

K 132.565  
3

ძველი ქართული  
ძეგლოების  
საკითხები

III

ახ. ჯანაშია

1968

საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია  
რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის  
ისტორიის ინსტიტუტი



# ძველი ქართული მწერლობის საკითხები

კრებული მესამე

K 132. 565  
3

გაგონივრება „მეცნიერებათა“  
თბილისი  
1968



კრებულში განხილულია ძველი ქართული მწერლობისა და რუსთველოლოგიის აქტუალური საკითხები. ავტორები განსაკუთრებულ ყურადღებას უთმობენ ჩვენ მეცნიერებაში ჯერ კიდევ ნაკლებად შესწავლილ პრობლემებს.

კრებულში ზოგადად არის მიმოხილული ძველი ქართული მწერლობის შესწავლის მდგომარეობა ამჟამად, ვედხისტყაოსნის ლექსიკა, პოემის რეველუციამდელი რუსი მთარგმნელების შემოქმედებითი მოღვაწეობა და ა. შ.

რედაქტორები: ალექსანდრე ბარამიძე  
გივი მიქაძე

სსკპ 2000  
გეორგიანული

## ძველი ქართული ლიტერატურის შესწავლა 50 წლის მანძილზე

ძველი ქართული ლიტერატურის შესწავლას დიდი ხნის ისტორია აქვს, მაგრამ უწინ არ არსებობდა სათანადო პირობები და მატერიალური ზაზა, რის გამოც შეუძლებელი იყო ჩვენი მდიდარი მემკვიდრეობის სისტემატური და ღრმა მეცნიერული შესწავლა. ძველად ქართულ ლიტერატურას მხოლოდ ცალკეული პირები იკვლევდნენ. ნამდვილი პირობები ძველი კულტურულ-ლიტერატურული მემკვიდრეობის შესასწავლად საქართველოში საბჭოთა ხელისუფლების დამყარების შემდეგ შეიქმნა, როდესაც ჩვენი წარსული ცხოვრების ამსახველი ლიტერატურის შესწავლა, ეს უაღრესად საპატიო მოვალეობა, სახელმწიფოებრივ საქმედ იქცა, როდესაც ქართული ლიტერატურის ისტორია ჩამოყალიბდა, როგორც გარკვეული მეცნიერული დისციპლინა.

ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიის შესწავლა დაიწყო თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში. უნივერსიტეტის დაარსების დღიდანვე (1918 წ.) ისტორიულ-ფილოლოგიურ ფაკულტეტთან ჩამოყალიბდა ძველი ქართული ლიტერატურის კათედრა, რომლის პირველი და უცვლელი ხელმძღვანელი იყო აკად. კორნელი კეკელიძე. მისი უნარიანი ხელმძღვანელობით კათედრაზე მიმდინარეობდა ნაყოფიერი სასწავლო და სამეცნიერო-კვლევითი მუშაობა.

მიუხედავად იმისა, რომ აღნიშნულ პერიოდში ჯერ კიდევ არ ჰქონდათ საფუძვლიანად გაგებულნი სასულიერო (საეკლესიო) ლიტერატურის რაობა, რადგან ეს ლიტერატურა ესმოდათ მხოლოდ საეკლესიო დანიშნულების მქონედ, რომელსაც თითქოს არავითარი მნიშვნელობა არ ჰქონდა საერთო ლიტერატურულ პროცესებთან, კათედრამ შეძლო თავის გარშემო შემოეკრიბა ცნობილი სპეციალისტები და სასწავლო-აღმზრდელობით საქმიანობასთან ერთად საფუძვლიანი სამეცნიერო-კვლევითი მუშაობა ჩატარებინა ძველი ქართული მწერლობის ზოგიერთი პრობლემის გადასაწყვეტად. კათედრის თანამშრომელთა მიერვე მომზადდა და გამოიცა ძველი მწერლობის არაერთი საყურადღებო ძეგლი.

კათედრაზე დამუშავებული სამეცნიერო ნაშრომები, რიოდის მკვლევართა მეცნიერულ ნაშრომებთან ერთად, ერთგვარ მასალას წარმოადგენდა ძველი ქართული მწერლობის ისტორიის პირველი სისტემატური კურსის შესაქმნელად. 1923—1924 წლებში კ. კეკელიძემ გამოსცა თავისი ფუნდამენტური ნაშრომის — „ძველი ქართული ლიტერატურის“ ორი ტომი, რომელიც დღემდე წარმოადგენს ერთ-ერთ ძირითად სახელმძღვანელოს უნივერსიტეტისა და უმაღლესი სკოლების ფილოლოგიის ფაკულტეტების სტუდენტთათვის.

1933 წელს ძველი ქართული ლიტერატურის კათედრასთან დაარსდა ახალი სექტორი, რომელიც მალე გამოეყო კათედრას (1934 წ.) და დამოუკიდებელი სამეცნიერო დაწესებულების სახით ჩამოყალიბდა — შოთა რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ისტორიის ინსტიტუტად. ლიტერატურის ინსტიტუტის ერთ-ერთ წამყვან განყოფილებად ჩამოყალიბდა ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიის განყოფილება, რომლის გამგედ დაინიშნა კორნ. კეკელიძე. ამრიგად, 1934 წლიდან მოხდა ჩამოყალიბება მეორე სამეცნიერო უჯრედისა, რომელმაც დაიწყო კვლევითი მუშაობა ძველი ქართული მწერლობის აქტუალური საკითხების შესასწავლად.

როგორც უნივერსიტეტში, ისე ინსტიტუტში პირველ ხანებში შეიმჩნეოდა, რომ კვლევითი მუშაობა ერთგვარად მიმდინარეობდა არა წინასწარდასახული საერთო გეგმით, არამედ ცალკეულ სპეციალისტთა მიერ ინდივიდუალური ინტერესებით შერჩეული თემების მიხედვით. შემდეგში ინსტიტუტმა დაიწყო თავისი ბეჭდვითი ორგანოს „ლიტერატურული ძიებანის“ გამოცემა, დაიწყო სამეცნიერო სხდომების მოწვევა, სამეცნიერო სესიებისა და კონფერენციების ჩატარება და ასე თანდათანობით გამოვლინდა ფეოდალური ეპოქის ლიტერატურის შესწავლის მორიგი ამოცანები.

მიზნად დაისახა რა ძველი საქართველოს ლიტერატურული მემკვიდრეობის გეგმაშეწონილი შესწავლა, ძველი ქართული ლიტერატურის განყოფილებამ დროთა განმავლობაში თავის გარშემო შემოიკრიბა არა მარტო ძველი ქართული მწერლობის სპეციალისტები, არამედ მომიჯნავე დარგის სპეციალისტებიც — აღმოსავლეთმცოდნეები, ბიზანტიოლოგები, ენათმეცნიერები და ა. შ. ამასთან, დიდი ყურადღება მიაქცია ქართული ფილოლოგიის მეცნიერული მემკვიდრეობის საუკეთესო ტრადიციების გამოყენებას.

დიდმა სამამულო ომმა დროებით შეწყვიტა ძველი ქართული ლიტერატურის კათედრისა და ძველი ქართული ლიტერატურის განყოფილების მიერ წამოწყებული მთელი რიგი ღონისძიებანი. ისწრაფოდნენ რა შეესრულებინათ თავიანთი პატრიოტული მოვალეობა და

მთელ საბჭოთა ხალხთან ერთად აქტიურად მიეღოთ მონაწილეობა ფა-  
შისტი დამპყრობლების წინააღმდეგ ბრძოლაში, მეცნიერ თანამშრომ-  
ლებმა დიდი სამამულო ომის წლებში მოამზადეს პოპულარული წიგ-  
ნები და ბროშურები, რომლებიც ეძღვნებოდა ქართველი ხალხის გმი-  
რულ წარსულს, მათს ბრძოლას უცხო ტომის დამპყრობთა წინააღმ-  
დეგ, მოწინავე ქართველ მწერალთა პატრიოტულ იდეალებს. ასეთ  
ნაშრომებს განეკუთვნება, მაგალითად, 1942 წელს გამოქვეყნებული  
ბროშურები: ალ. ბარამიძის „პატრიოტული მოტივები ძველ ქართულ  
პოეზიაში (XVI—XVIII სს.)“, სოლ. ყუბანიევილის „სამშობლოსა-  
თვის ბრძოლისა და თავდადების მოტივები ძველ ქართულ ლიტერა-  
ტურაში (V—XII სს.)“, გ. იმედაშვილის „ქართული კლასიკური ხანის  
მწერლობის პატრიოტიკა“, ტ. რუხაძის „ქართველები რუსეთის 1812  
წლის სამამულო ომში (იმდროინდელ ქართულ ლიტერატურაში)“ და  
სსვ.

სამამულო ომის დამთავრების შემდეგ ძველი ქართული ლიტერა-  
ტურის სპეციალისტთა კოლექტივი ისევ შეუდგა თავის ნორმალურ  
მუშაობას. ომისშემდგომ პერიოდში ძველი ქართული ლიტერატურის  
მკვლევართა მუშაობის იდეური დონის ამაღლებას ხელს უწყობდა  
კომუნისტური პარტიის დადგენილებანი იდეოლოგიურ საკითხებზე,  
ლიტერატურისა და ხელოვნების პრობლემებისადმი მიძღვნილი პარ-  
ტიული ბეჭდვითი ორგანოების გამოსვლები. სპეციალისტთა წინაშე  
მათ დასახეს ამოცანა კიდევ უფრო დაეკავშირებინათ თავისი მუშაობა  
ცხოვრებასთან, კომუნისტური პარტიისა და საბჭოთა სახელმწიფოს  
ამოცანებთან.

ბოლო წლებში სამეცნიერო-კვლევითი სამუშაოები ძველი ქარ-  
თული მწერლობის შესწავლის საქმეში მნიშვნელოვნად გაიზარდა.  
გაიზარდა გამოცემების რიცხვიც, ამაღლდა მათი მეცნიერული ხარის-  
ხი. ძველი ქართული ლიტერატურის სპეციალისტთა საქმიანობა სულ  
უფრო მჭიდროდ დაუკავშირდა ჩვენი ქვეყნისა და ლიტერატურის  
საერთო ამოცანებს.

სამეცნიერო თემატიკის გაფართოებასთან დაკავშირებით ძველი  
ქართული მწერლობის განყოფილებაში ყალიბდება ჯგუფები, რომ-  
ლებიც საგანგებოდ სწავლობენ სასულიერო მწერლობას, კლასიკური  
ხანის მწერლობას, აღორძინებისა და ე. წ. გარდამავალი ხანის მწერ-  
ლობის საკითხებს. ამასთან, მომწიფდა საკითხი შოთა რუსთველისა და  
მისი დიადი ქმნილების ყოველმხრივი და საფუძვლიანი შესწავლისა-  
თვის, რის გამოც ძველი ქართული მწერლობის განყოფილებას 1957  
წელს გამოეყო რუსთველოლოგიის განყოფილება (ხელმძღვანელი  
ალ. ბარამიძე), რომელმაც იარსება 1964 წლამდე.

ძველი ქართული ლიტერატურის კათედრის თანამშრომელთა გამოკვლევები უმთავრესად ქვეყნდებოდა „თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის შრომების“ ფილოლოგიურ სერიაში, ხოლო ძველი ქართული ლიტერატურის განყოფილებამ დააარსა სერიული გამოცემები, რომლებშიც ბეჭდავდა როგორც განყოფილების თანამშრომელთა გამოკვლევებს, ისე ძველ მეცნიერთა ნაშრომებს, რომლებსაც თავისი მნიშვნელობა დღესაც არ დაუკარგავთ.

განყოფილებამ გამოსცა „რუსთველოლოგიური ძიებანის“ 10 წიგნი, „ძველი ქართული მწერლობის საკითხების“ სამი წიგნი და „XVIII საუკუნის ქართული მწერლობის საკითხების“ პირველი წიგნი. აღნიშნულ გამოცემებში დაბეჭდილ წერილებში დასმული და გადაჭრილია ძველი ქართული მწერლობის აქტუალური და წამყვანი პრობლემები, მათში პირველად არის გამოქვეყნებული ძველი მწერლობის ზოგიერთი ძეგლი.

გარდა საკუთარი ბეჭდური ორგანოებისა, განყოფილების მეცნიერი თანამშრომლები აქტიურად მონაწილეობენ „ლიტერატურულ ძიებანში“, „მაცნესა“ და „საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მოამბეში“. ამ გამოცემებში დაბეჭდილია არა ერთი საყურადღებო გამოკვლევა, რომლებსაც გარკვეული წვლილი შეაქვს ძველი ქართული მწერლობის შესწავლის საქმეში.

აღსანიშნავია, რომ ძველი ქართული ლიტერატურის განყოფილებამ თავისი სამეცნიერო მუშაობა როდის შემოსაზღვრა ფეოდალური ეპოქის ცალკეული ძეგლების გამოცემებითა და მათი მონოგრაფიული შესწავლით. განყოფილებამ მოამზადა და უკვე გამოაქვეყნა „ქართული ლიტერატურის ისტორიის“ ექვსტომეულის პირველი ორი ტომი, რომელიც მოიცავს V—XVIII საუკ. პერიოდს. მეორე ტომის დაწერაში მონაწილეობდა სპეციალისტთა დიდი ჯგუფი, განსაკუთრებით ახალგაზრდა კადრები. ეს პირველი შემთხვევაა, როდესაც ძველ, დამსახურებულ სპეციალისტებთან ერთად ახალგაზრდა სპეციალისტები მონაწილეობენ ასეთი საფუძვლიანი, განმაზოგადებელი ნაშრომის შექმნაში. აღნიშნულ წიგნში შედარებით სისრულით არის ასახული ძველი ქართული მწერლობის შესწავლის შედეგები. წიგნის შესავალ თავებში მოცემულია ცდა ყოველი პერიოდის ლიტერატურული განვითარების მჭიდროდ დაკავშირებისა ზოგადისტორიულ პროცესებთან და განსაზღვრულია ლიტერატურის განვითარების საერთო ტენდენციები. დასახლებული ნაშრომი ავტორთა კოლექტივის უდავო გამარჯვებაა.

ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიის პრობლემატური საკითხების შესწავლა ამჟამად უამრავ სამეცნიერო-კვლევითსა და სას-

წავლო დაწესებულებებში მიმდინარეობს. ამ მხრივ ნაყოფიერად შაობენ საქართველოს პედაგოგიური ინსტიტუტების ქართული ლიტერატურისა და ენის კათედრები, მაგრამ ძველი ლიტერატურის განყოფილებისა და ძველი ლიტერატურის კათედრის შემდეგ ჩვენი მდიდარი ლიტერატურული მემკვიდრეობის მეცნიერული შესწავლა ძირითადად აკად. კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტში მიმდინარეობს.

ხელნაწერთა ინსტიტუტის წინაშე გადაშლილია ფართო პერსპექტივები სამეცნიერო-კვლევითი სამუშაოების ჩასატარებლად. ხელნაწერთა ინსტიტუტი თანდათანობით გადაიქცა არა მარტო ხელნაწერებისა და არქივების უმდიდრეს მფლობელად, არამედ ძველი ქართული მწერლობის ძეგლთა შესწავლის ერთ-ერთ მნიშვნელოვან ცენტრად.

ძველი ქართული მწერლობის ძეგლების შესწავლას დიდ ყურადღებას აქცევენ საზოგადოებრივი აზრის განვითარების მკვლევარნი, ფილოსოფოსები, ისტორიკოსები, იურისტები და ა. შ. მართალია აღნიშნულ ძეგლებს ისინი სულ სხვა კუთხით მიმოიხილავენ, მაგრამ ძეგლების მონოგრაფიულად შესწავლისათვის და მათ შესახებ ზოგადი დასკვნების გამოსატანად მომიჯნავე დარგების სპეციალისტთა დასკვნები უთუოდ დიდ დახმარებას გვიწევენ. ამისი უტყუარი მაგალითია თუნდაც შოთა რუსთველისა და მისი პოემის ასეთი კომპლექსური შესწავლის შედეგები.

ლიტერატურათმცოდნეთა და მომიჯნავე დარგების სპეციალისტთა საერთო ძალებით დამუშავდა მთელი რიგი საკამათო საკითხები. ცნობილია, მაგალითად, რომ ქართველ ისტორიკოსთა წყალობით მნიშვნელოვნად შესწორდა საზოგადოებრივი აზრის ისტორიის ზოგიერთი ფაქტის ტრადიციული შეფასება. ასევე ბევრი მნიშვნელოვანი საკითხის გადაჭრა მოხერხდა ენათმეცნიერთა დაკვირვებების მეოხებით. ასეთი საერთო თანამშრომლობის შედეგად გამოიცა მრავალი სამეცნიერო კრებული, რომლებმაც გარკვეული წვლილი შეიტანეს ძველი ქართული მწერლობის შესწავლის საქმეში. ასეთებია: შ. რუსთველისადმი, ს.-ს. ორბელიანისადმი, დავ. გურამიშვილისადმი, კორნ. კეკელიძისადმი მიძღვნილი კრებულები.

ძველი ქართული მწერლობის შესასწავლად გარკვეული მეცნიერული და საზოგადოებრივი მნიშვნელობა ჰქონდა ძველ ქართველ მწერალთა საიუბილეო თარიღების აღნიშვნას. შოთა რუსთველის, ს.-ს. ორბელიანის, დავ. გურამიშვილის, საიათნოვას და სხვათა დაბადება-გარდაცვალების წლების აღნიშვნა და მათი ცხოვრება-მოღვაწეობის ამსახველი გამოფენების მოწყობა ხელს უწყობდა არა მარტო



დასახელებულ მწერალთა შემოქმედების დაწვრილებითს შესწავლას.  
არამედ მათი შემოქმედებისა და მეცნიერული მიღწევების პოპულარი-  
ზაციის საქმეს.

როგორც ვხედავთ, საქართველოში საბჭოთა ხელისუფლების დამ-  
ყარების დღიდან მნიშვნელოვანი ღონისძიებანი გატარდა ძველი ქარ-  
თული მწერლობის შესასწავლად.

მანანა გიგინეიშვილი

„მზიანი ღამე“ ვეფხისტყაოსნისა და ჰრისტიანული  
მსოფლმხედველობის ზოგი საკითხი

ვეფხისტყაოსნის ზოგი ადგილი აზრთა განსაკუთრებულ სხვადა-  
სხვაობას იწვევს. ერთი ამათგანია 836-ე სტროფი:

იტყვის: „ჰე მზეო, ვინ ხატად გთქვეს მზიანისა ღამისად,  
ერთ-არსებისა ერთისა, მის უყამოსა უამისად,  
ვის გმორჩილებენ ციერნი ერთის იოტის წამისად,  
ბელსა ნუ მიცვლი, მიაჯე, შეყრამდის ჩემად და მისად!“

ამ სტროფში უჩვეულო შესიტყვებამ „მზიანმა ღამემ“ მიიპყრო  
რუსთველოლოგთა ყურადღება. ზოგი მკვლევარი მის აზსნას ცდილობ-  
და, ზოგი კი „მზიან ღამეს“ შეუსაბამობად თვლიდა და ტექსტის გას-  
წორებას მოითხოვდა.

დ. ჩუბინაშვილმა ვეფხისტყაოსნის 1860 წლის გამოცემაში „მზიან-  
ისა ღამისად“ მცდარ წაკითხვად მიიჩნია და „მზიანისა დღისად“ შე-  
ცვალა.

აღ. სარაჯიშვილი უაზრობად თვლიდა „მზიან ღამეს“ და მთელ  
სტროფს ყალბისმქმნელის ნახელავად აცხადებდა<sup>1</sup>.

კ. კეკელიძის აზრი „მზიანი ღამის“ შესახებ ასეთია: „ეს ხომ აბ-  
სოლუტური უაზრობაა, მესმის „მზიანი დღე“, რაც გვხვდება პოემა-  
შიც; როგორ შეიძლება „მზიანი ღამე“? „ღამე“ იმიტომაა „ღამე“, რომ  
ის არის აბსცენცია მზის სინათლისა“<sup>2</sup>. სტროფის ანალიზის შედეგად  
განსვენებული მეცნიერი ასკვნის, რომ „მზიანი ღამე“... არის ექვივა-

<sup>1</sup> აღ. სარაჯიშვილი, ვეფხისტყაოსნის ყალბი ადგილები, „მოამბე“, 1897, გვ. 54—60.

<sup>2</sup> კ. კეკელიძე, რუსთველოლოგიური შენიშვნები, I. რუსთაველის „მზიანი ღამე“, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტ. ისტორიიდან, VIII, 1962, გვ. 164.

ლენტი ქრისტიანული ღვთაებისა, როგორც ეს პირდაპირაა დადგენილი რებული მომდევნო (837) სტროფში: „ვის ხატად ღმრთისად გიტყვიან ფილოსოფოსნი წინანი“<sup>3</sup>. ამიტომ იგი ამ წაკითხვას ცვლის წაკითხვით „მზიანისა სამისად“.

შ. ხიდაშელის სამართლიანი შენიშვნით, „არავითარი პირდაპირი საბუთი ტექსტის შეცვლისათვის... არ არსებობს“<sup>4</sup>. არც ხელნაწერთა ტრადიცია უკერს მხარს წაკითხვის შეცვლას, ერთადერთ ხელნაწერში იკითხება „მზიანისა დარისად“<sup>5</sup>.

ოუსტ. აბულაძემ „მზიან ღამეში“ ირანელთა ძველისძველი სექტის — სეფასიანების გავლენა დაინახა<sup>6</sup>. კ. კეკელიძის, ალ. ბარამიძისა და ვ. ბერიძის წერილში<sup>7</sup> გარკვეულია ამ თვალსაზრისის უმართებულობა და, რაც მთავარია, მითითებულია, რომ წყარო, რომელსაც ეყრდნობოდა მკვლევარი, „მზიან ღამეს“ არ იცნობს.

გ. იმედაშვილმა რუსთაველის „მზიანი ღამე“ დაუკავშირა პოლარულ ოთხთვიან დღეს. მისი აზრით, „სწორედ ამ მუდმივმა დღემ, მზის ჩაუსვლელობამ მისცა დასაბამი პოეტურ მეტყველებაში „ულამო ნათელს“, „მზიან ღამეს“, „დაულამებელ მზეს“ და სხვ. მისთ. პოეტური მეტყველების უცნაურობა „მზიანი ღამე“, „დაულამებელი მზე“, „მარადი ნათელი“ და სხვ. მისთ. ნამდვილად ბუნებაში რეალურად არსებული მოვლენებია, რაც პოემაში უჩვეულო შინაარსის მეტაფორათა სახით გამოიხატება“<sup>8</sup>.

რუსთველოლოგიურ ლიტერატურაში სამართლიანად არის მითითებული, რომ „დაულამებელ, წარუვალ ნათელს“ და სხვა მისთ. შორეული კავშირიც კი არ აქვს ფიზიკურ მოვლენასთან, პოლარულ მზესთან და რომ ამ თქმათა საფუძველი ნათლის ფილოსოფიურ და რელიგიურ გაგებაშია საძიებელი. ამავე საკითხზე გაამახვილა ყურადღება კ. კეკელიძემ. მისი სიტყვით, „მზიანი ღამე“, „ჩრდილოეთის ნათება“, „ოთხთვიანი დღე“, „ნათელი დაულამებელი“ და „მუდმივი ნათელი“ — ყველაფერი ეს ერთი და იგივე არ არის“<sup>9</sup>, ამიტომ ჩვენ ამ საკითხს

<sup>3</sup> იქვე, გვ. 166.

<sup>4</sup> შ. ხიდაშელი, „ვეფხისტყაოსნის ერთი ადგილი არვობაგიტყის თვალსაზრისით, „მაცნე“, 1965, № 6, გვ. 87.

<sup>5</sup> ვეფხისტყაოსნის ხელნ. ვარიანტები, ნაკვეთი მეორე, გამოსაცემად მოამზადა ლიანა კეკელიძემ, თბილისი, 1961, გვ. 474.

<sup>6</sup> იუსტ. აბულაძე, „მზიანი ღამე“ და „ათა კულტი“ ვეფხისტყაოსანში, ლიტერატურა და ხელოვნება, 1944, № 17.

<sup>7</sup> კ. კეკელიძე, ალ. ბარამიძე, ვ. ბერიძე, მცირე შენიშვნა, ლიტერატურა და ხელოვნება, 1944, № 22.

<sup>8</sup> გ. იმედაშვილი, მზიანი ღამე „ვეფხისტყაოსანში“, ლიტერატურული ძიებანი, VIII, 1953, გვ. 147.

<sup>9</sup> კ. კეკელიძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 165.

აღარ შეგვხებით. აღვნიშნავთ მხოლოდ, რომ სასულიერო მწერლობაში მკვეთრადაა გამოჩენილი, ერთი მხრივ, „თვთმნათობი ნათელი უსხეულოა“, „წარუვალი საღმრთოა ნათელი“, „შეუხებელი საღმრთოა ნათელი“, „ნათელი მიუაჩრდილებელი“, „დაუსაბამოა იგი ნათელი“ და, მეორე მხრივ, ფიზიკური ნათელი, თვალთ სახილველი ნათელი, „საცნაური მზე“, რომელსაც დასაბამი აქვს, შეიქმნა ბიბლიური კოსმოგონიის მეოთხე დღეს „მზისაგან უცნაურისა“, „ნათლისაგან წარუვალისა“.

გ. ნადირაძე ფიქრობდა, რომ „მზიანი ღამე“ ლოგიკური თვალსაზრისით „ნონსენსია“ და რომ მისი გაგებისათვის „ჩვენ უარი უნდა ვთქვათ ლოგიკური ოპერაციების გამოყენებაზე“<sup>10</sup>. მკვლევარმა „მზიანი ღამე“ პოეტურად დაუკავშირა ბიბლიურ კოსმოგონიას და გაიაზრა. როგორც პირველყოფილ ქაოსში მზის აღმობრწყინება.

თეიმურაზ ბაგრატიონი „მზიან ღამეს“ ქრისტიანული თეოლოგიის საფუძველზე, კერძოდ, იოანე ღვთისმეტყველის მიხედვით ხსნიდა. „ღმერთი არის მზე დაუბადებელი და უნივთო ნათელი, ხატი და სახე არს მზიანისა ღამისად, ესე იგი განმანათლებელ არს ღამისა, ესე იგი ღამე უმეცრებას ნიშნავს და მზე ნათელსა ცნობისასა“<sup>11</sup>.

კ. ეკაშვილის მოსაზრებით<sup>12</sup>, „მზიანი ღამე, მეტაფორაა, რომლის გაგება შესაძლებელია ღვთაების შესახებ ქრისტიანულ სწავლასთან დაკავშირებით. ამ სწავლით, ადამიანისათვის ღვთაება „გამოუკვლეველი და მიუწვდომელია“, გაუგებარია, ბნელია, ღამეა. მაგრამ მეორე მხრივ, ღვთაება, რამდენადაც ის თავს გამოუცხადებს ადამიანს, — ნათელია, დღეა, მზეა“. კ. ეკაშვილს „მზიანი ღამე“ მიაჩნია ქრისტიანულ ღვთაებად.

შ. ხიდაშელმა „მზიანი ღამის“ კვლევა დაუკავშირა „უყამო ყამის“ საკითხს.

თეიმურაზ ბაგრატიონის კომენტარებში „უყამო ყამის“ შესახებ ვკითხულობთ: „მის უყამოსა ყამისა“ ღმერთი არს დაუსაბამო, სამარადისო და დაუსრულებელი, თვით დამბადებელი არის და იგი არავესგან დაბადებული; და რადგან დაუწყებელი და დაუსრულებელი არის, ამისთვის ყამსა შინა არ შემოვალს იგი, არამედ ყამი მისი სამარადისობა, საუკუნო არს“<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> გ. ნადირაძე, რუსთაველის ესოპტია, თბილისი, 1958, გვ. 390.

<sup>11</sup> თეიმურაზ ბაგრატიონი, განმარტება პოემა ვეფხისტყაოსნისა, გ. იმედაშვილის რედაქციით, თბილისი, 1960, გვ. 124.

<sup>12</sup> კ. ეკაშვილი, „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორის მსოფლმხედველობისათვის, შოთა რუსთაველი, ისტორიულ-ლიტერატურული ძიებანი, კ. კეკელიძის სახ. ხელნაწერთა ინსტიტუტი, 1966, გვ. 235.

<sup>13</sup> თეიმურაზ ბაგრატიონი, დასახ. ნაშრ. გვ. 209.

კ. კეკელიძისა და გ. ნადირაძის თვალსაზრისითაც „უჟამო უამით“ გამოხატულია ღვთაების უსასრულობა, მარადიულობა.

გ. იმედაშვილი საგანგებოდ არ ამახვილებს ყურადღებას „უჟამო უამზე“, მაგრამ სტროფის შინაარსის გადმოცემისას ასე განგვიმარტავს შესაბამის ადგილს: „შენ ხარ ნათელის სურათი, როგორც უკუნში ღვთაების გამოსხივება, რომელიც ერთარსებაა — როგორც ღმერთი, ერთი მიზეზი, დაუსაბამო დასაბამი, მარადი, დროში დაუსრულებელი“<sup>14</sup>.

ივ. ლოლაშვილის თვალსაზრისით, „უჟამო უამი“ იგივეა, რაც „დაუწყებელი, დაუსრულებელი, უკეთ, დროისა და სივრცის მიღმა არსებული ტრანსცენდენტური ერთი“<sup>15</sup>.

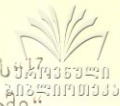
„უჟამო უამის“ ხსენებული ინტერპრეტაციები არ ითვალისწინებდა „უჟამოსა“ და „უამის“ დაპირისპირებას. ზემოთ ნათქვამი თუ შესაფერი ჩანდა „უჟამოსთვის“, სრულიად შეუფერებელი იყო შესიტყვების მეორე ნახევრისთვის. ამ საკითხზე პირველმა შ. ხიდაშელმა გაამახვილა ყურადღება. მისი სიტყვით, „რუსთველოლოგთა წარმოდგენილი ინტერპრეტაცია აუქმებს ამ გამოთქმაში ერთ-ერთს დაპირისპირებულ ნიშანთა შორის, აუქმებს, სახელდობრ, „უამს“, დროს; გამოორიცხავს დაპირისპირებულთა ერთიანობას და ამდენად არ შეესატყვისება „უჟამო უამის“ სწორ გაგებას“<sup>16</sup>. მაგრამ ამასთან ერთად შ. ხიდაშელმა „უჟამო უამსა“ და „მზიან ღამეში“ წარმოდგენილი დაპირისპირება მიიჩნია მხოლოდ არეოპაგტიკის კვლევის საგნად. არეოპაგტიკის სპეციფიკადაა ჩათვლილი აგრეთვე დებულება: მზე — ხატო ღვთისა.

შ. ხიდაშელის შრომის მიზანია გაარკვიოს ერთი ძირითადი საფუძველი რუსთაველის მსოფლმხედველობისა. „თუ „ვეფხისტყაოსანში“ შეიძლება დადასტურდეს ისეთი ფილოსოფიური წარმოდგენები, რომელთა ახსნა, მეცნიერებაში არსებულ ჰიპოთეზათა შორის, მხოლოდ ერთი მათგანის საფუძველზე შეიძლება. — ასეთი წარმოდგენები კვლევის განსაკუთრებული ყურადღების არეში მოექცევა. მათი გარკვევა საინტერესოა თავისთავად და დიდ მნიშვნელობას იძენს იმ ჰიპოთეზათა საფუძველიანობის თვალსაზრისით, რომელთა მიზანს რუს-

<sup>14</sup> გ. იმედაშვილი, დასახ. ნაშრ. გვ. 151.

<sup>15</sup> ივ. ლოლაშვილი, რუსთველის მსოფლმხედველობის ისტორიული და ეროვნული საწყისები. შოთა რუსთაველი, საიუბილეო კრებული, თბილისი, 1966, გვ. 74.

<sup>16</sup> შ. ხიდაშელი, „ვეფხისტყაოსნის“ ერთი ადგილი არეოპაგტიკის თვალსაზრისით, „მაცნე“, 1965, № 6, გვ. 91—92.



თაველის ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის გარკვევა შეადგენს „მზიანი ღამე“<sup>17</sup>, ასეთ ფილოსოფიურ წარმოდგენებად დასახელებულია „მზიანი ღამე“<sup>18</sup>, „უყამო უამი“ და მზე — ხატი ღვთისა. ხოლო ერთადერთ ფილოსოფიურ მოძღვრებად, რომლის საფუძველზეც ამ წარმოდგენათა ახსნა შეიძლება, მიჩნეულია არეოპაგიტიკა. შ. ხიდაშელის სიტყვით, საკითხის „გარკვევა მხოლოდ არეოპაგიტული მოძღვრების შესწავლის საფუძველზეა შესაძლებელი“<sup>18</sup>. „უყამო უამი“ და „მზიანი ღამე“ განსაკუთრებით იქცევს მკვლევრის ყურადღებას. „არეოპაგიტიკის საფუძველზე ირკვევა „უყამო უამი“ და, შეიძლება ითქვას, ეს მოძღვრება წარმოადგენს რუსთაველის ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის კვლევის ყველაზე უფრო საიმედო დასაყრდენს“<sup>19</sup>.

შ. ხიდაშელი არეოპაგიტიკის სპეციფიკად მიიჩნევს იმას, რომ „ღმერთის მიმართება სამყაროსადმი მოფიქრებულია როგორც სრულის, დაუბოლოებელის მიმართება ნაკლოვანისა და დაბოლოებული-სადმი. სრული და ნაკლოვანი, დაუბოლოებელი და დაბოლოებული — დაპირისპირებული ცნებებია. მათი მიმართება — დაპირისპირებულთა მიმართებაა. დასკვნები, სადამდისაც ფილოსოფიური მოძღვრება მიდის, განსაზღვრულია საკითხის თავისებურებით, მისი ისტორიული მნიშვნელობა — კითხვის გადაწყვეტით“<sup>20</sup>. მკვლევარს ნაჩვენები აქვს, რომ არეოპაგიტიკის საფუძველზე ერთი მხრივ განსაზღვრებადი სამყარო შეიძლება გამოდგეს პირველმიზეზის შესახებ გარკვეული ცოდნის აგებისთვის და „მეორე მხრივ პირველმიზეზი, როგორც დაუბოლოებელი და სრული, იმდენადაა ზეადმატებული დაბოლოებულ და ნაკლოვან სამყაროზე, იმდენადაა „უზეშთაესი“ მთლიანად და ცალკეული ნიშნების მხრივ, რომ მისი განსაზღვრა და მის შესახებ გარკვეული ცოდნის აგება შეუძლებელია“<sup>21</sup>. ეს დაპირისპირება მიჩნეულია არეოპაგიტიკული მოძღვრების ამოსავლად. ნაჩვენებია, რომ „ამ ფილოსოფიური მოძღვრების წინაშე დგება კითხვა: შეიძლება თუ არა და თუ შეიძლება რა გზით და მეთოდით — დადგინდეს პირველმიზეზის პრედიკატები, რომლებმაც უნდა გაარკვიოს („გამოაჩინოს“) ყოველგვარ არსებაზე, ცოდნასა და განსაზღვრებაზე ამაღლებული „ღმრთებება“? ამ კითხვაზე პასუხი არეოპაგიტიკის ძირითად მიზანს შეადგენს, კითხვის მოცემული გადაწყვეტა — ამ მოძღვრების ძირითად თავისებურებას“<sup>22</sup>.

ამ დაპირისპირებული მიმართების შესაბამისად ნაშრომში ნაჩვე-

- 17 შ. ხიდაშელი, იქვე, გვ. 80.
- 18 იქვე, გვ. 28.
- 19 იქვე, გვ. 93.
- 20 იქვე, გვ. 94.
- 21 იქვე.
- 22 იქვე, გვ. 95.

17  
3  
56  
116  
129



ნებია შემეცნების ორი დაპირისპირებული მეთოდიც — „წათქუთქუმაჲ“ და „უკუთქუმაჲ“ (ეფრემ მცირის ტერმინით) ანუ კატაფატიკა და აპოფატიკა.

„მზიან ღამესთან“ დაკავშირებით არეოპაგელის შრომებზე საგანგებოდაა გამახვილებული ყურადღება დიონისე არეოპაგელის თხზულებათა რუსულად მთარგმნელი ბერის გენადი ეიკალოვიჩის განმარტებაში, სადაც ხაზი ესმის იმ გარემოებას, რომ „მზიანი ღამე“ არის კატაფატიკისა და აპოფატიკის მთლიანი სიმბოლო. ოღონდ ეს მეთოდი არაა მიჩნეული მხოლოდ არეოპაგეტიკის სპეციფიკად.

შ. ხიდაშელის ნაშრომში „უჟამო“ გაგებულია როგორც „უკუთქუმიითი“ და „უჟამი“ როგორც „წათქუმიითი“ ნიშანი, „უჟამო ჟამი“ კი დაპირისპირებული ნიშნების გაერთიანებაა.

ამკარაა, რომ შ. ხიდაშელის მიხედვით კატაფატიკა-აპოფატიკის გზით შემეცნება მიჩნეულია არეოპაგეტიკის თავისებურებად: „არეოპაგეტიკა ერთადერთი ფილოსოფიური ძეგლია, რომელიც იძლევა საფუძველს არა მხოლოდ დადგინდეს ტექსტუალური პარალელები და რუსთაველის „მზიანი ღამისა“ და „უჟამო ჟამის“ წარმომავლობა, არამედ აიხსნას და დასაბუთდეს ამ წარმოდგენების რთული და თავისებური აზრი და მნიშვნელობა“<sup>23</sup>.

თუ ეს მართლაც დიონისე არეოპაგელისთვის დამახასიათებელი გზაა, მაშინ უსათუოდ დიდი მნიშვნელობა უნდა მიენიჭოს დიონისე არეოპაგელის შრომებს, როგორც რუსთაველის უშუალო წყაროს. მაგრამ გასარკვევია პირველმიზეზისა და სამყაროს ურთიერთმიმართების ასეთი მოაზრება და მასზე დაყრდნობით ჩამოყალიბებული დაპირისპირებულთა ერთიანობის მეთოდი არის კი მხოლოდ არეოპაგეტიკისთვის დამახასიათებელი? ან ეგებ ჰქონდეს ამ დებულებას სხვა ძარებიც და ეგებ ამ ძირების ძიებამ არეოპაგეტიკის, რიგ სხვა მოძღვრებათა და რუსთაველის მსოფლმხედველობის საერთო საფუძვლამდე მიგვიყვანოს.

პირველმიზეზისა და სამყაროს ურთიერთმიმართების დიონისე არეოპაგელისეული მოაზრება და მასზე დამყარებული გნოსეოლოგიური მეთოდი თავს იჩენს ბევრად უფრო ადრეულ ეპოქებში. ჯერ კიდევ ძველ ინდურ ეპოქაში, ინდურ რელიგიურ ფილოსოფიაში პირველმიზეზი, ბრაჰმა, გააზრებული იყო, ერთი მხრივ, როგორც სამყაროს შემოქმედი და ამდენად სამყაროში განფენილი, რომელსაც ყოველგვარი დადებითი განსაზღვრა შეეფერება<sup>24</sup>. ბრაჰმას ხედავდნენ ყველაფერში. მეორე მხრივ, პირველმიზეზი, ყოველთა შემოქმედი,

<sup>23</sup> შ. ხიდაშელი, დასახ. ნაშრ. გვ. 104.

<sup>24</sup> Ч хандогья У панишада, I, 6, 6; III, 14, 2; Москва, 1965.



ყოველივე ქმნილზე ზეაღმატებულია, იგი მიზეზია ყოველივესა და არავითარი გრძნობადი არ გამოხატავს მის არსს, მისი განსაზღვრა შეუძლებელია, მხოლოდ უარყოფითი ატრიბუტებით შეიძლება მასზე საუბარი<sup>25</sup>. ღვთაების ეს ორი ასპექტი და მათი ერთიანობა ჯერ კიდევ ვედებსა და უპანიშადებში გვხვდება. ამგვარ გააზრებაზე დაყრდნობით შემეცნების ორი მეთოდი ჩამოყალიბდა — *neti* (უარყოფა) და *iti* (პოყოფა)<sup>26</sup>. შემეცნების ეს ორი გზა ამავე დროს ერთიანობაშია. *neti* და *iti*-ს მეთოდზეა დაფუძნებული ბჰაქტი და ჯნანა იოგაც. ამ ორ ურთიერთდაპირისპირებულ მეთოდთა ერთიანობა შესანიშნავად გამოკვეთა უპანიშადების კომენტარებში შრი შანკარა აჩარია<sup>27</sup>.

დალმანის თანახმად, ნირვანას იდეა მომდინარეობს უძველესი ბრამანული მოძღვრებიდან, რომელიც აპოფატეკურად განსაზღვრავდა აბსოლუტს. მნიშვნელოვანია ისიც, რომ ნირვანა მაქს მიულერს ესმის, როგორც აპოფატეკურად განსაზღვრული აბსოლუტური ყოფიერება<sup>28</sup>.

ძველ ეგვიპტეში გვხვდება პირველმიზეზისა და ქმნადი სამყაროს ურთიერთმიმართების იგივე გააზრება და შესაბამის დაპირისპირებულ მეთოდთა ერთიანობაც<sup>29</sup>.

ტოტის (ელინიზირებული ჰერმეს ტრისმეგისტოსი) მოძღვრებაში საოცარი სიცხადით იჩენს თავს ჩვენთვის საინტერესო საკითხი. ასკლეპიოსთან ჰერმესის დიალოგში ვკითხულობთ: „არავითარ აზრს ჩვენსას არ ძალუძს ღვთის გაგება და არავითარ ენას არ ძალუძს მისი განსაზღვრა. შეუძლებელია ჩვენი გრძნობებით ჩავწვდეთ მას, რაც უსხეულოა, უხილავია და უსახო; შეუძლებელია დროის მოკლე საზომით გაიზომოს ის, რაც მარადიულია. ამრიგად, ღმერთი უთქმელია“<sup>30</sup>.

მეორე მხრივ, ჰერმესისავე დიალოგში ნათქვამია: „ასეთია უზემთაესი ღვთაება... იგი უხილავია და თან გამოვლენილი. იგი გამოცეხა-

<sup>25</sup> Б р и х а д а р а н ь я к а У п а н и ш ა д а, III, 8, 8; Москва, 1964.  
<sup>26</sup> С у о м и В и в е к а н ა н д а, Карма-Йога, Москва, 1916, стр. 77.  
<sup>27</sup> The Principal Upanishads, ed. with introduction, text, translation and notes by S. R a d h a k r i s h n a n, London, 1953.  
 S. R a d h a k r i s h n a n, The Philosophy of the Upanishads, London, 1935.  
<sup>28</sup> В. Ш м а к о в, Основы пневматологии, Система эзотерической философии, Москва, 1922, стр. 78.  
<sup>29</sup> В. Ш м а к о в, Священная книга Тота, Великие арканы Таро, Абсолютные начала синтетической философии эзотеризма, Москва, 1916, стр. 64, 436.  
<sup>30</sup> ციტირებულია წიგნიდან: Edouard S c h u r é, Les Grands Initiés, esquisse de l'histoire secrète des religions, Paris, 1911, p. 119.





დება სულს, საჩინო ხდება თვალისათვის, მას არა აქვს სხეული, რადგან არ აქვს მრავალი სხეული, უფრო სწორად, ყველა სხეული, რადგან არ არსებობს რაიმე, რაიც არ იქნება იგი; ყველაფერი არის ის, ერთი. მას აქვს ყველა სახელი, რადგან იგია ერთი მამა, და აი, რად არა აქვს მას სახელი, — იგი ხომ მამაა ყოველივესი. რა გვეთქმის შენზე, რა გვეთქმის შენს მიმართ? საით წარვმართავ მზერას შენდა სადიდებლად — მაღლა, დაბლა, შიგნით თუ გარეთ? არა არს გზა, არა არს ადგილი შენს გარეშე. არ არსებობენ სხვა არსებანი, ყველაფერი შენშია, ყოველივე შენგან გამოვალს, შენ გასცემ ყოველივეს და არაფერს არ მიიღებ, რადგან შენ ხარ ყოველივეს წარმმართველი და არ არსებობს რაიმე, რაც შენ არ გეკუთვნის“<sup>31</sup>.

თალმუდსა და ზოჰარში წარმოდგენილი თვალსაზრისით, ღმერთი ყოველთა შემოქმედია, შეიცავს ყოველივეს და, ამდენად, ყოველგვარი დადებითი ატრიბუტი შესაფერია მისთვის. მეორე მხრივ, იგი განუსაზღვრელია, მიუწევნელია, იგი ზეალმატებულია სამყაროზე და მხოლოდ უარყოფითი ატრიბუტებით შეიძლება მის შესახებ მსჯელობა<sup>32</sup>.

ღვთაებისა და სამყაროს ურთიერთმიმართება ამგვარადგვა გაგებული პლოტინთანაც. კატაფატიკა-აპოფატიკა როგორც პირველმიზეზის წვდომის გზა, ნათლად აქვს გამოკვეთილი მას და დიონისე არეოპაგელის მსგავსად („რომელი-ესე უსაკუთრეს მგონიეს მისთვის“) უპირატესობას აპოფატიკას ანიჭებს.

იგივე დებულება და მისგან გამომდინარე გნოსეოლოგიური მეტოდი გაჰყვება ალექსანდრიულ სკოლას. ფილონისათვის პირველმიზეზი არის ყველაფრის წიაღი (ἡ πᾶν ἕξις τῆς οὐσίας), მოიცავს ყოველივეს, განფენილია ყველაფერში. ამავე დროს „ალექსანდრიული ფილოსოფიის სხვადასხვა ფორმათაგან ღვთაების ტრანსცენდენტურობა განსაკუთრებით იკვეთება ფილონთან. ღმერთი მასთან ისე ზეალმატებულია ყოველივე სასრულზე, რომ შეიძლება განისაზღვროს მხოლოდ უარყოფით, ემპირიულ ყველა თვისებათა უარყოფით“<sup>33</sup>.

გნოსტიკოსთა მოძღვრებაშიც „ღვთაების შემეცნება ხდებოდა ბინერთა განვითარების და საბოლოო მსოფლიო წინააღმდეგობებამდე მათი დაყვანის გზით. ეს წინააღმდეგობანი წარმოდგენდა გონებაში

<sup>31</sup> В. Шмаков, стр. 451.

<sup>32</sup> S. K a g r p e, Etude sur les origines et la nature du Zohar, Paris, 1906, p. 414.

<sup>33</sup> В и н д е л ь б а н д, История древней философии с приложением истории философии средних веков и эпохи возрождения, С. Петербург, 1902, стр. 303.



პროექტირებულ სხვადასხვა ასპექტებს ღვთაებისას... გნოსტიციზმში წარმომადგენელთა უმრავლესობა, სიმონ მოგვიტ, ვასილიდით, ვალენტინით და სხვათაგან დაწყებული, კოსმოგონიას აგებდა უცნაური (შეუცნობადი) აბსოლუტის მიერ წყვილების — ეონებისა და არქონტების თანმიმდევრულ გამოვლენაზე... ამის შესაბამისად, თვით ღვთაება განისაზღვრებოდა, როგორც ანტინომიათა ერთიანობა<sup>34</sup>.

ფსევდო-დიონისე არეოპაგელამდე ქრისტიანულ თეოლოგიაში კატაფატიკა-აპოფატიკას ვხვდებით ეკლესიის მამათა (კლიმენტ ალექსანდრიელის, ბასილ დიდის, გრიგოლ ნოსელის) შრომებში. ნეტარი აგუსტინესათვისაც „ღმერთი არის ყველაფერი“, ამავე დროს, მისივე თქმით, „ჩვენ შეგვიძლია ვიცოდეთ, რა არ არის ღმერთი და არა ის, თუ რა არის იგი“ (Trinity, VIII, 2).

ამ ჯაჭვში საბატიო ადგილი ეთმობა არეოპაგეტიკასაც. ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის შემდეგ, შუა საუკუნეების ევროპაში მაისტერ ეკპარტთან ან მოგვიანებით იაკობ ბემესთან<sup>35</sup> როცა ვხვდებით, ერთი მხრივ, ყველაფრის მომცველ ღვთაებას და, მეორე მხრივ, შეუცნობელ ღმერთს, შეიძლება აზრი დაიბადოს არეოპაგელის გავლენის შესახებ. მით უმეტეს, რომ ეკპარტი ხშირად იმოწმებს მას. მაგრამ, როცა საკითხის მსგავს გადაწყვეტას ვხვდებით ფსევდო-დიონისე არეოპაგელზე ბევრად ადრეულ ეპოქებში, ცხადი ხდება, რომ პირველმიზეზისა და სამყაროს ურთიერთმიმართების ამგვარი მოაზრება არ უნდა იყოს მხოლოდ არეოპაგეტიკისათვის დამახასიათებელი და არც კატაფატიკა-აპოფატიკის მეთოდის გამოყენება უნდა ნიშნავდეს უშუალოდ არეოპაგეტიკიდან დავალიანებას. ღვთაების შემეცნება წინააღმდეგობათა გზით საუკუნეთა მანძილზე გასდევდა სხვადასხვა ფილოსოფიურ და რელიგიურ სისტემებს. ამ გარემოებას თავისი ღრმა საფუძველი ჰქონდა. „ვიდრე გონება მთლიანად ჩაძირულია ფენომენალურ სამყაროს სფეროში, იგი ცხოვრობს და კმაყოფილდება ფენომენალური სიცოცხლით და ფენომენალური კანონებით. მხოლოდ ფენომენალური სამყაროს ზღვარის მიღწევის შემდეგ იწყებს გონება ნუმენალური ჰემარიტების და ნუმენალური კანონების ძიებას. ფენომენალური სამყარო სრულდება მსოფლიო ანტინომიათა ზღვარზე; ამიტომაც, რომ ნუმენალური ჰემარიტება გონებაში სხვაგვარად ვერ აისახება, თუ არა ანტინომიებით... აბსოლუტური. პირველ ყოვლისა, არის ყოვლისმომცველობა, არის ერთდროული მტკიცება და უარყოფა ყველა მტკიცებათა და ყველა უარყოფათა. ამიტომ ჰემარიტება თავის სრულყოფილ

<sup>34</sup> В. Шмаков, стр. 90.

<sup>35</sup> Яков Беме, Аврора, XXII, § 45, § 56, Москва, 1914.





მთლიანობაში გამოიხატება სრულყოფილი ბინერით, როგორც *a priori* შესაძლებელ ცალკეულ ბინერთა ერთიანობით. უკლებლივ ბინერი არის უკიდურესი ზღვარი, რომლის დროსაც გონებაში პროექტირდება ჭეშმარიტების მხოლოდ დიფერენციალური ასპექტი. ამრიგად, ჭეშმარიტება აისახება მხოლოდ ანტინომიებში და ყოველი ანტინომია არის ჭეშმარიტების ასპექტი<sup>36</sup>.

ამიტომ გასაგებია, რომ იქ, სადაც პირველმიზეზს ეხება საქმე, — დიონისე არეობაგელი იქნება, ეკლესიის მამები თუ რუსთაველი, — ყველგან გვაქვს ღვთაების დადებითი ატრიბუტების გვერდით უარყოფითი ატრიბუტებიც.

გარდა ამისა, საჭიროა აპოფატეიკის საკითხში გარკვეული სიზუსტის შეტანა. აპოფატეიკის შესახებ მსჯელობისას შ. ხიდაშელი ფიქრობს, რომ „საბოლოოდ, პირველმიზეზის პრედიკატების თანმიმდევრული გამოკლებით და უარყოფით („უკუთქმით“) აპოფატეიკა მიდის ღმერთის ღვთაებრიობისა და არსებობის უარყოფამდე. ღმერთი არ არის არც „ლოდი“, არც „პაერი“, იგი არ არის „არცა ღმრთეება“ და საერთოდ არ არის. იგი „არცა ძალ არს, არცა ნათელ, არცა ცხობრება, არცა არსება არს, არცა საუკუნე, არცა ყამ, არცა ჭეშმარიტება არს. ... არცა სიბრძნე, არცა ერთ, არცა ერთობა, არცა ღმერთება გინა სახიერება“. ხოლო, როცა ღმერთი „უმსგავსოებითაცა საჩინოებითა მათვე სიტყუათა მიერ ზემთა სოფლისად იგალობების, რაჟამს შეუსაზღვრებელ და განუზომელ და დაუტევნელ უწოდდნენ მას, რომელთაგან არა რაჟ იგი არს, არამედ რაჟ-იგი არა არს, ესოდენ მოესწავების, რომელი-ესე უსაკუთრეს მგონიეს მისთვის“. არეობაგელის ციტატის მოხმობის შემდეგ შ. ხიდაშელი დასძენს: „ე. ი. — როდესაც აზროვნება ამოდის ღმერთის სამყაროზე ზე ამალღებულების, განუსაზღვრელობის და განუზომელის დებულებიდან, და „უმსგავსოებით საჩინოების“ მეთოდს მიმართავს, ღმერთისათვის უფრო შესაფერია ითქვას, რომ იგი არ არის, ვიდრე ის, რომ იგი არის“<sup>37</sup>.

მაგრამ ფსევდო-დიონისე არეობაგელის ფრაზიდან ამ დასკვნის გამოტანა არ შეიძლება. „რომელთაგან არა რაჟ-იგი<sup>38</sup> არს, არამედ რაჟ-იგი არა არს“ არ ნიშნავს ამას. დიონისე არეობაგელი ამბობს: როცა ღმერთს უარყოფითი ატრიბუტებით გამოხატავენ („რაჟამს შე-

<sup>36</sup> В. Шмаков, стр. 90. იხ. აგრეთვე Eliphaz Lévi, Dogme et Rituel de la Haute Magie, Paris, 1861, p. 123.

<sup>37</sup> შ. ხიდაშელი, დასახ. ნაშრ. გვ. 98—99.

<sup>38</sup> ს. ენუქაშვილის გამოცემაში „რაჟ-იგი“ დეფიზიტია წარმოდგენილი.

უსაზღვრებელ და განუზომელ და დაუტევნელ უწოდდნენ მას“). მამონა რაც არის (რაჲ-იგი არს) ღმერთი იმას კი არ ვიგებთ, არამედ ვიგებთ იმას, რაც არ არის (რაჲ-იგი არა არს) ღმერთი. „რაჲ-იგი“ მიმართებითი ნაცვალსახელია და ახალი ქართულით ნიშნავს „რაც“. ხოლო თუ „რაჲ-იგის“ ვავთიშავთ და „იგის“ მივიჩნევთ ღმერთის შემცველ ნაცვალსახელად, მაშინ აზრი ასეთი იქნება: რა არის იგი იმას კი არ ვიგებთ, არამედ ვიგებთ — რა არ არის იგი. როგორც ვხედავთ, ორივე შემთხვევაში ფრაზის აზრია არა ის, რომ ღმერთი არ არის, არამედ ის, რომ შეიძლება ცოდნა მხოლოდ იმისი, თუ რა არ არის ღმერთი. არეოპაგელის ფრაზის სხვაგვარად გაგება შეცდომაა.

დიონისე არეოპაგელის ნათქვამი: „არცა ცხორება არს, არცა არსება არს, ...არცა ჭეშმარიტება არს, ...არცა ღმრთეება გინა სახიერება“ — არ ნიშნავს ღმერთის არსებობის უარყოფას. აქ გამოთქმულია აზრი, რომ მისთვის შეუფერებელია ყოველგვარი განსაზღვრა, თუნდაც — „ღმრთეება“ და სხვ.

აპოფატია არ მისულა ღმერთის უარყოფამდე, აპოფატიკას არ დაუსკვნია, რომ „ღმერთისთვის უფრო შესაფერისია ითქვას, რომ იგი არ არის“, ან რომ იგი „საერთოდ არ არის“, ვიდრე ის, რომ იგი არის.

მსგავსი აზრი გამოთქმული აქვს პლოტინსაც: „Отнимем у Него всё, не будем ничего утверждать о Нем, не будем лгать, говоря, что в Нем что-то есть и просто предоставим Ему быть... Мы говорим, что Он не есть (ὅ μὴ εἶναι); что Он есть, мы не говорим“. რომენ როლანი პლოტინის ზემოთმოხმობილი აზრის განხილვისას მკითხველს აზღვევს მსგავსი შეცდომისაგან და შემდეგი ფრაზით აფრთხილებს: „И, однако, здесь не идет речь о небытии. Этот непостижимый Абсолют есть высшее и сверхизобильное Совершенство, непрерывное распространение которого непрерывно создает вселенную, связанную с Ним любовью, и наполняет её целиком: ибо, никогда не выходя из своих пределов Он всюду присутствует весь“<sup>39</sup>.

ნეტარი ავგუსტინეს ნათქვამი „ჩვენ შეგვიძლია ვიცოდეთ, რა არ არის ღმერთი, და არა ის, თუ რა არის იგი“ ამასვე გულისხმობს.

ასევე მაისტერ ეკჰარტის ქადაგებებში ვკითხულობთ: „Не может, вообще, человек познать что есть Бог. Одно знает он хорошо: что не есть Бог; и тогда разумный человек это отбрасывает“<sup>40</sup>.

<sup>39</sup> Р. Р о л л а н, Опыт исследования мистики и духовной жизни современной Индии, Собр. соч., XIX т., Ленинград, 1936, стр. 141—142.

<sup>40</sup> Мейстер Э к х а р т, Проповеди и рассуждения, изд. «Мусагет», 1912, стр. 84—85.

აპოფატიკას არა თუ არ უარყვია ღმერთის არსებობა, არამედ ტკიციბდა რა, რომ იგი ისე აღემატება გრძნობად სამყაროს, რომ მის შესახებ მსჯელობა მხოლოდ უარყოფის (ემპირიულ ატრიბუტთა უარყოფის და არა მისი არსებობის უარყოფის) გზით შეიძლება, პირველ მიზეზს მიიჩნევდა აბსოლუტურ ყოფიერებად, არსებულად (ფილონის **ტბ 5v**). გავიხსენოთ ძველი ათქმის უხილავი, განუსაზღვრელი და შეუცნობელი ღმერთი, რომლის შესახებ მოსე იტყვის: „მე ვარ, რომელი ვარ“<sup>41</sup>, ან „მე ვარ, წინააღმდეგ ჩემსა არა იყო სხუად ღმერთი და შემდგომად ჩემსა არა იყოს“<sup>42</sup>.

ინდურ რელიგიურ ფილოსოფიაში, სადაც გამოკვეთილია აპოფატიკის მეთოდი, გარკვევით დგას ღვთაების არსებობის საკითხი: „იგი რეალურია, აქვს ავთენტური ყოფიერება, მასთან არ შეიძლება არსებობის უკმარობა, რადგან იგი არაფრისაგან არაა დამოკიდებული თავისი არსებობის შესანარჩუნებლად“<sup>43</sup>.

ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის მიხედვით, შეუცნობელი პირველ მიზეზი „ყოველთა არსთა დასაბამია“, „პირველთაგან მყოფია“ და ყოველთათვის ყოფის მიმცემი. „და პირველ ყოველთა მისგან მისაღებელთა სხუათასა ყოფიად მიეცემის და არს მის მიერი თჳსაგან ყოფიად უმოხუცებულეს თვთცხოველყოფისასა და თვთსიბრძნეყოფისასა და თვთმსგავსება საღმრთო-ყოფისასა; და სხუათა ყოველთა, რაოდენი რა მისგან არსთა მიაქუს, პირველ ყოვლისა ყოფა მიაქუს; უფროდსა, მასვე ერთბამად ყოველსა, რომელსა არსობაა მიაქუს, მასვე იგივე ყოფიად მიაქუს. და არა არს არსი, რომლისა არა არსება და საუკუნე არს თვთყოფიად იგი“<sup>44</sup>.

ორთოდოქსული ქრისტიანობა საუკუნეთა მანძილზე საზრდოობდა ფსევდო-დიონისეს შემკვიდრებით. ვიდრე „უჟამო ჟამის“ იმ გაგებას განვიხილავდით, რომელსაც ეკლესიის მამათა მოძღვრებასა და ძველ ქართულ სასულიერო მწერლობაში ვხვდებით, ურიგო არ იქნება გაირკვეს თვით დიონისე არეოპაგელთან რას ნიშნავს „უჟამო ჟამი“, არის ის კათაფატია-აპოფატიკის ერთიანი სიმბოლო თუ რაიმე კონკრეტული მნიშვნელობა აქვს.

არ შეიძლება იმის დავიწყება, რომ დიონისე არეოპაგელის შრომები არაა ფილოსოფიური ნაშრომები დღევანდელი გაგებით. შემეცნე-

<sup>41</sup> გამოსლვათა, III, 14.

<sup>42</sup> ესაია, 43, 10.

<sup>43</sup> С. Радхакришнан, Индийская философия, Москва, 1957, стр. 484.

<sup>44</sup> პეტრე იბერიელი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი), შრომები, ს. ენუქაშვილის გამოცემა, თბილისი, 1961, გვ. 61.

ბის საზღვრები დიონისესთან არ არის შემოზღუდული მხოლოდ ციონალური სფეროთი. არ შეიძლება დავიწყება იმისა, რომ ეს შრომები პირველყოვლისა ღვთისმეტყველური ნაშრომებია. მათში წარმოდგენილია არა მხოლოდ ორთოდოქსული ქრისტიანული ღვთისმეტყველება, არამედ ე. წ. „საიდუმლო ღმრთისმეტყველება“, რაზედაც ნაშრომის სათაურიც კი გვიძღვლებს ყურადღების გამახვილებას.

ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის შრომებში დიდი მნიშვნელობა ენიჭება ინდივიდუალურ რელიგიურ პრაქტიკას, მისტიკურ ჰერეტას, ხილვას, აპოკალიპსურ შემეცნებას. ადამიანის ზემდგომ სულიერ იერარქიათა ბუნების აღწერა, ანგელოზებიდან ვიდრე სერაბინებაამდე, მხოლოდ ინტელექტუალური შემეცნების ფარგლებში ვერ თავსდება.

პირველშიზეზისა და სამყაროს ურთიერთმიმართების შესახებ მსჯელობისას და „უჟამო ჟამის“ მნიშვნელობის ძიებისას არ შეიძლება გაუთვალისწინებლობა იმისა, რომ დიონისე არეოპაგელისათვის პირველშიზეზი არ არის მხოლოდ აბსტრაქტული ცნება.

ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის თანახმად ქრისტე არის „ზეშთაცა მათ არსებათა ზეშთაარსებისა მიზეზი“<sup>45</sup>, რომელსაც თავის შრომაში შემწეობასა და თანადგომას ევედრება („ხოლო წინა მიძლოდენ სიტყუასა ამას ქრისტე“).

„უჟამო ჟამის“ კვლევის გასაღებს თვით არეოპაგელი გვაძლევს, მაგრამ სრულიად სხვა ასპექტში. უნდა გავითვალისწინოთ ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის ნათქვამი: „...ჩუენებრ ჭეშმარიტებით ყოვლად განკაცებითა ჭეშმარიტებით მიზიარნა ჩუენ ერთითა მით გუამითა თჳსითა სიტყუამან ღმრთისამან, და თავისა მიმართ თჳსისა აღუწოდა და შეიერთა ღმრთებამან უკუანადასკენელი სიგლახაკე ჩუენი, რომლისა მიერ მარტივი იესუ გამოუთქუმელად შეიორკვეცა და განვრცელებაჲ ჟამიერი მიიღო უჟამომან, და შინაგან ბუნებისა ჩუენისა იქმნა, რომელი-იგი ყოვლითავე ყოველსა წესსა ბუნებათასა ზეშთაარსებისა ამაღლებულ არს უქცეველითა მით და შეურევნელითა სიმტკიცითა თჳსითა“<sup>46</sup>.

აქ საუბარია ღვთის სიტყვის განკაცებაზე, ხორციელ ქმნაზე, ღვთაების მიერ იესოს ბუნების შეერთებაზე, უჟამო ღმერთის ჟამში მოქცევაზე და ბუნების ყოველგვარ წესზე ამაღლებული ღვთისაგან ადამიანური ბუნების მიღებაზე.

აქ უკვე მხოლოდ სიმბოლოს კი არ ეხება საქმე, მოტანილ ტექსტში კონკრეტულადაა ნათქვამი, რომ ღვთის სიტყვის განკაცებით „გან-

<sup>45</sup> პეტრე იბერიელი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი), შრომები, ს. ვნ. უ. ქაშვილის გამოცემა, თბილისი, 1961, გვ. 115.

<sup>46</sup> იქვე, გვ. 8-9.

✓ ვრცელდება ქამიერი მიიღო უქამომან“, რაც იმას ნიშნავს, რომ მოქცეულა „ქამნი“.

იმისათვის, რომ ნათელი გახდეს ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის ეს აზრი და გაირკვეს 836-ე სტროფში წარმოდგენილი „უქამო ქამის“ და „მზიანი ღამის“ საკითხი, მოგვიხდება ღვთის სიტყვაზე შეჩერება.

იოანეს სახარებაში სრულიად გარკვევითაა ნათქვამი, რომ დასაბამში იყო სიტყვა — იგივე ღმერთი („პირველითგან იყო სიტყუაჲ, და სიტყუაჲ იგი იყო ღმერთისა თანა, და ღმერთი იყო სიტყუაჲ იგი“)<sup>47</sup>, რომ იგია ყოვლის შემოქმედი („ყოველივე მის მიერ შეიქმნა, და თვნიერ მისა არცა ერთი რაჲ იქმნა, რაოდენი-რაჲ იქმნა“<sup>48</sup>), რომ სიტყვამ ზორცი შეისხა, განკაცდა („და სიტყუაჲ იგი წორციელ იქმნა და დაემკვდრა ჩუენ შორის და ვიხილეთ დიდებაჲ მისი, დიდებაჲ ვითარცა მხოლოდშობილისაჲ მამისა მიერ, საუსე მადლითა და ჭემშარიტებითა“<sup>49</sup>). ზორციელქმნილი სიტყვა, მხოლოდშობილი მამისა მიერ რომ ქრისტეა, ეს სრულიად ცხადია. ქვეყნის შემოქმედი ქვეყნად მოვიდა, გვამცნობს იოანე მახარებელი: „სოფელსა შინა იყო, და სოფელი მის მიერ შეიქმნა, და სოფელმან იგი ვერ იცნა. თჳსთა თანა მოვიდა, და თჳსთა იგი არა შეიწყნარეს“<sup>50</sup>. შემდეგ კვლავ ნათლადაა ნაჩვენები, რომ სიტყვას, იგივე ქრისტეს ჰქონდა დიდება მამისა „უწინარეს სოფლისა დაბადებისა“ („მე გადიდე შენ ქუეყანასა ზედა, საქმე აღვასრულე, რომელი მომეც მე, რაჲთა ვყო. და აწუ მადიდე მე, მამაო, თავისა შენისა თანა დიდებითა მით, რომელი მაქუნდა წინაშე შენსა უწინარეს სოფლისა დაბადებისა“<sup>51</sup>). გარკვევით ჩანს, რომ სამყაროს შემოქმედმა, მხოლოდშობილმა ძემ ზორცი შეისხა, მოვიდა მის მიერვე შექმნილ ქვეყნად. მხოლოდ ამ ასპექტში ხდება გასაგები ქრისტეს შესახებ იოანე ნათლისმცემლის ნათქვამი: „ესე არს, რომლისათჳს-იგი ვთქუ: „შემდგომად ჩემსა მოვალს კაცი, რომელი პირველ ჩემსა იყო, რამეთუ უპირატეს ჩემსა არს“<sup>52</sup>. ან კიდევ: „მე ნათელ-ვსცემ წყლითა, ხოლო შორის თქუენსა დგას, რომელი არა იცით, რომელი ჩემსა შემდგომად მოსლვად არს, რომელი პირველ ჩემსა იყო, რომლისა არა ღირს ვარ მე, რაჲთა განვჰქსნენ საბელნი ჳამლთა მისთანი“<sup>53</sup>.

<sup>47</sup> იოანე, I, 1.

<sup>48</sup> იოანე, I, 3.

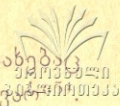
<sup>49</sup> იოანე, I, 14.

<sup>50</sup> იოანე, I, 10—11.

<sup>51</sup> იოანე, XVII, 4—5.

<sup>52</sup> იოანე, I, 30.

<sup>53</sup> იოანე, I, 26—27.



აბრაჰამის შთამომავლობაში განსხეულდა ის, რომლის შესახებაც იოანეს სახარებაში ნათქვამია: „პირველ აბრაჰამის ყოფადმდე მე ვსტუმრობი“<sup>54</sup>

მეტად საინტერესო მასალას გვაძლევს ამ მხრივ ქართული წყაროები, კერძოდ, ძველი ქართული სასულიერო პოეზია. მაგალითად, საბა სვინგლოზი ქრისტეს მიმართავს, როგორც გვამოვან სიტყვას: „ნეტსით დამდაბლდი ჯორცთა ჩემთა მიმხუმელი, ნეტსით ტილომ ხატითა ელვარე-ჰყავ, ნეტსით საუფლომ პირი კეცთა ზედა ასტუფრე, შეუძრველო ბეჭედო და ხატო მამისა არსებისაო, გუამოვანო სიტყუაო, სიბრძნეო და ძალო!“<sup>55</sup>. ასევე იოანე დამასკელიც უწოდებს ქრისტეს: „სიტყუა გუამოვანი“<sup>56</sup>.

დავით აღმაშენებელი ღვთისმშობლის მიერ ქრისტეს შობას ასე გადმოგვცემს: „ამისთჳს იყო ქალწული და ჯორცქმნაჲ სიტყჳსაჲ, რათა დედობრივთა ოხათა მიერ ცხონდნენ ცოდვილნი“<sup>57</sup>, ან კიდევ: „ქალწულო, ბრალეულთა თავსმდებო, რომელმან სიტყუაჲ განაზრქვე დაკრვითა ჯორცთა მიწისაჲთა, სიზრქე უსასოებისა განმძარცუე, რათა მონანული შეგივრდე შენ“<sup>58</sup>. დავით აღმაშენებელი გვესაუბრება სიტყვის ახალ შობაზე, ე. ი. ხორციელქმნაზე: „ამისთჳს ქალწული დედა და შობა ახალი სიტყჳსაჲ (იქმნა), რათა ახალი ხატყოფა მეორედ მისცეს ცოდვით განმრყუნელთა მისთა...“<sup>59</sup> ახალ შობაში იგულისხმება განკაცება, დედის მიერ შობა სიტყვისა, რომელიც მამის (ღვთის) მიერ იყო „შობილი უწინარეს ყოველთა საუკუნეთა“. წმიდა გიორგის თეოდულა ხუცისეული შესხმაში ვკითხულობთ: „უფალი ჩუენი იესუ ქრისტე არს, რომელი გამობრწყინდა იუდას თესლისაგან, რომელიცა ზეცით გამოუბრწყინდა ქუეყანასა ზედა სიტყუაჲ ღმრთისა განჯორციელებული, მზე იგი სიმართლისა...“<sup>60</sup>

ქართველ ჰიმნოგრაფებთან ნათლისღების ჰიმნებში სიტყვის განკაცების შესახებ ნათქვამია: „რომელი პირველითგან იყო სიტყუაჲ ღმრთისა, ღმრთისა მამისა თანა მფლობელი სულით წმიდითურთ, გა-

<sup>54</sup> იოანე, VIII, 58.

<sup>55</sup> საბა სვინგლოზი, გალობანი ქრისტეს განგებულებისა და განკაცებისანი, ჩვენი საუნჯე, I, თბილისი, 1960, გვ. 549.

<sup>56</sup> რ. მიმინოვილი, იოანე დამასკელის „გარდამოცემის“ ქართული თარგმანები, თბილისი, 1966, დამატება, გვ. 20.

<sup>57</sup> დავით აღმაშენებელი, გალობანი სინანულისანი, ჩვენი საუნჯე, I, გვ. 518.

<sup>58</sup> იქვე, გვ. 518.

<sup>59</sup> იქვე, გვ. 520.

<sup>60</sup> კ. კეკელიძის სახ. ხელნაწერთა ინსტიტუტის ხელნ. ათონ. 57, გვ. 158.



ნუყოფელი არსებაჲ, ქალწულისაგან შეიმოსა კაცებაჲ უცოდველი  
დღეს სიმდაბლით მოვალს იორდანეს ნათლის ღებად<sup>61</sup>.

„ნათელი ნათლისაგან შობილი, სიტყუაჲ მამისაგან გამოსრული,  
სრული ღმრთეებითა, თანაარსი და თანამოსაყდრე, სწორი მამისაჲ  
ბუნებით, გამოჩნდა ჳორციითა, წყალთაგან ნათელი ილო აწ“<sup>62</sup>.

„იგივე სიტყუაჲ, მამისა თანა ღმერთი, ჳორციითა დაემორჩილა  
სიკუდილსა“<sup>63</sup>.

„ბუნებით ღმერთმან ბუნებაჲ კაცობრივი  
შემოსად ჳერ იჩინე, ღმრთისა სიტყუაო,  
და მითვე ბუნებითა მიეცი ვნებად,  
რამათა განჳურნე ვნებანი მისნი  
და მარადის გლობით შენ გადიდებდეს“<sup>64</sup>.

„სიტყუაო და სიბრძნეო გამოუთქუმელო,  
გამოხუედ მამისაგან და მოხუედ სოფლად“<sup>65</sup>.

„სიბრძნით განმგებელო იესუ,  
სიტყუაო დაუბადებელო,  
დაბადებულნი გადიდებენ“<sup>66</sup>.

„დამდაბლდა მოშურნისა ცუდი სიმაღლს,  
ოდეს სიტყუაჲ მაღალი აღმაღლდა ჳუარსა“<sup>67</sup>.

მოხმობილი მასალებიდან სრულიად აშკარაა, რომ ღვთის სიტყვა,  
რომელსაც ღვთიური ბუნება ჳქონდა, ადამიანური ბუნება მიიღო და  
ჯანსხუელდა — არის ქრისტე. მოტანილი მაგალითები აშკარა პარა-  
ლელია ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის აზრისა სიტყვის განკაცების  
შესახებ. ეჳვი არაა, რომ არეოპაგელთან საუბარია ქრისტეს განკაცე-  
ბაზე, რის შედეგადაც „განვრცელებაჲ ჟამიერი მიიღო უჟამომან“.

სიტყვა, იგივე ქრისტე არის უჟამო, რამდენადაც იგი თავადაჲ  
შემოქმედი სამყაროსი; შემოქმედება კი ჟამსაც ეხება, იგია შემოქმე-  
დი ჟამისაც და ამდენად ჟამს გარეშე მდგომია, უჟამოა.

„დაბადება (შემოქმედება) არ დაწყებულა ჟამში, რადგან თვით  
ჟამი არის მხოლოდ ხარისხი საგანთა. შეიქმნა საგნებთან ერთად და  
არის განვრცელებადი სახე მარადიულობისა“<sup>68</sup>. — გვასწავლის ფი-  
ლონი.

<sup>61</sup> პ. ინგოროყვა, ძველი ქართული სასულიერო პოეზია, ტფილისი, 1913, მიქაელ მოღრევილი, გვ. სვ.

<sup>62</sup> მიქაელ მოღრევილი, პ. ინგოროყვა, დასახ. ნაშრ. გვ. რიზ.

<sup>63</sup> იოანე მტბევიარი, იჳვე, გვ. რმე.

<sup>64</sup> იოანე მინჩხი, იჳვე, გვ. ივ.

<sup>65</sup> იოანე მინჩხი, იჳვე, გვ. იე.

<sup>66</sup> იოანე მინჩხი, იჳვე, გვ. კა.

<sup>67</sup> იოანე მინჩხი, იჳვე, გვ. იდ.

<sup>68</sup> ციტირებულია, შმაკოვის მიხედვით, გვ. 240.

ნეტარი ავგუსტინეც აშუქებს ამ საკითხს: „ცისა და ქვეყნის დაბადებამდე არ იყო არც ქამი. მაშ, შეიძლება დაისვას კითხვა — რა იყო დაბადებამდე? ღრთის გარეშე წარმოუდგენელია „მდე“<sup>69</sup>.

იოანე დამასკელის მიხედვით: „შემოქმედი ქამთაჲ არა ქამთა ქუეშე არს“<sup>70</sup>.

„უქამო ქამის“ საკითხი უკავშირდება ქრისტეს ორ ბუნებას — ღვთაებრივსა და ადამიანურს. უქამოა, ქამზე ადრე შობილია მამისაგან და თავად შემოქმედი; მაგრამ ამასთანავე ქვეყნის შემოქმედი ქამში განხორციელდა, მის მიერვე შექმნილ სამყაროში განსხეულდა და ქამში მოექცა. ახალი აღთქმა, ეკლესიის მამათა მოძღვრება, ქართული ჰიმნოგრაფია და თვით ფსევდო-დიონისე არეობაგელის შრომები ნათელს ფენს ამ საკითხს.

ტიმოთეს მიმართ პირველ ეპისტოლეში (2,3) ვკითხულობთ: „...სასოებითა ცხოვრებისა საუკუნოჲსაჲთა, რომელი-იგი აღუთქუა უტყუელმან ღმერთმან უწინარეს ქამთა საუკუნეთა, ხოლო გამოაცხადა ქამთა თვსთა სიტყუაჲ იგი მისი“.

„იშვე პირველ საუკუნეთა მამისაგან სიტყუაჲ უქამოჲ და კუალად ქამთა აღსასრულსა შეიმოსე კაცებაჲ, ღმრთისა სიტყუათ, ქალწულისა საშოსა და დღეს იორდანეს გიცანთ მხოლოჲ ორითა ბუნებითა“<sup>71</sup>.

„უცნაური უწორცოთაგან და დაფარული ძალთაგან ზეცისათა საიდუმლოჲ გამოუთქუმელი განცხადნა იორდანეს ქრისტეს ნათლისღებასა და ჭეშმარიტად საცნაურ იქმნა კაცთა შორის, რამეთუ პირველსაუკუნეთა სიტყუაჲ უქამოჲ ჯორცითა იხილვა იორდანისა წყალთა ნათლისღებად უცოდველი თვთ მნათობი, ნათელი უსხეულოჲ, პირველ ქამთა შობილი ნათლისაგან უქამოჲსა“<sup>72</sup>.

ქართულ ლიტურგიკაში დამკვიდრებული პრაქტიკა გვეუბნება: „ადვიარებთ, რამეთუ უფალი ჩუენი იესო ქრისტე ძე ღმრთისა, ღმერთი უკუე არს და კაცი, ღმერთი არსებისაგან მამისა, პირველსაუკუნეთა შობილი, ხოლო კაცი არსებისაგან დედისა მისისა ქამსა შინა შობილი, სრული ღმერთი და სრული კაცი, სულისაგან პირმეტყუელინა, კაცობრივითა ჯორცითა თანა შედგმული“<sup>73</sup>.

<sup>69</sup> Исповедь св. Августина, Москва, 1914, стр. 313—314.

<sup>70</sup> რ. მიმინოშვილი, იოანე დამასკელის „გარდამოცემის“ ქართული თარგმანები, თბილისი, 1965, ხელნაწერი დამატება, გვ. 34.

<sup>71</sup> მიქაელ მოდრეკილი, დასდებელნი ნათლისღებისანი ქართულნი, სასულიერო პოეზია, გვ. სიდ.

<sup>72</sup> მიქაელ მოდრეკილი, დასდებელნი ნათლისღებისანი, იქვე, გვ. სვ.

<sup>73</sup> დავითნი, ტფილისი, 1873, გვ. 11.

იოანე დამასკელი გარკვევით მიგვითითებს, რომ „უქამო დაუსაბამო შობად მისი“<sup>74</sup>, „ღმერთ არს ძეცა, რომელი-იგი მარადის მამისა თანა იყო უქამოდ“<sup>75</sup>, „და მხოლოდ ძე ოდენ შობილ არს, რამეთუ მისვე მამულისა არსებისაგან დაუსაბამოდ და უქამოდ იშვა“<sup>76</sup>.

მაგრამ ამავე დროს განსხვავების შედეგად უქამო ძე ქამში მოექცა. „უქამო ქამი“ ერთი შეხედვით თითქოს ჰგავს კატაფატიკა-აპოფატიკის ერთიან სიმბოლოს, მაგრამ მას კონკრეტული მნიშვნელობა აქვს. იგი არ გავრცელდება წმიდა სამების სამივე ჰიპოსტასზე, სამების თვითებათაგან მხოლოდ ძემ მიიღო კაცის ბუნება და განხორციელდა ქამში. ძველ ქართულ სასულიერო პოეზიას თუ გადავავლებთ თვალს, უამრავ მაგალითს მივაკვლევთ, რომლებიც კატაფატიკა-აპოფატიკას მოგვაგონებენ, მაგრამ ამ თქმათა საფუძველი ქრისტეს ორ ბუნებაშია. ქვემოთ მოხმობილი ყველა ნიმუში დაკავშირებულია ქრისტესთან, მის შობასთან, მის მიერ ადამიანური ბუნების მიღებასთან:

„შეიცვა შეუცავი სიტყუა საფლავმან.  
უხილავი და გარეშეუწერელი  
შეიწერა ჯორცითა განგებულებით“<sup>77</sup>.

„ქრისტე იშვების, უგალობდეთ, ერნო სიხარულით, რამეთუ დაუსაბამოდ სიტყუა ღმრთისაჲ მიიღებს დასაბამსა ადამის ბუნებისასა სამოსა ქალწულისასა მომწყდართა ცხორებისათჳს“.

„დასაბამიერ იქმნა დაუსაბამოდ ქალწულისა სამოსა შინა და დაგლახაკნა ჩუენთჳს მდიდარი იგი, რაჲთა დაგლახაკებული აღამ განამდიდროს უხრწნელებით“<sup>78</sup>.

„ღმრთისა სიტყუაო, ბუნებით უენებელო.  
ბუნებაჲ ჩემი მიიღე და მით იენე“<sup>79</sup>.

„მხოლოდ შობილი ძე და სიტყუაჲ მამისაჲ, ცხოველი და ცხორების მომცემელი, იხილვე მკუდრად უსულოდ ბუნებითა ჯორცთაჲთა ბუნებით: შეუხებელი დაუსაბამოდ, უხილავი და გარეშეუწერელი ღმერთი, შეიხვე ტილოსა, არსებით შეუცავი, შეგიცვა შენ, ცათა დაუტევნელო, კნინმან მან საფლავმან“<sup>80</sup>.

<sup>74</sup> რ. მ. ი. მ. ი. ნ. ო. შ. ვ. ი. ლ. ი., დასახ. ნაშრ. გვ. 20.

<sup>75</sup> ი. ქ. ვ. ე., გვ. 18.

<sup>76</sup> ი. ქ. ვ. ე., გვ. 27.

<sup>77</sup> იოანე მინჩხი, დასდებელნი წმიდისა აღდგომისანი, სას. პოეზ. გვ. იდ.

<sup>78</sup> იოანე მტბევარი, შობისათჳს უფლისა ჩუენისა იესუ ქრისტესი, იქვე, გვ. ნა.

<sup>79</sup> იოანე მინჩხი, დასდებელნი წმიდისა აღდგომისანი, იქვე, გვ. იგ.

<sup>80</sup> მისივე, გვ. რ. ზ.



„ღმერთი უხილავი იხილვე კორცითა იორდანეს, ნათელი მნათობი მოხუედ ნათლის ღებად“<sup>81</sup>.

\* შეუცავი ნათელი შეგიცვა ბნელმან  
კაცობრივითა ბუნებითა კორცთაათა“<sup>82</sup>.

ყოველივე ზემოთ თქმულის შედეგად ვფიქრობთ, რომ რუსთაველის „უჟამო ჟამი“ არის უშუალო მითითება ქრისტეზე<sup>83</sup>.

რაკი ნათელი ხდება, რომ ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის „განვრცელებაჲ ჟამიერი მიილო უჟამომან“ სამების მეორე პირის, ძის განსხეულებას გულისხმობს, საჭიროა ყურადღება მიექცეს არეოპაგელის მიერვე ამ საკითხზე გამოთქმულ სხვა აზრებსაც.

<sup>81</sup> ს ტ ე ფ ა ნ ე ს ა ნ ა ნ თ ა ს ძ ე, დასდებულნი ნათლის ღებისანი და წმიდისა მოწამისა ჰაბოახსნი, იქვე, გვ. რნე.

<sup>82</sup> ი თ ა ნ ე მ ი ნ ჩ ხ ი დასდებულნი წმიდისა აღდგომისანი, იქვე, გვ. იგ.

<sup>83</sup> „უჟამო ჟამი“ რომ ქრისტეა, ამას პირველმა მიაპყრო ყურადღება კალისტრატე ცინცაძემ. მაგრამ 1936 წელს დაწერილი მისი სტატია მხოლოდ 30 წლის შემდეგ გამოქვეყნდა. დაწერის დროს ამ საკითხზე აზრთა სხვადასხვაობა არ არსებობდა, ამიტომ იგი ფართო მსჯელობას მოერიდა, მაგრამ სტატიაში აშკარად ჩანს, რომ ავტორის გაგებით „უჟამო ჟამი“ ქრისტეა: „დაუსაბამო და უჟამო მზიანი ღამის ერთ-ერთი პირი მოევლინა ქვეყანას, რუსთაველის სიტყვით ჟამისად. რას ნიშნავს ეს? იმას, რასაც აღნიშნავს პირველმოწამე სტეფანე შემდეგი სიტყვებით: და ვითარცა მოეახლა ჟამი აგი აღთქუმისა (საქ. მოც. 7, 17). ან მოციქული პავლე: ოდეს მოიწია აღსასრული ჟამთა, მოავლინა ღმერთმან ძე თჳსი (გალ. 4. 4). ე.ი. მეორე პირი ღვთაებისა განხორციელდა განსაზღვრულ დროსა და ჟამსა“ (კ. ევაშვილი, „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორის მსოფლმხედველობისათვის“, შოთა რუსთაველი, ისტორიულ-ფილოლოგიური ძიებანი, კ. კეკელიძის სახ. ხელნ. ინსტიტუტი, თბილისი, 1966, გვ. 236). ქვემოთ ავტორი ასე განგვიმარტავს 836-ე სტროფს: „უფალო იესო ქრისტე (მზეო), რომელი ფილოსოფოსთა, მოციქულთა, მსოფლითა მამათა და ღვთისმეტყველთა დაგსახეს (გთქვეს) განსაზღვრულ დროს (ჟამისად) მოვლინებულ ხატად ერთისა, ერთარსისა და დაუსაბამოელს (უჟამოსს) სამებისად (მზიანისა ღამისად), ბედსა ნუ მიქცევ...“ (გვ. 237). ამ განმარტებაში ყველაფერი არაა მისაღები, მაგრამ „უჟამო ჟამის“ საკითხი, ჩვენის აზრით, მართებულადაა წარმოდგენილი. შენიშვნაში ნათქვამია: ღირსია ყურადღებისა თვით თქმა: უჟამოსა ჟამისად, რომელიც ფრიალ ენათესაებმა ანდროია კრიტელის დიდი კანონის ღვთისმშობლიანების, — „უჟამო ძე ჟამისად შევ, ღვთისმშობელი“ (გვ. 268).

„უჟამო ჟამში“ ქრისტეს ხედავს მ. რ ა ფ ა ვ ა ე (ვეფხისტყაოსნის ზოგი ადგილის გაგებისათვის, შოთა რუსთაველი, ისტორიულ-ფილოლოგიური ძიებანი, კ. კეკელიძის სახ. ხელნ. ინსტიტუტი, თბილისი, 1966). მისი საფუძვლიანი დაკვირება ემყარება მხოლოდ იოანე დამასკელის შრომას. პართალია, „უჟამო ჟამი“ იხსნება ქრისტიანული დოგმატიკით, მაგრამ „უჟამო ჟამის“ გაგება სცილდება ქრისტიანული დოგმატიკის საზღვრებს. როგორც დავინახავთ, უჟამო ღოვოსის მომავალში ჟამში მოქცევა ქრისტიანობამდე ბევრად ადრე დასტურდება სხვადასხვა რელიგიურ-ფილოსოფიურ სისტემებში.



ფსევდო-დიონისე არეობაგელთან ვკითხულობთ: „და მამაკაცებს არს-ქმნაჲ საიდუმლოდ მოგვლიეს“<sup>84</sup>. ან კიდევ: „რამეთუ ესრეთ საიდუმლოს მომრთუმელობდა საკვრველი გაბრიელ... მარიამის მიმართ, ვითარმედ მის შორის ყოფად არს ღმერთ-მთავრობითი საიდუმლოდ უთქუმელისა ღმრთისა საქმისაჲ“<sup>85</sup>. როგორც ვხედავთ, ფსევდო-დიონისესთან სამების მეორე პირის განკაცება დაკავშირებულია რაღაც საიდუმლოებთან.

ქრისტეს შობასთანაა დაკავშირებული „საიდუმლო დაფარული“ ქართულ ჰიმნებშიც: „უფალო, საიდუმლოდ დაფარული, უცნაური ძალთაგან ზეცისათა, დღეს განცხადნა ქუაბსა მას ბეთლემისასა, რამეთუ მას შინა იშევ ღმერთი ყოველთაჲ, ვითარცა ყრმაჲ ჩჩვლი სახიერ და მაცხოვნენ ჩუენ“<sup>86</sup>.

„საიდუმლოდ საშინელი, რომელიცა იყო დაფარულ ძალთაგან ზეცისათა უჯორცოთა, მრავალ სახშ სიბრძნშ ღმრთისაჲ, განცხადნა დღეს კაცთა შორის ჯორცთა შინა ღმრთეებაჲ, რომლითა მოვიღეთ ჩუენ გამოჯნაჲ“<sup>87</sup>.  
 „საშინელისა შობისა შენისა საიდუმლოსა, მვსნელო, ჰხედვიდეს რაჲ ძრწოდის ზეცისა ძალნი, იტყოდეს ვითარ: რომელმან შეამკვნა ცანი ვარსკულავითა, მწოლარე არს პირუტყუთა ბაგასა“<sup>88</sup>.  
 „რაჲ არს საიდუმლოდ ესე შესაძრწუნებელი, რომელი იხილვების, რამეთუ პირველსაუყუნეთა ღმერთი განჯაცნა“<sup>89</sup>.

„ჰურიასტანს განსცხადენ, პირველსაუყუნეთა ღმრთისა სიტყუაო მსოლოდ შობილო, საიდუმლოდ დაფარული უჯორცოთაგან, მოხუედ ჯორცითა იორდანეს, ქრისტე, ნათლის ღებად იოვანესგან“<sup>90</sup>.

„რომელმან დაიცვა დანიელ პირისაგან ლომთაჲსა და სამნი ყრმანი იქსნნა ცეცხლისა მისგან ბაბილონს და მათ შორის გამოსახა საიდუმლოდ ახალი გამოუკუღველი განკაცებისა თვისისაჲ, რომელი ეგულვებოდა ქსნად დაბადებულთა, დღეს იშვა სიტყუად ღმრთისაჲ და აღ-

84 ვ ე ტ რ ე ი ბ ე რ ი ე ლ ი (ფსევდო-დიონისე არეობაგელი), შრომები, გვ. 21.  
 85 ი ქ ვ ე, გვ. 115.  
 86 ი ო ა ნ ე მ ტ ბ ე ვ ა რ ი, დასდებულნი ქრისტეს შობისა წინა დღისანი, გვ. 33.  
 87 ი ო ა ნ ე მ ტ ბ ე ვ ა რ ი, იქვე, გვ. 5ხ.  
 88 მ ი ს ი ვ ე, გვ. 18.  
 89 მ ი ს ი ვ ე, დასდებულნი წმიდისა აღდგომისანი, გვ. 18გ.  
 90 მ ი ქ ა ე ლ მ ო დ რ ე ე ი ლ ი, ნათლის ღებისანი, გვ. სე.

ქოცა წყევამ იგი ნათესავისა კაცთაჲსა, ვითარცა კაცთმოყუარე და მრავალმოწყალე“<sup>91</sup>.

ახალ აღთქმაშიც საიდუმლო დაკავშირებულია ქრისტესთან: „საიდუმლოდ იგი, დაფარული საუკუნითგან და ნათესავითგან, ხოლო აწ გამოეცხადა წმიდათა მისთა, რომელი-იგი ინება ღმერთმან უწყებად, რაჲ-იგი არს სიმდიდრე ღიდებისა საიდუმლოჲსა მის წარმართთა შორის, რომელ არს ქრისტე თქუენ შორის, სასოებაჲ იგი ღიდებისაჲ, რომელსა-ესე ჩუენ ვქადაგებთ, ვასწავებთ ყოველსა კაცსა და ვკმოძღურით ყოველსა კაცსა ყოვლითა სიბრძნითა, რაჲთა წარუდგინოთ ყოველი კაცი სრული ქრისტე იესოს მიერ“<sup>92</sup>.

მესიის მოსვლის შესახებ ძველი აღთქმის წინასწარმეტყველებას საგანგებოდ ხაზს უსვამენ ქართველი ჰიმნოგრაფები: „წინაჲსწარმეტყუელთა ჳმანი აღესრულნეს ჳემმარტად ღღეს, რამეთუ საიდუმლოდ დაფარული განცხადნა, რომელსა ქადაგებდეს, ვითარმედ, შენ, ბეთლემ, ქუეყანაო ეფრათაისო, არა უმრწემეს ხარ მთავართაგან იუდაისთა, რამეთუ გამოჩნდა შენგან მთავარი საუკუნეთაჲ, მამისა თანა მფლობელი სიტყუაჲ...“<sup>93</sup>.

„მამამთავართა. შეეასხმიდეთ, რომელნი პირველ შჯულისა და შჯულსა შინა ქადაგებდეს შობასა ქრისტესსა, რომელსაცა სულისაგან აღვსებულნი მადლით მოელოდეს მკნელად დაბადებულთა თჳსთა“<sup>94</sup>.

საბა სვინგელოზის თანახმად: „იხილნეს მოსწავებით მამათმთავარმან აბრაჰამ, მოსე და ესაია, ყოველთა წინაჲსწარმეტყუელთა, ხატნი ჩუენებით ღმრთისანი, სიტყუსა ღმრთისა ჳორცთ-შესხმისა ქადაგთა“<sup>95</sup>.

როგორც ვხედავთ, ბიბლიური პატრიარქები და წინასწარმეტყველები ღვთის სიტყვის ხორციელ-ქმნის მქადაგებლებად არიან წოდებულნი. გარდა ამისა, ქართულ ჰიმნოგრაფიაში სრულიად გარკვევითაა ნათქვამი, რომ ისტორიულ სინამდვილედ იქცა და ქრისტეს სახით განკაცდა ის ღმერთი, რომელიც მაყვლოვანში გამოეცხადა მოსეს, უდაბნოში წინ უძღოდა ებრაელთ:

„რომელი ნისლსა შინა ვჩუენა მოსეს  
უცნაურად, ღმერთი მადალი,  
გამოჩნდა იორდანეს...“<sup>96</sup>.

<sup>91</sup> იოანე მტბევარი. გვ. მზ.

<sup>92</sup> კოლასელთა, I, 26—28.

<sup>93</sup> იოანე მტბევარი, იქვე, გვ. ოვ.

<sup>94</sup> მისივე, გვ. მძ.

<sup>95</sup> საბა სვინგელოზი, გალობანი ქრისტეს განგებულებისა და განკაცებისანი, ჩუენი საუნჯე, I, თბილისი, 1960, გვ. 546.

<sup>96</sup> იოანე ქონქოზისძე, გალობანი ქრისტეს ნათლის ღებისანი და ჰაბოისმაიტელყოფილისა ქართველისანი, სასულ. პოეზ. გვ. ლთ.

„რომელი პირველ ისრაშლთა ბანაკსა  
უძლოდა უდაბნოს სუეტითა ცეცხლისაჲთა  
და აგრილობდა ღრუბლითა ნათლისაჲთა,

დღეს შეიღო მისთა დასაჯეს ჯუარსა ზედა  
და დაფარეს დაფლვითა საფლავსა შინა“<sup>97</sup>.

„შობაჲ შენი, მაცხოვარ, ჰორცითა ქალწულისაგან  
წინადაწარ იხილა მოსე წინადაწარმეტყუელმან,  
ოდესმე მთასა სინასა შორის მაცულოვანსა მას,  
რომელი განჰკაცენ კაცთა ჳსნისათჳს სახიერ“<sup>98</sup>.

„ვითარ შვა ქალწულმან ვისწავით და ვითარ  
ცეცხლი საღმრთოჲ წიაღთა იტვრთა დღეს  
და არა შეიწუვა, ვითარ მაცუვალი,  
რომელი გამოჰსახვიდა საიდუმლოდ  
შობასა შენსა ქრისტე, ღმრთისა სიტყუა“<sup>99</sup>.

მოტანილი მაგალითებიდან ცხადად ჩანს, რომ ძველი ალექსის  
უცნაური ღმერთის ხორციელქმნილებას ხედავენ ქრისტეში.

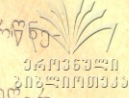
ბასილი დიდის თანახმად, ქალწულისაგან იშვა ღმერთი, რომელ-  
მაც წარღვნა მოუვლინა ქვეყანას, ბაბილონის გოდოლი დაამხო, მოსრა  
სოდომი და გომორი: „გაფუცებ შენ ღმრთისა მიმართ, რომელმან ყო-  
ველივე სიტყვთ დაბადა, და იესო ქრისტე მხოლოდშობილისა, ძისა  
მისისა პირველსაუკუნეთა გამოუთქმელად მისგან შობილისა, რომელ-  
მან-იგი ყოველივე ხილული და უხილავი დაბადებული შექმნა და შეჰ-  
მზადა კაცი ხატად და მსგავსად თვსად, ცხოველად პირმეტყუელად და  
გონიერად იგი გამოაჩინა, რომელმან პირველრჯულითა ბუნებრივითა  
ყოველნი განჰსწავლნა და დაწერილითა მიჯ შჯულითა კუალად წე-  
სიერება ასწავა, და ანგელოზთა წინამძღვრებითა დაიცვნა; რომელმან  
წყლით წარღვნა პირველნი იგი ნათესავნი და ცასა ქუეშე წყალთა სი-  
ღრმისა მიერ აღავსო ყოველი, და გმირნი იგი უღმრთონი წარწყმიდნა,  
რომელმან გოდოლი იგი არაწმიდა დაამხუა და ქუეყანა იგი სოდომი-  
სა და გომორისა ცეცხლითა და წუმწუმითა მოსწვა, რომლისა მოწა-  
მედ აქამომდეცა ორთქლი კუამლისა აღვალს; რომელმან-იგი კურთხე-  
ვითა უფსკრული განაპო და ერი თვისი ფერხითა დაულტოლველითა  
წიაღიყვანა და მძლავრი იგი მდევარი და ერი ღვთისმბრძოლი ღელვა-  
თა შინა საუკუნოდ დანთქა; რომელმან ნათესავნი იგი უღმრთოებისა  
დახსნა, რომელი-იგი უკანადასკნელ ქალწულისაგან დედისა გამოუთქუ-

<sup>97</sup> იოანე მინჩხი, დასდებელნი წმიდისა აღდგომისანი, სასულ. პოეზ.

გვ. ივ.

<sup>98</sup> მთქაგლ მოღრეკილი, იქვე, გვ. რვე.

<sup>99</sup> იოანე მტბევაარი, იქვე- გვ. ნე.



იგივე სურათი გვაქვს მთელ ძველ ქართულ სასულიერო მწერლობაში. იოანე მტბეvarის მიხედვით, განკაცდა ღმერთი, რომელმაც ღანიელ წინასწარმეტყველი იხსნა ლომთაგან და ბაბილონელი ყრმები დაიცვა ნაბუქოდონოსორის ცეცხლისაგან. ამახვე გვეუბნება იოანე ქონქოზისძეც.

იოანეს სახარებაში პირდაპირაა ნათქვამი ქრისტეს შესახებ, რომ იგია ის ღმერთი, რომელზეც წინასწარმეტყველებდა მოსე და სხვა წინასწარმეტყველები: „პოვა ფილიპე ნათანაელ და ჰრქუა მას: რომელი-იგი დაწერა მოსე სჯულსა და წინააღწარმეტყუელთა, ვპოვეთ: იესო, ძე იოსებისი ნაზარეთით“<sup>101</sup>.

ქართულ სასულიერო მწერლობაში ამკარადაა დაჭერილი ლოგოსის, სიტყვის იდეა ძველი და ახალი აღთქმის ფარგლებში. მაგრამ მოქცევა უცნაური და უთქმელი ღვთაების შესახებ, რომელიც უამში მოექცა და განსხეულდა, როგორც ჩანს, სცილდება ბიბლიის ფარგლებს. გავიხსენოთ „საქმე წმიდათა მოციქულთაჲ“ (XVII, 23—24): „მაშინ დადგა პავლე შორის არიოპაგისა და თქუა: კაცნო ათინელნო, ყოვლითურთ ვითარცა მრჩობლ ეშმაკეულთა გხედავ თქუენ. რამეთუ, მიმო-რაჲ-ვიქცეოდე და მიმოვიზილევდ სამსახურებელთა თქუენტა, ვპოვე ბომონიცა, რომელსა ზედა წერილ იყო: უცნაური ღმერთი, აწ უკუე რომლისა-იგი უმეცარ ხართ და ჰმსახურებთ მას, მე განარებ თქუენ, ღმერთსა, რომელმან შექმნა სოფელი და ყოველი რაჲ არს მას შინა“. პავლე მოციქულმა ასე მიმართა ათენელთ, როცა იგი არეოპაგში მიიყვანეს. აქ ნათქვამია, რომ მოციქული წარმართ ათენელებს ანიცნობს, ახარებს იმავე ღმერთს (ცხადია, ქრისტეს), რომლის ბომონსაც ისინი ემსახურებიან, როგორც უცნაურ (შეუცნობელ) ღმერთს. ბერძნულ დედანში განსაკუთრებით ნათლად ჩანს ეს აზრი: *ἡερχόμενος γὰρ καὶ ἀναθεωρῶν τὰ σεβάσματα ἡμῶν εὗρον καὶ βωμὸν ἐν τῷ ἐπευτέρπαιτο Ἀγνώστῳ θεῷ ὃ οὐκ ἄγνωστοντες εὐσεβεῖτε, τοῦτο ἐγὼ καταγγέλλω ὑμῖν. ὃ θεὸς ὃ ποιήσας τὸν κόσμον καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτῷ.*

ნათქვამი რომ იუდეველთ ეხებოდეს, მაშინ თითქოს არაფერი იქნებოდა საოცარი. ბიბლიას მთელ სიგარძეზე გასდევს წინასწარმეტყველება მესიის მოსვლის შესახებ; ეკლესიის მამათა შრომებში და ქართულ ჰიმნოგრაფიაში, როგორც ნახვენები იყო, ქრისტე მიჩნეულია განკაცებულ ღვთაებად, მოსეს ღმერთად, ხორციელქმნილ სიტყვად.

<sup>100</sup> ლოცვა და შერისხვა დიდისა ბასილისი.  
<sup>101</sup> ი. ო. ა. ნ. ე, I, 45.



მაგრამ აქ საუბარია ათენელ წარმართთა ღმერთზე და ნათქვამი პავლე მოციქული მათ ახარებს იმავე ღმერთს, რომელსაც ისინი ემსახურებიან, თუმცა არ იცნობენ. ქრისტიანობისა და წარმართობის ბრძოლის მიუხედავად ახალ აღთქმაში ასეთ ფაქტს ვაწყდებით. საკითხი რომ ნათელი გახდეს, უნდა გავყვეთ სიტყვის — ლოგოსის შესახებ მოძღვრების საწყისებს.

მოძღვრება ღვთის სიტყვის, ლოგოსის შესახებ რელიგიურ-ფილოსოფიური აზროვნების სხვადასხვა ეტაპზე გასდევს კაცობრიობის ისტორიას და მას ღრმა ფესვები აქვს.

ღვთის სიტყვა, როგორც შემოქმედი გვხვდება უძველეს ინდურ კულტურაში. „ყველაფერი შეიქმნა ვაკის (სიტყვა, ლოგოსი) სამუალებით; ზუსტად ასევე, ყოველი, რაიც შეიქმნა, იყო ვაკი“<sup>102</sup>.

ინდურ ლიტურგიკულ კრებულში (Oupnek'hat) ნათქვამია: „ღვთის სიტყვამ დაბადა მიწა და მასზე სიცოცხლე, აგრეთვე საცხე, ...შემოქმედის სიტყვა თავისთავად არის შემოქმედი და ამავე ღროს არის მისი მხოლოდშობილი ძე“<sup>103</sup>.

ღვთის სიტყვის შესახებ მოძღვრებას მნიშვნელოვანი ადგილი ეთმობა ვედებში<sup>104</sup>.

კაუშიტაკი უპანიშადში ვკითხულობთ: „ღვთიურო სიტყვავ! შენ განცხადდი სიბრძნის სახით, გამოავლინე ძალი შენი ჩემს სიტყვებში! ნუ მომაკლებ ჭეშმარიტებას! დაე ვიყოფოდე მარად ჭეშმარიტებაში! თაყვანს ვცემ ჭეშმარიტების სულთამხილველთა და სხივმოსილ სულთა სიბრძნის აღს! ნუ მიატოვებ ჩვენს სულიერ გარემოს, განიხარე! ნათლის მეუფის მზის დარად განუწყვეტლივ განწმიდე ჩვენი გულები და მოგვეცე ჭკრეტა მისი, რაიც სწაიკეთოა ჩვენთვის! ნუ მოგვეშორები!“<sup>105</sup>.

შუა საუკუნეთა ცნობილი ინდოელი ფილოსოფოსის შრი შანკარა აჩარიას თანახმად, ღვთის სიტყვა არის შემოქმედი და საფუძველი ყოველივესი<sup>106</sup>.

მანუს კანონებში ვკითხულობთ: „ყოველივე განისაზღვრება სიტყვით. სიტყვაა საფუძველი და სიტყვისაგან წარმოდგება ყოველი“<sup>107</sup>.

<sup>102</sup> პანკავიმსა ბრამან, ციტირებულია შმაკოვის მიხედვით, გვ. 122.

<sup>103</sup> იქვე, გვ. 122.

<sup>104</sup> R i g - V e d a, ou Livre des Hymnes, traduit par Langlois, Paris, 1872; 142, 150, 593, 608.

<sup>105</sup> ციტირებულია წიგნიდან: Свами Абхедананда, Самосознание (Атмаज्ञानа), Петроград, 1917.

<sup>106</sup> Шри Шанкара Ачарья, «Вивека Чудамანი» или «Сокровище Премудрости», Харьков, 1912.

<sup>107</sup> Законы Ману, IV, 256, Москва, 1960.



მეტად საინტერესო მასალას იძლევა ზენდ-ავესტა, სადაც გარკვე-  
 ვითაა ნათქვამი: „თაყვანს ვცემთ აპურა-მაზდას მეხსიერებას, რადგან  
 მან გაგვანსენა სიტყვა ღვთისა; თაყვანს ვცემთ აპურა-მაზდას გონე-  
 ბას, რადგან მან დაგვმოძღვრა და გვასწავლა სიტყვა ღვთისა; თაყვანს  
 ვცემთ ენას აპურა-მაზდასას, რადგან გვიქადაგა სიტყვა ღვთისა“<sup>108</sup>.  
 ზენდ-ავესტას სიტყვა ღვთისა (Parole Divine) რომ იგივე ყოვლის-  
 შემოქმედი ლოგოსია, ეს ეჭვს არ იწვევს. ამავე დროს აპურა-მაზდას  
 იგივე ღვთის სიტყვას უწოდებენ და მას შემწეობას სთხოვენ<sup>109</sup>. ყვე-  
 ლაზე საინტერესო ისაა, რომ ზენდ-ავესტაში საუბარია სიტყვის გამო-  
 ცხადების შესახებ (la Révélation de la Parole Divine)<sup>110</sup>. ხორციელ-  
 ქმნილი სიტყვის შესახებ (corps de la Parole Divine)<sup>111</sup>.

ზენდ-ავესტაშივეა მიმართვა მზისადმი: „გამოჰყევ ღმერთების  
 მიერ დასახულ გზას, და ღვთის სიტყვა იტვირთავს ბოროტებას“<sup>112</sup>.

ძველ ეგვიპტეში მეოთხე არკანი მოიცავდა მოძღვრებას სიტყვის  
 შესახებ: „მეოთხე არკანი არის მოძღვრება სამყაროს დაბადების შე-  
 სახებ, სამება-ერთარსება შემოქმედი ღვთაების — აქტიური კოსმიური  
 ლოგოსის გამოვლინების შესახებ...“<sup>113</sup>.

ძველ ეგვიპტეში მზიური სიტყვის თაობაზე ყურადღებას ამახვი-  
 ლებს ე. შიურეც<sup>114</sup>. „ეგვიპტელთა რელიგიურმა სისტემამ საუკუნეებს  
 გაუძლო თავისი ორგანიზაციითა და სიმბოლოებით, შეუცნობელი არ-  
 კანებით. ეგვიპტურ ტაძრებში, აკლდამებსა და პირამიდებში შემუ-  
 შავდა დიადი დოქტრინა სიტყვა-ნათელის, უნივერსალური სიტყვის  
 შესახებ...“<sup>115</sup>

ე. შიურესავე ცნობით, ჰერმესის სწავლაში, „მკვდართა წიგნში“  
 თავს იჩენს ძველთაძველი მოძღვრება ღვთის სიტყვის განკაცების შე-  
 სახებ<sup>116</sup>.

იოანე ღვთისმეტყველამდე ბევრად ადრე ეფესოს მისტერიებში  
 ქადაგებდნენ კოსმიურ სიტყვას<sup>117</sup>.

<sup>108</sup> ესარგებლობთ ზენდ-ავესტას მეცნიერული თარგმანით: Le Z e n i -  
 A v e s t a, traduction nouvelle avec commentaire historique et philologique  
 par James Darmesterer, Paris, 1960, Ormozd Yasht, Yasht I, p. 343.

<sup>109</sup> ი ქ ვ ე, Zend-Avesta, Vendidad, Fargard 22, II, p. 291.

<sup>110</sup> ი ქ ვ ე, Mibir Yasht, Yasht 10, XIII, 53, p. 458.

<sup>111</sup> ი ქ ვ ე, Srosh Yasht Hadhokht, Yasht 11, p. 489.

<sup>112</sup> ი ქ ვ ე, Vendidad, Fargard 21, IIa, 6.

<sup>113</sup> В. Ш м а к о в, стр. 455.

<sup>114</sup> Edouard Schur é, Sanctuaires d'Orient, Paris, 1907, p. 87.

<sup>115</sup> Eduard Schur é, Les Grands Initiés, esquisse de l'histoire sec-  
 rète des religions, Paris, 1911, p. 116.

<sup>116</sup> Edouard Schur é, L'Évolution Divine, Paris, 1912, p. 261.

<sup>117</sup> Rudolf Steiner, World History in the Light of Antroposophy,  
 London, 1950, p. 61.

τ ფილონი ლოგოსს უწოდებდა მხოლოდშობილ ძეს ღვთისას (μωσαϊσμός).

ნეოპლატონიკოსები ლოგოსს მიიჩნევდნენ „შემოქმედების იარაღად“, გნოსტიკოსებთან ლოგოსი არის ზენა სამმაგი პრინციპიდან გამოვლენილი შემოქმედებითი ძალა.

მოძღვრება ღვთის სიტყვის შესახებ აგრეთვე ძველთაგასვე გახედვდა სხვადასხვა ერთა სულიერ კულტურას და ღვთის სიტყვა ყველგან მიიჩნეოდა შემოქმედად, სამყაროს დაბადებამდე არსებულად, რომლის მიერ შეიქმნა ყოველივე, რომელიც იშვა უწინარეს ჟამისა, და რომლის მიერაც შეიქმნა თვით ჟამიც. ე. ი. სიტყვა უჟამოა, იგი ჟამში არ შემოდის, იგი თავად არის შემოქმედი ჟამისა.

„მოძღვრება ლოგოსის, შემოქმედი სიტყვის შესახებ ერთი იმ იშვიათ დოქტრინათაგანია, რომლებიც თითქმის სრული სიწმიდით გაიშალა ყველა ხალხებში და უცვლელად ინახებოდა საუკუნეთა მანძილზე“<sup>118</sup>.

უძველეს რელიგიურ ძეგლებში ხაზი ესმის იმ გარემობას, რომ ღვთის სიტყვა განცხადდება, ხორციელ იქმნება და იტვირთავს ბოროტებას.

კაცობრიობის განვითარების სხვადასხვა ეტაპზე სხვადასხვა რელიგიურ სისტემებში ქრისტიანობამდე ბევრად ადრე გვხვდება მოძღვრება შემოქმედი სიტყვის შესახებ და მესიის საკითხი უკავშირდებოდა სამყაროს შემოქმედი, დროზე, ჟამზე ადრე შობილი სიტყვის გამოცხადებას, განსხეულებას, მის ჟამში მოქცევას.

„სოფლიო ისტორიის მანძილზე მესიის გამოცხადება ყველა ერებში ითვლებოდა დედამიწაზე ღვთაების განსხეულებად“<sup>119</sup>.

როგორც ვნახეთ, ლოგოსის ჯაჭვი კვლავ გრძელდება, გასდევს ძველ აღთქმას („სიტყვათა უფლისაათა ცანი დაემტკიცნეს...“, ფსალმ. XXXII, 6) და ახალი აღთქმის საფუძველს წარმოადგენს.

ამრიგად, იკვეთება საერთო ხაზი, რომელიც მიჰყვება წინარე ქრისტიანულ რელიგიურ სისტემებს და ქრისტიანობის ქვაკუთხედს წარმოადგენს.

კორინთელთა მიმართ პირველ ეპისტოლეში (II, 6—8) ვკითხულობთ: „ხოლო სიბრძნესა ვიტყვთ სრულთა მათ მიმართ, ხოლო სიბრძნესა არა ამის სოფლისასა, არცა მთავართა მათ ამის სოფლისათა, რომელნი განქარვებად არიან, არამედ ვიტყვ სიბრძნესა ღმრთისასა საიდუმლოდ დაფარულსა მას, რომელი-იგი პირველადვე განაჩინა ღმერთმან უწინარეს საუკუნეთა სადიდებელად ჩუენდა, რომელი-იგი არავინ მთავართაგანმან ამის სოფლისამან იცნა; რამეთუ უკუეთუმცა ეც-

<sup>118</sup> В. Шмаков, стр. 324.

<sup>119</sup> В. Шмаков, стр. 283.

ნა, არამცა უფალი იგი დიდებისაჲ ჟუარს-ეცუა“. აქ პავლე მოციქუ-  
ლი გვესაუბრება ღვთის საიდუმლოდ დაფარული სიბრძნის შესახებ  
რომელიც დასაბამშივე იყო განჩინებული კაცთა მოღვმის საიდუმ-  
ლად. შემდეგ ნათქვამია: რომ ამა ქვეყნის მთავართ რომ ეს სიბრძნე  
სცოდნოდათ, ჯვარს არ აცვამდნენ „უფალსა დიდებისასა“, ე. ი. ქრის-  
ტეს.

ბუნებრივია, იბადება კითხვა: რას უნდა ნიშნავდეს ეს საერთო  
ხაზი რელიგიებისა, რომლებიც ხშირად ერთმანეთს ებრძოდნენ და გა-  
ნაქიქებდნენ და რას უნდა ნიშნავდეს პავლე მოციქულის მიერ ხსენე-  
ბული საიდუმლო ცოდნა და სიტყვის განკაცების საიდუმლო, რომე-  
ლიც სასულიერო მწერლობაში გვხვდება დიონისე არეოპაგელიდან  
მოკიდებულო, წმიდა მამათა მოძღვრების, სასულიერო პოეზიისა და  
ლიტურგიკული პრაქტიკის ჩათვლით.

საკითხის გარკვევისათვის ყურადღება უნდა მიექცეს ქრისტიანო-  
ბის არა მხოლოდ გარეგან, ეზოტერულ (*ἐξωτερικόν*) მხარეს, არა-  
მედ შინაგან, ეზოტერულ (*ἐσωτερικόν*) მხარესაც.

რელიგიათა ისტორიაში უძველესი დროიდან იყო გამოკვეთილი  
ორი გზა: ერთი — რელიგიათა გარეგანი მხარე, შემოზღუდული კონ-  
ფესიური ჩარჩოებით და გამიზნული ფართო მასებისათვის, რომელ-  
თაც ქეშმარიტება ეძლეოდათ მითების, დოგმების, კულტის საფარ-  
ველში. მეორე იყო შინაგანი, ფარული მოძღვრება, რომლის ზიარება  
მხოლოდ რჩეულთა ხვედრი იყო. ეზოტერული საიდუმლოებანი თაო-  
ბიდან თაობას გადაეცემოდა და რელიგიის ძირითად ბირთვის წარმო-  
ადგენდა.

რელიგიათა გარეგანი მხარე ხშირად ურთიერთსაპირისპირო ნიშ-  
ნებს ავლენდა, რელიგიათა ეზოტერული ისტორია სავსეა წინააღმ-  
დეგობებითა და შეჩახებებით. მაგრამ სხვადასხვა რელიგიურ სისტე-  
მათა წიაღში, კაცობრიობის განვითარების სხვადასხვა ეტაპზე შეინიშ-  
ნებოდა ძირეული პრობლემები, რომლებიც ძირითადად უცვლელად  
გასდევდა ამა თუ იმ სისტემას და რელიგიათა ეზოტერულ ბირთვს  
ქმნიდა.

პოლითეიზმის ფონზე რელიგიათა ეზოტერული მხარე მონო-  
თეიზმს აღიარებდა და ღვთაებათა პანთეონი ერთის სხვადასხვა ასპექ-  
ტად იყო გაგებული<sup>120</sup>.

მიუხედავად სხვადასხვა რელიგიური სისტემების წანამძღვართა  
გარეგნული განსხვავებისა, რელიგიათა შინაგანი არსი ერთიან სინ-  
თესს ემსახურება. „ქეშმარიტება ერთია, სხვადასხვა ხალხი მას სხვა-  
დასხვა სახელს უწოდებს“ (რიგვედა).

<sup>120</sup> George Rawlson, Les religions de l'ancien monde, Genève, 1884, p. 49.

ეზოტერული დოქტრინა გასდევდა უძველეს რელიგიებს. ეზოტერული დოქტრინის ფარულად დაცვა იმით იყო გამოწვეული, რომ მისი ზიარება ინტელექტუალური და სულიერი განვითარების გარკვეულ დონეს მოითხოვდა. ის ინტელიგიბელური პრინციპები, რომლებსაც ეზოტერიზმი შეისწავლის, არ იზღუდება მხოლოდ ინტელექტის სფეროთი. „მსგავსი მსგავსს შეიცნობს“ — ეს იყო საფუძველი ეზოტერული წვდომისათვის. უზენაეს იდეათა შეცნობის აუცილებელ პირობად ითვლებოდა ინდივიდის სულიერი ამაღლება, თვითშემეცნების გზით წვდომის საგანთან მიახლოება, მიმსგავსება<sup>121</sup>, მორალური ზრდა, ყოველ ადამიანში მთვლემარე სულიერ ფენომენთა გაღვიძება. ეს ყველაფერი საჭირო იყო იმისთვის, რომ არ მომხდარიყო პროფანაცია, საუკუნეთა მანძილზე დაცული საკრალური სიბრძნე რომ არ შერყვნილიყო. ეს იყო ერთი მიზეზი რელიგიათა ეზოტერიზმის გვერდით ეზოტერიზმის არსებობისა. მეორე მიზეზი ის იყო, რომ მოუმზადებელი პიროვნება ვერ ერეოდა უმაღლეს იდეებს და მათი შეუზღებელი ათვისება გზას უხსნიდა ფანატიზმს, ბორკავდა პიროვნებას და თავისუფლების ნაცვლად იდეის მონად აქცევდა.

„ეზოტერიზმის ინსტიტუტის წყალობით ვერავითარი ჭეშმარიტება ვერ შეაღწევდა ადამიანის ცნობიერებაში, ვიდრე იგი არ მოემზადებოდა მის აღსაქმელად“<sup>122</sup>.

პავლე მოციქული გვეტყვის: „ხოლო მშვნვიერი კაცი არა შეიწინარებს სულსა ღმრთისასა, რამეთუ სიცოფე უჩინ მას, და ვერ შემძლებელ არნ ცნობად, რამეთუ სულიერად განიკითხვიან. ხოლო სულიერი განიკითხავს ყოველსავე და იგი არავისგან განიკითხვის“<sup>123</sup>. აქედან ნათლად ჩანს, რომ სულიერ იდეათა განსაკითხავად მშვნვიერება (душевность) არ კმარა, საჭიროა სულიერად მომზადება და სულიერად განკითხვა.

იგივე აზრია გამოთქმული იოანეს სახარებაშიც (IV, 24): „სულ არს ღმერთი, და თაყუანის-მცემელთა მისთა სულითა და ჭეშმარიტებითა თანა-აც თაყუანისცემიან“. ხოლო როცა იოანე მახარებელი აპოკალიპსში შინაგანი გამოცხადების შესახებ გვესაუბრება, ამბობს: „გქიმენ სულითა“<sup>124</sup>. ამრიგად, „სულით ყოფნა“ აუცილებელი პირობაა სულიერი შემეცნებისათვის. თვითშემეცნება, საკუთარი სულიერი ძალების განვითარება, იყო წინაპირობა საერთოდ შემეცნებისა. ადამიანისა და სამყაროს მსგავსებასა და ერთიანობაზე იყო დაფუძნებული

<sup>121</sup> იხ. პლოტინის ენეადა, I, IV, 8.

<sup>122</sup> В. Шмаков, стр. 411.

<sup>123</sup> კორინთელი პირველი, 2, 14—15.

<sup>124</sup> აპოკალიპსი, I, 10; IV, 2.



ლი ეზოტერულ კერათა დევიზი: „ადამიანო, შეიცან თავი შეგნობის მიხედვით და სამყაროს!“ იგი გასდევდა ყველა დროის მისტერებს<sup>125</sup>.

ამ სიბრძნის ფარულად დაცვამ და მისთვის სპეციალური მომზადების საჭიროებამ განაპირობა ინიციაციის ინსტიტუტის<sup>126</sup> და ეზოტერული სკოლების არსებობა. ეს ეზოტერული სკოლები იყო მისტერიკრატთა კერები, რომლებიც უძველესი დროიდან არსებობდა სხვადასხვა რელიგიურ სისტემათა წიაღში. ებოქათა, რასათა, ისტორიულ მოვლენათა ცვლისა და გარდასვლის ფონზე მარადიულ ღირებულებათა ძიება თანსდევდა კაცობრიობის ისტორიას.

ინიციაციის კერებში შესაძლებლად მიაჩნდათ პიროვნების სრულყოფა, მის შესაძლებლობათა განვითარება, ყოველ ადამიანში მოვლემარე ღვთიური საწყისის გაღვიძება და შემეცნების საზღვრების გაფართოება. ნეტარი ავგუსტინეს ცნობილი თქმა — „ქვეშაარსება ადამიანის შინაგან სამყაროში სუფევს“ (In interiore homine habitat Veritas) თავის პარალელს პოულობს სხვადასხვა დროის ინიციაციებში და ჰეროდოტეს მიერ აღწერილ იზიდას უძველეს ეგვიპტურ მისტერიებშიც კი<sup>127</sup>.

ინიციაციის ინსტიტუტი მიზნად ისახავდა ადამიანის „მეს“ ზრდას, სამყაროში მისი ადგილის გარკვევას, სულიერ ფენომენთა განვითარების გზით ზეგრძნობადის წვდომას, პიროვნების თავისუფლების მიღწევას, ევოლუციის არსის და პირველმიზეზის წვდომას.

ეზოტერული სიბრძნისთვის მზადდებოდა ადამიანი მთლიანად და არა მხოლოდ გონებრივად. ცნობიერების ის საფეხური, რომელსაც ინიციაციის შედეგად აღწევდა მისტი, მოიცავდა მთელ მის არსებას, ეს იყო შემეცნების პროცესში გონების, გრძნობისა და ნებისყოფის ერთიანობა.

ვინაიდან ეზოტერულ საიდუმლოებათა შემეცნება პიროვნების ინტელექტუალურ და ეთიკურ ზრდასთან იყო დაკავშირებული, ამ ცოდნის ზიარებაც ეტაპებად ხდებოდა და თავისი მომზადების შესაბამისად გადიოდა მისტი ინიციაციის საფეხურებს. „უზენაესი სიბრძნე“

<sup>125</sup> В. Шмаков, стр. 136.

<sup>126</sup> ტერმინ ინიციაციის (initiation) ქართულ შესატყვისს დაზუსტება სჭირდება. ჩვენი დაკვირვებით, ძველ ქართულ ტექსტებში ამ მნიშვნელობით გვხვდება „ხელთდასხმა“, „ხელდასხმა“ („ხელდასხმული“, „დაასხნა ხელნი“), იხ. საქმე მოციქულთა, IX, 12 და „ზიარება“, „ზიარებული“ (იხ. პეტრიწი, I, გვ. 108—109; ფსევდო-დოიონისე არეობაგელი, გვ. 114, 117, 120).

<sup>127</sup> Histoires d'Herodote, traduction nouvelle par P. Gignet, Paris, 1881.

ნის წარმომადგენლები საუკუნეთა მანძილზე ისე ასწავლიდნენ თავის მოძღვრებას, რომ მისი სიღიალე ნელ-ნელა აისახებოდა მოწაფის ცნობიერებაში და მკაცრად შეესაბამებოდა მის განვითარებას. ეს ტენდენცია აისახა ეზოტერიზმის ინსტიტუტში, იმ უმაღლესი ცოდნის ოკულტურობაში, რომელიც შეიძინებოდა ხელდასხმის თანმიმდევრული ეტაპების გავლით<sup>128</sup>.

ედუარ შიურე ქრონოლოგიური თანამიმდევრობით მიმოიხილავს ინიციაციის კერებს და ეზოტერული დოქტრინის განვითარებას ეპოქიდან ეპოქამდე ძველი ინდური კულტურიდან მოკიდებული ვიდრე ქრისტიანობამდე<sup>129</sup>. მისი აზრით, „რელიგიათა ისტორიის მიმართ შედარებითი ეზოტერული მეთოდის მიყენებას მივყავართ უდიდესი მნიშვნელობის რეზულტატამდე, რომელიც შეიძლება ასე გამოიხატოს: ეზოტერულ დოქტრინას ახასიათებს სიძველე, განუწყვეტელობა და ძირითადი ერთიანობა. უნდა ვალიაოთ ამაში დიდი მნიშვნელობის ფაქტი, ეზოტერიზმის თანახმად სხვადასხვა დროის ბრძენნი და წინასწარმეტყველნი მივიდნენ ერთი და იგივე დასკვნებამდე (თუმცა ზოგჯერ გამოხატვის ფორმა სხვადასხვაა) სამყაროს საფუძვლის შესახებ. პირველ და საბოლოო ჭეშმარიტებათა შესახებ, და თანაც მივიდნენ ერთი და იგივე გზით — შინაგანი ინიციაციისა და მედიტაციის გზით“<sup>130</sup>.

პლატონი „ფედონში“ (XIII) გვესაუბრება მისტერიათა სიბრძნისა და ინიციაციის შესახებ. იგი მადლიერია იმათი, ვინც ძველთაგანვე დაუდგინა კაცობრიობას მისტერიები და ინიციაციის გზით სრულყოფის საშუალება მისცა.

პინდარეს აზრით, „ბედნიერია, ვინც ეზიარა მისტერიებს, მან შეიცინო თავი და ბოლო სიცოცხლისა“<sup>131</sup>.

ინიციაციის კერებში მეცნიერების, ხელოვნებისა და რელიგიის სინთეზის ძიება ხდებოდა, რადგან თვლიდნენ, რომ მეცნიერება, ხელოვნება და რელიგია ერთ ჭეშმარიტებას ემსახურება<sup>132</sup>.

ე. შიურე თავის მეორე ნაშრომში განიხილავს ეზოტერული დოქ-

<sup>128</sup> В. Шмаков, Основы Пневматологии (Система эзотерической философии), Москва, 1922, стр. 199.

<sup>129</sup> Edouard Schurè, Les Grands Initiés, Paris, 1911. მისივე, L'Evolution Divine, Paris, 1912.

<sup>130</sup> Edouard Schurè, Les Grands Initiés, p. XVIII.

<sup>131</sup> Edouard Schurè, L'Evolution Divine, p. 263.

<sup>132</sup> об. Rudolf Steiner, Man and the World of Stars. The Spiritual Communion of Mankind, New York, 1963, pp. 112—113.



ტრინის განვითარებას ბრახმანიზმის წიაღში, ეგვიპტელ ქურუმთა რეთვე პითაგორელთა წრეში და ებრაულ ზოპარში. მისი სიტყვით, „ეზოტერული ტრადიცია ზეპირი აუ წერილობითი გზით უწყვეტლევ გასდევს საუკუნეებს“, და კაცობრიობის განვითარების ყოველი ახალი ეტაპი ახალ სხივს მატებს. მას<sup>133</sup>. „თავისდათავად ჭეშმარიტება უცვლელია. მხოლოდ იგი უძლებს ყამთა სვლას. მაგრამ ამასთანავე ჭეშმარიტება იცვლის როგორც სამყოფელს, ისე ფორმას და მისი გამოვლინებანი სხვადასხვაგვარია“<sup>134</sup>. რელიგიათა ეზოტერული მხარის შესწავლის შედეგად ე. შიურე ასკენის, რომ რელიგიების ეზოტერული ისტორიას „შეიძლება ეწოდოს კაცობრიობის ერთიანი მარადიული რელიგიის ისტორია“<sup>135</sup>.

სხვადასხვა რელიგიათა ეზოტერული ბირთვი ერთმანეთთან იმდენ საერთოს ავლენს, რომ, რომენ როლანის ცნობით, ტოროს შესაძლებლად მიაჩნდა აზიის ხალხთა წმიდა წიგნთა საფუძველზე გაერთიანებული წმიდა წიგნის შექმნა<sup>136</sup>.

ზემოთ, როცა ლოგოსის საკითხს შევვებით, ნაჩვენები იყო, რომ იგი გაპყვებოდა მთელ რიგ რელიგიურ სისტემებს. ლოგოსის განკაცების საიდუმლო მხოლოდ ქრისტიანობის ფარგლებით არ შემოიზღუდება, მის დასაბამს უძველესი ინიციაციის კერებში ვხვდებით, ქრისტიანობა უკანასკნელი რგოლია ამ უწყვეტი ჯაჭვისა.

„უნდა ითქვას, რომ ყველა მისტერიაში წინასწარმეტყველურად იყო მითითებული მომავალში ქრისტეს გამოცხადება“<sup>137</sup>.

რუდოლფ შტაინერისავე სხვა შრომაში<sup>138</sup>, რომელშიც საგანგებოდა გამახვილებული ყურადღება ლოგოსის განსხეულების საკითხზე, ნათქვამია, რომ „ძველი ინიციაციის კერებში როცა მოწაფეები საუბრობდნენ ზარათუშთრას მიერ აღიარებული მზის სულიერი არსის შესახებ, ისინი საუბრობდნენ იმავე არსებაზე, რომელსაც მოგვიანებით ქრისტე ეწოდებოდა. ჩვენ ჭეშმარიტ გზაზე ვართ, როცა ვამბობთ, რომ ძველი დროის ზიარებულნი ჭკრეტდნენ ქრისტეს დედამიწის გარეთ, კოსმოსში, რომლის ცენტრია მზე. გოლგოთას მისტერიის არსი არ მდგომარეობს იმ ფაქტში, რომ იგი ქრისტეს გვასწავლის. ძველი

<sup>133</sup> E d o u a r d S c h u r é, Sanctuaires d'Orient, Paris, 1907, pp. IV—V.

<sup>134</sup> მისივე, Les Grands Initiés, p. 116.

<sup>135</sup> იქვე, გვ. XIV.

<sup>136</sup> P. P o l l a n , Опыт исследования мистики и духовной жизни современной Индии, Собр. соч., XIX т., стр. 237, Ленинград, 1936.

<sup>137</sup> R u d o l f S t e i n e r, The Apocalypse of St. John, London, 1958, pp. 32—33.

<sup>138</sup> R u d o l f S t e i n e r, Man's Life on Earth and in the Spiritual Worlds. The Threefold Sun and the Risen Christ, London, 1952, p. 14.



დროის ზიარებულებმაც იცოდნენ იგი და ქადაგებდნენ მის შექმნას. ოლონდ ისინი ქადაგებდნენ ქრისტეზე არა როგორც დედამიწის მკვიდრზე, დედამიწის ძალებთან მყოფზე, არამედ, როგორც მზიურ არსებაზე. შეცდომაა იმის ფიქრი, თითქოს ძველი ინიციატორები არ ქადაგებდნენ ქრისტეზე. მასზე, როგორც დედამიწის ძალებს გარეთ მდგომ არსებაზე ქადაგებდნენ გოლგოთას მისტერიამდე. ადამიანებმა დაკარგეს ქვეშაბრტყის კვრეტის უნარი და მზად არიან ეს თვალსაზრისი არაქრისტიანულად მიიჩნიონ. რატომ უნდა ჩაითვალოს ეს თვალსაზრისი არაქრისტიანულად, როცა ეკლესიის პირველი მამები ეჭვის გარეშე ადგნენ ამ აზრს? ისინი ამბობდნენ, რომ ძველი დროის ბრძენნი, რომლებსაც წარმართებს უწოდებდნენ, ღრმა აზრით, ქრისტიანები იყვნენ. ეკლესიის პირველი მამები უყოყმანოდ უწოდებდნენ წარმართებს „გოლგოთას მისტერიამდელ ქრისტიანებს“.

გოლგოთას მისტერიის დროს ეს მზიური არსება, ღვთის სიტყვა განსხეულდა იესო ნაზარეტელში, ცხოვრობდა მიწაზე, ჯვარს ეცვა, მიწაში დაეფლა და აღმდგარი გამოეცხადა თავის ინიციაციამდელ მოწაფეებს“.

ასეთი იყო ადრეულ წმიდა მამათა თვალსაზრისი ამ საკითხზე.

„ქრისტიანობა, როგორც მისტიკური ფაქტი, არის კაცობრიობის აღმავალი განვითარების უმაღლესი საფეხური. უძველესმა მისტერიებმა და მათმა ზემოქმედებამ კაცობრიობა შეამზადა ამ მისტიკური სინამდვილისათვის“<sup>139</sup>.

ამრიგად, ძველი მისტერიების ტრადიცია ქრისტიანობის წინამორბედი და შემამზადებელი იყო. ამით აიხსნება ლოგოსის იდეის ერთიანი ჯაჭვი და წინასწარმეტყველება მისი მომავალი განსხეულების შესახებ, რაც ქრისტიანობაში ისტორიულ ფაქტად იქცა. ამ განასერში გასაგები ხდება ნეტარი ავგუსტინეს ნათქვამი: „რასაც ახლა ქრისტიანულ რელიგიას უწოდებენ, ძველთაგანვე, კაცთა მოღვმის დასაზამშივე არსებობდა. როცა ქრისტე ხორციელ იქმნა, ადრევე არსებულმა ქვეშაბრტყმა რელიგიამ მიიღო ქრისტიანული რელიგიის სახელწოდება“<sup>140</sup>.

ეზოტერული საიდუმლოებანი ორთოდოქსული რელიგიის საფუძველს შეადგენდნენ. რელიგიათა ეზოტერიზმი არავითარ შემთხვევაში არ ეწინააღმდეგება „ონფესიურ ფარგლებს. ეზოტერულ ქრის-

<sup>139</sup> Д-р Рудольф Штейнер, Мистерии древности и христианство, Москва, 1912, стр. 179.

<sup>140</sup> ციტირებულია წიგნიდან: Д-р Рудольф Штейнер, Мистерии древности и христианство, стр. 184.



ტიანობასა, ე. ი. მსოფლიო საეკლესიო კრებათა დოგმებით და თოდოქსული საზღვრებით შემოფარგლულ ქრისტიანობასა, და ეზოტერულ ქრისტიანობას შორის წინააღმდეგობას არავითარი საფუძველი არა აქვს. პირიქით, ქრისტიანობის ეზოტერული ძირების ცოდნა ნათელს ხდის ჭეშმარიტ არსს ქრისტიანობისას. ეზოტერული ქრისტიანობა ნათელს ფენს ორთოდოქსული ქრისტიანობის მრავალ მხარეს, რომლებიც სხვაგვარად აუხსნელი იყო და დაკანონებული დოგმებით იყო მიღებული.

ეზოტერიზმი არა თუ არ ეწინააღმდეგება ორთოდოქსულ ქრისტიანობას, არამედ ეგზოტერული ქრისტიანობის მრავალი პრობლემის გარკვევა მხოლოდ ეზოტერიზმის გათვალისწინების საფუძველზეა შესაძლებელი. ე. შიურე მიუთითებს, რომ „ძველი და ახალი აღთქმის სიმბოლოებში დაცულია წარსულის მთელი ეზოტერული ტრადიცია“<sup>141</sup>.

ქრისტიანობის პირველმამებს რელიგიათა ეზოტერული არსი ესმოდათ. ქრისტიანობის აპოლოგეტთა შრომებში ნაჩვენებია იყო ქრისტიანობის ღრმა კავშირი ადრეულ რელიგიებთან და მითითებული იყო რელიგიათა ობიექტის — ლოგოსის, ღვთის ძის განსხეულების საიდუმლო, იმ ლოგოსისა, რომლის იმპულსთა გამოცხადება ხდებოდა ადრეც<sup>142</sup>. ცნობილია, რომ ქრისტიანული თეოლოგიის ერთ-ერთი ფუძემდებლის ორიგენეს იდეალი იყო რწმენის (πίστευ) ცოდნის სიმადლეზე აყვანა, ცოდნაში (γινωσκ) გადაზრდა. იგი საღვთო წერილში ხედავდა სამგვარ ასპექტს: ხორციელს (სომატურს), მშვენიერი (ფსიქიკურს) და სულიერს (პნევმატურს). პირველი მოიცავდა ფართო მასებისათვის განკუთვნილ ფიზიკური პლანის ამსახველ ისტორიულ ნაწილს საღვთო წერილისას, მეორე — საღვთო წერილის ეთიკურ მხარეს, მესამე კი საღვთო წერილის ღრმა ფილოსოფიურ აზრს ეფუძნებოდა. ამის მიხედვით ორიგენე განარჩევდა ეგზოტერულ და ეზოტერულ ქრისტიანობას<sup>143</sup>. ორიგენეს მიხედვით „ისევე, როგორც ძველი აღთქმის ჭეშმარიტი აზრი იხსნება მხოლოდ სახარებაში, ზუსტად ასევე ამ სახარების იქით უნდა ვეძიოთ მარადიული პნევმატური სახარება რომელიც ღვთის მადლით ნათელია მხოლოდ ერთეულებისათვის“<sup>144</sup>.

ორიგენეს ეს თვალსაზრისი თვით ახალი აღთქმიდან გამომდინა-

<sup>141</sup> Edouard Schuré, Les Grands Initiés, Paris, 1911, p. 160.  
<sup>142</sup> В и н д е л ь б а н д, История древней философии, стр. 309.  
<sup>143</sup> ი ქ ვ ე, გვ. 316.  
<sup>144</sup> ი ქ ვ ე, გვ. 316.

რეობს. ახალი აღთქმა ადამიანში განარჩევდა სულს (πνεῦμα, дух), სამშენიველს (ψυχή, душа) და გვამს ან ხორცს (σῶμα, тело): „ხოლო თავადმან ღმერთმან მშვიდობისამან წმიდა გყვენი თქუენ ყოვლითა სრულებითა და ყოვლითა სიცოცხლითა, ხოლო სული თქუენი, სამშენიველი და გუამი უბიწოდ მოსლვასა მას უფლისა ჩუენისა იესო ქრისტესსა დაჰმარხენინ“<sup>145</sup>. ადამიანის ამ სამი ასპექტის შესაბამისად სახარება ითვალისწინებდა აღქმის სამ პლანს. პირველმაგებმა ეს იცოდნენ და ეზოტერული ქრისტიანობა სწორედ სულიერი, პნევმატური სიღრმეების წვდომას გულისხმობდა.

კორინთელთა მიმართ პირველ ეპისტოლეში (III, 1—2) პავლე მოციქული განარჩევს სულიერად მომზადებულთათვის გამიზნულ საოქმელს, რომლისთვისაც „ხორციელნი“ (სულიერად შეუმზადებელნი) უმწიფარი არიან: „და მე, ძმანო, ვერ უძლე სიტყუად თქუენდა, ვითარცა სულიერთა, არამედ ვითარცა კორციელთა, ვითარცა ჩჩვლთა ქრისტეს მიერ, სძე გასუ და არა საჭმელი, რამეთუ არღა გეძლო, არამედ არცაღა აწ გიძლავს“. აქ ნათლად ჩანს, რომ ხორციელთ, იმ პირობით, რომელთაც საჭმლის ათვისება არ შეეძლოთ, პავლე მოციქული ადვილად ასათვისებელ რძეს აძლევდა. ამ სიმბოლიკის გაშიფრვა რომ ეზოტერული ცოდნისკენ მიგვიყვანს, საეჭვო არ უნდა ჩანდეს.

პავლე მოციქული კორინთელთა მიმართ პირველ ეპისტოლეში (II, 14—15) გვესაუბრება მშენივერი და სულიერი ადამიანის შესახებ: „ხოლო მშენივერი კაცი არა შეიწყნარებს სულსა ღმრთისასა, რამეთუ სიცოფე უჩინ მას, და ვერ შემძლებელ არნ ცნობად, რამეთუ სულიერად განიკითხვინ. ხოლო სულიერი განიკითხავს ყოველსაჲ, და იგი არავისგან განიკითხვის“.

ადამიანის სამი მხარე — გვამი, სამშენიველი და სული საფუძველს წარმოადგენდა შემეცნების სამი ასპექტისას. ტრიქოტომია საფუძველი იყო ინიციაციის სკოლებისათვის. ცნობიერების უმაღლესი, პნევმატური პლანი ძველთაგანვე დასაბამს აძლევდა ეზოტერულ მოძღვრებას.

ეზოტერული და ეგზოტერული მოძღვრების არსებობას, ბუნებრივია, თან ახლდა ასეთივე დაყოფა მათ წარმომადგენელთა შორისაც. ერთი მხრივ დიდი იყო წინააღმდეგობა ადრეულ ქრისტიანულ იმპულსსა და წარმართობას შორის. მეორე მხრივ კლერიკალური წრეები ებრძოდნენ არა მხოლოდ მწვალებლობას, არამედ ქრისტიანულ ეზოტერიზმსაც. ბრძოლის საფუძველს მხოლოდ არცოდნა ქმნიდა. მეორე საეკლესიო კრებამ აკრძალა ტრიქოტომია და დააკანონა

<sup>145</sup> თ ე ს ა ლ ო ნ ი კ ე ლ თ ა, V, 22.

ლოგმა, რომ ადამიანი ხორცისა და სამშენველისაგან<sup>146</sup> შედგება. ტრიქოტომია ერესად გამოცხადდა. ეზოტერული ქრისტიანობა კიდევ უფრო გასაიდუმლოვდა. ორიგენეს შრომებსა და მის მიმდევრებს დევნიდნენ. სინამდვილეში ქრისტიანობის ღრმა ძირების კვლევისა და წევრობაში არაფერი იყო სექტანტურ-მწვალებლური; როგორც ითქვა, ორთოდოქსული ქრისტიანობა მისგან იღებდა დასაბამს, მაგრამ ეზოტერული ქრისტიანობა, რომელსაც ეზოტერიზმი აღარ ესმოდა, ებრაძოდა მას. ამ ნაკადმა საქართველოშიც შემოაღწია. სახარებაში შეფარვით მოწოდებული სულის გარდასხეულების (რეინკარნაციის) საკითხი თავის ახსნას მხოლოდ ეზოტერიზმის საფუძველზე პოულობს. ეზოტერული ქრისტიანობა სახარებაში ამას ველარ ამჩნევდა და საცთურად თვლიდა „სულთა პირველ ყოვასა“ და „გუამითი გუამად ცვალებასა სულისასა“. ამ მხრივ საგულისხმო დოკუმენტია არსენ იყალთოელის ტრაქტატი: „განჩიქებაჲ ელინებრისა სულთა პირველ ყოვასა“<sup>147</sup>, რომლის საფუძველზე ივ. ლოლაშვილი ასკვნის: „აქედან ნათლად ირკვევა, რომ პლატონის მოძღვრება სულთა პირველყოფის შესახებ, რომელიც ქრისტიანულ ეკლესიაში შემოიტანა ცნობილმა მწვალებელმა ორიგენმა, XII საუკუნის ქართულ აზროვნებას უკვე საკმაოდ დამუშავებული და დაგობილი ჰქონდა“<sup>148</sup>.

აქ უნდა შევნიშნათ, რომ პლატონის მოძღვრება გულისხმობს არა მხოლოდ სულთა პირველყოფას, არამედ სულთა „გარდაცვალებასაც“ (რეინკარნაციას, „გუამითი გუამად ცვალებას“). იგი პლატონამდე ბევრად ადრე ისწავლებოდა ინიციაციის კერებში და დაცულია სახარებაშიც. გარდა ამისა, მხოლოდ არსენ იყალთოელი არაა „XII საუკუნის ქართული აზროვნება“. ასეთი დასკვნა რომ ნაადრევი არ აღმოჩნდეს, საჭიროა როგორც რუსთაველის ეპოქის, ასევე ადრეული და გვიანი პერიოდის ძეგლების ეზოტერული ქრისტიანობის თვალსაზრისით შესწავლა.

როგორც ცნობილია, ნეტარ ავგუსტინეს, თომა აკვინელს, მაისტერ ეკპარტსა და სხვებს, რომლებიც ქრისტიანულ ეზოტერიზმში იყვნენ განსწავლული, ერეტიკოსობა დასწამეს. ფაქტების ესა თუ ის გარეგანი შეფასება ყოველთვის არ გამოდგება კრიტერიუმად.

<sup>146</sup> ქართულში „სამშენველი“ დაიკარგა. მისი ადგილი დაიკავა „სულმა“. დღემდე „სული“ იხმარება როგორც „სამშენველის“, ისე „სულის“ მნიშვნელობით. არის შემთხვევები „სულის“ ნაცვლად „გონის“ ხმარებისაც.

<sup>147</sup> ი. ვ. ლოლაშვილი, რუსთაველის მსოფლმხედველობის ისტორიული და ეროვნული საწყისები, შოთა რუსთაველი, საიუბილეო კრებული, თბილისი, 1966, გვ. 63.

<sup>148</sup> ი. ვ. ვ. გვ. 63.

ჩვენ ყურადღება გავამახვილეთ ეზოტერულ მოძღვრებასა და კერძოდ ქრისტიანულ ეზოტერიზმზე, რადგან მიგვაჩნია, რომ იგი იძლევა გასაღებს რუსთაველის „მზიანი ღამის“ გავებისათვის.

რუსთველოლოგიურ ლიტერატურაში საგანგებოდაა აღნიშნული, რომ, მოიპოვება თუ არა თქმა „მზიანისა ღამისად“ რომელიმე ძველ თხზულებაში, ცნობილი არ არის და რომ ამის მოსაძებნად საჭიროა თორმეტი საუკუნის განმავლობაში გამოქვეყნებული უზარმაზარი მწერლობის გადაკითხვა, დაწყებული ფილოსოფოს ფილოსაგან და გათავებული ბიზანტიური ფილოსოფიური სკოლით.

სამეცნიერო ლიტერატურაში შეჩერებულია ყურადღება პეტრე ლარაძის შაირზე, რომელშიც დავით აღმაშენებლის შესახებ ნათქვამია: „უჟამო ჟამის მეტრფე და მზიანი ღამით სვიანი“. სამართლიანადაა შენიშნული, რომ პეტრე ლარაძეს „მზიანი ღამის“ მნიშვნელობა კარგად სცოდნია, თუ დამოუკიდებლად დაწერა, თუ არა და სწორად გაუგია რუსთაველის შაირი და კარგადაც გამოუყენებია.

პეტრე ლარაძის „მზიან ღამეს“ საკითხის კვლევაში ნათელი ვერ შევქვს, მაგრამ საგულისხმო ფაქტია, რომ თანამედროვე ზოგი მკვლევარივით ტექსტის წარყვნად არ მიიჩნევს ამ გამოთქმას.

გ. ნადირაძე „მზიან ღამეს“ რუსთაველის მიერ შექმნილ ფიგურალურ თქმად თვლიდა: „როგორც ირკვევა, „მზიანი ღამე“ თვითონ რუსთაველის მიერ შექმნილი პოეტური სიმბოლოა, ჯერ არავის უნახავს ეს სახე სხვა პოეტურ ნაწარმოებში და, ვფიქრობ, ვეფხისტყაოსნის გარდა იგი არც არსად მოიპოვება. „მზიანი ღამის“ რუსთაველისეული ორიგინალობა დღესდღეობით სავსებით უეჭველია“<sup>149</sup>.

„მზიანი ღამის“ მსგავს გამოთქმაზე („ძველი ღლე-ღამე მზიანი“) შეაჩერა ყურადღება ს. ცაიშვილმა. იგი განიხილავს გურამიშვილის იგავს, რომელშიაც საუბარია „ძველი ღლე-ღამე მზიანისგან“ ახალი ღღის გათენებაზე. ს. ცაიშვილის განმარტებით გურამიშვილის მისტიკურ-ალეგორიული ხასიათის ჰიმნის აზრი ასეთია: „ძველი ღლე მამა ღმერთია, რომელმაც მოგვივლინა ახალი ღლე, ძე უფლისა, ქრისტე ღმერთი. ძველი ღლე გარდამოვიდა ახალ ღლეში, რათა იფქლი ღვარძლისაგან განერჩია და ახალი ცხოვრება მოენიჭებინა ადამიანისათვის, რომელსაც ვერ განერჩია კეთილი და ბოროტი“<sup>150</sup>. მისივე თქმით, „მზიანი ღამის სიმბოლიკა გურამიშვილისათვის კარგად არის ცნობილი და იგი მას სრულიად შესაფერ კონტექსტში იყენებს“<sup>151</sup>. ს. ცაი-

<sup>149</sup> გ. ნ ა დ ი რ ა ძ ე, ვეფხისტყაოსნის ესთეტიკა, გვ. 391.

<sup>150</sup> ს. ც ა ი შ ვ ი ლ ი, რუსთაველი და დავით გურამიშვილი, ლიტერატურული წერილები, თბილისი, 1966, გვ. 35.

<sup>151</sup> ი ქ ვ ე, გვ. 36.

შეილი ფიქრობს, რომ „გურამიშვილი ისევე, როგორც რუსთაველი ვალეზულია ძველი საეკლესიო მწერლობისაგან“.

„მზეთამზის შესხმაში“ გურამიშვილი ახსენებს ძველ დღეს: „მი-  
უწვდომელო ნათელო, გრძელო, ძველო დღეო“.

ძველი დღის საკითხს ფსევდო-დიონისე აეროპაგელთანაც ვხვდებო-  
ბით: „ხოლო ძუელად დღეა იგალობების ღმერთი ყოველთა ამათ  
მისდად ყოფისათვის, ესე იგი არიან: საუკუნე და ყამი და პირველ  
დღეათობაჲ და პირველ ყამთა და საუკუნეთათობაჲ...“<sup>152</sup>

ს. ცაიშვილის თვალსაზრისით, „სრულიად შესაძლებელია, რომ  
რუსთაველს ეს სახე-სიმბოლო არა უშუალოდ დაბადების აღნიშნუ-  
ლი გააზრების, არამედ როგორც მზამზარეული ფორმულის სახით მი-  
ელო საეკლესიო და, კერძოდ, ნეობლატონური ფილოსოფიიდან“. შემ-  
დეგ იგი ჩერდება დანტეს „სამოთხის“ 28-ე ქების ღვთიურ წერტილ-  
ზე და დასძენს: „სრულიად შესაძლებელია, რომ ამ სახის სიმბოლო  
ქართულ საეკლესიო მწერლობაში და კერძოდ ჰიმნოგრაფიაში არსე-  
ბულიყო“.

ჯერჯერობით ქართულ მწერლობაში გურამიშვილის დასახელე-  
ბული ჰიმნისა და პეტრე ლარაძის გარდა „მზიანი ღამის“ პარალელუ-  
რი თქმის ნახვა ვერ მოხერხდა, მაგრამ უდაოდ დიდი მნიშვნელობა  
ექნება მსგავსი გამოთქმის მიკვლევას სხვა ერთა კულტურაშიც.

ასეთი რამდენიმე შემთხვევის დადასტურებაა შესაძლებელი.

აპულიუსი თავისი მეტამორფოზების წიგნში ასე აღწერს თავის  
ინიციაციას:

«Итак слушай и верь, что я говорю правду. Достиг я пре-  
делов смерти, переступил порог Прозерпины и снова вернулся  
пройдя все стихии, видел я пучину ночи, видел солнце в сияю-  
щем блеске, предстоял богам подземным и небесным и вблизи  
поклонился им. Вот я тебе и рассказал, а ты, хотя и выслушал,  
остался в прежнем неведении. Но передам то единственное, что  
могу открыть я, не нарушая священной тайны, непосвященным  
слушателям»<sup>153</sup>.

აპულიუსის კომენტატორის პიეტროვსკის აზრით, რიტუალთა  
აღწერისას აპულიუსი სანდოა, რადგან მისი მეტამორფოზების XI  
წიგნში ავტობიოგრაფიული ელემენტი ეჭვს არ იწვევს. როგორც ცნო-  
ბილია, აპულიუსმა ინიციაციის რამდენიმე საფეხური გაიარა<sup>154</sup>.

<sup>152</sup> პეტრე იბერიელი (ფსევდო-დიონისე აეროპაგელი), შრომები,

გვ. 85.

<sup>153</sup> А п у л е й, Золотой осел (Превращения), Academia, 1930, стр. 306.

<sup>154</sup> იქვე, გვ. 342.

ავტორის მიერ ღამის ხილვამ და შემდეგ მზის ხილვამ თარგმანის სისწორეში დაგვაქევა. ეს ადგილი აპულეიუსის ლათინურ დედანში ასეა წარმოდგენილი: „...Nocte media vidi solem candido coruscantem lumine“...<sup>155</sup>, რაც სიტყვასიტყვით ნიშნავს: შუაღამისას ეიხილვე კამკამა შუქით გაბრწყინებული მზე. როგორც ჩანს, აპულეიუსის მთარგმნელს კუზმინს შუაღამისას მზის ხილვა შეუძლებლად მიუჩნევია და ტექსტი შეუცვლია (видел я пучину ночи, видел солнце в сияющем блеске). აკი რუსთაველის „მზიან ღამესაც“ უპირებდნენ გასწორებას.

რას უნდა ნიშნავდეს შუაღამისას მზის ხილვა?

ინიციაციის მესამე საფეხურზე ხდებოდა „მზიანი ღამის“ ანუ „ღამის მზის“ ხილვა. ღამით მზის ხილვა იყო სულიერი გამოცხადების ერთ-ერთი, კერძოდ მესამე ეტაპი. მისტიკური ჰერეტიკისა და ინიციაციის საფეხურები საერთო იყო, როგორც აღმოსავლური, ისე დასავლური მისტიკებისათვის. სწორედ ამიტომ ღამით მზის სულიერ ჰერეტიკს ვხვდებით სხვადასხვა მისტიკურებში<sup>156</sup>.

ედუარ შიურე რელიგიათა ეზოტერიზმის შესახებ თავის ნარკვევში მიუთითებს ეგვიპტეში იზიდასა და ოზირისის მისტიკურებში შუაღამის მზის ხილვას<sup>157</sup>.

სენტ ივ დ'ალვეიდრი აღწერს ერთ-ერთ ზეგრძნობად ხილვას მისტისას და დასძენს: „აი, რატომაა, რომ ყოველი დროისა და ყოველი ტაძრის ბარდებს შეეძლოთ ეთქვათ, რომ მზე არასდროს არ ჩადის მისთვის, ვინც ხელთდასხმის გზით შევლო სასუფეველი ღვთისა“<sup>158</sup>.

ზარათუშთრას მოძღვარი ვაჰუმანო ასე შეაგონებს ზარათუშთრას: „ღამით შენს სულიერ სიმშვიდეში აღმოებრწყინდება სხვა მზე, ...მთის მწვერვალებს რომ ანათებს, იმ მზეზე უფრო ჩახჩახა, აღმო-

<sup>155</sup> Apuleiusi, Metamorphoseon, libri XI, edidit R. Helm, Sipsiae 1955, XI, 23, p. 285.

აპულეიუსის დედანი თარგმანითურთ მოგვაწოდა დოც. ალ. გამყრელიძემ, რისთვისაც უღრმეს მადლობას მოვასხენებთ.

<sup>156</sup> ძველ ინდურ კულტურას იმდენად შესისხლხორცებია მზიანი ღამის ზეგრძნობადი წვდომა, რომ ნიკოლაი რერიხმა, რომელიც დიდადა დავალებული ინდური სულიერი კულტურისაგან, სპეციალური დიდი ტილოც კი შექმნა („შუაღამის მზე“) და ფერწერაში სცადა მისტიკური განცდის გადმოტანა. სხვათა შორის, ეს ნამუშევარი ექსპონირებული იყო თბილისში, საქართველოს ხელოვნების მუზეუმში, 1959 წელს.

<sup>157</sup> Edouard Schuré, Les Grands Initiés, Paris, 1911, p. XVI.

<sup>158</sup> A. Сент-Ив д'Альвейдр, Миссия Индии в Европе, Петроград, 1915, стр. 58—59.

ბრწყინდება აჰურა მაზდას მზე! მის ხმას მოისმენ, იგი გამცნობს ელთა სჯულს!“<sup>159</sup>.

ძველი ეგვიპტის „მკვლართა წიგნში“ შუალამის მზისადმია მიმართვა: „გამოგვეცხადე, შუალამის მზევ! მოწყალე ღმერთო და შიშისმგვრელო!.. გამოგვეცხადე ოზირისო!“<sup>160</sup>.

აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ სამეცნიერო ლიტერატურაში დასახელებულია რამდენიმე მკვლევარი, რომელთაც შუალამის მზის შესახებ ცნობა აქვთ დაცული<sup>161</sup>. მათ დადასტურებული აქვთ იზიდას მისტერიაში და ელევზისის მისტერიაში ღამით მზის ხილვა. გამოთქმულია მოსაზრება, რომ მისტერიათა შუალამის მზეს არავითარი კავშირი არ აქვს ვეფხისტყაოსნის „მზიან ღამესთან“, რადგან ვეფხისტყაოსანში მზე არის მხოლოდ „ხატი მზიანი ღამისა“ და მზიანი ღამის ხილვაზე კი ლაპარაკიც არ შეიძლება.

ჩვენის აზრით, ამგვარი თვალსაზრისის საფუძველი ისაა, რომ დასახელებულ ავტორთ აღნიშნული აქვთ ფაქტი შუალამის მზის ხილვისა, მაგრამ არა აქვთ გარკვეული არსი ამ მზიანი ღამისა ან შუალამის მზისა.

არც იმის თქმა ივარგებს, რომ მზიანი ღამის ხილვაზე ლაპარაკიც არ შეიძლება. რუსთაველის „ღღისით და ღამით ვხედვიდე მზისა ელვათა კრთომასა“ სამისო წინაპირობას არ ქმნის.

აპულიუსის ზემოთ მოტანილ ციტატაში იკვეთება რამდენიმე მომენტი: 1. სიკვდილის ზღვარის მიღწევა, პროზერპინას ზღურბლის გადალახვა, 2. სტიქიონთა (ოთხი კავშირი) გავლა, მათგან გავლავი-სტფლება, 3. შუალამისას მზის ხილვა.

გავიხსენოთ რუსთაველის 1304 სტროფი:

„ღმერთსა შემვედრე, ნუთუ კვლა დამხსნას სოფლისა შრომასა,  
ცეცხლსა, წყალსა და მიწასა, ჰაერთა თანა ძრომასა;  
მომცეს ფრთენი და აღვფრინდე, მივჰხედე მას ჩემსა ნდომასა,  
ღღისით და ღამით ვხედვიდე მზისა ელვათა კრთომასა“.

ამ სტროფში უთუოდ ჩანს აზრთა იგივე თანმიმდევრობა, რაც აპულიუსთან გვაქვს.

<sup>159</sup> ციტირებულია წიგნიდან: E d o u a r d S c h u r é, L'Evolution Divine, Paris, 1912, p. 194.

<sup>160</sup> იქვე, გვ. 245.

<sup>161</sup> ეს ავტორებია: Prof. A. E m a n n, Die aegyptische Religion, Berlin, 1905, S. 7—10. Prof. A. J e r e m i a s, Handbuch der altorientalischen Geisterkultur, Berlin, 1929, S. 165.

Prof. G. F. M o o r e, History of Religions, New York, 1916, p. 183.





რაც შეეხება დღისით და ღამით მზისა ელვათა კრთომის ხეობის არ შეიძლება უარყოფა იმისა, რომ ეს არის შინაგანი, სულიერი ნიღვა: მას წინ უძღვის სოფლის შრომათაგან დახსნა, ოთხი კავშირისაგან განთავისუფლება და „აღფრენა“.

ამ სტროფთან დაკავშირებით ნ. ნათაძეს გამოთქმული აქვს მოსაზრება, რომ რუსთაველის „საიქიო, სადაც გმირი დღისით და ღამით „მზის ელვათა (სხივთა) კრთომის ჭვრეტაში იქნება, ნეოპლატონურ წარმოდგენას უფრო მოგვაგონებს, ვიდრე ქრისტიანულს“<sup>162</sup>. მართალია, ეს სტროფი არ მოგვაგონებს იმ სასუფეველს, რომელსაც ეგზოტერული ქრისტიანობა იცნობს, მაგრამ აბსოლუტური სიზუსტით მიპყვება ეზოტერული ქრისტიანობის თვალსაზრისს (რომელიც ნაწილობრივ შეთვისებული აქვს ნეოპლატონიზმსაც) სიკვდილის შემდგომ სულის განვითარების ეტაპების შესახებ. ეს აღწერა ემთხვევა ინიციაციათა აღწერებსაც, ვინაიდან ინიციაციის დროს ხორციელ ბუნებაზე ამაღლებისა და სულიერი კათარსისის გზით სიცოცხლეშივე ხდებოდა გავლა იმ ეტაპებისა, რასაც ამ მოძღვრების თანახმად სიკვდილის შემდეგ გაივლიდა ინდივიდუალური სული.

სპეციალურ ლიტერატურაში მითითებულია, რომ ინიციაციის საფეხურები საერთო იყო აღმოსავლური თუ დასავლური ყველა მისტერიისათვის. პირველ საფეხურს შეესატყვისებოდა ტერმინი „სიკვდილის განცდა“, მეორე საფეხურს — „ელემენტთაგან გასვლა“ ანუ „კავშირთაგან განთავისუფლება“, მესამე საფეხურს შეესაბამებოდა ტერმინი „შუალამის მზის ხილვა“. არსებობდა ინიციაციის შემდგომი საფეხურებიც, რომლებიც ახლა ჩვენი კვლევის სფეროში არ შემოდიან.

შუალამის მზის ხილვას, რა თქმა უნდა, არაფერი ჰქონდა საერთო ფიზიკური თვალთ ხილვასთან. ეს იყო აპოკალიპსური ცნობიერების ერთი ეტაპი, ზეგრძნობადი განცდა, რომლის აღწერის სიძნელეებზე მიუთითებენ სხვადასხვა დროის მოღვაწენი. ისინი უჩივიან აღწერისას ზეგრძნობადი განცდების გრძნობადში გადმოტანის სირთულეს. ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი შენიშნავს: „და რამეთუ ვერვც კმა ვართ მიმხედველად ესოდენ დიდისა მის მზისა მიმართ, ამისთვის ესე განგვხილავს თავთა თვსთათვს და უწყით, ვითარმედ ვერ ძალ-გვცქმელ-ყოფად, დატევენად და აღწერად საღმრთოთა მათ ხედვათა მისთა, ვერცა გამოვსთარგმანებთ გინა ვიტყვთ გამოუთქუმელთა ღმრთის მეცნიერებისა მისისათა“<sup>163</sup>.

<sup>162</sup> ნ. ნათაძე, ს. ცაიშვილი, შოთა რუსთაველი და მისი ჰომეა, თბილისი, 1966, გვ. 76.

<sup>163</sup> პეტრე იბერელი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი), შრომები, გვ. 28.



„გამოცხადების შედეგად შემეცნებული არ შეიძლება გამოიხატოს არავითარი ადამიანური ენით. ადამიანმა უსათუოდ უნდა მიმართოს უფრო სრულყოფილ და ამაღლებულ სიმბოლოებს“<sup>164</sup>.

აპულიუსი ითვალისწინებს აღწერის სირთულეს და თავის თბრობას ასე ამთავრებს: „აი, გიჟხარი, თუმც მოისმინე, მაგრამ ვერა გაიგე რა“.

სულიერი ხილვის შესახებ გვაუწყებს იაკობ ბემე: „მოხუცე შენი ზორციელი თვალი, რამეთუ იგი უხმარ არს შენდა, რამეთუ ბრმა არს და მკვდარი, და განახვენ თვალნი სულისანი, და მე ჭეშმარიტად გიჩვენებ ღვთის ნამოქმედარს“<sup>165</sup>. „ამგვარ შემეცნებას არ ვთვლი შესაძლებლად ზორციელი თვალით, არამედ იმ თვალებით, რომლებითაც სიცოცხლე იბადება ჩემში“<sup>166</sup>. ან კიდევ: „ამჟამად სული ჩემი მას რომ არ ჭერეტდეს სულით, არაფრისმხილველი ჯოხი ვიქნებოდი მხოლოდ; მაგრამ რადგან მე სულით ვჭვრეტ ღვთის ბჭეს, და ამასთანავე სურვილი მაქვს გაგიზიაროთ, ზუსტად აღვწერ ჩემს ხილვას და ყურადღებას არ მივაქცევ არავითარ ადამიანურ ავტორიტეტს“<sup>167</sup>.

პითაგორეს „ოქროს ლექსებში“ ვკითხულობთ: „რაც უფრო მიუახლოვდება ადებტი ჭეშმარიტებას, მით უფრო გაუჭირდება ამის შესახებ სხვებისთვის თქმა, რადგან ჭეშმარიტება წმიდა გონების უნივერსალურ და აბსოლუტურ ფორმებში ევლინება მას და იგი არ შეიძლება გამოიხატოს გონებისა და გრძნობის ფორმებში“<sup>168</sup>.

ამგვარი შინაგანი ხილვის შესახებ გვაუწყებენ ქართველი ჰიმნოგრაფები: „... რომელმან შინაგანნი სახედველნი საღმრთოთა ხილვითა წმიდა ჰყვენ...“<sup>169</sup>

„მარტიო, სრულო, სამ-მზეო, ერთ-ცისკროვნებაო, განმინათლე მხედველობაჲ სულისაჲ, რათა გიხილო ნათელი ნათლითა უფლისაჲთა, სულითა ღმრთისაჲთა ძე გამოგვიბრწყინვო მაშინ დაუსრულე-ბელთა საუკუნეთა“<sup>170</sup>.

აქ იგულისხმება ცნობიერების ის ეტაპი, რომელსაც პავლე მოცი-

<sup>164</sup> В. Шмаков, Священная книга Тота, стр. 37.

<sup>165</sup> Яков Беме, Аврора, XVIII, 81, Москва, 1914.

<sup>166</sup> იქვე, XXV, 48.

<sup>167</sup> იქვე, XXV, 50.

<sup>168</sup> Fabre d'Olivet, Les vers dorés de Pythagore, ციტირებულია შმაკოვის მიხედვით, გვ. 140.

<sup>169</sup> იოანე ქოჩოხისძე, ვალობანი ქრისტეს ნათლისღებისანი და ჰაბო ისმაიელყოფილისა ქართველისანი, სასულიერო პოეზია, გვ. მა.

<sup>170</sup> დავით აღმაშენებელი, ვალობანი სინანულისანი, ჩე. საუნჯე, I, თბილისი, 1960, გვ. 521.



ქული „გამოცხადებაჲ სულისაჲს“ უწოდებს<sup>171</sup> და რომლის შესახებ იოანი მახარებელი გვაუწყებს: „ვიქმენ სულითა“ (ἐγχοίμην ἐν πνεύματι!)<sup>172</sup>.

ფსევდო-დიონისე არეოპაგელთან ზეგრძნობადი განცდის გამომხატველი გარკვეული ტერმინები შეინიშნება: „საღმრთოჲ ხილვაჲ“, „საღმრთოთა ხედვათა მიმართ აღპყრობილებაჲ“, „ზეშთასოფლისაჲთა თვალთა მიხედვაჲ“, „განღმრთობილთა გონებათა შეერთებაჲ ნათელსა მას ზეშთაღმერთთაჲსა“. ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი ასეთი სულიერი ჭვრეტის შესახებ გვეუბნება: „ხოლო საცნაური რაჲ იგი მისი ნათელ-მოცემაჲ უენებელსა და უნივთოსა გონებასა შევიწყნაროთ და ზეშთაგონებისა შეერთებითა ზეშთასაჩინოთა მათ შარავანდელთა უცნაურითა და ნეტარითა მოფენითა უსაღმრთოესსა მას მსგავსებასა მივიწინეთ ზეშთაცა მათ გონებათასა“<sup>173</sup>.

ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი „საღმრთო ხილვის“ გვერდით ხშირად ხმარობს „აღზილვასაც“: „ხოლო აღვიხილნე რაჲ ზეშთავერძოთა მათ მიმართ: წერილთა სიტყუებისა ნათელ-საჩინოებათა, ვხედავ, ვითარმედ თვთ იესუ, ზეშთაცა მათ არსებათა ზეშთაარსებისა მიზეზი, არა გარდაჰქდების მის მიერ დაწესებულსა მას და განჩინებულსა კაც-შუენიერად კეთილსა წესიერებასა...“<sup>174</sup> „...აღვიხილნეთა, რაოდენ ჩუენგან მისაწლომელ არს და მათ მიერნი იგი იგავითნი და სახის შემოღებით გამოჩინებულნი ზეცისა გონებათა მღდელთ-მთავრობისა წესნი, რაოდენ გუეძლოს, განვიცადეთ.“ „აღზილვის“ პარალელურად ძველ ქართულ ძეგლებში გვხვდება „აღმართ ხედვაც“: „დღესა ერთსა შავთელი და ევლოგი მეფესა თამარსა წინაშე სხდეს; და ანასდათ განკვრება დაეცა ევლოგის: იწყო აღმართ ხედვად. და ვითარ ხედვიდა, ანასდა ევლოგი დაეცა ჭმუნვის სახედ — და ვითარ აჰა ესერა — სამგზის, და მეყსეულად ახლტა და ჯმა ყო: „აჰა წყალობა ღმრთისა სახლსა ზედა თამარისსა მოიწია!.. მაშინ შავთელმან რქუა: „უწყოდე, მეფეო, რომელ ჩუენება იხილა სულელ-საგონებელმან. გარნა ჩუენებასა კეთილსა ვჰგონებ!“<sup>175</sup> დაბადებაში გვხვდება „ზემხილვარი თუალი“: „...რომელმან ხილვა ღმრთისა იხილა ძილსა შინა ზემხილვარითა თუალითა თჳსითა“<sup>176</sup>. „ზემხილვარი თუალისა“ და „ზე ხედვის“ (იობი,

<sup>171</sup> კო რ ი ნ თ ე ლ თ ა, I, 2, 4.

<sup>172</sup> ა პ ო კ ა ლ ი ჰ ს ი, I, 10; IV, 2.

<sup>173</sup> პ ე ტ რ ე ი ბ ე რ ი ე ლ ი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი), შრომები, გვ. 9.

<sup>174</sup> ი ქ ვ ე, გვ. 115.

<sup>175</sup> ისტორიანი და აზმანი შარავანდელთანი, ქართლის ცხოვრება, ს. ყ ა უ-ხ ჩ ი შ ვ ი ლ ი ს გამოცემა, თბილისი, 1959, გვ. 99.

<sup>176</sup> რ ი ც ხ ე თ ა, XXIV, 4.



λ XI, 16) ფონზე რუსთაველის „ქალი მზებრ უჭვრეტს ყოველთა ბრთა ზე-მხედველითა“ განსაკუთრებულ ყურადღებას იქცევს. ეს უფრო დამაფიქრებელია, რომ ზეგრძნობადი სამყაროს, ეფრემ მცირით „ზეშთასოფლის“, გამოსახატავად რუსულში იხმარება горный мир ან нагорный мир, ჭვრეტის შესაბამისად კი — горное видение.<sup>177</sup> აქ უსათუოდ გაგვახსენდება მოსეს სულიერ ხილვას როგორ გადმოგვცემს ეფრემ მცირის თარგმანი: „მწუერვალობასა საღმრთოთა აღსავალთასა მიიწია“<sup>178</sup> „და ყოველსავე ყოველთა წმიდათა მწუერვალობად აღსლვასა ზეშთა-აღკვდებიან...“<sup>179</sup>

მოტანილი მასალა ეხება არა უშუალოდ „მზიანი ღამის“ ხილვას, არამედ საერთოდ სულიერ ჭვრეტას, რომლის ერთ-ერთი ეტაპია ღამით მზის ხილვა.

შუალამის მზის მისტერიები დაკავშირებული იყო ეზოტერული დოქტრინის ძირითად კვანძთან, ღვთის სიტყვასთან, ლოგოსთან და ლოგოსის განსხეულებასთან.

მზიანი ღამის მისტერიები ხდებოდა ზამთარში, იმ პერიოდში, როცა უმოკლესი დღეები დგას. ინიციაციისთვის მომზადებული მისტები თავის სულიერ ძალებს მზისკენ მიმართავდნენ. ეს ხდებოდა დაახლოებით იმ პერიოდში, როცა ქრისტეს შობა იდღესასწაულება ქრისტიანულ სამყაროში. ნათელხილვის გზით ხდებოდა მზის სულიერი არსის, მზიური ლოგოსის წვდომა<sup>180</sup>. ნეოფიტები ეზიარებოდნენ საიდუმლოს ღვთაების, მზიური ლოგოსის მომავალში განსხეულების შესახებ. მზიანი ღამის მისტერიები სხვადასხვა დროსა და სხვადასხვა ერებში იყო ჯერ კიდევ განსხეულებამდელი, კოსმიური ლოგოსის, კოსმიური ქრისტეს (ტერმინია) სულიერი გამოცხადება და ზიარება იმ საიდუმლოსი, რომ სამყაროს შემოქმედი ღვთიური სიტყვა, რომლის ხატია ფიზიკური მზე, დედამიწის ძალებს შეუერთდება, ადამიანის სხეულს შვითავსებს და მესიად მოეგვინება სამყაროს, რომ ~~კოსმიური ლოგოსი ისტორიულ ლოგოსად იქცევა~~. რელიგიათა ეზოტერული ისტორია ამ ფაქტზე დაყრდნობით ხსნის სხვადასხვა რელიგიურ სისტემებში სიტყვის განსხეულებისა და ბოროტების ტვირთვის შესახებ წინასწარმეტყველებას.

ე. შიურე აღწერს ეგვიპტის დამპყრობელის კამბიზის (VI საუკ. ძვ. წელთ.) მიერ კოსმიური ლოგოსის, კოსმიური ქრისტეს ხილვას:

<sup>177</sup> В. Шмаков, Священная книга Тота, стр. 100, 197.

<sup>178</sup> პ ე ტ რ ე ი ბ ე რ ი ე ლ ი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი), შრომები, 83. 225.

<sup>179</sup> ი ქ ვ ე, 83. 224.

<sup>180</sup> Dr. R u d o l f S t e i n e r, Weihnacht, Berlin, 1920, S. 21.



„...უსასრულო სივრცეში იხილა ვარსკვლავი... ვარსკვლავი მზედ იქცა. მისი სხივები მთელ სამყაროს მოიცავდა თითქოს. ლოდებოდა და მზის ყვითელ ალში გამოიკვეთა შავი ჯვარი, ჯვარზე კა — ჯვარცმული ღმერთი. ჯვარცმული დიდებოდა და მზის მთელი დისკო დაფარა. მას ხელფეხიდან სისხლი სდიოდა, მკვდარ სახეზე მთელი სამყაროს სევდა აღბეჭდილიყო. მაგრამ უეცრად ჯვარცმულმა თავი ასწია და თვალები გაახილა. მკრთალი სხივი გამოკრთა თვალთაგან და შუბლზე მოხვდა კამბიზს. ეს იყო სიყვარულისა და სიბრალულის გამოხედვა“... შემდეგ კამბიზს ჩაესმის: „ძრწოდე, არიანო! მუხლი მოიდრიკეთ, მეფენო! მოგვებო, გუნდრუკი აკმით! მოსვლას აპირებს იგი, ზეციდან ჩამოდის მეუფე მეუფეთა, უზენაესი ღვთაების სხივ-მოსილი ძე, ღმერთებისა და კაცთა უფალი! იგი მიწაზე ივლის, ჯვარს ეცმება, სიყვარულისთვის მოკვდება და დიდებით აღდგება მკვდრეთით!“<sup>181</sup>.

„მზიანი ღამის“ ხილვას ძველ ეგვიპტეში „ოზირისის მზის“ ხილვასაც უწოდებდნენ. „ოზირისის მზის ხილვა, რომლის შესახებაც მოგვითხრობს „მკვდართა წიგნი“ და ეგვიპტის მთელი წმიდათაწმიდა ტრადიცია, ნილოსის სანაპიროებზე ღვთისმსახურთათვის იყო მზიური საიდუმლოს, კოსმიური ქრისტეს (ლოგოსის) წინასწარგრძნობა და წინასწარმეტყველება ისტორიული ქრისტესი (იესოსი)“<sup>182</sup>.

ინიციაციის კერებში ასწავლიდნენ, რომ „ინდოეთსა, ეგვიპტესა და საბერძნეთში ინდრა, ოზირისი და აპოლონი ქრისტეს წინამორბედები არიან: ქრისტე აისახებოდა ამ მზიურ ღვთაებებში ისევე, როგორც თეთრი ნათელი ტაძრის წითელ, ყვითელ და ლურჯ მინებში... ზარათუშტრას იგი ეცხადებოდა აპურა მახდას სახით, როგორც მზით შემოსილი ღმერთი, მოსეს ეცხადებოდა ცეცხლოვან ბუჩქსა... და სინას ელვანში, იგივე ღმერთია ადონაიცი“<sup>183</sup>; ასწავლიდნენ რომ მზიური ლოგოსი ადამიანში განსხეულდებოდა, რომ მას იხილავდნენ მიწაზე მთარულს, რომ ადამიანთა სულიერად ასამაღლებლად და მათთვის სიცოცხლის აზრის საჩვენებლად ფიზიკურ პლანზე მოხდებოდა ღვთიური არქეტიპის მანიფესტაცია<sup>184</sup>.

ელნიური ინიციაციის შესახებ მსჯელობისას ვ. შმაკოვი ასეთ აზრს ავითარებს: „ადამიანისა და სამყაროს განმათავისუფლებელ დიად იდეას, იდეას ღმერთკაცისას, მისტერიებში წვდებოდნენ კაცთა

<sup>181</sup> Edouard Schurè, L'Evolution Divine, Paris, 1912, pp. 258 — 259.

<sup>182</sup> ი ქ ვ ე, გვ. 261.

<sup>183</sup> ი ქ ვ ე, გვ. 351.

<sup>184</sup> ი ქ ვ ე, გვ. 352.



მოდგმის მაცხოვრის სიმბოლოში, მაგრამ ეზოტერიზმის წმიდა პოვარი ეკუთვნის მთელ კაცობრიობას და არა რომელიმე ერს. მისტერიები და გამოცხადებანი ელადაში მზა სახით მოვიდა. ბერძნული საყარო სულის მარადიულ საუნჯეთა მხოლოდ დროებითი შემფარებელი იყო<sup>185</sup>.

შუალამის მზის ხილვა, როგორც ითქვა, ხდებოდა უმოკლესი დღეების დროს, ყველაზე დიდი ღამის დროს, როცა დედამიწა უფრო მეტად იყო მოწყვეტილი მზიურ ძალებს. სხვადასხვა ეპოქის ზიარებულნი (ხელდასხმულნი) ღვთიური სიტყვის განსხეულებას, მესიის შობას წელიწადის სწორედ ამ მონაკვეთში ელოდნენ.

დოქტორი რუდოლფ შტაინერი განიხილავს გაზაფხულის, ზაფხულის, შემოდგომის მისტერიებს და ჩერდება ზამთრის მისტერიებზე, რომლებშიაც მისტებს ასწავლიდნენ საკუთარ სულიერ საწყისში ჩადრმავებას, ფიზიკური ნათელიდან ფიზიკური სიბნელისკენ ყურადღების წარმართვას და სულიერი ნათელის ძიებას. ამ მისტერიებში პირდაპირ იყო ნათქვამი: „ახლა თქვენ უნდა იხილოთ შუალამის მზე, იხილოთ იგი დედამიწის მიღმა, ფიზიკური პლანის მიღმა. თუ სულიერი თვალი განხმულია, მიწა გამჭვირვალეა სულისათვის“<sup>186</sup>.

შუალამის მზის მისტერიები სევდას უღვივებდა მისტს, რომელსაც ეუფლებოდა ძლიერი განცდა სიმარტოვისა, ადამიანის „მეს“ მიტოვებულობისა, კოსმოსის ძალთაგან დაშორებისა. ეს სევდა სამყაროს სულიერ არსთან მისტის შერწყმის სურვილს აძლიერებდა. ინიციაციამნილნი იღებდნენ პროფეტულ მითითებას, რომ კოსმიური ლოგოსი, ღვთის სიტყვა დედამიწის ძალებს შეერწყმება, მესიის სახით მოველინება ქვეყანას, ადამიანის არსებას: განმსჭვალავს და კაცთა მოდგმას იხსნის, რომ მზიანი ღამის სევდიანი მისტერია სიხარულად შეიცვლება სიტყვის განსხეულების გამო და რომ კოსმიური ლოგოსი ისტორიულ ლოგოსად იქცევა<sup>187</sup>.

ღამის მზე გვხვდება უახლოესი დროის მწერლობაშიც. ანდრეი ბელი შუალამის მზეს ახსენებს დამასკოს გზაზე პავლეს მოქცევისა და საიდუმლო სერობის გვერდით: „Кто имеет дар звука, тот слышит, что путь — „путь в Дамаск“: путь к видению, к „вечери“ Леонардо да-Винчи под явной ночью, зимсю—горит: полуночное сол-

<sup>185</sup> В. Шмаков, Основы пневматологии, Система эзотерической философии, Москва, 1922, стр. 41.

<sup>186</sup> Rudolf Steiner, Man and the World of Stars. The Spiritual Communion of Mankind, New York, 1963, p. 134.

<sup>187</sup> იქვე, გვ. 134—137.

ნიცე<sup>188</sup>. შემდეგ ა. ბელი კიდევ უფრო აზუსტებს ღამის მზის მნიშვნელობას: „Звучит — mittlernacht, то — неузнанный, путь посвящения“<sup>189</sup>.

როგორც ცნობილია, ანდრეი ბელი ღრმად იყო განსწავლული ქრისტიანულ ეზოტერიზმში და თავის გამოკვლევებში მნიშვნელოვან ადგილს უთმობდა თვითშემეცნებისა და შინაგანი ზრდის გზით ინტუიციის განვითარებას და ცნობიერების უმაღლეს ეტაპზე ასვლას<sup>190</sup>.

მეოცე საუკუნის უდიდესი მოღვაწის, გერმანელი მეცნიერისა და ფილოსოფოსის, ქრისტიანული ეზოტერიზმის მკვლევრის რუდოლფ შტაინერის მედიტაციაში შუალამის მზის შესახებ ვკითხულობთ:

«Die Sonne schaue  
Um mitternächtige Stunde.  
Mit Steinen baue  
Im leblosen Grunde.  
So finde im Niedergang  
Und in des Todes Nacht  
Der Schöpfung neuen Anfang,  
Des Morgens junge Macht.  
Die Höhen lass offenbaren  
Der Götter ewiges Wort.  
Die Tiefen sollen bewahren  
Den friedevollen Hort.  
Um Dunkel lebend  
Erschaffe eine Sonne.  
Um Stoffe webend  
Erkenne Geistes Wonnes»<sup>191</sup>.

შუალამის მზეს ვხვდებით უოტ უიტმენის შემოქმედებაშიც. „Salut au monde!“-ში (სალამი სამყაროს) ვკითხულობთ:

«Stretched in due time within me the midnight sun  
just rises above the horizon and sinks again»<sup>192</sup>.

<sup>188</sup> Андрей Белый, На перевале, III, Кризис культуры, Петербург, 1920, стр. 34.

<sup>189</sup> იქვე, გვ. 38.

<sup>190</sup> იხ. Андрей Белый, Р. Штейнер и Гете в мировоззрении современности, Москва, 1917. Андрей Белый, Символизм, Москва, 1910.

<sup>191</sup> Verses and Meditations by Rudolf Steiner. With an introduction and notes by George Adams, London, 1961, p. 70;

<sup>192</sup> ჩემში განფენილი შუალამის მზე ამოდის ჰორიზონტზე და ისევ ჩადის. Walt Whitman, Poetry and Prose, Berlin, 1958, p. 105.

კონტექსტიდან ნათლად ჩანს, რომ ჰორიზონტზე ამომავალი ღმერთის  
ღამის მზე ამავე დროს თვით მასშია, სუბიექტშია. „Salut au monde!“-  
ში უიტმენი მიმართავს მძეული სამყაროს ადამიანებს, ლაპარაკობს შე-  
მეცნების საზღვრების უსასრულობაზე, იგი მთელ სამყაროს გრძნობს  
თავის თავში. ავტორი სამყაროსა და თავისი „მეს“ ერთიანობის კოს-  
მოურ განცდას გადმოგვცემს. უიტმენის შეფასებაში თავს თუ დავი-  
ზღვევთ ტენდენციურობიდან და თუ გავთვალისწინებთ უიტმენის  
შემოქმედებაში უნივერსალურ რელიგიურ იმპულსებს<sup>193</sup>, დავრწმუნ-  
დებით, რომ „შუალამის მზეს“ ამ ნაწარმოებში შემთხვევითი ადგილი  
არ აქვს. საილუსტრაციოდ მოგვაქვს ნაწყვეტი ამ ნაწარმოებიდან<sup>194</sup>.

„ვგრძნობ: ჩემში სიბრტყე განიერდება, გრძელდება სიგრძე;  
ზნა, აფრიკა და ევროპა აღმოსავლეთში,  
და დასავლეთში ამერიკას ეყოფა სივრცე.  
და ევატორის ცხელი სარტყელი მიწისა სფეროს შემოკლდება,  
ელვის სისწრაფით ტრიალებს ღერძი  
ჩრდილოეთიდან სამხრეთისაკენ,  
ირიბ რკალეზად, მთელი თვეობით ტრიალებს მზე და არ იძირება,  
მზე შუალამის ამოდის ჩემში და ჰორიზონტზე გადაეშვება,  
ჩემში გართხმულან ზონები, ზღვები, მთის ლანქერები და ვულკა-  
ნები...

...სალამი თქვენდა! გისურვებთ კეთილს ჩემდა თავად და ამერიკაც,  
ყველა თქვენგანი საჭიროა,  
ყველა თქვენგანი უსაზღვროა, განუზომელი.  
და ყოველ თქვენგანს უფლება აქვს დედამიწაზე  
გაიზიაროს მარადიული ცხოვრების აზრი,  
ყველა თქვენგანი ღვთიურია და თანაბარი“.

შუალამის მზის ანუ მზიანნი ღამის არსის გამოსახატავად იხმარე-  
ბოდა სხვა ტერმინიც — „ნუქტემერონი“ (νυκτός და ἡμέρα), ანუ  
ღღე-ღამე. სპეციალურ ლექსიკონში<sup>195</sup> იგი განმარტებულია როგორც  
საილუმლო მოძღვრების ნათელი (lumière de l'occultisme), აქვეა  
ნათქვამი, რომ „ნუქტემერონი“ ეწოდება აპოლონ ტიანელის შრო-  
მას, მითითებულია ამ შრომის ბერძნული და ფრანგული გამოცემები\*.

<sup>193</sup> იხ. P. P o l l a n, Опыт исследования мистики и духовной жизни современной Индии, собр. соч. XIX т., Ленинград, 1936. Д-р P. M. Б е к к, Космическое сознание, Петроград, 1915, стр. 229—248.

<sup>194</sup> თარგმანი, რომელიც საქვაო სიზუსტით მიჰყვება ორიგინალს, კონსტან-  
ტინე გამსახურდიასია (უოტ უიტმენი, ბალახის ფოთლები, თბილისი, 1966, გვ. 14—23).

<sup>195</sup> იხ. განმარტება ტერმინისა Nuctéméron. Ernest B o s c, Dictionnaire d'orientalisme, d'occultisme et de psychologie ou dictionnaire de la science occulte, t. II, Paris, 1896.

\* მათი შოვნა, სამწუხაროდ, ვერ მოხერხდა.



როგორც ჩანს, გურამიშვილის „ძველი დღე-ღამე მზიანი“ მის მიერ შექმნილი პოეტური თქმა არ უნდა იყოს.

„მზიანი ღამე“ ან ღამით მზის ხილვა მისტიკური ფაქტი იყო და ნიშნავდა ჯვარცმამდელი, კოსმიური ლოგოსის შესახებ მოძღვრების, ფარული ცოდნის ზიარებას. „შუალამის მზე“ ინიციაციის სხვადასხვა კერებში უხსოვარი დროიდან ნიშნავდა მითითებას ღვთიურ სიტყვაზე და მის მომავალ განსხეულებაზე. ეს იყო ეზოტერული დოქტრინის ერთ-ერთი ძირითადი საკითხი.

როგორც ვნახეთ, „მზიანი ღამე“ ან „შუალამის მზე“ გოლგოთას მისტერიის შემდეგაც გვხვდება. იგი ნიშნავს ძე ღვთისას — ქრისტეს, ლოგოსის პრინციპის ეზოტერულ გაგებას.

ყოველივე ზემოთ თქმულის შემდეგ დავებრუნდეთ რუსთაველის შაირს:

„იტყვის: ჰე მზეო, ვინ ხატად გთქვეს მზიანისა ღამისად,  
ერთ-არსებისა ერთისა, მის უჟამოსა ჟამისად...“

რუსთაველის მიხედვით მზე არის ხატი მზიანი ღამის, ერთარსება ერთისა და უჟამო ჟამისა.

„უჟამო ჟამისა“ და „მზიანი ღამის“ შესახებ შ. ხიდაშელის მიერ გამოთქმული მოსაზრება ე. ხინთიბიძემ „ერთ-არსება ერთზეც“ გაავრცელა. მისი აზრით, „ერთარსება უთუოდ გულისხმობს ერთზე მეტს, არაერთს. ამ აზრით ერთარსება უპირისპირდება ერთს. ამგვარად, ერთ-არსება ერთის ცნება ემყარება ღვთისმეტყველებაში ცნობილ მე-ოთხდს — ღვთაების წართქმითი და უკუთქმითი ცნებებით დახასიათებას. ერთარსება ერთის უკან იმალება წარმოდგენა ღვთაების ორ ერთმანეთის გამომრიცხველ სახელზე: ერთი და არაერთი (ერთი და მრავალი). ამ გაგებით, ერთარსება ერთის ცნება დაფუძნებულია სწორედ იმავე თეოლოგიურ შეხედულებაზე, რომელიც ღმერთს მოიაზრებს მზიან ღამედ და უჟამო ჟამად“<sup>196</sup>.

ე. ხინთიბიძის აზრით, რუსთაველმა ისე გადაჯაჭვა ერთარსება ერთს, რომ ქრისტიანულ ერთარსებას გულისხმობს იგი თუ ნეოპლატონურს, ძნელი გასარჩევია<sup>197</sup>.

ქრისტიანობისთვის უცხო არაა ღვთის სინონიმად ერთი, მაგრამ აქ ამოსავალი უნდა იყოს არა ერთის ხსენება, არამედ ქრისტიანული და ნეოპლატონური სამების ურთიერთმიმართება. „მზიანი ღამისა“ და

<sup>196</sup> ე. ხინთიბიძე, ერთი საკითხი რუსთაველის ფილოსოფიური შეხედულებებიდან, „მნათობი“, № 9, 1966, გვ. 161.

<sup>197</sup> იქვე, გვ. 161.

„უქამო უამის“ გვერდით წარმოდგენილი „ერთარსება ერთის“ ტიანულ სამებისაგან დაცილება შეუძლებელია.

ერთარსების ასეთი გაგება: „ერთი და არაერთი (ერთი და მრავალი)“, არაა მართებული. არაერთი მრავალს არ ნიშნავს. წერილის ავტორს ასეთი გაგება სჭირდება იმისათვის, რომ „ერთარსება ერთი“ როგორმე კატაფატიკა-აპოფატიკის სფეროში მოაქციოს.

ერთარსება უსათუოდ ნიშნავს არაერთის არსებით ერთობას, მაგრამ ამ არაერთის ერთადერთი მნიშვნელობა არის სამგვამოვნება.

უნდა შევნიშნოთ, რომ ერთარსება არაერთის (სამის) არსია, მაგრამ იგი არაა არაერთი. ერთარსება ერთში ერთარსების შეცვლა არაერთით (მით უმეტეს მრავლით) შეუძლებელია, უფრო მეტიც, „ერთარსება“ სამიც კი არაა. იგი სამი პირის არსებით ერთობაზე, სამებაზე მიუთითებს, მაგრამ ღვთაების სამპიროვნება სამ ღმერთს არ ნიშნავს. „ერთარსების“ გვერდით რუსთაველის 836-ე სტროფში „ერთი“ გვექნებოდა თუ არა, ამისაგან დამოუკიდებლად ერთარსება არის სამება, არის ერთი, არის ღმერთი.

V სამების პრინციპი ითვალისწინებს, რომ მამა არ არის ძე და არ არის სული წმიდა, მაგრამ სამივე მათგანი ცალცალკე არის ღმერთი და სამივე ერთად არის ღმერთი.

მაქსიმე აღმსარებელის მიხედვით: „სრული ღმერთი არს მამა, სრული ღმერთი არს ძე, სრული ღმერთი არს სული წმიდა, არამედ არა სამნი ღმერთნი, რამეთუ ერთ არს ღმერთი და ერთი ღვთაება, სამითა გუამითა, თანა არსითა. არცა ბუნებითა განიყოფიან, არცა აღდილით. რამეთუ სადაცა არს მამა, მუნცა ძე და სული წმიდა, და სადაცა არს ძე, მუნ მამაცა და სული წმიდა, და სადაცა არს სული წმიდა, მუნ მამაცა და ძეცა“<sup>198</sup>.

იაკობ ბემეს აზრითაც: „როცა საუბრობენ ან წერენ ღვთის სამი პირის შესახებ, არ იფიქრო, რომ სამი ღმერთი არსებობს და ყოველი მათგანი ხელმწიფეობს და მეუფებს ცალცალკე მიწიერ მეფეთა დარად. არა, ღმერთთან ასე არ ხდება, ვინაიდან ღვთიური არსება ძალაში სუფევს და არა გვამსა და ხორცში“<sup>199</sup>.

V ე. ხინთიბიძე ერთი ღმერთის ფარდად მიიჩნევს ერთპიროვან ღმერთს. მას მხედველობიდან რჩება, რომ სამპიროვანი ღმერთიც ერთი ღმერთია. სამპიროვნება და სამება სამ ღმერთს არ ნიშნავს. ქვემოთ ის დასძენს: „მეორე გააზრებით ერთარსება ერთი ერთარსება სა-

<sup>198</sup> კეშმარიტი აღსარება მართლისა სარწმუნოებისა. თქმული მაქსიმე აღმსარებელისა, საბინინი, საქ. სამოთხე, პეტერბურგი, 1882, გვ. ე.

<sup>199</sup> Яков Беме, Аврора, III, 32.

მის საწინააღმდეგო ცნებად ჩანს“. მაგრამ შეუძლებელია გავიანზროთ „ერთარსება სამი“, ერთარსება სამი ყოვლად შეუძლებელი შესიტყვებაა. ერთარსება-სამება სრულიად გასაგებია, მაგრამ სამება არ ნიშნავს სამს, სამების სამით შეცვლა არ შეიძლება, სამების სამი პირი ერთ ღვთაებას შეადგენს, ერთი არსი აქვს და არა სამი.

მსგავს შეცდომას უშვებდა მ. გოგიბერიძე, როცა ფიქრობდა. რომ „რუსთაველი უკომპრომისო მონოთეისტია, იგი ყოველთვის ერთ ღმერთს მიმართავს, არ იცნობს არც მის თანამეუბნე ძეს, არც სამ პირს ერთ არსებაში. რუსთაველი პირდაპირ ილამჭრებს ღმერთის ბუნების დანაწევრება-დაყოფის წინააღმდეგ, ღმერთი მისთვის არის „ერთ-არსებისა ერთისა“<sup>200</sup>. უნდა შევნიშნოთ, რომ ერთარსებაში სამ-პიროვნების ცნობა მონოთეიზმის საპირისპიროდ არ მეტყველებს<sup>201</sup>. „ღმერთის ბუნების დანაწევრება-დაყოფა“ მართლაც რომ უცხოა რუსთაველისთვის, მაგრამ ასევე უცხოა იგი ქრისტიანობისთვისაც. გავიხსენოთ მიქაელ მოდრეკილი: „რომელი პირველითგან იყო სიტყუაჲ ღმრთისაჲ, ღმრთისა მამისა თანა მფლობელი სულით წმიდითურთ გა-

<sup>200</sup> მ. გოგიბერიძე, უზენაესი არსების ცნება „ვეფხისტყაოსანში“, რუსთაველი, პეტრიწი, პრელუდიები, თბილისი, 1961. ვვ. 54—55.

<sup>201</sup> სამებისა და ერთარსების საკითხი არ არის მართებულად გაგებული არც თ. ედრემიძის წერილში („მზიანი ღამის“ პრობლემა „ვეფხისტყაოსანში“, ალ. წულუკიძის სახ. ქუთაისის პედაგოგიური ინსტიტუტის შრომები, XXIX, 1966). ავტორის აზრით, „რუსთაველი ცხადყოფს პლატონის, არისტოტელეს, დიონისე არეოპაგელის (პეტრე იბერის) და ნეოპლატონიკოსთა დებულებას ერთარსების (და არა სამების) კეთილი საწყისის შესახებ“. აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ დახატვლებულ ნაშრომში „მზიანი ღამე“ დაკავშირებულია პითაგორელთა მოძღვრებასთან, კერძოდ, პითაგორელთა „უხილავ ცენტრალურ ცეცხლთან“, რომლის ფარდი „შეუხებელი საღმრთოა ნათელი“, „თვთმნათობი ნათელი უსხეულოა“ იცის არა მხოლოდ ქრისტიანობამ, არამედ ქრისტიანობამდელმა რელიგიებმაც და რომელიც ფილოსოფიურ-რელიგიური აზროვნების უძველეს ეტაპზე პოვებს დასაბამს. ამ უხილავ ნათელზე მსჯელობა მისი ეზოტერული საფუძვლის გათვალისწინებლად უსათუოდ ცალმხრივი იქნება. ამიტომ ხელოვნური ჩანს მაინცადამაინც პითაგორელებთან მისი დაკავშირება. ასევე, ვიდრე პითაგორეს საკრალურ რიცხვთა მოძღვრებას დაეუკავშირებდეთ რუსთაველს, უმოკბესია შესწავლილ იქნას თვით ქრისტიანულ დოქტრინებებში, განსაკუთრებით კი ეზოტერულ ქრისტიანობაში, რიცხვთა სიმბოლიკა. მაშინ ცხადი გახდება საკრალურ რიცხვთა მიღმა დაფარული ღრმა აზრი. საკრალურ რიცხვთა მოძღვრების საწყისები ზეგრად გასცდება პითაგორეს ეპოქას და ძველ ეგვიპტესა და ინდოეთში მიგვიყვანს. როგორც ცნობილია, პითაგორეს მოძღვრება დიდად იყო დავალებული ეგვიპტური ინციდიციის ინსტიტუტისაგან. პითაგორეს სკოლა იყო ელინურ სამყაროში აღმოცენებული ერთ-ერთი ეზოტერულ სკოლათაგანი. პითაგორეს მოძღვრების ეზოტერული არსის შესწავლის გარეშე შეუძლებელია ნათელი წარმოდგენა შეიქმნას როგორც მის „ანტიდემიფსზე“, ასევე „ცენტრალურ ცეცხლსა“, ციურ სხეულებსა და საკრალურ რიცხვებზე.

ნუსყოფელი არსებამ, ქალწულისაგან შეიშობა კაცებამ უცოდველად ღღეს სიმდაბლით მოვალს იორდანეს ნათლის ღებად<sup>202</sup>, ან კიდევ იოანე მტბევარი:

„ღმრთეებასა სამებისასა ერთობით  
ჭებობინთა თანა შიშით ქებასა  
შეესწირვიდეთ. წმიდა არს მამამ, წმიდა არს ძმ,  
წმიდა არს სული წმიდამ განუყოფელად  
ღმერთი, რომელი სუფევს უკუნისამდე“<sup>203</sup>.

ერთარსება სწორად ესმოდა თეიმურაზ ბაგრატიონს: „ერთ-არსე-  
ბა სამგვამოვანისა ღმრთისა მამისა და ძისა და სულისა წმიდისა არს.  
ერთ-არსება, ერთი ბუნება და ერთი ღმრთაება აქეს მას სამგვამოვანსა  
ღმერთსა“<sup>204</sup>.

კ. კეკელიძის აზრითაც „თეოლოგიურ ტერმინოლოგიაში „ერთ-  
არსება“ ჰგულისხმობს „სამებას“, ისე მას არავითარი აზრი არ აქვს“<sup>205</sup>.

ე. ხინთიბიძე ფიქრობს, რომ „ავთანდილი ღვთაებას სამი, წყვილი  
ცნებებისაგან შედგენილი ატრიბუტით ახასიათებს“<sup>206</sup>, და რომ სხვა-  
გვარი გაგება ერთარსება ერთისა ეწინააღმდეგება ტაეპის აზრობრივ-  
ემოციურ და რიტმულ წყობას.

ღვთისმეტყველების ელემენტარული საფუძვლების გათვალისწი-  
ნება შეუძლებელს გახდის ერთარსება ერთის კატაფატიკა-ამოფატიკა-  
ზე დაყვანას. გარდა ამისა, „უჟამო ჟამისა“ და „მზიანი ღამის“ სა-  
კითხი სხვაგვარად დგება, რუსთაველის ნათქვამში სამი წყვილი ცნე-  
ბის დანახვა გამართლებული ვერ იქნება.

არა მხოლოდ ქრისტიანობაში, არამედ სხვაგანაც, სადაც სამება  
გვხვდება (ინდური „ტრიმურტი“, ზარათუშთრას ტრიადა, ეგვიპტური  
სამება, კაბალის სამება), ის გაგებული იყო, როგორც სამჰიპოსტასიანი  
განუყოფელი ღვთაება, რომელიც ერთარსებაა, ერთია. )

ის სწორი თვალსაზრისი, რომელიც თეიმურაზ ბაგრატიონს და  
კ. კეკელიძეს „ანბანურ ჭეშმარიტებად“ მიაჩნდათ<sup>207</sup>, სადაოდაა ქცე-  
ული.

<sup>202</sup> დასდებულნი წმიდისა ნათლის ღებისანი ქართულნი, სასულ. პოეზ. გვ. სვ.—სვ.

<sup>203</sup> შობისათვის უფლისა ჩუენისა იესუ ქრისტესა. იქვე, გვ. 60.

<sup>204</sup> თ ე ი მ უ რ ა ზ ბ ა გ რ ა ტ ი ო ნ ი, განმარტება პოემა ვეფხისტყაოს-  
ნისა, გ. ი მ ე დ ა შ ვ ი ლ ი ს რედაქციით, თბილისი, 1961, გვ. 124.

<sup>205</sup> კ. კ ე კ ე ლ ი ძ ე, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტ. ისტორიიდან, IX,  
1953, გვ. 224.

<sup>206</sup> ე. ხინთიბიძე, დასახ. ნაშრ. გვ. 157.

<sup>207</sup> „ეს ნათელია, ანბანური ჭეშმარიტება იმისათვის, ვისაც ოდნავი წარ-  
მოდგენა და ცოდნა მაინც აქვს ქრისტიანული დოგმებისა“ — შენიშვნა კ. კ ე-  
კ ე ლ ი ძ ე (რუსთველოლოგიური შენიშვნები, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტ.  
ისტორიიდან, VIII, 1962, გვ. 164).

რაც შეეხება ვახტანგ მეექვსის განმარტებას, რომლის მიხედვით „ერთარსებისაგან ერთი“ ნიშნავს სამების წევრთაგან ერთს — იესო ქრისტეს, აქ უნდა შევნიშნოთ შემდეგი: ვახტანგ მეექვსის განმარტება არ ეწინააღმდეგება მეორე თვალსაზრისს, რომლის მიხედვითაც ერთარსება ერთში სამება ესმით.

(ქართულ სასულიერო მწერლობაში ქრისტეს შესახებ გვხვდება „ერთარსი“.) მაგალითად, მსოფლიო საეკლესიო კრების მიერ დადგენილ „სიმბოლო სარწმუნოებისაში“ ნათქვამია: „...უფალი იესო ქრისტე, ძე ღვთისა მხოლოდშობილი, ღმერთი ჭეშმარიტი, ღმრთისაგან ჭეშმარიტისა შობილი და არა ქმნილი, ერთარსი მამისა, რომლისაგან ყოველი შეიქმნა, რომელი ჩუენთვის, კაცთათვის გარდამოხდა ზეციით, და ჯორცნი შეისხნა სულისაგან წმიდისა და მარიაშისაგან ქალწულისა და განკაცნა და ჯუარს ეცვა ჩუენთვის“.

(ქართულ ჰიმნოგრაფიაში გვხვდება ძის ეპითეტად „თანაარსი“, „თანამფლობი“, „ბუნებით სწორი მამისა“.)

(თუ სწორად გავიგებთ სამების არსს, ცხადი გახდება, რომ სადაც სამებაა ნახსენები, აქ მისი სამივე პირი, სამივე თვითება იგულისხმება. „მამა მამა არს და არა ძე, ძე ძე არს და არა მამა, სული წმიდა სული წმიდა არს და არა მამა, არცა ძე, რამეთუ თვითება შეუცვალეზელ არს“, (იოანე დამასკელი)<sup>208</sup>, მაგრამ ამავე დროს ისინი „არცა ბუნებითა განიყოფიან, არცა ადგილით, რამეთუ სადაცა არს მამა, მუნცა ძე და სული წმიდა, და სადაცა არს ძე, მუნ მამაცა და სული წმიდა, და სადაცა არს სული წმიდა, მუნ მამაცა და ძეც“ (მაქსიმე აღმსარებელი). ამას გულისხმობს ე. წ. *circum incessium* ღვთიური ჰიპოსტაზებისა.

(სადაც წარმოდგენილია ერთ-ერთი თვითება, იქ მთლიანად სამებაცაა წარმოდგენილი. სამებასა და მის თვითებებს შორის არსებულ სწორედ ეს ურთიერთმიმართება უდევს საფუძვლად იმ გარემოებას, რომ ძველ ქართულ მწერლობაში „ერთარსება“ გამოიყენება არა მხოლოდ სამებისათვის, არამედ ცალკეული ჰიპოსტაზებისთვისაც.)

(ამიტომ „ერთარსება ერთი“ სამების სამივე თვითებაზე მიუთითებს და ამდენად ქრისტეზეც. რადგან კონტექსტში „ერთარსება ერთის“ პარალელურად წარმოდგენილი „მზიანი ღამე“ და „უყამო უამი“ სამების მეორე პირს, ძეს გამოხატავს, ამ კონტექსტში „ერთარსება ერთი“ შეიძლება გაგებულ იქნეს უშუალოდ ქრისტეზე მიუთითებლად, თუმცა „ერთარსება ერთი“ ასევე მოიცავს სამების დანარჩენ პირთაც.)

<sup>208</sup> რ. მიმინოშვილი, დასახ. ნაშრ. გვ. 31.

ამრიგად, მზე არის ხატი „მზიანისა ღამისა“ — ქრისტესი, მზე არის ხატი „ერთარსებისა ერთისა“ — წმიდა სამებისა და ამდენად ქრისტესი სიც, მზე არის ხატი „უყამოსა უამისა“ — ქრისტესი.)

(ორთოდოქსული ქრისტიანობის მიხედვით მზე რომ ხატია ღვთისა, და რომ უფრო ხშირად მზეს უწოდებენ ძეს ღვთისას — ქრისტეს, ეს საფუძვლიანადაა გარკვეული კ. კეკელიძის, კ. ეკავილის და სხვათა ნაშრომებში. მაგრამ ამავე დროს ამ დებულების წყაროდ მიჩნეულია პლატონური და ნეოპლატონური ფილოსოფია. „მზიან ღამეში“ ეზოტერული ქრისტეს დანახვა არ ქმნის არავითარ წინააღმდეგობას იმ მხრივ, რომ მზე არის ხატი ქრისტესი. პირიქით, ლოგოსის კავშირი მზესთან არის ეზოტერული მოძღვრების ერთი ძირითად საკითხთაგანია<sup>209</sup>.) ამ მხრივ სკლევა-ძიება შორს წავიყვანდა. (საკმარისია თუნდაც იმის გახსენება, რომ ზარათუშთრას მოძღვრებაში, ზენდ-ავესტაში აჰურა-მავზდა უშუალოდ მზე კი არაა, იგი ღვთის სიტყვაა, ძეა, მისი შექმნილია მზე და მზე არის ხატი იმ სულიერი არსებისა, მზიური სიტყვისა, რომელსაც ზენდ-ავესტა აჰურა-მავზდას უწოდებს<sup>210</sup>.)

(ქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ ბერძნულ ფილოსოფიას ეს დებულება, ისევე როგორც ლოგოსის იდეა, ათვისებული აქვს ეზოტერიზმიდან. მაგრამ ნეოპლატონიკოსებთან (გნოსტიკოსებთანაც) ლოგოსს მხოლოდ სულიერი ასპექტი აქვს, ამ მოძღვრებაში კოსმიური ლოგოსი ისტორიულ ლოგოსს არ შერწყმია<sup>211</sup>.)

(რელიგიათა ეზოტერული საფუძველი ძველთაგანვე აღიარებდა მომავალში ლოგოსის სულიერი ასპექტის ისტორიულ პლანში გადასვლას. იოანეს სახარებაში, რომელიც სინობტიკურ სახარებებთან შედარებით გაცილებით უფრო ეზოტერულია, მორიგებულია ეს საკითხი, სიტყვა დაკავშირებულია ისტორიულ პიროვნებასთან, იესო ნაზარეტელთან („სიტყვაა იგი ჯორციელ იქმნა და დაემკვდრა ჩუენ შორის“).

(რუსთაველთან, ისევე როგორც დიონისე არეოპაგელთან, „უყამო“ ამავე დროს „უამიერია“, სიტყვა განკაცებულია. როგორც ითქვა, ეზოტერული იდეები ეგზოტერულ ქრისტიანობას კვებავდა. ამის მაგალითია ეკლესიის მამათა მოძღვრებასა და სასულიერო მწერლობაში შეჭრილი ზოგი იდეა, რომელთა გასაღებს მხოლოდ ეზოტერული ქრის-

<sup>209</sup> იხ. R. Steiner, *Man's life on Earth and in the Spiritual Worlds. The Threefold Sun and the Risen Christ*, London, 1952. მისივე, *Supersensible Man*, London, 1961.

<sup>210</sup> იხ. ა გ რ ე თ ვ ე Ч х а н д о г ъ я У п а н и ш а д а, Москва, 1965, III, 19, 1, 4.

<sup>211</sup> Д-р Р. Штейнер, *Мистерии древности и христианство*, Москва, 1912, стр. 177—178.



ტიანობა იძლევა. „უჟამო უამში“ ქრისტეს დანახვა დოგმატიკის ჩვენს ხეობაშიც თავსდება, მაგრამ „უჟამო უამის“ ხსენება „მზიანი ღამის“ გვერდით ვერ აიხსნება კონფესიური ფარგლებით, იგი მიგვიოთითებს მისტერიათა სიბრძნეში ღრმად გათვითცნობიერებაზე.)

როცა ვსაუბრობთ ქრისტიანულ ეზოტერიზმზე<sup>212</sup> და რუსთაველის პოემაში ზოგ ისეთ საკითხზე, რომელიც მისი საშუალებით იხსნება, რა თქმა უნდა, არ ვგულისხმობთ, რომ რუსთაველისათვის ეზოტერული ქრისტიანობაა ერთადერთი წყარო და რომ სხვა წყარო არ არსებობს; მაგრამ პლატონზე, ნეოპლატონიზმსა, არეოპაგეტიკასა და სხვა მოძღვრებებზე, როგორც რუსთაველის წყაროებზე, მსჯელობისას უნდა გათვალისწინებულ იქნას, ერთი მხრივ, ამ მოძღვრებაში წარმოდგენილი ეზოტერული ბირთვი და ამ მოძღვრებებში ეზოტერიზმის გარდატეხის თავისებურება და, მეორე მხრივ, თვით ამ მოძღვრებათა სპეციფიკა.

დიონისე არეოპაგელის შრომები ასაზრდოებდა ქრისტიანულ აზროვნებას. საქართველოში არეოპაგელის გავლენაზე ეფრემ მცირისეული თარგმანიც მეტყველებს. რა გასაკვირია, რომ ამ მოძღვრებასთან ზიარი თვალსაზრისი შეინიშნებოდეს რუსთაველთან. მაგრამ არეოპაგეტიკასთან რუსთაველის მსგავსება-ნათესაობის ძიებისას უნდა არსებობდეს სწორი თვალსაზრისი თვით არეოპაგეტიკის შესაფასებლად.

ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი არაერთხელ მიუთითებს სამღვდლო (საეკლესიო) თეოლოგიის გვერდით საიდუმლო თეოლოგიაზე: „რამეთუ, ვითარ საიდუმლომან და სამღვდლომან მოცემამან მოგუხბრეს ჩუენ, რაჟამს ვიტყოდით მისთჳს არცა ერთსა რას არსთა ამათგანობასა, მამინ ოდენ ვჭეშმარიტებთ, ხოლო უმეცარ ვართ ზეშთა-არსებისა მისსა მოუგონებელსა და გამოუთქუმელსა შეუსაზღვრელობასა“<sup>213</sup>. დიონისე არეოპაგელი ცალკე გამოჰყოფს „მესაიდუმლოეთა მათ ღმრთის-მეტყუელთა“. იგი საგანგებოდ ამახვილებს ყურადღებას იმაზე, რომ სამღვდლო იგავების იქით საიდუმლო ცოდნა იფარება.

<sup>212</sup> ამ რამდენიმე წლის წინათ გამოითქვა ვარაუდი რუსთაველის ჰელიოცენტრიზმთან დაკავშირებით საქართველოში ეზოტერული ცოდნის არსებობის შესახებ (რ. თ ვ ა რ ა ძ ე, „ძველთაძველი ცოდნა და რუსთაველის ჰელიოცენტრიზმი“, ვაზ. ლიტერატურული საქართველო, 1964, № 31). ვფიქრობთ, რომ საკითხის ამგვარი დაყენება არაა მართებული. რუსთაველთან კიდევ რომ გვექონდეს ჰელიოცენტრიზმი, ჰელიოცენტრიზმის კოპერნიკისეულ გავებას არავითარი კავშირი არ აქვს ეზოტერულ მოძღვრებასთან (იხ. R. Steiner, Geistige Hierarchien und ihre Widerspiegelung in dem physische Welt, 1960, Dornach.). გარდა ამისა, წერილში არ არის გათვალისწინებული ეზოტერიზმის ნამდვილი არსი.

<sup>213</sup> ზ ე ტ რ ე ი ბ ე რ ი ე ლ (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი), შრომები, ს. ე ნ უ ჯ ა შ ვ ი ლ ი ს გამოცემა, თბილისი, 1961, გვ. 106.

მისი თქმით, ამ გზით შეუვალი ხდება „საიდუმლოდ ზემოთსოფლისა“ გონებათა ჭეშმარიტებად“, რადგან ყველა არ არის წმიდა, ყველა არის მზად ამ საიდუმლო სიბრძნისათვის: „...უშუენიერესცა არს საიდუმლოთა მათ სიტყუათადა დაფარულ-ყოფად ძნად გამოსათქმელთა და საპლდელთა იგავთა მიერ, რაათა მრავალთა მიერ შეუვალად დაღვან წმიდად იგი და საიდუმლოდ ზემოთსოფლისა გონებათა ჭეშმარიტებად, რამეთუ არა ყოველნივე წმიდა არიან, არცა ყოველთა არს მეცნიერებად, ვითარცა სიტყუანი წერილთანი იტყჳან<sup>214</sup>. საინტერესოა, რომ აქ ხაზი ესმის საიდუმლო ცოდნის ათვისებისთვის აუცილებელ პირობას — სიწმიდეს.

ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი აფრთხილებს თავის მოწაფე ტიმიოთეს, რომ მისი ვალია საღვთო საიდუმლოთა დაცვა: „ხოლო შენდა თანანადებ არს დაცვად ამათი, ჰ, კეთილო ტიმოთე, წესსავე ამას ზედა სიწმიდით მოთხრობისასა, რაათა არცა სათქმელ. არცა განსაცემელ უმეცარ ჰყენე საღმრთონი საიდუმლონი“<sup>215</sup>.

(რაც შეეხება ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის საღვთო ბნელს, საღვთო ნილს, ბნელსა შინა ნათელის ბრწყინვას, რომელიც რუსთაველის „მზიანი ღამის“ გასაღებად ნიაჩნიათ, აქ უნდა შევნიშნოთ შემდეგი: ყველგან, სადაც კი არეოპაგელთან საღვთო ბნელში ნათელის ჭვრეტას ვხვდებით, კონტექსტიდან ცხადად ჩანს, რომ საქმე ეხება მისტიკურ ჭვრეტას, უხილავი ნათელის, უსაწყისო, დაუსაბამო, სულიერი ნათელის ჭვრეტას „უთუალო გონებით“ ან „შინაგანი სახედველით“, და ამგვარ ჭვრეტას წინ უძღვის „აღპყრობად ზემთა ყოვლისა არსებისა და ცნობისა“, „მწუერვალობად აღსლვად“, „გრძნობადის დატევებად.“) მაგალითად: „ხოლო შენ, ჰ საყუარელო ტიმოთე, საიდუმლოთა ხედვათა მოსწრაფებითთა წურთითა გრძნობადნიცა დაუტევენ და საცნაურიცა მოქმედებანი და ყოველნივე ზოგად გრძნობადნი და საცნაურნი და ყოველნივე არსნი და არა არსნი და, რაოდენ მისაწომელ არს, ერთობისა მიმართ უცნაურად აღპყრობილ იქმენ ზემთა ყოვლისა არსებისა და ცნობისა. რამეთუ თავისა თვისსაგანცა და ყოველთაგან უთჳსოათა და განტევებულითა სიწმიდით განკრთომითა ზემთა არსებისადასა საღმრთოასა ბნელისა შარავანდედმან ყოველივე ესე მოგისპოს და ყოველთაგან განტევებული აღყვანებულ იქმენ“<sup>216</sup>.

ან კიდევ: „რამეთუ მრავალ სიტყუაცა არს სახიერი იგი ყოველთა მიზეზი და თანად მცირე სიტყუაცა და უთქმელ. ვინაჲთგან არცა სიტყუად, არცა მოგონებად გუაქუს მისთჳს, რამეთუ ზემთაარსებით

214 ი ქ ვ ე, გვ. 105.  
215 ი ქ ვ ე, გვ. 13.  
216 ი ქ ვ ე, გვ. 223.



ყოველთა ზეშთააღმატებულ არს დ მხოლოდ მათ ოდენ გამოუჩინდეს  
ბის დაუფარველად და ჭეშმარიტებით, რომელნი წმიდათა და წმიდათა  
წმიდათა ყოველთა თანა წარკლებიან და ყოველსავე ყოველთა წმიდათა  
მწუერვალობად აღსლვასა ზეშთა-აღკლებიან და ყოველთავე საღმრ-  
თოთა ნათელთა კმებსა და სიტყუებსა ზეცისასა ქუე დაუტევებენ და  
ნისლსა მას შეველენ, სადა-იგი ნამდვლვე არს, ვითარცა სიტყუანი  
იტყვან, ყოველთა მიერ კერძო იგი<sup>217</sup>. „სამებაო ზეშთაარსებისაო და  
ზეშთაღმერთთაო და ზეშთასახიერებისაო, რომელი-ეგე ხარ ზედა-  
მხედველ ქრისტიანეთა ღმრთივ განბრძნობილობასა, წარმიმართე ჩუენ  
ზეშთაუცნაურისა და ზეშთაბრწყინვალისა მიმართ უმწუერვალესისა  
თხემისა საიდუმლოთა სიტყუათაჲსა, სადა-იგი მარტივნი და წრფელნი  
და უქცეველნი ღმრთის-მეტყუელებისა საიდუმლონი ნათლითა<sup>218</sup>  
უზეშთაესითა მით დაფარულ არიან, დაფარულ საიდუმლოჲსა დუმი-  
ლისა არმურითა და ბნელსა შინა უმეტეს საჩინოებით უფროჲს ბრწყინ-  
ვენ და ყოვლით კერძო შეუხებელისა და უხილავისა ზეშთასიკეთისა  
შეუნიერებითა აღავსებენ უთუალოთა გონებათა. და ჩემდა ესე იყავნ  
სალოცველ“<sup>219</sup>.

დიონისე არეოპაგელი გვაფრთხილებს: „ესენი, იხილენ<sup>220</sup>, ნუსა-  
და ვის ესმენ უსწავლელთაგანსა“ და განგვიმარტავს, რომ უსწავლე-  
ლად თვლის „არსთა ამათდა შემშუქალულთა და არცა ერთსა რას  
უფროჲს არსთასა ზეშთაარსებისასა ყოფად ოცნებულთა, არამედ მგო-  
ნებელთა, ვითარმედ თჳსითა მეცნიერებითა სცნობენ მას, რომელმან-  
იგი დადვა ბნელი საფარველად თჳსსა“<sup>221</sup>.

ცხადია, რომ ბნელში შედწევას და ნათლის შემეცნებას წინ უძღ-  
ვის ყოველივე გრძნობადზე ამაღლება. უზეშთაესი ნათლით დაფარულ  
საიდუმლოთა ზიარება ხდება შინაგანი, მისტიკური ხილვით. ფსევდო-  
დიონისე არეოპაგელის ბნელით ფარულ ნათელში შედწევა ღვთის მის-  
ტიკური წვდომაა. სიბნელე, როგორც სიმბოლო ღვთის შემეცნებ-  
ლობისა, ხოლო განწმედისა და თვითჩაღრმავების გზით ნათელის ში-  
ნაგანი ჭკრეტა მისტიკური წვდომის გამოხატულება იყო. იოანეს სახა-  
რებაში ვკითხულობთ: „მე ნათელი სოფლად მოვივლინე, რაჲთა ყო-  
ველსა რომელსა ჰრწმენეს ჩემი, ბნელსა შინა არა დაადგრეს“<sup>222</sup>.

<sup>217</sup> პ. იბერიელი, იქვე, გვ. 124.

<sup>218</sup> გამოცემაშია — ნათელთა.

<sup>219</sup> იქვე, გვ. 223.

<sup>220</sup> გამოცემაშია — ესენი იხილენ.

<sup>221</sup> იქვე, გვ. 223—224.

<sup>222</sup> იოანე, XII, 46.

ბნელზე, როგორც ჩვენი ცოდნის ზღვარზე მიუთითებს პლოტინიდ<sup>224</sup> მაისტერ ეკპარტი თავის ერთ-ერთ ქადაგებაში გვესაუბრება სულთმკაცრად ზრდის შედეგად საღვთო ბნელისკენ სწრაფვაზე და ღვთის წვდო-  
მაზე<sup>225</sup>.

(ვეფიქრობთ, რომ „მზიანი ღამე“ უკავშირდება მსგავს ჰერეტიკულ შე-  
მცენებას, მაგრამ „შუალამის მზე“, „მზიანი ღამე“, „ღლე-ღამე“ კონ-  
კრეტული მნიშვნელობის მქონე ტერმინებია. „მზიანი ღამე“ მოიცავს  
არა ზოგადად საღვთო ბნელში ნათელის ჰერეტას, არამედ მიუთითებს  
ინიციაციის კერებში ინიციაციის მესამე საფეხურზე კოსმიური ქრის-  
ტეს იმპულსის ზიარებაზე.)

ჩვენ შეეჩერდით ვეფხისტყაოსნის მხოლოდ ერთი ადგილის გა-  
გებაზე. ამჯერად საშუალება არა გვაქვს სხვა საკითხებზე შესაჩერებ-  
ლად. მაგრამ უნდა ითქვას, რომ „მზიანი ღამე“ არ არის ერთადერთი  
ღამთხვევა ეზოტერულ დოქტრინასთან. არც რუსთაველია ამ მხრივ  
გამონაკლისი ქართულ კულტურაში. რუსთაველის ეპოქის ძეგლები,  
ისევე როგორც ძეგლები ადრეული და გვიანი ეპოქებისა, ბევრ საინ-  
ტერესო მასალას ავლენენ ამ მხრივ.

შიურეს მიხედვით, „ყველგან, სადაც კი გვხვდება რაიმე ფრაგ-  
მენტი ეზოტერული დოქტრინისა, იქ ეზოტერიზმი წარმოდგენილია  
მთლიანობაშიც, რადგან ყოველი მისი ნაწილი იწვევს დანარჩენ ნა-  
წილთ და მიზეზია მათი“<sup>226</sup>.

(ეზოტერული ქრისტიანობისთვის ვეფხისტყაოსანში ბევრი რამაა  
სწილემლობით მოცული. ეზოტერული ქრისტიანობა, ქრისტიანობის  
რელიგიურ-ფილოსოფიური ძირების გათვალისწინება, ბევრ ასეთ სა-  
კითხს მოჰყენს შუქს. მაგალითად, ეზოტერულ ქრისტიანობას ბევრი  
სიახლის შეტანა შეუძლია რუსთაველის ასტრალური სამყაროს გაგე-  
ბაში. რუსთაველის „სამ მზეს“ (დავით აღმაშენებლის „სამმზეო ერთ-  
ცისკროვნებაოს“, შავთელის „ღვთისა სამმზისა“ და საერთოდ სასუ-  
ლიერო მწერლობაში დამკვიდრებულ „სამ მზეს“) გაცილებით უფრო  
ღრმა საფუძველი აღმოაჩნდება, ვიდრე დოგმატური თეოლოგიით ირ-  
კევა. ასევე, რუსთაველთან ბოროტის არასუბსტანციონალობა, ღმერ-  
თის — როგორც ერთის პრობლემა, „არსად შემოსვლა“, პიროვნების  
თავისუფლების საკითხი, რუსთაველისთვის ცნობილი „სულთა სირა“,  
სიბრძნის პირველ პლანზე წამოწევა და სხვა მრავალი, რაც ვიწრო

<sup>224</sup> პლოტინი, ენეადები, IV, III, 9; I, VIII, 7; II, III, 4.

<sup>225</sup> Мейстер Экхарт, О вечном рождении, Избранные проповеди, Москва, 1912, стр. 30.

<sup>226</sup> Edouard Schuré, Les Grands Initiés, Paris, 1911, p. XXVIII.

კონფესიურ ჩარჩოებში არ თავსდება<sup>227</sup>. ეზოტერული დოქტრინის  
თვალსაზრისით სხვა ასპექტში დადგება.

(რუსთველოლოგიური კვლევა-ძიება ზშირად ხედავდა პოეტის  
მსოფლმხედველობაში როგორც ქრისტიანული მწვალებლობების, ისე  
არაქრისტიანული რელიგიების ასახვას. ამგვარ თვალსაზრისთათვის  
გარკვეულ საფუძველს ქმნიდა ვეფხისტყაოსანში დოგმატური ქრის-  
ტიანობით ძნელად ასახსნელი ფაქტები, რომლებიც სხვადასხვა რელა-  
გიურ სისტემებთან საერთო შტრიხებს ავლენენ. ეზოტერიზმის, კერ-  
ძოდ კი ქრისტიანული ეზოტერიზმის შესწავლა ნათელს გახდის, რომ  
ვეფხისტყაოსანში სხვადასხვა რელიგიურ და ფილოსოფიურ შრეთა  
არსებობა არ ქმნის საფუძველს მისი ავტორის არაქრისტიანული აღმსა-  
რებლობის მტკიცებისათვის. და რომ ეს საერთო საკითხები კაცობ-  
რიობის რელიგიურ-ფილოსოფიური აზროვნების ეზოტერული სა-  
ფუძველით აიხსნება.)

ბოლო ღროს სადაოდ აღარ ითვლება რუსთაველის ქრისტიანული  
აღმსარებლობა, მაგრამ როცა მის ქრისტიანობაზე ან არაქრისტიანო-  
ბაზეა მსჯელობა, პირველ რიგში საჭიროა გათვალისწინება თვით ქრის-  
ტიანობის არსისა. ქრისტიანობის არსი კი ეზოტერული ფარგლებით  
არ იზღუდება<sup>228</sup>.

<sup>227</sup> ნ. ნ ა თ ა ძ ე, ს. ც ა ი შ ვ ი ლ ი, შოთა რუსთაველი და მისი პოემა, თბი-  
ლისი, 1966, გვ. 75—77.

<sup>228</sup> ჩვენი სტატიის ბეჭდვის პროცესში გამოქვეყნდა ზ. კიკნაძის წერილი  
„შესახებ“ „მზიანისა ღამისა“ (ლიტერატურული საქართველო, 1967, № 36).  
ზ. კიკნაძის თვალსაზრისი „მზიანი ღამის“ შესახებ ასეთია: „ნათელი და მზე ქრისტეს  
სიმბოლოებია, ხოლო ბნელი და ღამე — სოფლის, წუთისოფლისა“. ამგვარად,  
„მზიან ღამეში“ სოფლად ქრისტეს მოგვინებაა გადმოცემული. წერილის ავტორი  
ეყრდნობა სახარებაში ნათელისა და ბნელის სიმბოლიკის მხოლოდ ერთ მხარეს და  
გაუთვალისწინებელი რჩება ახალ აღთქმაშივე ამ სიმბოლიკის სხვა მხარეები.  
სხვადასხვა რელიგიურ სისტემებსა და ქრისტიანულ თეოლოგიაში ნათელისა და  
ბნელის ფართოდ გავრცელებული სიმბოლიკა მრავალ ასპექტს მოიცავს და ბნელ-  
ში ნათელის ბრწყინვა ყოველთვის არ გულისხმობს ქვეყნად მაცხოვრის მოსვლას.  
ასევე რამდენიმე ასპექტის შემცველია ზ. კიკნაძის მიერ ითანედან მოხმობილი  
მუხლებიც. ავტორის ვარაუდი სარწმუნო იქნებოდა ამ სიმბოლიკით რომ მხოლოდ  
ქრისტეს მოსვლა გამოიხატებოდა. ზ. კიკნაძე ფიქრობს, რომ რემბრანდტის მა-  
გალითზე ჩანს, თუ რას წარმოადგენს „მზიანი ღამე“. მაგრამ რემბრანდტთან ასო-  
ციაციის მიუხედავად, ზ. კიკნაძის თვალსაზრისი არ შეიძლება იყოს სრული თენ-  
დაც იმიტომ, რომ მისი აზრით, „მზიანი ღამე“ „ამ ფორმით მხოლოდ რუსთავე-  
ლის შემონაქმედია და შეუძლებელია სხვაგან შეგვხვდეს სადმე“. როგორც გხე-  
დავთ, „მზიანი ღამე“ გვხვდება სხვადასხვა დროის და სხვადასხვა ეროს სულერ  
კულტურაში. ხსენებულ წერილში გამოთქმული მოსაზრებით გაუგებარი დაჩუ-  
ბა არაქრისტიანულ კულტურებში „მზიანი ღამის“ დადასტურება.



გორის ღარები

„ზმა“ სიტყვის ერთ-ერთი  
მნიშვნელობისათვის ვეფხისტყაოსანში\*

მხედველობაში ვვაქვს ვეფხისტყაოსნის პირველი საიუბილეო (1937 წ.) და მისგან მომდინარე გამოცემათა 69,2-ე სტროფი:

იკინოდეს, ყმაწვილობდეს, სიყვარლად და კარგად ზმოდეს.

ზუსტად ასეთივე ან ოდნავ განსხვავებული სახით ეს სიტყვა ვეფხისტყაოსანში არაერთხელ იხმარება:

არ ბედითად ჰაის ზმოდეს (28, 2),  
გახსოვს ოდეს „ჰაის“ ზმიდი (526, 1),  
მათსა ვერე ქცევა- ზმასა (223, 4),  
ყოფა-ქცევისა და ზმისა (1519, 3),  
ზარი ჩნდა, რომე ზმიდიან (620, 1),  
მენავემან მნახა ზმული (586, 4),  
აღარა ხანსა ზმულია (1567, 1) და სხვა<sup>1</sup>.

საზოგადოდ, „ზმა“ ახალსა და, განსაკუთრებით, ძველ ქართულში რამდენიმე, ერთმანეთისაგან რადიკალურად განსხვავებული მნიშვნელობით იხმარება. ასევეა ვეფხისტყაოსანშიც. ამასთან დაკავშირებულ მასალათა გაცნობა გვიჩვენებს, რომ ამ მხრივ ბევრი რამ ბუნდოვანი და გასარკვევია არა მარტო ვეფხისტყაოსნის, არამედ სხვა ძეგლების მიმართაც. შესასწავლია, რა ურთიერთობა არსებობს ამ ფორმებს შორის, რა და რა მნიშვნელობის მატარებელია ისინი საერთოდ და კონკრეტულ შემთხვევებში.

საკითხის ასე ფართოდ განხილვა ამჟამად ჩვენი მიზნისა და შესაძლებლობის ფარგლებს სცილდება.

დასმული ამოცანისათვის აუცილებელი არ არის აგრეთვე ჩამოვლა და გაანალიზება ყველა იმ მნიშვნელობისა, რომელთაც მკვლევ-

\* წაკითხულია მოხსენებად შოთა რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ისტორიის ინსტიტუტის XXVI სამეცნიერო სესიაზე 1966 წლის 22 მარტს (თეზისები, გვ. 13—14).

<sup>1</sup> იხ. ვეფხისტყაოსნის სიმფონია, შედგენილი ავაკი შანიძის ხელმძღვანელობით, მისივე წინასიტყვაობით და გამოკვლევით, თბ., 1956, გვ. 124.

რები მას მიაწერენ ვეფხისტყაოსანში. აღვნიშნავთ მხოლოდ, ესმით იგი ჩვენთვის საინტერესო სტროფები:

თეიმურაზ ბ ა გ რ ა ტ ი ო ნ ი: „კარგად ზმიდეს — ზმა ზომიდამ არის გამოსული. ეს ლექსი ნიშნავს სწორის საზომით საუბარსა და სიტყვისა სჯასა“<sup>2</sup>.

დ. ჩ უ ბ ი ნ ა შ ვ ი ლ ი: „კარგად ზმიდეს — რიგიანად იქცეოდეს“<sup>3</sup>, „რიგიანად ფიქრობდეს“<sup>4</sup>.

იუსტ. ა ბ უ ლ ა ძ ი: „საყვარლად და კარგად ზმიდეს — აშიკობდენ, კობტაობდენ“<sup>5</sup>. შესაღარებლად მიუთითებს 1077,1 სტროფს<sup>6</sup>.

დ. კ ა რ ი ქ ა შ ვ ი ლ ი: „ზმა — თქმა“. ამავე რიგისადაა მიჩნეული 28,2, 526,1, 620,1 სტროფები<sup>7</sup>.

სოლ. ი ო რ დ ა ნ ი შ ვ ი ლ ი: „Смеялись, шутили (ребячились), приятно и любезно обращались друг с другом“<sup>8</sup>.

სხვები ამ სიტყვის განმარტებისას ჩვეულებრივ, ნიმუშისათვის მიუთითებენ თითო-ოროლა სტროფს, ჩვენ სტროფს კი არ ასახელებენ. ასეთი განმარტებისას კი ყოველთვის ნათელი არ არის, დანარჩენ შემთხვევაში რომელი მნიშვნელობითაა გაგებული, ან გათვალისწინებულია თუ არა ესა თუ ის ადგილი.

დასახელებული და ყველა სხვა, ზოგადად, სტროფების დაუმოწმებლად მოცემული განმარტებები 69-ე სტროფისათვის მეტ-ნაკლებად ხელოვნური და ნაძალადევი ჩანს. მათგან არა უშავს და რამდენადმე კონტექსტსაც უდგება ქმნა. **ზვრება** მოქცევის მნიშვნელობით, როგორცაა **ზმნა**-ს (ვიზამ, იზამ, იზამს) ჩვეულებრივი გაგება. პირდაპირ უნდა ითქვას, რომ, მიუხედავად ერთგვარი შინაარსეული ნაძა-

<sup>2</sup> თეიმურაზ ბ ა გ რ ა ტ ი ო ნ ი, განმარტება პოემა ვეფხისტყაოსანისა. გაიოზ ი მ ე დ ა შ ვ ი ლ ი ს რედაქციით, გამოკვლევითა და საძიებლით, თბ., 1960, გვ. 20.

<sup>3</sup> ვ ე ფ ხ ი ს ტ ყ ა ო ს ა ნ ი, სპბ., 1860.

<sup>4</sup> დ. ჩ უ ბ ი ნ ა შ ვ ი ლ ი, ქართულ-რუსული ლექსიკონი, სპბ., 1887.

<sup>5</sup> იუსტ. ა ბ უ ლ ა ძ ი ს მიერ შედგენილი ლექსიკონები, — ძე. საქართველო, I, 1909, გვ. 173, და ვეფხისტყაოსანი, თბ., 1914. ოღონდ მისეულ შემდგენილი ლექსიკონებში (იხ. ვეფხისტყაოსნის 1927, 1937 და 1951 წლების გამოცემებში) ეს სტროფი აღარაა დამოწმებული.

<sup>6</sup> ნუმერაცია აქ და ქვევითაც ყველგან საიუბილეო გამოცემის (1937 წ.) სათვალავზე გვაქვს გადაყვანილი.

<sup>7</sup> ვ ე ფ ხ ი ს ტ ყ ა ო ს ა ნ ი, თბ., 1903 და 1920 წ.

<sup>8</sup> ს. ი ო რ დ ა ნ ი შ ვ ი ლ ი, ვეფხისტყაოსნის სიტყვასიტყვითი თარგმანი რუსულ ენაზე. შრომა მანქანაზე გადაბეჭდილი დაცულია შ. რუსთაველის სახ. ქართული ლიტერატურის ისტორიის ინსტიტუტში. ამავე შრომის 1966 წლის გამოცემაში იკითხება: „Смеялись, шутили молодечески, были необходимы и любезны друг с другом“.



ლადგობისა, მსგავსად 28,2, 223,4, 526,1 და 1519,3 სტროფებისა ადგილი შეიძლება ასე ახსნილიყო, მაგრამ გამორიცხული ჩვენი აზრით, კონტექსტს უფრო შეესაბამება ძველსა და ახალ ქართულში ისეთი გავრცელებული მნიშვნელობა ამ სიტყვისა, როგორცაა **ორაზროვნად, გადაკრულად თქმა, კალამბური.**

რამდენადაც ჩვენ ვიცით, გამოქვეყნებული მასალების მიხედვით ასეთი გაგება არ მოგვეპოვება. ზოგიერთი საარქივო მასალის გაცნობა კი გვიჩვენებს, რომ ცდები ამგვარი ახსნისა ყოფილა, კერძოდ, ისეთ დიდ და ცნობილ მკვლევართა მხრიდან, როგორც ნ. მარი და მ. ჯანაშვილი იყვნენ.

ნ. მარი: „**ჰშიდეს — კალამბურილი (гадали? ср. სი-ზმ-არი),** საყუარლად და კარგად **ჰშიდეს — Они много и удачно каламбурили“<sup>9</sup>.**

მ. ჯანაშვილი: „**ზმა — ...გ. ლექსთ მეგობა, ზმობა: 69: იცი-ნოდეს, ყმაწვილობდეს, საყვარლად და კარგა ჰშიდეს — კაი ზმათა თქმითა ერთობოდენო“<sup>10</sup>.**

ამასთანავე, ამ სიტყვას ძველ ქართულში ჰქონდა აგრეთვე ასეთივე, ოღონდ გადატანიფი, ზოგადი მნიშვნელობაც — საერთოდ **ხუმრობა, გართობა.** რადგანაც ზმები თავისი ბუნებით თითქმის მუდამ კომიკური ხასიათისაა და უპირატესად იგი ასეთივე მიზნით ლხინს, ნადიმსა და სხვა ამგვარ თავყრილობებში გამოიყენებოდა, ჩანს, მისი შინაარსი გაფართოვდა: „ზმა“, „ზმობა“ ეწოდა ისეთ ურთიერთობებსაც — ხუმრობას, ლაღობას, იუმორისტულ პაექრობას... — რომლებშიაც საკუთრივ ზმას, ლექსთ მეგობას წამყვანი ადგილი არც ეჭირა.

ჩვენს მაგალითში კიდევ უფრო ადვილი მოსალოდნელია, ამ აზრით იყოს იგი ნახმარი.

ორივე მნიშვნელობა რომ გავრცელებული იყო ძველ ქართულში, — შ. რუსთველის ეპოქიდან მაინც, თავი რომ დავანებოთ უფრო ადრინდელს, — მოვიყვანოთ რამდენიმე მაგალითს. ვინაიდან ზოგიერთ მათგანში რომელი — კონკრეტული თუ ზოგადი — ნიუანსითაა ნახმარი, გამორჩევა ჭირს, მათ არც ჩვენ დავაცალკევებთ.

1. „ვისრამიანი“<sup>11</sup>:

<sup>9</sup> Архив Академии Наук СССР, фонд 800, опись I, № 72/1, გვ. 101. ახლა ეს ტექსტი გამოქვეყნებულია: ნიკო მარი, ვეფხისტყაოსნის ტექსტის საკითხები, გამოსაცემად მოამზადეს, კომენტარები და შენიშვნები დაურთეს მერი გუგუშვილმა და ლალი ძოწენიძემ, თბ., 1965, გვ. 30.

<sup>10</sup> მ. ჯანაშვილი, ვეფხისტყაოსნის ლექსიკონი, ხელნაწერი შრომა, ინახება დასახელებულ ინსტიტუტში.

<sup>11</sup> ვისრამიანი, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადეს, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთეს ალექსანდრე გვახარიაშვილმა და მაგალითოდ უამ, თბ., 1962, გვ. 36.

ქერასა ერთსა ვაიხარნა დიდითა სიხარულითა. რაცა მის სუმიისა და სი-  
ხარულისა მეკლიშში თუალი, მარგალიტი და საჭურჭლე იყო, ყუელა გასცა. ააე-  
სო დიდი და პატარა, არავინ დარჩა იქი უშოვარი. ამაზედა პირშუენგარემან შაჰ-  
რომ მოცინაოის პირითა ზ მ ა უთხრა შაჰი მოაბადს. რა ესე ესმა შაჰროსავან  
შაჰი მოაბადს, ეგრე არქუა...

ს. იორდანიშვილის რუსული თარგმანით: ...Он одарил великих  
и малых, и никто не был обойден. По этому поводу прекрасной  
Шахро, улыбаясь, сказала каламбур шаху Моабаду, на ко-  
торый он ей ответил...<sup>12</sup>

## 2. „ისტორიანი და აზმანი შარავენდელდანი“<sup>13</sup>:

იყო ზ მ ა მკოსანთა და მუშაითთა, სახიობათა მჭურეტელნი იყო რაზმთა სი-  
მრავლე (47, 14).

მაშინ ითხოვეს პური და შემდგომად პურობისა დაიდევს ნადიმი, სიკეთე და  
სიტუტუე გამოუთქმელი. იყო სიხარული და ზ მ ა მკოსანთა და მოშაითთა (66,  
17).

## 3. „რუსულდანიანი“<sup>14</sup>:

...ამაზედა შეიქნა ზ მ ა დიდი და სიმხიარულე (122, 34).

შეიქნა ლაღობა და ზ მ ა ეგეთი, რომე ყოველსა ლხინსა და ნადიშსა შათი ზ მ ა  
და ლხინი სკობდა (137, 1).

მას უკან ამყოლებდა ყმაწვილთა კაცთა და ისწავლეს ჩემგან ზოგი რამ  
მეკლიშზე. გამოსადეგი, ლხინის საფერი ლექსთა თქმა, შაირთა შეწყობა, ზ მ ა  
და ხუმრობა (254, 22).

წლისა რომ გათავდა, ასე ვი ვახდა, სიმღერისა, ხუმრობისა, ზ მ ი ს ა არა  
აკლდა რა (257, 14).

<sup>12</sup> Висрамиани, перевод с древнегрузинского С. И о р д а н и ш в и л и  
Тб., 1960, გვ. 8.

<sup>13</sup> ქართლის ცხოვრება, II, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწე-  
რის მიხედვით ს. ყ ა უ ხ ჩ ი შ ვ ი ლ ი ს შ ი ე რ, თბ., 1959.

ვ. კ ე ე ლ ი ძ ე ს ა მ ძ ე გ ლ შ ი „ზმა“ „მოქმედება, საქციელის“ გაგებით ესმის  
(მისი გამოცემა, თბ., 1941). რუსულად კი (История и восхваление венценосцев,  
Грузинский текст перевел, предисловием и примечаниями снабдил акад.  
К. С. Кекелидзе, Тб., 1954) ზოგადად აქვს ნათარგმნი: პირველი: — «и было  
состязание певцов» (გვ. 47). მეორე—„начались действия певцов“ (გვ. 59). განსვენ-  
ებული მეცნიერის ეს განმარტება სწორი არ უნდა იყოს. ჩვენი აზრით, სწორია  
ს. ყ ა უ ხ ჩ ი შ ვ ი ლ ი ს ა ხ ს ნ ა: „გართობა, შეჯიბრება, ლექსებით პაექრობა“.

<sup>14</sup> რუსულდანიანი, ი ლ ი ა ა ბ უ ლ ა ძ ი ს ა და ი ვ ა ნ ე გ ი გ ი ნ ე ი შ ვ ი-  
ლ ი ს რ ე ლ ა ქ ი თ, თბ., 1957.

გამომცემლების განმარტებით აქ „ზმა“ ნიშნავს „შექცევა, გართობა, ხუმ-  
რობა, ლაღობა“-ს. მაგრამ, შესაძლებელია, ზოგიერთ მაგალითში საკუთრივ „ზმას“  
(ქალამბურს) ნიშნავდეს.

დაუწყეთ ზ მ ა და ხუმრობა (231, 5).

გაიცინა ხოსრო, შეგვექნა ჩვენცა არა გულითა, არამედ პირითა სიხარულა.  
დაიწყეთ ზ მ ა (281, 27).

შეიქნა ლალისა თასითა ხომგვარისა ღვინისა სმა და მეჩანგეთაგან ამოსა ხმისა  
თქმა და ასეთი ლხინი, რომე უკეთესობა აღარ იქნებოდა. გაგრძელდა ნადიმი და  
ზ მ ა შეიქნა (477, 20).

აქვე ეს სიტყვა გვხვდება ზუსტად იმავე, უწყვეტლის, ფორმით,  
როგორც ეს ვეფხისტყაოსანშია<sup>15</sup>:

...მასზე ვხუმრობდი და ვ ზ მ ი დ ი, ხელმწიფესა შევაქცევი (251, 23).  
ჩვენთვის მოველით მხიარულნი და გამარჯვებულნი. ვ ზ მ ი დ ი თ და შევექცეო-  
ლით (192, 37).

...ჩვენ ამაზე ვ ზ მ ი დ ი თ და შევექცეოლით (286, 7).

#### 4. ბერი ეგნატაშვილი, „ახალი ქართლის ცხოვრება“<sup>16</sup>:

არცა მეწყალვის მეფობა არცა ... გამოჩვენებით ლხინნი და მხიარულითა  
პირითა მეტყუელებანი, ზ მ ა ნ ი და მღერანი... (399, 8).

რამეთუ იყენეს მოყუარე ღვინისა და ზ მ ი ს ა და შუებისა და ვანცხრომი-  
სა, უმღერდენ ურთიერთას სიძვა-მრუშებასა... (425, 10).

#### 5. თეიმურაზ II<sup>17</sup>:

დღისით იქნების ვანცხრომა, ლხინი და ნადირობანი,

ვალმა-გამოდმა თქარ-თქარი, ლიზლობა, კი ზ მ ო ბ ა ნ ი.

#### 6. დავით გურამიშვილი<sup>18</sup>:

კარგი იყვის აღდგომასა მეფეთაგან მეკლიშობა,

ზ მ ა, შაირი, ვალობანი, ჩანგთ კვრა, მღერა, თამაშობა.

სხვა, დამატებითი მაგალითების მოყვანაც შეიძლებოდა, მაგრამ  
იმისათვის, რისთვისაცაა მოხმობილი, ესენიც საკმარისია.

ახლა მივხედოთ კონტექსტს:

თინათინის გამეფებასთან დაკავშირებით დიდი ლხინი და ნადიმი  
გაიმართა. ახალმა მეფემ, თანახმად მამის დარიგებისა, „გასცა უზომო,  
უანგარიშო, ულევო“ (54,4) საბოძვარი. იმდენი —

<sup>15</sup> ამ სიტყვის ზოგიერთი ფორმის შესახებ იხ. ივ. ქ ა ვ თ ა რ ა ძ ე, ზმნის  
ძირითადი კატეგორიების ისტორიისათვის ძველ ქართულში, თბ., 1954, გვ.  
200—201.

<sup>16</sup> ქართლის ცხოვრება, დასახელებული გამოცემა.

<sup>17</sup> თეიმურაზ II, თხზულებათა სრული კრებული, გ. ჯ ა კ ო ბ ი ა ს  
წინასიტყვაობით, რედაქციით, ლექსიკონით და შენიშვნებით, თბ., 1939, სტრ.  
437, 2.

<sup>18</sup> დავით გურამიშვილი, დავითიანი, თბ., 1955, გვ. 940, სტრ.  
476.



რომე სრულად ამოაგებს მცირესა და დიდებულსა (53, 2)...  
არ დაარჩენს ცალიერსა არ ყმასა და არცა ქალსა (55, 4).

ყველა კმაყოფილი და მხიარული იყო. ზეივობდა და ილხენდა მოხუცი მეფეც. მაგრამ მეორე დღეს, როდესაც ღრეობა კვლავ გრძელდებოდა, მოულოდნელად მოიწყინა. ყველა შეაწუხა ამ ამბავმა. ავთანდილმა და სოგრატმა მოიგონეს, ოხუნჯობით გაემხიარულებინათ იგი. გონება-მანგილურად მიმართა სოგრატმა:

დაგიღრეჯია, მეფეო, აღარ გიცინის პიროო.  
მართალ ხარ: წახდა საჭურჭლე თქვენი მძიმე და ძვირიო,  
ყველასა გასცემს ასული თქვენი საბოძვარ-ხშირიო:  
ყოლამცა მეფედ ნუ დასვი: თავსა რად უგდე ქიარიო?<sup>19</sup> (60)

როსტევეანმა შესანიშნავად გაიგო სოგრატის ხუმრობის დანიშნულება; ხუმრობაც მოეწონა —

რა მეფემან მოისმინა, გაცინებოთ შემოპხედნა,  
.....  
ქარგა ჰქმენო, — დაუმადლა, წყალობანი უიმედნა.

მაგრამ მოწყენილსა და ხასიათ წამხდარს უცებ გადაჭარბებულად მოეჩვენა თავისი ვაზირის საქციელი და

გაუჯერდა: ვით შეადრაო, ან სიტყვანი ვით გაბედნა?! (61)

შემდეგ, როგორც შეეფერებოდა მის დარბაისლურ მეფურ ბუნებას

<sup>19</sup> ეს ეპიზოდი წააგავს „ვისრამიანის“ ზემოთ დამოწმებულ ადგილს. ორივე შემთხვევაში ლაბარაქია დიდძალი საჩუქრების გაცემაზე. ეს ამბავი სოგრატმა აქ იუმორისტულად გამოიყენა. „ვისრამიანშიაც“ წერია, ა მ ა ზ ე შ ა მ ა რ ო მ ზ მ ა თ ქ ე ა ო . სამწუხაროდ, შემდეგ აღარაა მოცემული რა თქვა. შეიძლება გვეფიქრა, შამარომაც მსგავსად სოგრატისა გადაჭარბებული საბოძვრის შესახებ რაღაც სახუმარო უახრა მოზადს. მაგრამ მკვლევარები ქართულ ტექსტს უდარებენ რა სპარსულსა და არჩილის მიერ გალექსილ რედაქციას, ვარაუდობენ, რომ ქართული „ვისრამიანი“ ამ მონაკვეთში შერყვნილი სახითაა მოღწეული. (იხ. Н. Я. Марр, Из грузино-персидских литературных связей, Записки Коллегии Восточноев. дов, т. I, Л-д, 1925, გვ. 133; იუსტ. ა ბ უ ლ ა ძ ე , „ვისრამიანის“ ტექსტის თვის, ლიტერატურული შემკვიდრება, I, თბ., 1935, გვ. 289. ი ნ გ ა კ ა ლ ა ძ ე , ვისრამიანის პოეტური რედაქციის შესახებ, თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის შრომები, 1962, № 99, გვ. 138. ვ ი ს რ ა მ ი ა ნ ი , 1962, გვ. 464) ამიტომ, შეიძლება, „ზემა“ საჩუქრების გაცემას კი არა, არამედ სხვა რამეს ეყუთვნოდეს.

ამჟამად, როდესაც ცნობილი არ არის სპარსული რედაქცია, რომლისგანაც ქართული მოდის, და არ ვიცით როგორ ითარგმნა ამ ნაწილში, შეუძლებელია ქართული ტექსტის იმ ზომით გათვალისწინება, რამდენადაც იგი ამ შემთხვევითათვისაა საჭირო.



და დაღვრემილი კაცის ხასიათს, სერიოზულად გასცა პასუხი. არის ჩემი მოწყენის მიზეზი. ის მაწუხებს, რომ ერთი სათუთად გაზრდილი ასულის გარდა, არავინა მყავს. მე დავბერდი და

კაცი არ არის, სიოგანცა, საბრძანებელი ჩვენია, რომე მას ჩემგან ესწავლნეს სამამაციონი ზნენია; ანუშმცა მგვანდა მშვილდოსნად, ანუ კელა ბურთაობითა. (62—63)

მხოლოდ ეს არის „ცოტასა შემწვევს ავთანდილს“-ო.

ეს სიტყვები რამდენადმე დამამცირებელი იყო ავთანდილისათვის. არც მოწონებია ავთანდილს, მაგრამ სიტყვით ვერაფერი ჰკადრა მეფეს, მხოლოდ „თავმოდრეკით გაიღმინა“. ეს ღიმილი კი მრავლისმეტყველი იყო. მასში გამოვლინდა დარცხვენა, ერთგვარი უკმაყოფილება და რამდენადმე დაცინვაც როსტევეანისადმი<sup>20</sup>. ყოველივე ეს კარგად შენიშნა მეფემ და პირდაპირ უთხრა:

რას იცინი, ანუ ჩემგან რა შეგრცხვენდა (64,4).

შემდეგ:

კელა უბრძანა: თავსა ჩემსა რას იცინი, რად დამგმეო (65,1).

როსტევეანის სწორი შემჩნევა კიდევ უფრო დაადასტურა ავთანდილის პასუხის პათოსმა. ის დიდი ტაქტით, ჰუმორით, დავშეკავებულად, მაგრამ საკმაო გზნებით შეეპასუხა მეფეს და შეჯიბრებაში გამოიწვია:

ნუ მოჰკვებ მშვილდოსნობასა, თქმა სჯობს სიტყვისა წყნარისა. (66,1)  
ნაძლევი დავდვათ, მოვასხნეთ მოწმად თქვენივე ყმანია. (67,2)

რაკი როსტევეანმა დაინახა, რომ მისმა სიტყვებმა ავთანდილის ერთგვარი წყენა გამოიწვია და შეიძლებოდა კამათს სხვანაირი, ცუდი ტონი მისცემოდა, თვითონვე გადავიდა იუმორზე და კამათიც მთლიანად კომიკურ კალაპოტს დაუბრუნა. თანაც პაექრობამ და, განსაკუთრებით, ავთანდილის დაჯერებულმა, შეუპოვარმა თავდაცვამ, რომლის ვაჟკაცობასა და გმირობაში აღბათ არც ისე ეპარებოდა ეჭვი, როგორც ეს უხასიათობის დროს თქვა, — იგი გაახალისა და ჩინებულ გუნებაზე დააყენა. ახლა თვითონვე შეუტევს ხუმრობით.

მე არ შეგარჩენ შენ ჩემსა მაგისა დაცილებას;

შევეჯიბროთო?! — ეგრე იყოს.

მერმე გამოჩნდეს მოედანს, ვისი უხბრობდენ ქებას! (68)

სანაძლეოც საკმაოდ კომიკური დადეს:

ნაძლევიცა გააჩინეს, ამა პირსა დაასკვნიდეს:

„ვინცა იყოს უარესი, თავშიშველი სამ დღე ვლიდეს!“ (69)

<sup>20</sup> შდრ. კ. კვიციანიძე, რუსთაველის გარშემო, თბ., 1928, გვ. 33—34.

აქ ერთმანეთშია გაჯახლართული ხუმრობა და სერიოზულობა. სწორედ ამ „შეხლა-შემოხლის“ შემდეგაა ნათქვამი: „იცინოდეს, ყმა-წვილობდეს, საყვარლად და კარგად ზმიდეს“-ო.

როგორც ვხედავთ, ამბავს ამთავრებს, სიუჟეტურ რკალს ჰკრავს ჩვენი სტროფი. თვით ამბავი კი თავიდან ბოლომდე იუმორისტულ ტონში მიმდინარეობდა. მართალია, შიგადაშიგ მან რამდენადმე სერიოზული სახეც მიიღო, მაგრამ ეს იყო მხოლოდ ერთი წუთით, ან კიდევ — გარეგნული, ფორმალური ხასიათისა. არსებითად, ერთხელ აღდებული იუმორისტული ტონი არამცთუ დაცხრა, არამედ თანდათან გაძლიერდა და ბოლოს მხიარულ სიცილ-ხარხარში გადაიზარდა.

უფრო ბუნებრივი იქნებოდა, ამ შემთხვევაში სტროფში ავტორს მოვლენა განზოგადოებულად. მაგრამ ზუსტად და პირდაპირ დაეხასიათებინა — ასეთად და ასეთად ლალობდნენ, ხუმრობდნენ, ერთობოდნენო, ვიდრე ცალმხრივად ეთქვა — „მოქმედებდნენ“, „იქცეოდნენო“. დასკვნით ნაწილში ასეთი სახის შენიშვნა თითქოს აუცილებელიც იყო, რადგანაც ამ პატარა ეპიზოდის შინაარსი, მეტადრე მისი კომიკური მხარე, აუხსნელად, უკომენტაროდ იყო გადმოცემული. საჭირო იყო სწორედ იმის ახსნა, რომ ისინი, კი არ ჩხუბობდნენ, სერიოზულად კი არ კამათობდნენ, არამედ ხუმრობდნენ, თავს იქცევდნენ. მეგობრულად და კარგად იქცეოდნენო — მართა ამის აღნიშვნა ვიმეორებთ. ცოტა იქნებოდა.

ფვიქრობთ, კონტექსტი იმის უფლებასაც იძლევა, საკუთრივ ზმების მონაწილეობაც ვიგულისხმოთ.

მონადიმეთა შორის, გარეგნულად მაინც, ნამდვილი, მოტივირებული პაექრობა მიმდინარეობდა. მის გაღვივებაში გარკვეული წვლილი შეჰქონდა ზემორე აღნიშნულ სერიოზულ კილოს. იგი, ერთი მხრივ, ამწვავებდა და ბუნებრივ იერს აძლევდა კამათს, ხოლო იმთავითვე, მეორეს მხრივ, ხელს უწყობდა ჰუმორის გაძლიერებას.

ასეთი სახის კამათისათვის ზედგამოჭრილი იყო ზმები. იგი კომიკურის გარდა, განსაკუთრებით ასეთ ურთიერთობებში, მძლავრად შეიცავს აგრეთვე თავისებურ პოლემიკურ ტონსაც. სწორედ ნართაულობაა, მას ერთსა და იმავე დროს კომიკურსა და პოლემიკურ იერს რომ აძლევს.

მაგრამ რატომ მაინცადამაინც ზმები, კომიკური პაექრობა სხვაგვარი სახისა არ შეიძლებოდა განა? დიახ, შეიძლებოდა, მაგრამ აქ,

უნდა ვიფიქროთ, გადამწყვეტი როლი შეასრულა მეფესთან დადებული ეთიკეტმა. რადგანაც უქეიფოდ მყოფ როსტევანთან მთლიანად თავისუფლად ვერ იქცეოდნენ და სათქმელსაც პირდაპირ ვერ უბედავდნენ, მოსალოდნელია მათ გამოიყენეს ორაზროვანი იუმორისტული თქმები. ამ სახით ბევრად იოლი იქნებოდა მასთან გამოლაპარაკება. ჯერ ერთი, და რაც მთავარი იყო, ამითი გააცინებდნენ მას და გაჯავრებას ვეღარ შესძლებდა იგი. მეორეც, თუ ხუმრობა თავის მიზანს ვერ მიაღწევდა, უკანდასახვევი გზა რჩებოდათ, — ასე არ გვითქვამსო. სოგრატის ხუმრობა ხომ დაახლოებით ასეთი (ნართაული) ხასიათისა იყო, ხოლო ავთანდილმა, როგორც უკვე ვთქვით, სხვა ვერაფერიღა მოახერხა, გარდა იმისა, რომ თავმოდრეკით, მორცხვად, მაგრამ მრავალმნიშვნელოვნად გაიღიმა. ჩანს, სწორედ ამან მისცა ბიძგი შემდგომ ნამდვილ სრულყოფილ ზმებზე გადასულიყვნენ.

საერთოდ, და მით უფრო, კარგი განწყობილების დროს თავისუფლად შეიძლებოდა როსტევანთან ხუმრობა. მაგალითად, ნადირობაში შეჯიბრებისას ავთანდილი და როსტევანი ბევრს ოხუნჯობდნენ ერთმანეთში (სტრ. 79). როსტევანი არამცთუ ავთანდილისა და ვაზირებისაგან, არამედ სოციალურად, თანამდებობრივად ბევრად დაბლა მდგომთაგან შუბლგახსნილი ისმენდა საოხუნჯო სიტყვებს. იმავე ნადირობისას იგი სიცილით შეხვდა მომსახურე — ისრების მომწოდებელსა და ნადირობის შედეგების აღმრიცხველ „მონებს“, რომელთაც საკმაო თამაში ჰუმორით მოახსენეს შედეგები — ნისი დამარცხება და ავთანდილის გამარჯვება (სტრ. 80—81).

მაშასადამე, ის გარემოება, რომ მოცემული ეპიზოდისთვის ზმები არამცთუ შეუფერებელი, არამედ ნიშანდობლივი ჩანს, გვაფიქრებინებს, „ზმიღეს“ რეალურ მოქმედებას — ზმებით ლაპარაკსაღანიონავს\*.

თუ ეს ვარაუდი სწორია, რა ფორმისა შეიძლებოდა ყოფილიყო იგი — გალექსება-ვაზაირების?

ზოგიერთ ლექსიკონში „ზმები“ რატომღაც მხოლოდ გალექსილი ფორმისადაა წარმოდგენილი. მაგალითად, „ქართული ენის განმარტებით ლექსიკონში“ (ტ. IV, 1955 წ.) იგი ასეა განმარტებული: „გალექსილი თქმაში (დაყოფა ჩვენია. — ბ. დ.) შერჩეული ორი ისე-

\* საინტერესოა, რომ ავთანდილისა და როსტევანის კამათი ზმებით ესახება პოემის იმ ინტერპოლატორსაც, რომელიც 64-ე სტროფის შემდეგ უმატებს:

„ქვემან ბრძანა სიცილით, კვლა მოლიზღარედ ზმებითა;

ავთანდილ ქვეშ-ქვეშ იცინის, არ ავად პირ-აღრებია...“

თი მოსაზღვრე სიტყვა, რომ მათი (ან მათი ნაწილების) შეერთებით შეიძლებოდა ახალი სიტყვის მიღება“.

„ზმის“ ზუსტი, ამომწურავი განსაზღვრება<sup>21</sup> არ მოგვეპოვება, მაგრამ მაგალითები გვიჩვენებს, რომ არც ახალსა და არც ძველ ქართულში მისი ლექსად გაწყობა სრულებითაც არ იყო აუცილებელი. შესაძლებელია, ჩვენში იგი უმეტესად გალექსილი სახით იხმარებოდა, მაგრამ მისი გამოყენება თავისუფლად შეიძლებოდა აგრეთვე ჩვეულებრივ გაბმულ მეტყველებაშიაც, როგორც ესაა, მაგალითად, სულხან-საბა ორბელიანის „სიბრძნე-სიცრუისას“ ერთ-ერთ არაკვი:

ერთსა მონასა ოქროს კროჭითა რაღაც დაქონდა და იტყოდა: რომელიც ამას გამოიცნობს, ამას შიგან რა ძეს, იგი პოეზებს თვალსა მასს.

შეიქმნა თქმულება: ზოგმან თვალი თქვა, ზოგმან მარგალიტი, ზოგმან სხვა რამე. რა მას ახალს მისანთან მივიდა, მან საწყალმან არა რა იცოდა რა, ამოიოხრა და თქვა: ვაი, ჩემო რძალო, რა უბრალოდ მომკალიო.

მან გულის მართლით თქვა და მეფეს გაეცინეს: იგავით თქვამო! შიგ თურე მკალი იჯდა და ზმად ჩამოართვეს კაცსა მას.<sup>22</sup>

აღსანიშნავია, რომ თეიმურაზ მეორესთან სავანგებოდაა გამოყოფილი „ლექსად თქმული“ ზმები. „სარკე თქმულთა“-ს ერთ-ერთ თავს, რომელიც კალამბურებითაა შეზავებული, ჰქვია: „აქა ზმა ლექსად თქმული“ (გვ. 62). მეორეგან არის: „ყუმარზედ ზმა ლექსად თქმული“ (გვ. 137). რასაკვირველია, თეიმურაზ მეორე იცნობს გაულექსავ ზმებსაც, ამიტომ აწერს თავის ლექსებს ასეთ სათაურს.

ვეფხისტყაოსანში კამათი საკმაოდ საქმიანად მიმდინარეობდა და, უნდა ვიფიქროთ, ისინი კი არ ლექსობდნენ, არამედ ჩვეულებრივ კამათობდნენ და მხოლოდ აქა-იქ ჩაურთავდნენ ხოლმე ზმურ გამოთქმებს.

საინტერესოა, ამავე მნიშვნელობით ვეფხისტყაოსანში გვხვდება კიდევ ეს სიტყვა?

<sup>21</sup> ზოგიერთი ნიშნის შესახებ იხ. ბ. ფოჩხუა, ომონიმია და პოლისემია, იბერიულ-კავკასიური ენათმეცნიერება, IX—X, 1958, გვ. 13, 29—30, 33.

<sup>22</sup> სულხან-საბა ორბელიანი, თხზ., I, გამოსაცემად მოამზადეს ს. ყუბანეიშვილმა და რ. ბარამიძემ, თბ., 1959, გვ. 57.

სხვათაშორის, აღსანიშნავია, საბას ლექსიკონის ერთ-ერთ ნუსხაში „ზმა“ ასეა ახსნილი: „ზმა — იგავით გასაღიმებელი“ (თხზ., IV, ავტოგრაფული ნუსხების შიხედვით გამოსაცემად მოამზადა ილია აბულაძემ). ქართულ ენაზე ეს პირველი განსაზღვრებაა, სადაც „ზმის“ კომიკური ბუნება აღნიშნული. ამ მხრივ საინტერესოა აგრეთვე: იოსებ იმედაშვილი, უცხო სიტყვათა ლექსიკონი, გ. ახვლედიანის, დ. ონიაშვილის და ნ. ტატიშვილის რედაქციით, თბ., 1928, სიტყვაზე — „კალამბური“.



ამთავითვე უნდა ვთქვათ, ჩვენ არ გვეგულება! ხოლო მკვლევარნი თაგან, გარდა ნიკო და დავით ჩუბინაშვილებისა, ამის შესახებ არაფერი უთქვამს. ამათ კი ასეთად მიაჩნიათ 1519,3 სტროფი:<sup>23</sup>

ჭერგატა ახელაბს მჭერებელთა ყოფა-ქცევისა და ზმისა.

ოლონდ, იგივე დავით ჩუბინაშვილი ვეფხისტყაოსნის თავისი გამოცემის (1860 წ.) განმარტებებში ამის შესახებ არაფერს ამბობს. ამას ინიტომ აღენიშნავთ, რომ ახსნის ხასიათიდან ჩანს, ამ ნაწილში დავითს თავისი ბიძის ლექსიკონით უსარგებლნია, ეს საილუსტრაციო მაგალითიც მისგან აულია, რაც მის შემდეგდროინდელ ლექსიკონშიაც გაკრეცვლა.

ისე კი, ვისიც უნდა იყოს ეს განმარტება, სიმართლეს არ უნდა შეესაბამებოდეს.

საქმე ისაა, რომ პოემაში ეს ნათქვამია ტარიელზე, რომელიც როსტევანს ესაუბრება, როგორც ავთანდილის მოციქული. შეუძლებელია, თუ ეს სტროფი და, საერთოდ ეს ადგილი, რუსთველისეულია და შერყენილი არ არის შემდეგდროინდელ ინტერპოლატორთაგან, მხოლოვან მეფესთან სტუმრად მოსულ ახალგაზრდა უცნობსა და უცხო რაინდს ზქებით ელაპარაკა ისეთ სერიოზულ ატმოსფეროში, ისეთ მნიშვნელოვან საკითხზე, როგორიც ავთანდილის მეფესთან შერიგებისა და მისთვის თინათინის მითხოვების საკითხი იყო. ტარიელი წყლის პირას, ნადირობის დროს მომხდარი ინციდენტის შემდეგ პირველად ხვდება როსტევანს და თავი თუმცა ღირსეულად, მაგრამ საკმაოდ მოკრძალებით უჭირავს. ჯერ კიდევ ადრე, არაბეთის საზღვრებს რომ უახლოვდებოდნენ, ტარიელმა ბოლიშით შეუთვალა:

მე შენთა სპათა ვაჩვენე ნიშანი რამე წყენისა,  
დაეხოცე მონა მრავალი, მსახური სრისა თქვენისა.

აწ ამად მოვალ წინაშე, დაეყარენ ჩემნი გზანია,  
შემინდეთ, რაცა შეგოდე, ჰქმნეთ გაწყრომისა კმანია.  
(1505—1506)

ახლაც, შეხვედრისას, დინჯად, მორიდებით, პირდაპირ მოახსენა თავისი სათქმელი და ბოლოს მორჩილებით დააყოლა:

ამის მეტსა არას გაადრებ, არ მოკლესა, არცა გრძელსა. (1523, 1)

<sup>23</sup> ნიკო ჩუბინაშვილი, ქართული ლექსიკონი რუსული თარგმანითურთ, აღ. ლლონტის რედაქციითა და გამოკვლევით, თბ., 1961. დ. ჩუბინაშვილი, ქართულ-რუსულ-ფრანგული ლექსიკონი, სპბ., 1840. მისივე, ქართულ-რუსული ლექსიკონი, სპბ., 1887.



თავის მხრივ ასეთივე პატივისცემითა და მოკრძალებით ეხსენებოდა როსტკევიცი; ამკარაა, ამ შემთხვევაში, წინააღმდეგ ზემოთ ხსენებული ადგილისა, არავითარი საჭიროება არ იყო ზმათა ხმარებისა. ზმა აქ, როგორც აქვე სხვაგან, ქცევას, მოქმედებას უნდა ნიშნავდეს. მაშასადამე, „ზმა“ კალამბურის მნიშვნელობით ვეფხისტყაოსანში სხვაგან არ არის. მაგრამ ეს ხომ არ აყენებს ეჭვის ქვეშ ჩვენს მტკიცებას?

უთუოდ არა!

ჯერ ერთი, როგორც აღნიშნული იყო. „ზმა“ განხილული მნიშვნელობით ძველ ქართულში საკმაოდ გავრცელებული იყო. მოყვანილ მაგალითებში აღწერილია ისეთივე ლხინი და ქეიფი, როგორც, საერთოდ, იმართებოდა ძველ საქართველოში, განსაკუთრებით — მეფე-ღიღებულების კარზე და, როგორც მოცემულია ვეფხისტყაოსანში.

რუსთველს, სიტყვის ამ უბადლო ოსტატსა და საკარო ცხოვრების შესანიშნავ მცოდნეს, შეუძლებელია, ასეთი მკვიდრი სიტყვა არ სცოდნოდა.

მეორეც: ვეფხისტყაოსანში ბევრია ისეთი სიტყვა, რომლებიც თითოეულიც გამოყენებული. ხოლო ისეთები, რომლებიც მრავალჯერაა გამოყენებული და, რომელთაც ჩვეულებრივ თითო გაგება აქვთ, აქ მრავალმხრივი მხატვრული და აზრობრივი ნიუანსებითაა მოცემული<sup>24</sup>.

ამათ რომ თავი დავანებოთ, თვით „ზმა“ სხვებისაგან განსხვავებული მნიშვნელობით პოემაში კიდევაა ერთხელ ნახმარი. ესაა — „ფატმან ხათუნ თვალად მარჯვე, არ-ყმაწვილი, ნაგრა მ ზ მ ე ლ ი“ (1077,1)<sup>25</sup>.

<sup>24</sup> დაწვრილებით იხ. შ. ლოლანტი, ვეფხისტყაოსნის მხატვრული ენის სპეციფიკურობის პრობლემა, სოხუმი, 1961.

<sup>25</sup> ამ ტაევში ამ სიტყვის განმარტებას საგანგებო გამოკვლევა უძღვნა ილ. აბულაძემ (ვეფხისტყაოსნის ლექსიკიდან, მზმელი, სმგ მოამბე, 1960, № 1 გვ. 190—193). მისი შეხედულებით, „მზმელი“ ნაწარმოებია „ზმნა“-საგან, რომლის პირველადი მნიშვნელობაა „მომავლის შემტყობი თუ წინასწარმეტყველი მრჩეველ-მარჩიელი, ხოლო გადატანით: მომხიბლავი, მომჭადოებელი ანუ ჯადო, ქარი“. ავტორის დასკვნით, ვეფხისტყაოსნის 1077, 1-ე სტროფში სწორედ ამ უკანასკნელი, გადატანითი მნიშვნელობით უნდა იყოს იგი ნახმარი.

ილ. აბულაძის მოსაზრება გაიზიარა ივ. ლოლაშვილმა, რომელმაც ერთგვარი პარალელი გაავლო ვეფხისტყაოსნის ამ ტაევსა და „აბდულმესიანის“ 84,1 სტროფს შორის (ძველი ქართველი მეხოტბენი, II, იოანე შავთელი, აბდულმესიანი, თამარ მეფისა და დავით სოსლანის შესხმა, გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა, კომენტარები და ლექსიკონი დაურთო ივანე ლოლაშვილი ილ. მ., თბ., 1964, გვ. 241).

ივ. ლოლაშვილის გამოკვლევას გამოეხმაურა შ. ლოლანტი, რომელმაც არ გაიზიარა ილ. აბულაძის და, ამდენად, არც ივ. ლოლაშვილის განსაზღვრება. მისი სიტყვით, ვეფხისტყაოსნის ამ ტაევში „ფატმან ხათუნი, რომ მომჭადოებე-



გამოსარკვევია და შეიძლება, 586.4 სტროფშიაც — „ზღვის პირს ნავი დამხვდა, მენავემან მნახა ზ მ უ ლ ი“ — ასეთივე მდგომარეობა იყო<sup>26</sup>.

დასასრულ, ერთი გარემოება კიდევაც აღსანიშნავი.

ღია, ამაზე მითითებულია ტაების დასაწყისში („თვალად მარჯვე“). შემდეგ მოცემულია მისი სხვა ნიშნებით დახასიათება: ის ყმაწვილი არ იყო, მაგრამ მხმეღი იყო. „მზმელი“ აქ მოქმედს, ენერგიულს უნდა ნიშნავდეს (მზმელი, — ზამ) და არა ჯადოქარს (იხ. მისი, გამოკვლევა შავთელის „აბდულმესიაზე“, გაზ. „ლიტერატურული საქართველო“, 12/III — 1965, № 11, გვ. 2).

ვეფხისტყაოსნის ეს ტაები შ. ლონტისებურად ახსნილია „ვეფხისტყაოსნის ფერთამეტყველებაში“, 1953, გვ. 161.

ჩვენი აზრით, აქ მართლაც შეიძლება მოქმედის (-ენერგიული) მნიშვნელობის ჩადება, ისე როგორც, თუნდაც, ჩვენი მნიშვნელობისა, — მ ხ ი ა რ უ ლ ი, გ ა რ თ თ ბ ი ს მ ო ყ ვ ა რ უ ლ ი. მაგრამ ის საბუთი, რომ ფატმანის სილამაზის შესახებ ტაების დასაწყისშია აღნიშნული და შემდეგ მისი გამეორება მოსალოდნელი არააო, — საქმარისი არ არის იღ. აბულაძისეული ახსნის უარყოფისათვის. საქმე ისაა, რომ აქვე, მეორე ტაებში კვლავ ლაპარაკია ფატმანის სილამაზის შესახებ: „ნაკვთად კარგი, შავგრემანი, პირ-მსუქანი, არ პირ-ხმელი.“ პოეტს თავისუფლად შეეძლო ეთქვა, რომ ფატმანი იყო თვალად მარჯვე, თავისი სილამაზით თვალში მოსახვედრი, თუმცა ასაქმი შესული, მაგრამ მაინც მომხიბლველი, მომჯადოებელი, კარგი ტანისა და ნაქეთების მქონე და ა. შ.

ვეფქობით, ანგარიშგასაწევია ისიც, რომ პირველ ორ ტაებში სახისა თუ ტანის პორტრეტული ნიშნებია ჩამოთვლილი, ქცევების შესახებ შემდეგია ნათქვამი: „მუტრითა და მომღერალთა მოყვარული, ღვინის მსმელი...“

ამრიგად, სამივე მნიშვნელობა — ენერგიული, მხიარული, მომხიბლავი — გადატანითა და თავიანთი ძირითადი შინაარსით არცერთი არ უდგება მას. მაგრამ მათგან, ჩვენი აზრით, კონტექსტს ყველაზე უფრო მაინც უკანასკნელი, იღ. აბულაძისეული ახსნა შეესაბამება.

<sup>26</sup> „ზმა“ აქ შეუძლებელია „ხანის დაყოფას“, „დახანებას“ ნიშნავდეს. ტარიელი არსად არ შეჩერებულა. როგორც კი გაიგო ნესტანის დაქარგვის ამბავი, მყისვე გამოემართა: „შევე, დიცხლად შევეკაზმე, ცხენსა შევგე შეკაზმული“. ლოდინი არც ზღვის პირას დასჭირვებია, ნავი იქვე დახვდა.

ზომ არ არის აქ „ზმა“ იმავე გაგებით, როგორც ეს არის ამირან-დარეჯანი-ანში? —

„ზმა იყო ქალაქსა შინა, ლოცვა და ტირილი ჩემთვის. იტყოდეს მოქალაქენი: თუ ხვალე ისი იძლევისდა, სრულად თურე გაუწირავართ ღმერთსო. მოვიდა ყოველი ქალაქი და მნახვიდიან. დილასა გამოვიდა ამირა და დაჯდა ბანთა ზედა. წამოდგეს მებუთე-მედაბდაბენი. ზმა იყო ქალაქსა შინა. ეგრევე არაბთა მეფე მოვიდა და ზედა წამოდგეს მისი მებუთე-მედაბდაბენი, სცემდეს ბუქსა და დაბდაბსა და ზმა იყო“ (გვ. 377).

კიდევ — 297,30, 298,11, 319,9, 327,37, 375,39, 395,11, 421,5, 439,13, 441,33, 445,13, 448,15, 448,27 და სხვა (ეუთითებთ ივ. ლოლაშვილის გამოცემით, „ჩვენი საუნჯე“, II, 1960).



ჩვენი ტაების გავლენას ამჟღავნებს „შაკ-ნამესა“ და მის ველთა ქართული გალექსილი ვერსიები<sup>27</sup>.  
სერაპიონ ს ა ბ ა შ ვ ი ლ ი :

მერაბს ხელთა ვარდის კონა ჰქონდა, ლხინსა ვინ დასთვლიდა?  
პირ-მხეს ქალსა ხელი მიჰყო, ეღვარესა ღაწვს კოცნიდა.  
მან დალოცა, ვით მართებდა, ს ა ყ უ ა რ ლ ა დ და კ ა რ გ ა დ ზ მ ი დ ა :  
მოშურნე და ავი თვალი მოაშოროს, — ინატრიდა!... (1262)

გავლენა უნდა იყოს სხვა შემთხვევებშიაც:

- წავიდეს პირ-მოცინარნი, გულმხიარულნი ელიდესა,  
მათ მხიარულთა კარავნი დადგიან, ა მ ო დ ზ მ ი დ ე ს ა .  
(1226)
- მერაბ შინა რა მივიდა, მ ხ ი ა რ უ ლ ი კ ა რ გ ა ზ მ ი დ ა .  
(1258,3)
- თავადნი და ფალავანნი სამს გვერდით კ ა რ გ ა <sup>28</sup> ზ მ ი დ ე ს .  
(1481,1)
- ერანელნი ფალავანნი შეიყარნეს კ ა რ გ ა დ ზ მ ი თ ა .  
ტუსი, ზაალ, მილად, ყარან — ქოსითა და ნალარითა.  
(2046)
- თავს დაირქვა მუზარადი, ხელმწიფურად კ ა რ გ ა ზ მ ი დ ა .  
(2405,3)
- თეთრი სპილო დაინახა, როსტომ მაზედ წამოვიდა,  
ტახტი იდგა იმაზედა, ჟამად ზაყან კ ა რ გ ა დ ზ მ ი დ ა .  
(3690)
- ზრძანებს: „აქა მოვისვენოთ, ჩვენ შევექცეთ კ ა რ გ ა ზ მ ა ს ა .  
(4844,1)
- წინა სპანი გააგება, ვინცა ახლავს კ ა რ გ ა ზ მ ი დ ა .  
(4853,3)

მკვლევარები ამ სიტყვას აქ თითქმის ერთნაირად ხსნიან: დ. ჩუ ბ ი ნ ა - შ ვ ი ლ ი — „ხმაურობა, ჩოჩქოლი“ (ქართულ-რუსული ლექსიკონი), ს. კ ა კ ა - ბ ა ძ ე — „ხმაურობა“ (მისი გამოცემა, თბ., 1939), ივ. ლ ო ლ ა შ ვ ი ლ ი — „ყიყინა, ყრიაშული, დიდი ხმაური“.

თუ ეს ახსნა და ვარაუდი სწორია, გამოდის, მენავეს ტარიელი უნახავდ მ ყ ვ ი რ ა ლ ი , ა ბ ო ბ ო ქ რ ე ბ უ ლ ი . ხოლო ვეფხისტყაოსანში ერთხელ იქნება ეს მნიშვნელობა გამოყენებული, თუ ასევე არაა კიდევ 620,1 სტროფში:  
„მივედიო, მოქალაქეთა ზარი ჩნდა, რომე ზ მ ი დ ი ა ნ“:

<sup>27</sup> შაკ-ნამეს ქართული ვერსიები, I, ტექსტი გამოსცა და წინასიტყვაობა და ლექსიკონი დაურთო იუსტ. ა ბ უ ლ ა ძ ე მ , თბ., 1916. ტ. II, იუსტ. ა ბ უ - ლ ა ძ ი ს , ალ. ბ ა რ ა მ ი ძ ი ს , პ. ი ნ გ ო რ ო ყ ვ ა ს , კ. კ ე ქ ე ლ ი ძ ი ს და აკ. შ ა ნ ი ძ ი ს რედაქციით, კომენტარებით და ლექსიკონით, თბ., 1934.

<sup>28</sup> ზოგეერთი ხელნაწერი კითხულობს „კარგად“.



შეგდა, თვითონ გაემართა, ვითა მართებს, კარგა ზმით აერქენულნი  
(4874,3)  
ნიგლინიძე

მერმე დაჯდა ტახტსა ზედა, ხელმწიფურად კარგა ზმიდა.  
(4922,3)

ბარძიმ ვახნაძე:

ტახტიადლა ჩამოვარდა, ხელმწიფესა მიაქვს ხმანი;  
თავსა მიწა გარდიყარა, მოსტქმიდიან მისი ყმანი;  
საყელონი გარდიხია, აღარ უნდა ტკბილად ზმანი;  
გრგვინვა შექნეს ლაშქარშიგან, დაიგლიჯეს ყოველთ თმანი<sup>29</sup>.  
ქიშვად, მილად, აშაქ მოზდევს, მხიარულად კარგა ზმიდეს.  
(358,3)  
ბურთობდის და ნადირობდის, არ აკლია კარგი ზმანი.  
(1078,2)

მამუკა თავაქალაშვილი:

გამოსუენეს ლხინითა; ამოდ და ტკბილად ზმიდიან.  
(87,4)

რომელი მნიშვნელობით ხმარობენ ეს ავტორები აქ „ზმას“? როგორ გაუგიათ ის ვეფხისტყაოსანში<sup>30</sup>?

ამისი დადგენა საკმაო სირთულეს წარმოადგენს, არა ნაკლებს, ვიდრე ვეფხისტყაოსნის მიმართ გვაქვს. ყოველ შემთხვევაში, საგანგებო, მრავალმხრივ კვლევა-ძიებას მოითხოვს.

მეტი სიძნელეა სერაპიონთან. მასთან, გარდა დასახელებულისა, „ზმა“ მრავალჯერაა კიდევ გამოყენებული: 1232,1, 1237,2, 1441,1, 1582,3, 1690,4, 1760,1, 1778,3, 1836,4, 2097,2-3, 2329,4, 2406,2, 2544,3, 3201,3, 3285,2, 4065,1, 4427,3, 4451,2, 4815,1 და სხვა. ზოგიერთ მათგანში საგულვებელია კიდევ იყოს ჩვენი სტროფის გამოძახილი.

მთელი ამ მასალის გაცნობა გვიჩვენებს, რომ პოეტი ზმას მრავალი მნიშვნელობით იყენებს. უდავოა, ბევრჯერ აღნიშნავეს „მოქმედებას“, „ქცევას“, „საქციელს“. მაგ.:

მეფე მალვით ეუბნების ვეზირთა და მოაბადათ:  
„სიყეთე და კალიბობა მომწონს ყოფა-ქცევა-ზმათა“<sup>31</sup>. (1690)

<sup>29</sup> მეცნიერებთა აკადემიის აკად. ვ. კეკელიძის სახ. ხელნაწერთა ინსტიტუტი, H-61, გვ. 59.

<sup>30</sup> მოსალოდნელია, ბარძიმსა და მამუკასთან გარკვეული გავლენა სერაპიონის ტექსტმაც მოახდინა, მაგრამ მთავარი შთამაგონებელი, მოქმედი რუსთველი იქნებოდა მაინც.

<sup>31</sup> ამასა და მომდევნო სტროფში ვეფხისტყაოსნის ჩვენს მიერ განხილული მეორე სტროფის — „ქვრეტა ახელებს მქვრეტელთა ყოფა-ქცევისა და ზმისა“ (1519,3) — გავლენა უნდა იყოს.

იგ შეუყვარდა ლაშქართა, ზაალ მოსწონდათ ქვეაზედა,  
აგრევე ზნე-კეთილობით, ყოფა-ქცევისა ზმია ზედა.

(1778)

ყველგან იყვნეს მოსვენებით, ნადიმობდეს, ღვინოს სმიდეს,  
ძალოვანი უსუსურთა უსამართლოს ვერ უზმიდეს,  
კარგნი ჟამნი წაიარეს, მოსვენებით ასრე ზმიდეს,<sup>32</sup>  
ასსა წელსა იტახტოსნა, მისნი მტერნი მინატრიდეს.

(2097) და სხვა.

იმათშიაც, რომლებიც 69,2 სტროფის გავლენად მივიჩნიეთ, ასე-  
თივე უნდა იყოს 1481,1 და 2405,3 სტროფები. პირველში ის გვაფიქ-  
რებინებს, რომ წინ გარკვეულ თავდაჭერასა და ქცევაზეა ლაპარაკი:

ნავზარ გავიდა ქალაქით ხელმწიფურითა წესითა;  
გვერცა ახლავან თავადნი შემკულნი ოქროს ფესვითა.  
სამცნა, წინ მოეგება ყოფა-ქცევისა წესითა,  
ბაგით ჰყოცნიდეს ხელებსა შაქრისა უტკბილესითა.

(1480)

კანონზომიერი იქნებოდა, ავტორს ამის შემდეგ, საპასუხოდ საამის  
მზღებლების საქციელის შესახებაც ეთქვა, — კარგად იქცეოდნენო.

საძიებელი მნიშვნელობა (ლხინი, ხუმრობა, გართობა) აშკარად  
მხოლოდ 4844,1 სტროფში უნდა გვქონდეს. აქ აღწერილია გამარჯვე-  
ბული ქაიხოსროს ზეიმი:

ქაიხოსრო მას ღამესა მხიარული ღვინოს სმიდა,  
რა გათენდა, ლაშქართ ცალკე სალოცავად გამოვიდა;  
გამარჯვება უხაროდა, ღმერთსა მადლსა შესწირვიდა,  
დაყოლილნი დაიურვა, ქანგ სამოთხეს წამოვიდა.

ბრძანებს: „აქა მოვისვენოთ, ჩვენ შევექცეთ კარგა ზმასა,  
ძველი საქმე გარდაუშვათ, ჩამოვეხსნათ ავის ქნასა“.

დანარჩენებში (მხედველობაში კვლავ გავლენად მიჩნეულები  
გვაქვს) „ხუმრობა-გართობისა“ თუ „ქცევა-საქციელის“ აზრითაა ნაზ-  
მარი, გადაჭრით თქმა ძნელია. კონტექსტს თითქმის ერთნაირად უდ-  
გება ორივე შინაარსი.

რაკი ამაზეა საუბარი, ბარემ იმასაც აღვნიშნავთ, რომ „როსტომიანში“ ვუ-  
ხისტყაოსნის 69-ე სტროფის მესამე ტაეპის — „ნაძლევიცა გააჩინეს, ამა პირსა  
დაასკენდეს“ — გავლენაც შეიმჩნევა:

ორნი ომსა აპირებდეს, ამა პირსა დაასკენიდეს.

(3515,3)

ღმერთი აღარ მოიგონეს, ესე პირი დაასკენესა (3565,4)

<sup>32</sup> აქ „ხუმრობა-გართობის“ შინაარსიც უდგება.

ყველაფერი ნათელი არც ბ. ვაჩნაძესთანაა, მაგრამ კონტექსტი ამ მხრივ უმეტეს შემთხვევაში გაცილებით მეტყველია მასთან, ვიდრე სერაპიონთან.

ბარძიმიც მრავალი მნიშვნელობით ხმარობს ამ სიტყვას (გარდა დასახელებულისა, იხ. ხსენებული ინსტიტუტის ხელნაწერი, H—61, გვ. 44, 134, 208, 225; გამოცემული: სტროფები — 272,2, 379,4, 381,4, 805,1, 971,3 და სხვა). მაგალითად, „მოქმედება-საქციელის“ მნიშვნელობითაა:

მე გიჩვენო, ვისცა გინდა, მეომართა ქცევა-ზმანა<sup>33</sup>.  
(H—61, გვ. 208)

„ხუმრობა-გართობის“ მნიშვნელობით კი — დიდ უმრავლესობაში:  
მანუჩარმა სალიმისა და თურის წინააღმდეგ პირველი ლაშქრობისას ბრძოლის წინ მტრის პირისპირ კარები დადგა და თავის ფალანგებთან ნადიმი გამართა:

მოვიდეს, დასხდეს თავადნი, მეგრძოლთა შემაზარავნი.  
ოქროს სელზედ დაიწვიეს საამ გმირი პილოტანი;  
ქიშვად, ყარან, აშაქ, მილად, ყუბად დასხდეს, — გმირნი სხვანი;  
მუნით სალიმ-თური დასხდეს, გაარიგეს მათნი სპანი;  
ვისი, ფირან, თურქი, თურაზ, შანშე, შედომ შექნეს ზმანი ი.  
მას ღამეს ორთავ ნადიმი დაიდევს, შექმნეს მზადება...  
(380—382)

მანუჩარის დროსტარების შესახებ:

დასხდეს, დაიდევს ნადიმი, ვთა მათ სწადდა, სმიდიან;  
ტკბილად იმღერდეს მუტრბინი, ამოსა ხმასა ჰყურდიან,  
არავეინ იყო შემცილე, ბურთობდიან და ზმი დიანი,  
აწ ჰხადეს ხელი სოფელსა, მიწდორს ნადირსა სრვიდიან.  
(971) და სხვა.

ამავე გავებითაა იმ სტროფებშიაც, რომლებიც ვეფხისტყაოსნის გავლენას განიცდიან. პირველში („ტახტიდაღმა ჩამოვიდა...“) აღწერილია უთრუთ ფალანგის ღალატით მოკვლის გამო გამოწვეული გლოვა და მწუხარება. ნათქვამია, რომ ხელმწიფეს აღარ უნდა ღზინი, მხიარულება, გართობაო. 1078,2 სტროფშიც „გართობა-ღზინი“ უნდა იყოს ნაგულისხმევი, რადგან წინ ბურთობასა და ნადირობაზეა ლაპარაკი.

ოღონდ ასე დაბეჯითებით ვერ ვიტყვით 358,3 სტროფის შესახებ. მასში ასევე წარმატებით შეიძლება ჩაისვას „მოქმედება-ქცევის“ მნიშვნელობაც. ქართულ პროზაულ რედაქციაში, რომელიც საფუძვლად დაედო პოეტურს, მოგვეპოვება ამ ადგილის შესატყვისი, მაგრამ ამ საკითხის გადაწყვეტაში ვერ გვშეველის:

<sup>33</sup> აქაც უშუალოდ ვეფხისტყაოსნის 223,4 ან 1529,3 სტროფის გამოძახილია?

ფრიდონ დაჯდა ტახტსა ზედა, თავს გვირგვინი დაიბურა,  
ნადარასა აკრევიან, ბედსა აღარ დაემდურა,  
ვითამ ერაჯ გაუტოცხლდა, თქვა თუ „ლხინი მომეწურა!“  
ეს ამბავი ყველაქასა მიუწერა, ადასტურა.

თავადთა და ფალავანთა რა სცნეს, ფიცხლავ წამოვიდეს;  
საამ წინა მიუძლოდა, სარავს ქალაქს შემოვიდეს,  
ქიშვად, მილად, აშაქ მოზღვეს, მხიარულად კ ა რ გ ა ზ მ ი დ ე ს,  
შევიდეს და მეფე ნახეს, დაშრტეს, — რომე ცეცხლი სწვიდეს.

მადლი ჰკადრეს შემოქმედსა, გააერთეს მიწას პირი.

ხელმწიფემან გაიხარნა, ვითამცა ერაჯი გაცოცხლებულიყო და იგი გაყმაწვილებულიყო. მერმე აკრევიანა ქოსსა, ნადარასა. აგრე ფრიდონ ხელმწიფე ტახტზედა დაჯდა ქუდოსან, გვირგვინოსან, საყუროსან, (...)ტავაყოსანი. მერმე გაისმა ყოველთა ალაგთა მანუჩარის დაბადებისა ხმა და შეიყარა, რაცა სადა ფრიდონის საბრძანებელი იყო, ფალავანი დიდებულნი და თავადნი. აგრე მოვიდეს ერთგან შეყრილნი. და საამ ფალავანი დიდი მთავითა წინა მოუძღვევოდა. აგრევე — მას გვერდის ქიშუადი და მისი ძმა აშაქ (მამისა სახელი დაერქმევიანა) და მისთანავე — მილად. აგრე ფიცხლა დარბაზის კართა მოვიდეს, ჩამოხდეს ფიცხლად და შევიდეს, და ხელმწიფესა წინაშე დამბადებლისა სახელი ახსენეს და პირი მიწასა გააერთნეს (დასახელებული ინსტიტუტის ნუსხა H-921, გვ. 109v)<sup>34</sup>.

ასევე ითქმის მამუქას შესახებაც, თუმცა უფრო ჩვენი მნიშვნელობით უნდა იყოს მაინც.

მამასადამე, მიუხედავად იმისა, რომ ეს მონაცემები ბევრ შემთხვევაში ბუნდოვანია და ორიოდე მაგალითში საწინააღმდეგოც, საბოლოო ანგარიშით ჩვენს დასკვნებს არ უშლის ხელს. ამგვარად მთავარი ისაა, რომ საძიებელი მნიშვნელობა („გართობა-ხუმრობა“) უცხო არ არის მათთვის და მისი არსებობა დასტურდება როგორც სხვა, ისე იმ სტროფებშიაც, რომლებიც განხილული სტროფის გავლენას განიცდის. რაც შეეხება საკუთრივ ზმას (კალამბურს), რომელიმე სტროფში მისი გულისხმობა კიდევ უფრო ძნელია.

ამასთანავე, უნდა აღინიშნოს, რომ გამორიცხული არაა (განსა-

<sup>34</sup> ეს შედარება უფრო იმითაა საყურადღებო, რომ გვიჩვენებს, „ზმის“ ხმარება განპირობებული არ არის ორიგინალით. ანალოგიურ მდგომარეობას უნდა ველოდეთ დანარჩენ შემთხვევაშიც. როსტომიანის 1178-ე სტროფი და ის ადგილი, რომელშიც ეს სტროფი შედის, სპარსულთან შედარებული აქვს ალ. ბ ა რ ა მ ი ძ ე ს (ნარკვევები, II, 1940, გვ. 54). აქ აღნიშნულია, რომ ის, რაც სპარსულში ორიოდე სტრიქონითაა ნათქვამი, ქართულში რამდენიმე სტროფითაა გავრცობილი. უნდა ვიფიქროთ, ამაში წვლილი მიუძღვის არა მარტო პროზაულად მთარგმნელს, არამედ აგრეთვე ს. საბაშვილსაც (განსაკუთრებით „ზმის“ ხმარებაში).

კუთრებით, ამას ზოგიერთი მაგალითი გვაფიქრებინებს), დასახელებული პროექტები ამ სიტყვას ყოველთვის ბოლომდე გააზრებული, რეინცირებული მნიშვნელობით არ ხმარობდნენ და ასეთსავე დამოკიდებულებას იჩენდნენ ვეფხისტყაოსნის მიმართაც.

ამრიგად, 1. იმ მოტივით, რომ კონტექსტს უფრო შეესაბამება და სხვა მონაცემები ხელს არ უშლის, ვეფხისტყაოსნის 69-ე სტროფში **ზიიდეხ უნდა ნიშნადეს ზოგადად — ხ უ მ რ ბ დ ნ ე ნ, ლაღობდნენ, ერთობოდნენ...**, ან, როგორც ეს ნ. მარსა დამ. ჯანაშვილს ესმით, კონკრეტულად — **საკუთრივ ზ მ ე ბ ს, კვალამ ბ უ რ ე ბ ს ამბობდნენ.**

2. ასეთივე მნიშვნელობით ეს სიტყვა ვეფხისტყაოსანში სხვაგან არ გვხვდება.

---

რეზიუმე

ვეფხისტყაოსნის ომონიმები

ქართულ კლასიკურ ლექსში ომონიმური რითმა ფრიად გავრცელებული მოვლენაა. მას მიმართავენ ჩახრუხაძე და შავთელი, შედარებით იშვიათად გვხვდება ვეფხისტყაოსანშიც.

ვეფხისტყაოსნის ომონიმურ რითმაზე მსჯელობა გულისხმობს არა მხოლოდ მაჯამურ სტროფებს, არამედ ცალკეულ ომონიმურ წყვილებსაც, რომლებიც უფრო მეტი რაოდენობითაა წარმოდგენილი პოემაში, ვიდრე საკუთრივ მაჯამური სტროფები. ვეფხისტყაოსნის სარიტმოდ ლექსიკამ იცის როგორც მთლიანი, ისე შედგენილი (მათ შორის მძიმედ შედგენილიც) სარიტმოდ ომონიმები. მეხოტბეთა პოეზიაში ომონიმები ძირითადად შინაგან რითმათა სახეა, მაგრამ გვაქვს გარეგანი ომონიმური რითმის შემთხვევებიც (ჩახრუხაძის შირით გამართული სტროფები: 78 — არიდენ, 79 — შესხმანი, შავთელი: 19 — ანაგებითა, 24 — ეს რომ არამით, 78 — მოგონებანი)<sup>1</sup>. ვეფხისტყაოსანში იშვიათად ხმარებულ შინაგან რითმათა შორის კი არცერთი არ არის ომონიმური ხასიათისა.

ვეფხისტყაოსნის მაჯამათა ლექსიკა საგრძნობლად განსხვავდება ჩახრუხაძისა და შავთელის ომონიმების ლექსიკისაგან. საკმარისია იმ ფაქტის აღნიშვნაც, რომ ამ უკანასკნელთა პოეზიაში ჩვეულებრივი მოვლენაა საკუთარ სახელთა (განსაკუთრებით პირთა სახელების) ომონიმური გარიტმვა; ზოგჯერ შინაგანი რითმის ორივე თანაცალი პირის სახელია (არ იონათან, არიო ნათან... შავთელი, 6,1), რაც თავისთავად განაპირობებს რითმის სიმძიმეს. ვეფხისტყაოსნის მაჯამებში პირთა სახელების გარიტმვა ფრიად იშვიათი მოვლენაა, სამაგიეროდ პირთა სახელები არაიშვიათად გამოიყენება არაომონიმურ რითმათა ლექსიკაში და ზოგჯერ ამ გზით შექმნილია ფრიად ემოციური, ე. წ. მოულოდნელი რითმაც (მაგ.: ფრიდონ — გაფლიდონ — 988).

<sup>1</sup> ჩახრუხაძისა და შავთელის ტექსტები მითითებულია „ჩვენი საუნჯის“ მიხედვით: ტომი მეორე, გამოსაცემად მომზადებული ი. ლოლაშვილის მიერ, 1960.

ვეფხისტყაოსნის მაჯამათა შესწავლის საქმეში უდიდესი ღვაწლი მიუძღვის თეიმურაზ ბაგრატიონს. პოემის ტექსტის მისეულ განმარტებებში მოცემულია ცალკეულ მაჯამათა შინაარსის გახსნის უაღრესად მნიშვნელოვანი ცდები. გ. იმედაშვილის მართებული შენიშვნით „თეიმურაზს ამ საქმეში თითქმის დამოუკიდებლად მოუხდა მუშაობა და რუსთაველის მაჯამებისა და მეტაფორების უმეტესობის ამოხსნა მისი პირადი ცოდნისა, ნიჭისა და შრომისმოყვარეობის ნაყოფად უნდა ჩაითვალოს, რადგან მას ამ პოეტური სახეების გაგებაში წინაპარი არა ჰყოლია“<sup>2</sup>. ცნობილია, რომ ვახტანგ VI თავს იკავებდა მაჯამათა მნიშვნელობის ახსნისაგან და, ჩვეულებრივ, მიუთითებდა ხოლმე: „ივინც გინდა თარგმნეთო“. ვეფხისტყაოსნის 1841 წლის ბროსესეული გამოცემის („შეერთებულია ღვაწლითა უფალთა ბროსეტ, ზაქარია ფალავანდიშვილისა და დავით ჩუბინოვისათა“) „მცირე ლექსიკონში“ ახსნილია მხოლოდ ზოგიერთი მაჯამის (სამალი, დანაბალია და სხვ.) მნიშვნელობა.

თეიმურაზ ბაგრატიონი მაჯამად მიიჩნევდა ვეფხისტყაოსნის ორმოცე მეტ სტროფს (19, 33, 77, 106, 109, 137, 177, 179, 298, 302, 304, 495, 496, 536, 596, 616, 645, 667, 688, 689, 697, 708, 711, 714, 715, 725, 734, 757, 835, 943, 1010, 1026, 1213, 1243, 1260, 1270, 1532, 1537, 1551, 1565, 1576). მაჯამურ სტროფთა ეს გაზრდილი რიცხვი შეესაბამება თეიმურაზ ბაგრატიონის თავისებურ შეხედულებას მაჯამებზე. მაგრამ უნდა აღინიშნოს, რომ თეიმურაზს მაჯამათა შორის ახსნილი ან აღნიშნული არა აქვს 172-ე სტროფი („გაეკიდა“ სამაჯამო რითმით). ეს გაკვირვებას იწვევს იმდენად, რამდენადაც თეიმურაზ ბაგრატიონი მაჯამურ სტროფს აღნიშნავდა ისეთ შემთხვევებშიც, როცა ტექსტის სიადვილის გამო საჭიროდ არ მიიჩნევდა საკუთრივ მაჯამათა განმარტებას (645).

თეიმურაზ ბაგრატიონს მოეპოვება ცალკეული გამონათქვამები მაჯამათა რაობის შესახებ. 77-ე სტროფის განმარტებისას მკვლევარი აღნიშნავდა: „სტინი ესე მაჯამა არის. მაჯამა ამას ნიშნავს, რომ ოთხ ტაქსს ლექსში ოთხივ რიფმა ერთის ლექსით იყოს და მნიშვნელობა მას თვითოს სხვა და სხვა ჰქონდეს“<sup>3</sup>; მაგრამ თეიმურაზ ბაგრატიონს ზოირად მხედველობაში აქვს არა სარიტმო სიტყვათა ომონიმურობა, არამედ საკუთრივ რითმის, როგორც ბგერათა დაჯგუფების სემასიური

<sup>2</sup> თეიმურაზ ბაგრატიონი, განმარტება პოემა ვეფხისტყაოსანისა, გაიბოზ იმედაშვილის რედაქციით, გამოკვლევითა და საძიებლით, 1960, გვ. 016.

<sup>3</sup> განმარტ., გვ. 22.





აღქმა. მიიჩნევადა რა 33-ე სტროფის მაჯამად, თეიმურაზი აღნიშნავდა რომ „ასული გამოდის ოთხსავ რიფმაში“<sup>4</sup>.

სხვა ძე არ ესვა მეფესა, მართ ოდენ მარტო ასული,  
 სოფლისა მნათი მნათობი, მზისაცა დასთა დასული;  
 მან მისთა მკვრეტთა წაუღის გული, გონება დასული,  
 ბრძენი ხამს მისად მაქებრად და ენა ბევრად ასული.

ზოგჯერ თეიმურაზს მაჯამებად აქვს მიჩნეული შეთავსებულ რიფ-მათა მქონე სტროფები (106: ნებასა, მოვანებასა, ნება-ნებასა, მოყვანებასა; 109: გარდვეკიდე, კიდე, კიდე, წავეკიდე). თეიმურაზ ბაგრატიონს დასაშვებად მიაჩნდა დაბალ შაირში ორმარცვლიანი სამაჯამო ერთეულის დანახვა. 835-ე სტროფის განმარტებისას მკვლევარი აღნიშნავდა: „მაჯამად არის თქმული... ამ მაჯამაში ყოველ ტაეპში თმას ასხენებს“<sup>5</sup>. მაშასადამე, ომონიმურ ერთეულად მკვლევარს მიჩნეული აქვს არა „ათმანო“, არამედ ორმარცვლიანი „თმანო“.

ტირს, იტყვის: „დადვა კეშანი ლახვარმან ჩემთვის ათმანო;  
 ინდოთა რაზმი ჩემად კვლად თქვა, ესე ტვერი ვთხზა თმანო,  
 თვალთა გიშერი აშვენებს, სათმან რად მომკლა, სათმანო!  
 ბაგე-ქბილო და თვალ-წარბო, მომცემდი პატიეთა, თმანო,

ცხადია, ბევრი რამ არის საკამათო თეიმურაზის მიერ მაჯამათა გაგების საკითხში, ვერ გავიზიარებთ მკვლევრის მიერ აღნიშნულ მაჯამურ სტროფთა რიცხვსაც; მაგრამ თეიმურაზ ბაგრატიონისეული განმარტებანი ცალკეული მაჯამებისა უაღრესად ფასეულია არა მხოლოდ იმიტომ, რომ გვიავალისწინებს უდიდესი მნიშვნელობის მქონე ლექსიკოლოგიურ მასალას, არამედ იმიტომაც, რომ თეიმურაზი აითხოვდა მაჯამის გახსნას ახდენს ვეფხისტყაოსნის მხატვრული ენის თავისებურებათა გათვალისწინების საფუძველზე, მთელი სტროფის პოეტური აქსესუარის მთლიანობაში წარმოსახვის გზით. თეიმურაზ ბაგრატიონი პირდაპირ შეუდარებელია სამაჯამო მეტაფორათა ახსნაში. ამ მხრივ უნდა აღინიშნოს მკვლევრის მიერ 711, 835, 943 და სხვა მთელ რიგ სტროფთა განმარტებანი. ძირითადად თეიმურაზ ბაგრატიონის შრომას ემყარება დავით ჩუბინაშვილიც ვეფხისტყაოსნის 1860 წლის გამოცემის ლექსიკონში ცალკეულ მაჯამათა განმარტებისას.

ა. სარაჯიშვილმა თავისი მცდარი თვალსაზრისის საფუძველზე

<sup>4</sup> განმარტ., გვ. 14.

<sup>5</sup> განმარტ., გვ. 122.

ვეფხისტყაოსნის მაჯამათა უმრავლესობა ყალბად მიიჩნია<sup>6</sup>. ტყაოსნის მაჯამათა რუსთველურობა საექვოდ მიაჩნდა იუსტ. აბულაძესაც. ვეფხისტყაოსნის 1926 წლის გამოცემაში მაჯამურ სტროფთა უმრავლესობა იუსტ. აბულაძემ სქოლიოში ჩაიტანა.

სილ. ხუნდაძე ვეფხისტყაოსანში 16 მაჯამურ სტროფს აღნიშნავს<sup>7</sup>. იგი ითვალისწინებდა იუსტ. აბულაძის I გამოცემის ტექსტს, აძიტომაც მაჯამურ სტროფთა შორის მკვლევარი აღნიშნავდა 722-ე და 943-ე სტროფებსაც, რომლებიც ვეფხისტყაოსნის 1957 წლის გამოცემის ტექსტის მიხედვით ომონიმურ წყვილებს შეიცავენ მხოლოდ. მაჯამათა შორის ს. ხუნდაძე აღნიშნავდა 596-ე სტროფსაც, რომლის სამი სტრიქონის სარითმო სიტყვები, მართალია, თავისთავად ომონიმებია, მაგრამ აქ ომონიმური ერთეული მთელი სტროფის რითმას არ წარმოადგენს (ვით ჰენ, მკითხენ, ვიხენ, ვითხენ).

კ. ჭიჭინაძემ 19 მაჯამური სტროფი აღნიშნა ვეფხისტყაოსანში, აქედან ერთი (ვინ არა შენდა ყოფილი) ჩანართი ტექსტისა<sup>8</sup>. უნდა აღინიშნოს, რომ კ. ჭიჭინაძეს არა ჰქონია მტკიცედ გარკვეული პრინციპი მაჯამურ სტროფთა შერჩევის დროს. განსხვავებით ს. ხუნდაძისაგან, რომელიც სტროფის მაჯამად გაგებისათვის აუცილებლად თვლიდა სამი სარითმო სიტყვის ომონიმურობას მაინც, კ. ჭიჭინაძის მიერ აღნიშნულ მაჯამათა შორის მოიპოვება მხოლოდ ომონიმური წყვილების მქონე სტროფებიც (714, 1537, 1576), სადაც გარკვეულად წარმოდგენილია შეთავსებული რითმაც. თუ კ. ჭიჭინაძის მიერ მაჯამად მიჩნეულ 714-ე სტროფში სამაჯამო ერთეულად ჩავთვლით დაჯგუფებას „და ღარად“, მაშინ II და IV სტრიქონთა სარითმო სიტყვებმა წინა სიტყვებისაგან უნდა მიითვისოს სათანადო ბგერა ომონიმთა შექმნისათვის, ხოლო თუ სამაჯამო ერთეულად აქ აღვნიშნავთ სარითმო სიტყვას „ღარად“ მაშინ I და III სტრიქონთა სარითმო სიტყვებში ზედმეტია თავიიდური თანხმოვანი.

კ. ჭიჭინაძეს თითქოს აუცილებლად მიაჩნდა ომონიმური ერთეულის სიმტკიცე სტროფში, თუნდაც შეთავსებულ რითმთა ხარჯზე. მხოლოდ ამ მიზეზით შეიძლება აიხსნას ის ფაქტი, რომ მკვლევარმა მაჯამათა რიცხვში არ შეიტანა 596-ე სტროფი (ვითხენ); მაგრამ კ. ჭიჭინაძემ მაჯამად მიიჩნია 1537-ე სტროფი (სამაჯამო ერთეულით „და-

<sup>6</sup> „ვეფხისტყაოსნის“ ყალბი ადგილები, ჟურნ. მოამბე, 1895—1901.

<sup>7</sup> შოთა რუსთველი, 1921, გვ. 141—148.

<sup>8</sup> შოთა რუსთველი, ვეფხისტყაოსანი, კონსტანტინე ჭიჭინაძის რედაქციით, გამოკვლევით და შენიშვნებით; მაჯამები გვ. 308—314.

რიანო“), რომლის მეოთხე სტრიქონში „დარიანოს“ დანახვა არ ხერხდება თვით შეთავსებული რითმის ფარგლებშიც კი:

ეტყვის: „შეო, ვითა ვაქო, ნათელო და დარიანო!  
შენთვის ხელნი გონებანი არა ცუდად არიანო,  
მზიანო და მთვარიანო, ეტლად რაო და რიანო,  
თქვენ საჭკრეტლად აღარ მინდით, არ ვარდნო და არ იანო“.

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ კ. ჭიჭინაძის მიერ წარმოდგენილ მაჯამური სტროფთა რიცხვში სრულიად უსაფუძვლოდ გამოტოვებულია 1591-ე (ჭ. 1664) სტროფი, რომელიც ვეფხისტყაოსნის თვით კ. ჭიჭინაძისეული გამოცემის ტექსტის მიხედვით სრულფუნდებიანი მაჯამა სამი ომონიმური სარიტმო სიტყვითა და ზუსტი რითმით ოთხივე სტრიქონისათვის (უარე, უარე, უარე, შეგაგუარე). ეს სტროფი კ. ჭიჭინაძეს აღნიშნული არა აქვს თვით მაჯამებთან ახლო მდგომ სტროფთა რიცხვშიც კი. მაჯამათა შორის უნდა აღვნიშნოთ აგრეთვე 1548-ე სტროფიც, რომელიც ვეფხისტყაოსნის 1957 წლის გამოცემის ტექსტის მიხედვით სამ სარიტმო ომონიმს შეიცავს: დება, დება, დება, გაფლიდება.

რამდენადაც ვეფხისტყაოსანში ხშირია წყვილეული ქორეული ომონიმები, იმდენად იშვიათია ქორეული ომონიმების მქონე საკუთრივ მაჯამური სტროფები. ეს გასაგებიცაა, რადგან 4 ან 3 ომონიმის ვარიირება ორმარცვლიანი სიტყვის ფარგლებში საკმაოდ ძნელია, რამდენადაც ტავტოლოგიური რითმის საფრთხეს ქმნის. მაღალი შაირის სარიტმო ომონიმები, ჩვეულებრივ, ორმარცვლიანია და ნებისმიერად აღიქმება II პეონად ან დიქორედ. ორ შემთხვევაში გვაქვს I პეონური ომონიმებიც ოთხივე სტრიქონისათვის: 172—გბეკიდა, 734—დნებადა. ვეფხისტყაოსანში უფრო ხშირია დაქტილური ომონიმები. ხოლო ზოგჯერ ომონიმი მთელი მუხლის მანძილზეა გაშლილი (დანაბადია, სამსალეებისა).

ვეფხისტყაოსნის შედგენილ რითმებში ხშირია შემთხვევები მეორე თანაწევრთა ომონიმურობისა, რაც, რა თქმა უნდა, განსხვავდება ომონიმური რითმისაგან; მაგრამ ვეფხისტყაოსანში გვხვდება აგრეთვე მეორე თანაწევრთა ტავტოლოგიაც, როგორც შეგნებული პოეტური პროცესი, რაც უნდა განვასხვაოთ II თანაწევრთა ომონიმურობისაგან. II თანაწევრთა ტავტოლოგია, როგორც პოეტური ხერხი, აღინიშნება მეხოტბეთა პოეზიაშიც:

პირველ წერანი და საწერანი  
პალამიდისგან მოპოვნებულ არს.  
სიტყვის-მგებლობა, ძნელ-საგებლობა,  
ზინონისაგან შემოღებულ არს.  
ტილისმ-მოგვობა, არ-ცუდ-მბორგობა

აბოლონისგან დამტკიცებულ არს  
მასთან ასკლიბოს ველარ მუსიკოს,  
თვით ქებად შენდა განლიგებულ არს.

(შაველი, 102)

ვეფხისტყაოსანში კი ამ მხრივ ყველაზე დამახასიათებელი 1109-ე სტროფია, სადაც II თანაწევრთა ტავტოლოგია საწინი სტრიქონის მანძილზე ვრცელდება:

რა უსე ესმა ავთანდილს ლაღსა, ბუნება-ზიარსა,  
ადგა და ლახტი აიღო, რა ტურფა რამე მხნე არსა!  
„ამა საქმისა ვერ-ცნობა, — თქვა, — ჩემი სიძუნწე არსა“,  
ნუ ეჭვ სულ-დგამულსა ქვეყანად, თუ ვითმე მისებრი არსა!

საზომის ინერციის გამო, რაც განსაკუთრებით ძლიერია ვეფხისტყაოსანში, მტკიცედ გარკვეული ქორეული ან დაქტილური რითმა აღიქმება მთლიანობაში, ამიტომაც ბოლო განმეორებული სიტყვები, რა თქმა უნდა, ვერ ახდენენ ტავტოლოგიური რითმის შთაბეჭდილებას. საგულისხმოა, რომ 530-ე სტროფში, სადაც აგრეთვე II თანაწევრთა იგივეობას აქვს ადგილი (მზე ბარე, მე ბარე), კ. დონდუა ვეფხისტყაოსანში რედიფის მსგავს მოვლენას ხედავს და აღნიშნავს: „რედიფებიანი ანუ რეფრენებიანი ლექსის ნიშანდობლივი თვისება ისაა, რომ „ბაფთებში“ ფორმითა და შინაარსით ორ ერთგვარ მორითმე სიტყვას წინ ასონანსით შეკავშირებული სიტყვები უძღვის. აი, ეს უკანასკნელი სიტყვები ქმნიან საკუთრივ რითმას და არა რითმის „თანამავალი“ ორი ერთგვარი სიტყვა, რედიფი. რედიფი, როგორც გაშლილი სისტემა „ვეფხისტყაოსანში“ არ მოგვეპოვება, მაგრამ რედიფის მსგავსი მოვლენა არც „ვეფხისტყაოსანისთვისაა უჩვეულ“<sup>9</sup>.

რითმის ბოლო თანაწევრთა ტავტოლოგია, როგორც შეგნებული პოეტური პროცესი, დადასტურებული მეხოტბებთან და რუსთველთან, აღორძინების ხანის ქართულ პოეზიაში რითმის შექმნის ერთერთი ფრიად გავრცელებული ხერხია. ამ ხერხს ხშირად მიმართავენ თეიმურაზ I, არჩილი, ვახტანგ VI. ამ პოეტურმა პროცესმა გარკვეული დამუშავება განიცადა. კლასიკურ პოეზიაში განმეორებულ თანაწევრებად სინტაქსური ძალის მქონე სიტყვები გვევლინებოდა; სინტაქსური ძალის მქონე ბოლო განმეორებული თანაწევრები გვხვდება აღორძინების ხანის პოეზიაშიც:

<sup>9</sup> კ. დონდუა, ვეფხისტყაოსანის ერთი შესავალი სტროფის ლინგვისტური ანალიზისათვის, საქ. სსრ მეცნ. აკად. მოამბე, 1943, IV, № 9 გვ. 922—930.

რომ არ გამწირე სიკვდილად, აღარ გამაძე გარე მე,  
შენს მიდამოსა მამყოფე, იგ არ გაჭრილი მარე მე,  
არ მომიშორე, თუცაღა ახლო არ მიმოივარე მე,  
ფერი, სული და სიტურფე ველარას შეგიღარე მე!

(თეიმურაზ I, ვარდბულბულიანი)

მაგრამ პარალელურად აღორძინების ხანის პოეზიაში ბოლო განმეორებულ თანაწევრებად გვევლინება აშკარად შორისდებულგებრივი ფუნქციის მქონე ნაწილაკებიც:

რასთვის პასუხსა მიძვირებ, თვალთა საჩენო სულო, და,  
ვირემდის სრულად არ მომკლავ, ნუ მეჭვ, რომ დამასულო და...

(თეიმურაზ I, შამიფარვანიანი)

აღორძინების ხანის პოეზიამ იცის თვით პირველ თანაწევრთა ტავტოლოგიაც, როგორც შეგნებული პოეტური პროცესი, როცა რითმის მეორე თანაწევრები ომონიმებია:

გაკვდების თავგანწირული, ხედავ, ლახვარსა ეს ეცო!  
უსახლკარო და ღარიბი, ცოტა რამ ტანსა ეს ეცო...

(თეიმურაზ I, ვარდბულბულიანი)

დასასრულ, აღორძინების ხანის პოეზიამ იცის საკუთრივ ტავტოლოგიური რითმაც, როგორც პოეტური ხერხი. კლასიკური ხანის პოეზიაში აღნიშნულ მეორე თანაწევრთა ტავტოლოგიას მაინც გამონაკლისის სახე აქვს, ხოლო რითმის პირველ თანაწევრთა ტავტოლოგია ვეფხისტყაოსანში ფრიად იშვიათი მოვლენაა. ამიტომაც გარკვეულ ეჭვს იწვევს 1210-ე სტროფის I და IV სტრიქონების სარიტმო დაჯგუფებათა წაკითხვა.

„მუქაფა ღმერთმან შემოგზღოს! — მადლსა გავდრებდე მე რასა, —  
რომელმან დამხსენ მშვიდობით იმა გველისა მზერასა!

აწ ამას იქით ვნატრიდე ჩემსა ეტლსა და წერასა,  
აღარ ვიშიშვი სიკვდილსა, ჰაი, ჩავეჭერ მე რასა!

ხაზგასმულ სარიტმო დაჯგუფებათა მეორე თანაწევრები აშკარად ტავტოლოგიურია, მაგრამ როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ვეფხისტყაოსანის რითმისთვის ეს როდია დაუშვებელი; უნებურად გვაგონდება 1406-ე სტროფი, სადაც ასეთსავე მოვლენას აქვს ადგილი იმავე ლექსიკურ ერთეულთა ხარჯზე:

ფრიდონ უთხრა: „შემიგია, გამიგია, ვიცი მე რა

...

თვარა ყოლა არ გიძღვნიდი ჩემი ვითხრა სიძუნწე რა.

ჩვენთვის საინტერესო 1210-ე სტროფში ექვს არ იწვევს პითაგორას  
ლი სტრიქონის სარიტმო დაჯგუფება. ტექსტოლოგიურ გადასინჯვას  
მეოთხე სტრიქონი საჭიროებს. კ. ჭიჭინაძე ამ შემთხვევის გამო აღ-  
ნიშნავდა: „რითმა აღვილია და შეუძლებელია რუსთაველს ტავტო-  
ლოგიური რითმა დაეშვა აქ. ექვს იწვევს მეოთხე სტრიქონი... რუს-  
თაველს ჰქონია აქ, სწორედ, მეოთხე სტრიქონში, არა უადგილო „მე  
რასა“, არამედ „ვერასა“ (259 ტაეპის ერთ-ერთი სარიტმო სიტყვა). ამ  
სიტყვის შეტანა ნათელჰყოფს აზრს: ფატმანი ჩაჩნაგირის მოკვლის  
შემდეგ გადაჩენილად სთვლის თავს და გახარებული ამბობს — აღარ  
ვშიშობ, სიკვდილმა ვერ ჩამიჭირაო“<sup>10</sup>. თავისთავად უთუოდ ანგა-  
რიშვასაწეგია ვეფხისტყაოსნის რითმათა ლექსიკის გათვალისწინება  
ცალკეულ ტაეპთა რითმის კვლევისას, მაგრამ ამ კონკრეტულ შემთხვე-  
ვაში 235-ე (ჭ. 259) სტროფის რითმა ანალოგიისთვის ვერ გამოდგება  
არა მხოლოდ იმიტომ, რომ კ. ჭიჭინაძის ვარაუდს არცერთი ხელნაწე-  
რი არ ადასტურებს, არამედ იმიტომაც, რომ შინაარსობლივად და ემო-  
ციური თვალსაზრისითაც აქ სწორედ გამართლებულია ტრადიციული  
წაკითხვის შორისდებულებრივი ტონი, რაც მხატვრული ანარეკლია  
ფატმანის განცდისა ამ ფრიად უსიამოვნო თავგადასავალთან დაკავში-  
რებით. ამ ტაეპის მიმართ მ. წერეთელი შენიშნავს: „ტაეპს აზრი მიე-  
ცემა და იგი ნათელი გახდება, თუ ფატმანის კი არა, სიკვდილის სიტყ-  
ვებად ვცნობთ „აჰა ქვე ჩავიჭერ“ (არა „ჩავიჭერ“). „აღარ ვეშიშვი  
სიკვდილის „აჰა ქვე ჩავიჭერ-ასა (ე. ი. მუქარას)“<sup>11</sup>. ამრიგად, მ. წე-  
რეთელს სტრიქონის მეორე ნახევარი მთლიანად ბრუნვაში წარმოდ-  
გენილ წინადადებად მიაჩნია, ამის გამო ჰკვლევარს მოუხდა ზმნის  
გადაკეთება (ჩავიჭერ), და სახელის წარმოდგენა ნათესაობითს ფორ-  
მით (სიკვდილის), რასაც ხელნაწერები არ აჩვენებს. საგულისხმოა, რომ  
თვით „მე რასა“ იკითხება ხელნაწერთა შედარებით მცირე ნაწილში  
(IJZR<sup>1</sup>Y<sup>1</sup>). ხელნაწერთა უმრავლესობაში ეს ფრაზა ორგვარი ვარიან-  
ტითაა წარმოდგენილი: „ჰაი, ქვე ჩავიჭერ(რ)ასა“ ან „ჰაი, ჩავიჭერ ქვე  
რასა“ (DGHKOVF<sup>1</sup>G<sup>1</sup>L<sup>1</sup>Q<sup>1</sup>). პ. ინგოროყვამ თავის გამოცემაში აირჩია  
სწორედ ეს უკანასკნელი წაკითხვა, რაც სავსებით მართებულად გვეჩ-  
ვენება. „ჩავიჭერ ქვე რასა“ იკითხება პოემის 1966 წლის გამოცემებ-  
შიც. „ჰაი, ქვე ჩავიჭერ(რ)ასა“ მიუღებელია არა ამიტომ, რომ ზუსტ  
რითმას არღვევს (-ერასა): ვეფხისტყაოსნის რითმათა სიმფონიამ

<sup>10</sup> ვეფხისტყაოსნის კ. ჭიჭინაძისეული გამოცემა; დამახინჯებული ადგილე-  
ბის გასწორება, გვ. 282.

<sup>11</sup> ვეფხისტყაოსანი, 1961, პარიზი; ზოგ წარყენილ და ზოგ ძნელად გასაგებ  
ადგილოთვის, გვ. 239.

იცის არა თუ მხოლოდ თანხმობანთა გაორებით შექმნილი ასეთი ზუსტი რითმა, არამედ უფრო საგრძნობი ასონანსებიც. ხოლო ხელნაწერთა გარკვეულ ნაწილში წარმოდგენილი წაკითხვა [რასა] ასა (ABCFLMTA<sup>1</sup>) მხოლოდ ზუსტი რითმის ინსტიქტით შეიძლება აიხსნას. წაკითხვაში „პაი, ქვე ჩავიჭერ რასა“ რიტმულ ერთეულს შექმნიდა ერთ სამახვილო კომპლექსად გაერთიანებული ორი სიტყვა—ქვე ჩავიჭერ. ამას განაპირობებს მჭიდრო და უშუალო სინტაქსური კავშირი ამ ორ სიტყვას შორის. სტრიქონის II ნახევრისთვის კი გვექნებოდა ასეთი რიტმი: | — | — | — | —, რაც დაუშვებელია. რამდენადაც ვეფხისტყაოსანმა, განსხვავებით ხალხური შაირისაგან (და თვით „ტარიელიანის“ შაირისაგან), არ იცის ქორეთა შორის მოთავსებული პეონი.

რითმის მეორე თანაწევრთა ომონიმურობა ვეფხისტყაოსანში ბევრ შემთხვევაში ნიუანსური შინაარსობლივი სხვაობით აღინიშნება (491:1,4 — მე მისად, ხე მისად. რითმის მეორე თანაწევრ ნაცვალსახელთაგან პირველი კუთვნილებითის ფუნქციითაა, მეორე ადგილის აღნიშვნელია). ვეფხისტყაოსანში განსაკუთრებით საგრძნობია „ეთა“ — თანაწევრიან რითმათა უღერადობა (844:1,3; 1098:2,3; 1403:2,3). აქაც ნიუანსურ შინაარსობლივ სხვაობასთან გვაქვს საქმე. შ. ნუცუბიძის აზრით, ამგვარი კომპლექსური რითმები მწიგნობრულ ხასიათისაა, რუსთაველს ის უნდა აეღო მოსე ხონელისაგან<sup>12</sup>.

ვეფხისტყაოსანში მაჯამები, ჩვეულებრივ, დიდი გრძნობის, დიდი განცდის გამოხატვის ერთ-ერთი ხერხია; ამიტომაც შემთხვევითი არაა, რომ დიდი სასიყვარულო განცდის გვერდით ვეფხისტყაოსანის მაჯამებში საკმაოდ საგრძნობია განშორების სევდის ტონაციაც (დანასა, დანაბადია, სამალი, მახია, სამსალებისა, ათმანო, სადარე). უნდა აღინიშნოს, რომ თეიმურაზ პირველის მაჯამებში, რომლებიც ლექსიკური თვალსაზრისით დიდად დავალებულია ვეფხისტყაოსანის მაჯამებისაგან, ამ უკანასკნელთათვის დამახასიათებელი ემოციური ტონი ისე ძლიერ აღარ იგრძნობა.

ვეფხისტყაოსანის მაჯამათა შორის საკმაოდ რთული შედგენილობისაა 137-ე სტროფი (ასადაგეს). თეიმურაზ ბაგრატიონი პირველ სტრიქონში მთლიან სარიტმოდ სიტყვას ხედავს: „ასად აგეს — გაალიტონეს ანუ გაასადაგეს. სადაგი ჩვენებურად ლიტონთა რაჟმეთა ეწოდების. ლიტონი ქართული ლექსია. სადაესე იგი პროსტო სპარსულადაც ლიტონსა დანიშნავს. სადაგი ჩვენისამებრ წოდებისა

<sup>12</sup> ამირანი, მითოლოგიური პოემა, განახლებული და რესტავრირებული შალვა ნუცუბიძის მიერ, 1945, გვ. XXII.

ადგილი რაჟმე დასაწესელი არის“...<sup>13</sup> ამავე აზრს გამოთქვამს ბინაშვილიც<sup>14</sup>. ვეფხისტყაოსნის გამოცემათა უმრავლესობაში (პროსეს, ჩუბინაშვილისა და ქართველიშვილის გამოცემებს გარდა) პირველი სტრიქონის მაჯამა შედგენილი სახითაა წარმოდგენილი (ასად აგეს), რისი საფუძვლიანობაც დღეს ეჭვს აღარ უნდა იწვევდეს. გამოცემათა უმრავლესობა მე-4 სტრიქონისათვის მთლიან სარითმო სიტყვას უჭერს მხარს, მაგრამ 1956 წ. გამოცემულ „ვეფხისტყაოსნის სიმფონიაში“ განსხვავებული თვალსაზრისია წარმოდგენილი. მითითებული სტროფის მეოთხე სტრიქონისათვის აღნიშნულია სიტყვა სა (ა, სა და-გეს). ასეთი წაკითხვის დაშვება კი შეუძლებელია, რამდენადაც გულისხმობს მესამე და მეოთხე სტრიქონთა შიშველ შედგენილ მაჯამებში პირველ და მეორე თანაწევრთა ტავტოლოგიას 3:ა, სად აგეს, 4:ა,სა დაგეს<sup>15</sup>.

საკამათოდ მიგვაჩნია ვეფხისტყაოსნის 1957 წლის გამოცემაში წარმოდგენილი წაკითხვა ცნობილი მაჯამური სტროფის (დანასა, 179) მე-3 სტრიქონისა: „თქვის: ჭირი ჩემი სოფელმან ოთხმოცათი ანასა“. ამ წაკითხვის უარყოფითი მხარე მხოლოდ საყრდენი თანხმობის უგულებელყოფაში როდი მდგომარეობს. ეს წაკითხვა არღვევს რითმისა და სამაჯამო ერთეულის იგივეობას ამ სტროფში. იუსტ. აბულაძისა და კ. ჭიჭინაძის გამოცემებში აღდგენილია საყრდენი თანხმობა-ნი ამ სტრიქონის რითმაში, მაგრამ იუსტ. აბულაძის წაკითხვა (ოთხმოც-და -ათი-დ-ან-ასა) ორთოგრაფიულად გადატვირთულია და არც სარითმო დაჯგუფების მხატვრულ სახეს არ ნათელყოფს, ხოლო კ. ჭიჭინაძისა (ოთხმოცდაათიდან ასა) — აშკარად ხელოვნურ იერს ატარებს, თუმცა რითმის ბგერითი შედგენილობის მხარე ორსავე ამ წაკითხვაში მაქსიმალურად მოწესრიგებულია. „ვეფხისტყაოსნის 3. ინგოროყვასეული გამოცემების ტექსტში იკითხება: „თქვის: ჭირი ჩემი სოფელმან აოთხმოცა და ანასა. მაგრამ გარდა იმისა, რომ გაუმართლებელია ერთნაირი ფუნქციის მქონე კავშირების (და, ან)

<sup>13</sup> განმარტ., გვ. 29.

<sup>14</sup> ვეფხისტყაოსნის დ. ჩუბინაშვილისეული გამოცემა, 1860, ვეფხისტყაოსნის განმარტება, გვ. 212.

<sup>15</sup> გარკვეული შეუსაბამობაა დაშვებული ამ მაჯამის მიმართ ვეფხისტყაოსნის 1957 წლის გამოცემის ლექსიკონშიც: მეორე სტრიქონისათვის განმარტებულია სა, რომელსაც აღნიშნულ სტრიქონში გამოცემის ტექსტი არ ადასტურებს. უნდა ვიფიქროთ, აქ მე-4 სტრიქონი იგულისხმება, მით უფრო, რომ მეორე სტრიქონისათვის განმარტებულია მთლიანი სარითმო სიტყვაც (ასადაგეს). მაგრამ ამ შემთხვევაში რითმის პირველ ორ თანაწევრთა ტავტოლოგიასთან გვექნება საქმე მე-3 და მე-4 სტრიქონებში.





ერთმანეთის გვერდით ხმარება, ამავე დროს ეს სრულიად უმიჯნობრივი ცაა, რადგან რითმა მაინც საყრდენი თანხმონის გარეშე რჩება. გოროყვას მითითებით „ოთხმოცა და ან ასა“ დასტურდება ხელნაწერში (პ. ინგოროყვა: ხ ე ლ ნ.), მაგრამ მხოლოდ E ხელნაწერში (H—599) იკითხება „ოთხმოცა და ათ ასა“ (და არა „და ან ასა“), ხოლო ეს წაკითხვა, რომელიც მიუღებელია რითმის თვალსაზრისით, თავისუფალია იმ სინტაქსური შეუსაბამობისაგან, რასაც პ. ინგოროყვა წაკითხვა შეიცავს. უფრო საფიქრებელია აქ გვექონდეს „ოთხმოცდაათით ანასა“, ისე როგორც 1655-ე სტროფის მესამე სტრიქონში: „აწ ვაგლახ მე, ჳირი შენი გონებამან შვიდი თ უ რ ვ ა“. „ოთხმოცდაათით ანასა“ რითმის ეფფონიის თვალსაზრისით თითქმის იგივეა, რაც „ოთხმოცდაათიდ ანასა“. GHJKTF'L'O'Q' ხელნაწერებში იკითხება „დ ა ნ ა ს ა“, რაც მხოლოდ ზუსტი რითმის ინსტიქტით შეიძლება აიხსნას. ან ას ა ხელოვნური ფორმაა, რომელიც რითმის ინტერესების გამო იხმარება: შ. დლონტის საინტერესო მოსაზრების მიხედვით ასეთივე ხელოვნური ფორმა მაჯამის ინტერესების გამო იხმარება 304-ე სტროფის მეორე სტრიქონშიც („მით გული ჩემი სახმილმან აწ ასრ დ ა ნ ა ბ ა დ ი ა“)<sup>16</sup>.

708-ე მაჯამურ სტროფში ყურადღებას იქცევს პირველი სტრიქონის სარიტმო დაჯგუფება: „ვა თუ გავიჭრა, ვაჭრილსა სადა, გლახ, დამწვავს სამ ა ლ ი!“ ბროსეს გამოცემის „მცირე ლექსიკონში“ მითითებული ორი მნიშვნელობა სამალისა („სამალი — ისარია ერთი რიგი; სამალი დასამალავი ადგილი“)<sup>17</sup> მეორე და მეოთხე სტრიქონთა ომონიმებს გულისხმობს მხოლოდ, თეიმურაზ ბაგრატიონის „განმარტებაში“ ვკითხულობთ: „სამალი — სამი შემწველი ალი, ანუ შემწველი ქარი ბაბილოვნისა და აფრიკისა კერძოთა ცხელთა მინდორთა შინა იქროლებს, როდისაც მზისა შარავანდელი ფრიალსა ხორშაკსა გამოუტევენს და რომელსაცა ცხოველსა მოხვდების, იგი მოჰკლავს მყისვე“<sup>18</sup>. უნდა აღინიშნოს, რომ თეიმურაზის ამ განმარტებამ რუსთველოლოგიაში აღიარება ვერ ჰპოვა. მ. ჯანაშვილის (გიორგიძის) აზრით აღნიშნულ სტრიქონში „სიტყვა „სამ“ სამი არ არის; არამედ შემოკლებული ფორმა სიტყვისა“ სადმე“, რომელიც ძველს მწერლობაში იხმარება — სხვადასხვანაირად: სამ, სამე, სადმე“<sup>19</sup>. მ. ჯანაშვილის აზრით სტრიქონის

<sup>16</sup> შ. დლონტი, „დანაბას“ გაგებისათვის „ვეფხისტყაოსანში“, თბილისი, 1965, № 265.  
<sup>17</sup> ვეფხისტყაოსანი, 1841; მცირე ლექსიკონი, გვ. 234.  
<sup>18</sup> განმარტ., გვ. 87.  
<sup>19</sup> ივერია, 1899, № 3.



შინაარსი ასე უნდა გვესმოდეს: „ვამ, თუ წავიდე (გავიჭრე) და შერთო (სადა) წასული სადმე დამწვას სიყვარულის (და არა ცეცხლის!) ალმასს“<sup>20</sup> ალ. სარაჯიშვილი ამ სტროფს, ისე როგორც ვეფხისტყაოსნის მაჯამათა უმრავლესობას, ყალბად მიიჩნევდა; მაინც მ. ჯანაშიელთან კამათში მკვლევარმა გამოთქვა თავისი თვალსაზრისი „სამ ალი“-ს მნიშვნელობის შესახებ: „...თუ აქ „სამ“ სადმეა, სიტყვა „სადა“-ც ხომ იმავე მნიშვნელობისაა? რისთვის იხმარა „დიდებულმა რუსთაველმა“ ერთს ფრაზაში ორი ერთგვარი ადგილობრივი ზმნის ზედა? თუ მათგან ერთი „გაჭრას“ საზღვრავს, ნუთუ მეორე — „დაწვასა“? გამოდის, რომ პოეტს ის უნდა ეთქვა, ვითამც სადმე გაჭრილს ავთანდილს ალი სადმე დასწვავსო... „ალს“ არა და „ჭირს“ კი რუსთაველიცა სთვლის. იმ მე-702 ხანის ლექსის ზემოთ. ნამდვილს რუსთაველისეულს მე-701 ხანაში ასეთი ლექსია: „ყმამან ჰკადრა: სიახლითა შევრთე ჭირი შვიდსა მე რვა“. თუ რუსთაველი ავთანდილს შვიდს ჭირს რვასა ჰრთავს, რა დაუშლის ყალბის-მქნელს იგივე ავთანდილი სამის ალით დასწვას, მეტადრე თუ ამ „სამ ალით“ ხანაში მაჯამაც გამოცა“<sup>21</sup>. „სამ“ სადმე-ს მნიშვნელობით ესმით დ. კარიჭაშვილსა<sup>22</sup> და ს. ხუნდაძესაც<sup>23</sup>. იუსტ. აბულაძის განმარტებით „სამ“ გულისხმობს ანუ-ს როგორც ჩვენთვის საინტერესო, ისე 1026-ე სტროფის მეორე სტრიქონში (სამ სალები-სა)<sup>24</sup>. როგორც ი. გიგინეიშვილი მიუთითებს, იუსტ. აბულაძის მცდარი განმარტების წყაროა დ. კარიჭაშვილის 1903 წლის გამოცემის ლექსიკონი, რომელშიც ამ სიტყვის განმარტება ტექნიკურად გაუმართავად არის დაბეჭდილი<sup>25</sup>. კ. ჭიჭინაძის განმარტებით „სამ ალი“ არის სამი ალი<sup>26</sup>. „ვეფხისტყაოსნის სიმფონიაში“ სამ სადმე-ს მნიშვნელობითაა გაგებულნი რაც სავსებით სამართლიანად გვეჩვენება, რამდენადაც სტრიქონის მხატვრულ სახეს ყველაზე უფრო ასეთი განმარტება შეესაბამება.

ჩვენთვის საინტერესო სტრიქონში გაშლილია ვეფხისტყაოსნის ენისთვის ერთ-ერთი მეტად დამახასიათებელი მეტაფორა: დაწვა ალის-გან. ალი პოემის მხატვრულ ენაში სხვადასხვაგვარი მეტაფორული გა-

<sup>20</sup> ივერია, 1899, № 49.  
<sup>21</sup> ივერია, 1899, № 34.  
<sup>22</sup> ვეფხისტყაოსნის დ. კარიჭაშვილისეული გამოცემა, 1903; შენიშვ. 245.  
<sup>23</sup> შოთა რუსთაველი, 1921, გვ. 144.  
<sup>24</sup> ვეფხისტყაოსნის იუსტ. აბულაძისეული გამოცემა, 1926; ვეფხისტყაოსნის ლექსიკონი, გვ. 277.  
<sup>25</sup> ი. გიგინეიშვილი, ვეფხისტყაოსნის ტექსტის დადგენის ზოგიერთი საკითხი „მაცნე“, 1966, № 3, გვ. 201.  
<sup>26</sup> ვეფხისტყაოსნის კ. ჭიჭინაძისეული გამოცემა, 1934; მაჯამები, გვ. 312.



აზრებით იხმარება (ალი სიყვარულისა — 322,4; 325,4; 376,1; 1292,2; ალი განშორების მწუხარებისა — 1660,2; ალი რისხვისა 813,3); ამ კონკრეტულ შემთხვევაში ავთანდილს წვავს სიყვარულისა და მოსალოდნელი განშორების მწუხარების ალი; გმირის მძაფრ სულიერ განწყობილებას შეესაბამება სწორედ სიშორისა და უსასრულობის ასოციაცია, რომელსაც სტრიქონში ქმნის განმეორებული ზმნიზღები: „ს ა დ ა, გ ლ ა ხ, დ ა მწ ვ ა ვ ს ს ა მ“... ცხადია, აქ უადგილო იქნებოდა არა მხოლოდ სამი (3) ალის გაგება, არამედ სამუშის გააზრებაც, რამდენადაც ეს უკანასკნელი მეტაფორულ აზრს დაუკარგავდა სტრიქონს (ვა თუ გავიჭრა, გაჭრილს სადღაც დამწვავს სამუშით). ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ვეფხისტყაოსნის სარიტომო დაჯგუფებაში ჩვეულებრივი მოვლენაა, როცა რიტმის პირველი თანაწევრი სტრიქონის ერთ-ერთი შიდა სიტყვის მხატვრულ განმეორებას წარმოადგენს ტონის პიპერბოლიზაციის მიზნით („პირი მზისაებრ საჩინო სა დ უჩინო ჰყავს ა დ ა რ ე“—1213,3). დასასრულ, გარკვეული მნიშვნელობა აქვს იმასაც, რომ ABCFEIKLMOPQRSXY და სხვ. მთელ რიგ ხელნაწერებში იკითხება სა დ ა ლ ი, რაც, მართალია, ფორმალურად მიუღებელია, მაგრამ გვითვალისწინებს იმ მნიშვნელობას, რასაც ამ დაჯგუფებაში ხედავდნენ გადაამწერნი. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ი. გიგინეიშვილის აზრით „სამალი უნდა მომდინარეობდეს ამაღ-ისაგან“. აღნიშნულა სტროფის პირველი სტრიქონის სარიტომო სიტყვა თავდაპირველად უნდა ყოფილიყო „ამალი“ („ამალი||სამალი სურვილს, ტრფობას ნიშნავს“).

708-ე სტროფთან ლექსიკური თვალსაზრისით გარკვეულად დაკავშირებულია 1026-ე მაჭამური სტროფიც:

რად სიცხე გულსა ნიადაგ მწვავს გმირთა სამს ალგებისა?  
 რად გული კლდისა ტინისა შემქმნია სამ სალგებისა?  
 არ შეუძლია ლახვარსა დაჩენა სამსა ლგებისა,  
 შენ ხარ მიზეზი სოფლისა ასრე გასამსალგებისა.

უნდა აღინიშნოს, რომ ხელნაწერებში მითითებული სტროფის პირველ სტრიქონში იკითხება: „... მწვავს გ მ ი რ ს ა“... რამდენსამე ხელნაწერში (GF<sup>1</sup>L<sup>1</sup>Q<sup>1</sup>) ვკითხულობთ: „... მკლავს გ მ ი რ ს ა“... E ხელნაწერში: „... მწვავს ც ე ც ხ ლ თ ა“... „მწვავს გ მ ი რ თ ა“ გაჩნდა პირველად ვახტანგის გამოცემაში და შემდეგ უკლებლივ ყველა გამოცემა იმეორებს ამ წაკითხვას. თეიმურაზ ბაგრატიონიც ვახტანგის ტექსტის მიხედვით განმარტავს: „სიცხე მოშორებისა გმირთა, ესე იგი ტარიელსა და ფრიდონს რომ მოშორდა ავთანდილ, ამბობს გულსა ნიადაგ მწვავსო. სამსალგებისა ეს ორგვარად განიშარტება. პირველი — სამსალგებისა, ესე იგი პირველად თინათინის მოშორებისა“.



ალი, მეორე ტარიელის მოშორებისა და მესამედ ფრიდონის მოშორებისა ალი მწვავსო. მეორედ ესრეთ განიმარტება სამსალე ბისა, ესე იგი სამის ალებისა, სამი ეწოდება ბიბილოვანურს ქარსა, რომელიცა ვითარცა ცეცხლისა ალი ეგრეთ ჰქრის და რასაცა, ანუ ვისცა მოხვდების, შესწავას მძაფრიად<sup>27</sup>. ამრიგად, თეიმურაზ ბაგრატიონი სარითმო დაჯგუფებაში შინაარსობლივად რიცხობრივ გაგებას გულისხმობს, თუმცა სხვა შესაძლო განმარტებასაც იძლევა. უფრო საგულისხმოდ გვეჩვენება დ. კარიჭაშვილის შენიშვნები ამ სტროფის მიმართ: „ამ ტაეპში სტრიქონების უკანასკნელი სიტყვებია: პირველში სამსალე ბისა. სამსალა ნიშნავს საწამლავს, წუხილს. მეორე სტრიქონში — სალე ბისა. სალი ნიშნავს მალალს და მაგარს კლდეს. წინა სიტყვა კი სამ არის შემოკლებული სადმე... ქართველიშვილის გამოცემაში ამ ტაეპის პირველს სტრიქონში სიტყვა სამსალე ბისა ორს სიტყვად არის დაბეჭდილი — სამსალე ბისა. გაუგებარია, სიტყვა სამს, თუ იგი დაკავშირებულია სიტყვასთან ალებ ბისა, რად არის მიცემითს ბრუნვაში, როცა მისი სამარტი არის ნათესაობითში“<sup>28</sup>. კ. კიკინაძემ სინტაქსურ შეუსაბამობათა თავიდან აცილების მიზნით გარკვეული კონიექტურა შეიტანა ტექსტში: „... სწავს გამირთა სამს ალებისა“, და ამის მიხედვით ჩაასწორა მეორე სტრიქონის ზმნაც: „... შეჰქმნია სამსალე ბისა“; მაგრამ, რა თქმა უნდა, ეს გასწორება ნაკლებ სარწმუნოა. ამ შინაარსობლივ შეუსაბამობისაგან თავისუფალი არაა ვეფხისტყაოსნის 1957 წლის გამოცემის ტექსტიც. გარკვეულად დაზიანებულია სამაჯამო დაჯგუფებაც, რამდენადაც პირველი თანაწევრები ტავტოლოგიურია პირველ და მესამე სტრიქონებისათვის (სამსალე ბისა, სამსალე ბისა). სტრიქონის შინაარსობლივად გამართვისთვის უთუოდ უნდა აღდგეს ვახტანგის მიერ უარყოფილი ფორმა გამირსა („მწვავს გამირსა“), რაც თავისთავად განაპირობებს მთლიან სამაჯამო ერთეულს: „რად სიცხე გულსა ნიადაგ მწვავს გამირსა სამსალე ბისა“...

ვეფხისტყაოსნის 711-ე სტროფი მეტაფორული სახეებით დატვირთული მაჯამა; საფუძვლიანად არ გვეჩვენება ა. სარაჯიშვილისა და იუსტ. აბულაძის მიერ ამ სტროფის ყალბად მიჩნევა. იუსტ. აბულაძის მტკიცება იმის შესახებ, რომ თითქოს სტროფში ადგილი ჰქონდეს „უაზრო და გაუგებარი სიტყვების წარამარა ხმარებას“<sup>29</sup>, ტექსტის მონაცემებს არ შეესაბამება. თეიმურაზ ბაგრატიონის „განმარტება-

<sup>27</sup> განმარტ., გვ. 188.  
<sup>28</sup> ვეფხისტყაოსნის დ. კარიჭაშვილისეული გამოცემა, 1903; შენიშვ., 263.  
<sup>29</sup> ვეფხისტყაოსნის იუსტ. აბულაძისეული გამოცემა, 1926; შესავალი, გვ. XXXIX.



ში“ შესანიშნავადაა ახსნილი სტროფის მხატვრული სახეები პირველ  
სამი სტრიქონის ფარგლებში. გვინდა ყურადღების გამახვილება  
ლოდ მეოთხე სტრიქონის მხატვრულ მეტყველებასა და, კერძოდ, სა-  
მაჯამო შედგენილობაზე. საბას ლექსიკონში ახიოს განმარტებუ-  
ლია როგორც „სულის კუჭთის ოხრა (ვეფხისტყაოს.)“<sup>30</sup>. თეიმურაზ  
ბაგრატიონის განმარტებით მეოთხე სტრიქონის ახიოს“ ნიშნავს  
ახისა კმისა აღმოტევებასა. ახ კმა არის შორისდებული — დასანანე-  
ბელსა და შესაწუხებელსა რასამე საქმესა ზედან აღმოტევებული“<sup>31</sup>.  
ამგვარი მნიშვნელობითაა გაგებული სამაჯამო ერთეული დ. კარტა-  
შვილის (1903), ს. კაკაბაძის (1927) და კ. ჭიჭინაძის გამოცემებშიც.  
ს. ხუნდაძის აზრით აქ შინაგანი ომონიმია წარმოდგენილი: „პირვე-  
ლი ახიოს აქ ნიშნავს ახ იძახოს, მეორე ახიოს — ახ იოს“,  
ე. ი. „ახ, იათ იქცეს“, გაიღმოს, გასურნელოვანდეს, დატბესო“<sup>32</sup>.  
ვეფხისტყაოსნის 1957 წლის გამოცემაში სტრიქონის ორივე „ახიოს“  
შედგენილი სახითაა წარმოდგენილი (ახიოს), რაც სავსებით საფუძ-  
ვლიანად მოჩანს. ეჭვი არ შეიძლება შევიტანოთ იმაში, რომ სარიტმო  
„ახიოს“ მხატვრული განმეორებაა სტრიქონის შიგა დაჯგუფებისა  
(ახიოს), და არა მისი ომონიმური ცალი, როგორც ს. ხუნდაძეს მი-  
აჩნდა. მხატვრული განმეორება ამ კონკრეტულ შემთხვევაში ერთად-  
ერთი ყველაზე ძლიერი საშუალებაა იმ განწყობილების გამოხატვი-  
სთვის, რაც სტრიქონს გააჩნია, მაგრამ განმეორებული დაჯგუფების  
პირველი წევრი (ახი) ამ შემთხვევაში მწუხარების შორისდებულის  
ფუნქციით როდია ნახვარი. ახი აქ ისეთივე გაგებითაა, როგორც  
896-ე სტროფის მეორე სტრიქონში: „ესეა ჩემი სიცოცხლე, ჩემი მომ-  
ცემი ახისა“; ახი ამ შემთხვევაში შვების სინონიმად შეიძლება  
ჩაითვალოს, რასაც სტრიქონის შინაარსი განაპირობებს. თეიმურაზ  
ბაგრატიონი 896-ე სტროფის შემთხვევაშიც კი „ახს“ განმარტავს  
როგორც „ამოხვრის ნაწილს სამწუხაროსა ჟამისა“, მაგრამ უნდა აღი-  
ნიშნოს, რომ თეიმურაზ ბაგრატიონს, როგორც დიდ ლექსიკოლოგს,  
მხედველობიდან არ გამოორჩენია ამ ძირთან დაკავშირებული შორისდე-  
ბულისგან ნაწარმოები ზმნის (იხოს) სხვა მნიშვნელობაც. 667-ე სტრო-  
ფის განმარტებისას მკვლევარი აღნიშნავდა: „იხოს ამასაც დანიშ-  
ნავს, რომ გული მოიოხოს მწუხარემან კაცმან, რომ იკმაროს შეწუხე-  
ბა კაცმან და აღიმსუბუქოს გლოვა თვისი. იხოს იოხოს ესეც  
იოქმის“<sup>33</sup>. ასეთივე გაგებით „ახი“ უღაოდ დასტურდება ვეფხისტყაო-

30 სიტყვის კონა, 1949, გვ. 40.  
31 განმარტ., გვ. 89.  
32 შოთა რუსთველი, 1921 გვ. 145.  
33 განმარტ., გვ. 79.



სანში 896-ე სტროფის მაგალითზე; 711-ე სტროფის მეოთხე სტროფის შიაც ახი-ს ამგვარი გაგება ნათელჰყოფს სტრიქონში გაშლილ მხატვრულ სახეს, მხატვრული განმეორების გზით ტონის ჰიპერბოლირებას: ვაი, მოყვრისა ვაყრილსა როდის, როდის ეღირსოს ახი (შეება, მოხე-ბა) გულისა.

ვეფხისტყაოსნის 1957 წლის გამოცემის ტექსტში 734-ე მაჯამური სტროფის მესამე და მეოთხე სტრიქონები ტავტოლოგიური რითმიტაა წარმოდგენილი:

რათგან დასწევს მოახლეოა, ღმერთსა მზედცა და ე ბ ა და,  
მერმე ასმათ ჩემთვის დისა მართ დად უფრო და ე ბ ა და.

მართალია, „ვეფხისტყაოსნის სიმფონიაში“ აღნიშნულია გარკვეული გრამატიკული სხვაობა (ვნებიტის თვალსაზრისით) ამ ორ „დაებადას“ შორის, მაგრამ ტავტოლოგიური რითმის შეგვრძნება მაინც უდაოა მითითებული ტექსტის მიხედვით. მე-4 სტრიქონის შესახებ თეიმურაზ ბაგრატიონი შენიშნავს: „რადგან ასმათს დად აღიარებს თვისად ავთანდილ იტყვის დისაგანცა უფროს მიმაჩნია ასმათ და მებრალეზოდ და ე ბ ა და—დაება, და და ს ო ბ ა—დად ყოფა“<sup>34</sup>. თეიმურაზის ამ განმარტებაში სტრიქონის შინაარსი სწორადაა გააზრებული, მაგრამ გამოკვეთილი არაა სარიტმო დაჯგუფების მხატვრული სპეციფიკა, რაც ამჟამად ჩვენი ინტერესის საგანს წარმოადგენს. იუსტ. აბულაძის გამოცემაში იკითხება და ე ბ ა და, მაგრამ ამ მხრივ უფრო საინტერესოა კ. ჭიჭინაძის გამოცემაში წარმოდგენილი წაკითხვა—და ე ბ ა და, რაც გაიზიარა ვეფხისტყაოსნის თავის გამოცემაში პ. ინგოროყვამაც. კ. ჭიჭინაძის განმარტებით და ე ბ ა და ა ნიშნავს დ ე ბ ა და რ ი ს: „ასმათი ჩემთვის დაზე უფრო და არისო; მრავლობითი რიცხვი აქ გამოწვეულია მაჯამის შემადგენლობით“<sup>35</sup>. თუმცა საკუთრივ სამაჯამო დაჯგუფება კ. ჭიჭინაძის მიერ სწორად უნდა იყოს გააზრებული, მაგრამ მკვლევრის მიერ წარმოდგენილი განმარტება სარიტმო დაჯგუფების მნიშვნელობისა არ შეიძლება გავიზიაროთ. კერძოდ, ნაკლებ სარწმუნოა, აქ გვექონდეს მრავლობითი რიცხვის გააზრება. სტრიქონში შედარებითი მსჯელობაა გაშლილი; კ. ჭიჭინაძის განმარტების მიხედვით შედარების ნიუანსი აღარ მოჩანს. საკუთრივ სარიტმო დაჯგუფებაში საფიქრებელია, სარიტმო დაჯგუფების პირველი წევრი წარმოდგენილი იყოს სწორედ შედარებით ფორმაში ებ(-ებრ) თანდებულობით: და ე ბ ა და. პოეტი ამბობს ასმათი ჩემთვის დაზე უფრო და ე ბ რ ი და არისო; ვეფხისტყაოსნის მხატვრული ენისთვის უჩვეულო როდია

<sup>34</sup> განმარტ., გვ. 96.

<sup>35</sup> ვეფხისტყაოსნის კ. ჭიჭინაძისეული გამოცემა; მაჯამები, გვ. 313.

ებ-თანდებულებიანი ფორმები (ნაცვლად ებრ-ისა), როცა ამას ინტერესები განაპირობებს; 876-ე სტროფში იკითხება: „ბრძენი ხარ და გამორჩევა არა იცი ბრძენთა თქმულებ...“

1213-ე მაჯამურ სტროფში ვეფხისტყაოსნის გამოცემათა უმრავლესობის (მათ შორის 1957 წ. გამოცემის) ტექსტის მიხედვით აღგილი აქვს რითმის პირველ თანაწევრთა ტავტოლოგიის ბოლო სამი სტრიქონისათვის.

ვა. საწუთროო, სიცრუეთ თავი სატანას ადარე!  
შენი ვერავინ ვერა ცნას, შენი სიმუხთლე სად არე,  
პირი მზისაებრ საჩინო სად უჩინო ჰყავ, სად არე?  
მით ვხედავ, ბოლოდ სოფელსა ოხრად ჩანს ყოვლი, სად არე!

ჩამდენადაც რითმის პირველ თანაწევრთა ტავტოლოგია, როგორც პოეტური ხერხი, ვეფხისტყაოსნის მხატვრული ენისთვის დამახასიათებელი არ არის. ამდენად განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს თეიმურაზ ბაგრატიონის განმარტებას, რომელიც მეოთხე სტრიქონში მთლიან სარიტმო სიტყვას გულისხმობს. თეიმურაზი ორ შესაძლებელ განმარტებას იძლევა: „ოხრად სჩანს ყოველი სადარე — სადაც კარგი და საამოვნო გაზაფხული და ჰაერი არის და კარგი დარი. ყოველივე უჩინო ჰყავ. სადარე შესამგზავსებელიც ითქმის, შედარება და აქ ზემო თქმული გულის-ხმა-ყავ“<sup>36</sup>. ვეფხისტყაოსნის კ. ჭიჭინაძის გამოცემის ტექსტში აღნიშნული სტრიქონის სარიტმო სიტყვა მთლიანი სახითაა წარმოდგენილი (სადარე). კ. ჭიჭინაძის განმარტებით სადარე არის დარიანი, მზიანი, ამიტომაც სტრიქონში მკვლევარი ერთგვარ მხატვრულ შეპირისპირებას ხედავს: „ვხედავ, რომ ბოლოს სოფელი ყოველივე სამზეოს აოხრებს და ბნელად აჩენსო“<sup>37</sup>.

მთლიანი სარიტმო სიტყვის (სადარე) აუცილებლობა ამ სტრიქონში ეჭვს არ შეიძლება იწვევდეს იმ მიზეზის გამოც, რომ შედგენილი რითმის მეორე თანაწევრის (არე) შინაარსობლივი დასაბუთება არ ხერხდება. „ვეფხისტყაოსნის სიმფონიაში“ მეოთხე სტრიქონის არე გაგებულება არსებით სახელად. ასეთი გაგებით დამოკიდებული წინადადება (სად არე) უშემასმენლოდ რჩება, და საერთოდ მთელი სტრიქონი სინტაქსურად გაუმარჯავი გამოდის. ამ მხრივ უფრო ლოგიკურია ვეფხისტყაოსნის იუსტ. აბულაძისეულ გამოცემებში წარმოდგენილი წაკითხვა — სადა რე; მაგრამ ეს წაკითხვა, რომელიც სინტაქსურად გარკვეულად აწესრიგებს წინადადებას, ძალაში ტოვებს თანაწევრთა ტავტოლოგიას. დაახლოებით ეს ითქმის ს. ხუნდაძის გაგებაზედაც (სად არე).

<sup>36</sup> განმარტ., 1960, გვ. 232.

<sup>37</sup> ვეფხისტყაოსნის კ. ჭიჭინაძისეული გამოცემა, მაჯამური, გვ. 313.



სადარე (-სადარი) აღორძინების ხანის მაჯამების ფრიად გავრცელებული ლექსიკური ერთეულია („შუქნი კრთებიან სადარი“ — თეიმუზ I. მაჯამა; „არ არიან უიმიხოდ არ ღრუბელი, არ სადარი“ — არჩილი, ანბანთქება). ეს მით უფრო საგულისხმოა, რომ აღორძინების ხანის მაჯამები (განსაკუთრებით თეიმურაზ პირველისა) ფრიად დავალებულია ვეფხისტყაოსნის ლექსიკისაგან.

დასასრულ. უნდა აღინიშნოს, რომ „ვეფხისტყაოსნის სიმფონიაში“ ერთნაირი გაგებითაა აღნიშნული 1591-ე სტროფის ომონიმები (უარე). მართალია, პირველი და მესამე სტრიქონების „უარე“ გარკვეულ ნიუანსურ სხვაობას ამჟღავნებს მხოლოდ (1. უარე — უფრო მეტად; 3. უარე — უფრო ცუდი), მაგრამ მეოთხე სტრიქონის სარიტმიკ სიტყვა გარკვეულად დაკავშირებული უნდა იყოს რება — ზმნის ძირთან („ჩამოსდის გარე უარე“).





ლია ანდუშაძე

### ვეფხისტყაოსნის რემოლუციონარული რუსი მთარგმნელები

მსოფლიო მნიშვნელობის პოეტურ ნაწარმოებთა შორის ვეფხისტყაოსანს დღეს ერთ-ერთი საბატო ადგილი უკავია. თითქმის ექვსი საუკუნე არაფერი იცოდა მის შესახებ არაქართველმა მკითხველმა. უფრო ადრე იცნობდნენ ფირდოუსის, საადის, ნიზამის შემოქმედებას, რუსთაველის შესახებ კი 1877 წ. პიუგოს უთქვამს მხოლოდ „გამიგონიაო“.

ცხადია, ადრე თუ გვიან ვეფხისტყაოსნის დიდება ვასცდებოდა საქართველოს საზღვრებს. შემდეგში რუსული პრესაც აღნიშნავდა: «Такой плод умственного подвига не есть принадлежность одного народа, великого или малого, но есть достояние всего человечества»<sup>1</sup>.

დღეს მსოფლიოს თითქმის ყველა კულტურული ერი იცნობს რუსთაველის ვეფხისტყაოსანს და მთარგმნელთა კეთილშობილური შრომის წყალობით თავის ენაზე კითხულობს ქართული პოეზიის ამ შედეგს.

ვეფხისტყაოსანი სხვადასხვა დროისა და ერის მთარგმნელთა შემოქმედებითი ძალის ყველაზე დიდი გამოცდა იყო მუდამ. პოემის განუმეორებელი ღირებებების სხვა ენაზე ზუსტი გამეორების მიზნით კიდევ და კიდევ უბრუნდებოდნენ თარგმნას. თუ დღეს დანტეს „ღვთა-ენრივ კომედიას“ ორმოცდახუთი სხვადასხვა გერმანელი მწერლის თარგმანში ვეცნობით, ვეფხისტყაოსანს რუსთა შორის 50-ზე მეტი მთარგმნელი გამოუჩნდა.

რვასაუკუნოვან ძეგლს თარგმანში მხოლოდ საუკუნენახევრის ისტორია აქვს. დროის ამ საზღვრებში ქართული პოემისადმი გამომყდვენებულმა ყურადღებამ სავსებით დაჩრდილა ის დუმილი, რომლითაც გარემოცული იყო იგი წინათ.

<sup>1</sup> Барсова кожа, газ. «Кавказ», 1882, № 34, стр. 2.

მრავალფეროვანი და მდიდარი მასალით ვეფხისტყაოსნის ნის ისტორიამ კვლევის ღირებულება დიდი ხანია შეიძინა, მაგრამ უნდა ითქვას, რომ სპეციალური შრომა ამ საკითხზე ჯერაც არ დაწერილა, მაშინ როდესაც სერიოზული გამოკვლევები არსებობენ, მაგალითად ჰომეროსისა და გოეთეს შემოქმედების რუსულ თარგმანებზე.

მრავალრიცხოვანი რუსთველოლოგიური შრომები და რეცენზიები, ძირითადად, საბჭოთა პერიოდში შექმნილ თარგმანებს იხილვენ და საყოველთაოდ ცნობილ მთარგმნელებს ეხებიან. იშვიათად აღინიშნება პოემის პროზაული და არასრული პოეტური თარგმანები. მათ ავტორებსაც დიდი შრომა აქვთ გაწეული და თავის დროზე მეტად საჭირო საქმე შეასრულეს.

ვეფხისტყაოსნის თარგმანთა ადრეულ პერიოდს შედარებით ვრცლად ეხება პროფესორი პ. ნ. ბერკოვი წერილში „Руставели в русской литературе.“

საკითხის მონოგრაფიული შესწავლისათვის საჭირო მასალის გაცნობამ დაგვანახა, რომ არის თარგმანები, რომელთაც რუსთველოლოგიური ლიტერატურა არ იცნობს. ძალიან ცოტა ან თითქმის არაფერი ვიცით პოემის ზოგიერთი მთარგმნელის შესახებ, რაც თავს იჩენს მათი მთარგმნელობითი ნაღვაწის განხილვისას.

რუსულ ენაზე ვეფხისტყაოსნის თარგმნის ისტორიის სრული სურათი მისი ყველა საფეხურის შესწავლასა და წარმოდგენას ვარაუდობს. ამ მიზნით დაწერილი ჩვენი შრომაც ამ საკითხზე არსებული ცოდნის საგრძნობ შევსებას წარმოადგენს და მეტი სისრულით გამოიჩნევა.

რუსთველის შემოქმედებით სხვა ხალხთა დაინტერესება, უწინარეს ყოვლისა, პოემის სხვა ენაზე თარგმნის გზით უნდა განხორციელდებულყო. რამდენადაც იზრდებოდა რუსთველოლოგიური პრობლემებით დაინტერესება, მით მეტი იყო თარგმნის საჭიროება და შესაბამისად იზრდებოდა მისი რიცხვიცა და ხარისხიც. ამიტომ გასაკვირი არაა, რომ მხოლოდ რუსულ ენაზე პოემის თარგმანთა რაოდენობა რამდენიმე ათეულს აღწევს. გარკვეულ საფეხურზე შედარებითი უპირატესობით ყოველი მათგანი სარგებლობდა. ყოველ მათგანს ყავდა თავისი დამფასებელი. კრიტიკას მათკენ მიმართულს, ძირითადად, მომდევნო მთარგმნელები ითვისისწინებდნენ. ასე საფეხურგობრივად მალდებოდა თარგმნის დონე და პოემის ტექსტთან სიახლოვეც მაქსიმალურისაკენ იკაფავდა გზას.

საკითხის თანმიმდევრული კვლევის მიზნით განხილვის საგნად ადრეული მთარგმნელები ავირჩიეთ. ისინი გაცილებით ნაკლებად არიან შესწავლილი. ბევრის ვინაობა წაშლილია დროსთან ერთად. მართა-

ლია. მათ შემოქმედებით ცდას სასურველი შედეგი არ მოუტრიალა და თითქმის ვერცერთმა ვერ შექმნა რუსთველის საკადრისი თარგმანი. მათ უპირატესობად მუდამ დარჩება ის, რომ პირველები არიან იმათ შორის, ვინც რუსი მკითხველის წინაშე ვეფხისტყაოსნის პოეტური სამყარო გადაშალა. პოემის თარგმნის ისტორია მათი ნაღვლით იწყება და ეს ამ პირთა მიმართ ყურადღებას გვავალებს.

მთარგმნელთა ბიოგრაფიისა და შემოქმედების სხვა ნიმუშების გაცნობით ვარკვევთ რა შინაგანი პოტენციის შემოქმედთან გვაქვს საქმე და რამდენად შეეძლო თითოეულ მათგანს დაეძლია ვეფხისტყაოსნის თარგმნის რთული საქმე.

ცნობები მთარგმნელების შესახებ, ძირითადად, ახალია და მიგნებულია მოსკოვის, ლენინგრადის და თბილისის ცენტრალურ არქივებსა, ბიბლიოთეკებსა და ლიტერატურულ მუზეუმებში. ვსარგებლობდით, აგრეთვე, საოჯახო არქივებით და ზეპირი გადმოცემებით. რაც გვავალებს მადლობა მოგახსენოთ ყველას, ვინც ჩვენს ნაშრომში აღძრულ საკითხებთან დაკავშირებით ესა თუ ის ცნობა მოგვაწოდა.

სხვადასხვა დროის მთარგმნელები განსხვავებული ლიტერატურული გემოვნებით და მთარგმნელობითი პრინციპით უდგებოდნენ პოემის თარგმანს. მათი შრომა სხვადასხვა მიზანს ისახავდა. თანამედროვე პოზიციებიდან ამ თარგმანთა ნაკლზე მსჯელობა ზოგიერთის სრულ უარყოფამდე მიგვიყვანდა. ჩრდილში დარჩებოდა წვლილი, რომელიც ამ ავტორებმა ვეფხისტყაოსნის უკეთესი თარგმანის შექმნის საქმეში შეიტანეს, დაუნახავი კი ის სიყვარული, რომლითაც ხელი მოჰკიდეს თარგმანს და ამით ნათელჰყვეს ერთა შორის მეგობრობის წმინდა გრძობა.

ვეფხისტყაოსნის რუსულ ენაზე პირველი თარგმანის შექმნის ადგილი პეტერბურგია. გარკვეულ ხანს იგი კიდევ ინარჩუნებს ამ უპირატესობას: შემდეგ ვეფხისტყაოსნის რუსულ ენაზე თარგმნის ცენტრი რუსთველის მშობლიურ ქვეყანაში ინაცვლებს.

თარგმნა მუდამ საჭიროებს ორიგინალის ენის ცოდნას, ან ამ ენაზე მოლაპარაკე თანაავტორს. ამ მიზეზით ყოველ თარგმანთან დაკავშირებით ხშირად ვეხებით ქართველ თანაავტორთა ღვაწლსაც.

ნაშრომი, რომლის მხოლოდ ნაწილი ქვეყნდება, რამდენიმე თავად და დაყოფილი; თითოეული რომელიმე მთარგმნელს ეხება. ყოველი მათგანის ბიოგრაფია პირველად აქ არის წარმოდგენილი. ამჯერად ვეცნობით მხოლოდ ორ მათგანს: ბარტდინსკისა და ევლახოვს.

შესავალში მოკლედ წარმოდგენილია პოემის პოეტური თარგმანის შექმნამდე რუსულ ლიტერატურაში რუსთველოლოგიური საკითხების განვლილი გზა, გარემო, რომელმაც მოამზადა და განაპირობა ეს

თარგმანი, პირები, რომელთაც რუსთველის შემოქმედების რუსულ ლიტერატურაში კვლევის საგნად აქციეს და მოგვცეს რუსულ ენაზე პოემის თარგმანის პირველი ცდები.

## 1

ქართული ეროვნული კულტურის აღორძინების ღონისძიებებში ვეფხისტყაოსანს წამყვანი ადგილი ეჭირა. შემოქმედთათვის იგი ნიმუში იყო, მისკენ მიისწრაფოდა ქართული პოეტური სიტყვა, მეცნიერთათვის — კვლევის ყველაზე საპატიო საგანი. ამის ნათელი დადასტურებაა პოემის ტექსტის პირველივე კრიტიკული გამოცემა (1712 წ.). ვეფხისტყაოსანის გამოცემისა თუ ტექსტის საკითხის გვერდით დგებოდა მისი თარგმნის საჭიროებაც. რუსეთთან საქართველოს შეერთების დროიდან ცხადი გახდა, რომ რუსთველის შემოქმედების ნაციონალურ საზღვრებში დატოვება ზღუდავდა მისი კვლევის სფეროს და შეუცნობელს ხდიდა მას სხვა ერთა თვალში. ეს მოთხოვნილება თანდათან უფრო კატეგორიულ ხასიათს იღებდა. მიუხედავად ამისა, 1801 წლიდან მოკიდებული თითქმის ნახევარი საუკუნე გავიდა, ვიდრე გამოჩნდებოდა პირველად წოდებული პოემის რუსული თარგმანი. რუსთველსა და მის შემოქმედებასთან დაკავშირებული საკითხები ნელა იკიდებდა ფეხს რუსულ ლიტერატურაში. ქართული კულტურისადმი რუსი საზოგადოების ინტერესი XIX საუკუნის დასაწყისშიც იმდენად შეზღუდული იყო, ისე ცოტა იცოდნენ საქართველოს შესახებ, რომ ღავით ბატონიშვილი აღნიშნავს: „Многие думают, что грузины не имели ни книг, ни типографии, и даже не умели ни писать, ни читать“<sup>2</sup>.

ამ დაუინტერესებლობას ასეთ განმარტებას აძლევს პროფესორი ბერკოვი: „Литературы народов, входивших XVIII веке или вошедших позднее в состав Российской империи, не привлекали внимания русских читателей“<sup>3</sup>.

ვახტანგ VI დროიდან პეტერბურგში ფეხმოკიდებულ ქართველთა კოლონიას 1801 წლიდან ახალი და ძლიერი ნაკადი შეემატა. ეს ერეკლე II-ის მრავალრიცხოვანი და განათლებული შთამომავლობა იყო. საქვეყნო საქმის გამგებლობისათვის გამიზნული მათი ნიჭი და უნარი მეცნიერებისა და კულტურის სარბიელზე პოებდა გამოვლინე-

<sup>2</sup> დ. ბ ა გ რ ა ტ ი თ ი, საქართველოს სამართლისა და კანონმდებლობის მიმოხილვა; აპ. როგავას რედაქციით და გამოკვლევით, თბ., 1959, გვ. 194.

<sup>3</sup> П. Н. Б е р к о в, Руставели в русской литературе, сбор. «Деятели русской культуры о Шота Руставели», Тб., 1966, стр. 253.

ბას. თავისი მოღვაწეობით, ისინი, ერთი მხრივ, მშობელ ქვეყანაში ნობლენ კაცობრიობის მიღწევებს მეცნიერების დარგში და, მეორე მხრივ, რუსი საზოგადოება შეჰყავდათ ჩვენი ერის ფიზიკური და სულიერი ყოფის ისტორიის კურსში. მათი შემოქმედების წამყვანი თემატიკა ისტორიული იყო, მაგრამ ინტერესთა მრავალგვარობაში დიდი ადგილი ლიტერატურასაც ექირა.

საქართველოს შესახებ დაწერილი პირველი<sup>4</sup> რუსული წიგნის თანავეტორებად ქართველთა კოლონიის წევრები იგულისხმებინან. ამავე წიგნში (Историческое изображение Грузии в политическом, церковном и учебном ея состоянии) რუსთველი ნახსენებია შემდეგ გვერდებზე: 72, 86—87, 90—91, პირველად გაკვრით, თამარის ეპოქის მოღვაწეთა შორის, შემდეგ უფრო ვრცლად: „Особенного упоминания достойны две наипаче древние поэмы грузинские, Вепхисткаосани, т. е. Барсова кожа, и Тамариани, т. е. Хвала Тамаре. Обе писаны за шестьсот лет пред сим, во времена славного царствования царицы Тамары, по ее так сказать, вдохновению. Обе сочинены ближними ее боярами, первая Руставелем, а вторая Чахрухадзем. Обе у грузинов сохранены доньше в целости, и чрез столько веков различных угнетений, порабощений, опустошений их отечества, истребивших многие их памятники, не могли изгладиться из их памяти. Содержание первой поэмы Вепхисткаосани есть почти романтическое, взятое из Индийской истории. Сцены действий подобны Ариостовой поэме, Роланду, но красоты, оригинальность картин, естественность идей и чувствований — Оссиановы» (стр. 86).

ვეფხისტყაოსნის დახასიათების დროს მისი შედარება არისტოტელსა და ოსიანის თხზულებებთან იყო, ერთი მხრივ, ვეფხისტყაოსნის მსოფლიო მნიშვნელობის ნაწარმოებად აღიარება, მეორე მხრივ, შედარებელთა ლიტერატურული გემოვნების მხილება. აღსანიშნავია, რომ იმხანად (1800 წ.) ბეჭდური წესით პირველად გამოცემულ „სიმღერას იგორის ლაშქრობაზე“ მკვლევარები ოსიანის შემოქმედებას უდარებდნენ. ამავე პარალელს ატარებდნენ ჰომეროსთანაც. როგორც პროფესორი პ. ბერკოვი მიუთითებს, ასეთი შედარება ვეფხისტყაოსნის მხატვრული ღირსების შეუფასებლობა იყო.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> პ. ბერკოვი მიუთითებს საქართველოს შესახებ დაწერილ უფრო ადრეულ რუსულ წიგნზე, რომელიც გამოცა 1786 წ. თბილისში (Руставели в русской литературе, Сборник «Деятели русской литературы о Руставели», Тб., 1966, стр. 255).

<sup>5</sup> იქვე, გვ. 259.



ზემომოხსენებული წიგნი 1802 წელს გამოიცა პეტერბურგში შრომის კოლექტიური ხასიათის გამო მოერიდა მისი დამწერი, ავტორად წოდებულიყო. იგი. XVIII—XIX საუკ. რუსული ლიტერატურის ცნობილი მოღვაწე, კიევის მიტროპოლიტი ევგენი ბოლხოვიტინოვი (1767—1837). მკვლევრები მისი სახელით იწყებენ პოემის რუსულ ენაზე თარგმნის ისტორიასაც.

ქართულ კლასიკურ ძეგლებზე მსჯელობის დროს ბოლხოვიტინოვი აღნიშნავს, რომ თარგმანში ვერასდროს ვერ გადმოიცემა ჩაბრუნების „თამარიანის“ შეუღარებელი პარამონიულობა, ვეფხისტყაოსნის მიმართ კი გამოთქვამს იმედს: „Руставели можно надеяться увидеть некогда и на русском языке, хотя и нескоро“.

ვეფხისტყაოსნის თარგმნის ცდას პირველად ბოლხოვიტინოვის წიგნში ვხვდებით. მეწეიდე თავში, ქართული ლექსის პროსოდიაზე მსჯელობის დროს ბოლხოვიტინოვი იძლევა შაირის, როგორც უძველესი და ქართულისათვის დამახასიათებელი სალექსო ზომის სქემას. მაგალითისათვის მოაქვს ვეფხისტყაოსნის პირველი სტროფის ქართული ვარიანტი რუსული ტრანსკრიპციით და მისივე სიტყვა-სიტყვითი თარგმანი:

Кто сотворил твердь силою своею крепкою,  
И осуществовав свыше душу, создал с небеси дуновением,  
Дал человекам и землю неизчислимо оразноображенную,  
От того суть цари и его суть образ. (стр. 91).

გ. ლეონიძის სახ. საქარაველოს სახელმწიფო ლიტერატურული მუზეუმის თანამშრომლის სოლომონ ლეკიშვილის ცნობით ბოლხოვიტინოვს ამავე წესით პოემის კიდევ რამდენიმე სტროფი უთარგმნია. მაგალითისათვის მოაქვს ერთი სტროფი, რომლისთვისაც კიევი ევგენი ბოლხოვიტინოვის პირად არქივზე მუშაობის დროს მიუგნია:

Ты, в ком образ божий, как говорит философский язык.  
Ты помоги пленному, цепьми скованному железными,  
Хрусталь и лали я искал, но стекло черное потерял и простое,  
Тогда не терпел я близко быть, а не каюсь, что удален.<sup>6</sup>

ამ ორიოდვე სტროფის გამო ვეფხისტყაოსნის თარგმნის ისტორია გკერდას ვერ უვლის ევგენი ბოლხოვიტინოვს და უწინარეს ყოვლისა მას ასახელებს. თუ გავითვალისწინებთ ბოლხოვიტინოვის სიტყვებს: „Все это писал человек ни слова по грузински не знающий и

<sup>6</sup> С. Лекишвили, Первооткрыватели Руставели, газ. «Заря Востока», 1965, 26 VI.



ნიკогда გუზინი ნე ვიდავში“, უნდა ვიფიქროთ, რომ დამოუკიდებელი ლად თარგმანს იგი ვერ შეასრულებდა და მისი ძირითადი ავტორიც სხვა უნდა იყოს.

შრომის წინასიტყვაობაში თვით ბოლხოვიტინოვი მიუთითებს, რომ წიგნში მოცემული მასალა მისთვის ცნობილი გახდა „...Из оригинальных источников, большею частью сообщенных от пребывающих ныне в Санкт-Петербурге грузинских посланников и депутатов“.

ბოლხოვიტინოვის ერთ კერძო ბარათში ვ. ი. მაკედონცისადმი ვრცლადაა აღწერილი ამ ნაშრომის შექმნის პირობები:

«... Я по-пустыннически живу, никуда вон ногой. Провожу только иногда вечера с грузинским просвящ. Варлаамом и знаете ли, что из этих вечерних у меня с ним времяпрепровождений вышло? Он мне все рассказывал да рассказывал про Грузию, а я слушал да слушал, да на ус себе мотал, а там як присев писать, ажь смотрю, уже целая книга о Грузии маранья скопилась. Прочел владыке Варлааму, он аж изумился, и ну пополнять, поправлять, с находившимися здесь грузинскими князьями советоваться и спрашиваться. Попросил я помощи и от Бантыша-Каменского<sup>7</sup>. Он все любопытное из своего гнезда мне сообщил. Вот и книга...»<sup>8</sup>

წერილში ნახსენები ვარლაამი შემდეგში საქართველოს ეგზარხო-სი ვარლამ ერისთავი იყო. უკრაინიდან და საქართველოდან მოსული ეს ორი ღვთისმსახური ერთმანეთს პეტერბურგში, ალექსანდრე ნე-ველის მონასტერში მოღვაწეობის დროს შეხვდა. ვარლამი ფრიად განათლებული კაცი ყოფილა (მას ეკუთვნის მოკლე ქართული გრამატიკის გამოცემა პეტერბურგში).

პეტერბურგში სასულიერო აკადემიის პრეფექტად მუშაობის პერიოდში (1800—1802 წ.) ბოლხოვიტინოვი დაუკავშირდა იქ მცხოვრებ ქართველ ელჩებსა და ბატონიშვილებს. ასეთებად უნდა ვიგულისხმოთ მირიან ბატონიშვილი, გარსევან ჭავჭავაძე, იოანე, ბაგრატ, დავით და მიხეილ ბატონიშვილები.

საქართველოს ისტორიისა და ლიტერატურის კარგად მცოდნე პირებთან ურთიერთობამ განაპირობა ბოლხოვიტინოვის მაღალი აზრი

<sup>7</sup> საზღვარგარეთის საქმეთა კოლეგიის მოსკოვის არქივის გამგე. მიითითებულა ვ. შადურის მიერ თბ. სახ. უნივერსიტეტის კრებულში „შოთა რუსთაველს“, 1966, გვ. 419.

<sup>8</sup> Журн. «Русский архив», 1870, № 4—5, стр. 814.



ჩვენს კულტურულ წარსულზე და მისდამი თანაგრძნობით გამსჭვალულ  
 ეს განწყობილება მან ქართული ლიტერატურის ძეგლებზე მსჯელობის  
 ბის დროს გამოხატა, მოხდენილად აღწერა საქართველო, როგორც  
 პოეტური ქვეყანა. რომლის წიაღშიც ბუნებრივად მიიჩნია პოეზიის გე-  
 ნიის დაბადება: «И если справедливо, что величественные и тро-  
 гательные предметы природы прежде всего возбуждают и обра-  
 зуют дарования стихотворства, то где лучше можно было родит-  
 ся Гению поэзии, как не в сей очаровательной самою природой  
 стране... В Фесалии один только Олимп, а в Грузии многие не-  
 обозримые Олимпы сближают землю с небесами» (стр. 85).

დიდხანს მხოლოდ ამ წიგნში პოულობდა ევროპელი და რუსი  
 მკითხველი ცნობებს საქართველოს შესახებ. მასში ნათლად აღიბეჭდა  
 უცხო მიწაზე მყოფ ქართველ მამულიშვილთა მუდმივი ფიქრი და  
 ინტერესთა სფერო, დაბინდების უამს ლოცვის მაგიერ ნათქვამი მშო-  
 ბელი ქვეყნის ისტორია.

ამავე წიგნში პირველად ვხვდებით ცნობას ვეფხისტყაოსნის ფიზი-  
 კური განდგურების შესახებ: «Поэма сия при царе Вахтанге V (I)  
 была в Тифлисе напечатана, однакож вскоре истреблена так, что  
 ныне весьма редко можно видеть печатные оной экземпляры.  
 Барсовою кожею названа она потому, что герой, в ней прослав-  
 ляемый, индийский царевич Тариел, странствовавший по свету,  
 одевался в барсову кожу. Вся поэма довольно пространная,  
 сочинена четверостишными строфами» (стр. 87).

ვეფხისტყაოსნის თარგმანებს დიდხანს დაჰყვა ის სათაური, რო-  
 მელიც პირველად ევგ. ბოლხოვიტინოვის წიგნში მიეკუთვნა. პოემის  
 მეტაფორული სახელის თარგმნა, ჩანს, თავიდანვე სიძნელედ იქცა. ლა-  
 კონიური ფორმის ძიებამ სათაურში სულ სხვა საგანი ასახა, ვიდრე ეს  
 დედნით იყო გათვალისწინებული. ბოლხოვიტინოვი წერს Барсова  
 кожа-ს და დახუსტების მიზნით იქვე დამატებით განმარტებას ურ-  
 თავს. მის გავრცობილ განმარტებაში, როგორც ეს მოსალოდნელი იყო,  
 სათაური სხვა შინაარსს იძენს. მასში ყურადღება ვეფხის ტყავიდან გა-  
 დატანილია გვირზე, რომელიც ამ ტყავს ატარებს. აქაც თავს იჩენს  
 ქართველი თანაავტორის ხელი.

ბოლხოვიტინოვის შრომა არის პირველი არაქართული წიგნი, რო-  
 მელშიც რუსთველი ნახსენებია გენიოს პოეტად. წიგნმა დიდი გავლენა  
 მოახდინა უცხოეთში რუსთველის ირგვლივ შეხედულების შემუშა-  
 ვებაზე. იგი მალე ითარგმნა ფრანგულ (ზასსი, 1803 წ.) და გერმანულ  
 (დ. შმიდტი, 1804 წ.) ენებზე. მას გამოეხმაურნენ რეცენზიებით. რამ-  
 დენადმე ამ წიგნს უნდა ვუმაღლოდეთ ქართველოლოგიით. კერძოდ



კი ვეფხისტყაოსნით ისეთი მეცნიერის დაინტერესებას, როგორც მარი ბროსე იყო.

თუმცა ბოლხოვიტინოვის წიგნს რუსეთში ბევრი არ გამოხმაურებია, მაგრამ რუსეთში ახლად აღორძინებულ ქართველოლოგიას მისგან მიეცა სათავე. მისი ტოლი მნიშვნელობის წიგნი ერთხანს რუსულ ლიტერატურაში არ გამოსულა (თუ არ ჩავთვლით იაკობ ლანგენის ისტორიულ ნარკვევს<sup>9</sup>, რომელიც ფრანგულიდან 1805 წელს ითარგმნა და გამოიცა პეტერბურგში. რუსთველი აქ გაკვრიტაა ნახსენები).

ლიტერატურულ პროდუქციას რუსულ ენაზე ქართველთა კოლონიის წარმომადგენლებიც ჰქმნიდნენ. მათი შემოქმედება პირველ ნათლობას იქაურ ქართველთაგან შემდგარ ლიტერატურულ შეკრებებზე იღებდა. ეს თავშეყრა ეროვნული განსაზღვრულობით არ ხასიათდებოდა. ამ საკითხთან დაკავშირებით შრომაში „ქართული კულტურის კერა პეტერბურგში“ ნ. მახათაძე აღნიშნავს, რომ ქართველთა ლიტერატურული სალონები ხშირ შემთხვევაში აერთიანებდა რუსული მხატვრული სიტყვის ოსტატებსაც, საზოგადოების წარჩინებულ წარმომადგენლებს<sup>10</sup>. ასეთ ლიტერატურულ წრეში წარადგენდნენ პირველი შეფასებისათვის ვეფხისტყაოსნის თემაზე დაწერილ ხუთმოქმედებიან ტრაგედიას „მემკვიდრე ინდოეთისა ანუ სიყვარული სამშობლოსი“ (საქართველოს საზღვრებს გარეთ მყოფ ქართველ პატრიოტთა სულისკვეთებამ ტრაგედიის სათაურშიც ჰპოვა გამოვლინება). ეს პიესა ქართველთა კოლონიის ესთეტიკური ყოფის გამოვლინებაც იყო. ვეფხისტყაოსნის სასცენო ნაწარმოებად გადაშუშავება მისი გმირების სიცოცხლის სარბიელზე გამოყვანასაც ნიშნავდა. მაყურებლად რუსი საზოგადოება იყო ნაგულისხმევი. ტრაგედია, რომელიც ვოდერძი ფირალიშვილმა 1805 წელს დაწერა დღეს დაკარგულად ითვლება. მას რომ უდაოდ იცნობდნენ ქართველთა კოლონიის წარმომადგენლები, იქედანაც ჩანს, რომ ცნობას ამ ტრაგედიის არსებობის შესახებ იძლევა ოქროპირ ბატონიშვილი. მან 1853 წ. კვლავ გასცენიურებულ ვეფხისტყაოსნის წინასიტყვაობაში მიუთითა თავის წინამორბედზე.

ე. ბოლხოვიტინოვისა და ი. ლანგენის შემდეგ რუსულ ენაზე გამოქვეყნებულ შრომათა შორის რუსთველოლოგიურ ლიტერატურაში დასახელებულია ქარბი დე მანსის «История древних и новых литера-

<sup>9</sup> Яков Ланген, Описание Кавказа с кратким историческим и статистическим описанием Грузии, СПб, 1805 г. 72 стр.

<sup>10</sup> ნ. მახათაძე, ქართული კულტურის კერა პეტერბურგში, თბ., 1963, გვ. 158.



ტურ, ნაუკ и изящных искусств», რომელიც გამოიცა 1832 წელს კოვში. რუსთველი აქაც ზოგადად არის ნახსენები (გვ. 37, 153).

შედარებით მეტი ყურადღება რუსთველს დათმობილი აქვს გაზეთ „Тифлисские ведомости“-ს რედაქტორის სოლ. დოდაშვილის წერილში, რომელიც ამავე გაზეთის 1832 წლის № 1-დან გადმოიბეჭდა ჟურნალში „Московские ведомости“ (1832, № 10).

ჩვენი ლიტერატურის მიმართ ნიპილისტური შეხედულების გასაფანტავად ს. დოდაშვილი მიმოიხილავს ქართულ მწერლობას და მისი დონის გამოსახატავად ვეფხისტყაოსანზე მიუთითებს.

ბიბლიოგრაფიაში მომდევნო რუსთველოლოგიურ შრომად დასახელებულია 1833 წელს ჟურნალ „Телескоп“-ში გამოქვეყნებული წერილი. ამაზე ადრე, 1827 წ. რუსთველის პოემას სპეციალურად შეეხო ჟურნალ „Азиатский вестник“-ის მაისის ნომერში (გვ. 260—280) დაბეჭდილი წერილის ანონიმი ავტორი. შესავალშივე იგი მალაღმეფასებას აძლევდა პოემას: «Она заключает в себе многия замысловатые и нравоучительные изречения о разных предметах в общежитии, украшенные поэтическими вымыслами, которые между грузинами приняты за пословицы и апофегмы. Занимающиеся же словесностью заимствуют из сей поэмы мысли как из творения единственного и образцового на грузинском языке, ибо в ней рассказ, плавность и ясность выражений, чистота языка, игра в словах и самый размер стихов, соединены весьма удачно и чрезвычайным и даже неподражаемым искусством...» (стр. 260—261).

წერილის ავტორად ქართველი იყო მოსალოდნელი. ამის საბუთს პოემის შინაარსის კარგი ცოდნა იძლეოდა.

ამ წერილით რუსი მკითხველი პირველად გაიცნობდა პოემის სრული ტექსტის შინაარსს. იგი გატაცებით იკითხება, თუმცა ზოგიერთი წინადადების არასწორი კონსტრუქცია, თუ ხელოვნური სიტყვების ხმარება ამძიმებს ტექსტს. იგივე მიზეზები ნათელს ხდის არარუსი ავტორის ხელწერასაც. საგულისხმოა, რომ ამ სტატიაში პირველად იქნა განხილული ვეფხისტყაოსნის ვახტანგისეული გამოცემა და გაკრიტიკებული ის განმარტება, რომლის ძალითაც ვახტანგმა პოემა საღმრთო წიგნად გამოაცხადა. ავტორმა იცის, რომ ეს გადაწყვეტილება ვახტანგს მიღებული აქვს რათა სამეძაოდ მიჩნეულ ლიტერატურულ ძეგლს სულიერი მოძღვრების მნიშვნელობა მიანიჭოს. ამის დასამტკიცებლად მეფე ვეფხისტყაოსანს პარალელებს საღმრთო წერილებში უძებნიდა. ვახტანგისეული კომენტარების ამ ტენდენციის მი-



მართ წერილის ანონიმი ავტორი თავის კრიტიკულ დამოკიდებულებას ავლენს:

«Но сия благонамеренная цель его, по мнению сочинителя сей статьи, т. е. применение текстов св. писания к таким местам, где оригинал совсем удален от них, ведет от одной крайности к другой, а именно, может производить в научных читателях суеверные впечатления и придавать баснословный вид истине, а при том даже не прилично смешивать вымышленные действия человеческие с высокими истинами православной веры» (стр. 262).

გასაკვირია, რომ აქვე, ანონიმ ავტორს თავისი მოსაზრება არ მიჰყავს დასკვნამდე: ვახტანგისეული გამოცემის ამ უკიდურესობაში დაინახოს პოემის ფიზიკური განადგურების მიზეზი. ყოველ შემთხვევაში, მისი კრიტიკა მაინც მეტის მოქმედია, ვიდრე ბოლხოვიტინოვის განცხადება პოემის ვახტანგისეული გამოცემის ფიზიკური განადგურების შესახებ.

ამავე სტატიაში, სადაც მოყვანილია ბოლხოვიტინოვის სიტყვები: «Содержание поэмы взято из индийской истории, ანონიმი ავტორი მსჯელობს პოემის ორიგინალობის თაობაზე: «По словам его (იგულისხმება ვახტანგ VI—ლ. ა.), хотя автор и утверждает, что повесть сию перевел с персидского, но она напротив того сочинена им только по примеру персидских; ибо таковой повести на оном языке совсем нет, как известно ему по собственному опыту, живя в Персии долгое время и занимаясь переводом многих книг» (стр. 262).

ამგვარად, პოემის მაღალი მხატვრული ღირსების აღნიშვნასთან ერთად ანონიმი ავტორი აფართოებს რუსი მეითხველის ცოდნას პოემის პირველი გამოცემის, მისი ხასიათის, პოემის ორიგინალური წარმოშობისა და საინტერესო შინაარსის შესახებ. ე. ბოლხოვიტინოვის წიგნის შემდეგ ეს სტატია მნიშვნელოვანი წვლილია რუსულ ენაზე გამოქვეყნებულ რუსთველოლოგიურ ნაშრომთა შორის.

ვ. შადურმა<sup>11</sup> პირველმა მიაქცია ყურადღება ამ წერილს და მის ავტორად ნიკო ჩუბინაშვილი ცნო. ნიკო დავითის ძე ჩუბინაშვილი (1788—1847) პეტერბურგში 1825 წლიდანაა. იგი ძირითადად თავისი ლექსიკოგრაფიული შრომებითაა ცნობილი. ქართველ მოღვაწეთაგან მან ერთ-ერთმა პირველმა იმოგზაურა აღმოსავლეთის საქარისტანო

<sup>11</sup> В. Шадурн, Что знала о Руставели Россия пушкинского времени, კრებული: «თბილისის უნივერსიტეტი შოთა რუსთველს», 1966, გვ. 415—434.

ძეგლების დასათვალისწინებლად. აღწერა ისინი და იქ დაცული თელი ხელნაწერები, გადმოიხატა ჯვრის მონასტრის კედელზე სახული რუსთველის პორტრეტი.

ნ. ჩუბინაშვილი, ჩანს, რუსულ ენას საკმაოდ კარგად ფლობდა, რადგან პეტერბურგში ჩასვლისთანავე მას თარჯიმანის ადგილზე ვახდებოთ.

1826 წელს სანდვარგარეთის სააზიო დეპარტამენტს ხელმეორედ გამოცემისათვის განსახილველად გადაეცა ვეფხისტყაოსნის ვახტანგისეული ტექსტი.

განზრახვა ვეფხისტყაოსნის გამოცემისა პეტერბურგში მყოფ ქართველ ბატონიშვილებს მიეწერებათ. ამ გამოცემის ინიციატორთა შორის ნ. მახათაძე ასახელებს ბაგრატ და თეიმურაზ ბატონიშვილებს, გოდერძი დირალიშვილს, გრიგოლ მუხრანბატონს. „აი ის სახელები — ასკენის მკვლევარი, რომელთაც უკავშირდება პეტერბურგში გამოცემული ქართული წიგნები“<sup>12</sup>.

საცენზურო კომიტეტმა წარდგენილი წიგნი რეცენზირებისათვის საგარეო საქმეთა სააზიო კომიტეტში მომუშავე ქართულის მცოდნე თარჯიმანს გადასცა. ეს თანამდებობა 1825 წლიდან ნ. ჩუბინაშვილს ეკავა<sup>13</sup> და, სოლომონ ყუბანეიშვილის მტკიცებით<sup>14</sup>, რეცენზიაც მას ეკუთვნის. ვ. შადური ეჭვს გარეშე აყენებს რეცენზიისა და ჟურნალ „Азиатский вестник“-ში გამოქვეყნებულ წერილის ავტორთა იგივეობას. ასეც არის, რადგან ამ ორი დოკუმენტიდან მეორე პირველის შემოკლებული ვარიანტია, ცალკეული ადგილები კი სრული სიზუსტითაა განმეორებული.

1826 წელს გამოსაცემად წარმოდგენილი ვეფხისტყაოსნის რეცენზია ვრცლად აქვს განხილული სოლომონ ყუბანეიშვილს წიგნში „ვეფხისტყაოსნის ბეჭდვის ისტორიიდან XVIII—XIX სს.“

რეცენზიის ავტორი — ნიკო ჩუბინაშვილი მაღალ შეფასებას აძლევს პოემას, მის მხატვრულ და შემეცნებით ღირებულებას. ხელმეორედ დაბეჭდვის შემთხვევისათვის იგი საჭიროდ აღარ მიიჩნევს პოემისთვის ვახტანგისეული განმარტებების დართვას და ამისათვის დასტურს ქართული ენის მცოდნე სასულიერო პირისაგან ითხოვს.

სოლ. ყუბანეიშვილს მიაჩნია, რომ რეცენზენტის უარყოფითი დამოკიდებულება ვახტანგის კომენტარებისადმი და დაბეჭდვის პასუხის-

<sup>12</sup> ნ. მახათაძე, ქართული კულტურის კერა პეტერბურგში, თბ., 1966, გვ. 132.

<sup>13</sup> А. Цагарели, Сведения о памятниках грузинской письменности, I, вып. III, 1894, стр. XIII—XVII.

<sup>14</sup> სოლ. ყუბანეიშვილი, ვეფხისტყაოსნის ბეჭდვის ისტორიიდან, 1966, გვ. 41—42.



მგებლობისაგან თავის დაზღვევა გამოწვეულია რუსეთში შემოღებული სასტიკი ცენზურული პირობებით — განათლების მინისტრის რეაქციონერ ა. ს. შიშოვის წესდებით. ყუბანეიშვილი წერს: „ასეთ პირობებში ნიკ. ჩუბინაშვილს არ შეეძლო დაბეჭდვის სანქცია, მიეცა ვახტანგის ტენდენციური კომენტარებისათვის და ამით თავისი თავი საფრთხეში ჩაეგდო“ (გვ. 42).

ამ საკითხთან დაკავშირებით იგივეს ვკითხულობთ ნ. მახათაძის შრომაშიც: „ეს დიდი წამოწყება არ განხორციელდა. მას ხელი შეუშალა პეტერბურგის სააზიო დეპარტამენტის თარჯიმანმა, რომელსაც დაევალა აზრი გამოეთქვა პოემის შესახებ... მისი მოხსენების საფუძველზე მეფის ცენზურამ გამომცემელს ნება არ მისცა დაებეჭდა ვახტანგის კომენტარები, ამან კი თვით პოემის დაბეჭდვის საკითხიც მოხსნა“<sup>15</sup>.

ჩვენი აზრით, ნიკო ჩუბინაშვილი სრული გულწრფელობით აკრიტიკებდა ვახტანგის განმარტებებს. ეს ჩანს კომენტარების ყოველი ცალკეული ადგილის განხილვიდან. მათ დაბეჭდვას ჩუბინაშვილი, ვფიქრობთ, იმიტომ მოერიდა, რომ არ განმეორებულიყო ის რეაქცია, რომელიც კლერიკალურმა წრეებმა ვახტანგის გამოცემას შეახვედრეს. ნიკ. ჩუბინაშვილის ასეთი პოზიცია ჩანს მისი სიტყვებიდან:

«А как в Грузии довольно у многих имеются печатные и рукописные экземпляры сей книги, то с одной стороны, чтобы запрещением более не раздражать суеверие, а с другой—дабы сообразно § 3 159—160 и проч. Цензурного устава оградить святыню от суеверных об ней понятий, то остается один способ—издать ее в печать без таковых примечаний, исключая немногих таких мест, где в оригинале говорится явно о божественных приметах, и где оныя необходимы, поместив их в кратком особом предисловии»<sup>16</sup>.

ვეფხისტყაოსნისათვის პარალელების საღმრთო წერილებში ძებნა ნ. ჩუბინაშვილს მიაჩნია, ერთი მხრივ მცდარად, მეორე მხრივ უხერხულად — не прилично (გამოთქმა ნ. ჩუბინაშვილისაა).

აქედან გამომდინარე, ვფიქრობთ, გასათვალისწინებელია ის გარემოება, რომ ნ. ჩუბინაშვილი, როგორც პატრიოტი ქართველი ვერ გახდებოდა მიზეზი ერისათვის ისეთი სასარგებლო წამოწყების ჩაშლისა, როგორც ვეფხისტყაოსნის გამოცემა იყო. მისი შეხედულება გამოხა-

<sup>15</sup> ნ. მახათაძე, ქართული კულტურის კერა პეტერბურგში, თბ., 1968, გვ. 133.

<sup>16</sup> ციტატა მოყვანილია ს. ყუბანეიშვილის წიგნიდან: ვეფხისტყაოსნის ბეჭდვის ისტორია..., გვ. 38.



ტავდა ობიექტურ ჭეშმარიტებას, რომლის გაუთვალისწინებლობაც მისი აზრით, ვეფხისტყაოსანს უფრო მეტ ზიანს მოუტანდა ნათ ვეფხისტყაოსანის „განადგურების“ ფაქტი).

ნიკო ჩუბინაშვილის რეცენზიის არსი ისაა, რაც შემდეგში მ. ბროსეს, დ. ჩუბინაშვილისა და ზ. ფალავანდიშვილის მიერ 1841 წელს გამოცემულ ვეფხისტყაოსანის წინასიტყვაობაშიც იკითხება. არც ისინი იზიარებენ ვახტანგ მეფის ცდას, რომლის კომენტარებში ვეფხისტყაოსანი საღვთო სიყვარულის პოემად არის მიჩნეული. ეს კომენტარები მათ მიაჩნიათ „ფრიალ უშესაბამო და უხამსად“ (გვ. XII).

ეჭვი არ არის, ხსენებულ გამოცემლებს ასეთი აზრი ვახტანგ მეფის პიროვნების უპატივცემლობით არ დაბადებიათ. ამ მაგალითთან დაკავშირებით ნათლად გამოჩნდა, რომ ნამდვილ მეცნიერთათვის არ არსებობს უფრო დიდი ავტორიტეტი. ვიდრე ჭეშმარიტება.

საცენზურო პირობები 1827-დან 1841 წლამდე არც თუ ისე შერბილებულიყო რუსეთში, როცა ვეფხისტყაოსანის მეორე გამოცემა განხორციელდა. 40-იანი წლების უპირატესობა მხოლოდ იმაში მდგომარეობს, რომ ამ დროისათვის მეცნიერ ქართველოლოგთა კადრები უფრო მყარია და მომძლავრებული. მათ უკვე დასაბუთებულად შეუძლიათ ჩამოაშორონ ვეფხისტყაოსანს მისთვის შეცდომით მიკუთვნებული განმარტება.

ნიკო ჩუბინაშვილის დასკვნები ვეფხისტყაოსანის ვახტანგისეული გამოცემის თაობაზე საფუძველს იძლევა ვიფიქროთ, რომ პოემის ფიზიკური განადგურების ფაქტი მასაც (ბოლხოვიტინოვის შემდეგ) უშეველად მიაჩნდა. ამის მიზეზს იგი ვახტანგის კომენტარებში ხედავდა. უნდა აღინიშნოს, რომ ვეფხისტყაოსანის ფიზიკური განადგურების მიზეზების სწორი ახსნის ცდას პირველად ნიკო ჩუბინაშვილის ხსენებულ რეცენზიაში ვამჩნევთ.

მომდევნო სტატია რუსთველის შესახებ, რომელშიც ვეფხისტყაოსანის თარგმანიც არის მოყვანილი, დაიბეჭდა 1833 წელს ჟურნალ „Телескоп“-ის № 5-ში გვ. 61—70.

სტატია თავდაპირველად პოლონურ ენაზე გამოქვეყნდა და მის ავტორად ორიენტალისტი ალექსანდრე ხოძკოა მიჩნეული<sup>17</sup>. აქ რუსთველზე ტრადიციული ცნობების განმეორების შემდეგ მაღალი შეფასება ეძლევა ვეფხისტყაოსანს და გამოთქმულია იმედი, რომ ხოძკოს მაგალითით, რომელმაც „პოლონური ლიტერატურის ყანაში გადაიტანა ცხელი არაბეთის ყვავილები“, სხვებშიც აღძრავს სურვილს შეისწავლონ

17 ვ. შადურს სამართლიანად შეაქვს ეჭვი ხოძკოს ავტორობაში, იხილე მისი წერილი: Что знала о Руставели Россия пушкинского времени. თბ., უნივერსიტეტის კრებულში «შოთა რუსთაველს», 1966, გვ. 432.



ქართული ენა და ლიტერატურა, რომელშიც მრავალი სიმღერაა  
 ლული. აქვე მოცემული იყო ვეფხისტყაოსნის რამდენიმე სტროფის  
 ყვა-სიტყვითი თარგმანი. მაგალითისათვის მოვიყვანთ შემდეგს:

«Я пишу к милому, горестно рыдая сердцем, коего слезы  
 гасят огонь, пожирающий меня. Написала письмо, раздирающее  
 сердце слушателей... Раскрылась роза и обнажила кристалл,  
 блистающий лучами.

Возлюбленный мой! это письмо написано не пером, а брил-  
 лиантом, омоченным в желч, на бумаге сердца твоего, которое  
 приковано к моему. О, несчастное сердце! Оставайся навсегда  
 прикованным» (стр. 69).

ხოძკოს სტატიის რუსული თარგმანი შეასრულა პ. დუბროვსკიმ<sup>18</sup>.  
 აქ პოემის სათაური ახლებურად იყო წარმოდგენილი: Покрытый лео-  
 пардовой кожей. თარგმანს დართული ჰქონდა ტექსტში შეხვედრი-  
 ლი მეტაფორების განმარტებაც.

ასე თანდათან დაირღვა დუმილი და რუსთველის შემოქმედებამ  
 თავისი დამუასებელი უცხოელთა შორისაც შეიძინა. წარსული საუკუ-  
 ნის 30-იანი წლებიდან რუსთველის საკითხს რუსი ავტორებიც შეეხენ.  
 1835 წელს გამოცემულ წიგნში «Путешествие ко святым местам  
 в 1830 году» ა. ნ. მურავიოვი აღწერდა იერუსალიმში ქართული მო-  
 ნასტრების ისტორიას და იქ გამოხატული რუსთველის პორტრეტს. სა-  
 ქართველოსადმი მურავიოვის ასეთი ინტერესი გამოუწვევია ალექსან-  
 დრე გრიბოედოვს, მასთან 1825 წელს ყირიმში შეხვედრის დროს.

ნაკლები აღტაცებით ლაპარაკობდა ქართულ კულტურაზე ლეგკო-  
 ბიტოვი. ქართული ლიტერატურა საკმაოდ დარიბიაო<sup>19</sup>,—აღნიშნავდა  
 იგი. ვეფხისტყაოსანზე კი, როგორც პატარა პოემაზე მიუთითებდა.

განსხვავებულად მიუდგა ამავე საკითხს პ. ს. სოლოვიოვი<sup>20</sup>. იგი  
 სინაუულსაც კი გამოთქვამდა იმის გამო, რომ ქართულ ენას, ლიტერა-  
 ტურას, ისტორიას და სიძველეებს რუს მეცნიერთა შორის არ ჰყავს  
 დე-სანსისა და შამპოლიონის მსგავსი მკვლევრები.

სოლოვიოვის ყურადღება ქართული ლიტერატურისა და მისი საუ-  
 კეთესო ძეგლების მიმართ გამოუწვევია 1837 წლის 18 და 25 აგვის-  
 ტოს მეცნიერებათა აკადემიაში მ. ბროსეს მიერ წაკითხულ სამეცნიე-

<sup>18</sup> А. Ходзько, Грузинский поэт Шота Руставели, с польского  
 перевел П. Дубровский, журн. «Телескоп», М., 1833, № 5, стр. 61—70.

<sup>19</sup> Легкобытов, Введение к обозрению Грузии, в книге: «Обозре-  
 ние российских владений за Кавказом», СПб, 1836, ч. 1.

<sup>20</sup> П. С. Соловьев, Грузинские древности, надписи и монеты,  
 Труды г.г. Дюбуа и Броссе, ЖМНП, СПб, 1837, № XII, стр. 485—498.

რო მოხსენებებს, სადაც მას აღტაცებით აღუნიშნავს: «Цветы поэзии наполняли своим благоуханием все долины и венчали все вершины Кавказа. Приятно повторять здесь имена Руставели, Мюссея, Саргиса, Абдул-Мессни, Тшахрухадзе, раскрыть характер их поэтических талантов и сделать разбор их произведений, столь оригинальных»<sup>21</sup>.

რუსთველის შემოქმედებით მარი ბროსე (1802—1880) ჯერ კიდევ პარიზში ყოფნის დროს დაინტერესებულა, ამ საკითხზე დაწერილი მისი სტატიები უკვე 1828 წლიდან ქვეყნდებოდა ფრანგულ ჟურნალებში. ამავე წელს მან გამოთქვა იმედი, რომ ვეფხისტყაოსანს ფრანგულ ენაზე მთლიანად თარგმნის. შემდეგ წლებში, როცა ენებოდა პომეის სიუჟეტის, მისი ორიგინალობის, კომპოზიციის, ქართული ვერსიფიკაციისა და პომეის მხატვრული ღირსების საკითხებს მოგვცა კიდევ ვეფხისტყაოსნის პირველი თავის (ამბავი როსტევან არაბთა მეფისა) პროზაული და ზოგიერთი სტროფის სიტყვასიტყვითი თარგმანი.

ბროსეს თარგმანში ვეფხისტყაოსანი პირველად ამეტყველდა ევროპულ ენაზე. ამის საპასუხოდ თეიმურაზ ბაგრატიონი აღტაცებით წერდა ბროსეს: „მე ვიხილე დიდისა მის სახელოვნისა ჩვენისა მეღექსეთა გმირისა შოთა რუსთველისა რჩეულნი ლექსნი და შენ მიერ ლამაზად თარგმანება მისი ფრანციცულის ენაზედ. ვაჴა, ვაჴა!“<sup>22</sup>

წარსული საუკუნის საფრანგეთში ინტერესი ქართული კულტურისადმი ჩანს, საკმაო ყოფილა. უცხო ენაზე ვეფხისტყაოსნის სრული თარგმანის საჭიროებაზე ჯერ კიდევ 1810 წელს მიუთითებდა ფრანგი კ. მალტ-ბრენი<sup>23</sup>. 1822 წელს დაარსებული „აზიური საზოგადოების“ პროგრამაში შეტანილი იყო ქართული ენის, ლიტერატურისა და ისტორიის საკითხების შესწავლა. პარიზის სამეფო ბიბლიოთეკის ფონდში ინახებოდა ქართული ხელნაწერებიც, მათ შორის „ქარაღის ცხოვრება“ და „ვეფხისტყაოსანი“.

ბროსე საფრანგეთშივე დაეუფლა ქართულ ენას. თეიმურაზ ბაგრატიონთან ხშირმა მიწერ-მოწერამ საფუძველი ჩაუყარა მათ მეცნიერულ თანამშრომლობას, რომელიც 1836 წელს რუსეთის მეცნიერებათა აკადემიაში ბროსეს მიწვევის შემდეგ კიდევ უფრო განმტკიცდა.

ამ დროიდან იღებს სათავეს ქართველოლოგიურ საკითხებზე

<sup>21</sup> М. Броссе, Взгляд на историю и литературу Грузии, ЖМНП, 1838, № VII, стр. 274—335.

<sup>22</sup> თეიმურაზ ბაგრატიონის წერილები აკად. მ. ბროსესადმი, თბ., 1964, ს. ყუბანეიშვილის შენიშვნებითა და საძიებლით, გვ. 22—23.

<sup>23</sup> გ. იმედაშვილი, რუსთველოლოგიური ლიტერატურა, თბ., 1957, გვ. 7, ანოტაცია № 7.





მკვლევართა სისტემატური მუშაობაც. „პეტერბურგში — ვკითხვით, რომელია ნ. მახათაძესთან, — ბროსეს დახვდა ქართველთა კოლონია. საუკეთესო წარმომადგენლებს უკვე საკმარისად მოემზადებინათ ნიადაგი ქართული კულტურის კვლევისათვის... იმავე წელს (1837 წ. — ლ. ა.) ბროსემ სავარეო საქმეთა მინისტრს ნესელროდეს წარუდგინა პროექტი ქართული კათედრის დაარსების შესახებ, ...აკადემიის ერთ-ერთ სხდომაზე დასახა ღონისძიება ქართული კულტურის კვლევადიების ფართოდ გაშლისათვის...“<sup>24</sup>

1837 წელსვე ბროსემ აკადემიისგან მოითხოვა ქართული შრიფტის ჩამოსხმა... შეადგინა ქართული მწერლობის კატალოგი, რომელიც 300-ზე მეტ ნაწარმოებს ითვლიდა... 1838 წელს სახალხო განათლების სამინისტროს ჟურნალში გამოაქვეყნა ვრცელი წერილი — „Взгляд на историю и литературу Грузии“.

აღსანიშნავია, რომ რუსეთში ქართული კულტურით ისედაც ნაგვიანვე დაინტერესებას წინ ელოებებოდა საზოგადოების გარკვეული ფენის ველიკორუსულ-შოვინისტური სულისკვეთება. მან თავი იჩინა ჟურნალ „Библиотека для чтения“-ს რედაქტორის, პეტერბურგის უნივერსიტეტის არაბული ენისა და ლიტერატურის პროფესორის სენკოვსკის სტატიაში. ხსენებულ ჟურნალის 1838 წლის № 11-ში გამომწვევი სათაურით „Некоторые сомнения касательно истории Грузии“ სენკოვსკი ავითარებდა და იცავდა არასწორ აზრს იმის შესახებ, რომ საქართველოს ისტორია და ლიტერატურა შესწავლად არ ღირს. ქართული კულტურისადმი ასეთი დამოკიდებულების ასახსნელად პროფ. პ. ნ. ბერკოვი წერს. «Сенковский геарничал и глумился только над тем, вышучивание чего разрешало и поощряло начальство времен Николая I»<sup>25</sup>.

რეაქციულ ძალთა ნიპილიზმს არ მოუდუნებია ბროსეს გატაცება ქართული კულტურით. ვეფხისტყაოსნის წინასიტყვაობაში იგი კვლავ გაბედულად წერდა: „წიგნი ესე... უებრო და უამხანაგოა და თვით ეკრობაშიაც მისი უმჯობესი მრავალი არ იბოება“ (გვ. VII).

სენკოვსკის ცილისმწამებლურმა გალამქრებამ ქართული კულტურის და ისტორიის წინააღმდეგ ზოგიერთ სხვა ავტორთა წერილებშიც ჰპოვა გამოძახილი. ყველა ისინი მოწინავე საზოგადოების მიერ დაგმობილ იქნა. მაგალითისათვის შეიძლება მოვიყვანოთ დეკაბრისტე-

<sup>24</sup> ნ. მახათაძე, ქართული კულტურის ერა პეტერბურგში, თბ., 1968, გვ. 204—205.

<sup>25</sup> П. Н. Берков, Шота Руставели в русской литературе, сбор. „Деятели русской культуры о Ш. Руставели“, 1966, стр. 264.



ბის მეგობრის გ. გორდევის წერილი, რომელიც ველიკორუსულ<sup>არქივული</sup> ლით გაუდენილი ვინმე ხ. შ.-ს გამოსვლის საპასუხოდ დაიწერა. გორდევი აღშფოთებას გამოთქვამდა იმის გამო, რომ ხ. შ.-ს სიტყვები აღსავსე იყო «чрезвычайной и оскорбительной несправедливостью насчет Грузин, братьев и единоверцев наших, соединенных навсегда с нами в одно великое политическое тело. Неприятное чувство вместе с туземцами разделяли все благомыслящие Россияне... Грузины вместе со всей страной представлены господином Х. Ш. совершенно в таком духе в каком они никогда не находились»<sup>26</sup>.

ასეთი ორჭოფული აზრის გარემოცვაში ჩვენი ღირსების წამოწევა და მისთვის კულტურის სარბიელზე კუთვნილი ადგილის მიჩენა ამ მკვლევარ-ქართველოლოგებს ხვდათ წილად, ვინც თავისი შეუზოვარი შრომით გააცნეს სხვა ხალხებს რანი და რისი შემქმნელი არიან ქართველები. ამ საქმის პიონერთა შორის ყველაზე უწინ ღვაწლმოსილი ქართველოლოგი მარი ბროსე, თეიმურაზ ბატონიშვილი და დავით ჩუბინაშვილი უნდა დავასახელოთ.

ვეფხისტყაოსანი, როგორც ერის გენიის ყველაზე მაღალი გამოხატულება სამივე მეცნიერის კვლევის ძირითადი საგანი იყო.

თეიმურაზისა და ბროსეს მიწერ-მოწერიდან ჩანს, რომ ამ უკანასკნელს ჯერ კიდევ პარიზში ყოფნის დროს ჰქონია ვეფხისტყაოსნის გამოცემის სურვილი. დ. ჩუბინაშვილი პოემის არაერთგზის გამომცემელია. ვეფხისტყაოსნით მის დაინტერესებას, ალბათ, ჯერ კიდევ ბიძამ, ნიკო ჩუბინაშვილმა ჩაუყარა საფუძველი.

თეიმურაზ ბაგრატიონი სიცოცხლის ბოლომდე პეტერბურგის ქართველოლოგთა ცენტრალური ფიგურა იყო; მას კონსულტაციისა და რჩევისათვის მიმართავდნენ.

პირველი ქართველი აკადემიკოსი, საქართველოს უკანასკნელი მეფის გიორგი XIII-ის ძე თეიმურაზ ბაგრატიონი (1782—1846) ძირითადად ისტორიკოსი იყო. ქართულ ლიტერატურაზე მის მნიშვნელოვან შრომათა შორის აღიარებულია „განმარტება პოემა ვეფხისტყაოსნისა“. ამ ნაშრომის ჩვენამდე მოღწეული ხელნაწერი 1843 წლითაა დათარიღებული. შრომა შექმნილია ბევრად ადრე და წარმოადგენს თეიმურაზის რუსთველოლოგიური მუშაობის შეჯამებას.

რუსთველოლოგიაში თეიმურაზ ბაგრატიონის ღვაწლის სპეციალური შესწავლის შემდეგ ახალგაზრდა მკვლევარი გ. შარაძე შენიშნავს: „თეიმურაზ ბაგრატიონმა ხელახლა აღმოაჩინა ვეფხისტყაოსანი, რო-

<sup>26</sup> Газ. «Тифлисские ведомости», 1832, № 3.



გორც მეცნიერული კვლევა-ძიების საგანი... მან შექმნა რუსთველის  
ლოგიური სკოლა“<sup>27</sup>. მართლაც, თ. ბაგრატიონის ღვაწლი რუსთველის  
ლოგიაში ამ დარგის მეცნიერების შექმნას ემსახურებოდა. მისი თან-  
მოღვაწე და მოწაფე მარი ბროსე ასე ახასიათებდა თეიმურაზ ბაგრა-  
ტიონს: «Я не могу произнести без удивления имя царевича  
Теймураза, который вместе с высокими нравственными каче-  
ствами, соединяет развитый ум и обширные знания... которого  
цель — трудами обезсмертить память своего народа...»<sup>28</sup>.

თ. ბაგრატიონი ხედავდა, რომ საქართველოს ისტორიული და  
კულტურული წარსული, რომელიც იმხანად ბევრს „უხმარად უჩნდა“,  
შესწავლის შედეგად იპოვიდა თავის დამფასებელს. ამის თვალსაჩინო  
მაგალითები თვითონ მოგვცა. დიდი ამაგი დასდო მან ვეფხისტყაო-  
სანსა და მის ავტორთან დაკავშირებული საკითხების შესწავლას; გან-  
საკუთრებით გამოყო და აღიდა რუსთველის პოეტური გენია: „იყო იგი  
კაცი განსწავლული და ყოველთა კეთილ-ზნეობითა სრული ფილოსო-  
ფოსი და უსწორო პიტიკოსიო“<sup>29</sup>.

„თეიმურაზ ბაგრატიონი, — წერს ი. მეგრელიძე, — ვალმოხდილია  
რუსთველის წინაშე იმიტაც, რომ მან დიდი როლი შეასრულა „ვეფ-  
ხისტყაოსნის“ მეორე (1841 წლის) გამოცემის განხორციელებაში, ამ  
გამოცემისათვის სპეციალური პროგრამის, თვით პოემის ტექსტის, წ-  
ნასიტყვაობის და გამოცემაზე დართული ლექსიკონის შედგენისას  
კონსულტაციებითა და დახმარებით. თეიმურაზი ასეთ დიდ საქმეს  
ხელს უწყობდა თავისი დიდი ავტორიტეტითაც“<sup>30</sup>.

ვეფხისტყაოსნის 1841 წლის გამოცემაში თეიმურაზ ბაგრატიონის  
მიანაწილეობის აღსანიშნავად ახალგაზრდა მკვლევარი გ. შარაძე უფ-  
რო კონკრეტულ ღონისძიებებს სახავს. „დღეიდან, — წერს იგი, —  
ვეფხისტყაოსნის 1841 წლის გამომცემელთა (მ. ბროსე, დ. ჩუბინაშვი-  
ლი, ზ. ფალავანდიშვილი) სახელებს თეიმურაზ ბაგრატიონის სახელიც

<sup>27</sup> გ. შარაძე, თეიმურაზ ბაგრატიონი, როგორც რუსთველოლოგი (სა-  
დისერტაციო ნაშრომი ფილ. მეცნ. კანდ. სამეცნ. ხარისხის მოსაპოვებლად),  
1967, გვ. 34.

<sup>28</sup> Д. М. Б а к р а д з е, Статьи по истории и древностям Грузии, СПб,  
1887, стр. 9.

<sup>29</sup> თ. ბ ა გ რ ა ტ ი ო ნ ი, ისტორია დაწყებითან ივერისა, სპბ., 1843,  
გვ. 284.

<sup>30</sup> ი. მეგრელიძე, თეიმურაზ ბაგრატიონი როგორც რუსთველოლოგი,  
კრებული „ორიონი“, თბ., 1967, გვ. 243.

უნდა მიემატოს<sup>31</sup>. ნ. მახათაძეს ასეთი განცხადება, სამართლიანად, მი-  
აჩნია გადაჭარბებულად<sup>32</sup>.

მცირე ლექსიკონი, რომელიც თან ერთვის პოემის მეორე გამოცე-  
მას, ძირითადად, დავით იესეს ძე ჩუბინაშვილის (1814—1891) მიერ  
იყო შესრულებული. უფრო ადრე, პეტერბურგის უნივერსიტეტის დამ-  
თავრების შემდეგ (1840 წ.) მან ქართულ-რუსულ-ფრანგული ლექსი-  
კონი გამოაქვეყნა. ამით დაიწყო დავით ჩუბინაშვილის მოღვაწეობა  
ქართველოლოგიაში. მისდა საბედნიეროდ, თანამშრომლობა გამოც-  
დილ მეცნიერებთან ერთად უხდებოდა. დავით ჩუბინაშვილი ახლო  
ურთიერთობაში იყო პეტერბურგში მცხოვრებ ქართულ სამეფო სახ-  
ლის წევრებთანაც. უნივერსიტეტში ქართული ენის სწავლების სისტე-  
მური კურსის შემოღების შემდეგ (1845) მცირე წყვეტილებით 1874  
წლამდე ხელმძღვანელობდა ამ კათედრას. თავისი ნაყოფიერი მოღვა-  
წეობის პირველ პერიოდში ჩუბინაშვილმა დიდი ამაგი დასდო ვეფ-  
ხისტყაოსნის გამოცემისა თუ შესწავლის საქმეს. მის მიერ 1846 წელს  
გამოცემული „ქართული ქრესტომათის“ წიგნში შეიტანა ვეფხის-  
ტყაოსანი და ამით პოემა მესამედ გამოაქვეყნა<sup>33</sup>. ამ ძეგლის მიმართ  
თავისი ტექსტოლოგიური შენიშვნები ჩუბინაშვილმა 1860 წელს პოე-  
მის ახალ გამოცემაში განახორციელა. იგი მოთავსდა „ქართული ქრეს-  
ტომათის“ (1860 წლის გამოცემის) მეორე ნაწილში. ამჯერად პოემას  
ბოლოში დართული ჰქონდა ვრცელი ლექსიკონი ანუ „განმარტება  
რომელთანაც სიტყვათა და ფრაზათა ხმარებულთა ლექსთა შინა“. ამ გა-  
მოცემით მოთავსდა პეტერბურგში ვეფხისტყაოსნის ბეჭდვის ისტო-  
რიაც. ამ საზრუნავს საქართველოში მოღვაწე ქართველები დაუპატრო-  
ნენ. ჩუბინაშვილისეული ტექსტი ერთხანს საქართველოს გამოცემებ-  
საც ელო საფუძვლად.

დ. ჩუბინაშვილს 1841 წლის გამოცემის წინასიტყვაობაშიც უდევს  
წილი. ამაზე თვით მ. ბროსე მიუთითებს. ჩუბინაშვილმა 1842 წელს  
თავისი შეხედულებანი ვეფხისტყაოსნის გარშემო რუსულ ჟურნალში  
გამოაქვეყნა<sup>34</sup>.

<sup>31</sup> გ. შარაძე, თეიმურაზ ბაგრატიონი და ვეფხისტყაოსნის 1841 წლის  
გამოცემა (თეზისები), ასპირანტთა XI სამეცნ. კონფერენცია (თსუ), თბ., 1965,  
გვ. 113—114.

<sup>32</sup> ნ. მახათაძე, ქართული კულტურის კერა პეტერბურგში, თბ., 1968,  
გვ. 213.

<sup>33</sup> ს. ყუბანეიშვილის აზრით, პოემის ტექსტი ქართულ ქრესტომათიაში შე-  
სულია პოემის 1841 წლის გამოცემის ტირაჟიდან (ვეფხისტყაოსნის ბეჭდვის ის-  
ტორიიდან, 1966, გვ. 62—63).

<sup>34</sup> Д. Чубинов, О грузинской поэме Вепхис-Ткаосани или Барсова  
кожа, ЖМНП, 1842, № 8, XXXV, отд. II, стр. 112—126.

წერილში აღძრული საკითხები გადაწყვეტილია ავტორის მედროვე რუსთველოლოგიური მეცნიერების დონეზე, ისინი ეხმაურებიან ამ საკითხებზე თეიმურაზ ბაგრატიონისა და მარი ბროსეს შეხედულებებს; ვახტანგ VI-ის კომენტარების კრიტიკაში კი იგი ბიძის — ნ. ჩუბინაშვილის კვალს მიჰყვება.

ქართული ლექსთწყობის საკითხებზე მსჯელობის დროს შაირის საზომის ნიმუშად მოჰყავს პოემის პირველი სტროფი რუსულ თარგმანში:

«Кто создал вселенную силою своею всемогущею,  
И, одарив существа дуновением с небеси.  
Дал нам людям землю не исчислимо уразнообразенную,  
От того суть цари и его суть подобие». (стр. 121).

იგივე სტროფი თარგმნა ბოლხოვიტინოვმაც და ტრადიციად იქცა რუსთველის მთარგმნელთა შორის მისი პირველ რიგში დასახელება. თუ ამ ორ თარგმანს შევადარებთ, ცხადი ხდება ჩუბინაშვილის თარგმანის მეტი პოეტურობა. მაგრამ ამ ერთი სტროფის მიხედვით როდის ვუკავშირებთ დავით ჩუბინაშვილის სახელს პოემის რუსულ ენაზე თარგმნის ისტორიას. ამის მამხილებელი მასალა საკმაოა და მას ვეფხისტყაოსნის პირველ პოეტურ თარგმანთან დაკავშირებით შევეხებით. იგი წარსული საუკუნის შუა წლებში გაჩნდა.

ვეფხისტყაოსნის რევოლუციამდელ რუსულ თარგმანთა რაოდენობა რუსთველოლოგიური მეცნიერების აღმავლობისა და პოპულარობის შესაბამისად მატულობდა. მათი შექმნის ადგილიც ამ მეცნიერების ცენტრის ფარგლებში იყო. ამიტომ შემთხვევითი არაა, რომ პოემის რუსულ თარგმანთა პირველი ცდები რუსეთში, კერძოდ, პეტერბურგის ქართველოლოგთა წრეში გაჩნდა.

XIX საუკუნის პირველ ნახევარში ქართული კულტურის კერა ძირითადად პეტერბურგშია. ამას თავისი, საკმაოდ ცნობილი მიზეზები აქვს, და იგი რუსეთ-საქართველოს შეერთებიდან იღებს სათავეს. ამ პერიოდში რუსთველის გარშემო ლიტერატურის შექმნისა და გამოქვეყნების ადგილიც ძირითადად რუსეთია: იქ ქვეყნდება ცალკე წიგნად ან რუსულ ჟურნალებში: „Московские ведомости“, „Телескоп“, „ЖМНП“ „Библиотека для чтения“, „Сын отечества“, „Северная пчела“, „Иллюстрация“.

საქართველოში ამ დატვირთვის კისრულობდნენ ვაზეთბი: «Кавказ», «Кавказский вестник» (გამოიცნენ 50-იან წლებში); რამდენი-

მე წერილი გამოქვეყნდა ქართულ გაზეთებში „ტფილისის ნი“ და მის „სალიტერატურო ნაწილში“.

„ცისკრის“ დაარსებას ქართული ჟურნალისტიკის საფუძვლის ჩაყრად მიიჩნევენ. ამ ჟურნალში დაიბეჭდა პირველად ჩვენი თუ უცხოელი კლასიკოსი მწერლებისა და პოეტების შემოქმედების ნიმუშები. ამავე ჟურნალმა 1857 წელს ვეფხისტყაოსნის გამოცემა განიზრახა. ჩანაფიქრი არ განხორციელებულა, მაგრამ თვით ფაქტი იყო იმის წინამორბედი, რომ რუსთაველის შემოქმედების კვლევა თუ გამოცემა ქართულ ნიადაგს უნდა დაბრუნებოდა. ეს დრო, ძირითადად, საქართველოში სამოციანელთა მოღვაწეობას დაემთხვა.

ვეფხისტყაოსნის რუსული თარგმანების პირველი — პეტერბურგის პერიოდი პოეტური თარგმანების მხრივ ნაკლებ ნაყოფიერია. რუსი მთარგმნელისათვის არ არსებობს პოემის სრული სიტყვასიტყვითი თარგმანი. ორიგინალის ენის მცოდნეთ კი არ ძალუძოთ პოემის რუსულ ენაზე პოეტურად გამართვა.

პწკარედის საჭიროებამ განაპირობა, ალბათ, პოემის დ. ჩუბინაშვილისეული თარგმანის არსებობაც. ცნობას ამის შესახებ ვკითხულობთ ზ. ჭიჭინაძის წერილში „ვეფხისტყაოსანი სხვადასხვა ენაზედ“. აქ წერია: „რუსულ ენაზედ პირველად სთარგმნა ერთი თავი დავით ჩუბინაშვილმა და დაბეჭდა 1854 წელს პეტროგრადს“<sup>35</sup>. თარგმანი მიგნებული არაა.

ჭიჭინაძე, ჩანს, არ იცნობდა სხვა, ამაზე უადრეს თარგმანს. ცნობაში არაა მითითებული რა ხასიათისა იყო ჩუბინაშვილისეული თარგმანი.

იმავე წერილში ვეფხისტყაოსნის მთარგმნელთა შორის ზ. ჭიჭინაძე ასახელებს გ. წინამძღვრიშვილს, რომელსაც დაუბეჭდავად დარჩენილი პროზაული თარგმანი პეტერბურგის უნივერსიტეტისათვის გადაუტოვა.

1845 წლიდან პეტერბურგის უნივერსიტეტში სახელმწიფო ხარჯზე კავკასიელი სტუდენტებიც სწავლობდნენ. 50-იანი წლების სტუდენტთა შორის ნ. მახათაძე<sup>36</sup> გიორგი წინამძღვრიშვილსაც ასახელებს. ეს გრიგოლ ბეჟანის ძე წინამძღვრიშვილია (გარდაიცვალა 1901 წ.)<sup>37</sup>.

<sup>35</sup> ჟურნ. „რუსთაველი“, 1918, № 2.

<sup>36</sup> ნ. მახათაძე, ქართული კულტურის კერა პეტერბურგში, გვ. 217. პირად საუბარში ნ. მახათაძემ განაცხადა, რომ წინამძღვრიშვილის სახელი მას შეხვდა ინიციალით „გ“, რომელიც გიორგით აქვს გამოიფრული.

<sup>37</sup> ქართველ მოღვაწეთა ნეკროპოლი, შედგენილი ს. ხუციშვილის მიერ, გვ. 112.

ცნობილია მისი თარგმანები გრიბოედოვის „ვაი ჭკუისაგან“<sup>38</sup>, ლერ-  
მონტოვის „მასკარადი“<sup>39</sup>, პუშკინის ლექსები, კრილოვის იგავები<sup>40</sup>.  
თარგმნიდა სომხურიდანაც<sup>41</sup>. ვეფხისტყაოსანი, სტუდენტობის დროს  
(1849 წ.) აქვს ნათარგმნი.

ზ. ჭიჭინაძის ცნობით, წინამძღვრიშვილს მოსკოვის უნივერსიტე-  
ტი აქვს დამთავრებული. ვფიქრობთ, აქ შეცდომა აქვს დაშვებული,  
როგორც გარდაცვალების თარიღის აღნიშვნის დროსაც<sup>42</sup>.

პეტერბურგში სწავლამიღებულ გრიგოლ წინამძღვრიშვილს რუ-  
სული ენა კარგად სცოდნია. მისი ქართული თარგმანები კი ენობრივად  
სუსტ შთაბეჭდილებას ტოვებს.

ვეფხისტყაოსნის წინამძღვრიშვილისეულ თარგმანს ლენინგრა-  
დის ვერც ერთ არქივში ვერ მივაკვლიეთ. იგი დაკარგულად ითვლება.

პოემის ადრინდელი თარგმანები ძირითადად პროზითაა შესრულე-  
ბული. პირველი პოეტური თარგმანიც ამ პერიოდს ეკუთვნის და მას  
ქვევით განვიხილავთ.

### იპოლიტე ბარტლინსკი

1845 წელს პეტერბურგში, ყოველკვირეული მხატვრობა-ლიტე-  
რატურული ჟურნალის „ილუსტრაცია“-ს (№ 6 და № 7) ფურცლებზე  
დაიბეჭდა რუსთველის გენიალური ქმნილების ვეფხისტყაოსნის პირ-  
ველი პოეტური თარგმანი რუსულ ენაზე. ჩვენი მწერლობით დაინტე-  
რესებულთათვის ამ ფაქტს უმნიშვნელოდ არ უნდა ჩაევლო. პატ-  
რიოტული აღტაცება, რომელიც თ. ბაგრატიონმა ფრანგული თარგმანის  
მიმართ „ვამა“-თი გამოხატა, აქაც იჩენდა თავს. უდავოა, ჩვენი კულ-  
ტურის ისტორიისათვის ძვალსაჩინო მოვლენას შესაფერისი გამოძა-

<sup>38</sup> ა. გრიბოედოვი. ვაი ჭკუისაგან. კომედა ოთხ მოქმედებად. ნათარგმნი  
გრიგოლ წინამძღვროვის მიერ. თბ. 1853.

<sup>39</sup> დაიბეჭდა ჟურნ. „ცისკარში“, 1865, № 5.

<sup>40</sup> დაიბეჭდა იქვე.

<sup>41</sup> ტერ-ალექსანდრიანის „დაბალ ღაღოას საუბარი გლეხებთან“. წიგნი საყ-  
მაოდ გახმაურებული იყო მასში წარმოდგენილი სამღვდლოების კრიტიკის გამო-  
მისი ავტორი სომხურმა ეკლესიამ შეაჩვენა.

<sup>42</sup> ზ. ჭიჭინაძე გრ. წინამძღვრიშვილის გარდაცვალების თარიღად 1900 წელს  
ასახელებს.

ხილით შეხვდებოდნენ, მაგრამ თარგმანისადმი ამ პირველ გამოცემულ თარგმანში და მოკიდებულება ზეპირ ნათქვამად დარჩა და დღემდე შედარებით მცირე ცნობებმა მოაღწია.

ჩვენს ხელთ არის ტექსტი, რომელიც პოემის 142 სტროფს შეიცავს. პროლოგის გამოკლებით იგი ორიგინალის 32—176 სტროფების თარგმანს წარმოადგენს. ეს პოემის საკმაო მონაკვეთია — არაბთა მეფის ამბიდან ტარიელის საქებრად ავთანდილის გამგზავრებამდე. თარგმანის ტექსტს ბოლოში აქვს ხელმოწერა „ი. ბარტდინსკი“.

პოემის ეს თარგმანი დ. ჩუბინაშვილმა 1846 წ. გამოცემულ ქართული ქრესტომათიის მეორე წიგნში შეიტანა (გვ. IX—XXVIII).

შესავალ წერილში („О грузинской поэме Вепхис-Ткаосани или „Барсова кожа“), რომელიც წინ უძღოდა ვეფხისტყაოსნის თარგმანს დავით ჩუბინაშვილმა ერთი წინადადებით, მაგრამ გარკვევით მიუთითა: «Перевод сего отрывка, в котором я был участником, принадлежит г. Бартдинскому» (стр. IX).

ამ განცხადების მიუხედავად ვეფხისტყაოსნის პირველ თარგმანში დავით ჩუბინაშვილის წვლილზე ყველა მკვლევარი არ მიუთითებს. ასეთი ტენდენცია შეიმჩნევა იმ ავტორთა წერილებში, რომლებიც თარგმანის სხვა პუბლიკაციას ეყრდნობიან, კერძოდ, 1846 წელს გაზეთ „კავკაზში“ გამოქვეყნებულ მასალას. ამ გაზეთის № 27-ში დავით ჩუბინაშვილის მიერ პეტერბურგიდან გამოგზავნილი წერილი დაიბეჭდა. მასში მოტანილი იყო ბარტდინსკის თარგმანის 53—66 სტროფები და მისივე ლექსი, მიძღვნილი თავად გ. ლ. დადიან-მინგრელსკისადმი. ლექსს წინ უძღოდა დ. ჩუბინაშვილის განმარტება: «Я помещаю здесь с позволения автора и нарочно на этот предмет послание г. Бартдинского к светлейшему князю Г. Л. Дадияни-Мингрельскому, в котором он приглашает его, как поэта и соотечественника Руставели соединить с ним труды свои, для перевода Барсовой кожи».

მოგვყავს ეს ლექსი მთლიანად, როგორც საბუთი თარგმანში გრ. დადიანის მონაწილეობისა და ბარტდინსკის ორიგინალური შემოქმედების ნიმუში:

«На родине твоей, среди глухой дубравы,  
Под сению развесистых ветвей,  
Сокрытый от лучей от взоров и от славы  
Кипит гремучий ключ обильною струей.

Глубоких вод его таинственные волны  
Текут как схимника таинственная речь,



И в тех волнах, живых событий полных  
Отцов твоих, быть может, ржавит меч.

Столетия прошли, — а тайнства святыни  
Еще никто народам не раскрыл,  
И ключ по-прежнему гремит в глухой пустыне,  
И свет луча к нему, как прежде, не прибыл.

Пора, пора сломать печать забвенья,  
И в глушь веков промять себе следы,  
Дай руку мне, товарищ вдохновенья,  
Пойдем к ключу — испить живой воды.

Я чувствую влияние благодати,  
И может быть заветную скрижаль,  
Исторгнем мы из тех скупых объятий,  
Которым прошлого для будущего жаль.

Пора, пора сломать печать забвенья,  
И в глушь веков промять себе следы,  
Дай руку мне, товарищ песнопенья,  
Идем к ключу — испить живой воды.

თავისთავადაც კარგი ეს ლექსი ერთ-ერთი პირველი პოეტურა ნიმუშია ქართველებთან კულტურული ურთიერთობის დამყარების სურვილისა და რუსთველის პოეზიისადმი რუსთა მოწიწების გამოსახატავად. მთელ მის პათოსში, ელვარე სურვილში — გააცნონ რუსეთს ქართველთა სულიერი საუნჯე, ვეფხისტყაოსნით რუსი პოეტის გულწრფელი აღტაცება მოჩანს. უდავოა, ეს შთაგონება ბარტდინსკის გადმოცემა იმ ქართველთაგან, რომელთაც ასე გზნებით უყვარდათ რუსთველის პოემა და მასზე გატაცებულ საუბრებში უცხოთა ყურადღებაც გამოუწვევიათ. ამ მხრივ, ბარტდინსკი პირადად დავალებული იყო გრიგოლ დადიანისაგან. ეს პოეტურად გამოიხატა ლექსში, სადაც ბარტდინსკი გამოთქვამს სურვილს მის შთამგონებელთან, ქართველ პოეტ გრ. დადიანთან ერთად ვეფხისტყაოსანს რუსი მკითხველის გულისაყენ გზა გაუყვალოს.

ბარტდინსკიმ ქართული არ იცოდა და თარგმანის განხორციელებისათვის ორიგინალის ენის მცოდნე თანაავტორი სჭირდებოდა. მეტიც, ამ პირს პოემის ტექსტის გაგება და რუსულად მისი შესატყვისი თარგმანის მოცემაც უნდა შესძლებოდა. ასეთი თანაავტორის არსებობას კიდევ ამტკიცებს ბარტდინსკის თარგმანის სიახლოვე ორიგინალის ტექსტთან.

თავის გვიანდელ ნაშრომში მარი ბროსე მიუთითებდა: „პწკარედა

ეკუთვნის მრავალ ქართველს<sup>43</sup>. ზემოთ მოყვანილი ლექსი თარგმანის მხოლოდ ერთ, თავდაპირველ მონაწილეს ეხება. მეორე, როგორც უკვე ვთქვამთ, ქართულ ქრესტომათიაშია მითითებული, დავით ჩუბინაშვილია. „მრავალი“, შესაძლოა, ამით არც ამოიწურებოდეს, მაგრამ ძირითად თანავეტორთა შორის არსებული ლიტერატურა მხოლოდ ამ ორს ასახელებს.

რუსულ ენაზე 1937 წლამდე გამოქვეყნებულ რუსთველოლოგიური ლიტერატურის განხილვას სპეციალური სტატია უძღვნა პროფ. პ. ბერკოვმა. პოემის პირველი თარგმანის შექმნაში ცენტრალურ ფიგურად მას დავით ჩუბინაშვილი მიაჩნია. თარგმანში მის მონაწილეობას მკვლევარის ადრეული რუსთველოლოგიური შრომების ბუნებრივ გაგრძელებად თვლის და პოემის პირველი თარგმანის იდეის წარმოშობისა და მისი განხორციელების ფაქტს ასე წარმოგვიდგენს: «Статья [О грузинской поэме Вепхис-Ткаосани или Барсова кожа] Чубинова представляла безусловно важный шаг в изучении Руставели и ознакомлении с ним русского читателя. Приходится только сожалеть, что она была помещена в малочитавшемся «Журнале Министерства народного просвещения».

Очевидно, Чубинов сознавал ограниченность аудитории журнала и в связи с этим предпринял шаги для более широкой и, так сказать, практической пропаганды среди русской читающей публики поэмы Руставели. Чубинов приготовил прозаический перевод некоторых частей «Вепхисткаосани» и поручил начинавшему тогда свою литературную деятельность поэту И. Бартдинскому по этому подстрочному переводу сделать стихотворную версию».<sup>44</sup>

სინამდვილესთან მიახლოებული ასეთი ვარაუდისათვის ბერკოვს მცირე საბუთი გააჩნდა. ძირითად საყრდენად მას ჩუბინაშვილისეული განცხადება ჰქონდა გამოყენებული.

პოემის ჩუბინაშვილისეული თარგმანის არსებობის შესახებ ცნობას ზაქარია ჭიჭინაძე გვაძლევს: „რუსულ ენაზედ პირველად სთარგმნა

<sup>43</sup> დაიბეჭდა ფრანგულ ენაზე 1877, «Melanges asiatiques»-ში, ტ. VIII, გვ. 431, ციტატა ქართულად იხ. ი. მეგრელიძის წერილში: „მაცნე“, 1966, № 5, გვ. 113.

<sup>44</sup> П. Б е р к о в, Шота Руставели в русской литературе, сбор. «Деятели русской литературы о Ш. Руставели», 1966, стр. 268—269.

ერთი თავი დავით ჩუბინაშვილმა და დაბეჭდა 1854 წელს გრადას<sup>45</sup>.

ასეთი ნაბეჭდი თარგმანი ჯერ არაა ნაპოვნი და ჩვენთვის გაურკვეველია რას გულისხმობდა ზ. კიკინაძე ამ განცხადებაში. აღნიშნული ცნობა მხოლოდ მხარს უჭერს ზემოთ გამოთქმულ ვარაუდს ჩუბინაშვილისეული თარგმანის არსებობის შესახებ.

ნამდვილი საბუთი, ვფიქრობთ, თვით დ. ჩუბინაშვილის ნაწერშია ამოსაქიხი. ვგულისხმობთ გაზეთ „Кавказ“-ში (1846, № 27) გამოქვეყნებულ წერილს. აქ ჩუბინაშვილი უსაყვედურებს პოემის მომდევნო მთარგმნელს ი. ევლახოვს და ბარტდინსკის თარგმანის უპირატესობას ასაბუთებს. ორი თარგმანის დაპირისპირების დროს ორიგინალის სწორი გაგების ნიმუშად მას მესამე თარგმანის მაგალითები მოაქვს. ამ უკანასკნელის ავტორი მხოლოდ ჩუბინაშვილი შეიძლება იყოს. მაგალითად, პოემის 84,4 სტროფი:<sup>46</sup>

„ცრემლსა ვარდი დაეთრთვილა, გულსა მღუღრად ანატირსა“  
თარგმანი არც ევლახოვს ეკუთვნის და არც ბარტდინსკის.

შეადარეთ: 1 — ჩუბინაშვილი, 2 — ბარტდინსკი, 3 — ევლახოვი.

1. Слезы кипящего сердца убили цвет его розы.
2. Плач сердца слезами тоски обывил свежую розу.
3. Слезами его, как росой увлажнялись цветы.

ასევე ითქმის პოემის 86,3 სტროფის მიმართაც:

„მუნვე სწვიმს წვიმა ბროლისა, ჰვია გიშრისა ღარი ხად“

1. В них дождь росил хрустали (т. е. слезы)  
из канала черных камней (т. е. глаз).
2. Слезы хрустальным дождем каплют с гебеновых шерлов.
3. Алмазными каплями падал на странника дождь.

შედარებისას ნათლად ჩანს ბარტდინსკის ტექსტის ჩუბინაშვილიდან მომდინარეობა. ფაქტიც, რომ თბილისური წარმოშობის ვეფხისტყაოსნის თარგმანის არბიტრობა დ. ჩუბინაშვილმა პეტერბურგიდან იკისრა, ამ საქმეში მის გამოცდილებაზე მიუთითებს.

ი. ევლახოვიც ბარტდინსკის თარგმანის ყველა მიღწევას ჩუბინაშვილის დამსახურებად მიიჩნევს: „В этом трудном деле я не имел

<sup>45</sup> ზ. კიკინაძე, ვეფხისტყაოსანი სხვადასხვა ენაზედ, ჟურნ. „რუსთაველი“, 1918, № 2, გვ. 10.

<sup>46</sup> სტროფების რიგი ყველგან მითითებულია ვეფხისტყაოსნის 1951 წლის გამოცემის მიხედვით.

таких опытных руководителей, как счастливый мой соотечественник». <sup>47</sup>

ჩუბინაშვილის თანაავტორობას პ. ბერკოვამდე გაკვირით აღნიშნავდნენ ვლ. ზოტოვი<sup>48</sup>, ევ. სტალინსკი<sup>49</sup>, გ. ბუხნიკაშვილი<sup>50</sup>.

რუსთველის შესახებ დაწერილ კაპიტალურ შრომაში აკად. აღ. ბარამიძე დ. ჩუბინაშვილს ახსენებს, როგორც ბარტდინსკის თარგმანის ერთგვარ მონაწილეს. ქვევით, იმავე გვერდზე აღ. ბარამიძეს მითითებული აქვს ამ განცხადების საფუძველიც: „თავის ქრესტომათიაში (II, 1846, IX—XXVIII) გამოქვეყნებული თარგმანის ნაწყვეტების გამო დ. ჩუბინაშვილი შენიშნავს: «Перевод сего отрывка, в котором я был участником, принадлежит Г. Бартдинскому». დ. ჩუბინაშვილს დაუმზადებია ბარტდინსკისათვის ვეფხისტყაოსნის „პროზაული თარგმანი“ (პ. ბერკოვი) ან რუსული პწყარედი (ლ. ანდლულაძე, ვეფხისტყაოსნის პირველი რუსული თარგმანის შესახებ)“<sup>51</sup>.

საკითხის კვლევის ადრეულ ეტაპზე გრიგოლ დადიანის თანაავტორობის შესახებ უფრო მეტს და მონდომებით წერდნენ.

ამას ჯერ კიდევ გრ. დადიანის თანამედროვე და მისგან პირადად დავალებული ანდრეი ნიკოლოზის ძე მურავიოვი გვაცნობებს. თავის წიგნში, სადაც პოეტურადაა გამოთქმული ჩვენი ქვეყნის მიმართ აღძრული განცდები, მურავიოვი საქართველოს ისტორიის საფუძვლიან ცოდნაზე ავლენს, რაც იმ განათლებული ქართველების კვალია, რომლებიც 1847 წელს მურავიოვს თან ახლდნენ საქართველოს სიძველეთა დათვალიერების დროს. ერთი მათგანი გრიგოლ დადიანიც იყო. მათ ერთად მოინახულეს რიონის ხეობაში თამარის ციხის ნანგრევები.

როგორც ყოველთვის, თამართან დაკავშირებით რუსთველი ახსენებს. წარსული დიდების ხსენება თვითაც შვენოდა გრიგოლს და სტუმარიც აღტაცებაში მოჰყავდა. ამ საუბრით მიღებულმა შთაბეჭდილებამ მურავიოვის წიგნს რამდენიმე ლამაზი ფურცელი შემატა. აქ ვკითხულობთ: «Сама поэзия страны сей, изобразив в песнях своих славную ея владычицу, как бы отказалась воспеть что

<sup>47</sup> И. Е в л а х о в, Ответ на замечания г. Д. Ч. на перевод отрывка из поэмы «Барсова кожа», помещенного в № 15 газ. «Кавказ», «Кавказ», 1846, № 29.

<sup>48</sup> Вл. З о т о в, История всемирной литературы, 1877, 1, стр. 343.

<sup>49</sup> Е в. С т а л и н с к и й, Барсова кожа, грузинская поэма Шота Руставели (выпуск второй), Тифл., 1888, стр. 4.

<sup>50</sup> Г. Б у х н и к а ш в и л и, Первый русский перевод поэмы Руставели, газ. «Заря Востока», 1937, 5/VI, № 127.

<sup>51</sup> აღ. ბ ა რ ა მ ი ძ ე, შოთა რუსთაველი და მისი პოემა, თბ., 1966, გვ. 360.



либо иное, и вдохновение эпическое угасло вместе с Тамиром. Поэма исполнена вдохновением палящего неба Грузии, и любовью сердца Руставели... он [Г. Дадияни] непрестанно твердил мне стихи Руставели, и я с удовольствием внимал им на самых местах, прославленных его лирой, пред останками палат той великой царицы, которой посвятил он чистые вос- торги своего сердца...»<sup>52</sup>.

ამ ამონაწერის მიხედვით ძნელი როდია რუსთველზე გ. დადიანის და ბარტონისკის საუბრების წარმოდგენაც. „მის სტროფებს განუწყვეტლივ მიკითხავდაო“, — წერს მურავიოვი. ასეთი განუწყვეტელი და მუდმივი აღმოჩნდა გრიგოლ დადიანის ინტერესი რუსთველის შემოქმედებისადმი.

ვეფხისტყაოსნის თარგმნის სურვილი გრიგოლ დადიანს მოხუცე-ბუღალბამდე გაჰყვა. მის განსახორციელებლად პრაქტიკული ნაბიჯიც გადადგა. სოლომონ ყუბანეიშვილის მიერ გამოქვეყნებულ მასალებში გრიგოლ დადიანის წერილია ვორონცოვისადმი. აქ ქართველი პოეტი და პატრიოტი მიმართავს კულტრეგერ მმართველს და იმედოვნებს, რომ აღძრულ საქმეს უწყურადღებოდ არ დასტოვებენ. ეს მიმართვა 1888 წელს დაიწერა, მასში ვკითხულობთ: „... Вам неизвестно, каким религиозным благоговением окружает грузинский народ это великое произведение времени царицы Тамары. Оно было чуть ли не единственным произведением, уцелевшим, вместе с Евангелием, от опустошительных нашествий разных восточных завоевателей на Грузию... Грузины благоговейт перед этим произведением. Для них «Барсова кожа» тоже, что для греков «Илиада»... До сих пор не переведена «Барсова кожа» на русский язык и неизвестна русской читающей публике, которой грешно не знать такое крупное литературное произведение, переводы которого уже готовятся к изданию на французском и немецком языках.

Ваше сиятельство оказали-бы г. Меунаргия, которому всего естественнее заняться переводом «Барсовой кожи» на русский язык, а в лице его и всей грузинской литературе, высокую честь, если бы испросили у Ее Величества, Государыни Императрицы, повеление перевести «Барсову кожу» на русский язык для представления в Академию Наук...»<sup>53</sup>

<sup>52</sup> А. М у р а в ь е в, Грузия и Армения, III, 1848, стр. 215, 234—235.  
<sup>53</sup> ს. ყუბანეიშვილი, „ვეფხისტყაოსნის“ რუსულ ენაზე თარგმნის და გამოცემის პირველი ცდა, ზუგდიდის მუზეუმის შრომები, 1947, ტ. 1, გვ. 385—392.

ეს წამოწყება არ განხორციელებულა. მეფის მთავრობამ თარგმანისათვის საჭირო ხარჯები დაინანა.

წერილი საუცხოო ნიმუშია იმისა, თუ როგორ იბრძოდა ქართველი ინტელიგენცია ვეფხისტყაოსნის პროპაგანდისათვის. ჩვენს წარმოდგენაში ეს წერილი აღადგენს ამ ეროვნული საქმის სულ პირველ თაოსანთა მიზნებს. წერილს ადრინდელი წამოწყების ნიშანიც გამოჰყოლია. როგორც მაშინ (დ. ჩუბინაშვილი), ისე ახლაც (გრ. დადიანი) ვეფხისტყაოსანს ქართულ „ილიადას“ უწოდებენ.

რუსთველის შემოქმედების მხურვალე პროპაგანდისტისა და პატრიოტი ქართველის გრიგოლ დადიანის სახეს ა. მურავიოვი მისთვის ჩვეული აღტაცებითა და სიყვარულით გვიხატავს:

«Владетель Мингрелии, давно уже звал меня к себе; брат его, воспитанный в горах, но прошедший свою молодость в северной столице нашей, в блестящем кругу военной молодежи, вызвался быть моим спутником, до пределов своей родины. Отрадно и вместе полезно было для меня его общество: горец по рождению, наездник и поэт, со всеми пылками порывами своей природы, но смягченной образованностью светского, он являл в себе редкое соединение сих двух совершенно противоположных начал. Благородная душа его открыта была всему высокому и горела любовью к родине; воображение южное облекало яркими красками каждый предмет, и множество древних преданий, о битвах своих предков и созданных ими обителях, теснились в душе его; в жилах кипела кровь Дадриановых, и еще отроком, в горах, куда был отдан на воспитание, по обычаю своей земли, наслышался он воинских песней родной земли, и сам сложил много звучных стихов, во славу присных. Воспитанный в духе глубокого благочестия, которое еще так чисто в неустаревшем обществе горных сынов, он начал свое образование с псалтыря и, зная хорошо св. писание, умел разбирать старые церковные письмена, которые для многих остаются загадочными... Если же еще прибавить, что этот спутник, который ухаживал за мною, после моей болезни, со всею заботливостью горца, и служил посредником во всякой беседе, по знанию двух языков Грузинского и Мингрельского, был сын и брат владетельного князя, родственник всех первостепенных лиц, духовных и светских,

которые встретились нам на пути, то можно себе представить, сколько утешения доставил он мне своим обществом».<sup>54</sup>

როგორც ვხედავთ, ა. მურავიოვი საქმის ნამდვილ ვითარებას მისი პირველწყაროდან იცნობს. თარგმანში გრ. დადიანის თანავეტორობაზე მსჯელობს არა ბარტდინსკის მიძღვნილი ლექსის მიხედვით (რომელსაც, შეიძლება, თანამშრომლობა არც მოჰყოლოდა), არამედ თვით დადიანისაგან მიღებული განმარტების საფუძველზე. მურავიოვი მოკლედ კიდევ აღწერს ამ თანავეტორობის ხასიათს: «Дядиани, который передал ему мысли и слова с языка чуждого переводчику, будучи сам проникнут родною поэзией, умел отгадывать свойственные ей выражения на языке русском»<sup>55</sup>.

გრიგოლ ლევანის-ძე დადიანი (1814—1901) სამეგრელოს მთავრის ძე იყო. განათლება პეტერბურგში მიიღო და ნათესაური კავშირის გამო (თ. ბაგრატიონის და — ნინო მისი ბებიია) პეტერბურგში მცხოვრებ ქართველ ბატონიშვილთა წრეში ტრიალებდა. დადიანი რუსთაველის შემოქმედების პატივისმცემელ და პოემის მხატვრული კითხვის დიდ ოსტატად ითვლებოდა. ამ მხრივ, მას მოწაფეები და მიმბაძელებიც გამოუჩნდნენ. წარმატებულ კითხვას პოემის ადგილების ზეპირი ცოდნა უწყობდა ხელს. რუს პოეტთან ვეფხისტყაოსანზე გატაცებით საუბარიც მხოლოდ სარგებლობას თუ მოუტანდა მათ საერთო საქმეს.

თარგმანის დაწყების დროისათვის გრიგოლ დადიანს, როგორც პოეტს უკვე იცნობდნენ. მისი მასამართით არის თქმული თეიმურაზ ბაგრატიონის კომპლიმენტიც:

„ყოლხთ ასპარეზის ახლო გმირო, შაირთ ზღვას მცურავო,  
ღირს სახსოვართა ბრძოლათა, ჯილდოდ მამაცთ გულმჭურავო,  
ცნობა მსურს, ამაღ სალამს გძღვნი, ომერის ბაძვის მწურავო,  
ღირსი ხარ კარგთა პოეტთ გრქვან: ურაო, გეგეჰქურაო“<sup>56</sup>.

ს. ჯანაშია სპეციალურ წერილში შეეხებ ბარტდინსკისა და გრ. დადიანის თანავეტორობას და დასძინა: „მას [გრ. დადიანს] ეკუთვნის არა მარტო მთავარი დამსახურება თარგმანის ფაქტიურ შესრულებაში, არამედ ინიციატივაც მისგან უნდა მომდინარეობდესო“<sup>57</sup>.

ამავე წერილში ს. ჯანაშია მსჯელობს იონა გეგეჰქორის ლექსზე

<sup>54</sup> А. Муравьев, Грузия... стр. 77—78.

<sup>55</sup> იქვე, გვ. 235.

<sup>56</sup> ტ. რ. ხ. ა. ქე, ქართული ეპოსი „გარდამავალი ხანის ლიტერატურაში“, თბ., 1939, გვ. 210.

<sup>57</sup> ს. ჯანაშია, ვეფხისტყაოსნის პირველი რუსული თარგმანის გამო, გაზ. „ლიტერატურული გაზეთი“, 1935, № 5(97), გვ. 3—4.

ალ. ჭავჭავაძისადმი, სადაც პირველი სთხოვს მეორეს შემწედ ექვე  
თარგმანის შესრულებაში. პოეტი იონა გეგეჭკორი ჯანაშიას ზუგმუშობის  
დის, დადიანების ლიტერატურული სალონის წევრად მიაჩნია და ლექ-  
სის საფუძველზე ახალი პირი შეჰყავს თარგმანის შემსრულებელთა  
შორის: „თარგმანი განხორციელებულია, ალბათ გეგეჭკორისა და სხვა-  
თა ერთგვარი მონაწილეობითაც: ...სწორედ ამ თარგმანში უნდა მიეღო  
მონაწილეობა იონა გეგეჭკორს, რადგან დადიან-ბარტდინსკის თარგმან-  
ის გამოქვეყნების შემდეგ გეგეჭკორს რომ დამოუკიდებლად თარგმ-  
ნის შესრულება ეცადა, ამას მიუტევებელ უზრდელობად ჩათუვლიდ-  
ნენ“.

იონა გეგეჭკორს ცალკე პირად თვლის ტრ. რუხაძეც. ბარტდინს-  
კის უშუალო დამხმარედ და თანაავტორად მას სამეგრელოს მთავარი  
მიაჩნია: „პირველი რუსული თარგმანი დავით დადიანმა და ბარტდინს-  
კიმ შეასრულეს“<sup>58</sup>. ამავე აზრისაა იოსებ მეგრელიძეც: „ქრესტომა-  
თიის 1846 წლის გამოცემაში პირველად დაიბეჭდა ი. ბარტდინსკის  
მეორ რუსულ ენაზე ლექსად თარგმნილი ვეფხისტყაოსნის 142 სტრო-  
ფი, მისი პეკარედის მონაწილე დავითიცაა, მას რუსთველოლოგიის  
ისტორიაში თავისი ადგილი უჭირავს“<sup>59</sup>.

ივ. ენიკოლოფოვიც ამავე აზრს ავითარებს როცა წერს, რომ  
ბარტდინსკის თარგმანში სამეგრელოს მთავარი დავით დადიანი ეხმა-  
რებოდა, იგი აწვდიდა მთარგმნელს აზრებს და სიტყვებს<sup>60</sup>.

გრიგოლ დადიანის, როგორც მოღვაწის, სახეს სრულად მისი ბიო-  
გრაფიის ის ნაწილი („გრიგოლ დადიანი — მწიგნობარი და მწერალი“)   
წარმოგვიდგენდა, რომელიც, სამწუხაროდ, დაკარგულია. უმისოდ კი  
გრიგოლის ღვაწლის მიკუთვნებას მისი გვირგვინოსანი ძმისათვის, რო-  
გორც ვხედავთ, ბევრი მკვლევარი უჭერს მხარს. ერთხანს, მისი ლექ-  
სების ავტორად იოანე გეგეჭკორი მიაჩნდათ.

ჯერ კიდევ იონა მეუნარგიამ გამოთქვა მოსაზრება „რუხის ბრძო-  
ლის“ ავტორის შესახებ (ჟურნ. „კვალი“, 1895, № 191). იგი ეკამათე-  
ბოდა მ. ჯანაშვილს და ზ. ჭიჭინაძეს, რომლებიც ამ პოემის ავტორად  
იოანე გეგეჭკორს ასახელებდნენ.

სოლომონ ცაიშვილმა საბოლოოდ გაარკვია, რომ იოანე გეგეჭკო-

<sup>58</sup> ტრ. რუხაძე, ქართული ეპოსის გარდამავალი ხანის ლიტერატურაში, 1939, გვ. 211.

<sup>59</sup> ი. მეგრელიძე, ი. ჩუბინაშვილი მეცნიერი და რუსთველოლოგი, „მაცნე“, 1966, № 5, გვ. 112—113.

<sup>60</sup> ივ. ენიკოლოფოვი, ვეფხისტყაოსნის გამომცემლები და მთარგმ-  
ნელები რუსულ ენაზე, ჟურნ. „მნათობი“, 1938, № 1, გვ. 198.



რის სახელით ხელმოწერილი ლექსები ეკუთვნის გრიგოლ და ი. გეგეჭკორი მისი ლიტერატურული ფსევდონიმი<sup>61</sup>.

ს. ცაიშვილი გაკვრით ეხება ვეფხისტყაოსნის თარგმანში ალექსანდრე ჭავჭავაძის მონაწილეობასაც<sup>62</sup>. ამის საფუძველს მკვლევარს აძლევს „ლექსი მიწერილი გეგეჭკორისაგან ალ. ჭავჭავაძესთან პასუხად, როდესაც ალექსანდრეს ეთხოვა წერილი ლექსად, რომ შეეწიოს ვეფხისტყაოსნის რუსულად თარგმნისათვის ზოგიერთ ლექსთ განმარტებაში“.

„ქართული ენის ცოდნით ეგზომ ქებული და ღრმად განათლებული გრიგოლ დადიანი, — წერს სოლ. ცაიშვილი, — ამ დიდ ეროვნულ საქმეში მხოლოდ საკუთარ ცოდნასა და გამოცდილებას არ ენდობა, არც მარტო თავის ძმის დავითის ცოდნასა და მომზადებას ემყარება და უფრო მაღალნიჭიერ პოეტს, უცხო ენებისა და განსაკუთრებით რუსულის ღრმად მცოდნეს მიმართავს დახმარებისათვის, ან უკეთ კონსულტაციისათვის... ჯერჯერობით მაინც საფუძვლიანად არ არის შესწავლილი, თუ რა დახმარება გაუწევია ალექსანდრე ჭავჭავაძეს“<sup>63</sup>, — დასძენს მკვლევარი და თავის მხრივ ჭავჭავაძის წვლილს თარგმანში ასე წარმოგვიდგენს: „კიდევაც უნდა ვიფიქროთ, რომ მართლაც ჰქონდა კონსულტაცია და ერთგვარი რედაქციაც გრიგოლ დადიანისა და ბარტდინსკის იმ ლამაზ თარგმანებს, რომელთა ლიტერატურულ ხარისხზე და ღირსებაზე საკმარისია დავასახელოთ გაზეთ „კავკაზში“ (1946. № 27) მოთავსებული კრიტიკული ნარკვევი პროფ. დავით ჩუბინაშვილისა, რომელმაც აღნიშნა, რომ ეს თარგმანი შესრულებულია კეთილსინდისიერად და საქმის სიყვარულით...“<sup>64</sup>

სოლ. ცაიშვილს მხედველობიდან გამოორჩენია ჩუბინაშვილის განცხადება თარგმანში მისი მონაწილეობის შესახებ და წვლილი, რომელიც მას მიუძღვის ალ. ჭავჭავაძეს მიაწერა. ასეთ ვითარებაში დ. ჩუბინაშვილი გამოჩნდა მხოლოდ სხვათა შრომის პირუთვნელ დამფასებლად და არა მონაწილედ.

ი. გეგეჭკორის (გრ. დადიანის) ლექსი ს. ჯანაშიას პოემის თარგმანის გამოქვეყნებამდე (1843—45 წ.) დაწერილად მიაჩნია. იგი ვარაუდობს, რომ საპასუხოდ ალ. ჭავჭავაძემ ვეფხისტყაოსნის მთარგმნე-

<sup>61</sup> ს. ცაიშვილი, იოანე გეგეჭკორისა და კოლხიდელის იგივეობის შესახებ. კრებ. ზუგდიდის სახელმწ. ისტ.-ეთნოგრაფიული მუზეუმის შრომები, I, თბ., 1947, გვ. 109—130.

<sup>62</sup> იქვე, გვ. 125.

<sup>63</sup> სოლ. ცაიშვილის შენიშვნები და კომენტარები წიგნში: ი. შეუნარგია, ქართველი მწერლები, თბ., 1945, გვ. 312.

<sup>64</sup> იქვე, გვ. 313.

ლად ბარტდინსკის კანდიდატურა წამოაყენა. ამ აზრს სოლ. ცაიშვილიც იზიარებს.

ამავე კრილშია გადაწყვეტილი საკითხი, თუ სად და ვის მიერ შემუშავდა ვეფხისტყაოსნის რუსულ ენაზე თარგმნის იდეა. პირველად იგი ს. ჯანაშიამ გამოთქვა გრიგოლ დადიანის დამსახურებაზე მსჯელობის დროს. „ჩვენ გვგონია. — წერდა იგი, — რომ ინიციატივაც ქართველი მწერლისაგან უნდა მომდინარეობდეს; უფრო სწორად რომ ვთქვათ, ჩვენ ვფიქრობთ, რომ ეს იდეა პირველად დავით დადიანის სახლში (ზუგდიდში) უნდა დაბადებულიყო“. ამ ვარაუდს ს. ჯანაშია უშვებს იმ საბუთით, რომ „უმდიდრესი წიგნთა და ხელნაწერთა საცავი, და რაც მთავარია, მრავალი ფართო, ძველი ქართული განათლების მქონე პირნი ზუგდიდში ერთგვარ მეცნიერულ ცენტრს ქმნიან, რომლისათვისაც ჩვეულებრივია მსჯელობა ქართულ ენათმეცნიერებისა, ლიტერატურისა და არქეოლოგიის საკითხებზე“. ს. ჯანაშია მიუთითებს ამ წრის პრაქტიკულ საქმიანობაზე, მაგალითად, მეცნიერულ თანამშრომლობაზე პეტერბურგელ მკვლევარებთან: „აქ წარმოდგენილ მოსაზრებათა მიღებას არ თავილობდა იმდროინდელი ქართველოლოგიის კოლოსიც მ. ბროსე“<sup>65</sup>.

ყოველივე ამის გამო მეცნიერს უსაფუძვლოდ არ მიაჩნია მოსაზრება, რომ სწორედ ამ წრემ განიზრახა რუსი საზოგადოებისათვის ვეფხისტყაოსნის გაცნობა.

სოლ. ცაიშვილი იზიარებს ამ შეხედულებას და, თავის მხრივ, მას საინტერესო დეტალით ავსებს: „პეტერბურგიდან დაბრუნებისას 1843 წ., გრიგოლ დადიანმა რუსი პოეტი ი. ბარტდინსკი ჩამოიყვანა ზუგდიდს, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ რუსულ ენაზე თარგმნა დაეწყათ. გრ. დადიანი ისე წვდებოდა რუსთველის სტრიქონების სიღრმეს, რომ იგი რუსულ ენაზე სტრიქონობით გადაეცა ბარტდინსკისათვის, ეს უკანასკნელი კი შესაფერისი ჰეგზამეტრით ლექსავდა მას. ამგვარმა შეწყობილმა მუშაობამ ისეთი მეგობრული და ღრმა პოეტური შთაბეჭდილება შეუქმნა ბარტდინსკის, რომ მან „ვეფხისტყაოსნის“ მზიური სტროფების თავის თარგმანს წარუმიძღვარა მშვენიერრიცხოვანი და გრძნობით აღსავსე ლირიკული ლექსი, მიძღვნილი თავის თანაავტორ გრიგოლ ლევანის ძე დადიანისადმი (მინგრელსკისადმი)“<sup>66</sup>.

ამ საგულისხმო ცნობის წყაროდ სოლ. ცაიშვილი მიუთითებს სიტყვებზე, რომელიც ევ. სტალინსკიმ თავის წიგნში მოთავსებულ ბარტდინსკის ლექსს წაუმიძღვარა: «Бартдинский приглашает его

<sup>65</sup> ს. ჯანაშია, ვეფხისტყაოსნის პირველი რუსული თარგმანის გამო, გაზ. „ლიტერატურული გაზეთი“, 1935, № 5 (97), გვ. 4.

<sup>66</sup> სოლ. ცაიშვილი, შენიშვნები... გვ. 310.

{Г. Даднани].., как поэта и соотечественника Руставели, соединить с ним труды свои, для перевода Барсовой кожи



ამგვარად, ვეფხისტყაოსნის პირველი თარგმანის შექმნის გარშემო ჩვენამდე ორი, ერთმანეთისაგან განსხვავებული ვერსია არსებობდა. პირველში, რომელსაც ავითარებენ ს. ჯანაშია, ი. უნკოლოფოვი, სოლ. ცაიშვილი და ტრ. რუხაძე, შემდეგი აზრია წამოყენებული:

1. ვეფხისტყაოსნის პირველი რუსული თარგმანი შეიქმნა ბარტდინსკისა და გრიგოლ დადიანის უშუალო თანამშრომლობით.

2. თარგმანში მონაწილეობა აქვს მიღებული სამეგრელოს მთავარს დაეით დადიანს.

3. რედაქციისა თუ კონსულტაციისათვის თარგმანში მოწვეულია ალექსანდრე ჭავჭავაძე.

4. ბარტდინსკი ალექსანდრე ჭავჭავაძის კანდიდატურაა.

5. თარგმანის იდეა პირველად ზუგდიდში, დადიანების ლიტერატურულ სალონში ჩაისახა და განხორციელდა.

6. თარგმანზე მუშაობის პერიოდში (1843 წელს) პოეტი ბარტდინსკი გრიგოლ დადიანს სტუმრად ჰყავდა ზუგდიდში.

მეორე ვერსიის ძირითადი დებულებანი პ. ბერკოვის წერილში ამოიკითხება:

1. რუსთა შორის ვეფხისტყაოსნის პროზაგანდის მიზნით დაეით ჩუბინაშვილმა მოამზადა პოემის პროზაული თარგმანი.

2. პოეტური თარგმანისათვის პოემის პროზაული ვარიანტი დ. ჩუბინაშვილმა გადასცა დამწყებ პოეტს ი. ბარტდინსკის.

3. ბარტდინსკიზე, როგორც პოეტზე არჩევანის შეჩერებაც დ. ჩუბინაშვილს მიეწერება. „Едва ли можно признать удачным выбор Чубинова,“—წერს ბერკოვი.

თარგმანში გრიგოლ დადიანის წვლილზე ბერკოვი ყურადღებას არ ამახვილებს, მაგრამ საჭიროდ მიიჩნევს სქოლიოში მიუთითოს შემდეგი: «А. Н. Муравьев указывает, что подстрочный перевод был сделан кн. Даднаниом — Мингрельским (впоследствии Григорием еп. гурийским). Это едва ли справедливо: против этого говорит содержание стихотворения поэта И. Бартдинского к Кн. Даднани — Мингрельскому»<sup>68</sup>.

<sup>67</sup> Е. Сталинский, Барсова кожа, грузинская поэма Шота Руставели, выпуск второй, Тиф., 1888, стр. 2. სტალინსკიმ გაიმეორა დ. ჩუბინაშვილის სიტყვები (გაზ. «Кавказ», 1846, № 27).

<sup>68</sup> П. Берков, Шота Руставели в русской литературе... стр. 269. პ. ბერკოვი გრიგოლ ეპისკოპოსს შეცდომათ აიკეთებს ვრ. დადიანთან.



თარგმანის საკითხებთან დაკავშირებულ იმ წერილებში, რომლებშიც რუსთველის იუბილეს დღეებში ქვეყნდებოდა, ძირითადად, ნიკურადაა გამეორებული პირველი თარგმანის გარშემო არსებული ესა თუ ის მოსაზრება.

წინამდებარე შრომაში კვლევისათვის საინტერესო მასალად მიჩნეულია დ. ჩუბინაშვილის, ა. მურავიოვის, ს. ჯანაშიას, პ. ბერკოვისა და სოლ. ცაიშვილის ცნობები. ზოგიერთი მათგანის გათვალისწინებითა და ზოგის საპირისპიროდ წარმოვადგენთ ჩვენ მიერ შედგენილ სურათს ვეფხისტყაოსნის პირველი რუსული პოეტური თარგმანის შექმნის ისტორიისა, შესრულების მონაწილეთა და თვით ავტორის შესახებ.

\*  
\* \*

რუსთველის პოემის რუსულ ენაზე პოეტური თარგმნა 1840 წ. არის დაწყებული. ამის საფუძველს იძლევა მარი ბროსეს წინასიტყვაობა, რომელიც თან დაერთო ბროსეს, ფალავანდიშვილისა და ჩუბინაშვილის მიერ 1841 წელს პეტერბურგში გამოცემულ ვეფხისტყაოსანს. ბროსეს სიტყვებში: „როგორც გამიგონია, რუსულად ითარგმნება ვისგანმე“ — ვფიქრობთ, ბარტდინსკია ნაგულისხმევი. იმხანად, შესაძლოა, ბროსე პირადად არც იცნობდა პოეტს და მის შესახებ დავით ჩუბინაშვილისაგან ჰქონდა განაგონი.

ლექსი გრიგოლ დადიანისადმი ბარტდინსკის დაწერილი აქვს მუშაობის დასაწყისში. ვეფხისტყაოსნის თარგმნის იდეის წარმოშობის ქამს, ე. ი. 1840—41 წლებში. ლექსიდან ირკვევა, რომ სურვილი ვეფხისტყაოსნის თარგმნისა რუს პოეტს შთააგონა გრიგოლ ლევანის ძე დადიანმა. „Дай руку мне, товарищ вдохновенья“. — მიმართავს იგი გრიგოლს. ლექსი ნათელს ხდის დადიან-ბარტდინსკის ახლო ნაცნობობასაც. რუსთველის პოემის გარდა მეგობრულ საუბარში ისინი ერთმანეთს საკუთარ პოეტურ შემოქმედებასაც აცნობდნენ. გრიგოლი ბარტდინსკისათვის არის товарищ песнопенья. საფიქრებელია, რომ ისინი ერთი თაობისანი არიან და ერთმანეთს სამხედრო სასწავლებელში შეხვდნენ. ა. მურავიოვი უმნიშვნელოდ არ აღნიშნავს, რომ გრიგოლი ჩრდილოეთის დედაქალაქში ახალგაზრდა სამხედრო პირთა ბრწყინვალე წრეში ტრიალებდაო. ეს ორი ახალგაზრდა პოეზიის სიყვარულსაც შეეძლო დაეახლოებინა. მეუნარგიას ცნობით, გრიგოლი პეტერბურგში 1834 წლიდანაა. ამ დროიდანვე შეიძლებოდა ჩაყროდა საფუძველი ამ ორი პოეტის ნაცნობობას.

ი. მეუნარგიას დადგენილი აქვს, რომ 1837—41 წლებში გრიგოლი სულ პეტერბურგშია; მას შემდეგ მისი ზუგდიდში ჩამოსვლის დამტკიცებელ საბუთს ვერ შევხვდით. მხოლოდ 1846 წელს, ბოროზდინის თქმით, როცა სამეგრელოს მთავარი ლევანი გარდაიცვალა, დაეთმა მამის საგლოვად პეტერბურგიდან თავისი ძმები გრიგოლ და კონსტანტინე დაიბარა.

რადგან დადიანების ოჯახში რუსთა სტუმრობა ჩვეულებრივსა და სასურველ ფაქტს წარმოადგენდა, მოსაზრება ბარტდინსკის ზუგდიდში სტუმრობაზე, ვფიქრობთ, ანალოგიითაა დაშვებული. ამის დასამტკიცებლად საგულისხმოდ მიგვაჩნია ის, რომ არც გრიგოლ დადიანს, არც მეუნარგიასა და ა. მურავიოვს ასეთი ფაქტი არ აღუნიშნავთ.

თარგმანი 1845 წელს გამოქვეყნდა. რადგან მისი ჩასახვისა და მომზადების პერიოდში შემსრულებლებს მხოლოდ პეტერბურგში ვხვდებით, თარგმანის ინიციატორებს ზუგდიდის ლიტერატურული სალონის წევრებს შორის აღარ ვეძებთ. ასეთი სურვილი, შესაძლოა, კიდევ ჰქონდათ მათ და საქართველოში არსებული სხვა ლიტერატურული სალონის წევრებსაც, მაგრამ ამ ჩანაფიქრის საქმედ ქცევა, მისი განხორციელება უფრო მოსალოდნელი იყო პეტერბურგის იმ ქართველოლოგთა წრეში, რომელშიც შედიოდნენ ბროსე, ჩუბინაშვილი და თეიმურაზ ბაგრატიონი.

ბროსემ, როგორც ზევით დავინახეთ, ადრევე იცოდა ამის შესახებ, დ. ჩუბინაშვილი თარგმანის მონაწილე გახდა. თეიმურაზ ბაგრატიონი ნათესავი იყო გრიგოლისა; და მისი გზით შეეძლოთ ბარტდინსკისა და გრიგოლ დადიანს დ. ჩუბინაშვილთან დაახლოებაც. იმ ხანებში დაძაბული კოლექტიური მუშაობა წარმოებდა ვეფხისტყაოსნის მეორედ გამოცემისათვის. ამ ეროვნულ საქმეს პირველ რუსთველოლოგთა ყველაზე თვალსაჩინო ძალები ახორციელებდა. ვეფხისტყაოსნისადმი ინტერესი პეტერბურგელ ქართველთა კულტურული კერის დღის წესრიგში იდგა. რუსთველის გარშემო ისეთივე გატაცებით, როგორც მურავიოვთან, გრიგოლ დადიანს თავის მეგობართა წრეშიც შეეძლო ელაპარაკა. ამას ბუნებრივად მოჰყვებოდა პოეტ ბარტდინსკის სურვილი ეთარგმნა პოემა. ეს სურვილი ლექსადაც გამოხატა. რადგან თანავტორობისათვის საკმაო რუსული გრიგოლ დადიანმა არ იცოდა<sup>69</sup>, მთელი მისი ენთუზიაზმისა და რუსთველისადმი სიყვარულის მიუხედავად ქართულის არმცოდნე ბარტდინსკისათვის ვეფხისტყაოს-

<sup>69</sup> ამაზე მიუთითებენ ი. მეუნარგია, ა. მურავიოვი. დაწერილებით იხილეთ შემდეგ თავში.

ნის სიტყვა-სიტყვითი თარგმანის გაკეთება რუსულ ენაზე მისთვის და-  
უძლეველი უნდა ყოფილიყო. შესაძლოა, ასეთი დახმარების ძიება  
ში გრიგოლმა არჩევანი ალექსანდრე ჭავჭავაძეზე შეაჩერა. ამ დროს  
თუ დაიწერა მისი ლექსი ჭავჭავაძისადმი, სადაც დახმარებას სთხოვდა  
„ზოგიერთ ლექსთ განმარტებაში“.

ეს ლექსი თეიმურაზ ბაგრატიონს თავისი ხელით აქვს შეტანილი  
კრებულში, რომელიც მის არქივში ინახება.

თუ ალექსანდრე ჭავჭავაძის მხრიდან ამ თხოვნას პასუხი არ მოპ-  
ყოლია, ეს იმიტომ, რომ ასეთ დამხმარედ, კონსულტანტად ბარტდინს-  
კისა და გრიგოლ დადიანს გვერდში დავით ჩუბინაშვილი ამოუდგა.  
ვეფხისტყაოსნის რუსული თარგმანის განხორციელება სპეციალისტ  
რუსთველოლოგთა ხელში გადავიდა. თუ ალ. ჭავჭავაძის კანდიდატუ-  
რა გრ. დადიანს უფრო მოაგონდებოდა, დავით ჩუბინაშვილის მიზიდ-  
ვა ამ საქმეში თეიმურაზ ბაგრატიონს უნდა მიეწეროს. ჩუბინაშვილს,  
რომელსაც უკვე ემუშავა ვეფხისტყაოსნის ლექსიკონზე და იცოდა რუ-  
სული ენა, შეეძლო რუსი პოეტისათვის პოემის ზუსტი, სიტყვა-სიტყ-  
ვითი თარგმანი მიეცა (ფრაგმენტებზე ზევით მივუთითოეთ).

ბარტდინსკის თარგმანის ტექსტის განხილვის დროს კიდევ დავი-  
ნახავთ თუ რამდენად ეყრდნობა პოეტი თავისი კონსულტანტის გან-  
მარტებებს, მეტწილად, ზუსტად იმეორებს მათ. პწკარდისადმი ამ  
ერთგულების გამო დავით ჩუბინაშვილი ბარტდინსკის თარგმანს დამ-  
ცველი გამოდის: «Этот перевод и добросовестен и близок, пе-  
редает автора из мысли в мысль, из куплета в куплет, из  
строки в строку. Сверх того, сохраняя всю теплоту и достоин-  
ство рассказа, он еще много проясняет в подлиннике»<sup>70</sup>.

ისეთი ხასიათის უპირატესობანი, როგორც არის ორიგინალის  
ტექსტში ბუნდოვანი ადგილების განმარტება, ბარტდინსკის თარგმანს  
მსოლოდ ჩუბინაშვილის დახმარებით შეეძლო შეეძინა.

ყოველივე ამის გათვალისწინება უფლებას გვაძლევს ვთქვათ,  
რომ უფრო მართებულად მიგვაჩნია ვეფხისტყაოსნის რუსულ ენაზე  
თარგმანის შექმნის ინიციატივა დავინახოთ იქ, სადაც მკვლევრები  
ასეთი გულმოდგინებით მუშაობდნენ ქართული ლიტერატურისა და,  
კერძოდ, ვეფხისტყაოსანთან დაკავშირებულ საკითხებზე, სადაც რუს-  
თველოლოგიური კვლევა-ძიების უბანი უფრო მომძლავრებული იყო.

მე-19-ე საუკუნის 40-იან წლებში რუსთაველის შესახებ სულ

<sup>70</sup> Д. Ч. Замечания на перевод Барсовой кожи, газ. «Кавказ», 1846,  
№ 27, стр. 106.



სამიოდე სტატია<sup>71</sup> გამოქვეყნდა თბილისის გაზეთის ფურცლებზე. მივე ეს ნაშრომი არასპეციალური რუსთველოლოგიური გამოკვლევის იმ დროს, როცა 30-მდე შრომა რუსთაველთან დაკავშირებულ საკითხებზე გამოქვეყნდა პეტერბურგსა და მოსკოვში. მათი უმეტესობა ნაღვაწია იმ ძლიერი საჰეულისა, რომელშიც შედიან ბროსე, ჩუბინაშვილი და თეიმურაზ ბაგრატიონი.

წარსული საუკუნის პირველ ნახევარშივე პეტერბურგელი ქართველები თარგმნიდნენ პუშკინის, დერჟავინის, სუმაროკოვის პოეზიას. განა არ არის ნიშანდობლივი, რომ ამ წრეში ჩაესახა ალექსანდრე ჭავჭავაძეს თავისი საუკეთესო თარგმანების შესრულების იდეაც? პოემის თარგმნა რუსულ ენაზე რუსეთში უფრო უნდა მოჰგონებოდათ, მთარგმნელიც იქ უფრო შეირჩეოდა და რუსთველოლოგ მეცნიერთა ბირთვიც მამინ პეტერბურგში იყო. უფრო მეტი საფუძველია ვიფიქროთ, რომ ვეფხისტყაოსნის რუსულად თარგმნის იდეა წარმოიშვა მათ შორის და განხორციელდა მათთან ახლოს, უშუალოდ. ჩუბინაშვილის დახმარებით. აქ, რა თქმა უნდა, ძალაში რჩება ბარტდინსკის მიმართვა ლექსად გრიგოლ დადიანისადმი და ამით დამოწმებული გრიგოლის როლი თარგმანის შესრულებაში. ეს ლექსი ქართველ საზოგადოებას პირველად ჩუბინაშვილმა გააცნო. Я помещаю здесь, с позволения автора. — წერდა იგი ამ ლექსის გამო და უშუალოდ მთარგმნელის ხელიდან მიღებული ის საქართველოში რუსულ გაზეთ „Кавказ“-ს გამოუგზავნა დასაბეჭდად.

აღსანიშნავია, რომ ს. ჯანაშიას ვარაუდი დადიანების სალონის, როგორც თარგმანის იდეის წარმოშობის ადგილის შესახებ არ ატარებს კატეგორიულ ხასიათს. ის გზდმოცემულია სიტყვებით: „შეიძლება“, „ჩვენ გვგონია“ და „ჩვენ ვფიქრობთ“, ამიტომ საწინააღმდეგო მოსაზრებით ჩვენ მას არც ვუპირისპირდებით.

რადგან თარგმანის იდეის წარმოშობად ჩვენ პეტერბურგის ქართველოლოგთა წრეს ვთვლით და არას ვამბობთ დადიანების ლიტერატურულ სალონზე, უმართებულოდ მიგვაჩნია მოსაზრება დავით დადიანი წარმოვიდგინოთ ბარტდინსკის თანამოკალმედ, ხოლო ეს უკანასკნელი ალექსანდრე ჭავჭავაძის კანდიდატურად.

<sup>71</sup> ლ. ა.—დ. რაიმე რუსთაველისათვის, გაზ. „ტფილისის უწყებანი“, 1829, გვ. 2—3;

სოლომონ დოდაშვილი, მოკლე განხილვა ქართულისა ლიტერატურისა და სიტყვიერებისა, გაზ. „სალიტერატურო ნაწილი ტფილისის უწყებათანი“, 1832, № 2, გვ. 31—32.

პლატონ იოსელიანი, რუსთაველი შოთა, წიგნში: „თამარ მეფისა და მეუღლის მისის დავით მეფისა შესხმა, თქმული ლექსად აბდულმესია შავთელისაგან“, 1838, გვ. 5—6.



ვეფხისტყაოსნის მთარგმნელად ბარტდინსკი გრიგოლ და რეკომენდაციით არის არჩეული. პროფესორ პ. ბერკოვს იგი ჩუბინაშვილის კანდიდატურად მიაჩნია. აუხსნელი და მოულოდნელია მხოლოდ რ. ყინვარის განცხადება, რომლის მიხედვით: «Первая попытка к переводу «Барсовой кожи» на русский язык, насколько нам известно, была сделана г. Бартдимским (совместно с кн. Д. Шервашидзе) в 1846 г»<sup>72</sup>.

ალექსანდრე ჭავჭავაძის მონაწილეობა თარგმანში ფაქტიურად არ მტკიცდება, გარდა იმისა, რომ არსებობს ლექსი „გეგეჰკორისაგან მიწერილი ალექსანდრე ჭავჭავაძესთან, ოდეს სთხოვა მან შეწევნა ვეფხისტყაოსნის თარგმანში“. ასეთი თხოვნა ამ სათაურში უფროა გამოხატული, ვიდრე თვით ლექსის<sup>73</sup> ტექსტში. ექვთიმე თაყაიშვილი ამის გამო სწორად აღნიშნავს, რომ ლექსში თხოვნაზე მეტად იგრძნობა ბარტდინსკის ზემოთ მოტანილი ლექსისადმი გამომხმაურება. მართლაც, ზოგიერთი მხატვრული სახე გამეორებულიც კი არის. იგივეა ლექსის მიზანიც: აჩვენოს, გააცნოს სხვებსაც მამა-პაპათა საუნჯე — რუსთველის უცვლადი წყარო.

ამ ლექსის დაწერის დროს ჩვენ თარგმანის დაწყებას ვუკავშირებთ და ვგარაუდობთ 1840—41 წელს.

\*  
\* \* \*

რუსთველის პოემის პირველი მთარგმნელი ბარტდინსკი რუსეთში ნაკლებადცნობილი პოეტია. ს. ვენგეროვის მიერ შედგენილ წიგნში ბარტდინსკის შესახებ მოკლედაა აღნიშნული: ი. ბარტდინსკი; 30-იანი წლების პოეტი<sup>74</sup>.

უნდა აღინიშნოს, რომ პოეტის გვარისა და სახელის დამახინჯების ხშირ შემთხვევებს ვხვდებით. ე. სტალინსკი მას ბარატინსკად იხსენიებს, რ. ყინვარი — ბარტდინსკად.

ოთხი ვარიანტი არსებობს იმ ინიციალებისა, რომლითაც ამ პოეტის სახელს აღნიშნავენ.

მ: გ. იმედაშვილი, «რუსთველოლოგიური ლიტერატურა», 1957, გვ. 23; გ. ბუნხიჯაშვილი, გაზ. „Заря Востока“, 1937, 5/VI, გვ. 3.

<sup>72</sup> Р. К и н в а р и, «В барсовой коже», картины для сцены, Тиф. 1901, стр. 11.

<sup>73</sup> ლექსი ინახება ხელნაწ. ინსტ. ფონდში № 3723.

<sup>74</sup> С. В е н г е р о в, Критико-биографический словарь русских писателей и ученых, т. I, 1915.



პ: გ. იმედაშვილი, „რუსთველოლოგიური ლიტერატურა“, გვ. 26.

ნ: ს. ხუციშვილი, „ქართული ლიტერატურული კრიტიკის ისტორიისათვის“, თბ., 1955, გვ. 30.

ი: ყველა სხვა შემთხვევაში.

ბარტდინსკის სახელად იპოლიტე რქმევია. რუსული „ნ“ და „პ“ „ი“-ს არაზუსტი ამოკითხვითაა გაჩენილი. „გ“-კი შემთხვევით დაიწერა ასომთავრულად. პირველად იგი დავით ჩუბინაშვილმა იხმარა „გოსპოლინის“ მნიშვნელობით.

ბარტდინსკის ბიოგრაფიიდან მწირი ცნობებია შემორჩენილი. პეტროგრადის ნეკროპოლში, ნაწ. I, 1912, გვ. 147) ნახსენებია ბარტდინსკი ვასილი დიმიტრის ძე, როგორც ამ გვარის პირველი წარმომადგენელი. ცხოვრების ადგილის, ხნოვანებისა (გარდაიცვალა 1827 წ.) და რუსეთში ამ გვარის კაცის სიმცირის გამო, საფიქრებელია, ახლობელი ნათესაური კავშირიც კი არსებულობდა ამ ორ ბარტდინსკის შორის. ამას ისიც გვაფიქრებინებს, რომ ვასილ ბარტდინსკის ოჯახს ლიტერატურისადმი ინტერესი ახასიათებდა. მათთან თავს იყრიდა იმ დროის გამოჩენილი ადამიანები. ვფიქრობთ, ამავე ოჯახზე მიუთითებს თავის მოგონებაში ა. ოდინცევიც: „... Семейство Бартдинских было весьма доброе. Сама Бартдинская обходилась со мною как настоящая мать, а дети скоро очень меня полюбили, так что в продолжении почти полугода, которые я прожил у них, я не имел причины быть недовольным... Из корпуса я часто ходил в отпуск, преимущественно в семейство Бартдинских, с тремя братьями которого был весьма дружен»<sup>75</sup>.

შესაძლოა, ერთ-ერთი ამ ძმათაგანი ი. ბარტდინსკი იყო.

ბარტდინსკის ლიტერატურული მოღვაწეობიდან ორიოდ<sup>76</sup> ფაქტს ვიცნობთ. ლენინგრადის პუშკინის სახელობის რუსული ლიტერატურის ინსტიტუტის ხელნაწერთა განყოფილებაში დაცული მოძალექისკის კარტოთეკა მიუთითებს, რომ ბარტდინსკის 1834 წელს ქურონალ „Русский инвалид“-ის ლიტერატურულ დამატებაში (№ 97, გვ. 112) დაუბეჭდავს ლექსი „Судьба“. შემდეგ, 1846 წელს გამოცემულ პატარა ბროშურას „Опыты в стихах“ დამცინავი კრიტიკით შეხვედრია ვალერი მაიკოვი: «Говорят, что личность автора необходимо выражается в его произведениях... что сказать например, о г.

<sup>75</sup> ა. ა. ო დ ი ნ ც ე ვ ი (1803—1886) ნიეგოროდის გუბერნატორი. დატოვა ავტობიოგრაფიული ჩანაწერები, რომელიც დაიბეჭდა «Русская старина»-ში, 1889, № 11. ბარტდინსკი აქ ნახსენებია გვ. 299, 306.



Бартдинском, не зная его как человека и зная его как автора «Опытов в стихах»? В «опытах» проглядывает маленькое достоинство—умение довольно легко и живо нарисовать картину, зато есть и огромные недостатки—совершенная ничтожность содержания и слабость разводить удачные изображения целыми ушатами риторики и размышлениями о пустяках.

К этому присоединяется слишком нецеремонное обхождение с русским языком и самое неприятное смешивание простонародного языка с книжным»<sup>76</sup>.

\*  
\* \*

ბარტდინსკის არათვალსაჩინო პოეტური ნიჭი მის მიერ შესრულებულ თარგმანშიც იგრძნობა. „Едва ли можно признать удачным выбор Чубинова“, — წერს პ. ბერკოვი, მაგრამ საგულისხმოდ მიგვაჩნია, რომ ის პირველი რუსი პოეტია, თუნდაც სუსტი, რომელმაც სერიოზულად მოჰკიდა ხელი რუსთველის პოემის თარგმნის უძნელეს საქმეს და იგი ქართული პოემისადმი დიდი სიყვარულით შეასრულა. ალბათ, ამავე მიზეზით ევ. სტალინსკი მას «სიმპატიურ რუს პოეტს» უწოდებს.

ლენინგრადის ცენტრალური ისტორიული არქივის საცენზურო კომიტეტის საქმეებში ინახება საინტერესო ცნობა, რომელიც მიუთითებს, რომ 1842 წლის დასაწყისში ბარტდინსკის თხოვნით მიუმართავს მესამე განყოფილებისათვის, რათა მისთვის ნება დაერთოთ პეტერბურგში ყურნალი „Иверский телеграф“ გამოეცა<sup>77</sup>. თანხმობა ამ თხოვნაზე მას არ მიუღია, მაგრამ ფაქტი, რომ ბარტდინსკის ასეთი განზრახვა ჰქონდა, გვაფიქრებინებს, იგი ჩვენი კულტურის გულშემოტივარი იყო და მასზე, როგორც მთარგმნელზე არჩევანის შეჩერებაც შემთხვევითი არ იქნებოდა.

ბარტდინსკის მიერ თარგმნილი 142 სტროფი პოემის შემდეგ თავებს მოიცავს: 1. ამბავი როსტევიან არაბთა მეფისა, 2. ნახვა არაბთა მეფისაგან მის ყმისა ვეფხისტყაოსანისა, 3. აქა წიგნი ავთანდილისა ყმათა მიმართ.

142 სტროფზე მეტი ბარტდინსკის, ჩანს, არ უთარგმნია. მკვლევრები ამ რაოდენობას იცნობენ. დ. ჩუბინაშვილი ახსენებს ბარტდინსკისგული თარგმანის 600 ტაეპს, რაც ოდნავ მეტია, ვიდრე 142 სტროფი.

<sup>76</sup> Сочинения В. И. Майкова, 1901, II, стр. 139—143.

<sup>77</sup> ЦГИАЛ, ф. 772, ст. I, № 1536. ცნობაზე მიგვიითთა ი. ბოგომოლოვა.

10. ბველი ქართული მწერლობის საკითხები



წინასიტყვაობა კი, რომელიც ბარტდინსკის თარგმანის პირველ პუბლიკაციას  
კაციას ახლდა, გვაფიქრებინებს, რომ განზრახული იყო პოემის მთელი  
ტექსტის თარგმნა: «Эта чудесная «Закавказская Илиада» пе-  
реводится на русский язык вся»<sup>78</sup>.

თარგმანის მოსალოდნელ გაგრძელებაზე მიუთითებს აგრეთვე მუ-  
რავიოვის სიტყვებიც: «К сожалению, я не мог прочесть остальных  
ее песен, еще ожидающих перевода того же поэта Бартдин-  
ского»<sup>79</sup>.

თარგმნის შეწყვეტის მიზეზი უცნობია. საფიქრებელია, რომ მისი  
გამოწვევა შეეძლო როგორც ზოგიერთ მკაცრ შეფასებას, ისე 1846  
წლისათვის გრიგოლ დადიანის საქართველოში დაბრუნებას. თითქმის  
ერთდროულად გრიგოლმა სამი ახლო და სახელოვანი ადამიანი დაჰ-  
კარგა. ესენი იყვნენ: ლევან დადიანი, თეიმურაზ ბაგრატიონი და ალექ-  
სანდრე ჭავჭავაძე. განწყობილება საგრძნობლად დაეცა როგორც პე-  
ტრბურგის ქართველოლოგთა, ისე ზუგდიდის სასახლის წრეში.

მართალია, 1847 წელს მურავიოვთან საუბარში გრიგოლს თარგმა-  
ნის საქმე მიტოვებულად არა აქვს წარმოდგენილი, მაგრამ მის შემ-  
დგომ განვითარებას ფაქტიურად ვერსად ვხვდებით.

\*  
\* \*

ვეფხისტყაოსნის რომელი გამოცემიდან ითარგმნა პოემა? ამ  
კითხვაზე საპასუხოდ შეიძლება მიუთითოთ 1841 წლის ბროსესეულ  
გამოცემაზე, რომელიც ოთხი წლით უსწრებს თარგმანის გამოქვეყნე-  
ბას, და პოემის ვახტანგისეულ გამოცემაზე.

ზოგიერთ განსხვავებათა შორის, რომელიც ვახტანგ VI-ს და  
მ. ბროსეს გამოცემებს გააჩნია, აღსანიშნავია 113-ე სტროფი.

ამ და ზოგიერთ სხვა ვახტანგისეულ ტექსტში გამოჩენილ სტროფ-  
თა რუსთველურობას თ. ბაგრატიონი ამტკიცებდა თავის „განმარტე-  
ბაში“. ჩანს, 1841 წლის გამოცემის თაოსნებმა გაიზიარეს ეს შეხედუ-  
ლება და ტექსტში თეიმურაზის მიერ მითითებული სტროფები შეიტა-  
ნეს<sup>80</sup>.

იმ ნაწყვეტში, რომელიც ბარტდინსკიმ თარგმნა, არაა თ. ბავ-

<sup>78</sup> რუსთველის პოემას დ. ჩუბინაშვილიც „ავეკასიის ილიადას“ უწოდებს.  
თარგმანის პირველი პუბლიკაციის წინასიტყვაობაც ჩუბინაშვილის უნდა იყოს.

<sup>79</sup> А. Муравьев, Грузия и Армения, III, 1848, стр. 223.

<sup>80</sup> ამის შესახებ იხ. გ. იმედაშვილი, თ. ბაგრატიონის რუსთველოლოგიური  
ცდანი, უტრნ. „მოამბე“, № 5, 1949, გვ. 191.



რატონის მიერ რეკომენდირებული 113-ე სტროფი. ჩანს, მთარგმნელს ხელთ ვეფხისტყაოსნის ვახტანგისეული ტექსტი ან ამავე რედაქციის ხელნაწერი ჰქონდათ. ბროსესეული ტექსტით, შესაძლოა იმიტომ არ ისარგებლეს, რომ მუშაობა მის გამოცემამდე ჰქონდათ დაწყებული.

- ვეფხისტყაოსნის ბარტდინსკისეული თარგმანი დაიბეჭდა<sup>81</sup>:
- 1845 წ. ჟურნალში „Иллюстрация“, № 6 და № 7.
  - 1846 წ. გაზეთში „Кавказ“, № 27.
  - 1846 წ. დ. ჩუბინაშვილის ქართულ ქრესტომათიაში, ნაწ. II, გვ. IX—X XVII.
  - 1848 წ. ა. მურავიოვის წიგნში: Грузия и Армения, ტ. III, გვ. 220—234.
  - 1877 წ. ელ. ზოტოვის წიგნში: История всемирной литературы, ტ. I, გვ. 344.
  - 1888 წ. ევ. სტალინსკის წიგნში: Барсова кожа, грузинская поэма, Шота Руставели, გვ. 5—7.
  - 1895 წ. ალ. ხახანაშვილის წერილში „Грузинский поэт Ш. Руставели и его поэма „Барсова кожа“, ЖМНП, XII განყ. II, გვ. 200—223
  - 1935 წ. „ლიტერატურულ გაზეთში“, № 5(37).
  - 1937 წ. გაზეთში „Заря Востока“, № 127.
- თარგმანის მთლიანი ტექსტი დაიბეჭდა მხოლოდ ჟურნალ „Иллюстрация“-სა და ჩუბინაშვილის ქრესტომათიაში.

\*  
\* \*

თარგმანის დაწყებისთანავე შემსრულებელთა წინაშე დადგებოდა საკითხი თარგმანის სალექსო ზომის შესახებ. ქართული ვერსიფიკაციის საკითხზე მსჯელობას რუსულ პოეზიაში ქართული შაირის შესატყვისი სალექსო ზომა ჯერ არ გამოენახა. უცხო ნაწარმოებთა თარგმნის დიდი გამოცდილება რუსეთს არ ჰქონდა. იმხანად განთქმული პოემა „Наль и Дамаянти“ ყუკოვსკის ექვსტერფიანი ამფიბრაქით ჰქონდა ნათარგმნი. პოეტთა შორის ყუკოვსკის მეტი მიმბაძველი ჰყავდა და XIX საუკუნის დასაწყისის რუსეთის ახალგაზრდა თაობა თავის წინამძღვრად მას ერთხმად აღიარებდა.

პომეროსის ნაწარმოებთა თარგმანს რუსულში ჰევზამეტრის დამკვიდრებაც მოჰყვა. გნედიჩი უარს ამბობდა ტრადიციული ალექსან-

<sup>81</sup> ა. ქუ მ ბ უ რ ი ძ ე მსჯელობს პოემის მეორე პუბლიკაციის მიხედვით და ბარტდინსკის თარგმანზე უადრესად ი. ევლახოვის თარგმანი მიაჩნია (ქართული კრიტიკის ისტორია, თბ., 1966, გვ. 115).

დრიული ლექსით „ილიადას“ თარგმნაზე. დისკუსია 5 წელს გაგრძელდა და გნედისის დასაცავად სხვებმაც აიმაღლეს ხმა.

«Если немцы владея языком весьма непокорным, достигли того, что имеют хорошие и верные метрические переводы, зачем нам, русским, не иметь наконец перевода Омира экзаметрами?»<sup>82</sup> — წერდა ს. უვაროვი ვ. უუკოვსკის.

გნედისი სასუბით სამართლიანად იბრძოდა თარგმანში ორიგინალის რიტმის გადაღებისათვის. ამ საშუალებას იგი ხელოვნურად არ ქნინდა. მშობლიური ენის წილშივე ეძებდა ასეთი შეთანხმების საფუძველს. ამ მიღწევისათვის ს. ს. უვაროვმა გნედისი შეაფასა, როგორც «расширяющий сферу русской словесности». მართალია, ეჭვობდნენ ბერძნული ჰეგზამეტრის მკაცრი წესების ათვისების შესაძლებლობას, მაგრამ მისი ექოც სასიამოვნოდ მიაჩნდათ.

ვერსიფიკაციის საკითხებზე ამ გახმაურებულ პოლემიკას ვეფხისტყაოსნის თარგმნით დაინტერესებულნიც მიაქცევდნენ ყურადღებას. ჯერ კიდევ ბროსე აღნიშნავდა, რომ ქართული ლექსი სილაბური იხვევა, როგორც ტონური. ქართულ ენაში მახვილის დაშვება რუსულ სალექსო ზომათა გამოყენებას ითვალისწინებდა. ეს არჩევანი იამბს, ქორეს, დაქტილსა ან ამფიბრაქს შორის უნდა მომხდარიყო. ამ დროს გაჩენილი ჰეგზამეტრი თავისი დინჯი და მონუმენტური რიტმით, სიძველეთა და ეპიურობით ყველაზე შესატყვისი სალექსო ზომა იყო რუსთველის პოემის თარგმანისათვის და მთარგმნელებმაც იგი ქართული შაირის შესატყვისად მიიჩნიეს.

ცნობილია, რომ შემდეგშიც ბევრი დაწერილა ამ სალექსო ზომათა შესატყვისობაზე. გრიგოლ დადიანის წერილში ვორონცოვისადმი ამ თარგმანის შესახებ პირდაპირ ნათქვამია, რომ გაილექსა „размером подлинника“. დ. ჩუბინაშვილი, ა. მურავიოვი და ს. ჯანაშიაც მიუთითებდნენ, რომ ბარტდინსკიმ პოემა შესაფერი სალექსო ზომით — ჰეგზამეტრით თარგმნაო.

რუსთველური სტროფის საერთო რითმა მთარგმნელს ვერ დაუძლევია. თარგმანი შესრულებულია თეთრ ლექსად.

თარგმანში ჰეგზამეტრიც ვერაა დაცული. ჯერ კიდევ მურავიოვი შენიშნავდა: «есть некоторые погрешности в гекзаметрах». რიტმი ხშირად ირღვევა და გადადის ამფიბრაქში. ამდენად, თარგმანი უუკოვსკისა და გნედისის მიერ გამოყენებულ სალექსო ზომათა უთანაბრო შერწყმას იძლევა. არის 13, 15, 16, 17 და 18-მარცვლიანი

<sup>82</sup> Журн. «Русский архив», 1815, стр. 0164.

სტროფები. ასეთი გადასვლები აფერხებს თარგმანის ტექსტის ბარ დინებას და კითხვა ძნელდება.

შესაძლოა, ასეთი მონაცვლეობით მთარგმნელს სურდა რუსთველური შაირის მაღალი — მაჟორული და დაბალი — მინორული ტონალობა გამოეხატა. ეს მხოლოდ შესაძლოა, რადგან ამ სირთულეს ისევე აერიდებოდა, როგორც რუსთველურ რითმას.

რითმების უქონლობის გამო ბარტდინსკის თარგმანს სტალინსკიმ პროზაული უწოდა. იშვიათად, მაგრამ მაინც გვხვდება გართიმული ადგილები, მაგალითად სტროფი 106:

«Солнце! — мечтал он, — для розы: разлуки вот будет примета;

Рубина румяный кристалл превращу я в янтарь  
желтоцветный;

Что будет со мной, если я не увижусь с тобою так долго?  
Но смерть за родное сладка, — то радость, то долг  
человека».

ბარტდინსკი თარგმნის სიტყვა-სიტყვით, ბაძავს ორიგინალის ეპითეტებს. მხატვრული სახეებისა და, საერთოდ, სიტყვების გაგებაში სავსებით ემთხვევა ვეფხისტყაოსნის 1841 წლის გამოცემის დ. ჩუბინაშვილისებულ ლექსიკონში წარმოდგენილ განმარტებებს. ამიტაც საბუთდება ჩუბინაშვილის მონაწილეობა თარგმანში. ლექსიკონის რუსული ვარიანტი, ე. ი. ვეფხისტყაოსნის სიტყვათა რუსული განმარტება მასვე უნდა მიეწეროს. მისგან ჩვენ პოემის სიტყვა-სიტყვიანი თარგმანის, პწკარედის შექმნასაც ვვარაუდობთ.

ქვევით მოვიყვანთ მხოლოდ რამდენიმე მაგალითს, რომელიც ჩუბინაშვილის ლექსიკონზე ბარტდინსკის თარგმანის დამოკიდებულებას გვიჩვენებს.

სტრ. 38,4 — ვისგან მზე შენაფლობია (დაპყრობილი, დამონებული — დ. ჩ.) — *владычицу солнца*.

სტრ. 44,3 — მოახლე (მხლებელი მეფისა — დ. ჩ.) — *ближайший сановник трона*.

სტრ. 46,4 — ჰზრის (სძრავს — დ. ჩ.) ყორნისა ბოლო ფრთათა — *Окраины врановых крыл колеблются*.

სტრ. 53,1—სივაეისა მოგებულსა (თავის ყმაწვილობითაგან მოგებულსა — დ. ჩ.) — *хранимое с раннего детства*.

სტრ. 54,1 — საჭურჭლე (ოქროსა და ვერცხლის ჭურჭელთ-საცავი — დ. ჩ.) — *сокровищница злата*.

სტრ. 55,3—„რომე ჰგავდა სიუხვითა ბუქსა, ზეცით ნაბუქალსა“ (ქარიანგან შეგროვილი თოვლი — დ. ჩ.) — *так вихри и мечут и рвут дальние обильные снега*.

სტრ. 57,2 — ჩაუქი (ცქვიტი — დ. ჩ.) — быстрый.

სტრ. 119,1 — თამაშობა აღიღა (გააღიღა — დ. ჩ.) — веселье  
умножилось.

სტრ. 119,2 — მგოსანი და მუშითი (მომღერალი, საბელზე მო-  
თამაშე — დ. ჩ.) — фигляр, свирельщик.

სტრ. 141,1 — ღაზო (ფრიადი შური — დ. ჩ.) — ревность.

ზოგიერთ მეტაფორულ სახეს, სტროფს, სიტყვას, სქოლიოში გან-  
მარტება ეძლევა და აქაც ჩანს ქართველი თანავტორის (გრ. დადიანი,  
დ. ჩუბინაშვილი) ხელი. მაგალითად:

სტრ. 3,1 — Тинатина — собственное имя у грузин. Оно озна-  
чает отраженный блеск солнца.

სტრ. 35,4 — „მზე ჩაგვისვენდა ბნელსა ვქვრეტო ღამესა ჩვენ უმ-  
თვაროსა“ — светило уж гаснет... и вот вы видите сумрак безлун-  
ный. სტროფს სქოლიოში აქვს დამატებითი განმარტება:

Царь сбывает, что си угасает без наследника престола.

თინათინის გამეფების აღწერის დროს ბარტდინსკი შენიშნავს:  
«На Востоке женщины не наследуют престола. Потому воцаре-  
ние Тинатины случай необыкновенный. У грузин жена царя  
называется «Дедопали», а царствующая женщина «Мепе».

სქოლიოშივე განმარტავს მეტაფორულ სახეებს: ყორნის ბოლო  
ფრთა (46,4) — брови; ვარდი — лицо; გიშრის ღარი (86,2) — гебено-  
вые шерлы, черные камни, которым автор уподобляет глаза.

მუფარახი (108,3) განმარტებულია: «Яхонтовый порошок почн-  
тался целебным. Из него составляли род каши и таким образом  
употребляли».

ბარტდინსკი ემთხვევა „მუფარახის“ ჩუბინაშვილისეულ განმარ-  
ტებასაც (იაგუნდის მაჯუნი, დუბეიდი, წამალი გულ-წყულლისა და სე-  
ნის მკურნავი).

სტრ. 137,2 — „ბროლ-ბადახში შეხვეული და გიშერი ასადაგეს“  
თარგმნილია: Снизались четою кристаллы рубина и черного шерла.  
ცხადია, არახუსტია ბარტდინსკი ამ რთული მეტაფორის გადაღებაში,  
მაგრამ ჩანს, უცდია შეძლებისდაგვარად ლამაზად გამოეხატა იგი.  
მთარგმნელმა, რუსი მკითხველისათვის გასაგები რომ გაეხადა აღმოსავ-  
ლური პოეზიისათვის დამახასიათებელი ელვარებით შექმნილი ეს მხატ-  
ვრული სახე, სქოლიოში დაუმატა: „Восточные писатели ничего не  
скажут без уподобления. Тут надо понимать поцелуй Тинатины  
и Автандила“.

ავთანდილის ანდერძიდან გამოთქმა: „მიწაცა თქვენი ავთანდილი“ (166,1) თარგმნილია სიტყვა-სიტყვით: Автандил земля ваша ვით მითითებულია მის გადატანით მნიშვნელობაზე: Это выражение соответствует русскому: кормилец, батюшка.

თარგმანში არცთუ ცოტაა მაგალითი, სადაც ცუდად მოძებნილი სიტყვის გამო მახინჯდება და უბრალოვდება პოემის ტექსტი; იქ, სადაც რუსთველი წერს: „თქვენი თათბირი ავიცა, სხვისა კარგისა მჯობია“ (38,2), ბარტდინსკი თარგმნის:

И дряхлый совет ваш лучше чужого (7,2).

„ნადიმად მსხდომთა ლაშქართა მუნ დიდი შემოყრილობა“ (56,2) თარგმნილია:

Войнов много с царем толпами сидели на пиру (25,2).

„ვაზირი ბერი, სოგრატი“ (57,3) — старец уж дряхлый, вазирь Сограт (26,3).

„მოართვეს. გასცა უზომო. უანგარიშო, ულევო“ (52,4) თარგმნილია:

Взяла и разсыпала их рукой безмерной и полной (21,4), რაც უფრო იმას ნიშნავს, რომ მსუქანი და უზომო ხელით გასცა, ვიდრე — გასცა უზომო, ულევო. გასაცემი საუნჯის ხარჯზე მთარგმნელმა ხელის ზომა გაადიდა.

ავთანდილი ისე არ გაკადნიერდებოდა, რომ სსახლის ფანჯრის ძირას მდგარს მეფისათვის დაეძახა. ამას არც ორიგინალი უმოწმებს, სადაც წერია: „მეფესა გასლვად აწვევდა“ (72,4). ბარტდინსკის თარგმანში ეს სტროფი ასე იკითხება:

Под окном стоял он и звал государя (41,4).

სტრ. 38,4 — Чтобы побежденный ходил три дня без чалмы в наказание. განმარტებულია: величайший позор на Востоке. ასეთი განცხადების შემდეგ უხერხულია დახედო პოემის ილუსტრაციებში თავმოხდილ გმირებს. მართალია. ქართულ ტექსტშიც ასეა: «ვინცა იყოს უარესი, თავშიშველი სამ დღე ვლიდეს» (69,4), მაგრამ აქ არაა განსაზღვრული სად და როდისაა უქულობა სათავილო. კარგი იქნებოდა ამ განმარტებისათვის ბარტდინსკის დაემატებია თუ სად და ვისთვის იყო უქულობა სამარცხვინო.

ბარტდინსკი სითამამეს იჩენს 123,1 სტროფში აღწერილი სურათის გაგებაშიც:



„გაძრკვილსა ტანსა ემოსნეს ყარყუმნი უსაპირონი“<sup>83</sup>

На перси нагия нескромно упал горностаий пуховидный (91,1).

170-ე სტროფში რუსთველი აღწერს ტარიელის საძებრად მიმავალი ავთანდილის სამზადისს: „წელთა ოქრო შემოირტყა, საღარიბოდ მოეკაზმა“.

ბარტდინსკი თარგმნის:

Собрался в безвестный свой путь, встал, опоясался золотом (136.2). სქოლიოში სტროფი ასხნილია რუსული მაგალითით:

«Еще и теперь есть на Руси у нас в употреблении остаток обычаев татарских—длинные кожаные мешки, служившие вместе и кушаком и кисою. Народная поговорка: Ну-ка, распоясывайся — употребляемая простолюдинами к понуждению кого-нибудь сделать расход, подтверждает это».

ასეთი განმარტებების მიმართ, შესაძლოა, მართალია ს. კოციუბინსკი, რომელიც წერდა: „Есть что-то смешное и трогательное в этих объяснениях переводчика, он как бы извиняется перед читателями за непонятность текста“<sup>84</sup>.

მთარგმნელი არც ისე ზუსტი აღმოჩნდა სიტყვების შერჩევაში. მაგალითად, ტარიელის საძებრად წასულ ავთანდილს ბარტდინსკი, რატომღაც пропавший друг-ს უწოდებს. „ზეციური მნათობი“ უთარგმნია როგორც солнце земли.

თარგმანის ნაკლოვანება ვლინდება პოემის გმირთა ხასიათების გადმოცემაშიც. რუსთველი თინათინს მეფური ღირსებით, მაგრამ ქალღმერთი მოკრძალებით ათქმევინებს: „ასრე ვითხრა, სამსახური ჩემი გმართებს ამად ორად“ (130,1). ბარტდინსკის თარგმანში კი თინათინის დავალებას პატივმოყვარე ქალის სიტყვების ბეჭედი აზის:

Исполни же просьбу мою, вдвойне я владею тобою,

Потом... говорят ты влюблен, но надежны ли слухи

об этом? (97,1—2)

ეს უფრო დაკითხვასა ჰგავს და სრულიად არ გადმოსცემს გამხვლილ ხეაშიადს: „მერმე ჩემი მიჯნური ხარ, დასტურია არ ნაჭორად“.

<sup>83</sup> ამ სტროფის გარშემო აზრს გამოსთქვამდა გ. ქიქოძე. მისი ფიქრით, თინათინს საყვარელ რაინდთან შეხვედრისას ყარყუმის წამოსასხამი ასხია სრულიად ტიტველ ტანზე, ისე როგორც ეს ჩვევით ვისის ან იზოლდას (ლიტ. ვაზეთი, 1937, № 19, გვ. 3); „გაძრკვილი“ ნ. მარის აზრით, ნიშნავს ძრწოლას ატანილ სხეულს, რადგან მომდინარეობს იგი ძრწოლიდან (трепетание) და არა ძარცვიდან («Витязь в барсовой шкуре», толкование текста поэмы, 1902, стр. 212).

<sup>84</sup> С. Коцюбинский, Ш. Руставели и его переводчики, журн. «Звезда», 1937, № 12, стр. 211.



როცა მონებმა როსტევანს თქმა შეჰპედეს მოკლულ ნადიერს უმეტესობას თქვენი კი არა ავთანდილის ისარი აქვს მოხვედრილი, მეფემ არ იწყინა, პირიქით, მოიხიბლა ახალგაზრდა ჭაბუკის უპირატესობით. მას, უებრო მეომარს, სხვა სჯობნიდა, მაგრამ ეს სხვა მომავალი იყო და გონიერ მეფეს

„... ესე ამბავი უჩნს, ვით მღერა ნარდისა,  
უხარის ეგრე სიკეთე მისისა განაზარდისა“ (82,1—2).

ბარტდინსკის თარგმანში ამ ადგილს ვკითხულობთ:

Царь слушал эти слова, цenia их как выигрыш в нарды (51,1).

თარგმანის მიხედვით მეფემ ავთანდილის უპირატესობას ნარდში მოგების ფასი დასდო. მაშინ ლიტონი ყოფილა რუსთველის სიტყვები როსტევან მეფის მიმართ: მაღალი, უხვი, მღაბალი, მოსამართლე, მოწყალე, მორჭმული, განგებიანი.

თარგმანში კადნიერად გამოიყურება ავთანდილის მონა ზანგი:

Вдруг быстро вбежал к нему негр, посланник и раб  
Тинатины:

Чинаровый стан, — он сказал, — встань и иди к луноликой!  
(88,4).

ქართულ ტექსტში ყველა მოქმედმა პირმა იცის რისი უფლება ეძლევა საზოგადოებაში მისთვის განკუთვნილი ადგილის მიხედვით:

„შემოვიდა მას წინაშე თინათინის მონა ზანგი,

მოახსენა: გიბრძანებსო ტანი ალვა, პირი მანგი“ (120,3—4).

ტარიელის საქებრად წასვლის წინ ავთანდილი შერმადინს აბარებს თავისი სამეფოს საქმეებს და, როგორც რაინდი, მოუწოდებს: „ლაშქართა და დიდებულთა ალაშქრებდი, ჰპატრონობდი“ (156,1). რუსულ ვარიანტში ავთანდილის დანაბარები მტაცებლურ სურვილსაც გამოხატავს:

Вождам и войском моим предводи ты к добыче и славе!  
(122,1).

აღსანიშნავია, რომ „დიდებულს“ თარგმნის, როგორც *вождь*-ს, ავთანდილის ქვეშევრდომები კი ბელადები ვერ იქნებოდნენ. თარგმანში შერმადინს ბარტდინსკის თანადროული ტერმინოლოგიის გავლენით *наместники* ჰქვია (სტრ. 121, 127, 129, 134, 142).

პოემის ქართულ ტექსტში საინტერესო სიტყვაა „ნათურქალი“ (55,1). ისტორიული ბედით ნაშობი, იგი ენაცვლება სიტყვას — ნადავლი, მაგრამ იმ კონკრეტული გაგებითაც, რომ ქართველებს თავის წარმატებულ ბრძოლებში თურქებთან, როგორც ჩანს, ნადავლიც უვარდებოდათ ხელთ. თუ სხვა შემთხვევაში ბარტდინსკი იძლევა

დამატებით განმარტებას. „ნათურქალს“ მხოლოდ მისი ზოგადი მნიშვნელობით თარგმნის: дощича от боя.

თარგმანში ვხვდებით რუსულ სიტყვათა ძველ და თვითნებურ ფორმებს. მაგალითად: *обыневил, росил, свежит, соревнует, увра-  
чуют, взглянулнсь, хитить, одеянный, быть позвану.*

ბარტდინსკი ცდილობს შეუენარჩუნოს თარგმანს ორიგინალის ეპითეტები. რამდენად მოხდენილად აკეთებს ამას, დავინახავთ ქვევით:  
„ეხე წიგნი გაასრულა წყლიანმა და სიტყვა ნაზმა“ (169,1) წერია ორიგინალში და ბარტდინსკი ბაძავს: Кончил указ этот он водо-  
звучный и сладкоречивый (31,1).

„ენაწყლიანობა“ სიტყვა-ულეველობის მნიშვნელობითაა ნახპარი რუსთაველთან. თარგმანში სიტყვა *водозвучный* გაჩნდა, როგორც შედგენილი ეპითეტი, ამასთან, სულ სხვა მნიშვნელობის მქონე. მთარგმნელმა აქ ხაზი გაუსვა ხმის უღერადობას — რაკრაკს (წყლის ხმა).

ქართული ენის არცოდნის მიუხედავად ბარტდინსკის, ჩანს, ესმის, რომ პოემაში განუწყვეტელი მელოდიაა. ბევრი გმირია ტკბილმოუბარი, ბევრი ჰანგია მრავალხმიანი. ამიტომ იქაც კი, სადაც ამაზე ქართული ტექსტი არ მიუთითებს, დამოუკიდებლად სვამს შედგენილ ეპითეტებს: *Звучала стогласная арфа* (88,2). ორიგინალშია: „წინა ედგა ერთი ჩანგი“ (120,2).

ციურ მნათობთა სახელები პოემაში გმირთა აღსანიშნავ მეტაფორულ სახეებადაა გამოყენებული. „პირი მანგი“ (120,4) ნათელ სახედ აღუქვამს ბარტდინსკის და შედგენილი ეპითეტით გადმოუცია: *лунолика* (88,4). მსგავსი შედგენილი ეპითეტები: *желтоцветный* (უყვითლესადრე), *лжеязычный, быстроногий* (უცხენმალეს), ზოგიერთ ზევით მოყვანილ ეპითეტებთან ერთად, ალბათ პირველად შევიდა რუსულ სალიტერატურო ენაში ქართული პოემის წყალობით.

ქართული ტექსტიდან ბარტდინსკის უთარგმნელად გადააქვს ზოგიერთი არსებითი სახელი: კაბა, სელნი<sup>85</sup>, ეჯიბი, ნარდი.

თარგმანის ტექსტს რომ მივყვეთ, შესაძლოა, ყოველ სტროფთან დაკავშირებით გავვიჩნდეს საკამათო. რამდენიმე შენიშვნა ალექსანდრე ნანეიშვილმაც გამოთქვა თავის წერილში<sup>86</sup>. შეეხო 131,4 სტროფს: „მერმე მოდი, ლომო, მზესა შეგეყრები, შემეყარე“ და აღნიშნა, რომ

<sup>85</sup> სელნის არც უორდრობი თარგმნის, მიაჩნია ლათინურ «Sella»-დ მრავლობით რიცხვში (ვეფხ. 1912, 21, შეხ. 10). მ. ჯავახიშვილიც ამასვე იმეორებს და იმოწმებს სულხან-საბას (ვახ. „ტრობუნა“, 1923, 30/VI).

<sup>86</sup> ა. ნა-ლი, სალიტერატურო შენიშვნა, ყურნ. „მოამბე“, 1894, № 10, გვ. 142.



თარგმანში (И после иди, мой лев, к солнцу) თინათინი თავის უწოდებს მზეს; ორიგინალში ამ ეპითეტით ავთანდილია შემკული.

ტექსტის ასეთი, ერთი შეხედვით, უმნიშვნელო დამახინჯებით მკითხველის თვალში თინათინი თვისობრივად სხვა ქალის შთაბეჭდილებას ტოვებს. მიაი კეთილშობილური მოკრძალება მიჩქმალულია.

გაკრიტიკებულია (134.) სტროფის თარგმანიც, სადაც „გიშერი დაწამწამე“ წარმოდგენილია როგორც: „черные камни мигали“. აქ კრიტიკოსი ბრალს სდებს ჩუბინაშვილსაც, რომლის თარგმანს დაეყრდნო ბარტდინსკი.

საერთოდ, უდაოდ ძნელია თანამედროვე პოზიციებიდან ვიდაოდ ამ თარგმანის ღირსებებზე, ორიგინალის შინაარსთან მის ადეკვატურობაზე. ამ თარგმანის ხარვეზები მარტო მისი ავტორის ნაკლოვანებებზე არ მეტყველებენ. მასში განხორციელებულია ის სუსტი მხარეები, რომელიც გასული საუკუნის თარგმნით ხელოვნებასაც ახასიათებდა.

მიუხედავად ნაკლოვანებებისა ბარტდინსკის თარგმანში არის კარგად თარგმნილი სტროფების არა ერთი და ორი მაგალითი, სტროფები: 4,4; 5,1—2; 12; 93; 96; 110; 111; 112<sup>87</sup>.

პოემა მთარგმნელმა დაასათურა ასე: „Тариель, Барсова кожа“, რითაც გასცდა თავის წინამორბედს ბოლხოვიტინოვს. „Барсова кожа“ — ასე წერდა მიტროპოლიტი და გრძნობდა სრულად ვერ გამოხატავდა ქართული პოემის სათაურის მეტაფორულ ფორმას, ამიტომ ცალკე კიდევ განმარტავდა სათაურს. ბარტდინსკიმ, ჩანს, შეგნებულად ჩაურთო სათაურს გმირის სახელი, რომ ყურადღება ვეფხის ტყავიდან გმირზე გადაეტანა. მის მიერ შერჩეულ სათაურში მაინც ვერ გამოჩნდა დამოკიდებულება იმ ტყავსა და გმირს შორის.

პოემის გმირთა საკუთარი სახელები თარგმანში რუსული გამოთქმისათვის არის შეხამებული. მაგალითად: Тариель და არა Тарнэл. ერთ დონეზე არაა ნათარგმნი ყველა აფორიზმი. სანიმუშოდ მოვიყვანთ რამდენიმეს:

— И что за светило, когда его поглощает уж сумрак.

„რაღა იგი სინათლე, რასაცა ახლავს ბნელია“.

— А пол львиной крови, пусть тот иль другой, что за нужда.

„ლეკვი ლომისა სწორია, ჭუ იყოს, თუნდა ხვადია“.

— Печальна немая любовь, мертвит она юное сердце.

„საბრალო სიყვარული, კაცსა შეიქნს გულმოკლულად“.

<sup>87</sup> ვეფხისტყაოსნის თარგმანი ბარტდინსკის დაწყებული აქვს პროლოგის გამოტოვებით, როსტევეან არაბთა მეფის ამბიდან, ამიტომ სტროფების ნუმერაცია ჩამორჩება 31-ით.

— На прах и на розу равно сияет роскошное солнце,  
И ты изливай свою милость равно на могучих и слабых,  
Щедротой привяжешь ты всех; а тот, кто привязан, уж связан,  
Ты щедро даруй, есть прилив, есть и отлив в океане.

Щедроты царей дают плод, как чинара цветущего рая;  
Оне налагают узду даже на нрав вероломный.  
Напитки и явства полезны, но тщетно хранить их без нужды,  
Подашь их — себе же в добро; чего не подашь, то пропало.

— И я-ль уклонюсь от беды, я-ль не пойду к ней отважно?  
„ხამს, თუ კაცი არ შეუდრკეს ჭირს, მიუხდეს მამაცურად“.  
— Но мудрому лучше искать средств, чем предаваться печали.  
„კაცმან საქმე მოიგვაროს, ვეჭვ, ჭმუნვასა ესე სჯობდეს“.  
— Не сыплется даром жемчуг нам, когда он не куплен трудами.  
„მარგალიტი არვის მიხვდეს უსასყიდლოდ, უეჭურელად“.  
— Да будет истерзан копьём лжеязычный изменник любимой.  
„კაცი ცრუ და მოღალატე ხამს ლახერიითა დასაჭრელად“..  
— Бедствие губит равно одного человека иль многих..  
„ფათერაკი სწორად მოჰკლავს, ერთი იყოს, თუნდა ასი“..

\*

\* \* \*

თუ როგორ მიიღო საზოგადოებრიობამ ვეფხისტყაოსნის ეს პირველი თარგმანი, ჩანს იმ ერთმანეთის საწინააღმდეგო შეფასებიდან, რომლებშიც ხან აუგად და ხან მადლობის ნიშნით იხსენებენ ბარტდინსკის ნაღვაწს.

მურავიოვი ძირითადად იწონებდა მას. სტალინსკი თავშეკავებული იყო. იმდროინდელი პრესა ასეთ შეფასებას აძლევდა: «Перевод Бартдинского не дает и приблизительного понятия о богатстве стиха бессмертной поэмы Руставели»<sup>88</sup>.

თარგმანის პირველ პუბლიკაციას წინ უძლოდა სიტყვები: «Такие переводы обогатили бы каждую литературу. Помещаем первую песнь. Она может дать понятие о достоинстве и подлинника и перевода».

ვლ. ზოტოვი წერდა: «Перевод этот неудовлетворителен и не вполне передает поэтической красоты поэмы Руставели»<sup>89</sup>.

ს. ჯანაშია აღნიშნავდა, რომ ეს თარგმანი ერთი საუკეთესო თარგ-

<sup>88</sup> Газ. «Кавказ», 1882, № 34, стр. 2.

<sup>89</sup> Вл. Зотов, История всемирной литературы, 1877, стр. 344.



მანია, თუმცა პეგზამეტრი უზადო არ არის. ჩუბინაშვილი იცავდა თარგმანს და ასკვნიდა: „Этот перевод и добросовестен и близок, передает автора из мысли в мысль, из куплета в куплет, из строки в строку. Сверх того, сохраняя всю теплоту и достоинство сказа, он еще многое поясняет в подлиннике“<sup>90</sup>.

გ. წერეთელმა<sup>91</sup> ამ თარგმანს ყველაზე უარესი უწოდა; ს. კოციუბინსკიმ<sup>92</sup> — მახინჯი. ვ. გოლცევის აზრით, თარგმანი ბუნდოვან წარმოდგენას იძლევა ორიგინალზე. ი. ევლახოვი დავით ჩუბინაშვილთან კამათში ამბობს: «Вы думаете, г. Д. Ч. что тень великого Руставели не содрогается, слыша такую бессмыслицу, выдаваемую за его роскошные создания»<sup>93</sup>.

მიუხედავად ნაკლისა, ვეფხისტყაოსნის რუსულ ენაზე საილუსტრაციოდ დიდხანს მხოლოდ ამ თარგმანს მიმართავდნენ.

ბარტდინსკი ძირითადად ფრთხილია ორიგინალთან მიმართებაში. გულმოდგინედ ცდილობს აუსახავად არ დატოვოს არცერთი სტროფი. მის თარგმანს ეტყობა დიდი შრომა. მომდევნო მთარგმნელები უფრო ნაკლებად იზღუდავდნენ თავს. მის მიმართ სწორია დავით ჩუბინაშვილის მიერ ნათქვამი სიტყვები: „Этот перевод добросовестен...“ ყველა შენიშნული ნაკლის მიუხედავად თარგმანში არის ცდა აისახოს ორიგინალის საზეიმო განწყობილება, ეპიური დიდებულება. ამ მხრივ, შემდეგი თარგმანები უფრო მეტს სცოდავენ. ამასთან, ბარტდინსკის თარგმანის უმთავრეს ღირსებად მაინც რჩება ის, რომ პირველია იმათ შორის, ვინც

Сломал печать забвенья  
И в глушь веков промял следы.  
.....  
Пришел к ключу испить живой воды.

პირველ თარგმანს მალე მეორეც მოყვა. ამჯერად იგი საქართველოში გამოცემული რუსული გაზეთის ფურცლებზე იყო გამოქვეყნე-

<sup>90</sup> Замечания на перевод отрывка из «Барсовой кожи», газ. „Кавказ“, 1846, № 29.  
<sup>91</sup> Г. Церетели, Низами и Руставели, газ. «Новое обозрение», 1890, № 2086.  
<sup>92</sup> С. Коцюбинский, Шота Руставели и его русские переводчики, журн. «Звезда», 1937, Л., № 12, стр. 214.  
<sup>93</sup> Е в л а х о в, Ответ на замечания Д. Ч., газ. «Кавказ», 1846, 20/VII.

ბული. როგორც ვხედავთ, ერთი წელიც არ დაუყოვნებიათ დანსტყაოსნის რუსულ ენაზე თარგმნის მოსურნენი საქართველოშიც გაჩნდნენ. ამით დაიწყო და აქედან მოკიდებული რუსთველის შემოქმედების კვლევა თუ თარგმანზე ზრუნვა თანდათან მშობლიურ ნიადაგს დაუბრუნდა.

იმავე გაზეთში 1849 წელს პოემის პროზაული თარგმანიც დაიბეჭდა. რედაქცია შენიშნავდა: «Эта поэма, произведение знаменитейшего поэта грузинского Шота Руставели, вся переведена у нас прозою. Этот отрывок может служить образчиком его. Переводчики держались возможно близкого, буквального переложения на русский язык этого неподражаемого творения славнейшей эпохи Грузии, и кажется, в этом совершенно успели»<sup>94</sup>.

მშვიდობიანობის პირობებში, ვეფხისტყაოსნის მიმართ ქართველთა ყურადღება უფრო ადრეც იჩენდა თავს. ჯერ კიდევ 1832 წ. ს. დოდაშვილმა ქართული ლიტერატურის პრესტიჟი ვეფხისტყაოსანზე მიითვებით წარმოადგინა და დაიცვა. მას სხვათა გავლენიანი სიტყვაც მოჰყვებოდა, მაგრამ 1832 წლის შეთქმულების მონაწილეთა დასჯამ კიდევ ერთხელ დაქაჩა ერის კულტურის აღორძინებისათვის საჭირო ძალები. უფრო ადრე, 1801 წელს, რუსეთ-საქართველოს შეერთების შემდეგ ქართველთა განათლებული და მოახროვნე ბირთვი ბატონიშვილთა და მათ თანმხლებთა სახით პოლიტიკური მოსაზრებით საქართველოს გააშორეს და პეტერბურგში ჩაასახლეს. ქართული კულტურის კერა ერთხანს უცხო ნიადაგზე ღვივდებოდა. იქ მცხოვრებ ქართველ კოლონისტთა მოღვაწეობა საფუძვლად დაედო რუსეთში მეცნიერული ქართველოლოგიის ჩამოყალიბებას. „ისინი, — როგორც ამას პროფ. ლევან მენაბდე სამართლიანად მიუთითებს, — თბილისში აღიზარდნენ და გაიწაფნენ, აქ გაიცნეს და შეიყვარეს მშობლიური მწერლობის ტრადიციები, თბილისთანაა დაკავშირებული მათი შემოქმედებითი მუშაობის პირველი ნაბიჯები“<sup>95</sup>.

რუსულ საზოგადოებასთან ამ წრის კულტურული ურთიერთობის ნაყოფია ვეფხისტყაოსნის რუსულ ენაზე თარგმნის საკითხის დასმისა და მისი გადაწყვეტის პირველი ცდები.

თბილისი ამ დროს მხოლოდ იშუშებდა 1795 წ. ალა-შაჰმად-ხანის მიერ ბარბაროსული აოხრებით მიყენებულ მძიმე ჭრილობებს, ეგუე-

<sup>94</sup> Газ. «Кавказ», 1849, № 72, стр. 25.

<sup>95</sup> ლ. მენაბდე, ძველი ქართული მწერლობის კერები, ტ. II, თბ., 1962, გვ. 165.



ზოღა ახალ ვითარებას — მეფის ცარიზმის მოხელეთა თვითნებობას. ამ პერიოდში რაიმე კულტურულ ღონისძიებაზე ზრუნვა ძნელი იყო საერთოდაც, მთელი წარსული საუკუნის მანძილზე იგრძნობოდა, რომ „ცარიზმის ცერბერები, რომელთაც დავალებული ჰქონდათ საქართველოში ისეთი პოლიტიკა ეწარმოებიათ „чтобы тело оставалось грузинское, душа-же была русская“, გულდამშვიდებით ვერ შეხვდებოდნენ ვეფხისტყაოსანს, რომელიც სწორედ „სულს“ აკაყვებდა ძალმიხილ ქართველ სხეულში... წიგნი „კაცთათვის საკითხავადა სურვილით მოსაზღომები“ თაროებიდან ჩამოიღეს და გადააბარეს სარდაფებში... ზედმეტი იყო ლაპარაკი პოემის მეცნიერთულ შესწავლაზე, როდესაც რუსთველოლოგიური შტუდიები არალეგალურ საქმედ ითვლებოდა; შეუძლებელი იყო ოცნება ტექსტის კრიტიკულ გამოცემაზე“<sup>96</sup>.

ასეთ პირობებში ყოველი მიღწევა გამირობას უღრიდა და ერისათვის თავდადებულ ადამიანთა დამსახურება იყო.

ეს მისია წარსული საუკუნის ქართველ მოღვაწეებს, ე. ი. სამოციანელებს ხვდა წილად. ამ მაღალი ეროვნული იდეალების მქონე ადამიანებმა თავისი ცოდნა და ენერჯია თანამემამულეთა უკეთესი მომავლისათვის ზრუნვას მოახმარეს. კონსერვატიულ-რეაქციული იდეოლოგიის წინააღმდეგ ბრძოლით გამოაფხიზლეს საზოგადოების მიძინებული ძალები და ხალხის ინტერესების სამსახურში ჩააყენეს. თავისი შემოქმედებით გაზარდეს ერის ღირსება, მისი „სულიერი ძალა ჰასაკში“<sup>97</sup> შეიყვანეს, ხალხში თვითშეგნების გრძნობა განავითარეს. რაინდული თავგანწირვით იბრძოდნენ ისინი ერის კულტურული მოწიფულობის წარმოჩენისათვის, მსოფლიო კულტურის ასპარეზზე მისი გატანისათვის. ამ თაობის იდეური ბელადი ილია ჭავჭავაძე ასე ამბობდა რუსთველის შემოქმედების შესახებ: „ყველამ იცის, რომ „ვეფხისტყაოსნით“ თავს ვიწონებთ, ექადულობთ, მაგრამ ყველამ, განსაკუთრებით უცხოელებმა, არ იციან, თუ რა გვაძლევს უტყუარ საბუთს ამ თავმოწონებისას, სახელისას, ქადილისას“<sup>98</sup>.

ამ თაობის ფართო ერუდიციისა და მსოფლმხედველობის მოღვაწენი განზოგადების დიდი უნარით იყვნენ დაჯილდოებულნი. ხედავდნენ, რომ ვეფხისტყაოსანში გამოხატული იყო ქართული საზოგადოებრივი აზროვნების ისეთი მხარეები, რომლებიც უკვდავია თავისი მნიშვნელობით. საუკუნეების ეკლიან გზაზე ვეფხისტყაოსანი ურს თან

<sup>96</sup> ვ. კ ე კ ე ლ ი ძ ე, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, I, თბ., 1956, გვ. 2.  
<sup>97</sup> ი. კ ა ვ ქ ა ვ ა ძ ე, თხზ., ტ. IX, თბ., 1957, გვ. 259.  
<sup>98</sup> ი. კ ა ვ ქ ა ვ ა ძ ე, თხზ., ტ. III, თბ., 1953, გვ. 155.



ახლდა, ბრძენი მოძღვარივით ანუგეშებდა და რწმენას მატებდა მის ჰუმანური აზრები დადებითად აღიბეჭდნენ ერის გონებრივ და ზნეობრივ განვითარებაზე. ვეფხისტყაოსნის ხანგრძლივი სიცოცხლე მისმა ღირსებებმა და ხალხის სულთან სიახლოვემ განაპირობა. ამას, ჩანს, კიდევ გრძნობდა „ცარიზმის ბიუროკრატიული მთავრობა, რომელიც პოემას ბრძოლას ნაციონალურ-პოლიტიკური პოზიციებიდან ეცხადებდა“<sup>99</sup>. მით უფრო ძნელი და საჭირო იყო რუსთველისათვის ბრძოლა, მისი დაცვა და დაფასება. ილია ჭავჭავაძე წერდა: „ვეფხისტყაოსანი“ ჩვენი ეროვნული ღირსებისა და ვინაობის სახსოვარია, რომელსაც მთელმა ერმა შიგ ჩაატანა თავისი ცრემლი და თავისი სიზარული, შიგ ჩაახვია თავისი სული და გული, შიგ ჩააწნა თავისი უკეთესი ფიქრნი, ზრახვანი, გრძნობანი“<sup>100</sup>.

ასეთი შეგნებით წარსული საუკუნის 60-იანი წლების მოღვაწეებზე ვეფხისტყაოსნის ღირსეული დამფასებელი და დამცველები იყვნენ.

გამოჩნდა თუ არა ნილილიზმით გაყდენთილი ნარ-დონის სტატია, სადაც ავტორი ავითარებდა აზრს ვეფხისტყაოსნის სიუჟეტის ნასესხობის თაობაზე, რომ დაიძრა ძალა (ილია ჭავჭავაძე, ნიკო ნიკოლაძე და სხვები), რომელმაც დაიცვა პოემა და მისი ავტორი ხელყოფისაგან, მეცნიერულად დაასაბუთა რუსთველის პოემის ღრმად ეროვნული და თვითმყოფადი ხასიათი, მისი ორგანული კავშირი ქართულ კულტურასთან, ისტორიასთან. ასე ხვდებოდნენ ისინი ყოველ მსგავს გამოხდომას.

ქართველი მოღვაწენი არ მორიდებიან ისეთ დიდ მეცნიერსაც კი, როგორც ნიკო მარი იყო და მის, შეცდომებს მთელი სიმძაფრით ავლენდნენ და ებრძოდნენ.

მთელი ეს პოლემიკა ვეფხისტყაოსნის გარშემო ქართველ მოღვაწეთა მხრივ პოემის ცალკეულ პრობლემათა სწორი გადაწყვეტისა და ჭეშმარიტების შემეცნებისაკენ იყო მიმართული.

თუმცა ამ თაობის წარმომადგენლებს რუსთველოლოგიაში კაპიტალური შრომები არ შეუქმნიათ, მაგრამ ამ დარგში მოღვაწეობით მათ ეკალნარის გაკაფვა მოახერხეს. ვეფხისტყაოსნის მხატვრულ თუ მსოფლმხედველობრივ ღირებულებათა პოზიციები მათ დროს გამაგრდა. მომდევნო თაობებს უკვე ნაკლებ სიძნელეებში მოუხდათ წამოჭრილი საკითხების გაშლა და დასაბუთება. ყოველივე ამის გამო სამოციანელთა დეაწლი რუსთველოლოგიაში ისეთივე მაღალი და ფასდაუდებელია, როგორც ქართული აზროვნების ისტორიაში საერთოდ.

<sup>99</sup> ქ. ჭავჭავაძე, ეტიუდები ძველი ქართული მწერლობის ისტორიიდან, I, თბ., 1956, გვ. 1.

<sup>100</sup> ი. ჭავჭავაძე, თხზ., ტ. III, თბ., 1953, გვ. 157.



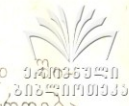
ამასთან დაკავშირებით, პეტერბურგის რუსთველოლოგთა (თ. ბაგრატიონი, მ. ბროსე, დ. ჩუბინაშვილი), ნ. მარისა და სამოციანელობა დეაწლი რუსთველოლოგიაში ერთი საზომით როდი განისაზღვრება. სამოციანელები, ამ მხრივ, შეიძლება ითქვას, ცალკე ეტაპს ქმნიან და, ძირითადად მათი დამსახურებაა, რომ საბჭოთა ეპოქას ვეფხისტყაოსანი გადმოეცა, როგორც ქართველთა ეროვნული სიამაყე.

ვეფხისტყაოსნის მიმართ ასეთი განსაკუთრებული ყურადღების გამოჩენა საქართველოში ეროვნულ-განმათავისუფლებელი მოძრაობის გაღვივებას დაერთო. რუსთველი თავის პოემაში ერის მძლავრ შემოქმედებით პოტენციაზე მიუთითებდა და მოძრაობის მეთაურნიც რუსთველის შემოქმედებას იცავდნენ, როგორც ერის ღირსებას. იგი დროშად აქციეს და მის დასაცავად თავს არ ზოგავდნენ. „ჩვენ, — წერდა ილია ჭავჭავაძე, — რუსთველის სახელი მეტიანეტად დიდ სახელად მიგვაჩნია და მოგვიტევონ, რომ მის სახელს და დიდებას ადვილად ვერაყის დაეუთმოთ“<sup>101</sup>.

ვეფხისტყაოსნის თარგმნის საკითხიც ამ ბრძოლის ერთი უბანი იყო. მისი ყოველი ახალი და უკეთესი ნიმუში ამ ბრძოლის წარმატების ჩაზთან იყო გათანაბრებული. ვეფხისტყაოსნით სხვა ხალხთა დაინტერესება მისი შესწავლისა და ღირსებათა გამოვლენის საფუძველზეც უნდა მომხდარიყო. რუსთველით თავმოწონებისა და ქადილისათვის ვეფხისტყაოსნის სიყვარული არ კმაროდა მხოლოდ. გრძნობა გონებაამდე და სიყვარული პოემის მეცნიერულ შესწავლამდე უნდა ამაღლებულიყო. ეს მოთხოვნა ისეთივე ბუნებრივი აუცილებლობით გამოიხატა, როგორც ბრწყინვალე ქართული რომანტიზმის შენაცვლება კრიტიკული რეალიზმით. ამ ახალი, გამარჯვებული მიმართულების მეცნიერნი სწორ გზაზე აყენებდნენ პოემის შესწავლის საქმეს. ვეფხისტყაოსანი თანდათან ტოვებდა ნაციონალურ საზღვრებს და მსოფლიო ლიტერატურაში კეთონილ ადგილს პოულობდა.

პოემის მსოფლიო ასპარეზზე გასვლა ძირითადად მისი თარგმანის გზით უნდა განხორციელებულიყო. ამასთან, მხოლოდ ღირსეულ თარგმანებს შეეძლო უცხოელთა თვალში ვეფხისტყაოსანზე ქართველთა მაღალი აზრი დაედასტურებინა. თარგმანშიც უნდა გამოჩენილიყო ქართული პოემის წიაღი და მისი მდიდარი საუნჯე. ვინ იცის, რამდენი უნდობლობა და დამცირება პოემას უღირს თარგმანთა გამო ხვდა წილად?! ასეთი კი ცოტა არ იყო, თუმცა შეიმჩნეოდა თარგმანთა ხარისხის თანდათან აღმავალი ხაზი, მაგრამ ცალკეულ ღირსებათა ასახვამ მაინც ვერ შესცვალა ვეფხისტყაოსნის მთლიანი, მონუმენტური სახე.

<sup>101</sup> ი. ჭავჭავაძე, ტ. III, თბ., 1953, გვ. 178.



ამ დროს შექმნილი პოემის პროზაული თარგმანები ძირითადად ნაარსის გადმოცემას ისახავდნენ მიზნად. პოემის პუბლიკაციის საჭიროება სულ უფრო მეტად იგრძნობოდა. პოეტური თარგმანის შემსრულებელი ორიგინალის ენის არცოდნის გამო მედმივ დახმარებას საჭიროებდნენ. ამ პერიოდის როგორც უცხო, ისე რუსულ ენაზე შექმნილი პოემის თარგმანები ქართველ მოღვაწეთა ჩარევით ან დიდი დახმარებით იყო მომზადებული. ზოგი მათგანი პირადად მათი შრომის ნაყოფია. ასე მაგალითად, მთარგმნელებად გვევლინებიან: ი. მეუნარგია, ალ. სარაჯიშვილი, ივ. მაჩაბელი<sup>102</sup> და სხვანი. ვეფხისტყაოსნის მთარგმნელთა დამხმარედ, კონსულტანტად ვხვდებით ილია ქავჭავაძეს, ივ. მაჩაბელს, ი. მეუნარგიას, ნ. ნიკოლაძეს, ალ. ყანჩელს, გ. ერისთავს, ალ. სარაჯიშვილს და სხვთ.

ვეფხისტყაოსნის გარშემო არსებული ლიტერატურაც გაიზარდა. უკვე რევოლუციამდელ პერიოდში მისი რაოდენობა ათასს აღწევდა<sup>103</sup>.

ამ პერიოდში რუსულ-ქართული ჟურნალ-გაზეთების გამოცემათა საგრძნობმა მომატებამ დიდად შეუწყო ხელი მწერლისა და მკითხველის ურთიერთობის განმტკიცებას. აშკარა ხდებოდა ქართული კულტურის საკითხებისადმი რუსი ინტელიგენციის ინტერესის ზრდა. მათ ორიგინალურ შემოქმედებაშიც მკვიდრდებოდა ქართული თემათარგმნებოდა ქართველ კლასიკოსთა ნაწარმოებები და, უწინარეს ყოვლისა, ვეფხისტყაოსანი. წარსულ საუკუნეში ცალკე წიგნებად პირველად გამოიცა კლასიკური და აღორძინების ხანის ქართული ლიტერატურის ძეგლები. მარტო ვეფხისტყაოსანი ნახევარი საუკუნის განმავლობაში (1867—1917 წწ.) 19-ჯერ იქნა გამოცემული. ამით მეტად გახარებული იყო ქართველობაც: ჯერ კიდევ მისმა პირველმა გამოცემელმა იცოდა, რომ ამით საერო საქმეს აკეთებდა და ქართველთა საყოველთაო სიხარული „ბეჭდის იგავში“ გამოხატა:

„დაესრულა ესე წიგნი: ქორანიკონს უნსა სმულსა:  
ყველაკასა უხაროდა: რიტორსა და ხმა უსულსა“<sup>104</sup>;

შემდეგი სამი გამოცემა (1841, 1846, 1860 წ.) პეტერბურგის ქართველოლოგებმა განახორციელეს. უკვე 1857 წელს ჟურნალ „ცისკრის“ ფურცლებზე აღბეჭდილმა წერილმა (დ.მ. ბაქრაძე, „საქართველოს ისტორიის წყაროები“) თითქოს ესტაფეტის მიღებაც წინ მადლო-

<sup>102</sup> შტრ. მ. მაჭავარიანი, ვეფხისტყაოსნის მაჩაბლისეული ლიბრეტო, ჟურნ. „ცისკარი“, 1963, № 2, გვ. 141—146.

<sup>103</sup> შტრ. გ. იმედაშვილი, რუსთველოლოგიური ლიტერატურა, თბ., 1957, გვ. 1—354.

<sup>104</sup> ვეფხისტყაოსანი, 1712, გვ. 2.

ბის სიტყვით მოიხსენია პეტერბურგის ქართველოლოგთა ღვაწლი სილი წარმომადგენელი: „ბროსემ ქართველებს უფრო დიდი სამსახური უჩუფნა, ვირემ სენ-მარტენმა სომხებს: გამოსცა „ვეფხისტყაოსანი“-ო<sup>105</sup>.

რუსულ ენაზე რუსთველოლოგიურ საკითხებზე მსჯელობას დასაწყისშივე დაუთმო თავისი ფურცლები თბილისში 1846 წელს გამოცემულმა გაზეთმა „Кавказ“. მის ფურცლებზე დაიბეჭდა ი. ბარტდინსკის, ი. ევლახოვის, ა. აბაშიძის თარგმანები, დ. ჩუბინაშვილის შენიშვნები ევლახოვის თარგმანზე, ი. პოლონსკის პოემა «Царица Тамар и ее певец Шота Руставель» (1851, 13/II, № 12), მ. მაისუროვის მოთხრობა თამარზე და რუსთაველზე „Вардцихе“ (1846, № 30—32) ლა ამის თაობაზე დავით ყიფიანის კრიტიკა «Век царицы Тамары» (1846, № 33), ს. ზ-მანის ლეგენდა შოთა რუსთაველზე „По морю и суше“ (1893, № 35) და სხვა.

წარმოდგენილი ლიტერატურული თუ კრიტიკული წერილები ძირითადად, ეროვნული კულტურის პროპაგანდას ეწეოდა და მათ მნიშვნელობას ამაღლებდა. 50-იანი წლების მხატვრული თარგმანებიც ამ პრინციპს ატარებდნენ. მხოლოდ საუკუნის ბოლო მეოთხედში „შეიმჩნევა ურთიერთის საწინააღმდეგო ტენდენციების გამოვლენა სალიტერატურო კრიტიკის სფეროში“, შესაბამისად იხვეწება თარგმანისადმი მომთხოვნელობაც. თუ აღრეული თარგმანები სუსტი იყო, მოგვიანონ რჩეულებს უკვე აქვთ გარკვეული სახე და პოემის თარგმანის სერიოზულ ცდებს წარმოადგენენ.

ვეფხისტყაოსნის თარგმანთა ხარისხობრივი გაუმჯობესება ოთხმოციანი წლებისათვის უკვე შესამჩნევი ხდება. საუკუნის ორ სხვადასხვა მეოთხედში შექმნილი თარგმანები მკვეთრად განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან თავისი ღირსებითა და მიზანდასახულებით. ყოველივე ამის გამო ვეფხისტყაოსნის თარგმანთა ე. წ. თბილისური პერიოდიც, თავის მხრივ, ორად გაიყოფა. ერთის საზღვრები 1840—1880 წლები იქნება, მეორესი — 1880—1917 წლები.

### ივანე ევლახოვი (ევლახიშვილი)

ვეფხისტყაოსნის ბარტდინსკისეული თარგმანის გამოქვეყნებიდან ერთი წლის შემდეგ გაზეთ „Кавказ“-ში დაბეჭდილ რუსთველის პოემის ახალ თარგმანს ხელს აწერდა ი. ევლახოვი. ერთი მეოთხედი საუკუნის მანძილზე მოღვაწიობდა ევლახოვი ქართული კულტურის

<sup>105</sup> უტრნ. „ცისკარი“, 1857, წიგნი მეორე, გვ. 51—69.

სარბიელზე. იგი იმ პირველ ავტორთა რიცხვს ეკუთვნის, რომლებმაც თავისი ნაწერებით ქართული კულტურის საკითხებს რუსი მკითხველის ყურადღება მოუპოვეს. საგრძნობი ღვაწლის მიუხედავად ი. ევლახოვის შესახებ არც მამინ, არც მერე არაფერი დაწერილა. აქ შემთხვევა გვეძლევა წარმოვადგინოთ მასალა მისი ბიოგრაფიისა და შემოქმედების შესახებ. ევლახოვის არდავიწყებას ხელი უნდა შეუწყოს იმანაც, რომ მისი შთამომავლები ჩვენი კულტურის მოღვაწენი აღმოჩნდნენ და პირნათლად განაგრძეს ოჯახიდან მიღებული ტრადიცია.

ახლახან, სატელევიზიო ფილმების ფესტივალზე კიევში შევხვდით მთარგმნელის შვილიშვილის შვილს — სერგო ევლახიშვილს<sup>106</sup>. მან გადმოგვცა მასალა, რომელმაც დაადასტურა ზოგიერთი ჩვენი ვარაუდი და საინტერესო ფაქტებით შეავსო ი. ევლახოვის ბიოგრაფია. მასალა არ შედგება ოჯახში შემონახული ოფიციალური დოკუმენტებისაგან. იგი წარმოადგენს ვაჟიშვილის<sup>107</sup> მოგონებას მის სასცენო მოღვაწეობასთან დაკავშირებით. უაღრესად მიმზიდველად და აღამიანებისადმი დიდი სიყვარულით დაწერილი ეს მოგონება თავისთავად დიდ ინტერესს იწვევს. იგი მეტყველებს ავტორის სამწერლო ნიჭსა და გეგმონებაზე. სერგო ევლახიშვილს მუსიკის და სცენის სიყვარული ოჯახიდან გამოპყოლია და თავის მოგონებებშიც საკმაო ადგილს მშობლებს უთმობს. ერთი თავი საკუთრივ მამას ეძღვნება და ატარებს სათაურს — «Отец и Витязь в тигровой шкуре». მოგვყავს იგი მთლიანად. მასში აღწერილი ზოგიერთი დეტალი, შეიძლება, საკუთრივ ჩვენთვის საინტერესო საკითხს არც ეხება, მაგრამ მას თავისი წვლილი შეაქვს მთარგმნელის პიროვნების უფრო ცხადად წარმოდგენაში.

«Отец мой Иване Эвлахишвили по характеру своему был полной противоположностью моей матери. Экспансивный, под-

<sup>106</sup> 1966 წ. 28/XI—10/XII კიევში ჩატარებულ სატელევიზიო ფილმების საკავშირო ფესტივალზე პრემირებულთა შორის იყო თბილისის ტელესტუდიის ფილმი „მე თვითონ“ (ვლ. მაიაკოვსკის ამავე სახელწოდების ავტობიოგრაფიული ნაწარმოების მიხედვით), რომლის სცენარი (ნ. კარცაოვთან ერთად) და რეჟისურა ს. ევლახიშვილს ეკუთვნოდა.

<sup>107</sup> სერგო ივანეს ძე ევლახიშვილი წარსული საუკუნის დამღვეის ცნობილი საოპერო მომღერალი იყო (ლირიკო-დრამატული ბარიტონი). მოსკოვის კონსერვატორიის შემდეგ ეოკალური განათლება იტალიაში მიიღო; აქვე დაიწყო მისი არტისტული კარიერაც. ერთხანს ს. ევლახიშვილი სათავეში ედგა თბილისის სახელმწიფო საოპერო დასს. მისი ხელმძღვანელობის დროს პირველად განხორციელდა ქართული ნაციონალური ოპერების დადგმა თბილისის სცენაზე.

вижной, непосредственный, он с живостью откликнулся и на самые казалось бы незначительные происшествия дня и на выходящие из ряда вон явления действительности.

Вначале он лишь мелькал в моей жизни, появляясь и исчезая с одинаковой внезапностью.

Моя заинтересованность к его непонятной тогда для меня личности выражалась либо в напряженном ожидании каждого его приезда, либо в ожидании «чудаществ», делавших его в моих глазах непохожим на всех остальных людей...

...Он никогда не приезжал один. Находиться постоянно в обществе, хотя бы двух-трех друзей, дарить их хлебосольством было органической его потребностью, и, поэтому, каждый его приезд сопровождался шумным пиром с обязательными, для традиционного грузинского стола, тостами и песнями.

...Когда я подросток, я стал примечать в «кутежах» отца и его друзей нечто новое, отличное от уже примелькавшихся мне обычных кутежей, и это новое все более и более впечатляло меня. Заключалось же это новое в том, что здесь я впервые познакомился с чтением стихов, с отрывками из произведений грузинских и русских писателей, а главное, с ариями из опер итальянских композиторов. И то, что раньше воспринималось мной у отца, как «шалости», приобрело для меня совершенно иной смысл. За шалости же я принимал странное поведение отца во время обедов и ужинов.

...Когда я подросток, то понял, что отец тогда и не думал шалить, а читал гостям свои водевили. Обладая незаурядной памятью и актерским дарованием, он небольшие свои вещи часто читал наизусть и в лицах.

На этих вечерах отец и его друзья читали также стихи и отрывки из беллетристических произведений грузинских и русских авторов, а затем, как правило, следовало «концертное отделение». Пелись под гитару грузинские и русские романсы; «гвоздем» же программы были арии из итальянских опер, которые пел под гитару отец, имитируя итальянских певцов...

...Здесь же я должен несколько подробнее осветить личность отца. Должен не только потому, что он повлиял на всю мою творческую жизнь, но главным образом потому, что после установления в Грузии советской власти, многие представители гру-

зинской общественности, а особенно руководство театрального музея Грузии просило меня осветить фигуру отца возможно полнее. К моему огорчению, я не сумею осуществить это в той мере, в какой хотелось бы и мне самому и заинтересованным в этом товарищам.

Я не располагаю для этого достаточными данными. У меня под рукой лишь «формулярный список о службе» отца, несколько его стихотворений и писем и сохранившиеся в памяти личные наблюдения и беседы с ним в детстве и ранней юности — он умер, когда мне только-только исполнилось пятнадцать лет.

В формулярном списке значится, что отец мой «грузинец по происхождению, из дворян, православный по вероисповеданию, окончил Тифлисскую гимназию, а затем Императорский Московский университет по правоведческим наукам с правом на чин 14 класса и обязанностью прослужить в Закавказском крае не менее восьми лет, как за образование в пансионе, при гимназии, так и в университете и определен помощником редактора «Закавказского Вестника» 1842 года в декабре двадцатого дня».

Далее значится, что в следующем 1843 г. отец «определен на должность редактора «Закавказского вестника».

Из этого явствует, что отец мой, получив юридическое образование не сразу занялся своей специальностью, и очень рано вступил на литературное поприще.

Должность редактора отец занимал недолго. Согласно тому же формулярному списку, он уже в 1845 г. «по воле генерал-адъютанта Нейфгардта освобожден от должности редактора «Закавказского вестника» и направлен на исполнение должностей по судебному ведомству<sup>108</sup>».

<sup>108</sup> მოგვეყვას კიდევ სხვა ჩანაწერიც, რომელიც ზოგიერთი გამოცემის გვერდით მიხედვით იძლევა დამატებით ცნობას ი. ველახოვის შესახებ: «Иван Иванович Евлахов, 1841 году коллежский ассессор и старший делопроизводитель канцелярии Тифлисского генерал-губернатора, 36 лет был в Тифлисской гимназии, выпущен на чин 14 класса, в Московском Университете курса не окончил. 1842 году помощник редактора «Закавказского вестника». 1843 г. — исполнитель должности редактора. 1945г. коллежский регистратор» (ვეილენბაუმის ჩანაწერები დატულია საქ. მეც. აკადემიის ხელნაწერთა ინსტიტუტში). 1864წ. «Кавказский календарь»-ში ველახოვი ნახსენებია, როგორც გენერალ-გუბერნატორის კანცელარიაში მთავარი საქმეთა მმართველი.



Дядя мой, со стороны матери, Иван Михайлович Картвелишвили уже после смерти отца рассказывал мне, что одно время крупные чиновники при канцелярии главного управления Закавказским краем перевозносили талант отца и судили ему блестящую будущность. Но в один прекрасный день они внезапно изменили отношение к отцу, и стали упрекать его в вольнодумстве. По словам дяди, это произошло в связи с тем, что в печати появилась статья отца, в которой он весьма недвусмысленно осуждал политику царских чиновников в Закавказье.

Видимо, нелады с правящими кругами продолжались у отца время от времени и в дальнейшем. Судя по формулярному списку и по рассказам моих родственников, он, занимая уже должность мирового судьи, неоднократно отсылался в провинции, в частности, в Шемахинский уезд, а в 1871 г. был отослан на три года в Новогригорьевский уезд Ставропольского края.

О свободном образе мыслей отца могу судить лично я: отец был близок к передовым кругам грузинской интеллигенции и собиравшиеся у нас на литературно-музыкальные вечера друзья в Телави, а позднее в Тбилиси, часто пламенно обрушивались на чиновничество и существующие в ту пору в Грузии порядки.

Бывал у нас в доме и известный драматург и театральный деятель Г. Эривани, вместе с которым мой отец как-то ездил в Москву.

Одна из моих теток, сестер матери, была замужем за видным русским чиновником. И я помню постоянные споры с ним отца, когда мы уже жили в Тбилиси на ул. Гудовича, в доме моей матери и ее сестер. У меня на всю жизнь запечатлелось в памяти, как однажды мой отец во время обеда, стукнув по столу кулаком так, что задребезжала вся посуда, вскочил и крикнул своему оппоненту, что у него птичьи мозги, засоренные монархическим вздором и он ничего дальше своего носа не видит. Я тогда очень испугался, т. к. никогда прежде не видел обычно добродушного, веселого отца таким разгневанным.

Как видно из формулярного списка, деятельность отца была разнообразной и не ограничивалась его прямыми обязанностями и литературной работой. Судя по всему он был человеком с большой общественной жилкой.

Так, например, в одной из граф списков значится, что моему отцу в 1861 г. было «поручено произвести формальное следствие



по особой важности оною, по делу о побоях нанесенных французскоподданными господами Пельтье и Фаро уряднику Братухину и унтерофицеру Васильеву». А вслед за этим следует графа, из которой узнаешь, что в этом же году на отца «сверх занимаемой должности возлагаются обязанности: 1. Секретаря главного комитета о конских скачках на Кавказе. 2. Председателя комиссии по улучшению и устройству Тифлисской городской больницы».

Далее выясняется, что в этом же году отец избирается членом в комиссию для обревизования дел Дирекции училищ Тифлисской губернии, а в 1862 г. ему «Предписанием Главного Комитета о конских скачках на Кавказе поручено во время бытности заграницею собрать в лондонском жокей-клубе подробные сведения о призовых скачках, каковое поручение исполнено».

Когда я подрост, отец кое-что рассказывал мне о своих путешествиях по городам Франции, Германии и Англии.

Знаю я также, что государственной службой отец всегда тяготился. Он был профессионалом-литератором и литературной деятельности не прекращал до конца своей жизни. В свое время он считался даровитым журналистом. Его фельетоны и статьи в газете «Кавказ», литературные и театральные рецензии пользовались большим успехом. Его перу принадлежат также ряд водевилей, несколько пьес, повесть «Кер-оглы», и, наконец, он был одним из первых переводчиков с грузинского языка на русский поэмы Шота Руставели «Витязь в тигровой шкуре». Это, к огромной моей радости, было отмечено советской общественностью в 1936 году на выставке посвященной творчеству великого поэта.

Поэма «Витязь в тигровой шкуре» сыграла чрезвычайную роль в моем духовном сближении с отцом. Именно с того дня, когда я впервые услышал из уст отца ее чудесные строки и началась эта близость и, как ни странно, мое влечение к оперному искусству, о существовании которого я впервые узнал также со слов отца. Было мне тогда лет восемь и произошло это в один из очередных приездов отца в Телави<sup>109</sup> ... Вечерний стол не был бесшабашно веселым, как в прошлые приезды отца. Сам он мало шутил, был непривычно серьезным и часто задумывался, разглаживая усы. Я напряженно ждал, когда же, наконец, он

<sup>109</sup> თბილისში საცხოვრებლად გადმოსვლამდე ევლახოვი თავის მეუღლესთან პელაგია ქართველიშვილთან ერთად ცხოვრობდა თელავში.



примется за свои веселые «шутки», но этого так и не случилось.

Когда на столе остались лишь фрукты и кувшины с маджари, отец мой извлек из портфеля рукописи и за столом водворилось длительное молчание. Мне показалось, что оно продолжалось бесконечно. Наконец, отец начал медленно читать стихи. Он читал их по-грузински и по-русски, время от времени обращаясь то к одной рукописи, то к другой. Очевидно отец сильно волновался, потому, что я не узнавал его голоса—так он изменился. Потом он встал и стал читать уже наизусть все громче и торжественней. Никогда прежде я не слышал таких прекрасных слов! Отец произносил их нараспев и они звучали для меня, как необыкновенная музыка. Я впервые услышал имена героев чудесной поэмы—Тарисля, Нестан-Дареджан, Автандила, Тинатин, они тоже прозвучали в моих ушах музыкой и я помню, как билось мое сердце и как мне захотелось запеть.

Когда отец остановился, то сначала наступило молчание, а затем гости начали горячо обсуждать прочитанное, перебивая один другого, задавая отцу вопросы, указывая, очевидно, на достоинства и на недостатки перевода.

Помню я, как после того, как был прочтен один из отрывков, гость в потрепанной черкеске и давно видно не брившийся, бросился к отцу, обнял и поцеловал его, а остальные наперерыв жали ему руки, а потом все шумно выпили за его здоровье. И закончился этот вечер не так, как всегда. Не было ни итальянских арий, ни русских романсов. Отец и гости под аккомпанемент матери негромко спели одну из песен, которую я часто слышал от старого Бесо<sup>110</sup> и затем тихо разошлись на ночлег.

Позднее отец рассказывал мне, что в числе гостей у нас тогда находился первый музыкальный деятель Грузии Саванели и писатель Александр Казбеги.

В эту ночь я не мог заснуть. Я лежал с открытыми глазами, стараясь припомнить мелодию «Лунной сонаты» и бормоча про себя волшебные слова Руставели, те, какие мне удалось запомнить. Не спал и отец.

<sup>110</sup> თელაველი მეცხვარე, დაჯილდოვებული კარგი ხმითა და მუსიკალური სმენით. როგორც ხალხური შემოქმედების ნიმუში მრავალი მისი სიმღერა ჩატუნერია ხ. თ. სავანელს. შემდეგში ეს მელოდიები თავის ოპერაში ჩატუქსოვია იპოლიტოვიანოვს; ველახიშვილის ორმუნებით, მესოს რეპერტუარიდან ამოღებული „იანანა“ პ. ჩაიოვსკის ბალეტ „შჩელკუნჩიკში“ არაბული ცეკვისათვის გამოუყენებია.—ლ. ა.

Я улавливал скрип пера, доносящийся из его комнаты и время от времени его тихие шаги. Когда стало рассветать, я не выдержал, вскочил с тахты и, в одной рубашке, босиком пробрался в столовую. Меня манил рояль. Я бесшумно открыл его крышку, хотел извлечь совсем тихий звук, но по нечаянности нажал всей ладонью на басы. И тотчас в дверях появился отец. Он немного помолчал и потом тихо спросил меня: «Что ты здесь делаешь, мальчик мой? Почему не спишь?» Ласка в его голосе ободрила меня, исчезло смущение и я, вместо ответа, спросил его о том, что же в конце концов произошло с Тарием и Нестан-Дареджан? Удалось ли ему освободить ее из крепости страшных каджей? Поженились ли они?

— Так ты все понял и запомнил? — спросил отец с удивлением, — оглядывая меня с головы до ног, — тебе понравилось? Очень! — воскликнул я с восхищением.

А ты, оказывается, молодец, — сказал он, опустился в плетенное кресло и привлек меня к себе.

В первый раз со мной заговорили, как со взрослым. Это окончательно подкупило меня и я ответил на вопросы с полной и легкой откровенностью. Хотя беседа эта с отцом при первых лучах солнца, пробивавшихся в окно, на всю жизнь осталась одним из самых ярких моих воспоминаний—мне трудно полностью воспроизвести ее здесь, да вряд-ли это нужно. Помню, я сказал отцу, что слова Руставели надо не говорить, а петь под музыку и он ответил мне очень серьезно: «Их надо и про себя и вслух читать, но ты прав, хорошо было бы петь их. Но для этого надо сочинить оперу».

В этот приезд отец оставался у нас дольше, чем в прежние приезды. Он много работал—писал и по утрам, днем и часто ночами, но находил время и для меня. Он рассказывал мне грузинские и русские сказки, в частности, все сказки Пушкина я впервые услышал в его взволнованной передаче прозой; он познакомил меня с содержанием «Витязя в тигровой шкуре» от начала до конца и читал отрывки из этой поэмы. Сильное впечатление произвел на меня и сюжет его повести «Кер-оглы», но уже в другом смысле.

И в этом нашем сближении с отцом, в этом общем духовном обогащении детского моего мирка, главную роль сыграла бессмертная для всего мира поэма «Витязь в тигровой шкуре».

ამ მოგონების მიღებამდე ევლახოვის დაბადების წელს ვეიდენ-  
ზაუმის ჩანაწერის დახმარებით ვადგენდით. იქ, 1861 წლისათვის ევ-  
ლახოვი ნახსენებია 36 წლის ასაკში. გარდაცვალების თარიღს 1887—  
1897 წლებს შორის ვეარაუდობდით, რადგან 1887 წლით თარიღდება  
მისი ბოლო წერილი პრესაში, 1897 წელს გამოცემულ ხახანაშვილის  
შრომაში კი („Очерки по истории грузинской словесности“, 268-ე  
გვერდის სქოლიო) ი. ევლახოვი გარდაცვლილადაა ნახსენები. ამგე-  
რად, მთარგმნელის ფოტოსურათზე, რომელიც მისი ვაჟის მოგონებებ-  
თან ერთად მივიღეთ, იკითხება მინაწერი: 1825, 1888, რაც ივანე ევლა-  
ხიშვილის ცხოვრების უკვე შექველ საზღვრებზე მიუთითებს.

ბიოგრაფიული ხასიათის სხვა ცნობებს მისი შემოქმედების შეს-  
წავლით მივაკვლიეთ. დაბადებულა იგი აზერბაიჯანის ქალაქ შემახა-  
ში<sup>111</sup>. ჯერ კიდევ მისი ბავშვობის წლებში შემახაში მომხდარი მიწის-  
ძვრის გამო ევლახოვების ოჯახი საცხოვრებლად ბაქოში გადასულა;  
გემანაზია თბილისში დაუმთავრებია.

ცხოვრების შეგნებული და უმეტესი ნაწილი ევლახოვს საქართვე-  
ლოში აქვს გატარებული. იცოდა სპარსული<sup>112</sup> და ფრანგული<sup>113</sup> ენა.  
ლიტერატურულ მოღვაწეობას ძირითადად რუსულ ენაზე ეწეოდა. რაც  
შეეხება ევლახოვის მიერ ქართული ენის ცოდნას, საქმარისია მიეუთი-  
თოთ მის მიერ ყურნალ „ცისკარში“ ქართულ ენაზე დაბეჭდილ წე-  
რილზე. აქვე, სქოლიოში რედაქციისაგან მიწერილია: „ჩვენმა რედაქ-  
ციამ მოიბოჟა ახალის წლისათვის კიდევ თანამშრომელი რუსულს ენა-  
ში დახელოვნებული, რომელიც ხშირად სწერს და ჰბეჭდავს ხოლმე

<sup>111</sup> ევლახიშვილები აზერბაიჯანს დაუკავშირდნენ ისტორიულად მომხდარი  
ერთი ფაქტით, რომელიც მათი გვარის წარმოშობაზედაც მიუთითებს. თბილისში  
ამჟამად მცხოვრებ მ. ბერძენიშვილის ოჯახში იჩნება იმის მუწყებელი საბუთი,  
რომ წარსულში, აზერბაიჯანის ქალაქ ევლახის ხანს თავი მოუყუეთია რამდენიმე  
ქართველი თავადისათვის. შურისგების მიზნით სხვადასხვა გვარის ქართველი თავ-  
ადიშვილი წარუგზავნიათ საქართველოდან, რომელთაც ხანი მოუკლავდ და ევ-  
ლახსაც დაპატრონებოან. ამის აღსანიშნავად მათთვის ევლახიშვილები შეურ-  
ქმევიათ (ევლახოვი კი, მე-19 საუკუნისათვის დამახასიათებელი ქართული გვარის  
რუსული ფორმა).

<sup>112</sup> სპარსული სიტყვები და ხშირად მთელი ფრაზაც ევლახოვს ჩართული  
აქვს მოთხრობაში «Шамлибельская долина», Т., 1849, გვ. 39.

<sup>113</sup> ამის შესახებ იხ. ი. ევლახიშვილის წერილი „სპარსული პოეზია“, ყურნ.  
„ცისკარი“, 1953, № 42, გვ. 256.

სხვადასხვა გაზეთებში: დღეის ამას იქით ჩვენს „ცისკარსაც“ აღუთქვა მწერლობითი შემწეობა ქართულს ენაზედ“<sup>114</sup>.

ველახოვის ქართულს იმდროინდელი თბილისის ქალაქური კილო დაჰყვება. მაგალითისათვის მოვიყვანთ ფრაზას მისი წერილიდან: „სპარსეთის პოეტი სრულობით არ დგას „ტროადის“ პოეტის დაბლა, მაგრამ ამ პოემებში არცერთი არ შეედრება „შახნამეს“.

ივანე ველახოვის ლიტერატურულ ნაშრომთა მეტი წილი საყოფნალ-გაზეთო სტატიებია. ყოველი მათგანი საინტერესო საკითხს ეძღვნება და გადმოცემულია მხატვრულად, მიმზიდველად. მათი უმეტესობა შეეხება საქართველოს, დანარჩენი — აზერბაიჯანს.

წერილებში საქართველოზე, სამეგრელოში მოგზაურობაზე, თბილისზე, სამთავისზე, ჯვარზე და სხვა ქართულ ძეგლებზე ველახოვი ავლენს ჩვენი ქვეყნის ისტორიის ცოდნასა და სიყვარულს.

ველახოვის შემოქმედებაში ვეფხისტყაოსნის თარგმანი ერთადერთი პოეტური ნაწარმოებია არაა. ორიგინალური და თარგმნილი ლექსები ჩართული აქვს კომედიაში «Свадьба» და წერილში ხალხური სიმღერების შემსრულებლების შესახებ.

ველახოვის კალამს გარდა ამ კომედიისა, რომელიც გამოიცა 1852 წელს, ეკუთვნის მოთხრობები „Шамлибельская долина“ (1849) და „Необыкновенный случай“ (1852). რუსულ პერიოდულ გამოცემებში („Кавказ“, „Закавказский вестник“, „Новое обозрение“, „Известия Кавказского отдела Императорского русского географического общества“) დაიბეჭდა მისი წერილები: „Новый год в Тифлисе“ (1847), „Замечания по пути в Мингрелию“ (1847), „Заметки о Тифлисе“ (1846), „О народных песнях и певцах Грузии“ (1850), „Муша“ (1851), „Тифлисский караван-сарай“ (1852), „Имам-Гусейн“ (1857), „Неделя в Баку“ (1861), „Дюма (отец) в Шемахе“ (1887).

უფრონალ „ცისკარის“ რედაქცია (1864, № 1, გვ. 90) აქვეყნებს ცნობას, რომლის მიხედვითაც ი. ველახოვს რომანი „ავრორა“ მიეწერება. რომანი არ გამოქვეყნებულა.

კიდევ ერთხელ გვხვდება ველახოვის სახელი პრესაში, მაგრამ არა ავტორის როლში. მ. მაისუროვი თავის მოთხრობას<sup>115</sup> ი. ველახოვს უძღვნის.

<sup>114</sup> ამის შესახებ იხილე ი. ველახიშვილის წერილი „სპარსული პოეზია“, უფრ. „ცისკარი“, 1863, № 42, გვ. 256.

<sup>115</sup> М. М а и с у р о в, Магдалина, газ. «Закавказский вестник», 1854, № 36.

ი. ევლახოვის წერილების უმეტესობა გაზეთ «Кавказ»-ში დებოდა. ამ გაზეთს თავისი დაარსებიდან რუსიფიკატორული მანქანის დაუსახავს, მაგრამ როგორც პ. ბერკოვი აღნიშნავს: «Газета эта старалась привлечь в числе сотрудников тех местных деятелей, которые считали возможным пойти на компромисс с царским правительством. Ввиду этого «Кавказ», несмотря на свою официальность и казенность, довольно щедро уделял место краеведческим материалам в широком смысле этого слова»<sup>116</sup>.

ასეთი ხასიათის წერილები კიდევ პასუხობდა ჩვენი მხარით დაინტერესებული მკითხველის მოთხოვნებს, გემოვნებას. მასალას უხვად იძლეოდა ძეგლებითა და ლეგენდებით საესე კავკასია. შესაძლოა, წერილები არ იყო დაზღვეული შეცდომებისაგან და მხატვრული ღირებულებაც დიდი არ ჰქონდათ, მაგრამ ძირითადი ტენდენცია დადებითი იყო — კავკასიის ხალხთა ისტორიის და ლიტერატურის პოპულარიზაციას ისახავდა მიზნად.

კრიტიკა დიდი შეღავათებით უდგებოდა წათ ავტორებს, გათვალისწინებული იყო, რომ ეს ნამდვილი შემოქმედებითი პერიოდის სამზადის წარმოადგენდა. მაგალითისათვის შეიძლება მივუთითოთ წერილზე, რომელიც ანტონოვის „ქოროლის“ შესახებ გამოქვეყნდა:

«...Содержание заимствовано из повести г. Евлахова... Откуда бы оно не взято — появление ее замечательно, как первой трагедии на грузинском языке, ... замечания знатоков грузинского языка может быть и справедливы к ней, но нужно вспомнить, что литература Грузии только возрождается, что на сцену выступили юные, неопытные деятели; придет время... указывать на промахи, теперь же должны благодарить г. Антонова, что он употребил с такою пользою свое время и так часто является на суд публики и в литературе...»<sup>117</sup>.

ამგვარი ავტორთაგანი ევლახოვიც იყო. ამ გაზეთში მის მუშაობას რუსული ენის კარგი ცოდნა უწყობდა ხელს. მისი წერილები ქართული მიწისა და კულტურის სიყვარულს აღვივებდა. თბილისის პატრიოტის ენით ლაპარაკობდა იგი მრავალეროვან, კოლორიტულ, ბანთან და მწვანთან ჩვენს ქალაქზე, მის მომხიბლავ მცხოვრებლებზე: «...Край благодатный и поэтический. Чудесный город Тифлис. Я привык любоваться его живописным положением, его

<sup>116</sup> П. Берков, Шота Руставели в русской литературе, сбор. «Деятели русской культуры о Руставели», 1966, стр. 259.

<sup>117</sup> Газ. «Кавказ», 1853, № 42, стр. 172.

ясным небом... Туземец готов петь во всякое время: ночью, днем, в саду, дома, где только могут найтись для него слушатели.

საინტერესო წერილი აქვს ევლახოვს ქართული ზეპირსიტყვიერების შესახებაც. მასში მოტანილი ასი ქართული ანდაზაც, შესაძლოა, რუსულ ენაზე პირველად მის მიერ არის თარგმნილი. ნიმუშად მოვიტანთ რამდენიმე მათგანს:

Хорошему рассказчику нужен хороший слушатель.

Доверенную вещь и волк бережет.

Столетний старик в январь ищет малину.

Пришел град и встретил камень.

Дурак попавший на свадьбу воскликнул: «Здесь лучше, чем дома».

Гость поутру золото, вечером обращается в серебро.

Иная неудача идет впрок.

В сене огонь не утаишь.

Когда сидишь в лодке, не ссорься с лодочником.

Отец сироты — бог<sup>119</sup>.

წერილში საქართველოში გავრცელებული ხალხური სიმღერებისა და მათი შემსრულებლების შესახებ განხილულია: შაირი, ლექსი, მუხამბაზი, ბაიათი, ვიჭაკი; ხალხური შემსრულებლებიდან — მესტიერე და აშული. ჩამოთვლილია ქართული საკრავები, რომელთა შორის ყველაზე უძველესად ასახელებს: სტვირს, ბუკს, წინწილსა და ჩანგს. აღნიშნავს, რომ ეს სახელები ვეფხისტყაოსანში და ძველ ქართულ ზღაპრებში გვხვდებოდნენ<sup>120</sup>.

წერილი ცხადყოფს, რომ ევლახოვი გარკვეული იყო მუსიკალური ხელოვნების საკითხებში და, თავის დროზე, მუსიკათმცოდნეობით დაინტერესებული მკვიფრველისათვის სარგებლობის მოტანაც შეეძლო.

ევლახოვი თეატრსაც არ გამიჯვნია. შეიძლება იმიტო დავიწყოთ, რომ მისი მოთხრობა Шамлибельская долина, რომელშიც აღწერა ლია ეპიზოდი განთქმული აზერბაიჯანელი გმირის ქოროღლის ცხოვრებიდან, შემდეგში საფუძვლად დაედო ანტონოვის ტრაგედიას, პირველ ტრაგედიას ქართულ სცენაზე. მთარგმნელის ვაჟის სერგო ევლახიშვილის მოგონებაში ვკითხულობთ, რომ იბოლიტოვიანოვს ოპერა

<sup>118</sup> И. Евлахов, Заметки о Тифлисе, газ. «Кавказ», 1846, № 23.

<sup>119</sup> И. Евлахов, Грузинские пословицы и изречения, Сбор. «Записки Кавказского отдела Императорского русского географического общества», II, 1852, стр. 260—265.

<sup>120</sup> И. Евлахов, О народных песнях и певцах в Грузии, газ. «Кавказ», 1850, № 64, 65.

„ქოროლის“ დაწერა მოუნდომებია. რისთვისაც ლიბრეტოს დაწერა ევლახოვისათვის უთხოვია; „Боюсь, мне написать оперное либретто не по зубам. Скажу по правде: для меня повесть, пьесу легче написать— тუპასუხია ევლახოვს. შემდეგ ევლახოვს თვითონ უცდია კალამი დრამატურგიაში. 1850 წლას 3 დეკემბერს რუსული თეატრის სცენაზე დაიდგა მისი კომედია «Свадьба». საზოგადოებას კომედია კარგად მიუღია, მაგრამ რეცენზენტი აღნიშნავდა:

«Должны ли мы благодарить автора за его попытку написать комедию из туземных нравов?»<sup>121</sup>

ამ კრიტიკას საბუთიანად დაუბრისპირდა გაზეთი „Закавказский вестник“—ში გამოქვეყნებული წერილის უცნობი ავტორი: „От чего же не благодарить... литературная деятельность нашего края... скупа на пьесы... из здешних нравов. Вот почему каждое литературное явление, более или менее характеризующее закавказские нравы с их хорошою стороною должно принять с удовольствием»<sup>122</sup>.

ვაჟიშვილის მოგონებიდან ჩანს, რომ ევლახოვს არტისტული ბუნება ჰქონია, უყვარდა ხელოვნება, თეატრი. ამ სიყვარულსაც შეეძლო იგი გიორგი ერისთავთან დაეახლოებია. მისი ვოდვეილები, პიესები, რომლებიც საქართველოში ახლად ჩამოყალიბებულ თეატრს სჭირდებოდა (ჩვენამდე არაა მოღწეული) სცენაზე, ალბათ იდგმებოდა კიდევ.

ევლახოვს საზღვარგარეთის მივლინებებში უცხო ენის ცოდნაც უწყობდა ხელს. იცოდა ფრანგული და მასალა წერილისათვის სპარსული პოეზიის შესახებ ფრანგული სტატიიდან ჰქონდა ამოკრებილი. აქ ჰოპულარული ფორმით იყო გადმოცემული ფირდოუსისა და საადის ცხოვრება. მათი შემოქმედების შესახებ საკუთარი აზრის შემუშავებაში ევლახოვს სპარსული ენის ცოდნა დაეხმარებოდა. აქ ნათქვამია: „ფირდოუსს თუ რამა აქვს თავის ქმნილებაში მშვენიერი, ეს იმისათვის, რომ მან იცოდა ზედმიწევნით რომელი გამოეკვლია თავისის სიტყვიერებისაგან ლბილათ და ნაზად გამოთქმისათვის... ეს იყო მეტად ჩინებული მჭერმეტყველი, მშვენივრად გამოთქმელი. არავინ არ შეადრება მის უკვდავს და სამაგალითოს ქმნილებასა“<sup>123</sup>.

ასევე მაღალი შეხედულებისაა ევლახოვი საადის შემოქმედების

<sup>121</sup> Газ. «Кавказ», 1850, № 96.

<sup>122</sup> Газ. «Закавказский вестник», 1850, № 50.

<sup>123</sup> ი. ევლახოვი, სპარსული პოეზია, ჟურნ. „ცისკარი“, 1864, № 1, გვ. 31—33.





შესახებაც: „... იმისი თხზულებები იმისთანანი არიან, რომ სპეციალური ლეზბიანობის ყოველთვის სახსოვარი იქნებაო“<sup>124</sup>.

საერთოდ, ყოველი წერილით ევლახოვი მკითხველს აცნობს რაიმე საინტერესოს, იქნება ეს ძველი შირვანის დედაქალაქ შემახაში 1859 წელს მომხდარი მიწისძვრა, თუ მაჰმადიანთა რელიგიური მისტიკა იმამ-გუსეინის დატირება. მისთვის დამახასიათებელი ველური პოეზიით. დეტალურად აქვს აღწერილი დიდი ფრანგი რომანისტის ალ. დიუმას სტუმრობა შემახაში. აღმოსავლეთის ქვეყნებზე საუბრის დროს დიუმას ქედმაღლურად განუცხადებია: «Быть передовым народом, создать идеи для того, чтоб ими пользовалось человечество и пробуждалось к умственной и политической деятельности — вот назначение Франции»<sup>125</sup>.

ევლახოვის წერილით რუსი მკითხველი, შესაძლოა, პირველად გაეცნო ქართული ხუროთმოძღვრების ზოგიერთ ძეგლს. საქართველოს წარსულისადმი კრძაღვისა და სიმპათიის დაუფარავად ევლახოვი აღწერს ქართველთა ძველი დიდების ნაშთებს: სტრატეგიულად მოხერხებულ ადგილებში ნაშენ ციხე-სიმაგრეებს, მცხეთას, ჯვრის მონასტერს, მასთან დაკავშირებულ ლეგენდებს, ყვირილის ნაპირებთან მეფე ფარნავაზის დროინდელ სავაჭრო ქალაქის სარაფანას ნანგრევებს, სიმონეთის თვალუწვდენელ ვენახებს<sup>126</sup>.

ასეთი წერილებს არ შეეძლო სარგებლობა არ მოეტანა ჩვენი მხარით დაინტერესებული მკითხველისათვის. მათ აღმოცენებას დიდად შეუწყობ ხელი საქართველოში რუსული პერიოდული გამოცემების გამრავლებამ. ამ მხრივ მათი მნიშვნელობა კარგადაა შეფასებული სპეციალურ წერილში «Вопросы новой грузинской литературы на страницах русской периодики, издававшейся в 40—50 годах XIX века в Грузии»: «Значение русской периодики заключалось и в том, что она сумела сгруппировать вокруг себя целый ряд способных критиков, в том числе и грузинских, стала верным и требовательным другом нарождающейся новой грузинской литературы, поднимала на своих страницах принципиальные и актуальные литературно-эстетические вопросы, знакомила с ними

<sup>124</sup> ი. ევლახოვი, სპარსული პოეზია, ჟურნ. „ცისკარი“, 1864, № 1, გვ. 45.

<sup>125</sup> И. Евлахов, Дюма (отец) в Шемахе, газ. «Новое обозрение», 1887, № 1060.

<sup>126</sup> И. Евлахов, Заметки на пути в Мингрелию, газ. «Кавказ», 1847, № 7—9.

широкую читательскую аудиторию, вела систематическую пропаганду достижений грузинской духовной культуры»<sup>127</sup>.

\*  
\*   \*  
\*

ევლახოვის ჩვენამდე მოღწეული ლიტერატურულ მემკვიდრეობიდან ცალკე გამოიყოფა ის მასალა, რომელიც ეხება ვეფხისტყაოსანს. ასეთია ორი, ერთი მათგანი მოიცავს ვეფხისტყაოსნის ევლახოვისეულ თარგმანს<sup>128</sup>, მეორე — პასუხს<sup>129</sup> შენიშვნებზე, რომელიც მთარგმნელს დავით ჩუბინაშვილმა<sup>130</sup> მისცა.

ვეფხისტყაოსანს ევლახოვი გაკვირვებით ეხება აგრეთვე წერილში „Заметки на пути в Мингрелию“. ავტორი აღნიშნავს პოემის ხალხურობას, პოპულარობას და მიუთითებს ერთ ხელნაწერზე, რომელიც თავად ნ. დ-ს (ნაგულისხმევი უნდა იყოს სამეგრელოს მთავრის დავით დადიანის ვაჟი ნიკო დადიანი) ჰქონია: «Мне сказали, что у князя Н. Д. поныне хранится тот самый экземпляр «Барсовой кожи» писанный на пергаменте, который некогда принадлежал самому Руставелю. Однако этому рассказу трудно верить, а должно полагать, что этот экземпляр древнейший, следовательно полный и верный»<sup>131</sup>.

ევლახოვმა თარგმნა პოემის მესამე თავის ნაწყვეტი (84—97 სტოფები), სადაც უცხო მოყმის ნახვის ამბავია მოთხრობილი. სათაურად იგივე შეარქვა, რაც მისმა წინამორბედებმა, მაგრამ სქოლიოში მაინც შენიშნა: „До сих пор весьма ошибочно переводят грузинское „ვეფხისტყაოსანი“ по русски „Барсова кожа“. მისი აზრით, პოემის სათაური უნდა ითარგმნოს ასე: „Герой покрытый (одетый) барсовой кожей“.

პოემის სათაურის შესახებ ევლახოვს, ჩანს, უფრო ამომწურავი პასუხის გაცემა სურდა, რადგან წერდა, რომ იმედოვნებს ამ საკითხს

<sup>127</sup> И. Богомолов, Вопросы..., ლიტერატურული ძეგანი, XV, თბ., 1964, გვ. 213.

<sup>128</sup> И. Евлахов, Отрывок из поэмы «Барсова кожа», газ. «Кавказ», 1846, № 15.

<sup>129</sup> И. Евлахов, Ответ на замечание Д. Ч., газ. «Кавказ», 1846, №29.

<sup>130</sup> Д. Ч., Замечание на перевод «Барсовой кожи», газ. «Кавказ», 1846, № 27.

<sup>131</sup> И. Евлахов, Заметки на пути в Мингрелию, газ. «Кавказ», 1847, № 9.



ცალკე განიხილავს. დაპირება სისრულეში არ მოუყვანია. ფიქრობდა, რომ იმ მკაცრი კრიტიკის შემდეგ, რომელიც წილად ხვდა ევლახოვის მიერ გამოქვეყნებულ თარგმანს, წამოწყებული საქმის გაგრძელებისთვის საჭირო ენთუზიაზმი დაიკარგა.

საფიქრებელია აგრეთვე, რომ ევლახოვს პოემის, მთლიანად თუ არა, კიდევ რამდენიმე თავის თარგმანს მაინც ჰქონდა გადაწყვეტილი. ამაზე მიგვიჩვენებს მისივე სიტყვები: „ჩემი თარგმანი იყო მხოლოდ ცდა ამ დარგში. გულთბილი მიღება, რაც მან მოიპოვა გამოჩენისთანავე, საქები ყურადღება ამდენად რთული საქმისადმი, ერთი სიტყვით, ყველაფერი მაიძულებს ხელი მოგვიდო სიყვარულით და ერთგულებით ყველაფერს იმას, რასაც შესაძლებლობა ექნება გამოხატოს. სული და პოეზია ჩემი ნათესავი ხალხისა. დიშორება ქნას, რომ გარეპოეზიამაც ხელი შეუწყოს ჩემს წამოწყებებს“<sup>132</sup>.

იმავე წერილში ევლახოვი უსაყვედურებს დავით ჩუბინაშვილს იმასაც, რომ ამ უკანასკნელმა მის სიტყვებში სათაურზე საუბრის განახლების შესახებ თვით თარგმანის გაგრძელების სურვილი დაინახა. ჩვენც ასე გავიგეთ ევლახოვის დაპირება: „ერთი სიტყვით, მე ვიმედოვნებ თავის დროზე ამის შესახებ ცალკე ვილაპარაკო“. ამ წერილის ანოტაციაში გ. იმედაშვილიც აღნიშნავს: „თარგმანი წარმოადგენს პირველ ცდას და ავტორი აგრძელებს მუშაობას პოემის თარგმანზე“<sup>133</sup>.

ევლახოვს, მართლაც, სურდა ვეფხისტყაოსნის თარგმანზე შემდგომი მუშაობა, მაგრამ მან განაწყენებულმა გადათქვა თავისი დაპირება. უფრო გვიან ევლახოვი ისევ დაუბრუნდა სანუკვარ სამუშაოს. ამის ნათელი სურათი მისი ვაჟის მოგონებებმა წარმოგვიდგინეს. იქ 80-იან წლებზეა ლაპარაკი. ივანე ევლახოვის ვაჟი 1872 წელს დაიბადა და მოგონებების ამ ნაწილში თავის ბავშვობის ხანას ეხება. თუ ი. ევლახოვის თარგმანის პირველი ცდა 1846 წელს დაიბეჭდა, მოგონებებში მის შესახებ არ უნდა იყოს მსჯელობა. უფლება არა გვაქვს არ ვერწმუნოთ ამ ცნობას, რომლის მიხედვით ივანე ევლახოვი, თურმე, შემდეგაც მუშაობდა რუსთაველის პოემის თარგმანზე. 80-იან წლებში ამისათვის დიდი მიზეზებიც არსებობდა: ქართველი ერი დიდი პოეტის დაბადებიდან 700 წლის იუბილეს სამიზადისში იყო. ამ დროისათვის ევლახოვსაც ლიტერატურაში მოღვაწეობის მეტი გამოცდილება ჰქონდა. ვეფხისტყაოსნის პირველად თა-

<sup>132</sup> ს. ხუციშვილი, ქართული ლიტერატურული კრიტიკის ისტორიისათვის, ქრესტოპოთი, თბ., 1955, გვ. 36. (ევლახოვის წერილი აქ წარმოდგენილი ქართულ ენაზე. ჩვენ ამ თარგმანით ვსარგებლობთ).

<sup>133</sup> გ. იმედაშვილი, რუსთველოლოგიური ლიტერატურა, 1957, გვ. 26.



რგმნის ჟამს იგი 20 წლის ქაბუკი იყო და, როგორც თვითონ აღნიშნავს, მისთვის ეს სამუშაო ძალის პირველ გამოცდას წარმოადგენდა. მისი შემდგომი თარგმანი, ვფიქრობთ, მეტი ღირსებითაც გამოირჩეოდა და, ალბათ, ალ. ყაზბეგისა და ხარლამში სავანელისაგან მიღებული შექებაც დამსახურებული იქნებოდა. ახალ თარგმანში გაითვალისწინებდა დ. ჩუბინაშვილის მკაცრ კრიტიკას. მის ხარისხს დროსთან ერთად თარგმნის შეცვლილ და გაუმჯობესებულ პრინციპებს გაუტოლებდა. ცხადია, ეს თარგმანიც ევლახოვის, როგორც პოეტის, ნიჭიერების საზღვრებში იქნებოდა მოქცეული, მაგრამ ერთი ავტორის ამ ორ ცდაში უკეთ გამოჩნდებოდა ცვლილებები, რომელიც პოემის თარგმანმა საუკუნის მეოთხედში განიცადა. მნიშვნელოვანი იყო ისიც, რომ ევლახოვმა იცოდა ქართული და, საფიქრებელია, ამ ენაზე გამოსული რუსთველოლოგიური ლიტერატურაც. პოემის ხელმეორედ თარგმნას იგი ვეფხისტყაოსნისადმი განსაკუთრებული ყურადღების პერიოდში დაუბრუნდა.

სამწუხაროდ, თარგმანი არსად არ გამოქვეყნებულა და მისი კვალი საბოლოოდ დაკარგულად ითვლება. ვაჟიშვილის მოგონების მიხედვით ევლახოვმა საკმაოდ მოზრდილი მონაკვეთი თარგმნა: შესაძლოა, დაასრულა კიდევ. მის შესახებ მსჯელობდნენ მეგობართა და ლიტერატორთა წრეში. იწონებდნენ მას და აძლევდნენ ავტორს საქმიან შენიშვნებს. მის შექმნაზე ევლახოვი უფრო მეტს მუშაობდა; უწინარეს ყოვლისა, იგი გართმული იყო, მაშინ როცა ადრეულ თარგმანში ევლახოვს გართმვა არ უცდია. მისი პირველი თარგმანი შესრულებული იყო თეთრ ლექსად, ოთხ და ხუთტერფიანი ტაეპების მონაცვლეობით.

რუსთველის ლექსის გარეგანი თვისებებიდან ევლახოვის თარგმანში თითქმის არაფერია გადმოღებული. სტროფი გაზრდილია ექვს ტაეპად. ამას, ძირითადად მეტაფორების გახსნილი ფორმა იწვევს; მთარგმნელს ვერ მიუღწევია აზრის ლაკონიურად გამოთქმისათვის და ერთ ტაეპში საოქმელი ორში მოუქცევია, რამაც, თავის მხრივ, მხატვრულ სახეს ხარისხი და ელფერი დაუკარგა. მაგალითად მოვიტანთ:

84, 3 — „ხშირად ესხა მარგალიტი ლაგამ-აზგარ-უნავირსა“

Унизаны жемчугом чудно блистали:  
 Вся сбруя, седло и попона лихого коня...

84, 4 — „ცრემლსა ვარდი დაეთრთვილა...“

Слезамы его, как росой, увлажнялись цветы.

მთარგმნელი ფრთხილად და დაკვირვებით არ მიჰყვება ორიგინალის ტექსტს. ამ მხრივ, იგი დიდად ჩამორჩება პირველ მთარგმნელს ბარტილესკოს. სტროფების შინაარსი მას, ხშირად ნებისმიერად გად-



მოაქვს რუსულ ენაზე. მაგალითისათვის ავიღოთ სტროფი, რომელიც ავთანდილს ეხება. აქ ახალგაზრდა სპასპეტი მეფესთან ერთად უცხო მოყმის „მისაწვენად“ მიეშურება. მისი მშვენიერების ხილვა რუსთველს უფლებას აძლევს ამბის დინამიურ მსვლელობას ავთანდილის შესამკობი ეპითეტები დროულად ჩაურთოს. ევლახოვის თარგმანში ეს სტროფი ტარიელს მიეწერება და უადგილოდ დასმული ეპითეტიც მხოლოდ აბუნდოვნებს აზრს. საქმე ისაა, რომ თარგმანის მიხედვით, უცხო მოყმის ხელიდან გამშვებით გამწყრალი მეფე ცხენს ითხოვს და თვითონ დაედევნება უკან. ამაყი ყმაწვილი (იგულისხმება ტარიელი) კი თავმომწონედ დამჯდარი ცხენზე ქარივით მიჰქრის და ჩიტვიით იკარგება ხედვიდან:

Он грозно воскликнул: «Коня мне, коня оседлать!»  
 И в миг поскакал за пришельцем в погоню, —  
 Но юноша, гордо красуясь на чудном коне,  
 Понесся, как вихрь, по чистому полю  
 И быстро, как птица, исчезнул из виду царя...

ამ ნაწყვეტში ევლახოვს ავთანდილი სულ არა ჰყავს დანახული. მას არც ის შეუძმჩნევია, რომ მეფეს წამში დადევნება როდი შეეძლო. რუსთველი საგანგებოდ აღნიშნავს (96.4), რომ იგი ავთანდილს უკან ჩამორჩაო:

„შესხდეს მეფე და ავთანდილ მის ყმისა მისაწველად.  
 იგი ლალი და უკადრი მივა ტანისა მრხეველად,  
 ტაიჭი მიუჭს მერანსა, მიეფინების მზე ველად,  
 შეიგნა მისღვა მეფისა მისად უკანა მდეველად“ (96).

გაუგებარი დარჩა მთარგმნელისათვის მეტაფორულად გამოხატული აზრიც, რომ ველად გაჭრილ ტარიელს არავისთან დალაპარაკება, ბაგის (ვარდის) გახსნა (გახლეჩა) არ სურდა:

„არცა გახლიჩა ბაგეთათ თავი ვარდისა კონამან“ (89, 4).

ამის ნაცვლად ი. ევლახოვი წერს:

И с розовых уст не срывалась улыбка.

ასევეა გადაწყვეტილი სხვა მეტაფორათა ბედიც. მათ შორის:

„მუნვე წვიმს წვიმა ბროლისა, ჰვია გიშრისა ღარი სად“ (86, 3).

ევლახოვს ტარიელის ცრემლი (წვიმა ბროლისა) გაგებული აქვს ნამდვილ წვიმად და ამიტომ, ბუნებრივია, ტარიელს თმებიც დაუშველდებოდა:

Алмазными каплями падал на странника дождь,  
 Роскошные кудри его омывая.

გაუგებარი და გაუმართავია ტაეპები:

Безмолвно пришлец на коне рисовался...,

ახ: И начали дружно неравную битву.

საზოგადოდ, ამ თარგმანის ენა ღარიბია და უფერული. პოემის შინაარსი გაუბრალოებელია და გაზღაპრებული. ლექსის რიტმი ხშირად ირღვევა, იკითხება დუნედ. უცხო მოყმის „Пришлец“-ად წარმოდგენა ამკრთალებს მთავარი გმირის სახეს. სულ არაა დანახული გმირთა ხასიათები, რომელთა გამოსაკვეთად რუსთველი ასე მაღალოსტატურად არჩევდა სიტყვებს. თუ რუსთველთან როსტევეან მეფე მორჭმულია და განგებიანი, თარგმანში — суровый владыка, ტარიელი — надменный пришлец.

ტარიელის სახე, ტანსაცმელი, მისი რისხვაც და ღირიზმიც ორიგინალში მკვეთრადაა ასახული. იგი მრისხანეა, მაგრამ არა ბოროტი, იგი მომტირალია, მაგრამ არა საწყალი; იგი მარტოა, მაგრამ ღონიერი; გაუბრბის ყველას, მაგრამ არავენ არ სძულს. ამიტომ არაა სწორი ტარიელისგან მონათა დახოცვის სცენა ასე აიწეროს:

С презреньем их трупы разметывал всюду...

Недвижим он был и с презреньем смотрел на меня.

დავით ჩუბინაშვილი უარყოფითად გამოეხმაურა ვეფხისტყაოსნის ახალ თარგმანს: „ეს უხეირო ცდა რა საჭირო იყო, როცა ზუსტი და ფორმალურადაც სავსებით ღირსეული თარგმანი (გულისხმობდა ბარტდინსკის თარგმანს). უკვე შარშან იყო დაბეჭდილი გაზ. „ილუსტრაციაში“-ო. ჩუბინაშვილი საყვედურობდა, რომ თარგმანში გადმოცემული იყო პოემის მხოლოდ შინაარსი, ისიც ზერეღედ, არეუდარევით, დამატებებით, გამოკლებებითა და ორიგინალთან შედარებით სხვადასხვა ცოდვით, რომ სრულიად თავუკულმა იყო გაგებული ავტორის უკეთილშობილესი ადგილები. დავით ჩუბინაშვილის აზრით ი. ევლახოვმა უწყალოდ დაამახინჯა ვეფხისტყაოსნიდან თარგმნილი ნაწყვეტი.“

ი. ევლახოვის თარგმანზე მისი სიმციროსა და სისუსტის გამო ყურადღება ბევრს არ შეუჩერებია. პირველი მკაცრი კრიტიკით ამოიწურა მსჯელობა მის შესახებ. ვეფხისტყაოსნის თარგმანისადმი მიძღვნილ მრავალრიცხოვან წერილებში მას სხვებთან ერთად მხოლოდ ახსენებენ. მკვლევარი ს. კოციუბინსკი სულ არ იცნობს მას. საგრძნობ ყურადღებას უთმობს მხოლოდ პ. ბერკოვი. მასთანაც, ძირითადად დ. ჩუბინაშვილისა და ევლახოვის კამათია განხილული.

ამდენად, კრიტიკული აზრი ამ თარგმანის შესახებ თავმოყრილია დ. ჩუბინაშვილის შენიშვნებში. ის, როგორც რუსთველის თანამემამულე და მისი ქმნილების შემსწავლელი, ცხოველ მონაწილეობას იღებ-



და ყოველ ამგვარ წამოწყებაში. ჩუბინაშვილმა თავის მოვალეობა მიიჩნია ეკვი შეეტანა ევლახოვის თარგმანის წარმატებაში. მან მოაგონა მთარგმნელს, რომ თამარ დედოფლის ოქროს ხანაში შექმნილ ამ ძეგლში ერის უმაღლესი პოეტური ნიჭია გამოვლენილი: ქართველთათვის იგი სჯულის კიდობანი და გაღმერთების საგანია. იმსჯელა მთარგმნელობითი პრინციპების შესახებ, კერძოდ თუ რა მოთხოვნილებათა დაცვით უნდა თარგმნილიყო რუსთველის პოემა. ამის შემდგომ გააკრიტიკა ევლახოვის თარგმანი, მიუთითა შინაარსისა თუ მხატვრულ სახეთა დამახინჯებაზე, კონკრეტული მაგალითებით დაუსაბუთა შრომის უმწეობა. „ყველაზე საცოდავი ის არის, — წერდა ჩუბინაშვილი, — რომ უფ. ევლახოვს გადაუწყვიტია სრულიად თავუკულმა გაიგოს ავტორის უკეთილშობილესი ადგილები. მაგალითად იმის მაგიერ, რომ თქვას: слезы кипящего сердца убили инеем цвет его розы, ე. ი. სახისა (კუბლ. 53, ტეპი 3), უფ. ევლახოვს გამოუღის — უცხო დაღონებული ზის და ტირის, ცრემლები კი ანამებენ ყვავილებს. ვერ ენახულობ აგრეთვე თუ სად არის აქ მჯდომარე უცხო, რომელიც ფერხით მახვილს ეყრდნობოდა? 55-ე კუბლეტში კი, სხვათა შორის, ნათქვამია: მათში წვიმა აფრქვევდა ბროლს (ე. ი. ცრემლებს) შაგი ქვის არხით (ე. ი. თვალებიდან). მთარგმნელს კი. არ ვიცი საიდან გამოუვიდა: ცაზე ღრუბლები, როგორც ჩრდილები დასრიალებენ და მოგზაურს ეცემოდა წვიმის წვეთები, ჰბანდა მის მშვენიერ თმას“<sup>134</sup>.

დ. ჩუბინაშვილი, თვლიდა, რომ ევლახოვი შეუღწინდა რუსთველის პატრიარქალური ენისა და აღმოსავლური პოეტური სამკაულების თარგმნის სიძნელეს და გადასწყვიტა პოემის მხოლოდ შინაარსი გადმოეცა. ჩუბინაშვილი შინაარსის გადმოცემაშიც იწუნებდა ამ თარგმანს და წერდა: „თუ უფ. ევლახოვს არ ჰქონდა თავისი საკუთარი ძალის იმედი, რატომ არ იხეღმძღვანელა სხვა მთარგმნელის შრომით, რომელმაც მასზე ადრე შეაღო ამიერკავკასიის ილიადის შვიდსაუკუნოვანი სიძველის კარი და გამოედევნა გენიოსების აჩრდილებს ახალ, საოცარ ქვეყანაში, რომელიც შექმნილია ვეფხის ტყაოსნის ავტორის მიერ ზღაპრებისა და ისტორიის მიჯნაზე. მე ვლაპარაკობ უფ. ბარტლდინსკის მიერ ამავე პოემის თარგმანზე... მაშინ იგი ნახავდა, რა წმინდა გრძობით მიმართავენ ადამიანები ხალხის განათლების, სიბრძნის საუნჯეს, ავტორის ღირსებას, ნიჭსა და სიყვარულს, რა ერთგულებით გადასცემენ თანამემამულეებს სხვა ქვეყნის, სხვა საუკუნის საუნჯეებს“<sup>135</sup>.

<sup>134</sup> ს. ხ. უ. ც. ი. შ. ვ. ი. ლ. ი., ქართული ლიტერატურული კრიტიკის ისტორია-სათვის, ქრესტომათია, I, 1935, გვ. 29—30 (დ. ჩუბინაშვილის წერილი ქრესტომათიაში შეტანილი ქართულ ენაზე. ვსარგებლობთ ამ თარგმანით).

<sup>135</sup> ი. ქ. ე. ე., გვ. 31—32.

ვეფხისტყაოსნის წარმატებულად თარგმნის პრაქტიკული განხორციელება ჯერ კიდევ შორს იყო იმ თეორიული მოთხოვნილებებისაგან, რომელსაც დ. ჩუბინაშვილი აყენებდა. მის მიზანს შეადგენდა პოემის კლასიკური თარგმანი, რომელსაც დედნის დამახასიათებელი ნიშნები ექნებოდა შერჩენილი. სხვაგვარად თარგმნა მიაჩნდა დამახინჯებად და სიტყვიერებისათვის შენაძენად აღარ ითვლიდა. მკაცრი მოთხოვნების დონეზე მდგარი თარგმანი ადვილი შესაქმნელი როდი იყო. უნდა ითქვას, რომ მოთხოვნებიც, ძირითადად, ზოგადად იყო წარმოდგენილი. ამ დროისათვის ვეფხისტყაოსნის მხატვრული თუ აზრობლივი უპირატესობანი სათანადოდ არც იყო შეფასებული და. ცხადია, ეს დ. ჩუბინაშვილის შენიშვნებშიც იგრძნობოდა. რუსთველოლოგია ახლადფეხადგმული მეცნიერება იყო და მისი უყეთესი მსგეურნიც თავიანთ თანამედროვეებზე მაღლა იდგნენ მხოლოდ. წარსული საუკუნის დასასრულსაც კი სალიტერატურო შენიშვნაში ეწერა: „მართალია, რამდენიმე საუკუნეა მისის მუსიკითა და მშვენიერებით ვტკბებით, მაგრამ პოეტური და ისტორიული მნიშვნელობა პოემისა დღემდინ გაურკვეველია... ცხრა კლიტულშია მოქცეული“<sup>136</sup>.

თვით ჩუბინაშვილის თანაავტორობით შექმნილი თარგმანიც ხომ არ იდგა შესაფერის სიმაღლეზე. ერთია მხოლოდ, იგი შედარებით სწორ პრინციპს ავითარებდა. მას ორიგინალის ტექსტთან სიახლოვე და მისი ერთგულება ახასიათებდა. ცხადია, ამის გარდა სხვა ურიცხვი პირობაც უნდა დაცულიყო, რომ ღირსეული თარგმანისათვის მიეღწიათ, მაგრამ ყველაფერთან ერთად თარგმანი შემსრულებელთა შესაძლებლობას ფარგლებითაც იყო შემოსაზღვრული.

ველახოვს წინ ვეფხისტყაოსნის თარგმნის დიდი გამოცდილება არ დახვედრია. ის ერთ-ერთი პირველია და დასაშვებია, თავისი თარგმანის შექმნამდე არც იცნობდა რამდენიმე თვით ადრე არც ისე პოპულარულ ჟურნალში გამოქვეყნებულ ბარტდინსკისეულ თარგმანს. ამიტომაც იყო რომ მისი წამოწყება მხარდაჭერის ღირსი გახდა. მის გამოქვეყნებას თან მოჰყვა საქართველოში რუსული პრესის ფურცლებზე რუსთველური თემატიკის დამკვიდრება. ჩუბინაშვილსა და ველახოვს შორის გამართულმა კამათმა რუსთველოლოგიის საკითხებზე მსჯელობას საქართველოს ასპარეზი აღუდგინა<sup>137</sup>. თუ უსაფუძვლო არ

<sup>136</sup> ა. ნა-ლი, სალიტერატურო შენიშვნა, ჟურნ. „მოამბე“, 1894, გვ. 138.

<sup>137</sup> უფრო ადრე საქართველოს რუსულ პრესაში რუსთველის შესახებ ერთადერთი წერილი გამოქვეყნდა, იმ გაზეთში, რომელსაც ივანე ველახოვი რედაქტორობდა. წერილი, რომელიც რუსთველის ქრისტიანობაზე მსჯელობას მიეძღვნა ეკუთვნოდა პლატონ იოსელიანს. დაიბეჭდა გაზ. «Закавказский вестник»-ში, 1845, № 1.





იქნება განცხადება, რომ რუსთველოლოგიური მეცნიერების მეცნიერებები ყველაზე თვალსაჩინოდ სწორედ თარგმანებმა გაამყარა. მაშინ ორ პირველ თარგმანს (ბარტდინსკისა და ევლახოვის) ყველაზე მეტად ატყვია მათი წარმოშობის ადგილებზე წარმოებული რუსთველოლოგიური კვლევა-ძიების დონეც.

რუსთველის გენიალური ქმნილების თარგმანსა დაშვებულ ურიცხვი შეცდომების დიდი წილი, საერთოდ, ადრეულ თარგმანებშია ხვედრი იყო, მაგრამ ესეც ვერ ამართლებდა ჩუბინაშვილის თვალში ევლახოვის შრომის სისუსტეს. განვითარებისა და წინსვლის მოთხოვნები ამ დარგშიც მოქმედებდნენ; ყოველ შემდგომ თარგმანს ახალი ზღვრები უნდა გადაეღა და ახალი წარმატებისათვის მიეღწია. ამ მხრივ, ევლახოვის თარგმანი მხოლოდ უკან გადადგმული ნაბიჯი იყო.

ევლახოვის თარგმანი თავისი სისუსტის მიუხედავად იმდროინდელი მკითხველის ინტერესებს ითვალისწინებდა. ამის საფუძველს იძლევა წარსული საუკუნის შუა ხანების საქართველოს პერიოდიკაში გაბნეული მასალა, ევლახოვის ზემოთ დასახელებული წერილების ჩათვლით. ქართული ლიტერატურისა და ისტორიის სხვა საკითხებიც აქ ასეთივე პოპულარული ფორმით იყო წარმოდგენილი. ამის საფუძველს იძლევა ისიც, რომ ევლახოვის თარგმანს, მისივე სიტყვით რომ ვთქვათ, „მაქებარი თანამემამულენი და მადლიერების გრძნობით მომღერალნიც“ გამოუჩნდნენ. ამ თანაგრძნობას წაუხალისებია ახალგაზრდა მთარგმნელი და რაოდენ ძნელი იქნებოდა მისთვის რუსთველოლოგიაში გამოჩენილი მკვლევრის დ. ჩუბინაშვილის მკაცრი შეფასების მიღება.

შესაძლოა, ამ სიმკაცრემაც განაპირობა ევლახოვის პასუხის გაღიზიანებული ტონი. მან ჩუბინაშვილს, რუსთველის შემოქმედების შთავგონებულ შემსწავლელს, ბარტდინსკის თარგმანის ქება უსაყვედურა. ევლახოვის აზრით, „დიდი რუსთველის აჩრდილი შეირყევა ასეთი უაზრობა რომ მოისმინოს, რომელსაც მის მშვენიერ ქმნილებად ასაღებენ“<sup>138</sup>.

შენიშვნებით ზედმეტად განაწყენებული ევლახოვი ჩუბინაშვილს იმაზედაც კი შეედავა, რომ ამ უკანასკნელმა თამარის დროს „ოქროს საუკუნე“ უწოდა.

ევლახოვის „ნიღილიზმს“ ქართული ისტორიის, კერძოდ კი თამარის ეპოქის, მიმართ მხარს უმაგრებდა იმავე გაზეთის თანამშრომლისა

<sup>138</sup> ე ვ ლ ა ხ ო ვ ი, პასუხი დ. ჩ. შენიშვნაზე, ქართული ლიტერატურული კრიტიკის ისტორიისათვის, ქრესტომათია, 1955, გვ. 36.

და მისივე თაობის წარმომადგენლის მ. მაისუროვის (მაისურაძის) მო-  
თხრობა<sup>139</sup>, რომელიც იმხანად დაიბეჭდა. ანაქრონიზმებით სავსე  
წარმოებები თამარ მეფისა და რუსთველის საბედისწერო სიყვარულის  
ამბავს მოუთხრობდა მკითხველს. თამარის ღვაწლი აქ დამცირებული  
იყო და იგი სასტიკ დედოფლად იყო გამოყვანილი.

ამ ორი ახალგაზრდა მწერლის შეცდომებს დიმიტრი ყიფიანმა ერ-  
თად გასცა პასუხი. წერილში<sup>140</sup>, რომელიც იმავე გაზეთში გამოაქვეყნა,  
დიმიტრი ყიფიანი წერდა: „უფ. უფ. მაისუროვი და ევლახოვი საიმედო  
ნიჭის ახალგაზრდები არიან, მაგრამ არცერთი ტალანტი ადამიანს გა-  
ლაქარბებით არ ეძლევა, საჭიროა მისი გამოჩაღება, განვითარება და  
ნომზადებოთა და განათლებით გაწმენდა.

... ვბედავთ, ორივეს მივცეთ გულწრფელი, მეგობრული რჩევა,  
თუკი ისინი მას მიიღებენ ღირსეულად, — რომ ნუ გამოაქვეყნებენ აზ-  
რებს ისტორიაზე წინასწარი შემოწმების გარეშე, რადგან ქართული  
ისტორია, საერთოდ ნაკლებად ცნობილია მკითხველთა წრეში და ბევ-  
რი შეიძლება შეცდომაში ჩავარდეს. ერთი სიტყვით, ისინი ალბათ და-  
მეთანხმებიან, რომ საკმაოდ ძნელია იყო მთარგმნელი „ვეფხისტყაოს-  
ნისა“ და მომთხრობი თამარის დროის „ამბისა“<sup>141</sup>.

დ. ყიფიანმა ახალგაზრდა მწერლების შეცდომები ქართული ლი-  
ტერატურისა და ისტორიის მათი უცოდნელობით ახსნა. ამ საკითხებ-  
ში გარკვევისათვის მასალა, მართლაც ცოტა იყო და სავსებით სწორია  
ჯ. ჭუმბურიძის შენიშვნა, რომ დ. ჩუბინაშვილის მიერ 1850 წელს სა-  
ქართველოს პრესაში გამოქვეყნებული სტატია<sup>142</sup> რუსთველის და მისი  
პიემის შესახებ ერთგვარად ი. ევლახოვის მოთხოვნის პასუხსაც წარ-  
მოადგენდა<sup>143</sup>.

ევლახოვის მომდევნო წერილებში, როგორც ზევითაც აღვნიშნეთ,  
უკვე სხვა ტენდენცია შეიმჩნევა. თანამემამულეთა კეთილი რჩევაც  
გათვალისწინებულია მის მიერ. ადრე კი, დ. ჩუბინაშვილთან კამათში,  
ევლახოვი თავგამოდებით იცავდა თავის თარგმანს და ამართლებდა თა-  
ვის პოზიციებს. იგი წერდა: „საქმე თარგმნის სიტყუასიტყუაობაში კი

<sup>139</sup> М. Маисуров, «Замок Вардцихе», повесть, газ. «Кавказ», 1846, № 30, 31, 32.

<sup>140</sup> Д. Кипиани, Век царицы Тамары, газ. «Кавказ», 1846, № 33.

<sup>141</sup> დ. ყიფიანის წერილის ქართული ტექსტი დაბეჭდილია ს. სუციშვილის მიერ შედგენილ ქრესტომათიაში: ქართული კრიტიკის ისტორიისათვის, I, 1955, გვ. 36—38.

<sup>142</sup> Д. Чубинов, О грузинской поэме Вепхис-ткауосани или «Барсова кожа», газ. «Закавказский вестник», 1850, № 41, 42.

<sup>143</sup> ჯ. ჭუმბურიძე, ქართული კრიტიკის ისტორია, თბ., 1956, გვ. 117.

არ არის, არამედ იმაში, რომ ავითვისოთ აზრი, გრძნობა, ეგრესი-  
ლოვნება და სილამაზე დიდნის სიტყვებისა. გადავადნოთ ეს ყველა-  
ფერი პოეტური სულის ქურაში და გადმოვღვაროთ იმავე ღირსებით  
იმ ენის ბუნებრივ ფორმაში, რომელზედაც შევიცნობთ ქმნილებას<sup>144</sup>.

ჩანს, ზემოთ მოყვანილი პირობა ვეფხისტყაოსნის თარგმნისათვის  
მართებულად მიაჩნდა ევლახოვს. მან მიზნად არ დაისახა ორიგინალის  
ტიქსტთან სიახლოვე. რუსთველის სიტყვები საკუთარი პოეტური სუ-  
ლის ქურაში გაატარა და თავისუფლად თარგმნილი რუსული ენის ბუ-  
ნებრივ ფორმად მიიჩნია. თავისუფალი თარგმანის ასეთმა პრინციპმა  
განხორციელება, მართლაც ჰპოვა ევლახოვის ნაღვაწში და ეს, ძირითა-  
დად ვეფხისტყაოსნის, პოეტურ მხარეს დაატყდა თავს. მეტაფორები,  
რომლებიც ასე აჩუქურთმებენ პოემას, განცდათა სიმკვეთრე, რომე-  
ლიც მხოლოდ დამაჯერებლობას მატებს პოემის გმირთა მიჯნურობას  
და აღიღებს მის ზემოქმედებით ძალას მთარგმნელმა, თურმე, განზრახ  
გაასადაგა, რათა უცხო მკითხველის გემოვნებისათვის მიესადაგებოა.  
მეტაფორით გადმოცემული აზრი მან ნაწილებად დაშალა და უფრო  
მარტივად, ეპითეტიტ შემკობილი მოგვაწოდა. მაგალითად შეიძლება  
მოვიტანოთ რამდენიმე სტროფი:

„ცრემლსა სისხლი ერეოდა, გასდის, ვითა ნაგუბარი“ (88, 4)

Кровавые слезы он лил из очей.

„არცა გახლიჩა ბაგეთათ თავი ვარდისა კონამან“ (89, 4)

И с розовых уст не срывалась улыбка.

„ტაჭი მიუქს მერანსა, მიფინების მზე ველად“ (96, 3)

Понесся, как вихрь, по чистому полю.

მართალია, პოემაში ჭარბად შეხვედრილი მეტაფორები, საზოგა-  
დოდ, მხატვრული სახეები, სიტყვა-სიტყვით თარგმანში (როგორც ეს  
ბარტდინსკის აქვს) იმავე შთაბეჭდილებას ვერ ტოვებს, მაგრამ, ცხა-  
დია, ევლახოვი შეცდა, რომ ორიენტაცია საშუალო მკითხველზე აიღო.  
ვერ გაითვალისწინა რუსული ენის შესაძლებლობანი და მკითხველს  
გამარცხელი პოეტური ქმნილება წარუდგინა.

უფრო სარწმუნოა, რომ პოემის უკეთ თარგმნა აღემატებოდა ევ-  
ლახოვის შესაძლებლობას და თარგმნის მისეული პრინციპიც ევლახო-  
ვის, როგორც პოეტის, ნიჭთან იყო შეფარდებული.

<sup>144</sup> ს. ხუციშვილის ქრესტომათია... გვ. 35.



საერთოდ, ორიგინალთან თვითნებური მოპყრობის მხრივ ზოგს ზოგიერთ მომდევნო მთარგმნელზე მეტი არ შეუტოდავს, კა კი ყველაზე მკაცრი შეხვდა. თარგმნიდა დამოუკიდებლად და ამ მძიმე საქმეში არ ჰყოლია ისეთი გამოცდილი ხელმძღვანელი, როგორიც მის ბედნიერ მეტოქეს. „ჩემი თარგმანი მხოლოდ ძალის პირველად გამოყენების ცდაა“, — წერდა იგი თითქოს ბოდინის მოხდით და იმის შეგნებით, რომ მასსავით დამწყები პოეტი ვეფხისტყაოსნის თარგმნის მძიმე საქმეს ვერ დასძლევდა.

ვეფხისტყაოსნის ევლახოვისეული თარგმანი გამოქვეყნდა:

1. Газ. „Кавказ“, 1846, № 15.
2. ალ. ხახანაშვილის წერილში „შოთა რუსთველის შესახებ“, გაზეთი „ივერია“, 1892, № 95, გვ. 3.
3. Ал. Хаханов, Очерки по истории грузинской словесности, стр. 267—268.
4. Б. В. Барсов, Шота Руставели и его поэма «Барсова кожа», в статье «Очерки по истории грузинской словесности», в книге: «Чтения в императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете», кн. 2, (185), М., 1898, стр. 268—269.
5. П. Н. Берков, Шота Руставели в русской литературе, журн. «Известия АН СССР», 1938, № 3, стр. 57; აგრეთვე: сборник «Деятели русской культуры о Шота Руставели», Тб., 1966, стр. 272.

თარგმანის მთლიანი ტექსტი, ე. ი. 84—97 სტროფები დაბეჭდილია მხოლოდ 1, 3 და 4 დასახელებულ წყაროში.

სამწუხაროა, რომ მსჯელობა ვეფხისტყაოსნის ევლახოვისეული თარგმანის ბოლო ვარიანტზე არ გვიხდება. პირველი ცდის შედეგების სისუსტე მხოლოდ უარყოფით შეფასებას იწვევს. ამ თარგმანში ყველაზე უფრო მდარეთაა წარმოდგენილი თავისი დროისათვის მოწინავე შეხედულებების მქონე ნიჭიერი ჟურნალისტისა და ქართული კულტურის მრავალ დარგში მოღვაწე ადამიანის ნიჭი. იგი პირველი ქართველია ვეფხისტყაოსნის მთარგმნელთა შორის. პირველმა მარცხმა ვერ ჩაჰკლა მასში პოემის თარგმნის სურვილი. ვეფხისტყაოსანი ი. ევლახოვის მუდმივი ინტერესის საგანი იყო და მისკენ სხვებსაც იზიდავდა. ვაჟიშვილის მოგონებებიდან ჩანს, რომ კომპოზიტორ იპოლიტოვიჩანოვისათვის შეუთავაზებია მას პოემის სიუჟეტზე ოპერის დაწერა. მოგონება სავსებით დაემთხვა გაზეთ „დროებაში“ მოტანილ ცნობას. აქ დამატებით აღნიშნულია, რომ ოპერის შექმნაში იპოლიტოვიჩა-

ნოეს ხელს შეუწყობდა ზიჩის მიერ დადგმული პოემის ცოცხალი რაათები<sup>145</sup>. კომპოზიტორს იღეა მოსწონებია, მაგრამ მისი შესრულები-სათვის ძალებს არ დანდობია. ამისათვის გიგანტებია საქირო, — უთქვამს და კორსაკოვსა და მუსორგსკიზე მიუთითებია. მთარგმნელებსაც რომ ასეთივე თავმდაბლობა გამოეჩინათ, რუსთველის პოემა კიდევ დიდხანს დარჩებოდა თავის ნაციონალურ ჩარჩოებში და მსოფლიოს სხვა ერები უფრო გვიან გაეცნობოდნენ ქართული პოეტური სიტყვის სიამაყეს.

---

145 შინაური ქრონიკა, გაზ. „დროება“, 1885, 12/V, № 99, გვ. 2.

გივი მიქაძე

## ძველ ქართულ ხელნაწერთა გამომვლენა, შეპკრება და შესწავლა

ქართული კულტურის ამსახველი ძეგლები წარსულში ძირითადად მონასტრებისა და კერძო პირთა საკუთრებას წარმოადგენდა. ამიტომ არ არსებობდა ქართველი ხალხის მრავალსაუკუნოვანი კულტურის ამსახველი ისტორიული დოკუმენტების საფუძვლიანი გამოყენების შესაძლებლობა. ამგვარი ხასიათის დოკუმენტების გამოსავლენად და შესასწავლად მკვლევართ უხდებოდათ საკუთარი ინიციატივით გაბეზავრება სხვადასხვა ადგილას, რომ დაღუპვისაგან გადაერჩინათ ესა თუ ის ძვირფასი მანუსკრიპტი ან საყურადღებო ხელნაწერი. სათანადო პირობების უქონლობის გამო ცალკეულ პირთა ასეთ წამოწყებებს სისტემატური ხასიათი არ ჰქონდა. მიუხედავად ამისა, ძველ ხელნაწერთა შეკრება მეტად საჭირობოროტო საკითხად იქნა მიჩნეული.

ჯერ კიდევ გასული საუკუნის 80-იანი წლებიდან მოწინავე ქართული საზოგადოების ინიციატივით დაიწყო ძველი ქართული ხელნაწერების შეკრება-შეგროვება. ეს ხელნაწერები შემდეგ გარკვეული კოლექციების სახით დაგროვდა იმ დროს არსებულ კულტურულ-საგანმანათლებლო საზოგადოებების მუზეუმებთან.

ძველი ქართული ხელნაწერების შეგროვება პირველად წამოიწყო ქართველთა შორის წერა-კითხვის გამავრცელებელმა საზოგადოებამ (ჩამოყალიბდა 1879 წელს). საბჭოთა ხელისუფლების დამყარების შემდეგ აღნიშნული საზოგადოების სიძველეთსაცავი სახელმწიფო ბიუჯეტზე გადავიდა, ხოლო 1926 წლიდან ის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში გადავიდა და ცალკე ფონდად შევიდა უნივერსიტეტის სიძველეთა მუზეუმში.

ძველი ქართული ხელნაწერების შეგროვებას აქტიურად აწარმოებდა აგრეთვე საეკლესიო მუზეუმი (დაარსდა 1888 წელს), რომელიც 1921—1929 წლებში შეუერთდა თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის მუზეუმს, ხოლო 1930 წლიდან საეკლესიო მუზეუმის ფონდები მთლიანად გადაეცა საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმს.

ქართული ხელნაწერების გამოვლენისა და შეგროვების არანაკლები წვლილი მიუძღვის საისტორიო-საეთნოგრაფიო ლოებას (დაარსდა 1907 წელს), რომელმაც თავისი არსებობის არცთუ ისე დიდი ხნის განმავლობაში შეძლო შეეკრიბა ძვირფასი ხელნაწერები.

საბჭოთა ხელისუფლების დამყარების პირველივე დღეებიდანვე განსაკუთრებული ყურადღება მიექცა ქართული ხელნაწერების გამოვლენის, შეგროვებისა და დაცვის საქმეს. თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტთან 1921 წელს დაარსდა სიძველეთა მუზეუმი. ამ მუზეუმმა თავის მზრივ შეაგროვა ახალი კოლექცია და, როგორც აღნიშნეთ, მასში თავი მოიყარა არსებულმა კოლექციებმა. შემდგომში თბილისის უნივერსიტეტის სიძველეთა მუზეუმი (ყოფ. წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოების, ყოფ. საეკლესიო მუზეუმისა და თვით უნივერსიტეტის ფონდებით) და საისტორიო-საეთნოგრაფიო საზოგადოების მუზეუმი გაერთიანდა და 1929 წელს საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმში შეიქმნა ხელნაწერთა (პალეოგრაფიული) განყოფილება, რომელმაც იარსება 1958 წლამდე.

ამრიგად, ძველად შეგროვილმა ხელნაწერმა კოლექციებმა თავი მოიყარა ერთად — საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის ხელნაწერთა განყოფილებაში. აღნიშნული ხელნაწერი კოლექციები ხელნაწერთა განყოფილებაში შევიდა ცალკე ფონდებად საკუთარი სააღრიცხვო სისტემის დაცვით და ეს ფონდები სიმოკლისთვის შემდეგი პირობითი ლიტერებით იქნა აღნიშნული:

1. ყოფილი ქართველთა შორის წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოების ხელნაწერთა კოლექცია — S;

2. ყოფილი საეკლესიო მუზეუმის ხელნაწერთა კოლექცია თბილისის უნივერსიტეტის სიძველეთა მუზეუმის ხელნაწერთა კოლექციასთან ერთად — A;

3. ყოფილი საისტორიო-საეთნოგრაფიო საზოგადოების მუზეუმის ხელნაწერთა კოლექცია — H.

ამასთან, ხელნაწერთა განყოფილებასთან შეიქმნა ხელნაწერთა საკუთარი, ახალი კოლექცია, რომელიც აღინიშნება Q ლიტერით.

თანამედროვე მზარდი მეცნიერული მოთხოვნილებისა და ხელნაწერთა უკეთ დაცვისა და შესწავლის მიზნით საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის პრეზიდიუმის 1958 წლის 30 ივნისის დადგენილებით საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის ხელნაწერთა განყოფილების ბაზაზე დაარსდა ხელნაწერთა ინსტიტუტი, რომელსაც 1962 წელს მიეკუთვნა აკად. კორნ. კეკელიძის სახელი.

აკად. კორნ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტი ამ-



ქამად წარმოადგენს იმ ძირითად ცენტრს, სადაც მიმდინარეობს ქართულ ხელნაწერებთან დაკავშირებული ყოველგვარი სამუშაოები — მათი გამოვლენა, შეკრება, დაცვა, აღწერა და პუბლიკაცია. ამასთან, ხელნაწერთა ინსტიტუტის უშუალო ხელმძღვანელობითა და მეთვალყურეობით მიმდინარეობს რესპუბლიკის სიძველეთსაცავებში დაცული ხელნაწერების შესწავლა-დამუშავება.

ხელნაწერთა ინსტიტუტის გარდა, ძველი ქართული ხელნაწერები დაცულია სხვა სიძველეთსაცავებშიც. ქართულ ხელნაწერთა საყუარდლებო ფონდები და კოლექციები აქვთ საქართველოს ცენტრალურ სახელმწიფო საისტორიო არქივს, საქართველოს სახელმწიფო ლიტერატურულ მუზეუმს, კ. მარქსის სახელობის საქართველოს სახელმწიფო რესპუბლიკურ ბიბლიოთეკას, ქუთაისის, ზუგდიდის, მესტიის, გორის, ახალციხის, თელავის და სხვა მხარეთმცოდნეობისა და ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მუზეუმებს. გარდა ამისა, ქართულ ხელნაწერთა მნიშვნელოვანი ფონდები მოიპოვება: აზიის ხალხთა ინსტიტუტში (ლენინგრადში), სალტიკოვ-შჩედრინის სახელობის საჯარო ბიბლიოთეკაში (იქვე), ვ. ი. ლენინის სახელობის სსრკ სახელმწიფო ბიბლიოთეკასა (მოსკოვში) და მატენადარანში (ერევანი)<sup>1</sup>.

როგორც ვხედავთ, საბჭოთა ხელისუფლების დამყარების შემდეგ ქართველმა ხალხმა შესაძლებლობა მიიღო თავისი ისტორიულ-ლიტერატურული ძეგლებისათვის თავი მოეყარა სპეციალურ სახელმწიფო დაწესებულებებში — არქივებსა და მუზეუმებში და ეს სიძველეთსაცავები გადაეცა მეცნიერულ-კვლევითი მუშაობის ბაზად.

საქართველოს მუზეუმების საცავებში დაცულია ძველი ქართული ხელნაწერებისა და საბუთების მდიდარი ფონდები. ამასთან, ისინი წარმოადგენენ მზარდ ფონდებს — დღითი დღე მატულობს მათში დაცულ ხელნაწერთა და საბუთთა რიცხვი. ზოგიერთ მუზეუმში იმდენად გაიზარდა ხელნაწერთა რაოდენობა, რომ საჭირო გახდა მის სისტემაში ცალკე ხელნაწერთა განყოფილების ჩამოყალიბებაც. ამ მასალებს დიდი მნიშვნელობა ენიჭებათ საქართველოს წარსულის საფუძვლიანად შესწავლის საქმეში. ეს მასალები იძლევა მრავალი ფაქტისა და მოვლენის ახლებურად გაშუქებას.

ამრიგად, საბჭოთა ხელისუფლების დამყარების შემდეგ ძველ

<sup>1</sup> ქართული ხელნაწერების კოლექციები მოიპოვება საზღვარგარეთაც: პარიზის ნაციონალურ ბიბლიოთეკაში, ბრიტანეთის მუზეუმში, ვატკანის არქივში, გრაციის უნივერსიტეტის ბიბლიოთეკაში (ავსტრია) და სხვ. ქართული ხელნაწერები დაცულია აგრეთვე ყოფილ ქართველთა მონასტრებში: ათონის მთაზე, იერუსალიმში და სინას მთაზე.





ქართულ ხელნაწერთა შეკრებისა და დაცვის საქმე სახელმწიფო მუზეუმში გადავიდა და მისი საზრუნავი გახდა.

ჩვენი ქვეყნის სიძველეთსაცავების ქართულ ხელნაწერთა ფონდები მნიშვნელოვნად გამდიდრდა საბჭოთა ხელისუფლების დამყარების შემდეგ. ხელნაწერთა გამოსავლენად და შესაძენად რესპუბლიკის სხვადასხვა კუთხეში და რესპუბლიკის გარეთ სისტემატურად ეწყობა არქეოგრაფიული ექსპედიციები. ხელნაწერთა ინსტიტუტისა და რესპუბლიკის მუზეუმების თანამშრომლები ხელნაწერთა გამოსავლენად და შესაძენად იგზავნებიან საქართველოს შედარებით შორეულ სოფლებში. ბოლო დრომდე ამას არ ჰქონდა სისტემატური და გეგმაშეწონილი ხასიათი, მაგრამ ამჟამად უკვე თითქმის ყოველწლიურად ეწყობა ექსპედიციები სათანადო დარგის სპეციალისტების უშუალო ხელმძღვანელობითა და მონაწილეობით, რასაც დადებითი შედეგებიც მოჰყვა. ამ გზით შეძენილია მეტად საინტერესო ძეგლები. მაგალითად, ხელნაწერთა ინსტიტუტის ერთ-ერთმა ექსპედიციამ ზემო იმერეთში მისი წევრის ა. კლიმიაშვილის თაოსნობით შეიძინა „ქართლის ცხოვრების“ კიდევ ერთი თარიღიანი ნუსხა ვახტანგ VI-ის წინა ხნისა (1697 წლისა), რომელიც სამეცნიერო ლიტერატურაში „მცხეთურის“ სახელით გახდა ცნობილი. ამავე ინსტიტუტის მეორე ექსპედიციამ ახალციხის მხარეთმცოდნეობის მუზეუმში მიაკვლია ვეფხისტყაოსნის უძველეს ფრაგმენტს. მიხ. კეკელიძემ და გ. შატბერაშვილმა კასპის რაიონში აღმოაჩინეს „ვახტანგიანის“ საყურადღებო ნუსხა. თ. ჭყონიამ რუსეთში მივიღინების დროს ქ. გოროდეცის (გორკის ოლქი) ყოფ. მოქალაქის კ. სტოგოვის ოჯახში აღმოაჩინა XII საუკუნის ქართული „ოთხთავი“, ვახტანგ VI-ის შედგენილი ქართველ მეფეთა გენეალოგია და სხვა მეტად საინტერესო ხელნაწერები და ა. შ.

მართალია, ქართული ხელნაწერები არქეოგრაფიული ექსპედიციების მიერ მრავლად იქნა გამოვლენილი და შეძენილი და, ამასთან, კერძო პირთაგან შემოწირული, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, კერძო პირთა მფლობელობაში კიდევ დარჩა მნიშვნელოვანი რაოდენობის ხელნაწერები, რომლებიც მეცნიერული შესწავლის გარეთ დგანან.

საჭიროა გავაძლიეროთ მუშაობა ძველი ქართული ხელნაწერების შესაგროვებლად, განვიხილოთ პერიფერიების არქივსაცავები და კერძო პირთა კოლექციები. ამ მხრივ საქმე ჯერ კიდევ კარგად არ არის დაყენებული. ხელნაწერთა გამოვლენისა და შეგროვების საქმეს უფრო მეტი ყურადღება უნდა მიექცეს. სამწუხაროდ, პერიფერიის არქივების, მუზეუმებისა და ბიბლიოთეკების დაუმუშავებელი ფონდების შესწავლას ყველა როდი ეკიდება სრული პასუხისმგებლობით. კერძო პირთა კოლექციების შესწავლა კი ყოველთვის არ ხერხდება და მთელ

რიც სიძნელეებთან არის დაკავშირებული. მთავარი სიძნელე ის არის, რომ ეს კოლექციები დიდი ხნის განმავლობაში უცნობია, რადგან მათი (კოლექციები) არავის მიერ არ აღირიცხება. უმეტესი მათგანის არსებობას სპეციალისტები შემთხვევით იგებენ. ხელნაწერთა მფლობელნი არ იუწყებიან პრესაში თავიანთი ხელნაწერების შესახებ, რის გამოც მათი მოძებნა ძალზე ძნელდება. ჯერ კიდევ მეცბრამეტე საუკუნეში ქართული პრესა ყოველთვის სიამოვნებით უთმობდა ადგილს ყოველგვარ ცნობასა და კორესპონდენციას ძველი ქართული ხელნაწერებისა და საბუთების აღმოჩენა-გამოვლენასთან დაკავშირებით. „დროება“, „ივერია“, „კვალი“ და სხვ. ჟურნალ-გაზეთები სისტემატურად იუწყებოდნენ ამა თუ იმ ხელნაწერის აღმოჩენისა და ხელნაწერის მფლობელის ვინაობის შესახებ. განსაკუთრებულ შემთხვევებში კი აქვეყნებდნენ საინტერესო ხელნაწერების ვრცელ მეცნიერულ აღწერილობებს. გავიხსენოთ, მაგალითად, პ. კარბელაშვილის, ე. თაყაიშვილის, ნ. მარის, მ. ჯანაშვილის და სხვათა სტატიები ჩვენს წერილობით ძეგლებზე, რომლებსაც მეცნიერული მნიშვნელობა დღესაც არ დაუკარგავთ. ამ მხრივ საჭიროა ძველი ტრადიციის აღდგენა. ჩვენმა ჟურნალ-გაზეთებმა ამ მხრივ თავისი სიტყვა უნდა თქვას. ეს საქმე გადადუბას აღარ ითმენს. ამ საშვილიშვილო საქმეში აქტიურად უნდა ჩაებას რაიონული პრესაც.

რაც შეიძლება ჩქარა და ფართოდ უნდა გავშალოთ ხელნაწერის ძეგლების გამოვლენა და შესწავლა, რაშიც უნდა ჩავაბათ პრესა და ადგილობრივი კულტურულ-საგანმანათლებლო და სამეცნიერო დაწესებულებები.

მეცნიერული ინტერესები მოითხოვს, რომ რაც შეიძლება მალე და ნაყოფიერად დამთავრდეს შემგროვებლობითი სამუშაოები. ხელნაწერებისა და ძველნაბეჭდი წიგნების შეგროვება გახდა საერთო სახელმწიფოებრივი ღონისძიება. ამ საქმიანობის ხელმძღვანელობა და კოორდინაცია მთლიანად უნდა დაეკისროს ხელნაწერთა ინსტიტუტს. ხელნაწერთა შეგროვება უნდა მოხდეს ადგილებზე ექსპედიციების მიერ. უნდა მოხდეს რეგისტრაცია ადგილზე დატოვებული ხელნაწერებისა, რათა ისინი სამუდამოდ არ დაიკარგოს. არ უნდა ვუცადოთ იმას, თუ როდის მოიტანენ მუზეუმში ამა თუ იმ ხელნაწერს.

სისტემატურად უნდა ქვეყნდებოდეს ამ არქეოგრაფიული ექსპედიციების ანგარიში და მიკვლევული ხელნაწერების მოკლე აღწერილობანი. ფართოდ უნდა დავამყაროთ კავშირი პერიფერიის არქივებთან და გამოვაქვეყნოთ ცნობები მათთან დაცული ლიტერატურული მასალების შესახებ. დიდი მნიშვნელობა აქვს ასეთ მოკლე მიმოხილვებს,

რომელთა საშუალებითაც მეცნიერულ ხმარებაში შემოიღის წყაროები.

დიდი ღონისძიებებია ჩატარებული ხელნაწერთა მოვლისა და დაცვისათვის. 1965 წელს აიგო ხელნაწერთა ინსტიტუტის ახალი შენობა და სათანადო სიძველეთსაცავი, რითაც ქართული ხელნაწერების უმდიდრესი და უძვირფასესი ფონდები ამიერიდან დაცულია ყოველგვარი საშიშროებისაგან. თუმცა ამ მხრივ კიდევ ბევრია გასაკეთებელი. განსაკუთრებული ყურადღება უნდა მიექცეს რესპუბლიკის მუზეუმებში დაცულ ხელნაწერ კოლექციებს, სადაც საქმე ყოველთვის ჭეშრვნად არ არის მოგვარებული. ხშირია შემთხვევები, როდესაც ხელნაწერები არათუ საგანგებო სეიფებში, არამედ ჩვეულებრივ ხის კარალებშია მოთავსებული.

ხელნაწერთა ხშირი ხმარებისაგან დაცვის თვალსაზრისით ხელნაწერთა ინსტიტუტმა დაიწყო თანდათანობითი დამზადება თავისი ხელნაწერთა ფონდების მიკროფილმებისა და ფოტოპირებისა, რათა სამუშაოდ ძირითადად ესენი იქნეს გამოყენებული.

დაზიანებული ხელნაწერების ფურცლებისა და ყდების რესტავრაციისთვის და სხვა პროფილაქტიური სამუშაოების ჩასატარებლად ხელნაწერთა ინსტიტუტში არსებობს სპეციალური ლაბორატორია-სახელოსნო, რომელიც დაკომპლექტებულია კვალიფიცირებული კადრებით. ინსტიტუტის სპეციალისტები დიდ დახმარებას უწევენ აგრეთვე რესპუბლიკის მუზეუმებს.

ძველი ქართული ხელნაწერების გამოვლენის, შექენისა და დაცვა-მოვლასთან ერთად ერთ-ერთი ძირითადი ამოცანაა მათი მეცნიერული შესწავლა, ამისთვის კი საჭიროა არსებული ხელნაწერების აღწერილობათა შედგენა. უკვე დიდი ხანია, საჭირო გახდა ძველი ქართული ხელნაწერების სრული და ერთიანი წესით შედგენილი პირველადი აღწერილობის გამოქვეყნება. ასეთი აღწერილობა მნიშვნელოვნად გაუადვილებს ჩვენს მკვლევარებსა და დაინტერესებულ პირებს უმდიდრესი და უნიკალური მემკვიდრეობით სარგებლობას.

ხელნაწერთა ფონდების პირველადი აღწერა წინაპირობაა ამ მდიდარი საგანძურის შემდგომი საფუძვლიანი მეცნიერული შესწავლისთვის. ამ აღწერილობამ უნდა ასახოს ყოველი ხელნაწერის გარეგნული და შინაგანი მხარე, ე. ი. ხელნაწერის გარეგნულ ნიშნებთან ერთად სრულად უნდა იყოს გადმოცემული ხელნაწერის შედგენილობა შინაარსის მხრივ. ამასთან, ახალ აღწერილობებში მოცემულია ხელნაწერთა გადაწერათა ანდერძები და ისტორიული ხასიათის მინაწერები (შერჩევით), რომლებსაც გარკვეული მნიშვნელობა აქვს ქართული კულტურის ისტორიისათვის.



ხელნაწერთა აღწერილობა წამოიწიეს 1939 წელს საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის ხელნაწერთა განყოფილებაში. აღწერილობის ინსტრუქცია შეიმუშავა აკად. ივ. ჯავახიშვილმა. ძირითადად ეს ინსტრუქცია დაედო საფუძვლად ყოფ. საისტორიო-საეთნოგრაფიო საზოგადოების მუზეუმის ხელნაწერებს (H კოლექციის) პირველ ტომს, რომელიც 1946 წელს გამოქვეყნდა. მას მოჰყვა მომდევნო ტომებიც და მთლიანად აღნიშნული კოლექციის აღწერილობათა გამოცემა 1953 წელს დასრულდა. სულ გამოვიდა აღწერილობის ექვსი ტომი.

შემდეგ ხელნაწერთა განყოფილებამ განაგრძო ყოფილი საეკლესიო მუზეუმის ხელნაწერების (A კოლექციის) აღწერილობა. აღნიშნული კოლექციის აღწერილობის პირველი სამი ტომი თ. ჟორდანიასა და მ. ჯანაშვილს ჰქონდათ შედგენილი ჯერ კიდევ რევოლუციამდე. ამიტომ 1954—1955 წლებში ხელნაწერთა განყოფილებამ გამოაქვეყნა მომდევნო ორი, მეოთხე და მეხუთე, ტომი და ამით დაასრულა A კოლექციის ხელნაწერების აღწერა.

ამ კოლექციის აღწერილობას მოჰყვა საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის ხელნაწერთა განყოფილების ახალი ფონდის, ე. წ. Q კოლექციის აღწერილობის ორი ტომი, რომლებიც 1957—1958 წლებში გამოიცა.

ამრიგად, ძირითადად დასრულდა ხელნაწერთა განყოფილების კოლექციების აღწერილობათა შედგენა. მაგრამ ვინაიდან ძველი აღწერილობები ბიბლიოგრაფიულ იშვიათობას წარმოადგენდა და, თანაც, სრულად არ ასახავდნენ ხელნაწერის შედგენილობას, განყოფილებამ წამოიწიო ყოფ. ქართველთა შორის წერა-კითხვის გამავრცელებელ საზოგადოების მუზეუმის ხელნაწერების (S კოლექციის) აღწერა. ამ კოლექციის აღწერილობის პირველი ტომი 1960 წელს გამოქვეყნდა. დღემდე გამოქვეყნებულია სულ ხუთი ტომი. S კოლექციის აღწერილობის დასრულების შემდეგ ხელახლა გამოქვეყნდება A კოლექციის პირველი სამი ტომიც. ამრიგად, 1946 წლიდან მოყოლებული ხელნაწერთა ინსტიტუტმა გამოსცა აღწერილობის 15 ტომი.

რესპუბლიკის მუზეუმები შეუდგნენ თავიანთი ფონდების სამეცნიერო აღწერილობათა შედგენა-გამოქვეყნებას. საქართველოს სსრ კულტურის სამინისტროს კულტურულ-საგანმანათლებლო დაწესებულებების საქმეთა სამმართველომ რესპუბლიკის მუზეუმებისათვის 1957 წელს დაბეჭდა და სახელმძღვანელოდ დააგზავნა გ. მიქაძის მეთოდური ხასიათის ბროშურა — „ქართული ხელნაწერების შესწავლა და აღწერა“. აღნიშნულმა ნაშრომმა გარკვეული დახმარება გაუწია მუზეუმის მუშაკებს ქართულ ხელნაწერებზე მუშაობის დროს. წერილში გან-

ზილულია ხელნაწერების შესწავლისა და მის აღწერასთან დაკავშირებული ძირითადი საკითხები.

უკვე გამოქვეყნებულია საქართველოს სსრ ცენტრალური არქივის (ს. კაკაბაძე, პ. გაგოშიძე, ტ. I — 1949; ტ. II — 1950), საქართველოს სახელმწიფო ლიტერატურული მუზეუმის (ივ. ლოლაშვილი, 1949), ქუთაისის სახელმწიფო მუზეუმის (ე. ნიკოლაძე, ტ. I — 1953; ტ. II — 1964), კ. მარქსის სახელობის საქართველოს სახელმწიფო რესპუბლიკური ბიბლიოთეკის (ც. ჩიკვაშვილი, 1964), გორის მხარეთმცოდნეობის მუზეუმის (აღ. ღლონტი, 1947), ვ. ი. ლენინის სახელობის სსრ კავშირის სახელმწიფო ბიბლიოთეკას (ლ. ქუთათელაძე, 1953), სსრ კავშირის მეცნიერებათა აკადემიის აზიის ხალხთა ინსტიტუტის (რ. ორბელი, ტ. I — 1956) ქართული ხელნაწერების აღწერილობათა ერთი ნაწილი. გაცხოველებული მუშაობა მიმდინარეობს დანარჩენი ნაწილების გამოსაქვეყნებლად.

აღსანიშნავია, რომ მხოლოდ ბოლო დროს მოხერხდა ნ. მარისა და ივ. ჯავახიშვილის მიერ შედგენილი სინას მთის ქართული ხელნაწერების აღწერილობათა გამოქვეყნება. 1940 წელს გამოქვეყნდა ნ. მარის შედგენილი აღწერილობის I ტომი, ხოლო 1947 წელს ივ. ჯავახიშვილის შედგენილი აღწერილობის II ტომი. 1955 წელს ხელნაწერთა ინსტიტუტმა გამოსცა ნ. მარის შედგენილი იერუსალიმის ბერძნულ საპატრიარქო წიგნსაცავის ქართული ხელნაწერების მოკლე აღწერილობა, რომელიც დასაბეჭდად მოამზადა ელ. მეტრეველმა.

1954 წელს დაიბეჭდა რ. ორბელის ვრცელი მიმოხილვა აზიის ხალხთა ინსტიტუტის (ყოფ. აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტის) ქართული ხელნაწერების ფონდისა, ხოლო 1958 წელს — ლ. მეფარიშვილის მიმოხილვა ლენინგრადის სალტიკოვ-შჩედრინის სახელობის საჯარო ბიბლიოთეკის ქართულ ხელნაწერთა ფონდისა. ხელნაწერთა ინსტიტუტის ფონდებზე მუშაობისას დიდი დახმარების გაწევა შეუძლია აგრეთვე „საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის ძველ ხელნაწერთა საცავების გზამკვლევს“, რომელიც 1951 წელს გამოქვეყნდა.

ხელნაწერთა მეცნიერული აღწერილობის მომზადებამ განაპირობა ყურადღება გამახვილებულიყო ისეთი საკითხების შესწავლაზე, რომლებსაც მანამდე ან სულ არ ექცეოდა ყურადღება, ან კიდევ ნაკლებ მნიშვნელობას ანიჭებდნენ. მაგალითად, სათანადო ყურადღება დაეთმო ხელნაწერთა ჭვირნიშნების შესწავლას (იხ. რ. პატარიძის გამოკვლევები: „ჭვირნიშანი და ქრონოლოგია“, „XIV—XV საუკუნეების ქართული ხელნაწერების ჭვირნიშნები“, „XIV—XVIII სს. ქართულ ხელნაწერთა ჭვირნიშნები (მთვარე და ნახევარმთვარეები)“ და სხვ.).



დიდი სამუშაოებია ჩატარებული აგრეთვე ძველი ქართული ლუმლო დამწერლობის (კრიპტოგრაფიის) გასაშიფრების (იხ. ა. შანიძისა და გ. მიქაძის გამოკვლევები). ქართული ხელნაწერების ჰვირნიშნებსა და კრიპტოგრაფებზე არსებობს მონოგრაფიული ნაშრომები, რომელთა გამოცემითაც უდავოდ სასარგებლო საქმე გაკეთდება. ყოველ შემთხვევაში, ჰვირნიშნების საძიებლებისა და კრიპტოგრაფიული ანბანების ტაბულების გამოცემა გადაუდებელი საქმეა.

ხელნაწერთა ინსტიტუტში დაცულია საკმაო რაოდენობის პალიმფსესტები. მათი საერთო რაოდენობა ათეულ ათას ფურცელს აღემატება. პალიმფსესტებს დიდი მნიშვნელობა ენიჭება ქართული ენის განვითარების შესასწავლად და შორეული წარსულის ამბების გასათვალისწინებლად. ყოველივე ამის გამო დიდ ინტერესს იწვევს პალიმფსესტების ამოკითხვა. ხელნაწერთა ინსტიტუტს გათვალისწინებული აქვს მოაწყოს სპეციალური ლაბორატორია, სადაც აღნიშნული პალიმფსესტები სისრულით იქნება გამოძიებული და გაშიფრული. მათი ამოკითხვით, ადვილი შესაძლებელია, ჩვენს წინ გადაიშალოს წარსულის მრავალი საინტერესო ფურცელი.

ძველ ქართულ ხელნაწერებში გვხვდება ნოტებიანი ხელნაწერები. ეს სამუსიკო (ნევმატური) ნიშნები განკუთვნილი იყო როგორც გალობის, ისე საკრავიერი მუსიკისათვის. ნოტებიან ხელნაწერს აქვს ორი შინაარსი: ერთია ის, რომელსაც შეიცავს მისი ტექსტი, ხოლო მეორე — რომელიც მოცემულია მის სანოტე სტრიქონებში, ე. ი. მისი მუსიკალური შინაარსი. ამასთან, უნდა გვახსოვდეს, რომ ნოტებიანი ხელნაწერის ერთი შინაარსი სრულებით არ განსაზღვრავს მეორეს ღირსებას. ამიტომ ხელნაწერი შეიძლება არ იყოს საინტერესო ტექსტის მხრივ, მაგრამ ამავე დროს უაღრესად მნიშვნელოვანი იყოს მუსიკალურის მხრივ ან, პირიქით, შესაძლოა ხელნაწერი საინტერესო აღმოჩნდეს მასში მოცემული სწორედ ტექსტის თვალსაზრისით და სხვებთან უმნიშვნელო იყოს მისი მუსიკალური მხარე. უნდა გვახსოვდეს, რომ ნოტებიან გაწყობილი ტექსტები წარმოადგენს ლიტერატურულ-მუსიკალურ ნაწარმოებებს. თავისი სპეციფიკური გრაფიკული და სხვა თავისებურებებით ასეთი ხელნაწერები საგანგებო შესწავლას საჭიროებს. ნოტებიანი ხელნაწერების საფუძვლიანი შესწავლა არც ისე დიდი ხანია რაც დაიწყო. მართალია ამ მხრივ ჯერ კიდევ ბევრი სადავო საკითხია გადასაჭრელი, მაგრამ გარკვეული მიღწევები ამჟამად შეიმჩნევა. ნოტებიანი ხელნაწერი ისე უნდა აღიწეროს, რომ ამ აღწერით მკვლევარმა შეძლოს თუნდაც ყველაზე უფრო ძირითადი ცნობები მიიღოს იმაზე, თუ რას წარმოადგენს აღნიშნული ხელნაწერი

მისთვის საინტერესო სასიმღერო-მუსიკალობის თვალსაზრისით. წინა-  
აღმდეგ შემთხვევაში ასეთი ხელნაწერები მკვლევართა ყურადღების  
გარეშე დარჩება.

მეტი ყურადღება უნდა დაეთმოს რესპუბლიკის მუზეუმების ხელ-  
ნაწერთა საცავებს. უნდა გაძლიერდეს მეცნიერული ხელმძღვანელობა  
იქ დაცული ხელნაწერების დროზე ასაწერად და გამოსაცემად, რადგან  
ხელნაწერთა კოლექციების საინვენტარო აღწერები, რომლებიც და-  
ცულია მუზეუმებსა და ბიბლიოთეკებში, ატარებს მხოლოდ სიის ხა-  
სიათს და არ იძლევა ყოველი ცალკეული ხელნაწერის შინაარსს.

ასეთია ძირითადად ის სურათი, რაც გაკეთდა ქართულ ხელნა-  
წერთა ფონდების შესწავლის დარგში საბჭოთა ხელისუფლების დამ-  
ყარების დღიდან.

---

მერი გოგინაიშვილი

## XVII—XVIII საუკუნეების ქართული პოეზიის მცირე ფორმები

### I. ეპიტაფია

გარდაცვალებულთა დატირება და გლოვა, მათი პატივისცემა, კეთილად მოხსენიება, მათი ღვაწლის დაფასება ძველთაგანვე იყო ცნობილი. მიცვალებულს ტირილითა და გლოვით ისტუმრებდნენ ამ ქვეყნიდან.

ადრე ეს დატირება საწესჩვეულებო ხასიათს ატარებდა. არსებობდნენ სპეციალური დამტირებლები, რომლებიც აღნიშნავდნენ მიცვალებულის ღვაწლს, ჩამოთვლიდნენ მის მიერ ჩადენილ საგმირო თუ სხვა ხასიათის საქმეებს, ამით სამგლოვიარო განწყობილებას უქმნიდნენ დამსწრეთ. სპეციალისტ დამტირებლებს გუნდური დატირებით აცხმიანებოდნენ სხვები. ასე იყო თითქმის ყველა ხალხის ცხოვრებაში. დროთა ვითარებაში დატირების ეს ფორმა შეიცვალა, მაგრამ ფაქტი მიცვალებულის გამოტირებისა დღემდე არსებობს.

ჯერ კიდევ ანტიკურ პერიოდში მიცვალებულის გლოვას დაუკავშირდა ლიტერატურული ყანრი ბერძნულში *ἔπιταφία*-ის სახელწოდებით ცნობილი. ამ ყანრმა თავისი ადგილი დაიკავა ქართველი ხალხის ცხოვრებაშიც, რომელსაც აქ გლოვის ყანრი ეწოდება.

გარდა ამისა, ანტიკურ პერიოდშივე არსებობდა ფაქტი, რომელიც აგრეთვე მიცვალებულის მოხსენიებასა და გლოვასთან იყო დაკავშირებული. ეს იყო მიცვალებულის მოხსენიება საჯაროდ წარმოთქმული სიტყვით. მსგავსი რამ ქართველი ხალხის ცხოვრების სინამდვილეშიც იყო და, შეიძლება ითქვას, დღემდე არის.

ჩვენ კონკრეტულად შევეხებით მიცვალებულის მოხსენიებასთან დაკავშირებულ მოვლენას, რომლის ძირები აგრეთვე ანტიკურ სამყაროშია საძიებელი და რომელსაც დღემდე თავისი მნიშვნელობა არ დაუკარგავს ქართველი ხალხის ცხოვრების სინამდვილეში. ეს არის მიცვა-



ლებულის დასამარების შემდეგ მის საფლავზე გაკეთებული რომელიც ეპიტაფიის სახელწოდებით არის ცნობილი.

ეპიტაფია ბერძნული წარმოშობის სიტყვაა და ნიშნავს საფლავის ქვაზე მინაწერს. „ეპი“ „ზე“ თანდებულის მნიშვნელობისაა, „ტაფიოს“ შინაარსით „საფლავს“ შეესატყვისება. ძველ ბერძნულში ეპიტაფია საფლავზე წარმოთქმულ სიტყვას („надгробная речь“) აღნიშნავდა, უფრო გვიან კი ამ სიტყვამ საფლავზე წარწერის („надгробная надпись“) მნიშვნელობა მიიღო, რაც უმეტესად ლექსითი ფორმით იყო წარმოდგენილი.

ეპიტაფია აღრიდანვე იყო ქართული ტრადიციისთვისაც დამახასიათებელი და თითქმის ჩვენ ღრმად შემორჩა ქართულ სინამდვილეს.

ეპიტაფიის ძირები არქაული ეპოქიდან მოდის. ჯერ კიდევ ანტიკურ ხანაში ძველ ბერძნებს წესად ჰქონდათ: საფლავის ქვაზე ან ნივთზე, რომელსაც ღვთაებას შესწირავდნენ, გააკეთებდნენ წარწერას. ეს წარწერა იწოდებოდა ეპიგრამად. ეს არის ღღევანდელი ვახუშტის ეპიგრამის პირველადი სახე. შემდეგ ეპიგრამამ ძირითადად დაკარგა თავისი პირვანდელი მნიშვნელობა, საფლავის ქვაზე წარწერის მნიშვნელობა, მაგრამ საფლავის ქვაზე წარწერის ფაქტი თავისთავად არსებობდა. რა ტერმინით შეიცვალა აქ სიტყვა „ეპიგრამა“? „ეპიგრამა“ სიტყვა „ეპიტაფიამ“ შეცვალა. ეს სიტყვა ორატორულმა ხელოვნებამ შემოიტანა საბერძნეთში. ეპიტაფია ეწოდებოდა მიცვალებულის დაკრძალვის დროს თუ უფრო გვიან საფლავზე საჯაროდ წარმოთქმულ სიტყვას<sup>1</sup>.

ჩვენში ეპიტაფია თავიდანვე საფლავის ქვაზე წარწერის მნიშვნელობით დამკვიდრდა.

საერთოდ მიცვალებულის გლოვა, ტირილი თუ საფლავზე წარმოთქმული სიტყვა თავისი დანიშნულებით, თავისი შინაარსით, ბუნებრივია, ახლოს დგას საფლავის ქვაზე წარწერასთან. ორივე გარდაცვალებულ ადამიანს ეძღვნება, მისი დაკარგვით გამოწვეული სიმძიმის გამოხატველია, მიუთითებს დამსწრეთ თუ შთამომავლობას იმ ღვაწლზე, რომელიც გლოვის ობიექტს აქვს ქვეყნის, ხალხისა თუ საკუთარი ოჯახის, ახლობელ-ნათესავების წინაშე.

გლოვის უანრისა და ეპიტაფიის შინაარსობლივი და დანიშნულებითი ურთიერთობის საკითხს ვრცლად ეხება აკად. კ. კეკელიძე თავის გამოკვლევაში „გოდების უანრი და გლოვის წესი ძველ ქართულ მწერლობაში“. ავტორი ერთმანეთთან ახლოს აყენებს, მაგრამ ამავე

<sup>1</sup> И. М. Т р о н с к и й, История античной литературы, Л., 1946, стр. 90 и 214.

ღროს კონკრეტული ნიშნების მიხედვით უპირისპირებს ერთი მხრით გლოვის ჟანრს, რომელსაც ბერძნულში შეესატყვისება *Θρήνος* და არუსულში — *πλαιν*, მეორე მხრით კი — საფლავზე წარმოთქმულ სიტყვას, რომელმაც ეპიტაფიის სახელწოდებით დაიწყო არსებობა და საკუთრივ ეპიტაფიას, დღევანდელი მნიშვნელობით ეპიტაფიას. შინაარსით, როგორც ავტორი აღნიშნავს, ისინი ენათესავენ ერთმანეთს. მათი შინაარსია სამგლოვიარო ობიექტის პოეტურ ფორმებში მოცემული დახასიათება, თავს დატეხილი უბედურებისა და უნუგეშო სევდის მხატვრული დახასიათება, მაგრამ მათ შორის არსებითი განსხვავებაც არის. პირველ განმასხვავებელ ნიშნად ავტორი ასახელებს ფაქტს, რომ არ არის სავალდებულო, გოდების ჟანრის ნაწარმოები დამოუკიდებლად არსებობდეს, იგი შეიძლება ჩართული იყოს სხვა ჟანრის ნაწარმოებში, მაგალითად, მოთხრობაში, როგორც ზოგადი კომპოზიციის ერთ-ერთი მოტივი. ეპიტაფია უსათუოდ დამოუკიდებლად არსებულა.

2. ეპიტაფიისა და ოდა-სიტყვის ავტორები მიმართავენ გარეშე პირთ, ისინი ესაუბრებიან ამა თუ იმ პირის შესახებ მსმენელთ და მაცურებელთ, „გოდების“ ავტორი კი ელაპარაკება თავის თავს და გოდების პირს.

3. გოდებაში გადმოცემულია იმდენად არა რეალური დეტალები ანბისა, როგორც ამას ვხედავთ ეპიტაფიასა, ოდასა და სამიცვალებულო სიტყვაში, რამდენადაც ის მწუხარება და სევდა, რომლითაც აღსავსეა გული, გამსჭვალულია სათუთი ლირიზმით, ღრმა სევდით და მწვავე სულიერი განცდებით.

4. ეპიტაფია-ხოტბა-სიტყვაში სჭარბობს ინტელექტუალურ-მემყენებითი ელემენტი, „გოდებაში“ კი — ემოციურ-გრძნობითი.

5. ეპიტაფია-ხოტბა-სიტყვის ავტორები წინასწარ მიზნად ისახავენ მსმენელზე ზემოქმედებას, რისთვისაც მიმართავენ შესაფერ რიტორიკულ ხერხებს, მგოდებელი კი წინასწარ ასეთ მიზანს არ ისახავს, ის უფრო გულწრფელია და მარტივი და, თუ ზოგ შემთხვევაში ის პათოსში ვარდება, ეს ჭარბი გრძნობების უშუალოდ მოზღვავეებით და არა ეფექტისათვის<sup>2</sup>.

როგორც ვხედავთ, კონკრეტულად არის ჩამოყალიბებული როგორც გლოვის ჟანრისთვის, ისევე ეპიტაფიისთვის დამახასიათებელი ნიშნები, მაგრამ ეპიტაფიის ნიშნების კვლევა აქ ავტორის მიზანს არ შეადგენს, იგი მათ ასახელებს იმდენად, რამდენადაც ამ ნიშნებით ეპი-

<sup>2</sup> კ. კეკელიძე, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, 1956, გვ. 199—200.

ტაფია უპირისპირდება გლოვის ჟანრს. ეპიტაფიის ტექსტების შესავალა, მათი ღრმა ანალიზი სრულ წარმოდგენას გვიქმნის ეპიტაფიის რაობაზე.

ეპიტაფიის შინაარსეული მხარე ისტორიულად იცვლებოდა ხალხის რწმენისა და წარმოდგენების მიხედვით. XVII—XVIII საუკუნეებში შექმნილი ეპიტაფიები კომპოზიციურად, შეიძლება ითქვას, სამი ნაწილისგან შედგება. ამ დაყოფას ემორჩილება ეპიტაფიების უმრავლესობა.

ერთ შემთხვევაში ეპიტაფია იწყება ზოგადი დებულებებით, ფილოსოფიური მსჯელობით ადამიანის ცხოვრების არარაობაზე, მის წარმავლობაზე. სხვა შემთხვევაში ეპიტაფიის ავტორი ერთარსებადღე, ღებერთადღე მიდის, მას მიაწერს უსულო და სუთლიერი სამყაროს შექმნას და ამ სამყაროს არსებობის შეწყვეტაც ღმერთისგან დამოკიდებულად მიიჩნია. ასეთი მიმართვაა არსებისადმი ბეჟან არაგვის ერისთავის ძის გიორგისადმი მიძღვნილ ეპიტაფიაში:

ჴი, არსთ მარსო, შენ შემქმენ სახედ შენდა,  
შენ აღმაყვავე, ვით შროშანი ველისა,  
რომლით ვესვიდი დატკობას ღღეთა სიგრძესა.  
გარნა შენგანვე მსჯავრმან განსაზღვრებულმან  
ფუტრჩენილი ვარდი დამაზრო, განმხრწნა მძვინვარედმ.

მსგავსი აზრია გამოთქმული გიორგი XIII-ის ძის ჯიბრაილისადმი მიძღვნილ ეპიტაფიაში:

ვინადგან შობა ორგურობს კაცთა ზედა,  
პირუტყლი ჴორცით შემოსულა სოფელსა შინა,  
ხოლო მეორე ჴორცითაგან განსულა სულის  
და ეს შობანი არნ ღეთისგან განჩინებული,  
რომელსა მჴედავთ აწ ორისავ შემთხუტვით<sup>4</sup>.

ეპიტაფიების მეორე ჯგუფი ყოველგვარი შესავალი ნაწილის გარეშე იწყება. აქ დასაწყისშივე წარმოდგენილია ის ნაწილი, რომელიც ძირითადად ითვლება თითქმის ყველა ეპიტაფიაში. ეს არის ეპიტაფიის ობიექტის დახასიათება მისი საქმიანობის, მისი ღვაწლის მიხედვით. აქ წინ წამოწეულია, რასაკვირველია, ის დადებითი, რაც ეპიტაფიის ობიექტს ჰქონდა. ამით ეპიტაფიის ავტორი მკითხველს განაწყობს ეპიტაფიის ობიექტისადმი, ნათელს უხდის იმ დანაკლისს, რაც ამ ადამიანის გარდაცვალებამ გამოიწვია. მოცემულ შემთხვევაში შეიძლება უაზ-

<sup>3</sup> H 168.

<sup>4</sup> S 388.

რავი მაგალითის დასახელება. ამის შესანიშნავ ნიმუშს წარმოადგენს  
ვახტანგ მეექვსის ეპიტაფია, რომელიც გივი თუმანიშვილს ეკუთვნის:

მე, უმცირესმან ძმათაგან, ვახტანგმან სახელდებულად,  
ექმენ ოთხ წელ მცხეთა, ურბნისი სადგურ-კამარა გებულად,  
ტფილისს სიონი ხელახლა შევეძერწე ქანდაკებულად,  
ჩემთვისცა სახლი სარკისა, შიგ ლხინი მოწონებულად.

იტამბა მოვიღე ვლახეთით, ვამრავლე წიგნთა მელანი,  
ქციის რუ ხუნანს წავიღე, გაღმითად მოვრწყე ველანი,  
მაშვირის რუ ხომ ტბას შეერთე, შიგ თევზი ჩავსხი ყველანი,  
ესე მთა მოვინადირე, ვხოცე ირემი, შევლანი.

„სამართლის წიგნი“ დავსწერე, მსაჯულს არ უნდა ცილობა,  
„ვეფხისტყაოსნის“ თარგმნობა, სხვა წერილთ არ ვსთქვა ცილობა,  
ჩემთანა მყოფთა ჭაბუკთა უქმნია კარგი ზრდილობა,  
ბოლოს მიმიღო სოფელმან სიმდიდრე, მეფეთ შევილობა.

საინტერესოა აღნიშნული თვალსაზრისით დავით ბატონიშვილის  
ეპიტაფია:

ეპიტაფია, წარწერილი საფლავსა ზედა საქართველოს მემკვიდრის  
მეფის გიორგის იგ ძისა დავითისასა, გალექსულ კუდაკეცილ ლექსათ.  
ესე იგი იამბად ანუ იამბიკოდ.

შექმნული კაცად კეცისაგან თიხისა,  
შედგმული ნივთად ოთხთა მიერ კავშირთა,  
წარმოჩენილი არსად ცხოველმეტყველად,  
ცხოველთ ვმეტობდი სიტყვისა მქონებლობითა,  
აჲ მოკლებული ყოველთა ზემონათქეთა.

არათუ მხოლოდ სხუი, ცხოველთ ვზეობდი,  
ზოგთ სიტყვიერთაც ვმეტობდი შემთხვევითა  
ათას ერგასის წლისა არსებობითა  
მეფობის ხარისხ პყრობითა და მართებით,  
რომელიც უკუჲ შედგომ ამო მექმნა.

ვიყავ ჭაბუკი ჰასაკით, არ ღუხჭირი,  
წესით, ზნეობით აღზრდილ აზნაურებით,  
საღმართოსა წერილს დადალულ და დამაშტრალ,  
სამოქალაქოს ჰსჯულსაცა ზედმიწევნილ,  
და სამკვიდროსა არვისგან დასაწუნი.

<sup>5</sup> ვახტანგ VI, ლექსები და პოემები, აღ. ბარამიძის რედაქციით და შენიშვნებით, 1947, გვ. 64.

მე თავი მაქტუნდა მამულისა სავმარად,  
რომელმან საქმით არაერთგზის ვაჩუქნე,  
ჩემთ ერთ — ქართველთა — ბევრგზის ჩემგან დამტკბართა..  
მეგ[ობ]რობით და მოყვსობის შეერულობით,  
შესაბამითა თავაზით და პატივით.

ვჰქმენ ღრამმატიკა ენისა განსანათლად,  
კატილორია, სიმვოლო სამლუდლოთად,  
გეოღრაფია, არტილერია, ჰსკული,  
მიფოლოდია და ისტორია მოკლე,  
რომანიული ამოდ ჩემგან დათხზული.

ვმსახურე მამულს, უცხო თესლთა ვსძლე,  
ქარელთა, ლეკთა ქარში, მატანს ნაგებზე,  
თურქთა ორგზის ვბრძე, ყარსელსა მაჰმად ფაშას,  
მუნ მე მაგემა იზიყბეგ ექესგზის ხმალი  
და ღაყავეთე, ვით დავით გოლიათი.

მეწინავენი სპარსთანი წარვიქციენ  
უამსა მოსკლისა ხოჯაისასა თბილისს,  
ღღესა მეორეს, ოდეს ჰსძლესთ სპარსთ ქართველთა,  
მშვიდობით დავსცენ დას-მწყობრნი ჰრწმუნებულნი  
ცეცხლ სასროლელი, რომელნიც განვაირინენ...<sup>6</sup>

რომ არ შეიქმნას შთაბეჭდილება, თითქოს მხოლოდ მეფეებმა უძღვნიდნენ მსგავს ეპიტაფიებს, რადგან მათ, მართლაც, ექნებოდათ დვაწლი ჭვეყნისა და ხალხის წინაშე, ეს კი მასალას მისცემდა ეპიტაფიის დაწერს, მოვიყვანთ სხვა მაგალითსაც — ვინმე ამბერკის საფლავზე დაწერილ ეპიტაფიას:

რჩეულისა მის მკვიდრმან ქალაქისამან  
ესენი შევქმენ, ვიდრეღა ცოცხალ ვიყავ,  
ჰონებად ჩემდა ესე ჯორცთა დასხმისა,  
სახელი თუ გიქმს, ამბერკი მიწოდინ.

ვიყავ მოწაფე მწყემსისა უბიწოსა,  
რომელი მთათა ზედა და ველთა შინა  
უძღვის კეთილად არევეს ცხოვართასა,  
დიდ არს თჳალითა და მხედუშლ არს ყოველთა.

მან მასწავა მე წერილნი სარწმუნონი,  
ესრეთ წარმავლნა ხილუად სამეფოჲსა,  
რათა ვიხილო მუნ მყოფი დედოფალი,  
ოქროთ მოსილი, ოქროთა ფერშესხმული.

ერნი ვიხილენ ბრწყინებულედ აღბეჭდილნი,  
მიერ წარმოველ სოფელსა ასურეთსა  
და მოვიხილე ქალაქები ყოველი,  
ნისიბი მოვლე, ხოლო ეფფრათი განვლე.

ყოველნი მაქტნდეს ჩემთანა მოგზაურად,  
უპირველესნი გულსა დამკვიდრებულად  
სარწმუნოება ყოველთაგან მიძღოდა  
და დამაგდებდა საზრდელსა განუხრწნელსა.

თევზსა დიდ-დიდსა წყაროსა წმიდისასა,  
რომელ აღზარდა ქალწულმან უბიწომან  
და ესე მისცა საკმლად სამარადისოდ,  
განწავებული სასმლად მისცა პურითურთ,  
ესე მდგომან ჰსთქუა: ამბერკი აქა წერად...?

აღნიშნულ ნაწილს, ე. ი. ძირითად ნაწილს, ეპიტაფიათა უმრავ-  
ლესობაში მოსდევს განზოგადებული დასკვნა, რომელიც თითქოს უმ-  
სუბუქებს მკითხველს ეპიტაფიის ტექსტის წაკითხვით გამოწვეულ სიმ-  
ძიმის. ეს დასკვნა გვამცნობს, რომ ამ ქვეყნად არაფერია მტკიცე და  
მუდმივი, ყველაფერი მოძრაობასა და ცვალებადობაშია — ადამიანიც  
ასევე წარმავალია, ერთ თაობას მეორე თაობა ცვლის. მსგავსი დასკვ-  
ნის შესანიშნავ ნიმუშს წარმოადგენს ღვეთ პატონიშვილის ზემოთ  
მოყვანილი ეპიტაფიის დასასრული:

არა რაჲ არს სოფელსა შინა მტკიცე,  
ყოველივე მსწრაფლ წარმავალ არს სრულიად,  
არცა სიმდიდრე, არც სიგლახაკე და არც დიდება,  
აჩრდილ და სიზმარ მოიძულენ შენ ში კაცო<sup>8</sup>.

ეპიტაფიის დასკვნით ნაწილში უფრო ხშირად გამოთქმულია  
თხოვნა, რომ შეიბრალონ მიცვალებული, მოხსენიება და შენდობა არ  
მოაკლონ მას. მაგალითად, მეფე გიორგი მეცამეტის ძის ჯიბრაილის  
ეპიტაფია ასეთი თხოვნით მთავრდება:

ნახეთ მეცნნო სიყრმისა ჩემისანო,  
ნახეთ წალკოტი განსუდრებული ჩემი,  
ყუთვილი ძირით ბავრატოანთ ნაცვივი,  
ვარდ მეწამული, ნარდიონ, შრომან რთული  
და ამის ლოცუას ჰყოფდეთ ჩემთვის მეპჭრეტნი<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> H 2130.

<sup>8</sup> S 191.

<sup>9</sup> S 388.

ასეთივე თხოვნაა მოცემული საქართველოს მეფის ირაკლის  
იულონის ეპიტაფიაშიც:

ჭიშკ და მშონენ ჩემზედა გოდებითა,  
გამწარებულნი მწირობისა ტყეებითა,  
სატრფო მეუღლე, ძენი-ასულებითა,  
კვლავ საწადელნი დანი ცრემლ-ვაებითა,  
ამად გთხოვთ, მეცნო, მყოფდეთ მოხსენებითა,  
ვიშვე წელსა ჩუჲ, ივნისსა დ-ს დღესა,  
აღვესრულე წელსა ჩუივ, აგვისტოს კვ დღესა<sup>10</sup>.

როგორც აღნიშნული გვაქვს, ყველა ეპიტაფია როდი ემორჩილება ასეთ ნაწილებად დაყოფას, მაგრამ საერთო სურათის მიხედვით სწორედ ასეთი დაყოფაა წარმოსადგენი.

აღსანიშნავია ერთი გარემოებაც, თუმცა არც ეს ვრცელდება ყველა ეპიტაფიაზე. ეპიტაფიათა უმრავლესობაში მითითებულია ეპიტაფიის ობიექტის დაბადებისა და გარდაცვალების თარიღი, უფრო ხშირად კი მხოლოდ გარდაცვალებისა. ეს გარემოება მეტად მნიშვნელოვანია ეპიტაფიაში, რადგან ხშირად ეს ისტორიული ფაქტების გაანალიზების საშუალებას გვაძლევს. ასე მაგალითად, დაბადებისა და გარდაცვალების თარიღები მოცემულია მეფე გიორგი მეცამეტის ძის ჯიბრაილის ეპიტაფიაში:

ვიშვე წელს ათას შვიდას ოთხმოცდარვას,  
აგვისტოს თვისა მეთასამეტეს რიცხვში,  
და წელსა ათას რვაას მეთორმეტეს  
სოფლიდამ განველ წლისა ოცდამეხუთის,  
ფებერულის თვესა, რიცხვით ოცდამეცხრე დღეს<sup>11</sup>.

ასაყსა და გარდაცვალების თარიღს გვამცნობს ბექან არაგვის ერისთავის ძის გიორგის ეპიტაფიაც:

ვიყავ გიორგი ოცდაათ ერთის წლისა...  
მომწყლა სიკვდილმან და მიმცა სევსა ბნელსა  
დეკენბრის თვესა, მეთექვსმეტესა დღესა,  
ათას რვაასის ოცდამეორე წელსა<sup>12</sup>.

ასეთია ეპიტაფიის შინაარსობლივი მხარის ანალიზი. როგორია მისი მხატვრული აგების პრინციპები, როგორ მხატვრულ ხერხებსა და სახეებს იყენებენ ეპიტაფიის ავტორები?

<sup>10</sup> S 155.

<sup>11</sup> S 388.

<sup>12</sup> H 168.

ერთი ამჟამად, ეპიტაფიის შემდგენლის მიზანია გულისტკივილი, სიბრალული, დანაწება გამოიწვიოს მკითხველში. როგორც შინაარსობრივი მხარის ყოველგვარი დეტალი, ისევე მხატვრული აგების პრინციპები ამ მიზანდასახულებას ემსახურება.

ეპიტაფიაში წინადადებები საკმაოდ რთულად არის აგებული. მარტივი წინადადებები აქ ძალიან იშვიათია. ხშირია შერწყმული და რთული წინადადების სახეობები.

მხატვრულ საშუალებათაგან ეპიტაფიებში უფრო ხშირია ტროპის გამოყენების შემთხვევები:

... სიუბუტის ქამსა ყუთვილოვნება  
დამკნა, განქარდა შეენიერება ჩემი<sup>13</sup>.

ან:

ნახეთ წალკოტი განსუდრებელი ჩემი,  
ყუთვილი ძირით ბაგრატონთ ნაცვივი,  
ვარდ მეწამული, ნარდიონ, შროშან რთული<sup>14</sup>.

როგორც ვხედავთ, მხატვრული ტროპების სიმრავლე აქ ღრმად-სამგლოვიარო სურათს ქმნის. შეიძლება მაგალითების კიდევ მოყვანა:

ფურჩვინილი ვარდი დამაზრო, განმხრწნა მძინვარედ<sup>15</sup>.

ან:

იუდას ძირით რტოაღმოცენებული,  
იესეს წალკოტს ახლად აყვებულო,  
დავითის მტილის ია ზამბაჭებული,  
სოლომონითის სირით განცხადებული,  
ყრმაი უსული ვიქმენ დამწარებული<sup>16</sup>.

ეპიტაფიებში გვხვდება შედარებების მაგალითებიც:

- 1 ჭი არსთ მარსო, შენ შემქმენ სახელ შენდა.  
შენ აღმაცევე, ვით შროშანი ველისა<sup>17</sup>.
- 2 თქალნი უმანკო ტრედსა აგუარნა<sup>18</sup>.

<sup>13</sup> ეპიტაფია პროხორე ლარაძისა მისისავე ბიძის პეტრეს მიერ ლარაძისა მოტირალისა, S 388.

<sup>14</sup> ეპიტაფია მეფის გიორგის მეათცამეტის ძის ჯიბრაილისა, S 388.

<sup>15</sup> ეპიტაფია ბეჟან არაგვის ერისთვის ძის გიორგისა, H 168.

<sup>16</sup> ეპიტაფია ბაგრატის ასულისა პეტერბურღს, S 155.

<sup>17</sup> ეპიტაფია ბეჟან არაგვის ერისთვის ძის გიორგისა, H 168.

<sup>18</sup> ეპიტაფია, S 121.



გვხვდება მეტაფორის მაგალითებიც:

1. სძლია სიბერემ, დასძონდა სიჭაბუკე<sup>19</sup>.

მხატვრულ სახეთა ერთიანობით, კომპლექსური წარმოდგენით ეპიტაფიის ავტორები საკმაოდ შთამბეჭდავ სახეებსა და სურათებს ქმნიან.

ეპიტაფიებს ისტორიული თვალსაზრისით დიდი მნიშვნელობა ენიჭება. მან შემოგვინახა საინტერესო ცნობები ზოგიერთ ისტორიულ პირთა შესახებ, საჭირო მასალა საქართველოს ისტორიის სხვადასხვა სფეროში.

## 2. ანბანთქება

XVII—XVIII საუკუნეების ლირიკა მრავლად ითვლის ნიმუშებს ამ საუკუნეების ქართული სინამდვილისათვის დამახასიათებელი ლიტერატურული ყანრისას, რომელიც ანბანთქების სახელწოდებით არის ცნობილი ჩვენში.

განსაკუთრებით საგრძნობია ამ პერიოდისათვის თემატური და ყანრობრივი სიმრავლე ნაწარმოებებისა. ნაწარმოებთა ფორმალურმა მხარემ ისეთი განვითარება ჰპოვა, რომ ახალ ფორმათა ძიების საკითხი დაისვა უფრო რთულად და ძნელად მისაწვდომის მიღწევა დადგა დღის წესრიგში.

ფორმათა ძიების შედეგს წარმოადგენს ჩვენში ანბანთქების ყანრის დამკვიდრების ფაქტი. ეს იყო ერთგვარი გონების სავარჯიშო, მწერლის შესაძლებლობების გამოცდა ფორმის შექმნის თვალსაზრისით, ეს იყო ავტორთა ლექსიკური მარაგის სრული მობილიზაცია, მაგრამ თემატური თუ იდეურ-მხატვრული თვალსაზრისით ამ ყანრს არავითარი სიახლე არ შეუქმნია.

ანგარიშგასაწევია ის გარემოება, რომ ამ პერიოდში დიდი გაცაცება შეინიშნება ქართულ მწერლობაში აღმოსავლური პოეზიით. გამორჩეული არ არის იმის შესაძლებლობაც, რომ ასეთმა ფორმალისტურმა ნაკადმა სწორედ აღმოსავლურ პოეზიაში ჰპოვა დასაბამი. აღმოსავლეთის ლიტერატურის ცნობილი მკვლევარი ბერტელსი, XV საუკუნის სპარსული პოეზიის ერთ-ერთი ყანრის მუამას თავისებურებებზე მსჯელობისას ზოგად დასკვნებს გვაწვდის აღნიშნული პერიოდის სპარსული პოეზიის შესახებ: „Можно сказать, что му'амма отражает всю основную тенденцию литературы XV века: через постепенное усложнение техники довести изощренность формы до последнего

<sup>19</sup> მაგალითი იესე საფლაგვედ დაუწერე, S 105.

предела, полностью ликвидировав содежание... Уходя в мушкетерам  
литература совершала самоубийство обрекая себя на полную  
утрату какой бы то ни было общественной ценности<sup>20</sup>.

მოსალოდნელია, რომ სპარსული პოეზიის ეს ფორმალისტური  
ტენდენცია თავისებურად აისახა ქართულ პოეზიაშიც ამ ორი პოე-  
ტური სამყაროს სიახლოვის გამო<sup>21</sup>.

ანბანთქების აგება ფორმალურ თვალსაზრისზეა დამყარებული.  
ამ დროს გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს ქართული ანბანის წარმოდ-  
გენას. ამ თვალსაზრისით ყველაზე მარტივად აგებულ ანბანთქებაში  
ყოველი სტროფის ტაეპები თანამიმდევრულად ანბანის რიგზე გაწყო-  
ბილი ასოებით იწყება. პირველი სტროფის პირველი ტაეპი „ა“ ასოთი  
იწყება, მეორე ტაეპი — „ბ“ ასოთი და ასე შემდეგ. მაგრამ, როგორც  
აღვნიშნეთ, ეს არის ანბანთქების აგების უმარტივესი მეთოდი. ანბანთ-  
ქების თითქმის ყოველი ავტორის წინაშე დგებოდა ახალი ფორმის შე-  
ქმნის საკითხი. ამის მიხედვით სულ უფრო რთულდებოდა ანბანთქე-  
ბის ფორმა. დაიწყეს შექმნა ანბანთქებებისა, რომელშიც თითოეული  
სტროფის ყველა ტაეპის დასაწყისი ანბანის ერთ ასოზე იყო გაწყო-  
ბილი, მომდევნო სტროფის ყველა ტაეპის დასაწყისი — ანბანის მეორე  
ასოზე და ასე თანამიმდევრულად. შეიქმნა ანბანთქებანი, რომლის  
სტროფებში საცეზურო მუხლის დასაწყისები ქმნიდა ანბანს, რომლის  
სტროფში ტაეპების პირველი სამი სიტყვა იწყებოდა ანბანზე დალა-  
გებული ასოებით თანამიმდევრულად და ა. შ. ფორმალური მხარე რომ  
ანბანთქების აგებაში გადამწყვეტ როლს თამაშობს, ამაზე ამკარად  
მიუთითებს არჩილ მეფის განცხადება, რომელიც თვლის, რომ მან შე-  
წოილო ახალი ტიპის ანბანთქება, ე. ი. ახალი ფორმის მქონე ანბანთ-  
ქება. არჩილის ანბანთქებაში სტროფის ყველა სიტყვა ანბანის ერთი  
ასოთი იწყება, მეორე სტროფის ყველა სიტყვა — ანბანის მეორე ასო-  
თი და ა. შ.

ამ ანბანთქებას აჯობებს, ვინ თავსაც ბოლოდ მოიყვანს,

ეს ეზოს გარეთ დარჩება, იმას დარბაზსა შეიყვანს;

ღრამატიკასა ამსგავსებს, რიტორობასა აიყვანს.

ვინ ვერ მიხვდება, სად იტყვის, თხლადაა, ღია რამც იყვანს<sup>22</sup>.

გამოდის, რომ ანბანთქება იმ მხრივ შეიძლება მეორე ანბანთქე-

<sup>20</sup> Е. Э. Бертельс. Навои, Л., 1948, გვ. 47.

<sup>21</sup> ამ მოსაზრებას ერთგვარად საფუძველს უმტკიცებს ის ფაქტი, რომ პირვე-  
ლი ანბანთქება ქეთევან დედოფალმა დაწერა შირაზში საპყრობილეში ყოფნის  
პერიოდში.

<sup>22</sup> არჩილი, თხზულებათა სრული კრებული ორ ტომად, აღ. ბარამიძე-  
სა და ნ. ბერძენიშვილის რედაქციით, ტ. 1, 1936, გვ. 261.

14. ძველი ქართული მწერლობის საკითხები

ზას სჯობდეს, თუ მისი ფორმა უფრო გართულებულია, შინაარსგულ  
მხარე აქ სრულიად უგულვებელყოფილია.

როგორ სურათს ქმნის ანბანთქებათა შექმნის ისტორია. ჩვენში,  
როგორია მათი ლიტერატურული გენეზისი?

პირველი, რომელსაც ანბანთქების უანრის შემოღება მიეწერება  
საქართველოში, მეფე თეიმურაზ პირველის დედა ქეთევან დედოფა-  
ლია. ანბანთქების აგების პრინციპი მის ლექსში შემდეგნაირია — თა-  
თოეული ტაეპის ყოველი მუხლი ანბანის ახალი ასოთი იწყება:

ამას ესტორი ბნელსა მჯდომი,  
გულთა მდულრად დადაგული,  
ესრეთ ვება ვის მოება,  
ზედი-ზედა შე დართული!23

შემდეგი ავტორი თეიმურაზ პირველია, რომელთანაც ვხვდებით  
ანბანთქებებს. მან ანბანთქებების ახალი ტიპი შემოიღო. ერთ შემთხვე-  
ვაში სტროფის ყველა ტაეპი ანბანის ერთი ასოთი იწყება, მომდევნო  
სტროფის ყველა ტაეპი — ანბანის მეორე ასოთი და ა. შ. ანბანთქების  
ამ ტიპმა დიდი გამოძახილი ჰპოვა შემდგომში. არაერთი ავტორი გახდა  
მიმბაძველი ამ ფორმის გამოყენებაში. სანიმუშოდ მოგვყავს ორი  
სტროფი:

ადამ ვახსენოთ პირველად, თვით ღმერთმან შექმნა რომელი,  
აბელ და სეთი მოყვსითურთ, მათსა წმინდასა მჯვომელი.  
აბრამ, ისაკ და იაკობ, ნოე სიმართლის მდომელი,  
ამათსა მეოხებასა, სულთ, მე ვრცი, რომ ელი.

ბევრნი არიან წმინდანი, ყველას ხსენება მწადიან.  
ბერწთა ნაშობთა უმეტეს დედათ ნაშობთა ხადიან.  
ბართლომე, ბაგრატ, სილოან, ბარნაბეც დამიქადიან.  
ბიკტორ, ბიკენტი წამიტანს, საღაც იგ ორნი წადიან24.

და ასე შემდგომ.

სხვა ტიპის ანბანთქებას თეიმურაზ პირველთან თითქოს გარკვეუ-  
ლი პრინციპი არ უდევს საფუძვლად. ერთ ტაეპში ორი ანბანური ერ-  
თეულია ერთ შემთხვევაში, სხვა ტაეპში კი საერთოდ არც ერთი არ  
გვხვდება. ახალი აქ ის არის, რომ ყოველი ასო თავისი ანბანური სა-  
ხელწოდებით არის წარმოდგენილი, შემდეგ მოყვება ამას სიტყვა ამ  
ასოზე დაწყებული. მაგალითად:

23 ძველი საქართველოს პოეტი ქალები. გამოკვლევა და ტექსტო ლ. ასა-  
თიანისა, 1936, გვ. 36.

24 თეიმურაზ I, თხზულებათა სრული კრებული. აღ. ბარამიძისა და  
გ. ჯავახიას რედ., 1933, გვ. 145.

ანო ალვისა, ბანო ბროლ-ვარდი,  
განო გარევით ნაყოფად ესხეს,  
დონო დავსწამე, ვარდა შევსწამე,  
სიტურფე, თურე, მისგან ესესხეს.. 25.

ანბანთქების შემდეგ ავტორთან, თეიმურაზ მეორესთან, ახალია ის, რომ აქ ყოველი სიტყვის დასაწყისი ანბანს ქმნის:

აღმებრა ბაგე გულის დადებით, ეუწყა ვის ზედ ცსრეთ თქმულება?  
იყნოსე კეთილ ღმობა მონისა ნაცხებ ორ პირად, უამ რის სხმულება,  
ტრფიალი უფრო ფეროვან ქმნილი, ღირს ყოვლად, შენგან ჩანს ცმეულება,  
ძევილად წყლულება, ჰვრეტად ხელობა ჯამს ჯაგრისაგან ჰაი ჭოება26.

სხვა მხრივ თეიმურაზ მეორე იმეორებს დანარჩენ ავტორთა სიახლეებს.

ანბანთქების ახალ სახეობათა შემოღების მხრივ გარკვეული როლი მიუძღვის არჩილ მეფეს. მასთან ორი ახალი ტიპის ანბანთქება გვხვდება. ერთ შემთხვევაში ყოველი ტაეპის დასაწყისი ასოთა თანმიმდევრობა ანბანს ქმნის:

ასულ ასულა, მკვრეტნი დასულა, ესე ვინაა ჩემი ასულა?  
ბროლ-მინა რევით, მზისა მორევით, თვალნი მორევით მეღნისა სულა.  
გამკობ ქებასა, შენ სამებასა, ხელთა შეგვედრებ ხვეწნითა სულა,  
დებორა ქველსა შენ სდგამ სარქველსა, თავს ხნარცეში მკდომსა კი  
დანასულა...

სხვა ტიპის ანბანთქებაში ერთი სტროფის ყოველი სიტყვა ანბანის ერთი ასოთი იწყება, მეორე სტროფის ყოველი სიტყვა — ანბანის მომდევნო ასოთი და ა. შ.

არ ადვილია აკრძალვა ამოებისა ამოსა,  
არ ასაგდებად აღმოთქვა, ამოვიმოწმებ ამოსა;  
ადრიდგან არსად არაკად ასმოღეს, აჰ (ა), ამოსა,  
არის ასეთი ამბავი, არავის არა (ა) მოსა.

ბაგე ბრძანებდეს ბატონის ბასრობას ბოროტებისა,  
ბორგდეს ბუნებით ბრღვენივინედეს ბარნაბე ბართლომებისა,  
ბედი ბედითი ბორბალი ბრუნევედეს ბილწ ბებლებისა;  
ბიცი ბჭობანი ბადეა ბელიერ ბრანგე ბერებისა...

როგორც ტიპი, ახალი არ არის ანბანთქება, სადაც სტროფის ყვე-

25 თეიმურაზ პირველი, თხზულებათა სრული კრებული, აღ. ბარამიძისა და გ. ჯაქობიას რედ., 1933, გვ. 159.

26 თეიმურაზ II, თხზულებათა სრული კრებული, გ. ჯაქობიას რედაქციით, 1939, გვ. 125.

ლა ტაეები ერთი ანბანური ერთეულით იწყება, მაგრამ აქ გართულბუ-  
ლია სისტემა — არა ერთი, არამედ ორი და ზოგჯერ სამი სტროფის ტა-  
ეათა დასაწყისები ერთი ანბანური ერთეულია. მაგალითად, აქ ვინი,  
ლასი, ონი, პარი, ქანი და ჩინი სამ-სამი სტროფის ტაეების დასაწყი-  
სებად გვევლინებიან.

შემდგომში ახალი და არჩილ მეფის მიერ ადრევე ნაქები ტიპის  
ანბანთქება შექმნა ვახტანგ მეექვსემ. აქ ყოველი სიტყვის როგორც  
დასაწყისი, ისე დაბოლოება ანბანს ქმნის, უფრო ზუსტად, თითოეული  
სიტყვა იწყება და ბოლოვდება ერთი და იმავე ასოთი:

არა ბრძანებ გიორგ დედად, ესე ვიყავ ზეს შთერჭად,  
ომით იკარი, კუკ, ლალ მომცემ, ნებვენ ოსო, პროკოპ უვერად,  
როგორ საამს ტახტ უკეთუ, ფეფ, ქექ, ღორღ, ყუყ, შიშ ჩამჩქერად.  
ცივიც, ძეძ, წეწ, კმუტ, ხუხ, ჯოჯ, ჯორჯ, ჰაიმისჰ ჭიერად<sup>27</sup>.

ანბანთქების ახალსა და საინტერესო ტიპს ქმნის დ. გურამიშვი-  
ლის ანბანთქება. ყოველი სიტყვის დასაწყისი აქ ანბანს გვაძლევს, მაგ-  
რამ სიახლე იმაში მდგომარეობს, რომ ლექსში პირდაპირი წყობით ან-  
ბანი რომ დამთავრდება, ლექსის შემდგომ ნაწილში სიტყვათა დააწყ-  
ისები თანამიმდევრულად ქმნიან შებრუნებულ ანბანს:

ადამ ბრმა გველით და ევა  
ვერა ზოგვენ შე თმენასა,  
იმ კრულმან ლახერად მიაგო,  
ნებით ორ-პირი უღერასა;  
რაც სიტყვა ტკილად ურჩივა,  
ფერხთ-ქვეშ ღალატობს ყველასა.  
შოგ ჩანს ცდენ ძნელ წყვლად კმუნვარნი,  
ხსნილ წნარცეს ჯდენ ჰე ჭიებსა.

ში ში ჯოჯოხეთათ ჯდენ,  
ხვდათ ჭრა, წყვლა ძნელ ცეცხლ ჩენით;  
შიგან ყრიან ღადართ ქვეშე,  
ფუფქავს უყთ ტბა, სულთ რჯის უენით.  
პირს ოხრევდინ ნაღვლით მისთვის,  
ლხინი კვენსით იწვართენით,  
თაყვანს ჭკით, ზენარს ვედრეთ.  
ეს ღიდ გვემით ბრმა ახსენით<sup>28</sup>.

<sup>27</sup> ვ ა ხ ტ ა ნ გ VI, ლექსები და პოემები, ალ. ბარამიძის რედაქციით და შე-  
ნიშვნებით, 1947, გვ. 61.

<sup>28</sup> დ. გ უ რ ა მ ი შ ვ ი ლ ი, დავითიანი, ალ. ბარამიძის წინასიტყვაობით და  
რედაქციით, 1948, გვ. 269.



უნდა აღინიშნოს, გარდა იმისა, რომ კომბინირებული ტიპის ზანთქებაა წარმოდგენილი, აქ პირველად არის მოცემული შებრუნებული რიგი.

ყოველდღეა გვინდა გავამახვილოთ ერთ გარემოებაზე. თავის ნაშრომში „ანბანთქება ძველ ქართულ ლიტერატურაში“ გივი შიქაძე აღნიშნავს: „ერთ ანბანთქებაში არჩილ მეფე ამბობდა: „ამ ანბანთქებას აჯობებს, ვინც თავსაც ბოლოდ მოიყვანსო. არჩილის ეს ანდერძი ასრულა დავით გურამიშვილმა თავის ანბანთქებაში, რომელსაც ეწოდება „ანბანზე თქმული დავითისაგან პირველი თავიდგან და მეორე ბოლოდან“<sup>29</sup>. ჩვენ ვფიქრობთ, რომ არჩილის თქმაში — „ვინც თავსაც ბოლოდ მოიყვანს“, იგულისხმება ანბანთქება, სადაც სიტყვის თავსა და ბოლოში ერთი და იგივე ასოა მოთავსებული. მით უმეტეს, რომ ეს, მართლაც, ძალიან ძნელი დასაძლევი ამოცანა იყო ანბანთქების შემდგენელისათვის. ვახტანგ მეექვსის მიერ ასეთი ანბანთქების შედგენას ქებით გამოეხმაურენ. მაგალითად, იოანე ბატონიშვილი ასე აფასებდა ამ ანბანთქებას: „ესეცა ღირსი ქებისა არს ანბანთქება, რომ ყოველს სიტყვას ვითარცა თავს უზის ერთი ასო, ეგრეთვე ისევ ასო ბოლოს უზისო“<sup>30</sup>. ჩვენი აზრით, გამოთქმა „თავსაც ბოლოდ მოიყვანს“ არ უნდა გულისხმობდეს ანბანთქებას, სადაც ანბანი ერთ ანბანთქებაში პირდაპირი რიგითაა წარმოდგენილი, მეორე ანბანთქებაში კი შებრუნებული რიგით. შებრუნებული რიგით ანბანთქების დაწერა არ უნდა ყოფილიყო ისე ძნელად დასაძლევი იმისათვის, ვინც პირდაპირი რიგით დაწერდა მას.

შემდგომში შედარებით სიახლეს ქმნის ბესარიონ გაბაშვილის (ბესიკის) ერთი ანბანთქება. აქ სტროფის ყოველი ტაეპი ანბანის ახალი ასოთი იწყება, მაგრამ, გარდა ამისა, ყოველი ტაეპის თითოეული სიტყვის დასაწყისი ერთი და იგივე ანბანური ერთეულია. აქ, შეიძლება ითქვას, პრინციპში არაფერია ახალი, მაგრამ ორი თავისებურების შეერთებამ მიანიჭა ახალი ტიპი მოგვცა. მაგალითისათვის მოვიყვანთ ანბანთქების ერთ სტროფს:

ათინას აღზრდილს აქებდეთ ალვად ავნორჩად ასულსა,  
 ბნელ ბაიათა პრყეილობას ბრანგვ-ბაბაქუად ბასრულსა!  
 გონჯნი გუგანი გაშეენის გახრილად გვერდზედ გასრულსა,  
 ნახე დაღრეჯით დამჩაჩულს, დედლურის დრუნჯით  
 დასმულსა<sup>31</sup>.

<sup>29</sup> გ. შიქაძე, ანბანთქება ძველ ქართულ ლიტერატურაში, თბ. უნივერსიტეტის სტუდენტთა სამეცნიერო შრომათა კრებული, წიგნი III, 1948, გვ. 218.

<sup>30</sup> ი. ბატონიშვილი, კალმასობა, 1936, გვ. 291.

<sup>31</sup> ბესიკი, თხზულებათა სრული კრებული, აღ. ბარამიძისა და ვ. თოფურიას რედაქციით, 1962, გვ. 96.

თავისებურ სიახლეს ქმნის ონანა მდივნის (ქობულაშვილის) ბანთქება. აქ ყოველი ტაეპის პირველი ორი სიტყვის დასაწყისი ანბანს ქმნის თანამიმდევრობით. ამდენად თითო ტაეპში ანბანის ორი ასოა წარმოდგენილი. ასე მაგალითად:

აქ ბარამისთვის ლახვარი მუნით საკვდავად ვინასა,  
გულიჯან დახსნა შვებასა, თქვა საცნობელი მინასა;  
ეს ვისთვის ცრემლთა ნაკადი ჩარცხიან  
ბროლ-ვარდ-მინასა,  
ზღუდე შეესო წიაღთა, ზედან იქს ჩამოცვენასა<sup>32</sup>.

ონანა მდივანთანვე ვხვდებით ანბანთქებას, რომელშიც ტაეპის არა ორი, არამედ სამი წინა სიტყვის დასაწყისი თანამიმდევრობით ქმნის ანბანს. აქ უკვე ტაეპში ანბანის სამი ასოა წარმოდგენილი:

აქ ბულბულთ გალობისაგან ხმა აღარ ჩავარდებთან,  
დღე ერთ ვარდისა შვენებით ძახილით შემოკრბებთან,  
ზედან შეწყვიან თანისთან, არ ოდეს არ დაშვრებთან,  
იადონთ კრება ლამაზთა არ გარე გავარდებთან<sup>33</sup>.

სიახლე შეაქვეს ანბანთქებათა ტიპების შექმნის საკითხში ვახტანგ ორბელიანსაც. მის ერთ-ერთ ანბანთქებაში თითოეული ტაეპის ყოველი მუხლი ახალი ასოთი იწყება. მოცემულია აგრეთვე ანბანის სახელწოდებებიც:

ან ამას გეტყვი, ბანბა მიკბილე, გან გამოთავე დონ დანაპირი,  
ენ ერთხელ ნახვას ვინ ვისგან ვლირსვარ, ზეზე შევაწყოთ მ შენა-  
პირი.  
თან თვალ მიზემდი, ინ ისი მამის, კან კბილი გიჩნდეს,  
ლას ლამაზ ფერი,  
მან მალ ვეცადნეთ, ნარ თუ იყოენი, ინი ხმაე მივეეთ,  
პარ პირის პირი<sup>34</sup>.

გარდა დასახელებული ავტორებისა, ანბანთქებებს ჰხვა უამრავი ავტორი ჰყავდა. ჩვენ დავასახელებთ მხოლოდ იმ ავტორთა გვარები, რომელთაც გარკვეული სიახლის შემოტანა მიეწერებათ ანბანთქებათა ტიპების შექმნის საკითხში. საერთოდ კი ანბანთქებები იწერებოდა როგორც პოეტური სიტყვის ოსტატთა მიერ, ისევე მეორეხარისხოვან ავტორთაგანაც. ყველა ცდიდა თავის კალამს ანბანთქების შეთხზვაში. ლიტერატურის ისტორია იცნობს ჭაბუა ორბელიანს, მაია გაბაონს, სალომეს, გივი მდივანს, მეფის ძე გრიგოლს, ოთარ არაგვის ერისთავს,

<sup>32</sup> დ. ბ რ ე გ ა ძ ე, ქართველი მწერლები რუსეთში, წიგნი I, 1958, გვ. 209  
<sup>33</sup> ი ქ ვ ე, გვ. 212.  
<sup>34</sup> S 1512.



მამუკა ბარათაშვილს. გიორგი ავალიანს, პეტრე ლარაძეს, დიმიტრი ორბელიანს. დოსიფეოზ ჩერქეზიშვილს, დავით იმამყული-ხანს, ლოზ რუსთველს, პეტრე მგალობელ ნეჭაძეს, ონოფრე ბოდბელს, დავით რექტორს და ანბანთქების სხვა უამრავ ავტორს.

როგორც აღრეც აღენიშნეთ, ანბანთქების დამწერის წინაშე იდგა არა მარტო ის მიზანი, რომ ანბანური სისტემით გაეწყო ლექსი. არამედ იგი ცდილობდა ეს სისტემა უფრო სრულყოფილი და, რაც მთავარია, გართულბული ყოფილიყო. აქედან გამომდინარე, დიდი შეჯიბრი იყო გამართული ანბანთქებათა შემდგენლებს შორის. ამ შეჯიბრის არსებობაზე ანბანთქების არაერთი ავტორის გამონათქვამი მიუთითებს. მაგალითად, დიმიტრი ორბელიანი შეჯიბრში იწვევს ანბანთქებათა სხვა ავტორებს: „აწ ეს ვინებე, ანბანთა ვინ უკეთ ვიტყვიო თქმულობითო“<sup>35</sup>.

მიუხედავად იმისა, რომ ცდილობდნენ ანბანთქება სრულყოფილი გამოსვლოდათ, მაინც ვერ აღწევდნენ თავს ნაკლოვანებებს ანბანთქების შედგენაში. აქ ძირითადად იგულისხმება ანბანის სისრულის დაცვა ანბანთქების შედგენის დროს. ბევრ ავტორს უჭირდა ანბანის ამა თუ იმ ასოზე ლექსის გაწყობა. ასეთ შემთხვევაში გამოტოვებდნენ ხოლმე ასოს ან დააკლებდნენ რომელიმე ასოზე გასაწყობი ნაწილიდან ერთ მონაკვეთს. ამით ანბანთქება კარგავდა სრულყოფილ სახეს. ანბანთქებაში ასოთა დაკლების ან რომელიმე ასოზე გასაწყობი ნაწილიდან ერთი მონაკვეთის გამოტოვების შემთხვევები გვხვდება არა მარტო მეორეხარისხოვან ავტორთა ანბანთქებებში, არამედ ცნობილ ავტორებთანაც. ასეა თუ ისე, ფაქტი დაკლებისა ან გამოტოვებისა ანბანთქების შედგენაში ავტორის ნაკლები დახელოვნების მაჩვენებელია. ანბანთქების ნაკლოვანების მაჩვენებელია ისეთი შემთხვევებიც, როცა ანბანთქების ავტორის მიერ შერჩეულ პრინციპზე ვერ არის გაწყობილი მთელი ანბანთქება. დასახელებული შემთხვევების შესაბამისი მაგალითების ჩამოთვლა მრავლად შეიძლებოდა.

ჩვენი მსჯელობა ძირითადად შეეხებოდა ანბანთქების ფორმის საკითხს, ამ ფორმის აგების საკითხს. მართალია, ანბანთქებაში წამყვან როლს სწორედ ფორმა ასრულებს შინაარსთან შეპირისპირებით, მაგრამ შინაარსული მხარეც გარკვეული თავისებურებების მატარებელია. უპირველესად ყოვლისა უნდა აღინიშნოს, რომ ანბანთქებათა შექმნის პირველ პერიოდში წამყვან თემას რელიგიური მოძღვრების ქადაგება წარმოადგენდა. თხრობის სახით იქნებოდა თუ გამოცანების

<sup>35</sup> S 201.



სახით, ანბანთქებებში ქრისტიანული დოგმები და ბიბლიური საკითხები იყო შესწავლილი თუ ამოსაცნობი. დროთა ვითარებაში ანბანთქებებში ქრისტიანული საკითხების გვერდით საერო თემებმაც დიდი ადგილი დაიკავეს. იწერებოდა ანბანთქებები სატრფიალო თემაზე, სატირული ხასიათისა, სევდისა და მწუხარების გამოხატველი, საყოფაცხოვრებო თემებზე. აღსანიშნავია, რომ ერთი ტიპის ანბანთქება — „ამიციანად სათარგმანელებიც“ თემატურად სხვადასხვაგვარი გვხვდებოდა. ერთგვარად სავარჯიშო და გასართობის ხასიათს ატარებდა ტიპი ანბანთქებისა „ან“-ზე სით მოხვალ“-ის სახელწოდებით. ეს ანბანთქება გარკვეულ კითხვებზე პასუხს გულისხმობს. თითოეული პასუხის დასაწყისი ასოები თანამიმდევრულად ანბანის რიგზე უნდა იყოს გაწყობილი. ასეთი ანბანთქება გვხვდება მაია გაბაონთან, ბესიკთან. მაია გაბაონი ანბანთქების დაწყებამდე ერთგვარ პროგრამასაც კი აყალიბებს:

აჟ ასე მინდა ანბანის გამოცანა ვთქვა ენითა:  
ვის ემონებ, ანუ სით წავალთ, სახელად რა გვიხმენითა,  
მშვილდი რისა გვაქვს, ისარი ან რისი იხმარენითა,  
ნადირს რას მოჰკლავთ, რაში ჰკრავთ, ჭვეითად სდევთ,  
თუ ცხენითა<sup>36</sup>.

ძირითადად აღნიშნულ ჯგუფებად შეიძლება ანბანთქებების დალაგება როგორც ანბანთქებების ტიპების, ისე შინაარსეული მხარის გათვალისწინებით.

დასასრულ, გვინდა შევეხოთ ანბანთქების სახელწოდების საკითხს. მოსალოდნელია ქების ყანრის არსებობამ გარკვეულად განაპირობა ანბანთქების სახელწოდების შექმნა, მაგრამ არ შეიძლება ყურადღების გარეშე დავტოვოთ ის გარემოება, რომ ქების ყანრის ნაწარმოებებში სწორედ ქებაა წარმოდგენილი ამა თუ იმ საგნისა, იქ სათაური სრულიად შეესატყვისება შინაარსობლივ მხარეს. ანბანთქებებში კი ჩვენ არ შეგვხვდვართ არც ერთი ანბანთქება, სადაც ანბანის ქება იყოს წარმოდგენილი ამ სიტყვის პირდაპირი მნიშვნელობით. ანბანთქების აგებაში იმდენად აქვს ანბანს თავისი დანიშნულება, რამდენადაც მისი თანამიმდევრულად დალაგება საფუძვლად ედება ანბანთქების აგებას. სხვა საკითხია, ტექნიკურად როგორ ვაპოიყენებს ავტორი მის განკარგულებაში მყოფ გარკვეულ რიგზე გაწყობილ ანბანს.

<sup>36</sup> ძველი საქართველოს პოეტი ქალები, გამოკვლევა და ტექსტები ლევან ასათიანისა, 1936, გვ. 183.

XVII—XVIII საუკუნეებში ქართველი ხალხი ისევ აღმავლობისა და აღორძინების გზას დაადგა. გასაქანი მიეცა თავისუფალ აზრსა და თავისუფალ სიტყვას. ბრძოლისა და ქარცეცხლის ნაცვლად ხალხმა შედარებით მშვიდობიან შრომას, ნადიმსა და ლხინს მიჰყო ხელი. ლხინი კი, ჩვეულებრივ, ამალღებული განწყობილების პირობებში, მიმდინარეობდა, ხუმრობა და ოხუნჯობა იმდროინდელი დროსტარების აუცილებელი ატრიბუტი იყო. საქართველოს მოწინავე საზოგადოება ხშირად იკრიბებოდა წვეულებაზე მეფესა თუ დიდგვარიან თავადებთან და აქ იყო მათი გონების ვარჯიშის ასპარეზი.

სპეციალური ხუმარები არსებობდნენ მეფის კარზე. გასაოცარი გონებამახვილობითა და გასაკიცხი ობიექტის მიგნების უნარით იყვნენ ხუმარები დაჯილდოებულნი. მათ საქმიანობას მხოლოდ ხუმრობა შეადგენდა, მხოლოდ ხუმრობისათვის იღებდნენ ისინი გასამრჯელოს. განსაკუთრებულ შემთხვევებში, როცა ისინი თავიანთი გონებამახვილობით მეფის აღფრთოვანებას გამოიწვევდნენ, ერთდროულ ნაბოძვარსაც მიიღებდნენ ხოლმე მეფისაგან. ხუმრობა აქ არ იყო თვითმიზნური, მოკლებული შინაარსობლივ და დანიშნულებით მხარეს. მსუბუქ იუმორისტულ ფორმებში გამოავლენდნენ ხოლმე საზოგადოების მანკიერებას. განსაკუთრებით აქ ხაზგასმული იყო, ერთი მხრით, მეფისა, თავადთა და მშრომელი ხალხის ურთიერთობაში არსებული უსამართლობა, მეორე მხრით კი დიდგვარიან თავადთა და თვით მეფის ურთიერთობაში არსებული დარღვევები, აგრეთვე გამოვლენილი იყო თავადთა შორის ურთიერთდამოკიდებულება.

აღსანიშნავია ის გარემოება, რომ ამ მხილებას თავისი ფარგლები და საზღვრები ჰქონდა. სასურველი იყო ხუმრობას განრისხებამდე არ მიეყვანა გაკილვის ობიექტი. ამ შემთხვევაში ძირითადად იკულისხმება მეფე და დიდებულები. ამ თვალსაზრისით საინტერესოა იოანე ბატონიშვილის „კალმასობაში“ წარმოდგენილი საუბარი ბერ იონა ხელაშვილსა და ერეკლე მეფის კარის ისტორიულად ცნობილ ხუმარას ოთარას შორის. „შენის ხუმრობით ხომ არავინ შეგიწუხებია. ან ბატონთან ხუმრობით ხომ არავინ დაგიბეზლებია?“ — ასეთ კითხვას უსვამს იონა ხელაშვილი ხუმარას.

„ბატონის მხრიდან თუ უსამართლო მინახავს რამე, ან მოხელეებისაგან და ან იასაელებისაგან, ხუმრობაში ბევრი წარმომიდგენია და მიშველია შეწუხებულთათვის. აგრეთვე თუ თავადის მხრიდან, მინახავს

რამე ან ურიგო ყოფაქცევა. ან კრივი ან სხვა უსამართლოება რამ. ნიც გამიტარებია ხუმრობაში<sup>37</sup>, — ასეთია ხუმარას პასუხი.

რადგან ნაკლოვანების მხილება უფრო შეფარვით და შემოვლითი გზით უნდა მომხდარიყო, შესაფერისი ფორმაც იქნა საამისოდ გამოყენებული. კლამბურად, ზმურად ხუმრობა ყველაზე შესაფერისი და გავრცელებული ფორმა გახდა. არაერთხელ აღნიშნავდნენ ამის შესახებ იმდროინდელი მწერლები და ისტორიკოსები. ხატოვნად გვიხატავს ღრეობისა და ზმების ტყორცნის ფაქტს მეფე თეიმურაზ მეორე:

საც გაჩნდებოდა ზნეობა,  
თქმა ხუმრობისა ზმინად...  
ვის შეუძლიან ხუმრობა  
სიტყვითა თუმცა ზმენითა,  
მეფეც გიბოძებს წყალობას  
ნაბოძვრით აივსენითა<sup>38</sup>.

ზმების ტყორცნა იმდენად გავრცელებული და მისაღები მოვლენა იყო დიდგვარიანებში, რომ გვარიშვილობასაც კი დაუწუნებდნენ ადამიანს, რომელსაც არ ჰქონდა უნარი ზმების გამოთქმისა ან იმისა, რომ ზმის ტყორცნის ობიექტი გამხდარიყო. ამის შესახებ გარკვევით ამბობს არჩილი:

არ იცის ზმა და ხუმრობა, არც ესმის, ვერ აიტანსა,  
ახნაურშვილად არ ვარგა, ჯარში ნუზღს არ მოიტანსა<sup>39</sup>.

ნადიმისა და ამ ნადიმზე ხუმართა როლის ნათელი და დამაჯერებელი სურათი წარმოგვიდგინა აკ. წერეთელმაც თავის პოემაში „თორნივე ერისთავი“, თუმცა ეს პოემა საქართველოს წარსული სინამდვილის მხატვრული ასახვაა შემდგომ საუკუნეში და არა ამ ფაქტების მომსწრე ადამიანის მიერ ნახულის მხატვრული გაანალიზება. აქ წარმოდგენილი ზმა-სიტყვაობა ისტორიულად ცნობილი ქართველი ხუმარების ოხუნჯობათა სიმალლეზე დგას.

მაგრამ ზმათა ტყორცნა არა მარტო ლხინისა და ღრეობისათვის იყო დამახასიათებელი, არამედ ყოველდღიურ ცხოვრებაშიც ადამიანები ხშირად იყენებდნენ ამ საშუალებას ერთმანეთთან სახუმარო ურ-

<sup>37</sup> იო ა ნ ე ბ ა ტ ო ნ ი შ ვ ი ლ ი, კლამასობა, ტ. I, კ. კეკელიძის რედაქციით, გვ. 300.

<sup>38</sup> თ ე ი მ უ რ ა ზ II, თხზულებათა სრული კრებული, გ. ჯაქობიას რედაქციით, 1939, გვ. 56.

<sup>39</sup> ა რ ჩ ი ლ ი, თხზულებათა სრული კრებული ორ ტომად, აღ. ბარამიძისა და ნ. ბერძენიშვილის რედაქციით, ტ. I, 1936, გვ. 5.



თერობის დასაწყარებლად. წერდნენ ერთმანეთს ბარათებს ლექსად და  
სადაც შეფარვით ვინმეს სახელი იყო გამოხატული. ამ სახელის გამოყ-  
ვანა ზმით კი არსებულ სიტუაციაში გარკვეული მნიშვნელობის მატა-  
რებელი იყო. ჩვენ წინაპარაჲ მიერ შედგენილ ხელნაწერ კრებულეზ-  
ში არაერთი მაგალითი გვხვდება ასეთი გახუმრებისა. მაგალითად, და-  
ვით რექტორი წერს: „ქაიხოსრო მდივანბეგს უხუმრე მიწერით ზმად“,  
„ქაიხოსროს მოეწერა პასუხად ზმითეუ ჩემთვის“. „დავით ბატონი-  
შვილს მოეწერა ჩემთვის შაირი ხუმრობით, მაგიერი ეს მივწერე ზმა“  
დასხვ. მოვიყვანთ სათანადო მაგალითებსაც.

ბაგეთა ლალად გილიმებს, მისთვის ხარ გაჭრილ ხელია,  
მან იმართალა ლამაზმან დაწენი მაქვს მისთვის მაჭლელია.

გულნი გითალა ლახჭრითა, მეწყალვი შენი მწველია.

მიჯნურთა ლალავ, ცრემლს იღენ, ჰსტირ, გული ზედან გელია<sup>40</sup>.

დავით რექტორის ამ ზმურ ლექსში ზმად გამოყვანილი არის „ლა-  
ლა“. რითაც ზმის ავტორი გამკილავ ზედმეტ სახელს უწოდებს ქაი-  
ხოსრო მდივანბეგს. ქაიხოსრო მდივანბეგის მიერ საპასუხოდ დაწე-  
რილ ზმურ ლექსში ისევ „ლალა“ სიტყვა ქანის ზმას, იგივე სიტყვაა  
გაკვილვისა თუ დაცივნის საშუალებად გამოყენებული:

შენთა ლალათა სიბრძნესა უჭებ შენისა ზრდისათვინ,  
მართალა ლალა შევენება უმჰსგავსებია მზისათვინ,  
ჭართალა ლამის მივართვა, ერთის სიტყვა თქმისათვინ,  
სხვათ ალალ-ალალ გაუდის, ბადეს შენ მართავ მწყურისათვინ<sup>41</sup>.

დავით ბატონიშვილისადმი ზმად მიწერილ ხუმრობაში დავით  
რექტორი ცდილობს ზმის ერთეულად სახელის „დარეჯანის“ გამოყვა-  
ნას, გრძნობს რა, რომ ამ სახელის ხსენებით გარკვეულად გაკენწლავს  
მასთან ხუმრობით შესიტყვებულს:

სად არე ჯანი მსურავმანი, მუნცა დაგეცნეს ლევანი,  
ვით შეუდარე ჯანგ ყრილი, ჩემსა მზეს რა ნაძლევანი,  
არ გედარეჯა, ნუ პყოფო, ტან ალვა იგ რგულევანი,  
ამად არს მდარე ჯანყულს ჰსცემ, რა ნახე გამოჭლევანი<sup>42</sup>.

მაგრამ არა მარტო გახუმრების და ვინმეს გაკვილვის ან გამასხა-  
რავების მიზნით იწერებოდა ზმური ლექსები. ლექსში ზმის გამოყვა-  
ნას ავტორები თავიანთი ოსტატობის ერთ-ერთ ნიშნად თვლიდნენ და

<sup>40</sup> S 105.

<sup>41</sup> ი ქ ვ ე.

<sup>42</sup> S 105.

მით უფრო გასაგები იქნება ზმური ლექსების შეთხზვის სიმრავლე, ვიდრე ვაგვივალისწინებთ, რომ აღნიშნულ ეპოქაში მწერლობაში ფართოდ შეიჭრა ფორმალისტური ნაკადი, ლექსში ფორმალური მხარის დაკმაყოფილება ავტორის დიდ წარმატებად ითვლებოდა. ამის ნათელ მაგალიტს წარმოადგენს თეიმურაზ მეორის მიერ განჯაფის, ნარდისა და ჭადრაკის თემაზე შეთხზული ზმური ლექსები. თითოეული მათგანი იმეორებს არა ერთ სიტყვას, არამედ გარკვეულ თემასთან დაკავშირებულ სხვადასხვა სიტყვას. მაგალითისათვის მოვიყვანთ ზემბს ჭადრაკზე:

ნიჟად რაკი-რუკი მესმა კართა ზედან კენჭის ცემით,  
მეფერების თავი შენი, შემობრალე ხმის გაცემით,  
აქ სულა ზი, ერიდები კაცთა, სტირი გარდაცემით,  
უქუნთი მოგვე თავი, რომ გამხეთქო თუ უნდ ცემით.

მოწეცდარის კაცის თვალმა შემიწყალა, დამროო ნება,  
ეტლი მქონდა მას დღეს კარგი, აღარ მჭირდა ცეცხლოა დება,  
აბა იკვილებს აღარა, არ უარობს, არცა მწყრება,  
არ უხილავს თვალთა ჩემთა მისებრივი ბრწყინვალება.

სისხლის რუ კარგად დამწყვიტა, აღარ მადინა თვალთა,  
არ ქიშპად იყო ჩემზედა, იწოდა ჩემის ბრალითა,  
თამაშა მათი მინდოდა ნაჭიდებით და ძალითა,  
მე ვაქო, სიამოვნითა, ვისგანაც ეიწვი ალითა<sup>43</sup>.

მსგავს სურათს ქმნის დავით გურამიშვილის მიერ ნათქვამი ზმიანი შაირები, იმ განსხვავებით, რომ აქ ერთი თემისადმი არ არის მიძღვნილი ლექსში წარმოდგენილი ზმები. ავტორის მიზანი აქ მხოლოდ ის არის, შეფარვით წარმოადგინოს რომელიმე სიტყვა. საერთოდ, ზმური ლექსის ღირსება იქაშიც მდგომარეობს, თუ ავტორი აქამდე გამოუყენებელსა და სხვის მიერ უხმარ ზმურ ფორმას შექმნის. ამ თვალსაზრისით, შეიძლება ითქვას, მცირე სიახლეს ქმნის ბესიკის ზმები ნარდსა და ჭადრაკზე. ზმის შედგენის თვალსაზრისით შედარებით მარტივად გამოიყურება ამავე ავტორის ზმა მიძღვნილი მირიან ბატონიშვილისადმი:

სთენდა მირიან მზეობისა დღობანი,  
სცენდა გმირიან მხნეობითა მხნობანი,  
შვენდა ზმირიან ფშვეობისა თნობანი,

<sup>43</sup> თ ე ი მ უ რ ა ზ II, თხზულებათა სრული კრებული, გ. ჯაკობიას რედ., 1939, გვ. 138.

თქვენდა მი რიან სუმბულ-ვარდ-იობანი,  
გულთ გამგმირიან უთქვენოდ მყოობანი<sup>44</sup>.

აქ ძირითადად ერთი სიტყვის ფარგლებშია ზმური ერთეული სა-  
ძებარი.

დაახლოებით მსგავს სურათს ქმნის აგრეთვე ბესიკის ზმური ლექ-  
სი „დედოფალს ანაზედ“. უფრო ძნელად ამოსაცნობი ზმები აქვს გა-  
მოყვანილი დავით რექტორს:

წარბნი ნიავით რხეულნი, გულსა ლახერიდეს დაღებით,  
მცირე ვაზთაგან ვარდები, ვარჯნი გაბმულან ბაღებით,  
ნამედღრი გოლისა თით მხები, არს თქვენდა იგ ნასაღებით,  
ქამანდი მიტრით ზე კეცას, სამყაროს კართა საღებით<sup>45</sup>.

სხვა შემთხვევაში ასევე რთულად ამოსაცნობია დავით რექტორის  
მიერ შეთხზული ლექსი, სადაც ოთხ ტაეპში „ნიანა“ არის ზმად გამოყ-  
ვანილი ოთხჯერ (თითოჯერ თითო ტაეპში).

ავტორს წარმატებად ეთვლებოდა, თუ ხშირად შეძლებდა იგი  
ლექსში ერთისა და იმავე სიტყვის გამოყვანას. ავტორი საგანგებოდ  
ნიუთითებს — ოთხ ტაეპში რვა ადგილას არის მზად „ანა“ გამოყვა-  
ნილიო:

საროდ მრბეო ზარაფანავ, კიპაროზო ნორჩო ტანავ,  
ლალის ბაგიო პაწაწანავ, ღაწვ ვარდებით თანის თანავ,  
წამწებითა ისარ მანავ, წარბებ მშვილდის შესაგვანავ,  
თმა ამბარო შენ ზანანავ, მოკლულს ყელს მკიდ მთვარედ შანავ<sup>46</sup>.

ზმები გამოყენებული იყო გამოცანებზე პასუხის გასაცემადაც.  
ასეთ შემთხვევაში პასუხი გამოცანაზე, გარკვეული მოსაზრებით ან  
ზმის გამოყენების უნარის საილუსტრაციოდ, ზმით იყო წარმოდგენი-  
ლი. ამის ნათელ ნიმუშს წარმოადგენს ანტონ კათალიკოსისა და ერეკ-  
ლე მეორის კითხვა-პასუხი.

## 1. კათოლიკოზისაგან ბრძანებული ვარდზე

უგრძნო ცხოველი ვეთილ მფშვათა მთხოველი,  
ვინა მშოველი ტკვიელს ჰპოებს ყოველი.

<sup>44</sup> ბ ე ს ი კ ი, თხზულებანი, აღ. ბარამიძის და ე. თოფურბას რედაქციით,  
1962, გვ. 87.

<sup>45</sup> S 105.

<sup>46</sup> S 105.



## 2. ბატონის მეფისაგან ახსნა მეორე მეფის ირაკლისაგან

ვარ დიდგვარისა და უღარისა ამაღ არისა  
ტკივილთ მწარისა, ადამის ცთომა ახსნად ქმარისა<sup>47</sup>.

გვხვდება ზმების გამოყენების ცალკეული შემთხვევები, სადაც ტაეპია მხოლოდ წარმოდგენილი ზმური ფორმის შემცველი. XVII—XVIII საუკუნეების ხელნაწერ კრებულებში დიდი რაოდენობით გვხვდება ასეთი ზმური ფორმები. იქვე არის მითითებული ზმური ფორმა. ეს მოცემულია გამოცანისა და მისი ახსნის მსგავსად. მაგალითად, S კოლექციის № 193 ხელნაწერში ასეთი ზმური ფორმები გვხვდება:

1. სხვამ უთაქალოთ ცხენი გიჯაზმოს  
ფეხით სადავით,  
(მუთაქა)
2. შენ მით მსვლელი ბაზარ ფეშანახებრ  
ლაღობდა ვით.....  
(აზარფეშა)
3. იქ ნახე ყუყუ რძე ნიგვზით რომ ჰსკვამ,  
ჰქონდა მალა ვით...  
(ყურძენი)
4. მან დააქცია ქარუფირუზი არს აღონა დავით...  
(ფირუზი)
5. გზა ქარიანმა რა ფიცხელ აურია საქმე ყველა...  
(ზაქარია ფიცხელაური)

და სხვა მრავალი.

ასეთ სურათს გვაძლევს ხელნაწერებში წარმოდგენილი ზმების განხილვა.

## 4. კალამბურები, ხუმრობანი

ზმა, ზმური ლექსი, როგორც აღრეც აღვნიშნეთ ურთიერთ გახუმრებისა და გათამაშების მნიშვნელობითაც იყო გამოყენებული. ამ მხრივ ზმურ ლექსთან ახლოს დგას ხუმრობა, გახუმრება, რომელსაც აგრეთვე ადგილი ჰქონდა ქართულ საზოგადოებაში. დანიშნულება ორივე ლექსისა ერთია, მხოლოდ ერთ შემთხვევაში ხუმრობა ზმური ფორმის შექმნის მეშვეობით ხდება, სხვა შემთხვევაში კი პირდაპირ, უშუალოდ. ძირითადად ეპითეტებისა და შესაბამისი ზმური ფორმე-

<sup>47</sup> H 21.



ბის, აგრეთვე პოეტური სხვა ხერხების გამოყენებით. ამის მაგალიტს ქმნის ბესიკის ხუმრობა, მიძღვნილი გაიოზ არქიმანდრიტისადმი:

მაღალღირსებას ჭამადი მსუყე  
 მძიმედ მოსვლია, ვით მიწა უყე.  
 აგრე ძალიან რად გაიბუყე?  
 ბერი ხარ, ბეჩავ, მუცლის მოყმუყე,  
 აღმართე აფრა, მოიზუნზრუყე,  
 გზით მოიქარვე, აქ ჩაიყუყე!  
 უკადრი ამათ დავილუყულუყე,  
 მსურს ხილვა შენი, არა ვარ ცრუ-ყე<sup>მ</sup>.

მაგავსი ხასიათის ხუმრობანი მრავლად გვხვდება დავით რექტორის კრებულში. დავით ბატონიშვილთან გახუმრების შემთხვევაში დავით რექტორი ხან ზმური ლექსებით მიმართავს მას, ხან კი ზმური ფორმების გარეშე, პირდაპირი ხუმრობის სახით. დავასახელებთ ნიმუშებს:

დავით ბატონიშვილს უხუმრე ამ ლექსით, მოეწერა, მივუნწერე

ტანსა მჭევრსა აროინებ, ვით ტატანი აღმოსავლით,  
 მთვარედ გიჩანს იგი ვარდი, წალკოტსა  
 ჰრბი ან სრას დავლით,  
 გამიჯნურდი, ვით ხელ იქმენ ჰაოსიანთ  
 ცეცხლთა ავლით  
 ნურად შეგწონს, გულს დავგმირავს,  
 არა ჰშვენის კოპნი ჭავლით.  
 წარბ სათი ნიავ სუნელი, ფშვის ვითა  
 შტახსი კასია,  
 ვითა ნეგოსა საყნოსად, უფროს მჯობია  
 მასია,  
 თუ პირსა უჭკრეტ მზისასა, ეგრეცა ტანად  
 ნასია,  
 მთვარეს უდარებ ცისკარსა, ესე რა დანაფასია.  
 მლომ ჰაზრნი ბრძნულებრნი, გებრძანეს  
 დათხზვა კახმიითა,  
 ლახტრითა გუნი საქუდავად, აღგვესო  
 თქმითა დაზმიითა

<sup>46</sup> ბ ე ს ი კ ი, თხზულებანი, აღ. ბარამიძისა და ვ. თოფურიას რედაქციით, 1962, გვ. 95.



ლომი თუ მიწვევ მთვარესა, მძებნელი  
ცეცხლთა ბაზმითა,  
მე არა მგამა შეყრაცა, თუ გაქტნდეს  
მასთან დაზმითა<sup>49</sup>.

დავით რექტორი სხვა შემთხვევაშიც წარმოგვიდგენს ხუმრობის ტექსტს ისევე დავით ბატონიშვილისადმი მიწერილს:

სად სურვილთა დაუდგრომად, გულთა შეპყრებ საგანთ შინა,  
მუნ ბორბალთა ღართ საშუალ, მწვე იშთობი ვითა ფინა,  
ჰგონებ იყოს გაუტეხლად, ჭურის ძირი, ვითა მინა,  
სახლთ სამყოფად იგ გემარვის, შენ გამოსცან იგი ვინა<sup>50</sup>.

ხუმრობათა საყურადღებო ნიმუშებია წარმოდგენილი იოანე ბატონიშვილის კოლექციაშიც. კრებულის ავტორი განმარტებასაც წარმოგვიდგენს, გახუმრების მიზეზებს გვამცნობს. ასე მოგვითხრობს იგი ხორგუაშვილ თევდორესა და დავით: ცუკიას (რექტორის) შესახებ:

„ხორგუაშვილი თევდორე და დავით ცუკია გორს ნარდის თამაშობას მოჰყუნენ და ხორგუაშვილმა მიუგო სამი ოქრო და დიდათ ეწყინა ცუკიას და შელაპარაკდნენ და ცუკია ასე გაჯავრდა, რომ ხორგუაშვილს ნარდის ფიცარი ზედ თავზე დააფხუნა. ასეთი დაჰკრა, ხორგუაშვილმა ხელი ვერ შაუბრუნა და ეს ქვემო ლექსი დაუწერა:

არ გინახავს მებასუხე, ილანძლები  
სახლში ბაქით,  
არ გინახავს იმერეთი, არგვეშთი და  
რაქას აქით,  
ვერ იპოენი ამის მთქმელსა, თუნდ  
ექებო გინდა ჭრაქით,  
თულა იტყვი უშვერს რასმე, გაგვსერება  
წვერი ქაქით<sup>51</sup>.

იმავე ხორგუაშვილს კალამბურისთვის ჩვეული სიტყვის თამაშით გაუხუმრია ერეკლე მეფესთან, რომელიც, როგორც ცნობილია, ღიდი მოყვარული იყო მსგავსი ხუმრობებისა. ასე გადმოგვცემს ამის შესახებ იოანე ბატონიშვილი:

„ბატონი მეფე ერეკლე დღესა ერთსა მღევარზე წაბძანდა და თავის სიძე ციციშვილი სარდალი თან ახლავს, წითელი კაბა აცვია და

<sup>49</sup> S 105.

<sup>50</sup> S 105.

<sup>51</sup> H 2130.

თეთრს ტაიქსა ზის და მეფეს წინ უძღვის. ამ დროს ხორგუაშვილის  
თევდორე იქ ახლავს და მეფემ უბძანა:

კითხავ ვინ არს წითლოსანი  
თეთრ ტაიქსა რომე ზისა

და პასუხი უგო მეფესა მამინვე ხორგუაშვილმა:

გვადრებ სარდალ მოურავი, სიძეაო სიმაღლისა<sup>52</sup>.

აქ კალამბურის მნიშვნელობით არის გამოყენებული სიტყვა სი-  
მაღლე, იგი მეფეს ეხება და ამავე დროს ხაზია გასმული მისი სიძის  
ფიზიკურ სიმაღლეზე.

მსგავსი მაგალითების მოყვანა მრავლად შეიძლება არსებული  
ხელნაწერი კრებულებიდან.

---

<sup>52</sup> H 2130.

## შალვა ლონხი

## საკაი შანიძე, როგორც რუსთველოლოგი

ქართული ენის სილამაზისა და მდიდარი ბუნებისათვის თუ ვინმეს მიუცია ნათლად ჩამოყალიბებული, ღრმა მეცნიერული გაშუქება და ამოუცნია მისი სისტემური ხასიათი, — ეს უპირველეს ყოვლისა ჩვენი ეროვნული ენათმეცნიერების პატრიარქზე — აკადემიკოს აკაი შანიძეზე ითქმის.

აკაი შანიძე არა მხოლოდ მშობლიური ენის მეცნიერული გრამატიკის შემქმნელია; თანამედროვე ქართული ფილოლოგიური აზროვნების ღირსეული მეთაურიცაა. მას ეკუთვნის ძველი ქართული ენის არა ერთი ძეგლის მეცნიერული გამოცემა; მრავალი უცნობი ტექსტი მომზადებულა გამოსაცემად მისი ხელმძღვანელობით და გამოქვეყნებულა მისივე რედაქტორობით.

აკაი შანიძემ ქართველ ფოლკლორისტებს პირველმა უჩვენა, თუ როგორ უნდა გამოიცეს ხალხური ზეპირსიტყვიერების ნიმუშები.

აკაი შანიძე არის დიდი ქართველი ლექსიკოგრაფი ჩვენი საუკუნისა... და რომელი ერთი დარგი ჩამოვთვალო, სადაც მას თავისი ამოუჩვენელი შემოქმედებითი ენერჯის კვალი არ დაემჩნიოს! მათი აღნუსხვა და ღრმა მეცნიერული გაშუქება ერთი დიდი მონოგრაფიის საგანია. ამჟამად ჩვენ გვსურს მისი მეცნიერული მოღვაწეობის ერთ ფრიად მიმზიდველ სფეროს შევხვით. ეს გახლავთ აკაი შანიძის რუსთველოლოგიური ნააზრევი.

რუსთველის პოემის ენის საკითხებით აკაი შანიძე თავისი მეცნიერული მოღვაწეობის მოწიფულობის ხანაში დაინტერესდა. ეს ინტერესი იმდენად ინტენსიური ხასიათისა გამოდგა, რომ მეცნიერების წალკოტში მტკიცედ ფესვგადგმული ეს ბერძენული დღესაც ჭაბუკური გატაცებით განაგრძობს „ვეფხისტყაოსნის“ საკითხების კვლევას.

აკაი შანიძე, როგორც ქართული ფილოლოგიური აზროვნების მოთავე, მთელი თავისი დიდებულებით წარმოდგა „ვეფხისტყაოსნის“ აკადემიური ტექსტის დადგენასთან გაწეულ მის ტიტანურ მოღვაწეობაში. ჯერ კიდევ „ვეფხისტყაოსნის“ დაწერიდან 750 წლისთავი-

საღმი მიძღვნილ საიუბილეო დღეებში მან გამოსცა ვახტანგისეული „ვეფხისტყაოსანი“. ეს იყო ვახტანგ მეექვსის მიერ გამოქვეყნებული „ვეფხისტყაოსნის“ მაღალ მეცნიერულ დონეზე აღდგენილი ტექსტის პირველი გამოცემა. მართალია, რუსთაველის პოემის 1712 წლის გამოცემა საუკეთესო ხელნაწერების ტრადიციას ემყარებოდა, მაგრამ მას ბევრი ნაკლოვანებაც ახლდა. ა. შანიძემ მიზნად დაისახა გაესწორებინა აშკარა კორექტურული ხასიათის შეცდომები და აგრეთვე ისეთი სიტყვები, რომლებიც ზოგან ძველი ორთოგრაფიით იყო წარმოდგენილი და ზოგანაც — ახლით. კერძოდ, მკვლევარმა უპირატესობა მისცა ახალ ორთოგრაფიას (მოყვარე, ვთქვა, მობართვეს, თქვენი და არა: მოყუარე, ვთქუა, მობართუეს, თქუენი). გასწორება შეეხო ისეთ შემთხვევებსაც, როცა ერთი თანხმოვანია დაბეჭდილი ორ ერთნაირ თანხმოვანთაგან, რომლებიც სხვადასხვა სიტყვას ეკუთვნიან, მაგრამ გამოთქმაში ერთად არიან (შენგან ნახმობი და არა შენგა ნახმობი; ახლად დავიბადენით და არა ახლა დავიბადენით; ხართ თავითა და არა ხარ თავითა). გასწორდა აგრეთვე სიტყვები, რომელთაც მარცვალი აკლდათ (აქნამდის — აქანამდის, ორისგან — ორისაგან, მამ — მამა, ცხენ კაცის — ცხენ კაცისა), ან ზედმეტი ჰქონდათ (ვინა ხარ — ვინ ხარ, გულისათვისა — გულისათვის, ვინაცა — ვინც), სასვენი ნიშნების დარღვევის შემთხვევები, შეივსო თარგმანში (კომენტარში) შემოკლებით წარმოდგენილი დასაწყისი სიტყვები ტაეპებისა (ვერ შევიგენ — ვერა შევიგენ, ყველაკასა მათრახით — ყველაკასა მათრახითა, გული კრული — გული კრულია) და სხვ. აკაკი შანიძემ ფრაზის — „ვითამც რამე სახარული საქმე მითხარ ვითა ლადრად“ — ანალოგიით სახარული სახარულად გადააკეთა ორ შემთხვევაში: „ამას თურმე მახარებდა დღეს ნიშანი სახარული“, „მართ სახელდებით უყვიის ხმითა მით სახარულითა“. ეს უთუოდ სწორი მიგნება საფუძვლად დაედო აღნიშნული სიტყვების ამ სახით შეტანას „ვეფხისტყაოსნის“ 1951 წლის გამოცემაში. თავისი გასწორებანი მან ცხადყო ტექსტის ვახტანგისეული გამოცემისათვის კორექტურული შეცდომების სიის დართვითაც.

აკაკი შანიძის ფილოლოგიური მოღვაწეობის გვირგვინს წარმოადგენს აკად. აღ. ბარამიძესთან ერთად 1966 წელს გამოცემული „ვეფხისტყაოსნის“ კრიტიკული ტექსტი. ეს ტექსტი ემყარება საუკეთესო ხელნაწერთა ჩვენებებს, რომელთა ვარიანტული წაკითხვები სათანადო სტროფის ქვეშ არის ჩატანილი იმავე გვერდზე, რაც დიდად ზრდის ამ გამოცემის მეცნიერულ ღირებულებას. რუსთაველის პოემის ბევრი ადგილის წაკითხვას საფუძვლად უძევს ი. გიგინეიშვილის, პ. ინგოროყვას, ი. ლოლაშვილის, მ. მახათაძის, რ. პატარიძის, ა. შანიძისა და მ. წერეთლის კონიექტურები. შესაძლოა ზოგიერთი მათგანი ნაკლებ

სარწმუნო იყოს, მაგრამ ბევრი კონიექტურა ანგარიშგასაწეველად, ვფიქრობთ, საპატიო ადგილს დაიჭერს „ვეფხისტყაოსნის“ მომავალ აკადემიურ გამოცემაში. ა. შანიძისა და ალ. ბარამიძის რედაქციით გამოცემული „ვეფხისტყაოსანი“ იმდენად მაღალ მეცნიერულ დონეზე დგას, რომ რუსთველის პოემის 1966 წლის საიუბილეო გამოცემაში ამ კრიტიკულ ტექსტში შესულ გასწორებათა საგრძნობი ნაწილი გაიზიარა. ეს გარემოება ერთხელ კიდევ თვალნათლივ ცხადყოფს აკაკი შანიძის ფილოლოგიური ნააზრების სიღრმეს, სინათლესა და ურყეობას.

აკაკი შანიძის ფილოლოგიური კვლევა-ძიება წარმოდგენილია იმ შრომებში, რომლებიც „ვეფხისტყაოსანში“ ნახმარ სიტყვათა ტექსტოლოგიურ მხარეს ეხება. ამ მხრივ რუსთველოლოგიურ მეცნიერებაში ფრიად საყურადღებო მოვლენას წარმოადგენს მისი „ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტის მეცნიერული გამოცემისათვის“. ამ საინტერესო ნაშრომში გამოთქმულ მრავალ მნიშვნელოვან მოსაზრებათაგან ჩვენ მხოლოდ ერთ მავალითს მოვიყვანთ. მკვლევარი იხილავს პოემის 398-ე სტროფის მე-4 ტაქს:

თუ რას სცნობ ჩემთვის, არა ვეჭვ  
მე შენგან არ-დანამალსა.

ამ ადგილთან დაკავშირებით იგი წერს: „ვეჭვ“ დღევანდელი ქართულით ნიშნავს: ვფიქრობ, მგონია. არ-დანამალი დაუმაღავია, ანუ არ-მალული, როგორც ერთგან იკითხება (398,4). მაშასადამე, მთელი წინადადების აზრი ეს არის: თუ რამეს შეიტყობ ჩემთვის, არა მგონია, რომ შენგან არ-მალული იყოსო, ე. ი. დაუმაღავი იყოსო. რაღაც შეუსაბამობაა. ტარიელი, პირიქით, მოელის, რომ ასმათი მას ყველათფერს გაუმეღავნებს. ამიტომ ცხადია, რომ რაღაც შესასწორებელია. „დანამალს უნდა ჩამოშორდეს „არ“ ნაწილაკი, რომელიც წინამავალი არ-ს გამეორებაა აზრის გასაძლიერებლად. ტაეპი ასე უნდა წავიკითხოთ:

თუ რას სცნობ ჩემთვის, არა ვეჭვ,  
მე შენგან, არ, დანამალსა.

ე. ი. არა მგონია, არა, რომ შენ დამიმალო“ (აკაკი შანიძე, ვეფხისტყაოსნის საკითხები, 1966, გვ. 98).

ამ მოსაზრების გასამაგრებლად მას „ვეფხისტყაოსნიდან“ მოკვავს პარალელური კონტექსტები:

თქვენ რასცა სთათბირობდით,  
არ იქმნების, არ, იგია (443, 2).  
ასრე დავხოცნე, შეეძლოს  
აღარა, არ, სახმარობა (541, 4).

ამ ერთი მაგალითიდანაც კი ცხალოვ ჩანს, თუ ტაეპის აზრობა ვი მხარის ფონზე რაოდენ შეუსაბამოა „არ-დანამალსა“ და პარალელური კონტექსტების მოხმობის საფუძველზე რამდენად მართებული ჩანს მის ნაცვლად აუცილებლობა ფრაზის ამგვარად გამართვისა:

ა რ ა ვეჭვ მე შენგან, ა რ, დანამალსა.

„ვეფხისტყაოსნის“ ტაეპთა შინაარსობლივ-სტრუქტურულ მხარეთა გათვალისწინების საფუძველზე აკაკი შანიძე წყვეტს პოემის ტექსტოლოგიურ საკითხებს და აქ პირველ რიგში რუსთველის მხატვრული ენის სპეციფიკას ემყარება.

აკაკი შანიძე, როგორც ენათმეცნიერი, „ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტის გამართვისას ცდილობს მიუახლოვოს იგი რუსთველის დროინდელ სალიტერატურო ენის ნორმებს. თუმცა პოეტური ნაწარმოები ყოველთვის შეიძლება არ აღმოჩნდეს თანხმობაში ეპოქის ენის გრამატიკულ ნორმებთან, მაგრამ ამ თვალსაზრისის გატარებას პოემის ტექსტის დადგენისას არსებითს მომენტებში მაინც თავისი დადებითი მნიშვნელობა აქვს. ლინგვისტური პრინციპის გამოყენებით აკაკი შანიძე ბევრ შემთხვევაში „ვეფხისტყაოსნის“ ლექსიკის ფორმათა გრამატიკულ მნიშვნელობას უშუქს ჰენს და რუსთველის მონათხრობს ღღევანდელი მკითხველისათვის ნათელ და მკაფიო ხასიათს აძლევს. სანიმუშოდ ორიოდ მაგალითის მოყვანით დაგვამაყოფილდებით. მკვლევარი ეხება „სადა იგი“-ს გრამატიკულ მნიშვნელობას 673-ე სტროფის 1-ელ ტაეპში:

მუნ მოვიდა, სა და ი გ ი  
მისნი სპანი დაეყარნეს.

იგი წერს: „ისე გამოდის, რომ „სპან“ სიტყვას ორი მსაზღვრელი აქვს: „იგი და მისნი“. იგი მისნი სპანი! არა! აქ ნამდვილად სხვა ვითარებაა: იგი ძველ ქართულში, სხვათა შორის, იმასაც ნიშნავდა, რასაც „ცა“ ნაწილაკი (ამ შემთხვევაში მას დეფისით ვუერთებთ წინა სიტყვას): რომელმან-იგი (რომელმაც), რომელსა-იგი (რომელსაც), ოდეს-იგი (როდესაც), სადა-იგი (სადაც) და მისთ. მოყვანილ ტაეპში იგი სწორედ ამ მნიშვნელობით არის ნახმარი და დეფისით უნდა შევუერთოთ „სადა“-ს: სადა-იგი (სადაც). ნაშასადამე, ტაეპი ასეთ სახეს მიიღებს:

მუნ მოვიდა, სა და ი გ ი  
მისნი სპანი დაეყარნეს.

ეს თითქოს ერთადერთი შემთხვევაა, სადაც „იგი“ „ცა“ ნაწილაკის მნიშვნელობითაა ნახმარი პოემაში (სადა-იგი—სადაც) (გვ. 103-104).

ძველი ქართული ენის გრამატიკული მოვლენების ღრმა მკვლევარული ცოდნა აკაკი შანიძეს საშუალებას აძლევს რუსთველის ტაეების წაკითხვაში გააზრებულობა და სინათლე შეიტანოს, ადვილად საწვდომი გახადოს იგი თანამედროვე მკითხველისათვის.

სხვა შემთხვევაში აკაკი შანიძე რუსთველისეული სიტყვათწარმოების მიხედვით ასწორებს გარკვეულ სიტყვებს და აქ იგი, ვფიქრობთ, უტყუვრად მიგვანიშნებს საგულისხმებელ ფორმებს. ასე მაგალითად, მას საეჭვოდ მიაჩნია ფორმა ხლებული 476-ე სტროფის მე-3 ტაეპში:

ვინცა ნახავს, აწ ნახოს,  
აჰა დღე, ედემს ხლებული.

მისი აზრით: „მოყვანილ ადგილას „ხლებული“ უადგილოა. საჭიროა მიგნებულ იქნეს ის სიტყვა, რომლის ადგილას აქ „ხლებული“ გაჩნდა. ამისთვის საჭიროა, გავიხსენოთ, რომ შოთა ზოგჯერ არ ერიდება აწარმოოს სახელისაგან ზმნა და ამისაგან შემდეგ — ხელოვნური ფორმა ვნებითი გვარის მიმღებობისა, რომელსაც იმავე სახელს ამოუყენებს ხოლმე განსაზღვრებად:

არცა მზე ჰგვანდა, არც მთვარე,  
ხე ალვა ედემს ხელებული (522, 2).  
რად არა იცი, უწამლო  
არსლები ესე ლებული (303, 3).

ამიტომ გგონია, რომ მოყვანილ შემთხვევაშიც მსგავსად ნაწარმოები ფორმა უნდა გვქონდეს:

ვინცა-ღა ნახავს, აწ ნახოს,  
აჰა დღე ედემს დღელებული (გვ. 100).

ასეთი გასწორებანი, რომლებიც ემყარებიან რუსთველისეულ სპეციფიკურ ფორმებს, ჩვენი აზრით, სწორად ასახავენ და მიუმცდარებლად გვითვალისწინებენ პოემის ტექსტის საგულისხმებელ ფორმებს. თავისი დიდი ენათმეცნიერული მიხვედრებით აკაკი შანიძე მიახლოებულად ასახავს „ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტის აღრინდელ ვითარებას.

„ვეფხისტყაოსნის“ ენის საკითხების კვლევისას მკაცრად გატარებული ლინგვისტური თვალსაზრისის მიუხედავად, აკაკი შანიძე დიდ ყურადღებას აქცევს რუსთველის პოეტურ ნორმებს. როცა მკვლევარი ეხება 1321-ე სტროფის მე-2 ტაეპს, წერს: „ტაეპის მეორე ნაწილში ზოგ ზელნაწერში (და აქედან ს. კაკაბაძისა და პ. ინგოროყვას გამოცემაში) გალობების ნაცვლად გაცვილება იკითხება: „ვეჰჰ, კლდეა გაგვიცილდების“. „გაგვილდების“ არ არის ცუდად ნათქვამი, მაგრამ, რა თქმა უნდა, პოეტიკის თვალსაზ-



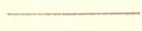
რისით კლდის გაცვილებათ უფრო მოსაწონია, ვიდრე კლდის  
 ლბილება“ (გვ. 160). ასევე, როცა საქმე სარიტომო სიტყვების  
 წორებას ეხება, მკვლევარი ყოველთვის თავს იკავებს ამ ოპერაციისა-  
 გან და განსაკუთრებით იმ შემთხვევებში, როცა გასწორებულ ფორ-  
 მას დისონანსი შეაქვს სტროფის რითმულ მხარეში.

აკაკი შანიძის რუსთველოლოგიურ ნააზრევში თვალსაჩინო ადგი-  
 ლი უჭირავს ლექსიკოლოგიური ხასიათის ძიებებს. ამ მხრივ პირველ  
 რიგში უნდა აღინიშნოს „ვეფხისტყაოსნის“ 1957 წლის გამოცემას  
 დართული მისი ლექსიკონი, რომელიც ახალ ეტაპს ქმნის რუსთაველის  
 სიტყვიერი მარაგის მეცნიერული ანალიზის თვალსაზრისით. განსა-  
 კუთრებული მნიშვნელობისა აკაკი შანიძის ხელმძღვანელობით შედ-  
 გენილი „ვეფხისტყაოსნის“ სიმფონია“.

გარდა ამისა, „ვეფხისტყაოსნის“ ლექსიკის სემანტიკურ-ეტიმო-  
 ლოგიური თვალსაზრისით კვლევაში თვალსაჩინო წვლილი შეაქვს მის  
 წერილებს: „ბიძა და ბიძაშვილი თუ ბიძაშვილები?“, „სახლთუხუცესა  
 თუ ზღვათა ვაზირი?“, „ასული და ჩემი ძეო“, „ერთი ქსოვილის სახე-  
 ლი ვეფხის ტყაოსანში“, „ჭმუნვა და ჩმუნვა ვეფხის ტყაოსანში“, „სამ-  
 გვარი მზრახველობა“ და სხვ. სიტყვათა მნიშვნელობის დადგენისა  
 გარკვეული ეპიზოდის კონკრეტული შინაარსიდან ამოსვლა, სხვა ძეგ-  
 ლებიდან მოხმობილი დამატებითი მასალის სიუხვე, ამ მასალის ღრმა  
 მეცნიერული ანალიზი, — აი, რა შთაბეჭდილება გვრჩება, როცა ამ წე-  
 რილებს ვეცნობით.

დასასრულ, აკაკი შანიძე გვევლინება რუსთველოლოგიური მეც-  
 ნიერების ისტორიკოსადაც. ამ მხრივ ფრიად საყურადღებოა მისი  
 შრომები: „ვახტანგი როგორც ლექსიკოგრაფი“, „ვახტანგის დედანი  
 ვეფხის ტყაოსნისა“, „ვეფხისტყაოსნის პირველი გამოცემის მოღწე-  
 ული ცალები“ და „დღევანდელი ვითარება ვეფხისტყაოსნის ტექსტის  
 დადგენის საქმეში“. განსაკუთრებით ამ უკანასკნელ შრომაში ასახუ-  
 ლია რუსთველოლოგიის მიღწევები პოემის ტექსტის დადგენასთან  
 დაკავშირებით ვახტანგიდან დღემდე. ამ წერილებში აკაკი შანიძე  
 გვევლინება, როგორც რუსთველოლოგიური მეცნიერების ჰუმარტი  
 ისტორიკოსი.

დაბადების 80 წლისთავს ჩვენი დიდი მეცნიერი უხვი მოსაგლით  
 შეხვდა. ჩვენი გულწრფელი სურვილია კვლავაც მრავალი წლის გან-  
 მავლობაში დიდების ცისარტყელად მოსავდეს ქართულ საბჭოურ მეც-  
 ნიერებას მისი ნათელი მოღვაწეობისა და აზროვნების შუქი.





✓ ძველი ქართული მწერლობის შესწავლა 50 წლის მანძილზე . . . . .	3
მ. გიგინეიშვილი, „მზიანი ღამე“ ვეფხისტყაოსანისა და ქრისტიანული მსოფლმხედველობის ზოგი საკითხი . . . . .	9
ბ. დარჩია, „ზმა“ სიტყვის ერთ-ერთი მნიშვნელობისათვის ვეფხისტყაოსანში . . . . .	67
რ. ფირცხალაიშვილი, ვეფხისტყაოსნის ომონიმები . . . . .	86
ლ. ანდლუღაძე, ვეფხისტყაოსნის რეკლუტიამდელი რუსი მთარგმნელები . . . . .	104
✓ გ. მიქაძე, ძველ ქართულ ხელნაწერთა გამოვლენა, შეკრება და შესწავლა . . . . .	189
მ. გოგიჩაიშვილი, XVII—XVIII საუკუნეების ქართული პოეზიის მცირე ფორმები . . . . .	199
შ. დლონტი, აკაკი შანიძე, როგორც რუსთველწლოვი . . . . .	226

ВОПРОСЫ ДРЕВНЕЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Сборник третий

დაიბეჭდა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის  
სარედაქციო-საგამომცემლო საბჭოს დადგენილებით

\*

რედაქტორები: ა. ბარამიძე, გ. მიქაძე  
გამომცემლობის რედაქტორები: ე. კოდუა, ლ. ჩხაიძე  
მხატვარი გ. ნადირაძე  
ტექრედაქტორი ნ. ბოკერია

გადაეცა წარმოებას 17. 4. 68; ხელმოწერილია დასაბეჭდად 17.10.68;  
ქალაქის ზომა 60×90<sup>1</sup>/<sub>16</sub>; ნაბეჭდი თაბახი 14.63; სააღრიცხვო-საგამომცემლო  
თაბახი 13.23; უე 01388; ტირაჟი 1000; შეკვეთა № 984;  
ფასი 1 მან. 37 კპ.

---

გამომცემლობა „მეცნიერება“, თბილისი, 60, კუტუზოვის ქ., 15  
Издательство «Мецниереба», Тбилиси, 60, ул. Кутузова, 15

---

გამომცემლობა „მეცნიერების“ სტამბა, თბილისი, 60, კუტუზოვის ქ., 15  
Типография Издательства «Мецниереба», Тбилиси, 60, ул. Кутузова, 15

