

საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია
რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის
ისტორიის ინსტიტუტი

ძველი ქართული მწერლობის საკითხები

კრებული მესამე

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, ვეფხისტყაოსნის ლექსიკა, პოემის რეეოლუციამდელი რუსი მთარგმნელების შემოქმედებითი მოღვაწეობა და ა. შ.

რედაქტორები: ა ლ ე ქ ს ა ნ დ რ ე ბ ა რ ა შ ი ძ ე
გ ი ე ი შ ი ჯ ა ძ ე

ძველი ქართული მწერლობის შესწავლა
50 წლის მანძილზე

ძველი ქართული ლიტერატურის შესწავლას დიდი ხნის ისტორია აქვს, მაგრამ უწინ არ არსებობდა სათანადო პირობები და მატერიალური ბაზა, 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 უპარესად 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 არა ერთი საყურადღებო ძეგლი.

კათედრაზე დამუშავებული სამეცნიერო ნაშრომები, წინა პერიოდის 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 მიედოთ მონაწილეობა ფაშისტი დამპყრობლების წინააღმდეგ ბრძოლაში, მეცნიერ თანამშრომლებმა დიდი სამამულო ომის წლებში მოამზადეს პოპულარული წიგნები და ბროშურები, რომლებიც ეძღვნებოდა ქართველი ხალხის გმირულ წარსულს, მათს ბრძოლას უცხო ტომის დამპყრობთა წინააღმდეგ, მოწინავე ქართველ მწერალთა პატრიოტულ იდეალებს. ასეთ ნაშრომებს განეკუთვნება, მაგალითად, 1942 წელს გამოქვეყნებული ბროშურები: ალ. ბარამიძის „პატრიოტული მოტივები ძველ ქართულ პოეზიაში (XVI—XVIII სს.)“, სოლ. ყუბანეიშვილის „სამშობლოსათვის ბრძოლისა და თავდადების მოტივები ძველ ქართულ ლიტერატურაში (V—XII სს.)“, გ. იმედაშვილის „ქართული კლასიკური ხანის მწერლობის პატრიოტიკა“, ტ. რუხაძის „ქართველები რუსეთის 1812 წლის სამამულო ომში (იმდროინდელ ქართულ ლიტერატურაში)“ და სხვ.

სამამულო ომის დამთავრების შემდეგ ძველი ქართული ლიტერატურის სპეციალისტთა კოლექტივი ისევ შეუდგა თავის ნორმალურ მუშაობას. ომის შემდგომ პერიოდში ძველი ქართული ლიტერატურის მკვლევართა მუშაობის იდეური დონის ამაღლებას ხელს უწყობდა კომუნისტური პარტიის დადგენილებანი იდეოლოგიურ საკითხებზე, ლიტერატურისა და ხელოვნების პრობლემებისადმი მიძღვნილი პარტიული 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 ქართული მწერლობის შესწავლის საქმეში მნიშვნელოვნად გაიზარდა. გაიზარდა გამოცემების რიცხვიც, ამაღლდა მათი მეცნიერული ხარისხი. 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, რომლებიც საგანგებოდ სწავლობენ სასულიერო მწერლობას, კლასიკური ხანის მწერლობას, აღორძინებისა და ე. წ. გარდამავალი ხანის მწერლობის საკითხებს. ამასთან, მომწიფდა საკითხი შოთა რუსთველისა და მისი დიადი ქმნილების ყოველმხრივი და საფუძვლიანი შესწავლისათვის, 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 დაუქარგავთ.

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 როდი 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 მკიდროდ დაკავშირებისა ზოგადისტორიულ პროცესებთან და განსაზღვრულია ლიტერატურის განვითარების საერთო ტენდენციები. დასახელებული ნაშრომი ავტორთა კოლექტივის უდავო გამარჯვებაა.

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

წავლო დაწესებულებებში მიმდინარეობს. ამ მხრივ ნაყოფიერად მუშაობენ 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 მკვლევარი, 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 პოპულარიზაციის საქმეს.

როგორც ვხედავთ, საქართველოში საბჭოთა ზელისუფლების დამყარების დღიდან მნიშვნელოვანი ღონისძიებანი გატარდა ძველი ქართული მწერლობის შესასწავლად.

მანანა გიგინეიშვილი

**„მზიანი ღამე“ ვეფხისტყაოსნისა და ქრისტიანული
მსოფლმხედველობის ზოგი საკითხი**

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

იტყვის: „ჰე მზეო, ვინ ხატად გთქვეს მზიანისა ღამისად,
ერთ-არსებისა ერთისა, მის უეაშოსა ეამისად,
ვის გმორჩილებენ ციერნი ერთის იოტის წამისად,
ბედსა ნუ მიცელი, მიაჭე, შეყრამდის ჩემად და მისად!“

ამ სტროფში უჩვეულო შესიტყვებამ „მზიანმა ღამემ“ მიიპყრო რუსთველოლოგთა ყურადღება. ზოგი მკვლევარი მის აზრს ცდილობდა, ზოგი კი „მზიან ღამეს“ შეუსაბამობად თვლიდა და ტექსტს გასწორებას მოითხოვდა.

დ. ჩუბინაშვილმა ვეფხისტყაოსნის 1860 წლის გამოცემაში „მზიანისა ღამისად“ მცდარ წაკითხვად მიიჩნია და „მზიანისა დღისად“ შეცვალა.

აღ. სარაჯიშვილი უაზრობად თვლიდა „მზიან ღამეს“ და მთელ სტროფს ყალბისმქმნელის ნახელავად აცხადებდა¹.

კ. კეკელიძის აზრი „მზიანი ღამის“ შესახებ ასეთია: „ეს ხომ აბსოლუტური უაზრობაა, მესმის „მზიანი დღე“, რაც გვხვდება პოემაშიც; როგორ შეიძლება „მზიანი ღამე“? „ღამე“ იმიტომაა „ღამე“, რომ ის არის აბსცენცია მზის სინათლისა“². სტროფის ანალიზის შედეგად განსვენებულნი მეცნიერი ასკვნის, რომ „მზიანი ღამე“... არის ექვივა-

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

² კ. კეკელიძე, რუსთველოლოგიური შენაშენები, I. რუსთაველის „მზიანი ღამე“, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტ. ისტორიიდან, VIII, 1962, გვ. 164.

ლენტი ქრისტიანული ღვთაებისა, როგორც ეს პირდაპირაა დადასტურებული მომღვენო (837) სტროფში: „ვის ხატად ღმრთისად გიტყვიან ფილოსოფოსნი წინანი“³. ამიტომ იგი ამ წაკითხვას ცვლის წაკითხვით „მზიანისა სამისად“.

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

იუსტ. აბულაძემ „მზიან ღამეში“ ირანელთა ძველისძველი სექტის — სეფასიანების გავლენა დაინახა⁶. კ. კეკელიძის, ალ. ბარამიძისა და ვ. ბერიძის წერილში⁷ 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 მუღმივმა 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 გამოხატება“⁸.

რუსთაველოლოგიურ ლიტერატურაში სამართლიანად არის მითითებული, რომ „დაულამებელ, წარუქვალ 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 „მუღმივი ნათელი“ — ყველაფერი ეს ერთი და იგივე არ არის“⁹, ამიტომ ჩვენ ამ საკითხს

³ ი ქ ვ ე, გვ. 166.

⁴ შ. ხ ი დ ა შ ე ლ ი, „ვეფხისტყაოსნის ერთი ადგილი არეოპაგტიკის თვალსაზრისით, „მაცნე“, 1965, № 6, გვ. 87.

⁵ ვეფხისტყაოსნის ხელნ. ვარიანტები, ნაკვეთი მეორე, გამოსაცემად მოამზადა ლიანა კ ე კ ე ლ ი ძ ე მ, თბილისი, 1961, გვ. 474.

⁶ იუსტ. ა ბ უ ლ ა ძ ე, „მზიანი ღამე“ და „ცთო კულტი“ ვეფხისტყაოსანში, ლიტერატურა და ხელოვნება, 1944, № 17.

⁷ კ. კ ე კ ე ლ ი ძ ე, ალ. ბ ა რ ა მ ი ძ ე, ვ. ბ ე რ ი ძ ე, მცირე შენიშვნა, ლიტერატურა და ხელოვნება, 1944, № 22.

⁸ გ. ი მ ე დ ა შ ვ ი ლ ი, მზიანი ღამე „ვეფხისტყაოსანში“, ლიტერატურული ძიებანი, VIII, 1953, გვ. 147.

⁹ კ. კ ე კ ე ლ ი ძ ე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 165.

აღარ შევეხებით. აღვნიშნავთ მხოლოდ, რომ სასულიერო მწერლობაში მკვეთრადაა გამოჩენილი, ერთი მხრივ, „თვთმნათობი ნათელი უსხეულოა“. „წარუვალი საღმრთოა ნათელი“, „შეუხებელი საღმრთოა ნათელი“, „ნათელი მიუარდილებელი“, „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 გაგებიათვის „ჩვენ უარი უნდა ვიქცვათ ლოგიკური ოპერაციების გამოყენებაზე“¹⁰. 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 უნიეთო ნათელი, ხატი და სახე არს მზიანისა ღამისად, ესე იგი განმანათლებელ არს ღამისა, ესე იგი ღამე უმეტერებას ნიშნავს და მზე ნათელსა ცნობისასა“¹¹.

კ. ეკაშვილის მოსაზრებით¹², „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, ღრეა, მზეა“. კ. ეკაშვილს „მზიანი ღამე“ მიაჩნია ქრისტიანულ ღვთაებად.

შ. ხიდაშელმა „მზიანი ღამის“ კვლევა დაუკავშირა „უქამო ქამის“ საკითხს.

თეიმურაზ ბაგრატიონის კომენტარებში „უქამო ქამის“ შესახებ ვკითხულობთ: „მის უქამოსა ქამისა“ ღმერთი არს დაუსაბამო, სამარადისო და დაუსრულებელი, თვით დამბადებელი არის და იგი არავისგან დაბადებული, და რადგან დაუწყებელი და დაუსრულებელი არის, ამისთვის ქამსა შინა არ შევოვალს იგი, არამედ ქამი მისი სამარადისობა, საუკუნო არს“¹³.

¹⁰ გ. ნადირაძე, რუსთაველის ესთეტიკა, თბილისი, 1958, გვ. 390.

¹¹ თეიმურაზ ბაგრატიონი, განმარტება პოემა ვეფხისტყაოსნისა, გ. იმედიშვილის რედაქციით, თბილისი, 1960, გვ. 124.

¹² კ. ეკაშვილი, „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორის მსოფლმხედველობისათვის, შოთა რუსთაველი, ისტორიულ-ლიტერატურული ძიებანი, კ. ექელიძის სახ. ხელნაწერთა ინსტიტუტი, 1966, გვ. 235.

¹³ თეიმურაზ ბაგრატიონი, დასახ. ნაშრ. გვ. 209.

კ. კეკელიძისა და გ. ნადირაძის თვალსაზრისითაც „უქამო ქამით“ გამოხატულია ღვთაების უსასრულობა, მარადიულობა.

გ. იმედაშვილი საგანგებოდ არ ამახვილებს ყურადღებას „უქამო ქამზე“, მაგრამ სტროფის შინაარსის გადმოცემისას ასე განგვიმარტავს შესაბამის ადგილს: „შენ ხარ ნათელის სურათი, როგორც უქუნში ღვთაების გამოსხივება, რომელიც ერთარსებაა — როგორც ღმერთი, ერთი მიზეზი, დაუსაბამო დასაბამი, მარადი, დროში დაუსრულებელი“¹⁴.

ივ. ლოლაშვილის თვალსაზრისით, „უქამო ქამი“ იგივეა, რაც „დაუწყებელი, დაუსრულებელი, უკეთ, დროისა და სივრცის მიღმა არსებული ტრანსცენდენტური ერთი“¹⁵.

„უქამო ქამის“ ხსენებული ინტერპრეტაციები არ ითვალისწინებდა „უქამოსა“ და „ქამის“ დაპირისპირებას. ზემოთ ნათქვამი თუ შესაფერი ჩანდა „უქამოსთვის“, სრულიად შეუფერებელი იყო შესიტყვების მეორე ნახევრისთვის. ამ საკითხზე პირველმა შ. ხიდაშელმა გამახვილა ყურადღება. მისი სიტყვით, „რუსთველოლოგთა წარმოდგენილი ინტერპრეტაცია აუქმებს ამ გამოთქმაში ერთ-ერთს დაპირისპირებულ ნიშანთა შორის, აუქმებს, სახელდობრ, „ქამს“, დროს; გამოორიციხავს დაპირისპირებულთა ერთიანობას და ამდენად არ შეესატყვისება „უქამო ქამის“ სწორ გაგებას“¹⁶. მაგრამ ამასთან ერთად შ. ხიდაშელმა „უქამო ქამსა“ და „მზიან ღამეში“ წარმოდგენილი დაპირისპირება მიიჩნია მხოლოდ არეოპაგტიკის კვლევის საგნად. არეოპაგტიკის სპეციფიკადაა ჩათვლილი აგრეთვე ღებულება: მზე — ხატი 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 საფუძვლიანობის თვალსაზრისით, რომელთა მიზანს რუს-

¹⁴ გ. იმედაშვილი, დასახ. ნაშრ. გვ. 151.

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

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

თაველის ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის გარკვევა შეადგენს¹⁷. ასეთ ფილოსოფიურ წარმოდგენებად დასახელებულია „მზიანი ღამე“, „უქამო ქამი“ და მზე — ხატი ღვთისა. ხოლო ერთადერთ ფილოსოფიურ მოძღვრებად, რომლის საფუძველზეც ამ წარმოდგენათა ახსნა შეიძლება, მიჩნეულია არეოპაგიტისა. შ. ხიდაშელის სიტყვით, საკითხის „გარკვევა მხოლოდ არეოპაგიტული მოძღვრების შესწავლის საფუძველზეა შესაძლებელი“¹⁸. „უქამო ქამი“ და „მზიანი ღამე“ განსაკუთრებით იქცევეს მკვლევრის ყურადღებას. „არეოპაგიტის საფუძველზე ირკვევა „უქამო ქამიც“ და, შეიძლება ითქვას, ეს მოძღვრება წარმოდგენს რუსთაველის ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის კვლევის ყველაზე უფრო საიმედო დასაყრდენს“¹⁹.

შ. ხიდაშელი არეოპაგიტის სპეციფიკად მიიჩნევს იმას, რომ „ღმერთის მიმართება სამყაროსადმი მოფიქრებულია როგორც სრულის, დაუბოლოებელის მიმართება ნაკლოვანისა და დაბოლოებულისადმი. 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“²⁰. მკვლევარს ნაჩვენები აქვს, რომ არეოპაგიტის საფუძველზე ერთი მხრივ განსაზღვრებადი სამყარო შეიძლება გამოდგეს პირველმიზეზის შესახებ გარკვეული ცოდნის აგებისთვის და „მეორე მხრივ პირველმიზეზი, როგორც დაუბოლოებელი და სრული, იმდენადაა ზეალმატებული დაბოლოებულ და ნაკლოვან სამყაროზე, იმდენადაა „უზეშთაესი“ მთლიანად და ცალკეული ნიშნების მხრივ, რომ მისი განსაზღვრა და მის შესახებ გარკვეული ცოდნის აგება შეუძლებელია“²¹. ეს დაპირისპირება მიჩნეულია არეოპაგიტისული მოძღვრების ამოსავალად. 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 „ღმერთება“? ამ კითხვაზე პასუხი არეოპაგიტის ძირითად მიზანს შეადგენს, კითხვის მოცემული გადაწყვეტა — ამ მოძღვრების ძირითად თავისებურებას“²².

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.

ნები შემცენების ორი დაპირისპირებული მეთოდით — „წაბქუმაა“ და „უქუთქუმაა“ (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 „უქამო“ გაგებულია როგორც „უქუთქუმითი“ და „უქამი“ როგორც „წათქუმითი“ ნიშანი, „უქამო უამი“ კი დაპირისპირებული ნიშნების გაერთიანებაა.

აშკარაა, 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 „უქამო უამის“ წარმომავლობა, არამედ აიხსნას და დასაბუთდეს ამ წარმოდგენების რთული და თავისებური აზრი და მნიშვნელობა“²³.

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 აჩენს ბევრად უფრო აღრეულ 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 შეუფერება²⁴. ბრაჰმას ხედავდნენ ყველაფერში. მეორე მხრივ, პირველმიზეზი, ყოველთა შემოქმედი,

²³ შ. ხიდაშელი, დასახ. ნაშრ. გვ. 104.

²⁴ Ч хандогья Упанишада, I, 6, 6; III, 14, 2; Москва, 1965.

ყოველივე ქმნილზე ზეაღმატებულია, იგი მიზეზია ყოველივესი; მაგრამ არაერთი გრძნობადი არ გამოხატავს მის არსს, მისი განსაზღვრა შეუძლებელია, მხოლოდ უარყოფითი ატრიბუტებით შეიძლება მასზე საუბარი²⁵. 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)²⁶. 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 აჩარიამ²⁷.

დაღმანის თანახმად, ნირვანას იდეა მომდინარეობს უძველესი ბრამანული მოძღვრებიდან, რომელიც აპოფატეკურად განსაზღვრავდა აბსოლუტს. მნიშვნელოვანია ისიც, რომ ნირვანა მაქს მიულერს ესმის, როგორც აპოფატეკურად განსაზღვრული აბსოლუტური ყოფიერება²⁸.

ძველ ეგვიპტეში გვხვდება პირველმიზეზისა და ქმნადი სამყაროს ურთიერთმიმართების იგივე გააზრება და შესაბამის დაპირისპირებულ მეთოდთა ერთიანობაც²⁹.

ტოტის (ელინიზირებული ჰერმეს ტრისმეგისტოსი) მოძღვრებაში საოცარი სიცხადით იჩენს თავს ჩვენთვის საინტერესო საკითხი. ასკლეპიოსთან ჰერმესის დიალოგში ვკითხულობთ: „არაერთი არ 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“³⁰.

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

²⁵ Б р и х а д а р а н ь я к а У п а н и ш а д а, III, 8, 8; Москва, 1964.

²⁶ С у о м и В и в е к а н а н д а, Карма-Йога, Москва, 1916, стр. 77.

²⁷ 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.

²⁸ В. Ш м а к о в. Основы пневматологии, Система эзотерической философии, Москва, 1922, стр. 78.

²⁹ В. Ш м а к о в, Священная книга Тота, Великие арканы Таро, Абсолютные начала синтетической философии эзотеризма, Москва, 1916, стр. 64, 436.

³⁰ 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 და 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 შენ-შია, ყოველივე შენგან გამოვალს, შენ გასცემ ყოველივეს და არაფერს არ მიიღებ, რადგან შენ ხარ ყოველივეს წარმმართველი და არ არსებობს რაიმე, რაც შენ არ გეკუთვნის³¹.

თალმუდსა და ზოპარში წარმოდგენილი თვალსაზრისით, ღმერთი ყოველთა შემოქმედი, შეიცავს ყოველივეს და, ამდენად, ყოველგვარი დადებითი ატრიბუტი შესაფერია მისთვის. მეორე მხრივ, იგი განუსაზღვრელია, მიუწევნელია, იგი ზედმატებულია სამყაროზე და მხოლოდ უარყოფითი ატრიბუტებით შეიძლება მის შესახებ მსჯელობა³².

ღვთაებისა და სამყაროს ურთიერთმიმართება ამგვარადვეა 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 მეტორი გაკვეება ალექსანდრიულ სკოლას. ფილონისათვის პირველმიზეზი არის ყველაფრის წიაღი (ἐξ ἧς ἔστιν ἅπαντα), მოიცავს ყოველივეს, განფენილია ყველაფერში. ამავე დროს „ალექსანდრიული ფილოსოფიის სხვადასხვა ფორმათაგან ღვთაების ტრანსცენდენტურობა განსაკუთრებით იკვეთება ფილონთან. ღმერთი მასთან ისე ზედმატებულია ყოველივე სასრულზე, რომ შეიძლება განისაზღვროს მხოლოდ უარყოფით, ემპირიულ ყველა თვისებათა უარყოფით“³³.

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

³¹ В. Шмаков, стр. 451.

³² S. K a r p e, *Étude sur les origines et la nature du Zohar*, Paris, 1906, p. 414.

³³ В ѳ 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... გნოსტიციზმის წარმომადგენელთა უმრავლესობა, სიმონ მოგვიტ, ვასილიდით, ვალენტინით და სხვათაგან დაწყებული, კოსმოგონიას აგებდა უცნაური (წეუცნობადი) აბსოლუტის მიერ წყვილების — ეონებისა და არქონტების თანმიმდევრულ გამოვლენაზე... ამის შესაბამისად, თვით ღვთაება განისაზღვრებოდა, როგორც ანტინომიათა ერთიანობა³⁴.

ფსევდო-დიონისე არეოპაგელამდე ქრისტიანულ თეოლოგიაში კატაფატიკა-აპოფატიკას ვხვდებით ეკლესიის მამათა (კლიმენტ ალექსანდრიელის, ბასილ დიდის, გრიგოლ ნოსელის) შრომებში. ნეტარი ავეუსტინესათვისაც „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 საპატიო ადგილი ეთმობა არეოპაგატიკასაც. ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის შემდეგ, შუა საუკუნეების ევროპაში მაისტერ ეკპარტთან ან მოგვიანებით იაკობ ბემესთან³⁵ 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 არეოპაგატიკისათვის დამახასიათებელი და არც კატაფატიკა-აპოფატიკის მეთოდის გამოყენება უნდა ნიშნავდეს უშუალოდ არეოპაგატიკიდან 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 ჭეშმარიტების და ნუმენალური კანონების ძიებას. ფენომენალური სამყარო სრულდება მსოფლიო ანტინომიათა ზღვარზე; ამიტომაც, რომ ნუმენალური ჭეშმარიტება გონებაში სხვაგვარად ვერ აისახება, თუ არა ანტინომიებით... აბსოლუტური, პირველ ყოვლისა, არის ყოვლისმომცველობა, არის ერთდროული მტკიცება და უარყოფა ყველა მტკიცებათა და ყველა უარყოფათა. ამიტომ ჭეშმარიტება თავის სრულყოფილ

³⁴ В. Шмаков, стр. 90.

³⁵ Яков Беме, Авраа, XXII, § 45. [წინაპიქება, 1914.

მთლიანობაში გამოიხატება სრულყოფილი ბინერით, როგორც ყველა *a priori* შესაძლებელ ცალკეულ ბინერთა ერთობლივობით. ცალკეული ბინერი არის უკიდურესი ზღვარი, რომლის დროსაც გონებაში პროექტირდება ჭეშმარიტების მხოლოდ დიფერენციალური ასპექტი. ამრიგად, ჭეშმარიტება აისახება მხოლოდ ანტინომიებში და ყოველი ანტინომია არის ჭეშმარიტების ასპექტი³⁶.

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

გარდა ამისა, საჭიროა აპოფატიკის საკითხში გარკვეული სიზუსტის შეტანა. აპოფატიკის შესახებ მსჯელობისას შ. ხიდაშელი ფიქრობს, რომ „საბოლოოდ, პირველმიზეზის პრედიკატების თანმიმდევრული გამოკლებით და უარყოფით („უკუთქმით“) აპოფატია 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 ცხორება, არცა არსება არს, არცა საუკუნე, არცა ჟამ, არცა ჭეშმარიტება არს. ... არცა სიბრძნე, არცა ერთ, არცა ერთობა, არცა ღმრთეება გინა სახიერება“. ხოლო, როცა ღმერთი „უმსგავსოებითაცა საჩინოებითა მათვე სიტყუათა მიერ ზეშთა სოფლისად ივალობების, რაჟამს შეუსაზღვრებელ და განუზომელ და დაუტევენელ უწოდდნენ მას, რომელთაგან არა რაჟ იგი არს, არამედ რაჟ-იგი არა არს, ესოდენ მოესწავების, რომელი-ესე უსაკუთრეს მგონიეს მისთვის“. არეოპაგელის 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“³⁷.

მაგრამ ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის ფრაზიდან ამ დასკვნის გამოტანა არ შეიძლება. „რომელთაგან არა რაჟ-იგი³⁸ არს, არამედ რაჟ-იგი არა არს“ არ ნიშნავს ამას. დიონისე არეოპაგელი ამბობს: როცა ღმერთს უარყოფითი ატრიბუტებით გამოხატავენ („რაჟამს შე-

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

³⁷ შ. ხიდაშელი, დასახ. ნაშრ. გვ. 98—99.

³⁸ ს. ენუქაშვილის გამოცემაში „რაჟ-იგი“ დეფინიციითა წარმოდგენილი.

უსაზღვრებელ და განუზომელ და დაუტევნელ უწოდდნენ მას“), მაშინ რაც არის (რაა-იგი არს) ღმერთი იმას კი არ ვიგებთ, არამედ ვიგებთ იმას, რაც არ არის (რაა-იგი არა არს) ღმერთი. „რაა-იგი“ მიმართებითი ნაცვალსახელია და ახალი ქართულით ნიშნავს „რაც“. ხოლო თუ „რაა-იგის“ გავთიშავთ და „იგის“ მივიჩნევთ ღვთის 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 ქეშმარიტება 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 ἐστίν); что Он есть, мы не говорим“. რომენ როლანი პლოტინის ზემოთმხმობილი 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“³⁹.

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

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

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

⁴⁰ М е й с т е р Э к х а р т, Проповеди и рассуждения, изд. «Мусагет», 1912, стр. 84—85.

აპოფატის არა თუ არ უარყვია ღმერთის არსებობა, არამედ ამტკიცებდა რა, რომ იგი ისე აღემატება გრძნობად სამყაროს, რომ მის შესახებ მსჯელობა მხოლოდ უარყოფის (ემპირიულ სტრიბუტთა უარყოფის და არა მისი არსებობის უარყოფის) გზით შეიძლება, პირველმიზეზს მიიჩნევდა აბსოლუტურ ყოფიერებად, არსებულად (ფილონის *ტბ შვ*). გავიხსენოთ: ძველი აღმშენის უხილავი, განუსაზღვრელი და შეუცნობელი ღმერთი, რომლის შესახებ მოსე იტყვის: „მე ვარ, რომელი ვარ“⁴¹, ან „მე ვარ, წინადასწარ ჩემსა არა იყო სხუად ღმერთი და შემდგომად ჩემსა არა იყოს“⁴².

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

ფსევდო-დიონისე არეობაგელს მიხედვით, შეუცნობელი პირველმიზეზი „ყოველთა არსთა დასაბამია“, „პირველთაგან მყოფია“ და ყოველთათვის ყოფის მიმცემი. „და პირველ ყოველთა მისგან მისაღებელთა სხუათასა ყოფად მიეცემის და არს მის მიერით თვისაგან ყოფად უმოხუცებულეს თვთხოველყოფისასა და თქმისბრძნეყოფისასა და თვთმსგავსება საღმრთო-ყოფისასა; და სხუათა ყრველთა, რაოდენი რა მისგან არსთა მიაქუს, პირველ ყოველისა ყოფა მიაქუს; უფროაჲსა, მასვე ერთბაჲდ ყოველსა, რომელსა არსობად მიაქუს, მასვე იგივე ყოფად მიაქუს. და არა არს არსი, რომლისა არა არსება და საუკუნე არს თვთყოფად იგი“⁴⁴.

ორთოდოქსული ქრისტიანობა საუკუნეთა მანძილზე საზრდოობდა ფსევდო-დიონისეს შემკვიდრებით. ვიღრე „უჟამო უამის“ იმ გაგებას განვიხილავდეთ, რომელსაც ეკლესიის მამათა მოძღვრებასა და ძველ ქართულ სასულიერო მწერლობაში ვხვდებით; ურიგო არ იქნება გაირკვეს თვით დიონისე არეობაგელთან რას ნიშნავს „უჟამო უამი“, არის ის კატაფატის-აპოფატის ერთიანი სიმბოლო თუ რაიმე კონკრეტული მნიშვნელობა აქვს.

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

⁴¹ გამოსლვათა, III, 14.

⁴² ესაია, 43, 10.

⁴³ С. Радхакришнан, Индийская философия, Москва, 1957, стр. 484.

⁴⁴ პეტრე იბერიელი (ფსევდო-დიონისე არეობაგელი), შრომები, ს. ენუქაშვილის გამოცემა, თბილისი, 1961, გვ. 61.

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

ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის შრომებში დიდი მნიშვნელობა ენიჭება ინდივიდუალურ რელიგიურ პრაქტიკას, მისტიკურ ჰერეტას, ხილვას, აპოკალიპსურ შემეცნებას. ადამიანის ზემდგომ სულიერ იერარქიაზე ბუნების აღწერა, ანგელოზებიდან ვიდრე სერაბინებამდე, 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 „ზეშთა-ცა მათ არსებათა ზეშთაარსებისა მიზეზი“⁴⁵, 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 ჰეშმარიტებით ყოვლად განკაცებითა ჰეშმარიტებით მიზიარნა ჩუენ ერთითა მით გუამითა თჳსითა სიტყუამან ღმრთისამან, და თავისა მიმართ თჳსისა აღუწოდა და შეიერთა ღმრთებამან უჟუანაჲსკენელი სიგლახაკე ჩუენი, რომლისა მიერ მარტივი იესუ გამოუთქუმელად შეიორკეცა 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“⁴⁶.

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-

⁴⁵ პეტრე იბერელი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი), შრომები, ს. ენ უ. ქა შვილის გამოცემა, თბილისი, 1961, გვ. 115.

⁴⁶ იქვე, გვ. 8—9.

ურცელებად ქამიერი მიიღო უეამომან“, რაც იმას ნიშნავს, რომ „უეამო“ მოქცეულა „ქანსი“.

იმისათვის, რომ ნათელი გახდეს ფსევდო-ლიონისე არეობაგელის ეს აზრი და გაირკვეს 836-ე სტროფში წარმოდგენილი „უეამო 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 ღმრთისა თანა, და ღმერთი იყო სიტყუაჲ იგი“)⁴⁷, რომ იგია ყოვლის შემოქმედი („ყოველივე მის მიერ შეიქმნა, და თვნიერ მისა არცა ერთი რაჲ იქმნა, რაოდენი-რაჲ იქმნა“⁴⁸), რომ სიტყვამ ზორცი შეისხა, განკაცდა („და სიტყუაჲ იგი წორციელ იქმნა და დაემკვდრა ჩუენ შორის და ვიხილეთ დიდებად მისი, დიდებად ვითარცა მხოლოდღმობილისაჲ მამისა მიერ, საესე მადლითა და ქეშმარიტებითა“⁴⁹). ზორციელქმნილი სიტყვა, მხოლოდღმობილი 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“⁵⁰. 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 აწ მადიდე მე, მამაო, თავისა შენისა თანა დიდებითა მით, რომელი მაქუნდა წინამე შენსა უწინარეს სოფლისა დაბადებისა“⁵¹). გარკვევით ჩანს, რომ სამყაროს შემოქმედმა, მხოლოდღმობილმა ძემ ზორცი შეისხა, მოვიდა მის მიერვე შექმნილ ქვეყნად. მხოლოდ ამ ასპექტში ხდება გასაგები ქრისტეს შესახებ იოანე ნათლისმცემლის ნათქვამი: „ესე არს, რომლისაათჳს-იგი ვთქუე: „შემდგომად ჩემსა მოვალს კაცი, რომელი პირველ ჩემსა იყო, რამეთუ უპირატეს ჩემსა არს“⁵². 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 განვქჳსნენ საბელნი ჳამლთა მისთანი“⁵³.

⁴⁷ იოანე, I, 1.

⁴⁸ იოანე, I, 3.

⁴⁹ იოანე, I, 14.

⁵⁰ იოანე, I, 10—11.

⁵¹ იოანე, XVII, 4—5.

⁵² იოანე, I, 30.

⁵³ იოანე, I, 26—27.

აბრაჰამის შთამომავლობაში განსხეულდა ის, რომლის შესახებაც იოანეს სახარებაში ნათქვამია: „პირველ აბრაჰამის ყოფადმდე მე ვარ“⁵⁴.

ყმეტლ საინტერესო მასალას გვაძლევს ამ მხრივ ქართული წყაროები, კერძოდ, ძველი ქართული სასულიერო პოეზია. მაგალითად, საბა სვინგელოზი ქრისტეს მიმართავს, როგორც გვამოვან სიტყვას: „ნეფსით დამდაბლდი ჯორცთა ჩემთა მიმხუმელი, ნეფსით ტილოჲ ხატითა ელვარე-ჰყავ, ნეფსით საუფლოჲ პირი კეტთა ზედა ასტუფრე, შეუძრველო ბეჭედო და ხატო მამისა არსებოსაო, გუამოვანო სიტყუაო, სიბრძნეო და ძალო!“⁵⁵. ასევე იოანე დამასკელიც უწოდებს ქრისტეს: „სიტყუაჲ გუამოვანი“⁵⁶.

დავით აღმაშენებელი ღვთისმშობლის მიერ ქრისტეს შობას ასე გადმოგვცემს: „ამისთვის იყო ქალწული და კორცქმნაჲ სიტყვსაჲ, რათა ღედლობრივთა ოხათა მიერ ცხონდნენ ეოდვილნი“⁵⁷, ან კიდევ: „ქალწულო, ბრალეულთა თავსმდებო, რომელმან სიტყუაჲ განაზრქვე დაკრვითა კორცთა მიწისაჲთა, სიზრქე უსასოებისა განმძარცუე, რათა მონანული შეგივრდე შენ“⁵⁸. დავით აღმაშენებელი გვესაუბრება სიტყვის ახალ შობაზე, ე. ი. ხორციელქმნაზე: „ამისთვის ქალწული ღედა და შობა ახალი სიტყვსაჲ (იქმნა), რათა ახალი ხატყოფა მეორედ მისცეს ცოდვით განძრუენელთა მისთა...“⁵⁹ ახალ შობაში იგულისხმება განკაცება, დედის მიერ შობა სიტყვისა, რომელიც მამის (ღვთის) მიერ იყო „შობილი უწინარეს ყოველთა საუკუნეთა“. წმიდა გიორგის თეოდულა ხუცისუფლი შესხმაში კვითხულობთ: „უფალი ჩუენი იესუ ქრისტე არს, რომელი ვამობრწყინდა იუდას თესლისაგან, რომელიცა ზეცით გამოუბრწყინდა ქუეყანასა ზედა სიტყუაჲ ღმრთისა განჯორციელბული, მზე იგი სიმართლისა...“⁶⁰

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

⁵⁴ იო ა ნ ე, VIII, 58.

⁵⁵ სა ბ ა ს ვ ი ნ გ ე ლ ო ზ ი, ვალობანი ქრისტეს განგებულებისა და განკაცებისანი, ჩვენი საუნჯე, I, თბილისი, 1960, გვ. 549.

⁵⁶ რ. მ ი მ ი ნ ო შ ვ ი ლ ი, იოანე დამასკელის „გარდამოცემის“ ქართული თარგმანები, თბილისი, 1966, დამატება, გვ. 20.

⁵⁷ დ ა ვ ი თ ა ღ მ ა შ ე ნ ე ბ ე ლ ი, ვალობანი სინანულისანი, ჩვენი საუნჯე, I, გვ. 518.

⁵⁸ ი ქ ვ ე, გვ. 518.

⁵⁹ ი ქ ვ ე, გვ. 520.

⁶⁰ ქ. კეკელიძის სახ. ხელნაწერთა ინსტიტუტის ხელნ. ათონ. 57, გვ. 158.

ნუყოფელი არსებად, ქალწულისაგან შეგრძობსა კაცებად უცოდველი და
დღეს სიშდაბლით მოვალს იორდანეს ნათლის ღებად⁶¹.

„ნათელი ნათლისაგან შობილი, სიტყუაჲ მამისაგან გამოსრული,
სრული ღმრთეებითა, თანაარსი და თანამოსაყდრე, სწორი მამისაჲ
ბუნებით გამოჩნდა ჯორცითა, წყალთაგან ნათელი ილო აწ⁶².

„იგივე სიტყუაჲ, მამისა თანა ღმერთი, ჯორცითა დაემორჩილა
სიკუდილსა“⁶³.

„ბუნებით ღმერთმან ბუნებაჲ კაცობრივი
შემოსად ჟერ იჩინე, ღმრთისა სიტყუაო,
და მითვე ბუნებითა მიეცი ვნებად,
რადთა განჰკურნნე ვნებანი მისნი
და მარადის ვალობით შენ გადიდებდეს“⁶⁴.

„სიტყუაო და სიბრძნეო გაპოუთქუმელო,
გამოხუედ მამისაგან და მოხუედ სოფლად“⁶⁵.

„სიბრძნით განმგებელო ოესუ,
სიტყუაო დაუბადებელო,
დაბადებულნი გადიდებენ“⁶⁶.

„დამდაბლდა შოშურჩნსა ცუდი სიმალღჲ,
ოდეს სიტყუაჲ მალალი აღმალღდა ჟუარსა“⁶⁷.

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

სიტყვა, იგივე ქრისტე არის უჟამო, რამდენადაც იგი თავადაა
შემოქმედი საწყაროსი; შემოქმედება კი ჟამსაც ენება, იგია შემოქმე-
დი ჟამისაც და ამდენად ჟამს გარეშე მღგომია, უჟამოა.

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

⁶¹ პ. ინგოროყვა, ძველი ქართული სასულიერო პოეზია, ტფილისი, 1913, მიქაელ მოღრეკილი, გვ. სვ.

⁶² მიქაელ მოღრეკილი, პ. ინგოროყვა, დასახ. ნაშრ. გვ. როზ.

⁶³ იოანე მტბევაარი, იქვე, გვ. რმე.

⁶⁴ იოანე მინჩხი, იქვე, გვ. ივ.

⁶⁵ იოანე მინჩხი, იქვე, გვ. იე.

⁶⁶ იოანე მინჩხი, იქვე, გვ. კა.

⁶⁷ იოანე მინჩხი, იქვე, გვ. იდ.

⁶⁸ 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? დროის გარეშე წარმოუდგენელია „მდე“⁶⁹.

იოანე დამასკელის მიხედვით: „შემოქმედი ქამთა არა ქამთა ქუეშე არს“⁷⁰.

„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 არეოპაგელის შრომები ნათელს ფენს ამ საკითხს.

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

„იშვე პირველ საუკუნეთა მამისაგან სიტყუაჲ უქამოჲ და კუალად ქამთა აღსაარულსა შეიმოსე კაცებაჲ, ღმრთისა სიტყუაო, ქალწულისა საშოსა და დღეს იორდანეს გიკანთ მხოლოჲ ორითა ბუნებითა“⁷¹.

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

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 პირმეტყუელისა, კაცობრავითა ჭორცითა თანა შედგმული“⁷³.

Ⓔ) Исповедь св. А в г у с т и н а, Москва, 1914, стр. 313—314.

⁶⁹ რ. მ ი მ ი ნ ო შ ვ ი ლ ი, იოანე დამასკელის „გარდამოცემის“ ქართული თარგმანები, თბილისი, 1965, ზელნაწერი დამატება, გვ. 34.

⁷¹ მ ი ქ ა ე ლ მ ო დ რ ე კ ი ლ ი, დასდებულნი ნათლისღებისანი ქართულნი, სასულიერო პოეზია, გვ. სიდ.

⁷² მ ი ქ ა ე ლ მ ო დ რ ე კ ი ლ ი, დასდებულნი ნათლისღებისანი, იქვე, გვ. სვ.

⁷³ დავითნი, ტფილისი, 1873, გვ. 11.

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

მაგრამ ამავე დროს განსხვავლების შედეგად უქამო ძე ყამში მოექცა. „უქამო ყამი“ ერთი შეხედვით თითქოს ჰგავს კატაფატიკა-აპოფატიკის ერთიან სიმბოლოს, მაგრამ მას კონკრეტული მნიშვნელობა აქვს. იგი არ გავრცელდება წმიდა სამების სამივე ჰიპოსტაზზე, სამების თვითებათაგან მხოლოდ ძემ მიიღო კაცის ბუნება და განხორციელდა ყამში. ძველ ქართულ სასულიერო პოეზიას თუ გადავავლებთ თვალს, უამრავ შავალითს 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:

„წიგვა შეუცავი სიტყუა საფლავმან.
უხილავი და გარეშეუწერელი
შეიწერა კორცითა განგებულებით“⁷⁷.

„ქრისტე იშვების, უგალობდეთ, ერნო სინარულით, რამეთუ დაუსაბამოა სიტყუა ღმრთისად მიიღებს დასაბამსა ადამის ბუნებისასა საშოსა ქალწულისასა მომწყდართა ცხორებისათს“.

„დასაბამიერ იქმნა დაუსაბამოა ქალწულისა საშოსა შინა და დაგლახანა ჩუენთს მდიდარი იგი, რაჲთა დაგლახაკებული ადამ განამდიდროს უხარწნელებით“⁷⁸.

„ღმრთისა სიტყუაო, ბუნებით უცნებლო.
ბუნებაჲ ჩემი მიიღე და მით იენე“⁷⁹.

„მხოლოდ შობილი ძე და სიტყუა მამისად, ცხოველი და ცხორების მომცემელი, იხილვე მკუდრად უსულოდ ბუნებითა კორცთაჲთა ბუნებით. შეუხებელი დაუსაბამოა, უხილავი და გარეშეუწერელი ღმერთი, შეიხვე ტილოსა, არსებით შეუცავი, შეგიცვა შენ, ცათა დაუტევნელო, კნინმან მან საფლავმან“⁸⁰.

⁷⁴ რ. მიმინოშვილი, დასახ. ნაშრ. გვ. 20.

⁷⁵ იქვე, გვ. 18.

⁷⁶ იქვე, გვ. 27.

⁷⁷ იოანე მინჩხი, დასდებელნი წმიდისა აღდგომისანი, სას. პოეზ.

გვ. ილ.

⁷⁸ იოანე მტკვეარი, შობისათს უფლისა ჩუენისა იესუ ქრისტესი, იქვე, გვ. ნა.

⁷⁹ იოანე მინჩხი, დასდებელნი წმიდისა აღდგომისანი, იქვე, გვ. იგ.

⁸⁰ მისივე, გვ. რზ.

„ღმწმთი უხილავი იხილვე კორცითა იორდანეს. ნათელი თვთ
შნათობი მოხუედ ნათლის ღებად“⁸¹.

„შეუცავი ნათელი შეგიცვა ბნელმან
კაცობრივითა ბუნებითა კორცთათა“⁸².

ყოველივე ზემოთ თქმულის შედეგად ვფიქრობთ, რომ რუსთავე-
ლის „უქამო ჟამი“ არის უშუალო მითითება ქრისტეზე⁸³.

რაკი ნათელი ხდება, რომ ფსევდო-დიონისე არეობაგელის „გან-
ვრცელებაჲ ჟამიერი მიიღო უქამომან“ სამების მეორე პირის, ძის გან-
სხეულებას გულისხმობს, საჭიროა ყურადღება მიექცეს არეობაგელის
მიერვე ამ საკითხზე გამოთქმულ სხვა აზრებსაც.

⁸¹ ს ტ ე ფ ა ნ ე ს ა ნ ა ნ ო ხ ს ძ ე, დასდებელნი ნათლის ღებისანი და წმი-
დისა მოწამისა ჰაბოხსნი, იქვე, გვ. რნე.

⁸² ი ო ა ნ ე შ ი ნ ჩ ხ ი დასდებელნი წმიდისა აღდგომისანი, იქვე, გვ. იგ.

⁸³ „უქამო ჟამი“ რომ ქრისტეა, ამას პირველმა მიაპყრო ყურადღება კალის-
ტრატე ც ი ნ ც ა ძ ე მ. 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 აშკა-
რად ჩანს, რომ ავტორის გაგებით „უქამო ჟამი“ ქრისტეა: „დაუსაბამო და უქა-
მო მზიანი ღამის ერთ-ერთი პირი მოველინა ქვეყანას, რუსთაველის სიტყვით ჟა-
მისად. რას ნიშნავს ეს? იმას, რასაც აღნიშნავს პირველმოწამე სტეფანე შემდეგი
სიტყვებით: და ვითარცა მოეახლა ჟამი იგი აღთქუმისა (საქ. მოც. 7, 17), ან
მოციქული პაულე: ოდეს მოიწია აღსასრული ჟამთა, მოველინა ღმერთმან ძე
თჳსი (გალ. 4, 4). ე.ი. მეორე პირი ღვთაებისა განხორციელდა განსაზღვრულ დრო-
სა და ჟამსა“ (კ. ევაშვილი, „გეგზისტყაოსნის“ ავტორის მსოფლმხედველობი-
სათვის“, შოთა რუსთაველი, ისტორიულ-ფილოლოგიური ძიებანი, კ. კეკელიძის
სახ. ხელნ. ინსტიტუტი, თბილისი, 1966, გვ. 236). ქვემოთ ავტორი ასე განგვიმარ-
ტავს 836-ე სტროფს: „უფალო იესო ქრისტე (მზეო), რომელი ფილოსოფოსთა,
მოციქულთა, მსოფლითა მამათა და ღვთისმეტყველთა დაგსახეს (გთქვეს) გან-
საზღვრულ დროს (ჟამისად) მოვლინებულ ხატად ერთისა, ერთარსისა და დაუ-
საბამო მასა (უქამოსა) სამებისად (მზიანისა ღამისად), ბედსა ნუ მიქცევა...“ (გვ.
237). ამ განმარტებაში ყველაფერი არაა მისაღები, მაგრამ „უქამო ჟამის“ საკით-
ხი, ჩვენის აზრით, მართებულადაა წარმოდგენილი. შენიშვნაში ნათქვამია: ღირ-
სია ყურადღებისა თითო თქმა: უქამოსა ჟამისად, რომელიც ფრიად ენათესავება
ანდრია კრიტელის დიდი კანონის ღვთისმშობლიანების, — „უქამო ძე ჟამისად
შეე, ღვთისმშობელი“ (გვ. 268).

„უქამო ჟამში“ ქრისტეს ხედავს მ. რ ა ფ ა ვ ა ც (ვეფხისტყაოსნის ზოგი აღ-
გილის გაგებისათვის, შოთა რუსთაველი, ისტორიულ-ფილოლოგიური ძიებანი,
კ. კეკელიძის სახ. ხელნ. ინსტიტუტი, თბილისი, 1966). მისი საფუძვლიანი დაკვირ-
ვება ემყარება მხოლოდ იოანე დამასკელის შრომას. მართალია, „უქამო ჟამი“
იხსენება ქრისტიანული დოგმატიკით, მაგრამ „უქამო ჟამის“ გაგება სცილდება
ქრისტიანული დოგმატიკის საზღვრებს. როგორც დავინახავთ, უქამო ლოგოსის
მომავალში ჟამში მოქცევა ქრისტიანობამდე ბევრად ადრე დასტურდება სხვადა-
სხვა რელიგიურ-ფილოსოფიურ სისტემებში.

ფსევდო-დიონისე არეოპაგელთან ვკითხულობთ: „და მამაკაცებრ არს-ქმნაჲ საიდუმლოდ მოგვდიეს“⁸⁴. ან კიდევ: „რამეთუ ესრეთ საიდუმლოს მომრთუმელობდა საკვრველი გაბრიელ... მარიაჲს მიმართ, ვითარმედ მის შორის ყოფად არს ღმერთ-მთავრობითი საიდუმლოჲ უთქუმელისა ღმრთისა საქმისაჲ“⁸⁵. როგორც ვხედავთ, ფსევდო-დიონისესთან სამების მეორე პირის განკაცება დაკავშირებულია რაღაც საიდუმლოსთან.

ქრისტეს შობასთანაა დაკავშირებული „საიდუმლო დაფარული“ ქართულ ჰიმნებშიც: „უფალო, საიდუმლოჲ დაფარული, უცნაური ძალთაგან ზეცისათა, დღეს განცხადნა ქუაბსა მას ბეთლემისასა, რამეთუ მას შინა იშვე ღმერთი ყოველთაჲ, ვითარცა ყრმაჲ ჩჩვილი სახიერ და მაცხოვრენ ჩუენ“⁸⁶.

„საიდუმლოჲ საშინელი, რომელიცა იყო დაფარულ ძალთაგან ზეცისათა უქორციოთა, მრავალ სახშ სიბრძნშ ღმრთისაჲ, განცხადნა დღეს კაცთა შორის ქორცითა შინა ღმრთეებაჲ, რომლითა მოვიღეთ ჩუენ გამოქსნაჲ“⁸⁷. „საშინელისა შობისა შენისა საიდუმლოსა, მკსნელო, ჰხედვიდეს რაჲ ძრწოდის ზეცისა ძალნი, იტყოდეს ვითარ: რომელმან შეამკენა ცანი ვარსკულავითა, მწოლარე არს პირუტყუთა ბავასა“⁸⁸. „რაჲ არს საიდუმლოჲ ესე შესაძრწუნებელი, რომელი იხილვების, რამეთუ პირველსაუკუნეთა ღმერთი განკაცნა“⁸⁹.

„ჰურიასტანს განსცხადენ, პირველსაუკუნეთა ღმრთისა სიტყუაო მსოლოდ შობილო, საიდუმლოჲ დაფარული უქორციოთაგან, მოხუედ ქორციოთა, იორდანეს, ქრისტე, ნათლის ღებად იოვანესგან“⁹⁰.

„რომელმან დაიცვა დანიელ პირისაგან ლომთაჲსა და სამნი ყრმანი იქსნნა ცეცხლისა მისგან ბაბილონს და მათ შორის გამოსახა საიდუმლოჲ ახალი გამოუქუელველი განკაცებისა თვისსაჲ, რომელი ეგულეზოდა ქსნად დაბადებულთა, დღეს იშვა სიტყუაჲ ღმრთისაჲ და აღ-

⁸⁴ პეტრე იბერიელი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი), შრომები, გვ. 21.

⁸⁵ იქვე, გვ. 115.

⁸⁶ იოანე მტბევარი, დასდებულნი ქრისტეს შობისა წინა დღისანი, გვ. 33-
34.

⁸⁷ იოანე მტბევარი, იქვე, გვ. 58.

⁸⁸ მისივე, გვ. 108.

⁸⁹ მისივე, დასდებულნი წმიდისა აღდგომისანი, გვ. 326.

⁹⁰ მიქაელ მოღრეკილი, ნათლის ღებისანი, გვ. 56.

ქოცა წყევამ იგი ნათესავისა კაცთაჲსა, ვითარცა კაცთმოყუარე არს და მრავალმოწყალე“⁹¹.

ახალ აღთქმაშიც საიდუმლო დაკავშირებულია ქრისტესთან: „საიდუმლოჲ იგი, დაფარული საუკუნითგან და ნათესავითგან, ხოლო აწ გამოცხადა წმიდათა მისთა, რომელი-იგი ინება ღმერთმან უწყებად, რაჲ-იგი არს სიმდიდრე ღიდებისა საიდუმლოჲსა მის წარმართთა შორის, რომელ არს ქრისტე თქუენ შორის, სასოებაჲ იგი დიდებისაჲ, რომელსა-ესე ჩუენ ვჰადაგებთ, ვასწავებთ ყოველსა კაცსა და ვამოძღურით ყოველსა კაცსა ყოვლითა სიბრძნითა, რაჲთა წარუდგინოთ ყოველი კაცი სრული ქრისტე იესოს მიერ“⁹².

მესიის მოსვლის შესახებ ძველი აღთქმის წინასწარმეტყველებას საგანგებოდ ხაზს უსვამენ ქართული ჰიმნოგრაფები: „წინაჲსწარმეტყველთა ჳმანი აღესრულნეს ჳეშმარიტად დღეს, რამეთუ საიდუმლოჲ დაფარული განცხადნა, რომელსა ჰადაგებდეს, ვითარმედ, შენ, ბეთლემ, ქუეყანაო ეფრათაისო, არა უმრწემეს ხარ მთავართაგან იუდაისთა, რამეთუ გამოჩნდა შენგან მთავარი საუკუნეთაჲ, მამისა თანა მფლობელი სიტყუაჲ...“⁹³.

„მამათავართა შევასხმიდეთ, რომელნი პირველ შჯულისა და შჯულსა შინა ჰადაგებდეს შობასა ქრისტესსა, რომელსაცა სულისაგან აღვსებულნი მალლით მოელოდეს მკსნელად დაბადებულთა თჳსთა“⁹⁴.

საბა სვინგელოზის თანახმად: „იხილნეს მოსწავებით მამათმთავარმან აბრაჰამ, მოსე და ესაია, ყოველთა წინაჲსწარმეტყუელთა, ხატნი ჩუენებთ ღმრთისანი, სიტყუსა ღმრთისა კორცთ-შესტმისა ჰადაგთა“⁹⁵.

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

„რომელი ნისლსა შინა ეჩუენა მოსეს
უცნაურად, ღმერთი მალალი,
გამოჩნდა იორდანეს...“⁹⁶.

⁹¹ იოანე მტბევარი, გვ. მზ.

⁹² კოლასელთა, I, 26—28.

⁹³ იოანე მტბევარი, იქვე, გვ. ოვ.

⁹⁴ მისივე, გვ. მშ.

⁹⁵ საბა სვინგელოზი, გალობანი ქრისტეს განგებულებისა და განკაცებისანი, ჩვენი საუნჯე, I, თბილისი, 1960, გვ. 546.

⁹⁶ იოანე ქონქოზისძე, გალობანი ქრისტეს ნათლისღებისანი და ჰაბოისმაიტელყოფილისა ქართველისანი, სასულ. პოეზ. გვ. ლთ.

„რომელი პირველ ისრაშლთა ბანკსა
უძღვრდა უდაბნოს სუეტითა ცეცხლისაჲთა
და აგრილობდა ღრუბლითა ნათლისაჲთა,

დღეს შეილთა მისთა დასაჯეს ჯუარსა ზედა
და დაფარეს დაფლეთა საფლავსა შინა“⁹⁷.
„შობაჲ შენი, მაცხოვარ, ჴორცითა ქალწულისაგან
წინაჲსწარ იხილა მოსე წინაჲსწარმეტყუელმან,
ოდესმე მთასა სინასა შორის მყოფლოვანსა მას,
რომელი განჰკაცენ კაცთა ჴსნისათჳს სახიერ“⁹⁸.
„ვითარ შვა ქალწულმან ვისწავით და ვითარ
ცეცხლი საღმრთოჲ წილთა იტრთა დღეს
და არა შეიწუვა, ვითარ მყოფელი,
რომელი გამოჰსახვიდა საიდუმლოდ
შობასა შენსა ქრისტე, ღმრთისა სიტყუაჲ“⁹⁹.

მოტანილი მაგალითებიდან ცხადად ჩანს, რომ ძველი აღთქმის
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 თჳსად, ცხოველად პირმეტყუელად და
გონიერად იგი გამოაჩინა, რომელმან პირველრჩულითა ბუნებრივითა-
ყოველნი განჰსწავლნა და დაწერილითა მით. შჯულითა კჳლად 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 თჳსი ფერხითა დაულტოლველითა
წილყოვნა და მძლავრი იგი მდევარი და ერი ღვთისმბრძოლი ღელვა-
თა შინა საუკუნოდ დანტქა; რომელმან ნათესავნი იგი უღმრთოებისა
დახსნა, რომელი-იგი უკანაჲსკნელ ქალწულისაგან დედისა გამოუთქუ-

⁹⁷ იოანე მინჩხი, დასდებლნი წმიდისა აღდგომისანი, სასულ. პოეზ.

გვ. ივ.

⁹⁸ მიქაელ მოდრეკილი, იქვე, გვ. რქვ.

⁹⁹ იოანე მტბევიარი, იქვე. გვ. ნე.

მელად განკორციელდა და იშვა და ბეჭედი ქალწულებისა განუხრ~~ა~~
ლად დაიცვა...“¹⁰⁰

იგივე სურათი გვაქვს მთელ ძველ ქართულ სასულიერო მწერ-
ლობაში. იოანე მტბევარის მიხედვით, განკაცდა ღმერთი, რომელმაც
ღანიელ წინასწარმეტყველი იხსნა ლომთაგან და ბაბილონელი ყრმება
დაიცვა ნაბუქოდონოსორის ცეცხლისაგან. აქასვე 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: რო-
მელი-იგი დაწერა მოსე სჯულსა და წინააწარმეტყუელთა, ვპოვეთ:
იესო, ძე იოსებისი ნაზარეთით“¹⁰¹.

ქართულ სასულიერო მწერლობაში აშკარადაა დაჭერილი ლოგო-
სის, სიტყვის იდეა ძველი და ახალი აღთქმის ფარგლებში. მაგრამ მოკ-
ღერება უცნაური და უთქმელი ღვთაების შესახებ, რომელიც ჟამში
მოექცა და განსხეულდა, როგორც ჩანს, სცილდება ბიბლიის ფარგ-
ლებს. გავიხსენოთ „საქმე წმიდათა მოციქულთაჲ“ (XVII, 23—24):
„მაშინ დადგა პავლე შორის არიოპაგისა და თქუა: კაცო ათინელნო,
ყოვლითურთ ვითარცა მრჩობლ ეშმაკეულთა გხედავ თქუენ. რამეთუ,
მიმო-რაჲ-ვიქცეოდე და მიმოვიხილევდ სამსახურებელთა თქუენტა,
ვპოვე ბომონიცა, რომელსა ზედა წერილ იყო: უცნაური ღმერთი, აწ
უქუე რომლისა-იგი უმეცარ ხართ და ჰმსახურებთ მას, მე ვახარებ
თქუენ, ღმერთსა, რომელმან შექმნა სოფელი და ყოველი რაჲ არს მის
შენა“. პავლე მოციქულმა ასე მიმართა ათინელთ, როცა იგი არეოპაგ-
ში მიიყვანეს. აქ ნათქვამია, რომ მოციქული წარმართ ათენელებს
ანცნობს, ახარებს იმავე ღმერთს (ცხადია, ქრისტეს), რომლის ბომონ-
საც ისინი ემსახურებიან, როგორც უცნაურ (შეთუცნობელ) ღმერთს.
ბერძნულ დედანში განსაკუთრებით ნათლად ჩანს ეს აზრი: *ἡμερῶμενος*
γὰρ καὶ ἀναθεωρῶν τὰ σεβάσματα ἡμῶν εὐροὺν καὶ ψαμῶν ἐν ᾧ ἐπερυ-
γραπτο: Ἄγνων ἦεν ὁ θεὸς ἀγνοοῦντες εὐσεβείτε, τοῦτο ἐγὼ καταγ-
γέλλω ἡμῖν. ὁ θεὸς ὁ ποιήσας τὸν κόσμον καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτῷ.

ნათქვამი რომ იუდეველთ ეხებოდეს, მაშინ თითქოს არაფერი იქ-
ნებოდა საოცარი. ბიბლიას მთელ სიგრიძეზე გასდევს წინასწარმეტყვე-
ლება მესიის მოსვლის შესახებ; ეკლესიის მამათა შრომებში და ქარ-
თულ ჰიმნოგრაფიაში, როგორც ნაჩვენებია იყო, ქრისტე მიჩნეულია
განკაცებულ ღვთაებად, მოსეს ღმერთად, ხორციელქმნილ სიტყვად.

¹⁰⁰ ლოცვა და შერისხვა დიდისა ბასილისი.

¹⁰¹ ი. ო. ა. ნ. ე. I, 45.

მაგრამ აქ საუბარია ათენელ წარმართთა ღმერთზე და ნათქვამია, რომ პაელებ 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) საშუალებით; ზუსტად ასევე, ყოველი, რაიც შეიქმნა, იყო ვაკი“¹⁰².

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

ღვთის სიტყვის შესახებ მოძღვრებას მნიშვნელოვანი ადგილი ეთმობა ვედებში¹⁰⁴.

კაუშიტაკი უპანიშადში ვკითხულობთ: „ღვთიურო სიტყვავ! შენ განცხადდი სიბრძნის სახით, გამოავლინე ძალი შენი ჩემს სიტყვებში! ნუ მომაკლებ ჰეშმარიტებას! დაე ვიყოფოდე მარად ჰეშმარიტებაში! თაყვანს ვცემ ჰეშმარიტების სულთამხილველთა და სხივმოსილ სულთა სიბრძნის აღს! ნუ მიატოვებ ჩვენს სულიერ გარემოს, განიხარე! ნათლის მეუფის მზის დარად განუწყვეტლივ განწმიდე ჩვენი გულები და მოგვეც ჰერეტა მისი, რაიც სპაიკეთოა ჩვენთვის! ნუ მოგვეშორები!“¹⁰⁵.

შუა საუკუნეთა ცნობილი ინდოელი ფილოსოფოსის შრი შანკარა აჩარიას თანახმად, ღვთის სიტყვა არის შემოქმედი და საფუძველი ყოველივესი¹⁰⁶.

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

¹⁰² პანკაიემსა ბრამან, ციტირებულია შმაკოვის მიხედვით, გვ. 122.

¹⁰³ ი ქ ვ ე, გვ. 122.

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

¹⁰⁵ ციტირებულია წიგნიდან: Свами А б х е д а н а н д а, Самосознание (Атмаज्ञान), Петроград, 1917.

¹⁰⁶ Ш р и Ш а н к а р а А ч а р и я, «Вивека Чудамани» или «Сокровище Премудрости», Харьков, 1912.

¹⁰⁷ З а к о н ы М а н у, IV, 256, Москва, 1960.

მეტად საინტერესო მასალას იძლევა ზენდ-ავესტა, სადაც გარკვევითაა ნათქვამი: „თაყვანს ვცემთ აპურა-მაზდას მეხსიერებას, რადგან მან გაგვახსენა სიტყვა ღვთისა; თაყვანს ვცემთ აპურა-მაზდას გონებას, რადგან მან დაგვმოძღვრა და გვასწავლა სიტყვა ღვთისა; თაყვანს ვცემთ ენას აპურა-მაზდასას, რადგან გვიქადაგა სიტყვა ღვთისა“¹⁰⁸. 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 სთხოვენ¹⁰⁹. ყველაზე საინტერესო ისაა, რომ ზენდ-ავესტაში საუბარია სიტყვის გამოცხადების შესახებ (la Révélation de la Parole Divine)¹¹⁰. ხორციელქმნილი სიტყვის შესახებ (corps de la Parole Divine)¹¹¹.

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

ძველ ეგვიპტეში მეოთხე არკანი მოიცავდა მოძღვრებას სიტყვის შესახებ: „მეოთხე არკანი არის მოძღვრება სამყაროს დაბადების შესახებ, სამება-ერთარსებან შემოქმედი ღვთაების — აქტიური კოსმიური ლოგოსის გამოვლინების შესახებ...“¹¹³.

ძველ ეგვიპტეში მზიური სიტყვის თაობაზე ყურადღებას ამახვილებს ე. შიურეც¹¹⁴. „ეგვიპტელთა რელიგიურმა სისტემამ საუკუნეებს გაუძლო თავისი ორგანიზაციითა და სიმბოლოებით, შეუტყნობელი არკანებით. ეგვიპტურ ტაძრებში, აკლდამებსა და პირამიდებში შემუშავდა დიადი დოქტრინა სიტყვა-ნათელის, უნივერსალური სიტყვის შესახებ...“¹¹⁵

ე. შიურესავე ცნობით, პერმესის სწავლაში, „მკვდართა წიგნში“ თავს იჩენს ძველთაძველი მოძღვრება ღვთის სიტყვის განკაცების შესახებ¹¹⁶.

იოანე ღვთისმეტყველამდე ბევრად ადრე ეფესოს მისტერიებში ქადაგებდნენ კოსმიურ სიტყვას¹¹⁷.

¹⁰⁸ ვარაუდობთ ზენდ-ავესტას მეცნიერული თარგმანით: *Le Zend-Avesta, traduction nouvelle avec commentaire historique et philologique par James Darmestèrer*, Paris, 1960, Ormozd Yasht, Yasht I, p. 343.

¹⁰⁹ ი ქ ვ ე, *Zend-Avesta, Vendidad, Fargard 22, II*, p. 291.

¹¹⁰ ი ქ ვ ე, *Mihir Yasht, Yasht 10, XIII*, 53, p. 458.

¹¹¹ ი ქ ვ ე, *Srosh Yasht Hadhokht, Yasht 11*, p. 489.

¹¹² ი ქ ვ ე, *Vendidad, Fargard 21, IIa*, 6.

¹¹³ *B. Шмаков*, стр. 455.

¹¹⁴ *Edouard Schuré, Sanctuaires d'Orient*, Paris, 1907, p. 87.

¹¹⁵ *Eduard Schuré, Les Grands Initiés, esquisse de l'histoire secrète des religions*, Paris, 1911, p. 116.

¹¹⁶ *Edouard Schuré, L'Évolution Divine*, Paris, 1912, p. 261.

¹¹⁷ *Rudolf Steiner, World History in the Light of Antroposophy*, London, 1950, p. 61.

ფილონი ლოგოსს უწოდებდა მხოლოდშობილ ძეს ღვთისას (ნბძ $\mu\sigma\upsilon\alpha\chi\epsilon\upsilon\varsigma$).

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

მოძღვრება ღვთის სიტყვის შესახებ აგრეთვე ძველთაგანვე გადაეცადა 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 ქამიც. ე. ი. სიტყვა უქაშოა, იგი ქამში არ შემოდის, იგი თავად არის შემოქმედი ქამისა.

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

უძველეს რელიგიურ ძეგლებში ხაზი ესმის იმ გარემოებას, 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, ქამზე ადრე შობილი სიტყვის გამოცხადებას, განსხეულებას, მის ქამში მოქცევას.

„სოფლიო ისტორიის მანძილზე მესიის გამოცხადება ყველა ერებში ითვლებოდა დედამიწაზე ღვთაების განსხეულებად“¹¹⁹.

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

აპრიად, 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-

¹¹⁸ В. Шмаков, стр. 324.

¹¹⁹ В. Шмаков, стр. 283.

ნა, არამცა უფალი იგი ღიღებდისაჲ ჟუარს-ეცუა“. აქ პავლე მოციქუ-
ლი გვესაუბრება ღეთის საიდუმლოდ დაფარული სიბრძნის შესახებ,
რომელიც დასაბამშივე იყო განჩინებული კაცთა მოღვმის საღიღებ-
ლად. შემდეგ ნათქვამია, რომ ამა ქვეყნის მთავართ რომ ეს სიბრძნე
სცოდნოდათ, ჟვარს არ აცვამდნენ „უფალსა ღიღებისასა“, 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 ხსენ-
ებული საიდუმლო ცოდნა და სიტყვის განკაცების საიდუმლო, რომე-
ლიც სასულიერო მწერლობაში გვხვდება დიონისე არეოპაგელიდან
მოკიდებული, წმიდა მამათა მოძღვრების, სასულიერო პოეზიისა და
ლიტურგიკული პრაქტიკის ჩათვლით.

საკითხის გარკვევისათვის ყურადღება უნდა მიექცეს ქრისტიანო-
ბის არა მხოლოდ გარეგან, ეგზოტერულ (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 ეგზოტერული ისტორია სავსეა წინააღმ-
დეგობებითა და შეჯახებებით. მაგრამ სხვადასხვა რელიგიურ სისტე-
მათა წიაღში, კაცობრიობის განვიდარების სხვადასხვა ეტაპზე შეინიშ-
ნებოდა ძირეული პრობლემები, რომლებიც ძირითადად უცვლელად
გასდევდა ამა თუ იმ სისტემას და რელიგიათა ეზოტერულ ბირთვის
ქმნიდა.

პოლითეიზმის ფონზე რელიგიათა ეზოტერული მხარე მონო-
თეიზმს აღიარებდა და ღეთაებთა პანთეონი ერთის სხვადასხვა ასპექ-
ტად იყო გაგებული¹²⁰.

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

¹²⁰ George Rawlinson, Les religions de l'ancien monde, Genève, 1884, p. 49.

ეზოტერიული დოქტრინა გასდევდა უძველეს რელიგიებს. ეზოტერიული 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 ეზოტერიული წვდომისათვის. უზენაეს იდეათა შეცნობის აუცილებელ პირობად ითვლებოდა ინდივიდის სულიერი ამაღლება, თვითშემეცნების გზით წვდომის საგანთან მიახლოება, მიმსგავსება¹²¹, მორალური ზრდა, ყოველ ადამიანში მთვლემარე სულიერ ფენომენთა გაღვივება. ეს ყველაფერი საჭირო იყო იმისთვის, რომ არ მომხდარიყო პროფანაცია, საუკუნეთა მანძილზე დაცული საკრალური სიბრძნე რომ არ შერყვნილიყო. ეს იყო ერთი მიზეზი რელიგიათა ეგზოტერიზმის გვერდით ეზოტერიზმის არსებობისა. მეორე მიზეზი ის იყო, რომ მოუშაღებელი პიროვნება ვერ ერეოდა. უმაღლეს იდეებს და მათი შეუგნებელი ათვისება გზას უხსნიდა ფანატიზმს, ბორკავდა პიროვნებას და თავისუფლების ნაცვლად იდეის მონად აქცევდა.

„ეზოტერიზმის ინსტიტუტის წყალობით ვერავითარი ჭეშმარიტება ვერ შეაღწევდა ადამიანის ცნობიერებაში, ვიდრე იგი არ მოეპოვებოდა მის აღსაქმელად“¹²².

პავლე მოციქული გვეტყვის: „ხოლო მშვნეიერი კაცი არა შეიწყნარებს სულსა ღმრთისასა, რამეთუ სიცოფე უჩინ მას, და ვერ შემძლებელ არნ ცნობად, რამეთუ სულიერად განიკითხვიონ. ხოლო სულიერი განიკითხავს ყოველსავე და იგი არაეისგან განიკითხვის“¹²³. აქედან ნათლად ჩანს, რომ სულიერ იდეათა განსაკითხავად მშვნეიერება (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 თაყუანისცემამ“. ხოლო როცა იოანე მახარებელი აპოკალიპსში შინაგანი გამოცხადების შესახებ გვესაუბრება, ამბობს: „გიქმენ სულითა“¹²⁴. ამრიგად, „სულით ყოფნა“ აუცილებელი პირობაა სულიერი შემეცნებისათვის. თვითშემეცნება, საკუთარი სულიერი ძალების განვითარება, იყო წინაპირობა საერთოდ შემეცნებისა. ადამიანისა და სამყაროს მსგავსებასა და ერთიანობაზე იყო დაფუძნებული

¹²¹ იხ. პლოტინის ენეადა, I, IV, 8.

¹²² В. Шмаков, стр. 411.

¹²³ კორინთელი პირველი, 2, 14—15.

¹²⁴ აპოკალიპსი, I, 10; IV, 2.

ლი ეზოტერულ კერათა დევიზი: „ადამიანო, შეიცან თავი შენი და შეიცნობ ღმერთსა და სამყაროს!“ იგი გასდევდა ყველა დროის მისტერიებს¹²⁵.

ამ სიბრძნის ფარულად დაცვამ და მისთვის სპეციალური მომზადების საჭიროებამ განაპირობა ინიციაციის ინსტიტუტის¹²⁶. და ეზოტერული სკოლების არსებობა. ეს ეზოტერული სკოლები იყო მისტერიათა კერები, რომლებიც უძველესი დროიდან არსებობდა სხვადასხვა რელიგიურ სისტემათა წიაღში. ეპოქათა, რასათა, ისტორიულ მოვლენათა ცვლისა და გარდასვლის ფონზე მარადიულ ღირებულებათა ძიება თან სდევდა კაცობრიობის ისტორიას.

ინიციაციის კერებში შესაძლებლად მიაჩნდათ პიროვნების სრულყოფა, მის შესაძლებლობათა განვითარება, ყოველ ადამიანში მთვლემარე ღვთიური საწყისის გაღვიძება და შემეცნების საზღვრების გაფართოება. ნეტარი ავგუსტინეს ცნობილი თქმა — „ქვეშაბრტემა ადამიანის შინაგან სამყაროში სუფევს“ (In interiore homine habitat Veritas) თავის პარალელს პოულობს სხვადასხვა დროის ინიციაციებში და ჰეროდოტეს მიერ აღწერილ იზიდას უძველეს ეგვიპტურ მისტერიებშიც კი¹²⁷.

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 სიბრძ-

¹²⁵ В. Шмаков, стр. 136.

¹²⁶ 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-დონისე არეოპაგელი, გვ. 114, 117, 120).

¹²⁷ Histoires d'Herodote, traduction nouvelle par P. Gignet, Paris, 1881.

ნის წარმომადგენლები საუკუხეთა მანძილზე ისე ასწავლიდნენ თავის მოძღვრებას, რომ მისი სიღიაღე 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“¹²⁸.

ელუარ შიურე ქრონოლოგიური თანამიმდევრობით მიმოიხილავს ინიციაციის კერებს და ეზოტერული დოქტრინის განვითარებას ეპოქიდან ეპოქამდე ძველი ინდური კულტურიდან მოკიდებული ვიდრე ქრისტიანობამდე¹²⁹. მისი აზრით, „რელიგიათა ისტორიის მიმართ შედარებითი ეზოტერული მეთოდის მიყენებას მივყავართ უდიდესი მნიშვნელობის რეზულტატამდე, რომელიც შეიძლება ასე გამოიხატოს: ეზოტერულ დოქტრინას ახასიათებს სიძველე, განუწყვეტლობა და ძირითადი ერთიანობა. უნდა ვაღიაროთ ამაში დიდი მნიშვნელობის ფაქტი, ეზოტერიზმის თანახმად სხვადასხვა დროის ბრძენი და წინასწარმეტყველნი მივიდნენ ერთი და იგივე დასკვნებამდე (თუმცა ზოგჯერ გამოხატვის ფორმა სხვადასხვაა) სამყაროს საფუძვლის შესახებ. პირველ და საბოლოო ქეშმარიტებათა შესახებ, და თანაც მივიდნენ ერთი და იგივე გზით — შინაგანი ინიციაციისა და მედიტაციის გზით“¹³⁰.

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

პინდარეს აზრით, „ბედნიერია, ვინც ეზიარა მისტერიებს, მან შეიცნო თავი და ბოლო სიცოცხლისა“¹³¹.

ინიციაციის კერებში მეცნიერების, ხელოვნებისა და რელიგიის სინთეზის ძიება ხდებოდა, რადგან თვლიდნენ, რომ მეცნიერება, ხელოვნება და რელიგია ერთ ქეშმარიტებას ემსახურება¹³².

ე. შიურე თავის მეორე ნაშრომში განიხილავს ეზოტერული დოქ-

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

¹²⁹ Edouard Schuré, Ies Grands Initiés, Paris, 1911. მისივე, L'Evolution Divine, Paris, 1912.

¹³⁰ Edouard Schuré, Les Grands Initiés, p. XVIII.

¹³¹ Edouard Schuré, L'Evolution Divine, p. 263.

¹³² იხ. Rudolf Steiner, Man and the World of Stars. The Spiritual Communion of Mankind, New York, 1963, pp. 112—113.

ტრინის განვითარებას ბრაკმანიზმის წიაღში, ეგვიპტელ ქურუმთა, აგრეთვე პითაგორელთა წრეში და ებრაულ ზოპარში. მისი სიტყვით, „ეზოტერული ტრადიცია ზეპირი თუ წერილობითი გზით უწყვეტლევ გასდევს საუკუნეებს“, და კაცობრიობის განვითარების ყოველი ახალი ეტაპი ახალ სხივს მატებს. მას¹³³. „თავისდათავად ჭეშმარიტება უცვლელია. მხოლოდ იგი უძლებს ეამთა სვლას. მაგრამ ამასთანავე ჭეშმარიტება იცვლის როგორც სამყოფელს, ისე ფორმას და მისი გამოვლინებანი სხვადასხვაგვარია“¹³⁴. რელიგიათა ეზოტერული მხარის შესწავლის შედეგად ე. შიურე ასკენის, რომ რელიგიების ეზოტერულ ისტორიას „შეიძლება ეწოდოს კაცობრიობის ერთიანი მარადიული რელიგიის ისტორია“¹³⁵.

სხვადასხვა რელიგიათა ეზოტერული ბირთვი ერთმანეთთან იმდენ საერთოს ავლენს, რომ, რომენ როლანის ცნობით, ტოროს შესაძლებლად მიაჩნდა აზიის ხალხთა წმიდა წიგნთა საფუძველზე გაერთიანებულ წმიდა წიგნის შექმნა¹³⁶.

ზემოთ, როცა ლოგოსის საკითხს შევხებით, 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“¹³⁷.

რუდოლფ შტიანერისავე სხვა შრომაში¹³⁸, რომელშიც საგანგებოდაა 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 ჭერეტდნენ ქრისტეს დედამიწის გარეთ, კოსმოსში, რომლის ცენტრია მზე. გოლგოთას მისტერიის არსი არ მდგომარეობს იმ ფაქტში, რომ იგი ქრისტეს გვასწავლის. ძველი

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

¹³⁴ მისივე, Les Grands Initiés, p. 116.

¹³⁵ იქვე, გვ. XIV.

¹³⁶ P. P o l l a n , Опыт исследования мистики и духовной жизни совре-
ременной Индии, Собр. соч., XIX т., стр. 237, Ленинград, 1936.

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

¹³⁸ 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.

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

გოლგოთას მისტერიის ღროს ეს მზიური არსება, ღვთის სიტყვა განსხეულდა იესო ნაზარეველში, ცხოვრობდა მიწაზე, ჯვარს ეცვა; მიწაში დაეფლა და აღმდგარი გამოეცხადა თავის ინიციაციამნილ მოწაფეებს“.

ასეთი იყო ადრეულ წმიდა მამათა თვალსაზრისი ამ საკითხზე.

„ქრისტიანობა, როგორც მისტიკური ფაქტი, არის კაცობრიობის აღმუვალე განვითარების უმაღლესი საფეხური. უძველესმა მისტერიებმა და მათმა ზემოქმედებამ კაცობრიობა შეამზადა ამ მისტიკური სინამდვილისათვის“¹³⁹.

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 დასაბამშივე არსებობდა. როცა ქრისტე ხორციელ იქნა, ადრევე არსებულმა ჭეშმარიტმა რელიგიამ მიიღო ქრისტიანული რელიგიის სახელწოდება“¹⁴⁰.

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

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

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

ტიანობასა, ე. ი. მსოფლიო საეკლესიო კრებათა დოგმებით და ორთოდოქსული 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 ეზოტერული ქრისტიანობის მრავალი პრობლემის გარკვევა მხოლოდ ეზოტერიზმის გათვალისწინების საფუძველზეა შესაძლებელი. ე. შიურე მიუთითებს, რომ „ძველი და ახალი აღთქმის სიმბოლოებში დაცულია წარსულის მთელი ეზოტერული ტრადიცია“¹⁴¹.

ქრისტიანობის პირველმაგებს რელიგიათა ეზოტერული არსი ეს-მოდათ. 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 ადრეც¹⁴². ცნობილია, რომ ქრისტიანული თეოლოგიის ერთ-ერთი ფუძემდებლის ორიგენეს იდეალი იყო რწმენის (πίστευ) ცოდნის სიმალეზე აყვანა, ცოდნაში (γνῶσις) გადაზრდა. იგი საღვთო წერილში ხედავდა სამგვარ ასპექტს: ხორციელს (სომატურს), მშვენიერს (ფსიქიკურს) და სულიერს (პნევმატურს). პირველი მოიცავდა ფართო მასებისათვის განკუთვნილ ფიზიკურ პლანის ამსახველ ისტორიულ ნაწილს საღვთო წერილისას, მეორე — საღვთო წერილის ეთიკურ მხარეს, მესამე კი საღვთო წერილის ღრმა ფილოსოფიურ აზრს ეფუძნებოდა. ამის მიხედვით ორიგენე განაჩვენებდა ეზოტერულ და ეზოტერულ ქრისტიანობას¹⁴³. 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“¹⁴⁴.

ორიგენეს ეს თვალსაზრისი თვით ახალი აღთქმიდან გამომდინა-

¹⁴¹ Edouard Schuré, Les Grands Initiés, Paris, 1911, p. 160.

¹⁴² В индельбанд, История древней философии, стр. 309.

¹⁴³ იქვე, გვ. 316.

¹⁴⁴ იქვე, გვ. 316.

რეობს. ახალი აღთქმა ადამიანში განარჩევდა სულს (πνεῦμα, дух), სამშენველს (φύκη, душа) და გვამს ან ხორცს (σῶμα, тело): „ხოლო თავადმან ღმერთმან მშვიდობისამან წმიდა გყვენინ თქუენ ყოვლითა სრულებითა და ყოვლითა სიცოცხლითა, ხოლო სული თქუენი, სამშენველი და გუამი უბოწოდ მოსლვასა მას უფლოსა ჩუენისა იესო ქრისტესსა დაჰმარხენინ“¹⁴⁵. ადამიანის ამ სამი ასპექტის შესაბამისად სახარება ითვალისწინებდა აღქმის სამ პლანს. პირველამეგზმა ეს იცოდნენ და ეზოტერული ქრისტიანობა სწორედ სულიერი, პნეგმატური სიღრმეების წვდომას გულისხმობდა.

კორინთელთა მიმართ პირველ ეპისტოლეში (III, 1—2) პავლე მოციქული განარჩევს სულიერად მომზადებულთათვის გამიზნულ საიქმელს, რომლისთვისაც „ხორციელნი“ (სულიერად შეუმზადებელნი) უმწიფარი არიან: „და მე, ძმანო, ვერ უძლე სიტყუად თქუენდა, ვითარცა სულიერთა, არამედ ვითარცა ქორციელთა, ვითარცა ჩხვლთა ქრისტეს მიერ, სძე გასუ და არა საქმელი, რამეთუ არაა გედლო, არამედ არცაღა აწ გიძლავს“. აქ ნათლად ჩანს, რომ ხორციელთ, იმ პირთ, რომელთაც საკმლის ათვისება არ შეეძლოთ, პავლე მოციქული ადვილად ასათვისებელ რძეს აძლევდა. ამ სიმბოლიკის გაშიფრვა რომ ეზოტერული ცოდნისკენ მიგვიყვანს, საექვო არ უნდა ჩანდეს.

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

ადამიანის სამი მხარე — გვამი, სამშენიველი და სული საფუძველს წარმოადგენდა შედეცნების სამი ასპექტისას. ტრიქოტომია საფუძველი იყო ინიციაციის სკოლებისათვის. ცნობიერების უმაღლესი, პნეგმატური 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 მწველებლობას, არამედ ქრისტიანულ ეზოტერიზმსაც. ბრძოლის საფუძველს მხოლოდ არცოდნა ქმნიდა. მეორე საეკლესიო კრებამ აკრძალა ტრიქოტომია და დააჯანონა

¹⁴⁵ თ ე ს ა ლ ო ნ ი ე ლ თ ა, V, 22.

ლოცნა, რომ ადამიანი ხორცისა და სამშენიველისაგან¹⁴⁶ შედგება. ტრიქოტომია ერესად გამოცხადდა. ეზოტერიული ქრისტიანობა კიდევ უფრო გასაიდუმლოვდა. ორიგენეს შრომებსა და მის მიმდევრებს დევნიდნენ. სინამდვილეში ქრისტიანობის ღრმა ძირების კვლევასა და წვდომაში არაფერი იყო სექტანტურ-მწვალებლური; როგორც ითქვა, ორთოდოქსული ქრისტიანობა მისგან იღებდა დასაბამს, მაგრამ ეზოტერიული ქრისტიანობა, რომელსაც ეზოტერიზმი აღარ ესმოდა, ებრძოდა მას. ამ ნაკადმა საქართველოშიც შემოაღწია. სახარებაში შეფარვით მოწოდებული სულის გარდასხეულების (რეინკარნაციის) საკითხი თავის ახსნას მხოლოდ ეზოტერიზმის საფუძველზე პოულობს. ეზოტერიული ქრისტიანობა სახარებაში ამას ვეღარ ამჩნევდა და საცთურად თვლიდა „სულთა პირველ ყოფასა“ და „გუამითი გუამად ცვალებასა სულისასა“. ამ მხრივ საგულისხმო დოკუმენტია არსენ იყალთოელის ტრაქტატი: „განჩიქებაჲ ელინებრისა სულთა პირველ ყოფისაჲ“¹⁴⁷, 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 დაგმობილი ჰქონდა“¹⁴⁸.

აქ უნდა შევნიშნოთ, 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 ეზოტერიული ქრისტიანობის თვალსაზრისით შესწავლა.

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

¹⁴⁶ ქართულში „სამშენიველი“ დაიკარგა. მისი ადგილი დაიკავა „სულმა“. დღემდე „სული“ იხმარება როგორც „სამშენიველის“, ისე „სულის“ მნიშვნელობით. არის შემთხვევები „სულის“ ნაცლად „გონის“ ხმარებისაც.

¹⁴⁷ ივ. ლოლაშვილი, რუსთაველის მსოფლმხედველობის ისტორიული და ეროვნული საწყისები, შოთა რუსთაველი, საიუბილეო კრებული, თბილისი, 1966, გვ. 63.

¹⁴⁸ იქვე. გვ. 63.

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

რუსთაველოლოგიურ 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 შწერლობის 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 შეაქვს, მაგრამ საგულისხმო ფაქტია, რომ თანამედროვე ზოგი მკვლევარივით ტექსტის წარყენად არ მიიჩნევს ამ გამოთქმას.

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

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

¹⁴⁹ გ. ნ ა დ ი რ ა ძ ე, ვეფხისტყაოსნის ესთეტიკა, გვ. 391.

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

¹⁵¹ ი ქ ვ ე, გვ. 36.

შეილი ფიქრობს, რომ „გურამიშვილი ისევე, როგორც რუსთაველი და-
ვალებულია ძველი საეკლესიო მწერლობისაგან“.

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

ძველი დღის საკითხს ფსევდო-დიონისე აეროპაგელთანაც ვხვდებ-
ით: „ხოლო ძეულად დღეთა იგალობების ღმერთი ყოველთა ამთ
მისდად ყოფისათვის, ესე იგი არიან: საუკუნე და ჟამი და პირველ
დღეთაობად და პირველ ჟამთა და საუკუნეთაობად...“¹⁵²

ს. ცაიშვილის თვალსაზრისით, „სრულიად შესაძლებელია, რომ
რუსთაველს ეს სახე-სიმბოლო არა უშუალოდ დაბადების აღნიშნუ-
ლი გააზრების, არამედ როგორც მზამზარეული ფორმულის სახით მი-
ეღო საეკლესიო და, კერძოდ, ნეოპლატონური 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.

აპულეიუსი 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. Бог 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»¹⁵³.

აპულეიუსის კომენტატორის პიოტროვსკის აზრით, რიტუალთა
აღწერისას აპულეიუსი სანდოა, რადგან მისი მეტამორფოზების XI
წიგნში ავტობიოგრაფიული ელემენტი ეპვეს არ იწვევს. როგორც ცნო-
ბილია, აპულეიუსმა ინიციაციის რამდენიმე საფეხური გაიარა¹⁵⁴.

¹⁵² პ ე ტ რ ე ი ბ ე რ ი ე ლ ი (ფსევდო-დიონისე აეროპაგელი), შრომები,
გვ. 85.

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

¹⁵⁴ ი ქ ე ე, გვ. 342.

ავტორის მიერ ღამის ხილვამ და შემდეგ მზის ხილვამ თარგმანის სისწორეში დაგვაიქვია. ეს ადგილი აპულიუზის ლათინურ დედანში ასეა წარმოდგენილი: „...Nocte media vidi solem candido coruscantem lumine“...¹⁵⁵, რაც სიტყვასიტყვით ნიშნავს: შუალამისას ეობილე კაშკაშა შუქით გაბრწყინებული მზე. როგორც ჩანს, აპულიუზის მთარგმნელს კუზმინს შუალამისას 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 შუალამისას მზის ხილვა?

ინიციატივის შესამე საფეხურზე ხდებოდა „მზიანი ღამის“ ანუ „ღამის მზის“ ხილვა. ღამით მზის ხილვა იყო სულიერი გამოცხადების ერთ-ერთი, კერძოდ მესამე ეტაპი. მისტიკური ჰერეტიკისა და ინიციატივის საფეხურები საერთო იყო. როგორც ადმოსაგლური, ისე დასავლური მისტიკაებდათვის. სწორედ ამიტომ ღამით მზის სულიერ ჰერეტას ვხვდებით სხვადასხვა მისტიკრიებში¹⁵⁶.

ელდარ შიურე რელიგიათა ეზოტერიზმის შესახებ თავის ნარკვევშიც მიუთითებს ეგვიპტეში იზიდასა და ოზირისის მისტიკრიებში შუალამის მზის ხილვაზე¹⁵⁷.

სენტ ივ დ'ალვეიდრი აღწერს ერთ-ერთ ზეგრძნობად ხილვას მისტიკისა და დასძენს: „აი, რატომაა, რომ ყოველი ღროისა და ყოველი ტაძრის ბარდებს შეეძლოთ ეთქვათ, რომ მზე არასდროს არ ჩადის მისთვის, ვინც ზელთდასხმის გზით შევლო სასუფეველი ღვთისა“¹⁵⁸.

ზარათუშტრას მოძღვარი ვაკუმანო ასე შეაგონებს ზარათუშტრას: „ღამით შენს სულიერ სიმშვიდეში აღმობრწყინდება სხვა მზე, ...მთის მწვერვალებს რომ ანათებს, იმ მზეზე უფრო ჩახჩახა, აღმო-

¹⁵⁵ Apuleiusi, Metamorphoseon, libri XI, edidit R. Helm, Sipsiae 1955, XI, 23, p. 285.

აპულიუზის დედანი თარგმანიტოტ მოგვაწოდა დოც. ალ. გამყრელიძემ, რისთვისაც უღრმეს მადლობას მოვასხენებთ.

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

¹⁵⁷ Edouard Schuré, Les Grands Initiés, Paris, 1911, p. XVI.

¹⁵⁸ А. Сент-Ив д'Альвейдр, Миссия Индии в Европе, Петроград, 1915, стр. 58—59.

ბრწყინდება აჰურა მაზლას მზე! მის ხმას მოისმენ, იგი გამცნობს არი-
ელთა სჯულს!“¹⁵⁹.

ძველი ეგვიპტის „მკვდართა წიგნში“ შუალამის მზისადმია მი-
მართვა: „გამოგვეცხადე, შუალამის მზე! მოწყალე ღმერთო და ში-
შისმგვრელო!.. გამოგვეცხადე ოზირისო!“¹⁶⁰.

აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ სამეცნიერო ლიტერატურაში დასახე-
ლებულია რამდენიმე მკვლევარი, რომელთაც შუალამის მზის შესახებ
ცნობა აქვთ დაცული¹⁶¹. მათ დადასტურებული აქვთ იზიდას მისტე-
რიაში და ელევზისის მისტერიაში ღამით მზის ხილვა. გამოთქმულია
პოსაზრება, 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 და-
სახელებულ ავტორთ აღნიშნული აქვთ ფაქტი შუალამის მზის ხილვა-
სა, 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 ელ-
ვათა კრთომასა“ საამისო წინაპირობას არ ქმნის.

აპულეიუსის ზემოთ მოტანილ ციტატაში იკვეთება რამდენიმე
მომენტი: 1. სიკვდილის ზღვარის მიღწევა, პროზერპინას ზღურბლის
გადალახვა, 2. სტიქიონთა (ოთხი კავშირი) გავლა, მათგან გულთავი-
სუფლება, 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, მივხვედე მას ჩემსა ნდომასა,
ღღისით და ღამით ვხვედვიდე მზისა ელვათა კრთომასა“.

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

¹⁵⁹ ციტირებულია წიგნიდან: Edouard Schuré, L'Évolution Di-
vine, Paris, 1912, p. 194.

¹⁶⁰ იქვე, გვ. 245.

¹⁶¹ 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 Geis-
terkultur, 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 ხილვას, არ შეიძლება უარყოფა იმისა, რომ ეს არის შინაგანი, სულიერი ხილვა; 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 (სხიეთა) კრთომის ჰერეტიკაში იქნება, ნეოპლატონურ წარმოდგენას უფრო მოგვაგონებს, ვიდრე ქრისტიანულს“¹⁶². მართალია, ეს სტროფი არ მოგვაგონებს იმ სასუფეველს, რომელსაც ეგზოტერული ქრისტიანობა იცნობს, მაგრამ აბსოლუტური სიზუსტით მიჰყვება ეზოტერული ქრისტიანობის თვალსაზრისს (რომელიც ნაწილობრივ შეთვისებული აქვს ნეოპლატონიზმსაც) სიკვდილის შემდგომ სულის განვითარების ეტაპების შესახებ. ეს აღწერა ემთხვევა ინიციაციათა აღწერებსაც, ვინაიდან ინიციაციის დროს ხორციელ ბუნებაზე აბაღლებისა 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 თვალით ხილვასთან. ეს იყო აპოკალიპტიური 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 ვერცე კმა ვართ მიმხედველად ესოდენ დიდისა მის მზისა მიმართ, ამისთვის ესე განგვხილავს თავთა თვსთათვს და უწყით, ვითარმედ ვერ ძალ-გვც კელ-ყოფად, დატევენად და აღწერად საღმრთოთა მათ ხედვათა მისთა, ვერცა გამოვსთარგმანებთ გინა ვიტყვთ გამოუთქმებელთა ღმრთის მეცნიერებისა მისისათა“¹⁶³.

¹⁶² ნ. ნათაძე, ს. ცაიშვილი, შოთა რუსთაველი და მისი პოემა, თბილისი, 1966, გვ. 76.

¹⁶³ ჰეტრიბერიელი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი), შრომები, გვ. 28.

„გამოცხადების შედეგად შემეცნებული არ შეიძლება გამოიხატოს არაავითარი ადამიანური ერთი. ადამიანმა უსათუოდ უნდა მიმართოს უფრო სრულყოფილ და ამაღლებულ სიმბოლოებს“¹⁶⁴.

აპულეიუსი ითვალისწინებს აღწერის სირთულეს და თავის თხრობას ასე ამთავრებს: „აი, გიხხარი, თუმც მოისმინე, მაგრამ ვერა გაიგე რა“.

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

პითაგორეს „ოქროს ლექსებში“ ეკითხულობთ: „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“¹⁶⁸.

ამგვარი შინაგანი ხილვის შესახებ გვაუწყებენ ქართველი ჰიმნოგრაფები: „... რომელმან შინაგანნი სახედველნი საღმრთოთაა ხილვითა წმიდა ჰყვენ...“¹⁶⁹

„მარტო, სრულო, სამ-მზეო, ერთ-ცისკროვნებაო, განმინათლე ნხედველობაჲ სულისაჲ, რათა გიხილო ნათელი ნათლითა უფლისაჲთა, სულითა ღმრთისაჲთა ძე გამოგვიბრწყინეო მაშინ დაუსრულე-ბელთა საუკუნეთა“¹⁷⁰.

აქ იგულისხმება ცნობიერების ის ეტაპი, რომელსაც პავლე მოცი-

¹⁶⁴ В. Шмаков, Священная книга Тота, стр. 37.

¹⁶⁵ Яков Беме, Аврора, XVIII, 81, Москва, 1914.

¹⁶⁶ იქვე, XXV, 48.

¹⁶⁷ იქვე, XXV, 50.

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

¹⁶⁹ იოანე ქოჩოჩისძე, გალობანი ქრისტეს ნათლის ღვთისანი და ჰაბო ისმაიტელყოფილისა ქართველისანი, სასულიერო პოეზია, გვ. 6ა.

¹⁷⁰ დავით აღმაშენებელი, გალობანი სინანულისანი, ჩვ. საუნჯე, I, თბილისი, 1960, გვ. 521.

ქული „გამოცხადებაჲ სულისაჲს“ უწოდებს¹⁷¹ და რომლის შესახებაც იოანი მახარებელი გვაუწყებს: „ვიქმენ სულითა“ (ἐγχεῖν τὴν ἐν πνεύματι)¹⁷².

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

ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი „საღმრთო ხილვის“ გვერდით ხშირად ხმარობს „აღხილვასაც“: „ხოლო აღვიხილნე რაჲ ზეშთაკერძოთა მათ მიმართ: წერილთა სიტყუებისა ნათელ-საჩინოებათა, ვხედავ. ვითარმედ თვთ იესუ, ზეშთაცა მათ არსებათა ზეშთაარსებისა მიზეზი, არა გარდაჰქედბოს მის მიერ დაწესებულსა მას და განჩინებულსა კაც-შუენიერად კეთილსა წესიერებასა...“¹⁷⁴ „...აღვიხილნეთა, რაოდენ ჩუენგან მისაწოდომელ არს და მათ მიერნი იგი იჯავითნი და სახის შემოღებით გამოჩინებულნი ზეციისა გონებათა მღვდელთ-მთავრობისა წესნი, რაოდენ გუედლოს, განვიცადეთ“. „აღხილვის“ პარალელურად ძველ ქართულ ძეგლებში გვხვდება „აღმართ ხედვაც“: „ღღესა ერთსა შავთელი და ევლოგი მეჟესა თამარსა წინაშე სხდეს; და ანასდათ განკვრევა დაეცა ევლოგის: იწყო აღმართ ხედვად. და ვითარ ხედვიდა, ანასდა ევლოგი დაეცა ჰუმენის სახედ — და ვითარ აჰა ესერა — სამგზის, და მეყსეულად ახლტა და ჰმა ყო: „აჰა წყალობა ღმრთისა სახლსა ზედა თამარისსა მოიწია!.. მაშინ შავთელმან რქუა: „უწყოდე, მეფეო, რომელ ჩუენება იხილა სულელ-საგონებელმან. გარნა ჩუენებასა კეთილსა ვჰკონებ!“¹⁷⁵ დაბადებაში გვხვდება „ზემხილვარი თუალი“: „...რომელმან ხილვა ღმრთისა იხილა ძილსა შინა ზემხილვართა თუალითა თჳსითა“¹⁷⁶. „ზემხილვარი თუალისა“ და „ზე ხედვის“ (იობი,

¹⁷¹ კორინთელთა, I, 2, 4.

¹⁷² აპოკალიპსი, I, 10; IV, 2.

¹⁷³ პეტრე იბერელი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი), შრომები, 83-9.

¹⁷⁴ იქვე, გვ. 115.

¹⁷⁵ ისტორიანი და აზმანი შარავანდელთანი, ქართლის ცხოვრება, ს. ყაუხჩი იშვილის გამოცემა, თბილისი, 1959, გვ. 99.

¹⁷⁶ რიცხვთა, XXIV, 4.

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

მოტიანილი მასალა ეხება არა უშუალოდ „მზიანი ღამის“ ხილვას, არამედ საერთოდ სულიერ ჰვრეტას, 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 ღვას. ინიციაციისთვის მომზადებული მისტები თავის სულიერ ძალებს მზისკენ მიმართავდნენ. ეს ხდებოდა დაახლოებით იმ პერიოდში, როცა ქრისტეს შობა იღვესასწაულება ქრისტიანულ სამყაროში. ნათელზილვის გზით ხდებოდა მზის სულიერი არსის, მზიური ლოგოსის წვდომა¹⁸⁰. ნეოფიტები ეზიარებოდნენ საიდუმლოს ღვთაების, მზიური ლოგოსის მომავალში განსხეულების შესახებ. მზიანი ღამის მისტერიები სხვადასხვა დროსა და სხვადასხვა ერებში იყო ჭერ კიდევ განსხეულებამდე, კოსმიური ლოგოსის, კოსმიური ქრისტეს (ტერმინია) სულიერი გამოცხადება და ზიარება იმ საიდუმლოსი, რომ სამყაროს შემოქმედი ღვთიური სიტყვა, რომლის ბატია ფიზიკური მზე, დედამიწის ძალებს შეუერთდება, ადამიანის სხეულს შეითავსებს და მესიად მოეველინება სამყაროს, რომ კოსმიური ლოგოსი ისტორიულ ლოგოსად იქცევა. რელიგიათა ეზოტერული ისტორია ამ ფაქტზე დაყრდნობით ხსნის სხვადასხვა რელიგიურ სისტემებში სიტყვის განსხეულებისა და ბოროტების ტვირთის შესახებ წინასწარმეტყველებას.

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

¹⁷⁷ В. Шмаков, Священная книга Тота, стр. 100, 197.

¹⁷⁸ ბ ე ტ რ ე ი ბ ე რ ი ე ლ ი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი), შრომები, 83. 225.

¹⁷⁹ ი ქ ვ ე, 83. 224.

¹⁸⁰ Dr. Rudolf Steiner, Weihnacht, Berlin, 1920, S. 21.

„...უსასრულო სივრცეში იხილა ვარსკვლავი... ვარსკვლავი ოქროს მზედ იქცა. მისი სხივები მთელ სამყაროს მოიცავდა თითქოს. იგი ახლოვდებოდა და მზის ყვითელ ალში გამოიკვეთა შავი ჭვარი, ჭვარზე კი — ჭვარცმული ღმერთი. ჭვარცმული დიდდებოდა და მზის მთელი დისკო დაფარა. მას ხელფეხიდან სისხლი სდიოდა, მკვდარ სახეზე მთელი სამყაროს სევდა აღბეჭდილიყო. მაგრამ უეცრად ჭვარცმულმა თავი ასწია და თვალები გაახილა. მკრთალი სხივი გამოჟრთა თვალთაგან და შუბლზე მოხვდა კამბიზს. ეს იყო სიყვარულისა და სიბრალულის გამოხედვა“... შემდეგ კამბიზს ჩაესმის: „ძრწოდე, არიმანო! მუხლი მოიდრიკეთ, მეფენო! მოგვებო, გუნდრუკი აკმეით! მოსვლას აპირებს იგი, ზეციდან ჩამოდის მეუფე მეუფეთა, უზენაესი ღვთაების სხივ-მოსილი ძე, ღმერთებისა და კაცთა უფალი! იგი მიწაზე ივლის, ჭვარს ეცმება, სიყვარულისთვის მოკვდება და დიდებით აღდგება მკვდრეთით!“¹⁸¹.

„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) წინასწარგოდნობა და წინასწარმეტყველება ისტორიული ქრისტესი (იესოსი)“¹⁸².

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... ზარათუშთრას იგი ეცხადებოდა აპურა მაზდას სახით, როგორც მზით შემოსილი ღმერთი, მოსეს ეცხადებოდა ცეცხლოვან ბუჩქსა... და სინას ელვამი, იგივე ღმერთია აღონაიც“¹⁸³; 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 მანიფესტაცია¹⁸⁴.

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

181 E d o u a r d S c h u r é. L'Évolution Divine, Paris, 1912, pp. 258 — 259.

182 ი ქ ვ ე, გვ. 261.

183 ი ქ ვ ე, გვ. 351.

184 ი ქ ვ ე, გვ. 352.

მოდგმის მაცხოვრის სიმბოლოში, მაგრამ ეზოტერიზმის წმიდა მონა-
პოვარი ეკუთვნის მთელ კაცობრიობას და არა რომელიმე ერს. მისტე-
რიები და გამოცხადებანი ელადაში მზა სახით მოვიდა. ბერძნული სა-
ყარო სულის მარადიულ საუნჯეთა მხოლოდ დროებითი შემფარებე-
ლი იყო¹⁸⁵.

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

დოქტორი რუდოლფ შტაინერი განიხილავს გაზაფხულის, ზაფ-
ხულის, შემოდგომის მისტერიებს და ჩერდება ზამთრის მისტერიებზე,
რომლებშიაც მისტებს ასწავლიდნენ საკუთარ სულიერ საწყისში ჩა-
ღრმავებას, ფიზიკური ნათელიდან ფიზიკური სიბნელისკენ ყურად-
ღების წარმართვას და სულიერი ნათელის ძიებას. ამ მისტერიებში პირ-
დაპირ იყო ნათქვამი: „ახლა თქვენ უნდა იხილოთ შუალამის მზე, იხი-
ლოთ იგი დედამიწის მიღმა, ფიზიკური პლანის მიღმა. თუ სულიერი
თვალი განხმულია, მიწა გამჭვირვალეა სულისათვის“¹⁸⁶.

შუალამის მზის მისტერიები სევდას უღვივებდა მისტს, რომელ-
საც ეუფლებოდა ძლიერი განცდა სიმარტოვისა, ადამიანის „მეს“ მრ-
ტოვებულობისა, კოსმოსის ძალთაგან დაშორებისა. ეს სევდა სამყაროს
სულიერ არსთან მისტის შერწყმის სურვილს აძლიერებდა. ინიცია-
ციამწინი იღებდნენ პროფეტულ მითითებას, რომ კოსმიური ლო-
გოსი, ღვთის სიტყვა დედამიწის ძალებს შეერწყმება, მესიის სახით
მოველინება ქვეყანას, ადამიანის არსებას: განმსჯეალავს და კაცთა
მოდგმას იხსნის, რომ მზიანი ღამის სევდიანი მისტერია სიხარულად
შეიცვლება სიტყვის განსხვავლების გამო და რომ კოსმიური ლოგოსი
ისტორიულ ლოგოსად იქცევა¹⁸⁷.

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“ Лео-
нардо да-Винчи под явной ночью, зимою—горит: полуночное сол-

¹⁸⁵ В. Ш м а к о в, Основы пневматологии. Система эзотерической фи-
лософии, Москва, 1922, стр. 41.

¹⁸⁶ R u d o l f S t e i n e r, Man and the World of Stars. The Spiritual
Communion of Mankind, New York, 1963, p. 134.

¹⁸⁷ ი ქ ვ ე, გვ. 134—137.

ნე“¹⁸⁸. შემდეგ ა. ბელი კიდევ უფრო აზუსტებს ლამის მზის მნიშვნელობას: „Звучит — mittlernacht, то — неузнанный, путь посвящения“¹⁸⁹.

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 ასვლას¹⁹⁰.

მეოცე საუკუნის უდიდესი მოღვაწის, ღერმანელი 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»¹⁹¹.

შუალამის მზეს ეხვდებით 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»¹⁹².

¹⁸⁸ Андрей Белый, На перевале, III, Кризис культуры, Петербург, 1920, стр. 34.

¹⁸⁹ იქვე, გვ. 38.

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

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

¹⁹² ჩემში განუფენილი შუალამის მზე ამოდის პორიზონტზე და ისევ ჩადის. Walt Whitman, Poetry and Prose, Berlin, 1958, p. 105.

კონტექსტიდან ნათლად ჩანს, რომ ჰორიზონტზე ამომავალი შუალამის მზე ამავე დროს თვით მასშია, სუბიექტშია. „Salut au monde!“-ში უიტმენი მიმართავს მთელი სამყაროს ადამიანებს, ლაპარაკობს შეგეცნების საზღვრების უსასრულობაზე, იგი მთელ სამყაროს გრძნობს თავის თავში. ავტორი სამყაროსა და თავისი „მეს“ ერთიანობის კოსმიურ განცდას გადმოგვცემს. უიტმენის შეფასებაში თავს თუ დაეიზღვევთ ტენდენციურობიდან და თუ გავითვალისწინებთ უიტმენის შემოქმედებაში უნივერსალურ რელიგიურ იმპულსებს¹⁹³, დავრწმუნდებით, რომ „შუალამის მზეს“ ამ ნაწარმოებში შემთხვევითი ადგილი არ აქვს. საილუსტრაციოდ მოგვაქვს ნაწყვეტი ამ ნაწარმოებიდან¹⁹⁴.

„გგრძნობ: ჩემში სიბრტყე განიერდება, გრძელდება სიგრძე;
 იზია, აფრია და ევროპა აღმოსავლეთში,
 და დასავლეთში ამერიკას ეყოფა სივრცე.
 და ევკატორის ცხელი სარტყელი მიწისა სფეროს შემოკლდება,
 ელვის სისწრაფით ტრიალებს ღერძი
 ჩრდილოეთიდან სამხრეთისაკენ,
 ირიბ კვალებად, მთელი თვეობით ტრიალებს მზე და არ იძირება,
 მზე შუალამის ამოდის ჩემში და ჰორიზონტზე გადაეშვება,
 ჩემში გართხმულან ზონები, ზღვები, მთის ლანქერები და ვულკანები...“

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

შუალამის მზის ანუ მზიანი ღამის არსის გამოსახატავად იხმარებოდა სხვა ტერმინიც — „ნუქტემერონი“ (νυχτῆς და ἡμέρα), ანუ ღღე-ღამე. სპეციალურ ლექსიკონში¹⁹⁵ იგი განმარტებულია როგორც საიდუმლო მოძღვრების ნათელი (lumière de l'occultisme), აქვეა ნათქვამი, რომ „ნუქტემერონი“ ეწოდება აპოლონ ტიანელის შრომას, მითითებულია ამ შრომის ბერძნული და ფრანგული გამოცემები*.

¹⁹³ 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.

¹⁹⁴ თარგმანი, რომელიც საქმომ სიზუსტით მიჰყვება ორიგინალს, კონსტანტინე გამსახურდიასია (უოტ უ ი ტ მ ე ნ ი, ბალახის ფოთლები, თბილისი, 1966, გვ. 14—23).

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

* მათი შოვნა, სამუჭხაროდ, 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 ჭვარცმამდელი, 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 უქამოსა ქამისად...“

რუსთაველის მიხედვით მზე არის ხატი მზიანი ღამის, ერთარსება ერთისა და უქამო ქამისა.

„უქამო ქამისა“ და „მზიანი ღამის“ შესახებ შ. ზიდაშელის მიერ გამოთქმული მოსაზრება ე. ხინთიბიძემ „ერთ-არსება ერთზეც“ გააგრძელა. მისი აზრით, „ერთარსება უთუოდ გულისხმობს ერთზე მეტს, არაერთს. ამ აზრით ერთარსება უპირისპირდება ერთს. ამგვარად, ერთ-არსება ერთის ცნება ემყარება ღვთისმეტყველებაში ცნობილ მე-თოდს — 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 უქამო ქამად“¹⁹⁶.

ე. ხინთიბიძის აზრით, რუსთაველმა ისე გადაჯაჭვა ერთარსება ერთს, რომ ქრისტიანულ ერთარსებას გულისხმობს იგი თუ ნეოპლატონურს, ძნელი გასარჩევია¹⁹⁷.

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

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

¹⁹⁷ იქვე, გვ. 161.

„უქამო უამის“ გვერდით წარმოდგენილი „ერთარსება ერთის“ ქრისტიანულ 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“ როგორნე 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.

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 ღმერთა, სამითა გუამითა, თანა არსითა. არცა ბუნებითა განიყოფიან, არცა აღვილით, 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“¹⁸⁸.

იაკობ ბემეს აზრითაც: „როცა საუბრობენ ან წერენ ღვთის სამი პირის შესახებ, არ იფიქრო, რომ სამი ღმერთი არსებობს და ყოველი მათგანი ხელწიფეობს და მეუფებს ცალცალკე მიწიერ მეფეთა დარად. არა, ღმერთთან ასე არ ხდება, ვინაიდან ღვთიური არსება ძალაში სუფევს და არა გვამსა და ხორცში“¹⁸⁹.

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-

¹⁸⁸ ქეშმარიტი აღსარება მართლისა სარწმუნოებისა. თქმული მაქსიმე აღმსარებელისა, საბინინი, საქ. სამოთხე, პეტერბურგი, 1882, ვვ. ე.

¹⁸⁹ Яков Беме, Аврора, III, 32.

წინა საწინააღმდეგო ცნებად ჩანს“. მაგრამ შეუძლებელია გავიზაროთ „ერთარსება სამი“, ერთარსება სამი ყოველად 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 ილაშქრებს ღმერთის ბუნების დანაწევრება-დაყოფის წინააღმდეგ, ღმერთი მისთვის არის ერთ-არსებისა ერთისა“²⁰⁰. უნდა შევნიშნოთ, რომ ერთარსებაში სამპიროვნების ცნობა მონოთეიზმის საპირისპიროდ არ მეთყვევლებს²⁰¹. „ღმერთის ბუნების დანაწევრება-დაყოფა“ მართლაც რომ უცხოა რუსთაველისთვის, მაგრამ ასევე უცხოა იგი ქრისტიანობისთვისაც. გვიხსენოთ მიქაელ მოდრეკილი: „რომელი პირველითგან იყო სიტყუაჲ ღმრთისაჲ, ღმრთისა მამისა თანა მფლობელი სულით წმიდითურთ გა-

²⁰⁰ მ. გოგიბერიძე, უზენაესი არსების ცნება „ვეფხისტყაოსანში“, რუსთაველი, პეტრიწი, პრელუდები, თბილისი, 1961. ვვ. 54—55.

²⁰¹ სამებისა და ერთარსების საკითხი არ არის მართებულად გაგებული არც თ. ედრემიძის წერილში („მზიანი ღამის“ პრობლემა „ვეფხისტყაოსანში“, აღ. 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 დასახელებულ ნაშრომში „მზიანი ღამე“ დაკავშირებულია პითაგორელთა მოძღვრებასთან, კერძოდ, პითაგორელთა „უხილავ ცენტრალურ ცეცხლთან“, რომლის ფარდი „შეუხებელი საღმრთოა ნათელი“, „თვთმნათობი ნათელი უსხეულოა“ იცის არა მხოლოდ ქრისტიანობამ, არამედ ქრისტიანობამდღემაც რელიგიებმაც და რომელიც ფილოსოფიურ-რელიგიური აზროვნების უძველეს ეტაპზე პოვებს დასაბამს. ამ უხილავ ნათელზე მსჯელობა მისი ეზოტერული საფუძვლის გაუთვალისწინებლად უსათუოდ ცალმხრივი იქნება. ამიტომ ხელოვნური ჩანს მიინციადანინც პითაგორელთან და მისი დაკავშირება. ასევე, ვიდრე პითაგორეს საკრალური რიტუეტა მოძღვრებას დავუკავშირებდეთ რუსთაველს, უმჯობესია შესწავლილ იქნას თვით ქრისტიანულ ღვთისმეტყველებაში, განსაკუთრებით კი ეზოტერულ ქრისტიანობაში, რიტუეტა სიმბოლიკა. მაშინ ცხადი გახდება საკრალურ რიტუეტა მიღმა დაფარული ღრმა აზრი. საკრალურ რიტუეტა მოძღვრების საწყისები ბევრად გასცდება პითაგორეს ეპოქას და ძველ ეგვიპტესა და ინდოეთში მიგვიყვანს. როგორც ცნობილია, პითაგორეს მოძღვრება დიდად იყო დავალებული ეგვიპტური ინინციპიის ინსტიტუტისაგან. პითაგორეს სკოლა იყო ელინურ სამყაროში აღმოცენებული ერთ-ერთი ეზოტერულ სკოლათაგანი. პითაგორეს მოძღვრების ეზოტერული არსის შესწავლის გარეშე შეუძლებელია ნათელი წარმოდგენა შეიქმნას როგორც მის „ანტიდღეამიწაზე“, ასევე „ცენტრალურ ცეცხლსა“, ციურ სხეულებსა და საკრალურ რიტუეტებზე.

ნუსყოფელი არსებამ, ქალწულისაგან შეიმოსა კაცებამ უცოდველი და ღლეს სიმღაბლით მოვალს იორდანეს ნათლის ღებად²⁰², ან კიდეც იოანე მტბეგარი:

„ღმრთეებასა სამებისასა ერთობით
ქერობინთა თანა შიშით ქებასა
შევსწირვიდეთ. წმიდა არს მამამ, წმიდა არს ძმ,
წმიდა არს სული წმიდაჲ განუყოფელად
ღმერთი, რომელი სუფევს უკუნისამდე“²⁰³.

ერთარსება სწორად ესმოდა თეიმურაზ ბაგრატიონს: „ერთ-არსება სამგვამოვანისა ღმრთისა მამისა და ძისა და სულისა წმიდისა არს. ერთ-არსება, ერთი ბუნება და ერთი ღმრთაება აქვს მას სამგვამოვანსა ღწერსა“²⁰⁴.

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

ა. ე. ხინთიბიძე ფიქრობს, რომ „ავთანდილი ღვთაებას სამი, წყვილი ცნებებისაგან შედგენილი ატრიბუტით ახასიათებს“²⁰⁶, და რომ სხვაგვარი გაგება ერთარსება ერთისა ეწინააღმდეგება ტაეპოს აზრობრივემოციურ და რიტმულ წყობას.

ღვთისმეტყველების ელემენტარული საფუძვლების გათვალისწინება შეუძლებელს გახდის ერთარსება ერთის კატაფატიკა-აპოფატიკაზე დაყვანას. გარდა ამისა, „უუამო ეამისა“ და „მზიანი ღამის“ საკათხი სხვაგვარად ღება, რუსთაველის ნათქვამში სამი წყვილი ცნების დანახვა გამართლებული ვერ იქნება.

ი არა მხოლოდ ქრისტიანობაში, არამედ სხვაგანაც, სადაც სამება გვხვდება (ინდური „ტრიმურტი“, ზართუშორას ტრიადა, ეგვიპტური სამება, კებალის სამება), ის გაგებული იყო, როგორც სამპიპოსტასიანი განუყოფელი ღვთაება, რომელიც ერთარსებაა, ერთია.)

ის სწორი თვალსაზრისი, რომელიც თეიმურაზ ბაგრატიონს და კ. კეკელიძეს „ანბანურ ჰეშმარიტებად“ მიაჩნდათ²⁰⁷, სადაოდაა ქვეული.

²⁰² დასდებულნი წმიდისა ნათლის ღებისანი ქართულნი, სასულ. პოეზ. გვ. სვ—სზ.

²⁰³ შობისათვის უფლისა ჩუენისა იესუ ქრისტესა, იქვე, გვ. 50.

²⁰⁴ თ ე ი მ უ რ ა ზ ბ ა გ რ ა ტ ი ო ნ ი, განმარტება პოემა ვეფხისტყაოსნისა, გ. ი მ ე ღ ა შ ვ ი ლ ი ს რედაქციით, თბილისი, 1960, გვ. 124.

²⁰⁵ კ. კეკელიძე, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტ. ისტორიიდან, IX, 1953, გვ. 224.

²⁰⁶ ე. ხინთიბიძე, დასახ. ნაშრ. გვ. 157.

²⁰⁷ „ეს ნათელია, ანბანური ჰეშმარიტებაა იმისათვის, ვისაც ოდნავი წარმოდგენა და ცოდნა მაინც აქვს ქრისტიანული დოგმებისა“ — შენიშნავდა კ. კეკელიძე (რუსთველოლოგიური შენიშვნები, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტ. ისტორიიდან, VIII, 1962, გვ. 164).

რაც შეეხება ვახტანგ მეექვსის განმარტებას, რომლის მიხედვით „ერთარსებისაგან ერთი“ ნიშნავს სამების წვერთაგან 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 მბოლოდშობილი, ღმერთი ჭეშმარიტი, ღმრთისაგან ჭეშმარიტისა შობილი და არა ქმნილი, ერთარსი მამისა, რომლისაგან ყოველი შეიქმნა, რომელი ჩუენთვის, კაცთათვის გარდამოხდა ზეცით, და კორცნი შეისხნა სულისაგან წმიდისა და მარიამისაგან ქალწულისა და განკაცნა და ჯუარს ეცვა ჩუენთვის“.

(ქართულ ჰიმნოგრაფიაში გვხვდება ძის ეპითეტად „თანარსი“, „თანამფლობი“, „ბუნებით სწორი მამისაჲ“)

(თუ სწორად გავიგებთ: სამების არსს, ცხადი გახდება, რომ სადაც სამებაა ნახსენები, აქ მისი სამივე პირი, სამივე თვითება იგულისხმება. „მამაჲ მამაჲ არს და არა ძე, ძე ძე არს და არა მამაჲ, სული წმიდაჲ სული წმიდაჲ არს და არა მამა, არცა ძე, რამეთუ თვითება შეუცვალეზელ არს“, (იოანე დამასკელი)²⁰⁸, 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 ჰიპოსტასებისა.

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

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

²⁰⁸ რ. მ. ი. მ. ი. ნ. ო. შ. ვ. ი. ლ. ი. დასახ. ნაშრ. გვ. 31.

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

(ორთოდოქსული: ქრისტიანობის მიხედვით მზე რომ ხატია ღვთისა, და რომ უფრო ხშირად მზეს უწოდებენ ძეს ღვთისას — ქრისტესს, ეს საფუძვლიანადაა გარკვეული კ. კეკელიძის, კ. ეკაშვილის და სხვათა ნაშრომებში. მაგრამ ამავე დროს ამ დებულებებს 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 საკითხთაგანია²⁰⁹ ამ მხრივ წვლევა-ძიება შორს წაგვიყვანდა. (საკმარისია თუნდაც იმის გახსენება, რომ ზარათუშთრას მოძღვრებაში, ზენდ-ავესტაში აპურა-მაზდა უშუალოდ მზე კი არაა, იგი ღვთის სიტყვაა, ძეა, მისი შექმნილია მზე და მზე არის ხატი იმ სულიერი არსებისა, მზიური სიტყვისა, რომელსაც ზენდ-ავესტა აპურა-მაზდას უწოდებს²¹⁰.)

(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 შერწყმია²¹¹.)

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

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

²⁰⁹ იხ. R. Steiner, *Man's life on Earth and in the Spiritual Worlds. The Threefold Sun and the Risen Christ*, London, 1952. მ ი ს ი ვ ე, *Supersensible Man*, London, 1961.

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

²¹¹ Д-р П. Ш т е й н е р, *Мистерии древности и христианство*, Москва, 1912, стр. 177—178.

ტიანობა იძლევა. „უქამო უამში“ ქრისტეს დანახვა დოგმატიკის ჩარჩოებშიც თავსდება, მაგრამ „უქამო უამის“ ხსენება „მზიანი ღამის“ გვერდით ვერ აიხსნება კონფესიური ფარგლებით, იგი მიგვიითიებს მისტერიათა სიბრძნეში ღრმად გათვითცნობიერებაზე.)

როცა ვსაუბრობთ ქრისტიანულ ეზოტერიზმზე²¹² 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 უა 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 მცირისკული 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 სამღვდელლო (საეკლესიო) თეოლოგიის გვერდით საიდუმლო თეოლოგიაზე: „რამეთუ, ვითარ საიდუმლომან და სამღვდლომან მოცემამან მოგვთხრეს ჩუენ, რაჟამს ვიტყოდით მისთვის არცა ერთსა რას არსთა ამათგანობასა, მაშინ ოდენ ეჭვმარტებთ, ხოლო უმეცარ ვართ ზეშთარსებისა მისსა მოუგონებელსა და გამოუთქმელსა შეუსაზღვრელობასა“²¹³. დიონისე არეოპაგელი ცალკე გამოაყოფს „მესაიდუმლოეთამათ ღმრთის-მეტყუელთა“. იგი სავანგებოდ ამახვილებს ყურადღებას იმაზე, რომ სამღვდლო იგავების იქით საიდუმლო ცოდნა იფარება.

²¹² 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“, გაზ. 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 der physische Welt, 1960, Dornach.). ვარა და ამისა, წერილში არ არის გათვალისწინებული ეზოტერიზმის ნამდვილი არსი.

²¹³ პ ე ტ რ ე ი ბ ე რ ი ე ლ ი (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 ზეშთასოფლისა გონებათა ქეშმარიტებად“, რადგან ყველა არ არის წმიდა, ყველა არ არის მზად ამ საიდუმლო სიბრძნისათვის: „...უმუენიერესცა არს საიდუმლოთა მათ სიტყუათადა დაფარულ-ყოფად ძნიად გამოსათქუმელ-თა და საძლდელოთა იგავთა მიერ, რამთა მრავალთა მიერ შეუვალად დადვან წმიდად იგი და საიდუმლოდ ზეშთასოფლისა გონებათა ქეშმარიტებად, რამეთუ არა ყოველნივე წმიდა არიან, არცა ყოველთა არა მეცნიერებად, ვითარცა სიტყუანი წერილთანი იტყვან²¹⁴. საინტერესოა, რომ აქ ხაზი ესმის საიდუმლო ცოდნის ათვისებისთვის აუცილებელ პირობას — სიწმიდეს.

ფსევდო-დიონისე არეობაგელი აფრთხილებს თავის მოწაფე ტიმოთეს, რომ მისი ვალია საღვთო საიდუმლოთა დაცვა: „ხოლო შენდა თანანადებ არს დაცვად ამათი, ჰ, კეთილო ტიმოთე, წესსავე ამას ზედა სიწმიდით მოთხრობისასა, რამთა არცა სათქუმელ. არცა განსაცემელ უმეცარ ჰყენე საღმრთონი საიდუმლონი“²¹⁵.

(რაც შეეხება ფსევდო-დიონისე არეობაგელის საღვთო ბნელს, საღვთო ნისლს, ბნელსა შინა ნათელის ბრწყინვას, რომელიც რუსთაველის „მზიანი ღამის“ გასაღებად ნიარჩიანთ, აქ უნდა შევნიშნოთ შემდეგი: ყველგან, სადაც კი არეობაგელთან საღვთო ბნელში ნათელის ჰვრეტას ვხვდებით, კონტრესტიდან ცხადად ჩანს, რომ საქმე ეხება მისტიკურ ჰვრეტას, უხილავი ნათელის, უსაწყისო, დაუსაბამო, სულიერი ნათელის ჰვრეტას „უთუალო გონებით“ ან „შინაგანი სახედველით“, და ამგვარ ჰვრეტას წინ უძღვის „აღპყრობად ზეშთა 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 მისაწთომელ არს, ერთობისა მიმართ უცნაურად აღპყრობილ იქმენ ზეშთა ყოვლისა არსებისა და ცნობისა. რამეთუ თავისა თვისსაგანცა და ყოველთაგან უთვსოფთა და განტევებულითა სიწმიდით განკრთომითა ზეშთა-არსებისაჲსა საღმრთოჲსა ბნელისა შარავანდელმან ყოველივე ესე მოგისპოს და ყოველთაგან განტევებული აღყვანებულ იქმნე“²¹⁶.

ან კიდევ: „რამეთუ მრავალ სიტყუაცა არს სახიერი იგი ყოველთა მიზეზი და თანად მცირე სიტყუაცა და უთქუმელ. ვინაჲთგან არცა სიტყუად, არცა მოგონებად გუაქუს მისთვის, რამეთუ ზეშთაარსებით

²¹⁴ ი ქ ვ ე, გვ. 105.

²¹⁵ ი ქ ვ ე, გვ. 13.

²¹⁶ ი ქ ვ ე, გვ. 223.

ყოველთა ზეშთაადმატებულ არს და მხოლოდ მათ ოდენ გამოუჩნდების დაუფარველად და ჭეშმარიტებით, რომელნი წმიდათა და არა წმიდათა ყოველთა თანა წარკდებიან და ყოველსავე ყოველთა წმიდათა მწუერვალობად აღსლვასა ზეშთა-აღკდებიან და ყოველთავე საღმრთოთა ნათელთა კმეხსა და სიტყუეხსა ზეცისასა ქუე დაუტევებენ და ნისლსა მას შეველენ, სადა-იგი ნამდვლვე არს, ვითარცა სიტყუანი იტყუან, ყოველთა მიერ კერძო იგი²¹⁷. „სამებაო ზეშთაარსებისაო და ზეშთადმერთთაო და ზეშთასახიერებისაო, რომელი-ეგე ხარ ზედამხედველ ქრისტიანეთა ღმრთივ განბრძნობილობასა, წარმიმართე ჩუენ ზეშთაუცნაურისა და ზეშთაბრწყინვალისა მიმართ უმწუერვალესისა თხემისა საიდუმლოთა სიტყუათაჲსა, სადა-იგი მარტივნი და წრფელნი და უჭკველნი ღმრთის-მეტყუელებისა საიდუმლონი ნათლითა²¹⁸ უზეშთაესითა მით დაფარულ არიან, დაფარულ საიდუმლოჲსა დუმილისა არმურითა და ბნელსა შინა უმეტეს საჩინოებით უფროჲს ბრწყინვენ და ყოვლით კერძო შეუხებელისა და უხილავისა ზეშთასიკეთისა შეუნიერებითა ადავსებენ უთუალოთა გონებათა. და ჩემდა ესე იყავნ სალოცველ“²¹⁹.

დიონისე არეოპაგელი გვაფრთხილებს: „ესენი, იხილენ²²⁰, ნუსადა ვის ესმენ უსწავლელთაგანსა“ და განგვიმარტავს, რომ უსწავლელად თვლის „არსთა ამათდა შემშქტალულთა და არცა ერთსა რას უფროჲს არსთასა ზეშთაარსებისასა ყოფად ოცნებულთა, არამედ მგონებელთა, ვითარმედ თჳსითა მეცნიერებითა სცნობენ მას, რომელმან იგი დადვა ბნელი საფარველად თჳსსა“²²¹.

— ცხადია, რომ ბნელში შეღწევას და ნათლის შემეცნებას წინ უძღვის ყოველივე გრძნობადზე ამაღლება. უზეშთაესი ნათლით დაფარულ საიდუმლოთა ზიარება ხდება შინაგანი, მისტიკური ხილვით. ფსევდოდიონისე არეოპაგელის ბნელით ფარულ ნათელში შეღწევა ღვთის მისტიკური წვდომაა. სიბნელე, როგორც სიმბოლო ღვთის შეუმეცნებლობისა, ხოლო განწმედისა და თვითჩაღრმავების გზით ნათელის შინაგანი ჰერეტიკური წვდომის გამოხატულება იყო.) იოანეს სახარებაში კვითხულობთ: „მე ნათელი სოფლად მოვივლინე, რაჲთა ყოველსა რომელსა პრწყმენეს ჩემი, ბნელსა შინა არა დაადგრეს“²²².

²¹⁷ პ. ი ბ ე რ ი ე ლ ი, ი ქ ვ ე, გვ. 124.

²¹⁸ გამოცემაშია — ნათელთა.

²¹⁹ ი ქ ვ ე, გვ. 223.

²²⁰ გამოცემაშია — ესენი იხილენ.

²²¹ ი ქ ვ ე, გვ. 223—224.

²²² ი თ ა ნ ე, XII, 46.

ბნელზე, როგორც ჩვენი ცოდნის ზღვარზე მიუთითებს პლოტინიც²²⁴; მაისტერ ეკჰარტი თავის „ერთ-ერთ ქადაგებაში გვესაუბრება სულიერი ზრდის შედეგად საღვთო ბნელისკენ სწრაფვაზე და ღვთის წვდო-მაზე“²²⁵.

(ვეფიქრობთ, რომ „მზიანი ღამე“ უკავშირდება მსგავს ჰერეტით 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-ტის იმპულსის ზიარებაზე.)

ჩვენ შევჩერდით 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“²²⁶.

(ეზოტერული ქრისტიანობისთვის ვეფხისტყაოსანში ბევრი რამაა სწიღუმლოებით მოცული. ეზოტერული ქრისტიანობა, ქრისტიანობის რელიგიურ-ფილოსოფიური ძირების გათვალისწინება, ბევრ ასეთ სა-კითხს მოჰყენს შუქს. მაგალითად, ეზოტერულ ქრისტიანობას ბევრი სიხანლის შეტანა შეუძლია რუსთაველის ასტრალური სამყაროს გაგე-ბაში. რუსთაველის „სამ მზეს“ (დავით აღმაშენებლის „სამმზეო ერთ-ცისკროვნებათა“, შავთელის „ღვთისა სამმზისას“ და საერთოდ სასუ-ლიერო მწერლობაში დამკვიდრებულ „სამ მზეს“) გაცილებით უფრო ღრმა საფუძველი აღმოაჩნდება, ვიდრე დოგმატური თეოლოგიით ირ-კვევა. 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

²²⁴ პლოტინი, ენალები, IV, III, 9; I, VIII, 7; II, III, 4.

²²⁵ Мейстер Э к х а р т, О вечном рождении, Избранные проповеди, Москва, 1912, стр. 30.

²²⁶ Edouard Schuré, Les Grands Initiés, Paris, 1911, p. XXVIII.

კონფესიურ ჩარჩოებში არ თავსდება²²⁷. ეზოტერული დოქტრინის გა-
ვალისწინებით სხვა ასპექტში დადგება. |

(რუსთველოლოგიური კვლევა-ძიება ხშირად ხედავდა პოეტის მსოფლმხედველობაში როგორც ქრისტიანული მწველებლობების, ისე არაქრისტიანული რელიგიების ასახვას. ამგვარ თვალსაზრისთათვის გარკვეულ საფუძველს ქმნიდა ვეფხისტყაოსანში დოგმატური ქრისტიანობით ძნელად ასახსნელი ფაქტები, რომლებიც სხვადასხვა რელიგიურ სისტემებთან საერთო შტრიხებს ავლენენ. ეზოტერიზმის, კერძოდ კი ქრისტიანული ეზოტერიზმის შესწავლა ნათელს გახდის, რომ ვეფხისტყაოსანში სხვადასხვა რელიგიურ და ფილოსოფიურ შრეთა არსებობა არ ქმნის საფუძველს მისი ავტორის არაქრისტიანული აღმსარებლობის მტკიცებისათვის, და რომ ეს საერთო საკითხები კაცობრიობის რელიგიურ-ფილოსოფიური აზროვნების ეზოტერული საფუძვლით აიხსნება.)

ბოლო დროს სადაოდ აღარ ითვლება რუსთაველის ქრისტიანული აღმსარებლობა, მაგრამ როცა მის ქრისტიანობაზე ან არაქრისტიანობაზეა მსჯელობა, პირველ რიგში საჭიროა გათვალისწინება თვით ქრისტიანობის არსისა. ქრისტიანობის არსი კი ეგზოტერული ფარგლებით არ იზღუდება²²⁸.

²²⁷ ნ. ნ ა თ ა ძ ე, ს. ც ა ი შ ვ ი ლ ი, შოთა რუსთაველი და მისი პე-ემა, თბილისი, 1966, გვ. 75—77.

²²⁸ ჩვენს სტატიის ბეჭდვის პროცესში გამოქვეყნდა ზ. კიკნაძის წერილი „შესახებ“ „მზიანის ღამისა“ (ლიტერატურული საქართველო, 1967, № 36). ზ. კიკნაძის თვალსაზრისი „მზიანი ღამის“ შესახებ ასეთია: „ნათელი და ჰე ქრისტეს სიმბოლოებია, ზოლო ბნელი და ღამე — სოფლის, წუთისოფლისა“. ამგვარად, „მზიან ღამეში“ სოფლად ქრისტეს მოილინებაა 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 ბნელში ნათელის ბრწყინვა ყოველთვის არ გულისხმობს ქვეყნად მაცხოვრის მოსვლას. ასევე რამდენიმე ასპექტის შემცველია ზ. კიკნაძის მიერ იოანედას მოხმობილი მუხლებიც. ავტორის ვარაუდი სარწმუნო იქნებოდა ამ სიმბოლიკით რომ მხოლოდ ქრისტეს მოსვლა გამოიხატებოდეს. ზ. კიკნაძე ფიქრობს, რომ რუმბრანდტის მაგალითზე ჩანს, თუ რას წარმოადგენს „მზიანი ღამე“. მაგრამ რუმბრანდტთან ასოციაციის მიუხედავად, ზ. კიკნაძის თვალსაზრისი არ შეიძლება იყოს სრული თუნდაც იმიტომ, რომ მისი აზრით, „მზიანი ღამე“ „ამ ფორმით მხოლოდ რუსთაველის შემონაქმედია და შეუძლებელია სხვაგან შეგვხვდეს სადმე“. როგორც ხედავთ, „მზიანი ღამე“ გვეხვდება სხვადასხვა დროის და სხვადასხვა ეროს სულიერ კულტურაში. ხსენებულ წერილში გამოთქმული მოსაზრებით გაუგებარი დარჩება არაქრისტიანულ კულტურებში „მზიანი ღამის“ დადასტურება.

ბორის ღარჩია

„ზმა“ სიტყვის ერთ-მართი
მნიშვნელობისათვის ვეფხისტყაოსანში*

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

იკინოდეს, ყმაწვილობდეს, საყვარლად და კარგად ზმიდეს.

ზუსტად ასეთივე ან ოდნავ განსხვავებული სახით ეს სიტყვა ვეფხის-
ტყაოსანში არაერთხელ იხმარება:

არ ბედიოდ ჰაის ზმიდეს (28, 2),
განსოვს ოდეს „ჰაის“ ზმიდი (526, 1),
მათსა ეგრე ქცევა- ზმასა (223, 4),
ყოფა-ქცევისა და ზმისა (1519, 3),
ზარი ჩნდა, რომე ზმიდია (620, 1),
მენავემან მნახა ზმული (586, 4),
ალარა ხანსა ზმულია (1567, 1) და სხვა¹.

საზოგადოდ, „ზმა“ ახალსა და, განსაკუთრებით, ძველ ქართულ-
ში რამდენიმე, ერთმანეთისაგან რადიკალურად განსხვავებული მნიშვნე-
ლობით იხმარება. ასევეა ვეფხისტყაოსანშიც. ამასთან დაკავშირე-
ბულ მასალათა გაცნობა გვიჩვენებს, რომ ამ მხრივ ბევრი რამ ბუნ-
დოვანი და გასარკვევია არა მარტო ვეფხისტყაოსნის, არამედ სხვა ძეგ-
ლების მიმართაც. შესასწავლია, რა ურთიერთობა არსებობს ამ ფორ-
მებს შორის, რა და რა მნიშვნელობის მატარებელია ისინი საერთოდ
და კონკრეტულ შემთხვევებში.

საკითხის ასე ფართოდ განხილვა ამჟამად ჩვენი მიზნისა და შე-
საძლებლობის ფარგლებს სცილდება.

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

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

¹ იხ. ვეფხისტყაოსნის სიმფონია, შედგენილი აკაკი შანიძის ხელმძღვა-
ნელობით, მისივე წინასიტყვაობით და გამოქვეყნით, თბ., 1956, გვ. 124.

რები მას მიაწერენ ვეფხისტყაოსანში. აღენიშნავთ მხოლოდ, როგორც
ესმით: ოგი ჩვენთვის საინტერესო სტროფში:

თეიმურაზ ბაგრატიონი: „კარგად ზმიდეს — ზმა ზომილამ
არის გამოსული. ეს ლექსი ნიშნავს სწორის საზომით საუბარსა და სი-
ტყვისა სჯასა“².

დ. ჩუბინაშვილი: „კარგად ზმიდეს — რიგიანად იქცეო-
დეს“³, „რიგიანად ფიქრობდეს“⁴.

იუსტ. აბულაძე: „საყვარლად და კარგად ზმიდეს — აშიკობდ-
ნენ, კობტაობდნენ“⁵. შესადაარებლად მიუთითებს 1077,1 სტროფს⁶.

დ. კარიჭაშვილი: „ზმა — თქმა“. ამავე რიგისადაა მიჩნეული
28,2, 526,1, 620,1 სტროფები⁷.

სოლ. იორდანიშვილი: „Смеялись, шутили (ребячились),
приятно и любезно обращались друг с другом“⁸.

სხვები ამ სიტყვის განმარტებისას ჩვეულებრივ, ნიმუშისათვის
მიუთითებენ თითო-ორთა სტროფს, ჩვენ სტროფს კი არ ასახელებ-
ენ. ასეთი განმარტებისას კი ყოველთვის ნათელი არ არის, დანარჩენ
შემთხვევაში რომელი მნიშვნელობითაა გაგებული, ან გათვალისწინე-
ბულია თუ არა ესა თუ ის ადგილი.

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

² თეიმურაზ ბაგრატიონი, განმარტება პოემა ვეფხისტყაოსანი-
სა, გაიბეჭდა შვილის რედაქციით, გამოკვლევითა და საძიებლით, თბ.,
1960, გვ. 20.

³ ვეფხისტყაოსანი, სპბ., 1860.

⁴ დ. ჩუბინაშვილი, ქართულ-რუსული ლექსიკონი, სპბ., 1887.

⁵ იუსტ. აბულაძის მიერ შედგენილი ლექსიკონები, — ძვ. საქართვე-
ლო, I, 1909, გვ. 173. და ვეფხისტყაოსანი, თბ., 1914. ოღონდ მისეულ შემდეგ-
დროინდელ ლექსიკონებში (იხ. ვეფხისტყაოსნის 1927, 1937 და 1951 წლების გა-
მოცემებში) ეს სტროფი აღარაა დამოწმებული.

⁶ ნუმერაცია აქ და ქვევითაც ყველგან საიუბილეო გამოცემის (1937 წ.)
სათვლავზე გვაქვს გადაყვანილი.

⁷ ვეფხისტყაოსანი, თბ., 1903 და 1920 წ.

⁸ ს. იორდანიშვილი, ვეფხისტყაოსნის სიტყვისიტყვითი თარგმან-
ი რუსულ ენაზე. შრომა მანქანაზე გადაბეჭდილი დაეუღლა შ. რუსთაველის სახ.
ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტში. ამავე შრომის 1966 წლის გამო-
ცემაში იკითხება: „Смеялись, шутили молодечески, были обходительны и любез-
ны друг с другом“.

ლადეობისა, მსგავსად 28,2, 223,4, 526,1 და 1519,3 სტროფებისა, ეს ადგილი შეიძლება ასე ახსნილიყო, მაგრამ გამორიცხული არაა და, ჩვენი აზრით, კონტექსტს უფრო შეესაბამება ძველსა და ახალ ქართულში ისეთი გავრცელებული მნიშვნელობა ამ სიტყვისა, როგორცაა **ორაზროვნად, ვადაკრულად 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 ღიდ და ცნობილ მკვლევართა შხრიდან, როგორიც ნ. მარი და მ. ჯანაშვილი იყვნენ.

ნ. მარი: „**ჰშიდეს — каламбурили (гадали? ср. სი-ზმ-არი), საყუარლად და კარგად ჰშიდეს — Они мило и удачно каламбурили**“⁹.

მ. ჯანაშვილი: „**ზმა — ...გ. ლექსთ მავგობა, ზმობა: 69: იცი-ნოდეს, ყმაწვილობდეს, საყვარლად და კარგა ჰშიდეს — კაი ზმათა თქმითა ერთობოდნენო**“¹⁰.

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

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, — მოვიყვანთ რამდენიმე მაგალითს. ვინაიდან ზოგიერთ მათგანში რომელი — კონკრეტული თუ ზოგადი — ნიუანსითაა ნახმარი, გამოარჩევა ჰირს, მათ არც ჩვენ დავაცალკევებთ.

1. „ვისრამიანი“¹¹:

⁹ Архив Академии Наук СССР, фонд 800, опись 1, № 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.

¹⁰ მ. ჯანაშვილი, ვეფხისტყაოსნის ლექსიკონი, ზღაწერი შრომა, ინახება დასახელებულ ინსტიტუტში.

¹¹ ვისრამიანი, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადეს, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთეს ალექსანდრე გვახარიამ და მავალი თოდუამ, თბ., 1962, გვ. 36.

კერასა ერთსა გაიხარნა დიდითა სიხარულთა. რაცა მის სუნისა და სიხარულისა მეგლიშვი თუალი, მარგალიტი და საჭურჭლე იყო, ყუელა გასცა. ააუ-სო დიდი და პატარა, არავინ დარჩა იქი უშოვარი. ამაზედა პირშუენეარემან შაპ-რომ მოციწარის პირითა ზ მ ა უთხრა შაპი მოაბადს. რა ესე ესმა შაპროსაგან შაპი მოაბადს. ეგრე არქუა...

ს. იორდანიშვილის რუსული თარგმანით: ...Он одарил великих и малых, и никто не был обойден. По этому поводу прекрасная Шахро, улыбаясь, сказала каламбур шаху Моабаду, на который он ей ответил...¹²

2. „ისტორიანი და აზმანი შარავენდედანი“¹³:

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

მაშინ იოხოვეს პური და შემდგომად პურობისა დაიდევს ნადიმი, სიყეთე და სიტურფე ვამოუთქმელი. იყო სიხარული და ზ მ ა მგოსანთა და მოშაითთა (65, 17).

3. „რუსუდანიანი“¹⁴:

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

შეიქნა ლაღობა და ზ მ ა ევეთი, რომე ყოველსა ლზინსა და ნაღიქსა ქათი ზ მ ა და ლზინი სჯობდა (137, 1).

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

წლისა რომ გათავდა. ასე კი ვახდა, სომღერისა, ხუმრობისა, ზ მ ის ა არა აყლდა რა (257, 14).

¹² Висрамцаши, перевод с древнегрузинского С. И о р д а н и ш в и л и Тб., 1960. გვ. 8.

¹³ ქართლის ცხოვრება, II, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწე-რის მიხედვით ს. ყ ა უ ხ ჩ ი შ ვ ი ლ ი ს მიერ, თბ., 1959.

კ. კ ე ვ ე ლ ი ძ ე ს ამ ძეგლში „ზმა“ „მოქმედება, საქციელი“ 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 пенцов» (გვ. 47). მეორე—«начались действия пенцов» (გვ. 59). განსე-ნებული მეცნიერის ეს განმარტება სწორი არ უნდა იყოს. ჩვენი აზრით, სწორია ს. ყაუხჩიშვილის ახსნა: „გართობა, შეჯიბრება, ლექსებით პაექრობა“.

¹⁴ რუსუდანიანი, 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 რედაქციით, თბ., 1957.

გამომცემლების განმარტებით აქ „ზმა“ ნიშნავს „შექცევა, გართობა, ხუმ-რობა, ლაღობა“-ს. მაგრამ, შესაძლებელია, ზოგიერთ მავალითში საქუთრივ „ზმას“ (კალამბურს) 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 ხოშგვარისა 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, უწყვეტის, ფორმით, როგორც ეს ვეფხისტყაოსანშია¹⁵:

...მასზე ვხუმრობდი და ე ზ მ ი დ ი, ხელმწიფესა შევაქცევდი (251, 29). ჩვენთვის მოვედით მხიარულნი და გამარჯვებულნი. ე ზ მ ი დ ი თ და შევექცეოდით (192, 37).

...ჩვენ ამაზე ე ზ მ ი დ ი თ და შევექცეოდით (286, 7).

4. ბერი ეგნატაშვილი, „ახალი ქართლის ცხოვრება“¹⁶:

არცა მეწყალვის მეფობა არცა გამოჩუნებით ლხინნი და მხიარულითა პირითა მეტყუელბანი, ზ მ ა ნ ი და მღერანო... (399, 8).

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

5. თეიმურაზ II¹⁷:

ღღისით იქნების განცხრომა, ლხინი და ნადირობანი,
ვალმა-გამოღმა თქარ-თქარი, ლიზლობა, კაი ზ მ ო ბ ა ნ ი.

6. დავით გურამიშვილი¹⁸:

კარგი იყვის აღდგომასა მეფეთაგან მეჯღმობა,
ზ მ ა, შაირი, ვალობანი, ჩანგთ ყერა, მღერა. თამაშობა.

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

ახლა მივხედოთ კონტექსტს:

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

¹⁵ 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.

¹⁶ ქართლის ცხოვრება, დასახელებული გამოცემა.

¹⁷ თ ე ი მ უ რ ა ზ II, თხზულებათა სრული კრებული, გ. ქ ა ე ო ბ ი ა ს წინასიტყვაობით, რედაქციით, ლექსიკონით და შენიშვნებით, თბ., 1939, სტრ. 437, 2.

¹⁸ დ ა ვ ი თ გ უ რ ა მ ი შ ვ ი ლ ი, 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-მახვილურად ჰიმართა სოგრატმა:

დაგიღრეჯია, მეფეო, აღარ გიციინს პიროო.
მართალ ხარ: წახდა საჭურჭლე თქვენი მძიმე და ძვირიო,
ყველა: ა გასცემს ასული თქვენი საბოძვარ-ხშირიო:
ყოლამცა მეფედ ნუ დასვი: თავსა რად უგდე ქიროო?¹⁵ (60)

როსტევეანმა შესანიშნავად გაიგო სოგრატის ხუმრობის დანიშნულება; ხუმრობაც მოეწონა —

რა მეფემან მოისმინა, გაცინებათ შემოხედნა,

კარგა ჰქმენო, — დაუმადლა, წყალობანი უიმედნა.

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

გაუევირდა: ვით მკაღრაო, ან სიტყვანი ვით გაბედნა?! (61)

შემდეგ, როგორც შეეფერებოდა მის დარბაისლურ მეფურ ბუნებას

¹⁵ ეს ეპიზოდი წააგავს „ვისრამიანის“ ზემოთ დამოწმებულ ადგილს. ორივე შემთხვევაში ლაპარაკია დიდძალი საჩუქრების გაცემაზე. ეს ამბავი სოგრატმა აც იუმორისათვის გამოიყენა. „ვისრამიანშიაც“ წერია, ა მ ა ზ ე შ ა პ რ ო მ ზ მ ა თ ქ ე ო . სამწუხაროდ, შემდეგ აღარაა მოცემული რა თქვა. შეიძლება გვეფიქრა, შაპრომაც მსგავსად სოგრატისა გადაქარბებული საბოძვრის შესახებ რაღაც სახუმარო უახრა მოაზრდას. მაგრამ მკვლევარები ქართულ ტექსტს უღარებენ რა სპარსულსა და არჩილის მიერ ვალექსილ რედაქციას, ვარაუდობენ, რომ ქართული „ვისრამიანი“ ამ მონაკვეთში შერყენილი სახითაა მოღწეული. (იხ. Н. Я. Марр, Из грузино-персидских литературных связей, Записки Коллегии Восточноев, т. I, М.-Д., 1925, გვ. 133; იუსტ. ა ბ უ ლ ა ძ ე, „ვისრამიანის“ ტექსტისათვის, ლიტერატურული მემკვიდრეობა, I, თბ., 1935, გვ. 289. ი ნ გ ა ქ 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, „ზმა“ საჩუქრების გაცემას ეი არა, არამედ სხვა რამეს ეყუთენოდეს.

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 შემთხვევათვისაა საჭირო.

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

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

მხოლოდ ეს არის „ცოტასა შემწევს ავთანდილ“—ო.

ეს სიტყვები რამდენადმე დამამცირებელი იყო ავთანდილისათვის. არც მოწონებია ავთანდილს, მაგრამ სიტყვით ვერაფერი ჰკადრა მეფეს, მხოლოდ „თავმოდრეკით გაიღიმნა“. ეს ღიმილი კი მრავლისმეტყველი იყო. მასში გამოვლინდა დარცხვენა, ერთგვარი უკმაყოფილება და რამდენადმე დაცინვაც როსტევეანისადმი²⁰. 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, დავეყავებულად, მაგრამ საკმაო გზნებით შეეპასუხა მეფეს და შეჯიბრებაში გამოიწვია:

ნუ მოჰყვებ მშვილდოსნობასა, თჳმა სჯობს სიტყვისა წყნარისა. (66,1)
ნაძლევი დავდეთ, მოვასხნეთ მოწმად თჳვენივე 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 ალბათ არც ისე ეპარებოდა ეჭვი. როგორც ეს უხასიათობის დროს თქვა, — იგი გაახალისა და ჩინებულ გუნებაზე დააყენა. ახლა თვითონვე შეუტევეს ხუმრობით.

მე არ შეგარჩენ შენ ჩემსა მაგისა დაცილებას;

შევეკვიბროთო?! — ეგრე იყოს.

შერმე გამოჩნდეს მოედანს, ვისძი უთხრობდენ ქებასა! (68)

სანაძლეოც საკმაოდ კომიკური დადეს:

ნაძლევიცა გააჩინეს, ამა პირსა დაასკენიდეს:

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

²⁰ შდრ. კ. კ ი კ ი ნ ა ძ ე, რუსთაველის გარშემო, თბ., 1928, გვ. 33—34.

აქ ერთმანეთშია გაჯახლართული ხუმრობა და სერიოზულობა. სწორედ ამ „შახლა-შემოხლის“ შემდეგაა ნათქვამი: „იციოდეს, 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 აღებულ იუმორისტული ტონი არამცთუ დაცხრა, არამედ თანდათან გაძლიერდა და ბოლოს მხიარულ სიცილ-ხარხარში გადაიზარდა.

უფრო ბუნებრივი იქნებოდა, ამ შემაჯამებელ სტროფში ავტორს მოვლენა განზოგადოებულად, მაგრამ ზუსტად და პირდაპირ დაეხასიათებინა — ასეთად და ასეთად ლაღობდნენ, 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, ამწვევებდა 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, გადაწყვეტი როლი შეასრულა მეფესთან დამოკიდებულების ეთიკეტმა. რადგანაც უქეიფოდ მყოფ როსტევეანთან მთლიანად თავისუფლად ვერ იქცეოდნენ და ჭათქმელსაც პირდაპირ ვერ უბედავდნენ, მოსალოდნელია მათ გამოიყენეს ორაზროვანი იუმორისტული თქმები. ამ სახით ბევრად იოლი იქნებოდა მასთან გამოლაპარაკება. ჭერ ერთი, და რაც მთავარი იყო, ამითი გააცინებდნენ მას და გაჯავრებას ვეღარ შესძლებდა იგი. მეორეც, თუ ხუმრობა თავის მიზანს ვერ მიაღწევდა, უკანდასახევი გზა რჩებოდათ, — ასე არ გვითქვამსო. სოკრატის ხუმრობა ხომ დაახლოებით ასეთი (ნართაული) ხასიათისა იყო, ხოლო აეთანდილმა, როგორც უკვე ვთქვით, სხვა ვერაფერიღა მოახერხა, გარდა იმისა, რომ თავმოდრეკით, მორცხვად, მაგრამ მრავალმნიშვნელოვნად გაიღიმა. ჩანს, სწორედ ამან მისცა ბიძგი შემდგომ ნამდილ, სრულყოფილ ზმებზე გადასულიყვენ.

საერთოდ, და მით უფრო, კარგი განწყობილების დროს თავისუფლად შეიძლებოდა როსტევეანთან ხუმრობა. მაგალითად, ნადირობაში შეჯიბრებისას აეთანდილი და როსტევეანი ბევრს ოხუნჯობდნენ ერთმანეთში (სტრ. 79). როსტევეანი არამცთუ აეთანდილისა 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 — ეისი დამარცხება და აეთანდილის გამარჯვება (სტრ. 80—81).

მაშასადამე, ის გარემოება, რომ მოცემული ეპიზოდისთვის ზმები არამცთუ შეუფერებელი, არამედ ნიშანდობლივი ჩანს, გვაფიქრებინებს, „ზმიდეს“ რეალურ მოქმედებას — ზმებით ლაპარაკსა და იშნავს*.

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

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

* საინტერესოა, რომ აეთანდილისა და როსტევეანის კამათი ზმებით ესახება პოემის იმ ინტერპოლატორსაც, რომელიც 64-ე სტროფის შემდეგ უმატებს:

„ქეთემან ბრძანა სიცილით. კელა მოლიზლარედ ზმებშია;

ეთანდილ ქვეშ-ქვეშ იცინის, არ ავად პირ-ალრებია...“

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

„ზმის“ ზუსტი, ამომწურავი განსაზღვრება? 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 მეტყველებაშიც, როგორც ესაა, მაგალითად, სულხან-საბა ორბელიანის „სიბრძნე-სიცრუისას“ ერთ-ერთ არაქში:

ერთსა მონასა ოქროს კროჭითა რაღაც დაქონდა და იტყოდა: რომელიც ამას გამოიცინობს, ამას შიგან რა ძეს, იგი პოეებს თვალს მასა.

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

მან გულის მართლით თქვა და მეფეს გაეცინნეს: იგავით თქვაო! შიგ თურგ მქალი იქდა და ზმად ჩამოართვეს კაცსა მას.²²

აღსანიშნავია, რომ თეიმურაზ მეორესთან საგანგებოდაა 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, აპავე მნიშვნელობით ვეფხისტყაოსანში გვხვდება კიდევ ეს სიტყვა?

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

²² სულხან-საბა ორბელიანი, თხზ., 1, გამოსაცემად მოამზადეს ს. ყუბანეიშვილმა და რ. ბარამიძემ, თბ., 1959, გვ. 57.

სხვათაშორის, აღსანიშნავია, საბას ლექსიკონის ერთ-ერთ ნუსხაში „ზმა“ ასეა ახსნილი: „ზმა — იგავით გასალიმებელი“ (თხზ., IV, ავტოგრაფული ნუსხების მიხედვით გამოსაცემად მოამზადა ილია აბულაძემ). ქართულ ენაზე ეს პირველი განსაზღვრებაა, სადაც „ზმის“ კომიკური ბუნებაა 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 მკვლევართაგან, გარდა ნიკო და დავით ჩუბინაშვილებისა, ამის შესახებ არავის არაფერი უთქვამს. ამათ კი ასეთად მიაჩნიათ 1519,3 სტროფი:²³

ქერგა ახელებს მჭერტელთა ყოფა-ქცევისა და ზ მ ის ა .

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

ისე კი, ვისიცი 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, მხოლოდ მეფესთან სტუმრად მოსულ ახალგაზრდა ეცნობსა და უცხო რაინდს ზქებით ელაპარაკა ისეთ სერიოზულ ატმოსფეროში, ისეთ მნიშვნელოვან საკითხზე, როგორც ავთანდილის მეფესთან შერიგებისა და მისთვის თინათინის მითხოვების საკითხი იყო. ტარიელი წყლის პირაა, ნადირობის დროს მომხდარი ინციდენტის შემდეგ პირველად ხვდება როსტევანს და თავი თუმცა ღირსეულად, მაგრამ საკმაოდ მოკრძალებით უჭირავს. ჭერ კიდევ ადრე, არაბეთის საზღვრებს რომ უახლოვდებოდნენ, ტარიელმა ბოდიშით შეუთვალა:

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

აწ ამად მოვალ წინაშე, დავყარენ ჩემნი გზანია,
შემინდეთ, რაცა შეგცოდე, ჰქმნეთ გაწყრომისა კვანია.

(1505—1506)

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

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

²³ ნიკო ჩუბინაშვილი, ქართული ლექსიკონი რუსული თარგმანითურთ, აღ. დლონტის 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 ეპყრობოდა როსტკევანიც; აშკარაა, ამ შემთხვევაში, წინააღმდეგ ზემოთ განხილული 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!

ჭერ 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-ლიდებულების 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 გამეორებული და, რომელთაც ჩვეულებრივ თითო გაგება აქვთ, აქ მრავალმხრივი მხატვრული და აზრობრივი ნიუანსებითაა მოცემული²⁴.

ამაჲ: 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)²⁵.

²⁴ დაწვრილებით იხ. შ. ლ ლ ო ნ ტ ი, ვეფხისტყაოსნის მხატვრული ენის სპეციფიკურობის პრობლემა, სოხუნი, 1961.

²⁵ ამ ტაეპში ამ სიტყვის განმარტებას საგანგებო გამოკვლევა უძღვნა ილ. ა ბ უ ლ ა ძ ე მ (ვეფხისტყაოსნის ლექსიკიდან, მზბელი, სმგ მოამბე, 1960, № 1 გვ. 190—193). მისი შეხედულებით, „მზბელი“ ნაწარმოებია „ზმანა“-საგან, რომლის პირველადი მნიშვნელობაა „მომავლის შემტყობი თუ წინასწარმეტყველი მრჩეველ-მარჩიელი, ხოლო გადატანით: მომზიბლავი, მომჭადოებელი ანუ ჯადოქარი“. ავტორის დასკვნით, ვეფხისტყაოსნის 1077, 1-ე სტროფში სწორედ ამ უკანასკნელი, გადატანითი მნიშვნელობით უნდა იყოს იგი ნახმარი.

ილ. აბულაძის მოსაზრება გაიზიარა ივ. ლ ო ლ ა შ ვ ი ლ მ ა, რომელმაც ერთგვარი პარალელი გაავლო ვეფხისტყაოსნის ამ ტაეპსა და „აბდულმესიანის“ 84,1 სტროფს შორის (ძველი ქართველი მეხოტბენი, II, იოანე შ ა ვ თ ე ლ ი, აბდულმესიანი, თამარ მეფისა და დავით სოსლანის შესხმა, გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა, კომენტარები და ლექსიკონი დაურთო ივანე ლ ო ლ ა შ ვ ი ლ მ ა, თბ., 1964, გვ. 241).

ივ. ლოლაშვილის გამოკვლევას გამოეხმაურა შ. ლ ლ ო ნ ტ ი, რომელმაც არ გაიზიარა ილ. აბულაძის და, ამდენად, არც ივ. ლოლაშვილის განსაზღვრება. მისი სიტყვით, ვეფხისტყაოსნის ამ ტაეპში „ფატმან ხათუნი, რომ მომჭადოებე-

გამოსარკვევია და შეიძლება, 586.4 სტროფშიაც — „ზღვის პირს მივე, ნავი დამხვდა, მენავემან მნახა ზ მ უ ლ ი“ — ასეთივე მდგომარეობა იყოს²⁶.

დასასრულ, ერთი გარემოება კიდევაც აღსანიშნავი.

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

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

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

ეთქრობთ, ანგარიშვასაწვეია ისიც, რომ პირველ ორ ტაეპში სახისა თუ ტანის პორტრეტული ნიშნებია ჩამოთვლილი, ქცევების შესახებ შემდეგაც ნათქვამი: „მუტრიბთა და მომღერალთა მოყვარული, ღვინის მსმელი...“

ამრიგად, სამივე მნიშვნელობა — ე ნ ე რ გ ი უ ლ ი, მ ხ ი ა რ უ ლ ი, მ ო მ ხ ი ბ ლ ა ვ ი — გადატანითია და თავიანთი ძირითადი შინაარსით არცერთი არ უდგება მას. მაგრამ მათგან, ჩვენი აზრით, კონტექსტს ყველაზე უფრო მაინც უკანასკნელი, ილ. აბულაძისეული ახსნა შეესაბამება.

²⁶ „ზმა“ აქ შეუძლებელია „ხანის დაყოფას“, „დახანებას“ ნიშნავდეს. ტარიელი არსად არ შეჩერებულა. როგორც კი გაიგო ნესტანის დაკარგვის ამბავი, მისივე გამოემართა: „შევე, ფიცხლად შევეკაზმე, ცხენსა შევეჯე შეკაზმული“. ლოდინი არც ზღვის პირას დასჭირვებია, ნავი იქვე დახვდა.

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

„ზ მ ა იყო ქალაქსა შინა, ლოცვა და ტირილი ჩემთვის. იტყოდეს მოქალაქენი: თუ ზვალე ისი იძლევისლა, სრულად თურე გაუწირავართ ღმერთსო. მოვიდა ყოველი ქალაქი და მნახვიდიან. დილასა გამოვიდა ამირა და დაქდა ბანთა ზედა. წამოდგეს მებუჯე-მედაბდაბენი. ზ მ ა იყო ქალაქსა შინა. ეგრევე არაბთა მეფე მოვიდა და ზედა წამოდგეს მისი მებუჯე-მედაბდაბენი, სცემდეს ბუქსა და დაბდაბსა და ზ მ ა 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 (ეუთითებო ივ. ლოლაშვილის გამოცემით, „ჩვენი საუწყე“, II, 1960).

ჩვენი ტაეპის გავლენას ამჟღავნებს „შაჰ-ნამესა“ და მის მიმბაძ-
ვ:ლთა ქართული გალექსილი ვერსიები²⁷.

სერაპიონ ს ა ბ ა შ ე ი ლ ი :

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

გავლენა უნდა იყოს სხვა შემთხვევებშიაც:

წაიღეს პირ-მოციინარნი, გულმხიარულნი ელიდესა,

მათ მხიარულთა კარაენი დადგიან, ა მ ო ლ ზ მ ი ლ ე ს ა .

(1226)

მერაბ შინა რა მივიდა, მ ხ ი ა რ უ ლ ი კ ა რ გ ა ზ მ ი ლ ა .

(1258,3)

თავადნი და ფალავანნი სამს გვერდით კ ა რ გ ა ²⁸ ზ მ ი ლ ე ს .

(1481,1)

ერანელნი ფალავანნი შეიყარნეს კ ა რ გ ა დ ზ მ ი თ ა .

ტუსი, ზაალ, მილად, ყარან — ქოსითა და ნალართა.

(2046)

თავს დაირქვა მუზარადი, ხელმწიფურად კ ა რ გ ა ზ მ ი ლ ა .

(2405,3)

თეთრი სპილო დაინახა, როსტომ მაზედ წამოვიდა,

ტახტი იღვა იმაზედა, ყამად ხაყან კ ა რ გ ა დ ზ მ ი ლ 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 ლ ა .

(4853,3)

მკვლევარები ამ სიტყვას აქ თითქმის ერთნაირად ხსნიან: დ. ჩ უ ბ ი ნ ა -
შ ე 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 ე ი ლ ი —
„ყვიინა, ყრიაშული, დიდი ხმაური“.

თუ ეს ახსნა და ვარაუდი სწორია, გამოდის, მენავეს ტარიელი უნახავ
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 კიდეც 620,1 სტროფში:

„მოვედიო, მოქალაქეთა ზარი ჩნდა, რომე ზ მ ი ლ ი ა ნ“:

²⁷ შაჰ-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. ინგოროყვას, ე. კ ე ე ლ ი ძ ი ს
და აკ. შ ა ნ ი ძ ი ს რედაქციით, კომენტარებით და ლექსიკონით, თბ., 1934:

²⁸ ზოგიერთი ხელნაწერი კითხულობს „ქარგად“.

შეჯდა, თვითონ გაემართა, ვითა მართებს, კ ა რ გ ა ზ მ ი თ ა .
(4874,3)

მერმე დაჯდა ტახტსა ზედა, ხელმწიფურად კარგა ზ მ ი დ ა .
(4922,3)

ბ ა რ ძ ი მ ვ ა ჩ ნ ა ძ ე :

ტახტიდაღმა ჩამოვარდა, ხელმწიფესა მიაქვს ხმანი;
თავსა მიწა გარდიყარა, მოსთქმიდიან მისი ყმანი;
საყელონი გარდიხია, აღარ უნდა ტ კ ბ ი ლ ა დ ზ მ ა ნ ი ;
გრგვინვა შექნეს ლაშქარშიგან, დაიგლიჯეს ყოველთ თმანი²⁹.

ქიშვად, მილად, აშაქ მოზღვეს, მ ხ ი ა რ უ ლ ა დ კ ა რ გ ა ზ მ ი დ ე ს .
(358,3)

ბურთობდის და ნადირობდის, არ აკლია კ ა რ გ ი ზ მ ა ნ ი .
(1078,2)

მ ა მ უ კ ა თ ა ვ ა ქ ა ლ ა შ ვ ი ლ ი :

გამოისუენეს ლხინითა; ამოდ და ტ კ ბ ი ლ ა დ ზ მ ი დ ი ა ნ .
(87,4)

რომელი მნიშვნელობით ხმარობენ ეს ავტორები აქ „ზმას“? როგორ გაუფიქრებთ ის ვეფხისტყაოსანში³⁰?

ამისი დადგენა საკმაო სირთულეს წარმოადგენს, არა ნაკლებს, ვიდრე ვეფხისტყაოსანის 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 საგულგებელია კიდევ იყოს ჩვენი სტროფის გამოძახილი.

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

მეფე მალვით ეუბნების ვეზირთა და მოაბადთა:

„სიყვით და კალიბობა მომწონს ყოფ ა-ქ ც ე ვ ა-ზ მ ა თ ა“³¹. (1690)

²⁹ მეცნიერებათა აკადემიის აკად. კ. კეკელიძის სახ. ხელნაწერთა ინსტიტუტი, H-61, გვ. 59.

³⁰ მოსალოდნელია, ბარძიშსა და მამუქასთან გარკვეული გავლენა სერაპიონის ტექსტმაც მოახდინა, მაგრამ მთავარი შთამაგონებელი, მოქმედი რუსთველი იქნებოდა მაინც.

³¹ ამასა და მომდევნო სტროფში ვეფხისტყაოსანის ჩვენს მიერ განხილული მეორე სტროფის — „ქვერთა ახელებს მქვერთელთა ყოფ ა-ქ ც ე ვ ი ს ა და ზ მ ი ს ა“ (1519,3) — გავლენა უნდა იყოს.

იგ შეუყვარდა ლაშქართა, ზაალ მოსწონდათ ქვაზედა,
აგრევე ზნე-ეთილობით, ყოფა-ქცევისა ზმანზედა.

(1778)

ყველგან იყენეს მოსვენებით, ნადიმობდეს, ღვინოს სმიდეს.
ძალოვანნი უსუსურთა უსამართლოს ვერ უზმიდეს,
კარგნი უამნი წაიარეს, მოსვენებით ასრე ზმიდეს,³²
ასსა წელსა იტახტონსა, მისნი მტერნი მინატრიდეს.

(2097) და სხვა.

იმათშიაც, რომლებიც 69,2 სტროფის გავლენად მივიჩნიეთ, ასეთივე უნდა იყოს 1481,1 და 2405,3 სტროფები. პირველში ის გვაფიქრებინებს, რომ წინ გარკვეულ თავდაჭერასა და ქცევაზეა ლაპარაკი:

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

(1480)

კანონზომიერი იქნებოდა, ავტორს ამის შემდეგ, საპასუხოდ საანის მკლებლების საქციელის შესახებაც ეთქვა, — კარგად იქცეოდნენო.

საძიებელი მნიშვნელობა (ლხინი, ხუმრობა, გართობა) აშკარად მხოლოდ 4844,1 სტროფში უნდა გვქონდეს. აქ აღწერილია გამარჯვებული ქაიხოსროს ზემიმი:

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 ქარგა ზმანსა,
ძველი საქმე გარდაუშვათ, ჩამოვეხსნათ ავის ქანსა“.

დანარჩენებში (მხედველობაში კვლავ გავლენად მიჩნეულები გვაქვს) „ხუმრობა-გართობისა“ თუ „ქცევა-საქციელის“ აზრითაა ნაზმარი, გადაკრით თქმა ძნელია. კონტექსტს თითქმის ერთნაირად უღებება ორივე შინაარსი.

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

ორნი ომსა აპირებდეს, ამა პირსა დაასვენიდეს.

(3515,3)

ღმერთი აღარ მოგონეს, ესე პირი დაასვენესა (3565,4)

³² აქ „ხუმრობა-გართობის“ შინაარსიც უღებება.

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, ეისცა გინდა, მეომართა ქცევაჲ მან იჲ.

(H—61, გვ. 208)

„ხუმრობა-გართობის“ მნიშვნელობით კი — დიდ უმრავლესობაში:

მანუჩარმა სალიმისა და თურის წინააღმდეგ პირველი ლაშქრობისას ბრძოლის წინ მტრის პირისპირ კარვები დადგა და თავის ფალანგებთან ნადიმი გამართა:

მოვიდეს, დასხდეს თავადნი, მებრძოლთა შემაზარაენი.

ოქროს სელზედ დაიწვიეს საამ გმირი პილოტანი;

ქიშვალ, ყარან, აშაქ, მილად, ყუბად დასხდეს, — გმირნი სხვანი;

მუნთ სალიმ-თური დასხდეს, გაარიგეს მათნი სპანი;

ვისი, ფირან, თურქი, თურაზ, შანშე, შედოშ შექენს ზ მ ა ნ ი.

მას ლამეს ორთავე ნადიმი დაიდევს, შექმნეს მზადება...

(380—382)

ნანუჩარის დროსტარებებს შესახებ:

დასხდეს, დაიდევს ნადიმი, ეთა მათ სწადდა, სმიდიან;

ტბილად იმღერდეს მუტრიბნი, ამოსა ხმასა ჭყურიდიან.

არაეინ იყო შემცილე, ბურთობდიან და ზ მ ი დ ი ა ნ,

აწ მზადეს ხელი სოფელსა, მიწდორს ნადირსა სრვიდიან.

(971) და სხვა.

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

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

³³ აქაც უშუალოდ ვეფხისტყაოსნის 223,4 ან 1529,3 სტროფის გამოძახილია?

ფრიდონ დაჭდა ტახტსა ზედა, თავს გვირგვინი დაიბურა,
ნალარასა აკრევირა, ბედსა აღარ დაემდურა,
ვითამ ერაჯ გაუცოცხლდა, თქვა თუ „ლხინი მომეწურა!“
ეს ამბავი ყველაქასა მიუწერა, ადასტურა.

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

მაღლი ჰქადრეს შემოქმედსა, გააერთეს მიწას პირი.

ხელმწიფემან გაიხარნა, ვითამცა ერაჯი გაუცოცხლებულიყო და იგი გაყმაწვი-
ლებულიყო. მერმე აკრევირა ქოსსა, ნალარასა. აგრე ფრიდონ ხელმწიფე ტახ-
ტზედა დაჭდა ქედოსან, გვირგვინოსან, საყუროსან, (...)ტავაყოსანი. მერმე გა-
ისმა ყოველთა ალაგთა მანუჩარის დაბადებისა ხმა და შეიყარა, რაცა სადა ფრი-
დონის საბრძანებელი იყო, ფალავანი დიდებულნი და თავადნი. აგრე მოვიდეს
ერთგან შეყრილნი. და საამ ფალავანი დიდი მთავითა წინა მოუძღვებოდა. აგრე-
ვე — მას გვერდის ქიშუადი და მისი ძმა ამაქ (მამისა სახელი დაერქმევირა) და
მისთანავე — მილად. აგრე ფიცხლა დარბაზის კართა მოვიდეს, ჩამოხდეს ფიცხ-
ლად და შევიდეს, და ხელმწიფესა წინაშე დამბადებლისა სახელი ახსენეს და პირ-
ი მიწასა გააერთეს (დასახლებული ინსტიტუტის ნუსხა H-921, გვ. 109v)³⁴.

ასევე ითქმის მამუქას შესახებაც, თუმცა უფრო ჩვენი მნიშვნე-
ლობით უნდა იყოს მაინც.

მაშასადამე, მიუხედავად იმისა, რომ ეს მონაცემები ბევრ შემ-
თხვევაში ბუნდოვანია და ორიოდე მაგალითში საწინააღმდეგოც, სა-
ბოლოო ანგარიშით ჩვენს დასკვნებს არ უშლის ხელს. ამჭერად მთა-
ვარი ისაა, რომ საძიებელი მნიშვნელობა („გართობა-ხუმრობა“) უცხო
არ არის მათთვის და მისი არსებობა დასტურდება როგორც სხვა, ისე
ამ სტროფებშიც, რომლებიც განხილული სტროფის გავლენას გა-
ნიცდის. რაც შეეხება საკუთრივ ზმას (კალამბურს), რომელიმე
სტროფში მისი გულისხმობა კიდევ უფრო ძნელია.

ამასთანავე, უნდა აღინიშნოს, რომ გამორიცხული არაა (განსა-

³⁴ ეს შედარება უფრო იმითაა საყურადღებო, რომ გვიჩვენებს, „ზმის“ ხმა-
რება განპირობებული არ არის ორიგინალით. ანალოგიურ მდგომარეობას უნდა
ველოდეთ დანარჩენ შემთხვევაშიც. როსტომიანის 1178-ე სტროფი და ის ადგილი,
რომელშიც ეს სტროფი შედის, სპარსულთან შედარებული აქვს აღ. ბ ა რ ა მ ი-
ძ ე ს (ნარკვევები, II, 1940, გვ. 54). აქ აღნიშნულია, რომ ის, რაც სპარსულ-
ში ორიოდე სტრიქონითაა ნათქვამი, ქართულში რამდენიმე სტროფითაა გავრ-
ცობილი. უნდა ვიფიქროთ, ამაში წვლილი მიუძღვის არა მარტო პროზაულად
მთარგმნელს, არამედ აგრეთვე ს. საბაშვილსაც (განსაკუთრებით „ზმის“ ხმარე-
ბაში).

კუთრებით, ამას ზოგიერთი მაგალითი გვაფიქრებინებს), დასახელებული პოეტები ამ სიტყვას ყოველთვის ბოლომდე გააზრებული, დიფერენცირებული 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 **ზძიღეს უნდა ნიშნავდეს ზოგადად — ხ უ მ რ ბ დ ნ ე ნ, ლ ა ლ ო ბ ღ ნ ე ნ, ე რ თ ო ბ ო დ ნ ე ნ...**, ან, როგორც ეს ნ. მარსა დამმ. ჯანაშვილს ესმით, კონკრეტულად — **საკუთრივ ზ მ ე ბ ს, კ ა ლ ა მ ბ უ რ ე ბ ს ა მ ბ ო ბ დ ნ ე ნ.**

2. ასეთივე მნიშვნელობით ეს სიტყვა ვეფხისტყაოსანში სხვაგან არ გვხვდება.

რიმა ფირცხალაიშვილი

ვეფხისტყაოსნის ომონიმები

ქართულ კლასიკურ ლექსში ომონიმური რიმა ფრიად გავრცელებული მოვლენაა. მას მიმართავენ ჩახრუხადე 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) სარიტმო ომონიმები. მეზოტბეთა პოეზიაში ომონიმები ძირითადად შინაგან რითმათა სახეა, მაგრამ გვაქვს გარეგანი ომონიმური რითმის შემთხვევებიც (ჩახრუხადის შაირით გამართული სტროფები: 78 — არიდენ, 79 — შესხმანი, შავთელი: 19 — ანაგებიტა, 24 — ეს რომ არამით, 78 — მოგონებანი)¹. ვეფხისტყაოსანში იშვიათად ხმარებულ შინაგან რითმათა შორის კი არცერთი არ არის ომონიმური წასაითსა.

ვეფხისტყაოსნის მაჯამათა ლექსიკა საგრძნობლად განსხვავდება ჩახრუხადისა 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, არიონათან... 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 — გააფლიდონ — 988).

¹ ჩახრუხადისა 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“². ცნობილია, რომ ვახტანგ VI თავს იკავებდა მაჯამათა მნიშვნელობის ახსნისაგან და, ჩვეულებრივ, მიუთითებდა ხოლმე: „კინც 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 ორმოცზე მეტ სტროფს (19, 33, 77, 106, 109, 137, 177, 179, 298, 303, 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: „სტიხი ესე მაჯამა არის. მაჯამა ამას ნიშნავს, რომ ოთხ ტაქსს ლექსში ოთხივ რიფმა ერთის ლექსით იყოს და მნიშვნელობა მას თვითონ სხვა და სხვა ჰქონდეს“³; მაგრამ თეიმურაზ ბაგრატიონს ზნობრივ მხედველობაში აქვს არა სარიტმო სიტყვათა ომონიმურობა, არამედ საკუთრივ რითმის, როგორც ბგერათა დაჯგუფების სემასიური

² თეიმურაზ ბაგრატიონი, განმარტება პოემა ვეფხისტყაოსნისა, გაიბო იმედაშვილის რედაქციით, გამოქვეყნდა და საბიბლიო, 1960, გვ. 016.

³ განმარტ., გვ. 22.

აღქმა. მიიჩნევედა რა 33-ე სტროფს მაჯამად, თეიმურაზი აღნიშნავდა, რომ „ასული გამოდის ოთხსავ რიფმაში“⁴.

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 მიიჩნდა დაბალ შაირში ორმარცვლიანი სამაჯამო ერთეულის დანახვა. 835-ე სტროფის განმარტებისას მკვლევარი აღნიშნავდა: „მაჯამად არის თქმული... ამ მაჯამაში ყოველ ტაეპში თმას ახსენებს“⁵. მაშასადამე, ომონიმურ ერთეულად მკვლევარს მიჩნეული აქვს არა „ათმანო“, არამედ ორმარცვლიანი „თმანო“.

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

ცხადია, ბევრი რამ არის საკამათო თეიმურაზის მიერ მაჯამათა გაგების საკითხში, ვერ გავიზიარებთ მკვლევარის 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 იითოეული მაჯამის გახსნას ახდენს ვეფხისტყაოსნის მხატვრული ენის თავისებურებათა გათვალისწინების საფუძველზე, მთელი სტროფის პოეტური აქსესუარის მთლიანობაში წარმოსახვის გზით. თეიმურაზ ბაგრატიონი პირდაპირ შეუდარებელია სამაჯამო მეტაფორათა ახსნა-შე. ამ მხრივ უნდა აღინიშნოს მკვლევარის 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

⁴ განმარტ., გვ. 14.

⁵ განმარტ., გვ. 122.

ვეფხისტყაოსნის მაჯამათა უმრავლესობა ყალბად მიიჩნია⁶. ვეფხისტყაოსნის მაჯამათა რუსთველურობა საექვოდ მიაჩნდა იუსტ. აბულაძესაც. ვეფხისტყაოსნის 1926 წლის გამოცემაში მაჯამურ სტროფთა უმრავლესობა იუსტ. აბულაძემ სქოლიოში ჩაიტანა.

სილ. ხუნდაძე ვეფხისტყაოსანში 16 მაჯამურ სტროფს აღნიშნავს⁷. იგი ითვალისწინებდა იუსტ. აბულაძის I გამოცემის ტექსტს, აბიტრმაც 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 სარიტმო სიტყვები, მართალია, თავისთავად ომონიმებია, მაგრამ აქ ომონიმური ერთეული მთელი სტროფის რითმას არ წარმოადგენს (ვით ჰხენ, მკითხენ, ვითხენ, ვითხენ).

კ. ჭიჭინაძემ 19 მაჯამური სტროფი აღნიშნა ვეფხისტყაოსანში, აქედან ერთი (ვინ არა შენდა ყოფილი) ჩანართი ტექსტისა⁸. უნდა აღინიშნოს, რომ კ. ჭიჭინაძეს არა ჰქონია მტკიცედ გარკვეული პრინციპი მაჯამურ სტროფთა შერჩევის დროს. განსხვავებით ს. ხუნდაძისაგან, რომელიც სტროფის მაჯამად გაგებისათვის აუცილებლად თვლიდა სამი სარიტმო 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 იჩინებულ 714-ე სტროფში სამაჯამო ერთეულად ჩავთვლით დაჯგუფებას „და ღარად“, მაშინ II და IV სტრიქონთა სარიტმო სიტყვებმა წინა სიტყვებისაგან უნდა მიითვისოს სათანადო ბგერა ომონიმთა შექმნისათვის, ხოლო თუ სამაჯამო ერთეულად აქ აღვნიშნავთ სარიტმო სიტყვებს „აღარად“ მაშინ I და III სტრიქონთა სარიტმო სიტყვებში ზედმეტია თავკიდური თანხმოვანი.

კ. ჭიჭინაძეს თითქოს აუცილებლად მიაჩნდა ომონიმური ერთეულის სიმტკიცე სტროფში, თუნდაც შეთავსებულ რითმათა 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-

⁶ „ვეფხისტყაოსნის“ ყალბი ადგილები, ჟურნ. მოაზრ., 1895—1901.

⁷ შოთა რუსთველი, 1921, გვ. 141—148.

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

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

ეტყვის: „მზეო, ვითა გაქო, ნათელო და ღარიანო!
შენთვის ხელნი გონებანი არა ცუდად არიანო,
მზიანო და მთფარიანო, ეტლად რაო და რიანო,
თქვენ საქვრეტლად აღარ მიხდით, არ ვარდნო და არ იანო“.

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ კ. ჭიჭინაძის მიერ წარმოდგენილ მაჯამურ სტროფთა რიცხვში სრულიად უსაფუძვლოდ გამოტოვებულია 1591-ე (ჭ. 1664) სტროფი, რომელიც ვეფხისტყაოსნის თვით კ. ჭიჭინაძისეული გამოცემის ტექსტის მიხედვით სრულუფლებიანი მაჯამა სამი ომონიმური სარიტმო სიტყვითა და ზუსტი რითმით ოთხივე სტრიქონისათვის (უარე, უარე, უარე, შეგაუარე). 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 წყვილული ქორეული ომონიმები, იმდენად იშვიათია ქორეული ომონიმების მქონე საკუთრივ მაჯამური სტროფები. ეს გასაგებიცაა, რადგან 4 ან 3 ომონიმის ვარირება 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—გაგეკიდა, 734—დაბებადა. ვეფხისტყაოსანში უფრო ხშირია დაქტილური ომონიმები. ხოლო ზოგჯერ ომონიმი მთელი მუხლის მანძილზეა გაშლილი (დანაბადია, სამსალუბისა).

ვეფხისტყაოსნის შედგენილ რითმებში ხშირია შემთხვევები მეორე თანაწევრთა ომონიმურობისა, რაც, რა თქმა უნდა, განსხვავდება ომონიმური რითმისაგან; მაგრამ ვეფხისტყაოსანში გვხვდება აგრეთვე მკორე თანაწევრთა ტავტოლოგიაც. როგორც შეგნებული პოეტურ პროცესი, რაც უნდა განვსახვათ 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.
ტილის-მოგეობა, არ-ცუდ-მბორგობა

აპოლონისგან დამტკიცებულ არს
მასთან ასკლიპოს ველარ მუსიკოს,
თვით ქებად შენდა განლიგებულ არს.

(შაეთელი, 102)

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

რა ესე ესმა აეთანდილს ლალსა, ბუნება-ზიარსა,
აღგა და ლახტი აილო, რა ტურფა რამე მხნე არსა!
„ამა საქმისა ვერ-ცნობა, — თქვა, — ჩევი სიძენწე არსა“,
ნუ ევე სულ-დგმულსა ქვეყანად, თუ ვითმე მისებრი არსა!

საზომის ინერციის გამო, რაც განსაკუთრებით ძლიერია ვეფხისტყაოსანში, ბტკიცედ 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 რედითის მსგავს მოვლენას ხედავს და აღნიშნავს: „რედითებიანი ანუ რეფრენებიანი ლექსის ნიშანდობლივი თვისება ისაა, რომ „ბაძეთებში“ 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, რედითი. რედითი, როგორც გაშლილი სისტემა „ვეფხისტყაოსანში“ არ მოგვეპოვება, მაგრამ რედითის მსგავსი მოვლენა არც „ვეფხისტყაოსანისთვისაა უჩვეულღ“⁹.

რითმის ბოლო თანაწევრთა ტავტოლოგია, როგორც შეგნებული პოეტური პროცესი, დადასტურებული მეზობტებთან და რუსთველთან, აღორძინების ხანის ქართულ პოეზიაში რითმის შექმნის ერთერთი ფრთად 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 ილორძინების ხანის პოეზიაშიც:

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

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

(თეიმურაზ I, ვარდბულბულიანი)

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

რასთვის პასუხსა მიძვირებ, თვალთა საჩენო სულო, და,
ვირემდის სრულად არ მომკლავ, ნუ მეჭე, რომ დამასული და...
(თეიმურაზ I, შამიფარვანიანი)

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

გაკედების 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 გადრებდე მე რასა, —
რომელმან დამხსენ მშვიდობით იმა გველისა მზერასა!
აწ ამას იქით ენატრიდე ჩემსა ეტლსა და წერასა,
აღარ ვიშიშვი სიკვდილსა, ჰაი, ჩავიჭერ მე რასა!

ხზგასმულ 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:

ფრიღონ უთხრა: „შემიგია, გამიგია, ვიცი მე რა

თვარა ყოლა არ გიძღვნიდი ჩემი გითხრა სიძუნწე რა.

ჩვენთვის საინტერესო 1210-ე სტროფში ექვს არ იწვევს პირველი სტრიქონის სარიტმო დაჯგუფება. ტექსტოლოგიურ გადასინჯვას მეოთხე სტრიქონი საჭიროებს. კ. ჭიჭინაძე ამ შემთხვევის გამო აღნიშნავდა: „რითმა ადვილია და შეუძლებელია რუსთაველს ტავტოლოგიური რითმა დაეშვა აქ. ექვს იწვევს მეოთხე სტრიქონი... რუსთაველს ჰქონია აქ, სწორედ, მეოთხე სტრიქონში, არა უადგილო „მე რასა“, არამედ „ვერასა“ (259 ტაუპის ერთ-ერთი სარიტმო სიტყვა). ამ სიტყვის შეტანა ნათელპყობს აზრს: ფატმანი ჩაჩნაგირის მოკვლის შემდეგ გადარჩენილად სთვლის თავს და გახარებული ამბობს — აღარ ვშიშობ, სიკვდილმა ვერ ჩამიჭირაო“¹⁰. თავისთავად უთუოდ ანგარიშგასაწევია ვეფხისტყაოსნის რითმათა ლექსიკის გათვალისწინება ცალკეულ ტაუპთა რითმის კვლევისას, მაგრამ ამ კონკრეტულ შემთხვევაში 235-ე (ჭ. 259) სტროფის რითმა ანალოგიისთვის ვერ გამოდგება არა მხოლოდ იმიტომ, რომ კ. ჭიჭინაძის ვარაუდს არცერთი ხელნაწერი არ ადასტურებს, არამედ იმიტომაც, რომ შინაარსობლივად და ემოციური თვლსაზრისითაც აქ სწორედ გამართლებულია ტრადიციული წაკითხვის შორისდებულდებრივი ტონი, რაც მხატვრული ანარეკლია ფატმანის განცდისა ამ ფრიალ უსიამოვნო თავგადასავალთან დაკავშირებით. ამ ტაუპის მიმართ მ. წერეთელი შენიშნავს: „ტაუპს აზრი მიეცემა და იგი ნათელი გახდება, თუ ფატმანის კი არა, სიკვდილის სიტყვებზე ვცნობთ „აჰა ქვე ჩაგიჭერ“ (არა „ჩაგიჭერ“). „აღარ ვეშიშვი სიკვდილის „აჰა ქვე ჩაგიჭერ—ასა (ე. ი. მუქარას)“¹¹. ამრიგად, მ. წერეთელს სტრიქონის მეორე ნახევარი მთლიანად ბრუნვაში წარმოდგენილ წინადადებად მიაჩნია, ამის გამო ჰკვლევარს მოუხდა ზმნის გადაკეთება (ჩაგიჭერ), და სახელის წარმოდგენა ნათესაობითს ფორმით (სიკვდილის), რასაც ხელნაწერები არ აჩვენებს. საგულისხმოა, რომ თვით „მე რასა“ იკითხება ხელნაწერთა შედარებით მცირე ნაწილში (IJZR¹Y¹). ხელნაწერთა უმრავლესობაში ეს ფრაზა ორგვარი ვარიანტიცაა წარმოდგენილი: „ჰაი, ქვე ჩაგიჭერ(რ)ასა“ ან „ჰაი, ჩაგიჭერ ქვე რასა“ (DGHKOVF¹G¹L¹Q¹). პ. ინგოროყვამ თავის გამოცემაში აიროჩა სწორედ ეს უკანასკნელი წაკითხვა, რაც სავსებით მართებულად გვეჩვენება. „ჩაგიჭერ ქვე რასა“ იკითხება პოემის 1966 წლის გამოცემებშიც. „ჰაი, ქვე ჩაგიჭერ(რ)ასა“ მიუღებელია არა იმიტომ, რომ ზუსტ რითმას არღვევს (-ერასა): ვეფხისტყაოსნის რითმათა სიმფონიამ

¹⁰ ვეფხისტყაოსნის კ. ჭიჭინაძისეული გამოცემა; დამახინჯებული ადგილების გასწორება, გვ. 282.

¹¹ ვეფხისტყაოსანი, 1961, პარიზი; ზოგ წარყენილ და ზოგ ძნელად გასაგებ ადგილთათვის, გვ. 239.

აღვილი რაიმე დასაწმენდი არის“...¹³ ამავე აზრს გამოთქვამს დ. ჩუბინაშვილიც¹⁴. 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 სარიტმო სიტყვას უჭერს მხარს, მაგრამ 1956 წ. გამოცემულ „ვეფხისტყაოსნის სიმფონიაში“ განსხვავებული თვალსაზრისია წარმოდგენილი. მითითებული სტროფის მეოთხე სტრიქონისათვის აღნიშნულია სიტყვა ხა (ა, ხა და-გეს). ასეთი წაკითხვის დაშვება კი შეუძლებელია. რამდენადაც გულისხმობს მესამე და მეოთხე სტრიქონთა მძიმედ შედგენილ მაჯამებში პირველ და მეორე თანაწევრთა ტავტოლოგიას 3:ა, სად აგეს, 4:ა,ხა დაგეს)¹⁵.

საკამათოდ მიგვაჩნია ვეფხისტყაოსნის 1957 წლის გამოცემაში წარმოდგენილი წაკითხვა ცნობილი მაჯამური სტროფის (დანასა, 179) მე-3 სტრიქონისა: „თქვის: ჳირი ჩემი სოფელმან ოთხმოცათი ანასა“. ამ წაკითხვის უარყოფითი მხარე მხოლოდ საყრდენი თანხმონის უგულვებელყოფაში როდი მდგომარეობს. ეს წაკითხვა არღვევს რითმისა და სამაჯამო ერთეულის იგივეობას ამ სტროფში. იუსტ. აბულაძისა და კ. ჳიჭინაძის გამოცემებში აღდგენილია საყრდენი თანხმონი ამ სტრიქონის რითმაში, მაგრამ იუსტ. აბულაძის წაკითხვა (ოთხ-მოც-და -ათი-დ-ან-ასა) ორთოგრაფიულად გადატვირთულია და არც სარიტმო დაჯგუფების მხატვრულ სახეს არ ნათელყოფს, ხოლო კ. ჳიჭინაძისა (ოთხმოცდაათიდან ასა) — აშკარად ხელოვნურ იერს ატარებს, თუმცა რითმის ბგერითი შედგენილობის მხარე ორსავე ამ წაკითხვაში მაქსიმალურად მოწესრიგებულია. „ვეფხისტყაოსნის 3. ინგოროყვასეული გამოცემების ტექსტში იკითხება: „თქვის: ჳირი ჩემი სოფელმან ა ო თ ხ მო ც ა და ა ნ ა ს ა. მაგრამ გარდა იმისა, რომ გაუმართლებელია ერთნაირი ფუნქციის მქონე კავშირების (და. ან)

¹³ განმარტ., გვ. 29.

¹⁴ ვეფხისტყაოსნის დ. ჩუბინაშვილისეული გამოცემა, 1860, ვეფხისტყაოსნის განმარტება, გვ. 212.

¹⁵ გარკვეული შეუსაბამობა დაშვებული ამ მაჯამის მიმართ ვეფხისტყაოსნის 1957 წლის გამოცემის ლექსიკონშიც: მეორე სტრიქონისათვის განმარტებულია ს ა, რომელსაც აღნიშნულ სტრიქონში გამოცემის ტექსტი არ აღასტურებს. უნდა ვიფიქროთ, აქ მე-4 სტრიქონი იგულისხმება, მით უფრო, რომ მეორე სტრიქონისათვის განმარტებულია მთლიანი სარიტმო სიტყვაც (ასადაგეს). მაგრამ ამ შემთხვევაში რითმის პირველ ორ თანაწევრთა ტავტოლოგიასთან გვეჭნება საქმე მე-3 და მე-4 სტრიქონებში.

ერთმანეთის გვერდით ხმარება, ამავე დროს ეს სრულიად უმიზნო-
ცაა, რადგან რითმა მაინც საყრდენი თანხმობის გარეშე რჩება. პ. ინ-
გოროყვას მითითებით „აოთხმოცა და ან ასა“ დასტურდება ხელნა-
წერში (პ. ინგოროყვა: ხ ე ლ ნ.), მაგრამ მხოლოდ E ხელნაწერში
(H—599) იკითხება „აოთხმოცა და ათასნა“ (და არა „და ან ასა“).
ხოლო ეს წაკითხვა, რომელიც მიუღებელია რითმის თვალსაზრისით,
თავისუფალია იმ სინტაქსური შეუსაბამობისაგან, რასაც პ. ინგოროყვას
წაკითხვა შეიცავს. უფრო საფიქრებელია აქ გვექონდეს „ოთხმოცდა-
ათით ანასა“, ისე როგორც 1655-ე სტროფის მესამე სტრიქონში: „აწ
ვაცლახ მე, ჭირი შენი გონებამან შვიდი თ ურვა“. „ოთხმოცდა-
ათით ანასა“ რითმის ეფონიის თვალსაზრისით თითქმის იგივეა, რაც
„ოთხმოცდაათიდ ანასა“. GHJKTF'L'O'Q' ხელნაწერებში იკითხება
„ღ ა ნ ა ს ა“, რაც მხოლოდ ზუსტი რითმის ინსტიქტი შეიძლება აიხს-
ნას. ა ნ ა ს ა ხელოვნური ფორმაა, რომელიც რითმის ინტერესების
გამო იხმარება: შ. ლლონტის საინტერესო მოსაზრების მიხედვით ასე-
თივე ხელოვნური ფორმა მაჭამის ინტერესების გამო იხმარება 304-ე
სტროფის მეორე სტრიქონშიც („მით გული ჩემი სახმილმან აწ ასრე
ღ ა ნ ა ბ ა ღ ია“)¹⁶.

708-ე მაჭამურ სტროფში ყურადღებას იქცევს პირველი სტრიქო-
ნის საჩიროთო დაჯგუფება: „ვა თუ გავიჭრა, გაჭრილსა სადა, გლახ, დამ-
წვავს სამ ა ლ ი!“ ბროსეს გამოცემის „მცირე ლექსიკონში“ მითითე-
ბული ორი მნიშვნელობა სამალისა („სამალი — ისარია ერთი რიგი:
სამალი დასამალავი ადგილი“)¹⁷ მეორე და მეოთხე სტრიქონთა ომონი-
მებს გულისხმობს მხოლოდ, თეიმურაზ ბაგრატიონის „განმარტება-
ში“ ვკითხულობთ: „სამალი — სამი შემწველი ალი, ანუ შემწველი ქა-
რი ბაბილოვნისა და აფრიკისა კერძოთა ცხელთა მინდორთა შინა იქ-
როლებს, როდისაც მზისა შარავანდედი ფრიადსა ხორშაქსა გამოუტე-
ვებს და რომელსაცა ცხოველსა მოხვდების, იგი მოჰკლავს მყისვე“¹⁸.
უნდა აღინიშნოს, რომ თეიმურაზის ამ განმარტებამ რუსთველოლოგია-
ში აღიარება ვერ ჰპოვა. მ. ჯანაშვილის (გიორგიძის) აზრით აღნიშნულ
სტრიქონში „სიტყვა „სამ“ სამი არ არის; არამედ შემოკლებული ფორ-
მასიტყვისა“ სადმე“, რომელიც ძველს მწერლობაში იხმარება — სხვა-
დასხვანაირად: სამ, სამე, სადმე“¹⁹. მ. ჯანაშვილის აზრით სტრიქონის

¹⁶ შ. ლლონტი, „დანახას“ გაგებისათვის „ვეფხისტყაოსანში“, თბილი-
სი, 1965, № 265.

¹⁷ ვეფხისტყაოსანი, 1841; მცირე ლექსიკონი, გვ. 234.

¹⁸ განმარტ., გვ. 87.

¹⁹ ივერია, 1899, № 3.

შინაარსი ასე უნდა გვესმოდეს: „ვაჟ, თუ წავიდე (გავიქრე) და შორს (სადა) წასული სადმე დამწვას სიყვარულის (და არა ცეცხლის!) აღმა“²⁰. ალ. სარაჯიშვილი ამ სტროფს, ისე როგორც ვეფხისტყაოსნის მაჯამათა უმრავლესობას, ყალბად მიიჩნევდა; მაინც მ. ჭანაშვილთან 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 „გაქრას“ საზღვრავს, ნუთუ მეორე — „დაწვასა“? გამოდის, რომ პოეტს ის უნდა ეთქვა, ვითამც სადმე გაჭრილს ავთანდილს ალი სადმე დასწვავსო... „აღს“ არა და „ჭირს“ კი რუსთაველიცა სთვლის. იმ მე-702 ხანის ლექსის ზემოთ. ნამდვილს რუსთაველისეულს მე-701 ხანაში ასეთი ლექსია: „ყმამან ჰკადრა: სიახლითა შევრთე ჭირი შეიღსა მე რვა“. თუ რუსთაველი ავთანდილს შეიღს ჭირს რვასა ჰრთავს, რა დაუშლის ყალბის-მქნელს იგივე ავთანდილი სამის ალით დასწვას, მეტადრე თუ ამ „სამ ალით“ ხანაში მაჯამაც გამოვა“²¹. „სამ“ სადმე-ს მნიშვნელობით ესმით დ. კარიჭაშვილსა²² და ს. ხუნდაძესაც²³. იუსტ. აბულაძის განმარტებით „სამ“ გულისხმობს ანუ-ს როგორც ჩვენთვის საინტერესო, ისე 1026-ე სტროფის მეორე სტრიქონში (სამ საღებინსა)²⁴. როგორც ი. გიგინეიშვილი მიუთითებს, იუსტ. აბულაძის მცდარე განმარტების წყაროა დ. კარიჭაშვილის 1903 წლის გამოცემის ლექსიკონი, რომელშიც ამ სიტყვის განმარტება ტექნიკურად გაუმართავად არის დაბეჭდილი²⁵. კ. ჭიჭინაძის განმარტებით „სამ ალი“ არის სამი ალი²⁶. „ვეფხისტყაოსნის სიმფონიაში“ სამ სადმე-ს მნიშვნელობითაა გაგებული 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 ალისგან. ალი პოემის მხატვრულ ენაში სხვადასხვაგვარი მეტაფორული გა-

²⁰ ივერია, 1899, № 49.

²¹ ივერია, 1899, № 34.

²² ვეფხისტყაოსნის დ. კარიჭაშვილისეული გამოცემა, 1903; შენიშვ. 245.

²³ შოთა რუსთაველი, 1921, გვ. 144.

²⁴ ვეფხისტყაოსნის იუსტ. აბულაძისეული გამოცემა, 1926; ვეფხისტყაოსნის ლექსიკონი, გვ. 277.

²⁵ ი. გიგინეიშვილი, ვეფხისტყაოსნის ტექსტის დადგენის ზოგიერთი საკითხი „მაცნე“, 1966, № 3, გვ. 201.

²⁶ ვეფხისტყაოსნის კ. ჭიჭინაძისეული გამოცემა, 1934; მაჯამები, გვ. 312.

აზრებით იხმარება (ალი სიყვარულისა — 322.4: 325,4; 376.1: 1288,2; 1292,2; ალი განშორების მწუხარებისა — 1660,2; ალი რისხვისა — 813,3); ამ კონკრეტულ შემთხვევაში ავთანდილს წვეავს სიყვარულისა და მოსალოდნელი განშორების მწუხარების ალი; გმირის მძაფრ სულიერ განწყობილებას შეესაბამება სწორედ სიშორისა და უსასრულობის ასოციაცია, რომელსაც სტრიქონში ქმნის განმეორებული ზმნიზედები: „ს ა დ ა, გ ლ ა ხ, დ ა მ წ ვ ა ე ვ ს ს ა მ“... ცხადია, აქ უაღვილო იქნებოდა არა მხოლოდ სამი (3) ალის გაგება, არამედ სამუშის გააზრებაც, რამდენადაც ეს უკანასკნელი მეტაფორულ აზრს დაუქარგავდა სტრიქონს (ეა თუ გავიჭრა, გაჭრილს სადღაც დამწვავს სამუშით). ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ვეფხისტყაოსნის სარიტმოდ დაჯგუფებაში ჩვეულებრივი მოვლენაა, როცა რითმის პირველი თანაწევრი სტრიქონის ერთ-ერთი შიდა სიტყვის მხატვრულ განმეორებას წარმოადგენს ტონის პიპერბოლიზაციის მიზნით („პირი მზისაებრ საჩინო სა დ უჩინო ჰყავ. სა დ არე“—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 გადაშფერნი. აქვე უნდა აღინიშნოს. რომ ი. გიგინეიშვილის აზრით „სამალი უნდა მომდინარეობდეს ანალ-ისაგან“. აღნიშნულა სტროფის პირველი სტრიქონის სარიტმოდ სიტყვა თავდაპირველად უნდა ყოფილიყო „ამალი“ („ამალი||სამალი სურვილს, ტრფობას ნიშნავს“).

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

რად სიცხე გულსა ნიადაგ მწვავს გმირთა სამს ალებისა?

რად გული კლდისა ტინისა შემქმნია სამ სალებისა?

არ შეუძლია ლახვარსა დაჩენა სამსა ლებისა,

შენ ხარ მიზნუნი სოფლისა ასრე გასამსალებისა.

უნდა აღინიშნოს, რომ ხელნაწერებში მითითებული სტროფის პირველ სტრიქონში იკითხება: „... მწვავს გ მ ი რ ს ა“... რამდენსამე ხელნაწერში (GFILQ!) 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, ამჟამად გულსა ნიადაგ მწვავსო. სამსალებისა ეს ორგვარად განიშარტება. პირველი — სამსალებისა, ესე იგი პირველად თინათინის მოშორების

ალი, მეორე ტარიელის მოშორებისა და მესამედ ფრიდონის მოშორებისა ალი მწვავსო. მეორედ ესრეთ განიმარტება ს ა მ ს ა ლ ე ბ ი ს ა, ესე იგი სამის ალებისა, ს ა მ ი ეწოდება ბიბილოვანურს ქარსა, რომელიცა ვითარცა ცეცხლისა ალი ეგრეთ ჰქრის და რასაცა, ანუ ვისცა მოხვდების, შესწავამს მძაფრად²⁷. ამრიგად, თეიმურაზ ბაგრატიონი სართომო 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 ს ა მ ს ა ლ ე ბ ი ს ა. სამსალა ნიშნავს საწამლაეს, წუხილს. მეორე სტრიქონში — ს ა ლ ე ბ ი ს ა. სალი ნიშნავს მაღალს და მაგარს კლდეს. წინა აიტყვა კი სამ არის შემოკლებული სადმე... ქართველიშვილის გამოცემაში ამ ტაეპის პირველს სტრიქონში სიტყვა ს ა მ ს ა ლ ე ბ ი ს ა ორს სიტყვად არის დაბეჭდილი — ს ა მ ს ა ლ ე ბ ი ს ა. გაუგებარია, სიტყვა ს ა მ ს, თუ იგი დაკავშირებულია სიტყვასთან ა ლ ე ბ ი ს ა, რად არის მიცემითს ბრუნვაში, როცა მისი სამარტი არის ნათესაობით-ში“²⁸. კ. კიკინაძემ სინტაქსურ შეუსაბამობათა თავიდან აცილების მიზნით გარკვეული კონიექტურა შეიტანა ტექსტში: „... ს წ ვ ა ვ ს გ მ ი რ თ ა სამს ალებისა“, და ამის მიხედვით ჩაასწორა მეორე სტრიქონის ზმნაც: „... შე ვ ქ მ ნ ი ა სამსა ლებისა“; 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 (ს ა მ ს ა ლ ე ბ ი ს ა, ს ა მ ს ა ლ ე ბ ი ს ა). სტრიქონის შინაარსობლივად გამართვისთვის უთუოდ უნდა აღდგეს ვახტანგის მიერ უარყოფილი ფორმა გ მ ი რ ს ა („მწვაეს გმირსა“), რაც თავისთავად განაპირობებს მთლიან სამაჯამო ერთეულს: „რად სიცხე გულსა ნიადგ მწვაეს გ მ ი რ ს ა ს ა მ ს ა ლ ე ბ ი ს ა“...

ვეფხისტყაოსნის 711-ე სტროფი მეტაფორული სახეებით დატვირთული მაჯამაა; საფუძვლიანად არ ვეჩვენება 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“²⁹, ტექსტის მონაცემებს არ შეესაბამება. თეიმურაზ ბაგრატიონის „განმარტება-

²⁷ განმარტ., გვ. 188.

²⁸ ვეფხისტყაოსნის დ. კარიჭაშვილისეული გამოცემა, 1903; შენიშვ. 263.

²⁹ ვეფხისტყაოსნის იუსტ. აბულაძისეული გამოცემა, 1926; შესავალი, გვ. XXXIX.

ში“ შესანიშნავადაა ახსნილი სტროფის მხატვრული სახეები პირველი სამი სტრიქონის ფარგლებში. გვინდა ყურადღების გამახვილება მხოლოდ მეოთხე სტრიქონის მხატვრულ მეტყველებასა და, კერძოდ, სამაჯამო შედგენილობაზე. საბას ლექსიკონში ახიოს განმარტებულია როგორც „სულის კუჭთის ოხრა (ვეფხისტყაოს).“³⁰. თეიმურაზ ბაგრატიონის განმარტებით მეოთხე სტრიქონის ახიოს „ნიშნავს ახისა კმისა აღმოტევებასა. ახ კმა არის შორისდებული — დასანანებელსა და შესაწუხებელსა რასამე საქმესა ზედან აღმოტევებული“³¹. ამგვარი მნიშვნელობითაა გაგებული სამაჯამო ერთეული დ. კარიჭაშვილის (1903), ს. კაკაბაძის (1927) და კ. ჭიჭინაძის გამოცემებშიც. ს. ხუნდაძის აზრით აქ შინაგანი ომონიმიაა წარმოდგენილი: „პირველი ახიოს აქ ნიშნავს ახიძახოს, მეორე ახიოს — ახიოს“, ე. ი. „ახ, იათ იქცეს“, გაიღმოს, გასურნელოვანდეს, დატკბეს“³². ვეფხისტყაოსნის 1957 წლის გამოცემაში სტრიქონის ორივე „ახიოს“ შედგენილი სახითაა წარმოდგენილი (ახიოს), რაც საეხებით საფუძვლიანად მოჩანს. ეჭვი არ შეიძლება შევიტანოთ იმაში, რომ სარიტმო „ახიოს“ მხატვრული განმეორებაა სტრიქონის შიგა დაჯგუფებისა (ახიოს), და არა მისი ომონიმური ცალი, როგორც ს. ხუნდაძეს მიაჩნდა. მხატვრული განმეორება ამ კონკრეტულ შემთხვევაში ერთადერთი ყველაზე ძლიერი საშუალებაა იმ განწყობილების გამოხატვისთვის, რაც სტრიქონს გააჩნია, მაგრამ განმეორებული დაჯგუფების პირველი წევრი (ახი) ამ შემთხვევაში მწუხარების შორისდებულის ფუნქციით როდია ნახმარი. ახი აქ ისეთივე გაგებითაა, როგორც 896-ე სტროფის მეორე სტრიქონში: „ესეა ჩემი სიცოცხლე, ჩემი მომცემი ახიოსა“; ახი ამ შემთხვევაში შვების სინონიმად შეიძლება ჩაითვალოს, რასაც სტრიქონის შინაარსი განაპირობებს. თეიმურაზ ბაგრატიონი 896-ე სტროფის შემთხვევაშიც კი „ახს“ განმარტავს როგორც „ამოხზვრის ნაწილს სამწუხაროსა უამისა“, მაგრამ უნდა აღინიშნოს, რომ თეიმურაზ ბაგრატიონს, როგორც დიდ ლექსიკოლოგს, მხედველობიდან არ გამოარჩენია ამ ძირთან დაკავშირებული შორისდებულისგან ნაწარმოები ზმნის (იხოს) სხვა მნიშვნელობაც. 667-ე სტროფის განმარტებისას მკვლევარი აღნიშნავდა: „იხოს ამასაც დანიშნავს, რომ გული მოიხზოს მწუხარემან კაცმან, რომ იკმაროს შეწუხება კაცმან და აღიმუხტუქს გლოვა თვისი. იხოს იოხოს ესეც ითქმის“³³. ასეთივე გაგებით „ახი“ უდაოდ 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 სტრიქონშიაც ახი-ს ამგვარი გაგება ნათელჰყოფს სტრიქონში გაშლილ მხატვრულ სახეს, მხატვრული განმეორების გზით ტონის ჰიპერბოლირებას: ვაი, მოყვრისა გაყრილსა როდის, როდის ეღირსოს ახი (შეება, მოხეება) გულისა.

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

რათგან დასწვავს მოახლეთა, 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 (ვნებითის თვალსაზრისით) ამ ორ „დაებადს“ შორის, მაგრამ ტავტოლოგიური რითმის შეგრძნება მაინც უდაოა მითითებული ტექსტის მიხედვით. მე-4 სტრიქონის შესახებ თეიმურაზ ბაგრატიონი შენიშნავს: „რადგან ასმათს დად აღიარებს თვისად აეთანდღილ იტყვის დისაგანცა უფროს მიმაჩნია ასმათ და მებრალეობა და ე ბ ა და—დაება, და და ს ბ ა—დად ყოფა“³⁴. თეიმურაზის ამ განმარტებაში სტრიქონის შინაარსი სწორადაა გააზრებული, მაგრამ გამოკვეთილი არაა სარითმო 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 ნიშნავს და ე ბ ა და რის: „ასმათი ჩემთვის დაზე უფრო და არისო; მრავლობითი რიცხვი აქ გამოწვეულია მაჯამის შემადგენლობით“³⁵. თუმცა საკუთრივ სამაჯამო დაჯგუფება კ. ჭიჭინაძის მიერ სწორად უნდა იყოს გააზრებული, მაგრამ მკვლევრის მიერ წარმოდგენილი განმარტება სარითმო 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 სარითმო დაჯგუფებაში საფიქრებელია, სარითმო დაჯგუფების პირველი წევრი წარმოდგენილი იყოს სწორედ შედარებით ფორმაში ებ(-ებრ) თანდებულით: დაებად ა. პოეტი ამბობს ასმათი ჩემთვის დაზე უფრო და ე ბ რ ი და არისო; ვეფხისტყაოსნის მხატვრული ენისთვის უჩვეულო როლია

³⁴ განმარტ., გვ. 96.

³⁵ ვეფხისტყაოსნის კ. ჭიჭინაძისეული გამოცემა; მაჯამები, გვ. 313.

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

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

ვა. საწუთროო, სიცრუვით 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!

რამდენადაც 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 შემო თქმული გულის-ხმა-ყავ“³⁶. ვეფხისტყაოსნის კ. ჭიჭინაძის გამოცემის ტექსტში აღნიშნული სტრიქონის სარიტმო სიტყვა მთლიანი სახითაა წარმოდგენილი (სადარე). კ. ჭიჭინაძის განმარტებით **სადარე** არის დარიანი, მზიანი, ამიტომაც სტრიქონში მკვლევარი ერთ-ჯერ მხატვრულ შეპირისპირებას ხედავს: „**ვხედავ, რომ ბოლოს სოფელი ყოველივე სამზეოს აოხრებს და ბნელად აჩენს**“³⁷.

მთლიანი სარიტმო სიტყვის (სადარე) აუცილებლობა ამ სტრიქონში ექვს არ შეიძლება იწვევდეს იმ მიზეზის გამოც, რომ შედგენილი რითმის მეორე თანაწევრის (არე) შინაარსობლივი დასაბუთება არ ხერხდება. „ვეფხისტყაოსნის სიმფონიაში“ მეოთხე სტრიქონის არე გაგებულა არსებით სახელად. ასეთი გაგებით დამოკიდებული წინადადება (სად არე) უშეშასმენლოდ რჩება, და საერთოდ მთელი სტრიქონი სინტაქსურად გაუმართავი 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).

³⁶ განმარტ., 1960, გვ. 232.

³⁷ ვეფხისტყაოსნის კ. ჭიჭინაძისეული გამოცემა, მაჟამები, გვ. 313.

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

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

ლია ანდლუაძე

ვეფხისტყაოსნის რეკონსტრუქციული რუსი მთარგმნელები

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

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

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

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

რვათაუკუნოვან ძეგლს თარგმანში მხოლოდ საუკუნუნაბევრის ისტორია აქვს. დროის ამ საზღვრებში ქართული პოემისადმი გამომქლავნებულმა ყურადღებამ სავსებით დაჩრდილა ის დუმილი, რომლითაც გარემოცული იყო იგი წინათ.

¹ Барсова кожа, газ. «Кавказ», 1882, № 34, стр. 2.

მრავალფეროვანი და მდიდარი მასალით ვეფხისტყაოსნის პარკ-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 მ.ა.ი 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 გამოირჩევა.

რუსთველის შემოქმედებით სხვა ხალხთა დაინტერესება. უწინარეს ყოვლისა, პოემის სხვა ენაზე თარგმნის გზით უნდა განხორციელდებლიყო. 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 დამფუძნებელი. კრიტიკას მათკენ მიმართულს, ძირითადად, მომდევნო მთარგმნელები ითვალისწინებდნენ. ასე საფეხურებრივად მადლდებოდა თარგმანის დონე და პოემის ტექსტთან სიახლოვეც მაქსიმალურისაყენ იკაფავდა გზას.

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

ლია. მათ შემოქმედებით ცდას სასურველი შედეგი არ მოუცია 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 ნაღვალით 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 მოვახსენოთ ყველას, ვინც ჩვენს ნაშრომში აღძრულ საკითხებთან დაკავშირებით ესა თუ ის ცნობა მოგვაწოდა.

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

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. ამჟერად ვიცნობით 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 საკითხი რუსულ ლიტერატურაში კვლევის საგნად აქციეს და მოგვეცეს 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 ნაცონალურ-აზღვრებში 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“².

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

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-

² დ. ბ ა გ რ ა ტ ი ო ნ ი, საქართველოს სამართლისა და კანონმდებლობის ნიმოხილაჲ; აპ. როგავას რედაქციით და გამოკვლევით, თბ., 1959, გვ. 194.

³ П. Н. Берков, Руставели в русской литературе, сбор. «Деятели русской культуры о Шота Руставели», Тб., 1966, стр. 253.

ბას. თავისი მოღვაწეობით, ისინი, ერთი მხრივ, მშობელ ქვეყანას აცნობდნენ 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 ეკირა.

საქართველოს შესახებ დაწერილი პირველი⁴ რუსული წიგნის თანავტორებად ქართველთა კოლონიის წევრები იგულისხმებიან. 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 доныне 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 არისტოსა და ოსიანის თხზულებებთან იყო, ერთი მხრივ, ვეფხისტყაოსნის მსოფლიო მნიშვნელობის ნაწარმოებად აღიარება, მეორე მხრივ, შემდარებელთა ლიტერატურული გემოვნების მხილება. აღსანიშნავია, რომ იმხანად (1800 წ.) ბექლური 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 იყო⁵.

⁴ 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).

⁵ 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 გადმოიტემა ჩახრუხანია „თამარიანის“ შეუდარებელი ჰარმონიულობა, ვეფხისტყაოსნის მიმართ კი გამოთქვანს იმედს: „Руставели можно надеяться увидеть некогда и на российском языке, хотя и нескоро“.

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

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

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

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

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

⁶ С. Лекишвили, Первооткрыватели Руставели, газ. «Заря Востока», 1965, 26 VI.

ნიკогда გუზინი ნე ვიდავში“, უნდა ვიფიქროთ, რომ დამოუკიდებლად 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. მაკელონცისადმი ვრცლადა აღწერილი ამ ნაშრომის შექმნის პირობები:

«... Я по-пустынножизни живу, никуда вон ногой. Провожу только иногда вечера с грузинским просвящ. Варлаамом и знаете ли, что из этих вечерних у меня с ним времяпровождений 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 поправлять, поправлять, с находившимися здесь грузинскими князьями советоваться и спрашиваться. Попросил я помощи и от Бантыша-Каменского⁷. Он все любопытное из своего гнезда мне сообщил. Вот и книга...»⁸

წერილში ნახსენები ვარლამი შემდეგში საქართველოს ეგზარქოსი ვარლამ ერისთავი იყო. უკრაინიდან და საქართველოდან მოსული ეს ორი ღვთისმსახური ერთმანეთს პეტერბურგში, ალექსანდრე ნეველის 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 ბაგრატი, დავით და მიხეილ ბატონიშვილები.

საქართველოს ისტორიისა და ლიტერატურის კარგად მცოდნე პირებთან ურთიერთობამ განაპირობა ბოლხოვიტინოვის მაღალი აზრი

⁷ საზღვარგარეთის საქმეთა კოლეგიის მოსკოვის არქივის გამგე. მითითებულია ვ. შადურის მიერ თბ. სახ. უნივერსიტეტის კრებულში „შოთა რუსთაველს“, 1966, გვ. 419.

⁸ Журн. «Русский архив», 1870, № 4—5, стр. 814.

ჩვენს კულტურულ წარსულზე და მისდამი თანაგრძნობით გამსჭვალვა: ეს განწყობილება მან ქართული ლიტერატურის ძეგლებზე მსჯელობის დროს გამოხატა, მოხდენილად აღწერა საქართველო, როგორც პოეტური ქვეყანა. რომლის წიაღშიც ბუნებრივად მიიჩნია პოეზიის გენიის დაბადება: «И если справедливо, что величественные и трогательные предметы природы прежде всего возбуждают и образуют дарования стихотворства, то где лучше можно было родиться Гению поэзии, как не в сей очаровательной самою природой странс... В Фесалии один только Олимп, а в Грузии многие необозримые Олимпы сближают землю с небесами» (стр. 85).

დიდხანს მხოლოდ ამ წიგნში პოულობდა ევროპელი და რუსი მეითხველი ცნობებს საქართველოს შესახებ. მასში ნათლად აღიბეჭდა უცხო მიწაზე მყოფ ქართველ მამულიშვილთა მუდმივი ფიქრი და ინტერესთა სფერო, დაბინდების უამს ლოცვის მაგიერ ნათქვამი მშობელი ქვეყნის ისტორია.

ამავე წიგნში პირველად ვხვდებით ცნობას ვეფხისტყაოსნის ფიზიკური განადგურების შესახებ: «Поэма сия при царе Вахтанге V (!) 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 прославляемый, индийский царевич Тариел, странствовавший по свету, одевался в барсову кожу. Вся поэма довольно пространныя, сочинена четверостишными строфами» (стр. 87):

ვეფხისტყაოსნის თარგმანებს დიდხანს გაჰყვა ის სათაური, რომელიც პირველად ევგ. ბოლხოვიტინოვის წიგნში მიეკუთვნა. პოემის შეტაფორული სახელის თარგმნა, ჩანს, თავიდანვე სიძნელედ იქცა. ლავონიური ფორმის ძიებამ სათაურში სულ სხვა საგანი ასახა. ვიდრე ეს დედნით იყო გათვალისწინებული. ბოლხოვიტინოვი წერს Барсова кожа-ს და დაზუსტების მიზნით იქვე დამატებით განმარტებას ურთავს. მის გავრცობილ განმარტებაში, როგორც ეს მოსალოდნელი იყო, სათაური სხვა შინაარსს იძენს. მასში ყურადღება ვეფხის ტყავიდან გადატანილია გვირზე, რომელიც ამ ტყავს ატარებს. აქაც თავს იჩენს ქართველი თანავეტორის ხელი.

ბოლხოვიტინოვის შრომა არის პირველი არაქართული წიგნი, რომელშიც რუსთველი ნახსენებია გენიოს პოეტად. წიგნმა დიდი გავლენა მოახდინა უცხოეთში რუსთველის ირგვლივ შეხედულებების შემუშავებაზე. იგი მალე ითარგმნა ფრანგულ (ზასსი, 1803 წ.) და გერმანულ (ფ. შმიდტი, 1804 წ.) ენებზე. მას გამოეხმაურნენ რეცენზიებით. რამდენადმე. ამ წიგნს უნდა ვუმადლოდეთ 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 ნარკვევს⁹, რომელიც ფრანგულიდან 1805 წელს ითარგმნა და გამოიცა პეტერბურგში. რუსთველი აქ გაკვირთაა 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 წარმომადგენლებს¹⁰. ასეთ ლიტერატურულ წრეში წარადგენდნენ პირველი შეფასებისათვის ვეფხისტყაოსნის თემაზე დაწერილ ხუთმოქმედებთან ტრაგედიას „მემკვიდრე ინდოეთისა ანუ სიყვარული სამშობლოსი“ (საქართველოს საზღვრებს გარეთ მყოფ ქართველ პატრიოტთა სულისკვეთებამ ტრაგედიის სათაურშიც კპოვა გამოვლინება). ეს პიესა ქართველთა კოლონიის ესთეტიკური ყოფის გამოვლინებაც იყო. ვეფხისტყაოსნის სასცენო ნაწარმოებად გადამუშავება მცხი გამირების 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 მანას «История древних и новых литера-

⁹ Яков Ланген, Описание Кавказа с кратким историческим и статистическим описанием Грузии, СПб, 1805 г. 72 стр.

¹⁰ ნ. მახათაძე, ქართული კულტურის კერა პეტერბურგში, თბ., 1963, გვ. 158.

ტურ, მეცნიერებათა და ხელოვნების», რომელიც გამოიცა 1832 წელს მოსკოვში. 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 ნიჰილისტური შეხედულების გასაყვანტავად 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 მაღალ შეფასებას 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, и ба 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 ამძიძებს 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-

მ. ძველი ქართული მწერლობის საკითხები

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 именованно, 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 ბოლზოვიტინოვის განცხადება პოემის ვახტანგისეული გამოცემის ფიზიკური განადგურების შესახებ.

ამავე სტატიაში, სადაც მოყვანილია ბოლზოვიტინოვის 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 ღირებების აღნიშვნასთან ერთად ანონიმი ავტორი აფართოებს რუსი მკითხველის ცოდნას პოემის პირველი გამოცემის, მისი ხასიათის, პოემის ორიგინალური წარმოშობისა და საინტერესო შინაარსის შესახებ. ე. ბოლზოვიტინოვის წიგნის შემდეგ ეს სტატია მნიშვნელოვანი წვლილია რუსულ ენაზე გამოქვეყნებულ რუსთველოლოგიურ ნაშრომთა შორის.

ვ. შადურმა¹¹ 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 საქრისტიანო

¹¹ В. Шадурн, Что знала о Руставели Россия пушкинского времени, კრებული: «თბილისის უნივერსიტეტი შოთა რუსთველს», 1965, გვ. 415—434.

ძეგლების დასათვალისწინებლად, აღწერა ისინი და იქ დაცული ქართული ხელნაწერები, გადმოიხატა ჯვრის მონასტრის კედელზე გამოსახული რუსთველის პორტრეტი.

ნ. ჩუბინაშვილი, ჩანს, რუსულ ენას საკმაოდ კარგად ფლობდა, რადგან პეტერბურგში ჩასვლისთანავე მას თარჯიმანის ადგილზე ვხვდებით.

1826 წელს საზღვარგარეთის 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 ფირალიშვილს, გრიგოლ მუხრანბატონს. „აი ის სახელები — ასკენის მკვლევარი, რომელთაც უკავშირდება პეტერბურგში გამოცემული ქართული წიგნები“¹².

საცენზურო კომიტეტმა წარდგენილი წიგნი რეცენზირებისათვის საგარეო საქმეთა სააზიო კომიტეტში მომუშავე ქართულის მცოდნე თარჯიმანს გადასცა. ეს თანამდებობა 1825 წლიდან ნ. ჩუბინაშვილს ეკავა¹³ და, სოლომონ ყუბანეიშვილის მტკიცებით¹⁴, რეცენზიაც მას ეკუთვნის. ვ. შადური ექვს გარეშე აყენებს რეცენზიისა და ქურნალ „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-

¹² ნ. მ ა ხ ა თ ა ძ ე, ქართული ეულტურის კერა პეტერბურგში, თბ., 196, 8 გვ. 132.

¹³ А. Ц а г а р е л и, Сведения о памятниках грузинской письменности, I, вып. III, 1894, стр. XIII—XVII.

¹⁴ სოლ. ყუბანეიშვილი, ვეფხისტყაოსნის ბეჭდვის ისტორიიდან, 1966, გვ. 41—42.

მგებლობისაგან თავის დაზღვევა გამოწვეულია რუსეთში შემოდებულ-
ლი სასტიკი ცენზურული პირობებით — განათლების მინისტრის რეაქ-
ციონერ ა. ს. შიშოვის წესდებით. ყუბანეიშვილი წერს: „ასეთ პირო-
ბებში ნიკ. ჩუბინაშვილს არ შეეძლო დაბეჭდვის სანქცია, მიეცა ვახ-
ტანგის ტენდენციური კომენტარებისათვის და ამით თავისი თავი სა-
ფრთხეში ჩაეგდო“ (გვ. 42).

ამ საკითხთან დაკავშირებით იგივეს ვკითხულობთ ნ. მახათაძის
შრომამოც: „ეს დიდი წამოწყება არ განხორციელდა. მას ხელი შეუ-
შალა პეტერბურგის სააზიო დეპარტამენტის თარჯიმანმა, რომელსაც
დაევალა აზრი გამოეთქვა პოემის შესახებ... მისი მოხსენების საფუძ-
ველზე მეფის ცენზურამ გამომცემელს ნება არ მისცა დაებეჭდა ვახ-
ტანგის კომენტარები, აჰან კი თვით პოემის დაბეჭდვის საკითხიც
ბოხსნა“¹⁵.

ჩვენი აზრით, ნიკო ჩუბინაშვილი სრული გულწრფელობით აკრი-
ტიკებდა ვახტანგის განმარტებებს. ეს ჩანს კომენტარების ყოველი
ცალკეული ადგილის განხილვიდან. მათ დაბეჭდვას ჩუბინაშვილი,
ვფიქრობთ, იმიტომ მოერიდა, რომ არ განმეორებულყო ის რეაქცია,
რომელიც კლერიკალურმა წრეებმა ვახტანგის გამოცემას შეახვედ-
რეს. ნიკ. ჩუბინაშვილის ასეთი პოზიცია ჩანს მისი სიტყვებიდან:

«А как в Грузии довольно у многих имеются печатные и ру-
кописные экземпляры сей книги, то с одной стороны, чтобы зап-
рещением более не раздражать суеверие, а с другой — дабы со-
образно § 3 159—160 и проч. Цензурного устава оградить свя-
тыню от суеверных об ней понятий, то остается один способ — из-
дать ее в печать без таковых примечаний, исключая немногих
таких мест, где в оригинале говорится явно о божественных при-
метах, и где оныя необходимы, поместив их в кратком особом
предисловии»¹⁶.

ვეფხისტყაოსნისათვის პარალელების საღმრთო წერილებში ძებ-
ნა ნ. ჩუბინაშვილს მიაჩნია, ერთი მხრივ მცდარად, მეორე მხრივ უხერ-
ხულად — не прилично (გამოთქმა ნ. ჩუბინაშვილისაა).

აქედან გამომდინარე, ვფიქრობთ, გასათვალისწინებელია ის გარე-
მოება, რომ ნ. ჩუბინაშვილი, როგორც პატრიოტი ქართველი ვერ გაზ-
დებოდა მიზეზი ერისათვის ისეთი სასარგებლო წამოწყების ჩაშლისა,
როგორც ვეფხისტყაოსნის გამოცემა იყო. მისი შეხედულება გამოხა-

¹⁵ ნ. მახათაძე, ქართული კულტურის კერა პეტერბურგში, თბ., 1968, გვ. 133.

¹⁶ ციტატა მოყვანილია ს. ყუბანეიშვილის წიგნიდან: ვეფხისტყაოსნის ბეჭ-
დვის ისტორია..., გვ. 38.

ტავდა ობიექტურ ქეშმარიტებას, რომლის გაუთვალისწინებლობაც, მისი აზრით, ვეფხისტყაოსანს უფრო მეტ ზიანს მოუტანდა (მოვიგონოთ ვეფხისტყაოსნის „განადგურების“ ფაქტი).

ნიკო ჩუბინაშვილის რეცენზიის არსი ისაა, რაც შემდეგში მ. ბროსეს, დ. ჩუბინაშვილისა და ზ. ფალავანდიშვილის მიერ 1841 წელს გამოცემულ ვეფხისტყაოსნის წინასიტყვაობაშიც იკითხება. არც ისინი იზიარებენ ვახტანგ მეფის ცდას, რომლის კომენტარებში ვეფხისტყაოსანი საღვთო სიყვარულის პოემად არის მიჩნეული. ეს კომენტარები მათ მიაჩნიათ „ფრიად უშესაბამო და უხამსად“ (გვ. XII).

ეჭვი არ არის, ხსენებულ გამოცემვლებს ასეთი აზრი ვახტანგ მეფის პიროვნების უპატივცემლობით არ დაბადებიათ. ამ მაგალითთან დაკავშირებით: ნათლად გამოჩნდა, რომ ნამდვილ მეცნიერთათვის არ არსებობს უფრო დიდი ავტორიტეტი, ვიდრე ქეშმარიტება.

საცენზურო პირობები 1827-დან 1841 წლამდე არც თუ ისე შერბილებულიყო რუსეთში, როცა ვეფხისტყაოსნის 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 ვეფხისტყაოსნის ვახტანგისეული გამოცემის თაობაზე საფუძველს იძლევა ვიფიქროთ, რომ პოემის ფიზიკური განადგურების ფაქტი მასაც (ბოლხოვიტინოვის შემდეგ) უეჭველად მიაჩნდა. ამის მიზეზს იგი ვახტანგის კომენტარებში ხედავდა. უნდა აღინიშნოს, რომ ვეფხისტყაოსნის ფიზიკური განადგურების მიზეზების სწორი ახსნის ცდა პირველად ნიკო ჩუბინაშვილის ხსენებულ რეცენზიაში ვამჩნევთ.

მომდევნო სტატია რუსთველის შესახებ, რომელშიც ვეფხისტყაოსნის 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 მიჩნეული¹⁷. აქ რუსთველზე ტრადიციული ცნობების განმეორების შემდეგ მაღალი შეფასება ეწევა ვეფხისტყაოსანს და გამოთქმულია იმედი, რომ ხოძკოს მაგალითი, რომელმაც „პოლონური ლიტერატურის ყანაში გადაიტანა ცხელი არაბეთის ყვავილები“, სხვებშიც აღძრავს სურვილს შეისწავლონ

¹⁷ ვ. შადურს სამართლიანად შეაქვს ეჭვი ხოძკოს ავტორობაში, რხილე მისი წერილი: Что знала о Руставели Россия пушкинского времени. — ბ., უნივერსიტეტის კრებულში «შოთა რუსთაველს», 1966, გვ. 432.

ქართულ ენა და ლიტერატურა, რომელშიც მრავალი სიმღერა ჩამალულია. აქვე მოცემული იყო ვეფხისტყაოსნის რამდენიმე სტროფის სიტყვა-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 бриллиантом, омоченным в желч, на бумаге сердца твоего, которое приковано к моему. О, несчастное сердце! Оставайся навсегда прикованным» (стр. 69).

ზოძყოს სტატიის რუსული თარგმანი შეასრულა პ. დუბროვსკიმ¹⁸. აქ პოემის სათაური ახლებურად იყო წარმოდგენილი: *Покрытый леопардовой кожей*. თარგმანს დართული ჰქონდა ტექსტში შეხვედრალი მეტაფორების განმარტებაც.

ასე თანდათან დაირღვა დუჰილი და რუსთველის შემოქმედებამ თავისი დამფასებელი უცხოელთა შორისაც შეიძინა. წარსული საუკუნის 30-იანი წლებიდან რუსთველის საკითხს რუსი ავტორებიც შეეხნენ. 1835 წელს გამოცემულ წიგნში «Путешествие ко святым местам в 1830 году» ა. ნ. მურავიოვი აღწერდა იერუსალიმში ქართული მონასტრების ისტორიას და იქ გამოხატული რუსთველის პორტრეტს. საქართველოსადმი მურავიოვის ასეთი ინტერესი გამოუწვევია ალექსანდრე გრიბოედოვს, მასთან 1825 წელს ყირიმში შეხვედრის დროს.

ნაკლები აღტაცებით ლაპარაკობდა ქართულ კულტურაზე ლეგობიტოვი. ქართული ლიტერატურა საქმაოდ ღარიბიაო¹⁹,—აღნიშნავდა იგი. ვეფხისტყაოსანზე კი, როგორც პატარა პოემაზე მიუთითებდა.

განსხვავებულად მიუდგა ამავე საკითხს პ. ს. სოლოვიოვი²⁰. იგი სინანულსაც კი გამოთქვამდა იმის გამო, რომ ქართულ ენას, ლიტერატურას, ისტორიას და სიძველეებს რუს მეცნიერთა შორის არ ჰყავს დე-სანსისა და შამპოლიონის მსგავსი მკვლევრები.

სოლოვიოვის ყურადღება ქართული ლიტერატურისა და მისი საუკეთესო ძეგლების მიმართ გამოუწვევია 1837 წლის 18 და 25 აგვისტოს მეცნიერებათა აკადემიაში მ. ბროსეს მიერ წაკითხულ სამეცნიერ-

¹⁸ А. Ходзько, Грузинский поэт Шота Руставели, с польского перевел П. Дубровский, журн. «Телескоп», М., 1833, № 5, стр. 61—70.

¹⁹ Легкобытов, Введение к обозрению Грузии, в книге: «Обозрение российских владений за Кавказом», СПб, 1836, ч. I.

²⁰ 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 ალტაცებით აღუნიშნავს: «Цветы поэзии наполняли своим благоуханием все долины и венчали все вершины Кавказа. Приятно повторять здесь имена Руставели, Монсея, Саргиса, Абдул-Мессии, Тшахрухадзе, раскрыть характер их поэтических талантов и сделать разбор их произведений, столь оригинальных»²¹.

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 ეხებოდა პოემის სიუჟეტის, მისი ორიგინალობის, კომპოზიციის, ქართული ვერსიფიკაციისა და პოემის მხატვრული ღირსების საკითხებს მოგვცა კიდევ ვეფხისტყაოსნის პირველი თავის (ამბავი როსტევეან არაბთა მეფისა) პროზაული და ზოგიერთი სტროფის სიტყვასიტყვითი თარგმანი.

ბროსეს თარგმანში ვეფხისტყაოსანი პირველად ამეტყველდა ევროპულ ენაზე. ამის საპასუხოდ თეიმურაზ ბაგრატიონი ალტაცებით წერდა ბროსეს: „მე ვიხილე დიდისა მის სახელოვნისა ჩვენისა მელექსეთა გმირისა შოთა რუსთველისა რჩეულნი ლექსნი და შენ მიერ ლამაზად თარგმანება მისი ფრანციტულის ენაზედ. ვაჟა, ვაჟა!“²²

წარსული საუკუნის საფრანგეთში ინტერესი ქართული კულტურისადმი ჩანს, საკმაო ყოფილა. უცხო ენაზე ვეფხისტყაოსნის სრული თარგმანის საპროექტებზე ჯერ კიდევ 1810 წელს მიუთითებდა ფრანგი კ. მალტ-ბრენი²³. 1822 წელს დაარსებული „აზიური საზოგადოების“ პროგრამაში შეტანილი იყო ქართული ენის, ლიტერატურისა და ისტორიის საკითხების შესწავლა. პარიზის სამეფო ბიბლიოთეკის ფონდში ინახებოდა ქართული ხელნაწერებიც, მათ შორის „ქართლის 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

²¹ М. Броссе, Взгляд на историю и литературу Грузии, ЖМНП, 1838, № VII, стр. 274—335.

²² თეიმურაზ ბაგრატიონის წერილები აკად. მ. ბროსესადმი, თბ., 1964, ს. ყუბანეიშვილის შენიშვნებითა და საძიებლოთ, გვ. 22—23.

²³ გ. იმედაშვილი, რუსთველოლოგიური ლიტერატურა, თბ., 1957, გვ. 7, ანოტაცია № 7.

მკვლევართა სისტემატური მუშაობაც. „პეტერბურგში — ვკითხულობთ: ნ. მაზათაძესთან, — ბროსეს დახვდა ქართველთა კოლონია, რომლის საუკეთესო წარმომადგენლებს უკვე საკმარისად მოემზადებინათ ნიადაგი ქართული კულტურის კვლევისათვის... იმავე წელს (1837 წ. — ლ ა.) ბროსემ სავარაუდო საქმეთა მინისტრს ნესელროდეს წარუდგინა პროექტი ქართული კათედრის დაარსების შესახებ, ...აკადემიის ერთ-ერთ მხრდომაზე დასახა ღონისძიება ქართული კულტურის კვლევა-ძიების ფართოდ გაშლისათვის...“²⁴

1837 წელსვე ბროსემ აკადემიისგან მოითხოვა ქართული შრიფტის ჩამოსახმა... შეადგინა ქართული მწერლობის კატალოგი, რომელიც 200-ზე მეტ ნაწარმოებს ითვლიდა... 1838 წელს სახალხო განათლების სამინისტროს უფრნალში გამოაქვეყნა ვრცელი წერილი — „Взгляд на историю и литературу Грузии“.

აღსანიშნავია, რომ რუსეთში ქართული კულტურით ისედაც ნაგვიანვე დაინტერესებას წინ ელობებოდა საზოგადოების გარკვეული ფენის ველიკორუსულ-შოვინისტური სულისკვეთება. მან თავი იჩინა უფრნალ „Библиотека для чтения“-ს რედაქტორის, პეტერბურგის უნივერსიტეტის არაბული ენისა და ლიტერატურის პროფესორის სენკოვსკის სტატიაში. ხსენებულ უფრნალის 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 gearничал и глумился только над тем, вышучивание чего разрешало и поощряло начальство времен Николая I»²⁵.

რეაქციულ ძალთა ნიპილიზმს არ მოუდუნებია ბროსეს გატაცება ქართული კულტურით. ვეფხისტყაოსნის წინასიტყვაობაში იგი კვლავ გაბედულად წერდა: „წიგნი ესე... უებრო და უამხანაგოა და თვით ევროპაშიაც მისი უმჯობესი მრავალ არ იპოება“ (გვ. VII).

სენკოვსკის ცილისმწამებლურმა გალაშქრებამ ქართული კულტურის და ისტორიის წინააღმდეგ ზოგიერთ სხვა ავტორთა წერილებშიც კვოვა გამოძახილი. ყველა ისინი მოწინავე საზოგადოების მიერ დაგმობილ იქნა. მაგალითისათვის შეიძლება ძოვიყვანოთ დეკაბრისტე-

²⁴ ნ. მაზათაძე, ქართული კულტურის კერა პეტერბურგში, თბ., 1968, გვ. 204—205.

²⁵ П. Н. Берков, Шота Руставели в русской литературе, сбор «Деятели русской культуры о Ш. Руставели», 1966, стр. 264.

ბის მეგობრის გ. გორდევის წერილი, რომელიც ველიკორუსული სულით გაყდნობილი ვინმე ხ. შ.-ს გამოსვლის საპასუხოდ დაიწერა. გორდევნი აღშფოთებას გამოთქვამდა იმის გამო, რომ ხ. შ.-ს სიტყვები აღსაყვამ 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»²⁶.

ასეთი ორკოფული აზრის გარემოცვაში ჩვენი ღირსების წამოწევა და მისთვის კულტურის სარბიელზე კუთვნილი ადგილის მიჩენა ამ მკვლევარ-ქართველოლოგებს ხედათ წილად, ვინც თავისი შეუპოვარი შრომით გააცნეს სხვა ხალხებს რანი და რისი შექმნილი 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 გამოცემელია. 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 1842 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-

²⁶ Газ. «Тифлисские ведомости», 1832, № 3.

გორც მეცნიერული კვლევა-ძიების საგანი... მან შექმნა რუსთველოლოგიური სკოლა“²⁷. პართლაც, თ. ბაგრატიონის ღვაწლი რუსთველოლოგიაში ამ დარგის მეცნიერების შექმნას ემსახურებოდა. მისი თანამოღვაწე და მოწაფე მარი ბროსე ასე ახასიათებდა თეიმურაზ ბაგრატიონს: «Я не могу произнести без удивления имя царевича Теймураза, котсрый вместе с высокими нравственными качествами, соединяет развитый ум и обширные знания... котораго цель — трудами обезсмертить память своего народа...»²⁸.

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 ვეფხისტყაოსანსა და მის ავტორთან დაკავშირებული საკითხების შესწავლას; განსაკუთრებით გამოყო და აღიდა რუსთველის პოეტური გენია: „იყო იგი კაცი განსწავლული და ყოველთა კეთილ-ზნეობითა სრული ფილოსოფოსი და უწურო პიატიკოსი“²⁹.

„თეიმურაზ ბაგრატიონი, — წერს ი. მეგრელიძე. — ვალმოხდილია რუსთველის წინაშე იმითაც, რომ მან დიდი როლი შეასრულა „ვეფხისტყაოსნის“ მეორე (1841 წლის) გამოცემის განხორციელებაში. ამ გამოცემისათვის სპეციალური პროგრამის, თვით პოემის ტექსტის, წინასიტყვაობის და გამოცემაზე დართული ლექსიკონის შედგენისას კონსულტაციებითა და დახმარებით. თეიმურაზი ასეთ დიდ საქმეს ხელს უწყობდა თავისი დიდი ავტორიტეტითაც“³⁰.

ვეფხისტყაოსნის 1841 წლის გამოცემაში თეიმურაზ ბაგრატიონის მონაწილეობის აღსანიშნავად ახალგაზრდა მკვლევარი გ. შარაძე უფრო კონკრეტულ ღონისძიებებს სახავს. „დღეიდან, — წერს იგი. — ვეფხისტყაოსნის 1841 წლის გამომცემელთა (მ. ბროსე, დ. ჩუბინაშვილი, ზ. ფალავანიშვილი) სახელებს თეიმურაზ ბაგრატიონის სახელიც

²⁷ გ. შარაძე, თეიმურაზ ბაგრატიონი, როგორც რუსთველოლოგი (სადისერტაციო ნაშრომი ფილ. მეცნ. კანდ. სამეცნ. ხარისხის მოსაპოვებლად), 1967, გვ. 34.

²⁸ Д. М. Б а к р а д з е, Статьи по истории и древностям Грузии, СПб, 1887, стр. 9.

²⁹ თ. ბ ა გ რ ა ტ ი о н ი, ისტორია დაწყებითგან ივერიისა, სპბ., 1843, გვ. 284.

³⁰ ი. მეგრელიძე, თეიმურაზ ბაგრატიონი როგორც რუსთველოლოგი, კრებული „ორიონი“, თბ., 1967, გვ. 243.

უნდა მიემატოს³¹. ნ. მახათაძეს ასეთი განცხადება, სამართლიანად, მი-
აჩნია ვადაჭარბებულად³².

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 გამოცე-
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 ქრესტომათიის“ წიგნში შეიტანა ვეფხის-
ტყაოსანი და ამით პოემა მესამედ გამოაქვეყნა³³. ამ ძეგლის მიმართ
თავისი ტექსტოლოგიური შენიშვნები ჩუბინაშვილმა 1860 წელს პოე-
მის ახალ გამოცემაში განახორციელა. იგი მოთავსდა „ქართული ქრეს-
ტომათიის“ (1860 წლის გამოცემის) მეორე ნაწილში. ამჯერად პოემას
ბოლოში დართული ჰქონდა ვრცელი ლექსიკონი ანუ „განმარტება
რომელთამც სიტყვათა და ფრაზათა ხმარებულთა ლექსთა შინა“. ამ გა-
მოცემით მოთავდა პეტერბურგში ვეფხისტყაოსნის ბეკლდის ისტო-
რიაც. ამ საზრუნავს საქართველოში მოღვაწე ქართველები დაეპატრო-
ნენ. ჩუბინაშვილისეული ტექსტი ერთხანს საქართველოს გამოცემებ-
საც ედო საფუძვლად.

დ. ჩუბინაშვილს 1841 წლის გამოცემის წინასიტყვაობაშიც უღევს
წილი. ამაზე თვით მ. ბროსე მიუთითებს. ჩუბინაშვილმა 1842 წელს
თავისი შეხედულებანი ვეფხისტყაოსნის გარშემო რუსულ ჟურნალში
გამოაქვეყნა³⁴.

³¹ გ. შ ა რ ა ძ ე, თეიმურაზ ბაგრატიონი და ვეფხისტყაოსნის 1841 წლის
გამოცემა (თეზისები), ასპირანტთა XI სამეცნ. კონფერენცია (თსუ), თბ., 1965,
გვ. 113—114.

³² ნ. მ ა ხ ა თ ა ძ ე, ქართული კულტურის კერა პეტერბურგში, თბ., 1968,
გვ. 213.

³³ ს. ყუბანეშვილის აზრით, პოემის ტექსტი ქართულ ქრესტომათიაში შე-
სულია პოემის 1841 წლის გამოცემის ტირაჟიდან (ვეფხისტყაოსნის ბეკლდის ის-
ტორიიდან, 1966, გვ. 62—63).

³⁴ Д. Чубинов, О грузинской поэме Вепхис-Ткаосани или Барсова
кожа, ЖМНП, 1842, № 8, XXXV, отд. II, стр. 112—126.

წერილში აღძრული საკითხები გადაწყვეტილია ავტორის თანამედროვე 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 საზღობის 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 царя и его суть подобие». (стр. 121).

იგივე სტროფი თარგმნა ბოლხოვიტინოვმაც და ტრადიციულ 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 შევხებით. 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 დატვირთვას კისრულობდნენ გაზეთები: «Кавказ», «Кавказский вестник» (გამოიცნენ 50-იან წლებში); რამდენი-

მე წერილი გამოქვეყნდა ქართულ გაზეთებში „ტფილისის უწყებანი“ და მის „სალიტერატურო ნაწილში“.

„ცისკრის“ დაარსებას ქართული ჟურნალისტიკის საფუძვლის ჩაყარად შიიჩნევენ. ამ ჟურნალში დაიბეჭდა პირველად ჩვენი თუ უცხოელი კლასიკოსი მწერლებისა და პოეტების შემოქმედების ნიმუშები. ამავე ჟურნალმა 1857 წელს ვეფხისტყაოსნის გამოცემა განიზრახა. ჩანათქი არ განხორციელებულა, მაგრამ თვით ფაქტი იყო იმის წინაპირობედი, რომ რუსთველის 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 ძალუძო. პოემის რუსულ ენაზე პოეტურად გამართვა.

პწკარედის საჭიროებამ განაპირობა, ალბათ, პოემის დ. ჩუბინაშვილისეული თარგმანის არსებობაც. ცნობას ამის შესახებ ვკითხულობთ ზ. ჭიჭინაძის წერილში „ვეფხისტყაოსანი სხვადასხვა ენაზე“. აქ წერია: „რუსულ ენაზედ პირველად სთარგმნა ერთი თავი დავით ჩუბინაშვილმა და დაბეჭდა 1854 წელს პეტროგრადს“³⁵. 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 გადაუტია.

1845 წლიდან პეტერბურგის უნივერსიტეტში სახელმწიფო ხარჯზე კავკასიელი სტუდენტებიც სწავლობდნენ. 50-იანი წლების სტუდენტთა შორის ნ. მახათაძე³⁶ გიორგი წინამძღვრიშვილსაც ასახელებს. ეს გრიგოლ ბეჟანის ძე წინამძღვრიშვილია (გარდაიცვალა 1901 წ.)³⁷.

³⁵ ჟურნ. „რუსთაველი“, 1918, № 2.

³⁶ ნ. მახათაძე, ქართული კულტურის კერა პეტერბურგში, გვ. 217. პირად საუბარში ნ. მახათაძემ განაცხადა, რომ წინამძღვრიშვილის სახელი მას შეხვდა ინიციალით „გ“, რომელიც გიორგით აქვს გამოფრული.

³⁷ ქართულ მოღვაწეთა ნეკროპოლი, შედგენილი ს. ხუციშვილის მიერ, გვ. 112.

ცნობილია მისი თარგმანები გრიბოედოვის „ვაი ჭკუისაგან“³⁸, ლერ-
მონტოვის „მასკარადი“³⁹, პუშკინის ლექსები, კრილოვის „რჯავები“⁴⁰.
თარგმნიდა სომხურიდანაც⁴¹. 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 დროსაც⁴².

პეტერბურგში სწავლამიღებულ გრიგოლ წინამძღვრიშვილს რუ-
სული ენა კარგად სცოდნა. 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 ბარტდინსკი

1845 წელს პეტერბურგში, ყოველკვირეული მხატვრულ-ლიტე-
რატურული ჟურნალის „ილუსტრაცია“-ს (№ 6 და № 7) ფურცლებზე
დაიბეჭდა რუსთველის გენიალური ქვნილების ვეფხისტყაოსნის პირ-
ველი პოეტური თარგმანი რუსულ ენაზე. ჩვენი მწერლობით დაინტე-
რესებულთათვის ამ ფაქტს უმნიშვნელოდ არ უნდა ჩაველო. პატ-
რიოტული აღტაცება, რომელიც თ. ბაგრატიონმა ფრანგული თარგმანის
მიმართ „ვაშა“-თი გამოხატა, აქაც იჩინდა თავს. უდავოა, ჩვენი კულ-
ტურის ისტორიისათვის ძვალსაჩინო მოვლენას შესაფერისი გამოძა-

³⁸ ა. გრიბოედოვი. ვაი ჭკუისაგან. კომედია ოთხ მოქმედებად. ნათარგმნი
გრიგოლ წინამძღვროვის მიერ. თბ. 1853.

³⁹ დაიბეჭდა ჟურნ. „ცისკარში“, 1865, № 5.

⁴⁰ დაიბეჭდა იქვე.

⁴¹ ტერ-ალექსანდრიანის „დაბალ ლაღას საუბარი გლეხებთან“. წიგნი საყ-
მაოდ გახმაურებული იყო მასში წარმოდგენილი სამღვდელთა კრიტიკის გამო.
მისი ავტორი სომხურმა ეკლესიამ შეაჩვენა.

⁴² ზ. ჭიჭინაძე გრ. წინამძღვრიშვილის გარდაცვალების თარიღად 1900 წელს
ასახელებს.

ხელით შეხვდებოდნენ, მაგრამ თარგმანისადმი ამ პირველ მკითხველ-თა დამოკიდებულება 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 ნულის ამბიდან ტარიელის საქებრად ავთანდილის გამგზავრებამდე. თარგმანის ტექსტს ბოლოში აქვს ხელმოწერა „ი. ბარტდინსკი“.

პოემის ეს თარგმანი დ. ჩუბინაშვილმა 1846 წ. გამოცემულ ქართულ 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 помешаю 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 влиянье 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 გამოხატავად. მთელ მის პათოსში, ელვარე სურვილში — გააცნონ რუსეთს ქართველთა სულიერი საუნჯე, ვეფხისტყაოსნით რუსი პოეტის გულწრფელი აღტაცება მოიხანს. 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 გულისაქენ გზა გაუკვალოს.

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 ჰროსე მიუთითებდა: „პუკარედა

ეკუთენის მრავალ ქართველს“⁴³. ზემოთ მოყვანილი ლექსი თარგმანის მხოლოდ ერთ, თავდაპირველ მონაწილეს ეხება. მეორე, როგორც ეს ქართულ ქრესტომათიაშია მითითებული, დავით ჩუბინაშვილია. „მრავალი“, შესაძლოა, ამით არც ამოიწურებოდეს, მაგრამ ძირითად თანა-აეგორთა შორის არსებული ლიტერატურა მხოლოდ ამ ორს ასახე-ლებს.

რუსულ ენაზე 1937 წლამდე გამოქვეყნებულ რუსთველოლოგიუ-რი ლიტერატურის განხილვას სპეციალური სტატია უძღვნა პროფ. პ. ბერკოვმა. პოემის პირველი თარგმანის შექმნაში ცენტრალურ ფი-გურად მას დავით ჩუბინაშვილი მიაჩნია. თარგმანში მის მონაწილეო-ბას მკვლევარის ადრეული რუსთველოლოგიური შრომების ბუნებ-რივ გაგრძელებად თვლის და პოემის პირველი თარგმანის იდეის წარ-მოშობისა 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 мало-читавшемся «Журнале Министерства народного просвеще-ния».

Очевидно, Чубинов сознавал ограниченность аудитории журнала и в связи с этим предпринял шаги для более широ-кой 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».⁴⁴

სინამდვილესთან მიახლოებული ასეთი ვარაუდისათვის ბერკოვს მკირე საბუთი გააჩნდა. ძირითად საყრდენად მას ჩუბინაშვილისეული განცხადება ჰქონდა გამოყენებული.

პოემის ჩუბინაშვილისეული თარგმანის არსებობის შესახებ ცნო-ბას ზაქარია ჭიჭინაძე გვაძლევს: „რუსულ ენაზედ პირველად სთარგმნა

⁴³ დაიბეჭდა ფრანგულ ენაზე 1877, «Melanges asiatiques»-ში, ტ. VIII, გვ. 431, ციტატა ქართულად იხ. ი. მეგრელიძის წერილში: „მაცნე“, 1966, № 5, გვ. 113.

⁴⁴ П. Б е р к о в, Шота Руставели в русской литературе, сбор. «Дей-тели русской литературы о Ш. Руставели», 1966, стр. 268—269.

ერთი თავი დავით ჩუბინაშვილმა და დაბეჭდა 1854 წელს პეტროგრადს⁴⁵.

ასეთი ნაბეჭდი თარგმანი ჯერ არაა ნაპოვნი და ჩვენთვის გაურკვეველია რას გულისხმობდა ზ. კიჭინაძე ამ განცხადებაში. აღნიშნული ცნობა მხოლოდ მხარს უჭერს ზემოთ გამოთქმულ ვარაუდს ჩუბინაშვილისეული თარგმანის არსებობის შესახებ.

ნამდვილი საბუთი, ვფიქრობთ, თვით დ. ჩუბინაშვილის ნაწერშია ამოსაყითხი. ვგულისხმობთ გაზეთ „Кавказ“-ში (1846. № 27) გამოქვეყნებულ წერილს. აქ ჩუბინაშვილი უსაყვედურებს პოემის მომდევნო მთარგმნელს ი. ევლახოვს და ბარტდინსკის თარგმანის უბრატესობას ანაბუთებს. 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:⁴⁶

„ცრემლსა ვარდი დაეთრთვილა, გულსა მღულრად 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 იოჰმის პოემის 86,3 სტროფის მიმართაც:

„მუნვე სწვიმს წვიმა პროლისა, ჰგია 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 ჩუბინაშვილადან მომდინარეობა. ფაქტიც, რომ თბილისური წარმომობობა 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

⁴⁵ ზ. კიჭინაძე, ვეფხისტყაოსანი სხვადასხვა ენაზედ. ჟურნ. „რუსთაველი“, 1918, № 2, გვ. 10.

⁴⁶ სტროფების რიგი ყველგან ნითილებულია ვეფხისტყაოსნის 1951 წლის გამოცემის მიხედვით.

таких опытных руководителей, как счастливый мой соперник». ⁴⁷

ჩუბინაშვილის თანაავტორობას პ. ბერკოვამდე გაკვრიტ აღნიშნავდნენ ვლ. ზოტოვი⁴⁸, ევ. სტალინსკი⁴⁹, გ. ბუხნიკაშვილი⁵⁰.

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)“⁵¹.

საკითხის კვლევის აღრეულ 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 ცოდნასაც 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 ახსენეს. წარსული დიდების ხსენება თვითაც შვენოდა გრიგოლს და სტუმარიც ალტაცებაში მოჰყავდა. ამ საუბრით მიღებულმა შთაბეჭდილებამ მურავიოვის წიგნს რამდენიმე ლაზაზი ფურცელი შემატა. აქ ვკითხულობთ: «Сама поэзия страны сей, изобразив в песнях своих главную ея владычицу, как бы отказалась воспеть что

⁴⁷ 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: „

⁴⁸ Вл. З о т о в, История всемирной литературы, 1877, I, стр. 343.

⁴⁹ Е в. С т а л и н с к и й, Барсова кожа, грузинская поэма Шота Руставели (выпуск второй), Тифл., 1888, стр. 4.

⁵⁰ 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.

⁵¹ აღ. ბ ა რ ა მ ი ძ ე, შოთა რუსთაველი და მისი პოემა, 1966, გვ. 360.

либо иное, и вдохновение эпическое угасло вместе с Тамарой. Поэма исполнена вдохновением палящего неба Грузии, и любовью сердца Руставели... он [Г. Дадiani] 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 восторги своего сердца...»⁵².

ამ ამონაწერის მიხედვით ძნელი როდია რუსთველზე გ. დადიანის და ბარტდინსკის საუბრების წარმოდგენაც. „მის სტროფებს განუწყვეტილვ მიკითხავდაო“,—წერს მურავიოვი. ასეთი განუწყვეტელი და მუდმივი აღმოჩნდა გრიგოლ დადიანის ინტერესი რუსთველის შემოქმედებისადმი.

ვეფხისტყაოსნის თარგმნის სურვილი გრიგოლ დადიანს მოხუცებულობამდე 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 უყურადღებოდ 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...»⁵³

⁵² А. М у р а в ь е в, Грузия и Армения, III, 1848, стр. 215, 234—235.

⁵³ ს. ყუბანეიშვილი, „ვეფხისტყაოსნის“ რუსულ ენაზე თარგმნის და გამოცემის პირველი ცდა, ზუგდიდის მუზეუმის შრომები, 1947, ტ. 1, გვ. 395—392.

ეს წამოწყება არ განხორციელებულა. მეფის მთავრობამ პომეს 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 проведший свою молодость в северной столице нашей, в блестящем кругу военной молодежи, вызвался быть моим спутником, до пределов своей родины. Отраднo и вместе полезно было для меня его общество: горец по рождению, наездник и поэт, со всеми пылкими 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 Даднановых, и еще отроком, в горах, куда был отдан на воспитание, по обычаю своей земли, слышался 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 письма, 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».⁵⁴

როგორც ვხედავთ, ა. მურავიოვი საქმის ნამდვილ ვითარებას მისი პირველწყაროდან იცნობს. თარგმანში გრ. დადიანის თანაავტორობაზე მსჯელობს არა ბარტდინსკის მიძღვნილი ლექსის მიხედვით (რომელსაც, შეიძლება, თანამშრომლობა არც მოჰყოლოდა), არამედ თვით დადიანისაგან მიღებული განმარტების საფუძველზე. მურავიოვი მოკლედ კიდევ აღწერს ამ თანაავტორობის ხასიათს: «Дядиани, который передал ему мысли и слова с языка чуждого переводчику, будучи сам проникнут родною поэзией, умел отгадывать своиственные сии выражения на языке русском»⁵⁵.

გრიგოლ ლევანის-ძე დადიანი (1814—1901) სამეგრელოს მთავრის ძე იყო. განათლება პეტერბურგში მიიღო და ნათესაური კავშირის გამო (თ. ბაგრატიონის და — ნინო მისი ბებია) პეტერბურგში მცხოვრებ ქართველ ბატონიშვილთა წრეში ტრიალებდა. დადიანი რუსთველის შემოქმედების პატივისცემელ და პოემის მხატვრული კითხვის დიდ ოსტატად ითვლებოდა. ამ მხრივ, მას მოწაფეები და მიზაძელებიც 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:

„კოლხთ ასპარეზის ახალ გმირო, შაირთ ზღვას მცურავო,
ღირს სახსოვართა ბრძოლათა, ჭილდოდ მამაცთ გულმჭურავო,
ცნობა მსურს, ამაღ სალამს გძღვნი, ომეროს ბაძვის მწურავო.
ღირსი ხარ კარგთა პოეტთ გრქვან: ურათ, გეგეკქურათ“⁵⁶.

ს. ჭანაშია სპეციალურ წერილში შეეხო ბარტდინსკისა და გრ. დადიანის თანაავტორობას და დასძინა: „მას [გრ. დადიანს] ეკუთვნის არა მარტო მთავარი დამსახურება თარგმანის ფაქტიურ შესრულებაში, არამედ ინიციატივაც მისგან უნდა მომდინარეობდესო“⁵⁷.

ამავე წერილში ს. ჭანაშია მსჯელობს იონა გეგეკორის ლექსზე

⁵⁴ А. М у р а в ь е в, Грузия... стр. 77—78.

⁵⁵ ი ქ ე ე. გვ. 235.

⁵⁶ ტ რ. რ უ ხ ა ძ ე, ქართული ეპოსი „გარდამავალი ხანის ლიტერატურა-ში, თბ., 1939, გვ. 210.

⁵⁷ ს. ჭ ა ნ ა შ ი ა, ვეფხისტყაოსნის პირველი რუსულ თარგმანის გამო, ვახ. „ლიტერატურული გაზეთი“, 1935, № 5(97), გვ. 3—4.

ალ. ჭავჭავაძისადმი, სადაც პირველი სთხოვს მეორეს შემწედ ექნეს თარგმანის შესრულებაში. პოეტო იონა გეგეჭკორი ჭანაშაის ზუგდილის, დადიანების ლიტერატურული სალონის წევრად მიაჩნია და ლექსის საფუძველზე ახალი პირი შექყავს თარგმანის შემსრულებელთა შორის: „თარგმანი განხორციელებულია, ალბათ გეგეჭკორისა და სხვათა ერთგვარი მონაწილეობითაც: ...სწორედ ამ თარგმანში უნდა მიეღო მონაწილეობა იონა გეგეჭკორს, რადგან დადიან-ბარტდინსკის თარგმანის გამოქვეყნების შემდეგ გეგეჭკორს რომ დამოუკიდებლად თარგმანის შესრულება ეცადა, ამას მიუტყეველ უზრდველობად ჩაუთვლიდნენ“.

იონა გეგეჭკორს ცალკე პირად თელის ტრ. რუხაძეც. ბარტდინსკის უშუალო დამხმარედ და თანავეტორად მას სამეგრელოს მთავარი მიაჩნია: „პირველი რუსული თარგმანი დავით დადიანმა და ბარტდინსკიმ შეასრულეს“⁵⁸. ამავე აზრისაა იოსებ მეგრელიძეც: „ქრესტომათიის 1846 წლის გამოცემაში პირველად დაიბეჭდა ი. ბარტდინსკის მიერ რუსულ ენაზე ლექსად თარგმნილი ვეფხისტყაოსნის 142 სტროფი, მისი პწკარედის მონაწილე დავითიცაა, მას რუსთველოლოგიის ისტორიაში თავისი ადგილი უჭირავს“⁵⁹.

ივ. ენიკოლოფოვიც ამავე აზრს ავითარებს როცა წერს, რომ ბარტდინსკის თარგმანში სამეგრელოს მთავარი დავით დადიანი ეხმარებოდა, იგი აწვდიდა მთარგმნელს აზრებს და სიტყვებს⁶⁰.

გრიგოლ დადიანის, როგორც მოლევასის, სახეს სრულად მისი ბიოგრაფიის ის ნაწილი („გრიგოლ დადიანი — მწიგნობარი და მწერალი“) წარმოგვიდგენდა, რომელიც, სამწუხაროდ, დაკარგულია. უმისოდ კი გრიგოლის ლეაწლის მიკუთვნებას მისი გვირგვინოსანი ძმისათვის, როგორც ვხედავთ, ბევრი მკვლევარი უჭერს მხარს. ერთხანს, მისი ლექსების ავტორად იოანე გეგეჭკორი მიაჩნდათ.

ჭერ კიდევ იონა მეუნარგიამ გამოთქვა მოსაზრება „რუხის ბრძოლის“ ავტორის შესახებ (ეურნ. „ქვალი“, 1895, № 191). იგი ეკამათებოდა მ. ჭანაშვილს და ზ. ჭიჭინაძეს, რომლებიც ამ პოემის ავტორად იოანე გეგეჭკორს ასახელებდნენ.

სოლომონ ცაიშვილმა საბოლოოდ გაარკვია, რომ იოანე გეგეჭკო-

⁵⁸ ტრ. რუხაძე, ჭართული ეპოხი ვარდამავალი ხანის ლიტერატურაში, 1939, გვ. 211.

⁵⁹ ი. მეგრელიძე, ი. ჩუბინაშვილი მეცნიერი და რუსთველოლოგი, „მაცნე“, 1966, № 5, გვ. 112—113.

⁶⁰ ი. ენიკოლოფოვი, ვეფხისტყაოსნის გამომცემლება და მთარგმნელები რუსულ ენაზე, ეურნ. „მნათობი“, 1938, № 1, გვ. 198.

რის სახელით ხელმოწერილი ლექსები ეკუთვნის გრიგოლ დადიანს და ი. გეგეჭკორი მისი ლიტერატურული ფსევდონიმი⁶¹.

ს. ცაიშვილი გაკვრით ეხება ვეფხისტყაოსნის თარგმანში ალექსანდრე ჭავჭავაძის მონაწილეობასაც⁶². 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... ჭერჭერობით მაინც საფუძვლიანად არ არის შესწავლილი, თუ რა დახმარება გაუწევია ალექსანდრე ჭავჭავაძეს“⁶³, — დასძენს მკვლევარი და თავის მხრივ ჭავჭავაძის წვლილს თარგმანში ასე წარმოგვიდგენს: „კიდევაც უნდა ვიფიქროთ, რომ მართლაც ჰქონდა კონსულტაცია და ერთგვარი რედაქციაც გრიგოლ დადიანისა და ბარტლმისკის იმ ლამაზ თარგმანებს, რომელთა ლიტერატურულ ხარისხზე და ღირებებაზე საკმარისია დავასახელოთ გაზეთ „კავკაზში“ (1946. № 27) მოთავსებული კრიტიკული ნარკვევი პროფ. დავით ჩუბინაშვილისა, რომელმაც აღნიშნა, რომ ეს თარგმანი შესრულებულია კეთილსინდისიერად და საქმის სიყვარულით...“⁶⁴

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-

⁶¹ ს. ცაიშვილი, იოანე გეგეჭკორისა და კოლხიდელის იგვეობის შესახებ. კრებ. ზუგდიდის სახელმწ. ისტ.-ეთნოგრაფიული მუზეუმის შრომები, I, თბ., 1947, გვ. 109—130.

⁶² იქვე, გვ. 125.

⁶³ სოლ. ცაიშვილის შენიშვნები და კომენტარები წიგნში: ი. მეუნარგა, ქართველი მწერლები, თბ., 1945, გვ. 312.

⁶⁴ 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 დაბადებულყო“. 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 მეცვლევარებთან: „აქ წარმოდგენილ მოსაზრებათა მიღებას არ თაკილობდა იმდროინდელი ქართველოლოგიის კოლოსიკ მ. ბროსე“⁶⁵.

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 წარუძღვარა მშვენიერრიტმოვანი და გრძობილი აღსავესე ლირიკული ლექსი, მიძღვნილი თავის თანაავტორ გრიგოლ ლევანის ძე დადიანისადმი (მინგრელსკისადმი)“⁶⁶.

ამ საგულისხმო ცნობის წყაროდ სოლ. ცაიშვილი მიუთითებს სტყევებზე, რომელიც ევ. სტალინსკიმ თავის წიგნში მოთავსებულ ბარტდინსკის ლექსს წაუძღვარა: «Бартдинский приглашает его

⁶⁵ ს. ჯანაშია, ვეფხისტყაოსნის პირველი რუსული თარგმანის გამოგაზ. „ლიტერატურული გაზეთი“, 1935, № 5 (97), გვ. 4.

⁶⁶ სოლ. ცაიშვილი, შენიშვნები... გვ. 310.

(Г. Даднани)..., как поэта и соотечественника Руставели, соединить с ним труды свои, для перевода Барсовой кожи».⁶⁷

ამკვარად. ვეფხისტყაოსნის პირველი თარგმანის შექმნის გარშემო ჩვენამდე ორი, ერთმანეთისაგან განსხვავებული ვერსია არსებობდა. პირველში, რომელსაც ავითარებენ ს. ჯანაშია, ი. ენიკოლოფოვი, 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 დავით დადიანს.

3. რედაქციისა თუ კონსულტაციისათვის თარგმანში მოწვეულია ალექსანდრე ჰევქავაძე.

4. ბარტდინსკი ალექსანდრე ჰევქავაძის 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 პროპაგანდის მიზნით დავით 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»⁶⁸.

⁶⁷ Е. Сталлинский, Барсова кожа, грузинская поэма Шота Руставели, выпуск второй, Тиф., 1888, стр. 2. სტალინსკიმ ვაიმკოლა დ. ჩუბინაშვილის სიტყვები (გაზ. «Кавказ», 1846, № 27).

⁶⁸ П. Берков, Шота Руставели в русской литературе... стр. 269. პ. ბერკოვი გრიგოლ ეპისკოპოსს შეცდომით აიგივებს გრ. დადიანთან.

თარგმანის საკითხებთან დაკავშირებულ იმ წერილებში, რომლებიც რუსთველის იუბილეს დღეებში ქვეყნდებოდა, ძირითადად, მექანიკურადაა გამეორებული პირველი თარგმანის გარშემო არსებული ესა თუ ის მოსაზრება.

წინამდებარე შრომაში კვლევისათვის საინტერესო მასალად მიზნეულია ღ. ჩუბინაშვილის, ა. მურავიოვის, ს. ჯანაშიას, პ. ბერკოვისა და სოლ. ცაიშვილის ცნობები. ზოგიერთი მათგანის გათვალისწინებითა და ზოვის საპირისპიროდ წარმოვადგენთ ჩვენ მიერ შედგენილ სურათს ვეფხისტყაოსნის პირველი რუსული პოეტური თარგმანის შექმნის ისტორიისა, შესრულების მონაწილეთა და თვით ავტორის შესახებ.

*

რუსთველის პოემის რუსულ ენაზე პოეტური თარგმანა 1840 წ. არის დაწყებული. ამის საფუძველს იძლევა მარი ბროსეს წინასიტყვაობა, რომელაც თან დაერთო ბროსეს, ფალავანდიშვილისა და ჩუბინაშვილის მიერ 1841 წელს პეტერბურგში გამოცემულ ვეფხისტყაოსანს. ბროსეს სიტყვებში: „როგორც გამიგონია, რუსულად ითარგმნება ვისგანმე“ — ვფიქრობთ, ბარტდინსკია ნაგულსხმევი. იმხანად, შესაძლოა, ბროსე პირადად არც იცნობდა პოეტს და მის შესახებ დაეით ჩუბინაშვილისაგან ჰქონდა განაგონი.

ლექსი გრიგოლ დადიანისადმი ბარტდინსკის დაწერილი აქვს მუშაობის დასაწყისში. ვეფხისტყაოსნის თარგმნის იდეის წარმოშობის უამს, 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 ნეგობრულ საუბარში ისინი ერთმანეთს საკუთარ პოეტურ შემოქმედებასაც აცნობდნენ. გრიგოლი ბარტდინსკისათვის არის товарищ поспоенья. 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, დავითმა 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, აღრევე 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 იცოდა⁶⁶, მთელი მისი ენთუზიაზმისა და რუსთველისადმი სიყვარულის მიუხედავად ქართულის არცოდნე ბარტდინსკისათვის ვეფხისტყაოს-

⁶⁶ ამაზე მიუთითებენ ი. მეუნარგია, ა. მურავიოვი. დაწერილები: 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 მიუვთითეთ).

ბარტდინსკის თარგმანის ტექსტის განხილვის დროს კიდევ დავი-
ნახავთ თუ რამდენად ეყრდნობა პოეტი თავისი კონსულტანტის გან-
მარტებებს, მეტწილად, ზუსტად იმეორებს მათ. პწკარედისადმი ამ
ერთგულების გამო დავით ჩუბინაშვილი ბარტდინსკის თარგმანის 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»⁷⁰.

ისეთი ხასიათის უპირატესობანი, როგორც არის ორიგინალის
ტექსტში ბუნდოვანი ადგილების განმარტება, ბარტდინსკის თარგმანს
მხოლოდ 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

⁷⁰ Д. Ч. Замечания на перевод Барсовой кожи, газ. «Кавказ», 1846,
№ 27, стр. 106.

სამიოდე სტატია⁷¹ განიჭვეყნდა თბილისის გაზეთის ფურცლებზე. სამკვე ეს ნაშრომი არასპეციალური რუსთაველოლოგიური გამოკვლევაა. იმ დროს, როცა 30-მდე შრომა რუსთაველთან დაკავშირებულ საკითხებზე გამოქვეყნდა პეტერბურგსა და მოსკოვში. მათი უმეტესობა ნაღვწია იმ ძლიერი სპეულისა, 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 რუსთაველოლოგ მეცნიერთა ბირთვიც მაშინ პეტერბურგში იყო. უფრო მეტი საფუძველია ვიფიქროთ, რომ ვეფხისტყაოსნის რუსულად თარგმნის იდეა წარმოიშვა მათ შორის და განხორციელდა მათთან ახლოს, უშუალოდ. ჩუბინაშვილის დანმარებით. 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. — შერდა 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 წარმომშობის ადგილის შესახებ არ ატარებს კატეგორიულ ხასიათს. ის ვხდმოცემულია სიტყვებით: „შეიძლება“, „ჩვენ გვგონია“ და „ჩვენ ვფიქრობთ“, ამიტომ საწინააღმდეგო მოსაზრებით ჩვენ მას არც ვუპირისპირდებით.

რადგან თარგმანის იდეის წარმომშობად 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.

⁷¹ ლ. ა.—დ. რაიმე რუსთაველისათვის, გაზ. „ტფილისის უწყებანი“, 1829, გვ. 2—3;

სოლომონ დოდაშვილი, მოკლე განხილვა ქართველისა ლიტერატურისა და სიტყვიერებისა, გაზ. „სალიტერატურო ნაწილნი ტფილისის უწყებათანი“, 1832, № 2, გვ. 31—32.

პლატონ იოსელიანი, რუსთაველი შოთა, წიგნში: „თამარ მეფისა და მეუღლის მისის დავით მეფისა შესხმა, თქმული ლექსად აბდულმესია შაჟაფისაგან“, 1838, გვ. 5—5.

ექვხისტყაოსნის მთარგმნელად ბარტდინსკი გრიგოლ დადიანის რეკომენდაციით არის არჩეული. პროფესორ პ. ბერკოვს იგი დავით 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»⁷².

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: ლექსის⁷³ ტექსტში. ექვთიმე თაყაიშვილი ამის გამო სწორად აღნიშნავს, რომ ლექსში თხოვნაზე მეტად იგრძნობა ბარტდინსკის ზემოთ მოტანილი ლექსისადმი გამოხმაურება. მართლაც, ზოგიერთი მხატვრული სახე გამეორებულიც კი არის. იგივეა ლექსის მიზანიც: აჩვენოს, გააცნოს სხვებსაც მამა-პაპათა საუნჯე — რუსთველის უკვდავი წყარო.

ამ ლექსის დაწერის დროს ჩვენ თარგმანის დაწყებას ვლუკავიჩებთან და ვვარაუდობთ 1840—41 წელს.



რუსთველის პოემის პირველი მთარგმნელი ბარტდინსკი რუსეთში ნაკლებად ცნობილი პოეტია. ს. ვენგეროვის მიერ შედგენილ წიგნში ბარტდინსკის შესახებ მოკლედია აღნიშნული: ი. ბარტდინსკი; 35-იანი წლების პოეტი⁷⁴.

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. ბუხნიკაშვილი, გაზ. „Заря Востока“, 1937, 5/VI, გვ. 3.

⁷² Р. К и н в а р и, «В барсовой коже», картины для сцены, Тиф. 1901, стр. 11.

⁷³ ლექსი იხსება ხელნაწ. ინსტ. ფონდში № 3723.

⁷⁴ С. В е н г е р о в, Критико-биографический словарь русских писателей и ученых, т. I, 1915.

პ: გ. იმედაშვილი, „რუსთველოლოგიური ლიტერატურა“, 1957, 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 „გოსპოდინის“ 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 არსებულყო 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»⁷⁵.

შესაძლოა, ერთ-ერთი ამ ძმთაგანი ი. ბარტდინსკი იყო.

ბარტდინსკის ლიტერატურული მოღვაწეობიდან ორიოდე' ფაქტს ვიცნობთ. ლენინგრადის პუშკინის სახელობის რუსული ლიტერატურის ინსტიტუტის ხელნაწერთა განყოფილებაში დაცული მოძალექსკის კარტოთეკა მიუთითებს, რომ ბარტდინსკის 1834 წელს ქურნალ „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.

⁷⁵ ა. ა. ო დ ი ნ ც ე ვ ი (1803—1886) ნიჟეგოროდის 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»⁷⁶.

*
* *

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 ვ. სტალინსკი მას «სიმბატიურ 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 ქურნალი „Иверский телеграф“ გამოეცა⁷⁷. თანხმობა ამ თხოვნაზე მას არ მიუღია, მაგრამ ფაქტი, რომ ბარტდინსკის ასეთი განზრახვა ჰქონდა, გვაფიქრებინებს, იგი ჩვენი კულტურის გულშემატკივარი იყო და მასზე, როგორც მთარგმნელზე არჩევანის შეჩერებაკ შემთხვევითი არ იქნებოდა.

ბარტდინსკის მიერ თარგმნილი 142 სტროფი პოემის შემდეგ თავებს მოიცავს: 1. ამბავი როსტევეან არაბთა მეფისა, 2. ნახვა არაბთა მეფისაგან მის ყმისა ვეფხისტყაოსანისა, 3. აქა წიგნი ავთანდილისა ყმათა მიმართ.

142 სტროფზე მეტი ბარტდინსკის, ჩანს, არ უთარგმნია. მკვლევრები ამ ჩაოდენობას იცნობენ. დ. ჩუბინაშვილი ახსენებს ბარტდინსკისეული თარგმანის 600 ტაქსს, რაც ოდნავ მეტია, ვიდრე 142 სტროფი.

⁷⁶ Сочинения В. И. Майкова, 1901, II, стр. 139—143.

⁷⁷ ЦГИАЛ, ф. 772, ст. I, № 1536. ცნობაზე მიგვითითა ი. ბოგომოლოვა.

წინასიტყვაობა კი, რომელიც ბარტდინსკის თარგმანის პირველ პუბლიკაციას ახლდა, გვაფიქრებინებს, რომ განზრახული იყო პოემის მთელი ტექსტის თარგმნა: «Эта чудесная «Закавказская Илиада» переводится на русский язык вся»⁷⁸.

თარგმანის მოსალოდნელ გაგრძელებაზე მიუთითებს აგრეთვე მურავიოვის სიტყვებიც: «К сожалению, я не мог прочесть остальных ее песен, еще ожидающих перевода того же поэта Бартдинского»⁷⁹.

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 დაჰკარგა. ესენი იყვნენ: ლევან დადიანი, თეიმურაზ ბაგრატიონი და ალექსანდრე ჭავჭავაძე. განწყობილება საგრძნობლად დაეცა როგორც პეტერბურგის ქართველოლოგთა, ისე ზუგდიდის სასახლის წრეში.

მართალია, 1847 წელს მურავიოვთან საუბარში გრიგოლს თარგმანის საქმე მიტოვებულად არა აქვს წარმოდგენილი, მაგრამ მის შემდგომ განვითარებას ფაქტიურად ვერაღ ვხვდებით.

*
* *

ვეფხისტყაოსნის რომელი გამოცემიდან ითარგმნა პოემა? ამ კითხვაზე საპასუხოოდ შეიძლება მივუთითოთ 1841 წლის ბროსესეულ გამოცემაზე, რომელიც ოთხი წლით უსწრებს თარგმანის გამოქვეყნებას, 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 გამორჩენილ სტროფთა რუსთველურობას თ. ბაგრატიონი ამტკიცებდა თავის „განმარტებაში“. ჩანს, 1841 წლის გამოცემის თაოსნებმა გაიზიარეს ეს შეხედულება და ტექსტში თეიმურაზის მიერ მითითებული სტროფები შეიტანეს⁸⁰.

იმ ნაწყვეტში, რომელიც ბარტდინსკიმ თარგმნა, არაა თ. ბაგ-

⁷⁸ რუსთველის პოემას დ. ჩუბინაშვილიც „ეპიკოსის ილიადას“ უწოდებს. თარგმანის პირველი პუბლიკაციის წინასიტყვაობაც ჩუბინაშვილის უნდა იყოს.

⁷⁹ А. М у р а в ь е в, Грузия и Армения, III, 1848, стр. 223.

⁸⁰ ამის შესახებ იხ. გ. იმედაშვილი, თ. ბაგრატიონის რუსთველოლოგიური ცოდნა, ჟურნ. „მომბე“, № 5, 1949, გვ. 191.

რატიონის მიერ რეკომენდირებული 113-ე სტროფი. ჩანს, მთარგმნელებს ხელთ ვეფხისტყაოსნის ვახტანგისეული ტექსტი ან ამავე რედაქციის ხელნაწერი ჰქონდათ. ბროსესეული ტექსტით, შესაძლოა იმიტომ არ ისარგებლეს, რომ მუშაობა მის გამოცემამდე ჰქონდათ დაწყებული.

ვეფხისტყაოსნის ბარტდინსკისეული თარგმანი დაიბეჭდა⁸¹:

1845 წ. ჟურნალში „Иллюстрация“, № 6 და № 7.

1846 წ. გაზეთში „Кавказ“, № 27.

1846 წ. დ. ჩუბინაშვილის ქართულ ქრესტომათიაში, ნაწ. II, გვ. IX--X XVIII.

1848 წ. ა. მურავიოვის წიგნში: Грузия и Армения, ტ. III, გვ. 220—234.

1877 წ. ვლ. 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 განთქმულ პოემა „Наль и Дамаянти“ ეუკოვსკის ექვსტერტიანი ამფიბრაქით ჰქონდა ნათარგმნი. პოეტთა შორის ეუკოვსკის მეტი მიმბაძველი ჰყავდა და XIX საუკუნის დასაწყისის რუსეთის ახალგაზრდა თაობა თავის წინამძღვრად მას ერთხმად აღიარებდა.

ჰომეროსის ნაწარმოებთა თარგმანს რუსულში ჰეგზამეტრის დამკვიდრებაც მოჰყვა. გენდრი უარს ამბობდა ტრადიციული ალექსან-

⁸¹ გ. კ. უ მ ბ უ რ ი ძ ე მსჯელობს პოემის მეორე პუბლიკაციის მიხედვით და ბარტდინსკის თარგმანზე უარესად ი. ევლახოვის თარგმანი მიაჩნია (ქართული კრიტიკის ისტორია, თბ., 1966, გვ. 115).

დრიული ლექსით ზილიადას“ თარგმნაზე. დისკუსია 5 წელს გაგრძელდა და გნედლიის 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?»⁸² — წერდა ს. უვაროვი ვ. უუკოვსკის.

გნედლიი საუბრით სამართლიანად იბრძოდა თარგმანში ორიგინალის რიტმის გადაღებისათვის. ამ საშუალებას იგი ხელოვნურად არ ეწინიდა. მშობლიური ენის წიაღშივე ეძებდა ასეთი შეთანხმების საფუძველს. ამ მიღწევისათვის ს. ს. უვაროვმა გნედლიი შეაფასა, როგორც «расширяющий сферу русской словесности». მართალია, ეკვობდნენ ბერძნული ჰეგზამეტრის მკაცრი წესების ათვისების შესაძლებლობას, მაგრამ მისი ექოც სასიამოვნოდ მიაჩნდათ.

ვერსიფიკაციის საკითხებზე ამ გახმაურებულ პოლემიკას ეფეხისტკაოსნის თარგმნით დაინტერესებულნიც მიაქცევდნენ ყურადღებას. ჭერ კიდევ ბროსე აღნიშნავდა, რომ ქართული ლექსი სილაბური ისევეა, 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 შორის 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 დაუძლეია. თარგმანა შესრულებულია თეთრ ლექსად.

თარგმანში ჰეგზამეტრიც ვერაა დაცული. ჭერ კიდევ მურავიოვი შენიშნავდა: «есть некоторые погрешности в гекзаметрах». რიტმი ხშირად ირღვევა და გადადის ამფიბრაქში. ამდენად, თარგმანა უუკოვსკისა და გნედლიის მიერ გამოყენებულ სალექსო ზომათა უთანაბრო შერწყმას იძლევა. არის 13, 15, 16, 17 და 18-მარცვლიანი

⁸² Журн. «Русский архив», 1815, стр. 0164.

სტროფები. ასეთი გადასვლები აფერხებს თარგმანის ტექსტის თანაბარ 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 გარითმული 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, ბაძვეს ორიგინალის ეპი-
შეტებს. მხატვრული სახეებისა და, საერთოდ, სიტყვების გაგებაში
სავსებით ემთხვევა ვეფხისტყაოსნის 1841 წლის გამოცემის დ. ჩუბი-
ნაშვილისეულ ლექსიკონში წარმოდგენილ განმარტებებს. ამითაც სა-
ბუთდება ჩუბინაშვილის მონაწილეობა თარგმანში. ლექსიკონის რუ-
სული ვარიანტი, ე. ი. ვეფხისტყაოსნის სიტყვათა რუსული განმარ-
ტება მასვე უნდა მიეწეროს. მისგან ჩვენ პოემის სიტყვა-სიტყვითი
თარგმანის, პწკარედის შექმნასაც ვვარაუდობთ.

ქვევით მოვიყვანთ მხოლოდ რამდენიმე მაგალითს, რომელიც ჩუ-
ბინაშვილის ლექსიკონზე ბარტდინსკის თარგმანის დამოკიდებულებას
გვიჩვენებს.

სტრ. 38,4 — ვისგან მზე შენაფლობია (დაპყრობილი, დამონებუ-
ლი — 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 —
Окрайны врановых крыл колеблются.

სტრ. 53,1 — სივადისა მოგებულსა (თავის ყმაწვილობითაგან მოგე-
ბულსა — დ. ჩ.) — *хранимое с раннего детства.*

სტრ. 54,1 — საჭურჭლე (ოქროსა და ვერცხლის ჭურჭელთ-საცა-
ვი — დ. ჩ.) — *сокровищница злата.*

სტრ. 55,3 — „რომე ჰგავდა სიუხვითა ბუქსა, ზეცით ნაბუქალსა“
(ქარბიანგან 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 აღიადა (გააღიდა — დ. ჩ.) — **веселье**
умножилось.

სტრ. 119,2 — მგოსანი და მუშაითი (მომღერალი, საბელზე მო-
თამაშე — დ. ჩ.) — **фигляр, свирельщик**.

სტრ. 141,1 — ლაზო (ფრიალი შური — დ. ჩ.) — **ревность**.

ზოგიერთ მეტაფორულ სახეს, სტროფს, სიტყვას, სქოლიოში გან-
მარტება ეძლევა და აქაც ჩანს ქართველი თანაავტორის (გრ. დადიანი,
დ. ჩუბინაშვილი) ხელი. მაგალითად:

სტრ. 3,1 — **Тинатина—собственное имя у грузин. Оно озна-
чает отраженный блеск солнца.**

სტრ. 35,4 — „მზე ჩავვისვენდა ბნელსა ვკვრეტთ ღამესა ჩვენ უპ-
თვაროსა“ — **светило уж гаснет... и вот вы видите сумрак безлун-
ный**. სტროფს სქოლიოში აქვს დამატებითი განმარტება:

Царь сбывает, что он угасает без наследника престола.

თინათინის გამეფების აღწერის დროს ბარტდინსკი შენიშნავა:
«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) — **губено-
вые шерлы, черные камни, которым автор уподобляет глаза**.

მუფარახი (108,3) განმარტებულა: «**Яхонтовый порошок** поч-
тался целебным. Из него составляли род каши и таким образом
употребляли».

ბარტდინსკი ემთხვევა „მუფარახის“ ჩუბინაშვილისეულ განმარ-
ტებასაც (იაგუნდის მაჭუნი, დუბეიდი, წაშალი გულ-წყლულისა და სე-
ნის მკურნავე).

სტრ. 137,2 — „ბროლ-ბადახში შეხვეული და გიშერი ასადაგეს“
თარგმნილია: **Снизались четою кристаллы рубина и черного шерла.**
ცხადია, არაზუსტია ბარტდინსკი ამ რთული მეტაფორის გადაღებაში,
მაგრამ ჩანს, უცდია შეძლებისდაგვარად ღამაზად 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 ანდერკიდან გამოთქმა: „მიწაცა თქვენი ავთანდილ“ (166,1) თარგმნილია სიტყვა-სიტყვით: *Автандил земля ваша*. ქვევით 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:

Воинов 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, ულევნი“ (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, ულევნი. გასაცემი პაუზებს ხარჯზე მთარგმნელმა ხელის ზომა გაადიდა.

ავთანდილი ისე არ გაკადნიერდებოდა, რომ სასახლის ფანჯრის ძირას მდგარს მეფისათვის დაეძახა. ამას არც ორიგინალი უმოწმებს, სადაც წერია: „მეფესა გასლუად 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. განწარტებულია: величайший позор на Востоке.* ასეთი ვანცხადების შემდეგ უხერხულია დახედო პოემის ილუსტრაციებში თავმოხდილ გმირებს. მართალია. ქართულ ტექსტშიც ასეა: «ვინცა იყოს უარესი, თავშიშველი ამ დღე ვლიდეს» (69,4), მაგრამ აქ არაა განსაზღვრული სად და როდისაა უქულობა სათაკილო. 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 უსაპრონი“⁸³

На перси нагия нескромно упал горноста́й пуховидный (91,1).

170-ე სტროფში რუსთველი აღწერს ტარიელის საძებრად მიმავალი ავთანდილის სამზადისს: „წელთა ოქრო შემოორტყა, საღარიბოდ მოუკაზმა“.

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“⁸⁴.

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 ქალური მოკრძალებით ათქმევინებს: „ასრე გითხრა, სამსაზური 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 გამზული ხეაშიადს: „მერმე ჩემი მიჯნური ხარ, დასტურია არ ნაჭორად“.

⁸³ ამ სტროფის გარშემო აზრს გამოსთქვამდა გ. ქიქოძე. მისი ფიქრით, თინათინს საყვარელ რაინდთან შეხვედრისას ყარყუმის წამოსასხამი ასხია სრულიად ტიტველ ტანზე, ისე როგორც ეს ჩვევიათ ვისის ან იზოლდას (ლიტ. ვახუთი, 1937, № 19, გვ. 3); „გაძრკვილი“ ნ. მარის აზრით, ნიშნავს ძრწოლას ატანილ სხეულს, რადგან მომდინარეობს იგი ძრწოლიდან (трепетание) და არა ძარკვიდან («Витязь в барсовой шкуре», толкование текста поэмы, 1902, стр. 212).

⁸⁴ С. К о ц ю б и н с к и й, Ш. Руставели и его переводчики, журн. «Звезда», 1937, № 12, стр. 211.

როცა მონებმა როსტევანს თქვა შეჰბედეს მოკლულ ნადირთა უმეტესობას თქვენი კი არა ავთანდილის ისარი აქვს მოხვედრილიო, 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, ценя 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, მდაბალი, მოსამართლე, მოწყალე, მორჭმული, განგებიანი.

თარგმანში კალნიერად 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 უფლებაც ეძლევა საზოგადოებაში მისთვის განკუთვნილი ადგილის მიხედვით:

„შემოვიდა მას წინაშე თინათინის მონა ზანგი,

მოახსენა: გიბრძანებსო ტანი ალვა, პირი მანგი“ (120,3—4).

ტარიელის საძებრად წასვლის წინ ავთანდილი შერმადინს აბარებს თავისი სამეფოს საქმეებს და, როგორც რაინდი, მოუწოდებს: „ლამქართა და დიდებულთა აღამჭრებდი, ჰპატრონობდი“ (156,1). რუსულ ვარიანტში ავთანდილის დანაბარები მტაცებლურ სურვილსაც გამოხატავს:

Вождям 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).

ჰომერის 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

ღამატებით განმარტებას. „ნათურქალს“ მხოლოდ მისი ზოგადი მნიშვნელობით თარგმნის: *досица от боя*.

თარგმანში ვხვდებით რუსულ სიტყვათა ძველ და თვითნებურ ფორმებს. მაგალითად: *обыневил, росил, свежит, соревнует, уврачуют, взглянулись, хитить, одянный, быть позвану*.

ბარტდინსკი ცდილობს შეუენარჩუნოს თარგმანს ორიგინალის ეპითეტები. რამდენად მოზღვნილად აკეთებს ამას, დავინახავთ ქვევით:

„ესე წიგნი გაასრულა წყლიანმა და სიტყვა ნაზმა“ (169,1) წერია ორიგინალში და ბარტდინსკი ბაძავს: *Кончил указ этот он водозвучный и сладкоречивый* (31,1).

„ენაწყლიანობა“ სიტყვა-ულეველობის მნიშვნელობითაა ნახმარი რუსთაველთან. თარგმანში სიტყვა *водозвучный* გაჩნდა, როგორც შედგენილი ეპითეტი, ამასთან, სულ სხვა მნიშვნელობის მქონე. მთარგმნელმა აქ ხაზი გაუსვა ხმის ქლერადობას — 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 სევამს 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* (უტახენმალეს), ზოგიერთ ზევით მოყვანილ ეპითეტებთან ერთად, ალბათ პირველად შევიდა რუსულ სალიტერატურო ენაში ქართული პოემის წყალობით.

ქართული ტექსტიდან ბარტდინსკის უთარგმნელად გადააქვს ზოგიერთი არსებითი სახელი: კაბა, სელნი⁸⁵, ეჯიბი, ნარდი.

თარგმანის ტექსტს რომ მივყვეთ, შესაძლოა, ყოველ სტროფთან დაკავშირებით გავიჩინდეს საკამათო. რამდენიმე შენიშვნა ალექსანდრე ნანეიშვილმაც გამოთქვა თავის წერილში⁸⁶. შეეხო 131,4 სტროფა: „მერზე მოდი, ლომო, მზესა შეგეყრები, შემეყარე“ და აღნიშნა, რომ

⁸⁵ სელნის არც უორდროპი თარგმნის, მიაჩნია ლათინურ «Sella»-დ მრავლობით რიცხვში (ვეფხ. 1912, 21, შეხ. 10). მ. ჯავახიშვილიც ამასვე იმეორებს და იმეორებს სულხან-საბას (გაზ. „ტრბუნა“, 1923, 30/VI).

⁸⁶ ა. ნალი, სალიტერატურო შენიშვნა, ჟურნ. „მოამბე“, 1894, № 10. გვ. 142.

თარგმანში (И после иди, мой лев, к солнцу) თინათინი თავის თავს უწოდებს მზეს; ორიგინალში ამ უპითეტიტ 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 აწაშაშაშე“ წარმოდგენილია როგორც: „черные камни мигали“. აქ კრიტიკოსი ბრალს ჰდებს ჩუბინაშვილსაც, რომლის თარგმანს დაეკრძნო ბარტდინსკი.

საერთოდ, უდაოდ ძნელია თანამედროვე პოზიციებიდან ვიდაოთ ამ თარგმანის ღირსებებზე, ორიგინალის შინაარსთან მის აღეკვატურობაზე. ამ თარგმანის ხარვეზები მარტო მისი ავტორის ნაკლოვანებებზე არ შეტყველებენ. მასში ვანხორციელებულია 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; 112⁸⁷.

პოემა მთარგმნელმა დაასათაურა 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 Тариэл.

ერთ ღონეზე 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 ღომისა სწორია, ძუ იყოს, თუნდა ხეაღია“.

— Печальна немая любовь, мертвит она юное сердце.

„საბრალოა სიყვარული, კაცსა შეიქნს გულმოკლულად“.

⁸⁷ ვეფხისტყაოსნის თარგმანი ბარტდინსკის დაწვებული აქვს პროლოგის გამოტოვებით, როსტევეან არაპაა მეფის ამბიდან, ამიტომ სტროფების ნუმერაცია ჩამორჩება 31-ით.

— На прах и на розу равно сияет роскошное солнце,
И ты изливай свою милость равно на молучих 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 ჰირს, მიუხდეს მამაცურად“.

— Но мудрому лучше искать средств, чем предаваться печали.
„კაცმა სკმე მოიგვაროს, ვეკვ, კმუნებას ესე სჯობდეს“.

— Не сыплется даром жемчуг нам, когда он не куплен трудами.
„მარგალიტი არვის მიხედეს უსასყიდლოდ, უვაჭრელად“.

— Да будет истерзан копьем лжеязычный изменник любимой.
„კაცი ცრუ და მოღალატე ხამს ლახვრითა დასაჭრელად“..

— Бедствие губит равно одного человека иль многих..
„ფათურაჲი სწორად მოქლავს, ერთი იყოს, თუნდა ასი“..

*

* *

თუ როგორ მიიღო საზოგადოებრიობამ ვეფხისტყაოსნის ეს პირველი თარგმანი, ჩანს იმ ერთმანეთის საწინააღმდეგო შეფასებიდან, რომლებშიც ხან აუგად და ხან მაღლობის ნიშნით იხსენებენ ბარტდინსკის ნაღვაწს.

მურავიოვი ძირითადად იწონებდა მას. სტალინსკი თავშეკავებულა იყო. იმდროინდელი პრესა ასეთ შეფასებას აძლევდა: «Перевод Бартдинского не дает и приблизительного понятия о богатстве стиха бессмертной поэмы Руставели»⁸⁸.

თარგმანის პირველ პუბლიკაციას წინ უძღორდა სიტყვები: «Также 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»⁸⁹.

ს. ჭანაშია აღნიშნავდა, რომ ეს თარგმანი ერთი საუკეთესო თარგ-

⁸⁸ Газ. «Кавказ», 1882, № 34, стр. 2.

⁸⁹ Вл. Зотов, История всемирной литературы, 1877, стр. 344.

მანია, თუმცა პეგზამეტრი უზადო არ არის. ჩუბინაშვილი იცავდა ამ თარგმანს და ასკენიდა: „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 рассказа, он еще многое поясняет в подлиннике“⁹⁰.

გ. წერეთელმა⁹¹ ამ თარგმანს ყველაზე უარესი უწოდა; ს. კოციუბინსკიმ⁹² — 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»⁹³.

მიუხედავად ნაკლისა, ვეფხისტყაოსნის რუსულ ენაზე საილუსტრაციოდ დიდხანს მხოლოდ ამ თარგმანს მიმართავდნენ.

ბარტლინსკი ძირითადად ფრთხილია ორიგინალთან მიმართებაში. გულმოდგინედ ცდილობს აუსახავად არ დატოვოს არცერთი სტროფი. მის თარგმანს ეტყობა დიდი შრომა. მომდევნო მთარგმნელები უფრო ნაკლებადაც 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, ბარტლინსკის თარგმანის უმთავრეს ღირსებად მაინც რჩება ის, რომ ჰირველია იმათ შორის, ვინც

Сломал печать забвенья
И в глушь веков промял следы.
.....
Пришел к ключу испытать живой воды.

2

პირველ თარგმანს მალე მეორეც მოყვა. ამჯერად იგი საქართველოში გამოცემული რუსული გაზეთის ფურცლებზე იყო გამოქვეყნე-

⁹⁰ Замечания на перевод отрывка из «Барсовой кожи», газ. «Кавказ», 1846, № 29.

⁹¹ Г. Церетели, Низами и Руставели, газ. «Новое обозрение», 1890, № 2086.

⁹² С. Коцюбинский, Шота Руставели и его русские переводчики, журн. «Звезда», 1937, Л., № 12, стр. 214.

⁹³ Е. Л. Х. О. В., Ответ на замечания Д. Ч., газ. «Кавказ», 1846, 20/VII.

ბული. როგორც ვხედავთ, ერთი წელიც არ დაუყოვნებიათ და ვეფხისტყაოსნის 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»⁹⁴.

მწიფლობის პირობებში, ვეფხისტყაოსნის მიმართ ქართველთა ყურადღება უფრო ადრეც იჩენდა თავს. ჭერ კიდევ 1832 წ. ს. დოდაშვილმა ქართული ლიტერატურის პრესტიჟი ვეფხისტყაოსანზე მითითებით წარმოადგინა და დაიცვა. მას სხვათა გავლენიანი სიტყვაც მოჰყვებოდა, მაგრამ 1832 წლის შეთქმულებს მონაწილეთა დასჯამ კიდევ ერთხელ დაქაპაქა ერის კულტურის აღორძინებისათვის საჭირო ძალები. უფრო ადრე, 1801 წელს, რუსეთ-საქართველოს შეერთების შემდეგ ქართველთა განათლებული და მოაზროვნე 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 გაიციეს და შეიყვარეს მშობლიური მწერლობის ტრადიციები, თბილისთანაა დაკავშირებული მათი შემოქმედებითი მუშაობის პირველი ნაბიჯები“⁹⁵.

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-ჰაჰმად-ხანის მიერ ბარბაროსული აოხრებით მიყენებულ მძიმე ჭრილობებს, ეგუე-

⁹⁴ Газ. «Кавказ», 1849, № 72, стр. 25.

⁹⁵ ლ. მ. ე. ნ. ა. ბ. დ. ე., ძველი ქართული მწერლობის კერები, ტ. II, თბ., 1962, გვ. 165.

ბოლა 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“ აკაეებდა ძალ-მინდილ ქართველ სხეულში... წიგნი „კაცთათვის საკითხავადა სურველით მოსახრობები“ თაროებიდან ჩამოიღეს და გადააბარეს სარდაფებში... ზემოთი იყო ლაპარაკი პოემის შეცნობიერულ შესწავლაზე, როდესაც რუსთველოლოგიური მტუდიები არალეგალურ საქმედ ითვლებოდა; შეუძლებელი იყო ოცნება ტექსტის კრიტიკულ გამოცენაზე“⁹⁶.

ასეთ პირობებში ყოველი მიღწევა გვირგვინს 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 მოძველისათვის ზრუნვას მოახმარეს. კონსერვატიულ-რეაქციული იდეოლოგიის წინააღმდეგ ბრძოლით გამოათხიზლეს საზოგადოების მიძინებული ძალები და ხალხის ინტერესების სამსახურში ჩააყენეს. თავისი შემოქმედებით გაზარდეს ერის ღირსება, მისი „სულიერი ძალა ჰასაქში“⁹⁷ 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 „ვეფხისტყაოსნი“ თავს ვიწონებთ, ვქადულობთ, მაგრამ ყველამ, განსაკუთრებით უცხოელებმა, არ იციან, თუ რა გვაძლევს უტყუარ საბუთს ამ თავმომწონებისას, სახელისას, ქადილისას“⁹⁸.

ამ თაობის ფართო ერულიციისა 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 ერს თან

⁹⁶ კ. კ ე ე ლ ი ძ ე, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, I, თბ., 1956, გვ. 2.

⁹⁷ ი. ჭ ა ვ ჭ ა ვ ა ძ ე, თხზ., ტ. IX, თბ., 1957, გვ. 259..

⁹⁸ ი. ჭ ა ვ ჭ ა ვ ა ძ ე, თხზ., ტ. III, თბ., 1953, გვ. 155.

ახლდა, ბრძენი მოძღვარივით ანუგეშებდა და რწმენას მატებდა. პოემის 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“⁹⁹. 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 სიხარული, შიგ ჩაახვია თავისი სული და გული, შიგ ჩააწნა თავისი უკეთესი ფიქრი, ზრახვანი, გრძნობანი“¹⁰⁰.

ასეთი შეგნებით წარსული საუკუნის 60-იანი წლების მოღვაწეებმა ვეფხისტყაოსნის ღირსეული დამფასებელი და დამცველები იყვნენ.

გამოჩნდა თუ არა ნილილიზმით გაქლენილი 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 ზეწყოფისაგან, მეცნიერულად დაასაბუთა რუსთველის პოემის ღრმად ეროვნული და თვითმყოფადი ხასიათი, მისი ორგანული კავშირი ქართულ კულტურასთან, ისტორიასთან. ასე ხვდებოდნენ ისინი ყოველ მსგავს ფამოხდომას.

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 გააფხვა 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.

⁹⁹ კ. კ ე ლ ი ძ ე, ეტიუდები ძველი ქართული მწერლობის ისტორიიდან, I, თბ., 1956, გვ. 1.

¹⁰⁰ ი. ჭ ა ვ ქ ა ვ ა ძ ე, თხზ., ტ. III, თბ., 1953, გვ. 157.

ამასთან დაკავშირებით, პეტერბურგის რუსთველოლოგთა (თ. ბაგრატიონი, მ. ბროსე, დ. ჩუბინაშვილი), ნ. მარისა და სამოციანელთა ღვაწლი 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 მეტისმეტად დიდ სახელად მიგვაჩნია და ჰოგვიტევონ, რომ მის სახელს და დიდებას ადვილად ვერავის დავუთმობთ“¹⁰¹.

ვეფხისტყაოსნის თარგმნის საკითხიც ამ ბრძოლის ერთი უბანი იყო. მისი ყოველი ახალი და უკეთესი ნიმუში ამ ბრძოლის წარმატების ხაზთან იყო გათანაბრებული. ვეფხისტყაოსნით სხვა ხალხთა დაინტერესება მისი შესწავლისა და ღირსებათა გამოვლენის საფუძველზეც უნდა მომხდარიყო. რუსთველით თავმოწონებისა და ქადილისათვის ვეფხისტყაოსნის სიყვარული არ კმაროდა მხოლოდ. გრძნობა გონებამდე და სიყვარული პოემის მეცნიერულ შესწავლამდე უნდა ამაღლებულიყო. ეს მოთხოვნა ისეთივე ბუნებრივი აუცილებლობით გამოიხატა, როგორც ბრწყინვალე ქართული რომანტიზმის შენაცვლება კრიტიკული რეალიზმით. ამ ახალი, გამარჯვებული მიმართულების შესაქმნელის სწორ გზაზე აყენებდნენ პოემის შესწავლის საქმეს. ვეფხისტყაოსანი თანდათან ტოვებდა ნაციონალურ საზღვრებს და მსოფლიო ლიტერატურაში კუთვნილ 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 ჰაინც ვერ შესცვალა ვეფხისტყაოსნის მთლიანი, მონუმენტური სახე.

¹⁰¹ ი. ჭავჭავაძე, ტ. III, თბ., 1953, გვ. 178.

ამ დროს შექმნილი პოეტის პროზაული თარგმანები ძირითადად შინაარსის გადმოცემას ისახავდნენ მიზნად. პოემის პუბლიკაციის საჭიროება სულ უფრო მეტად იგრძნობოდა. პოეტური თარგმანის შემსრულებელი ორიგინალის ენის არცოდნის გამო მუდმივ 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. მაჩაბელი¹⁰² და სხვანი. ვეფხისტყაოსნის მთარგმნელთა დამხმარედ, კონსულტანტად ვხვდებით ილია ჭავჭავაძეს, ივ. მაჩაბელს, ი. მეუნარგიას, ნ. ნიკოლაძეს, ალ. ყანჩელს, გ. ერისთავს, ალ. სარაჯიშვილს და სხვათ.

ვეფხისტყაოსნის გარშემო არსებული ლიტერატურაც გაიზარდა. უკვე რევოლუციამდელ პერიოდში მისი რაოდენობა ათასს აღწევდა¹⁰³.

ამ პერიოდში რუსულ-ქართული ყურნალ-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 თემა. ითარგმნებოდა 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 გამომცემელმა იცოდა, რომ ამით საერო საქმეს აკეთებდა და ქართველთა საყოველთაო სიხარული „ბეტქდის იგავში“ გამოხატა:

„დაესრულა ესე წიგნი: ქორანიკონს უნსა სპულსა:

ყველაყასა უხაროდა: რიტორსა და ხმა უსულსა“¹⁰⁴.

შემდეგი სამი გამოცემა (1841, 1846, 1860 წ.) პეტერბურგის ქართველოლოგებმა განახორციელეს. უკვე 1857 წელს ეურნალ „ცისკრის“ ფურცლებზე აღბეჭდილმა წერილმა (დ.მ. ბაქრაძე, „საქართველოს ისტორიის წყაროები“) თითქოს ესტაფეტის მიღების წინ მადლო-

¹⁰² შდრ. მ. მაკავარიანი, ვეფხისტყაოსნის მაჩაბლისეული ლიბრეტო, ეურნ. „ცისკარი“, 1963, № 2, გვ. 141—146.

¹⁰³ შდრ. გ. იმედაშვილი, რუსთველოლოგიური ლიტერატურა, თბ., 1957, გვ. 1—354.

¹⁰⁴ ვეფხისტყაოსანი, 1712, გვ. 2.

ბის სიტყვით მოიხსენია პეტერბურგის ქართველოლოგთა¹ ღვაწლმო-
სილი წარმომადგენელი: „ბროსემ ქართველებს უფრო დიდი სამსახუ-
რი უჩუქნა, ვირემ სენ-მარტენმა სომხებს: გამოსცა „ვეფხის-ტყაო-
სანი“-ო¹⁰⁵.

რუსულ ენაზე რუსთველოლოგიურ საკითხებზე მსჯელობას და-
საწყისშივე დაუფრო თავისი ფურცლები თბილისში 1846 წელს გამოცე-
მულმა გაზეთმა „Кавказ“. მის ფურცლებზე დაიბეჭდა ი. ბარტ-
დინსკის, ი. ევლახოვის, ა. აბაშიძის თარგმანები, დ. ჩუბინაშვილის შე-
ნიშვნები ევლახოვის თარგმანზე, ი. პოლონსკის პოემა «Царица Та-
мар и ее певец Шота Руставель» (1851, 13/II, № 12), მ. მაისურო-
ვის მოთხრობა თამარზე და რუსთაველზე „Вардсихе“ (1846, № 30—
32) და ამის თაობაზე დავით ყიფიანის კრიტიკა «Век царицы Тама-
ры» (1846, № 33), ს. ზ-მანის ლეგენდა შოთა რუსთველზე „По морю
и суше“ (1893, № 35) და სხვა.

წარმოდგენილი ლიტერატურული თუ კრიტიკული წერილები ძი-
რითადად, ეროვნული კულტურის პროპაგანდას ეწეოდა და მათ მნი-
შვნელობას აჰაღლებდა. 50-იანი წლების მხატვრული თარგმანებიც ამ
პრინციპს ატარებდნენ. მხოლოდ საუკუნის ბოლო მეოთხედში „შეიმჩ-
ნევა ურთიერთის საწინააღმდეგო ტენდენციების გამოვლენა სალიტე-
რატურო კრიტიკის სფეროში“. შესაბამისად იხვეწება თარგმანისადმი
პოპოზიციონერობაც. თუ ადრეული თარგმანები სუსტი იყო, მოგვიანო
ნიშნებს უკვე აქვთ გარკვეული სახე და პოემის თარგმანის სერიო-
ზულ ცდებს წარმოადგენენ.

ვეფხისტყაოსნის თარგმანთა ხარისხობრივი გაუმჯობესება ოთხმო-
ციანი წლებისათვის უკვე შესაძრწნევი ხდება. საუკუნის ორ სხვადა-
სხვა 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 გამოქვეყნები-
დან ერთი წლის შემდეგ გაზეთ „Кавказ“-ში დაბეჭდილ რუსთველის
პოემის ახალ თარგმანს ხელს აწერდა ი. ევლახოვი. ერთი მეოთხედი
საუკუნის მანძილზე მოღვაწეობდა ევლახოვი ქართული კულტურის

¹⁰⁶ ეურნ. „ცისკარი“, 1857, წიგნი მეორე, გვ. 51—69.

სარბიელზე. იგი იმ პირველ ავტორთა რიცხვს ეკუთვნის, რომლებმაც თავისი ნაწერებით ქართული კულტურის საკითხებს რუსი მკითხველის ყურადღება მოუბოვეს. 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 შევხვდი მთარგმნელის შვილიშვილის შვილს — სერგო ევლახიშვილს¹⁰⁶. მან გადმოგვცა მასალა, რომელმაც დაადასტურა ზოგიერთი ჩვენი ვარაუდი და საინტერესო ფაქტებით შეავსო ი. ევლახოვის ბიოგრაფია. მასალა არ შედგება ოჯახში შემონახული ოფიციალური დოკუმენტებისაგან. იგი წარმოადგენს ვაჟიშვილის¹⁰⁷ მოგონებას მის სასცენო მოღვაწეობასთან დაკავშირებით. უაღრესად მიმზიდველად და აღამიანებისადმი დიდი სიყვარულით დაწერილი ეს მოგონება თავისთავად დიდ ინტერესს იწვევს. იგი მეტყველებს ავტორის სამწერლო ნიჭსა და გეჰონებაზე. სერგო ევლახიშვილს მუსიკის და სცენის სიყვარული ოჯახიდან გამოჰყოლია 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-

¹⁰⁶ 1966 წ. 28/XI—10/XII კიევში ჩატარებულ სატელევიზიო ფილმების საკავშირო ფესტივალზე პრემირებულთა შორის იყო თბილისის ტელესტუდიის ფილმი „მე თვითონ“ (ელ. შაიაკოვსკის ამავე სახელწოდების ავტობიოგრაფიული ნაწარმოების მიხედვით), რომლის სცენარი (ნ. კარკოვთან ერთად) და რეჟისურა ს. ევლახიშვილს ეკუთვნოდა.

¹⁰⁷ სერგო ივანეს ძე ევლახიშვილი წარსული საუკუნის დამლევის ცნობილი საოპერო მომღერალი იყო (ლირიკო-დრამატული ბარიტონი). მოსკოვის კონსერვატორიის შემდეგ ვოკალური 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 «чужацеств», 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-

зической 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 ведомству¹⁰⁸».

¹⁰⁸ მოგვეყვას კიდევ სხვა ჩანაწერით, რომელიც ზოგიერთი გამოცემის გვერდით მაინც იძლევა დამატებით ცნობას ი. ევლახოვის შესახებ: «Иван Иванович Евлахов, 1841 году коллежский ассессор и старший делопроизводитель канцелярии Тифлисского генерал-губернатора, 36 лет был в Тифлисской гимназии, вынужден на чин 14 класса, в Московском Университете курса не окончил. 1842 году помощник редактора «Закавказского вестника». 1843 г. — исполнитель должности редактора. 1945г. коллежский регистратор» (ვეიღენბაუმიან ჩანაწერები დატულია საქ. მეც. აკადემიის ხელნაწერთა ინსტიტუტში).

1864წ. «Кавказский календарь»-ში ევლახოვი 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 превозносили талант отца и сулили 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. Эристави, 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 списка значится, что моему отцу в 1861 г. было «поручено произвести формальное следствие

по особой важности оно, 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, какое 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 Телави¹⁰⁹ 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

¹⁰⁹ 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 произнес 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 Бесо¹¹⁰ 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.

¹¹⁰ თელაველი მეცხვარე, დაჯილდოვებული კარგი ხმითა და მუსიკალური სმენით. როგორც ხალხური შემოქმედების ნიმუში მრავალი მისი სიმღერა ჩაუწერია ხ. ი. სავანელს. შემდეგში ეს მელოდები თავის ოპერაში ჩაუქსოვია იპოლიტოვიანოვს; ევლახიშვილის რწმუნებით, ბესოს რეპერტუარიდან ამოღებული „იავნანა“ პ. ჩაიკოვსკის ბალეტ „შჩეღუქუნჩიკში“ არაბული ცეკვისათვის გამოუყენებია.—გ. 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 Тарнелем 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 пластенное 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 ვვარაუდობდით, რადგან 1887 წლით თარიღდება
მისი ბოლო წერილი პრესაში, 1897 წელს გამოცემულ ხახანაშვილის
შრომში კი („Очерки по истории грузинской словесности“, 268-ე
გვერდის სქოლიო) ი. ევლახოვი გარდაცვლილადაა ნახსენები. ამჟე-
რად, მთარგმნელის ფოტოსურათზე. რომელიც მისი ვაჟის მოგონებებ-
თან ერთად მივიღეთ. იკითხება მინაწერი: 1825, 1888, რაც ივანე ევლა-
ხიშვილის ცნობების უკვე უეჭველ საზღვრებზე მიუთითებს.

ბიოგრაფიული ხასიათის სხვა ცნობებს მისი შემოქმედების შეს-
წავლით მივაკვლიეთ. დაბადებულა იგი აზერბაიჯანის ქალაქ შემახა-
ში¹¹¹. ჯერ კიდევ მისი ბავშვობის წლებში შემახაში მომხდარი მიწის-
ძვრის გამო ევლახოვების ოჯახი საცხოვრებლად ბაქოში გადასულა;
გიქნაზია თბილისში დაუმთავრებია.

ცხოვრების შეგნებული და უმეტესი ნაწილი ევლახოვს საქართვე-
ლოში აქვს გატარებული. იცოდა სპარსული¹¹² და ფრანგული¹¹³ ენა.
ლიტერატურულ მოღვაწეობას ძირითადად რუსულ ენაზე ეწეოდა. რაც
შეეხება ევლახოვის მიერ ქართული ენის ცოდნას. საკმარისია მიუეთი-
თოთ მის მიერ ეურნალ „ცისკარში“ ქართულ ენაზე დაბეჭდილ წე-
რილზე. აქვე, სქოლიოში რედაქციისაგან მიწერილია: „ჩვენმა რედაქ-
ციამ მოიპოვა ახალი წლისათვის კიდევ თანამშრომელი რუსულს ენა-
ში დახელოვნებული, რომელიც ხშირად სწერს და პბეკდაეს ხოლმე

¹¹¹ ევლახიშვილები აზერბაიჯანს დაუკავშირდნენ ისტორიულად მომხდარი ერთი ფაქტით, რომელიც მათი გვარის წარმოშობაზედაც მიუთითებს. თბილისში ამჟამად მცხოვრებ მ. ბერძენიშვილის ოჯახში ინახება იმის მუწყებელი საბუთი, რომ წარსულში, აზერბაიჯანის ქალაქ ევლახის ხანს თავი მოუყუეთოა რამდენიმე ქართველი თავადისათვის. შურისგების მიზნით სხვადასხვა გვარის ქართველი თავადიშვილი წარუგზავნიათ საქართველოდან, რომელთაც ხანი მოუყლათ და ევლახსაც დაპატრონებია. ამის აღსანიშნავად მათთვის ევლახიშვილები შეურქმევიათ (ევლახოვი კი, მე-19 საუკუნისათვის დამახასიათებელი ქართული გვარის რუსული ფორმა).

¹¹² სპარსული სიტყვები და სპარაჟ მთელი ფრაზაც ევლახოვს ჩართული აქვს მოთხრობაში «Шамлибелская долина», Т., 1849, გვ. 39.

¹¹³ ამის შესახებ იხ. ი. ევლახიშვილია წერილი „სპარსული პოეზია“, ეურნ. „ცისკარი“, 1953, № 42, გვ. 256.

სხვადასხვა გაზეთებში: დღეის ამას იქით ჩვენს „ცისკარსაც“ აღუთქვა მწერლობითი შემწეობა ქართულს ენაზედ“¹¹⁴.

ველახოვის ქართულს იმპროინდელი 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 საყოფრანალ-გაზეთო სტატიებია. ყოველი მათგანი საინტერესო საკითხს ეძღვნება და გადმოცემულია მსატკრულად, მიმზიდველად. მათი უმეტესობა შეეხება საქართველოს, დანარჩენი --- აზერბაიჯანს.

წერილებში საქართველოზე, სამეგრელოში მოგზაურობაზე, თბილისზე, სამთავისზე, ჯვარზე და სხვა ქართულ ძეგლებზე ველახოვი აღწერს ჩვენი ქვეყნის ისტორიის ცოდნასა და სიყვარულს.

ველახოვის შემოქმედებაში ვეფხისტყაოსნის თარგმანი ერთადერთი პოეტური ნაწარმოები 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 ზოთხზობები „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-Гусени“ (1857), „Неделя в Баку“ (1861), „Дюма (отец) в Шемахе“ (1887).

ჟურნალ „ცისკრის“ 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 მოთხრობას¹¹⁵ ი. ველახოვს უძღვნის.

¹¹⁴ ამის შესახებ იხილე ი. ველახიშვილის წერილი „სპარსული პოეზია“, ჟურნ. „ცისკარი“, 1863, № 42, გვ. 256.

¹¹⁵ М. М а и с у р о в, Магдалина, газ. «Закавказский вестник», 1851, № 36.

ი. ევლახოვის წერილების უმეტესობა გაზეთ «Кавказ»-ში იბეჭდებოდა. ამ გაზეთს თავისი დაარსებიდან რუსიფიკატორული მიზნები 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»¹¹⁶.

ასეთი ხასიათის წერილები კიდევ პასუხობდა ჩვენი მხარით დაინტერესებული მკითხველის მოთხოვნებს, გემოვნებას. მასალას უხვად იძლეოდა ძეგლებითა და ლეგენდებით სავსე 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 შედეგებით უდგებოდა ნათ ავტორებს, გათვალისწინებული იყო, რომ ეს ნამდვილი შემოქმედებითი პერიოდის სამზადისს 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...»¹¹⁷.

ამგვარი ავტორთაგანი ევლახოვიც იყო. ამ გაზეთში მის გეშაობას რუსული ენის კარგი ცოდნა უწყობდა ხელს. მისი წერილები ქართული მიწისა და კულტურის სიყვარულს ადვილებდა. თბილისის პატრიოტის ენით ლაპარაკობდა იგი მრავალეროვან, კოლორიტულ, ბანდინან და მწვანინან ჩვენს ქალაქზე, მის მომხიბლავ მცხოვრებლებზე: «...Край благодатный и поэтический. Чудесный город Тифлис. Я привык любоваться его живописным положением, его

¹¹⁶ П. Берков, Шота Руставели в русской литературе, сбор. «Деятели русской культуры о Руставели», 1966, стр. 259.

¹¹⁷ 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.»¹¹⁸

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 — бог¹¹⁹.

წერილში საქართველოში გავრცელებული ხალხური სიმღერებისა და მათი შემსრულებლების შესახებ განხილულია: შაირი, ლექსი, მუხამბაზი, ბაიათი, ვიჟაკი; ხალხური შემსრულებლებიდან — მესტირე და აშული. ჩამოთვლილია ქართული აკრებები, რომელთა შორის ყველაზე უძველესად ასახელებს: სტიკოს, ბუკს, წინწილასა და ჩანგს. აღნიშნავს, რომ ეს სახელები ევფხასტყაოსანში და ძველ ქართულ ზღაპრებში გვხვდებოდა¹²⁰.

წერილი ცხადყოფს, რომ ევლახოვი გარკვეული იყო მუსიკალური ხელოვნების საკითხებში და, თავის დროზე, მუსიკათმცოდნეობით დაინტერესებული მკითხველისათვის სარგებლობის მოტანაც შეეძლო.

ევლახოვი თეატრსაც არ გამიჯვნია. შეიძლება იმით დავიწყოთ, რომ მისი მოთხრობა Шамлибельская долина, რომელშიც აღწერა ლია ეპიზოდით განთქმული აზერბაიჯანელი გმირის ქოროღლის ცხოვრებიდან, შემდეგში საფუძვლად დაედო ანტონოვის ტრაგედიას, პირველ ტრაგედიას ქართულ სცენაზე. მთარგმნელის ვაჟის სერგო ევლახიშვილის მოგონებაში ვკითხულობთ, რომ იპოლიტოვ-ივანოვს ოპერა

¹¹⁸ И. Евлахов, Заметки о Тифлисе, газ. «Кавказ», 1846, № 23.

¹¹⁹ И. Евлахов, Грузинские пословицы и изречения, Сбор. «Записки Кавказского отдела Императорского русского географического общества», II, 1852, стр. 260—265.

¹²⁰ И. Евлахов, О народных песнях и певцах в Грузии, газ. «Кавказ», 1850, № 64, 65.

„ქორთლის“ დაწერა მოუნდომებია. რისთვისაც ლიბრეტოს დაწერა ევლახოვისათვის უთხოვია; „Боюсь, мне написать оперное либрето не по зубам. Скажу по правде: для меня повесть, пьесу легче написать— უბასუხია 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?»¹²¹

ამ კრიტიკას საბუთიანად დაუპირისპირდა 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 хорошею стороною должно принять с удовольствием»¹²².

ვათიშვილის მოგონებიდან ჩანს, რომ ევლახოვს არტიტული 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. ამ პოპულარული ფორმით იყო გადმოცემული ფირდოუსისა და საადის ცხოვრება. მათი შემოქმედების შესახებ საკუთარი აზრის შემუშავებაში ევლახოვს სპარსული ენის ცოდნა დაეხმარებოდა. ამ ნათქვამია: „ფირდოუსს თუ რამა აქვს თავის ქმნილებაში მშვენიერი, ეს იმი-საფვის, რომ მან იცოდა ზედმიწევნით რომელი გამოეკვლია თავისის სიტყვიერებისაგან ლბილათ და ნაზად გამოთქმისათვის... ეს იყო მეტად ჩინებული მჭერმეტყველი, მშვენივრად გამომთქმელი. არავინ არ შეადრება მის უკვდავს და სამაგალითოს ქმნილებასა“¹²³.

ასევე მაღალი შეხედულებისაა ევლახოვი საადის შემოქმედების

¹²¹ Газ. «Кавказ», 1850, № 96.

¹²² Газ. «Закавказский вестник», 1850, № 50.

¹²³ ი. ე ვ ლ ა ხ о ვ ი, სპარსული პოეზია, ქუბნ. „ცისკარი“, 1864, № 1, გვ. 31—33.

შესახებაც: „... იმისი თხზულებები იმისთანანი არიან, რომ სპარსელებისათვის ყოველთვის სახსოვარი იქნებაო“¹²⁴.

საერთოდ, ყოველი წერილით ევლახოვი მკითხველს აცნობს რაიმე საინტერესოს, იქნება ეს ძველი შირვანის დედაქალაქ შემახაში 1859 წელს მომხდარი მიწისძვრა, თუ მაჰმადიანთა რელიგიური მისტერია იმამ-გუსეინის დატირება. მისთვის დამახასიათებელი ველური პოეზიით. დეტალურად აქვს აღწერილი დიდი ფრანგი რომანისტის ალ. დიუმაჰს 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»**¹²⁵.

ევლახოვის წერილით რუსი მკითხველი, შესაძლოა, პირველად გაეცნო ქართული ხუროთმოძღვრების ზოგიერთ ძეგლს. საქართველოს წარსულისადმი კრძალვისა 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 ვენახებს¹²⁶.

ასეთ 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

¹²⁴ ი. ევლახოვი, სპარსული პოეზია, თურნ. „ცისკარი“, 1864, № 1, გვ. 45.

¹²⁵ И. Е в л а х о в, Дюма (отец) в Шемахе, газ. «Новое обозрение», 1887, № 1060.

¹²⁶ И. Е в л а х о в, Заметки на пути в Мингрелию, газ. «Кавказ», 1847, № 7—9.

широкую читательскую аудиторию. вела систематическую про-
паганду. достижений грузинской духовной культуры»¹²⁷.



ველახოვის ჩვენამდე მოღწეული ლიტერატურული მემკვიდრეო-
ბიდან ცალკე გამოიყოფა ის მასალა, რომელიც ეხება ვეფხისტყაო-
სანს. ასეთია ორი, ერთი მათგანი მოიცავს ვეფხისტყაოსნის ველახოვი-
სეულ თარგმანს¹²⁸, მეორე — პასუხს¹²⁹ შენიშვნებზე, რომელიც მთარ-
გმნელს დავით ჩუბინაშვილმა¹³⁰ მისცა.

ვეფხისტყაოსანს ველახოვი გაკვრით ეხება აგრეთვე წერილში
„Заметки на пути в Мингрелию“. ავტორი აღნიშნავს პოემის ხალ-
ხურობას, 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 по-
лагать, что этот экземпляр древнейший, следовательно полный и
верный»¹³¹.

ველახოვმა თარგმნა პოემის მესამე თავის ნაწყვეტი (84—97 სტრო-
ფები), 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 ველახოვს, ჩანს, უფრო ამომწურავი
პასუხის გაცემა სურდა, რადგან წერდა, რომ იმედოვნებს ამ საკითხს

¹²⁷ И. Богомолов, Вопросы..., ლიტერატურული ძიებანი, XV, თბ.,
1964, გვ. 213.

¹²⁸ И. Е в л а х о в, Отрывок из поэмы «Барсова кожа», газ. «Кавказ»,
1846, № 15.

¹²⁹ И. Е в л а х о в, Ответ на замечание Д. Ч., газ. «Кавказ», 1846, №29.

¹³⁰ Д. Ч., Замечание на перевод «Барсовой кожи», газ. «Кавказ», 1846,
№ 27.

¹³¹ И. Е в л а х о в, Заметки на пути в Мингрелию, газ. «Кавказ»,
1847, № 9.

ცალკე განიხილავს. დაპირება სისრულეში არ მოუყვანია. ვფიქრობთ, იმ მკაცრი კრიტიკის შემდეგ, რომელიც წილად ხვდა ევლახოვის მიერ გამოქვეყნებულ თარგმანს, წამოწყებული საქმის გაგრძელებისთვის საპირო ენთუზიაზმი დაიკარგა.

საფიქრებელია აგრეთვე, რომ ევლახოვს პოემის, მთლიანად თუ არა, კიდევ რამდენიმე თავის თარგმნა მაინც ჰქონდა გადაწყვეტილი. ამაზე მიგვიბრუნებებს 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 მოვკიდო სიყვარულით და ერთ-გულეობით ყველაფერს იმას, რასაც შესაძლებლობა ექნება გამოხატოს სული და პოეზია ჩემი ნათესავი ხალხისა. დმერთმა ქნას, რომ გარე-პოეზამაც ხელი შეუწყოს ჩემს წამოწყებებს“¹³².

იმავე წერილში ევლახოვი უსაყვედურებს დავით ჩუბინაშვილს იმასაც, რომ ამ უკანასკნელმა მის სიტყვებში სათათურზე 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 წარმოდგენს პირველ ცდას და ავტორი აგრძელებს მუშაობას პოემის თარგმანზე“¹³³.

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 ვერაშუმნოთ 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 საზღადისში იყო. ამ დროისათვის ევლახოვსაც ლიტერატურაში მოღვაწეობის მეტი გამოცდილება ჰქონდა. ვეფხისტყაოსნის პირველად თა-

¹³² ს. ხუციშვილი, ქართული ლიტერატურული კრიტიკის ისტორიისათვის, ქრესტომათია, თბ., 1955, გვ. 36. (ევლახოვის წერილი ამ წარმოდგენილია ქართულ ენაზე. ჩვენ ამ თარგმანით ვსარგებლობთ).

¹³³ გ. იმედაშვილი, რუსთველოლოგიური ლიტერატურა, 1957, გვ. 26.

რგმნის უამს 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 კიდევც. მის შესახებ მსჯელობდნენ მეგობართა და ლიტერატორთა წრეში, იწონებდნენ მას და აძლევენ ავტორს საქმიან შენიშვნებს. მის შექმნაზე ევლახოვი უფრო მეტს მუშაობდა; უწინარეს ყოვლისა, იგი გართმული იყო, მაშინ როცა ადრეულ თარგმანში ევლახოვს გართმევა 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 სათქმელი ორში მოუქცევია, რამაც, თავის მხრივ, მხატვრულ სახეს ხარისხი და ელფერი დაუკარგა. მაგალითად მოვიტანთ:

84, 3 — „ხშირად ესხა მარგალიტი ლაგამ-აბჯარ-უნავირსა“

Унизаны жемчугом чудно блистали:

Вся сбруя, седло и попоны лихого коня...

84, 4 — „ცრემლსა ვარდი დაეთრთვილა...“

Слезами его, как росой, увлажнялись цветы.

მთარგმნელი ფრთხილად და დაკვირვებით არ მიჰყევბა ორიგინალის ტექსტს. ამ მხრივ, იგი დიდად ჩამორჩება პირველ მთარგმნელს ბარტლინსკის. სტროფების შინაარსი მას, ხშირად ნებისმიერად გად-

მოაქვს რუსულ ენაზე. მაგალითისათვის ავიღოთ სტროფი, რომელიც ავთანდილს ეხება. აქ ახალგაზრდა სპასპეტი მეფესთან ერთად უცხო მოყმის „მისაწეენად“ მიეშურება. მისი მშვენიერების ხილვა რუსთველს უფლებას აძლევს ამბობს დინამიურ მსვლელობას ავთანდილის შესამკობი ეპითეტები დროულად ჩაუროს. ევლახოვის თარგმანში ეს სტროფი ტარიელს მიეწერება და უადგილოდ დასმული ეპითეტიც მხოლოდ აბუნდოვნებს აზრს. საქმე ისაა, რომ თარგმანის მიხედვით, უცხო მოყმის ხელიდან გაშვებით გამწყვრალი 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 შეუმჩნევია, რომ მეფეს წაშში დადევნება როდი შეეძლო. რუსთველი საგანგებოდ აღნიშნავს (96.4), რომ იგი ავთანდილს უკან ჩამორჩაო:

„შესხდეს მეფე და ავთანდილ მის ყმისა მისაწეველად.
 იგი ლალი და უყადრი მივა ტანისა მრხეველად,
 ტაივი მოუჭს მერანსა, მიჭუნების მზე ევლად,
 შეიგნა მისლვა მეფისა მისად უკანა მღეველად“ (96).

გაუგებარი დარჩა მთარგმნელისათვის მეტაფორულად გამოხატული აზრიც, რომ ველად გაჭრილ ტარიელს არავისთან დალაპარაკება, ბაგის (ვარდის) გახსნა (გახლეჩა) არ სურდა:

„არცა გახლიჩა ბაგეთათ თაჲ 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, ჰგია გიწრისა ღარი საღ“ (86, 3).

ევლახოვს ტარიელის ცრემლი (წვიმა ბროლისა) გაგებული აქვს ნამდვილ წვიმად და ამიტომ, ბუნებრივია, ტარიელს ამგებიც დაუწვევლებოდა:

Алмазными каплями падал на странника дождь;
 Роскошные кудри его омывая.

გაუგებარი და გაუმართავია ტაეპები:

Безмолвно пришлец на коне рисовался...

აბ: И начали дружно неравную битву.

საზოგადოდ, ამ თარგმანის ენა ღარიბია და უფერული. პოემის შინაარსი გაუბრალოებულია 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 მაღალსტატურად არჩევდა სიტყვებს. თუ რუსთველთან როსტევეან შეფე მორკმულია და განგებია, თარგმანში — суровый владыка, ტარიელი — на-именный пришлец.

ტარიელის სახე, ტანსაცმელი, მისი რიხზვაც და ლირიზმიც ორიგინალში მკვეთრადაა ასახული. იგი შრისხანეა, მაგრამ არა ბოროტი, იგი მომტირალია, მაგრამ არა საწყალი; იგი მარტოა, მაგრამ ღონიერი; გაუტრბის ყველას, მაგრამ არავინ არ სძულს. ამიტომ არაა სწორი ტარიელისგან მონათა დახოცვის სცენა ასე აიწეროს:

С презрением их трупы разметывал всюду...

Недвижим он был и с презрением смотрел на меня.

დავით ჩუბინაშვილი უარყოფითად გამოეხმაურა ვეფხისტყაოსნის ახალ თარგმანს: „ეს უხეირო ცდა რა საჭირო იყო, როცა ზუსტი და ფორმალურადაც სავსებით ღირსეული თარგმანი (გულიანომოდა ბარტლინსკის თარგმანს). უკვე შარშან იყო დაბეჭდილი ვაზ. „ილუსტრაციები“-ო. ჩუბინაშვილი საყვედურობდა, რომ თარგმანში გადმოცემული იყო პოემის მხოლოდ შინაარსი, ისიც ზერელედ, არევიარევიო, 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 სიმკირისა 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 მოვალეობად მიიჩნია ეჭვი 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 გააქრიტიკა ევლახოვის თარგმანი, მიუთითა შინაარსისა თუ მხატვრულ სახეთა დამახინჩებაზე, კონკრეტული მაგალითებით დაუსაბუთა შრომის უმწეობა. „ყველაზე საცოდავი ის არის, — წერდა ჩუბინაშვილი, — რომ უფ. ევლახოვს გადაუწყვეტია სრულიად თავუქულმა გაიგოს ავტორის უკეთილშობილესი ადგილები. მაგალითად იმის მაგიერ, რომ თქვას: *слезы кипящего сердца убили инеем цвет его розы*, ე. ი. სახისა (კუპლ. 53, ტაეპი 3), უფ. ევლახოვს გამოუდის — უცხო დაღონებული ზის და ტირის, ცრემლები კი ანამებენ ყვავილებს. ვერ ენახულობ აგრეთვე თუ სად არის აქ მჭდომარე უცხო, რომელიც ფერხით მახვილს ეყრდნობოდა? 55-ე კუპლეტში 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“¹³⁴.

დ. ჩუბინაშვილი, თვლიდა, რომ ევლახოვი შეუშინდა 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 იხელმძღვანელა სხვა მთარგმნელის შრომით, რომელმაც მასზე ადრე შეაღო ამიერკავკასიის ილიადის შეიდსაუკუნოვანი სიძველის კარი და გამოედევნა გენიოსების აჩრდილებს ახალ, საოცარ ქვეყანაში, რომელიც შექმნილია ვეფხის ტყაოსნის ავტორის მიერ ზღაპრებისა და ისტორიის მიჯნაზე. მე ვლავარაკობ უფ. ბარტლდისკის 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“¹³⁵.

¹³⁴ ს. ხუციშვილი, ქართული ლიტერატურული კრიტიკის ისტორიისათვის, ქრესტომათია, I, 1935, გვ. 29—30 (დ. ჩუბინაშვილის წერილი ქრესტომათიაში შეტანილი ქართულ ენაზე. ვსარგებლობ ამ თარგმანით).

¹³⁵ იქვე, გვ. 31—32.

ვეფხისტყაოსნის წარმატებულად თარგმნის პრაქტიკული განხორციელება ჭერ კიდევ შორს იყო იმ თეორიული მოთხოვნისაგან. რომელსაც დ. ჩუბინაშვილი აყენებდა. მის მიზანს შეადგენდა პოემის კლასიკური თარგმანი, რომელსაც დედნის დამახასიათებელი ნიშნები ექნებოდა შერჩენილი. სხვაგვარად თარგმნა მიაჩნდა დამახინჯებად და სიტყვიერებისათვის შენაძენად აღარ თვლიდა. 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 უკეთესი მესვეურნიც თავიანთ თანამედროვეებზე მაღლა იდგნენ მხოლოდ. წარსული საუკუნის დასასრულსაც კი სალიტერატურო შენიშვნაში ეწერა: „მართალია, რამდენიმე საუკუნეა მისს მუშაობითა და მშვენიერებით ვტკბებით, მაგრამ პოეტური და ისტორიული მნიშვნელობა პოემისა დღემდინ გაურკვეველია... ცხრა კლიტულშია მოქცეული“¹³⁶.

თვით ჩუბინაშვილის თანაავტორობით შექმნილი თარგმანიც ხომ არ იდგა შესაფერის სიმაღლეზე. ერთია მხოლოდ, იგი შედარებით სწორ პრინციპს ავითარებდა. მას ორიგინალის ტექსტთან სიახლოვე და მიაი 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 განმართულმა კამათმა რუსთველოლოგიის საკითხებზე მსჯელობას საქართველოს ასპარეზი აღუდგინა¹³⁷. თუ უსაფუძვლო არ

¹³⁶ ა. ნა-ლი, სალიტერატურო შენიშვნა, ჟურნ. „მოამბე“, 1894, გვ. 138.

¹³⁷ უფრო ადრე საქართველოს რუსულ პრესაში რუსთველის შესახებ ერთადერთი წერილი გამოქვეყნდა, იმ გაზეთში, რომელსაც ივანე ველახოვი რედაქტორობდა. წერილი, რომელიც რუსთველის ქრისტიანობაზე მსჯელობას შეიძლება ეკუთვნოდა პლატონ იოსელიანს. დაიბეჭდა გაზ. «Закавказский вестник»-ში, 1845, № 1.

იქნება განცხადება, რომ რუსთველოლოგიური მეცნიერების მიღწევები ყველაზე თვალსაჩინოდ სწორედ თარგმანებმა გაამყარა, მაშინ ორ პირველ თარგმანს (ბარტდინსკისა და ევლახოვის) ყველაზე მეტად ატყვიან მათი წარმოშობის ადგილებზე წარმოებული რუსთველოლოგიური კვლევა-ძიების დონეც.

რუსთველას გენიალური ქმნილების თარგმნისას დაშვებული ურიტხვი შეცდომების დიდი წილი, საერთოდ, ადრეულ თარგმანებში ხვედრბრ იყო, მაგრამ ესეც ვერ ამართლებდა ჩუბინაშვილის თვალში ევლახოვის შრომის სისუსტეს. განვითარებისა და წინსვლის მოთხოვნები ამ დარგშიც მოქმედებდნენ; ყოველ შემდგომ თარგმანს ახალი ზღუდეები უნდა გადაეღა და ახალი წარმატებისათვის მიეღწია. ამ მხრივ, ევლახოვის თარგმანი მხოლოდ უკან გადადგმული ნაბიჯი იყო.

ევლახოვის თარგმანი თავისი სისუსტის მიუხედავად იმდროინდელი მკითხველის ინტერესებს იძვალისწინებდა. 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“ გამოუჩინდნენ. 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 შთაგონებულ შემსწავლელს, ბარტდინსკის თარგმანის ქება უსაყვედურა. ევლახოვის აზრით, „დიდი რუსთველის აჩრდილი შეირყევა ასეთი უაზრობა რომ მოსმინოს, რომელსაც მის მშვენიერ ქმნილებად ასაღებენ“¹³⁸.

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

¹³⁸ 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-
თხრობა¹³⁹, რომელიც იმხანად დაიბეჭდა. ანაქრონიზმებით სავსე ეს
ნაწარმოები თამარ მეფისა და რუსთველის საბედისწერო სიუჟარულის
აშბავს მოუთხრობდა მკითხველს. თამარის ღვაწლი აქ დამკირებული
იყო და იგი სასტიკ დედოფლად იყო გამოყვანილი.

ამ ორი ახალგაზრდა მწერლის შეცდომებს დიმიტრი ყიფიანმა ერ-
თად გასცა პასუხი. წერილში¹⁴⁰, რომელიც იმავე გაზეთში გამოაქვეყნა,
დიმიტრი ყიფიანი წერდა: „უფ. უფ. მაისუროვი და ევლახოვი საიმედო
ნიჭის ახალგაზრდები არიან, მაგრამ არცერთი ტალანტი ადამიანს გა-
დაჭარბებით არ ეძლევა, საჭიროა მისი გამოჩაღვვა, განვითარება და
წომზადებთა და განათლებით გაწმენდა.

... ვებდავთ, 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“¹⁴¹.

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 სტატია¹⁴² რუსთველის და მისი
პიემის შესახებ ერთგვარად ი. ევლახოვის მოთხოვნის პასუხსაც წარ-
მოადგენდა¹⁴³.

ევლახოვის მომდევნო წერილებში, როგორც ზევითაც აღვნიშნეთ,
უკვე სხვა ტენდენცია შეიმჩნევა. თანამემამულეთა კეთილი რჩევაც
გათვალისწინებულია მის მიერ. აღრე კი, დ. ჩუბინაშვილთან კამათში,
ევლახოვი თავგამოდებით იცავდა თავის თარგმანს და ამართლებდა თა-
ვის პოზიციებს. იგი წერდა: „საქმე თარგმნის სიტყვასიტყვაობაში კი

¹³⁹ М. Маисуров, «Замок Вардцихе», повесть, газ. «Кавказ», 1846, № 30, 31, 32.

¹⁴⁰ Д. Кипиани, Век царницы Тамары, газ. «Кавказ», 1846, № 33.

¹⁴¹ დ. ყიფიანის წერილის ქართული ტექსტი დაბეჭდილია ს. ხუციშვილის მიერ შედგენილ კრესტომათიაში: ქართული კრიტიკის ისტორიისათვის. I. 1955, 36—38.

¹⁴² Д. Чубинов, О грузинской поэме Вепхис-ткауосани или «Барсова кожа», газ. «Закавказский вестник», 1850, № 41, 42.

¹⁴³ ჯ. ჭუმბურიძე ქართული კრიტიკის ისტორია, თბ., 1956, გვ. 117.

არ არის, არამედ იმაში, რომ ავითვისოთ აზრი, გრძნობა, ერთს-
ლოვნება და სილამაზე დედნის სიტყვებისა, გადაედნოთ ეს ყველა-
ფერი პოეტური სულის ქურაში და გადმოვღვაროთ იმავე ღირსებლი
იმ ენის ბუნებრივ ფორმაში, რომელზედაც შევიცნობთ ქმნილებას¹⁴⁴.

ჩანს, ზემოთ მოყვანილი პირობა ვეფხისტყაოსნის თარგმნისათვის
მართებულად მიაჩნდა ევლახოვს. მან მიზნად არ დაისახა ორიგინალის
ტექსტთან 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. მეტაფორება,
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 მკითხველს გემოვნებისათვის მიესადაგებო-
ს. მეტაფორით გადმოცემული აზრი მან ნაწილებად დაშალა და უფრო
მარტივად, ეპითეტიტ შემკობილი მოგვაწოდა. მაგალითად შეიძლება
მოვიტანოთ რამდენიმე სტროფი:

„ცრემლსა სისხლი ერეოდა, გასდს, ვითა ნაგუბარი“ (88, 4)

Кровавые слезы он лил из очей.

„არცა გახლიჩა ბაგეთათ თავი ვარდისა ქანამან“ (89, 4)

И с розовых уст не срывалась улыбка.

„ტაიკი მიუქს მერანსა, მიეფინების მზე ველად“ (96, 3)

Понесся, как вихрь, по чистому полю.

მართალია, პოემაში ჰარბად შეხვედრილი მეტაფორები, საზოგა-
დოდ, მხატვრული სახეები, სიტყვა-სიტყვით თარგმანში (როგორც ეს
ბარტლინსკის აქვს) იმავე შთაბეჭდილებას ვერ ტოვებს. მაგრამ, ცხა-
დია, ევლახოვი შეცდა, რომ ორიენტაცია საშუალო მკითხველზე აიღო.
ვერ გაითვალისწინა რუსული ენის შესაძლებლობანი და მკითხველს
გაძარცვული პოეტური ქმნილება წარუდგინა.

უფრო სარწმუნოა, რომ პოემის უკეთ თარგმნა აღემატებოდა ევ-
ლახოვის შესაძლებლობას და თარგმნის მიხედული პრინციპიც ევლახო-
ვის, როგორც პოეტის, ნიჭთან იყო შეფარდებული.

¹⁴⁴ ს. ხუციშვილის ქრესტომათია... გვ. 35.

საერთოდ. ორიგინალთან თვითნებური მოპყრობის მხრივ ევლახოვს ზოგჯერ მომდევნო მთარგმნელზე მეტი არ შეუტოდავს, კრიტიკა კი ყველაზე მკაცრი შეხვდა. თარგმნიდა დაპოუკიდებლად და ამ მძიმე საქმეში არ ჰყოლია ისეთი გამოცდილი ხელმძღვანელი, როგორც მის ბედნიერ მეტოქეს. „ჩემი თარგმანი მხოლოდ ძალის პირველად გამოყენების ცდააო“, — წერდა იგი თითქოს ბოდიშის 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 უკრანალისტიკა 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 მუღმივი ინტერესის საგანი იყო და მისკენ სხვებსაც იზიდავდა. ვაჟიშვილის მოგონებებიდან ჩანს, რომ კომპოზიტორ იპოლიტოვიჩანოვისათვის შეუთავაზებია მას პოემის სიუჟეტზე ოპერის დაწერა. მოგონება საესეებით დაემთხვა გაზეთ „დროებაში“ მოტიანილ ცნობას. აქ დამატებით აღნიშნულია, რომ ოპერის შექმნაში იპოლიტოვიჩა-

ნოვს ხელს შეუწყობდა ზიჩის მიერ დადგმული პოემის ცოცხალი სურათები¹⁴⁵. კომპოზიტორს იდეა მოსწონებია, მაგრამ მისი შესრულები-სათვის ძალებს არ დანდობია. ამისათვის გიგანტებია საჭირო, — 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 ჭრონიკა, გაზ. „დროება“, 1885, 12/V, № 99, გვ. 2.

გივი მიქაძე

ძველ ქართულ ხელნაწერთა გამოვლინა, შეკრება 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 გამგზავრება 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.

ჩერ 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 საზოგადოებებს 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 საქმეში არანაკლები წვლილი მიუძღვის საისტორიო-საეთნოგრაფიო საზოგადოებას (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 მუზეუმში თავის მხრივ შეაგროვა ახალი კოლექცია და, როგორც აღვნიშნეთ, მასში თავი მოიყარა არსებულმა კოლექციებმა. შემდგომში თბილისის უნივერსიტეტის სიძველეთა მუზეუმში (ყოფ. წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოების, ყოფ. საეკლესიო მუზეუმისა და თვით უნივერსიტეტის ფონდებით) და საისტორიო-საეთნოგრაფიო საზოგადოების მუზეუმში 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 საადრიცხვო 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 მოთხოვნებისა 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 ძველ 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 ხელნაწერებში დაცულია სხვა სიძველეთსაცავებშიც. ქართულ ხელნაწერთა საყურადღებო 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 ბიბლიოთეკაში (მოსკოვში) და მატენადარანში (ერევანი)¹.

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

¹ ქართული ხელნაწერების კოლექციები მოიპოვება საზღვარგარეთაც: პარიზის ნაციონალურ ბიბლიოთეკაში, ბრიტანეთის მუზეუმში, ვატიკანის არქივში, გრაცის უნივერსიტეტის ბიბლიოთეკაში (ავსტრია) და სხვ. ქართული ხელნაწერები დაცულია აგრეთვე ყოფილ ქართველთა მონასტრებში: ათონის მთაზე, იერუსალიმში და სინას მთაზე.

ქართულ ხელნაწერთა შეკრებისა და დაცვის საქმე სახელმწიფოს ხელში 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. მის. კეკელიძემ და გ. შატერაშვილმა კასპის რაიონში აღმოაჩინეს „ვახტანგისა“ 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

რიგ სიძნელეებთან არის დაკავშირებული. მთავარი სიძნელე ის არის, რომ ეს კოლექციები დიდი ხნის განმავლობაში უცნობია, რადგან ისინი (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 მეცხრამეტე 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, შავალითად, 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 გადადებას აღარ ითმენს. ამ საშვილიშვილო საქმეში აქტიურად უნდა ჩაებას რაიონული პრესაც.

რაც შეიძლება ჩქარა და ფართოდ უნდა გავშალოთ ხელნაწერი 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 მოლიანად უნდა დაეკისროს ხელნაწერთა ინსტიტუტს. ხელნაწერთა შეგროვება უნდა მოხდეს ადგილებზე ექსპედიციების მიერ. უნდა მოხდეს რეგისტრაცია ადგილზე დატოვებული ხელნაწერებისა, რათა ისინი საბუღალბოდ არ დაიკარგოს. არ უნდა ვუცადოთ ამას, თუ როლის მოიტანენ მუზეუმში ამა თუ იმ ხელნაწერს.

სისტემატურად უნდა ქვეყნდებოდეს ამ არქეოგრაფიული ექსპედიციების ანგარიში და მიკვლეული 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 შექმნილი ჰქონდა 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 ჭეროვნად 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 საშუაოდ ძირითადად ესენი იქნეს გამოყენებული.

დაზიანებული ხელნაწერების ფურცლებისა და ყდების რესტავრაციისთვის და სხვა პროფილაქტიური სამუშაოების ჩასატარებლად ხელნაწერთა ინსტიტუტში არსებობს სპეციალური ლაბორატორია-სანელოსნო, რომელიც დაკომპლექტებულია კვალიფიცირებული კადრებით. ინსტიტუტის სპეციალისტები დიდ დახმარებას უწევენ აგრეთვე რესპუბლიკის მუზეუმებს.

ძველი ქართული ხელნაწერების გამოვლენის, შექმნისა 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 შემდეგში 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 გადამწერთა 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 ჯგერ 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 წამოიწყო ყოფ. ქართველთა შორის წერა-კითხვის გამავრცელებელი 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-

ტილულია ხელნაწერების შესწავლისა და მის აღწერასთან დაკავშირებული ძირითადი საკითხები.

უკვე გამოქვეყნებულია საქართველოს სსრ ცენტრალური არქივის (ს. კაჯაბაძე, 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 (ალ. 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-შიგდრინის სახელობის საჯარო ბიბლიოთეკის ქართულ ხელნაწერთა ფონდისა. ხელნაწერთა ინსტიტუტის ფონდებზე მუშაობისას დიდი დახმარების გაწევა შეუქმნია აგრეთვე „საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის ძველ ხელნაწერთა საცავების გზამკვლეუს“, 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 საი-
ლუმო დამწერლობის (კრიპტოგრაფიის) გასაშიფრავადაც
(იხ. ა. შანიძისა და გ. მიქაძის გამოკვლევები). ქართული ხელნაწერების
ჭვირნიშნებსა და კრიპტოგრაფებზე არსებობს მონოგრაფიული ნაშრო-
მები, რომელთა გამოცემითაც უდავოდ სასარგებლო საქმე გაკეთდება.
ყოველ შემთხვევაში, ჭვირნიშნებსა და კრიპტოგრაფიუ-
ლი ანბანების ტაბულების გამოცემა გადაუდებელი საქმეა.

ხელნაწერთა ინსტიტუტში დატულია საკმაო რაოდენობის პა-
ლიმფსესტები. მათი საერთო რაოდენობა ათეულ ათას ფურ-
ცელს აღემატება. პალიმფსესტებს დიდი მნიშვნელობა ენიჭება ქარ-
თული ენის განვითარების შესასწავლად და შორეული წარსულის აზ-
რების გასათვალისწინებლად. ყოველივე ამის გამო დიდ ინტერესს იწ-
ვევს პალიმფსესტების ამოკითხვა. ხელნაწერთა ინსტიტუტს გათვა-
ლისწინებული აქვს მოაწყოს სპეციალური ლაბორატორია, სადაც აღ-
ნიშნული პალიმფსესტები სისრულით იქნება გამოძველებული და
გაშიფრული. მათი ამოკითხვით, ადვილი შესაძლებელია, ჩვენს წინ გა-
დაიშალოს წარსულის მრავალი საინტერესო ფურცელი.

ძველ ქართულ ხელნაწერებში გვხვდება ნოტებიანი ხელ-
ნაწერები. ეს სამუსიკო (ნევმატური) ნიშნები განკუთვნილი იყო
როგორც გალობის, ისე საკრავიერი მუსიკისათვის. ნოტებიან ხელნა-
წერს 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 ნო-
ტებიანი ხელნაწერის ერთი შინაარსი სრულებით არ განსაზღვრავს მე-
ორის 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
საჯებით უმნიშვნელო იყოს მისი მუსიკალური მხარე. უნდა გვახსოვ-
დეს, რომ ნოტებიან გაწყობილი ტექსტები წარმოადგენს ლიტერა-
ტურულ-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 ამჟამა-
დაც 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.

აქეთა ძირითადად ის სურათი, რაც გაკეთდა ქართულ ხელნა-
წერთა ფონდების შესწავლის დარგში საბჭოთა ხელისუფლების დამ-
ყარების დღიდან.

მერი გოგიანიშვილი

XVII—XVIII საუკუნეების ქართული პოეზიის
მცირე ფორმები

I. ეპიტაფია

გარდაცვალებულთა დატირება და გლოვა, მათი პატივისცემა, ქეთილად 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 აცხმებოდნენ სხვები. ასე იყო თითქმის ყველა ხალხის ცხოვრებაში. დროთა ვითარებაში დატირების ეს ფორმა შეიცვალა, მაგრამ ფაქტი მიცვალებულის გამოტირებისა დღემდე არსებობს.

ჭერ კიდევ ანტიკურ პერიოდში მიცვალებულის გლოვას დაუკავშირდა ლიტერატურული ქანრი ბერძნულში *Επιτάφιος*-ის სახელწოდებით ცნობილი. ამ ქანრმა თავისი ადგილი დაიკავა ქართველი ხალხის ცხოვრებაშიც, რომელსაც აქ გლოვის ქანრი 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 წარწერა, რომელიც ეპიტაფიის სახელწოდებით არის ცნობილი.

ეპიტაფია ბერძნული წარმოშობის ლიტერატურა 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 დრომდე 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 ვაგებით 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 სიტყვას¹.

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 ჟანრისა და ეპიტაფიის შინაარსობრივი და დანიშნულებითი ურთიერთობის საკითხს ვრცლად უხედა აკად. კ. კეკელიძე თავის გამოკვლევაში „გოდების ჟანრი და გლოვის წესი ძველ ქართულ მწერლობაში“. ავტორი ერთმანეთთან ახლოს აყენებს, მაგრამ ამავე

¹ И. М. Т р о п 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 *Θρασύς* და რუსულში — *плач*, 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 დატყუნილი 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 სამიცვალებულ სიტყვაში, რამდენადაც ის მწუხარება და სევდა, რომლითაც აღსავსეა გული, გამსჭვალულია სათუთი ღირიზმით, ღრმა სევდით და მწვავე სულიერი განცდებით.

4. ეპიტაფია-ხოტბა-სიტყვაში სჭარბობს ინტელექტუალურ-შემეცნებითი ელემენტი, „გოდებაში“ კი — ემოციურ-გრძნობითი.

5. ეპიტაფია-ხოტბა-სიტყვის ავტორები წინასწარ მიზნად ისახავენ მსმენელზე ზემოქმედებას, რისთვისაც მიმართავენ შესაფეროიტორიკულ ხერხებს, მგოდებელი კი წინასწარ ასეთ მიზანს არ ისახავს, ის უფრო გულწრფელია და მარტივი და, თუ ზოგ შემთხვევაში ის პათოსში ვარდება, ეს ჭარბი გრძნობების უშუალოდ მოზღვაფებით და არა ეფექტისათვის².

როგორც ვხედავთ, კონკრეტულად არის ჩამოყალიბებული როგორც გლოვის ჟანრისთვის, ისევე ეპიტაფიისათვის დამახასიათებელი ნიშნები, მაგრამ ეპიტაფიის ნიშნების კვლევა აქ ავტორის მიზანს არ შეადგენს, იგი მათ ასახელებს იმდენად, რამდენადაც ამ ნიშნებით ეპი-

² კ. კეკელიძე, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, 1956, გვ. 199—200.

ტაფია უპირისპირდება გლოვის ქანრს. ეპიტაფიის ტექსტების შესწავლა, 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 ღებულებებით, ფილოსოფიური მსჯელობით ადამიანის ცხოვრების არარაობაზე, მის წარმავლობაზე. სხვა შემთხვევაში ეპიტაფიის ავტორი ერთარსებადღე, ღმერთამღე მიდის, მას მიაწერს უსულო და სულიერი სამყაროს შექმნას და ამ სამყაროს არსებობის შეწყვეტაც ღმერთისგან დამოკიდებულად მიაჩნია. ასეთი მიმართვაა არსებისადმი ბეჟან არაგვის ერისთავის ძის გიორგისადმი მიძღვნილ ეპიტაფიაში:

ჭი, არსთ მარსო, შენ შემქმენ სახედ შენდა,)
შენ აღმაყვავე, ვით შროშანი ველისა,)
რომლით ვესვიდი დატკობას ღღეთა სიგრძესა,)
გარნა შენგანვე მსჭაერმან განსაზღვრებულმან
ფურჩინილი ვარდი დამაზრო, განმხრწნა მძვინეარედ³.

მსგავსი აზრია გამოთქმული გიორგი XIII-ის ძის ჯიბრაილისადმი მიძღვნილ ეპიტაფიაში:

ვინადგან შობა ორგჭარობს კაცთა ზედა,
პირტჭლი ჭორცით შემოსჭლა სოფელსა შინა,
ხოლო მეორე ჭორცთაგან განსჭლა სულის
და ეს შობანი არნ ღეთისგან განჩინებული,
რომელსა მჭედავთ აწ ორისავ შემთხჭვით⁴.

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-

³ H 168.

⁴ S 388.

რაკვი 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 შეეძირა ჩანდაკებულად,
ჩემთვისცა სახლი სარკისა. შიგ ლხინი მოწონებულად.

სტამბა მოვიღე ვლახეთით, ემრავლე წიგნთა მელანი,
ქციის რუ ხუნანს წავიღე. გაღმითად მოვრწყე ველანი,
მაშვარის რუ ხომ ტბას შეერთე, შიგ თევზი ჩაესხი ყველანი,
ესე მთა მოენადირე, ვხოცე ირემი, შველანი.

„სამართლის წიგნი“ დავსწერე. მსაჯულს არ უნდა ცილობა,
„ვეფხისტყაოსნის“ თარგმნობა, სხვა წერილს, არ ვსთქვა ცილობა,
ჩემთანა მყოფთა ჰაბუთა უქმნია კარგი ზრდილობა,
ბოლოს მიმღო სოფელმან სიმდიდრე, მეფეთ შეილობა.

საინტერესოა აღნიშნული თვალსაზრისით დავით ბატონიშვილის ეპიტაფია:

ეპიტაფია, წარწერილი საფლავსა ზედა საქართველოს მემკვიდრის
მეფის გიორგის იგ ძისა დავითისასა, გალექსულ კულაკეცილ ლექსაჲ.
ესე იგი იამბად ანუ იამბიკოდ.

შექმნილი კაცად კეცისაგან თიხისა,
შედგმული ნიეთად ოთხთა მიერ კავშირთა,
წარმოჩენილი არსად ცხოველმეტყველად,
ცხოველთ ვმეტობდი სიტყვისა მქონებლობით,
აჲ მოკლებული ყოველთა ზემონათქათა.

არათუ მხოლოდ სხუაი, ცხოველთ ვზეობდი.
ზოგთ სიტყვიერთაც ვმეტობდი შემთხვევითა
ათას ერგასის წლისა არსებობითა
მეფობის ხარისხ პურობითა და მართებით,
რომელიც უკუშ შემდგომ ამაო მექმნა.

ვიყავ ჰაბუკი ჰასაკით, არ ღუხჭირი,
წესით, ზნეობით აღზრდილ აზნაურებით,
სადმართოსა წერილს დადალულ და დამაშურალ,
სამოქალაქოს მსჯულსაცა ზედმიწევნილ.
და სამკვიდროსა არვისგან დასაწუნი.

³ ვახტანგ VI, ლექსები და პოემები, აღ. ბარამიძის რედაქციით და შენიშვნებზე, 1947, გვ. 64.

მე თავი მაქვს და მამულისა საქმარად,
რომელმან საქმით არაერთგზის ვაჩუქნე,
ჩემთ ერთ — ქართველთა — ბევრგზის ჩემგან დამტკბართა...
მეგჭობქრობით და მოყვსობთს შეკრულობით,
შესაბამითა თავაზით და პატივით.

ვქვენი ღრამმატიკა ენისა განსაათლად.
კატილორია, სიმელო სამლუდლოთად,
გეოლორფია, არტილორფია, ჰსაქული.
მიფოლორფია და ისტორია მოკლე,
რომანიული ამოდ ჩემგან დათხზული.

ვმსახურე მამულს, უცხო თესლთა ვსძლე,
ქარელთა, ლეკთა ქარში, მატანს ნაგებზე,
თურქთა ორგზის ვბრძე, ყარსელთა მამად ფაშას,
მუნ მე მაგემა იშეყბეგ ექვსგზის ხმალი
და ლეკვეთე. ვით დავით გოლიათი.

მეწინავენი სპარსთანი წარვიქციენ
ეამსა მოსკლისა ხოჯაისასა თბილისს.
ღღესა მეორეს, ოღეს ჰსძლესთ სპარსთ ქართველთა.
მშვიდობით დავსცენ დას-მწყობრნი ჰრწმუნებულნი
ცეცხლ სასროლელი, რომელნიც განვარინენ...⁶

რომ არ შეიქმნას შთაბეჭდილება, თითქოს მხოლოდ მეფეებმა
უძღვნიდნენ მსგავს ეპიტაფიებს, რადგან მათ, მართლაც, ექნებოდათ
ღვაწლი ქვეყნისა და ხალხის წინაშე, ეს კი მასალას მისცემდა ეპიტა-
ფიის დაწერას, მოვიყვანთ სხვა მაგალითსაც. — ვინმე ამბერკის საფ-
ლავზე დაწერილ ეპიტაფიას:

რჩეულისა მის მკვიდრმან ქალაქისამან
ესენი შევექმენ, ვიდრეღა ცოცხალ ვიყავ,
ქონებად ჩემდა ესე ჯორცთა დასხმისა,
სახელი თუ გიჰმს, ამბერკი მიწოლიან.

ვიყავ მოწაფე მწყემსისა უბიწოსა,
რომელი მთათა ზედა და ველთა შინა
უძღვის კეთილად არევისა ცხოვართასა,
ღიდ არს თქალითა და მხედრულ არს ყოველთა.

მან მასწავა მე წერილნი სარწმუნონი,
ესრეთ წარმაელნა ხილუად სამეფოჲსა,
რათა ვიხილო მუნ მყოფი დედოფალა,
ოქროთ მოსილი, ოქროთა ფერშესხმული.

ერნი ვიხილენ ბრწყინებულად აღბეჭდილნი,
მეგრ წარმოველ სოფელსა ასურეთსა
და მოვიხილე ქალაქები ყოველი,
ნისიბი მოვლე, ხოლო ეფფრათი განვლე.

ყოველნი მაქტნდეს ჩემთანა მოგზაურად,
უპირველესნი გულსა დამკვიდრებულად
საწრმუნოება ყოველთაგან მიძლოდა
და დამავდებდა საზრდელსა განუხრწნელსა.

თევზსა დიდ-დიდსა წყაროსა წმიდისასა,
რომელ აღზარდა ქალწულმან უბიწომან
და ესე მისცა საკმლად სამარადისოდ,
განზაეებული სასმლად მისცა პურითურთ,
ესე მდგომან კსთქუთ: ამბერკი აქა წერად...⁷

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 ღვეით პატონიშვილის ზემოთ
მოყვანილი ეპიტაფიის დასასრული:

არა რაჲ არს სოფელსა შინა მტკიცე,
ყოველივე მსწრაფლ წარმავალ არს სრულიად,
არცა სიმდიდრე, არც სიგლახაე და არც დიდება,
აჩრდილ და სიზმარ მოიძულენ შენ ჭი კაცოჲ.

ეპიტაფიის დასკვნით ნაწილში უფრო ხშირად გამოთქმულია
თხოვნა, რომ შეიბრალონ მიცვალებული, მოხსენიება და შენდობა არ
ზოაკლონ მას. მაგალითად, მეფე გიორგი მეცამეტის ძის ჯიბრაილის
ეპიტაფია ასეთი თხოვნით მთავრდება:

ნახეთ მეცნო სიყრმისა ჩემისანო,
ნახეთ წალკოტი განსუდრებული ჩემი,
ყუბილი ძირით ბაგრატიანთ ნაცვივი,
ვარდ მეწამული. ნარდიონ, შროშან რთული
და ამის ლოცუას ჰყოფდეთ ჩემთვის მეჭურტინი.

⁷ H 2130.

⁸ S 191.

⁹ S 388.

ასეთივე თხოვნაა მოცემული საქართველოს მეფის ირაკლის
იულონის ეპიტაფიაშიც:

ჰიმე დამშინენ ჩემზედა გოლებითა,
გამწარებულნი მწირობისა ტყებთა,
სატრფო მუელლე, ძენი-ასულებითა.
კვლავ საწადელნი დანი ცრემლ-ვაეებითა,
ამად გთხოვთ, მეცნო, მყოფდეთ მოხსენებითა..
ვიშვე წელსა ჩუჟ, ივნისსა დ-ს დღესა,
აღვესრულე წელსა ჩუიჟ, აგვისტოს კვ დღესა¹⁰.

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 ჭიბრაილის ეპიტაფიაში:

ვიშვე წელს ათას შვიდას ოთხმოცდარვას,
აგვისტოს თვისა მეთასამეტეს რიცხვში,
და წელსა ათას რვაას მეთორმეტეს
სოფლიდამ განველ წლისა ოცდამეხუთის,
ფებერულის თვესა, რიცხვით ოცდამეცხრე დღეს¹¹.

ასაქა და გარდაცვალების თარიღს გვამცნობს ბეჟან არაგვის ერისთავის ძის გიორგის ეპიტაფიაც:

ვიყავ გიორგი ოცდაათ ერთის წლისა...
მომწყლა სიკვდილმან და მიმცა სევსა ბნელსა
დეკემბრის თვესა, მეთექვსმეტესა დღესა,
ათას რვაასის ოცდამეორე წელსა¹².

ასეთია ეპიტაფიის შინაარსობლივი მხარის ანალიზი. როგორია მისი მხატვრული აგების პრინციპები, როგორ მხატვრულ ხერხებსა და სახეებს იყენებენ ეპიტაფიის ავტორები?

¹⁰ S 155.

¹¹ S 388.

¹² H 168.

ერთი აშკარაა, ეპიტაფიის შემდგენლის მიზანია გულისტკივილი, სიბრალული, დანაწება გამოიწვიოს მკითხველში. როგორც შინაარსობ-
ლივი მხარის ყოველგვარი დეტალი, ისევე მხატვრული აგების პრინ-
ციპები 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 ტროპიკ-
გამოყენების შემთხვევები:

... სიჭბუქის ეამსა ყუთვილოვნება
ღამუნა, განქარდა შევნიერება ჩემი¹³.

ან:

ნახეთ წალკოტი განსუდრებული ჩემი,
უჭეილი ძირით ბაგრატონთ ნაცევი,
ვარდ მეწამული, ნარდიონ, შროშან რთული¹⁴.

როგორც ვხედავთ, მხატვრული ტროპების სიმრავლე აქ ღრმად-
სამგლოვიარო სურათს ქმნის. შეიძლება მაგალითების კიდევ მოყვანა:

ფურჩენილი ვარდი ღამაზრო, განმხრწნა მძინეარელ¹⁵.

ან:

იუდას ძირით რთოდმოცენებული,
იესეს წალკოტს ახლად აყვებული,
დავითის მტილის ია ზამბაჭებული,
სოლომონითის სირით განცხადებული,
ყრმაი უსული ვიქმენ დამწარებული¹⁶.

ეპიტაფიებში გვხვდება შედარებების მაგალითებიც:

- 1 ჭი არსთ მარსო, შენ შემქმენ სახედ შენდა,
შენ აღმაყვავ, ვით შროშანი ველისა¹⁷.
- 2 თქალნი უმანკო ტრედსა აგჭარანა¹⁸.

¹³ ეპიტაფია პროზორე ლარაძისა მისისავე ბიძის პეტრეს მიერ ლარაძისა მო-
ტირალისა, S 388.

¹⁴ ეპიტაფია მეფის გიორგის მეათცამეტის ძის ჯიბრაილისა, S 388.

¹⁵ ეპიტაფია ბეჟან არაგვის ერისთვის ძის გიორგისა, H 168.

¹⁶ ეპიტაფია ბაგრატის ასულისა პეტერბურღს, S 155.

¹⁷ ეპიტაფია ბეჟან არაგვის ერისთვის ძის გიორგისა, H 168.

¹⁸ ეპიტაფია, S 121.

გვხვდება მეტაფორის მაგალითებიც:

1. სძლია სიბერემ, დასძონდა სიჭაბუკე¹⁹.

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 ლირიკის განვითარების და მახასიათებელი ლიტერატურული ქანრისას, რომელიც ანბანთქების სახელწოდებით არის ცნობილი ჩვენში.

განსაკუთრებით საგადასაინტერესოა ამ პერიოდისათვის თემატური და ქანრობრივი 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 ქანროს დამკვიდრება 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 ქანროს არავითარი სიხალე არ შეუქმნია.

ანგარიშგასაწევია ის გარემოება, რომ ამ პერიოდში დიდი გაცეცება შეინიშნება ქართულ მწერლობაში აღმოსავლური პოეზიით. გამოორიცხული არ არის იმის შესაძლებლობაც, რომ ასეთმა ფორმალისტურმა ნაკადმა სწორედ აღმოსავლურ პოეზიაში ჰპოვა დასაბამი. აღმოსავლეთის ლიტერატურის ცნობილი მკვლევარი ბერტელსი, XV საუკუნის სპარსული პოეზიის ერთ-ერთი ქანროს 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

¹⁹ მაგალითი იესე საფლაველ დაუწერე, S 105.

პრედელა, полностью ликвидировав содержание... Уходя в му'амма, литература совершала самоубийство обрекая себя на полную утрату какой бы то ни было общественной ценности“²⁰.

მოსალოდნელია, რომ სპარსული პოეზიის ეს ფორმალისტური ტენდენცია თავისებურად აისახა ქართულ პოეზიაშიც ამ ორი პოეტური სამყაროს სიახლოვის გამო²¹.

ანბანთქების აგება ფორმალურ თვალსაზრისზეა დამყარებული. ამ დროს გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს ქართული ანბანის წარმოდგენას. ამ თვალსაზრისით ყველაზე მარტივად აგებულ ანბანთქებაში ყოველი სტროფის ტაეები თანამიმდევრულად ანბანის რიგზე გაწყობილი ასოებით იწყება. პირველი სტროფის პირველი ტაეები „ა“ ასოთი იწყება, მეორე ტაეები — „ბ“ ასოთი და ასე შემდეგ. მაგრამ, როგორც აღვნიშნეთ, ეს არის ანბანთქების აგების უმარტივესი მეთოდი. ანბანთქების თითქმის ყოველი ავტორის წინაშე დგებოდა ახალი ფორმის შექმნის საკითხი. ამის მიხედვით სულ უფრო რთულდებოდა ანბანთქების ფორმა. დაიწყეს შექმნა ანბანთქებებისა, რომელშიც თითოეული სტროფის ყველა ტაეების დასაწყისი ანბანის ერთ ასოზე იყო გაწყობილი, მომდევნო სტროფის ყველა ტაეების დასაწყისი — ანბანის მეორე ასოზე და ასე თანმიმდევრულად. შეიქმნა ანბანთქებანი, რომლის სტროფებში საცეზურო მუხლს დასაწყისები ქმნიდა ანბანს, რომლის სტროფში ტაეების პირველი სამი სიტყვა იწყებოდა ანბანზე დალაგებული ასოებით თანმიმდევრულად და ა. შ. ფორმალური მხარე რომ ანბანთქების აგებაში გადამწყვეტ როლს თამაშობს, ამაზე აშკარად მიუთითებს არჩილ მეფის განცხადება, რომელიც თვლის, რომ მან შეაოილო ახალი ტიპის ანბანთქება, ე. ი. ახალი ფორმის მქონე ანბანთქება. არჩილს ანბანთქებაში სტროფის ყველა სიტყვა ანბანის ერთი ასოთი იწყება, მეორე სტროფის ყველა სიტყვა — ანბანის მეორე ასოთი და ა. შ.

ამ ანბანთქებას აჯობებს, ვინ თავსაც ბოლოდ მოიყვანს,

ეს ეზოს გარეთ დარჩება, იმას დარბაზსა შეიყვანს;

ღრამატიკასა ამსავსებს, რიტორობასა აიყვანს.

ვინ ვერ მიხედება, სად იტყვის, თხლადა, ღია რამც იყვანს²².

გამოდის, რომ ანბანთქება იმ მხრივ შეიძლება მეორე ანბანთქე-

²⁰ Е. Э. Бертельс. Навои, Л., 1948, გვ. 47.

²¹ ამ მოსაზრებას ერთგვარად საფუძველს უმტკიცებს ის ფაქტი, რომ პირველი ანბანთქება ქეთევან ლეღოთაღმა დაწერა შირაზში საპერობილეში ყოფნის პერიოდში.

²² არჩილი, თხზულებათა სრული კრებული ორ ტომად, აღ. ბარამიძისა და ნ. ბერძენიშვილის რედაქციით, ტ. 1, 1936, გვ. 261.

ბას სჯობდეს, თუ მისი ფორმა უფრო გართულებულია, შინაარსეული მხარე აქ სრულიად უგულვებელყოფილია.

როგორ სურათს ქმნის ანბანთქებათა შექმნის ისტორია ჩვენში, როგორია მათი ლიტერატურული გენეზისი?

პირველი, რომელსაც ანბანთქების უანრის შემოღება პიეწერება საქართველოში, მეფე თეიმურაზ პირველის დედა ქეთევან დედოფალია. ანბანთქების აგების პრინციპი მის ლექსში შემდეგნაირია — თათოველი ტაეპის ყოველი მუხლი ანბანის ახალი ასოთი იწყება:

ამას ესტირი ბნელსა მჯდომი,
გულთა მდულრად დადაგული,
ესრეთ ვება ვის მოება,
ზედი-ზედა წე დართული!23

შემდეგი ავტორი თეიმურაზ პირველია, რომელთანაც ვხვდებით ანბანთქებებს. მან ანბანთქებებს ახალი ტიპი შემოიღო. ერთ შემთხვევაში 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,
ახელ და სეით მოყვისითურთ, მთასა წმინდასა მჯგომელი.
აბრამ, ისაყ და იაკობ, ნოე სომართლის მდომელი,
ამათსა მეოხებასა, სულო, მე ვიცე, რომ ელო.

ზევრი არიან წმინდანი, ყველას ხსენება მწაღიან.
ბერწთა ნაშობთა უმეტეს დედათ ნაშობთა ხადიან,
ბართლომე, ბაგრატ, სილოან, ბარნაბეც დამიჭადიან,
ბიეტორ, ბიკენტი წამიტანს, სადაც იგ ორნი წაღიან24.

და ასე შემდგომ.

ახვა ტიპის ანბანთქებას თეიმურაზ პირველთან თითქოს გარკვეული პრინციპი არ უღევს საფუძვლად. ერთ ტაეპში ორი ანბანური ერთეულია ერთ შემთხვევაში, სხვა ტაეპში კი საერთოდ არც ერთი არ გვხვდება. ახალი აქ ის არის, რომ ყოველი ასო თავისი ანბანური სახელწოდებით არის წარმოდგენილი, შემდეგ მოყვება ამას სიტყვა ამ ასოზე დაწყებული. მაგალითად:

23 ძველი საქართველოს პოეტი ქალები. გამოცემა და ტექსტი ლ. ა. ს. ა. თ. ი. ა. ნ. ს. ა., 1936, გვ. 36.

24 თეიმურაზ I, თხზულებათა სრული კრებული. აღ. ბარამიძისა და გ. ქაიკობის რედ., 1933, გვ. 145.

ანო ალვისა, ზანო ბროლ-ვარდი,
განო გარევეთ ნაყოფად ესხეს,
ღონო დაესწამე, ვარდა შევესწამე,
სიტურფე, თურე, მისგან ესესხეს.. 25.

ანბანთქების შემდეგ ავტორთან, თეიმურაზ მეორესთან, ახალია ის, რომ აქ ყოველი სიტყვის დასაწყისი ანბანს ქმნის:

აღმებრა ზაგე გულის დადებით, ვუწყა ვის ზედ ცსრეთ თქმულება?
იუნოსე კეთილ ღმობა მონისა ნაცებებ ორ პირად, უამ რის ხხმულება,
ტრფიალი უფრო ფეროვან ქმნილი, ღირს ყოვლად, შენგან ჩანს ცმეულება
ქველად წყლულება, ჰერეტად ხელობა ჯამს ჭავრისაგან ჰაი ჭოება²⁵.

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 ტაების 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,
ღებორა ქველსა შენ სდგამ სარქველსა, თავს ხნარცეში მჭდომსა კი
დანასულა....

სხვა ტიპის ანბანთქებაში ერთი სტროფის ყოველი სიტყვა ანბანის ერთი ასოთი იწყება, მეორე სტროფის ყოველი სიტყვა — ანბანის მომდევნო ასოთი და ა. შ.

არ აღვილია აკრძალვა ამოებისა ამოსა,
არ ასაგდებად აღმოთქვა, ამოვიმოწმებ ამოსა;
აღრიდგან არსად არაჟად ასმოღეს, აჰ (ა), ამოსა,
არის ასეთი ამბავი, არავის არა (ა) მოსა.

ზაგე ბრძანებდეს ბატონის ბასრობას ბოროტებისა,
ბორგდეს ბუნებით ბრღვენივინედეს ბარნაზე ბართლომებისა,
ბედი ბედითი ბორბალი ბრუნევედეს ბილწ ბებლებისა;
ბიცი ბჰობანი ბაღეა ბელიერ ბრანგვ ბერებისა...

როგორც ტიპი, ახალი არ არის ანბანთქება, სადაც სტროფის ყვე-

²⁵ თ ე ი მ უ რ ა ზ პ ი რ ვ ე ლ ი, თხზულებათა სრული კრებული, აღ. ბარამიძისა და გ. ჭაქობიას რედ., 1933, გვ. 159.

²⁶ თ ე ი მ უ რ ა ზ I I, თხზულებათა სრული კრებული, გ. ჭაქობიას რედაქციით, 1939, გვ. 125.

ლა ტაეში ერთი ანბანური ერთეულით იწყება, მაგრამ აქ გართულებულია სისტემა — არა ერთი, არამედ ორი და ზოგჯერ სამი სტროფის ტაეშა დასაწყისები ერთი ანბანური ერთეულია. მაგალითად, აქ ვინი, ლასი, ონი, პარი, ქანი და ჩინი სამ-სამი სტროფის ტაეშების დასაწყისებად გვევლინებიან.

შემდგომში ახალი და არჩილ მეფის მიერ აღრევე ნაქები ტიპის ანბანთქება შექმნა ეახტანგ მეუქვსემ. აქ ყოველი სიტყვის როგორც დასაწყისი, ისე დაბოლოება ანბანს ქმნის, უფრო ზუსტად, თითოეული სიტყვა იწყება და ბოლოვდება ერთი და იმავე ასოთი:

არა ბრძანებ გიორგ ღედად, ესე ვიყავ ზე ზთერჴად,
ომით იკარი, კუკ, ლაღ მომცემ, ნებეენ ოსო, პროკოპ შვერად,
როგორ საამს ტახტ უკეთუ, ფეფ, ჭეჭ, ღორღ, უუუ, შიშ ჩამჩქერად.
ფიციც, ძეძ, წეწ, ჭმუჭ, ხეხ, ჯოჯ, ჯორჯ, ზაიზისჴ ჴიერად²⁷.

ანბანთქების ახალსა და საინტერესო ტიპს ქმნის დ. გურამიშვილის ანბანთქება. ყოველი სიტყვის დასაწყისი აქ ანბანს გვაძლევს, მაგრამ სიახლე იმაში მდგომარეობს, რომ ლექსში პირდაპირი წყობით ანბანი რომ დამთავრდება, ლექსის შემდგომ ნაწილში სიტყვათა დასაწყისები თანამიმდევრულად ქმნიან შებრუნებულ ანბანს:

აღამ ბრმა გველით და ევა
ვერა ზოგვენ ჴე თმენასა,
იმ კრულმან ლახერად შიავო,
ნებით ორ-პირი უღერასა;
რაც ხიტყვა ტკბილად ურჩივა,
ფერხთ-ჭვეშ დალატობს ყველასა.
შიგ ჩანს ცდენ ძნელ წყულად ჴმუნეარნი,
ხსნილ ვნარცეს ჴდენ ჴე ჴიებსა.

ში ში ჴოჯოხეთათ ჴდენ,
ხვდათ ჴრა, წყულა ძნელ ცეცხლ ჩენიო;
შიგან ყრიან დადართ ჴეეშე,
ფუფქავს უყთ ტბა, ხულთ რჯის შენით.
პირს ოხრევიდინ ნადვლით შისთვის,
ღხინი კენესით იწვართენით,
თაყუანს ყციო, ჴენარს ვედრეთ.
ეს ღიდ გვემით ბრმა ახსენით²⁸.

²⁷ ვ ა ხ ტ ა ნ გ VI, ლექსები და პოემები, ალ. ბარამიძის რედაქციით და შენიშვნებით, 1947, გვ. 61.

²⁸ 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 ანბანთქებაა წარმოდგენილი, აქ პირველად არის მოცემული ანბანის შებრუნებული რიგი.

ყოველგვარი 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 თავიდან და მეორე ბოლოდან“²⁹. 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 დასაძლევია 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 ისიც ასო ბოლოს უზისო“³⁰. 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 დასაძლევია 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 მაინც ახალი ტიპი მოგვცა. მაგალითისათვის მოვიყვანთ ანბანთქების ერთ სტროფს:

ათნას აღზრდისს აქებდეთ აღვად ავნორჩად ასულსა,
ბნელ ბაიათა ბრყვილობას ბრანგვ-ბაბაჭულად ბასრულსა!
გონჯნი გუგანი გაშენის გახრილად გვერდზედ გასრულსა.
ნახე დარჩეჯით დამჩაჩულს, დედლურის დრუნჯით
დასმულსაჲ!

²⁹ გ. შიქაძე, ანბანთქება ძველ ქართულ ლიტერატურაში, თბ. უნივერსიტეტის სტუდენტთა სამეცნიერო შრომათა კრებული, წიგნი III, 1948, გვ. 218.

³⁰ ი. ბატონიშვილი, კალმასობა, 1936, გვ. 291.

³¹ ბესიკი, თხზულებათა სრული კრებული, აღ. ბარამიძისა და ვ. თოფურაიას რედაქციით, 1962, გვ. 96.

თავისებურ სიახლეს ქმნის ონანა მდივნის (ქობულაშვილის) ან-
ბანთქება. აქ ყოველი ტაეპის პირველი ორი სიტყვის დასაწყისი ანბანს
ქმნის თანამიმდევრობით. ამდენად თითო ტაეპში ანბანის ორი ასოა
წარმოდგენილი. ასე მაგალითად:

აქ ბარამისთვის ლახვარი მუნით საკედავად ვინასა,
გულიჯან დახსნა შეებასა, თქვა საცნობელი მინასა;
ეს ვისთვის ცრემლთა ნაკადი ჩარცხიან
ბროლ-ვარდ-მინასა,
ზღუდე შეესო წიაღთა, ზედან იქს ჩამოცვენასა³².

ონანა მდივანთაწვე ვებედებით ანბანთქებას, რომელშიც ტაეპის
არა ორი, არამედ სამი წინა სიტყვის დასაწყისი თანამიმდევრობით
ქმნის ანბანს. აქ უკვე ტაეპში ანბანის სამი ასოა წარმოდგენილი:

აქ ზულბულთ გალობისაგან ხმა აღარ ჩავარდებიან,
დღე ერთ ვარდისა შევნებით ძახილით შემოკრბებიან,
ზედან შეწყვიან თანისთან, არ ოდეს არ დაშვრბებიან,
იაღონთ კრება ჭამაშთა არ გარე გავარდებიან³³.

სიახლე შეაქვეს ანბანთქებათა ტიპების შექმნის საკითხში ვახტანგ
ორბელიანსაც. მის ერთ-ერთ ანბანთქებაში თითოეული ტაეპის ყოვე-
ლი მუხლი ახალი ასოთი იწყება. მოცემულია აგრეთვე ანბანის სახელ-
წოდებებიც:

ან ამას გეტყვი, ბანბა მიკბილე, გან გამოთავე დონ დანაპირი,
ენ ერთხელ ნახვას ეინ ვისგან: ელისსვარ, ზეზე შევაწყვით მ შენა-
პირი.
თან თვალ მიზემდი, ინ ისი მამის, კან კბილი გიჩნდეს,
ლას ლამაზ ფერი,
მან მალ ვეცადნეთ, ნარ თუ იყოენი, ინი ხმავ მივეეთ,
პარ პირის პირი³⁴.

გარდა დასახელებული ავტორებისა, ანბანთქებებს ჰხვია 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 ანბანთქებებს შეთხზვაში.
ლიტერატურის ისტორია იცნობს ჭაბუა ორბელიანს, მათა გაბაონს, სა-
ლომეს, გფვი მდივანს, მეფის ძე გრიგოლს, ოთარ არაგვის ერისთავს,

³² დ. ბ რ ე გ ა ძ ე, ქართველი მწერლები რუსეთში, წიგნი I, 1958, გვ. 209

³³ ი ქ ვ ე, გვ. 212.

³⁴ S 1512.

მამუკა ბარათაშვილს. გიორგი ავალიანს, პეტრე ლარაძეს, დიმიტრი ორბელიანს. დოხოთეოზ ჩერქეზიშვილს, დავით იმამყული-ხანს, ნიკოლოზ რუსთველს, პეტრე მგალობელ ნექაძეს, 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, გართულებული 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 ვიტყვი თქმულობითო“³⁵.

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. თბრობის სახით იქნებოდა თუ გამოცანების

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 თემიზე, სატირული ხასიათისა, სევდისა და მწუხარების გამომხატველი, საყოფაცხოვრებო თემებზე. აღსანიშნავია, რომ ერთი ტიპის ანბანთქება — „ამიცანად სათარგმანლებიც“ თემატურად სხვადასხვაგვარი გვხვდებოდა. ერთგვარად საეარჯიშო 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 მიაი გაბაონთან, ბესიკთან. მიაი გაბაონი ანბანთქების დაწყებამდე ერთგვარ პროგრამასაც კი აყალიბებს:

აწ ასე მინდა ანბანის გამოცანა ვთქვა ენითა:
ვის ვმონებ, ანუ სით წავალთ, სახელად რა გვიხმენითა,
მშვილდი რისა გვაქვს, ისარი ან რისი იხმარენითა,
ნადირს რას მოჰკლავთ, რაში ჰკრავთ, ქვეითად სდევთ,
თუ ცხენითა³⁸.

ძირითადად აღნიშნულ ჯგუფებად შეიძლება ანბანთქებების დალაგება როგორც ანბანთქებების ტიპების, ისე შინაარსეული მხარის გათვალისწინებით.

დასაარულ, გვინდა შევეხოთ ანბანთქების სახელწოდების საკითხს. მოსალოდნელია ქების უანრის არსებობამ გარკვეულად განაპირობა ანბანთქების სახელწოდების შექმნა, მაგრამ არ შეიძლება უტრადლების გარეშე დავტოვოთ ის გარემოება, რომ ქების უანრის ნაწარმოებებში სწორედ ქებაა წარმოდგენილი ამა თუ იმ საგნისა, იქ სათაური სრულიად შეესატყვისება შინაარსობლივ მხარეს, ანბანთქებებში კი ჩვენ არ შეგვხვედრია 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 ვამოიყენებს ავტორი მის განკარგულებაში მყოფ გარკვეულ რიგზე გაწყობილ ანბანს.

³⁸ 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, ამალღებელი 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 ნაბობქარსაც 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 იჯულისხმება 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 მოხლეებისაგან და ან იასავლებისაგან, ხუმრობაში ბევრი წარმომიდგენია და მიშველია შეწუხებულთათვის. აგრეთვე თუ თავადის მხრიდან, მინახავს

რამე ან ურიგო ყრფაქცევა, ან კრივი ან სხვა უსამართლოება რამ, ისინიც გამიტარებია ხუმრობაში“³⁷, — ასეთია ხუმარას პასუხი.

რადგან ნაკლოვანების მხილება უფრო შეფარვით და შემოკლვითი გზით უნდა მომხდარიყო, შესაფერისი ფორმაც იქნა საამიხოდ გამოყენებული. კალამბურად, ზმურად ხუმრობა ყველაზე შესაფერისა და გავრცელებული ფორმა გახდა. არაერთხელ აღნიშნავდნენ ამის შესახებ იმდროინდელი მწერლები და ისტორიკოსები. ზატოვნად გვიხატავს ღრეობისა და ზმების ტყორცნის ფაქტს მეფე თეიმურაზ მეორე:

საც გაჩნდებოდა ზნეობა,
თქმა ხუმრობისა ზმიანად...
ვის შეუძლიან ხუმრობა
სიტყვითა თუმცა ზმენითა,
მეფეც გიბოძებს წყალობას
ნაბოძვრით აიესენითა³⁸.

ზმების ტყორცნა იმდენად გავრცელებული და მისაღები მოვლენა იყო დიდგვარიანებში, რომ გვარიშვილობასაც კი დაუწუნებდნენ ადამიანს, რომელსაც არ ჰქონდა უნარი ზმების გამოთქმისა ან ივისა, რომ ზმის ტყორცნის ობიექტი გამხდარიყო. ამის შესახებ გარკვევით ამბობს არჩილი:

არ იცის ზმა და ხუმრობა, არც ესმის, ვერ ოტანსა,
ახნაურშვილად არ ვარგა, ქარში ნუზღს არ მოიტანსა³⁹.

ნადინისა და ამ ნადიმზე ხუმარათა როლის ნათელი და დამაჯერებელი სურათი წარმოგვიდგინა აკ. წერეთელმაც თავის პოემაში „თორნიკე ერისთავი“, თუქცა 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 ქართველ 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-

³⁷ იო ა ნ ე ბ ა ტ ო ნ ი შ ვ ი ლ ი, კალმასობა, ტ. I, კ. კეკელიძის რედაქციით, გვ. 300.

³⁸ თ ე ი მ უ რ ა ზ II, თხზულებათა სრული კრებული, გ. ჭავჭავაძის რედაქციით, 1939, გვ. 56.

³⁹ ა რ ჩ ი ლ ი, თხზულებათა სრული კრებული ორ ტომად, აღ. ბარამიძისა და ნ. ბერძენიშვილის რედაქციით, ტ. I, 1936, გვ. 5.

თიერთობის დასაწყარებლად. წერდნენ ერთმანეთს ბარათებს ლექსად, სადაც შეფარვით ვინმეს სახელი იყო გამოხატული. ამ სახელის გამოყვანა ზმით კი არსებულ სიტუაციაში გარკვეული მნიშვნელობის მატარებელი იყო. ჩვენ წინაპარტა პიერ შედგენილ ხელნაწერ კრებულებში არაერთი მაგალითი გვხვდება ასეთი გახუმრებისა. მაგალითად, დავით რექტორი წერს: „ქაიხოსრო მდივანბეგს უხუმრე მიწერით ზმად“, „ქაიხოსროს მოეწერა პასუხად ზმითეუ ჩემთვის“. „დავით ბატონიშვილს მოეწერა ჩემთვის შიირი ხუმრობით, მაგიერი ეს მიეწერე ზმა“ და სხვ. მოვიყვანთ სათანადო მაგალითებსაც.

ბაგეთა ლალად გიღიმებს, მისთვის ხარ გაჭრილ ხელია,
მან იმართლა ლამაზმან ლაწენი მაქვს მისთვის მკვლელია,

გულნი ვითალა ლახურითა. მეწყალივი შენი მწველია.

მიჭნურთა ლალავ, ცრემლს იღენ, ჰსტირ, გული ზედან გელია⁴⁰.

დავით რექტორის ამ ზმურ ლექსში ზმად გამოყვანილი არის „ლალა“, რითაც ზმის ავტორი გამკილავ ზედმეტ სახელს უწოდებს ქაიხოსრო მდივანბეგს. ქაიხოსრო მდივანბეგის მიერ საპასუხოდ დაწერილ ზმურ ლექსში ისევ „ლალა“ სიტყვა ქნის ზმას, იგივე სიტყვაა გაკილვისა თუ დაცივნის საშუალებად გამოყენებული:

შენთა ლალათა სიბრძნესა უქებ შენისა ზრდისათვინ,
შართლთა ლალსა შევენება უმკსგავსებია მზისათვინ,
ქართლთა ლამის მივართვა, ერთის სიტყუსა თქმისათვინ,
სხვათ ილაღალ-ღალ გაუღის, ბადეს შენ მართავ მწყრისათვინ⁴¹.

დავით ბატონიშვილისადმი ზმად მიწერილ ხუმრობაში დავით რექტორი ცდილობს ზმის ერთეულად სახელის „დარეჯანის“ გამოყვანას, 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 ჰყოფო, ტან ალვა იგ რგულევანი,
ამად არს მდარე ჯანყულს ჰსცემ, რა ნახე გამოკვლევანი⁴².

მაგრამ არა მარტო გახუმრების და ვინმეს გაკილვის ან გამასხარავების მიზნით იწერებოდა ზმური ლექსები. ლექსში ზმის გამოყვანას ავტორები თავიანთი ოსტატობის ერთ-ერთ ნიშნად თვლიდნენ და

⁴⁰ S 105.

⁴¹ ი ქ ე ე.

⁴² S 105.

მით უფრო გასაგები იქნება ზმური ლექსების შეთხზვის სიმრავლე, თუ გავივიწყებთ, რომ აღნიშნულ ეპოქაში მწერლობაში ფართოდ შეიჭრა ფორმალისტური ნაკადი, ლექსში ფორმალური მხარის დაკმაყოფილება ავტორის დიდ წარმატებად ითვლებოდა. ამის ნათელ მაგალითს 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 მოვიყვანო ზმებს ჭადრაკზე:

ნიჰად რაკი-რუკი მესმა კართა ზედან კენჭის ცემით,
მეფერების თაფი შენი, შემებრალე ხმის გაკემით,
აქ სულა ზი, ფრიდები კაცთა, სტირი გარდაცემით,
უყუნითი მოგცე თავი, რომ გამხეთქო თუ უნდ ცემით.

მონღღარის კაცის თვალმა შემიწყალა, დამროთ ნება,
ეტლი მქონდა მას დღეს კარგი, აღარ მჭირდა ცეცხლთა დება,
ამა იყივლებს აღარა, არ უარობს, არცა მწყურება,
არ უხილავს თვალთა ჩემთა მისებრივი ბრწყინვალება.

სისხლის რუ კარგად დამწყვიტა, აღარ მაღინა თვალთა,
არ ჭიშპად იყო ჩემზედა, იწოდა ჩემის ბრალითა,
თამაშა მათი მინდოდა ნაკიდეებით და ძალითა,
მე ვაქო, ხიამოვნითა, ვისგანაც ვიწვი ალითა⁴³.

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,
შენდა ზმირიან ფშეობისა თნობანი,

⁴³ თ ე ი მ უ რ ა ზ II, თხზულებათა სრულ კრებული, გ. ჭაკობის რეა., 1939, გვ. 138.

თქვენდა ში რიან სუმბულ-ვარდ-იობანი,
გულთ გამგშირიან უთქვენოდ მყოობანი⁴⁴.

აქ ძირითადად ერთი სიტყვის ფარგლებშია ზმური ერთეული სა-
ძებარი.

დაახლოებით მსგავს სურათს ქმნის აგრეთვე ბესიკის ზმური ლექ-
სი - „ღედოფალს ანაზედ“. უფრო ძნელად ამოსაცნობი ზმები აქვს გა-
მოყვანილი დავით რექტორს:

წარბნი წიავით რხეულნი, გულსა ლახერიდეს დაღებით,
მცირე ვაზთაგან ვარდები, ვარჯნი გაბმულან ბაღებით,
ნამედგრი გოლისა თით მხები, არს თქვენდა იგ ნასაღებით,
ქამანდი შიტრეთ ზე კეცას, სამყაროს კარა საღებით⁴⁵.

სხვა შემთხვევაში ასევე რთულად ამოსაცნობია დავით რექტორის
მიერ შეთხზული ლექსი, სადაც ოთხ ტაეპში „ნინა“ არის ზმად გამოყ-
ვანილი ოთხჯერ (თითოჯერ თითო ტაეპში).

ავტორს წარმატებად ეთვლებოდა, თუ ხშირად შეძლებდა იგი
ლექსში ერთისა და იმავე სიტყვის გამოყვანას. ავტორი საგანგებოდ
ბიუჯითებს — ოთხ ტაეპში რვა ადგილას არის მზად „ანა“ გამოყვა-
ნილიო:

საროდ მრხეო ზარიფანაე, კიპაროზო ნორჩო ტანაე,
ლალის ბაგით პაწაწანაე, ლაწე ვარდებით თანის თანაე,
წამწებითა ისარ მანაე, წარბებ მშვილდის შესაგვანაე,
თმა ამბარო შენ ზანანაე, მოკლულს ყელს მიდ მთვარედ შანაე⁴⁶.

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. კათალიკოსისაგან ბრძანებული ვარდზე

უგრძნო ცხოველი ვეთილ მფშეათა მთხოველი,
ვინა მშოველი ტკივლს კპოებს ყოველი.

⁴⁴ ბ ე ს ი კ ი, თხზულებანი, აღ. პარამიძის და ვ. თოფურიას რედაქციით, 1962, გვ. 87.

⁴⁵ S 105.

⁴⁶ S 105.

2. ბატონის მეფისაგან ახსნა მეორე მეფის ირაკლიზაგან

ვარ დიდგვარისა და უღარისა ამაჲ არისა
ტივილთ მწარისა, ადამის ცთომა ახსნად ქმარისა⁴⁷.

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 მოკლებულია გამოცანისა და მისი ახსნის მსგავსად. მაგალითად, S კოლექციის № 193 ხელნაწერში ასეთი ზმური ფორმები გვხვდება:

1. სხვამ უთაქალთოთ ცხენი გიჯაზმოს
ფეხით სადავით,
(მუთაქა)
2. შენ მით მსვლელი ბაზარ ფეშანახებრ
ლალობდა ვით.....
(აზარფეშა)
3. იქ ნახე ყუყუ რძე ნიგვზით რომ ჰსკვამ,
ჰქონდა ზადა 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.

3. კალამბურები, ხუმრობანი

ზმა, ზმური ლექსი, როგორც ადრეც 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-

⁴⁷ H 21.

ბის, აგრეთვე პოეტური სხვა ხერხების გამოყენებით. ამის მაგალითს
ქმნის ბესიკის ხუმრობა, მიძღვნილი გაიოზ არქიმანდრიტასადმი:

მაღალღირსებას ჰამადი მსუყე
მძიმედ მოსვლია, ვით მიწა უყე.
აგრე ძალიან რად გაიბუყე?
ბერი ხარ, ბეჩავ, მუცლის მოყმუყე,
აღმართე აფრა, მოიზუნზრუყე,
გზით მოიქარვე, აქ ჩაიყუყე!
უჯადრი ამათ დავილუყულუყე,
მსურს ხილვა შენი, არა ვარ ცრუ-ყე⁴⁸.

მსგავსი ხასიათის ხუმრობანი მრავლად გვხვდებოდა 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, მიუწერე

ტანსა მკვერსა არონებ, ვით ტატანი აღმოსავლით,
მთვარედ გიჩანს იგი ვარდი, წალკოტსა
ჰრბი ან სრას დავლით,
გამიჯნურდი, ვით ხელ იქმენ ჰაოსიანთ
ცეცხლთა ავლით
ნურად შეგწონს, გულს დაგგმირავს,
არა ჰშვენის კოპნი ჰველით.
წარბ სათი ნიავ სუნნელი, ფშვის ვითა
შტახსი კასია,
ვითა ნეგოსა საყნოსად, უფროს მჯობია
მასია,
თუ პირსა უქვერეტ მზისასა, ეგრეცა ტანად
ნასია,
მთვარეს უდარებ ცისკარსა, ესე რა დანაფსია.
წლომ ჰაზრნი ბრძნულებრნი, გებრძანეს
დათხზვა კაზმითა.
ლახჭრითა გუნი საქუდავად, აღგვესო
თქმითა დაზმითა

⁴⁸ ბ ე ს ი კ ი, თხზულებანი, აღ. ბარამიძისა და ვ. თოფურიას რედაქციით, 1962, გვ. 95.

თეთრს ტაიქსა ზის და მეფეს წინ უძღვის. ამ დროს ხორგუაშვილიც
თევდორე იქ ახლავს და მეფემ უბძანა:

კითხავ ვინ არს წითლოსანი
თეთრ ტაიქსა რომე ზისა

და პასუხი უგო მეფესა მაშინვე ხორგუაშვილმა:

გვადრებ სარღალ მოურავი, სიძეაო სიმაღლისა⁶².

აქ კალამბურის მნიშვნელობით არის გამოყენებული ჭიტყვა სი-
მაღლე, იგი მეფეს ეხება და ამავე დროს ხაზია გასმული მისი სიძის
ფიზიკურ სიმაღლეზე.

შსგავსი მაგალითების მოყვანა მრავლად შეიძლება არსებული
ხელნაწერი კრებულებიდან.

⁶² H 2130.

შალვა ლლონი

აკაკი 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 აკაკი შანიძეზე ითქმის.

აკაკი 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.

აკაკი შანიძემ ქართველ ფოლკლორისტებს პირველმა უჩვენა, თუ როგორ უნდა გამოიცეს ხალხური ზეპირსიტყვიერების ნიმუშები.

აკაკი შანიძე არის დიდი ქართველი ლექსიკოგრაფი ჩვენი საუკუნისა... და რომელი ერთი დარგი ჩამოვთვალო, სადაც მას თავისი ამოუტრწყველი 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 შევეხეთ. ეს გახლავთ აკაკი შანიძის რუსთველოლოგიური ნააზრები.

რუსთველის პოემის ენის საკითხებით აკაკი შანიძე თავისი მეცნიერული მოღვაწეობის მოწიფულობის ხანაში დაინტერესდა. ეს ინტერესი იმდენად ინტენსიური ხასიათისა გამოდგა, რომ მეცნიერების წალკოტში მტკიცედ ფეხგადგმული ეს ბერძენა დღესაც კაბუჭური გატაცებით განაგრძობს „ვეფხისტყაოსნის“ საკითხების კვლევას.

აკაკი შანიძე, როგორც ქართული ფილოლოგიური აზროვნების მოთავე, მთელი თავისი დიდებულებით წარმოდგა „ვეფხისტყაოსნის“ აკადემიური ტექსტის დადგენასთან გაწეულ მის ტიტანურ მოღვაწეობაში. ჯერ კიდევ „ვეფხისტყაოსნის“ დაწერიდან 750 წლისთავი-

სადმი მიძღვნილ საიუბილეო დღეებში მან გამოცა ვახტანგისეული „ვეფხისტყაოსანი“. ეს იყო ვახტანგ მეექვსის მიერ გამოქვეყნებული „ვეფხისტყაოსნის“ მაღალ მეცნიერულ დონეზე აღდგენილი ტექსტის პირველი გამოცემა. მართალია, რუსთველის 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, მოართვეს, თქვენი და არა: მოყუარე, ვთქუა, მოართუეს, 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 მარცვლო აცლდათ (აქნამდის — აქანამდის, ორისგან — ორისაგან, მაშ — მაშა, 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 ღადრად“ — ანალოგიით სიხარული სახარულად გადააკეთა ორ შემთხვევაში: „ამას თურმე მაზარებდა დღეს ნიშანი სახარული“, „მარ: სახელდებით უყვივის 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. ალ. ბარამიძესთან ერთად 1966 წელს გამოცემული „ვეფხისტყაოსნის“ კრიტიკული ტექსტი. ეს ტექსტი ემყარება საუკეთესო ხელნაწერთა ჩვენებებს, რომელთა ვარიანტული წაკითხვები სათანადოდ სტროფის ქვეშ არის ჩატანილი იმავე გვერდზე, რაც ღიდად ზრდის ამ გამოცემის მეცნიერულ ღირებულებას. რუსთველის პოემის ბევრი ანგლის 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 ანგარიშგასაწევია და, ვფიქრობთ, საპატიო ადგილს დაიჭერს „ვეფხისტყაოსნის“ მომავალ აკადემიურ გამოცემაში. ა. შანიძისა და ალ. ბარამიძის რედაქციით გამოცემული „ვეფხისტყაოსანი“ იმდენად მაღალ მეცნიერულ ღონეზე დგას, რომ რუსთაველის პოემის 1966 წლის საიუბილეო გამოცემაში ამავე 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 რუსთაველოლოგიურ მეცნიერებაში ფრიად საყურადღებო მოვლენას წარმოადგენს მისი „ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტის მეცნიერული გამოცემისათვის“. ამ საინტერესო ნაშრომში გამოთქმულ მრავალ მნიშვნელოვან მოსაზრებათაგან ჩვენ მხოლოდ ერთ მაგალითს 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 შეუ-საბამოა. ტარიელი, პირიქით, მოელის, რომ ასმათი მას ყველაფერს გაუმედავენებს. ამიტომ ცხადია, რომ რაღაც შესასწორებელია. „დანამალს უნდა ჩამოშორდეს „არ“ ნაწილაკი, რომელიც წინამავალი არას გამეორებაა აზრის გასაძლიერებლად. ტაქტი 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“ მოკვყავს პარალელური კონტექსტები:

თქვენ რასაცა სთათბირობდით,
არ იქმნების, არ, იგია (443, 2).
ასრე დაეხოცნე, შეეძლოს
აღარა, არ, სახმარობა (541, 4).

ამ ერთი მაგალითიდანაც კი ცხადლივ ჩანს, თუ ტაეპის აზრობრ-
ვი მზარის ფონზე რაოდენ შეუსაბამოა „არ-დანამალსა“ და პარალე-
ლური კონტექსტების მოხმობის საფუძველზე რამდენად მართებული
ჩანს მის ნაცვლად აუცილებლობა ფრაზის ამგვარად გამართვისა:

ა რ ა ვეჰე მე შენგან, ა რ, დანამალსა.

„ვეფხისტყაოსნის“ ტაეპთა შინაარსობლივ-სტრუქტურულ მხა-
რეთა გათვალისწინების საფუძველზე აქაი შანიძე წყვეტს პოემის
ტექსტოლოგიურ საკითხებს და აქ პირველ რიგში რუსთველის მხატვ-
რული ენის სპეციფიკას ემყარება.

აქაი შანიძე, როგორც ენათმეცნიერი, „ვეფხისტყაოსნის“ ტექს-
ტის გამართვისას ცდილობს მიუახლოოს იგი რუსთველის დროინდელ
სალიტერატურო ენის ნორმებს. თუმცა პოეტური ნაწარმოები ყო-
ველთვის შეიძლება არ აღმოჩნდეს თანხმობაში ეპოქის ენის გრამა-
ტიკულ ნორმებთან, მაგრამ ამ თვალსაზრისის გატარებას პოემის
ტექსტის დადგენისას არსებითს მომენტებში მაინც თავისი დადებითი
მნიშვნელობა აქვს. ლინგვისტური პრინციპის გამოყენებით აქაი შა-
ნიძე ბევრ შემთხვევაში „ვეფხისტყაოსნის“ ლექსიკის ფორმათა გრა-
მატიკულ მნიშვნელობას შუქს ჰფენს და რუსთველის მონათხრობს
დღევანდელი მკითხველისათვის ნათელ და მკაფიო ხასიათს აძლევს.
სანიშნოდ ორიოდ მაგალითის მოყვანით დაგვიკმაყოფილდებით.
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 „სპანი“ სიტყვას ორი მსაზღვრელი
აქვს: „იგი და მისნი“. იგი მისნი სპანი! არა! აქ ნამდვილად სხვა ვითა-
რებაა: იგი ძველ ქართულში, სხვათა შორის, იმასაც ნიშნავდა, რასაც
„ცა“ ნაწილაკი (ამ შემთხვევაში მას დეფისით ვუერთებთ წინა სიტყ-
ვას): 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 შევეუ-
ერთოთ „სადა“-ს: სადა-იგი (სადაც). ნაშასადამე, ტაეპი ასეთ ხაზებს
მიიღებს:

მუნ მოვიდა, სა და ი გ ი
მისნი სპანი დაეყარნეს.

ეს თითქოს ერთადერთი შემთხვევაა, სადაც „იგი“ „ცა“ ნაწილა-
კის მნიშვნელობითაა ნახმარი პოემაში (სადა-იგი—სადაც) (გვ. 103-104).

ძველი ქართული ენის გრამატიკული მოვლენების ღრმა მეცნიერული ცოდნა აკაკი შანიძეს საშუალებას აძლევს რუსთველის ტაეპების 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:

ვინღაცა ნახავს, აწ ნახოს,
აჰა დღე, ეღემს ხ ლ ე ბ უ ლ ი.

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 მიმღობისა, რომელსაც იმავე სახელს ამოუყენებს ხოლმე განსაზღვრებად:

არცა მზე ჰგვანდა, არც მთვარე,
ხ ე ალვა ეღემს ხ ე ბ უ ლ ი (522, 2).
რად არა იცი. უწამლო
არს ლ ე ბ ი ესე ლებული (303, 3).

ამიტომ გვგონია, რომ მოყვანილ შემთხვევაშიც მსგავსად ნაწარმოები ფორმა უნდა გექონდეს:

ვინცა-ღა ნახავს, აწ ნახოს,
აჰა დღე ეღემს დ ლ ე ბ უ ლ ი (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 ადრინდელ 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. ინგოროძეების გამოცემაში) გა ლ ბ ი ლ ე ბ ი ს ნაცვლად გა ც ვ ი ლ ე ბ ა იკითხება: „ვეპვი, კლდეცა გა გ ი ც ვ ი ლ დ ე ბ ი ს“. „გ ა გ ი ლ ბ ი ლ დ ე ბ ი ს“ არ არის ცუდად ნათქვამი, მაგრამ, რა თქმა უნდა, პოეტიკის თვალსაზ-

რისით კლდის გაცვილება უფრო მოსაწონია, ვიდრე კლდის გაღებამა“ (გვ. 160). ასევე, როცა საქმე სარიტორიკული სიტყვების შესწორებას ეხება, მკვლევარი ყოველთვის თავს იკავებს ამ ოპერაციისაგან და განსაკუთრებით იმ შემთხვევებში, როცა გასწორებულ ფორმას დონოსიანი შეაქვს სტროფის რითმულ მხარეში.

აკაკი შანიძის რუსთველოლოგიურ ნააზრევში თვალსაჩინო ადგილი 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. განსაკუთრებული მნიშვნელობისაა აკაკი შანიძის ხელმძღვანელობით შედგენილი „ვეფხისტყაოსნის“ სიმფონია“.

გარდა ამისა, „ვეფხისტყაოსნის“ ლექსიკის სემანტიკურ-ეტიმოლოგიური თვალსაზრისით კვლევაში თვალსაჩინო წვლილი შეაქვს მის წერილებს: „ბიძა და ბიძაშვილი თუ ბიძაშვილები?“, „სახლთუხუცესი თუ ზღვათა ვაზირი?“, „ასული და ჩემი ძეო“, „ერთი ქსოვილის სახელი ვეფხისტყაოსანში“, „უმუნვა და ჩუმუნვა ვეფხისტყაოსანში“, „სამგვარი მზრახველობა“ და სხვ. სიტყვათა მნიშვნელობის დადგენისა და გარკვეული ეპიზოდის კონკრეტული შინაარსიდან ამოსვლა, სხვა ძეგლებიდან მოხმობილი დამატებითი მასალის სიუხვე, ამ მასალის ღრმა მეცნიერული ანალიზი, — აი, რა შთაბეჭდილება გვრჩება, როცა ამ წერილებს ვეცნობით.

დასასრულ, აკაკი შანიძე გვევლინება რუსთველოლოგიური მეცნიერების ისტორიკოსადაც. ამ მხრივ ფრიად საყურადღებოა მისი შრომები: „ვახტანგი როგორც ლექსიკოგრაფი“, „ვახტანგის დედანი ვეფხისტყაოსნისა“, „ვეფხისტყაოსნის პირველი გამოცემის მოღწეული ცალები“ და „დღევანდელი ვითარება ვეფხისტყაოსნის ტექსტის დადგენის საქმეში“. განსაკუთრებით ამ უკანასკნელ შრომაში ახახულია რუსთველოლოგიის მიღწევები პოემის ტექსტის დადგენასთან დაკავშირებით ვახტანგიდან დღემდე. ამ წერილებში აკაკი შანიძე გვევლინება, როგორც რუსთველოლოგიური მეცნიერების ჭეშმარიტი ისტორიკოსი.

დაბადების 80 წლისთავს ჩვენი დიდი მეცნიერი უხვი მოსაველით შეხვდა. ჩვენი გულწრფელი სურვილია კვლავაც მრავალი წლის განმავლობაში დიდების ცისარტყელად მოსავედეს ქართულ საბჭოურ მეცნიერებას მისი ნათელი მოღვაწეობისა და აზროვნების შუქი.

შ ი ნ ა ა რ ს ი

ძველი ქართული მწერლობის შესწავლა 50 წლის მანძილზე	3
მ. გიგინეიშვილი, „ზზიანი ლამე“ ვეფხისტყაოსანისა და ქრისტოანული მსოფლმხედველობის ზოგი საკითხი	9
ბ. დარჩია, „ზზა“ სიტყვის ერთ-ერთი მნიშვნელობისათვის ვეფხისტყაოსანში	67
რ. ფიქვალი, ვეფხისტყაოსნის ომონიმები	86
ლ. ანდრეაძე, ვეფხისტყაოსნის რეკლუციამდელი რუსი მთარგმნელები	104
გ. მიქაძე, ძველ ქართულ ხელნაწერთა გამოვლენა, შეკრება და შესწავლა	189
მ. გოგიაშვილი, XVII—XVIII საუკუნეების ქართული პოეზიის მცირე ფორმები	199
შ. ლონტი, აკაკი შანიძე, როგორც რუსთველოლოგი	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
ტიპრედაქტორი ნ. ბოკერია

გადაეცა წარმოებას 17. 4. 68; ხელმოწერილია დასაბეჭდად 17.10.68;
ქალაქის ზომა 60×90¹/₁₆; ნაბეჭდი თაბახი 14.63; სააღრიცხვო-საგამომცემლო
თაბახი 13.23; უე 01388; ტირაჟი 1000; შეკვეთა № 984;
ფასი 1 მან. 37 კაპ.

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