

აღმოსავლური ორბელიანის საზოგადოება

მიმოხილვა
აღმოსავლური ორბელიანის
ხსოვნას

(მესამე სამეცნიერო კონფერენცია)



„ლომისი“
თბილისი 1999

სამეცნიერო კონფერენციები, მიძღვნილი ალექსანდრე ორბელიანის ხსოვნისადმი და გამორჩეული თავისი მიუკერძოებლობითა და პროფესიონალიზმით, უკვე საბოლოოდ დამკვიდრდა ჩვენს რეალობაში.

მიუხედავად დევნა-შევიწროებისა, რაც ამ საზოგადოებამ განიცადა უაღრესად ცხოველმყოფელი კულტუროლოგიური მოღვაწეობის გზაზე, არ შეწყვეტილა მისი საქმიანობა არც ერთ სფეროში და, ცხადია, არ დაბრკოლებულა არც სამეცნიერო კონფერენციების გამართვა.

არ იქნება ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტის დარბაზი და იქნება „კავკასიური სახლი“, იქნება ეროვნული ბიბლიოთეკა, იქნება საქართველოს ისტორიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტი... ასე რომ, არც მოკეთენი და მხარდამჭერნი გვაკლია და იმედოვნებასაც ვერაფერი ჩაგვიქრობს, რომ ჩვენშიც შეიქმნება შესაფერისი პირობები ნამდვილ მწერალთა და მეცნიერთათვის, ნამდვილ მოღვაწეთათვის.

შეიქმნება ჩვენი გარჯითა და სწრაფითაც.

ეს მესამე კონფერენცია ალექსანდრე ორბელიანის საზოგადოების სამეცნიერო სექციამ გამართა „კავკასიური სახლის“ საგამოფენო დარბაზში 27-29 აპრილს.

ჩვეულებისამებრ, მონაწილეობდნენ ფილოლოგებიც და ისტორიკოსებიც.

ჩვეულებისამებრ, უძღვებოდა საზოგადოების თავმჯდომარე როსტომ ჩხეიძე.

ჩვეულებისამებრ, მეტად საგულისხმო და მრავალფეროვანი გამოდგა ქართული კულტურისა და საქართველოს ისტორიაზე ფრაგმენტული თვალის გადავლება.

ჩვეულებისამებრ, ისტორიული მოვლენები და პიროვნებანი წარმოჩნდნენ ისე, როგორც სინამდვილეში იყვნენ.

რედაქტორი როსტომ ჩხეიძე

**ქება და დიდება ქართულისა ენისა ანუ
ქართველოზა ნოედან „დღედმდე
მეორედ მოსლვისა“**

(„ქებას“ ტექსტოლოგიურ-სემანტიკური ანალიზი)

იდეურ-მხატვრული თუ ეზოთერულ-ეგზოთერული თვალსაზრისით მონოლითური საგალობელი სათაურის ჩათვლით თერთმეტ მონაკვეთად შეიძლება წარმოვადგინოთ; განვიხილავთ თითოეულს ცალ-ცალკე:

[1] „ქება და დიდება ქართულისა ენისა“

პაველე ინგოროყვას აზრით, საგალობელი „წარმოადგენს ქართული ენის მისტიურ ხოტბას“ (პ.ინგოროყვა, 1924, გვ. 267); გრ.რობაქიძის ხატოვანი შენიშვნით, „ქება აღიქმება როგორც ცხოველმყოფელი სახე ქართველობისა“ („ვაჟას ენგანდი“), ამდენად, აქ პირველად ჩანს გაიგივებული ქართული ენა და ქართველი ერი... 1981 წელს გამოქვეყნებულ ნაშრომში ზურაბ კიკნაძემ ერთ კონტექსტში პარალელურად წარმოადგინა ერი და ენა (გვ. 6).

ნ.პაპუაშვილმა პირველმა ხაზგასმით დაწერა, რომ „ქება“-ში ხდება ენისა და ხალხის გაიგივება (ნ.პაპუაშვილი, 1983, გვ. 81).

ზვიად გამსახურდია პირველი მეცნიერია, ვინც „ქება“-ს ავტორისეული კონცეფციის ამოსავალ სიტყვად აქცია ენა ერის (მოდგმის) გაგებით (ზ.გამსახურდია, 1987).

ჩვენი აზრით, საგალობელში ლექსემა „ენა“ ორივე მნიშვნელობითაა გამოყენებული; შესაბამისად, სათაურშიც „ქართული ენა“ ქართველურ მოდგმასაც ნიშნავს.

* * *

**[2] „დამარხულ არს ენა ქართული დღედმდე
მეორედ მოსლვისა მისისა სანამებლად,
რათა ყოველსა ენასა
ღმერთმან ამხილოს ამით ენითა“**

პ.ინგოროყვა (1924, გვ. 268): „ქართული ენა შენახულია მეორედ მოსვლისათვის და უკანასკნელი განსჯა მესიის მიერ ქართულ ენაზე მოხდება“;

კ.კეკელიძე (1980, გვ. 167); „მაცხოვარი ამ ენაზე განიკითხავს და

ამხილებს მსოფლიოს“... მეცნიერთა დიდი ნაწილი ეთანხმება ამგვარ განმარტებას.

ედიშერ ჭელიძისა და ზურაბ კიკნაძის აზრით, „ამხელს“ სიტყვა-ფორმა გულისხმობს გაცხადებას, გამხელას (იხ. მაგ., ედიშერ ჭელიძის ხელნაწერი შრომა; იხ. აგრეთვე: ე.ჭელიძე, 1983; ზ.კიკნაძე, 1990).

ეფიქრობთ, რომ რამდენადაც ენა (//მოდგმა) და მხილება (//გაცხადება) პოლისემანტური სიტყვებია, „ქებას“ ავტორს ორივე ზემოთ მოყვანილი აზრი შეიძლება ჩაედო... საერთოდ, „ქებას“ თუ „ვეფხისტყაოსნის“ ტიპის შედეგები, დავით გურამიშვილისა არ იყოს, რამდენიმეგვარ ნაყოფს იძლევიან... „მისისა სანამებლად“ აკ.ბაქრაძის აზრით, „დადასტურებას“ ნიშნავს; ზვიად გამსახურდია, სავსებით სამართლიანად, აქ „ჭეშმარიტების წამებას“ გულისხმობს (შდრ.: „ენამო ჭეშმარიტი“ იოვანე, 18,37).

[3] „და ესე ენაჲ მძინარე არს დღესამომდე და სახარებასა შინა ამას ენასა ლაზარე ჰრქვან“

ტრადიციულ გააზრებად დამკვიდრდა პ.ინგოროყვასეული ვერსია: „ქართული ენა არის ახალი ლაზარე ენათა შორის, რომელიც ლაზარეს მსგავსად მკვდრეთით აღსდგება“ (პ.ინგოროყვა, 1924, გვ. 268).

ზურაბ კიკნაძის მართებული დასკვნით, „მძინარე არს“ სინონიმია „დამარხულის“ (ზ.კიკნაძე, 1990, გვ. 16); ძილი არის ძალის შენახვის ნიალი! ქართული ენა „გამზადებულია აღდგომისათვის, როგორც საყვირი მესიის ხელში, რომ ერს („ყოველსა ენასა“) განუცხადოს უკანასკნელი საიდუმლო“ (ზ.კიკნაძე, 1981, გვ. 6).

ამგვარად, წარმოდგენილი ორი ტაეპის შინაარსი იქნება:

მეორედ მოსვლის დღემდე ქართული ენა დაცული, შენახული იქნება, რათა უფალმა სხვა ენებსა და ერებს ამ ენით ამცნოს ჭეშმარიტება (მეორედ მოსვლის საიდუმლო); ეს ენა დღემდე (ავტორის დრომდე — ტ.ფ.) არსებობს როგორც გაცხადებისთვის გამზადებული... სახარებაში ქართული ენის (მოდგმის) სიმბოლოა ლაზარე.

[4] „და ახალმან ნინო მოაქცია და ჰელენე დედოფალმან, ესე არიან ორნი დანი ვითარცა მარიამ და მართაჲ“

რამდენადაც ჩვენთვის ცნობილია, მოცემული ფრაზის პირველი სწორი განმარტება პავლე ინგოროყვას ეკუთვნის: „ქართველნი ქრისტეს სარწმუნოებაზე მოაქცია ორმა ქალმა — ნინომ და ელენე დედოფალმა — და ესენი არიან ორნი დანი ვითარცა მარიამ და მართა“ (პ.ინგოროყვა, 1924, გვ. 268). მოგვიანებით, კ.კეკელიძის მსგავსად, პ.ინგოროყვაც წმინდა ნინოსა და ელენე დედოფლის დანყვილებაში ქართულისა და ბერძნულის თანასწორობას ხედავდა (პ.ინგოროყვა, 1965, გვ. 594; შდრ.: კ.კეკელიძე, 1980, გვ. 167).

აკ.ბაქრაძემ არ გაიზიარა ბერძნულთან თანასწორობის ვერსია; მისი აზრი პ.ინგოროყვას პირველ მოსაზრებას ამყარებს: „ნინოც და ელენეც საქართველოს მომაქცევარნი არიან; რაც შეეხება ქართულს: ის ყველა სხვა ენაზე, მათ შორის ბერძნულზეც უკეთესია „ქებაჲს“ ავტორის აზრით“ (აკ.ბაქრაძე, 1977, გვ. 11).

თავისებურად განაწილდა კ.კეკელიძისეული გააზრება აკ.გელოვანმა: „ბერძნები და ქართველები ძმები არიან (ნინო და ელენე!), ამიტომ მათი ენებიც თანაბარი პატივისცემის ღირსნი არიან... „ქებაჲს“ ერთა მეგობრობის საოცარი ჩანასახია“ (აკ.გელოვანი, 1979, გვ. 183)...

ცნობილია, რომ საქართველოს გაქრისტიანებას დიდად შეუწყვეს ხელი კონსტანტინე დიდმა და ელენე დედოფალმა; ქართველი მემკვიდრეებისთვის უთუოდ შთამბეჭდავი ფაქტი უნდა ყოფილიყო ის, რომ წმინდა ჯვარის მპოვნელი და მფლობელი ელენე დედოფალი უშუალოდ ჩაერია წმინდა ნინოს საქადაგებლად გამომგზავრებაში, ამდენად, ჩვენთვის სავსებით დამაჯერებელია ზვიად გამსახურდიასეული შემდეგი განმარტება: „ნინო, მისტიკოსი ქალი, ნათელმხილველი, მარადის მლოცველი და მმარხველი და მით სულიწმინდის მადლის მომპოვებელი, შედარებულია მარიამთან, ხოლო ჰელენე დედოფალი, იმპერატრისსა რომისა, სოციალურ სფეროში მოღვაწე, შედარებულია მართასთან... ერთთან დაკავშირებულია ღვთის მისტიური ჭვრეტა, მისტიური თეოლოგია, მეორესთან — ქველმოქმედება და სამართლიანობა სოციალურ სფეროში... ამითვეა განმარტებული იმ ორი მოდგმის მისსის თავისებურება, რომლის წარმომადგენლებიც არიან ნინო და ჰელენე დედოფალი“ (ზ.გამსახურდია, 1990, გვ. 51). აზრთა სხვადასხვაობაა „ახალმან ნინო“ ფრაზის გაგებაშიც:

თამაზ ჩხენკელის მიხედვით, „ახალმან ნინო“ დაშიფრული სახელია ქართული ანბანის შემოქმედისა, იმისა, ვინც თარგმნა ქრისტიანული წიგნები და ამით ქართული ენა ქრისტიანულად მოაქცია (თ.ჩხენკელი, 1983); ნ.პაპუაშვილის აზრით, „ახალმან“ ნიშნავს ახალ მოციქულს ე.ი. ანდრია პირველწოდებულის შემდეგ მოვლი-

ნებულს (ნ.პაპუაშვილი, 1983, გვ. 82). ე.ჭელიძე თვლის, რომ „ქებაის“ დაწერის დრო ქართლის მოქცევას უშუალოდ მოჰყვება; მოქცევა ახალმომხდარი ამბავია (ე.ჭელიძე, 1983, გვ. 133). დ.ფიროსმანაშვილის დასკვნით, „ეპითეტი „ახალმან ნინო“ გულისხმობს ნანა დედოფალს (დ.ფიროსმანიშვილი, 1983, გვ. 141). ამავე აზრს ავითარებს მურთაზ ჩახავაც (1984, გვ. 171). ზვიად გამსახურდიას შენიშვნით, „ახალმან“ ნიშნავს „პირველს“, ზურაბ კიკნაძის აზრით კი — „ქრისტიანს“ (1990, გვ. 16), ნმიდას, „სიახლის მომტანს“ (1985, გვ. 147)...

ჩვენი აზრით, ვინაიდან სახარებაში „ახალი ცხოვრება“ სულიერ ცხოვრებას ნიშნავს, „ახალი ნინო“ უნდა გავიაზროთ, როგორც „სულიერი ნინო“...



[5] „და მეგობრობა ამისათვის თქუა, ვითარმედ ყოველი საიდუმლო ამას ენასა შინა დამარხულ არს“

„მეგობრობა“ ისტორიულ ქართულში „მახლობლობას“ ნიშნავს; ვფიქრობთ, რომ მოცემულ ტაეპში ნაგულისხმევი უნდა იყოს ქართული ენისა და ლაზარეს „მეგობრობა“, სიახლოვე, საერთოობა... შესაბამისად, როგორც ცოცხალ ლაზარეშია დავანებული „აღდგომის საიდუმლო“ (ზ.კიკნაძე, 1982, გვ. 6), ასევე, მის მეგობარ (ახლობელ) ქართულ ენაშიც დაფარულია, შენახულია ქრისტეს საიდუმლო, რომელიც გაცხადდება მეორედ მოსვლის უამს... როგორც ზ.კიკნაძე ამბობს, „ლაზარე და ქართული ენა არიან მსახურნი და „მნენი საიდუმლოთა ღმრთისანი“ (ზ.კიკნაძე, 1990, გვ. 22).

ზვიად გამსახურდიას აზრით, ქართველი ერი, ქართველური მოდგმა არის მეგობარი ქრისტესი, ისევე, როგორც ლაზარე-იოვანე: „აი, რა იგულისხმება გამოთქმაში „და მეგობრობა ამისთვის თქუა“ (ზ.გამსახურდია, 1990, გვ. 52). იქვე გამოთქმული აზრის მიხედვით, „როგორც ლაზარე-იოვანე იყო მფლობელი კაცობრიობის ყოველი ეზოტერული საიდუმლოსი, ანუ საიდუმლო სიბრძნისა, ასევე, დამარხულია, ე.ი. შემონახულია ყველა ეს საიდუმლო საქართველოში, ქართველ ერში და არეკლილია მის ენასა და კულტურაში“ (გვ. 52).

პ.ინგოროყვას აზრით, „ყოველი საიდუმლო“ ნიშნავს „ღვთიურ საიდუმლოს“ (პ.ინგოროყვა, 1924, გვ. 268); რ.პატარიძის აზრით, „ყოველი საიდუმლო“ ნიშნავს ანბანის შექმნის საიდუმლოს (რ.პატა-

რიძე, 1981, გვ. 162)... გიორგი ნარსიძის აზრით, აქ დაშიფრულია მეორედ მოსვლის დრო (1984, გვ. 170)...

ამგვარად, განხილული ორი მონაკვეთი შემდეგნაირად უნდა გაეიაზროთ:

ქართველი ერი, ქართული ენა უფლის სიტყვისკენ მოაქციეს ნმიდა ნინომ და ელენე დედოფალმა; ესენი არიან ორნი დანი, ვითარცა მარიამ და მართაა. ლაზარეს ახლობელ (მსგავსს) ქართულ ენაში ლაზარეს დარად, შენახულია, დავანებულია დაფლვით ნათლისღების, აღდგომისა და გაცხადების საიდუმლო („ყოველი საიდუმლო“ — რასაც შესწავდა ლაზარე; როგორც ზვიად გამსახურდია შენიშნავს, იოვანე მახარობლის თვალსაზრისით, ქრისტეს ყოველ საიდუმლოს „არა თუ მისი მოწაფენი, მთელი სამყაროც ვერ დაიტევს; ზ.გამსახურდია, 1990, გვ. 53)...

**[6] „და ოთხისა დღისა მკუდარი ამისთვის
თქუა დავით წინასწარმეტყუელმან,
რამეთუ წელი ათასი ვითარცა ერთი დღე“**

აკ.ბაქრაძის აზრით, დავით წინასწარმეტყველის 89-ე ფსალმუნის პეტრე მოციქულისეული პერიფრაზი იმიტომ მოჰყავს „ქებას“ ავტორს, რომ ქართველ ურწმუნოებს მოუწოდოს მოთმინებისაკენ; „ქართული ენის აღორძინების დღეც დადგება, ოღონდ ველოდოთ მოთმინებით ამ დროს და არ უნდა დავივიწყოთ, რომ ღმერთისათვის ათასი წელი ერთი დღეა (1977, გვ. 13).

ჩვენი აზრით, „ოთხისა დღისა მკუდარი“ სიმბოლურად აგრძელებს ლაზარესა და ქართული ენის იგივეობის თემას, ამდენად, ქებას ტექსტში განკვეთილობა (მძიმე) უნდა დაისვას „თქუას“ წინ. „ქებას“ ავტორის რწმენით, როგორც ლაზარესთვის ოთხი დღე არის მოლოდინით არსებობა, ამგვარადვე ქართული ენისთვის ოთხი ათასი წელი არის მოლოდინით არსებობა (და ამგვარ არსებობას ის გააგრძელებს მეორედ მოსვლამდე!)... შდრ.: ერთი დღე — ათასი წელი; ოთხი დღე — ოთხი ათასი წელი... ამგვარი მიდგომა ავტორის მიერვე გამყარებულია მომდევნო მუხლით:

**[7] „და სახარებასა შინა ქართულსა,
თავსა მათსა წილი ზის,**

რომელ ასოა არს და იტყვს ყოვლად ოთხ ათასსა მარაგსა“

მათეს სახარების ქართული ვარიანტის პირველივე ასო-ნიშანი არის „წ“, რომლის რიცხვითი მნიშვნელობაა 4000; უნდა ვიფიქროთ,

რომ სიტყვა-ფორმა „მარაგი“ წარსულში არსებულ წლებს მიუთითებს (თუმცა ილია აბულაძის განმარტებული სიტყვა ამის საფუძველს ნაკლებად იძლევა)...

„ქებას“ ავტორი მომდევნო სტრიქონში კიდევ უფრო განამტკიცებს ქართული ენის 4000 წლის ისტორიისა და ლაზარეს ოთხი დღის იგივეობის თეზას; იქვე დასძენს, რომ ორივე სახის დაფლულობა ქრისტესეულ ნათლისღებას ნიშნავს: ლაზარე დამარხულობით, „სიკვდილით“ ეზიარა ქრისტეს საიდუმლოს — აღდგომის საიდუმლოს (და ის თავისი დუმილით ინახავს ამ საიდუმლოს მეორედ მოსვლამდე — ზ.კიკნაძე), ხოლო ქართული ენა (მოდგმა) ოთხიათასწლოვანი წარსული არსებობით ცხადყოფს თავის ღვთიურობას...:

[8] „და ესე არს ოთხი დღე და ოთხისა დღისა მკუდარი, ამისათვის მისთანავე დაფლული სიკუდილითა ნათლისღებისა მისისაჲთა“

ზურაბ კიკნაძის აზრით, ოთხი ათასი წელი — ქართული ენის ნიშანი — უნდა იყოს დრო ქრისტეს მოსვლამდე, ე.ი. ქართული ენა 4000 წელი უნდა იყოს დამარხული ქრისტეს მოსვლამდე (ზ. კიკნაძე, 1990, გვ. 23)... იქვე აცხადებს: „დამარხულია დღემდე“ გულისხმობს დღეს, როცა ამოინურება 4000 წელი: ეს არის დღე მეორედ მოსვლისა!“ (ზ. კიკნაძე, 1990, გვ. 23). აქვე აღვნიშნავთ, რომ ამგვარი მოსაზრება პირველად დააფიქსირა აკაკი გელოვანმა; მისი აზრით, ქართული ენა აღდგება 4000 წლის შემდეგ (1979, გვ. 182); თავდაპირველად იგივე აზრი გაიზიარა ე.ჭელიძემ (1983, გვ. 132); გ.ნარსიძემ ამგვარი გააზრების საფუძველზე „ქებას“ ავტორს „ხილიაზმის“ მიმდევრობა დააბრალა (გ.ნარსიძე, 1982, გვ. 182)...

ზეიად გამსახურდიას მიხედვით, 4000 წელი წარსულ დროს ასახავს (რასაც ჩვენც ვიზიარებთ გარკვეული დაზუსტებითურთ), ხოლო დიმიტრი ჯანელიძე ვარაუდობს, რომ 4000 ნიშნავს ქრისტემდე მე-3 ათასწლეულში ქართველური ხატოვანი და ლურსმული დამწერლობის შექმნის თარიღს (დ.ჯანელიძე, 1989, გვ. 54).

მე-6, მე-7, მე-8 მუხლები მთლიანობაში შემდეგნაირად გაიაზრება: *ოთხისა დღისა მკუდარი იმიტომ არის ქართული ენა ანუ ლაზარე, რომ როგორც დავით წინასწარმეტყველი ამბობს, უფლისთვის ათასი წელი არის ერთი დღე (ე.ი. ოთხი დღე — ოთხი ათასი წელი); მათეს სახარების ქართული თარგმანის პირველი*

ასო-ნიშანი „წ“ მიუთითებს ოთხი ათასზე. ოთხი ათასი არის ოთხი დღე ანუ ოთხი დღის განმავლობაში „მკედრად“ არსებობა (შენახულად ყოფნა), არის დაფლვით ნათლისღების პერიოდი (როგორც ლაზარესი, ასევე, ქართველური მოდგმისა, ქართული ენისა)...

* * *

[9] „და ესე ენაჲ შემკული და კურთხეული
სახელითა უფლისაჲთა,
მდაბალი და დანუნებული, მოელის დღესა მას მეორედ
მოსვლისა უფლისა“

ნარმოდგენილი ტაეპის გაგება ტრადიციულად მცდარად ხდებოდა: „მდაბალი“ და „დანუნებული“ პირდაპირი მნიშვნელობით იქნა გააზრებული უკლებლივ ყველა მკვლევრის მიერ ნუგზარ პაპუაშვილის გარდა; ეს უკანასკნელი წერს: „ყველა მარხული ამაქვეყნის თვალში მდაბალი და დანუნებულია; ქართული ენაც დაფლულია „სიკუდილითა ნათლისღებითა მისისაჲთა“ (და არა მტრების მიერ), ამიტომ მოელის იგი დღესა მას მეორედ მოსვლისა (და არა ეროვნულ აღზევებას, ამქვეყნად კუთვნილი პრიორიტეტის მოპოვებას)... მეორედ მოსვლას კი მიაწინებებს ასო „წ“, როგორც მე-4 დღეზე, აღდგომის დღეზე მიმთითებელი (ნ.პაპუაშვილი, 1983, გვ. 86)...

რა თქმა უნდა, „ქებაჲს“ ავტორი არ ლაპარაკობს ქართული ენის (ერის) დაჩაგრულობაზე! შემკული, კურთხეული, მდაბალი და დანუნებული ერთი სემანტიკური რიგის სიტყვებია! „ქებაჲს“ ავტორი აცხადებს:

ქართული ენა (მოდგმა) მშვენიერი და უფლისგან დალოცვილი (შდრ.: კურთხევა — დალოცვა), მშვიდი, არაამაყი (ანუ მდაბალი!) და მარხული (დანუნებული)... იგი სიხარულით მოელის უფლის მეორედ მოსვლას... „ქებაჲს“ ავტორის რწმენით, ქართული ენის ამ გამორჩეულობის ნიშანია ოთხმოცდათოთხმეტი:

[10] „და სასნაულად ესე აქუს
ოთხმეოც-და-ათოთხმეტი წელი
უმეტეს სხუათა ენათა ქრისტეს მოსლვითგან
დღესამომდე“

რა რიცხვია 94?

რას ნიშნავს „დღესამომდე“? საგალობლის დანერის რიცხვამდე თუ მეორედ მოსვლამდე?

ეს კითხვები ჩვენთვის უპასუხოდ რჩება...

სამეცნიერო ლიტერატურაში 94 რამდენიმენაირად „გაიშიფრა“:

პაველ ინგოროყვას თავდაპირველი მოსაზრებით, ქართული ნელ-თაალრიცხვა 94 წლით წინ უსწრებს ბერძნულისას; შემდეგ გამოცემებში მან ცდომილებად ჩათვალა 94 და ის შეცვალა 104-ით; არადა, ყველა ხელნაწერის ჩვენება უეჭვოდ 94 არის... აკ.პატარაძემ და რ.პატარაძემ გაიზიარეს პ.ინგოროყვას შესწორება.

ე.ჭელიძის აზრით, ქართველები 94 წლით ადრე ეზიარნენ ქრისტიანობას რევ მართალის დროს, ხოლო ქრისტიანობის ლეგალიზაცია მოხდა 337 წელს. გ.ნარსიძე აგრძელებს ე.ჭელიძის პოზიციას მცირედი დაზუსტებით: „94 წელი არის თარიღი ქართულში ქრისტეს მოსვლიდან თხზულების დაწერამდე და არა წელთაალრიცხვის მეტნაკლებობა“ (გ.ნარსიძე, 1984, გვ. 171).

მ.ჩახავას ხილვით, საქართველოში სასწაული მოხდება იმ წელს, რომლის ბოლო ორი რიცხვია 94 (მ.ჩახავა, 1984, გვ. 173)...

ზვიად გამსახურდიას აზრით კი 94 არის აპოკალიფსის შექმნის წელი (ზ.გამსახურდია, 1990, გვ. 77)...

წარმოდგენილ მოსაზრებათაგან ჩვენთვის უფრო სარწმუნოა ზ.გამსახურდიას ვერსია, თუმცა მასაც დამატებითი არგუმენტები ესაჭიროება...

[11] „და ესე ყოველი რომელი წერილ არს

მონამედ წარმოგითხარ ესე წილი ანბანისაჲ“

ვეფქრობთ, ავტორი კიდევ ერთხელ გვეუბნება, რომ ყოველივე ზემოთქმულის ჭეშმარიტებას ადასტურებს ქართული ანბანის ასო „წ“; ამით ის საგალობლის თემათაგან აცალკევებს, გადიდებულად, ხაზგასმულად გვითითებს ისევ 4000-ზე, რიცხვზე, რომელიც, ჩვენი აზრით, არის დრო ბაბილონის გოდოლის პერიოდის დასაგალობლის დაწერის დრომდე.

შენიშვნა: შდრ., სხვა მოსაზრებები: რ.პატარაძე (1982, გვ. 162):

„ქებაში“ ასო „წ“-ს როლით ნაჩვენებია, რომ „ქართულ ასომთავრულში“ განხორციელებულია მზის (და არა მთვარის!) უძრავი კალენდრული სისტემა; ეს არის საიდუმლო, რომელიც დამარხებულია ამ ლექსში“... აქვე აღვნიშნავთ, რომ რ.პატარაძე სამართლიანად უჭერს მხარს „ასის“ ნაცვლად „ასო“-ს აღდგენას...

ნ.პაპუაშვილი (1983, გვ. 86): „წ“ მიანიშნებს მე-4 დღეზე...

ე.ჭელიძე (1983, გვ. 125): „ასი ესე წილი“ ავტორის სახელი და გვარია (აქვე აღვნიშნავთ, რომ მოგვიანებით ე.ჭელიძემ თავადვე უარ-

ყო ადრინდელი შეხედულება და ამჟამად თვლის, რომ „ქებაჲ“ დანერვილია ქრისტეს შემდეგ VIII-IX საუკუნეებში)...

... ქრისტეს შობიდან წელთა ათვლა დაიწყო VI საუკუნიდან; ენობრივადაც VIII-IX საუკუნეებისაა საგალობელი; გარდა ამისა, გოდოლის ამბებიდან 4000 წელი დაახლოებით IX საუკუნეზე მოდის; ამგვარად, „ქებაჲს“ უცნობი ავტორი, განადიდებს რა ქართულ ენას (მოდგმას), აცხადებს, რომ ქართველობა იწყება კაცობრიობის მეორე მოდელის შესაქმედან — ბაბილონის გოდოლიდან და იარსებებს მეორედ მოსვლამდე; მეორედ მოსვლის ჟამს კი უფალი თავის „წესს“ განაცხადებს ქართული ენით...

**წარმართობისა და ქრისტიანობის
სინკრეტიზმის ისტორიიდან**

IV საუკუნეში ქართველთა სულიერ ცხოვრებაში მნიშვნელოვანი ცვლილებები ხდება, კერძოდ, ქრისტიანობა ცხადდება სახელმწიფო რელიგიად, რომელიც გახდა გაერთიანების სიმბოლო. ამის შესახებ ნ.ბერძენიშვილი აღნიშნავდა: „ქართველი წარმართის რელიგიურმა აზროვნებამ დაშალა, დაინანილა, დაისაკუთრა ქრისტიანული ღმერთი და მისი წმინდანები. წარმართული საგვარეულო ხატის მსგავსად ქრისტიანმა ქართველმა დაისაკუთრა ღვთისმშობელი, წმინდა გიორგი, რომელიც გახდა გაერთიანების სიმბოლო“ (1; 18).

თავის მხრივ, ქრისტიანობისათვის ადვილი არ იყო საუკუნეების განმავლობაში მტკიცედ ფეხმოკიდებული წარმოდგენების ერის ფსიქიკიდან ამოშლა, ამიტომ ახალ სარწმუნოებაზე შედარებით უმტკივნეულოდ გადასვლის მიღწევის ერთ-ერთი გზა ძველისადმი ნაწილობრივ ხარკის გაღება იყო, რომელიც, მიუხედავად თავისი ქრისტიანული ნიშან-თვისებებისა, ხალხის ძველ რწმენა-წარმოდგენებსაც მიესადაგებოდა (6; 166). ამის თაობაზე ს.ჯანაშია ბრძანებდა: „ქრისტიანობამ ბევრი რამ მიიღო ძველი და ცდილობდა ძველ გუდაში თავისი ახალი ღვინო ჩაესხა, მაგრამ ცხადია, ამ გზით თვით სითხესაც გარკვეულად ეცვლებოდა იერი და ფერი (8; 235-236). ქართველების უძველესი მსოფლმხედველობის შემცვლელი სარწმუნოებრივი ხასიათის გადმონაშთები ეთნოგრაფიულ ყოფასა და ამ ყოფის ამსახველ წერილობით წყაროებში უმთავრესად რელიგიური სინკრეტიზმის სახით გვევლინება და ეს გადმონაშთები ყველაზე მეტად ქრისტიანულ ელემენტებთან არის შერწყმული (ვრც. 2; 23).

ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადების შემდეგ, ორი სხვადასხვა რელიგიის ჭიდილში ხდება კვირიას კულტის თანაარსებობა იოანე ნათლისმცემლთან, რომელიც არის მისი მამიდა და მის სახეში ღვთისმშობლის ჩანაცვლება, რაც დასტურდება ეთნოგრაფიული მასალებით.

ხევში (დღ. ყაზბეგის რაიონი), დაბა ყაზბეგში, 11-12 სექტემბერს ტარდება ივანე ნათლისმცემლის ხატობა ივანობა, სადაც შემორჩენილია წარმართული რიტუალები. ხატობა ბავშვების სახელობისა, ხოლო ივანე ნათლისმცემელი ითვლება ბავშვების პატრონად და ყვავილთბატონების მფარველად, რაც ივანე ნათლისმცემლისათვის მიუღებელია. ეს ხატობა ტარდება ნახერეთში, სადაც არის ხატი და

ნათლისმცემლის კვირიას ხატი, რომელიც მდებარეობს კლდეში და ეკლესიის ფორმა აქვს. ნათლისმცემლის კვირიას ხატთან ალოცებდნენ სახადისაგან მოხდელ ბავშვს საკლავითა და ღამისთევით, ხოლო თუ ბავშვს სახადისაგან თავი ასტიკვებოდა ან მას თვალზე თეთრი გადაეკერებოდა, ბავშვების გამოჯანმრთელების მიზნით ნათლისმცემლის კვირიას ხატს ნითელ მამალს შეუთქვამდნენ და კვირიას ეკლესიაში აიყვანდნენ. აქ დეკანოზი მამალს დაკლავდა, მხვეწარს შარშანასაც შეხსნიდა და ხატის ნიშში შედებდა. ზოგს ნათლისმცემლის ნიშთან ცხვარი მიჰყავდა, თეთრი ან ნითელი დროშაც მიჰქონდათ, ხოლო ამ ხატის შემდეგ ბავშვს ალოცებდნენ ნახერეთის ხატში.

ამ ხატობას, რომელიც სამ დღეს გრძელდებოდა, ახასიათებდა კვირიას პატივსაცემად მიძღვნილი ხატობების მსგავსი რიტუალები, მათ შორის ხატობაზე მოსული დედაკაცების ხატის პატივსაცემად თეთრი ტანისამოსით შემოსვა და თავზე ქვის დადებით ხატის ირგვლივ სამჯერ შემოვლა (ვრც. 3; 4)* მუხლისკვერა ხელში სანთლებით და ხატებით. ზოგი დედაკაცი ნათლისმცემლის წყაროსთან ბავშვს მიიყვანდა, პირს დაბანდა და გაიძახოდა: „ეს ნამალია და მოჯარჩენსო“ (4; 243-248).

ამ მასალით ნათლად ჩანს, რომ ივანე ნათლისმცემელი დაკავშირებულია კვირიას კულტთან. ეს უკანასკნელი ითვლება ბავშვების პატრონად და ყვავილთბატონების მფარველად, ხოლო ივანე ნათლისმცემელთან კავშირი, ერთმანეთთან ყოფნა გამოიწვია ივანე ნათლისმცემლის ქრისტიანულმა ფუნქციამ, რადგან შემოიღო ნათლობა წყლით, რაც უნდა მოხდეს ბავშვობის ასაკიდან. ზემოთ მოხსენიებულ წყაროს, თავის მხრივ, ახასიათებს როგორც წარმართული, ისე ქრისტიანული ნიშან-თვისებები. წარმართული — განმკურნებელია ფოლკლორული მასალების მიხედვით (7, 42-50, 50-54), ქრისტიანული — ივანე ნათლისმცემელმა შემოიღო წყლით ნათლობა, რომლის შედეგად ადამიანი ამქვეყნად მეორედ სულიერად იბადება, ხოლო ამ დაბადებით ცოდვებისაგან, მათ შორის ავადმყოფობისაგან, ინმინდება.

* მსგავსი რიტუალის შესახებ ვრცლად იხილეთ ს.მაკალათია „ხევი“ თბ.. 1938 წ. გვ. ხოლო ჩვენ დავეძინეთ, 1994 წლის 25 თებერვალს ყაზბეგის რ-ნ სოფ. არშას მცხოვრების ვანო ხულელიძის ნათქვამით, რომლის მიხედვით ამ სოფელში ტარდებოდა კვირეძლობა, რომელსაც საღამოთი ახასიათებდა ლიტონია, ხალხი, რომელთაც თავზე ჰქონდათ ქვა დადებული და ეჭირათ მარჯვენა ხელით იმ ნიშნად, რომ ხატს მეტად შეუწირეს სახვეწარი, სამჯერ შემოუვლიდნენ საყდარს (3).

ქრისტიანობის გამოცხადების შემდეგ ივანე ნათლისმცემელმა რომ ვერ გამოდევნა კვირიას კულტი, მოხვევებმა მის მამიდად გაიხადეს, კერძოდ, დაბა ყაზბეგში მცხოვრები ნ.ქირიკაშვილის გადმოცემით, სახელდობრ ივანობას საღამოთი ახასიათებდა ლიტონია, ანუ ფერხისა, სადაც ქალები მოედანს ჯერ მუხლისკვერითა და პირჯვრის წერით ხატის მოედანს სამჯერ შემოუვლიდნენ, შემდეგ დგებოდნენ, მხარი-მხარს გადაუბამდნენ და მღეროდნენ:

„იავნანა, ვარდო ნანაე, იავნანინაო

ნათლისმცემლის მამიდასა ძირს გავუშლი ხალიჩასა“ (3)

ღვთისმშობლის სახის ჩანაცვლება კვირიას კულტში დადასტურებულია წარმართული რიტუალით, რომელიც სრულდება ხევში (დღ. ყაზბეგის რ-ნი) რელიგიურ დღესასწაულში მარიაშობაში, მათ შორის თეთრი ტანსაცმლით ჩაცმული მოხუცი ქალების შემოვლა მუხლისკვერით და ბავშვების თეთრი დროშით ხელში შემოტარება (აქ ღვთისმშობელი გამოჩენილი ბავშვების პატრონად, რაც მისთვის მიუღებელია, ვაჟიანობის თხოვნა შედის კვირიას კულტის მოვალეობებში (ვრც. 4; 213, 247-248, 5; 204). გარდა ამისა, კვირია ფშავში მოხსენიებულია ღვთისმშობლად (5; 204), ხოლო სოფ. სიონში (ყაზბეგის რ-ნი) მარიაშობა დღეს ღვთისმშობელს შესთხოვენ (როგორც ფშავში კვირიას „ღვთისმშობელს“) მადლისა და ბარაქის მოსვლას, ნახნავე-ნათესის ბარაქად მოსვლას, გაჭირვებულების ხელის გამართვას, სნეულის განკურნებას (4; 231-233).

გამოყენებული ლიტერატურა

1. ნ.ბერძენიშვილის პირადი არქივიდან 2/14 ფ. 98. ციტირებულია აბო გვერაძე ქართლის პოლიტიკური და სოციალ-ეკონომიკური განვითარება IV-VIII საუკუნეებში, თბ., 1979 წ.
2. ვ.ბარდაველიძე, ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან (ღვთაება ბარბარ-ბარბარე), თბ., 1941 წ.
3. ეთნოგრაფიული ჩანაწერები, ჩანერილი ნ.შოლაშვილის მიერ, 25 თებერვალი, 1994 წ.
4. ს.მაკალათია, ხევი, თბ., 1938 წ.
5. ს.მაკალათია, ფშავი, თბ., 1985 წ.
6. დ.წინიძე, წმ. გიორგის კულტის ისტორიიდან საქართველოში, მნათობი N 11, 12, 1991 წ.
7. ქართული ხალხური ზღაპრები, თბ., 1985 წ.
8. ს.ჯანაშია, შრომები, ტ. I, თბ., 1949 წ.

ბიზლიის სიმბოლურ-ალეგორიული განმარტება იოანე ბოლნელის ქადაგებებში

ეგზეგეტიკურ მეთოდებს შორის, რომელნიც საუკუნეთა განმავლობაში შეიმუშავა საეკლესიო მწერლობამ, ძალზე მნიშვნელოვანია სიმბოლურ-ალეგორიული მეთოდი. ქრისტიანულ შუა საუკუნეებში გავრცელებული ამ მიმართულების მესაძირკვლედ პავლე მოციქულს მიიჩნევენ, ხოლო მისი შემდგომი განვითარება ალექსანდრიული სკოლის სახელს უკავშირდება. აღსანიშნავია, რომ ბიზლიის ინტერპრეტაციის სწორედ ეს სახეობა გავრცელდა საქართველოში და არა მეორე — სიტყვასიტყვითი ანუ ლიტერატურული ინტერპრეტაციისა, რომლის წარმოშობაც ანტიოქიურ სკოლასთან არის დაკავშირებული.

ქართული ორიგინალური ჰომილეტიკური მწერლობის უდიდესი წარმომადგენელი, იოანე ბოლნელი ქადაგებებში ხშირად მიმართავს ეგზეგეტიკურ მეთოდს. ამას თითქმის ყველა მკვლევარი აღნიშნავს, ვისაც მის თხზულებებზე უმუშავია: კ.კეკელიძე, მ.ჯანაშვილი, რ.ბარამიძე, ფ.ერთელიშვილი, თ.მგალობლიშვილი და სხვ. უფრო მეტიც, იგი ითვლება ალეგორიული მეთოდის ერთ-ერთ დამამკვიდრებლად ჩვენში.

თავიდანვე უნდა აღინიშნოს, რომ იოანე ბოლნელი სრულყოფილად ფლობს ეგზეგეტიკურ მეთოდს და მის ნაირსახეობებს. მქადაგებლის მიზანია სახარების ტექსტის რაც შეიძლება ნათლად განმარტება. ამ მიზნით იგი, თუკი ამას საჭიროება მოითხოვს, განმარტავს ცალკეულ სიტყვებსაც და საკუთარ სახელებსაც. შემდეგ კი მათ ალეგორიულ ახსნას გვთავაზობს. ასე ვღებულობთ სიტყვათა „საფეხურებრივ“ განმარტებას, რომლის ნიაღშიც ეგზეგეტიკური ტერმინი „თარგმანება“ თავისი ორივე მნიშვნელობით გამოიყენება — ერთი ენიდან მეორეზე გადმოღება და ალეგორიული გააზრება. მაგ., სახარების ერთ-ერთ იგავზე საუბრისას იოანე ბოლნელი წერს: „პონდოქიონი გამოითარგმანების: შემწყნარებელი ყოველთაი. ხოლო რაიმე არს შემწყნარებელი ყოველთაი? ესე არს წმიდაი ეკლესიიი შემწყნარებელი ყოველთაი“ (1. 64). ასევე არის განმარტებული სიტყვები მარჩბივი, მეზუერე, საზუერე. საკუთარ სახელთაგან სამოელი და ლაზარე. იოანე ბოლნელი სიტყვათა სახისმეტყველებითი განმარტებების მოცემას ცდილობს. ამ თვალსაზრისით იგი სულხან-საბა ორბელიანის წინამორბედადაც შეიძლება ჩაითვალოს.

იოანე ბოლნელის ქადაგებებში ძირითადად განმარტებულია მუხლები მათეს და ლუკას სახარებებიდან, რომელნიც ამა თუ იმ კვირიაკეს იკითხება საეკლესიო კალენდრით. ეს არის უმეტესად დიდმარხვის კვირა დღეთა საკითხავები. თუმცა უნდა აღინიშნოს, რომ იოანე ბოლნელი არ იფარგლება განსამარტავი ტექსტით. იგი ქადაგების მიზნის შესაბამისად მოიხმობს მუხლებს ძველი აღთქმიდან, ახალი აღთქმის სხვა წიგნებიდან, რითაც სტილის მრავალფეროვნებას აღწევს. ეპისკოპოსი ხშირად გვაუწყებს, რომ ესა თუ ის განმარტება „წმიდათა მოძღვართაგან გვისწავიესო“, მაგრამ მნიშვნელოვანია, რომ იგი ახერხებს საყოველთაოდ მიღებულ და გავრცელებულ სახესიმბოლოთა შესანიშნავ ვარირებას, რაც დიდ მხატვრულ-ესთეტიკურ ღირებულებას ანიჭებს მის ქადაგებებს.

საეკლესიო მწერლობაში ფართოდ არის გავრცელებული ესაიას წინასწარმეტყველებათა დაკავშირება ახალ აღთქმისეულ მოვლენებთან, რასაც საფუძველი თვით სახარებაში ეყრება. იოანე ბოლნელი იცნობს ამ ტრადიციას და გარკვეული მოდიფიკაციით იყენებს მას. ესაია წინასწარმეტყველის სიტყვებს: „იცნა ხარმან მომგებელი და ვირმან ბაგაი უფლისა თვისისაი“, იგი განმარტავს, ვითარცა შობის წინასწარუწყებას და მაცხოვრის თავმდაბლობის გამოხატულებას. სწორედ ამ ფონზე აანალიზებს ბოლნელი ახალ აღთქმისეულ სიტყვებს: „მშვიდ ვარ და მდაბალ გულითა“. იგი წერს: „ან ვინმემცა იყო უმდაბლეს მისა, რამეთუ მამისა თანა მჯდომარეი გარდამოხდა ზეცით, იშვა ქუაბსა შინა და მიიწვინა ბაგასა პირუტყყუათასა, რაითამცა იცნა ხარმან მომგებელი და ვირმან ბაგაი უფლის თვისისაი“ (1. 9). საგულისხმოა, რომ გრიგოლ ნაზიანზელი თავის ჰომილიაში „შობისათვის უფლისა წყენისა“ ესაიას წიგნის ზემოგანხილულ სიტყვებს ამავე მნიშვნელობით განმარტავს. იგივე გააზრება გვხვდება სულხან-საბას „სწავლანში“. ამ სახის ინტერპრეტაციით ესაიას წინასწარმეტყველება ქრისტიანული შინაარსით ივსება. სამივე მქადაგებელი ძველი აღთქმის სახე-სიმბოლოების ამოცნობით ქრისტიანული ჭეშმარიტების დამკვიდრებას ცდილობს.

დიდმარხვის მეორე კვირიაკეს არის წარმოთქმული ქადაგება, რომელიც მათეს სახარების მეექვსე თავის გარკვეულ მუხლებს განმარტავს. იოანე ბოლნელს სათაურში გამოაქვს ე.წ. საყრდენი ფრაზა, რომელიც მთელი ქადაგების შინაარსს განსაზღვრავს. ქადაგებაში სახარების ოცამდე მუხლია გახსნილი, მაგრამ მქადაგებელი განსაკუთრებით სწორედ ამ ერთ ფრაზას გამოყოფს. ესაა: „ეკრძალენით ქუელის საქმესა თქუენსა“. ქადაგებაში ერთმანეთს უპირისპირდება ორი ცნება: „კრძალვა“ და „კაცთმოთნება“. ერთი მათგანი სახარებიდან გა-

მომდინარეობს, მეორე — ფსალმუნიდან. „ქველის საქმისაგან კრძალვა“ ერთ-ერთი ქრისტიანული სათნოებათაგანია. მაცხოვარი მოუწოდებს თავის მრევლს, ნუ ჩაიდენენ სიკეთეს ოდენ თვითგამორჩენის მიზნით, „უკუეთუ არა, სასყიდელი არა გაქუნდეს მამისა თქუენისაგან, რომელ არს ცათა შინა“ (1. 117). აღსანიშნავია, რომ მქადაგებელი საოცარი ოსტატობით აგნებს იმ საკვანძო ადგილს, რომელიც ძირითადი და განმსაზღვრელია განსამარტავ ტექსტში. სახარების ცნობილ სიტყვებს: „ნუ აგრძნობს მარცხენეი შენი, რასა იქმოდის მარჯვენეი შენი“, იოანე ბოლნელი ასეთ ახსნას უძებნის: „არა თუ მარჯვენესა და მარცხენესა იტყვის, საყუარელნო, არამედ რაითა ერთითა გულისითა იქმოდით კეთილსა და არა ორგულეებით“ (1. 18). კრძალვის მოტივს აგრძელებს განმარტება მათეს სახარების შემდეგი მუხლებისა: „რაჟამს ილოცვიდე, შევედ საუნჯესა შენსა და დახშ კარი შენი და ილოცვიდე მამისა შენისა მიმართ ფარულად“. იოანე ბოლნელი ამ ეპიზოდს კითხვა-მიგებით გადმოსცემს, ცალკეულ მონაკვეთებს იმეორებს, მიმართვით სიტყვას დაურთავს და გზადაგზა განმარტავს: „რაი-მე არს სიტყუაი ესე, ძმანო, თუ: შევედ საუნჯესა შენსა და დახშ კარი შენი? არა იტყვის სენაკსა, არცა კარსა ძელისასა, არამედ იტყვის ესრეთ: შევედ გულსა შენსა და დაადუმენ ბაგენი შენნი და ილოცევდ გულსა შინა შენსა ფარულად“ (1. 18). ამ მსჯელობიდან ჩანს, რომ იოანე ბოლნელი სრულიად უარყოფს სახარების ამ მუხლების რეალურ შინაარსს. „საუნჯე“ და „კარი“, მისი შეხედულებით, მხოლოდ ალეგორიულად უნდა მოვიაზროთ. იგი გარკვეულწილად ასაბუთებს კიდევ თავის განმარტებას: „არა იტყვის სენაკსა, არცა კარსა ძელისასა“. საუნჯე აქ მხოლოდ და მხოლოდ გულს შეიძლება ნიშნავდეს, ფარულად ლოცვა კი — გულში ლოცვას. ქრისტიანული თვალთახედვით, გული არის ემოციათა სამკვიდრო, ადამიანის გრძნობებისა და სულიერ მისწრაფებათა დამაუნჯებელი. სწორედ ამიტომ მიიჩნევს ბოლნელი, რომ ქრისტიანის საუნჯე გულია. საგულისხმოა, რომ იოანე ოქროპირი სახარების ამავ მუხლების განმარტებისას შედარებით განსხვავებულ თვალსაზრისს ავითარებს. მისი განმარტებით, არა აქვს მნიშვნელობა, სად ილოცებს ადამიანი — ეკლესიაში, თუ „საუნჯესა მისსა“. მთავარია მასში არ შევიდეს „სული ზვაობისა“ და „მაჩვენებლობისაი“. ზოგი, სენაკში განმარტოებით მყოფიც კი, ხმამაღლა ლოცულობს, რომ ყველას მლოცველი ეჩვენოს. ცხადია, რომ იოანე ბოლნელის განმარტება განსხვავებული ხასიათისაა. აქ ალეგორიულ პლასტს მეტი მნიშვნელობა ენიჭება. ფიზიკური პლანის სულიერში გადატანით ცხადი ხდება სიღრმე სახარების აღნიშნული მუხლისა. ასე ნერგავს ბოლნელი შინაგან, ჭეშმარიტ რწმენას.

ამავე ქადაგებაში განმარტებულია პირველი ქრისტიანული ლოცვა „მამაო ჩუენო“. იოანე ბოლნელს აქცენტი გადააქვს ამ ლოცვის ღრმა, სულიერ გააზრებაზე. ეგზეგეზის ამ სახეობას „ანაგოგია“ ეწოდება, რასაც ეფრემ მცირის ტერმინოლოგიით, „აღყვანებითი“ შეესაბამება. იგი გულისხმობს უმაღლესი ჭეშმარიტების, „ზეშთა სიბრძნის“ ამოცნობას. კლიმენტი ალექსანდრიელი მას საიდუმლო აზრს უწოდებს, კასიანე — მისტიკურს. ეგზეგეტიკურ ლიტერატურაში „მამაო ჩუენოს“ განმარტების დიდი ტრადიცია არსებობს. უფლის ლოცვას განმარტავდნენ: ტერტულიანე, კვიპრიანე, გრიგოლ ნოსელი, კირილე იერუსალიმელი, იოანე ოქროპირი, კასიანე, ნეტარი ავგუსტინე, მაქსიმე აღმსარებელი, თეოფილაქტე ბულღარელი და სხვანი. ჩვენ შევადარეთ იოანე ბოლნელის განმარტება სხვა მამათა განმარტებებს და მივედით საერთო დასკვნამდე: იოანე ბოლნელი კარგად იცნობს „მამაო ჩუენოს“ კატეხისტურ დაყოფას, რომლის მიზანია, გაადვილდეს უფლის ლოცვის განხილვა. ნმინდა მამათა თვალსაზრისით, საღვთო ლოცვა უნდა დაიყოს მონოდებად, შეიდვედრებად და ღიდებისმეტყველებად, შემდეგ კი სათითაოდ განიმარტოს კატეხიზმის პრინციპით. იოანე ბოლნელი სწორედ ამგვარი დაყოფის მიმდევარია, რაც ადასტურებს მის ღრმა განსწავლულობას საეკლესიო მწერლობის სფეროში. განსაკუთრებით საინტერესოა მეექვსე ვედრების — „და ნუ შემიყვანებ ჩვენ განსაცდელსა“ — ბოლნელისეული განმარტება. მასში მოხერხებულად არის ჩართული პეტრე მოციქულის ზღვაზე გამოცდის სცენა. მქადაგებელი თვით მაცხოვრის გამოცდასაც იხსენებს უდაბნოში ეშმაკის მიერ და მრევლს შეურყეველი სარწმუნოების მოპოვებას უქადაგებს: „ვინმემცა იყო, საყუარელნო, რომელიმცა არა განიცადებოდა უდაბნოსა ზედა ეშმაკისაგან? და პეტრე, თავი იგი მოწაფეთაი, განიცადებოდა ზღუასა ზედა. ოდეს — იგი იწყო დანთქმად, რომლისათვის ემხილა ურწმუნოებაი იგი მისი, მაშინ-ლა უპყრა ხელი უფალმან და არა უტევა იგი დანთქმად. ხოლო ან ჯერ-არს ჩუენდა ქონებად სარწმუნოვებაი შეურყეველი, რაითა არა დაეინთქათ განსაცდელისაგან!! (1.19). საღვთო ლოცვის ამ ვედრების პეტრე მოციქულის გამოცდასთან დაკავშირება მხოლოდ კირილე იერუსალიმელის განმარტებაში გვხვდება, თანაც ოდნავ ტრანსფორმირებული სახით. სხვა არც ერთი ეგზეგეტიკოსის ნაშრომში, რომელთაც საგანგებოდ გავეცანით, ეს პარალელი არ აღმოჩნდა. ამიტომაც კირილე იერუსალიმელის თხზულება შესაძლოა ბოლნელის ქადაგების ერთ-ერთი წყაროც იყოს.

განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევს იოანე ბოლნელი სახარების იგავთა განმარტებას. აღნიშნავენ, რომ ქართულ მწერლობაში

პირველად იგავის ცნების განმარტებას იოანე ბოლნელი იძლევა (2.50). ის ამბობს: „იგავად იტყვის მაცხოვარი და არა ცხადად?“ და იქვე იძლევა გაშლას: „რამეთუ თავისი მამისა ვითა კაცისა ვისსამე იტყვის და თავისა მონათა ვითა შვილთასა იტყვის“. როგორც ხედავთ, იოანე ბოლნელი სანიმუშო ანალიზს იძლევა იგავურობისა. რ.ბარამიძე მიუთითებს, რომ ეს განმარტება წარმოადგენს იოანე ოქროპირის განმეორებას, მაგრამ ინტერესმოკლებული არ უნდა იყოს, რომ ეს არის პირველი შემთხვევა, როცა ჩვენს მწერლობაში განმარტებულია ჟანრი, მისი ხასიათი, ბუნება (2.50).

სიტყვა „იგავის“ იოანე ბოლნელისეულ განმარტებაში ხაზი ესმება იმ გარემოებას, რომ სახარებისეულ იგავებში ცენტრალური პერსონაჟი განასახიერებს მაცხოვარს თავისი სუფევით, ან მომავალი დიდებით. იგავის თავისებურება ის არის, რომ მას აქვს განსაზღვრული და ამასთან, წინააღმდეგობრივი მიზანი: ერთდროულად ცხადყოს და დაფაროს ჭეშმარიტება.

იოანე ბოლნელი ძირითადად ლუკას სახარების იგავებს განმარტავს: იგი იცნობს იგავთა ეგზეგეზის ყველა სახეობას, რომელიც მიღებულია საეკლესიო მწერლობაში. ესენია: ფაქტების ალეგორია, ისტორიის ალეგორია, თხრობის, მსჯელობის ალეგორია, ისტორიული და ესქატოლოგიური ალეგორია, საღვთო ისტორიის ალეგორია, მისტიკური ალეგორია (3.104). ამ თვალსაზრისით საინტერესოა ასი ცხვრის იგავის განმარტება. ამ იგავის ახსნას მაცხოვარი თვითონვე იძლევა სახარებაში: ის ერთი ცხვარი, რომელიც იგავის მიხედვით დაიკარგა, არის მონანიე ცოდვილი, ოთხმოცდაცხრამეტი კი მართალნი, რომელთაც არ სჭირდებათ სინანული. ეს არის მორალისტური ალეგორია. იოანე ბოლნელი კი სხვაგვარ ახსნას გვთავაზობს, უფრო სწორად, იგი ამ იგავის ანალოგიური შინაარსის ამოცნობას ცდილობს. მისი განმარტებით, ასი ცხვარი ას მთავარანგელოზს განასახიერებს. მეასე, „ნაწყმედული ცხვარი“ კი ეშმაკს, რომელიც „გარდამოვარდა ზეცით ქუეყანად დასითურთ“. კაცთმოყვარე ღმერთმა — წერს ბოლნელი, — „შექმნა ნათესავი კაცთაი“, რომელმაც შეავსო ცარიელი მეასე ადგილი ცაში. სწორედ ეს არის მეასე ცხვარი. ამრიგად, მეასე ცხვარი ერთდროულად ეშმაკსაც განასახიერებს და ადამსაც. სწორედ აქ გვმართებს მოვიშველიოთ იგავური აზროვნების წესი, რათა სწორად გავიაზროთ ამ განსაზღვრების სიღრმე: მეორე ადგილი ეკუთვნის მთავარანგელოზს, რომელიც დაცემის შედეგად ხდება ბოროტული. ამრიგად, მეასე ცხოვარი მთავარანგელოზია, რომელთანაც სულიერი მსგავსების საფუძველზე ადამი იკავებს მის ადგილს. ბოლნელი განაგრძობს განმარტებას და წერს, რომ ამის

შემდეგ „ეშმაკმან შური აღიღო ნათესავესა ზედა კაცთასა, აცდუნა იგი და ნაწყმიდა. შეიპყრა და ნარიტაცა და შეაყენა იგი ბჭეთა ჯოჯოხეთისთა“ (1.27). იოანე ბოლნელი არა მარტო სახარებისაგან განსხვავებულ ახსნას გვაძლევს იგავისა, არამედ ეშმაკის მიერ ნაწყმედლი ცხერის ღალადებასაც აღწერს უფლის მიმართ, რომელიც ლუკა მახარებელთან არ გვხვდება: „უფალო, აცხოვნე სული ჩემი რაითა გაქებდე შენ, ხოლო თუ სამართალნი შემენიწენ მე, რამეთუ აჰა-ესერა შეცთომილ ვარ ვითარცა ცხოვარი ნყმედული, მომიძიე მონაი შენი, უფალო, რამეთუ მცნებანი შენნი მე არა დავივიწყენ“ (1.25). უფალმა ისმინა მისი ვედრება, „გარდამოხდა ზეცით ქუეყანად, დაუტევა ოთხმეოცდაცხრამეტნი იგი ანგელოზნი ცათა შინა და გარდამოხდა ძიებად ნაწყმედლისა მის“. ამრიგად, ლუკას სახარების ამ იგავის ზედაპირული პლანის მიღმა იოანე ბოლნელი უღრმესი, შეიძლება ითქვას, მისტიკური აზრის ამოცნობას ცდილობს. იგი „შესაქმისეული“ მოვლენების ალეგორიად მოიაზრებს აღნიშნულ იგავს, რითაც მასში ჩადებული ანაგოგიური სიბრძნის ამოცნობა სურს.

ძალზე საინტერესოა „გულმონყალე სამარიელის“ იგავის ბოლნელი-სეული განმარტება. აქ სახეთა მთელი სისტემაა გამოყენებული. იერუსალიმიდან იერიქოში მიმავალი კაცი, რომელსაც ავაზაკნი დაესხნენ თავს, ბოლნელის განმარტებით, ადამს განასახიერებს, ავაზაკნი — ეშმაკთ, იერუსალიმი კი სამოთხეს, სადაც ხდება ეშმაკის მიერ ადამის ცდუნება. იოანე ბოლნელი დრამატული სიმძაფრით გადმოსცემს ადამის დაცემას: „და იდეა ადამი განძარცული და განშიშულებული, ნყლული და მომკუდარი, ეძიებდა შემნესა და არავის ჰპოებდა“. შემდეგ აღწერილია ღვთის მიერ ადამის სამოთხიდან გამოძევება. ის, თუ როგორ მოიტაცა შემდეგ იგი ეშმაკმა, ჯოჯოხეთის ბჭე გაატარა და შუა გზაზე დააგდო. იგავის პერსონაჟი მღვდელი, რომელმაც არ შეინყალა დავრდომილი, ბოლნელის განმარტებით, არის ძველი აღთქმის პერსონაჟი, არონი, რომელიც მოსესთან ერთად წინ უძღოდა ისრაელის ერს (1.38). არონი როცა მოკვდა, მანაც გაიარა ჯოჯოხეთის ბჭე, იხილა გზაზე დაცემული ადამი და გვერდი აუქცია, — წერს ბოლნელი. ლევიანი, რომელმაც იგავის მიხედვით ასევე არ მიხედა დაცემულს, ბოლნელის განმარტებით, მოსეა, რჯულმდებელი. ისიც გარდაიცვალა და „შევლნა ბჭენი ჯოჯოხეთისანი“, იხილა დაცემული ადამი და გვერდი აუქცია.

მხოლოდ სამარიელმა შეინყალა უცხო და გულმონყალეა გამოიჩინა მისდამი. „ვინ-მე არს ესე სამარიტელი, რომელი მოვალს მოგზაურად?“ — კითხულობს ბოლნელი და აქვე პასუხსაც იძლევა: „ესე არს მარიამისაგან შობილი, რომელი სამარიტელად იწოდა“ (1.39). ძალზე საინტერესოა მაცხოვრისა და ადამის სახელთა ურთიერთმი-

მართების ბოლნელისეული ინტერპრეტაცია: ადამი სამოთხიდან თვით ქრისტემ გამოაძევა, ის მონანილეობდა ამ აქტში, ვითარცა სამების ჰიპოსტასი, შემდეგ კი „მოვიდა ზეცით ქუეყანად, შეწყალებად მისა ჯუარცმაი დაითმინა, სიკუდილი თავს იღვა, საფლავსა დაიდვა, ბჭეთა ჯოჯოხეთისათა შევიდა პატიოსნითა მით ჯუართა მისთა, მუნ შინა იხილა და ადამ და შეენყალა“. ამრიგად, პირველცოდვისაგან ადამისა და შესაბამისად მთელი კაცობრიობის ხსნა მხოლოდ იესო ქრისტეს ხელენიფება.

ბოლნელი ამავე იგავის სხვა სახეებსაც განმარტავს. ზეთი, რომელიც სამარიელმა დაასხა წყლულზე გლახაკს, არის მირონცხების სიმბოლო, ხოლო ღვინო — ქრისტეს პატიოსანი სისხლისა. სახედარი, რომელზედაც შესვა მან დავრდომილი, სიმდაბლეს და ჯვარს განასახიერებს, რომელზედაც „მოკიდებულ არს სასოებაი ჩუენი“. სადგური ანუ პონდოქიონი — ეკლესიას. სადგურის „მოღუანისადმი“ მიცემული ორი დრაჰკანი — ეკლესიისათვის შენირულ ხორცსა და სისხლს განასახიერებს მაცხოვრისა: „ან ვინ ამო სამთაგანი უმახლობლეს იყოს მისა, რომელი შევარდა ხელთა ავაზაკთასა“ — კითხულობს ლუკა მახარებლის კვალობაზე იოანე ბოლნელი. ბოლნელი ეპისკოპოსის ეს ქადაგება სანიმუშოა იმ თვალსაზრისით, თუ როგორ უნდა დაამკვიდროს მოძღვარმა მრევლში ლოგოსური აზროვნება, როგორ უნდა ახსნას საღვთო ისტორია და გაიაზროს მისი ქეშმარიტი, უღრმესი შინაარსი.

იოანე ბოლნელის სტილს ახასიათებს აღსაწერი მოვლენების დრამატიზაცია, ექსპრესიულობა, ფრაზის მოქნილობა, რაც ცოცხალს და ხალხურ მეტყველებასთან დაახლოებულს ხდის მის ენას. იოანე ბოლნელის ქადაგებანი საგანგებო შესწავლის საგანია.

გამოყენებული ლიტერატურა

1. იოანე ბოლნელ ეპისკოპოსის ქადაგებანი, საეკლესიო მუზეუმის გამოცემა (გამოცემა და წინასიტყვაობა მ.ჯანაშვილისა); თბილისი, 1911.
ქადაგებათა აკადემიური ტექსტი, რომელიც მოცემულია „კლარჯულ მრავალთაეში“, არ მოიცავს ყველა პოშილიას, ამიტომაც ვსარგებლობთ ძველი გამოცემით.
2. რ.ბარამიძე, იოანე ბოლნელი, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, თბ., 1962.
3. Wolfson H. The Philosophy of the Church Fathers, Cambridge, 1970.

„გალობანი ქრისტეს განგებულებისა და განკაცებისანი“

XIII საუკუნის პირველი ნახევრის ჰიმნოგრაფის საბა სვინგელოზის სახელით მოღწეულია ერთადერთი საგალობელი, რომელიც შემონახულია ხელნაწერში A 85. საბას თავისი საგალობელი შეუქმნია ვარდან აბუსერისძის „შეხუენით“, რასაც მოწმობს საგალობლის თავზე მოთავსებული წარწერა: „თქუმულნი ნეტარისა მამისა საბა სუნგელოსისა, კარისა ებისკოპოზისანი, შეხუენითა ძმისა ჩემისა ვარდანისითა, რომლისა თავნი წითელთა ასოთმთავარნი მსიტყუველობენ: „ქრისტე ღმრთის ხატო, მეოხ ექმენ ვარდანს“ (295 r).

საბა სვინგელოზის თხზულება არის ლიტურგიკული დანიშნულების ჰიმნოგრაფიული კანონი, რომელიც სრულდებოდა არსენ ბულმაისიმიძის საგალობელთან ერთად. საბას საგალობელი, არსენის თხზულებებთან ერთად, მნიშვნელოვანი და საინტერესოა თეოლოგიური და მხატვრული თვალსაზრისით; მას, დემეტრე მეფის, იოანე შავთელის, არსენ ბულმაისიმიძისა და სხვათა ჰიმნოგრაფიულ თხზულებათა მსგავსად, ანტონ კათალიკოსმა მაღალი შეფასება მისცა. აღნიშნა, რომ თეოლოგიურ-ფილოსოფიური სიღრმით გამორჩეულ საგალობელს მხატვრული ქსოვილიც უაღრესად საინტერესო აქვს, „საკრვეელი, მშუენიერი“. საბას საგალობელი ეძღვნება მაცხოვრის ხელთუქმნელი ხატის საქართველოში ჩამოტანის თემას; მასში საუბარია მაცხოვრის განკაცების შესახებ, როდესაც მან გვიჩვენა „ბუნებითი მამული“, ანუ პირმშო ხატი თვისი. ეს ხატი ჰიმნოგრაფს, ტრადიციის მიხედვით, მიაჩნია ხელთუქმნელ ხატად, რომელიც „აღმოყვანებულ იქმნა ედესით ქართლად ქრისტეს საკუთარის“, ანუ „მეგობრის“ ანტონის მიერ. საბას „გალობანი ქრისტეს განგებულებისა და განკაცებისანი“ იმეორებს ეკლესიის მამათა თვალსაზრისს ხატის თავყვანისცემის არსის თაობაზე.

ყურადღებას იქცევს საგალობლის სათაური — „გალობანი ქრისტეს განგებულებისა და განკაცებისანი“, რომელიც თხზულების დედააზრს გადმოგვცემს. საგანგებო მსჯელობის საგანია ცნება „განგებულება“, რომელიც გაიაზრება თეოლოგიური ტრაქტატების მონაცემთა გათვალისწინებით. მისი საფუძველი უპირველესად ძველი და ახალი აღთქმის წიგნებია.

განგებისა და განგებულების ცნებებს ძველი ქართული მწერლობის ძეგლებში სხვადასხვაგვარი გაგება აქვთ. განგება ანტიკური

ფილოსოფიიდან იღებს დასაბამს. პლატონის „კანონების“ მიხედვით. ღმერთები არსებობენ და რაკილა ისინი არსებობენ, შეუძლებელია ისინი ადამიანებზე არ ზრუნავდნენ. თუ ზრუნავენ, ეს იმას ნიშნავს, რომ ისინი კეთილნი არიან. პლატონის შეხედულებას განგების შესახებ სამი დებულება უდევს საფუძვლად: 1. ღმერთების არსებობა, 2. ღმერთთა ზრუნვა ადამიანთა საქმეებზე და მათი მოვლა-პატრონობა, 3. ღმერთის წყალობის შესყიდვის შეუძლებლობა. ანტიკური ეპოქის მოაზროვნეთა შეხედულებანი პლატონისას ზოგჯერ ნაწილობრივ მაინც ემთხვევა, ზოგჯერ არსებითად განსხვავდება.

პლატონის მიმდევრები ჩანან პლოტინე (იხ. მისი „ენეადების“ II-IV თავები) და პროკლე დიადოხოსი. პროკლეს თხზულების „კავშირნი ღმრთისმეტყველებისთნის“ მიხედვით, განგებას ბოროტებაში არ უდევს წვლილი, იგი ყველაფერს ანესრიგებს; მსოფლიო განგებითაა (ღვთის ნებითაა) მონესრიგებული და ამიტომ მასში შემთხვევითობა არ არსებობს, არ იგულისხმება. განგების ცოდნა, წედომა ადამიანთათვის შეუძლებელია. განგებას ღვთის ნების თავისუფლება უდევს საფუძვლად, იგი ადამიანის ნება-სურვილს არ ეწინააღმდეგება, იგი არსებობს გონებრივ და გრძნობად არსში. პლოტინე და პროკლე დიადოხოსი მკაცრად მიჯნავენ ერთმანეთისაგან განგებასა და ბედს. განგების რაობა და მისგან გამომდინარე განგებულების ცნება განიხილეს წმინდა მამებმა: ნეტარმა ავგუსტინემ, ნემესიოს ემესელმა, ბასილი კესარიელმა, გრიგოლ ნოსელმა, იოანე ოქროპირმა, რომელთაგან ყველაზე ვრცლად ნეტარი ავგუსტინე და ნემესიოს ემესელი განიხილავენ აღნიშნულ პრობლემას. მათ შეხედულებებს საფუძვლად ედო ბიბლიურ-ეკანგელური სწავლება განგება-განგებულების შესახებ და პლატონისეული მოძღვრებიდან აღებული, ქრისტიანობისათვის მისაღები რაციონალური თვალსაზრისი. ბიბლიაში განგების ცნებას ზოგჯერ ღვთის ნება ენაცვლება: „რომელმან მოგაველინა შენ განგებად სულისა ყოვლისა“ (ივდ., 11,5). განსაკუთრებით მდიდარია ამგვარი მონაცემებით ფსალმუნი: „ხოლო მე ვთქუა განგებულებასა ჩემსა: არა შევიძრა მე უკუნისამდე“ (ფს. 29,6); „საქმენი ჳელთა მისთანი სიმართლე და განგებულება არიან. სარწმუნო არიან ყოველთავე მცნებანი მისნი, განმტკიცებულ არიან უკუნითი უკუნისამდე, შექმნულ არიან ჭეშმარიტებით და განგებულებით“ (ფს. 110, 7-8); „აღუქუნ ენაჲ ჩემი სასასა ჩემსა, არა თუ მოგიჯსენო შენ და არათუ პირველებრვე განგებულ გყო შენ, იერუსალემ, ვითარცა სახე დასაბამსა მას სიხარულისა შენისა“ (136, 6). დაკვირვება აჩვენებს, რომ განგებულების საწყისი სიკეთეა. ამგვარივეა ახალ აღთქმაში გამოხატული თვალსაზრისიც, სადაც განგებას ზოგჯერ ღვთის ნება

ენაცვლება: „მე, უმრწემესა ყოველთა წმიდათასა, მომეცა მადლი ესე წარმართთა შორის ხარებად გამოუკულებელი იგი სიმდიდრე ქრისტესი და ვანათლებად ყოველთა, რაჲ-იგი არს განგებაჲ საიდუმლოესა მის დაფარულისაჲ საუკუნითგან ღმრთისა თანა, რომელმან ყოველივე დაჰბადა“ (ეფ. 3, 8-9). ახალი აღთქმის მიხედვით, განგება ღვთის ნებაა, ღვთის წყალობაა, იგი გამოვლინდა ძე ღვთისას მოვლინებით. ისევე ეფესელთა მიმართ ეპისტოლიდან მოვიტანთ ამ აზრის დამადასტურებელ მუხლებს: „გუაუწყა ჩუენ საიდუმლოჲ იგი ნებისა მისისაჲ სათნოებისაებრ მისისა, რომელ-იგი წინაჲსწარვე განაჩინა მას შინა და ქუეყანასა ზედა განსაგებულად აღსავესებისა მის უამთასაჲ, თავად-ყოფად ყოველივე ქრისტეს მიმართ, რაჲ-იგი არს ცათა შინა და ქუეყანასა ზედა; მისა მიმართ, რომელსა ზედაცა განვენესენით და წინაჲსწარ ვიჩინენით ნებითა ღმრთისაჲთა, რომელმან-იგი ყოველივე შექმნა ზრახვისაებრ ნებისა მისისა, რაჲთა ვიყვენით ჩუენ საქებულად დიდებისა მისისა, რომელნი-ესე წინაჲსწარ მოსავე ვიყვენით ქრისტესა“ (ეფ. 1, 9-12).

ნეტარი ავგუსტინეს შეხედულებით, განგება ის წესრიგია, როდესაც ყველაფერი ღვთის ნებითა და წესით კეთდება. ყოველი მოვლენის თავი, მიზეზი ღმერთის განგებაა, რომლის მოქმედებას, აღსრულებას ადამიანთა გონება ვერ მისწვდება. ნემესიოს ემესელის მიხედვით, „განგება არის ღმერთის ნებელობა, რომელიც მიზანშეწონილად მართავს ყოველივეს, რაც არსებობს. ერთია ყოველივეს შემოქმედი და იგივეა განმგებელიც. განმგე ღმერთია, ხოლო მისი ნებელობა — განგება“.¹

განგების ღმერთისმიერობას ადასტურებენ წმიდა ბასილი დიდის „ექუსთა დღეთათჳს“, წმიდა იოანე ოქროპირის წმიდა პეტრესა და ელიასადმი მიძღვნილი საკითხავები, რომელთა მიხედვით, ყველაფერს ღმერთის ნება, განგება მართავს, უგანგებოდ არაფერი იქნება.

საგულისხმოა არეოპაგიტულ წიგნებში გამოთქმული შეხედულება განგების შესახებ, რომელსაც სხვადასხვა ცნებები ენაცვლება: „წინა-განგებაჲ“, „წინაგამგებლობაჲ“ და იშვიათად „წინა-მომგონებლობაჲ“ ტრაქტატი „საღმრთოთა სახელთათვის“ განმარტავს: „ხოლო ვინაითგან, ვითარცა წყაროჲ სახარებისაჲ, თვთ მის ყოფისა, ყოველთა არსთაჲსა მიზეზ არს, ამისთვის სახიერების დასაბამი იგი განგებაჲ ღმერთ-მთავრობისა მისისაჲ ყოველთაგან მიზეზისაგანთა

1. ნემესიოს ემესელი, ბუნებისათვის კაცისა, ს. გიორგაძის გამოცემა, ტფილისი, 1914, გვ. 188.

იგალობების, ვინაითგან მისა მიმართ და მისგან და მისთვის დაე-
ბადნენ ყოველნი და იგი თავადი არს უზეშთაეს ყოველთა და ყოვე-
ლივე მის შორის შემოუკრებიეს; თვით ყოფაიდა ესე და ყოველთა
არსად მოყვანებაჲ და გუამოვნებაჲ. და მისსა მიმართ სურს ყოველ-
თა“.¹ „ხოლო ღმრთეებაჲ-ყოველთა მხედველისა წინა-განმგებლო-
ბისათვის და ყოვლად სრულისა სახიერებისა და ვითარ ყოველთავე
მოიხილავს და შემოკრებით იპყრობს და თავისა მიერ თვისისა აღა-
ვსებს და ზეშთა მათ ყოველთა გარდაეფინების, რაოდენნიცა არიან
მიმღებელ წინა-განმგებლობასა მისსა“.²

წმიდა იოანე დამასკელის „დიალექტიკაში“ განგება წინასწარხედ-
ვაა, განმგებელი — წინასწარ მხედი, ე.ი. ღმერთი: „უკუეთუ არს მი-
საგებელი, არს მსაჯულიცა და დამჯილი, არს განგებაჲ და განმგებე-
ლი. ან უკუე მივეყრდნეთ განგებასა, რომელი-იგი ყოველთა მიერ
აღსაარებულ-არს“ (52,13).³ განგებულება ძე ღვთისას, ლოგოსის
განხორციელება: „დიდ არს საიდუმლოჲ სიტყვსა ღმრთისა განგე-
ბულებისაჲ“ (36,19).⁴ წმიდა იოანე დამასკელმა თავის საკითხავში
„შობისათჳს ღმრთისმშობლისა“ ჩინებულად განმარტა ქრისტეს, ძე
ღმერთის განგებულებითი არსი: „გარეგან ჳორციელთა ვიქმნეთ.
ჰოჲ კაცნო, რამეთუ უვნებელ არს საღმრთოჲ იგი ბუნებაჲ და რომე-
ლი-იგი პირველ უვნებელად შვა მასვე ბუნებით უვნებელად შობილ-
სა ძესა ან კუალად შობს. პირველი იგი არს ბუნებითი, ხოლო მეორე
ესე განგებულებითი“.⁵

წმიდა მაქსიმე აღმსარებლის შეხედულებით, ღვთისაგან მომდი-
ნარედ მიიჩნევა სამი ნება: სათნოჩენითი, განგებულებითი, დაშვე-
ბითი, ანუ ძველქართულით „მიშუებითი“:⁶ ესე იგი ღვთისმიერი „მი-
შუება“, „განგებულება“, „სათნოჩენა“ უფლის ნების გამოვლენაა,
არც ერთი მათგანი ღმერთის გარეშე, მის უნებურად ვერ მოხდება.
როდესაც მაქსიმე აღმსარებელს ჰკითხეს და სთხოვეს ღვთის ნება-
თა შესახებ გამოეთქვა თავისი აზრი, მან ბიბლიური სახისმეტყვე-
ლებით განმარტა ღვთაებრივი ნების სამი სახეობა: სათნოჩენითს
ცხადყოფს ის, რაც აბრაამის შესახებაა ნათქვამი, როდესაც მას
უფალმა უთხრა: „გამოდი შენი ქვეყნიდან“ (შესაქმ. 12.1); ხოლო დამ-

1 პეტრე იბერიელი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი), შრომები, ს.ენუქაშვი-
ლის რედ., თბ., 1960, გვ. 11.

2 იქვე, გვ. 93.

3 იოანე დამასკელი, დიალექტიკა, მ.რაფაეას გამოც., გვ. 173.

4 იქვე, გვ. 135.

5 ძველი მეტაფრასული კრებულები, გვ. 117.

6 ე.ჭელიძე, ადამიანი-ხატი პირმშო ხატისა. დასახ. გამოც., გვ. 59.

ვებითს, ანუ „მიშუებითს“ — ის, რაც იობთან დაკავშირებით მოხდა.¹ აქედან გამომდინარე, ჩვენთვის საინტერესო ცნება განგებულება ღვთის კეთილი ნებაა, ოღონდ იგი განსაცდელთა დაძლევადაც გულისხმობს.

ქართულ მწერლობაში, რომელიც ეყრდნობა ბიბლიასა და საღვთისმეტყველო ლიტერატურას, განგებულება ქრისტიანულ მწერლობაში შემუშავებული ტრადიციული თვალსაზრისით გამოიყენება და მისი არსი ღვთის კეთილ ნებაში, წყალობაში გამოიხატება. ამას მოწმობს იოანე მტბევეარის, მიქაელ მოდრეკილის ჰიმნოგრაფიული ნაწარმოებები. იოანე მტბევეარი: „რამ არს საიდუმლოთა შენისა განგებაჲ, ქალწულო, ვითარ პირველ ჟამთა შობილი ძეჲ, გიტვრთავს, რომელმან წამის ყოფით დაჰბადა ყოველივე, ვითარცა ინება“.² მიქაელ მოდრეკილი: „ალასრულე ყოველი განგებაჲ გამოჰსნისა ჩუენისაჲ, ღმრთისა სიტყუაო“.³ „რამ არს გამოუთქუმელი საიდუმლოთა საღმრთოთაჲ განგებულებიასა განჰკრთების მეტყუელებაჲ და მოუძღურდების გამოძიებაჲ“.⁴

ჰიმნოგრაფიულ თხზულებებში განგებულება უშუალოდ ძე ღმერთის განხორციელებას, ბეთლემის მისტერიას გულისხმობს, ზოგჯერ იგი ქრისტეს, მაცხოვრის სიმბოლოდაც არის აღქმული, მაგალითად, ღვთისმშობლისადმი მიმართვაში „ნევმირებული ძლისპირნიდან“: „გიხაროდენ შენ, ტაძარო საღმრთოთაჲ განგებულებიასაო“. ზოგიერთ ძლისპირში ქრისტე, ძე ღმერთი თანაგანმგებელისა სული წმიდისა: „და იზარდებოდა, ვითარცა ყრმაჲ ჩჩვლი, მზრდელი ყოველთაჲ ღმერთი საუკუნეთაჲ, არსებაჲ უხილავი ძალთაგან ზეცისათა, თანასწორი მამისაჲ და თანაგანმგებელი სულისა წმიდისაჲ“.⁵ ასევე თანაგანმგებლად მოიხსენიებს ძე ღვთისას იოანე მტბევეარი: „სიტყუაო მხოლოო, მხოლოდ შობილო, მხოლოთაჲ მამისა თანა მფლობელო და თანაგანმგებელო სულისა წმიდისაო, მჰსნელად ჩუენდა მოხუედ სახიერ და გამოაბრწყინვენ შენ, მჰსნელო, წმიდანი მღვდელნი მოძღუარნი, ვითარცა რამ ვარსკვლავნი სამყაროთაჲ მნათობად ეკლესიათა, რომელთა განაქარვეს ბნელი წვალებიასა ქუეყანით“.⁶

1 მაქსიმე აღმსარებლის შეხედულება მოგვაქვს ე.ჭელიძის დასახ. შრომიდან, გვ. 59.

2 ი.ინგოროყვა, ძველი ქართული სასულიერო პოეზია, ტფილისი, 1913, გვ. 8.

3 იქვე, გვ. სმ.

4 იქვე, გვ. ტოზ.

5 ნევმ. ძლისპირნი, გვ. 835.

6 სასულიერო პოეზია, დასახ. გამოც. გვ. 97.

ამრიგად, თეოლოგიური ლიტერატურისა და ჰიმნოგრაფიული პოეზიის მონაცემებიდან გამომდინარე, განგება ღვთის კეთილი ნებაა, წყალობაა ადამიანებზე, რომლის წვდომა, წინასწარ გამოცნობა მათ არ ძალუძთ, განმგებ ღმერთია. განგებულება ორგვარად განიმარტება, თუმცა არსი ერთი და იგივეა. განგებულება ღვთის ნების გამოხატულებაა, ოღონდ ისეთი ნებისა, რომლის აღსრულებას ტანჯვა სჭირდება. შესაძლოა, ამიტომაც იქცა იგი ჰიმნოგრაფიულ პოეზიაში ძე ღმერთის ერთ-ერთ სიმბოლურ სახელად, ჰიპოსტასურ სახელად, მასში მოიაზრება ქრისტეს, ვითარცა ძე კაცისა, ვნება და ჯვარცმა. სწორედ განგებულების ამგვარი გააზრება იგულისხმება საბა სვინგელოზის ჰიმნოგრაფიული თხზულების სახელწოდებაში „გალობანი ქრისტეს განგებულებისა და განკაცებისანი“. ქრისტეს განგებულებაში გათვალისწინებულია ძე ღმერთის მოვლინების წინასწარგანზრახულება, რომელიც საფუძვლად უდევს ღვთის კეთილ ნებას, რათა გამოსყიდულ იქნას უცოდველი ძე ღვთისა და ძე კაცისას მიერ პირველცოდვის სიმძიმე. სწორედ ამაზეა საბას საგალობელშიც საუბარი. ჰიმნოგრაფმა საგანგებოდ შეაჩერა ყურადღება ქრისტეს განკაცებაზე, მის ხელთუქმნელ ხატზე და თხზულების დასასრულს კი ჯვარცმაზე, ვითარცა ადამიანთა სულიერი ხსნის დასაწყისზე.

საბა სვინგელოზის საგალობელი, არსენ ბულმაისიმისძის ჰიმნოგრაფიული კანონის — „თვთღლისპირნი გალობანი ჳელთ უქმნელისა ხატისა“ — მსგავსად განწყობილია ფსალმუნის წიგნიდან ამოღებული „პიროვანი საქცევით“, ე.ი. ყოველი მუხლი ფსალმუნთაგან აღმოტიფერულ მუხლს შეიცავს. ეს მეთოდი ჩვენში IX-X საუკუნეებში იყო გავრცელებული, თუმცა არცთუ ხშირი იყო მისი გამოყენება. ფსალმუნის მუხლით ყოველი ტროპარის ძირითადი აზრი და მიზანდასახულებაა გამოთქმული.

როგორც ცნობილია, მაცხოვრის ხელთუქმნელ ხატს სამმა ქართველმა ჰიმნოგრაფმა უძღვნა საგალობელი, რომლებშიც მოთხრობილია ხატის საქართველოში ჩამოყვანის ორგვარი ვერსია: 1. იოანე ანჩელის საგალობელით, ხატი იერაპოლიდან კლარჯეთში ჩამოუსვენებია ანდრია პირველწოდებულს, მოციქულს; 2. არსენ ბულმაისიმისძისა და საბა სვინგელოზის საგალობელთა მიხედვით, ხატი ანტონ მარტომყოფელმა ჩამოიტანა ედესიდან საქართველოში. საბა სვინგელოზი თავის საგალობელში მიუთითებს ხელთუქმნელი ხატის ედესიდან საქართველოში ანტონის მიერ ჩამოსვენების ფაქტს: „მეგობარ ქრისტესა და არა მონა ბრძანებითა საუფლოთა თქუენ მეგობარნი ჩემნი ხართ, იქმნა საკუთარ ანტონი განთქმული, სერა-

ბინ ექმნა რაჲ ხატსა ქრისტესსა აღმომყვანებელი ედესით ქართლად" (296 r-v); „ნეფსით დამდაბლდი ჳორცთა ჩემთა მიმხუმელი, ნეფსით ტილოჲ ხატითა ელვარე-ჰყავ, ნეფსით საუფლოჲ პირი კეცთა ზედა ასტყფრე, შეუძრველო ბეჭედო და ხატო მამისა არსებისაო, გუამოვანო სიტყუაო, სიბრძნეო და ძალო" (297 r). ამრიგად, საბა სვინგელოზი, თავისი სულიერი მოძღვრისა და საქართველოს კათალიკოსის არსენ ბულმაისიმიძის მსგავსად, აღნიშნავს, რომ საქართველოში კეცზე დატვიფრული უფლის ხატია ჩამოტანილი ანტონ მარტომყოფელის მიერ.

როგორც საგალობლის სახელწოდებიდან ჩანს, მასში მთავარი ადგილი უჭირავს ქრისტეს განგებულებისა და განკაცების საკითხს, რომელსაც უშუალოდ უკავშირდება ღვთის ხატის პრობლემაც. საბა სვინგელოზის საგალობელი საღვთისმეტყველო ლიტურატურაში შემუშავებულ შეხედულებებს ასახავს; რა თქმა უნდა, ეს ასეც იყო მოსალოდნელი. პირმშო ხატი გამოჩნდა მოციქულთა ნაწილისაგან — ქალწული ღვთისმშობლისაგან: „ესე პირმშოჲ ხატი აღმობრწყინდა და გამოეჩინა პირისა მიერ მოციქულისა ნაწილსა უბინოჲსა დედისა ქალწულისსა, და გუაცხოვნა წყალობითა თვისითა და დაგუფარნა საფარველსა ქუეშე განგდებულნი პირისაგან თუალთა მისთაჲსა" (296 v). ძე ღვთისა არის ხატი, დიდება და ბრწყინვალეობა მამისა: „ხატი და დიდებაჲ და ბრწყინვალეობაჲ მამულისა არსებისა უსჯულობათა ჩუენთა აღმწოცველად მოგუენიჭა, რომლისა სასოებით მძნობელნი ვჳმობდეთ" (296 v). საბას თხზულება, როგორც მასზე დაკვირვება ცხადყოფს, ამჟღავნებს აზრობრივ სიახლოვეს იოანე დამასკელის „გარდამოცემის“ ერთ თავთან, რომელსაც „ხატთათჳს" ჰქვია, ბასილი კესარიელის „სწავლათა" ერთ-ერთ თავთან, რომელიც მოსე წინასწარმეტყველის სიტყვების „ეკრძალე თავსა შენსა" განმარტებას შეიცავს. წმიდა იოანე დამასკელი ამბობს: „თაყუანისვსცით არა ნივთსა, არამედ გარდამოხატულსა, ვითარცა-იგი არს ნივთსა სახარებისასა, არცა ჯუარსა ნივთსა თაყუანისვსცემთ, არამედ დასახელებასა", ე.ი. სიმბოლოს. მხოლოდ მას შემდეგ, რაც ღმერთი „ჭეშმარიტებით კაც იქმნა ცხოვრებისათჳს ჩუენისა", განცხადდა, „არსებით განკაცნა ჭეშმარიტად, ვიდოდა ქუეყანასა ზედა და კაცთა შორის იქცეოდა", მხოლოდ მას შემდეგ იქნა შესაძლებელი მისი გამოხატვა. წმიდა იოანე დამასკელმა ამავე თავში გადმოგვცა თქმულება ხელთუქმნელი ხატის შესახებ, რომელიც ქრისტეს ხატის პირველსახედ ქცეულა.

საბა სვინგელოზის საგალობელში ჰიმნოგრაფიისათვის დამახასიათებელი მხატვრულ-გამომსახველობითი საშუალებები და ხერ-

ხებია გამოყენებული. XII-XIII საუკუნეებში ჰიმნოგრაფიამ განსაკუთრებული სიღრმე და სისრულე შეიძინა თეოლოგიურ-ფილოსოფიური კუთხით, ჰიმნოგრაფიაში იკვეთება ეპოქის მიერ წამოჭრილი იდეოლოგიური მიმართულებები, კერძოდ, მესიანიზმის ერის რჩეულობის იდეა, რაც ალუზიურად საბასთანაც იჩენს თავს. ჰიმნოგრაფი მიმართავს თავის ერს: „ერო წმიდაო ქრისტიანეთაო, მღდელთმთავარნო და მეფენო, მამანო და დედანო, ყრმანო და მოხუცებულნო, ჭაბუკნო და ქალწულნო, წმიდასა ხატსა ქრისტეს ღმრთისასა თაყუანის ვსცემდეთ“ (296 v). საბამ, არსენის მსგავსად, ქართველი ერის რჩეულობა იმითაც გამოხატა, რომ საქართველოში დაივიანა მაცხოვრის კეცზე დატვიფრულმა სახებამ.

საბას საგალობელშიც, წინარე ლიტერატურული ტრადიციის კვალობაზე, გამოიხატა მესიანიზმის ერთ-ერთი ნიშანი და გამოითქვა თვალსაზრისი უფლის დავითის ტომისაგან მომდინარეობის შესახებ, რაც ესოდენ მნიშვნელოვანია საქართველოსთვის, სადაც სამეფო ტახტს იესიან-დავითიან-სოლომონიანი ბაგრატიონები ფლობდნენ: „ტომისაგან დავითისა სამეუფოთა ძირითგან, ყოვლად შუენიერად ნაყოფად საყდართა დასჯედ, ჩუენ ზედა გამოაჩინე ნათელი პირისა შენისაჲ და უკუნ იქცეს მწვალებელნი პირისაგან დიდებისა შენისა“ (295 r).

საბა სვინგელოზის საგალობელი ასახავს ბიბლიურ მოტივებსა და თემატიკას. მასში მხატვრულად არის გარდათქმული სამყაროს შექმნის კოსმიური სურათი: „რომლისაგან პირველად არს-იქმნეს საცნაურნი ხილულნი და უხილავნი, ბუნებითა ნიეთნი, ხატად თვსად დაჰბადა კაცი სახიერებით პატივით დიდებულითა“ (295 r). „რომლისაგან“ არს-იქმნა ჰიმნოგრაფიაში გავრცელებული მეტაფორული აზროვნების გამოხატულებაა. „რომელი“ ღმერთის გამომხატველი ნაცვალსახელია, რომელმაც არაარსისაგან არსნი მოიყვანა. ჰიმნოგრაფიაში იგი ზოგჯერ ღვთისმშობელსაც აღნიშნავს. ღმერთი ჰიმნოგრაფიისათვის ჩვეულებრივი სახელებითაა მოხსენიებული, იგი არის არსთა დამწყები, უსაწყისო ნათელთა დამწყები, ერთარსებით ქებული სამგვამოვანი პიროვნება: „ქადაგებულსა არსთა დამწყემსა, უსაწყისოსა ნათელთა, მამასა ძით და სულთ წმიდითურთ, ღმერთსა ერთარსებით ქებულსა სამგუამოვანსა ბრწყინვალეებასა ვადიდებდეთ“ (295 r). კრეაციონიზმი ბიბლიური თანმიმდევრობითაა ასახული, უხილავი და ხილული არსის შექმნის შემდეგ „ხატად თვისად დაჰბადა კაცი“ სიკეთით, პირველქმნილი ადამი, სამოთხის მკვიდრი. მაგრამ ცოდვამ სძლია და დაკარგა სამკვიდრო, საჭირო გახდა „ედემის უკუ-მოღებისათვის“ ბრძოლა, უკეთ, ღვთის ნებით

ზრუნვა მასზე. ამიტომ ძველ აღთქმაში რამდენჯერმე იქნა ნაწინას-წარმეტყველები ღვთის ხორცშესხმა, განკაცება, რათა ადამიანის განღმრთობა ყოფილიყო შესაძლებელი. ბიბლიურმა მამამთავრებმა აბრაჰამმა, მოსემ და ესაიამ იწინასწარმეტყველეს ღმრთის სიტყვის, ძე ღვთისას ხორცშესხმა: „იხილნეს მოსწავებით მამათმთავარმან აბრაჰამ, მოსე და ესაია, ყოველთა წინასწარმეტყველთა, ხატნი ჩუენებით ღმრთისანი, სიტყვსა ღმრთისა წორცთ-შესხმისა ქადაგთა“ (295 რ). საბა სვინგელოზის საგალობელი მიგვანიშნებს იმ სახე-სიმბოლოებს, რომლებიც ასახავენ ღვთის განხორციელებას ქალწული დედის წიაღში. ამ მხრივ საყურადღებოა მაცვლის ხატის მოხმობა, რომელიც ძალზე გავრცელებულია საღვთისმეტყველო ლიტერატურაში, რა თქმა უნდა, ჰიმნოგრაფიაში. „სახე იყო მაცუალი ხატისა ყოვლადწმიდისა შენისაჲ, ქალწულო ღვთისმშობელო, სიტყვსა ღმრთისა ხატსა ზესთ უთესლოდ ქალწულებით წორც-შესხმითა მშობელო“ (295 რ).

საგულისხმოა, რომ წინასწარმეტყველთა ხილვებს საბა სვინგელოზი საკმაო ადგილს უთმობს. „რაჲჲმს ესმა მოსლვაჲ შენი წინასწარმეტყუელთა, ქრისტე, გული უთქუმიდა ხილვად, რომელსა ვხედავთ, ვითარცა სარკითა და სახითა, ხატსა შენსა, და მხილველნი სანატრელ ვიქმნებით“ (295 ვ). ასევე, მოიხმობს ჰიმნოგრაფი მოციქულთა ნააზრევსაც, რომელთაც ღვთისაგან აქვთ მინიჭებული ნეტარება: „ღმერთო მაცხოვარო ჩუენო, ნეტარებაჲ მიანიჭე ქადაგთა შენთა მოციქულთა. ნეტარ არიან თუაღნი მხედველნი და ყურნი, რომელთა ესმის, რომლის ხილვად სუროდა წინასწარმეტყუელთა მართალთა პირუელ“ (295 ვ) ტროპარის საფუძველი ფსალმუნი და მათეს სახარებაა (მათე, 13,9) (ფს. 53,4; 54,2-3).

ღმერთის უხილავ ბუნებას ადამიანის გონება ვერ შესწევდა. ღმერთმა მოსე წინასწარმეტყველი გააფრთხილა, რომ მისი ხილვა მას არ ძალუძს, მას შეუძლია მხოლოდ ხმა მოისმინოს მისი. საბა სვინგელოზი ამ ბიბლიურ მონათხრობს იყენებს, როდესაც აღნიშნავს, რომ მოსე წინასწარმეტყველს მხოლოდ ხმა ესმა ღვთისა ცეცხლიდან, ღვთის ხილვის ღირსი ვერ გახდა, ხოლო ჩვენ ქრისტეს, ძე ღმერთის განკაცებამ ღვთის სახის ხილვის ღირსი გავგხადა: „ეტყოდა ღმერთი მოსეს: წმაჲ ჩემი გესმოდის შორის ცეცხლისა და მსგავსებაჲ ჩემი არა იხილო, ხოლო ჩუენ ღირს ვიქმნენით წორცითაცა ხილვად შობითა ქალწულისაგან“ (297 რ). მოტანილ ტროპარში სახეთა პარალელიზმითა და შეპირისპირების ხერხის გამოყენებით ჰიმნოგრაფი მსმენელსა თუ მკითხველს აცნობს თეოლოგიურ შეხედულებას.

საბას საგალობელში ძე ღმერთი, ქრისტე წარმოჩენილია საღვ-

თისმეტყველო მწერლობაში შემუშავებული ტრადიციული ატრიბუტებით, რომელთაც სიმბოლური დატვირთვაც აქვთ. ქრისტე არის მაცხოვარი, ნათელი, შეუძრველი ბექედი, ხატი მამისა არსებისაჲ, გუამოვანი სიტყუა, სიტყვა ღმრთისა, უფალი ღმერთი ძალთაჲ, სიბრძნე, ძალი, წყარო ცხორებისა და აღდგომისა ჩუენისაჲ. რა თქმა უნდა, აქ არ არის ორიგინალური სახელი ძე ღმერთისა და არც იყო მოსალოდნელი, რადგან ჰიმნოგრაფი კანონიკისა და დოგმატიკის ფარგლებს არ გასცილდებოდა. მიუხედავად ამისა, ავტორი საუკუნეების მანძილზე, მსოფლიო საეკლესიო კრებებზე მიღებულ დოგმებს მიღმა ავლენს თავის საკუთარ პოეტურ ხელწერას, ამჟღავნებს თავის მხატვრულ შესაძლებლობებს. ჰიმნოგრაფის ნიჭი და შესაძლებლობები იმით ვლინდება, რომ საგალობელში განსხვავებული ხმით, განსხვავებული განწყობილებით გადმოსცემს რომელიმე ქრისტიანულ დღესასწაულთან ან წმინდანებთან დაკავშირებულ ამბებს, რა თქმა უნდა, ჰიმნოგრაფიისათვის დამახასიათებელი ლაკონური, სხარტი სტილით.

ფსალმუნური მოტივებითაა მთელი საგალობელი გაჯერებული, რაც განაპირობა, ერთი მხრივ, საერთოდ ჰიმნოგრაფიის უანრულმა სპეციფიკამ, მეორე მხრივ, საკუთრივ საბა სვინგელოზის საგალობლის სპეციფიკამ — იგი ფსალმუნთა მუხლებითაა მოტივირებული. ამან მისცა ჰიმნოგრაფს იმის საფუძველი, რომ ყოველი ტროპარი ფსალმუნთა თემატიკითა და მოტივებით დაეტივრთა. საქცევად მოტანილ ფსალმუნს მცირეოდენი ცვლილებით იყენებს ტროპარის დასაწყისად. მაგალითად, ჯერ მოტანილია 23-ე ფსალმუნის მეექვსე მუხლი: „ესე არს ნათესავი, რომელი ეძიებს უფალსა, ეძიებს ხილვად პირსა ღმრთისა იაკობისსა“, რომელსაც მოსდევს ფსალმუნური მოტივითა და ფრაზეოლოგიით გაჯერებული ტროპარი: „ხატსა უბრუნელსა ღირს ქმნილი ნათესავი ვეძიებთ, ხოლო ვეძიებთ ხილვად პირსა ღმრთისა იაკობისსა, მწვალებელთა სახუმელისა დამსხმელსა“ (296 რ). ისეთი შემთხვევაც დასტურდება, როდესაც ფსალმუნის მუხლიდან მხოლოდ ერთი სიტყვაა შეცვლილი და ტროპარი მაინც ორიგინალობის ნიშნით აღბეჭდილი გამოიყურება: „სიტყვთა უფლისაჲთა ცანი დაემტკიცნეს და სულითა პირისა მისისაჲთა ყოველი ძალი მათი“ (ფს. 32,6). საბა სვინგელოზის ტროპარი: „სიტყვთა შენითა, უფალო, ცანი დაემტკიცნეს და სულითა პირისა მისისაჲთა ყოველი ძალი, და კუამლი რისხვსა და ცეცხლი პირისა შენისაჲ შენსუვიდეს მგმობართა ხატისა შენისაჲთა“ (296 რ). ფსალმუნთა დამონმებით დაგმობილია ყოველგვარი უსჯულოება. ძე ღმერთის ხატი სიკეთეს გამოავლენს თავის მაღიდებელთა მიმართ, ხოლო მგმობართ რისხ-

ვას მოუვლენს: „ორი ბუნებითა, ღმრთეებისა და კაცებისაითა, ხატი ერთი სიტყვსა ღმრთისა ჯორცშესხმულისაჲ, პირი მოქმედთა ძვრისათა მომსპოლველი, სახიერ გუყოფს მადიდებელთა, ხოლო მგმობართა რისხვთ მიაქცევს“ (296 v). საყურადღებოა გამოთქმა „ხატი ერთი სიტყვსა ღმრთისა ჯორცშესხმულისაჲ“, რომელიც უთუოდ ქრისტეს ადამიანური ბუნებით მოვლინების მიმანიშნებელია, „ხატი ერთი“ ამ კონკრეტულ შემთხვევაში გულისხმობს ქრისტეს ხორციელ ბუნებას. მიუტყეებლად მიიჩნევს საბა ებრაელთაგან ღმრთის ვერცხობას, რის გამოც დაინთქნენ კიდევ ბნელ უფსკრულში: „შეძრუნდნენ პირისა მისისაგან ჰურიანი, პირისაგან ღმრთისა ისრაილისა, და დაინთქენ უფსკრულსა ბნელისასა“ (297 r).

საბას საგალობელში ერთ-ერთი უდიდესი ადგილი უჭირავს ქრისტეს ვნების ამსახველ სურათებს. ჰიმნოგრაფმა მსმენელსა თუ მკითხველს საგანგებოდ შეახსენა ჯვარცმის ეპიზოდი და წარმოაჩინა მისი სიმბოლური მნიშვნელობა, ვითარცა ცოდვათა გამოსყიდვით ადამიანის ცოდვილი ბუნების განახლებისა. ძელი, რომელზეც გააკრეს ქრისტე, ადგილი — თხემი გოლგოთისა, სადაც აწამეს იგი, კლდე და საფლავი მისი ადამიანთა სულიერ აღდგომას მოასწავებს და მის მბრძოლთა სულიერი ნაწყმედის მაუწყებელია: „ანუ არა ნივთ არსა სამგზის სანატრელი ძელი ჯუარისაჲ ყოვლად სამსახურებელი და ნმიდაჲ ადგილი თხემისაჲ, ცხორებაშემოსილი კლდე ნმიდაჲ, საფლავი, წყარო ცხორებისა და აღდგომისა ჩუენისაჲ, მომწუარნი ცეცხლითა და მოოჯრებულნი რისხვთა პირისა შენისაითა წარწყმედეს ჰურიათა ღმრთის-მბრძოლნი ბანაკნი“ (297 v). საგულისხმოა, რომ ხორციელების ამსახველ ტერმინად საბა სვინგელოზი იყენებს „ნივთს“. ქრისტესში, ვითარცა ძე ღვთისაში და ძე კაცისაში, უნივთო არსება შეეზავა ნივთიერ არსებას, მიქაელ მოდრეკილის სიტყვით, „ნივთიერსა აგებულებასა“. საბა სვინგელოზის საგალობლით ქრისტეს ხორციელება „ნივთ-აგებულია“, მაგრამ, ამავე დროს, იგი საღმრთო მოქმედებითაა აღსავსე: „ვითარცა ნივთსა, რომლითა იქმნა ცხორებაჲ ჩუენი, საღმრთოთა მოქმედებითა აღსავსესა ვჰმსახურებ, პატივს-ვსცემ და თაყუანის-ვსცემ, ნივთ-აგებულ არიან ჯორცნი სიტყვსა ღმრთისა ქრისტესნი“ (297 v). ქრისტეს ხორცისა და სისხლის ნივთიერების დასტურია მის მიერ მიცემული ცხოველმყოფელი ტრაპეზი, რომელმაც ცხოვრების პური მოსცა ადამიანებს, რასაც მოგვითხრობს სახარება: „რამეთუ ნივთ არს ჯორცი და სისხლი ქრისტესი, ცხოველმყოფელი იგი ტრაპეზი, მომცემელი ჩუენდა პურისა ცხორებისა, ნმიდაჲ სახარებაჲ აღწერილი მოვიწსენო საკვრუელებათა მისთაჲ, რომელქმნნა ნიშნი და სამართალნი პირისაგან უფ-

ლისა ღმრთისა იაკობისსა, რომელსაც ავამალლებთ უკუნისამდე" (297 v).

პარალელური სახეების მოხმობით მიანიშნებს ჰიმნოგრაფი საღვთისმსახურო ბიბლიური კარვისა და ნივთიერ ფერთა მქონე ხატების მსგავსებას: „აქუნდა პირველსა მასცა კარავსა სამართალი მსახურებათაჲ ნმიდაჲ იგი მსოფლიოჲ, ხოლო ეკლესიასა მსახურებათა უმჯობესთაჲ ჰქონან სინმიდეთა ხატნი ნივთიერთა ფერთანი, რომელნი აღგვყვანებენ ჩუენ უნივთოსა ღმრთისა" (297 v). როგორც პირველდაარსებულ საღვთისმსახურო, სამართლის განსასჯელ კარავს სჭირდებოდა მსახურება, ასევე ეკლესიაში ნმიდა ხატებს, ნივთიერი ფერების მქონეთ, ეჭირვებათ მსახურება, რათა მათი მემვეობით ადამიანმა მსწრაფლ იხილოს უნივთო, უხილავი ღმერთი. ტროპარი ხელოვნებათმცოდნეთა ყურადღებასაც მიიქცევს უთუოდ, რადგან მასში, არსენ ბულმაისიმისძის მსგავსად, ხატების ფერთამეტყველებაზე, „ფერთმოქმედებაზე“ საუბარი.

ჯვარცმის შთამბეჭდავი და სულისშემძვრელი სურათი იქმნება საგალობელში დასჯის ნივთთა ხსენებისას: „დასჯისა ნივთთა, რომლითა წსნაჲ მოგუენიჭა, ჯუარსა, ლახუარსა, ლერნამსა, სამსჯუალთა და ღრუბელსა, რომელთა მიერ ტანჯულ და გინებულ-ყვეს ღმერთი ღმრთის მკვლელთა ჰურიათა, ვჰმსახურებ, თაყუანისვსცემ, ვითარცა მიზეზთა ცხოვრებისა ჩემისათა" (297 v). ცხადია, თითოეულ მათგანს უდიდესი სიმბოლური დატვირთვა აქვს.

საბა სვინგელოზის საგალობელში საღმრთო ხილვის ღირსად მიჩნეულნი არიან ნმინდანები: „ნეტარებისა ჴელითა ღმრთისმხილველ იქმნნეს ნმიდანი, ხოლო ჩუენი ესეცა მსახურებაჲ ხატი არს ყოფადთა მათ კეთილთაჲ თვთ მათ საქმეთა ზეცისა ისრაელი მისთა ჴელით უქმნელისაჲთა, ვითარცა დასწერს საღმრთოჲ მოციქული" (298 r). ჰიმნოგრაფი იმონმებს პავლეს შეხედულებას ხელთუქმნელი ხატის თაყვანისცემის შესახებ. ქრისტეს ხელთუქმნელმა ხატმა უნდა მიანიჭოს მარადიული კურთხევა და ახაროს მორწმუნეთ ნეტარება, მისი პირის ხილვით აღძრული. საგალობლის მიხედვით, მორწმუნე ადამიანმა უნდა მოიძიოს უფალი, რაც ფსალმუნური მოტივითა და ფრაზეოლოგიითაა ასახული. ჰიმნოგრაფი კვლავ მოიხმობს ფსალმუნის სიტყვებს: „ოდესმე მოვიდე და ვეჩუენო პირსა ღმრთისასა" (ფს. 41, 3), რათა ადამიანი გახდეს ქრისტეს სუფევისა და დიდების თანაზიარი, მეუფების თანახატი, ღმერთის სამკვიდრებელი ტაძარი და ქრისტეს თანამკვიდრი, რაც განღმრთობის იდეის დამადასტურებელია. საბა სვინგელოზი, შუა საუკუნეების მსოფლმხედველობრივი ტრადიციების კვალობაზე, გამოთქვამს რწმენას ადამიანის სულიე-

რი განღმრთობის შესახებ, რისთვისაც აუცილებელია საღმრთო ხილვა. საღვთისმეტყველო ლიტერატურის მიხედვით, საღმრთო ხილვა იხსნის ადამიანს ამქვეყნიური ცოდვებისაგან. ღმერთი, დაფარულთა მხედველი, ჭერეტს ყოველივეს. უხილავი და მიუწვდომელი, გამოუთქმელი და გამოუკვლეველი ღმერთის სულიერი ხილვა „ღმრთისმეტყველებით“ ჰიმნოგრაფს მიაჩნია შესაძლებლად. სულიერი ხილვა ბადებს ღვთის მცნებათა გზით სვლის შესაძლებლობს, რაც აუცილებელია განღმრთობისათვის, სულიერი ამაღლებისათვის.

საბა სვინგელოზის საგალობელი კომპოზიციურ-სტრუქტურული თვალსაზრისით ასახავს ბიბლიურ გალობათა, როგორც წინასახეთა, თემატიკასა და მიზანდასახულებას. იგი უაღრესად საინტერესო და საყურადღებოა მხატვრულ-გამომსახველობითი საშუალებების გამოყენებითაც. იგი შექმნილია ისეთი ჰიმნოგრაფის მიერ, რომელიც ფლობს შინაგან რიტმს. ამას შევიგრძნობთ ყოველი ტროპარის ნაკითხვისას.

საგალობელში, როგორც ზემოთაც აღინიშნა, ჰიმნოგრაფი ღმერთის, უზენაესის აღსანიშნავად მიმართავს კატაფატიკურ-აპოფატიკურ სახელებს, იგი მრავალგზის უნაცვლებს ერთმანეთს ღმერთის აღმნიშვნელ მეტაფორულ სახელებს. ურთიერთსაპირისპირო მნიშვნელობის მქონე სიტყვათა მოხმობით იზრდება მსმენელისა თუ მკითხველის ინტერესი. საბას საგალობელში შეიმჩნევა პარონომაზიათა გამოყენება, რაც საგალობლის ზემოქმედების ძალას აძლიერებს. ამ მხრივ იგი ბაძავს დავით წინასწარმეტყველს, ფსალმუნთა ავტორს. ფსალმუნი: „ესე არს ნათესავი, რომელი ეძიებს უფალსა, ეძიებს ხილვად პირსა ღმრთისა იაკობისსა“ (ფს. 23,6); საბა სვინგელოზი: „ამიერ გულმან ჩემმან, უფალო, მოიძიენ, პირი შენი, უფალო, მოვიძიო“ (296 რ). „ესრეთ ვიხილეთ ნათელი ნათლითა შენითა, უფალო“ (295 რ), ანაფორის შესანიშნავი ნიმუშია ტროპარი: „ნეფსით დამდაბლდი ჯორცთა ჩემთა მიმხუმელი, ნეფსით ტილო ხატითა ელვარე-ჰყავ, ნეფსით საუფლო პირი კეცთა ზედა ასტყფრე“ (297 რ).

საბა სვინგელოზის ჰიმნოგრაფიული კანონი იმითაც საყურადღებოა, რომ მას საინტერესო პარალელები ეძებნება სხვა ჰიმნოგრაფიულ თხზულებებთან, ხოლო ბიბლიურ-ევანგელური წიგნები კი წყაროებად აღიქმებიან, რადგან ზოგ შემთხვევაში ავტორი თავად ასახელებს წყაროს, მაგალითად პავლეს. მოაქვს ციტატა წმიდა ბასილი კესარიელის თხზულებიდან ხატის შესახებ, რაც იმის მაუწყებელია, რომ საბა-სვინგელოზი დოგმატურ-კანონიკურ აზრებს გადმოგვცემს. როგორც ჩანს, თავისი პიროვნული ღირსებებითა და შემოქმე-

დებით მან დაიმსახურა ის ზედწოდება, რომელიც საგალობლის სახელწოდებაშია გამოყენებული — ლმერთშემოსილი.

ამრიგად, საბა სვინგელოზმა ვარდან აბუსერიძის „შეხუენით“ შექმნა მაცხოვრის ხელთუქმნელი ხატისადმი მიძღვნილი საგალობელი, რომელიც ემყარება ბიბლიურ-ევანგელურ მონათხრობს, სახეთა პარალელიზმებითა და გამომსახველობითი საშუალებებით შეასხამს ქებას მაცხოვრის ხელთუქმნელ ხატს და ასახავს ქრისტეს განგებულებისა და განაცეცების თემას, რაც მესიანისტური იდეის გააქტიურებითაა განპირობებული. საგალობელი ბიბლიური სახის-მეტყველებით საზრდოობს, მაგრამ იგი აღიქმება როგორც დამოუკიდებელი და ორიგინალური მხატვრული ღირებულების მქონე თხზულება, რადგან ჰიმნოგრაფი თავის დამოკიდებულებას ავლენს ქების ობიექტისადმი.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. არსენ ბულმაისიძის ლიტერატურულ-ესთეტიკური შეხედულებანი, „ლიტერატურა და ხელოვნება“, 1998, N 3.
2. არსენ ბულმაისიძის „გალობანი ნშიდისა მოციქულისა ნინოსანის“, „ლიტერატურა და ხელოვნება“, 1999, N 1.
3. ფილიპე ბეთლემი, „ლიტერატურული ძიებანი“, XIX, 1998
4. „მსგავსია ედემს ზრდილისა“, კლასიკური და თანამედროვე ქართული მწერლობა, 2, 1998
5. გრიგოლ ორბელიანის „ფსალმუნი“, მიეძღვნა ალექსანდრე ორბელიანის ხსოვნას, მეორე სამეცნიერო კონფერენცია, 1998
6. აბუსერიძე ტბელი — რედაქტორი, მწერალი; კრებ.: აბუსერიძე ტბელი — 800, 1999
7. საბა სვინგელოზის ვინაობისათვის, „მნიგნობარი“, 1998

**დასავლეთში სულხან-საბა ორბელიანის
ელჩობის ერთი საკითხის — კავკასიაში
კათოლიკობის გავრცელების
ინტერპრეტაციისათვის**

ქართულ ისტორიოგრაფიაში აღნიშნული საკითხი მკვლევართა ყურადღების მიღმა დარჩენილი. ამის უმთავრესი მიზეზი უნდა ვეძებოთ იმაში, რომ საფრანგეთსა და რომში სულხან-საბას მიერ გამართულ დიპლომატიურ მოლაპარაკებებში კავკასიაში, კერძოდ, ჩერქეზეთში კათოლიკობის გავრცელების საკითხი ცალკე არ დასმულა; მეორე, სპეციალისტები ყოველთვის გვერდს უვლიდნენ საბას დასავლეთში ელჩობის რელიგიური მიზნების პოლიტიკური ასპექტების გაშუქება-ანალიზს. ხშირ შემთხვევაში, ავტორები ხაზგასმით აღნიშნავენ მხოლოდ იმას, რომ სულხან-საბას მიერ კათოლიკობის მიღება ნაკარნახევი იყო პოლიტიკური მოსაზრებით. ეს ასეც არის, მაგრამ საბას გაკათოლიკება მართო ამით არ აიხსნება. რამდენადაც ეს ცალკე კვლევის საგანია, აქ მასზე არ შეეჩერდებით.

როგორც ცნობილია, სულხან-საბა ორბელიანი ფრანგ მისიონერ ჟან რიშართან ერთად 1713 წლის 17 აგვისტოს დიპლომატიური მისიით გაემგზავრა საფრანგეთსა და რომში.¹ გორიდან ისინი ჩავიდნენ ქუთაისში და იქ 40 დღე დარჩნენ დასავლეთ საქართველოს კათალიკოს-პატრიარქ გრიგოლი II ლორთქიფანიძესთან (1696-1742). მას სულხან-საბამ გააცნო ევროპაში მისი ელჩობის მიზნები და ამოცანები. გრიგოლი იზიარებდა ვახტანგ VI-ისა და სულხან-საბას ევროპული პოლიტიკის გეგმებს. ის მხარს უჭერდა საქართველოში კათოლიკობის გავრცელების საბასეულ მიზნებს და საკუთრივ

სურდა პირველ რიგში თვითონ განათლებულიყო (მიეღო კათოლიკობა — მ.პ.) და შემდგომში რომის ეკლესიისადმი მიეზიდა ყველა ეს ქვეყანა (სამეგრელო, იმერეთი, აფხაზეთი — მ.პ.).² ამ თვალსაზრისით ძალზე მნიშვნელოვანია რიშარის შემდე-

1 ი.ტაბალუა, საქართველო-საფრანგეთის ურთიერთობა (XVIII საუკუნის პირველი მეოთხედი), თბ., 1972, გვ. 151.

2 საბუთები საქართველო-საფრანგეთის ურთიერთობის ისტორიიდან, ნაწილი I, შესავალი, თარგმანი და განმარტებები დაურთო ილია ტაბალუამ, თბ., 1975, გვ. 213; ი.ტაბალუა, საქართველო-საფრანგეთის ურთიერთობა 1917-1921 წლებში, ტ. I, თბ., 1996, გვ. 157.

გი ცნობა. იგი წერს: დასავლეთ საქართველოს კათალიკოსმა „...რამდენიმეჯერ გამოთქვა სურვილი, რომ შეერთებოდა კათოლიკურ ეკლესიას. მან მთხოვა გამომეგზავნა მისთვის მისიონერები სამი მისიისათვის, რომელთაც ის განალაგებდა სამეგრელოში, იმერეთსა და აფხაზეთში — წარმართულ მხარეში; მას სურს გაავრცელოს სარწმუნოება (კათოლიკობა — მ.პ.) ჩერქეზეთამდე და რამდენიმე სხვა მეზობელ წარმართ მხარეში“.³

ამ წყაროზე დაყრდნობით ადვილია დავასკვნათ: სულხან-საბა ორბელიანმა კათალიკოს-პატრიარქ გრიგოლი II-სთან ერთად შეიმუშავა დასავლეთ საქართველოსა და ჩერქეზეთში საფრანგეთის მისიონერების მისიის დაარსების პროექტი. ეს უშუალოდ უკავშირდებოდა დასავლეთ ევროპაში სულხან-საბას დიპლომატიური ელჩობის პოლიტიკურ ამოცანებს, კერძოდ: მოცემული ელჩობის ამოცანებში აღნიშნული საკითხის დაყენება ფრანგი პოლიტიკოსების წინაშე ის დიპლომატიური საშუალება იყო, რომლის საფუძველზეც შეიძლებოდა მოხერხებული სვლების გაკეთება საფრანგეთის საქართველოთი დაინტერესების საქმეში.

წყაროების თანახმად, კათალიკოსი გრიგოლი ჟან რიშარს სთხოვდა, რომ საფრანგეთის მეფეს ლუი XIV-ს 8 ან 10 მისიონერი გამოეგზავნა დასავლეთ საქართველოში.⁴ ახლა ისმება კითხვა: რატომ უნდოდა მაინცდამაინც საფრანგეთის მისიის მისიონერების ჩამოყვანა საქართველოში კათალიკოს გრიგოლი II-ს? ამაზე პასუხს თვით წყარო გვაძლევს: „ამ პრელატმა (კათალიკოსმა გრიგოლი II-მ — მ.პ.), — წერს რიშარი, — ...როცა გავიარე მის სამფლობელოში, დიდი დაუინებით მთხოვა, რომ მის უდიდებულესობას (ლუი XIV-ს — მ.პ.), რომელიც მთელს ლევანტში აღიარებულა, როგორც ყველა მისიის მფარველი და მხარდამჭერი (ხაზგასმა ჩემია), ვთხოვო რვა ან ათი მისიონერი“.⁵

აქედან გამომდინარე, უნდა ვიფიქროთ, რომ კათალიკოსი გრიგოლი II, სულხან-საბა და, რასაკვირველია, ვახტანგ VI კარგად იცნენ გარკვეულნი აღმოსავლეთში საფრანგეთის მისიების მოღვაწეობის ხასიათსა და მასშტაბებში. ამ დროისათვის საფრანგეთი ითვლებოდა ძლიერ კათოლიკურ ქვეყნად, რომელიც ქმედითად მფარველობ-

3 საბუთები საქართველო-საფრანგეთის..., გვ. 213; ი.ტაბაღუა, საქართველო-საფრანგეთის ურთიერთობა 1917-1918 წლებში..., გვ. 105.

4 საბუთები საქართველო-საფრანგეთის..., გვ. 184.

5 საბუთები საქართველო-საფრანგეთის..., გვ. 188, 184; ი.ტაბაღუა, საქართველო-საფრანგეთის ურთიერთობა 1917-1921 წლებში..., გვ. 139-140, 137.

და აღმოსავლეთში მოღვაწე კათოლიკე მისიონერებს და დიდ ფინანსურ დახმარებას უწევდა უცხოეთის მისიების საზოგადოებას.⁶ ამასთანავე, ძალიან ბევრი რამე იყო დამოკიდებული საფრანგეთის ელჩზე კონსტანტინოპოლში თურქეთის გავლით აღმოსავლეთში, კერძოდ, საქართველოში კათოლიკე მისიონერების უშიშრად ჩამოსვლის საქმეში. ამ მხრივ წინ გადადგმული ნაბიჯი იყო 1673 წლის თურქეთ-საფრანგეთის კაპიტულაციების ხელშეკრულება. მისი ერთ-ერთი მუხლით საფრანგეთს მიეცა თურქეთის იმპერიაში მოღვაწე კათოლიკე მისიონერებზე „განსაკუთრებული მფარველობის“ ნება.⁷ აქვე უნდა გავიხსენოთ ისიც, რომ საფრანგეთმა ირანთან 1708 წელს დადებული ხელშეკრულების 26-ე მუხლით მიიღო ირანის იმპერიაში მომსახურე კათოლიკე მისიონერებზე შეუზღუდავი მფარველობის უფლება.⁸

ჩვენი აზრით, საფრანგეთ-თურქეთისა და ირან-საფრანგეთის კაპიტულაციების არსში საკმაოდ უნდა ყოფილიყვნენ გარკვეულნი ვახტანგ VI, სულხან-საბა და კათალიკოსი გრიგოლი II. ეს უკანასკნელი, ჩანს, რომის მისიონერებთან შედარებით, უპირატესობას ანიჭებდა ევროპის წამყვანი კათოლიკური ქვეყნის საფრანგეთის მისიონის დაფუძნებას საქართველოში. წყაროების თანახმად, ეს გადანყვეტილება კათალიკოსმა გრიგოლმა მიიღო სულხან-საბას რჩევით⁹ და მიზნად ისახავდა „შეერთებოდა პაპის წმინდა ტახტს და ემუშავა ამ მისიონერებთან (ფრანგ მისიონერებთან — მ.პ.) ერთად აბაზების მოქცევისათვის (აფხაზების გაკათოლიკებისათვის — მ.პ.)...“.¹⁰

სათანადო ადგილას ჩვენ აღვნიშნეთ, რომ კავკასიაში, კერძოდ, ჩერქეზეთში, კათოლიკობის გავრცელების საკითხი სულხან-საბას თავის დიპლომატიურ მოლაპარაკებებში ცალკე არ დაუსვამს. იგი ამ მოლაპარაკებებში საქართველოში კათოლიკობის გავრცელების პროექტის ორგანულ ნაწილადაა წარმოდგენილი და მის შესახებ ცნობებს წყაროებში მხოლოდ ორ ადგილას ვხვდებით. აი ისინიც:

ს.ს. ორბელიანის მიერ 1714 წლის 25 მარტს საფრანგეთის სახელმწიფო მინისტრისა და მდივნის გრაფ დე პონშარტრენისადმი წარდ-

6 Lounay A., *Histoire generale de la Societe des missions etrangeres*, Paris, 1894, t. I, pp. 499-500.

7 მ.პაპაშვილი, *საფრანგეთსა და რომში სულხან-საბა ორბელიანის ელჩობის სარწმუნოებრივი მიზანი*, თურნ.: — „საქართველო, ევროპა-ამერიკა“, თბ., 1997, N 2, გვ. 53.

8 საბუთები საქართველო-საფრანგეთის..., გვ. 161-172.

9 იქვე, გვ. 128, 140, 149, 261.

10 იქვე, გვ. 184.

გენილ სამახსოვრო ბარათში ვკითხულობთ: „ამ მეფეს (ვახტანგ VI-ს — მ.პ.) უფრო დიდი განზრახვა აქვს. მას სურს მისიონერებს აღმოუჩინოს ქმედითი საშუალებები, მიაღებინოს ეს სარწმუნოება ჩერქეზეთს, რომელიც ესაზღვრება საქართველოს და რომლის მთავრის ერთ-ერთი ასული მან ცოლად შეირთო“. ეს საკითხი ინფორმაციული თვალსაზრისით უფრო ფართოდაა წარმოდგენილი იმ ვრცელ მემორანდუმში, რომელიც 1714 წლის 25 აპრილს შედგა. „საქართველოს მეფეს ვახტანგს, — ნათქვამია მემორანდუმში, — ისე არაფერი სურდა, როგორც ის, რომ ჰქონოდა შესაძლებლობა, მიეღო კათოლიკობა და ეს მაგალითი მიეცა ყველა იმ ქვეშევრდომისათვის, რომლებიც მას კიდევ რჩება. გარდა ამისა, ეს მეფე თავისი მეუღლის, დედოფლის მხრივ ენათესავება სამ მთავარს, რომლებიც მართავენ ჩერქეზეთს და რომლებიც დედოფლის ძმები არიან“.

ამის შემდეგ დაწვრილებითაა გადმოცემული ის ფაქტები, რომლის საფუძველზეც მემორანდუმის ავტორებს ძნელ მისაღწევად არ მიაჩნდათ ჩერქეზეთში კათოლიკობის გავრცელება. კერძოდ, აქ ნათქვამია: „მეტად ადვილი იქნებოდა შემდგომში ყველა იმ ხალხის (ჩერქეზების — მ.პ.) სარწმუნოებაში (კათოლიკობაში — მ.პ.) მოქცევა..., რომელთაც უკავიათ კავკასიის ქედის მთელი უკანა მხარე... შეიძლება იმედი იქონიო, რომ ამ ხალხების მიმხრობა მით უფრო ადვილი იქნებოდა, რადგან ისინი პატიოსანნი, წყნარნი და ზრდილნი არიან, უცხოელების ძალიან კარგად მიმღებნი და ამავე დროს არც ერთ სარწმუნოებასთან არ არიან დაკავშირებულნი. ერთნი უწოდებენ თავიანთ თავს ქრისტიანებს, ხოლო მეორენი — მაჰმადიანებს, ისე რომ არც ერთმა და არც მეორემ არ იცის, რას წარმოადგენს ის სარწმუნოება, რომელსაც, მათი აზრით, ისინი მიეკუთვნებიან“. ამ არგუმენტიდან გამომდინარეობდა დასკვნა: „...თანდათანობით სარწმუნოებაში მოქცევა (ჩერქეზების გაკათოლიკება — მ.პ.)...“ უფრო ადვილია და, რათა „...წამოიწყოს ეს და მიაღწიოს ამაში წარმატებას, საჭიროა მხოლოდ გყავდეს საკმაოდ დიდი რაოდენობით და კარგად შერჩეული შემსრულებლები (მისიონერები — მ.პ.)“.

ასეთია უმთავრესად წყაროთა ის წრე, რომელსაც ვეყრდნობით წინამდებარე სტატიაში დასმული საკითხის შესასწავლად. პრობლემაში მეტი სიცხადის შეტანის მიზნით, ახლა მოკლედ შევეხებით საფრანგეთსა და რომში ს.ს. ორბელიანის ელჩობის რელიგიურ მიზანს.

11 საბუთები საქართველო-საფრანგეთის..., გვ. 213; ი.ტაბალუა, საქართველო-საფრანგეთის ურთიერთობა 1917-1921 წლებში..., გვ. 117.

საფრანგეთის სამეფო კარზე სულხან-საბა ორბელიანის მოლაპარაკებები საქართველოში პარიზის მისიის დაარსების შესახებ წარმატებით დამთავრდა. ფრანგი პოლიტიკოსებისა და, ძირითადად, ჟან რიშარის რჩევით, სულხან-საბამ გადაწყვიტა, რომ საქართველოში წაეყვანა იეზუიტებისა და პარიზის სენ-ლაზარის¹² კონგრეგაციის მისიონერები.¹³ ამ კონგრეგაციამ სიამოვნებით მიიღო ეს წინადადება და მაშინვე შეუდგა საქართველოში გასაგზავნი პატრების შერჩევასა და დანიშვნას.¹⁴ რაც შეეხება ლუი XIV-ს, მან „სამეგრელოში მისიონის დასაარსებლად გამოყო ფონდი ათასი ეკიუ“¹⁵ ყოველწლიურად სენ-ლაზარის კონგრეგაციიდან ათი მისიონერისა და მისი წინამძღვრის უზრუნველსაყოფად.¹⁶

ყოველივე ამის შემდეგ დაისმის ორი კითხვა: პირველი, რატომ უნდოდათ სულხან-საბასა და კათალიკოს გრიგოლი II-ს საქართველოში მაინცდამაინც საფრანგეთის კათოლიკეთა მისიის დაარსება? და მეორე, რატომ უნდოდა სულხან-საბას საქართველოში მხოლოდ იეზუიტი მისიონერების ჩამოყვანა? ამ კითხვებს ზემოთ მოხმობილ წყაროებზე დაყრდნობით დასკვნის სახით ვპასუხობთ:

სულხან-საბასა და კათალიკოს გრიგოლი II-ს კარგად ესმოდათ, რომ საქართველოში საფრანგეთის კათოლიკეთა მისიის დაარსება წმინდა საეკლესიო კატეგორია იყო, მაგრამ მას ჰქონდა პოლიტიკური გაგებაც. საკუთრივ, საქართველოში პარიზის მისიის დაარსებას მოჰყვებოდა ჩვენს ქვეყანაში საფრანგეთის ინტერესებისა და პოზიციების დამკვიდრება, რადგან კათოლიკე მისიონერთა წინსვლა ხომ ამ სახელმწიფოს აქტიური პოლიტიკის გატარების გარეშე წარმოუდგენელი იყო. ერთი სიტყვით, სულხან-საბამ და კათალიკოსმა გრიგოლი II-მ კარგად იცოდნენ, რომ კათოლიკური ეკლესიის პრაქტიკული მისიონერული საქმიანობა არ არსებობდა კონკრეტული

12 ამ კონგრეგაციას აფრიკაში ხანგრძლივი მოღვაწეობის გამოცდილება ჰქონდა და მისი წევრები დიდი ავტორიტეტით სარგებლობდნენ სხვა სასულიერო ორდენის მამებს შორის (*M. Tamarati, L'Eglise georgienne des origines jusqu'à nos jours, Rome, 19110, p. 603*).

13 საბუთები საქართველო-საფრანგეთის..., გვ. 264; ი. ტაბალუა, საფრანგეთსა და იტალიაში სულხან-საბა ორბელიანის დიპლომატიური მისიის ისტორიიდან 1715-1716 წლები, „საისტორიო მოამბე“, თბ., 1987, გვ. 392.

14 *M. Tamarati*, დასახ. ნაშრ., გვ. 605.

15 სხვა წყაროებით 3 ათასი ლირა (ხელნაწერთა ინსტიტუტი, მ. თამარაშვილის პირადი არქივი, N 88, ფურც. 43; *M. Tamarati*, დასახ. ნაშრ., 605).

16 საბუთები საქართველო-საფრანგეთის..., გვ. 389; მ. თამარაშვილი, ისტორია კათოლიკობისა ქართველთა შორის, ტფილისი, 1902, გვ. 332.

პოლიტიკის გარეშე. ამიტომ მათი სწორი აზრით, საფრანგეთი საქართველოში კათოლიკეთა მისიის დაარსების შემდეგ უფრო ეფექტურ ნაბიჯს გადადგამდა ვახტანგის ირანის ტყვეობიდან გასათავისუფლებლად. ამასთანავე, აღნიშნული გზით ქართველი პოლიტიკოსები ცდილობდნენ, რომ საფრანგეთი მოეახლოებინათ საქართველოსათვის. ყველაფერი ეს სულხან-საბას მოხერხებული დიპლომატიური სვლის შედეგი იყო.

რაც შეეხება საქართველოში მხოლოდ იეზუიტი მისიონერების ჩამოყვანას, ეს გარკვეულ მიზანს ემსახურებოდა. გავიხსენოთ: იეზუიტთა ორდენი თავისი ფინანსური საშუალებებით, საგანმანათლებლო საქმიანობითა და სამისიონერო ხელოვნებით ერთადერთი ძლიერი ორდენი იყო. ამასთანავე იგი „XVII საუკუნის 80-იანი წლების შუახანებიდან მტკიცედ იყო ორიენტირებული თავის აღმოსავლურ პოლიტიკაში საფრანგეთზე“.¹⁷ ამიტომ იყო, რომ ფრანგ იეზუიტ მისიონერებს, ერთი მხრივ, საქართველოში უნდა დაეარსებინათ სემინარია და კოლეჯი,¹⁸ რითაც ხელს შეუწყობდნენ ქართველ ხალხში ევროპული განათლებისა და კულტურის დანერგვას, ხოლო, მეორე მხრივ, გაავრცელებდნენ კათოლიკობას და საქართველოს ტერიტორიის გავლით გზას გაუკაფავდნენ საფრანგეთის კაპიტალს „სპარსეთთან ვაჭრობაში“.¹⁹ ეს საფუძველს ჩაუყრიდა საქართველოს ეკონომიკურ განვითარებას და გაძლიერებას, რაც მომავალში შექმნიდა იმის საშუალებას, რომ ქართველ ხალხს წარმატებით ებრძოლა ქვეყნის დამოუკიდებლობისა და განვითარებისათვის.²⁰

რაც შეეხება ქართველი მესვეურების მიერ ჩერქეზეთში კათოლიკობის გავრცელების პოლიტიკურ მიზანს, ჩვენ ამის შესახებ კატეგორიულად რაიმეს მტკიცება გვიჭირს. ზემოთ მოხმობილი წყაროებიდან მხოლოდ ის ჩანს, რომ ვახტანგ VI და სულხან-საბა ორბელიანი ფრანგ მესვეურებს ჩერქეზეთში კათოლიკობის გავრცელებას ძალზე მიმზიდველად უსახავდნენ და მის პოლიტიკურ პერსპექტივასაც უთვალისწინებდნენ. ამის გარანტიად ვახტანგ VI-ის ჩერქეზეთის მთავართან ნათესაური კავშირი სახელდება. აქვე ისიც უნდა გავიხსენოთ, რომ ჩერქეზეთის ბატონის ასულზე რუსუდანზე ვახ-

17 *Histoire universelle des missions catholiques Sous la dir Mgr. S. Delacroix, Paris, 1957, t. 2, pp. 163-164.*

18 *M. Tamarati, დასახ. ნაშრ., გვ. 600.*

19 *ი. ტაბაღაძე, საფრანგეთსა და იტალიაში..., გვ. 392.*

20 *მ. პაპაშვილი, საქართველო-ვატიკანის ურთიერთობა XVII-XVIII საუკუნეში, დისერტაცია ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორის სამეცნიერო ხარისხის მოსაპოვებლად, თბ., 1998, გვ. 293.*

ტანგის დაქორწინება „...გარკვეულ პოლიტიკურ ინტერესებს ემსახურებოდა. იგი მიზნად ისახავდა ჩერქეზებთან კავშირის განმტკიცებას“.²¹

ამრიგად, სულხან-საბას და ვახტანგ VI-ის რელიგიური გეგმა ითვალისწინებდა კათოლიკობის საფუძველზე სრულიად საქართველოს ძალების ჩერქეზებთან გაერთიანებას და მომავალში საერთო ძალით ირანისა და თურქეთის წინააღმდეგ ბრძოლას. ამ დასკვნის გაკეთების საშუალებას გვაძლევს ზემოხსენებული მემორანდუმიდან შემდეგი ცნობა: „... თუ სარწმუნოებამ (კათოლიკობამ — მ.პ.) ერთხელ შეძლო კავშირის კვანძების შეკვრა... მათი საერთო (ჩერქეზეთისა და საქართველოს — მ.პ.) ინტერესებისათვის ... და ამრიგად მოქცეული ჩერქეზები შევლენ ამ კავშირში, რათა ერთიმეორეს დაეხმარონ, ვერავითარი ძალა მსოფლიოში ვერ შეძლებდა მათ განადგურებას... შესაძლებელია ისინი თვითონ გახდნენ საშიში ორი ხალხისათვის (ირანისა და თურქეთისათვის — მ.პ.) ... იმიტომ, რომ ისინი შეძლებდნენ ერთდროულად ფეხზე დაეყენებინათ 100 ათასზე მეტი ცხენოსანი თუ ქვეითი“.²² ამ ციტატიდან ისიც ჩანს, რომ კავკასიურ ძალებთან გაერთიანებული საქართველო ფრანგ მესვეურებს პერსპექტივაში უნდა ჩაეთვალათ რეალურ მოკავშირედ საფრანგეთის აღმოსავლურ პოლიტიკაში.

21 გ.პაიჭაძე, ვახტანგ მეექვსე, თბ., 1981, გვ. 11.

22 საბუთები საქართველო-საფრანგეთის..., გვ. 221-222; ი.ტაბაღლა, საქართველო საფრანგეთის ურთიერთობა 1917-1921 წლებში..., გვ. 163.

ალექსანდრე ორბელიანი საქართველოს ისტორიის გამყალბებლების წინააღმდეგ

1867 წელს პეტერბურგში გამოვიდა აკად. ნ.დუბროვინის წიგნი „Георгий XII, последний царь Грузии и присоединение ея к России“.

ამ წიგნის საპასუხოდ 1868 წ. ალ. ორბელიანი წერს სტატიას „დუბროვინის მიმართ პასუხი“. ეს დღემდე გამოუქვეყნებელი სტატია მრავალმხრივია საინტერესო, იგი მძაფრი პოლემიკური ტონითაა დაწერილი და ავტორი დუბროვინს აშკარად უკიჟინებს საქართველოს ისტორიის დამახინჯებას, ფაქტების თავისი სურვილისამებრ გადაკეთებასა და ტენდენციურობას.

ალ. ორბელიანი არც ისეთი გულუბრყვილა, როგორც ეს ვინმეს შეიძლება, ერთი შეხედვით მოეჩვენოს. მან კარგად იცის, რომ დუბროვინი და მისნაირი კაცები ან მთავრობის შეკვეთით წერენ, ან არა-და მთავრობის სასიამოვნოდ მაინც. მათ დაწერილს კი მთავრობის დამქაშნი კიდევ კარგად გასჩხრიკდნენ: „ამ წიგნში იმისთანა არა იყოს რა, რომ რუსეთი კრიტიკაში ჩავარდეს?“ ამიტომ დუბროვინის წინააღმდეგ ბრძოლა მისი დამკვეთის, საქართველოს დამმონებლების წინააღმდეგ ბრძოლაა, დუბროვინისთვის გაცემული პასუხი ყველა იმ პიროვნებისათვის გაცემული პასუხია, ვინც შეგნებულად თუ შეუგნებლად ამახინჯებდა საქართველოს ისტორიას, შეგნებულად თუ შეუგნებლად მტრის წისქვილზე ასხამდა წყალს. ამიტომ „რახან ეხლა დუბროვინი საჩენზე დგას და იმისი დამრიგებელნი კულისების უკან, მამ დუბროვინს უთხრათ ყველა რიგზედ“... „თორემ იმ წიგნის პასუხი ვისთვისაც უნდა დამენერა სულერთი იქნებოდა“ დუბროვინის ზემოდასახელებულ წიგნში ის აზრია გატარებული, რომ საქართველოს დაღუპვის მიზეზი, ერთი მხრივ, იყო ერეკლე მეფის მოხუცებულობა და დაუძლურება და, მეორე მხრივ, დარეჯან დედოფლის მიერ ფაქტობრივად ძალაუფლების ხელში აღება, მისი თავზეხელაღებული, ავანტიურისტული ქცევა.

დუბროვინის ცილისწამებით აღშფოთებისა და მისთვის პასუხის გაცემის მოტივი თითქოს მარტივია — შეილიშვილმა ვერ აიტანა საკუთარი პაპისა და ბებუის შეურაცხყოფა და თავი სამსხვერპლოზე მიუტანია. „თუ იმ სიმართლისათვის დიდ სასჯელს დამდებენ მე, მაშინ ჩემი თავი სანაღვლეად აღარ მექნება, მე იმათი მსხვერპლი ვიყო, იმ წმინდა გვამებისა“. შემდეგ მთელი სტატიის გაცნობა გვარნ-

მუნებს, რომ ეს არ არის ოდენ ახლო ნათესავეების, პაპა-ბებების გამოსარჩლება. ეს არის საქართველოს ისტორიის კარგად მცოდნე ადამიანის, ჭეშმარიტი ქართველის მიერ თავისი სამშობლოს სადა-რაჯოზე დგომა.

დუბროვინის ეს წიგნი გახდა ბიძგი ალ. ორბელიანისთვის, რომ სიმართლე ეთქვა, ეთქვა ყველაფერი, რაც იცოდა და ჭეშმარიტი ისტორია არ დაეკარგა შთამომავლობისთვის. თუმცა ზოგი რამ სხვა წერილებშიც აქვს ნათქვამი, მაგრამ ბევრი რამ აქ პირველად თქვა, და ზოგიც მხოლოდ ამ წერილმა შემოგვინახა. ამიტომ ალ. ორბელიანის სიტყვები „დიდად ვმადლობ დუბროვინსა, გაბედვის შემთხვევა მოგვცა, რომ ჩვენც პირდაპირ ვიტყვიტ იმათ ნაქნარებსა დაუფერად და რაც უყო ჩვენს ქვეყანას რუსეთის მთავრობამ“ — ყოველგვარი ირონიის გარეშე უნდა გავიგოთ და დუბროვინს ჩვენც მადლობა გადავუხადოთ.

ალ. ორბელიანი უნქტებად აყალიბებს დუბროვინის მიერ სხვადასხვა ადგილას ნათქვამ სიცრუეს და თვითონ სრულ სიმართლეს აცნობს მკითხველს. მწერალი საუბრობს იმ პირებისა და მოვლენების შესახებ, რომელთაც თვითონ კარგად იცნობდა ან ახლობლებისაგან ჰქონდა გაგონილი. მაგ. თავისი წიგნის მეექვსე გვერდზე დუბროვინი წერს: „В Телави осталась только одна супруга покойного, царица Дарья, со своими сообщниками, для приведения в исполнение своих властолюбивых замыслов“

„მეფის ირაკლის გვამის გადასვენების შემდეგ იმ სანყლის მომხრეები ვინ იყვნენ იქ?“ — კითხულობს ალ. ორბელიანი და სახელდებით ჩამოთვლის ყველას, დარეჯან დედოფლის შვილებს (ქალებს), რძლებსა და ახლობლებს. ამ ქალებს რა შეეძლოთ, რა საქვეყნო საქმეები უნდა ეკეთებინათ ან დედოფლის პატივმოყვარული ზრახვები როგორ უნდა დაეკმაყოფილებინათ, — გაოცებულია ალ. ორბელიანი და აქვე მოურიდებლად მიახლის წიგნის ავტორს: „რუსეთისაგან დაილუპნენ ქართველები“ (იგულისხმება: „და არა დარეჯან დედოფლისაგან“).

დუბროვინი გვარწმუნებს, რომ ნახიჩევანის, ერევნის და ყარაბაღის ხალხი ალა-მაჰმად-ხანის შიშით საქართველოში გამოიხიზნენო. სინამდვილეში კი ყარაბაღის, ნახჩოვნისა და განჯის ხანები თვით მიუდგნენ ალამამადხანს და მასთან ერთად გამოილაშქრეს საქართველოზე, რასაც მაგალითებით ცხადყოფს ალ. ორბელიანი. საქართველოში თავშესაფარი მართლაც უნახავთ ყაზახ-ბორჩალო-შამშადილელებს, მაგრამ ისინი ქართველებს არათუ არ მოუკლავთ, არამედ ლუკმა პური შუაზე გაუყვიათ. ჩვენს წინაპრებს წმინდათ ჰქონი-

ათ დაცული თავიანთი მამა-პაპის ჩვეულება: „ჩიტი ნარს შეეხიზნება და ის მე როგორ არ უნდა შეეიწყნარო, თუნდ ჩემი მოსისხლე მტერიც იყოს“, მით უფრო, რომ მეფის ბრძანებაც ყოფილა, ყველა ხიზანი შეეწყნარებინათ და არავის მტრულად არ მოქცეოდნენ. „აბა, უფალო დუბროვინო, ვის ნაახდენდნენ და ან რომელს ყაზახ-ბორჩალო-შამშადილელს მოჰკლავდნენ ქართველები?“ — რიტორიკულ შეკითხვას სვამს ალ. ორბელიანი. დუბროვინს ამ მოგონილი ტყუილით ქართველების დამცირება და მეზობელ ხალხებთან მისი დაპირისპირება სურდა, რათა კიდევ დიდხანს ვერ გამოენახათ საერთო ენა (კავკასიელების გაერთიანება ხომ ლახვარი იქნებოდა რუსებისთვის). ეს აშინებდათ მათ.

დუბროვინი დიდ დამსახურებად უთვლის რუსეთს ქართველი ხალხის წინაშე იმას, რომ გუდოვიჩის წერილმა შეაჩერა ავარიის ხანი, რომელიც მზად იყო საქართველოზე გამოსალაშქრებლად. „რა იქნებოდა და ან რა გასაჭირი იყო, ერთი ამისთანა წიგნი ალამამადხანისთვისაც მიეწერა, რომ საქართველოზე არ წამოსულიყო?“ — სიმწრით კითხულობს ალ. ორბელიანი. წიგნის ავტორი საქმეს ისე წარმოადგენს, თითქოს რუსეთი არაფერს იშურებდა საქართველოს გადასარჩენად, მაგრამ ქართველების უნიათობამ, იმერლების ღალატმა, ომისთვის მოუშზადებლობამ და სხვ მისთ. დალუპეს საქართველო. მოკლედ, ალამამადხანთან ომის წაგება მხოლოდ და მხოლოდ ქართველების ბრალია და რუსეთს საქართველოს დალუპვაში წილი არ უდევს. იმ პერიოდის უტყუარმა მემატყიანემ ალ. ორბელიანმა კი იცის, რომ რუსებს „ფალშივ კამედია უნდა ეთამაშათ თავის დროზედ ხალხის მოსატყუებლად თავიანთ უბინოებაზედ, რომ ვითამ რუსეთის მთავრობა არ რეულა ალამამადხანის მოყვანაში საქართველოზე“.

ალ. ორბელიანს თუ აქამდე „ჩვენი რუსეთის მთავრობის მორიდება“ ჰქონდა, ახლა ის აფიქრებს, რომ საქართველოს ღალატში გარეული არისტოკრატების შთამომავლები „ბევრს აუგს იტყვიან“ მასზე, მაგრამ ყველაფრის დაწერას მაინც საჭიროდ მიიჩნევს, რადგან ღრმად სწამს, „ამ სიძარტლის წინააღმდეგი არავინ არ უნდა იყოს, რუსეთის მთავრობის დასის მეტი“, მათი ენა კი „მაინც სიცრუეს დაჩვეული არის“.

საიდან მოიტანა, რა წყაროს, რა ფაქტებს დაეყრდნო დუბროვინი? არსებობს წყარო, რომლითაც იგი სარგებლობს, თუ ყველაფერი თვითონ მოიგონა? ალ. ორბელიანი ააშკარავებს, რომ დუბროვინი არტემ არარაცკის წიგნით სარგებლობს და აქვე გვაცნობს ამ ცრუმეცნიერს. არტემ არარაცკის სომხურად არუთინ რქმევია და გვა-

რად არარაციათი ყოფილა. „ის იყო სომეხების არაჩნურთის არლუთოვისაგან გამოგზავნილი საქართველოში — საქართველოს დასალუპად“. ამ კაცის მოლალატეობა-გამყიდველობაზე საუბრობს ალ.ორბელიანი „ალა-მამად-ხანის შემოსვლაშიც“ და სხვა სტატიებშიც. როცა დუბროვინი ანანურში მყოფ ერეკლე მეფეს გვიჩვენებს, რომელსაც ვითომ მარტო ერთი სომეხი ახლდა, ალ. ორბელიანი ირონიას ვერ მალავს. „უთუოდ ის სომეხი არტემ არარაცკი იქნებოდა, შაბამ, შაბამ, არტემ(!).“

ეს იყო სომეხების არაჩნურთის არლუთოვისაგან გამოგზავნილი საქართველოში და საყურადღებოა, რომ მეფისა და საქართველოს დამლუპველები, მოლალატეები მარტო სომეხები კი არა, ქართველებიც იყვნენ. ისინი ერთად მოქმედებდნენ. სომეხი მელიქ მეჯღუმის მეშვეობით განჯის ჯავათხანს უკავშირდებოდნენ, ის კი, თავის მხრივ, ალა-მამად-ხანს საქართველოზე გამოლაშქრებას ურჩევდა (ჯავათხანი ალა-მამადის ახლო ნათესავი იყო). ალ. ორბელიანის აზრით, კრწანისში დატრიალებულმა ტრაგედიაში მაინც ვერ გატეხა ლომგული ერეკლე. მან მალევე ძალა მოიკრიბა და ალა-მამადი რომ მოკლეს, მომდევნო 1979 წ. განჯის ჯავათხანის დასჯა განიზრახა. ამ მიზნით განჯის ციხის ასალეზად ალექსანდრე და დავით ბატონიშვილები გაგზავნა. საყურადღებოა, რომ ერეკლეს უკვე მოუხერხებია ლეკებთან ურთიერთობის აღდგენა. განჯის ციხეზე ლაშქრობაში ავარიის ხანის შვილი ალისკანტი მონაწილეობდა ათასი ლეკით. ალ. ორბელიანმა კარგად იცის, რომ ქართველებისა და ლეკების ურთიერთობა შორს არის მეგობრულისაგან, ლეკები ამ ომში მონაწილეობას მხოლოდ იმიტომ იღებდნენ, რომ დიდძალი ალაფის იმედი ჰქონდათ, თავის მხრივ ქართველი მეფე და დიდებულები ანგარიშს უწევდნენ ლეკთა მეთაურის ალისკანტის აზრს, რადგან ეშინოდათ ლეკების შემოსევებისა (თავდასხმებისა). სწორედ ალისკანტის თხოვნით გადაიფიქრა ერეკლემ განჯის ციხის ომით აღება და დათანხმდა ჯავათხანთან მოლაპარაკებაზე. ერეკლე და ჯავათხანი დაახლოვდნენ, ამავ დროს საქართველოს მეფემ პოლიტიკური მოლაპარაკება აწარმოა ყარაბაღის იბრეიმხანთან და სახელმწიფოთა მეთაურებმა ერთმანეთის ერთგულებაზე დაიფიცეს. მოკლედ, ამ ეპიზოდში (და არა მარტო აქ) ერეკლე მეფე ნაჩვენებია, როგორც ბრწყინვალე პოლიტიკოსი. მისი მოღვაწეობა აღბეჭდილია პროფესიონალიზმითა და თავისი ქვეყნის მხურვალე სიყვარულით. ალ. ორბელიანი გვიჩვენებს, რომ ქართველ მეფეს ძალა შესწევს, ომში დაამარცხოს და დასაჯოს გუშინდელი მტრები, მაგრამ იგი უმსხვერპლოდ ახერხებს მათ შემორიგებას, რაც მის შორსმჭვრეტელო-

ბაზე, ჰუმანიზმზე, ნათელ გონებასა და ბრწყინვალე პოლიტიკოსობაზე მეტყველებს.

დუბროვინი ყოველნაირად ამცირებს ერეკლეს, არად მიიჩნევს მის მხედართმთავრობას, დიდ საომარ გამოცდილებას, გვარნმუნებს, თითქოს იმერეთმა მცირე ლაშქარი ისე გაშალა, ისე განალაგა ბრძოლის ველზე, რომ ერეკლეს დიდად სჩვენებოდა. ამ წმინდა წყლის ტყუილს იოლად ააშკარავენ ალ. ორბელიანი. აი, რას ამბობს იგი: „სამოცდასამი წელიწადი გაატარა ჯარიანობის გამოცდილებაში მეფე ირაკლიმ და გაფანტულს 8000-ს ჯარის კაცსა ვერ შეატყობდა, ამისთანა საკვირველი მხედართმთავარი ერეკლე!“ სინამდვილეში კი სოლომონი სამი ათასი ჯარისკაცით მივიდა საომრად და მალე შვიდი ათასიც უნდა მიმატებოდა, მაგრამ რუსეთის აგენტებმა, თავიანთი ცბიერი, მაცდური საქციელით დაშალეს იმერეთის ლაშქარი და სახლებში გაუშვეს.

ალ. ორბელიანი დაუნდობლად ამხელს დუბროვინს ფაქტების არცოდნასა თუ საგანგებოდ დამახინჯებაში. რუსი ავტორის მიხედვით, დამარცხებულმა ერეკლემ ომის მერე ქაიხოსრო ავალოვი (ავალიშვილი, გარსევან ჭავჭავაძის სიმამრი) გაგზავნა მოსალაპარაკებლად ალა-მაჰმად-ხანთან.¹ იმას მძევლები მოუთხოვია და თან ძვირფასი ნივთები: აზატხანის თეთრი ალმასი და პოტიომკინის საათი. ალ. ორბელიანის მტკიცებით, ერეკლე მეფის ის წერილი, რომლითაც თითქოს ეს ამბავი მტკიცდება, მეფის მტრების მიერ არის შედგენილი. რისთვის? რომ ერეკლე ყველას თვალში დაამცირონ, აი, როგორ გაცვალა ძვირფას ნივთებზე შერიგებო. ახლა გასაგებია, რა ამოქმედებდათ და სურდათ მეფისა და ქვეყნის ორგულებს.

სინამდვილეში კი მთიულეთში მყოფ მეფეს ქაიხოსრო ავალოვი, ოსეფა ყორღანაშვილი, იოსებ შალბათაშვილი და იოსებ ბებუთაშვილი ურჩევდნენ თურმე რუსეთში წასვლას და ხელმწიფისთვის შემწეობის თხოვნას. ამათ ოთხივეს ის უნდოდა, რომ რუსეთიდან აღარ გამოეშვათ და იქ დარჩენილიყვნენ სამუდამოდ. ეს რჩევა ერეკლეს გადაჭრით უარუყვია. ამ საუბარს ალ. ორბელიანის დედა, თეკლა ბა-

¹ ალ. ორბელიანი სქოლიოში საგანგებოდ აღნიშნავს მათ ნათესაურ და სულიერ კავშირს და უმატებს: „ვერა გონება ვერ წარმოიდგენს იმისთანა ცბიერებას, რაც მეფე ირაკლიზედ ხმარობდნენ: ირაკლის მაგიერათ გაკეთებული წერილებით, იმის ბეჭდის დასმით, ანუ იმის მიმზგავსებულის ხელმოწერილობით როგორ საქმობდნენ?.. ერთი სიტყვით, ყოველს ეშმაკურს საშუალებასა ხმარობდნენ, რომ საქართველო ჩქარა მიეტაცა რუსეთს. ყოველი ამის დამრიგებელი იყო რუსეთის მთავრობა“.

ტონიშვილიც ესწრებოდა თურმე. ეს ამბები, ალექსანდრემ, ცხადია, დედისგან იცის. ამიტომ საფუძველი არა გვაქვს, მასში ეჭვი შევიტანოთ. ხოლო რაც შეეხება ალა-მაჰმად-ხანთან მოლაპარაკებას, ასეთი რამ ერეკლეს არც უფიქრია (არც შეიძლებოდა ეფიქრა) და, ბუნებრივია, არც ვინმე გაუგზავნია მასთან. საქართველოს გაოხრების შემდეგ რა შერიგებაზე უნდა ელაპარაკა ერეკლეს ალა-მაჰმად-ხანთან? „ამას საქმის მიუხვედრი თუ დაიჯერებს, თორემ გონიერი არავინ. ბარემ ადრივ შერიგებოდა, უფრო კარგი არ იქნებოდა?“ — შეუძლებელია არ დაეთანხმო ალ.ორბელიანს. ალა-მაჰმად-ხანმა ომამდე ელჩი გაუგზავნა ერეკლეს და სთხოვა რუსეთთან კავშირის განწყვეტა, მაგრამ ქართველთა მეფემ ერთმორწმუნე რუსეთს არ უღალატა, ალა-მაჰმად-ხანს უარი შეუთვალა, ელჩი კი დააჭერინა და თბილისში გაგზავნა (სწორედ ეს ელჩი გაათავისუფლა მერე არტემ არარაცკიმ, მან კი უკან გაბრუნებულ ალა-მაჰმადს შეატყობინა ქართველთა გასაჭირი და ყველაფერი ქართველთა ტრაგედიით დამთავრდა).

სხვათა შორის, პოტიომკინს ერეკლესთვის საიდუმლოდ უთქვამს, ეკატერინა ხელმწიფეს ნუ ენდობი ნურაფერში, თორემ ოჯახს დაგილუპავს და საქართველოს რუსეთს შეაერთებს, კარგი საუცხოვო ხალხი ხართ, მებრალეებითო. არამცთუ ახალი ამბავია ესა, დიდი ხანია, რუსეთს განზრახვა აქვს საქართველო მოიტაცოს“.

ოსმალეთიდან დიდვეზირსაც საიდუმლოდ შემოუთვლია ერეკლესთვის, „ეკატერინა ხელმწიფესა ნუ ენდობი, თორემ ოჯახს დაგილუპავს და შენს საქართველოს რუსეთს შეაერთებსო“. არ დაუჯერა, იმიტომ, რომ ერთმორწმუნე ეკატერინესი უფრო სჯეროდა.

რუსეთის ასეთი ერთგული, ერეკლე მეფე, დარწმუნებული რუსთა ერთგულებაშიც, რუსეთის დახმარების იმედით მცირე ჯარით შეება გამძვინვარებულ ალა-მაჰმად-ხანს და მწარე მარცხის მერე ან მტერს როგორ შეურიგდებოდა, ან ალმასზე როგორ გაცვლიდა საქართველოს?

ალ.ორბელიანის აზრით, ომის წაგება, საქართველოს დამოუკიდებლობის დაკარგვა მოლალატიეების ბრალია. ქვეყანაში ფარულად მოქმედებდნენ რუსეთის ჯაშუშები, მეფისა და საქართველოს მტრები. მოლალატიეების საქმიანობას ალ.ორბელიანი იმდენად დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს, რომ ჩვენც მასზე საგანგებოდ უნდა შევიჩერდეთ. მოლალატიეების, გამცემლებისა და ჯაშუშების ფართო ქსელის შესახებ ერეკლემ ჯავახთხანისგან შეიტყო. ამ ამბავმა მეფე იმდენად შეანუხა, დაალონა და იმედი წაუხდინა, რომ იგი ავად გახდა და მალე ამის შემდეგ (3-4 თვის ავადმყოფობის მერე) გარდაიცვალა კიდეც.

აი, რა უამბო ჯავათხანმა: ერთ დილით მასთან მისულა მელიქ მეჯ-
ლუმი (სომეხი) და რუსეთიდან ოსეფა არლუთიანის გამოგზავნილი
წერილი გადაუცია (ეს წერილი არუთინ არარაციანმა ჩამოიტანა და
მსგავსი წერილი თბილისშიც გადასცა რამდენიმე გამყიდველ-მო-
ლალატეს). ამ წერილით სომხების არაჩნურთი ატყობინებდა ჯავათ-
ხანს, „რომ მეფე ირაკლი შენს დალუპვას აპირებს და შენს სახანოსა
სულერთიან თავის მეგობარსა ყარაბაღის ხანს იბრეიგხანსა აძ-
ლევს... აქეთი მხარის სომხები და საქართველოსი, სულ ერთიან რუ-
სეთში უნდა გადაასახლონ. ეს თვითონ მეფეს ირაკლის უთხოვია,
სომხები თავის ქვეყნიდგან მოიშოროს, რადგან დიდათა სძულს იმას
ისინიო“. მოკლედ, ჯავათხანი დაარწმუნეს, რომ ერეკლე მისი დიდი
მტერი იყო, ხოლო ქართველი მეფის დასჯა ალა-მაჰმად-ხანის შემო-
სევით იყო შესაძლებელი. მსგავსი წერილი უამრავი მოსდიოდა რუ-
სეთიდან განჯის ხანს და მანაც, როგორც ალა-მაჰმადის ახლო ნათე-
სავმა, დიდი როლი ითამაშა საქართველოს დალუპვაში.

ამ ამბავმა ერეკლეზე ისე ძლიერ იმოქმედა, რომ „ის ძლიერი კაცი
იქვე გულშენუხებული მუთაქაზედ გულალმა გადიქვა“ და ამის შემ-
დეგ დიდხანს აღარც უცოცხლია.

თბილისში მობრუნებულმა ერეკლემ ეგნატე იოსელიანსა და სო-
ლომონ ლიონიძეს დაავალა, გაეგოთ, ვინ იყვნენ საქართველოს ფა-
რული მტრები, ვინც ჩუმად მოქმედებდნენ და მეფესა და ქვეყანას
ღალატობდნენ. რადგან მათი სახელები შთამომავლობამაც უნდა
იცოდეს, მეც ყველას ჩამოვთვლი, ვისაც ალ.ორბელიანი თავის სტა-
ტიაში ასახელებს. ესენი არიან: „მეფის ირაკლის მისკარბაში თავ იო-
სებ და ქ. მელიქი დარჩია ბებუთაშვილი, თავ სულხან, ამის ძმა მანუ-
ჩარ და სულხანის შვილი შიომ თუმანიშვილები, იოსებ და ამის ძმა
ავეტიკა შალბათაშვილები. მიმბაში თავ სოლომონ არლუთაშვილი და
მილახვარი ოსეფა ყორღანაშვილი. აი, ესენი არიან ჩვენის ქვეყნის
დამლუპავნი“.

იქნებ ვინმემ სომხების მტრობასა და სიძულვილში ჩამოართვას
ალ.ორბელიანს სომეხი თავადების საქართველოს მოლალატეებად
მოხსენიება. სულაც არა. ალ.ორბელიანი სიმართლეს არ ღალატობს.
ამათი მოლალატეობის საქმეები ასე დანვრილებით თვით სომხების-
განავე იცის და არც უბრალო გლეხი კაცის ამ ნათქვამში ეპარება
ეჭვი: „საქართველოს სომხის მოქალაქეები ჩვენ და საქართველოს
სომხის გლეხნი კაცნი, როგორც ჩვენი მეფისთვისა, ისე ჩვენის ქვეყ-
ნისთვისა თავდადებულები ვართ“. მოლალატე-გამცემლები თავა-
დები იყვნენ, ისინი, ვინც „რუსეთიდან გამოგზავნილს არაჩნურთის
ოქროებსა... სხვებსაც ბევრს აძლევდნენ საქართველოში, მეფის

ირაკლის დასალუპათ და თვითონაც ბევრს იწყობდნენ ჯიბეში". აბა იმ ოქროებთან გლახებს ვინ მიაკარებდა!

საინტერესოა, რა ისეთი მტრობა და შუღლი ჰქონდა ამ ხალხს ერეკლესთან. იქნებ პირადად განაწყენებულები იმით იყრიდნენ ჯავრს, რომ ქვეყანას უღუპავდნენ? ესეც იყო. მოღალატეებს შორის იყვნენ ისეთებიც, ვინც პირადად იყო განაწყენებული მეფეზე, უშუალოდ ერეკლეს მტრობდა და მისთვის უნდოდა ცუდის გაკეთება. ასეთები იყვნენ: რევაზ ანდრონიკაშვილი, გოგია ციციშვილი, გიორგი და ელიზბარ ერისთავები. მათი განწყობილება და დამოკიდებულება არც სამეფო კარისთვის იყო დამალული, ცხადია, ერეკლემაც კარგად იცოდა, მაგრამ იმას მაინც ვერ წარმოიდგენდა, რომ პირადი მტრობის გამო ქვეყანას ღუპავდნენ. „ჩემი მტრობის გულისთვისა ეს თავიანთი მშობელი ქვეყანა რაღათ გაყიდეს?“ — გაოცებული და დაბნეული კითხულობდა კრწანისში დამარცხებული ერეკლე მეფე.

ზოგისთვის კი გამყიდველობის მოტივი მეფისთვის ადრე მიყენებული წყენის გამო სამაგიეროს გადახდა კი არ იყო, ისინი ოქროებს დახარბდნენ, რუსეთიდან გამოგზავნილ ფულებში გაყიდეს მეფეცა და ქვეყანაც. მეფე მათ იმდენად ენდობოდა, რომ ყველა საიდუმლო იცოდნენ, ერეკლე ახლობელ ადამიანებად თვლიდა და წყალობასაც არ აკლებდა. შეუძლებელია ღრმა სინანულის გარეშე წაიკითხო ეს სიტყვები: „ვინც მეფის ირაკლისაგან გაკეთდნენ და ვინც იმისი შინაური საიდუმლოს მახლობლები იყვნენ, იმათ მოიყვანეს ალა-მაჰმად-ხანი და იმათ დანთქეს ჩვენი ქვეყანა“.

უნებურად გვაგონდება დატყვევებული შამილის შეხვედრა გრ.ორბელიანთან პეტერბურგში. კავკასიის ომის გმირი გაოცებული ჰყვებოდა თურმე: რომ მიღალატეს ყოველთა მათ, ვინცა იყვნენ დაახლოებულნი ჩემთან და ვინცა ჩემს მფარველობას ქვეშე და ჩემის მონყალებით ჰსცხოვრობდნენო! იმათვე ამიკლეს სრულებით, ასე რომ ეს თეთრი ჩოხა ბარიატინსკიმ მიწყალობაო“.¹

იქნებ ვინმეს მოეჩვენოს, რომ ალ.ორბელიანი ხელალებით, განურჩევლად ყველა სომეხს მოღალატეობას სწამებს და საქართველოს დამხობას მხოლოდ მათ აბრალებს. არა, როგორც ზემოთაც ითქვა, უბრალო ხალხი, სომეხი გლეხები საქართველოს დაღუპვაში არ გარეულან, სამაგიეროდ ერეკლე მეფისა და მისი ქვეყნის წინააღმდეგ ერთად, თანხმობით მოქმედებდნენ სომეხი და ქართველი თავადები. ალ.ორბელიანი პირდაპირ ჩამოთვლის, ასახელებს მოღალა-

¹ გრ.ორბელიანი, წერილები, ტ. II, ა.განერელიას რედაქციით და შენიშვნებით, სახელმწიფო გამომცემლობა, 1937 წ., გვ. 278.

ტე ქართველ თავადებსაც (სომხების მსგავსად). აი ისინიც: „დავით სარდლის სიღამბლის შემდეგ იმისი შვილი ივანე სარდალი, ამის ბიძაშვილი ასლან ორბელიანი, თა გარსევან ჭავჭავაძე, თა რევაზ ანდრონიკაშვილი ბატონიშვილის გიორგის პირველი ცოლის ძმა, თა გოგია ციციშვილი... თა გიორგი ერისთავი ქსნისა (იასეს შვილი) და თა გიორგის ძე ელიზბარ ერისთავი ქსნისავე (დიდი მეფე სოლომონის ქალი ჰყვანდა ცოლათ მარიაშ)“.

როცა მოლალატიების ვინაობა შეიტყო, ერეკლე კი მიხვდა, ვისი ხელიც ერია ამ საქმეში, მაგრამ რალა დროს: მეფე დარწმუნდა, რომ ყველაფერი ეკატერინა ხელმწიფის ნამოქმედარი იყო. მართალი და უმანკო ქართველები იოლად ნამოეგნენ სხვის ანკესს, გულწრფელად დაიჯერეს ყველაფერი და მტრის ნისქვილზე ასხამდნენ წყალს (ქართველების გულწრფელობაზე, უმანკობასა და მიმნდობლობაზე სხვა წერილებშიც არაერთგზის საუბრობს ალ. ორბელიანი).

საგულისხმოა, რომ მას შემდეგ, რაც ყველაფერს ფარდა აეხადა, ერეკლე მეფემ მოლალატიების დასჯა კი არ მოინდომა, არამედ, თვითონ საკუთარი თავი დაიდანაშაულა, აღიარა საკუთარი შეცდომა: რომ გადაჭარბებულად ენდობოდა რუსეთის მთავრობას და შიამომავლობას ნიშნად და მაგალითად დაუტოვა, თუ როგორ უნდა აგოს პასუხი ყველა მნიშვნელოვან საკითხზე ხალხის მეთაურმა. აი, რა განაჩენი გამოაქვს საკუთარი თავისთვის ქართველ მეფეს: „მხოლოდ მე მარტო, მე ამას ჩემს თავს ვერ მიუტყევებ, სულ დამნაშავე მე ვარ, არა ვისი დამდურება მე არ მმართებს, მეფე ვიყავ ქვეყნის გამგე, მე არ უნდა მოვტყუებულყავ. ეს ტვირთი მხოლოდ მე ერთს კისერზე მანევს, სხვას არავის“.

* * *

ზოგი მოლალატი მერე ნანობდა თავის საქციელს. მაგ., გარსევან ჭავჭავაძეს სინდისი ქენჯნიდა სამშობლოს წინაშე ჩადენილი დანაშაულის გამო და ამ სულიერ მღელვარებას გადაჰყვა კიდეც. ოსეფა არლუთოვიც სინდისისაგან იტანჯებოდა. დარჩია მელიქიც ნანობდა თავის ქცევას და ბევრ აუგსაც ამბობდა რუსებზე. მაგ., „რუსების სამართალი სამართალი ხომ არ არის, მოჩივრების დასაჭლექებელი არის... იმათ ნაჩალნიკებთან რომ მივალთ ხოლმე, სულ ბუზღუნით გველაპარაკებიან და თუ ალერსით გვეტყვიან რასმე, ისე სასაცილოთ მასხარათ გვიგდებენ“. ჩანს, არ გაუმართლდა იმედები, რუსეთის კარზე პატივითა და დიდებით არაეინ შეხვდა, პატივსა და დიდებას ვინ დაეძებს, მასხრადაც იგდებდნენ თურმე, ამიტომ მწარედ ნანობდა, რუსებმა როგორ მოგვატყუესო.

როგორც ირკვევა, რუსები ქართველებს ბევრად უფრო ადრეც ატყუებდნენ. რუსეთის სამეფო კარზე იგეგმებოდა საქართველოს დალუბვა ჯერ კიდევ XVI ს-დან. სოლომონ მსაჯულმა და ეგნატე იოსელიანმა ერეკლე მეფის ბრძანებით, გამოიკითხეს და დაადგინეს, რომ საქართველოს სამ სამეფოდ გაყოფა ალექსანდრე მეფეს რუსებმა ურჩიეს. მათი მიზანი, ცხადია, ის იყო, რომ ისედაც დასუსტებული საქართველო ამით კიდევ უფრო მეტად დაუძღურებულიყო და საბოლოოდ რუსეთის ხახაში ჩავარდნილიყო. შაჰ-აბასის ლაშქრობები, ქეთევანის წამება, ლეკების თუ სხვათა თავდასხმები საქართველოზე — სულ რუსეთის ბრალია. მეფე ვახტანგს, მეფე თეიმურაზს, მეფე ერეკლეს რაც უღალატეს ქსნის ერისთავებმა, სულ რუსეთის შეჩენილმა კაცებმა აქნევეინეს. რუსების მოსყიდულ კაცებს ბოლო დროს ოსმალეთიდან ჭირიც შემოუტანიათ, რომ საქართველო უფრო დაესუსტებინათ და ხალხისთვის თავშეყრის საშუალება მოესპოთ (ამას ყველაფერს წერილში წერს დიმიტრი ბატონიშვილი. ეს წერილი ეგნატეს ანახა მცხეთის დეკანოზმა ნიკოლოზმა).

ერეკლემ მწარედ ინანა, ეს ამბები ოცდაათი წლის წინ უნდა შემეტყო, „მთელი კავკაზია რუსეთზე ამემხედრა, მაშინ ნახავდნენ ისინი თავის ყოფას, მაგრამ მოხუცებულობაში მე ახლა რას მოვასწროფ, ნამეტნავად სნეულობასაც ვგრძნოფ“. მაინც გაიბრძოლა და ახალციხის ფაშის პირველი კაცი დაიბარა, მაგრამ ამის მერე მალე გარდაიცვალა.

დუბროვინისთვის გაცემული ამ საკმაოდ ვრცელი პასუხის გამო აღ. ორბელიანი მკითხველის წინაშე ერთგვარად ბოდიშს იხდის და თავს იმართლებს: „ეს ამთენი აღწერილობა დუბროვინის იმის დოკუმენტებისათვის აღწერე, ნამკითხველმა ეს აღწერილი რომ წაიკითხონ, ყოველი ნათლად დაინახონ, მამულის მონამეს მეფეს ერეკლესა რა უყვეს, მოტყუებით თავიანთი მსხვერპლი როგორ გახადეს და ბოლოს თავის თავის დასაფარავათ, როგორ უსვინდისოთ თავს იმართლებენ, რომ მეფისა და საქართველოს ამოფხვრა როგორმე მიჩქმალონ თავისგნით და ის თავიანთი საშინელი ცფიერობა, წმინდას პატიოსანს დედოფალს დარიას დააბრალონ, მითამ მეფის ირაკლის ოჯახობის დაქცევის მიზეზი ის იყო“. ჩანს, ქართველ მწერალს კარგად გაუცნობიერებია დუბროვინის წიგნის ფარული თუ აშკარა მიზანი. დედოფლის კომპრომეტირების ცდა ისეთი მნიშვნელოვანია ამ ნაშრომში, რომ ზოგჯერ აშკარა ტყუილი იოლად ჩანს და იკითხება. ასე მაგ., დედოფალ დარიასათვის ოსეფას მონამელაც კი დაუბრალებიათ, მაშინ როდესაც ის თავისი სიკვდილით, წვეთით გარდაიცვალა.

უნდა ითქვას, რომ აღ. ორბელიანი დარეჯან დედოფლის თავგა-

მოდებული დამცველია. იგი არავის აპატიებს სახელოვანი ბებიის აუგად ხსენებას. როგორც ჩანს, რუსეთის ექსპანსიური პოლიტიკის შემადგენელი ნაწილი იყო საქართველოს უბედურების მიზეზად დედოფლის დასახვა. დუბროვინის გარდა ანდრია მურავიოვისთვისაც გაუცია პასუხი ალ. ორბელიანს და ცხადია, დარეჯან დედოფალს გამოსარჩლება. დედოფლის აუგს, მის ცუდ როლს საქართველოს სამეფო კარის დაღუპვაში ხაზს უსვამს თავის ნაშრომში („ცხოვრება გიორგი მეცამეტისა“) ქართველი მწერალი პლატონ იოსელიანი, რომლის საპასუხოდაც დაუწერია ალ. ორბელიანს თავისი პოლემიკური წერილი „პლატონ იოსელიანს“.

ეს წერილიც საკმაოდ მძაფრი ტონით არის დანერილი ალ. ორბელიანი ამხელს პლ. იოსელიანს საქართველოს ისტორიის დამახინჯებასა და არცოდნაში. პლატონი წერდა იმათ გულის მოსაგებად, ვისგანაც რამე სარგებლობას გამოელოდა. ალ. ორბელიანის აზრით, მწერალმა (მეცნიერმა, ისტორიკოსმა) უნდა კარგად იცოდეს ის საკითხი, რაზედაც წერს, მომხდარის მიზეზებსაც ჩხრეკდეს და შედეგებსაც ითვალისწინებდეს, რაც მთავარია, „მართლად, უტყუარად აწოდებდეს მკითხველს. „ნამდვილი და სამართლიანი“ მწერალი სწორედ ასე უნდა წერდეს და არა ამ პრინციპით: „ჩემი მასიამოვნებელი ვასიამოვნო და სხვა სიმართლეს ჯანი ნაუვიდესო“.

ალ. ორბელიანი სამართლიანად საყვედურობს წიგნის ავტორს ერეკლე მეფისა და დარეჯან დედოფლის უსამართლო, დაუსაბუთებელ ლანძღვას.

თუმცა ალ. ორბელიანის თქმით, „პლატონი წრფელი სულით ნავიდა რუსეთში“, მაგრამ იქ მიხეილ ბატონიშვილს დაუახლოვდა და მისგან მოენამლა გონება. აქ საქართველოში კი გიორგი იასეს ძე ერისთავი იყო მისი მეგობარი და მწყალობელი. ესენი ორნივე მეფე ერეკლეს მტრები იყვნენ და გასაკვირიც არ იყო, რომ მათ „დიდი შური ჩაუწერეს მეფეს ერეკლეზე და დედოფალს დარეჯანზედ პლატონს“. მიხეილ ბატონიშვილი, ალ. ორბელიანის დახასიათებით, „ნასწავლი კაცი იყო, მაგრამ მომატიებულის პოხონდრიით ნახევრათ შემცთარი“. „მხოლოდ ღარიბებზე მონყალე კი იყო, ეს ჰქონია იმას კარგი“. გონიერი, განათლებული, ნასწავლი კაცი „ამისთანა ცრუჭორებს“ კი არ უნდა აპყვეს, არამედ პირუთვნელად, მიუკერძოებლად უნდა აღწეროს ისტორია. ალ. ორბელიანის მართებული მოსაზრებით, საქართველოს უკანასკნელ მეფე გიორგიზე წერა ისე არ შეიძლება, თუ წინარე მოვლენები არ გავითვალისწინებთ. თუ უფრო ადრე არა, ალექსანდრეს მეფობის დროიდან მაინც უნდა გამოვიკვლიოთ საქართველოს დაცემის მიზეზები.

ჩანს, ალ.ორბელიანს პლ.იოსელიანისთვის პირადადაც უთქვამს ეს და მსგავსი რამეები. ალბათ, ამიტომ მათ შორის კეთილგანწყობაც არ იყო. როგორც ა.განერელია წერს: „პლ.იოსელიანი ეკუთვნოდა იმ ჯგუფს, რომელიც მე-18 ს. საქართველოსათვის ერთადერთ გამოსავლად რუსეთთან შეერთებას სთვლიდა“.¹ სანინაალმდეგო შეხედულების ხალხთან მათ საერთო ვერ ექნებოდა (და არც ჰქონდა). რუსეთიდან დაბრუნებული პლატონი ძალიან ცივად მიუღია თეკლა ბატონიშვილს და ამ გულცივობის მიზეზი ასე აუხსნია შვილისთვის: „იმიტომ რომ ის სწორე მართალი კაცი არ არის და არც რიგიანი, ცოდო არის, ეგნატეს ღვდლის შვილია. პლატონ არა ქართველების, რუსების კაცია, რომელიცა იმათ ხელში შეჰყურებს ლუკმა მისცენ გასაძლომი და ამის გამო ისიც მეთვალეა იმათი მთავრობისა. აი ამისთვის კარგად ვერ მივიღე შვილო“.

ხოლო 1804 წ. მთიულეთის აჯანყების მეთაურს, ფარნაოზ ბატონიშვილს სხვებისთვისაც უთქვამს, პლატონთან ლაპარაკს გავუფრთხილდეთო. ფარნაოზს რომ ის სანდო კაცად მიეჩნია, თეკლასთან წერილს გამოატანდაო, — ასკვნის ალ.ორბელიანი.

თეკლას ნათქვამში ყურადღებას იქცევს ერთი ფრაზა: „ცოდო არის, ეგ ეგნატეს ღვდლის შვილია“.

ეგნატეს თავისი შვილისთვის არაფერი უამბია. არც შვილს უკითხავს მისთვის ძველი ამბებისა რამე, არც აინტიერესებდა. ალექსანდრეს ეგნატეც და სხვა მოხუცებულებიც ბევრ რამეს უამბობდნენ (სწორედ მათი ნაამბობით აღადგენდა ალექსანდრე პირუთვნელ ისტორიას), პლატონმა კი იმ ამბებისა არა იცოდა რა.

„ეგნატე არამც თუ ერთისა, მთელი საქართველოს სამეფოს ოჯახისა თავშენირული ერთგული იყო და უნამენტავესად თავის მშობლის მამულისა. დიდი გონიერი კაცი იყო ეგნატე და დიდი მადლიანი წმინდა...“

პლატონი კი, ალექსანდრეს დახასიათებით, მამის ანტიპოდი ყოფილა. იგი არც მამასავით გონიერი ყოფილა, არც მამულის ერთგული და არც წმინდა ზნეობისა. პლატონის მომხრეები ამკარად თუ ფარულად დევნიდნენ ალ.ორბელიანს, უფრო მის აზრებს და კიდევ აბეზლებდნენ ხოლმე. მათ „ღავეღავს“ როგორმე გაუძლებდა, მაგრამ ეგნატე მღვდლის შვილის ბინიერება კი მეტად ანუხებდა. „ნუ თუ შენცა წილი გქონდეს რამე პლატონ, ამა ბინიერებაში შებღალული იყო ჩემზე?“ — მიმართავს ალექსანდრე და ამ კითხვაზე, ალბათ, უარყოფითი პასუხი უფრო გაახარებდა, ვიდრე დადებითი.

¹ პლ.იოსელიანი, ა.განერელია, შესავალი წერილი.

პირადად მიმართვისგან ვერც სხვა დროს იკავებს თავს ალ.ორბელიანი. მეცნიერისთვის აუცილებელ ზნეობრიობას შეახსენებს და სხვის დუდუკზე მობუქნავე მეცნიერებს (პლატონსა და მისთანებს) ბრალს სდებს საქართველოს დაღუპვაში. მოეუსმინოთ ალ.ორბელიანს: „თუ ბრძენი ხარ დიდი მეცნიერი... შენ უნდა გეასწავლო, შენ დაგემწყსიდე, შენ გვიჩვენე ყოველს კარგსა, მაგრამ სად არის ეს შენში? — სწორეთ პირდაპირ გეტყვი, რომ შენის და ზოგიერთისა შენისთანებისა ჩაგონებით ილუპება ზოგიერთი სახლები, არა ეხლა, ვარანცოვის აქეთ ვარანცოვის ცუცუნავ და კუქნავ“.

საინტერესოა მურავიოვისა და ვორონცოვის შედარება ერთმანეთთან. თუმცა ორივე ერთსა და იმავე მიზანს ესწრაფოდა, ერთი და იგივე განხრახვა ჰქონდათ, ორივე რუსეთის კოლონიური მმართველობის იარაღი იყო საქართველოში, მათი პოლიტიკა ერთმანეთისგან მკვეთრად განსხვავდებოდა. მოქნილ ვორონცოვს ამიტომ ბევრი მაქებარიც ჰყავდა ქართველთა შორის, მაგრამ ალ.ორბელიანი ყველაფერს საღი თვალით ხედავს: „მურავიოვი სწორე მართალი კაცი იყო“, — წერს იგი და განაგრძობს: „მურავიოვი ისე პირდაპირ იქცეოდა ჩვენზედ, რაც რუსეთს განზრახვა აქვს ჩვენთვის და ვარანცოვი კი სუბუქ ჭკვიან ქართველებსა მოტყუებით რუსებათ გადაგვცვლიდა“.

გიორგი მუხრანბატონისა არ იყოს, პლ.იოსელიანსაც, როგორც ჩანს, ქართული ენა ეპატარავებოდა, მის გაქრობას, სხვა ენაში (რუსულში) გათქვეფას ესწრაფოდა, ან უკეთეს შემთხვევაში, საშინაო, საოჯახო ენად ქცევას უქადდა და უწინასწარმეტყველებდა. ჩანს, მსგავს აზრებს საზოგადოებაში ხშირად გამოთქვამდა ხოლმე ხმამალლა. „ერთხელ არა, ბევრჯელ უთქვამს ესაო“, — წერს ალ.ორბელიანი. თუ ენა გაქრება, ერსაც იგივე ელის („რა ენა წახდეს, ერიც დაეცეს“) — ეს საყოველთაო ჭეშმარიტება კარგად ესმის ალ.ორბელიანს. ამიტომაც წუხს და დრტივინავს: პლატონს ჩვენი, ქართველების „გადაქცევა უნდა სხვა თესლათა, აი, იმის სიტყვა: ქართული ენა დიღმიდგან ქ.ტფილისამდინ და ქ.ტფილისიდგან სოლანლუხამდინ“ ეს ხომ აშკარა ქადაგებაა ერის მოსპობისა, გადაშენებისა. მაშ, თვითონ პლ.იოსელიანიც ტყუილად ირჯება, უფრო კი „რასაცა სწერს პლატონ, მხოლოდ, ისტორიისათვის, ჩვენ რომ გავიგლისენით, იმის თხზულებანი დარჩეს ჩვენს მოსახსენად: იყავ საუკუნო სახსენებელიო“. აი, სანამდე მიჰყავს ზოგი ქართველი სხვის ხელზე მიჩერებას, სხვის სამსახურში ყოფნას, სხვისი ჭკუით სიარულს. იმ სხვისი მიზანიც ხომ ეს იყო (ქართველების გადარუსება) და ამას განათლებული, განსწავლული ქართველების, ქართველი ინტელიგენციის ხელით

აკეთებდა, თანაც ისე, რომ თვითონ აშკარად არსად გამოჩენილიყო. ერეკლე მეფისა და დარეჯან დედოფლის მოთხრა-მოყივნებაც ამ მიზანს ემსახურებოდა. ქართველებისთვის (და არაქართველებისთვისაც) უნდა შთაეგონებინათ, საქართველოს დაღუპვაში რუსეთის ხელი არ ურევია, რუსეთს წვლილი არა აქვსო. ალ.ორბელიანისთვის ბევრი საიდუმლო იყო ცნობილი და მათ შორის ისიც, რომ რუსეთის მართებულობას საქართველოში ჩუმი შეთქმულება ჰქონიათ: „მეფე ირაკლი და დედოფალი მოვრყვნათ ყოვლისფრითა და ამის გარდა, საქართველოს რაც რომ ენება მოუვიდა, სულ იმათ დაეაბრალოთ, ეჭვი ველარ მიიტანონ ჩვენზედ“. ალ.ორბელიანის თქმით, ამიტომ ისინი „ჭორსა ატყაჭუნებენ“, პლატონი კი იმათ ეხმარება.

ცნობილია, რომ მეფე თავისი ქცევით, ზნეობით მაგალითს აძლევდა თავის ხალხს. საქართველოს ისტორიამ იცის შემთხვევები, როცა მეფის ზნეობას ერი ფიზიკურად და სულიერადაც გადაურჩენია. თავისი მისაბაძი ქცევით გამორჩეული ყოფილა ერეკლე მეფე. იგი ოჯახის წევრებისგან და სხვებისგანაც სინმინდეს, პატიოსნებას, წესიერებას მოითხოვდა (გავიხსენოთ, თუნდაც, ბატონიშვილ ლევანის გარდაცვალებასთან დაკავშირებული ამბები). ყველაფრის მრუდე სარკეში დამნახავი პლ.იოსელიანი იქამდეც კი მიდის, რომ სანიმუშო და სამაგალითო მეფეს უზნეობაში, ბინიერებაში სდებს ბრალს. ალ.ორბელიანი ამხელს პლატონს სიცრუეში. თავისი სახელოვანი პაპის შესახებ, ცხადია, ბევრი რამ იცის და ორიოდ მაგალითიც მოჰყავს იმის დასადასტურებლად, რომ ერეკლე „წმინდა ზნეობისა და ქცევისა იყო“, ხოლო შემდეგ შოთა რუსთაველის სიტყვებით მიმართავს პლატონს: „სიცრუე და ორპირობა ავნებს ხორცსა, მერმე სულსა“, პლატონ, გაიგონე“.

სიცრუე, ფაქტების ძალით გადაკეთება ისტორიკოსისათვის მართო უკადრისი საქციელი კი არა, დანაშაულია, დიდი ცოდვაა. ეს, ჩანს. პლ.იოსელიანმაც იცოდა, მაგრამ სხვისი მარიონეტი იყო და პატრონის გულის მოსაგებად ყველაფერს კადრულობდა. ერთ-ერთი კერძო საუბრის დროს (როცა ალბათ პლატონმა ალექსანდრეს ნაწყვეტები ნაუკითხა თავისი წიგნიდან) ალ.ორბელიანს პლატონისთვის პირდაპირ უთქვამს: „— მეფეს ერეკლეზედ და დედოფალს დარეჯანზედ რასაცა სწერ მაგ ურიგოებს, წმინდა ტყუილია“. რაზედაც პლატონს დაუფიქრებლად უპასუხნია: „— მაშ როგორ იქნება, ყოველი ისტორია ტყუილია“. მაგრამ როგორც კი თქვა, მაშინვე მიხვდა, რომ შეცდა, ნათქვამს რაღას უზამდა და ამიტომ თქმისთანავე „ჩაითუთქა და გაჩუმდა“. ასე უნებურად გაუცია თავი პლ.იოსელიანს. ამიტომაც სრული საფუძველი გვაქვს, მის ნათქვამში ეჭვი შევიტა-

ნოთ და ყველაფერს ტრაგიკულად შევხედოთ, რასაც აკეთებს კიდევ ალ.ორბელიანი.

პლატონს ისე აქვს საქმე წარმოდგენილი, „მითამ დედოფალი დარეჯან ყოფილიყოს მეფის ირაკლისა ყოველი საქმეების ამრევი და გამფუჭებელი“. თითქოს დარეჯანმა შეუშალა ხელი ქართველთა დიდი ხნის ოცნებას, აღმოსავლეთ და დასავლეთ საქართველოს გაერთიანებას. ალ.ორბელიანის მტკიცე რწმენით, დედოფალი ქვეყნის საქმეებში ვერ ჩაეროდა (სურვილიც რომ ჰქონოდა), არც თათბირზე მიიწვევდნენ და არც შინ მიიღებდა მეფე მის რჩევას. „არა, ის დიდი გონების კაცი ქვეყანაზედ განთქმული და ძლიერი ხასიათისა, როგორც მეფე ირაკლი იყო, დედოფალს დარეჯანსა გაურევედა თავის სამეფოს საქმეებში? — არასდროს. თვითონ დედოფალიც ძალიან მორიდებული იყო ხოლმე“. ასე რომ, იმერეთის ქართლ-კახეთთან შემოერთების საქმეს დარეჯან დედოფალი ვერაფრით ვერ ჩაშლიდა, მით უფრო, რომ როცა იმერეთის დესპანები მოუვიდნენ მეფეს და ბჭობა შეიქმნა, დარეჯანი თბილისში არც იყო, თეკლას ავადმყოფობის გამო იგი თელავში იყო. იქ კი არც შეუტყვიანა დესპანების მისვლა-მოსვლა იმერეთიდან, არამც თუ არაფერში გარეულა.

ყველაზე საინტერესო და საყურადღებო მაინც ისაა, რომ ალ.ორბელიანი საქართველოს გაერთიანებას ჩაშლილად არ მიიჩნევს. იმერეთში ერეკლეს შვილიშვილის (ელენეს შვილის) სოლომონის გამეფება იყო სწორედ ქართლ-კახეთისა და იმერეთის გაერთიანების საფუძველი, უფრო სწორად, თვით გაერთიანება. სოლომონ მსაჯულის რჩევით, იმერეთში უშვილო სოლომონის გამეფება ორმხრივ სასარგებლო იქნებოდა: სანამ იცოცხლებდა, იმეფებდა კიდევ, ოლონდ ერეკლეს მორჩილების ქვეშ უნდა ყოფილიყო, ამასობაში იმერეთის ხალხიც შეეჩვეოდა საქართველოს გაერთიანების აზრს და მერე ეს საქმე აღარ გაძნელდებოდა.

ამავე საკითხზე ანალოგიურად მსჯელობს ალ.ორბელიანი სტატიის „დუბროვინის მიმართ პასუხი“. დუბროვინი ერთგან იმერეთს ერეკლე მეფის მოკავშირედ იხსენიებს, რაზეც ალ.ორბელიანი შენიშნავს, რომ იმერეთი 1890 წ. ქართლ-კახეთის შეუერთდა და ამდენად, ისინი ერეკლეს მოკავშირეები ვერ იქნებოდნენ, ეს ერთი სამეფო იყო. უშვილო სოლომონის დასმა იმერეთის ტახტზე სწორედ ამას ნიშნავდა. როგორც კი რუსეთმა ეს ამბავი (საქართველოს გაერთიანების ამბავი) გაიგო, „მაშინვე რუსეთის ხელმწიფობა საქმეში შევიდა“, იზრუნა და კიდევ აღძრა ალა-მაჰმად-ხანი საქართველოზე.

ალექსანდრე ორბელიანის მოსაზრება ეროვნული ორღანების შემოღების თაობაზე

საქართველოს ერთიანი სამეფოს დაშლის შემდეგ ქართველი გვირგვინოსნები მუდამ ეძიებდნენ საიმედო, ერთმორწმუნე მოკავშირეს, რომელიც მათ ყოველი მხრიდან მოძალებული მტრების მოგერიებაში დაეხმარებოდა.

მოკავშირის ძიება იმით დასრულდა, რომ მუსლიმურ სახელმწიფოთა მეურვეობას გარიდებულმა ქართველმა ერმა თავი რუსეთის იმპერიის უღელში ამოყო.

ცარისტული რუსეთის ექსპანსიონისტმა მესვეურებმა ურცხვად დაარღვიეს 1783 წელს გეორგიევსკის ციხესიმაგრეში დადებული ხელშეკრულება და სახელმწიფოებრივი დამოუკიდებლობის ძირძველი ტრადიციის მქონე საქართველო იმპერიის რიგით, განაპირა მხარედ აქციეს.

თავისუფლებისმოყვარე ქართველი ერი არასდროს არ შეგუებია იარაღის ძალით თავსმობეველ რუსულ მმართველობას. ამას ნათელყოფს ის აჯანყებანი, რომლებიც პერიოდულად იფეთქებდა ხოლმე საქართველოს ამა თუ იმ კუთხეში.

XIX საუკუნის პირველ ათეულ წლებში მომხდარ შეიარაღებულ აჯანყებათა დამარცხება ქართველი მამულიშვილებისაგან ბრძოლის გზებისა და მეთოდების შეცვლას მოითხოვდა. დამოუკიდებლობის აღდგენისათვის აშკარა ბრძოლა, მართალია, შენელდა, მაგრამ არასდროს ჩამქრალა. მონინავე ინტელიგენტები სამშობლოს მომავალზე ფიქრობდნენ და ქართული სახელმწიფოებრიობის მოსპობას ვერ ეგუებოდნენ. განსაკუთრებით აქტიურობდნენ თავადები, რომლებმაც რუსული მმართველობის დამყარების შემდეგ ძველი პრივილეგიები და თანამდებობანი დაკარგეს. სწორედ არისტოკრატია იყო წარმმართველი ძალა იმ შეთქმულებისა, რომელიც 1832 წელს გამომჟღავნდა და ამიტომაც ჩვენში „1832 წლის შეთქმულების“ სახელით არის ცნობილი (1,937-938).

შეთქმულების იდეა პეტერბურგში გადასახლებულ ქართველ ბატონიშვილთა წრეში 1825 წელს მომნიფდა, მომდევნო წელს კი შეთქმულთა მეორე უჯრედი მოსკოვშიც ჩამოყალიბდა. 1827 წლიდან შეთქმულების ცენტრმა თბილისში გადმოინაცვლა და მასში მთელი მონინავე თავადაზნაურული ინტელიგენცია აღმოჩნდა ჩაბმული. მათ შორის იყვნენ: გიორგი ერისთავი, გრიგოლ, ლუარსაბ და ალექ-

სანდრე ორბელიანები, ალექსანდრე ჭავჭავაძე, დიმიტრი ყიფიანი, თეიმურაზ ამილახვარი, იასე ფალავანდიშვილი და სხვები. შეთქმულთა შორის იყო მღვდელი ფილადელფოს კიკნაძეც, რომელმაც ფარული საზოგადოების წესდება „აქტი გონიური“ შეადგინა.

შეთქმულების მონაწილეთა იდეური მიმართულება ერთგვაროვანი არ ყოფილა. მემარჯვენე ნაწილის იდეოლოგია უფრო ზომიერი იყო და სოციალურ სფეროში არსებით ცვლილებებს არ ითვალისწინებდა. მემარცხენე ფრთას სურდა საშინაო საკითხებში დამოუკიდებელი საქართველო, რომლის სახელმწიფოებრივი ორგანიზაცია პარლამენტური იქნებოდა. ამ ფრთის პოლიტიკური იდეოლოგია დეკაბრისტთა ფარული საზოგადოების იდეოლოგიას ენათესავებოდა. შეთქმულთა ერთ-ერთი ცენტრალური ფიგურა, დაბალი სოციალური ფენის წარმომადგენელი სოლომონ დოდაშვილი ყველაზე რადიკალურად იყო განწყობილი. იგი მონარქიზმსა და ბატონყმობას ბოროტებად მიიჩნევდა და საქართველოს პროგრესს დემოკრატიულ ყაიდაზე მის გარდაქმნაში ხედავდა. რუსეთთან დამოკიდებულების საკითხში შეთქმულთა არც ერთი ფრთა სეპარატიზმს არ გამოხატავდა. მათი იდეალი იყო გეორგიევსკის ხელშეკრულების ზუსტი დაცვა. შეთქმულთა იდეურ-ორგანიზაციული ფორმირების პერიოდი ქართული ინტელექტუალური ცხოვრების ინტენსიურობით, ეროვნული თვითშემეცნების აღმავლობით ხასიათდებოდა. მათი იდეების პროპაგანდა საიდუმლო შეკრებებზე, ლიტერატურულ სალონებში მიმდინარეობდა (4, 704).

აღსანიშნავია, რომ შეიარაღებული აჯანყების წარმატებით დასრულების შემთხვევაში, შეთქმულებს ეროვნული ორდენების შემოღება ჰქონდათ განზრახული.

ქართულ ჯილდოთა დანესების იდეის ავტორი „საქართველოს უმაღლესი მთავრობის სააღმასრულებო ექსპედიციის მრჩეველი“ ანუ „სოვეტნიკი“, თავადი ალექსანდრე ვახტანგის ძე ორბელიანი (1802-1869) იყო. მასთან სტუმრად მყოფ თანამოაზრეებთან: ვახტანგ ორბელიანთან, კაპიტან ჩოლოყაშვილთან, იასე ფალავანდიშვილთან, ელიზბარ და გიორგი ერისთავებთან საუბარში ალ. ორბელიანს ხაზგასმით უთქვამს: „უეჭველად უნდა დავაარსოთ ორდენი დავით აღმაშენებლისა და საქართველოს განმანათლებლის ნინოსი“ (3, 306-307).

„ალ. ორბელიანმა მითხრა, რომ მე ჩვენთვის უკვე გამოვიგონე ნიშანი — დავით მეფის ჯვარი და ნმ. ნინოს ჯვარიო“ — იგონებდა იასე ფალავანდიშვილი და იქვე დასძენდა: „ალ. ორბელიანოვმა მითხრა, რომ მან ეს ჩვენი განზრახვა გამოუცხადა ერევნის კარაბინერთა

რაზმის შტაბსკაპიტანს ონიკოვს, მაგრამ აღარ მახსოვს ის დათანხმებოდა თუ არა“ (2, 229).

ამის შემდეგ, როგორც ლუარსაბ ორბელიანი აღნიშნავს, ერთხელ იასე ფალავანდიშვილსაც უთქვამს შეთქმულთა წრეში, რომ აჯანყების გამარჯვების შემდეგ საჭირო იყო დავით აღმაშენებლისა და წმინდა ნინოს ორდენების დაწესება, რასაც ყველა მოწონებით შეხვედრია (2, 188).

ფრიად საყურადღებოა, რომ შეთქმულებს, რომელთა წინაშეც ურთულესი პრობლემები იყო გადასაჭრელი, ჯილდოების დაწესებაზეც უფიქრიათ. ისიც საგულისხმოა, რომ ეს პროგრესული მოსაზრება ალ. ორბელიანმა გამოთქვა. მრავლისმეტყველია დასაწესებელი ორდენების სახელწოდებებიც. ქართველთა გამაქრისტიანებლის — წმინდა ნინო კაპადოკიელისა და წმინდა დავით აღმაშენებლის სახელობის ორდენების (სხვა ჯილდოებთან ერთად) დაწესების იდეა ხომ ჯერ კიდევ 1799 წელს წამოაყენა იოანე ბაგრატიონმა.

ეფიქრობთ, შესაძლებელია, რომ ალ. ორბელიანი, როგორც „პატარა კახის“ უსაყვარლესი ასულის — თეკლა ბატონიშვილის ვაჟი, ანუ ერეკლე II-ის შვილიშვილი, კარგად იცნობდა ქართულ ჯილდოთა დაწესების იოანე ბაგრატიონისეულ კონცეფციას, თუმცა არც ის არის გამორიცხული, რომ ზემოხსენებული იდეა მას დამოუკიდებლადაც დაებადა.

აღსანიშნავია, რომ ალ. ორბელიანის მოსაზრებაზე საუბრისას, იასე ფალავანდიშვილი ერთგან ორდენს ახსენებს, მეორეგან კი ჯვარს. ეს იმით აიხსნება, რომ იმდროინდელ ქრისტიანულ სამყაროში ორდენი ხშირად ჯვრის ფორმისა იყო, ზოგჯერ კი ერთ ორდენს ორი საორდენო ნიშანი ჰქონდა: I — ჯვარი და II — ვარსკვლავი. ორივე საორდენო ნიშანი ჰქონდა, მაგალითად, რუსეთის უზენაეს საიმპერიო ჯილდოს — წმინდა მოციქულის ანდრია პირველწოდებულის ორდენს, აგრეთვე, უმაღლეს სამხედრო ჯილდოს — წმინდა გიორგის ორდენს. სწორედ ჩამოთვლილი ორდენების მსგავსად აღწერდა იოანე ბაგრატიონი უზენაეს ქართულ სახელმწიფო ჯილდოს — წმინდა ნინო კაპადოკიელის ორდენსა და უმაღლეს სამხედრო ჯილდოს — წმინდა დავით აღმაშენებლის ორდენს.

სამწუხაროდ, ალექსანდრე ორბელიანის მამულიშვილურ განაზრახვას ასრულება არ ეწერა. 1832 წლის 9 დეკემბერს შეთქმულება გასცა მისმა ერთ-ერთმა მონაწილემ იასე ფალავანდიშვილმა, რასაც შეთქმულთა დაპატიმრება მოჰყვა.

ამრიგად, ქართველ მამულიშვილებს, ალექსანდრე ორბელიანის მეთაურობით, გადაწყვეტილი ჰქონდათ რუსული მმართველობის

წინააღმდეგ მოწყობილი შეიარაღებული აჯანყების წარმატებით განხორციელების შემთხვევაში დაუნესებინათ წმინდა ნინო კაპადოკიელისა და წმინდა დავით აღმაშენებლის ორდენები, რაც 1832 წლის შეთქმულების გამჟღავნების გამო ვერ განხორციელდა. ამის მიუხედავად, ხსენებული მოსაზრება სიმბოლური გაგრძელებაა იოანე ბაგრატიონის პროგრესული წამოწყებისა და ამდენად, ფრიად საგულისხმოა ეროვნული ჯილდოთმცოდნეობისათვის.

დამონებილი ლიტერატურა:

1. გოცაძე მ., ბრძოლა დამოუკიდებლობის აღდგენისათვის 20-30-იანი წლების მიჯნაზე, საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, ტ. IV, თბ., 1973.
2. გოზალიშვილი გ., 1832 წლის შეთქმულება, ტ. I, ტფ., 1935.
3. გოზალიშვილი გ., 1832 წლის შეთქმულება, წინასიტყვაობა, მასალები, კომენტარები, ტ. II, თბ., 1970.
4. სურგულაძე ა., შეთქმულება 1832 წლისა, ქსე, ტ. 10, თბ., 1986.

სოლომონ რაზმაძე

სოლომონ რაზმაძე, როგორც პიროვნება და შემოქმედი, XIX საუკუნის 20-30-იანი წლების ქართული პოლიტიკური მოძრაობის მესვეურთათვის უცხო და უცნობი არ ყოფილა. მან თავისი ცხოვრება და ლიტერატურული ნაღვანი ქვეყნის თავისუფლებისათვის ბრძოლას, მის კეთილდღეობას მიუძღვნა.

საქართველოს სიყვარული და მისთვის თავდადება პოეტს მემკვიდრეობით გადმოეცა წინაპართაგან, კერძოდ, მამისაგან, რომელიც იყო „გამოჩინებული ვაჟიკაცი და მრავალს ადგილს ბრძოლასა შინა მტერთა მიმართ გულოვნად და მხნედ გამოჩინებული“ (1, 102). ეს გრძნობა კიდევ უფრო გაღრმავდა და განმტკიცდა ქართველ ბატონიშვილთა საზოგადოებაში.

სოლომონ რაზმაძე იცნობდა პეტერბურგში მცხოვრებ საქართველოს სამეფო ოჯახის წევრებს, მათ შორის დიმიტრი იულონის ძეს, რომელიც 1832 წელს შეთქმულების ერთ-ერთი ინიციატორი იყო. სწორედ მისი მეოხებით გახდა იგი ამ ორგანიზაციის წევრი.

მართალია, სოლ. რაზმაძის პირველი ჩვენებები იმის მტკიცებას წარმოადგენენ საგამოძიებო კომისიის წინაშე, რომ რუსეთის ხელისუფლების წინააღმდეგ მოქმედი ფარული ორგანიზაციის არსებობის შესახებ პირველად თბილისში მიიღო ცნობები, მაგრამ 1832 წლის შეთქმულების სხვა მონაწილეთა ჩვენებები და გადარჩენილი დოკუმენტები ცხადყოფენ, რომ იგი პეტერბურგის შეთქმულთა დაჯგუფების აქტიური წევრი და დიმიტრი იულონის ძის უახლოესი თანამზრახველი იყო.

„Когда начиналь говорить Дмитрий Царевичь, — ამბობს დავით ჯორჯაძე თავის ჩვენებაში, — всегда слышал я разговоры касательно свободы, приводя въ примерь, то Францию и ихъ законь, то вольные города, и когда рассказиваль сие то бывали двое, трое; а более пяти у него не случалост мне видеть, именно посещали его: Луарсабъ и Александръ Челокаевы, Соломонъ Размадзе, Елизбарь, Дмитрии, Георгий и Захарии Эриставы, Дмитрии и Вахтангъ Орбелиановы...“ (2, X, 1765).

დავით ჯორჯაძე შეთქმულთაგან ერთადერთი არ არის, რომელიც მონაწილეს სოლ. რაზმაძის მოღვაწეობას პეტერბურგის ორგანიზაციაში. ამასვე მიუთითებენ ვახტანგ ორბელიანი, გიორგი და დიმიტრი ერისთავები, ხოლო სოლ. დოდაშვილი გვამცნობს, რომ ალ. ჩოლო-

ყაშვილს მასთან საუბარი აღუნიშნავს მისი მეგობრობის შესახებ დიმიტრი იულონის ძესა და სოლ. რაზმაძესთან, რომლებთან ერთადაც ხშირად უფიქრია ქვეყნის თავისუფლებასა და მომავალზე. ალ. ჩოლოყაშვილი შეთქმულების საქმიანობაში სოლ. რაზმაძეს დიმიტრი იულონის ძის გვერდით აყენებს, საინტერესო პიროვნებად მიიჩნევს და ხაზს უსვამს მასთან ურთიერთობას.

„Князь Александр Челокоев изъ Москви въ 1827 году отправился вместе со мною до Линии — ვკითხულობთ დოკუმენტში, — и остался онъ на горячеводск... Онъ говорилъ мне, что съ Дмитриемъ Царевичемъ и Соломономъ Размадзевинымъ имеетъ дружбу и часто думаютъ о волности“ (2, XI, 1938).

სწორედ დიმიტრი ბატონიშვილთან უნდა გაეცნო სოლ. რაზმაძეს 1832 წლის შეთქმულების ისეთი თვალსაჩინო წარმომადგენლები, როგორც გახლდნენ ელიზბარ ერისთავი და სოლ. დოდაშვილი. ელიზბარ ერისთავსა და სოლ. რაზმაძეს შორის მიმონერიდან დღევანდლამდე შემორჩენილია ელ. ერისთავის მხოლოდ ერთი ბარათი (3, 9527, 1), რომელიც 1830 წლის 30 სექტემბრითაა დათარიღებული. იგი გვიდასტურებს მათ კეთილგანწყობილებასა და ურთიერთპატივისცემას.

შეგვიძლია წარმოვიდგინოთ, თუ რაოდენ მღელვარე და დატვირთული იქნებოდა 1832 წლის შეთქმულების პეტერბურგის წრის თათბირები. შეთქმულთა წინაშე ხომ უამრავი გადაუწყვეტელი პრობლემა თუ საკითხი იდგა, რომელთა გადაჭრა დიდ დიპლომატიას, სიფრთხილეს და მოქნილობას საჭიროებდა. დიმიტრი იულონის ძე და მისი თანამოსაგრეები ცდილობდნენ საქართველოს ბედ-იღბლით დაეინტერესებინათ უცხო სახელმწიფოთა წარმომადგენლები, ზრუნავდნენ ფარული საზოგადოების უჯრედის ჩამოყალიბებაზე საქართველოში.

სამეცნიერო ლიტერატურაში არსებობს მოსაზრება, რომ სოლ. რაზმაძის საშეთქმულებო მოღვაწეობა პეტერბურგში ლიტერატურულ საქმიანობაში გამოიხატებოდა (1, 121), რომელსაც ჩვენც ვიზიარებთ.

ვიდრე სოლ. რაზმაძის ორიგინალურ პოეტურ მემკვიდრეობას განვიხილავდეთ, რომელშიც საქართველოს მდგომარეობაა წარმოდგენილი ქარაგმულად, მანამ გვინდა შევჩერდეთ პოეტის მიერ 1831 წლის იანვარში თარგმნილ მოწოდებაზე: „ნიგინი ფენელონისა, ლუდოვიკ მე-XIV-სთან მიწერილი და ერთი სიტყვა, რომელი პრქეა ოდილიონ ბარრო პარიჟისა ერსა ოქტომბრის 19. — 1830 წ.“

თხზულება XIX საუკუნის მონინავე საზოგადოებრივი აზრის გა-

მომხატველია, უპირისპირდება მონარქიული ნყობილების სისასტიკეს და დიდი სახელმწიფოების კოლონიალურ პოლიტიკას პატარა ქვეყნებთან მიმართებაში.

მონოდების მთარგმნელს, ისევე როგორც მის ავტორს, სჯერა, რომ „ჭეშმარიტება თავისა უფალ არს და ძლიერ“ (4, 1263, 1), ხოლო უძლიერეს პოლიტიკურ ერთეულთა მმართველნი არ არიან ჩვეულებრივად „სწორისა საუბრისა სმენასა, კაცნი პირმოთნეობისა ჩვეულნი, ადვილად მიიღებენ სანყენად, უზრდელობად და უკადრისად მას, რაცა არს მხოლოდ ნმინდა სიმართლეს“ (4, 1263, 1). თვითმპყრობელი მონარქის პოლიტიკამ „ფრანციისა ერნი მოაძაგეს ყოველთა მესამზღერეთა მეზობელთა. არა დაინდეს არცა ერთი მეკავშირე ამისათვის, რომელ ჰსურდათ მათ მხოლოდ მონები და არა მეგობრები... თქვენ არცალათუ დაიცევით მუხლნი ზავისანი თქვენ მიერვე მიცემულისანი დიდითარე ზვაობითა, რომლისა უამსაცა გაქვნდათ თქვენ ბრძოლად და იპყრობთიცა ურიცხვთა ადგილებთა. თქვენ განანესეთ პალატა დაზავებისა, რათა იყენეთ თვთ თქვენვე მსაჯულადცა და მოჩივრადცა, ესე ნიშნევდა შეურაცხებასა და მასხარად აგდებისა დართვასა ზედა“ (4, 1263, 2-3). ამიტომაც „მტერნი თქვენნი შერცხვენილნი და დათრგუნვილნი არა დასცხრებოდენ მოძიებად ღონეთ თვისისა აღდგინებისათვის“ (4, 1263, 3).

თხზულების სიუჟეტში აშკარად ვგრძნობთ საქართველოში XVIII საუკუნის დასასრულსა და XIX საუკუნის დასაწყისში მომხდარ პოლიტიკურ მოვლენებთან სიახლოვეს. „შერცხვენილნი და დათრგუნვილნი“ ყოველთვის ცდილობენ თავდაპირველი ღირსეული მდგომარეობის აღდგენას. ეს ბუნებრივად ასეც უნდა იყოს, თუ ერმა თავისუფლებასთან ერთად განსჯის უნარიც არ დაჰკარგა და არ შეეგუა მონობას. 1832 წლის ფარული ორგანიზაციის ჩამოყალიბება მისი ნევრებისათვის, რომელნიც, ამავე დროს, ერის საუკეთესო შვილები იყვნენ, არის გამოსავალი სამშობლოს დამოუკიდებლობის „აღდგინებისათვის“.

ამ ნაწარმოებში სოლ. რაზმაძის შეხედულებები და მისწრაფებები ჩაქსოვილი. საფრანგეთის მომიჯნავე მცირე სახელმწიფოთა ისტორია მისთვის ასოცირდება ჩვენი ქვეყნის ტრაგიკულ ბედ-იღბალთან.

სოლ. რაზმაძეს ამ თარგმანის გამო საგამოძიებო კომისიისათვის ახსნა-განმარტების მიცემა მოუხდა: „ერთხელ დიმიტრი ბატონიშვილთან ვიყავი და იქ მაგიდაზე ვნახე პრეფექტ ოდილიონ ბარროს სიტყვა რუსულ ენაზე, ავიღე იგი და ქართულად ვთარგმნი... ყოველივე მიზნისა და განზრახვის გარეშე“ (5, 539).

ჩვენებაში სოლ. რაზმაძე თარგმანის დანიშნულებას სრულიად შეგნებულად ფარავს, რათა თავიდან აიცილოს მოსალოდნელი პასუხისმგებლობა. სამაგიეროდ, მისი მიზანი მოჩანს როგორც თხზულების თემატური რეალიდან, ისე იმ ორიგინალური პოეტური ნაწარმოებიდან, რომელიც თარგმანს აქვს წამძღვარებული:

„ვინა ვალია
თავის დადება
მამულისათვის
ყოვლის კაცისგან,
მის გამო მეცა
კადნიერ ქმნილმან
ვსთარგმნე ეს წიგნი
რუსთა ენისგან,
დაბეჭდვასაცა
არარა მრიდა
რომ ივერიელთ
ისწავლონ მისგან
და მით მნე ექმნან
მამულსა თვისსა
და თავი იხსნან
სკვითთ დესპოტისგან“ (6, 3).

ამ ლექსით სოლ. რაზმაძე ქართველ ხალხს შესთხოვს, მნედ, მშველელად ექცეს სამშობლოს და იბრძოლოს „სკვითთა დესპოტისაგან“ მის გამოსახსნელად. სრულიად აშკარაა, რომელ „სკვითთა დესპოტზეა“ საუბარი. მასში სიმბოლურად რუსეთის იმპერატორი იგულისხმება.

საინტერესოა ის ფაქტი, რომ შეთქმულთაგან შემორჩენილ ლიტერატურაში არსებობს იოანე ბატონიშვილის ლექსი, რომელშიც რუსები მოხსენიებულნი არიან სკვითებად. როგორც ჩანს, ეს შედარება საკმაოდ იყო გავრცელებული ფარული საზოგადოების წევრთა შორის და იყენებდნენ კიდევ სხვადასხვა პოეტურ ნაწარმოებებში ქართველ საზოგადოებრიობაში უკმაყოფილების გასაღვივებლად. ინტერესს მოკლებული არ იქნება გავიხსენოთ ეს ლექსიც:

„სკვითთ წაგვართვეს მთლად ქვეყანა,
არც კი მოგვეცეს კაცი ერთი;
ქართლ კახეთსა არ დაჰჯერდნენ,
ზედ დაიდვეს იმერეთი:
მნირობაში დაეგლახავდით
შემნე არ გვეყავს არცა ერთი,

შევთხოვეთ ზენას სამართალსა

ვნახოთ ვითა განსჯის ღმერთი" (7, 321).

თხზულება „ნიგნი ფენელონისა ლუდოვიკ მე-XIV-სთან მინერილი“, სოლ. რაზმაძეს შემთხვევით არ გადმოუქართულებია, ამას ადასტურებს მისი სხვა თარგმანიც, კერძოდ, „ვითარ საშიშო არის მეცნიერყოფად“. ნაწარმოების მთავარი გმირი, რომელსაც გამუდმებით სდევნიან თავისუფალი აზრების გამო, ერთ-ერთ მღვდელს ეუბნება: „მე ან ვარ ადგილსა მას შინა, სადაც სცხოვრებდენ, მილტადი, არისტიდი, ფემისტოკლე, სოკრატე, კსენოფონტე, და დემოსთენი, ხოლო ვერა მიპოვნიეს ვერცა სწავლა და ვერცა კეთილის მოქმედება, არა გრცხვენისთა თქვენ მცხოვრებთა მათ ადგილებთა შინა, სადაცა სცხოვრებდენ ესოდენ დიდნი კაცნი, გარნა ხართ თქვენ თვთ უსულელესნი და უუგუნურესნი ბრიყვნი. საბერძნეთი სადაც მეფობდა თავისუფლებამ, საბერძნეთი, რომელიცა თვთ უმცირესითა ლაშქრითა შეაძრუნებდა სრულიად აზიასა, ან სცხოვრებენ მას შინა მხოლოდ ... დამონებულნი ტყვენი“ (8, 226, 78).

მთარგმნელს მიაჩნია, რომ ერისათვის დამამცირებელია უუფლებოდ, სხვათა მბრძანებლობის ქვეშ ცხოვრება და გულგრილობა-უმოქმედობა ქვეყნის მდგომარეობის გამოსასწორებლად.

„1832 წლის შეთქმულებისათვის არ იყო უცხო ევროპული იდეების წრე... — აღნიშნავს დიდი ქართველი მეცნიერი პავლე ინგოროყვა, — ამას ადასტურებს, სხვათა შორის, გრიგოლ ორბელიანის მეგობრის სოლომონ რაზმაძის ნაწერები“ (9, 256). პ. ინგოროყვას ამ შემთხვევაში მხედველობაში ჰქონდა სოლ. რაზმაძის მთარგმნელობითი მოღვაწეობა.

1832 წლის დასაწყისში სოლ. რაზმაძე, „პეტერბურგში გადახვენილი მემამოხე ბატონიშვილების რწმუნებული საქართველოში“ (10, 2), როგორც ტიცინ ტაბიძემ უწოდა მას, სამშობლოში გამოემგზავრა. საქართველოს საისტორიო არქივში შემონახულია 1832 წლის 6 თებერვლით დათარიღებული ნერილი, რომელშიც ვკითხულობთ: „სულიერო ძეო ჩემო სოლომონ იოანესო უფალო რაზმაძე ესერა მე გიცნობ სულით ჩემითა წმიდისა სახარებისაგან უჭეშმარიტეს მადლით შვილად ღვთისად. და ჭეშმარიტ მამულისა ძედ...“

მეფისა საიდუმლოთა დაფარვა ჯერ არს რათა არა სცნან სუსტთა გონებითა და სულელთა და უქმთა კაცთა. და დიდნი კეთილნი განზრახულნი ჯერეთ შეუსრულებლნი აზმნოს სატანამან...

ღმერთი მშვიდობისა იყოს სულისა შენისათა, რომელსაცა შევთხოვე სიმართლესა სინმინდესა და სიმრთელესა შენსა. თქვენი სულიერი მოძღუარი ი. მ.მ.“ (3, 9524, 1).

წერილის ადრესატი თვითონ პოეტია, ხოლო ავტორის მხოლოდ ინიციალია ცნობილი: ი. მ.მ. ეს ინიციალი დღემდე გაუშიფრავია. ვფიქრობთ, იგი იონა ხელაშვილს ეკუთვნის. იგია წერილის ავტორი. ასეთი მტკიცების საფუძველს გვაძლევს კ.კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტში არსებული იონა ხელაშვილის წერილები სხვადასხვა პირებთან. ამ ეპისტოლეებს ბოლოში ავტორის მიერ მიწერილი აქვს:

1. ი.მ.მ. (8, 2226, 130).

2. თქვენი მლოცველი მოძღვარი მ.მ. იონა მკედოვანი (11, 1532, 48).

3. მღუდელ-მონაზონი იონა (11, 1532, 99).

სავარაუდოა, რომ წერილში ი.ხელაშვილი, ნლების განმავლობაში თეიმურაზ ბატონიშვილის სასახლის კარის მოძღვარი, პოეტს აფრთხილებს, ერიდოს უცხო პირებთან განზრახულის შესახებ თამამ საუბარს, რომელსაც შეთქმულთათვის გაუთვალისწინებელი და უსიამოვნო შედეგები შეიძლება მოჰყვეს.

სოლ. რაზმაძის საქართველოში ჩამოსვლისთანავე მოხდა მისი შეხვედრა შეთქმულების თბილისის ორგანიზაციის ხელმძღვანელ ბირთვთან. ამ შეხვედრების შემდეგ იგი წერს, რომ სოლომონ დოდაშვილში ჰპოვა ყოველგვარი მდაბალი საქმის მონინააღმდეგე, ზნეობრივად მტკიცე და სამშობლოს უსაზღვროდ მოყვარული პიროვნება, ხოლო ალ. ორბელიანთან და ელ. ერისთავთან ერთად კიდევ ერთხელ განსაზღვრა, როგორ უნდა წარმართულიყო სამეთქმულებო მოღვაწეობა სპარსეთში რუსეთის დიპლომატიური მისიის უბრალო მოხელის საფარქვეშ.

სოლ. რაზმაძე საქართველოში განაგრძობს ლიტერატურულ მუშაობასაც. მისი პოეტური შემოქმედება ასახავს XIX საუკუნის საქართველოს პოლიტიკურ მდგომარეობას და გადმოგვცემს მონინავე ქართველთა საფიქრალს.

პოეტის ლიტერატურული მემკვიდრეობიდან ყოველთვის განსაკუთრებულ ყურადღებას იპყრობდა იგაე-არაკი „დათვი და ცხვარი“, რომელიც პოლიტიკური ხასიათის ნაწარმოებია. მასში ალეგორიულადაა გამოხატული არა მხოლოდ მისი პიროვნული შეხედულება, არამედ „მამულის გამოხსნის შეთქმის“ მონანიღეთა მოსაზრებანი და დამოკიდებულება ქართლ-კახეთის სამეფოს გაუქმებასა და ქართველი ბატონიშვილების ძალმომრეობით რუსეთში გადასახლება-სთან დაკავშირებით. მაგრამ ალეგორია იმდენად ნათელია, რომ არავისთვის სირთულეს არ წარმოადგენს მასში საუკუნის დამდეგის საქართველოს პოლიტიკური ცხოვრების სურათის ამოცნობა.

საბრალო ბებერ ცხვარს, რომელსაც არაფერი გააჩნდა პატარა

ქობისა და მცირე მამულის გარდა, არ ასვენებდნენ სხვადასხვა მტაცებელი ნადირნი. იგი, მომხდურისაგან შევიწროებული და თავმოზრებული, დაეძებს ძლევამოსილ მფარველს და პოულობს კიდეც მას, „განთქმულს ვით შახნაზირს“, მოახსენებს თავის სატყივარს და შეევედრება:

„მიშველე რამე, დიდი გაქვს ძალი,
ლამის დავიქცე მე შესაბრალო,
შენ დაიფარე ჩემი ცოლშვილი“ (12, 99).

დათვმა თითქოს ყურადღებით მოუსმინა დაჩაგრულსა და უსასოო ცხვარს, ნადირთა ჯარიც გაუგზავნა აფთარის წინამძღოლობით ტურა-მგლებისაგან დასაცავად და ამგვარად აღადგინა სამართლიანობა. ამით გახარებულმა მასპინძელმა დამცველებს

„სწრაფლ გაულო კარი
შეინვია ჯარი,
და უმასპინძლა მიართვა მწვარი“ (12, 100).

მოხუცი ცხერის გარდაცვალების შემდეგ აფთარი ასრულებს დათვის ბრძანებას — დაიკავეს სხვის კუთვნილ მშვენიერ წალკოტს, კანონიერ მფლობელებს კი გადაკარგავს „ერთს ჭაობიანს ადგილსა მყრალსა“. გაოგნებული და შეწუხებული ობლები მფარველს „შენვენის აღთქმას“ შეახსენებენ. დათვის პასუხი კი საბოლოოდ ამჟღავნებს მის მზაკერობას.

აღსრულდა ნადირთა მეფის ნადილი. ის, რაც ვერ შეძლეს წვრილმა მტაცებლებმა, შეძლო მოყვრად მოსულმა მტერმა. გონმოსული ცხერის ცოლ-შვილი ვერ ეწინააღმდეგება მათთვის გამოტანილ განაჩენს და მწარე სიმართლესლა ეუბნება დამპყრობელს:

„ბატონო დათვო! ჩვენ შემოგჩივლეთ
ტურა-მგლისაგან და შველა გთხოვეთ,
რადგან ბრძანდებით მეფე ძლიერი“.
უთხრეს ბატკნებმა. — ახლა მშვიერი
უნდა ვეყარნეთ, რა შევიმატეთ
თქვენის შველითა. მგელნი განსდევნეთ
ჩვენის მამულით, ჩვენ კი დაგვთრგუნეთ
ერთიანათა და დაგვატყვევეთ“ (12, 101).

სოლ. რაზმაძის „დათვი და ცხვარი“ დიდი საზოგადოებრივ-პოლიტიკური დატვირთვის მქონე ნაწარმოებია, დიდი რეზონანსის მქონე შეთქმულების მონაწილეთა შორის. საგამოძიებო კომისიამ მას ისეთივე ყურადღება დაუთმო, როგორც გრ. ორბელიანის ნაწარმოებებს — „აღსარება“, „იარალის“ და სოლ. დოდაშვილის ლექსს „მაისი“.

დიდი შინაგანი თანხვედენა იგრძნობა სოლ. რაზმაძის ამ იგავ-არაკსა და ა. ნერეთლის ადრეული ხანის ლექსს შორის სახელწოდებით „ნავი“. ორივე ნაწარმოები ალეგორიული ხასიათისაა. საერთოა მათი იდეური მიზანდასახულებაც — თვითმპყრობელური რუსეთის კოლონიური რეჟიმის მხილება, მისი შენიღბული მოქმედების ქართველი ხალხისათვის გაცნობა და ქვეყნის სიყვარულის ამალღება მასში.

ისევე, როგორც სოლ. რაზმაძე ზემოაღნიშნულ იგავში, აკაკი ნერეთელიც თავის პოეტურ ნაწარმოებში სიმბოლური სახით გვიხატავს ჩვენს სამშობლოს. ქარისაგან დასალუპავედ განწირული ნავი, ათასი ჯურის ნადირისაგან შევიწროებული ცხვრის მსგავსად, მიმართავს მხსნელს — ძლიერ ხომალდს, რომელიც განსაცდელისაგან დაიფარავს და აღუთქვამს:

„... შიში ნულარ გექმნება!
ქარი ჩემს სივრცეს რომ შემოხედავს,
მერწმუნე, ქროლას ველარ გაჰბედავს!
მალე მოვახდენ აქ მყუდროებას,
და შენ მიიღებ თავისუფლებას!“ (13, 15)

ლექსის დასასრულს კი ჩვენ წინაშეა ნავი, რომელიც მშველელის გამოჩენის შემდეგ კიდევ უფრო დიდ უბედურებაშია ჩავარდნილი:

„მას შემდეგ ვითომ აქვს მშვიდობა ნავს
და მავნებელიც აღარავინ ჰყავს..
გასული არის გარეშე მტერი,
მოშორდა იმ ნავს, აღარსადა ჰყავს.
მაგრამ რაი, რომ თვით ის ხვამალდი
მას თავზე აყრის მტვერსა და ნაგავს“ (13, 16).

სოლ. რაზმაძე და აკ. ნერეთელი, ნაწარმოებების მიხედვით თუ ვიმსჯელებთ, დიდ სულიერ ნათესაობას ამჟღავნებენ და მსგავსი პოლიტიკური მრწამსის მქონენი არიან.

ისევე, როგორც სხვა ქართველმა რომანტიკოსებმა, ვერც სოლ. რაზმაძემ აუარა გვერდი ჩვენს დიდებულსა და ტანჯულ ისტორიას. სამშობლოს უსახო და კოლონიალური ყოფით უკმაყოფილო პოეტი წარსულისაკენ იმზირება და დაეძებს გმირს, რათა იგი ნიმუშად დაუსახოს თანამედროვეთ პატრიოტული გრძნობის გასაღვიძებლად. 1832 წლის შეთქმულების მონაწილეთათვის ქვეყნის კეთილდღეობისათვის თავდაუზოგავი სამსახურის იდეალი ერეკლე II იყო. მასვე ასხამს ხოტბას სოლ. რაზმაძე ლექსში „შენა გფერობს“.

„შენა გფერობს სპარსთა ქება, ქება მალალიო,
მე ვით გავბედავ შესხმის თქმას კაცი სოფლელიო,

შენ გაგვიზარდე ირაკლი, მტერთა გამჟღავნებელი,
მზეებრ ქართლსა მოეფინა მისი მშობელიო,
ცეცხლებრ მოედო ირგვლივ მტერთ, მოყმეთა მცველიო,
თავის სისხლითა შეღება მთა, გორი, ველიო,
მტერნი განსდევნა სამზღვარით, ვით ლომმან მელნიო" (14, 13).

როდესაც სოლ. რაზმაძის ნაწარმოების ციტირებული მონაკვეთის უკანასკნელ ტაეპს ვკითხულობთ, ბუნებრივად გვახსენდება გ. ერისთავის პოემა „ოსური მოთხრობა“. შაჰ-აბასის წინაშე მდგომი ლეგენდარული სამეული — ბიძინა ჩოლოყაშვილი, ელიზბარ და შალვა ერისთავები შემდეგი სიტყვებით მიმართავენ მას:

„გსურდათ აღხოცა სრულებითა ჩვენისა ჰსჯულის.
ივერსა შინა აღარ გეგონათ ძენი მამულის?
მაშა თუ ვითარ გვინოდებენ მხნეთა ივერთა,
თუ ვერ განვდევნით ჩვენის სამზღვრით

მამულის მტერთა“ (15, 13).

საინტერესოა, შემთხვევითია სოლ. რაზმაძისა და გ. ერისთავის ნაწარმოებებში მსგავსი ფრაზების გავლენა, თუ იგი რომელიმე მათგანის ღრმა შთაბეჭდილებითა და მტკიცე გავლენით არის დაწერილი?

ლექსის „შენა გფერობს“ შექმნის თარიღი ცნობილი არ არის. პროფ. სოლ. ხუციშვილი გამოთქვამს ვარაუდს, რომ იგი „დაწერილი უნდა იყოს 1832 წლამდე“ (14, 55). მიგვაჩნია, რომ ნაწარმოები დაწერილია არა 1832 წლამდე, არამედ სწორედ 1832 წელს, როდესაც იგი საქართველოში ჩამოვიდა და გაეცნო გ. ერისთავის პოემას „ოსური მოთხრობა“. პოემა დაიბეჭდა სოლ. დოდაშვილის თავისუფლების-მოყვარეობის სულისკვეთებით გაჟღერებულ ჟურნალში „სალიტერატურონი ნაწილნი ტფილისის უწყებათანი“ და უდიდესი პოპულარობით სარგებლობდა შეთქმულთა შორის. განსაკუთრებით აღაფრთოვანებდათ „ოსური მოთხრობის“ ფინალი. დიმიტრი ყიფიანი თავის ერთ-ერთ ჩვენებაში საუბრობს იმ შეკრებაზე, სადაც რაზმაძემ „ფარისი“, ხოლო გ. ერისთავმა პოემის სწორედ ეს სტროფი წაიკითხა: „И он прочитал одно место изъ своей поэмы: кажется тотъ отвѣтъ, который былъ данъ Персидскому Шаху, представленными предъ него Грузинскими Князями: Бидзиною и Шалвою, защищавшими себя и родину свою отъ Персидскихъ набеговъ: „Отъ чего же называть насъ храбрыми сынами Иверии, если не можемъ защитить ее отъ неприятелей и изгнать изъ него хищниковъ“ — Все присутствовавшие были восхищены сим выражением“ (2, 5, 863).

ეს ჩვენება და ნაწარმოებების არა შემთხვევითი, არამედ უაღრუ-

სად საგულისხმო ფრაზეოლოგიური შეხვედრა გვაფიქრებინებს, რომ „ოსურმა მოთხოვამ“ გარკვეული ზემოქმედება იქონია სოლ. რაზმაძეზე და უბიძგა ახალი პოეტური ნიმუშის შეთხზვა.

აქვე გვინდა ვთქვათ, რომ თუ გ. ერისთავი პოემაში 1659 წლის კახეთის აჯანყების ლეგენდარულ გმირებს მოუხმობს საჭიროების შემთხვევაში მამულისათვის უყოყმანო მსხვერპლშენიერვის იდეის პროპაგანდისათვის, სოლ. რაზმაძე თავისი ლექსით უკვდავყოფს ერეკლე მეფის სახელს და პატარა კახის საგმირო საქმეების შესხენებით მოუწოდებს ქართველობას ბრძოლისა და თავგანწირვისაკენ.

1832 წლის 9 დეკემბერს, როდესაც შეთქმულების მონაწილეთა გაცხოველებული საქმიანობა დასასრულს უახლოვდებოდა, მათი ჩანაფიქრი გასცა იასე ფალავანდიშვილმა.

რუსეთის ელჩი სპარსეთში გრაფი სიმონიჩი თბილისში მომხდარი ამბის შესახებ ოფიციალურ ცნობას პირველად 1832 წლის 27 დეკემბერს იღებს. კავკასიის მთავარმართებლის დიპლომატიურ კანცელარიაში არის ბარონ როზენის შედგენილი საბუთი, რომელშიც წერს: „Милостивый Государь Графъ Иванъ Осиповичъ... я нужнымъ считаю уведомить Васъ, что 11 декабря по приказанию моему рано поутру взяты въ Тифлисе подъ арестъ тринадцать человекъ, служащихъ и не служащихъ Грузинскихъ Дворянь, для произведения понекоторымъ обстоятельствамъ, относящимся дозахвата казенныхъ суммъ строгаго изследования. Присемь нужнымъ считаю присовокупит, что арестование сие не имело никакого впряднаго влияния, какъ на жителей Грузии, равно и насобравшеся здесь дворянство для выборовъ, которые ныне приходят къ концу совсемь должнымъ порядкомъ и приличиемъ“ (16, 175, 1).

ორი დღის შემდეგ, 1832 წლის 29 დეკემბერს, ბარონი როზენი გრაფ სიმონიჩს კვლავ აცნობებს: „ჩემი სამსახურებრივი მოვალეობის გამო პატივი მაქვს გაცნობოთ იმ ღონისძიებათა შესახებ, რომელიც მივიღეთ იმ საქმეების შემდეგ, რაც ტფილისში მოხდა. მათ, ვინაც შეუძლია მოგვეცეს რაიმე ცნობები, არის სახელი დაკავშირებული თქვენს პიროვნებასთან“ (16, 175, 2).

გრაფი სიმონიჩის პიროვნებასთან დაკავშირებული ასეთი სახელი იყო სოლომონ რაზმაძე. კავკასიის მთავარმართებლის ამ მიწერილობას მოჰყვა მისივე დირექტივა პოეტის დაპატიმრებისა და კურიერ ლომიძის თანხლებით მისი თბილისში გამოგზავნის შესახებ (16, 175, 2).

1832 წლის 26 იანვარს გრაფი სიმონიჩი ბარონ როზენს საპასუხო ბარათს სწერს. ეს ფრანგულენოვანი წერილი სოლ. რაზმაძის შესა-

ნიშნავ დახასიათებასა და გამოქომაგებას წარმოადგენს: „ბატონო ბარონო, წერილი, რომელიც თქვენმა ბრწყინვალეობამ პატივი დამლო და მომწერა, საკმაო გამბედაობას მაძლევს მოგმართოთ ერთ მეტად დელიკატურ საკითხზე...

სოლომონ რაზმაძე უკვე ჩამოსული უნდა იყოს ტფილისში. თქვენი ბრწყინვალეობა, ალბათ, დაინახავდა, როგორი პუნქტუალობით შესრულდა თქვენი განკარგულებანი. ამავე დროს დაინახავდით, როგორ იმყოფებოდა ეს პიროვნება ჩემს სიახლოვეს. ვერ გავხედავ და თავს ვერ დავირწმუნებ, რომ კარგად შევიცანი იგი, მაგრამ თუ კარგ ქცევას, დახვეწილობას და თავდაჭერას შეუძლია ილაპარაკოს ვინმეზე, ეს სწორედ ამ კაცს ეხება. მე ვიცი, რომ პეტერბურგში, სადაც ის ოც წელზე მეტ ხანს ცხოვრობდა, ეწეოდა კარჩაკეტილობას. არც თბილისში შემიმჩნევია მისთვის საზოგადოებაში ტრიალი... ერთი რამ, რასაც ვევედრები თქვენს ბრწყინვალეობას და რაც არის ამ წერილის მიზანი, ესაა სურვილი მონესრიგდეს ყოველივე, რომ ის ეჭვები, რაც მის გარშემო ტრიალებს, გამოირკვეს რაც შეიძლება ადრე. და თუ ის მიაღწევს მათ გაფანტვას, გამომიგზავნოთ მაშინვე. ამავე დროს, მე ვთხოვდი თქვენს ბრწყინვალეობას, რითაც საჭიროა დაეხმაროთ მას, რომ შეძლოს თავისუფლად მგზავრობა. მე ავანაზღაურებ ხარჯებს უდიდესი მადლიერების გრძნობით“ (16, 175, 5).

შეთქმულების ჩაშლის შემდეგ სპარსეთში მყოფი სოლ. რაზმაძე არჩევანის წინაშე დადგა: დაბრუნებულიყო სამშობლოში და გაეზიარებინა სხვა შეთქმულთა ბედი, თუ დაეტოვებინა რუსეთის საელჩო, სამუდამოდ დარჩენილიყო უცხოეთში და თავიდან აეცილებინა მოსალოდნელი პატიმრობა. ამაზე რომ იგი ნამდვილად ფიქრობდა, მონშობს სოლ. რაზმაძის ერთ-ერთი ჩვენება (2, 21, 4020).

როგორც ჩანს, სოლ. რაზმაძეს იმედი ჰქონდა, რომ მისი მონაწილეობა შეთქმულებაში არ გამჟღავნდებოდა, ან სასჯელს სამშობლოში მოიხდიდა. ალბათ, ამიტომ არ დატოვა რუსეთის საელჩო, ვიდრე მის დასაპატიმრებლად სპარსეთში საგანგებო რწმუნებებით აღჭურვილი მოხელე ჩავიდოდა. სამხედრო სასამართლომ კი მას პენზაში გადასახლება მიუსაჯა და სამუდამოდ აუკრძალა სამშობლოში დაბრუნება.

სოლ. რაზმაძე, უკეთესი მომავლის იმედით აღსავსე პოეტი, რომლის ნაწარმოებები რეალური წარმოსახვაა საქართველოს ისტორიულ წარსულში მომხდარი მოვლენებისა, საბრძოლო მონაწილეობა თანამემამულეებისადმი, ამის შემდეგ ჩვენ წინაშე წარმოდგება სამშობლოდაკარგულ პატრიოტად, თავისი უდიდესი სევდითა და სიყვარულით შორეულისა და სათაყვანებლისადმი.

სოლ. რაზმაძის შემოქმედებასა და პრაქტიკულ მოღვაწეობაში, რომელიც მთლიანობითა და მიზანმიმართულებით გამოირჩევა, ერთი შეხედვით, წინააღმდეგობა შეაქვს ლექსს „ალექსანდრე პირველის ძეგლზე დასაწერად“. თავდაპირველად გვსურს გაგაცნოთ პროფ. სოლ. ხუციშვილის შეხედულება ნანარმოების შეთხზვის თარიღთან დაკავშირებით: „დანერის თარიღად უნერია 1834 წლის 30 აგვისტო. ეს თარიღი საეჭვოა, რადგან სოლ. რაზმაძე იმ წლის 17 ივლისს ჩაიყვანეს პენზაში გადასახლებული. ერთ თვეში არა მგონია მას ასეთი ლექსი დაეწერა. სავარაუდებელია იგი დანერულია 1832 წლამდე, ვიდრე ავტორი საქართველოსაკენ გამოემგზავრებოდა“ (14, 56).

ვფიქრობთ, სოლ. ხუციშვილის მოსაზრება საფუძვლიანია.

ლექსი რუსეთის იმპერატორის ალექსანდრე პირველის მუნასიბს წარმოადგენს.

„დიდება შენდა, დიდება შენდა,
მკლავო ძლიერო, დიდება შენდა;
შენ დაამყარე სვეტი ტინისა
რეცა ცის ბოძად, სახსოვრად მისა,
ვისიც სახელი მზეებრ პრიალებს
გულთა ატფილებს, სოფელს ანათებს“ (4, 1284, 11).

როდესაც ნანარმოების ამ სტრიქონებს ვკითხულობთ, ვხედავთ შემოქმედს, რომელიც აღტაცებულია ალექსანდრე პირველის პიროვნებითა და პოლიტიკური მოღვაწეობით. მაგრამ არ უნდა დაგვა-
ვიწყდეს, რომ რუსეთის იმპერატორის მეხოტბე, ამავე დროს, ავტორია პოლიტიკური ხასიათის სატირისა „დათვი და ცხვარი“, ლექსისა „შენა გფერობს“, რომელშიც ქართველი ხალხის წინაშე სამაგალი-
თოდ წარმოაჩენს ერეკლე II ცხოვრებასა და სასახელო საქმეთ, და-
ბოლოს სოლ. რაზმაძე არის პატრიოტი, რომელიც 1832 წლის ფარუ-
ლი ორგანიზაციის ხელმძღვანელებმა ალექსანდრე ბატონიშვილ-
თან გაგზავნეს და მიანდევს მათი პოლიტიკური საქმიანობის გაც-
ნობა.

აქედან გამომდინარე, გულწრფელია თუ არა იგი, როდესაც ზემო-
აღნიშნულ სიტყვებს წერს, ან როდესაც ალექსანდრე პირველს უსურვებს:

„ნუმცა შეგარყევს მძლავრისა მკლავი,
ნუმცა ლელვანი უამთა ჟამების,
ვითა ელბრუსსა ნელი ნიავი“ (4, 1284, 11).

რა თქმა უნდა, არაა გულწრფელი. ქართველი რომანტიკოსი და 1832 წლის შეთქმულების წევრი არ შეიძლება ყოფილიყო მოთაყვანე

იმ იმპერატორისა, რომელმაც გააუქმა საქართველოს სახელმწიფო-ებრიობა. სოლ. რაზმაძემ ალექსანდრე პირველის ჭეშმარიტი სახე ალეგორიულად დაგვიხატა კიდევ იგავ-არაკში „დათვი და ცხვარი“.

ასეთ შემთხვევაში ისმის კითხვა: რისთვის დასჭირდა მას ალექსანდრე პირველის სადიდებლის დანერა? ამ კითხვაზე პასუხის გაცემა რთული არაა. სოლ. რაზმაძეს შემოქმედებითი თუ პრაქტიკული საქმიანობისას ყოველთვის თან სდევს სიფრთხილისა და საშიშროების შემთხვევაში თავდაცვის აუცილებლობის გრძნობა. პოეტი ლექსს „ალექსანდრე პირველის ძეგლზე დასაწერად“ ქმნის იმავე მიზნით, რა მიზნითაცაა შესრულებული ფილ. კიკნაძის მიერ რუსეთის მონარქის ერთ-ერთი სახოტბო მუხლი თხზულებაში „გოდებანი იერემიასი“. სიფრთხილე, ნილაბი თუ ალეგორია XIX საუკუნის ქართველი მწერლების შემოქმედებათა განუყრელი და საიმედო თანამგზავრია.

ამიტომ, შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ სოლ. რაზმაძის პოლიტიკურმა შეხედულებებმა დასახელებული ლექსის შეთხზვიდან პოლიტიკური იგავ-არაკის „დათვი და ცხვრის“ შექმნამდე რადიკალური ცვლილებები კი არ განიცადეს, ან გაორებულ მსოფლმხედველობასთან კი არ გვაქვს საქმე, არამედ გარკვეული პოლიტიკური მოსაზრებით წინასწარ შეგნებულად გადადგმულ ნაბიჯთან.

ამრიგად, სოლ. რაზმაძე აქტიურად იყო ჩაბმული შეთქმულების ფარული ორგანიზაციის მუშაობაში. ი. ხელაშვილის დღემდე გამოუქვეყნებელი წერილი სოლ. რაზმაძესთან უტყუარი წყაროა, რომელიც კიდევ ერთხელ გვიდასტურებს იმას, რომ იგი პეტერბურგშივე იცნობდა და იზიარებდა შეთქმულთა პოლიტიკურ ზრახვებს. თავისი შემოქმედებითი ცხოვრების პირველ პერიოდში სოლ. რაზმაძე სათარგმნელად არჩევდა თხზულებებს, რომლებშიც მისი სუბიექტური თვალსაზრისი ავტორის შეხედულებებს ეთანხმებოდა. მისი ლექსი „შენა გფერობს“ გ. ერისთავის პოემის „ოსური მოთხრობის“ ზეგავლენით უნდა იყოს შექმნილი საერთოდ კი, სოლ. რაზმაძის ორიგინალურ პოეტურ მემკვიდრეობაში მოჩანს რუსეთის მონარქიული ხელისუფლების იმპერიული პოლიტიკის კრიტიკა და სწრაფვა სამშობლოს თავისუფლებისაკენ.

გამოყენებული ლიტერატურა და წყაროები

1. მ. გოცაძე, სოლომონ რაზმაძე, თსუ შრომები, 1949 წელი, N XXXV ნ.
2. საქართველოს ცენტრალური სახელმწიფო საისტორიო არქივი, ფონდი 1457, ადგილებზე მითითებულია რეეულის ნომერი და ფურცელი.
3. სცსსა, ფონდი 1448, სათანადო ადგილებზე მითითებულია საქმის ნომერი და ფურცელი.
4. კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტი, ფონდი A.
5. გ. გოზალიშვილი, 1832 წლის შეთქმულება, ტ. II, თბ., 1970 წელი.
6. ი. გრიშაშვილი, პუშკინის ლექსები გადმოლექსულნი სოლომონ რაზმაძისაგან 1832 წელს, გაზ. კომუნისტი, 1935 წელი, N 229.
7. ა. სურგულაძე, ნიკოლოზ ბარათაშვილის ეპოქა, თბ., 1968 წელი.
8. კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტი, ფონდი H.
9. პ. ინგოროყვა, გრიგოლ ორბელიანის ახლად აღმოჩენილი ნაწერები, ყ. ქართული მწერლობა, 1928 წელი, N 6-7.
10. ტ. ტაბიძე, პუშკინის ნაწერების ქართული გამოცემისათვის, ლიტერატურული საქართველო, 1937 წელი, N 4.
11. კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტი, ფონდი S.
12. გ. გოზალიშვილი, 1832 წლის შეთქმულება, ტ. I, თბ., 1936 წელი.
13. ა. წერეთელი, ლექსები, ტ. I, თბ., 1991 წელი.
14. სოლ. რაზმაძე, ლექსები, თბ., 1990 წელი.
15. ახალი ქართული ლიტერატურა, ქრესტომათია, II ნაწილი, თბ., 1993 წელი.
16. სცსსა, ფონდი 11, ციტირებულ მონაკვეთებთან მითითებულია საქმის ნომერი და ფურცელი.

საეჭაპო პროზაში ჩაძირული პოეტის სული

(ნიკოლოზ ბარათაშვილის „საყურე“)

ჭეშმარიტი პოეტის სული საოცარი სიმსუბუქით იძირება სტრიქონებს მიღმა და ლექსის სუნთქვად გარდაისახება. ასეთი „სულიერი სუნთქვითა“ გაჯერებული ნ.ბარათაშვილის მთელი პოეზია და ვინ იცის, ეგებ ამ მოჭარბებული „სულიერი ვნებათაღელვის“ გამო იყო პოეტი მარტოსული — „ამ სავსე და ვრცელს სოფელში“.¹

„მარტოსულობა — სულითობლობა“ ეს „ზეადამიანური“ განცდაა, ეს სულის ერთგვარი განსაქცევაა და არა სიცარიელე, ერთგვარი შინაგანი სამზადისია ყოველგვარი ღვთაებრივის აღსაქმელად; ეს ის გრძნობაა, რომლის ნყალობითაც ადამიანი ზეადამიანურ სანყისამდე — პირველსახემდე მალღდება. ეს კი არის მხოლოდ „რჩეულ ადამიანთა“ ხვედრი, რომ ყველაფერი ის, რაც, ერთი შეხედვით, მისანვდომია, მიუნვდომლობის — მიღმიურობის ქრილში გაიაზრონ, რომელსაც ყველაზე უკეთ ქართული სიტყვა იტყვის, იმ საოცარი „განმსიტყველობითი ძალის“² მადლით, რომელიც სწორედ პოეტის სულის მოძრაობას ასახავს.

პოეტის სულის ეს საოცარი დინამიკა ყველაზე უკეთ ბარათაშვილის პოეზიაშია, კერძოდ, ამის ზედმინევნით საინტერესო ნიმუშია ლექსი „საყურე“.³

ეს ლექსი მოზღვავეებული ვნებათაღელვითაა ამოთქმული; პოეტის შინაგანი აღმაფრენის ობიექტს, რეალურად არსებული ქალის, ეკატერინე ჭავჭავაძის ხიბლი-ხატება წარმოადგენს, რომელიც ნ.ბარათაშვილისათვის დამახასიათებელი მიღმიური სახე-სიმბოლოებითაა გამოსახული. აქ ელვის სისწრაფით „მშვენიერი საყურე“ — „უცხო საყურედ“ გარდაისახება და პოეტის მთელი ემოციაც „ეკატერი-

1 ნ.ბარათაშვილის ნერილები (VII. მაიკო ორბელიანისადმი) ნიგნში: ნიკოლოზ ბარათაშვილი, თხზულებანი, აკაკი განერელიას და ივანე ლოლაშვილის რედაქციით, თბ., 1972, გვ. 118.

2 სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, II, თბ., 1993, გვ. 95.

3 ნ.ბარათაშვილი, თხზულებანი, გვ. 213. „იონა მეუნარგიას ცნობით, „ბარათაშვილი იყო თურმე მინვეული საგინაშვილის სიდედრთან სალამოზე და იქიდან შემოვარდა ყაფლან ორბელიანთან, სადაც დაუხვდა იმას ლევან მელიქიშვილი. — „ლევან, ლევან! გავგიჟდი, მეტი აღარ ვარ! ეკატერინა იქ არის და მისმა საყურეს თამაშმა გადამრია. ღვთის განაჩენი კაცი ვერ ნახავს ვერაფერს უკეთესს“ (ქართველი მწერლები, I, 1954, გვ. 217). პოეტს იმავე სალამოს „საყურე“ დაუნერია“.

ნესეული საყურის" „თავის აჩრდილთან“ ლიცლიცში დაიღვენთება. ეს ბუნებრივიცაა, რადგანაც ამ „პოეტურ აღქმას“ წინ უძღვოდა მისი შრომანით ჩანაცვლება. „მეტაფორული გააზრებით კი შრომანი გამოხატავს ნათელს, სინმინდესა და სისპეტაკეს. შრომანის სიმბოლო ბიბლიურ-ევანგელური სწავლებიდან მომდინარეობს:

„სიძე ეტყვის სძალსა სულისა თვისსათვის: მე ყუავილი ველისაჲ და შრომანი ღელეთაჲ. და ვითარცა შრომანი შორის ეკალთა, ესრეთ არს მახლობელი ჩემი ასულთა“ (ქებ. 2, 1-2);

„და სამოსლისათვის რაჲსა ჰზრუნავთ? განიცადენით შრომანნი ევლისანი, ვითარ-იგი აღორძინდისა არა შურებინ, არცა სთავნ“ (მთ. 6,28).

მშვენიერი შრომანის სიმბოლიკა მარიამ ღვთისმშობლის ქალურ სისპეტაკეს მიუთითებს, რითაც იგი დაუპირისპირდა ევას.

დიმიტრი მეფის ღვთისმშობლისადმი მიძღვნილ მეორე იამბიკოშიც სწორედ შრომანის სიმბოლიკითაა მოწოდებული მარიამ ღვთისმშობელი:

*„ღმრთისმშობელი და ყოვლად პატიოსანი,
დედა ქალწული, შუნიერი შრომანი,
მას ახარებდა ანგელოზი ფრთოსანი“.⁴*

„მშვენიერი ყუავილები ოდითგანვე პოეტების აღმაფრენის საგანს წარმოადგენდნენ, მაგრამ სასულიერო მწერლობაში ეს მშვენიერება განზოგადდება და მხოლოდ ადამიანის სულიერებას ეხება“.⁵

აღბათ, ამიტომაც სავსებით ლოგიკურია, რომ მოჭარბებული სულიერების განზოგადებულ სახე-სიმბოლოდ სწორედ „სპეტაკი შრომანი“ მოგვევლინა ნ.ბარათაშვილის „საყურეში“, რომლის პოეზიისათვისაც უცხო არ იყო ქრისტიანული ცნობიერებით აზროვნება.

„მშვენიერი შრომანის ღვთაებრივი სილამაზე თავად შემოქმედსაც კი აღაფრთოვანებს, რომელიც ამ მშვენიერებას სოლომონის თვალწარმტაც სამოსზე მაღლა აყენებს“.⁶

მაგრამ შეიძლება ითქვას, რომ ნ.ბარათაშვილი არ სჯერდება მართო ბიბლიურ სახისმეტყველებას და ახდენს „სიმბოლოთა ერთგვარ შრეობრივ დაშლას“, რისთვისაც იგი მიმართავს სიმბოლოთა მიღმიური — აღსაქმელი სტრუქტურის „შეჯერებული სახისმეტყველე-
4 ნ.სულავა, ღვთისმშობლის სახე დიმიტრი მეფის პოეზიაში, მნათობი, 1997, N3, გვ. 165.

5 ქ.ელაშვილი, ხეთა სიმბოლიკა ძველ ქართულ პროზაში (საკანდიდატო ნაშრომი), თბ., 1998, გვ. 43.

6 Библейская энциклопедия, Трудь и издание Архимандрита Никифора, М., 1891 (1990), гв. 433.

ბით" გამძაფრებას; ამიტომაც ლექსში „საყურე“ შროშანი სპეტიკია და არა თეთრი. რადგანაც თეთრი ფერის სახისმეტყველება დაცლილია იმ „ზეალმავალი სინშინდისაგან“, რომელიც მთელი სიცხადით მხოლოდ სისპეტიკეშია განთავსებული, რადგანაც თეთრი სპეტიკის მიმქრალი აჩრდილია.

ასევე „სიყვარულის აჩრდილად“ შეიძლება იქცეს პოეტისათვის — საყვარელი ქალის მხოლოდ და მხოლოდ ხორციელი აღქმა. ნ.ბარათაშვილისთვის „რეალურად არსებული კატინა“ ირეალურ-მიღმიურ სამყაროშია განთავსებული, რისი მიღწევაც შეიძლება მხოლოდ „პოეტური ხეტვით“, „ქვეცნობიერი აღქმითა“ და „მგზნებარე შეგრძნებით“, რომელიც შემდგომში პოეტის „განუხორციელებელ სიყვარულად მოინათლა“ და „სპეტიკი შროშანის“ სიმბოლური სახით დაილექა ჩვენს ცნობიერებაში.

არადა, ეს სიყვარულის ყველაზე „ცეცხლოვანი აღქმაა“, რომლის პირველსახეც ცეცხლის სახისმეტყველებაშია საძიებელი; ცეცხლისა და ცეცხლისფერის სიმბოლიკაშია განთავსებული უდიდესი ძალა და მადლი „ზეალსელისა — განსპეტიკებისა“, რადგანაც, ერთი მხრივ, ცეცხლის ნათებაში არის დაუოკებელი სწრაფვა ზესკნელისაკენ, მეორე მხრივ კი ქვესკნელისაკენ.

სწორედ ამგვარი — ზენათელი მადლითაა განსპეტიკებული ჭეშმარიტი სიყვარული, რომლის საუცხოო ნიმუშსაც ნ.ბარათაშვილის „საყურე“ წარმოადგენს:

„ვითა პეპელა
არხევს ნელნელა
სპეტიკს შროშანას, ლამაზად ახრილს,
ასე საყურე,
უცხო საყურე,
ეთამაშება თავისსა აჩრდილს“.⁷

⁷ ნ.ბარათაშვილი, თხზულებანი, გვ. 36.

დიმიტრი ყიფიანის გამოუქვეყნებელი თარგმანები

მთარგმნელობითი მოღვაწეობა დიმიტრი ყიფიანს ყმანვილობაშივე დაუწყია. თავიდან იგი რუსულიდან ქართულ ენაზე თარგმნიდა, ხოლო რაც შეეხება დასავლეთეუროპულ ავტორთა (უ.შექსპირი, მოლიერი, პ.ბომარშე, ვ.ჰიუგო და სხვ.) თარგმნას დედნის ენიდან, დ.ყიფიანი ამ საქმეს, — ამა თუ იმ ენის შესწავლის კვალდაკვალ, — მოგვიანებით ჰკიდებს ხელს. კერძოდ, თბილისის კეთილშობილთა სასწავლებელში შექმნილი ცოდნა ფრანგული ენისა მან სრულყო 1833 წელს, ავღაბრის ყაზარმებში, სადაც 1832 წლის შეთქმულებაში მონაწილეობისთვის ჰყავდათ გამომწყვდეული, ინგლისური საფუძვლიანად 1860-იან წლებში შეისწავლა პეტერბურგში, იმავე წლებში დაეუფლა ლათინურ ენას. ამას გარდა, შემორჩენილია დიმიტრის „თარგმანის ცდები“ გერმანულიდან — შესრულებული ეოლოგდაში გადასახლების პერიოდში (მცირე ფრაგმენტი დელბრუკის თხზულებისა „ჰუმანისტი ანუ ზნეობრივად სრულქმნილი კაცი“). უნდა ვიფიქროთ, დ.ყიფიანის ცოდნა გერმანული ენისა არ იყო სრული, ყოველ შემთხვევაში, ამ მიმართულებით მუშაობა მას არ გაუგრძელებია.

მართალია, დიმიტრი ყიფიანის მოღვაწეობა ამ სფეროში დღეისთვის ქართული მთარგმნელობითი ხელოვნების განვლილ ეტაპად ითვლება, მაგრამ, ვფიქრობთ, საკითხს ისტორიული თვალთახედვით უნდა მივუდგეთ — თავის დროზე დ.ყიფიანის თარგმანებმა დიდად მნიშვნელოვანი როლი შეასრულეს საქართველოში მთარგმნელობითი საქმიანობის აღორძინებაში, იმდროინდელი ქართველი საზოგადოებრიობის ლიტერატურული ინტერესებისა და გემოვნების ჩამოყალიბებაში, ქართული სალიტერატურო ენის დახვეწა-განვითარებაში. „დ.ყიფიანი ახალი საფეხური იყო ქართული მთარგმნელობითი ხელოვნების განვითარებაში“ (ნ.ორლოვსკაია).² ამასთანავე, დიმიტრი ყიფიანის მიერ თარგმნილი პიესები მართლაც რომ „ციური მანანა“ იყო XIX საუკუნის ქართული თეატრისთვის, რომელიც ქრონიკულად განიცდიდა რეპერტუარის სიმწირეს (ამ მხრივ, საგულისხმოა ილია ჭავჭავაძისეული შეფასება: „თითონ იმ თხზულებათა აღმორჩევა, რომელთაც დ.ი. ყიფიანი სთარგმნის ხოლმე, ცხადად გვიმტკიცებს, რომ მას სცენა მიაჩნია იმ დიდ შკოლად, საცა ოსტატად მონვეულნი უნდა იყვნენ იმისთანა სახელოვანნი კაცნი, როგორც შექსპირი და მოლიერი და სხვა მრავალი მათი მომდევარი გამოჩენილი მწერალი“³).

დიმიტრი ყიფიანის თარგმანებს ის უდავო ღირსებებიც აქვთ, რომ: ა) მათი დიდი უმეტესობა შესრულებულია ორიგინალის ენიდან; ბ) მთარგმნელს მშობლიურ ენაზე ძირითადად გადმოჰქონდა დასავლეთევროპული ლიტერატურის ნიმუშები, რითაც ხელს უწყობდა ქართული ლიტერატურული აზროვნების ევროპეიზაციას.

დიმიტრი ყიფიანის პირველი თარგმანი, რომელიც დღესდღეობით ჩვენამდეა მოღწეული, არის „თხზულება ჩინებულის ევალდისა“ (როგორც მას მთარგმნელი უწოდებს), „ზნეობითისა აღზრდისათვის“. გარდმოღებული რუსსულით, ტფილისს, მაისის ლა [31], ჩყლბ [1832] წელსა“. თარგმანი ბოლონაკლულია. იმის მიხედვით, რაც ხელთა გვაქვს, ევალდის⁵ ეს თხზულება საგანმანათლებლო მიზანდასახულობისა ჩანს. ავტორის შეხედულება განათლებაზე ნაწარმოების შესაველშივე ასეა ფორმულირებული: „განუნათლებელი კაცი არს ყოველივე, მხოლოდ არა არს კაცი“. დ.ყიფიანი იმ დროს თბილისის გიმნაზიაში მსახურობდა მასწავლებლად და გამორიცხული არაა, ევალდის თხზულების თარგმნა სასწავლო-პრაქტიკული საჭიროებითაც ყოფილიყო ნაკარნახევი.

„ზნეობითისა აღზრდისათვის“, — დ.ყიფიანის შემდგომი პერიოდის (1850-1880-იანი წლების) თარგმანებისგან განსხვავებით, — თარგმნილია მძიმე, ხელოვნურად გართულებული, ე.წ. ანტონისეული ფრაზეოლოგიურ-ენობრივი ფორმებითა და სტილით: „სხეულევეანსა ჩუენსა ორლანიზმოვენებასა შინა არა ერთი წევრი იზრდება სხეულევეანითა საზრდოითა, არამედ ყოველნი“; „საცნაურ არს, თუ ვითარითა მახუილგონიერებითა წარმოადგინა შილერმან განათლება მშვენიერების გემოვნებისა, ვითარცა ფ[რია]დ საჭიროისა კაცისათვის“; „ესტეტიკებრს ძალსა თუინიერ ზნეობითისა არა აქუს არავითარი სიმტკიცე“ და ა.შ.

ევალდის თხზულებაში ამა თუ იმ ავტორისეული დებულების დასასაბუთებლად თუ ნათელსაყოფად განხილული ან დამონმებულია ფიხტეს, შილერის, პერგოლეზის, მოცარტის, რაფაელის, კორეჯოს და სხვათა ნაწარმოებები („დონ კარლოსი“ და „ორღეანელი ქალწული“ შილერისა, პერგოლეზის „Stabat Mater“ და სხვ.).

ჩვენ არ ვიცით, მიიტანა თუ არა დიმიტრი ყიფიანმა თავისი თარგმანი საზოგადოებრივ წრეებამდე. ყოველ შემთხვევაში, მთარგმნელის ცდა, გაეცნო თანამემამულეთათვის საკაცობრიო მნიშვნელობის პერსონათა აზროვნებისა და მხატვრული შემოქმედების ცალკეული ასპექტები, ან თუნდაც მათი სახელები დაემკვიდრებინა საზოგადოებრივ ცნობიერებაში, ვფიქრობთ, იმდროინდელი საქართველოს კულტურულ-შემოქმედებითი ცხოვრების საგულისხმო ფაქტად უნდა ჩაითვალოს. ამასთანავე, თარგმანი ზუსტად ჯდება 1820-

1830-იანი წლების მიჯნაზე სოლომონ დოდაშვილის საერთო ხელმძღვანელობით გაშლილ ქართული საზოგადოებრივ-კულტურული ცხოვრების ინტენსიური ევროპეიზაციის კონტექსტში.

1847 წელს დიმიტრი ყიფიანმა თარგმნა ალფრედ დე მიუსეს (1810-1857) კომედია „ბაბალეს თითისტარი“ („La Quenouille de Barberine“; რუსულად — „Прялка Барберины“, ფრანგულ სცენაზე დაიდგა „ბარბერინას“ სახელწოდებით). თარგმანი შესულია დიმიტრი ყიფიანის მიერ შედგენილ ხელნაწერ კრებულში, რომელშიც, — გარდა აღნიშნული თარგმანისა, — შემდგენელს შეუტანია საკუთარი ლექსი „ქვიშხეთის მთანმინდა“ (აგრეთვე გამოუქვეყნებელი), ნიკოლოზ ბარათაშვილის „ბედი ქართლისა“ და სხვა ავტორთა (თეიმურაზ ბატონიშვილი, კონსტ. დადიანი და სხვ.) კიდევ რამდენიმე პოეტური თუ პროზაული (ორიგინალური, ნათარგმნი) თხზულება.⁷

მიუხედავად იმისა, რომ „ბაბალეს თითისტარი“ მისი ავტორის „ნაკლებმნიშვნელოვან“ („малозначительный“) ნაწარმოებადაა მიჩნეული⁸ (რა მიზეზითაც, სხვათა შორის, არ უთარგმნიათ რუსულად⁹), იგი მაინც არაა მოკლებული საერთოდ ამიუსეს კომედიებისთვის დამახასიათებელ გონებამახვილურ დრამატურგიულ სვლებსა და სინატიფეს. პიესაში იდეალიზებულია სახე ქმრისა და ოჯახის ერთგული ქალისა (გრაფინია ბაბალე — ცოლი გრაფ ულრიხისა), დედაზრი კი თხზულებისა ვლინდება ერთ-ერთი მთავარი პერსონაჟის, — „ვენგერთ დედოფლის“, — ბეატრიჩე არაგონელის ფინალურ რეპლიკაში: „პატიოსნებაზედ უმძიმესი და უძვირფასესი კაცისათვის არა არისრა... სახლი იგი, სადაცა ჰსცხოვრობს ქალი — მტკიცედ დამცუელი სიმშვიდისა თვისისა, ეგრეთუე წმინდა არს, ვითარცა ეკლესია უფლისა...“ მთარგმნელის არჩევანიც სათარგმნი მასალის შერჩევისას სწორედ პიესის ამგვარი დედაზრით უნდა იყოს განპირობებული. საქმე ისაა, რომ დიმიტრი ყიფიანს განსაკუთრებით აქონდა გამახვილებული გრძნობა ცოლქმრული ერთგულებისა, მისთვის ოჯახი „რალაც ინტიმური კულტი...“¹⁰ საღვთო კერა იყო¹¹ და იგი „ცოლ-ქმრობასაც ისე უყურებდა, როგორც კავშირს ღვთით დაკანონებულს“.¹²

დიმიტრი ყიფიანი თავისი თარგმანის ხარისხით, უნდა ვიფიქროთ, არ იყო კმაყოფილი — გარდა მისი გამოუქვეყნებლობისა, ეს ჩანს შემდეგი ფაქტიდანაც: 1856 წელს პეტერბურგში განსახილველად გაგზავნეს ქართული თეატრის რეპერტუარი.¹³ თავიდან პიესათა ჩამონათვალში „ბაბალეს თითისტარიც“ იყო შეტანილი, მაგრამ მთარგმნელს იგი ამოუღია, ხოლო სიაზე წაუწერია: „С чужого коня среди грязи долой! Это мой труд и я никому не давал право распоряжаться им без моего ведома. Свое беру себе...“¹⁴

შენიშვნები

1. საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის კ.კეკელიძის სახელობის ხელნაერთა ინსტიტუტი, დიმიტრი ყიფიანის არქივი, საქმე N 109, ფ. 1.

2. ნ.ორლოვსკაია, დიმიტრი ყიფიანი — შექსპირის მთარგმნელი, „ქართული შექსპირიანა“, ნ.ყიასაშვილის რედაქციით, წინასიტყვაობითა და შენიშვნებით, ტ. 2, 1964, გვ. 101.

3. ი.ჭავჭავაძე, შინაური მიმოხილვა. 1879 წელი, თებერვალი, თხზ. სრ. კრებული (ათ ტომად), პ.ინგოროყვას რედაქტორობით, ტ. V, თბ., 1955, გვ. 41.

4. დაცულია საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის კ.კეკელიძის სახელობის ხელნაერთა ინსტიტუტში (H-2780, ფ. 18). აღწერილობა თარგმანისა იხ. საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის ქართულ ხელნაერთა აღწერილობა, შედგენილი და დასაბუთდად მომზადებული ნ.კასრაძის, ე.მეტრეველის, ლ.მეფარიშვილის, ლ.ქუთათელაძისა და ქ.შარაშიძის მიერ, აღ.ბარაშიძის რედაქციით, ტ. VI, თბ., 1953, გვ. 178.

5. ეს უნდა იყოს იოჰან-ლუდვიგ ვეალდი (1747-1822) — გერმანელი მწერალი, მქადაგებელი, საღვთისმეტყველო თხზულებათა ავტორი, გოეთეს სიყრმის მეგობარი.

6. тх. А. де Мюссе, Театр. Перевод, вступительная стпня и комментарии А.В. Федорова, М.-Л., 1934, გვ. 10, 17.

7. H-1430, ფ. 37 (აქედან ა.მიუსეს პიესა — 21 ფ.; თარგმანს თარიღად უზის 1847 წ. 14 სექტემბერი). აღწერილობა კრებულისა იხ. ხელნაერთა აღწერილობა (საქართველოს საისტორიო და საეთნოგრაფიო საზოგადოების ყოფ. მუზეუმის ხელნაწერები — H კოლექცია), შედგენილია და დასაბუთდად დამზადებული ქრ. შარაშიძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით, კ.კეკელიძის საერთო რედაქციით, ტ. III, თბ., 1948, გვ. 369-370.

8. И. Лисеева, Театр Мюссе, წიგნში: А. de Musset, Theatre, Moscou, 1963, რს. 14.

9. А. де Мюссе, Театр, М.-Л., 1934, რს. 7.

10. ა.ჯორჯაძე, დიმიტრი ყიფიანი, წიგნში: წერილები, შემდგენელი ა.ბაქრაძე, თბ., 1989, გვ. 487.

11. იქვე, გვ. 486.

12. იქვე, გვ. 480.

13. იხ. ს.გერსამია, გიორგი ერისთავის თეატრი, თბ., 1950, გვ. 211-212.

14. იქვე, გვ. 212.

ნიკო ნიკოლაძე — გუშინ, დღეს, მარად

დიდი ქართველი მოაზროვნის, ორი საუკუნის გენიოსის (როგორც მას უწოდებდნენ უცხოეთში) ნიკო ნიკოლაძის შემოქმედებითი მემკვიდრეობის ახლებურად გააზრება გვეხმარება თანამედროვე რთული რეალობის გაცნობიერებაში და გვაძლევს მშვენიერ შესაძლებლობას დამოუკიდებელი საქართველოს აღორძინების ოპტიმალური გზების ძიებისა და სწორი არჩევანისათვის.

ნიკო ნიკოლაძე მომავალი თაობებისათვის სამაგალითოა იმიტაც, რომ იგი ერთი ნუთითაც არ ივიწყებდა ქართველობას და საქართველოს. ყველგან და ყოველთვის, სადაც უნდა ყოფილიყო, იგი მშობლიური ქვეყნის სამსახურში იდგა:

„მე დამივლია მთელი ვეროპა, — წერდა იგი, — და ბევრ ჩინებულ ქვეყნებში, ბევრ აღმტაც საზოგადოებაში გამიტარებია თვეები და წლები, მაგრამ ყოველგან და ყოველთვის, სადაც კი ვყოფილვარ, ერთი საგანი მქონია: შენთვის დამზადება, შენთვის სამსახური, შენი სარგებლობა“.

და მართლაც, ნიკო ნიკოლაძის, როგორც ქართული პოლიტიკური რეალიზმისა და პრაგმატიზმის უდიდესი წარმომადგენლის მრწამსი, ორ მთავარ საყრდენს ემყარებოდა:

I. პრაგმატული — რა სჭირდება და გამოადგება საქართველოს და რა არა,

II. რეალისტური — საჭიროა არამეტაფიზიკური აზროვნება, რომელიც სინამდვილის მოთხოვნებს უპასუხებს. უშედეგო და არაფრის მომტანია აბსტრაქტული აზროვნება და მსჯელობა, რომანტიკული ჭერეტა და ოხერა („დროა ჩვენც ავიხილოთ თვალი სინამდვილეზე, სიზმრის თვალთმაქცობისაგან თავი ვიხსნათ, იმის გარჩევა ვისწავლოთ, თუ ჩვენს გარშემო რა ამბავია, რა ნამდვილი ნამალი უშველის ჩვენს ჭირს? თვალუწვდენელ ოცნებას ეს მცირე ამაგი სჯობია“ — მიუთითებდა იგი).

ზემოთქმულიდან გამომდინარე, დღესაც უაღრესად აქტუალურია ნიკო ნიკოლაძის მოსაზრება იმის თაობაზე, თუ რა გზა და მიმართულება უნდა აირჩიოს ერმა სამომავლო ცხოვრებისათვის — სწორ არჩევანს ხომ უდიდესი მნიშვნელობა ენიჭება ყოველი ხალხისა და ქვეყნისთვის: „როგორც ჭკვიანი ირჩევს ტანსაცმელს მას რა მოერგება და რა მოუხდება, საკუთარ სხეულის აღნაგობის გათვალისწინებით, ასევე უნდა მოიქცეს ერი, ამა თუ იმ მოძღვრების არ-

ჩვეისას. ჯერ ერთი, თუ შეუძლია ის მოძღვრება, რაც მას სჭირდება, მან თვითონვე უნდა შექმნას. მეორეც, თუ ამისათვის ჭკუა-გონება არ ყოფნის და აუცილებლად სხვას უნდა დაესესხოს, მაშინ ის უნდა აიღოს, რაც მას უჭველად გამოადგება, თუმცა ამასაც დიდი გონიერება სჭირდება. თუ ამას ვერ მიხვდა, ისე მოუვა, როგორც იმ ადამიანს, ვინც მოდას აპყვება, შეუფერებლად მოირთვება, მოიკაზმება და ხალხის თვალში სასაცილო გახდება. ერიც ასევე შეიძლება მასხარა გახდეს კაცობრიობის თვალში" — მიუთითებდა იგი.

ნიკო ნიკოლაძეს ჯერ კიდევ ერთი საუკუნის უკან ჰქონდა სწორი პასუხი იმ კითხვაზე, თუ რომელი საქმეების მოგვარებაა პირველ რიგში აუცილებელი — შინაგანი თუ გარეგანი საქმეების: „... მხოლოდ შინაგანი საქმეების გონივრულად და დამაკმაყოფილებლად მოგვარება, — წერდა იგი, — უზრუნველყოფს გარედან მოსალოდნელ უშიშროებას და მოგვიტანს საგარეო დიდებას. რა დიდიც არ უნდა იყოს ჩვენი გამარჯვებები, მათი დიდება კვამლივით გაიფანტება, თუკი ჩვენს შინაგან წესებს არ ავიყვანთ საგარეო დიდების სიმალლეზე. თუკი ჩვენ ჩვენს საკუთარ სახლში არ დავაკმაყოფილებთ აუცილებელ მოთხოვნილებებს, თუკი ხელს მივყოფთ საკუთარი ინტერესების სისტემატურ იგნორირებას, შევუქმნით ჩვენს თავს მრავალ ხელოვნურ სიძნელეს, მაშინ ეს გარემოება ადრე თუ გვიან სამხედრო წარმატებებზეც კი უდაოდ დამასუსტებელ გავლენას იქონიებს“.

ნიკო ნიკოლაძეს მიაჩნდა, რომ „ქართველობის მიზნები მარტო ზომიერების გზით მიიწევენება“ და რომ გადაჭარბებული რადიკალიზმი დამლუბველია საქართველოსათვის. თავის სტატიაში „კოშუთი და დეაკი“ ნიკო ნიკოლაძემ ერთმანეთს შეადარა ეს ორი მეტად ცნობილი უნგრელი პოლიტიკური მოღვაწე და მათი ტაქტიკა უნგრეთის ეროვნული სუვერენიტეტისათვის ძნელ ბრძოლაში.

კოშუთი აჯანყების გზით, იარაღითა და სისხლისღვრით ცდილობდა სამშობლოს გათავისუფლებას. უფრო რეალური და წარმატებული გამოდგა დეაკის საპირისპირო ტაქტიკა — რეფორმების გზით მშვიდობიანი ბრძოლის გზა, რამაც უნგრეთს ნაბიჯ-ნაბიჯ ეროვნული სუვერენიტეტი მოაპოვებინა. მხარს უჭერდა რა დეაკის ტაქტიკას, ნიკო ნიკოლაძე ხაზგასმით აღნიშნავდა, რომ „გონიერი კაცი და ერი თავისუფლებას თუ ავტონომიას მით იძენს, რომ ანგარიშიანი მართვით ჯერ თავის შინაურ, მერე სამრეწველო, შემდეგ საზოგადო, ბოლოს პოლიტიკურ საქმეების საშუალებათა იგროვებს უმაღლესი სახელმწიფო საკითხის სანყვეტად“.

ნიკო ნიკოლაძე სამართლიანად მიუთითებდა, რომ ერმა ყველა

დაბრკოლება, გაჭირვება და სიძნელე დამოუკიდებლობის მოპოვების გზაზე და მის შემდგომ პერიოდშიც შეიძლება გადალახოს მხოლოდ ეროვნული ერთიანობისა და ერთიანი ეროვნული ცნობიერების შენარჩუნების შემთხვევაში. ეროვნული ერთობისა და ძმობის გრძნობა არის ერის თავისუფლებისა და აღორძინების უმთავრესი პირობა.

„... არაფერი სიკეთე, — წერდა ნიკო ნიკოლაძე, — არ უნდა მოელოდეს იმ ერს, რომლის თითოეულ ნაწილებს არაერთიანი ეროვნული ძმობისა და ერთობის გრძნობა არა აქვთ... მართლად რა უბედურება იქნებოდა ჩვენი ქვეყნისათვის, რომ ქართლელმა, კახელმა და იმერელმა ოდესმე ქართველობა ითაკილონ და თავიანთი თავი ქართლელობით, კახელობით, იმერლობით მოინონონ. ხალხის ამდაგვარ ხასიათს მამულის ნამდვილი სიკვდილი და მინასთან გასწორება მოსდევს“.

ნიკო ნიკოლაძე იმასაც მიუთითებდა, რომ ერთიანი ეროვნული შეგნების აღზრდა და ჩამოყალიბება რთული, ხანგრძლივი და წინააღმდეგობრივი პროცესია, რასაც მრავალი დაბრკოლება ელობება წინ. მათ შორის ძირითადია ეროვნული ნიჰილიზმი, ადამიანთა გულგრილობა, თაობათა დაპირისპირება და ამდენად, მემკვიდრეობითობის ნაკლებად დაცულობა: „ვერობული წესის თვისება ის არის, რომ ყოველი ახალი თაობა განძად სთვლის წინაპრებისაგან გადმოცემულ სიმართლეს და საუნჯეს და ზედ თვითონაც ბევრს ამატებს, ართავს, აშენებს“, აზიაში და ჩვენთანაც, „სადაც ყველას დედა-აზრი ის არის, რომ „მე ვარ და სხვა არაფერია“ ყოველი ახალი თაობა, ყოველად უაზრო, აუზრდელი, უტრადიციო, უეცრად სპობს და ლენს წინანდელი თაობის ნაშრომს“.

ანალიზებდა რა ჩვენი ქვეყნის რთულ და მძიმე ისტორიულ წარსულს და თანამედროვეობას, ნიკო ნიკოლაძე ამადაც მიიჩნევდა, რომ „უცხოეთლების შემოსევის გარდა ჩვენი ხალხი მისმა შინაგანმა განწყობილებამ და მდგომარეობამ დაასუსტა, დააუძლურა“ — ერთმანეთის მტრობამ და წინდაუხედაობამ, მეოცნებეობამ და სხვათა ბრმა ნაბაძვამ. ქართული მენტალიტეტის და ცხოვრების წესის უკუგდება უცხოურის უკრიტიკოდ და უნიადაგოდ მიღების ხარჯზე (რაც განსაკუთრებით შეინიშნება დღეს) ნიკო ნიკოლაძეს მიუღებლად მიაჩნდა და აკრიტიკებდა კიდევ: „რასაც პეტრე პირველმა — გენიოსმა — რუსეთი ძალით ვერ შეაჩვია, ჩვენი ერმოლოვმა — დიდმა და ჭკუიანმა ერმოლოვმა ვერ მოახერხა, ის რუსებს ეკატერინემ და ქართველებს ვორონცოვმა ალერსით თუ ოსტატობით შეაპარა. შეაპარა ბრმა, მაიმუნური გარეგანი ნაბაძვა უცხო ქვეყნელების ზმნისა და ცხოვრების“.

ნიკო ნიკოლაძე დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა ეროვნული ინტერესებისათვის მებრძოლთა შეკვრას ერთ გუნდად და ღირსეული ლიდერის ხელმძღვანელობით, მათ ურთიერთგაგებას, პირუთვნელ კრიტიკას და გარკვეულ დისციპლინას ამ ბრძოლაში: „დისციპლინა იმას კი არ თხოულობს, რომ ყველა ამხანაგების გონება და აზრი ნი-ადაგ დახშული და დამალული იყოს: იმას თხოულობს, რომ ბრძოლის წესს, რაკი ამხანაგობა ერთ აზრს დაადგება, ერთ გზას აირჩევს და ერთ მოთავეს გაჰყვება, ყველა ამ აზრს დაეხმაროს, ამ გზას დაადგეს და მოთავეს მხარი გაუმაგროს. ყოვლად შეუძლებელია საზოგადოებრივი წარმოება და საზოგადო აზრის გაუქვითესება, თუ ჩვენ დისციპლინად იმას მივიღებთ, რომ გავჩუმდეთ, ხმას ნუ ამოვიღებთ, მტერი გვიცქერის და გაიხარებსო. ჩვენ სხვანაირი გახარების უნდა გვემინოდეს მტერის მხრით, იმ გახარების, რომელიც წარმოებს ჩვენი აზრის სისუსტისაგან და ჩვენი რაზმის უხეირო წაყვან-წა-მოყვანისაგან“

ნიკო ნიკოლაძე განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებდა პოლიტიკურ ლიდერთა პიროვნებას და მოგვცა კიდევ მათი ტიპები და დახასიათება. იქ, სადაც „ყველაფერი მარტო ერთ კაცზე ტრიალებს, — ნერდა იგი, — და არა დანესებულებაზე, ის კაციც ნელ-ნელა იმ შებეღულობას იღებს, რომ მე ვარ, სხვა არავინო, ყველა მე უნდა მემსახუროს და არა ქვეყანასო. ქვეყნის, ერის, იდეალის ხსენება თანდათან ქრება დიდში და პატარაში. დესპოტის სამსახური და ქვეყნის ან იდეალის სამსახური დიდად განსხვავდებიან ერთი-ერთ-მანეთისაგან“.

ნიკო ნიკოლაძე სწორად მიუთითებდა, რომ „საზოგადოებრივი მოღვაწეობისათვის მომზადებული ადამიანები, რომლებიც ამ საქმიანობისათვის საჭირო ცოდნითა და ნიჭით იყვნენ აღჭურვილნი, ჩვენში ძლიერ ცოტაა“, სამაგიეროდ, განაგრძობს ნ.ნიკოლაძე, „უფრო დიდი რაოდენობით გვეყვანან სავსებით მოუმზადებელნი პირნი, რომლებსაც ბრწყინვალე საზოგადოებრივი მდგომარეობის უზომო მადა აქვთ, მაგრამ სრულებითაც არ გააჩნიათ არც მშვიდი ანგარიშ-იანობა, არც გამძლეობა, არც უნარი, რომ საკუთარი ძალღონით და მეტ-ნაკლებად რიგიანი უწყინარი საშუალებებით მიაღწიონ თავი-ანთ მიზანს. და რაკი სხვა ტიპის მოღვაწენი ჩვენ არ გაგვაჩნია, ამიტომ ბურთი და მოედანი რჩება ხოლმე... სათნო აზიზ-მაზიზებს, ერთი მხრივ, და არაკეთილსინდისიერ ინტრიგანებსა და მოანგარეებს, მეორე მხრივ“

ნიკო ნიკოლაძის მახვილ თვალს არც ის პროვოკატორი, ვითომ-პოლიტიკოსები გამორჩენია, რომლებიც „ეროვნული საქმეების და

იდეალების" საბაბით ხანდახან სასაკლაოზე წაიყვანდნენ ხალხს, თვითონ კი სადღაც მიიმალებოდნენ ხოლმე: „მოდოდნენ ჩვენში მეთავურად ვილაც სრულიად უცნობი და უზრდელი კინტოები. არავინ იცოდა, თუ ვინ იყვნენ, საიდან მოსული, რა რჯულის ან აზრის, სახელი რა ერქვათ, გვარი მათი რა იყო, როგორი წარსული ჰქონდათ. „ამბობება დავინყოთ“, დაიძახებდნენ და ყველა მათ გაჰყვებოდა, თითქოს თხას — ცხვრის ფარა. ჭკუაში არავის მოსვლია, მოეთხოვა მათგან ან ახსნა, ან ცოდნა, ან სიმტკიცე. იფარფაშებდნენ, სანამ გასაჭირი არ მოახლოვდებოდა და მაშინ კი მოქუსლავდნენ და გაჰქრებოდნენ. გინახავთ სადმე სხვა ერი, ასე მჩატიედ რომ გაჰყოლოდეს პროვოკატორს?“

ასეთი ლიდერების და მოღვაწეების ჩამოყალიბებაში ნეგატიურ როლს ჩვენი საზოგადოებაც ასრულებდა მისთვის დამახასიათებელი ისეთი თვისებებით, როგორიცაა მლიქვნელობა, სერვილიზმი, პანეგერიკი: „გასაგებია ისეთი საზოგადოების მავნებლობა, მიუთითებდა ნ.ნიკოლაძე, — სადაც თქვენ აზრებს ბრმად იმეორებენ და სადაც კრიტიკული დამოკიდებულების ნაცვლად ხოტბას გასხამენ. ასეთ ვითარებაში ადამიანის გონებას ეუფლება ძილი და იგი სულ უფრო ნაკლებს და ნაკლებს მუშაობს საკუთარ თავზე“ (განსაკუთრებით საგრძნობია ეს დღეს ხელისუფლებაში — ვ.შ.).

საინტერესოა ნიკო ნიკოლაძის შეხედულებანი განვითარების რევოლუციური და ევოლუციური გზების შესახებ. ნიკო ნიკოლაძე რევოლუციის მომხრეც იყო და ევოლუციისაც, ოღონდ გააჩნდა ქვეყანას, ხალხს და ვითარებას: „რევოლუციაც — ქინაქინის არ იყოს — ზოგან რგებს, ზოგჯერ ვნებს. საფრანგეთში გამოდგა, ოსმალეთში — არა. არ გამოდგა მიტომ, რომ ხალხი დაუმზადებელი ყოფილა ცვლილებებისათვის, მორიგ საქმეებზე ერთი აზრი, ერთი რწმენა მას არ ჰქონია“ (ავტორის ეს მოსაზრება დადასტურდა XX საუკუნეშიც: 1979 წელს ირანის რევოლუციამ უარყოფითი შედეგი მოუტანა ხალხს ისლამური ფუნდამენტალიზმის სახით, ხოლო 80-იანი წლების ბოლოს ე.წ. „ხავერდოვანმა რევოლუციამ“ დიდი პროგრესი მოუტანა ჩეხოსლოვაკიის, პოლონეთის და სხვ. ხალხებს). რა შემთხვევაში მოაქვს რევოლუციას დადებითი შედეგი? ნიკოლაძის აზრით, „ფიქრი იმაზე, რომ რევოლუცია შეიძლება უწოდო მხოლოდ ნგრევას და არა შეცვლას არსებული პოლიტიკური ორგანიზაციისას, ნიშნავს უდიდეს შეცდომას. ნგრევა ახლის შექმნის გარეშე არ არის რევოლუცია. ანარქიას ყოველთვის მიყვავართ რეგრესიამდე და არა პროგრესამდე. ერთი რეჟიმის შეცვლა მეორეთი ხდება მხოლოდ მაშინ, როცა სათანადოდ მომზადებული იქნება პროგრამა და გეგმა,

აგრეთვე კადრები ახალი ხელისუფლებისათვის". ნიკო ნიკოლაძე მაინც ევოლუციური განვითარების გზას ანიჭებდა უფრო უპირატესობას. რევოლუციისა და სისხლისღვრის გარეშე ერის სწრაფი აღორძინების მაგალითად მას იაპონია მიაჩნდა.

ნიკო ნიკოლაძემ კარგად შეისწავლა და გააანალიზა იაპონიის ე.წ. მეიძის რევოლუციის პერიოდი (XIX ს-ის II ნახევარი), როდესაც ქვეყანამ შეძლო უზარმაზარი ნახტომის გაკეთება ეკონომიკურ, პოლიტიკურ და კულტურულ სფეროებში.

კარგად გააცნობიერა რა თავიანთი პასუხისმგებლობა საკუთარი ერის წინაშე, იაპონიის გონიერმა მთავრობამ და მმართველმა ელიტამ დასახა ქვეყნის მომავალი პოლიტიკური და სოციალური მონყობის მეცნიერული გეგმა, რომელშიც ახალი საზოგადოებრივი ცხოვრების საწყისად აღებული იყო საკუთარი ხალხის კულტურული მემკვიდრეობა, ტრადიციები და ნეს-ჩვეულებანი, იაპონური ცხოვრების წესის მდიდარი ეროვნული შინაარსი. ნიკო ნიკოლაძეს სამაგალითოდ მიაჩნდა მოკლე დროში ქვეყნის ასეთი აღორძინება და ქართულ საზოგადოებას და მომავალ თაობას ამაზე საგანგებოდ მიანიშნებდა: „იაპონია ერთობ დიდ და ნათელ მაგალითს წარმოგვიდგენს იმისას, თუ რა ადვილი ყოფილა თითქმის სრულიად ველური და უკან ჩამორჩენილი ხალხისათვის სწავლით და რიგიანი წესით ნელში გამართვა და ძალის შექმნა, როცა მას გონიერი მთავრობა ჰყავს და ბეჯითი სურვილი აქვს რიგიანი ადგილი დაიკავოს სხვა ერთა და სამეფოებს შუა". ნედლეულითა და სხვა სახის რესურსებით სიმწირის მიუხედავად, იაპონიის გაძლიერება, ნიკო ნიკოლაძის სამართლიანი მოსაზრებით, შრომის ჭკვიანურმა ორგანიზაციამ და საშემსრულებლო დისციპლინამაც განაპირობა, რაც მას ასევე სანიმუშოდ მიაჩნდა და იაპონიის მსგავსად საქართველოს დანიანაურებაზე ოცნებობდა. ნ.ნიკოლაძე ამასთან დაკავშირებით ხაზს უსვამდა, რომ „ძალა და ძლევა რიცხვსა და სივრცეს კი არა, ცოდნას, ორგანიზაციას ეკუთვნის, იარაღს, ნებს, დისციპლინას“.

საქართველოს აღორძინების უმთავრეს პირობად ნიკო ნიკოლაძეს მაინც თავიანთი შრომა, თვითგანვითარება და სწავლა მიაჩნდა. ამასთან, იგი თვლიდა, რომ „სანამ უმოქმედო ნაწილი ჩვენი საზოგადოებისა შრომას და თავის რჩენას არ შეეჩვევა, სანამ ჩვენი ხალხი მენველი ძროხის მდგომარეობიდან არ გამოვა, შეუძლებელია ჩვენში ნამდვილი ერთობა დაარსდეს, ან გულწრფელი ძმობა, ან ხეირიანი განწყობილება“.

ქვეყნის ეკონომიკური და სახელმწიფოებრივი აღმშენებლობის გზაზე ნიკო ნიკოლაძე მკაცრად აკრიტიკებდა სხვისი მოიმედების

და იოლი გამდიდრების განწყობილებას, რომელიც გამეფებული იყო მის დროსაც და ახლაც არის ქართველობაში და მოითხოვდა ილუზიებისაგან დროზე გათავისუფლებას:

„ჩვენს საზოგადოებაში, — წერდა იგი, — ყველა დარწმუნებულია, რომ შველა ჩვენს ერთ მშვენიერს დილას ჩამოგვიფრინდება, ისე, რომ თვითონ ხელის განძრევაც არ დაგვჭირდება ჩვენი ბედის გაუმჯობესებისათვის“.

ნიკო ნიკოლაძე აქცენტს აკეთებდა საკუთარი რესურსებით და შრომით ქვეყნის განვითარების და აღორძინების აუცილებლობაზე და არა მხოლოდ უცხოელთა ფინანსურ და ეკონომიკურ დახმარებაზე, რაც არასოდეს უანგაროდ არა ხდება: „ჯერ არსად, არც ერთს ქვეყანაში მაგალითი არ უნახავს კაცს, რომ რომელიმე ხალხი, ან საზოგადოება ამალღებულებს სხვისი დახმარებით, თუ არა საკუთარი შრომით და ჯანით. ადვილად შენაძენი, ნაპოვნი, ნაჩუქარი არც კერძო კაცს დააყრის ხეირს, არც მთელ საზოგადოებას; კაცისთვის და ქვეყნისათვის მარტო ის არის გამოსადეგი და ძვირფასი, რაც იმას თავისი საკუთარი შრომით, ოფლის ღვრით და ბრძოლით შეუძენია... ნაპოვნი და ნაწყალობევი კი, თითქმის ყოველთვის, ისევე ადვილად იკარგება, როგორც ადვილად ნაშოვნი იყო“.

ნიკო ნიკოლაძეს ჯერ კიდევ ასი წლის უკან კარგად ესმოდა ის ელემენტარული, ეკონომიკური ჭეშმარიტება, რომელიც დღესაც ვერ გაუგია ბევრს როგორც ხელისუფლებაში, ისე ეკონომისტთა შორის: „როცა არ გვაბადია წარმოება და არც შემოსავალი, ვერ გვიხსნის ვერავითარი გადასახადი. წარმოების გაჩაღება არის ერთად-ერთი ჩვენი ხსნა; უნდა მოვახერხოთ გარეთ მეტი გავიტანოთ გასაყიდი, ვიდრე უცხოელს ვთხოვთ საყიდ საქონელს, სანამ მოსაზიდი მეტი გვექნება, ვინემ გასაზიდი, მონობას ვერ ავცილდებით“, — მიუთითებდა ის.

ნიკო ნიკოლაძეს კარგად ესმოდა, რომ ქართველობა ეული, მცირერიცხოვანი და უნათესავო ერია მრავალრიცხოვანი და ძლიერი მტრებით გარშემორტყმული. ამდაც დასკვნასაც შესაბამისად აკეთებდა: „ჩვენ ჩვენი ვიმეცადინოთ, ჩვენი ქვეყნისათვის ვიზრუნოთ... მარტო ჩვენი თავის იმედი ვიქონიოთ, მარტო ჩვენს ძალას მივწოდოთ, მარტო ჩვენს გაძლიერებასა და განათლებაზე ვიშრომოთ — მაშინ მეგობარიც ბევრი გაუჩნდება ჩვენს ხალხს და დამხმარებელიც“. ხოლო თუ ჩვენ კვლავ სხვის იმედზე და დახმარებაზე დავამყარებთ მომავალს, მაშინ პერსპექტივა არასახარბიელო იქნება, მიაჩნდა ნ.ნიკოლაძეს და წერდა კიდევ მოურიდებლად: „ევროპის სახელმწიფოები საქართველოს ან ალჟირივით (ესე იგი მკვიდრისთვის

უფლება-მიუნიჭებლად) დაიმონებენ, ან ინდოჩინეთივით ცარცვას დაუნყებენ“ (იგულისხმება დამოუკიდებლობის შემთხვევაში — ვ.შ.).

ნიკო ნიკოლაძეს მიაჩნდა, რომ ქვეყნის სიყვარული პრაქტიკული საქმეებით უნდა განვამტკიცოთ და არა ცარიელი ლაპარაკით და მკერდზე მჯილის ცემით, და თავად იძლეოდა საამისო მაგალითს. „თუ ნამდვილად გვიყვარს ჩვენი მამული, ჩვენ ის უნდა გავაძლიეროთ როგორც მატერიალურის მხრით — სამართლიანად ეკონომიურის განწყობილების დაფუძნებით, ისე ზნეობით — მისი გონებისა და ცოდნის გაუმჯობესებით“, — აღნიშნავდა ის.

საერთოდ კი ნიკო ნიკოლაძე ყოველგვარ საქმიანობაში ზომიერებისა და განონასწორებული მოქმედების მომხრეა, დაწყებული ეროვნულ გრძნობებში გადაჭარბებული მისწრაფების უარყოფიდან — დამთავრებული ნებისმიერი პრაქტიკული საქმიანობით. იგი ხაზგასმით მიუთითებდა, რომ „ქვეყანაზე არც ერთი ძალა არ არსებობს ისეთი, რომ მხოლოდ სასარგებლო იყოს, ან მარტო მავნებელი... მისი სიცუდე და სიკარგე ხმარებაზე ჰკიდია. მცოდნე და მოხერხებული კაცის ხელში სანამლაიცი კი მკურნალობს, და უტვინო ბავშვი რძის საჭამადშიაც კი დაიხრჩობა“.

ეროვნული იდეალების განხორციელების პროცესში ნიკო ნიკოლაძე მტკიცედ მოითხოვდა კერძოსა და საზოგადოს (ანუ „ჩემი“ და „ჩვენი“-ს) თანაფარდობის დარეგულირებას და მიუთითებდა, რომ „ერთი კერძო კაცის პიროვნება, ჩემის აზრით, გზას უნდა უთმობდეს საზოგადო სარგებლობას“ (ესეც ძალზე აქტუალურია თანამედროვე საქართველოსთვის).

ნიკო ნიკოლაძე სავსებით სწორად თვლიდა, რომ ყოველი ქვეყნის სახელმწიფოებრივი და საზოგადოებრივი წეს-წყობილება ეროვნული ტრადიციების, ეროვნული ფსიქიკის, ზნე-ხასიათის, გეოგრაფიული მდებარეობის შესატყვისად უნდა მოეწყოს: „ყველა ხალხს საკუთარი განსაკუთრებული ხასიათი და ზნე აქვს, რომ რუსს ვერავინ გაანემეცებს, ქართველს ვერა კაცი გაარუსებს. შესაძლებელია ქართველს ჩოხის მაგიერ ზიპუნი ჩააცვა, ბოხოხის მაგიერ შაპკა დაახურო, ქალამნის მაგიერ — წალა მისცე, მაგრამ ხასიათი და ზნე, სისხლი და ბუნება კი მაინც ქართველის დარჩება. და როცა ამ ბუნებას ძალას დაატან, როცა მოინდომებ, რომ რუსმა ფრანცუზსავით იხტუნოს, ან ნემეცსავით იშრომოს, ან ქართველმა რუსსავით გეყმოს, მაშინ ხიფათს შეეყრები, საქმეს წაიხდენ, ქვეყანას ავნებ“.

უაღრესად საინტერესოა ნიკო ნიკოლაძის შეხედულებანი პოლიტიკაზე, პოლიტიკოსებზე, პოლიტიკურ პარტიებზე. იგი თვლიდა, რომ „პოლიტიკა ახალ მოდური შლიაპკა კი არაა, რომლის ცვლა

ჩვენს ქეიფზე ჰკიდია, ისეთივე ტრადიციული, უცვლელი, მამა-პაპური განძია, როგორც ენა, ეროვნება, სარწმუნოება". შესაბამისად პოლიტიკაც მეცნიერებაა და აქ უნდა მოდიოდეს არა ხელმოცარული ხალხი, არამედ ნიჭიერი და უნარიანი პოლიტიკოსები, იმ პარტიათა ლიდერები, რომელთაც გაცნობიერებული აქვთ პასუხისმგებლობა ხალხის წინაშე და უანგაროდ ემსახურებიან ქვეყანას საქმით და არა დემაგოგიით, ცარიელი დაპირებებით.

ნიკო ნიკოლაძეს აქ მოჰყავდა განვითარებული ქვეყნების მაგალითი: „საზღვარგარეთ კი ყველა პოლიტიკური პარტიის კადრი და შტაბი სხვა და სხვა სპეციალისტობის საჩინო მოღვაწეებისაგან არიან შემდგარი. პარტიებს იქ მეტად რთული სასიცოცხლო საქმეები მორიგათ უდგათ წინ, რომლის მართვა ერთობ მარჯვე ღონისა და ცოდნის მოხმარებას თხოულობს; ამიტომაც მეთაურებს გავლენის შერჩენა როდილა შეუძლიათ მარტო ფრაზების რახარუხით, ან მიუწვდომელ სიმალლისკენ ფრთების ფართხალით“.

ნიკო ნიკოლაძე თავის სამშობლოს ემსახურებოდა არა მხოლოდ ნიჭიერად დაწერილი ლიტერატურულ-პუბლიცისტური წერილებით, არამედ დაუღალავი და მრავალმხრივი პრაქტიკულ-სამეურნეო საქმიანობით. მისთვის უმთავრესი მაინც იყო საქმე და მხოლოდ საქმე.

ნიკო ნიკოლაძეს უდიდესი წვლილი მიუძღვის ქალაქ ფოთის და მისი პორტის აღმშენებლობასა და ელექტროფიკაციაში. იგი 20 წლის მანძილზე იყო ფოთის ქალაქის თავი, შეადგინა ქალაქის მშენებლობის ორიგინალური გეგმა, მოახდინა პორტის მექანიზაცია, ქალაქს განუსაზღვრა თავისი მუდმივი პროფილი.

უდიდესი შრომა გასწია ნიკო ნიკოლაძემ ტყიბულის ქვანახშირის საბადოს ათვისებისა და ჭიათურის მანგანუმის წარმოების გასაფართოებლად. მან შეძლო დიდი ბრიტანეთის ბანკიდან კრედიტის მიღება, გაიყვანა შორაპან-ჭიათურის სარკინიგზო ხაზი და ამით მანგანუმის გადაზიდვის საქმეც მოაგვარა.

აქტიურად მონაწილეობდა ნიკო ნიკოლაძე თბილისის წყალსადენის მშენებლობაში, კახეთის რკინიგზისა და სურამის გვირაბის გაყვანაში, ტრანსციმბირის რკინიგზის მშენებლობაშიც კი. მანვე ჩამოიყვანა როტშილდი ამიერკავკასიაში.

ნიკო ნიკოლაძე დიდ ინტერესს იჩენდა გროზნო-ფოთის ნავთობსადენის გაყვანაზე, მანვე გერმანელ დიპლომატებთან ოფიციალურ საუბარში წამოაყენა იდეა ევროპის შორეულ აღმოსავლეთთან ვაჭრობის ფოთზე გატარების თაობაზე (ბერლინი-ფოთი-პეკინი), რაც დღეს უკვე ხორცს ისხამს ევრაზიული დერეფნის სახელწოდებით.

ასევე ფასდაუდებელია ნიკო ნიკოლაძის წვლილი საქართველოს იმ-
ჟამინდელი სამეურნეო-კულტურული ცხოვრების მთელი რიგი
მნიშვნელოვანი პრობლემების გადაწყვეტაში.

ნიკო ნიკოლაძე ქვეყნის აღორძინების საქმეში დიდ მნიშვნელო-
ბას ანიჭებდა აზიური პასიურობისა და ინერტულობის დაძლევას.
იგი გულისტკივილით წერდა, რომ „რაც ჩვენი მომავლისთვის საჭი-
როა, იმას ჩვენ როდი ვიკარებთ, მაგიერად მავნებელს კი გულში ვი-
ხუტებთ“, რომ „დედა-ენის მეტი თუ რამ სჭირია ერს, ბევრს როდი
ესმის“. მისი აზრით, უმნიშვნელოვანესი ეროვნული საქმეების გა-
დაწყვეტისას აუცილებელია გარკვეული სიფრთხილის გამოჩენა,
კარგად უნდა აინონ-დაინონოს ყველაფერი, რა გვინდა, რა შეგვიძ-
ლია და მერე გამოვთქვათ ის ხმამაღლა: „ანონილ-დანონილი უნდა
გქონდეს თავისი და მოპირდაპირის გარემოება, — წერდა ნ.ნიკოლა-
ძე, — რომ სირცხვილში არ ჩაეარდე, რაც გაბადია, ისიც არ დაკარ-
გო“ (ასე რომ წინასწარ კარგად გვეფიქრა, არ დავეკარგავდით სამა-
ჩაბლოს და აფხაზეთს — ვ.შ.).

დაბოლოს კიდევ ერთი საკითხი, რომელსაც შეიძლება პირობი-
თად ნიკო ნიკოლაძის პოლიტიკური ანდერძი ვუნოდოთ და რომე-
ლიც მან დაუბარა თავის საყვარელ და სათაყვანებელ საქართვე-
ლოს, ქართველ ერს: „ერთი იარაღი გვაქვს ჩვენ, მარტო ერთი — აზ-
რის სისწორე, სინდისის სიმართლე, გონიერება, საქმის სინშინდე.
მარტო ამით შეგვიძლია ჩვენ გავიმარჯვოთ, შემდეგში, მომავალში,
როდესმე. მაშ ჩვენ უმანკოდ და გაუსერელად უნდა შევიწინაბოთ ეს
ჩვენი მხოლოდი იარაღი, თორემ იმ დღეს, როცა ჩვენი მტერნი, რიც-
ხვით და ძალით ძლიერნი, ჩვენს წინააღმდეგ სიმართლესაც მოიპო-
ვებენ, ჩვენი საქმე ფიზიკურად და ზნეობრივადაც დაღუპული იქნე-
ბა“.

გამოყენებული წყარო

ქართული მწერლობა, ტ. 14, ნიკო ნიკოლაძის თხზულებანი, თბ., 1998.

ალექსანდრე ნანეიშვილის პუბლიცისტის პირთი ასაქმტი

მე-19 საუკუნის 80-იანი წლები განსაკუთრებული სიმკაცრითა და რეპრესიებით გამოირჩეოდა საქართველოში. ქვეყანა ხსნას ელოდა, სოციალ-პოლიტიკური ვითარება კი კრიზისულიდან თავის დაღწევას ვერ ახერხებდა. იმპერიის მპყრობელნი და ხელქვეითნი სხვადასხვა სატკივრით ცხოვრობდნენ... საერთო იყო ის, რომ თვითმპყრობელობას არ შეეძლო ძველებური სამართავი აპარატითა და წესებით „ლაღად“ ებატონა, დამორჩილებულ უმრავლესობას კი — თვინიერი ქედმოდრეკითა და პირუტყვის ერთგულებით ხმაამოულებლად ეცხოვრა... თავისუფლებისათვის მებრძოლნი მავნე მეფის „მოსხეპით“ ხალხის გათავისუფლებას ვარაუდობდნენ, ამიტომაც რამდენიმეგზის თავს დაესხნენ საძულველ მონარქს, რამაც ბოლოს და ბოლოს სიცოცხლეს გამოასალმა ალექსანდრე მეორე — „მეფე-პატრონი“ რუსეთისა, რომლის სიკვდილით დასჯამ განუზომლად გაზარდა რეპრესიები და შურისძიების ნაირგვარი ფორმები მთელ იმპერიაში. საქართველოში, — რუსეთის იმპერიის ამ განაპირა მხარეში, — რეპრესიები განსაკუთრებით მწვავე შეიქნა, მეფისნაცვლობა მთავარმმართველობამ შეცვალა, იდეენებოდა ყოველივე პროგრესული და განვითარებადი. ქართული თავისუფალი აზრის შევინროებამ არნახულ სიმკაცრეს მიაღწია. არადა, ქართველ მამულიშვილებს მხოლოდ პუბლიცისტური სიტყვით შეეძლოთ სულისშემხუთავი მოვლენებისადმი საკუთარი დამოკიდებულების გამჟღავნება და პროგრესული საზოგადოებრივი აზრის შექმნა, რომელსაც ხელი უნდა შეეწყოს უკეთესი მერმისის დამკვიდრებისათვის. ჩვენი ერის გამორჩეულ მამულიშვილებს ზემოქმედების გაძლიერების ნაცად საშუალებად კვლავ პუბლიცისტური სიტყვა მიაჩნდათ, რომლის ფეთქებად ძალას ყუმბარის მნიშვნელობას ანიჭებდნენ და პუბლიცისტური სიტყვით პროგრესული იდეების დანერგვას ცდილობდნენ.

ერთ-ერთი საჩინო მოღვაწე პრესის ამ რთული მისიის აღსრულების უამს გასული საუკუნის 80-იან წლებში გახლდათ სამამულო ჟურნალისტიკის ისტორიაში ნაკლებად ცნობილი ალექსანდრე ნანეიშვილი (1857-1904 წწ.), რომელიც „დროების“ მუდმივი თანამშრომელი და დაულალავი პუბლიცისტი იყო.

ცოტა რამ მისი ნაკლებად ცნობილი ბიოგრაფიიდან.

ალექსანდრე თეიმურაზის ძე ნანეიშვილი 1857 წელს დაბადებულია ქუთაისის გუბერნიის სოფელ ორპირში. საშუალო განათლება ქუთაისის გიმნაზიაში მიუღია, სადაც საუკეთესო მოსწავლედ ითვლებოდა. ქუთაისის გიმნაზიის დამთავრების შემდეგ სწავლა პეტერბურგის სამედიცინო-ქირურგიულ აკადემიაში გაუგრძელებია, რომელიც ხელმოკლეობის გამო ვერ დაუსრულებია და სამშობლოში 1880 წლის მეორე ნახევარში დაბრუნებულია. „წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოების“ ინიციატივით და თვით იღია ჭავჭავაძის რეკომენდაციით ახალგაზრდა, ენერგიით, კეთილსინდისიერებით, ცოდნითა და დიდი ტაქტით გამორჩეული ალექსანდრე ნანეიშვილი ბათუმს იგზავნება იმ პირველი ქართული სკოლის გასამართავად, რომელიც „ოსმალის საქართველოს“ შემოერთების (1878 წ.) შემდეგ აჭარაში უნდა გახსნილიყო. ეს გამოუცდელი ახალგაზრდის დიდ ნიჭსა და უნარზე მიგვანიშნებს, რომელმაც უხმაუროდ, ერთგულებითა და გონიერებით დიდი საქმის მოთავეობა გასწია. დიდი წინააღმდეგობის მიუხედავად, 1881 წლის 23 მარტს ბათუმში გაიხსნა პირველი ქართული სკოლა, რომლის გამგე-მასწავლებელი — ალექსანდრე ნანეიშვილი — 24 წლისა გახლდათ. ეს იყო პირველი ქართული სასწავლებელი „ოსმალის საქართველოში“, რომლის გახსნაზე ოცნებობდნენ აჭარაში მცხოვრები პროგრესული მამულიშვილები. ალ. ნანეიშვილი ამ ახალგაზრდას საგანმანათლებლო კერაში ასწავლიდა ქართულ ენას, არითმეტიკას, საღვთო რწმუნს, სუფთა წერას. შემონახულია მიმოწერა ალექსანდრე ნანეიშვილისა „წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოების“ გამგეობასთან, რომლითაც ირკვევა, თუ რა წინააღმდეგობის გადალახვა მოუხდა მას ქართული სკოლის გამართვის ყამს. ამ სკოლის გახსნის დაგვიანების მიზეზთა შორის აღსანიშნავია დიდი უთანხმოება ბათუმის სამხედრო გუბერნატორ კომაროვთან, რომელიც ბათუმის სკოლის პროგრამას არ ამტკიცებდა, რადგანაც მასში პირველი კლასიდანვე სწავლა ქართულ ენაზე იყო გათვალისწინებული, ხოლო რუსული ენის სწავლება პირველივე წელს არ იყო განზრახული. „უპროგრამოდ რომ დამეწყო, კომაროვი იმდენად უგუნურია, რომ სკოლას უსათუოდ დამიხურავდა“, — წერდა მოგვიანებით ალ. ნანეიშვილი. სკოლა ამ ჯიუტი და მიზანსწრაფული ახალგაზრდის დიდი ენერგიის წყალობით მაინც გაიხსნა. გახსნას იღია ჭავჭავაძე დაესწრო. ბათუმში პირველი ქართული სკოლის გახსნით ქართული ცნობიერების დამკვიდრებისათვის ბრძოლა დაიწყო...

ალექსანდრე ნანეიშვილი 1882 წლის 15 ივლისამდე უძღვებოდა ახალგაზრდა ქართულ სკოლას. მოგვიანებით, გრიგოლ ყიფშიძე გაზეთ „ივერიაში“ აღ. ნანეიშვილის უდროოდ გარდაცვალების გამო დაწერილ ნეკროლოგში იუწყებოდა: „შემოერთებულ ჩვენთა ძმათა შორის საჭირო იყო დატრიალებულიყო დინჯი, მშვიდობიანი, აუჩქარებელი და გონიერი ყმანვილკაცი და ასეთ კაცად საზოგადოების გამგეობამ ალექსანდრე ნანეიშვილი დაასახელა, შესამჩნევი და ღირსეული კაცი, რომელიც მაშინვე იღებდა მონაწილეობას მწერლობაში... იგი იყო ყოველად მაღალი სულითა და ყოველად კეთილი კაცი. მის მაღალ ზნეობას ვერ შევბღალავდა თვით განხორციელება შურისა და ბოროტებისა. ალექსანდრე ნანეიშვილის უმნიცვლო და უზადო ცხოვრება და მოქალაქეობა მარტივია, ჩუმი, უეფექტო, მაგრამ აზრიანი, სასიკეთო, ღირსეული, მნიშვნელოვანი“.¹

ბათუმის სკოლის დირექტორად აღ. ნანეიშვილი წელიწად-ნახევარი დარჩენილა, „დიდხანს არ დააყენესო“, — წერს გიგა ყიფშიძე, იგი თბილისის სათავადაზნაურო ბანკის გამგეობაში მოღვაწედ გადმოუყვანიათ, სადაც 1884 წლის ბოლომდე უმუშავია, ვიდრე სხვა ქართველ ხალხოსნებთან ერთად ციმბირში, სემიპალატინსკში არ გადასახლეს. გადასახლებიდან აღ. ნანეიშვილი 1887 წელს დაბრუნდა და ქუთაისის ბანკის დამფასებლად დაიწყო მუშაობა, სადაც ექვს წელზე მეტი დაჰყო, ხოლო შემდეგ ჭიათურის მარგანეცის მრეწველთა საბჭოს მდივნად აურჩევიათ, სადაც სიცოცხლის ბოლომდე მოღვაწეობდა. ალექსანდრე ნანეიშვილი გარდაიცვალა მოულოდნელად დაბა სურამში, მძიმე სენით (ჭლექით) დაავადებული, დაკრძალეს ქუთაისის 1904 წლის 14 აგვისტოს. სილოვან ხუნდაძე „ივერიაში“ წერდა: „განსვენებული ალექსანდრე ყოველთვის მტკიცე ხასიათს იჩენდა, დაუღალავად, გულწრფელად იბრძოდა, უანგარობასა და მოუსყიდველობას ქადაგებდა, ალექსანდრე გულითა და სულით ქართველი კაცი იყო, სამშობლო ენისა და ლიტერატურის პროგრესულათ წინსვლის მოტრფიალად და შეძლებისდაგვარად ხელის შემწყობი. ის იყო უმაღლესად პატიოსანი ადამიანი, რომლის სიტყვა და საქმე ერთი იყო, რომელსაც თამამად შეგეძლოთ ყოველ საქმეში ნდობოდით“.²

ალექსანდრე ნანეიშვილი „დროებაში“ 1880-1884 წლებში თანამშრომლობდა. გაზეთის გამოცემის რთულ გზაზე ეს პერიოდი რამდენადმე გამორჩეულია იმ თავისებურებით, რომ 1880 წელს ჟურნალი „ივერია“ ილიამ დახურვას გადაარჩინა გაზეთ „დროების“ რედაქცი-

ასთან მისი შეერთებით, რამაც ყოველდღიურ „დროებას“ ხელის-
მომწერები და ავტორიტეტი შესძინა, აღმანახად ქცეულ სამთვითურ
„ივერიას“ კი არსებობა შეუნარჩუნა. ალ.ნანეიშვილის თანამშრომ-
ლობის დაწყება გაზეთში სწორედ 1880 წელს დაემთხვა. სტუდენტი
ალ. ნანეიშვილი პეტერბურგიდან უგზავნის წერილებს „დროების“
რედაქციას. პირველი წერილი ა. ნა-ლის ხელმოწერით (ა. ნანეიშვი-
ლის ფსევდონიმია — დ.წ.) „დროების“ 1880 წლის 21 ივნისს ფელე-
ტონის განყოფილებაში დაიბეჭდა სათაურით — „წერილები პეტერ-
ბურლიდამ“ (წერილი პირველი), რომელმაც იმდროინდელი მკითხვე-
ლის ყურადღება იმით მიიპყრო, რომ ავტორი რუსეთის ცხოვრების
კარგი მცოდნე და პირუთვნელი შემფასებელი ჩანდა, ახალბედა
პუბლიცისტი რუსულ ცხოვრებაზე დაკვირვებული მსჯელობით
ეროვნულ სათქმელს იყო შეჭიდებული. ამ პირველ წერილში ალ. ნა-
ნეიშვილმა გამოიყენა 1880 წლის 6 ივნისს მოსკოვში ა. პუშკინის
ძეგლის გახსნის ფაქტი, რათა ა. პუშკინის მემკვიდრეობის მნიშვნე-
ლობაზე მკითხველთან დიალოგით 80-იანი წლების რუსული მწერ-
ლობის ავ-კარგზე ემსჯელა და იმდროინდელი მოაზროვნე ქართუ-
ლი საზოგადოება გაერთიანების აუცილებელი იდეით დაემუხტა,
რის გარეშეც ბნელეთით მოცულ ანწყობი მოგვიხდება ქანაობაო, —
წერდა ახალგაზრდა პუბლიცისტი. პუშკინის ძეგლის კურთხევამ
მოსკოვში თავი მოუყარა და ერთი საფიქრალით გააერთიანა პეტერ-
ბურგის და მოსკოვის ჟურნალ-გაზეთების თანამშრომლები, სხვა-
დასხვა სამეცნიერო, ლიტერატურული და სასწავლო საზოგადოება-
თა წარმომადგენლები, სხვადასხვა ქალაქის თვითმმართველობის
დეპუტატები, მრავალი კერძო პირი. მათ იმსჯელეს განვლილი
ოხუთმეტი წლის მანძილზე რუსული მწერლობისა და ჟურნალ-გა-
ზეთების ავ-კარგზე, იმაზე, რომ „რუსულ ლიტერატურას არა ჰყავს
ნიჭიერი კრიტიკოსი, პუბლიცისტი, პოეტი, მან დაჰკარგა უანგარე-
ბა, პატიოსნება, რწმენის სიმტკიცე... ლიტერატურის ამისთანა სა-
ზარელი მდგომარეობის მიზეზნი არიან უპირველესად თვით რუსე-
თის ცხოვრების წყობილება, მერე ცენზურა, რომელიც სდევნის თა-
ვისუფალს აზრს და მერმე ის გარემოება, რომ ლიტერატურას დაე-
პატრონენ აფერისტები, რომელთათვის ლიტერატურას იგივე მნიშ-
ვნელობა აქვს, როგორც — მედუქნისთვის დუქანს“.³

ასეთი თამამი მსჯელობა იმდროინდელ რუსულ სინამდვილეზე ა.
ნანეიშვილს გაბედული მოაზროვნის სახელს უმკვიდრებდა თანამე-
მამულეთა შორის, მათ ირწმუნეს, რომ ახალგაზრდა პუბლიცისტმა

საზოგადოებრივი სატკივრით მისძრა-მოსძრა მკითხველის გონება. ალ. ნანეიშვილი განუმარტავდა მის თანამემამულეთ, რომ „პუშკინის უძველესობა“ არ ყოფილა საზოგადოების გულგრილობის მიზეზი და ვერც მისი აგება გახდის ელიტას ყურადღებიანს, „უმთავრესი მნიშვნელობა პუშკინის დღესასწაულისა, — წერდა პუბლიცისტი, — ის არის, რომ ლიტერატურის წარმომადგენელთ ერთხელ მაინც შეინანეს თავისი ცოდვანი: მგელს, მელას, და კრთკოდის ერთხელ მაინც წარმოედინათ ცრემლი, ერთხელ მაინც გვესმა მათი გულის ცემა და ტირილი... პუშკინის ძეგლი ლოდით უნდა დაანვეს გულზე იმას, ვინც მას სდევნიდა და ვინც ეხლა სდევნის მამულისა და ლიტერატურის საუკეთესო მსახურთ“. მოსკოვში პუშკინის ძეგლის გახსნის დიდ სიკეთეს ა. ნანეიშვილი იმაშიც ხედავდა, რომ ამ დღეს დაიწყო შემოწირულებანი ნ. გოგოლის ძეგლის ასაგებად. ასე რომ, „დროების“ რედაქციამ საიმედო კორესპონდენტი შეიძინა რუსეთის მიწაზე, მაგრამ იმავე წელს ალ. ნანეიშვილი სამშობლოში დაბრუნდა და „დროების“ აქტიური კორესპონდენტი გახდა.

ალ. ნანეიშვილის პუბლიცისტიკის შესწავლისას საინტერესოა მისი თვალსაზრისი პრესის დანიშნულებაზე, ჟურნალისა და გაზეთის როლზე, როგორც საზოგადოებრივი აზრის წარმმართველ შეუცვლელ ერთადერთ ძალაზე.

„ჩვენში მეტად სანატრელია რიგიანი ჟურნალ-გაზეთების რიცხვის გამრავლება, რადგანაც მწერლობა (ნაიკითხეთ ჟურნალისტიკა — დ.ჩ.) ერთად ერთი საზოგადოებრივი ძალაა, რომლის საშუალებითაც შეიძლება ცოტათი მაინც გამოითქვას და გამოიხატოს საზოგადოებრივი აზრი და გრძნობა, რაკი სხვა იარაღი არა გვაქვს ხელში, უნდა ვეცადოთ ეს ერთად ერთი ძალა წარმატებით მოვიხმაროთ მოთხოვნილების და შეძლებისამებრ“.⁵

ალ. ნანეიშვილის აზრით, პრესამ განვლილი ოცი წლის მანძილზე მკითხველთან ყოველდღიური ურთიერთობით ზემოქმედების სასურველ შედეგს მიაღწია: „ოც წელიწადზე მეტია, რაც ჩვენი მწერლობა (პრესა — დ.ჩ.) იღვწის და მეომრობს, ბევრი მშრომელთაგანი განზე გაუდგა მას, ბევრნი მოაკლდნენ და დავიწყებას მიეცნენ, ცოტა შერჩნენ, მაგრამ მწერლობას (პრესას — დ.ჩ.) ჯერ თავი მაინც არ მოუდრეკია და სასონარკვეთილებას არ მისცემია... ჩვენი მწერლობის (პრესის — დ.ჩ.) განვითარება ნიშნავს ჩვენი გონებითი ძალის გამაგრებას და განმტკიცებას“.⁶ ამრიგად, ალ. ნანეიშვილი პრესას იმ დიდ საზოგადოებრივ ძალად თვლის, რომელსაც ქვეყნის გარდაქმ-

ნაში შეუცვლელი ადგილი უჭირავს, ხოლო ინტელიგენციის აღზრდაში პრესის როლი განუზომელია, რადგანაც არაფერი შეედრება ჟურნალ-გაზეთების პერმანენტული ზემოქმედების უნარსო, — ირწმუნება პუბლიცისტი.

ალ. ნანეიშვილის ღრმა რწმენით, 80-იანი წლებისათვის „დრო-გამოშვებითი მწერლობის (პრესის — დ.ჩ.) წარმატება უცილო ფაქტი იყო“, რაც ქართული ინტელიგენციის აღზრდის გზადაც იქცა, მიუხედავად ამ ინტელიგენციის ნიჭის, მიმართულების და შინაგანი კეთილსინდისიერებისა: „ჩვენ ვეხებით მხოლოდ ჟურნალ-გაზეთების განმრავლებას და საკუთრივ მნიგნობრობაზე (ლიტერატურაზე — დ.ჩ.) არარას ვიტყვივით, რადგანაც იცი, დრო და ვითარების გამო, უშეტეს ნაწილად ისეთ გვამთა უპყრიათ ხელთ, რომელთა სინდისი ადლობით და აბაზობით უნდა იზომებოდეს. ჟურნალ-გაზეთობა კი ამგვარ პირობებში ჯერჯერობით არ ჩამდგარა და ამისათვის მისი განმრავლებაც სანატრელი საქმეა“.⁷

ალ. ნანეიშვილი ირწმუნება, რომ პრესა, საქართველოს გარდა, ყველგან დიდ პატივშია. ჟურნალ-გაზეთების გამომცემელნი — მოგებასა და ფუფუნებაში ცხოვრობენ, ჩვენში კი — „ეგ გარემოება ყოვლად შეუძლებელია, და ჟურნალ-გაზეთობა რაც უნდა გავრცელებული იყოს, ის არამც თუ არ მიანიჭებს თავის მოღვაწეს შესაფერ პატივსა და სიმდიდრეს, არამედ ხშირად მიაყენებს მას უსიამოვნებას და ჩაადგებს სილატაკეში. ძალიან განთქმული და ნიჭიერი უნდა იყო, რომ მცირედი პატივი დაიმსახურო და რაც შეეხება ნივთიერი შეძლების მოპოებას, ეს ხომ ყოვლად შეუძლებელია, ამ შემთხვევაში თქვენ ვერ გიშველის თვით გენიოსობაც“.⁸

ქართულ ენაზე გამომავალი ჟურნალ-გაზეთებიდან რომელიმეს შეწყვეტა უდიდესი დანაკლისი იყო საზოგადოების თვალსაწიერის სრულქმნის გზაზე, ამიტომ დიდი სინანულით აუწყა ალ. ნანეიშვილმა იმდროინდელ მკითხველს ქუთაისში გამომავალ გაზეთ „შრომის“ შეწყვეტა: „დღეს გულწრფელად ვალიარებთ, რომ სწორედ სამწუხარო და დასაკლისია ჩვენის მისუსტებული მწერლობის და საზოგადოებისათვის ამ გაზეთის შეჩერება, რადგანაც მწერლობას უქრება ერთი ლამპარი და საზოგადოებას ორგანო, რომლის საშუალებითაც შეუძლიან მას თავისი მოთხოვნილებათა, აზრთა და გრძნობათა მცირედი ნაწილი საქვეყნოდ აღიაროს“.⁹ დიდი სინანულის მიზეზი გულწრფელად და მარტივად არის გაცხადებული, რაც ალ. ნანეიშვილის პუბლიცისტური სტილით აიხსნება. რომ არა ცენზურა, ალ.

ნანეიშვილის ღრმა რწმენით, „შრომა“ იარსებებდა, რადგან „ქუთაისი და საზოგადოდ იმერეთი ისეთი ნიადაგია, რომელზედაც იზრდება ჟურნალ-გაზეთობა, რადგანაც სწავლა-განათლების და წერა-კითხვის შეთვისების სურვილი მეტად გავრცელებულია სხვა და სხვა მიზეზების გამო, ვიდრე საქართველოს სხვა ნაწილებში“.¹⁰

თუ ცხოვრების ვიწრო კალაპოტში მოქცეული პრესის ორგანოს დახურვა სამართლიან გულისტკივილს იწვევს ალ. ნანეიშვილში, პრესის ახალი ორგანოს დაბადება განუზომელ სიხარულს ანიჭებს ამ ნიჭიერ კალმოსანს. 1883 წელს ქუთაისში სასულიერო გაზეთ „მწყემსის“ პირველი ნომერი გამოიცა მრავალმხრივ ნიჭიერი მამულიშვილის, ბლალოჩინ დავით ღამბაშიძის რედაქტორობით. ალექსანდრე ნანეიშვილი გზას ულოცავს ამ გაზეთს, როგორც საჭირო და სასარგებლო გამოცემას: „ქუთაისში გამოიცა სასულიერო გაზეთი, რომელიც, რასაკვირველია, თავის სპეციალური დანიშნულების გამო ვერ იზამს „შრომის“ მაგიერობას, მაგრამ მისი მნიშვნელობა და საჭიროება მეტად ცხადია, მეტადრე ჩვენის სასულიერო წოდებისათვის, რომელიც ფრიად საჭიროებს გონებისთვის მარგებელს საზრდოსა“.¹¹ ალ. ნანეიშვილი მომავალ გაზეთს სამღვდელოების გონებრივი და ზნეობრივი ამბლებების საშუალებად რაცხს, იმ სამღვდელოებისა, რომელიც ერთ დროს ფრიად განათლებული იყო და დიდი გავლენა ჰქონდა ხალხზე, „უკანასკნელ ხანს კი — გაჩუმებულია და თავის სამწყსოს ზოგიერთ ალაგას ბევრად უკან ჩამორჩენილა“. ამიტომ ახლად დაარსებულ სასულიერო ორგანოს პედაგოგიური ხასიათიც უნდა ჰქონდესო, რათა ისწავლოს და ასწავლოს სასულიერო პირთ. პუბლიცისტი იმედს გამოთქვამს, რომ „მწყემსის“ რედაქცია არ დაემსგავსება ზოგიერთ ჟურნალ-გაზეთს და „არ გაილაშქრებს ხორციელი განათლებისა და სწავლა-მეცნიერების წინააღმდეგ და იკისრებს მხოლოდ სასულიერო წოდების გონებრივს და ზნეობრივს წარმატებისათვის სამსახურს, მის ჭეშმარიტ მოთხოვნილებათა ასრულებას და მდგომარეობის გამოკვლევას“,¹² ამიტომ პუბლიცისტი სიხარულით აუწყებს „დროების“ მკითხველს, რომ გარდა საღმრთო საკითხებისა, გაზეთი ყურადღებას დაუთმობს „დროის ხასიათს და მის მოთხოვნილებებს“.

ალ. ნანეიშვილმა კარგად იცის, რომ ქართული გაზეთის კორექს-პონდენტობა საპატიოა, მაგრამ მეტად საპასუხისმგებლო და დაუფასებელი შრომაც არის, განსაკუთრებით პერიფერიებში, სადაც ხალხი გაუნათლებელი და ბნელია, სადაც ადგილობრივი ინფორმა-

ტორის ყოველი სიტყვა მტკივნეულად, ხშირად უგულისყუროდ, გაუგებრად აღიქმება. ალ. ნანეიშვილი კონკრეტულ ფაქტად იყენებს საჩხერიდან „დროებაში“ დაბეჭდილ კორესპონდენციას, რომლის ავტორმაც ამხილა პრისტავი — თავადი ჩხეიძე, ხოლო თავისი ვინაობა დამალა. პროვინციელი ავტორები ხშირად ანონიმურად წერდნენ, რადგანაც „ვაი-კორესპონდენტად“ ნათლავდნენ მათ ადგილებზე და გულმოდგინედ დევნიდნენ, მით უფრო, როცა მიყრუებული კუთხის ამბებზე წერდნენ: „კორესპონდენტს არა აქვს არავითარი საშუალება თავისი პიროვნების და ნაწერის დასაცველად, გარდა გაზეთის შემწეობისა და საკუთარის რწმენისათვის სიმართლისა. ამგვარ შემთხვევაში გაკიცხულთ მოქმედება ყოველგან და ყოველთვის ერთი და იგივეა. საზოგადოდ მათ შველის წყვილია, რომელიც მათთვის შეადგენს საიმედო ფარხმალს, და დრო-გამოშვებითი მწერლობის (პრესის — დ.ჩ.) შევიწროებული მდგომარეობა“. ¹³ პუბლიცისტის გულისტკივილი მართალი სიტყვის გამო კარგად არის გამოვლენებული, თანაც უნავეს ანონიმი კორესპონდენტის გაბედულებისაკენ მოწოდება.

„დროების“ მხილებაში საკუთარი თავი ამოიცნო პრისტავემა ბ. ჩხეიძემ, აღნიშნავს ალ. ნანეიშვილი, — რომელმაც არც სასამართლოში იჩივლა, არც გაზეთს მიმართა, არც არაფერი გაარკვია ისე კორესპონდენტი იურკევიჩი ჯერ თვითონ სცემა, შემდეგ სალდათებს დააბეგვინა, გონებაშიხდილი „დამნაშავე“ სახლამდე ქუჩა-ქუჩა წვერებით ათრიეს და ტანსაცმელი შემოახიეს. ბუნებრივია, დაზარალებულმა იურკევიჩმა განიზრახა თავისი ღირსების დაცვა, მან საჩხერეში სამართალი ვერ ჰპოვა, მიმართა მთავრობას და გაზეთებს, „მთავრობამ მოახდინა მსუბუქი ადგილობრივი გამოძიება, მაგრამ საქმე შეჩერდა, რალაც მანქანებით ამ საქმეს ზენარი გარდაეფარა. გაზეთებმა გვაცნობა ჩხეიძის მხეცური მოქმედება, მხოლოდ ქართული გაზეთებიდან ჩხეიძის „გმირობის“ ამბავი გარდაბეჭდეს რუსულს გაზეთებში და საქმე ამით გათავდა“. ¹⁴ ამ მსჯელობით პუბლიცისტმა ნათელი გახადა, თუ რა დონის პრისტავეები ამყარებენ წესრიგს პერიფერიებში.

საჩხერის საზოგადოება გულგრილი აღმოჩნდა კორესპონდენტის ბედისადმი, მთელმა სოფელმა ხმა გაიკმინდა, არავინ შეიქნა დაზარალებულის დამცველი, ეს მით უფრო საკვირველი იყო, რომ საჩხერელი განათლებული ხალხი ცხოვრობს, მაგრამ გულთან როდი მიიტანეს „ერთი ვილაც კორესპონდენტის შეურაცხყოფა“. უსამართ-

ლოდ დასჯილი ადამიანის დასაცავად „დროება“ და „შრომა“ ალაპარაკდა მხოლოდ, — აღნიშნავს ალ. ნანიშვილი, — ეხლა, იმედია, მკითხველი წარმოიდგენს, — ფარული სიამაყით წერს ალ. ნანიშვილი, — „თუ რა ძნელია კორესპონდენტის მდგომარეობა პროვინციაში და რა პატივისცემა სცემენ ჩვენში ნაბეჭდს სიტყვას, ისიც წარმოსადგენია, თუ რა გონების და ზნეობის პატრონია ჩვენი საზოგადოების ერთი ნაწილი“.¹⁵ სათქმელი ნათელია, — კორესპონდენტის რთული ცხოვრება „სიმართლის მსახურებით“ უფრო დამძიმებულია, მაგრამ სიმართლე და მხოლოდ სიმართლე არის პუბლიცისტის მსახურების ქვაკუთხედი.

კორესპონდენტის მიმართ საზოგადოების გულგრილობა და სოფელ ჩხარში სასოფლო სკოლის გადანვის ფაქტი ურთიერთკავშირშიაო, — წერს ალ. ნანიშვილი. შემადრწუნებლად მიაჩნია პუბლიცისტს სასწავლო შენობის ხელყოფა სოფლელებისგან, „რამ აიძულა სოფლელები სკოლის გარდანვისათვის? ნუთუ მათ არ ესმით წერაკითხვის სარგებლობა და არა სურთ თავიანთი შვილების გამოზრდა? არა, ყოველივე ეს შეუძლებელია, რადგანაც ჩვენს ხალხს საზოგადოთ საკმარისი სურვილი აქვს სწავლისა, მაგრამ სკოლის გარდანვა მაინც შესაძლებელი შეიქმნა“.¹⁶ მიზეზი? — საზოგადოების გულგრილობა და უდარდლობა.

ალ. ნანიშვილი ყურნალ-გაზეთების გამოცემას ბრძოლის ველს ადარებს, რომელზეც მუდმივად იღვრება სისხლი და ცრემლი, რაც აპოხიერებს იმ ნიადაგს, სამომავლოდ უკეთეს მოაზროვნეს რომ ზრდის: „თქვენ გეხატებათ ფართო ბრძოლის ველი, რომელზედაც შეუფერებელი და გამწარებული ბრძოლაა, რომელზედაც იღვრება შავი მელანი კი არა, არამედ სისხლი და მწარე ცრემლი... მწერლობის (პრესის — დ.ჩ.) წამებულთა სისხლი და ცრემლი ერთობ ანოციერებს მწერლობის (პრესის) ნიადაგს და უთხრის მის გამქელავს სამარეს. ეს ნიადაგი კი აღმოაცენებს კიდევ უფრო შეუპოვარ მეომართ“.¹⁷

პრესა თავისუფალი აზრის გავრცელებას და აღორძინებას უნდა ემსახურებოდეს, სხვადასხვა ქვეყანაში სხვადასხვაგვარია საზოგადოების დამოკიდებულება პრესისადმი. პუბლიცისტები ხშირად სიკვდილით დასჯას ამჯობინებდნენ, ვიდრე საკუთარი პრინციპების ღალატს. ამიტომ, სადაც პრესას პატივისცემით ექცევიან, იქ საზოგადოება განვითარებული და კეთილგონიერაო, აღნიშნავს ალ. ნანიშვილი.

კმაყოფილებით შეეგება ალ. ნანიშვილი თბილისში რუსულ ენაზე

გაზეთის გამოცემის ფაქტს: „ჩვენში ადგილობრივ რუსულ მწერლობას (პრესას — დ.ჩ.) განსაკუთრებით მნიშვნელობა აქვს და ფრიად საჭიროდ ჰხდის ჩვენში სინდისიერს ადგილობრივ რუსულს მწერლობას“ (პრესას — დ.ჩ.). ალ. ნანეიშვილს მტკიცედ სჯერა, რომ წერა-ბეჭდვა ერთადერთი საშუალებაა საზოგადოებრივი აზრის შექმნისათვის, ადამიანთა გამოფხიზლებისათვის. მისი სიტყვით, რუსული გაზეთი კავკასიაში საჭირო და აუცილებელია ბევრი თვალსაზრისით, „პირველი ისაა, რომ ჩვენს მწერლობას (პრესას — დ.ჩ.) გასაჯალი აქვს და ისიც მეორე, ისევე ჩვენს ქვეყანაში და ჩვენთა თანამემამულეთა შორის, რომელთაც ისე არა ეკითხებათ რა ჩვენი ქვეყნის ბედისა, როგორც ჩინეთის იმპერიისა. გარდა ამისა, ჩვენს მწერლობას (პრესას — დ.ჩ.) უმაღლეს წრეთათვის არა აქვს ის მნიშვნელობა, რომელიც მას უნდა ჰქონდეს, როგორც ქვეყნის აზრის და გრძნობის გამომთქმელს. ეს ესეც რომ არ იყოს, ჩვენს მწერლობას (პრესას — დ.ჩ.) და ენას კრიჭაში ჩასდგომიან ზოგიერთი გარეშე გარემოებანი“.¹⁸

ამრიგად, სწორი საზოგადოებრივი აზრის შემუშავება და საზოგადოების პერმანენტული დამოძღვრა, მისი ინტერესების წარმოჩენა პრესის გზით უნდა მოხდეს, ქართულ ენაზე გამომავალი ყურნალ-გაზეთები ბევრს ცდილობენ სწორი საზოგადოებრივი აზრის შესაქმნელად, — განმარტავს ალ. ნანეიშვილი, — მაგრამ მათი მოქმედების ფარგალი შეზღუდულია, გავრცელების არეალი — შევიწროებული, ამიტომ საქართველოში გამომავალ რუსულ პრესას ქართული კულტურისა და ყოფის ასახვისათვის განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს, მით უფრო, რომ ამ მხრივ ჩვენს ქვეყანას კარგი ტრადიცია გააჩნდა. გაზეთებმა „ტიფლისკი ვესტნიკმა“ და „ობზორმა“ საჩინო კვალი გააღწეს სულ ცოტა ხნის წინათო, — შენიშნავს პუბლიცისტი, — ამ რუსულმა გაზეთებმა „თავისი არსებობის მოკლე ხნის შესაფერისად კარგი სამსახური გაგვინია, მაგრამ დრო და ვითარების გამო, ამ მწერლობას (პრესას — დ.ჩ.) ბოლო მოეღო და მოედანი დარჩა — ვის? გაზეთ „კავკაზს“, რომლისთვისაც არ არსებობს არც ლიტერატურული პროგრამა, არც არავითარი მოვალეობა, არც არავითარი დედა-აზრები და არც ის ქვეყანა, რომელშიაც თვითონვე მოქმედებს. ჩვენს დარდიანს დროში „კავკაზი“ წარმოადგენს უდარდელს საკითხავს; ჭაიცია შეადგენს უებარს საშუალებას საზოგადოების თვალების დახუჭვისათვის და ქვეყნის მოთხოვნილებათა და საჭიროებათა ჩასაფურჩეხებლად“.¹⁹

ალ. ნანეიშვილს მიაჩნია, რომ პრესა მებრძოლი, შემართული უნ-

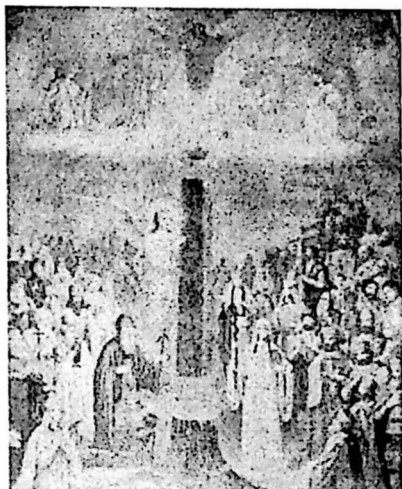
და იყოს, საზრდოობდეს ცხოვრების ავ-კარგით და საზოგადოების მხარდაჭერით ძლიერდებოდეს. რადგანაც „კავკაზი“ ისე გამოდის, ვითომც „სადმე უპაერო სივრცეში მოქმედებდეს“ და არა იმ ქვეყანაში, რომელსაც მრავალი საფიქრალი გააჩნია, ალ. ნანეიშვილი მიესალმება ახალი რუსული გაზეთის „ახალი მიმოხილვის“ („НОВОЕ ОБОЗРЕНИЕ“-ს) გამოცემას და იმედოვნებს, რომ უმოკლეს დროში იგი საზოგადოების საუკეთესო ნაწილის თანაგრძნობასა და ყურადღებას დაიმსახურებს. ქართულ ცხოვრებაზე რუსულად წერა-ბეჭდვა, ქართული სინამდვილის ავ-კარგის შეფასება რუსულად, პუბლიცისტს დროის მოთხოვნად მიაჩნია.

ალექსანდრე ნანეიშვილის პუბლიცისტური წერილები შემართული ტონით გამოირჩევა, მკითხველთან დიალოგი დაუძაბავად, საუბრის სტილში მიმდინარეობს, პუბლიცისტი იმდროინდელ მკითხველს შთააგონებს, რომ თავისუფალი აზრის დათრგუნვა დროებითია, მისი შეფერხება უკუქმედებას გამოიწვევს, აზრის სიკვდილი შეუძლებელია, ამიტომ მისი მუხრუჭი უფრო დიდ წინააღმდეგობას აღმოაცენებს, კატკოვის მსგავსთა ჯალათობით პრესის მოსპობა უსუსური ოცნებაა, უდღეური იმედია უგუნურთა. პუბლიცისტურ სიტყვას განუზომელი ძალა აქვს და პრესის ზემოქმედება ასაფეთქებელი ნაღმის სიძლიერეს ემსგავსება, — კითხულობ ალ. ნანეიშვილის ამ ნააზრევს და ცენზურის იმჟამინდელ ვითარებაში გიკვირს ასეთი სითამამე, გაბედულება, შეუპოვრობა, ოფიციალური აზრის თავგამოდებული მხილება. ალ. ნანეიშვილის პუბლიცისტურმა წერილებმა გააღრმავა პროგრესული ქართული ცნობიერების ჩამოყალიბების პროცესი და ცხადყო პრესის გზით ეროვნული თვითმყოფადობისათვის ბრძოლის აუცილებლობა.

დამონმეპული ლიტერატურა:

1. გაზ. „ივერია“, 1904 წ., 14 აგვისტო.
2. სილოვანი, „ალექსანდრე ნანეიშვილის დასაფლავების გამო“, გაზ. ივერია“, 1904 წ., 22 აგვისტო.
3. ა.ნა-ლი, „ნერილები პეტერბურლიდამ“, გაზ. „დროება“, 1880 წ., 21 ივნისი.
4. იქვე.
5. ალ.ნანეიშვილი, მეთაური ნერილი, „თბილისი, 12 ოქტომბერი“, გაზ. „დროება“, 1883 წ., 13 ოქტომბერი.
6. ა.ნა-ლი, „ახალი წელინადი ჩვენი ჟურნალ-გაზეთებისათვის“, გაზ. „დროება“, 1883 წ., 13 იანვარი.
7. ა.ნა-ლი, „ახალი წელინადი ჩვენი ჟურნალ-გაზეთებისათვის“, გაზ. „დროება“, 1883 წ., 19 იანვარი.
8. იქვე.
9. ალ.ნანეიშვილი, „თბილისი, 19 ივლისი“, გაზ. „დროება“, 1883 წ., 20 ივლისი.
10. იქვე.
11. ალ.ნანეიშვილი, „თბილისი, 12 ოქტომბერი“, გაზ. „დროება“, 1883 წ., 13 ოქტომბერი.
12. იქვე.
13. ა.ნა-ლი, „შინ და გარეთ“, გაზ. „დროება“, 1883 წ., 19 აგვისტო.
14. იქვე.
15. იქვე.
16. იქვე.
17. ა.ნა-ლი, „შინ და გარეთ“ (გაგრძელება), გაზ. „დროება“, 1883 წ., 25 აგვისტო.
18. ალ.ნანეიშვილი, მეთაური ნერილი, „რას მოველით ახალი რუსული გაზეთებისაგან“, გაზ. „დროება“, 1883 წ., 18 დეკემბერი.
19. იქვე.

„სოლო იყავს ან ჩუენდა ღუანლი ესე“ ანუ მარტვილოზაი მიქელ — გოზრონ საბინინისა



მიხეილ საბინინის ხანმოკლე ცხოვრება მართლაც რომ მარტვილობა იყო; მარტვილობა ქართული ეკლესიისა და ქართველი ხალხისათვის. და საოცარია, რომ ეს ტანჯვა ქართველებისათვის იტვირთა მამით რუსმა საბინინმა.

საბინინი დაბადებულია 1845 (46)¹ წელს. მამა — ტვერის ეპარქიის მღვდელი, დედა კი ქართველი ქალი ყოფილა. ქართულ ისტორიოგრაფიაში მიღებულია, რომ საბინინის დედა გვარად მირზაშვილი იყო. თუმცა ერთი გარემოება ამ აზრს ეჭვის ქვეშ აყენებს.

კერძოდ, წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოების ერთ-ერთი სხდომის ოქმში, საბინინის მემკვიდრედ მიჩნეული ალექსანდრა გიორგის ასული მირზაშვილის (იგულისხმება, რომ იგი საბინინის ნახევარი დაა) მეუღლედ „მირზაშვილად“ იხსენიება.² ისე გამოდის, რომ მირზაშვილი მისი ქმრის გვარი ყოფილა³ და არა საბინინის მემკვიდრისა, რომელიც დედის გვარზე უნდა ყოფილიყო გადასული. თუმცა გამორიცხული არ არის, თვით ხსენებული ოქმი შეიცავდეს შეცდომას. უცნაურია თუნდაც ის, რომ ოქმის მიხედვით, ალექსანდრა მირზაშვილის მეუღლესაც „ალექსანდრე“ რქმევია.

1868 წ. მიხეილმა თბილისის კლასიკური გიმნაზია დაამთავრა. თუმცა გამოცდები ვერ ჩააბარა,⁴ 1869-1874 წწ. იგი სწავლობს პე-

¹ ზუსტი თარიღი დღესდღეობით დაუდგენელია.

² ძველი საქართველო, ტ. III, თბ., 1913, განყ. III, გვ. 8.

³ ამის შესახებ არსად არაფერი დაბეჭდილა. ჩვენთვის ცნობილი გახდა მხოლოდ, რომ ახალგაზრდა მკვლევარი ლ.თაქათაქიშვილი მუშაობს მ.საბინინის ბიოგრაფიაზე და ამ საკითხზეც ექნება მსჯელობა.

⁴ ჩვენი ვარაუდი ამ წარუმატებლობის ნამდვილი მიზეზის შესახებ იხ. ისტორიის ინსტიტუტის „ანალებში“ I; თბ., 1999 (იბეჭდება).

ტერბურგის სასულიერო აკადემიაში. აკადემიის დამთავრებისას, მან ჩააბარა სასულიერო სემინარიის გამოცდები და მხოლოდ ამის შემდეგ წარადგინა ნაშრომი ლეთისმეტყველების კანდიდატის ხარისხის მოსაპოვებლად: „საქართველოს ეკლესიის ისტორია დასაბამიდან — VI საუკუნემდე“ პეტერბურგში სწავლისას, საბინინი, საქართველოს საეკლესიო ცხოვრებაში კვლავ აქტიურად მონაწილეობს. აქვს მიწერ-მოწერა ქართველ საზოგადო მოღვაწეებთან. ხანდახან ჩამოდის საქართველოში და ქართულ ეკლესია-მონასტრებს და მათ წიგნსაცავებს ეცნობა. პეტერბურგში იგი განსაკუთრებით დაუახლოვდა სამეფო გვარის ჩამომავალს იოანე გრიგოლის ძე გრუზინსკის, დავით ჩუბინაშვილს და მარი ბროსეს. ისინი საბინინს ეხმარებოდნენ ქართული სიძველეების გაცნობაში.¹ ამავე პერიოდში, საბინინმა ქართველი წმინდანების ცხოვრება რუსულად თარგმნა და გამოსცა სამ ნაწილად 1871-1873 წწ. როგორც ქ.ცხადაძე ვარაუდობს, აკადემიაში სწავლის ბოლო წელს, მიხეილი ბერად აღიკვეცა და მიიღო მეორე სახელი — გობრონი. პეტერბურგში ყოფნისასვე, მან რუსულად თარგმნა პოლემიკური ტრაქტატი „განყოფისათვის ქართლისა და სომხითისა“ და უწერნალ „АПОСТОЛСКОЕ ВЪВЕДЕНІЕ“² ში გამოაქვეყნა.³ პეტერბურგში, რუსული და ევროპული განათლების მიღების მიუხედავად, საბინინი ქართული ეკლესიის და ქართველი ხალხის თავდადებული დამცველი რჩება. იგი არაერთხელ მიმართავს პირადად იმპერატორს, მხარტმევეს მას ქართულ საეკლესიო სიძველეებს და უსაბუთებს, რომ ქართული ეკლესია ერთ-ერთი უძველესი და გამორჩეულია მსოფლიოში, რომ ივერიის ეკლესიასაც და ქართველ ხალხსაც მეტი მზრუნველობა სჭირდებათ. 80-იან წლებში, ერთ-ერთ პირად წერილში, საბინინი ზ.ჭიჭინაძეს შემდეგს სწერდა: „...ეგ ზარქოსმა პირი მომჭამა, რომაო, შენ ქართუელების მხარე გიჭირავსო და იმანთი პატიოსნება გინდაო; ქართველები სულ უნდა გავასახლოთო, რომ იქ (საქართველოში — ვ.კ.), ხსენებაც არ იყოსო იმანთიო და აქ რუსები და მალაკლები უნდა გადავასახლოთო — მე გავილილინე — გამიჯავრდა კიდეცა ამაზედ!“⁴

საბინინის ცხოვრების მთავარი შედეგი მაინც „საქართველოს სა-

¹ ქ.ცხადაძე, შუშანიკის წამების I გამოცემის ისტორიიდან, კრებ.: „შუშანიკის წამება“, თბ., 1978; გვ. 170.

² მ.ბერძენიშვილი, საბინინი, გაზეთი „საბა“, 1897, N 1-2, გვ. 5.

³ მ.საბინინის უთარილო წერილი მ.ჭიჭინაძისადმი: გ.ლეონიძის სახელობის ლიტერატურის მუზეუმის ჭიჭინაძის საარქივო ფონდი, 5144 (პუნქტუაცია ჩვენია) (ეგ ზარქოსში იგულისხმება იოანიკე (1877-1882) ან პავლე (1882-1887)).

მოთხის" კაპიტალური გამოცემა. 1882 წელს, პეტერბურგში, მან გამოაქვეყნა 639-გვერდიანი წიგნი, რომელშიც შევიდა 50 ქართველი წმინდანის ცხოვრება-მარტვილობა. წიგნს ერთვოდა ბრწყინვალე ლითოგრაფიები, რომლებიც ქართული ილუსტრაციული ხელოვნების კლასიკად იქცა (მათ შორის: წმ. ნინო, წმ. რაჟდენი, შუშანიკი, იოანე ზედაზნელი, ი.წილკნელი, აბიბოს ნეკრესელი, დავით გარეჯელი, დავით აღმაშენებელი, ქეთევან წამებული და სხვ.). ამ ბრწყინვალე წიგნს, მიუხედავად იმისა, რომ იგი არ არის მეცნიერულ-კრიტიკული გამოცემა (რაც იმ პერიოდში შეუძლებელიც იყო), დღესაც არ დაუკარგავს მნიშვნელობა. მაგრამ საზოგადოებაში მას ბევრი მტრულად შეხვდა. განსაკუთრებით ეს ითქმის საეკლესიო წრეებზე, რომელთა ზოგიერთი წარმომადგენელი საბინის სამკედრო-სასიცოცხლოდ გადაემტერა. რა დანაშაული მიუძღოდა ამ დაუცხრომელ საეკლესიო მკვლევარს ქართული საზოგადოების წინაშე? მთავარი მისი დანაშაული პირდაპირობა და იმათი დაუნდობელი მხილება იყო, ვინც „ცხვრის ტყავში გახვეული მგელი“ იყო. უპატრონო ქვეყანაში კი ტყუილ-მართლის განმკითხველი არავინ იყო. თუმცა იყო საბინის წიგნის დადებითი შეფასებანიც. მაგალითად, გაზეთ „დროების“ რედაქცია „საქართველოს სამოთხის“ შესახებ წერდა: „როგორც წიგნი, ისე სურათები, ისე წმინდად და ლაზათიანად არის შესრულებულნი, რომ გული ხარობს ამ სახალხო განძის შეძენით... (ამასთან, წიგნში — ვ.კ.) ჩვენის წამებულთ ცხოვრებაც (ისე) გადაბმული და გადაკვანძულია ჩვენს წარსულ ცხოვრებასთან, ჩვენს სახელთან და ჩვენი ეროვნების გულისცემასთან... ეს წიგნი იმ ხალხის სურათებს და აღწერას შეიცავს, რომელნიც თავიანთი სიტყვით ამხნევებდნენ საქართველოს და (თავისი) მაგალითით — ერთს მუჭა ხალხს უძლეველად, შეუდრეკელად და დასავლეთის განათლების მონიანვე მებრძოლად და დამცველად ხდიდნენ“¹. წიგნს მაღალი შეფასება მისცეს აგრეთვე: დავით ჩუბინაშვილმა, დიმ. ჯანაშვილმა და სხვებმა.

საბინის შეძრწუნებული ინერება პეტერბურგიდან, რომ წიგნი არ იყიდება (სამღვდელოების დიდმა ნაწილმა მას ობსტრუქცია მოუწყო). დედამისი კი, უსახსრობის გამო, სამინელ გაჭირვებაში იყო ჩავარდნილი. მიხეილი ემუდარება ზ.ჭიჭინაძეს, როგორმე დაეხმაროს დედამისს. ამასთანავე, მიხეილი ზაქარიას წერდა: „შემატყობინე რასა ყარყატებენ იხვები, ბატები, ინდაურები, ყორნები და უფრო ყვავეები... მე აქ, წიგნით (წერილით — ვ.კ.) და ისრე ამბავით ვიცი, რომა,

¹ გაზეთი „დროება“, 1882, N 230, 4 ნოემბერი, გვ. 2.

თუ საბინინი აქ (საქართველოში — ვ.კ.) ჩამოვაო, უთუოდ მოგვკლამ-
თო! თუ მომკლავენ დიდ რამეს არ ნაილებენ? მე კი სასუფეველის მე-
კერძოვეს გამხდინა".¹

მიხეილი კვლავაც დაულალავად ეძებს ქართულ სიძველეებს და
ენევა მათ პროპაგანდას. დავით გარეჯის უდაბნო მაინც განსაკუთ-
რებით იზიდავს მიხეილ საბინინს. მისი ყოველი კუთხე შემოიარა და
არაერთხელ შეაგროვა შენირულობა დანგრეულ ნაგებობათა აღ-
სადგენად და წესრიგში მოსაყვანად. 1881 წ. „დროება“ წერდა: „ჩვენ
გვატყობინებენ, რომ ამ დღეებში ბ-ნი საბინინი წასულა დავით გა-
რეჯის მონასტერში და ნაულია თან ამ ეკლესიისათვის რამდენიმე
სამკაული, რომელიც პეტერბურგში და მოსკოვში შენირულ ფულე-
ბით უყიდნია პეტერბურგში და აქ ჩამოუტანია. ამ ნივთებში, რო-
გორც გვითხრეს, სხვათაშორის, უფრო შესანიშნავი არისო: ამერი-
კის ნიგვზის (ხის — ვ.კ.) იკონოსტასი, მოოქრული და მინანქრით გა-
კეთებული ხატები, საფარი წმ. დავით გარეჯელის საფლავისათ-
ვის, შესამოსელი, სხვადასხვა ჭურჭელი, საღებავი... ხეები, დ(იდი)
მ(თავრის), ნამესტინკის ბალიდან, ეკლესიაში დასარგავად და სხვ.
და სხვ.“² ასე გრძელდებოდა წლების განმავლობაში. 1893 წელს
„ივერია“ იუწყებოდა: „მიხეილ პ.საბინინის მეცადინეობით, მოსკო-
ვის (მცხოვრებმა — ვ.კ.) ზოგიერთმა რუსმა და ქართველმა, გარე-
ჯის უდაბნოს მონასტერს შემოსწირეს: ოთხი ხელი სამღვდელო შე-
სამოსი, ხუთი მთავარდიაკენის შესამოსი, ერთი წყვილი დროშა, ერ-
თი მოჭედილი სახარება, ოქროში დაფერილი... ერთი წყვილი ტრაპე-
ზის შანდლები, მარმარილოს ლუსკუმა, მამა დავითის საფლავზე და-
სადგმელი, ხატი მამა დავითისა, გარდამოხსნა და სხვა“.³

საინტერესოა აღვნიშნოთ, რომ ამ შენირულებათაგან დავით გა-
რეჯანი სადღეისოდ აღარაფერი დარჩენილა. გადარჩა მხოლოდ და-
ვით გარეჯელის საფლავის ფილა, რომელიც თავის დროზე გადმოუ-
ტანიათ ს.ჯანაშიას სახელობის სახელმწიფო მუზეუმის არმაზის ფი-
ლიალში და სადაც ამჟამადაც ინახება (თუმცა წერილობითი ცნობა
ამის შესახებ არსად შეგვხვედრია). ეს მარმარილოს დიდი ზომის ფი-
ლა ამჟამად გატეხილია და შუა ნაწილიც ამოფხეკილი აქვს, მაგრამ
ოთხივე მხარეს მიუყვება მარმარილოში ამოკვეთილი ასომთავრუ-
ლი წარწერა, რომელიც ადგილზე ამოვიკითხეთ: „გნა(ტრი)თ შენ,

1 მ.საბინინის წერილი ზ.ჭიჭინაძეს (1884 წ. 4 ნოემბერი); ლეონიძის სახელო-
ბის ლიტ. მუზეუმში, ჭიჭინაძის საარქივო ფონდი 5147.

2 „დროება“, № 1881, N 56, 15 მარტი, გვ. 2.

3 „ივერია“, 1893, N 127, 18 ივნისი.

ღირსო მამაო დავით და პატივს ვცემთ ნმიდასა ხსოვანებასა (შენსა),
 წინამძევარო მონაზონთაო და თანამკვიდრო ანგელოზთაო, შეინყა-
 ლე საბინინი ექსორიობასა! ნელსა ჩყებ" (1893).¹ წარწერაში „ექსო-
 რიობა“ იმიტომ იხსენიება, რომ საბინინი მართლაც გაასახლეს სა-
 ქართველოდან 1890 წ-ს ეგზარქოსის წარდგინებით. აკი ერთ წე-
 რილში საბინინი გულისტკივილით წერდა: „ეკზარხი, როგორც
 ღვედელთმთავარი და ომოფორის მტვირთელი, ყველას კეთილად უნ-
 და ექცეოდეს და არა პოციურადა“ -ო.² მიუხედავად არნახული დევ-
 ნისა და ცილისწამებისა, საბინინი რუსეთშიც განაგრძობს ქართულ
 საქმეთა კეთებას. 1883 წელს, თებერვალში, პეტერბურგის სტუ-
 დენტ ქართველ ახალგაზრდობას გაუმართავს საქველმოქმედო სა-
 ლამო ცოცხალი სურათების დადგმით. სალამოს ინიციატორები —
 მიხეილ საბინინი და ვ.მაჩაბელი ყოფილან. ცოცხალი ისტორიული
 სურათები აღებული ყოფილა დემეტრე თავდადებულის და თამარ
 მეფის ცხოვრებიდან. აქცენტი ორივეგან გაკეთებული იყო ზნეობ-
 რივ მხარეზე. „სურათები“ დაწვრილებით აღწერა თავის კორესპონ-
 დენტიაში ვინმე „მგზავრმა კაცმა“. აღწერილობიდან აშკარაა, რომ
 „სურათების“ სულის ჩამდგმელი მიხეილ საბინინი იყო. „მგზავრი კა-
 ცი“ წერდა, რომ დემეტრეს მობრუნება ზნეობისაკენ (იგულისხმება
 მისი სამცოლიანობა) იმ დროს შესაძლებელი იყო, რადგან: „ჩვენში
 ზნეობის ჩარხი წალმა-უკულმა არ ტრიალებდა, კარგი და ავი დომხა-
 ლივით არ იყო არეული და (ეროვნული — ვ.კ.) იდეალი ამუშავებდა
 მეფესაც, მის ქვეშევრდომსაც და მტერ-მოყვარეც ნაცნობი იყო“.³
 ამ დადგმების შედეგად, სტუდენტებს 500 მანეთი მოგება დარჩენი-
 ათ. ამის შესახებ თვით საბინინი შემდეგს წერდა პირად წერილში:
 „კონცერტი გ(ვ)ქონდა და ცხოველი სურათები, ჩვენის იმპერატო-
 რისაგან, მე მომანდეს და იმან დამაბრკოლა (წერილის მოწერა —
 ვ.კ.). ჩუენს სანყალს სტუდენტებს, გარდა ხარჯისა ... 500 მან. დარ-
 ჩათ“⁴

მიხეილ — გობრონ საბინინი კვლავ პეტერბურგსა და თბილისს
 შორის მოგზაურობს, თან თავდასხმებს იგერიებს. ვინმე ივანე ბერ-
 ძენოვი წმ. დოდოს საფლავის გათხრისთვის ამუნათებს საბინინს,

1ს.ჯანაშიას სახელობის სახელმწიფო მუზეუმის არმაზის ფილიალი, ექსპო-
 ნატი N 220 (აღდგენა ფრჩხილებში ჩვენია. ქარაგმები გახსნილია).

2 მ.საბინინის წერილი ზ.ჭიჭინაძეს; გ.ლეონიძის სახელობის ლიტერატურუ-
 ლი მუზეუმი, ჭიჭინაძის საარქივო ფონდი 5148).

3 გაზეთი „შრომა“ 1883, N 12, 23 მარტი, გვ. 2 (ხაზი ჩვენია — ვ.კ.).

4 მ.საბინინის წერილი ზ.ჭიჭინაძეს, ლიტერატ. მუზეუმი, ზ7ჭიჭინაძის საარ-
 ქივო ფონდი 5146 (1883 წ. 16 თებერვალი).

სხვა კიდევ სახარების ძვირფასი ნაწილების გატაცებაში სდებს ბრალს. საბინინი ყველას პასუხობს. წმ. დოდოს საფლავზე წერს, რომ ის უკვე დაშლილი იყო, წყალი ჩადიოდა და პატრონი კი არავინ იყო, ამიტომ გაბედა და გადაასვენა სხვა ადგილას წმ. დოდოს წმინდა ნაწილები. თვით ბერძენოვზე კი წერს, რომ იგი თურმე დავით გარეჯაში მოსულ რუს მლოცველ „მატუშკებს“ ამ წმინდანთა ნაწილებს ურიგებდა, რაზედაც საბინინი მკაცრად შენიშნავს: „...რა, მამის შენისა იყო, თუ შენი დედის მზითევში მოყოლებულნი წმ. ნაწილნი წამებულთანი, რომ ისე ურიგებდი?“¹ რაც შეეხება იმ ბრალდებას, რომ თითქოს იგი საეკლესიო წივთებს თავის გასამდიდრებლად ითვისებდა, საბინინი პასუხობდა, რომ ასეთი ჭორების გამავრცელებელმა ღვდელმა „არ დაზოგა არც პატიოსნება, არც დარბაისლობა, არც მონივნება, რომლითა ფრიად მდიდარი არის ჩუენი ქვეყანა, არ მიჰრიდა თვისსა ხარისხსა და მის სინმინდესა“ და... „ცრუ სიტყვით თავი მომჭრა“, თითქოსდა საქართველოს ეკლესია გამეჭურდოსო. ნუთუ კიდევ რამე შურთ ჩემი, გულისტკივილით წერდა ის, როცა: „დავიტანჯე ცუდათ. მე ხომ ყველა მომენია: საშინელი სნეულობა, ექსორიობა, სანყალობა, დამარცხება, მოძულება ყოველთაგან, ამაოდ“. წერილის ბოლოს იგი იმუდარება: „მივმართამ პატიოსანთა ქართველთა, რომელთა ახსოვთ თვისის ქვეყნის კეთილ-ზნეობა და აღმატებული წარჩინება ... პასუხი უგონ ამას, ვინა არის ავაზაკი და უნესო“.²

ასეთ მძიმე მდგომარეობაში საბინინი აღმოჩნდა იმის გამო, რომ არ ერიდებოდა არავის მხილებას, საზოგადოების რა ფენის წარმომადგენელიც არ უნდა ყოფილიყო იგი. ეპისკოპოს ალექსანდრეს (ოქროპირიძეს), მაგალითად, რომელსაც ერთ დროს დავით გარეჯაზე მზრუნველობა ებარა და რომლის იქაური ზედამხედველობით საბინინი უკმაყოფილო იყო, იგი ასე მოიხსენიებს ყანჩაეთის სვინაქსარის ერთ-ერთ მინაწერში: „ეს წ(მინდა) სვინაქსარი მოვიპოვე ქართლს, ყან(ჩ)ავეთს ჩყუჭ (1898) წელ(ს), ოდეს მრავალმთის უდაბნოს წ(მინდა) დავითისა ვიყავი და სრულიად განვაახლე (შესაძლოა, განახლებაში ლავრას გულისხმობს — ვ.კ.). ეს უდაბნო, დიდს დავრდომლე(ბ)ასა შინა იყო და გაცი(ლ)ება უნდოდა წინამძ(ლ)უარს მისსა, ალექსანდ(რ)ეს, კაიაფად წოდებულსა; გუარით ოქროპირიძეს,

1 მ.საბინინი, პასუხი ივ.ბერძენოვს, „დროება“ 1881, N 133, 27 ივნისი.

2 მ.საბინინი, წერილი რედაქციის მიმართ, ლიტერატ. მუზეუმი, მ.საბინინის ფონდი 8017 (არ ჩანს რომელ რედაქციას მიმართა საბინინმა ამ წერილით. ბეჭდური სახით იგი არ შეგვხვედრია).

ჩამომავლობით ოსს. გობრონ (მიხეილ) საბინინი. დიდათ მოწამეს ნ(მინდა) ეკლესიისათვის, შეუნდოს ყველას ღ(მერთ)მან";¹

გასაგებია, რომ ასეთი შენიშვნების შემდგომ, საბინინი სამკედრო-სასიცოცხლოდ გადაიმტერებდა ხოლმე როგორც საერო, ისე საეკლესიო პირთ.

მაგრამ ყველაფრის მიუხედავად ის კვლავ იღვნის. საბინინი რუსულ ენაზე დანერილ ერთ-ერთ წერილში დავით კარიჭაშვილს წერს, რომ მას გაუგია, თითქოს დავით ბატონიშვილს საქართველოს „ახალი ისტორია“ შეუდგენია. საბინინი სთხოვს კარიჭაშვილს, მონახოს თუ არსებობს ამ „ისტორიის“ პირი და გადანეროს ერთი პარაგრაფი მაინც, შემდგომ კი მას გაუგზავნოს. რუსეთში მიხეილს ძველი ხელნაწერი აღმოუჩენია და სურს დარწმუნდეს, რომ მართლაც ამ ხელნაწერთან აქვს საქმე. წერილის ბოლოს იგი კიდევ ერთხელ იმეორებს: „Надеюсь, не откажете в скором сообщении, дабы не продали (рукопись — В.К.) за границей. Эти рукописи очень важны. Шениჭириმე, დამიშურე, ჩემო ბატონო. Сердечноуважающий Вас, Ваш слуга М.Сабинини. 9 октября 1897 г. Москва“.²

პრესაში გაჩნდა აგრეთვე ცნობა, რომ საბინინი რუსულ ენაზე აქვეყნებდა წმ. ნინოს ცხოვრებას. ამასთანავე, იგი წმ. ნინოს პორტრეტს ლითოგრაფიული წესით ავრცელებს (იგულისხმება წმ. ნინოს ის ცნობილი იკონოგრაფიული ტიპი, რომელიც დღესაც გავრცელებულია, მაგრამ არსად არ არის აღნიშნული, რომ იგი საბინინის შექმნილია). ბოდბეში კი საბინინი წმ. ნინოს ტაძარს აღადგენს და იქ დედათა მონასტერს აარსებს ქართველი და რუსი მონაზვნებისათვის. მასვე განუზრახავს „ახალი ქართლის ცხოვრების“ გამოქვეყნება, რომელიც მოიცავდა 1744-1839 წლების პერიოდს (შესაძლოა, აქ დავით ბატონიშვილის „ისტორიაც“ იგულისხმება). „ივერია“ 1899 წ. იუნყებოდა, რომ მასალები წიგნისათვის საბინინმა სხვადასხვა ჯერ გამოუქვეყნებელი ძველი მატრიანებიდან და საბუთებიდან ამოკრიბაო.³ „ცნობის ფურცლის“ ინფორმაციით კი: „საეკლესიო ისტორიის მკვლევარი ბ-ნი მიხ. საბინინი ფრანგულს ენაზე ამზადებს ახალს

1 სვინაქსარი ამჟამად ინახება პეტერბურგის საჯარო ბიბლიოთეკის ხელნაწერთა განყოფილებაში (ფონდი „Горз. НОВ.“ 22, გვ. 95 V) (ფრჩხილებში აღდგენილია მექანიკურად გამოტოვებული ასოები და ქარავმული სიტყვები).

2 მ.საბინინის წერილი დ.კარიჭაშვილს (რუსულ ენაზე); ლიტერ. მუზეუმის კარიჭაშვილის ფონდი 4548.

3 „ივერია“, 1899, N 210, 30 სექტემბერი, გვ. 2-3.

შრომას საქართველოს ეკლესიის შესახებ. ამ წიგნში ბ-ნი საბინინი ამტკიცებს, რომ საქართველოს ეკლესია იმთავითვე ავტოკეფალური იყოვო" ¹ არ ვიცით, რა ბედი ენია ამ განზრახვას, რადგან სადღეისოდ საბინინის ასეთი ხასიათის ნაშრომი ნაპოვნი არ არის.

1889 წელს ლაიფციგში, 1895 წელს კი ბერლინში, მიხეილ საბინინი ბეჭდავს შესანიშნავ ლითოგრაფიას „ქართული ეკლესიის დიდება“ როგორც ჩანს, „საქართველოს ეკლესიის დიდების“ ბეჭდვა საბინინის ჯერ კიდევ 1879 წელს გადაუწყვეტია. ამ წლით დათარიღებულ ბარათში გრ. ორბელიანი ი.ჭავჭავაძეს აუწყებდა, რომ საბინინი მატერიალურ შემწეობას ითხოვდა ნერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოებისაგან, ჯერ ერთი იმისთვის, რომ დაებეჭდა „საქართველოს ეკლესიის ისტორია“ (ალბათ იგულისხმება „საქართველოს სამოთხე“) და მეორეც: „გამოსახსნელად ლეიპციხიდან, ქართულ წმინდების (!) სურათებისა“.² სავარაუდოა, საბინინმა მაშინ დახმარება ვერ მიიღო. ყოველ შემთხვევაში, ერთ პირად წერილში იგი უკმაყოფილებას გამოთქვამს საქველმოქმედო საქმეებში გრ. ორბელიანის მეტისმეტი სიძუნის გამო.³ „საქართველოს ეკლესიის დიდების“ შესახებ „ცნობის ფურცელი“ წერდა: „მხატვრობა ესე არის შედგენილი და გამოცემული ცნობილ საბინინისაგან: აქ არის დახატული წმინდა ნინოს ცხოვრებიდან სვეტი-ცხოველი და ამ სვეტიცხოველს არტყიან გარე წმინდა მონამენი საქართველოსი. მხატვრობა... იმდენად ცხოვლად, მშვენივრად, სუფთად და ნათლად არის შემდგარი და გამოსახული, რომ ძალაუნებურად იპყრობს თუალს თვით უბირი ხალხისას... სამწუხაროა, რომ აქამდის ეს მხატვრობა არ ამშვენებს ყველა ქართველის ოჯახს და უფრო სამწუხარო ის არის, რომ ჩვენმა მწერლობამ არ მიაქცია ამას ყურადღება“.⁴ ჩვენი მხრით აღვნიშნავთ, რომ ეს ლითოგრაფია მთელ რუსეთის იმპერიას მოეფინა და დღესაც არის შემორჩენილი ზოგიერთ რუსულ ეკლესიაში (ბუნებრივია, იგი არის საქართველოს ტაძრებშიც). ლითოგრაფიაზე გამოსახული სცენის ახსნა საბინინმა 1899 წ. ცალკე პროშურად გამოსცა.

გულმოკლული და დაავადებული საბინინი სიცოცხლის ბოლოს

1 „ცნობის ფურცელი“, 1897, N 312, 14 სექტემბერი, გვ. 2.

2 ი. გორგაძე, ნ. გურგენიძე; ი. ჭავჭავაძე — ცხოვრებისა და შემოქმედების მატინე; თბ., 1987, გვ. 105-106.

3 მ. საბინინის წერილი ზ. ჭიჭინაძეს; ლიტ. მუზეუმის ჭიჭინაძის არქივი, 5145 (1883 წ.).

4 „ცნობის ფურცელი“; 2896 N 13; 1 ნოემბერი.

ზაქარია ჭიჭინაძეს წერდა: „განა ჩემზედ მეტი ქართუელები არაეინ არიან? რატომ ისინი არა ფიქრობენ თავიანთ სამშობლოსათვის? მე რა მ(ს)ჯის, თავს რაზედ ვიცხელებ და მშვირად ვყოფ თავსა ჩემსა? ქართუელები სრულიად დაუხედავი ხალხი არის — არა მამასა და მამამძუძეს ერთვის, არამედ მამინაცვალსა და უდებ მამამძუძეს(ა)“.¹

1900 წ. 10 მაისს, ყველასგან მიტოვებული მიხეილ საბინინი მოსკოვში ფილტვების ანთებით გარდაიცვალა. იგი დაუქრძალავთ წმ. დანიელის მონასტრის სასაფლაოზე (Данилов монастырь). საქართველოში პრესა ძუნწად გამოეხმაურა მის გარდაცვალებას. ფაქტობრივად, სრულყოფილი ნეკროლოგიც კი არ დაბეჭდილა. აღინშნა მხოლოდ, რომ ეპისკოპოსმა კირიონმა მას პარაკლისი გადაუხადა კახეთში, ანყურის წმინდა გიორგის ეკლესიაში და შუამთაში და თბილისის ქაშვეთის ეკლესიაში. ასევე მისი სული მოუხსენებია ბაქოს ქართველობას.²

არ განხორციელდა მიხეილ — გობრონის ნატერა დავით-გარეჯის წმინდა მიწას მიეზარებინა მისი სხეული... 1904 წელს, მისი საფლავი, უკვე დავინყებას მიცემული, მოუნახულებია ტარასი მღვდელ-მონაზონს და კიდევ ერთხელ უცდია ქართული საზოგადოებისათვის საბინინის ღვანლის შესხენება...

მ.საბინინის მოღვაწეობა-მარტვილობის განხილვას დავასრულებთ მისივე სიტყვებით: „ლოცვა ყავთ ჩემთვის, რათა მივემთვიო წმიდათა ჩუენტა, მეოხეთა და მჭირველთა ჩუენის მამულისა და ეკლესიისა...“³



1 მ.საბინინის წერილი ზ.ჭიჭინაძეს; ლიტერატ. მუზეუმის ზ.ჭიჭინაძის არქივი, ფონდი 5145 (1883 წ. 5 მაისი).

2 „ცნობის ფურცელი“, 1900, N 1130 (21 მაისი), 1135 (26 მაისი), 1136 (27 მაისი), 1145 (8 ივნისი).

3 „საქართველოს სამოთხე“, პეტერბურგი, 1882, შესავალი, გვ. 4 (დ).

**გერმანულ-ქართული სახელმწიფოთაშორისო
ურთიერთობები და საქართველოს პრესა**

(1918 წ.)

ცნობილია, რომ გერმანულ-ქართული ურთიერთობები სათავეს ძველი დროიდან იღებს. მის ინიციატორად ჯერ კიდევ მე-12 საუკუნის მეორე ნახევარში მოგვევლინა გერმანიის კაიზერი ფრიდრიხ I ბარბაროსა. მას ძლიერ ენადა, რომ საქართველოს მმართველი მონარქი თამარი თავის რომელიმე ვაჟზე დაექორწინებინა და დინასტიური ქორწინებით მტკიცე კავშირი შეეკრა გერმანიასა და საქართველოს შორის. მთელ რიგ მიზეზთა გამო ეს ვერ მოხერხდა (5, 222-223).

გერმანულ-ქართულ სახელმწიფოთაშორის ურთიერთობებს მტკიცე საფუძველი მხოლოდ მე-20 საუკუნის პირველ მეოთხედში ჩაეყარა, როდესაც 1918 წლის 26 მაისს დამფუძნებელმა კრებამ საქართველო დამოუკიდებელ, დემოკრატიულ რესპუბლიკად გამოაცხადა. ამ დღიდან 1918 წლის მიწურულამდე გერმანია და საქართველო ბუნებრივ მოკავშირეებს წარმოადგენდნენ. ასე გარდაიქმნა 1914-1917 წლებში არსებული გერმანულ-ქართული სამხედრო-პოლიტიკური ალიანსი გერმანია-საქართველოს სახელმწიფოთაშორის ალიანსად.

გერმანელთა საქართველოთი დაინტერესება იმან განაპირობა, რომ რაიხის მესვეურნი ჩვენი ქვეყნის თავიანთი კავკასიური პოლიტიკის უმნიშვნელოვანეს პლაცდარმად გადაქცევას ლამობდნენ.

გერმანიის შეიარაღებული ძალების გენერალური შტაბის უფროსი 1916-1918 წლებში, გენერალ-ფელდმარშალი ერიხ ლუდენდორფი თავის მოგონებებში აღნიშნავდა, რომ საქართველოში დამკვიდრება გერმანიას საშუალებას აძლევდა, ოსმალეთისაგან დამოუკიდებლად მიეღწია კავკასიის ნედლეულამდე და ხელთ ეგდო თბილისზე გამავალი რკინიგზის ხაზი (1, 137).

საქართველოს დემოკრატიული რესპუბლიკის ხელისუფლებას შეგნებული ჰქონდა, რომ ახლად ჩამოყალიბებული ქართული სახელმწიფო საწყის ეტაპზე მაინც უნდა დაყრდნობოდა რომელიმე მტკიცე ზესახელმწიფოს. სწორედ ამან უკარნახა საქართველოს მთავრობას, ორიენტაცია აეღო გერმანიაზე, რომელიც იმ დროისათვის აღმოსავლეთის ფრონტზე დიდ სამხედრო წარმატებებს აღწევდა. ქართველმა პოლიტიკოსებმა გერმანელთა საშუალებით სცადეს ოსმალეთის ექსპანსიონისტური ზრახვების მოთოკვა.

საქართველოს ხელისუფლების პროგერმანული ორიენტაცია სა-
თანადოდ აისახა ოფიციალურ ქართულ პრესაში.

ჯერ კიდევ 1918 წლის 28 მაისს სოციალ-დემოკრატიული პარტი-
ის გაზეთი „ერთობა“ თავის სარედაქციო სტატიის გულახდილად
წერდა: „ჩვენ ერთი ნუთითაც არ უნდა დავივინყოთ, რომ წერილი
ერების ბედი დიდი სახელმწიფოების ხელშია. ამიტომ სრულ დამოუ-
კიდებლობაზე ოცნებაც კი ზედმეტია. არათუ ჩვენისთანა ლარიბი
და მცირერიცხოვანი ერი, კარგა მოზრდილი სახელმწიფოებიც არ
არიან სავსებით თავისუფალნი დიდი სახელმწიფოების ეკონომიკუ-
რი და პოლიტიკური გავლენისაგან“ (3).

1918 წლის ივნისში თბილისში ჩამოვიდა ორი ბავარიული ათასეუ-
ლი (სულ 1800 კაცი) და გერმანიის სამხედრო-დიპლომატიური მისია
გენერალ კრეს ფონ კრესენშტაინის მეთაურობით (2,152).

ამ ფაქტთან დაკავშირებით, თბილისში გამომავალ ყოველდღი-
ურ, რუსულენოვან სოციალურ-დემოკრატიულ გაზეთში „ნოცნი“
გამოქვეყნდა „მთავრობის ცნობა გერმანიის ჯარების მოსვლის მიზ-
ნების შესახებ“, რომელშიც ვკითხულობთ: „საქართველოს მთავრო-
ბა აცხადებს, რომ თბილისში ჩამოსული გერმანელთა ჯარები მიწ-
ვეულია თვით საქართველოს მთავრობის მიერ და მათ ამოცანად
აქვთ, საქართველოს მთავრობის სრული თანხმობითა და მითითებე-
ბით დაიცვან რესპუბლიკის საზღვრები.

ამ ჯარების ნაწილი უკვე გაიგზავნა ბორჩალოს მაზრაში მის გა-
სანმენდად ავაზაკთა ბანდებისაგან“ (6).

1918 წლის 11 ივნისს, 5 საათზე, გოლოვინის (დღევანდელი რუს-
თაველის) პროსპექტზე გაიმართა გერმანულ-ქართული შეიარაღე-
ბული ძალების ერთობლივი სამხედრო აღლუმი, რომელსაც ესწრე-
ბოდნენ: საქართველოს მთავრობის თავმჯდომარე ნოე რამიშვილი,
გერმანიის ელჩი გრაფი შულენბურგი, სამხედრო მინისტრი გრიგოლ
გიორგაძე, გენერალ-ლეიტენანტი გაბაშვილი და უფროსი ლეიტე-
ნანტი ემილიო კაიზერი ოფიცერთა ჯგუფის თანხლებით.

ზემოაღნიშნულ ფაქტს სათანადოდ გამოეხმაურა ოფიციალური
ქართული პრესა. გაზეთში „ნოცნი“ შემდეგნაირად იყო აღწერილი
სამხედრო აღლუმის მსვლელობა: „მთავრობის მეთაურმა ჩამოუარა
ჯარების მწკრივს. დიდების ტაძართან ნ.რამიშვილმა სიტყვით მი-
მართა გერმანიის ჯარებს, მიესალმა მათ ჩამოსვლას კავკასიაში და
გამოთქვა რწმენა, რომ პირისპირ მდგომი გერმანიისა და საქართვე-
ლოს ჯარები ერთმანეთთან სრული კონტაქტით შეძლებენ ნებსრიგის
დაცვას ჩვენს ქვეყანაში. შემდეგი სიტყვა წარმოთქვა გრაფმა შუ-
ლენბურგმა, რომელმაც გამოთქვა რწმენა, რომ ამიერიდან გერმა-

ნის საიმპერატორო ჯარები და საქართველოს რესპუბლიკის ჯარები მუდმივ მეგობრულ ურთიერთობაში იქნებიან და ერთმანეთის ინტერესებს დაიცავენ. სიტყვები დაიფარა ძახილით „ჰოხ“ (ვაშა). დასასრულ, ჯარებმა გაიარეს ცერემონიული მარშით“ (6).

გერმანელები, რომელთაც კავკასიაში თავიანთი კონკრეტული გეგმები ჰქონდათ, საქართველოში ჩამოსვლის დღიდან თანაუგრძნობდნენ ადგილობრივ მონარქისტებს. გერმანელები ქართველებს ბაგრატიონთა ერთ-ერთი წარმომადგენლის, ანდა რომელიმე გერმანელი პრინცის გამეფებას სთავაზობდნენ. ასეთად ნაფარაუდვეი იყო კაიზერ ვილჰელმ მეორის ვაჟი იოაჰიმი. ამ საკითხზე მოლაპარაკება მიმდინარეობდა მოსკოვშიც, საქართველოს წარმომადგენელსა და გერმანიის ელჩს რუსეთში — გრაფ მირბახს შორის (10,101).

მონარქიის რესტავრაციას გამოკვეთილად დაუჭირეს მხარი გორის მაზრელმა ქართლელმა ფეოდალებმა, რომელთაც გერმანელთა მეშვეობით სოციალ-დემოკრატიული მთავრობის გარეკვა სცადეს. ამ ნაბიჯის გადადგმისაგან გერმანელებმა თავის შეკავება ამჯობინეს, ხოლო შეთქმული ფეოდალები მთავრობამ დააპატიმრა.

ნოე ჟორდანიას აღნიშნავდა, რომ მონარქისტთა „გამარჯვებით მოხდებოდა დიდი უბედურება — სამოქალაქო ომი, ქართველებ-გერმანელების შეტაკება, სოფლების აჯანყება. საქართველო დაილუპებოდა ექვს თვეში. ის შემდეგ ველარ აღსდგებოდა. მით უფრო, რომ შორიდან უკვე სჩანდა გამარჯვებული ინგლისი, ჩვენს სამტროდ განწყობილი“ (4,92).

ზემოხსენებული საკითხის ირგვლივ ვრცელი წერილი სათაურით „ქართველი რეაქციონერების ზრახვები და გერმანია“ 1918 წლის 19 ივნისს გამოქვეყნდა გაზეთ „ნაიხნა“-ს ფურცლებზე. სტატიაში ვკითხულობთ: „საქართველოს კონტრრევოლუციურმა ელემენტებმა თავი წამოყვეს, ისინი წინასწარ ტკებებიან დემოკრატიაზე მოახლოებული გამარჯვებით... ისინი უკვე ალაპარაკდნენ საქართველოში მონარქიის აღდგენაზე და დაეძებნენ მეფე ერეკლეს ძველი ტახტის პრეტენდენტებს“ (7).

წერილში დასმულია კითხვა, თუ საიდან მოდის მთავრობის ოპოზიციონერთა ასეთი გულდაჯერებულობა. იქვე გაცემულია პასუხიც, რომლის თანახმადაც მონარქიის აღდგენის მსურველები ეყრდნობიან არა ხალხს, არამედ გარეშე ძალას — გერმანიის ჯარებს და ცდილობენ მათ გამოყენებას საქართველოს საშინაო საქმეებში ჩასარევად.

სტატიაში გამოთქმულია რწმენა, რომ თუ ე.წ. „რეაქციონერები“ მოახერხებენ გერმანელთა ჯარებზე დაყრდნობით ხელთ იგდონ ძალაუფლება, მათი მმართველობა დიდხანს მაინც ვერ გასტანს.

წერილში განსაზღვრულია, თუ რამდენად რეალურია „ქართველ რეაქციონერთა“ იმედები გერმანელთა მხარდაჭერის შესახებ. მასში ვკითხულობთ: „გერმანიის მთავრობა, გზავნიდა რა თავის ჯარებს საქართველოში, ისახავდა თავის მიზნებს, ცდილობდა დაეცვა და უზრუნველყო თავისი სახელმწიფო ინტერესები. და შემდეგშია, გერმანიის პოლიტიკას საქართველოში განსაზღვრავენ არა საქართველოს მთავრობის მოსაზრებანი (როგორც არ უნდა იყოს მთავრობის პარტიული შემადგენლობა), არამედ საქართველოს ტერიტორიაზე გერმანიის ინტერესების მოთხოვნილებანი“ (7).

სტატიაში სავსებით მართებულად არის ყურადღება გამახვილებული გერმანელთა მრავალმხრივ ინტერესებზე საქართველოს მიმართ და აღნიშნულია: „მიაშიტობა იქნებოდა მოლოდინი იმისა, რომ თითქოს გერმანია უანგაროდ დაუჭერს მხარს ქართულ სოციალ-დემოკრატიას. მაგრამ ასეთივე მიაშიტობა იქნებოდა იმის ფიქრიც, რომ გერმანელები უანგაროდ დაუჭერენ მხარს ქართველ კონტრრევოლუციონერებს მათი კლასობრივი ზრახვებისადმი უბრალო თანაგრძნობის გამო.

გერმანიის პოლიტიკა ემყარება არა უანგარო სიმპათიას ამა თუ იმ პარტიისადმი, არამედ მათი ხვედრითი წონის გათვალისწინებას.

გერმანია ხშირად კისრულობდა კონტრრევოლუციური ელემენტების მხარდაჭერას, მაგრამ ამ მიმართულებით იგი მხოლოდ მაშინ დგამდა გარკვეულ ნაბიჯებს, როდესაც ეს ნაბიჯები მას გარკვეულ სარგებლობას უქადდნენ.

ამრიგად, ყველაფერი ეხება საკითხს — საქართველოში გერმანიის რეალური ინტერესების შესახებ“ (7).

წერილში დაუფარავად არის ნათქვამი, რომ „გერმანელები საქართველოში მოვიდნენ არა სოციალ-დემოკრატებისა და არა ნაციონალ-დემოკრატებისათვის, არამედ მარგანეცის, სპილენძის, ხეცისა და ქვეყნის სხვა ბუნებრივი სიმდიდრისათვის“ (7).

სტატიაში გამოთქმულია შემდეგი ვარაუდი: „გერმანელებისათვის სასურველია, რომ ქვეყანაში დამყარებული იყოს გარკვეული სამოქალაქო წესრიგი, რომ შესაძლებელი გახდეს მხარეში არსებული სამრეწველო საწარმოების ამუშავება, რომ ქვეყანაში არსებულ გზებზე თავისუფალი მიმოსვლის შესაძლებლობა იყოს“ (7).

გერმანული ჯარის საქართველოში შემოსვლამ, მართალია, ქვეყანა თურქული უღლისაგან იხსნა, მაგრამ გარკვეული უარყოფითი შედეგებიც მოიტანა. კერძოდ, ნააქეზა ჯერ კიდევ XIX საუკუნეში ბორჩალოს მაზრაში ჩამოსახლებული გერმანელი კოლონისტები, რომლებიც უკვე მბრძანებლურად ეპყრობოდნენ ადგილობრივ მკვიდრ მოსახლეობას. აღინიშნა მათი ძარცვისა და შეურაცხყოფის არაერთი შემთხვევა.

ქართული საზოგადოება აღაშფოთა გერმანელთა ერთი ნაწილის არაკორექტულმა საქციელმა. შეურაცხყოფილი გლეხები იმუქრებოდნენ, რომ „იარაღით დაიცავდნენ თავიანთ ღირსებასა და თავისუფალი მოქალაქის სახელს“ (1,70).

მოსახლეობაში ანტიგერმანული განწყობილების შექმნას გერმანელებიც ამჩნევდნენ.

1918 წლის 27 ივნისს გაზეთში „ნიცხიოი“ დაიბეჭდა ცნობა საქართველოს მთავრობის თავმჯდომარის ნოე ჟორდანიას გერმანიის დელეგაციასთან საუბრის შესახებ, რომლის მიხედვითაც დელეგაციის მეთაურმა კრეს ფონ კრესენშტაინმა აღნიშნა, რომ როგორც მას ესმის, ქართველი ხალხი უარყოფითად ეკიდება გერმანული ჯარის ყოფნის საკითხს, არადა ისინი აქ მოვიდნენ მხოლოდ და მხოლოდ საქართველოს მთავრობის სურვილის თანახმად. ნოე ჟორდანიამ აარიდა თავი პირდაპირ პასუხს და დიპლომატიურად შენიშნა, რომ „საქართველოში გერმანელთა ყოფნით ქართველი ხალხის უკმაყოფილება გაუგებრობაა“ (8).

1918 წლის შემოდგომიდან ოფიციალური ქართული პრესა უკვე აღარ მალავდა უკმაყოფილებას გერმანელი კოლონისტების საქციელისა და მათდამი გერმანული ჯარის მხარდაჭერისადმი.

1918 წლის 25 სექტემბერს გაზეთ „ერთობაში“ გამოქვეყნებულ მონინავე წერილში „გერმანელები ჩვენში“ ვკითხულობთ: „ქართული დემოკრატია, მასსა, დიდი ნდობის მქონეა. იგი სიტყვას უკანასკნელ შესაძლებლობამდე იცავს და ამასვე მოელის ის მოკავშირისაგან. არ შეგვიძლია აღვნიშნოთ, რომ ამ მხრივ ჩვენს მოკავშირეთა ზოგიერთ ელემენტების მოქმედებაში ყველაფერი რიგზე იყოს. პირიქით, ბევრი რამ პირველ შთაბეჭდილებას მეტად ცუდს სტოვებს.

გერმანიის ჯარის მოქმედებაშიც არის ისეთი რამ, რაც არ შეიძლება გაგებულ იქნეს, როგორც მეგობრების განმმტკიცებელი.

ჩვენს რედაქციას აუარებელი კორესპონდენციები მოსდის სხვადასხვა კუთხიდან, განსაკუთრებით იმ მხარეებიდან, სადაც გერმანელთა კოლონიები იყო, და ყველანი ერთხმად უჩივიან იმ გერმანელ ჯარის უდიერ მოპყრობას, რომელნიც კოლონისტთა სოფლებში არიან დაბანაკებულნი.

აქ, რასაკვირველია, ის კი არ არის გასაკვირი, რომ გერმანელები იცავენ კოლონისტებს. ხალხის უკმაყოფილებას ბადებს ის გარემოება, რომ ხშირად ეს ჯარი ერევა ცალმხრივად ნემეც კოლონისტთა და მეზობელ სოფლების ურთიერთობაში, თავის ძალით ასამართლებს ამათ, არბევს ქართულ, სომხურ ან თათრულ სოფლებს კოლონისტების სასარგებლოდ, თვით ასამართლებს და ახდევინებს მათ ჯარიმას. არა ერთხელ ყოფილა მაგალითი, რომ კომისრის ჩარევა-

საც კი ვერ გადაურჩენია საქართველოს მოქალაქე გლეხკაცობა ფიზიკურ შეურაცხყოფისაგან" (9).

გაზეთში, გარდა იმისა, რომ მკაცრად არის დაგმობილი გერმანელთა ერთი ნაწილის თავხედობა, გაცხადებულია: „გერმანელებმა არ შეიძლება არ იცოდნენ, რომ საქართველო ოსმალეთი არაა, რომ ქართველი მოქალაქე ფიზიკურ სასჯელს ვერ შეეგუება, თვით რუსის კანონსაც კი, რომელიც სოფლებს შიდა რუსეთში როზგაედა, ჩვენში ეს სასჯელი არ გადაუტანია. მხოლოდ რუსეთის დამსჯელ ექსპედიციებისაგან თუ ახსოვს ჩვენს ხალხს გამათრახება... ეხლაც ამიტომ ანალოგიური გრძნობები ილევებს მასში“ (9).

1918 წლის მიწურულს გერმანიის შეიარაღებული ძალები იძულებულნი გახდნენ, პირველ მსოფლიო ომში დამარცხებულ სამშობლოში დაბრუნებულიყვნენ და ამიერკავკასიაში ასპარეზი გამარჯვებული ინგლისელებისათვის დაეთმო.

ქართულ პრესას ჯერ კიდევ არ დაესრულებინა გერმანული ჯარის წასვლაზე საუბარი, რომ საქართველოში ინგლისის შეიარაღებული ძალები შემოვიდნენ. მათი ყოფნა საქართველოში ისევე არაერთგვაროვნად აისახა ქართულ პრესაში, როგორც გერმანელების, თუმცა ეს უკვე ცალკე კვლევის საგანს წარმოადგენს და წინამდებარე სტატიის ჩარჩოებს სცილდება.

დამონეპული ლიტერატურა:

1. გერმანელი ოკუპანტები საქართველოში 1918 წელს, დოკუმენტებისა და მასალების კრებული, შეადგინა და დასაბუქდად მოამზადა მ. გაბრიჩიძემ, თბ., 1942.

2. დავით ვაჩნაძე, სამშობლოს სამსახურში (მოგონებანი), ნაწ. I, ქართულ-ევროპული ინსტიტუტის ჟურნალი „ივერია“, თბილისი-პარიზი, 1992, N1.

3. გაზეთი „ერთობა“, 1918, N 107.

4. ნოე უორდანიას, ჩემი წარსული, თბ., 1990.

5. ლოვარდ ტუხაშვილი, ნარკვევები ქართული დიპლომატიის ისტორიიდან, წიგნი I, თბილისი, 1994.

6. გაზეთი „ნოცხნი“, 1918, N 92

7. გაზეთი „ნოცხნი“, 1918, N 96.

8. გაზეთი „ნოცხნი“, 1918, N 102.

9. გაზეთი „ნოცხნი“, 1918-ქ ი 204.

10. Д. Енукидзе, Крах империалистической интервенции в Закавказье, Тбилиси, 1954.

ჩვენ „ესთეტიკი, ახალი საუნჯის მაქიებელი“...

ამკარაა, საუკუნის დასაწყისისა და დასასრულის არაჩვეულებრივი სიახლოვის ხანაში ვცხოვრობთ. ეს სიახლოვე იმდენად მნიშვნელოვანია, რომ დასასრულით დასაწყისის ახსნა შესაძლებელი და პირიქით. განსაკუთრებით თვალშისაცემია ქართული საზოგადოების წინაშე დასმულ პრობლემათა იდენტიურობა, რომელთა გადაჭრასაც, დღევანდლობისაგან განსხვავებით, მაშინ, როგორც თომას მანი იტყოდა, „ეპოქის უღელდადგმულ“ ადამიანთა არცთუ მცირერიცხოვანი ჯგუფი თაობდა. ამ პრობლემათაგან ერთ-ერთი უპირველესი იყო (და ამგვარადვე რჩება იგი დღესაც) ჩვენი კულტურის გონივრული განახლების, მისი ერთგვარი რელატივიზაციის საკითხი. მაგრამ კულტურის არა მხოლოდ როგორც ნომინალური ღირებულების, არამედ უპირველესად როგორც ცნობიერების, რომელიც იმ ტრადიციებზეა დაფუძნებული, რომელსაც რენე გენონისეული განმარტებით „ჯადოსნური ჭურჭლის მსგავსად თაობიდან თაობაში გადააქვს დასაბამიერი, ზეადამიანური ჭეშმარიტებები“ და დღევანდელი ავად დაძრული ინტეგრირების პირობებშიც მოვალეა ცრუსულიერებისაგან, იმავე გენონის გაგებით კი, „ამოყირავებული სულიერებისაგან“ დაგვიცვას.

სწორედ ამ კონტექსტში სრულიად ძალდაუტანებლად მძაფრდება სულიერი სიახლოვე ათიანი-ოციანი წლების რიგ მოღვაწეებთან, რაც მხოლოდ წარსულით დაინტერესების ან მით უფრო, წარსულის გაიდეალების სურვილით ვერ აიხსნება. აქ უფრო, როგორც აღვნიშნეთ, დასაწყისისა და დასასრულის ურთიერთშერწყმის პრინციპი მოქმედებს, რომელიც, ვთქვათ, ისეთი მოღვანის მაგალითზე, როგორც ვახტანგ კოტეტიშვილია, მეტი პირუთენელობითა და სიცხადით შეგაგრძნობინებს ლიტერატორობის პროფესიულ არსს, გძენს ისეთ პროფესიულსავე ჩვევებს, რომელთა უქონლობა უბრალოდ შეუძლებელია.

ვახტანგ კოტეტიშვილი... ამ ნიჭიერებით დამუხტულ ატმოსფეროშიაც გამორჩეული, თავისთავადი პროფესიონალი, ოსკარ უაილდის მიერ ასე გაღმერთებული „კრიტიკული სულის“ მქონე შემოქმედი. ეროვნული ცნობიერების, შემოქმედებითი გონის გადარჩენისთვის თავდადებული...

საუკუნის დასაწყისში, როდესაც ოცდაერთი წლის ანექსია ჯერ კიდევ შეუძლებელი ჩანდა, ახალთაობამ, პირველ რიგში კი არჩ.

ჯორჯაძემ, განვლილი მე-XIX საუკუნე შეაფასა, როგორც კულტურულ ტრადიციათა წყვეტის შემდეგ ჩამომდგარი ეროვნულ-საზოგადოებრივი თვითშეგნების ფეხადგმის ხანა. არჩ. ჯორჯაძის აზრით, კარგად ათვისებულმა საზოგადოებრივ-პოლიტიკურმა საკითხებმა, ქართველობა „ხელახლა რომ გახადა დიდი კაცობრიობის წევრი“, მოამწიფა და დღის წესრიგში დააყენა სწორედ ესთეტიურ, რელიგიურ და ფილოსოფიურ საკითხთა გამოკვეთის აუცილებლობა; საცნაურყო ქართველი მწერლისთვის ძალზე ნაცნობ შეძახილთა: „გაარკვიე!“, „აგვიხსენი!“, „ნაგვაქეზე!“, „აგვარიდე!“-ს ერთფეროვნება და შეზღუდულობაც კი... („წერილები იტროს წისქვილიდან“ — 1911 წ.). ქართული ხელოვნებისათვის კვლავ, ფაქტიურად კი ახლად, ასათვისებელ ამ სფეროს არჩ. ჯორჯაძემ „იმა ქვეყანათა ხელშეხება“ უწოდა, მაგრამ იქვე (და ეს არსებითი მომენტია) ძველი ქართული ესთეტიურ-ფილოსოფიური ტრადიციების მიმოხილვისას, წარმოთქვა ფრაზა, რომელიც მთელი ახალთაობისათვის, და მათ შორის ვახტანგ კოტეტიშვილისათვის, სულიერ ანდერძად და შემდგომი ლიტერატურული აზროვნების წარმმართველ ტენდენციად იქცა: „იდგე ეროვნულ ნიადაგზე და ამასთან ფართო პრობლემებით იყო დაინტერესებული“... როგორც ჩანს, ეს იყო პრინციპთა პრინციპი, რომლის საკრალურობა იმავე ე.კოტეტიშვილისათვის მთელი სიმწვავეთ გაცხადდა თუნდაც გრ.რობაქიძესთან გამართულ ერთ ნაკლებად ცნობილ პოლემიკაში 1921 წელს. სომეხ მწერალთა კლუბში სიტყვით გამოსულ „ცისფერყანწელთა“ სულიერ მოძღვარს არ ეპატია ზოგიერთ შეფასებათა მაქსიმალიზმი და მას საკმაოდ მწვავედ „ვერის ხიდის“ კუდიანზე გადამჯდარი ნაცარქექია“ უწოდა (იხ. გაზ. „სოციალისტ-ფედერალისტი“, 1921 წ. 5-VI, ვან დეიკი, „ნაცარქექია კუდიანზე“).

დღევანდელ ერუდიტებს, რბილად რომ ვთქვათ, გონებრივ უმნიფრობად მიაჩნიათ ეგზისტენციალურ უფსკრულთა სიცივეს ნაზიარები თანამედროვე ხელოვნების რაიმე ნიშნით ეროვნულ პრობლემატიკასთან დაკავშირების მცდელობაც კი. მათ გასაგონად მინდა ვთქვა: ეს ხომ უკვე იყო, ბატონებო! როგორც დიდი გალაკტიონი იტყოდა: „არახალია — ძველია!“... არადა, XX საუკუნის დასაწყისის ქართული ლიტერატურულ-ესთეტიური აზროვნების სათავეებისაკენ მიბრუნება, ქართული კულტურის პერსპექტივებზე მაშინ გამოთქმულ და, სამწუხაროდ, ბოლომდე განუხორციელებელ მოსაზრებათა ხელახალი გააზრებაც (ცხადია, დღევანდელი რეალიზების გათვალისწინებით) ამგვარ განწყობილებას რამდენადმე მანაც შეარბილებდა. სხევებზე რომ არაფერი ვთქვათ, მრავლისმეტყველია

თუნდაც გ.ქიქოძისა და ვ.კოტეტიშვილის შინაგანი პასუხისმგებლობით დაწერილ ლიტერატურულ-ესთეტიურ წერილთა სინატიფე, მათში გამჟღავნებულ ფილოსოფიურ და ესთეტიურ ინტერესთა სიღრმე, მსჯელობის დიაპაზონი, რომელიც შეუძლებელს ხდიდა ქართულ ლიტერატურულ ინტერესთა რაიმე ნიშნით ლოკალიზების ფაქტს. ეს იყო არაჩვეულებრივი და სავსებით კანონზომიერი სწრაფვა ახალი აზრობრივი სივრცეებისაკენ, პრაქტიკულად, ყოველგვარი ნარცისიზმის გარეშე, ასე ვთქვათ, „სალი გულით“ („სალი გული“ — ასე უწოდა ახალგაზრდა ვ.კოტეტიშვილმა კ.მაყაშვილზე დაწერილ სტატიას, 1914 წ.), რომელიც მათ სულიერ სიფხიზლეს კვებავდა და ამასთან ერთად ასაზრდოებდა მათსავე შთავგონებას იმით, რასაც არჩ.ჯორჯაძემ „ეროვნული ნიადაგი“ უწოდა.

„ესთეტიკა ეთიკა არ არისო“... — სავსებით მართებულად ადასტურებს ესთეტიურ ლიტერატურაში დამკვიდრებულ ამ მოსაზრებას მწერალ გ.მარგველაშვილის ერთ-ერთი პერსონაჟი.

და მართლაც, XIX საუკუნის დიდი ეპოქის შემქმნელთა შეუვალი ავტორიტეტების მიუხედავად, ახალგაზრდა ლიტერატორთა მიერ გარკვეული სიკერპით ყალიბდება სრულიად ახალ ლიტერატურულ-ესთეტიურ ღირებულებათა, კრიტერიუმთა ატმოსფერო. ასეთ ვითარებაში იქნებ პარადოქსულადაც კი უღერს ვ.კოტეტიშვილის მიერ მაშინ წარმოთქმული ერთი ასეთი შეფასება: „...ისტორია ძველი ნავსაყუდარია. მას იფარავენ საღეთო მუხები, რომელთა გაკაფვაც აკრძალულია. ლიტერატურაც აქ არის თავისი ძველი ფეტიშებით. ხელის შეხება ძნელია. ერი შეგრისხავს“... მაგრამ ეს არ არის და არც შეიძლება იყოს მომავალი პროფესიული, როგორც მაშინ ამბობდნენ, უილაჯობის გამართლების ეფექტური საშუალება. ეს უფრო ანგარიშგასანევი წინაპირობაა მომავალი მოღვაწეობისათვის, როგორც პ.ინგოროყვა შენიშნავდა გაზეთ „ლაშარის“ სარედაქციო წერილში, „ერთნაირი თავის დაზოგვა პატარა ერის“, რათა მისმა ახალმა მწერლობამ „...არ გადაუხვიოს კონკრეტული ხელოვნების გზიდან...“ (გაზ. „ლაშარი“, 1923 წ. N 1, ა.ინგოროყვა, „დეკლარაცია ახალი მწერლობის“). იქნებ ამითაც აიხსნება ახალგაზრდულ ასაკთან საკმაოდ შეუფერებელი, ლამის მონამებრივი თვითმომზადების სურვილი ჩვენი მოღვაწეებისა, რომელიც მათ შემოქმედებითი გზის დასაწყისშივე გამოამჟღავნეს. ჩავიკითხოთ ვ.კოტეტიშვილის მიერ 1916 წელს დორპატში დაწერილი სტატია „შავი სიტყვა“, რომელიც ავტორის გამოუცდელობის მიუხედავად, ლიტერატურული ასპარეზის განწმენდის ისეთივე ძლიერი სურვილითაა აღსავსე, როგორც თავის დროზე კოზლოვის უხეირო მთარგმნელის წინააღმდეგ ამ-

ხედრებულ ილიას ჰქონდა. სხვათა შორის, ვ.კოტეტიშვილი აქვე საუკუნის დასაწყისში ძალზე გამწვავებულ ერთ პრობლემასაც ეხება. ეს გახლავთ ქართველ მწერალთა პროფესიული მომზადების დეფიციტი, მათი უცოდინარობა და დილექტანტიზმი, რომელიც კარგა ხანს იყო „შინზრდილი ხელოვნების“ ფარიც და მახვილიც.

ნიშანდობლივია, რომ მოგვიანებით, დამოუკიდებლობის ეიფორიის წლებში, კერძოდ კი 1920 წელს, გრ.რობაქიძე სალიტერატურო აკადემიის დაარსებას სწორედ ქართველ მწერალთა ინტელექტუალური ჩამორჩენილობის ხსნად მიიჩნევს. იგი ლამის „ტროგლოტილური ხანის წარმონაქმნს“ უწოდებს საქართველოში ჯერ კიდევ ფესვგამდგარ აზრს, რომ „...ერთომ მწერალს შეეძლოს ცოდნის გარეშე საგულისხმო შემოქმედება“, მაშინ როდესაც „...მეთოდები ლიტერატურასა და პოეზიაში მეტად გართულდნენ...“ (გაზეთი „საქართველო“, 1920 წ., „სალიტერატურო აკადემია“).

ის, რომ ლიტერატურა, მწერლობა ისეთი ქვეყნისათვის, როგორც ჩვენია, მოღვაწეობის განსაკუთრებული სფერო იყო ახალთაობის გზის დასაწყისშივე, თეორიულად დაასაბუთა გ.ქიქოძემაც 1909 წელს გაზეთ „დროებაში“ გამოქვეყნებულ წერილში „ეროვნება, ენა და ესთეტიური კულტურა“. სულიერი კულტურის სფერო, კერძოდ კი ხელოვნება, გ.ქიქოძის წერილში ცალსახადაა მიჩნეული ერის თავისებურებისა და ინდივიდუალობის გამოვლენის სრულიად უნიკალურ საშუალებად (ამ მოსაზრებას სიტყვით დღესაც არავინ უარყოფს). „მიუხედავად იმისა, რომ ესთეტიური ნიჭი და მშვენიერებისადმი ლტოლვა საყოველთაოა“, — ასკენის გ.ქიქოძე, — „ნამდვილ ესთეტიურ კულტურას მხოლოდ ეროვნული სულიდან შობილი ხელოვნება ეკუთვნის“...

ცხადია, ესეც იმ ერთიანი სულისკვეთების ნაწილი იყო, რომლის მიხედვითაც ახალი საუკუნის დასაწყისში ჩვენი „ტექნიკურად დახავსებული, იდეურად კი ღარიბი“ ლიტერატურის ძირფესვიანი განახლება უნდა მომხდარიყო.

მოგეხსენებათ, ევროპაში ფილოსოფიური სკოლები კვებავდნენ ხელოვნებას და მათ შორის, მწერლობასაც. პოზიტივიზმი, როგორც გასული საუკუნის უმთავრესი სააზროვნო სისტემა. ნატურალიზმისა და იმპრესიონიზმის წარმომქმნელად იყო მიჩნეული. მაგრამ მისი ხიბლი და ძალმოსილება თანდათანობით გაცვდა. ვ.კოტეტიშვილიც აანალიზებს ამ მეტამორფოზას: „მე-XIX ს. პოზიტივიზმით ამაყოფს. მე კი მგონია, რომ ეს არის დავარდნილ ადამიანის უკანასკნელი ყაყარჯენი. პოზიტივიზმი დამარცხდა და ის მხიარულება, რომელიც მისი ბანაკიდან მოისმის, მხოლოდ პრტყელ ტვინის და დამყოლი სუ-

ლის მაჩვენებელია. შეიძლება ვცდებოდეთ. იქნებ ეს სიკვდილი მიჩეხილის უკანასკნელი ღიმილია, მაგრამ ორივე შემთხვევაში დიდ კრიზისთან გვაქვს საქმე..."

სამომავლოდ კი სხვა იდეური საფუძვლები იკვეთებოდა, რომელთა რეალიზება წარმოუდგენლად უფრო რთული იყო, მაგრამ არა შეუძლებელი. აი, რას წერს ამაზე ვ.კოტეტიშვილი: "...იქნებ მეოცე საუკუნემაც მოითხოვოს მსხვერპლი. მაგრამ წარსული გაკვეთილის გამეორება დღეს ველარ გამართლდება. დღევანდელი ჩვენი პატრიოტობა აზროვნების ამაღლებით, ხელოვნების გაშლით, სიცოცხლის სიღრმეში შეჭრით უნდა გამოიხატოს... ფილოსოფია საქართველოში, პოეზია, მეცნიერება, ტექნიკა... ეს უნდა გადავაქციოთ მსოფლიო ისტორიის პუნქტებად. ვინც შესძლებს ამას — ის იქნება პატრიოტი..." (ე. „ხელოვნება“, 1921 წ. „შორეული“).

შ. არაგვისპირელი, რომელიც თავის დროზე დიდ იმედებს აღუძრავდა აკაკი წერეთელს, ერთ-ერთი იმ ავტორთაგანი იყო, ახალი ტიპის ხელოვანის სრულიად განსხვავებულ მსოფლგანცდას რომ წარმოაჩენდა. ამიტომაც ე.წ. დემოკრატიული პოეზიის (ირ. ეედოშვილი, კ.მაყაშვილი, ი.იმედაშვილი) ფრაგმენტული მიმოხილვის შემდეგ, 1918 წ. ვ.კოტეტიშვილი პირველ სერიოზულ ნაშრომს (იგულისხმება „შავი ნიგნი“) სწორედ ამ უცნაურ მწერალს უძღვნის. „არაგვისპირელის მასალით“ უკვე შეიძლებოდა იმ „სულიერი კონსერვატორობის“ დაძლევა, რომელიც „ესთეტიური კრიტიკის უაღრესი დანიშნულებაა“. ცნობილია, რომ არჩ. ჯორჯაძე, კ.აბაშიძე, გ.ქიქოძე, ვ.კოტეტიშვილი, პ.ინგოროყვა, კ.გამსახურდია, გ.რობაქიძე, ტ.ტაბიძე, ვ.გაფრინდაშვილი და სხვებიც რამდენადმე განსხვავებული გზებითა და საშუალებებით მიელტვოდნენ ამგვარი კრიტიკის, საერთოდ, ევროპული ხელოვნების რადიკალურ რეფორმათა საყოველთაო დამკვიდრებას. მაგრამ ვის შეუძლია თქვას, რომ აქ დასახელებულ ავტორთაგან რომელიმეს რეტროგრადული აზროვნების სტილი ჰქონდეს, ან უკიდურესი, ბრმა მიმბაძველობით შეებღალოს ლიტერატურულ-ესთეტიური გემოვნების ერთგვარი კანონმდებლობის მისია. ჩვენი „რაინ და თერგდალეული“ ახალთაობისათვის „გონებამახვილ ევროპელთა“ ნააზრევში წარმოჩენილ მხატვრული აზროვნების თავად სტრუქტურის განახლების ძირითად პრინციპებზე არანაკლებ მნიშვნელოვანი იყო „მრავალფეროვან ესთეტიურ კულტურაში ეროვნების რეგენერაციის“, „ხელოვნების შემწეობით ეროვნებისავე ხელახლა შობის“ შესაძლებლობა, რომელიც მაშინ ერთნაირად მიუღებელი ჩანდა როგორც „ადამიანური მასალისადმი“ სულ უფრო გულგრილად განწყობილი ევროპული ხელოვნე-

ბის, ისე ჩვენში ხალხის განმათავისუფლებელთა სახელით მოსულ, როგორც ოთარ ჩხეიძე უნოდებს, „ახალმონესეთათვის“, იგივე ცრურეფორმატორთათვის; სიტუაციის ამგვარი ორპლანიანობა, ქართული ხელოვნებისათვის თავსმოხვეული, თუ შეიძლება ასე ითქვას, ეს ფუნქციონალური ორმაგობა, სახეცვლილად, მაგრამ ისევე ურყევად არსებობს დღესაც, როგორც მაშინ, როდესაც საკუთარი ქვეყნისა და კულტურის გულშემატიკვართ მსოფლიო რევოლუციური იდეებით გაუღენთილ ჩვრებს ჩრიდნენ პირში...

ნიშანდობლივია, რომ მოსაზრება იმის შესახებ, რომ „მხატვრული კრიტიკა თავის თავს ახორციელებს ხელოვნებისა და ესთეტიკის საზღვარზე“, ვ.კოტეტიშვილისათვის იმთავითვე ორგანული ჩანს. ამ მართებულ თეზის რეალიზებისათვის ხელსაყრელ ფოხს ქმნიდა არჩ. ჯორჯაძის „მშვენიერი ტყუილის“ თეორიიდან მოკიდებული ქართულ ლიტერატურულ კრიტიკაში თანდათანობით წარმოჩენილი შეხედულებანი ხელოვნების მეტაფიზიკური თუ რელიგიური ბუნების შესახებ (რაც ევროპაში ამ დროისათვის უკვე დაძლეულიც კი იყო), „ხელოვანსა და ნივთებს შორის ადრე არსებული კონტრაქტის რღვევისა“ და ამ ნიადაგზე „თანამედროვე ესთეტიური შემეცნების ანტონომიების“ წარმოქმნის შესახებ, თავად ხელოვანის ვიზიონერული უნარის შესახებ...

კაცმა რომ თქვას, „ახალი საუნჯის მაძიებელი ესთეტები“ (ასე უნოდა თავის თანამოკალმეებს ვ.კოტეტიშვილმა) ებრძოდნენ ჩვენი ქვეყნის ჩამორჩენილობისა და სისუსტის იქნებ უმთავრეს მიზეზს, როცა „იდეალები ემოციურია და არა ინტელექტუალური“ (გავიხსენოთ, თუნდაც დამოუკიდებლობის გამოცხადების დღეს ოპერის თეატრში გრ.რობაქიძის მიერ წარმოთქმული სიტყვის ფრაგმენტი: ჩვენ დავძლიეთ უცნაური ეროვნული აპერციფცია — საქართველო ეს მე ვარ...) და აქ კრიტიკოსს, ესთეტს ნამდვილად მართებდა დიდი მონდომება ო.უაილდის კიდევ ერთი ზუსტი შეგონების განსახორციელებლად: „... კრიტიკა აშკარად მეტ განვითარებას მოითხოვს, ვიდრე შემოქმედება“.

რით აიხსნება ვ.კოტეტიშვილის ლიტერატურულ-ესთეტიური ნააზრევის გაუხუნარი მიმზიდველობა? ალბათ იმით, რომ მას ჰქონდა უნარი, გ.ქიქოძის სიტყვებით რომ ვთქვათ, „საზოგადოებაში ალექსანდრე მღელვარების ის გრძნობა, თვით მას რომ სტანჯავდა“. ამის ნიმუშად თუნდაც ყაზბეგის ავტოქთონობის საკითხი გამოდგებოდა. საერთოდაც, ლიტერატორის, როგორც შემოქმედებითი ატმოსფეროს ერთგვარი კანონმდებლის ფუნქცია, ობიექტურად იქნა შეფასებული 10-20-იანი წლების ახალთაობის მიერ. ამორუამ თავის

დროზე ზუსტად მიანიშნა ამ პროფესიის უმთავრეს იმპულსზე: „ალ-მოაჩინო ის, რაც საუკეთესოებს უთქვამთ“, — რითაც კიდევ ერთხელ ცხადყო იმ ძნელადმისაღწევი სიხარულის მნიშვნელობა, რომელიც „ნიგნის კაცთა“ მიერ ოქროსმადიებლის ტიტანური შრომის მსგავსი ძალისხმევით მიიღწევა.

ჩვენამდე, სამწუხაროდ, არ მოუღწევია იმ მოხსენებათა სრულ ანოტაციებს, რომლებიც საქართველოს დამოუკიდებლობის წლებში, მწერალთა კავშირში, ე.წ. ხუთშაბათობებზე იკითხებოდა. მაგრამ საკმარისია გაეცნო მათ პრობლემატიკას, რომ იგრძნო იმდროინდელი ლიტერატურულ-ესთეტიური, გნებავთ, ესთეტიურ-ფილოსოფიური აზროვნების ორიენტაციის სისწორე, ლიტერატურულ ცხოვრებაში ჩაბმულ პროფესიონალთა პიროვნული ხიბლი და განსწავლულობა. ვ.კოტეტიშვილის ერთ-ერთი მოხსენება „ესთეტიკის შემეცნების თეორიას“ ეხება; შემეცნების თეორიიდან კი ისეთი ფაქიზი და რთული საკითხის განხილვის დაწყება, როგორც ესთეტიკაა, უკვე მეთყველებს იმაზე, რომ ამგვარად მომართული მკვლევარი იოლი გზების მაძიებელი ვერ იქნება. ავიღოთ თუნდაც „სიტყვისაკენ მობრუნების“ ვ.კოტეტიშვილისეული მონოდება, რომელსაც ის სხვადასხვა ესეისტურ წერილებში აფიქსირებდა. „ვეფხისტყაოსანს“ მაშინ მკვლევარმა, საესებით მართებულად, „ქართული სიტყვის სამეფო“ უწოდა, ხოლო თავად სიტყვას — პატრიციე, რომელსაც ხშირად დიდებულთათვის დამახასიათებელი თავნებობა და მედიდურობა ახასიათებს. ვ.კოტეტიშვილი შემოქმედისა და სიტყვის — „სულის მოძრაობის ამ უტყუარი ნიშნის“ ხშირად მტანჯველი და ამდენად, ნამდვილი ურთიერთობის წარმოჩენას ესწრაფვის: „მწერალი სიტყვას უნდა იცნობდეს, როგორც მეგობარს და ვიდრე ენდობა, ათასჯერ უნდა გამოსცადოს იგი...“ (გაზ. „რუბიკონი“ 1923 წ. ვ.კოტეტიშვილი „ლიტერატურული აზროვნება“). უზნეობაა ხალხის სახელით დაბალი ხელოვნების არსებობის გამართლება. ხალხი აქ არაფერ შუაშია. იგი მაღალ ხელოვნებას ისევე სასოებით მოუსმენს, როგორც „უბირი მლოცველი სახარებას“. ეს უკვე გასაბჭოების პირველ წლებში იწერება. და კიდევ ერთი ნიუანსი, რომელიც საშიშ ანაქრონიზმად გაიყდერებს პროლეტარული ვაქხანალიის წინაპერიოდში: „საქართველოში პოეზია და საერთოდ ხელოვნება არ იყო და არ არის ნაკლებ ძალა, ვიდრე ქართული ქრისტიანობა. ჩვენში დღესაც სწამთ ლექსისა და სიმღერის მკურნავი ძალა...“ (იქვე).

საოცარია ყველა თაობის, ყველა ეპოქის შემოქმედი კრიტიკოსის ნააზრევში გამჟღავნებული მიგნებისა და განზოგადების განსაკუთრებული უნარი. მკითხველს მინდა გავახსენო მომწესხველი ორტი-

გა გასეტის ცნობილი ნერილი „ხელოვნების დეჰუმანიზაცია“, სა-
დაც ერთი შეხედვით ტრივიალური სიტყვის „ავტორის“ ეტიომოლო-
გიაა აქცენტირებული. ხელოვანზე საუბრისას გასეტი მას „ავტორს“
უნოდებს და იქვე მოგვაცხადებს, რომ სწორედ ასე მიმართავდნენ
ძველი რომაელები მათი ტერიტორიების გამფართოებელ, მათთვის
ახალი მიწების დამპყრობ მხედართმთავრებს. ჭეშმარიტი ავტორიც
ხომ ისაა, ვინც ჩვენს „ინტელექტუალურ მოუსვენრობას“ კურნავს,
შვებისმომგვრელად აფართოებს ჩვენი აღქმებისა და შეგრძნებების
თვალსაწიერს.

ვ.კოტეტიშვილი ჩემთვის „ავტორია“ — ამ სიტყვის გასეტისეული
გაგებით. და კიდევ... იგი ჩემთვის შაეზაფთიანი მენესტრელია, ქარ-
თული კულტურის უკიდევანო გზებზე მოხეტიალე, მტრის ავი თვა-
ლით შემჩნეული და განგმირული.

ღვთის ძიების მოტივი გალაკტიონ ტაბიძის ლექსში „გეძებდი ყველგან“...

თვალს გადაავლებ გ.ტაბიძის¹ ყრმობისდროინდელ ლექსებს და გაცდები. როგორ დაიბადა ამ ღვთისმოსავი და ფაქიზი სულის სამყაროდან პოეტის ეს ყოვლისმომცველი ტრაგიზმი და სასონარკვეთა:

*„ჯვარს ეცვი, თუ გინდა საშველი,
არ არის, არ არის, არ არის!..“*

ყრმა მგოსნის იმ ნაზი ნუხილიდან („ვივლი, სანამ სიყვარულის სხივს არ მომცემს შემოქმედი“), ცისა და ღვთის ძიების იმ საოცარი უნიდან („არ ცხრება უინი ცის“), როგორ ამოიფრქვა ცისუარმყოფელი ამბოხი:

*„მე ყველაფერი გადავივინყე,
არ არის ზეცა, არ არის ბინა“...*

გალაკტიონის ამ ლექსშიც („გეძებდი ყველგან“) სულის სწორედ ეს ისტორია, ეს გზა დაკრისტალდა. ამჯერადაც „ძალდაუტანებლად გადაგვეშლება თვალწინ მისი სულიერი ჭიდილის სურათები“ (რ.ჩხეიძე).

*„გეძებდი ყველგან, მახრჩობდა სიცხე,
და მწვავდა ჯვარის მხურვალე რკინა“...*

პოეტის ღვთის მწყურვალე სული ამჯერადაც ღმერთს მიემართება. სული — ჯერაც რომ ვერ დაუფინყებია რწმენის „სისაესე“, არ დანებებია ანმყოს „ულმერთობას“ და ვერ შერიგებია მომავალს — „მტვრად ქცეეას“ რომ ჰპირდება პოეტს!..

„გეძებდი ყველგან!“ — ღმერთის სახელით არ მოუწოდებს, ან რა საჭიროა სახელით მიმართოს მას, ვისაც კაცთა უსიტყვოდ გაგებაც ძალუძს. არც პოეზიის სამკაულები აინტერესებს ამჯერად, ლექსმა მხოლოდ მისი ტანჯვის სიმძაფრე, მისი გულწრფელი მონოლოგი უნდა დაიტეოს.

„გეძებდი ყველგან!“ — ღმერთმა ადამიანს სიყვარულის, მშვენიერებისა და სრულყოფისაკენ სწრაფვის უდიდესი ნიჭი მიჰმადლა. მცნებათ შორის უმთავრესი და ადამიანის მიზანიც არის უფლის სიყვარულისაკენ სწრაფვა. პოეტიც, ღვთის წინაშე არ წარსდგებოდა, ასე არ მიმართავდა უფალს, ზნეობრივ პასუხისმგებლობას რომ არ გრძნობდეს ღვთის წინაშე. „პასუხისმგებლობის ცნებაა ადამიანის მიერ საკუთარი „მეს“ გაცნობიერება. საკუთარ ქმედებათა ზნე-

ობრივი შედეგების განცდაც" (არქიმ. პლატონი).

მართალია, აქაც ღმერთია მისი შინაგანი სწრაფვის და მიმართვის ობიექტი, ამჯერადაც ღმერთს ეძებს მისი განწირული ხმა და მზერა, მაგრამ — „გეძებდი“, „მახრჩობდა“, „მწვავდა“ — უკვე წარსულია!.. ოდესღაც ყოფილა ღვთის დაუოკებელი წყურვილი მისი სულის სიცოცხლე. ეს მოთხოვნა ოდესღაც ტანჯავდა, აძებნიებდა — ყველგან!.. მაგრამ მძებნელი პოულობს კიდევ და ტანჯვის სანაცვლოდ. უმაღლესი სიყვარულისა და თვით უფლის თანაზიარი ხდება. პოეტმა კი სასონარკვეთა და ყველაფერი — თვით ზეცაც კი უარყო:

*„მე ყველაფერი გადავივინყე,
არ არის ზეცა, არ არის ბინა“...*

მართალია, ეს სტრიქონებიც ღვთის ძიების გზაზე წამოწეული უსასობიდან ამოიფრქვა, მაგრამ თვითონ რად სწყვეტს ძიებას, რად დამთავრდა მისი ძიება უშედეგოდ?!

თუკი ეძებდა, რაღად უარყო... რად ცდილობს ყოველივე გადაივინყოს?

პოეტის სული გადახსნილი იყო უფლის მოწოდებისთვის. მისთვის ღვთიურობა საზრისია ყოფიერების, ეს არსია მისი არსებობის!..

იქნებ ღმერთის არსებობა აღარ სწამს? იქნებ სულის უკვდავება ვერ ირწმუნა, ანდა აღარ სწამს მიმავალი მისაგებელი, სადაც მიიღებს ტანჯვის სანაცვლოს.

„უდაბნოს“ — რომელსაც ასე ხშირად ახსენებს პოეტი და ქრისტიანულ ლიტერატურაში სულიერი ძიების ადგილადაც მოიაზრება, ამჯერად მხოლოდ სულისშემხუთველი „სიცხით“ მიგვანიშნებს — „მახრჩობდა სიცხე“...

აღთქმული ქვეყნისკენ მიმავალი გზა რომ უდაბნოზე გადის, გაუსაძლისი ტანჯვით და სიცხით დამწვარ ხრიკოზე, ეს იცის და ამის გამო უფალს არაფერს საყვედურობს.

ამქვეყნად ყოფნას და იმ მწველი უდაბნოს გაძლებას კი იესოს ჯვარცმის ხსოვნა აძლებინებდა. მისი ხსოვნა აიძულებდა თმენას.

ღვთის ძიების ამ გზაზე სწვავდა სიცხე და „ჯვარის მხურვალე რკინა“:

„და მწვავდა ჯვარის მხურვალე რკინა“

სიყმანვილის იმ თავდავინყებულ ძიებაში რად ჩაისახა აზრი „გარღვევის შეუძლებლობის შესახებ?“ რად ვერ გასცდა „უდაბნოს?“

ნ.ბარათაშვილმა განაცხადა, „ციური ხატების მიღმა მდებარე სადგურს“ ადამიანთა ფიქრნი ვერ მისწვდებიანო.

ეს უიმედობა სხვა ლექსშიც („უდაბნო“) დაიჩივლა:

„რად მინდა მივწვდე მიუწვდომელს, ვრცელს და უსაზღვროს,
ჩემს უდაბნოს ვერ გაეცილდები მაინც ვერასდროს“...

ღმერთს ეძებდა. უფალი მის სულშიც ხელახლა იშვა. გამოსცადა მასთან ყოფნის ნეტარება და რა გასაკვირია, რომ სურდა მარადის მასთან ყოფნა, მაგრამ ახლა, მიუხედავად ძებნისა, შენთან ყოფნის წყურვილისა და ამ გზაზე დათმენილი ტანჯვისა („მახრჩობდა სიცხე და მწვავდა ჯვარის მხურვალე რკინა“), მე ველარ შევძლებო შენს პოვნას! — განაცხადა.

ქრისტეს მოსვლის შემდეგ ღვთის სამყარო ადამიანის ძალისხმევით რომ იღება, ეს უდავოდ უნდა სცოდნოდა ღვთის მაძიებელ პოეტს, მაგრამ მაინც იმძლავრა უიმედობის მტანჯველმა განცდამ და გამოსავალს ეძებს უარყოფაში:

„მე ყველაფერი გადავივინყე,
არ არის ზეცა, არ არის ბინა“...

ღმერთს ვერ იპოვის!

უარყოფითი პასუხიდან იბადება ეს სულიერი დრამა და სურვილი — ყველაფერი გადავივინყოს.

მიზანს მონყვეტილი ცხოვრება უსაშველოდ მძიმდება, იგი მხოლოდ ტვირთად იქცევა, ამ ტვირთის ზიდვა პოეტს არ ძალუძს, ეს მხოლოდ სიზიფეს შეეძლო.

ცხოვრება რომ შეძლოს, სიცოცხლე ბოლომდე რომ ათრიოს „ზეცის უარყოფელმა“, მინას უნდა მიეჯაჭვოს, საღვთო იდეალები დაივინყოს და ამაო ცხოვრებით იცხოვროს, უკანმოუხედავად გადაემვას მასში.

„სარწმუნოება ადამიანის სულის ღვანლია, მასზეა დამოკიდებული, სწამდეს ან არ სწამდეს, განავითაროს ან ჩაახშოს ეს გრძნობა“ (გ.გამრეკელი).

სიმშვიდეს ეძებს უარყოფაში, მაგრამ თუ აქამდე ყოველთვის ახსოვდა მხსნელი, თუ „სწვავდა ჯვარის მხურვალე რკინა“, რითაც იესომ ნეტარი მარადისობისთვის გამოისყიდა კაცი, ახლა ყველაფერს როგორ „გადავივინყებს?“ ცის უარყოფას როგორ მოახერხებს?!

„არ არის ზეცა!“ — ეს ნებელობითი უარყოფაა ღვთისა და არა — უმეცრებითი. ეს თვითონ უნდა გადავივინყოს, თორემ ზეცა და ცის სამყარო მუდამ იარსებებს...

პოეტს სურს „სულერთიას“ უმტკივნეულო განცდა იუფლოს, აბსურდულ ფენომენს დაემორჩილოს. ძიებას შეწყვეტს, ზეცას თვითონვე უარყოფს და სულში წყვდიადი დაისადგურებს... გადავივინყებს ყოველივეს!..

უიმედობამ მოკლა მიზანი, საღვთო მგზნებარება ჩაიფერფლა,

მაგრამ განა ეს ყოველივე უკვალოდ გაქრა? ეს უსასობაც ხომ ღვთისკენ დაუოკებელ სწრაფვას და აუხდენელ ოცნებას აგონებს... წარსულის იდეალებს სულში მომაჯადოებელი კვალი დარჩა. ეს მონოლოგიც ხომ ამიტომ წამოიწყო.

უიმედო ისაა, ვისაც რაღაც მიზანი აქვს და, რაც უფრო ძლიერია ეს მიზანი, მით უფრო ძლიერი შეიძლება იყოს უიმედობა.

სასონარკვეთის მიუხედავად, განურჩევლობას ვერ ემონება, მაინც ბოლომდე აპირებს ბრძოლას ამ განწირული სულისკვეთებით:

*„არის ჩვენს შორის მთელი კედელი,
და ბრძოლა მძაფრი, ცეცხლისმდებელი,
ჩემში აღმოჩნდა ბედისმკვეთელი,
ჩემში აღმოჩნდა ამფეთქებელი“...*

ვის შორისაა აღმართული „მთელი კედელი“, ბრძოლას ვის უცხადებს ზეცის დამეინყებელი?!

მიუხედავად პოეტსა და ღმერთს შორის აღმართული „მთელი კედლისა“, მიუხედავად უიმედობისა, მაინც „ცეცხლისმდებელი ბრძოლით“ იბრძოლებს ბედის, დემონის წინააღმდეგ. გაჰკვეთს ბედის საზღვარს, ყველა დაბრკოლებას გადალახავს ღვთისკენ სავალ გზაზე. მძაფრი ბრძოლით შეეცდება „მთელი კედლის“ დანგრევას.

ეს სულისკვეთება უნებურად მოგვაგონებს „მერანის“ ავტორს, რომლის შესახებაც ილია წერდა:

„მისი მშვენიერი „სულო ბოროტო“ სხვა არა არის რა, გარდა ყოველი იმ ადამიანის ჩივილისა, რომელსაც მოხვედრია „ხელი მსახვრალი“ ეჭვისა, რომელსაც ეჭვქვეშ მოჰკვდომია ყმანვილის „ბრმა სარწმუნოება“ — და რომელიც დარჩენილა „უსაგნოდ მარტო, ჭკუით ურწმუნო, გულით უნდო, სულით მსახვრალი“. სწორედ ამისთანა ყოფას მოსდევს ის საშინელი კივილი გულისა, ის საშინელი სულისკვეთება, ის თავგანწირული გიჟური ლტოლვა და სრბოლა უგზო-უკველოდ კლდეებსა და ღრეებზედ, რომელზეც მან თან თავის „მერანში“ გამოსთქვა“ (ი.ჭავჭავაძე).

გალაკტიონსაც სასონარკვეთილს „მიესია შავად მღელვარე ფიქრები“ სულის უბინაობისა. გადაივინყა ყველაფერი — ზეცაც კი, ბინად რომ ეგულებოდა და ამბოხის მღელვარე ფიქრს ბოლომდე მიჰყვა: ბედის საზღვრის გამკვეთელი და „ამფეთქებელი“ საკუთარ თავში აღმოაჩინა, ღვთის ძიების გზაზე აღმართული „მთელი კედლის“ დანგრევა „ცეცხლისმდებელი ბრძოლით“ განიზრახა.

პოეტისათვის ამჯერადაც ბედია — ავბედითი და არა — ღმერთი. სხვა ლექსშიც ამბობს ამას უფრო ნათლად და გამჭვირვალედ:

„და ხშირად მინდა გკითხო, თუ რისთვის,

ასე სასტიკად გექცევა ბედი,
რისთვის წაგართვა სპეტაკი რწმენა,
რისთვის მოგიკლა ნორჩი იმედი”.

მაგრამ რა ამაოა მაინც ეს გაბრძოლება რწმენისა და იმედის და-
საბრუნებლად, რა ძნელია დაივიწყოს ყველაფერი და ნიავს მისცეს
თავის „შვად მღელვარე ფიქრი“... რა მძიმეა ცაზე ასე შეყვარებული
და მოიმედე პოეტისთვის ამის აღიარება:

„ო, მე იმედი დავკარგე ზეცის,
არ მინდა შენი ყალბი ტახტები,
მსხვერპლი ქვეყნიურ ძალის ასკეცის,
მტვერი იყავი, მტვერი გახდები!“

პოეტი ის „მწუხარე სულია“, რომელმაც ერთხელ იგემა რწმენის
სიტკობება, იხილა ედემი, მაგრამ თვითონ ვერ მოიპოვა და ვერც და-
ივინყა. ამ ლექსში მისი „მწუხარე სულის“ დასასრულია წარმოსახ-
ვით გაცოცხლებული:

„სიზმრად თუ ცხადში, თან სდევდა ის შორი ლხენა,
რაც როსმე ნახა, მაგრამ თვით კი ვერ მოიპოვა“
(„სული მწუხარე“)

იმედი დაკარგა ზეცის, რომელსაც ემუდარებოდა: „მომეცი ძალა,
ლურჯო ცაო, ლაყვარდო ცაო, რომ შევასრულო წმინდად ჩემი და-
ნიშნულება“.

ის ცა უარყო, ერთ დროს დაჟინებით რომ სთხოვდა:

„შეინირე ჩემი სული სევდიანი, მეოცნებე,
შეინირე ჩემის მწუხრის და იღუმალ ლოცვის ხმები“.

ნ.ბარათაშვილი ბოლომდე მიენდო თავის „მერანს“, თუ ვიპოვი
ხომ კარგი, თუ არადა „ცუდად ხომ მაინც არ ჩაივლის ეს განწირუ-
ლის სულისკვეთება“.

გალაკტიონმაც სცადა ზეცის უარყოფა და დაეინყება, მაგრამ ვერ
შეძლო... მხოლოდ იმედი დაკარგა მისი. ამიტომ შეწყვიტა ძიება და შემ-
დეგ ბრძოლაზეც აიღო ხელი და სასონარკვეთილი ამბოხმა მოიცვა:

„არც მინდა შენი ყალბი ტახტები“...

ვერ გიპოვე და „არც მინდა!“ — გულმოსული, ბუტია ბავშვივით
მიმართავს უფალს... მაგრამ ნუთუ ღმერთს აქვს „ყალბი ტახტები?“
ნუთუ ღვთით აღთქმული ზეციური სასუფეველია ამაო?! ან იქნებ
დემონს მიმართავს ასე: ზეცაზე იმედდაკარგულს, არც შენი „ყალბი“
ანუ ამქვეყნიური დიდებით სავსე ტახტი მჭირდებაო!.. მით უფრო,
რომ პოეტი სხვადასხვა პირში საუბრობს და ლექსიც — ხან აღიარე-
ბაა, ხან — ამბოხი და მონოლოგი.

თუნდაც უფლის აღთქმულ ტახტს უწოდებდეს „ყალბს!“ არც ესაა

დაუშვებელი სასონარკვეთილისთვის. ესეც ერთგვარი პროტესტია ზეცაზე იმედდაკარგულისთვის, იმისთვის, ვისაც ოდესღაც ასე უყვარდა და ეოცნებებოდა ის, რისი იმედიც ახლა აღარ აქვს!

მაგრამ ნუთუ უფალს თვლის დამნაშავედ და ის ტანჯვა, რასაც განიცდის, უფლის ნებით ხდება? ნუთუ შეიძლება უფალს არ სურდეს მისი განღმრთობა?

„მცირედითა უამითა დაგიტევე შენ, მაგრამ დიდითა ნყალობითა შეგიწყნარებ შენ“ (ესაია 54,7). ახსოვდა უფლის აღთქმა.

მე გეძებდი, მაგრამ შენ, უფალო?! ეენამე შენთვის („მახრჩობდა სიცხე“) და რა გასაკვირია, რომ ტანჯვის სანაცვლოდ უმალლეს საზღაურს — მარადისობას და ზეციურ ტახტს დაველოდებოდი შენგან?! შენ აღმითქვამდი ამას და მომატყუე, ახლა კი: „არც მინდა შენი ყალბი ტახტები!“

ეს სტრიქონებიც ბრალდებასავით იმიტომ ისმის, რომ სწამს, სათნოებათა შეთვისება ღვთისა და კაცის ძალთა ერთიანი მოქმედებით ხდება. იცის, რომ თუ უფალი არ დაეხმარება, ვერ მოიპოვებს ბედნიერებას... მხოლოდ უფალთან ერთად ყოფნით, მის მიერ ნაჩვენები ცხოვრების გზით შეეძლო გამხდარიყო სულიერად ამაღლებული, ბედნიერი... ქრისტიანის გზა ოდითგან იყო ღვთის მაძიებელი ადამიანის განსაცდელითა და ტანჯვით აღსაევს გზა. მაგრამ, მიუხედავად ბრძოლის ასეთი სიმძაფრისა, საკუთარ უდაბნოს ვერ ვასცდა, აღთქმული ქვეყნისკენ მიმავალ უდაბნოს!

მიზეზის აღნიშვნა არც ამ ლექსში გამოორჩება:

*„მსხვერპლი ქვეყნიურ ძალის ასკეცის,
მტვერი იყავი, მტვერი გახდები“...*

პოეტიც მსხვერპლია, მსხვერპლი — ქვეყნიურ ძალის და არა — ზეცის!

„ქვეყნიური ძალა“ — დემონია, სოფელზე რომ დათარეშობს და ღვთისმეტყველნიც მას ხან „სოფლის მთავრად“, „ჰაერის მცველად“ და სატანად მოიხსენებენ.

მოციქულები ასწავლიდნენ, რომ ეშმაკი, ვითარცა ლომი მყვირალი მიმოვალს და ეძიებს ვინამცა შთანთქა (შ. პეტ. 5,8). იგი სამყაროს აცდუნებს (გამოც. 12,9) და ქრისტიანი ღვთის ყველა საჭურველით უნდა აღიჭურვოს, რათა ეშმაკის თავდასხმებს წინააღმდეგობა გაუწიოს (ეფ. 6,11).

პოეტმაც სცადა აღმოეჩინა საკუთარ თავში ბედისმკვეთელი და მძაფრი ბრძოლით გზის გამკვალავი, მაგრამ ამაოდ! მაინც ტრაგიკულად დასრულდა ბრძოლა ძლიერ მტერთან. თვითონაც მსხვერპლია „ქვეყნიურ ძალის ასკეცის“.

დემონი ყოველთვის ავად იბრძოდა, მაგრამ პოეტის სავალი გზა აღარ ჰგავს ღვთისმოსავ წინაპართა გზას, თუნდაც ერთი საუკუნით, ერთი თაობით წინ მცხოვრებ ქრისტიანთა.

გრძნობდა თავისი დროის განსაკუთრებულ სისასტიკეს, იცოდა, ათჯერ მეტი ძალისხმევით რომ უნდა გაეკაფა გზა ღმერთისკენ. „ცეცხლისმდებელი“ ბრძოლით სცადა ასჯერ ძლიერი მტრის დამარცხება, მაგრამ...

„გზა ღმერთისკენ დავინროვდა“ — წერდა რილკეც ამ გლობალურ, მსოფლიო კრიზისზე.

ღვთისკენ მიმავალი ბილიკი ეპოქის ზამთარმა დაიტანა („ზამთარს ბილიკი დაუტანია“), უიმედოა ბრძოლა „ასკეც ქვეყნიურ ძალასთან“. ვერც პოეტი დაანგრევს იმ გიგანტურ კედელს, ეპოქას, დროს რომ აღუმართია მასა და ღმერთს შორის.

და რალა დარჩა, თუ არა შეგუება და ბედთან დანებება?!

„მტვერი იყავი, მტვერი გახდები“...

„მიმოფანტული ძვლების სასონარკვეთილება. აი, რა იგულისხმება დროის წიაღში“ (უ.ფოლკნერი).

„მტვერი გახდები“ — არყოფნის უფსკრულთან ვინ არ მდგარა... ეს შიში კოსმიური მასშტაბისაა, გაარაფრების საშინელებით გამონვეული. განაჩენი თვითონ გამოუტანა საკუთარ თავს. ასეთია მისი ხედვის ლოგიკა, ასე უნდა დასრულდეს მისი არსებობა. ესეც გზადახშული, აზრდაკარგული ცხოვრების აპოლოგიაა, ცხოვრების, რომელიც უკვე აღარაფრად ღირს...

„მტვერი გახდები“ — სიკვდილს ასე სხვანიც მოიაზრებდნენ. იოანე დამასკელის ლექსში სიკვდილზე ნათქვამია, რომ ამაოების მსახვრალი ხელი ყოველივეს უჩინარს ჰყოფს.

ნუთუ პოეტს, რომელსაც სწამს, რომ ადამიანი ღვთის ქმნილებაა, შეუძლია დაიჯეროს, რომ სიკვდილის შემდეგ მტვრად იქცევა და ღვთისთვისაც გაქრება ის, რაც ჩვენს სუსტ თვალს მიეფარება?..

შეუძლებელი არაფერია ამბობებულისთვის! ზეცაზე იმედდაკარგულისთვის ცხოვრება ყოველგვარ აზრსაა მოკლებული. ყველაფერი, ღვთის ძიების სათნო წყურვილიც კი, სასონარკვეთის შხამითაა მოწამლული. დემონი ძლიერია უარყოფაში: „არ არის ზეცა, არ არის ბინა“.

ყველგან სასონარკვეთის და უარყოფის სული ტრიალებს: „ო, მე იმედი დაეკარგე ზეცის!“ ზეცის — რომელიც ერთ დროს ასე ეჭვინად უყვარდა: „ნუთუ ზეცაო, ვით მე მიყვარს შენი დიდება, ისე გიყვარდი?..“

„მტვერი გახდები!“ — არაფერს კითხულობს, არყოფნის უფსკრულთან აღარაფერი აეჭვებს.

მაგრამ შეეგუება ამ ხვედრს „ცის დიდებაზე“ უსაზღვროდ შეყვარებული პოეტი? მიიღებს ასეთ ანმყოს? იცხოვრებს „სიზიფეს სიდიადით“? უფლის გარეშე შეძლებს განსვენებას? შეეგუება მტვრად ქცევას?

თუ ყველაფერი იმიტომ გადაივინცა, იმიტომ მოისურვა მტვრად ქცევა, რომ ურჩევნია სიკვდილის შემდეგ აღარ აღდგეს, ვიდრე აღდგეს სასჯელისთვის, რადგან ისიც მსხვერპლია „ქვეყნიურ ძალის ასკეცის“...

„ქების ღირსია, ვინც შენსკენ ილტვის, ხოლო უმეტეს საქებელი, ვინც შენვე გპოვებს. მაგრამ უფროვე ნეტარია, ვინც თვით იყვარე“ (წმ. სვიმეონ ახალი ღვთისმეტყველი).

უფალს „ეძებდა ყველგან“ პოეტი... მაგრამ შემდეგ „ყველაფერი გადაივინცა“ და უარყო: „არ არის ზეცა, არ არის ბინა!“ ყალბი უნოდა ღვთით აღთქმულ დიდებას: „არც მინდა შენი ყალბი ტახტები“, სასონარკვეთილმა „მტვრად ქცევა“ დაიჯერა, რადგან უფალი მისთვის აღარ მოვიდოდა:

„მოვალს მეუფე თვისთა ცოდვათა მგლოვიარეთა ნეტარსაყოფად: მოვალს მონყალეთა მხიარულსაყოფად, ღვთისთვის დაგლაზაკებულთათვის; ყოვლისა სოფლისა და საქმეთა მისთა მოძულეთა და დამტყვებელთაჲ და თვისთა შედგომილთათვის“.

პოეტური მეტყველების ამ დარღვეულ ლოგიკურ სტრუქტურაში ძნელია შინაგანი ლოგიკის მოძებნა... ის, ვინც თავს მსხვერპლად მიიჩნევს, „ქვეყნიურ ძალის ასკეცის“ და „მტვრად ქცევას“ იჯერებს, მესხეულად აპოკალიფსის მხედარს შემოაჭენებს?

*„არის სიჩუმე, ბნელი ცხედარი,
მის ტანზე შავი ცეცხლის გაჩენა,
აპოკალიფსის მძაფრი მხედარი,
ვინც ქაოსებში შემოაჭენა“...*

ამ ლექსში პოეტი მთელი შინაგანი ორთაბრძოლით, გაორებითა და დრამატიზმით წარმოგვიდგება.

მიუხედავად სასონარკვეთილებისა, უძლეველია მისი ლტოლვა ჭეშმარიტებისადმი. ლოგიკას არ აინტერესებს „აპოკალიფსის მხედარი“ — ქრისტე ძლევით შემოსილი უნდა იხილოს. ამ ნყურვილის მოკვლა სხვაგვარად შეუძლებელია. ძლიერი წარმოსახვით მაინც გაანგრია დახშული სიერცე — „მთელი კედელი“ და „აპოკალიფსის მძაფრი მხედრის“ ცხოველი ხატი იხილა.

„და ვიხილეთ ცანი განხშულნი და აჰა, ცხენი სპეტაკი და მჯდომარესა მას ზედა ეწოდებოდა სარწმუნო და ჭეშმარიტი და სიმართლის სჯის და ებრძვის“ (გამოცხ. იოან. 19).

მინც იხილა ის, ვისი ხსენებაც წინათ „ჯვარის მხურვალე რკინით“ სწავდა.

ვისი გადავინწყებაც სცადა და სასონარკვეთილი ამბოხსაც არ მოერიდა: „არც მინდა შენი ყალბი ტახტები“.

ტანჯვა აფართოებს წარმოსახვის ფარგლებს, სპობს ყოველგვარ საზღვარს, ხსნის ჯოჯოხეთის საიდუმლოს და აღწევს აპოკალიფსის ხილვას... დაცემის სიღრმე გაიცნობიერა, ამალლების წყურვილი უფრო ძლიერად რომ ეგრძნო. და ამ კონტრასტულ შინაგან ჭიდილში შთამბეჭდავად იკვეთება — „აპოკალიფსის მხედარი“.

მიუხედავად „დანენილი სულისა“ და ეპოქალური ქაოსისა, მინც აცნობიერებს სულის საოცარ წყურვილს. „აპოკალიფსის მხედრის“ გამოჩენა მისთვის იმის გახსენებაა, რომ საბოლოო ზეიმი ნათლისა აპოკალიფსის დროს მოხდება, ძლევამოსილი მაცხოვრის ხილვა შინაგანი ბრძოლა სასონარკვეთის წინააღმდეგ.

პოეტს საკუთარი სულიერი უძღურების გამო შეუძლია ყველაფერი უარყოს და დავინწყებაც სცადოს: ზეცაც და მისი „ყალბი ტახტებიც“, საკუთარ თავში „ბედისმკვეთელი“ და დემონის მსხვერპლიც აღმოაჩინოს, მტერად ქცევასაც დანებდეს, მაგრამ ვერასდროს დაივინწყებს ქრისტეს! რომლის ხატებაც ხან „ჯვარის მხურვალე რკინით“ სწავს, ხან — თეთრ ცხენზე ამხედრებული, ძლევამოსილი მოაჭენებს. ეს კი აპოკალიფსის უამს მოხდება ჯვარცმული უფლის მიერ: „არცალა მამია სჯის არავის, არამედ ყოველი სასჯელი მოსცა ძესა“ (იოანე 5,22) და დაამტკიცა დღე, რომელსა შინა ეგულების განკითხვამ სოფლისაჲ სიმართლით, კაცითა მით, რომელი გააჩინა, და სარწმუნოებამ მოსცა ყოველთა, რამეთუ აღადგინა იგი მკვდრეთით“ (საქმე მოციქულთა 17,31).

პოეტის „მოაზროვნე და კეთილგონიერი სული ყველა ქმნილებას შემოივლის და უფლის გარეშე ვერ პოულობს განსვენებას... სული ვერ პოულობს სიმშვიდეს, ვიდრე არ მიაღწევს სრულყოფილ ერთობას უფალთან“ (მაკარი დიდი).

მაგრამ იქნება კი სასონარკვეთილთათვის მაცხოვარი ნუგეშინისმცემელი?

სამართლიანობაში ეჭვს ვერ შეიტანს. უფალი „სიმართლით სჯის“. ეს თვითონ გახდა „მსხვერპლი ქვეყნიურ ძალის ასკეცის“, ეს თვითონ დაკარგა სამეუფო გზა და იმედი — ზეცის.

უფალი განკაცდა და „გამოუთქმელი კაცთმოყვარეობით აღასრულა დიდი, მწუხარე ღვანლი ხსნისა“. ჯვარცმულ უფალს აქვს ადამიანის განკითხვის უფლება. ამიტომ არ შეიძლება გამართლება ჰქონდეს ადამიანის პროტესტს და ამბოხს ღვთის სამსჯავროს წინააღმდეგ.

არც ამბობებულა...

პირიქით! თვითონ სასონარკვეთილმა „აპოკალიფსის მძაფრი მხედარი“ შემოაჭენა. მაინც აიხდინა ოცნება პოეზიაში. შემოქმედებაც ხომ ნუთმესვენებაა მინაზე.

„გულისტქმა ჩემი შენს იქითა ეძიებს სადგურს“ — ნ.ბარათაშვილიც შემოქმედებაში იგულებდა შეებას.

„უბრალოდ, ყოველმა მწერალმა, ყოველმა ხელოვანმა საკუთარ თავზე უნდა გამოსცადოს ადამიანური ყოფის, სიცოცხლის ტრაგიზმი, უსასოობა რაიმეს შეცვლისა და გამოსწორებისა; და ამ ტრაგიკულ სინამდვილეში ეძიოს არსებობის დანიშნულება და იდეალი.

გულისგულში უთუოდ უნდა ფეთქავდეს თუნდ სასწაულის მოლოდინი; და თუმც იცი, რომ ეს წარმოუდგენელია, მაინც უნდა შეემეტოქო ბედისწერას: არა ილუზიებით, არამედ ექსტაზით“ (რ.ჩხეიძე).

„გეძებდი ყველგან!“ — ეს ძახილიცა და მთელი ლექსიც კიდევ ერთი ნიმუშია იმისა, რომ ადამიანში არსებობს უძლეველი ნების ლტოლვა ჭეშმარიტებისადმი. ...და რომ ამ წყურვილის მოკვლა „აპოკალიფსის მძაფრი მხედრის“ გარეშე, შეუძლებელია.

ქართული ფაშისტური დარაზმულობა

ქართული ფაშიზმი ბოლო წლებამდე ტაბუდადებული თემა იყო, ხოლო ცალკეული პირებისათვის „ფაშისტის“ იარლიყის მინებება, ხშირად მის დისკრედიტაციას ისახავდა მიზნად. ფაშისტებად იყვნენ მონათლული გრიგოლ რობაქიძე, მიხეილ კედია, გივი გაბლიანი, გიორგი მაღალაშვილი და მრავალი სხვა. დრომ და ქართული ემიგრაციის შესახებ გამოქვეყნებულმა პუბლიკაციებმა მრავალ მოვლენას მოჰფინა ნათელი და ბევრი სახელი დაუბრუნა საქართველოს. ამ მხრივ განსაკუთრებულია გურამ შარაძის ღვაწლი. მის წიგნებში თავმოყრილი უამრავი უცნობი ფაქტი მომავალში ლიტერატორების, ისტორიკოსების, ხელოვნებათმცოდნეებისა და სხვა დარგების სპეციალისტების მხრივ სპეციალურ შესწავლას და გამოკვლევას საჭიროებს, რათა რაც შეიძლება მალე შეივსოს თეთრი ლაქები. მით უმეტეს, რომ მის მიერ ლევილიდან და ჰარვარდიდან ჩამოტანილი პირველი დემოკრატიული რესპუბლიკის სამთავრობო არქივი სულ მალე გაიხსნება დაინტერესებულ პირთათვის.

რაც შეეხება ქართულ ფაშიზმს — ის რეალურად არსებობდა და გარკვეული კვალიც დატოვა ქართული ემიგრაციის პოლიტიკური მოღვაწეობის ისტორიაში. მისი ჩამოყალიბება უშუალოდ იყო დაკავშირებული ემიგრაციაში არსებულ პრობლემებთან და მსოფლიოში მიმდინარე მოვლენებთან.

ოკუპაციის შემდეგ, საფრანგეთს თავშეფარებული საქართველოს დემოკრატიული რესპუბლიკის ლტოლვილი მთავრობა ხელისუფლების დაბრუნებასა და საქართველოს გამოსხნას ბოლშევიკური რუსეთისაგან, ძირითადად პირველ მსოფლიო ომში ანტანტის მხარეზე მებრძოლი და გამარჯვებული სახელმწიფოების მხარდაჭერით ცდილობდა. ამასთან იმედს ამყარებდა მზარდ სოციალისტურ მოძრაობაზე და საერთაშორისო ორგანიზაციებზე, განსაკუთრებით კი — მეორე ინტერნაციონალზე და ერთა ლიგაზე.

ემიგრაციაში ბრძოლის გასაგრძელებლად თავდაპირველად მოხერხდა ყველა პოლიტიკური ძალის გაერთიანება ეროვნულ საბჭოში. მაგრამ ერთა ლიგაში საქართველოს მიღების მცდელობის ჩაშლის და 1933 წ. საფრანგეთის მიერ საბჭოთა კავშირის ცნობის შემდეგ (რის გამოც გაუქმდა საქართველოს მთავრობის ლეგაცია), საერთაშორისო ძალისხმევით საქართველოს დახსნის იმედების გაცრუებას მოჰყვა ეროვნული ალიანსის დაშლა. დაშლა დაიწყო თვით წამყვანმა ქარ-

თულმა პოლიტიკურმა პარტიებმა. სოციალ-დემოკრატებს ადრევე გამოეყვნენ „სხიველები“ ნ.რამიშვილის მეთაურობით, განზე იდგა ირაკლი წერეთელიც, მაგრამ ყველაზე მეტად დაშლა შეეხო ეროვნულ-დემოკრატიულ პარტიას, რომელიც სამ ჯგუფად გაიყო — სპირიდონ კედიას, გიორგი გვაზავასა და ალექსანდრე ასათიანის ჯგუფებად.

გაუთავებელი პარტიული პოლემიკითა და კინკლაობით თავგაბეზრებული ახალგაზრდობის ერთმა ნაწილმა, 1925 წელს პარიზში დააარსა ახალი ზეპარტიული პატრიოტული ორგანიზაცია „თეთრი გიორგი“, რომლის შესახებაც დანვრილებით არის საუბარი გურამ შარაძის ნიგნის „უცხოეთის ცის ქვეშ“ მესამე ტომში (9). ორგანიზაციას თავდაპირველად „მომავალი“ ერქვა. სახელის შეცვლასთან ერთად, მას სათავეში ჩაუდგა გენერალი ლეო კერესელიძე (2), რომელმაც გააფართოვა და მძლავრ ორგანიზაციად აქცია იგი. ორგანიზაციის გაზეთი „თეთრი გიორგი“ გამოდიოდა 1925-1936 წლებში. იგი ცდილობდა ანტიბოლშევიკურ ბლოკში ყველა ქართველის გაერთიანებას, მიუხედავად მისი პარტიული კუთვნილებისა.

1935 წელს „გეორგანულ“ მოძრაობას შეუერთდა „ორნატის“ ჯგუფი (სახელწოდება მიიღო ჟურნალ „ორნატისგან“), რომელსაც სათავეში ედგა ცნობილი მწერალი, ჟურნალისტი, მეცნიერი და რუსთველოლოგი ვიქტორ ნოზაძე. იგი ამავე დროს გაზეთ „თეთრი გიორგის“ რედაქტორიც გახდა. 1936 წელს „თეთრ გიორგის“ განხეთქილება მოხდა. IV ყრილობამ დაუსწრებლად გადააყენა ხელმძღვანელობიდან ლეო კერესელიძე და მის ნაცვლად შალვა მალაქელიძე აირჩია. პარიზში დაბრუნებულმა კერესელიძემ მიხაკო წერეთლის და თავისი მომხრეების აქტიური მხარდაჭერით დაიბრუნა ხელმძღვანელობა. ახალმა ყრილობამ მოძრაობიდან გარიცხა „ორნატის“ ჯგუფი და ვ.ნოზაძეც ჩამოაშორა გაზეთის რედაქტორობას.

ეს ქართული კინკლაობა და ურთიერთბრძოლა მსოფლიოში მიმდინარე დიდმნიშვნელოვანი მოვლენების ფონზე ვითარდება: 1933 წელს ახალი ეტაპი იწყება ევროპულ პოლიტიკურ ძალთა თანაფარდობაში. იტალიის ხელისუფლებაში ფაშისტების მოსვლის ათი წლის შემდეგ გერმანიის ხელისუფლებაში მოდიან სოციალიზმის უკიდურესი მემარჯვენე მიმდინარეობის წარმომადგენლები ნაციონალ-სოციალისტები, რომლებმაც თავიანთ პარტიას „ფაშისტური“ უწოდეს. ძველი რომის კონსულთა ძალაუფლებისა და დასჯის სიმბოლო „ფასცია“ — ტყავის ქამრით შეკრული წკეპლების კონა, რომელშიც ცული იყო ჩარჭობილი, XX საუკუნეში იტალიელმა ბენიტო მუსოლინიმ ერის ტოტალური კონსოლიდაციისა და გაერთიანების აღმნიშვნელ სახელწოდებად — „ფაშიოდ“ აქცია.

პირველ მსოფლიო ომში დამარცხებული, ვერსალ-ვაშინგტონის სისტემით ხელფეხშეკრული, მძიმე რეპარაციებით დაბეგრული, ეკონომიურად და მორალურად წელში გატეხილი გერმანია, რა თქმა უნდა, ვერ გახდებოდა დასაყრდენი ქართველი პატრიოტებისათვის, თუმცა პირველი მსოფლიო ომის დროს ჩამოყალიბებული ქართულ-გერმანული ურთიერთობების წყალობით, ომში დამარცხების შემდეგაც, პროგერმანული განწყობა საკმაოდ ძლიერი იყო ქართველთა შორის.

ფაშიზმმა ევროპის რიგ ქვეყნებში მართლაც მოახერხა სოციალიზმის გაერცვლების საწინააღმდეგო ბარიერის შესრულება და ერის გაერთიანება მოძალებული „ნითელი ჭირის“ წინააღმდეგ. პატრიოტული გრძნობების წინ წამოწევით და რევანშიზმით, ფაშიზმმა გერმანიისთვის კატალიზატორის როლი შეასრულა ქვეყნის კრიზისიდან გამოსაყვანად. ეკონომიკურმა აღმავლობამ და ანტიკომუნიზმმა კი გაზარდა გერმანიის როლი ევროპულ პოლიტიკაში.

ქართული ემიგრაცია ყურადღებით ადევნებდა თვალს მიმდინარე მოვლენებს. გერმანიის მიმართ სიმპათიებმა ხელახლა იჩინა თავი მას შემდეგ, რაც იტალიასთან ერთად მან მონაწილეობა მიიღო ესპანელ ფალანგისტთა მხარეზე, გენერალ ფრანკოს დასახმარებლად ნითელი ინტერბრიგადების წინააღმდეგ ბრძოლაში. ქართველთა ერთმა ნაწილმა გერმანიის სახით კვლავ დაინახა ერთადერთი რეალური ძალა რუსეთის იმპერიალიზმის წინააღმდეგ ბრძოლაში, ფაშიზმის სახით კი — ბოლშევიზმის მესაფლავე იდეოლოგია. ალბათ ეს გახდა მიზეზი იმისა, რომ 1937 წელს პარიზში გამოვიდა პატარა ბროშურა „საქართველოს ფაშისტური დარაზმულობა — დებულეზანი მოღვაწეობისა და ბრძოლისათვის“, რომლის წინასიტყვაობას „ჩვენი მიზნებისთვის“, ხელს აწერდა ვ.ნოზაძე, დებულეზებს — დარაზმულობის ხელმძღვანელი შ.მაღლაკელიძე.

შესავალში ვ.ნოზაძე განმარტავს მიზანს, რისთვის იბრძვის საქართველოს ფაშისტური დარაზმულობა — ეს არის „თავისუფალი და დამოუკიდებელი საქართველო აგებული თანამედროვე პრინციპებითა და დაკავშირებული ერის ბრწყინვალე წარსულთან. თანამედროვე ეროვნული პრინციპებით გამოსახულია ფაშიზმსა და ნაციონალ-სოციალიზმში; ეს არის ჩვენი პროგრამის საძირკველი და შენობა. ფაშიზმი და ნაციონალ-სოციალიზმი, ეს დღევანდელი ევროპიული ნაციონალიზმია, თითოეული ერისათვის თავისი და თავისებური, ქართველი ერისთვის თავისი, თავისებური და საკუთარი უნდა იყოს“ (8, გვ. 2. აქვე ვ.ნოზაძე განსაზღვრავს მომავალი დამოუკიდებელი სახელმწიფო მოწყობას. ეს არის კონსტიტუციური მო-

ნარქია, რომლის საკანონმდებლო ორგანო „დარბაზი“ აგებულია კორპორაციულ პრინციპზე. „ქართველი ერის წარსული, საქართველოს სამეფო და მისი ძირითადი მომავალი — თავისუფალი საქართველო — შეერთებული დღევანდელით — შედუღებულია თანამედროვე ინტეგრალური ნაციონალიზმით — ფაშიზმისა და ნაციონალ-სოციალიზმის პრინციპებით. ამგვარად, მოხდა ქართული ისტორიის, წარსულის დაკავშირება დღევანდელი საშუალებით მომავალთან. წარსულიდან ჩვენ ვღებულობთ საქართველოს სამეფოს, რომელიც ერის თავს, ერის უზენაესობის მუდმივ გამომხატველსა და მატარებელს და დარბაზს, როგორც ერის გამოსახულებას მთლიანად, თანადროულად, ამქრულ (კორპორაციულ) ნიადაგზე (კორპორაციული პარლამენტი)“. აქვე ვ.ნოზაძე განმარტავს, რომ „სამეფოს აღდგენა სრულიადაც არ ნიშნავს წოდებრიობის აღიარებას, როგორც უფლებრივი კატეგორიისა, ვინაიდან ქართული ფაშისტური სამეფო დაიცავს იმ პრინციპს, რომელიც მისი არსებითი მხარეა: რომ ყველა ქართველი თანასწორ-უფლებიანი და თანასწორ-მოვალეობიანია“ (8, გვ. 5).

თოთხმეტ მუხლში, რომელსაც აშკარად ეტყობა ვ.ნოზაძის სტილი, ჩამოყალიბებულია საპროგრამო დებულებები, რომელშიც მიზნების გარდა, მითითებულია აგრეთვე, რომ დარაზმულობა უკავშირდება ყველა ანტირუსულ და ანტიბოლშევიკურ ძალას; რომ ქართველი ერის სიმდიდრე და მასაზრობელი მინა უნდა ეკუთვნოდეს მიწათმოქმედს, მაგრამ მისი ყიდვის უფლება უნდა ჰქონდეთ მხოლოდ ქართველებს და აფხაზებს; ქართული მრეწველობა უნდა განვითარდეს თავისი შესაძლებლობის ფარგლებში, შრომასა და კაპიტალს შორის კი უნდა დამყარდეს ურთიერთობა თანამედროვე ინტერესების დაცვით; ჯარი უნდა მოეწყოს თანამედროვე დებულებათა მიხედვით და დაუკავშირდეს დიდ სახელმწიფოებს; უნდა აღდგეს ქართული კერა და დაცული იქნას ქართული მოდგმა; აღდგენილი და დაცული უნდა იქნას სარწმუნოება; ყველაფერი უნდა გაკეთდეს კულტურისა და ცივილიზაციის უმაღლეს დონემდე ქვეყნის ასაყვანად; შესაძლებლობის ფარგლებში საქართველომ უნდა დაიბრუნოს დაკარგული ტერიტორიები; საქართველო არის კავკასიის ნაწილი და მას ახლო მეგობრობა უნდა ჰქონდეს კავკასიის ხალხებთან. „საქართველოს ფაშისტური დარაზმულობა ახალი მოვლენა არ არის; — ეს დარაზმულობა ჩვენს ისტორიაში ყოველთვის არსებობდა და მუდამ ერთი დროშის ქვეშ იყრიდა თავს. ეს დროშა იყო: მთლიანი და დაუნაწილებელი საქართველოსი; ამ დროშას ატარებდა გაერთიანებული და თავისუფალი საქართველო“ (8, გვ. 6). მაგრამ დღეს, როცა

„ქართველი ერი, რომელმაც მრავალი უბედურება გამოსცადა და გადაიტანა რუსეთისა და მენშევიზმ-ბოლშევიზმის ხანაში, დღეს კვლავ კალაპოტიდან ამოგდებული, კვლავ ჩასდგება თავის საკუთარ, ეროვნულ საზღვრებში“ (8, გვ. 32).

როგორც ვხედავთ, საფრანგეთში მცხოვრებმა ქართველმა ფაშისტებმა, რომლებიც გერმანულ ნაციონალ-სოციალიზმს აღიარებენ, გაიზიარეს იტალიელ ფაშისტთა შეხედულებები სახელმწიფო მონყობაზე. დასვეს რუსეთის მიერ ძალადობის გზით XIX საუკუნეში შეწყვეტილი ქართული მონარქიის აღდგენის საკითხი, სოციალ-პოლიტიკური და ეკონომიკური ნყობის რესტავრაციის გარეშე — მონარქია, როგორც სიმბოლო ერის ერთიანობისა, დამყარებული ეროვნულ კონსოლიდაციასა და ფაშისტურ კორპორაციულ სახელმწიფოზე. მათ იტალიელი ფაშისტებისაგან აიღეს ინტეგრალური ნაციონალიზმისა და ეკლესიის აღდგენის იდეა, მაგრამ უარყვეს გერმანული ნაციზმი და რასიზმი. ამრიგად, მათ მონარქია მიიჩნიეს ტრადიციულ, ათასწლობით გამოცდილ, ყველაზე მეტად მისაღებ ფორმად საქართველოსათვის, რომელზეც სცადეს ფაშისტებისა და კორპორაციული სახელმწიფოს მორგება. „თეთრი გიორგის“ მიერ უკვე ჩამოყალიბებულ ინტეგრალურ ნაციონალიზმს დაუმატეს სოციალიზმი, ფაშიზმი და მონარქიზმი, თუმცა წერილში „ფაშიზმი და ეროვნული ერთობის დარაზმულობა“, ვ.ნოზაძე აკრიტიკებს სოციალიზმს და კლასთა ბრძოლას, მოჰყავს რა მაგალითად ილია ჭავჭავაძის თაობა, რომელმაც უმაღლესი იგრძნო საშიშროება და კლასთა ბრძოლას კლასთა თანამშრომლობა დაუპირისპირა, კოსმოპოლიტიზმს — ეროვნულობა, ნიჰილიზმს — ნაციონალიზმი. „და ამისთვის საჭირო ბრძოლის იარაღი ჭავჭავაძესა და მის თაობას ქართული ისტორიიდან, ქართული სინამდვილიდან გადმოჰქონდა... პრინციპი ეროვნული ერთობისა გადმოცემულია თვით ქართული ისტორიიდან და ჩვენ ამ მხრივ არავისგან სესხის მიღება არა გეჭირდება“ (5).

ხაზგასასმელია ისიც, რომ ქართველ ფაშისტთა დარაზმულობა ორგანიზაციულად არ შესულა არც გერმანულ ნაციონალ-სოციალისტურ და არც იტალიელ ფაშისტთა პარტიაში. როგორც ჩანს, მათთვის ფაშიზმი გაიგივებული იყო მხოლოდ ეროვნულ კონსოლიდაციასთან და კორპორატიზმთან, რომელთა შემოღებითაც ცდილობდნენ პარტიული დაყოფის აღმოფხვრას.

მიუხედავად პატრიოტული მოტივებისა და უდავოდ კეთილშობილური მიზნებისა, ქართველ ფაშისტთა დებულებებს მაინც აზის უტოპიური სოციალიზმის, ერთგვარი პოლიტიკური გულუბრყვილობისა და რომანტიზმის ბეჭედი, რაც შემდეგ ისტორიამ და ცხოვრებამაც დაადასტურა.

ამ ბროშურამ დიდი ხმაური გამოიწვია მთელ ქართულ ემიგრაციაში. დარაზმულობას თავს დაესხნენ როგორც სოციალისტები მარცხნიდან, ასევე ნაციონალისტები მარჯვნიდან. განსაკუთრებულად მწვავე აღმოჩნდა პოლემიკა ე.ნ. ბამატის ჯგუფთან (მ.ამირეჯიბი, ზ.ავალიშვილი, გ.კვინიტაძე, რ.გაბაშვილი), რომლებიც შემოკრებილი იყვნენ ჟურნალ „კაეკასიის“ გარშემო. ბამატი მხარს უჭერდა თურქეთთან ლოიალური ურთიერთობის შენარჩუნებას და ამასვე ურჩევდა ქართველებს. ამის გამო ვ.ნოზაძე არ მოერიდა მისთვის დიდად საპატივცემულო პიროვნებების მკაცრ კრიტიკას. ეს კარგად ჩანს ქართველ ფაშისტთა სქელტანიანი ჟურნალის „ქართლოსის“ სტატიებიდან, რომელიც 1937-1939 წლებში გამოდიოდა. ჟურნალის რედაქტორი იყო ვ.ნოზაძე. თანამშრომლობდნენ როგორც დარაზმულობის ნეერები შალვა და გაიოზ მალლაკელიძეები, კალისტრატე სალია, კოკი დადიანი, დავით მარჯანიშვილი, სიმონიკო ბერეჟიანი და სხვები, ასევე სხვა პარტიების წარმომადგენლებიც და პარტიულობიდან შორს მდგომი პიროვნებებიც — გრიგოლ რობაქიძე, ექვთიმე თაყაიშვილი, გიორგი ჟურული, გიორგი ყიფიანი, თამარ პაპავა, ანტონ ქვლივიძე, ივანე გახოკიძე და სხვები. ორი წლის განმავლობაში გამოვიდა 23 ნომერი 9 ჟურნალად, რომელსაც ძალზე აცოცხლებს პოეტ სიმონიკო ბერეჟიანის გონებამახვილური შარყები, ორნამენტები და ფოტოები. მაგალითად, ილია ჭავჭავაძისადმი მიძღვნილი ნომერი იხსნება გაბაშვილისეული პორტრეტით, შოთა რუსთაველისადმი მიძღვნილი — ზიჩისეული პორტრეტითა და ილუსტრაციებით. ყოველ ნომერში შავი შრიფტით მეორდება საპროგრამო დებულებები, რომლებსაც ვ.ნოზაძისაგან დამატებული აქვს რეფრენი „საქართველომ კვლავ უნდა შევას რუსთაველი“.

პირველ ნომერში გამოქვეყნებულ წერილში „ჩვენ დებულებათა გამო“ — ვ.ნოზაძე ასაბუთებს ეროვნული ინტეგრაციისა და ფაშიზმის აუცილებლობას. მიმოიხილავს რუსეთ-საქართველოს ურთიერთობას, თუ როგორ დაამხო რუსეთმა ქართული მონარქია და შემდეგ გააბრუა სოციალისტური იდეებით. აცხადებს, რომ უნდა აღდგეს ისტორიული სამართლიანობა და ბაგრატიონთა დინასტია. „საქართველოს სამეფოს აღდგენის საკითხს ჩვენ დიდი ხანია დაეფოფინებდით და ვქადაგებდით და ჩვენ ბედნიერი ვიყავით ოდეს თეთრი გიორგის მეოთხე ყრილობამ იგი ერთხმად დაადასტურა და თამამად გადასდგა ეს ნაბიჯი: — გამოცხადდა საქართველოს სამეფოს აღდგენის აუცილებლობა; ჩვენ ღრმად გვნამს, რომ ქართველ ერს სამეფოს პირობებში სამუალება ექნება სრული გაზრდისა, განვითარებისა, განმტკიცებისა და ბედნიერებისა“ (6).

როგორც ჩანს, ამ მოსაზრებებს საფრანგეთში მცხოვრებ ქართულ საზოგადოებაზე მაინცდამაინც დიდი შთაბეჭდილება ვერ მოუხდენია, და რაკი დარაზმულობის ამ განაცხადის გამო მაინც გრძელდებოდა აჟიოტაჟი, ვ.ნოზაძეს ახალი წერილი დაუწერია — „კვლავ ჩვენ დებულებათა გამო“, რომელიც მეტად თანამედროვე უღერადობით გამოირჩევა; პირში გვჩრიათ, დემოკრატიები არა ხართო, მაგრამ ხშირად მათვე არ ესმით დემოკრატიის შინაარსი და აყალბებენ მას, ის კი არ იციათ, რომ „ამ სიტყვას შეეცვალა აზრი. ანტიურმა დემოკრაციამ მას ფართო ასპარეზი მისცა გადაგვარებულ იყო და დემაგოგია გადაიქცა: — ხალხის მოტყუებად, ხალხის პირში ლაქუცად, მის მდაბალ გრძნობებზე მოთამაშედ, პირმოთნეობათ, სიცრუეთ, სიყალბეთ“. იგი დემოკრაციას ბრალს სდებს ტირანიაში გადაზრდაში. აკრიტიკებს რა პოლიტიკურ მიმდინარეობებს ქართულ ემიგრაციაში, აღნიშნავს, რომ მათ: „მოპქონდათ ლიბერალური თუ სოციალისტური აზრები, ოღონდ ვერ მოიტანეს ვერც ერთი ქართული აზრი. ეს იმიტომ, რომ ყველა თვალს არიდებდა ქართულ წარსულს, იქ ვერაფერს ხედავდნენ; სამაგიეროდ აბრჭყვიალებული ევროპული ლოზუნგებით დაბრმავებული ქართული ჯგუფები — ზოგი ლიბერალური, ზოგი სოციალისტური სამოსელით გვევლინება, რომელზედაც ეკიდა თვალწასატყუებელი ლოზუნგები, რიოში ფერებით შემკული ყალბი სურათები და ტიკინები“ (7). ვ.ნოზაძე თანამემამულეებს მოუწოდებდა საქართველოს ისტორიაში დაბრუნებას. შემთხვევითი არ არის, რომ ისტორიასთან მობრუნებამ მონარქიზმის რესტავრაციის იდეაც მოიტანა.

რაიმე აქტიური თანამშრომლობა ქართველი ფაშისტებისა გერმანელ ან იტალიელ ფაშისტებთან — არ ჩანს. მაგრამ ყურნალის N 2 ჩართულ „სამხედრო ფურცელში“ ალექსანდრე წულუკიძისა და ალექსანდრე ამილახვრის წერილებით ესპანეთიდან ირკვევა, რომ კარლისტთა შორის წითელი ინტერბრიგადების წინააღმდეგ ქართველებიც იბრძოდნენ.

1939 წელს რიბენტროპ-მოლოტოვის პაქტმა ქართველ ფაშისტებს გული აუყარა გერმანიაზე. მათ დაშალეს დარაზმულობა და ყურნალის ბოლო ნომერიც 1939 წელს დაბეჭდეს, მათთვის ფაშიზმი ხომ ერთ-ერთი გზა და საშუალება იყო საქართველოს გამოსახსნელად და არა იდეოლოგიური პოსტულატი.

1941 წლის 22 ივნისს საბჭოთა კავშირის წინააღმდეგ ომის დაწყების შემდეგ, ქართველებს კვლავ ჩაესახათ სამშობლოს განთავისუფლების იმედი. მით უმეტეს, რომ თვით გერმანელთა შორის მრავლად იყვნენ საქართველოს დამოუკიდებლობის მომხრენი, რო-

გორიც იყო ქართველთა ძველი მეგობარი გრაფი შულენბურგი (3). მისი თანამოაზრენი მრავლად იყვნენ როგორც საგარეო საქმეთა სამინისტროში, ასევე არმიის შტაბსა და თვით აღმოსავლეთის სამინისტროში. მომავალი დამოუკიდებელი საქართველოს სამხედრო ძალის ფორმირებისათვის ემიგრანტებისაგან შეიქმნა ნაწილები. სხვებთან ერთად დარაზმულობის ყოფილი წევრებიც ჩაენერნენ მოქმედ გერმანულ არმიასა და ნაციონალურ ბატალიონებში, რათა მონაწილეობა მიეღოთ სამშობლოს განთავისუფლებაში. მაგრამ ამ ბრძოლაში ისინი აღარ გამოდიოდნენ ქართველ ფაშისტთა სახელით. არც „ქართული ლეგიონის“ მეთაური შ.მალაკელიძე თანამშრომლობდა გერმანელებთან, როგორც დარაზმულობის მეთაური, იგი ამ შემთხვევაში მხოლოდ სამხედრო პირი იყო (4). ვ.ნოზაძე და კ.სალია მონაწილეობდნენ „ქართული შტაბის“ საქმიანობაში, მაგრამ არა როგორც დარაზმულობის წევრები, არამედ როგორც რიგითი უპარტიო ქართველები (1).

მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ, როდესაც ნიურნბერგის პროცესმა გამოააშკარაა გერმანელ ფაშისტთა რასისტული და ანტიკომუნური მოღვაწეობა, ბევრი ქართველისათვის ტრაგიკული აღმოჩნდა ეს მათთვის უცნობი, საშინელი მხარე ომისა. ბევრ მათგანს, ამ თანამშრომლობისთვის და არა მათი „ფაშისტურ წარსულისათვის“, მათ შორის ვ.ნოზაძეს, ევროპის დატოვება მოუწია. იგი 1962 წლამდე სამხრეთ ამერიკაში, არგენტინაში ცხოვრობდა, მაგრამ არც იქ წყვეტდა ქართული საქმის კეთებას. 1952-1953 წლებში ბუენოს-აირესში მისი რედაქტორობით გამოდიოდა შესანიშნავი ჟურნალი „მამული“, აქვე გამოიცა მისი „ვეფხისტყაოსნის“ განკითხვების ორი წიგნი.

ასე რომ, მოგვწონს თუ არ მოგვწონს, ქართული ფაშიზმი — ფაქტია. ეს დარაზმულობა არსებობდა საფრანგეთში 1937-39 წლებში.

დღეს, როცა ყველა საზოგადოებრივ მოვლენას ისტორიამ თავისი სახელი დაარქვა და მისთვის განკუთვნილი ადგილი მიუჩინა, როცა ფაშიზმი, როგორც მოვლენა ერთპიროვნულად დაგმობილია, ადვილია ჩვენი გადასახედიდან, ცივი გონებით განესაჯოთ სხვათა ნამოქმედარი. მაგრამ ეს ხანმოკლე ეპიზოდი ქართული ფაშისტური დარაზმულობის არსებობისა, არ უნდა გახდეს გულისწყრომის საგანი. არ უნდა ამოვაგდოთ ჩვენი ისტორიიდან ისეთი ფაქტები, რომლებსაც ვერ ვიღებთ, ან არ მიგვაჩნია სამაგალითოდ და თავისმოსაწონებლად. არ უნდა დავიკიდოთ „ფაშისტის“ და „ნაცისტის“ იარლიყი ასე იოლად ადამიანებს; არ უნდა ავურიოთ ერთმანეთში ტერმინები. ნაციონალიზმი, ნაციზმი და ფაშიზმი სხვადასხვა მოვლენებია...

რა თქმა უნდა, შ.მალაქელიძის, ვ.ნოზაძის, კ.სალიას, კ.დადიანის და სხვათა დიდ სახელებსა და მოღვაწეობას შეღავათები არ სჭირდება, მაგრამ მათ მაგალითზე კი შეგვიძლია ვისწავლოთ, თუ რა უნდა ვაკეთოთ, ან არ უნდა ვაკეთოთ ისეთი წმინდა გრძნობის რეალიზებისთვის, როგორცაა სამშობლოს სიყვარული.

ლიტერატურა

1. გაბლიანი გ. მოგონებები, თბილისი, 1998
2. დაუშვილი რ., ლეო კერესელიძე, მიეძღვნა ალექსანდრე ორბელიანის ხსოვნას, მეორე სამეცნიერო კონფერენცია, თბილისი, 1998, გვ. 160-171
3. დაუშვილი რ. შეხვედრა შულენბურგების ორ თაობასთან, „ახალი საქართველო“, 1998, 17-23 XII, N 108, გვ. 12
4. მალაქელიძე შ. მოგონებები, „განთიადი“
5. ვ.ნოზაძე, ფაშიზმი და ეროვნული ერთობის დარაზმულობა, „ქართლოსი“, პარიზი, 1937, N 1, გვ.
6. ვ.ნოზაძე, ჩვენს დებულებათა გამო, „ქართლოსი“, პარიზი, 1937, N 1, გვ. 2-3
7. ვ.ნოზაძე, კვლავ ჩვენს დებულებათა გამო, „ქართლოსი“, პარიზი, 1937, N 2-3, გვ. 4-5
8. საქართველოს ფაშისტური დარაზმულობა, დებულებანი მოღვაწეობისა და ბრძოლისათვის, პარიზი, 1937
9. შარაძე გ. ლეო კერესელიძე და „თეთრი გიორგი“, უცხოეთის ცის ქვეშ, ტ. III, თბილისი, 1993, გვ. 132-148

„კაცნი ჩვენა ვართ“

ანუ

სამეგრელოში ეპითეტებად გამოყენებული
ეთნონიმების შინაარსი

„ყველა კარგი ადამიანი ეთანხმება და ყველა კარგი ადამიანი
ამბობს: ყველა სასიამოვნო ადამიანი ჩვენი მსგავსია, —
ეს ჩვენა ვართ, ხოლო ყველა დანარჩენი — ეს ისინია, სხვებია“.

რედია რედიანი

ვაჟა-ფშაველას პოეზიაში „აღუდა ქეთელაური“, რომელიც ორი
მეზობელი ხალხის — ხევსურების (ქართველები) და ქისტების (ვაი-
ნახები) ქიშპობა-მტრობის ფონზე ვითარდება, მთავარი გმირი აღუ-
და მუცალთან ორთაბრძოლის ამბავს ყვება და ჩაურთავს:

იმ ცხონებულსა მუცალსა

რკინა სდებიყო გულადა!

გაოცებული ხევსურები შესძახებენ:

— რას ამბობ? ქისტის ცხონება

არ დანერილა რჯულადა.

აღუდას პასუხი ასეთია:

— მით ვაქებ ვაჟაკობასა,

არ იყიდება ფულადა.

...

ჩვენ ვიტყვით, კაცნი ჩვენა ვართ,

მარტოთ ჩვენ გვზდიან დედანი;

ჩვენა ვსცხონდებით, ურჯულოთ

კუპრში მიელთ ქშენანი.

ამის თქმით ვნარამარაობთ,

ღვთისშვილთ უკეთეს იციან;

ყველანი მართალს ამბობენ

განა, ვინცა ჰფიციან?

„აღუდა ქეთელაური“ მხატვრული ნაწარმოებია, მაგრამ მასში,
მოტიანილი მაგალითით დაფიქსირებული შეხედულება, რომ კარგები
მხოლოდ ჩვენა ვართ, უკლებლივ ყველა ხალხისათვის იყო და, სამწუ-
ხაროდ, დღესაც არის დამახასიათებელი. ამის შესანიშნავი ილუსტ-
რაციაა ეთნონიმები, რომლებიც ხშირად ეპითეტებადაც გვევლინება.
ეთნონიმების ეპითეტებად გამოყენება ნიშნავს იმას, რომ იმ კო-

ლექტივში, სადაც მოცემული ეთნონიმები ეპითეტებად იხმარება, არსებობს გარკვეული შეფასებითი წარმოდგენა ამ ეთნონიმების მატარებელ ეთნიკურ ერთობებზე. ამ შემთხვევაში ეთნოფსიქოლოგიური ასპექტებია წინამონეული და, როგორც წესი, ყველა სახის ეთნოსის წარმომადგენელი უარყოფითადაა აღქმული [26, 73-118]. ეს ისტორიულად დადასტურებული რეალობა გახლავთ და თავისი მიზეზიც და ახსნაც გააჩნია, რაზეც ქვემოთ იქნება საუბარი. აქ კი ამთავითვე უნდა აღინიშნოს, რომ საკუთარი ეთნიკური ერთობის აღმატებულ ხარისხში წარმოდგენა სწორედ სხვის უარყოფითად შეფასებას ეფუძნება და იგი უკლებლივ ყველა ხალხისთვისაა დამახასიათებელი.*

ასეთი ფაქტების განხილვა სულაც არ უნდა იყოს ხელისშემშლელი ხალხთა მეგობრობისა და მშვიდობიანი თანაარსებობის პრინციპებისა, თუკი ეს ურთიერთობა ღრმა ისტორიულ ფესვებს, მჭიდრო ეკონომიკურ და პოლიტიკურ საფუძვლებს ემყარება. ამასთანავე, არც ვინრო კუთხური ტენდენციების გაღვიძებაა მოსალოდნელი, თუკი ობიექტურად არსებულ რეალობებს თვალს გავუსწორებთ და ცრუ სიფრთხილის გრძნობით არ ვიმოქმედებთ. ამ შემთხვევაში მე ვხელმძღვანელობ ივანე ჯავახიშვილის შეგონებით: „ყოველ განათლებულ ეროვნებისათვის, რომელსაც თვითშემეცნება მოეპოვება, აუცილებლად საჭიროა იცოდეს თავის წარსულ საზოგადოებრივ ცხოვრების ისტორია, უნდა იცოდეს, რასაკვირველია, უტყუარი, ჭეშმარიტი ისტორია და არა გაზვიადებული, ყალბი... ცხადია „ადეოკატური“ ისტორიის დანერა მხოლოდ იმ მეცნიერს შეუძლიან, ვინც არავითარ ზნეობრივ მოვალეობას არა ჰგრძნობს მეცნიერების წინაშე. მაგრამ იქნებ მამულისშვილური გრძნობა, მხურვალე სიყვარული სამშობლოსადმი აიძულებდეს ქართველს მეცნიერს „გამოსარჩლებითი“ გაზვიადებული ისტორია სწეროს ხოლმე?.. ამგვარი ისტორია უნაყოფოა ხოლმე პოლიტიკაში. გაზვიადებულ, ადეოკატურ ისტორიის საჭიროებას მხოლოდ ის უნდა ჰგრძნობდეს, ვინც წარსულში ეძებს ხსნას, ან ვისაც წარსულის შესწავლით ჰსურს თავისი ეროვნული შელახული გრძნობა დაიკმაყოფილოს და დამშვიდდეს. ხოლო ამგვარი სურვილი აზრადაც არ უნდა მოუვიდეს იმ ეროვნების წარმომადგენელს, რომელიც სიცოცხლესა და მოქმედებაზე ჰფიქრობს“ [19,9-10].

ამდენად, არსებული ფაქტების მიჩქმალვა და უგულვებელყოფა კი არაა საჭირო, არამედ მათი სათანადოდ შესწავლა და გააზრება.

* ეს დებულება თანაბრად სწორია როგორც ეთნოსების, ასევე თითოეული ეთნოსის ცალკეული ნაწილების (ჯგუფების) დონეზეც.

ხანგრძლივი ისტორიული თანაცხოვრების მანძილზე საკონფლიქტო სიტუაცია მრავლად წარმოიშვებოდა ხოლმე და მათ ნიადაგზე სრულიად ბუნებრივად ყალიბდებოდა ერთმანეთზე ნეგატიური შეხედულებები.* ამიტომ ამდაგვარი კონკრეტული ფაქტის დასახელება თანამედროვეობისათვის საგანგაშო არ არის. საგანგაშო სწორედ ის იქნებოდა, რომ დღეს ამ ფაქტების გამხელის შეგეშინებოდა და ისევე შუასაუკუნეების კლიშეებით გვეაზროვნა.

საქართველოს თითოეულ პროვინციაში, მათ შორის სამეგრელოშიც, მიუხედავად კუთხური სტერეოტიპების არსებობისა, ყოველთვის მაღალი იყო ზოგადქართული ეროვნული თვითშეგნება. აი რას ნერდა ამის შესახებ სათანადო მასალების განხილვის შემდეგ აკად. ს.ჯანაშია: „მიუხედავად სასტიკი ფეოდალური გათიშვისა და მკაცრი პოლიტიკური ურთიერთობისა მეზობელ ქართულ სამეფო-სამთავროებთან, სამეგრელოშიაც იგივე კულტურული ძალები მოქმედებს, რაც საქართველოს დანარჩენ ტერიტორიაზე. ეროვნული ცნობიერების მთლიანობის გამოცხადება აქ უფრო მკაფიოც არის“ [18,35]. ასე იყო შემდეგშიც, XIX საუკუნეში, რის ნათელ ილუსტრაციას იძლევა აკაკი წერეთლის ერთი კორესპონდენცია, სადაც დიდი მგოსანი აღფრთოვანებულია ქუთაისში გამართული სადილით, რომელიც მიეძღვნა ქუთაისის გუბერნიის გაფართოებას და მასში სამეგრელოს ჩართვას, რაც საქართველოს ცალკეული ნაწილების თანდათანობითი გაერთიანების პროცესად აღიქმებოდა. აი, რას ნერს აკაკი: „მეგრელ ჭაბუკების სიხარულს ბოლო აღარა ჰქონდა; სამადლობელი სიტყვა ერგო ერთ მათგანს რომელმაც მეგრულათ წარმოსთქვა მადლობა და ქართულათ მეორემ გადმოიღო; ის სიტყვები თავისის სიმართლით და გრძნობით ოქროს ვარაყით დანერის ღირსნი იყვნენ, მით უფრო, რომ ის წარმოითქვა იმისთანა პირებისაგან, რომელიც თავის დღეშიაც არ გასცილებიან სამეგრელოს“ [7].

ეს ყველაფერი უნინ. დღეს კი, მითუმეტეს, სირცხვილია, რომ უნარი არ შესწევდეს კონკრეტული ფაქტის არსში წედომისა და სათანადო შეფასებისა. ეს შიში და ზოგჯერ გამოვლენილი არასასიამოვნო რეციდივი სწორედ ფაქტთა და რეალობათა უგულებელყოფისა და იგნორირების შედეგია. წინამდებარე წერილი ერთი პატარა ნაბიჯია აუცილებლად გასავლელ ამ გზაზე.

* სამხრეთ აფრიკის ერთ-ერთი ტომის ანდაზაა „ხალხი, რომელიც ერთ ტყეში აგროვებს ნაყოფს, ერთმანეთს ვერ იტანს“.

სამეგრელოში ეპითეტებად იხმარებოდა და ზოგიერთის გამოკლებით დღესაც იხმარება შემდეგი ეთნონიმები: რუსი, ურია (ებრაელი), სომეხი, არაბი, ჩაჩანი (ბოშა), შონი (სვანი), თურქი, თანთარი (თათარი), ალანი, აფხაზა (აფხაზი, აფსუა). განვიხილოთ თითოეული მათგანი ცალ-ცალკე.

1. რუსი. ამ ეთნონიმით აღინიშნება ყველა ის არაქართველი, რომელთანაც რუსულ ენაზე ამყარებენ კონტაქტს და რომლებიც ფიზიკურად განსხვავებულნი არიან კავკასიელებისაგან.* ეთნონიმ „რუსით“ გამოიხატება ქცევა, რომელიც თავისი ფორმითა და ხასიათით არატრადიციულია და, ამდენად, უჩვეულო. ასე მაგ: ღვინის დაღვევას, სადღეგრძელოს თქმის გარეშე, მეგრულად ჰქვია „ყურუმუო“ (ყრუდ, ჩუმად, უსიტყვოდ) დაღვევა, რაც უნესო საქციელად ითვლება, რადგანაც, ტრადიციული შეხედულებით, სუფრა იმიტომ კი არ იშლება, რომ ღვინო დალიონ და დათვრნენ, არამედ შესრულდეს რიტუალი. ამ შემთხვევაში ღვინო რიტუალის მთავარი, მაგრამ მაინც ერთ-ერთი კომპონენტია, წესის შესრულების საშუალებაა და არა მიზანი. უსიტყვოდ ღვინის დაღვევა კი ამ წესის — მიცვალებულთა მოგონებისა და ცოცხალთა დალოცვის ჩვეულების — უგულვებელყოფას ნიშნავს, ღვინის სმის თვითმიზნად გადაქცევას გულისხმობს. სწორედ ამიტომაც თრობა უარყოფითი მოვლენა, რადგან იგი მხოლოდ მოშლილი ვიტალური მოთხოვნილების — ალკოჰოლისადმი ორგანიზმის მიჩვევის — შედეგია, სოციალურ სიბრტყეზე, საზოგადოებრივ გამოვლინებაში კი წესისაგან გადახვევის, წესის დარღვევის საფუძველი. სწორედ ეს სიტყვა — „ყურუმუო“ — ხშირად იცვლება ეთნონიმ „რუსით“: „მუჭო რუსიცაო გეშუ“ (როგორ რუსივით დალია), ე.ი. სიტყვის თქმის გარეშე, ჩუმად დალიაო. „ის ჩქინობურა მუთუნ ვაულუ, რუსიე“ (მას ჩვენებური არაფერი აქვს, რუსია). ამდენად, ეს ეთნონიმი მოცემულ კონტექსტში უარყოფითი შინაარსისაა. იგი ზოგჯერ უზნეო და ლოთი პიროვნების აღსანიშნავადაც გამოიყენება. ეს ყველაფერი შეეხება საკუთრივ პიროვნებას, მის ქცევას, ხოლო ზოგიერთი ყოფის ელემენტთან დაკავშირებით კი „რუსული“ დადებითი შინაარსისაა. ასე მაგ.: „რუსულ კარს“ უწოდებენ ჩარჩოში ჩასმულ, ჩარხზე დამზადებულ, გამოხარატებულ გულებიან კარს.

* აქ იგივე ვითარებასთან გვაქვს საქმე, რაც გასული საუკუნის აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში გვექონდა, სადაც ეთნონიმი „ფრანგი“ აღნიშნავდა ევროპელს.

„რუსულ სკამს“ ეძახიან ქართული წესით დამზადებულ სკამს. ერთ-ერთ ხალხურ ლექსში ნათქვამია საპატარძლოს პირით: „ფერ ქომონჯი მა ვამოკო, რუსულ შარვალ ვამაძუდა“ (ისეთი ქმარი მე არ მინდა, თუ რუსული შარვალი არ აცვია) [16, 196]. ამ კონკრეტული მაგალითით — რუსულშარვლიანი პიროვნების ქვეშ, ალბათ, საგულეებელია სახელმწიფო სამსახურში მყოფი, გავლენიანი თანამდებობის პირი. ზოგადად კი ასეთ შემთხვევაში მხედველობაშია მრენველობის განვითარების შედეგად სოფელში მოსახლეობისათვის ახალი და სახეცვლილი საგნების შემოსვლა-დამკვიდრება, რაც ქრონოლოგიურად, ძირითადად, ემთხვევა რუსების საქართველოში გაბატონებას, რომლის შემდეგაც თანდათანობით გაძლიერდა ქალაქისა და სოფლის კავშირურთიერთობა, დაიწყო ტრადიციული ყოფის გადასხვა-ფერება და ყოველგვარ ახალ ნოვაციას სახელად დაერქვა „რუსული“. ამდენად, მივიღეთ მეტად ნიშანდობლივი სურათი: მატერიალურ საგნებთან დაკავშირებული სიახლეები შეფასდა დადებითად, ხოლო პიროვნების ქცევასთან დაკავშირებული ცვლილებები უარყოფითად. ე.ი. ახალი მატერიალური საგნების სარგებლობის შეფასება და ათვისება ადვილია, მაგრამ ტრადიციული სულიერი ღირებულების დათმობა — ძნელი.

2. ურია (ებრაელი). ამ ეთნონიმს აქვს ურნმუნოს, რნმენის არმქონეს, კერძოდ კი არაქრისტიანის შინაარსი. მეგრელები მოუნათლავს, ე.ი. გაუქრისტიანებელს ებრაელად მიიჩნევენ: „ნათი ვარექო? აბა ურია რექო?“ (მონათლული არა ხარ? აბა ებრაელი ხარ?). ეს მეტად საინტერესო ნიუანსია. მეგრელის წარმოდგენით, თუ არ მოინათლე, რჩები ქრისტემდელ მდგომარეობაში. მაშასადამე, ხარ მოუნათლავი, ანუ „ურია“. არის ასეთი გამოთქმაც: „მურე, ღორონთ/გ/ ვარნანსო ქრისტიანი ვარექო? ურია ხომ ვარექ?“ (რაა, ღმერთი არა გნამს, ქრისტიანი არა ხარ? ებრაელი ხომ არა ხარ?). უფრო ხშირად ეთნონიმი „ურია“ იხმარებოდა შემდეგი გამოთქმების სახით: „/ყ/ვრბოია* ურია“ და „მოშია ურია“. პირველი ადამიანის ფიზიკური ნაკლის — დიდი თავისა და უშნო სახის მქონე პიროვნების მისამართით იხმარებოდა და მეორე ვინმე მოშიას* მავანთან შესადარებლად. მეგრელები ებრაელებს იცნობდნენ, როგორც ვაჭრობაში განაფულ ხალხს, რომელთაც ადვილად შეეძლოთ კლიენტის გაცურება — საყიდელი საგნის დაბალ ფასში ხელში ჩაგდება და გასაყიდის კი ძვირად გასალება. მეგრელები ამბობენ, ებრაელი ეშმაკიაო, ებრაელებს

* მეგრ. ყვობოია — ქართ. დაყვლეფილი.

* მოშიე — ებრაელთა შორის ძალზე გავრცელებული საკუთარი სახელი.

ფიციც არ დაეჯერებათ, რადგანაც მაშინაც გატყუებენო. „შენი მომტყუებელი თვალები დაიფსოს, დაგენაცეღე“. კლიენტს ჰგონიაო, ვაჭარი ებრაელი თავის თვალებს გულისხმობს და ამ დროს კლიენტის თვალებია მხედველობაში, რადგან თუ დაუჯერა ებრაელს და ნიეთი მოენონა, იგი ხომ საკუთარმა თვალებმა მოატყუაო.*

3. სომეხი. სამეგრელოში იტყვიან: „სომეხიცაჲო გოტიროკიჲე“ (სომეხივით გარუჯულია). სომეხი აღნიშნავს შავ, უშნო, ულამაზო ადამიანს და ამ უშნობაში ხაზი ესმება სწორედ მის სიშავეს.

4. არაბი. ეს ეთნონიმი შემდეგ კონტექსტში მოიხსენიება: „მუჭო არაბიას ქოგუქ“ (როგორ არაბს ჰგავხარ). ამ შემთხვევაშიც გულისხმობენ პიროვნების კანის ფერს — სიშავეს.

ამდენად, ეს ორი ეთნონიმი — სომეხი და არაბი — აღნიშნავს შავი ფერის კანის მქონე პიროვნებებს. სამეგრელოში სიშავის ხარისხს ასხვავებენ: ერთია „კინისფერი“ (შავგვრემანი) და მეორე „ტიკვარტკვაია უჩა“ (დამწვარივით, ნახშირივით შავი). მოცემული ეთნონიმები სწორედ ამ მეორის სინონიმებად იხმარება, რომელიც უკიდურესად ნეგატიური შინაარსისაა. იტყვიან, „ჯანგარაცაჲო უჩა“ (მურივით შავი) ან „ჩუანიშ ნარაგვინა“ (სიტყვასიტყვით: ქვაბს დაჯახებულნი, ე.ი. ქვაბს დაეჯახა, მური მოეცხო და გაშავდაო), რასაც უკიდურესად ნეგატიური მნიშვნელობა აქვს.

ერთი სიტყვით, სამეგრელოში შავი კანის მქონე ადამიანი ნაკლები სილამაზის მქონედ ითვლებოდა. აი, რას წერს თ.სახოკია თავის ავტობიოგრაფიაში: „ტფილისში ქუთაისის გუბერნიიდან იმერეთის (ქუთაისის), გურიის (ოზურგეთის), სამეგრელოს (ახალსენაკის) სასულიერო სასწავლებლებიდან ჩამოსულ მონაფეთა შედარებით ქართლ-კახეთის (თელავის, გორის, ტფილისის) სასწავლებლებიდან ჩამოსულები შავგვრემანები იყვნენ და საშინელებად გვეჩვენებოდნენ და კარგა ხანმა განვლო სანამ ამხანაგებს ასე თუ ისე თვალს შევარჩევდით“ [12,212]. ახლა არქანჯელო ლამბერტის მოვუსმინოთ: მეგრელ ქალებს „ფერუმარილის შემწეობით ჰსურთ, ბუნების წინააღმდეგ, თეთრად ეჩვენონ ხალხს... უმარილს ნაყავენ და ისე იცხებენ, რომ პირისახე უფრო ფქვილ-შეყრილს უგავთ, ვიდრე შეღებილს“ [9,41]. ამასთან დაკავშირებით ლამბერტი ერთ ინციდენტსაც იხსენებს: „ასეთი შეღებვა-შელესვა (ე.ი. სახისათვის თეთრი ფერის მიცემა, — დ.ს.) ისე მოსწონთ მეგრელებს, რომ თუ მხატვარმა რომ-

* ყოველივე ეს ყოფით ნიადაგზეა აღმოცენებული, მაგრამ, საბედნიეროდ, არასოდეს გადაზრდილა ერთაშორის განხეთქილებაში და არასდროს შეუშლია ხელი მშვიდობიანი თანაარსებობისათვის.

ლისამე ქალის სურათი დახატა და ასე შელებილ-შელესილი არ გამოიყვანა, მეტად აწყენინებს იმ ქალს. სწორედ აგრე მოუვიდა ერთ მხატვარს, რომელსაც მიანდევს... დედოფლის სახე დაეხატა. მხატვარი ნასწავლი იყო იტალიაში, მან დახატა დედოფალი, როგორც ნამდვილად იყო, უფერ-უმარილოდ, მაგრამ როგორც კი სურათი დაინახეს კარის ქალებმა, ისე იწყინეს და ისე შეანუხეს მხატვარი, რომ იგი იძულებული შეიქმნა ხელახლა გაეკეთებინა სურათი მათ გემოზე" [9,41]. ამასვე ადასტურებს ჟან შარდენიცი: სამეგრელოში „ნაკლებად ლამაზები და ხანდაზმულები გადაჭარბებით ხმარობენ ფერუმარილს, იღებენ მთელ სახეს, წარბებს, ლოყებს, შუბლს, ცხვირს და ნიკაპს" [14,116].

ყოველივე ამასთან გასათვალისწინებელია, რომ ქალები სამეგრელოში ბოლო დრომდე ერიდებოდნენ და გაურბოდნენ მზის სხივებს. მზემოკიდებულობა არ იყო სასურველი. აქ შემდეგ გარემობასთან გვაქვს საქმე: ის, ვინც შეძლებული გლახი იყო, პრივილეგირებული ფენის წარმომადგენელი კი მითუმეტეს, ქალს არ შეუქმნიდა ისეთ პირობებს, რომ მას მზეზე დიდხანს ყოფნა დასჭირებოდა და, ამდენად, მისი კანიც მზისაგან დაცული, თეთრი იყო. სამეგრელოში მონონებით იტყვიან: „ციცინათეიჯგუარე“ (სიტყვასიტყვით: ციცინათელასავითაა, ე.ი. თეთრია და ნათელი), ხოლო ღარიბთა ცოლები და ასულები იძულებული იყვნენ ეკეთებინათ სხვადასხვა საქმე მინდორში, ყანაში... მათ ნაკლები საშუალება ჰქონდათ მზისაგან თავის დაცვისა და მათი კანიც მზემოკიდებული იყო.* ე.ი. მზემოკიდებულობა სოციალურად განმასხვავებელი ვიზუალური ფაქტორი გახდა. ალბათ, ამის მიზეზითაც ჩამოყალიბდა გარკვეული ესთეტიკური და ზნეობრივი ფენომენი: სიშავე (მზემოკიდებულობა) დაბალი სოციალური ფენისათვის დამახასიათებელი ნიშანია, ხოლო დაბალ სოციალურ კიბეზე დგომა არაა სასურველი, კარგი. მაშასადამე, სიშავე ცუდია და, აქედან გამომდინარე, ცუდია ყველა ის, ვინც შავია. ამ შეხედულებას, რომ სომხები და არაბები შავი ფერისანი არიან, ალბათ, დაკვირვების შედეგად მიღებული რეალური საფუძველი გააჩნია. „კალმასობის“ ავტორიც მიუთითებს, რომ არაბები არიან „ჰასაკით საშუალონი, გამხდარნი და სახით დიდად შავნი“ [4,119]. მაგრამ საინტერესოა ის, რომ ეთნონიმებიც ნეგატიურ შინაარსს შეიცავენ.

5. ჩაჩანი. ეს ეთნონიმი არ აღნიშნავს იმ ხალხს, რომლებიც ჩეჩენ-

* სამეგრელოში სანამ გაზაფხული დადგებოდა (ახ. სტილით 14 მარტი), ახალგაზრდა ქალები მაჯებზე და ყელზე ნითელ ძაფს შეიბამდნენ, ამის შემდეგ მზე არ მოგვეკიდებო.

ბის (ჩაჩნების) სახელითაა ცნობილი და ჩრდილოეთ კავკასიაში ბინადრობენ. დღეს სამეგრელოში ჩაჩანს ეძახიან ბოშებს, რომლებსაც ეთნონიმ „ციგანი“-თაც მოიხსენიებენ. იოანე ბატონიშვილიც აღნიშნავს: „ციგანნიცა, რომელ არიან ბოშანი“ [3,57]. სამეგრელოში სიტყვა „ციგანი“ სალანძღავე სიტყვაა. ეს ჩანს შემდეგ გამოთქმაში: „მეუ, სი ციგანი“ (ნადი, შე ციგანო). ხოლო „ციგანაფა“ (ციგნობა) ხუმრობას, ლაზლანდარობას, ქილიკობას აღნიშნავს. ე.ი. „ციგნობა“ დინჯ, დარბაისლურ, სერიოზულ ქცევას უპირისპირდება. ბოშები სამეგრელოში დადიოდნენ სოფელ-სოფელ, ჯგუფ-ჯგუფად, ძირითადად, ქალები, ჭრელაჭრულად ჩაცმულები, ზოგჯერ ფეხშიშველები, ხელში ან ზურგზე მოკიდებული ტიტლიკანა ბავშვებით. ისინი დაატარებდნენ საოჯახო წვრილმანებს, რითაც ვაჭრობდნენ, ზოგჯერ ქურდობდნენ კიდევ. ქალები ენეოდნენ პაპიროსს და ხმამაღლა ილანძღებოდნენ. სამეგრელოს მკვიდრთათვის უჩვეულო ასეთი მომთაბარული ყოფისათვის მისადაგებული სიტყვა იყო „ჩაჩანი“, რომელიც წარმოადგენს უკიდურესად სალანძღავე სიტყვას. იგი აღნიშნავს უზრდელს, უსაქციელოს, ჭუჭყიანს, უშნოს, მანანწალას, მათხოვარს. მეგრელებს ბოშების მიმართ ასეთი წარმოდგენა რომ გასჩენოდათ, ბუნებრივია, მაგრამ რა შუაშია აქ „ჩაჩანი“? უნდა ვიფიქროთ, რომ აქ მნიშვნელობათა ერთიდან მეორეზე გადატანასთან გვაქვს საქმე.* კერძოდ, თურქი მოგზაური და ისტორიკოსი ევლია ჩელები, რომელიც აღწერს XVII საუკუნის სამეგრელოსა და მთელი აღმოსავლეთ შავიზღვისპირეთის არეალს, სამეგრელოს გვერდით ასახელებს „აბაზას ჩაჩების ტომს“. ისინი მეგრელებთან მტრულ დამოკიდებულებაში არიან: „აბაზები მეგრელებს იტაცებენ, მეგრელები — აბაზებს და ვაჭრებს მიჰყიდნიან ხოლმე“ [15,96]. საკითხისათვის ამჟამად არაა აუცილებელი ჩაჩების ეთნიკური ვინაობის გამორკვევა, მთავარია ის, რომ მეგრელების გვერდით ცხოვრობს რაღაც ეთნიკური კოლექტივი, რომელთანაც არაკეთილმეზობლური დამოკიდებულება აქვს. ამიტომაც, ბუნებრივია, ამ ერთობის აღმნიშვნელი

* ისტორიაში ასეთი ფაქტები ბევრია. ასე მაგ.: ნ.ვოლკოვა მიუთითებს, რომ დღევანდელ ოსურ ენაში ეთნონიმი „ასი“ აღნიშნავს თურქულენოვან ბალყარლებს, მაშინ, როცა წარსულში ეს სიტყვა იყო ირანულენოვანი — ოსების წინაპრების აღმნიშვნელი [20,105]. ისტორიკოს ნ.ლომოუვის მიხედვით ანალოგიური მოვლენასთან გვაქვს საქმე ეთნონიმების „ლაზი“ და „ჭანი“ ურთიერთმიმართების საკითხშიც: ეთნიკური ერთობა, რომელიც დღეს თავის თავს ლაზებს ეძახის, უნინ ჭანებად იწოდებოდა. ლაზები ცალკე ქართველური ტომი იყო, რომლის სახელწოდება შემდეგში გავრცელდა მათ მეზობლად მცხოვრებ ჭანებზე [10,85].

ეთნონიმი ნეგატიური შინაარსით დატვირთულიყო. მოცემულ კონტექსტში საინტერესოა სამეგრელოში არსებული შემდეგი გამოთქმების მოხმობაც: „ჩანჩემქ ქომიცუ“ (ჩანჩები დამესია) და „ჩანჩეფით მაფუ მახორობა ეფუა“ (ჩანჩებით მყავს სახლი სავსე). ეს გამოთქმები იხმარება ჯალაბოზის მისამართით, რომელიც ღარიბია, მშვიდია და შიშველ-ტიტველი, ე.ი. ისეთია, როგორც ჩაჩანი, ანუ ბოშა. ასევე, ამ გამოთქმაში — ჩაჩნებით მყავს სახლი სავსე — სიმრავლეს, რაოდენობრიობასაც ესმება ხაზი. ერთი სიტყვით, ეს ცნებები — ჩაჩანი, ჩაჩი, ჩანჩი ერთ სემანტიკურ ველს ქმნიან და იგრძნობა, ერთი მხრივ, სიმრავლის და, მეორე მხრივ, უცხო და არასასიამოვნო ფაქტორთა აღნიშვნა. ისინი ფონეტიკურადაც არ უნდა იყვნენ ერთმანეთთან დაუკავშირებელნი. ხოლო მოგვიანებით, როცა „ჩაჩით“ სახელდებული კოლექტივი მეგრელთა თვალსაწიერიდან გაქრა,* დარჩა ეპითეტად გამოყენებული ნეგატიური შინაარსის ეთნონიმი „ჩაჩანი“, რომელიც ახალგამოჩენილ ბოშებს დაერქვა მათი უჩვეულო ყოფის გამო.

6. შონი (სვანი). ეს ეთნონიმი აღნიშნავს ბრაზიან და იუმორის ნაკლებად მქონე პიროვნებას. „შონიჯგუა გურმუა უჩქუ“ (სვანივით იცის გულის მოსვლა), ე.ი. ხუმრობა ვერ გაიგო და უცბად გაბრაზდაო.

7. თურქი. ამ ეთნონიმით აღინიშნება დაუნდობელი ადამიანი. „მუთუნქ ეწყინუდა უკუი თურქიე“ (თუ რამე ეწყინა, მერე თურქია), ე.ი. მერე არ დაგინდობსო.

8. თანთარი (თათარი). ცოცხალ ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში ეს ეთნონიმი არ დასტურდება, თუმცა გვხვდება შემდეგი სახის კონტექსტში: „თექ ქიმეეურქი დო დოვთანთარა არძოს“ (იქ მივალ და „დავათანთარებ“, ე.ი. ავანიოკებ, ავაფორიაქებ ყველას). ეს ეთნონიმი დაფიქსირებული აქვს ი.ყიფშიძეს თავის ნიგნში ძლიერი და საშინელი ადამიანის მნიშვნელობით [23]. ე.ი. ეს ეთნონიმიც ნეგატიური შინაარსისაა.

9. ალანი. არც ეს ეთნონიმი გვხვდება ეპითეტის სახით დღევანდელ ყოფაში. იგი ი.ყიფშიძის ნაშრომმა შემოგვინახა, რომლის მიხედვითაც ალან-კაცი არის ძლიერი, გულადი, ყოჩაღი. ამ განმარტე-

* ფაქტია, რომ XIX-XX სს-ში ასეთი ეთნიკური ერთეული მოცემულ ტერიტორიაზე არ ჩანს. იქნებ სხვა ეთნიკურ ერთეულში აითქვიფა და სახელიც შეიცვალა?

* „ჩაჩანი“ შესაძლოა ასე დაეშალოთ: ჩაჩ+ანი, სადაც ჩაჩ- ეთნიკურობის აღმნიშვნელია და -ანი კრებითობის.

ბების მიხედვით, თითქოსდა უარყოფითი შინაარსი არ დასტურდება, მაგრამ მხედველობაშია მისაღები ის გარემოება, რომ აქ მხოლოდ ფიზიკურ სიძლიერეს ესმება ხაზი და ხალხი, მასა ყოველთვის ალტაცებულია ხოლმე ძლიერი პიროვნებით, დიდი ფიზიკური ძალის დემონსტრირებით. ეს გარემოება არაა საკმარისი პიროვნების საბოლოოდ დადებითად აღსაქმელად. ამის საილუსტრაციოდ გამოდგება ზღაპრული პერსონაჟების — დევის არამხუტუს გახსენება, რომლებიც ძლიერები კი არიან, მაგრამ აშკარად უარყოფით პერსონაჟებს წარმოადგენენ. არამხუტუს ხომ ზოგჯერ ალანადაც თვლიდნენ. ასე რომ, ალანიც, როცა ეპითეტად გამოიყენებოდა, უარყოფითი შინაარსისა უნდა ყოფილიყო.

10. აფხაზა (აფხაზი, აფსუა). ეს ეთნონიმი აღნიშნავს ზრდილობიან, ნესიერ, დახვეწილი ქცევისა და გემოვნების, მეტად თავაზიან ადამიანს. სწორედ ეს შინაარსი დევს გამოთქმაში „აფხაზაჯგუა კოჩი“ (აფხაზივით კაცი), „აფხაზაცაჟო გიაკვანანანს, წყირს ვენკიფურინუნანს“ (აფხაზივით ისე კობტად და სუფთად დაიარება, რომ რწყილსაც არ აძლევს მიკარების საშუალებას). ამდენად, ეს ეთნონიმი აშკარად დადებითი შინაარსისაა.

შევაჯამოთ: ზემოთ განხილული 10 ეთნონიმიდან, რომლებიც სამეგრელოში ეპითეტებად გამოიყენება, 9 ნეგატიური შინაარსისაა და მხოლოდ 1 აშკარად დადებითის. როგორ უნდა აიხსნას ეს ფაქტი?

როგორც ცნობილია, ყოველი კოლექტივი და, პირველ რიგში, ეთნიკური ერთეული, რომელსაც გააჩნია თავისი საკუთარი თვითშეგნება, გარკვეული ნიშნებით უპირისპირდება მის მეზობლად მცხოვრებ სხვა ერთობებს. ამ დაპირისპირებას საფუძვლად უდევს ეთნოფსიქოლოგიური ფენომენი, რაც გამოიხატება ბინარულ ოპოზიციაში „ჩვენ“ და „ისინი“. ამ საკითხზე მოვიტან ციტატას ბ.პორშნევის წიგნიდან: „როგორ მოიაზრება ინდივიდის შეგნებაში მთლიანი ერთობა? — სვამს კითხვას მეცნიერი და თავადვე პასუხობს — წარმოვიდგინოთ ორი პირველყოფილი ჯგუფი — გვაროვნული ან ტომობრივი. თუ ისინი არასდროს არ შეხვედრიან ერთმანეთს, მაშინ „ა“ ჯგუფის არც ერთ ინდივიდს არ უნდა ეგრძნო რალაც ერთობისადმი თავისი მიკუთვნებულობა. როგორც ისინი არ განსხვავდებოდნენ ერთმანეთისაგან თავიანთი ერთობის შიგნით, ისე საკუთარ თავსაც ვერ განასხვავებდნენ სხვათაგან. ეს იყო მხოლოდ ობიექტური ერთობა. რომ გაჩენილიყო სუბიექტური „ჩვენ“, საჭირო იყო შეხვედროდნენ და თავი განეცალკეებინათ რომელიღაც „მათგან“. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, თუ საკითხს გან-

ვიხილავთ სუბიექტურ-ფსიქოლოგიურ სიბრტყეზე, „ისინი“ უფრო პირველადია, ვიდრე „ჩვენ“. სოციალური ფსიქოლოგიის პირველ აქტად უნდა ჩაითვალოს ინდივიდის გონებაში „მათზე“ წარმოდგენის გაჩენა... საინტერესოა აღინიშნოს, რომ პირველყოფილ საზოგადოებაში „ჩვენ“ — ეს ყოველთვის „ხალხია“ პირდაპირი გაგებით, ე.ი. ხალხი საერთოდ, როცა „ისინი“ არ არის ხალხი. მრავალი ხალხისა და ტომის თვითდასახელება თარგმანში აღნიშნავს „ხალხს“. ეს ერთხელ კიდევ ნათელყოფს, რომ ფსიქოლოგიური თვალსაზრისით „ჩვენ“ არის ძალზე რთული ფსიქოლოგიური კატეგორია. ეს არაა უბრალოდ ურთიერთკავშირის გაცნობიერება განსაზღვრული რაოდენობის ინდივიდთა ყოველდღიური ურთიერთშეჯახებისას. ასე ჩანს მხოლოდ ერთი შეხედვით. სინამდვილეში, ეს გაცნობიერება ყალიბდება მხოლოდ ანტითეზით, კონტრასტით: „ჩვენ“ — ეს არის ის, რომელიც არ არის „ისინი“; ხოლო ის, რომელიც არ არის „ისინი“, ეს არის ნამდვილი ხალხი“ [26,81-82].

ამ ვითარების საილუსტრაციო მასალა სპეციალურ სამეცნიერო ლიტერატურაში უამრავია. აი ზოგიერთი მათგანი: ეთნონიმი „თურქი“ ნიშნავს თურქულად „აღამიანს“ [20,40-47]. გერმანელთა თვითსახელწოდება „Deutsch“ წარმოდგება „Feudo“-საგან, რაც აღნიშნავს „ხალხს“, „ერს“ [21,47]. ჰოტენტოტები თავიანთ თავს ეძახიან „კოიკონ“-ს, რაც ითარგმნება როგორც „ნამდვილი ხალხი“. თავიანთ მეზობლებს ბუშმენებს კი ეძახიან „საე“-ს, რაც ველურს ნიშნავს. ე.ი. ჰოტენტოტის მიხედვით იგია „კოიკონ“-ი ანუ „ნამდვილი ხალხი“ და მისი მეზობელი ბუშმენი კი „სანი“ ანუ ველური [25].

ამდენად, ცხადია, რომ ეთნოცენტრიზმი — საკუთარი ეთნოსისათვის უპირატესობის მინიჭება სხვებთან შედარებით ობიექტურად არსებული რეალობაა. უფრო მეტიც, ორი ეთნოსის შიგნითაც ცალკეული ჯგუფები, რომლებსაც გააჩნიათ გარკვეული ყოფითი სხვაობები, ასევე გამოიჯანავენ ერთმანეთს, რადგანაც აქაც მოქმედებს იგივე ეთნოფსიქოლოგიური მექანიზმი. რაც უფრო დაბალია საზოგადოებრივი ცნობიერების დონე, მით უფრო მყარია და ძლიერი ეს ეთნოფსიქოლოგიური ფენომენი. ასე რომ, ეს რეალურად არსებული სინამდვილეა და მისი არასასურველი ასპექტების დასაძლევად საჭიროა სწორედ საქმის არსის სრული გათვითცნობიერება.

ზემოთქმულიდან გამომდის, რომ ის 9 ეთნონიმი, რომელთაც უარყოფითი შინაარსი აქვთ, თურმე სრულიად ლოგიკურად ასახავენ

ობიექტურ რეალობას. მაგრამ საკითხავია, თუ რატომ გვაქვს გამო-
ნაკლისი? რითი უნდა აიხსნას იგი?

ეს დადებითი შინაარსის ეთნონიმი არის „აფხაზი“. ვფიქრობ, საქ-
მის არსის გასაგებად აუცილებელია კიდევ ორი ეთნონიმის გან-
ხილვა. ესენია: „ქორთუ“ (ქართველი) და „მარგაი“ (მეგრელი). ეს
ეთნონიმები ეპითეტებად არ გამოიყენება, მაგრამ მათთან მიმარ-
თება უარყოფითია. სამეგრელოში ეთნონიმით „ქორთუ“ აღინიშნე-
ბა ქართულ ენაზე მოლაპარაკე პიროვნება და ძირითადად იმერე-
ლია მხედველობაში, რომელიც ზეპირსიტყვიერების ნიმუშებში
თითქმის ყოველთვის დაცინვითაა მოხსენიებული. ერთ-ერთ ხალ-
ხურ ლექსში, რომელშიც აღწერილია საკონფლიქტო სიტუაცია
ცხენისწყლის მიდამოებში, ნათქვამია: „ვარა მუჭო აჭიშედუ ქორ-
თუეფიმ ნარდი ცხენს“ (ან როგორ გადამასწრებდა ქართველების
გაზრდილი ცხენი) და სხვა. ხოლო ეთნონიმ „მარგაი“-თ აღინიშნე-
ბოდა დაბალი სოციალური ფენის წარმომადგენლები.* არისტოკ-
რატიის სხვადასხვა ფენას კი უწოდებდნენ „ჟინოსქუას“ (აზნაუ-
რიშვილი), „თავადსქუას“ (თავადისშვილი), „პატონსქუას“ (ბატონ-
ნიშვილი) და რაიმე ზოგადი ცნება მათი ერთობლივ აღმნიშვნელად
არ დასტურდება.

ამდენად, მივიღეთ შემდეგი სახის ურთიერთდაპირისპირებული
წყვილები:

1. მეგრელი (ეთნონიმი) — ქართველი (ეთნონიმი)

2. მეგრელი (ეთნონიმი) — აფხაზი (ეთნონიმი)

* მეგრულ ენაზე შეთხზულ ზეპირსიტყვიერების ნიმუშებში ვკითხულობთ:
„ძღაბი ჯგირი ვორეჟ, მარა ბზითი მუთა მაპალუ, მარგალიში /ყ/უნა მო-
კოდ/გ/, ჟინოსქუაჟ მადმოსარგალუ“... გოგო კარგი ვარ, მაგრამ მზითევი
არ გამაჩნია, გლეხის („მეგრელის“) გაყოლა მინდოდა, აზნაურმა წამათრია
[16, 172]. არსებობს ასეთი ანდაზაც: „დღეს მის გუგონებუ მარგაიმ (/ყაზა-
ხიმ) სამართალი, კამეჩიჟ კამანწყარი! აბა ვის გაუჯია მეგრელის (/გლე-
ხის) სამართალი და კამეჩის ხორცის წენი“ [13, 247]. ეს გარემოება თავის
დროზე შენიშნა და დააფიქსირა კ.ბოროზდინმა [6, 45]. ი.ყიფშიძე წერს: „ЭТО
слсно (ე.ი. მეგრელი, — დ.ს.) преимущественно означает
Мингрельца-крестьянина в противоположность другим сословиям“
[23]. მეტად საინტერესო გარემოება აქვს შენიშნული ლ.მუსხელიშვილს,
რომელიც განიხილავს ნოჟანულის (ოდიში) დოკუმენტს: „მეტად საინტერე-
სოა ის გარემოება, რომ XVII ს-ის სამეგრელოში ორი სემასიოლოგიურად
თითქმის ადექვატი ტერმინი „მსახური“ და „მოინალე“ (პირველი ქართული
სიტყვაა, მეორე მეგრული, — დ.ს.) ... გარჩევით იხმარება და რომ მათგან
ქართული ტერმინი მაღალი ლირსების ყმას აღნიშნავს, ხოლო მეგრული —
დაბალი ლირსებისას“ [11, 273].

3. მეგრელი (დაბალი სოციალური ფენის ზოგადი აღმნიშვნელი), რომლის ოპოზიცია პრივილეგირებული საზოგადოების ზოგადი აღმნიშვნელის სახით არ ჩანს.

პირველ შემთხვევაში „მეგრელი“, როგორც ეთნონიმი, უპირისპირდება „ქართველს“, როგორც ეთნონიმს და უპირატესობისა და აღმატებულობის შინაარსითაა დატვირთული, ზემოთ მოყვანილი მსჯელობის საფუძველზე ეს სრულიად კანონზომიერი მოვლენაა.

მეორე შემთხვევაში „მეგრელი“, როგორც ეთნონიმი, უპირისპირდება ეთნონიმ „აფხაზს“ და ყველაფერი პირიქითაა: უპირატესობა უცხოს, ამ შემთხვევაში აფხაზის, მხარესაა. ეს კი, ზემოთ მოყვანილი დებულების თანახმად, ალოგიკურია.

მესამე შემთხვევაში „მეგრელი“ აღნიშნავს დაბალ სოციალურ ფენათა ზოგად სახელს და საპირისპირო, გაბატონებული, ფეოდალური კლასის აღმნიშვნელი ზოგადი სახელი არა გვაქვს. ამდენად, სოციალური ნიშნის მიხედვით „მეგრელის“ ოპოზიცია, ე.ი. არისტოკრატიის აღმნიშვნელი ცნებაა საძიებელი.

ბუნებრივად იბადება კითხვა: მეორე შემთხვევაში მოცემული დაპირისპირება, რომელიც დღეს ეთნონიმთა ურთიერთმიმართების სიბრტყეზეა და თავისთავად პარადოქსულია, ხომ არ იყო ადრე სოციალური ურთიერთმიმართების სიბრტყეზე მყოფი დაპირისპირება? ასეთ შემთხვევაში დაპირისპირების შინაარსი გასაგები და ნათელი იქნებოდა: მეგრელი ცუდია და აფხაზი კარგი, ანუ გლეხი ცუდია და არისტოკრატი კარგი. სოციალური ანტაგონიზმი არ წარმოშობს დაბალ სოციალურ ფენებში საკუთარი უპირატესობის შეგნებას, პირიქით, ყველა ცდილობს სოციალური იერარქიის კიბეზე წინ წაწევის. ასე მაგ.: ერთ ხალხურ ლექსში დედა უმლერის თავის ქალიშვილს:

*„შოუ, ნანა, შოუ სქუა,
ცაშა მეგიჭოფუ ფსუა,
სქან ილბალი იყუაფუ
თავადი დო ჟინოსქუა“.*
*შოუ, ნანა, შოუ, შვილო,
ცისკენ გაქვს გაშვერილი ფრთა,
შენი ილბალი იქნება
თავადი და აზნაური [16,293].*

თუ ეს ვარაუდი მისაღებია, მაშინ არისტოკრატიის აღმნიშვნელ ცნებად „აფხაზი“ უნდა ვიგულისხმოთ. აქ იბადება ახალი კითხვა: რატომ უნდა ეკისრა სოციალური ფუნქციის შესრულება ეთნო-

ნიმს? ისტორიულად რა საფუძველი უნდა არსებულიყო საიმი-
სოდ?*

ცნობილია, რომ ცნება „აფხაზეთი“ აღნიშნავდა დასავლეთ სა-
ქართველოს, ტიტული „აფხაზთა მეფე“ კი შესაბამისად ამ ტერიტო-
რიის მეფეს, ხელმწიფეს. ეს სამეფო კი შექმნა ლეონ II, რომელმაც
თავისი რეზიდენცია ანაკოფიიდან ქუთაისში გადმოიტანა. ეს აქტი
უმტკივნეულოდ არ შეიძლებოდა ჩატარებულიყო. იგი, სრულიად
ლოგიკურად, მოსახლეობის მიერ სამეგრელოში უნდა აღქმულიყო
არა მარტო ლეონ II-ის, არამედ მისი კარისა და მისი მხარდამჭერი
წარჩინებულების გაბატონებად სამეფოს მთელ ტერიტორიაზე. ამი-
ტომაც, ბუნებრივია, სამეფო კარიც და მმართველი ფენაც „აფხა-
ზად“ წოდებულიყო. ამდენად, ცნებამ „აფხაზი“ შეიძინა მეორე შინა-
არსიც — სოციალური კატეგორიის შინაარსი.

ამ მოსაზრებას გარკვეულწილად ამაგრებს აფხაზთა შორის გავ-
რცელებული ისტორიული შინაარსის „აპსხა“-ს ციკლის გადმოცემე-
ბი. შინალიფას მიხედვით, რომელიც ეყრდნობა ნ.მარს, „აპსხა“ არის
„აფხაზთა მეფე“. იგი ამ ორ ცნებას, აფხაზურ „აპსხა“-ს და ქართულ
„აფხაზთა მეფეს“, ერთმანეთის ვარიანტად მიიჩნევს და პირველა-
დად აფხაზურ ვარიანტს თვლის [22,248]. ეს კი მხოლოდ იმისთვის
სჭირდება, რომ განმტკიცებული იქნას ბაზა „აფხაზთა სამეფოს“
წარმოქმნისა და გაფართოების პროცესში აფხაზური ეთნიკური ერ-
თეულის პრიმატის დასამტკიცებლად. ჩემი აზრით, არავითარი სა-
ფუძველი არ არსებობს აფხაზური ვარიანტის პირველადობის მტკი-
ცებისა. უფრო შესაძლებელია, რომ „აპსხა“ ქართული ეკვივალენ-

* ცნობილია, რომ აღმოსავლეთ კახეთში გვიან შუასაუკუნეებში რთული ვი-
თარება შეიქმნა — სპარსელთა მხარდაჭერით დალესტინელებმა დაიწყეს
ქართველთა შევიწროება და შემდეგ ჩამოსახლება. თვითგადარჩენის მიზ-
ნით მათ ძმობაში შესვლა დაიწყეს დარჩენილმა ქართველებმა. ასე შეიქმნა
ამ მხარის ზეგანზე ე.წ. „უბატონო თემები“, რომლებმაც შემდეგ დანარჩენ
ტერიტორიაზე გაავრცელეს თავიანთი ძალაუფლება. აი, რას წერს ამის შე-
სახებ აკად. ნ.ბერძენიშვილი: „გალამახარის ლეკური „უბატონო თემები“,
ამრიგად, „მებატონე თემებად“ იქცნენ. დაპყრობილი ქართული სოფლები
ქარელებმა მძიმედ დაბეგრეს. ამავე დროს მათ თანდათან აიძულეს ქარ-
ველი მოსახლეობა, მაჰმადიანობა მიეღოთ. აი, ამ დამორჩილებულ-დაბეგ-
რილ ქართველ გლეხს ეწოდა ინგილო განსხვავებით ტურმინ „ლეკისაგან“,
რომელშიაც უპირატესად მებატონე ან თავისუფალი იგულისხმებოდა და-
მოუკიდებლად იმისაგან, თუ ვინ იყო ის წარმოშობით: ავარელი, ნახურელი
თუ ქართველი („გალეკებული“). ასე რომ, „ლეკი“ და „ინგილო“ უფრო სოცი-
ალური შინაარსის ცნებებია, ვიდრე ეთნიკური“ [5,274].

ტის აფხაზურად თარგმნის შედეგად წარმოქმნილიყო.

შ. ინალ-იფას აზრით, პირველი „აპსხა“, ე.ი. პირველი „აფხაზთა მეფე“ უნდა ყოფილიყო ლეონ II, რომელმაც თავისი ტახტი ანაკოფიიდან ქუთაისში გადმოიტანა. მართლაც, ეს ასე უნდა იყოს და სწორედ ამ პოლიტიკური აქტის შემდეგ უნდა გაჩენილიყო ტერმინი „აფხაზთა მეფე“, თორემ ლეონ II-ს საკუთრივ აფხაზეთში აფხაზთა მეფე არ დაერქმეოდა, არამედ უბრალოდ მეფე. მსაზღვრელის გაჩენა აუცილებლად რაღაც კონკრეტული ვითარების შედეგია. თქმა იმისა, სხვა პოლიტიკური წარმონაქმნების მეფეთა სიმრავლიდან საკუთარი მეფე რომ გამოეჩინათ, ამიტომ ცნება „აპსხა“ — „აფხაზთა მეფე“ გაჩნდაო, გულუბრყვილო აზრია. ერთია ოფიციალური ტიტული, ხალხი კი თავის მეფეს ყოველთვის მსაზღვრელის გარეშე მოიხსენიებს. მაგ.: ვახტანგ მეფე, დავით მეფე, თამარ მეფე ან დედოფალი და ა.შ. ანაკოფიიდან რომ მოვიდა ქუთაისში, ამიტომ ეწოდა ლეონ II-ს „აფხაზთა მეფე“ და ამიტომაც ეს ცნება თავდაპირველად ქართულ ენაზე უნდა შექმნილიყო ანუ ქართულენოვანი სახელმწიფოს — აფხაზეთის ოფიციალური ტიტული შემდეგში აფხაზურად ითარგმნა. თუ ეს ასე არ არის, მაშინ აფხაზები (აფსუები) თავიანთ მეფეს კი არ გულისხმობენ, არამედ სხვისას. გარდა ამისა, სანინალმდეგოს დაშვებისას ეს ტიტული ლეონ II-მდე, საკუთრივ აფხაზეთის მმართველთაც უნდა ჰქონოდათ. ისტორიული წყაროებით კი დასტურდება, რომ ეს ტიტული პირველად ლეონ II-მ მიიღო. XI ს-ის ძეგლი „მატიანე ქართლისა“ — ში წერია: „რაჟამს მოუძღურდეს ბერძენნი, გადგა მათგან ერისთავი აფხაზთა, სახელით ლეონ... დაიპყრა აფხაზეთი და ეგრისი ვიდრე ლიხამდე, სახელ-იდვა მეფე აფხაზთა“ [17,251].

შევეშვათ ამ საკითხებს და სხვა ისტორიულ გადმოცემებს მივაპყროთ ყური, რომელიც შ. ინალ-იფას აქვს გადმოცემული. ერთგან ნათქვამია, რომ იყო დრო, როცა აფხაზები იყვნენ რიცხვმრავალნი და მოსახლეობა ისე მჭიდროდ ცხოვრობდა, რომ კატები მინაზე ჩამოუსვლელად, სახურავებზე გადავლით მთამდე აღწევდნენ. მოსახლეობა კი ანაპამდე აღწევდა და ქუთაისში მეფედ იჯდა „კუატამ გუბაზ“.* მეორეგან კი ნათქვამია, რომ აფხაზ მმართველთან მდივნად მუშაობდა ერთი ქართველი, რომელსაც შეუყვარდა მისი ბატონის

* აფხაზურ (აფსუების) ტექსტში მოცემული ფრაზა „კუატამ გუბაზ“ — ქუთაისის გუბაზი ზანური შეფერილობისაა, რაც და კიდევ მრავალი სხვაც განგვანყობს ვარაუდისთვის, რომ ამ ტექსტთა შეთხზვაში მეგრელებს აქვთ გარკვეული წვლილი შეტანილი, მაგრამ არა სამეგრელოს, არამედ აფხაზეთის მკვიდრთ.

ქალიშვილი და ცოლად შეირთო იგი (ყურადღებამისაქცევი გარემო-
ებაა: სიუზერენი აფხაზია და ქართველი მისი ქვეშევრდომი). ქალიშ-
ვილის მკაცრმა მამამ ეს ძალზე იწყინა და მოიკვეთა სიძეცა და ქა-
ლიშვილიც. მალე დაიბადა თვალსსივოსანი ვაჟიშვილი. აცნობეს პა-
პას და მოინვიეს იგი შვილიშვილის სანახავად, რომელიც მაშინვე გა-
ეშურა სიძის საცხოვრისსკენ. პაპამ შვილიშვილს იოსებ ბრწყინვა-
ლედ დაარქვა და აღსაზრდელად თავისთან წაიყვანა. განსწავლული
იოსები შემოსეს აფხაზური კოსტიუმით და უკან გამოისტუმრეს. იქ
ყველას მოეწონა ეს სამოსი და ამის შემდეგ საქართველოშიც ატარე-
ბენ „აფხაზურ ტანსაცმელს“-ო.

ამრიგად, შინალიფას მიერ მოხმობილ ისტორიული ხასიათის
გადმოცემების მიხედვით, „აფხაზური ტანსაცმლის“ ქართველებში
გავრცელება უკავშირდება იმ პერიოდს, როცა აფხაზები რიცხვმრავ-
ალნი იყვნენ, მმართველი აფხაზი იყო და ქვეშევრდომად ქართვე-
ლი ჰყავდა. ხომ არაა ეს „აფხაზთა სამეფოს“ პოლიტიკური სიტუა-
ციის ანარეკლი, როცა ქუთაისში ტახტზე ზის ანაკოფიიდან მოსული
მეფე (და ამიტომაც „აფხაზი“), რომელსაც ექვემდებარება ქვეყნის
მოსახლეობა — ქართველობა?

ეს გადმოცემები, სრულიად ბუნებრივად, ეთნოცენტრიზმის სუ-
ლისკვეთებითაა გამსჭვალული, მაგრამ, ამასთანავე, მათში რეალურ-
ი სურათის დანახვაც შეიძლება. „აფხაზური ტანსაცმლის“ ხსენება
მიუთითებს გარკვეული რეალობის არსებობაზე. ეს რეალობა კი სა-
მეგრელოში გავრცელებული აზრია ეთნონიმ აფხაზთან დაკავშირე-
ბით. იგი ხომ აღნიშნავდა უაღრესად ზრდილ, თავაზიან და აუცი-
ლებლად პენიან, კობტად ჩაცმულ ადამიანს. ზრდილობის, გაზრდი-
ლობის ნიშნები — კობტა ჩაცმა-დახურვა, დახვეწილი მიხრა-მოხრა,
თავაზიანი სიტყვა-პასუხი ფეოდალური არისტოკრატიის პრივილე-
გიად და თვისებად ითვლებოდა. ერთ-ერთმა მთხრობელმა მარტვი-
ლის რაიონში ასეთი რამ მიაბმო: ერთი შეძლებული გლეხის შვილი
ეკინკლავება აზნაურის შთამომავალს: თავი რომ მოგაქვთ, შენი და
ჩემი ბაბუა ხომ ორივე ერთად უბაყუნებდნენო მინას თოხს. ვითომ
რითი ხართ შენ და შენი გვარის წარმომადგენლები უკეთესი? — რი-
თი და ჩვენ რომ დაგვიძახებენ, „ბატონოთი“ გავცემთ პასუხს და
თქვენსავეთ „მურეს“ (რა იყო) არ ვიტყვითო — მიუგო აზნაურის
შთამომავალმაო.

კიდევ ერთი მაგალითი: სამეგრელოში შინაურ წრეში სადღეგრძე-
ლოს თქმისას თუ ვინმე ფეხზე წამოდგება, მას ეტყვიან: „მურე, აფ-
ხაზა ხომ ვარექ კუჩხიშა გითმედირთუქი, ქიდოლოხოდი, ჩქი არძო
მარგაეფი ვორეთ, ვავანუხათ ართიანი“ (რაა, აფხაზი ხომ არა ხარ,

ფეხზე რომ დგები, დაჯექი, ჩვენ ყველანი მეგრელები ვართ, არ შევანუხოთ ერთმანეთი). გავეანალიზოთ ეს მაგალითი. „არ შევანუხოთ ერთმანეთი“, ე.ი. გამოდის, რომ ფეხზე დგომით თანამეინახენი ნუხდებიან, რადგანაც მერე მათაც მოუნევთ ფეხზე ადგომა. აგრეთვე, ფეხზემდგომი ყურადღებას ითხოვს და სანამ დაჯდებოდეს, კერძო საუბარი მიზანშეუწონელია. ამიტომ მათ ურჩევენიათ ისხდნენ და ვინმემ თავი არ გამოიღოს ზედმეტ თავაზიანობაზე (აფხაზობაზე). თანამეინახენი ხომ ყველანი მეგრელები (არარისტოკრატები) არიან. არარისტოკრატიულ (არააფხაზურ) წრეში არისტოკრატიული (აფხაზური) ქცევა შემანუხებელია, რადგან იგი თავისი დახვეწილობით, სიფაქიზით უფრო მკაცრია, ვიდრე თავისუფალი.*

ამდენად, ეთნონიმი „აფხაზი“ სამეგრელოში სოციონიმად იქცა. ეს ისტორიული „აფხაზთა სამეფოს“ არსებობის პერიოდში უნდა მომხდარიყო. ხოლო მოგვიანებით, ამ ცნების მეორადი შინაარსი

* ფეხზე დგომით სადღეგრძელოს წარმოთქმა აფხაზების (აფსუების) პრე-როგატივა რომ არაა, ამტიცივებს არქ. ლამბერტის შემდეგი ცნობა: სამეგრელოში „ნადიმობის დაწყებიდან ორი საათის შემდეგ მასპინძელი ამოირჩევს რამდენიმე მსმელს, რომელნიც რიგრიგობით უნდა ადგნენ და მის წინაშე სევან ლეინო“ [9, 48]. გარდა ამისა, თეიმურაზ II საქორწინლო სუფრის აღწერისას აღნიშნავს: „დროც მოვა საყაენოსი, ყველა ადგება ფეხზედა, ასე ასმევენ ზემდგომთა, თასს არიგებენ მსმელზედა“ [8, სტ. 549]. კალმასობაშიაც ვკითხულობთ: ლეინო „რა მიართევს იოანეს, მყის ადგა და შესო სადღეგრძელო წინამძღვრისა“ [3, 116]. ამრიგად, ცხადია, რომ ფეხზე დგომით სადღეგრძელოს თქმა და ლეინის სმა აფხაზური (აფსუური) წესი სულაც არ არის. იგი არც დღევანდელ სამეგრელოშია უცხო ოფიციალურ (ქორწინლი, ქელეხი, ნათლობა) სუფრებზე, მხოლოდ შინაურული თავშეყრის დროს ეზარებათ მეგრელებს ფეხზე დგომა. შინაურ გარემოში თავაზიანობის გამოჩენას უცხოოდ (აფხაზობად) და ამდენად, ზედმეტად მიიჩნევენ. შინაურულ გარემოში შინაურულად, სადად, უბრალოდ ყოფნა ურჩევენიათ. ფეხზე ადგომა კი სათანადო ეტიკეტით გათვალისწინებული ზრდილობის მაჩვენებელია.

„უმცროსმან კაცმან უფროსი არ უნდა დაინვიოსო,
ადგეს სჯობს, ისრე მჯდომელმან ქვემორე დაინვიოსო,
საჩოქეთ რა შეიყარნენ, უწინ მან წაინიოსო,
არცა უხამსად დამდაბლდეს, არც ბენვად აინიოსო“ [1, სტ. 44].
ვინც ასეთ წესებს მისდევს („მის-მის დროს რაა საქნელი“ [1, სტ. 64], იგი უკეთ გაზრდილია: „თუ ვინ ასე არა ზრდილობს, მამ იქნება სვანი ყუდო“ [1, სტ. 51]. როგორც წესი, ასეთი რამ მიენერება კეთილშობილ ნოდებას და არა მდაბიორებს. საგანგებოდ აღნიშნავს ვახუშტი ბატონიშვილი, იმერეთში არიანო „აზნაურნი მრავალნი და კეთილი ყოვლითა ზნითა აზნაურთათა“ 2,36].

მთლიანად მიკუთვნებული იქნა იმ ეთნოსზე, რომელიც აფხაზეთში მკვიდრობდა. სწორედ ამიტომ უნდა გამხდარიყო XIX ს-ში მცხოვრები მეგრელისათვის აფხაზი (აფსუა) სანიმუშო. მეგრელი, როგორც ეთნოგრაფიული ჯგუფი და ასევე როგორც დაბალი სოციალური ფენის წარმომადგენელიც, თავის ირგვლივ ამ პერიოდში ხედავდა სიუზერენის სახით თავის ადგილობრივ — სამეგრელოს სამთავროს არისტოკრატიას და არა ანაკოფიიდან მოსულს. ამიტომ ახლა უკვე „აფხაზის“, როგორც ეთნიკური სუბიექტის იდენტიფიკაცია ხდებოდა აფხაზეთის მცხოვრებთან და ამ ცნებაში მეგრელისათვის ჩამოყალიბებული სოციალური შინაარსი მათზე იქნა გადატანილი. აქ იბადება ერთი უმნიშვნელოვანესი კითხვა: ის აფხაზები, რომლებიც თავის დროზე არისტოკრატებად მოველინენ მეგრელს და ის აფხაზები, რომლებიც დღეს თავს აფსუას უწოდებენ და რომლებზეც გავრცელებული იქნა ამ არისტოკრატის თვისებები, ერთი და იგივეა თუ არა? ამ კითხვას მომავალმა კვლევა-ძიებამ უნდა გასცეს პასუხი, რომელშიაც ეთნოგრაფიულმა მასალებმა უნდა თქვან გადამწყვეტი სიტყვა, რაც სამწუხაროდ უმართებულოდაა დღემდე მიტოვებული.

დამონებული ლიტერატურა:

1. არჩილი, საქართველოს ზნეობანი, ქართული მწერლობა, ტ. VI, თბ., 1980.
2. ვახუშტი ბატონიშვილი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, ქართლის ცხოვრება, ტ. IV, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს.ყაუხჩიშვილის მიერ, თბ., 1973.
3. იოანე ბატონიშვილი, ხუმარსწავლა (კალმასობა), I, თბ., 1990.
4. იოანე ბატონიშვილი, ხუმარსწავლა (კალმასობა), II, თბ., 1991.
5. ნ.ბერძენიშვილი, საქართველოს ისტორიის საკითხები, III, თბ., 1996.
6. კ.ბოროზდინი, რაფ.ერისთავი და მურიე, ბატონყმობა სამეგრელოში (მასალები), ტფ., 1927.
7. „დროება“ (გაზ.), 1967 წ., N 43.
8. თეიმურაზ II, თხზ. სრული კრებული, თბ., 1939.
9. არქანჯელო ლამბერტი, სამეგრელოს აღწერა, თბ., 1938.
10. ნ.ლომოური, ლაზთა სახელწოდების საკითხისათვის, საქ. მეცნიერებათა აკად. „მაცნე“, ისტორიის სერია, თბ., 1964, V.
11. ლ.მუსხელიშვილი, საქართველოს გლეხობის სოციალ-ეკონომიური კატეგორიები XVI-XVII სს. ენიშენის „მოამბე“, V-VI, თბ., 1940.
12. თ.სახოკია, ავტობიოგრაფია, კრ.: „თედო სახოკია“, თბ., 1969.

13. თ.სახოკია, მეგრული ანდაზები, იბერიულ-კავკასიური ენათმეცნიერება, XXVII, თბ., 1989.
14. უან შარდენის მოგზაურობა სპარსეთსა და აღმოსავლეთის სხვა ქვეყნებში, თბ., 1975.
15. ევლია ჩელების „მოგზაურობის წიგნი“, თბ., 1971.
16. ქართული ხალხური სიტყვიერება, მეგრული ტექსტები, I, თბ., 1975.
17. მატიაწე ქართლისა, ქართლის ცხოვრება, ტ. I, თბ., 1955.
18. ს.ჯანაშია, გიორგი შარვაშიძე, სოხუმი, 1966.
19. ივ.ჯავახიშვილი, მამულიშვილობა და მეცნიერება, ტფ., 1904.
20. Н.Г. Волкова, Из кавказской этнонимии, „ხელეური“ (მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის), XXII, თბ., 1995.
21. В.В Жирмунский, Введение в Сравнительно-историческое изучение черноморских языков. М., 1964.
22. М. Инал-ипа, Страниц и исторической этнографии абхазов, Сухуми, 1971.
23. И.Кинлшидзе, Грамматика мингрельского (иверского) языка, СПТ., 1914, ლექსიკონი.
24. А.Н. Кононов, Опыт анализа турк, Советская этнография, 1999, N 1.
25. М.В. Крюков, „Люди“, „Настоящей Люди“ (К проблеме исторической типологии этнических самоназваний), წიგნი „Этническая Ономастика“, М., 1984
26. Б.Ф. Поршнев, Социальная психология и история, М., 1966

ეთნიკური სიტრელისა და მრავალენიანობის მიზეზების შესახებ დაღესტანში

საყოველთაოდ ცნობილია, რომ კავკასიის მოსახლეობა გამოირჩევა ეთნოლინგვისტური სიტრელით. აქ მკვიდრობს ორმოცდაათადე ეთნოსი ამდენივე დამოუკიდებელი ენით, რომლებიც ლაპარაკობენ იბერიულ-კავკასიურ, ინდოევროპულ და ალთაურ (თურქულ) ენებზე. ამ ეთნიკურ და ლინგვისტურ სიტრელეს ძირითადად განაპირობებს დაღესტნის მოსახლეობა. ჯერ კიდევ ძველი დროიდან დაღესტანი ცნობილი იყო როგორც „მთების ქვეყანა“ და „ენათა მთა“ (დაღესტნის..., 1955, გვ. 6). მეცნიერები დაღესტანში 30-მდე ენასა და 70-მდე დიალექტს ითვლიან, ისე რომ ერთი ენის ზოგიერთი დიალექტის წარმომადგენელს ერთმანეთის ენის გაგება უჭირს. ნიშანდობლივია, რომ დაღესტნურ ენებში ეთნონიმი და ტოპონიმი ერთი და იგივე სიტყვით გამოიხატება. ს.ხაიდაკოვს ასეთი მაგალითები მოაქვს ლაკური ენიდან. ლაკებში ყოველი აულის სახელწოდება აღნიშნავს როგორც აულს, ისე მასში მცხოვრები ხალხის ერთობლიობას. ლაკური აულის სახელწოდება ერთდროულად ეთნონიმიურიცაა და გეოგრაფიულიც (ხაიდაკოვი, 1960, გვ. 469).

მანამ, სანამ ძირითად სათქმელზე გადავალთ, ჩამოვთვალოთ ის ძირითადი ენები, რომლებიც დაღესტნურ ქვეჯგუფში შედიან: ხუნძური ანუ ავარული ენა; ანდიური ენა (უმწერლობო ენა, რომელზედაც დაახლ. 8 ათასი კაცი ლაპარაკობს); დიდოური ანუ ცეზური ენა (უმწერლობო ენა. ამ ენაზე ლაპარაკობს დაახლ. 7 ათასი კაცი); დარგუული ენა (ახუშური, ნუდახარული, კუბაჩური და ხაიდაკური დიალექტებით). ზოგიერთი მეცნიერი კუბაჩურსა და ხაიდაკურს ცალკე ენებად მიიჩნევს. ამასთანავე, კუბაჩურად მხოლოდ ერთი სოფლის მოსახლეობა მეტყველებს. 1886 წელს კუბაჩურად 507 ოჯახი (2.232 სული) ლაპარაკობდა, ხაიდაკურად (კაიტალურად) — 2.827 კომლი (14.220 სული). შემდეგ შეიძლება დავასახელოთ ლაკური ენა, რომელიც რამდენიმე დიალექტს შეიცავს და რომლებიც ერთმანეთისაგან ნაკლებად განსხვავდებიან, ვიდრე სხვა ჯგუფებისა (ლაკურად 1886 წელს 6.383 ოჯახი, 29.215 სული მეტყველებდა); ლეზგიურ ქვეჯგუფში ორი ენაა გაერთიანებული: ლეზგიური (კირიული ენა) და ტაბასარანული ენა (1886 წ. ლეზგიურ ანუ კირიულ ენაზე 10.168 ოჯახი, 55.233 სული ლაპარაკობდა, ტაბასარანულზე — 2.209 ოჯახი, 13.270 სული). სხვა ენებიდან შეიძლება დავასახე-

ლოთ: არჩიული ენა (არჩიული ენა მხოლოდ ერთ სოფელში — არჩი-ში არის გავრცელებული. 1886 წ. ამ ენაზე 203 კომლი, 804 სული მეტყველებდა). ალულური ენა (გავრცელებული იყო ექვს პატარა სოფელში (1886 წლის მონაცემებით ალულურ ენაზე 1.266 ოჯახში 6.840 სული ლაპარაკობდა. დღევანდელი მონაცემებით აღნიშნულ ენაზე 700-მდე კაცი მეტყველებს); ახვახური ენა (ხუნძურის ჯგუფის ენა დასავლეთ დაღესტანში. ამ ენაზე სამ სოფელში 3.800-მდე კაცი ლაპარაკობს. 1886 წლის მონაცემებით: 838 ოჯახი, 3.585 კაცი); ბაგულალური ანუ კვანადური ენა (მეტყველებს 3.300-მდე კაცი დასავლეთ დაღესტნის სულ ოთხ სოფელში. 1886 წელს ბაგულალურ ენაზე 398 ოჯახის 1.474 სული ლაპარაკობდა); ბოთლიხური ანუ ლოდობერული ენა (დასავლეთ დაღესტნის ორ სოფელში აღნიშნულ ენაზე დაახლ. 3.500 კაცი მეტყველებს. 1886 წელს — 203 ოჯახი, 887 სული); ბუდუხური ენა (აზერბაიჯანის შაჰ-დაღის მთებში ბულუხურად ლაპარაკობს 2.000 კაცი); კაპუჭური ანუ ბეჟიტური ენა (ხუნძურის ჯგუფის ამ ენაზე დასავლეთ დაღესტნის სამ სოფელში ლაპარაკობს სულ 2.500 კაცი. 1886 წელს: 44 კომლი, 2.330 სული); კარატაული ენა (მეტყველებენ სულ ორ სოფელში. 1886 წ. 1.897 კომლი, 7.217 სული); კრიწული ენა (აზერბაიჯანის შაჰ-დაღის მთებში ლაპარაკობს 500 კაცი); რუტულური ენა (ლეზგიურთან ახლოს მდგომ ამ ენაზე სულ ორი სოფლის 700 ადამიანი მეტყველებს. 1886 წელს ეს მაჩვენებელი საკმაოდ მაღალი იყო — 2.259 ოჯახი, 11.985 სული); ნახურული ენა (ამ ენას ფლობს 800-მდე კაცი. 1886 წ.: 912 კომლი, 5.165 კაცი); ხინალულური ენა (1000 კაცი). გამოყოფენ აგრეთვე ტინდიურ (1886 წელს — 774 კომლი, 3.262 კაცი), ჭამალურ (რვა სოფელი. 1886 წელს — 1024 ოჯახი, 3889 სული), ხვარშიულ (ხუთი სოფელი. 1886 წელს — 338 კომლი, 1.406 კაცი), ჰიდურ-ანდალალურ-ყარახულ, ანწუხურ ენებსა და დიალექტებს (ჩიქობავა, 1952, გვ. 369-371; ახვლედიანი, 1972, გვ. 312-314; კავკასიის..., 1960, გვ. 22).

საისტორიო წყაროებით ირკვევა, რომ თავის დროზე კავკასიის სხვა მხარეებიც მრავალენობრივი და მრავალენოვანი იყო. მაგალითად, ანტიკური მწერლები მიუთითებენ ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიის მრავალ ენაზე, რომელთათვისაც მაშინ ისეთივე ეთნოლინგვისტური სიჭრელე იყო დამახასიათებელი, როგორც დღევანდელი დაღესტნისათვის. პოლიეთნიკური იყო აგრეთვე ალბანეთიც. „ისტორიის მამა“ ჰეროდოტე (ძვ.წ. V ს.) წერდა, რომ „კავკასიაში მკვიდრობს მრავალი სხვადასხვა ტომი“. ხუთასი წლის შემდეგ იგივეს წერდა სტრაბონი, რომელიც გაოცებული იყო კავკასიის პოლიეთნიკურობით. მისი სიტყვით, მხოლოდ ქალაქ დიოსკურიაში (დღევანდე-

ლი სოხუმში) დასავლეთი კავკასიის 70-მდე ტომის წარმომადგენლები იყრიდნენ თავს სავაჭროდ (თ.ყაუხჩიშვილი, 1957, გვ. 123). რაც შეეხება ალბანეთს, აქ სტრაბონით 26 სხვადასხვა ტომი და ხალხი ცხოვრობდა, რომლებსაც ყველას თავისი ენა ჰქონდა და როგორც სტრაბონი აღნიშნავს, „იმიტომ, რომ ერთმანეთს არ ერევიან“ (ყაუხჩიშვილი, 1957, გვ. 134). მეცნიერები ვარაუდობენ, რომ ისტორიული ალბანეთის ტერიტორია ძირითადად დალესტნურ ენებზე მოლაპარაკე ტომებით იყო დასახლებული და დალესტანის გარკვეული ნაწილიც ალბანეთის შემადგენლობაში შედიოდა. ალბანელები სხვა ეთნოსების მიერ იქნენ ასიმილირებული. რაც შეეხება ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიას, აქ მრავალი ეთნოსისა (და ენის) შერწყმის შედეგად ბოლოს ორი-სამი ადიღური ენა მივიღეთ.

ორიოდე სიტყვით უნდა გავიხსენოთ ეთნოსების (და შესაბამისად ენების) განვითარების გზა. თავდაპირველად გარკვეულ რეგიონში წარმოქმნილი ენა დიალექტებად დაიშალა. ეს დიალექტები ხანგრძლივი იზოლაციის შედეგად დამოუკიდებელ ენებად გარდაიქმნენ. შემდეგ კი ისტორიის განვითარების კვალობაზე მოხდა ენათა კვლავ გამსხვილება. ასიმილაციური პროცესების შედეგად მრავალი მონათესავე და არამონათესავე ენა (ეთნოსი) შეერია ერთმანეთს და მივიღეთ დიდი ენები. შორს რომ არ წავიდეთ, ზემოთ ნახსენები ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიის მაგალითი უნდა გავიხსენოთ. აქ დროთა განმავლობაში მრავალი ენის შერევის შედეგად ჩამოყალიბდა ორისამი მონათესავე ენა. დალესტანში ასეთი პროცესები არ განხორციელდა, ენობრივი მოზაიკურობა არ დაირღვა და მან დღევანდლამდე შემონახა თავი. ჩვენს წინაშე ისმის კითხვა: რატომ არსებობს დალესტანში მრავალი ენა და ეთნოსი? რატომ არ მოხდა ამ ენათა შერევა და ეთნოსთა ასიმილაცია? სხვათაშორის, ამ საკითხს ნ.ბერძენიშვილიც შეეხო, რომელმაც აღნიშნა, რომ გარკვეული მიზეზებით მონათესაობის პრინციპიდან გამომდინარე ეთნოსების (და ენების) შერევა არ ხდება. ის კერძოდ წერდა: „დალესტანში ორი სოფლის ერთიმეორესთან შერწყმა (მონათესავე ენების მქონე სოფლის) არ ხდება და საუკუნეთა მანძილზე განაგრძობენ დამოუკიდებლად ცხოვრებას. ამავე დროს ძველი საინგილო (ასეთივე „დალესტნური“) ერთიანად გაქართულდა ჰერეთთან ერთად, რალა შუაშია მონათესავეობის მომენტი?“ (ბერძენიშვილი, 1990, გვ. 410).

სხვადასხვა ხალხების და მათი ენების შერევა-ასიმილაციის ხელისშემშლელ არაერთ ფაქტორზე მიუთითებენ მეცნიერებაში. პირველყოვლისა ასახელებენ ბუნებრივ-გეოგრაფიულ პირობებს. დიდი მთები, ხეობები, განიერი მდინარეები, უდაბნოები... ხელს უშლიდ-

ნენ ორი და რამდენიმე ხალხის (ეთნოსის) ეთნიკურ და ენობრივ კონტაქტებს. იქ, სადაც ასეთი ხელისშემშლელი პირობები არ იყო ისტორიულად ორი ეთნოსის საკონტაქტო ზონაში ყოველთვის გვექონდა შერეული მოსახლეობა, რაც ხშირად ერთი ეთნოსის მიერ მეორე ეთნოსის ასიმილაციას იწვევდა.

დალესტანში ეთნოსების და ენების მრავალრიცხოვნების მიზეზების შესახებ ასახელებდნენ მეურნეობის ფორმასაც. მხედველობაში აქვთ ნატურალური მეურნეობის შემონახულობა და გადარეკვითი მეცხოვერეობის არ არსებობა. თავისთავად, ბუნებრივ-გეოგრაფიულ ფაქტორთან ერთად, ეს მომენტი ერთგვარად მხედველობაშია მისაღები, მაგრამ არაა გადამწყვეტი და წამყვანი. მსგავსი ბუნებრივ-გეოგრაფიულ გარემოში მეურნეობის მსგავსი ფორმების არსებობის პირობებში მაინც მოხდა წერილ-წერილი ეთნოსებისა და ენების გამსხვილება (ისევ და ისევ ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიის მაგალითი შეიძლება გავიხსენოთ). ამასთანავე, ისიც უნდა აღვნიშნოთ, რომ კავკასიის სხვა მხარეებში (მაგალითად, ცენტრალურ კავკასიაში) რელიეფი უფრო რთულია, ვიდრე დალესტანში.

დალესტანში ეთნიკური სიჭრელე და მრავალენიანობა მიზეზთა კომპლექსის შედეგია, რომელთაგანაც მთავარი არის სოციალურ ურთიერთობათა ის განსაკუთრებული ფორმა, რომელიც აქ არსებობდა და, პირველ რიგში, ქორწინების წესი. ცნობილია, რომ მსოფლიოში ქორწინების ორი ძირითადი ფორმა არსებობს: ეგზოგამიური და ენდოგამიური. ეგზოგამიური ქორწინების დროს ქორწინება აკრძალულია ერთი და იმავე გვარის ან თემის შიგნით. ენდოგამიური ქორწინების დროს ქორწინება დასაშვებია ერთი და იმავე ტერიტორიული, სოციალური, საზოგადოებრივი ჯგუფის წევრებს შორის. ეგზოგამიური ქორწინების დროს თუ აკრძალულია ქორწინება სანათესაო წრის შიგნით, ენდოგამიური ქორწინებისას კი პირიქით, ქორწინება იკრძალება სანათესაო წრის გარეთ.

მეცნიერებაში შენიშნულია, რომ ეგზოგამიურ ქორწინებას უკონდა დიდი მნიშვნელობა არა მარტო ეთნიკური ერთობების ჩამოყალიბებაში, არამედ ნეანდერტალელი ტიპის ადამიანისაგან Homo Sapiens-ზე გადასვლაში. ბიოლოგიური თვალსაზრისით საქორწინო ურთიერთობების გამორიცხვამ სისხლით მონათესავეთა შორის მიგვიყვანა ადამიანის ფიზიკური ტიპის გაუმჯობესებასთან. ანთროპოლოგთა უმეტესობის აზრით, ადამიანთა განვითარებაში ხარისხობრივად ახალი სტადია განპირობებული იყო ძველი მოსახლეობის ცალკეული ჯგუფების ძლიერი შერევით, რაც ხშირი საქორწინო კონტაქტების შედეგად ხორციელდებოდა (გენინგი, 1970, გვ. 35-

36). მეცნიერები იმასაც აღნიშნავენ, რომ ეთნიკური ერთობები ფორმირდებიან გვარის (სისხლით მონათესავე ჯგუფების) წარმოქმნასთან ერთად. გვიანი პალეოლითის ეპოქაში ახალი საწარმოო საშუალებების გაჩენამ მიგვიყვანა საქორწინო ურთიერთობების აკრძალვამდე ერთი სამეურნეო უჯრედის შიგნით, რამაც გამოიწვია ახალი სოციალ-ეკონომიკური უჯრედის გვარის წარმოქმნა, რომელშიც მტკიცე ერთ სამეურნეო კოლექტივად გაერთიანებული იყვნენ უახლოესი სისხლით მონათესავე კოლექტივები (გვარები) ერთმანეთთან მჭიდრო კავშირში იმყოფებოდნენ არამარტო სოციალური, სამეურნეო, არამედ ენობრივი თვალსაზრისითაც. ორი და მეტი გვარის ასეთი გაერთიანება უკვე გვაძლევს ტომს, რომელიც ეთნიკური ერთობის პირველი საფეხური იყო. თითოეულ ტომს კი თავისი სამეცხველო ენა (თუ დიალექტი) ჰქონდა. ასეთი ეთნიკური ერთეულები (ტომები) ენდოგამიურნი იყვნენ. ქორწინება ხდებოდა ტომის, ეთნიკური კოლექტივის შიგნით. ტომის ენდოგამიურობის დარღვევის შემთხვევაში მისი ეთნიკური ტრანსფორმაცია გარდუვალი იყო. ისტორიაში ცნობილია არაერთი ფაქტი, როდესაც ერთი ეთნოსის მეორეში შერევა, ახალი ეთნოსების ჩამოყალიბება ხდება სწორედ მაშინ, როდესაც ეთნოსის ენდოგამიურობა ირღვევა, როდესაც ორი მეზობლად მცხოვრები ანდა შემხვედრი ეთნოსი ერთმანეთთან საქორწინო ურთიერთობაში შადის (ბრომლეი, 1969). მართალია, ორი ეთნოსის შეხვედრის ადგილას ასიმილაციური პროცესებისას დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა რაოდენობრივ ფაქტორს, მაგრამ შეიძლება მრავალრიცხოვან ეთნოსს ვერ მოეხდინა მცირერიცხოვანი ეთნოსის ასიმილაცია, თუ ეს ეთნოსები ენდოგამიურნი იყვნენ, თუ საქორწინო ურთიერთობით არ შეერეოდნენ ერთმანეთს, თუ ქორწინება მხოლოდ თავისი ეთნოსის შიგნით ჰქონდათ. ეთნიკური ტრადიციების შენარჩუნებისათვის ენდოგამია აუცილებლად მიაჩნდა ლ. გუმბილოვს; რადგან ენდოგამიური ოჯახი ბავშვებს გადასცემს ქცევის გამომუშავებულ, ტრადიციულ სტერეოტიპებს, ეგზოგამიური ოჯახი კი გადასცემს მათ ორ სტერეოტიპს, რომლებიც ერთმანეთს მუდმივად ახშობენ (გუმბილოვი, 1989ა, გვ. 89-90).

ქორწინების ფორმას მიანერენ არქეოლოგიური კულტურების ერთიდან მეორეში გადატანას. როდესაც ორი მონათესავე (თუ არამონათესავე) ტომი ერთმანეთთან ეგზოგამიურ ქორწინებაში იყო არა მარტო ენობრივი ელემენტის გადატანა ხდებოდა ერთი ტომიდან (ეთნოსიდან) მეორე ტომში (ეთნოსში) არამედ კულტურის ამა თუ იმ ელემენტისაც. მსგავსი კულტურების ამ გზით გავრცელება უფრო მისაღებად მიაჩნიათ, ვიდრე სესხება (ბრიუსოვი, 1956).

გვიან პერიოდში ქორწინების ამა თუ იმ ფორმას ხშირად განაპირობებდა რელიგიაც, განსაკუთრებით დიდი, მონოთეისტური რელიგიები გვაქვს მხედველობაში. აღნიშნულმა მონოთეისტურმა რელიგიებმა ბევრად განსაზღვრეს დღევანდელი მსოფლიოს ენობრივი და ეთნიკური სახე. თურქული ეთნოსის არაენდოგამიურობამ ხელი შეუწყო არაერთი სხვადასხვა ეთნოსის თურქულ ენობრივ-ეთნიკურ სამყაროში შესვლას. თურქეთთვის მთავარი იყო რელიგიური და არა ეთნიკური ფაქტორი. ქორწინების წესმა დაიცვა ხორვატები სერბთა ასიმილაციისაგან. კონფესიური სხვაობის გამო, ხორვატები და სერბები ერთმანეთზე არ ქორწინდებოდნენ, შესაბამისად ერთმანეთს არ ერეოდნენ. ენდოგამიური ხორვატული ეთნოსი ეგზოგამიური გვარებისაგან შედგებოდა. საქორწინო ურთიერთობა ამ ეგზოგამიურ გვარებს შორის ხორციელდებოდა. საისტორიო წყაროებით ცნობილია, რომ XII ს-ის ხორვატიაში გვარი მნიშვნელოვანი სოციალური ერთეული იყო (ჩეშკო, 1989, გვ. 141).

ისევ იუგოსლავიის მაგალითი უნდა მოვიყვანო. ცნობილია, რომ უცხოეთნიკურ და ენობრივ გარემოში მცირერიცხოვანი ეთნიკური ერთეულები ადვილად ასიმილირდებიან. მაგრამ ყოველთვის ასე არაა. იუგოსლავიაში არიან ცალკეული ჯგუფები, რომლებმაც ასწლებულების განმავლობაში, უცხო ეთნიკურ გარემოში ხანგრძლივი ცხოვრების მიუხედავად, შეინარჩუნეს თავიანთი ნაციონალური თვითშეგნება და ენა. ასე მაგალითად, 1657 წელს ჩერნოგორიელთა 50-მდე ოჯახი გადასახლდა პეროაში (სოფელ ისტრიაში ქ. პულის სიახლოვეს). გადასახლებულები აღმოჩნდნენ ისტრიელი სლავებისა და ნაწილობრივ იტალიელების სრულიად უცხო გარემოში, როგორც ენობრივი, ისე რელიგიური და კულტურული თვალსაზრისით ნარსულში, განსაკუთრებით იტალიაში აბსოლიტური ხელისუფლების დროს, არაერთგზის ცდილობდნენ მათ ასიმილაციას. პეროანელებს არ ჰქონდათ სკოლა მშობლიურ ენაზე. მაგრამ მან შეინარჩუნეს ეთნიკური და ენობრივი თავისთავადობა, მართლამდიდებლური სარწმუნოება, წეს-ჩვეულებები მხოლოდ და მხოლოდ ენდოგამიური ქორწინების საფუძველზე. ისინი ქორწინდებოდნენ მხოლოდ თავისი ეთნიკური ჯგუფის შიგნით. ამასთანავე, რომ არ გასულიყვნენ საქორწინო ურთიერთობის დასამყარებლად თავისი ჯგუფის გარეთ, ხშირად სისხლით ნათესავეებიც კი ერთმანეთზე ქორწინდებოდნენ (ბარიაკტაროვიჩი, 1974, გვ. 52). კათოლიკობის მიღების შემთხვევაში კი მიგრანტი ჩერნოგორიელები შევიდოდნენ საქორწინო ურთიერთობაში ადგილობრივ მოსახლეობასთან და ისინი უკვე დიდი ხნის ასიმილირებული იქნებოდნენ. მაშასადამე, ენდოგამია განაპირო-

ბებს ეთნიკური ჯგუფის და მისი ენის შემონახულობას.

საქორწინო წეს-ჩვეულების (ურთიერთობის) გამო სრემელი ალბანელები შეერივნენ ადგილობრივ სლავურ მოსახლეობას და, პირველ რიგში კათოლიკე ხორვატებს, რადგან ტომში დაკანონებული ტრადიციის მიხედვით, მათში ენდოგამია აკრძალული იყო. ალბანელებში ეგზოგამიის ჩვეულება უფრო შორს იყო წასული. აქ გვექონდა არა ეგზოგამიური გვარი, არამედ ეგზოგამიური ტომი. ალბანელები არასდროს არ ქორწინდებოდნენ თავისი ტომის შიგნით. უფრო მეტიც, ყველაზე დიდი ალბანური ტომის — მიდრიტას წარმომადგენლები არ ქორწინდებოდნენ შალის და შოშის ტომების ადამიანებზე, რადგან, გადმოცემით, ამ სამი ტომის საფუძვლისჩამყრელი იყო სამი ძმა.

ამრიგად, ეთნიკური ერთობის მდგრადობის მძლავრი განმაპირობებელი ფაქტორი იყო მის ენდოგამიურობა, ე.ი. საქორწინო ურთიერთობის დამყარება ერთობის (ამ შემთხვევაში ეთნიკური ერთობის) შიგნით. ენდოგამიურობა დამახასიათებელი მოვლენა იყო ისტორიის სხვადასხვა ეტაპზე სხვადასხვა ტიპის ეთნოსებისათვის. საყურადღებოა, რომ ძველ ათენში პერიკლეს დროს (ძვ.წ. V ს.) კანონით აიკრძალა ქორწინება „ბარბაროსებთან“, ე.ი. სხვა ხალხებთან. თანამედროვე პირობებში შენიშნულია, რომ ეთნოსები ჩვეულებრივ უკიდურეს შემთხვევაში 90%-ით ენდოგამიურები არიან. ეთნოსის ენდოგამიურობის დარღვევა თუ აცდა 10-15%-ს, მაშინ მისი დეზინტეგრაციული მოვლენა მოქმედებას იწყებს და ენდოგამიურობის მნიშვნელოვნად დარღვევის შემთხვევაში ეთნოსის მოდიფიკაცია ანდა სრული გაქრობა გარდაუვალა (ბრომლეი, 1969). საერთოდ, ცნობილია, რომ შერეული ქორწინებანი წარმოადგენს ერთ-ერთ მთავარ ინსტრუმენტს ახალი ეთნოსის შექმნისა ორი ან მეტი ეთნიკური ერთობის სინთეზის საფუძველზე. ახალი ეთნიკური ერთობების ფორმირებაში ენდოგამიის გარღვევის როლი კარგად ჩანს ადრეშუასაუკუნეების დასავლეთ ევროპის მაგალითზე. დასავლეთ ევროპის ხალხების ჩამოყალიბებაში მნიშვნელოვანი იყო VII-VIII სს-ში ყველა ბარბაროსულ სამეფოში შერეული ქორწინების აკრძალვის გაუქმება (კორსუნსკი, 1968, გვ. 128). ამრიგად, ეჭვი არაა, რომ სწორედ ქორწინება წარმოადგენს ყველაზე რადიკალურ გზას ამა თუ იმ ეთნოსში უცხო ელემენტების შესვლისა. ეთნოსის ენდოგამიურობა, საქორწინო წრის ჩაკეტილობა უზრუნველყოფს ერთგვაროვანი ეთნიკური და ენობრივი შემადგენლობის შენარჩუნებას.

დავუბრუნდეთ ისევ დალესტანს. დალესტნის წვრილ-წვრილი ეთნოსები ენდოგამიურნი იყვნენ. ამასთანავე, დალესტანში, კავკასიის

სხვა ხალხებისაგან განსხვავებით, არ გვექონდა გვარი და არც შესაბამისად გვარის (სანათესაო წრის) ეგზოგამიურობა არსებობდა. კავკასიის ყველა ხალხში არსებობდა ისეთი სოციალური ერთეული, როგორცაა გვარი. გვარი ჩვეულებრივ აქ გაიაზრებოდა, როგორც ერთი პიროვნების (წინაპრის) შთამომავალთა ერთობლიობა. გვარის წევრების ერთმანეთზე დაქორწინება გამოირიცხებოდა. არამარტო გვარი, არამედ სოფელიც კავკასიაში ეგზოგამიური იყო. ტრადიციის დამრღვევი, სისხლის შემრყენელი კავკასიის სხვადასხვა ხალხებში სასტიკად ისჯებოდა. ყაბარდოში გვარი („ლეკ“) მნიშვნელოვან როლს თამაშობდა, რომლის წევრებიც ერთმანეთთან დაკავშირებული იყვნენ არამარტო საერთო წარმომავლობით, არამედ სამეურნეო, საზოგადოებრივი და იდეოლოგიური კავშირებით (პერშიცი, 1951, გვ. 177). „ლეკის“ წევრების ერთობის დამახასიათებელი ნიშანი იყო საგვარეულო ეგზოგამია, რომელიც ძველი გვაროვნული ეგზოგამიიდან მიღებულ ტრადიციულ წესს წარმოადგენდა. არავის არ ჰქონდა უფლება დაქორწინებულიყო თავის მოგვარეზე. ეთნოგრაფიული მონაცემებით ყაბარდოში არ დასტურდება საგვარო ეგზოგამიის დარღვევის არც ერთი შემთხვევა. ამ ჩვეულების დარღვევის შემთხვევაში გარდაუვალი იყო ქვეყნიდან გაძევება და სიკვდილიც კი (პერშიცი, 1951, გვ. 178; კავკასიის..., 1960, გვ. 178). მიუხედავად იმისა, რომ ყაბარდოში და ჩერქეზეთში ისლამი ნებას რთავდა სხვა რიგის საქორწინო ურთიერთობებს (მრავალცოლიანობა, ნათესავენებს ერთმანეთზე დაქორწინება და სხვ.), ბოლო დრომდე ტრადიციულს ენიჭებოდა უპირატესობა. ისლამმა ვერ მოსპო აქ გვარი და საგვარო ეგზოგამია. ყაბარდოში (ჩერქეზეთში) გვარის მნიშვნელობას ხაზს უსვამს ისიც, რომ აქ ყველა გვარს სოფლის სასაფლაოზე თავისი უბანი ჰქონდა. ყაბარდოში გამოყოფენ მეორე რიგის გვარებსაც, როდესაც ერთი ძირი-გვარიდან რამდენიმე ახალი გვარია წარმოქმნილი. ამ შემთხვევაშიც დაცული იყო მკაცრი ეგზოგამია ადრინდელი გვარის წარმომადგენლებთან.

გვექონდა გვარი („მიგაგ“) ოსეთშიც, რომლის წევრებიც აგრეთვე ერთი წინაპრისაგან მომდინარედ თვლიდნენ თავს. ოსებში მკაცრად იცავდნენ ეგზოგამიას. ქორწინება მოგვარეზე, თუნდაც ნათესაობა ძალიან დაშორებული ყოფილიყო, გამოირიცხებოდა (კავკასიის..., 1960, გვ. 329. გაგლოითი, 1974, გვ. 18-19, 90).

ასეთივე საქორწინო ურთიერთობა არსებობდა ჩეჩნეთში და ინგუშეთში. აქაც მოგვარეების დაქორწინება გამოირიცხებოდა. აქ იკრძალებოდა ქორწინება არა მარტო სისხლიერ ნათესავენებს შორის, არამედ არასისხლიერ ნათესავენებს შორისაც (კავკასიის..., 1960, გვ. 360,

384, 385). ამასთანავე, კავკასიის ყველა ხალხში ეგზოგამიური იყო არა მარტო გვარი, არამედ სოფელი. სოფელში მცხოვრებ სხვადასხვა გვარის წარმომადგენლებს არ ჰქონდათ ერთმანეთზე დაქორწინების უფლება. პიროვნებას საქორწინო პარტნიორი სხვა გვარში, სხვა სოფელში (ტერიტორიულ ერთეულში) უნდა მოეძებნა. ყოველივე ამან კი გამოიწვია თავის დროზე აქ არსებული ეთნიკური და ენობრივი მოზაიკურობის გაქრობა. გარკვეული სოფელი თუ ხეობა არ ჩაიკეტა, პირიქით, მისმა გახსნილობამ, სხვა სოციუმის, სხვა ტერიტორიული ერთეულის წევრობამ საქორწინო ურთიერთობაში მოხსნა ენობრივი და ეთნიკური ბარიერები და მსხვილი ეთნიკური და ენობრივი ჯგუფების წარმოქმნამდე მიგვიყვანა, მიუხედავად ბუნებრივ-გეოგრაფიული თვალსაზრისით არახელსაყრელი პირობების არსებობისა. აქ ისიც უნდა გავითვალისწინოთ, რომ რამდენადაც ენა წარმოადგენს ურთიერთობის საშუალებას, უდამწერლობა ეთნოსები მას ადვილად და ხშირად იცვლიან (გუმბელი, 1989, გვ. 76).

საერთო კავკასიური წეს-ჩვეულებებისაგან ერთგვარად ცალკე დგას დაღესტნური საქორწინო ურთიერთობანი. დაღესტანში საერთოდ გვარი არ გვქონდა და შესაბამისად არც ეგზოგამიურ ქორწინებას იცნობდნენ. ქორწინება გარკვეულ ტერიტორიულ ერთეულში (სოფელში) იყო ენდოგამიური. ის ხორციელდებოდა სანათესაო ჯგუფის (თოხუმის) შიგნით. დაღესტნის თითქმის ყველა ხალხში ქორწინება ახლო ნათესაებს შორის ყველაზე გავრცელებული ფორმაა. დაღესტნის ყველა ეთნოლინგვისტურ ერთეულში ქორწინება მხოლოდ დვიძლ და-ძმებს შორის იკრძალებოდა. დაღესტნის ყველა ეთნოსში ქორწინების ენდოგამიურობის შესახებ მითითებულია სათანადო ლიტერატურაში (კავკასიის..., 1960, გვ. 451, 514, 533). აღნიშნულია, რომ ალულებში თოხუმურმა ენდოგამიამ უარყოფითად იმოქმედა მათი ცხოვრების ყველა წესზე, რამაც გამოიწვია თოხუმების იზოლაცია, არ ხდებოდა მათი შემჭიდროება, დაკონსერვებული იყო ალუური ენის ცალკეული დიალექტები და კილოკავები.

გვინდა მოვიყვანოთ ერთი მაგალითი, რომელიც ლინგვისტმა ალ.მაგომეტოვმა ჩაგვანერინა, რომელიც დაღესტნის სოფელ კუბაჩიდანაა. კუბაჩელები მხოლოდ მათთვის დამახასიათებელ კუბაჩურ ენაზე მეტყველებდნენ. მისი ბავშვობის დროს, XX ს-ის 20-იან წლებში კუბაჩში ერთი ასეთი შემთხვევა მომხდარა. ახალგაზრდა კუბაჩელი ქალი, რომელიც თავის თანასოფელზე და ნათესავზე იყო გათხოვილი, დაქვრივებულია. ქვრივს რომანი გაუბამს მეზობელი სოფლის ამუზგის (დარგუელების სოფელი) მკვიდრ ახალგაზრდა კაცთან, რომელმაც მალე იგი ცოლად შეირთო, რამაც კუბაჩში დიდი

მლელვარება გამოინვია. ფეხზე დამდგარა ყველა კუბაჩელი მამაკაცი, რომლებიც შეიარაღებულნი და ცხენებზე ამხედრებულნი მეზობელი სოფლისაკენ გაემართნენ საბრძოლველად, რადგან არ ყოფილა კუბაჩში და მეზობელ სოფელშიც ოდესმე შემთხვევა ერთმანეთზე დაქორწინებისა; არასდროს კუბაჩიდან ქალი სხვაგან არსად არ გათხოვილა. ტრადიციის დამრღვევნი მკაცრად უნდა დაესაჯათ. შეჯახებისაგან ეს ორი სოფელი უხუცესებმა იხსნეს, რომლებმაც ქალი ქმარს წაგვარეს და თავის სოფელს დაუბრუნეს. სხვათაშორის, დარგუელებში ერთმანეთისაგან განასხვავებენ დიდ და მცირე სანათესაო წრეებს — „თოხუმსა“ და „ჟინსს“. „ჟინსის“ წევრებს შორის ქორწინებას უპირატესობა ენიჭებოდა „თოხუმის“ წევრებს შორის ქორწინებასთან. აქ როგორც „ჟინსი“, ისე „თოხუმი“ ენდოგამიური იყო. საპატარძლოსადმი მთავარი მოთხოვნა „სისხლის სისუფთავე“ იყო. „სისხლის სისუფთავეში“ კი იგულისხმებოდა წყვილის ერთსა და იმავე სანათესაო ჯგუფისადმი მიკუთვნებულობა, ანუ საპატარძლო და საქმრო აუცილებლად ერთი „ჟინსისა“ ან ერთი „თოხუმის“ წევრები უნდა ყოფილიყვნენ. ამიტომ, დაუშვებელი იყო ქორწინება სხვა სოფლის მკვიდრებთან (ნიკოლსკაია, 1952, გვ. 25-26).

დალესტინის ეთნოგრაფიულ ყოფაში ქორწინების ენდოგამიურობა ტაბასარანელებში ყოფილა დარღვეული. როგორც სამეცნიერო ლიტერატურაში აღნიშნულია, ტაბასარანელები სამონათესაო ჯგუფში ქორწინებას არ იწონებდნენ და უპირატესობას ანიჭებდნენ ქორწინებას მეზობელი სოფლის გოგონებთან (თუმცა მაინც იყო ქორწინება ბიძაშვილებს შორის). ამდენად, ტაბასარანელების ლეზგინებთან მრავალრიცხოვანმა ქორწინებებმა მნიშვნელოვნად იმოქმედა მათ ენობრივ სიტუაციაზე. მხედველობაში გვაქვს ტაბასარანელებში ლეზგიური ენის გავრცელება და ორენოვანება.

შეიძლება ვინმემ ბუნებრივი კითხვა დასვას: ხომ არ იყო დალესტინის ხალხებში ეგზოგამიურობის არ არსებობა და ენდოგამიური ქორწინება ისლამის მიერ დანერგილი? ამ კითხვას უარყოფითად უნდა ვუპასუხოთ. ჯერ ერთი ქორწინების ტრადიციული ფორმა — ეგზოგამიური ქორწინება ისლამმა ვერ მოსპო კავკასიის მთიანეთის სხვა ხალხებში. მეორე: სომეხი ისტორიკოსის მოვსეს კალანკატუაცი (X ს.) ცნობით ენდოგამია დამახასიათებელი მოვლენა იყო ალბანელებისა და დალესტინელებისათვის. ეს ავტორი მოგვითხრობს ქრისტიანული ეკლესიის ბრძოლის შესახებ VIII ს. I ნახევარში აღნიშნულ ქვეყნებში ნათესავეებს შორის ქორწინების წინააღმდეგ (კალანკატუაცი, 1861, გვ. 255, 256, 281, 282. დავლიანიძე, 1985, გვ. 150, 168, 169). დალესტინელებში, კერძოდ დიდოელებში სანათესაო წრის,

ე.ი. გვარის არარსებობა შენიშნული აქვს ვახუშტი ბაგრატიონსაც. ის წერდა: „...არა უწყიან სრულიად ღმერთი, არცა ნათესავი და ნათესაობა“ (ვახუშტი, 1973, გვ. 553).

ამრიგად დალესტანში მრავალენიანობა და ეთნიკური სიჭრელე განპირობებული იყო ქორწინების თავისებური წესით, ენდოგამიურობით, გვარის არ არსებობით. საუკუნეთა განმავლობაში მოსახელობის შეურევლობა აკონსერვებდა არსებულ ვითარებას, ხელს უწყობდა სხვადასხვა დიალექტების დამოუკიდებელ ენებად ქცევას. დალესტნის გარეთ, კავკასიის სხვა ქვეყნებში ეგზოგამიამ გამოიწვია წერილ ეთნიკურ ერთეულებს შორის საზღვრების ნაშლა, ენდოგამიამ კი დალესტანში წერილი ეთნიკური ერთეულების და მათი ენების შემონახულობამდე მიგვიყვანა.

აღნიშნული პრობლემის შესახებ რამდენიმე წლის განმავლობაში ვფიქრობდი და მისი წერილობითი გაფორმება მას შემდეგ მოხდა, როდესაც სრულიად შემთხვევით გავეცანი ეთნოგრაფ ლ.ლავეროვის ორგვერდიან წერილს დაბეჭდილს 1951 წლის „სოვეტსკაია ეტნოგრაფიაში“, რომელიც არსად, არცერთ ავტორთან დამონმებული არაა, განსაკუთრებით მხედველობაში გვაქვს ი.ბრომლეს წერილი „ეთნოსი და ენდოგამია“ და ამ წერილის ირგვლივ დაბეჭდილი ვრცელი დისკუსიის მასალები. ჩვენი დასკვნა ლ.ლავეროვის დასკვნის ანალოგიურია. ლ.ლავეროვიც დალესტანში მრავალენიანობის მიზეზად ენდოგამიას ასახელებს, თუმცა არაფერს აღნიშნავს იმის შესახებ, რომ დალესტნური ენდოგამია გამოწვეული იყო აქ გვარის და შესაბამისად საგვარო ეგზოგამიის არ არსებობით. ამასთანავე, როგორც ჩანს, მან ხარკი მოუხადა იმ დროს, როდესაც მოღვაწეობდა და მთავარ ფაქტორად მაინც ეკონომიკური მიიჩნია (ლავეროვი, 1951, გვ. 103). ჩვენი აზრით, დალესტანში ეთნიკური სიჭრელისა და მრავალენიანობის მიზეზი ენდოგამიასთან ერთად არის მთის გეოგრაფიულ-ბუნებრივი გარემო. ველის პირობებში, ეკონომიკური ფაქტორების ზემოქმედებით, ალბათ ტერიტორიული ერთეულის (სოფლის) ენდოგამიურობა გადამწყვეტი არ აღმოჩნდებოდა და ეთნოსთა და ენათა გამსხვილება მაინც მოხდებოდა. ამავე დროს გასათვალისწინებელია რელიგიური ფაქტორიც, როგორც ადრინდელი, ისე გვიანდელი. აქ თავის დროზე ვერ გავრცელდა ქრისტიანობა რომელიმე ერთი სალეთისმსახურო ენით. ამ რელიგიის მაკონსოლიდერებელი როლი კი საყოველთაოდ ცნობილია.

დასასრულს, გასაზიარებლად მიგვაჩნია გამოთქმული შეხედულება, რომ ენდოგამია აუცილებელი ელემენტთაგანია როგორც მცირე, ისე დიდი ეთნოსისა. ენდოგამია უზრუნველყოფს ოჯახის ეთნიკურ ერთგვაროვნებას, რადგან სწორედ ოჯახის საშუალებით

გადაეცემა ეთნოსის უპირველესი ნიშანი — ენა, ეთნიკური თვით-შეგნება და ტრადიციული კულტურა. ენდოგამია ეთნოსისათვის გენეტიკური ბარიერის შემქმნელია. ამიტომ მეცნიერულია შეხედულებას, როდესაც ენდოგამიას ეთნოსის ერთ-ერთ ნიშნად ასახელებენ (ბრომლეი, 1969).

დამონეგული ლიტერატურა

1. ახვლედიანი, 1972 — ენათმეცნიერების შესავლის საკითხები, გახვლედიანის რედაქციით, თბ., 1972.
- ვახუშტი, 1973- ვახუშტი ბაგრატიონი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, „ქართლის ცხოვრება“, ტ. VI, ს. ს. ყაუხჩიშვილის გამოცემა., თბ., 1973
2. ბარიკატაროვიჩი, 1974 — М.Баряктарович, К вопросу об изменении этнического самосознания (на материалах югославеи), СЭ, N 2, 1974.
3. ბერძენიშვილი, 1990 — ბერძენიშვილი, საქართველოს ისტორიის საკითხები, თბ., 1990.
4. ბრიუსოვი, 1956 — А.Я. Брюсов, Археологических культуры и этнические общности. — „Советская археология“, XXVI, 1956.
5. ბრომლეი, 1960 — Ю.В. Бромлей, Этнос и эндогамия, — „Советская этнография“, N 6, 1960.
6. გაგლოთი, 1974 — З.Д. Гаглойти, Очерки по этнографии осетии, Тб., 1974.
7. გენინგი, 1970 — В.Ф. Генинг, Этнический процесс в первобытности, Свердловск, 1970.
8. გუმბლიოვი, 1989 — А.Н. Гумилев, Хуны в Азии в Европе. — „Вопросы истории“, N 6, 1989.
9. დავლიანიძე, 1985 — მოვსეს კალანკატუაცი, ალვანთა ქვეყნის ისტორია, ძველი სომხურიდან თარგმნა, შესავალი, შენიშვნები და საძიებლები დაურთო ლიანა დავლიანიძე-ტატიშვილმა, თბ., 1985.
10. დალესტნის..., 1955 — Бароды Дагестана, сборник статей, М., 1955.
11. კავკასიის..., 1960 — Народы Кавказа, М., 1960.
12. კალანკატუაცი, 1861 — Мойсей Каганкатваци, История агван, СПб, 1861.
13. ლავროვი, 1951 — А.И. Лавров, О причинах многоязычия в Дагестане, СЭ, N 2, 1951.
14. ნიკოლსკაია, 1952- З. А. Никольская, Этнически описание Даргитского кавказа. - Вопросы Этнографии Кавказа, Тб., 1952.
15. პერშიცი, 1951 — А.И. Першиц, Фамилия — лъпкъ у кабардинцев в XIX веле, — СЭ, N 1, 1951.
16. ყაუხჩიშვილი, 1956 — თ.ყაუხჩიშვილი, სტრაბონის გეოგრაფია (ცნობები საქართველოს შესახებ), თბ., 1957.
17. ჩეშკო, 1989 — Е.В. Чешко, История Болгарского языка и этническое самосознание болгар в XII-XIV вв. „Развитие этнического самосознание славянских народов в эпоху зрелого феодализма, М., 1989.
18. ჩიქობავა, 1952 — არნ.ჩიქობავა, ენათმეცნიერების შესავალი, თბ., 1952.
19. ხაიდაკოვი, 1960 - С. М. Хаидаков, Место топонимических названий в лексике лакского языка, их структура и познавательная ценность, - „известия АН СССР ОЛЯ“, 1960, вып. 6.

ძალადობის კვლევის საკითხი სოციალურ ანთროპოლოგიაში

ძალადობა პიროვნების ან ადამიანთა ჯგუფის წინააღმდეგობის ან ნების დათრგუნვისაკენ მიმართულ ფიზიკურ ან ფსიქიკურ იძულებას გულისხმობს. ძალადობა ეწოდება სურვილის საწინააღმდეგო ქმედებების მაიძულებელ ან ტანჯვის გამომწვევ გარედან მომდინარე ჩარევას (7,376). ძალადობის, როგორც კულტურის მახასიათებლის შესწავლას სოციალურ ანთროპოლოგიაში მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია. თანამედროვე ეტაპზე ვითარდება კვლევის ახალი მიმართულებები, რომლებიც ადამიანთა საზოგადოებაში ძალადობის არსებობის მიზეზებს, მიზნებსა და საერთო საფუძვლებს სწავლობენ. ამოსავალი ნერტილის არჩევანის შესაბამისად არსებობს ძალადობის სხვადასხვაგვარი დეფინიციები. საკითხის კვლევისას დიდ დაბრკოლებას წარმოადგენს აგრეთვე თვით ტერმინ „ძალადობის“ კონოტაცია და ამ ფენომენის მიმართ საზოგადოებრივი აზრის უარყოფითი დამოკიდებულება. ამ მიზეზით დიდი ხნის მანძილზე მეცნიერულ წრეებშიც კი ძალადობრივი — ცივილიზებულია და კულტივირებულია, ძალადობა — ცივილიზაციისა და კულტურის ოპოზიციურ წყვილად განიხილებოდა. მაგრამ წლების მანძილზე მიმდინარე ძალადობის ისეთ გამოვლინებათა კვლევამ, როგორიცაა ომები, ღია კონფლიქტები და ა.შ., სოციალ-ანთროპოლოგებს ძალადობის კულტურული კონსტრუქციის გარკვევის აუცილებლობა დაანახა. ძალადობის საკითხი ამა თუ იმ კონკრეტული საზოგადოების მსოფლმხედველობის, მითოლოგიის, რელიგიის და ღირებულებათა სისტემების ანალიზს დაუკავშირდა. ერთი სიტყვით, ძალადობა კულტურის განუყოფელ ელემენტად წარმოჩინდა. ძალადობის პრობლემაზე მომუშავე სოციალ-ანთროპოლოგთა უმრავლესობა მას კულტურის „რაციონალურ“ ფენომენად მიიჩნევს და თვლის, რომ ძალადობის კულტურული განზომილებანი უფრო მნიშვნელოვანია, ვიდრე მისი ინსტრუმენტული გამოვლინებანი, რომლებიც ხშირად საერთო კონტექსტის ანალიზის გარეშე განიხილებიან და ამდენად, გაუმართლებელ ქმედებებად წარმოგვიდგებიან.

ძალადობის ცნობილი მკვლევრის ანტონ ბლოკის აზრით, ძალადობა სხვა არაფერია, თუ არა ინტერაქციისა და კომუნიკაციის ისტორიულად განვითარებული, ცვალებადი ფორმა (2; 3). ამიტომ იგი არ შეიძლება აზრს იყოს მოკლებული. უბრალოდ მისი შესწავლისას

აქცენტი გარეგნულ გამოვლინებასა და მხოლოდ ფორმაზე არ უნდა გაკეთდეს.

ძალადობის გამოვლინებათა მიხედვით უმეტეს შემთხვევაში არ ხერხდება მისი მიზნის დადგენა, ამიტომ გართულებულია მისი მიზეზების გარკვევა. მიზეზებისა და მიზნის არცოდნა კი გაუგებარს ხდის ძალადობის არსს. იგი მხოლოდ დროისა და სივრცის გარკვეულ მონაკვეთში გამოვლენილი საშუალებების სახით აღიქმება.

რთულია ძალადობის ფორმათა კლასიფიკაცია. მათი უმეტესი ნაწილი, ძალადობის ისტორიული ფორმებიდან თანამედროვეს ჩათვლით, გარკვეული წესებისა და ეტიკეტის საფუძველზე ყალიბდება ისტორიულად. ამიტომ, სოციოლოგიურ დეტალებზე არანაკლებ მნიშვნელოვანია ეთნოგრაფიული დეტალები, რომლებიც ეთნიკური საფუძვლის, სოციალური, რელიგიური, სქესობრივ-ასაკობრივი ჯგუფის; მოქმედების ფორმის, მნიშვნელობისა და საერთო კულტურულ-ისტორიული კონტექსტის გათვალისწინების საშუალებას იძლევიან და ამდენად შესაძლებელს ხდიან ძალადობის ნამდვილი მიზეზების ან მიზნების გარკვევას. ერთ-ერთის დადგენის შემთხვევაში შეუდარებლად იოლი ხდება მოვლენის სხვა საფეხურების წარმოჩენაც. აქედან გამომდინარე კი ძალადობის უკიდურესი ფორმების შერბილება, ტრანსფორმაციაა შესაძლებელი. თანამედროვე ანთროპოლოგთა ამოცანასაც ასეთი რეკომენდაციების შემუშავება წარმოადგენს.

რიგ შემთხვევებში პროცესის სრული სურათის აღდგენა სრულიად ცვლის დამოკიდებულებას ძალადობის ამა თუ იმ გამოვლენისადმი. კერძოდ, შესაძლებელია იურიდიული თვალსაზრისით ძალადობად მიჩნეული ფაქტი სულაც არ აღიქმებოდეს ასეთად ანთროპოლოგიური თვალსაზრისით, რადგანაც საქმე ეხება ყოველი კონკრეტული საზოგადოებისა თუ ჯგუფის მსოფლმხედველობას. როგორც ერნსტ ჰალბმაიერი წერს, სწორედ კონკრეტული საზოგადოებების მსოფლმხედველობრივი განსხვავებანი განაპირობებენ სოციალური კონფლიქტებისა და ძალადობრივი რეაქციების სხვადასხვა დონეს (8,348). მსოფლმხედველობა და ღირებულებათა სისტემები აყალიბებენ სოციალურ იდენტურობა-განსხვავებულობას, რაც ძალადობის ფორმების არჩევანის საფუძველი ხდება.

განსხვავებულობა-იდენტურობისა და ძალადობის პრობლემებს ერთიანობაში განიხილავდნენ აგრეთვე ზ.ფროიდი (9), გ.ზიმელი (13), ნ.ელიასი (6) და პ.ბორდო (4). ამ მკვლევართა დამსახურებაა ძალადობის საკითხისადმი მეცნიერული ინტერესის მიმართვა და კვლევის სპექტრის გაფართოება. მათი კვლევის შედეგია ისიც, რომ

თანამედროვე მეცნიერები ძალადობის სათავეს მისი რაიმე ფორმით გამოვლენამდე გაცილებით ადრე პერიოდში ეძებენ და სოციალური ურთიერთობების მატერიალურ-პოლიტიკურ და იდეოლოგიურ ასპექტებს უკავშირებენ.

ადამიანის ქცევის ყველა ფორმის მსგავსად, ძალადობასაც ახასიათებს ინსტრუმენტალური ანუ ტექნიკური და ექსპრესიული (რიტუალური, სიმბოლური, კომუნიკატიური) ასპექტები. მათ შორის არსებული განსხვავების ანალიზი განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ძალადობის ფენომენის კვლევისას იძენს. სოციალ-ანთროპოლოგთა აზრით, სწორედ ექსპრესიული არსის გარკვევა იძლევა საშუალებას, გამოვლინდეს ძალადობის ნამდვილი არსი, რადგანაც ძალადობა, როგორც კომუნიკაციის ყველა სხვა ფორმა, სიმბოლურია. ამიტომაც სხვადასხვა საზოგადოებისათვის დამახასიათებელი ძალადობის ტრადიციული ფორმები რიტუალიზირებული და ეტიკეტის სრული დაცვით ხორციელდება. ზოგი მათგანი ხასიათით ძალადობის მსგავსია, მაგრამ ამავე დროს პოზიტიური მიზანიც გააჩნია და როგორც ქცევის ფორმა, ჯგუფის შიდა ურთიერთობების განმტკიცება-დემონსტრირებისკენაა მიმართული. ამის გამო ძალადობა პრესტიჟისა და ღირსების საკითხებთანაცაა დაკავშირებული.

ამ მხრივ განსაკუთრებით საინტერესოა ტრადიციული საზოგადოებების ეთნოგრაფიულ ყოფაში დაცული მასალები. ამიტომაც მოექცა სოციალ-ანთროპოლოგთა ინტერესის სფეროში ტრადიციული ჩვეულებითი სამართლისა და ძალადობის მიმართების შესწავლა. ამის მაგალითს წარმოადგენს სტეფანი შვანდნერ-სივერსის მიერ ჩატარებული გამოკვლევა ალბანეთის მთიანეთში (12), მასალების ანალიზი მკვლევარს საფუძველს აძლევს დაასკვნას, რომ ჩვეულებითი სამართლის ტრადიციულად დაკანონებული ძალადობის ფორმები დღემდე ინარჩუნებენ ცხოველმყოფელობას, ხშირად ადგილობრივი პოლიტიკისა და სტრატეგიის წარმმართველ ფაქტორებად გვევლინებიან და სრულ შესატყვისობაში არიან ადგილობრივ ღირებულებათა სისტემასთან.

განსხვავებული მსოფლმხედველობის მქონე კულტურული ჯგუფის მხრიდან მეორე ჯგუფისათვის დამახასიათებელ ძალადობის ფორმებისათვის საკუთარი ღირებულებების შესაბამისი ინტერპრეტაციის მიცემისას ხშირია გაუგებრობები მეტ-ნაკლები სიმძიმის შედეგებითურთ. ამდენად, სოციალ-ანთროპოლოგთა კვლევის ერთ-ერთ მიზანს ისიც წარმოადგენს, რომ საკითხის შესახებ სრული ინფორმაციის მონოდებით ყოფითზე თუ არა სახელმწიფოებრივ დონეზე მაინც შეძლებისდაგვარად თავიდან იქნეს აცილებული მოსა-

ლოდნელი შეცდომები.

თანამედროვე სპეციალისტები ძალადობას სხვადასხვა კუთხით სწავლობენ. ერდმუტ ალბერი (1, 344) ძალადობას ძალაუფლების პრობლემასთან აკავშირებს, რაც ისევ და ისევ იდენტურობის საკითხთანაა მიმართებაში. „მცირედი განსხვავებულობის ნარცისიზმს“ თვლიან ძალადობის მნიშვნელოვან სტიმულად ანტონ ბლოკი (3) და ო.ბრაიენი 911).

მეცნიერთა დიდი ნაწილი კაცობრიობასა და ძალადობას განუყრელ ცნებებად განიხილავს. რიგ შემთხვევებში ძალადობა განვითარებისა და პროგრესის აუცილებელ პირობადაც წარმოჩნდება. თუ კულტურას ადამიანის მიერ გადამუშავებულ გარემოდ აღვიქვამთ, ძალადობაც მისი ერთ-ერთი ელემენტია, რომელიც კულტურის სხვა ელემენტებთან ერთად ადამიანის საარსებო აუცილებლობას წარმოადგენს.

ძალადობის მხოლოდ პრაქტიკული მნიშვნელობით ახსნა ცალმხრივობა იქნებოდა. პ.კლოსის აზრით (10), ანთროპოლოგთა ამოცანაა მისი უტილიტარული, ინსტრუმენტული, ფუნქციონალური და პრაქტიკული ასპექტები ერთიანობაში წარმოადგინოს და ამ გზით ძალადობის აქტის მთლიანი სოციალური სახე აჩვენოს.

ცალკე სფეროა ძალადობისადმი ადამიანებისა და საზოგადოებების დამოკიდებულების საკითხი. კონკრეტულ ღირებულებათა შესატყვისად ხდება ძალადობის ლეგალიზაცია ან აღკვეთა. ლეგალიზაციის ძირითად ინსტრუმენტს ჩვეულებითი სამართალი და ტრადიციული ყოფა წარმოადგენენ. აღმკვეთ საშუალებებად კი ტრადიციულ საზოგადოებებში ხშირად ტაბუირება გვევლინება. კაცობრიობის განვითარების პროცესის შესაბამისად, ძალადობის არაცივილიზებულ, არააუცილებელ მოვლენად წარმოდგენამ მთელ რიგ ტერიტორიებზე, ძალადობაზე სახელმწიფოს მონოპოლიის დამყარება გამოიწვია. ანთროპოლოგთა ინტერესის სფეროში საკითხის ამ მიმართებით შესწავლაც შედის.

ბოლო ათწლეულების მანძილზე ძალადობის უკიდურესი, მასობრივი დაკონცენტრირებული გამოვლინებების ზრდამ ანთროპოლოგთა განსაკუთრებული ყურადღება მიიპყრო. ღია დაპირისპირებების, სხვადასხვა სახის კონფლიქტებისა და ომების შესწავლა ცალკე მიმართულებად ჩამოყალიბდა.

ძალადობისა და ომის პრობლემების შესახებ მეტად მნიშვნელოვან დასკვნებს აკეთებს ერნესტ გელნერი. გამოკვლევაში „ანთროპოლოგია და პოლიტიკა“ (5) იგი ძალადობის განვითარების სამ ისტორიულ ეტაპს გამოყოფს — კოგნიტიურს, მანდატორულ-ნორმა-

ტიულსა და ფატალურს, რომლებსაც წარმოების ფორმების განვითარებას უკავშირებს და თვლის, რომ „ადამიანის ყოველგვარი ქმედება ძალადობის ან მისი არარსებობის სოციალური გამოვლინებაა“ (5,173). ამიტომ ანთროპოლოგთა ამოცანას ძალადობით ინსტიტუციონალური და კოლექტიური ოპერირების ანალიზი უნდა წარმოადგენდეს. ამავე დროს, ყურადღების გარეშე არ უნდა დარჩეს ძალადობის როლის გარკვევა სხვადასხვა ტიპის საზოგადოებებში.

ანთროპოლოგთა ინტერესი გარეთ არ დარჩენილა თანამედროვე საზოგადოებებში კერძო სფეროებში ძალადობის გამოვლინებათა შესწავლა. მათი კულტურული დატვირთვისა და მოტივაციის კვლევა, მეცნიერთა აზრით, საზოგადოებაში არსებული ფარული პრობლემების გამოვლინების ერთ-ერთი ხერხია.

ძალადობის კვლევის პრობლემასთან დაკავშირებული კიდევ ბევრი საკითხია სოციალ-ანთროპოლოგთა შესწავლის საგანი. განსხვავებულია მათ მიმართ მიდგომა, კვლევის მეთოდები და ამოცანები. მაგრამ რაც საერთოა ამ პრობლემით დაკავებულ მეცნიერთათვის, არის ძალადობის კულტურულ კატეგორიად განხილვა, მისი მოაზრება კულტურული გარემოს პროდუქტიულობისა და რეპროდუქტიულობის შედეგად, რომელიც რელიგიურ, ეთნიკურ, სოციალ-კულტურულ ურთიერთობებში ვლინდება და ღირებულებათა და სიმბოლოთა სისტემებში იკვეთება. სოციალ-ანთროპოლოგების განკარგულებაშია კვლევის ფართო სპექტრი და კაცობრიობის ისტორიის მანძილზე დაგროვილი დიდძალი მასალა. ამ მხრივ განსაკუთრებით საინტერესო იქნებოდა ქართული საზოგადოების შესწავლა, სადაც ძალადობის ტრადიციულ ისტორიულად ჩამოყალიბებულ ფორმათაგან ბევრმა ფუნქცია დაკარგა, ზოგმა ტრანსფორმაცია განიცადა, ამის პარალელურად ყალიბდება ახალი ფორმები, ახალი საშუალებებითა და მიზნებით, რომელთა არსის გარკვევა საზოგადოების განვითარების ტენდენციებს არ დაგვანახებდა.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. Alber E., A powerful man can take everything he wants. EASA Abstracts Book. F\M. 1998.
2. Blok A., Violence and the Sacred, Worldviews of Violence F\M. 1998.
3. Blok A., The Narcissism of Minos Defferences. European Journal of Social Theory. vol 1 № 1 1998. Liverpool.
4. Bordieu P., Distinction. A social critique of the judgement of taste. London. 1984.
5. Gellnev E., Anthropology and politics. Resolutions in the sacred grove. Blakwell. Oxford\ Cambridge. 1995.
6. Elias N., Die höfische Gesellschaft. Berlin. 1969.
7. Holzherr G. Juridische Probleme in Zusammen-hang mit den sog. neuen Jugehdre- ligionen. Berichte und Studien der Hanna Seidel Stiftung. München. 1982.
8. Helbmayer E., War, blood-feuding, duels and suicide. Frankfurt\M. 1998
9. Freud S., Civilization and its Discontents. Journal Civilization, Society and Religion. vol. 12. 1991.
10. Kloos P.,The Struggle between the Lion and the Tiger. Journal "The Politics of Ethnic Consciousness". London. 1997.
11. O'Brien C.C., The Siege: The Saga of Israel and Zionism. London. 1986.
12. Schwandner-Sievers S., Cultrnal construction of conflicts: the meanings of violence in Albania. EASA Abstracts Book F\M. 1998.
13. Simmel G., Soziologie. Berlin. 1983.

ტარიელ ფუტყარაძე

დაიბადა 1960 წელს ზემო აჭარის სოფელ ტომაშეთში; 1983 წელს დაამთავრა თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი. ფილოლოგიის ფაკულტეტი. სტუდენტობის დროს იყო გალაკტიონ ტაბიძის სახელობის სტიპენდიანტი.

1984-1987 წლებში იყო საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ენათმეცნიერების ინსტიტუტის ასპირანტი. დაიცვა საკანდიდატო დისერტაცია თემაზე: „სახელის ფორმაწარმოების თავისებურებანი სამხრეთ-დასავლურ კილოთა მონაცემების მიხედვით“ (1987). ამავე წლიდან მეცნიერ-თანამშრომლად მუშაობა დაიწყო ენათმეცნიერების ინსტიტუტში. 1990 წელს მერაბ ბერიძესთან ერთად დააფუძნა თსუ ახალციხის ფილიალი; იყო ქართული ენის კათედრის გამგე.

1990 წლის 28 ოქტომბერს არჩეულ იქნა საქართველოს უზენაესი საბჭოს დეკრეტად. 1991 წლის თებერვლიდან დაინიშნა ქ. ბათუმის პრეფექტად. 1991 წლის ივლისიდან მუშაობდა საქართველოს უზენაესი საბჭოს აღამიანთა უფლებების დაცვის კომისიის მდივნის თანამდებობაზე. 1991-1992 წწ. პუტჩის შემდეგ გარკვეულ პერიოდში იყო უმუშევარი. აკად. თ. უთურგაიძისა და აკად. მ. თოდუას წარდგინებით 1992 წლის ნოემბრიდან დაინიშნა ქუთაისის აკაკი წერეთლის სახელობის სახელმწიფო უნივერსიტეტთან არსებული დიალექტოლოგიის სამეცნიერო-კვლევითი ინსტიტუტის დირექტორად. 1993 წლიდან უფროსი მეცნიერ-თანამშრომლის 0,5 საშტატო ერთეულზე აღადგინეს არნოლდ ჩიქობავას სახელობის ენათმეცნიერების ინსტიტუტში.

არის ორგანიზატორი დიალექტოლოგთა, ეთნოლოგთა და ფოლკლორისტთა ყოველწლიური სიმპოზიუმებისა „ქუთაისური საუბრები“. 1996 წელს მისი რედაქტორობით გამოსვლა დაიწყო დიალექტოლოგიის სამეცნიერო-კვლევითი ინსტიტუტის აკადემიურმა ორგანომ „ქართველური მეგვიდრეობა“, სადაც ქვეყნდება ყოველწლიური სიმპოზიუმების („ქუთაისური საუბრები“) მასალები და დიალექტოლოგიის ინსტიტუტის მიერ მომზადებული კომპლექსური (ლინგვისტური, ეთნოლოგიური, ფოლკლორული და სხვა) ხასიათის ტექსტები სამეცნიერო აპარატურით. იყო ქართული ენის სახელმწიფო პალატის ქუთაისის სამმართველოს დამფუძნებელი და მისი პირველი უფროსი (1997). ამჟამად მისი მეცნიერ - კონსულტანტია.

გამოქვეყნებული აქვს ენათმეცნიერული ხასიათის 30-ზე მეტი სამეცნიერო შრომა, 100-ზე მეტი პუბლიცისტური წერილი. გარდა ამისა, შრომები აქვს ეთნოლოგიაში, ფოლკლორისტიკასა და ქართული ლიტერატურის ისტორიაში, მათ შორის: „არამეფენი ანუ პერის პარპაში“, „დღევანდელია წარსულში ანუ სანახები ბაბილონის გოდოლიდან“, „რწმენისათვის სიკვდილი ანუ ბეთლემელი მწირის გამარჯვება“ „შურისძიება - ღირსების აღდგენა

თუ ზნეობრივი მარცხი?!”

1998 წელს დაიცვა სადოქტორო დისერტაცია თემაზე: „თანამედროვე ქართული ენის ხმოვანთა სისტემა“; 1999 წლის აპრილში აირჩიეს ქუთაისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორად.

1998 წლიდან მისი რედაქტორობით გამოდის გაზეთი „ქართული“, რომელიც არის საქართველოს ენის სახელმწიფო პალატის ქუთაისის სამმართველოს პერიოდული გამოცემა.

ენის შიშველი

დაიბადა 1974 წელს, დაამთავრა შოთა რუსთაველის სახელობის N112 საშუალო სკოლა (1991), 1992 წ. ჩაირიცხა თბილისის იე.ჯავახიშვილის სახელობის უნივერსიტეტში, ისტორიის ფაკულტეტზე. სტუდენტობის წლებში, წარჩინებული სწავლების შედეგად მიენიჭა IV კურსზე – შოთა მესხიას სახელობის სტიპენდია, V კურსზე – ჯორჯ შულცის სახელობის პრემია (I ლაურეატი ისტორიის ფაკულტეტზე).

1997 წ. ჩაირიცხა ასპირანტურაში. სადისერტაციო თემა: „ქართლის გაქრისტიანების პრობლემა“. გამოქვეყნებული სტატიები: „ადრექრისტიანთა სამონასტრო საქმიანობა „წმ. ნინოს ცხოვრების“ მიხედვით“ „ქრისტიანობა და ქართული კულტურა“, (1997), „ქრისტიანული თემი საქართველოში ქართული საისტორიო წყაროების მიხედვით“ („კლდეკარი“, 1998, N3).

ენის კალანდარიშვილი

დაიბადა 1962 წელს. 1979 წელს დაამთავრა თბილისის 149-ე საშუალო სკოლა. ამავე წელს ჩაირიცხა თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფილოლოგიის ფაკულტეტზე, რომელიც დაამთავრა 1984 წელს. 1985-89 წლებში მუშაობდა ჟურნალ „სკოლა და ცხოვრების“ რედაქციაში განყოფილების რედაქტორად. 1989 წლიდან დღემდე მუშაობს თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ქართული ქრისტიანული კულტურისა და სიტყვიერების შემსწავლელ კათედრაზე. 1992 წელს დაიცვა საკანდიდატო დისერტაცია თემაზე „სულხან-საბა ორბელიანის „სწავლანი“.

გამოქვეყნებული აქვს ნაშრომები ჟურნალებში: „სკოლა და ცხოვრება“ და „ციცკარი“, გაზეთში „ლიტერატურული საქართველო“. 1991 წელს გამოსცა თარგმანი თეოლოგ ალ. ლოპუხინის ნაშრომისა „ბიბლიური ისტორია“. თარგმნილი აქვს აგრეთვე რუს სიმბოლისტთა პოეტური ნიმუშები, რომელიც ქვეყნდებოდა პერიოდულ პრესაში, ასევე ჟურნალში „პირველი სხივი“.

ენსტან სულავა

დაიბადა 1948 წელს სოფელ ნახარებაოში (მარტვილის რაიონი). დაამთავრა მარტვილის პირველი საშუალო სკოლა ოქროს მედალზე. სწავლა გააგრძელა თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში ფილოლოგიის ფაკულტეტზე კლასიკური ფილოლოგიის სპეციალობით, რომელიც წარჩინებით დაამთავრა 1972 წელს. 1972-75 წლებში სწავლობდა შოთა რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტის ასპირანტურაში რუსთველოლოგიის სპეციალობით. ამჟამად ლიტერატურის ინსტიტუტის წამყვანი მეცნიერი თანამშრომელია. კითხულობს ლექციებს სულხან-საბა ორბელიანის სახელობის ქედაგოგიურ უნივერსიტეტში.

მისი სადიპლომო შრომა იყო „ლიტერატურული ჟანრები არისტოტელეს „პოეტიკის“ მიხედვით“, სტუდენტობიდანვე ჩაბმული იყო სამეცნიერო მუშაობაში და სამეცნიერო კონფერენციებში მონაწილეობისათვის მიღებული აქვს თსუ რექტორატის სიგელები. საკანდიდატო დისერტაცია დაიცვა თემაზე: „რუსთაველი და ძველი ქართული სასულიერო პოეზია“ (1978). სადოქტორო დისერტაცია: „XII-XIII საუკუნეების ქართული ჰიმნოგრაფიის მხატვრული სპეციფიკა“ (1997).

აქვეყნებს შრომებს ძველი ქართული მწერლობისა და რუსთველოლოგიის საკითხებზე: „ვეფხისტყაოსნის „არსთა მხედი“ (1975), „რუსთაველის მსოფლმხედველობის საკითხები“ (1976), „ზოგიერთი ქრისტიანული ცნება „ვეფხისტყაოსანსა“ და ძველ ქართულ სასულიერო პოეზიაში“ (1976), „ნათლის ტროიკა ქართულ ჰიმნოგრაფიაში“ (1983), „გალობანი ანჩისხატისანი“ (1991), „ანტონ კათალიკოსი ქართველ ჰიმნოგრაფთა შესახებ“ (1996), „არსენ ბულმანის მისების ჰიმნოგრაფიული მოღვაწეობიდან“ (1996), „თამარ მეფის იამბიკები“ (1997), „ტბელ აბუსერისძის „გალობანი სამთა იოანეთა“ (1997), „იოანე შავთელის „გალობანი ვარძიისა ლეთისმშობლისანი“ (1997), „ერის საზუპურო“ (1997), „ლეთისმშობლის სახე დიმიტრი მეფის პოეზიაში“ (1997), „ალექსანდრე ორბელიანის „უმანკო სისხლი“ და ჰაგიოგრაფიული მწერლობის ტრადიციები“ (1997), „შიო მღვიმელი დიმიტრი მეფის პოეზიაში“ (1998) და სხვ.

მურმან კაკაშვილი

დაიბადა 1955 წელს სოფელ ქვემო ბარლებში (გალის რაიონი). 1978 წელს წარჩინებით დაამთავრა გორის ნიკოლოზ ბარათაშვილის სახელობის სახელმწიფო ქედაგოგიური ინსტიტუტის ისტორია-ფილოლოგიის ფაკულტეტი.

1978-1979 წლებში მსახურობდა საბჭოთა არმიის რიგებში. 1979 წლის

ნოემბრიდან მუშაობს საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ივანე ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტში ევროპის ქვეყნების ისტორიის განყოფილებაში. ამჟამად უფროსი მეცნიერ-თანამშრომელია.

საკანდიდატო დისერტაცია დაიცვა თემაზე: „საქართველოს საგარეო პოლიტიკური ურთიერთობაში (XVIII საუკუნის პირველი მეოთხედი)“ (1987), ხოლო სადოქტორო: „საქართველო-ვატიკანის ურთიერთობა XVII-XVIII საუკუნეებში“ (1998).

არის 36 სამეცნიერო ნაშრომის ავტორი, აქედან 3 მონოგრაფიისა „საქართველოს საგარეო-პოლიტიკური ურთიერთობაში (XVIII საუკუნის პირველი მეოთხედი)“ (1992), „საქართველო-რომის ურთიერთობა VI-XX სს.“ (1995), „საქართველო-რომის საეკლესიო და დიპლომატიური ურთიერთობის ისტორიიდან (VI-XVI საუკუნეები)“ (1998) და ერთი ლექციების კურსისა „შუა საუკუნეების ისტორია“ (1994). გამზადებულია გამოსაცემად „სულხან-საბა ორბელიანი როგორც დიპლომატი“.

ამჟამად მუშაობს XVI-XVIII საუკუნეების საქართველოს დიპლომატიის ისტორიაზე.

არის კუმანიტარული მეცნიერების ჟურნალის „საქართველო“-ს რედაქტორ-გამომცემელი.

ბიწმ ვახანი

დაიბადა 1963 წელს, ქ. სოხუმში. 1979-84 წწ. სწავლობდა სოხუმის უნივერსიტეტში. 1985 წ. გახდა თსუ ახალი ქართული ლიტერატურის კათედრის მაძიებელი. საკანდიდატო დისერტაცია დაიცვა თემაზე: „ალექსანდრე ორბელიანის პროზა და დრამატურგია“ (1989), რომელიც საფუძვლად დაედო წიგნს „პროზა ალექსანდრე ორბელიანის“ 1990 წ-დან მუშაობს თსუ სოხუმის ფილიალის ქართული ლიტერატურის ისტორიის კათედრაზე. ჟურნალ-გაზეთებში (“მაცნე”, “მოამბე”, “რიწა”, “ლიტერატურული საქართველო”) გამოქვეყნებული აქვს არაერთი სამეცნიერო ნარკვევი თუ სტატია, მათ შორის: “ალექსანდრე ორბელიანის ისტორიული დრამა”, “დავით აღმაშენებელი”, “ალექსანდრე ორბელიანის უმანკო სისხლი”, “ალექსანდრე ორბელიანის “აღა მაჰმად-ხანის შემოსვლა ქ. ტფილისში”, “აკაკი წერეთლის “გამზრდელის” ფოლკლორული წყაროები”, “აღზრდის პრობლემები ლაურენტი არდაზიანის “მორჩილში” და სხვა. ამჟამად მუშაობს სადოქტორო დისერტაციაზე, რომელიც ეხება ალექსანდრე ორბელიანის შემოქმედებას.

არის ალექსანდრე ორბელიანის პრემიის პირველი ლაურიატი (1999).

ნიკო ჯავახიშვილი

დაიბადა 1972 წელს თელავში, წარჩინებით დაამთავრა ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ისტორიის ფაკულტეტი (1995). მუშაობდა საქართველოს თავდაცვის სამინისტროს შეიარაღებული ძალების გენერალური შტაბის სამხედრო ისტორიის განყოფილებაში (1996-1998). იყო წამყვანი, შემდეგ – მთავარი მეცნიერ-თანამშრომელი. ამჟამად მუშაობს ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ქართული სახელმწიფო და სახალხო დიპლომატიის ისტორიის სამეცნიერო-კვლევით ცენტრში (1994 წლიდან). არის მეცნიერ-თანამშრომელი.

1997 წელს დაიცვა საკანდიდატო დისერტაცია თემაზე: „ქართული ფალერისტიკა (ჯილდოთმცოდნეობა)“.

ავტორია ქართულ და უცხოურ ენებზე გამოქვეყნებული 40-მდე სამეცნიერო ნაშრომისა, მათ შორის 7 წიგნისა.

ამჟამად მუშაობს სადოქტორო დისერტაციაზე: „ქართული ბონისტიკა (ქალღმადის საფასომცოდნეობა)“.

ნონა ნებეირიძე

დაიბადა 1970 წელს, სოფელ კეხეში (ცხინვალის რაიონი), 1992 წელს წარჩინებით დაამთავრა ცხინვალის სახელმწიფო პედაგოგიური ინსტიტუტის ისტორია-ფილოლოგიის ფაკულტეტი. 1995-97 წლებში სწავლობდა თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ასპირანტურაში. საკანდიდატო დისერტაციის თემაა: „1832 წლის შეთქმულების ასახვა XIX საუკუნის ქართულ მწერლობაში“.

სხვადასხვა ჟურნალებში გამოქვეყნებული აქვს წერილები: „ფილადელფოს კიკნაძე და 1832 წლის შეთქმულება“, „ფილადელფოს კიკნაძის შემოქმედება“, „1832 წლის შეთქმულების ასახვა ალექსანდრე ორბელიანის პიესაში „დავით აღმაშენებელი ანუ უკანასკნელი ჟამი საქართველოსი“.

ქეთევან ელაშვილი

დაიბადა 1959 წელს თბილისში. 1981 წელს წარჩინებით დაამთავრა თსუ ბიოლოგიის ფაკულტეტი, 1987 წელს ასევე წარჩინებით – თსუ ფილოლოგიის ფაკულტეტი. 1990 წლიდან მუშაობს შოთა რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტის ძველი ქართული ლიტერატურის განყოფილებაში. ამჟამად მეცნიერ-თანამშრომელია.

საკანდიდატო დისერტაცია დაიცვა თემაზე: „ზეთა სიმბოლიკა ძველ ქართულ პროზაში (V-XII სს-ის ძეგლების მიხედვით)“ (1998).

გამოქვეყნებული აქვს შემდეგი სამეცნიერო ნაშრომები: „ზეთა (მცენარეთა) სიმბოლიკა ქართულ აგიოგრაფიაში“ (ქართული მწერლობის საკითხები, 1993). „ზე-მცენარის სახე ქართულ საისტორიო პროზაში“ („მაცნე“, ელს, 1996 N1-4). „რელიგიური სიმბოლიკა ზოგიერთ ქართულ ხელნაწერში“ („რელიგია“, 1997: N4-5-6). „ზე-სიმბოლოს გააზრება ქართულ საერო ლიტერატურაში“ („მაცნე“, ელს, 1997, N1-4). „ორი დღის ბიბლიური სიმბოლიკა ილია ჭავჭავაძის მოთხრობის „სარჩობელაზედ“ მიხედვით“ („კალმასობა“, 1998, N3-17 მარტი, N4). „ერთი ძველი ქართული მორთული ხელნაწერის თავისებურება“ („მწიგნობარი“, 1998). „ნათელისა და ბნელის სახარებისეული ფერთამეტყველება ქართულ აგიოგრაფიაში“ („რელიგია“, 1998, N3-4). „ამირანდარეჯანიანის“ სახისმეტყველება (კლასიკური და თანამედროვე ქართული მწერლობა, 1998, N2). სულხან-საბა ორბელიანის „სამოთხის კარი“ (ლიტერატურული ძიებანი, 1998, XIX). „ქართული ჰაგიოგრაფიის ფერთამეტყველება“ (ალექსანდრე ორბელიანის ხსოვნისადმი მიძღვნილი მეორე სამეცნიერო კონფერენცია, 1998). „სიტყვით თრობა“ („კალმასობა“, 1998, N15 (28)).

თამაზ ჯოლოგუა

დაიბადა 1954 წელს სოფელ ქვემო ბარლებში (გალის რაიონი). 1971-76 წლებში სწავლობდა თსუ ფილოლოგიის ფაკულტეტზე. 1977-78 წწ. მუშაობდა კინოსტუდია „ქართულ ფილმში“ რეჟისორის ასისტენტად, 1979-91 წწ. კი საქართველოს ტელევიზიაში – შემოქმედებითი გაერთიანება „სატელევიზიო თეატრის“ სასცენარო კოლექციის წევრად, ალტერნატიული საინფორმაციო-ანალიტიკური თეატრის სასცენარო კოლექციის წევრად, ალტერნატიული საინფორმაციო-ანალიტიკური პროგრამის „ეკირიაკეს“ ხელმძღვანელად, სამეცნიერო-პოპულარული და საგანმანათლებლო პროგრამების მთავარი რედაქციის რედაქტორად, განყოფილების გამგედ, მთავარ რედაქტორად. საკანდიდატო დისერტაცია დაიცვა თემაზე: „ლიმბირი ყიფიანის ჟურნალისტური მოღვაწეობა“ (1991), ხოლო სადოქტორო – თემაზე:

„დიმიტრი ყიფიანის კულტურულ-საგანმანათლებლო, სალიტერატურო და ჟურნალისტური მოღვაწეობა“ (1999). იმავე წლიდან მუშაობს თსუ ჟურნალისტიკის, აგრეთვე, ხელოვნებისა და ჰუმანიტარულ პროფესიათა ფაკულტეტებზე. კითხულობს ლექციებს ჟურნალისტიკის საფუძვლებსა და პუბლიცისტური ჟანრების თეორიაში. ქართულ პრესაში („ლიტერატურული საქართველო“, „ლიტერატურა და ხელოვნება“, „მწიგნობარი“, „კლდეკარი“ და სხვა) გამოქვეყნებული აქვს სამეცნიერო ნაშრომები XIX საუკუნის ქართული ლიტერატურის, ჟურნალისტიკის, საზოგადოებრივი აზრის ისტორიის საკითხებზე. ავტორია წიგნაკისა „ტფილისის კერძო ბიბლიოთეკა“ (1997). შედგენილი და სამეცნიერო აპარატით გამოცემული აქვს წიგნები: დიმიტრი ყიფიანი, „რა ხალხია ქართველები!“ (სერიით, „ფიქრები. რჩეულთა ბიბლიოთეკა“, 1995) და „საშვილიშვილო მოკავშირე – დიმიტრი ყიფიანი, მასალები XIX საუკუნის ქართული საზოგადოებრივი აზრის ისტორიისათვის“, ტ. I (1997). ამ წიგნისათვის მიენიჭა გამომცემლობა „ლომისის“ პრემია.

ვაჟა შუბითიძე

დაიბადა 1959 წელს ქ. ხაშურში. 1977-82 წლებში სწავლობდა თსუ ისტორიის ფაკულტეტზე. იყო ილია ჭავჭავაძის სახელობის სტიპენდიანტი. 1982-85 წლებში სწავლა განაგრძო თსუ ასპირანტურაში.

1987 წელს დაიცვა დისერტაცია. ამჟამად არის საქართველოს ტექნიკური უნივერსიტეტის პოლიტოლოგიის კათედრის დოცენტი.

დაამთავრა დოქტორანტურა.

ავტორია 15-ზე მეტი სამეცნიერო ნაშრომისა, მათ შორის ორი წიგნისა: „საქართველოს დიდი მეფეები“ (გამოიცა ორჯერ 1991, 1994) და „ნოე ჟორდანია – პოლიტოლოგი და სოვეტოლოგი“ (1998).

არის სერვანტესის საზოგადოების თავმჯდომარის მოადგილე, იყო გამომცემლობა „ირმისა“-ს დირექტორი და ღვაწლი დასდო 15-მდე წიგნის გამოცემას. მათ შორის: გალაკტიონის „არტისტული ყვავილები“, ლ.კვაჭაძის „ქართული ენა“, ბაჩანა ბრეგვაძის მიერ თარგმნილი: პლატონის „ტიმოლი“, სერვანტესის „დონ-კიხოტი“ (ტ. 1-2), პენრიკ იბსენის დრამების ორტომეული. „მამულაშვილთა სავანე (დიდუბის პანთონი)“, მზია ანდრონიკაშვილის „ქართულ-ირანული ურთიერთობები“ (ტ. 2, წიგნი I), გიორგი ჭოდოშვილის „მრავალენოვანი მათემატიკური ლექსიკონი“, კარლ კაუცკის „საქართველო და მისი ჯალათები“, ნიკო მარის „მოგზაურობა შავშვეთსა და კლარჯეთში“, პოლიტოლოგიის სახელმძღვანელო და სხვ.

არის ჟურნალ „საქართველო“-ს ერთ-ერთი დამაარსებელი.

დაიბადა 1935 წელს თბილისში. წარჩინებით დაამთავრა თსუ ფილოლოგიის ფაკულტეტის ჟურნალისტიკის განყოფილება (1958), ასპირანტურა ჟურნალისტიკის ისტორიის სპეციალობით (1965).

საკანდიდატო დისერტაცია დაიცვა 1971 წელს.

გამოცემული აქვს წიგნები – “ჟურნალი “კრებული” (1871-73 წწ)” (დაისტამბა 1974 წელს), “წერილები. ქართული ჟურნალისტიკის ისტორიის საკითხები” (1989).

შეადგინა და გამოსცა ნ.ნიკოლაძის 150 წლისთავისადმი მიძღვნილი “საიუბილეო კრებული” (1996). შეადგინა, ბოლოსიტყვაობა დაურთო და ურედაქტორა (აკაკი ბაქრაძესთან ერთად) “ქართული მწერლობის” მე-14 ტომს, რომელშიც ნიკო ნიკოლაძის პუბლიცისტური ნაწერები შევიდა (1997). ასევე შეადგინა, ბქოლოსიტყვა დაურთო და ურედაქტორა სერგეი მესხის პუბლიცისტური ნაწერების მე-18 ტომს, რომელსაც “ქართული მწერლობის” სერიით გამოცემლობა “ნაკადული” ბეჭდავს.

თსუ ჟურნალისტიკის ფაკულტეტზე კითხულობს ლექციებს მე-19 საუკუნის ქართული ჟურნალისტიკის ისტორიაში, სპეცკურსად ჩამოაყალიბა მე-19 საუკუნის ქართული პუბლიცისტის განვითარების ძირითადი ეტაპები, აგრეთვე მე-19 საუკ. გამოჩენილი პუბლიცისტები და პუბლიცისტიკა.

1997 წლის დეკემბრიდან აირჩიეს თსუ ჟურნალისტიკის ისტორიის კათედრის გამგედ.

ვაჟა კიკნაძე

დაიბადა 1952 წელს ქ. თბილისში. წარჩინებით დაამთავრა თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ისტორიის ფაკულტეტი (1976). იმავე წელს მუშაობა დაიწყო ივანე ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტში, სადაც მუშაობს დღემდე.

საკანდიდატო დისერტაცია დაიცვა თემაზე: “საქართველოს პოლიტიკური მდგომარეობა XIV საუკუნის I ნახევარში” (1986). მონაწილეობდა ივანე ჯავახიშვილის შრომების აკადემიური გამოცემის შესამე ტომის რედაქტირებაში.

გამოქვეყნებული აქვს 40-მდე სამეცნიერო სტატია; 10-მდე პუბლიცისტური წერილი. მათ შორის ძირითადია: “გიორგი V ბრწყინვალის გამეფების თარიღის საკითხისათვის” (საისტორიო კრებული VII, 1977), საქართველოს საგარეო ურთიერთობებიდან” (მნათობი, 1982, N9), “ლათინური წყარო XIV ს-ის საქართველოს შესახებ” (თსუ შრომები, 243, V, 1983), “ვინ არის ჟამთააღმწერელი?” (მნათობი, 1984, N5), “ჟამთააღმწერლის სირიული წყარო” (საქართველოს მეცნ. აკად. მოამბე, 1985, N3), “გიორგი ბრწყინვალე და ქართული ეკლესია” (“ჯვარი ვაზისა”, 1986, N1), ე.ჯვარიძის ფსევდონი-

მით), „პეტრე კონჭოშვილი“ (ივერია“, N1, პარიზი-თბილისი, 1992), „ხუთი პორტრეტი ეპოქის ფონზე“ („ივერია“, პარიზი-თბილისი, 1998-99) და ა.შ.

გამოქვეყნებული აქვს მონოგრაფიები: „საქართველო XIV საუკუნეში“, თბ. 1989 და „ალექსანდრე ამილახვარი, ბრძენი აღმოსავლეთისა“, სერიით: „ფიქრები. რჩეულთა ბიბლიოთეკა“, თბ. 1997.

იკვლევს საქართველოს ფეოდალური ხანის ფართო თემატიკას.

სტატიისათვის „თავანკარა წყაროები“ და გიორგი სააკაძე ანუ რა ძნელია ავეციას თავლის დასუფთავება“ („ახალი საქართველო“, 1998, № 31, 32) მიენიჭა გამომცემლობა „ლომისის“ პრემია.

ლელა ჯავახიშვილი

დაიბადა 1974 წელს, თელავში. 1996 წელს წარჩინებით დაამთავრა თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ჟურნალისტიკის ფაკულტეტი.

1996 წლიდან თსუ ქართული სახელმწიფო და სახალხო დიპლომატიის ისტორიის სამეცნიერო-კვლევითი ცენტრის თანამშრომელია.

1998 წლიდან გახდა თსუ ჟურნალისტიკის ფაკულტეტის მაძიებელი.

მუშაობს საკანდიდატო დისერტაციაზე: „საქართველოს სახელმწიფო დიპლომატია და პრესა 1918-1921 წლებში“.

ნონა კუპრეიშვილი

დაიბადა 1952 წელს ქ. სოჭში.

დაამთავრა სოხუმის მე-5 საშუალო სკოლა. 1969-74 წლებში სწავლობდა თსუ ფილოლოგიის კათედრაზე. მუშაობდა ექსკურსიამძღოლად, მეცნიერთანამშრომლად თბილისის ისტორიის და გიორგი ლეონიძის სახელობის ქართული ლიტერატურის მუზეუმში.

1986 წელს თსუ უახლესი ქართულ ლიტერატურის კათედრაზე დაიცვა საკანდიდატო დისერტაცია თემაზე: „ოციანი წლების ქართული მხატვრული პროზა ჟურნალ „მნათობში“ (1925-29 წლები).

1990 წლიდან მუშაობს ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტის უახლესი ქართული ლიტერატურის განყოფილებაში, მეცნიერ-თანამშრომლად.

აქვეყნებს ლიტერატურული ხასიათის წერილებს პრესაში.

ამჟამად მუშაობს სადოქტორო დისერტაციაზე, რომელიც ვახტანგ კოტეტიშვილის ცხოვრებისა და შემოქმედების ნაკლებად ცნობილ მასალებსაც ასახავს.

დაიბადა 1970 წელს. 1993 წელს წარჩინებით დაამთავრა თსუ ფილოლოგიის ფაკულტეტი და სწავლა განაგრძო თბილისის სასულიერო აკადემიაში. 1994-97 წლებში მუშაობდა ქედაგოგად თბილისის სამხატვრო აკადემიაში, ხოლო 1994 წლიდან სასულიერო სემინარიაში ასწავლის ქართულ ლიტერატურას. 1999 წელს დაიცვა საკანდიდატო დისერტაცია თემაზე: "ქრისტიანული მოტივები გალაკტიონ ტაბიძის პოეზიაში".

რუსუდან დაუშვილი

დაიბადა 1953 წელს, თბილისში. 1975 წელს დაამთავრა თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ისტორიის ფაკულტეტი, 1978 წელს – თსუ ხელოვნების მეორადი ფაკულტეტი კინოშეცდომების განხრით. 1977-94 წლებში მუშაობდა გიორგი ლეონიძის სახელობის ქართული ლიტერატურის მუზეუმში, 1995 წლიდან – თსუ ქართული ემიგრაციის მუზეუმში. ამჟამად ამუშაებს საქართველოს პარლამენტში ლევილიდან და ქარვარდიდან ჩამოტანილი საქართველოს დემოკრატიული რესპუბლიკის მთავრობის არქივს.

დავით სართანია

დაიბადა 1958 წელს, სენაკის რაიონში. 1982 წელს დაამთავრა თსუ ისტორიის ფაკულტეტი. თავდაპირველად მუშაობდა დაიწყო გიორგი ჩიტაიას სახელობის საქართველოს ხალხური ხელომომღერებისა და ყოფის სახელმწიფო მუზეუმის უფროს მეცნიერ-თანამშრომლად, შემდეგ გადაყვანილ იქნა იქვე მუზეუმის ფონდების მთავარ შემნახველად. მისი ხელმძღვანელობით ჩატარდა მუზეუმის სამუზეუმო ფასეულობათა სრული ინვენტარიზაცია. შემდეგ მუშაობდა საქართველოს კულტურის სამინისტროს მუზეუმების განყოფილების წამყვან სპეციალისტად. ამჟამად თბილისის სულხან-საბა ორბელიანის სახელობის ქედაგოგიური უნივერსიტეტის ისტორიის კვლევისა და სწავლების მეთოდის ლაბორატორიის მეცნიერ-თანამშრომელია.

გამოქვეყნებული აქვს რამდენიმე სამეცნიერო სტატია და ერთი სამეცნიერო-პოპულარული წიგნი სათაურით „განხეთქილების ვაშლი“. მისი სამეცნიერო კვლევის ძირითადი თემაა ეთნიკური ღირებულებები. ამჟამად მუშაობს ივანე ჯავახიშვილის საარქივო მასალებზე.

დაიბადა 1949 წლის 25 აპრილს თბილისის გარეუბნის რაიონის სოფელ დილოშში. დაამთავრა თსუ ისტორიის ფაკულტეტი (1972). იმავე წელს ჩაირიცხა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ივანე ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიის, არქეოლოგიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტის ასპირანტურაში საქართველოს ეთნოგრაფიის სპეციალობით. 1974 წლიდან ამ ინსტიტუტის მეცნიერ-თანამშრომელია. დაკული აქვს საკანდიდატო ("აღმოსავლეთ საქართველოს მთის მოსახლეობის მიგრაციის კულტურულ-ისტორიული საკითხები ფშავისა და ხევსურეთის მაგალითზე", 1981) და სადოქტორო ("საქართველოს მთის მოსახლეობის ეთნოისტორიული პრობლემები", 1993 წ.) დისერტაციები.

1998 წლის 28 აპრილს არჩეულ იქნა გელათის მეცნიერებათა აკადემიის წევრად ეთნოლოგიისა და ისტორიის სპეციალობით.

ამჟამად ისტორიის ინსტიტუტის მთავარი მეცნიერი თანამშრომელი და გეარსახელების შემსწავლელი საპრობლემო ჯგუფის ხელმძღვანელია.

გამოცემული აქვს წიგნები: "აღმოსავლეთ საქართველოს მთის მოსახლეობის მიგრაცია XVII-XX საუკუნეებში" (1984), "ლენხუმური გეარსახელები (დასავლეთ საქართველოს ეთნიკური ისტორიიდან)" (1993), "როდის წარმოიქმნა ქართული გეარსახელები" (1997), "საქართველოში ოსთა ჩამოსახლებისა და შიდა ქართლის ეთნოისტორიის საკითხები" (1997) „პროვინციულ ფაშისტთა ცრუ ისტორია“ (1999). გამოსაცემად გამზადებული აქვს: "ქართული გეარსახელების ისტორიიდან. წიგნი I. მთის რეგიონების გეარსა ეთნოისტორიული შესწავლის ცდა", "შიდა ქართლის მთის მოსახლეობის მიგრაციის ეთნოისტორიული ისაკითხები", "ქართველთა კონფესიური ჯგუფები – ქართველი გრიგორიანელები".

ამჟამად მუშაობს ქართველი ერის ეთნიკურ ისტორიაზე. ამ საკითხზე ერთი სამეცნიერო ნაშრომი გამოაქვეყნა "ქართველური მემკვიდრეობის" II ტომში (1998).

არის გამომცემლობა „ლომისის“ პრემიის ლაურეატი.

ქეთევან ხუციშვილი

დაიბადა 1967 წელს თბილისში. 1984-89 წლებში სწავლობდა თსუ ისტორიის ფაკულტეტზე, 1989-92 წლებში – ასპირანტურაში ეთნოგრაფიის სპეციალობით.

1992 წლიდან იყო თსუ ეთნოგრაფიის კათედრასთან არსებული ეთნიკური კულტურისა და ეროვნული ტრადიციების შემსწავლელი ლაბორატორიის მეცნიერ-თანამშრომელი. 1993 წლიდან ივანე ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტის კავკასიის ეთნოგრაფიის განყოფილების მეცნიერ-თანამშრომელია. 1997 წლის დეკემბრიდან – ამავე ინსტიტუტის სწავლული მდივანი.

ტარიელ ფუტკარაძე

ქებაჲ და დიდებაჲ ქართულისა ენისაჲ ანუ ქართველობა
ნოდან „დღედმდე მეორედ მოსლვისა“3

ნინო შიოლაშვილი

წარმართობისა და ქრისტიანობის
სინკრეტიზმის ისტორიიდან12

ელისო კალანდარიშვილი

ბიბლიის სიმბოლურ-ალეგორიული განმარტება
იოანე ბოლნელის ქადაგებებში15

ნესტან სულავა

„გალობანი ქრისტეს განგებულებისა და განკაცებისანი“22

მურმან პაპაშვილი

დასავლეთში სულხან-საბა ორბელიანის ელჩობის
ერთი საკითხის — კავკასიაში კათოლიკობის
გავრცელების ინტერპრეტაციისათვის36

ნინო ვახანიანი

ალექსანდრე ორბელიანი საქართველოს
ისტორიის გამყალბებლების წინააღმდეგ43

ნიკო ჯავახიშვილი

ალექსანდრე ორბელიანის მოსაზრება
ეროვნული ორდენების შემოღების თაობაზე58

ნონა ნეზიერიძე

სოლომონ რაზმაძე62

ქეთევან ელაშვილი

სპეტაკ შრომანში ჩაძირული პოეტის სული76

თამაზ ჯოლოგუა

დემიტრი ყიფიანის გამოუქვეყნებელი თარგმანები79

ვაჟა შუბითიძე

ნიკო ნიკოლაძე — გუშინ, დღეს, მარად83

დალი ჩიკვილაძე

ალექსანდრე ნანეიშვილის პუბლიცისტიკის ერთი ასპექტი93

ვაჟა კიკნაძე

„ხოლო იყავნ ან ჩუენდა ლუანლი ესე“ ანუ
მარტვილობაი მიქელ — გობრონ საბინინისა 105

ლელა ჯავახიშვილი

გერმანულ-ქართული სახელმწიფოთაშორისო
ურთიერთობები და საქართველოს პრესა 114

ნონა კუპრაიშვილი

ჩვენ „ესთეტები, ახალი საუნჯის მაძიებელნი“120

სათუნა პატაშური

ღვთის ძიების მოტივი გალაკტიონ ტაბიძის
ლექსში „გეძებდი ყველგან“ 128

რუსუდან დაუშვილი

ქართული ფაშისტური დარაზმულობა 138

დავით სართანია

„კაცნი ჩვენა ვართ“ ანუ სამეგრელოში
ეპითეტებად გამოყენებული ეთნონიმების შინაარსი 147

როლანდ თოფჩიშვილი

ეთნიკური სიჭრელისა და მრავალენიანობის
მიზეზების შესახებ დაღესტანში 166

ქეთევან ხუციშვილი

ძალადობის კვლევის საკითხი სოციალურ
ანთროპოლოგიაში 178

ცნობები ავტორებზე 184

**ალექსანდრე ორბელიანის
საზოგადოებრივი
ბოლო ხანის
ბამოსცა:**

გიორგი კვინიტაძე

„მომონებები“ (ორ ტომად)

გივი გაბლიანი

„ჩემი მომონებანი (მეორე მსოფლიო ომი)“

„რადიოჰიესები“

(პირველი კრებული)

ზურაბ კიკნაძე

„შობიდან შობამდე“

ენო ვახანია

„პროზა ალექსანდრე ორბელიანისა“

ეთერ თათარაიძე

„ჩამომიარ საწუთრომ...“ (ლექსები)

მარინე რევიშვილი

„ქვირინაი“ (ბასილ მელიქიშვილის

შემოქმედებითი პროტრატი)

„კლდეკარი“

(გორის სალიტერატურო ჟურნალი),

1998, N1, N2, N3 1999, N1, N2, N3

**„მეიქვანა ალექსანდრე ორბელიანის
ხსოვნას“**

(მეორე სამეცნიერო კონფერენცია)

ივანე ამირხანაშვილი

„თეთრი ჯვრის ხეობა“

(მხატვრულ-დოკუმენტური ჩანაწერები)

როლანდ თოფჩიშვილი

„ეროვნული ფაშისტთა ცრუ ისტორია“

უილიამ ფოლკნერი

„გულის ჭიდილი საკუთარ თავთან“

(საუბრები)

ოთარ ჩხეიძე

„თეთრი ღათვი“ (რომანი)

„რადიოვიესები“

(მეორე კრებული)

სამეცნიერო კონფერენცია არ არის ჩვენთვის რიგითი საქმე

ხშირად მოგვისმენია:

ეს სამეცნიერო კონფერენციები რაღას აიკიდეთ, ისედაც ამდენი საქმე დაგნოლიათ და ყოველწლიური კონფერენცია და მერე მოხსენებათა ცალკე წიგნად გამოცემა, მითუმეტეს, როცა საკუთარი დარბაზი არც გაგაჩნიათ და კარდაკარ გინევთ სიარული, ზედმეტი ტვირთი ხომ არ არისო.

ამას ჩვენი საზოგადოებისადმი კეთილად განწყობილი ადამიანები ამბობენ, რომელთაც მართლა შესტკივათ გული და ცდილობენ სიტყვა მაინც შემოგვაშველონ. მათი ყურადღება და თანადგომა არაერთხელ გვიგრძენია, ამ შემთხვევაშიც წინააღმდეგნი არ არიან დროდადრო რომ გავმართოთ ამგვარი კონფერენციები, ეგაა, ყოველწლიურ სამეცნიერო შეკრებებს არ გვირჩევენ, თქვენ რატომ უნდა გაისარჯოთ, სამეცნიერო დანებებულებებს ევალებათ და იმათ მიხედონო.

არადა, არც ჩვენ გაგვემტყუნება, ამ საქმიდან ჩამოცილებას რომ არ ვაპირებთ. ეს სამივე კრებული თვალნათლივი დასტურია, რა რანგის მოხსენებებს კითხულობენ ალექსანდრე ორბელიანის ხსოვნისადმი მიძღვნილ სამეცნიერო კონფერენციებზე, უდავოდ არაორდინარულ ნარკვევებს, რაც მოჩვენებითად კი არა, მართლა იქცევა უშუალო მონაწილედ ჩვენი სამეცნიერო და სალიტერატურო ცხოვრებისა.

ჯერჯერობით დონე არ დაშვებულა და ნურც დაშვებულიყოს. საამისო საშიშროება არცა ჩანს.

ამასთან:

ისეთი ერთიანობა სუფევს მომხსენებელსა და აუდიტორიას შორის, ყველა გაცებითა და სიხარულით რომ აღნიშნავს და, სხვა რომ არაფერი, ჯერ მარტო ამ სულიერ ატმოსფეროს ვერ შეველევიტ.

და კიდევ:

ვინ თქვა, თითქოს დაჩლუნგებულიყოს მეცნიერული ინტერესები, თითქოს გაგულგრილებულიყვნენ წიგნისადმი, ლიტერატურული და სამეცნიერო სიახლეებისადმი?

ფუჭი ნათქვამია, კონიუნქტურული მოსაზრებით ნაკარნახევი და არავითარი საერთო არ გააჩნია სინამდვილესთან, რომელიც სულ სხვაა, ბევრი რამით თუ გულსატკენი, ბევრი რამითაც სანუგეშო, გამამხნევებელი, სულიერ სწრაფვათა გამღვივებელი.

ამ სამ კრებულში თავმოყრილ ნარკვევთაგან ზოგი შესაძლოა ისედაც დაწერილიყო, მაგრამ არაერთი საგანგებო შეიქმნა ამ კონფერენციისათვის, თორემ სხვაგვარად იქნებ სამომავლოდ გადაედოთ ავტორებს და სულაც მირჩენოდათ.

განა ეს ცოტაა?

ან ის კი ცოტაა, ერთი დარგით რომ არ ვიფარგლებით და ვცდილობთ სხვადასხვა სფეროს მუშაკნი დავაახლოვოთ და უფრო მეტად დავაინტერესოთ ერთმანეთის გარჯით?

ერთი სიტყვით, სამეცნიერო კონფერენცია არც ყოფილა და არც იქნება ჩვენთვის რიგითი საქმე, რომელსაც ან აღვასრულებთ და ან — არა. ის ისეთივე აუცილებლობაა, როგორც სხვა ყველაფერი, ბოლოსდაბოლოს, ეს ყოველივე ხომ ერთი მთლიანობის ნაწილებია, ქართულ საზოგადოებრივსა და კულტურულ ცხოვრებაში უკეთესი ყოფის დამკვიდრებისაკენ მიმართული.

უჩვენოდაც მოგეხსენებათ:

თუ მთლიანობაში არა გაქვს გააზრებული შენი მოღვაწეობა, მაშინ აზრი ეკარგება საზოგადოების შექმნასაც და ნაირ-ნაირი პროგრამების შედგენასაც.

ალექსანდრე ორბელიანის საზოგადოება