



290  
2003

თბ. სახელმწიფო უნივერსიტეტის ტრადიციული სახელმწიფო  
ჯეოგრაფიული ინსტიტუტი

ТРУДЫ ТБИЛИССКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО  
УНИВЕРСИТЕТА ИМ. И. ДЖАВАХИШВИЛИ

PROCEEDINGS OF TBILISI I. JAVAKHISHVILI STATE  
UNIVERSITY

348

ISSN - 1512 - 1445

ლიტერატურის კვლევების ჟურნალი

ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ

LITERARY RESEARCH



საქართველოს სახელმწიფო უნივერსიტეტის  
საბუნებისმეტყველო მეცნიერებების  
ფაკულტეტის პროცედინგების  
საერთაშორისო კრებული

348

ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ  
LITERARY RESEARCH

თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა  
ИЗДАТЕЛЬСТВО ТБИЛИССКОГО УНИВЕРСИТЕТА  
TBILISI UNIVERSITY PRESS



**ТРУДЫ ТБИЛИССКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО  
УНИВЕРСИТЕТА ИМ. И.ДЖАВАХИШВИЛИ**

**PROCEEDINGS OF TBILISI I. JAVAKHISHVILI  
STATE UNIVERSITY**

**348**

**ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ  
LITERARY RESEARCH**

საქართველოს ეროვნული ბიბლიოთეკის  
საქართველოს ეროვნული ბიბლიოთეკის  
საქართველოს ეროვნული ბიბლიოთეკის  
**ТБИЛИСИ 2003 TBILISI**



### ივ. ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის შრომები

348

მეცნიერებათა აკადემიის ივ. ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის  
სახელმწიფო უნივერსიტეტის შრომები, სერია I (მეცნიერებათა)  
სახეობის მიხედვით, ტომი 348, ნაკვეთი 1, 2003 წლის  
(თბილისი, საქართველო).

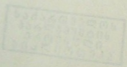
საქართველოს სახელმწიფო უნივერსიტეტის  
სახელმწიფო უნივერსიტეტის შრომები, სერია I (მეცნიერებათა)  
სახეობის მიხედვით, ტომი 348, ნაკვეთი 1, 2003 წლის  
(თბილისი, საქართველო).

## ლიტერატურათმცოდნეობა

საქართველოს სახელმწიფო უნივერსიტეტის  
სახელმწიფო უნივერსიტეტის შრომები, სერია I (მეცნიერებათა)  
სახეობის მიხედვით, ტომი 348, ნაკვეთი 1, 2003 წლის  
(თბილისი, საქართველო).

თბილისი 2003

© თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2003



სარედაქციო კოლეგია: ნოდარ კაკაბაძე, თენგიზ  
კიკაჩიშვილი, ლია ლორია, მარიკა ოძელი (მდივანი),  
მანანა პაიჭაძე, ნოდარ ფორაქიშვილი, არიანე  
ჭანტურია, ელგუჯა ხინთიბიძე (რედაქტორი).

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ: Какабадзе Н. М.,  
Кикачеишвили Т. А., Лория Л., Одзели М. В.  
(секретарь), Пайчадзе М. Г., Пوراкишвили Н. Л.,  
Хинтибидзе Э. Г. (редактор), Чантурия А. А.

EDITORIAL BOARD: Nodar Kakabadze, Elguja  
Khintibidze (editor), Tengiz Kikacheishvili, Lia Loria,  
Marika Odzeli (secretary), Manana Paichadze, Nodar  
Porakishvili, Arrian Tchanturia.

მარინა ბევიგაძე

### ანდრეი ბელი და საქართველო

ანდრეი ბელი ალექსანდრ ბლოკთან ერთად რუსული სიმბოლისტური სკოლის უმცროს თაობას წარმოადგენდა. მისი ღვაწლი მხოლოდ მხატვრული შემოქმედებით არ შემოიხაზღვრება. იგი ვახლდათ გამუდმებულ ძიებაში მყოფი შემოქმედი. მან შეიმუშავა თავისუფალი ლექსის პოეტიკა, იყო სიმბოლიზმის თეორეტიკოსი, მრავალი კრიტიკული თეორეტიკურათმცოდნეობითი წერილის ავტორი. ანდრეი ბელიმ მწერლის სტილის შესასწავლად პირველად გამოიყენა მათემატიკური მეთოდი და სტატისტიკური მონაცემები. იგი მოაზროვნეთა იმ კატეგორიას განეკუთვნება, რომელმაც ღრმად შეისწავლა და შემდეგ უარყო მრავალი ფილოსოფიური კონცეფცია; ამავდროულად ავტორია ბრწყინვალე მემუარების. ასეთად შემოინახა ლიტერატურის ისტორიამ ანდრეი ბელის სახელი.

ანდრეი ბელის განსაკუთრებული გარემოება აკავშირებდა საქართველოსთან, სადაც ჯერ კიდევ მოსკოვის უნივერსიტეტის ახალკურსდამთავრებული აპირებდა ჩამოსვლას. იგი მხოლოდ ცხოვრების დაისზე ეწვია საქართველოს - პირველად 1927 წელს, შემდეგ 1928 და 1929 წლებში.

23257

საქართველოს  
პარლამენტის  
ეროვნული  
ბიბლიოთეკა

ანდრეი ბელის პიროვნების ფორმირებაში, როგორც თავად მიიჩნევს და არაერთგზის მიუთითებს მემუარებში, დიდი როლი შეასრულა მისმა მამამ - ცნობილმა მათემატიკოსმა, მოსკოვის უნივერსიტეტის პროფესორმა, წლების განმავლობაში საბუნებისმეტყველო ფაკულტეტის დეკანმა ნიკოლოზ ბუგაევი.

აი რას წერს იგი ამის თაობაზე:

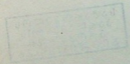
„მისი (მამის - მ.ბ.) გავლენა უმარამაზარია: იგი აქტიურ გავლენას ახდენდა ჩემზე აზრთა თანხვედრითა თუ უთანხმოებით, მძაფრი მსოფლმხედველობითი შეხლამემოხლით თუ ფარული დიდი სიყვარულის გამოშხატველი ეესტით; თვალსაზრისთა თანხვედრა თუ მასთან პოლემიკა განსაზღვრავდა ჩემს ინტერესთა წრეს“ (149).

სწორედ მამის ბავშვობის მოგონებები აკავშირებდა თავდაპირველად ანდრეი ბელის საქართველოსთან. მისი პაპა ვასილ ბუგაევი, სამხედრო ექიმში, ერთხანს დუშეთში მსახურობდა. აქ, დუშეთში, დაიბადა მისი მამა - ნიკოლოზ ბუგაევი.

ანდრეი ბელი მემუარებში ასე ხაგავს პაპას:

„მამამისმა (ნ. ბუგაევის მამა - მ.ბ.) - სამხედრო ექიმმა, ნიკოლოზ პირელის მიერ გადასახლებულმა და, ვგონებ, ჩამოქვეითებულმა, მოსკოვიდან ამიერკავკასიაში ამოყო თავი, რათა წლების მანძილზე საშსახურით მოეპოვებინა მდგომარეობა. მამაც მხედარს დიდ პატივს სცემდნენ თვით მტრებიც - ლეკები. პაპა წყალობდა გყვედჩაეარდნილებს და ამიტომაც იგი მარტო მგზავრობდა მთებში - დაუსჯელად“ (1, გვ.55).

როცა ანდრეი ბელიმ უნივერსიტეტის კურსი დაამთავრა, მამამ, რომელიც უკვე თავს კარგად ვერ გრძნობდა, განუცხადა თავისი სურვილი - ერთად ემოგზაურათ კავკასიაში. მამა-შვილის საუბარს შეესწრო მკურნალი ექიმი. მან ნიკოლოზ ბუგაევს ურჩია სოფელში დაესვენა. მამა



მიხვდა, რომ ჯანმრთელობა ძალიან ქეონდა შერყეული და უფრო აჩქარდა. სულ მთებზე და ღუმეთზე ლაპარაკობდა, სადაც დაიბადაო - იხსენებს შემდეგ ანდრეი ბელი (2, გვ.274).

როგორც მწერლის მოგონებებიდან ჩანს, ანდრეი ბელის დიდი სურვილი ქეონდა ემოგზაურა პაპის და მამის ნაკვალევზე, რაც პირველად მხოლოდ 1927 წელს განახორციელა. ამ მოგზაურობისას იგი თავისთვის იწერდა შთაბეჭდილებებს. ეს მასალა შემდეგ მეგობრების თხოვნით გადაამუშავა და გამოსცა წიგნად სათაურით „ქარი კავკასიიდან“ (3). ამ თხზულების ქვესათაურია „შთაბეჭდილებანი“. ნაწარმოებში მწერლის განსჯა და ნააზრევი დღეურების სახით არის წარმოდგენილი. „ქარი კავკასიიდან“ მრავალი თვალსაზრისითაა საინტერესო.

1927 წელს, როდესაც ანდრეი ბელი პირველად ჩამოვიდა საქართველოში, თბილისში საგასტროლოდ იმყოფებოდა დიდი რუსი რეჟისორი ვსევოლოდ მეიერჰოლდი თეატრალურ დასთან - გიმთან - ერთად. ამ პერიოდში მეიერჰოლდი დასადგმელად ამზადებდა სპექტაკლს ანდრეი ბელის რომანის „მოსკოვის“ მიხედვით. საქართველოში ამის გამო შეხვდნენ ისინი ერთმანეთს და ერთად იმოგზაურეს. წიგნში „ქარი კავკასიიდან“ გაცოცხლებულია ეს. მეიერჰოლდის სახე, ანდრეი ბელის თვალთ დანახული. ამ წიგნმა შემოინახა ძალზე საინტერესო მასალა თეატრმცოდნეებისათვის. კერძოდ, რეჟისორის ფანტაზიის უნარზე, მსახიობებთან მუშაობის სტილზე და ა.შ. ანდრეი ბელი ყველაზე მეტად მეიერჰოლდისეულმა სამყაროს ხედვამ მოხიბლა. მწერლის აზრით, სწორედ სამყაროს ამგვარი აღქმა გამოარჩევს დიდ ხელოვანთ, დამოუკიდებლად მხატვრული მრწამსისა, ეპოქისა თუ სტილისა, იქნება ის მსახიობი, ფერმწერი, პროლეტარული მწერალი თუ პოეტი სიმბოლისტი.



ამ მოგზაურობის დროს ანდრეი ბელიმ თავისთვის ხელახლა აღმოაჩინა ვრუბელი, უფრო მუსტად ახლებურად გაიაზრა მხატვრის შემოქმედება, კერძოდ, მისი კავკასიის თემაზე შექმნილი გილოები.

ლიტერატურის ისტორიკოსთათვის უდავოდ საინტერესოა წიგნის ის მონაკვეთი, სადაც მწერალი მკითხველს მოუთხრობს, თუ როგორ იწყებს ჩანაფიქრზე მუშაობას.

რუსულ ლიტერატურულ სინამდვილეში პირველი ნაწარმოები, სადაც კავკასიაში და მისდაკვალად საქართველოში მოგზაურობის შთაბეჭდილებებია აღწერილი, გახლავთ ალ. პუშკინის „მოგზაურობა არზრუმში“, რომელსაც მუსტად ერთი საუკუნე ამორებს ანდრეი ბელის „ქარი კავკასიიდან“.

ალ. პუშკინი თავის თხზულებაში ყურადღებას ძირითადად ადგილობრივ კოლორიტზე ამახვილებს. მისი ხედვის არეალში მოქცეულია თბილისის ბაზარი, აბანოები, ქართული ღვინო. ალ. პუშკინის აზრით, საქართველო არაგვის ხეობიდან იწყება. ანდრეი ბელის თხზულებაში იგრძნობა ქვეყნის ისტორიის ღრმა ცოდნა. მისი ინტერესი ძირითადად საქართველოს კულტურულ მონაპოვარზეა გადატანილი.

ყაზბეგის მთაც რუსულ ლიტერატურაში პირველად „მოგზაურობა არზრუმში“ გამოჩნდა. თუმცა პუშკინს ღირებული ხატი ყაზბეგისა არ წარმოუსახავს. ყაზბეგის მთის ერთობ ორიგინალური ხატი შექმნა ანდრეი ბელიმ: „Казбек есть гигантский, ритмический, данный в паузе неба и воздуха“ (3,178). „ყაზბეგი გიგანტურია, რიტმული, ცისა და ჰაერის პაუზაში წარმოდგენილი.“

ანდრეი ბელი მიიჩნევს, რომ ძველმა კოლხეთმა მისცა სტიმული მთელს მის თაობას შემოქმედების დასაწყისში. მათ სიმბოლურად თავი არგონავტებად წარმოისახეს და მიილტკოდნენ ოქროს საწმისის მოსაპოვებლად. იგი იხსენებს თითქმის ნახევარი საუკუნის წინ დაწერილ საკუთარ ლექსს

„არგონავტები“, რომელიც მთელი თაობის რუს სიმბოლისტ პოეტთა ლომუნგი იყო: „იყო არგონავტების წრე – ჯერ კიდევ ახალგაზრდა სიმბოლისტების; ჩვენ გვჯეროდა, რომ არგონავტები მიაღებოდნენ „ოქროს საწმისის“ ქვეყანას. ოცი წელი მივეურავდით იდეურ დინებებში, კუნძულების, რედაქციების გასწვრივ, არსად შეუხერებულვართ. მივეურავდით წინ და არ გვჯეროდა წყნარი ნავსაყუდლების. ვერ მივეურეთ. სხვადასხვა ნაპირზე მიმოვიფანტეთ. მე კი მოვეურე უძველეს ქვეყანაში, ვიზგომა, აალებულ კოლხეთში. საწმისი – განახლებული მთელი სამყაროს ნიშანია. უცნაურია, მე ვიპოვე ჩემი ლანდშაფტი“ (3, 38).

როგორც ცნობილია, ანდრეი ბელი წინასწარმეტყველების უნარით დაჯილდოებული პიროვნება იყო. ლიტერატურათმცოდნეები მიუთითებენ, როგორ იწინასწარმეტყველა მან თავის ნაწარმოებში ის მოვლენები, რომლებიც მე-20 საუკუნეში განვითარდა რუსეთში. აჭარაში ჩასული ანდრეი ბელი თავადაა გაცოცხლებული, როგორ ემთხვევა ათეული წლების წინ დაწერილ ლექსში „არგონავტები“ წარმოსახული ფერთა გამა რეალურად ნანახს. ასევე მიუთითებს, რომ ლექსის მეტრული ტონი გადახლართულია სევდასთან. ასეთივე სევდაა აქაც, თუმცა არის „ლაქვარდი“ და „ოქროც“.

„Меркнет отблеск червонца,  
И светочи дня...  
Но везде вместо солнца  
Ослепительный пурпур огня.“ (3, 39)

წიგნში „ქარი კაკასიიდან“ აჭარის პეიზაჟების აღწერისას ანდრეი ბელი თავისი ლექსების პირველ კრებულში „ოქრო ლაქვარდში“ წარმოსახულ ფერებს უბრუნდება. ნაწარმოების ამ პასაჟებს თავისუფლად შეიძლება ვეწოდოთ ფერწერული ტილოები.

საინტერესოა ანდრეი ბელის პირველი შთაბეჭდილება ქართველ ხალხზე. აი რას წერს იგი: „ხშირად მსმენია ქართველები, ცხვირაწეულნი“, რუსებს ავიწროვებენო. არ ვიცი, არ მინახავს. ჩემმა კოდაკმა ეს ვერ გამოავლინა. ქართველი ხალხი ჩემთვის დარჩა მშვენიერ ერად, რომელიც აერთიანებს ძველ კულტურას (გაცილებით უფრო ძველს, ვიდრე ჩვენია. . . ბევრი რამ უნდა ვისწავლოთ ქართველებისგან: გულითაღობა, თავშეკავებულობა შერწყმული ნამდვილ და არა სასაცილო გულწრფელობასთან“ – 3, 129). ამ სტრუქტურებს ა. ბელი წერდა მაშინ, როდესაც ჯერ კიდევ არ იცნობდა ქართველ შემოქმედებით ინტელიგენციას. მოგვიანებით, როდესაც ახლოს გაეცნო თანამედროვე ქართულ კულტურულ-ლიტერატურულ ყოფას, მან დაასკვნა: „მე უნახე ქართველი ბრჭყალების გარეშე, უნახე და ორმაგად ვიგრძენი თავი რუსად. დიახ, საქართველო დახუნძლული იყო კულტურით, როდესაც ჩვენ მხეკებივით დავეხეტებოდით ტყეებში. ქართველები ჩვენზე უფროსები არიან. ბევრი რამ უნდა ვისწავლოთ მათგან. მესმოდა საყვარელი სიმბოლოები: ლერმონტოვი, პუშკინი და მე? მე, რომელსაც რუსთაველი ბალმონტის თარგმანში მქონდა წაკითხული, შემეძლო, იგივეთი შეპასუხა?“

საინტერესოა კიდევ ერთი დეტალი. ამ ნაწარმოებს, თუ შეიძლება ასე ითქვას, რეფრენად გასდევს ა. ბელის მამის, ნიკოლოზ ბუგაევის, სახე და მისი კონტაქტი საქართველოსთან. თხზულებაში წარსული და აწმყო ერთმანეთზეა გადაჯაჭვული. წარსულის ხიბლიდან გივტივდება ნაწარმოებში მამის სახე: „მამის გარდაცვალების შემდეგ 1903 წლიდან პერმანენტულად მესიზმრებოდა და დღემდე მესიზმრება ერთი და იგივე. მამა გარდაიცვალა, ის კი ცოცხალია. თავის სამშობლოში – კავკასიაში გაემგზავრა. ცხოვრობს ღუმეთში. მოულოდნელად დაბრუნდა. სიზმარში

მებადება აზრი: როგორ შეგვეძლო გვეუიქრა, რომ გარდაიცვალა. როგორ შეეძლო მას, ცხოვრობდა რა დუშეთში, ჩვენთვის არ უცნობებინა. ეგყობა კავკასიაში გამგზავრება მეხსიერების გრანსპლაიგაციია სიმზარში. მისი გარდაცვალების წინ ჩვენ უნდა ჩამოვსულიყავით კავკასიაში“ (3, 45).

ანდრეი ბელიმ ქართველ მწერლებთან ერთად იმოგზაურა საქართველოს სამხედრო გზით და ამ მოგზაურობის აღწერისას თბულებაში შემოდის კიდევ ერთი პასაჟი წარსულიდან ამოგივგივებული:

„უკახლოვლებით დუშეთს. მამა წამოიშართა ჩემს წინაშე – “პაგარა კოლენკა“ და არა პროფესორი ბუგაევი. ის ხომ დუშეთშია დაბადებული. ორმოცი წლის წინ ჩვენს ბინაში არბაგზე ჩამისვამდა ხოლმე კალთაში, თავზე ხელს მისვამდა და მეუბნებოდა: რა არის მოსკოვის ბუნება ბორენკა. ძვირუასო მეგობარო, შენ კავკასია უნდა განახა: იქ შთა კი არა, შთების ჯარია, ძმაო, აი, ასეთი - და ხელებს მლიდა“ (3, 203).\*

და ჩემს წინაშე წამოიშართებოდა დუშეთი და იქ ბაბუა, მამაცი მხედარი, ჯარისკაცებს რომ უყვარდათ, მთიელებს, ლეკებსაც, იმ ლეკებს, რიკლებსაც ებრძოდა. ის – სამხედრო ექიმი – ათობით ტყვეს რომ მეკურნალობდა. მათ პირისპირ ხედებოდა მიუვალ ადგილებში. მახსენდებოდა თაყადი ჭავჭავაძე, რომელსაც სტუმრობდა ხოლმე ვასილ ბუგაევი, ერთად სვამდნენ კახურ ღვინოს. მას ორმოციან

---

\* 1903 წლის 28 აპრილს აღ. ბლოკმა აცნობა ა. ბელის თაყისი მომავალი ქორწინების შესახებ და სთხოვა მისი საყოლის ღ. მენდელეევის შეჯვარე ყოფილიყო. ა. ბელიმ მადლობა გადაუხადა ა. ბლოკს დიდი პატივისათვის, მაგრამ გააურთხილა, რომ შეხაძლოა ვერ დასწრებოდა მათ ჯერისწერას მახმაგოვში. ვინაიდან აუადმყოფ მამას უნდა ეყოლოდა კავკასიაში (4, 30-31)

წლებში უკვე ახსოვდა ეს ველი. ძველი დრო ცოცხლებოდა მამის მონათხრობში. იმ დროს ლერმონტოვი მუშაკთან ცხოვრობდა, ლევ ტოლსტოი აქ არ იყო ნამყოფი.

იაშვილმა და ტაბიძემ, რომელთაც ვუთხარი, რომ საქართველო ჩემი სამშობლოა, ღუშეთი დამანახეს, ხელმარჯენივ წარმტაცად გადაშლილი, მკითხეს:

- შევიაროთ?

- ჩავიდე? რისთვის. არც ქუჩა ვიცი და არც სახლი, სადაც მამა დაიბადა. რაღაც სევდა ახლავს მოახლოებულ წარსულს“ (3, 203).

„ქარმა კავკასიიდან“ შემოინახა ანდრეი ბელის მიერ შთამბეჭდავად დახატული ქართველი „ცისფერყანწლების“ პორტრეტები. ანდრეი ბელი უმეტეს შემთხვევაში ცდილობს აღადგინოს სიტუაცია და ისე წარმოსახოს ამა თუ იმ პიროვნების სახე. ეს კი ერთგვარ დინამიკურობას სძენს ეპიზოდებს, რაც საერთოდ ნიშანდობლივია მწერლის მემუარული მემკვიდრეობისათვის.

მაგალითად, პირველად ასე ჩნდება პაოლო იაშვილის სახე ნაწარმოებში:

ციხისძირში ანდრეი ბელისთან ოთახში შევიდა დიასახლისი და უთხრა, პოეტი გკითხულობსო. მას ეგონა ისევ მოაკითხა ერთმა რუსმა ყმაწვილმა, რომელიც წლების მანძილზე დასდევდა თავისი უნიჭო ლექსებით და სთხოვდა, აზრი გამოეთქვა მათზე. „გულაკანკალებული გავედი აივანზე. მეგონა დავინახავდი ფერმკრთალ, მკერდმუზნეილ ყმაწვილს, მხრებჩამოყრილს, ციებ-ციხელებიანივით მოციმციმე, შეშინებული, ზვიადი თვალებით, მსხვილი გრაგნილით ხელში (მე რომ ვეცემე). მაგრამ ჩემს შესახვედრად გამოემურა მაღალი, მშვიდი სახის, მზემოკიდებული, მოკლეუღვაშიანი, შავგერემანი კაცი, ჭკვიანი, სათნო გამომეგყველებით. თავზე შავი ფარფლებიანი ქუდი ეხურა, ხელში გრაგნილი არ ეჭირა.

დინჯი, დარბაისლური ნაბიჯით მომიახლოვდა და ოდნავ შემცბარმა მითხრა:

— მე იაშვილი ვახლაუართ, მაპატიეთ, ბორის ნიკოლოზის ძევ, იქნებ ხელი შეგიშაღეთ...

თან ნაზად გაიღიმა. რაღა თქმა უნდა, მაშინვე ვიციანი სიგყვის ერთ-ერთი უდიდესი ოსტატი, პოეტური საქართველოს მშენებელი. უხუცესი კულტურული ოჯახის ძმათა შორის, რომლის შესახებაც არაერთხელ მსმენია ვოროდეცკისა და ესენინისგან.

ხელი გაუწოდე.

— მიხარია თქვენი გაცნობა. აულწრფელად გთხოვთ, მაპატიოთ...

პაოლო იაშვილი გამოშიგყდა, როგორი შიშით წარმოთქვა სიგყვა „პოეტი“...

იაშვილი პოეტი ბრჭყალების გარეშე. რუსი მკითხველი იცნობს მის ლექსებს, თუმცა ცუდად შესრულებული თარგმანით. მასზე ბევრია დაწერილი. დიდი ადამიანია ჟართო პორიზონგით, დახვეწილი აზროვნებით, გრძნობის კულტურით, რომლის მიღმაც იმზირება ძლიერი აღნაგობის ჭედური თავშეკაეებულობა.

პირველი სიგყვებიდან პაოლო იაშვილი ჩემთვის ახლობელი და გასაგები გახდა. იგი ჩემი წიგნებით მიცნობდა(3, 144-145).

ანდრეი ბელიმ უკვე იყოდა, რომ პ. იაშვილი პირველ მსოფლიო ომამდე პარიზში ცხოვრობდა, დიდად აფასებდა არტურ რემბოს, მალარმეს, ფრანგ და რუს სიმბოლისტებს. „მიკვირდა, როგორ იცის რუსული ლიტერატურა. მისი შენიშვნები ბლოკზე, ბალმონტზე, ბრიუსოვზე — დახვეწილია, ანგარიშგასაწევი, ფხიზელი. მან ბევრი რამ გააცნობიერა. მასში შერწყმულია პოეტი და საზოგადო მოღვაწე“ (3, 146).

ტიციან გაბიძეს ანდრეი ბელი თბილისში შეხვდა. პირველი შთაბეჭდილება ასეთი გახლდათ: „პოეტი და

მწერალი გიციან გაბიძე შემართული, სიმპათიური და ჭკვიანი კაცი ჩანს“(3, 164).

საქართველოში პირველი მოგზაურობისას, როგორც თავად აღნიშნავს, ანდრეი ბელი ეძებდა ქართველ პოეტებთან დაახლოების შემთხვევას: „მე მათზე დიდი ხნის წინათ მსმენოდა, შესაძლოა ბალმონგისაგან ჯერ კიდევ მაშინ, როცა ის რუსთაველის პროპაგანდას ეწეოდა. მახსოვს, 21 წელს გოროდეკიმ გადმომცა მოწვევა თბილისში ჩავსულიყავი. მე მთელი სულით მოვიწვედი პოეტური საქართველოსკენ და აი ჩვენ შევხვდით“(3, 160).

ახლოს გაცნობის შემდეგ ანდრეი ბელიმ ასე დაახასიათა ქართველი პოეტები:

„მთელი დღე ხელოვნების უერთგულეს ადამიანებთან გაეატარე. ვიყავი გიციანთან და ბრინჯაოსავით უდრეკ, მაგრამ ალურსიან პაოლო იაშვილთან. პაოლო ბრინჯაოსგანაა ჩამოსხმული, ფიქრებად ნაძერწი, მარტო გულია. გაბიძე კეთილი ვულკანია, აზრებს რომ აფრქვევს და გამინებს. იაშვილის მიერ რეკუმირებულ, შორსმჭვრეტელურ ბრძნულ აზრებს იმეორებს. იაშვილის ბასრი გონება სათუთად გარდაქმნის გაბიძის ვულკანებს კლდეთა ნატიფ ქანებად, კულტურის ბარელიეფად. პირველის მგზნებარება თავბრუს გახვევს, ფრთებს შლის, კოსმიურ აზროვნებას იძენს. . . “ (3, 167).

ორივე პოეტი გიციანიცა და პაოლოც ლიდერია. ანდრეი ბელი განცვიფრებულია, რომ ვერც ერთ მათგანში ვერ შეინიშნა თავდაჯერებულობის ვერანაირი მტრიხი ან თუნდაც პირველობის სურვილი. „იაშვილი გამუდმებით ხაზს უსვამს: „მე რა, აი გიციანშია ძალა“. გაბიძე კი, „ მე არა, პაოლო“. ორივე კი ერთად ამტკიცებს – რობაქიძეა ნამდვილი ლიდერი. სამწუხაროა, რომ ბერლინშია. რომ ვაგეცნოთ, დარწმუნდებოდით, ძალა მასშია. სამწუხაროდ მე მას ვერ შევხვდი, მაგრამ ვიცი. მე იგი მისმა ორმა ერთგულმა

მეგობარმა გამაცნო. ჩვენს შორის იდგა რობაქიძე - უჩინარია, მაგრამ ჩნდება ყველგან, ყველას მისი სახელი აკერია პირზე. იწყებენ თუ არა ლაპარაკს, რობაქიძე ისმის. ყვებოდნენ მის სილუეტზე. ამაჩუყებელია, ქართველი უღრმაუღება ვოგოლს, ლერმონტოვს, ჩაადაევს, ჩვენს სიმბოლისტებს" (3, 168).

თბილისში პირველი სტუმრობისას ანდრეი ბელი გრიგოლ რობაქიძეს ვერ შეხვდა. მაშინ ეტყობა არ მოაგონდა, თუ რა შთაბეჭდილება მოახდინა მასზე ჯერ კიდევ სტუდენტმა გრიგოლ რობაქიძემ, რომლის უპიზოდური სახე გამოჩნდა მის მეშუარულ ნაწარმოებში „ორი საუკუნის მიჯნაზე“.

1907 წლის 5 მარტს დ. შერეეკოვსკიმ ლექცია წაიკითხა პარიზში, ამ ლექციას ათას კაცამდე ესწრებოდა. მათ შორის ანდრეი ბელი.

აი, რას იგონებს იგი:

„ერთხელ შერეეკოვსკის ლექციას ვისმენდი რუსულ კოლონიაში. ვიდაც მტკიცე შესახედაობის მამაკაცი, გულზე ჯვარედინად ხელებდაკრუილი, მხრებით კედელს მიყრდნობილი, აწეული პროფილით, როგორც ძველი მარმარილოს ქანდაკი, გაქვავებული იდგა.

ვინ არის ის, გიპიუს, - ვკითხე მინაიდა ნიკოლაევნას.

უცხო მამაკაცი არ წაეიდა შესაკამათებლად. მკაფიო ხმით ადგილიდან იქუბა მისი პროფილივით მტკიცედ გამოძერწილი სიგყვებით. დადუმდა და ისევ დაიკრიფა ჯვარედინად ხელები გულზე, მიყრდნო კედელს და არ იძროდა ადგილიდან.

- ქართველია, რობაქიძე, ფილოსოფოსი. - მითხრა მოგვიანებით გიპიუსმა" (6, გვ.11 თარგმანი მოგვეყავს აკ. ბაქრაძის წიგნიდან „კარდუ, ანუ გრიგოლ რობაქიძის ცხოვრება და ლეაწლი“).



ამ გამოჩენილ მწერალს, სიმბოლიზმის კლასიკოსს, რომლის სახელიც მოგვიანებით გერმანიაში გახმაურდა, ოცდასამი წლის შემდეგ შეეხვდი თბილისში. აღსანიშნავია, რომ ანდრეი ბელის შემოქმედებაზე საკმაოდ ვრცელი წერილი გრიგოლ რობაქიძეს 1918 წელს უკვე პქონდა გამოქვეყნებული „თეშში“.

ანდრეი ბელის წიგნში „ქარი კავკასიიდან“ შემონახულია მისი თვალთახედვა პაოლოსა და გიციანის პოეზიაზე. აი როგორ აღიქვა ა. ბელიმ მათი შემოქმედება:

პაოლო, საერთოდ ფართო, არწივისებური, მარტოობაში განხორციელებული პროგნოზების გამჭოლი გრანსპარანტია, სულით ხორცამდე ქართულია, თავით ფეხებამდე ევროპელი. ევროპა ჰქვს მისი სტრიქონების მეტალისებურ ელერას, რომელშიც მშვენიერია თანხმოვნები. ეს თანხმოვნები გახსენებს ქართულ მთა-გორებს, მისი თქმით თუჯისას.

თავად ცუხლოვან ბრინჯაოს ჰგავს. ტაბიძის ლექსები კი პაეროვანი, ელერადი, ფართოგაღლოვანი ხმოვნების ზვირთებით გვაოცებენ; ყურადღებას თანხმოვნებზე ამახვილებს. მიწა კი არა, პაერი იპობა, როცა იგი ლექსებს კითხულობს იღუმალი ხმით; ნამდვილი „აღმოსავლეთია“, მაგრამ დიდებული „აღმოსავლეთი“, რომლისგანაც ბევრი რამ უნდა ვისწავლოთ“.

„პაეროვანი ტაბიძე ელევასავით ჰქვს, ნიაღვრად მიედინება“ (3, 168). საინტერესოა რა ედო საფუძვლად მის ასეთ შეფასებას, მაშინ როცა აღმართული იყო ენობრივი ბარიერი.

კოლაუ ნადირაძე იგონებს:

ბელიმ გვთხოვა, წაგვეკითხა ჩვენი ლექსები. გამახვილებული ყურადღებით გვიმენდა და გვთხოვდა მოგჯერ განმეორებით, ნელა წაგვეკითხა უკვე წაკითხული ლექსი.

- მინდა, რაც შეიძლება ღრმად შევიგრძნო ქართული  
ლექსის ელერადობა და წყობა, - თქვა მან.

განსაკუთრებული შთაბეჭდილება მოახდინა მასზე  
ტიციანის თავისებურმა ლექსის კითხვამ. კერძოდ, ლექსი „მე  
ყაჩაღებმა მომკლეს არაგვზე, შენ ჩემს სიკვდილში არ გიდევეს  
ბრალი“ ტიციანმა სამჯერ გაიმეორა ანდრეი ბელის თხოვნით.  
ბელიმ დაიბეჰირა ეს ორი სტრიქონი და კარგადაც წაიკითხა.  
მხოლოდ სიგყვას „ყაჩაღებმა“ ასე კითხულობდა „კაჩაგებმა“.

როდესაც კოლაუ ნადირაძემ კითხვა, რა მოეწონა ამ  
ლექსში განსაკუთრებით, ბელიმ უპასუხა: დინამიკა და  
ფონეტიკა. მეხედეთ როგორ მატულობს დინამიკა თანდათან!  
და ხმოვნებისა და თანხმოვნების მონაცვლეობა... მშვენიერია  
(5, 3).

ლექსების ელერადობის მიხედვით ანდრეი ბელი  
აკეთებს ძალიან საგულისხმო დასკვნას:

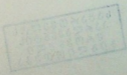
მეჩვენება - იაშვილი მათი ბრიუსოვია  
(რასაკვირველია, დეჟაქო ბრიუსოვი არ არის), გაბიძე -  
ბალმონგი. ბლოკში, ბრიუსოვში, ბალმონგში მე რიგმის ტიპს  
ეგულისხმობ, რომელიც ასწლეულების მანძილზე მეორდება.  
შემიძლია ვთქვა, რომ ბლოკი ლერმონტოვია, ბალმონგი  
ეუკოვსკის იმეორებს, არსი გალანგში კი არა, რადაც  
რიტმული ეესტების გამეორებაში მდგომარეობს, რაც ზოგჯერ  
დამახინჯებულადაა მოწოდებული, ზოგჯერ კი - ოსტატურად  
(3, 169).

აღბათ საინტერესო იქნებოდა პოეტური ქმნილებების  
ამ კუთხით შესწავლა.

საქართველოს  
პარლამენტის  
ეროვნული  
ბიბლიოთეკა

## ლიტერატურა

1. Андрей Белый, На рубеже двух столетий, Москва, 1989
2. Андрей Белый, Начало века, Москва, 1990
3. Андрей Белый, Ветер с Кавказа, 1928
4. А. Блок, Андрей Белый, Переписка, Москва, 1940
5. კოლაუ ნადირაძე, შოგონების ფურცელი, „ლიტერატურული საქართველო“, 1967, N 28
6. ა. ბაქრაძე, „კარდუ, ანუ ვრიგოლ რობაქიძის ცხოვრება და ღვაწლი“, თბილისი, 1999.



**БЕЖИТАДЗЕ М.**

**АНДРЕЙ БЕЛЫЙ И ГРУЗИЯ**

**Резюме**

Заинтересованность Андрея Белого Грузией вызвана его семейными обстоятельствами. В его произведении «Ветер с Кавказа» представлен взгляд выдающегося русского писателя на Грузию, на грузинскую культуру, вырисовываются портреты грузинских поэтов-символистов, дана оценка их бесспорно интересного и оригинального творчества.

**MARINA BEZHITADZE**

**ANDREY BELY AND GEORGIA**

**Summary**

Andrey Bely's interest in Georgia was due to family reasons. His work "Wind from the Caucasus" presents the view of the great Russian writer on Georgia, Georgian culture: portraits of Georgian poets-symbolists take shape, and their doubtlessly interesting and original works are evaluated.

## დავით წოწკოლაური

### ვაქა-ფშაველა ბუნებრივი და სოციალური ღირებულებების კავშირის შესახებ

ვაქა-ფშაველა ღირებულების თვალსაზრისით მკაფიოდ განასხვავებდა ერთმანეთისაგან ბუნებას, მის შინაგან წყობას, ადამიანთა ცხოვრების სისტემურობას და მათს ბაზაზე აღმოცენებულ მესამე მოვლენას, უზატერულს. უსამღერო სინამდვილის ამ მოვლენათა ურთიერთქმედების რაობის გახსნა იყო მწერლის ფიქრისა და ოცნების საგანი. მრავალი ხელოვანის და მათ შორის ვაქა-ფშაველას შემოქმედებითი სწრაფვა იქითკენ იყო მიმართული, რომ დაედგინა უმაღლეს ღირებულებათა რაობა, მათი მაორიენტირებული ძალა. ბუნება, კაცთა ცხოვრება და კულტურა ისეთი ფენომენებია, რომელნიც თავის შიგნით მრავალ მიკროსამყაროს იტყვენ. პოეტის მრწამსით, დამბადებულმა განაწესა აღნიშნულ მოვლენათა სიდიადე და კანონზომიერებები. მითოსი, რელიგია, მეცნიერება, ხელოვნება სინამდვილეს, მის იდუმალეებს მხოლოდ თავიანთი მიზნის კვალობაზე ითავისებდნენ.

ვაქა-ფშაველამ მრავალმხრივ დაახასიათა ბუნებასა და ცხოვრებასთან ადამიანთა როგორც ჩვეულებრივი, ასევე ესთეტიკურ-მზატერული მიმართების თავისებურებები. პოეტმა ცხადყო, რომ ობიექტურ ღირებულებებს განუზომელი

მნიშვნელობა აქვს ადამიანის სულის მოძრაობის გასამხელად. სამყარო – ბუნების კანონზომიერებებში სიბრძნე, წესრიგი და კარმონია იკვეთება, რომელიც ცნობიერად თუ არაცნობიერად ადამიანზეც გადმოდის. ამასთანავე, მაძიებელი, მეოცნებე ადამიანი ხშირად თვითონ ცდილობს ბუნებაში იპოვოს იმაზე მეტი, ვიდრე მის თვითარსებობაში ჩანს. ბუნების სიბრძნის კეთილისმყოფელ შემოქმედებას, ვაჟას აზრით, უპირველეს ყოვლისა, გენიოსი მწერლები განიცდიან. ადამიანი ბუნების მიერ მრავალი თავისებურებით დაჯილდოებული და თვითმყოფადობით აღბეჭდილი არსებაა. იგი ბუნებამ შექმნა და მასში ბუნებისუელი საწყისების მხატვრული გახსნა ნიჭიერ შემოქმედთა ხვედრია. ვაჟას სიგყვისამებრ, რუსთაველი, შექსპირი, სერვანტესი, გოეთე ასეთი ნიჭის მფლობელი გენიოსები არიან. პოეტის განმარტებით, „ვეფხისტყაოსანი“ „ჩვენთვის გონების მმართველია“ იმიტომ, რომ კოსმოსურ სიბრძნეს ეფუძნება. იმ სიბრძნეს, რომელიც კაცთა „სიყოცხლეს მართავს“. ამიტომ „ვეფხისტყაოსანი“ იარსებებს მანამ, სანამ ბუნების წესრიგი იქნება ჩვენი ცხოვრების განმსაზღვრელი.

ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებით ინტერესთა ერთ-ერთ ძირითად ამოსავალ პრინციპად მოიაზრება მისივე სიგყვები: „ამ პაგარა არსებას – ადამიანს, თითქოს მთელი ბუნება თავის ვინაობაში მოუთავსებია... ნამდვილად ასეა, ღიღება და სახელი მწერალს, რომ ეს შეუნიშნავს“<sup>1</sup> (გვ.395). ადამიანი ბუნების უმაღლესი ქმნილებაა და პოეტის სიგყვისამებრ, ამიტომაც მას ღიღბუნებოვნება ანუ ბუნების მსგავსება ახასიათებს. იგი სამყაროს მთლიანობის ის ნაწილია, რომელშიც ბევრი რამ ამ მთელიდან შემოვიდა და მის არსებაში მიკროკოსმოსის სახით გამოიხატა. აღნიშნულის

<sup>1</sup> ციტირებას ვახლენთ ვაჟა-ფშაველას თხზულებათა სრული კრებულის ანტოგომულის IX ტომის მიხედვით (თბ., 1964წ.). გვერდებს ეუთითებით ძირითად ტექსტში.

გამო ნიჭიერი შემოქმედი უხეად პოულობს მსგავსებებს ბუნებრივ და ცხოვრებისეულ მოვლენებს შორის.

ვაჟა-ფშაველას შეხედულებით „...თვით ბუნება გვაძლევს საზომს სიკარგისა და უვარგისობისას და ჩვენ კაცთ ეს არ გვესმის, თუნდაც რომ გვესმოდეს, მაინც ყურადღებით არ ვეპყრობით ამ ბუნების კანონს, მის განაჩენს“ (გვ.189). „ბუნების საბრძოლო წიგნი“ ყველა ადამიანზე შემოქმედებს, მაგრამ მას განსაკუთრებული მადლის მინიჭება შეუძლია შემოქმედთათვის ანუ „იდეალისტი“ პიროვნებებისათვის. ადამიანთა ხშირი შეცდომის მიზეზი, პოეტის გაგებით, ისაა, რომ ისინი ბუნების კანონებს ყურადღებით არ ეპყრობიან. ნათელია, აქ ბუნება დასახულია კაცთა ცხოვრების წესის დამდებად, მათი ხასიათის შემოქმედად და წარმმართველ ფუნომენად. ეს იმას გულისხმობს, რომ სამყარო-ბუნება აღსავსეა ადამიანის სრულმქმნელი ღირებულებებით, რომლებიც დიდი უშუალობით ექსოვებიან სოციალური ცხოვრების ვითარებაში. ღირებულება ის ფუნომენია, რომელიც სინამდვილესთან ადამიანის მიმართების მთელ სიერცეს მოიცავს. პიროვნების სულიერი უნარებისა და ინტერესების გარეშე ღირებულება არ მოიაზრება. ამიგომ მისი არსი ყოველთვის სუბიექტური შინაარსითაა აღბეჭდილი. ღირებულებები საერთოდ და კერძოდ კი მხატვრული ღირებულებები ურთულეს მოვლენათა კომპლექსს წარმოადგენენ. მიუხედავად სირთულისა, იგი მაინც არ არის რაღაც ამოუცნობი ფუნომენი. მას ორი პოლუსი, ორი მხარე აქვს – სუბიექტური და ობიექტური, რომელნიც აუცილებელ კავშირში იმყოფებიან. მხატვრული ღირებულება შემოქმედის სულის ბრძმედში გადადუღებული ნაირგვარი მასალის სინთეზია. იგი არც მხოლოდ სუბიექტური და არც მხოლოდ ობიექტური ფაქტორით არ არის განსაზღვრული, რადგან ორივეს განუყრელ კავშირს განასახიერებს.

ვაჟა-ფშაველას მრწამსით, სამყარო-ბუნების ერთიანობა მოიცავს უთვალავ საგან-მოვლენას, რაც, თავის მხრივ, ადამიანთა სულის მოძრაობის მრავალფეროვნებას ასაზრდოებს. ადამიანზე ზემოქმედებს სამყაროს გრანდიოზული, უალტერნატიუო, მარადიული მოვლენებიც და მცირე მასშტაბის, ცვალებად-წარმავალი საგნებიც. ბუნების თვითმყოფადობით აღბეჭდილი კონკრეტულ-გეოგრაფიული გარემო უძვეს საძირკელად ამ გარემოში ხანგრძლივად მცხოვრებ ადამიანთა ხასიათის, იდეალის, ცხოვრების საზრისის მნიშვნელობის გაგებას. პოეტი ფიქრობს, რომ ბუნების ლანდშაფტის თავისებურებები სხვადასხვა გარემოში მცხოვრებ ადამიანებს უქმნის ინდივიდუალურ სახეს, აძლევს მიზანშეწონილი, კოლორიტული მოქმედების უთვალავ ნიმუშს. კოსმოსის მინაგანი მრავლისმეტყველი კანონზომიერებები ბევრ რამეს უზიარებენ ადამიანს, ალავსებენ მას შემოქმედებითი გარჯის სურვილით. ვაჟა განუყრელ ერთიანობაში წარმოსახავს ბუნებისა და ადამიანის სიღრმისეულ მოვლენებს. ადამიანის სული „...უნდა იყოს მუდამ დაუცხრომლად მოქმედი, როგორც თვით გაზაფხულია. ამიტომ ყოველი საქვეყნო მოღვაწე, ქვეყნისთვის თავდადებული ადამიანი ყოფილა და არის გაზაფხულის მსგავსის სულისა“ (გვ.386). პოეტის ამ სიტყვების აზრი ისაა, რომ ბუნების თავისთავადი ღირებულებების ძალა ადამიანში ექსოვება, ხოლო ადამიანური ღირებულებები ბუნებრივში სახიერდება, რადგანაც ჩვენ „ცოცხალნიც მისნი ვართ და მკედარნიც“. ადამიანი ვერც ფიზიკურად და ვერც შემოქმედებითი საზრისით ბუნების გარეშე თავის არსებასა და ცხოვრებას ვერ დააფუძნებდა. ამიტომ ვაჟას სიტყვით „...ყველა დიდებული ადამიანი თვით ამ ბუნებას ჰგავს ღირსებით და ნაკლით“.

ვაჟა-ფშაველა სამყაროს ერთიანობას, მის მრავალფეროვნებას მიიჩნევს რასების, ერების, ტომების



ინდივიდუალობის ჩამოყალიბების საფუძვლად, კაცობრიობის ცნება, როგორც დედამიწის მცხოვრებთა დიდი ერთიანობის მაუწყებელი, არ იარსებებდა პლანეტაზე სხვადასხვა მოდგმის და ეროვნების ადამიანები რომ არ ცხოვრობდნენ. პოეტის სიგყვით, „ბუნებას თავისივე კანონი აქვს კაცთა ცხოვრებისათვის დამყარებული, რომელიც არის დამოკიდებული სხვადასხვა პირობაზე, მიზეზზე; იგი ბუნებამ შექმნა... მთელი კაცობრიობა, ჩვენი პლანეტის მცხოვრებნი, რამდენიმე მოდგმად განიყოფებიან, ხოლო მოდგმანი – ერებად. ყოველივე ერი შესდგება ადამიანებისაგან, რომელნიც განირჩევიან ისევ ერთი – ერთმანეთისაგან სახიერებით, გონებრივი და სულიერი თვისებით. საერთო თვისებაც სუფევს მათ შორის და არა მარტო ერთი ერის ინდივიდებში, არამედ მთელის ხმელეთის მცხოვრებთაც შეგვიძლიან უპოვნოთ საერთო რამ, აი თუნდ, მაგალითად, სიყვარული სიციოცხლისა და მწუხარება სიკვდილის გამო, გრძნობა სიყვარულისა და სიძულვილისა“ (გვ.393-394). მამასადაამე, პოეტის გაგებით, სამყარო-ბუნებამ შექმნა ადამიანთა სიციოცხლისა და თვით ცხოვრების მრავალსახეობრიობის პირობები. მანვე მიანიჭა რასებს, ერებს, ტომებს ერთიმეორის მსგავსი და განსხვავებული ნიშან-თვისებები. პოეტის რწმენით, ადამიანის სიციოცხლისა და ცხოვრების ბევრი საიდუმლო გაუჩინარებულია სამყარო-ბუნების უსაზღვრო სფეროში. უფლის განწესებით, სამყარო-ბუნება არის შემოქმედი და დამცველი ყველა არსთა მრავალსახეობრიობისა და მათი ერთიანობისა. ბუნება თავისივე კანონზომიერებების მსგავს წესებს უდგენს ადამიანთა ცხოვრებას. კაცობრიობას როგორც ერთიანს თითქმის იმგვარადვე უკავშირდება პიროვნება, ერი, რასა, როგორც ბუნების ცალკეული ნაწილები უკავშირდებიან და ამინაარსებენ სამყაროს მთლიანობას. ამიტომ როგორც კოსმოსური მთელის გაღარიბებას გამოიწვევს მისი

რომელიმე წვერის მოსპობა, ასევე კაცობრიობის ისტორიულ-კულტურულ თვითმყოფადობას დიდად დააკლდება რომელიმე ერისა თუ რასის მოსპობა ან ასიმილირება. ვაჟა-ფშაველას მსოფლგაგებით, ბუნების და ადამიანის სიცოცხლის მრავალფეროვნების საწინააღმდეგო მოქმედება თვითონ დამბადებლის ნების დარღვევა, მისი უგულვებელყოფა იქნება. ცალკეულის ანუ მთელის შემადგენელი ნაწილების თვითმყოფადობის შენახვა სამყარო-ბუნების შეუვალი წესია. ბუნება დედაა კარმონიაში მყოფი თუ ერთმანეთთან დაპირისპირებული მრავალსახეობებისა. ვაჟა-ფშაველას რწმენით, სამყარო-ბუნების უალტერნატივო კანონზომიერებები გვეელენებიან ჟუნდამენგად, რომელზედაც ადამიანის ცხოვრება თუ სულიერ-გონითი შესაძლებლობები ეფუძნება. კოსმოსურმა მთლიანობამ განსაზღვრა დედამიწაზე მცხოვრებ რასათა, ერთა თუ გომთა ინდივიდუალური სახის ქმნადობისა და სრულქმნის პირობები. ცხადია, ამასთანავე, ეროვნული ინდივიდუალობები ცალიბდებოდნენ ღრმა ისტორიული და სოციალურ-ფსიქოლოგიური მოვლენების ზემოქმედებით. პოეტის რწმენით, დამბადებელმა ყველა ერს თუ ინდივიდს უბოძა ბუნებასთან, ისტორიულ რეალობებთან, საკუთარ თავთან ემოციურ-ინტელექტუალური მიმართების ერთნაირი ორიენტირები. თუმცა ერებმა ამ ერთგვაროვანი სულიერ-გონითი უნარების ბაზაზე საერთო საკაცობრიოს გვერდით, ღრმად ინდივიდუალური, თვითმყოფადი ნიშან-თვისებებიც გამოძერწეს.

ვაჟა-ფშაველას გაგებით, პიროვნების, ერისა და კაცობრიობის ურთიერთმიმართების წესიც თითქოს სამყარო-ბუნების კავშირ-მიმართებათა ორიგინალური მიბაძვაა. როგორც კოსმიური მთლიანობა არის წარმოუდგენელი ნაწილებთან მუდმივი კავშირის გარეშე, ასევე შეუძლებელია კაცობრიობის ყოფნა ცალკეულ მოდგმათა, ერთა და გომთა გონივრული თანაარსებობის გარეშე. ამგვარი კავშირის ძალა

ყველა სფეროში ამკვიდრებს როგორც საყოველთაოს, ასევე ერთიმეორისაგან განსხვავებულ, თვითმყოფად მოვლენებს. პოეტის რწმენით, მთელი მაკრო და მიკროკოსმოსის გონიერული საწყისები მრავალსახოვან სიცოცხლის განგრძობას, დაცვა-პაგრონობას ემსახურებიან. ბუნება ამ მიმართულებით იჩენს განსაკუთრებულ სიმტკიცეს და „გონიერებას“. სინათლის, სითბოსა და სიცოცხლის წყარო – მზე ყოველივეს „სწორად მოეუინების“ და საკუთარი ენერჯის ძალით ავსებს, აცოცხლებს. კოსმოსურ დიად ერთიანობაში სიცოცხლის განგრძობის შინაგანი ამრი ყველაზე სრულად გაზაფხულის მოქმედებამ ცხადყო. გაზაფხული მთელი ბუნების სულის ყველაზე მკაფიო გამომხატველია და მისი შემოქმედებითი უძლეველობის, სიკეთისა და თავისუფლების წარმომჩენიც. უძირითადესი ნიშნებით ბუნების სულის გაზაფხულება და ადამიანთა სულის გაზაფხულება, პოეტის სიტყვით, ერთმანეთს ჰგვანან. ბუნების სულის ძალმოსილება გაზაფხულს შეუდარებელ სიმაღლეზე აყავს. ადამიანთა სულის გაზაფხულება კი პიროვნებათა ეროვნულსა თუ საკაცობრიო დიად საქმეებში გაცხადდება. ორივე სახის სულის გაზაფხულება ერთმანეთს შინაგანი თავისუფლებისა და მძლავრი შემოქმედებითი პათოსის გამოვლენით ეთანხმება. საერთოდ კი ბუნება შემოქმედების კეთილი შინაარსით, ადამიანთა „მბრძანებელია“ და მათთვის „სულიერებისა“ თუ „გონიერების“ ნიმუშის მაჩვენებელი. პოეტის სიტყვით, „გაზაფხულზე ბებერი, ვინ იყის, რა დროისა, როდინდელი ბუნება, ახალგაზრდავდება“ (გვ.383). მზეც ამ დროს ჯეილდება, სითბო, სინათლე, სიმხნევე, გულუხვობა ემაგება და ძალღონეს არ მოგავს, რათა უფრო მეტად გაათბოს დედამიწა და „...აამუშაოს მასში სიცოცხლის ცხოველმყოფელი ძალა“ (გვ.383). დედამიწაც ამ დროს სიმშვილისგან ატირებული ყრმის მონღომებით ხარბად ეჭიდება დედის ანუ მშის ძუძუს, სწოვს სითბოს, რათა

სიკეთით აავსოს ირველიე ყოველი. „ღიად, დეღამიწა სწოვს მშეს სითბოს, მაცოცხლებელს ძალას, რათა შემდეგში ამ შენაძენით ასაზრდოვოს მცენარენი, ცხოველნი, დაამშვენოს, ააყვავოს, აავსოს ნაყოფით ბუნების გულ-მკერდი, უბე-კალთა“ (გვ.383). ბუნება, საზოგადოდ და უფრო მეტად კი გაზაფხულზე მშვენიერია, უხვი, ხელგამლილი, ცხოველმყოფელი, მკვებავი და შემოქმედი სიცოცხლისა. მაშ, უნდა „...ვიწამოთ სიცოცხლისა და გაზაფხულის ერთგვარობა, ერთბუნებოვანობა“. გაზაფხულზე ბუნების ყველა არსი სიცოცხლის განგრძობისა და გამრავლებისაკენ არის მიდრეკილი. გაზაფხულის „მინაგანი მოქმედება და აზრი“, მისი მიზანი „მხოლოდ გაგრძობაა სიცოცხლისა“. ბუნების „ზრუნვა“ სიცოცხლის განგრძობაზე დაფუძნებულია მზისა და დეღამიწის ბრძნულ კავშირზე. მათს ერთობლივ მადლზე, ხოლო გაზაფხული მათი ნამოქმედარის დიდებული მსაგვარია. ადამიანის სულის გაზაფხულებამ ბუნებისა და პიროვნებათა თანამოდგაწეობის სიღიადეუ უნდა ცხადყოს. გაზაფხულის მიერ შექმნილი სასიცოცხლო პირობებისა და საარსებო საშუალების გარეშე სიცოცხლე, საზოგადოდ, წარმოუდგენელია. პოეტი წერს: „ამიგომ არის გაზაფხული ლამაზი, და ლამაზი რომ არ იყოს, ამოდენა მადლს, სიკეთეს, ხომ არ დასტოვებდა დეღამიწაზე, არც ასე გულიანად, თავგამოდებით აგალობებდა ბულბულს“ (გვ.384). მწერალი იქვე კვლავ აგრძელებს გაზაფხულის შესახებ მსჯელობას: „ყველა და ყველაფერი, სადაც კი თვალი და ყური მიუწვდება ადამიანს, გველაპარაკება შემდეგს: მე ცოცხალი ვარ, ცოცხალი და მინდა კვალად ვიყოცხო; სიცოცხლე ჩემი უნდა იყოს დაუსრულებელიო.

ეს ღრო ბუნების უაღრესი ბედნიერების ღროა. ვფიქრობ, ბუნება, როგორც გაზაფხულზე, ისე არა ღროს არა კგრძნობს თავს ბედნიერად“ (გვ.384-345). სამყარო-ბუნების ქმნილებათა ურთიერთმიმართებები, პოეტმა რაკი სიცოცხლის

განგრძობის, სიყვარულის, სიკეთის, მშვენიერების, თავისუფლების, შემოქმედებისა და ბუნებების შინაარსით დაახასიათა, ცხადყო, რომ კაცთათვის ბუნება სიბრძნის დიადი წიგნია. ბუნების უკვდავი ღირებულებები ხშირად კაცთა ცხოვრებასა და ხასიათში ვლინდება, რადგან ადამიანი მისი პირმშოა. ასეთნაირად მკვიდრდება კოსმოსისა და ადამიანის ისეთი ერთიანობა, როცა „ჩვენ ბუნებაში ვართ – იგი ჩვენშია“ (გვ.395). მწერლის აზრით, ბუნებისა და ადამიანის კავშირ-მიმართებათა სისტემაში გადამწვევები მნიშვნელობა კოსმოსურ მოვლენებს ენიჭება. მიუხედავად ამისა, ადამიანის ცხოვრება და ხასიათი ყველაზე სრულად განასახიერებს სინამდვილის წესრიგს. პოეტის სიტყვით: „არ შეიძლება კაცთა ცხოვრებაში ისეთი რამ მოვლენა დავასახელოთ, რომ მისი მსგავსი თვით ბუნებაშია არ მოიპოვებოდეს“ (გვ.384). მწერალმა აღიარა ბუნებისა და წმინდა ადამიანური ღირებულებების არა მარტო მსგავსებანათესაობა, არამედ მათი მარადიული თანაარსებობა: „რაც უნდა განვითარების უმაღლეს წვერებას მიაღწიოს კაცობრიობის ცხოვრებამ, მაინც მასში უნდა სჩანდეს ისევე ბუნება საერთოდ...“ (გვ.395). იგი უფრო აღრმავებს აზრს სამყაროსეულ და ადამიანურ ღირებულებათა ერთიანობის შესახებ, როცა წერს: „ჩვენი ცხოვრება სრული გამომხატველია ბუნებისა. ყველა ის, რაც ბუნებაშია, დამოკიდებულია ცხოველთა შორის, მცენარეთა, ცისა და დედამიწის შორის, წყალსა და ჰაერთან, ყველა ეს ჩვენ კაცთა შორის ხდება“ (გვ.396).

პოეტმა აქ ჩვენი ყურადღება მიაპყრო გარე სამყაროსა და ადამიანთა ცხოვრების მარადიულ ერთიანობაზე, იმაზე, რომ ცხოვრებაში არ ხდება ისეთი, რომ ანალოგიური ბუნებაში არ მოიპოვებოდეს. ამასთანავე, ბუნების თავისთავადი შინაარსი ყველაზე კარგად კაცთა ცხოვრებაში მათ შემოქმედებაში იკვეთება. უკვე აღვნიშნეთ, რომ ცისა და

მიწის გონივრული კავშირის შედეგია სიციცხლის მრავალსახეობა და მრავალფეროვნება. ცოცხალ არსთაგან სამყაროს წესრიგის ათვისების პოტენციალური უნარით ადამიანი ყველა სხვა ცოცხალი არსებისაგან განსხვავებულია. მხოლოდ ის შეიქმნა ხატად ღვთისად, რათა მოთმინებით, თანდათანობით თვითსრულქმნით რამდენადმე მიახლოებოდა არსებობის ჭეშმარიტ საზრისს. რაკილა სამყარო, მთელი მაკრო და მიკროკოსმოსი უნივერსუმის თავისებური ემანაციაა, ამიგომ ადამიანი ამ სიბრძნისკენ უნდა ისწრაფოდეს, მას კბაძავდეს და მასთან მიმართებაში იჩენდეს მაღალ მისიას. სამყაროს ერთიანობის სიღიადე პოეგმა, უწინარეს ყოვლისა, გაზაფხულის სახეში, მის გონივრულ საზრისსა და მშვენიერებაში განჭვრიტა. თუმცა, პოეგის აზრით, წლის ყველა დროს, კერძოდ, დროყამის ციკლურ მოძრაობას განუსაზღვრელი ფუნქცია და მნიშვნელობა ენიჭება. მწერლის გაგებით, გაზაფხულის მოქმედებას იღუმალებაყ ახლავს და „ეს დაფარული აზრი გაზაფხულისა მხოლოდ და ახოლოდ გაგრძობაა სიციცხლისა“(გვ.383). გაზაფხულის მოქმედება, საერთოდაა სიციცხლის დაუოკებელი წყურვილის სიმბოლურ-მეგაფორული განსახიერება. გაზაფხულის გარეშე არსებობას სიციცხლის წყარო დაეშრიტებოდა. ამიგომ ამბობს ვაყა: „მამ ვიწამოთ სიციცხლისა და გაზაფხულის ერთგვარობა, ერთბუნებოვანობა: უსიციცხლოდ გაზაფხულს ვერ ვიგრძნობთ ისე, როგორე უგაზაფხულოდ სიციცხლეს“ (გვ.384). პოეგმა ადამიანის სულის მასაზრდოებელი გამოორჩეული, უხვი და მრავალფეროვანი ნიშნები გაზაფხულის ფენომენში დაინახა. მწერალი გვეუბნება, რომ სიციცხლე და გაზაფხული ერთბუნებოვანნი არიანო და ამიგომ ერთნაირი სახით გამოხატავენ სიციცხლის უძირითადეს ნიშნებს, კერძოდ, შემოქმედებით ძალისხმევას, სიბრძნეს, სიკეთეს, თავისუფლებასა და ბედნიერებას. ამ თვისებათა

გამოხატვისას ბუნება და ადამიანი თითქოს მუდმივი თანამოაზრენი არიან. ობიექტური აზრით, ცხადია, ბუნების თავისთავადობის ძალა და მნიშვნელობა ღიდად აღემატება ადამიანის მოქმედების შესაძლებლობებს. ბუნების თავისთავადი გონიერული ნიშნები რაღაცა ხარისხით ადამიანზე გადმოდის, თუმცა მას ყოველთვის არ ძალუძს გაიყნობიეროს ეს ურთულესი პროცესი. ადამიანს არ შეუძლია იმისი განსაზღვრა თუ როდის და რა მიიღო ბუნებიდან, სოციალური გარემოდან ან რეალობაში დანახულმა ღირებულებებმა რანაირი მიმართულება მისცეს მის გრძნობა-გონებას, ხასიათს. პიროვნებამ, ხშირად, უფრო მეტი იყის თავის გარეშე არსებულ ნივთთა სამყაროს შესახებ, ვიდრე საკუთარი, სულიერ-გონითი უნარების მიმოქცევის აუკარგზე. აქედან გამომდინარე, ბუნების უპირატესობის მაღიარებელმა პოეტმა თამაზად დააყენა კითხვა: „ნუთუ ადამიანის სულს კი არა აქვს თავისი გამაფხული?“ ვაჟა ამ კითხვას დადებითად პასუხობს და თანაც სულის ცნებას მიიჩნევს ადამიანის თვითცნობიერების, მისი გრძნობა-გონების უნართა მთლიანპიროვნული საზრისის, ალბათ, მოგადად სიბრძნის სინონიმად. ღიდა შემოქმედი იმასაც აღიარებს, რომ ყველა ადამიანის გრძნობა-გონება ერთნაირი ძალმოსილებისა არ არის, ერთნაირად განვითარებული. ვიწრო ჭკუის ეგოისტი ვერც ბუნების სულის გამაფხულებას აფასებს.

ვაჟა-ფშაველას აზრით, ბუნების „წესი და რიგი, მისი სიმტკიცე აზრისა და მისწრაფებისა ჩვენ გვაოცებს, გვაკვირვებს. მისი გონიერი მოქმედება ადამიანის გონიერებას ბევრით აღემატება... ყველა ღიდაბული ადამიანი თვით ამ ბუნებას ჰგავს ღირსებითა და ნაკლით“ (გვ.385). სწორედ „ღიდაბული ადამიანი“, ეროვნული და საკაცობრიო რანგის მოღვაწე და მოაზროვნე განიცდის და უახლოვდება ბუნების სულის გამაფხულებას. მხოლოდ ღიდა მოაზროვნე

აქსოვს ბუნების სულის გაზაფხულებს შინაარსს, საკუთარი სულის გაზაფხულებაში, მის მოქმედებაში. გამორჩეული პიროვნება, „მაღალი, ქვეყნის მოყვარე სული შეიძლება მხოლოდ იქმნეს სიციცხლის მქმნელი და სრულის სიმშვენიერით მოგვევლინოს, მხოლოდ თუ თავისუფალია იგი. ადამიანი თუ არ გრძნობს თავს ბედნიერად ვერც სულის გაზაფხულობას განიცდის და იგი, ვინც სიყვარულს არის მოკლებული, ვერა დროს ვერ ეღირსება გაზაფხულს სულისას. უპირველეს ყოვლისა სული უნდა ჰგრძნობდეს ბედნიერებას. იგი, როგორც გაზაფხულზე ბუნება, უნდა ჰყვაროდეს, უნდა მწვანობდეს, უნდა იყოს ცხოვლემყოფელი, მქმნელი სიციცხლისა, ცოცხალ არსებათა მომცემი თუ აღმომცენებელი, მამასადაძმე, ახალგაზრდა და ამასთან ერთად უსათუოდ თავისუფალი, როგორც გაზაფხულზე ბუნება“ (გვ.365).

ვაჟა-ფშაველას მსოფლმხედველობა და პოეტური მრწამსი ურთიერთთანხმობით ცხადყოფენ, რომ ბუნების თავისთავადობასა და კაცთა ცხოვრებას ღრმა კავშირები და მრავალი მსგავსი ნიშანი აქვს. ბუნების „გონიერება“ პოეტმა სამოგადლოებრივ წესრიგზე მაღლა დააყენა და თანაჲც მხოლოდ ამის შემდეგ დაახასიათა იგი მხოლოდ ადამიანის ცხოვრებისათვის შესატყვისი ისეთი ცნებებით, როგორცაა: გონი, სული, სიყვარული, სიკეთე, ნების სიმტკიცე, თავისუფლება, შემოქმედება, ბედნიერება და სხვა. ამით ვაჟამ საოცარი ძალით დაახლოვა და დაამსგავსა ერთმანეთს ბუნება და ადამიანი, მათი არსებობის ზოგადი საზრისი. პოეტმა მიგვანიშნა, რომ მან ბუნებას დაუბრუნა ადამიანის ცხოვრებიდან იმ ცნებების შინაარსი, რომელნიც კაცთა მიერ ბუნებიდანვე იყო შეთვისებული. ამგვარმა მსოფლმეგრძნებამ შეაძლებინა პოეტს ბუნებაში ეპოვნა რაღაც ადამიანური და პირუკუ ადამიანში აღმოეჩინა ბუნების კერძო ნიშნები. პოეტის რწმენით, სიციცხლის სრულყოფისაკენ სწრაფვით ემსგავსებიან ერთმანეთს გაზაფხული და „დიდებული



ადამიანი“: გაზაფხულზე „ყოველი მკვლენა, ყოველი ძალი ბუნებისა ცალ-ცალკე და ერთად, ცდილობს შეეშველოს სიციცხლეს, სრულყოფონ სიციცხლე. ასეთივეა სული ადამიანისა, როცა მას დაუდგება გაზაფხული. იგი ყოველ თავის ძალღონეს მიჰმართავს ერის სასიციცხლოდ, ცხოვრების ბედნიერება – სიციცხლისათვის, რათა არსებობა თავისი ჰქმნას რაც შეიძლება ნაყოფიერი... ამიტომ ყოველი საქვეყნო მოღვაწე, ყოველი ქვეყნისათვის თავდადებული ადამიანი ყოფილა და არის გაზაფხულის მსგავსის სულისა. მხოლოდ მათ განუცდიათ გაზაფხული სულისა“ (გვ.386). ვაჟა-ფშაველას მსოფლმხედველობით, ბუნების მთლიანობისათვის, ზოგადად სიციცხლისათვის ყველაზე ბევრის მიმცემი გაზაფხული ყოფილა, ხოლო კაცთა ცხოვრების ისტორიისათვის სასარგებლო და სანიმუშო კი – ქვეყნისათვის თავდადებული მოღვაწეების შემოქმედებითი გარჯა. მაშასადამე, ბუნების დიადი მოვლენები და „დიდებული ადამიანები“ მთლიანს, სიციცხლის საყოველთაო სრულქმნას ემსახურებიან. პოეტის ზრწამსით, ბუნებასა და ცხოვრებაში რაც რამ კარგია, იგი იღვწის ერთიანის, მაღალის, სრულქმნილის კიდევ უფრო დასახვეწად. საპირისპიროდ აღნიშნულისა, პოეტის სიგყვიით: „პატარა, ვიწრო გრძნობისა და გვინის ადამიანი, თუ იგი მდიდარია, თავს ბედნიერედა პრაცხს, რადგან ყოველგვარ მოთხოვნილებას ცხოველურს, ფიზიკურს იკმაყოფილებს; შეიძლება ფიქრობდეს, მე განვიცდი გაზაფხულს სულისასო, მაგრამ დიდად მოგყვებელი იქნება, რადგან ამგვარი ადამიანი მხოლოდ განმანადგურებელია იმისა, რაც გაზაფხულის შემოქმედების წყალობით მიგვიღია ადამიანებს, იგი სიციცხლეს, როგორც მთელს, არაფერს ჰმატებს, მხოლოდ დაკლებით აკლებს“ (გვ.386). მწერალი გვეუბნება, რომ ცხოველური მაღლის, განცხრომისა და სწრაფვის ადამიანი მრავალია, მაგრამ ისინი სიციცხლის სიღიადეს არაფერს

სძენენ, ამას მხოლოდ ამახინჯებენ. ვაჟა მოითხოვს გაიმიჯნოს ერთმანეთისგან მდაბალი და მაღალი სულიერ-გონითი ღირებულებები. პოეტი კითხულობს: „...ნათუ სამღვარი აღარ უნდა იყოს სულით გაზაფხულისა და კუჭით გაზაფხულის მფლობელთა შორის? მე, რამდენადაც შემძელო, დაეახასიათე მოკლედ გაზაფხული თითოეული ადამიანის სულისა, სხვა თქვენ გთხოვთ წარმოიდგინოთ, თუ როგორი უნდა იყოს გაზაფხული ერის სულისა...

უწყიდეთ მხოლოდ, ეს იქნება მსგავსი ბუნების გაზაფხულისა, მისი განსახიერება და გამოშხატველი მთა და ბარის, ცისა და ღუდამიწისა.

გაზაფხული ერის სულისა უმშვენიერესს სურათს დაგვიყენებდა ერის სულისას“ (გვ.386). როგორც ვხედავთ, პოეტმა გაგვაყნო ადამიანთა სულის გაზაფხულების ორგვარი შინაარსი: პირველი ემყარება დიდებული ადამიანის მიერ ათვისებულ ბუნებისა და კაცთა ცხოვრების კარმონიას, ხოლო მეორენაირი სულიერება ზომიდაკარგულ ცხოველურ განცხრომას. გონიერებას და მშვენიერებას ორივე გიჟი თავისებურად მიემართება. დიდებული ადამიანი სინამდვილესთან აქტიური დამოკიდებულების ეაშს იხვეწება და სინამდვილესაც აღამაღლებს, ხოლო „ვიწრო გრძნობისა და გვინის ეგოისტი ბუნებისა და კაცთა ღვაწლით შექმნილ სიკეთეს ანადგურებს. მხოლოდ დიდებულ ადამიანთა სიმრავლე და ღვაწლი ანიჭებს ყოველ ერს ბუნების სულის გაზაფხულების შესადარ სულიერებას. ამგვარი ადამიანების ამაგით გამშვენიერებული ერები კი კაცობრიობას, როგორც მთლიანობას სრულქმნიან. მწერლის შეხედულებით, ადამიანი, რომელსაც ბუნებისა არაფერი ესმის და არც უყვარს იგი ცხოვრებისა და სიცოცხლის ჭეშმარიტ დანიშნულებასაც ვერ გაიგებს. ასეთი არსებები ვერც საკუთარი ერის სულის გაზაფხულებას დაამკვიდრებენ და ვერც კაცობრიობის პროგრესისათვის შექმნიან რაიმე უასეულს. მხოლოდ

დიდებული ადამიანები ერსა და კაცობრიობის ნათელ ნიშანსევეგად დაუყენებენ წინ თავიანთ ღვაწლს. ისინი წარმოგვიდგენენ საკუთარი ერის სულის გამაფხულების უმშვენიერეს სურათს.

ვაეა-ფშაველამ სამყაროს ერთიანობის უნიკალურობა განსაკუთრებული ფილოსოფიური სიღრმით შეაფასა წერილებში „საგამაფხულო ფიქრები“ და „სად არის პოეზია?“ აქ მან იმჯელა ბუნებისა და ადამიანის მულმივი კავშირ-მიმართებების ისეთ წესებზე, რომლებიც საყოველთაონი არიან და არ ეკუთვნიან მხოლოდ ერთ რომელიმე ქვეყანას, ერთ ერსა თუ გომს. პოეტმა ასევე საყოველთაო წესები უპოვა ბუნებასთან მხატვრულ მიმართებასაც. სწორედ ასეთი ზოგადი ღირებულებითი მიმართებების შეფასების საფუძველზე მწერალი ამბობს, რომ ღედამიწაზე მცხოვრებ ადამიანთა სხვადასხვა მოდგმის, ერისა და გომისათვის დამახასიათებელი როგორც საერთო, ასევე ინდივიდუალური ნიშან-თვისებები კოსმოსური მთლიანობის შემვეობით დამბადებულმა დააარსა. აღნიშნულის გამო სიცოცხლის უწმინდესი ვალია შეინახოს, დაიცვას, განავითაროს როგორც საყოველთაო, ასევე თვითმყოფადი არსი მთელი სინამდვილისა. კერძოს, თვითმყოფადის, ინდივიდუალობით გამორჩეულის მოსპობა-გადაგვარება, ვაეას აზრით, დიდი ცოდვაა, დანაშაულია, სამყაროს გაღატაკება და ამდენად თვით უფლის ნებისა და მთელი ბუნების ღიადი ჰარმონის ხელყოფა. უფრო მეტიც, მწერლის გაგებით, რომელიმე მოდგმას, ერსა თუ გომს, სხვა ერებისა და გომებისათვის არ შეუქმნია და ვერც ვერასოდეს შეუქმნის იმ თვითმყოფად ნიშნებს, რასაც მესთაბუნებრივი ძალა, კოსმოსური მთლიანობა ყოველ მათგანს საკუთარი წესრიგის საფუძველზე ანიჭებს. მთელისა და ნაწილის კავშირ-მიმართების, ურთიერთმონებისა და ურთიერთგანპირობებულობის რა წესიც არსებობს ბუნებაში, სწორედ ის წესი გადმოდის, ვაეას

მსოფლალქმით, კაცთა ისტორიაზე. კერძოდ, ინდივიდი, ერი, გომი, მათი თვითმყოფადობა, ორიგინალობა, ერთგვარი პირობითი ცალკე ყოფნა საფუძველია საკაცობრიო მთელის, ხოლო მთელი სჭირდება ყოველ ერსა თუ პიროვნებას მრავალფეროვნების სიდიადის განსაყდელად, გასააზრებლად, სახილველად. მამასადაძმე, ამგვარი წესის კვალობაზე, პომეროსი, რუსთაველი, დანტე ალიგიერი, შექსპირი, სერვანტესი, გოეთე, პუშკინი და სხვანი მრავალნი ქმნიდნენ რა საკაცობრიო მხატვრულ სახეებს ამით მთელს კაცობრიობას საკუთარი ერის თვითმყოფადი სულის სარკეში ახედებდნენ, რათა ყველას უკეთ ეცნო თავი. ამგვარად სრულიქმნებოდა საკაცობრიოს ერთიანი ღირებულება. ვაქას აზრით, ამას აკეთებდნენ და უნდა გაეკეთებინათ პროგრესულ რელიგიურ მოძღვრებებს, ხელოვნებას და ცხადია, ფართო მნიშვნელობის მეცნიერულ აღმოჩენებს. პოეტისათვის საკაცობრიო პროგრესი თვალნათლივი რეალობა იყო. მიუხედავად ამისა, მაინც ვერ ვიტყვი, რომ კაცთა ცხოვრებისათვის ოდესმე შეიქმნება ურთიერთობათა ისეთი იდეალური სახე თუ მოდელი, რომელსაც განვითარების პროცესი ველარაფერს დაამატებს. ამიგომაც თავის ერთ კრიტიკოსს ვაქა გულახდილად მიუთითებდა: „მაინც და მაინც წინ სირბილი და მომავალი. ჩვენის ცხოვრების სურათის დახატვა არ არის საჭირო; ამისთანა შრომის შესრულება არავის გვირგვინს გენიოსობისას არ დაადგამს“ (გვ.369). ვაქას მიაჩნია, რომ მომავალი ცხოვრების ავ-კარგს წინასწარ ვერავენ დაადგენს, ვერც მის იდეალურ სახეს შექმნის და საზოგადოდაც, კარგი მომავლის საფუძველი მხოლოდ წარსულის ღრმა ცოდნა და აწმყოში გაწეული კეთილგონივრული შრომაა, ე.ი. პოეტის სიტყვით, „ვინც აწმყოს კეთილსინდისიერად ემსახურება, იგი დიდებულს მომავალსა ქმნის“ (გვ.369). მამასადაძმე, წარსულისა და აწმყოსაგან მოწყვეტილი, სრულიად ახალი სისტემა ქვეყნის



ცოცქოლაური დ.

**ВАЖА ПШАВЕЛА О СВЯЗИ ПРИРОДНЫХ И  
СОЦИАЛЬНЫХ ЦЕННОСТЕЙ**

**Резюме**

Важа Пшавела глубоко осознавал иерархический характер природных и социальных ценностей. Он считал Вселенную неисчерпаемой книгой мудрости. По его мнению, мудрость природных закономерностей определяла особенности жизни и характера людей. Из-за этого человек представлял лицом микрокосмоса. Поэт видел много общего, родственного между природным и человеческим существованием. Открытие этих общих черт очень помогало ему в процессе художественного олицетворения человеческого великодушия.

DAVID TSOTSKOLAURI

**VAZHA PSHAVELA ABOUT THE LINK OF NATURAL  
AND SOCIAL VALUES**

**Summary**

Vazha Pshavela grasped in-depth the hierarchical character of social and natural values. He considered the universe an inexhaustible book of wisdom. In his opinion, the wisdom of natural regularities determined the peculiarities of human life and their character. Hence, man emerged as a microcosm. The poet saw much common and kindred in natural and human existence. Discovery of these common features greatly helped the author in creating an artistic image of human magnanimity.



მ. კვანცალიანი

## ერეკლე მეორის ციკლის ფოლკლორული ნაწარმოებები

ფოლკლორს დიდი ისტორიული ღირებულება აქვს. ნამდვილი ისტორიის დასადგენად მარტო წერილობითი და ნივთიერი ძეგლები არ არის საკმარისი, საჭიროა მეპირსიტყვიერების შესწავლა. ამის დასტურია ერეკლე მეორის შესახებ შექმნილი ხალხური სიტყვიერება, რომელსაც დიდი გარკვეულობა და სინათლე შეაქვს XVIII საუკუნის II ნახევრის ისტორიული მოვლენებისა და თვით ერეკლეს პიროვნების, როგორც მეფის, პოლიტიკოსის, მებრძოლის შესწავლის საქმეში.

ერეკლე მეორის ციკლის ფოლკლორული ტექსტები ძირითადად ასახავს ბრძოლას ლეკ მარბიელთა, ოსმალ და ირანელ დამპყრობთა წინააღმდეგ, გვხვდება აგრეთვე ლექსები დაბადებასა და გარდაცვალებაზე.

საგმირო-ისტორიულ ნაწარმოებთა უძველესი ფუნქციის მახევენებელია „ძველ საქართველოში“ შექსირებული ლექსი:

ბატონიშვილს ერეკლესა  
 ირმისძეძუ უწოვნია,  
 წყალი უსვამს ალგეთისა,  
 თრიალეთზე უბოვნია,  
 დაკარგულა საჩაღეში,

მონადირეს უკ.ენია (1, 63).

ზემომოგანილი გექსტი მ. ბილანიშვილს ჩაუწერია გარე კახეთში. ეს პატარა ლექსი თვალნათლივ გვიჩვენებს, თუ როგორ იმოსება ზღაპრული სამოსელით ისტორიული პიროვნება, ვმირი. ირმის, მგლის თუ სხვა ცხოველის რძით გაზრდილი მიტოვებული ბავშვის მოგივი ფართოდაა გავრცელებული მსოფლიო ხალხთა ზეპირსიტყვიერების ძეგლებში. გავიხსენოთ რომულისა და რემის ლეგენდა და სხვ. ერეკლე მეორემ ჯერ კიდევ თავის სიცოცხლეში დაიმკვიდრა დიდებული მხედართმთაერისა და პოლიტიკოსი მეუფის სახელი. ამიგომ სრულიად ბუნებრივია, რომ ქართველმა ხალხმა ერეკლეს განსაკუთრებულობა აღიარა, რის დასტურადაც მის სახელთან ზემოხსენებული ლექსის დაკავშირება უნდა მივიჩნიოთ. ზეპირსიტყვიერებაში გადაგდებული ბავშვის გაზრდა ცხოველის მიერ ამ ბავშვის გამორჩეულობის ფუნქციისაა ყველა ქვეყანაში და ჩვენთანაც. შესაძლებელია, ეს მოგივი სწორედ მაშინ დაუკავშირდა ერეკლეს სახელს, როცა მისმა დიდებამ ზენიგს მიაღწია.

ქს. სიხარულიძე ამ გექსტის შესახებ შემდეგს აღნიშნავს: „ხალხური სიტყვიერების განვითარების თვალსაზრისით სავსებით კანონზომიერი მოვლენაა ამ დიდი ეროვნული ვმირის სახელთან მიტოვებული ბავშვის მოგივის დაკავშირება“ (3, 228).

ვ. კოტეგიშვილი წერს: „დიდი რამ იყო საჭირო, რომ ერეკლეს დაბადება ხალხს ლეგენდარულად წარმოედგინა. სადღაც, ხალხის მეხსიერების სამარაგო ფონდში, ფორმულა მზად იყო, რომელიც უნდა მიეყენებიათ და მივიღეთ მზამზარეული განახლებული თქმულება“ (4, 366). აქვე მივუთითებთ, რომ ვ. კოტეგიშვილის „ხალხურ პოეზიაში“ შეტანილი ლექსი „ბატონიშვილ ერეკლესა“ (4, 107) მთლიანად ემთხვევა ზემოხსენებულ გექსტს.



გ. ქიქოძემ აღნიშნული ლექსის რეალურ საფუძვლად ერეკლე მეორის აღზრდის პირობები მიიჩნია (5, 7). ვფიქრობთ, როგორი მეცნიერული არგუმენტითაც არ უნდა დადასტურდეს ეს მოსაზრება, მთავარი მაინც ის არის, რომ ლექსი ციკლიზაციის წესით დაკავშირებია ერეკლე მეორის სახელს... ერთი სიტყვით, ჩვენს ხელთ არის ცნობილი ისტორიული პიროვნების ცხოვრების მლაპრული ელემენტებით შემოსვის ნიმუში.

თ. რაზიკაშვილის მიერ არის ჩაწერილი და „ძველ საქართველოში“ გამოქვეყნებული ლექსი:

ერეკლე ჩვენი ბატონი  
ერთი პატარა კახია,  
ჩაიყვა ჯაჭვის პერანგი,  
გაპკრა ხელი და გახია (2, 4).

ამ შაირს მოეპოვება მთელი წყება ვარიანტებისა. ჩვენი ქვეყნის ყოველ კუთხეში მას თავისებურად გამოთქვამენ. ხალხმა ქება შეასხა თავისი საყვარელი გმირის თავდადებას მამულისათვის, მას მკადამიანური ძლიერება მიაწერა.

მეფე ერეკლეს ციკლიდან ცალკე უნდა გამოვყოთ ის ლექსები და თქმულებები, რომლებიც სოციალური უკუღმართობის თემაზეა შექმნილი და ასახავენ ადამიანის მძიმე ხვედრს წარსულში.

„ძველ საქართველოშია“ გამოქვეყნებული 8. ბილანიშვილის მიერ ჩაწერილი ფრაგმენტი მაალ თუმანიშვილის მიერ მწყემსების ჩაგვრის შესახებ. ამ ლექსში (1, 63-64) მეფე ერეკლე წარმოდგენილია როგორც ჩაგრულთა, დამამკრალ მეცხვარეთა ქომაგი.

ამ ლექსის ერთი ვარიანტი ჩაწერილი აქვს პ. უმიკაშვილს (6, 430). საგულისხმოა, რომ აქ გამოირიცხება ბატონთან ჩივილი და მისი ბრძანება თუმანიშვილის დასჯაზე. მელექსე პირველი პირით გადმოგვცემს ცულის გაღესვას

თუმანიშვილის შურის საძიებლად. ამდენად, მოყვანილი ვარიანტი არ უნდა ეკუთვნოდეს ერეკლეს ციკლს.

8. ბილანიშვილის დამსახურება ისაა, რომ მან, შეიძლება ითქვას, გამოავლინა ხალხური ძეგლის ისეთი ვარიანტი („ზაალ თუმანიშვილი“), რომელიც ნაწარმოებს ამკარად ერეკლეს ციკლთან აკავშირებს.

შეტად მნიშვნელოვანია ერეკლე მეორის ციკლის ის ფოლკლორული ძეგლები, რომლებიც ასახავენ ერეკლე მეფის სახელოვან ბრძოლებს.

1744 წელს ქართველებს დიდი ომი გადაუხდიათ ურუმთა ჯარის წინააღმდეგ, ამ ომმა ქართულ ხალხურ სიტყვიერებაშიც კოვა გამოძახილი, რომლის ერთი ვარიანტი თედო რაზიკაშვილს ჩაუწერია და გამოუქვეყნებია „ძველ საქართველოში“ (2, 2).

ცნობილია, რომ ურუმების შემოჭრა ხონთქრის განკარგულებით მოხდა. ივ. გვარამაძის მიერ ჩაწერილი ერთი ხალხური ლექსის მიხედვით კი, უსუფ-ფაშა სთხოვს ფადიმას კახთა ბაგონის წინააღმდეგ წასულის ნებას. მან იცის ერეკლეს სიძლიერე, მაგრამ ფლიდობით უნდა ფონს გავიდეს:

უსუფ ფაშამ უთხრა მამას, წავალ, ვნახამ ფადიმასა,  
წავიდა და გვერდთ მიუჯდა, მოჰყვა ტკბილად

საჩივარსა:

„შენი ჭირიშე ხელმწიფევე, რისთვის მართმევე  
ფაშობასა?

შენ იცი კახთა ბაგონი, ორთავე გარდაგვიწვდენს  
მკლავსა,

მას ტკბილობით ვერ გაუვალთ, მელიობით ვუბამთ  
ბევრ ავს“... (2, 240).

უსუფ-ფაშას მეთაურობით ქართლში შემოსულ ურუმთა ჯარების წინააღმდეგ ბრძოლა ერეკლეს სარდლობით ქართველ მამულიშვილთა სამშობლოსათვის

თავდადების საუკეთესო მაგალითია და შემოხსენებული ლექსებიც ამ ისტორიული ამბის საყურადღებო ძეგლებია.

ლექთა მარბიელი რაზმების ქურდული თავდასხმები მრავალი ლექსისა და გადმოცემის საგანი გამხდარა. ივ. გვარამაძის მიერ ჩაწერილ ლექსში მოთხრობილია დაღესტნელებისა და ჭარ-ბელაქნელი ლეკების თავდასხმა საქართველოზე და მათი უკუქცევა ერეკლეს მიერ (2, 247). ეს ფოლკლორული ძეგლი 1746 წლის ბრძოლის ამსახველ ლექსთა ციკლს უნდა ეკუთვნოდეს. გექსტში კონგამინაციის წესით შესულია ცალკეული ადგილები ლექსიდან, რომელიც ეხება სოლომონის ძის არჩილის გამარჯვებას ლეკებზე-მესხეთში ჩაწერილ გექსტში არჩილის ხსენებას შემთხვევითი ხასიათით აქვს.

ლეკების თავდასხმა საქართველოზე და მათი უკუქცევა ერეკლეს მიერ არის თემა, აგრეთვე, მესხური ლექსისა „დაღისტანი შეიყარა“ (12, 423).

დასახელებულ ლექსებში ძირითადად სწორადაა გადმოცემული ისტორიული სინამდვილე. ამდენად, ამ ციკლის ნაწარმოებებს დიდი ისტორიული ღირებულება აქვს.

1748 წელს რეაქციონერ დიდგვაროვანთა მხარდაჭერით სამშობლოში თათართა ჯარი შემოიყვანა ვახტანგ VI-ის ძმისწულმა, ანტონ კათალიკოსის გამაჰმადიანებულმა ძმამ აბდულა-ბეგმა. მისი სურვილი იყო სამეფო ტახტის ხელში ჩაგდება, მაგრამ ერეკლე მეორემ სასტიკად დაამარცხა ტახტის მაძიებელი. ეს მოვლენა სათანადოდ არის ასახული ხალხურ პოეზიაშიც. ამაზეა შექმნილი ივ. გვარამაძის მიერ ჩაწერილი ხალხური ლექსი „აბდულა და ერეკლე“ (2, 239), რომელსაც სატირული ელფერი აქვს.

ეს ლექსი ვარიანტებადაა ცნობილი. პ. უმიკაშვილის მიერ გამოქვეყნებული „აბდულა“ (6, 104) დიდად არ განსხვავდება ივ. გვარამაძის ჩაწერილი ლექსისგან, მაგრამ

შეუნიშნაეთ, რომ პ. უშიკაშვილის ვარიანტს მცდარი კომენტარი ერთვის: „ეს აბღულა ყოფილა მეფის ირაკლის ჯაღლადარი, რომელიდაც მიზეზმედ მეფეს შემოსწყრომოდა და გაეპარდნილიყო ქართლისაკენ ყაჩაღად“ (5, 564).

აკ. შანიძემ „ხევსურულ პოეზიაში“ გამოაქვეყნა აბღულა-ბეგის შემოსევაზე შექმნილი ლექსი, რომელიც თ. რაშიკაშვილის მიერ არის ჩაწერილი. მეცნიერი მართებულად მიუთითებს: „აქ წარმოდგენილია ერეკლე მეფის ბრძოლა აბღულა-ბეგის წინააღმდეგ 1748 წელს, რომელიც აბღულას დამარცხებით გათავდა“ (7, 21).

საინტერესოა ახალი მესხური ვარიანტი (8, № 13572), სადაც აბღულა შეუცვლიათ აბულაძედ. ტექსტი მოგვყავს მცირედი შემოკლებით.

აბულაძე შეიკაზმა  
ჯაჭვითა და ჯინჯილითა  
და საომრად ჯარი მოჰყავს  
ნალარა და წინწილითა.  
მეფე ერეკლემ გაიგო,  
გადაბრუნდა სიცილითა.  
- მე შენ, მეფეო, მოგიკვდე.  
ვერ გაგხეთქო სირბილითა,  
შენი თქვა და ნაბადი  
ძლივს მოგქონდეს ჩანჩალითა (8,  
№ 13572).

ასე რომ, ეს ლექსი წარმოადგენს ზეპირსიტყვიერი ნაწარმოების, მისი რეალური საფუძვლიდან დამორების კიდევ ერთ ნიმუშს.

ვფიქრობთ, „ძველ საქართველოში“ გამოქვეყნებულ ტექსტს გარკვეული მნიშვნელობა აქვს ერეკლე მეორის ეპოქისა და ზეპირსიტყვიერების ისტორიის კვლევისათვის.

კრწანისის ბრძოლის ამსახველია ზ. ბილანიშვილის მიერ ჩაწერილი ლექსი „დათუნი ბოსგაშვილი“ (1, 54). ამ

ლამპრობაში ერეკლე მეფისათვის ცხენი მოუკლავთ და მას ქვეითად განუგრძობა ბრძოლა. მამინ მისთვის ბოსგამვილს დაუთმობა ცხენი. აღნიშნული ლექსი მრავალ ვარიანტადაა ცნობილი (7,358; 6,101, 9, № 2849).

იგივე ამბავია მოთხრობილი ერთ ხევსურულ ლექსში:  
ერეკლეს ცხენი ჩაიქცა, ყმანი სხვას მიღვერიდიანო,  
ცხენზე შასვიან მსახურთა, ავეანდას უჭვერიდიანო (7, 358).

მთქმელი (ხევსური) არ იუწყება ამ რაინდის სახელს. ჩვენი ფიქრით, ეს უნდა იყოს დათუნი ბოსგამვილი.

ამ ამბის ერთი ჩამწერის თქმით, როდესაც მეფეს ცხენი მოუკლეს, მისთვის პირველად თავი გაუწირავს დათუნა ქვეპირიშვილს, მიურთმევეია მისთვის ცხენი, მაგრამ მეფეს ალაზანში დახრჩობია იგი. მეორედ კი დათუნა ბოსგამვილს მიუგვრია. ჩამწერის ფიქრით, ლექსი შექმნილია დათუნა ქვეპირიშვილზე (10, № 225).

ვარიანტების უმრავლესობაში ბოსგამვილი იხსენიება. დასაშვებია, ხალხმა ერთი და იგივე სახელის მქონე ორი რაინდი ერთნაირი თავგანწირვისათვის პოეტურ შემოქმედებაში გააერთიანა. ასეა თუ ისე, ლექსის საფუძველი კონკრეტული ისტორიული მოვლენაა.

ამრიგად, ბეპირსიგყვიერებამ შემოგვინახა საინტერესო ეპიზოდი ერეკლე მეფის ცხოვრებიდან, ამ ეროვნული გმირისათვის თავდადება, რაც სამშობლოს სიყვარულის გამოვლენად ესახება ხალხური ლექსის ავტორს.

„ძველ საქართველოში“ დაიბეჭდა ერეკლე მეორის ციკლის ლექსები, რომლებიც ასახავენ 1752 წლის ბრძოლას თავრიზის მფლობელის აზაგხანის წინააღმდეგ ლექსებში - „აზაგ-ხან წამომდგარიყო“ (2, 3), „ისე აღიდდა აზაგ-ხან“ (2, 240), „ერეკლე და აზაგ-ხანი“ (2, 240) - რეალისტური თვალთახედვითაა ასახული ყიზილბაშების მრავალრიცხოვანი ჯარების ქურდული თავდასხმა საქართველოზე, ერეკლე

მეფის მედგარი წინააღმდეგობა მცირერიცხოვანი ჯარით და მოძალადის მარცხი.

შემოაღნიშნულ ერთ ლექსში („ერეკლე და აზაგ-ხან“), ამ ომში მოპოვებული გამარჯვების გამო, მთქმელი ხოგბას ასხამს ერეკლე მეორის გმირობას და სიმაძაყეს:

ერეკლემ ცხენს შეუტია, ხევს გაადინა ჩქაფანი,  
ხვე-ლელე მპორით აავსო, ცხენს შეუღება  
ფაფარი,  
წინ ვერავენ ვერ დაუღვა, მგერს სრესდა მისი  
ნაფარი  
და რაღას თავს ქვას ახლიდა იასაული, ჩაფარი?  
აზაგ-ხანს შემოუთელია: „ერეკლე რა კაციაო?“  
- რა მოგახსენო, ბატონო, ყმაწვილია პაწიაო,  
გული უღვია აღმასის, გარედან სალი კლდეო,  
ასრე დაანგრევს ციხესა, როგორც ფუტურო ხეაო  
(2, 40).

ამ ლექსის ერთი ფრაგმენტი გამოუკიდებელი ლექსის სახითაა გავრცელებული. იგი თ. რაზიკაშვილს ჩაუწერია ქართლში:

ერეკლემ ცხენი გაქუსლა,  
ცხენსაც ხო გაქდა ჩქაფანი,  
აივსო ხევი, ხევხევი,  
ცხენს უსველდება ფაფარი,  
უკრავად კაცსა მოკლავდა  
იმისი ცხენის ქაქანი (2, 2).

შემომოგანილის მსგავსი ტექსტები საფუძველს გვაძლევს ვიფიქროთ, რომ სასიძღურო ტაყები, არაიშვიათ შემთხვევაში, ვრცელი ლექსების ფრაგმენტებია.

ხალხურ სიგყვიერებაში განსაკუთრებით დიდი გამოძახილი პოვა ასპინძის ომმა. მთქმელები აღტაცებით ასხამენ ქებას ერეკლე მეორის გმირობასა და მხედართმთავრულ ნიჭს. „ძველ საქართველოში“ დაიბეჭდა

ივ. გვარამაძის მიერ ჩაწერილი ლექსი „დიდება და მაღლი ღმერთსა“ (2, 24), რომელიც ყველაზე ვრცელი ვარიანტია ასპინძის ომზე შექმნილ ლექსებს შორის. ნაწარმოები გვიხატავს ბრძოლის კონკრეტულ სურათებს. იგი რამდენიმე ეპიზოდისაგან შედგება: რუსთა ჯარის შემოსულა გენერალ გოტლებენის მეთაურობით, აწყურის ციხის გარემოცვა, გოტლებენის ბრძოლის ველიდან გაბრუნება, ქართველების მიერ ასპინძის ხიდის აყრა, კოხტა ბელადის მოკვლა ერეკლე მეორის მიერ და ქართველთაგან ლეკოსმაღლა ძღვევა.

„ასპინძის ომის“ ტექსტის ისტორიისათვის განსაკუთრებით ანგარიშგასაწევია სწორედ „ძველ საქართველოში“ ფიქსირებული ვარიანტი, რადგან იგი მესხეთში არის ჩაწერილი. მეთოდოლოგიურად სავსებით გამართლებულია, რომ ისტორიული სინამდვილის აღსადგენად, ზეპირსიტყვიერების ნიმუშებიდან, უწინარეს ყოვლისა, გათვალისწინებულ იქნეს იმ კუთხეში გავრცელებული თქმულებები, ლექსები და სხვა, სადაც ლოკალიზებულია კვლევის საგნად აღებული ისტორიული ფაქტი. ხშირად ფოლკლორული ძეგლის შედარება მატიანესთან საგულისხმო დასკვნების გამოგანის საშუალებას იძლევა.

საინტერესოა, აგრეთვე, ივ. გვარამაძის მიერ ჩაწერილი კიდევ ერთი საისტორიო ლექსი, რომელშიაც გადმოცემულია ასპინძის ომის ერთი ეპიზოდი. ეს არის „მეფე ერეკლე ხერთვისის ციხეში“ (2, 242-243). ქს. სიხარულიძე ამ ნაწარმოებზე წერს: „პირველი ექვსი სტრიქონი ურუშების წინააღმდეგ ბრძოლაში ქართველების გამარჯვების ამსახველია, იგი კონტამინაციის წესით უკავშირდება ასპინძის ომზე შექმნილ ლექსს“ (11, 269). „მეფე ერეკლე ხერთვისის ომში“ ივ. გვარამაძემ პირველად გაზ. „დროებაში“ (1879, № 185) დაბეჭდა, სადაც მართლა არ ჩანს პირველი ექვსი სტრიქონი.

ივ. გვარამაძის ჩაწერილი ლექსი „რაჯაბ ბელადი“ (2, 238-239) საგულისხმოა ერეკლე მეორისა და სოლომონ პირველის ურთიერთობის თვალსაზრისით. ამ ლექსში ნახევენებია, რომ მეთურამეგე საუკუნის მეორე ნახევარში აღმოსავლეთი და დასავლეთი საქართველო შეერთებული ძალით ებრძოდა მტერს.

ქს. სიხარულიძე წერს: „რაჯაბ ბელადი“ ასახავს სოლომონ პირველისა და ერეკლე მეორის სამხედრო კავშირს და შეერთებული ძალებით მოქმედებას საერთო მტრის წინააღმდეგ“ (3, 185). ნაწარმოებში არ არის აღნიშნული, როგორ მოექცა რაჯაბ ბელადს მეფე ერეკლე. ვისთვისაც ვადაუცია იგი (რაჯაბი) სოლომონ მეფეს; თუმცა ერეკლეს სიტყვებიდან ის დასკვნა უნდა გამოვიტანოთ, რომ არ აპატიებს მტერს ქალაქებისა და სოფლების აოხრებას, ლეკობის წაქეზებას და ერდო-კარის გატეხვას. ამდენად, ერთი შეხედვით, უცნაურად გვეჩვენება ივ. გვარამაძის კომენტარი: „ისე ჰგავს, შეუბრალებია ერეკლე მეფეს და გაუთავისუფლებია, რომ მერმე ახალციხეს და იმერეთში უვლია ხშირად“ (2, 239). შესაძლებელია, ბოლოს რაიმე მოსაზრებით ერეკლემ საჭიროდ ჩათვალა რაჯაბ ბელადის განთავისუფლება; იქნებ სწორედ თათრების წინააღმდეგ გამოიყენა იგი, რაზეც მიგვანიშნებს ლექსი: რაჯაბი ემუდარება, ოღონდ გამიშვი და „თათრებს გაველეგ მგელივითაო“.

მსოფიანი მეფე, დამამერალი მშობელი ერისა და ქვეყნისათვის განუწყვეტელი ბრძოლითა და ზრუნვით, გარდაიცვალა 1798 წელს. საქართველოს ყოველი კუთხე მას ზარითა და მოთქმით გამოეთხოვა. ამ თემაზეა შექმნილი ხალხური ლექსი „ვერ გაგიგიათ ქართველნო“ (4, 216). ეს ლექსი მრავალ ვარიანტადაა ცნობილი. აღნიშნულ ტექსტში მერწყმულია ორი ფოლკლორული ეანრი - „ხოტბა“ და „ტირილი“, რომლებიც ახლოა ერთმანეთთან არა მარტო



ფორმით, არამედ შინაარსით: დაგირებაში ხოტბის, ქება-დიდების ელემენტებიც არის.

ამრიგად, ერეკლე მეორის ციკლის ნაწარმოებებს დიდი მნიშვნელობა ენიჭება, ერთი მხრივ, ერეკლე მეორის ცხოვრებისა და მოღვაწეობის შესასწავლად, ხოლო მეორე მხრივ, გეპირსიგყვიერების ისტორიისა და მისი კვლევისათვის.

### ლიტერატურა

1. „ძველი საქართველო“, ტ. II, განყ. IV, 1913
2. „ძველი საქართველო“, ტ. III, განყ. II, 1913-1914
3. ქს. სიხარულიძე, ქართული საგმირო-საისტორიო სიგყვიერება, 1949
4. ვ. კოტეგიშვილი, ხალხური პოეზია, 1951
5. გ. ქიქოძე, ერეკლე მეფის ომები, 1943
6. პ. უმიკაშვილი, ხალხური სიგყვიერება, 1937
7. აკ. შანიძე, ხალხური პოეზია, 1931
8. საქ. მეცნიერებათა აკადემიის რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ისტორიის ინსტიტუტის ფ. არქ. № 13572.
9. ფ.ს. № 2849
10. „ივერია“, 1890, № 255
11. ქართული ხალხური საისტორიო სიგყვიერება - ტექსტების მომზადება, რედაქცია, შესავალი და შენიშვნები ქს. სიხარულიძის, 1964, II
12. ხალხური სიგყვიერება, წ. I, ექვთიმე თაყაიშვილის რედაქციით, 1919

**КВАНТАЛИАНИ Ш.**

**ФОЛЬКЛОРНЫЕ ПРОИЗВЕДЕНИЯ ЦИКЛА ИРАКЛИЯ II**

**Резюме**

Работа касается одного важного вопроса грузинской духовной культуры. Рассмотрены произведения цикла Ираклия II. Показывается, сколь большую историческую ценность представляют эти тексты для изучения жизни и деятельности Ираклия II, с одной стороны, и для истории устной словесности и её исследования, с другой.

**SH. KVANTALIANI**

**FOLKLORE WORKS OF THE CYCLE OF EREKLE II**

**Summary**

The present paper concerns one important issue of Georgian spiritual culture. It deals with the folklore works of the cycle of King Erekle II. The considerable historical value of these texts is shown not only for the study of the life and activities of King Erekle II, but for research into the history of folklore as well.

## თამარ გოგოლაძე

### სატრფიალო ლექსის სიტყვისა და ფრაზის ესთეტიკისათვის ქართულ ლიტერატურაში

სატრფიალო ლექსის სატრფიალო ენა, როგორც საერთოდ პოეზიის ენა, დასაბამითვე ესთეტიკის ფუნქციით იყო დატვირთული (თუ მხედველობაში არ მივიღებთ ანტიკური ეპოქის ძველთაძველი ფალიკური ლექსების ნიმუშებს). მაგრამ მისი სპეციფიკური, მეტად ინტიმური ხასიათი, ამა თუ იმ ენის, კულტურის, გრადიციისა და თვით შემოქმედის ინდივიდუალური თავისებურებების გათვალისწინებით, ამა თუ იმ ლიტერატურული პროცესის თეორიული ჩარჩოს, დროის კონიუნქტურის, სხვა ქვეყნის მწერლობის გაელენის მიზნებით განსხვავებული პოეტური სიტყვითა და ფრაზით წარმოსდგება საუკუნეთა მანძილზე: ხან ამალღებული, მნეობრივი მიზანსწრაფულობით საესე ფრაზა, ხან ფრიეოლური, ვულგარიზმის ნიშნებით აღბეჭდილი, მეფარვით ან ამკარად გამოხატული ეროტიკით. ეს უკანასკნელი სწორედ დიონისოს დღესასწაულების ფალიკური ლექსის ხაზის გაგრძელებაა ალბათ. მაგრამ შუა საუკუნეების, და განსაკუთრებით, აღორძინების ეპოქაში, უფრო ამალღებულმა, იდეალიზირებულმა რელიგიურ-მნეობრივი ფაქტორების გამომხატველმა ესთეტიკურად მისაღებმა პოეტურმა სიტყვამ და ფრაზამ იმპლაერა სატრფიალო ლექსში. ქართული სატრფიალო ლექსის

უძველესი ნიმუშები, სამწუხაროდ, მხოლოდ ხალხურ ლექსებშია შემონახული. მე-16 საუკუნის პირველ მესამედს უნდა განეკუთვნებოდეს თუმიან ვოჯიშვილის მიერ ვანის ქვაბის კელელზე მიწერილი, შემდგომ კი მეპირი ვგით მოღწეული, ქართული საგრაფილო ლექსის ერთი ვარიანტის ნაწყვეტი:

„შენ ჩემო დიდო იმედო,  
კოშკო, ნაგებო ჭირითა“ ... (1, 69)

ვახუშტი კოტეჯიშვილის აზრით, უძველეს, წარმართულ, ვარდობის დღესასწაულთან უნდა იყოს დაკავშირებული ცნობილი ქართული ხალხური საგრაფილო ლექსი:

„აქედანა და შენამდე, ვარდი მასხია ყელამდე,  
რომ ვინმე გამომიშვებდეს, სულ ფრენით შოვალ  
შენამდე“ (1, 14)

ქართულ ხალხურ საგრაფილო ლექსში ცენტრალური ადგილი უჭირავს ქალის სახეს, რომელიც შეყვარებულის თვალთაა დანახული და შექებული იმ ეპითეტების გამოყენებით, რომლითაც მშვენიერთან ერთად მიუწვდომელ – საოცნებოდ წარმოისახება და გარკვეულ ფილოსოფიურ აზრებს ბადებს შეყვარებულში.

აქ თითოეული ფრაზა, სიტყვაც, თითქმის პიკერბოლამდე აღის, ხორციელი ძალა კი ამ ძნელადმისაღწევი ოცნების მწვერვალად წარმოისახება. გვაქვს საფუძველი ვიფიქროთ, რომ საქართველოში ძველდაც არსებობდა საგრაფილო სიმღერები და, ბუნებრივია კითხვა: ხომ არ მოუხდენიათ მათ გავლენა ქალის კულტის ლიგერატურულ განვითარებაზე ქართულ განათლებულ საზოგადოებაში?

„ ... იქნებ ქართული ფეოდალური ცხოვრების რომანტიკული აღმაფრენა იჭრებოდა მშობლიურ სასულიერო მწერლობაში და შემოქმედდა იქ ხალხური საგრაფილო

სიმღერების თუ არა ჭორმა, შინაარსი მაინც“ /ხაზი ჩვენია, ავტ. (1, 39).

ასე შემოდის ქართულ საგრაფილო პოეზიაში სიტყვები და ფრაზები: „უკვდავებისა წყარო“, „სამოთხის ველის ყვავილო“, „შემოგახვევ ვარდის სუნსა“, „განმინათლე თვალთა ბინდი“, „კეკელა“ და სხვა, რომელიც სიყვარულით ამამაღლებელი, ზეციური განცდის გადმოსაცემად გამოიყენება, - „სულსა სულისათვის მოგართმევ, შევკრავ ნარგიზის წნელითა“ - ერთის მხრივ, და „ცხელმა ნიაემა დამქროლა, გზად შენკენ დამატრიალა“, „შენთანამე ყოფნით გამაძლო, შენთანამე წოლა-ძილითა“ - მეორეს მხრივ და სხვა. ხალხური საგრაფილო ლექსის სიტყვა და ფრაზა ემსახურება როგორც სულთა ერთობაზე დამყარებული განცდის ესთეტიკმს, ისე ხორციელი გრძნობების, სანატრელთან მიახლოების, დაუძლეველ, ქარიშხლიან სურვილთა მიწიერი სრულყოფის ნატურას.

ქართულ სასულიერო პოეზიაში გაიუღვებს უფლისაღმი ალვლენილ ხოტბად ზოგიერთი ეს სიტყვა ან ფრაზა, რაც მოწმობს კიდევ მის ზეციურ შინაარსს და არამც და არამც არ იქნება უზენაესის დამდაბლება. პირიქით, იგი უმაღლესი გაფაქიზებული განცდის სრულყოფილების ჩვენებაა. ამის ნიმუშად გამოდგებოდა ღეთისმშობლისაღმი მიძღვნილი დიმიტრი მეფის ცნობილი საგალობელი:

„შენ ხარ ვენახი, ახლად აყვავებული,  
მორჩი კეთილი, ედემში დანერგული,  
ალეა სულღნელი, სამოთხით გამოსრული,  
ღმერთმან შეგამკი, არაეინ გჯობს ქებული,  
და თავით თვისით მზე ხარ გაბრწყინებული“ (2, 183)

როგორც ნიკო მარი და კორნელი კეკელიძე აღნიშნავდნენ, ქართულმა სასულიერო პოეზიამ აითვისა საერო მეტყველების (პირველ რიგში, ლირიკული წარმომობის) გარკვეული პოეტური მარაგი და ახლად

გადამუშავებული გადასცა კლასიკური და მომდევნო ხანის ქართულ სასულიერო პოეზიას (ქართული პოეზია თხუთმეტ ტომად, ტ. 1, თბილისი, 1979, გვ. 183, 29).

მე-11, მე-13 საუკუნეებში საერთო ლიტერატურის სრულყოფა-განვითარებასთან ერთად სიყვარულის თემა ძირითადად ეპიკურ ნაწარმოებებში ვითარდება. პირველი ხსენება სიყვარულის ზოგადი ცნებიდან ქალ-ვაჟის გრძნობის მიჯნურობისა – სწორედ ამ პერიოდის უმნიშვნელოვანეს ეპიკურ ძეგლში „ვეფხისტყაოსანშია“ მოცემული და, რამდენადაც იგი ერთგვარი ფართო პოეტური კომენტარია, ვცადეთ წარმოგვედგინა ერთი ნაწილი:

„ეთქვა მიჯნურობა პირველი და ტომი გვართა  
ზენათა,  
ბნელად სათქმელი, საჭირო, გამოსაგები ენათა;  
იგია საქმე საზუო, მომცემი აღმაფრენათა;  
ვინცა ეცდების, თმობამცა აქონდა მრავალთა  
წყენათა“ (3,6)

აქვე შოთა რუსთაველი ახსენებს მიჯნურობის საპირისპიროდ სიძვას – უგრძნობო ეროგიზმს და აყალიბებს ჭეშმარიტი გრფობის პრინციპს:

„გული, გრძნობა და გონება“ ერთმანეთზეა დამოკიდებული, მიჯნურობა გულისა და გრძნობის ერთობლიობაა, მხოლოდ გონების თვალთ მზირალი ვერ ჩაწვდება და თავის მსჯელობით მსმენელსაც ცუდუბრალოდ დალღის. ასეთებისგან განსხვავებით მხოლოდ „კეკლესთა ზედან ფრენით“ გამოხატული განცდა, ე. წ. უგულო სიყვარულიც სიძვაა, ამაო შრომაა. არაბული სიყვეა „მიჯნურობა“ კი ავტორს აღმოსავლურ სამყაროში გავრცელებული გერმინით შემოჰყავს სიყვარულის ზოგადი ცნებიდან საპირისპირო სქესის ადამიანების ჭეშმარიტი სულხორციელი, მნემაღალი განცდის აღმნიშვნელად, რომლის მიზანიც მეუღლეობაა.

ასე რომ, თუ მიჯნური შმაგსა აღნიშნავს, სიყვარულით გარდარეული - ადამიანს, ხოლო მიჯნურობა ქალ-ვაჟის სიყვარულს, ამ ფორმით გამოხატულს (მაგალითისთვის „ვეფხისტყაოსანი“ გამოდგებოდა), ქართულში პოეტ შოთა რუსთაველის წყალობით, მიჯნურობა ამაღლებული განცდაა, საღმრთო სიყვარულთან მიახლოებული, ესთეტიკურად სრულყოფილი და მიზანსწრაფული, რომელიც არ უპირისპირდება მწეობის კოდექსს. ამის ერთგვარი მცდელობაა მე -11 საუკუნეში ახალ სპარსულზე ფარხ-უდინ გორგანის მიერ ლექსად გაწყობილი ნაწარმოების ვარიანტი.

„ვის-ო-რამინის“ ქართულ ენაზე მთარგმნელსაც ბევრი საკმაოდ ფრიეოლური ფრაზა დედნისა ქართულ ენაზე საოცარი სიუჟაქიზითა და ამაღლებული ესთეტიკიზით გადმოუღია, მაგ:

დეღანში:

ქართულ თარგმანში:

„მშვენიერო, სანამ შენ  
იყავი ჩემ მკერდზე,  
ჩემი ტანი იყო ვითარცა /ხის/ შტო  
და  
ვერდი /იყო/ მისი ნაყოფი“ (4, 210)  
/„ვის-ო-რამინ“ 353,11/

„მე, საყვარელო, ვირე  
შენ გახლვიდი,  
ტანი ჩემი ხე იყო,  
რომელსა ნაყოფად ვარდი  
ჰქონდა“ (4, 210)  
„ვისრამიანი“

შენ ვერცხლის მკერდი დააკარი  
/დაადევი/ ჩემს ოქროს მკერდს,  
რადგანაც  
უკეთესია ვერცხლი და ოქრო  
ერთად შენაჭედი  
/იქვე, 223, 8/ (4, 210)

„სულნელი თმა შენი  
ჩემსა ოქროსაებრ  
დაყუითლებულსა  
ყელსა მომახუე“  
/იქვე, 126/ (4, 210)

„...თუმცა მთარგმნელი დედნის ტექსტს ვარკვეული თვალსაზრისის გამო ასხვადურებს /ხაში ჩენია/, მაინც დიდ ზომიერებას და მხატვრულ გემოვნებას იჩენს. ქართულში უფრო მოხდენილი სურათია, ვიდრე დედანში“ (4, 210).

ქართული საგრაფილო ლირიკის განვითარებაში ახალი ეტაპი იწყება მე-16 საუკუნიდან. თეიმურაზ პირველის შემოქმედებაში, კერძოდ, მის მაჯამურ ლექსებში, სადაც გაიფიქრებს სიყვარულის თემა (I, II, III, IV, VI, VII). აქ პირველად ლირიკულ ლექსში, წარმოსახავს ავგორი მიჯნურობით დასწრელებული კაცის განცდებს:

„გული წამართვი ცნობითურთ, მითხარ ნაცვალი  
მაზე რა?

ვეღარა გპოვე საჩემოდ, გაყრისა სევდა მაზე რა,  
უვარდოდ წალკოტისათვის, თვალნი რასთვისდა  
მაზე რა?

დამწვი და წყალი არ მასვი, დამწვარსა გულსა  
მაზე რა?!“ (5, 82)

თითოეული სიტყვა, ფრაზა მიზანმიმართულია საგრაფოს მშვენიებისა და მისადმი უსაზღვრო ლტოლვის გამოხატვისაკენ, პიკერბოლადმდე ასული და ღრმა ესთეტიზმის უნქციით დატვირთული: „იგი არის პატივთა მიზეზი, დას ეარდ ქვემ ბროლი სჭვირავსო, სული მას მიჰყავს, არ ვიცი, ჩემთვის რა გაუპირავსო“ (5, 79). და თუმც მაჯამა თავისთავად სიტყვის ორმაგი გაგების პრინციპზეა აგებული, შესაძლოა ავგორს შეეპარებინა დაფარული ქვეყანა – განცდის გამოხატველი სიტყვებიც, ჩვენის აზრით, მაქსიმალურად დაკულია ჰემმარიტი სიყვარულის გამოხატვის ამბლლებული ფორმა: „ლამის ვიქცე დანაცარად“, „გლახ, ლახვარი სიშორისა ათასი მკრა, გან აწი რვა“ და სხვა.

სიტყვისა და ფრაზის ესთეტიზმი თეიმურაზის თარგმნილ-გადმოკეთებულ თუ ორიგინალურ თხზულებაში რამდენადმე არაა დაკული (რაც, ბუნებრივია, ცალკე



შესწავლის საგანია) და გამოწვეული უნდა იყოს იდეალურის ჩვენებასთან ერთად რეალიზმისკენ სწრაფვით.

არჩილთან (1647-1713) იგრძნობა მეტი ცდა სპარსული გავლენიდან თავდაღწევისა და ამდენად მეტი მიახლოება სიყვარულის, როგორც მიჯნურობის, ქართულ გავებასთან:

მკითხველ-მთარგმნელნო, „მაჟამას წილ მეუ ეს  
მამირთმევია,

ჩემი და ჩემმაგიერად, არეისთვის წამირთმევია;

მითქვამს ქართულის ენითა, სხვა ენა არ ურევია,

ვიცი შეიგყობთ უცდურად, თუ სიგყვა ამირევია“  
(„სამიჯნურონი“) (5, 301) – აცხადებს გადაჭრით პოეტი და მაჯამური რებუსების ოსტატ თეიმურაზისგან განსხვავებით ყოველი სტროფის ბოლოს საკუთარი სულის მოძრაობის მიმანიშნებელ ფრაზას აქცევს: „ნეტაი ვნახო ზე მღგომი, მიჩვენა სიარულია. – თაყვანისცემის საგანი გაულილ-გამოულილი მაჩვენა /მღრ. ხალხ. ლექსიდან „კობტა გოგო გენაცვალე გავლა-გამოულამია“/ სიარულსა შვენიერსა, ფერხნი უსულს, /ე.ი. ლამამს/აგანებდეს“, „იგ შემეყვარდა თვალითა, ცნობითა გულწასულითა“. „წარბ ესროდა წამწამსა მიჯნური გულსაგრგინალსა“ და სხვა.

და ბოლოს არჩილი თვით იწვევს საპაექროდ მკითხველს სამიჯნურო ლექსებზე სასაუბროდ:

„ისმინეთ ჩემი ლექსები, გკბილადრე, ნუ დაქმბაქეთა ბრძენთ მომიწონეთ ნათქვამი, უგბილთა განმჩიქეთა; ჩემ წინ წარსულთა შენდობა იქით თქვით, ჩემი აქეთა, ეს არ ვარგიყოს, მანდ სამე აბა რუსთველი აქეთა“ (5,307).

ვახტანგ მეექვსესთან (1675-1737) მაჯამურ ლექსებს „სატრფიალონი“ ჰქვია და მასში კვლავ ძველი თემა ვითარდება, მიჯნურობის ჭეშმარიტი არსის ფილოსოფიური კვლევა, რა არის იგი, სულისა და ხორცის ჭიდილი, თუ ერთობა, ლეთიური სიყვარულის არსიდან გამომდინარე, თუ

მიწიერი. და თუმცა ფრაზა ვახტანგთან უფრო ნათელია, მეტაფორა ნაკლებად რებუსული, მაინც დაცულია ესთეტიზმის გრადიციული პრინციპი:

„წავეალ, მეცხვარედ დავედგები, ვიელი მთებსა და ბარებსა,  
ნარგიზს თვალთ ნაცულად უყურებ, თმისათვის სუბულთ არებსა,  
განად საროსა მრხეველსა, ვარდსა დაწვთ მზიარებულსა,  
მოვრჩები, გამბახს უმზერი, თეთრ პირით არამდარებსა“ (6, 184)

„ქალწულებისა ვარდი ხარ, სიწმინდის ბაღსა რგულია,  
ფურად გაქვს უმანკოება, უბიწოება სულ ია,  
რტოდ გამოიღე მოკვდაყთა იგ უკვდავება სრულია,  
ფოთლად გასხია წყალობა, განჰკურნე ჩემი წყლულია!“ (6, 185)

სატრფოს სილამაზის აპოლოგია, საკუთარი განცდის სიმწვავე-სიტყობებისა და მასთან სულით ხორცამდე შერწყმის ოცნების გამომსახველად და ნახმარი თითოეული სიტყვა თუ ფრაზა თეიმურაზ მეორის (1700-1762) ლექსებში, რომლებიც რეალური პიროვნების, რუსეთის კარის მშენიერი ბანოვანის, ბარბარე ალექსანდრეს ასულ ბუგურლინასადმი მიძღვნილი:

„ესრეთ მისმა ბრწყინვალეობამ მჭვრეგელთ გულნი გაახელის,  
ე, როდესაც შორს ვნახვედი, ვთქვი, არ მსგავსი ხორციელის“.  
აღვსებული ღვთის მადლითა, ვით ბარბარე მოსახელის,  
აქვს ნეტარება მას სრულ, სამეუღლოდ ვინც

მოელის“! (6, 447)

ბესიკის (1750-1791) შემოქმედება სატრფიალო თემის ისეთ გამლას და მხოლოდ მისეულ ორიგინალურ მიდგომას ამჟღავნებს სიტყვისა და ფრაზის ესთეტიზმის კუთხით გამუქებისათვის, რომ სპეციალური გამოკვლევის საგნადაც შეიძლება იქცეს.

ბესიკის სატრფიალო ლირიკაში სიყვარული მხოლოდ ზეციური, მიუწვდომელი განცდა არ არის, აქ დასაშვებია ერთით აღტაცებაც, მეორით ჭკრებაც, კვლავ ძველი სატრფოსაკენ დაბრუნების სურვილიც, განჯვაც, მისი უარყოფის გამო. მაგრამ სატრფო როგორც ერთადერთი, მხოლოდ მოცემულ ეტაპზეა თვალწარმატაცი და სასურველი და ამ ერთგვარად აღმოსაელური ტრფიალისა თუ მგრძნობელობის მოძალების მიუხედავად ყველა ფრაზა დაწმენდილია, სიტყვა უკიდურესი ესთეტიზმით დატვირთული: „ვარდო სასურო“, „მკვლელო ალალო“, მთიებო პირო, მიჯნურთ მჭირო, ბროლო და ლალო“, „დროა, თუ მომკლავ, შენ, სიკეთედ აუთვალალო“, „მე ვარ სულმიწურვილი“, „მე სხივეკმული, გულმოწყლული, შორს განიგარი“, „გული დაეაგე შენად საბელად“, „სტვენს ბულბული ვარდსა ზედა, ხმა საბრალოდ შეამედა, კონნა ვეღარ გაეზედა“ და სხვა. სიტყვისა და ფრაზის ესთეტიზმის გასაოცარ კეთილხმოვანებად წარმოგვიდგება მისი ლექსი „ტანო ტატანო“.

## ლიტერატურა

1. საგრდილო ლექსები, ქართული ხალხური პოეზია, თბ., 1978, ტ.1
2. ქართული პოეზია თხუთმეტ გომად, თბ., 1979, გ. 1
3. შოთა რუსთაველი, ვეფხისტყაოსანი, თბ., 1951
4. კ. კეკელიძე, ა. ბარამიძე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, თბ., 1987
5. ჩენი საუნჯე, თბ., 1960, გ. IV
6. ქართული პოეზია თხუთმეტ გომად, თბ., 1976

ГОГОЛАДЗЕ Т.

### К ВОПРОСУ ЭСТЕТИЧНОСТИ СЛОВА И ФРАЗЫ ЛЮБОВНОЙ ЛИРИКИ В ГРУЗИНСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

#### Резюме

Грузинской любовной лирике с самого возникновения была присуща эстетичность слова и фразы, что придавало возвышенный характер поэзии средних веков, в частности, поэме Ш. Руставели «Витязь в тигровой шкуре». Форма любовного стиха, слово и фраза находятся в непосредственной связи с содержанием. Выражая сильные, сокрушительные страсти и сохраняя чистоту, поэтичность и недосыгаемость переживаемого, они вместе с тем служат в основном культу

прекрасного. Это касается как оригинальной, так и переводной литературы.

**TAMAR GOGOLADZE**

**TOWARDS THE AESTHETICALNESS OF WORD AND PHRASE OF LOVE LYRICS IN GEORGIAN LITERATURE**

**Summary**

Aestheticalness of word and phrase was inherent in Georgian love lyrics from the very beginning, assuming an elevated character in medieval poetry, namely in Sh. Rustaveli's *The Man in the Panther's Skin*. The form, word and phrase of a love poem are directly linked with the content. At the same time, while expressing strong, overwhelming passions but preserving the purity, poeticulness and unattainability of the experienced feeling, Georgian lyrics basically served the cult of the beautiful. This refers both to original and translated literature.

## იზოლდა ბერაძე

### ნიკო ლომოურის მსოფლმხედველობისათვის

ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში ნიკო ლომოური ხალხოსან მწერლად არის აღიარებული. 1979 წელს საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის ხალხთა მეგობრობის მუზეუმის შრომების კრებულში გამოქვეყნდა რაფიელ მაძულაშვილის ნაშრომი სასააუროთ - „იყო თუ არა ნიკო ლომოური ხალხოსანი მწერალი?“, რომელშიაც მან ეჭვქვეშ დააყენა ამ შემოქმედის მსოფლმხედველობის საკითხი და მისი ადგილი ქართული ლიტერატურის ისტორიაში. მისი აზრით, სალიტერატურო კრიტიკამ ამ მწერალს სათანადო ადგილი ვერ მიუჩინა: „მკვლევართა უმრავლესობა მწერლის შემოქმედების ამ ფაქტების ანალიზიდან კი არ მიდიოდა დასკვნებისაკენ, პირიქით, დასკვნები ჰქონდა მომარჯვებული და ამ დასკვნების გამართლებას ეძებდა მწერლის შემოქმედებასა თუ ფაქტებში“ (1, 252).

მკვლევარი მიმოიხილავს ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში ამ მწერლის მსოფლმხედველობაზე გამოთქმულ შეხედულებებს, არ იზიარებს მათ და საპირისპირო არგუმენტებს აყალიბებს:

1. ნიკო ლომოური ხალხოსანთა ეურნალ „იმედს“ სათანამშრომლოდ არ გააკარებია; 2. მისი დავითაშვილის წიგნში - „ხალხოსნური მოძრაობა საქართველოში“ -

მოთხრობილია ხალხოსნური მოძრაობის ჩასახვის, განვითარებისა და კრახის მთელი ისტორია და ნიკო ლომოური არ არის მოხსენიებული მასში არც მონაწილეთა და არც დასჯილთა შორის; 3. სოფრომ მგალობლიშვილის „მოგონებანში“ მხოლოდ ორჯერ არის მოხსენიებული ნიკო ლომოური, ერთგან, როგორც ბელესისტი და მეორეგან – მთარგმნელი. შემდეგ მკვლევარი აცხადებს, რომ არ აპირებს ნიკო ლომოურის პრაქტიკული მოღვაწეობის ანალიზს, მხოლოდ მის ხუთ თხზულებაზე აჩერებს ყურადღებას (თანაც სიღრმისეულად არა – ი.ბ.), რითაც ცდილობს დაამტკიცოს ამ მწერალზე გამოთქმული გრადიციული შეხედულებების უსაფუძვლობა.

რადგან სადავო გახდა ნიკო ლომოურის კუთვნილი ადგილის საკითხი ქართული ლიტერატურის ისტორიაში, ამიტომ ჩვენც აღნიშნული ხუთი თხზულების შესახებ გამოთქმულ მოსაზრებებს გავადევნოთ თვალი და შემდეგ შევეხოთ მკვლევრის მიერ ზემოთ ჩამოთვლილ არგუმენტებს.

პირველ რიგში რ. მამულაშვილი მოთხრობა „გიგო ღრუბელაშვილს“ ეხება. მოჰყავს სამეცნიერო ლიტერატურაში ამ თხზულების შესახებ გამოთქმული შეხედულებები, რომ „ნიკო ლომოურის განმანათლებლური იდეები თითქმის პროგრამულად არის გამოხატული მოთხრობაში „გიგო ღრუბელაშვილი“ (ერ. ქარელიშვილი); რომ ნიკო ლომოურმა 1893-94 წლებში შექმნა ხალხოსნის პროგრამა „გიგო ღრუბელაშვილის“ სახით“ (ს. ხუციშვილი); გიგო ღრუბელაშვილი ხალხოსანია და მისი გეგმაც „ჩვეულებრივი გეგმაა ხალხოსნებისა“ (მიხ. ზანდუკელი).

რ. მამულაშვილის აზრით, ნ. ლომოურმა „გიგო ღრუბელაშვილში“ მოგვცა ხალხოსნური იდეებისა და პროგრამის მკაცრი და დაუნდობელი კრიტიკა... შეცდომა იქ არის, სადაც აიგივებენ მწერლისა და გიგოს შეხედულებებს (1,

254,256). ვაჟაანალიზით, რამდენად მისაღებია ეს შეხედულება.

როგორც თხზულებიდან ჩანს, გიგო ღრუბელაშვილის მთავარი მიზანი ხალხის მიშველება იყო. მას უმაღლეს სასწავლებელში შესვლის სურვილი ჰქონდა, სამკურნალო მეცნიერების დაუფლების, პედაგოგიური განათლების მიღებაზე და სამართლის კანონების შესწავლაზედაც ოცნებობდა, რის შედეგადაც გლეხკაცს არაფერი დააჩაგრინებდა. იგი სოფელში სკოლის გახსნაზედაც ფიქრობდა, სადაც ასწავლიდა დიდებსაც და პატარებსაც. თავისუფალ დროს სოფლიდან სოფელში ივლიდა და ღარიბ ავაღმყოფებს უსასყიდლოდ უმკურნალებდა. სხვებიც მიბაძავენ მას და ასეთი მოღვაწეობით, გარკვეული დროის შემდეგ, ხალხის მდგომარეობაც გაუმჯობესდებოდა.

სხვათა შორის, აღნიშნულია სამეცნიერო ლიგერატურაში, რომ ნიკო ლომოური „ოცნებობდა საექიმო განათლება მიეღო და ბავშვთა მკურნალი გამხდარიყო“ (2, 19). ამიგომ შემთხვევითად არ გვეჩვენება მის მიერ 1873 წელს „დროებაში“ (№6, №23) „გორელის“ ფსევდონიმით გამოქვეყნებული კორესპონდენციები სათაურით - „რუსეთი, პეტერბურღიდაშ“, რომლებშიაც ფრიად საყურადღებო საკითხებს ეხება; ესენია - პეტერბურგის მედიკოქირურგიის აკადემიაში ქალთა კურსების გახსნის პროგრესულობა ქალთა ემანსიპაციის სფეროში და პეტერბურგის უმაღლესი სასწავლებლების ქართველი სტუდენტების ცხოვრების მძიმე პირობების შესახებ; „დროების“ მკითხველებისადმი თხოვნა, დახმარებოდნენ უცხო ქალაქში ბედის ანაბარად მიტოვებულ ქართველ სტუდენტებს. არ არის გამორიცხული, თბილისის სასულიერო სემინარიის მოსწავლეს მისი დამთავრების შემდეგ სწავლის გაგრძელების სურვილი რომ ჰქონებოდა სამედიცინო აკადემიაში. სამეცნიერო ლიგერატურაში გამოთქმულია აზრი, რომ „გიგო ღრუბელაშვილი“, ყოველ



ეჭვს გარეშეა, ავტობიოგრაფიული სახეა“(3, 99). ყოველივე შემოთქმული მხედველობაში მისაღები და გასათვალისწინებელია, რასაც მამულაშვილი გამოორიცხავს.

რ. მამულაშვილს გიგოს მხლებელი ლამაზი ასული ხალხოსნური მოძრაობის სიმბოლოდ წარმოუდგენია, რაც ძნელი გასაშიარებელია. მოთხრობაში გარკვევით არის ნათქვამი, როცა გიგომ და მისმა მხლებელმა ასულმა სოფელთა განსაყდელი ნახეს, ვედარ გაუძღეს იქ არსებულ ყოფას და გამოიქცნენ, წყაროსთან შეჩერდნენ, სადაც გიგოს მეგობარი ქალი დედამიწას მოწყდა, ჰაერში ამბლდა და დიდი სისწრაფით იწყო ტრიალი. ადამიანის სახე დაკარგა, ჰაერის ლამაზ ბურთად გადაიქცა, რომელიც მიგნიდან იყო განათებული და ზედ მსხვილი ასოებით ეწერა - „ოცნება“, „ფანტაზია“. გიგოს ხელის შეხებით ეს ბურთი გასკდა და გაქრა.

მართლაც, სოფელში შესვლისას ოცნებებითა და ილუზიებით იყო გიგოს მთელი არსება მოცული, მაგრამ როცა თვალწინ უღმობელი სინამდვილე გადაეშალა, სასოწარკვეთილება დაეუფლა, რადგან ვერაფრით ვერ დაეხმარა სოფელეებს, ოცნება-ფანტაზია გაუქარწყლდა, სასოწარკვეთილებაში ჩაეარდა, თავი უბედურად იგრძნო და სხვა რომ ვერაფერი მოახერხა, გირილი დაიწყო.

მწერალი თავის მთავარ სათქმელს მოთხრობის მე-13 თავში გვეუბნება, როცა განწირულებაში არ გოვებს თავის პერსონაჟს, მას შეახვედრებს დიდებულ მანდილოსანს, რომელიც გიგოს გაეცნობა როგორც „მფარველი ყოველი დავრდომილისა“, „დედა ყოველი გაჭირვებულისა“, „ღმერთი ბრწყინვალე მომავლისა“. მანდილოსანი მტაცებელი ცხოველებისაგან თავს ანთებული ლამპრით იცავს, რომელსაც შუქის სიძლიერე თანდათან ემატებოდა და საფრთხეს უქმნიდა ცეცხლწაკიდებულ, შავი კვამლით დაფარულ, გარეხილ ტყეში მყოფ მტაცებელ ცხოველებს, რომლებიც

შინაურ ფრინველებს შესეოდნენ. მანდილოსნის ლამპარი  
ცოდნის, განათლების სიმბოლოდ უნდა მოვიანოთ, რასაც  
მანდილოსნის სიტყვებიც ადასტურებენ: „იყო დრო, როდესაც  
ეს ლამპარი ოდნავ-ოდნავ ბეუკავდა. ირველიე იწვა  
სამინელი სიბნელე, რომელშიაც იყო გამეფებული ბატონობა  
შენგან ნახული ნადირებისა. ისინი ჰგრძობდნენ ამ ლამპარის  
მოძაველ ძლიერებასა და იმიტომ ყოველის მხრიდან  
მგრულის თვალთ მისცქეროდნენ... მაგრამ ჩემი ლამპარის  
ბეუკავამ ნელ-ნელა მოიშაგა, შუქად გარდიქცა, ჩემს გარშემო  
განათდა. რამდენად სინათლე უშაგებოდა, იმდენად ეგენი  
ადგილს მითმობდნენ... მოვა დრო, როდესაც ეს პატარა  
ლამპარი ერთ დიდ მზედ გადაიქცევა. იგი მოჰყენს მაშინ  
მთელს დედამიწის ზურგს თავის ცხოველმყოფელ სინათლესა.  
და მაშინ გაქრება ყოველი სასენებელი მხეცთა და  
ნადირთა და დამყარდება ქვეყნად მეუფება სიმართლისა,  
ძმობისა და სიყვარულისა... - იარე ჩემთან, იარე ხშირად და  
შეიმოსე იმ ძლიერებით, რომელსაც ანიჭებს ყოველს თავის  
ერთგულ მუშაკს მაღლი ამ ლამპარის სინათლისა და მაშინ  
ველარავინ ვერ დაგიდგება წინა. ყველას და ყველაფერს  
დასძლევ, შენს მიზანს მიაღწევ, გულის პასუხს  
განიხორციელებ“ (4, 168-169).

ნიკო ლომოურს განათლება მიაჩნდა  
წინააღმდეგობებთან შეჭიდების მთავარ იარაღად. მისი  
აზრით, გიგო ღრუბელამილი ქვეყნისა და ხალხის  
სამსახურში ჩადგებოდა მას შემდეგ, როცა ის გარკვეული  
ცოდნით აღიჭურვებოდა, მეცნიერებას დაეუფლებოდა.  
ანგარიშგასაწევია სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმული  
შეხედულება: „ნ. ლომოურის აზრით... განათლება გლახობის  
უკეთესი ცხოვრების საფუძველია. ის ისეთი ძალაა, რომელიც  
მოაწესრიგებს საზოგადოებრივ ურთიერთობას, მოსპობს  
ჩაგვრასა და უთანასწორობას. ამ შეჯთხვევაში ნ. ლომოური

„განმანათლებელადაც გვევლინება“ (5, 467), რასაც კატეგორიულად უარყოფს რ. მამულაშვილი.

დასკენის სახით შეიძლება ითქვას, ვიგო ღრუბელაშვილი არის სათანადო ცოდნით შეიარაღებული ხალხოსანი მოღვაწის ტიპი. მოთხრობაში სოციალური უსამართლობის წინააღმდეგ ბრძოლის ერთი გზაა ნაჩვენები – განათლებით აღჭურვის შემდეგ შეიძლება ყოველგვარ უსამართლობასთან შებრძოლება. ყოველივე ზემოთქმულს ავტორის სიტყვებიც ადასტურებენ, რომელიც გამოთქვა მან თავის მოთხრობებზე მსჯელობისას კრიტიკოს რეხილაძისადმი საპასუხო წერილში: „ვიგო ღრუბელაშვილში“ გამოყვანილია განათლებული ახალგაზრდა კაცი. იგი შემკულია მრავლის კეთილის სურვილებით: ენატრება ქვეყნის სამსახური, დაერდომილის ფეხზე დაყენება, განჯულისა და შეწუხებულის მიშველება, მაგრამ მის არსებაში აღფრთოვანებული ოცნება-ფანტაზია დაშორებითა სჭარბობს მეცნიერულ სწავლა-ცოდნას და უმთავრესად, ამის გამო ვერაფერს ახერხებს“ (6). აღნიშნულ ამონაწერში ავტორის მიერ გარკვევით არის ნათქვამი – ვიგო ღრუბელაშვილი პრაქტიკული ცხოვრებისათვის მოუმზადებელია ის მეოცნებეა. გასაზიარებელია რ. მამულაშვილის შეხედულება, როცა იგი მწერლისა და ვიგოს შეხედულებების გაიგივებას უარყოფს.

ჩვენ პირველად ვიმოწმებთ ნ. ლომოურის ამ წერილს, რომელსაც რ. მამულაშვილი არსად არ მოიხსენიებს.

რ. მამულაშვილის მტკიცებით, მოთხრობა „ყოველის მხრიდან“ ხალხოსნურ იდეებს არ ქადაგებს. იგი იხსენებს ნაწარმოებში გადმოცემულ ამბავს და მსჯელობა ასეთი მიმართულებით მიიყვას: „დატაკი გლეხი იმედის თვალთ შეპყურებდა მოსავალს. მოვიდა სეგყვა და ეს იმედი გაქრა. ახლა ხელმწიფეს მართვა თხოვნა, მაპატიე, აღარაფერი მაბაღია, გადასახადს ვერ გავისტუმრებ, შენი მოწყალების

კალთა ვადაშაფარეო. ხელმწიფემ არ აპაგია გლეს, სად არის აქ ხალხოსნური იდეები?" (1, 265-266). შველევრის აზრით, რადგან გლესობამ ხელმწიფისაგან პასუხად მიიღო გადასახდელი ხარჯის ნახევარი ჩაებარებინა მიმდინარე წელს, ხოლო მეორე ნახევარი - მომავალი წლის სავალდებულო გადასახადთან ერთად, იგი ასკვნის, მოთხრობა „ყოველის მხრიდან“ ქადაგებს: „მეფე და მისი მოხელეები ერთი ბანაკია, საიდანაც თხოვნით ვერაფერს გამოიგან. ამ მოთხრობას ერთ-ერთ ხელნაწერში „გაყრუებული იმედები“ ერქვა. ეს ის გაყრუებული იმედებია, რომლებსაც ხალხოსნები და მათი მიმდევრები მეფეზე ამყარებდნენ“ (1, 266).

ამ მოთხრობის დედააზრი შველევრისაგან ყოველის მხრიდან შემოსეული გლესის შეჭირვებული ყოფის ასახვაა. განა ამისი საუკეთესო დასტური არ არის თხზულებაში იოთამ მღვდლისა და ანდრიას საუბარი? მღვდელი ანდრიას შეილის სამკედროს გადახდას სთხოვს, ისიც პირდება - მოსაეაღს აიღებს და გაისტუმრებს. სულიერმა მოძღვარმა იქვე ანდრიას ბურეაკს დაადგა თვალი, მადა გაუღვიძა და სარგებელში მოსთხოვა, ანდრიაც დასთანხმდა. სომეხი არუთინა და ურია შამუელი ანდრიას ვალებს სარგებლით სთხოვენ, ოჯახის წევრები - შემოსვას, ხოლო ბაგონის მორავიცი ცალკე ემუქრება და ასეთ ყოფაშია ყოველის მხრიდან შევიწროებული ანდრია. მიუხედავად ამისა, იმედიანადაა, რადგან მოსაეაღს კარგი პირი უჩანს. ფიქრობს, ყველას მოთხოვნას დააკმაყოფილებს და თავისუფლად ამოისუნთქავს. მაგრამ დაისტყუვა მოსაეაღი. ანდრიას გაუყრუვდა იმედები. ამ მოთხრობას ერთ-ერთ ხელნაწერში ავტორმა „გაყრუებული იმედები“ სწორედ ამიტომ შეურჩია და არა იმიტომ, რომ გლესობას ხელმწიფის იმედი ჰქონდა, რომ გადასახადის გადაუხდელობას აპატიებდა და რადგან არ აპაგია, მას იმედები გაუყრუვდა.

ჩვენს მოსაზრებას ამყარებს ნიკო ლომოურის საპასუხო წერილი გრიგოლ რეხილაძისადმი. იგი ამ მოთხრობის შესახებ ასეთ აზრს გამოთქვამს: „... ყოველის მხრიდან“ და სხვა დანარჩენი მისი მოთხრობანი ხატავენ და ასურათებენ იმავე გლეხ-კაცის გაჭირვებულ მდგომარეობას, მწუხარებას, განჯვასა და ვაებას. ყველა აქედან, ვგონებ, ცხადია ნ. ლ-რის ლიტერატურული მოღვაწეობის დედა აზრი! მას უნდა მიაქციოს მკითხველის ყურადღება გლეხ-კაცის განჯულ არსებობას, რათა განათლებულმა საზოგადოებამ დასდოს რაიმე წამალი ამ განჯულ არსებობას, რითიმე გააუმჯობესოს, გააკურნოს იგი“ (6).

რ. მამულაშვილი ეხება მოთხრობა „ბერუა ქრისტესიაშვილს“, რომლის ანალიზში საუბრეზე უარყოფს სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმულ მოსაზრებებს, რომ ამ მოთხრობით მწერალმა გააიდება პატრიარქალური ოჯახი (მთხ. მანდუკელი), რომ ნაროდნიკები მომავალი სოციალისტური საზოგადოების უჯრედს თემში ხედავდნენ (მ. რადიანი). მამულაშვილის აზრით, „ბერუა ქრისტესიაშვილში“ ნაჩვენებია ძველი პატრიარქალური ოჯახის ნგრევის აუცილებლობა. ნ. ლომოურს, განსხვავებით ხალხოსნებისაგან, არ მიაჩნია თემი მომავალი საზოგადოების ძირითად უჯრედად. სალიტერატურო კრიტიკა შეედომით მიაწერს ნ. ლომოურს, თითქოს იგი აიდეალებდეს პატრიარქალურ ოჯახს და თავისი სიმპათიებით მის მხარეზე იყოს“ (1271). მართლაც, სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმულია მოსაზრება - „ნ. ლომოურმა თემის იდეალიზაცია მოგვცა მოთხრობაში „ბერუა ქრისტესიაშვილი“ (3,142).

ნიკო ლომოური ამ მოთხრობით პატრიარქალური ოჯახების შენარჩუნებას კი არ ქადაგებს, პირიქით, ბერუას ოჯახის დაშლის გარდუვალობას, რაც ავტორმა დამაჯერებლად გამოკვეთა და სავსებით გასაზიარებელია რ. მამულაშვილის აზრით. ნიკო ლომოურმა ამ მოთხრობაზე

გამოთქვა თავისი შეხედულება დაეით კარიჭამეილისადმი  
გაგზავნილ ავტობიოგრაფიაში - „ზანგმა (გრიგოლ რეხილაძემ  
- ი. ბ.) „ცნობის ფურცელში“ გაარჩია ეს მოთხრობა და მის  
დედა-აზრად სენო ისა, რომ ვითომც მე წარსულისკენ  
უთითებდე მკითხველსა და ვქადაგებდე: ხსნა დიდრონ  
პატრიარქალურ ოჯახების შექმნამია მეთქი... რაღა თქმა  
უნდა, შეცდომაა. სიმშრადაც არ მჩვენებია ეს აზრი“ (7,514).

რ. მამულაშვილის აზრით, რადგან „ბერუა  
ქრისტესიაშვილში“ ნაჩვენებია ძველი პატრიარქალური  
ოჯახის ნგრევის აუცილებლობა, აქედან გამომდინარე,  
რადგან ნიკო ლომოურს თემი მომავალი საზოგადოების  
ძირითად უჯრედად არ მიაჩნია, იგი არ არის ხალხოსანი  
მწერალი.

ნიკო ლომოურს, როგორც ხალხოსან მწერალს, თავის  
უპირველეს ამოცანად გლეხკაცის გვერდში ამოდგომა და  
მისი დახმარება მიაჩნდა. როდესაც გრ. რეხილაძემ „ცნობის  
ფურცელში“ მისი ლიტერატურული მოღვაწეობა შეაფასა, მან  
კრიტიკოსის შეხედულებებიდან ბევრი რამ არ გაიზიარა,  
ამიგომ გამოეხმაურა მას იმავე ორგანოს ფურცლებზე და  
გარკვევით ჩამოაყალიბა აზრი თავისი მოღვაწეობის შესახებ:  
„რამდენადაც რუსული სიგყვა „народник“ მოსწრებული და  
სავსებით დამახასიათებელია იმ მოღვაწეთა, რომელთაც  
ეკუთვნით იგი, იმდენადვე ქართული „გეგიათა  
მოგრფიალენი“ შეუფერებელი და უაზრო სიგყვებია. ეს  
სიგყვები არაფერს არ ხაგავენ, არაფერს ასურათებენ. აქ  
ერთის მხრივ დამყირებულია გეგიათ წოდებული გლეხ-კაცი,  
და მეორეს მხრივ, იგინი, რომელნიც ამ უბადრუკ, სოფელ  
გეგიას ეგრფიან“ (6).

რ. მამულაშვილი შემდეგ ეხება ნ. ლომოურის  
„წუთისოფელს“ და შენიშნავს: „ჩვენ ამ რომანს აქ არ  
განვიხილაუთ, აღვნიშნავთ მხოლოდ, რომ მასში ასახულია  
კლასთა ის ბრძოლა, რაც „პირველ ნაბიჯში“. მთავარი

გმირის ხასიათი მსგავსია სოლომონ ისაკის მეჯღანუაშვილისა (მისი პირველი ნაბიჯები და სიმდიდრის მოხვეჭის ხარბი წყურვილი), თუმცა მასზე ვერაგია და გაქნილი“ (1,272). მკვლევარს მსგავსება დაუნახავს „წუთისოფლისა“ და ევ. ნინოშვილის „სიმონას“ შორის. „სიმონამ მოკლა დავით დროიძის შეილები, მაგრამ მისი ბრძოლა საბოლოო გამარჯვებით არ დაგვირგვინებულა. მეჯღანუაშვილიც მოკლეს გლეხებმა, მაგრამ ნიკო ლომოურს გამარჯვებული სოფლის სურათი არ დაუხატავს. „წუთისოფელში“ დახატულია რეალისტური სურათი XIX საუკუნის მიწურულის ქართული სოფლისა, სადაც მძვინვარებს ახალი ფორმის კლასობრივი ბრძოლა. ასეთი თემა ხალხოსანი მწერლის პროგრამაში არ შედის“ (1,272-273).

დავაკვირდეთ აქ მოგანილ დებულებას: „წუთისოფელში“ ასახულია კლასთა ის ბრძოლა, რაც „პირველ ნაბიჯში“. ამგვარი მოსამრება ძნელი გასაზიარებელია. როგორც ცნობილია, გ. წერეთლის „პირველ ნაბიჯში“ მხატვრულად აისახა კაპიტალიზმის განვითარებისა და ფეოდალური ყოფის რღვევასთან დაკავშირებული ძირითადი პრობლემები. ამ რომანში აღმავალი ბურჟუაზიის ტიპური წარმომადგენელია ბახვა ფულავა, რომელიც დაბალი წრიდან გამოსული დარბიი გლეხის შეილია, მაგრამ ინჟინრის ხელმეწყოებით, თავისი მოხერხებულობით, ეაჭრობით, აღებ-მიცემობითა და, საერთოდ, რთული კომბინაციებით გახდა სიმდიდრის პატრონი. თხის მწყემსი თავად თავეჭვილაძის მამულსა და სახლ-კარს დაეპატრონა. ამ ფაქტით რომანში ნათლად არის ნაჩვენები საუკუნეობრივი ტრადიციის მქონე ფეოდალური ყოფის რღვევისა და ახალი ეკონომიური ძალის წარმოშობის ფაქტი. „წუთისოფელში“ კი ამის მსგავსს ვერაფერს ვხედავთ. მიხეილ მეჯღანუაშვილი გაკოტრებული პრივილეგირებული - აზნაურული ფენის,

წარმომადგენელია, და თუ იგი თორნიკე ბადრიძის სახლ-  
 კარსა და ადგილ-მამულს ეპატრონება, მხოლოდ და მხოლოდ  
 იმიტომ, რომ მან იგრძნო თავისი კლასის ნიადაგის რღვევა  
 და მთელი თავისი ნიჭი, მოხერხებულობა და ეშმაკობა  
 წარმართა ქონების შექმნისაკენ; მოცემულ შემთხვევაში  
 ისარგებლა თავად თორნიკესა და მისი ვაჟიშვილის,  
 გედეონის, უსუსურობითა და უნიათობით. თხზულების ამ  
 ეპიზოდსა და ბახვა უულავას მიერ თავქუფილაძის  
 მემკვიდრეობის შესყიდვას შორის მსგავსებას ვერ ვხედავთ,  
 რადგან მიხეილ მჭაუნაშვილი და გედეონ ბადრიძე  
 ერთიდაიმავე კლასის წარმომადგენლები არიან,  
 დეგრადაციის გზაზე დამდგარი კლასისა, რომლის დაღუპვაც  
 გარდაუვალია.

მკვლევრის განცხადება - „წუთისოფელში“ მთავარი  
 გმირის ხასიათი მსგავსია სოლომონ ისაკიჩ  
 მეჯღანუაშვილისაო, ესეუ ძნელი გასაზიარებელია.

სოლომონ ისაკიჩ მეჯღანუაშვილი არის ტიპური  
 მევახშე, სამოგადოების დაბალი ფენიდან გამოსული ახალი  
 კლასის ახლად ფეხადგმული საეაჭრო ბურჟუაზიის დეიძლი  
 შვილი, რომელსაც ერთი მიზანი ამოძრავებს - ფულმა ფული  
 უნდა მოიგოს, ფული უნდა იყოს მოძრაობაში, ხოლო მიხეილ  
 მჭაუნაშვილს, აზნაურთა ფენის წარმომადგენელს,  
 მემკვიდრეობიდან არაფერი დარჩენია, გარდა იმისა, რომ  
 სურვილი აქვს ძალმომრეობით, სხვისი დაჩაგვრით შეიძინოს  
 ქონება და ამით შეინარჩუნოს თავისი კლასობრივი  
 უპირატესობა. ამ ორ პერსონაჟს შორის ხასიათების რომელ  
 მსგავსებაზეა ლაპარაკი, გაუგებარია. რაინდიძეთა ოჯახში  
 აღმზრდილ სოლომონს ყოველთვის სანანებლად უხდებოდა  
 ისეთი რაიმეს ჩადენა, რაც მის აღმზრდას არ შეეფერებოდა,  
 ხოლო მიხეილ მჭაუნაშვილს ბავშვობიდანვე აჩვენებდნენ  
 ღვინის სმას, უნერგავდნენ ფულის სიყვარულს, უბიძგებდნენ  
 სიბილწისაკენ. მას ადამიანის დაჩაგვრა უდიდეს სიამოვნებას



ანიჭებდა. სწავლაში ზარმაცი ეშმაკობასა და ცუდლუგობაში გოლს არავეს უდებდა. ქუჩაში გამოვდებული მშვიერი და გათომილი მიხეილი ნოგარიუსმა შეიკედლა, ბინა მიუჩინა, გასამრჯელო გაუჩინა, შეილივით შეითვისა, მაგრამ მაინც არ დაინდო. ხელი მოაწერინა ყალბ საბუთზე, რამიაც გასამრჯელოდ 40 თუმანი მიიღო, ხოლო გამოძიების შემდეგ ნოგარიუსის სიცოცხლე შეიწირა. მეაუნაშვილი ყალბი საბუთების შედგენით ახერხებდა ფულის შოვნას. სიხარბე და დაუკმაყოფილებლობის გრძნობა თანდათან უძლიერდებოდა. ცრუ მოწმეებით, რევოლვერისა და ხანჯლის გრიალით კალაგოზის ძმას წაართვა ადგილ-მამული. კალაგოზის ქერივი საყვარლად გაიხადა; როცა მისგან შეიღს ელოდა, ისე ცემა, რომ სიცოცხლეს გამოასალმა. შემდეგ ქერივის ქალიშვილს დაადგა თვალი, ბადრიძეების ქონებას დაეპაგრონა და კანონიერი მემკვიდრე კუთვნილი სახლ-კარიდან გააძევა. „რაც უფრო მეტს იძენდა, იმდენად უფრო უძლიერდებოდა სურვილი უმეტესი შეძენისა. ადამიანი სიხარბედ გადაიქცა და ეს სიხარბე მშვიერ მგლად მოველინა ქვეყნიერებასა. გაუჭირდა სოფელს არსებობა!... გამწარდა სიცოცხლე“ (4, 333)... და სოფელმაც თავისი სიტყუა თქვა – გლეხებმა მიხეილ მეაუნაშვილი სიცოცხლეს გამოასალმეს, თუმცა იცოდნენ რაც მოელოდათ.

რ. მამულაშვილი მსგავსებას ხედავს „წუთისოფელსა“ და „სიმონას“ შორის. ამ ორივე ნაწარმოებში გლეხები უსწორდებიან მათ შემევიწროებლებს, თუმცა ისინი განწირული არიან დასალუქავად, ამას აცხადებს მკვლევარი და ასკვნის: „ნიკო ლომოური „წუთისოფელით“ კაპიტალიზმს აღიარებდა, როგორც ფაქტს... ასეთი თემა ხალხოსანი მწერლის პროგრამაში არ შედის“ (1, 272-273).

უნდა შევნიშნოთ, რომ ხალხოსნური ლიგერატურა სამი ათეული წლის განმავლობაში იქმნებოდა და თავისი განვითარების საფეხურები ჰქონდა. ის, როგორც კრიტიკული

რეალიზმის ერთ-ერთი მიმდინარეობა, უეხდაფეხ მიპყვებოდა ქვეყანაში მიმდინარე პროცესებს და რეალისტიკის პირუთენელი კალმით ამუქებდა მათ. აქ შეიძლება მოვიხმოთ ცნობილი რუსი მკვლევრის ვ. შარაპოვის აზრი, რომელმაც დაგმო ნ. სოკოლოვის მიდგომა რუსი ხალხოსანი მწერლების შემოქმედების შეფასებისას, როცა მან ისინი ნაროდნიკული იდეოლოგიის ჩარჩოებში მოაქცია: „По его мнению (იგულისხმება ნ. სოკოლოვი – ი. ბ.) „например, Гл. Успенского нельзя причислять к «народническому лагерю» потому, что основное содержание его творчества «выходит за рамки народнических теорий“ (8,128). და ამდენად, მკვლევარს აქვს უფლება იმისა, რომ მწერალს უკარნახოს, თუ რა თემაზე უნდა წეროს მან. რაც შეეხება რ. მამულაშვილის განცხადებას, რომ ნიკო ლომოური „წუთისოფლით“ კაპიტალიზმს აღიარებდაო, არც ეს არის გასაკვირი. როგორც ცნობილია, ნაროდნიკული თეორიის მიხედვით, ქვეყანაში კაპიტალიზმის განვითარება რეგრესულ მოვლენად ითვლებოდა, მაგრამ ხალხოსანმა მწერლებმა თავიანთ შემოქმედებაში აჩვენეს მისი დამკვიდრების პროცესი სოფლად. ისევე შარაპოვს თუ დავესხებებით: „Народники полагали, что проникновение капитализма в деревню является следствием чисто внешних неблагоприятных влияний, а потому легко устранимо. Однако писатели-народники в ряде случаев преодолели это ограничение и показали, что в самих деревенских порядках содержатся те зерна, из которых вырастает капитализм“ (8,134). იგივე მოვლენებზე გამახვილებული ყურადღება ნიკო ლომოურის კორესპონდენციებში. იგი 1891 წელს „ივერიამი“ წერდა: „... მოსავალი მინდორ-ველიდგან სოფლებად გროვდება და შემდეგ, რაღაც უღმერთო მანქანების წყალობით უცებ სადღაცა ქვრება, ... მოწალმართის ხელიდგან უკუღმართის ხელში გადადის. ეს „უკუღმართი ხელები“-კი, ქვეყნის

საუბედუროდ ნელ-ნელა მრავლდება, ძალითა და ძლიერებით იმოსება ... თაიდანთ მეუფეთ ფულს აღიარებენ ... სამწუხარო აქ კიდეც ის არის, რომ ამ ახალ დროების სარწმუნოების მიმდევარნი არა მარგო ქალაქებიდგან გამოდიან, არამედ სოფლებშიაც ბლომად მოიპოვებიან დღესა!.. (9). ყოველივე შემოთქმულიდან ნათლად ჩანს ის „მარცვალი“, რომლის შესახებაც რუსი მეცნიერი შენიშნაუდა.

კაპიტალიზმის დამკვიდრების პროცესის შესაჩერებლად ნიკო ლომოურს, ხალხოსნების მსგავსად, „სამეურნეო ამხანაგობების“, საზოგადოებრივი ბელის, ასოციაციებისა და მალაზიების გახსნა მიაჩნდა. 1898 წელს იგი წერდა: „რაც უნდა სირაქლეზასავით ღობე-ყორეს ამოვეფაროთ, რამდენიც გნებავთ შეშინებულ ბალღსავით ხელები ვასავსაოთ „კაპიტალი არ არის ჩვენში, არაო!“ ამით ჩვენ ფონს ვერ გაეაღო . . . დღეს თუ ჯერ კიდეც სუსტია და ამის გამო არ გვესმის მრისხანე ღრიალი კაპიტალისა, ხვალ და მეც ის გაიზრდება, კბილებს გაიღვსავს და, აბა, მაშინ ვინც ვაქეკაცია გაკბედოს და გადუღვს წინ“ (10).

ასე რომ, რ. მამულაშვილის განცხადება, ნ. ლომოური „წუთისოფლით“ კაპიტალიზმს აღიარებდაო, არ არის გასაკვირი. XIX საუკუნის ბოლოს სოფლად კაპიტალიზმის შეყრამ გლახთა შორის დიფერენციაცია წარმოქმნა და ახალი კლასობრივი დაპირისპირებები წარმოშვა. შარაპოვის ამრით, ყოველივე ამ მოვლენას რუსეთშიაც ჰქონდა ადგილი და თანდათან ახალი იდეოლოგიაც იკვეთებოდა - „Народническая литература сумела правдиво отразить противоречия капитализма и тем самым содействовала подготовке сознания читателей для принятия новых воззрений и действительности, то есть марксизма“ (8,144).

რაც შეეხება მოთხრობას „ბედი უბედურთა“, რ. მამულაშვილი აცხადებს, რომ მკვლევართათვის ეს ის უმთავრესი ნაწარმოებია, რითაც ასაბუთებენ ნ. ლომოურის

ხალხოსნობასო. ხოლო მას კი მიაჩნია, მხოლოდ ამ ნაწარმოებით შეიძლება დამტკიცდეს, რომ ნიკო ლომოური არ არის ხალხოსანი მწერალი. მისი აზრით „აეგორის გამჭრიახი, რეალისტური ალღოს წყალობით იმდროინდელი სოფელი მარქსისტული თვალსაზრისითაა დანახული“ (1274).

1896 წელს „მოამბეში“ ხელმოუწერლად დაისტამბა „სალიგერატურო მიმოხილვა“, რომელშიაც ნიკო ლომოურის მოთხრობები განიხილეს და ამ ნაწარმოებზე ასეთი აზრი გამოთქვეს: „... ვისაც ხალხისათვის, გლეხ-კაცობისათვის კეთილი უნდა, მოვალეა სხივი განათლებისა მოჰფინოს სოფელს, მოამოროს ცრუმორწმუნეობა, მოამოროს სხვა-და-სხვა წურბელანი და ჩარჩ-მოყახშენი, რომელნიც სწოვენ სისხლს გლეხ-კაცს, გაუგებელს, ალაღს და გულდანდობილს. „ბედი უბედურთა სწორედ ამ დედა-აზრზეა აგებული“ (11,102).

ნიკო ლომოურმა თვითონ გამოთქვა აზრი ამ ნაწარმოებზე. ამ მოთხრობაში, წერს იგი, „აწერილია ჯერ გვალებისა და შემდეგ საშინელის ნიაღვრისაგან გაოხრებული სოფელი“ (6). სხვა მნიშვნელოვან პრობლემებზე, რომელსაც ნაწარმოებში სვამს, არაფერს ამბობს.

„ბედი უბედურთაში“ ასახულია რეფორმის შემდგომ პერიოდში სოფლად გლეხთა ყოფის სიაყე. ნაჩვენებია ბატონყმობის გადმონამთების წინააღმდეგ გაჩაღებული კლასობრივი ბრძოლის სურათი. მოთხრობაში წინა პლანზეა წამოწეული გამოფხიზლებული, უფლებების მოპოვებისათვის გლეხთა მებრძოლი სახეები; გამოკვეთილია საერთო მტრის წინააღმდეგ გლეხობის ერთ ბირთვად შეკერის ცდა. ნაწარმოებში ასახული გლეხთა გამოსვლა ბოლომდე თანმიმდევრული არ არის, იგი სტიქიურ ხასიათს აგარებს.

ამ მოთხრობის ერთ-ერთ მთავარ პერსონაჟზე – ვანო მხიარულაძეზე სამეცნიერო ლიგერატურაში გამოთქმულია შეხედულება, რომ იგი მოგვაგონებს სამოცდაათიანი წლების ხალხოსნური იდეებით გატაცებულ „ხალხში მოსიარულე“

ინტელიგენტს (ლ. ასათიანი), სინამდვილეში ვანო მხიარულაძის პროტოტიპი არის ცნობილი ქართველი ხალხოსანი მოღვაწე ვასო დეკანოზიშვილი, რომელიც ხალხოსნური მოძრაობის აქტიური წევრი იყო, წერდა ლექსებს ცხოვრების ეკლმართობაზე, თარგმნიდა რევოლუციური ხასიათის თხზულებებს. 1878 წელს დააპატიმრეს, ჩასვეს ციხეში, იქ ჭლეკით დააეადმყოფდა, გაათავისუფლეს და 1879 წლის შემოღვომამზე გარდაიცვალა. მწერალს ამ ამბის შემდეგ შეუქმნია ვანო მხიარულაძის სახე და ჩაუსვამს მოთხრობაში, რომელსაც „განჯულნი“ ერქვა, ხოლო 1880 წელს „ივერიის“ №1-ში „ლევან ცაველის“ ფსევდონიმით გამოაქვეყნა ეს მოთხრობა „ბედი უბედურთას“ სათაურით, რომელსაც მიწერილი ჰქონდა - „ანბავი ჩვენის ხალხის ცხოვრებიდამ, უძღვნი ვასო დეკ-ის სახელს“. მამულაშვილი ყოველივე ზემოთქმულის შესახებ ღუქს.

რ. მამულაშვილმა იმისათვის, რომ ამტკიცოს - ნიკო ლომოური არ იყო ხალხოსანი მწერალი, მის ერთ სტაგიას იშველიებს, რომელშიაც მან უარყო გიორგი წერეთლის მიერ წამოყენებული მოსაზრება „დასების“ თეორიის შესახებ. ნიკო ლომოური თავს არ თვლიდა არც ერთი დასის წევრად და, როცა გიორგი წერეთელმა ხალხოსანი მწერლები I დასში გააერთიანა, ნიკო ლომოური არ გამოქომაგებია ე.წ. I დასს. მამულაშვილის აზრით, რადგან ნიკო ლომოურმა არ დაიკვა პირველდასელთა ინტერესები, ის არ არის ხალხოსანი მწერალი და ასკვნის, იგი რომელიმე დასის პოზიციებს კი არა, მთელი ქართული მწერლობის გენერალურ ხაზს იცაედა, რომლის მიზანი იყო „ერის წყლულის“ განკურნებაო. დიახ, სწორედ ასეა, რაც იმავე სტაგიაში გამოვლინდა, რომელსაც თვითონ იმოწმებს - („ხმა პროვინციიდგან“, „ივერია“, 1895 წ. №38).

ამ სტაგით ნიკო ლომოური ამკარად ავლენს თავის თანაგრძნობას ჩაგრული ფენისადმი. მას სამოგადოების

ღირსეული ნაწილის მოვალეობად მიაჩნია მათ ბედ-იღბალზე ფიქრი, მათთვის სასარგებლო შრომა და მოქმედება. იგი ხალხოსანი მწერლების ოპონენტებს შეახსენებს, რომ ასეთი გამორჩეული ადამიანები დასაყინი არ არიან და არც მათი მონათულა შეიძლება „ტეგიათა მოგრუილეებად“. ნიკო ლომოურს მთელი ერის კეთილდღეობაზე ზრუნვა გამართლებულად მაშინ მიაჩნია, როცა ერში არ არსებობს სწავლა-განათლებითა და ეკონომიური მდგომარეობით მკვეთრად გამიჯნული საზოგადოებრივი ფენები (12).

ნიკო ლომოურს მისი თანამედროვე კრიტიკოსები ხალხოსან მწერლად თვლიდნენ. აი, რას ვკითხულობთ „მოამბის“ სალიტერატურო მიმოხილვაში: „ბ-ნი ნ. ლ-რი, როგორც ეტყობა მის ნაწერებს, სწორედ ... ნაროდნიკობის ტალღამ გაიგაყა და მთელი მისი გული და გონება მიჰმართა ქართულ გლეხკაცობის ეხოვრებასა ... სლავიანოფილობაზედ აღორძინებულმა ნაროდნიკობამ დააჩნია მის ნაწერებსაც ბეჭედი მამულის-მოყვარეობისა, რომელიც იხატება გლეხკაცობის მოყვარეობითა და გრფიალით, რაც ასეთის სიეხადით ეტყობა თვითეულს მის ნაწერს“ (11, 110).

ნიკო ლომოურმა 1904 წელს ავტობიოგრაფია გაუგზავნა დაეით კარიჭაშიელს, რომელშიაც საყურადღებო აზრი გამოთქვა თავისი მსოფლმხედველობის შესახებ: „ენით გამოუთქმელი ზეგაველენა მოახდინა ჩემზე ... „გლახის ნაამბობმა“ ... წავეკითხე დობროლიუბოვი, ჩერნიშევსკი, გლუსჰენსკი, ნეკრასოვი. ამათ ერთი ათად გააფართოვეს ჩემი შეხედულებანი, გრძნობანი, რწმენანი გლეხის შესახებ. შესდგა ერთგვარი, გამორკეული მიმართულება, რომლის გზა და კვალს დავადექ და მას აქეთ ამ გზისთვის არ გადამიხვევია: ავათ თუ კარვად ვემ: ახურებოდი გლეხკაცის ფეხზე წამოყენებას. ხალხოსნობა, სახალხო მიმართულება (народничество) გარდიქვა მთელი ჩემი სიცოცხლის გზის

მაჩვენებელ ვარსკვლავად“ (7,513-514). რ. მამულაშვილი ამ ცნობას გვერდს უკლავს.

რ. მამულაშვილის მიერ შემოჩამოთვლილ არგუმენტებს ასეთი პასუხები შეიძლება გაეცეს: ნიკოლოზური, მართალია, ხალხოსანთა ეურნალ „იმედში“ არ თანამშრომლობდა, სამაგიეროდ აქტიურად მოღვაწეობდა „დროებაში“, „ივერიაში“, „მომამბეში“, „მწყემსში“, „თეატრში“ და სხვაგან. იგი თავის სათქმელს ამ გამოცემათა ფურცლებზე აქვეყნებდა. გ. მაიაშვილმა, ქართველი ხალხოსნების ერთ-ერთმა თვალსაჩინო წარმომადგენელმა, ხალხოსნების საქროგრამო სტაგია „წერილი ჩვენ სამოვადლოებრივ მოღვაწეთა მიმართ „ივერიაში“ გამოაქვეყნა და არა „იმედის“ ფურცლებზე, მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, რომ გ. მაიაშვილი არ იყო ხალხოსანი მოღვაწე.

რაც შეეხება მეორე არგუმენტს, რომ შიო დავითაშვილის წიგნში ნიკოლოზური არ არის მოხსენიებული არც დასჯილთა და არც გადასახლებულთა შორის, ამ საკითხს ასე შეიძლება შევხედოთ, 1876 წლიდან, როცა „ხალხში გასვლა“ მასობრივად დაიწყო, ნიკოლოზური ამ დროს კიევის სასულიერო აკადემიის სტუდენტი იყო და ისე აქტიურად ვერ მონაწილეობდა საქართველოში ხალხოსნურ მოძრაობაში.

რ. მამულაშვილი ასახელებს მესამე არგუმენტს - ნ.ლომოური სოფრომ მგალობლიშვილის „მოგონებანი“ მხოლოდ ორჯერ არის მოხსენიებული (ერთგან, როგორც „ჩვენი ბელეტრისტი“ (გვ. 168), მეორეგან, როგორც მთარგმნელი (გვ. 48), რაც სინამდვილეს არ შეესაბამება.

ჯერ ერთი, მკვლევარს შეუძლოა დაუშვია, როცა აცხადებს - „მნათობში“ დაბეჭდილ ნ.ლომოურის მიერ თარგმნილი შილერის „მილიონის პატიმარი“ (1,253-254). სინამდვილეში უნდა იყოს ბაირონის „მილიონის პატიმარი“, და შემდეგ, რაც სადაო საკითხს შეეხება, სოფრ.

მგალობლიშვილის „მოგონებანის“ პირველივე გვერდზე არის მოთავესებული ქართველ ხალხოსანთა ერთი ჯგუფის სურათი, რომელთა შორის ნიკო ლომოური საპატიო ადგილზეა წარმოდგენილი. იგი მოხსენიებულია გორის სენისმოყვარეთა კომიტეტის წევრად (გვ.56), როგორც სახელოვანი ბელეტრისტი (გვ.59), ილიას ნაწერების ქომაგად (გვ.145) და იაკობ გოგებაშვილის უშუალო შეგავლენით აღზრდილად (10, 189).

სამეცნიერო ლიტერატურაში მითითებულია: „ჩვენ ხელთ არსებული საარქივო მასალები ეჭვმიუტანლად ადასტურებს, რომ დაპატიმრებას გადარჩენილ გორულ ხალხოსნებს (იგულისხმება 1883 წელს მარტში ენდარმერიის მიერ განხორციელებული მეორე მასობრივი დაპატიმრებანი – ი.ბ.) შეუდგენიათ მთავრობის საწინააღმდეგო წრე, რომლის შემადგენლობაში, ენდარმთა სამმართველოს 1884 წლის 28 ივნისის მოხსენებითი ბარათის თანახმად, ყოფილან: სოფრომ მგალობლიშვილი, ანტონ კერესელიძე, გორის სასულიერო სემინარიის მასწავლებელთა მთელი შტაგი (ორი რუსი პედაგოგის გამოკლებით) შიო შიუკაშვილის მეთაურობით, ლევან გრიგოლაშვილი, კონსტანტინე გვარამაძე, ნიკოლოზ ბერიაშვილი, ნიკოლოზ ლომოური, მისი მეუღლე ხუდადოვას ქალი, ანტონ ჟურცელაძე, ბაქარია დავითაშვილი, რუსპირელი მასწავლებელი გულზოვი, ტყვიაველი კოლა ხრისტოვი და სხვა“ (14,633).

ნიკო ლომოურის ცხოვრებისა და შემოქმედების შესწავლამ მიგვიყვანა შემდეგ დასკვნებამდე: მისი აქტიური ცხოვრება და მოღვაწეობა ხალხოსნობის ჩასახვისა და განვითარების ხანას დაემთხვა და ისიც თავიდანვე ამ მიმდინარეობას გააყვამ. იგი მშვიდლოპიანი, ლიტერატურული მიზნებით „გავიდა ხალხში“; მისი ბელეტრისტიკა რეალისტურია. იგი გლეხკაცობის ყოფის შეუფერავი ამსახველია, ხოლო მისი შემოქმედებითი მეთოდი კრიტიკული



რეალიზმის ერთ-ერთი შემადგენელი ნაწილია. იგი აღწერს იმას, რასაც ხედავს და მოვლენის ახსნას არ უიქრობს რაიმე თეორიის გავლენით. მისი შემოქმედების მთავარი გამომსახველობითი ფორმაა მოთხრობა, ეგუდი, სურათი, ფელეტონი. ნიკო ლომოური მოვლენებთან არ მიდის როგორც მხატვარი; წარმოაჩენს სახეებს, რომლებსაც თავისი მოსაზრებებითა და შეგონებებით მიაცილებს, რაც მის მხატვრულ თხზულებებში პუბლიცისტური გომის მოჭარბებას იწვევს. მისი მოთხრობის პერსონაჟები ღრმად დამუშავებული ხასიათები არ არიან; იგი არ ამქლავნებს ლიტერატურული სახის სულიერ ხვეულებში წვდომის სურვილს. მან ყველაზე დიდი ადგილი სოციალური გიქების შექმნას დაუთმო.

ამრიგად, ნიკო ლომოური გამოხატავს ხალხოსანი მწერლების შეხედულებებსა და მისწრაფებებს. ლიტერატურული ხალხოსნობა კრიტიკული რეალიზმის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ხაზია ქართული ლიტერატურის ისტორიაში, რომელიც სამი ათეული წლის განმავლობაში იქმნებოდა და ვითარდებოდა. ნიკო ლომოური მიეკუთვნება ხალხოსან მოღვაწეთა იმ პლეადას, რომელიც კულტურულ-საგანმანათლებლო მუშაობით შემოიფარგლა და თავისი ნაღვაწით მოკრძალებული წვლილი შეიტანა ქართული მწერლობისა და საზოგადოებრივი ამროვნების განვითარების ისტორიაში.

## ლიტერატურა

1. რ. მამულამვილი, იყო თუ არა ნიკო ლომოური ხალხოსანი მწერალი? - საქ. სსრ მეცნიერებათა აკადემიის ხალხთა მეგობრობის მუშეუმის კრებული „მეგობრობა“, 1979
2. ერ. ქარელიშვილი, ნიკო ლომოური, 1949

3. მ. შანდუკელი, ნიკოლოზ იოსების ძე ლომოური. - თხზულებანი, ტ. III, 1978
4. ნ. ლომოური, ვიგო ღრუბელაშვილი. - თხზულებანი, I, ს. ხუციშვილის რედაქციით, 1963
5. მ. რადიანი, ახალი ქართული ლიტერატურა, 1954
6. პროვინციელი (ნ. ლომოური), ხმა პროვინციიდან. - „ცნობის ფურცელი“, 1902, № 1722
7. ნიკო ლომოურის ავტობიოგრაფია. - „ლიტერატურის მაგიანე“, წიგნი № 1-2, 1940
8. Г. Шарапов, Реализм писателей-народников. - «Вопросы литературы», 1961, №2
9. პროვინციელი (ნ. ლომოური), ხმა პროვინციიდან. - „ივერია“, 1891, № 170
10. პროვინციელი (ნ. ლომოური), ხმა პროვინციიდან. - „ივერია“, 1898, № 78
11. „სალიტერატურო მიმოხილვა, ნ. ლ-ის საბუღალტრო მონაწილეობა“. - „მოამბე“, 1896, № 11
12. პროვინციელი (ნ. ლომოური), ფელეტონი, ხმა პროვინციიდან. - „ივერია“, 1895, № 38
13. სოფრომ მგალობლიშვილი, მოგონებანი, 1938
14. ი. ანთელაეა, ხალხოსნური მოძრაობა საქართველოში 70-80-იან წლებში. პარ. 4, ხალხოსნური მოძრაობა 80-იან წლებში. - „საქართველოს ისტორიის ნარკვევები“, ტ. V, 1970, გვ. 633

**БЕРАДЗЕ И.**

**К МИРОВОЗЗРЕНИЮ НИКО ЛОМОУРИ**  
**Резюме**

Нико Ломоури занимает одно из видных мест среди грузинских писателей- народников.

На основе изучения архивных материалов, корреспонденции и художественных произведений Нико Ломоури можно считать, что его активная жизнедеятельность совпала с периодом возникновения и развития народничества, за которым он и последовал.

Нико Ломоури «вышел в народ» с мирными литературными целями и справедливо занял видное место в народнической литературе – одном из важных направлений грузинского критического реализма.

**I. BERADZE**

**TOWARDS NIKO LOMOURI'S WORLD OUTLOOK**  
**Summary**

Niko Lomouri was one of the prominent narodnik writers of Georgian literature. On basis of his correspondence, literary works, and archival materials, it is concluded that his life activity coincided with the period of conception and development of populism and he followed it from the beginning.

Niko Lomouri "went out" to the people with a peaceful, literary aim and he gained an important place in narodnik literature – one of the important literary schools of Georgian critical realism.



ირინა ნაცელიშვილი

„პავლენი“ „ასწლოვანი მათიანის“ ერთ კონტექსტში

შუა საუკუნეების მწერლობას ისევე, როგორც, მთლიანად, ამ დროის ხელოვნებას, დღევანდელისგან განსხვავებული ესთეტიკური კატეგორიები აყალიბებს. ლიტერატურულ ძეგლთა მხაგერული სტრუქტურა ქრისტიანულ რელიგიურ-ფილოსოფიურ თვალსაზრისს ემყარება და შესაბამის სააზროვნო მოდელს ბიბლიაში ეძებს.

XIV საუკუნის უცნობი ქართული გამთააღმწერლის „ასწლოვანი მათიანე“ შუა საუკუნეთა მწერლობის პრინციპებს მისდევს, ამ ეპოქისათვის ნიშანდობლივ ისტორიზმს ავლენს და ბიბლიურ კატეგორიებსა თუ სახეებთან შესაგყვისობით შინაარსდება.

ყურადღებას მივაქცევთ გამთააღმწერლის თხზულების ერთ საინტერესო პასაჟს. შემაგიანე მოგვითხრობს: „მათ გამთა მოიწია მთაწმიდით ბასილი ხონაზონი... და ვითარცა მოციქული ძლიერად ამხილებდა და წინააღუდგებოდა მეფესა უწესოსა მისთვის ქორწინებისა, და ასწავებდა სიწმიდესა, და მოახსენებდა გაძარ-ღმრთისა ყოფასა ჩუენსა, და სხეულთა

განუხრწნელობისათა, ხოლო გაბრისა ღმრთისა  
განუხრწნელისა სიძვათა შინა სასუფეველისა ღმრთისა  
დამკედრებასა და უპოვართა მიერ უსასყიდლო მარგალიგთა  
მოპოვებასა, ლოცვასა, მარხვასა, გლახაკთ მოწყალებასა, და  
ღმობიერებასა და უხუებასა, მდინარეთა თანა მწყრიანთა და  
უყიანთა ღიაშპალთა არა თანაშერთვად ყოფასა. ამას  
ესევეითართა სწავლათა ეტყოდა: „უკეთუ დაუტევენეს უწესონი  
ქორწინებანი, მე თავს-მღებ გექმნე, რათა კეთილად  
წარგემართოს მეუობა შენი“. და მთავართაცა ამხილებდა  
უწესოებათა და უმრავლესთა დაფარულნი გულისსიგყუანი  
მიუთხრის“ (1, 282-283).

იღ. აბულაძის მიხედვით, „მოციქული“ მიმთხრობს,  
დესპანს, გაგზავნილს ნიშნავს (2,285). ანალოგიურად არის ეს  
სიგყვა განმარტებული ი. იმნაიშვილის მიერ გამოცემულ  
„ქართული ოთხთავის სიმფონია - ლექსიკონში“ (3, 385).  
ქამთააღმწერლის თხზულების მითითებულ ეპიზოდს  
მართლაც ახლავს ცნობა იმის შესახებ, რომ ბასილი  
მონაზონი მეფე დემეტრესთან ღვთისმშობლის ჩვენებით  
მოდის („მოიწია მთაწმიდით ბასილი მონაზონი...  
გამოცხადებითა ყოვლად-წმიდისა ღვთისმშობლისათა“ -  
1,282). ამდენად, მისი „მოციქულება“ თითქოს სიგყვის  
ეტიმოლოგიური მნიშვნელობის დონეზეც გამართლებული  
ჩანს. მაგრამ „ასწლოვან მაგიანეში“ ბასილი პირდაპირ კი არ  
არის მოხსენიებული მოციქულად, არამედ შედარებულია  
მასთან („ვითარცა მოციქული“), რაც, თავისთავად,  
მთაწმინდელი მონაზვნის მოციქულთან მსგავსებაზე  
მიუთითებს. ეს შედარება შემთხვევით ხასიათს რომ არ

აგარებს და ჩვეულებრივი მხატვრული გროპი არ არის, ერთი შეხედვითაც ჩანს. ბასილის მოციქულებრივი მისია ამ კონტექსტის მიხედვით მეფის მხილებითა და სწავლით არის განსაზღვრული. მსგავსი ფუნქციები ბიბლიაში, მოციქულთა გარდა, სხვა პერსონაჟების სახელებსაც უკავშირდება (მაგ. წინასწარმეტყველნი ან თავად მაცხოვარი). ასე რომ, ეამთააღმწერლის მიერ მოციქულზე მითითება კონკრეტული შინაარსის შემცველი უნდა იყოს. მართლაც, თუ ბასილი მონაზვნის „სწავლას“ გულდასმით ჩაუკვირდებით, ვნახავთ, რომ იგი პავლეს ეპისტოლეებში მოცემული მოძღვრების თავისებური კომპილაციაა. თუმცა, რასაკვირველია, სხვა ბიბლიურ წიგნთა სახეებსა და წარმოდგენებსაც იგვეს. თანმიმდევრობით მივყვეთ „ასწლოვანი მათიანის“ ტექსტს:

ა) ბასილი მონაზონი „წინააღმდეგობადა მეფესა უწესოსა მისთვის ქორწინებისა“. ცოლ-ქმრული ურთიერთობის საკითხებზე პავლე მოციქული არაერთგზის საუბრობს თავის ეპისტოლეებში. განსაკუთრებით ამ მხრივ გამოირჩევა პირველი ეპისტოლე კორინთელთა მიმართ და ეპისტოლე ებრაელთა მიმართ. სიტყვა რომ ძალზე არ გაგვიგრძელდეს, „პავლენიდან“ მხოლოდ ერთ ადგილს მოვიხმობთ: „პატიოსან არს ქორწილი ყოვლითავე და საწოლი შეუგინებელ; ხოლო მეძავნი და შემრუმენი საჯნეს ღმერთმან“ (ებრ. 13,4). „პატიოსანი ქორწილის“ საპირისპიროდ, დემეტრეს ქორწინება მიჩნეულია „უწესოდ“. ფაქტია, ამ ბრალდებაში ქართველი მეფის სამეცლიანობა იგულისხმება, რასაც ისიც ადასტურებს, რომ ამავე კონტექსტში, ოდნავ ქვემოთ, ეამთააღმწერელი კიდევ

ერთხელ ახსენებს დემეტრეს „უწესო ქორწინებას“, ოღონდ, ამჯერად მრავლობითი ფორმით – „უკეთუ დაუგევენეს უწესონი ქორწინებანი“ (1283). მრავალცოლიანობის შესახებ, ზოგადად, პაულე მოციქული არ მსჯელობს. ეპისტოლეებში უშუალოდ მხოლოდ ორიოდე ადგილას გვხვდება მონოგამიის მოთხოვნა, ისიც – სასულიერო პირებთან დაკავშირებით (მაგ. გიგ. 1,6). მაგრამ ცოლ-ქმრული ერთგულების აუცილებლობა, რომელიც მკვეთრად ვლინდება „პაულენში“, თავისთავად – ეწინააღმდეგება მრავალცოლიანობის დაშვებას: „ცოლი თუსთა კორცთა ზედა არა უფალ არს, არამედ ქმარი; ეგრეთცა და ქმარიცა თუსთა კორცთა ზეცა არა უფალ არს, არამედ ცოლი. ნუ განემორებით ურთიერთას, გარნა თუ შეთქუმით რაიმე, ეამ რავედენმე, რაითა მოიცალოთ ლოცვად და მარხვად; და კუალად ურთიერთასავე იყვენით“ (I კორ. 7, 4-5). პოლიგამია მიუღებელია ქრისტიანობისათვის. ჯერ კიდევ ძველ აღთქმაში წერია: „ნუ განიმრავლებნ თავისა თვისისა ცოლებსა“ (II სჯ. 17,17). და რამეთუ, იოანე ოქროპირის მიხედვით, „ქორწინებაჲ უწესოჲ მრუმებაჲ არს“ (4,112), ფაქტობრივად, ბასილი მონაზონი დემეტრეს სწორედ მრუმებაში სდებს ბრალს, რაც ბიბლიის თვალსაზრისით, ერთ-ერთი უპირველესი ცოდებაა. სიმებისაგან განკრძალვის შესახებ მრავალგზის გააფრთხილებს პაულე მოციქულიც. კორინთელთა მიმართ პირველ ეპისტოლეში წერია: „არა უწყითა, რამეთუ კორცნი ეგე თქუენნი ასონი ქრისტესნი არიან? აღ-უკუე-ვიხუნეა ასონი იგი ქრისტესნი და ვყვენე ასო მეძვის? ნუ იყოფინ!“ (I კორ. 6,15). ასევე კატეგორიულობითაა აღბეჭდილი ამავე ეპისტოლეს სხვა ადგილიც: „ნუცა ვისიძეაეთ“ (I კორ. 10,8) და მრავალი სხვ.

ბ) ბასილი მონაზონი ღემეტრეს „ასწავებდა სიწმინდესა“. სიწმინდე, უბიწოება ქრისტიანობის ერთ-ერთი უმთავრესი მოთხოვნაა და, შესაბამისად, ქრისტიანული სწავლების ერთ-ერთი ცენტრალური თემაც. ამიტომ ისევე, როგორც საერთოდ, ბიბლიაში, პაულე მოციქულის ეპისტოლეებშიც, რომლებიც ადრესატთა დამოძღვრას ისახავს მიზნად, ხშირია მითითება წმინდად ყოფაზე, თავის წმინდად დაცვაზე. დაეიმოწმებთ რამდენიმე მაგალითს: „რამეთუ გამოჩნდა მადლი იგი ღმრთისაჲ მაცხოვრად ყოველთა კაცთა, საზოძღურებელად ჩუენდა, რაჲთა უარ-უყოთ უღმრთოებაჲ და სოულისა გულის თქუმაჲ, სიწმიდით და სიმართლით და ღმრთის მსახურებით ვცხონდებოდით ამას სოფელსა“ (ტიმ. 2,11-12); „არამედ ყოველსა შინა წარუდგინებით თავნი თქუენნი, ვითარცა ღმრთისა მსახურთა... სიწმიდითა, მეცნიერებითა და სულგრძელებითა“ (II კორ. 6, 4-6) (იხ. აგრეთვე ფილ. 4,8; ტიმ. 2,6 და სხვ.).

გ) ბასილი მეფეს „მოახსენებდა ტაძარ ღმრთისა ყოფასა ჩუენსა“. ეპიტაფა მწერლის ეს ფრაზა, მომდევნოსთან ერთად, პირდაპირ მიუთითებს მთაწმინდელი მონაზვნის სწავლების უშუალო ბიბლიურ წყაროზე, კერძოდ – „აქელენზე“, სადაც ვკითხულობთ: „არა უწყითა, რამეთუ გაძარნი ღმრთისანი ხართ, და სული ღმრთისაჲ დამკუდრებულ არს თქუენ მორის? რომელმან გაძარი ღმრთისაჲ განხრწნეს, განხრწნეს იგიცა ღმერთმან, რამეთუ გაძარი ღმრთისაჲ წმიდა არს, რომელ ეგე ხართ თქუენ“ (I კორ. 3,16-17) ან კიდევ: „თქუეი გაძარნი ღმრთისა ცხოველისანი ხართ, ვითარცა თქუა ღმერთმან: დაეიმკუდრო



და ვიქცეოდი მათ შორის და ვიყო მე მათა ღმერთ და ივინი იყვენ ჩემდა ერაღ“ (II კორ. 6,16).

დ) ბასილი მონაზონი დემეტრეს „მოახსენებდა... სხეულთა განუხრწნელობისათა“. ამ საკითხზე ვრცლად მსჯელობს პაველე მოციქული კორინთელთა მიმართ პირველ ეპისტოლეში, სადაც ადამის ცოდვის შედეგად კაცის ხრწნადობას დაქვემდებარებული სხეულის განცხოველება პირდაპირ არის დაკავშირებული ქრისტეს მესიანისტურ მისიასთან: „ვითარცა-იგი ადამის გამო ყოველნი მოსწყდებიან, ეგრეთცა ქრისტეს მიერ ყოველნი ცხოველ იქმნენ“ (I კორ. 15, 22). სხეულთა განუხრწნელობა აღდგომის სასწაულს გულისხმობს: „ეგრეთცა აღდგომაჲ მკუდართი: დაეთესვის ხრწნილებით და აღდგების უხრწნელებით... დაეთესვის კორცი მზუნეიერი და აღდგების კორცი სულიერი“ (I კორ. 15,42-44). შედეგად კი მიიღწევა იდეალური მდგომარეობა: ე) „ტაძრისა ღმრთისა განუხრწნელისა სიძეათა შინა სასუფეველსა ღმრთისა დამკვიდრება“ (როგორც ასწავლის ბასილი მონაზონი „ასწლოვან მაგიანეში“ მეფე დემეტრეს). მოუკმინოთ ისევ პაველე მოციქულს: „ხოლო ამას ვიგყვ ძმანო, რამეთუ კორცთა და სისხლთა სასუფეველი ღმრთისაჲ დამკუდრებად ვერ ძალ-უკ, არცა კრწნილებამან უხრწნელებაჲ დაიმკუდროს. აჰა, ესერა საიდუმლოსა გითხრობ თქვენ: ყოველაჲვე უკუე არა შევისუენოთ, ხოლო ყოველნივე განვახლდეთ. მეყსა შინა წამსა თუალისასა უკუანამსკნელითა მით საყვრითა, რამეთუ საყვრსა დაეყეს, და მკუდარნი იგი აღდგენ უხრწნელნი, და ჩვენ განვახლდეთ. რამეთუ ჯერ არს ხრწნილისა ამის შემოსად უხრწნელებაჲ და მოკუდავისა ამის შემოსად უკუდავებაჲ. ხოლო რაჲმს განხრწნადმან ამან

შემოსოს უკუდაუბაძა, მაშინ აღესრულოს სიტყვაჲ იგი წერილისაჲ:  
დანითჟა სიკელილი ძლევითა“ (1 კორ. 15, 50-54).

ვ) ბასილი მონაზონი მეფეს „მოახსენებდა... უპოვართა მიერ  
უსასყიდლო მარგალიტთა მოპოებასა“. მარგალიტის სიმბოლიკა  
პაულე მოციქულის ეპისტოლეებში არ ფიგურირებს. ეს,  
ფაქტობრივად, სახარებისეული სახეა, რომელიც თავის მხრივ,  
საფუძვლად დაედო ღვთის აღევორიულ მოაზრებას. „ასწლოვანი  
მაგიანის“ კონტექსტში სახარებისეულ ეაჭრის სახეს „უპოვარი“,  
ღარიბი, ღატაკი, არაფრისმქონე ენაცვლება, რაც ადვილად  
ასოცირდება ეაჭართან, რომელმაც „განყიდა ყოველივე, რაცა  
ედვა“. „უსასყიდლო მარგალიტი“ კი თავისი მნიშვნელობით  
„კეთილი“, „მრავალსასყიდლის“ მარგალიტს უტოლდება, რამეთუ  
„უსასყიდლო“ „მუქთას“ ან „უფასურს“ კი არ აღნიშნავს, არამედ  
„ძვირადღირებულს“, „მეუფასებულს“. ამდენად, ბასილი მონაზონის  
„სწაველა“, რომელიც ძირითადად პაულე მოციქულის ეპისტოლეებს  
ეყრდნობა, ამ შემთხვევაში გამრავალფეროვნებულია სხვა  
ბიბლიური წიგნიდან, კერძოდ კი, სახარებიდან მოხმობილი  
მხატვრულ-სიმბოლური სახით.

ზ) ბასილი მონაზონი დემეტრეს „ასწავებდა... ღოჯკვასა,  
მარხვასა, გლახაკთ მოწყალებასა და ღმობიერებასა და  
უხუკებასა“. ეს უმთავრესი ქრისტიანული სათნოებანია, რომლებიც,  
საერთოდ, მოსავს ეამთააღმწერლის თვალით დანახულ დადებით  
გმირთა სახეებს. ასეთ შემთხვევებში, რასაკვირველია,  
გასათვალისწინებელია მთელი ბიბლიური და პატრისტიკული  
ლიტერატურა, მაგრამ, ამჯერად, რადგან ბასილი მონაზონის მიერ  
მეფე დემეტრეს დამობღერის მაგიანისეული ტექსტის უშუალო  
პირველწყაროდ ძირითადად პაულე მოციქულის ეპისტოლეები

მიეჩინეთ, ეამთააღმწერლის თხზულების მითითებული ადგილის შესაგყვისი პოსტულატებიც „პაულენში“ მოვიძიეთ:

„ყოვლითა ილოცეთა და ვედრებითა ილოცევდით ყოველსა ეამსა სულითა“ (ეფ. 6,18) ან კიდევ: „მოკლებულად ილოცევდით“ (I თეს. 5,17);

„ყოველსა შინა წარუდგინებით თავნი თქუენნი ვითარცა ღმრთისა მსახურთა... შრომითა და მღუპარებითა, მარხვითა“ (II კორ. 6, 4-5) ან კიდევ: „ხოლო ნაყოფი სულისაჲ არს... მკუდროებაი, მარხვაი, მოთმინებაი“ (გალ. 5, 22-23).

„შეიმოსეთ უკუე, ვითარცა რჩეულთა ღმრთისათა, წმიდათა და საყუარელთა, მოწყალებაჲ, შეწყნარებაჲ“ (კოლ. 3,12) ან „ვითარცა წერილ არს: განაბნია და ზისცა იგი გლახაკთა და სიმაართლე მისი ჰკეთს უკუნისამდე“ (II კორ. 9,9) (ეს უკანასკნელი ფრაზა, თავის მხრივ, ფსალმუნის (111,9) განმეორებაა).

„თავს იდებდით ურთიერთას და მიჰმადლებდით თავთა თესთა, უკუეთუ ვისმე აქ უნდეს ვისთვისმე ბრალი. ვითარცა-იგი ქრისტემან მიგმადლა თქუენ, ეგრეთცა თქუენ მიჰმადლეთ მათ“ (კოლ. 3,13).

„რომელმან სთესოს რილობით, რილობითცა მოიმკოს, და რომელმან სთესოს კურთხევით, კურთხევითცა მოიმკოს კაცად-კაცადსა ვითარცა გამოურჩევიეს გულითა, ნუ მწუხარებით, ნუცა უნებლებით; რამეთუ მხიარულებით მისაცემელი უყუარს უფალსა“ (II კორ. 9, 6-7).

თ) ბასილი მონაზონი მეფეს „ასწავებდა- მდინარეთა თანა მწვრიანთა და უყიანთა ღვიამალთა არა თანაშერთეად ყოფასა“. უკოდველობის ამ შესანიშნავ მხატვრულ-სიმბოლურ სახეს პაულეს ეპისტოლეები არ ასაზრდოებს. ის სხვა ბიბლიური

წიგნებიდან აღებულ სახეთა თაეისებური სინთეზია, რომელიც ისტორიკოსის შემოქმედებითი ამროვნების დალსაც აგარებს. ეამთააღმწერლის მხატვრულ ფანგაზიას ამ შემთხვევაში, მოსალოდნელია, რომ ბიძგი მისცა ჰეტრე მოციქულის მეორე ეპისტოლის სიგყეებმა: „ძალი მიექცა ნათხვეარსა თესსა და ღორი ინწუბა სანგორელსა მწერისასა“ (II პეტ. 222) ან კიდეე ფსალმუნთა გეესტის მლიდარმა სახეობრიემა სამყარომ: „და აღმომიყებანე მე მლუმისაგან ვლახაკობისა და თიხისაგან უყისა“ (ფს. 392); დაეინთქ მე უყესა უესკრულისასა, და არა არს დათმენა“ (ფს. 682).

ამ შესანიშნავი მხატვრულ-სიმბოლური სახით მთავრდება, ფაქტობრივად, ბასილი მონაზვნის დემეტრე მეფისადმი მიმართული „სწაელა“, რაც მორალურ ასპექტში შეიძლება გამართლებული იყოს ისევ და ისევ პაელე მოციქულის სიგყეებით: „სწაელიდით უწესოთა მათ“ (I თეს. 5,14), მით უმეტეს, რომ „ასწლოვანი მაგინის“ მიხედვით, მთაწმინდიდან მოსული ღეთის კაცი ქართულ ხელისუფალს სწორედ უწესობის, კერძოდ კი, „უწესო ქორწინებათა“ გამო მოძღვრავს. ამასთანავე, ეამთააღმწერლის თქმით, ბასილი მონაზონი „მთავართაცა ამხილებდა უწესობათა“, თანაც, „უმრავლესთა დაფარულნი გულის – სიგყეანი მიუთხრნის“. მართალია, სახარება გეასწაელის, რომ „არა არს დაფარული, რომელი არა გამოყხადდეს, არცა საიდუმლო, რომელი არა საენაურ იყოს“ (ლუკ. 8,17), მაგრამ ბასილი მონაზვნის მიერ „უმრავლესთათეს“ „დაფარულ გულის-სიგყეათა“ წარმოენა მათი წესიერებისა და უკოდველობისაკენ, ღეთისაკენ მობრუნების მიზანს ემსახურება. ამიგომ ის ფუნქციონალურად ევანგელურზე მეტად პაელე მოციქულისეულ ამრობრიე კონსტრუქციას ენათესაეება: „და ესრეთ დაფარულნი გულისა მისისანი განცხადენ, და ესრეთ

დაეარდეს პირსა ზედა თესსა და თაყუანის-სყეს ღმერთსა და აღიაროს, ვითარმედ ნანდელვე ღმერთი თქვენ შორის არს“ (I კორ. 14,25). მაგრამ, როგორც ჩანს, ამგვარი მოსალოდნელი შედეგი ბასილი მონაზვნის მართლმშობლებს არ მოჰყოლია და ის იძულებული გახდა, კიდევ ერთხელ მიემართა ქართველი მეფე-დიდებულებისათვის. ეპიტაფლზე წერილი ვგამცნობს, რომ ბასილი „ვითარ ვერა რაჲ არწმუნა მეფესა და შეურაცხ-ყო სიგყუა მისი, კუალად წარმოუდგა მეფესა და მთავართა მისთა: „უკეთუ მე ჩემებით რასმე ვიგყუ, ვითარცა ცრუ წინასწარმეტყველი, შემსატუნებელი კაცისა ღმრთისა, რომელი მიივლინა რობოამისსა, ძისა ნაბოგიანისსა, და არა ყოვლადწმიდისა ღმრთისმშობელისა მიერ წარმოვლინებულ ვარ, ვითარ ცრულ სჯულისა გარდამავალი შემრაცხეთ და უკეთუ ყოვლადწმიდისა ღმრთისმშობელისა მიერ მოვლინებულ ვარ სწავლად შენდა..“ (I 283). როგორც ვხედავთ, ისტორიკოსი არათუ მხოლოდ თავად აღნიშნავს მთაწმინდიდან საქართველოში ბასილის ღვთისმშობლის ჩვენების შედეგად მოსვლას („მოიწია წინამუღმიერი მეფისა, გამოცხადებითა ყოვლადწმიდისა ღვთისმშობელისათა“ - 1282), არამედ თვით მონაზონისვე პირით დაეინებოთ ამგვარებს მის ღვთიურ მისიას („უკეთუ მე ჩემებით რასმე ვიგყუ- არა ყოვლად წმიდისა ღმრთისმშობელისა მიერ წარმოვლინებულ ვარ- ყოვლადწმიდისა ღმრთისმშობელისა მიერ მოვლინებულ ვარ“ - 1283). შეიძლება ითქვას, რომ ბასილის სახეს აქაც არ შორდება პავლე მოციქულის ხატება, რომელსაც ამ შემთხვევაში შინაგანად აგარებს მთაწმინდელი მონაზონი. „პაულენში“ კითხულობთ: „რომელი იგი იქალოდის, უფლისა მიერ იქალოდენ“ (II კორ. 10, 17).

## ლიტერატურა

1. ქართლის ცხოვრება, გვესტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, ტ. II, თბ., 1959
2. ილ. აბულაძე, ძველი ქართული ენის ლექსიკონი, მასალები, თბ., 1973
3. ა. იმნაიშვილი, ქართული ოთხთავის სიმფონია-ლექსიკონი, თბ., 1986
4. მამათა სწავლანი, X და XI საუკუნეთა ხელნაწერების მიხედვით, გამოსცა ილ. აბულაძემ, ა. შანიძის რედაქციით, თბ., 1955



**КНИГА АПОСТОЛА ПАВЛА В ОДНОМ ИЗ  
КОНТЕКСТОВ "СТОЛЕТНЕЙ ЛЕТОПИСИ"**

**Резюме**

Литература средних веков, также как и искусство того времени в целом, основывается на отличных от современного периода эстетических категориях.

Художественная структура литературных произведений опирается на христианскую религиозно-философскую точку зрения и ищет соответствующую мыслительную модель в Библии.

"Столетняя летопись" неизвестного грузинского летописца XIV века следует принципам литературы средневековья, выявляет характерный для данной эпохи историзм и осмысливается в соответствии с библейскими категориями и образами.

В данной статье мы обращаем внимание на один интересный пассаж "Столетней летописи", в котором сообщается о разоблачении царя Деметре пришедшим со Святой горы монахом Василием. Историк рассказывает, что Василий "как апостол" обвинял царя. В том, что указание на апостола не является случайным, мы убеждаемся из наблюдений над текстом. "Учение" монаха Василия в основном опирается на книгу апостола Павла, хотя включает образы и представления и других библейских книг.

IRINA NATSVLISHVILI

**THE LETTERS OF ST. PAUL IN ONE CONTEXT OF THE  
"CHRONICLE OF ONE HUNDRED YEARS"**

**Summary**

Medieval literature as well as the entire art of the period rested on aesthetic categories differing from those of today. The artistic structure of literary monuments is based on the Christian religious-philosophical point of view, looking for a corresponding thought model in the Bible.

The Chronicle of One Hundred Years of a century Georgian anonym follows the principles of medieval literature, evincing the historicism characteristics of the period and constructing the contents conformably to biblical categories and images.

Attention is focused in the paper on one interesting passage in the work of the Chronicler. It tells us about the condemnation of King Demetre by the monk Basil, arriving from the Holy Mountain. According to the historian, Basil exposed the king "like an apostle". Observation of the context demonstrates that reference to the apostle is not accidental. Basil the monk's "teaching" rests basically on St. Paul's letters, though it covers other biblical images and notions as well.



## ნანა მრევლიშვილი

### ბრიგოლ ნოსელის „ბრიგოლ საკვირველთმოქმედის ცხოვრების“ ქართული ხელნაწერებისა და რელაქსიების ბერძნულ ორიგინალთან მიმართების საკითხისათვის

ქართველ მთარგმნელთა მთარგმნელობითი მეთოდების განსაზღვრისა და თარგმანის დედნის ტექსტთან მიმართების დადგენისათვის აუცილებელი წინაპირობაა იმ კონკრეტული პირველწყაროს მიკვლევა, რომლიდანაც უშუალოდ ითარგმნა ესა თუ ის ლიტერატურული ძეგლი. ეს საკითხი ქართულ ფილოლოგიურ მეცნიერებაში პრინციპულად დაისვა ჯერ კიდევ 1969 წელს. თავის გამოკვლევაში „ბიზანტიურ-ქართული ლიტერატურული ურთიერთობანი“ პროფ. ელ. ზინთიბიძე მიუთითებდა: „შეუძლებელია ქართველი მთარგმნელის მთარგმნელობით მეთოდებზე ვილაპარაკოთ, თუ ხელთ არა გაქვთ მის მიერ ნათარგმნი სანდო ტექსტი და სწორედ ის ბერძნული რედაქცია, რომელსაც იგი თარგმნიდა. ამის აუცილებლობას ის იწვევს, რომ თითქმის ყველა ძველი ბიზანტიური ლიტერატურული ძეგლი ჩვენამდე ათობიჯ ბერძნული ხელნაწერთაა მოღწეული. ეს ხელნაწერები ხშირ შემთხვევაში რედაქციულადაც განსხვავდება, ვარიანტულ სხვაობებზე რომ აღარაფერი ვთქვათ“ (1, 145).

ამავე თვალსაზრისს ავითარებს მიშელ ვან ესბროკი ეფთვიმე ათონელის მთარგმნელობით მეთოდებზე მსჯელობისას. მ. ესბროკის უმნიშვნელოვანეს შრომად უნდა ჩაითვალოს ეფთვიმე ათონელის მთარგმნელობითი მეთოდის ახლებური შეფასება, რომელიც წარმოადგინა გამოკვლევაში "Euthyme l'Hagiorite: le traducteur et ses traductions" (2, 73-107). გამოკვლევის ავტორი უპირისპირდება კ. კეკელიძის მოსაზრებას იმის შესახებ, რომ ეფთვიმე „ან მიუმატებდა დედანს, ან მოაკლებდა მას, ან შეცვლიდა თავისებურად თხზულების ამა თუ იმ ადგილს და იძლეოდა სათარგმნელი თხზულების სავსებით ახალ რედაქციას. მ. ესბროკმა თავიდან გააანალიზა კ. კეკელიძის მიერ ეფთვიმე ათონელის მთარგმნელობითი მეთოდის დასადგენად შესწავლილი ძველი ქართული თარგმანები („მცირე სჯულისკანონი“, „მაქსიმე აღმსარებლის ცხოვრება“, „მცირე სვინაქსარი“, „ილარიონ ქართველის ცხოვრება“, „მაქსიმე აღმსარებლის შეკითხვები თალასესადმი“, „წმ. მიქელის სასწაულები“) და ეფერმ მცირის ცნობილი ანდერძი ეფთვიმეს შესახებ და სხვ. მისი აზრით, ეფთვიმე ზუსტად, სიტყვა-სიტყვით არ თარგმნის, მაგრამ იგი კვეცს ან უმატებს არა მთელ პარაგრაფებს, ან სხვა თხზულებებიდან ამოღებულ ფრაგმენტებს, არამედ მხოლოდ სიტყვებს. მკვლევრის დასკვნით, ეფთვიმე იყენებს დასახელებულ თხზულებათა სხვა რედაქციებს, რომლებიც დღეისათვის დაკარგულია, ან ჯერ კიდევ გამოსავლინებელია. აქვე შეიძლება შევნიშნოთ, რომ მ. ესბროკმა გამოაქვეყნა მაქსიმე აღმსარებლის „ღვთისმშობლის ცხოვრების“ ეფთვიმესეული ქართული თარგმანის ტექსტი, სრული ფრანგულენოვანი თარგმანით - CSCO, vol. 478-479 //21-22.

ზემოთ აღნიშნულის გათვალისწინებით, გცდილობდით ჩვენს მიერ შესწავლილი თხზულება შეგვედარებინა ბერძნული ტექსტის კრიტიკული გამოცემისათვის, რადგან Migne-ის გამოცემები ძირითადად ემყარება XVI-XVIII საუკუნეების ზოგჯერ არამეცნიერულ პუბლიკაციებს.

როგორც ჩატარებულმა ძიებამ გვიჩვენა, ქართულად არსებობს გრიგოლ ნოსელის „გრიგოლ საკვირველთმოქმედის ცხოვრების“ ორი რედაქცია:

1. გიორგი მთაწმინდელისეული (G)
2. ეფრემ მცირის რედაქცია (E)

იმისათვის, რომ გავარკვიოთ ურთიერთდამოკიდებულება ქართულ და ბერძნულ ხელნაწერებსა და რედაქციებს შორის, ვერ ვისაუბროთ ბერძნულში არსებული ხელნაწერებისა და იმ ჭკუფების, ან როგორც მათ უწოდებენ, ოქახების შესახებ, რომლებსაც ეს ხელნაწერები ქმნიან.

„გრიგოლ საკვირველთმოქმედის ცხოვრების“ ტექსტის შემცველი ბერძნულენოვანი ხელნაწერების ნუსხა საკმაოდ ვრცელია. ეს ნუსხა სრული სახით წარმოდგენილია გამოკვლევაში, რომელიც წამძღვარებული აქვს იმ ბერძნული ტექსტის კრიტიკულ გამოცემას, რომლითაც ჩვენ ვსარგებლობთ (იხ. ლიტერატურა - 3). აღნიშნულ გამოკვლევაში ხელნაწერთა ოქახების აღსანიშნავად გამოყენებულია ებრაული ანბანის ნიშანთა სისტემა, რომელიც ჩვენ, პრაქტიკული თვალსაზრისით, ბერძნულით შევცვალეთ. გამოცემაში, ვარიანტული სხვაობების მიხედვით, ხელნაწერები სხვადასხვა ჭკუფშია გაერთიანებული. გამოყოფილია ორი ძირითადი ჭკუფი -  $\Omega_1$  და  $\Omega_2$ .

$\Omega_1$  ჭკუფში გაერთიანებულია შემდეგი ოქახები:

1.  $\theta$  ოქახი - მოიცავს ექვს ხელნაწერს.
2.  $\gamma$  ოქახი - მოიცავს ოთხ ხელნაწერს - და უშუალოდ მისგან მომდინარე  $\gamma_2$  ოქახის ხელნაწერები - სულ ოცდაორი.
3.  $\alpha$  ოქახი - შეიცავს ოცდაორ ხელნაწერს.

გარდა ამ ოქახებისა,  $\Omega_1$  ჭკუფში გაერთიანებულია F განშტოება (3 ხელნაწერი), K განშტოება (4 ხელნაწერი) და ცალკეული ხელნაწერები, სულ ხუთი.

$\Omega_2$  ჭკუფში გაერთიანებულია:

1.  $\zeta$  ოქახი, რომელიც თავის შხრივ იყოფა:  $\zeta_1$  (შეიცავს შვიდ ხელნაწერს),  $\zeta_2$  - უშუალოდ მისგან მომდინარე  $\zeta_3$  (შეიცავს სამ

ხელნაწერს) და, აგრეთვე, ζ<sub>2</sub>-დან მომდინარე η (შეიცავს შვიდ ხელნაწერს). გარდა ამისა, ζ<sub>2</sub> შეიცავს კიდევ ექვს ხელნაწერს.

2. β ოჯახი იყოფა: β<sub>1</sub> (შეიცავს ათ ხელნაწერს), β<sub>2</sub> (შეიცავს ცხრა ხელნაწერს) და ცალკეული ხელნაწერები, სულ თოთხმეტი. №2 ჯგუფში ერთიანდებიან აგრეთვე სხვა ხელნაწერებიც. ჩამოთვლილი ხელნაწერების საერთო რაოდენობა 123-ს უდრის.

ზემოთ მითითებული ბერძნული ტექსტი უშუალოდ შემდეგ ხელნაწერებსა და ბეჭდურ გამოცემებს ითვალისწინებს:

1. ლონდონის ძველი ბრიტანული სამეფო მუზეუმის ბერძნული 16 D I (შემოკლებული აღნიშვნა A)
2. მესინის წმინდა მაცხოვრის 69 (U)
3. მონასტენსის ბერძნული 370 (O)
4. ვატიკანის ბერძნული 446 (F)
5. ვატიკანის ბერძნული 807 (V<sup>o</sup>)
6. ვატიკანის ბერძნული 808 (Ω)
7. ვატიკანის ბერძნული 1596 (X<sup>a</sup>)
8. ვატიკანის ბერძნული 1907 (S)
9. ვენის ისტორიული ბერძნული (Ω<sup>a</sup>)
10. მოსკოვის საბერძნეთის ისტორიის მუზეუმის 315, XVI ს.; Compennass, Didascalion 2, 1913 (შემოკლ. აღნ. Arethas).
11. ბრიტანეთის ლონდონის სირიული მუზეუმი - DLJX add 18815, IX ს.; de qio cf. C. P. Caspari (Syrus).
12. ბრიტანეთის ლონდონის სირიული მუზეუმი - add 14648, VI ს. Germanice vertit Viktor Ryssel, Ezzählung von den Ruhmestaten des seligen, Gregor, Theolog. Zeitchrift aus der Schweiz, 1894, p. 241 sqq. (Syr).
13. Rufini versio latina Eusebii Historiæ ecclesiasticae edd. E. Schwartz, Th. Mommsen (Eusebii Opera II 2 = GCS 9, 2): De Gregorio Thaumaturgo p.955 sp. (Rufin)
14. Joannes Damascenus, de trinitate ed. Le Quien, Migne P.G. 95, 12B (Joannes Dam.)

15. Patrologia Gr. editio Mignei S.G. XLVI, 893-957. (v).  
 (ხელნაწერებისა და ბეჭდური გამოცემების შემთხვევაში)  
 მითითებული შემოკლებული აღნიშვნები წარმოდგენილია  
 დასახელებული ბერძნული ტექსტის წინასიტყვაობაში და  
 გამოყენებულია ამავე ტექსტის სქოლიოებში).

ბერძნულ დედანთან მიმართების საკითხის გარკვევისათვის  
 ქართული რედაქციები შევუდარეთ ბერძნული ტექსტის კრიტიკულ  
 გამოცემას. ქართული ტექსტის E რედაქციის სათაური მიქვეება V<sup>c</sup>  
 ბერძნულ ხელნაწერს:

E

თვესა ნომებრსა იზ ცხორებაჲ  
 და მოქალაქეობაჲ წმიდისა და  
 ყოვლად კებულისა გრიგოლი  
 საკურველთმოქმედისა,  
 აღწერილი წმიდისა და  
 ნეტარისა მამისა ჩუენისა  
 გრიგოლი ნოსელისაჲ

V<sup>c</sup>

Βιος του αγιου Γρηγοριου του  
 ατσαρχου συγγραφεως υπου του  
 αγιου Γρηγοριου Νουσε

ბოლო G რედაქციის სათაური მიქვეება U ხელნაწერს:

G

წმიდისა მამისა ჩუენისა  
 გრიგოლი მთავარეპისკოპოსი-  
 საჲ შესხმაჲ აღწერილი ცხორე-  
 ბისათჳს და სასწაულთა ღირსისა  
 მამისა ჩუენისა გრიგოლი საკურ-  
 ველთმოქმედისა, ნეოკესარიელ  
 ეპისკოპოსისათა.

U

Του εν αγιοις πατρος ημων  
 Γρηγοριου επισκοπου Νουσης  
 εις τον  
 βιον και τα θαυματα του εν  
 αγιοις πατρος ημων  
 Γρηγοριου επισκοπου  
 Νεοκαισαρειας του  
 θαυματουργου.

ქართულ-ბერძნული ხელნაწერების შედარებამ გვიჩვენა, რომ არცერთი ქართული რედაქცია არ მიჰყვება რომელიმე კონკრეტულ ბერძნულ ხელნაწერს, ან ხელნაწერთა ტიპს თავიდან ბოლომდე. ვნახოთ მაგალითების საფუძველზე:

**G**

არამედ თუთ თუალი იგი  
საღმრთოა, ყოვლისავე  
მხედველი, რომელმან  
უშველოებისა საქმესა  
უშველოდ წოდება აღირჩია და  
ბოროტისა ქმნასა ბოროტის  
მოქმედთა თანა დაშჯაჲ (61v)

**E**

გარნა მას თუალნი  
ღმრთისანი აქუნდეს  
მხილველად, ვინაჲცა  
აღირჩია ბოროტ  
საგონებელ ყოფაჲ, ვიდრე  
საქმით ქმნა ბოროტისაჲ  
და შემთხუვჲაჲ ძურის  
მოქმედთა საშველისაჲ,  
ვიდრე სხუად აღსრულებჲა  
ძურის საქმისაჲ (341 v)

**UX<sup>a</sup>**

Θειον γαρ οφθαλμον των  
γινομενον εφορον ειχεν το δοξαι  
κακος ειναι προ του γενεσθαι  
προειλετο τα των κακουργων  
υποστας μαλλον η κακουργος  
γενομενος.(12,17-19)

ΛΩFSV<sup>c</sup> arethas, Syrus, Syr,  
Rufin, Joannes dam.,

Αλλα κακεινος προς τονθειον  
οφθαλμον βλεπων το δοξαι  
κακος ειναι προ του γενεσθαι  
προειλετο τα των κακουργων  
υποστας μαλλον η κακουργος  
γενομενος.  
(12,17-19)

X<sup>a</sup> ტიპის ხელნაწერებში (გვ.12-17) შემდეგნაირად იკითხება:  
Θειον γαρ οφθαλμων των γινομενον εφορον ειχεν ...

ამგვარი წაკითხვა გვაქვს ქართული ტექსტის E რედაქციაში-  
გარნა მას თუალნი ღმრთისანი აქუნდეს შილველად.

G რედაქცია მისდევს Ω<sup>2</sup>X<sup>2</sup>ΛΩUFSV<sup>c</sup> arethas, Syrus, Syr,  
Rufin, Joannes dam. ტიპის ხელნაწერებს: Αλλα κακεινος προς τον  
θειον οφθαλμον βλεπων — არამედ თვთ თუალი იგი საღმრთოჲ,  
ყოვლისავე მხედველი.

G

და ესე არს ტაძარი იგი, რომელი  
ვიდრე ღღენდელად ღღემდე  
წინაშე ჩუენსა იხილვების,  
რომელი იგი დიდმან გრიგოლი,  
ვითარცა საფუძველი და ხარისხი  
თუსისა მღვდელთმოდურებისა  
დაამყარა და ღვთის შეწევნითა  
სრულყო (66 r)

E

ხოლო ეკლესია იგი ესე არს,  
რომელი ვიდრე მოაქამდე  
იხილვების, რომელსა თვთ  
წმიდაჲ იგი ექმნა დამდებელ  
საფუძველად მღვდელთბასა  
თუსსა, ვითარცა  
საფუძველსა რასმე მტკიცესა  
და ყოვლად შეუძრველსა,  
რომლისა იგი ნებაჲ, რომელ  
აქუნდა დაფუძნებისათჳს  
მისისა, ყოვლად მკირედისა  
საქმით აღესრულა  
საღვთოჲთა რაჲთმე  
სრულვებითა (348 r)

V

X<sup>2</sup>ΛΩUΩ<sup>2</sup>FSV<sup>c</sup> arethas, Syrus,  
Syr, Rufin, Joannes dam.

Ουτος εστιν ο ναος ο μεχρι του , Ουτος εστιν ο ναος ο μεχρι του

παροντος δεικνυμενος, ον ο  
μεγας εκεινος Γρεγοριος ευθης  
Ευθης επιστας οιον τινα θεμελιον  
και κρηπιδα της ιδιας ιερասυτης  
περιφανεστατω της πολειας  
εναπεθετο θεια τιμ (28,3-5)

παροντος δεικνυμενος, ον  
ο μεγας εκεινος ευθης επιστας  
οιον τινα θεμελιον και κρηπιδα  
της ιδιας ιερασυτης  
προκατεβαλετο θεια τιμ (28,3-5)

Ω ხელნაწერში ნაცვალსახელ **ΕΚΕΙΝΟΣ** შემდეგ გვაქვს საკუთარი  
სახელი **Γρεγοριος**. ამგვარი წაკითხვა დასტურდება ქართული  
ტექსტის **G** რედაქციაში: **ον ο μεγας εκεινος Γρεγοριος** - რომელი-  
იგი დიდმან გრიგოლი. ხოლო **E** რედაქციაში გვაქვს **ον ο μεγας  
ΕΚΕΙΝΟΣ** - რომელი-იგი.

**E** რედაქცია მიჰყვება **X<sup>a</sup>ΛΩΩ<sup>n</sup>FSV<sup>c</sup> arethas, Syrus, Syr, Rufin, Joannes dam., G** რედაქცია - **v** ტიპის ხელნაწერებს.

**G**

და განბრძობაჲ დუმენინ ამას  
აღვილსა ყოველივე  
ქელოვნებაჲ მეტყუელთაჲ,  
რომელნი იგი საჭმეთა  
აღორძინებასა რიტორობისა  
მიერ უმეტეს აღამაღლებენ,  
რამეთუ ესე საკურველება არა  
ესევეითარი არს [64 v]

**E**

ამის უკუე საქმისა მიმართ  
დუმენინ ყოველივე სიტყუს  
მწერალთა ქელოვნებისა  
მოპოვნებაჲ, რომელნი იგი  
მოსწრაფე არიან რიტორობისა  
[345 v] და უფროჲს  
აღმატებასა საჭმეთასა,  
რამეთუ არა ესევეითარნი არს  
აწ თქმული საკურველებით  
[346 r]

კითხვა-სხვაობები:



**ΛΩΧ<sup>α</sup>**

Σιγατα προς ταυτα πασα  
τηχικη των λογογραφων  
περισια τας επαξησεις των  
πραγματων δια τινος ρητορειας  
επι το μειζων εξαιρουσα (23,10-  
11)

Ω<sup>α</sup>ΥνFSV<sup>c</sup> arethas, Syrus,  
Syr, Rufin, Joannes dam.,  
Σιγατα προς ταυτα πασα  
τηχικη των λογογραφων  
περισια τας επαξησεις των  
θιαυματων δια τινος ρητορειας  
επι το μειζον εξαιρουσα.  
(23,10-11)

ΛΩΧ<sup>α</sup> ტიპის ხელნაწერებში სიტყვა **επαξησεις**-ის შემდეგ  
გვაქვს სიტყვა **πραγματων**. ამგვარი წაკითხვა დასტურდება ქართული  
ტექსტის ორივე რედაქციაში: საქმეთა, საქმეთასა. ხოლო იგივე  
ადგილას X<sup>α</sup>ΛΩΣΩ<sup>α</sup>FSV<sup>c</sup> arethas, Syrus, Syr, Rufin, Joannes dam  
ტიპის ხელნაწერებში გვხვდება სიტყვა **των θιαυματων** - საკრველება.  
ეს სიტყვაც გადმოსულია ქართული ტექსტის ორივე რედაქციაში:  
რამეთუ ესე საკრველებამ არა ესევი არი არს (G რედაქცია),  
რამეთუ არა ესევითარნი არს აწ თქმული საკრველებით (E  
რედაქცია).

შევნიშნავთ, რომ ამგვარი შემთხვევა მითითებული არ არის  
კრიტიკული ტექსტის ვარიანტებში. პირველ შემთხვევაში, სიტყვა  
**πραγματων** გვხვდება ორივე ქართულ რედაქციაში და ცხადია, ამ  
დროს ორივე ქართული რედაქცია მისდევს ΛΩΧ<sup>α</sup> ტიპის  
ხელნაწერებს. რაც შეეხება სიტყვა **θιαυματων**-ს, სავარაუდოა, რომ  
მთარგმნელები იყენებდნენ ჩვენთვის უცნობ რომელიმე ბერძნულ  
ხელნაწერს, სადაც ორივე სიტყვა (**πραγματων**, **θιαυματων**) ერთად  
არის გამოყენებული, ანდა თარგმნის დროს ეყრდნობოდნენ  
რამოდენიმე ხელნაწერს ერთად.

**G**

**E**

ხოლო მეორესა მას შეელმნეს  
დედობრივნი ნაწლებნი და

ხოლო მეორე აღიძრა წყალობად  
ნაწლებთაგან დედობრივთა და

იძლია ბუნებისაგან და  
შეწყალებად ვევედრებოდა  
შვილისა თვისისა და მადლსა  
აღუვარებდა (66 v)

ალიარა ძლეულეზამ და  
ვევედრებოდა, რამეთუ პრიდონ  
მოკლეამ მას, რამეთუ უხაროდა  
ვითარ (348 v)

კითხვა-სხვაობები:

**AF**

η δε συχινηθεισα τοις μητραισι  
σπλαγχνοις ηττησθαι  
δωμοιογει φεισασθαι του τεκνου  
παρακαλουσα και χαριν ειχεν  
(29, 11-13)

Ω<sup>α</sup>X<sup>β</sup>ΩUvSV<sup>γ</sup> arethas, Syrus,  
Syr, Rufin, Joannes dam.,  
η δε συχινηθεισα τοις  
μητραισι σπλαγχνοις ηττησθαι  
δωμοιογει φεισασθαι του  
τεκνου παρακαλουσα χαριν  
γαρ ειχεν (29, 11-13).

Ω<sup>α</sup>X<sup>β</sup>ΩUSV<sup>γ</sup> arethas, Syrus, Syr, Rufin, Joannes dam. ტიპის  
ხელნაწერებში სიტყვა χαριν-ის შემდეგ ვვაჭვს სიტყვა γαρ:

χαριν γαρ ειχεν რამეთუ უხაროდა ვითარ.

ამგვარი წაკითხვა ვვაჭვს E რედაქციაში. ხოლო G რედაქცია  
მისდევს AF ტიპის ხელნაწერებს, სადაც სიტყვა γαρ ამ კონტექსტში  
არ გვხვდება: χαριν ειχεν – მადლსა აღუვარებდა.

**G**

რომელმან უშეულოებისა საქმესა  
უშეულოდ წოდება აღირჩია და  
ბოროტისა კმნასა ბოროტის  
მოჭედთა თანა დაშჯამ, არამედ

**E**

ვინამცა აღირჩია ბოროტ  
საგონებელ ყოფამ, ვიდრე  
საჭმით კმნამ ბოროტისა და  
შემთხუევამ ძურის მოჭედთა

აქუს რამე უმეტესი უწყებისაჲ  
 მის ზუნ მიერ ჭებულსა ამას (61  
 v)

საშველისაჲ, ვიდრე სხუად  
 აღსრულება ძურის საქმისაჲ,  
 არამედ არს რამე აქა რეცა  
 უფროდის სიჭადღული ზუნსა  
 თხრობასა შინა (341 v)

ΩΧ<sup>α</sup>U

Το δοξαι κακος ειναι προ του  
 γενεσθαι προειλετο τα των  
 κακουργος γενομενος. υποστας  
 μαλλον η κακοργων Αλλ' εστι  
 τι ταχα τούτω και πλεον της  
 ιστοριας εκεινης καυχησασθαι  
 (12,17-20)

Ω<sup>α</sup>ΛFSV<sup>c</sup> arethas, Syrus, Syr,  
 Rufin., Joannes dam.,

Το δοξαι κακος ειναι προ του  
 γενεσθαι προειλετο τα των  
 κακουργος γενομενος. υποστας  
 μαλλον η κακοργων Αλλ' εστι  
 τι ταχα τούτω και πλεον της  
 ιστοριας καυχησασθαι (12,17-20)

ΩUX<sup>α</sup> ტიპის ხელნაწერებში სიტყვა ისტორიას შემდეგ გვაქვს  
 ნათესაობით ბრუნვაში მდგარი ჩვენებითი ნაცვალსახელი **ეკეინის**.  
 ქართული ტექსტის G რედაქციაში ეს ნაცვალსახელი გვხვდება ამავე  
 ბრუნვის ფორმით (უწყებისა მის ზუნ მიერ ჭებულსა), ხოლო E  
 რედაქციაში ხსენებული ნაცვალსახელი ამ კონტექსტში არ გვხვდება.  
 ამრიგად, G რედაქცია მისდევს ΩUX<sup>α</sup> ტიპის ხელნაწერებს, E  
 რედაქცია – Ω<sup>α</sup>ΛFSV<sup>c</sup> arethas, Syrus, Syr, Rufin, Joannes dam.

G

რომელი იგი დიდმან გრიგოლი,  
 ვითარცა საფუძველი და ხარისხი  
 თუსისა მღდელთმოდურებისაჲ,  
 დაამყარა [66 r]

E

რომელსა თუთ წმიდა იგი  
 ეჭმნა დამდებელ საფუძველად  
 მღდელობასა თუსსა [348 v]

კითხვა-სხვაობები:

Ω  
 ὁ ο μέγας Γρηγόριος εὐθὺς  
 ἐπιστὰς οἷον τινὰ θεμέλιον καὶ  
 κρηπίδα τῆς ἰδίας ἱερωσύνης  
 (28, 4)

.Ω<sup>2</sup>UFSV<sup>c</sup> arethas, Syrus, Syr,  
 Rufin, Joannes dam.,  
 ὁ ο μέγας ἐκεῖνος εὐθὺς  
 ἐπιστὰς οἷον τινὰ θεμέλιον καὶ  
 κρηπίδα τῆς ἰδίας ἱερωσύνης  
 (28, 4)

ბერძნული ტექსტის X<sup>2</sup>ΛUFΩ<sup>2</sup>SV<sup>c</sup> arethas, Syrus, Syr, Rufin, Joannes dam ტიპის ხელნაწერებში სიტყვა **ΜΕΓΑΣ** შემდეგ გვაქვს **ΕΚΕΙΝΟΣ** სახელობით ბრუნვაში. ეს ნაცვალსახელი ანალოგიური შესატყვისით არის გადმოსული ქართული ტექსტის E რედაქციაში: **ო მეგას ეკეინოს** - წმიდა იგი, ხოლო G რედაქციაში ამ ადგილას გვაქვს „დიდმან გრიგოლი“, რაც Ω ტიპის ხელნაწერების შესაბამისი ადგილის კალკირებულ თარგმანს წარმოადგენს: **ო მეგას Γρηγόριος** - დიდმან გრიგოლი.

G რედაქცია ვაჰყვა Ω ტიპის ხელნაწერებს, E რედაქცია — X<sup>2</sup>ΛΩ<sup>2</sup>UFSV<sup>c</sup> arethas, Syrus, Syr, Rufin, Joannes dam.

G  
 ხოლო, ვინაჲთგან უოველივე  
 გარეშე სიბრძნე სრულებით  
 შემოიკრიბა, ფირმილიანეს ვისმე  
 კაბადუკიელსა მიემთხუა, კაცსა  
 სათნოსა და წარჩინებულსა,  
 რომლისა ცხორებაჲ განთქმულ  
 იქმნა და უკუენასკნელ  
 კესარეელთა ეკლესიისა  
 სამკაულად გამოჩნდა და თესისა

E  
 რამეთუ, ვითარცა მოასრულა  
 უოველივე იგი სიბრძნე  
 გარეშეთაჲ, მიემთხუა  
 ფერვილიანეს X<sup>2</sup>U<sup>2</sup> ვისმე  
 წარჩინებულსა სიკეთითა  
 მამულისაჲთა, რამეთუ  
 კაბადუკიელი იყო და  
 მზავესსავე თესსა ერთობითა  
 გულისსიტყუსაჲთა, ვითარ იგი

ცხოვრებისა განზრახვა  
ფერმილიანეს [61 v]  
გამოუცხადა, რომელი იგი  
ღვთისა მიმართ ხელვლიდა [62 r]

აჩუნა ამისა შემდგომად  
ცხოვრებამან [341 v] მისმან,  
რამეს იგი იქნა სამკაულ  
კესარიელთა ეკლესიისა, ამას  
ფერმილიანეს გამოუცხადა  
ნებაჲ და განზრახვაჲ თუსი,  
ვითარმედ ღმრთისა მიმართ  
ხელავს [342 r]

კითხვა-სხვაობები:  
ΩUX<sup>2</sup>

ΛΩ<sup>2</sup>FSV<sup>c</sup> arethas, Syrus, Syr,  
Rufin, Joannes dam

επειδη πασαν παιδευσιν της εξω  
επιδραμων ενετυχε Φιρμιλιανω τι  
ευπατριδων Καππαδοχη ομοιο  
κατα το ηθος ως εδειξεν εκειν  
εκκλησιας των καισαρων γενι  
και τον τε σκοπον του ιδιου βιον φ  
τω φιρμιλιανω εποιτησεν ως ειπ  
τον θεον βλεπων (13, 4-8)

επειδη πασαν παιδευσιν της εξω  
σοφιας επιδραμων ενετυχε  
Φιρμιλιανω τι των ευπατριδων  
Καππαδοχη ομοιοτροπω κατα  
το ηθος, ως εδειξεν εκεινος τω  
μετα ταυτα βιω κοσμος της  
εκκλησιας των καισαρων  
γενομενος, και τον τε σκοπον  
του ιδιου βιου φανερον τω φιλω  
εποιτησεν ως ειη προς τον θεον  
βλεπων (13, 4-8)

ΩUX<sup>2</sup> ტაძის ხელნაწერებში სიტყვა **φανερον**-ის შემდეგ არის  
საკუთარი სახელი **τω φιρμιλιανω**. ჭარბული ტექსტის ორივე  
რედაქციაში ამ ადგილას იგივე საკუთარი სახელი გვხვდება  
მცირეოდენი სხვაობით: ერთგან „ფერმილიანეს“ (G რედაქცია),  
მეორეგან – „ფერმილიანეს“ (E რედაქცია). ხოლო ΛΩ<sup>2</sup>FSV<sup>c</sup> arethas,  
Syrus, Syr, Rufin, Joannes dam. ტაძის ხელნაწერებში „თა

ფარმიაციონა“-ს ნაცვლად გვაქვს სიტყვა – თა ფლავ. ორივე ქართული რედაქცია ამ შემთხვევაში მისდევს ΩUX<sup>a</sup> ტიპის ხელნაწერებს.

**G**

ბოლო იქცეოდა რამ იგი  
ეგუპტეს, ქალაქსა შინა  
ალექსანდრიას, რომელსა იგი  
სახელ ზლესა შესდიოდეს,  
ვითარცა მდინარენი  
ფილოსოფოსობისა და  
მკურნალობის სწავლად.  
მოსწრაფენი ჰაბუენი საბაურ  
უკუ იყო მოპასაკეთაგან  
ხილვამ მისი [61 r]

კითხვა—სხვაობები:  
vΩUX<sup>a</sup>\*

Ουσης δε αυτα της διαγωγης εν  
Αιγυπτω κατα την μεγαλην του  
Αλεξανδρου πολιν, εις την και η  
πανταχοθεν συνερρει νεοτης των  
περι φιλοσοφιαν τε και ιατρικην  
εσπουδακοτων, χαλεπον την τοις  
ομηλιξι θεαμα νεος υπερ την  
πολιαν τη σαφροσυνη  
χοσμουμενος (10, 14-17)

ვინ აქვს ვისოკონგონს აბ ვარ  
ქრგო-იქა ვე ვაინოუტკონოცა ვაიქ  
საქართველოს (61 r)

**E**

ბოლო იყო მაშინ მკუდრობა  
მისი ეგუპტეს, ქალაქსა მას შინა  
დიდსა ალექსანდრიასა,  
რომელსა შინა უვლით კერძო  
შეკრებულ იყვნეს ჰაბუენი  
მოსწავლენი და  
სიბრძნისმოყუარებისა და  
საქმით სიტყუათა  
წარმართებისა მოსწრაფენი,  
რომელთა ძნელ უჩნდა  
ხილვამ იგი მათ თანა  
მოპასაკისამ [341 r].

ΛΩ<sup>a</sup>SV<sup>c</sup> arethas, Syrus, Syr,  
Rufin, Joannes dam.,

Ουσης δε αυτα της διαγωγης  
εν Αιγυπτω κατα την  
Αλεξανδρου πολιν, εις την και  
η πανταχοθεν συνερρει νεοτης  
των περι φιλοσοφιαν τε και  
ιατρικην εσπουδακοτων,  
χαλεπον την τοις ομηλιξι θεαμα  
νεος υπερ την πολιαν τη  
σαφροσυνη χοσμουμενος (10,  
14-17)

ვინ აქვს ვისოკონგონს აბ ვარ  
ქრგო-იქა ვე ვაინოუტკონოცა ვაიქ  
საქართველოს (341 r)

FΩUX<sup>2</sup> ტიპის ხელნაწერებში „του Αλεξανδρου ποιη<sup>1</sup>“-ს წინ უძღვის ზედსართავი სახელი **μεγαλην**. ანალოგიური შესატყვისით არის ვადმოსული იგი კართული თარგმანის E რედაქციაში: ქალაქა მის შინა დიდსა აღექსანდრიასა.“

G რედაქციაში: την Αλεξανδρου ποιην გვხვდება ზედსართავი სახელის ვარეშე. ამგვარი წაკითხვა დასტურდება UYΩ<sup>2</sup>ASV<sup>c</sup> arethas, Syrus, Syr, Rufin, Joannes dam. ტიპის ხელნაწერებში. ამ შემთხვევაში E რედაქცია მისდევს FΩUX<sup>2</sup> ტიპის ხელნაწერებს, ხოლო G რედაქცია - UYΩ<sup>2</sup>ASV<sup>c</sup> arethas, Syrus, Syr, Rufin, Joannes dam. ტიპის ხელნაწერებს.

**G**

ხოლო რომელთა იგი უწყოდეს უბიწოჲ იგი ცხობრებაჲ მისი, იწყეს რისხვად დედაკაცისა მის და წარითტებდის მას, ხოლო წმიდაჲ იგი არა შეწყუნა ცილისწამებისა მისთჳს, არცა განრისხნა, არცა რაჲ უჯეროჲ ჰრქუა მას [61 v]

კითხვა- სხვაობები:

**v**

των δε σονεγνοχωτων αυτω τον καθαρον βιον αγαναχτουστων τε

**E**

ხოლო რომელნი იგი მეცნიერ იყვნეს ცხობრებასა დიდისა გრიგოლისსა, აღშფოთნეს და აღივრნეს რისხვით დედაკაცისა მისთჳს, გარნა შემდგომად ქებული იგი არცა აღშფოთნა მის ძალით განრისხებულთა მათ თანა, არცა რაჲ თქუა ესევეითარი, რომელი შეეტყუების ცილისწამებისა მიერ [341 r]

X<sup>2</sup>ΛΩUΩ<sup>2</sup>FSV<sup>c</sup> arethas, Syrus, Syr, Rufin, Joannes dam.,

των δε σονεγνοχωτων αυτω τον βιον αγαναχτουστων τε και ορηγη

και οργη κατα του γυναιου  
συγκινομενων ουτε  
συνεταραχθη τοις υπερ αυτου  
χαλεπαιουσιν ουτε τι τοουτον  
ειπε συκοφαντουμενος οιον ειχος  
τον αχθομενον (11, 2-5)

კატა თუ გუნაიუ  
სუკინოუმენან ოუტე  
სუნეტარაჰთე თოი სუერ აუთუ  
ჰალეპაიუსინ ოუტე თი თოუსთონ  
ეიპე სუკოფანთუმენოს ოიონ ეიკოს  
თონ აჰთომენონ (11, 2-5)

ვ ტიპის ხელნაწერები სიტყვასთან ბიონ გვხვდება სიტყვა  
καθαρον: აუთა თონ კაჰარონ ბიონ. ამგვარი წაკითხვა დასტურდება  
ქართული ტექსტის G რედაქციაში - უბიწოჲ იგი ცხორებაჲ მისი.

X<sup>a</sup>ΛΩΩ<sup>o</sup>FSV<sup>c</sup> arethas, Syrus, Syr, Rufin, Joannes dam.

ხელნაწერების ვარიანტს იმეორებს G რედაქცია: აუთა თონ ბიონ –  
ცხორებასა დიდისა გრიგოლისსა.

Ω

X<sup>a</sup>ΛUFSV<sup>c</sup> arethas, Syrus,  
Syr, Rufin, Joannes dam.,

Τοιαυτα της νεοτητος του  
μεγαλου Γρεγοριου τα  
διηγηματα αξια των μετα ταυτα  
βεβαιωμενων αυτω τα προοιμα.  
καιτοι γε το θαυμα τοσουτον  
εστιν ως (11, 24-26)

Τοιαυτα της νεοτητος του  
μεγαλου τα διηγηματα αξια  
των μετα ταυτα βεβαιωμενων  
αυτω τα προοιμα. καιτοι γε το  
θαυμα τοσουτον εστιν ως (11,  
24-26)

G

ესვეითარ არს სიკაბუკისა  
მითხრობა დიდისა გრიგოლისი  
და ღირსი შემღვთისა მის  
ცხორებისა მისისა დასაბამი და  
ესვეითარი არს ძალი  
საკურველებისა ამის [61 v]

E

ესვეითარნი არიან დიდისა ამის  
სიკაბუკისა საწმეთა თხრობანი  
და რაბამ კეშმარიტად ღირსნი  
შემღვთმად ცხორებისა მისისა  
დასაბამნი, რომელთა  
საკურველებაჲ ესოდენ არს



Ω ტიპის ხელნაწერებში სიტყვას **του μεγάλου** მოსდევს საკუთარი სახელი **Γρηγοριου**. ქართული თარგმანის **G** რედაქციაში დასტურდება ამგვარი წაკითხვა: **του μεγάλου Γρεγοριου** - დიდისა გრიგოლისი. ხოლო **E** რედაქციაში ამ ადგილას საკუთარი სახელი არ ვხვდებით: **του μεγάλου** - დიდისა ამის. **G** რედაქცია ამ შემთხვევაში მისდევს Ω ტიპის ხელნაწერებს, ხოლო **E** რედაქცია - **X<sup>a</sup>ΛΩΩ<sup>a</sup>FSV<sup>c</sup> arethas, Syrus, Syr, Rufin, Joannes dam.** ამავე მონაკვეთში სიტყვა **αξια**-ს შემდეგ ვხვდებით სიტყვა **ως αληθως** **U X<sup>a</sup>** ტიპის ხელნაწერებში. ამგვარი წაკითხვა დასტურდება ქართული თარგმანის **E** რედაქციაში: **αξια ως αληθως**-რამამ კეშმარიტად ლირსნი...

**E** რედაქცია მისდევს **UX<sup>a</sup>** ტიპის ხელნაწერებს, ხოლო **G** რედაქცია - **ΛΩΩ<sup>a</sup>FSV<sup>c</sup> arethas, Syrus, Syr, Rufin, Joannes dam.**

მოხმობილი ციტატები ცხადყოფს, რომ ცალკეულ შემთხვევებში როგორც **E** რედაქცია, ასევე **G** მისდევს **X<sup>a</sup>ΛΩΩ<sup>a</sup>FSV<sup>c</sup> arethas, Syrus, Syr, Rufin, Joannes dam.** ტიპის ხელნაწერებს.

ამდენად, მიუხედავად ჩატარებული ძიებისა, შეუძლებელია ზუსტად დავადგინოთ, თუ კონკრეტულად რომელი ბერძნული ხელნაწერი წარმოადგენს ამა თუ იმ ქართული თარგმანის დედანს. თითქმის იგივე ვითარება გვაქვს „გრიგოლ საკვირველთმოქმედის ცხოვრების“ სირიული ვერსიების დედანთან მიმართების საკითხთან დაკავშირებით. მიშელ ვან ესბროკი, რომელიც იკვლევდა აღნიშნულ საკითხს, მიუთითებდა, რომ „მიუხედავად ბერძნული კრიტიკული გამოცემისა, თითქმის შეუძლებელია აბსოლუტური სიზუსტით დავასკვნათ, ხელნაწერთა რომელი ოჯახიდან მომდინარეობს ესა თუ ის სირიული თარგმანი“. ჩვენს შემთხვევაში, სავარაუდოა, რომ ორივე მთარგმნელი თარგმნის დროს ითვალისწინებდა ხელნაწერთა რამდენიმე ტიპს, მათ შორის შეიძლება ვივარაუდოთ რომელიმე



UXa	ΛΩFSV <sup>c</sup> arethas, Syrus, Syr, Rufin, Joannes dam.,
του ιησου φρονιματος και φανερων (13, 7)	του ιησου χριστου φανερων (13, 7)

სიტყვას ქრისტო უნდა ჩვენაცვლოს სიტყვა φρονιματος (განზრახვა). E რედაქციაში გვაქვს „განზრახვამ თუსი“, G რედაქციაში – „თუსისა ცხორებისა განზრახვამ“, ე.ი. ორივე სიტყვა ერთად. ამგვარი ვარიანტი ბერძნულ ხელნაწერებში არ ჩანს. აქ E რედაქცია მისდევს UX<sup>a</sup> ტიპის ხელნაწერებს, ხოლო G რედაქცია არც E რედაქციის მსგავსია (ამ კონკრეტულ შემთხვევაში) და არც ბერძნული ტექსტის რომელიმე ვარიანტს მისდევს. ეს და ამგვარი სხვაობები, რომლებიც ქართულ რედაქციებს შორის მრავლად გვხვდება, და აგრეთვე, ის მსგავსი წაკითხვები, რომლებიც ორივე რედაქციაში დასტურდება, მაგრამ არ გვხვდება ბერძნული ტექსტის არც ერთ ვარიანტში, გვაძლევს საფუძველს დავასკვნათ, რომ ქართული რედაქციების თარგმნისას მთარგმნელები ეყრდნობოდნენ ხელნაწერთა რამოდენიმე ტიპს (X<sup>a</sup>ΛΩSVFΩ<sup>c</sup>SV<sup>c</sup> arethas, Syrus, Syr, Rufin, Joannes dam.), მათ შორის უნდა ვივარაუდოთ ჩვენთვის უცნობი ხელნაწერთა ტიპის არსებობაც.

დასკვნა: ამდენად, როგორც ქართული რედაქციების გ. ჰეილის გამოცემასთან შედარებამ ცხადყო, ქართული თარგმანის არცერთი რედაქცია არ მიჰყვება თავიდან ბოლომდე ერთ რომელიმე ბერძნულ ხელნაწერს, ან ხელნაწერთა ტიპს. როგორც G რედაქცია, ასევე E რედაქციაც, ცალკეულ შემთხვევებში მისდევს X<sup>a</sup>ΛΩSVFΩ<sup>c</sup>SV<sup>c</sup> arethas, Syrus, Syr, Rufin, Joannes dam. ტიპის ხელნაწერებს.

რამდენადაც ქართულ თარგმანებში დასტურდება ზოგიერთი ისეთი წაკითხვა, რომლებიც ბერძნულ ვარიანტებში არ გვხვდება და, ნაკლებ სავარაუდოა, რომ ისინი „თავისუფალი თარგმანის“ გამოვლინებად ჩავთვალოთ, რადგან ორივე რედაქციაში ერთნაირი ფორმით გვხვდება, ამიტომ სხვა ხელნაწერთან ერთად

ვეარაულობთ ჩვენთვის უცნობ ბერძნულ ხელნაწერთა ტიპის  
 არსებობას, რომელიც, აგრეთვე, საფუძვლად დაედო ქართულ  
 თარგმანებს. ორივე რელაქციისათვის ერთი ტიპის ხელნაწერის  
 პირველწყაროდ არსებობას გამოვიყიყხავთ იმ განსხვავებების გამო,  
 რომლებიც დასტურდება ამ ორ ქართულ რელაქციას შორის.

## ლიგერატურა

1. ხინთიბიძე ე., „ბიზანტიურ-ქართული ლიგერატურული  
 ურთიერთობანი“ თბ., 1969, გვ. 145
2. Esbroeck M.v., Eutime l'Hagiorite: le traducteur et ses  
 traductions.- Revue des Etudes Georgiennes et Caucasiennes,  
 (Bedi kartlisa XL VII), vol. 4, 1988, pp.73-107( paru en 1990)
3. Heil G., Cavarnos I., Lendle O., Sermones; Gregory Nysseni;  
 pars II; Leigen, New York, Kobenhavn, Köln; 1990

МРЕВЛИШВИЛИ Н.

К ВОПРОСУ ОТНОШЕНИЯ ГРУЗИНСКИХ  
РУКОПИСЕЙ И РЕДАКЦИЙ «ЖИТИЯ ГРИГОРИЯ  
ЧУДОТВОРЦА» ГРИГОРИЯ НИССКОГО К  
ГРЕЧЕСКОМУ ОРИГИНАЛУ

Резюме

При изучении методов перевода грузинских переводчиков обязательным условием является нахождение конкретной редакции, с которой непосредственно переведён тот или иной памятник литературы. Учитывая этот принцип, сравнены грузинские редакции «Жития Григория Чудотворца» Григория Нисского с греческим критическим текстом и сделан вывод. Ни одна редакция грузинского перевода не следует с начала до конца одной какой-либо греческой рукописи или типу рукописи. Как G редакция, так и E редакция в отдельных случаях следуют рукописям  $X^a \Lambda \Omega U v F \Omega^a S V^c$  arethas, Syrus, Syr, Rufin, Joannes dam типа.

Так как в грузинских переводах встречаются такие прочтения, которые не встречаются в греческих рукописях, то можно предположить, что они являются «свободным переводом», потому что в обеих редакциях они встречаются в одинаковых формах, в рукописях другого типа предполагаем наличие незнакомого для нас типа греческой рукописи, которая также легла в основу грузинских переводов. Наличие первоисточников одного типа рукописи для обеих редакций исключается, по нашему мнению, исходя из различий, которые существуют между этими двумя грузинскими редакциями.

NANA MREVLISHVILI

**TOWARDS THE RELATION OF THE GEORGIAN  
MANUSCRIPTS AND RECENSIONS OF THE "LIFE OF  
GREGORY THE THAUMATURGE" BY GREGORY OF  
NYSSA TO THE GREEK ORIGINAL**

**Summary**

In discussing the methods of translation used by Georgian translators the necessary condition is to find the concrete recension from which this or that literary monument was translated. Bearing this principle in mind, the author has juxtaposed the Georgian recensions of Gregory of Nyssa's "Life of Gregory the Thaumaturge" with the Greek critical text, arriving at the conclusion that none of the recensions of the Georgian translation follows from beginning to end a single Greek MS, or type of MS. In individual cases both recension G and recension E follow the MSS of X<sup>a</sup>ΛΩUvFΩ<sup>a</sup>SV<sup>e</sup> arethas, Syrus, Syr, Rufin, Joannes dam type.

As the Georgian translations attest to readings that are not to be found in the Greek MSS and as they are unlikely to be the result of "free translation", for in both recensions they occur in the same forms, the author assumes the existence of an unknown type of Greek MS which served as the basics of the Georgian translations. As differences exist between these two Georgian recensions, the existence of primary sources of one type of MSS for both recensions.



**თამარ ჯაგარიძე**

**ორიგენეს ეგზეგეტიკური მეთოდი შესაქმის  
 კომენტარების მიხედვით**

პერმენეტიკა მეცნიერებაა ინტერპრეტაციის თეორიული პრინციპებისა და მეთოდების შესახებ. მისი ერთ-ერთი განშტოებაა ბიბლიის განმარტება, ეგზეგეტიკა - საკუთრივ ინტერპრეტაცია. პერმენეტიკის წესები ასე შეიძლება ჩამოყალიბდეს: 1. ინტერპრეტაცია უნდა იყოს გრამატიკული (ბიბლიური ენის ხასიათის გათვალისწინებით). 2. ისტორიული, ანუ ენისა და ფრაზეოლოგიური სიზუსტის შესწავლიდან მიღებულ დასკვნებს უნდა დაემატოს ისტორიული დასკვნებიც; 3. დეტალების შესწავლიდან კომენტატორი უნდა ამაღლდეს საერთო ლოგიკურ ანალიზამდე 4. წიგნის მთელი ანსამბლის გაანალიზებიდან უნდა აღდგეს თვით ავტორიცი მისსავე ისტორიულ-მორალურ სინამდვილეში (2, 216 - 217).

ალექსანდრიელი ებრაელები ცდილობდნენ მოსეს წიგნები მოერიგებინათ ბერძენთა ფილოსოფიურ იდეებთან. თვით წინასწარმეტყველთა წიგნები შეიცავდნენ მესიანისტური და ალევორიული ინტერპრეტაციის ბევრ მაგალითს, რითაც წმ. წერილის ორგვარი საზრისის იდეა უკვე დასაფუძვლდა. ალექსანდია აღმოჩნდა გნოსტიკოსთა მიერ მეტად განვითარებული ალევორიული ინტერპრეტაციების (მეთოდის) ცენტრად. საბოლოოდ ორიგენემ შეიმუშავა მწყობრი თეორია ქრისტიანული ეკლესიისათვის, განასხვავა რა წმ. წერილის სამი საზრისი: 1. პირდაპირი საზრისი,

როგორც ამოსავალი, რომელსაც უნდა მივემხროთ იმდენად, რამდენადაც ის არაფერს უცხოხა და წინააღმდეგობრივს არ შეიცავს ქრისტიანული მორალისაგან. 2. მორალური საზრისი. 3. სპირიტუალური საზრისი (2, 211). ალევორიული ეგზეგეზის მოტივებად შეიძლება დაეასახელოთ, მაგალითად: 1. ტიპოლოგია, რასაც ორიგენე სპირიტუალურ ეგზეგეზას უწოდებს: ძველ აღთქმაში ახალი აღთქმის მოვლენები სიმბოლურად მინიშნებულია. ორიგენეს ეს პრინციპი ქრისტიანული ღვთისმეტყველების ალექსანდრიული სკოლის საერთო პრინციპია და ალევორიული ინტერპრეტაციის მეთოდია. 2. ორიგენეს ალევორიული მეთოდის სხვა ელემენტია მისი ეგზეგეზის მჭვრეტელობითი ასპექტი. იგი ბიბლიური ტექსტის მიღმა დაფარული მისტერიების შემეცნებას გულისხმობს. 3. ეგზეგეტი წმ. წერილის სიმბოლოებს განმარტავს, როგორც მორალურ რეალობათა ალევორიებს, ასეთი ეგზეგეზა აღმზრდელობითი ხასიათისაა და ლოკალიზებულია კომილიებში. 4. ეგზეგეტი მიხვდა, რომ ტექსტის რიგი პასაჟების საზრისი არ იყო მათთვის საკუთრივი (ე.ი. იყო სიმბოლური)<sup>1</sup> (1, 284-287); ორიგენე ფიქრობდა, რომ წმ. წერილს უნდა ჰქონოდა ერთდროულად პირდაპირი და სპირიტუალური საზრისიც. შესაბამისად, შეცდომა-უკიდურესობანი ალევორიული განმარტებისა მასთან გამოიწვიეს იმ ტრადიციულმა შეხედულებებმა, რომ ბიბლიას ყველა ნაწილში თანასწორი ფასი აქვს და მასადაძვე, ყოველ მონაკვეთში აქვს ფარული მნიშვნელობაც. ამ მსჯელობის საფუძველზე კი აქცენტირებულია შემდეგი ფორმულა: წმინდა წერილში ყველაფერს აქვს სპირიტუალური საზრისი, მაშინ, როდესაც ყველაფერს შესაძლოა არ ჰქონდეს პირდაპირი მნიშვნელობა. ერთი შეხედვით მოულოდნელი ეს დასკვნაც ლოგიკურია, რადგან საშუალებას იძლევა თავი დავაღწიოთ უხერხულობას ძველი აღთქმის იმ ეპიზოდებთან დაკავშირებით, „რომელთაც არა აქვთ არავითარი აღმზრდელობითი ხასიათი“.

<sup>1</sup> დასაზღვრულთაგან ოთხზე ასპექტი სათავეს იღებს ფილონ ალექსანდრიელთან.



ამრიგად წმ. წერილის გარკვეული პასაჟების „არასრულყოფილი მორალურობით“ გამოწვეული სიძნელეების უარყოფას ორიგენე ცდილობდა ალეგორიული განმარტებებით. გარდა სპირიტუალური საზრისის აქცენტირებისა მთელს ბიბლიაში, ორიგენეს სისტემა ეფუძნება რეალური და პირველქმნილი სამყაროს კონტრასტებს, ე.ი. სპირიტუალურ, ნოეტურ არსებათა (რომელთაც წმ. წერილის დაფარული საზრისი შეესაბამება) და გრძნობად სამყაროს (რომელსაც წერილის პირდაპირი აზრი განეკუთვნება) განსხვავებებს, ზეციური და ამქვეყნიური სამყაროს დუალიზმსა და ამავე დროს, ერთობას. ამ სახის მსჯელობაც ლოგიკურად განაპირობებს სიმბოლური აზრის პრიმატს, რასაც ნოეტურ არსებათა სამყაროს გრძნობად სამყაროსზე უპირატესობა ააშკარავებს, და იმასაც, რომ სპირიტუალური საზრისი ყოველთვის უსწრებდა პირდაპირს (1, 288-289). შესაბამისად, ორიგენეს მიაჩნია, რომ ძველი აღთქმის წმინდანებმა ყოველთვის იცოდნენ ამ ინსტიტუტების სულიერი საზრისი, რისი გრძნობად რეალობათა (ნიეთიერი) სახით გამოხატვა სხვა არაფერია, თუ არა დათმობაზე წასვლა იმ კაცობრიობის წინაშე, რომელიც უძლური იყო გაეგო მათი სპირიტუალური შინაარსი. დასასრულ, როგორც აღვნიშნეთ, ორიგენე ზშირად მიმართავდა ალეგორიულ ინტერპრეტაციას იქ, სადაც წმ. წერილის პირდაპირი აზრით გაგება, მისი აზრით, საკმაო უზერზულობას ქმნიდა არასაკმარისი მორალურობის ან არასაკმარისი ლოგიკურობის გამო. ასე შეფასებული აბსურდებით ორიგენე ეგზეგეტიკის სპირიტუალურ მეთოდს უძებნიდა მოტივაციას (თხზულებაში De Principiis); ტექსტი ალეგორიულად შეიძლება ჩაითვალოს იმ ფარგლებში (იმ მოცულობით), სანამ, პირდაპირი აზრით, მისი გაგება აბსურდული ჩანს (4).

<sup>1</sup> ამ აბსურდთა მაგალითად ორიგენე ასახელებს: შეუძლებელია ამოთხარო მარჯვენა თვალი, რომელიც გაცდუნებს (მათ. 5, 28-29; მკ,9); დაძალება (22-ში გამრავლებისთვის კურთხევა ეძლევათ მხოლოდ თევზებს (1,22) და აღამიანებს (1,28). მიუხედავად ამისა, გამრავლება შეუძლია თითქმის ყველა ქმნილებას და სხვ.

ამრიგად, ალექსანდრიულ სკოლაში ორიგენეს მიერ ეკლესიისათვის შექმნილმა თეორიამ წმ. წერილის სამმაგი ინტერპრეტაციის შესაძლებლობა აღიარა. ამ დროისათვის ალევორიული ინტერპრეტაციის მეთოდს არც ის ლათინელი მამები უარყოფდნენ, ამ გზით თავიანთი ინდივიდუალური კონცეფციებისათვის არსებობის საშუალების მოპოვებას რომ ცდილობდნენ და ის ერეტიკოსებიც ემზრობოდნენ, რომლებიც საკუთარი ექსტრავაგანტული კონცეფციების ადვილად დასამტკიცებლად ალევორიას იყენებდნენ. უფრო მოგვიანებით, ალექსანდრიულ სკოლას დაუპირისპირდა ალევორიული მეთოდის უარყოფელი ანტიოქიური სკოლა (III საუკუნე), რომელიც გრამატიკულ-ისტორიულ ინტერპრეტაციებს ემზრობოდა. ამ სკოლის ყველაზე თვალსაჩინო წარმომადგენლად, ორიგენეს ალევორისტული მეთოდის კრიტიკის აზრით, ეესტათი ანტიოქიელი გველინება. ამ ფონზე, ეესტათი ორიგენეს წინააღმდეგ წამოწყებულ შეტევებში საკუთარ ეგზეგეტიკურ პრინციპებსაც აყალიბებს. მისი შეფასებით, ორიგენესეული აზროვნების მთავარი ნაკლოვანებაა დანაწევრებულობა, ცალკეული ელემენტისადმი განსაკუთრებული (შეუსაბამო) მნიშვნელობის მინიჭებით, გარკვეული საზნის სპეკულატიური აზროვნებით ტექსტის მთლიანობის რღვევა, ტექსტის ზოგად შინაარსზე ძალდატანება, გაყალბება. ამის შედეგად კი მოხმობილი აზრი საერთო შინაარსობლივ კონტექსტს წყდება, ხოლო ცალკეული ლექსიკური ერთეული კი - წინადადებისას. ეესტათი ანტიოქიელის თვალსაზრისით, ეს ტენდენცია ორიგენესთან სამი მიმართულებით განვითარდა: 1. თვითნებური დისკრიმინაცია, დანაწევრება ტექსტისა: ორიგენე არჩევს ტექსტიდან იმას, რაც მას აინტერესებს და უგულვებელყოფს დანარჩენს. 2. იგივე აზრით, ანტიოქიელი ეგზეგეტი საყვედურობს ორიგენეს რამოდენიმე ტერმინის ამორჩევას და მათთვის გადამწყვეტი მნიშვნელობის მინიჭებას მთელი ფრაზის საზრისის ძებნის ნაცვლად. 3. ალევორიის ბოროტად (შეუსაბამოდ) გამოყენება, რაც მთავარი ბრალდებაა ორიგენეს წინააღმდეგ: „ის ყველგან ნახულობს საშუალებას

ალეგორიისათვის და ალეგორიზირებს ყველაფერს და ყოველივეს", რითაც ახერხებს „მთელი წმ. წერილის ალეგორიზაციას“. თქმულის საფუძველზე ანტიოქიური სკოლის პრინციპები ასე ჩამოყალიბდა: ეგზეგეტიკის მნიშვნელოვან პრინციპად უნდა ჩაითვალოს, დაემორჩილონ წერილის თხრობას. საჭიროა სიტყვის შემოწმება გრამატიკისა და ფილოლოგიის ყველა რესურსის გათვალისწინებით. საერთოდ კი, ნისის საეკლესიო კრების წინ ანტიოქიური ეგზეგეზა ალექსანდრიულთან შეპირისპირებით ავითარებს რაციონალურ და მეცნიერულ ტენდენციებს, გარკვეული სახის „რეალიზმს“(5). ანტიოქურ-ალექსანდრიული სკოლების ეგზეგეტიკურ ტრადიციათა შორის დაპირისპირებას ძველ საქართველოშიც ეცნობოდნენ. ამ საკითხზე პოლემიკა ფართოდაა ასახული ბასილი დიდისა და გრიგოლ ნოსელის იმ შრომებში, რომელთა თარგმანებიც კარგად იყო ცნობილი ძველ ქართულ მწერლობაში. უფრო კონკრეტულად კი, ის გარემოება, რომ წმ. ბასილის თხზულებაში „ექუსთა დღეთათჳს“ ჩანს გამოკვეთილი პოლემიკა ორიგენეს ალეგორიული ეგზეგეტიკური მეთოდის წინააღმდეგ, და თანმიმდევრული ზრუნვა ამ მეთოდისა და მისი წარმოშობი მსოფლმხედველობისადმი დაპირისპირებისა, და, ამასთან ის ფაქტიც, რომ ბასილი კესარიელს ამ საკითხის ირგვლივ პოლემიკა დაუსახავს თავისი თხზულების უთვალსაჩინოეს მოტივად, და რომ იგივე პოლემიკა გრიგოლ ნოსელის თხზულებაშიც - „ასუსხი ექუსთა მათ დღეთათჳს“ ჩანს, ჩვენი აზრით, გვაიძულებს გავარკვიოთ, თუ რა თავისებურებებით ხასიათდება ეს მეთოდი და რა მოტივაცია ეძებნება მას დამცველთა და მზარდამჭერთა შრომებში. უფრო მეტი ობიექტურობისა და სიცხადისათვის, აგრეთვე თვით ბასილი კესარიელის პოზიციასა და შეხედულებებში მეტად გარკვევისათვის ორიგენეს ეგზეგეტიკურ მეთოდს უფრო კონკრეტულად განვიხილავთ უშუალოდ მისი იმ თხზულების საფუძველზე, რომელიც შესაქმნე წარმოთქმულ პოპილიებს წარმოადგენს (3). აღნიშნულ კომენტარებს ჩვენ მიმოვიხილავთ თხრობისეული თანმიმდევრობით.

საქართველოს საეკლესიო ცენტრის მიერ შეკრებილი კომისიის მიერ შედგენილი

პირველი დღის განმარტებებში სიმბოლოდაა აღქმული უფსკრული, რომელსაც ფარავდა ბნელი. ორიგენე პირდაპირ სვამს კითხვას: რა არის ეს უფსკრული? და მიაჩნია იგი დემონური ძალების (სატანა და მისი ანგელოზები) სიმბოლოდ. ამ მოსაზრების მხარდაჭერას ტიპოლოგიური ეგზეგეზით ცდილობს. ამგვარად, როცა ტექსტი სიმბოლურ-მეტაფორულია და ამოსაცნობი, იგი ცდილობს ამ სიმბოლიზმის მხარდაჭერა ახალ აღთქმაში (ტიპოლოგიურ ეგზეგეზაში) პოვოს. მომდევნო შემთხვევაში საქმე ეხება დაძაბუდა 1,5 მუხლის: „და უწოდა ღმერთმან ნათელს მას დღე და ბნელსა მას ღამე - და იყო მწუხრი და განთიადი დღე იგი ერთი“ - კომენტარს, სადაც ნახსენებია დღე ერთი (და არა დღე პირველი), რადგან დრო არ არსებობდა სამყაროს შექმნამდე: მეორე, მესამე და მომდევნო დღენი იწყებენ დროის ათვლას. ამ კომენტარში ორიგენე აშკარად გულისხმობს წერილში ორმაგ (პირდაპირ და სიმბოლურ) მნიშვნელობებს („თუ მივეჯაჭვებით პირდაპირ საზრისს“... „ხოლო სპირიტუალური აზრით“... (3, 27)) ე.ი. წერილი ერთდროულად ორივე შინაარსს მოიცავს. აქვე გასათვალისწინებელია ისიც, რომ თუკი ორიგენე სახელდებით მიუთითებს, რომ ტექსტს აქვს სპირიტუალური საზრისი, ამის დამტკიცებაზე ზრუნვა (მსგავსად წინა შემთხვევებისა, ტიპოლოგიური ეგზეგეზით) აუცილებლად აღარ მიაჩნია, რადგან თვალსაზრისი ტექსტის ორმაგი (პირდაპირი და სპირიტუალური) შინაარსის შესახებ, მისთვის აპრიორი ლეგიტიმურია.

შესაქმის მეორე დღის განმარტებისას ორიგენეს ეგზეგეტიკური მეთოდი კიდევ უფრო მრავალპლანიანი და საინტერესო ხდება. დასაწყისისათვის უნდა ითქვას, რომ მიუხედავად გარკვეული გადაჭარბებებისა, მის მსჯელობას ბოლომდე გასდევს გარკვეული ლოგიკა: ორიგენე სამყაროს განმარტავს, როგორც „სხეულებრივ“ (ნივთიერ) ცას. თავისთავად ეს განმარტება ლოგიკურად ემყარება სამყარო სიტყვის სემანტიკურ ანალიზს. ამით კი, თავის მხრივ, ის გარემოება აიხსნება, რომ სამყარომ გაყო ზემო და ქვემო წყლები ერთმანეთისაგან. აქედან კი მოუღედნელი არ არის

ორიგენეს მსჯელობა იმის შესახებ, რომ სულისა და სხეულისაგან შემდგარი კმნილებების ფონზე ცა სპირიტუალურ სუბსტანციათა სამყოფია, ხოლო სხვა ცა - სამყარო კი სხეულებრივია. ამ მსჯელობის შემდეგ დასკვნები უფრო იმანენტური და ანთროპოცენტრული ხდება, მსჯელობა კოსმოსური, სამყაროული ხდომილებების ფარგლებიდან გამოდის, რათა ადამიანურ მე-ში შეაღწიოს. სამყაროში მოხაზულ დუალისტურ სქემას ორიგენე ადამიანისკენ წაანაცვლებს, სუბიექტში მოიაზრებს კოსმოსურ რეალობებთან კონკრეტული ანალოგიებით: სპირიტუალური ცა ჩვენი სულიერი (მჭვრეტელი) ადამიანია, ხოლო სამყარო - გარეგანი, სხეულებრივი თვალთ მოშორალი ადამიანი. იმ შემთხვევაშიც კი, თუ ლოგიკურია დასკვნები ცის (როგორც სპირიტუალურ არსებათა საუფლოს) და სამყაროს (ხილულ არსებათა ზედა ზღვრის) შესახებ, უნდა აღინიშნოს, რომ ინტერპრეტაცია ცისა და სპირიტუალური ადამიანის, ხოლო სამყაროსა და ხორციელი ადამიანის ანალოგიურ მოვლენებად გააზრებისა და შესაძლო იდენტიფიკაციის შესახებ - ორიგენეს ეგზეგეზის სუბიექტური დანამატია ბიბლიური ტექსტის თხრობაზე და, როგორც მსჯელობიდანაც ჩანს, ორიგენესთან ეს თვალსაზრისი ტექსტის უშუალო (პირდაპირ ან ფარულ) შინაარსად არაა წარმოდგენილი; არამედ, ესაა ავტორისეული შესაძლო ინტერპრეტაცია ტექსტის ემპირიული რეალობის სუბიექტურ (ადამიანურ) სამყაროში წანაცვლების გზით; პირველადი მოცემულობიდან ამოსვლა და მსჯელობის თავისუფლად განვრცობა და ეს სრულიად კონკრეტული მიზნით: მორალური აზრის მისაცემად, ჰომილეთიკური მიზნებისათვის: სამყაროს მსგავსად, სხეულებრივი ადამიანი თუ შესძლებს, განასხვაოს „ზემო წყლები“, სამყაროს „ქვემო წყლებისაგან“, იტყვევო ზეციურ ადამიანად, მიაღწევს სპირიტუალური წყლის შემეცნება-მონაწილეობას და განემორება ბოროტს.

თქმულიდან, მისი აზრით, ლოგიკურად გამომდინარეობს ის, რომ სამყაროს ქვემო წყლები კვლავინდებურად უნდა გაეიაზროთ ცოდვად და სულის გარყვნილებად. ამის შემდეგ მსჯელობა კვლავ იმანენტური წესით, ანთროპოცენტრულად ვითარდება, სრულიად

წყდება კოსმოსური მოწყობის განხილვას, ანუ, ამერიიდან სამყაროს მოწყობასთან დაკავშირებული პრობლემები განხილულია არა თავიანთი, საკუთრივი მნიშვნელობით, არამედ, წანაცვლებულია, გადაზრდილია ადამიანის მე-ში განვითარებადი დრამის საილუსტრაციოდ. ორიგენე სრულიად გამოკვეთილ ანალოგიას ავლებს რომელიმე სამყაროული ხდომილების ან ელემენტისას ადამიანის რომელიმე სათნობას ან ენებასთან, მის მორალურ მენტალიტეტთან. მეტიც, ეს კონკრეტული ანალოგიები სრული ეგალიზაციის ტოლფასია, ორიგენეს ფორმულირებით: „ცის ქვეშ მდებარე წყლები, ანუ (ე.ი.) ჩვენი სხეულებრივი ცოდვები“ (3, 33) ან „როგორც მშრალი ელემენტი ღებულობს მიწის სახელწოდებას, სწორედ ასევე ჩვენი სხეულიც, მსგავსი განყოფისას აღარ დარჩება „მშრალი“, არამედ გახდება „მიწა“, რადგან ამერიიდან შეძლებს ღვთისთვის ნაყოფის მიცემას“ (3, 33). მაშასადამე, მშრალი ელემენტის ადამიანში წარმოჩენა ცოდვათაგან განრიდების ტოლფასია, შესაბამისადვე - მშრალი ელემენტი იწოდა მიწად, ანუ (კეთილი) ნაყოფის მომცემელ ძალად, ღვთისთვის ნაყოფის მიმძღვენელად. თავისთავად ცხადია, რომ ამ ალევორიის მნიშვნელობაც მორალური დატვირთვის მქონეა, ეთიკური სიბრძნის ქადაგებაა: ცოდვას განშორებული ადამიანია კეთილი ნაყოფის მომცემი, ღვთისსათნო. ამრიგად, ყველაზე საყურადღებო ისაა, რომ როცა ორიგენე კონკრეტული ანალოგიებით ერთმანეთს უკავშირებს სამყაროულ მოვლენებსა და ადამიანის სათნობებს, მიაჩნია, რომ ანალოგია იმდენად სრულია, რომ შეაძლოა დასაკავშირებელ მოვლენათა ეგალიზაციაც კი, რაც გამოხატულია ფორმულირებით „ანუ“, „ესე იგი“, „რაც ნიშნავს“. სწორედ ასეთივე იყო ორიგენეს ფორმულირებები მეორე დღის განმარტებების დროსაც: „სამყარო, ანუ (ე.ი.) სხეულებრივი ცა“...; „ცა, ანუ (ე.ი.) ყველა სპირიტუალური სუბსტანცია...“ (3, 29); „ამიტომეა, რომ პირველი ცა, რომელიც ჩვენ განვსაზღვრეთ, როგორც სპირიტუალური, არის ჩვენი სული, რომელიც არსობრივად სპირიტუალურია, ანუ (ე.ი.) ჩვენი სპირიტუალური ადამიანია, რომელიც უჭერტს ღმერთს“;

„...ეწოდება ცა, ანუ (ე.ი.) ზეციური ადამიანი“ (3, 29) და სხვ. მიუხედავად ამისა, კიდევ ერთხელ უნდა შევნიშნოთ, რომ მორალური ალევორიები თვისობრივად სხვა ხასიათისაა, ვიდრე საკუთრივ სპირიტუალური (სიმბოლური) ეგზეგეზა, სადაც ეგზეგეტი სახელდებით მიუთითებს ამა თუ იმ ნაწივეტზე ტექსტისა, როგორც სპირიტუალური საზრისის მქონეზე („სპირიტუალური აზრით“ - ამბობს იგი). მორალური ალევორიული ეგზეგეზის დროს კი ასეთი ტიპის ეგზეგეზის სპირიტუალურობაზე სიტყვიერი მითითება თითქმის არ გვხვდება (მიუხედავად ამისა, ორიგენე გარკვევით ლაპარაკობს ამ პასაჟთა მორალურ მნიშვნელობაზე კოსმოსურ მოვლენათა ადამიანში ლოკალიზაციის გზით). აღნიშნული გარემოება, ვფიქრობთ, იმით აიხსნება, რომ სპირიტუალური საზრისი მას ტექსტის ფარულ, მაგრამ უშუალო მოცემულობად მიაჩნია. მორალური ალევორია კი, მისი აზრით, ტექსტისათვის მისადაგებადია ინტერპრეტატორის მიერ მსჯელობის უფრო ფართოდ გაშლის შემთხვევაში, ეგზეგეტის სურვილის შემთხვევაში და სწორედ ამ კონკრეტული აზრით შეიძლება ჩაითვალოს, რომ ეს ინტერპრეტაციაც (ეს საზრისიც) ტექსტითაა განპირობებული. სხვაგვარად თუ ვიტყვით, ტექსტს შეიძლება მიეცეს ალევორიული ინტერპრეტაციაც. ამრიგად, თუ სპირიტუალური საზრისი უშუალოდ ტექსტის მიერ მოწოდებული ფარული, მაგრამ შეუქცევადი მოცემულობაა, რომლისთვისაც საფუძვლიანი ეგზეგეზის პირობებში გვერდის ავლაც შეუძლებელია, მორალური ალევორია ტექსტის ამ სახით ინტერპრეტაციის შესაძლებლობასთან ერთად თავისუფალ არჩევანს გულისხმობს ამ ტიპის ეგზეგეზის სასარგებლოდ, მისი წარმართვისადმი.

მეხუთე დღის ეგზეგეზაც ალევორიულ-მორალური ხასიათისაა და კვლავინდებურად იმანენტურია. ორიგენე მიუთითებს, რომ „პირდაპირი აზრით“ საქმე ეხება მცოცავი ცხოველებისა და ფრინველების წარმოშობას. შემდეგ ცალსახად აღნიშნავს, რომ იღებს ორიენტაციას უფრო სუბიექტური და ანთროპოცენტრული მსჯელობისაკენ: „მაგრამ ენახოთ, როგორ წარიმართება იგივე

მოვლენა ჩვენი ცის სამყაროზე ანუ ჩვენი სულისა და გულის ჩაკეტილ რეალობაში" (3, 45). აქვე, ტრადიციულად უშუალო პარალელებია გავლებული ობიექტური და სუბიექტური სამყაროს რეალობებს შორის, ანუ ისინი კვლავინდებურად იდენტიფიცირებულია: „*მე ფიქრობ, ჩვენმა სულმა მიიღო ბრძანება მასში არსებული წყლების საშუალებით წარმოშვას მცოცაეი ცხოველები და ფრინველები, ანუ (ე.ი.) დღის სინათლეზე გამოიტანოს ბოროტი და სათნო აზრები, რათა განასხვავოს ისინი ერთმანეთისაგან*“ (3, 45). ლეთისავე ბრძანებით შექმნილ დიდ „წყლის ცხოველებში, ჩემი აზრით, უნდა დავინახოთ უღირსი აზრები“... აქაც უნდა აღ.ნიშნოს, რომ ორიგენე კვლავინდებურად გამოხატავს კოსმოგონიურ მოვლენათა იმანენტურ მსჯელობად გარდასახვაში ფიგურირებად საკუთარ ინიციატივას ამ გარდასახვის პროცესზე, როგორც ასეთზე პირდაპირი მითითებით და გარკვეულწილად, ასეთი სიტყვიერი აქსესუარიტაც - *მე ფიქრობ, ჩემი აზრით; ამდენად, მსჯელობს ორიგენე, ფრინველები უნდა გამრავლდნენ მიწაზე (ყოფილ ხმელზე და ახლა მიწად წოდებულზე), ხოლო ქვეწარმავლები - წყალში, ქვეწარმავალთა სამყოფში* (ფს. 103, 26).

ამის შემდეგ მიწამაც წარმოშვა სხვადასხვა სახის ცხოველები. აქაც, ორიგენეს მიხედვით, ტექსტს ორმაგი საზრისი აქვს, რომელთაგან „პირდაპირი განმარტება არაერთარ სიძნელეს არ შეიცავს“ (3, 53) და ნათლად გეიჩვენებს ლეთის მიერ ცხოველთა, ოთხფეხთა, ქვეწარმავალთა შექმნას. მეორე საზრისი კვლავინდებურად ალევორიულია, თითქოს აგრძელებს მეხუთე დღის განმარტებების ტიპს. აქ ორიგენე სახელდებით მიუთითებს ტექსტის სპირიტუალურ საზრისზეც: „სპირიტუალური საზრისისთვის ურიგო არ იქნებოდა ეს პასაჟი წინა განმარტებებისთვის დაგვეკავშირებინა“ (3, 53), ამბობს იგი. დანარჩენ მონაცემებში ეგზეგეზის მეთოდი ტრადიციულია: ორიგენეს აზრით, წინა თავში აღწერილი, წყლიდან ამოსული ცხოველები და ფრინველები ჩვენი სულის მოძრაობა და აზრებია, გულის სიღრმიდან წამოსულნი. ხოლო მიწიდან გამოსული ცხოველების შემთხვევაში, ამბობს ეგზეგეტი, „მე



უფიქრობ", უნდა დაეინახოთ ჩვენი გარეგანი ანუ ხორციული, მიწიერი ადამიანი. ჩვეულებისამებრ, ამ აზრის მხარდასაჭერად ორიგენეს წმ. წერილის სხვა პასაჟები (მოციქულის სიტყვები) აქვს მოხმობილი და ტიპოლოგიურ ეგზეგეზაზე დაყრდნობას ცდილობს.

კაცის შესაქმნელთან დაკავშირებული ეგზეგეზა შესრულებულია პირდაპირი აზრით. ცხადია, არ უნდა ჩაითვალოს, რომ განმარტება და სიღრმისეული წიაღსელები მხოლოდ ალევორიული ინტერპრეტაციის პეროვიატივია და ეს ასე არ არის არც ალევორიული ეგზეგეზის ისეთი მოყვარული მოაზროვნისთვისაც, როგორც ორიგენეა. ამ კონტექსტში საინტერესოა ორიგენეს განმარტებები ადამიანის ღვთის ხატად შექმნის შესახებ. აღნიშნული მსჯელობა თუმცა სიღრმისეულია, რაიმე კონკრეტული ალევორია ტექსტის მიმართ (მისი პირდაპირი აზრისაგან განსხვავებული) ნაგულისხმევი არაა, აზროვნება გაშლილია სწორედ ტექსტის უშუალო მოცემულობის ფარგლებში. იგივე შეიძლება ითქვას მსჯელობის მეთოდზე, რომელიც საწინააღმდეგო აზრის დაშვებას ეარაუდობს მისივე სიმცდარის საილუსტრაციოდ, ანუ აქაც ეგზეგეზა არ სცილდება ტექსტის პირდაპირ საზრისს. შემდეგ თხრობა გაშლილია მორალურ-შემეცნებითი კუთხით, იმის ნათელსაყოფად, რომ ღვთის ხატისაკენ მზერამიმართული ადამიანი გადადის ღვთის მსგავსებაში. ამრიგად, ეს მონაკვეთი საინტერესოა, ერთი მხრივ, როგორც პირდაპირი ეგზეგეზის ფარგლებში აზროვნების (იშვიათი) შემთხვევა და აქვე ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ მორალური სწავლება ამ ტიპის ეგზეგეზასაც თვალსაჩინოდ ახლავს და მაშასადამე, ის არც ორიგენესთვის არის მხოლოდ ალევორიული ეგზეგეზის მახასიათებელი პრივილეგია და როგორც ასეთი, ერთგვარად გამოყენებადია პირდაპირი და სპირიტუალური ეგზეგეზისათვის. ეგზეგეზის მითითებით, განმარტებას საჭიროებს ტექსტი იმის შესახებ, რომ ღმერთმა არსებანი მამრად და მდედრად შექმნა და აკურთხა, რათა გამრავლებულიყვნენ, მაგრამ რატომ ამბობს წერილი „ღმერთმა შექმნა მამრად და მდედრად“ მაშინ, როცა ქალი ჯერ კიდევ

არ არსებობდა? ორიგენე მრავალგზის მიუთითებს ამ საკითხის პირდაპირი განმარტების საზრისზე სიტყვებით - „მაგრამ ესაა პირდაპირი განმარტების გზით პასუხი პრობლემისა“ (3, 67). შემდეგ ალევორიულ განმარტებაზე გადადის და ამაზეც სახელდებით მიუთითებს („უნახოთ ალევორიულად“...), მაგრამ აქ დართული პარალელები უფრო ნებისმიერი და თავისუფალი ჩანს, ვიდრე ყველა წინა შემთხვევაში. მათ უფრო თვითმიზნური ხასიათი აქვთ, იკეთება შთაბეჭდილება, რომ ტექსტში კი არ ეძებნებათ რაიმეგვარი საფუძველი, არამედ ორიგენეს ზოგად სურვილში იმის შესახებ, რომ ტექსტს მთელი მისი მოცულობის ფარგლებში უნდა აზლდეს ალევორიულობის მომენტი, როგორც მის (პირდაპირზე) აღმატებული, სუბლიმირებული რეალობებისთვის შესატყვისი საზრისის დასტური. ანალოგიის ნებისმიერობას, უპირველეს ყოვლისა, თვით ორიგენეს მიერ გამოხატული სუსტი მოტივაცია ადასტურებს, ისევე, როგორც შედარებით ბუნდოვანი სიტყვიერი აქსესუარიც: „ეთქვათ, რომ გონება მამრობითია“, „...სული შეიძლება გამოცხადდეს მდედრობითად“, მაშინ მათი თანხმობა და ერთიანობა გამრავლების საწინდარი იქნება... და სხვ. (3, 71)

ამრიგად, ორიგენესთან შევხვდით ტექსტის სამგვარი ინტერპრეტაციის შესაძლებლობებს: პირდაპირს, ისტორიულსა და ალევორიულს (სპირიტუალური და მორალური). ამათგან, მთელი თხზულების მანძილზე გვხვდებოდა პირდაპირი და ალევორიული ეგზეგეზა, ეს ფაქტი კი, ჩვენი აზრით, მსოფლმხედველობრივ განაცხადად უნდა გააზრდეს იმაზე მითითებით, რომ შექმნილი სამყარო, ყოველი რეალობა აუცილებლად გეთავაზობს, ერთი მხრივ, ემპირიულ, ფაქტობრივ შინაარსს და, მეორე მხრივ, მის უკან მდგარ სიმბოლურ მნიშვნელობას, არა ყველასათვის ცხადს, სრულყოფილი ქმნილებებისთვის შესაძლებლობისდა მიხედვით შემეცნებადს.

დასასრულ, ყურადღებას მივაქცევდით ერთ პასაჟს, სადაც ნაყოფიერებაზე მსჯელობისას ორიგენე ალევორიული ეგზეგეზით ცდილობს „სხეულებრივი ვნებების“ სარგებლიანობა (საჭიროება)

დაადასტუროს მათი გონივრულად გამოყენების შემთხვევების საფუძველზე. როგორც ჩანს, ამ საკითხზე წარმართული მსჯელობის ნაკლოვანებას თვით ავტორიც გრძნობდა, რითაც აიხსნება ის უპრეცედენტო კომენტარი, აღნიშნულ მოსაზრებას რომ ახლავს; ორიგენე აღიარებს: „მე ალბათ ისეთ შთაბეჭდილებას ვტოვებ, თითქოს ამას ჩემივე თავიდან (სიღრმიდან) ვამბობდე (ვიღებდე) და არა ღვთაებრივი წერილის ავტორიტეტიდან“ (3, 71). შემდგომ ეგზეგეტი თავის გამართლებას ცდილობს „რიცხვთას“ ფინეოსის ეპიზოდზე მითითებით, სადაც ფინეოსის რისხვა ბოროტების აღსაკვეთად ღვთის საქმის კეთებადაა მიჩნეული. მიუხედავად ამისა, განსაკუთრებული ყურადღების ღირსია სწორედ ის გარემოება, რომ ავტორმა თავად განსაზღვრა, თუ რა უნდა ჩაითვალოს მისივე ალევორიული მეთოდის სისუსტედ. ტექსტის კომენტარისას სუბიექტური მომენტის გამორიცხვა ფაქტობრივად შეუძლებელია და მიუხედავად ამისა, ჩვენი აზრით, მართებული არ იქნება არც სუბიექტური ასპექტის ლეგიტიმურობის სრული ნიველირება, ან ასეთი მოთხოვნის თეორიულ პრინციპად აღიარება. კითხვა ტექსტსა და მკითხველს შორის გაბმული კავშირია და თუ სუბიექტივიზმის უზომო აქცენტირება ტექსტზე ძალდატანებას იწვევს, მისი სრული ნიველირებაც სუბიექტზე (მკითხველზე) ძალდატანებაა. აქედან გამომდინარე, ტექსტთან ურთიერთობის ორი ფორმა მოიხაზება: ერთი მხრივ, შინაარსის, როგორც ტექსტით ნაგულისხმევი ობიექტური მოცემულობის, ემპირიული რეალობის წედომა და, მეორე მხრივ, ამ ემპირიულობიდან ამოსვლით სუბიექტური მომენტის საფუძველზე მსჯელობის გაფართოება, გაგრძელება, ახლებური ორიენტაციით დატვირთვა, ანუ ტექსტში დაწვეებული აზროვნების ლოგიკურად, მაგრამ სუბიექტურად განგრძობა. სწორედ ამ უკანასკნელი მოვლენის მაგალითია ძირითადად ორიგენეს ეგზეგეზა. რამდენადაც ვცდილობდით გვეჩვენებინა, მასაც ანალოგიური შეფასება აქვს თავისივე ეგზეგეტიკური მეთოდის მიმართ: მსჯელობის გაიმანენტურება, მორალურ ნიადაგზე ალევორიზაცია მისი სუბიექტური სურვილია ტექსტის ემპირიული შინაარსით

დასაფუძვლებული (შეპირობებული) და სწორედ ამ აზრით - ტექსტის ნაგულისხმევიც (რაზედაც ორიგენე ხან მიუთითებს, ხან არა). ხოლო ტექსტის ემპირიული მოცემულობა (შინაარსი), მისი აზრით, გადმოცემულია ხან პირდაპირი საზრისით (ეს კონცეფცია ტოტალურად მიემართება მთელს ტექსტს და არსად იგნორირებული არაა), ხან ისტორიულით, ხან სპირიტუალურით (ამ შემთხვევაში ფარულად), სადაც სუბიექტურობის მომენტი მხოლოდ მკითხველთა შესაძლებლობებს გულისხმობს ანუ, სუბიექტივიზმი იმ შესაძლებლობაშია, უნარშია, მკითხველს რომ გააჩნია (ან არ გააჩნია) ტექსტის სიღრმისეული ანალიზისათვის, იმ სიბრძნის წედომისათვის, აშკარად და საყოველთაოდ რომ არ დევს ტექსტის ზედაპირზე, თუმცა კი მისი ობიექტური შინაარსია. ამ მსჯელობით იკვეთება დასკვნა იმის შესახებ, რომ ორივე (ურთიერთგანსხვავებული) ტიპის ეგზეგეზის წარმმართველი ტენდენციაა ერთი თეორიული პრინციპი, რომელიც ტექსტზე ძალადობისაგან თავის მოზღუდვას გულისხმობს (პირდაპირი, ისტორიული და სიმბოლური ეგზეგეზით - როგორც ტექსტის შინაარსის მეტ-ნაკლები სიღრმით გადმოცემის მცდელობით, და ალევორიული ეგზეგეზით - რომელიც პრინციპში წინააღმდეგობრივი არ უნდა იყოს იმავე მოვლენისა). მიუხედავად ყოველივე ამისა, როგორც ჩანს, ორიგენემ პრაქტიკულად ვერ მოახერხა ალევორიული ინტერპრეტაციის გადაჭარბებებისაგან თავის დაღწევა, როგორც მაგალითად უკანასკნელად განხილულ შემთხვევაში. თუმცაღა უზერზულობის განცდას ამ გარემოების გამო (როგორც მსჯელობაზე დართული აღიარებაც მოწმობს) იგი, ერთი მხრივ, ვერ გაექცა, მეორე მხრივ კი, იგივე აღიარება იმასაც მოწმობს, რომ თეორიულად პრინციპი ტექსტზე ძალდაუტანლობისა - მისთვისაც შეუქცევადია. აქედანვე ჩანს, რომ ორიგენეს, როგორც ეგზეგეტის მიერ მისივე ეგზეგეტიკური მეთოდის ნაკლოვანებად აღიარებულია ტექსტზე ძალდატანების, მისი სუბიექტური თვალსაზრისების გადმოსაცემ იარაღად გამოყენების რისკი (შესაძლებლობა); თავისთავად ცხადია, ეს ნაკლულოვანება დაკავშირებული არ არის მისი ეგზეგეტიკის

ყველა პრინციპთან, არამედ - ალევორიულ ეგზეგეზასთან, როგორც ასეთთან, რასაც უეჭველად მოწმობს ის გარემოება, რომ აღნიშნული მობოდიშება ორიგენემ უშუალოდ (წრეგადასული) ალევორიული ეგზეგეზის ნიმუშს დაურთო. აღნიშნული თვითშეფასება, როგორც ითქვა, თანხვედება გარკვეულ პერიოდებში ჩენადი ოფიციალური ეკლესიის მოტივაციას ალევორიული ეგზეგეზის მეთოდის საწინააღმდეგოდ.

ამრიგად, ორიგენეს ეგზეგეტიკური მეთოდისთვის მახასიათებელ ელემენტებად („დაბადებაზე“ დართული მისი პომილიების მიხედვით) შეგვიძლია ჩავთვალოთ: 1. ანალოგიების გავლებისას ეგალიზაცია. ასეთ შემთხვევაში საქმე მსგავს მოვლენათა გარკვეული მიზნით (აქ მორალური ქადაგებისათვის) შედარებას, მათ შორის პარალელის გავლებას არ ეხება (რაც ავტორის უდაო უფლება იქნებოდა და იგი, ამასთანავე, დარჩებოდა პირდაპირი ეგზეგეზის ფარგლებშიც). საქმე ეხება განსხვავებულ მოვლენათა გაიგივებას, როგორც ასეთს. იმ ფაქტის გამო, რომ ამ გაიგივებას უდაო ლოგიკური საფუძველი არ გააჩნია და არც ამის შესახებ მსჯელობაა წარმოდგენილი, უდაოდ რჩება უკმარისობისა თუ დაურწმუნებლობის შთაბეჭდილება. ეს ფაქტი კი, თავის მხრივ, შეუძლებელს ხდის ყურადღების მიღმა დავტოვოთ ასეთ ინტერპრეტაციაში ორიგენეს მიერ გამოჩენილი თვალშისაცემი ინიციატივა ანუ, შთაბეჭდილება იმის შესახებ, რომ ამ ტიპის ეგზეგეზაში მისი ინიციატივაა გადამწყვეტი. 2. ორიგენე თავისი ეგზეგეზის გამყარებას ტრადიციულად ცდილობს წმ. წერილის სხვა ნაწილებიდან მოხმობილი ტექსტების მოშველიებით. კიდევ ერთხელ უნდა შევნიშნოთ, რომ ორიგენესთვის მის გარკვეულ მოსაზრებათა სუბიექტივიზმი თავადაც საგრძნობი უნდა ყოფილიყო; თუნდაც იმ ფაქტიდან გამომდინარე, რომ ამ სუბიექტივიზმის ნიველირების წმ. წერილის ავტორიტეტით თანმიმდევრული ზრუნვა ჩანს.

ლიტერატურა

1. **J. Daniélou**, Origène comme exégète de la Bible: *Studia Patristica*, vol. I, part I, Berlin, 1995.
2. **Herméneutique**: Encyclopédie des Sciences Religieuses, T. VI, Paris, 1879.
3. **Origène**, Homélie sur la Genèse, introduction de Lubac et L. Doutreleau, Paris, 1976
4. **J. Pépin**, A propos de l' histoire de l' exégèse allégorique: L' absurdité, signe de l' allégorie - *Studia Patristica*, vol. I, part I, Berlin, 1995.
5. **M. Spanneult**, Eustathe d' Antioche exégète: *Studia Patristica*, vol. VII, part I, Berlin, 1963.

**ПАТАРИДЗЕ Т.**

**ЭКЗЕГЕТИЧЕСКИЙ МЕТОД ОРИГЕНА ПО  
КОММЕНТАРИЯМ КНИГИ «БЫТИЯ»**

**Резюме**

Автором статьи в свете изучения Александрийских и Антиохийских экзегетических традиций выявлены особенности аллегорического экзегетического метода по комментариям Оригена, составленным на книгу «Бытия». Спецификой экзегета можно считать некоторые преувеличения его аллегорических интерпретаций и в то же время старание нивелировать такой чрезмерный субъективизм.

**TAMAR PATARIDZE**

**ORIGEN'S EXEGETIC METHOD ACCORDING TO HIS  
COMMENTARIES ON THE GENESIS**

**Summary**

The exegetic method of Origen's (founder of the allegorical exegetic method) is studied according to the homilies appended to the Genesis, against the background of the Alexandrian and Antiochen exegetic schools. Certain exaggerations in Origen's allegorical interpretations should be considered to his specificity, at the same his consistent care to level this subjectivism.

## ლუიზა ჭუმბურიძე

### ადამიანის სრულყოფის იდეალი „არჩილიანში“

არჩილ ბაგრატიონის ფიქრის, ტყევილისა და განსჯის საგანი ადამიანი და მასთან დაკავშირებული პრობლემებია.

პოეტი ადამიანის ზნეობრივ ღირსებათა დაკარგვას დიდ ეროვნულ უბედურებად თვლიდა. მოქალაქეობრივი პასუხისმგებლობით უკიდებოდა ზნეობის საკითხებს. როგორც დიდაქტიკოს მორალისტს, აინტერესებდა, თუ რა გზით უნდა მომხდარიყო ადამიანის მიწიერ ცდუნებაზე ამაღლება, მისი სულიერი განწმენდა, პირველი ხაგის – ადამიანის ღირსების დაბრუნება (1).

პოეტის მსოფლმხედველობრივ სისტემაში ეთიკურ მეხედულებებს მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია. მის მოქალაქეობრივ პათოსს ასაზრდოებს როგორც რწმენის ძლიერება და ღრმა პაგრიოტული სულისკვეთება, ისე მორალურ-ზნეობრივი ამაღლების აუცილებლობის შეგნება.

არჩილი ქვეყნისა და ერის ინტერესებისათვის მარტო იმიტომ კი არ იბრძვის, რომ ერი განსაცდელშია, არამედ იმიტომაც, რომ მის დაცვას ადამიანური ზნეობა მოითხოვს.

ყველა ერს თავისი გრადიციული კულტურა აქვს. ქართველმა ხალხმა საუკუნეების მანძილზე ჩამოაყალიბა ზნეობრივი პრინციპები, ცხოვრების ესა თუ ის წესი ზნეობრივი მოთხოვნების საგნად აქცია.



არჩილი ითვალისწინებს და იზიარებს ზნეობრივი პრინციპების გრადიციულ გაგებას. მისი პოეტური აზროვნება მომდინარეობს რელიგიური თვალსაზრისიდან, მისი მორალისა და ეთიკის ნორმებიდან.

ზნეობისა და რელიგიის ურთიერთობის პრობლემა ისევე ძლიერია როგორც თვით ეთიკური და რელიგიური აზროვნება. ყოველი რელიგია მიჩნეულია ზნეობის წყაროდ. არჩილი, როგორც ქრისტიანი მოაზროვნე და პირველი ქართველი განმანათლებელი, თავის შეხედულებებს ზნეობის საკითხებზე ქრისტიანულ მოძღვრებაზე აფუძნებს. მისი პოეზიის სულიერი სამრდო ქრისტიანული ეთიკაა.

არჩილს კარგად ჰქონდა შეგნებული, რომ ქვეყნის ხსნა, მისი გადარჩენა განათლებულ და ზნეობრივად სრულყოფილ ადამიანს შეეძლო. ადამიანის სრულყოფის საკითხს იგი ზნეობრივ ასპექტში განიხილავდა. ამ მიზნით ითვალისწინებდა როგორც სასულიერო, ისე საერო მწერლობის გრადიციებს.

სრულყოფილი ადამიანის იდეალი ქართული სამოგადოებრივი ცხოვრების სხვადასხვა ეტაპზე განსხვავებულადაა წარმოდგენილი. სასულიერო და საერო მწერლობის ნიმუშები ამ მხრივ ერთნაირ სურათს არ გვიჩვენებენ.

სრულყოფილი ადამიანის იდეალის შესწავლისათვის საჭიროა ადამიანის მუასაუკუნეობრივი კონცეფციის გათვალისწინება, რადგან „იმდროინდელი ფილოსოფიური თვალთახედვით, მთელი კოსმოსის საერთო თვისება წარმოდგენილი იყო ადამიანში, რომელიც შეიყავდა უზენაეს არსთათვის და ფიზიკური სამყაროსათვის დამახასიათებელ ნიშნებს. ამ პრინციპით ადამიანი თავის თავში აერთიანებდა სამყაროს მთელ მრავალფეროვნებას“ (2).

აგიოგრაფიული მწერლობის ნიმუშებში ადამიანი სულიერ სრულყოფას განჯვის გზით აღწევს. „განჯვის კულტს

ღვთაებრივი საწყისი აქვს ქრისტიანულ გაგებაში" (3, 150). „ტკივილი თუ განჯვა, დაკავშირებული ბუნებრივ-მიწიერ არსებობასთან, ერთეულ სუბიექტურობასთან, უცილობელი და გარდამავალი საფეხურია ღვთაებრივ სუბსტანციად ამაღლებისათვის“ (4, 37).

ადამიანი საკუთარი თავის შეცნობით შეიგნებს, თუ რამდენად დასცილდა იგი იდეალს და ეუფლება სურვილი სრული გარდაქმნისა, სულიერ საწყისს მეტ უპირატესობას ანიჭებს, მას უმორჩილებს ხორციელ, მიწიერ საწყისს. ამაში კი მას ეხმარება რწმენისადმი ერთგულება და სიყვარული.

სხეულისა და სულის ბრძოლა აგიოგრაფიის ერთ-ერთი წამყვანი მოტივია. მოწამე სრულყოფას სხეულზე სულის გამარჯვებით აღწევს.

ბიბლიური თქმულების მიხედვით, ღმერთმა შექმნა კაცი თავისი ხაგით, რითაც მან მისი მაღალი ღირსება გახაზა. გონებითა და მეტყველებით, თავისუფალი ნებით ადამიანს ყველა სულიერ არსებაზე მეტი უპირატესობა მიანიჭა. იგი ყველაფრის პატრონი გახადა.

პირველ ცოდვამდე სულისა და ხორცის სრული პარმონია არსებობდა.

ადამიანს თავისუფალი ნებით შეეძლო ამაღლებაჲ და დაეცა, მაგრამ რადგანაც ადამიანი თავის თავში ინახავდა ღვთის ხაგს, მას ხსნის იმედიც ჰქონდა, სრულყოფილებისათვის რომ მიეღწია, დიდი მნიშვნელობა თვით შემეცნებისთვის უნდა მიენიჭებინა. სწორედ საკუთარი თავის შეცნობით შეიგნებდა იგი, თუ რამდენად დასცილდა იდეალს და დაეუფლებოდა სინანულის გრძნობა, გარდაქმნის სურვილი (5).

ქრისტიანული მოძღვრების მიხედვით, ხსნა სინანულშია. სინანულით კი ადამიანი გაიაზრებს თავის საკუთარ უღირსობას, რასაც ტკივილით, გლოვითა და სიმდაბლით გამოხატავს. „მე ჭია ვარ და არა კაცი“, -

აცხადებს ერთ-ერთ ფსალმუნში დაცემული ადამიანი. ეს კი უკვე დასაწყისია თავისი უღირსობის შეგნებისა. სინანულით განმსჭვალულ ადამიანს ეუფლება იმედი ხსნისა, რაც არის ამალღების წინაპირობა. ადამიანის მნობრივი დაცემა, რაც იმდროინდელი საქართველოს პოლიტიკური მარცხით იყო გამოწვეული, ქრისტიანი პოეტისათვის უფლის მიერ მოვლენის სასჯელად აღიქმებოდა. ამიგომ იგი იწყებდა ცოდვის რაობის გამოძიებას. პირველი ცოდვის ხელახლა გააზრებას.

არჩილს, როგორც ქრისტიან მოაზროვნეს, უნდებოდა ასეთი კითხვა: რა მიზეზით გაჩნდა ბოროტება, როდესაც სოფელია და კაციც სიკეთით იყო დაბადებული. ვის მიუძღვის ბრალი ბოროტების გაჩენაში, ვისგან მომდინარეობს იგი.

ამ საკითხების გააზრებისას არჩილი "შესაქმეს" მიმართავს. არკვევს, რამ გამოიწვია პირველი ცოდვა, რაც გახდა მიზეზი სამყაროსა და ადამიანს შორის არსებული პარმონიის რღვევისა. დასაბამი დაედო ბოროტებას, რომელიც დაუპირისპირდა სიკეთეს. სამყარო გაიყო ნათლად და ბნელად. ვინაიდან არჩილის მსოფლმხედველობა ქრისტიანულ მოძღვრებაზეა დაფუძნებული, ამიგომ იგი ადამიანთან დაკავშირებულ საკითხებს ამავე ნიადაგზე ხსნის. ამ თვალსაზრისით საყურადღებოა მისი პოემა „გაბაასება კაცისა და სოფლისა“. როგორც კ. კეკელიძე აღნიშნავს, იგი ლირიკულ-დიდაქტიკური ხასიათის პოემაა. მასში ღრმად და საინტერესოდაა გაშუქებული ადამიანისა და სამყაროს ურთიერთობის საკითხი (6).

სოფლის წარმავლობა და გაკანღობა „გაბაასების“ ერთ-ერთი ძირითადი მოტივია, რომელიც პოემის მთელ შინაარსს მსჭვალავს (1).

პოემა მთელი არსით წარმოაჩენს XVII საუკუნის საქართველოს პოლიტიკურ, სოციალურ ყოფას. ეროვნულ და

სოციალურ პრობლემებთან ერთად, "გაბაასებაში" გარკვეული ყურადღება ეთმობა ეთიკის საკითხებს.

არჩილი ითვალისწინებს რა თავისი თანამედროვე საზოგადოების უარყოფით მხარეებს, მათ სამხილებლად პაექრობას მიმართავს. პოემაში დიალოგის მონაწილეები არიან სოფელი და კაცი (7).

სოფლის პირით არჩილი არა მარტო ამხელს მიწიერი ცთუნებისაგან დაბრმავებულ ადამიანს, არამედ აუხიზლებს მას, ახსენებს ამქვეყნიურ ვალდებულებას, მოძღვრავს და არიგებს, ამიგომ ეს პოემა დიდაქტიკურ-მორალისტური ხასიათისაა. პოეტი ადამიანური გკივილების ჩვენებასთან ერთად მნეობრივი ნორმების დადგენასაც ცდილობს. არჩილის მსჯელობა არა მარტო ახალი აღთქმის შეგონებითაა შთაგონებული, არამედ მასში ცხოვრებისეული სიბრძნეუ ჩანს.

არჩილი დიდ ყურადღებას უთმობს როგორც საღვთო, ისე საერო სიბრძნეს. მისი თვალსაზრისით, „უსარგებლო არ არს სიბრძნე, რომელმაც ვერ შეძლოს განდევნად ბოროტი სული თვისისა“. პოეტს კარგად ესმის, რომ ადამიანის განწმენდა ორივე სიბრძნეზე დაყრდნობით უნდა მოხდეს, რადგან მათი ძირითადი ფუნქცია მორალური ზემოქმედებაა. ადამიანის სრულყოფა კი მიიღწევა მნეობრივი სიწმინდით, განსწავლულობით და ღვთაებრივ სიბრძნესთან ზიარებით.

არჩილს ადამიანის შემფასებლად ბრძენი მიაჩნია, რადგან ადამიანის ღირსება იმომება როგორც მორალურ-მნეობრივი პრინციპებით, ასევე სიბრძნით. ორმაგი სიბრძნის ცოდნა მას ადამიანის სრულყოფის ერთ-ერთ აუცილებელ თვისებად მიაჩნდა.

არჩილის აზრით, ადამიანი ამქვეყნიური ადამიანური მისწრაფებების მიუხედავად, უნდა ემორჩილებოდეს ქრისტიანულ პრინციპებს, ღოგმებს. მას ისეთი ყოფა უნდა მიაჩნდეს იდეალად, რომელშიც იგრძნობა შინაგანი ქრისტიანული წესრიგი, რომელსაც საფუძვლად იერარქიზმი

უღევს. ყოველივე ეს კი უნდა ემყარებოდეს ზნეობრივ სიწმინდეს. ეს ეხება როგორც სასულიერო, ისე საერო ცხოვრებას.

არჩილს კარგად ესმის, რომ ადამიანია მიზეზში და მიზანი სამყაროს არსებობისა. მან უნდა შეიმეცნოს თავისი ღვთაებრიობა და განსაზღვროს თავისი ადგილი სამყაროში, რადგან ღმერთისა და სამყაროს შეცნობა ადამიანს დაკვალა, ეს კი უკვე მისი გონების ძალის აღიარებაა.

მაგრამ მას შემდეგ, რაც ადამიანმა დაკარგა „ცხოვრების ხე“, რომელიც სიცოცხლის მომნიჭებელი იყო, „ხატებაჲ ღვთისაჲ“, დაკარგა ღვთისთვის დამახასიათებელი თვისებები. სიკეთე, სიბრძნე, ჭეშმარიტება. ამ დროიდან ადამიანმა პირველადი მნიშვნელობა მაგერიალურ საგნებს მიანიჭა, სიკეთის უარყოფით ბოროტებას ეზიარა.

კაცს არ სურს თავისი დანაშაული აღიაროს. მის გრაგეღიაში სოფელს სდებს ბრალს. მას შემდეგი სიტყვებით მოიხსენიებს: „მგერო ბოროტო“, „სამოთხით გამოძებულო“, „გესლის უმწარვე ნაყოფო“, „სიკეთის გამავებულო“, „ნათლის დამბნელებულო“ (1, 21).

არჩილი მარტო სოფლის სიმუხთლეს არ წარმოაჩენს, მას კაცის სიმუხთლევ დაუნახავს. იგი სოფლის პირით აფრთხილებს ადამის შეილებს, ნუ დაემსგავსებიან სხვა ნივთებს, ვინაიდან ამ ნივთებზე მალლა დგანან.

შეილების გასაგონად არჩილი ჩამოთვლის ძველი აღთქმის პერსონაჟებს (აბრამი, ენუქი, ნოე, ელია), რომლებმაც თავისი სიმართლით, სათნოებით, რწმენისადმი ერთგულებით ღმერთის ყურადღება დაიმსახურეს.

არჩილი სოფლისა და კაცის პაექრობით წარმოაჩენს თავის დამოკიდებულებას ადამიანისადმი: მისი აზრით, ბოროტება, რომელიც სიკეთით დაბადებულ ადამიანში ბატონობს, თვით ადამიანიდან მოდის. ადამიანმა ღვთაებრივი სახე დაკარგა მას შემდეგ, რაც პირველადი მნიშვნელობა

მაგერიალურ საგნებს მიანიჭა, სულიერი მხარე დაივიწყა. ბოროტებას თავისი სურვილით ეზიარა. ყოველივე ამის გამო ქვეყნად გაბატონდა შური, მტრობა, ღალატი, სიყრუე, გარყვნილება.

არჩილი ქრისტიანული მოძღვრების საფუძველზე ეძიებს გზებს პიროვნების ამაღლებისა და სრულყოფისათვის. ამ საქმეში კი იგი დიდ მნიშვნელობას რელიგიას ანიჭებს.

რელიგიური ხსნა კი იმაში მდგომარეობს, რომ ადამიანი თავის თავში აღმოაჩინოს უმაღლესი ადამიანი, დაიბრუნოს „ხატებად ღმრთისაჲ“, შეერწყას ღვთაებრივს.

არჩილის მწიგნობრივ-ეთიკური კონცეფცია ადამიანზე კარგადაა წარმოჩენილი „გაბაასებაში“. პოეტი აქ ადამიანის სამყაროს საფუძვლიან ცოდნას იძლევა, უკვირდება მის მორალურ თვისებებს, ღრმად იხედება მის სულში, ქმნის იდეალური ადამიანის მოდელს მისთვის დაშახასიათებელი ყველა ძირითადი ნიშნით.

არჩილი, ეპოქის ტრაგიკულ ამაღლებული პიროვნება, ქვეყნის ჭირ-ვარაძზე დაფიქრებული მამულიშვილია. იგი როგორც მეფე და პოეტი, თავის მოქალაქეობრივ ვალად თელის განწმინდოს ერი მანკიერებისაგან, აამაღლოს და ხელი შეუწყოს მის სრულქმნას.

პოეტის სიტყვით, ადამიანის სრულყოფისათვის კი საჭიროა, რომ მან სწორად წარმართოს თავისი ცხოვრება და ნათელს ეზიაროს. თუ ცხოვრებას უმწიკვლოდ და წმინდად გაივლის, ფინიკის ხესავით აღიმართება, ამისათვის კი უნდა დათმოს ძველი ადამი, რომელიც ცთომილი იყო, დაეწაფოს ქრისტიანულ მოძღვრებას, რითაც შეძლებს, თავი დააღწიოს ცთომას და მოიპოვოს უკვდავება.

არჩილი ურჩევს ადამიანს, რომ სულის უკვდავებაზე იმრუნოს, რადგანაც ამქვეყნიური სიამენი არის მოკლე და ხრწნადი, იობის მაგალითის გახსენებით პოეტი ქადაგებს სიმშვიდეს, მოთმინებას, თავმდაბლობას, სიკეთის ქმნას.

არჩილის თვალსაზრისით, ადამიანი სულის სიმალღეს თავის ღვაწლით უნდა აღწევდეს. მას უნდა სწამდეს, რომ ხორცის ტკივილი სულს ვერაფერს ავნებს:

„ყოცა ხანს თუ ხორცს ვატკენდესთ,  
ვერა გავნოსთ სულსა სულად“ (1)

სულისა და სხეულის ურთიერთობის მიმართულების თვალსაზრისით სულის ფუნქციას ასე განმარტავს ვრიგოლ ნოსელი:

„სული თავით თესით ცხოველ ჰყოფს ხორცით“.

რ. სირაძის განმარტებით, „სულს სიციოცხლე შეაქვს მასში, რაშიც ის ვლინდება“ (8). ასეთსავე თვალსაზრისზეა არჩილი, როცა სულის უკვდავებაზე მსჯელობს. იგი ადამიანში სულიერ ფასეულობას აფასებს, მასზე ზრუნვას მოითხოვს, რადგან სულიერი ფასეულობა ადამიანს სიციოცხლის რწმენას უბრუნებს.

მიუხედავად იმისა, რომ ადამიანის ფანტაზიამ შექმნა სულის უკვდავების იდეა, მისი გონება მაინც ვერ შეეგუა ფიზიკურ მოსაობას. სიკვდილის შიშმა მოიცილა ადამიანი, ამიტომ დაისვა მისი არსებობისა და დანიშნულების საკითხი.

არჩილის აზრით, მართალია სიციოცხლე წარმავალია, დროებითია, მაგრამ ადამიანს, როგორც გონიერ არსებას, წუთისოფელი დიდ მოვალეობას აკისრებს. არჩილთან სიკვდილის შიში დაძლეულია მოვალეობის შეგნებით. პოეტს მიაჩნია, რომ ადამიანმა, ვიდრე ამ სოფლად ცხოვრობს, უნდა შეიმეცნოს თავისი მოვალეობა, ამქვეყნიური ცხოვრება სიკეთის ქმნის სურვილით განმსჭვალოს.

მიუხედავად იმისა, რომ არჩილს მძიმე ეპოქაში მოუხდა მოღვაწეობა, მისი ხანგრძლივი ბრძოლა ტახტისათვის მარცხით დამთავრდა, რამაც მასში დიდი სულიერი ტკივილები გამოიწვია, მან მაინც იპოვა ძალა იმისათვის, რომ თანამემამულეებში ჩაენერგა რწმენა,

ერთგულება და სიყვარული ქვეყნისა, სულიერი უსუსელობის მნიშვნელობა ადამიანის სრულყოფისათვის.

არჩილი მწეობრივ კოდექსს რომ აყალიბებდა, უმთავრესად თავისი კლასის ინტერესებს ითვალისწინებდა. დიდ ყურადღებას უთმობდა ქვეყის კულტურას. ადამიანის ყველა კარგ თვისებას მწეობად თვლიდა, ასევე მწეობრივად მიიჩნევა სხვადასხვა რამის ცოდნას (1).

არჩილის დაკვირვებით, ადამიანს გარდა ტრაგიკული ჩვევებისა და ცოდნისა, ისეთი თვისებებიც უნდა ახასიათებდეს, რომელიც მისი სულიერი სამყაროდან მომდინარეობს.

ადამიანის გარდაქმნას პოეტი განათლებისა და აღზრდის გზით მოითხოვს, რადგან სიკეთის კლება და ბოროტების გამრავლება, მისი აზრით, გაუნათლებლობის შედეგია. მწეობრივი წესების არცოდნა უწვრთნელობისა და უზრდელობის გამოვლინებაა:

„თუ ვინ ესრე არა მრდილობ  
მამ იქნები სვანი ყუდი“ (1)

სამყაროს ეთიკური ცენტრი ადამიანია, მისი მიზანი სამყაროს გარდაქმნაა. ეს გარდაქმნა კი თვით ადამიანისთვისაა. ამიტომ არჩილის ეთიკურ კონცეფციაში დიდი ადგილი ეთმობა სიციოცხლეს, ამქვეყნიურ ცხოვრებას, ადამიანის ფიზიკურ წვრთნას, შრომას. საღმრთო მწეობასთან ერთად იგი სამხედრო მწეობასაც განიხილავს, ე.ი. ყველა იმ წესებს საერო ცხოვრებისას, რომელთა საფუძვლიანი ცოდნა ევალება კარგად გაზრდილ ქართველს.

ცხოვრებასთან ნაზიარებ პოეტს სწამდა, რომ ადამიანი ამქვეყნიური სამსახურითაც შესძლებდა ღმერთთან მიახლოებას.

ადამიანი მოაზროვნე არსებაა. მან იცის ჭეშმარიტების ფასი, აქვს სინამდვილის შემეცნების მოთხოვნილება, სიკეთის ქმნის სურვილი, ამიტომ ადამიანის მწეობრივ სახეს უნდა



განსაზღვრავდეს უმაღლესი ინტერესები, მისთვის სრულქმნილებისკენ სწრაფის იმპულსად სულიერი მოთხოვნები უნდა იქცეს. უნდა ახასიათებდეს შემდეგი სათნოებანი: სულის უბიწობა, სიყვარული, სიკეთე, თავმდაბლობა, რჯულის სიმტკიცე, ერთგულება, წყალობა, მიმტკეველობა, სიბრძნე, სიწმინდე, მოწყალება, სახელის დამკვიდრების სურვილი უნდა ერჩივნოს ყოველ სიმდიდრეს. არჩილი, როგორც რუსთაველის შემკვიდრე, აღიარებდა ადამიანის გონების ძალმოსილებას და ამ რწმენით მსჭვალავდა თანამედროვეებს.

ნამდვილი ბედნიერება ადამიანისათვის მამინ იბადება, როდესაც თავისი ცხოვრების მიზნად სულიერ ინტერესებს გაიხდის და მისი ღირსეული არსებობა ამქვეყნად ზნეობრივი ცხოვრებით განხორციელდება.

ადამიანის ღირსება, პოეგის აზრით, ყველა სხვა ფასეულობაზე მაღლა იდგა. მრავალ თვისებათა შორის მთავარი საზოგადოების წინაშე მოვალეობისა და პასუხისმგებლობის შეგნება იყო, რაც განსაკუთრებით ქვეყნის მმართველს, მეფეს უნდა ახასიათებდეს. მეფის განათლებაზე, მის ზნეობრივ სიმადლეზე დამოკიდებული ქვეყნის ბედი.

ადამიანის მოვალეობად ითვლება არა თუ ზნეობრივი ნორმების დაცვა, არამედ მათი საფუძვლიანი ცოდნაც, რადგან ადამიანის ქცევა ზნეობრივი ღირებულებით ფასდება, ამიტომ გათვალისწინებული უნდა იყოს იმ საზოგადოების ზნეობრივი პრინციპები, რომელშიც ის ცხოვრობს.

მამასადაბე, ზნეობა არის ადამიანის ღირსებისა და ღირებულების საზომი. არჩილის დასკვნით, სრულყოფილი ადამიანი უნდა აღიზარდოს სიყვარულის, სიკეთის, რწმენისა და სამართლიანობის პრინციპებით.

არჩილმა, რომელიც ეროვნული პრინციპებით იყო შთაგონებული, ქრისტიანულ იდეალს დიდი მნიშვნელობა

მიანიჭა. მისი რელიგიური განცდა იმდენად ძლიერი იყო, რომ საერო თემატიკის გატაცებამ ვერ დაჩრდილა მისი ქრისტიანული მსოფლმხედველობა. ბიბლიური სახეებით აზროვნება, რელიგიურ-მისტიკური მოტივების შემოტანა მხატვრულ შემოქმედებაში იმაზე მიუთითებს, რომ პოეტი ქრისტიანული მოძღვრების საფუძველზე ცდილობდა როგორც ეროვნული პრობლემის გადაჭრას, ისე ქართველი საზოგადოების სულიერ ხსნას. ამ თვალსაზრისით მან თავის შემოქმედებაში მნიშვნელოვანი ადგილი დაუთმო რელიგიურ თემებთან ერთად იმ მხატვრულ სახე-სიმბოლოებს, რომლებიც ადამიანის სულიერ ამაღლებას უწყობდა ხელს.

არჩილის პოეზიაში ქრისტეს სახე-სიმბოლო უმთავრესად ტრადიციულია. იგი გვხვდება როგორც ბიბლიაში, ისე სასულიერო მწერლობის ნიმუშებში. ქრისტეს სიმბოლოებს: ნათელი, მზე, მზე სიმართლისა რელიგიური და ესთეტიკური მნიშვნელობის გარდა ეთიკური დაკვირთვაც აქვს.

ქრისტე არჩილთან მოაზრებულია როგორც ნათელი ბნელის განმანათლებელი, ჯოჯოხეთის ცეცხლის ალის დამშრეტი, უსასყიდლო მკურნალი, ადამიანთა ხსნისათვის ჯვარზე გაკრული, სისხლით ადამიანთა ცოდვების გამწმენდი, ნათელი სამუდამო, მეცად ამაღლებული (4).

პოეტის შეხედულებით, თუ გონება უშუალოდ წედება და შეიმეცნებს ღვთაებას, მაშინ სული ღვთაებრივ ნათლისკენ მიილტვის. ისწრაფვის დაემსგავსოს მას: არჩილი ხილული ნათლის მიღმა გონებრივ ნათელსაც აღიარებს, ევედრება უზენაესს სულისა და გონების განათლებას:

„გონების თვალი ამიხილე, რომელიც ცოდვით იყო დაბრმავებული“ (1)

როგორც ცნობილია, ქრისტიანული მოძღვრება მკურნალია სულთა და ხორცთა. ტრაგიკული განცდა, რომელიც ადამიანს ცოდვის გამო ეუფლება, დაიძლევა

ნათლისკენ სწრაფვით, რაც თავისთავად ხსნისკენ სწრაფვაცაა.

არჩილის ამრით, ნათლისკენ სწრაფვა მიიღწევა გულისთქმისა და ვნების დათრგუნვით. თუ ადამიანი თავის ცხოვრებას საფუძვლად ღვთის შიშსა და სიყვარულს დაუდებს, დაემონება ღმერთს, მაშინ შეედომილი იპოვის ჭეშმარიტების გზას, სიბნელე ნათლით შეეცვლება.

არჩილი ადამიანს მთავაგონებს, რომ ღვთაების უპირატესობა უნდა შეიმეცნოს გულით და მისკენ მიპყრობილი სულიერი თვალთ, რადგან სულიერ საწყისად მოიაზრება როგორც გული, ისე ნათლად მხედველი თვალიც.

საცნაური ნათლისკენ სწრაფვის გზა სამუალებათა ადამიანის ხსნისა, განწმენდისა და სრულყოფისა, ამიგომ ღვთის წინაშე მსხვერპლად მიიტანება გონებაცა და გულიც:

„გულია მეფე მთავარი გვამისა ყოვლთა ასოთა,  
უმისოდ ყველა ცუდია მრავალ ნაწერად ასოთა,  
ვის რა აამოთ, თუ არ მას, რამომც რამ

ტკბილიასოთა?

ის უნდა ღმერთსა მიუპყრათ, შემსჭვალათ მავრა  
ასოთა“ (1, 16, 17)

არჩილი ეძებს მიუწვდომელ ნათელს არა ფიზიკური თვალთ, არამედ გონების თვალთ, ამიგომ ევედრება ქრისტეს, „სიტყვა დაუსაბამოს“, მისკეს სულიერი ძალა, რომ გონების თვალთ მისწვდეს ღვთაებრივ ნათელს.

არჩილი თავისი შემოქმედებითი მოღვაწეობით მზად იყო ქართველ ხალხში განემგვიცაინა ქრისტეს სჯული, ჩაენერგა სურვილი ნათლისკენ სწრაფვისა, ეხსნა გადაგვარების საფრთხის წინაშე მგდომი ქართველები და კათარზისის გზაზე დაეყენებინა.

შუასაკუნეობრივი ამროვნების გრადიციების აღორძინებითა და ქრისტიანული სახე-სიმბოლოების

გამოყენებით ხელი შეეწყო ადამიანის სულიერი  
ამაღლებისათვის.

### ლიტერატურა

1. არჩილიანი, გ. I, 1936
2. მ. უჯმაჯურიძე, ელევთერი მოტივისათვის ძველ ქართულ  
სასულიერო მწერლობაში, „მაცნე“, 1985, №1
3. გ. იმედაშვილი, ვეფხისტყაოსანი და ქართული კულტურა, თბ.,  
1968
4. გ. ფარულაძე, შხატერული სახის ბუნებისათვის ძველ  
ქართულ პროზაში, თბ., 1982
5. ლ. გრიგოლაშვილი, დავით აღმაშენებლის „გალობანი  
სინანულისანის“ კონცეფციისათვის, ქართული ლიტერატურის  
საკითხები, II, თბ., 1971
6. კ. კეკელიძე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, გ. II,  
თბ., 1981
7. გ. მაღულარიძე, „გაბაასება კაცისა და სოფლისა“, ცისკარი,  
1971, № 4
8. რ. სირაძე, გრიგოლ ნოსელის ძიებები სულისათვის ძველ  
ქართულ მწერლობაში, მაცნე, 1973, № 1

**ЧУМБУРИДЗЕ Л.**

**ИДЕАЛ СОВЕРШЕНСТВОВАНИЯ ЧЕЛОВЕКА В  
«АРЧИЛИАНИ»**

**Резюме**

В работе автор рассматривает этические взгляды Арчила Багратиони, заостряя внимание на этических категориях, способствующих повышению нравственности человека, ее совершенствованию.

**L. CHUMBURIDZE**

**THE IDEAL OF REFINEMENT OF HUMAN BEING'S  
ACCORDING TO "ARCHILIANI"**

**Summary**

The author reviews Archil Bagrationi's ethical conception and, underlines the ethical categories which encourage improvement and refinement of human morality.

## მერაბ რობაქიძე

### „ვეფხისტყაოსნის“ გოგიერთი ცნების იტერპრეტაციისათვის

#### 1. პიროვნების „იწროებისა“ და „კრულობის“ იდეისათვის

„იწროების“ შინაარსის გასათვალისწინებლად მეტად მნიშვნელოვანია „ვეფხისტყაოსანში“ დადასტურებული კომპოზიტი „გონებაშეიწრებული“, რომლითაც პოემის ავტორი გამოხატავს აუთანდილის განწყობილებას, მის მღელვარე სულიერ მდგომარეობას. რაინდის გულისწუხილი გამოწვეულია იმ მძიმე მისიის შეუსრულებლობით, რომელიც მან იტვირთა.

საქმე ეხება უცხო მოყმის მონახვას. მთელი სტროფის შინაარსი ნათლად და გარკვევით წარმოადგენს „გონებაშეიწრებულის“ მნიშვნელობას, რასაც მხარს უბამს მთლიანი კონტექსტის გააზრება:

„თენი ესხნეს ორანილა, ამაღ სულთქვამს, ამაღ იშობს;

„ვაი თუ საქმე გამიმკლავნდეს!“ – კვლა ამისთვის

გულმოშიშობს“ (14, 186);

„საგონებელი შეექმნა, დადგა საქმისა მრჩეველად,

თქვა: „თუ დავბრუნდე, ეზომი ხანი რად დაყვავ მე

ველად?

ჩემსა რა ეპკადრო მნათობსა, ვიყავ რად დღეთა

მღეველად?“ (14, 187).

„თუ არ დაებრუნდე, საძებრად დავეყნე სხვანიცა  
ხანანი,  
რომელსა ვეძებ ვერა ვცნე ამბაენი მე მისთანანი,  
დრო გარდაუწყდეს შერმადინს, მიხედენ ღაწვისა  
ბანანი,  
მივიდეს, ჰკადრნეს მეფესა საქმენი დასაგვანანი“ (14,  
188),

„უამბოს ჩემი სიკედელი, თვით ჩემგან დავედრებული,  
მათ შექმნან გლოვა-ტირილი, ქმნან საქმე  
გამწარებული,  
მერმე მივიდე ცოცხალი მე, სხვაგან სადმე რებული“!  
ამას იგონებს ტირილით გონებაშეიწრებული“ (14, 189).  
„იგყვის, „ღმერთო, სამართალნი შენნი ჩემთვის რად  
ამრუდენ?“

მე ეზომნი სიხარულნი კიდე, რად გლახ, გამიცუდენ?  
გულით ჩემით სიხარულნი აჟუხვრენ, ჭირნი  
დააბუდენ“;  
„ღმერთო ჩემო ცრემლნი ჩემნი ვერაოდეს დავიყუდენ“  
(14, 190);

„კელადა იგყვის: „დათმობა სჯობს“, და თავსავე  
ეუბნების:  
„ღმერთო მეგად ნუ მოჰკედები, გული ჩემი ნუ  
დადნების“ (14, 191).

ეს ვრცელი ამონაწერი ნათლად მოგვააზრებინებს  
„გონებაშეიწრებულის“ მნიშვნელობას. ამ სიტყვით  
გადმოცემულია ავთანდილის მღელვარება, მისი აფორიაქება  
ტარიელის უმედეგო ძებნის გამო, მამინ როცა ორი თვეღა  
რჩება დათქმული ვადის გასვლამდე, რომლის უმედეგო  
გაღვეას არასასურველი შედეგები მოჰყვება. ამ ფიქრთა  
მოძალემა გრძნობებს უმლის და საღი განსჯის უნარს  
უკარგავს რაინდს, რომლის გონებაშეიწრება გამოსახულია  
გულის მოძრაობის გამომხატველი ისეთი ცნებებით,

როგორცაა „გულიდან სიხარულის აღჰყვება“ და მის  
ნაცვლად „ჭირთა დაბუდება“, „გულმოშიშობა“, „გულის  
დადნობა“. ამ მძიმე სულიერი განცდებით განპირობებული და  
განსაზღვრულია აეთანდილის „გონებაშიწრებულობა“.

უნდა ითქვას, რომ რუსთაველი ოპერირებს მუსიკა  
ფსიქოლოგიური განსაზღვრებებით – გულის უარყოფითი  
ემოციები უკავშირდება, როგორც ამას ენობრივი და  
ფსიქოლოგიურ-ლიტერატურული, ისევე როგორც  
თეოლოგიურ-საღვთისმეტყველო მონაცემები გვიდასტურებენ,  
„გონების შეიწრება-ს“. „იწროება გონებისა“ იწვევს  
„გრძნობის ლოგიკით“ მოქმედებას (ვ. ნორაკიძე). ამ აზრით  
ნიშანდობლივია საბასეული დეფინიცია ისეთი სიტყვისა,  
როგორცაა „გულისგანჯვა“. ლექსიკოგრაფი ამ ცნებას  
განგვიმარტავს, როგორც „გონებით შეჭირვებას“, რითიც  
საცნაურყოფს ძველი ფსიქოლოგიური სისტემის ცოდნას.

საყურადღებოა აგრეთვე პიროვნების „შუკრის“  
(„კრულობის“) რუსთველური კონცეფცია, რომელიც  
რამდენჯერმეა წარმოდგენილი პოემაში.

პირველ რიგში ყურადღება გავამახვილოთ ისეთ  
შესიტყვებაზე, როგორცაა „გული კრული“. პოემაში  
აღამიანის გულის თვისება დახასიათებულია შემდეგნაირად:

„გული კრულია კაცისა, ხარბი და გაუძლომელი,  
გული ეამ-ეამად ყოველთა ჭირთა მთმო, ლხინთა  
მნდომელი,  
გული ბრმა, ურჩი ხედვისა, თვით ვერას ვერ  
გამზომელი,  
ვერცა პპაგრონობს სიკვდილი, ვერცა პატრონი  
რომელი“ (14, 720).

„გული კრული“ როგორც ვხედავთ, პოემაში  
წარმოგვიდგება გრძნობით-ემოციურ შესიტყვებად,  
პიროვნების ისეთ შინაგან მდგომარეობად, როცა გული  
ეურჩება გონებას („ხედვას“). თავად კი ამ დროს ისეთ



ენებებს გადაეყრება, როგორცაა სიხარბე, გაუმაძღრობა, უსაზღვრო და უგუნური სიამოვნება და სხვა. "ხედვის" გარეშე დარჩენილს ვერაფერითარი "პატრონი" ექლარ პატრონობს. ამ დროს გული დაბრმავებულია, "ჩაკეტილია", "დახურულია", სხვაგვარად - "კრულია" ("ანუ შეკრულია"). რუსთაველი ამ სტროფში დიდი ფსიქოლოგიური სიღრმით გვიხასიათებს "გულს", როგორც გაუწონასწორებელი ვნება-ემოციებით შეპყრობილი, "ხედვას", ამროვნებას უსხლგება და ხშირად გამოუსწორებელ ცთომილებათა მიშეში ხდება.

"ვეფხისტყაოსანში" პიროვნების შეკერის სხვა შემთხვევებიც გვაქვს. მეტად მნიშვნელოვანია პოემის ის ადგილი, სადაც დასტურდება "სიმრთელის შეკერა". მხედველობაში გვაქვს პოემის ის ადგილი, აეთანდილი რომ მიმართავს სატრფოს დაკარგვით სასოწარკვეთილ ("შეკრულ") გარიელს: "თავსა მრთელსა რად შეიკრავ, წყლულსა ახლად რად იწყლულებ?" (14, 877).

ისმის კითხვა: რას უნდა ნიშნავდეს "მრთელი თავის შეკერა"? - აქ წარმოდგენილია გარიელის ის შინაგანი მდგომარეობა, რომელიც საცნაურყოფს ამ გამონათქვამის შინაარსს. აქ ხომ ლაპარაკი არაა და არც შეიძლება მოიაზრებოდეს ფიზიკური თავი და მისი რაიმეთი შეკერა (მეხვევა), ცხადი უნდა იყოს. მეთოდურად ვწვდებით იმ ასპექტებს, რაც განაპირობებს "მრთელი თავის შეკერას". ეს არის "სიკვდილთან მიახლება", "ნებით თავის მოკვლა", "სრულად მიხდომა ცნობისა", "თავისივე ცნობისაგან ჭირში ჩაუარდნა" - ყოველივე ეს არის ის შინაგანი "წყლული", რომელიც განაპირობებს "მთელი თავის შეკერას". "თავი" აქ მთლიანპიროვნული შინაარსის ცნებაა, ხოლო მისი "შეკერით" გამოხატულია უკიდურესი სულიერი მეჭირვება, რომელსაც სხვადასხვა წინამძღვარი უღევს საფუძვლად.

აი, როგორ აგვიწერს პოეტი გარიელის მდგომარეობას:

„თვალთა ახმადცა მარ-უღვას, სრულად მიჰხდოდა ცნობასა“  
მიახლებოდა სიკვდილსა, მოჰმორეებოდა ცნობასა“  
(14,870).

ავთანდილი ყოველ ღონეს ხმარობს, მეგობარი გონს  
რომ მოაგოს:

„ეტყვის:“ ვერ მიცნობ ავთანდილს, შენთვის  
გაჭრილსა და ხელსა“?

მას არა ღია შეესმის რეტსა,  
თვალდაუფახელსა“ (14,872).

აი, ეს მდგომარეობა განსაზღვრავს გარიელის მიერ  
„მრთელი თავის შეკრვას“, რაც ნიშნავს მთლიანპიროვნული  
სისრულის (სიმრთელის) „რღვევას“-ს, რასაც იწვევს ვნებათა  
სიჭარბე ცნობიერებისა და გონიერების „შეჭირვების“ ფონზე.

პოემაში გვხვდება აგრეთვე „გორლითა შეკრვა  
თავისა მრთელისა“. გარიელთან შეყრის სურვილით  
შეპყრობილი ავთანდილი ასმათს მიმართავს:

„აწ, დაო, შენთა ხელთაა ჩემი საბელი ყელისა,  
სხვად უღონოა უშენოდ ჩემგან აღპყრობა ხელისა;  
რასაცა მიზამ შენ იცი, შენ ხარ წამალი ხელისა,  
თვარ ვისმცა ექმნა გორლითა შეკრვა თავისა  
მრთელისა“ (14, 258)

„მრთელი თავის შეკრვა“, როგორც ვაჩვენეთ  
გარკვეული სემანტიკის შემცველი გამოთქმაა. რაც შეეხება  
რაიმეთი „თავის შეკრვას“, აქ ანთროპოლოგიური ცნების  
მხატვრულ პოეტურ გამძაფრებასთან გვაქვს საქმე.

რაც შეეხება „ვეფხისტყაოსნის“ პასაჟს - „აწ ვაზირო,  
მაგა პირსა გული კრული ვით მოგთმინდეს“ - აქ ავთანდილი  
საყვედურობს ვაზირს მისი გასაჭირის გაუზიარებლობის გამო.  
„გული კრული“ ნიშნავს ამ შემთხვევაში გულქვაობას,  
შეუბრალებლობას, რაც პიროვნებას საშუალებას არ აძლევს  
„გაიხსნას მოძმისა და მოყვასის დახმარების სურვილი“.

გარდა ამისა, საგრფოსთან დამორებით დამწუხრებული ავთანდილი იტყვის: "შენი შორს „მყოფი კრულია“-ო. აქ პიროვნებას „კრავს“ მძიმე სულიერი განცდები.

პოემაში ნათქვამია აგრეთვე:  
„... დიაცა ვინცა უყვარს, გაექსვის და მისცემს გულსა,  
აუგი და მოყივნება არად შესწონს ყოლა კრულსა“  
(14, 1093).

აქ დიაცის გული შეკრულია ემოციური განცდებით, სიყვარულის "ენებით". პოეტი ამ შემთხვევაში "დიაცის" შინაბუნების მახასიათებლად გვაწვდის ისეთ ექსპრესიულ-ემოციურ ცნებას, როგორცაა "კრული".

გარიელის მძაფრ სულიერ მღელვარება-განცდებთან დაკავშირებით პოემაში ნათქვამია: "დიდხანს ვერა თქვა სევდამან გული შეუპყრა, დარია" (14, 349). ზოგიერთი ხელნაწერი "შეუპყრას" ნაცელად გვაწვდის "შეუკრას". საფიქრებელია, რუსთაველის ხელიდან გამოსული იყოს "შეუკრა", რადგან "გულის შეკერის" არცთუ მცირე შემთხვევები დასტურდება პოემაში. ეს ვარიანტი გათვალისწინებულია ზოგ გამოცემაში (14, 15).

"გულის შეკერა" (აგრეთვე პიროვნების „შეკერა“ სამოგადოდ) დასტურდება „ვისრამიანში“: "გული სავისოსა სიყვარულისათვის შეუკრავს ბერსა ძიძასა" (6, 99); "შე ასრე შემკრეს და სიხარული გულისაგან წამილის" (6, 148); "მისგან ერთხელაც ვერ გაეხარნის, ამით რომელ შეკრულ იყო" (6, 209).

"კრულობის" ("შეკერის") იდეას, სამოგადოდ, უპირისპირდება "ხსნის" ("დახსნის", "გახსნის") იდეა, რაც პოემაში ასეთი საყურადღებო მაგალითითაა წარმოდგენილი: "მეფე ბრძანებს: რა შევიგნათ, გული ჩვენი რით იხსნების?" (14, 1183).

პიროვნება თავისი სიღრმისეული ძალებით  
 ყოველთვის მიისწრაფვის თავისუფლებისაკენ, რაც  
 ყოველგვარი "ჭირისაგან" – იწროებისაგან და  
კრულობისაგან გამოხსნას ნიშნავს.

## 2. „ბუნებაზიარის“ გაგებისათვის

რას ნიშნავს „ბუნებაზიარი“, რომელიც პოემაში  
 ავთანდილის დასახასიათებლად არის მოწოდებული? ბრძენმა  
 რაინდმა როგორც კი შეიგყო ფაგმანისაგან ჭამნაგირის  
 მუქარის მთელი სერიოზულობის შესახებ, რაც საფრთხეს  
 უქმნიდა არა მარტო ფაგმანისა და მისი შეილების  
 სიცოცხლეს, არამედ დასალუქად სწირაუდა მთელ იმ საქმეს,  
 რასაც ავთანდილი ასეთი თავდადებით მიჰყვებოდა მანამდე,  
 უმაღლესი მოსალოდნელი შედეგები. ფაგმანი ეუბნება  
 ავთანდილს:

„წადი, მოკალ მალვით, ღამით,  
 მე და სრულად სახლი ჩემი დახოცვასა დაგვხსენ ამით!  
 მოხვალ, გითხრობ ყველეკასა, მე ვითა ვარ ცრემლთა  
 ღამით“ (14, 1106).

ფაგმანი განაგრძობს:

„თვარა ღამითვე გვირთები შენი წაიღე ვირითა,  
 დააგლე ჩემი მიდამო, სრულად მიკრიფე, მი, რითა.  
 ვეჭვ, რომე ჩემთა ცოდეთა შენცა აგავსონ ჭირითა,  
 თუ დარბამს მივა იგი ყმა, შეილთა დამაჭმევს  
 პირითა“ (14, 1108).

როგორც ვხედავთ, ფაგმანთან ერთად, საქმის  
 გამქლავების შემთხვევაში, ავთანდილს „აივსება ჭირით“ და  
 ფაგმანის დახმარების იმედიც დაიკარგება.

ავთანდილი შექმნილ სიტუაციაში, როგორც რაინდს  
 შეეფურება, უკან არ იხევს: „რა ესე ესმა ავთანდილს, ლაღსა,

ბუნებაშიარსა, ადგა და ლახტი აიღო, რა გურუა რამე მხნე არსა". შემდეგ მოთხრობილია, როგორ შეასრულა ფაგმანის სურვილი და სიცოცხლეს გამოასალმა შურისძიების გრძნობით შეპყრობილი ჭაშნაგირი. ავთანდილისთვის ნესტანის ამბის მოყოლის შემდეგ, ფაგმანი იმასაც ეუბნება, რომ ყოველივე გამხელილი ჰქონდა ჭაშნაგირისთვის, რომელიც ყოველი "წაკიდების" ეამს "გამელავენებასა ექაღდა". "მე, გლახ, ვიყავ მისი ნეზვი, იგი იყო ჩემი ვაყი" - ეუბნება ფაგმანი ავთანდილს და დასძენს:

"თუმცა ისი არ მოგეკლა, მისულიყო დარბაზს ვითა,  
შემასმენდა ჯაერიანი, გული ედვა ცეცხლებრ წვითა;  
მეფე მწყრალი გარდასწმედდა სახლსა ჩემსა

გარდაგვითა,

შვილთა ღმერთო, დამაჭმეედა, დამქოლვიდა მერმე  
ქვითა" (14, 1209).

აი, ამგვარ დრამატულ სიტუაციას განმუხტავს ავთანდილი - ეს "ლალი", "მხნე" და "ბუნებაშიარი" ჭაბუკი.

რაინდული კოდექსი ავალებს ავთანდილს, რომ ხიფათისაგან იხსნას, დალუპვას გადაარჩინოს ფაგმანის ოჯახი. ამას ისიც ემატება, რომ, როგორც ეთქვით, თავად ავთანდილსაც ემუქრება საფრთხე მღვათა სამეფოს დატოვებისა, ხოლო დარჩენის შემთხვევაში - "ჭირით აღვსებისა". მთელი ეს სიტუაცია კი აფერხებს იმ საქმეს, რამაც ავთანდილი გადმოხვეწა ამ ქვეყანაში.

შექმნილი მდგომარეობა ავთანდილს წარმოაჩენს როგორც "ბუნებაშიარს". როგორ უნდა გაევიგოთ ამ სიტყვის მნიშვნელობა?

ამ საკითხზე სხვადასხვა თვალსაზრისი არსებობს.

ქრისტიანული თეოლოგიის შესწავლის საფუძველზე გამოთქმულია მოსაზრება, რომ ბუნება ღვთაების (ქრისტეს) სინონიმი, რასაც თითქოსდა უნდა ადასტურებდეს "ვეფხისტყაოსანში" დაყული "ბუნებაშიარი". ამ შეხედულების

ძალით, ეს სიტყვა ნიშნავს ღმერთთან წილნაყარს, მეზიარებულს, შეერთებულს, "ღვთისზიარს". "ბუნებაზიარს" განმარტავენ აგრეთვე როგორც "დიდბუნებოვანს". არსებობს სხვა თეალსაზრისიც.

თეიმურაზ ბაგრატიონს „ბუნებაზიარი“ ესმის როგორც „მამაცი“ (2). მისი სიტყვით, ბუნებაზიარი ის ადამიანია, „რომელსა კადნიერება შეერთებული აქვს სიმხნესთან“. ამ აზრს იზიარებენ დ. კარიჭაშვილი (15) და დ. ჩუბინაშვილი (17, 123). თ. ბაგრატიონი „დიდბუნებოვანსაც“ გვთავაზობს. ამავე განმარტებას იზიარებენ დ. კარიჭაშვილი, იუსტ. აბულაძე (1, 290) და ა. შანიძე (13, 351). „ღვთისზიარი“ მოწოდებულია ვ. ნოზაძის მიერ (10, 131); მ. რაფაევას განმარტებით, „ბუნებაზიარი“ ნიშნავს ქრისტეს ზიარს (11, 117-122), ამ აზრს არ ეთანხმება ე. ხინთიბიძე (18, 82-87; 19, 162-167).

უფიქრობთ, მეგაღ მნიშვნელოვანია საკვლევ ცნებასთან მიმართებით ივ. ჯავახიშვილის შეხედულება „ზიართა ბუნებისა“ შესიტყვებასთან დაკავშირებით, რომელიც სახელოვანმა მეცნიერმა „ვეფხისტყაოსნისიგან“ დამოუკიდებლად გამოთქვა თავის ნაშრომში „ადამიანი ძველ ქართულ მწერლობასა და ცხოვრებაში“: „გ. ხუცესმონაზონისა და, უეჭველია, მისი დიდებული მოძღვრის გიორგი მთაწმიდლის რწმენის თანახმად, ადამიანი მარტო კაცთმოყვარეობით არ უნდა დაკმაყოფილებულიყო – ეს თვისება უკვე საკმარისი აღარ იყო, არამედ მისი გრძნობისა და შეგნების სიღრმე უფრო შორს უნდა წასულიყო. მას უნდა შეეგნო, რომ „ღმრთის მსგავსი შეწყალებაა ესე არს, რათა კაცი არა ხოლო თუ ზიართა ბუნებისა თვისისათა სწყალობდეს, არამედ პირუტყუთაცა მისწუთეს მოწყალებითა“-ო (20, 149).

როგორც ვხედავთ, გიორგი ხუცესმონაზონის მიერ მოწოდებულ ცნებაში „ზიართა ბუნებისა“ ღვთაებას კი არ ეზიარება კაცი, არამედ თავისივე ბუნების მაგარებულ

ადამიანს. ადამიანები ერთმანეთის ბუნებაშიარნი არიან, მათ ახასიათებთ “გრძნობისა და გონების სიღრმე”, “კაცთმოყვარეობა”, მაგრამ იგი უნდა ავლენდეს ღვთაებრივ მოწყალებასაც იმ ამრით, რომ მხოლოდ თავის “ბუნებაშიარს” კი არ უნდა სწყალობდეს, არამედ “არაბუნებაშიარსაც” (პირუტყვს). “შიართა ბუნებისა” აქ ნიშნავს ადამიანთა ნათესავს, ადამიანთა კლასს, რომელიც უპირისპირდება ცხოველთა კლასს. ეს ცნება ვიორგი ხუცესმონაზონთან ნიშნავს, რომ ადამიანები ბუნებით ერთნი (შიარნი) არიან. მამასაღამე, “შიარი” ამ შემთხვევაში წმინდა ადამიანური ღირებულების სიტყვაა.

ამასთან აღსანიშნავია, რომ ადამიანები ერთმანეთის მიმართ “ბუნებაშიარნი” შეიძლება იყვნენ არა მარტო ზოგადადადამიანური ნიშნის მიხედვით, არამედ სიყვარულის, მეგობრობის, “თანაზიარების”, “თანამონაწილეობის”, „მოწილეობის”, „თანაგრძნობის” ნიშნითაც. ადამიანს შეუძლია „გადასახლდეს” მეორე ადამიანში, “შეეთვისოს”, „შეესაკუთროს”, „შეეკუთოს” (ეს სიტყვა ნახმარი აქვს არა ერთხელ რუსთაველს).

ბასილი დიდის ასკეტიკონის ერთი თხზულება “კითხვა მოღვაწეთა” შეიცავს ცნობებს ჩვენთვის საინტერესო საკითხზე. წმ. ბასილი მსჯელობს ადამიანის ბუნებაზე, ურთიერთსიყვარულზე. ძირითად თვისებად მიიჩნევს ადამიანთა შორის ურთიერთშემწეობას, ურთიერთგაგებას, თანაგრძნობას... “ვინ-მე არა უწყის – წერს იგი, – ვითარმედ მშვიდი და ზიარებით ცხოველ არს კაცი და არა მარტოებითი, არცა ველურებითი. რამეთუ არარაჲ არს ესრეთ თეს ბუნებისა ჩუენისა, ვითარ ზიარებაჲ ურთიერთას და კუმევაჲ ურთიერთას და სიყვარული თანა-მონათესავეთა ჩუენთა” (3, 141-142).

როგორც ვხედავთ, წმ. ბასილი ადამიანის ბუნების უარსებითეს ნიშნად თვლის ერთმანეთთან „ზიარებას“; უფრო

მეტიც, მისი სიტყვით, ადამიანს სიციცხლეს ანიჭებს სწორედ ეს თვისება ("ზიარებით ცხოველ არს კაცი"). "ზიარება"-ს ბასილი დიდი უპირისპირებს "მარტოებას", რითაც წარმოაჩენს ადამიანის როგორც საზოგადოებრივი არსების, ბუნებას. იგი გარკვევით გვეუბნება, რომ ადამიანი "ბუნებაზიარია" ადამიანებთან ურთიერთობის თვალსაზრისით.

"ბუნებაზიარობა" რომ საზოგადოებრივი ცხოვრების უმნიშვნელოვანესი პირობაა, ამის შესახებ მსჯელობს აგრეთვე ნემესიოს ემესელი თავის ანთროპოლოგიურ თხზულებაში "ბუნებისათვის კაცისა". მისი სიტყვით, "ურთიერთას მოქმენე ვართ ერთმანეთისა თანამუსაკრველობისათვის, რათა ამის მიერ მრავალნი ერთ ვიქმნებოდეთ, რამეთუ ვეზიარებით ურთიერთას ცხოვრებით საკმართა მიმოცვალებისა მიერ... მახლობელობით და მშორებლობით ერთი-ერთარსსა სარგებელსა მივიწყოფებთ; რამეთუ ბუნებით თანმეჯოგედ და მოქალაქედ ცხოველად შეიქმნა კაცი; რამეთუ ერთი არავენ კმა ეყოფის საქმესა" (9, 15-16).

ვფიქრობთ, როგორც ბასილი დიდი, ისე ნემესიოს ემესელი, ზედმიწევნით კარგად განმარტავენ "ბუნებაზიარის" არსს. ისინი გარკვევით გვეუბნებიან, რომ ადამიანთა ზიარება ერთმანეთთან მათი ბუნების არსებითი მხარეა. მართალია ვახტანგ მეექვსეს "ბუნებაზიარის" განმარტება არ მოუცია, მაგრამ პოემის სხვა ადგილთან დაკავშირებით წარმოდგენილი აქვს "ზიარის" ახსნა. იგი ამბობს: "ზიარი მოწილეს ჰქვიან" (4, 375). ჩვენ ვერაფერს ვიგყვით დარწმუნებით, როგორ ესმოდა მას "ბუნებაზიარი", მაგრამ უყოყმანოდ შეგვიძლია ვთქვათ, რომ "ზიარის" ახსნა სავსებით შეესაბამება საკვლევ საკითს.

სულხან-საბა ორბელიანის მიხედვითაც "ზიარი" ნიშნავს "მოწილე"-ს. „ზიარება“-ს კი განმარტავს როგორც



“თანამონაწილეობა”-ს (12, 261). “შუმანიკის წამებაში” რამდენჯერმე გვხვდება ზიარება, აგრეთვე “თანაზიარი”. ეს უკანასკნელი მოწოდებულია “მონაწილის” სინონიმად: “მონაწილე იყვნეს და თანაზიარ” (7, 27). აღსანიშნავია, რომ ამავე თხზულებაში გვხვდება “მოწლეობა”: “მადლსა მისცემდა მისა მიმართ მოწლეობისა მისისათჳს” (7, 28), რომელიც ილია აბულაძის მიერ განმარტებულია, როგორც “გულშემატკიერობა” (8, 94). “მოწლე” ძველი ქართული ლიტერატურის სხვა ძეგლებშიც გვხვდება და იგი ხელნაწერებში მონაცვლეობს „მოწილე“-სთან. (8, 28; 16, 329-331).

ახლა, თუ პოემის საკვლევ კონტექსტს მიუვებრუნდებით, შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ავთანდილი “ბუნებაზიარია” იმ აზრით, რომ იგი მთელი სიგრძე-სიგანით ითვალისწინებს შექმნილ სიტუაციას – ჟაგმანის ოჯახზე თავდატეხილ სასიკვდილო საფრთხეს (რა თქმა უნდა, მას გათვალისწინებული აქვს თავისი საქმის ჩაშლის საშიშროებაც). საერთოდ, მთელი პოემის მანძილზე, ავთანდილის სახე წარმოდგენილია როგორც “ბუნებაზიარი” პიროვნებისა. იგი თავდადებით ეხმარება გარიელს. ამავე თვისებით არიან შემკულნი პოემის სხვა პერსონაჟებიც, რაც მეგობრობის მაღალ გაგებაში ვლინდება.

უნდა აღინიშნოს, რომ ლიტერატურათმცოდნეობაში არსებითად სწორი თვალსაზრისია წარმოდგენილი “ვეფხისტყაოსნის” პერსონაჟთა თანაზიარობის შესახებ, რომლის მიხედვით, „რუსთაველის მხატვრული თვალთახედვით, ადამიანის ხსნა თანაზიარობის და სხვისი შველის უნარია. ადამიანური ყოფიერების ასეთი გაგება პოემას ერთიანად მსჭვალავს... რუსთაველის კონცეპტუალური თვალსაზრისი, რომ ადამიანის ხსნა და მოწოდება თანაზიარობაა, სხვისთვის თვითგაღებაა, ყველაზე თვალსაჩინოდ, რა თქმა უნდა, ავთანდილის სახეშია

ხორცშესხმული... იგი ეხმარება ფაგმანს, იხსნის მას ჭაშნაგირის სასტიკი შურისძიებისაგან” (5, 15-17).

პოემის ჰუმანისტური იდეა სრული, მთლიანი პიროვნების ჩვენებას ემსახურება და ამ იდეის არსობრივი მახასიათებელია სწორედ “თანაზიარობა”. “თანაზიარობას” პოემაში კონსექტუალური მნიშვნელობა აქვს.

რა თქმა უნდა, „ზიარება“-ს აქვს არა მარტო „პორიზონგალური“, გააზრება – ადამიანთა შორის ურთიერთობის თვალსაზრისით. სამეცნიერო ლიტერატურაში სამართლიანად არის მითითებული, რომ ადამიანი უერთდება, ეზიარება ღმერთს (საღვთისმეტყველო-თეოლოგიური ლიტერატურიდან ამის შესახებ უამრავი მაგალითის მოხმობა შეიძლება) და “ვეფხისტყაოსანში” ასეთი შემთხვევაც დასტურდება – “ერთსა მიჰხედეს საზიაროდ” (14, 1454), მაგრამ, ამავე დროს, გარკვევით უნდა გაიმიჯნოს “ზიარების” შინაარსის ორი მიმართულება – ღმერთთან და ადამიანთან.

“ვეფხისტყაოსნის” საანალიზო ცნება – “ბუნებაზიარი”, როგორც ზემოთ მოგანილი მასალა ცხადყოფს “ადამიანური” მნიშვნელობითაა დატვირთული.

## ლიგერატურა:

1. აბულაძე იუსტ., რუსთველოლოგიური ნაშრომები, თბ., 1967
2. ბაგრატიონი თეიმურაზ, განმარტება პოემა ვეფხისტყაოსნისა, თბ., 1980
3. ბასილი დიდი, მოყუსისა მიმართ სიყვარულისათუს ("ასკეტიკონის" ნაწილი), გამოქვეყნებულია პროფ. ე. ხინთიბიძის მიერ წიგნში - "შუასაუკუნეობრივი და რენესანსული "ვეფხისტყაოსანში", თბ., 1993
4. ვახტანგის ლექსიკონი, 1712 წ. გამოქვეყნებულია ა. შანიძის მიერ აღდგენილ ფოტორეპროდუქციულ გამოცემაში, თბ., 1975
5. ვასაძე თ., არჩილი (საზოგადოებრივ-ლიგერატურული ჟურნალი), 2001, №1.
6. ვისრამიანი (ა. გვახარიას და მ. თოდუას რედაქციით), თბ., 1964
7. იაკობ ცურტაველი, წამებაა წმიდისა შუშანიკისი დედოფლისაა, ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიგერატურის ძეგლები, ტ. I (V-X ს.), თბ., 1964
8. მარტვილობაა შუშანიკისი, ქართული და სომხური ტექსტები გამოსცა, გამოკვლევა, ვარიანტები, ლექსიკონი და საძიებლები დაურთო ილია აბულაძემ, თბ., 1938
9. ნემესიოს ემესელი, ბუნებისათუს კაცისა, ბერძნულიდან გადმოღებული იოანე პეტრიწის მიერ; ქართული ტექსტი შეისწავლა, გამოსაქემალ დაამზადა და ლექსიკონ-საძიებლები დაურთო ს. გორგაძემ, თფილისი, 1914
10. ნოზაძე ვ., ვეფხისტყაოსნის ღმრთისმეტყველება, პარიზი, 1963
11. რაჭავა მ., ვეფხისტყაოსნის ზოგი ადგილის გაგებისათვის, კრებულში: მოთა რუსთაველი (ისტორიულ-ფილოლოგიური ძიებანი), თბ., 1966
12. სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, I, ავტოგრაფიული ნუსხების მიხედვით მოამზადა, გამოკვლევა

და განმარტებათა ლექსიკის საძიებელი დაურთო ილია აბულაძემ), თბ., 1991

13. შანიძე ა., ვეფხისტყაოსნის ლექსიკონი, დართული 1957 წ-ის გამოცემაზე
14. შოთა რუსთაველი, ვეფხისტყაოსანი, გექსტი და ვარიანტები (ა. შანიძისა და ბ. ბარამიძის რედაქციით), თბ., 1966
15. შოთა რუსთაველი, ვეფხისტყაოსანი (დ. კარიჭაშვილის გამოცემა), თბ., 1903
16. ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, წიგნი I (V-X სს.), თბ., 1964
17. ჩუბინაშვილი დ., ქართულ-რუსული ლექსიკონი (სასტამბოდ მოამზადა და წინასიტყვაობა დაურთო აკაკი შანიძემ), თბ., 1984
18. ხინთიბიძე ე., ვეფხისტყაოსნის უმენაესი არსების მიმართებისათვის ლეთაებახთან, კრებულში: ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორიის ნარკვევები, 11, თბ., 1973
19. ხინთიბიძე ე., მსოფლმხედველობითი პრობლემები ვეფხისტყაოსანში, თბ., 1975
20. ჯაფახიშვილი ი., ადამიანი ძველ ქართულ მწერლობასა და ცხოვრებაში: ქართული ენისა და მწერლობის ისტორიის საკითხები, თბ., 1956

РОБАКИДЗЕ М.

**К ПОНИМАНИЮ НЕКОТОРЫХ ПОНЯТИЙ В  
ПОЭМЕ РУСТАВЕЛИ «ВИТЯЗЬ В ТИГРОВОЙ  
ШКУРЕ»**

**Резюме**

Автором статьи в свете изучения идеи человека в поэме Шота Руставели «Витязь в тигровой шкуре» исследуются антропологические понятия («узость», «замкнутость», «причастность»), содержащие в себе семантику психологического состояния души личности как «целостного» и «узкого».

M. ROBAKIDZE

**ON THE INTERPRETATION OF SOME NOTIONS IN  
RUSTAVELI'S POEM  
"THE KNIGHT IN THE PANTHER'S SKIN"**

**Summary**

In studying the idea of man in Rustaveli's poem *The Man in the Panther's Skin*, the author studies antropological concepts ("narrowness", "reserve", "participation") involving the semantics of the psychological state of the personality's mind as "integral" and "narrow".

## თამარ ხაჭავაძე

### კლასიკური იდეალი იტალიურ რენესანსში და მისი ბიპოლარული მიმართება „ვეზუვისტყარსანთან“

ყოველი ეპოქა გარკვეულ კანონზომიერებას ემორჩილება, განსაზღვრულ გარემოში, დროსა და სივრცეში იქმნება, ვითარდება, აღწევს თავისი განვითარების მწვერვალს და თავად მასშივე ჩასახულ მომდევნო ეპოქას უთმობს ასპარეზს. ეს ახალი ეპოქა კი ერთდროულად ნოვატორულია და კონსერვატორულიც, მიბაძვავა და უარყოფაც. ურთულესი (და თანაც ყველაზე საინტერესო) სწორედ გარდამავალი ხანაა, როცა საბოლოოდ არც ძველია განდევნილი, არც ახალია დამკვიდრებული. ეს წინააღმდეგობა ყველაზე ნათლად აისახა რენესანსის ეპოქაში (XIV-XVI სს.), რომელსაც შუა საუკუნეებიდან ახალ დროზე გარდამავალ პერიოდად მიიჩნევენ. მაგრამ მას თავის მხრივ წინ უძღოდა ხანა, რომელმაც მნიშვნელოვანი გარდატეხა მოახდინა კაცობრიობის აზროვნების ისტორიაში და რომლის დახვეწად, დაკანონებად გვევლინება ნაწილობრივ აღორძინების ეპოქის კონცეფციები და ესთეტიკა, ფილოსოფიური სისტემა. ეს არის პროტორენესანსის ხანა (XIII ს.), რომელიც თავადაც გარდამავალი პერიოდი მუასაუკუნეებიდან რენესანსზე. აქ

სიახლე შუა საუკუნეების ბაზაზეა მოტანილი. შეინიშნება, ერთი მხრივ, შუასაუკუნეობრივი იდეალის შენარჩუნება და, მეორე მხრივ, მისი შერწყმა იმ ახალ ტენდენციებთან, რომლებიც მომავალ, აღორძინების ეპოქაში წარმშართველი გახდა. ამასთანავე, ესაა კარმონია შუასაუკუნეობრივისა და რენესანსულისა" (8, 166).

რენესანსს, ჩვეულებრივ, სამ- ნიშნით ახასიათებენ: ანტიკის აღორძინება, კუმანიზმი, „სამყაროსა და ადამიანის აღმოჩენა" (29, 3). ამათგან მის მთავარ ნიშნად პირველს მიიჩნევენ, მეორესა და მესამეს მისგან გამომდინარედ თვლიან. მეტიც, თავად ტერმინ „აღორძინებასაც" ამ ნიშნის მიხედვით ხსნიან და განმარტავენ როგორც ანტიკის აღდგენა-აღორძინებას, თავიდან დაბადებას. მაგრამ ეს ნიშნები, მიუხედავად იმისა, რომ ხშირადაა მოხმობილი რენესანსის როგორც ცნების დეფინიციისას, არ ქმნიან რენესანსის სპეციფიკას<sup>1</sup>. ამ ეპოქის სპეციფიკად „აღორძინების ესთეტიკის" ავგორი, ალ. ლოსევი ანტიკურ და შუასაუკუნეობრივ ესთეტიკასთან შედარებით მიიჩნევს: 1. წინა პლანზე ტკობის პრინციპის როგორც ესთეტიკისთვის ძირითადის წამოსვლას; 2. ადამიანური ინდივიდუუმის იდეის აბსოლუტიზაციას ნაცვლად ტრანსცენდენტური ღვთაებრივი პიროვნებისა (ალ. ლოსევს მის აღმნიშვნელად შემოაქვს ტერმინი „ტიტანიზმი"); 3. ინდივიდუალიზმის თვითკრიტიკას, ანუ გაცნობიერებას იზოლირებული ადამიანური სუბიექტის შემოსამღვრულობისა (სხვაგვარად ალ. ლოსევი მას სახელდება როგორც „ტიტანიზმის საპირისპირო მხარე") (17, 57-61).

აქვე უნდა განვმარტოთ, რას ნიშნავს „ანტიკის აღორძინება" რენესანსულ ესთეტიკაში: ეს არის არა მიბაძვა-

---

<sup>1</sup> რაც შეეხება კუმანიზმს, იგი, ჩვენი აზრით, არც ნიშანია, არც აღორძინების სპეციფიკის შემქმნელი. მის შესახებ დაწერილებით ქვემოთ ვისაუბრებთ.

გადმოღება, არამედ ახლის დაბადება კულტურათა დიალოგის შედეგად. აღორძინების ეპოქამ შეძლო ანტიინოვაციად მიჩნეული „ანტიკურობა – მუასაკუქუნების“ გამოთლიანება, მაგრამ არა გამოთლიანება ურთიერთალრევის ხარჯზე, არამედ, ურთიერთშევესება. რენესანსის სპეციფიკა სხვა ეპოქებთან შედარებით სწორედ ისაა, რომ აქ კულტურათა შერწყმა-შეთავსება სინთეზს კი არ ქმნის მხოლოდ, არამედ ამ სინთეზზე დაყრდნობით კულტურის ახალი ტიპი იბადება. ანტიკურობა (წარსული) იმ მიზნით იქნა მოხმობილი, რომ მისი მეშვეობით აწმყოში ახალს (მომავალს) ჩაყროდა საფუძველი. ამას თავიდანვე აცნობიერებდნენ აღორძინების ეპოქის მოაზროვნეები, მათთვის ძველი, გაკვალული ბილიკები ახალ კორიფონტთაქენ მიემართებოდა: „მე მათ რიცხეს ვეკუთენი, ვისაყ მოსწონს ძველების გზით სიარული, მაგრამ ყოველთვის როდი მისდევს სხვათა ნაკვალევს. ვისურვებდი, იმ გზით სელას, რომელიყ მე თვითონ მომწონს და ზოგჯერ იმ შორეულ გზებზე გასელას, სადაყ ჯერ არავის დაუღგამს უეხი“ (32, 108), – წერს ფრანჩესკო პეტრარკა.

ახლა კი ენახოთ, როგორ წარმოიშვა ტერმინი „აღორძინება“ და როგორ გამოცხადდა ერთი დიდი ფლორენციელი მხატვარი ძველების ნაკვალევის აღმდგენად, სინამდვილეში კი იქყა ახალი ერის დამწყებად უერწერამი:

1550 წელს ჯორჯო ვაზარიმ თავის „გამოჩენილ უერმწერთა, მოქანდაკეთა და არქიტექტოროთა ცხოერებაში“ პირველმა იხმარა სიტყვა rinascita იმგვარ კონტექსტში, რომელიყ შემდგომში საფუძველად დაედო ცნებას „აღორძინება“<sup>1</sup>: ვაზარიმ ჯოგო დი ბონდონეს შესახებ

<sup>1</sup> ტერმინი „აღორძინება“ (იტალიურად Rinascimento) ვოლტერის და. განსაკუთრებით, ეიულ მიმლესა და იაკობ ბურკჰარდტის წყალობით, მისი ფრანგული შესატყვისის, Renaissance-ის სახელით გახდა ცნობილი და პოპულარული.



აღნიშნა, რომ მან ფერწერაში ააღორძინა ხატვის ანტიკური მანერა. ვაზარიმდე ორი საუკუნით ადრე კი, ჯოვანი ბოკაჩო „დეკამერონში“ იმავე ჯოგოს შესახებ წერდა, რომ მან სინათლეს დაუბრუნა (*ritorna in luce*) ფერწერის ხელოვნება (დღე VI, ნოველა V). თანამედროვე ხელოვნებათმცოდნეობაში კი ასეა შეფასებული გრეჩენტოს (ანუ XIV საუკუნის) ამ ფლორენციელი მხატვრის შემოქმედება: რენესანსს იგალიურ მხატვრობაში იწყებს ჯოგო დი ბონდონე.

მკვლევრები დღემდე კამათობენ, დანტე ახალი ეპოქის პიონერია თუ ძველის დამასრულებელი; მეტიც, თავად რენესანსის ეპოქის შესახებაც აზრთა სხვადასხვაობაა: ზოგნი მას შუასაუკუნეობრივი კულტურის განვითარების უმაღლეს ეტაპად მიიჩნევენ, სხვები კი - ახალი ერის საწყისად. პეტრარკას კი შენიშნული აქვს, რომ ორი ეპოქის მიჯნაზე დგას და ერთდროულად გაკუერებს წარსულსა და მომავალს (30, 130). ვფიქრობთ, ამგვარი „ვაორებული“ შეფასება იმითაა გამოწვეული, რომ, რენესანსი, როგორც კულტურის დიალოგური ტიპი, ღიაა განსხვავებულ კულტურათათვის. თუმცა, ამასთანავე, საკუთარი - ინდივიდუალური ანუ განუმეორებელი სახისა და მსოფლხედვის ხანაა.

რენესანსი, უპირველეს ყოვლისა, დიალოგური კულტურაა, იგი არც მხოლოდ ანტიკურის აღდგენაა და შუასაუკუნეობრივის უარყოფა, არც მათი ეკლექტიკური ნაზავი. „რენესანსი კულტურათა ურთიერთობის კულტურაა“ (10, 148). ამრიგად, აღორძინების კიდევ ერთ არსებით ნიშნად შეგვიძლია, კულტურათა დიალოგი მივიჩნიოთ, ხოლო მის გამომხატველ საუკეთესო ნიმუშად რაფაელ დე სანტის „ათენის სკოლა“ დავასახელოთ - „დანტეს მიერ შთაგონებული ფერწერული ტილო, რომელშიც საუკუნის სული, სინთეზი და ღვთაებრიობაა გამოხატული“ (14, 499).

გარდა ზემოაღნიშნულისა, გვსურს რენესანსის კიდევ ერთ სპეციფიკურ თვისებაზე მივუთითოთ:

როგორც ცნობილია, შუასაუკუნეების ესთეტიკისთვის ძირითად კატეგორიად ამაღლებულის კატეგორია გვევლინება, აღორძინების ესთეტიკისთვის კი – მშვენიერის კატეგორია. შენიშნულია, რომ „ვეფხისტყაოსანში განხორციელდა ამაღლებულისა და მშვენიერის ესთეტიკურ კატეგორიათა შერწყმა“ (7, 117). „ვეფხისტყაოსნის“ შესახებ გამოთქმული ეს თვალსაზრისი შეგვიძლია მთელ რენესანსზე გავავარცხლოთ და რენესანსული ესთეტიკის სპეციფიკად მივიჩნიოთ.

ამაღლებულის როგორც ესთეტიკური ფენომენის კლასიკურ განმარტებას გვაძლევს კანტი. იგი აღნიშნავს, რომ „ამაღლებულის შემთხვევაში საქმე გვაქვს საგანთან, რომელიც ჩვენი გრძნობად-ფიზიკური არსებობის განსაზღვრულობა-სასრულობას დაგვანახვებს“ (15, 289). ამ განსაზღვრულობა-სასრულობის დანახვა კი კონოტაციურ დონეზე ამგვარად იკითხება: „რამდენადაც გრძნობად-ფიზიკური უნარის გარდა, გონების ზეგრძნობადი უნარიც გაგვაჩნია, ჩვენი გრძნობად-ფიზიკური განსაზღვრულობის განცდა ჩვენში ზეგრძნობადი უნარის განცდას, ანუ ჩვენი სასრული არსებობის გადაღახვის, მასზე ამაღლებისა და უსასრულობასთან ზიარების განცდას აღძრავს“ (15, 289). ეს კი შეგვიძლია შუასაუკუნეების სპეციფიკად მივიჩნიოთ.

ამა თუ იმ ეპოქის ესთეტიკის თავისებურება სწორედ იმაში ვლინდება, თუ რა გზით ცდილობს იგი ჩვენი სასრული არსებობის გადაღახვის, მასზე ამაღლების მიღწევას. შუასაუკუნეების ესთეტიკისგან განსხვავებით, რომელიც უსასრულობასთან ზიარებას მხოლოდ ჩვენი გრძნობად-ფიზიკური განსაზღვრულობის გაყნობიერებით მიიჩნევდა შესაძლებლად, რენესანსულ ესთეტიკას ადამიანის სასრულობაზე ამაღლების გზად და საშუალებად მიაჩნდა

ადამიანისავე ის სულიერი თუ ფიზიკური მშვენიერება და კეთილშობილება, რასაც ადამიანის იდეალის სახით გვთავაზობს და რასაც ალორძინების ეპოქაში უბრალოდ „ადამიანური“ ანუ კუმანისტური ერქვა, დღეს კი „იდეალურს“ ეწოდებთ.

ამრიგად, შეგვიძლია ვთქვათ, რომ რენესანსულ ესთეტიკაში მშვენიერების პორიზონტალურ ხაზს ერწყმის ამაღლებულის ვერტიკალური ხაზი და მათი გადაკვეთისას ერთიანდება წარმატებულ-წარუვალის, რეალურ-იდეალურის, მიწიერ-ზეციურის ანტინომია. ეს კი განაპირობებს ადამიანის იმ სპეციფიკური იდეალის შექმნას, რომელსაც კუმანისტურს ეწოდებთ.

ახლა, რაც შეეხება ალორძინების როგორც ტერმინის ქრონოლოგიურ და გეოგრაფიულ საზღვრებს. ამ საკითხში ამრთა დიდი სხვადასხვაობაა: ვიწრო გაგებით რენესანსად მხოლოდ XIV-XVI საუკუნეების იტალიურ კულტურას მიიჩნევენ, ზოგჯერ კი რენესანსს კუმანიზმის იდენტურად თვლიან და ამ ორ ცნებას სინონიმურ მნიშვნელობას ანიჭებენ; ფართო გაგებით რენესანსში კულტურის დაწინაურება იგულისხმება საზოგადოდ ყველა ქვეყანაში. ამ მნიშვნელობით შესაძლოა ვილაპარაკოთ დასავლურ რენესანსზე, აღმოსავლურ რენესანსზე, მუსლიმანურ რენესანსზე, ბიზანტიურ რენესანსზე, ჩინურ რენესანსზე და ა.შ. თუმცა ასეთ შემთხვევაში „ალორძინება“ ვერ იქნება ერთი კონკრეტული ეპოქის სახელდება, რომელსაც საკუთარი ჩამოყალიბებული მსოფლმხედველობრივი სისტემა გააჩნია (სხვადასხვა ქვეყანაში სრულიად განსხვავებულ ეპოქებშია შესაძლებელი კულტურის დაწინაურება), არამედ კულტურულ მოძრაობად წარმოგვიდგება და ნაკლებად გვექნება შესაძლებლობა ვისაუბროთ იმ სპეციფიკურ ნიშნებზე, რაც უნდა გააჩნდეს ერთი ცნების ქვეშ გაერთიანებულ მოვლენებს.

მკვლევართა ნაწილმა, მიუხედავად იმისა, რომ დანარჩენები არ ეთანხმებოდნენ გერმინს „აღმოსავლური რენესანსი“, მაინც შემოიგანა და შეტ-ნაკლებად დაამკვიდრა კიდეც იგი. ნ. კონრადი მეცნიერთა იმ რიცხვს მიეკუთვნება, ვინც ამ გერმინზე დაყრდნობით მთელი თეორია შექმნა. მისთვის პრინციპულად მიუღებელია აღორძინების როგორც კულტურული მოვლენის მხოლოდ იტალიის თუ ევროპის სხვა ქვეყნების კუთვნილებად გამოცხადება. ნ. კონრადმა შემოიგანა გლობალური რენესანსის თეორია და აღორძინება განმარტა როგორც „ისტორიულ-კულტურული ცხოვრების განსაკუთრებული ეტაპი ყველა იმ ხალხის ისტორიაში, ვისაც აქვს ძველი და მდიდარი მემკვიდრეობა“ (16, 21). ასეთი ეტაპი კი, მეცნიერის აზრით, „დგება მაშინ, როცა სხვადასხვა ხალხი ერთი და იგივე საზოგადოებრივ-ისტორიულ და კულტურულ საფეხურს აღწევს“ (16, 51). ამრიგად, ნ. კონრადმა რენესანსი გამოაცხადა მსოფლიო მოვლენად, უნივერსალურ პროცესად. ამას გარდა, მან ერთმანეთისგან განასხვავა თვითნაბადი და ანარეკლი რენესანსები; პირველ მათგანს მიაკუთვნა ჩინური, ინდური, არაბული, მუააზიური და იტალიური, ხოლო ყველა დანარჩენი (მათ შორის ქართულიც) – მეორეს.

მ. ნუკუბიძის მონოგრაფიაში „რუსთაველი და აღმოსავლური რენესანსი“ პრინციპულად განსხვავებული პოზიციას წარმოდგენილი: რუსთაველის „ვეფხისტყაოსანი“ აღმოსავლური რენესანსის მწვერვალადაა გამოცხადებული (3, 318).

მ. ნუკუბიძე მიიჩნევს, რომ აღმოსავლური რენესანსი დასავლურის წინამორბედი და რომ „მისი გენეტიკური კავშირი დასავლეთთან დასტურდება მისტიციზმისა და ერესების სფეროში, თუმცა ლიგერატურული კავშირები თითქმის ყოველთვის მსგავსებებით შემოიფარგლება“ (3, 372). მაგრამ მიაკუთვნებს რა რუსთაველს აღმოსავლურ

რენესანსს, მეცნიერი ამით არ სწავებს მას დასავლურს. პირიქით, წარმოაჩენს „ვეფხისტყაოსნის“ მიმართებასა და პარალელურს დანტეს, პეტრარკას, ბოკაჩოს და იტალიური რენესანსის სხვა წარმომადგენლების შემოქმედებასთან. „აღმოსავლურებით შ. ნუცუბიძე ევროპოცენტრიზმს უპირისპირდებოდა და ქართული რენესანსის ადრინდელობას ამტკიცებდა შედარებითი ქრონოლოგიის თვალსაზრისით“ (7, 209).

შ. ნუცუბიძე თავის მონოგრაფიაში გამოეხმაურა ნ. კონრადს და არ დაეთანხმა ქართული რენესანსის ანარეკლ აღორძინებად გამოცხადებაში. თუმცა ქართველმა მეცნიერმა ისიც აღნიშნა, რაც მისთვის მისაღები იყო: „უმთავრესი, რასაც ნ. კონრადი გვთავაზობს ის არის, რომ მან აღმოსავლური რენესანსი საფუძვლად დაუდო მსოფლიო რენესანსს მისი რეგიონალური რენესანსებით, რომლებსაც თვითმყოფადი წყაროები აქვთ და რომლებიც ერთმანეთთან მსოფლიო რენესანსის კანონზომიერებით არიან დაკავშირებული“ (3, 447).

შ. ნუცუბიძის შეფასებით, „ქართულ რენესანსს განვითარების კანონზომიერების თვალსაზრისით მსოფლიო მნიშვნელობა აქვს, რამდენადაც აქ ეს კანონზომიერება ყველაზე უფრო გიჟური და დასრულებული სახით გამოვლინდება. ... ლიტერატურისა და კულტურის შესახებ ობიექტური და თანმიმდევრული მეცნიერების თვალსაზრისით სრულიად შეუძლებელია მსოფლიო რენესანსის შესწავლა ქართული რენესანსის შესწავლის გარეშე“ (3, 372-373).

შ. ნუცუბიძის მოსაზრება მიუღებელია ც. დეეგერსისათვის და იგი აცხადებს, რომ ვერ დაეთანხმება ქართველ მეცნიერს იმაში, რომ „რუსთველში დაეინახოთ ამკარად ფილოსოფიური პოეტი, დანტეს ან გოეთეს მსგავსი, რომელიც დამოუკიდებლად შემუშავებული მსოფლმხედველობის წარმომადგენელია და სძლევს

დასაუღეთის რაციონალიზმსა და დუალიზმს" (5, 131). გ. დეეგერსისათვის მიუღებელია რუსთაველის დანტეს გვერდით ხსენება და ქართველთა მხრიდან ასეთ ნაბიჯს წარსულისადმი მოწიწებით ხსნის: „არაქართველი, რაც უნდა დიდად აფასებდეს რუსთაველის ხელობას, ვერ შეძლებს მხარი აუბას ავტორს (ე. ი. შ. ნუკუბიძეს – თ.ხ.), როცა ის რუსთაველს როგორც მოაზროვნეს პირდაპირ დანტეს უყენებს გვერდით, ის კი არა, ედილობს დაამტკიცოს რუსთაველის ისტორიული და კონცეფციური უპირატესობა დანტესთან შედარებით. ჩვენ გვინდა ეს იმის ნიშნად მივიჩნიოთ, თუ რა მოწიწებითა და სიყვარულით ეკიდებიან დღეს ქართველები თავისი წარსულის ეროვნულ კორიფებს" (5, 131).

რასაც კატეგორიულად (თუმცა ძალზე ზრდილობიანი ფორმით) უარყოფს გ. დეეგერსი, პრინციპულად ეთანხმება ალ. ლოსევი. მისი „აღმოსავლურის ესთეტიკის" პირველივე თავის – „აღმოსავლური რენესანსის" – არცთუ მცირე ნაწილი ეთმობა შ. ნუკუბიძის ნაშრომების განხილვას. ალ. ლოსევის მოსაზრებით, „შ. ნუკუბიძის გამოკვლევის გარეშე (იგულისხმება „რუსთაველი და აღმოსავლური რენესანსი" – თ.ხ.), როგორც არ უნდა ვაფასებდეთ რენესანსს, მისი შესწავლა შეუძლებელია. ამ წიგნის თავები XI-XIII საუკუნეების ქართული რენესანსის და იოანე პეტრიწის მოღვაწეობის შესახებ ბრწყინვალე გამოკვლევაა, რომლის იგნორირებასაც ვერ შეძლებს არა მხოლოდ ქართული, არამედ იტალიური რენესანსის ვერცერთი მკვლევარი. აქ უკვე გვხვდება XIV საუკუნის იტალიური იდეები" (17, 30).

გარდა ამისა, ალ. ლოსევი მიმოიხილავს სხვა ქართველი მეცნიერების (მ. გოგიბერიძის, კ. კეკელიძის, შ. ხიდაშელის, ი. ფანცხავას) ნარკვევებს და ასკვნის: „ქართული აღმოსავლურის მკვლევარებმა დაასაბუთეს, რომ ქართველი მოაზროვნეები იყვნენ მოთავენი

ნეოპლაგონური და არეოპაგიტული რენესანსისა ევროპაში, რომ მათ ამ თვალსაზრისით უთუოდ ეკუთვნით პრიორიტეტი, და რომ ამ შემთხვევაში მათ რამდენიმე საუკუნით გაუსწრეს დასავლეთ ევროპას. ამაზე კამათი შეუძლებელია" (17, 37).

შ. ნუცუბიძის თვალსაზრისი ალ. ლოსევისთვის მისაღები და ძალზე მნიშვნელოვანია, რადგან ადასტურებს მისი ნაშრომის უმთავრეს და უძირითადეს თემისს, რომ „რენესანსის ესთეტიკა უპირველეს ყოვლისა არის ნეოპლაგონიზმი" (17, 611) (თუმცა მკვლევარი იქვე აზუსტებს, რომ საქმე გვაქვს ჰუმანისტურ ნეოპლაგონიზმთან). ალ. ლოსევი ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ „აღმოსავლურ-დასავლური რენესანსის საფუძველია გადამუშავებული ანტიკური ნეოპლაგონიზმი და ამ ფაქტს თაყიდანვე ნათელი შეაქვს რენესანსის პრობლემატიკაში" (17, 23), თანაც იქვე დასძენს, რომ „აღმოსავლური ნეოპლაგონური საფუძვლის აღმოჩენაში მთავარი როლი შეასრულა შ. ნუცუბიძემ და უაღრესად ენერგიულად და რეალური ფაქტების მომარჯვებით დაასაბუთა აღმოსავლეთის გავლენა დასავლეთზე, დასავლური რენესანსის საწყის ეტაპზე" (17, 27-28).

ალ. ლოსევი „ჭეშმარიტ და ნამდვილ ისტორიულ-ფილოსოფიურ გმირობად" (17, 37) მიიჩნევს ქართველ მეცნიერთა გამოკვლევებს საქართველოში რენესანსის ეპოქის შესახებ და აღნიშნავს, რომ ამ ნარკვევებს „საერთოდ მსოფლიო რენესანსის ისტორიისთვისაც ასეთივე მნიშვნელობა აქვს" (17, 37).

აღმოსავლური რენესანსის თეორიასთან დაკავშირებით ალ. ლოსევი წერს: „აუცილებელია განვაცხადოთ, რომ რენესანსი, როგორც ირკვევა, იყო ყველგან სხვადასხვა ეპოქაში და სხვადასხვა შინაარსს ატარებდა, თუმცა ყოველთვის როდი აღემატებოდა თავისი კულტურით შუასაუკუნეობრივ და რენესანსულ იტალიას.

აქედან გამოგვაქვს დასკვნა: ამა თუ იმ ფორმით და საკუთარი სპეციფიკით – თუნდაც ძალზე ხანმოკლე დროით – დასაეღურის გარდა სხვა კულტურებში არსებული რენესანსული მოვლენები აუცილებლად უნდა გავითვალისწინოთ” (17, 17).

დასაეღური და აღმოსაეღური რენესანსების ურთიერთმიმართების შესახებ აგრეთვე საინტერესო და მნიშვნელოვანია ი. ნ. გოლენიშჩევი-კუტუშოვის თვალსაზრისი. მეცნიერი მართებულად შენიშნავს, რომ „ქართველი ლიტერატურათმცოდნეების და ფილოსოფიის ისტორიკოსების ნაშრომების ძირითადი გენდენციაა, წარმოაჩინონ დასაეღუთ ევროპული და კავკასიური კულტურული მოვლენები როგორც ქრისტიანული ცივილიზაციის ერთნაირი კომპლექსი, რომელსაც ერთი წყარო კვებავდა, უპირველეს ყოვლისა, ბიზანტიური” (13, 510).

ევროპულ სამეცნიერო ლიტერატურაში აზრთა სხვადასხვაობაა არა მხოლოდ იმ საკითხის ირგვლივ, შეიძლება თუ არა, რენესანსი ეწოდოს იტალიის გარდა დანარჩენი დასაეღუთის ქვეყნების XIV-XVI საუკუნეების კულტურას, არამედ იმასთან დაკავშირებითაც, არის თუ არა აღორძინება შუა საუკუნეებისაგან პრინციპულად და თვისობრივად განსხვავებული ახალი ეპოქა. ეს აზრი ჯერ კიდევ XX საუკუნის დასაწყისში გამოთქვა კ. ბურდაკმა: „რენესანსი შუა საუკუნეების შინაგანი მოძრაობის შედეგია” (21, 595). თუმცა მოგვიანებით სრულიად განსხვავებული თვალსაზრისი წამოაყენა: „პუმანიში და რენესანსი იმის გამო კი არ წარმოიშვა, რომ სწავლულებმა ანტიკური ლიტერატურის დაკარგული თუ მივიწყებული ძეგლები აღმოაჩინეს და შეეცადნენ მათ „გაცოცხლებას“. მათი წარმომოხება განაპირობა მობერებული ეპოქის მოლოდინმა და სწრაფვამ განახლებისადმი” (20, 138).



1919 წ. გამოდის ი. ჰაიზინგას „შუა საუკუნეების შემოდგომა“, რომელიც ისეთივე გადატრიალებას ახდენს, როგორც ი. ბურკჰარდტის „აღორძინების კულტურა იტალიაში“ (1860 წ.) – ესაა გადატრიალება არა მხოლოდ სპეციალისტთა ვიწრო წრეში, არამედ უარყო სამოვადოებაში, მკითხველთა ცნობიერებაში. ეს ორივე ნაშრომი დღესაც არ კარგავს აქტუალობას და პოპულარობას და კვლავ ჩნდება ამ ავტორთა კონსეფციებზე ამოზრდილი თუ მათი გავლენით შექმნილი გამოკვლევები და თეორიები.

„შუა საუკუნეების შემოდგომის“ წინასიტყვაობა შემდეგი სიტყვებით იწყება: „ახლის წარმოშობა – ჩვენ ხომ წარსულში მუდამ ამას ვეძებთ ყველაზე მეტად! ისტორიაში, ისევე როგორც ბუნებაში, კვლევა და დაბადება მუდამ ერთმანეთს მოსდევს. კულტურის ძველი ფორმები სწორედ იმ დროს და იმ ნიადაგზე კვდება, სადაც ახალი პოულობს საკვებს ამოზრდისათვის“ (19, 5). ამ სიტყვების წაკითხვისას იქმნება შთაბეჭდილება, რომ ეს წიგნიც ამიტომ დაიწერა – დროთა მიჯნაზე, ეპოქათა გასაყარზე ძველისა და ახლის ურთიერთმიმართების წარმოსაჩენად. მაგრამ იქვე, მომდევნო აბზაცის პირველივე წინადადებაში ამ თემისის უარყოფელი მეორე თემისია, რომელშიც ავტორი თავად განმარტავს ნაშრომის შექმნის მიზანს: „ეს იქნება ჩვენი მცდელობა, დავინახოთ XIV-XV საუკუნეებში არა რენესანსის დასაწყისი, არამედ შუასაუკუნეების დასასრული; მცდელობა შუასაუკუნეების კულტურის დანახვისა მისი სიციცხლის უკანასკნელ ფაზაში“ (19, 5). ამავე აზრს იმეორებს ი. ჰაიზინგა თავის უკანასკნელ წიგნში „ჩემი გზა ისტორიისაკენ“: „გვიანდელი შუა საუკუნეები მომავლის გაცხადება კი არ იყო, არამედ კვლევა იმისა, რაც სამუდამოდ ბარდებოდა წარსულს“ (24, 46).

მაგრამ ერთია ავტორის სურვილი, მცდელობა და მეორე – შედეგი. „შუა საუკუნეების შემოდგომა“ როგორც

დასრულებული გექსტი სწორედ იმ მეორე თემის უარყოფს, რომლის დასადასტურებლადაც, ავტორის თქმით, შეიქმნა ეს ნამრომი და, ფაქტობრივად, პირველ თემის უფუძნება, მის გამლას წარმოადგენს, ანუ გვიჩვენებს ახლის დაბადებას ძველის კედლის ფონზე.

ი. პაიშიზგასგან განსხვავებით, სხვა შეყნიერები XIV-XVI საუკუნეებს აღორძინების, ეპოქას მიაკუთენებენ და არა შუასაუკუნეებისას. მათი დიდი ნაწილი ( ა. ვესელოვსკი, მ. კორელინი, ი. გოლენიშჩე-კუტუზოვი, ე. კასირერი, ე. ვილსონი, ბ. ნარდი, ე. გარინი, კ. კრისტელერი, რ. ხლადოვსკი და სხვ.) მიიჩნევენ, რომ რენესანსი უნდა ეწოდოს მხოლოდ იმ გიპის აზროვნებას და კულტურას, რომელსაც ადგილი ჰქონდა XIV-XVI საუკუნეების ევროპაში. თუმცა ეს სრულებითაც არ ნიშნავს იმას, რომ იტალიურ, ინგლისურ, გერმანულ, ესპანურ, ფრანგულ რენესანსზე საუბრისას მხოლოდ მსგავსებებია წარმოსაჩენი. უმთავრესი ისაა, რომ მიუხედავად განსხვავებებისა, რაც, ბუნებრივია, ახასიათებს ევროპის ამა თუ იმ ქვეყნის რენესანსს, სწორედ ამ განსხვავებებში აისახება ის საერთო იდეოლოგიური თუ მსოფლმხედველობრივი საფუძველი, რაც ქრისტიანული აზროვნების განვითარების გარკვეულმა ეტაპმა მოიტანა ევროპის ქვეყნებში. ასეთ საფუძველად კ. კრისტელერი, მაგალითად, ასახელებს „სამ დიდ ინტელექტუალურ მოძრაობას: ჰუმანიზმს, პლატონიზმს, არისტოტელიანიზმს“ (26, 169). აღ. ლოსევის აზრით კი, „აღორძინების ესთეტიკა ეფუძნება პლატონიზმსა და ნეოპლატონიზმს, რომელიც განსხვავდება ანტიკური კოსმოლოგიური და შუასაუკუნეობრივი თეოლოგიური ნეოპლატონიზმისაგან თავისი ჰუმანისტური და საერო ხასიათით, ანუ აღორძინების ესთეტიკა არის ჰუმანისტური ნეოპლატონიზმი“ (17, 22).

ამოთხ. ... პროპოსიონ იფიბრემოგ  
ინსპირაცია ... იდეოლოგიის-სუბიექტის-ეტიმოლოგია

ამრიგად, დასკვნის სახით შეგვიძლია ვთქვათ, რომ გერმინით „რენესანსი“ აღინიშნება XIV-XVI საუკუნეების კულტურული პროცესი ევროპის ქვეყნებში, ხოლო „პროტორენესანსით“ – XIII საუკუნისა.

„კუმანიზმმა“ როგორც გერმინმა, „რენესანსის“ ბედი გაიზიარა, ანუ იმდენად გაფართოვდა მისი თავდაპირველი მნიშვნელობა, რომ შეცნიერებს უჭირთ საერთო პოზიციის ჩამოყალიბება მისი როგორც სპეციფიკური გერმინის მიმართ.

XIV-XV საუკუნეების კუმანისტებმა არაფერი იცოდნენ „კუმანიზმის“ შესახებ, რომელიც როგორც სამეცნიერო გერმინი 1802 წ. შემოიღო შილერისა და ჯეგელის მეგობარმა, პროფ. ფ. ნითჰამერმა. აქედან მოყოლებული არ მეწყვეტილა კამათი ამ გერმინის ირგვლივ, მეცნიერები მასში განსხვავებულ მნიშვნელობებს დებენ:

„კუმანიზმი ფართო მოძრაობაა, – აცხადებს დ. კანტიმორი, – რომელსაც შეგვიძლია თვალი მივაღვენოთ კუმანისტთა თხზულებების შემეგობით, აღორძინება კი ეპოქის აბსტრაქტული განსაზღვრებაა. თუ კარგად დაეუკვირდებით, დაერწმუნდებით, რომ ამ ორი გერმინის გვერდიგვერდ მოხსენიებაჲ კი არასწორია“ (22, 397).

ე. გარინს კუმანიზმი ესმის როგორც „ახალი მსოფლმხედველობა, რომლის შედეგადაც შეიკვალა კულტურა და რომელიც იქცა უმნიშვნელოვანეს ეტაპად არა მხოლოდ ფილოსოფიის, არამედ საერთოდ აზროვნების ისტორიაში“ (25, 38).

ნ. რევიაკინას აზრით, „აღორძინების ეპოქის იტალიური კუმანიზმი სამყაროს ხედვის გარკვეული სისტემაა“ (18, 5).

ალ. ლოსეცს მიაჩნია, რომ „კუმანიზმი არის გონებრივი მოძრაობა, ოღონდ არა ფილოსოფიურ-თეორიული, არამედ პრაქტიკულ-კუმანიტარული. ... კუმანიზმი

გვესმის, როგორც პროგრესულ შეხედულებათა პრაქტიკული სისტემა მორალის, პოლიტიკის, პედაგოგიკის სფეროში” (17, 611).

რაკი ყოველ ეპოქას გააჩნია საკუთარი მსოფლმხედველობითი სისტემა, რომლის მემკვიდრეობითაც ახალ ეტაპს ქმნის ფილოსოფიის ისტორიაში, რა თქმა უნდა, ამ მხრივ არც ალორძინების ეპოქაა გამონაკლისი. ჩვენი ამრით, კუმანიზმი რენესანსის ფილოსოფიაა, ის საკუთარი და სპეციფიკურია, რაც ამ ეპოქამ შექმნა თავად. იგი არ არის მიბაძვა და ვადაძეგვება სხვა ფილოსოფიური სისტემებისა, თუმცა ამ სისტემებს მიმართავს როგორც წყაროებს (მაგალითად, პლატონიზმს, ნეოპლატონიზმს) და, ბუნებრივია, ნაწილობრივ ითვითებს, ნაწილობრივ კი უარყოფს მათ. კუმანიზმი რენესანსული ფენომენია, ის მსოფლმხედველობითი სისტემაა, რომელზეც აგებული და დაფუძნებულია ალორძინების ესთეტიკა მთლიანად. კუმანიზმის არსს ყველაზე ნათლად და მუსტად ეს სიტყვა თავადვე წარმოაჩენს: „humanus” ლათინურად „ადამიანურს” ნიშნავს<sup>1</sup>. დიახ, კუმანიზმის როგორც ფილოსოფიური სისტემის ანი და პოე ადამიანია და ყველაფერი ადამიანური. მაგრამ ნებისმიერ ეპოქაში ყოველი კულტურის საერთო ნიშანი ხომ სწორედ ესაა – ადამიანის მნიშვნელობისა და ადგილის გარკვევა სამყაროში, მისი არსისა და დანიშნულების ამოცნობა. ყოველი ეპოქა ქმნის ადამიანის საკუთარ იდეალს, ეს იდეალი შემდგომში იქცევა ეპოქის სახედ და ყველაზე ნათლად ავლენს მის სპეციფიკას.

მაშ, როგორია ალორძინების ეპოქის სახე, მისი სპეციფიკის ამსახველი ადამიანის იდეალი? ამჯერად უნდა

<sup>1</sup> ეს შეღბარითი სახელი ნაწარმოებია ლათინური სიტყვიდან homo (ადამიანი). თავად homo ზომღინარეობს სიტყვიდან humus (მიწა, ნიადაგი). რომელიც თავის მხრივ, ბერძნული წარმოშობისაა: χημη ნიშნავდა მიწას.

გავიხსენოთ ჰუმანიზმის არა როგორც სიგყვის ეტიმოლოგია, არამედ როგორც ცნების წარმოშობა: ფ. ნითჰამერის მიერ შემოტანილი სამეცნიერო გერმინი „ჰუმანიზმი“ მომდინარეობს ლათინური ფორმიდან „studia humanitatis“, რომელიც შეიძლება ვთარგმნოთ როგორც „ჰუმანიტური მეცნიერებები“ ან „ჰუმანიტური დისციპლინები“. თავად ჰუმანიტებმა ეს გერმინი ციყერონიდან აიღეს და თავისებურად გადაიაზრეს: ლეონარდო ბრუნი „studia humanitatis“-ს განსამღერაედა როგორც „იმ საგანთა შემეცნებას, რომლებიც ეხება ცხოვრებას, ჩვეულებებს და რომლებიც სრულყოფენ და ამკობენ ადამიანს“ (9, 42). კოლუჩო სალუგატი კი მიუთითებდა, რომ „ჰუმანიტური მეცნიერებები აერთიანებდა კეთილშობილებასა და სწავლეულობას“ (36, 42) და დასძენდა, რომ „არაფერია იმაზე საპატივემულო და მშვენიერი, არაფერია უფრო სასიქადულო, ვიდრე ამ სწავლეულობის სამუალებით ერთი საფეხურით ამაღლება სხვებსა და, რაც მთავარია, საკუთარ თავზე“ (36, 52).

როგორც ვხედავთ, „ჰუმანიტური დისციპლინები“ თავიდანვე იმ მიზნით იქნა მოხმობილი, რომ ადამიანს მათი სამუალებით მოეხდინა თვითსრულყოფა, ანუ სასურველის რეალობად ქცევა – დასახული იდეალის საკუთარ პიროვნებაში განხორციელება.

ეპოქა სახავეს იდეალს და ისწრაფვის მისი რეალიზაციისაკენ. აწმყო გააზრებულია მოსამზადებელ ეტაპად უკეთესისაკენ – იმ მომავალი დროისაკენ, როცა ეს იდეალი განხორციელდება (ანუ ორიენტირი აღებულია მომავალზე), ან აწმყო დანახულია როგორც ჭეშმარიტ ღირებულებათა და ფასეულობათაგან დაცლილი დრო და მთელი ძალისხმევა მიმართულია იმ იდეალის აღდგენისაკენ, რომელიც წარსულის სახით იყო ხორცმესხმული და აწმყოში დაიკარგა (ანუ ორიენტირი აღებულია წარსულზე). მაგრამ

იყო ეპოქა - და სწორედ ესაა მისი უნიკალურობის განმსაზღვრელი - რომელმაც, როგორც ყველა სხვა ეპოქამ, დასახა იდეალი, მაგრამ განსხვავებით ყველა სხვა ეპოქისაგან, მისი რეალიზაცია აწმყოში, კონკრეტულ დროსა და სივრცეში მოინდომა (ანუ ორიენტირი აწმყოზე გადმოიტანა) და, რაც ყველაზე მნიშვნელოვანია, ეს ნაწილობრივ შეძლო კიდეც. და თუკი სხვა ეპოქათა შესახებ ვამბობთ, რომ „ეპოქა არასოდეს შეუფერება თავის იდეალებს, სამაგიეროდ იდეალი ყოველთვის შეუფერება თავის ეპოქას“ (10, 157), შეგვიძლია ისიც დავძინოთ, რომ ეს სიტყვები ნაკლებად შეუფერება აღორძინების ეპოქას - რენესანსულმა კულტურამ შეძლო ეპოქის მიერ დასახული იდეალის ხორცმეხსება. ეს არის შემთხვევა, როცა ეპოქა მაქსიმალურად პასუხობს და უახლოვდება თავის იდეალებს. ეძებენ იმას, რასაც ელიან - ეს ეპოქა კი არა მხოლოდ ეძებდა და ელოდა გიგანებს, არამედ შექმნა კიდეც გიგანები. ეს გიგანები კი იყვნენ ადამიანები, რომელთაც საკუთარი მაგალითით - საკუთარი ცხოვრებითა და შემოქმედებით - მოახდინეს თავიანთ იდეალთა ხორცმეხსება, იქნენ uomo universale-დ ანუ უნივერსალურ ადამიანად. მაგრამ აქ ერთი უმნიშვნელოვანესი ფაქტორის აღნიშვნა არ უნდა დაგვავიწყდეს: ეს არ ყოფილა ეპოქა, რომელიც ილუზიებით საზრდოობდა; სწორედ ამიგომაც სახელდება რენესანსის სპეციფიკად „ტიტანიზმი“ ერთად „ტიტანიზმის საპირისპირო მხარე“.

ამრიგად, აღორძინების ეპოქის ადამიანის ქუმანისგურ იდეალში უმთავრესია ორი ასპექტი: ორიენტირის აწმყოზე გადმოიტანა და ადამიანის მიერ საკუთარი თავის თვითსრულყოფის იდეა, რომელთა მემშვეობითაც იხსნება მიწიერ-მეციურის, რეალურ-იდეალურის ანტინომია.

ჩვენი მიზანია, წარმოვადგინოთ ადამიანის იდეალი „ვეფხისტყაოსანსა“ და პროგორენესანსის და რენესანსის

გიპოლოგიური მიმართების საშუალებას გვაძლევს, არამედ უპირველეს ყოვლისა იმან, რომ რენესანსულ ესთეტიკაში ადამიანის კუმანისგურ იდეალზე დაფუძნებით გაფორმდა სიყვარულის ახალი კონცეფცია. სიყვარული დანახულ იქნა როგორც ადამიანის ზნეობრივი და ესთეტიკური ფერისცვალების მთავარი პირობა და საშუალება, ამიგომაც იქცა იგი ამ მოაზროვნეთა შემოქმედების ქვაკუთხედად. ადამიანის კუმანისგური იდეალი ნათლადაა ჩამოყალიბებული ჯოვანი პიკო დელა მირანდოლას სიტყვებში: „მხოლოდ ის იმარჯვებს, ვინც იბრძვის! ადამიანი ბედნიერია! გამარჯვება მის ნებაზეა დამოკიდებული. უსაზღვროა ბედნიერება ადამიანისა, რომელსაც ბოძებული აქვს ყველაფერი, რაც სურს და ძალუძს იქცეს იმად, რადაც მოისურვებს ყოფნას“ (35, 89-90). სწორედ სიყვარულია ის ძალა, რომელიც ადამიანში ბადებს სურვილს, თვითსრულყოფის საკუთარი თავი. ამიგომ, „ყველა უნდა დაუკვირდეს, როგორად შექმნა იგი ბუნებამ და დაფიქრდეს, როგორად შექმნა, რად აქცია მან ამის შემდეგ საკუთარი თავი“ (31, 9), – აცხადებს პეტრარკა. რაკი ადამიანში მოცემულია პოტენცია იმ იდეალის განხორციელებისა, რაც მასში როგორც ღეთის სახესა და ხატებაშია ჩადებული, ადამიანს ძალუძს თვითონ თავიდან შექმნას საკუთარი თავი, ანუ იქცეს არა მხოლოდ შემოქმედად<sup>1</sup>, არამედ საკუთარი თავის შემოქმედად. ვინც ამას შეძლებს, გახდება uomo universale. ადამიანის დანიშნულებას პიკო დელა მირანდოლა სწორედ ამაში ხედავს: „იმ პირობით ვიბადებით, რომ ვიქცეთ იმად, რადაც

<sup>1</sup> რის შესახებაც აღნიშნული აქვს ალ. ლოსიკეს: „რენესანსული ანთროპოცენტრიზმი გამოირჩევა არგისტული ხასიათით. რენესანსული ადამიანი თავის თავს უპირველესად მოაზრებს შემოქმედად და ხელოვანად, იმ აბსოლუტური პიროვნების მსგავსად, რომლის ქმნილებადაც თავის თავს აცნობიერებს“ (17, 94), ამით კი, „ადამიანური პიროვნება თავის თავზე იღებს ღეთაებრივ ფუნქციებს“ (17, 75)

ვისურვებთ ყოფნას" (35, 104). uomo universale სრულყოფილ ადამიანს ნიშნავს, უფრო სწორად თვითსრულყოფილს (და არა იდეალურს), ადამიანს, რომელმაც შეძლო ყველა თავის საუკეთესო მხარეთა გამოვლენა, საუკეთესო თვისებათა რეალიზება.

თუკი ადამიანში ეთიკურ, ინტელექტუალურ, ესთეტიკურ ღირსებებით შემკულ პიროვნებად ჩამოყალიბების სურვილს სიყვარულის გრძნობა ბადებს, მისი მიღწევის სამუშაოდ კეთილშობილება (gentilezza) ითვლება. სიყვარული და კეთილშობილება უკვე Dolce stil nuovo-ს („ახალი საამური სტილის“) მითოლოგიაში მჭიდროდ უკავშირდება ერთმანეთს: აქ ამურის დედად წარმოდგენილია არა სიყვარულის ქალღმერთი ვენერა, არამედ კეთილშობილება (Gentilezza). „კეთილშობილება“ რენესანსული ესთეტიკის ყველაზე მნიშვნელოვანი გერმინია და მას აღორძინების ეპოქაში შუასაუკუნეობრივისაგან სრულიად განსხვავებული მნიშვნელობა ენიჭება; იგია იმ ფასეულობის აღმნიშვნელი ცნება, რომელმაც საძირკველი გამოაცალა ყველაფერ იმას, რასაც ეწოდებოდა „მაგრიარქალური“ და რაზეც დაფუძნებული იყო შუა საუკუნეების ღირებულებათა მთელი სისტემა; იგია ის ახალი ფასეულობა, რომელსაც დღესაც ეყრდნობა თანამედროვე ცივილიზაცია. თუ აღორძინების წინარე ეპოქებში (და განსაკუთრებით, შუა საუკუნეებში) კეთილშობილება გულისხმობდა კეთილშობილურ წარმომავლობას, ანუ ღიდგვაროვნებას, რენესანსის ეპოქაში იგი აღნიშნავს არა გვარიშვილობას, გვარის სიძველესა და წინაპართაგან ნამემკვიდრევე სიმდიდრეს, არამედ მხოლოდ და მხოლოდ ადამიანის პიროვნულ, ინდივიდუალურ თვისებებს, ადამიანის უნარს, მშვენიერების აღქმისა, სიბრძნის სიყვარულს, მოკლედ, მის ინტელექტუალურ და სულიერ კეთილშობილებას. სწორედ ეს აქვს მხედველობაში დანტეს,



როცა აცხადებს: „ღვთაებრივი სიბრძნის ყველა გამოვლინებას შორის ადამიანი უდიდესი საოცრებაა“ („ნადიმი“, III, VIII, 1); „ვებდავ, ვამტკიცო, რომ ადამიანური კეთილშობილება აღემატება ანგელოზურს და მასზე უფრო ღვთაებრივია“ („ნადიმი“, IV, XIX, 6). პეტრარკა კი წერს: „ბევრად უფრო სპაგითა, დაიწყო კეთილშობილი გვარი, ვიდრე გააგრძელო იგი. ადამიანის ღირსებას არაფერი აკლდება დაბალი წარმოშობის გამო, რადგან ღირსება საკუთარი ცხოვრებით მოიპოვება. თუკი სიქველეა ჭეშმარიტი კეთილშობილება, ვერავის ვერაფერი შეუმლის ხელს, იქცეს კეთილშობილად“ (31, 125).

აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ ჯერ კიდევ პროტორენესანსის ხანაში, მარია მაქპანელის კარზე, სადაც მოღვაწეობდა არა მხოლოდ კრეტიენ დე გრუა, არამედ ანდრეა კაპელანოც, ეს უკანასკნელი წერს გრაქეაგს *De Amore* („სიყვარულის შესახებ“), რომელსაც ლიგერატურის ისტორიკოსები „გრძნობათა რევოლუციას“ უწოდებენ, რადგან მასში ნამდვილ სიყვარულად მხოლოდ ის სიყვარულია გამოცხადებული, რომელიც კეთილშობილური სულის პიროვნებაში დაივანებს და ხამგასმულია, რომ კეთილშობილება მემკვიდრეობით გარდამავალი დიდგვაროვანთა სოციალური კატეგორიის აღმნიშვნელი ნიშანი კი არ არის, არამედ მორალური ფასეულობა, რომელიც ნებისმიერი სოციალური ფენის წარმომადგენელს შეიძლება გააჩნდეს, ანუ იგი განმარტებულია როგორც სულიერი კეთილშობილება.

ადამიანებს ყველა დროში უყვართ, მაგრამ ყოველი კონკრეტული გარემო სასიყვარულო ურთიერთობებს გარკვეულ ფორმას ანიჭებს: როგორი ცნებები და წარმოდგენები გამოსახავს ამ ურთიერთობებს, როგორია სოციალური ინსტიტუტები, როგორი ნიშნები და სიმბოლოები გამოიყენება სასიყვარულო გრძნობათა და სურვილთა

ფიქსაციისათვის. მხოლოდ ყველა ამ წესისა და ჩვეულების ერთობლიობის შემდეგ იქცევა სიყვარული კულტურულ-ისტორიულ რეალობად, რომელიც თავის ასახვას ხელოვნებაში პოეებს და ყველაზე საუკეთესო სახით ლირიკაში წარმოიხილება. სწორედ პროვანსელი ტრუბადურების და იტალიურ „ახალი საამური სტილის“ ლირიკაში ისახება სიყვარულის ახლებური გააზრება.

პროვანსული პოეზიის სიყვარულის კონცეფციის ცენტრში დგას ამური, სიყვარულის ღმერთი, როგორც გრძნობათა სათავე, ადამიანის მბრძანებელი და მფარველი; იგია სილამაზის, კეთილშობილების, სიმამაცის წყარო. სიყვარულის მიზემით მიჯნური გმირად იქცევა: თავისი სატრფოს ბრძანებით მრავალ საგმირო საქმეს ჩადის და მხოლოდ სიკეთეს ეშსახურება. სიყვარულის ამგვარ გაგებას შემოაქვს ახლებური დამოკიდებულება ქალისადმი: ქალი ამიერიდან ცოდვისა და ბოროტების სათავე კი აღარაა, არამედ ამურის მიერ ჩანერგილი ამაღლებული, გამაკეთილშობილებელი გრძნობების წყაროა. ქალი მხოლოდ ამურის მორჩილი კი არა, მისი მოკავშირეცაა მამაკაცის წინააღმდეგ; ამური ქალს მამაკაცის მბრძანებლად აქცევს, რადგან ეს უკანასკნელი ქალში განსხვებულ სიყვარულის ღმერთს ჭვრეტს. ტრუბადურთა ლირიკის მიხედვით, სიყვარულის წყარო არის ამური და არა ადამიანი, ამური აღძრავს ადამიანთა გულებში სიყვარულის გრძნობას, შეყვარებულები მისი რჩეულნი ხდებიან და მოვალენი არიან, ყველაფერში დაემორჩილონ.

პროვანსულ ლირიკაში, როგორც რაინდულ კულტურაზე ამომზდილ პოეზიაში, ბუნებრივია, რაინდული სიყვარულის კონცეფციაა წარმოდგენილი. ეს კონცეფცია კრეტიენ დე ტრუას რომანში „ლანსელოტი ანუ ურმის რაინდი“ შემდეგნაირადაა ჩამოყალიბებული:

„რაინდს მხოლოდ ერთი გული აქვს და ისიც სხვის კუთვნილებად ქცეულა სამუდამოდ. ამურია გულის ერთადერთი მბრძანებელი, ამური გულში იღებს ბინას. მაგრამ ყველა გულში კი არა, არამედ მხოლოდ ისეთში, რომელსაც დაატყვევებს, რომელშიც ინებებს დაბრძანებას. ამურისთვის ყველაზე დიდი საგანძური რაინდის გულია და ამ გულს უმაღლესი ბედნიერებით აჯილდოვებს. ამიგომაც გასაკიციხი არაა რაინდი, რომელიც უარს ამბობს ყველაფერზე, რასაც ამური უკრძალავს და მხოლოდ იმას აკეთებს, რის ნებასაც სიყვარული რთავს“ (28, გვ.49)

ტრუბადურთა ლირიკის ფორმალური თუ შინაარსობლივი გავლენის ქვეშ ჩამოყალიბებული იგალიური ლიტერატურული სკოლა, „ახალი საამური სტილი“, აგრძელებს და ავითარებს ამ ლირიკას, ამასთანავე, პრინციპული სიახლე შემოაქვს: სიყვარული მოიაზრება სწრაფვად უმაღლესი სიკეთისაკენ, რომლის დამბადებელი და სათავე არის ღმერთი, ანუ სიყვარული არის გზა ღვთაებრივისკენ.

„ახალი საამური სტილის“ პოეზიაში სიყვარული თავისუფლდება რაინდული ტრადიციისაგან, თუმცა სამაგიეროდ თეოლოგიისა და ფილოსოფიის ობიექტად იქცევა. კამათობენ სიყვარულის არსის, წარმოშობის, მისი გამოვლენის ფორმების შესახებ. ეძებენ სიყვარულის ფილოსოფიურ და თეოლოგიურ მნიშვნელობას, რომელთან შედარებითაც სიყვარულის პირდაპირი მნიშვნელობა (ე. ი. სიყვარულის ადამიანური ფორმა – ქალისა და მამაკაცის სიყვარული) მხოლოდ გარეგანი საფარი და მინიმუმბაა ჭეშმარიტ (ღვთაებრივ) სიყვარულზე.

ამ კონცეფციის მიხედვით, სიყვარული ინდივიდის გრძნობა კი აღარაა მხოლოდ, არამედ ის პრინციპია, რომელსაც ეფუძნება როგორც მიწიერი, ასევე ზეციური ცხოვრება.

ამრიგად, გრუბადურთა ღირიკაც და „ახალი საამური სტილის“ პოეზიაც ერთადერთი ღერძის ირგვლივ ბრუნავს, ესაა სიყვარულის არსის და ბუნების შეცნობის, წვდომის სურვილი და მცდელობა. ეს პოეტები თავიანთ ლექსებში ერთადერთ ღმერთს ცნობენ – სიყვარულის ღმერთს – და მას ერთადერთ სახელს უწოდებენ – ამურს. ისინი ერთხელაც არ ახსენებენ არც ქრისტეს სახელს, არც სამებას. ღვება საკითხი: რა არის ამური? შესაძლოა თუ არა, დაეუშვათ ქრისტიანული ღმერთის გვერდით წარმართული ღმერთის არსებობა? ეს კითხვა თავად ამ პოეზიის წარმომადგენლებსაც უჩნდებათ და კამათობენ კიდევ ერთმანეთში ამის თაობაზე. მათი პოეტური დისპუტი განაგრძო დანტემ „ახალ ცხოვრებაში“ და აღნიშნა, რომ, „როცა ვამბობ, სიყვარული მომეახლა, გამიღიმა, მიმღერა, ეს არავითარ შემთხვევაში არ ნიშნავს, თითქოს მას რაიმე ფიზიკური ფორმა ჰქონდეს, თუნდაც ადამიანის სხეულის. ერთი შეხედვით, ჩემი სიგყვები თითქოს ისე წარმოადგენენ სიყვარულს, როგორც არსს თავის თავში, და არა მარტო როგორც ბუნებრივ სუბსტანციას, არამედ როგორც სხეულებრივსაც. მაგრამ ეს ამრიგად ჰუმანიტად მცდარი ამრია, რადგან სიყვარული სუბსტანცია კი არაა, აქციდენციაა სუბსტანციაში“ (1, 85), ანუ „დანტე სიყვარულს განიხილავს როგორც ადამიანური სულის თვისებას და არა ადამიანისგან დამოუკიდებელ სულიერ სუბსტანციას“ (13, 304).

აქ საქმე გვაქვს შუასაუკუნეების ეპოქაში ერთ-ერთ ყველაზე გაერცელებულ მოვლენასთან – პერსონიფიკაციასთან, რაც, ფაქტობრივად, იგივე ალევორიაა. „პერსონიფიკაცია“, როგორც თავად სიგყვა გვიჩვენებს, ნიშნავს „გაპიროვნებას“ ნებისმიერი ოვლენის, გრძნობის თუ სულიერი განცდის. მთლიანად ამ სისტემაზეა აგებული, მაგალითად, შუასაუკუნეებსა და რენესანსის ხანაში ერთ-ერთი ყველაზე პოპულარული თხზულება „ვარდის რომანი“.

სადაც პერსონაჟებად გვევლინებიან „მისალმება“, „ტკბილი შეხვედრა“, „შიში“, „მორცხვობა“, „ერთგულება“ და ა.შ., რომელთაც ი. ჰაიზინგამ „მითოლოგემები“ უწოდა (19, 125). პერსონიფიკაციას სხვა ეპოქებშიც მიმართავენ და ღვთაებებსაც მიმართავენ, თუმცა ყველაზე მეტი ინტენსივობით მას შუა საუკუნეებში მოიხმობდნენ, ეს კი იმით აიხსნება, რომ ტროპულ სახეთაგან იგი ყველაზე მეტად შეესაბამება ამ ეპოქის ესთეტიკას: შუა საუკუნეებში პერსონიფიკაცია უპირველესად იღვის როგორც რელიგიური, ფილოსოფიური თუ ეთიკური კატეგორიის მანიფესტაციაა. პერსონიფიკაციას, როგორც მეტაფორის განსაკუთრებულ სახეობას, ხშირად მიმართავენ დაბნეულ, პეტრარკულ, ბოკაჩოლურ რუსთაველისთვის კი ეს მეთოდი უცხოა.

„ახალი საამური სტილის“ პოეზიას, პროვანსული ლირიკისაგან განსხვავებით, სადაც სიყვარულის გრძნობადი მხარეა ხაზგასმული, აქცენტი სიყვარულის შინაგან ასპექტზე გადააქვს და სვამს იმ ეპოქისათვის მეტად მნიშვნელოვან კითხვას: ძალუძს თუ არა ყველას სიყვარული? *Dolce stil nuovo*-ს ერთ-ერთი ფუძემდებელი, გვიდო გვინიეელი, პასუხობს: „არ ძალუძს, რადგან სიყვარულის მიერ მომადლებულ სიკეთეს მხოლოდ კეთილშობილი გული (*cuore gentile*) ეზიარება“ (27, 320). ამ საკითხს ეძღვნება მისი კანცონა „*Al core gentil ripara sempre Amore*“ („სიყვარული მუდამ კეთილშობილ გულში ბინადრობს“) <sup>1</sup>:

„მხოლოდ კეთილშობილი გულია სიყვარულის რჩეული.  
... სიყვარულის ეცეხლი კეთილშობილ გულში ინთება.  
ბუნება ერთდროულად ქმნის ორივეს:“

<sup>1</sup> როგორც შენიშნულია (1, 69), გვინიეელი ამ თავისი კანცონით პლაგონს ეხმიანება, რომლის „ნადიმშიც“ უკითხულობთ: „სიყვარული ღმერთთა და კაცთა გულებს ორჯერ თავის საუანედ მაგრამ განურჩევლად ყველა სულს კი არა: უხეშ სულს გაურბის იგი და ფაქობში ივანებს მხოლოდ“ (4, 42).

არც სიყვარულია კეთილშობილი გულის გარეშე,  
არც კეთილშობილი გული - უსიყვარულოდ" (28, 320).

რას გულისხმობს გვინიცელი „კეთილშობილში“? -  
ზუსტად იმას, რასაც ანდრეა კაპელანო, მოგვიანებით კი -  
დანტე და პეტრარკა. პოეტი თავადვე იძლევა განმარტებას:

„ზოგი ამბობს: კეთილშობილი ვარ წარმომობით,  
მაგრამ არ დაიჯეროთ კეთილშობილების არსებობა გულის  
გარეთ,

რადგან კეთილშობილება მხოლოდ სიქველისკენ მიდრეკილ  
გულშია" (28, 321).

როგორც ვხედავთ, „ახალი საამური სტილის“  
სიყვარულის კონცეფციაში უკვე იწყებს რღვევას  
შუასაუკუნეებისათვის დამახასიათებელი იერარქიულობა და  
უმკაცრესი გამიჯნვა კლასთა შორის. აქ კეთილშობილება  
ადამიანური სულის საუკეთესო თვისებად ცხადდება, მისი  
მემკვიდრით სიყვარულს ძალუძს გადალახოს სოციალური  
ბარიერები. წინა პლანზე მოდის ადამიანი როგორც  
სულიერად კეთილშობილი პიროვნება და არა ადამიანი  
როგორც ნაწილი იერარქიული წყობისა.

როგორია სიყვარულის რენესანსული კონცეფცია?  
რენესანსული ესთეტიკის მიხედვით, სიყვარული უმაღლესი  
სიკეთეა, რომელიც სამყაროს ამოძრავებს და ამთლიანებს;  
ამქვეყნად სიყვარულის სავანე სულშია, „ზევით მონაბერი“  
სულის სავანე კი - სხეულში. ამიგომაცაა ხაზგასმული  
აღორძინების ეპოქაში სულისა და სხეულის მშვენიერება,  
აღდგენილია ის პარმონიულობა, რასაც ანტიკურობა  
ეყრდნობოდა (და რაზეც ქრისტიანობამ, თავისი ესთეტიკის  
სპეციფიკიდან გამომდინარე, სრულიად შეგნებულად და  
გამიზნულად უარი განაცხადა): ჯანსაღი სული ჯანსაღ  
სხეულში. ოღონდ რენესანსს აქ უაღრესად მნიშვნელოვანი  
კორექტივი შემოაქვს: სხეული არა მხოლოდ ჯანსაღი და  
მშვენიერია თავისთავად (როგორც ამას ანტიკური ესთეტიკა  
გახაზავდა), არამედ იგი ჯანსაღი და მშვენიერია, რადგან

მშვენიერი სულის ხორცმესხმაა, ხოლო ორივე ერთად სიყვარულის საეანეა.

როგორც ვხედავთ, მშვენიერება მხოლოდ სხეულის (ანუ ფიზიკურ) სილამაზეს კი არ ნიშნავდა, არამედ ერთ კონტექსტში მოიაზრებოდა სიყვარულთან ერთად; ხოლო თავად სიყვარული – კეთილშობილ გულთან. რენესანსული ესთეტიკა სიყვარულის ასეთ კონცეფციას გვთავაზობს: სიყვარული მხოლოდ კეთილშობილ გულში (ანუ კეთილშობილური სულის პიროვნებაში) იღებს ბინას; გული ამურის საბრძანებელია; ამურის დედა კეთილშობილებაა და არა – ვენერა; კეთილშობილების წყარო სიქველეა და არა – დიდგვაროვნული წარმომობა; ადამიანის სულისა და სხეულის მშვენიერების განმსაზღვრელია სიყვარული, რადგან, როგორც ჯოვანი პიკო დელა მირანდოლა აცხადებს, „სილამაზე არის მიზეზი სიყვარულისა, მაგრამ არა როგორც მისი წარმომშობი საწყისი, არამედ როგორც მისი ობიექტი“ (35, 498).

რენესანსული ესთეტიკის მიხედვით, სიყვარული კოსმოსის მამოძრავებელ ძალად, ღმერთის მიერ ადამიანის შექმნის მიზეზად ესმით. ხოლო როცა ეს ძალა ადამიანის არსებას ეუფლება, ანუ ადამიანურ გრძნობად გარდაიქმნება, იგი მარადიული (ღვთიური) სიყვარულის ხატებად იქცევა კონკრეტულ ადამიანში. ასე ქმნის ერთ მთლიანობას შუასაუკუნეების და რენესანსის ეპოქაში ღვთაება – ადამიანი – კოსმოსი, ხოლო მათი ურთიერთკავშირისა და ურთიერთმიმართების გამოსავლენად ამ ორ ეპოქაში მოხმობილია მოძღვრება ვარსკვლავებზე, ანუ ასტროლოგია. მასში ყველაზე ნათლად ვლინდება კავშირი არა მხოლოდ მიკროკოსმოსსა და მაკროკოსმოსს შორის, არამედ ტრანსცენდენტურსა და ემპირიულს შორისაც. ქრისტიანობამ ხომ სწორედ იმ მიზნით მოიხმო და იმგვარად განმარტა მნათობები და ვარსკვლავები, რომ ისინი ღვთის ნების





ინტერესებზე მაღლა მოყვასის სამსახურის დაყენება<sup>1</sup>. ავთანდილისთვის პრინციპი „გიყვარდეს მოყვასი შენი“ ნიშნავს: იმოქმედე – იბრძოლე შენი მოყვასის ბედნიერებისთვის. ამიგომაც გოვებს ავთანდილი არაბეთს, სწერს რა წერილს როსტევეან მეფეს, რომელშიც ცდილობს აუხსნას, რომ გარიელთან შეხვედრამდე მხოლოდ ავთანდილი-სპასსეგი იყო, მასთან შეხვედრის (და მისი ვასაჰირის ვაზიარების) წყალობით კი „აღმოაჩინა“ საკუთარი თავი როგორც ავთანდილი-აღაშიანი და სწორედ ამის გამო დგება მეგობრის სამსახური მეფის და მიჯნურის სამსახურზე წინ.

კელავ მიეუბრუნდეთ ასგროლოგიას, იგი რუსთაველის, დანტეს და პეტრარკას მხატვრულ სამყაროთა განუყოფელი ნაწილია. მეტიც, იგი არა მხოლოდ გროპულ სახეთა ასაგებადაა მოხმობილი, არამედ კონცეპტუალური დატვირთვის მატარებელია: იმ მსოფლმხედველობრივი სისტემის განსახოვნებაა, რომელზე დაყრდნობითაც ეს შემოქმედნი საკუთარ ესთეტიკას ქმნიან. ეს არის ნათლის ესთეტიკა და მისი წყარო სამივე მათგანთან უპირველეს ყოვლისა ნეოპლატონიზმია (თავისი წარმართული თუ ქრისტიანიზირებული სახით).

როცა ნესტანმა გარიელის ამქვეყნად ხილვის იმედი სრულიად დაკარგა, იმასდა ოცნებობს, რომ მას ზეცაში შეხედეს, შეხედეს მეოთხე – მზის ცაზე:

„მზესა შემვედრე, ნუთუ კელა დაშხსნას სოფლისა მრომასა,  
 ცეცხლსა, წყალსა და მიწასა, ჰაერთა თანა ძრომასა;  
 მომცეს ფრთენი და აფრინდე, მივჰხედე მას ჩემსა ნდომასა,  
 დღისით და ღამით ვხედვიდე მზისა ელვათა კრთომასა.  
 მზე უშენოდ ვერ იქმნების, რადგან მენ ხარ მისი წილი,

<sup>1</sup> „ვეფხისტყაოსანში“ წარმოდგენილი მეგობრობის როგორც მოყვასისადმი სამსახურის შესახებ იხ.: Khintibidze E., Lancelot and Avtandil: *The Karnvelogist. Journal of Georgian Studies*, 9, 2002, Tbilisi. გვ. 31-46

განაღამყა მას ეახელ მისი ეგლი, არ თუ წბილი!  
მუნა გნახო, მადეე ვსახო, განმინათლო გული ჩრდილი,  
თუ სიციცხლე მწარე მქონდა, სიკედლიმყა მქონდა  
ტკბილი”.

ნესტანი ცხრა ცას იმოწმებს, როცა გარიელს ერთგულებას ეუიყება („გეერო, ღმერთმან მიწა მქმნას, ნუმცა ცხრითავე ემი ცითა“) და შვიდ ცას იხსენებს, როცა უდიდესი უბედურება ატყდება თავს („რისხვით მობრუნდა ბორბალი ჩვენ შუდა ცისა შვიდისა“) <sup>1</sup>. ხოლო იმ დროს, როცა „ქაჯეთს მოიწია უსამომო რისხვა ღეთისა“, შვიდი მნათობი სამ გმირს მფარველობს: „მათ სამთა შვიდნი მნათობნი ჰფარვენ ნათლისა სვეგითა“.

„ახალ ცხოვრებაში“ დანტე ცათა მთელ იერარქიას ბეატრიჩეს უქვემდებარებს:

„ეთქვათ, თუ რა იყო მიზეზი, რომ რიცხვი ცხრა განუყრელი მეგობარივით მიწყვიე თან სდევდა მას: რადგან ჰგოლომეცა და ქრისტიანული ჰუმმარიტების თანახმად, ცხრაა მოძრავ ცათა რიცხვი, ხოლო საყოველთაო ასტროლოგიური აზრის თანახმად, შემორე ხსენებული ცანი, ჩვეულებრივ, ერთად შემოქმედებენ ამ ჩვენს მიწაზე, ეგ რიცხვი შუდამ თან სდევდა მას, რათა დაემოწმებინა, რომ მისი შობისას ცხრავე მოძრავი ცა უსრულქმნილესი ერთობით ერწყმოდა ერთმანეთს“ (I, 98).

ბეატრიჩესთან თავის პირველ შეხვედრას კი შემდეგი სიტყვებით აგვიწერს:

„ჩემი დაბადების შემდეგ ნათლის ზესკნელი (lo cielo della luce) საკუთარი მოქცევის გზით თითქმის მეცხრეჯერ მიუბრუნდა საწყის წერტილს მოძრაობისას, როცა ჩემს მზერას პირველად მოველინა ჩემი სულის დიდებამოსილი ქალბატონი, ბეატრიჩედ წოდებული“ (I, 39).

<sup>1</sup> შუდ და ცხრა ცათა შესახებ იხ: ხინთიბიძე ე., „სიცილმხედველობითი პრობლემები „ვეუზისცყაოსანში“, თბ., 1975

როგორც ცნობილია, დანტე „ნათლის ზესკნელს“ ცხრა სკნელს შორის მეოთხეს, მშის ცას უწოდებს.

პეტრარკა თავის ლაურას მესამე – ვენერას ცას – უკავშირებს (287-ე და 302-ე სონეტები). (საინტერესოა, რომ დანტე თავის „ნადიმში“ ამურს სწორედ მესამე ცის ანგელოზად აქცევს).

ასე რომ, ასტროლოგია და სიყვარულის კონსეფუცია ერთ დისკურსში ექცევა და ამით სიყვარულის ამაძალღებულ გრძნობას გრანდიოზული კოსმოლოგიური შინაარსი ენიჭება; ამასთანავე სიყვარული არა მხოლოდ სამყაროს მამოძრავებელ ძალად, არამედ სამყაროში არსებულის სიმრავლის მთლიანობის განმსაზღვრელადაა წარმოდგენილი, რადგან იგი ყოველი არსებულის სწრაფვაა ერთისკენ – იმ ღვთაებისკენ, რომელიც უმაღლესი სიკეთეა. ამიტომაცაა „ვეფხისტყაოსანში“ უმთავრესი სიკეთის იდეა. ეს იდეა პოემის დედააზრადაა ქცეული და სამგვარი პლანითაა წარმოდგენილი: 1. ალეგორიულ-სიმბოლურით: „ნახეს, მშისა შესაყრელად გამოემევა მთვარე გველსა“; 2. ასტროლოგიურით: „რათგან მიჰხედა დაკარგული ლომი მშესა წარხდომილსა“; 3. ფილოსოფიურით: „ბოროტსა სძლია კეთილმან, არსება მისი გრძელია“.

სამყაროში, ღმერთის ქმნილებაში, ბოროტების არასუბსტანციურობა და სიკეთის მონიშში უზენაესი კანონია – ეს ნეოპლატონისტური დებულება „ვეფხისტყაოსანში“ იდეურ ბირთვადაა ქცეული. აპ მხრივ, უაღრესად საინტერესოა პეტრარკას IV სონეტის პირველი სტროფი, რომელშიც მსგავსი აზრია გატარებული:

„ვინც შექმნა სამყარო, დაგვანახა, რომ იგი უნაკლოა. პლანეტები შემოქმედის უმაღლეს სიბრძნეს გამოხატავენ, რადგან მათი შემწყობით ერთთა ბოროტებაზე

მეორეთა სიკეთე ბაგონობს მარ.ღ" <sup>1</sup>.

სიყვარულის რენესანსული კონცეფცია მთელი სისრულით პეტრარკას შემოქმედებაში ვლინდება. პეტრარკა ღვთაებრივს ადამიანურში ჭერეგს. მისთვის ღვთაებრივი ყველაზე სრულქმნილი სახით საყვარელ არსებაში განსხვავდება, ამიგომაც აღმერთებს თავის სატრფოს. ლაურა ბეატრიჩეს მსგავსად, სინთეზია რეალურისა და იდეალურისა, ნიმუშია იმ პარმონიისა, რაც მშვენიერ სხეულში მშვენიერ სულს გულისხმობს. მაგრამ ბეატრიჩესა და ლაურას შორის განსხვავებანი მეტია, ვიდრე მსგავსება:

პეტრარკა კი არ „აღის“ ზეცაში გარდაცვლილ მიჯნურთან, როგორც დანტე, არამედ თავად ლაურა „ჩამოდის“ მასთან მიწაზე. ლაურა სიკვდილის შემდეგაც ამქვეყნიური სილამაზის ხატებად რჩება, ბეატრიჩე კი ამქვეყნადაც ზეციურის სახებაა, რადგან მიწიერი სიყვარული დანტესთვის მხოლოდ ხილია ზეციური სიყვარულისკენ. მისთვის ადამიანური სიყვარული მნიშვნელობს იმდენად, რამდენადაც გარდამავალი საფეხურია ღვთაებრივისკენ. „გარდაცვლილი ლაურა წმინდანი კი არა, ქალია“ (14, 321) და იგი ზეცაშიც კი მისტირის თავის მშვენიერ სხეულსა და თავის სატრფოს (302-ე სონეტი).

„სიმღერათა წიგნის“ ლირიკული სუბიექტი არის ადამიანი, რომელიც ზეცასა და მიწას შორის მერყეობს, რომელიც აცნობიერებს თავის წარმავლობას, მაგრამ, ამასთანავე, აცნობიერებს რეალური ყოფისაგან გაქცევის შეუძლებლობასაც. იგი ნათლად ხედავს, რომ ადამიანს არ ძალუძს ბედნიერებისა და მიწიერი სილამაზის (რომელიც მისთვის ღვთაებრივის ხორცმესხმაა) შენარჩუნება და

<sup>1</sup> მოცემული სტროფი და ქვემოთ წარმოდგენილი ყველა აწკარული პეტრარკას სონეტებიდან ქართულად თარგმნილია ჩემს მიერ შემდეგი გამოცემიდან: Petrarca Fr., *Canzoniere*. Torino, 1964

შეჩერება. ამ საკითხზე პოეტს თავისი საგრფოსა და მუზის გარდაცვალება ჩააფიქრებს, ეს იწვევს მის სევდასა და წუხილს და მხოლოდ წარმოსახვის თამაშით ცდილობს მის „გაცოცხლებას“, უფრო მუსტად, უკვდავყოფას თავის პოეზიაში. ამიტომაც მის ლირიკაში სიმბოლური დაგვირთვის მაგარებელია Laura (ლაურა) – lauro (დაუნა) – l'aura (ნიაფი): პირველი სიყვარულის აღმნიშვნელია, მეორე – უკვდავების (ოღონდ ხელოვნებაში უკვდავების), მესამე კი – წარმავლობისა.

მსგავსი მოტივი არც დანტესთან გვხვდება, არც რუსთაველთან, მაგრამ სხვადასხვაგვარ მიზეზთა გამო:

დანტესთვის უცხოა წუხილი მიწიერი სილამაზის წარმავლობაზე, იგი უდიდეს ბედნიერებად მიიჩნევს უზენაესის მიერ ბეატრიჩეს მიწაზე მოვლინებას (თუნდაც ხანმოკლეს), რადგან ადამიანებს მისი სრულქმნილების ხილვის საშუალება მიეცათ. თავისი საგრფოს გარდაცვალებას დანტე გლოვობს არა იმის გამო, რომ ადამიანური მშვენიერება, საერთოდ, ადამიანური ყოფა წარმავალია და მიწიერი ბედნიერება – ცვალებადი, არამედ იმიტომ, რომ „ბეატრიჩეს მიერ მიტოვებული სამყარო დაობლდა, ქერივს დაემსგავსა და ოხერს, ყოველგნით ხელაღუპირობელსა და ყოველი ღირსებისგან განძარცულს, ... მოაკლდა ღვთიური შუქი“ (1, 95).

„ვეფხისტყაოსნის“ პერსონაჟები მითოსურ გმირებს ჩამოგვანან და, ამდენად, შეუძლებელიც კია საუბარი მათი ყოფის წარმავლობაზე. რაც შეეხება ბედნიერება-უბედურებას, რუსთაველი მას პეტრარკასგან განსხავებული კუთხით სვამს: უბედურება მხოლოდ დაბრკოლებაა, რაც ბედნიერებას დროებით წინ ელობება; პოემის გმირთა ბრძოლა ბედნიერებისთვის აუცილებლად მათი გამარჯვებით დასრულდება, რადგან სამყაროს უნივერსალური კანონითაა განპირობებული: ღმერთი სიკეთეა, ქვეყანა სიყვარულით და

სიყვარულის მიზეზით არის შექმნილი, სიკეთე კი ყოველთვის გაიმარჯვებს არარსზე – ბოროტზე.

პეტრარკას მსგავსად, მიწიერი ყოფის წარმავლობის მოტივი გვხვდება ბოკაჩოსთან, მხოლოდ უფრო გამძაფრებული სახით. ამას გარდა, „დეკამერონის“ ავტორი თავად სიყვარულის წარმავლობაზე წუხს, რაც სრულიად უცხო და წარმოუდგენელია როგორც რუსთველისთვის, ასევე დანტესა და პეტრარკასთვისაც. მათთვის სიყვარული ერთადერთია, რაც წარუვალა არა მხოლოდ ამ, ცვალებად სამყაროში, არამედ იმქვეყნადაც ასეთად დარჩება: იმედოვნებენ, რომ აქ, მიწაზე მხოლოდ დროებით დაშორებულნი, იმქვეყნად ისევ შეხვებიან და, რაც მთავარია, კელაე ეყვარებათ ერთმანეთი – სხვაგვარად მათთვის სამოთხეც კი წარმოუდგენელია. ქაჯეთის ციხეში დატყვევებულ ნესტანს ხომ ერთადერთ ნუგეშად იმქვეყნად სატროსთან შეხვედრის იმედი რჩება („მუნა გნახო, მადვე გსახო, განმინათლო გული, ჩრდილი, თუ სიციცხლე მწარე მქონდა, სიკვდილიმცა მქონდა ტკბილი“).

ბეატრიჩე დანტესთვის ჩვეულებრივი სატრო კი არაა, არამედ მიწიერ ქმნილებაში განსხეულებული იდეალური შინაარსის ხატება. ხატება კი არ შეიძლება გიყვარდეს როგორც ქალი, შესაძლოა, მხოლოდ ეთაყვანო მას, როგორც „ჯერარნახულ სასწაულს უფლისას“ (1, 36). ამიტომაც წერს ბოკაჩო „დანტეს ცხოვრებაში“: „ეს სიყვარული წმინდა და უბიწო იყო; დანტეს არც ერთ სიყვებაში, მოძრაობაში, გამოხედვაში, ისევე როგორც ბეატრიჩეს ქცევაში, არც ერთხელ, წამიერადაც კი, არ გაუვლია ხორციელ ლტოლვას“ (11, 78).

პეტრარკას სიყვარული სხვაგვარია, მისთვის ლაურა არის არა მხოლოდ ხიდი ორ სამყაროს შორის, ბეატრიჩეს მსგავსად, არამედ რეალური ქალიც, უმშვენნიერესი და უკეთილშობილესი, რომლის სხული ისევე სრულქმნილია,

როგორც სული: „მადონა ამქვეყნად ყველას აღემატება თავისი სხეულებრივი სილამაზითა და სულიერი სიწმინდით“ (354-ე სონეტი). პოეტი ლაურას აღიქვამს როგორც ღვთაებრივთან წილნაყარ, ყოველმხრივ სრულქმნილ მიწიერ არსებას, რომელიც ერთსა და იმავე დროს არის „ანგელოზურისა და ქალურის, სიყვარულის ცეცხლის მატარებელი“ (123-ე სონეტი).

პეტრარკას სიყვარულის კონცეფცია, ჩვენი აზრით, „ვეფხისტყაოსნის“ სიყვარულთან უფრო ახლოს დგას, ვიდრე დანტესეულთან, და რუსთაველის მიჯნურობის იმ სახეს მოგვაგონებს, რომელიც მიწიერია, მაგრამ „აქვს საღმრთო სიახლე“ „გვართა ზენათა“ მიჯნურობასთან. ამ მხრივ, უაღრესად საინტერესოა პეტრარკას „ჩემი საიდუმლო“, რომელიც მისი მსოფლმხედველობის გასაღებია. ეს თხზულება, ფაქტობრივად, პეტრარკას კომენტარია საკუთარ შემოქმედებაზე. აქ წარმოდგენილია არა მხოლოდ დიალოგი პერსონაჟებს – ავგუსტინესა და ფრანცისკს – შორის, არამედ „გაბაასება“ ორი ეპოქისა როგორც კულტურათა ორი ტიპისა: შუასაუკუნეებისა და რენესანსისა. ნაწარმოებს მეორე სათაურიც აქვს: „სოფლის ამაოების შესახებ“, რომელიც ავგუსტინეს თვალსაზრისის გამოშვებელია, პეტრარკა-ფრანცისკის პოზიცია, უფრო მუსტად კი, მისი საიდუმლო ისაა, რომ ავგუსტინესგან სრულიად განსხვავებული მსოფლხედვა აქვს. ეს ნათლად ჩანს, მაგალითად, მათ შორის გამართულ დიალოგში სიყვარულის შესახებ, რომელსაც აქ მოვიხმობთ:

- „ – თუ შენ გიყვარს მხოლოდ ის, რასაც თვალებით ხედავ, მამასადაძვე სხეული გიყვარს.
- მე მიყვარს სხეული სულით.
- მან (ე.ი. ლაურამ – თ.ბ.) შენი სურვილები შემოქმედიდან ქმნილებაზე გადაიტანა, დაამორა მეციურ საგანთა სიყვარულს.
- – სანამ მიწიერზე ვრუნავ, ვერ მიეახლები მარადიულს.

- სიყვარული და სახელგანთქმულობა კი არ ღუპავს, არამედ ადამაღლებს სულს, განამტკიცებს ყოველ სიქველეს. ხოლო სიქველეთა მიხედვით ცხოვრება ერთადერთი ჭეშმარიტი გზა ბუნდოვნებისკენ.
- ვხედავ, ხარბად ესწრაფვი მიწიერ კეთილდღეობას.
- შეუძლებელია, მოკვდავს მოკვდავის სურვილები არ მქონდეს" (33, 108-109).

პეტრარკას ეს პოზიცია დანარჩენ ჭეშმარიტთა პოზიციაცაა, მაგალითად, ლეონარდო ბრუნის, რომელიც წერს: „არ გვეგონოს, თითქოს ადამიანებისგან გაქცევა, უარის თქმა მშვენიერ საცნებზე, მონასტერში ჩაკეცვა და მღვიმეში დამალვა იყოს გზა სრულყოფილებისაკენ. ნუთუ გჯერა, რომ ღმერთისთვის მარტოხელა, უმოქმედო პაველ უფრო ძვირფასია, ვიდრე შრომისმოყვარე ადამი? სოფლიდან გაქცევით ზეციდან მიწაზე დაენარცხები, სოფელში დარჩენით კი შეძლებ შენი გულის ამაღლებას მიწიდან ზეცისკენ" (36, 42).

როგორც ვხედავთ, რენესანსის ეპოქაში გზა სრულყოფილებისაკენ „სოფელში დარჩენის გზაა“, უფრო სწორად, სოფელში დარჩენით დასახული იდეალის აქ, მიწაზევე განხორციელების გზა. აქ კვლავ დგება დროითი ორიენტირების საკითხი: შუასაუკუნეების ესთეტიკის თემა – ზეცასთან მიახლება მხოლოდ მიწიერის დათრგუნვითაა შესაძლებელი – დროითი პერსპექტივის შემცველია: ზეციურში მომავალი იგულისხმება, მიწიერში – აწმყო. სწორედ ასეთი პერსპექტივის შესახებ აღნიშნავდა პეტრარკა: „განა არსებობს იმაზე დიდი ბოროტება, ვიდრე მომავალში ცხოვრების იმედით არასოდეს იცხოვრო?!“ (30, 9). რენესანსულ ესთეტიკას ასეთი ანტითემა შემოაქვს: ზეციურთან მიახლება სწორედ „სოფელში დარჩენით“ მიიღწევა.

რუსთაველის სიყვარულის კონცეფცია კი თეორიულად პროლოგშია ჩამოყალიბებული, ხოლო მხატვრულად ხორცმესხმულია პოემის სიუჟეტურ ნაწილში. პოემის ამრით,



სიყვარული სხვადასხვაგვარია, მაგრამ მის ყველა სახეს ერთი საწყისი აქვს - ღვთიური სიყვარული. მიჯნურობა სამგვარია: ზეციური (ღვთიური), მიწიერი (ბაძავეს ზეციურს), მდაბალი („უგულო სიყვარული“, სიძვა). პირველი, მიჯნურობის უმაღლესი სახე, არ არის და ვერც იქნება შაირობის (ანუ საერო პოეზიის) საგანი. პოეზიის საგანია მეორე სახის სიყვარული. ეს ადამიანური, ამქვეყნიური სიყვარულია და, თუ შეიძლება ასე ითქვას, საუკეთესო საშუალება სიყვარულის დანარჩენ ორ სახეობათა შორის, იგი „პრინციპულად ემიჯნება სიძვას და მაქსიმალურად უახლოვდება საღვთო სიყვარულს. საღვთო სიყვარულისგან ახასიათებს ამადღებულობა, მარადიულობა, ხორციელი სიყვარულისაგან - ამქვეყნიურობა, რეალურობა“ (8, 173).

ამგვარად, დანტესთან ბეატრიჩე ღვთაებრივის ალეგორიად წარმოგვიდგება, პეტრარკასთან ლაურაში ექცევა მთელი სამყარო, რუსთაველთან ადამიანისთვის მიწიერ სამყაროში იდეალურად იქცევა სიყვარული, რომელიც თვისობრივად ემიჯნება სიძვას და ენათესავება უმაღლეს, საღვთო სიყვარულს.

ამ მიწიერ სიყვარულს, ზეციურს რომ ბაძავეს, ძალუძს არა მხოლოდ ადამიანური სიყვარულის ქცევა ღვთაებრივისკენ ზეადამიანულ საფეხურად, არამედ თავად ზეციური გრძნობის ამქვეყნიური, ადამიანური შინაარსით ავსება, ანუ მიწიერ-ზეციურის ანტინომიის მოხსნა. ასეთი სიყვარული ადამიანს შეაძლებინებს ამქვეყნად წედეს იმ სრულქმნილებას, რომელსაც შუასაუკუნეობრივი ესთეტიკა მხოლოდ იმქვეყნად მიიჩნევდა შესაძლებლად. რენესანსული ესთეტიკის მიხედვით კი, ღვთაებრივთან მიახლება მიწიერის უარყოფის გარეშე ძალუძს ადამიანს და ასეთ ადამიანს ეწოდება *uomo universale* ალორძინების ეპოქაში.

რენესანსულ ესთეტიკაში წარმოდგენილ ადამიანის იდეალში ადამიანი ისევე არ არის მხეცისა და ანგელოზის

ნამავი, როგორც თავად აღორძინება არ გახლავთ ანტიკურობისა და მუხასაუკუნეების უბრალო სინოეზი. აქ ადამიანი გაიდევალებული კი არაა (ანუ დახატულია არა გენდენციურად – ღირსებათა ხაზგასმითა და ნაკლოვანებათა მიჩქმალვით – მოკლედ, ისე როგორც დღეს ჩვენ, თანამედროვე ადამიანებს გვესმის სიტყვა „გაიდევალების“ მნიშვნელობა), არამედ სწორედ იმის გამო რომ არის „menschliches, allzumenschliches“: არაფერი ადამიანური არაა დაძრახული, პირიქით, საკუთარ არსებაში ადამიანური საწყისით აღფრთოვანებაა ხაზგასმული, რადგან „კუმანიშიში ...ადამიანში განადიდებს ადამიანს და არა ანგელოზს“ (6, 211).

ყოველი ეპოქა საკუთარი მსოფლმხედველობიდან ამოსვლით ქმნის თავის იდეალებს, რომლებიც საბოლოო ჯამში ფოკუსირდება ადამიანის იდეალში. ეს იდეალი შემდგომში იქცევა ეპოქის სახედ და, გარდა იმისა, რომ ყველაზე ნათლად ავლენს მის სპეციფიკას, არსებულსა და სასურველს შორის სხვაობას წარმოაჩენს. ამასთანავე, მათი შეპირისპირების საშუალებას იძლევა. რენესანსი ის ეპოქაა, რომელმაც შეძლო არსებულსა და სასურველს შორის ხიდის გაღება: თუკი ანტიკურობამ ადამიანი „გააღმერთა“, ხოლო ქრისტიანობამ ღმერთი „გააადამიანურა“, აღორძინებამ მთლიანად მიწიერი ყოფა გამოაცხადა ღვთაებრივად, ყოფიერება მიწიერ ღვთაებრიობად დასახა. სწორედ ამაშია რენესანსის ეპოქის უნიკალურობა: მან თავად სინამდვილე აქცია იდეალად, ანუ იდეალის საუკეთესო მოდელად და ნიმუშად.

ყოფიერობთ, „ვეფხისტყაოსანშიც“ სწორედ მსგავსი მსოფლმხედვაა წარმოდგენილი.

ადამიანის ჰუმანისტურ იდეალში ადამიანი თუმცა არის ყველაფრის საზომი, მაგრამ თავად ადამიანის საზომია ღმერთი. ღმერთი ის იდეალია, რომლის მიერ შექმნილ მოდელში – ადამიანში – ჩადებულია ამ იდეალის განხორციელების პოტენცია. თუ ადამიანს აქვს სურვილი, მას ძალუძს განახორციელოს იგი თავის თავში<sup>1</sup>. „ვეფხისტყაოსანში“ ეს ამრი შემდეგნაირადაა ჩამოყალიბებული: „კაცი არ ყველა სწორია, დიდი ძეს კაცით კაცამდის“. ჯოვანი პიკო დელა მირანდოლა, ვინც თავად იყო თავის თანამედროვეთა თვალში ადამიანის ჰუმანისტური იდეალის საუკეთესო ნიმუში, აცხადებს: „ადამიანი საკუთარი თავის თავისუფალი შემოქმედია, ოსტატია, ერთდროულად რომ ქმნის თავისივე ნებისყოფის ძალით საკუთარ თავსა და საკუთარ ბედს“ (35, 89). სწორედ ის, რომ ადამიანს ძალუძს განახორციელოს იდეალი თავად – საკუთარი ძალებით – არის ჰუმანიზმის მიერ შემოგანილი პრინციპული სიახლე.

კიდევ ერთი სიახლე კი ის გახლავთ, რომ ჰუმანისტებმა არა მხოლოდ ფილოსოფიური განსჯის საგნად აქციეს ადამიანის არსება, არა მხოლოდ გახაზეს ადამიანის ღირსება, არა მხოლოდ შესაძლებლად დასახეს ადამიანის სრულყოფილება (მსგავსი გენდენციები მეტ-ნაკლებად სხვა ეპოქებსაც ახასიათებთ) – მათ ყოველივე ეს საკუთარ თავში, საკუთარ დროში დაინახეს. მიუხედავად იმისა, რომ რენესანსის მოღვაწენი, ერთი შეხედვით, იდეალად თითქოს ანტიკურ ხანას მიიჩნევდნენ და გამუდმებით მისტიროდნენ „ნათელ ანტიკურობას“ (პეტრარკას ტერმინი – „აფრიკა“, IX, 453), აწმყოსთვის არასდროს მიუნიჭებიათ ისეთი მნიშვნელობა, როგორც რენესანსულ ესთეტიკაში. თუ ამას გავითვალისწინებთ, აღარ გაგვაკვირვებს პეტრარკას

<sup>1</sup> რენესანსის დასსზე საკითხი ისმის ასე: ძალუძს კი ეს ადამიანს? და მასზე დანის პრინცი უარყოფით პასუხს სცემს. ეს უკვე გვიანი რენესანსის ხანაა ანუ აღორძინების დასასრულის დასაწყისი.

სიტყვები: „განა არსებობს იმაზე დიდი სისულელე, ვიდრე აწმყო სულებელყოფა მომავლის იმედით, იმ მომავლისა, რომელიც სრულიად უცნობია და ათასგვარ შემთხვევითობაზეა დამოკიდებული, აწმყო კი უდაოდ მენ გეკუთვნის?! ვინც ხვალინდელ დღეზეა დამოკიდებული, ვერასოდეს იქნება თავისუფალი. განა არსებობს იმაზე დიდი ბოროტება, ვიდრე მომავალში ცხოვრების იმედით არასოდეს იცხოვრო?“ (30, 9). ჰუმანისტებმა, შუასაუკუნეების ესთეტიკისგან განსხვავებით, იდეალი მომავლიდან აწმყოში გადმოიტანეს, თანაც არა მხოლოდ ზოგადად ამქვეყნიურსა და მიწიერში, როგორც ეს ანტიკურ ესთეტიკაში იყო წარმოდგენილი, არამედ კონკრეტულად მოცემულ დროსა და სივრცეში – თავიანთ თანამედროვეობაში. ამით თუმცა, ერთი მხრივ, გამოთავისუფლდნენ მითიდან, მოახდინეს განმითება: არქეტიპის, როგორც ზედროული უცვლელი მოდელის ჩანაცვლება დროულ-სივრცული საკუთარი, ცვალებადი მოდელით, მაგრამ, მეორე მხრივ, თავად ეს საკუთარი მოდელი გაამითეს: საკუთარ პიროვნებებში, თავის ქმნილებებში განჭვრიტეს ლეჟაებრივი, როგორც განსხვავებული რეალობად. მათ იდეალურობა რეალურის იმანენტურ არსად გამოაცხადეს. ეს გახლავთ ჰუმანიზმის სპეციფიკური ასპექტი, რომელშიც ფოკუსირდება რენესანსი როგორც კულტურის ჰუმანისტური ტიპი. აქედან გამომდინარე, გასაგები ხდება, რას ნიშნავს „იდეალური“ აღორძინების ეპოქასთან მიმართებაში: არსებული და სასურველი, მიწიერი და ზეციური ერთ მთლიანობად იქცა, ანუ მოხდა ყოფიერების (როგორც აწმყოში მოცემული დროისა და სივრცის) მითოლოგიზაცია.

„ადამიანური სულის შემლილობაა, ალგაცება ყველაფრით, საკუთარი თავის გარდა, რომელთან შედარებითაც არაფერია გასაოცარი არა მხოლოდ ხელოვნების ნიმუშთა, არამედ ბუნების ქმნილებათა მორისაც

კი" (30, 232), - ეს სიტყვები პეტრარკას ეკუთვნის და მათი წარმოთქმის საფუძველს მას უდაოდ აძლევს ადამიანის ის იდეალი, რენესანსულ ეპოქაში რომ შეიქმნა. თუ შუა საუკუნეები ელოდა სასწაულს, რადგან ითვლებოდა, რომ ყველაფერი შესაძლებელი იყო ღმერთისთვის, აღორძინება უშვებდა სასწაულს, რადგან ითვლებოდა, რომ არაფერი იყო შეუძლებელი ადამიანისთვის. რენესანსი ხომ იყო ეპოქა, როცა სწამდათ, რომ „ყველაფერი უნდა ირწმუნო, რადგან არაფერია შეუძლებელი“ (23, 235). მაგრამ, რაც მთავარია, ეს იყო ეპოქა, რომელმაც საკუთარი მაგალითით აჩვენა, როგორ იქცევა სასურველი რეალობად, როცა რწმენასთან ერთად მოქმედებ და იბრძვი.

როცა ვსაუბრობთ ადამიანის კუმანისტურ იდეალზე, „კუმანისტურში“ გველისხმობთ, რა თქმა უნდა, არა მოგადად კუმანურს ანუ ადამიანურს (ასეთია ყოველი ეპოქის იდეალი საერთოდ); ადამიანის იდეალს „კუმანისტურად“ ვსახელებთ იმ თეზაზე დაყრდნობით, რომ კუმანიზმი გვესმის როგორც რენესანსის ფილოსოფია - XIV-XVI საუკუნეების ევროპაში (და განსაკუთრებით, იტალიაში) ჩამოყალიბებული მსოფლმხედველობითი სისტემა, რომელიც, თავის მხრივ, ნაწილობრივ XIII საუკუნის კონცეფციებს ეფუძნება, რის გამოც კიდევ ეწოდა „პროტორენესანსი“ XIII საუკუნეს.

ადამიანის ის იდეალი, რომელიც რუსთაველმა შექმნა თავის „ვეფხისტყაოსანში“ ყველაზე მეტ გიპოლოგიურ მსგავსებებსა და პარალელებს დასაველეთ ევროპის პროტორენესანსის და რენესანსის ადამიანის იდეალთან აუღენს.

## ლიტერატურა

1. ალიგიერი, დანტე, ახალი ცხოვრება (თარგ. ბ. ბრეგვაძის და თ. ჩხენკელის, კომენტ. ბ. ბრეგვაძის), თბ., 1967
2. კეკელიძე კ., ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. II, თბ., 1981
3. ნუსებიძე შ., შრომები, ტ. IV, თბ., 1976
4. პლატონი, ნადიმი (თარგ. და კომენტ. ბ. ბრეგვაძის), თბ., 1964
5. რუსთველი მსოფლიო ლიტერატურაში (რედ. ლ. შენაბდე), ტ. I, თბ., 1976
6. სირაძე რ., სახისმეტყველება, თბ., 1982
7. სირაძე რ., ძველი ქართული ამროვნების თეორიულ-ლიტერატურული საკითხები, თბ., 1975
8. ხინთიბიძე ე., შუასაუკუნეობრივი და რენესანსული „ეუფისცაოსანში“, თბ., 1993
9. Антология мировой философии. Возрождение (ред. Ю. Хацкевич), М., 2001
10. Баткин М., Итальянские гуманисты: стиль жизни и стиль мышления, М., 1978
11. Боккаччо Дж., Малые произведения, Л., 1975
12. Голенищев-Кутузов И., Романские литературы, М., 1975
13. Голенищев-Кутузов И., Творчество Данте и мировая культура, М., 1971
14. Де Санктис Фр., История итальянской литературы, т. I, М., 1963
15. Кант И., Сочинения в шести томах, т. V, М., 1966
16. Конрад Н., Избранные труды (литература и театр), М., 1978
17. Лосев Ал., Эстетика Возрождения, М., 1982
18. Ревякина Н., Проблема человека в итальянском гуманизме, М., 1977
19. Хёйзинга И., Осень средневековья, М., 1988
20. Burdach K., Reformation, Renaissance, Humanismus, Berlin, 1918

21. Burdach K., Sinn und Ursprung der Worte Renaissance und Reformation, Berlin, 1910
22. Cantimori D., Studi di storia, Torino, 1959
23. Ficini M., Theologia platonica, Paris, v. II, 1964
24. Huizinga J., Mein Weg zur Geschichte, Basel, 1947
25. Garin E., L'umanesimo italiano, Bari, 1964
26. Kristeller P., Renaissance Thought, New-York, 1961
27. Lirica italiana antica (ed. E. Levi), Firenze, 1968
28. Maddox D., The Arthurian Romances of Chrétien de Troyes. Once and Future Fiction, Cambridge, 1991
29. Michelet J., Histoire de France, v.III, Paris, 1870
30. Petrarca Fr., Opere, v. I, Firenze, 1975
31. Petrarca Fr., Le familiari, v. I, Firenze, 1940
32. Petrarca Fr., Le familiari, v. IV, Firenze, 1942
33. Petrarca Fr., Prose, Milano-Napoli, 1955
34. Petrarca Fr., Canzoniere, Torino, 1964
35. Pico della Mirandola G., De hominis dignitate. De Ente et Uno, Firenze, 1942
36. Salutati C., Epistolario, v. II, Roma, 1934

## ХАПАВА Т.

### ИДЕАЛ ЧЕЛОВЕКА В ИТАЛЬЯНСКОМ РЕНЕССАНСЕ И ЕГО ТИПОЛОГИЧЕСКИЕ ОТНОШЕНИЯ К „ВИТЯЗУ В ТИГРОВОЙ ШКУРЕ”

#### Резюме

По ортодоксальной теологии, природа человека грешна и только с Божьей Благодатью достигается добродетель. Гуманисты предложили альтернативу, согласно

которой человек сам кузнец своего счастья, по свободной воле выбирающий правильный путь жизни.

Во-вторых, гуманисты объявили человека не только творцом-артистом, но и создателем собственной личности благодаря любви и интеллектуальной и душевной добродетели.

Между идеалом человека в итальянском Ренессансе и „Витязе в тигровой шкуре” выявляются интересные типологические отношения.

**TAMAR KHARAVA**

**THE IDEAL OF MAN IN THE ITALIAN RENAISSANCE AND  
ITS TYPOLOGICAL RELATIONS TO *THE MAN IN THE  
PANTHER'S SKIN***

**Summary**

According to the Orthodox theology, man was sinful and was incapable of virtue without the aid of divine grace. Humanism offered an alternative which said that man could freely choose his destiny and by the exercise of his own will could act rightly.

Besides, according to the humanists, man is not only an artist as a creator, but also a creator of his own personality by means of intellectual and spiritual virtue and love.

The ideal of man in *The Man in the Panther's Skin* has interesting typological relations with the humanistic ideal of man in the Italian Renaissance.



## გაზა ხინთიბიძე

# სტრუქტურული სიმეტრიის კომპოზიციური პრინციპი და "ვეფხისტყაოსნის" დასასრულის პრობლემა<sup>1</sup>

ბოლოდროინდელი რუსთველოლოგიური სამეცნიერო ლიტერატურის ფურცლებზე კვლავ ახალი სიმწვავეით განახლდა დისკუსია "ვეფხისტყაოსნის" კომპოზიციის შესახებ, კერძოდ კი, თუ სად თავდება პოემის თავდაპირველი, რუსთველისეული ვარიანტი.<sup>2</sup> "ვეფხისტყაოსნის" აკადემიური ტექსტის დამდგენი კომისიის ავტორიტეტული დასკვნის თანახმად, "[ინდო-ხაგაელთა] ამბის" ზოგიერთი სტროფი რუსთველური პოემის უცილობელ ნიშანს აგარებს, ზოგიერთი კი (და უმრავლესობა) მხატვრულად ძალზე

<sup>1</sup> წინამდებარე სტატიის მიზანია, როგორც ეს მისი სათაურიდანაც ჩანს, წარმოეჩინოთ "ვეფხისტყაოსნის" ტექსტში ჩვენ მიერ დაფიქსირებული "ილიადისა" და "ოდისეისათვის" ორგანული სტრუქტურული სიმეტრიის რამდენიმე შემთხვევა, რაც რუსთველის "ვეფხისტყაოსნის" პომეოსის ეპოსთან შტაგესების ნათელყოფის კიდევ ერთი ჩვენი მცდელობაა (იხ. ავრ. 14). აღნიშნულ შემთხვევათაგან ერთ-ერთი პოემის სწორედ საწყის და დასასრულეულ სცენებს ეხება და ამდენად, ვიმედოვნებთ, რომ შეგნაკლებად ხელს შეუწყობს რუსთველოლოგიის უზნიშნელოვანესი პრობლემის – ინდო-ხაგაელთა ამბის ავთენტურობის საკითხის საბოლოოდ გარკვევას.

<sup>2</sup> მაგ., იხ. 9, რომელში წარმოდგენილი თეატრალური თანახმად იხლო-ხაგაელთა ამბავი "ვეფხისტყაოსნის" "მოკვეთელ ნაწილს" წარმოადგენს. აღნიშნულ საკითხზე უკანასკნელ წლებში გამოთქმულ განხილვებულ მოსაზრებათა შესახებ იხ. 3; 4; 5; 6 და 10.

სუსტია... ნიშანდობლივია ინდო-ხატაელთა ამბისა და პოემის ნამდვილი ნაწილის ამრობრივი შეუსაბამობა... ამრიგად, ჩვენს დრომდის მოღწეული რედაქციის ინდო-ხატაელთა ამბავს ვერ ჩაეთვლით შოთა რუსთველის ნაწარმოებად. ეს არის აღდგენილი, განახლებული ანუ რესტავრირებული რედაქცია".<sup>1</sup> "თუმცა ინდო-ხატაელთა ამბავს მკაფიოდ აქვს აღბეჭდილი ინტერპოლატორის ხელწერა (რაც უმთავრესად ენობრივ და მხატვრულ გაუმართაობაში მდგომარეობს), ჩვენ იგი მაინც დაეთვით "ვეფხისტყაოსნის" ტექსტში, რამდენადაც ერთგვარად ავსებს პოემის შინაარსობლივ ხარვეზს, ამთლიანებს და კომპოზიციურად მკაცრად კრავს პოემის სიუჟეტს".<sup>2</sup> თვალსაჩინოებისთვის ინდო-ხატაელთა ამბავი, აგრეთვე ეპილოგი იბეჭდება განსხვავებული შრიფტით".<sup>3</sup> შემომოყვანილი დასკვნის მაგალითზე კიდევ ერთხელ ვრწმუნდებით, რომ კვლევის თანამედროვე ეტაპზე რუსთველოლოგიაში ვერ ჩამოყალიბდა ცალსახა პოზიცია ინდო-ხატაელთა ამბის "ვეფხისტყაოსნის" ტექსტისათვის მიკუთვნების მართებულობა-მცდარობის თაობაზე. უკანასკნელ წლებში გამოქვეყნებულ თავის სტატიებში ხეთისო ზარიძე, აღნიშნულ საკითხზე კორნელი კეკელიძისა და ნაწილობრივ, შალვა ნუკუბიძის ცნობილ შეხედულებებზე დაყრდნობით და იმავდროულად, ახალი არგუმენტების მოხმობით, ვფიქრობთ, სავსებით დამაჯერებლად ასაბუთებს არა მხოლოდ ჩვენამდე მოღწეული სახით ინდო-ხატაელთა ამბის ინტერპოლაციად მიჩნევის აუცილებლობას, არამედ იმასაც, რომ ეს ამბავი არ არის აუცილებელი "ვეფხისტყაოსნისათვის", რადგანაც ის "წრიული კომპოზიციით აგებული თხზულებაა", რომლის "ერთ-ერთი

<sup>1</sup> იხ. 8, გვ. 6 (წინამდებარე სტატიის სტატიის დასაწყისში ვუვლიან "ვეფხისტყაოსნის" ტექსტის ცენტრის უახლესი ამ გამოცემის მიხედვით).

<sup>2</sup> ხაში აქაც და შემდგომშიც ჩვენია, - 8.ხ.

<sup>3</sup> იხ. 8, გვ. 7.

დამახასიათებელი ნიშანია დასაწყისისა და დასასრულის პარალელიზმი<sup>1</sup>. მკვლევრის განცხადებით, გერმინი "წრიული კომპოზიცია" მას პომეროლოგიური (პომეროსის ეპოსის შემსწავლელი) სამეცნიერო ლიტერატურიდან აუღია და ამდენად, როგორც მოსალოდნელიც იყო, მის მიერ გამოთქმული მოსაზრების დასაბუთების მიზნით, მკვლევარი პარალელს ავლებს "ვეფხისტყაოსანსა" და "ილიადას" შორის. მისი აზრით, "ილიადაში" არ არის მო უხრობილი, თუ როგორ ბრუნდებიან სამშობლოში ტროადიდან გამარჯვებული ბერძნები. ამდენად, არც "ვეფხისტყაოსნისათვის" უნდა ყოფილიყო აუცილებელი გარიელისა და ნესტანის შინ, ინდოეთში დაბრუნებისა და იქ დახვედრილი ვითარების ასახვა. რუსთველის პოემის დასაწყისისა და დასასრულის პარალელიზმი კი იმაში მდგომარეობს, რომ აუთანდილის არაბეთის ტახტზე ასვლით და თინათინთან ერთად გამეფებით "აღდგა პარმონია და გაერთიანდა პოემის დასაწყისი და დასასრული". როგორც მკვლევარიც აღნიშნავს, მისი შეხედულება ემყარება კორნელი კეკელიძის აზრს, რომლის თანახმადაც "პოემის სიუჟეტური რკალი იხურება ... არაბეთში, რასაკვირველია" და არა ინდოეთში, როგორც ეს კონსტანტინე ჭიჭინაძეს მიაჩნდა. ჩვენი აზრით, გამართლებულია ამ საკითხისადმი მკვლევრის მეთოდოლოგიური მიდგომა, კერძოდ კი, "ვეფხისტყაოსნის" შედარება "ილიადასთან". განსაკუთრებით მნიშვნელოვნად მიგვაჩნია ამ ფაქტზე ყურადღების გამახვილება იმიტომაც, რომ გასაგები მიზეზების გამო ("ესე ამბავი სპარსული, ქართულად ნათარგმანები..." [9,1]) უკანასკნელ ათწლეულებში რუსთველის პოემა, ძირითადად, მხოლოდ აღმოსავლურ, კერძოდ კი, სპარსულ ეპოსთან შედარების ობიექტს წარმოადგენდა. "ვეფხისტყაოსნის" ამკარა კავშირმაც კი

<sup>1</sup> იხ. 5.

ანტიკურ და აღრული შუა საუკუნეების ბერძნულ ფილოსოფიასთან, სამწუხაროდ, ხელი ვერ შეუწყო პომპროლოგიის უახლეს მიღწევებზე დაყრდნობით პოემის კლასიკურ ეპოსთან შედარების დაწყების პროცესს.

ტერმინს „წრიული კომპოზიცია“ (Circular composition) პომპროლოგიურ სამეცნიერო ლიტერატურაში მართლაც საკმაოდ ხშირად ვხვდებით. მაგრამ XX საუკუნის 60-იანი წლებიდან სულ უფრო და უფრო პოპულარული ხდება ახალი ტერმინი – „სტრუქტურული სიმეტრია“ (Structural symmetry), რომელიც პირველმა გამოიყენა ამერიკელმა მეცნიერმა სედრიქ უიტმენმა თავის გახმაურებულ მონოგრაფიაში „პომპროსი და საგმირო ტრადიცია“,<sup>1</sup> რის შემდეგაც ეს ტერმინი ფართოდ გავრცელდა როგორც ინგლისურენოვან, ისე გერმანულენოვან პომპროლოგიურ ნაშრომებში.<sup>2</sup> ამის მიზეზი კი ის იყო, რომ ტერმინი – „სტრუქტურული სიმეტრია“ ზედმიწევნით ზუსტად ასახავს პომპროსის პოემების კომპოზიციურ თავისებურებებს.<sup>3</sup> კერძოდ კი, პომპროლოგების აზრით, „ილიადასა“ და „ოდისეაში“ სტრუქტურული სიმეტრიის ორი ძირითადი პრინციპი დასტურდება: 1. ე. წ. ჩაკეტილი წრიული კომპოზიციური პრინციპი (ა ბ ... || ... ბ“ ა“)<sup>4</sup> და 2. ე. წ. პარალელური დაყოფის კომპოზიციური პრინციპი (ა ბ ... || ა“ ბ“ ...). ეს უკანასკნელი ე. წ. მარტივი ანუ ერთწევრიანი პარალელიზმისაგან (ა | ა“) სწორედ სიმეტრიულობით განსხვავდება. უიტმენის უდიდესი დამსახურება პომპროლოგიის წინაშე იმაში მდგომარეობს, რომ მან შეამჩნია ის, რაც ყურადღების მიღმა დარჩათ როგორც პომპროსის პოემების ანტიკური ეპოქის მკვლევარ-

<sup>1</sup> იხ. 27.

<sup>2</sup> იხ. 26; 23.

<sup>3</sup> დაწერ. აღნიშნულ საკითხებზე იხ. 17, გვ. 38-69 და გვ. 102-114.

<sup>4</sup> აქაც და შემდგომშიც ასოებით – ა ბ ... გადმოცემულია პოემის შემადგენელი სცენები, ხოლო ასოებით – ა“ ბ“ ... კი – მათი სიმეტრიული სცენები.

კომენტატორებს (მათ შორის არისტოტელესაც), ისე ახალი და უახლესი დროის მეცნიერებს. კერძოდ კი, - ის უაქტი, რომ "ილიადის" საწყისი (I სიმღერის) და დამასრულებელი (XXIV სიმღერის) ეპიზოდები ცენტრის ანუ პოემის დანარჩენი ტექსტის (II-XXIII სიმღერები) მიმართ ურთიერთსიმეტრიულად არიან განლაგებული.<sup>1</sup> კერძოდ კი, I სიმღერის სამი უმნიშვნელოვანესი სცენა - ა. თეგისი და აქილეუსი, ბ. თეგისი და ზევსი, გ. ღმერთების დაეა ოლიმპოზე - XXIV სიმღერაში კვლავ მეორდება, ოღონდაც მებრუნებული თანმიმდევრობით - გ. ღმერთების დაეა ოლიმპოზე, ბ. თეგისი და ზევსი, ა. თეგისი და აქილეუსი. რა თქმა უნდა, I სიმღერაში აქილეუსის რისხვა მხოლოდ იწყება, ზევსის გეგმის მიხედვით, XXIV სიმღერაში კი, ზევსის გეგმის მიხედვითვე, აქილეუსის რისხვა მთავრდება. XX ს-ის მეორე ნახევარში სხვა პომეროლოგების მიერ შემოადინებული კუთხით პომეროსის ეპოსის შესწავლამ ცხადყო, რომ როგორც "ილიადის", ისე "ოდისეის" ტექსტები წარმოადგენენ სტრუქტურული სიმეტრიის ვეებერთელა ბადეებს, რომელთა შემადგენელი ელემენტები ანუ სცენები პოლიფუნქციური ხასიათისანი არიან, რამაც საშუალება მისცა პომეროლოგებს უფრო ნათელი წარმოდგენა შექმნოდათ პომეროსის ეპოსის ფორმირების გზების (ზეპირი თუ წერილობითი) შესახებ.<sup>2</sup>

პომეროლოგიაში შემომოყვანილი მცირე ექსკურსის შემდეგ, რომელიც გასაგები მიზეზების გამო აუცილებლად ჩაეთვალეთ, გვინდა პირდაპირ გადავიდეთ წინამდებარე სტაგიის ძირითად საკითხზე - "ვეფხისტყაოსნის" ტექსტში ჩვენ მიერ დაფიქსირებული სტრუქტურული სიმეტრიის

<sup>1</sup> დაწვრ. იხ. 17, გვ. 38.; იხ. აერ. 12.

<sup>2</sup> დაწვრ. იხ. 13 (დამოწმებული ლიტერატურის სახით იქვეა წარმოდგენილი აღნიშნული საკითხების შემსწავლელი განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი პომეროლოგიური სამეცნიერო ნაშრომების ბიბლიოგრაფია).

შემთხვევებისა და მათთან დაკავშირებული პრობლემატიკის განხილვაზე.

პოემის ზემოაღნიშნული თვალსაზრისით შესწავლის შედეგად მის ტექსტში დავაფიქსირეთ სტრუქტურული სიმეტრიის რამდენიმე შემთხვევა: ერთი – მაკროსტრუქტურულ დონეზე, ე. ი. ტექსტის ორი, ერთმანეთისაგან დიდად დაშორებული, მონაკვეთის ურთიერთშედარებისას, დანარჩენი კი – მიკროსტრუქტურულ დონეზე, ე. ი. პოემის რამდენიმე მომიჯნავე სტროფის ფარგლებში.

„ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტში დაფიქსირებული სტრუქტურული სიმეტრიის შემთხვევების ილუსტრირებას დავიწყებთ მაკროსტრუქტურული დონის ანუ ე. წ. დისტანციური სტრუქტურული სიმეტრიის შემთხვევის განხილვით. როგორც რუსთველოლოგიაში უკვე შემჩნეულია,<sup>1</sup> პოემის დასაწყისი და დასასრული ერთმანეთის პარალელურია. ჩვენი აზრით, პოემის საწყისი და დამასრულებელი სცენების განხილვა, კერძოდ კი მათი ურთიერთ შედარება, ცხადყოფს, რომ ამ შემთხვევაში ფიქსირდება არა მხოლოდ მარტივი კომპოზიციური პარალელიზმი (რისი შემთხვევებიც მრავლადაა როგორც თვით „ვეფხისტყაოსანში“<sup>2</sup> რაც გულისხმობს ტექსტის ორი მონაკვეთის დისტანციურ ან კონტაქტურ პარალელიზმს (ა | ა”), ისე ანტიკური, შუა საუკუნეებისა და შემდგომი ეპოქების ლიტერატურულ ნაწარმოებებშიც<sup>3</sup>), არამედ სახეზეა სტრუქტურული სიმეტრია ანუ ტექსტის ერთ ადგილას (ამ შემთხვევაში – პოემის დასაწყისში) არსებული ორი ან ორზე მეტი სცენა მეორდება იგივე ან მეტრულ-მეტრიულ თანმიმდევრობით ნაწარმოების სხვა ადგილას (ამ

<sup>1</sup> კ. კეკელიძე, ხ. მარიძე, – იხ. ზემოთ.  
<sup>2</sup> დაწვრ. იხ. 11; იხ. აგრ. 14.  
<sup>3</sup> დაწვრ. იხ. 22.

შემთხვევაში – პოემის ბოლოს). კომპოზიციურად მთელი ნაწარმოების ან მისი შემადგენელი ცალკეული ნაწილების ამგვარად გამართვა სხვა არაფერია, თუ არა სტრუქტურული სიმეტრია, რაც ე. წ. კლასიკური ფორმით მხოლოდ პომეროსის ეპოსში დასტურდება. შემოთქმულის საილუსტრაციოდ მოვიყვანთ შესაბამის სცენებს „ეუფხისტყაოსნიდან“.

პოემის საწყისი სცენები:

ა. **ლხინი** (არაბეთის სასახლის კარზე თინათინის გამეფების გამო)

ბ. როსტევეანის მიერ ნადირობისას ნახულ უცხო მოყმესთან შეხვედრის უშუალოდ მდებარეობა

გ. თინათინის დაეალებით აეთანდილის წასვლა არაბეთიდან უცხო მოყმის საქმეზე და პოემის დამასრულებელი სცენები:

გ“. აეთანდილის დაბრუნება არაბეთში უცხო მოყმესთან – გარიელთან ერთად

ბ“. როსტევეანისა და გარიელის შეხვედრა

ა“. **ლხინი** (არაბეთის სასახლის კარზე თინათინისა და აეთანდილის ქორწილის გამო) [და ინდოეთის სასახლის კარზე ნესტანისა და გარიელის ქორწილის გამო]<sup>1</sup>

შემომოყვანილ ჩაკეტილ წრიულ კომპოზიციურ პრინციპზე (აბგ || გ“ბ“ა“) დამყარებული სტრუქტურული სიმეტრიის ანალოგიური შემთხვევა "ილიადაში"<sup>2</sup> პომეროლოგების მიერ განიხილება ამ პოემის წერილობითი და არა ზეპირი გზით შექმნის საილუსტრაციო ერთ-ერთ

<sup>1</sup> ინდოეთში ნესტანისა და გარიელის ქორწილის სცენა, თუკი ის იმთავითვე არსებობდა პოემის ტექსტში, ჩვენი აზრით, არ არღვევს სტრუქტურულ სიმეტრიას, რასაც ვერ ეტყვიან ფარსადანის სიკედილის, ხაგაელებთან ახალი ომისა და სხვა გვიანწამაგებულად მიჩნეული სცენების შესახებ, რომლებიც ამჟამად არღვევენ "ეუფხისტყაოსნის" კომპოზიციურ სიმწკობრეს.

<sup>2</sup> იხ. ზემოთ.

უმთავრეს არგუმენტად. რუსთველის პოემაში კი სტრუქტურული სიმეტრიის შემომოყვანილი შემთხვევა, ვფიქრობთ, იმის დასამტკიცებელ კიდევ ერთ არგუმენტად უნდა მივიჩნიოთ, რომ თავდაპირველი, რუსთველისეული "ვეფხისტყაოსნის" ტექსტისათვის, კომპოზიციური თვალსაზრისით, უცხოა ინდო-ხაგაელთა ამბავი.<sup>1</sup> ბუნებრივია, ისმის კითხვა: მაინც რატომ არ დაუსრულებია პოეტს ინდოეთში დაწყებული ამბის გადმოცემა? მაგრამ ამ კითხვაზე პასუხის გაცემაზე, ჩვენი აზრით, საჭიროა დაეაკვირდეთ პოემის დანარჩენ ტექსტს, რათა დაერწმუნდეთ, რომ ინდოეთის "დაუსრულებელი" ამბის მსგავსად მასში მრავლადაა სხვა "დაუსრულებელი" ამბებიც. მართლაც და, თუკი დაეაკვირდებით, დაერწმუნდებით, რომ ავთანდილი და ფატმანი მეორედ შეხვედრისას ერთი სიგყვითაც კი არ გამოუმცნაურებიან ერთმანეთს, თითქოსდა უცნობები ყოფილიყვნენ. არა და, ისინი ერთმანეთს მეგობრებად დამორღვნენ. თუკი ამ "უცნაური ფაქტის" ერთგვარი, თუმცა

<sup>1</sup> კ. კეკელიძისა და ხ. შარიძის მოსაზრება (იხ. ზემოთ), რომ არაბეთში დაწყებული ამბავი არაბეთშივე უნდა დასრულდეს, რადგანაც კომპოზიციურად პოემის სიუჟეტური წრე აქ აკვრება, ვფიქრობთ, ამგვარი შეხედულების მოწინააღმდეგეთა უტოვებს სკეპსის საფუძველს (არაბეთში დაწყებულ ამბავს მოსდევს ინდოეთში დაწყებული ამბავი და თუკი ავთანდილის არაბეთში დაბრუნებით შეიკრა არაბეთის ამბების წრე, გარიყლის ინდოეთში დაბრუნებით და შემდგომ გადმოცემული მოვლენების ჩვენებით უნდა შეიკრას ინდოეთის ამბების წრე). მაგრამ პოემის დასაწყისში არსებული საში უმნიშვნელოვანესი სცენის სიმეტრიული განმეორება პოემის დამასრულებელ ნაწილში, რასაც ანალოგია უძებნება პომპროსის "ილიადაშიც", ემბელოვნებთ, აუცილებელთან ერთად უკვე საკმარისი არგუმენტოა ამგვარი სკეპსის გასაქარწყლებლად. ინდო-ხაგაელთა ამბის დამატებით ხომ ამკარად ირღვევა "ვეფხისტყაოსნის" ნაწყისი და დამასრულებელი სცენების სიმეტრია, მის ადგილას კი რაიმე სხვა სახის სიმეტრია აღარ იქმნება! ამდენად, ვფიქრობთ, ნათელია, რომ სტრუქტურული სიმეტრიის თვალსაზრისით, მნიშვნელოვანია არა არაბეთში დაწყებული ამბის არაბეთშივე დასრულება, არამედ ლხინის სცენით დაწყებული თხრობის ლხინის სცენითვე დამთავრება, მიუხედავად იმისა, ეს ლხინი მხოლოდ არაბეთში იმართება, თუ ინდოეთშიც.



ამკარად მოჩვენებითი, ახსნა კიდეუ შეიძლება იმის  
 გათვალისწინებით, რომ, ვითომდა, ავთანდილს არ უნდოდა  
 თავისი სასიყვარულო თავგადასავლის გახმაურება,  
 როგორღა შეიძლება "აიხსნას" ავთანდილისა და თინათინის  
 ანალოგიური დუმილი პოემის ბოლოს დახატული მათი  
 შეხვედრის დროს, მით უმეტეს, ერთი მხრივ, ტარიელისა და  
 თინათინის. მეორე მხრივ კი, ნესტანისა და თინათინის  
 საკმაოდ ვრცელი დიალოგების ფონზე?¹ რატომ აღარ ჩანან  
 "ვეფხისტყაოსნის" დამასრულებელ ნაწილში შერმადინი და  
 ვაზირი სოგრატი? ანდა "რა ბედი ეწიათ" ქაჯეთის ციხეში  
 დატოვებულ ფრიდონის მეომრებს ქაჯების დაბრუნების  
 შემდეგ? მართლაც და, თუკი ამგვარი, ამკარად მყდარი  
 მსჯელობის ლოგიკას მივყევით, კიდეუ არა ერთი მსგავსი  
 კითხვის დასმა გახდება შესაძლებელი. და მაინც, რატომ არ  
 უნდა ყოფილიყო პოემაში ბოლომდე გადმოცემული ინლოეთის  
 ამბავი?

ზემოთ ჩვენ მიერ დასმულ კითხვაზე პასუხის  
 გასაცემად, უპირველეს ყოვლისა, გვინდა აღვნიშნოთ, რომ  
 ნაწარმოების კომპოზიციის შესაკრავად წრიული  
 კომპოზიციის ან სტრუქტურული სიმეტრიის პრინციპების  
 გამოყენება არანაირ მიზეზ-მედევობრივ კავშირში არ არის  
 ამავე ნაწარმოების სიუჟეტის, მასში გადმოცემული ამბის ან  
 ამბების მოჩვენებით თუ რეალურ დაუმთავრებლობასთან.  
 კომპოზიციის წრიულობა და სტრუქტურული სიმეტრია  
 ნაწარმოების შინაგანი ერთიანობის მხოლოდ ფორმისმიერი  
 გამოხატულებაა. ისინი იმ თავისებურებათა საილუსტრაციო

¹ აღნიშნულთან დაკავშირებით, ვუიქრობთ, უაღვილო არ იქნება იმ ფაქტზე  
 ყურადღების გამახვილებაც, რომ არც ქაჯეთის ციხის აღების შემდეგ მემდგარი  
 ტარიელისა და ნესტანის შეხვედრის სცენაა "გადაგვირთული" გვირებს შორის  
 გამართული დიალოგი. მართლაც და, რუსთველი არაფერს გვაძნობს იმის  
 შესახებ, თუ რა სიგვევებით მიმართეს ერთმანეთს მრავალწლიანი იძულებითი  
 განშორების შემდეგ კვლავ ერთად შეყრილმა მიჯნურებმა!

სამუალებათა, რომელთა მიხედვითაც შექმნილია ნაწარმოები და მიღწეულია მისი კომპოზიციური ერთიანობა და არა ამ უკანასკნელის გამომწვევი ფაქტორი. ზემოაღნიშნული საკითხის გასარკვევად კი უნდა დადგინდეს, ახასიათებს თუ არა ნაწარმოებს, მის კომპოზიციას მინაგანი ერთიანობა. თუკი არ ახასიათებს, მაშინ, ზეპირი ეპოსებისა და ზოგიერთი აღმოსავლური თუ დასავლეთ ევროპული წერილობითი ეპიკური პოემების მსგავსად, მოსალოდნელია, რომ მასში თხრობა უსასრულოდ იყოს გაწელილი.<sup>1</sup> თუკი, პირიქით, - ახასიათებს, მაშინ თხრობის დასრულება დაკავშირებული უნდა იყოს თვით ამ ნაწარმოების კომპოზიციურ თავისებურებასთან დაკავშირებულ რაიმე კანონზომიერებასთან. ანალოგიური საკითხის გარკვევისას, კერძოდ კი "ილიადისა" და "ოდისეის" მინაგანი ერთიანობის წარმოჩენის პროცესში, თანამედროვე პომეროლოგები, მნიშვნელოვანწილად, ეყრდნობიან არისტოტელეს შეხედულებას, რომელიც ბერძენმა მოაზროვნემ თავის "პოეტიკაში" ჩამოაყალიბა.<sup>2</sup> ასე მაგალითად, ანტიკური ეპოსის სტრუქტურის კვლევისას მეცნიერები გამოყოფენ ორი ტიპის კომპოზიციას - დრამატულსა და ქრონოგრაფიულს. "ილიადისა" და "ოდისეის" კომპოზიციას, მათი აზრით, დრამატულია, ხოლო ე. წ. კიკლიკური ეპოსისა კი, ყოველ შემთხვევაში ჩვენამდე მოღწეული ფორმით, - ქრონოგრაფიული.<sup>3</sup> აღნიშნული თვალსაზრისი, რომელიც თანამედროვე პომეროლოგების მიერ, თითქმის, ერთხმადაა გამიარებული, მთლიანად ემყარება არისტოტელეს

<sup>1</sup> ასე მაგ., ყირგიზული ეპოსი "მანასი" 200.000-ზე მეტ ტავს შეიცავს (იხ. 21, გვ. 282).

<sup>2</sup> დაწერ. იხ. 17, გვ. 11-15.

<sup>3</sup> "ილიადის" შემთხვევაში ეს იმაში გამოიხატება, რომ მასში აღწერილია არა მთელი ომი, რაც ქრონოგრაფიული კომპოზიციისათვის არის დამახასიათებელი, არამედ, დრამატული კომპოზიციის შესაბამისად, ომის მხოლოდ ერთი ეპიზოდი (იხ. 24, გვ. 34).

შეხედულებას კომეროსის პოემების შესახებ.<sup>1</sup> კერძოდ კი, ბერძენი მოაზროვნის აზრით, კომეროსი აღემატება სხვა ეპიკოსებს თავისი პოემების სიუჟეტის და ამდენად, მათში გადმოცემული მოქმედების ერთიანობითა და მთლიანობით. არისტოტელეს რწმენით, ეპიკური სიუჟეტი დრამატული უნდა იყოს, ანუ დამყარებული ერთ მთლიანსა და დასრულებულ მოქმედებაზე და არ უნდა ჰკავდეს ჩვეულებრივ ისტორიას, რომელშიც გადმოცემულია ხოლმე არა ერთიანი მოქმედება, არამედ ერთიანი დრო და ყოველივე ის, რაც ამ დროის განმავლობაში შეემთხვა ერთ ან მრავალ მოქმედ პირს.<sup>2</sup>

ზემოაღნიშნულის გათვალისწინებით ისმის კითხვა: ერთიანია თუ არა "ვეფხისტყაოსნის" კომპოზიცია? "ილიადისა" და "ოდისეის" კომპოზიციათა შინაგანი ერთიანობის შესწავლისას კომეროსის ეპოსის მკვლევრები, ჩვეულებრივ, ეყრდნობიან არისტოტელეს შეხედულებას ნაწილების ერთმანეთთან და მით უმეტეს, მთელთან მტკიცე კავშირის შესახებ,<sup>3</sup> რისი გათვალისწინებითაც, ჩვენი აზრით, რა თქმა უნდა, აუცილებელია, რომ სიუჟეტის დასასრული ნათლად იყოს გამოკვეთილი ამგვარი ერთიანი მთელის ფარგლებში და იმავდროულად, თავისი ნიშან-თვისებებით არ განსხვავდებოდეს მისგან. სწორედ ამას უნდა გულისხმობდეს არისტოტელე, როცა ამბობს, რომ "დასასრული, პირიქით, არის ის, რაც თვითონ ბუნებრივად მიჰყვება რაიმეს, ... მას კი სხვა აღარაფერი მოსდევს. ამგვარად, კარგად აგებული სიუჟეტი არ შეიძლება იწყებოდეს იქიდან და თავდებოდეს იქ,

<sup>1</sup> იხ. 16, თავები 8 და 23. არისტოტელეს "პოეტიკიდან" კონკრეტული ადგილების ციტირებისას წინამდებარე სტატიის იხ. ვეულგან ვეყრდნობით ზემოაღნიშნულ გამოცემას.

<sup>2</sup> ჩვენი აზრით, ამკარაა, რომ "ვეფხისტყაოსანიც" სწორედ ამგვარი, ე. ი. ქრონოგრაფული კომპოზიციის მქონე, ეპიკური პოემაა, განსხვავებით "ილიადისა" და "ოდისეისაგან". დაწერილებით ჩვენი შეხედულება აღნიშნულ საკითხზე იხ. ქვემოთ.

<sup>3</sup> იხ. 16. 1451-30-36.

სადაც მოგვესურება";<sup>1</sup> "იმის შესახებ, თუ რამხელა უნდა იყოს მისი (ეპოსის, - მ. ხ.) სიგრძე, საკმარისადაა ნათქვამი: საჭიროა, რომ როგორც დასაწყისისათვის, ისე დასასრულისათვის უცებ შეიძლებოდეს თვალის შევლება. ეს კი იმ შემთხვევაში იქნებოდა შესაძლებელი, თუკი ეპოსი, მის ძველ ნიმუშებთან შედარებით,<sup>2</sup> ნაკლები სიგრძისა იქნებოდა და ზომით მიუახლოვებოდა გრაგელიებს, რომლებიც ერთი წარმოდგენის განმავლობაში თამაშდებიან".<sup>3</sup>

მიუხედავად იმისა, რომ ჩვენი აზრით, "ვეფხისტყაოსანი" საერთო ჯამში არის არა დრამატული, არამედ ქრონოგრაფიული კომპოზიცია და ამდენად, არისტოტელეს თანახმად, არ არის მოსალოდნელი, რომ მას ჰქონდეს შინაგანი ერთიანობა და რომ ის არ იყოს "გაწელილი" შემადგენელი ნაწილების ხარჯზე, რუსთველის პოემის ამ კუთხით შესწავლა განსხვავებულ სურათს ავლენს. "ვეფხისტყაოსნის" ყოველი ეპიზოდი და სცენა გადმოცემულია იმ პროპორციით, იმ ზომით, რაც აუცილებელია ძირითადი სიუჟეტური ხაზის გაშლისათვის. სწორედ ამიგომაც ასე მრავლად მოიპოვება მასში ე. წ. "დაუმთავრებელი" ამბები და სწორედ ამის გამოა, რომ თუმცა "ვეფხისტყაოსანში" გადმოცემულია რამდენიმე წლის განმავლობაში მომხდარი მოვლენები, "ილიადაში" კი, როგორც ცნობილია, მხოლოდ რამდენიმე დღისა,<sup>4</sup> როგორც პირველი, ისე მეორე პოემის

<sup>1</sup> იხ. 16, 1450b29.

<sup>2</sup> მ. ვასპაროვის ახსნით (იხ. 16, გვ. 786), - ე. ი. "ილიადასთან" და "ოდისეასთან" შედარებით.

<sup>3</sup> მ. ვასპაროვის ახსნით (იხ. 16, გვ. 786), არისტოტელე უპირატესობას ანიჭებს ერთი დრამატული გეგმისთვის (ანუ ოთხი დრამა, თითოეული ათას სტრიქონზე ოდნავ მეტი სიგრძის მქონე) ეპიკურ პოემას. სწორედ ამ ზომისაა აპოლონიოს როდოსელის "არგონავტიკა".

<sup>4</sup> იხ. 16, 1459b17.

<sup>5</sup> კერძოდ კი, 54 დღისა და 1 ღამის განმავლობაში მომხდარი მოვლენები. არისტოტელე თავის "პოეტიკაში" (იხ. 16, 1449b12) ოპტიმალურად მიიჩნევს ერთი

კომპოზიცია ერთიანია. "ვეფხისტყაოსანში", "ზეპირი პოემის" (Oral Poetry) თეორიის შემქმნელის მილმან პარის მიმდევრების გერმინს თუ გამოვიყენებთ, არც ერთი სცენა ან ეპიზოდი არ არის ხელოვნურად შექმნილი, მაგრამ იქ, სადაც, სიუჟეტური ხაზის განვითარების ლოგოსის მიხედვით, საჭიროა რომელიმე სცენის ან ეპიზოდის რაიმე მიზეზით უფრო ვრცლად ვადმოცემა, პოეტი ამას აღწევს დუბლირების გზით.<sup>1</sup> ბუნებრივია, არაა მოსალოდნელი, რომ "ვეფხისტყაოსანი", როგორც შუა საუკუნეების ქრისტიანული ლიტერატურისათვის დამახასიათებელი ქრონოგრაფიული კომპოზიციის მქონე ნაწარმოები, კომეროსის პოემების მსგავსად აგებული იყოს ე. წ. ცენტრალური მოტივის პრინციპის გამოყენებით. მაგრამ აღნიშნული მიმართულებით "ვეფხისტყაოსნის" ტექსტზე დაკვირვებამ დაგვანახება, რომ რუსთველთან ამ მხრივაც, შეძლებისდაგვარად, მაქსიმალურადაა გათვალისწინებული არისტოტელესეული რჩევები და ამკარად იგრძნობა მსგავსება "ილიადასა" და "ოდისეასთან". საქმე ისაა, რომ, ჩვენი დაკვირვებით, "ვეფხისტყაოსანში" ფიქსირდება ე. წ. სიუჟეტური პარალელიზმი: ერთი მხრივ, ავთანდილის ამბის სახით, მეორე მხრივ, კი - ტარიელისა. მაგრამ ეს ორი პარალელური სიუჟეტური ხაზი ჯერ კიდევ არ არის ბოლომდე ერთმანეთისაგან გამიჯნული და ამდენად, ერთი საერთო სიუჟეტური ხაზის ფარგლებშია მოქცეული.<sup>2</sup> ამჯერად გვინდა ყურადღება გავამახვილოთ იმ ფაქტზე, რომ პოემაში არსებული შემოადინებული ორი პარალელური სიუჟეტური ხაზი, კომპოზიციური თვალსაზრისითაც, ერთმანეთისაგან სრულიად განსხვავებულად იმლება. თუკი დავაკვირდებით,

დღის ან ერთ დღეზე ოდნავ მეტი ხნის განმავლობაში მომხდარი ხანგრძლივობის მქონე მოვლენების ვადმოცემა.

<sup>1</sup> დაწერ. დუბლირების შესახებ იხ. 25; 15.

<sup>2</sup> დაწერ. აღნ. საკითხის შესახებ იხ. 14.

დაერწმუნდებით, რომ გარიელის (და ნესტანის) ამბავი გადმოცემულია დრამატული კომპოზიციისათვის დამახასიათებელი ხერხების საშუალებით. კერძოდ კი, გარიელის მთელი თავგადასავალი პოემაში ნაჩვენებია არა ქრონოგრაფიული პრინციპით,<sup>1</sup> არამედ მთელი ამ ამბის გადმოცემა (გარდა როსტევეან მეფის მონების დახოცვისა და ხაგაელ ძმებთან კონფლიქტისა) იწყება გარიელისა და აეთანდილის გაცნობის ეპიზოდთან, რომელსაც, "ილიადის" (აქილევსის რისხვის) ანალოგიით, შეიძლება ვუწოდოთ "გარიელის სიმშაგე". ამასთანავე, "ოდისეის" მსგავსად, რომელშიც ოდისეის თავგადასავლის უდიდეს ნაწილს ეგებულობთ თავად გმირის მონაყოლიდან ფეაკთა კუნძულზე, გარიელი თვითონ უყვება აეთანდილს მათ გაცნობამდე მის თავს გარდამხდარ ამბებს. იგივე კომპოზიციური ხერხითაა პოემაში გადმოცემული ქაჯთაგან გადაკარგული ნესტანის ამბავიც, რომელსაც აეთანდილი ფაგმანისაგან ისმენს. ამდენად, გარიელისა (და ნესტანის) ამბავი პოემაში გადმოცემულია დრამატული კომპოზიციისათვის დამახასიათებელი ხერხით. აეთანდილის ამბავი კი, ამჟამად, რომ ქრონოგრაფიული კომპოზიციის ნიმუშია. მაგრამ არა იმგვარი ქრონოგრაფიული კომპოზიციისა, რომელსაც არისტოტელე იწუნებს, როგორც "გაწელილს"<sup>2</sup>. პირიქით

<sup>1</sup> გმირის ბავშვობის წლები, მამის ვარდაცვალება, ინდოეთის მეფის შიერ მისი შვილად აყვანა, გმირის დაეცემა, გამოხურება ნესტანთან. ომი ხაგაელთან საგრუოს დაეცემით, სახიძოს მოკლა, საგრუოს დაკარგვა, მისი უშუღვო ძებნა, ამის გამო გამშაგება, ფრიდონის გაცნობა, მისი დახმარება, ფრიდონის შეშწობით ნესტანის ძებნის განახლება, საგრუოს პოენის იმედის საბოლოოდ დაკარგვა, გველრეში ასმათთან ერთად განმარტობით ცხოვრება, როსტევეანის მონების დახოცვა, კონფლიქტი ხაგაელ ძმებთან, აეთანდილის გაცნობა, აეთანდილის შიერ მიგზებული ნესტანის შეგობრების დახმარებით ქაჯთაგან გამოხსნა და მასთან შეუღლება.

<sup>2</sup> "ამგვარად, დრამებში ჩანართები (ძირითადი სიუჟეტური ხაზიდან გადახვევები, - შ. ხ.) მოკლეა, უკონი კი, [პირიქით], მათი საშუალებით იწუნება" (იხ. 16, 1455b16).

ავთანდილის ამბის რომელიმე ნაწილის პოემის ერთი ადგილიდან მეორეში გადასვით ან საერთოდ ამოღებით შეიცვლებოდა და დაიშლებოდა "ვეფხისტყაოსნის" მთელი შინაგანი ერთიანობა.<sup>1</sup> ამასვე ანუ ნაწარმოების კომპოზიციურ ერთიანობას უკავშირდება, ჩვენი აზრით, პოემაში ამბების „დაუმთავრებლობაც“. კერძოდ კი, "ვეფხისტყაოსანში" გადმოცემული ყველა ამბავი მოყოლილია იმ ადგილამდე, რომელამდეც მისი მონაწილეა (ე. ი. თვითმხილველია ან მსმენელია) თავად ავთანდილი. ასე მაგალითად, უცნობია, თუ რა გარდახდა თავს თვით გარიელსაც კი მასთან ავთანდილის პირველი და მეორე განშორების შემდეგ და მკითხველს ამის შესახებ მხოლოდ ნაწილობრივ ექმნება წარმოდგენა ასპათისა და თავად გარიელის მოკლე მონათხრობების საშუალებით, მაგრამ ისევ და ისევ ავთანდილის დაბრუნების შემდეგ იგივე ხდება ავთანდილის არაბეთიდან პირველად წასვლის შემდეგაც. უცნობია არა მხოლოდ ის, თუ როგორ შეასრულა შერმადინმა თავისი პაგრონის დანაბარები, არამედ არაფერია ცნობილი თვით თინათინის განცდების შესახებაც კი და მით უმეტეს, საზოგადოდ, თუ რა მოხდა არაბეთში, როსტევეანის სასახლის კარზე ავთანდილის არ ყოფნის დროს. რუსთველი "ვეფხისტყაოსანში" გადმოცემს მხოლოდ იმ ამბავს, რომელიც ავთანდილს უშუალოდ ეხება, დაწერილებით კი ამ ამბის მხოლოდ იმ ეპიზოდებს, რომლებიც დაკავშირებულია თავდაპირველად გარიელის, შემდგომში კი ნესტანის ძებნასთან. ჩვენი აზრით, მნიშვნელოვანწილად, სწორედ ამ გარემოებითაა გამოწვეული, რომ მიუხედავად ქრონოგრაფიული ხასიათისა, ავთანდილის ამბავი და ამდენად, მთელი პოემა მაინც ინარჩუნებს ამკარად გამოხატულ შინაგან ერთიანობას და

<sup>1</sup> იხ. 16, 145-130-36.

არსად ემსგავსება "გაწელილ" ამბავს. ვფიქრობთ, თხრობის ამგვარი პრინციპი გაუცნობიერებელი არ უნდა ყოფილიყო თვით რუსთველისთვისაც. ამას გვაფიქრებინებს შემდეგი გარემოება. ჩვენი დაკვირვებით, ავთანდილის თავგადასავლის ჩვენებისას მხოლოდ ერთ ადგილას შეინიშნება ზემოაღნიშნული კომპოზიციური პრინციპიდან გადახვევის შემთხვევა და ის თავად პოეტის მიერაა საგანგებოდ ხაზგასმული. მხედველობაში გვაქვს "ვეფხისტყაოსნის" ის ეპიზოდი, რომელშიც, გარიელის დახმარების მიზნით, ავთანდილის როსტევეანისაგან უჩუმრად გაპარვას მოჰყვება მეფის მიერ ამ ამის შეგყობის ამსახველი სცენა, რომელიც ამკარაა, რომ არ არის აუცილებელი "ვეფხისტყაოსნის" ძირითადი სიუჟეტური ხაზის გაშლისათვის და იმავდროულად, თავიდან ბოლომდე მიმდინარეობს ავთანდილის გარეშე. ვფიქრობთ, რომ ამგვარი გადახვევა პოემისათვის ორგანული კომპოზიციური პრინციპიდან რუსთველს გააზრებული აქვს და მთელი პოემის მანძილზე მხოლოდ აქ ერევა თხრობაში, რათა პირველ პირში, უშუალოდ მიმართოს მკითხველს და ერთგვარად აუწყოს, რომ ძირითადი ხაზიდან ამგვარი გადახვევა დროებითია და თხრობა კვლავ ავთანდილს, კერძოდ კი, მის "წამაველობას" დაუბრუნდება: "აწ ამბავი სხვა დავიწყო, - ყმასა წავკყევ წამავეალსა" (811,1), 18 სტროფის შემდეგ კი: "აწყა დავიწყებ ამბავსა, მის ყმისა წამაველობასა" (829,1). ვფიქრობთ, პოეტი ამ ადგილას გრძნობს, რომ გადაუხვია ძირითადი ამბიდან და ცდილობს ეს ერთგვარი კომპოზიციური "ნაკლი" გამოასწოროს ჩართული ეპიზოდის დასაწყისისა და დასასრულის პირდაპირი ხაზგასმით. და ერთგვარად იმაზე მითითებით, რომ ის ამბავი, რომელიც ავთანდილს, კერძოდ კი, მის "წამაველობას" არ ეხება, "სხვა ამბავია". ანალოგიური შემთხვევა ანუ ერთ ამბავში ჩართული მეორე ამბის დასაწყისისა და დასასრულის აღნიშვნის ფაქტი ფიქსირდება



ფაგმანის მიერ ნესტანის ამბის მოყოლის დროსაც ვგულისხმობთ იმ გარემოებას, რომ პოემაში მოვლენების განვითარების ლოგიკა მოითხოვს იმის ახსნას, თუ რატომ შეეშინდა ფაგმანს ასე ძლიერ ჭაშნავირის მუქარის, რასაც ეძღვნება კიდევ 1200-1206 სტროფები. ამდენად, მიუხედავად იმისა, რომ ფაგმანისა და ჭაშნავირის სასიყვარულო პერიპეტეიების გადმოცემა არ წარმოადგენს პოემის მთავარი სიუჟეტური ხაზიდან საგრძნობ გადახვევას, ამკარაა, რომ ფაგმანის მიერ ნესტანის ამბის გადმოცემას ერთგვარად შუაში წყვეტს ჭაშნავირის ამბის ამსახველი პასაჟი. შესაბამისად, შემოვანხილული შემთხვევის მსგავსად, აქაც ჩართული, ამ შემთხვევაში ჭაშნავირის, ეპიზოდის დასაწყისი და დასასრული ასევე პირდაპირაა ხაზგასმული, იმ განსხვავებით, რომ ამჯერად ამ ფაქტზე პოეტი თავად კი არ ამახვილებს მკითხველის ყურადღებას, არამედ ფაგმანისა და ავთანდილის სიტყვების საშუალებით. კერძოდ კი, ნესტანის ამბის გადმოცემის პროცესში ფაგმანი მიმართავს ავთანდილს: "მის მთვარისა საღაობა კვლა გიაშბო, საქმე კელაყი; / აწ უწინა ესე გითხრა, რას მექაღდა ისი კაყი" (1200,1-2). მთავარი სიუჟეტური ხაზიდან შვიდსტროფიანი გადახვევის დასრულების შემდეგ კი უკვე ავთანდილი მოუწოდებს ფაგმანს კვლავ დაუბრუნდეს ძირითადი ანუ ნესტანის ამბის თხრობას: "ეფეჟ მითხარ, მას აქათ, ქალი გაკგზაენე შენ ოდეს, / რაცალა გეყნას ამბავი, ანუ რა მისი ვსმენოდეს" (1208,1-2). ამდენად, ამკარაა, რომ ამ შემთხვევაშიც, თუმცა ამჯერად თავისი პერსონაჟების სიტყვებით, თავად პოეტი მაინც ერთგვარად რეაგირებს ერთი, მისი აღქმით, ძირითადი ამბიდან სხვა, შედარებით მეორეხარისხოვან ამბაზე გადასვლის გამო, მიუხედავად იმისა, რომ ამ შემთხვევაში, კერძოდ კი, ჭაშნავირის ამბის ბოლომდე მოყოლით, მისი დასრულებით არ დარღვეულა, ყოველ შემთხვევაში ფაგმანის თვალთახედვით, "ვეფხისტყაოსნისათვის" დამახასიათებელი

კომპოზიციური პრინციპი - არაძირითადი ამბების დაუსრულებლობა.<sup>1</sup> რუსთველს პოეტური აღლო არც ამ შემთხვევაში ღალატობს. ამჟამად, რომ როსტევეანის მიერ ავთანდილის გაპარვის ამბის შეკვობისა და ჟაგმანისა და ჭამნაგირის "სიყვარულის" ამბის დაწერილებით ამსახველი სცენები ერთადერთია პოემაში, რომლებიც პირდაპირ არ უკავშირდებიან ძირითად სიუჟეტურ ხაზს. იმდენადაც კი, რომ მათი პოემიდან ამოღების ან სხვა ანალოგიური, ნაკლებად მნიშვნელოვანი სცენების მსგავსად ლაკონურად გადმოცემის შემთხვევაში მთელი ნაწარმოების მინაგანი ერთიანობა არანაირად არ დაირღვეოდა.<sup>2</sup> ეფიქრობთ, არაპირდაპირი გზით, სწორედ ამასვე ადასტურებს რუსთველის, ჟაგმანისა და ავთანდილის შემომოყვანილი სიტყვებიც. ამდენად, შემოთქმულის შემდეგ, ჩვენი აზრით, აღარ უნდა იყოს შოულოდნელი, რომ პოემაში ინდოეთის ამბავი არ არის გადმოცემული ბოლომდე. ეს ამბავი ხომ არ უკავშირდება ავთანდილის მიერ გარიელების და შემდგომში ნესტანის ძებნასა და პოენას და შესაბამისად, სხვა ამგვარი ამბების მსგავსად ისიც პოემაში ბოლომდე არაა მოთხრობილი. ამჟამად, რომ ინდოეთის ამბის ბოლომდე გადმოუყვებლობა არა მხოლოდ თანხმობაშია მთელი პოემის

<sup>1</sup> საქმე ისაა, რომ "ეუფისტყაოსნის" მკითხველისაგან განსხვავებით, თვით ჟაგმანისათვის ძირითადი ამბავი, რის გამოც ის ავთანდილს უყვება მთელ ამ ამბავს, არის ჭამნაგირის უკიზოლი და არა ნესტანისა. აქვე გვინდა აღვნიშნოთ, რომ მით უმეტეს შოულოდნელია ჟაგმანის მიერ ამ ორი ამბის ერთმანეთისაგან ასე მკვეთრად გამოიჯუნა. თხრობის დასაწყისში ხომ ის მათ ერთ ამბად აღიქვამს და ამ ამბის მოყოლას თავიდან იწყებს ("თავითგან ვითხრობ ყველასა, თქვენ სმენად დაემზადენით," 1116,4). კიდევ უფრო მეტადაა ამ ამბების სხვადასხვაობაზე ხაზი გასული ავთანდილის სიტყვებში ("გიჟე მთხარ - / - ამბავი -", 1208, 1-2). ამდენად, ეფიქრობთ, ჭამნაგირის ამბის დასაწყისისა და დასასრულის ამგვარი ხამგასმა უნდა აიხსნას თვით რუსთველს ერთგვარი რეაქციით მისთვის მთავარი ამბის შეწვევაზე, არამთავარი ამბის ბოლომდე გადმოცემის გამო.

<sup>2</sup> შტრ.: "რამდენადაც ის, რისი არსებობა ან არარსებობა შეუმჩნეველია, არ არის მთელს ნაწილი" (იხ. 16, 1451336).

კომპოზიციურ თავისებურებასთან – არაძირითადი ამბების დაუმთავრებლობასთან, რაც, თავის მხრივ, „ვეფხისტყაოსნის“ შინაგანი ერთიანობის განმსაზღვრავი ერთ-ერთი ძირითადი ფაქტორია, არამედ ერთგვარად გამომდინარეობს კიდევ მთელი პოემის კომპოზიციიდან და ამგვარი კომპოზიციის კანონზომიერ დასასრულს წარმოადგენს.

მიუხედავად იმისა, რომ ავთანდილის ამბავი ამკარად ქრონოგრაფიული პრინციპითაა გადმოცემული, ამ შემთხვევაშიც შეიძლება პარალელის გაღება პომეროსის ეპოსთან. მხედველობაში გვაქვს ქართულ ლიტერატურათმცოდნეობაში უკვე დიდი ხნის წინ შემჩნეული ავთანდილისა და ოდისეესის „დაუსრულებელი“ მოგზაურობების ერთგვარი ურთიერთმსგავსების ფაქტი.<sup>1</sup> ვფიქრობთ, კიდევ უფრო მნიშვნელოვანია ის გარემოება, რომ „ილიადის“ სიუჟეტის ანალიზის დროს არისტოტელე ყურადღებას ამახვილებს პომეროსისათვის დამახასიათებელ იმგვარ კომპოზიციურ ხერხზე, რომელზეც, ჩვენი აზრით, დამყარებულია მთელი „ვეფხისტყაოსნის“ შინაგანი ერთიანობაც. კერძოდ კი, არისტოტელეს თანახმად, „(პომეროსმა) მთელი ომი კი არ დახატა, მიუხედავად იმისა, რომ მას ჰქონდა დასაწყისი და დასასრული, ... არამედ აიღო [მხოლოდ] ერთი ნაწილი (აქილეუის რისხვა, – ზ. ხ.), მრავალი დანარჩენი (ნაწილი) კი ჩანართებად გამოიყენა, ნაწარმოების დასაყოფად. მაგალითად, ხომალდთა კატალოგი და სხვა ჩანართები.“<sup>2</sup> მართლაც, თუკი დავაკვირდებით, ამკარაა, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ შინაგანი ერთიანობა (გარდა ზემოაღნიშნული სცენათა ძირითადი სიუჟეტური ხაზის გაშლისათვის საჭირო პროპორციების დაყვით გადმოცემისა,

<sup>1</sup> ა. სენიძის ზემოაღნიშნული მოსაზრება მოგვეყვას I, გვ. 155-ის მიხედვით. პომეროსისა და რუსთველის ურთიერთშიმართების საკითხის შესახებ დაწერ. იხ. I, გვ. 153-165.

<sup>2</sup> იხ. 16, 1459a30-38.

რითიც, თავის მხრივ, გამოწვეულია არაპირითადი ამბების ე. წ. დაუსრულებლობაც), მნიშვნელოვანწილად, ემყარება ავთანდილის ამბავში გარიელის ამბის ნაწილ-ნაწილ, თანდათანობით ჩაწნის კომპოზიციურ პრინციპსაც.<sup>1</sup> არისტოტელეს ამრით, სიუჟეტის ის ნაწილია ცენტრალური, რომელიც დაიყოფა სხვა ნაწილებით ანუ ჩანართებით. შესაბამისად, "ვეფხისტყაოსანში" კომპოზიციურად ცენტრალური მოტივის ფუნქცია ავთანდილის ამბავს ეკისრება, გარიელისას კი ე. წ. - ჩართულისა. რაკი ავთანდილის ამბავშია ჩაწნული გარიელის ამბავი და არა პირიქით, არაბეთში ავთანდილის დაბრუნების, მისი თინათინთან შეუღლებისა და კომპოზიციური თვალსაზრისით ცენტრალური მოტივის გადმომცემი ამბის ფაქტობრივი დასრულების შემდეგ, მთელი პოემის სიუჟეტური ლოგიკიდან გამომდინარე, აღარ არის მოსალოდნელი გარიელის ანუ

<sup>1</sup> იმ შეკვლევებს, რომლებზეც "ვეფხისტყაოსნის" აღმოსაქველურ ეპოქებთან მიმართების სხვადასხვა ასპექტს იკვლევურ, შეიძლება გავრძნდეთ კითხვა: ამ შემთხვევაში ხომ არა გვაქვს საქმე არა იმდენად არისტოტელეს მიერ შემწნული პოპეროსისეული კომპოზიციური ტექნიკის "ვეფხისტყაოსნისეულ" მოდიფიკაციასთან, რამდენადაც აღმოსაქველური, კერძოდ კი ინდური, ლიგერატურის, ძირითადად, პროზულ ნაწარმოებებში ფართოდ გავრცელებულ ე. წ. მოზარზოების ანუ ჩარჩოში ჩასმის კომპოზიციურ ხერხთან? ამ კითხვას, მისი დასმის შემთხვევაში, ერთმნიშვნელოვნად უაროფითი პასუხი უნდა გავცუვს. საქმე ისაა, რომ ინდური ლიგერატურისათვის დამახასიათებელი მოზარზოების კომპოზიციური ხერხი გულისხმობს საყრდენ ამბავთან, რომელსაც სიუჟეტურად დამხმარე ანუ მეორეხარისხოვანი ფუნქცია აკისრია, ერთმანეთისაგან დამოუკიდებელი, ჩართული ამბების დაკავშირებას, ხშირად დიალოგების საშუალებით (დაწერ. ის. 20, გვ. 56; 19, გვ. 210...). რამდენადაც ავთანდილის ამბავი ეერ ჩაითელება დამხმარედ და მეორეხარისხოვნად, ხოლო მასში ჩართული გარიელის თავგადასავლის სხვადასხვა ნაწილი - ერთმანეთისაგან დამოუკიდებელ ამბებად, ამდენად, ამკარაა, რომ თავისი პოემის შვეწნისას რუსთეულს არ უსარგებლია ინდურ-აღმოსაქველური მოზარზოების კომპოზიციური ხერხით. ამგვარი გზით გამართული უნდა იყოს „ბალავარიანი“ და განსაკუთრებით, „ქილილა და დამანა“ და სულხან-საბაას „სიბრძნე-სიყრუისა“, რომელთა კომპოზიციური წყობის "ვეფხისტყაოსნისისაგან" განსხვავებულობა, უფრობითი, საგანგებო შვეწლობის გარეშეც ამკარაა.

ჩართული ამბის რომელიმე და მით უმეტეს, ახალი ნაწილის კელავ ჩვენება. ამდენად, თუკი რუსთველს ექნებოდა ინდოეთის ამბის ბოლომდე ჩვენების სურვილი, მას შეეძლო ამის გაკეთება "ვეფხისტყაოსნის" კომპოზიციური თავისებურებების დაურღვევლად. კერძოდ კი, ავთანდილის არაბეთში მეთორედ დაბრუნებამდე. მართლაც და, ავთანდილი კიდევ ერთხელ სთავაზობს გარიელს დახმარებას ("ესეა ჩემი საწადი და ჩემი მოსანდომარე: / ინდოეთს ვნახო მორჭმული, საჯდომთა ზედა მჯდომარე, / გვერდსავე გიჯდეს მნათობი, პირი ელვათა მკრთომარე, / შებრძოლნი თქვენნი მოგვსრნენ, არვინ ჩნდეს მუნ მემომარე. / რა გამისრულდენ ესენი ჩემნი გულისა ნებანი, / მაშინღა მივალ არაბეთს, მომხვდენ მის მშისა ხლებანი;" 1472-1473,2). მაგრამ გარიელის პასუხი, ვფიქრობთ, არ გოვებს იმის ეჭვის საფუძველს, რომ მისთვის მთავარია და უფრო ძნელად მოსაგვარებელიც არა ინდოეთში დაბრუნება, არამედ ავთანდილისა და თინათინის ერთად „მეყრისათვის“ ხელშეწყობა („... მაგას არა ვიქმ, ამას არ უნდა მისანი. / ვით მანა პონა მიიეზნი ჩემისა სულთა ღვმისანი, / ეგრევე მანყა სამისოდ ნახნეს ძალ-გულნი ძმისანი!" 1474,2-4).<sup>1</sup> ამდენად, გემომოყვანილი მსჯელობის შემდეგ, ვფიქრობთ, ეჭვს აღარ უნდა იწვევდეს ე. წ. ინდო-ხატაელთა ამბის არა მხოლოდ ჩვენამდე მოღწეული სახით

<sup>1</sup> "ილიადის" დასასრულის დადგენის ანალოგიური პრობლემა არსებობს პომეროლოგიაშიც (დაწერ. იხ. 17, გვ. 19). კერძოდ კი, პექტორის დაკრძალვა XXIV სიმღერისა და ამდენად, პოემის ბოლოს, თითქოს, არღვევს ე. წ. ცენტრალური მოტივის - აქილევსის რისხვის არისტოკრატულად პრინციპს. მაგრამ ანტიკურობიდან მოყოლებული დღემდე მიუხედავად ამ ნაწილის ინტერპოლაციად გამოცხადების შრავალი ცდისა, ის მაინც პოემის თავდაპირველი პომეროსისეული გეჟის განუყოფელ ნაწილადაა მიჩნეული, რადგანაც: 1. მასში გადმოცემულ მნიშვნელოვან მოტივთან შედარებით საკმაოდ მცირე მომხსაა და ამდენად, არ აღიქმება პოემის დამოუკიდებელ ნაწილად და 2. სტრუქტურული სიმეტრიის თვალსაზრისით, ის XXIV სიმღერისა და მთელი პოემის განუყოფელი კომპოზიციური ნაწილია (დაწერ. იხ. 12). პომეროლოგიაში არსებული "ოდიხის" დასასრულის დადგენის პრობლემის შესახებ იხ. 17, გვ. 18-19.

ინტერპოლაციად მიჩნევის აუცილებლობა, არამედ მისი კომპოზიციური შეუთავსებლობაც პოემის დანარჩენ გექსტთან. რაც შეეხება ინდოეთში გადახდილი გარიელისა და ნესტანის ქორწილის სცენას, მისი არსებობა პოემის თავდაპირველ, რუსთველისეულ გექსტში კომპოზიციურად არ გვეჩვენება დაუშვებლად (მაგრამ ამ შემთხვევაში, "ილიადაში" ჰექტორის დაკრძალვის მოკლედ აღწერილი ეპიზოდის შესავსად, ის უნდა ყოფილიყო გადმოცემული მხოლოდ რამდენიმე სტროფით,<sup>1</sup> რათა არ აღქმულიყო "სხვა ამბად"), თუმცა არც უიმისოდ დაირღვეოდა "ვეფხისტყაოსნის" ერთიანობა. პოემაში მოიაპოვება თითო-ოროლა სტროფი, რომლებიც, თითქოს, ამკარად მიუთითებენ, რომ არსებობდა პოემის სხვაგვარი დასასრული. მაგრამ, ვფიქრობთ, გექსტის მიუკერძოებლად წაკითხვის შემთხვევაში ისინი ჩვენზე ამგვარ შთაბეჭდილებას ვეღარ მოახდენენ.

შემოთ გაკეთებული დასკვნები, მნიშვნელოვანწილად, ემყარება „ვეფხისტყაოსნის“ საწყისი და დამასრულებელი

<sup>1</sup> საუფიქრებელია, რომ მთელი პოემის სიუჟეტი, რომელიც რეალური და უწყვეტი დროის კონკრეტულ მონაკვეთში ვითარდება, უნდა დასრულებულიყო ისეთსავე არარეალურ დროსთან შერწყმით, როგორიდან გამოყოფითაც დაიწყო „ყო არაბეთს როსტგევან ...“ (32). („ვეფხისტყაოსნის“ სიუჟეტის დასაწყისის („ყო არაბეთს...“) შედროულთან დაკავშირების მართებულობისათვის იხ. 7, გვ. 5. საშოგადოდ ეპოსისათვის, კერძოდ კი, დასაქვით ვეროპული საგმირო პოემებისათვის დამახასიათებელი დროის განსხვავებულად აღქმის – ქრონოლოგიური არათანმიმდევრულობის, დროში წყვეტისა და დროის პირობითობის შესახებ იხ. 22, გვ. 115-116). ამდენად, ჩვენი აზრით, პოემა უნდა დამთავრებულიყო დროის ეპოსისათვის დამახასიათებელი აღქმის შესაბამისი ანუ ერთგვარი უდროობისა და დროის უსასრულობის შეგრძნების გამომწვევი ამ (ან ამის მსგავსი) რამდენიმე სტროფით: „სამ თქვ ვლეს, – ღმერთმან მათებრი სხვა ნურა ნუ დაჰბადოსა! / მოეგებნიან, მგერობა ვერაჲინ დაიქადოსა! ...“ (1573); „გარიელს და ცოლსა მისსა მიხედა მათი საწადელი – ...“ (1636); „... აუთანდილ მიხდა არაბეთს, ნახნა არ ცუნდი მიხედა მათი საწადელი“ (1657); „გაახელმწიფა გვირგვინი შეყით მოსრულმან ზენამან“ (1658); „ყოელთა სწორად წყალობასა ვითა თოვლსა მოათოედეს, / ... შიგან მათთა საბრძანისთა თხა და მგელი ერთგან სძოვდეს“ (1661) (მღრ. 10, გვ. 69).

სცენების სტრუქტურულ სიმეტრიას. მაგრამ, რა თქმა უნდა, ისმის კითხვა: ფიქსირდებიან თუ არა პოემის დანარჩენ ტექსტში სტრუქტურული სიმეტრიის სხვა შემთხვევები? ამ კითხვაზე დადებითი პასუხის გაცემის შემთხვევაში, ბუნებრივია, პოემის საწყისი და დაასრულებელი სცენების ურთიერთსიმეტრიულობაზე დამყარებული სტრუქტურული სიმეტრიის რეალურად არსებობაში უკვე ძნელი იქნებოდა ეჭვის შეტანა. როგორც წინამდებარე სტატიის დასაწყისშიც აღინიშნა, ამ კითხვას დადებითად უნდა ვუპასუხოთ. „ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტში, ამჯერად მიკროსტრუქტურულ დონეზე, მართლაც, დავაფიქსირეთ სტრუქტურული სიმეტრიის კიდევ რამდენიმე შემთხვევა, რომელთაც დისტანციური სტრუქტურული სიმეტრიისაგან განსხვავებით კონტაქტური შეიძლება ეწოდოს.<sup>1</sup>

სტრუქტურული სიმეტრიის მეორე შემთხვევა, ამჯერად დამყარებული პარალელური დაყოფის (აბგ || ა"ბ"გ") კომპოზიციურ პრინციპზე, ფიქსირდება პოემის თავში "აქა რჩევა ნესტან-დარეჯანის გათხოვებისა", კერძოდ კი, იმ სამ სტროფში, რომლებშიც გადმოცემულია გარიელთან ერთად ინდოეთის მეფე-დედოფლისა და სამი დიდებულის თათბირი, რომლის დროსაც გადაწყდა ნესტანის ხეარაზმეთის უფლისწულისათვის მითხოვება. ესა 509-ე, 510-ე და 511-ე სტროფები:

- ა. დაეიწყეთ რჩევა საქმისა, გული მიც, თუცა მელია;  
 ვთქვი: "ჩემგან დამლა ამისი არ ითქმის, არსაქმნელია!"  
 (509, 1-2)
- ბ. მეფემან ბრძანა: "ხეარაზმმა, ხელმწიფე ხერაზმელია,  
 თუ მოგვეყვამს შვილსა სასიძოდ, მისებრი არრომელია".  
 (509, 3-4)

<sup>1</sup> გერმინუბი "დისტანციური სტრუქტურული სიმეტრია" და "კონტაქტური სტრუქტურული სიმეტრია" ხშირად გამოიყენება თანამედროვე პოპეროლოგიურ ნაშრომებშიც.

- გ. რომე პირველვე დაეკვნა, მათ ესე შეეცყეებოდა;  
ერთმანერთსაცა უჭერეტღეს, სიგყვაცა აგრე სწებებოდა.  
(510, 1-2)
- ა". ჩემგან დაშლისა კადრება მართ ამბად არ ეგებოდა,  
ოღენ დაემიწდი, დაენაცრდი, გული მი და მო კრთებოდა.  
(510, 3-4)
- ბ". დედოფალმან თქვა: „ხვარაზმშა მეფეა მორჭმით  
მჯდომელი,  
მათსამცა შეილსა სასიძოდ ჩვენთვის სხვა სჯობდა  
რომელი!" (511, 1-2)
- გ". შეცილებამცა ვინ ჰკადრა, რათგან თვით იყო მნდომელი!  
მოწმობა დაერთე, დაესკენა დღე ჩემი სულთა მხდომელი.  
(511, 3-4)
- პოემის ამ ადგილას დაფიქსირებული სტრუქტურული  
სიმეტრიის მეტი სიყხადით საჩვენებლად ზემოთ ერთხელ უკვე  
ციტირებულ ტექსტს ქვემოთ ა|ა", ბ|ა", გ|გ" ფორმით კიდევ  
ერთხელ მოვიყვანთ:
- ა. დავიწყეთ რჩევა საქმისა, გული მიც, თუცა მელია;  
უთქვი: "ჩემგან დაშლა ამისი არ ითქმის, არსაქმნელია!"  
(509, 1-2)
- ა". ჩემგან დაშლისა კადრება მართ ამბად არ ეგებოდა,  
ოღენ დაემიწდი, დაენაცრდი, გული მი და მო კრთებოდა.  
(510, 3-4)
- ბ. მეფემან ბრძანა: „ხვარაზმშა, ხელმწიფე ხვარაზმელია,  
თუ მოგვეცემს შეილსა სასიძოდ, მისებრი არრომელია".  
(509, 3-4)
- ბ". დედოფალმან თქვა: "ხვარაზმშა მეფეა მორჭმით  
მჯდომელი,  
მათსამცა შეილსა სასიძოდ ჩვენთვის სხვა სჯობდა  
რომელი!" (511, 1-2)
- გ. რომე პირველვე დაეკვნა, მათ ესე შეეცყეებოდა;  
ერთმანერთსაცა უჭერეტღეს, სიგყვაცა აგრე სწებებოდა.



(510,1-2)

გ. შეცილებაჲმცა ვინ ჰკადრა, რათგან თვით იყო მნდომელი!  
მოწმობა დაერთე, დაესკენა ღლე ჩემი სულთა მხდომელი.

(511, 3-4)

გემოგანხილულ სეენასთან შედარებით, რომელიც მხოლოდ სამი სტროფისაგან შედგება, მთელი პოემის კომპოზიციისათვის კიდევ უფრო მნიშვნელოვანია გარიელისა და ფრიდონის გაცნობის ეპიზოდი. აქაც გარიელი ავთანდილს უყვება თავისი თავგადასავლის იმ ნაწილს, როდესაც პირველად გადაეწურა ნესგანის კვალის მიგნების იმედი. პოემის ამ ადგილას ფიქსირდება სტრუქტურული სიმეტრიის კიდევ ერთი, მესამე შემთხვევა, დამყარებული პარალელური დაყოფის კომპოზიციურ პრინციპზე: აბგდე | ა"ბ"გ"დ"ე". ამჯერად განსახილველი ტექსტის სივრცელის გამო თავს შევიკავეთ მისი მთლიანი ციკაციისაგან და მხოლოდ სტრუქტურული სიმეტრიის შემადგენელი ნაწილების შინაარსების შემოკლებული გადმოცემითა და მათი საზღვრების მითითების მიზნით, ამ ნაწილების პირველი და ბოლო ტაქების მოყვანით შემოვიფარგლებით:

- ა. (591-593,1) დაჭრილი ფრიდონი და გარიელის მონა  
("ზახილი მესმა. შევხედენ, მოყმე ამაყად  
ყოდა, / ... მას მონასა არა უთხრა, არცა  
სიტყვა მოუსმინა;")
- ბ. (593,2-3) გარიელი ეკითხება ფრიდონს მის ამბავს ("ფიცხლა  
შევეჯე, ჩავეგებე, მე ჩაეუსწარ, ჩავე წინა, /  
უთხარ: <<ღადეგ, გამაგონე, შენი საქმე მეცა  
მინა! >>")
- გ. (593,4-594,1) ფრიდონი აქებს გარიელს („შემომხედნა,  
მოვეწონე, სიარული დაითმინა. / გამიცადა,  
ღმერთსა ჰკადრა: <<შენ ასეთნი ხენი ვით  
ხენ! >>")
- დ. (594,2-4) ფრიდონი უყვება თავის ამბავს გარიელს („მერმე

მითხრა: <<მოგახსენებ, აწ სიგყვანი რომე  
მკითხენ: / ... უკამშავსა მილაღაგეს, საჭურ-  
ველნი ვერ გარ ვითხენ. >>")

ე. (595) გარიელს მოსწონს ფრიდონი, აწყნარებს მას და  
აღუთქვამს დახმარებას („მე უთხარ: <<დადეგ,  
დაწყნარდი, გარდავხდეთ ძირსა ხეთასა;  
/ ... მე გავეკვირვე ჭერუტასა მის ყმისა  
სინაზეთასა.“)“)

ა". (596,1-2) დაჭრილი ფრიდონი და გარიელის მონა  
(„ერთი მონა დასტაქარი მყვა და წყელუნი  
შეუხვიენა, / ისრის პირნი ამოუხენა,  
დაკოდილნი არ ატკიენა.“)

ბ". (596,3) გარიელი ეკითხება ფრიდონს მის ამბავს ("შერმე  
უკითხე, <<ეინ ხარ, ანუ მკლავმან შენმან  
ვისგან იენა? >>")

გ". (596,4-597) ფრიდონი აქებს გარიელს („საამბობლად  
დამირიგდა, თავი მისი გაამჩიენა. / ...  
ღმერთმან მისგან ანთებული სანთელიმცა  
რად დაგავსო?")

დ". (598-606) ფრიდონი უყვება თავის ამბავს გარიელს  
(„მულღაზანზარის ქალაქი, ახლა მე მაქვსო  
რომელი, / ... უხმოზ ყვაეთა და  
ყორანთა, მათ ზედა ვაქნეუ ხაღილსა! >>")

ე". (607) გარიელს მოსწონს ფრიდონი, აწყნარებს მას და  
აღუთქვამს დახმარებას („ამა ყმამან შე-  
მიკვეთა, გული მისკენ მიმიბრუნდა.  
/ ... ჩვენ ორთავე მეომარი განაღამცა  
შეგვიძრწუნდა! >>")

სტრუქტურული სიმეტრიის კიდევ ერთი, მეოთხე შემთხვევა  
ფიქსირდება ხაგაელ ძმებთან ავთანდილის მეხვედრის  
ამსახველ ეპიზოდში. მაგრამ გარიელისა და ფრიდონის  
მეხვედრის ეპიზოდისაგან განსხვავებით, რომელშიც

დუბლირებულია ხუთი ელემენტი (აბგდე), ამ სცენაში, გამომდინარე მისი შედარებით ნაკლები კომპოზიციური მნიშვნელობიდან, დუბლირებულია მხოლოდ ორი ელემენტი (აბ): აბ || ა"ბ".

- ა. (194-195,1) ავთანდილი ეკითხება უცნობ მხედრებს მათ ვინაობას („ხელთა ჰქონდა ისარ-მშვილდი, მათკენ მივა მხიარული. / - უყიელა, თუ <<ძმანო, ვინ ხართ? მეკობრეთა დაგამსგავსენ! >>“)
- ბ. (195,2-4) უცნობი მხედრები მოკლედ აღწერენ თავიანთ მძიმე მდგომარეობას („მათ მიუგეს: <<დაგვიწყნარდი, გვიშველე რა, ცეცხლნი ავსენ, / ... სატირელნი მოგვიტირენ, დაწენი შეწყა დაიშხავსენ! >>“)
- ა". (196,1) ავთანდილი კვლავ კითხვით მიმართავს უცნობ მხედრებს („ავთანდილ მიდგა, ეუბნა მათ კაცთა გულმდულარეთა;“)
- ბ". (196,2-207) უცნობი მხედრები დაწერილებით ჰყვებიან თავიანთ ამბავს („მათ უთხრეს მათი ამბავი, ტირილით მოუბარეთა: / ... ოდენ ჩნდა შავი ტაიჭი მისი მის მშისა მარებლად.“)

"ვეფხისტყაოსნის" ტექსტში ჩვენ მიერ დაფიქსირებული სტრუქტურული სიმეტრიის მეხუთე შემთხვევა დასტურდება ავთანდილისა და გარიელის საუბარში, კერძოდ კი იმ ადგილას, როცა ავთანდილი ცდილობს მოასულიეროს დაბნედილი გარიელი. ესაა სტროფები 871, 872, 873 და 874. 871-ე და 874-ე სტროფების იდენტურობა ალექსანდრე ბარამიძემ შეამჩნია<sup>1</sup> პირველად. თუკი მხედველობაში

<sup>1</sup> მისი ციტატიით. ეს სტროფებია 874 და 877. მაგრამ შევლევარი პოემის ამ და სხვა მსგავს შემთხვევებს უწოდებს ეპიკურ განმეორებას (იხ. 2, გვ. 290-291). ეპიკური განმეორებისა და კომპოზიციური პარალელიზმის, კერძოდ კი მისი ერთ-

მივიღებთ 872-ე და 873-ე სტროფების ამკარა ურთიერთმსგავსებასაც, დაფიქსირდება სტრუქტურული სიმეტრიის წრიულ კომპოზიციურ პრინციპზე (აბ || ბ"ა") დამყარებული შემთხვევა:

ა. სტროფი 871:

„ყმაჰან უთხრა: <<რაშიგან ხარ, მენ საქმესა რად იქ ავსა?

ვინ მიჯნური არ ყოფილა, ვის სახშილი არა სწევასა?

ვის უქნია შენი მსგავსი სხვათა კაცთა ნათესავსა?  
რად საგანას წაუღიხარ, რად მოიკლავ ნებით თავსა?

ბ. სტროფი 872:

თუ ბრძენი ხარ, ყოვლნი ბრძენნი აპირებენ ამა ჰირსა:

ხამს მამაცი მამაცური, სჯობს, რაზომცა ნელად გირსა.

ჰირსა შიგან გამაგრება ასრე უნდა, ვით ქვიგკირსა.  
თავისისა ცნობისაგან ჩავარდების კაცი ჰირსა.

ბ". სტროფი 873:

ბრძენი ხარ და გამორჩევა არა იცი ბრძენთა თქმულებ,

მინდორს სგირ და მხეცთა ახლავ, რას წადილსა აისრულებ?

ვისთვის ჰკედები, ვერ მიხედები, თუ სოფელსა მოიძულებ,

თავსა მრთელსა რად შეიკრავ, წყლულსა ახლად რად იწყლულებ?

ა". სტროფი 874:

ვინ არ ყოფილა მიჯნური, ვის არ სახშილნი სდებიან?

---

ერთი სახეობის - სტრუქტურული სიმეტრიის, ერთმანეთისაგან გამოჯენის აუცილებლობის შესახებ იხ. 14, გვ. 176-178.

ვის არ უნახვან ჯაგინი, ვისთვის ვინ არა ბნდებიან?  
მითხარ, უსახო რა ქმნილა, სულნი რად ამოგხდებიან?  
არ იცი, ვარდნი უკლოდ არავის მოუკრებიან!>>

ფიქრობთ, ნათელია, რომ ზემოაღნიშნულ ოთხ სტროფში დაფიქსირებული სტრუქტურული სიმეტრია, მიუხედავად მისი, შედარებით, მარტივი ფორმისა – აბ || ბ“ა“ (მასში მხოლოდ ორი (აბ) ელემენტია დუბლირებული), ადრე განხილული ოთხი ანალოგიური შემთხვევის გათვალისწინებით, არ წარმოადგენს ეპიკურ განმეორებას. ეს შემთხვევა კიდეც ერთი გარემოების გამოც არის მნიშვნელოვანი. დანარჩენი ოთხი შემთხვევისაგან განსხვავებით, ის წარმოადგენს სტრუქტურული სიმეტრიის არა სცენურ, არამედ ე. წ. სტროფულ-დილოგურ ნიმუშს, რომლის მსგავსი მაგალითებიც, კლასიკური ფორმით, მრავლად მოიპოვება პომეროსის ეპოსში.<sup>1</sup>

სტრუქტურული სიმეტრიის ზემომოყვანილი შემთხვევები, რომლებშიც ფიქსირდება იგივე კომპოზიციური პრინციპები, რომელთა გამოყენებით „ვეფხისტყაოსნის“ საწყისი და დამასრულებელი სცენების ურთიერთ სიმეტრიულობააა მიღწეული, ფიქრობთ, ამკარად არჩენებს ამ უკანასკნელის პოემამი არსებობის არამშემთხვევით ხასიათს და უჭველს ხდის ტექსტში მისი არსებობის რეალურობას და არა მოჩვენებითობას.

ამგვარად, ფიქრობთ, ნათელია, რომ ინდო-ხატაელთა ამბის დამატებით „ვეფხისტყაოსნის“ გამგრძელებელმა, მისდა უნებურად, დაარღვია ის ზოგადი არქიტექტონური

<sup>1</sup> ასე მაგ. დიკერ ლომანმა შეისწავლა „ილიადაში“ გმირთა მიერ წარმოთქმული სიტყვებისა და მათი ნაწილების შინაგანი კომპოზიციური ერთიანობისა და სტრუქტურის საკითხი (იხ. 26, გვ. 10...). რისმაგ გორდუზიანის აზრით, ტექსტის აღნიშნულ მონაკვეთებში დასტურდება სტრუქტურული სიმეტრიის იგივე კომპოზიციური პრინციპები, რომლებიც ფიქსირდებიან პოემის სხვა სტრუქტურულ ერთეულებშიც (იხ. 17, გვ. 40...).

პრინციპები, რომლებსაც ემყარება მთელი პოემის სტრუქტურული აგებულება და მისი შინაგანი ერთიანობა. ეს პრინციპებია:

1. არაძირითადი ამბების დაუსრულებლობა ძირითადი ამბიდან გადახვევის არ დასაშვებად; და

2. მიუხედავად მთელი კომპოზიციის შემკვრელი, ცენტრალური ანუ ავთანდილის ამბის დასრულებისა, მასში ჩართული ანუ გარიელის ამბის ახალი ეპიზოდის კელავაც გადმოცემის დაუშვებლობა.

ამ ორ პრინციპთან ერთად „ვეფხისტყაოსნის“ კომპოზიციური აგებულება და მისი ერთიანობა, ჩვენი აზრით, ემყარება ერთ კიდევ უფრო მნიშვნელოვან პრინციპს. საქმე ისაა, რომ ჩვენ მიერ წინამდებარე სტაგიაში გაკერით აღნიშნული პოემის ეპიზოდებისა და სცენების იმ პროპორციით გადმოცემა, რაც აუცილებელია ძირითადი სიუჟეტური ხაზის გაშლისათვის, იწვევს არა მხოლოდ ე. წ. „დაუმთავრებელი“ ამბების სიმრავლეს, რაზეც ზემოთ უკვე დაწვრილებით ვისაუბრეთ, არამედ მოკლედ და გრძლად გადმოცემული ანუ თქმული სცენა-ეპიზოდების მკითხველისთვის და მით უმეტეს, მსმენელისათვის შეუძნეველ ურთიერთმონაცვლეობას (მღრ.: ერთი მხრივ, „გრძელი სიგყვა („სიგყვა“: სათქმელი, ამბავი, – ზ.ხ.) მოკლედ თქმის, მაირია ამაღ კარგი“ [12,4] და მეორე მხრივ, „... და გამოსცდის... /... მელექსესა ლექსთა გრძელთა თქმა და ხევა“ (“ხევა“: დახევა ანუ უკვე თქმულთან მიბრუნება, – ზ.ხ.) [13,1-3]; „მომაირე არა ჰქვიან, ვერას („ვერას“: ანუ ნაწარმოების ვერც ერთ ნაწილს და არა მხოლოდ მთელ ნაწარმოებს, – ზ.ხ.) იტყვის ვინცა გრძელად“ [17,4]), რაც „ვეფხისტყაოსნის“ მთელ კომპოზიციას საოცრად დაბალანსებულს ხდის, მის პოეტურ მეტყველებას კი ამკარად გამოხატულ განუყოფრებლობას ანიჭებს. აღნიშნული, ვფიქრობთ, მნიშვნელოვანწილად, მიღწეულია პოემაში სტრუქტურული

სიმეტრიისა და მარტივი პარალელიზმის კომპოზიციური პრინციპების მრავალგზისი გამოყენებით. მაგრამ, რამდენადაც შემოაღნიშნული ორი პრინციპისაგან განსხვავებით ეს მესამე პრინციპი უშუალოდ არ უკავშირდება „ვეფხისტყაოსნის“ დასასრულის დადგენის პრობლემას, წინამდებარე სტატიამი მისი დეტალური განხილვისაგან თავს ვიკავებთ.<sup>1</sup>

და მაინც, ყველაზე ამკარად გამგრძელებლის მიერ შესრულებული სამუშაოს კვალი, ვფიქრობთ, რომ გამოვლინდა რუსთველის მიერ „ვეფხისტყაოსნის“ კომპოზიციის ჩარჩოს გამოსაკვეთად, მის დასაფიქსირებლად გამოყენებული იმ პრინციპის უნებური დარღვევით, რომელიც, უპირველეს ყოვლისა, პომეროსის ეპოსისთვისაა ორგანული<sup>2</sup>

<sup>1</sup> დაწერ. იხ. 15.

<sup>2</sup> ჩვენ მიერ დაფიქსირებული სტრუქტურული სიმეტრიის ხუთი შემთხვევის ანალიზი ცხადყოფს, რომ „ვეფხისტყაოსანში“ დასტურდება პომეროსის ეპოსისათვის დამახასიათებელი მისი ორივე ძირითადი ფორმა: პარალელური დაყოფის პრინციპი (მე-2, მე-3, მე-4 შემთხვევა) და ჩაკეტილი წრიული კომპოზიციური პრინციპი (1-ლი, მე-5 შემთხვევა). ამასთანავე, „ილიადისა“ და „ოდისეის“ მსგავსად სტრუქტურული სიმეტრიის შემთხვევები ფიქსირდება როგორც მაკროსტრუქტურულ დონეზე ანუ მთელი პოემის მასშტაბით (ე. წ. სცენათმორისი სიმეტრია, - 1-ლი შემთხვევა), ისე მიკროსტრუქტურულ დონეზე ანუ რამდენიმე (3, 17, 14, 4) მომიჯნავე სტროფის ფარგლებში (ე. წ. სცენისმიგნითა სიმეტრია, - მე-2, მე-3, მე-4 შემთხვევა და ე. წ. სტროფულ-დიადოგური სიმეტრია, - მე-5 შემთხვევა). მსგავსებებზე საუბრისას, ბუნებრივია, შედეგობიდან არ უნდა გამოგვრჩეს მათ შორის არსებული განსხვავებაც. პომეროსის ეპოსში სტრუქტურულ სიმეტრიას უნივერსალური და ყოვლისმომცველი ხასიათი აქვს (იხ. 18, 76), „ვეფხისტყაოსანში“ კი ის სულ რამდენიმე ადგილას უღინდება და მიუხედავად იმისა, რომ ამ ადგილებს მთელი

და რომელსაც ჩვენც სწორედ ამ ეპოსის შემსწავლელი მეცნიერების წიაღში შემუშავებული გერმინი – "სტრუქტურული სიმეტრია" ვუწოდეთ.

## ლიტერატურა

1. ვ. ასათიანი, ანტიკური და ბიზანტიური გრადიციები ძველ ქართულ მწერლობაში, თბილისი, 1996
2. ა. ბარამიძე, შოთა რუსთველი, თბილისი, 1975
3. ხ. ზარიძე, "სად დაესვათ წერტილი?" ("ვეფხისტყაოსნის" სიუჟეტისა და კომპოზიციის საკითხები კორნელი კეკელიძის წერილებში) – „ლიტერატურული საქართველო“, 21-28 ივლისი, 1995
4. ხ. ზარიძე, "ბრძენი დიუნოს გააცხადებს..." – „ლიტერატურული ძიებანი" (საქ. მეცნ. აკად-ის შოთა რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი), XIX, 1998, გვ. 216-228

ნაწარმოებისათვის საკვანძო მნიშვნელობა აქვთ, ამჟამად, რომ სტრუქტურული სიმეტრია არ წარმოადგენს რუსთველისათვის სამყაროს შატერული აღქმის ერთადერთ და უნივერსალურ საშუალებას. და მაინც, თუშეა "ვეფხისტყაოსნის" ტექსტში სტრუქტურული სიმეტრიის მხოლოდ ხუთი შემთხვევა დაფიქსირდა, ხოლო კომპოზიციის ეპოსში კი მათი რაოდენობა შეუდარებლად დიდია, ეფიქრობთ, ამჟამად, რომ ისინი "ილიადასა" და "ოდისეაში" კლასიკური ფორმით არსებული სტრუქტურული სიმეტრიის მრავალრიცხოვანი შემთხვევების იდენტურნი არიან.



5. ხ. ზარიძე, "ორი საფეხური და ერთი წრე" (ვეფხისტყაოსნის სიმბოლიკა "ვეფხისტყაოსნის" სიუჟეტსა და კომპოზიციამი) – "ლიტერატურული საქართველო", 3-10 ივლისი, 1998
6. ხ. ზარიძე, „ერთი ამბავი აიწყე...“ – „ლიტერატურული ძიებანი“ (საქ. მეცნ. აკად-ის შოთა რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი), XXI, თბილისი, 2000, გვ. 188-202
7. ზ. კიკნაძე, ავთანდილის ანდერძი, თბილისი, 2001
8. შოთა რუსთაველი, ვეფხისტყაოსანი, თბილისი, "მეცნიერება", 1988
9. რ. ფირცხალაიშვილი, „ინდო-ხაგაელთა ამბავი "ვეფხისტყაოსნის" მოუკვეთელი ნაწილი" – "ლიტერატურული ძიებანი" (საქ. მეცნ. აკად-ის შოთა რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი), XXI, თბილისი, 2000, გვ. 203-214
10. ე. ხინთიბიძე, "ვეფხისტყაოსნის მხატვრული სტრუქტურა და რუსთაველოლოგიის ძირითადი ტექსტოლოგიური პრობლემები" – აკადემიკოს ალექსანდრე ბარამიძის დაბადების 100 წლისთავისადმი მიძღვნილი კრებული, თბილისი, 2002, გვ. 59-74
11. ზ. ხინთიბიძე, "იდეალურ გმირთა ინდივიდუალიზაციისათვის <<ვეფხისტყაოსანში>>" – "მაცნე" (ენისა და ლიტერატურის სერია), 4, 1987, გვ. 46-61
12. ზ. ხინთიბიძე, სტრუქტურული სიმეტრიის პრინციპები "ილიადის" სიმღერათა კომპოზიციამი, თბილისი, 1988 (ავტორეფერატი ფილოლოგიურ მეცნიერებათა კანდიდატის სამეცნიერო ხარისხის მოსაპოვებლად)
13. ზ. ხინთიბიძე, "როგორ შეიძლება მექანიციყო "ილიადა": პრობლემის გადაჭრის შესაძლებლობას, დემოდოკეს სახით, გვაძლევს თავად პომეროსი?! (ახალი ვარაუდი "ილიადის" გენეზისის თაობაზე)". – "მაცნე" (ენისა და ლიტერატურის სერია), 4, 1992, გვ. 31-63
14. ზ. ხინთიბიძე, "კომპოზიციური პარალელიზმი პომეროსის ეპოსსა და შოთა რუსთაველის <<ვეფხისტყაოსანში>>" – "მწიგნობარი" (საქართველოს ილია ჭავჭავაძის სახელობის

მწიგნობართა ასოციაციის ყოველწლიური აღმანახი), თბილისი, 2000, გვ. 172-182

15. ზ. ხინთიბიძე, "მარტივი კონტაქტური პარალელიზმი და მისი ფუნქცია ევროპულ ეპიკურ გრადიციებში" – ამირანი (კავკასიოლოგიის საერთაშორისო სამეცნიერო-კვლევითი სამოგალოებრივი ინსტიტუტის შობაზე), N 6, თბილისი-მონრეალი, 2002, გვ. 114-174

16. Aristotel, Po`tika (Perevod M. L. Gasparova), Moskva, 1983

17. R. V. Gordeziani, Problemy gomerovskogo `posa, Tbilisi, 1978

18. R. V. Gordeziani, "Problemy kompozicionnoj organizacii v rannegreheskom `pose". – სტაგიათა კრებულში: A. F. Losevu, k 90-letij so dnq ro'deniq, Tbilisi, 1983, გვ. 74-90

19. P. A. Grincer, Drevneindijskaq proza, M., 1963

20. P. A. Grincer, "Dve `poxi literaturnyx svqzej". – სტაგიათა კრებულში: Tipologiq i vzaimosvqzi literatur drevnego mira, M., 1971, გვ. 7-67

21. V. M. "irmunskij, Narodnij geroiheskij `pos, M.-L., 1962.

22. B. Fenik, Homer and the Nibelungenlied (comparative studies in epic style), Camb./Mass., and London, England, 1986

23. R. Gordesiani, Kriterien der Schriftlichkeit und Mundlichkeit in homerischen Epos, Frankfurt am Main, Bern, New York, 1986

24. M. S. Jensen, The Homeric Question and the Oral-Formulaic Theory, Copenhagen, 1980

25. Z. Khintibidze, "Parallelism of Scenes in Homer's Epic" and Shota Rustaveli's "The Man in the Panther's Skin". – "PHASIS" (Greek and Roman Studies, Tbilisi Ivane Javakhishvili State University, Institute of Classical Philology, Byzantinology and Modern Greek Studies), volume 2-3, 2000, LOGOS, 198-200.

26. D. Lohman, Die Komposition der Reden in der Ilias, Berlin, 1970

27. C. H. Whitman, Homer and Heroic Tradition, Camb./Mass., 1958

**КОМПОЗИЦИОННЫЙ ПРИНЦИП СТРУКТУРНОЙ  
СИММЕТРИИ И ПРОБЛЕМА ЭПИЛОГА  
«ВЕПХИСТКАОСАНИ» («ВИТЯЗЯ В ТИГРОВОЙ  
ШКУРЕ»)**

**Резюме**

В тексте «Витязя в тигровой шкуре» находят подтверждение случаи структурной симметрии того типа, которые в виде закономерности характеризуют эпос Гомера. Один из них, представляющий образец основанной на замкнутой круговой композиции (а б в / в' /б' / а' ) дистанционной структурной симметрии, по мнению автора статьи, является особо значительным, так как связывает между собой начальные и заключительные сцены поэмы Руставели. Подобный композиционный принцип лежит в основе «Илиады» Гомера. Фиксирование указанной симметричности сцен в поэме значчительно также тем, что способствует установлению конца руставелевского или автентического текста. В частности, явно указывает на позднее происхождение т. н. индо-хатайской истории, так как в рамке выявленной структурной симметрии ей нет места.

По мнению автора статьи, композиционное единство «Витязя в тигровой шкуре» Руставели в значительной мере основывается на мыслях, высказанных при взаимном сопоставлении античного эпоса и драмы в «Поэтике» Аристотеля, а также на аналогичных положениях, сформулированных в этом же трактате.

ZAZA KHINTIBIDZE

**THE COMPOSITIONAL PRINCIPLE OF STRUCTURAL  
SYMMETRY AND THE PROBLEM OF THE END OF *THE  
MAN IN THE PANTHER'S SKIN***

**Summary**

Cases of the type of structural symmetry are to be found in the text of *The Man in the Panther's Skin* that are regularly characteristic of Homer's epic. In the present writer's view, one of them, being an example of distant structural symmetry based on the principle of circular symmetry (a b c || c' b' a'), is particularly important, for it links the opening and concluding scenes of Rustaveli's poem. Homer's *Iliad* is based precisely on a similar compositional principle of the symmetry of the opening and concluding scenes. Identification of this symmetry of scenes in the poem is significant also because it contributes to the establishment of the Rustavelian or authentic text of the end of *The Man in the Panther's Skin*. In particular, it points out clearly to the later date of the so-called story of the Indians and Khatavians, for no place is found for it within the framework of structural symmetry.

In the author's view, the compositional unity of Rustaveli's *The Man in the Panther's Skin* is largely based on the view advanced in Aristotle's *Poetics* in juxtaposing classical epic and drama, as well as on other analogous statements made in the treatise.

## ელგუჯა ხინთიბიძე

### ღმრთისმოშიშებისათვის ანუ „შიში შვიქას სიყვარულსა“ და ვეფხისტყაოსნის მიმართებისათვის ქართულ სასულიერო მწერლობასთან

ვეფხისტყაოსნის ტექსტოლოგიური პრობლემების კვლევას უმთავრეს სირთულეს ის უქმნის, რომ რუსთაველის პოემის XVII საუკუნის უწინარესი ხელნაწერები არ მოგვეპოვება. ეს გარემოება სხვა რიგის კითხვასაც სვამს: იყო ვეფხისტყაოსანი პოპულარული საქართველოში XVII საუკუნემდე? ამ კითხვას დადებითად მხოლოდ იმის წყალობით ვპასუხობთ, რომ მიგნებულია პოემის ცალკეული ტაეპების მინაწერები ძველ ხელნაწერებზე, მესრულებული XV და, შესაძლებელია, თვით XIV საუკუნეშიც. ეს ფაქტი კიდევ ერთი თვალსაზრისითაა საინტერესო. ქრონოლოგიურად უფრო ძველი მინაწერები პოემის ცალკეული ტაეპებისა საეკლესიო ლიტერატურის ხელნაწერებზე გვხვდება. კერძოდ, XIV საუკუნით ათარიღებენ (6, 93-94) საეკლესიო „სადღესასწაულოზე“ (S-3480) მიწერილ ვეფხისტყაოსნის 952-ე სტროფის ტაეპებს: „ვაჟ, სოფელო, რას შიგან ხარ, რას გვაბრუნებ, რა მნე გჭირსა! ყოელი შენი მონდობილი ნიადაგმცა ჩემებრ გირსა!“ (11). XV საუკუნით ათარიღებს ა. შანიძე (12, 016-017; იხ. 23) X საუკუნის ბერთის სახარებაზე ნუსხური ასოებით

შესრულებულ ვინმე ცოდვილი იორდანეს მინაწერს რუსთველის სიტყვებისა: „მართლად იგყვის მოციქული «შიში შეიქმს სიყვარულსა»“ (1045,4). XVI-XVII საუკუნით ათარიღებენ პოემის ორი ტაეპის (494, 1-2) მინაწერს XVI საუკუნის „დავითნზე“ (H-1796)(6, 94-95).

ამჯერად ჩვენ ბერთის სახარებაზე ცოდვილი იორდანეს მიწერილი რუსთველის სიტყვები გვაინტერესებს, მაგრამ არა როგორც მინაწერი, არამედ როგორც რუსთველის მიერ ჩამოყალიბებული თეოლოგიური დებულება: „შიში შეიქმს სიყვარულსა“. რუსთველი ამ სიტყვებს მოციქულს მიაწერს: „მართლად იგყვის მოციქულიო“, - ამბობს. მაგრამ ეს სიტყვები არც ერთი მოციქულის ეპისტოლეში არ იკითხება. ამ გარემოებამ რუსთველოლოგები სხვადასხვაგვარ დასკვნამდე მიიყვანა. მიუთითეს, რომ მოციქულთა გამონათქვამები (II ტომით. 1,7; I იოანე 4,18) თითქოს კიდევ ეწინააღმდეგება რუსთველის სიტყვებს და სიყვარულისაგან ყოველგვარ შიშს გამორიცხავს(19, 495). მარჯონი უორდროპი ამ გამონათქვამში მოციქულის სიტყვების (I იოანე, 4,18) დამახინჯებას თუ გადასხვაფერებას ხედავდა(“in a garbled form” - 24, 232). ვ. ნოზაძე ამჯობინებდა ერთადერთი ხელნაწერის (H-599) იკითხვის გაეზიარებინა: «მართლად იგყვის მეცნიერი: „შიში შეიქმს სიყვარულსა“». „იქნებ ვინმე მეცნიერმა მართლა ბრძანა ასეთი რამეო“, - ამბობდა(19, 496). მეორე მხრივ, რუსთველოლოგიურ ლიტერატურაში რუსთველის ამ სიტყვების პარალელად ძველი აღთქმის წიგნებზედაცაა მითითებული (კ. კეკელიძე, გ. წერეთელი); თუმცა ისიც შენიშნულია, რომ უშუალოდ ეს აზრი არც ძველი აღთქმის წიგნებში იკითხება(19, 495-496).

დავიწყოთ იმით, თუ რა კონტექსტში იკითხება *ვეუხისტყაოსანში* ზემოთ ციტირებული სიტყვები? ვაჭრებთან ერთად გულანშაროსკენ ზღვით მიმავალმა აუთანდილმა

მეკობრეთა წინააღმდეგ უთანასწორო ომში გაიმარჯვა. დამარცხებული მეკობრეები ვმირს ევედრებოდნენ „ნუ დაგვხოცო, შენსა სჯულსა!“ აეთანდღლმაც არ დახოცა ისინი, დაიმონა. აქ მოიხმო რუსთველმა მოციქულის ავტორიგეგი და თქვა „შიში შეიქმს სიყვარულსაო“. ეს პასაჟი უპირველეს ყოვლისა იმითაა საინტერესო, რომ რუსთველი ადამიანური ურთიერთობების კატეგორიებს საღვთო ურთიერთობების კატეგორიებით ხსნის. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, რუსთველი სიყვარულს, რომელიც შესაძლებელია დამონებულ მეკობრეებს აეთანდღლის მიმართ გაუჩნდეს, ანუ ადამიანურ სიყვარულს, საღვთო სიყვარულის ანალოგიით ხსნის. ეს გარემოება უადრესად საინტერესოა რუსთველის სიყვარულის კონცეფციის სწორად გააზრებისათვის. როგორც ჩანს, რუსთველისთვის სიყვარული – საღვთოც და ადამიანურიც – ერთი რაობაა, ერთი კატეგორიაა. ეს პრობლემა საგანგებო შესწავლას საჭიროებს. ჩვენ ამჯერად ამ დებულების მეორე ასპექტი გვინტერესებს: შეიძლება რუსთველისეული დებულება მიეწეროს მოციქულს? სხვაგვარად რომ ვთქვათ, რუსთველის სიგყვები „შიში შეიქმს სიყვარულსა“ არის თუ არა აპოსტოლური სიბრძნე, ახალი აღთქმისეული დებულება? მე ვფიქრობ, რომ ამ კითხვას დადებითად უნდა ვუპასუხოთ, რამდენადაც ქრისტიანულ სათნოებათა შორის ერთ-ერთი უმთავრესი სწორედ ღმრთისმოშიშების სათნოებაა. და მორწმუნის გზა საუკუნო სასუფეველისაკენ ამკარად ღმრთის მიმართ შიშზე გადის; რასაც ქართველი ჰიმნოგრაფი ამგვარად იტყვის: „ღმრთისა შიშმან უშიშ ყვნის მოშიშნი“ (იოანე მინჩხი – 14, 306).

ჩემი აზრით, ამ შემთხვევაშიც რუსთველის მის წინამორბედ თეოლოგიურ-ფილოსოფიურ მემკვიდრეობასთან ჩვეულებრივი დამოკიდებულება ჩანს. რუსთველს არ ახასიათებს ბიბლიური თუ თეოლოგიურ-ფილოსოფიური წიგნებიდან ციგაგის მუსტად მოყვანა. იგი ხშირად წყაროს

მიუთითებს და მოჰყავს დებულება, რომელიც წარმოადგენს დასახელებული წყაროს გარკვეული კონცეფციის თუ დებულების დედააზრს, გარკვეული დებულების ინტერპრეტირებას. ასეთი მდგომარეობაა პლაგონის დამოწმების შემთხვევაში: „მე სიტყვასა ერთსა გკადრებ, პლაგონისგან სწავლა-თქმულსა: «(აერუე და ორპირობა აენებს ხორცსა, მერმე სულსა)» (791, 3-4); ანდა მოციქულის კიდევ ერთხელ დამოწმების დროსაც:

„წაგიკითხავს, სიყვარულსა მოციქულნი რაგვარ წერენ? ვით იტყვიან, ვით აქებენ? ცან, ცნობანი მიაფერენ. «სიყვარული აგვამაღლებს», ვით ევანნი, ამას ეღერენ.“ (793)

ავტორად იმ საღვთისმეტყველო დებულებისა, რომელსაც ჩვენ ამჟერად ვიხილავთ („შიში შეიქმს სიყვარულსა“), რუსთველმა მოციქული დაასახელა. უნდა ვერწმუნოთ პოეტს, მიუხედავად იმისა, რომ, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ეს სიტყვები მოციქულთა წიგნებში არ იკითხება. საზოგადოდ რუსთველი არ ცდება მოციქულთა დებულებების გადმოცემისას. მისი ზემოთ დამოწმებული სიტყვები („წაგიკითხავს, სიყვარულსა მოციქულნი რაგვარ წერენ?... - 793), როგორც, რუსთველოლოგიაში მითითებულია (9, 253), ამჟერად გულისხმობს პავლე მოციქულისეულ სიყვარულის აპოლოგიას: „სიყვარული სულ-გრძელ არს და ტკბილ: სიყვარულსა არა კმურნ, სიყვარული არა მაღლოინ, არა განლაღნის, არა სარცხუნელ იქმნის, არა ეძიებნ თავისასა, არა განრისხნის, არად შეჰრაცხის ბოროტი, არა უხარინ სიერუესა ზედა, არამედ უხარინ ჭეშმარიტებასა ზედა. ყოველსა თავს-იდებნ, ყოველი ჰრწამნ, ყოველსა ესავნ, ყოველსა მოითმენნ. სიყვარული არასადა დავარდების, გინა თუ წინაჲსწარმეტყველებანი განქარდენ, ანუ თუ ენანი და-ვე-სცხრენ, გინა თუ მეცნიერებანი განქარდენ“ (1 კორინთელთა



13, 4-8). ამასვე ეხმაურება პასაეები მოციქულთა სხვა ეპისტოლეებიდანაც: 1 კორ. 8,1; 1 კორ. 13, 1-3; 1 პეტრე 4,8.

რუსთველის დებულება „შიშა შეიქმს სიყვარულსა“, ბიბლიური დებულებაა. საღვთო სიბრძნე საზოგადოდ მოუწოდებს მორწმუნეს ღვთის შიშისაკენ: „შენი ღვთისა გემინოდეს“ (ლევ. 19,32; რჯლ. 6,13; 8,6; 10,12; 13,4; იესო 24,14; 1 მეფ. 12,24; ფს. 32,8; ლუკ. 12,5; 1 პეტ. 2,17; გამოც. 14,7); „ისურვებს უფალი თავის მოშიშებს“ (ფს. 146,11); „შეიწყნარა უფალმა მოშიშნი მისნი“ (ფს. 102,13). ძველი აღთქმა ხაზგასმით აცხადებს, რომ უფლის შიში სიბრძნის დასაბამია (ფს. 110, 10; იგავ. 3,7), ცოდნის სათავეა (იგავ. 1,7; 9,10). ამკარაა, რომ რუსთველის ეს დებულება ერთგვარი თარგმანებაა, განმარტება იმ საღვთისმეტყველო სწავლულებისა, რომელსაც ქქვია „შიშისათვის ღმრთისა“, ღმრთისმოშიშების ქრისტიანული სათნოებისა.

ღმრთისმოშიშება ქრისტიანული მოძღვრების ერთი ძირითადი სწავლულებაა. წმიდა მამა ბასილი დიდი მას ღმერთის სიყვარულისა და მოყვასის სიყვარულის შემდეგ უთმობს ადგილს, ე.ი. უდიდეს ქრისტიანულ სწავლულებათა შორის მესამე ადგილზე აყენებს. წმ. ბასილის ასკეტური მოძღვრების ცენტრალური ნაწარმოებია „კითხვა-მიგებანი“, რომელიც ორი რედაქციითაა მოღწეული: „ერცელი წესები“ და „მოკლე წესები“. „ერცელი წესები“ იწყება ბერების შეკითხვით წმიდა მამის ბასილისადმი: „რაჲ არს წესი შემდგომობისაჲ მცნებათა ღმრთისათაჲ?“ წმ. ბასილი პასუხობს, რომ თვით უფალმა განსამღვრა თანამ: „მღვერობა საღვთო მცნებათა და ამ თანამიმღვერობით იგი განმარტავს თავდაპირველად საღვთო სიყვარულს, შემდგომ მოყვასის სიყვარულს და მის შემდეგ ღმრთისმოშიშებას(2, 27-30). წმიდა მამა ღმრთისმოშიშების სათნოების განმარტებას სოლომონის სიტყვებზე აფუძნებს: „დასაბამი სიბრძნისა შიში უფლისა“ (იგავ. 1,7) და უმტკიცებს ბერებს: რადგანაც ისინი ბავშვობის

ასაკიდან გამოსულნი არიან და შეუძლიათ მტკიცე ღოგმატებით სრულყონ თავიანთი შინაგანი ადამიანური სამყარო, დროა დაიცვან უმთავრესი სათნოებანი, რომელთა გმითაც მიიღწევა ქრისტეს სიყვარულის ჭეშმარიტება; რათა ისინი საღვთო ნიჭთა სიმდიდრემ, მათ მიმართ უმაღლო ქცევის გამო უმძიმეს საშჯელამდე არ მიიყვანოს. აკი მახარებელი იცყვის: „ვისაც ბევრი მიეცა, ბევრი მოეთხოვება“ (ლუკ. 12,48).

„შიშისათვის ღმრთისა. აწლა მოსრულთათვის ღმრთის მსახურებად უსახმარეს არს შიშისა მიერი განმტკიცებაჲ განწესებისაებრ ბრძნისა სოლომონისსა, რომელი იცყვ: დასაბაში სიბრძნისაჲ შიში უფლისაჲ (იგავ. 1,7); ხოლო თქუენდა, რომელნი-ვე თანა წარსრულ ხართ ქრისტეს მიერსა სიწიობასა და არღარა მოქნე სძისა, არამედ შემძლებულ მტკიცეთა მიერ საბრძელთა შჯულთა სიმაღლისათა სრულყოფად, შინაგანისა მის კაცისა უთავადესთა სათნოებათა საკმარებისა ეაში არს, რომელთა მიერ ყოველივე ჭეშმარიტებაჲ ქრისტესმიერისა სიყვარულისაჲ წარემართების კრძალულებითა. ცხად არს, ვითარმედ ამისითა ნუსადა სიმდიდრე ნიჭთა ღმრთისათაჲ უმძიმესისა საშჯელისა მიმებ გვექმნეს ჩუენ უმაღლო ყოფითა ქველის-მოქმედისა მიმართ. რამეთუ, რომელსა მიეცა ჟრიადი, - იცყვის ვითარმედ, - უმეტესისა მოჰკაღოს მას (ლუკ. 12,48)“ (გვერდები ქვეყნდება პირველად - 10, ჟრ. 15).

დიდი წმიდა მამის ღმრთისმოშიშების სათნოების მოყვანილი განმარტება მიგვანიშნებს იმგვარ კომენტირებაზე, რომელიც რუსთველისეულ დებულებაში ჩანს. ბასილი დიდი ყურადღებას ამახვილებს იმაზე, რომ შიში უნდა გვექონდეს, რათა უდიდესი საღვთო მცნებები, რომლებსაც ქრისტეს სიყვარულთან მიეყვართ, დავიცვათ. ასე რომ, რუსთველი ამკარად სწორად წვდება ღვთისმოშიშების სათნოების არსს.

სხვა კითხვაც დგება: რომელია ის მოციქული, რომელსაც ეყრდნობა რუსთველი ღვთისმოშიშების სათნოების ამგვარი კომენტირებისას? კორნელი კეკელიძემ რუსთველის ამ სიგყვების პარალელად ძველი აღთქმის არაკანონიკური წიგნის „სიბრძნე ზირაქისას“ ერთი მუხლი

დაასახელა. ვეფხისტყაოსნის ბიბლიასთან აშკარა მიმართების მტკიცებისათვის კ. კეკელიძეს მოჰყავს პარალელური ადგილები რუსთველის პოემისა და ბიბლიური წიგნებისა, რომელთა შორის იკითხება: „19. მართლად იცყვის მოციქული: „შიში შეიქმს სიყვარულსა“ (1045); ბრძენი ისო ზირაქი ამბობს: „შიში დაადგენს გზათა ზედა სიყვარულისათა“ (1,13)“ (16, 199; იხ. აგრეთვე 19, 521). როგორც ზემოთ მივეუთითეთ, „ისო ზირაქის წიგნი“ არაკანონიკური წიგნია და ძველი აღთქმის ყველა ქართულ რედაქციაში იგი არაა შეტანილი. კ. კეკელიძის მითითებით, ისო ზირაქისა და მაკაბელთა წიგნები, რამდენადაც ისინი ქართულ ენაზე არ აღმოჩნდა, არჩილ მეფემ თარგმნა სლავეური 1663 წელს გამოცემული ბიბლიიდან, როცა იგი, მოსკოვში ქართული ბიბლიის დაბეჭდვას აპირებდა. შემდეგ არჩილის საქმე ვახტანგ VI-ის შეილებმა ბაქარმა და ვახუშტიმ გააგრძელეს. ვახუშტიმ არჩილისეული ქართული ბიბლია კიდევ ჩაასწორა ისევ სლავეურის მიხედვით, ხოლო ბაქარმა დაბეჭდა იგი მოსკოვის ქართულ სტამბაში (სოფელ ვსესვიატსკოეში) 1743 წელს (17, 426-427). ასე რომ, „ისო ზირაქის წიგნი“ შეტანილია ე.წ. ბაქარის ბიბლიაში. იგი შეტანილია აგრეთვე ბიბლიის ახალ ქართულ თარგმანში, საქართველოს საპატრიარქოს 1989 წლის გამოცემაში. ამ გამოცემაში „სიბრძნე ზირაქის“ წიგნს აქვს შენიშვნა: „ებრაული დედანი შემონახული არ არის; თარგმნილია ბერძნულიდან. გუქსტი არაკანონიკურია“ (4, 612). „ისო ზირაქის წიგნის“ პირველი თავი სიბრძნის აპოლოგიაა. მასში აქცენტირებულია ძველი აღთქმის ზემოთ მითითებული დებულება იმის თაობაზე, რომ სიბრძნის სათავე უფლის შიშია. რუსთველის სიტყვების პარალელად ისო ზირაქის წიგნიდან (1,13) მოყვანილი ზემოთ ციტირებული სიტყვები კი - „შიში დაადგენს გზათა ზედა სიყვარულისათა“ - იგი ჩვენს მიერ მითითებულ „ზირაქის სიბრძნის“ ქართულ რედაქციებში უშუალოდ არ იკითხება.

„სიბრძნე ზირაქისა“ (ახალი ქართული თარგმანი), თავი I:

- „11. უფლის მიმი დიდება და პატივია, შვება და გვირგვინია სიხარულისა.
12. უფლის მიმი გულს ატკობს და შვებას, სიხარულსა და დღეგრძელობას ანიჭებს.
13. უფლის მოშიშს ბოლო კეთილი ექნება და იკურთხება თავისი აღსასრულის დღეს.
14. სიბრძნის სათავე უფლის მიშია და მორწმუნეებს სამოდანვე დააყვება იგი.“

„წიგნი სიბრძნისა ისო ძისა ზირაქისა“ (ბაქარის რედაქცია)(5), თავი ა:

- „ი. მიმი უფლისა დიდება და ქება, და მუშბა, და გვრგვნი სიხარულისა.
- ია. მიმი უფლისა ახარებს გულსა, და მისცემს მუშბასა, და სიხარულსა, და დღეთა სიგრძება.
- იბ. მოშიშსა უფლისასა კეთილი ვყოს უკანასკნელთა ზედა, და დღესა შინა აღსრულებისა მისისასა პოოს მაღლი.
- ივ. დასაბაში სიბრძნისა მიმი უფლისა, და მორწმუნეთათანა სამოსავე შინა შეიქმნეს მის თანა, და კაცთათა საფუძველმან საუკუნემან დაიბუდა, და თესლისა მათისა თანა სარწმუნო იქმნეს.“

დაეუბრუნდეთ ისევ რუსთველისეულ დებულებას „მიმი შეიქმს სიყვარულსა“. მას რუსთველი მოციქულს მიაწერს. არაა საგულეებელი, რომ რუსთველი ედება, ან მოციქულს შემთხვევით ასახელებს ძველი აღთქმის რომელიმე წიგნიდან მოხმობილი სიბრძნის ავტორად. როგორც ზემოთ მივუთითეთ, სხვა შემთხვევაში იგი მოციქულზე მითითებისას („წაგვითხავეს სიყვარულსა მოციქულნი ...“) არ ედება. რომელი მოციქულის დებულების კომენტირებას უნდა წარმოადგენდეს რუსთველის სიტყვები „მიმი შეიქმს სიყვარულსა“? ვფიქრობთ, ეს უნდა იყოს მოციქული იოანე და მოყვანილი სიტყვები ერთგვარი კომენტარია იოანეს პირველი ეპისტოლეს IV თავისა.

იოანეს პირველი ეპისტოლეს IV თავი სიყვარულის აპოლოგიაა. სწორედ აქ გაშლის მოციქული იოანე ქრისტიანული თეოსოფიის ძირითად თემას: „ღმერთი სიყვარული არს“ (1 იოანე 4,8); და რომ ღმერთის სიყვარულის გამოვლენის ფორმა მოყვასის სიყვარულია: „ღმერთი

არასადა ვის უხილავს. უკუეთუ ვიყუარებოდით ურთიერთას, ღმერთი ჩვენ შორის ჰგიეს და სიყვარული მისი ჩვენ შორის აღსრულებულ არს" (1 იოანე 4.12). სწორედ ამ კონტექსტში გვიქადაგებს იოანე მოციქული, რომ ამ დიდი ჭეშმარიტების შეცნობით აღესრულება ჩვენში სიყვარული და სიყვარულში კი აღარ არის შიში:

საქართველოს საპატრიარქოს ახალი ქართული თარგმანი: „16. და ჩვენ შევიცნეთ და ვიწამეთ სიყვარული, რომელიც აქვს ღმერთს ჩვენდა მომართ. ღმერთი სიყვარულია, და სიყვარულის მკვიდრი ღმერთში მკვიდრობს, ხოლო ღმერთი – მასში.

17. ამით აღესრულა სიყვარული ჩვენს შორის (რათა გულდანდობილი ვიყოთ განკითხვის დღეს), რომ ისეთივე ვართ, როგორც ის არის ამჟვეყნად.

18. სიყვარულში არ არის შიში, არამედ სრულქმნილი სიყვარული აძეგვებს შიშს; ვინაიდან შიშს თან ახლავს განჯვა, ხოლო მოშიში არასრულქმნილია სიყვარულში.“

გიორგი მთაწმიდელის თარგმანი: „16. და ჩვენ ვცანთ და გურწმენა სიყვარული, რომელი აქვს ღმერთსა ჩვენდა მომართ ღმერთი სიყვარული არს და რომელი ეგოს სიყვარულსა ზედა, ღმერთი მისთანა ჰგიეს და იგი ღმერთისა თანა.

17. ამით აღსრულებულ არს სიყვარული ჩვენ შორის, რამათა განცხადებულებაა გუაქუნდეს დღესა მას სასჯელისასა, რამეთუ ვითარცა იგი იყო, და ჩვენცა ვართ სოფელსა ამას შინა.

18. შიში არა არს სიყვარულსა თანა, არამედ სრულმან სიყვარულმან გარე განდევნის შიში, რამეთუ შიშსა განჯვამ აქუს, ხოლო მოშიში იგი არა სრულ არს სიყვარულსა ზედა.“

ასე რომ, ღმრთისმოშიშების სათნოების კომენტირების ძირითადი პოსტულატები გამოკვეთს იმ თეოლოგიურ დებულებას, რომელსაც *ვეფხისტყაოსანში* ვკითხულობთ. კერძოდ: უნდა გვექონდეს შიში, რომ დავიცვათ უდიდესი საღეთო მცნებები, რომელთაც ქრისტეს სიყვარულთან მიეყავართ (ბასილი დიდი);ამ დიდი ჭეშმარიტების შეცნობით აღესრულება ჩვენში სიყვარული (მოციქული იოანე); სიყვარულში კი უკვე აღარ არის შიში (მოციქული იოანე). ღვთისმოშიშების ამგვარი კომენტირება

უღევს საფუძვლად დებულებას: „შიმი შეიქმს სიყვარულსა“ და მისი მოციქულთან დაკავშირებაჲ („მართლად იტყვის მოციქული“) გამართლებულია.

კიდევ დაისმის ერთი კითხვა: ღმრთისმომიშემების სათნოებიდან ამგვარი დებულების („შიმი შეიქმს სიყვარულსა“) ჩამოყალიბებისას აქვს თუ არა რუსთველს რაიმე პატრისტიკულ-ლიტერატურული წყარო? სხვაგვარად რომ ვთქვათ, არის თუ არა ღვთისმომიშემა ამგვარად გააზრებული რუსთველის წინამორბედ ლიტერატურაში? ამ კითხვას დადებითად უნდა ვუპასუხოთ. საქმე ისაა, რომ სულის მიმისაგან სიყვარულზე გადასვლაზე საუბარი ქართულენოვან პატრისტიკულ ლიტერატურაში უკვე რუსთველამდელ ეპოქაში ჩანს.

XI საუკუნის დასაწყისში, 1011 წელს, წმ. ეფთვიმე ათონელმა ბერძნულიდან თარგმნა რომის პაპის გრიგოლ დიდის (540-604) „დილოლონი“, ანუ, როგორც მანვე სათაურშივე განმარტა, „რომელი არს თხრობაჲ სულიერი“. „დილოლონი“ ანუ „დილოგები იტალიელი მამების ცხოვრებისა და სულის უკუდავების შესახებ“ შუა საუკუნეების ძალზე პოპულარული თხზულებაა, როგორც დასავლეთის, ასევე აღმოსავლეთის ქრისტიანულ სამყაროში. იგი VIII საუკუნეში ითარგმნა ბერძნულად, რომლისგანაც მომდინარეობს ეფთვიმესეული ქართული თარგმანი. ქართულად იგი სამი რედაქციითაა ცნობილი და დაცულია ერთ ათეულზე მეტ ხელნაწერში, რომელთაგან უძველესია XI საუკუნის A-1103. ძველ საქართველოში „დილოლონის“ მიბაძვით ორიგინალური თხზულებებიც იქმნებოდა. შეიძლება დასახელდეს, მაგალითად, გაბრიელ მცირის „ჯვარშემოსილი“(21, 52-53). „დილოლონი“ პოლიქანრული ნაწარმოებია. მას მიაკუთვნებენ აგიოგრაფიის ეანრსაჲ და ასკეტურ-მისტიკურ ნაწარმოებადაც თვლიან. ზოგიერთი მკვლევარი მას სასწავლო თხზულებადაც მიიჩნევს(21, 54).

თხზულების III წიგნი, რომელიც ძირითადად პაგერიკული ხასიათისაა, ბიბლიური და წმიდა მამათა ცხოვრებების ცალკეული ეპიზოდების ალევორიულ ინტერპრეტირებას და ქრისტიანულ სათნოებათა განმარტება-ქადაგებას ეძღვნება. „დილოლონის“ ამავე III წიგნის 34-ე თავში (ეფთვიმე ათონელის ქართული რედაქციით II წიგნის 26-ე თავი) საუბარია სინანულის, როგორც ქრისტიანული სათნოების, შესახებ. აქვე განმარტავს გრიგოლ დიდი ღვთისმომშობის სათნოებას და ავითარებს ამჯერად ჩვენთვის საინტერესო დებულებას მიშის სიყვარულში გადაზრდის თაობაზე. მოგვყავს შესაბამისი ნაწყვეტი (ეფთვიმე ათონელის თარგმანით):

„შრავალსახედ განიყოფების ღმობიერებაა და წესი ცრემლთა მათთა, რომელნი მკურვალთა გულითა ინანდენ ცოდვითა მათთა. ამისთვის ვითარცა პირისაგან მონანულთასა იცყეს წინაწარმეტყველი იერემია: განყოფანი წყალთანი გამოეცხეს თუალთა ჩემთა. აწ კუკუ საცნაურ არს, ვითარმედ დაღაცათუ შრავალი არს სახე ცრემლთაჲ, არამედ თავნი სახენი ორნი არიან. რამეთუ ოდეს სულსა სუროდის ღმრთისა, პირველ მიშისაგან მოვლენ ცრემლნი და მერმე სიყვარულისაგან. რამეთუ პირველად გირს მონანული და იგლოეს ქსენებითა ცოდვითა თუსთაჲთა და ეშინის ნუკუკუ საუკუნეთა მათ საგანჯველთა მიეცეს. ხოლო ოდეს ამით წესითა ურიად წარემაგოს, მერმე შიში იგი შოაკლდების და იქმნების ღმრთისა მიერ გულსაესებაჲ შენდობისა ცოდვითა მისთა. და მერმე შოვალს სულსა მას ზედა სიყვარული ღმრთისაჲ და სურვილი სასუფეველისა ეათაჲსა. და რომელი იგი პირველ გიროდა მიშისათუს საგანჯველთასა, უკანაჲსკნელ გირს, რომელ შორავს სასუფეველისაგან, რამეთუ განიცდინ და გამოისახვენ გონებაჲ, ვითარნი არიან მკედრობანი ანგლომბთანი და რაბამ არიან ბრწყინვალებანი და შეუნიერებანი მათნი და რაჲ საწადელ არს მათ თანა ყოფაჲ და თუ ვითარნი არიან საშუებელნი წმინდათა მოწამეთა და მამათანი. ამისგან კუალად მიიწვეის გონებაჲ ქსენებად და სურვილად დიდებისა ღმრთისა და გონებნ, თუ ვითარ მიეფინების ანგლომბთა ზედა და წმიდათა ნათელი პირისა მისისაჲ. ამათ ესევითართა კეთილთა რაჲ იგონებნ, დიოდთან თუალთაგან მისთა მდინარენი ცრემლთანი. და თუ ვინ შორს არს მათ კეთილთაგან ესრეთ

უკუ იქნების სრული იგი ღმობიერებაა და ჭეშმარიტი იგი გლოაა, შიშისაგან სიყვარულად მიაღწენს სულსა მას და ამას გამოხატავს წერილი სახისმეტყულებით." (იხ. ხელნაწერი A-121, ფურც. 108-110) (21, 52-53)<sup>1</sup>.

როგორც ვხედავთ, რუსთველს საკუთრივ ქართულ მწერლობაში აქვს პრეცედენტი ღვთისმომიშეების სათნოების იმგვარი განმარტებისა, რომელიც მას აფორიზმად ამგვარად ჩამოუყალიბებია: „შიში შეიქმს სიყვარულსა.“

ამგვარად, ჩემი აზრით, რუსთველი იცნობს ქართულენოვან პატრისტიკულ ლიტერატურას და ამის დამადასტურებელია ზემოთ გამოვლენილი მიმართება რუსთველის აფორიზმისა („შიში შეიქმს სიყვარულსა“) და გრიგოლ დიდის „ღიალოღონის“ ეფთვიმე ათონელისეული თარგმანის დებულებას („შიშისაგან სიყვარულად მიაღწენს სულსა“) შორის. ეს გარემოება საჭიროებს იმაზე მითითებასაც, თუ რამდენად ლეგალიზებული იქნებოდა რომის პაპის გრიგოლ დიდის პიროვნება და მისი ლიტერატურული მემკვიდრეობა გვიანდელი შუასაუკუნეების საქართველოში. დავიწყოთ იმით, რომ მაშინ, როდესაც წმ. ეფთვიმე ათონელი „ღიალოღონს“ თარგმნიდა, დაპირისპირება ბერძნულ და რომაულ ეკლესიას შორის მხოლოდ ჩანასახის დონეზე არსებობდა. ნახევარი საუკუნის შემდეგაც, კერძოდ 1065 წელს, ქართული ეკლესიის უდიდესი ავტორიტეტი წმ. გიორგი ათონელი ბერძნულ-რომაული სქიზმის საკითხზე მსჯელობისას იმგვარად იყავს ქართული ეკლესიის სიწმინდეს და ახსნის მართლმადიდებლური ეკლესიის ევექარისტული პრაქტიკის დეგალეზს, რომ სიმპათიას ამჟღავნებს რომის ეკლესიის მიმართ(22, 310-323). საკუთრივ გრიგოლ დიდი, ქრისტიანული ეკლესიის წმიდა

<sup>1</sup> „პარალელური ბერძნული და ლათინური ტექსტები იხ. Sancti Gregorii Papae I, Opera omnia, tomus tertius. - Patrologiae latinae, L. 77 (J. - P. Migne-ის გამოცემა), 1849, სვ. 299-300



მამა, აღიარებული ავტორიტეტია არა მარტო დასავლური, არამედ აღმოსავლური ეკლესიის მიერ, სადაც მისი ხსენების დღე 12 მარტს იზეიმებოდა(25, 711). ქართულ ენაზე გრიგოლ დიდის სხვა თხზულებებიცაა თარგმნილი, კერძოდ „საღმრთოა წირვაჲ სიწმიდის განახლებისაჲ“ (ხელნაწ. A-10, A-77, A-82 ...)(21, 5). წმ. ეფთვიმეს ქართულად გრიგოლ დიდის ცხოვრებაჲ უთარგმნია: „ცხოვრებაჲ და მოქალაქობაჲ წმიდისა და ნეტარისა მამისა ჩუენისა გრიგოლი, პრომთა პაპისაჲ“.(18, 125-132)

ამგვარად, რუსთველის აფორიზმი „მიმი შეიქმს სიყვარულსა“ წარმოადგენს ქრისტიანული ღვთისმომიძებნის სათნოების თეოლოგიური არსის კომენტირებას. მოციქული, რომელსაც რუსთველი ამ კომენტირებას უკავშირებს, იოანე მოციქულია, კერძოდ, მისი პირველი ეპისტოლეს მე-4 თავი. ღვთისმომიძებნის სათნოების ამგვარი კომენტირებისას რუსთველი ეყრდნობა ქართულენოვან პატრისტიკას, კერძოდ, გრიგოლ დიდის „დიალოგონის“ ეფთვიმე ათონელისეულ თარგმანს.

წინამდებარე გამოკვლევის შედეგად მიღებული დასკვნები რუსთველოლოგიური კვლევა-ძიებისათვის კიდევ ერთი თვალსაზრისითაა საინტერესო. კერძოდ, რუსთველი ამკარად ემყარება არა მხოლოდ ბიბლიას, არამედ მთელ ქართულენოვან სასულიერო მწერლობას. რა თქმა უნდა, ქართულენოვანი სასულიერო მწერლობის მსოფლმხედველობითი არსი ბიბლიური თეოლოგიაა. და რუსთველი, რომელიც ბიბლიურ აზროვნებას ეფუძნება, ცხადია, რომ ემყარება საზოგადოდ ქართულ სასულიერო მწერლობასაც. მაგრამ მოაზროვნის, და უპირატესად მწერლის, მეტყველების სტილი თავისი არა მხოლოდ ფილოსოფიურ-თეოლოგიური პოსტულატებით, არამედ ლექსიკურ-სინტაქსური და ფრაზეოლოგიური ქსოვილითაც გარკვეულ ლიტერატურულ გარემოზეა ამოზრდილი. სწორედ

ამ ლიტერატურული, მწიგნობრული გარემოს გამოვლენაა ძალზე მნიშვნელოვანი რუსთველის როგორც მწერლისა და მოაზროვნის ჩამოყალიბების თაობაზე მსჯელობისას. ამ თვალსაზრისით რუსთველის ქართულენოვან პატრისტიკასთან ამჟამად გამოვლენილი მიმართება ძალზე მნიშვნელოვანია. „ვეფხისტყაოსნის“ ქართულ სასულიერო მწერლობასთან ამ ტიპის მიმართების კიდევ მხოლოდ ორიოდე შემთხვევაზე შემოიღია მიუხედავად.

1. „ვეფხისტყაოსნის“ ცნობილი სიგეყები, თინათინის მიერ კითხვით-მტკიცებითი ფორმით მიმართული მეფე როსტევეანისადმი - „ბოროტიმცა რად შეექმნა კეთილისა შემოქმედსა!“ (114) - რუსთველოლოგიურ ლიტერატურაში სამართლიანადაა დაკავშირებული არეოპატიგულ ფილოსოფიასთან. ისიც შენიშნულია, რომ ამ დებულების ფორმირებისას თვით არეოპატიგის საფუძველი კაპადოკიელ წმიდა მამათა თეოლოგია უნდა იყოს(13, 164). მაგრამ, ჩემი აზრით, თავისი ლექსიკურ-ფრაზეოლოგიური ქსოვილითაც აქვს ამ სიგეყებს ერთგვარი მიმართება ეფთვიმე ათონელის თარგმნილ ბასილი დიდის „სწავლანის“ ერთ პასაჟთან. დიდი წმიდა მამის ერთი ეთიკური საკითხავი ქართულ თარგმანში ამგვარადაა დასათარგმნებული: „თქუმილი წმიდისა მამისა ჩუენის: ბასილისი, ვითარმედ: „არა არს ღმერთი მიზეზი ბოროტთაჲ“. მოვეყავს ერთი ამონაწერი ამ საკითხავიდან: „... უკუეთუ დაბადებულნი ყოველნი ღმრთისაგან არიან, ბოროტი კეთილისაგანმცა ვითარ იყო?“ ... აღმოიკითხე „დაბადებაჲ სოფლისაჲ“ და კჳო, ვითარმედ მუნ „ყოველივე კეთილ არს და კეთილ ფრიად“ (დაბ. 1,31). არა დაბადებულ არს უკუე ბოროტი კეთილთა თანა ...“(3, 62).

2. მეორე შემთხვევა ვფიქრობ, უფრო ნაკლებ სარწმუნოა, მაგრამ მაინც საჭიროდ ვთვლი, რომ მასზე მკითხველის ყურადღება მივაქციო.

ვეფხისტყაოსნის სიტყვები, შერმადინის შეგონებად ავთანდილის პირით წარმოთქმული, - „მარგალიტი არვის მიჰხედეს უსასყიდლოდ, უვაჭრულად“ (163) - მომავონებს ხოლმე იოანე საბანისძისეულ ღმერთის სახელთა განმარტებათაგან ერთ მათგანს: „მარგალიტ ეწოდა, რამეთუ იგი, ვითარცა მარგალიტი შორის ორთა მათ ფიციართა, სულისა და კორთაჲსა ღმრთეებით გამობრწყინდების, რომელსა ღმრთის მოყუარენი იგი ვაჭარნი სასუფეველისანი, ვითარცა ღმერთსა არა მიშუელსა და კაცსა არა ლიტონსა, არამედ ვითარცა ღმერთსა და კაცსა, სარწმუნოებით ეძიებენ და მოიყიდიან მხოლოსა მას მრავალ-სასყიდლისასა ყოელისა საფასისა წარტებითა და სისხლთა თუსთაჲა დათხევითა“ (15, 13).

ამ შემთხვევაში პარალელი შეიძლება გავავლოთ არა მხოლოდ ლექსიკურ-სემანტიკური თვალსაზრისით (კერძოდ ვეფხისტყაოსანთ მარგალიტი, სასყიდელი, ვაჭრობა; „ჰაბოს მარტვილობა“: მარგალიტი, მრავალ-სასყიდელი საფასე, ვაჭარნი მოიყიდიან); არამედ ორივე პასაჲის ალეგორიულ-სიმბოლური ანუ ძველი ქართული გერმინოლოგიით, სახისმეტყველებითი განმარტებით. ეს უკანასკნელი, ჩემი აზრით, ვეფხისტყაოსნის მოხმობილ ტაქსში მისი პირდაპირი, საგნობრივი ინტერპრეტირების შესაძლებლობის გვერდით ამკარად არის (იხ. 7, 58-85; 8, 132-153).

3. კიდევ ერთი საინტერესო პარალელი. რუსთაველამდელი საქართველოს უაღრესად პოპულარული თხზულება „სიბრძნე ბალავარისი“ მგალობელი ჩიგის - მჭურინავის პირით ასეთ სიბრძნეს გვასწავლის: „გარდასულსა ნუ ინანი“ (1, 58). გარიელის დასახმარებლად არაბეთიდან ასმათთან დაბრუნებულ ავთანდილს გარიელი ქებაში არ დაუხვდა. მოყმე შეწუხებულია თავისი ქცევით: მომორდა სატრფოს, უორგულა გამზრდელ პაგრონს. მაგრამ იგი მალე მოეგო გონს:

“დაო, მეტსა საუბარსა აღარ მამცემს ეამი და დრო, არ ვინანი გარდასრულსა, ბრძენთა სიგყვა გავაადრო; წავალ ვძებნი...” (849, ვახტანგის გამოცემა).

ძნელია ეჭვი შეიგანო იმაში, რომ *ვეფხისტყაოსნის* „არ ვინანი გარდასრულსა, ბრძენთა სიგყვა გავაადრო“ მომდინარეობს „სიბრძნე ბალაეარისის“ „გარდასრულსა ნუ ინანი“-დან. სწორედ იმის გამო, რომ ეს მიმართება გაცნობიერებული არა აქვს *ვეფხისტყაოსნის* ყველა ძველ გადაწერულს და თანამედროვე გამოცემლებს, კარგად არ ესმით ავთანდილის ნათქვამის აზრი და ასწორებენ რუსთველის სიგყვებს. პოემის ხელნაწერებში რუსთველის „გავაადროს“ ნაცულად რამდენიმე სხვა იკითხვისიც გაჩენილა. თანამედროვე კომენტატორები თავიანთ მხრივ ახალ კონიექტურებს გვთავაზობენ. გამოცემლები ვერ ახერხებენ მხარი დაუჭირონ პოემის უფრო სანდო ხელნაწერებით მოღწეულ წაკითხვას „გავაადრო“(11, 283). პასაჟის აზრი ასეთია: ავთანდილს ეჩქარება, უნდა წავიდეს ტარიელის საძებრად, წყვეტს უკვე გარდასულ საკუთარ საქციელზე წუწუნს. ამბობს: დროზე, ადრევე შევასრულებ ბრძენთა სიგყვას („ბრძენთა სიგყვა გავაადრო“). „ბრძენთა სიგყვა“ ბალაეარის სიბრძნის სწავლებაა. ნათქვამი ფაქტობრივად ციტირებაა „სიბრძნე ბალაეარის“ სწავლებისა: „არ ვინანი გარდასრულსა“ – „გარდასრულსა ნუ ინანი“(20, 159-166).

4. და ბოლოს, ორიოდე სიგყვა *ვეფხისტყაოსნის* მიმართებისათვის ქართულ ჰიმნოგრაფიასთან. ამკარაა, რომ რუსთველი მთაგონებულია ძველი ქართული სასულიერო პოეზიით, მაგრამ მის უმუალო მიმართებაზე რომელიმე ჰიმნოგრაფიულ კრებულთან, ან ჰიმნოგრაფთან, რაიმეს კატეგორიულად თქმა ძნელია. ამ თვალსაზრისით მე უპირველეს ყოვლისა დამაინტერესა წინამდებარე გამოკვლევაში წამოჭრილი პრობლემის კვლევამ. რა აძლევს

სტიმულს რუსთველს იოანე მოციქულის საღვთისმეტყველო თემის - სრულქმნილი სიყვარული აძევეს შიშს - იმგვარი ინტერპრეტაციისათვის, რომელიც მან აფორისგულად ჩამოაყალიბა: „შიში შეიქმს სიყვარულსა“ ? ამ კითხვაზე პასუხს მე ვხედავ იოანე მინჩხის ერთი საგალობლიდან ჩემს მიერ ზემოთ ციტირებულ სიტყვებში: „ღმრთისა შიშმან უშიშ ყენის მოშიშნი“(14, 306). ამ დებულებაში ცხადად გამოჩნდა გადასვლა ღმრთისმოშიშების სათნოებიდან იოანე მოციქულის თემაზე - სრულქმნილი სიყვარული აძევეს შიშს.

რა თქმა უნდა, ამჯერად არსებითი ის არ არის, თუ რამდენად ორიგინალურია მინჩხი ამ დებულების ფორმირებისას, ანდა იგი ბერძნული ორიგინალის უშუალო ან არაპირდაპირი თარგმანია თუ არა. მთავარია, რომ რუსთველი ქართული ჰიმნოგრაფიული მასალით და კერძოდ იოანე მინჩხის საგალობლებით შეიძლება შთაგონებულიყო იოანე მოციქულის დებულების ამ მიმართულებით კომენტირებით.

ისიც შეიძლება ითქვას, რომ იოანე მინჩხის საგალობლები თავისივე სახეობრივი და ფრაზეოლოგიური ქსოვილითაც იპყრობს რუსთველის პოემის მკვლევრის ყურადღებას. მხოლოდ ერთი მაგალითი: ვეფხისტყაოსნის პირველი სტროფის პირველივე ტაქტის ცნობილ გამოთქმას „ძალითა მით ძლიერთა“ („რომელმან შექმნა სამყარო ძალითა მით ძლიერთა“) ეძებნება მუსიკის შესატყვისი იოანე მინჩხის „მარხვათა მესამე კურიაკეს“ საგალობელში, რომელიც მსგავსად რუსთველის პოემის პირველი სტროფისა შესაქმნის აქტს ეძღვნება:

„რომელი ეამთა დაწყებასა  
გამოვიდა პირისაგან მამისა -  
საქმედ ცისა და ქუეყანისა,  
ძალითა მით ძლიერთა  
დაპბადნა არაარსისაგან

ხილულნი და უხილავნი

კაცთმოყვარეზან უფალზან“ (14, 195)

თუ იოანე მინჩხის საგალობლების ჩემს მიერ მოხმობილ გამონათქვამებში არაა სასულიერო პოეზიის ტრაფარეტული, შაბლონური სახეები (ამის გარკვევას საგანგებო კვლევა დასჭირდება), მაშინ, ჩემი აზრით, შეიძლება დაეასკენათ, რომ რუსთველი შთაგონებულია იოანე მინჩხის პოეზიითაც. ნათქვამს ისიც უნდა დაემატოს, რომ იოანე მინჩხის ჰიმნები ძველ საქართველოში ძალზე პოპულარული იყო. მისი საგალობლები X საუკუნიდან დასტურდება ქართულ ჰიმნოგრაფიულ კრებულებში. მინჩხის ჰიმნები პოპულარულია როგორც გაო-კლარჯეთის ასევე საბაწმინდა-სინის ქართულ საღვთისმეტყველო-ლიტერატურულ ცენტრებში. იოანე მინჩხის ჰიმნები შეტანილი ყოფილა ქართული ეკლესიის ისეთ პოპულარულ კრებულში, როგორიც იყო „მარხვანი“, მის როგორც X საუკუნის, ასევე გიორგი ათონელის შედგენილ XI საუკუნის რედაქციებში.

ასე რომ, რუსთველი ამკარად ეხმიანება ქართულენოვან პატრისტიკას და საზოგადოდ სასულიერო ლიტერატურას. ამ თვალსაზრისით, ძალზე მნიშვნელოვანია ღვთისმომხმობის სატნოების არსის მისეული დეფინიცია, ამგვარი კომენტაირების მოციქულიდან მომდინარეობაზე მითითებით: „მართლად იცყვის მოციქული, შიში შეიქმს სიყვარულსა“.

## ლიგერატურა

1. ბალაქარიანის ქართული რედაქციები (ი. აბულაძის გამოცემა), თბ., 1957
2. ბასილი ღიღი, კითხვაჲ მონღაწეთაჲ (ე. ხინთიბიძის პუბლიკაცია) - „ჯვარი ეამისა“, № 1, 1990
3. „ბასილი კესარიელის „სწავლათა“ ეფთვიმე ათონელისეული თარგმანი“ (ე. ქურციკიძის გამოცემა), თბ., 1983
4. ბიბლია (საქართველოს საპატრიარქოს გამოცემა), თბ., 1989
5. ბიბლია (გფილისი, ექვთიმე ხელაძის სტამბა), 1884
6. თ. ბრევაძე, ეფუხისტყაოსნის კიდევ რამდენიმე ტაეპი ძველ ხელნაწერთა მინაწერებში - „ხელნაწერთა ინსტიტუტის მოამბე“, IV, თბ., 1962
7. ნ. გონჯილაშვილი, „ეფუხისტყაოსნის“ რამდენიმე პარადიგმული სახე - „ლიგერატურა და ხელოვნება“, 1999, № 2
8. ბ. დარჩია, „მარგალიტის“ ერთი სიმბოლური მნიშვნელობა „ეფუხისტყაოსანში“. - კრებ. „შოთა რუსთველი“, თბ., 2000
9. კ. ეკაშვილი, ეფუხისტყაოსნის ავტორის მსოფლმხედველობისათვის. - კრებული „შოთა რუსთაველი“ (რედაქტორი ი. აბულაძე), თბ., 1966
10. ეფრემ მცირის თარგმანი ბასილი ღიღის „ასკეტიკონისა“; ხელნაწერი A 689
11. ეფუხისტყაოსანი, შოთა რუსთაველი, გეჟსტი და ვარიანტები (ა. შანიძისა და ა. ბარამიძის რედაქციით), თბ., 1966
12. „ეფუხისტყაოსნის სიმფონია“ (ა. შანიძის რედაქციით), თბ., 1956
13. გ. თევზაძე, შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ისტორია, თბ., 1996
14. იოანე მინჩხის პოეზია (ლ. ხაჩიძის გამოცემა), თბ., 1987
15. იოვანე საბანის ძე, მარტულობაჲ ჰაბო გფილელისაჲ. - ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, წ. 1, თბ., 1964
16. კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, II, თბ., 1958
17. კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, თბ., 1960
18. „კიშენი“, ტ. I (კ. კეკელიძის გამოცემა), ტფ., 1918

19. ე. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსნის ღმრთისმეტყველება, პარიზი, 1963
20. ნ. საგინაშვილი. - „ვეფხისტყაოსნის“ უკანასკნელი გამოცემის რამდენიმე კონიექტურის თაობაზე, ქართულ-სამღვარეულო ლიტერატურული ურთიერთობანი, კრებული I, თბ., 2001
21. ნ. სოხაძე, გრიგოლ დიდის „დილოლონი“, თბ., 2002
22. ე. ხინთიბიძე, ქართული აგიოგრაფიული ტექსტის XIII საუკუნის ბერძნული და ლათინური თარგმანი - „ფილოლოგიურ-ისტორიული ძიებანი“ (აკად. თინათინ ყაუხჩიშვილის საიუბილეოდ), თბ., 1999
23. R. Blake and S. Der Nersessian, The Gospels of Bert'ay. An Old-Georgian Ms. of the tenth Century: "Byzantion", 16, 1944
24. "The Man in the Panther's Skin." A Romantic Epic by Shot'ha Rust'haveli, a Close Rendering ... by Marjory Scott Wardrop, Tb., 1966
25. «Энциклопедический словарь», (издатели: Ф. А. Брокгауз, И. А. Ефрон), т. IX А, С.-Петербург, 1893)

## ХИНТИБИДЗЕ Э.

### К ВОПРОСУ БОГОБОЯЗНЕННОСТИ ИЛИ «СТРАХ РОЖДАЕТ ЛЮБОВЬ» И ОТНОШЕНИЕ «ВИТЯЗЯ В ТИГРОВОЙ ШКУРЕ» К ГРУЗИНСКОЙ ДУХОВНОЙ ЛИТЕРАТУРЕ<sup>Ф</sup>

#### Резюме

В поэме Руствели приведена одна христологическая теза, автором которой назван апостол: «Истину глаголет апостол: «Страх рождает любовь»\*

Руствелологи заметили, что эти слова не содержатся ни в одной эпистоле апостолов. Это обстоятельство привело

\* Уордапон (1024) "Truly saith the Apostle: "Fear makes love"



исследователей к различным заключениям. Ряд из них указывал, что высказывания апостолов будто даже противоречат словам апостола (Матф. 1,7; I Иоан 4,18). Марджори Уордроп усматривала в этом высказывании переименование слов апостола ("In a garbled form").

В. Нозадзе предпочитал считать принадлежащим Руствели один из вариантов рукописи – «Справедливо скажет ученый». К. Кекелидзе параллельно этим словам указал на один пассаж из неканонической книги Ветхого Завета «Мудрость Зирахова» (1,13), хотя это положение не прочитывается и там.

Афоризм Руствели «Страх рождает любовь» представляет собой комментирование теологической сущности благочестивой христианской богобоязненности. Апостолом, с которым Руствели связывает это комментирование, является Иоанн апостол, в частности, 4-ая глава из его первой епистолы. При таком комментировании благочестивой богобоязненности Руствели основывается на грузиноязычной патристике, в частности, на переводе Евфимием Афонским (Атонели) «Диалогона» Григория Великого.

**TOWARDS THE FEAR OF GOD OR "FEAR MAKES LOVE"  
AND THE RELATION OF *THE MAN IN THE PANTHER'S  
SKIN* TO GEORGIAN ECCLESIASTICAL WRITINGS**

**Summary**

Rustaveli's poem contains a Christological thesis, attributed to an apostle: «Truly saith the Apostle: "Fear makes love"» (M. Wardrop's trans., 1023).

Rustaveli students have noted that these words are not to be found in any letter of the apostles, this leading researchers to different conclusions. It was even suggested that the pronouncement of the apostles allegedly contradicts Rustaveli's words (II Tim. 1.7, I John 4.18). Marjory Wardrop perceived the pronouncement, questioningly, as John's, but "in garbled form (I John IV, 18). V. Nozadze preferred to ascribe to Rustaveli a variant of one manuscript: "Truly saith the man of wisdom". As a parallel to these words, K. Kekelidze pointed to a passage in the noncanonical book "The Wisdom of Zirak of the Old Testament (1,13). However, this statement is not to be found there either.

Rustaveli's maxim "fear makes love" is a commentary on the theological essence of the Christian God-fearing virtue. The apostle with whom Rustaveli links this commentary is John the Apostle, in particular, the Fourth Chapter of his First letter. In such commenting on Virtue Rustaveli rests on Georgian language patristics, viz. Euthymius the Athonite's translation of the *Dialogon* of Gregory the Great.

## ქეთევან ბეზარაშვილი

### დინამიკური ეკვივალენტის ტიპის თარგმანის მახასიათებლები ბრიტოლ ლვთისმეტყველის კომილიათა ეუთვიზე ათონელისეულ თარგმანებში

#### I. მცირე ტექსტობრივი ცვლილებები

დინამიკური ეკვივალენტის ტიპის თავისუფალი თარგმანისათვის, რომელსაც მკითხველზე ორიენტირებულ ექსპოზიციურ თარგმანსაც უწოდებენ (ე.წ. *sensus de sensu*), და რომელიც უმეტესად ქრონოლოგიურად წინ უსწრებდა ხოლმე ყოვალური ეკვივალენტის ტიპის თარგმანს (24,1-14; 5,304), დამახასიათებელია უმცირეს სათარგმნ ერთეულად წინადადების ან ყრაზის აღება და მისი გადმოცემა აზრობრივად იდენტური წინადადებით ან ყრაზით. ამგვარი ტიპის მთარგმნელი არ ზრუნავს ცალკეულ სიტყვათა შესაბამისობაზე (60,159; 5,294; 24,5-6). ასეთი შინაარსობრივი თარგმანი არის განვრცობილი ანდა შეკუმშული, პერიფრაზირებული ერთი წინადადების ან ყრაზის ფარგლებში, ყიგურადურ-იდიომატური, თარგმანის ენაში გავრცელებული მხატვრული ხერხებით, სინტაქსური კონსტრუქციებით და ა.შ.<sup>1</sup>

ეყთვიმეს თარგმანებში გვხვდება დინამიკური ეკვივალენტის ტიპის თარგმანისათვის დამახასიათებელი ნიშნები: ყრაზებისა და წინადადებების დონეზე მომხდარი

<sup>1</sup> დინამიკური ეკვივალენტის ტიპის თარგმანის ცალკეული მაგალითი განხილული იყო შემდეგ შრომებში: 46,186; 6ა,057; 62,41; 56,19-128; 77,117-138; 71.

მცირე ტექსტობრივი ცვლილებები, ლოკალური კლება-  
მატება, რომელსაც უყრემ მცირე, როგორც ვთქვით,  
უწოდებდა შემატებით, "სიტყუადართვით" თარგმანს ან  
"სიტყუასივრცეს". ამ ტიპის თარგმანისათვის  
დამახასიათებელია აგრეთვე "სიტყუათა სხუებრ ცვალება",  
"უთარგმნელი სიტყუა" და მისთ.

მცირე ტექსტობრივი ცვლილებების მეთოდით არის  
შესრულებული ეფთვიმეს მიერ გრიგოლ ღვთისმეტყველის  
თითქმის ყველა ლიტურგიკული და არალიტურგიკული  
პოშილია. განვიხილათ მცირე ტექსტობრივი  
ცვლილებებით გამოწვეულ ენობრივ-სტილისტურ  
თავისებურებებს:

1. კვანტიტატიური განვრცობა (additions- "შემატება",  
"ზედადართული"; "თარგმანთაგანი") ეფთვიმესათვის უყრო  
მეტად არის დამახასიათებელი, ვიდრე კვანტიტატიური  
კლების შემთხვები მცირე ტექსტობრივი ცვლილებების  
დონეზე. (შდრ. 78,71) გამოუყოფთ მის რამდენიმე სახეობას:

a) ინფორმაციული მანართები გულისხმობს  
თხზულების სათაურის ან ტექსტის განვრცობას  
დამატებითი მასალით: თუ რასთან დაკავშირებით  
წარმოითქვა ესა თუ ის სიტყვა ან რა დამატებითი  
ინფორმაცია არსებობს ქრისტიანული დოქტრინის  
საკითხებზე, რომელიმე არაქრისტიანულ მოძღვრებაზე ან  
ერესებზე. ხოგჯერ ეს მასალა გრიგოლის თხზულებათა  
კომენტარებიდან არის აღებული და მას უყრემი  
"თარგმანთაგანს" უწოდებს (Jer.43,3r).<sup>1</sup> მსგავსი  
განვრცობები ეფთვიმეს ტექსტში მრავლად გვხვდება,

<sup>1</sup> სამეცნიერო ლიტერატურაში განხილულია გრიგოლის თხზულებების  
ბასილი მინიმუსისეული კომენტარებიდან ეფთვიმეს თარგმანში წართული  
ინფორმაციები კონკრეტულ პირობებზე, რომელიმე თეოლოგიურ  
დოქტრინაზე ან ერესის არსზე (68); ცალკეული შემთხვევა სიტუაციური  
განვრცობისა ან თეოლოგიური განმარტებისა ბასილის კომენტარებიდან  
ეფთვიმეს მიერ (64); აგრეთვე ბასილის მიერ გრიგოლის ტექსტის ბუნდოვანი  
და ლაკონური აღვიდების განმარტება, რასაც იმეორებს ეფთვიმე  
აოთრედიც. ეს უკანასკნელი სათარგმში ავტორის ლაკონური სტაილის  
მათარგმნელისეული განმარტების მანქანებელი უყროა, ვიდრე ინფორმაციული  
მანართისა (13).

მაგრამ ყველა მათგანის წყარო კომენტარი არ არის. ასეთ შემთხვევებს ეყრდნობი მოიხსენიებს როგორც მთარგმნელის მიერ "ზედადართულს" ან "თუსით გულთ დართულს" (Jer.43,3rv). სათაურის კომენტარიდან ინფორმაციული განვრცობის მაგალითია or.3-ის ეფთვიმესეული სათაური.

b) სიტუაციური განვრცობა არის ტექსტობრივი სიტუაციით გამოწვეული შინაარსობრივად საგულეებელი სიტყვების ან ფრაზის აღდგენა-დამატება წინადადების გამოტოვებული წერის ან წინამორბედი აზრის შესაბამისად. მას წინადადების კომპონენტებს შორის გარკვეული ლოგიკურ-რიტმული ორგანიზებაც შეაქვს - (შდრ. 33,456-457 მაგ.,

Λὼτ ὁ Σοδομίτης, καὶ οὗ Σοδομίτης τὸν τρόπον (or.14,2,6.PG35, 860C1). "ლოთ სოდომელი და არსოდომელი ქვევითა" M (A109,155v). "ლოთ სოდომელი მკედრობთა და არა სოდომელი საქმით" E (A1,317r).<sup>1</sup> ძრს (or.11,2,5.PG35,833A14). "თქუმულ არს" M (A109,116v). "ვითარცა იტყვს დაეთთ" E (A1,243v). ამგვარი განვრცობები ორსავე თარგმანის შემთხვევაში იშვიათად ვარიანტულ წაკითხვებში დასტურდება. მაგ., οὐτὰ γὰρ (or.45,8,44.PG36,633B1-2); add. "მე" E (შდრ. ἔγω. PG36,col.633,n.3). δάκρυον ὀφθαλμοῦ (or.45,24,116.PG36,656D4). "ცრემლოდე ცისკარსა" E. "სცრემლოდე, შეუდგე საყლაჟად მიმართ, მიეგებე, ცისკარს" M (=δάκρυον, ἀκοιουμήριον πρὸς τὰφοῦν, ἀπάντησον ὀφθαλμῶν. შდრ. PG36,col.656,n.26; შდრ. 40,54.133).

c) ასოციაციური განვრცობა იქმნება მეხსიერებით, მახლობელი ან სხვა ადგილის ასოციაციით, გაერცვლებული მყარი სინტაგმის ანალოგიით (33,457-458). მაგ., ὑπὸ ζῆγυον (or.42,11,40.PG36,472B3). "უღლის ქუეშე" M

<sup>1</sup> ტექსტის ციტირებისას ბერძნულის შემდეგ უპირველესად წარმოდგენილია ეყრდნობის თარგმანი (M), როგორც დედნის აღმუშებელი.

(A109,145v). "უღელსა ქუეშე ქორწინებისასა" E (A1,285v).  
 τὸν σταυρὸν ἀράμεισι (or.14,18,82.PG35,880D2). "აღმღებელნი  
 ჯუარისანი" M (A109,163v). "და გუეტერთოს ჯუარი მჭართა  
 ზედა" E (A1,329r). ამგვარი განერცობები, შესაძლოა,  
 ზოგჯერ ვარიანტული წაკითხვაც იყოს:  
 ἀπολογησασθαι (or.42,1,4.PG36,457C4). "სიტყვსგებაჲ" M  
 (A109,140v). "სამართლად სიტყვსმიცემაჲ" E (A1,278r)  
 (=δικαίως. შდრ. PG36,col.458, n.26).

d) ქლეონასტური ან ე.წ. ვლასალურ-ქენდიადისური  
განერცობა არის პოლისემიური ბერძნული სიტყვის  
 გადმოცემა ორი ან მეტი შესატყვისით, უმეტესად  
 სინონიმური წყვილით, რომელთაგან ერთი სიტყვა მეორის  
 აზრს აზუსტებს. სიტყვის კონტექსტურ სინონიმთან ერთად  
 წარმოადგენილია მისი ზუსტი ეკვივალენტიც  
 (ქლეონასტისაგან განსხვავებით, ქენდიადისში სიტყვათა  
 წყვილიდან ერთი ლოგიკურად მეორეს ექვემდებარება). მას  
 ალტერნატიულ თარგმანსაც უწოდებენ. (20,41) იგი  
 რიტორიკულ-მხატვრული ხერხია, თხრობის ემოციურობის,  
 დინამიზმის და რიტმული პარამონიის შემქნელი. (43,87)  
 ამავე დროს, იგი ბერძნული ცნება-ტერმინის შინაარსის  
 ზუსტად გადმოცემის სტილისტური საშუალებაცაა.  
 ქრისტიანმა ორატორებმა ეს ხერხი გამოიყენეს  
 მორწმუნეთა შესანევეად თეოლოგიური  
 ტერმინოლოგიისადმი. მას წარმატებით იყენებდა თავად  
 გრიგოლ დუთისმეტყველი. ეს სტილისტური ხერხი  
 გაერცელებული იყო ბიზანტიური პერიოდის  
 სხვადასხვაენოვან მთარგმნელებთან. უმეტესად  
 მთარგმნელები დედნისაგან დამოუკიდებლადაც  
 მიმართავენ ამ ხერხს, რომელიც მათ უკვე პქონდათ  
 შეთვისებული თავად ბერძნული ტექსტებიდან. იგი მეტად  
 იყო გაერცელებული ქართულ ლიტერატურაშიც, როგორც  
 ათონამდელ თარგმანებში, ისე ათონისა და ელინოფილური  
 სკოლების თარგმანებში.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> ამ ხერხის გამოყენებისათვის პრეათონურ თარგმანებში იხ. 33,453; ყყოთიმე  
 ათონელის თარგმანებში: 6ა,060,062; 62,41; 78,76-78; გიორგი ათონელის

განსაკუთრებით ხშირია მისი ხმარება ეყთვიმე ათონელთან სტილისტური, ტერმინოლოგიური განმარტების ყუნქციით: ἐλπίζεις (or.14,23,103,PG35,888A8). "სასიუბად" M (A109,166r). "სასიუბად და მოლოდებად" E (A1,333r). ἀγώτατος (or.11,2,5.PG35,833A7). "უწმიდეს" M (A109,116v). "წმიდა და პატიოსან" E (A1,243rv). οἱ εὐσεβέστατοι (or.14,11,52.PG35,872A2). "ღმრთისმოყუარეთა" M(A109,159v). "ღმრთისმოყუარეთა - და სახიერთა" (A1,324r). ὁ σοητὸς κόσμος (or.45,6,30.PG36,629C1). "საცნაური სოყელი" M (A109,192r). "საცნაური და უხილავი სოყელი" E (A1,19v). φαντασία (or.45,3,15.PG36,625C12). "ოცნება" M (A109,191r). "ხილვად და სახედ" E (A1,17v). πνευματικῶς (or.45,10,54.PG36,636B14). "სულიერად" M (A109,194v). "სულიერად და ყარულად" E (A1,23r). θεωρία (or.45,8,41.PG36,632D1). "ხედვად" M (A109,193r). "ხედვად - და ზრახვად" E (A1,21v).

ე) *პერიფრაზისი* ის რიტორიკული ხერხია, რომლის ანალოგიით ეყთვიმე ქმნის განვრცობის კიდევ ერთ ტიპს თავის თარგმანში. იგი გულისხმობს სიტყვათა ჯგუფის განენას იქ, სადაც აზრის გადმოცემა შეეძლო მეტყველების რომელიმე მარტივ ნაწილს (სახელს ან ზმნას).<sup>1</sup> განსაკუთრებით გაერცვლებულია ეყთვიმეს თარგმანებში პერიფრაზისის სახეობა *ანტონომასია*.<sup>2</sup>

თარგმანებისათვის იხ. 6,054-060; 31; ყურემ მციორის თარგმანებისათვის იხ. 4,0155; თანე პეტრიწისათვის იხ. 34,152-155. ეს სიტყვად ამ ეპოქის მწერლობის ხაერით დამახახიათებულ თავისუბურებას წარმოადგენს აღსანიშნავია, რამ გრივად ეყთვისმეტყველის დიტურტიკული ხიტელების მკეთორად ელითოყიდურ თარგმანში ყურემ მციორე სუსტად იმეორებს ამ ხერხის, რაცა ადრეულ ელითოყიდურ თარგმანში ყურემი ელითისაგან დამოუკიდებლად მიმართავს მას (4, 0121-0125).

<sup>1</sup> შდრ. პერიფრაზისი, რეგარც რიტორიკული ჭარბმეტყველების ყფურა (27,25-27; 79,176-177).

<sup>2</sup> მას, რეგარც მკეთორად სოყისტურ ყფურას, რიტორიკის მციორე ყფურებს შორის განხიხილავენ (79,193-194). სოფიერთი რიტორიკის მიხედვით, იგი *ხინკატოქეს* სახეობაა (27,72-74).

რომელიც გულისხმობს პიროვნებაზე ან საგანზე მითითებას მისი რომელიმე დამახასიათებელი ნიშნის მიხედვით. ასეთია მაგ., ღვთის პრედიკატები, კერძოდ, "სიტყვა", როგორც ქრისტეს გამოხატულება, რომელიც ხშირად არის დაზუსტებული ეყთვიმეს მიერ, რათა განასხვავოს იგი ადამიანური სიტყვისაგან (რადგან ქართულ ხელნაწერებში  $\Lambda\gamma\omicron\varsigma$  მთავრულით არ იწერება):  $\tau\omicron\upsilon\varsigma \Lambda\gamma\omicron\upsilon\varsigma$  (or.21,14,72.PG35,1097A1). "სიტყვს" M (A109,127r). "სიტყვსა მისთვის ჭეშმარიტებისა" E (A1,258r)  $\epsilon\upsilon\delta\omega\delta\alpha\tau\eta \tau\omicron\upsilon\varsigma \lambda\gamma\omicron\upsilon\varsigma \acute{o} \Lambda\gamma\omicron\upsilon\varsigma$  (or.39,2,6.PG36,336C7).

"წარჰმართოს სიტყუამან სიტყუად" M (A109,74v). "წარჰმართოს სიტყუამან ღმრთისამან სიტყუად მოძღურებისა ჩუენისამ" E (A1,187v). ამგვარი მაგალითები ზოგჯერ განმარტებულია თავად ბერძენი კომენტატორის ბასილი მინიმუსის მიერ და შესაბამისად გადმოსულია ეყთვიმეს ეგზეგეტიურ თარგმანში (64,153). ეს მაგალითები თეოლოგიური და სიტუაციური განვრცობის ნიმუშებიცაა.

ამგვარივე მეთოდითაა განმარტებული სატანის სახელები:  $\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\kappa\rho\acute{\alpha}\tau\omicron\rho\alpha$  (or.14,21,93.PG35,884C10).

"სოფლისმკერობელი" M (A109,165r). "სოფლისმკერობელი ბნელისამ" E (A1,331v) და სხვ. ასევეა განვრცობილი ეყთვიმეს მიერ წმინდანის დამახასიათებელი ნიშნის მიხედვით შემდეგი პასაჟი:  $\acute{o} \mu\acute{\epsilon}\gamma\alpha\varsigma \text{ } \acute{\Lambda}\theta\acute{\alpha}\nu\alpha\sigma\iota\omicron\varsigma$  (or.21,19,99.PG1104A11). "დიდი ესე" M (A109,129v). "დიდ იგი მნათობი კელესისამ" E (A1,261v). პერიფრაზისის და ანტიონიმასიის მაგალითები უამრავია ათონამდელ ქართულ თარგმანებშიც (75).

**ნათეოლოგიური განმარტება-განვრცობა** გეთავაზობს დამატებით ინფორმაციას თეოლოგიური დოგმატების გასაგებად, განმარტავს მათ ყიდვასოფიურ-თეოლოგიურ საკითხებში გაუთვითცნობიერებელი მკითხველისა თუ მსმენელისათვის, ამდიდრებს მათ ბიბლიურ-



საღვთისმეტყველო ელემენტებით.<sup>1</sup> წინასწარვე უნდა ეთქვათ, რომ ზოგიერთი ასეთი დამატების წყარო, შესაძლოა, ხელნაწერის ვარიანტული წაკითხვაც იყოს. მაგ.

Πάσχα τὴν ἡμέραν προσηγορεύεσθαι (or.45,10,55.PG36,636C9).  
 "პასექ უწოდეს დღესა" M. "და პასექი უწოდეს, რომელი გამოითარგმანების ენებად" E (შდრ. Πάσχος ὁσιαμα. PG36,col.636,n.19; შდრ. 40,64).

ცხადია, ასეთი შემთხვევები გამოჩნდის. უმეტესად ეყთვიმე თავად განმარტავს მარტივი მკითხველისათვის გაუგებარ ყრახას. ამას ყველაზე მეტად ცხადყოფს ისეთი დამატებები, რომლებიც გრიგოლის ტექსტის კომენტარებიდან არის აღებული. ასეთია მაგ., ვრცელი თეოლოგიური განმარტების ტიპური ნიმუში, სადაც ეყთვიმე განმარტავს ერთ სიტყვას: ნαθησάρετον - ძნელად მისაწვდომი, გონებით დაუტევნელი ] add. ესე იგი არს, რადთა რადდენიცა იყოს საიდუმლოთა მათ შინა სიტყუსათა დაფარული, რომელსა ვითარცა ძუალსა ხილულნი კბილნი ვერ ცოხნიან, ვგრეთვე მას გონებისა კბილნი ვერ შევებოდინ" E (or.45,15,82.PG36,645B9; იხ. 40,94-95) განმარტება მსგავსია ბასილი მინიმუსის ერთი განმარტებისა, რომელიც ეხება შობის ჰომილიის მსგავსი შინაარსის ადგილს (or.38,17,82.PG36,332A6-7; or.38,com.136.A109,15v. Schmidt, Basili. Minimi 38, 173. იხ.72,112-113). ბასილის ამ კომენტარს or.38-ის კომენტარებისას იმეორებს მაქსიმე აღმსარებელიც (Maxim.XCVII. Iber.XVII.82,10-11. იხ.42).<sup>2</sup> ცხადია, ეყთვიმეც, რომელიც თარგმნის მაქსიმეს ამ კომენტარებს, იცნობს ამ ცნობილ განმარტებას და იმეორებს მის ყრახებს: "ვითარცა კბილებითა რადთმე გამოძიებისა მიერ (ὡς οὖν διὰ τῶν κბίντων ἐρεσῆς) დაეაწულილებდეთ ...

<sup>1</sup> ავტორის საკუთარი შეხედულებების ჩართვა ტექსტში ექსპონიციური თარგმანის ტიპური გამოხატულებაა (24,5).

<sup>2</sup> მაქსიმეს კომენტარების კომპლექციური ხახათისათვის იხ. 63.

*მცნობელობითისა და მხედველობითისა*"  
(τοῦ ἐν ἡμῖν γωαστικόν και θεωρητικόν - Schmidt ed., 173).

ხეულებრივ, ეფთვიმე მცირე ყრაზით განმარტავს ხოლმე რომელიმე ცნებას. მაგ. ἡ Πρῶσια (or.14,32,154.PG35,901B8). "წინაგანგება" M (A109,172r). "საღმრთოა განგებულება" E (A1,343v).

εις τὸ ὄρος ἀποσθῆμας (or.45,17,85.PG36,648A2). "შთად აღვიწინეთ" M (A109,198r). "შთად ვივლტოდით სათნოებისა" E (A1,29r) (განმარტებულია, რომ აქ სულიერი ღვაწლის სიმაღლე იგულისხმება). განმარტებულია

ესქატოლოგიური ტერმინი ἐκέιθεν (მომავალი), როგორც "მარადიული": τῆς ἐκέιθεν τρυφήν (or.11,7,26. PG35,841A14). "მერმესა მას შუებასა" M (A109,120r). "მერმისა მის საუკუნოისა საშუებელთა" E (A1,248v).

ეფთვიმე განმარტებით აკონკრეტებს ქრისტოლოგიურ ტერმინს, ეკლესიოლოგიურ სიმბოლოს – ქრისტეს გუამს (τὸ σῆμα), როგორც "ეკლესიას", განსხვავებით მაცხოვრის ინკარნაციის გამომხატველი "გუამისაგან".

καὶ τὸ μέγα τοῦ Χριστοῦ σῆμα (or.21,7,31. PG35,1088C8). "ღიდისა ამის ქრისტეს გუამისა" M (A109,123v). "გუამისა მის ქრისტესისა, რომელ არს ეკლესია" E (A1,251v). ეფთვიმე განმარტავს გნოსეოლოგიურ ტერმინებს მათი სულიერი მნიშვნელობით. ეს არის სულიერი მოღვაწეობა, როგორც შემეცნების პირველი საფეხური და სულიერი, გონებითი ხედვა, ჭვრეტა, როგორც უმაღლესი საფეხური. განმარტება საჭიროა იმისათვის, რომ არ იქნენ ისინი მიჩნეულნი ყიზიკურ საქმედ და ხედვად:

θεωρία ... πρῶτως (or.14,4,20.PG35,864A7-8). "ხედვამ ... საქმე" M (A109,156v). "ხედვამ გორებითი ... საქმე მოღვაწეებისა" E (A1,319r).

ეფთვიმე დამატებით განმარტავს ნოეტურ ტერმინ "გონებას" (γῶνς) როგორც "უხილაეს" "ხილულთან" დაპირისპირებით, რომელიც შეესაბამება ტერმინს

αἰσθησις (გრძნობა):

*Noûn mén ouñ ἦδε καὶ αἰσθησις, οὕτως ἀπ' ἀλλήλων διακριθέντα* (or.38,11,44.PG36,321C4). "გონებად უკუე და გრძნობაჲ, ესეთ აწვე ეგერა ურთიერთას განყოფილნი" M (Jer.43,18r). "გონებად უკუე და ხილვაჲ, ესე იგი არს უხილავნი და ხილულნი, ესრეთ ურთიერთას განყოფილნი" E (A1,93rv).

ბერძნული ლაკონიური წინადადების გამოტოვებული წევრების აღდგენით ეყთვიმე ცხადს ხდის თეოლოგიურ აზრს (დაბადებულნი ღვთისგან მომდინარე არიან, ხოლო თავად ღმერთი დაუბადებელია): *κτίσμα δὲ Θεοῦ μέν λέγεσθαι: ... Θεὸς δὲ, μὴδ' αὖτως* (or.42,17,58.PG36,477C6-8). "რამეთუ აგებული ღმრთისაჲ ითქმოდენ, ... ხოლო ღმრთისათჳს ნუმცა სადა" M (A109,148v). "ხოლო დაბადებული ღმრთისაჲ ითქმოდენ, ] add. რამეთუ ყოველივე მას დაუბადებიეს, ... ხოლო ღმერთი [add. დაბადებული] ნუმცა [add. ითქმის]" E (A1,289r).

ღტენდენციური განვრცობა გულისხმობს არაქრისტიანულის, ანუ "გარეშე" სიბრძნის მიმართ გამოვლენილ მთარგმნელის უარყოფით დამოკიდებულებას (24,5). ასეთი დამოკიდებულება სოგჯერ თავად გრიგოლ ღვთისმეტყველის ტექსტში ჩანს. სოგჯერ კი, ავტორი განმარტების გარეშე ნეიტრალურად მოიხსენიებს "გარეშე" სიბრძნეს. ეყთვიმე ბაძაეს ამ შემთხვევაში გრიგოლს და კიდევ უფრო ამძაყრებს მის უარყოფით ტენდენციას.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> საკუთადღებოა, რომ ყველგონიანეს მითოლოგიური კომენტარების შემთხვევაში მთარგმნელისეული ტენდენციური დამოკიდებულება და ნაწარმოები არა მარტო ეყთვიმეს, არამედ ეფერესაც გააჩნია და ამა მისდევს ბერძნული ტექსტის იმ ეერსიას, რ. ამელშიაც ანტიწარმართული ყრახები და ნაწარმოები უფრო მეტია (62,32-33; 35,49). საკუთრთე გრიგოლ ღვთისმეტყველის ტექსტის თარგმანში ეყრუში ამგვარ დამოკიდებულებას არ ამჟღავნებს. მისი ნაწარმოები უშუალოდ ტექსტში მხოლოდ კომენტარული ეწარის თხზულების ეხება რაც მეუბება ანტიერეტიკულ ნაწარმოებს, ისინი დამახასიათებელია ეყთვიმესათვის სხვა თარგმანებშიც, მაგ., კორინდე აღუქსანდრიელის კატეხეზის მიხედვით შედგენილ პეულეს ეისტოლოგია მოკლე თარგმანებაში (რომ. სკორ.) (48,25).

ეფთვიმეს ტენდენციური დამოკიდებულება ძირითადად მოიცავს:

1) ანტიწარმართულ ჩანართებს, სადაც უმეტესად დაზუსტებულია, თუ რას ნიშნავს ისეთი არაქრისტიანული მსოფლმხედველობის გამოხატვლი ტერმინები და სიტყვები, როგორცაა "გარეშე," "მეგვპტელნი" და მისთ., რომლებიც გრიგოლს და შესაბამისად, ეფრემს ტენდენციური დამოკიდებულების გამოვლენის გარეშე აქვთ წარმოდგენილი. ამგვარი დამოკიდებულება მხოლოდ განმარტებაში ჩანს. ასეთია მაგ., ტენდენციური უარყოფითი ინფორმაცია არაქრისტიანული მოძღვრების შესახებ: "Εἰς γὰρ λέγειν τοὺς ἔξωθεν (or.14,29,137.PG35,896C14). "მცონის თქუმად გარეშეთათჳს" M (A109,170r). "რამეთუ დაუტევნე გარეშენი იგი, ] add. რომელ არიან წარმართნი" E (A1,339v). ბასილი მინიმუსი (or.14,com.83. A109,169v-170r) და შესაბამისად, ეფთვიმე განმარტავენ "გარეშეს", როგორც "წარმართს" მოცემულ კონტექსტში.

καὶ βίης πάντα μεστὰ καὶ κραιπνῆς Αἰγυπτίου (or.45,15,75.PG3 6,664C1). "და ყოველივე ჳმობითა და ღაღადებითა აღსავსე მეგვპტელთად" M (A109,197r). "და ყოველივე ჳმითა და გოდებითა სავსე არს მეგვპტელთათჳს, რომელ არიან ეშმაკნი" E (A1,27rv). შდრ. ამ ადგილის ბასილი მინიმუსისეულ კომენტარში საუბარია "მეგვპტელ პირმშოებზე", როგორ ბილწი და ბოროტი გულისთქმისა და ენებიანი ნების გამოხატულებაზე და მათ განადგურებაზე (or.45,com.40.A109,197r), რასაც შეესებაამება ეფთვიმეს "ეშმაკნი".<sup>2</sup>

ანტიწარმართული დამოკიდებულების ტიპური გამოხატულებაა ანტიკური ღმერთების მოხსენიება ეფთვიმეს მიერ ნაცვალსახელით "მათი", ანუ წარმართული ღმერთების სახელწოდებით, განსხვავებით, "ჩვენი", ანუ

<sup>1</sup> "გარეშესა" და "წყინის" მნიშვნელობების შესახებ იხ. 31, s.v. ἔξωθεν, ζῆλος, ἀλλότριος, ἕμετερος.

<sup>2</sup> ამგვარი ტიპიხაა ეფთვიმეს მიერ ჩართული განმარტებები ყსეველარნეს მითოლოგიურ კომენტარებშიც (62, 38).

ქრისტიანული ღმერთისაგან; ან კიდევ იგი იყენებს უარყოფით ნაწილაკს და უწოდებს მათ "არაღმერთებს" და მისთ.

οὐ στυγῆρους τοὺς πάθεσι θεοὺς εὐρίσκοντες (or.14,29,137.PG35,896C14-15). "რომელსა თანამოწამედ ვნებათა მოუპოვებინ ღმერთნი" M (A109,170v). "რომელნი-იგი მოწამედ და რეკა განმამართლებულად ვნებათა თუსთა ბილწთა მათ ღმერთთა მათთა მოიყვანებენ" E (A1,339v). καὶ τῶν ἀθέσμων αἰμάτων (or.45,12,61.PG36,640A2). "და უჯეროდ სისხლებად" M (A109,195v). "და სისხლთა უშჯულოებისათა, ] add. რომელთა შეესწირვედით არაღმერთთა მათ მიმართ" E (A1,24v).

2) ტენდენციური განვრცობა მოიცავს აგრეთვე ქრისტიანული ღმერთისმეტყველებისათვის მიუღებელ დემონოლოგიას, ერესებს და მისთ.

ὁ ἀλλότριος (or.14,27,130.PG35,896A5). "უცხო იგი" M (A109,169v). "უცხო იგი - ] add. მბრძოლი და მტერი ყოვლისა კეთილისა" E (A1,338v).

τὸ θεῖ ἀληθές, τὸν ἀγραφὸν Ἀπειρισμὸν ἀντεισάγουσα (or.21,22,114.PG35,1108A6-7). "ხოლო ჭეშმარიტებით, ნაცვლის შემოდებითა უწერელისა არიანოზობისათა" M (A109,131r). "ხოლო ჭეშმარიტად უწერელსა მას არიანოზობასა შემოიღებდეს სიტყუთა მით,] add. რომელი-იგი არა იტყოდეს ძესა ერთარსად მამისა, არამედ "შხავსი მამისაო" E (A1,264r) (ეს მაგალითი ამავე დროს თეოდოსიურ ინფორმაციას შეიცავს არიოზის ერესის შესახებ). ეკლესიამ ემსოციურ მიმართულებასაც ჩართავს ერეტიკოსების მიმართ სამების საკითხის დამახინჯების გამო: ὁδίνες τὰς ἀντιθέσεις; (or.41,10,42.PG36,441D1). "გალმობს-ა

<sup>1</sup> შდრ. ამ ხერხებს მიმართავს ეკლესიამ უკუდღონორეს მითოდოლოგიურ კომენტარებში (62, 37).

წინაგანწყობაა?"M (A109,215v). "[add. შერ, უკუე ბოროტისა მეტყუელთა] იწურთი ცილობისა სიტყუსგებათა...?"E (A1,56v).

ჰეფთვიმე კიდევ უფრო ამბაყრებს გრიგოლის მიერ გამოვლენილ ანტიწარმართულ დამოკიდებულებას და ანტიკურ მითოლოგიას უწოდებს ტყუილს ქრისტიანულ ჭეშმარიტებასთან დაპირისპირებით, ხოლო წარმართ რიტორს ამპარტაევანს:

"Ὁν ἴμιν εἰ βουλομένοις εἰπεῖν ἐξήν...καὶ ἂν οὐδὲν ὑψηλότερον (o r.43,3,19.PG36,498C10-500A1). "რომელთაა უკუეთუმცა ჯერ იყო თქუმად ჩუენდა მნებებელთათჳს – და რომელთასა არარაჲს უმაღლეს"M (A109,17v). "რომელთა უკუეთუმცა გუენება აღწერაჲ, არარადმცა გამოინდეს ჭეშმარიტად]"

add. ვითარცა არარაცა არიან ყოველნი იგი საწარმართოანი სიტყუანი და ტყუვილნი მათნი, რომელნი აჩემებენ თაუთა თჳსთა სიცრუვით დიდებულებასა, ვითარცა მათთა მათ წიგნთა შინა იპოუების"E (A1,131v). ბასილი დიდის, როგორც ქრისტიანი ორატორის სახე შედარებულია ანტიკურ რიტორთა ამპარტაევანებასთან:

εἰ καὶ τὸ ἦθος αὐτῶ μὴ κατὰ ῥήτορας (or.43,23,112.PG36,528A4).

"დადათუ სახე მისი არა რიტორებრივ იყო"M (A109,29r).

"დადაცათუ მსგავსებაჲ სახისა მისისაჲ არ იყო, ვითარცა სხუათა რიტორთაჲ – ესრეთ ყუდულ და ზუაჲ"E (A1,145v).

ანტიკური მითოლოგიის და საზოგადოდ სწავლების ან რიტორიკის სიცრუედ სახელდება ცნობილი მეთოდი იყო ქრისტიანულ მწერლობაში და მას თავად გრიგოლიც ხშირად იყენებდა (or.2,104-105.PG35,504B14.

M=cod.A292,299v; PG37,c.II,1,11,vv.112-114 და სხვ.) (66, 215-216). ასე რომ, ეფთვიმე ამ შემთხვევაშიც გრიგოლის მეთოდის მიმბაძველია.

h) კანტრასტული კანსტრუქციული პარალელიზმი გულისხმობს მთარგმნელის მიერ დედნის ყრანის საპირისპირო შესატყვისის შექმნას და დამატებას.

Πανηγυρίζει καὶ Ἰουδαῖος, ἀλλὰ κατὰ τὸ γράμμα (or.11,6,20.PG35,840A9). "დღესასწაულობს პურიადცა, არამედ

წერილისაებრ" M (A109,119r). "დღესასწაულობენ პურიანიცა, არამედ წერილისაებრ ~~ძუქლისა~~] add. და არა გულისკმისყოფითა ჭეშმარიტებისადათა" E (A1,247r) (განმარტებულია, რომ "წერილი" ძველ სჯულს გულისხმობს ამ შემთხვევაში და მასთან დაპირისპირებულია ახალი სჯულისძიერი დღესასწაულის სულიერი შინაარსი - ქრისტიანული ჭეშმარიტების შემეცნება).

i) ტავეტალსაგური ~~პარალელში~~ ლექსიკურ გამეორებაზეა დამყარებული დედნისაგან დამოუკიდებლად და ჭეშმარიტ მხატვრულ პარალელშის ქმნის. ეს პარალელიზმი ზოგჯერ ანტითეატურია (33,468). ასეთია მაგ., οὐ σὺς θανάτοις Χριστῶν, καὶ σὺς θανάτοις (or.14,14,67.PG35, 876B4). "თანადაყვლვადნი ქრისტესნი და მის თანაადღვომადნი" M (A109,161v). "რომელნი ქრისტეს თანავე დაეყვლნეს და ქრისტეს თანა აღდგენ" E (A1,326v).

k) ~~ქადაგებისათვის~~ ~~დამახასიათებელი მრავალმეტყველება-განვრცობები~~ რომელიმე თემის ვარიანტების, სხვადასხვა ყოვრით გამოთქმის ან განვრცობა-განმარტების მიზნით გვხვდება. იგი მოიცავს სტერეოტიპულ ყრავებს თხრობის შესახებ, გამოხატავს ავტორის პირად დამოკიდებულებას, აძლიერებს ემოციურ სურათს, დედნის ექსპრესიულობას და მისთ. მაგ., γέγραπται (or.38,15,71.PG36,328D5). "ესეცა წერილ არს, ვითარმედ" M (Jer.43,21v). "ესეცა წერილ არს...] add. და ~~ქუალად თქმულ არს~~" E (A1,97r).

ეფთვიმე აძლიერებს უარყოფით ან დადებით ემოციას: τὰ προσκυσίματα (or.39,7,26.PG36,341C11). "ესევეითართა თაყუანისცემისადასა" M (A109,77r). "თაყუანისცემითა მით კერპთადათა...] add. ~~მ სიღრმე იგი საცთურისადა მის, მ წყუდიადი სიბნელისადა მიშ~~" E (A1,189v). მეორე მხრივ, იგი დადებითი განწყობით ამრავალყვროვნებს წმ.ათანასე დიდის სულიერ ღირსებებს: Τραφεῖς δὲ οὐτὰ καὶ παιδεύεῖς (or.21,7,31.PG35,1088C6).

"ესრეთ რამ განიპოხა და განისწავლა" M (A109,123v).  
 "ესრეთ რამ აღიზარდა და ესრეთ განისწავლა,] add. იქმნა  
 ჭეშმარიტად მნათობ კვლესიისა ბრწყინვალე, მტკრთველი  
 სიტყუასა მას ცხორებისასა" E (A1,251v).

2. სხვა ცვლილებები ("სიტყუათა სხუებრ ცვალება")  
 ეყთვიმესთან ხდება ტექსტის გამარტივების მიზნით.

a) თეოლოგიური განმარტება-გამარტივება  
 გულისხმობს დედნის ერთი ცნების - სიტყვის ან ყრაზის  
 შეცვლას მეორეთი. ჩანაცვლებული სიტყვა ან ყრაზა არ  
 ცვლის დედნის აზრს, პირიქით, უფრო აკონკრეტებს და  
 ცხადყოფს სათქმელს. ამავე დროს, იგი ამარტივებს  
 თეოლოგიური ცნების გაგებას, რათა მისი სირთულით არ  
 დააბნეოს ღვთისმეტყველებაში მოუშზადებელი მკითხველი.  
 მაგ., ეყთვიმე ცვლის და განმარტავს დედნისეულ ტერმინს  
 - *παμνας* (საქმეს), რომელიც საღვთო სიბრძნის წვდომის  
 ერთ-ერთ გზას და საშუალებას, მის პირველ საყვებურს  
 წარმოადგენს, რასაც მოჰყვება სულიერი ხედვა, ანუ  
 ჭკრეტა, თუორია (*θεωρία*). ქრისტიანული თეოლოგიის  
 მიხედვით, "საქმე", ჩვეულებრივ, მოხაზონებრივ ცხორებას,  
 მის სულიერ ღვაწლს ეწოდება. ეყთვიმეც ამგვარ  
 დაკონკრეტებას სთავზობს მკითხველს:  
*λογους και πρακτικαις* (or.43,67,278.PG36,585C1). "საქმითთა  
 სიტყუათა" M (A109,62r). "მონაზონებისა წესთა" E (A1,175r).

ნაცვლად ეზზგეტური ტერმინებისა, რომლებიც  
 ეხება განმარტების ორ სახეობას - "ისტორიულს", ანუ  
 სიტყუასიტყუითს, და "სულიერს", ანუ ალუგორიულს,  
 ეყთვიმე ხმარობს უფრო მარტივი შესიტყვებების  
 დაპირისპირებას - "ცხადად ... ფარულად":  
*δηλοι δε η φωνη την διαβασις* (Exod.12,11)

*ιστορικως μεν, δια την εξ Αιγυπτου προς την Χανααναιαν φυγη  
 ν και μεταναστασις πνευματικως δε, δια την εκ των κατα προ  
 ς τα ανω* (or.45,10,54.PG36,636B12-15). "თხრობითად უკუე,  
 ეგუპტით ქანანეად ლტოლვასა, ხოლო სულიერად -  
 ქუნათაგან ზენად მიმართ" M (A109,194v). "და მოასწავებს  
 ცხადად ეგუპტით გამოსლვასა და ქუნანად ქანანისად



მისლვასა, ხოლო სულიერად და ფარულად – ქუეყანისა საქმეთაგან განსლვასა და ზეცას მისლვასა" E (A1,23r).

უფთვიმე არ გადმოსცემს დედნის აზრს, რომ ღმერთი არაფერს დედაკაცებრივს (რაც მამაკაცისათვის არაა დამახასიათებელი) არ მოიცავს. ჩანს, მას ლიტონი მრეველის დამაბნეულად მიაჩნია ეს განმარტება და ცვლის მას ყრაზით, რომ არანაირი უძღურება და შიში არ არის ღმერთთან:

μηδὲν θήξω, μηδὲ ἀναιδρὸν ἐν ἑαυτῷ φέροι (or.45,13,66.PG36,641 A6). "არცა ერთი მდედრი, არცა უმწნო მიაქუს თავსა შორის თუსსა" M (A109,196r). "რამეთუ არარად იპოვა მის თანა უძღურებისა და მოშიშებისა საქმე" E (A1,26r).

უფთვიმე თავისი ცვლილებებით ცხადს ხდის დედნის თითო სიტყვით გამოსხატულ მინიშნებაში საგულეებელ აზრს:

τοῖς ὑγαίνουσι λόγοις (or.42,10,37.PG36,469C10). "სიტყვსა მიერ სიმრთელისა" M (A109,145v). "მართლისა სარწმუნოებისა სიტყვთა" E (A1,285r); ἢ κατὰ γένησις (or.45,1,5.PG36,624B7). "ქუენადთ შობად" M (A109,190r). "ქალწულისაგან" E (A1,16r).

საყურადღებოა, რომ ამ ტიპის შეცვლა, შესაძლოა, ზოგჯერ ბერძნული დედნიდანაც მომდინარეობდეს. მაგ., θνητῆ φῦσει (=ხრწნადი ბუნება. or.45,11,58.PG36,637B12).

"დაბადებულთა" E. "აგებულსა ბუნებასა" M (=γεννητῆ φῦσει. შდრ. PG36,col.637,n.27) (40,68-69). მართალია, ამ შენაცვლებაში გამარტივება არ ჩანს, მაგრამ იგი მხოლოდ ჩანაცვლების მექანიკურ მაგალითად დავასახელეთ ბერძნული დედნის ვარიანტული წაკითხვიდან.

ბ) კონტექსტური მნიშვნელობის შერჩევა  
 გულისხმობს ბერძნული პოლისემიური სიტყვების მრავალი მნიშვნელობიდან ერთი, კონტექსტისათვის შესაფერისი ნიუანსური ეკვივალენტის გამოჩვენებას (24,6; 33,459). ბერძნული ტერმინის პოლისემიის დაძლევას უყრემ მკვირე უწოდებდა დედნისეული "ღრმა ადგილების" გადმოცემას

"ქართული შემსგავსებული სიტყვით", რადგან, მისივე თქმით, "ბერძენთა ენაჲ უფსკრულ ღრმა არს და იგივე და ერთი სიტყუაჲ მრავალსა პირსა აღიარებს" (Jer.16,2r; იხ.26,13). ამის საპირისპიროდ, კონტექსტური მნიშვნელობის შერჩევა დამახასიათებელია სწორედ ეყთვიმე ათონელის თარგმანებისათვის (78,74). ასეთია მაგ., σμαα (or.14,10,50.PG35,869B13). "სხეულსა" M (A109,159r). "მძორსა" E (A1,323v) (σμα-ს აქვს მკედარი სხეულის, ცოცხალი სხეულის, ზოგადად ყიზიკური სხეულის, აღამიანის და სხვ. მნიშვნელობა. ეყთვიმე ხაზს უსვამს, რომ აქ პირუტყვის მძორი იგულისხმება. ეყრეში ყველგან ხმარობს σμα-ს მხოლოდ ერთ შესატყვისს, როგორც ზოგადად სხეულისა).

ბერძნული პოლიხემიური სიტყვებიდან სიტყვები ὄνομα, φασή, λόγος და მისთ. ყველაზე ხშირად გადმოდის ელინოცილობამდელ თარგმანებში სხვადასხვა კონტექსტური შესატყვისით. λόγος-ის გადმოცემის შემთხვევები საგანგებოდ არის შესწავლილი (57). მისი სხვადასხვა კონტექსტური მნიშვნელობა სხვადასხვანაირად გადმოდის ეყთვიმესთან, მაშინ როცა ეყრეში მას თარგმნის მხოლოდ ერთი ლექსიკური ერთეულით, მყარად დაკანონებული ტერმინით "სიტყუა". მაგ., ὡς ὁ ἔμῶς λόγος (or.45,13,64.PG36,640C3).

"ეთთარ ჩემი სიტყუა" M (A109,196r). "ეთთარ მე გულისკმა-ვპყოფ" E (A1,25r) (=როგორც მე მგონია).

ὡς ἂν μηδὲν ἀθεώρητον... ὁ λόγος (or.45,16,78.PG36,644D1-645A1). "რადთა არარაჲ უკედლოჲ... აქუნდეს სიტყუასა ჩუენდა" M (A109,197v). "რადთა არა უსრულად -- გულისკმა-ვპყოფდეთ საიდუმლოსა ამათ საქმეთასა" E (A1,27v) (=სულიერი ხედვის გარეშე რომ არ შევიძენოთ საღვთო საიდუმლო). ლოგოსს აქ საღვთო აზრის მნიშვნელობა აქვს.

აქვე უნდა განვიხილოთ მაგალითები, რომლებიც გულისხმობენ სინონიმურ სიტყვათსანაკვლებას ან დედნის შაბლონური ეპითეტის შეცვლას სხვა შაბლონური

*ეპიტოქით* (რომელიც მთარგმნელის აზრით, კონტექსტისათვის უფრო შესაფერისია). ამ მოვლენას *მოდულაცია*საც უწოდებენ და იგი დინამიკური ეკვივალენტის ტიპის თარგმანისათვის არის დამახასიათებელი. (24,7; 78,75-76). მაგ.,

Θείος Δαβίδ (or.14,21,94.PG35,884D2). "საღმრთოა დაეით" M (A109,165v). "ნეტარი დაეით" E (A1,331v) და სხვ.

c) კონტექსტისათვის მნიშვნელობის შესარჩევად *დედნისეული ნაცვალსახელის შეცვლა მიხი ეკვივალენტი სიტყვით* აზრის ნათლად გადმოცემის მიზნით ასევე გავრცელებული იყო დინამიკური ეკვივალენტის ტიპის თარგმანებში და მას წარმატებით ეყენებდა ეფთვიმეც (28,255). მაგ.,

τὸν μὲν ἀπάγῃς ἡμᾶς, πρὸς δὲ τὸν ἐπανάγῃς (or.45,12,63.PG36,640B3). "მათგან განმუყანებულად, ხოლო მიხსა კუალად მაგებულად ჩუენდა" M (A109,195v). "განმყოყულად კერპთაგან და შემწყნარებულად ღმრთისა" E (A1,25r).

ეფთვიმე ზოგჯერ ცვლის საყოველთაოდ ცნობილ ცნებებსაც:

οὐχ ὡς τύπος δὲ τὸν ὑπὲρ ἡμῶν παθόντος (or.45,22,108.PG36,653 B14). "არა ვიდრემე, ვითარცა სახე ჩუენთვის ენებულისა" M (A109,201r). "არა თუ სახედ ქრისტესა" E (A1,33r).

τὸν θύματος (or.45,14,71.PG36,644A3). "მსხუერპლის" M

(A109,197r). "კრავისა" E (A1,26v). განმარტება-გამარტივების ამ ტიპის მაგალითები იშვიათად შეიძლება ბერძნული დედნის ვარიანტიდანაც მომდინარეობდეს. შდრ. მაგ., τὸν Χριστὸν μυστήρια (or.45,24,120.PG36,657A15). "ქრისტეს საიდუმლონი" E. შდრ. "ღმრთისა საიდუმლონი" M (Θεοῦ. Reg. b duo Colb. et 02.1.PG36,col n.). πύργος (or.45,7,36.PG36,632A11).

"ცხორება" EM (=ζάη. შდრ. PG36,col.631,n.90; იხ. 40,135.49).

d) *კონტექსტისათვის ქართული იდიომების შერწყვა-მისადაგება* თუ ზუსტი თარგმანი კონტექსტური მნიშვნელობისათვის შეუყვარებელია, მთარგმნელი ირჩევს დედნის შინაარსის გამომხატველ ქართულ იდიომურ მყარ

სინტაგმას (24,69; 33,466; 6ა,059). ასეთია მაგ.,  
 εὖ οἶδα (or.42,6,20.PG36,465B5). "კეთილად უწეი" M (A109,143r).  
 "გულსახეზე ვარ, ვითარმედ" E (A1,282r).  
 ἀπατηλοῖς ὀνειράσιν, ἢ πρὸς ὀλίγον ἢ χάρις (or.14,19,85.PG35,8  
 81B8). "საოცარნი სიზმარნი, რომელთაჲ სიხარული  
 მკვირედ" M (A109,164r). "შაცთურნი სიზმარნი, რომელთა  
 სიხარული წუთ ერთ არს" E (A1,329v).  
 καὶ κατὰ πόδας ἐπέσθω τῷ καλῶς ὀδηγοῦντι (or.14,5,22.PG35,864  
 B8-9). და ვერჯ შეწევით შეუდგები კეთილმძღუანეგელსა" M  
 9A109,156v). "და მთუდრეკელად შეუდგებოდის კეთილსა  
 წინამძღუარსა" E (A1,319v).  
 στάσεις πάνυχοι (or.42,26,97.PG36,489C9). "ღამე უოველ  
დგომანი" M (A109,153v). "ღამისთვეანო დოდნო" E (A1,297v).  
 νῦν δὲ ἀναγκαῖον ἡμῖν οὕτω κεφαλαιῶσαι τὸν λόγον (or.45,28,138  
 .PG36,661B8). "ხილეთ აწ  
 καὶ πλουτεῖ τὴν ἐν κόλποις Ἄβραάμ ἀνάπαυσιν (or.14,34,164.PG  
 35,904C3). "და მხოდრობს აბრაამის წიაღთა  
 განსუენებითა" M (A109,173r). "და ღირს იქმნა განსუენებასა  
წიაღთა შინა აბრაამისთა" E (A1,345v).  
 καὶ μείζονα κύκλον τῷ Εὐαγγελίῳ περιλαβῶν (or.39,18,100.PG36,  
 357A9-10). "და უმეტესსა სიმრგულესა ქადაგებისასა  
 მომელელსა?" M (A109,83v). "და უმეტეს მისა (=პავლე  
 მოციქულისა) იადგათა ქუეყანისათა სახარებაჲ  
 განგიყენიეს?" E (A1,200v).

e) სინონიმების მიხედვით გამეორების აცილება ერთ  
 ყრაზაში. მხატვრული ეფექტი მიიღწევა არ მარტო  
 გრადაციის ერთ-ერთი მხატვრული ხერხით – გამეორებით,  
 არამედ მისი საპირისპირო ხერხით – სინონიმური  
 ერთგულებით აცილებული დექსიკური ტაქტოლოგიით  
 (33,462).

მაგ.,  
 εἰ μὴ κακοὶ νομιζοίμεθα, καὶ δοῦλοι γαστροῦς, καὶ τῶν ὑπὸ γαστέ  
 ρα (or.14,17,79.PG35,880B8-9). "უკუეთუ არა ბიროტ  
 შევირაცხნეთ და მონა მუკლისა და მუკლისქუე შეთა" M

(A109,163rv). "არათუ ვიყვნეთ ყრიად უძღებნი და მონანი მუცლისანი და სხუათა მათ გულისთქუმათანი" E (A1,328v).

წ) სხუათა სიტყვის -თ ნაწილაკი, როგორც მხატვრულ-სტილისტური ხერხის შემქმნელი, საკრთოდ ეყთვიმესათვის დამახასიათებლად იყო მიჩნეული, ყრა ხისათვის მეტი ემოციურობის მისანიჭებლად; თუმცა იგი გვხვდება სხვა ქართულ მთარგმნელებთანაც იმავე სტილისტური ფუნქციით: ძველი ქართული მწერლობის ათონამდელ ძეგლებშიც, გიორგი ათონელთან და ელინოფილებთანაც; მაგ., ელინოფილებთან იგი გვხვდება კომენტარებში, ანუ იქ, სადაც მსმენელს ესაუბრება დეთისმეტყველი და მას სასაუბრო ინტონაცია სჭირდება (55,220-222,227-229; 8ა,104). ამ სტილისტური ხერხის გამოყენება ეყთვიმეს თარგმანებში გამოწვეული უნდა იყოს ქადაგების უშუალო ტონის შენარჩუნებით მის მიერ, მრეელთან პირდაპირი კავშირის პრაქტიკით. იგი გვხვდება ტრადიციულადაც (წინადადების ბოლოში) და სტილისტური ფუნქციითაც (წინადადების თავში). მითოლოგიური კომენტარების თარგმანში იგი გამოხატავს ეყთვიმეს ანტიწარმართულ დამოკიდებულებას და ხაზს უსვამს იმას, რომ მითოლოგიური თხრობა წარმართებისაა და არა მისი (62,3741). ლიტურგიკული სიტყვების თარგმანში კი, ეს ხერხი უმეტესად გადმოსცემს ბიბლიურ ციტატას ან მის პერიფრაზირებას შესამე პირში.

მაგ.,

Διά τοῦτο λαμβάνεται πρόβατον μὲν, δὲ τὴν ἀκακίαν (Exod.12,3-5. or.45,13,65.PG36,640C12). "ამისთვის მოიღებვის ცხოვარი უკუე, უმანკოებისათს" M (A109,196r). "[რამეთუ მუნ პრქუაქ მოიღონ კრავიე ამისთვის, [რამეთუ ჩუენთვის დაკლულისა ქრისტესთვის ჳორცითა მარადის კრავიე მოიღებვის] სახედ უმანკოებისათს" E (A1,25v). ქართული ე ნაწილაკი ზოგჯერ ბერძნული φιδ ზმნის (φιδ ზმნის III პირის) შესატყვისია, რომელიც ბერძნულში სწორედ სხვისი ნათქვამის

<sup>1</sup> ამ მეთოდის შესახებ ეყთვიმე ათონელთან იხ. 70,64; 6ა,052; ელინოფილური მაგალითებისათვის იხ. 54,178-179; 3,068; 7,100; 8,44; 48,26.

გადმოსაცემად იხმარება:  
ὁ γὰρ ἔλεώσ, φησὶν, ἐν ἰλαρότητι (Rom.12,8.  
or.14,38,184.PG35,908C14). "რამეთუ იტყვის: "რომელი  
სწყალობდეს მხიარულებით" M (A109,174v). "რამეთუ  
რომელი სწყალობდეს, მხიარულებით სწყალობდინ" E  
(A1,348r).

ხოჯჯერ იგი უბრალოდ სხვა პირთა ნათქვამს  
გადმოსაცემს. იშვიათად ამ ხერხს ეყრემიც მიმართავს:  
τοσοῦτος χρῶσος, φησὶν, ἐξ οὗ τῆς Ἐκκλησίαν ἄγεις, μετὰ τῆς  
τοῦ καιροῦ ῥοπῆς, καὶ τῆς τοῦ κρατοῦντος ὀρμῆς (or.42,23,81.PG  
36,485B1-4). "ესოდენი ეამი არსუ, - იტყვან, - ვინადთგან  
ეკლესიასა კმართებ ეამის ხუედრებასა თანა და  
მაყრობელთა შეწვენასა" M (A109,151v). "ესეზომი ეამი  
არსუ, ვინადთგან ეკლესიისა წინამძღუარი ხარ და აწ ეამი  
მარჯუე არს და მაყრობელისა შეწვენად გაქუსუ" E (A1,295r).

ცხადი ხდება, რომ ეყთვიმე ამ ხერხს იყენებს  
ორიენტიანი თხრობის - ბიბლიურის და მითოლოგიურის  
გადმოსაცემად. ბიბლიური და მითოლოგიური თხრობები  
ერთნაირად გამოიყენებოდა თავად გრიგოლ  
ღვთისმეტყველის მიერ თავის თხზულებებში, როგორც  
ლიტერატურული პარადიგმები (35,291-299).

ღ) ტენდენციური ცვლილებები ძირითადად ეხება  
წარმართული სამყაროს რეალიებს და ასახავს  
მთარგმნელისა და მისი მკითხველის კულტურულ  
ორიენტაციას.<sup>1</sup> იგი გამოიხატება შექდეგში:

1) როგორც ვთქვით, ეყთვიმე კიდევ უფრო  
ამძაყრებს თავად გრიგოლ ღვთისმეტყველის  
საწინააღმდეგო დამოკიდებულებას არაქრისტიანულსადმი,  
მაგ., წარმართული, კაცობრივი, ამქვეყნიური  
სიბრძნისადმი, რომელსაც პავლე მოციქულის ანალოგიით  
(1კორ.2,5-7), გრიგოლ ღვთისმეტყველის მიხედვით, პირველი,  
ანუ საღეთო სიბრძნე აღემატება:  
Σοφία πρώτη, σοφίας ὑπεροχῆν τῆς ἐν λόγῳ κειμένης, καὶ στροφ

<sup>1</sup> კულტურული ცვლილებებისათვის დინამიური კვივალენტის ტიპის  
ხორიულ თარგმანებში იხ. 24, 5.

αἰς λέξῃων, καὶ ταῖς κιβδηλοῖς καὶ περιτταῖς ἀντιθέσεσιν (or.16, 2,4.PG35,936C3). "სიბრძნე პირველი - უგულვებელს-ყოფად სიბრძნისა, სიტყუათა შინა მდებარისა და მიმოქცევასა ლექსთასა ბიწიანებითა და მეტნითა წინაგანმწყობ დადებითა" M (A109,176v). "სიბრძნე პირველი არს სიბრძნისა კაცობრივისა შეურაცხყოფად, რომელი-იგი სიტყუათაგან ცუდთა და ქცევათაგან უცხოთა სახელთასა და უსარგებლოთა განზრახვათა შეიწმასნების, პერად იდენ მეტყუელად" E (A1,300r) ("სიტყვებში მდებარე" სიბრძნე ეყთვიმეს შეცვლილი აქვს უფრო გასაგები ყოროით - "კაცობრივ სიბრძნედ". "ლექსთა", ანუ სიტყუათა მიმოქცევა, სიტყუასიმრავლე, რაც ქრისტიანთა აზრით, წარმართულ რიტორიკას და ფილოსოფიას ახასიათებს, ეყრემის მიერ გაგებული და თარგმნილია, როგორც ურყოფითი, ცუდი სიტყვები, უცხო სახელების მოხსენიება, ამაო მეტყველება).

2) დაკნინების შინაარსის შემცველი დიალექტური ყოროით გადმოცემული ტერმინები ეყთვიმეს თარგმანებში წარმართულისადმი მისი დამოკიდებულების ყველაზე აქტიური უარყოფითი გამოხატულებაა. ასეთია მაგ., ტერმინები "ფილოსოფია", "ფილოსოფოსი", რომლებიც თუ "გარეშე სიბრძნის", წარმართული ანტიკური ფილოსოფიის და განათლების მნიშვნელობით არიან ნახმარნი, თარგმანში იღებენ დიალექტურ ყორომას "ფილაფოზობა", "ფილაფოზი" და ა.შ.<sup>1</sup> მაგ., φιλσοφος - ფილაფოზობა/ფილასოფოსობა E. შდრ. ფილოსოფოსი M (42,111,39); ფილოსოფოსი/ფილაფოსი E. შდრ. სიბრძნისმყოფარე M (43,14,67). ὁ φιλοσοφῆσας - ფილოსოფოსი/ფილაფოზი E. შდრ. ფილოსოფოსობისგანი M (or.42,22,80). σοφός - ფილაფოზი/ფილოსოფოსი E. შდრ. ფილოსოფოსი M (14,29,136). საერო სიტყვის ხელოვნებას, განსხვავებით საეკლესიოსაგან, ეყთვიმე უწოდებს, შესაბამისად, "ფილოსოფოსობით ხელოვნებას": τεχνολογία (or.41,10,42).

<sup>1</sup> ეყთვიმე იყენებს ამ ყორომას სხვა შემთხვევებშიც (6a,053,055; 32; 48,26).

"*ფილოსოფოსობით* კელოენებად" *ე.* "მდრ.  
 "სიტყუა, კელოენებად" *მ* (69; 6a,055). აღმოჩნდა, რომ ეყთვიმე  
 ამ შემთხვევაში აგრძელებს ძველ ქართულ მთარგმნელთა  
 მეთოდოლოგიას, რომელთაც ასეთივე კინობითი ფორმით  
 გადმოაქონდათ ეს ცნება "გარეშე სიბრძნის"  
 მნიშვნელობით (11; 12; 12a). "გარეშე" სიბრძნის  
 ეყრემისეული შესატყვისი ყველა შემთხვევაში (იშვიათი  
 გამონაკლისის გარდა) არის "ფილოსოფია",  
 "ფილოსოფოსი".

საყურადღებოა, რომ საკუთრივ ღვთისმეტყველების  
 აღსანიშნავად (ტერმინი "ფილოსოფია" ამ  
 მნიშვნელობითაც იხმარებოდა შუა საუკუნეებში<sup>1</sup>) ეყთვიმე  
*φλοσοφία*, (*ἐμ*)*φλοσοφία*-ს თარგმნის  
 "სიბრძნისმეტყუელებად" (or.43,38,166; 14,7,35; 41,1,1; 19,4,15  
 და სხვ.) და სხვა კონტექსტური მნიშვნელობებით:  
 სიბრძნე, მოღუაწუებად, დაყუდებად, ღმრთისმოყუარებად და  
 მისთ. (or.19,1,4; 43,38,164; 21,20,104; 21,20,101; 21,9,49 და სხვ.)  
 (69; 6a,055). "სიბრძნისმეტყუელების" მსგავსი ქართული  
 ეტიმოლოგიური თარგმანით გადმოაქვს ეს ცნება ეყრემს:  
 "სიბრძნისმოყუარება" (or.43,25,120; 14,7,78; 21,2,13 და სხვ.  
 ზოგჯერ კი იგი მიმართავს ტრანსლიტერაციას:  
 "ფილოსოფოსობა" - or.43,25,119; 45,4,23/25; 14,14,64; 14,29,138  
 და სხვ.).

იშვიათად ეყთვიმე "ფილოსოფიას" ნეიტრალური  
 ფორმით ხმარობს "გარეშე" სიბრძნის აღსანიშნავად.  
 ასეთია მაგ., ბასილი კესარიელის საერო განათლების  
 შესახებ მსჯელობის შემცველი პასაჟის ეყთვიმესეულ  
 თარგმანში ტერმინი "ფილოსოფია", როგორც  
 ზოგადსაგანმანათლებლო საგანი, რომელშიც საღვთო  
 ჭეშმარიტი ფილოსოფია, ანუ ღვთისმეტყველებაც  
 მოიაზრება: *τὴν δὲ φλοσοφίαν, τὴν ὄντως ἰσπλήγν τε καὶ ἀνα  
 βαίσιουσαν ...* - "ანუ ეინმე მოიპოვა ფილოსოფოსობად

<sup>1</sup> ტერმინ "ფილოსოფიის" მნიშვნელობებისათვის შუა საუკუნეებში იხ. 45,5-8.  
 42; 61,680-683; 52,89,186,190,199; 48-50,112,139,341; 36, s.v. *φλοσοφία*, 51, s.v.  
*φλοσοφία*, *φιλσόφοσ*.



ესრეთ, ვითარცა მან, ჭეშმარიტი და მაღალი...?" (or.43,23,112.PG36,528A7; A1,145v). ასევე კინობითი ფორმის გარეშე ახსენებს ეფთვიმე ბასილის სწავლასთან დაკავშირებით ათენს, როგორც წარმართული ფილოსოფიის აკვანს:  $\epsilon\upsilon\tau\epsilon\iota\sigma\mu\epsilon\nu \dots \tau\acute{\alpha}\varsigma \text{ 'A}\theta\eta\nu\alpha\varsigma \iota\pi\acute{o}\tau\ \tau\omicron\upsilon\mu \ \Theta\epsilon\omicron\iota\varsigma \ \pi\acute{\epsilon}\mu\pi\epsilon\tau\alpha\iota$ . "და ესრეთ მუნით მოიწია ათინად, [add. რომელი-იგი დედაც არს ფილოსოფოსობისაჲ]" (or.43,14,68. PG36,513 A5; A1,139r). ასევე თარგმნის იგი  $\phi\lambda\omicron\sigma\sigma\iota\phi\alpha$ -ს, როგორც "სიბრძნე იგი ფილოსოფოსობისაჲ", როცა კონტექსტის მიხედვით ირონია არ იგულისხმება და საუბარია საერო სიბრძნის გამოყენებაზე საღვთოს სასარგებლოდ (or.43,11,54. PG36,508C7-11; A1, 137r).

ეფთვიმე კვლავ ნეიტრალური მნიშვნელობით ხმარობს ტერმინ "ფილოსოფოსს" არა მხოლოდ ზოგადად "გარეშე" სიბრძნის აღსანიშნავად, არამედ მისი კონკრეტული დარგის, პოეზიის და პოეტის აღსანიშნავადაც:  $\pi\omicron\iota\eta\tau\eta\varsigma$  (or.21,29,153) "ფილოსოფოსი" E. შდრ. "გამომეტყუელი" M (ამის მსგავსია, როცა იგი გეომეტრს მოიხსენიებს არა კონკრეტული სახელით, არამედ ზოგადად "მწიგნობრის" სახელით:  $\gamma\epsilon\omega\mu\acute{\epsilon}\tau\pi\eta\varsigma$  (or.39,14,71) "მწიგნობარ" E.

"ქუეყანისმზომელი" M). ტერმინ "რიტორს" კი, ეფთვიმე, ჩვეულებრივ, თარგმნის ისევე ტენდენციურად: "ფილაყოსი" (26,2-3; იხ. 6ა,065); "წინამორბედი ანტესი", "უმაღლოც", "წინააღმდეგობი", "სწავლულნი სიბრძნითა მით სოფლისაჲთა, რომელნი განმეაცოფნა დმერთმან" ("წინამძღუარი") (32). მაგრამ გრიგოლის ლიტურგიკული სიტყვების თარგმნისას იგი მას ნეიტრალური მნიშვნელობით გადმოაქვს:  $\rho\acute{\eta}\tau\omega\rho$  - მეტყუელი რიტორი E. რიტორი M (or.42,24,89);

3) მეორე ასეთივე გავრცელებული ტერმინია "ელინი", "ელინური" და მისთ., რომელიც ეფთვიმესთან, ისევე როგორც მის წინამორბედ მთარგმნელებთან, გადმოიღის მისი კულტურული ეკვივალენტით -

"წარმართი", "მეკერპე" და მისთ.<sup>1</sup> "Ελλην - წარმართი E. შდრ. ელლინი M (or.38,2,7; 42,22,80); "Ελληνιζ - წარმართ-ქმნა E. ელლინიობა M (38,8,34; 45,4,24); "Ελληνικός - საწარმართთა E. ელლენებრი M (39,1,1); ἑξελληνιζ - გამოთარგმანება E. ელლენ-ყოფა M (43,23,112; იხ. 69). ეყრემ მცირესთან აპორეტებში, როგორც მიუთითებენ, "ელენ" ჯერ კიდევ ძველი ტრადიციით გადმოადის როგორც "წარმართი" (or.23,8; იხ. -65). ლიტურგიკულ სიტყვებში დედნის ფორმა უცვლელად არის დატოვებული (II), თუმცა ზოგიერთ ხელნაწერში ისევ ძველი ფორმა "წარმართი" გვხვდება<sup>2</sup>: ელლინთა (Ελληνι) AC ] წარმართთა BDFHG (B-ში ჩასწორებულია და ზემოდან აწერია: "ელლინთა". or.42,21,30); ვეელენობდეთ (ἐλληνίζουτες) AC ] ეწარმართობდეთ BEFHG (or.45,4,24). ჩანს, ზოგჯერ ეყრემიც სიყრთხილეს გამოხატავს ამ ტერმინის ხმარებისას (მაგ., "Ελλην - წარმართი E. მეკერპე M (43,80,313). ეყრემის შემდგომ ელინოფილებთან კი "ელენ" ფორმა უკვე მყარად არის დამკვიდრებული (II). აღსანიშნავია, რომ ფსევდონინეს მითოლოგიურ კომენტარებში ეყთვიმე, ისევე როგორც ეყრემი, "ელენ" ფორმას ხმარობს "წარმართულთან" ერთად.<sup>3</sup> ლიტურგიკული პოშილიების თარგმნისას კი, ეყთვიმე "წარმართ" ფორმას ანიჭებს უპირატესობას. ეს აღბათ იმიტომ, რომ მითოლოგიური თხრობები წარმოშობით

<sup>1</sup> ტერმინი "ელენი" ახალი აღმოჩენილი მოყოლებული ჩიწნავდა "წარმართის" აღრუნიზანტორ ლიტურატურაში (44:59. s.v. Ἑλλην etc.: 36. s.v. Ἑλληνες - Pagani, Gentiles; ἑλληνισμός - paganismus, paganitas; ἑλληνίζω - paganismum, profiteri; 29,619-620). XI-XII სს. ლიტურატურაში მან ხელახლა შეიძინა "ბერძნული" გაცემა, ქრისტიანულ განათლებასა და კულტურაში წართული ელინური განათლების მნიშვნელობა (80,818-819; 16, 25, 124; 38).

<sup>2</sup> ბრიტანულ ლუთონისელების თხრობებში შემცველი ეყრემ მცირის კრებულების ურთიერთმომართებისათვის იხ. 58.

<sup>3</sup> გუთრაფიული და კონიკური ხახულების ინდექსისათვის იხ. 62, s.v. ელენი.

ელინურია და იქ ეთნიკური მნიშვნელობის გადმოსაცემად სწორედ ფორმა "ელინურია" გამართლებული.

აი, ერთი მაგალითი, როცა ეყთვიმე "ელინის" ნაცვლად იყენებს ტრადიციულ "წარმართ" ფორმას. მაგ., ἐορτάζει καὶ Ἑλληνας, ἀλλὰ κατὰ τὸ σῶμα, καὶ τοὺς ἑαυτοῦ θεοὺς τε καὶ δαίμονας (or.41,1,2.PG36,429A5). "დღესასწაულობის ელლინიკა, არამედ ჳორცთაებრ და თუსთა ღმერთთა და ეშმაკთა" M (A211r). "დღესასწაულობენ წარმართნიცა, არამედ ჳორციელებრ და თუსთა მათ ღმრთეებრ და ეშმაკთა" E (A1,48v). შდრ. ბასილი მინიმუსის კომენტარი (or.41, com.3.A109,211r). (იხ აგრეთვე: or.39,3,7.PG36,336C12-337A1; M A109,74v. EA1,187v).

როცა გრიგოლი, და შესაბამისად, ეყრეში ტერმინს "ელინური" იყენებენ ნეიტრალური ფორმით, მაგ., ბერძნული ენის მნიშვნელობით, მაშინ ეყთვიმე ხმარობს ფორმას "ბერძული", რომელიც ძველ ქართულ ტექსტებში ძირითადად ῥωμαῖος-ის შესატყვისია (69) და კულტურულად აღმოსავლეთ რომის იმპერიის, ანუ ბიზანტიის კუთვნილებაა:

εἶτα ἐξῆλληρίζουτες τὴν φωνὴν κατὰ τὴν τοῦ "φι" πρὸς τὸ "πι", καὶ τοὺς "κάππα" πρὸς τὸ "χι" μεταποίησιν (or.45,10,55.PG36,63 6C7-9). "ვინაცა გარდმოაელენებდეს რაჲ ვმასა მასა შეცვალებითა "ყარისადთა" "პარად" და "კანისადთა" – "ქანად" M (A109,194v). "და ამისთვის გამოსთარგმანებდეს რაჲ ბერძულისა ენისა მიმართ, შეცვალებს "ყარი" იგი "პარად" და "კანი" – "ქანად" E (A1,23v) (საუბარია ებრაული სიტყვის "ყასეკი" ბერძნული ფორმით გადმოცემაზე - "პასეკი": φάσκα-Πάσχα).

4)საკუთარ სახელებს ანტიკური და აღმოსავლური მითოლოგიიდან ეყთვიმე ცვლის ზოგადი ტერმინით "კერპი" და მისთ. ან კიდევ იგი ცვლის მასთან დაკავშირებულ თხრობის ელემენტს ამ სიტყვით. Τί φήσω πρὸς

τοὺς τὴν Ἀστάρτην προσκυσούντας, ἢ τὸ Χαμῶς βδέλυγμα Σιδῶ νίων (or.40,42,193.PG36,420A12). "რაჲ ვთქუა ასტარტეს

თაყუანისმცემელთა მიმართ, ანუ თუ *ქამოს* ხიდონელთა საძაგელებისათა" M (A109,111v). "რად ვპრქუა ამათ, რომელნი *კრპთა* თაყუანის-სცემენ" E (A1,237v). გრიგოლის და ეფრემის მიერ ნეიტრალურად მოხსენიებულ დიონისეს შობას ეფთვიმე ცვლის ანტიწარმართული დამოკიდებულების გამოშხატველი სიტყვებით: Δὶς ταῦτα γοῦναι (or.39,4,9.PG36,337A14) "დიონისის შობა" M (A109,75v). "დიონის *კრპისა ბილწებანი*" E (A1,188r).

3. კვანტიტატიური კლება (omissions - "კლებაცა", "თანა-წარკლავა", "უთარგმნელი სიტყუა". საზოგადოდ, გრიგოლ დვთისმეტყველის ლიტურგიკული სიტყვების თარგმანში, გარდა ბასილის ეპიტაფიისა (or.43), რომელიც მნიშვნელოვანი კომპოზიციურ-კანონობრივი ცვლილებებით გამოირჩევა (73), არ გვხვდება რთული ან საკამათო დოკმატური საკითხების შინაარსობრივი შემოკლების ისეთი მკვეთრად გამოხატული შემთხვევები, როგარიც ეფთვიმეს ზოგ სხვა თარგმანში.<sup>1</sup> გარდა ამისა, ამავე ლიტურგიკულ სიტყვებში მცირე ტექსტობრივი კლების განსახილველი შემთხვევები მცირე ტექსტობრივი მატების შემთხვევებზე ბევრად ნაკლებია.

a) სინონიმური წყვილიდან ან ერთი სიტყვის რამდენიმე მსაზღვრელიდან ერთ-ერთის დაკლება ეფთვიმესთან ასეთი შემთხვევები იშვიათია, რადგან მას, პირიქით, ახასითებს პლეონასტური განვრცობები (იხ, ზემოთ I, d, e). მიუხედავად ამისა, სინონიმური წყვილის ერთი წევრის დაკლება იშვიათად მაინც გვხვდება. ასეთია მაგ.,

σοὶ προσάγει δὲ καὶ ἰδῆσθαι ὁ Δεσπότης (or.45,20,99.PG36,652B 3). "შენ მოგართუამს და მოგცემს შეუფე" M (A109,200r). "[შენ] მოგცა შეუფემან" E (A1,32v). ...τε καὶ τιμῶτατον (or.45,2,11.PG36,625B2). "უმჯობესად და უპატიოსნესად" M (A109,190v). "უმჯობესი" E (A1,17r).

<sup>1</sup> მაგ., მაქსიმე აღმსარებლის შრომის ეფთვიმესეულ თარგმანში (76: შდრ. 71,86-94).

...καὶ ἀνέκβατον (or.45,4,21.PG36,628B12-13).

"მიუწდომელობასა და წიაღუველელობასა" M (A109,191v).

"მიუწთომელობასა" E (A1,18v).

b) ~~პოშილეტიკური ჯანრისათვის და მახასიათებელი კლება გამყოფების თავიდან აცილების მიზნით~~ მაგ.,  
εἰ δὲ σὺνελόυτα εἶπειν (or.14,20,88.PG35,881D9). "ჯერ-არს თუ შემოკლებულად თქუმაჲ" M (A109,164v) (=მოკლედ რომ ვთქვათ)] om.E.

Δότε μοι μικρὸν ἔτι ἐντροφήσαι τῷ διηγῆματι. Ἐκείσε γὰρ εἶμι , καὶ οὐδὲ ἀπαχθῆναι τὸν λόγον τῆς τελειτῆς ἐκείνης ῥάδιον (or. 21,29,154.PG35,1116C3-5). "შეცთ მე მცირედ მერმეცა შუებად თრობითა, რამეთუ მუნ ვარ და არცაჲა ადვილ არს გამოყვანებაჲ სიტყვსაჲ აღსრულებადისა მისგან" M (A109,134v). "დრო მეცით თხრობისა ამის განსრულებად" E (A1,269v). სიტყვათა თუ ყრაზების ასეთი კლება არ ცვლის წინადადების შინაარსს.

c) ~~შემოკლება-გამარტივება დედნის სირთულის თავიდან არიდების მიზნით~~ მაგ.,  
ἀλλὰ καὶ ὡς ζωογονοῦσιν τὸν τῶν ἀρετῶν κύκλον, ἠπίως ἐπιμειψυμ ἔσαν καὶ κίρναμένωσιν ἀλλήλαις, ἰόμω φιλίας καὶ τάξεωσ (or.45,13 ,67.PG36,641A14-16). "არამედ ვითარცა ცხოველმყოფელი სათნოებათა სიმრგულისაჲ, სიმშვედით შეერთებად და შეზავებად ურთიერთას, სჯულითა სიყუარულისა და წესისაჲთა" M (A109,1196rv). "რამეთუ სათნოებათა მკურთხელი არს მაცხოვარი" E (A1,26r) (საუბარია იმაზე, თუ რით განცხოველდება სათნოებათა წრე - შეუმჩნეველად ერთმანეთში გარდამავალი და შეზავებადი ურთიერთობის და წესრიგის კანონით. ეყვთვიმე მოკლედ საუბრობს მხოლოდ მაცხოვრის სათნოებაზე).

ამავე ტიპისაა ცალკეული თვალსაზიური ტერმინის დაკლება. უმათოდ აზრი მაინც გასაგები რჩება ლიტონი მსმენელისათვის:

καὶ Χριστὸν εἶδέναι μέχρι δούλου μορφῆς κατελθόντα (or.43,64,2 62.PG36,581A3-4). "და ქრისტესი უწყებაჲ, ეიდრე მონათა

ხატისამდე "თამოსრულისა" M (A109,60r). "და ქრისტეს ქადაგებაჲ, მონათა თანა მოსრულისაჲ" E (A1,172r).

არ არის გამორიცხული, რომ ზოგჯერ ასეთი შემოკლება ეყთვიმეს ხელთ არსებული ბერძნული დედნიდან მომდინარეობდეს. რომ არ გვქონოდა ვარიანტული წაკითხვა, კლება ქვემოთ წარმოდგენილ მაგალითში შეიძლება რიტორიკული დახასიათების გამოტოვებად ჩაგვეთვალო, რომელიც კომილიის სისრულესა და ლაკონიურობას შეეხება. მაგ., Ἔσται δὲ ὁ αὐτὸς πληρέστατός τε ἄμα καὶ συστομώτατος, ὡς μ ἢ τε τῷ ἔνθεϊ λυπεῖν. μήτε ἀηδῆς εἶναι διὰ τὸν κόρον (or.45,2,1 2.PG36,625B10-12). "ხოლო იყოს ესევე თანად უსრულესცა და უშემოკლებულესცა, რათა: არა ნაკლულობით შემაწუხებულ, არცა სიმაძღრითა საძულელ იყოს" M (A109,191r) ] om.E (შდრ. PG36,col.625, n.61; შდრ. 40, 30).

d) კერიფრაზირება-შემოკლება, რიტორიკული მრავალმეტყველების გამოტოვება-გამარტივება. ეყთვიმე ლაკონიურად გადმოსცემს და ამარტივებს ბერძნულ ფრაზას, რომელიც ქართული ენის ბუნების კანონებით გარდაიქმნება. მაგ., οὐ μὴ χεῖρόν τι σεαυτοῦ παρὰ τοῦτο γένῃ (or.14,27,127.PG35,894 14). "არარაჲ უდარეს იქმნე ამით თავისა თვისისა" M (A109,169r) (=ამით თავს არ დაიმცირებ). "არარაჲ გვენების ამისგან" E (A1,337v).

ἐπὶ τὴν δειλίαν, ὡς δὴ τι μέγα καὶ σοφὸν καταφεύγουτες (or.14, 27,128.PG35,893C3). "რათა მოშიშებისა მიმართ, ვითარცა დიდისა რაღსმე და ბრძნისა [ღონისა, ესრეთ] მიიელტოდინ" M (A109,169r) (=ისწრაფიან შიშის მიმართ, როგორც რაღაც ბრძენისა და მნიშვნელოვანის მიმართო). "და რეცა იშიშვიან" E (A1,338r).

e) ტენდენციური კლება ეხება ძირითადად "გარეშე სიბრძნეს", უფრო კონკრეტულად კი, წარმართულ მითოლოგიურ აღუზიებს. მაგ., ბასილის ეპიტაფიაში (or.43) არ არის ნახსენები სახელები კეკროპსი, პელოპსი,

აღკაშიონი, აიკიდები და პერაკლიდები  
(or.43,3,19.PG36,497C11-499A1), რომელთანაც  
დაპირისპირებულია ბასილი დიდის მშობლები მათი  
უპირატესობის აღიარებით. მთლიანად გამოტოვებულია  
პასაჟები, სადაც საუბარია ორიონის, აქტიონის  
(or.43,8,36.PG36,504B9-15), ლიდიური ეტლების  
(or.43,22,105.PG36,525A1-8), ორესტეს და პილადეს  
(or.43,22,107.PG36,525B1-4), მინოსის და რადამანთის  
(or.43,23,114.PG36,528B528B10-C3) შესახებ და მისთ. (73,57-59;  
62,39), რომლებთანაც ლიტერატურული და იდეოლოგიური  
პარალელებია გავლებული. ბასილის ეპიტაფიაში,  
რომელიც ეყთვიმეს გრიგოლის ჰომილიებიდან ყველაზე  
ადრე აქვს ნათარგმნი (40,VIII), შეიმჩნევა შემდეგი  
კანონზომიერება: გამოტოვებულია თითქმის ყველა თხრობა  
და აღუზია, გარდა რამდენიმესი, რომელთაც  
დიდაქტიკური მნიშვნელობა აქვთ იმით, რომ  
დაპირისპირებულნი არიან ქრისტიანულ ზნეობასთან,  
როგორც წარმართობის უზნეო მაგალითები. ასეთია:  
გრძელული ვიგასის და ოქროსმოყვარე მიდასის, მოისარი  
აგარიდოსის და ფრთოვანი პიდასოსის ამქვეყნიური  
განცხრომის ამბავი, რომელსაც აღემატება ქრისტიანთა  
ღუთისკენ სწრაფვა (or.43,21,102.PG36,524B6-14); ასევე  
გამოტოვებულია მსოფლიოს შვიდი საოცრება, როგორც  
საკვირველნი ადამიანებისათვის თავიანთი ამაო დიდებით.  
ქრისტიანთათვის კი საკვირველია ზეცად აღსვლა  
(or.43,63,257.PG36,577C11-580A7). ასეთივეა აგრეთვე ბასილის  
რიტორიკული და ლოგიკურ-ფილოსოფიური ასტატობის  
შედარება ლაბირინთთან: ლაბირინთის გავლა უფრო  
ადვილიაო, ვიდრე ბასილის სიტყვათა ბადისაგან, ანუ  
არგუმენტაციის ქსელისაგან თავის დაღწევა  
(or.43,23,112.PG36,528A7-11). აქაც დაპირისპირებულია  
ერთმანეთთან ანტიკური მითოლოგიის სახე (ლაბირინთი)  
და ქრისტიანული სახე (სიტყვათა ბაღე, როგორც  
მოციქულთა მიერ სახარების ქადაგების გამოხატულება,  
რომელთაც თავიანთი სიტყვის ბაღეში უნდა მოაქციონ

მთელი სამყარო - მთ.4,19. Gr.Naz.or.15,1.PG35,936D2;  
or.41,14.PG36,448C5).

ცხადია, ეფთვიმე შესანიშნავად უღებს აღლოს ლიტერატურული პარადიგმების ციტირების გრიგოლისეულ მეთოდს და დასახელებულ შემთხვევებში იყენებს მითოლოგიურ თხრობას, როგორც ლიტერატურული შედარების საშუალებას (35,294-295). თუმცა ძნელი ასახსნელია, თუ რატომ გამოიყენებს ეფთვიმე დანარჩენ თხრობებს, რომლებიც მაინცადამაინც დემონოლოგიის ნიმუშებს არ წარმოადგენენ. ვფიქრობთ, რამდენადაც ბასილის ეპიტაფია ეფთვიმემ ყველაზე ადრე თარგმნა და საგრძნობლად შეამოკლა, მას გარკვეული პრინციპი გრიგოლ ღუთისმეტყველის პოშილიების თარგმნისათვის ჯერ კიდევ ჩამოყალიბებული არ ჰქონდა. ეფთვიმეს ანტიწარმართული დამოკიდებულების სხვა მაგალითები, სადაც ჩანს მისი კონფესიონალური დაპირისპირება ანტიკურობასთან, ცალკეა განხილული (73,46-39,57-59).

ნათლისღების საკითხაიდან (or.39) ამოღებულია ერცვლი პასაჟი, თხრობები ელევსინის მისტერიების, დიონისეს დაბადების, აფროდიტის სამეძვო საქმეების, დიონისეს ყალოსის, ტავრონების, ლაკედემონელების მკვლელობისა და მსხვერპლის და პელოპისის კაცთმოძულეობის შესახებ (or.39,4,11-39,5,15.PG36,337B13-340A9), რაც მოხმობილი იყო ქრისტიანული დღესასწაულის უპირატესობის დასამტკიცებლად წარმართულ დღესასწაულებთან შედარებით. ამ თხრობათა ნაცვლად ეფთვიმეს თარგმანში მხოლოდ ერთი წინადადებაა: "რამეთუ სირცხულ მიწნს დღესა ნათლისასა საქმეთა ბნელისათა თქუმად..."<sup>1</sup> (or.39,4,11. A1,188r).<sup>1</sup> შიგადაშიგ შემოკლებულია სხვა თხრობებიც. საყურადღებოა ეფთვიმეს ტენდენცია: იგი უმეტესად ამოიღებს ისეთ მითოლოგიურ თხრობებს, რომლებიც უხამსია, წარმართული დემონოლოგიის გამოხატულებაა ან

<sup>1</sup> შესაბამისად არ გეხედება ეს აღვადები ეფთვიმეს მიერ თარგმნილ ამ პოშილის მითოლოგიურ კონტექსტშიც (62,36-39).



უბრალოდ, წარმოადგენს პატარა თხრობას (διήγημα-narratio) და არა ალუზიას, მაგ., დიონისეს შობის შესახებ (39,4,12). ალუზიების ჩამონათვალი კი უფთვიმეს დატოვებული აქვს: დიოსის კერპთა ბილწებანი, ყრიგიელთა დაჭრანი (39,4,9-10) და სხვ., როგორც უარყოფითი შინაარსის ჩამონათვალი.<sup>1</sup>

უფთვიმით, უფთვიმეს დამოკიდებულებაში ბერძნული მითოლოგიისადმი მეტ-ნაკლებად არეკლილია ბიზანტიური ლიტერატურისათვის დამახასიათებელი ამბივალენტურობა: მითის მიუღებლობა რელიგიურად და გამოყენება ლიტერატურულად. უფთვიმემ თავისი განათლების წყალობით იცის მითის ლიტერატურული მნიშვნელობა, მაგრამ სიყრთხილეს იჩენს მრევლის სულიერი მოუშადებლობის გამო. უფთვიმე გამოტოვებული მითოლოგიური შედარებების სანაცვლოდ გუთავაზობს ბიბლიურ შედარებებს. ჩანს, მან იცის გრიგოლ დვთისმეტყველის მეოთხი ბიბლიური თხრობების ლიტერატურული ტროპის ფუნქციით გამოყენების შესახებ და დამატებითი შედარებებით ამდიდრებს ბასილის ეპიტაფიას.<sup>2</sup>

უფთვიმეს, განსხვავებით მითოლოგიური თხრობებისაგან, თითქმის სრულყოფილად გადმოაქვს გრიგოლის მიერ კლასიკური რიტორიკიდან შეთვისებული სოფისტური ტროპები – შედარებები, მეტაფორები, ეპყრასისები. ამ თვალსაზრისით იგი უფრემს არც კი ჩამორჩება. ეს ტროპები გამოხატავს ცხოვრებისა და ადამიანის მოღვაწეობის შედარებას ზღვაოსნობასთან, ათლეტურ და საცხენოსნო ვარჯიშებთან, იპოდრომის თამაშობებთან, სამხედრო ტექნიკასთან, სახალხო

<sup>1</sup> გრიგოლ დვთისმეტყველის თხრობებში მითის ორგვარი ფუნქციისადმი (მითი როგორც ლიტერატურული ტროპი და მითი, როგორც მითოლოგია) სხვადასხვაგვარი დამოკიდებულების შესახებ, იხ. 35,300-305. შტრ. უფთვიმე უროტიული და პოკანტური შინაარსის ეპიზოდებს გამოტოვებს არა მხოლოდ მითოლოგიური, არამედ ქრისტიანული თხრობების შემთხვევაშიც (71,9; 74).

<sup>2</sup> კლესა-მატუბისათვის 0r.43-ში იხ.7342-63. ბიბლიური და მითოლოგიური თხრობების რიტორიკული ფუნქციით გამოყენების შესახებ გრიგოლის მიერ იხ. 35,291-299; 306-317.

თამაშობებთან. ასეთივეა აგრეთვე სხვა საერო ხასიათის ტროპები, რომლებიც აღებულია კლასიკური მითოლოგიიდან: შედარება მუსიკალურ პარმონიასთან, ადამიანისა - მსახიობთან, ცხოვრებისა - თეატრთან და სცენასთან, ბუნების მოვლენებთან და სხვ. სოფისტური ეკყრასისებიც (δύορματα) თავისი ეყრადოვნებით და დეტალური აღწერით ზუსტად გადმოაქვს ეყთვიმეს. მაგ., ქალაქ კონსტანტინეპოლის აღწერა (ორ.43,10), ათანასეს შესვლა ალექსანდრიაში (ორ.21,29), ბასილის დასაყვლავების აღწერა (ორ.43,80), მაკაბელთა წამების აღწერა (ორ.15,4), სხვადასხვა ქრისტიანული დღესასწაულების აღწერა სხვადასხვა საკითხავში და ა.შ. ეყთვიმეს დამატებითი ნიუანსებიც შეაქვს ეკყრასისებში და ამდიდრებს მათ სულიერ თემებთან კავშირით, მაგ., გაზაფხულის ბუკალიკური აღწერა, დაკავშირებული სულიერ განახლებასთან (ორ.44,10-11) და სხვ.<sup>1</sup>

ამ ფონზე გამოჩნდის ზოგი ტროპის გამოტოვება ეყთვიმეს თარგმანში, როგორც რიტორიკული გაჭიანურებისა. მაგ., ასეთია სანახაობის მოყვარულ ათენელ ჭაბუკთა ვნებათა დღევა იპოდრომის თამაშობებზე (ორ.43,15,75.PG36,513D3), ბასილი დიდის რიტორიკის შედარება ღომების მწვრთნელთან (ორ.43,33,148.PG36,541A11) ან სული წმიდის კლამთან და მელანთან (ორ.43,68,281.PG36,588B11), გამოტოვებულია აგრეთვე მთელი დიდი თხრობა სპარსთა მეფის ელადაზე გალაშქრების შესახებ და მასთან შედარება (ორ.43,44-45,189.PG36,556A) და მისთ.

როგორც ვხედავთ, გამოტოვება უმეტესად ეხება ბასილის ეპიტაფიას (ორ.43) - იმ თხზულებას, რომელიც გრიგოლის პოშილიებიდან ყველაზე ადრე თარგმნა ეყთვიმემ საკმაო შემოკლებებით და ცვლილებებით.<sup>2</sup> სხვა პოშილიების ეყთვიმესეულ თარგმანებში - სოფისტური

<sup>1</sup> ამ ტროპებისათვის გრიგოლ დვინისმეტყველთან იხ. 43,131-210.

<sup>2</sup> ამ ცვლილებების შესახებ იხ. 73,42-63.

ტროპები ძირითადად უცვლელად არის დატოვებული. საყურადღებოა, რომ ეფთვიმესაგან ამ შემთხვევაში განსხვავდება დაეით ტბელი, რომელიც მისთვის იდეოლოგიური თვალსაზრისით მიუღებელ ან მეტისმეტი სოფისტური ხატოვანებით აღწერილ ტროპებს გამოტოვებს გრიგოლის პოშილიების თარგმნისას (53).

**II. ეფთვიმე ათონელის დამოკიდებულებებისათვის რიტორიკულ-მხატვრული ხერხებისადმი**

გრიგოლის პოშილიათა ეფთვიმე ათონელისეული თარგმანი, ისევე როგორც მისი სხვა თარგმანები, საყურადღებოდ არის მიჩნეული ბუნებრივი სისადავისა და მშვენიერი ხატოვანების მქონე თხზულებებად. ჯერ კიდევ ეფრემ მცირე თავის კალაოფონში "მშვენიერს" უწოდებდა გრიგოლის პოშილიათა ეფთვიმესეული თარგმანის ბუნებრივ სისადავეს და უპირისპირებდა მას იმავე თხზულებების საკუთარი თარგმანის "ბერძულთან შედარებულობას", ანუ ელინოცილოზობას.<sup>1</sup> მშვენიერების ცნება, ბიზანტიური და ძველი ქარაული ლიტერატურულ-ესთეტიკური შეხედულებებით, ორივე მნიშვნელობით შეიძლება იყოს ნახმარი - გარეგნული და სულიერი, ანუ ყვარმოებრივი და შინაარსობრივი (14). ამასთან, გრიგოლის რიტორიკული ტექნიკის ქართულ თარგმანებში გადმოტანის შესწავლა ცხადყოფს, რომ ეფრემი ზრუნავს მის გადმოტანაზე, ეფთვიმე კი - არა (13). ამდენად, დგება საკითხი: თუ ეფთვიმე ათონელს ისე ზედმიწევნით არ გადმოაქვს დედნის რიტორიკულ-ორნამენტული სტილი, როგორც ეფრემ მცირეს, მაშინ რა ქმნის მისი თარგმანების მშვენიერებას და ხატოვანებას? როგორც ცნობილია, ეფთვიმეს თარგმანებით განათლდა "ქართველთა ენაჲ (=ქართული მწერლობა) და ქუეყანაჲ"

<sup>1</sup> ხორეულ მწერლობაში ე.წ. სიმბოლურ თეოლოგიის, ანუ თეოლოგიისადმი სახეობრივი დამოკიდებულების გამოამატველი პრეკლინოცილოზური თარგმანები შედარებულია ელინოცილოზურ თარგმანებთან, რომლებიც გამოხატავენ ფილაოსოფიურად ორიენტირებულ თეოლოგიას და ბერძნული ფილაოსოფიური ტერმინოლოგიის პრეციზულობას (21; 22,20).

და მას "ახალ [იოანე] ოქროპირს" უწოდებდნენ. როგორია ეფთვიმე, როგორც ორატორი? რა ქმნის ეფთვიმეს სტილის მშვენიერების ელინოფილური თარგმანისაგან განსხვავებულ კრიტერიუმებს?

უკვე ვთქვით, რომ ეფთვიმეს თარგმანისათვის დამახასიათებელია მოციქულთა და პირველქრისტიან მამათა სისადავე (ἀπλότης), ნათელი, სადა სტილი, ბუნებრიობა, სიცხადე (σφύρις), რაც მას "პავლესაგან ესწავა" (Jer.43,2v; იხ.19,149). მისთვის არსებითი არ არის რიტორიკულ-ფილოსოფიური დეტალების დამუშავება, ე.წ. "ფილოსოფოსთა კარებზე ხლდომა", "ღმრთისმეტყველების სიტყვათა მიყარულება" (Jer.43,3v), რაც გრიგალის თხზულებათა ხელმეორე თარგმანებში ეყრეშმა განახორციელა (9; 10).

ეყრეში უპირისპირებს "საღრამატიკოსო და საფილოსოფოსო" (Jer.43, 1v), ანუ "გარეშეთა" სწავლებას "პირველდამაშურალთა", ანუ ელინოფილობამდელ მოღვაწეთა საქმიანობას. ამავე დროს, იგი უპირისპირებს მაღალფარდოვან რიტორიკულ-ფილოსოფიურ სტილს, როგორც ელინოფილურს, წმ.წერილისმიერს და მის სადა სტილს. პირველ მამებს, კოლოფონის მიხედვით, მიეკუთვნებოდა ეფთვიმე ათონელი.

ეფთვიმეს მიერ ბერძნულ დედნებში შეტანილი ცვლილებები, ეყრემის განმარტებით, სული წმიდის შთაგონებით იქმნებოდა ("მას მადლითა სულისა წმიდისადათა კელ-ეწიფებოდა შემატებაჲცა და დაკლებაჲცა" - A24, 2v; იხ.34,67). ეფთვიმეს თარგმანი, როგორც სხვა "პირველდამაშურალი" წმ.მამების თარგმანი, სული წმიდით შთაგონებული ბიბლიური წიგნების ტოლფასად და ხელშეუხებლად არის მოაზრებული ეყრემის მიერ, რადგან, ერთი მხრივ, იგი ამბობს: "შემდგომნი თარგმანნი პირველდამაშურალთა

<sup>1</sup> ტერმინი "ფილოსოფოსობა" რომ მაღალი სტილის ფლობასაც ნიშნავს, ამის შესახებ იხ. 45,5-8. ტერმინ "ფილოსოფიას" რომ რიტორიკულ-ფილოსოფიური ფორმის მნიშვნელობა აქვს ეყრემის შესავალი ეპისტოლის მიხედვით, ამის შესახებ იხ. 9; 13.

თარგმანთა წიგნებისაგან განვიხილავთ (=მათ შორის ეფთვიმესი), და ვითარცა ღმრთისად, ეგრეთვე ჩუქნთად უწინარესთად შეუპოვებთ მადლსა მას და მათსა მყოფებასა ძალმწედ ვიკუმვეთ, ვითარცა ყოველთა წმიდათასა..." (Jer.43, 1v; იხ.19,148). ამავე დროს, ეფრემი ბიბლიური წიგნების კატეგორიაში განიხილავს საზოგადოდ წმ.მამათა თხზულებებს: "ხოლო წმიდათა თქუმულსა და მართლმადიდებელთა მამათა აღწერილსა ვერვინ იკადრებს შეხებად, ვითარცა წმიდა სახარებასა და ებისტოლეთა პავლე მოციქულისათა, რაოდენცა ლიტონითა სიტყვთა აღწერილ იყოს, ბრძენთა და მართლმადიდებელთაგანი ვერვინ შეეხების, არათუ ვინმე იყოს სულელ, უფროსდა მწვალებელ და განვრდომილ ეკლესიისაგან" (A24, 3v; იხ.34,68). ეფრემის ეს სიტყვები კიდევ ერთხელ ცხაყოფს ეფთვიმეს სტილის კავშირს პავლესა და საზოგადოდ, მოციქულთა სტილთან, რომელიც ასევე სული წმიდის შთაგონების შედეგია. პირველ თარგმანთა საღვთო წარმომავლობის აღიარება, როგორც აღნიშნავენ, საზოგადოდ დამახასიათებელია აღმოსავლურ ქრისტიანულ მწერლობისათვის (23,72).

კიდევ ერთი დამახასიათებელი ნიშანი ამგვარი არარიტორიკული თარგმანებისა არის მათი სპეციალური დანიშნულება. ისინი ლიტონი ერისათვის იყვნენ განკუთვნილნი, მრავალთათვის, "ყოველი ეკლესიისათვის" და არა განათლებულთა მცირე წრისათვის, "იმეთ ვიეთთვსმე გულისკმისმყოფელთათვს" (Jer.43, 3rv).

ამ ყონზე ეფთვიმეს სტილის მშვენიერების ელინოფილთაგან განსხვავებული კრიტიკიუმი უპირველესად არის ძველ ქართველ მთარგმნელთა ბუნებითი და არა მიბაძვითი დამოკიდებულება რიტორიკისადმი და მისი მისადაგება ქართული ენისადმი; რიტორიკული სამკაულების გამოყენება არა სათარგმნი დედნის ადეკვატური მიბაძვით, არამედ თავისდაუნებურად, დედნისაგან დამოუკიდებლად, ქართული ენის ბუნებრივი ხატოვანი საშუალებებით, რასაც მთარგმნელს კარნახობს მკვლევარ-მეცნიერის ადლო და ნიჭი. როგორც ჯერ კიდევ შუა საუკუნეების მოღვაწენი (ავგუსტინე, ყოტიოსი და

სხვ.) აღნიშნავდნენ, ბერძნული რიტორიკის ცალკეული ნიუანსები პაულე მოციქულთანაც გვხვდება ასევე გაუცნობიერებლად და არა ბაძყით (61,502-508; 81; 49).

ეფთვიმეს თარგმანის განმარტებითმა ხასიათმა და სიურცვლემ არა მხოლოდ ქართული ერის სულიერ სიწილეს გაუწია სამსახური, რათა მისთვის გასაგებად მიეწოდებინა მაღალი თეოლოგიური ლიტერატურა, არამედ მან თავად გრიგოლის შემოქმედებასაც გაუწია დიდი სამსახური იმით, რომ შეინარჩუნა მისი პოპილიების ერთ-ერთი თავისებურება – საღვთისმეტყველო სისადავე და ზნეობრივი საკითხების გადმოცემის სიმარტივე. გრიგოლის სტილის ძირითადი თავისებურება – დაკონიურობა, თეოლოგიური სიღრმე და რიტორიკული სამკაულები კი, ეყრემის თარგმანშია დაცული.

ვნახოთ ეფთვიმეს სტილის შემქმნელი დეტალები (კალ-კალკ).

a) ბუნებრიობა, სისადავე, სიცხადე და ხატოვანება მიიღწევა ქართული ენისათვის ბუნებრივი კონსტრუქციების გამოყენებით კალკების ნაცვლად; ამავე დროს ქართულისათვის ბუნებრივი შესიტყვებების, გამოთქმების ხმარებით.

ეფთვიმე ახატოვანებს ბერძნული დედნის ტროპებს. ქართული ენისათვის უფრო ბუნებრივი შესატყვისებით გამოაქვს ისინი, მაგ., კლასიკური მწერლობიდან ნასესხები სოფისტური ხერხი ადამიანის მსახიობთან შედარების შესახებ, ხოლო წუთისოფლისა – თეატრთან:

καὶ τὴν ὄψιν τῶν θεάτρων ὑψηλοτέρα (or.16,19,78.PG35,961A 12). "წარბნი უზეშთავს ღრუბელთა უპყრიან" E (A1,315r).

შდრ. "წარბთა უმაღლეს თეატროისა აღმღებელთა" M (A109,186v); იგი ბუნებრივი ქართული ფრაზით ცვლის რიტორიკული ხერხის – პარონომასიის შემცველ ბერძნულ

გამოთქმებს: καὶ τοιαύτην εὐχομαι τὴν εὐχήν (or.16,12,44.PG35,949B10). "ლიცვით ვევედრები სახიერსა და მრავალმოწყალებსა უყაფსა" E (A1,308r). "ესევეითარსა ლიცვასა ვლოცავ" M (A109,181v).

ეფთვიმე ბუნებრიობას და სისადავეს აღწევს აგრეთვე იმითაც, რომ იგი თავისი ტექსტობრივი განვრცობებისათვის არჩევს ბიბლიურ წიგნთა მეტყველებიდან მსმენელთა ცნობიერებაში უკვე დამკვიდრებულ ნაცნობ ყურაზებს:

Ἄλλ' ἦτοι πάντα ἀποθετέον Χριστῷ, ἵνα γυησίως ἀκόλουθησῃ αὐμὲν αὐτῷ, τὸν σταυρὸν ἀράμενοι (or.14,18,82.PG35,880D1).  
"ყოველივე შევწიროთ ქრისტესა, რადთა ჯეროვნად მიესდევდეთ მას და გუეტურთოს ჯუარი [შვართა ზედა] E (A1,329r). შდრ. "არამედ ანუ ყოველივე გარდაიდებოდენ ქრისტესთვის, რადთა საკუთრებით შეუდგეთ მას აღმღებელნი ჯუარისანი" M (A109,163v).

ეფთვიმეს თარგმანის ბუნებრიობა და ქადაგებისათვის დამახასიათებელი სისადავე მიიღწევა აგრეთვე ბერძნული ლაქონიური ყურაზის გაშლით და ქართული ენის ბუნების შესაბამისად გადმოტანით. ეფთვიმე წინადადების გამოტოვებულ წვერთა აღდგენით, მიმღობების ზმნად ქცევით და ა.შ., ინარჩუნებს დედნის ინტიმურ თბილ ინტონაციას, როცა ეყრემის თარგმანში ეს ნიუანსი ბერძნული ყოვრების კალკირებით იკარგება: καὶ προεισεεκτήειν ἀμθρῶποις ὄντας ἀμθρῶποις τὸν ἔρανον τῆ χρηστότητος (or.14,6,27.PG35,864D1). "ვინათგან უკვე ჩუენცა კაცნი ვართ, გუღირს მიყენად კაცთა ზედა [ჭირვეულთა] ნაწილი სიტკბოებისა" E (A1,320r). შდრ. "და წინაშემორთუმად კაცთაგან კაცთა ერანი სიტკბოებისად" M (A109,157r).

b) გვ ზვევტური თარგმანი მრავალრიცხოვანი მრევლისათვის არის გასაგები. ეფთვიმეს, ეყრემ მცირის განმარტებით, ახასიათებს "სიტყუასივრცელე" და სიტყვათა "სხუებრ ცვალება" (Jer.43,3rv; იხ.19,149). ამ თვალსაზრისით, ეფთვიმეს თარგმანი განსხვავდება პირველქრისტიან მამათა sermo piscatorius-გან, რომელიც ლაქონიურია. ამავე დროს, ეფთვიმეს სიტყვაშეტობა არ არის რიტორიკული სიტყვაშეტობა, რომელიც ქრისტიანულ მოღვაწეთა მიერ უარყოფითად მიიჩნევა

როგორც, მათი აზრით, ანტიკური რიტორიკისათვის დამახასიათებელი ამას მეტყველება. აქ გასარჩევია ორი მომენტი: 1. როცა რიტორიკული სიტყვამეტობა უპირისპირდება ქრისტიანული სიტყვის ლაკონიურობას და სისადავეს, როგორც ბუნდოვანი და მაღალფარდოვანი – სადას და ცხადს; 2. როცა თარგმანის განვრცობის სიტყვამეტობა უპირისპირდება გრიგოლის რიტორიკულ-ფილოსოფიურ ლაკონიურობას და მიყარულებას, როგორც ცხადი და გასაგები – რთულს და ბუნდოვანს. ეს უკანასკნელი იგულისხმება სწორედ ეყრემის კოლოფონში, როცა იგი ეყთვიმეს თარგმანს ახასიათებს როგორც "სიტყუა-სივრცელის" ნიმუშს. ამ სიტყვასივრცელის ერთ-ერთი მიზეზი, გარდა ქართული ენის ენობრივ-სტილისტური თავისებურებებისა (რაც ზემოთ ვნახეთ), არის ეგზეგეტიკური, ანუ განმარტებითი თარგმანი.<sup>1</sup> იგი ნიშნავს დედნის თეოლოგიური შინაარსის განსხვავებული, უფრო მარტივი სიტყვიერი სამოსით გადმოცემას, განვრცობას ან უბრალოდ სხვაგვარად შეცვლას, ორსავე შემთხვევაში კი, განმარტებას სულიერად ჩვილი მკითხველისათვის.

ამგვარი განვრცობებისათვის ეყთვიმეს ნიმუშს ისევე ბიზანტიური ორატორული ხელოვნება აძლეუდა. როგორც ვთქვით, ქრისტიანმა ორატორებმა რიტორიკული ფიგურა – *პლეონასტური* და *ჰენდიადისური* განვრცობა გამოიყენეს იმისათვის, რამ მორწმუნეები შეეჩვიათ თეოლოგიური ტერმინოლოგიისათვის, რაც რიტორიკაში მდიდარი ლექსიკის წარმოჩენით ხდებოდა. ლიტერატურული გზით შემოსული ეს ხერხი მეტად გავრცელდა ქართულ ნათარგმნ თუ ორიგინალურ მწერლობაში და ბაძვის საგანი გახდა.<sup>2</sup> ამდენად, ეყთვიმესათვის იგი ტრადიციით მიღებულ და ლექსიკაში

<sup>1</sup> სამეცნიერო ლიტერატურაში "სიტყვამეტობით" ეყთვიმეს თარგმანს იწოდება "ეგზეგეტიკურ, განმარტებით თარგმანად" (30; 40, XIX-XXII).

<sup>2</sup> ამგვარი ბიზანტიური მასალა უხედაა გამოყენებული არა მარტო პრეელინოფილურ თარგმანებში, არამედ ისეთ ულტრაელინოფილითან, როგორც თანე პეტრინია, რადგან იგი თავისი ეპოქის სტილის მიხედვით და ამავე დროს, ქმის ფილოსოფიურ ტერმინოლოგიას (37; 18).



უკვე დამკვიდრებულ მოვლენასაც წარმოადგენს და გაუცნობიერებლად გამოყენებულ რიტორიკულ ფიგურასაც, რომელიც დიდი ხანია იხმარებოდა ნათარგმნი თუ ორიგინალური ლიტერატურის მხატვრულ ენაში. ეფთვიმე ყართოდ იყენებდა პლუონაზმებს და პენდიადისებს უმეტესად დედნისაგან დამოუკიდებლად. ყაქტობრივად, მისი თარგმანი პლუონასტური განვრცობის ნიშნებს წარმოადგენს.

კიდევ ერთი რიტორიკული ხერხი, რომლის ანალოგიით, შესაძლოა, გაუცნობიერებლადაც, ეფთვიმე ათონელი ქმნის თავის განვრცობებს თარგმანში, არის პერიფრაზისი (იხ. ზემოთ I.I.e). პერიფრაზისის და ანტონიმასიის მაგალითები უამრავია ათონურამდელ ქართულ თარგმანებში (75). საზოგადოდ კი, ეფთვიმეს მიერ გამოყენებული განვრცობის მაგალითებიდან ყველაზე მეტი თეოლოგიური განმარტებებია.

c) უშუალო მიმართებების ჩართვა მრველისათვის დიდაქტიკური მიზნებისათვის ქადაგებაში: ძმანო, კაცხო, ღმრთისმოყუარეო, საყუარელო ჩემო, გვედრები და მისო. დამახასიათებელია გრიგოლისთვისაც და ეფთვიმესათვისაც. ესეც ერთ-ერთი გამოხატულებაა პავლეს პირველსისადავისა, რომელსაც გულის რიტორიკას უწოდებენ (61,502). შდრ. მიმართებები პავლენში: "ძმანო, საყუარელნო ღმრთისანო" (ἀδελφοί ἠγαπηταί μοι τὸν Θεόν- Iთეს.1,4; შდრ. ყილი.3,4,1; Iკორ.10,1;15,1; IIკორ.8,1; რომ.1,13;12,1; გალატ.1,11;3,15;4,12; რომ.2,1; 2,3 და სხვ.). მსგავსი ფამილარული მიმართვა დამახასიათებელია, როგორც მიუთითებენ, პირველქრისტიანული ქადაგებებისათვის, მაგ., კლიმენტი რომაელისა და სხვ., რომელთა ენა და დამოძღვრის ტონი მარტივია (61,541-543).

ეს მახასიათებლები თავისთავად ჰომილეტიკური ჟანრისათვის არიან ნიშანდობლივნი. მაგრამ ეფთვიმე მათ ხშირად დედნისაგან დამოუკიდებლად მიმართავს. ამგვარი ემოციურ-ინტონაციური ჩანარები ხელს უწყობს გრიგოლის თხზულებათა თბილი, ინტიმური ტონის გადმოტანას ქართულად, რაც ეყრემის კალკირებულ,

მოკლე, ლაკონური და შეკუმშული უშემასმენლო ფრაზების შემცველ თარგმანში ნაკლებად შეიმჩნევა.

ეყთვიმე აძლიერებს გრიგოლის ემოციურ მიმართებებს დამატებითი მიმართებებით, როცა მაგ., გაჭირვებაში ჩაგარდნილის დახმარებაზეა საუბარი: Μηδямάς, ἀδελφά· οὐτε πρὸς ἡμᾶς ταῦτα, τὸν Χριστοῦ θρεμμαίων τὸν ἀγαθὸν Ποιμένους (or.14,15,70.PG35,876C10). "ნუ, [გვედრები], ძმანო [ჩემნო], არა ჯერ-არს ესრეთ ჩუენდა ქმნად, რომედნი-ესე სამწყსონი ვართ კეთილისა მის მწყემსისანი" E (A1,327r). შდრ. "ნუ ძმანო, რამეთუ არცა შესაბამ ჩუენდა, ქრისტეს სამწყსოთა, კეთილისა მის მწყემსისა" M (A109,162r).

უმეტეს შემთხვევებში ეყთვიმე დედნისაგან დამოუკიდებლად იყენებს ამგვარ მიმართებებს, მაგ., თანადმიობაზე საუბრისას: πάσχετε δὲ καὶ ὑμεῖς ταυτὸν, ἵνα τοῖς δάκρυοις τὰ δάκρυα φύγετε (or.14,9,44.PG35,868C12). "ვერეთვე თქუენცა გვედრები ყოყად, ძმანო, რამთა ცრემლითა ცრემლთა მათგან საუკუნეთა განერნეთ" E (A1,322v). შდრ. "და თქუენცა ესევე შეგემთხუიადის, რამთა ცრემლითა ცრემლთა განერნეთ" M (A109,158v); καθαρθῶμεν οὖν ἐλεήσαντες (or.14,37,175.PG35,908A1). "ჲე ძმანო, წმიდა-ვეყნეთ თავნი ჩუენნი მოწყალებითა" E (A1,347r). შდრ. "განვიწმიდნეთ უკუე შეწყალებითა" M (A109,174r); ეყთვიმე ამ მიმართვას იყენებს აგრეთვე სხვადასხვა შინაარსის დამოუკიდურისას, მაგ., საუყლო დღესასწაულის შინაარსის გაგებისათვის და

μεταληψόμεθα δὲ τοῦ Πάσχα, σὺν μὲν τυπικῶς ἔτι (or.45,23,110.PG36,653C12-656A1). "ხოლო ჩუენ, ძმანო, მოვიდით პასექი ესე სახით და იგავით" E (A1,33r). შდრ. "მოვიდით უკუე პასქად ჯერეთ აწ სადმე სახითვე" M (A109,201r).

მეტად უკუე შეწყალებითა" M (A109,174r); ეყთვიმე ამ მიმართვას იყენებს აგრეთვე სხვადასხვა შინაარსის დამოუკიდურისას, მაგ., საუყლო დღესასწაულის შინაარსის გაგებისათვის და

მ) სადღეთისმეტყველო, ანუ "ჩუენი" მშვენიერება და "გარემო", ანუ ესთეტიკური მშვენიერება. მშვენიერების ცნება საღვთო მნიშვნელობით საღვთისმეტყველო, ანუ "ჩუენს", ქრისტიანულ, საეკლესიო მშვენიერებას

გულისხმობს. ეს არის საღვთო სიტყვის სიცხოველე და სიდიადე, და მისი შინაარსობრივ-ფორმობრივი სისადავე ერთდროულად.<sup>1</sup> მიქაელ ყსელოსის მიხედვით, გრიგოლის ეს თავისებურება მოუხელთებელია.<sup>2</sup> იგივე ითქმის გრიგოლის თხზულებათა ეყთვიმე ათონელისეულ თარგმანზედაც. ეყთვიმეს თარგმანი, მიუხედავად მისი არარიტორიკულობისა, შინაარსითაც და ფორმითაც მთლიანად ქმნის ამადლებულობის და საღვთო სიდიადის, ამავე დროს მშვენიერი ხატოვანების შთაბეჭდილებას.<sup>3</sup> იგი ისტატურად აკავშირებს გრიგოლის რიტორიკა-ფილოსოფიას და საკუთარ თეოლოგიურ ეგზეგეზას ერთმანეთთან.

1) სოფისტური ტროპი ქრისტიანობის სამსახურში. ეყთვიმეს თარგმანში შენარჩუნებულია (განსხვავებით მაგ., დავით ტბელის თარგმანისაგან -53) სოფისტიკიდან შეთვისებული საერო ტროპები - მეტაფორა, შედარება, ეკყრასისი და მისადაგებულია ისინი ქრისტიანულ შინაარსთან (ანუ აქ შერწყმულია მშვენიერების ცნების ორივე ასპექტი - საღვთო და ესთეტიკური). ეკყრასისს

<sup>1</sup> Cfr. Το θεολογικόν και ἑστέρον κάλλος. Psellos, Ad Pothum, Mayer ed., ch.12, 214 (67); იხ. აგრეთვე 50, 198-199, 185, 13, 123-124, 154).

<sup>2</sup> "ყოველთვის, რაცა ეცდომობ მოვიხელთო ეს ხერხები (τοὺς τρόπους) და გამოიკვლიო მათგან მომდინარე მშვენიერება (τὸ κάλλος) გრიგოლთან, ეხედავ სხვა წყაროებს, სიგდანაც მასთან მოედინება მშვენიერების ნაკადი (τὸ ἰάμα τῆς χάριτος)." Psellos, Ad Pothum, Mayer ed., ch.10, 104 (67). ყსელოსი გულისხმობს მშვენიერების არა ხელთახანებით მიღწეულ წყაროს, არამედ - საღვთო, სულიერ წყაროს.

<sup>3</sup> საყურადღებოა, რომ რელიგიურ-საღვთისმეტყველო ამადლებულობა (θεσότης, σεμαότης) პაეღე მოციქულისა და ქრისტიანულ თხზულებათა დამახასიათებელი ნიშანია (61, 509). ამადლებულის ნიშნით განიხილავს პოეტის ელინისტი თეორეტიკოსი (Ps. Long. Περὶ ἄρους, IX, 9) საღვთო წერილის მარტივი და ლიტინი სიტყვებით გადმოცემულ ურთულეს პასაჟს (შესაქ. 1, 3; შდრ. 1); ხელს ბიზანტიელი განმმარტებლები ბასილი მინიშუსი, თანე სიკელთორტისი იმავე ნიშნით განიხილავდნ შესაქმის ამ მუხლის გრიგოლისეულ ინტერპრეტაციას (Θεὸς ἦν μὲν θεὸς, καὶ ἐστὶ, καὶ ἐσται... "ღმერთი აყო მარადის და არს და იქოს, or.38, 7, 23-24. PG36, 317B5-13; S. Gregorii Nazianzeni Opera, Versio Iberica, I, p. : or.38, com. 47. Jer. 15, 13v. შდრ. Schmidt, Basilii Minimi 38, com. 59-60, p. 46-47, n. 36 (72); იხ. აგრეთვე 50, 92, შენი).

ბუნების მოვლენების, ხელოვნების ძეგლების, ქრისტიანულ დღესასწაულთა ყვერადოვანი შტრიხებით აღსაწერად ხშირად მიმართუდნენ იოანე ოქროპირი და კაპადოკიელი მამები, განსაკუთრებით, გრიგოლ დეთისმეტყველი (43,183-197). მრავალთაგან მოვიტანთ ეკყრასისის, როგორც სოფისტური ტროპის, ერთ მშვენიერ მაგალითს. მაგ., გრიგოლ დეთისმეტყველი თავის ერთ ჰომილიას (ორ.44) ამთავრებს ბუნების მუდმივი განახლების აღწერით – შედარებებით და მეტაფორებით სავსე ბუკოლიკური "პოემა-ჰიმნით".

გრიგოლის რიტორიკული ოსტატობის მკვლევრის მ.გინეს აზრით, ეს ეკყრასისი თეოლოგიურ კონტექსტთან სუსტადაა დაკავშირებული და მასთან დაპირისპირებას ქმნის ქადაგებაში (43,188,193-196). ვფიქრობთ, პირიქით, აქ არის შესანიშნავი შესაბამისობა თეოკრიტეს ბუკოლიკურ იდილიასა და ქრისტიანულ თემას შორის, რადგან ავტორის მიზანია გვიჩვენოს ბუნების მუდმივი განახლების არა შემთხვევით მოტანილი სურათი, არამედ დეთაებრივი განახლების პროცესი. ამიტომ ყსაღმუნის თემა – "ყოველი სული აქებდით უყაღსა" (ყს. 150,6 და სხვ.) შერწყმულია ბუკოლიკურთან იმდენად, რამდენადაც დეთის ქმნილებანი აქებენ შემოქმედს, რის შედეგადაც იქმნება ქვე და ზე სამყაროს ერთიანობისა და ჰარმონიის შესანიშნავი სურათი. აქ მითი/ბუკოლიკა, როგორც პარადიგმა, გამოყენებულია ლიტერატურული ხერხი ყუნქციით (35,294-299;300-317). სოფისტური რიტორიკიდან მოყვანილი ეს ხერხი თავისი ყვერადოვნებით ავსებს ყსაღმუნურ მოტივს. ბუკოლიკა აქ თვითმიზნური დამოუკიდებელი ღირებულებით არ არის გამოყენებული. იგი დამოუკიდებელია დეთიური დიდებულების თემაზე და მისი ხატოვნად წარმომჩენია.

ბუკოლიკურის (წარმართულისა) და ყსაღმუნურის (ქრისტიანულის) შესათანხმებლად გრიგოლი თეოლოგიურ განმარტება-გადასვლებს ჩართავს თხრობაში:

ინაგის აყრები არა იმდენად ბრძანებით, რამდენადაც *ღმრთისმოყვარებით* ყრთოვნობენ: "Αρτι μὲν ναῦς ἐκ λιμένας ἀνάγεται σὺν κελεῦ

σμασι, καὶ τοῦτοις ὡς τὰ πολλὰ *φιλοθῆαις*, καὶ τῷ ἰστίῳ πτεροῦται (or.44,10,40.PG36,617C15-D2). აღსანიშნავია, რომ ზღვაოსნობასთან დაკავშირებული სოფისტური მეტაფორები ყველაზე უკეთ აითვისა ქრისტიანულმა მწერლობამ და წმინდა ქრისტიანული გახადა ისინი. გრიგოლის დროს იგი უკვე დამკვიდრებული იყო საეკლესიო ტრადიციაში (43,144).

2. ფუტკრის ფუსფუსთან დაკავშირებით გრიგოლი პარაფლეს ავლებს ქრისტიანის მოღვაწეობასთან: "წუნცა თუმცა ქრისტეს ფუტკარნი და მიძღებელნი ესვეითარისა სიბრძნისა და ტკივილთმოყუარებისა სახისანი!" M : ὡς ὄφελόν γε καὶ ἡμεῖς, ὁ Χριστοῦ μελισσῶν, καὶ τοῦτο λαβόντες σοφίας καὶ φιλοπονίας ὑπόδειγμα! (or.44,10,43.PG36,620B2-4). ეფთვიმეს პირველ პირში გადააქვს ეს ყრაზა და უყრო ექსპრესიულს ხდის მას უშუალო მიმართვით: "მ ფუტკარნი ქრისტესნი, რომელთა მოვიღეთ სახმ ესვეითარის სიბრძნისა და შრომისმოყუარებისა?" E.

3. პასაჟი მთაერდება დასკვნით – "ყოველნივე უგალობენ და აღიდებენ ღმერთს კებითა არამეტყუელითა" (πάντα Θεὸν ὑμνεῖ καὶ δοξάζει φωναῖς ἀλαλήτοις - or.44,12,45. PG36,620,B7-8) და მათი გალობა და ქება (ანუ საერო ეკყრასისი) ჩვენი იქნებაო, რითაც იკვრება იდეური კავშირი ფსალმუნურ მოტივთან და თეოლოგიურ თემასთან. ამავე დროს შემდგომი გადასვლა მოწამეებსზე ბუნებრივი ხდება: "აწ მოწამენი გამოჩნდებიან და პატივიცემებიან" (νῦν μάρτυρες αἰθριάζουσι, καὶ πομπεύουσι - or.44,12,45.PG36,620C2) .

4. კავშირი ძირითად თეოლოგიურ თემასთან გამოხატულია იმითაც, რომ ჰომილიაში შესაქები მოწამე – წმ.მამამ მწყემსი იყო – პირველად ირემთა მწყემსი იყო, ხელათ შემდგომ გახდა სულიერი მწყემსი და მოძღუარი (Μάμας ὁ περιβόητος, καὶ ποιήν, καὶ μάρτυς ὁ πρότερον μὲν τὰς ἐλάφους ἀμέλγων ... νῦν δὲ ποιμαίνων λαὸν μητροπόλεως, καὶ τὸ ἔαρ ἐγκαίνιζων σήμερον.... - or.44,12,45-46.PG36,620C7-8)

11, etc.). ეს მითოსურ-ბუკოლიკური და ბიბლიური პარადიგმატული სახეების დაპირისპირებაა, როგორც "გარეშესი" (ἀλλότρια) და "წუენის, საეკლესიოსი" (οἰκεία)(35,123)– ირემთა მწვემსი ხდება სულიერი მწვემსი. ამივე დროს იგი ახლოსაა რიტორიკულ ხერხთან – ანტიმეტათეზისთან, რომელიც გულისხმობს ერთი და იმავე სიტყვის განმეორებას სხვადასხვა მნიშვნელობით, მაგ., მწვემსი მიწიერი და მწვემსი ზეციური.

5. შემდეგ პარადელთი გაელებულია ბუნების სიხარულსა და მოწამეთა სულიერ სიხარულსა და დღესასწაულს შორის: "არმ სულიერი, არმ სოფლოური, არმ მშენეიერი, არმ კორციელი, არმ ხილული, არმ უხილავი, რომელი მოვილით მერმესაცა საუკუნესა" (ἔτι δὲ συτομάτερον εἶπεῖν, σὺν ἔαρ κοσμάκον, ἔαρ πνευματικὸν ἢ, ἔαρ ψυχαιῆς, ἔαρ σάμασιν, ἔαρ ὄραμῶνον, ἔαρ ἀόρατων ὄν κὰκ εἶθεν - or.44,12,47.PG36,620C14-621A2).

6. ამგვარად, გარდა პარადიგმატიკისა, აქ არის რელიგიური განცდა ადამიანი, განიცდის რა სულიერ განახლებას სულიერ დღესასწაულზე, თავის გულში ესიარება და აღადგენს იმ პირველქმნილ პარამონიას, რომელიც მას ქჷონდა ცოდვით დაცემამდე, და ამით ესმიანება ბუნების განახლებას: "წარვიდეთ ახალნი ახალსა ცხორებასა ქრისტეს იესუს მიერ" (καὶ καινοὶ πρὸς τὸν καινὸν βίον παραπεμψθήμεν - or.44,12,47.PG36,621A3-4).

ჩამოთვლილი მიზეზების გამო (პარადიგმატიკა – თეოლოგიური პარადელეები და შედარებები, რელიგიური განცდა, ყოორმისა და შინაარსის ურთიერთმიმართება) აღნიშნული ეკყრასისი ვერ ჩაითვლება ხელოვნურად და შემთხვევითად, ყოველგვარი აზრისა და მაიზანდასახულებების გარეშე მოტანილად გრიგოლის მიერ. საერო მხატვრული ხერხისა და სასულიერო შინაარსის ამგვარი თანაყარდობა ესმიანება

<sup>1</sup> antimetathesis-ის, როგორც მკორე რიტორიკული ფიგურის შესახებ იხ. 27,74-75; 79,193.

კაპადოკიელთა (განსაკუთრებით, გრიგოლ  
ლეთისმეტყველის) თეორიულ მოსაზრებებს კლასიკური  
ლიტერატურული მემკვიდრეობის, სოფისტური  
რიტორიკული ხერხების გამოყენების შესახებ საღვთო  
შინაარსის წარმოსაჩენად.<sup>1</sup>

აქედან გამომდინარე, გასაკვირი არ უნდა იყოს  
გრიგოლის ქართულ თარგმანებში გამოვლენილი  
ორგვარი დამოკიდებულება ამ მოვლენის მიმართ. ეყრდნობი,  
როგორც გრიგოლი, გულისხმობს რა მომზადებულ,  
მაღალი დონის მკითხველს, უცვლელად თარგმნის  
გრიგოლის ბუკოლიკურ პასაჟს, რომლის კავშირს მთავარ  
თეოლოგიურ თემასთან ინტელექტუალური ("იშუთ  
გულისწმისმყოფელი") მკითხველი კარგად გაიგებს.  
ეყრდნობი ასევე შეუცვლელად და შეუმოკლებლად  
თარგმნის ამ პასაჟს, მაგრამ იდეოლოგიური  
მოსაზრებებით შეაქვს მასში რამდენიმე სახის ცვლილება,  
რაც სულიერად მოუმზადებელი მარტივი მკითხველის  
დასაკვალიანებლად არის გამოზნული:

1. ეყრდნობი ჩართავს მასში ისეთ თეოლოგიურ  
განმარტებებს, რომელიც პერიოდულად შეახსენებს  
მკითხველს ბუკოლიკური პასაჟის კავშირს ძირითად  
თემასთან, რათა არ აღიქვას მან იგი ოდენ ესთეტიკურ  
მოვლენად – თვალისა და ყურისათვის საამოდ, არ  
წარიტაცოს მისი გონება და არ დააცილოს იგი საღვთო  
იდუას. მაგ., იქ, სადაც მნათობთა განსაკუთრებულ  
სინათლესა საუბარი, ეყრდნობი სულიერ ნათელს და  
სიხარულს შეახსენებს მრევლს (or.44,10,39;  
καθηρωτερος-PG36,617C9]add. "აწ დღე ესე ახალკერიაკისაი  
განათლდების, რამეთუ სატფურებაჲ არს ცხორებისა

<sup>1</sup> წმ.მათია, კერძოდ, გრიგოლ ლეთისმეტყველის დამოკიდებულების შესახებ  
ვლინური განათლებისადმი იხ. or.43,c.112.PG36,528A4; or.43,3.PG36,497BC;  
43,11. PG36,508C1; or.36,4.PG36,269B4; or.36,12.PG36,279A1-4; PG37,c.II,1,39;  
c.II,1,12.vv.302-308; c.II,1,11,vv.112-114; cf. c.1,2,10,vv.40-44; or.2,104.PG35,504B6-C2;  
or.4,73. PG35,597B10-12; or.4,100.PG35,633C16-636A1; c.II,2,5,vv.158-222,265;  
c.II,2,7,vv.43-49; c.II,2,8,vv.245-249; or.16,1..PG35,935-936C4; or.28,21.PG35,53A8-B1;  
or.6,5.PG35,728B; or.19,10..PG35,1053C15-D1; or.20,5.PG35,1069C14;  
or.25,1.PG35,1197A11; PG37,c.II,1,38,v.51; v.II,1,1,vv.96-100; c.II,1,16,vv.24-26 etc.

ჩუენისაჲ"); ხოლო მიწიერ ნაყოფზე საუბრისას სულიერი ღვაწლის ნაყოფს ახსენებს მას: ἡμεῖς - "ჩუენცა მოსწრაფე ვიყვენით ] add. ნაყოფისა ტკბილისა მუშაკობად" (or.44,10,43.PG36,620B3). ამ მეთოდს იგი გრიგოლისგან სესხულობს. როგორც ზემოთ ვნახეთ, თეოლოგიურ განმარტებებს თავად გრიგოლი ჩართავს ბუკოლიკურ თხრობაში.

2.ეფთვიმე მითოლოგიური სამყაროს რემინესცენციებს (ბუკოლიკურ ღექსიკას) ცვლის ქრისტიანული ლიტერატურისათვის შესაფერისი ღექსიკით. მაგ., "დედოფალი ჯამთად" (ἡ βασίλισσα τῶν ἁρῶν) და "დედოფალი დღეთად" (ἡ βασίλισσα τῶν ἡμερῶν) შეცვლილია ყრაზებით "მთავარი ჯამთად" და "მთავარი დღეთად" (or.44,10,38.PG36,617C4).

3.ქართული ენის ბუნებრივი ყვრადონების შენარსუნებით ეფთვიმეს თარგმანში განხილული ბუკოლიკური პასაჟი უყრო ხატოვანი და ექსპრესიულია, ვიდრე ეყრემის თარგმანში (or.44,10,38 - 44,12,47.PG36,616C1-621A7; E: A1,44v-46v; იხ.40,196-206).

2)დედნისაგან დამოუკიდებელი ხატოვანება ეფთვიმე ათონელის თარგმანში ყორმის სისადაეჟ-მშვენიერებითაც, როგორც ზემოთ ვთქვით, ეფთვიმეს სტილი პავლე მოციქულის სტილს მიემსგავსება. ელინისტური რიტორიკული ხერხებისადმი ეფთვიმეს დამოკიდებულება, როგორც პავლესი, უარყოფითია (როგორც ვთქვით, პავლე არ ზრუნავდა მათ გადმოტანაზე; ზოგჯერ კი მეტისმეტად აშკარა და საჩინო ხერხები თავისთავად გადმოდიოდა მის თარგმანებში, მაგ., ალიტერაცია, პარონომასია, ჰომოიოტელევეტონი, განსაკუთრებით კი, ანტითეზები - იხ. შენ.82); ეფთვიმესთანაც ზოგჯერ რიტორიკული ხერხები დედნისაგან დამოუკიდებლად ჩნდება. იგი იცნობს მათ პავლესაკით, მაგრამ როგორც პავლესთვის, ისე ეფთვიმესთვის რიტორიკული ორნამენტი თვითმიზანი არ არის.



განსაკუთრებით აღსანიშნავია ეყთვიმეს მიერ გამოყენებულ მხატვრულ ხერხთაგან ალიტერაციის, პარონომასიის და მათთან ზოგჯერ კომპოზიტულვეტონის გამოყენება ბერძნული დედნისაგან დამოუკიდებლად.<sup>1</sup> ეს მოვლენა ქართულ მწერლობაში ბიბლიური წიგნებიდან და ადრეკრისტიანული აღმოსავლური ლიტურატურიდან შემოსული მხატვრულ-რიტორიკული საშუალებების უკვე ფეხმოკიდებული ტრადიციის ასახვა უნდა იყოს, ვიდრე გრიგოლ დეითისმეტყველის თხზულებათა სტილის გააზრება (15. ამ უკანასკნელის მაგალითები, როგორც ენახეთ, ეყრემის თარგმანში უფრო გეხვედება). ამდენად, მშობლიურ მწერლობაში უკვე არსებული ტრადიციის გათვალისწინებით ეყთვიმესათვის უცხო არ უნდა ყოფილიყო დედნის ალიტერაციის მდიდრულად, ბუნებრივად, ძალდატანებისა და კალკირების გარეშე გადმოტანა, მისი გამდიდრება ა' აღი ალიტერაციული წყვილებით, კომპოზიტულვეტონებით და ა.შ. მაგრამ ეს მოვლენა მასთან, განსხვავებით ელინოფილური თარგმანისაგან, არასისტემური და იშვიათია.

ეყთვიმე დედნის რიტორიკულ ხერხს ამდიდრებს, მაგ.,

χθές ἦσθα θεατρικός, τῆμερον φάνημι θησαυρητικός (or.44,9,36.PG 36,617A13). "გუშინ იყავ სახიობათა მხილველ, დღეს იქმენ ღმრთის მხილველ" E (A1,44v). შდრ. "გუშინ იყავ მეთვატრონე, დღეს გამოსწინდი მხედველად" M (A109,208v). ეყრემი იმიტომ ვერ ახერხებს რიტორიკული ხერხის ბაძვას და სიტყვათა თამაშის განმეორებას, რომ ქმნის ლექსიკურ კალკს - "მეთვატრონე". ეყთვიმე კი, უფრო აძლიერებს ანტინომიას ერთი და იმავე სიტყვის პარონომასიით და დამატებით, ალიტერაციით და კომპოზიტულვეტონით ("მხილველ"). ამ სიტყვაში იგი დებს ორივე მნიშვნელობას - ფიზიკური და სულიერი ხედვისა. ამავე დროს, იგი კალკის გარეშე თარგმნის სიტყვას

<sup>1</sup> დედნის ადვერბური ვლერადობის მიღწევა ან დედნისაგან დამოუკიდებელი სიტყვათა თამაშის განხილვა აღმოსავლურ ქრისტიანული თარგმანებისათვის დამახასიათებელი მოვლენაა (39,75 და შემდეგ).

θεατρικός - "სახიობა", რითაც ქმნის ამ სიტყვის ალიტერაციას სიტყვასთან θησαυτικός - "მზილველი."

συγγνώμη τῆ παθεῖ πάντων παθῶν ὄντι δικαιοτάτῃ (καὶ ὁ μὴ παθεῖν ἢ ζημίᾳ) (or.43,14,71.PG36,513C1). "შენდობა იყავნ ამის ვნებისა, რომელი ყრიად კეთილ არს (და რომლისა არავნებად ვნება არს და დაჭირვება)"E (A1,139v). შდრ. "შენდობა იყავნ ვნებისა, ყოველთა ვნებათა უმართლესისა (და რომლისა არაშემთხუევაად - დაჭირვება)"M (A109,24r). ეყრემს. ზუსტად გადმოაქვს ბერძნული დედნის ხერხი. ეფთვიმე ამდიდრებს მას დამატებითი ნიუანსებით, მაგრამ რიტორიკული ხერხის რიტმული პერიოდები დედნისამებრ ეყრემთან უყროა დაკული.

ეფთვიმე დედნისაგან სრულიად დამოუკიდებლადაც მიმართავს რიტორიკულ ხერხს: ὅσσι τρυφᾶτε τὰ τοιαῦτα (or.45,2,12.PG36,625B8).

"რომელთაცა ვნებაეს შეუება შეუებითა ამით"E 9A1,17v). შდრ. "რადენნი იშუებთ ესევითარად"M (A109,191rv).

μηδὲ ὁ περιβλεπτος ἐν τῇ δόξῃ, μηδὲ ὁ εὐεκτηῶν ἐν τῇ ὑλειᾷ, μηδὲ ὁ καλὸς ἐν τῇ ἄρᾳ, μηδὲ ὁ νέος ἐν τῇ νεότητι (or.14,20,8.PG35,881D6-8). "ნუცა დიდებული [იქადინ] დიდებითა თუსითა, ნუცა შეუებული სიმრთელითა და შეუბულებითა თუსითა, ნუცა შეუნიერი შეუნიერებითა, ნუცა ჭაბუკი სიჭაბუკითა"E (A1,330r). შდრ. "ნუცა საჩინოდ დიდებითა, ნუცა კეთილშუებული სიმრთელითა, ნუცა შეუნიერი სახითა, ნუცა ჭაბუკი სიჭაბუკითა"M (A109,164v).

განხილული გეაძლევს შემდეგი დასკვნის გაკეთების საშუალებას: ეფთვიმე იცნობდა რიტორიკას განათლებით და ტრადიციითაც, მაგრამ მისი თვითმიზანი არ იყო რიტორიკული საშუალებების ზედმიწევნითი კალკირება. როგორც ვთქვით, თანამედროვენი მას იოანე ოქროპირს ადარებდნენ. იოანე ოქროპირის სტილისათვის კი დამახასიათებელი იყო სისადავე და რიტორიკული სამკაულების გრიგულ ღუთისმეტყველთან შედარებით უყრო ზომიერი გამოყენება, რადგან იგი სპეციალურად

არ ზრუნავდა სოფისტის სტილისტური ხერხების ბაძვაზე (61,563-572; 45,122; 2,239-254). ეფთვიმე გვერდს კი არ უვლის გრიგოლის საღვთისმეტყველო-რიტორიკული სტილის თავისებურებებს კომილექტიკაში, არამედ ამარტივებს და უყვრო გასაგებს ხდის მას.

### ლიტერატურა

1. С.С.Аверинцев, Греческая литература и ближневосточная словесность (Противостояние и встреча двух творческих принципов), в кн.: Типология и взаимосвязи литератур древнего мира, М., 1971.
2. Th.E. Ameringer, The Stylistic Influence of the Second Sophistic on the Panegyric Sermons of St. John Chrysostom. A Study in Greek Rhetoric. A Dissertation (Catholic University of America), Washington, 1921.
3. ამონიოს ერმიოს თხზულებანი ქართულ მწერლობაში, ტექსტები გამო:საცემად მოამზადეს ნ.კეჭაღმაძემ და მ.რაფაევამ, გამოკვლევა, ლექსიკონი და საძიებლები დაურთო მ.რაფაევამ, თბ., 1983.
4. არეოპაგიტული კორპუსი, სენუქაშიელის გამოცემა, თბ., 1961.
5. J.Barr, The Typology of Literalism in Ancient Biblical Translations. - Mitteilungen des Septuaginta - unternehmens (MSU) XV. Vergelegt in der Sitzung vom 12 Januar, №11, Göttingen, 1979.
6. ბასილი დიდი, ექუსთა დღეთაჲ, მკახაძის გამოცემა, 1947.
- 6ა. ბასილი კესარიელის "სწავლათა" ეფთვიმე ათონელისეული თარგმანი, ცქურციკიძის გამოცემა, თბ., 1983.
7. ქბეზარაშიელი, გრიგოლ ნაზიანზელის პოეზია ქართულ მწერლობაში. მაცნე, ელს, 3, 1986.

8. ქბეზარაშვილი, იოანე სინელის "კლემაქსის" უცნობი ქართული ვერსია. მაცნე ელს, 4, 1987.

8ა. ქბეზარაშვილი, გრიგოლ ნაზიანზელის პოეზიის კომპარატების ანონიმური ქართული ვერსია. მრავალთაფი, XVII, თბ., 1992.

9. ქბეზარაშვილი, ეფრემ მცირის ლიტერატურულ-თეორიული შეხედულებებიდან (ბაქვის ტრადიციული კლასიკური ცნება ეფრემ მცირესთან და ბიზანტიური რიტორიკის თეორიაში. მაცნე, ელს, 1-4, 1997.

10. ქბეზარაშვილი, ბაქვის ცნების ახალი, ქრისტიანული ასპექტი ეფრემ მცირესთან და ბიზანტიური რიტორიკის თეორიაში. მაცნე, ელს, 1-4, 1998.

11. ქბეზარაშვილი, ეფრემ მცირის შეხედულებები კლასიკური სალიტერატურო ფორმისა და ქრისტიანული შინაარსის ურთიერთმიმართების შესახებ. ლიტერატურული ძიებანი, XIX, თბ., 1998.

12. ქბეზარაშვილი, "გარეშე" სიბრძნისადმი დამოკიდებულებისათვის ეფრემ მცირის კოლოფონებში. მაცნე, ელს, 1-4, 2001.

12ა. ქბეზარაშვილი, "ღრმა წიგნური სიტყვის" გაგებისათვის ეფრემ მცირის კოლოფონებში. მაცნე, ელს, 1-4, 2002.

13. ქბეზარაშვილი, საღვთისმეტყველო-რიტორიკული სტილის ზოგიერთი თავისებურებისათვის გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებებსა და მათ ქართულ თარგმანებში: სიღრმე-მიფარულება და ლაკონიურობა. მრავალთაფი, XIX, თბ., 2001.

14. ქბეზარაშვილი, მშვენიერების ცნების გაგებისათვის ბიზანტიურ ესთეტიკაში და ეფრემ მცირესთან. "სჯანი", III, თბ., 2002.

15. ქ. ბეზარაშვილი, ბიბლიური წიგნების პოეტიკა და ბერძნული პროზის რიტორიკული სტილი ძველ ქართულ თარგმანებში (იბეჭდება).

16. J. Bernardi, Grégoire de Nazianze critique de Julien, in *Studia Patristica*, 14 (1976), p. 282-289.

17. ბიზანტიურ-ქართული დოკუმენტირებული ლექსიკონის მასალები, სკაუზნიშვილის რედაქციით, დასაბუქდად მომზადებული ლ. კვირიკაშვილის მიერ (ინახება საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის

აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტის ბიზანტინოლოგიის განყოფილებაში).

18. თბილქვაძე, კოეტური პარადელიზმი "ვეფხისტყაოსანში", თბ., 1997.

19. თბრევაძე, გრივალ ნაზიანზელის თხზულებათა შემცველ ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, თბ., 1988.

20. S.Brock, The Syriac Version of the Pseudo-Nonnos Mythological Scholia, Cambridge, 1971.

21. S.Brock, Clothing Metaphors as a Mean of Theological Expression in Syriac Tradition, in: Typus, Symbol, Allegorie bei den Östlichen Vätern und ihren Parallelen im Mittelalter, ed.Margot Schmidt (Eichstätter Beiträge IV), Regensburg, 1982.

22. S.Brock, From Antagonism to Assimilation: Syriac Attitude to Greek Learning, in: East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period, N.G.Garsoyan, Th.F.Mathews, R.W.Thomson ed., Washington, 1982.

23. S.Brock, Aspects of Translation Technique in Antiquity, in: Greek-Roman and Byzantine Studies, v.20, Spring, 1979, №1.

24. S. Brock, Towards a History of Syriac Translation Technique, in Orientalia Christiana Analecta, 221, Rome, 1983.

25. R.Browning, The Continuity of Hellenism in the Byzantine World: Appearance or Reality? in History, Language and Literacy in the Byzantine World (Variorum Reprints), Northampton, 1989.

26. განმარტება სამოციქულოსი გამოკრებული იოვანე ოქროპირისა და სხვა წმიდა მამათა თხზულებებიდან, თარგმნილი ეურემ მცირის მიერ, I, ეკოტლამაზაშვილის გამოცემა, თბ., 2000.

27. J.M.Campbell, The Influence of the Second Sophistic on the Style of the Sermons of St.Basil the Great. A Dissertation (The Catholic University of America. Patristic Studies, II), Washington, 1922.

28. B.Coulic, Les traductions Géorgiennes du Discours I par Euthyme l' Hagiorite et Ephrem de la Montagne Noire, dans Studia Nazianzenica, I edita a B.Coulic. Corpus Christianorum, Series Graeca 41. Corpus Nazianzenum 8, Turnhout, 2000.

29. P.Charanis, The Term "Helladikoi" in Byzantine Texts of the sixth, seventh and eighth Centuries, in

Ἐπετηρίς Ἐταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν, ἔτος κγ' (23), Ἀθήναι, 1953.

30. E. Chelidze, The Two Georgian Translations of the Homilies of St. Gregory Nazianzen. *Studia Patristica*, XXXIII, Louvain, 1997.

31. ეჭვებით გრიგოლ ნოსელის კოსმოგონიური თხზულების ძველი ქართული თარგმანი, სადისერტაციო ნაშრომი, თბ., 1986.

32. ნიკეატია, უფთეიმე მთაწმიდელის დამოკიდებულება "გარეშეთა" სიბრძნისადმი მის მიერ თარგმნილი "წინამძღურის" მიხედვით. მრავალთავი, XX.

33. კდანელია, მხატვრული ენისა და სტილის ზოგიერთი საკითხი ბიბლიურ წიგნთა ძველი ქართული თარგმანების მიხედვით. წიგნში: კდანელია, ნარკვევები ქართული სამწერლობო ენის ისტორიიდან, I, თბ., 1998.

34. იოანე დამასკელი, დიალექტიკა, მრავლავას გამოცემა, თბ., 1976.

35. K. Demoen, Pagan and Biblical Exempla in Gregory Nazianzen. A Study in Rhetoric and Hermeneutics), in *Corpus Christianorum, Lingua Patrum II*, Turnholti, 1996.

36. Du Cange, *Glossarium ad Scriptores mediae et infimae Graecitatis*, I-II, Graz, 1958.

37. შიძიგური, ცნება სინონიმური პარალელისმიხსა. საქ.სსრ მეცნ. აკად. შიამბე, ტ. II, №7, 1941.

38. R. Dostalova, Τίσις τὸ Ἑλλησίζειν, *controversie au sujet de legs de l' Antiquite au 4<sup>e</sup> siecle*, in *From Late Antiquity to Early Byzantium*, Praha, 1985.

39. G. Garitte, Traduttore traditore, in *Bulletin de la classe des lettres et des sciences morales et politiques*, 5e serie, t. LVII, 1-3, Bruxelles, 1971.

40. S. Gregorii Nazianzeleni Opera. Versio Iberica, I. Orationes I, XLV, XLIV, XLI, editae a H. Metreveli et K. Bezarachvili, T. Kourtsikidze, N. Melikichvili, T. Othkhmezouri, M. Rapava, M. Chanidze cum Introductione a H. Metreveli et E. Chelidze (*Corpus Christianorum. Series Graeca*, 36. *Corpus Nazianzenum*, 5), Turnhout, 1998.

41. S.Gregorii Nazianzelni Opera. Versio Iberica, II. Orationes XV, XXIV, XIX, editae a H.Metreveli et K.Bezarachvili, M.Dolakidze, T.Kourtsikidze, M.Matchavariani, N.Melikichvili, M.Rapava, M.Chanidze (Corpus Christianorum. Series Graeca, 42. Corpus Nazianzenum, 9), Turnhout, 2000.

42. S.Gregorii Nazianzeni Opera. Versio Iberica, III. Oratio XXXVIII, editae a H.Metreveli et K.Bezarachvili, T.Kourtsikidze, N.Melikichvili, T.Othkhmezouri, M.Rapava (Corpus Christianorum. Series Graeca, 45. Corpus Nazianzenum, 12), Turnhout, 2001.

43. M.Guignet, St.Grégoire de Nazinaze et la rhétorique, Paris, 1911.

44. E.Hatch H.Redpath, Concordance to the Septuagint and the other Greek Versions of the Old Testament (including the Apocryphal Books), v.I-II, Graz, 1954.

45. H.Hunger, Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner, Bd.I, München, 1978.

46. კაკეელიძე, შთარგმნელობითი მეთოდი ძველ ქართულ ლიტერატურაში და მისი ხასიათი. ეტიუდები, I, თბ., 1956.

47. G.A.Kennedy, Greek Rhetoric under Christian Emperors, Princeton, New Jersey, 1983.

48. თ.კოჭლამაზაშვილი, სამოციქულოს განმარტების (კირილე ალექსანდრიელისა) უყთუმიშე შთაწმიდელისეული თარგმანი, სადისერტაციო ნაშრომი, თბ., 2002. ავტორეფერატი, 2002.

49. G.L.Kustas, The Literary Criticism of Photius. A Christian Definition of Style. 'Ελληνικά, t.17,1962.

50. G.L.Kustas, Studies in Byzantine Rhetoric (Analecta Blatadon, 17), Thessaloniki, 1973.

51. G.W. H. Lampe, A Patristic Geek Lexicon, Oxford, 1968.

52. P.Lemerle, Byzantine Humanism. Notes and Remarks on Education and Culture in Byzantium from its Origins to the 10th century, translated by H.Linday and A.Moffatt, Canberra, 1986.

53. M. Machavariani, The Classic'l Rhetoric in Old Georgian Translations (Based on David Tbeli's Translations of Gregory of Nazianzus' Works), in: Phasis, 2-3, 2000.

54. დ.მელიქიშვილი, იოანე პეტრიწის ფილოსოფიურ შრომათა ენა და სტილი, თბ., 1975.
55. დ.მელიქიშვილი, გელათური სკოლა და ქართული მეცნიერული ენის განვითარების საკითხები, თსუ შრომები, 267 (ენათმეცნიერება 10), 1986.
56. ნ. მელიქიშვილი, რამდენიმე დაკვირვება ევთიმიე ათონელისა და ევრემ მცირის მთარგმნელობით მეთოდზე. მაცნე, ელს, 4, 1987.
57. ნ.მელიქიშვილი, Λόγις/Λόγις ევთიმიე ათონელისა და ევრემ მცირის თარგმნილ გრიგოლ ღვთისმეტყველის 16 კომილექტიკურ თხზულებაში. მრავალთავე, XVI, თბ., 1991.
58. ნ.მელიქიშვილი, გრიგოლ ღვთისმეტყველის 16 კომილექტიკური სიტყვის ევრემ მცირისეული თარგმანი ძველ ქართულ ხელნაწერებში (ტექსტოლოგიური ანალიზი). მრავალთავე, XVIII, თბ., 1999.
59. W.F.Moulton, A.S.Geden, A Concordance to the Greek Testament, Edinburg, 1950.
60. E.A. Nida, Towards a Science of Translation. Special Reference to Principles and Problems Involved in Bible Translating< Leiden, 1964.
61. E.Norden, Die antike Kunstprosa vom VI Jahrhundert V.Chr.bis die Zeir der Renaissance, Bd.1, Bd.2, Leipzig, Berlin, 1918.
62. თ.ოთხმესური, ყსევედონინეს მითოლოგიურ კომენტართა ქართული თარგმანები, თბ., 1989.
63. თ.ოთხმესური, მაქსიმე აღმსარებლის Ambigua ad Iohannem ქართულ მთარგმნელობით ტრადიციაში. მრავალთავე, XVIII, თბ., 1999.
64. თ.ოთხმესური, კომენტართა გავლენა გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებათა ქართულ თარგმანებზე. "ფილოლოგიური ძიებანი", II, 1995.
65. თ.ოთხმესური, ევრემ მცირის მთარგმნელობითი მეთოდი გრიგოლ ღვთისმეტყველის არალიტურგიკულ კომილიებში. მრავალთავე, XX.
66. თ.ოთხმესური, ქბეზარაშვილი, იოანე პეტრიწის ე.წ. ბოლოსიტყვაობის ერთი ფრაგმენტის ბერძნული დედანი. Μσρμη, აალექსიძისადმი მიძღვნილი, თბ., 2000.



67. Psellos, ad Pothum, Mayer ed. = Τοῦ ὑπερτίμου Ψελλοῦ λόγος σχήμασθεις πρὸς Πόθον βεστάρχην ἄξιωσάντα αὐτὸν γράψαι τοῦ θεολογικοῦ χαρακτῆρος. A.Mayer, Psellos' Rede über den rhetorischen Character des Gregorios von Nazianz, in Byzantinische Zeitschrift, 20, 1911, S.48-60.

68. მ.რაყაეა, "თარგმანთაგანისა" და "ხედადართულის" გაგებისათვის გრიგოლ ღვთისმეტყველის ჟომილიათა ეფთვიმე ათონელისეული თარგმანების მიხედვით. მრავალთავე, XVII, თბ., 1990.

69. საღვთისკონო მასალები გრიგოლ ღვთისმეტყველის ლიტურგიკული ჟომილიების ეფთვიმე ათონელისა და ეფრემ მცირისეული თარგმანებისათვის. შედგენილი ც.ქურციკიძის, ქბეზარაშვილის, მ.რაყაეას, ნ.მელიქიშვილის, მ.მაჭავარიანის მიერ, ეტელიძის რედაქციით.

70. ხ.სარჯველაძე, ერთი სტილისტური ხერხის ისტორიისათვის. მრავალთავე, IX, თბ., 1981.

71. ნ. სოხაძე, გრიგოლ დიდის „დიადლონი“, თბ., 2002.

72. Schmidt, Basilii Minimi 38 = Basilii Minimi in Gregorii Nazianzeni orationem XXXVIII commentarii, ed. a Th. Schmidt (Corpus Christianorum, Series Graeca, 46. Corpus Nazianzenum, 13), Turnhout, 2001.

73. ც.ქურციკიძე, გრიგოლ ღვთისმეტყველის XLIII ჟომილიის ეფთვიმე ათონელისეული თარგმანის თავისებურება. ფილოლოგიური ძიებანი, II, თბ., 1995.

74. ც.ქურციკიძე, მ.დვალის, ამა და დანიელის ავტორობით ცნობილი პატერიკული თხრობის კიდევ ერთი თარგმანისათვის. მაცნე, ელს, 1-4, 1997.

75. თ.ჩუბინიძე, ჟომილიათა ქართული თარგმანის ზოგიერთი თავისებურების შესახებ. "გულანი", თბ., 1989.

76. ლ. ხოყერია, მაქსიმე აღმსარებლის „პიროსთან სიტყვსკების“ ეფთვიმე ათონელისეული თარგმანი. „რელიგია“, 1-3, 1996.

77. ლ.ხოყერია, თავისუფალ და ზუსტ თარგმანთა ზოგიერთი თავისებურებანი ერთი ტექსტის ორი ქართული თარგმანის მიხედვით. მრავალთავე, XIX, თბ., 2001.

78. ლ.ხოფერია, მაქსიმე აღმსარებლის "პიროსთან სიტყვისგების" ძველი ქართული თარგმანები, სადისერტაციო შრომა, თბ., 1998.

79. Sister Agnes Clare Way, *The Language and Style of the Letters of St. Basil. A Dissertation* (The Catholic University of America. Patristic Studies, XIII), Washington, 1927.

80. B.Wyss, Gregor von Nazianz, in *Reallexikon für Antike und Christentum*, Bd.XII, Stuttgart, 1983, col.818-819.

81. B.Wyss, Photius über den Stil des Paulus. *Museum Helveticum*, 12, 1955.

#### KETEVAN BEZARASHVILI

ON THE PECULIARITIES OF THE TRANSLATION OF  
DYNAMIC EQUIVALENCE IN THE HOMILIES OF  
GREGORY THE THEOLOGIAN TRANSLATED BY  
EUTHYMIUS THE ATHONITE

#### Summary

In the present paper the translation methods of the type of dynamic equivalence are analyzed. Minor textual changes that are revealed in the homilies of Gregory the Theologian translated by Euthymius the Athonite.

**БЕЗАРАШВИЛИ К.**

**ХАРАКТЕРНЫЕ ЧЕРТЫ ПЕРЕВОДА ТИПА  
ДИНАМИЧЕСКОГО ЭКВИВАЛЕНТА В  
ГОМИЛИЯХ ГРИГОРИЯ БОГОСЛОВА В  
ПЕРЕВОДЕ ЕВФИМИЯ  
АФОНСКОГО**

**Резюме**

В статье анализируются методы перевода типа динамического эквивалента: малые текстуальные изменения, выявленные в гомилиях Григория Богослова в переводе Евфимия Афонского.

**KETEVAN BEZARASHVILI**

**THE PECULIARITIES OF THE TRANSLATION OF  
DYNAMIC EQUIVALENCE IN THE HOMILIES OF  
GREGORY THE THEOLOGIAN TRANSLATED BY  
EUTHYMIUS THE ATHONITE**

**Summary**

In the present paper the translation methods of the type of dynamic equivalence are analyzed: minor textual changes that are revealed in the homilies of Gregory the Theologian translated by Euthymius the Athonite.

შინაარსი

მ. ბეკიტაძე, ანდრეი ბელი და საქართველო.....5

დ. წოწკოლაური, ვაჟა-ფშაველა ბუნებრივი და  
სოციალური ღირებულებების კავშირის შესახებ-----20

მ. კვანტალიანი, ერეკლე მეორის ციკლის ფოლკლორული  
ნაწარმოებები-----38

თ. გოგოლაძე, სატრფიალო ლექსის სიტყვისა და ფრაზის  
ესთეტიკისათვის ქართულ ლიტერატურაში-----50

ი. ბერაძე, ნიკო ლომოურის მსოფლმხედველობისათვის---61

ი. ნაცვლიშვილი, „პაელები“ „ასწლოვანი შაგიანის“ ერთ  
კონტექსტში-----83

ნ. შრეველიშვილი, გრიგოლ ნოსელის „გრიგოლ  
საკვირველთმოქმედის ცხოვრების“ ქართული  
ხელნაწერებისა და რედაქციების ბერძნულ  
ორიგინალთან მიმართების საკითხისათვის-----96

თ. პაგარიძე, ორიგენეს ეგზეგეტიკური მეთოდი შესაქმის  
კომენტარების მიხედვით-----118

ლ. ჭუმბურიძე, ადამიანის სრულყოფის იდეალი  
არჩილიანში-----135

მ. რობაქიძე, „ვეფხისტყაოსნის“ ზოგიერთი ცნების  
ინტერპრეტაციისათვის -----149

თ. საფაფა, ადამიანის იდეალი იტალიურ  
რენესანსში და მისი ტიპოლოგიური მიმართება  
„ვეფხისტყაოსნთან“-----165

ზ. ხინთიბიძე, სტრუქტურული სიმეტრიის კომპოზიციური  
პრინციპი და „ვეფხისტყაოსნის“ დასასრულის  
პრობლემა-----210

ე. ხინთიბიძე, ღმრთისმოშიშებისათვის ანუ „შიში შეიქმს  
სიყვარულსა“ და ვეფხისტყაოსნის  
მიმართებისათვის ქართულ სასულიერო  
მწერლობასთან-----246

ქ. ბებარაშვილი, დინამიკური ეკვივალენტის გიპის  
თარგმანის მახასიათებლები გრიგოლ  
ღუთისმეტყველის პომილიათა ეფთვიმე  
ათონელისეულ თარგმანებში-----268

## СОДЕРЖАНИЕ

<b>Бежитадзе М.</b> Андрей Белый и Грузия (Резюме)-----	19
<b>Цоцколаури Д.</b> Важа Пшавела о связи природных и социальных ценностей (Резюме)-----	37
<b>Кванталани Ш.</b> Фольклорные произведения цикла Ираклия II (Резюме)-----	49
<b>Гоголадзе Т.</b> К вопросу эстетичности слова и фразы любо- вой лирики в грузинской литературе (Резюме)-----	59
<b>Берадзе И.</b> К мировоззрению Нико Ломоури (Резюме)-----	82
<b>Нацвлишвили И.</b> Книга апостола Павла в одном из контекстов "Столетней летописи" (Резюме)-----	94
<b>Мревлишвили Н.</b> К вопросу отношения грузинских руко- писей и редакций «Жития Григория Чудотворца» Гри- гория Нисского к греческому оригиналу (Резюме)-----	116
<b>Птаридзе Т.</b> Экзегетический метод Оригена по комментариям книги «Бытия» (Резюме)-----	134
<b>Чумбуридзе Л.</b> Идеал совершенствования человека в «Арчилиани» (Резюме)-----	148
<b>Робакидзе М.</b> К пониманию некоторых понятий в поэме	

Руставели «Витязь в тигровой шкуре» (Резюме)-----164

**Хапава Т.** Идеал человека в итальянском Ренессансе и его типологические отношения к „Витязу в тигровой шкуре” (Резюме)-----208

**Хинтибидзе З.** Композиционный принцип структурной симметрии и проблема эпилога «Вепхисткаосани» («Витязь в тигровой шкуре») (Резюме)-----244

**Хинтибидзе Э.** К вопросу богобоязненности или «Страх рождает любовь» и отношение «Витязь в тигровой шкуре» к грузинской духовной литературе (Резюме)----265

**Безарашвили К.** Характерные черты перевода типа динамического эквивалента в гомилиях Григория Богослова в переводе Евфимия Афонского (Резюме)-----324

## CONTENTS

<b>M. Bezhitadze</b> Andrey Bely and Georgia (Summary)-----	19
<b>D. Tsotskolauri</b> Vazha Pshavela About The Link of Natural and Social Values (Summary)-----	37
<b>Sh. Kvantaliani</b> Folklore Works of the Cycle of Erekle II (Summary)-----	49
<b>T. Gogoladze</b> Towards the Aestheticalness of Word and Phrase of Love Lyrics in Georgian Literature (Summary)-----	60
<b>I. Beradze</b> Towards Niko Lomouri's World Outlook (Summary)-----	82
<b>I. Natsvlishvili</b> The Letters of St. Poul in One Context of the "Chronicle of One Hundred Years" (Summary)-----	95
<b>N. Mrevlishvili</b> Towards the Relation of the Georgian Manuscripts and Recensions of the "Life" of Gregory the Thaumaturge" by Gregory of Nyssa to the Greek original (Summary)-----	117
<b>I. Pataridze</b> Origen's Exegetic Method according to his Commentaries on the Genesis (Summary)-----	134



- L. Chumberidze** The Ideal of Refinement of Human Being's according to "Archiliani"(Summary)-----148
- M. Robakidze** On the interpretation of some notions in Rustaveli's poem "The Knight in the Panther's Skin" (Summary)-----164
- T. Khapava** The Ideal of Man in the Italian Renaissance and Its Typological Relations to *The Man in the Panther's Skin* (Summary)-----209
- Z. Khintibidze** The Compositional Principle of Structural Symmetry and the Problem of the End of *The Man in the Panther's Skin* (Summary)-----245
- E. Khintibidze** Towards the Fear of God or "Fear Makes Love" and the relation of *The Man in the Panther's Skin* to Georgian Ecclesiastical Writings (Summary)-----267
- K. Bezarashvili** The peculiarities of the translation of dynamic equivalence in the homilies of Gregory the theologian translated by Euthymius the Athonite (Summary)-----324

გამომცემლობის რედაქტორ/ რ. შ. ინასარიძე  
ტექნიკური რედაქტორი ფ. ბუღალაშვილი  
კორექტორი ნ. შაქავერიანი  
კომპიუტერული მომსახურება - ქართვლოლოგიური სკოლის  
ფონდი. ი. ჭავჭავაძე

ხელმოწერილია დასაბეჭდად 19.VIII.03. საბეჭდი ქაღალდი 60X84

პირობითი ნაბეჭდი თაბახი 17,64 სააღრ.საგამომც. თაბახი 13,31

ტირაჟი 125 შვეკეთა 29

ფასი საბეჭდურულებო

საქართველოს ეროვნული  
საქართველოს ეროვნული  
საქართველოს ეროვნული

საქართველოს ეროვნული  
საქართველოს ეროვნული  
საქართველოს ეროვნული

საქართველოს ეროვნული  
საქართველოს ეროვნული  
საქართველოს ეროვნული

საქართველოს ეროვნული  
საქართველოს ეროვნული  
საქართველოს ეროვნული

0128. თბილისი, ი. ჯავახიშვილის გამზ. 14.

საქართველოს ეროვნული

