

## ჰუმანიტარული კვლევები

**Ivane Javakhishvili  
Tbilisi State University  
Faculty of Humanities**

**STUDIES IN THE HUMANITIES**

**Annual**

**VI**

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის  
თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი  
ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტი

## ჰუმანიტარული კვლევები

წელიწდეული

VI



უნივერსიტეტის  
გამომცემლობა

UDC(უაკ)050.8(479.22)  
ჰ-952

**მთავარი რედაქტორი:** ზაზა სხირტლადე

**ტომის რედაქტორი:** თამარ გოგუაძე

**სარედაქციო საბჭო:** ზაზა ალექსიძე, ვინფრიდ ბოედერი (გერმანია), თინათინ ბოლქვაძე, დევიდ ბრაუნდი (დიდი ბრიტანეთი), დარეჯან გარდავაძე, იოსტ გიპერტი (გერმანია), რისმაგ გორდეზიანი, დარეჯან თვალთვაძე, ენტონი ისტმონდი (დიდი ბრიტანეთი), მარიამ ლორთქიფანიძე, ჰიროტაკე მადეა (იაპონია), დამანა მელიქიშვილი, ირმა რატინი, მანანა რუსეიშვილი, აპოლონ სილაგაძე, ნანა ტონია, ბერნარ უტიე (საფრანგეთი), აკაკი ყულიჯანაშვილი, მზექალა შანიძე, კარლ შმიდტი (დიდი ბრიტანეთი), ნინო ჩიქოვანი, ელგუჯა ხინთიბიძე, ქეთევან ხუციშვილი, გოჩა ჯაფარიძე.

**სარედაქციო კოლეგია:** ნანი გელოვანი, ირინა გველესიანი, ელენე გოგიაშვილი, თამარ გოგუაძე

**Editor-in-Chief:** Zaza Skhirtladze

**Editor of the Volume:** Tamar Gogvadze

**EDITORIAL COUNCIL:** Zaza Aleksidze, Winfried Boeder (Germany), Tinatin Bolkvadze, David Braund (Great Britain), Nino Chikovani, Antony Eastmond (Great Britain), Darejan Gardavadze, Jost Gippert (Germany), Rismag Gordeziani, Gocha Japaridze, Elguja Khintibidze, Ketevan Khutsishvili, Akaki Kulijanashvili, Mariam Lortkipanidze, Hirotake Maeda (Japan), Damana Melikishvili, Irma Ratiani, Manana Ruseishvili, Mzekala Shanidze, Carl Schmidt (Great Britain), Apolon Silagadze, Nana Tonia, Darejan Tvaltvdze, Bernard Outtier (France).

**EDITORIAL BOARD:** Nani Gelovani, Elene Gogiashvili, Tamar Gogvadze, Irina Gvelesiani

გამოცემულია ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის საუნევერსიტეტო საგამომცემლო საბჭოს გადანყვეტილებით

© ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2017

ISSN 1987-894X

## შინაარსი

### ფილოსოფია

#### ლელა ალექსიძე

დამასკოსი: თვით-ობა და სხვაობა ონტოლოგიურად,  
ჩვენში და შემეცნებაში

11

### ფილოლოგია

#### ლელა ციხელაშვილი

კაუზატივის გამოხატვის პერიფრასტული მოდელები  
ძველსა და საშუალო ქართულში

37

#### ნესტან სულავა

ბიბლიური „სამოსელი პირველი“ და „ტყავისა სამოსელი“  
საღვთისმეტყველო ლიტერატურაში

59

#### ლელა ხაჩიძე

სტეფანე პირველმონამის სახე უძველეს ქართულ  
ლიტურგიკულ-ჰიმნოგრაფიულ კრებულებში

90

#### მამუკა ჭანტურაია

დეტალი ვაჟა-ფშაველას პოეზიაში

99

#### ლევან ბებურიშვილი

ეთიკური პრობლემა ვაჟა-ფშაველას პოემა  
„სტუმარ-მასპინძელში“

113

#### შორენა თავბერიძე

ხალხური ლექსის ერთი სტროფის განმარტებისათვის:  
(„აღდგომისა ხუთშაბათსა გოჭს დაგიკლავ ფარდელასა,  
ფეხსა მოგცემ მარჯვენასა!“)

134

#### ლელა ებრალიძე

კულტურული ფილტრი და მისი გამოყენება თარგმანში

149

#### ზენაბ სარია

„შავი ზღვის ოკეანე“ – კრეოლიზებული რომანი

172

## **ინესა მერაბიშვილი**

პოეტის ხელნაწერიდან – პუბლიკაციამდე  
(გალაკტიონის ერთი ლექსის მაგალითზე) 187

## **თამილა დავითაძე**

რეალობა და ფიქცია თანამედროვე ფრანგულ რომანში  
(ფრედერიკ ბეგბედერის რომანის – „99 ფრანკი“ – მიხედვით) 203

## **ხათუნა გოგია**

აკაკი წერეთლის „ქებათა ქება“ და ერნესტო კარდენალის  
„ნიგნი სიყვარულზე“. შედარებითი ანალიზი 214

## **ისტორია**

### **ირმა ხოსიტაშვილი**

იმპერატორ ჰერაკლეს მიერ წმინდა ჯვრის  
სპარსელთაგან დახსნისა და სომხეთში მიტანის  
ისტორია – იაკობ კარინელი (XVII ს.) 227

### **ბონდო კუპატაძე**

აკაკი წერეთლის პოლიტიკური მსოფლმხედველობის  
საკითხი 252

### **ფატი შეყლაშვილი**

ქალთა ორგანიზაციები ნაცისტურ გერმანიაში 275

## **აღმოსავლეთმცოდნეობა**

### **ხათუნა გაფრინდაშვილი**

მესროპ-მამტოცი სომხურ სვინაქსარებში 291

## **ხელოვნებათმცოდნეობა**

### **ნანა სიხარულიძე**

მცხეთის წმ. ჯვრის ტაძრის თავდაპირველი კანკელისათვის 315

## **რეცენზიები**

### **ზაზა სხირტლაძე**

ნარკვევი წმინდა მიწის ქართული სიძველეების შესახებ 359

## Contents

### Philosophy

#### Lela Alexidze

Damascius: Self and Other Ontologically, in Us and in Cognition 11

### Philology

#### Lela Tsikhelashvili

Periphrastic Models for Expressing Causative in Old and Middle Georgian 37

#### Nestan Sulava

The Biblical “First Garment” and “Garment of Skin” in Hymnography 59

#### Lela Khachidze

The Image of Stephen the Protomartyr in Ancient Georgian Liturgical-Hymnographic Collections 90

#### Mamuka Chanturaia

Detail in the Poetry of Vazha-Pshavela 99

#### Levan Beburishvili

Ethical Problem in Vazha Pshavela’s Epic Poem “Host and Guest” 113

#### Shorena Tavberidze

For an Explanation of one Verse in a Folk Poem (“On Holy Thursday I’ll butcher a black and white piglet for you, I’ll grant a right leg to you!”) 134

#### Lela Ebralidze

Cultural Filter and its Application in Translation 149

#### Zeinab Saria

"The Black Sea Ocean" – a Creolized Novel 172

## **Innes Merabishvili**

From a Poet's Autograph to its Publication  
(on the basis of one of Galaktion Tabidze's poems) 187

## **Tamila Davitadze**

Fictionalizing Actual Facts and Events in the  
Modern French Novel  
(according to Frédéric Beigbeder's novel "99 Franks") 203

## **Khatuna Gogia**

Comparative Analysis of "Kebata Keba" by Akaki Tsereteli  
and Abide in Love by Ernesto Cardenal 214

## **History**

### **Irma Khositashvili**

The History of how the Byzantine Emperor Heraclius (610-641)  
Saved the Holy Cross From Persians and Brought it  
to Armenia - Jacob of Karin (17th c.) 227

### **Bondo Kupatadze**

Akaki Tsereteli's Political Worldview 252

### **Phati Sheklashvili**

Women's Organizations in Nazi Germany 275

## **Orientalistics**

### **Khatuna Gaprindashvili**

Mesrop Mashtots in Armenian Synaxarions 291

## **Art Criticism**

### **Nana Sikharulidze**

Original Chancel Barrier of the Jvari Church  
of Mtskheta 315

## **References**

### **Zaza Skhirtladze**

Study on Georgian Antiquities of the Holy Land 359



ფილოსოფია



## ლელა ალექსიძე

### დამასკიოსი: თვით-ობა და სხვაობა ონტოლოგიურად, ჩვენში და შემეცნებაში

დამასკიოსი იყო ანტიკურობის უკანასკნელი დიდი პლატონიკოსი – ნეო-პლატონიკოსი და ათენის (ნეო)პლატონური სკოლის უკანასკნელი დიადოხოსი. 529 წელს, იუსტინიანეს ედიქტით ათენში ანტიკური ფილოსოფიის სწავლების აკრძალვის შედეგად, დამასკიოსი რამდენიმე სხვა ფილოსოფოსთან ერთად სპარსეთში გაემგზავრა, შემდეგ უკან გამობრუნდა. მისი და მისი მოწაფეების ცხოვრებასთან ერთად დასრულდა ანტიკური ფილოსოფია.

დამასკიოსის ერთ-ერთი ფუნდამენტური ნაშრომის, „პირველსანყის-თა შესახებ“ საფუძველზე, შევეცდებით პასუხი გავცეთ შემდეგ კითხვებს: რას წარმოადგენს დამასკიოსისთვის ყველაზე მეტად თვით-ობა? არის ეს მაქსიმალური კონცენტრაცია ერთზე, როგორც ეს მის წინამორბედებთან იყო და როგორც შემდგომ პეტრინთანაც იქნება, თუ სხვა-ობა და განუსაზღვრელი სიმრავლე ერთგვარად შემოდის თვით-ობის გაგებაში, როგორც ონტოლოგიურ, ასევე ფსიქოლოგიურ-ანთროპოლოგიურ და შემეცნების თეორიულ სფეროში? სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, შევეცდებით, დამასკიოსის ფილოსოფიის ფარგლებში, მისი ინტოლოგიის, ფსიქოლოგიისა და გნოსეოლოგიის გადამკვეთ ასპექტებში, გავარკვიოთ სხვა-ობის როლი თვით-ობის განსაზღვრაში.

დამასკიოსთან, შეიძლება, სხვა ნეოპლატონიკოსებზე უფრო მკვეთრადაც, შემეცნების თეორია გადაჯაჭვულია არა მხოლოდ ფსიქოლოგიასთან, არამედ ონტოლოგიასთანაც. ონტოლოგიურ პრობლემებზე მსჯელობისას დამასკიოსი ჩვენში ეძებს ამა თუ იმ ჰიპოსტასისა თუ მიმართების ცოდნას ან ინტუიციურად მისი წვდომის აუცილებლობას. ეს ხსნის და ერთგვარად „ამართლებს“ შესაბამისი ონტოლოგიური რეალობის დაშვების აუცილებლობას.

უმაღლესი პრინციპების იერარქია დამასკიოსთან ასეთია: 1. გამოუთქმელი; 2. ერთი; 3. ერთიანი.

ჯერ მოკლედ ვნახოთ, რას წარმოადგენს თითოეული მათგანი დამასკიოსის გაგებით, შემდეგ კი უფრო დანვრილებით დავაკვირდეთ ამ რეალობებს და შევეცადოთ, დავინახოთ, რა არის ჩვენში თითოეული მათგანის არსებობაზე მიმანიშნებელი.

ონტოლოგია

1. *გამოუთქმელი*: დამასკიოსის აზრით, ყველაფრის მიღმა და თავად ნეოპლატონური უმაღლესი პრინციპის – ერთის მიღმა ჩვენს სულს შეუძლია წინასწარ იგრძნოს ის, რაც არაფერია, რაც ერთიც კი არ არის, რისი არც მოაზრება შეიძლება, არც დასახელება. ის არის სრულიად გამოუთქმელი.
2. *ერთი*: ის, რასაც პლოტინი და პროკლე „პირველს“ უწოდებენ, დამასკიოსთან გამოუთქმელის შემდეგ მოდის. ის არის პირველი საწყისი, რომელიც ჩვენ შეგვიძლია დავასახელოთ. ის არის აგრეთვე პირველი შუამავალი გამოუთქმელსა და გამოთქმადს, აბსოლუტურსა და მიმართებათა სისტემას შორის, რომელიც მსჯელობას ქმნის.
3. *ერთიანი*: ეს არის ის, რაც ერთის შემდეგ არის. აქ დგას გამოსვლის ანუ ერთიდან სხვის/სიმრავლის წარმომავლობის პრობლემა. ბუნებრივად ისმის კითხვა: როგორ არის შესაძლებელი, რომ ერთის შემდეგ კიდევ სხვა რამეა? როგორ მოვიაზროთ პირველი განსხვავება? რაში მდგომარეობს პირველი სხვაობა ერთსა და სხვებს შორის? მესამე პრინციპს დამასკიოსი უწოდებს „ერთიანს“. ეს არის ყველაზე მაღალი დონის ერთიანობა, ანუ ერთისა და მრავლის ერთობა. ის არის პირველი გონით საწვდომი და პირველი არსი, მაგრამ არსი, რომელიც ჯერ არ არის დიფერენცირებული ერთისგან. ეს ის არის, რასაც პლატონის „*პარმენიდეში*“ „არსებული ერთი“ ეწოდება.<sup>1</sup>

ახლა ცოტა დაწვრილებით დავაკვირდეთ სამივე პირველსაწყისს.

*გამოუთქმელი*: პირველსაწყისის დაშვებით, ნებისმიერ შემთხვევაში, იმთავითვე პრობლემა იქმნება: ერთი მხრივ, აუცილებელია დავუშვათ წმინდა, შეურეველი პრინციპი, მეორე მხრივ კი ვალიარებთ, რომ მისგან ყველაფერი მომდინარეობს.<sup>2</sup> ერთი და ყველაფერი, ანუ პრინციპი და მიზეზი, გარკვეული გაგებით, სხვადასხვა რამაა. მაშ, ისმის კითხვა:

---

<sup>1</sup> Galpérine 1987, 24. დამასკიოსის ცხოვრებისა და შემოქმედების შედარებით მოკლე, ენციკლოპედიური ფორმატისა და, ამასთანავე, საფუძვლიანი განხილვისთვის ბოლო ორი ათწლეულის ლიტერატურიდან იხ. Hoffmann 1994, 541-591; van Riel 2010, 667-696.

<sup>2</sup> ამგვარი პრობლემა დამასკიოსზე ადრე იამბლიქოსის წინაშეც იდგა. მისი ონტოლოგიური პირველსაწყისებისთვის იხ. ალექსიძე 2009, 199-200.

პირველსაწყისი ყველაფრის მიღმა, თუ ის უნივერსუმის ნაწილია, როგორც მწვერვალი, რომელიც აგვირგვინებს მისგან მომდინარე ყველა საგანს?<sup>3</sup> დამასკიოსის მსჯელობა და პასუხი ასეთია: თუ პირველსაწყისი ტრანსცენდენტურია, მაშინ უნივერსუმი ანუ ყველაფერი ყველაფერი ვერ იქნება. აქედან გამომდინარე, საწყისი მთელის ნაწილად უნდა მივიჩნიოთ. მაგრამ თუ პირველსაწყისი ყველაფრის ნაწილია, მაშინ ამ ყველაფერს საწყისი არ ჰქონია. ასეთ შემთხვევაში (ამ მსჯელობაში დამასკიოსი ყოველგვარი დამატებითი განმარტების გარეშე მისდევს პლატონურ ტრადიციას, რომელიც „ცუდ უსასრულობას“ ანუ მიზეზთა ჯაჭვის გაუთავებელ ძებნას თავს არიდებს) უნივერსუმს ანუ ყველაფერს არ ჰქონია საწყისი და მიზეზი, ის უსაწყისო და უმიზეზო ყოფილა.<sup>4</sup> ამგვარი მსჯელობის შედეგად დამასკიოსი იმ დასკვნამდე მიდის, რომ პირველსაწყისი მაინც ტრანსცენდენტური უნდა იყოს. თუმცა, ამასთანავე, ტრანსცენდენტობა, მისი აზრით, იმას უნდა ნიშნავდეს, რომ პირველსაწყისი არც „ერთი“ უნდა იყოს, არც „პირველი“, რადგან ეს ყველაფერი რელაციაა – მიმართებაა, რომელიც ამ საწყისიდან გამომავალ საგნებზე მიგვანიშნებს. ამიტომ ეს უკანასკნელნი, რაღაც სახით, პირველსაწყისში უნდა იყვნენ მოცემული. ამგვარი გაგების შედეგი არის ჩვენი დუმილი პირველსაწყისთან მიმართებაში და ყოველგვარ პოზიტიურ განსაზღვრებაზე უარის თქმა.<sup>5</sup> ამ საწყისს დამასკიოსი „გამოუთქმელს“ უწოდებს. პროკლესგან განსხვავებით, დამასკიოსმა აუცილებლად მიიჩნია გამოუთქმელი საწყისის დაშვება ერთის მიღმა, რადგან, მისი აზრით, უმიმართებო (აბსოლუტური) უფრო მაღლა უნდა იყოს, ვიდრე ის, რაც რელატიურია. მაგალითად: მჭვრეტელობითი ცხოვრება უფრო მაღალ დონედ უნდა მივიჩნიოთ პოლიტიკურ ცხოვრებასთან შედარებით. ამდენად, უმაღლესი მოაზრებადი სინამდვილე, პირველსაწყისი, უნდა „წარმოვიდგინოთ“ სრულიად ტრანსცენდენტურად, აბსოლუტურად და უმიმართებოდ. სიმარტივე წინ უსწრებს შედგენილობას, შესაბამისად, გამოუთქმელი როგორც არადიფერენცირებული წინ უსწრებს ერთს როგორც მთლიანობის მომცველს.<sup>6</sup> ჩვენი პოზიციიდან ამ საკითხს თუ განვიხილავთ, შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ჩვენთვის გონებით მიუწვდომელი

---

<sup>3</sup> Damascius, *De Princ.* I, 1, 4-7.

<sup>4</sup> იქვე, I, 2, 11-12.

<sup>5</sup> იქვე, I, 4, 15-18. იხ. აგრეთვე van Riel 2010, 675.

<sup>6</sup> van Riel 2010, 677.

უფრო მაღალია, ვიდრე წვდომადი. გნოსეოლოგიურად ერთი როგორც სათავე და მიზეზი მეტ-ნაკლებად დეტერმინირებულია, ანუ ის განსაზღვრულ შინაარსს შეიცავს, ხოლო პირველსაწყისი ამაზე მაღლა უნდა იყოს; შესაბამისად, მას უფრო „არარა“ უნდა ეწოდოს, ვიდრე „ერთი“.<sup>7</sup> მეტიც: დამასკიოსის აზრით, გამოუთქმელ სანყისს „გამოუთქმელსაც“ კი ვერ ვუნოდებთ<sup>8</sup> ანუ ეს სახელიც კი პირობითია: ის არანაირად არ ავლენს თავად გამოუთქმელის ბუნებას. ამდენად, დამასკიოსის ვარაუდით, ეს სანყისი, „ალბათ, გამოუთქმელია იმ გაგებით, რომ მასზე იმის თქმაც კი არ შეიძლება, რომ ის გამოუთქმელია“.<sup>9</sup>

მაგრამ მაინც როგორია ამ გამოუთქმელთან ჩვენი მიახლების შესაძლებლობა? დამასკიოსის აზრით, თვითონ ჩვენშია უმაღლესი ჭეშმარიტების მიღმურობის გამოუთქმელი აღქმა. ამდენად, ჩვენთვის ადვილად გაცნობიერებულიდან უნდა მივემართოთ ამ გაუცნობიერებლისკენ, უნდა ავამაღლოთ ჩვენში არსებული გამოუთქმელი სამშობიარო ტკივილი<sup>10</sup> იმისკენ, რაც გამოუთქმელია.<sup>11</sup>

---

<sup>7</sup> Damascius, De Princ. I, 6, 16-8, 5; van Riel 2010, 677.

<sup>8</sup> Damascius, De Princ. I, 8, 12-20; van Riel 2010, 677.

<sup>9</sup> Damascius, De Princ. I, 10, 22; van Riel 2010, 677.

<sup>10</sup> იგულისხმება არა საკუთრივ მშობიარობა, არამედ ის პროცესი, რომელიც მას წინ უძღვის. ესაა სულისთვის დამახასიათებელი მდგომარეობა, როცა ის პირველსაწყისებს ეძებს, თუმცა ვერასდროს ახერხებს მშობიარობას და ვერ წარმოქმნის ნაყოფს. ამასთანავე, სული აცნობიერებს თავის მდგომარეობას და მას ვერ გამოხატავს. Damascius, De Princ. I, 134-135. მსგავსი აზრი გამოხატულია პეტრიწის ნაშრომის მერვე თავში, უზენაესი ერთის სრულყოფილად შემეცნების შეუძლებლობასთან დაკავშირებით: „ისმინე, რამეთუ ყოველი შობაჲ ნიშნავს წარმოყენებასა ნაშვისასა, ვითარცა გონებაჲ გასაგონსა და სული ნასულსა, ხოლო ხედვაჲ მის ერთისა მზისაჲ არ ესთა, რამეთუ სნადის შობად გაგონებულსა და წარმოყენებად გაარსებულსა, არამედ ვერ ეკმაგების მას. ვინაჲ საკვრო ესე, რომელ არცა უტევებს მეტრფესა დაცხრომად იძულებათაგან შობისათა, რამეთუ ეამქუმელების მას ასქეტოჲ [ანუ შეუკავებელი – ლ. ა.] ნადილი. და კუალად ვერცა შობს რასავე გასაგონთასა, და ესრეთ ზედადართვით გამხედველდების, და სწყურის წყურილსა ზედა, და ელმის გემოსა ზედა, და სურის სურვილსა ზედა“. პეტრიწი II, 35, 4-13.

<sup>11</sup> Damascius, De Princ. I, 6, 11-18.

დამასკოსი: თვით-ობა და სხვაობა ონტოლოგიურად, ჩვენში და შემეცნებაში

ერთი: ერთი დამასკოსისთვის დაჩრდილულია, დაბინდულია გამოუთქმელის პრეზენციით. ამ დონეზე გამოუთქმელობა უკვე აღარ არის აბსოლუტური.<sup>12</sup> ერთი რჩება გამოუთქმელად იმდენად, რამდენადაც ატრიბუტების ნეგაციას ვახდენთ. ეს იმ ატრიბუტების ნეგაციაა, რომლებმაც უნდა განსაზღვრონ ერთი თავისთავად, რაც შეუძლებელია. მაგრამ ნეგაცია უკვე მიგვანიშნებს იმაზე, რომ რაც უარყოფილია, იმას რეალური მნიშვნელობა უფრო ქვედა დონეზე გააჩნია. ეს პრინციპი უდევს საფუძვლად პლატონის „*პარმენიდეს*“ მეორე ჰიპოთეზის „არსებულ ერთს“.<sup>13</sup>

ამგვარად, ერთი შეიძლება მივიჩნიოთ სინამდვილის პირველ ნამდვილ სანყისად, მაშინ როცა გამოუთქმელს ვერ ვუნოდებთ სანყისს ამ სიტყვის პირდაპირი მნიშვნელობით.<sup>14</sup>

ამასთანავე, განსხვავებულია ერთი თავის თავში, რომელიც თვითონაც ვერ-გამოთქმადია, და ერთი შედეგებთან მიმართებაში. ერთი როგორც ერთი (ანუ ერთი თავისთავში) არაფერია, გარდა ერთისა, მაგრამ როგორც სანყისი, ის ყველაფერს უნდა მოიცავდეს. საგნები ამ სანყისი ერთიანობიდან თანდათანობით გამოდიან. ამგვარად, ერთი თავისთავში არის „ერთი-ყველაფერი“ (*hen panta*), ხოლო ერთის მიზეზობრივი ასპექტი<sup>15</sup> არის „ყველაფერი-ერთი“ (*panta hen*). ვირტუალურად ის წინა ერთის (ანუ ერთის ერთობის ასპექტის) იდენტურია, თუმცა აქცენტი აქ მოდის უფრო მიზეზობრიობაზე და სიმრავლეზე, ვიდრე ერთობაზე.<sup>16</sup> შემდგომ სიმრავლე წარმოჩნდება არა თავად ერთის მეშვეობით, არამედ ქვედა დონის თვითგანვითარებით.<sup>17</sup> სხვაობა არის სიმრავლე, ანუ ერთის *სხვა* არის მრავალი. ეს სხვაობა და სიმრავლე, ერთის მიზეზობრივი ასპექტის დონეზე, არის სიმრავლე ერთიანობაში.<sup>18</sup>

გამოუთქმელის ინტუიციით დამშვები აზრი, არარას პირისპირ მოხვედრილი, მის ფიქსირებას ცდილობს, რაც იმიტომაც არის შეუძლებე-

---

<sup>12</sup> van Riel 2010, 678.

<sup>13</sup> Damascius, *De Princ.* I, 22, 15-19; van Riel 2010, 678.

<sup>14</sup> van Riel 2010, 678.

<sup>15</sup> *ib.* van Riel 2010, 679.

<sup>16</sup> Damascius, *De Princ.* II, 15, 15-20; II, 38, 8-17; van Riel 2010, 679.

<sup>17</sup> Damascius, *De Princ.* I, 106, 23-107, 3.

<sup>18</sup> van Riel 2010, 679.

ლი, რომ დამასკიოსის ერთი არის ყველაფერი. ამდენად, ის აღარ არის პლოტინის ან პროკლეს ერთი. ამიტომ ის ნეგატიური თეოლოგიით ვერ განსაზღვრება. ეს განსაკუთრებით რთულია, რადგან ვეხებით არა იმ საგნებს, რომლებიც ჩვენს გრძნობებზე მოქმედებენ, არამედ პირველარსებს. წინამორბედი ნეოპლატონური ტრადიციისგან განსხვავებით, დამასკიოსი ერთს არ მიიჩნევს იმად, რაც არ არის მრავალი ან იმად, რაც არ არის ყველაფერი: მისი პირველი ერთი არ არის განსაზღვრული ერთი; მას არა აქვს სპეციფიკა. წმინდა ერთი ისაა, რაც ყველაზე ახლოს არის აბსოლუტურ გამოუთქმელთან, მაშინ როდესაც სპეციფიკური ერთი გამოთქმადია.

ამგვარად, გზა, რომელსაც ერთისკენ მივყავართ, დამასკიოსთან არ არის ნეგატიური. ერთი არ არის ყოფნის/არსებობის (აობის – პეტრინისტოვის ჩვეულ ტერმინს თუ ვიხმართ) ნეგაცია, თუკი ის ყველა ყოფნას /არსებობას (აობას) მოიცავს.<sup>19</sup> დამასკიოსის თანახმად, ჩვენმა აზრმა წერტილების უსასრულო სიმრავლე ერთმანეთს უნდა დაამთხვიოს ერთი წერტილის მისაღებად და, პირიქით, ერთების უსასრულო სიმრავლე შეკრიბოს, რომ მიიღოს ერთი, რომელიც ყველაფერს განსაკუთრებით დიდ მრავალფეროვნებაში მოიცავს. ერთში ყველა საგანი ერთმანეთს ემთხვევა და ეს დამთხვევა ამ საგანთა ყველაზე უფრო წმინდა საწყისით ხდება.

ახლა იმავე საკითხს, უფრო სწორად, ერთს როგორც ჰიპოსტასს შემეცნების თეორიული კუთხით მივუდგეთ. რა არის იმისთვის საჭირო, რომ მისი წვდომა მეტ-ნაკლებად მაინც შევძლოთ? დამასკიოსის პასუხი ისეთივეა, როგორც სხვა ნეოპლატონიკოსების: ესაა გონების განწმენდა. მაგრამ განწმენდა დამასკიოსისთვის არის არა უარყოფა, არამედ ორი საპირისპირო საწყისის ერთობის დაშვება. ერთი (*hen*) და ყველაფერი (*panta*) სიმბოლოებია: დამასკიოსისთვის ისინი გულისხმობენ იმას, რისი არც დასახელება შეიძლება და არც მოაზრება. ყველა სიმბოლოს, იქნება ეს სიტყვა, ფიგურა, რიცხვი – აქვს ის ძალა (*dynamis*), რომელსაც შეუძლია სულის გარკვეულ გზაზე დაყენება. ის მიანიშნებს იმ მიმარ-

---

<sup>19</sup> დამასკიოსისთვის „ყოფნა“ (*einai*: აქ კვლავ გამოგვადგება პეტრინის მიერ გამოგონილი სიტყვა „აობა“) წინ უსწრებს არსს (*to on*)-ს. წმინდა „ყოფნა“ „ჯერ არ არის“ არსი (ის არ არის *ousia*). მკვლევართა აზრით, დამასკიოსისთვის არსებითია განსხვავება „ყოფნა“ – საწყისსა და „ყოფნა“ – მიმღობას ანუ „მყოფს“ შორის. Galpérine 1987, 24.



თულებაზე, რომელსაც აზრი უნდა დაადგეს. ეს სანყისი, რამდენადაც ის ყველაფერია, მოუნოდებს გონებას გაშლისკენ, ყველაზე უფრო ფართო განვრცობისკენ.<sup>20</sup> ამისგან განსხვავებით, „ერთი“ სანინაალმდეგო მიმართულებაზე მიანიშნებს. ის მოუნოდებს აზრს შეკუმშვისკენ. ეს მოძრაობა ყველაფერს ცენტრში კრავს და ამარტივებს. მაშ, საქმე გვაქვს ორ ურთიერთსაპირისპირო ოპერაციასთან, რომელთა დამთხვევა ჩვენ არ შეგვიძლია. ეს ორგვარი მოძრაობა წარმოადგენს ჩვენი აზრის რიტმს, როცა ის ცდილობს სწვდეს ერთს-ყველაფერს. ამ დროს ჩვენი აზრი ორ საფრთხეს შორისაა: მან შეიძლება დაიყვანოს ერთი თავის ვიწრო მნიშვნელობაზე და ის მინიმუმად აქციოს, და პირიქით: მოიაზროს მთლიანობა როგორც სიმრავლე. ჩვენ არ შეგვიძლია ეს ორი რამ ერთდროულად მოვიზაროთ: აბსოლუტური სიმარტივე და აბსოლუტური საყოველთაობის სიმარტივე. დამასკოსის აზრით, თუ ჩვენ ჩვენს მზერას მივაპყრობთ მარტივსა და ერთზე, მაშინ დავანგრევთ იმას, რაც არის უზარმაზარი და უნივერსალური, და თუ პირიქით, ყველა საგანს ერთად მოვიზარებთ, ამით გავაქრობთ ერთსა და მარტივს. ამის მიზეზი ის არის, რომ დაყოფილები ვართ და ჩვენს მზერას იმაზე მივაპყრობთ, რაც დაყოფილი ხასიათისაა. ერთი და ყველაფერი უპირისპირდება ერთმანეთს და ჩვენს აზრსაც ყოფს. შესაბამისად, ჩვენი აზრი, როდესაც ცდილობს ჩასწვდეს აბსოლუტურ პრინციპს, რამდენადაც მას, ერთი მხრივ, აბსოლუტად განიხილავს, იმდენად მასში სანყისს ვეღარ ხედავს, ხოლო რამდენადაც მასში, მეორე მხრივ, სანყისის ცნებას ხედავს, იმდენად მას აბსოლუტად ვეღარ აღიქვამს.

მაგრამ თუ ერთი ყველაფერია, მაშინ ის წინ უძღვის კიდევ ყველაფერს, რაც იმას ნიშნავს, რომ ის ყველაფრისგან განსხვავებულია. პირველადი ფორმულა არის ერთი-ყველაფერი-ყველაფრის-წინ. უპირველესი დებულება არის ერთისა და ყველაფრის თანხვედრა. ამდენად, პირველსანყისთან მიმართებაში დამასკოსთან ჯერ მტკიცებაა და შემდეგ უარყოფა. შესაბამისად, ყველაზე მაღალი სანყისის მწვედომი აზრი არის არა აზრი არა ერთის შესახებ, არამედ აზრი ყველაფრის შესახებ.<sup>21</sup>

მაშ, ერთი ყველაფერია (დამასკოსი გულისხმობს საშუალო სქესს მრავლობით რიცხვს: *ta panta*). ეს კი ნიშნავს, რომ ის სხვის საფუძველია, სხვა კი ერთისთვის არა-ერთია. ვცადოთ, განვსაზღვროთ ეს არა-ერთი.

---

<sup>20</sup> Galpérine 1987, 34.

<sup>21</sup> იქვე, 35.

ყველა სხვაობაზე უწინარესი (ის წინ უსწრებს ერთსა და არსებას შორის სხვაობას) არის სხვაობა ერთისა და არა-ერთის, ერთისა და სხვის. ეს არის მხოლოებითისა და მრავლობითის დაპირისპირება. დამასკიოსი ამ წმინდა სიმრავლეს (ანუ პირველი ერთის მეორე ასპექტს – მის ყველაფრობას) სანყისად აქცევს. ეს არის მეორე სანყისი, რომელიც ისე ახლოსაა პირველთან, რომ მათი ერთმანეთისგან გამიჯვნა ძნელდება. ერთის შემდეგ მაშინვე არიან სხვები. ამდენად, უპირველესია ერთისა და სხვების მიმართება (ფორმის/იდეის სხვაობა უკვე სპეციფიკური სხვაობაა. ფორმა თავისთავად სხვაა, რადგან ის სხვა ფორმისგან განსხვავდება). ხოლო ის, რაც სხვაა ერთთან მიმართებაში, არის მრავალი. მაშ, ერთის შემდეგ მრავალნი (*ta polla*) არიან.<sup>22</sup> მაგრამ ესენი არიან მრავალნი წმინდა მდგომარეობაში, ყოველგვარ სხვაობამდე.

ახლა კვლავ დამასკიოსისთვის ჩვეულ მეთოდს მივმართოთ და ვნახოთ, როგორ იკითხება ეს ონტოლოგია ჩვენი შემეცნების შესაძლებლობის კონტექსტში. ამისთვის უნდა ჩავავლოთ წამს, როცა სხვები ცდილობენ, გახდნენ სხვები იმ მომენტში, სანამ მოხდება მათი დიფერენციაცია ერთმანეთისგან და ერთისგან. ამ მომენტის გააზრება ჩვენ არ შეგვიძლია, თუმცა ამ სანყისზე, ისევე როგორც სხვა სანყისებზე, რალაც გამოუთქმელი წარმოდგენა გვაქვს. დამასკიოსისთვის ეს არის მდგომარეობა დუმილსა და სიტყვას შორის, და ეს არის თვითგამოხატვის სურვილი.<sup>23</sup>

მაშ, არა-ერთი წარმოდგება ერთიდან (თუმცა თავად ერთი არ გამოდის, მაგრამ ის საშუალებას აძლევს სხვებს, რომ გამოვიდნენ). ასე დგება გამოსვლის (ემანაციის) საკითხი. გამოსვლა იწყება მეორე სანყისით. დამასკიოსისთვის მეორე სანყისი ისეთივე აუცილებელია, როგორც პირველი. მის გარეშე, ანუ ერთი-ყველაფრის გარეშე არაფერი არ იქნებოდა, ყველაფერი ჩანთქმული იქნებოდა უსასრულო მდუმარებაში. აზრის უდიდესი ძალისხმევაა, იყოს იქ, სადაც და როდესაც ჯერ არაფერი არ არის და ყველაფერი მზადდება. მაგრამ აზრი ყოველთვის იგვიანებს და გადასვლის მომენტს ვერ იჭერს. მრავალნი არიან ერთსა და ყველაფერს შორის, და სირთულე არის სწორედ იმის წვდომა, რაც არც ერთია, არც ყველაფერი, ანუ პრობლემა სწორედ უპირველესი განსხვავების გააზრებაა.

---

<sup>22</sup> Galpérine 1987, 36.

<sup>23</sup> იქვე, 37.

დამასკოისი: თვით-ობა და სხვაობა ონტოლოგიურად, ჩვენში და შემეცნებაში

წმინდა სიმრავლე არის სიმრავლე, რომელიც წინ უსწრებს რიცხვს. ერთსა და ყველაფერს შორის არის ის, რაც არც ერთია, არც ყველაფერი. ეს არის „ქაოსი“ – უფსკრული – წმინდა სიმრავლე.<sup>24</sup> დასაბამიერი ქაოსი და საბოლოო ქაოსი ერთმანეთს ეხმიანება. იქ საგნები ჯერ არ არიან, აქ (მატერიაში) ისინი კი უკვე აღარ არიან და მათ აჩრდილები ჩაენაცვლება. პირველი სხვები ცდილობენ იყვნენ ერთიანი (ესაა ჰენადები), უკანასკნელნი კი ეწინააღმდეგებიან ყოველგვარ ერთიანობას. ისინი უსასრულოდ იყოფიან და ურთიერთშერწყმა აღარ შეუძლიათ. მაგრამ ჩვენ არ შეგვიძლია მრავლის მოაზრება ერთის გარეშე და ამიტომ ვცდილობთ, მათ მოვფინოთ ერთიანობის იერი, რომელიც საშუალებას გვაძლევს, ისინი როგორც სიზმარში დავინახოთ.

ამგვარად, დამასკოისის ფილოსოფიის თანახმად, წმინდა სიმრავლის დანახვა გონებით წვდომადობის ზღვარზეა. პირველის, ისევე როგორც უკანასკნელის, მოაზრება თითქმის შეუძლებელია. ის არ არის ობიექტი, ის წმინდა დინებაა, რომელსაც აზრი ვერ იჭერს. მეტიც: აზრი, როცა ამ მდინარეების დაჭერას ცდილობს, თვითონაც უსასრულოდ იყოფა. სრბოლის გამოჭერა შეუძლებელია. ამგვარად, სხვების შესახებ აზრი იკარგება არამსგავსების ოკეანეში.<sup>25</sup>

ერთიანი: ერთის/არა-ერთის შემდეგ არის მესამე სანყისი, რომელიც პირველს უბრუნდება. დამასკოისი მას უწოდებს „ერთიანს“ (*to henomenon*). ეს არის პირველი ერთიანობა – ერთობა ერთისა და მრავლის, მაგრამ ყოველგვარი განსხვავების გარეშე.<sup>26</sup> ეს ისევე ერთია, მაგრამ ამჯერად ის ქვედა დონეების მიერ არის ზიარებული.<sup>27</sup> ის ერთიანობას იღებს ერთის პირველი ასპექტიდან, ხოლო სიმრავლეს მეორე ასპექტიდან და, როგორც მათი კომბინაცია, არსთა სტრუქტურაში საგანგებო ადგილს იკავებს.<sup>28</sup> ქვედა საფეხურებზე სინამდვილის ყველა შესაძლო კომბინაცია ამ მესამე სანყისზეა დამოკიდებული.<sup>29</sup> თუკი ერთი (თავისი პირველი ასპექტით) ყველაფრის მიზეზიც კი არ არის, არამედ ყველა-

---

<sup>24</sup> Galpérine 1987, 39.

<sup>25</sup> იქვე, 40.

<sup>26</sup> Damascius, *De Princ.* II, 17, 17-20; van Riel 2010, 680.

<sup>27</sup> Damascius, *De Princ.* II, 17, 3-8; van Riel 680.

<sup>28</sup> Damascius, *De Princ.* II, 17, 21-18, 25; II, 43, 20-45, 12; van Riel 2010, 680.

<sup>29</sup> van Riel 2010, 680.

ფერზე უნინ არის, შემდგომი სანყისი – ერთიანი გამოდის წინა სანყისის ორივე ასპექტიდან – ერთიდან და არა-ერთიდან; ის რჩება ერთად, რამდენადაც მას აქვს რაღაც ერთისა, ხოლო რამდენადაც ის ავლენს რაღაცას, რაც მრავალს ახასიათებს, ის როგორც ერთი კი აღარ რჩება, არამედ ხდება ერთიანი, ერთის ნაცვლად, ანუ ის არ არის თვით-ერთი.<sup>30</sup>

ეს *henomenon* არის „ერთი არსი“ (ან „არსებულის ერთი“: *hen on*), რომელიც პლატონის „*პარმენიდეს*“ მეორე ჰიპოთეზას უდევს საფუძვლად და გამოხატავს არსისა და ერთის ერთიანობასა და მთლიანობას, რომლის ნაწილები ჯერ არ არის დიფერენცირებული.<sup>31</sup> ეს ერთიანი არის მთლიანი უნივერსუმი, რომელიც არსებისეულად იგივეობრივია წინა სანყისებთან. მათ შორის განსხვავება მხოლოდ ქვემოდან შეხედვით აღიქმება.<sup>32</sup> მაშ, არსებითად სამივე პირველსანყისი ერთია. განსხვავებას მხოლოდ ქვემო-დან აღვიქვამთ.

აქ ძნელია, სამებაზე არ დაფიქრდეთ: დამასკიოსთან თითქოს გვაქვს ის, რაც არ იყო სხვა ნეოპლატონიკოსებთან, მაგრამ ჩამოყალიბდა, თანდათან, ორთოდოქს ქრისტიანობაში: სამების ერთარსება, რაც, ფილოსოფიურ ენაზე გამოხატვის მცდელობის შემთხვევაში, ტრიადის წევრთა არაიერარქიულ ურთიერთდამოკიდებულებას გულისხმობს. ყოველ შემთხვევაში, დამასკოსთან პირველსანყისთა შორის ამგვარ ურთიერთმიმართებაზე (ვგულისხმობ მათთვის ერთგვარი საერთო „არსების“ – თუნდაც მიუწვდომლობა-განუსაზღვრელობის კუთხით „დანახულის“ წარმოჩენას) თითქოს ერთგვარი მინიშნება გვაქვს. მეორე მხრივ, პირველსანყისთა არსებისეული ერთგვარი ერთობის მიუხედავად, დამასკიოსთან მაინც გვაქვს, ნეოპლატონიკოსთა მსგავსად (და ორთოდოქსი ქრისტიანობისგან განსხვავებით), მათი იერარქია. ამასთან ერთად, დამასკიოსის პირველსანყისებს ვერ ვუნოდებთ „ჰიპოსტასებს“ ამ სიტყვის იმ მნიშვნელობით, რომელსაც მას ვანიჭებთ იმ მოძღვრების საფუძველზე, რომელიც კაპადოკიელმა მამებმა საღმრთო პირებთან მიმართებაში ჩამოაყალიბეს და ვერც, ალბათ, იმ გაგებით, რა მნიშვნელობითაც „სანყის ჰიპოსტასებზე“ ვსაუბრობთ პლოტინის, პროკლეს ან სხვა ნეოპლატონიკოსების შემთხვევაში. რატომ? ალბათ იმიტომ, რომ დამასკიოსის პირველსანყისები დი-

---

<sup>30</sup> Damascius, *De Princ.* III, 89, 1-6.

<sup>31</sup> van Riel 2010, 680.

<sup>32</sup> იქვე.

დამასკოსი: თვით-ობა და სხვაობა ონტოლოგიურად, ჩვენში და შემეცნებაში

ფერენციკრებულა არა თავისთავად ან ერთიმეორესთან მიმართებაში, არამედ მათი ურთიერთდიფერენციაცია უფრო ჩვენი თვალთახედვით განისაზღვრება. უფრო მეტად ამ საკითხებში ჩაღრმავება მიჭირს. ერთი რამ შეიძლება დანამდვილებით ითქვას: დამასკოსმა ახალი განზომილება შესძინა პირველსაწყისთა და „ქვენა“ სამყაროს ანტიკურ-ნეოპლატონურ დიალექტიკას, მათ შორის ჩვენ მიერ მის აღქმას. არ ვარ დარწმუნებული, დამასკოსის ფილოსოფიას შემდგომი განვითარება რომ დასცლოდა (შესაძლოა, მისი მოწაფეებისა და ინტერპრეტატორების სახითაც) და ეს განვითარება განსხვავებულ რელიგიათა შესაბამისი ფილოსოფიების მშვიდობიანი თანაარსებობის პირობებში რომ ყოფილიყო შესაძლებელი, მისეულ პირველსაწყისთა ფილოსოფია (და, შეიძლება, მისი ფილოსოფიის სხვა თემებიც, მაგალითად, ადამიანის, როგორც სულისა და სხეულის ერთიანობის გაგება), ერთი მხრივ, მეორე მხრივ კი ქრისტიანული სამების თეოლოგია (და, არ გავმოვრიცხავ, ანთროპოლოგიის გარკვეული ასპექტებიც) საინტერესო და ნაყოფიერ დიალოგში აღმოჩენილიყვნენ ერთმანეთთან. სამწუხარად, არც ის ვიცით, ხომ არ იცნობდა დამასკოსი რალაც ფორმით კაპადოკიელთა ღვთისმეტყველებას.

დავუბრუნდეთ ონტოლოგიასთან შემეცნების თეორიის მიმართების საკითხებს. დამასკოსთან არც წმინდა ერთი და არც წმინდა სიმრავლე თავისთავად არ არის გონით საწვდომი (ინტელიგიბილური); პირველადი საწყისები გონით საწვდომი მხოლოდ ერთიანის დონეზე, ანუ პირველ ნაზავში ხდება. მაშ, „ერთიანი“ არის გონით საწვდომი სამყარო, ის არის *noeton* – ინტელიგიბილურის უმაღლესი დონე. ამ საწყისის გამოსვლის უკანასკნელი საფეხური არის გონიერი გონება (*noeros nous*), სადაც ერთი და არსი უკვე ურთიერთგანსხვავებული არიან. აქ პირველად ჩნდება სხვაობა (*heterotes*)<sup>33</sup> და ამიერიდან ის ყველგან არის წარმოდგენილი.

ამგვარად, როგორც ვთქვით, პირველსაწყისთა თვით-ობას ქმნის მათი ხედვა ქვემოდან ანუ სხვებისგან. რამდენად დაგვანახებს ეს ხედვა პირველსაწყისთა ურთიერთგანსხვავებას?

აქ დგება უკვე ერთიანი თვითობის, ანუ ჰენადების საკითხი. პროკლეს მსგავსად, დამასკოსთანაც ჰენადები არის ერთეულები, რომლებიც – ყველა მათგანი – ემთხვევა პირველ ერთს. ისინი განსხვავდებიან რო-

---

<sup>33</sup> Damascius, *De Princ.* III, 120, 1-17; III, 122, 21-124, 20; van Riel 2010, 680-681.

გორც „ჰენადები“ მხოლოდ თავისი შედეგების მიხედვით ანუ არსთა იმ კლასების მიხედვით, რომლებიც თითოეულ მათგანზეა დამოკიდებული. ჰენადები არიან ღვთაებები, რომლებიც წინ უძღვიან ინტელიგიბილურ არსთა კლასებს. ეს ის სინამდვილეა, რომელიც, დამასკიოსის თანახმად, აღწერილია „პარმენიდეს“ მეორე ჰიპოთეზაში. ჰენადები უზიარებელნი (*amethektoi*) არიან.<sup>34</sup> საბოლოოდ, აღწერათა მრავალფეროვნების მიუხედავად, გონით სანვდომ კოსმოსში ყველა სანყისი ერთი სინამდვილის გამოხატულებაა. თითოეული მათგანი არის ყველაფერი – დიფერენციაციის გარეშე: გონით სანვდომი ყველგანაა განსაზღვრული სხვაობის გარეშე და მისი დათვლა შეუძლებელია.<sup>35</sup>

ყოფნა, გამოსვლა, დაბრუნება: დამასკიოსი ცდილობს ამ სამი მომენტის დანყების განსაზღვრას,<sup>36</sup> მაგრამ იმის გამოხატვა, რაც იწყება, შეუძლებელია: ის არ არის განსხვავებული. თუ გვინდა გამოვიჭიროთ და არ მივცეთ გაქცევის საშუალება იმას, რაც იწყება, მაშინ ვსაუბრობთ იმაზე, რაც „არც არის“ ან „ჯერ არ არის“. მაგრამ ჩვენი ლოგიკა, რომელიც უარყოფისა და დადასტურების ლოგიკაა, ასეთ რამეს ვერ სწვდება. ის გამოორიცხავს მედიაციებს. ხოლო პირველსანყისები დამასკიოსისთვის მედიაციებს წარმოადგენენ: სიმრავლეები არის ერთსა და ყველაფერს შორის, ერთიანი – ერთსა და არსს შორის, ხოლო ერთი – გამოუთქმელსა და გამოთქმადს შორის. ის, რისი მოაზრება და სახელდება ჯერ კიდევ შეგვიძლია, უკანასკნელია, როცა აქაური საგნებიდან მათი სანყისებისკენ ავდივართ. სანყისთა ძებნა არის აზრის უმაღლესი ძალისხმევა, მიმართული იმაზე, რომ „დაესწროს“ სამყაროთა დაბადებას და, უპირველეს ყოვლისა, იმის დაბადებას, რის წიაღშიც ყველა სახის განსხვავებაა დამალული. ამ „ერთიანს“ ასევე ვუნოდებთ გონით სანვდომს, მაგრამ ის არის იმის მიღმა, რაც ჩვენთვის გონებით სანვდომია.<sup>37</sup>

პირველსანყისთა ამ მიმოხილვის შემდეგ დავაკვირდეთ, როგორ აისახებიან ისინი და, შესაბამისად, ჩვენთვის საინტერესო თვითობა და სხვაობა ჩვენს სულსა და შემეცნებაში.

---

<sup>34</sup> Damascius, *De Princ.* I, 123, 1-10; III, 80, 6-81, 22; van Riel 2010, 682.

<sup>35</sup> Damascius, *De Princ.* III, 136, 8-9 და 14-17; van Riel 2010, 683.

<sup>36</sup> Galpérine 1987, 45.

<sup>37</sup> იქვე, 46. იგივეობისა და განსხვავების დიალექტიკისთვის ნეოპლატონიზმში და, ნაწილობრივ, ნეოპლატონური გავლენით ნიკოლოზ კუზელთან იხ. Beierwaltes 1977, 1-31.

## სული და შემეცნება

შემეცნების თეორია დამასკოსთან მისი ონტოლოგიის ორგანული გაგრძელებაა. ამ შემთხვევაში ეს, სხვათა და სხვათა შორის, იმასაც ნიშნავს, რომ ადამიანს შეუძლია მხოლოდ ეჭვი, მხოლოდ მიახლოება ცოდნის მიზანთან და ობიექტთან.<sup>38</sup> რა არის ცოდნის ობიექტი? ეს არ არის „საგანი თავისთავად“, არამედ მხოლოდ მისი „გამოსხივება“, მხოლოდ ის, რაც მისგან „შეცნობადია“. ეს კავშირშია დამასკოსის მიერ პირველსაწყისის ინტერპრეტაციასთან: პირველსაწყისი სრულიად შეუცნობელია და გამოუთქმელი. ის იმის „საფუძველია“, რომ ბოლომდე რაღაცის ცოდნა საერთოდ მიუღწეველია. შეუცნობადი პრინციპულად „დევს“ შემეცნების ბუნებაში. დამასკოსის აზრით, ამის მიზეზი ისაა, რომ ჩვენი სული არ არის ერთი. ის არის ერთი და მრავალი, როგორც პლატონის „პარმენიდეს“ მესამე ჰიპოთეზის ერთი. ამასთანავე, სული, პლატონის „ტიმაიოსის“ თანახმად, არის განუყოფელისა და დაყოფადის ნაზავი.<sup>39</sup> მაგრამ დამასკოსი მხოლოდ იმას კი არ ამბობს, რომ შემეცნებისას სული ყოფს თავის ობიექტს, არამედ იმასაც, რომ მისი მოაზრებისას ის თვითონ იყოფა.<sup>40</sup> ეს არის სულის დიონისურ-ტიტანური გახლეჩა (დამასკოსი ხშირად იმონებს ორფიკულ მითებს): სული ნაწილდება და გაერთიანებას ცდილობს. დამასკოსის ინტერპრეტაცია იმით არის საინტერესო (და, ალბათ, სხვათა და სხვათა შორის, ის ამითაც განსხვავდება სხვა ნეოპლატონიკოსებისგან), რომ სულის გახლეჩილობის მიზეზი სხეულით გამონვეული აფექტაცია – ზემოქმედება კი არ არის, არამედ სულის თვითაფექტაციაა. სული თვითონ ხლეჩს თავის თავს. სულის თავისუფლება მისი ორმხრივი მოძრაობის შესაძლებლობაა: მას შეუძლია უკეთესი მიმართულებით ანუ ერთიანობისკენ იმოძრაოს, ან უარესისკენ – წმინდა გახლეჩისკენ დაიძრას. ამ ორმხრივი მოძრაობის წყარო სულის დასაბამიერი ორობაა, რომელსაც ის ვერასდროს აიციდენს თავიდან.<sup>41</sup> მაშ, სულის თვით-ობა ერთგვარად მისი ორობის, სხვა-ობისა

---

<sup>38</sup> მსგავსი ეპისტემოლოგიური თეორიისთვის ნიკოლოზ კუზელთან (კვლავ ნეოპლატონური ფილოსოფიის საფუძველზე) იხ. Beierwaltes 1977, 14.

<sup>39</sup> Galpérine 1987, 46.

<sup>40</sup> იქვე, 47.

<sup>41</sup> იქვე.

თუ ცვლილების უცილობელ პოტენციაში მდგომარეობს.<sup>42</sup> შემეცნებისას ჩვენ ვცდილობთ ვწვდეთ საგნის ერთიანობას, მაგრამ ეს არ შეგვიძლია, ის მუდამ გვისხლტება, ამიტომ ჩვენ მას ვყოფთ, როცა მას მოვიაზრებთ, ანუ ვცდილობთ, შევკუმშოთ ამ საგნის სიმრავლე. ამ დროს ჩვენ სახელს ვარქმევთ საგანს ერთ-ერთი მახასიათებლის მიხედვით, მაგალითად, „კოსმოსი“, „სიცოცხლე“. სახელდება თავისთავად არის თვისების იზოლირება, გამოყოფა, ერთ-ერთი შემადგენელი ელემენტის ამოღება. ამდენად, სახელები აბსტრაქტულ თვისებებს აღნიშნავენ, კონკრეტულისთვის კი სახელი არ გვაქვს, მაშინ როდესაც ყოველი არსი კონკრეტული ერთობაა, რომელიც მოიცავს და წინ უსწრებს ნაწილთა სიმრავლეს, რომელიც მასში ჩანს,<sup>43</sup> თუმცა ამ „გარემომცველი მთლიანობისთვის“ ჩვენ სახელი არ გაგვაჩნია.<sup>44</sup> საფრთხე, რომელსაც ენა შეიცავს, ისაა, რომ ცალ-ცალკე მოვიაზრებთ იმას, რაც ცალ-ცალკე არ არის, ანუ აბსტრაქტიზებას ვახდენთ. გარდა ამისა, ჩვენ ერთმანეთში „ვზილავთ“ იმას, რაც რეალურად ცალ-ცალკე არსებობს. ეს იმიტომ გვემართება, რომ მხოლოდ „შორიდან ხედვა“ შეგვიძლია. ცოდნას შეიძლება სინამდვილის მხოლოდ რალაც ნაწილის დანახვის იმედი ჰქონდეს; შორეული ხედვა ვერ იქნება ზუსტი. სუსტი ხედვის გამო ჩვენ განსხვავებებს ვერ ვარჩევთ. ჩვენი სული მხოლოდ ზოგად ფორმებს ხედავს და მთელ მათ სიმდიდრეს ვერ არჩევს. ფორმა (იდეა, ეიდოსი) თავისთავად სხვაა, ის არ არის იგივე, რაც ის არის ჩვენში. ჩვენში ის მხოლოდ ნერტილივითაა, ერთი

---

<sup>42</sup> დანვრილებით დამასკიოსთან სულის იდენტობის შესახებ, რომელსაც ის თავისი არსებისეული გაორების ვითარებაში ინარჩუნებს და ახორციელებს იხ. Steel 1978, 79-119.

<sup>43</sup> დამასკიოსისთვის, ისევე როგორც სხვა ნეოპლატონიკოსებისთვის (პეტრინის ჩათვლით), ძალიან მნიშვნელოვანი იყო არსთა (ჩვენი თავის ჩათვლით) თვითობის განმსაზღვრელად ამ არსებში (და ჩვენშიც) არსებული ერთი, თუმცა ის, ალბათ, სხვა ნეოპლატონიკოსებზე მეტად (პეტრინის ჩათვლით), ყურადღებას აქცევდა სხვაობის როგორც სიმრავლის მნიშვნელობასაც თვითობის „განსაზღვრაში“. ეს სხვაობა უკვე დევს გამოუთქმელში და აგრეთვე ერთში, რომელიც არის ტრანსცენდენტური აბსოლუტი. ეს სხვაობა ყველა არსისთვის და ამ არსებთან ურთიერთობაში ჩვენი შემეცნებისთვისაც არის დამახასიათებელი, იხ. ქვემოთ.

<sup>44</sup> Galpérine 1987, 49.



დამასკოსი: თვით-ობა და სხვაობა ონტოლოგიურად, ჩვენში და შემეცნებაში

მახასიათებელი თვისებაა. საგნისგან დაცილებისას ფორმის კონტურები მცირდება და ფერმკრთალდება. ჩვენს ცოდნას უჭირს, არ მოახდინოს, ერთი მხრივ, გამიჯნვა, მეორე მხრივ კი შერწყმა, ანუ მას უჭირს, დაინახოს ყველაფერში იგივეობა და სხვაობა, დაინახოს ის, თუ როგორ არის თითოეული საგანი საკუთარი თავი და თან სხვა, თან სხვა სხვებისგან განსხვავებული. დამასკოსის აზრით, ჩვენი პრობლემა სწორედ ისაა, რომ „იგივე“ და „სხვა“ აბსოლუტური მნიშვნელობით გვესმის – როგორც სრული იგივეობა ან როგორც სრული სხვაობა. თავისთავად, დისტანცია არ არის სრულყოფილად ვერ-ხედვის პირველადი მიზეზი, რადგან შემეცნება აუცილებლად მოითხოვს დისტანციას, მათ შორის ყველაზე მაღალი შემეცნება, რომელიც ყველაზე ახლოს არის ეიდოსთან.<sup>45</sup> ცოდნა არასოდეს არ არის არსთან „ურთიერთობის“ პირველი ინსტანცია, ის, მესამეა, რადგან დაბრუნებაა. შემეცნებაში შეუძლებელია დისტანციის სრული მოხსნა, რადგან კონტაქტი აუცილებლად გულისხმობს, რომ ერთი განსხვავდება მეორისგან. გონების სვლა – გამოსვლა ქმნის ამ დისტანციას და განსხვავებას, სხვაობას. ამის შედეგად არსი იქცევა შემეცნების საგნად. არსი თავისთავშია მანამდე, სანამ ის არ არის შეცნობილი. როცა გონება იწყებს მის შემეცნებას, არსი მისი შემეცნების საგნად იქცევა. ამდენად, შემეცნება თავისი ბუნებით მიმართებითია. მეტიც: როგორც უკვე აღვნიშნეთ, დამასკოსის აზრით, ცოდნა არის არა აზრისა და არსის შეხვედრა, არამედ აზრისა და შემეცნებადი საგნის. ეს ასე იმიტომ არის, რომ ჩვენ ვიმეცნებთ საგანს არა თავისთავად, არამედ იმდენად, რამდენადაც ის არის სხვა. ამგვარად, ცოდნაში იმთავითვე დევს უცოდინარობა, რადგან საგანი თავისთავად არის ცოდნის, როგორც მიმართების, მიღმა. აქედან გამომდინარე, დამასკოსის აზრით, არსსა და შემეცნებად საგანს შორის პრინციპული განსხვავებაა.<sup>46</sup> ეს განსხვავება იმაში მდგომარეობს, რომ არსი არის თავის თავში, ხოლო შემეცნებადი საგანი არის

---

<sup>45</sup> Galpérine 1987, 50.

<sup>46</sup> იქვე, 51. ამ შეხედულებით დამასკოსი, თუმცა არ ეწინააღმდეგება პლატონსა და ნეოპლატონიკოსებს, მაგრამ ისეთ აქცენტს აკეთებს (ვგულისხმობ შემეცნებაზე როგორც არსთან მიმართებაში სხვის ცოდნაზე), რაც ცოტა უჩვეულოდ ჟღერს მთელი პლატონური ტრადიციისთვის.

სხვისთვის. შეიძლება ითქვას, რომ არსი ჰიპოსტასია, ხოლო შემეცნება-დი საგანი, გარკვეულწილად, ჰიპოსტასის ხილული სინათლეა.<sup>47</sup>

დამასკიოსის აზრით, გონება (ის არის არსის ხატი) სწვდება თავის მსგავსება-არამსგავსებას არსთან. არსის ბუნების წვდომით არ მოიხსნება განსხვავება გონებასა და არსს შორის. შემეცნება აერთებს, მაგრამ განსხვავება რჩება.<sup>48</sup> დამასკიოსის თქმით, „თუ არ იქნა სხვაობა, ვერ იქნება შემეცნება. არსება ვერ შეიმეცნებს საკუთარ თავს, თუ ის სრულიად ერთიანია, და ვერც სხვას შეიმეცნებს, თუ არაფრით არ არის განსხვავებული, როგორც იმ განსხვავებების შემცველი, რომლებსაც მოიცავს შემეცნებელი, შესამეცნებელი და შემეცნება“.<sup>49</sup>

არსისა და მისი შემეცნებადი ასპექტის ასეთი გარჩევადან გამომდინარეობს დამასკიოსის შეხედულება ცოდნის შესახებაც: შემეცნება, როგორც ვთქვით, მისი აზრით, არის შეერთება არა არსთან თავისთავად, არამედ არსისგან მომდინარე სინათლესთან. აზრს სურს არსი და სიყვარული მისკენ უბიძგებს, თუმცა აზრს შეუძლია მხოლოდ არსისგან მომავალ მაცნეს – სინათლეს შეხვდეს. სწორედ ეს შეხვედრა არის შემეცნება. ამ შეხვედრაში არსის სინათლე მოიცავს და ავსებს შემეცნებლის სურვილს. გონებას სურს არსი თავისთავად, მაგრამ ის სწვდება მხოლოდ არსს მის შემეცნებად სახეში.<sup>50</sup> მეტიც: ყოველ წინამავალ არსში, დამასკიოსის აზრით, უნდა იყოს რაღაც, რაც მიუწვდომელია შემდეგისთვის. ეს ფარდობითი მიუწვდომლობაა, ხოლო სრულიად მიუწვდომელი და გამოუთქმელი სულ მიღმურია.<sup>51</sup> აბსოლუტურად გამოუთქმელის შესახებ, როგორც ვთქვით, დამასკიოსის ფილოსოფიის თანახმად, არაფრის თქმა არ შეიძლება, მათ შორის ნეგატიურად. ეს უცოდინარობა არცოდნის მიღმაა. გალპერინის აზრით, დამასკიოსის დამსახურება ისაა, რომ მან არცოდნა მოათავსა არა უბრალოდ ცოდნის ზღვართან, არამედ არცოდნა თავად ცოდნის წიაღში „დაინახა“, იმდენად, რამდენადაც მცოდნისა და ცოდნის საგნის მიმართება გვაიძულებს, რომ ყოველ არსში რაღაც

---

<sup>47</sup> Galpérine 1987, 52.

<sup>48</sup> Damascius, De Princ. II, LX.

<sup>49</sup> Damascius, De Princ. II, 146, 3-7.

<sup>50</sup> Galpérine 1987, 53.

<sup>51</sup> სრულიად გამოუთქმელი: *aporrheton haplos*, ფარდობითად გამოუთქმელი: *aporrheton pros ti*. Galpérine 1987, 54.

დამასკოსი: თვით-ობა და სხვაობა ონტოლოგიურად, ჩვენში და შემეცნებაში

გამოუთქმელი დავინახოთ. საერთო ჯამში, შემეცნებაზე შეიძლება ითქვას, რომ მისი არსებობის პირობა არის ის განსხვავება, რომელიც არსს აზრისგან აშორებს. შემეცნება არის უკუსვლითი მოძრაობა, რომლითაც ცოდნა იმასთან შეერთებას ცდილობს, რასაც ის დასცილდა. ამდენად, ის არის სურვილი, არსზე მიმართული, მისკენ მისწრაფება და უკუქცევა.<sup>52</sup>

დამასკოსის თანახმად, როგორც ვთქვით, შემეცნებაში თავად არსის შეცნობა კი არ ხდება, არამედ არსისა, როგორც შემეცნების ობიექტის. მოგვყავს ციტატა დამასკოსიდან: „შემეცნება არის შესაბამისობა [საგანთან], და არა თავად ეს [საგანი]. რას განიცდის შემეცნებელი, როცა ჯერ არ იმეცნებს? მას სურს შესამეცნებელი. მაშ, შემეცნება არის დაუფლება შესამეცნებლისა როგორც შესამეცნებლის; და თუნდაც ეს არსის [დაუფლება ყოფილიყო, ის იქნებოდა მხოლოდ] არსის როგორც შესამეცნებლის დაუფლება. რა არის შესამეცნებელი და რით განსხვავდება ის არსისგან? [შეიძლება ითქვას], რომ ის შესამეცნებელია სხვასთან მიმართებაში, თავისთავად კი არსია“.<sup>53</sup> შემდეგ დამასკოსი ამ აზრს კიდევ უფრო შლის და ხაზს უსვამს იმას, რომ გონებას არსი სურს იმდენად, რამდენადაც ის შემეცნების საგანია და არა არსი თავისთავად: „შესაბამისად, გონება იმეცნებს არსს, ოღონდ, როგორც ვამბობთ, გამოსხივების – ხილულის მიხედვით. გონებას სურს არსი, მაგრამ ის მას ხვდება როგორც შესამეცნებელს. იქნებ, უნდა მივიჩნიოთ, რომ არსის სურვილიც ხდება შესამეცნებელი საგნის მიხედვით?“<sup>54</sup> დამასკოსის თქმით, განა ისე არ არის, რომ „მთლიანად არსი კი არ არის შემეცნებადი, არამედ მხოლოდ ნათელი, მსგავსად იმისა, როგორც მზერისთვის მხოლოდ ფერია ხილვადი და არა ქვემდებარე? და არათუ გასაკვირი არ არის, არამედ აუცილებელიც არის, რომ მუდამ იყოს პირველი [რიგის არსთაგან] რაღაც, რაც მიუწვდომელია და გამოუთქმელი მეორე რიგის [არსთათვის]“.<sup>55</sup> შემეცნებისას ხდება უკუქცევა თავად შემეცნებით: „გონება, საკუთარ თავში განსხვავებული, მთლიანად და ყოველმხრივ შემეცნებლად და შემეცნებადად იქცა. საკუთარი თავისგან განსხვავე-

---

<sup>52</sup> Galpérine 1987, 54. ვფიქრობ, ეს გაგება ზის პლატონის ეროსის როგორც ფილოსოფიის გაგების კონტექსტში.

<sup>53</sup> Damascius, *De Princ.* II, 149, 19-150, 1.

<sup>54</sup> იქვე, 150, 17-24.

<sup>55</sup> იქვე, 151, 2-7.

ბული და განსხვავებაში მყოფი, ის საკუთარ თავს შემეცნებით უკავშირდება, როგორც ეს არის დაშორებულთა წესი, [დაუკავშირდნენ მათ], ვისაც დაშორდნენ“.<sup>56</sup> მაშ, გონება შემეცნების მეშვეობით აერთიანებს თავის თავში შესამეცნებელსა და შემეცნებელს: „[გონება] თავად არის შემეცნების საგანი და შემეცნებელი, ხოლო მათ შორის შემეცნებაა“.<sup>57</sup> საკუთარ თავთან შემეცნებაში დაბრუნებული გონება მიისწრაფვის აგრეთვე შემეცნების საგნისკენ არა მხოლოდ როგორც შესაცნობისკენ, არამედ როგორც არსებისკენაც; ის მისკენ მიისწრაფვის როგორც არსება არსებისკენ. ამგვარად, გონების დაბრუნება საკუთარ თავთან არის შემეცნებისეული, ხოლო არსთან დაბრუნება უკვე არსებისეულია.<sup>58</sup>

რა მიმართებაა გონებასა და არსებას შორის? ერთმანეთისგან ისინი, დამასკიოსის თანახმად, ასე განირჩევიან: გონება არის ის, რაც მიისწრაფვის და სურს, არსება კი ისაა, რაც სურვილისა და შემეცნების საგანია. ცხადია, რომ, ტრადიციული პლატონურ-ნეოპლატონური გაგებით, სურვილისა და შემეცნების საგანი მეტია იმაზე, რასაც სურს და იმეცნებს.<sup>59</sup>

რა ემართება ჩვენს სულს შემეცნებისას? როგორია მისი მიმართება საკუთარ თავთან? რამდენად თავისთავადია ის?

ტრადიციული ნეოპლატონური გაგებით, რომელსაც დამასკიოსიც იზიარებს, შემეცნებისას ხდება დაბრუნება საკუთარ თავთან ან დაბრუნება მიზეზთან. შესაბამისად, გვაქვს ორი სახის ცოდნა: საკუთარი თავის ან იმისა, რაც ჩვენზე წინ არის. თუმცა, შესაძლებელია იმისკენაც მიმართება, რაც უფრო ქვედა რიგისაა. ეს ინვეს ცოდნის დაქვეითებას და სულს დაბლა წევს. მაგრამ, დამასკიოსის თანახმად, თუ სული სხეულთან თანავნების გარეშე მოქმედებს, მაშინ ის დაბლა კი არ ეშვება, არამედ პირიქით, ქვენა საგნებს ზემოთკენ წევს. ამით სული უნივერსალური კავშირის განხორციელებას უწყობს ხელს და საგანთა დაფანტვას აბრკოლებს.<sup>60</sup>

მაშ, შეიძლება ითქვას, რომ შემეცნების წარმოქმნას განაპირობებს არსისადმი ნოსტალგია, დაკარგულის აღდგენის სურვილი. შემეცნებას

---

<sup>56</sup> Damascius, De Princ. II, 154, 8-11.

<sup>57</sup> იქვე, 154, 8-12.

<sup>58</sup> იქვე, 155, 8-13.

<sup>59</sup> იქვე, 155, 16-23.

<sup>60</sup> Galpérine 1987, 54.

დამასკოსი: თვით-ობა და სხვაობა ონტოლოგიურად, ჩვენში და შემეცნებაში

უნდა გაამთელოს, გააჯანსალოს და, ამავე დროს, დაშალოს, დაარღვიოს, დაანგრეოს გამოსვლის შედეგი. შემეცნების მეშვეობით აზრი „შეურიგდება“ არსებობას, რომელიც არსს დასცილდა. მიუხედავად ამისა, შემეცნება არ ნიშნავს განსხვავების მოხსნას, შესამეცნებელთან გაიგივებას; ის არ ნიშნავს სხვად გახდომას. აზრი, რომელიც არსს დასცილდა, მისკენ ბრუნდება და მისი წვდომა სურს. მაგრამ, წვდომის ნაცვლად, ის მას იმეცნებს, რაც არც იმას ნიშნავს, რომ ის სხვას სწვდება, არც იმას, რომ სხვა ხდება. შემეცნებით საგნის წვდომა მხოლოდ ამ საგნისგან მომდინარე სინათლის დანახვას ნიშნავს.

დამასკოსის შემეცნების თეორია, გალპერინის აზრით, განსხვავებულია პლოტინისგან, რამდენადაც დამასკოსთან შემეცნება არ არის შემოქმედებითი. არსებობა მასთან წინ უსწრებს აზრს და შემეცნებას. შემეცნება იმის მხოლოდ ხელახლა შეცნობაა, რაც უკვე არის. ცოდნა/შემეცნება არ ხსნის განსხვავებას, ის მას უბრალოდ „იღებს“. ის თითქოს თანახმაა იმაზე, რომ არსი და ყოველი საგანი არის ის, რაც არის.<sup>61</sup>

შემეცნების შუამავლობით, ჩვენ კავშირში ვართ გამოუთქმელთან, რადგან სანყისები ჩვენშია და გამოუთქმელიც ჩვენშია. ჩვენი სული ამის კვალს თუ სახეს ატარებს. მასში თითქოს გამოუთქმელის ერთგვარი გაცნობიერებაა, თუმცა მისი ცოდნა არ არის.

სხვა-ობა, ინდივიდუაცია დამასკოსისთვის, როგორც აღვნიშნეთ, შეიძლება, უფრო მეტადაც არის პოზიტიური რამ, ვიდრე სხვა ნეოპლატონიკოსებისთვის, რომლებიც თვით-ობას როგორც ერთ-ობას უფრო აფასებდნენ. დამასკოსთან ინდივიდუაციას დადებითი ხასიათი აქვს როგორც ვერტიკალურ, ისე ჰორიზონტალურ ქრილში. ამდენად, სხვა-ობაც მასთან პოზიტიურია. შესაბამისად, დამასკოსის თანახმად, თვისება – თავისებურება სიკეთეა. ყოველგვარი წარმოქმნა განსხვავებას იწვევს. განსხვავებებიან ადამიანთა სულებიც. ფილოსოფიის მთავარი პრობლემა, დამასკოსის აზრით, ის არის, როგორ გადავიდეთ ერთიდან სხვებზე. ურთიერთგანსხვავებული საგნების დონეზე ეს არის მიზეზობრიობის პრობლემა, ხოლო ერთის რაკურსში ეს, საზოგადოდ, ყოველგვარი წარმოქმნის, გამოსვლის საკითხია.<sup>62</sup> დამასკოსის აზრით, გამოსვლისა და მიზეზობრიობის პრობლემა არ დგას ერთსა და იმავე სიბრტყეში. მიზეზო-

---

<sup>61</sup> Galpérine 1987, 56.

<sup>62</sup> იქვე, 66-67.

ბრიობაზე საუბარი მხოლოდ მაშინ შეიძლება, თუ შედეგიც გვაქვს, ანუ სხვაობა უკვე სახეზეა და ის დასრულებულია. რაც შეეხება გამოსვლის პრობლემას, ის მაშინ დგება, როდესაც გამოსვლა ჯერ პროცესშია და ის არ არის დასრულებული, ანუ როცა განსხვავების წარმოქმნის პროცესში ვართ: ის, რაც გამოდის, ჯერ არ არის სხვა; სხვა ის არის, რაც უკვე გამოსულია. საქმეს ისიც ართულებს, რომ სხვისი გაჩენა არ ნიშნავს იმას, რომ ის, რაც გამოდის, თავად ხდება სხვა.<sup>63</sup>

ერთისა და სხვის მთელი ეს დიალექტიკა, ჩვენს თავზე გადატანილი, მიგვანიშნებს, რომ დამასკიოსისთვის ჩვენი ნამდვილი თვით-ობის გაგება, წინამორბედ ნეოპლატონიკოსებთან შედარებით, უფრო მეტად იტევდა იგივეობასთან და ერთ-ობასთან ერთად სხვაობასაც. მასთან სხვაობის ერთგვარი ლეგიტიმაციაა. სწორედ ეს არის საინტერესო და ალბათ ჩვენთვის თანამედროვე მასში.<sup>64</sup> თუმცა, დამასკიოსით მთავრდება დიდი ანტიკური იდეალიზმი – უღრმესი პლატონიზმი, უმაღლესი მეტაფიზიკა, უაღრესი დასვენილობის დიალექტიკა და ფილოსოფია. უფრო სწორად, ის ღრმა ძილს ეძლევა, რომ სხვა სახეებსა და ეპოქებში გაიღვიძოს. ადამიანის ინტელექტუალური შესაძლებლობები დამასკიოსთან მართლაც წარმოუდგენელ ზღვარს აღწევს. ზღვარს არა ჩვენი – ადამიანური აზროვნების შესაძლებლობებისა, არამედ რეალობის (რა არის ის?) მიუწვდომლობა-გამოუთქმელობისა და გაუცნობიერებადობის თანმიმდევრულად გაცნობიერებისა. მეტი ალბათ მართლაც შეუძლებელი იქნებოდა –

---

<sup>63</sup> Galpérine 1987, 68.

<sup>64</sup> დამასკიოსთან გვაქვს უცნაური, ნეოპლატონიზმისთვის ჯერ თითქოს შეუმჩნეველი სიახლე: მისთვის თვით-ობის მთავარი განმსაზღვრელი თითქოს არსება არც იყო; თვით-ობისთვის შინაგანი სხვა-ობა იყო მნიშვნელოვანი. საინტერესოა დამასკიოსთან შედეგის როლიც (სხვა ნეოპლატონიკოსებთან შედარებით, დამასკიოსი მას დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა) მიზეზის რაობის განსაზღვრასა თუ ვერ-განსაზღვრებადობაში.

## ბიბლიოგრაფია

### References

#### წყაროები:

**Damascius, De Princ. I:** Damascius, 1986, *Traité des premiers principes*, Volume I, De l'Ineffable et de l'Unifié, Texte établi par L.G. Westerink et traduit par J. Combès, Paris

**Damascius, De Princ. II:** Damascius, 1989, *Traité des premiers principes*, Volume II, De la Triade et de l'Unifié, Texte établi par L.G. Westerink et traduit par J. Combès, Paris

**Damascius, De Princ. III:** Damascius, 1991, *Traité des premiers principes*, Volume III, De la procession, Texte établi par L.G. Westerink et traduit par J. Combès. Paris

**Petritsi, II:** იოანე პეტრინის შრომები, ტომი II, 1937, ტექსტი გამოსცეს და გამოკვლევა დაურთეს შ. ნუცუბიძემ და ს. ყაუხჩიშვილმა, ტფილისი

#### თარგმანები და მეორეული ლიტერატურა:

**აღექსიძე 2009:** აღექსიძე, ლ., 2009, *ნეოპლატონური ფილოსოფია*. პლოტინი და იამბლიქოსი, ტექსტები, თარგმანი, განმარტებები, თბილისი

**Beierwaltes 1977:** Beierwaltes W. 1977, *Identität und Differenz. Zum Prinzip cusanischen Denkens*, Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften

**Galpérine 1987:** Galpérine M.-C. 1987, *Damascius, Des premiers principes. Apories et resolutions*, Introduction, notes et traduction du grec par M.-C. Galpérine, Verdier

**Hoffmann 1994:** Hoffmann, Ph., *Damascius*, in: Goulet, R. ed., 1994, *Dictionnaire des philosophes antiques*, Volume II, Paris, 541-591

**Van Riel 2010:** van Riel, G. 2010, *Damascius*, in: Gerson, L. P. ed., *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, Volume II, Cambridge University Press, 667-696

**Steel 1978:** Steel, C.G. 1978, *The Changing Self. A Study of the Soul in Later Neoplatonism: Iamblichus, Damascius, Priscianus*, Bruxelles

## Lela Alexidze

### Damascius: Self and Other Ontologically, in Us and in Cognition

The aim of this paper is to analyze the role of self and other in the philosophy of Damascius, the last diadochus of Platonic Academy in Athens and the last great (Neo)Platonist of Antiquity. We try to consider certain aspects of self and other in Damascius' ontology, psychology and epistemology as far as they are interrelated in these three domains of being and philosophy. Hereby we try to concentrate our attention on the role and importance of otherness in the definition of self and identity in the three above mentioned segments of Damascius' philosophy. For Damascius, probably, more than for other ancient Neoplatonists, other/otherness was a very important concept not only on its own or in relation to the concept of self but it was also, in a certain sense, "included" in the definition of self and identity.

In Damascius' philosophy, the supreme principle is absolutely transcendent. It is beyond all kinds of definitions. It is not possible to say anything about it, neither in a positive (*kataphatic*) nor in a negative (*apophatic*) way. That is why it is called "Ineffable". As for the first One (the principle which comes after the Ineffable), in Damascius' opinion, regarded by itself, the one is everything (*hen panta*), while regarded as the cause of everything, it is everything as one (*panta hen*). Therefore, otherness is "included" in the first principle i.e. in the first One which is, on the one hand, *one* and, on the other, everything. Thus, the first One, as the principle, is different from itself; i.e. it is, as the principle, the *other* in relation to itself when regarded as the cause of everything. Therefore, the first One in Damascius' philosophy is not the "pure" one without any kind of otherness and plurality as it was considered by Plotinus, Proclus or Ioane Petritsi. Consequently, the way leading our knowledge toward this principle, which is not only *one* but also everything, is not, according to Damascius, a negative (*apophatic*) one.

The transcendence and otherness are substantial characteristics of the human soul and knowledge too. There is, according to Damascius, something in our souls which is transcendent. Besides this, in all objects of knowledge there is, in Damascius' opinion, something transcendent in relation to the "lower" object, which means that something remains always transcendent for the subject who desires to understand the object of his knowledge.

For Damascius, as for other ancient Platonists starting from Plato, love (besides its other definitions, aspects and functions) is an activity of the soul.



This activity may be expressed in the soul's desire of knowledge, when the soul by means of the intellect (*nous*), as an active subject, wishes to know the object of knowledge. However, according to Damascius, we can perceive an object not by itself but only as far as it is the object of our knowledge, i.e. as far as it is knowable. In Damascius' opinion, the "outflow" of our intellectual capacity toward the otherness of the object of knowledge is based on the soul's substantial otherness. According to Damascius, the soul in itself – in its substance and not through its contact with the material world – undergoes changes. This means that otherness is "included" in the soul's substance and as a matter of fact is, from a certain point of view, something positive. The thesis about the substantial otherness of the human soul is based on Plato's theory of the soul as it is exposed in his *Timaeus*, and also in Damascius' interpretation of the *one* of the third hypothesis of Plato's *Parmenides*, as far as this *one* is regarded simultaneously as one and many. Interestingly, according to Damascius, the human soul can undergo substantial changes without losing its identity. As Carlos Steel points out, the human soul, in Damascius' opinion, can become more or less what it is. This means that it can live sometimes more according to its undivided aspect and sometimes more according to the divided one [Steel 1978, 92]. Thus, the human soul is, according to Damascius' interpretation of Plato's *Timaeus*, "neither purely divided nor undivided but is, precisely, 'both together' [...]. The 'divided' and 'undivided' are not two clear-cut 'parts' of the soul but properties of one simple nature, the one property can never be presented without implying its opposite: the divided is undivided and vice-versa" [Steel, 1978, 91]. Therefore, the human soul, in Damascius' interpretation, can change itself, it can incline to the "lower" or "upper world", without changing its identity. Hence, in spite of the changeable character of its substance, the human soul preserves its individual identity. Then, as Steel comments upon this issue, the human soul is always related to the divine realm or to the sensitive world not with its 'higher' or 'lower' part, but always as a whole [Steel, 1978, 106], and "by always changing itself, it remains itself" [Steel, 1978, 116]. As van Riel says, "the soul changes itself, rather than that it would be a passive player who undergoes game" [van Riel, 2010, 687]. And, as he explains further, "within the process of substantial change, the soul does not lose her identity. Damascius argues for this 'identity within change', stating that the change does not concern the substance as such, but its participation. This means that any change in the soul's substantial

nature cannot do away with the basic formal determination of a soul as ‘soul’ ” [van Riel, 2010, 687].

The otherness also plays an important role, as we already mentioned, in the theory of knowledge of Damascius. In the process of knowledge the human soul “divides” the object of knowledge, because it cannot grasp the object in its wholeness. By giving names to the objects, again, we divide the reality, “compress” it or make some sort of abstraction, like as we, for example, say “cosmos”, or “life” or anything else. In all such cases, we think and express the reality which exists as a whole or as particular objects. On the contrary, we express those objects which exist as individuals as a whole. This is a problem and, at the same time, the real characteristic of our ability of knowledge and of our soul: then, according to Damascius, we can “see” only the otherness of the object of knowledge. Therefore, our desire (love) of knowledge means the “outflow” of the intellect as being toward the otherness of the object, i.e. in the case of the intellect, toward the otherness of the same intellect. This “outflow” of the intellect causes the difference/otherness of itself from itself. As a further result of this process, we know the object not as it is by itself but in the condition of its otherness, in other words, we know it as far as it is knowable [Galperine, 1987, 49-54]. In Damascius’ opinion, knowledge is a desire to be re-united with the being, from which the intellect was separated. Thus, the intellect is the subject which desires and strives toward the being which is the object of knowledge and the intellect itself. The being as the object of knowledge is, of course, according to Neoplatonic philosophy, more “important” than the intellect as a subject. From this point of view, the otherness, again, plays an important role in accomplishing the act of procession and return to the object in the process of knowledge. Thus, as Damascius says, “without difference, knowledge could not exist. The being cannot know itself if it is absolutely one, and it cannot know the other, if it is not different from it at all” [Damascius, *De Princ.* II, 146, 3-7].

Therefore, we can conclude that in all the main branches of Damascius’ philosophy (ontology, psychology and epistemology), other/otherness plays a substantial role in the definition of self and identity of the first One, as well as of the human soul, and also of the character of knowledge.

**ფილოლოგია**



## ლელა ციხელაშვილი

### კაუზატივის გამოხატვის პერიფრასტული მოდელები ძველსა და საშუალო ქართულში

როგორც ცნობილია, ქართულში განარჩევენ პირველადსა და მეორეულ კაუზატივებს, ანუ შუალობითი კონტაქტის ფორმებს. ქართულში ფუნქციითაც და მორფოლოგიური გაფორმებითაც კაუზატიური ფორმებია მხოლოდ მეორეული კაუზატივები, რომლებშიც კაუზატივის მარკერებად გამოიყოფა **-ინ**, **-ევინ** სუფიქსები. კაუზატიური ფუნქციის გრამატიზაცია მეორეული მოვლენაა, მისი საბოლოო გაფორმება **-ინ** სუფიქსს უკავშირდება, რომელიც ძველ ქართულში, ფაქტობრივ, არ გვხვდება, წერილობით ძეგლებში დაახლოებით X საუკუნიდან ჩნდება და XI-XII საუკუნეებიდან მკვიდრდება.

ი. იმნაიშვილი ყურადღებას ამახვილებს **თაყუანის-ვაცემინე** ფორმაზე, როგორც ძველი ქართულისთვის მეტად იშვიათად კაუზატიურ ფორმაზე,<sup>1</sup> რომელიც დასტურდება 968 წლის ხელნაწერში „იოანე ოქროპირის ცხოვრება“:

„ტაძარი კერპთაჲ განვალო და **თაყუანის-ვაცემინე** მას ყოველნი კაცნი“ [ოქროპ. 96:14].

ამ რთულ ზმნაში **-ნ** სუფიქსი პირდაპირი ობიექტის მრავლობითობის გამომხატველია, შესაბამისად, მეორეული კაუზატივის მანარმოებლად, ერთი მოსაზრებით, უნდა მივიჩნიოთ **-ი(ვ)**<sup>2</sup> სუფიქსი, რომელიც პრეფიქსთან ერთად ქმნის **ა-ი** ცირკუმფიქსს.<sup>3</sup> იგივე მანარმოებელი გვაქვს ქვემოთ მოყვანილ ფორმებშიც:

„და მუნთქუესვე ნარფრინდეს ყორანნი იგი მისგან და **თაყუანის-ვაცემიე** იგი პატიოსანსა ჯუარსა“ [ლიმ. 51:5].<sup>4</sup>

<sup>1</sup> იმნაიშვილი 1996, 540.

<sup>2</sup> | სერიაში **-ი(ვ)**-ებ სუფიქსი: **თაყუანის-ვაცემიე** (შანიძე 1976, 84).

<sup>3</sup> სარჯველაძე 1997, 93.

<sup>4</sup> იოანე მოსხის „ლიმონარი“ ქართულად უნდა ეთარგმნათ IX-X საუკუნეებში. ჩვენამდე მოღწეული უძველესი ხელნაწერი X საუკუნისაა.

„ძმათა საქმელი **მოაღების** თავისა წინა“ [აგიოგრაფ. ძეგლ. II, 74:23].

„ასი მუჭლი **მოადრეკის** საკურთხეველსა წინა“ [აგიოგრაფ. ძეგლ. II, 70:27].

„არამედ ვმელისა პურისა ჭამაჲ განუწესის მას დღესა, ანუ ასი მუჭლი **მოადრეკის**“ [აგიოგრაფ. ძეგლ. II, 71:11].<sup>5</sup>

გამორიცხული არაა ზემოაღნიშნულ შემთხვევებში დაკარგულად **ნ** ელემენტი ვივარაუდოთ და ვისაუბროთ **-ი(ნ)** სუფიქსის არსებობაზე. საინტერესოა, რომ ერთი და იმავე ტექსტის სხვადასხვა ნუსხის შედარება დაკარგულად სწორედ **ნ**-ს გვავარაუდებინებს: *მოაყვანებინა* [ქართ. ცხ. I, 130:10], *მოაყვანებია* cet.; *დაგატეობინებ* [ქართ. ცხ. I, 144:19-20, Bdp], *დაგატეობიებ* CERTbs და სხვ. აღნიშნული კაუზატიური სუფიქსის ოდენ ხმოვანი ელემენტით წარმოდგენა ნიშანდობლივია საშუალი და ახალი ქართულისთვისაც, განსაკუთრებით ცოცხალი, სასაუბრო მეტყველებისა და ქართული ენის დიალექტებისთვის.<sup>6</sup>

**-ინ**-სუფიქსიანი მეორეული კაუზატივის ფორმები დასტურდება X-XI საუკუნის ძეგლში „სიბრძნე ბალაჰვარისი“<sup>7</sup> (*მოაღებინა*), „აბიბოს ნეკრესელის წამებაში“<sup>8</sup> (*თაყუანის-აცემინეს*), XI საუკუნის მოღვანის, ლეონტი მროველის, თხზულებაში „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ (*მოაღებინა*) და იმავე პერიოდის მოღვანის, ჯუანშერის, თხზულებაში „ცხოვრება და მოქალაქობა ვახტანგ გორგასლისა“ (*მოაყვანებინა, დაგადებინებ, დაატეობინა*). ამ პერიოდიდან, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, დასტურდება **-ინ**-სუფიქსიან მეორეულ კაუზატივთა ფორმები, თუმცა „ქართლის ცხოვრების“ შემთხვევაში გამორიცხული არაა რედაქტორის ხელი ვივარაუდოთ, რადგან მასში შესული თხზულებები ძველი ქართველი ისტორიკოსებისა ჩვენამდე მოღწეულია შეცვლილი სახით (სამი ხელნაწერი XV-XVII საუკუნეებისაა, ხოლო თერთმეტი წარმოადგენს ვახტანგის მეც-

<sup>5</sup> ბოლო სამი ფორმა დასტურდება გიორგი მთაწმიდლის „იოვანესა და ეფთჳმეს ცხოვრებაში“, რომელიც XI საუკუნის ძეგლია.

<sup>6</sup> დანვრილებით იხ. ციხელაშვილი 1999, 108-110.

<sup>7</sup> ამ ტექსტის XII-XIII საუკუნეებზე ადრინდელი ხელნაწერები არ მოგვეპოვება.

<sup>8</sup> ამ თხზულების მოკლე ვარიანტს IX საუკუნის ძეგლად მიიჩნევენ, ხოლო ვრცელს – X საუკუნისად. მოკლე თხზულების ჩვენამდე მოღწეული უძველესი ხელნაწერი XIII საუკუნისაა (A-199), ხოლო ვრცელი სინური „ახალი“ კოლექციის X საუკუნის ხელნაწერია.

ნიერ კაცთა მიერ გადამუშავებულ ტექსტს).

„და მოიხუნა კიდობანი ოქროთა და მარგალიტითა შემკულნი და **მოალებინა** ნაგევთაგან სკორე და მყრალი ძუალები მძორისაჲ“ [ბალავ. 33:4].

„...რათამცა ყოველნი კაცი **თაყუანის-აცემინეს** კერპთა“ [აგიოგრაფ. ძეგლ. I 244:7].

„... და ანცა მათ უსჯულოთა მისთა სახედ ეგულების, რათამცა კუალად განაგეს ბადე და შეაყენეს კაცი და **თაყუანის-აცემინეს** ცეცხლსა“ [აგიოგრაფ. ძეგლ. I 244:12].

„და **მოალებინა** ძელი ცხორ[ე]ბისაჲ, უკმოიქცია და იწყობრძანებითა ღმრთისაჲთა შენებად იერუსალჴმისა“ [ქართ. ცხ. I, 95:20].

„... და შეიპყრა ხუასრო მეფე და შემუსრა ბაღდადი და ბაბ[ი]ლოანი და **მოალებინა** ძელი ცხორ[ე]ბისაჲ“ [აგიოგრაფ. ძეგლ. I, 96:12].

„და **მოაყვანებინა** ჯუარი იგი ნმიდისა ნინოსი, რომელი პირველითგან აქუნდა...“ [ქართ. ცხ. I, 130:10].

„იძულებით არ-ცა-ვის ქართველსა სხუასა **დაგადებინებ** სჯულსა ქრისტესსა“ [ქართ. ცხ. I, 144:18].

„შევიდა ბაღდადს და მძღავრობით **დაატეობინა** უმრავლესთა ცეცხლის-მსახურება“ [ქართ. ცხ. I, 229:15].

„ვეფხისტყაოსანში“ -ინ-სუფიქსიანი მეორეული კაუზატივის ფორმები უკვე ჩვეულებრივი ხმარებისაა:

„ხვარა ზმმას სისხლი უბრალო სახლად რად **დამადებინე?**

თუ ჩემი ქალი გინდოდა, რად არა **შემაგებინე,**

მე, ბერსა შენსა გამზრდელსა, სიცოცხლე **მაარმებინე,**

დღედ სიკვდილამდის შენიცა თავი არ **მაახლებინე!**“ [ვეფხ. 565(562): 1-4].

-ინ-სუფიქსიან მორფოლოგიურ კაუზატივთა ხმარება ჩვეულებრივია „ვისრამიანსა“ და „ამირანდარეჯანიანში“, თუმცა გასათვალისწინებელია მათი ხელნაწერების გვიანდებლობაც. ქართული ისტორიული საბუთების კორპუსში, რომელიც შეიცავს IX-XIII საუკუნეების საბუთებს, ამ ტიპის ფორმები XIII საუკუნის II ნახევრით დათარიღებულ საბუთებში დასტურდება, უფრო ადრეული პერიოდისაში არ ჩანს. შეიძლება ითქვას, რომ XIII საუკუნისათვის მეორეული კაუზატივის მანარმოებელი -ინ

სუფიქსის დამკვიდრების პროცესი, ფაქტობრივ, დასრულებულია. **-ინ** დაერთო როგორც მარცვლოვან ფუძეს (*ა-ნერ-ინ-ებ-ს, ა-კეთ-ებ-ინ-ებ-ს...*), ისე უმარცვლოს, რომელსაც ძველ ქართულში კაუზატიური ფუნქციის გამოსახატავად **-ევ/-ი(ვ)** სუფიქსი ერთვოდა (*ა-ქმნ-ევ-ს, ა-ხვნ-ევ-ს, ა-თქუმ-ი-ა...*) და ამ გზით ჩამოყალიბდა რთული **-ევი** სუფიქსი (*მო-ა-ხვნ-ევი-ა, ა-თქმ-ევი-ა...*).

ბუნებრივად ჩნდება კითხვა: **-ინ** სუფიქსის დართვამდე როგორ გამოიხატებოდა მარცვლოვან ფუძეთა კაუზატიური ფუნქცია? გარდა **-ი-ებ/-ი** სუფიქსიანი წარმოებისა, რომელიც ნაკლებპროდუქტიულია და, ფაქტობრივ, ძველი ქართულის მოგვიანო პერიოდის ძეგლებში დასტურდება, ენა იყენებდა **აღწერით, პერიფრასტულ წარმოებას**: საუღლებელი ზმნის ვითარებით ბრუნვაში დასმულ მასდარს (ინფინიტივს) **„ცემა“** მეშველი ანუ მაკაუზატივებელი ზმნის პირიან ფორმასთან ერთად: **მოღებად სცა** (მოატანინა), **დამარხვად სცა** (დაამარხვინა) და სხვ.

კაუზატიური ფუნქციის გამოხატვის ამ ტიპის პერიფრასტული მოდელი კარგა ხანია ცნობილია ქართულ საენათმეცნიერო ლიტერატურაში და მისი არაერთი მაგალითია მოხმობილი ძველი სამწერლობო ქართულიდან. მაგ., ვ. იმნაიშვილს 50-მდე ამ ტიპის მაგალითი აქვს მოყვანილი სტატიაში „კაუზატივი ძველ ქართულში“.<sup>9</sup> ეს არცთუ ისე ცოტაა, მაგრამ, თუ გავითვალისწინებთ, რომ ამ ტიპის აღწერითი წარმოება პროდუქტიულობით არ გამოირჩევა და თითოეულ ძეგლში მისი რაოდენობა მინიმალურია, ვფიქრობთ, ყოველი ამ ტიპის ფორმა განსაკუთრებულ ინტერესს იწვევს. ამჯერად წარმოვადგენთ მხოლოდ იმ ფორმებს, რომლებიც სამეცნიერო ლიტერატურაში არ არის განხილული:

### უწყვეტელი

**„ამისთვის აბრაჰამ ჴელთა ეზოჲს-მოძღურისათა მათ წყვილთა თჳსთა დადებად სცემდა, რამეთუ სიტყუაჲ იგი წყვილთა მათგან გამოსულად იყო. და იაკობ ფიცით ბარკალსხჳლთა თჳსთა ზედა დადებად სცემდა ჴელთა იოსებისთა“** [მატბ. კრებ. 267:39-40].

**„და მოჰვლიდა იგი ეკლესიათა, რომელნი მას აეშწნნეს, და კურთხევად სცემდა და მისცემდა თითოეულსა ეკლესიასა ღალასა, რომელი კმა-ეყოფოდა“** [მამათა ცხორ. 167:16].

---

<sup>9</sup> იმნაიშვილი 1970, 114-117.



## წყვეტილი

„და მოიყვანა ჴელითა თვისითა და ჯუარი **დანერად გუცა** ჩუენ და სამოსლითა მოწესეთაჲთა შემოსა“ [აგიოგრაფ. ძეგლ. I 23:34].

„ჰრქუა ნეტარსა მამასა გრიგოლს: „განუგებელად ვქმენ, რამეთუ წიგნი არა **მინერად გეც**...“ [აგიოგრაფ. ძეგლ. I 274:3].

„და მეფემან კვროს **მოღებად სცა** სამსახურებელი იგი წმიდაჲ უფლისაჲ“ [ეზრა I 2:7 O]].

„მაშინ **დადგმად სცა** იუდა ცხედარი იგი, რომელსა ზედა იდვა“ [სინ. მრავ. 242:23].

„ხოლო იუდა **დადგმად სცა** ცხედარი იგი და დასდებდა თითოსულსა მას ჯუარსა ზედა მკუდარსა მას“ [უდაბნ. მრავ. 17:1].

„მაშინ **დადგმად სცა** ცხედარი, რომელსა ზედა იდვა მკუდარი“ [კლარჯ. მრავ. 334:16].

„ხოლო მოხუცებულთა მათ ჰურიათა გამოირჩინეს კაცნი ათორმეტნი ... და ექუს-ექუსთა **პყრობად სცნეს** დრაუჟნი იგი“ [ნიკოდ. 41:7].

„მასმენელნი იგი მათნი ცეცხლითა **შენუვად ვსცენ**“ [კლარჯ. მრავ. 305:12].

„ხოლო წმიდამან ნინო ულოცა და **სცა ჟამად ცოლ-ქმართა** მათ ჩუენებითუნყებისა მისებრ“ [ქართ. ცხ. I, 94:21].

„მას ზედა დადება უბრძანა ყრმისა მის და ინყო ვედრებად ღმრთისა მიმართ“ [ქართ. ცხ. I, 104:1-2]. „**დადებად სცა** წმიდამან ნინო სინა-ნული (სნეული - ლ.ც.) იგი“ Mm.

„და დაადინა იგი აღმოსავალით, **სცნა** ჴელნი **აპყრობად** და ათქუმიან სამგ ზის“ [ქართ. ცხ. I, 108:6]. სცა ჴ. აპყრობად A, და პყრობად სცნა ჴელნი B, და ამცნო ჴელთა აპყრობად C, და აპყრობად სცა ჴელნი cet.

## II ბრძანებითი

„**მოღებად ეც** წიგნი მიმოსლვაჲ ანდრეა მოციქულისაჲ და მუნით გეუწყოს საძიებელი თქუენი“ [აგიოგრაფ. ძეგლ. II 153:25].

„ჰრქუა მას დიდმან ილარიონ, ვითარმედ: „ნურას ზრუნავ ამისთვის, თვნიერ კვრიაკესა ოდენ პური იგი შესაწირავისა და ზედაშე **მოღებად-ეც**“ [აგიოგრაფ. ძეგლ. III, 229:2].

„და ჰრქუა ესაია: მოიღეთ ზეთი და ლელვი და **შესაქმედ ეც** კვერად და დაიდევ წყლულებასა მაგას და განიკურნო“ [მეფეთა IV 20:7 S].

ლელა ციხელაშვილი

„აღილე მინა ადგილისა მისგან და ეცჳამად მეულლეთა მაგათ“ [ქართ. ცხ. I, 94:15].

## II ხოლმეობითი

„უფროჲს ხოლო ღმრთისმსახურთათჳს შეურაცხოვად სცნის“ [ფსევდომაკარ. 148:11].

## II კავშირებითი

„რადჲა იგივე ბრძანებანი მეფეთანი ნარკითხვად სცნეს მათ ქალაქთა“ [მამ. ცხორ. 113:23].<sup>10</sup>

იმ ძეგლთა თარიღი, რომლებშიც „ცემა“-მეშველზმნიანი აღწერითი კაუზატივები გვხვდება, VII-XI საუკუნეებში მერყეობს.<sup>11</sup> XII საუკუნიდან აღნიშნული წარმოება ქრება, თუ მხედველობაში არ მივიღებთ უცნობი ავტორის თხზულებაში „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი“<sup>12</sup> და-დასტურებულ რამდენიმე ფორმას:

„ვითარ განიღჳდა, წინაშე მოყვანებად სცა დიასახლისი იგი“ [ქართ. ცხ. II, 80:15].

„მოყვანებად ვცეთ ძალღი თქუენი, დაუდვათ პური თქუენ მიერ კურთხეული, იხილეთ რაძი იქმნას“ [ქართ. ცხ. II, 87:17].

„მაშინ მოყვანება ბრძანა სამ-დღე უჭმელისა ძალღისა“ [ქართ. ცხ. II, 88:9 MTm]. მოყვანებად სცა V.

აღწერით კაუზატივთა მორფოლოგიური კაუზატივებით შეცვლის ტენდენცია (დადგმად სცა > დაადგმევინა) ძველ ქართულშივე ისახება. ეს აიხსნება როგორც ენის განვითარებით, მისი სწრაფვით გამარტივებისაკენ, ისე ვითარებით ბრუნვაში მდგარი მასდარის (ინფინიტივის) ზმნური ძალის შესუსტებითა და, საბოლოოდ, მისი გაქრობით, რაც X საუკუნიდან შეინიშნება (მიზნის გარემოების ფუნქციით იგი ქართულს XII-XIII საუკუნეებამდე შემორჩა).<sup>13</sup>

როგორც სამეცნიერო ლიტერატურაშია აღნიშნული, „წერად სცა“ ტიპის აღწერითი წარმოება ძველ ქართულში არ განარჩევდა ზმნის ფუძის

<sup>10</sup> მაგალითების მოყვანა კიდევ შეიძლებოდა.

<sup>11</sup> იმნაიშვილი 1970, 115.

<sup>12</sup> დაწერილი უნდა იყოს დაახლოებით XII საუკუნის მიწურულსა და XIII საუკუნის პირველ მეოთხედში.

<sup>13</sup> მარტიროსოვი 1955, 58.

სტრუქტურას, მაგრამ მაინც შეინიშნება გარკვეული კანონზომიერება: მარცვლოვანი ფუძეები მიმართავენ აღწერით წარმოებას, უმარცვლოები – ორგანულს, **-ევ/-ი(ვ)**-სუფიქსიანს. საზოგადოდ, კაუზატივის კატეგორია (ფუნქცია) წარმოადგენს **სემანტიკურ უნივერსალიას**. ამიტომ ბუნებრივია, რომ ქართულში, ისევე როგორც სხვა ენაში, ყოველთვის იარსებებდა კაუზატიური ფუნქცია, როგორც ერთიიმ ზოგადენობრივი ფუნქციათაგანი, რომელიც ყოველ კონკრეტულ ენაში ნაირგვარ გამობატვლებას პოულობს. თუ გავითვალისწინებთ, რომ „**წერად სცა**“ ტიპის აღწერითი მოდელის არსებობა ქართულში ბერძნიზმად ან არმენიზმად ცხადდება,<sup>14</sup> თანაც საკმაოდ იშვიათი ხმარებისაა, ამ ფუნქციის ორგანულად გამობატვაც, ფაქტობრივ, მეორეულია, ბუნებრივად ჩნდება კითხვა: არსებობდა თუ არა ქართულში აღნიშნული ფუნქციის გამობატვის სხვა ალტერნატიული საშუალებები? ჩვენი აზრით, არსებობდა, აღნიშნული პერიფრასტული მოდელი არ იყო ერთადერთი. მეორეული კაუზატიური ფუნქციის (შუალობითი კონტაქტის) გამოსახატავად ენა მიმართავდა სხვა პერიფრასტულ მოდელებსაც, რომლებსაც ქართულ საენათმეცნიერო ლიტერატურაში სათანადო ყურადღება არ ეთმობა.

როგორც სამეცნიერო ლიტერატურაშია აღნიშნული, „**წერად სცა**“ ტიპის აღწერით კაუზატივებს ახასიათებთ პოზიციური სტაბილურობა: „**ცემა**“ მაკაუზატივებელი ზმნა, რომელიც მუდამ უპრევერობადაა წარმოდგენილი, პოსტპოზიციურად უკავშირდება ვითარებითში დასმულ მასდარს. ეს წყობა ირღვევა მხოლოდ **წუ** ნაწილაკის არსებობის შემთხვევაში: *წუ სცემ დარღუევად*.<sup>15</sup> თუმცა უიშვიათესად დადებით კონსტრუქციაშიც რომ შესაძლებელი იყო აღნიშნული რიგის დარღვევა, მონმობს მაგალითი:

„და დაადგინა იგი აღმოსავლით, **სცნა** ჯელნი<sup>16</sup> აპყრობად და ათქუმიამა სამგზის“ [ქართ. ცხ. I, 108:6].

ვფიქროთ, კაუზატიურ (შუალობითი კონტაქტის) ფუნქციას გამობატვდა აგრეთვე „**წერად სცა**“ ტიპის მოდიფიკაციით მიღებული შემდეგი წარმოებაც:

<sup>14</sup> მარი 1903, 271-272; თუმანიანი 1971, 347; სარჯველაძე 1984, 474; მარტიროსოვი 1955, 59.

<sup>15</sup> იმნაიშვილი 1970, 116.

<sup>16</sup> ამ შემთხვევაში აღწერითი წარმოება გათიშულია პირდაპირი დამატებით.

„**ეც** მოსავთა შენთა **პოვნაჲ** ნყალობისაჲ“ [სას. პოეზია 364:11] „აპოვნინე“.

„ზურგი ჩემი **ვეც გუემასა** და ლანჯ ჩემი ყურიმლის-**ცემასა**“ [ესაია 50:6 P] „ვაგვემინე, ვაცემინე“.

ამ შემთხვევაში დარღვეულია რიგი და „**ცემა**“ მაკაუზატივებელი ზმნა უსწრებს მასდარს, ამასთანავე, როგორც ვხედავთ, მასდარი ვითარებითის ნაცვლად შესაძლოა წარმოდგენილი იყოს სახელობითი ან მიცემითი ბრუნვების ფორმებით, რაც ინფინიტივის ფუნქციების შერყევას უნდა უკავშირდებოდეს. თუ „**წერად სცა**“ ტიპის წარმოებაში ინფინიტივი არ წარმოადგენს აქტანტს, აღნიშნულ პერიფრასტულ მოდელში მასდარი პირმიმართი დამატებაა – პირდაპირი (პირველ შემთხვევაში) ან ირიბი (მეორე შემთხვევაში), და მართულია შესაბამის ბრუნვებში.

როგორც შენიშნულია, აღწერით კაუზატივებში „**ცემა**“ ზმნა ყოველთვის უპრევერბოდაა წარმოდგენილი. „**ზმნისწინის დართვა მნიშვნელობას უცვლის „ცემა“ ზმნას და იგი კაუზატიურობის გამომხატველ მანარმოებლად (საწყისთან ერთობლიობაში) აღარ გაიგება**“.<sup>17</sup> ამ შემთხვევაში იგი მიზნის გარემოების ფუნქციით იტვირთება:

„ხოლო უფალმან არა მისცა მონაჲ თჳსი **სიკუდილად** ჳელთა მ[ათ] [სამ. ძეგლ. II, 115:20].

„არა მისცა ... სიკუდილად“ ნიშნავს: არ მისცა მოსაკვლელად, თუმცა გამორიცხული არ არის ასეთი ინტერპრეტაციაც: არ მოაკვლევინა. ვფიქრობთ, ეს უკანასკნელი უფრო გამართლებული უნდა იყოს, რადგან ამ ტიპის კონსტრუქციებში, ჩვენი აზრით, „**ცემა**“ ზმნა უნდა მოიაზრებოდეს არა პირდაპირ, როგორც სამვალენტიანი ზმნა „მიცემის“ მნიშვნელობით (მაგ., „**იაკობ სცა ესავს პური**“), არამედ აღნიშნული მნიშვნელობისგან დაცლილ დამხმარე ზმნად. ვფიქრობთ, გარკვეულ კონსტრუქციებში „**ცემა**“ მეშველი ზმნის პრევერბიანი ფორმა ვითარებითში დასმულ მასდართან ერთად, ძირითადი მნიშვნელობის გარდა (მიზნის გარემოების გამომხატვა), კაუზატიური სემანტიკის გამომხატველიც უნდა იყოს:

„რამეთუ თქუა: „**მისცნეს ძმამან ძმაჲ სიკუდილდ და მამამან – შვილი**“ [ოქროპ. II 21:24] „**მოაკვლევინებს**“.

„**მიგცემ შენ დაფლვად მკუდარი**“ [დაბ. 23:11 OJ] „**დაგამარხვინებ**“.

<sup>17</sup> იმნაიშვილი 1970, 116.

შესაძლოა მასდარის ნაცვლად წარმოდგენილი იყოს მომავალი დროის საობიექტო მიმღობა:<sup>18</sup>

„კვლაცა მიმცა შესაპრობლად ქაჯთა, ძნელად საომართა“ [ვეფხ. 1299:3].

„რომელი მივეც ცეცხლსა შესანუველად“ [დაბ. 15:6 OJ].

„მამწყუიტა დედას ძუძუსა, საქმელად მიმცა ვეშაპსა“ [შაჰნამე, 1580:1].

„ცემა“-მეშველზმნიანი აღწერითი კაუზატივისა და მიზნის გარემოების შინაარსობრივი სიახლოვე სავსებით გასაგები იქნება, თუ გავითვალისწინებთ ძველ ქართულში ვითარებითი ბრუნვის მნიშვნელობას – მიმართულების, მიწვევითობის, მიზნის გამობატვას.<sup>19</sup> მისი ძირითადი ფუნქციიდან გამომდინარე, შესაძლებელი იყო ვითარებით ბრუნვაში მდგარი მასდარის (ინფინიტივის) გამოყენება არა მარტო მიზნის გარემოების ფუნქციით, არამედ შედგენილი შემასმენლის სახელად ნაწილად მეშველ ზმნასთან ერთად მყოფადის მნიშვნელობით („ცოცხალი ვერლარა გამოსლვად ხარ“ (შუშ.)). ამგვარი მასდარული კონსტრუქციით გამობატულ მყოფადს კატეგორიულობის გაგება ჰქონდა და გულისხმობდა აუცილებლად შესასრულებელ მოქმედებას. სწორედ კატეგორიულობაში (ზემოაღნიშნულ მნიშვნელობებთან ერთად) უნდა ჩანდეს ვითარებითი დასმული მასდარის ერთ-ერთი ძველი მნიშვნელობა. ვითარებით ბრუნვაში მდგარი მასდარი თავისი მნიშვნელობის გამო საკმაოდ მოქნილი აღმოჩნდა კაუზატიური სემანტიკის გამოსახატავად, რადგან კაუზაცია გულისხმობს მოქმედების იძულებით შესრულებას და თავისი სემანტიკით აერთიანებს როგორც მიწვევითობას, მიზნის მიღწევას (მოქმედების ხელმძღვანელის ნების შესრულებას), ისე კატეგორიულობას (იძულების მომენტს).

კაუზატიური სემანტიკა განსაკუთრებით ხელშესახებია მაშინ, როცა მაკაუზატივებელი „ცემა“ ზმნის პრევერბიან ფორმასთან შეწყობილი მასდარი პირმომართი პირდაპირი დამატებაა:

---

<sup>18</sup> მიზნის გარემოების ფუნქციით ინფინიტივს სწორედ ეს უკანასკნელი ენაცვლება.

<sup>19</sup> გარკვეული თვალსაზრისით, „ცემა“-ზმნიან კონსტრუქციაშიც ინფინიტივი მიზნის გარემოებას წარმოადგენს. მაგ., „ნიგნი არა მიწერად გეც“ კონსტრუქციაში „მიწერად“, ა. მარტიროსოვის აზრით, მიზნის გარემოებაა (მარტიროსოვი 1955, 50).

„**მოეც**, უფალო, **პოვნად** წყალობაჲ შენი მას დღესა“ [სინ. მრავ. 274:12] „აპოვნინე“.

„**მოეც** მონათა შენთა ყოვლითა განცხადებულებითა [თქუმაღ] სიტყუისა შენისა“ [საქმე მოციქ. 4:29 P] „ათქმევინე“.

„**მოეც** მორწმუნეთა შენთა **ძლევად** მტერისა... **კურნებად** უძლურთა“ [იადგ. 356:33] „აძლევინე, განაკურნებინე“.

ინფინიტივის ფუნქციების შერყევით უნდა ავხსნათ ამ შემთხვევაშიც, ვითარებითის ნაცვლად, „**მიცემა**“ ზმნის მიერ პირმომართი დამატების სათანადო ბრუნვებში მართვა:

„და **მისცემდა** ღმრთისმსახურთა ადვილად **მოძიებასა** და **შეკრებასა** მათსა“ [მეტაფრას. 100:38] „მოაძიებინებდა, შეაკრებინებდა“<sup>20</sup>

„ან **მომეც** მეცა **მოთმინებაჲ**, რაჲთა სათნოდ შენდა აღვასრულნე მცირედნი ესე დღენი ცხოვრებისა ჩემისანი“ [აგიოგრაფ. ძეგლ. II, 218:11] „მომათმენინე“.

„ვინათგან **მოგცა** თქუენ ღმერთმან **ძლევა** ყოველთა მტერთა“ [ქართ. ცხ. II, 237:18] „დაგაძლევინა“.

„რამეთუ შენ ხარ, რომელმან **მომეც** მე სიყრმით ჩემითგან განსაცდელსა შინა **თმენაჲ**“ [აპოკრიფ. მოციქ. 17:42] „მომათმენინე“.

„მაღლი მასვე, ვინ რომ **მოგცა** მტერთა **ძლევა**...“ [შვიდი მთიები 885:3] „დაგაძლევინა“.

„მან **მოგცა** ესეთი **გამარჯვება**, თვარე ვისგან ეგებოდა ამისთანასა ქარისა ადგომა ...“ [შაჰნამე 501:26] „გაგამარჯვებინა“.

„**ცემა**“ ზმნის როგორც პრევერბიანი, ისე უპრევერბო ფორმის გარდა, მაკაუზატივებელ ზმნად შესაძლოა წარმოდგენილ იქნეს სხვა ზმნებიც, რომლებიც უფრო პროდუქტიულნი არიან. პირველ ყოვლისა, გვინდა შევეხოთ „**ბრძანება**“-ზმნიან აღწერით კაუზატივებს. „**ბრძანება**“ ზმნასთან შეწყობილი მასდარი, რომელიც სინტაქსურად პირდაპირი დამატებაა, შესაძლოა წარმოდგენილ იქნეს ვითარებითი, სახელობითი ან მიცემითი ბრუნვების ფორმით. თავდაპირველად წარმოვადგენთ ვითარებითში მდგარი მასდარის შემცველ კონსტრუქციებს:

„საფასეთა წარმავალთაჲ **ბრძანა** დაგებად წინაშე შენსა“ [სას. პოეზია 125:121].

---

<sup>20</sup> | სერიის ფორმები ნაკლებპროდუქტიულია.

„მაშინ პილატე უბრძანა მიცემად გუამი იგი მისი“ [მ. 27:58 FGHIK].

„მსწრაფლ უბრძანა პროტონოტარსა თვსსა შექმნად ორთა ოქრობეჭედთა“ [აგიოგრაფ. ძეგლ. II, 196:7].

„პეტრე ქართველისა ბრძანე მოყვანებად ჩუენდა, რამეთუ ფრიად ტანჯნა ჯორცნი თვსნი“ [ქართ. ცხ. I, 135:10].

„რამეთუ ხატი... რომელი სიონს მკვდრ იყო, ბრძანა მოყვანებად და ჯიდისა შესავალსა დადებად პირალმართ“ [ქართ. ცხ. II, 177:18-19].

„და უბრძანა შემოსლვად ყოველთა ტყუეთა და მონესეთა“ [ქართ. ცხ. I, 164:3].

„ხოლო ერისთავმან უბრძანა მანაველთა მოსლვად ნინაშე მისსა“ [სამ. ძეგლ. II, 113:17].

„უბრძანა არა ჯოცად მათდა, არამედ პყრობად და დევნად“ [სამ. ძეგლ. II, 109:4-5].

როგორც აღვნიშნეთ, ინფინიტივის ფუნქციების შერყევის გამო X საუკუნიდან ვითარებით ბრუნვაში დასმულ მასდარს ენაცვლება სახელობით ან მიცემით ბრუნვაში მდგარი მასდარი, „ბრძანა დაკრძალვად“ იცვლება „ბრძანა დაკრძალვა(ა)“ ან „ბრძანებს დაკრძალვას“ ტიპის კონსტრუქციებით<sup>21</sup> იმის მიხედვით, რომელ სერიასთან გვაქვს საქმე.

მასდარი სახელობითშია:

„უბრძანა აკვლინაჲსი თმითა თავისა მისისაჲთა ჩამოკიდებაჲ“ [ქრისტ. 192:22].

„ხოლო ურბანოს უბრძანა გარდამოყსნაჲ მისი და წარდგინებად სცა ნინაშე კერპთა და ჰკითხვიდა მას...“ [ქრისტ. 188:33].<sup>22</sup>

„ხოლო ივლიანე ბრძანა აღგზნებაჲ თორნისაჲ სამ დღე და შთააგდეს მას შინა“ [ქრისტ. 193:21].

„უბრძანა შეკრვაჲ მისი და ცემაჲ“ [აგიოგრაფ. ძეგლ. I 17:15].

„ან ბრძანე შეპყრობაჲ მისი და შეაგდე იგი სატანჯველსა და გუემასა“ [აგიოგრაფ. ძეგლ. I 64:7].

<sup>21</sup> მარტიროსოვი 1955, 58.

<sup>22</sup> ამ კონტექსტში გამოყენებულია კაუზატიური სემანტიკის გამოხატვის ორი სხვადასხვა მოდელი: „ცემა“ და „ბრძანება“-მეშველზმნიანები.

„და სასომან და განმანათლებელმან ჩემმან ბერმან არსენი მიბრძანა ამის ანდერძისა **დანერა**“ [ისტ. საბ. I 53:6].

„მაშინ **მოყვანება ბრძანა** სამ-დღე უჭმელისა ძაღლისა“ [ქართ. ცხ. II, 88:9 MTm]. მოყვანებად სცა V.

„მართ მეფემან სპათა **ბრძანა** ავთანდილის **თაყვანება**“ [ვეფხ. 1545(1546):1].

„განყრა დედოფალი და **უბრძანა გაყუნა** დიაცისა“ [ამირანდარეჯ. 695:1 a].

მასდარი მიცემითშია:

„ხოლო უფალი განაგებდა მათთვის და **უბრძანებდა** მოსეს კუერთხითა **განპებასა** ზღვასა“ [ფსევდომაკარ. 323:19].

„არამედ ქადაგისა მიერ **შენიროვასა** მსხუერპლისასა **უბრძანებდა**“ [მეტაფრას. 169:46].

„ხოლო თრდატ უძლიერესად **ცემასა** მისსა წინაშემდგომელთა **უბრძანებდა** და ეტყოდა...“ [მეტაფრას. 476:15].

„**უბრძანებდა** აფთვიმიანეს **მიცემასა** ქალისა თვისისასა“ [რუსუდ. 613:38].

„ესე მეფე და დედოფალი ჩემსა კარში **გაძებასა** არაოდეს **ბძანებენ...**“ [რუსუდ. 480:13].

„განრღვეულს ცხედრის **ალებას უბრძანებ**, სხვათ წინ წარადგენ“ [არჩ. I 14:3].

ძველ ქართულშივე მარტივი წინადადების ვითარებით ბრუნვაში დასმული მასდარიანი კონსტრუქცია შეიძლება შეცვლილიყო რთული ქვეწყობილი წინადადებით, რომლის დამოკიდებულ წინადადებაში გვექონდა **რაჯთა** კავშირი + კავშირებითის მწკრივით გაფორმებული ზმნის პირიანი ფორმა. ამიტომ გარკვეულ შემთხვევებში ამ ტიპის ჰიპოტაქსური კონსტრუქციაც გვევლინება კაუზატიური ფუნქციის გამომხატველად:

„მაშინ **უბრძანა** მსახურთა თვსთა, რაჯთა **მოიყვანონ** წინო“ [ქართ. ცხ. I, 104:12].

„და **უბრძანა** ყოველთა, რათა **დამალნენ** ჯუარნი“ [ქართ. ცხ. I, 136:9-10].

მეორეული კაუზატივის ფუნქციით შესაძლოა იხმარებოდეს აგრეთვე „**იძულება**“ ზმნის პირიანი ფორმა ვითარებით, სახელობით ან მიცემით



(შედარებით იშვიათად) ბრუნვაში მდგარ მასდართან ერთად, რომელიც სინტაქსურად ასევე პირდაპირი დამატებაა.

მასდარი ვითარებითშია:

„რავდენი საქმე **აიძულებდა** მას სასოებისა **ნარკუეთად**“ [ოქრობ. II 131:16].

„ხოლო ანგაჰრებაჲ **აიძულებდა** გულსა კაცთასა ძუირის **საქმედ**“ [უდაბნ. მრავ. 1:25].

„დამიგო ტრაპეზი და ღვინო და **მაიძულა** მე **ჭამად** და **სუმად**“ [მატბ. კრებ. 336:22].

„ხოლო მე შურმან საღმრთომან **მაიძულა თქმად** ამისსა“ [ქართ. ცხ. I, 163:4].

მასდარი სახელობითშია:

„და **აიძულა** მონაზონსა მას **დატევებაჲ** დაბისაჲ მის“ [ლიმ. 85:9].

„შეინყალა ასული თვისი: **არა აიძულა დატევება** სჯულისა“ [ქართ. ცხ. I, 144:17].

მასდარი მიცემითშია:

„ყოველთა კაცთა **აიძულებდა მსახურებასა** მათსა“ [მეტაფრას. 344:10].

„**აიძულებდა დატევებასა** სჯულისასა“ [ქართ. ცხ. II, 171:7].

გარკვეულ შემთხვევებში „**იძულება**“-ზმნიანი ჰიპოტაქსური კონსტრუქციაც გვაძლევს კაუზატივის გაგებას:

„და **მიაველინა** მან მისა და **აიძულა**, რაჲთა **მისცეს** მას ხუთასი დრაჰკანი“ [ოქრობ. 73:16].

„**შეიპყრეს** იგი სპარსთა და **აიძულებდეს**, რათამცა **უარყო ქრისტე**“ [ქართ. ცხ. I, 199:11-12].

ზემოთ დასახელებულთა გარდა, იშვიათად კაუზატიური ფუნქციის გამომხატველი შეიძლება იყოს კონსტრუქციები, რომლებშიც მაკაუზატივებელ ზმნად გვევლინება: **თქუმა**, **რქუმა**, **ყოფა**, **მომადლება**, **ვედრება**, **მოყვანა** და სხვ., მაგ.:

„რაჲ იხილა მეფემან სიმრავლე ობოლთა, განიხარა და უბრძანა ბერსა მას, რათა **თქუან ყ[რ]მათა** მათ გალობა. ხოლო ნეტარმან მან **უთხრა** ყრმათა მათ **თქმად** გალობა სვმონისი...“ [აგიოგრაფ. ძეგლ. IV, 425:3].

„**მონააო** ასმათისი“ **შემოყვანა ვუთხარ შინა**“ [ვეფხ. 366(363):3].

„**მოყვანა ვუთხარ**, ებრძანა: „**ქმნაა სისხლისა დინება?**“ [ვეფხ. 369(366):2].

„**და ფერწი დაიპყრა იესუ და ჰრქუა მონოდება მისი**“ [მრკ. 10:49 C].

საერთოდ, „**თქმა**“-ზმნიანი პერიფრასტული კაუზატივები ნაკლებ კატეგორიულობას გამოხატავენ და **თხოვნის** შინაარსი უფრო აქვთ. შესაძლოა ამიტომაც ამ ტიპის კონსტრუქციები ძველ ქართულში ნაკლებად იხმარება კაუზატიური ფუნქციის გამოსახატავად.

„**ნუ ყოს ღმერთმან ჩემგან თქვენის სისხლის თავს დება**“ [რუსუდ. 412:4].

„**განა მოვილოდინოთ აბან ქამანისძე და მათ სხუათა მოცდა ვყოთ**, ანუ ჩუენ ნავიდეთო?“ [ამირანდარეჯ. 88:5].

„**საქორწილოდ მრავალთა საჭურჭლეთა და ხაზინათა მოტანა დაავედრა**“ [რუსუდ. 67:34 B]. მოატაინა A.

„**მომადლე ამას დამორჩილებად ამის ქუეშემყოფნი სიმართლითა და ჭემშარიტებითა**“ [სამ. ძეგლ. II 57:6].

ამგვარად, კაუზატიური (შუალობითი კონტაქტის) ფუნქციის გამოსახატავად, „**წერად სცა**“ ტიპის აღწერითი მოდელის გარდა, ენა მიმართავდა ალტერნატიულ პერიფრასტულ მოდელებსაც, რომლებშიც მაკაუზატივებელი ზმნის ფუნქციით გვხვდებოდა: **მიცემა**, **ბრძანება**, **იძულება** და შედარებით იშვიათად სხვა ზმნებიც. კაუზირებული ფორმა ამ შემთხვევაში წარმოდგენილი იყო **მასდარით (ვითარებითი)** (აღრეული პერიოდის ტექსტებში), **სახელობითი** ან **მიცემითი** (მოგვიანო პერიოდის ტექსტებში) ბრუნვების ფორმით) ან იშვიათად კავშირებითის მწკრივით გაფორმებული ზმნის პირიანი ფორმით.<sup>23</sup> მაკაუზატივებელი ზმნები ერთმანეთისგან განსხვავდებოდა კატეგორიულობის ხარისხით. მათი შერჩევა ხდებოდა კონტექსტის მიხედვით.

---

<sup>23</sup> არ უნდა გამოირიცხოს სხვა ალტერნატიული საშუალებაც – არაკაუზატიური ფორმა, რომელიც, კონტექსტიდან გამომდინარე, შესაძლოა გაშუალებული მოქმედების გაგებასაც იძლეოდეს, მაგ.: „**ხოლო სულტანი ღმობიერ იქმნა, განბანა და მრავალი ნიჭი მიანიჭა**“ [ქართ. ცხ. II, 219:11]. კონტექსტიდან გამომდინარე, გრამატიკული სუბიექტი (სულტანი) მხოლოდ ინიციატორია და არა ფაქტობრივი შემსრულებელი ზმნით აღნიშნული მოქმედებისა, ამიტომ „**განბანა**“ ფორმა გააზრებულ უნდა იქნეს, როგორც „**განაბანინა**“.

მართალია, ახალ ქართულს (და, ფაქტობრივ, საშუალსაც) მოეპოვება კაუზატიური ფუნქციის გამოხატვის მორფოლოგიური საშუალებები, მაგრამ გარკვეულ შემთხვევებში, ძირითადად, სტილიზაციისათვის ენამ შესაძლოა პერიფრასტულ წარმოებასაც მიმართოს, მაგ., *ბრძანა მოყვანა, სთხოვა მოტანა, აიძულა თქმა* და სხვ. ამგვარი აღწერითი წარმოების მოდელი საერთოა მთელი რიგი (ინდოევროპული თუ სხვა ტიპის) ენებისთვის. მაგ., ინგლისურში ამგვარ კაუზატიურ კონსტრუქციებს ქმნიან ზმნები: *make, let, cause, have, get, force, help...*

### ბიბლიოგრაფია

#### References

- თუმანიანი 1971:** Туманян Э. Г. 1971, *Древнеармянский язык*, Москва  
**იმნაიშვილი ი., იმნაიშვილი ვ. 1996:** იმნაიშვილი ი., იმნაიშვილი ვ. 1996, *ზმნა ძველ ქართულში*, I, თბილისი
- იმნაიშვილი 1970:** იმნაიშვილი ვ. 1970, კაუზატივი ძველ ქართულში, *თსუ სტუდენტთა სამეცნიერო შრომების კრებული*, X, 111-121
- მარტიროსოვი 1955:** მარტიროსოვი ა. 1955, მასდარული კონსტრუქციის გენეზისისათვის ძველ ქართულში, *იბერიულ-კავკასიური ენათმეცნიერება*, VII, 43-59
- მარი 1903:** Марр Н. 1903, *Грамматика древнеармянского языка*, Санкт-Петербург
- სარჯველაძე 1984:** სარჯველაძე ზ. 1984, *ქართული სალიტერატურო ენის ისტორიის შესავალი*, თბილისი
- სარჯველაძე 1997:** სარჯველაძე ზ. 1997, *ძველი ქართული ენა*, თბილისი
- შანიძე 1976:** შანიძე ა. 1976, *ძველი ქართული ენის გრამატიკა*, თბილისი
- ციხელაშვილი 1999:** ციხელაშვილი ლ. 1999, კაუზატივის წარმოება საშუალ ქართულში, სადისერტაციო ნაშრომი ფილოლოგიის მეცნიერებათა კანდიდატის სამეცნიერო ხარისხის მოსაპოვებლად, თბილისი

#### წყაროები:

- აგიოგრაფ. ძეგლ. I:** *ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები (V-X სს.)*, 1963, დასაბუქდად მოამზადეს ილ. აბულაძემ,

- ნ. ათანელიშვილმა, ნ. გოგუაძემ, ლ. ქაჯაიამ, ც. ქურციკიძემ, ც. ჭანიკევმა და ც. ჯღამაიამ, ილია აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით, თბილისი
- აგიოგრაფ. ძეგლ. II:** *ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები (XI-XV სს.), 1967, დასაბეჭდად მოამზადეს ილ. აბულაძემ, ნ. ათანელიშვილმა, ნ. გოგუაძემ, მ. დოლაქიძემ, ც. ქურციკიძემ, ც. ჭანიკევმა და ც. ჯღამაიამ, ილია აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით, წ. II, თბილისი*
- აგიოგრაფ. ძეგლ. III:** *ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, მეტაფრასული რედაქციები (XI-XIII სს.), 1971, დასაბეჭდად მოამზადეს ილ. აბულაძემ, ე. გაბიძაშვილმა, ნ. გოგუაძემ, მ. დოლაქიძემ, გ. კიკნაძემ და ც. ქურციკიძემ, ილია აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით, წ. III, თბილისი*
- აგიოგრაფ. ძეგლ. IV:** *ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, სვინაქსარული რედაქციები (XI-XVIII სს.), 1968, გამოსაცემად მოამზადა და გამოკვლევა დაურთო ე. გაბიძაშვილმა, ი. აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქტორობით, წ. IV, თბილისი*
- ამირანდარეჯ.:** მოსე ხონელი, *ამირანდარეჯანიანი, 1967, გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო ნ. ათანელიშვილმა, თბილისი*
- აპოკრიფ. მოციქ.:** *ქართული ვერსიები აპოკრიფებისა მოციქულთა შესახებ, IX-XI სს. ხელნაწერთა მიხედვით, 1959, ტექსტები გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო ც. ქურციკიძემ, თბილისი*
- არჩ. I:** არჩილი, *თხზულებათა სრული კრებული ორ ტომად, 1936, აღ. ბარამიძისა და ნ. ბერძენიშვილის რედაქციით, ტ. I, ტფილისი*
- ბალავ.:** *ბალავარიანის ქართული რედაქციები, 1957, გამოსცა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო ილია აბულაძემ, ა. შანიძის რედაქციით, თბილისი*
- ვეფხ.:** შოთა რუსთაველი, *ვეფხისტყაოსანი, 1966, ტექსტი ძირითადი ვარიანტებით, კომენტარებითა და ლექსიკონითურთ ორ ტომად, ა. შანიძისა და ა. ბარამიძის რედაქციით, ტ. I, თბილისი*
- იადგ.:** *უძველესი იადგარი, 1980, გამოსაცემად მოამზადეს, გამოკვლევა და საძიებლები დაურთეს ელ. მეტრეველმა, ც. ჭანიკევმა და ლ. ხევსურიანმა, თბილისი*

- ისტ. საბ. I:** ქართული ისტორიული საბუთების კორპუსი (IX-XIII სს.) 1983, შეადგინეს და გამოსაცემად მოამზადეს თ. ენუქიძემ, ვ. სილოგავამ, ნ. შოშიაშვილმა, ტ. I, თბილისი
- კლარჯ. მრავ.:** კლარჯული მრავალთავი, 1991, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა და გამოკვლევა დაურთო თამილა მგალობლიშვილმა, თბილისი
- ლიმ.:** იოანე მოსხი, ლიმონარი, 1960, ტექსტი გამოკვლევითა და ლექსიკონით გამოსცა ილია აბულაძემ, თბილისი
- მ.:** მათეს სახარება, ქართული ოთხთავის ორი ბოლო რედაქცია, 1979, ტექსტი გამოსცა და გამოკვლევა დაურთო ივანე იმნაიშვილმა, [ძველი ქართული ენის კათედრის შრომები, ტ. 22], თბილისი
- მამათა ცხორ.:** მამათა ცხორებანი, ბრიტანეთის მუზეუმის ხელნაწერი XI საუკუნისა, 1975, გამოსცა ვახტანგ იმნაიშვილმა, თბილისი
- მეტაფრას.:** ძველი მეტაფრასული კრებული (სექტემბრის საკითხავები), 1986, გამოსცა ნ. გოგუაძემ, ძველი ქართული მწერლობის ძეგლები, ტ. 7, თბილისი
- ნიკოდ.:** ნიკოდიმოსის აპოკრიფული წიგნის ქართული ვერსია, 1985, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო ციალა ქურციკიძემ, თბილისი
- ოქროპ.:** იოანე ოქროპირის ცხოვრების ძველი ქართული თარგმანი და მისი თავისებურებანი 968 წლის ხელნაწერის მიხედვით, 1986, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო რ. გვარამიამ, თბილისი
- ოქროპ. II:** წმ. იოანე ოქროპირი, თარგმანებაჲ მათეს სახარებისაჲ, 1999, თარგმანი წმ. ეფთვიმე მთაწმიდელისა, წ. II, თბილისი
- რუსუდ.:** რუსუდანისი, 1957, ი. აბულაძისა და ივ. გიგინეიშვილის რედაქციით, თბილისი
- სამ. ძეგლ. II:** ქართული სამართლის ძეგლები, ტ. II, საერო საკანონმდებლო ძეგლები (X-XIX სს.), ტექსტები გამოსცა, შენიშვნები და საძიებლები დაურთო პროფ. ი. დოლიძემ, თბილისი
- სას. პოეზია:** პავლე ინგოროყვა, 1913, ძველი ქართული სასულიერო პოეზია, წ. I, ტფილისი
- სინ. მრავ.:** სინური მრავალთავი 864 წლისა, 1959, ა. შანიძის რედაქციით, წინასიტყვაობით და გამოკვლევით [ძველი ქართული ენის კათედრის შრომები, 5], თბილისი

- უდაბნ. მრავ.**: უდაბნოს მრავალთავი, 1994, ა. შანიძისა და ზ. ჭუმბუ-რიძის რედაქციით, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადეს: ლ. ბარამი-ძემ, კ. დანელიამ, რ. ენუქაშვილმა, ი. იმნაიშვილმა, ლ. კიკნაძემ, მ. შანიძემ და ზ. ჭუმბურიძემ [ძველი ქართული ენის კათედრის შრომები, 28], თბილისი
- ფსევდომაკარ.**: ფსევდომაკარის თხზულებათა ქართული ვერსია, 1982, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო გ. ნინუამ, ძველი ქართული მწერლობის ძეგლები, ტ. 4, თბილისი
- ქართ. ცხ. I**: ქართლის ცხოვრება, 1955, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, ტ. I, თბილისი
- ქართ. ცხ. II**: ქართლის ცხოვრება, 1959, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, ტ. II, თბილისი
- ქრისტ.**: *Monumenta Paleographica Medii Aevi, Series Ibero-caucasica, The Old Georgian Palimpsest, Codex Vindobonensis georgicus 2, Volume 1*, Edited by Jost Gippert, in co-operation with Zurab Sarjveladze and Lamara Kajaia, Brepols, 2007
- შატბ. კრებ.**: შატბერდის კრებული X საუკუნისა, 1979, გამოსაცემად მოამზადეს ბ. გიგინეიშვილმა და ელ. გიუნაშვილმა, თბილისი
- შაჰნამე**: შაჰნამეს ანუ მეფეთა წიგნის ქართული ვერსიები, 1916, ტექსტი გამოსცა და წინასიტყვაობა და ლექსიკონი დაურთო იუსტინე აბულაძემ, ძველი ქართული მწერლობა, ტ. I, თბილისი
- შვიდი მთიები**: ნოდარ ციციშვილი, შვიდი მთიები – ბარამ-გური, 1930, კ. კეკელიძის რედაქციით, გამოკვლევით და ლექსიკონით, თბილისი
- O**: წიგნი ძუელისა აღთქუმისანი 978 წლის ხელნაწერის მიხედვით, 1947, გამოსცა ა. შანიძემ, ტ. I, თბილისი
- P**: ქართული ლექციონარის პარიზული ხელნაწერი, 1997, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადეს კ. დანელიამ, სტ. ჩხენკელმა და ბ. შავიშვილმა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო კ. დანელიამ, ტ. I, ნაწ. II, თბილისი
- S**: მცხეთური ხელნაწერი, 1981-1986, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა და გამოკვლევა დაურთო ელ. დორჩანაშვილმა, თბილისი

Lela Tsikhelashvili

### Periphrastic Models for Expressing Causative in Old and Middle Georgian

As is known, in Georgian they distinguish primary and secondary causatives, i.e. mediated contact forms. In Georgian only the secondary causatives are causative forms by their function and morphological form (forms of mediated contact), in which the suffixes **-in** and **-evin** are considered as causative markers. Grammaticalization of the causative function is a secondary event, it is finally formed in connection with the suffix **-in**, which we practically cannot meet in Old Georgian, it appears in the written monuments from the 10th century and has been established from the 11th-12th centuries. By the 13th century this process had practically been completed. **-in** had been added to the syllable-stem (*a-tser-in-eb-s*, *a-ket-eb-in-eb-s*... 'makes him write, makes him do'), as well as to the stem without a syllable, to which, for expressing the causative function, in Old Georgian was added the suffix **-ev/i(v)** (*a-kmn-ev-s*, *a-khvn-ev-s*, *a-tkum-i-a*... 'makes him do, makes him plough, made him say') and in this way was formed the compound suffix **-evin**.

It is interesting how the causative function of syllable-stems was expressed before adding the suffix **-in**? Besides the production with the suffix **-i(v)-eb/i(v)**, which is less productive and, actually, it is evidenced in the monuments of the later period of Old Georgian (*takuanis-vatsemie* [Lim. 51:5], *moaghebiis* [Hagiographic Monum. II, 74:23], *moadrekiis* [Hagiographic Monum. II 70:27, 71:11]) the language was using the descriptive, periphrastic production: the infinitive [verbal noun] of the conjugated verb in the adverbial case together with the finite form of the auxiliary, i.e. causation verb **'tsema'**: *moghebad stsa* ('made him bring'), *damarkhvad stsa* ('made him bury'), etc. Such type of descriptive production, which did not distinguish the stem structure, is evidenced in the written monuments of the 7th-11th centuries, from the 12th century it disappears. We have confirmed only several descriptive causatives in the works of the creative personalities of the first quarter of the 11th-13th centuries of "Kartlis Tskhovreba" (Life of Kartli) (*ets tchamad* 'make him eat' [Life of Kartli, I, 94:15]; *mokvanebad stsa* 'made him bring her' [Life of Kartli, II, 80:15]; *mokvanebad vtset* 'let's make him bring her' [Life of Kartli, II, 87:17]... Though the manuscripts containing these texts belong to a later period, this does not change the essence of the matter in this case.

The causative category is a semantic universal. Hence, it is natural that in Georgian as well as in other languages has always existed a causative function as one of those common linguistic functions which in every particular language is expressed in multiple ways. Taking into consideration the fact that the existence in Georgian of the descriptive model of the type *tserad stsa* ‘made him write’ is declared as Greekism or Armenism also that it was used rather infrequently, and that the organic expression of this function, in fact, is secondary, naturally arises a question: Were there in Georgian other alternative means of expressing the mentioned function? In our opinion, the periphrastic model ‘*moghebad stsa*’ was not the only one. For expressing the secondary causative function (indirect contact) the language also used other alternative periphrastic models, which, in fact, are not examined in the Georgian linguistic literature.

a) First of all, there should be noted the periphrastic models received by the modification of ‘*moghebad stsa*’ type: *ets povnai* ‘make him find’ [Pop. Poetry 364:11], *rets guemasa* ‘I made him beat’ [Par. Lect. 50:6] (In this production the stable row of descriptive causatives is broken and the auxiliary verb is used prepositionally, also the infinitive [verbal noun], instead of the the adverbial case is in the nominative or dative cases, which should be connected with the impairment of the infinitive category).

b) In certain constructions the form with a preverb of the auxiliary verb ‘*tsema*’, together with the infinitive in the adverbial case, apart from its main meaning (expression of an adverbial modifier of purpose), also expresses causative semantics: *mimtsa shesapkroblad* - sheapkrobina ‘made him arrest me’ [The Knight in the Panther’s Skin 1299:3], *satchmelad mimtsa* - sheatchmevina ‘made him eat me’ [Shah Name 1580:1].

c) Other verbs can also be used as the causation verb. First of all, we will touch upon the production with the auxiliary verb **brdzaneba** (‘order’). The infinitive, accorded with the verb ‘order’, which syntactically is a direct object, may be in the forms of adverbial, nominative or dative cases. Such type of production is confirmed in Old as well as Middle Georgian: *brdzana mitsemad* – ordered to give [M. 14:9] ‘made him give’; *ubrdzana chamokidebai* – ordered to hang [Martyrdom of Christina. 192:22] ‘made him hang’; *ubrdzanebda ... mitsemasa* – ordered ... giving [Rusud. 613:38] ‘made him give’, etc.

d) A finite form of the verb **idzuleba** (‘to force’) together with the infinitive in the adverbial or nominative case can also be used with the function of



the secondary causative. In this case syntactically the infinitive is also a direct object. It is noteworthy that such type of periphrastic production is used quite often: *maidzula ... aghtserad* – forced me ... to describe [Kimen II, 154:8] ‘made me describe’; *ara aidzula dateveba* – didn’t force to leave [Life of Kartli, I, 144:17] ‘didn’t let him leave’ ...

e) Rarely the causative function can be expressed by the constructions in which the causation verbs can be: **tkuma** – tell, **kopa** – make, **momadleba** – grant, **vedreba** – supplicate, **moyvana** – bring, etc. E. g.: *Shemokvana vuthkar* – shemovayvanine ‘I told [him] to make [her] come in’ [The Knight in the P. Sk. 366 (363):3]; *motsda vkot* – movatsdevinot ‘let’s make him wait’ [Amiran. 88:5]; *motana daavedra* [Rusud. 67:34], Compare: *moatanina* ‘made him bring’; *momadle damorchilebad* – daamorchilebine ‘make him obey’ [Georg. Law Monum. II, 57:6], etc.

The causation verb is chosen according to the causative semantics, e. g.: *brdzana dagebad* (‘ordered to pave’) and *shemokvana vutkhar* (‘I told him to make her enter’) constructions differ from each other by the degree of categoricalness. The periphrastic causatives with the verb **tkma** – to say express less categoricalness and have the meaning of request.

f) Again in Old Georgian a construction with the infinitive in the adverbial case could be replaced with the conjunction **raita** (‘that’) + subordinate clause, containing a verb in the finite form of the subjunctive screeve: *ubrdzana mokvanebad = ubrdzana, raita moikvanon* ‘ordered that they bring her’. Accordingly, such type of hypotactic construction should also be examined, as one of the alternative means of expressing causative semantics, e. g.: “*mashin ubrdzana msakhurta tvista, rata moikvanon nino*” – ‘Then he ordered his servants that they bring Nino’ [Life of Kart. I, 104:12], “*moakvanina*”. This process developed in Middle and then in Modern Georgian.

g) Other alternative means – a non-causative form – should not be excluded either, which, depending on the context, may also have the meaning of a mediated action, e. g.: “*kholo sultani Imobier ikmna, ganbana da mravali nitchi mianitcha*” – “*And sultan got more soft-hearted, washed him and honored him with many honors*” [Life of Kart. II, 219:11] According to the context, the grammatical subject (sultan) is only the initiator, and not the real executor of the action expressed by the verb, hence, the form ‘**ganbana**’ should be considered as ‘**ganabanina**’ – ‘made them wash him’.

It is true that Modern Georgian (and, in fact, Middle Georgian too) has morphological means of expressing the causative function; but, in certain cases, mainly for stylization, the language can also use the periphrastic production, e. g.: *brdzana mokvana* ‘ordered to bring her’, *stkhova motana* ‘asked to bring it’, *aidzula tkma* ‘forced to say’, etc. Such type of model of production is common for many (Indo-European and other language families) languages. For example, in English the verbs *make*, *let*, *cause*, *have*, *get*, *force*, *help*, etc. form such kind of causative constructions.

## ნესტან სულავა

### ბიბლიური „სამოსელი პირველი“ და „ტყავისა სამოსელი“ საღვთისმეტყველო ლიტერატურაში

საღვთისმეტყველო ლიტერატურაში სამოსლის სიმბოლიკას კონცეპტუალური მნიშვნელობა ენიჭება, რადგან პირველქმნილ ადამიანთა სულიერი არსისა და მოკვდავი ბუნების შექმნის რაობის გარკვევა სწორედ მას უკავშირდება. სტატიის მიზანია „სამოსელი პირველისა“ და „ტყავისა სამოსელის“ არსისა და სახისმეტყველებითი მნიშვნელობის შესახებ მსჯელობა საღვთისმეტყველო წყაროების გამოყენებით. პრობლემის სრულყოფილად გასააზრებლად და საკვლევად აუცილებელია ის სამეცნიერო ლიტერატურა, რომელშიც აღნიშნული საკითხი სხვადასხვა თვალსაზრისითაა განხილული ან სხვადასხვა საკითხის კვლევის პარალელურად სამოსლის თაობაზეც არის საუბარი. სამოსლის სიმბოლოურობა ბიბლიურ ჰიპოდოგმურ ხატ-სახეთა სახისმეტყველების ერთ-ერთი უმთავრესი კომპონენტია, რომელიც ბიბლიაზე დაფუძნებულ საღვთისმეტყველო ლიტერატურაში პარადიგმათა მრავალფეროვნების საფუძვლად გვევლინება. „სამოსელი პირველი“ ზესთასოფლური სამოსელია და მისი დაკარგვა პირველ ადამიანთა სულიერობის სინაკლულის შედეგია, რის შემდეგაც ღვთისგან ქმნილი პირველი ადამიანები „ტყავის სამოსლით“ იმოსებიან და გარესამყაროში გასულნი „სამოსელი პირველის“ დასაბრუნებლად იღვნიან და იბრძვიან.

**სამოსლის ბიბლიური არსის შესახებ.** სამოსლის სიმბოლოურობაზე ბიბლიის პირველივე წიგნი მოგვითხრობს. ღმერთმა შექმნა პირველი, უცოდველი ადამიანები – ადამი და ევა, რომლებიც ნათლით შემოსა და საცხოვრებლად სამოთხე დაუმკვიდრა. ქრისტიანული მოძღვრებით, ღმერთმა ადამიანი ჩაიფიქრა და შექმნა სამყაროს მწვერვალად და ხილულ გვირგვინად, როგორც სამყაროს გრძნობადით აღმქმელი არსება. ბიჩკოვის აზრით, მოციქულთა დროის ღვთისმსახურებაში ადამიანს უნოდებდნენ „სამყაროს მშვენებას“ (κόσμος τῶν κόσμων).<sup>1</sup> ღვთისგან ქმნილი

---

<sup>1</sup> Бычков 1999, 73.

პირველი ადამიანი იყო მშვენიერი, რომელსაც ღმერთმა მიანიჭა თავისუფალი ნება, თავისუფალი არჩევანი და სამოთხის ყველა ხის ნაყოფის გემოახილვის უფლება მისცა, გარდა ცნობადისა და სიცოცხლის ხის ნაყოფისა. ღმერთმა თავის შექმნილ ადამიანს მისცა, ერთი მხრივ, თავისუფალი ნება და თავისუფალი არჩევანი, მაგრამ, მეორე მხრივ, ამ აკრძალვით უჩვენა, რომ, როგორც არსება, შექმნილია, შემოსაზღვრულია, უფლებაშეზღუდულია, რის გამოც მან ღვთაებრივი კანონის კვალობაზე და ღვთის ნებით უნდა იცხოვროს. წინააღმდეგ შემთხვევაში, მას სასჯელი არ ასცდება. ამასთან, ღმერთის მიერ აკრძალვამ ადამი ორი პრობლემის წინაშე დააყენა: 1. ღვთის აღთქმის დაცვა, კერძოდ, აკრძალვის დაცვა აუცილებელია; 2. ცნობადისა და სიცოცხლის ხის ნაყოფის გემოახილვით სამყაროს, ღვთისგან ქმნილი არსის, სიკეთისა და ბოროტის შეცნობაა შესაძლებელი, თუმცა, შედეგად სიკვდილს მოიპოვებს. თავისთავად ცხადია, რომ შეცნობის სურვილი და ცოდნა არ არის ბოროტება, მაგრამ აკრძალული ხილის ნაყოფის ჭამამ გამოავლინა, რომ ადამმა და ევამ ცოდვა ჩაიდინეს, რომლის აღსრულება თავად არ იტვირთეს და სხვისთვის გადაბრალება სცადეს.

ბიბლია არ მიუთითებს, თუ რამდენ ხანს გაგრძელდა სამოთხის ჰარმონიული ყოფა, ადამისა და ევას უზრუნველი ყოფა სამოთხეში. ესაა ზედროული და ზესივრცული არსებობა ღვთის მიერ შექმნილ სამყაროში. ღმერთმა სამოთხეში მცხოვრებ პირველქმნილ ადამიანს, თავისი შემოქმედების გვირგვინს, უწოდა ადამ, ანუ იგი შემოსა სახელით „ადამ“, რაც სიტყვასიტყვით „წითელს“, „მწითურს“, „ყლალს“ ნიშნავს;<sup>2</sup> თუმცა, კომენტარებში იგი სხვადასხვაგვარად არის გააზრებული და მისი სხვადასხვა მნიშვნელობა დასტურდება: პირველი ადამიანი, კაცი, ადამიანი, ყოველი, ხალხი;<sup>3</sup> ესაა მისი ბგერითი სამოსელი. ღმერთმა თავისი სახისა და ხატის მსგავსი ადამის მარტო ცხოვრება მიზანშეწონილად არ მიიჩნია, სიმარტოვისათვის ვერ გაიმეტა, მას აზრის გამზიარებელი, სულიერი მეგობარი, მოყვასი სჭირდებოდა, ამიტომ შექმნა ევა; ევას შექმნა ადამის ნეკნისაგან ადამიანისადმი სიყვარულმა განაპირობა, ადამიანთან ურთიერთობის მიზნით იყო გამოწვეული. მას სამოთხეში სახელი არ აქვს, ანუ იგი მხოლოდ ნათლით მოსილია. სახელით იგი იმოსება ცოდვით დაცემის

---

<sup>2</sup> Иванов 2000, 280.

<sup>3</sup> იქვე.

შემდეგ, ადამმა მას ევა, ანუ ცოცხალი უნოდა. პირველი ქალი „ცოცხალის“ სახელით შეიმოსა<sup>4</sup>.

როგორც ბიბლიის კომენტატორები განმარტავენ, სამოთხიდან განდევნილი დაცემული ანგელოზი გააბოროტა პირველ ადამიანთა უცოდველმა ბუნებამ და მათმა ნეტარმა ცხოვრებამ, ისინი შურით განიმსჭვალნენ, რასაც შედეგად ადამისა და ევას ცოდვით დაცემა მოჰყვა.<sup>5</sup> ღმერთის მიერ ნათლის სამოსლით შემოსილი პირველი, უცოდველი ადამიანები, თავისუფალი ნებისა და თავისუფალი არჩევანის უფლების გამოყენების შედეგად, აკრძალული ხის ნაყოფის „გემოახილვის“ შემდეგ, ნათლის სამოსლისაგან განიძარცვნენ და ფიზიკური სიშიშვლე შეიგრძნეს. ცოდვითდაცემის შედეგად ადამიანმა დაკარგა თავისი მშვენიერება, სილამაზე, რის შემდეგაც მას შეუძლია და ვალდებულიცაა დაიბრუნოს თავისი ზესთასოფლური „მე“, უცოდველი ბუნება, კვლავ გახდეს სამყაროს მშვენიება, გვირგვინი.

როგორი იყო ადამისა და ევას ნათლის სამოსელი? რეალური? ცხადია, ესაა სიმბოლური სამოსელი, რადგან პირველი ადამიანები ნათელი სხეულის, უცოდველი სხეულის მქონენი არიან, რაც იმით დასტურდება, რომ ისინი ღმერთმა შექმნა ხატად და სახედ თვისა, ხოლო ღვთის ხატი და სახე ბრწყინვალე და ნათლით აღსავსეა, თვალთ უხილავია, ენით უთქმელია, ყურთაგან მოუსმენელია, დაუსაზღვრელია, მარადიულია, დროსიერცული განზომილების უქონელია. ამრიგად, ღმერთმა ადამს და ევას ღვთაებრივი სამოსელი, ანუ ნათლის უხილავი სამოსელი უბოძა, რითაც ემსგავსნენ თვით შემოქმედს. მაგრამ ისინი არ გაუფრთხილდნენ ღვთის მიერ ბოძებულ საჩუქარს, „სამოსელს პირველს“, ღვთაებრივ სამოსელს, ღვთის ხატისა და სახის მსგავსს. ნათლის სამოსელი მშვენიერი იყო, რაც მის ესთეტურ ბუნებას წარმოაჩენს. მის საპირისპიროდ, ტყავით მოსილობამ გაამატერიალურა ისინი.

შინაგანი ჭიდილი და მომავალი ღმერთად ქცევისაკენ სწრაფვის, მისადმი ინტერესის გაღვივება, ე. ი. ამპარტავნებაში ჩავარდნა, გახდა საფუძველი ჯერ ევას, შემდეგ კი ადამის ცდუნებისა, ეშმაკისაგან ცთუნებული ევა თავად გახდა ადამის მაცთუნებელი; მთავარი ისაა, რომ მათ განსცადეს უფალი, რომელმაც შექმნა ისინი, და ღვთისადმი მიცე-

---

<sup>4</sup> კიკნაძე 2004, 30.

<sup>5</sup> Лопухин 2008, 25-27.

მული ალთქმა დაარღვიეს; ღმერთზე მალლა ეშმაკად ქცეული დაცემული ანგელოზი დააყენეს, რის შედეგადაც კაცობრიობის ისტორიაში უდიდესი აქსიოლოგიური ფაქტი მოხდა: პირველი ადამიანები სულიერი არსებიდან გარდასახნენ იმგვარ ფიზიკურ არსებებად, რომლებმაც ღვთივსულიერი არსი დაკარგეს; მათ სამშვინველი აქვთ, ცოცხალნი არიან, მაგრამ ღვთისაგან ბოძებული უცოდველი სული აღარ აქვთ. მათში ცოდვით-დაცემამ აქამდე განუცდელი სიშიშვლისა და სირცხვილის შეგრძნება წარმოშვა, რასაც დანაშაულის შეგრძნებაც მოჰყვა; ხოლო დანაშაულს, თავის მხრივ, სასჯელი მოსდევს. როდესაც ღმერთმა პირველქმნილ ადამიანებს პასუხი მოსთხოვა ჩადენილი საქციელის, ღვთისადმი მიცემული ალთქმის დარღვევის გამო, ადამმა და ევამ ნახევარსიმართლე თქვეს, მათ აღიარეს, რომ დაარღვიეს ალთქმა, მაგრამ იცრუეს, დანაშაული სხვას გადააბრალეს. მეტიც, ადამი ამბობს, რომ იგი აცდუნა ღმერთის მიერ მიცემულმა ცოლმა, ანუ, თავის ამ ქმედებაში ადამი თვით ღმერთს სდებს ბრალს. ამით იგი პასუხისმგებლობას გაურბის, სხვას აკისრებს. იგი შეეცადა თავი გაემართლებინა და თავისი ჩადენილი ცოდვა სხვისთვის დაებრალებინა. ღმერთი ადამსა და ევას ცოდვას შეუნდობდა, თუ ისინი აღიარებდნენ თავიანთ ცოდვას და მოინანიებდნენ. მაგრამ ეს ასე არ მოხდა და პირველცოდვამ მათი ზნეობრივი და სულიერი სამყარო წარხოცა, მატერიალურზე ორიენტირებამ შეუცვალა სულიერი არსი, რის შედეგადაც ღმერთისაგან დამსახურებული სასჯელი მიიღეს. ამ დროიდან მოყოლებული, ღმერთს დაცილებული ადამიანის ბუნება შეიცვალა, ადამიანის არსებაში ღვთისგან ჩაკირული პირველქმნილი იერარქია ამოტრიალდა, სულიერებას ხორციელებამ სძლია. ღვთის სასჯელმა ადამიანის სულიერება უნდა აღზარდოს.

ადამი და ევა ცოდვით დაცემამდე სულიერ არსში თუ არსებობდნენ, ღვთის ნების წინააღმდეგ წასვლის, ცოდვის ჩადენის შემდეგ მათი ბუნება და არსი შეიცვალა, მათ ფიზიკური არსი – ცოდვილი მატერიალური, სხეულებრივი არსი შეიძინეს და ტყავით, საკუთარი ცოდვილი სხეულით გამოეყვნენ ღვთაებრივ არსს. მათი სხეული ტყავით გამოეყო გარესამყაროს, ტყავი მათი სხეულისა და გარესამყაროს გამყოფი არსია. ეს თვით მათი ფიზიკური განსხეულების მატერიალური დაბოლოებაა. წმ. გრიგოლ ნოსელის მოძღვრებით, რომელსაც იზიარებს წმ. მაქსიმე აღმსარებელი, ანგელოზური ბუნება და არსი დაუსრულებლად იზრდება მარადიული სიკეთის გაცემის წყალობით. მატერიის ბუნება კი ზეგრძნობადისაგან განსხვავებული, მარტივი თვისებების შერწყმის შედეგია, მაგრამ მათი

შერწყმა, ურთიერთგავლენა, კონკრეტული გამოვლინება გრძნობადი ნივთის (საგნის) სუბსტრატს ქმნის, მათს ხილულ სხეულებრიობას, მატერიალურობას ქმნის.<sup>6</sup> სხეული, როგორც მატერიალური, ცვალებადობას ექვემდებარება. სული კი, როგორც არამატერიალური, უცვლელი და მარადიულია. ადამისა და ევას ტყავის სამოსლით შემოსვა ედემიდან დევნილი პირველ ადამიანთა სულიერი და ფიზიკური სახეცვლაა, რის ნიშანიც ღვთისაგან მათთვის განკუთვნილი „ტყავის სამოსელია“. მიუხედავად ამისა, ღმერთმა სამყაროს გვირგვინად შექმნილი ადამიანი მარადიული ცოდვის ნიაღში დასატოვებლად ვერ გაიმეტა და მხსნელის, მესიის მოვლინება აღუთქვა, რომელიც ადამიანებს ნეტარ ღვთაებრივ ცხოვრებას აღუდგენდა, სულიერი განღმრთობის მიღწევისა და ზესთასოფელში მარადიული ცხოვრების დამკვიდრების შესაძლებლობას მისცემდა, რაც ნათლის სვეტად ჩაუდგა მათ გულში. ეს ღვთის პირველი აღთქმა იყო, რომლითაც მან კაცობრიობას სულიერი განწმენდა, ღმერთთან შერწყმა და, საბოლოოდ, განღმრთობა დაუსახა მიზნად. სულიერი ცხოვრება, განღმრთობა კი იწყება ადამიანის მოქცევით, ღმერთისაკენ მიბრუნებით, მატერიალურის უარყოფით. სული, გული, ინტელექტი – მათი ერთიანობაა ადამიანი, რომელთაგან სული წარმართავს ადამიანს, როგორც სულიერ არსებას, ღმერთისაკენ. ადამიანში უნდა შეიცვალოს აზროვნების სტილი, ფაქტობრივად, „მეორედ დაიბადოს“, რათა მამის ნიაღში დაბრუნება შეძლოს. ამას კი ნათლობის შედეგად აღწევს ადამიანი. ყოველივე ეს კი შესაძლებელია ცოდვითა აღიარებით, სინანულით, სულიერი განწმენდითა და ამაღლებით ყოველივე ამქვეყნიურზე, რადგან წმ. ისააკ ასურის სიტყვით, სწორედ მონანიებაა სულის მხსნელი სამოთხის კარის ნინ.<sup>7</sup>

ტყავის სამოსელი ცოდვის, ცოდვიანობის სიმბოლოა, იგი პირველ-ცოდვის შედეგად ზესთასოფელთან კავშირის დაკარგვას ნიშნავს. აკრძალული ნაყოფის „გემოა სხილვამ“ ადამი და ევა არა მხოლოდ განძარცვა ნათლის სამოსლისაგან, „სამოსელი პირველისაგან“, არამედ მოკვდავი ბუნება შესძინა; ღვთის ნების სანინაალმდეგო ქმედებამ განაგლო ისინი სამოთხიდან. ღმერთმა ტყავის სამოსლით ადამისა და ევას შემოსვით კაცობრიობას გულისთქმთაგან თავის მოზღუდვის აუცილებლობა ასწავ-

---

<sup>6</sup> ლოსკი 1991, 161.

<sup>7</sup> ლოსკი 1991, 230.

ლა. „სამოსელნი ტყავისანი“, როგორც სიმბოლო, ერთი მხრივ, გარესამყაროსთან ადამიანის სულიერი მდგომარეობის მიმართებას აჩვენებს, მეორე მხრივ, თვით გარესამყაროს სიღრმისეულ აღქმასა და განცდას წარმოაჩენს. „ტყავის სამოსლისაგან“ განძარცვა აუცილებელია ადამიანის სულიერი განწმენდისათვის, სისრულის მიღწევისათვის, განღმრთობისათვის, რასაც გვასწავლის პავლეს ეპისტოლე ეფესელთა მიმართ: **„განიშორეთ თქვენგან პირველისა მისებრ სღვისა თქუენისა ძუელი იგი კაცი, განხრწნილი გულის თქუმისა მისებრ საცთურისა, და განახლდებოდეთ თქუენ სულითა** მით გონებისა თქუენისაჲთა და შეიმოსეთ ახალი კაცი, ღმრთისა მიერ დაბადებული სიმართლითა და სინიდიითა ჭეშმარიტებისაჲთა“ (ეფ. 4:22-24); „ნუ უტყუით ერთი-ერთსა, განიძარცუეთ ძუელი იგი კაცი საქმით მისითურთ. და შეიმოსეთ ახალი იგი, განახლებული მეცნიერებად მსგავსად ხატისა მის დამბადებლისა მისისა...“ (კოლას. 3:9-10). ადამიანი სიცოცხლეს აცნობიერებს და მას გაიაზრებს, როგორც ღვთის შემოქმედების ნაყოფს და საჩუქარს, რომელსაც, შექმნიდან მოყოლებული, მუდმივად ემუქრება საშიშროება, მაგრამ ღმერთი ყოველთვის განაახლებს სიცოცხლის აღთქმას; აქედან გამომდინარე, სიცოცხლე აღთქმის აღსრულების პირობა და გარანტია (ლევ. 18:5); სიცოცხლე უდიდესი ღირებულებაა, მიუცილებელი სიკეთეა (ეკლ. 9:4), რომელიც ღმერთმა უბოძა პირველქმნილ ადამიანებს. სიცოცხლე და სიკვდილი – ბინარული ოპოზიციაა, რომელიც მხოლოდ სოფელშია, ზესთასოფელში არ არის, იგი მხოლოდ ცოდვით დაცემამ წარმოშვა.

როდესაც ღმერთმა ადამი და ევა თავდაპირველი სამყოფლიდან, სამოთხიდან გამოაძევა, **„უქმნა უფალმან ღმერთმან ადამს და ცოლსა მისსა სამოსელნი ტყავისანი და შეჰმოსნა მათ“** (შეს. 3:21), ღმერთის მიერ ედემიდან განდევნა მათთვის ღვთის რისხვის შედეგია, ღვთის სასჯელია. სწორედ ბიბლიური ნარატივის სიმბოლურობა გახდა საღვთისმეტყველო ლიტერატურაში სამოსლის ღვთივსულიერი გააზრების საფუძველი.

ბიბლიური მონათხრობით, ტყავით შემოსვა ღრმა და ფარული აზრის მომცველია; ერთი მხრივ, ღმერთმა ნათლის სამოსლისაგან განძარცვულ ადამსა და ევას, ნათლის სამოსლის ნაცვლად, ტყავით შემოსვის შედეგად მიანიჭა მოკვდავობა, მისცა იმგვარი ფიზიკური სხეული, რომლის მხოლოდ ნათლით მოსილ სახეს ატარებდა ადრე; მეორე მხრივ, ისინი ტყავის სამოსლით სინანულის სასწავლებლად შემოსა; ნათლის სამოსლისაგან განძარცვულთ უნდა ხსომებოდათ ჩადენილი პირველცოდვა, რომლისგან განთავისუფლება მხოლოდ ნათლისღებით ხდება შესაძლებელი. ადამმა



საკუთარი თავი და საკუთარი თავის განღმრთობა აირჩია ღვთისაგან ბოძებული თავისუფალი ნებისა და არჩევანის მიხედვით, მის საპირისპიროდ, მეორე ადამმა – მაცხოვარმა – ღმერთი, რის შედეგადაც გახდა შესაძლებელი ცოდვათაგან კაცობრიობის განწმენდა და განღმრთობა. არსობრივი საზრისით, ტყავის სამოსელი ცოდვის ჩადენის, ცოდვილიანი ბუნების შექმნის სიმბოლოა, ამიტომ ახალ აღთქმაში, წმ. მამათა მოძღვრებებში სამოსელი ნათლისღების, ქრისტეშემოსილობის მნიშვნელობას იძენს, რომელიც „სამოსელი პირველის“ უკუმოღებას ადასტურებს. ლოცვებში, საგალობლებში, განსაკუთრებით აღდგომის საგალობლებში, აგრეთვე, ნათლობის ლიტურგიის აღსრულებისას შესასრულებელ ლოცვებში საუბარია ნათლისღებაზე, ვითარცა ქრისტეთი შემოსვაზე: **„რაოდენთა ქრისტეს მიერ ნათელ ვიღეთ, ქრისტე შეგვიმოსიეს“**. ნათლობის შემდეგ კი ადამიანი ევქარისტიით ამყარებს ზესთასოფელთან კავშირს, ანუ სულიერად არსებობს, და ხდება „უფლის ტაძარი“, რომელშიც ღვთის სული სუფევს; პავლე მოციქული ბრძანებს: „არა უწყითა, რამეთუ ტაძარნი ღმრთისანი ხართ, და სული ღმრთისაჲ დამკვდრებულ არს თქუენ შორის?“ (I კორ. 3:16).

„ტყავის სამოსლისაგან“ განძარცვა აუცილებელია ადამიანის სულიერი განწმენდისათვის, განღმრთობისათვის, შინაგანი სისრულის მისაღწევად. ადამიანმა უნდა მოიპოვოს **„სამოსელი საქორწინე“**, რაზეც საუბრობს მათე მახარებელი (მთ. 22, 11-13) და წმინდა მამები. **„სამოსელი საქორწინე“** (ἐνδύμα γάμου) არის ზესთასოფელში წასატანი, ნათლის სამოსელი, **„სამოსელი პირველი“** (στολή πρώτη), რომელიც ადამიანის პირველსახესთან, ცოდვადაუცემელი პირველი ადამიანის ხატებასთან დაბრუნებას მოასწავებს. წმ. იოანე ოქროპირი განმარტავს: **„სამოსლად საქორწინედ საქმეთა უწესს და მოქალაქობასა“**,<sup>8</sup> ანუ **„სამოსელი საქორწინე“** ჰმოსავს მას, რომელსაც ღვთისათვის სათნო საქმეები უკეთებია და საღვთო მოქალაქობის მომპოვებელს. ესაა საფუძველი **„ძუელი იგი კაცისაგან“** განძარცვისა და **„ახალი კაცის“** სულიერებით შემოსვისათვის, რასაც გვასწავლის პავლეს ეპისტოლეები (ეფ. 4, 22-24; შდრ.: კოლას. 3, 9-10). წმ. იოანე ოქროპირის ეგზეგეტიკურ თხზულებაში „თარგმანებაჲ მათეს სახარებისაჲ“ მაცხოვრის ჯვარცმის ეპიზოდის განმარტებისას ნათქვამია, რომ ადამის ტყავის სამოსლისაგან განძარცვად აღიქმება მაცხოვრის ჯვარცმა, რის შემდეგ ადამიანი ქრისტეშემოსილად გვევ-

<sup>8</sup> წმ. იოანე ოქროპირი 1996, 252.

ლინება: „ამისთვისცა ან მტარვალთაგან განიძარცუების უფალი, რომელნი-იგი ჩუენ ადამის მიერ შევიმოსენით ტყავისა სამოსელნი, რაათა შეუძლოთ მათ ნილ შემოსად ქრისტე“. <sup>9</sup>

მათეს სახარების მიხედვით: „ხოლო შე-რაჲ-ვიდა მეუფე იგი ხილ-ვად მეინახეთა მათ, იხილა მუნ კაცი, რომელსა არა ემოსა სამოსელი საქორწინე და ჰრქუა მას: მოყუასო, ვითარ შემოხუედ აქა, რამეთუ არა გმოსიეს სამოსელი საქორწინე? ხოლო იგი დუმნა. მაშინ ჰრქუა მეუფემან მას მსახურთა თვისთა: შეუკერენით მაგას ჳელნი და ფერწნი და განაგდეთ ეგე ბნელსა მას გარესკნელსა“ (მთ. 22, 11-13). „სამოსელი საქორწინე“ (ζῆνυμα γάμου) არის ზესთასოფელში წასატანი, ნათლის სამოსელი, „სამოსელი პირველი“ (στολή πρώτη), რომელიც ადამიანის პირველსახესთან, ცოდვადაუცემელი პირველი ადამიანის ხატებასთან დაბრუნებას მოასწავებს. მის გარეშე ადამიანი სასუფეველს ვერ დაიმკვიდრებს.

ვ. ლოსკი მიუთითებს, რომ ფილონ ალექსანდრიელის მოძღვრებიდან „მომდინარეობს განმარტება „ტყავის სამოსისა“, რომლითაც ღმერთმა შემოსა ადამიანი ცოდვითდაცემის შემდეგ: „სამოსი“ – ესაა ჩვენი ახლანდელი ბუნება, ჩვენი უხეში ბიოლოგიური მდგომარეობა, ასერიგად რომ განსხვავდება გამჭვირვალე სამოთხისეული სხეულებრიობისაგან. ყალიბდება რაღაც ახალი კოსმოსი, რომელიც სქესით იცავს თავს სასრულობისაგან (ბოლოვადობისაგან), და ამრიგად, მკვიდრდება შობისა და სიკვდილის კანონი“; <sup>10</sup> „ტყავის სამოსლის“ საიდუმლო ისაა, რომ ღმერთმა ბოროტების ზემოქმედებით შექმნილი დისჰარმონიის საწინააღმდეგოდ და მის ასაცილებლად, ჰარმონიის დასამკვიდრებლად, ადამიანს მოკვდავი ბუნება მიანიჭა, რადგან „ადამიანისთვის უკეთესია სიკვდილი, ე. ი. სიცოცხლის ხისგან განშორება, ვიდრე თავისი საზარელი მდგომარეობით მარადისობაში დამკვიდრება. თვით მისი მოკვდავობა აღვიძებს მასში მონანიებას, ე. ი. ახალი სიყვარულის შესაძლებლობას“. <sup>11</sup> აგრეთვე, გასათ-

<sup>9</sup> წმ. იოანე ოქროპირი 1998, 430.

<sup>10</sup> ლოსკი 2007, 72. საღვთისმეტყველო ლიტერატურაში სხეულის გამჭვირვალეობის შესახებ ერთგვაროვანი შეხედულება არ არის გამოთქმული. შესაქმის წიგნი მიუთითებს, რომ ღმერთმა ჯერ ადამი შექმნა, ხოლო მისი ნეკნისაგან – ევა, რაც მათი სხეულის ფიზიკურ არსსა და პირველ ადამიანთა, ზესთასოფლის მკვიდრ ადამიანთა ღვთის ხატად და სახედ შექმნას გულისხმობს.

<sup>11</sup> იქვე, 81.

ვალისწინებელია მოძღვრება ანგელოზთა შესახებ, რომლის მიხედვით, ანგელოზებს, ადამიანებისაგან განსხვავებით, არა აქვთ „ტყავის სამოსელი“, რადგან ისინი პირველი ადამიანის შექმნამდე არსებობდნენ, არსებობენ და იარსებებენ, მათ ცოდვადაცემული ადამის მსგავსი ბიოლოგიური სხეული და პირობები არა აქვთ.<sup>12</sup>

არეოპაგიტული მოძღვრების მიხედვით, „სამოსელი პირველით“ შემოსვა არაა ყველას ხვედრი; იგი მხოლოდ ღვთის რჩეულთა, სულიერებით გამორჩეულთა ხვედრია. ღვთისმეტყველი წმინდა მამა სვამს კითხვას: „რომელსა ემოსა წმიდა იგი სამოსელი?“ თავადვე განმარტავს, რომ „სამოსლითა პირველითა“ შემოსვა ადამიანის მიერ ამქვეყნად გატარებული დროის „უსრულესად ცვალებაზეა“ დამოკიდებული: „ხოლო პირველისა სამოსლისა აღძურცვა და სხვა შემოსვა საშუალისა მის პატიოსნისა ცხოვრებისაგან უსრულესად ცვალებაა აჩუენებს, ვითარცა-იგი წმიდასა მას ზედა ღმრთის შობილობასა ცვალება სამოსლისა ცხად-ჰყოფდა განწმედილისა ცხოვრებისაგან ხედვითისა და განათლებითისა გუარისა მიმართ აღსლვასა“.<sup>13</sup>

წმინდა გრიგოლ ნოსელმა განმარტა ახალი კაცით შემოსვის მნიშვნელობა: „განიძარცუეთ კაცი იგი ძუელი და შეიმოსეთ კაცი იგი ახალი, განახლებული მსგავსებითა დამბადებელისა თვისადათა“.<sup>14</sup> ქრისტეს განკაცებამ ადამიანს თეოზისის შესაძლებლობა მისცა, სულიერ საიდუმლოს აზიარა: ძველი კაცისაგან, ე. ი. ადამის ცოდვათაგან, პირველცოდვისაგან განძარცვა და ახალი კაცით შემოსა, ე. ი. სულიერად განახლდა.

**სახელი, როგორც ახალი სამოსელი.** სამოსლის სიმბოლურ ფუნქციას უშუალოდ უკავშირდება ბიბლიურ პერსონალიათა სახელის ცვლა, რაც, აგრეთვე, ახალი სამოსლით შემოსვის გამოხატულებაა. ქრისტიანული მსოფლმხედველობის მიხედვით, სახელდება ბიბლიური შესაქმისეული პროცესის შემადგენელი ნაწილია, რაც შესაქმის წიგნის პირველსავე თავებშია ასახული: „და-ვე-ჰბადა უფალმან ღმერთმან ყოველი მჯეცი ველისა, ყოველი მფრინველი ცისა და მოიყვანნა იგინი ადამისა ხილვად და ყოველთა მშენიერთა ცხოველთა, რომელიცა უწოდა ადამ, იგი არს სახელი მათი, რაჲი უწოდოს მათ. და ყოველი, რომელი უწოდა მათ ადამ სახელები ყოველთა საცხოვართა და ყოველთა მფრინველთა ცისათა და

<sup>12</sup> ლოსკი 2007, 78.

<sup>13</sup> პეტრე იბერი – ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი 1961, 206.

<sup>14</sup> წმ. ბასილი დიდი, წმ. გრიგოლ ნოსელი 1964, 230.

ყოველთა მჯეცთა ქვეყანისათა, ხოლო ადამისი არა ეპოვა შემნე მსგავსი მისი“ (შეს. 2, 19-20). სწორედ ბიბლიური სახელდება და სახელის წოდება არის საფუძველი ყოველი საგნისა თუ მოვლენისათვის სახელის დარქმევისა, ანუ სამოსლით აღჭურვისა.

ბიბლიური სწავლებით, ადამი, ვითარცა ღვთის ნებით სახელმდებელი ყოველი არსისა, ღმერთის შემოქმედებითი, ანუ შესაქმური საქმიანობის გამგრძელებელია. სახელი ყოველ არსს, ყოველ არსებას გამორჩეულობას, ინდივიდუალურობას ანიჭებს, ხოლო სახელმდებელი, ანუ ადამი, ღვთის ქმნილებათაგან იერარქიულად უმაღლეს საფეხურზე აჰყავს თავად ღმერთს. ადამის მიერ ყოველი საგნისთვის სახელის დარქმევა თვით საგნის ბუნების, თვისებრიობის გამოცნობას უტოლდება. ზურაბ კიკნაძის მიერ მოსეს ხუთნიგნეულისათვის დართული კომენტარების მიხედვით, „ის, ვისაც სახელს არქმევ, შენი გაჩენილია... სახელი მას არსობას ანიჭებს, გა-მო-ა-ჩენ-ს. ასეთი აქტი კი მხოლოდ შინაგანად თავისუფალი მოქმედისაგან არის მოსალოდნელი. და სწორედ „ღვთისხატობა“ ადამიანის თავისუფლებას, მისი, როგორც შემოქმედის, თავისუფალი შემოქმედების უნარს გულისხმობს. ამავე დროს, ღვთისხატობა ადამს ანიჭებს უფლებას ყველა ქმილებაზე, ხოლო სახელდება, როგორც იოანე ოქროპირი წერს, არის ნიშანი (სიმბოლო) უფლობისა“.<sup>15</sup>

ადამმა ყოველ არსს, ყოველ საგანს თავისი სახელი დაარქვა, ეს არ იყო უბრალო სახელდება, საგნისთვის რაიმე სახელის უბრალოდ წოდება. საგნის არსის, ბუნების, თვისებრიობის გამოცნობა „ნინ უძღვის სახელდებას, რათა სახელი შესატყვისი იყოს სახელის მატარებლის არსებისა, ადეკვატურად გამოხატავდეს მას. სწორედ ამიტომ ადამის მიერ შესაფერისის მიგნება და ამორჩევა ცხოველთა შორის მათი სახელდების პროცესში ხდება. სახელი არ არის უბრალოდ საგნის აღმნიშვნელი სიტყვა; სახელი იმიტომ არის ის, რაც არის, რომ სახელდებული გამოეპასუხოს ამ სახელს. სახელის სისწორე იმით შემოწმდება, რომ ვილაც გამოეხმაურება მას. ამრიგად, ყოველი ცოცხალი არსება ეხმაურება იმ სახელს, რომელიც ადამმა დაარქვა მას. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ ადამს (სახელმდებელს) და ცხოველებს (სახელდებულთ) შორის სიტყვიერი ურთიერთობა დამყარდა“.<sup>16</sup>

---

<sup>15</sup> კიკნაძე 2004, 24.

<sup>16</sup> იქვე.

ამრიგად, ადამი საგანს სახელს არქმევს მათი შეცნობისა და წვდომის მიზნით, ვინაიდან აღსანიშნსა და აღნიშნულს შორის კავშირი არსისეულია; ეს ახალი სამოსელია, ახალი სულიერებით გამსჭვალვაა; ადამის მიერ გაკეთებული პირველი საქმე შემოქმედებითი ხასიათისაა, რაც სიტყვისა და საქმის ერთიანობის დადასტურებაა.<sup>17</sup> ადამის მიერ ღვთის ნებით საგნის სახელდება ჰიპოდიგმურია თვით ბიბლიის მიმართ, ლიტერატურის, საზოგადოდ, ხელოვნებისა და მეცნიერების ყოველი დარგისათვის, საზოგადოებრივი ცხოვრების ყველა სფეროსათვის.

განსაკუთრებით საყურადღებოა ბიბლიური მოვლენა სახელთა გამოცვლისა, რაც ბიბლიურ პერსონალიათა ახალი სამოსლით შემოსვის, მათი სულიერი გარდასახვის მაუწყებელია. კერძოდ, აბრამის აბრაამად (აბრაჰამ) გარდასახვა, რაც მრავალთა მამას ნიშნავს; იაკობს ენოდა ისრაელ, რაც, ნმინდა იოანე ოქროპირის განმარტებით, „ღვთის მორკინალს“ ან „ღვთისმხილველს“ ნიშნავს. ეს კი იმას მოასწავებს, რომ, ზურაბ კიკნაძის კომენტარის მიხედვით, „ამიერიდან ისაკის ძე „გაიხდის“ ძველს და „იმოსება“ ახლით. მან ძველი უნდა დატოვოს იაბოკის გაღმა ნაპირზე. ახალი სახელით იწყება ახალი ხანა მისი, როგორც პატრიარქის, ცხოვრებაში. სიკოჭლე ამ გარდამტეხი გამოცდილების ხილული ნიშანია და, შეს-

---

<sup>17</sup> ცალკე განხილვას მოითხოვს ის საკითხი, სახელის დარქმევით გახდა ესა თუ ის საგანი იმ ბუნებისა, როგორადაც იგი შექმნა ღმერთმა და რა სახითაც წარმოგვიდგა, თუ თვით საგანს ღვთისაგანვე ჰქონდა იმგვარი ფორმა მიცემული, რომ სწორედ ის სახელი დარქმეოდა, რომელიც დაერქვა მას ადამის სახელდებით. აქ ის პრობლემაც დაისმის, თუ როგორ ჰქონდა მინიჭებული ადამს ღვთისაგან საგნის არსის განსაზღვრის ნება და სახელდების უფლება. რა თქმა უნდა, ღმერთი თავადაა შემოქმედი და, ცხადია, ნებისმიერი საგნის არსი მისი განსაზღვრული და შექმნილია. მან თავის შექმნილ არსებას თავადვე მიანიჭა შემოქმედებითი ძალაც, რაც ადამის მიერ სახელთა წოდების საფუძველი გახდა. დაისმის კითხვა: ადამმა მხოლოდ ბგერებით გამოხატა საგნის არსი თუ საგანთა შინაგანი სულიერი არსი ამოიკითხა? ან იქნებ ადამის მიერ სახელის დარქმევამ განსაზღვრა, თუ როგორი ბუნებისა უნდა ყოფილიყო საგანი? რადგან ღმერთმა ადამს, როგორც უფლის სახისა და ხატის მქონეს, შემოქმედებითი უნარი მიანიჭა, სახელდებისას საგნის ღმერთისმიერი არსის დანახვის უნარიც მიანიჭა, რამაც მას სახელდების შესაძლებლობა მისცა. ამრიგად, ადამს საგნისათვის ღმერთის მიერ ბოძებული შინაგანი ბუნება, შინა-არსი უნდა დაენახა და მისთვის სახელი ამის მიხედვით შეერჩია.

აძლოა, სასჯელიც იმისათვის, რასაც ის, როგორც იაკობი, სჩადიოდა... მისი ძველი ბუნებითი სახელი, რომელიც ნიშნავს „ქუსლს მოჭიდებულს“, აღარ შეესატყვისება მის მოწოდებას. ამიერიდან, რასაც ის გააკეთებს, გააკეთებს არა მოტყუებით და ხრიკებით, არამედ სულიერი ძალისხმევით. იაკობი კვლავ იბრძოლებს, მაგრამ იცვლება ბრძოლის სახე. ნეტარი ავგუსტინე წერს, რომ სახელის გამოცვლა იყო სწორედ კურთხევა და რომ ერთმა და იმავე იაკობმა მიიღო კურთხევაც და სიკოჭლეც: კურთხევა იმათთვის, ვინც მისი მოდგმიდან აღიარებს ქრისტეს, სიკოჭლე კი – ურწმუნოთათვის („ღვთის ქალაქისათვის“, 16, XXXIX)<sup>18</sup>. მაგრამ მთავარი და საინტერესო ისაა, რომ იაკობი, ან უკვე ისრაელად სახელდებული, ახალი სახელით შემოსილი, მაინც არაა მზად უფლის სახელის შესაცნობად, ვინაიდან იგი კითხვას უსვამს მორკინალს, ანუ უფლის ანგელოზს, ვინ არის იგი. უფლის ანგელოზის პასუხი, შეკითხვის სახით მოცემული, მიუთითებს, რომ იაკობი//ისრაელი ღვთის, მისი სახელის შემცნობი და შემმეცნებელი არ არის; უფალი მხოლოდ მოსე წინასწარმეტყველს უნდა გამოცხადებოდა სინას მთაზე და მას მიეცემოდა შესაძლებლობა ღვთისაგან მცნებების მიღებისა და საგანთა არსის შეცნობისა.

სახელს, მის საღვთისმეტყველო და ფილოსოფიურ არსს, თეორიულად განმარტავენ წმინდა ღვთისმეტყველი მამები და ფილოსოფოსები. კერძოდ, არისტოტელეს შეხედულებით, „ზოგადი, რომელიც პოეზიას თავისი გამირებისათვის სახელების მიცემის დროსაც კი უკვე მიზნად აქვს, ის არის, რომ წარმოადგინო, თუ რომელ კაცს როგორი სიტყვა ან ქცევა შეეფერება ალბათობისა ან აუცილებლობის კანონის მიხედვით“<sup>19</sup>. კლიმენტი ალექსანდრიელის შეხედულებით, „ყველა სახელი ემსახურება უპირველესად ცნების გამოხატვას, ანუ სიმბოლოებს, და შემდეგ საგნის არსისას“<sup>20</sup>.

არეოპაგიტულ თხზულებაში „საღმრთოთა სახელთათვის“ განმარტებულია: „სახელი არის არსებული სახელდებული საგნის ჭეშმარიტი გამოხატვა“ (Τὸ δὲ ὄνομα εἴσμιλογία τίς ἐστὶν ἐκ τῶν πρῶστον τῶν τῶ ὄνομαιζοιμῆνα πρᾶγματι<sup>21</sup>); აქვე ნათქვამია: „სახელები არის საგნის

---

<sup>18</sup> კიკნაძე 2004, 83.

<sup>19</sup> არისტოტელი 1944, 21.

<sup>20</sup> Clem. Alex. Str. VIII, 8; 23,1.

<sup>21</sup> PG, 3:608B.

არსში ნაგულისხმევის განცხადება“ (Τὰ γὰρ ὀνόματα δηλότικα εἴσι πρᾶγματων σπουκιμένων<sup>22</sup>).

იოანე პეტრიწი სახელთა და სახელდების შესახებ აღნიშნავს: „რამეთუ სახელები განმკარგველისა მათდა ღმრთისაგან დაბუნებულნი არს, არს ექმნების მათდა მყოფთა მათთაჲსა“;<sup>23</sup> მან სახელთა აღეგორია გრამატიკის ერთ-ერთ სფეროდ, ხოლო სიტყვა ცნობიერი არსებობისა და ყოფიერების ღირებულებად, საზრისად, არსად მიიჩნია: „რამეთუ ღრამატიკოსობაჲ არს გამომცდელი მოქმედთაჲ ანუ აღმწერელთაჲ, ვითარცა მრავალთა რათმე ზედა გამომთქუმელობისაჲ და გამოაჩინებს მოქმედებითთა სახეთა, თუ ვითარ ჯერ არს გამოთქუმა და ენათ-მეტყუელებათა, ესე იგი არს სახელისაგან თარგმანებათა მოიპოვებს და შესატყვისობათა გადმოსცემს და უმჯობესი არს ნაქმართა განმრჩეველობაჲ“.<sup>24</sup>

საღვთისმეტყველო სწავლებით, სახელი ორ შრეს მოიცავს, მასში მოიაზრება საგნის ღვთაებრივი არსი, რაც საგნის სამოსლად გვევლინება, და საგნის მარტივი აღქმის შედეგად მიღებული შთაბეჭდილება. აქედან გამომდინარე, საგანი სახელში კი არ არის მოქცეული, არამედ საგანთა ბუნება ქმნის სახელს მისი, საკუთარი არსის შესაბამისად.

პ. ფლორენსკიმ რამდენიმე ნაშრომში განიხილა სახელის არსის პრობლემა. მისი აზრით: „სახელი არის საიდუმლო, რომელიც სახელდებულია. რომ არა საიდუმლო, ის არა მხოლოდ უსიცოცხლოა, არამედ სულაც არაა სახელი – მხოლოდ ცარიელი ბგერაა, ანუ სახელი არაა ცარიელი ბგერები... სახელი, აი, რა უხსნის სამყაროს საიდუმლოს“.<sup>25</sup> სახელმა საგნის არსი უნდა წარმოაჩინოს და საგნის გარეგნული სახე მის შინა-არსს უნდა შეესაბამებოდეს. პ. ფლორენსკის სიტყვით: „გარეგნული სახე არის თვალთ ხილული, ხოლო სახელი – მოსმენილი

---

<sup>22</sup> PG, 3:608B-D.

<sup>23</sup> პეტრიწი 1937, 211.

<sup>24</sup> პეტრიწი 1937, 225. დავიმონმებ დ. მელიქიშვილის კომენტარს: „გრამატიკოსობა პოეტებისა თუ მწერლების გამომცდელია, როგორც მრავალი რამის გამომთქუმელებისა. და იგი გამოაჩენს პოეტურ სახეებს, თუ როგორაა საჭირო გამოთქმა, მსჯელობს ენათმეტყველებაზე, მათიანეთა გადმოცემაზე, მზამეტყველებაზე, ე. ი. სახელისაგან განმარტება გამოჰყავს და შესატყვისობებს გადმოსცემს. და შემოქმედების საუკეთესო გამრჩევა“ (მელიქიშვილი 1999, 217).

<sup>25</sup> Флоренский 1990, 50.

სახე (გარეგნობა)“.<sup>26</sup> მისივე განმარტებით: „ჩვენ საკმაო ყურადღებას არ ვაქცევთ იმას, რომ მხოლოდ გენიალურ პოეტებს შესწევთ უნარი, თავიანთ ქმნილებებს უწოდონ ისეთი სახელები, რომლებიც გამოხატავენ ამ ქმნილებებს და ჰგვანან მათ. სახელი ხატიც უნდა იყოს. ამის არმცოდნე პოეტმა არაფერი იცის“;<sup>27</sup> „სახელი ახალი უმაღლესი გვარია სიტყვისა და არანაირი ოდენობის სიტყვით თუ სხვადასხვა ნიშნით მისი ბოლომდე გაშლა არ შეიძლება. ცალკეული სიტყვები მხოლოდ ჩვენს ყურადღებას წარმართავენ მისკენ, რადგან სახელი ბგერებშია განხორციელებული, მისი სულიერი არსის წვდომა, ძირთადად, მისი ბგერითი სამოსლის შეგრძნების მეოხებით ხდება“.<sup>28</sup>

ალ. ლოსევის აზრით, სახელი საგნის არსის არსობრივი გამოხატვაა.<sup>29</sup> „სახელის გარეშე ადამიანი საკუთარი თავის მარადიული ტყვეა, არსობრივად და პრინციპულად ანტისოციალურია, არაკომუნიკაბელურია, არატაძრულია და, აქედან გამომდინარე, არაინდივიდუალურია, არაარსობრივია, ის მხოლოდ ცოცხალი ორგანიზმია; თუ კიდევაა ადამიანი, გონებისაგან დაცლილი ადამიანია“.<sup>30</sup> მან ახსნა, რომ სახელში აკუმულირებულია საგნის ფიზიკური, ფიზიოლოგიური, ონტოლოგიური, ფსიქიკური, ფენომენომენოლოგიური, ლოგიკური სფეროები,<sup>31</sup> აქ ერთმანეთს ხვდებიან აღმქმელი და აღსაქმელი, შემცნობი და შესაცნობი, ყოფიერების რეალური და შესაძლებელი გააზრებები. სახელი საგნის არსის აზრობრივი ენერგიაა, სიმბოლურ-აზრობრივი, გონებრივ-სიმბოლური ენერგია.<sup>32</sup> ი. ლოტმანისა და ბ. უსპენსკის აზრით, „სახელწოდებისა და სახელდებულის გაიგივება განსაზღვრავს მათ ონტოლოგიურ არსს, წარმოდგენას საკუთარ სახელთა არაკონვენციურ ხასიათზე“.<sup>33</sup>

სახელი (აგრეთვე, ზედწოდება და სიმბოლური სახელი) საუკუნეთა მანძილზე დაგროვილი ცოდნის ანარეკლია, იგი სამყაროსა და ცხოვრების

---

<sup>26</sup> Флоренский 1990, 319.

<sup>27</sup> იქვე, 352.

<sup>28</sup> იქვე, 355.

<sup>29</sup> Лосев 1990, 135.

<sup>30</sup> იქვე, 38.

<sup>31</sup> იქვე, 25.

<sup>32</sup> იქვე, 135.

<sup>33</sup> Лотман, Успенский 1973, 529.



შეცნობის შედეგად წარმოიქმნება და სხვადასხვაგვარი ფუნქციით გამოიყენება, ძირითადად, სახელდებითი, გრამატიკული, მხატვრული. ყოველივე ეს კი საგნის სამოსლის ფუნქციის განსაზღვრაში გვეხმარება. საგნის სახელის ცოდნა მის არსთან წვდომის საშუალებაა, რაც ურთიერთობის, აზრთა ურთიერთგაზიარების საფუძველს ქმნის<sup>34</sup>.

ამრიგად, სახელი სიტყვიერად გამოხატავს საგნის არსს, საგნის ბგერითი სამოსელია; ბგერებით ხორცშესხმული სახელის, მისი სულიერი არსის წვდომა შესაძლებელია მისი ბგერითი სამოსლის შეგრძნების საშუალებით. სახელში საგნის ძირითადი არსი ბგერებით გამოიხატება, ანუ ბგერაა მისი სულიერი სამოსელი, მასშია აკუმულირებული ძირითადი სათქმელი ფილოსოფიური, ფენომენოლოგიური, ფიზიკური, რელიგიური, ესთეტიკური თვალსაზრისით.

**ბიბლიური იოსების სამოსლის სიმბოლური ფუნქცია.** განსაკუთრებული ღირებულებისაა ბიბლიური მონათხრობი იოსების სამოსლის სიმბოლური ფუნქციის შესახებ. კერძოდ, მას მამის ნაჩუქარი ჭრელი სამოსი ჰმოსავს, რომელიც მისთვის უბედურების სათავე გახდა; თავისი ამპარტავნებისა და მის მიმართ შურის გამო ძმებმა მისი მოკვლა და ჭაში ჩაგდება განიზრახეს, რაც მისი უფროსი ძმის, რუბენის, წინადადებით შეიცვალა და საბოლოოდ იგი გაყიდეს. ბიბლიური იოსების ცხოვრებაში განსაკუთრებულ როლს ასრულებს მისი ჭრელი სამოსელი, რომელიც ღრმა სახისმეტყველებითი ფუნქციითაა დატვირთული და რომლის შემოსვა-შემოძარცვა მის ცხოვრებისეულ ზღურბლს მიუთითებს, იგი მის ცხოვრებაში გარდატეხის სიმბოლოა. მამამ, იაკობმა – შემდგომში ისრაელად წოდებულმა, იოსები, როგორც უსაყვარლესი და რჩეული შვილი, განსაკუთრებული სამოსლით – ჭრელი კვართით შემოსა, რაც, შესაძლოა, იმას მიუთითებდეს, რომ იაკობი მას მიიჩნევდა მემკვიდრედ, რადგან უფროსმა ვაჟებმა მამას პატივი აჰყარეს;<sup>35</sup> ხოლო ძმებმა იოსებს სიძულვილით შემოაძარცვეს მამის ნაჩუქარი რჩეულობის სამოსელი მისივე ამპარტავნების გამო და ჯერ მისი მოკვლა განიზრახეს, შემდეგ კი შეცვალეს გადანყვებილება და მშრალ ჭაში ჩააგდეს,<sup>36</sup> საბოლოოდ

---

<sup>34</sup> Лосев 1990, 155.

<sup>35</sup> Лопухин 2008, 109.

<sup>36</sup> ჭა, რომელშიც ძმებმა იოსები ჩააგდეს, საღვთისმეტყველო ლიტურატურაში სიმბოლურად მაცხოვარს უკავშირდება. იოანეს სახარებაში

ჭრელკვართშემოძარცვული იოსები ძმებმა გაყიდეს ეგვიპტეში დასაკარგავად. იოსების ჭრელი სამოსელი, როგორც ფილონ ალექსანდრიელი მიუთითებს ჭრელი სამოსლის ალეგორიულობასა და სიმბოლოებაზე,<sup>37</sup> მიწის, მატერიალურის სიმბოლოა. იოსებს მამისეულ წიაღში ცხოვრებისას აკლდა ღვთაებრივი ნათელი, მამისაგან რჩეულობა მისი სულიერი განვითარებისათვის საკმარისი არ აღმოჩნდა, რასაც მისი სამოსლის სიჭრელე მოწმობს და რის შედეგიც ეგვიპტეში გადაკარგვა იყო. მაგრამ არც ეგვიპტეში ყოფნა აღმოჩნდა მისთვის უხიფათო, რადგან დიდგვაროვანი ქალის შურისძიების მიზეზით საპყრობილეში მოხვდა. ამ საპყრობილეს, როგორც საზოგადოდ ეგვიპტეს, სიმბოლური მნიშვნელობა ენიჭება, იგი სიმბოლურად ჭაა, ე. ი. აუცილებელი, გარდუვალი განსაცდელია იოსების ცხოვრებაში. მთელი მისი აქამდე განვლილი ცხოვრებისეული რთული და წინააღმდეგობებით აღსავსე გზა უფსკრულს შთასვლავს, მღვიმეში, ჭაში ჩასვლავს, რაც, ალეგორიულად, მისი სოციალური სტატუსის ცვალებადობასაც მიანიშნებს. იოსების წინასწარხილვები და ფარაონის სიზმრების მისეული ახსნა გახდა მისი აღზევების დასაწყისი, რასაც შედეგად მისი სამოსლის შეცვლა მოჰყვა, ფარაონმა იგი, უკვე აღზევებული, სამეფო სამოსლით შემოსა (შეს. 41, 42). ცხადია, ამ რთულმა ცხოვრებამ იოსების სულიერი სამყარო გარდასახა, შეცვალა.

ამრიგად, იოსების ცხოვრებისეული გზის სირთულე და ტეხილები მისივე სამოსლის სიმბოლიკით წარმოისახა. იოსების სამოსელი პროვინციული ბუნებისაა, ღვთის ნება-განგება მის სამოსელში, უფრო ზუსტად, სამოსლის ცვალებადობაშიც აირეკლა. ყოველივე ეს იმისთვის იყო აუცილებელი, რომ იაკობ-ისრაელის ოჯახი ეგვიპტეში ჩასულიყო, რათა იოსებს სიკეთით გადაეხადა ძმებისათვის, მათ გადარჩენაზე ეზრუნა, გულისხმიერება და სიყვარული გამოეჩინა, ხოლო ოთხი საუკუნის შემდეგ ღვთის რჩეული ერის სახით ამოსულიყო აღთქმულ მიწაზე და იქ დამკვიდრებულიყო. აღვნიშნავ, რომ იოსების ჭრელ სამოსელს, ჭრელ კვართს ახალი აღთქმაში წინასახის, არქეტიპის ფუნქცია ეკისრება, კერძოდ, უძლები შვილი დაბრუნებისთანავე მამამ „სამოსელი პირველით“

---

მოთხრობილია მაცხოვრისა და სამართელი ქალის ჭასთან შეხვედრა და დიალოგი (ი. 4, 6), რასაც ღრმა საღვთისმეტყველო მნიშვნელობა ენიჭება (Билейская Энциклопедия 1991, 403-404).

<sup>37</sup> Бичков 1999, 28.

შემოსა (ლ. 15, 11-32), რასაც, აგრეთვე, ღრმა სიმბოლური დატვირთვა აქვს. ბიბლიური გააზრებით, სამოსელი პირველი უკვდავებაა, მამასთან უკვდავებაში დაბრუნებაა, უკვდავებით შემოსვაა, რაც სულიერი ნათლის წიაღში დაბრუნების წინასახეა, მისკენ მიმავალ რთულ გზაზე ადამიანის განწმენდილი სახით შედგომას მოასწავებს.

**სამოსელი ჰაგიოგრაფიასა და ჰიმნოგრაფიაში.** ჰაგიოგრაფიული და ჰიმნოგრაფიული თხზულებების განხილვა სამოსლის ბიბლიური ჰიმნოდიკურ-პარადიკმული გააზრების კვალობაზე წარმოაჩენს ადამიანის სულიერებასა და სრულყოფილებას, რაც გადმოიცემა საგანგებო სიმბოლური სახელებით: „ქრისტეშემოსილი“ და „ღმერთშემოსილი“; იგი პერსონაჟის ღმერთთან მიახლებას ადასტურებს და სულიერ სახეს წარმოაჩენს.<sup>38</sup> ზიარებისწინა ლოცვებში წმ. სვიმეონ მეტაფრასტი ამბობს: „რომელმან მესამისა დღისა ცხოვრება-შემოსილითა აღდგომითა შენითა პირველი მამა აღადგინე დაცემული, აღმადგინე მეცა ცოდვისა მიერ შებრკოლებული, სინანულისა სახისა დადებითა“.<sup>39</sup> „ქრისტეშემოსილი“ და „ღმერთშემოსილი“ უკვე განღმრთობილი ადამიანია, რომელმაც თავისი სულიერი ცხოვრებითა და ზნეობრივი სრულყოფილებით ღმერთის გვერდით დაიმკვიდრა ადგილი. იგი ღმერთთანაა და ღმერთი მასშია დავანებული.

იაკობ ხუცესის „წმ. შუშანიკის წამებაში“ სიმბოლური მნიშვნელობა ენიჭება წმ. შუშანიკის სამოსელს. თხზულებაში მითითებულია ციხეში მყოფი წმ. შუშანიკის სამოსელი: „ძაძისა სამოსელი მცირედ-ლა შეგერაცხაა საგუემელად, და აწ მატლთა მაგათოვს მხიარულ ხარ?“ და მან მრქუა მე ქენებით: „ნუ ვის თანა იტყვ ძაძისა სამოსლისათვს ცხოვრებასა ჩემსა, რამეთუ ადრე ყოფად არს დატევებაჲ უბადრუკთა ამათ ჳორცთა ჩემთაჲ“. რამეთუ შინაგან ძაძაჲ ემოსა და არავინ იცოდა ჩემსა გარეშე, ხოლო გარეგან კაცთა თუალსა ანტიოქიისა პალეკარტი ემოსა“.<sup>40</sup> აქ ერთმანეთს უპირისპირდება „ძაძისა სამოსელი“ და „ანტიოქიისა პალეკარტი“, რომელთაც ერთდროულად ატარებს წმინდანი დედოფალი; ძაძებით შემოსილი წმ. შუშანიკი „შუენიერებით შემოსილია“, ხოლო გარედან ანტიოქიის პალეკარტის ტარება მხოლოდ გარეგნულად

<sup>38</sup> „ღმერთშემოსილის“ შესახებ იხ.: გრიგოლაშვილი 1983, 109-112.

<sup>39</sup> ლოცვანი 2000, 168.

<sup>40</sup> ძეგლები 1963/1964, 25-26.

გამოხატავს დედოფლის სტატუსით ციხეში ყოფნას და კიდევ ერთხელ მონიშნავს მის კავშირს ქრისტიანულ დროსივრცულ სამყაროსთან, რადგან იგი მხოლოდ ქრისტიანული ცნობიერების ადამიანს შეუძლია ატაროს ძაძებთან ერთად. თავის მხრივ, ძაძების ტარებაც ქრისტიანულ ცნობიერებასა და დროსივრცულ გააზრებას ემყარება, რადგან ძაძები სულიერი გლოვის სიმბოლოა და მომავალი ზესთასოფლური მკვიდრობის რწმენის გამოხატულებაა.

ნიშანდობლივია ისიც, რომ ნაწამებმა, გვემულმა დედოფალმა მეუღლისათვის სამკაულების გაგზავნა განიზრახა, თავად პიტიახშიც ითხოვდა ამას და წმ. შუშანიკ დედოფალიც ამქვეყნიური დედოფლობის სიმბოლოსაგან – სამკაულებისაგან განძარცვული წარმოდგება. სამკაულებიც სამოსელია, წმინდანი დედოფლის სამოსელი. მ. გიგინეიშვილის დაკვირვებით, სამკაულებს იაკობ ხუცესის სახისმეტყველებაში მნიშვნელოვანი ფუნქცია ეკისრება: „გარდა იმისა, რომ იგი ნათელყოფს მწერლის შემოქმედებითი აზროვნების ფორმების მჭიდრო კავშირს ბიბლიურ სამყაროსთან, აგრძელებს გმირთა სახეების ჩამოქნას. ვარსკენის მიერ ამქვეყნიური პატივისათვის მცდელობას უპირისპირდება ამქვეყნიური პატივისაგან განმდგარი და სულიერი ღირებულებებისაკენ მიდრეკილი მონამის სულის მიმოხრა. სამკაულებით კავშირი მყარდება წამების კომპოზიციურ მონაკვეთებს შორის... ავტორის მიერ ქრისტეს სასძლოდ დასახული შუშანიკი ვარსკენს თავის „საწუთრო მეუღლეს“ უწოდებს: „უღმრთოსა მას საწუთროსა მეუღლესა“. ისიც ანგარიშგასაწევია, რომ თხზულებაში შუშანიკი ვარსკენის „ბუნებით ცოლად“ იხსენიება. თითქოს ამითაც გამოკვეთს იაკობ ხუცესი იმ გარემოებას, რომ ვარსკენისათვის უცხოა სულიერი მისწრაფებანი და ამდენად – სულიერი ქორწინებაც. ამავე დროს „სამკაული“ აზრობრივად ეხმიანება ქრისტიანულ ზნეთსწავლულებაში გავრცელებულ სიმბოლოს – „საკრველს“, როგორც სულის შემბორკავ ცოდვათა მეტაფორას... ამქვეყნიური პატივის მომასწავებელ სამკაულთაგან განძარცვული და „ცოდვათა საკრველთაგან“ განთავისუფლებული შუშანიკი დაბორკილია და „ვითარცა სძალი, შემკული საკრველთა მათგან“.<sup>41</sup> დროის პოეტიკის გათვალისწინებით, ამ სიმბოლიკაში ისიც უნდა დავინახოთ, რომ ძვირფასი სამკაულები მხოლოდ ამქვეყნიური პატივ-დიდების სიმბოლოა, ბორკილები – მარადიული სამყაროს ბინადარის

---

<sup>41</sup> გიგინეიშვილი 1978, 231-232.

სიმბოლოა, ე. ი. სამკაულებითა და ბორკილებითაც წარმოჩნდება წმ. შუშანიკის ქრისტიანული ცნობიერება და ქრისტიანული დროსივრცული სამყარო, რადგან წმ. შუშანიკის ცხოვრებისა და მოღვაწეობის ორ პერიოდს მიუთითებს: 1. სადედოფლო სამკაულების ფლობის პერიოდს და 2. მისგან განძარცვისა და ბორკილებით აღჭურვისას. ამგვარ ცნობიერებას იმის რწმენა წარმართავს, რომ წმინდა დედოფლის სულიერი ქორწინება მხოლოდ ზესთასოფელშია შესაძლებელი. ძაძებსა და ბორკილებში შემოსილი წმ. შუშანიკი სულიერ დედოფლად გვევლინება და წმინდანის სახელით იმოსება. ანტიოქიის პალეკარტის სამოსლად შენარჩუნება, ძაძებისა და ძვირფას საქორწინო სამკაულთა ნაცვლად ბორკილებით შემოსვა წმინდანის სულიერ ზეალსვლას, სისრულეს, ზეცათა მოქალაქობას მოასწავებს.

იოვანე საბანისძე „წმ. აბოს წამებაში“ ყურადღებას ამახვილებს წმ. აბოს სამოსელზე, რომლითაც შედის იგი საპყრობილეში და რომლითაც უნდა წავიდეს წამების ადგილისაკენ. წმ. აბო თბილელის ამქვეყნიური ცხოვრების ბოლო დღე ფსიქოლოგიურად ძლიერ დატვირთულია. წმინდანის სვლა საწამებლად ფსიქოლოგიზმით სავსე დრამის ტოლფარდად შეიძლება მივიჩნიოთ და მისი ამგვარი მდგომარეობა სინამდვილის შეგრძნებად განიცდება. იოვანე საბანის ძემ საგანგებოდ წარმოაჩინა წმ. აბოს ხატ-სახე სამოსლისაგან განძარცვისას ჯერ საპყრობილეში, ხოლო შემდეგ წამების წინ. მისი განძარცვა მატერიალური სამოსლისაგან ამქვეყნიურობისაგან განძარცვის, ხორცის სამოსლისაგან გათავისუფლების სიმბოლოდ ისახება. წმ. აბოს განშიშვლებას თავისი სიმბოლური სახისმეტყველება აქვს. ბიბლიური სწავლების კვალობაზე, ყოველი ადამიანი სულიერი ნათლით უნდა იყოს შემოსილი, იოვანე საბანისძის სიტყვით, აბო სულის სამოსლისაგან უნდა განძარცვოს: „ჯერ-არს ჩემდაცა დღესა ამას, რაჟთა განვიძარცო შიში ჴორცთა ამათ ჩემთაჲ, რომელნი სამოსელ არიან სულისა ჩემისა“<sup>42</sup>... წმ. აბოს ფიზიკური სამოსლისაგან განძარცვა და გაშიშვლება სანინდარია მისი ნათლის სამოსლით შემოსვისა, ე.ი. ზესთასოფლური სამოსლის დაბრუნებისა. ზემოთ აღინიშნა, რომ შესაქმის ნიგნის მიხედვით, პირველქმნილი ადამი და ევა მხოლოდ ნათლის სამოსლით იყვნენ შემოსილნი, თავიანთი სიშიშვლე მათ ღმერთისათვის მიცემული სიტყვის გატეხის, პირველცოდვის ჩადენის შემდეგ შეიგრძნეს;

---

<sup>42</sup> ძეგლები 1963/1964, 68.

თავიანთი შეცოდების გამო სინანულის გრძნობა არ დაეუფლათ, თავიანთი ცოდვა არ აღიარეს, სხვას გადააბრალებს, რაც სამოთხიდან მათი გაძევების საფუძველი გახდა. ღმერთის მიერ ნათლის სამოსლით შემოსილი პირველი, უცოდველი ადამიანები, ღმერთისაგან მინიჭებული თავისუფალი ნებისა და თავისუფალი არჩევანის უფლების გამოყენების შედეგად, აკრძალული ხის ნაყოფის „გემოჟს-ხილვის“ შემდეგ, ნათლის სამოსლისაგან განიდარცვენენ და ფიზიკური სიშიშველე შეიგრძნეს. ცოდვითდაცემის შედეგად ადამიანმა დაკარგა თავისი არსი, მშვენიერება, სილამაზე, რის შემდეგაც შეუძლია და ვალდებულიცაა დაიბრუნოს ზესთასოფლური „მე“, უცოდველი ბუნება, რათა კვლავ გახდეს სამყაროს მშვენიება და გვირგვინი, როგორადაც იყო ღვთისგან ჩაფიქრებული. წმ. აბო სამოსლისაგან განდარცვითა და განშიშველებით პირველცოდვას დაუპირისპირდა, რათა ზესთასოფლური „მე“, როგორც ზეცათა მოქალაქობის საფუძველი, დაებრუნებინა. ამიტომაც წმ. აბოს ფიზიკური, ხორციელი სამოსლისაგან განდარცვა სიმბოლური და სახისმეტყველებითად აღსაქმელი. როგორც ედემის მკვიდრი ადამისა და ევას ნათლის სამოსელი არის „სამოსელი პირველი“, რომლის ოპოზიციური გამოხატულებაა ცოდვითდაცემის შემდეგ შეძენილი ტყავის სამოსელი, ღმერთმა რომ „უკერნა“, ასევე, წმ. აბოს ფიზიკური სამოსლისაგან განდარცვა, ხორციელი განშიშველება, ხოლო თხზულებაში სულის სამოსლად ხორცია მიჩნეული, ოპოზიციურია წმ. აბოს სულიერი სამოსლის მიმართ, ე.ი. წმ. აბოს ხორცი და სული, როგორც შესამოსელი საგანი და სამოსელი, ოპოზიციური ნყვილია; სულიერობით შემოსვა და ხორცისაგან განსვლა კი წმ. აბოს ზეცათა მოქალაქობასა და განღმრთობას მოასწავებს.

სამოსლის ბიბლიური გააზრება გახდა საფუძველი იმისა, რომ ქრისტიანული რელიგია ტყავის სამოსლით შემოსილ სასულიერო პირს საკურთხეველში შესვლას და მსახურებას უკრძალავს, რის შესახებაც ცნობა დაცულია გიორგი მერჩულის ჰაგიოგრაფიულ თხზულებაში; მწერალი აღნიშნავს, რომ საკურთხეველში ტყავის სამოსლით შესვლა და მსახურება აკრძალულია: **„და საკურთხეველისა მსახურებასა ფესუებითა სამოსლითა და ტყავითა არა იკადრებოდა მსახურება“**.<sup>43</sup> ეს მოსაზრება ორგვარად შეიძლება განიმარტოს: 1. ტყავის სამოსელი მდიდრული სამოსელია და სასულიერო პირს ამგვარი სამოსელი არ შეეფერება; 2. ტყავის სამოსლის სიმბოლური მნიშვნელობის გამო სასულიერო პირს საკურთხეველში შესვლა ეკრძალება.

---

<sup>43</sup> ძეგლები I, 1963/1964, 266.

საღვთისმეტყველო ლიტერატურის კვალობაზე, ჰიმნოგრაფიაშიც სამოსელმა ნათლისღებით ქრისტეშემოსილობის მნიშვნელობა შეიძინა, რაც სულიერ გარდასახვად, ღვთისაგან ქმნილი არქეტიპის, პირველ-სახის უკუმოღებად აღიქმება. სამოთხიდან გამოძევებული ადამისა და ევას ტყავის სამოსლით შემოსვა წმ. ანდრია კრიტელის „დიდ კანონში“, რომელიც დიდმარხვის პირველი კვირის ორშაბათ-ხუთშაბათს საღამოს ღოცვისას აღესრულება და რომელიც სინანულის უპირველეს საგალობლადაა აღიარებული, უშუალოდ უკავშირდება შესაქმისეული ზემოდასახელებული ეპიზოდის სიმბოლურ გააზრებას. ნათლის სამოსლისაგან განძარცვასა და ტყავის სამოსლით შემოსვას არსობრივად ხსნის წმ. ანდრია კრიტელი „დიდ კანონში“: **„განვბძარე მე სამოსელი პირველი, რომელი პირველითგან მიქსოვა ღმერთმან, და ვძე მე შიშუელი... მმოსიეს მე ხენეში კუართი, რომელი მოქსოვა გუელმან ედემს განზრახვითა და კდებულ ვარ შენგან... შემიკერნა ტყავისა სამოსელნი (κατέδραψε τὸν δέδματίουσαν) ცოდვამან ჩემმან და ღვთიექსოვილი სამოსელი განძარცუა“** (γυμνάσασα με τῆς πρὶν θεοῦ.σ.φαντὸς στολή).<sup>44</sup> აქ ერთმანეთს უპირისპირდებიან ოპოზიციური წყვილები: 1. **„სამოსელი პირველი“** (ἡ σταλή πρῶτη), რომელიც ღვთიექსოვილია (θεοσφαντὸς), ეს სულის სამოსელია, რომელიც ადამიანს ღმერთმა უბოძა, და **„სამოსელნი ტყავისანი“** (δέδματίουσαν χίτων), რომელიც ცოდვითდაცემით შეიძინა; 2. **„განძარცვა“** (γυμνάσασα) და **„შემიკერნა“** (κατέδραψε).<sup>45</sup> წმ. ანდრია კრიტელის „დიდი კანონის“ მეორე კანონის მეორე გალობაში ცოდვილი ადამიანის სამოსელი წარმოდგენილია, როგორც ლელვის ფურცელი: **„მმოსიეს მე სამოსელი კდემისა, მსგავსად ლელვის ფურცელთა, მხილებად თვითმფლობელთა ვნებათა. სამოსელი შებლალული მმოსიეს და მწვირითა ვნებულად, გემოვნისა ქცევისათა ვიშთვები“**.<sup>46</sup> მესამე კანონის მეორე გალობაშიც იგივე თემაა განვითარებული: **„წარვსწყმიდე მე პირველქმნული სიკეთე და შუენიერება ჩემი, და მდებარე ვარ შიშველი და კდემული“**.<sup>47</sup> მეოთხე კანონის მეორე გალობაში ადამიანის გემოთმოყვარეობაზეა საუბარი, რომლითაც კვლავ პირველცოდვის თემა წამოწეული და რომლის შედეგი კაცობრიობის სულიერი წარყვანა იყო: „ჰოი, ვი-

<sup>44</sup> ყაუხჩიშვილი 1973, 290-291; წმ. ანდრია კრიტელი 2002, 11; 34-35.

<sup>45</sup> სულავა 1998, 93-95.

<sup>46</sup> წმ. ანდრია კრიტელი 2002, 35.

<sup>47</sup> იქვე, 60.

თარ ვებაძვე პირველსა ლამექს მკლველობითა მით, რამეთუ სული – ვითარცა კაცი, და გონება – ვითარცა ჭაბუკი, ხოლო ვითარცა ძმისა ჩემისა ხორცილი მოგკლენ, ვითარცა კაენ მკლველმან, **გემოთმოყვარებითა და უკრძალველობითა**“.<sup>48</sup>

უნდა აღინიშნოს, რომ ჰიმნოგრაფიულ კანონში მეორე გალობის – „მოიხილესას“ – თემაა მოსეს წინასწარმეტყველება ლევიტელთა მიმართ, რომელთაც უკეთურებას ამჩნევდა და მიცემული მცნებების დარღვევის გამო აფრთხილებდა (II შჯ. 32, 10-43), ე. ი. იგი მამხილებელი ხასიათისაა. II გალობა IX საუკუნიდან ბიზანტიურ და ქართულ ჰიმნოგრაფიულ კანონში ამოვარდნილია; ქართულ ჰიმნოგრაფიაში იგი X საუკუნეში ალაღვინეს იოანე მინჩხმა და მიქაელ მოდრეკილმა, მაგრამ საბოლოოდ ქართულ ჰიმნოგრაფიაშიც დაიკარგა, რაც სამეცნიერო ლიტერატურაში მისივე თემატიკითა და შინაარსითაა ახსნილი.<sup>49</sup> იგი ძირითადად დიდმარხვისათვის იყო განკუთვნილი და ამიტომ საეკლესიო კალენდარული წლის დიდი ნაწილის კანონში არც შეჰქონდათ. წმ. ანდრია კრიტელის „დიდი კანონის“ ყოველი მეორე გალობა, – სულ ოთხი გალობა, რადგან თხზულება ოთხი ჰიმნოგრაფიული კანონისაგან შედგება, – ასახავს **„სამოსელი პირველისა“** და **„ტყავისა სამოსელის“** თემას.<sup>50</sup> ეს ფაქტი იმას მიუთითებს, რომ მეორე გალობას და მასში განვითარებულ თემას სასჯელის გარდუვალობისა ღვთის აღთქმათა დარღვევის შემთხვევაში კონცეპტუალური მნიშვნელობა ჰქონდა მრევლის ლიტურგიული ცნობიერების გაძლიერებისა და სულიერი აღზრდისათვის. ამიტომ იყო აუცილებელი სამოსლის სიმბოლური მნიშვნელობის გალობით შესხენება.

ამავე დროს, სხვა თემების, საუფლო, საღვთისმშობლო დღესასწაულებისადმი, წმინდანებისადმი მიძღვნილი საგალობლებიც ასახავენ სამოსლის თემას, რადგან იგი ადამიანის სულიერი განვითარების ერთ-ერთი სიმბოლური გამოხატულებაა. ნათლისღების დღესასწაულისადმი მიძღვნილი მიქაელ მოდრეკილის საგალობელი ნათლისღებას, როგორც ქრისტიანობის ერთ-ერთ უდიდეს საიდუმლოს, ტყავის სამოსლისაგან განძარცვად და ნათლის სამოსლით შემოსვად, ე. ი. სულიერ გარდასახვად, ღვთისაგან ქმნილი არქეტიპის, პირველსახის უკუმოლებად აღიქვამს: **„ტყავისა სამოსელსა განძარცუავს დღეს ადამ იორდანესა**

---

<sup>48</sup> წმ. ანდრია კრიტელი 2002, 86.

<sup>49</sup> კვირიკაშვილი 1982, 21-41.

<sup>50</sup> წმ. ანდრია კრიტელი 2002, 9-12, 34-36, 60, 86.



შინა და **შეიმოსს ნათლისა სამოსელსა** საღმრთოთა მით მადლითა სულისაგან და წყლისა განახლებულსა. მდინარე მადლისაჲ და ცოდვათაჲ მომანიჭე, სახიერ, ნათლისღებითა“.<sup>51</sup> ასევე, ტყავის სამოსლისაგან განძარცვად და უხრწნელების მადლით შემოსვად მიიჩნევს იოვანე მტბევეარი ნათლისღების დღესასწაულს, რომლის წყალი „წყურიელთა ღმერთმან ერსა მას ურჩსა და მაცილობელსა, რომელმან შემოსნა დასაბამსა ცანი ღრუბლითა, რაჲთა პირველ შექმნულსა **განძარცოს სამოსელი იგი ტყავისა** და მორწმუნეთა **შეჰმოსოს მადლი უხრწნელებისა**“.<sup>52</sup> ასეთივეა იოანე მინჩხის დიდმარხვის დღეებში შესასრულებელი მეორე გალობები.<sup>53</sup>

ნმ. გიორგი მთაწმინდელის „პარაკლიტონში“ მოთავსებული ნათარგმნი და ორიგინალური საგალობლები განსაკუთრებით მდიდარია სამოსლის სიმბოლიკის შემცველი ტროპარებით. უაღრესად საინტერესოა მაცხოვრის შემოსვა მოკვდავი ადამიანის ბუნებით: „ბუნებაჲ იგი მოკუდავი შეიმოსე და შეიერთე შუამდგომელობითა გონიერისა სულისაჲთა. ერთ გუამად იცნობე, ქრისტე, და რომლითამე ივნე და რომლითამე აცხოვნე ხატი თჳსი“ (Ath. 45, 10v). აღდგომის შემდეგ კი მაცხოვარი უხრწნელების დიდებით შემოსილადაა წარმოდგენილი: „პირველ განხრწნილსა ადამს გემოჲს-ხილვითა დიდებაჲ იგი უხრწნელებისაჲ კუალად შეიმოსების, რამეთუ აღემართა ტაძარი ჳორცთაჲ აღდგომასა ქრისტესა, რომლითა ცხოვნდა დღეს ყოველი სოფელი“ (Ath. 45, 10v). ადამიანებს მოკვდავი ხორციელება ჰმოსავთ, მათგან ნათლისღებით განიძარცვებიან და ღვთაებრივი ბრწყინვალე სამოსლით იმოსებიან. ეს მათი სინმინდე და სულიერი ცხოვრებაა: „განვხეთქოთ ჩუენ ძაძაჲ იგი ვნებათაჲ საღმრთოთა მოღუანებითა და შემკობილთა ბრწყინვალედ შთავიცუათ სულიერი ნათლისა სამოსელი, რაჲთა ბრწყინვალითა სულითა ვიხილნეთ ჩუენ ვნებანი საღმრთონი ქრისტეს მჳსნელისანი“ (Ath. 45, ფ. 27). პირველი ხმის საგალობლის ერთ-ერთი ტროპარი ლიტურგიული ცნობიერების ადამიანს ასწავლის, რომ ადამიანი ამქვეყნიურ ცხოვრებაში ცოდვით მიძიდება, ცოდვით იმოსება, რომლისაგან ცოდვათა მონანიებით განიძარცვება, ზეციური სამოსელი სულიერი სინმინდისაკენ სწრაფვით მოიპოვება: „სამოსელი იგი სინმინდისაჲ, რომელი შემემოსა ნათლისღებისაგან,

---

<sup>51</sup> ინგოროყვა 1913, სკბ.

<sup>52</sup> იქვე, რეი.

<sup>53</sup> იოანე მინჩხი 1987.

შევაგინე სიმრავლითა მით ცოდვათაჲთა და შევიმოსენ საქმენი იგი ბნელისანი, არამედ შენ, ქრისტე სახიერ, შემმოსე მე სინანულითა“ (Ath. 45, ფ. 37); „განიძარცუენით ჴორცნი ესე მოკუდავნი და მალლით გარდა- მო უკუდავებისა იგი სამოსელი ბრწყინვალე შეიმოსეთ“ (Ath. 45, ფ. 33).

ადამიანის სულიერი სამყარო მიიღტვის ღმერთთან შერწყმისაკენ, განღმრთობისაკენ, რაც „ახალი ადამიანის“ შექმნას გულისხმობს, რაც მიიღწევა განწმენდილი გულითა და ღმერთს შეერთებული ადამიანის ნათლით აღვსებით. ზესთასოფლის მკვიდრი ისევ იბრუნებს ღვთაებრივ, ნათლის სამოსელს, პირველქმნილ სამოსელს, ვინაიდან, კლიმენტი ალექსანდრიელის სიტყვით, „ღმერთი არის სახეობრივი იერარქიის საწყისი, ყველა მის მიმსგავსებულთა პირველსახე“.<sup>54</sup> ნეტარი ავგუსტინე წერდა, რომ სულის ამალღება, განწმენდა საწინდარია სასუფეველში დამკვიდრებისა, რასაც საფუძვლად უდევს აზრი იმის შესახებ, რომ „იდეალში სული ბევრად მშვენიერია სხეულზე“;<sup>55</sup> თავის მხრივ, ეს თვალსაზრისი ადამიანის სულიერი სრულყოფის გამოხატულებაა: „აბსოლუტურად მშვენიერი სული თავისი სრულყოფილების უმაღლეს საფეხურზე უფრო მშვენიერ სულს ფლობს, ვიდრე აბსოლუტურად სრულყოფილი სხეული“.<sup>56</sup> მაცხოვრის მოვლინების შედეგად ადამიანს განღმრთობისა და სულიერების აღდგენის შესაძლებლობა მიეცა, რაც ღმერთთან ზიარებით ხორციელდება. მხოლოდ ქრისტემ, მაცხოვარმა შეიცნო სიკვდილის ნამდვილი არსი, რაც საფუძველია იმისა, რომ ადამიანის განღმრთობილი ბუნება არ უნდა გაქრეს.<sup>57</sup> მაცხოვარმა საკუთარი თავის მსხვერპლშენივით გამოისყიდა პირველადამიანთა ცოდვა, რის შემდეგაც ყოველ ადამიანს მიეცა განღმრთობის შესაძლებლობა. სხეული, სული და ზესთასოფელი – ესაა ის გრადაცია, რასაც ადამიანი საფეხურებრივად, ქვემოდან ზემოთ, მიჰყავს სრულყოფილებისაკენ, ღმერთისაკენ, „სამოსელი პირველის“ დაბრუნებისაკენ.

სამოსლის ბიბლიური ჰიპოდემის მიხედვით იკითხება საერო ლიტერატურულ თხზულებებშიც სამოსლის მხატვრული ფუნქცია, რაც გან-

---

<sup>54</sup> Бычков 1999, 84.

<sup>55</sup> იქვე, 162.

<sup>56</sup> იქვე, 162.

<sup>57</sup> ლოსკი 1991, 328.

საკუთრებულ აქტუალობას იძენს შოთა რუსთველის პოემის სათაურის გასააზრებლად.<sup>58</sup>

ყოველივე ზემოთქმული მოწმობს სამოსლის ღვთივსულიერ სიმბოლურ ფუნქციას საღვთისმეტყველო ლიტერატურაში, საიდანაც მისი სიმბოლურობა საერო მწერლობაშიც გადავიდა პერსონაჟის სულიერი გარდასახვის, სულიერი განვითარების ჩვენების მიზნით.

ამრიგად, „სამოსელი პირველი“ და „ტყავისა სამოსელი“ ადამიანის ზესთასოფლურ და ამქვეყნიურ სულიერ მდგომარეობას ასახავს. ეს ორი სიმბოლური ხატი ოპოზიციური წყვილია, რომელიც კაცობრიობის სულიერი ცხოვრების ორ პერიოდზე მიუთითებს: 1. ედემს მყოფი ადამიანი ღვთისგან ბოძებული „სამოსელი პირველითა“ შემოსილი; მისი არსობის სამოსელი მისივე უცოდველი სულია; 2. ცოდვითდაცემის შედეგად ადამიანი სამოთხიდან გაძევებულ იქნა და ღვთისაგან „ტყავისა სამოსლით“ შეიმოსა, რაც საღვთისმეტყველო ლიტერატურაში ცოდვის სიმბოლოდ გაიაზრება. მაცხოვრის მოვლინებამ, ჯვარცმამ, აღდგომამ მთელ კაცობრიობას „ტყავისა სამოსლისაგან“ განძარცვისა და „სამოსელი პირველის“ დაბრუნების შესაძლებლობა მისცა და კაცობრიობის სულიერ განღმრთობას დაუდო დასაბამი.

## ბიბლიოგრაფია

### References

- ნმ. ანდრია კრიტელი 2002:** ნმ. ანდრია კრიტელი, 2002, დიდი კანონი, ნეკრესის ეპარქია
- არისტოტელი 1944:** არისტოტელი 1944, პოეტიკა, სერგი დანელიას თარგმანითა და გამოკვლევით, ტფილისი
- ახალი აღთქუმაჲ, 1995:** ახალი აღთქუმაჲ, 1995, თბილისი
- ნმ. ბასილი დიდი, ნმ. გრიგოლ ნოსელი 1964:** უძველესი რედაქციები ბასილი კესარიელის „ექუსთა დღეთაჲსა“ და ნმ. გრიგოლ ნოსელი თარგმანებისა „კაცისა აგებულებისათჳს“, 1964, X-XIII საუკუნეების ხელნაწერთა მიხედვით გამოსცა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო ილია აბულაძემ, თბილისი
- გიგინეიშვილი 1978:** გიგინეიშვილი მ. 1978, იაკობ ცურტაველი, „ნამებაჲ ნმიდისა შუშანიკისი“, საუნჯე, №6

---

<sup>58</sup> სულავა 2009.

- გრიგოლაშვილი 1983:** გრიგოლაშვილი ლ. 1983, დროისა და სივრცის პოეტიკა, წიგნში: *ივირონი – 1000*, თბილისი
- იმედაშვილი 1989:** იმედაშვილი გ. 1989, *ვეფხისტყაოსანი და ძველი ქართული მწერლობა*, თბილისი
- ინგოროყვა 1913:** ინგოროყვა პ. 1913, *ძველ-ქართული სასულიერო პოეზია*, I, ტფილისი
- იოანე მინჩხი 1987:** *იოანე მინჩხის პოეზია 1987*, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა და გამოკვლევა დაურთო ლელა ხაჩიძემ, თბილისი
- წმ. იოანე ოქროპირი 1993:** წმ. იოანე ოქროპირი 1993, *თარგმანებაჲ იოანეს სახარებისაჲ*, I-II, თბილისი
- წმ. იოანე ოქროპირი 1996:** წმ. იოანე ოქროპირი 1996, *თარგმანებაჲ მათეს სახარებისაჲ*, II, თბილისი
- წმ. იოანე ოქროპირი 1998:** წმ. იოანე ოქროპირი 1998, *თარგმანებაჲ მათეს სახარებისაჲ*, III, თბილისი
- კვირიკაშვილი 1982:** კვირიკაშვილი ლ. 1982, *ჰიმნოგრაფიული კანონის კომპოზიცია*, თბილისი
- კიკნაძე 2004:** კიკნაძე ზ. 2004, *ხუთნიგნეულის თარგმანება*, თბილისი
- ლოსკი 2007:** ლოსკი ვ. 2007, *დოგმატური ღვთისმეტყველება*, თბილისი
- ლოცვანი 2001:** *ლოცვანი*, 2001, თბილისი
- ნოზაძე:** ნოზაძე ვ. *შვენიერების თეორიები*, ხელნაწერი შრომა საარქივო მასალის მიხედვით გამოსაცემად მოამზადა მანანა კვატაიამ (არქივი დაცულია ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ემიგრაციის მუზეუმში; საქართველოს მეცნიერებათა ეროვნული აკადემიის საგრანტო დაფინანსებით გამოსაცემად მომზადებული შრომა ინახება მანანა კვატაიასთან)
- პეტრე იბერი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი) 1961:** პეტრე იბერი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი) 1961, *შრომები*, გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო ს. ენუქაშვილმა, თბილისი
- პეტრინი 1937:** იოანე პეტრინი, *შრომები*, II, 1937, გამოსაცემად მოამზადეს შ. ნუცუბიძემ და ს. ყაუხჩიშვილმა, თბილისი
- პეტრინი 1999:** იოანე პეტრინი 1999, *განმარტება პროკლე დიადოხოსის „ღმრთისმეტყველების საფუძვლებისა“*, თანამედროვე ქართულ

ენაზე გადმოიღო, გამოკვლევა, ლექსიკონი და შენიშვნები და-  
ურთო დამანა მელიქიშვილმა, თბილისი

**სულავა 2009:** სულავა ნ. 2009, ვეფხისტყაოსანი – მეტაფორა, სიმ-  
ბოლო, ალუზია, ენიგმა, თბილისი

**სულავა 2009:** სულავა ნ. 2009, ფილიპე ბეთლემი, ლიტერატურული  
ძიებანი, XIX, თბილისი

**ყაუხჩიშვილი 1973:** ყაუხჩიშვილი ს. 1973, ბიზანტიური ლიტერატურის  
ისტორია, თბილისი

**ძეგლები 1963/1964** – ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის  
ძეგლები, I, 1963-1964, დასაბეჭდად მოამზადეს ილ. აბულაძემ,  
ლ. ათანელიშვილმა, ნ. გოგუაძემ, ლ. ქაჯაიამ, ც. ქურციკიძემ  
და ც. ჯღამაიამ, ილია აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქ-  
ციით, თბილისი

**Библейская Энциклопедия 1990:** *Библейская Энциклопедия 1891-*  
1990, Сост. Арх. Никифор, Москва

**Бычков 1999:** Бычков В. 1999, 2000 лет христианской культуры. *Sub*  
*specie aesthetica, 1, Раннее христианство, Византия*, Москва-  
Санкт-Петербург

**Иванов 2000:** Иванов В. Адам, *Православная энциклопедия, 1*, Москва,  
2000

**Лопухин 2008:** Лопухин А. 2008, *Библейская история ветхого и нового*  
*заветов*, Москва

**Лосев 1990:** Лосев А. Ф. 1990, Философия имени, в кн.: *Из ранних*  
*произведений*, Москва

**Лосский 1991:** Лосский В. 1991, Очерк мистического богословия  
Восточной церкви, в кн.: *Мистическое богословие*, Киев

**Лотман, Успенский 1973:** Лотман Ю. М., Успенский Б. А. 1973,  
Миф – Имя – Культура, в кн.: *Труды по знаковым системам, IV*,  
Тарту

**Минин 1991:** Минин П. 1991, Главные направления древне-церков-  
ной мистики, в кн.: *Мистическое богословие*. Киев

**Флоренский 1990:** Флоренский П. А. 1990а, *У водоразделов мысли*, т.  
II, Москва

**Флоренский 1990:** Флоренский П. А. 1990б, *Опыты*, Москва

## Nestan Sulava

### The Biblical “First Garment” and “Garment of Skin” in Hymnography

**On the biblical meaning of garment.** The symbolism of garment has a conceptual meaning in the theological literature since it is closely associated with the spiritual essence of first human beings and their transformation into mortal creatures. The very first book of the Bible underlines the symbolic meaning of garment. God created the first innocent human beings, firstly Adam and then Eve, whom God clothed with light and placed in heaven. God created human as a crown of the universe since he was a creature perceiving the universe through his sensuality. According to Bichkov, in the divine liturgy from apostles’ times, human being was named as “a beauty of the universe” (κόσμος τοῦ κοσμοῦ) [Bichkov, 1999: 73]. The first human being that God created was beautiful; God gave him the free will and a choice to try any fruit from any tree in the heaven’s garden except for the fruit of the tree of life, the tree of knowledge. Thus, God gave his creature the free will and free choice but, by setting this ban, also made him understand that as the object created by God the human being is limited. The ban imposed by God raised two problems before Adam: 1. Keeping the promise he made to God is a Must; 2. By trying the fruit of the tree of life and knowledge Adam will learn the divine core of the universe that God created - Good and Evil; however, as a result he will find death. The wish to learn and gain knowledge is not an evil in itself but eating the forbidden fruit revealed that Adam and Eve committed a sin that they failed to admit and so lost the heaven by blaming others. Analysts of the Bible explain that the first, pure human beings were clothed in divine light, but having eaten the forbidden fruit they lost this robe of light and felt physical nakedness. Following the Fall the human lost his beauty, and only being in penitence he can regain his superior essence, his pure and innocent nature, and become the beauty and crown of the universe again.

God gave Adam and Eve a divine garment, the garment of light, “the first garment”, thus making them in his own image. But the first humans did not treat God’s gift with due care. The garment of light was beautiful pointing to its high aesthetic nature. Clothing Adam’s and Eve’s bodies with skin made them material [Genesis 3:21]. Showing disobedience to God, Adam and Eve thereby separated themselves from their creator by skin, by their sinful bodies. Body as a material substance is subject to change, while spirit as a non-

material substance is eternal. Clothing Adam's and Eve's bodies with skin is a spiritual and physical transformation of the first human beings expelled from Eden. However, God, who created the human being as a crown of the universe, promised not to leave him in eternal sin and to send him a Saviour, the Messiah who would restore the divine existence for human beings, enabling them to regain eternal life in heaven.

The garment of skin is a symbol of sin and points to the loss of connection with heaven. As a result of trying the forbidden fruit, Adam and Eve lost their robe of light and became mortal; by showing disobedience to God, they lost heaven. **The garment of skin** as a symbol points to the spiritual perspective of the human being towards the universe and, on the other hand, describes its deep perception and sense. Therefore, stripping **“the garment of skin”** off is necessary for the spiritual purification of human being, for gaining completeness, for achieving apotheosis [Epistle to the Ephesians, 4: 22-24; cf. Epistle to the Colossians 3: 9-10].

In the New Testament and according to the doctrines of Holy Fathers, garment is the symbol of “clothed in Christ”, sanctification, pointing to acquiring “the first garment” by human being. In the prayers of Epiphany liturgy, and Easter and Epiphany hymns, baptizing is described as being clothed in Christ: **“Baptized into Christ have put on Christ”**. Stripping “the garment of skin” off is necessary for sanctification, for gaining inner completeness by human. The human being should obtain **“the wedding garment”** [Matthew 22: 11-13], which is the garment of light, **“the first garment”**, meaning returning back to the first image of the human being, to his pure and sinless icon. According to St. John Chrysostomos, **“the wedding garment”** is a garment of human who did good deeds for God and will thus gain divine existence.

According to the Bible, the name is also a garment, the symbolic meaning of which is closely associated with changing the names of biblical personalities, symbolically meaning putting on new clothing. According to the Christian doctrine, giving names is an integral part of biblical creation of the world that is reflected in the first chapters of Genesis [Genesis 2: 19-20]. Giving and changing names to each object or event is the basis of covering it with clothing. According to the Bible, Adam by God's Will is the one who gives name to every creature. Since the name defines individuality, it means that God raised the name-giver, i.e. Adam up to the highest hierarchical level of all those created by him. By giving name to each object Adam guessed its nature and

learned its qualities. Adam gives name to the object in order to learn its nature, its function, which means giving the new garment to it. The first deed of Adam has a creative character, which manifests the unity of a word and deed. Giving names to objects by Adam has a hypodigm meaning from the biblical perspective, since the name incorporates a philosophical, phenomenological, psychical, religious, and aesthetic meaning. Name is the garment of the object.

**Garment in Hymnography.** The analysis of the hagiographic and hymnographic works in the light of biblical hypodigm and paradigm reveals the human spirituality and completeness, which is reflected in special symbolic names: **“clothed in Christ”**, **“clothed in Lord”**. These names confirm the human’s rising to God and reflects his spiritual image [Grigolashvili 1983; 109-112]. **“Clothed in Christ”**, **“clothed in Lord”** mean that human, with its completeness and spirituality has already raised himself up and is now placed next to God. He is with God and God is in him.

In Hymnography, garment has also gained the meaning of **“clothed in Christ”** as a consequence of baptising that is perceived as spiritual transformation, and re-gaining the archetype created by God, the first image. Putting Adam and Eve expelled from heaven in the skin garment in **“The Great Canon”** of St. Andrew of Crete is directly associated with a symbolic understanding of the above-mentioned episode from Genesis. St. Andrew of Crete explains losing the robe of light and putting on the garment of skin in his **“Great Canon”**: **“I lie naked, having torn the garment, which my Creator fashioned for me in the beginning... I am ashamed, for the serpent deceived me and my garment is in tatters... Sin stripped me of the garment created for me by God (γυμνωσασα με της πριν θεο.υ.φαντου στολης), leaving me in a coat of skin (κατερραψε τους δερματινους)”** [Kaukhchishvili 1973: 290-291; *St. Andrew of Crete* 2002: 11; 34-35]. Two confronting duos face each other here: 1. **“The first garment”** (η στωλη πρωτη), which is the garment of Lord (θεουφαντου), and **“the garment of skin”** (δερματινος χιτων); 2. **“Stripped me of”** (γυμνωσασα) and **“fashioned for me”** (κατερραψε) [Sulava 1998: 93-95]. St. Andrew of Crete regarded the clothing of sinful man as incriminating and desecrated (*St. Andrew of Crete* 2002: 35); primeval goodness and beauty turned to nakedness [*St. Andrew of Crete* 2002: 60]. The second Ode in the hymnographic canon - **“Looking Upon”** [Deuteronomy 2, 32: 10-43] has an incriminating nature. Accordingly, each second Ode of the Great Canon of St.



Andrew of Crete reflects the theme of **the first garment** and the **coat of skin**". [St. Andrew of Crete 2002: 9-12; 34-36; 60; 86].

The hymns dedicated to the Great Feasts honouring Jesus Christ, Holy Mother and Saints also reflect the theme of garment since it is one of the symbolic expressions of human's sanctification. In Michael Modrekili's hymn for Epiphany, the author interprets the feast of Epiphany (as the one of the greatest mysteries of Christianity) as stripping off skin garment and putting on light, i.e. spiritual transformation, gaining back the archetype created by God, the first image: "Today Adam **will lose his coat of skin** in Jordan and will **put on the garment of light**" ... [Ingorokva 1913: Saint-Petersburg]. Ioane Mtbevari also believes Epiphany being the act of losing the skin garment and putting on the grace of pureness. The second Odes in Ioane Minckhi's canons have the same meaning.

The spirit of human being is striving to be united with God, which means creating "a new human". This is only possible to achieve with pure heart and filling the human united with God with light. The human who raised himself up to heaven gains the divine garment of light back, which is the First Garment. By sending the Saviour, God gave the human an opportunity to regain spirituality and become deified, which is achieved through Holy Communion [Lossky 1991: 328]. The Saviour died as a *sacrifice* for the *sins* of *humanity* thus giving each and every human being a chance to deify, to raise and place himself next to God. Body, spirit and heaven – this is the gradation that leads the human being from down to up; to the completeness, to gaining "the first garment" back.

All the above said confirms the symbolic divine meaning of garment in the theological literature from where it shifted to the secular literature with the meaning of spiritual transformation and advancement of the hero.

## ლელა ხაჩიძე

### სტეფანე პირველმონამის სახე უძველეს ქართულ ლიტურგიკულ-ჰიმნოგრაფიულ კრებულებში

სტეფანე პირველმონამე ქრისტიანული ეკლესიის ერთ-ერთი ყველაზე ცნობილი წმინდანია – „კაცი სავსე სარწმუნოებითა და სულითა წმიდითა“. მის შესახებ პირველ ცნობებს ვხვდებით „საქმე მოციქულთაში“.<sup>1</sup> წმ. სტეფანე იყო პირველი და უპირველესი შვიდ რჩეულ დიაკვანთაგან, რომელნიც თვით მოციქულებმა გამოარჩიეს და დიაკვნებად დაასხეს ხელი. წმ. სტეფანე კი მთავარდიაკვნად აკურთხეს. ის მოციქულებთან ერთად ქადაგებდა უფლის სიტყვას, რის გამოც ბევრი მოწინააღმდეგე შეიძინა. სტეფანე წარადგინეს სინედრიონის წინაშე. „საქმე მოციქულთაში“ დაცულია წმ. მონამის სიტყვები, წარმოთქმული სამსჯავროზე. აქვეა აღწერილი წმ. მონამის ხილვა, რომელიც არაერთგზის გამეორდა ქრისტიანულ მწერლობაში. ამის შემდეგ აღსრულდა პირველი მონამეობა ქრისტიანობის ისტორიაში – წმ. სტეფანე ქვებით ჩაქოლეს. სხვებთან ერთად იქ იმყოფებოდა სავლე – იმ დროისათვის ქრისტიანების დაუძინებელი მტერი, შემდეგში კი მაცხოვრისათვის დევნილი და წამებული პავლე მოციქული. მოშორებით, ბორცვზე იდგა ღვთისმშობელი იოანე ღვთისმეტყველთან ერთად და ღმერთს ავედრებდა მონამეს, სტეფანე კი მხურვალედ ლოცულობდა თავისი მტრებისათვის. მისი უკანასკნელი სიტყვები იყო: „უფალო, ნუ შეურაცხ ამათ ცოდვასა ამას“.<sup>2</sup>

წმინდანის ცხედარი სჯულისმოდგარმა გამაღიელმა და მისმა ძემ, აბიბოსმა, ფარულად მიაბარეს მიწას. მოგვიანებით ორივე მათგანმა აღიარა ქრისტიანობა.

415 წელს, საღვთო ჩვენების შემდეგ, აღმოყვანებულ იქნა სტეფანე პირველმონამის უხრწნელი ნაწილები, რომლებიც იერუსალიმში, სიონის ტაძარში გადააბრძანეს.

სტეფანე პირველმონამის ხსენება დაწესდა 27 დეკემბერს. ამასთან ერთად, ქრისტიანული ეკლესია მოიხსენიებს წმ. სტეფანეს წმინდა

---

<sup>1</sup> აბულაძე 1949, 52-76.

<sup>2</sup> იქვე, 72.

ნაწილების პოვნას (15 სექტემბერი), გადასვენებას (2 აგვისტო) და 70 მოციქულის, მათ შორის სტეფანე მთავარდიაკვნის ხსენებას (4 იანვარი)....

სტეფანე პირველმონამის სახელზე საუკუნეების მანძილზე აიგო უამრავი ტაძარი. მას მიეძღვნა მრავალრიცხოვანი ფრესკები, მხატვრული ტილოები (მათ შორის შედევრები), საგალობლები, ქადაგებები.

ამ გამორჩეულ წმინდანს გამორჩეული პატივი მიაგო ჩვენმა ქვეყანამაც. ეს საკითხი მრავალმხრივ კვლევას საჭიროებს, რასაც მიეძღვნება ჩვენი საგანგებო მონოგრაფია. ამჯერად ყურადღებას გავამახვილებთ უძველეს ქართულ ლიტურგიკულ-ჰიმნოგრაფიულ კრებულებში წმ. სტეფანეს ხსენებასა და საგალობლებზე.

სტეფანე პირველმონამის ხსენებას ვხვდებით ჯერ კიდევ „იერუსალიმურ ლექციონარში“, რომელიც არქაული ღვთისმსახურების შემცველი უნიკალური ძეგლია. მასში წმ. სტეფანეს ხსენება დადებულია 27 დეკემბერს.<sup>3</sup> ამის შემდეგ მითითებულია წმ. სტეფანესადმი მიძღვნილი რამდენიმე საგალობლის დასაწყისი. სამწუხაროდ, წმ. სტეფანესადმი მიძღვნილი განგება „ლექციონარში“ სრული არ არის. მისი ბოლო ნაწილი დაკარგულია.

წმ. სტეფანეს ხსენება შესულია „უძველეს იადგარში“ – უნივერსალურ კრებულში, რომელიც ჰიმნოგრაფიის მრავალრიცხოვან, მათ შორის არქაულ ნიმუშებს შეიცავს. ქართველ მეცნიერთა მიერ დღეს უკვე გარკვეულია ის ფაქტი, რომ „უძველესი იადგარი“ „იერუსალიმური ლექციონარის“ პოეტურ დანამატს წარმოადგენს.<sup>4</sup> მართლაც, „ლექციონარში“ დასაწყისებით მითითებული წმ. სტეფანესადმი მიძღვნილი 3 საგალობელი გვხვდება „იადგარშიც“, მათგან ერთი – სრული ტექსტით: „მწედარო ზეცისა მეუფისაო, წმიდაო სტეფანე, ერისმთავარ იქმენ მშუიდობისა და ღმრთეებაჲ კერპთაჲ დაჰჰსენ და მათი იგი მძლავრებაჲ ... შეურაცხ-ჰყავ და ანცა, ერსა შორის დიდებულო, ვითარცა გაქუს კადნიერებაჲ, ქრისტესა ევედრე სულთა ჩუენთათუის“.<sup>5</sup>

შეიძლება ითქვას, რომ ესაა სტეფანე პირველმონამისადმი მიძღვნილი ერთ-ერთი უძველესი საგალობელი, სავარაუდოდ, ბერძნულიდან თარგმნილი. მასთან ერთად, „იადგარში“ შესულია სხვა საგალობლებიც. დღეისათვის ძნელია იმის თქმა, ეს „სხვა“ საგალობლები „ლექციონარიდანაა“

<sup>3</sup> Кекелидзе 1912, 49.

<sup>4</sup> მეტრეველი, ჭანკიევი, ხევსურიანი 1980, 684.

<sup>5</sup> იქვე, 26.

გადასული, თუ თვით „უძველესი იადგარის“ შემდგენელთა მიერაა დამატებული. ერთი რამ კი დანამდვილებით შეიძლება ითქვას – **წმ. სტეფანეს ხსენება შესულია ქართულ ენაზე შემონახულ უძველეს ლიტურგიკულ ნიგნებში – „იერუსალიმის ლეციონარსა“ და „უძველეს იადგარში“.**

„უძველესი იადგარი“ იწყება ხარების დღესასწაულით, რაც, დღე-ისათვის როგორც უკვე ცნობილია, უძველესი ტრადაცია იყო.<sup>6</sup> ამას მოსდევს შობა 25 დეკემბერს და დავითისა და იაკობის ხსენება – 26 დეკემბერს.

წმ. სტეფანეს ხსენება „უძველეს იადგარში“ განწესებულია ამის შემდეგ – 27 დეკემბერს. მას მოსდევს მოციქულების – პეტრესა და პავლეს ხსენება 28 დეკემბერს. უნდა აღინიშნოს, რომ „უძველეს იადგარის“ კალენდარი მოკლეა და შეიცავს მხოლოდ განსაკუთრებული მნიშვნელობის ხსენებებს. მათ შორისაა წმ. სტეფანე.

წმ. სტეფანეს განგება „უძველეს იადგარში“ იწყება მცირე ფორმის საგალობლით „უფ. ღაღატყავსა“. ამ ფორმის საგალობელი ერთ-ერთი უძველესია მცირე ფორმის საგალობელთა შორის.<sup>7</sup> მასში ლაკონიურადაა გამოთქმული წმ. სტეფანეს ღვაწლი. საგალობლის II ტროპარში ვკითხულობთ: „განანათლნა მონამენი შენმან სიმწნემან, ოდეს წარმართთა მოუწოდე სიტყუითა, ქრისტეს მსახურო, წინამძღუარო მონამეთაო, წმიდაო სტეფანე“. წმ. სტეფანეს მოხსენიება **მონამეთა წინამძღვრად** ტრადიციადაა ქცეული, რაც ამ საგალობელში უკვე დადასტურებულია. აქვე გვხვდება წმ. სტეფანეს ხილვა მისი აღსასრულის წინ, რაც აგრეთვე ერთგვარ ტრადიციად იქცა წმინდანისადმი მიძღვნილ სხვა ნაწარმოებებშიც: „ანგელოზთა დიდებასა ღირს იქმნა წმიდა და პირველი მონამე სტეფანე, თუალით იხილნა ცანი განხუმულნი და მეუფჳ ქრისტე“.

ამ საგალობელს „უძველეს იადგარში“ მოსდევს ორსაგალობელი. მის I ოდაში ყურადღებას იქცევს რეფრენი, რომელიც ყოველი ტროპარის შემდეგ მეორდება: „ყრმანი აკურთხევდით, მღდელნი უგალობდით, ერნი უფროისად ამალლებდით მას უკუნისამდე“. ანალოგიური მდგომარეობაა II ოდაში, რომლის თითოეული ტროპარი მთავრდება მაცხოვრისადმი მიმართული რეფრენით: „მონამეთა შენთა ქადაგი პირველვე იწამა, მონამჳ შენი“. ორივე ეს რეფრენი არქაულის შთაბეჭდილებას ტოვებს,

---

<sup>6</sup> მეტრეველი, ჭანკიევი, ხევსურიანი 1980, 714.

<sup>7</sup> იქვე, 796.

ისევე როგორც წმ. სტეფანეს განგებაში შესული ყველა სხვა საგალობლის ტექსტი. ასევე არქაულია ამ საგალობლების საზომიც.

როგორც ცნობილია, „სტეფანე“ ბერძნულად „გვირგვინს“ ნიშნავს. ესეცაა ერთ-ერთი მიზეზი იმისა, რომ წმინდანისადმი მიძღვნილ საგალობლებში ხშირად ხაზგასმულია მისი „გვირგვინით შემკობა“ მაცხოვრის მიერ. ასეა წმ. სტეფანეს განგებაში შესულ მცირე ფორმის საგალობელშიც – „აქედითსა“: „ვითარცა ჭურითა სათნობისაჲთა მაცხოვარმან გუირგუინოსან გყო შენ, პირველმონამეო სტეფანე“. ამავე საგალობელში სათანადოდაა შეფასებული წმ. სტეფანეს ღვაწლი: „გუირგუინ ექმენ მარტვილთა, აცხოვნე სოფელი, ანგელოზთა თანაზიარო“.

საგალობლის უკანასკნელ ტროპარში, ტრადიციისამებრ, გვხვდება წმ. სტეფანეს ხილვა.

„საქმე მოციქულთაში“, ისევე როგორც წმინდანის „ნამებაში“, ყურადღებას იქცევს მისი უკანასკნელი სიტყვები: „უფალო, ნუ შეურაცხავ ამათ ცოდვასა ამას“.<sup>8</sup> სწორედ ამაზეა საუბარი აღნიშნულ საგალობელში: „ერსა მას ურჩულოსა არცხუენდი და ეტყოდე: ძეო ღმრთისაო, ნუ შეურაცხავ ამათ ცოდვასა ამას, არამედ შეივედრე სული ჩემი“. წმ. სტეფანეს განგებაში ჩართულ კიდევ ერთ მცირე ფორმის საგალობელში („ოხითაჲ“) საუბარია მაცხოვრისა და წმ. სტეფანეს უკანასკნელი სიტყვების მსგავსებაზე: „დიდებულო პირველმონამეო სტეფანე, მიმსგავსებულ იქმენ მაცხოვრისა. იგი ჯუარცუმული იტყოდა: მამაო, შეუნდვენ ამათ ცოდვანი ესე. და შენ ქვადაკრებული ღაღადებდ: უფალო, ნუ შეურაცხავ ამათ ცოდვასა ამას“.<sup>9</sup>

რამდენადაც „უძველესი იადგარის“ პროტოტიპი დაკარგულია, დღეისათვის ძნელია გადაჭრით თქმა, მასში შესული საგალობლებიდან რომელია ნათარგმნი და რომელი ორიგინალური. სავარაუდოდ, ისევე როგორც „უძველესი იადგარში“ შესული ვრცელი რეპერტუარის ძირითადი ნაწილი, წმ. სტეფანეს განგებაზე შესული საგალობლებიც ბერძნულიდან უნდა იყოს თარგმნილი.

**„უძველესი იადგარით“ შემონახული ეს საგალობლები დღეისათვის ბერძნულ და სლავურ ენებზე გამოქვეყნებულ დეკემბრის „თუნებში“ არ ჩანს და ამ მხრივ სრულიად უნიკალურია.**

<sup>8</sup> აბულაძე 1949, 72.

<sup>9</sup> მეტრეველი, ჭანკიევი, ხევსურიანი 1980, 24-27.

საფიქრებელია, რომ ადრევე ითარგმნა ქართულად „ნმ. სტეფანეს წამება“. ყოველ შემთხვევაში, 864 წლით დათარიღებულ „სინურ მრავალთავში“, სხვა საკითხავებთან ერთად, შესულია „წამებაჲ ნმ. სტეფანსი“ და მოწამის წმინდა ნაწილთა „პოვნაჲ“.<sup>10</sup>

დღეისათვის ძნელია იმის თქმა, ეს წმინდანის „წამების“ პირველი ქართული თარგმანია თუ ერთ-ერთი შემდგომდროინდელი.

ნმ. სტეფანესადმი განსაკუთრებულ ინტერესს იჩენს X საუკუნის დიდი ქართველი მოღვაწე და მწერალი – სტეფანე სანანოჲსძე-ჭყონდიდელი.

სტეფანე სანანოჲსძეს ეკუთვნის ნმ. სტეფანე პირველმოწამისადმი მიძღვნილი მცირე ფორმის საგალობელი, რომელიც მიქაელ მოდრეკილის „იადგარშია“ შესული და გამოქვეყნებულია პ. ინგოროყვას მიერ.<sup>11</sup> საგალობელი გართმულია და შედგება მოკლე სტრიქონებისაგან:

„ერი ბრალსა დასდებდა  
და კრებული ქვასა დაჰკრებდა,  
ხოლო წმიდაჲ სტეფანე ქრისტესა ადიდებდა,  
სიკუდილსა მას იხარებდა,  
სულსა შეჰვედრებდა,  
ერისათჳს ევედრებოდა  
და გვრგვნოსან – იქმნებოდა“.

საგალობლის ავტორი, როგორც ჩანს, კარგად იცნობს სტეფანე პირველმოწამის „ცხოვრებას“, საიდანაც მას მოაქვს შემდეგი ეპიზოდი:

„ფარისევალმან მოშურნემან  
და შემდგომად ჭურმან რჩეულმან  
სიკუდილდ მისცა სტეფანე პავლე მოციქულმან,  
ხოლო ერმან უშჯულომან,  
კრებულმან ამომან,  
ქვაჲ დაჰკრიბა უწყალომან“.

864 წელს შედგენილ „სინურ მრავალთავში“ დაცულ „წმიდა სტეფანეს წამების“ ძველ ქართულ თარგმანში ვკითხულობთ: „მაშინ განრისხნა სავლე და აღაზრზინა ათასისთავი იგი, რაჲთა თავი მოჰკუეთონ ღირსსა მას ღმრთისასა. და სცეს მას მახვლითა და არა იპოვა ყოვლადვე

---

<sup>10</sup> შანიძე 1959, 58-69.

<sup>11</sup> ინგოროყვა 1913, 151-157.

წყლულებაჲ ქედსა მისსა. მერმე მოიქცა სავლე და უბრძანა ქვისა დაკრე-  
ბაჲ ახოვანსა მას ღმრთისასა...“

წმინდანის ცხოვრების სწორედ ამ მონაკვეთს ემყარება სტეფანე  
სანანოისძის მიერ შთამბეჭდავად დახატული წმ. სტეფანე პირველმონა-  
მის აღსრულება.

**„წამებაჲ სტეფანესი“, რომელიც ქართულ ენაზე, როგორც ჩანს, ად-  
რევე უთარგმნიათ, სტეფანე სანანოისძის ამ საგალობლის ერთ-ერთი  
უმთავრესი წყაროა.** წმინდანის ხილვა, რომელზეც ყოველთვის განსა-  
კუთრებული ყურადღება მახვილდება წმ. სტეფანეზე საუბრისას, მისი  
„წამების“ ქართულ თარგმანში ასეა გადმოცემული: „და ვითარ ილოცვი-  
და ოდენ წმიდაჲ სტეფანე და მეყსეულად ძრვად იყო დიდ და განეხუნეს  
სამყარონი ცისანი და იხილა ცათა შინა მამად, მჯდომარჲ ზედა საყდართა  
მბრწყინვალეთა და ძჲ აესუ ქრისტე მარჯუენით მამისა და ტრედი  
ერთი სპეტაკი გარდამოფრინვიდა და მოაქუნდა გვრგვნი მბრწყინვალჲ  
ვითარცა მზისთუალი“.<sup>12</sup>

ამ ხილვაზე ყურადღებაჲ გამახვილებული „წმ. სტეფანეს წამების“  
სხვაენოვან ვერსიებშიც. ყველა მათგანის სათავეა „საქმე მოციქულთა“:

„ხოლო იგი სავსე იყო სარწმუნოებითა და სულითა წმიდითა, აღჰხედა  
ცად და იხილა დიდებაჲ ღმრთისაჲ და იესუ, მდგომარჲ მარჯუენით  
ღმრთისა“ (საქმე მოციქულთა 7: 55).

პირველმონამის ამ ხილვით იწყება სტეფანე სანანოისძის საგალო-  
ბელი:

„ტალავარნი ზეცისანი  
განგეხოვნეს შენ ზესკნელისანი,  
სტეფანე და იხილენ საყდარნი  
და ერნი ნათლისანი  
ზეშთა კრებოკლისანი,  
მაქებელნი მამისანი,  
ძისა და სოკლისა წმიდისანი“.

სტეფანე სანანოისძის განსაკუთრებულ ინტერესს ამ დიდი წმინ-  
დანისადმი მოწმობს ის გარემოებაც, რომ მას ბერძნულიდან უთარგმნია  
გრიგოლ ნოსელის „შესახმაჲ წმიდისა სტეფანე პირველმონამისა“, რომლის  
ტექსტსაც გამოსაცემად ვამზადებთ.

---

<sup>12</sup> შანიძე 1959, 60.

ამრიგად, საქართველოს ეკლესია უძველესი დროიდან იცნობს სტეფანე პირველმონაშემს. მისი ხსენება გვხვდება ჯერ კიდევ „იერუსალიმის ლექციონარში“. „უძველეს იადგარში“ შესულია მისდამი მიძღვნილი საგალობლები. X საუკუნეში შეიქმნა წმინდანისადმი მიძღვნილი ორიგინალური საგალობელი, რომლის ავტორია სტეფანე სანანოხსძე-ჭყონდიდელი, რომელიც „მეხელთა“ ერთ-ერთი ბრწყინვალე წარმომადგენელია. მის მიერ წმ. სტეფანესადმი საგალობლის მიძღვნა, პირველ ყოვლისა, საქართველოს ეკლესიასა და შესაბამისად, ქართულ ქრისტიანულ კულტურაში ამ წმინდანის გამორჩეული მნიშვნელობით უნდა აიხსნას. ამასთან ერთად, წმ. სტეფანე ერთგვარ მფარველად შეიძლება ჩაითვალოს საგალობლის ავტორისათვის, რომელიც ამავე სახელს ატარებდა. როგორც ჩანს, ადრევე უთარგმნიათ ქართულად „წმ. სტეფანეს წამებაც“.

### ბიბლიოგრაფია

#### References

- აბულაძე 1949:** აბულაძე ილ. 1949, *საქმე მოციქულთა*, თბილისი  
**ინგოროყვა 1913:** ინგოროყვა პ. 1913, *ძველ-ქართული სასულიერო პოეზია*, თბილისი  
**მეტრეველი, ჭანკიევი, ხევსურიანი 1980:** მეტრეველი ელ. ჭანკიევი ც. ხევსურიანი ლ. 1980, *უძველესი იადგარი*, თბილისი  
**შანიძე 1959:** შანიძე ა. 1959, *სინური მრავალთავი*, თბილისი  
**Кекелидзе 1912:** Кекелидзе К. 1912. *Иерусалимский Канонарь*, Тифлис

Lela Khachidze

### The Image of Stephen the Protomartyr in Ancient Georgian Liturgical-Hymnographic Collections

Stephen the Protomartyr is one of the most popular saints in Christian literature. He is the first martyr in the history of Christianity. Stephen was the first of seven chosen deacons whom the Apostles themselves ordained for the service of deacons. St. Stephen was appointed Archdeacon or chief.



Commemoration for Stephen the Protomartyr is on December 27. Besides this, three more feasts of the Christian Church are celebrated – the discovery of the Saint’s relics, the translation of the relics and the commemoration of 70 Apostles, including Stephen.

Numerous churches have been constructed in honor of Stephen the Protomartyr throughout the centuries. Many murals, canvases (including masterpieces), hymns and sermons were dedicated to him.

Our country also paid special respect and veneration to the Saint. The matter requires a multifaceted consideration. This time we focus our attention on the commemorations of St. Stephen and hymns in the oldest Georgian liturgical-hymnographic collections.

The commemoration of Stephen the Protomartyr is found as early as in the “Jerusalem Lectionary”, which is a unique monument containing archaic liturgy. Here the Saint’s commemoration is established on December 27 that is followed by the titles of several hymns. Unfortunately, the service devoted to St. Stephen is not full. Its last part has been lost.

The commemoration of St. Stephen is included in the “Oldest Iadgari” – universal collection which contains numerous specimens of hymnography including the archaic ones. The calendar of the “Oldest Iadgari” is short and contains only commemorations of special importance. Among them is St. Stephen’s commemoration.

Today Georgian scholars have already confirmed the fact that the “Iadgari” represents a poetic supplement to the “Jerusalem Lectionary”. Really, the hymns dedicated to St. Stephen indicated in the titles of the “Lectionary” are also found in the “Iadgari”. Along with them other hymns are also included in the “Iadgari”. At present it is difficult to say whether these “other” hymns were transferred from the “Lectionary” or supplemented by the compilers of the “Oldest Iadgari”. One thing is certain – the commemoration of St. Stephen is included in the oldest liturgical books, the “Jerusalem Lectionary” and the “Oldest Iadgari” that have reached us in the Georgian language.

The service dedicated to St. Stephen in the “Oldest Iadgari” contains hymns which are archaic both from the viewpoint of a form and text. The refrains used in these hymns and the meter of the hymns themselves are archaic.

“Stephen” in Greek means “wreath”. This is also one of the reasons why this hymn dedicated to the saint frequently emphasizes that he was crowned

by Christ. In the hymn we find St. Stephen's vision which is described in the "Acts of Apostles" and later it became a kind of tradition in the works dedicated to St. Stephen. In the hymns attention is focused on the words pronounced by the saint before martyrdom, which echoes with Christ's last words.

Due to the fact that the prototype of the "Oldest Iadgari" has been lost, today it is difficult to say with certainty as to which of the hymns entering the collection are translated and which are original. Presumably, as well as the main part of the extended repertoire entering the "Oldest Iadgari", the hymns dedicated to St. Stephen must have been translated from Greek.

These hymns preserved in the "Oldest Iadgari" are not seen in "December Menaion" published in Greek and Slavic languages, and in this respect they are totally unique.

It is noteworthy that "The Martyrdom of St. Stephen" was translated into Georgian earlier. In any case, along with other issues, the hagiographic composition "The Martyrdom of St. Stephen" is included in "Sinai Polykephalon" dated to 864. Today it is not easy to say whether it is the first Georgian translation of the Saint's martyrdom or one of the later translations.

Special interest to St. Stephen is revealed by the 10th-century great Georgian figure and writer Stephane Sananoisdze-Chkondideli, who is the author of the small-sized hymn dedicated to this saint, which is remarkable for artistic perfection, melodiousness and dynamism. "The Martyrdom of St. Stephen" is one of the main sources of Stephane Sananoisdze's hymn.

## მამუკა ჭანტურია

### დეტალი ვაჟა-ფშაველას პოეზიაში

ჰომეროსიდან მოყოლებული ყველა მწერალი თხზულებებში მეტ-ნაკლები ოსტატობით იყენებს მხატვრულ დეტალს. ეს იმაზეა დამოკიდებული, რამდენად ნიჭიერია იგი და როგორი უნარი აქვს დეტალების დანახვისა, შერჩევისა და ნაწერებში მათი დროული ხმარებისა. შეიძლება მკითხველს ამა თუ იმ ნაწარმოებიდან (თუნდაც გენიალური ნაწარმოებიდან) ზოგიერთი რამ დაავიწყდეს, მაგრამ მასში მარჯვედ გამოყენებული დეტალი სამუდამოდ დარჩეს მეხსიერებაში. რატომ ხდება ასე? იმიტომ, რომ მწერლის მიერ შემოთავაზებული დეტალი, თუ ის სწორადაა შერჩეული, უდიდესი ძალით ზემოქმედებს მკითხველის გრძნობებზე, აფხიზლებს მის გონებას, ზედაპირზე ამოაქვს მისი ფსიქოლოგიური განცდები.

მიუხედავად იმისა, რომ დეტალი მთელის ნაწილს, უფრო კონკრეტულად რომ ვთქვათ, მის უმნიშვნელო ნაწილს, წვრილმანს ნიშნავს, იგი თხრობის არათუ თავისებური ორნამენტული ერთეულია, თავისებური ჩუქურთმიანი სამკაულია, არამედ ნაწარმოების სიუჟეტის ან რომელიმე მისი ეპიზოდის უკეთ გაშლის მეტად მოქნილი საშუალებაცაა.

დეტალი შეიძლება იყოს თხზულების მთლიანი პასაჟის, ცალკეული აბზაცის, ფრაზის, სიტყვის ერთგვარი ფორმა, რომელიც ნაწარმოებში რაღაც განსაკუთრებულის გამოსახატავად, მრავალფეროვანი შთაბეჭდილების შესაქმნელად, მეტი ექსპრესიის გამოსავლენად გამოიყენება. მართალია, დეტალი არ არის სიუჟეტის წარმმართველი ძალა, მაგრამ მნიშვნელოვანი ემოციის წარმომჩენი ძალა უსათუოდაა.

უძირითადესი, რაც მხატვრულ ქმნილებაში დეტალის არსებობას აუცილებელს ხდის, მისი განსაკუთრებულობაა, განსაკუთრებულის დაფიქსირება ტექსტის ცალკეულ ნაწილში, წინადადებაში, სიტყვაში. მათში რაღაც ისეთის შეტანა, რაც თავისი უჩვეულობის, თავისი ორიგინალობის გამო გონებიდან ძნელად თუ ამოიშლება.

დეტალი შეიძლება მოქცეული იყოს ან არ იყოს მოქცეული ნაწარმოების მთლიან ქარგაში, უკავშირდებოდეს ან არ უკავშირდებოდეს ამბის ძირითად სიუჟეტურ ხაზს, წარმოადგენდეს ან არ წარმოადგენდეს მის მამოძრავებელ მექანიზმს. ცხადია, ყოველივე ამას მწერლის ნება

განსაზღვრავს და ის, თუ რა ფუნქცია უნდა დაეკისროს გამოყენებულ დეტალს, მწერლის სურვილზეა დამოკიდებული.

საყოველთაოდ აღიარებული სხვადასხვა ქვეყნის და ეპოქის მწერლები თავიანთ ლიტერატურულ-კრიტიკულ წერილებში თუ სხვა ჟანრის ნაწერებში გამუდმებით ლაპარაკობენ მხატვრულ-გამომსახველობითი დეტალის მნიშვნელობაზე. ონორე ბალზაკი „ეჟენი გრანდეს“ წინასიტყვაობაში წერდა: „მაღალი ხელოვნებაა საჭირო დეტალებისა და იერსახეების შესაქმნელად“.<sup>1</sup>

დეტალს არათუ ბუნებაში ან ტექნიკაში, ხელოვნებაშიც ფართო გაგება აქვს. შეუძლებელია მის გარეშე რაიმე ღირებულზე საუბარი მხატვრულ ლიტერატურაში, მაგრამ საუბარი ავტორისეულ მხატვრულ ლიტერატურაში და არა ხალხურ სიტყვიერებაში, სადაც იშვიათად შეხვედებით დეტალს. ხალხური შემოქმედებისათვის დამახასიათებელი ეს ნიშან-თვისება საყოველთაოდაა ცნობილი. გრიგოლ კიკნაძე ერთგან წერს: „ხალხის მიერ შექმნილ ნაწარმოებებში ზედმეტი დეტალიზაციისაგან თავის არიდება მჟღავნდება“.<sup>2</sup> სახალხო მთქმელები თავიანთ ზღაპრებში, იგავებში, თქმულებებში, ეპიკურ თუ ლირიკულ თხზულებებში თითქმის არ მიმართავენ დეტალიზაციას.

ავტორისეული დეტალი მხატვრული სახის რაღაც ნაკლებად სარგოზე მინიშნება კი არ არის, არამედ სინამდვილის ასახვის მეტად ქმედითი, მეტად დრეკადი საშუალებაა, ამავდროულად, რაციონალურისა და ემოციურის გამოხატვის ინდივიდუალური შესაძლებლობაა.

მხატვრული დეტალი ყველგანაა, ლიტერატურული ნაწარმოების ცალკეულ ადგილებში – თავში, შუაში, ბოლოში. ყველა მათგანს თავისი მოვალეობა აკისრია, ყველა მხატვრული სახის უკეთ წარმოჩენას ემსახურება. მრავალთ უმრავლესი ცნების, მრავალთ უმრავლესი კატეგორიის გამომხატველია იგი: სიუჟეტურ-ეპიზოდურის, მეტყველებითის, პორტრეტულის, პეიზაჟურის, ყოფითის, საგნობრივის, ასევე: იდეურის, ფსიქოლოგიურის, ფილოსოფიურის, ესთეტიკურის, ზნეობრივის, ემოციურის და კიდევ რამდენიმესი... აი, ამ შინაარსის დეტალებს იყენებენ მსოფლიოს სახელოვანი მწერლები. ვაჟა-ფშაველა ამ მხრივაც მათ ტოლს არ უდებს. მის პოეზიაში იმდენად მრავალრიცხოვანი და მრავალსახოვანია ეს დეტალები, რომ მათი მიახლოებითი აღწერასაც კი ჩვენს ყოველგვარ ძალ-ღონეს აღემატება.

---

<sup>1</sup> Бальзак 1955, 442.

<sup>2</sup> კიკნაძე 1989, 165.

ვაჟა სიტყვის უიშვიათესი ოსტატია, რომელსაც შესწევს უნარი, ნატიფი ფორმით გადმოგვცეს ცალკეული დეტალები. პოეტი თავის ლირიკულ და ეპიკურ თხზულებათა სტროფებში ხშირად ისეთ დეტალებს ჩააქსოვს ხოლმე, რომ მთელი ნაწარმოების დედააზრს შუქსა ჰყენს და რაც უფრო მახვილი თვალთაა ისინი დანახული, რაც უფრო მოსწრებული სიტყვითაა ისინი გამოხატული, მით უფრო ხანგრძლივია მათი სიცოცხლე.

დეტალიზაცია ის ეფექტური საშუალებაა, რითაც ვაჟა ლექსს ან პოემის ამა თუ იმ ეპიზოდს აახლოებს ცხოვრების ყოველდღიურობასთან, ობიექტურ რეალობასთან. ამით კი მის მიერ ხორცმესხმული ნუთისოფლის ცალკეულ მოვლენებს უფრო დამაჯერებელს, უფრო სარწმუნოს ხდის.

ვაჟა თავის ლექსებში: „მთაში“, „ახალი წელი ფშავში“, „მამას ელიან ბალები“, „პირველი გაზაფხულის სურათები ბარად“, „მოლოდინი“, მრავლად იყენებს მწერლობაში ერთ-ერთ ყველაზე გავრცელებულ ე.წ. ყოფით დეტალს, რომლის გარეშე შეუძლებელია ადამის შვილთა სახლეულობის, მათი საცხოვრისის, მათი ეზო-გარემოს სრულყოფილად წარმოდგენა. ამ ლექსებში თითქმის ყველა ის წვრილმანი და მსხვილმანია ნახსენები, რაც მობინადრეთა ყოფისთვის საარსებოა, იქნება ეს ანთებული კერა, ცეცხლზე შემოდგმული მოთუხთუხე სახინკლე ქვაბი, აბზრიალებული თითისტარი, აწკრიალებული საჩჩელი, დგამ-ავეჯი, სხვადასხვა საოჯახო ნივთები, კედელზე გამწკრივებული თოფ-იარაღი, ჯიხვის, ირმისა და ნიამორის რქები... აი, ამ დეტალებით სურს ვაჟას, დაგვიხატოს ის ღარიბული, შინაურული სადგომები, სადაც თვითონ და მისი თანასოფლელები ცხოვრობენ და მათ გასაცნობად ჩვენც თან გაგვიყოლოს.

მაშ, გავიხსენოთ ჩვენი ნათქვამის დამადასტურებელი ვაჟას ერთი ლექსის ერთი სტროფი: ახალი წლის წინა ღამეს პოეტი საკუთარ კერაზე გაჩაღებული ცეცხლის პირას ზის, სევდამორეული შეჰყურებს ირმის რქაზე დაკიდებულ მამაპაპისეულ თოფ-იარაღს და მრავალმგადახდილი მათი პატრონები აგონდება:

ვუცქერი ირმის რქაზედა  
მამა-პაპეულს აბჯარსა:  
თოფსა, დამბაჩას, სიათას,  
ხმალ-მუზარადს და ხანჯარსა.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> ვაჟა-ფშაველა 1964ა, 280.

ერთ დროს ამ საჭურვლის მატარებელი ვაჟკაცებიც, როგორც ამჟამად თავად პოეტი, სიხარულით ელოდნენ ახალი წლის გათენებას, მაგრამ დღეს მათი ფერფლიც კი გამქრალა. მომავალშიც ასე იქნება, ბუნების წესს ვერავინ გადავა.

თქმა არ უნდა, ზემოთ მოტანილი დეტალი ვაჟას იმიტომ დასჭირდა, რომ თავისი სათქმელი უფრო დარწმუნებით ეთქვა:

ბუნების მუხთლის წესისა  
ატანა გვინდა თმენითა!<sup>4</sup>

ვაჟას მხატვრულ დეტალთა შორის ასევე ერთ-ერთი უმთავრესი სიუჟეტურ-ეპიზოდური დეტალია. როცა ჩვენ ვაჟას ლექსებისა და პოემების კითხვისას გზადაგზა, ერთი შეხედვით, უმნიშვნელო დეტალებს ვხვდებით, რომლებიც თავიანთი ფუნქციური მდგომარეობის გამო მთავარი სიუჟეტური ნაკადის მიღმა რჩებიან, ანუ შინაარსობრივად მჭიდროდ არ უკავშირდებიან ნაწარმოებში გაშლილ ამბავს, თავდაპირველად ისეთი შთაბეჭდილება გვექმნება, თითქოს ეს ნიკომაკო ეპიზოდები თუ სიტუაციები წინასწარ განუზრახველად მოხვდნენ სტრიქონებში. მაგრამ თუკი ოდნავ დავუკვირდებით, დავინახავთ, რომ ეს ასე არ არის. უპირველესი, რასაც ვიგრძნობთ, ისაა, რომ ისინი სინამდვილიდანაა აღებული, აუცილებლობით ნაკარნახევი და პირველი შთაბეჭდილებით, რაც უნდა შეუსაბამოდ მოგვეჩვენოს, ხელს უწყობენ ავტორის ჩანაფიქრის გამოვლინებას. ასე რომ, ეს დეტალები სულაც არ არიან უმნიშვნელონი, პირიქით, ხშირ შემთხვევაში მათ გადამწყვეტი როლი ეკისრებათ რაღაც აუცილებლის მინიშნებაში, თხზულების რომელიმე ნაკვეთის, თუნდაც, მთლიანი ნაწარმოების უკეთ ახსნასა და გაგებაში.

ასეთი დეტალები დამახასიათებელი იყო ძველი ქართული კლასიკური პოეზიისთვის. ასეთი დეტალებითაც ენათესავება ვაჟა ძველ მწერლობას, უპირველესად, „ვეფხისტყაოსანს“. ვის არ გვახსოვს მათ შორის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი სიუჟეტური დეტალი: ფრიდონის „გასაგულისებად“ მის სამეფოში მისული ძმადნაფიცების, ტარიელისა და ავთანდილის, გახუმრება მეფეოგებთან – თითქოს მათთვის რემის წართმევის მცდელობა და ამის გამო „მოთარეშეთა“ წინააღმდეგ ლომი ფრიდონის საომრად გამოლაშქრება.

---

<sup>4</sup> ვაჟა-ფშაველა 1964ა, 280.

უნდა ვაღიაროთ, რომ თუ „ვეფხისტყაოსნიდან“ მოტანილ ეპიზოდს „ბახტრიონში“ ჩართულ ერთ-ერთ ნაწყვეტს შევადარებთ, დავრწმუნდებით, რომ მკითხველს, მართალია, შინაარსის მხრივ განსხვავებული, მაგრამ თანაბრად ხალისიანი განწყობილება დაეუფლება.

მაშ, ვნახოთ ეს ნაწყვეტი: ქართველებს ყოფნა-არყოფნის დღე უდგათ, მამულის სვე-ბედი ბენვზე ჰკიდია. საქართველო უდიდესი განსაცდელის წინაშეა: ან გადარჩება, ან დაინთქმება. მეომრებზე ხომ ლაპარაკიც არ არის, რომელთა სამკვდრო-სასიცოცხლო ბრძოლაზე, რომელთა თავგანწირვაზეა დამოკიდებული ქვეყნის მერმისი. პოემის მიხედვით, თუშფშავ-ხევსურთა ლაშქარი, პირობისამებრ, ბრძოლის წინ ნაქერალას მთასთან შეხვდა ერთმანეთს. უაღრესად დაძაბული ვითარების გამო, მე-ბრძოლების გუნება-განწყობილება სულაც არ არის სალადობო და აი, ამ საჭირობოროტო, ამ უმწვავეს მომენტში ვაჟა სრულიად მოულოდნელად, ისეთ განონასწორებულ, ისეთ დარბაისელ ბრძენკაცს, როგორც ბერი ლუხუშია, თუშების მისამართით ათქმევიანებს:

სადა გყავთ, თუშნო, ზეზვანი,  
რად არ მაჩვენებთ თვალითა?  
მე დ' იმან უნდა ვიომოთ,  
ნაქებ რომ არის მკლავითა...  
მე ჯერ თათრებთან რა მინდა,  
მაგისი სისხლი მწყურია,  
დულს და გადმოდულს გულიდამ  
მაგის მტრობა და შურია.<sup>5</sup>

თუშები გაოცებულნიც არიან და განაწყენებულნიც, მაგრამ როცა ფარ-ხმალითა და შუბით „მკერდმელობილმა“ ძმობილებმა მცირე-ოდენი კეჭნაობის შემდეგ ერთმანეთი გადაკოცნეს, ლაშქარმა შვებით ამოისუნთქა.

ცხადია, იუმორით გამთბარი ეს დეტალი ვაჟას დაძაბულობის განსამუხტავად, უფრო მეტიც, მებრძოლთა სულისკვეთების ასამაღლებლად, მათ გასამხნეველად, მათ წასაქეზებლად დასჭირდა და არც თუ ტყუილბურალოდ – როგორც ვაჟა ამბობს, ფშავ-ხევსურებისა და თუშების სახელოვანი წინამძღოლების მისალმებისა და გამოლაპარაკების შემდეგ, ორივე ჯარი შეიკრა და მაკურთხებელი ჯვარი თავზე დაადგათ:

---

<sup>5</sup> ვაჟა-ფშაველა 1964ბ, 173.

ერთურთს სალამი მიართვეს,  
ფიცით შეიკრა ჯარია.  
მალლიდამ მაკუთრხებელი  
თავზე დაადგათ ჯვარია.<sup>6</sup>

გარკვევით ვხედავთ, რომ ისეთ საარსებო საკითხზე თხრობისას, როგორც სამშობლოსათვის თავგანწირვაა, ვაჟა ზოგჯერ სრულიად მოულოდნელად, მოქმედ გმირებში სახალისო სიტუაციას ქმნის. ეს ვაჟას ერთ-ერთი ჩვეული ფანდია, რითაც ესწრაფვის, ქვეყნის ბედ-იღბლით გულმონყულ მამულიშვილებს დროებით მაინც გაუქარწყლოს ნაღველი. მხიარული ნოტების მოშველიებით ასე ქმნის ვაჟა პოემა „ივანე კოტორაშვილის ამბავშიც“ ხალისიან განწყობილებას. სწორედ ასეთი სულისკვეთება აქვს მხედველობაში თამაზ ჭილაძეს, როცა „ვეფხისტყაოსანში“ გამოგონილ სამყაროზე საუბრობს. „ამ ზღაპრულ სამყაროს ის უცნაურობა ახასიათებს, – წერს თ. ჭილაძე, – რომ მასში არაფერია ზღაპრული, აქ ყოველი უმცირესი დეტალიც კი იშვიათი დამაჯერებლობით, თუ შეიძლება ასე ითქვას, იშვიათი ნამდვილობით გამოირჩევა“.<sup>7</sup>

სანამ „ივანე კოტორაშვილის ამბავიდან“ ჩვენთვის საინტერესო დეტალზე ვისაუბრებთ, ერთ საკითხზე უნდა შევაჩეროთ მკითხველის ყურადღება. როგორც პოემის სათაურქვეშა მინაწერიდან ვიცით, კარახელი გახლავთ ამბავთა მთხრობელი და არა თვით ავტორი – ვაჟა-ფშაველა. მთხრობელსა და ავტორს შორის კი, როგორც მიჩნეულია, მნიშვნელოვანი განსხვავებაა, თუმცა ორივე ამბის მთქმელია. მთხრობელის სახე ავტორის მიერ გამოგონილი სახეა და ხატვის მანერის თვალსაზრისით დიდად არ განსხვავდება თხზულების სხვა პერსონაჟთაგან. ამასთან დაკავშირებით, აი, რა მოსაზრებას ავითარებენ ნანა გაფრინდაშვილი და მარიამ მირესაშვილი „ლიტერატურათმცოდნეობის საფუძვლებში“ ავტორისა და მთხრობელის სახეთა განსხვავებულობის თაობაზე: „ერთმანეთისაგან უნდა განვასხვავოთ ავტორისა და მთხრობელის სახეები. მთხრობელი წარმოადგენს ავტორის მიერ სხვა მხატვრულ სახეთა მსგავსად გამოგონილ სახეს. მას ახასიათებს მხატვრული პირობითობის ისეთივე ხარისხი, როგორც სხვა მხატვრულ სახეებს. ამიტომ დაუშვებელია ტოლობის ნიშნის დასმა მთხრობელსა და ავტორს შორის“.<sup>8</sup> (ხაზგასმა ავტორებისა – მ.ჭ.)

<sup>6</sup> ვაჟა-ფშაველა 1964ბ, 175.

<sup>7</sup> ჭილაძე 1984, 61.

<sup>8</sup> გაფრინდაშვილი, მირესაშვილი 2011.



ვერც ჩვენ დავსვამთ ტოლობის ნიშანს კარახელსა და ვაჟა-ფშაველას შორის. შეიძლება ის, რისი თქმაც ვაჟას, როგორც ავტორს, სურდა, კარახელს, როგორც პერსონაჟს, არ მოესურვოს, უფრო სწორად, ვაჟამ თავის გმირს არ ათქმევინოს. რახან ეს პრინციპული საკითხი გარკვეულია, ახლა მივყვეთ სიუჟეტურ განვითარებას, რათა ზემონათქვამში დავრწმუნდეთ და პოემაში ჩართული დეტალიც ვნახოთ. როგორც მთხრობელი გვიამბობს, ზაფხულში ივანეს ბანაობა მოუნდა. იორში ცურვით გული რომ იჯერა, შარვლის ამარა ტყის პირას ქვაზე ჩამოჯდა:

ამოხდა, ქვაზე ჩამოჯდა,  
მარტოკა შალვრის ამარა.<sup>9</sup>

ადრეული ავტოგრაფში (პირველ ვარიანტში) ყოფილა „პერანგის ამარა“, რაც, დაგვეთანხმებით, უფრო შეესაბამება მომდევნო სტროფებში დახატულ სურათს და სიცილის მეტ საფუძველსაც იძლევა, რადგან „პერანგის ამარა“, სრულიად არ ქმნის იმ გარემოებას, რომელშიც კოტორაშვილი აღმოჩნდება.

პოემის მთხრობელი რომ ვაჟა იყოს და არა კარახელი, იგი, როგორც გაბედული ავტორი, ჩვენი ვარაუდით, არ მოერიდებოდა ამ თამამ ეპიზოდს და პირველ ვარიანტს დატოვებდა, მაგრამ მთხრობელი რიგითი ფშაველია და, ვფიქრობთ, სწორედ ეს ფაქტი გახდა აღნიშნული სიტყვების შეცვლის მიზეზი. მართალია, ვაჟამ ზემოთ პერანგი შარვლით შეცვალა, მაგრამ შემდეგ, უთუოდ, თვალი ვერ მიადევნა გასასწორებელ სტრიქონებს და კარახელისა და ივანეს ნათქვამებში სიტყვები „ტიტველი“ და „დედი-შობილა“ გაუსწორებელი დარჩა.

აი, კარახელის ნათქვამი:

ჩვენის ივანეს დაჭერა  
ერთს ლეკს აელო კისრადა.  
ტიტვლის ტყვის შესაპყრობადა  
კიდევ წასულა ფიცხლადა.<sup>10</sup>

ეს კი ივანეს ნათქვამია:

„ნუ გეშინიან, ძმობილა,  
არ მოგკლავს კოტორაშვილი  
ივანე დედი-შობილა!“<sup>11</sup>

---

<sup>9</sup> ვაჟა-ფშაველა 1964ბ, 266.

<sup>10</sup> იქვე.

<sup>11</sup> იქვე, 267.

ცხადია, შარვლიანი მამაკაცი სულაც არ ნიშნავს „ტიტველსა“ და „დედიშობილს“.

ქვეყნის ამოხრებელთა წინააღმდეგ კოტორაშვილის უსასრულო ბრძოლების ფონზე, აი, ასეთ თავშესაქცევ ეპიზოდს გვთავაზობს კარახელი (ვაჟა-ფშაველა).

როგორც მოსალოდნელი იყო, ივანემ დაინდო ავაზაკი და მისი მოკვლის უფლება არავის მისცა.

პოემაში არის კიდევ ერთი საღალბო ამბავი, კიდევ ერთი სიუჟეტური დეტალი: თანამებრძოლებმა კოტორაშვილი, რომელსაც ქალის შერთვას მტერთან ბრძოლა ერჩია, ძალით დააქორწინეს, მაგრამ ივანე, როგორც გადამეტებულად მოკრძალებული ვაჟკაცი, უკიდურეს თავდაჭერილობას იჩენს, ცოლი კი განგებისგან დადგენილ უფლებას მოითხოვს, რაც დედობის მაღლით გვირგვინდება და იცის, რომ ამ უბოდიშო ნათქვამისთვის არავინ შერისხავს:

ცოლი ჰფიცავდა თვითონა,  
როდი ჰმაღავდა ამასა:  
„თუ არ მე, ახლა ეგ ბალლი  
არ ექნებოდა მამასა.  
ძალათი დავნევ ქმართანა,  
ვლანძღე, ვარცხვინე ბევრჯველა:  
თუ მართლა ვაჟი კაცი ხარ,  
დანევი ჩემთან ერთხელა.  
თუ არა – შინავ გამგზავნე,  
იმ ჩემის მამის სახლშია,  
ანა დ'კვეთილში ჩამაგდე,  
ველარ გამოვჩნდე კარშია“.<sup>12</sup>

„მამის სახლში გაგზავნა“ (ფშაველების თქმით, „მამისახში დაბრუნება“) და „კვეთილში ჩაგდება“ („კვეთილში ჩასმა“), როგორც ვაჟა ეთნოგრაფიულ წერილში გვაუწყებს, ფშაველების ძველი საოჯახო წესი იყო. თუ ცოლი ქმარს სწუნობდა, შეეძლო გაჰყროდა. ვაჟას განმარტებით, „ქმარი ამნაირ ცოლს ნებას მისცემდა, საცა ჰსურდა, იქ ეცხოვრა, მხოლოდ არ შეეძლო სხვა ქმარი მოეძებნა, სხვას გადაჰყოლოდა. ამ ჩვეულებას ჰქვია

---

<sup>12</sup> ვაჟა-ფშაველა 1964ბ, 270.

„კვეთილში ჩასმა“.<sup>13</sup> „მამისახში დაბრუნება“ კი უძეოდ დაქვრივებული ქალის უკან, მშობლებთან წასვლა იყო.<sup>14</sup>

ცხადია, პოემის ზემომოტიანი ეპიზოდს ვაჟა თხრობის გასახალისებლად მიმართავდა, რათა დამაინტრიგებელი სიტუაცია შეექმნა და ამით მოზილიზება გაეკეთებინა მკითხველის ყურადღებისთვის.

ვაჟა-ფშაველა თავის ლექსებსა და პოემებში ხშირად იყენებს მეტყველების დეტალებს, რომლებიც ლირიკული გმირის თუ ნაწარმოების პერსონაჟის თავისებური ენობრივი დახასიათებაა, მათი ინდივიდუალობის წარმოჩენის ერთგვარი საშუალებაა. ზოგჯერ მეტყველების დეტალები გადმოიცემა მოქმედი გმირების აკვიატებული სიტყვებითა და გამოთქმებით, ზოგჯერ პიროვნებათა ერთთავად აჩემებული არასწორი ფრაზებით, ზოგჯერ ნორმის შესაბამისი სასაუბრო ენიდან გადახრილი ფორმებით, ზოგჯერ დიალექტიზმებით და ა.შ.

ვაჟა მეტყველების დეტალებს ლიტერატურული ენით, უმეტესწილად კი ფშაველურული დიალექტიზმებით გადმოგვცემს, რომლებიც პოეტისთვის ადამიანთა ინდივიდუალობის შეუმცდარად განმსაზღვრელია. ვაჟას მიაჩნია, რომ იმ მომენტში, როცა უკიდურესად იძაბება ვითარება და გათამამებულ სცენაში განუყოფელ მონაწილედ საჭირო ხდება მკითხველის განსაკუთრებულად აქტიური ჩართვა, ვაჟას ღრმა რწმენით, უფრო ეფექტურია დიალექტიზმების გამოყენება, მაგრამ მთაში გავრცელებული მკვეთრი ბგერითი შეფერილობით გამორჩეული სიტყვათსაქცევებით, მკვახე გამოთქმებით.

აბა, წარმოიდგინეთ ხევსური მინდიასა და ქისტის მუცალის („ალუდა ქეთელაური“) ორთაბრძოლა დიალექტიზმებით გაჯერებული გადაძახილების გარეშე: „არა გჭირსაა რჯულ-ძაღლო“, „არ მოგხვდაუა რჯულ-ძაღლო?“ და სხვ.

ანალოგიურია ქისტების სასაფლაოზე ზვიადაურის („სტუმარ-მასპინძელი“) შეუპოვრობის გამომხატველი შეძახილი: „ძაღლ იყოს თქვენი მკვდრისადა“, რითაც ხევსურმა ვაჟაკაცმა დაადასტურა, რომ არ შეეწირებოდა მტრის მიცვალებულს.

დიალექტიზმებითაა გადმოცემული ყვავ-ყორნებისადმი დაჭრილი არწივის („არწივი“) რისხვა: „ვაჰ, დედას თქვენსა, ყოვებო, ცუდ დროს ჩაგიგდავ ხელადა“ და სხვ.

<sup>13</sup> ვაჟა-ფშაველა 1964გ, 74.

<sup>14</sup> იქვე, 75.

დიალექტიზმის და მასთან ახლოს მდგომი ხალხური ლექსიკის, ასევე, ლიტერატურული ენის საშუალებით ქმნის ვაჟა პორტრეტულ დეტალს, გადმოგვცემს პერსონაჟის გარეგნულ (ფიზიკურ) და შინაგან (სულიერ) თვისებებს, წარმოაჩენს თითოეული მათგანისთვის დამახასიათებელ ნიშნებს, ჩვევებს, ქცევებს.

მაგალითად, სანათა („ბახტ.“) ბერი დიაცია, რომელსაც „ცრემლი წინ უდგა გუბედა“.

კვირია „ფშაურის ერის“ მქონე, „გაბუდებული ნვერით“ მოსილი მამაკაცია.

ზეზვა ჭალარაგახშირებული ვაჟკაცია, „სრულ ლაშქარშია, რაც კია ძუძუს მასხლიტა დედამა“.

ლელა სამოთხის ყვავილის, ხორცშესხმული სიყვარულის განსახიერებაა.

გოგოთური („გოგოთ. აფშ.“) „მთასავით მძვინვარეა“, „ომში სიკვდილს ჰგავს“, როგორც ამბობს, „ნეხვჩი არ არის მოსული“.

აფშინა „გამარჯვებას ჩვეული“ ავაზაკია, „მააქვექვეებს ლურჯასა“ და „მაეზაყება ცხენზედა“.

ეთერი („ეთ.“) „ედემის ყვავილია“, „ქვეყნიური არ არის, სწორედ ასული ცისია“.

ივანე კოტორაშვილი („ივ. კოტ. ამბ.“) სიტყვაძვირი მეომარია, გადახდილ ბრძოლებზე არ ლაპარაკობს, მდუმარებს, „ვით ძროხის ხორცი უმია“, ნისლივით შავგვრემანია, თმა-წვერი ისეთი ასხია, „როგორც ეკალი, ჯაგარი“ და ა.შ. და ა.შ.

ვაჟა მრავლად იყენებს საგნობრივ დეტალებს, რომლებშიც მოიაზრება პერსონაჟის რალაცით გამორჩეული, რალაცით საგულისხმო თოფიარალი, ჩასაცმელ-დასახურავი, ცალკეული მატერიალური საგნები და სხვ. (მათ შორის უპირველესი მაინც საჭურველია). მაგალითად, მკითხველს გონებიდან არ შორდება მონადირე თორღვას („მონად.“) სამჯერ აზარათავებული ყირიმი, ბათურის („ბათ. ხმ.“) ალმანში მიუცემელი ხმალი, ავსულებთან მებრძოლი კოპალას („კოპ.“) ყოვლისმძლე ლახტი, ძაღლიკა ხიმიკაურის („ძაღ. ხიმიკ.“) „რალაც ნადურდნი“ ხის ხმალი.

პეიზაჟურ დეტალს ვაჟა მაშინ მიმართავს, როცა უკიდურესად შემადრწუნებელი ამბავი ან, პირიქით, მეტად თავშესაქცევი შემთხვევა უნდა გადმოგვცეს, რაც სიუჟეტური ნაკადის ან ეპიზოდური სცენის უკეთ აღსაქმელადაა გამიზნული.

მუსლიმურ ადათ-ჩვეულებაზე აღზრდილ, საკუთარ ხვედრისადმი მორჩილ ალაზას („სტ.-მასპ.“), რომელსაც თანასოფლელებმა ზურგი შეაქციეს, თვითმკველელობის მეტი აღარაფერი დარჩენია და იგი იღებს ამ გადანყვეტილებას. მაგრამ სანამ განზრახვას სისრულეში მოიყვანს, ვნახოთ, როგორ გვხდის ვაჟა ამ საზარელი აქტის მონმედ, როგორ წარმოაჩენს იგი გამძვინვარებულ ბუნებას, უპირველესად, აბობოქრებულ მდინარეს, რომელმაც ამ უბედური ქალის განაჩენი უნდა აღასრულოს.

მოგვაქვს ცალკეული სტრიქონები პოემის ფინალური ნაწილიდან, რომლებშიც ეს ზარდამცემი სურათია დახატული:

ღამეა ბნელი, დელგმაა,  
დგანდგნარებს არე-მარეო...

მდინარე მოჰქუხს, მრისხანებს,  
ზედ ასქდებოდა ლოდებსა...

ქარი სცემს, დაბლა ხევებით  
ჩამოკიჟინებს მთებიოთა;  
ქალი სდგას, მდინარეს დასცქერს,  
კლდეზე, გაშლილის თმებიოთა...

არ იღებს ხმასა... შემკრთალი  
ჰკრთის, რომ დასცქერის მდინარეს;  
რა საზარლადა ხმაურობს,  
როგორ საზარლად მდინარებს!  
ლაშ-დაღრენილი, სასტიკი  
შავი ხეობა მძვინვარებს.<sup>15</sup>

ვაჟასთან პეიზაჟური დეტალი სხვაც ბევრია, მაგრამ მოტანილით დაკვამყოფილდებით.

საბოლოოდ რა შეიძლება ითქვას ვაჟა-ფშაველას მხატვრული დეტალის შესახებ? ის, რომ ვაჟასთან დეტალი ერთსა და იმავე დროს, როგორც უმნიშვნელო, ისე მნიშვნელოვანი პოეტური ხერხია, რომელიც ლოგიკურ-აზრობრივი და მხატვრულ-ესთეტიკური პოტენციალის შემცველია. როგორც დავინახეთ, იგი თვითმყოფადობით განსაკუთრებულია, მხატვრულობით იშვიათია, გაბედულებით გამორჩეულია, რომელიც თითქმის

---

<sup>15</sup> ვაჟა-ფშაველა 1964ბ, 234-235.

მუდმივ კავშირშია რეალობასთან, გვაახლოებს ცხოვრებასთან, მეტ საშუალებას გვაძლევს, ისე აღვიქვათ სინამდვილე, როგორც ბუნებაშია.

## ბიბლიოგრაფია

### References

**Бальзак 1955:** Бальзак О. 1955, *Собрание сочинений в пятнадцати томах*, т. 15, Москва

**კიკნაძე 1989:** კიკნაძე გრ. 1989, *ვაჟა-ფშაველას შემოქმედება*, თბილისი

**ვაჟა-ფშაველა 1964ა:** ვაჟა-ფშაველა 1964, *თხზულებათა სრული კრებული ათ ტომად*, ტ. I, თბილისი

**ვაჟა-ფშაველა 1964ბ:** ვაჟა-ფშაველა 1964, *თხზულებათა სრული კრებული ათ ტომად*, ტ. III, თბილისი

**ვაჟა-ფშაველა, 1964გ:** ვაჟა-ფშაველა 1964, *თხზულებათა სრული კრებული ათ ტომად*, ტ. IX, თბილისი

**ჭილაძე 1984:** ჭილაძე თ. 1984, *ვარდის ფურცლობის ნიშანი*, თბილისი

**გაფრინდაშვილი, მირესაშვილი 2011:** გაფრინდაშვილი ნ, მირესაშვილი მ. 2011, *ლიტერატურათმცოდნეობის საფუძვლები*, თბილისი

## Mamuka Chanturaia

### Detail in the Poetry of Vazha-Pshavela

All the writers since Homer employ an artistic detail more or less skillfully. It depends on the talent of the writer and his ability to discern, select and use the detail in his works in proper time. A reader may forget certain things from a book (even from the work of a genius) but the detail used skillfully is likely to remain in his memory forever. Why does it happen? - Because the detail offered by a writer, if it is chosen carefully, has a powerful impact on the reader's feelings; it awakens his mind and brings his psychological experiences up to the surface.

Although a detail means a part of a whole, more precisely its insignificant part (a trifle), it is not only an ornamental unit or some kind of fretted jewelry, but it is also a more flexible means for better expanding the plot or an episode of a literary work.

A detail may be some kind of a form of the whole passage, a separate

paragraph, a phrase or a word employed for expressing something specific, for creating an impression of diversity or making the message more expressive. It is true that a detail is not a guiding force of the plot, but it is definitely a significant force that reveals the main emotion.

The most important thing that makes the existence of a detail absolutely unavoidable in an artistic creation is its uniqueness. It manifests something so specific and unique in various parts of the text, in sentences and even in words that it would be difficult to erase it from one's mind for its originality and singularity.

A detail may or may not be embraced by the whole storyline; it may be either related or not related to the main line of the plot; it may present or not the essential motive mechanism of the work. Obviously, all this is defined by the will of the writer, including the responsibility of the detail.

Vazha is an exceptional narrator; he is capable of conveying particular details in a refined way. In his lyrical and epic works the poet often includes such details which shed light to the essence of the whole creation; the sharper the details are glimpsed and expressed, the longer they are going to remain in the memory of the reader.

Specification is an effective means that brings Vazha's poems closer to the objective reality of daily life. This makes his embodiment of individual events that take place in the world more convincing and more persuasive.

In his poems - "In the Mountains", "New Year in Pshavi", "Kids are Waiting for Their Dad" "First Spring Pictures in the Valley", "Expectation" - Vazha Pshavela frequently employs one of the most widely spread in writing, the so-called everyday detail, without which it is impossible to fully imagine the household of the offsprings of Adam, their daily chores and their garden. The poems mention almost all minor and major details that are essential for living; be it a lit hearth or a boiling pot of khinkali sitting on top of the fire, a spinning spindle, a combing machine, furniture, kitchenware, shotgun-rifles or drinking horns hanging against the wall ... With these details Vazha wishes to describe the house of the poor, the kind in which he and his fellow villagers live, and take us on a familiarisation tour.

The detail of the plot or an episode is also among one of the most important artistic details employed by Vazha-Pshavela. When while reading the poems by Vazha-Pshavela we encounter seemingly insignificant details which, due to their functional background either remain outside the mainstream, i.e.

by content they not closely related to the main narrative, at first sight it may seem as if these mini-episodes and trivial situations were thrown into the poems inadvertently; but if we look a bit closer, we will see that it is not true. The first thing we will realize is that these episodes are taken from real life and they are dictated by necessity and as inappropriate as the first impression may be, they contribute to the revelation of the author's plan. Therefore, these details are not at all meaningless or minor; but, on the contrary, in many cases they play a crucial part in referring to something essential as well as in better explaining and understanding of one particular part or even the whole work.

Vazha presents the details of speech dialecticisms (mostly in Pshav-Khevsurian), which he considers as infallible definitions of people's individuality. Vazha believes that at a moment when the tension of the situation reaches its climax and the involvement of the reader in the scene becomes necessary, the use of dialecticisms is more effective, but with rough and crude expressions spread in the mountainous areas and distinguished by sharp sonic colouring.

Finally, what can be said about the artistic detail employed by Vazha Pshavela? The detail in Vazha's poetry is minor and powerful literary tool at the same time, which contains the logical-semantic and artistic-aesthetic potentials. As we have seen, it is peculiar by its originality; it is rare by its artistic expression; unique by its boldness and it is almost always in touch with reality; it brings us closer to life and offers us to perceive the reality as it is.



## ლევან ბებურიშვილი

### ეთიკური პრობლემა ვაჟა-ფშაველას პოემა „სტუმარ-მასპინძელში“

ჩვენს ლიტერატურათმცოდნეობაში სამართლიანადაა აღიარებული, რომ ვაჟა-ფშაველას შემოქმედების ერთ უძირითადეს საკითხად პიროვნებისა და საზოგადოების ურთიერთობა გვევლინება. აღნიშნული პრობლემა მთელი სიმწვავითაა დასმული პოემა „სტუმარ-მასპინძელში“. მკვლევართა ერთი ნაწილი მიიჩნევს, რომ ნაწარმოებში არსებითად გადმოცემულია ორ სიმართლეს შორის მოქცეული ადამიანის ტრაგედია, პიროვნებისა და საზოგადოების დაპირისპირება კი განპირობებულია ეთიკური დილემით – ურთიერთშეუთავსებელი სავალდებულო ზნეობრივი ნორმების კონფლიქტით. შესაბამისად, მიდიან დასკვნამდე, რომ ორივე მხარეს – პიროვნებასაც და საზოგადოებასაც – აქვს საკუთარი სიმართლე.

მაგალითად, გიორგი ნატროშვილის შეხედულებით, პოემის კითხვისას „ვგრძნობთ, რომ იბადება წინააღმდეგობა, რომელშიც თვითეული მხარე მართალია და მორალურად მაღალი და რომელთა შერიგება სიკვდილსაც არ შეუძლიან“.<sup>1</sup>

არსებითად იმავე თვალსაზრისს იზიარებს ნოდარ ნათაძეც. მისი აზრით, მართალია, პოეტის სიმპათია ჯოყოლასა და ალაზას მხარესაა, რომელნიც თავიანთი ამაღლებული გრძნობების კარნახით მოქმედებენ, მაგრამ იმავედროულად „...ვაჟა ნათლად გვაგრძნობინებს კონფლიქტის მეორე მხარის სიმართლესაც... თემს არ შეეძლო, რომ თავისი თავისათვის მტრის შებრალების ნება მიეცა. ეს მის ელემენტარულ საარსებო და სათავდაცვო მოთხოვნილებებზე ხელის ალებას ნიშნავდა“.<sup>2</sup>

საკითხი „სტუმარ-მასპინძელში“ წამოჭრილი ორი სიმართლის შესახებ საგანგებოდ დაამუშავა აკაკი ბაქრაძემ. კრიტიკოსი ამგვარად აანალიზებს ნაწარმოებში განვითარებულ კონფლიქტს: „ერთმანეთს დაუპირისპირდა ორი ზნეობრივი წესი: სტუმარ-მასპინძლობა და შურისძიება.

---

<sup>1</sup> ნატროშვილი 1947, 224.

<sup>2</sup> ნათაძე 1973, 207.

ორივე როგორც საზოგადოების, ისე პიროვნების მიერ თანაბრად არის აღიარებული... რა უნდა ჰქნას, ერთი მხრივ, ჯოყოლამ და, მეორე მხრივ, საზოგადოებამ? ორივე ადათის დაცვა შეუძლებელი და გამორიცხულია... ჯოყოლამ (პიროვნებამ) სტუმარ-მასპინძლობის წესის დაცვა არჩია, საზოგადოებამ – შურისძიებისა. დაირღვა ჰარმონია. ორი სიმართლე დაეჯახა ერთმანეთს. მართალია ჯოყოლა, იგი იცავს სტუმარ-მასპინძლობის ადათს, მტყუანია ჯოყოლა – იგი არღვევს შურისძიების ადათს. მართალია საზოგადოებაც. იგი იცავს შურისძიების ადათს. მტყუანია საზოგადოებაც. იგი არღვევს სტუმარ-მასპინძლობის ადათს. ორი სიმართლის და ორი სიმტყუნის ბრძოლისას გაიმარჯვა საზოგადოებამ<sup>3</sup>. აქვე აკაკი ბაქრაძე იმასაც საგანგებოდ აკონკრეტებს, რომ მართალია, საზოგადოება იმარჯვებს ფიზიკურად, მაგრამ ზნეობრივი გამარჯვება პიროვნებას რჩება.

„უიმედო დილემად“ აფასებს ნაწარმოებში განვითარებულ კონფლიქტს ინგლისელი ქართველოლოგი დონალდ რეიფილდიც.<sup>4</sup>

იგივე შეხედულება სარწმუნოდ მიაჩნია გიორგი არაბულსაც, რომელიც საგანგებოდ ცდილობს თემის სიმართლის დასაბუთებას: „მართებულია თუ არა თემის მოქმედება? უნდა ვაღიაროთ, რომ იმდროინდელი ცხოვრების წესის, ადათობრივი სამართლის, მიხედვით, მართებულია. თემი ვერ დაუშვებს, რომ საშიში მტერი ცოცხალი გაუშვას. სხვა საქმეა, რა გზით და როგორი ფორმით აკეთებს ამას. ზვიადაურს მძინარეს, უიარაღოს დაეცნენ, გაკოჭილი წაიყვანეს სასაფლაოზე და ერთ-ერთი მიცვალებულის საფლავზე დაკლეს სამსხვერპლო ცხოველის, მკვდრის სულისათვის შესანიშნავი ზვარაკის მსგავსად. რა თქმა უნდა, ეს არაეთიკური და არავაჟაკური საქციელია ადამიანისადმი მოპყრობის თვალსაზრისით. მაგრამ იმ საზოგადოების შეგნება, რომელშიც ეს ხდება, ადამიანთა ურთიერთობის სიმკაცრე, უღმობლობა და მათი წარმოდგენა საიქიოზე... ამ მოქმედებასაც გამართლებას უძებნის და დასაშვებად თვლის“.<sup>5</sup>

ბოლო დროს იგივე შეხედულება განავითარა ზაზა შათირიშვილმა: „სტუმარ-მასპინძლისა“ და „ალუდა ქეთელაურის“ საერთო თემა პიროვ-

---

<sup>3</sup> ბაქრაძე 1990, 194.

<sup>4</sup> რეიფილდი 1982, 11.

<sup>5</sup> არაბული 2011, 45.

ნებისა და საზოგადოების კონფლიქტია. მაგრამ საქმე ისაა, რომ, მაგალითად, „სტუმარ-მასპინძელში“ ერთმანეთს უპირისპირდება არა „კოლექტიური“ და „ინდივიდუალური“, არა პიროვნება და საზოგადოება (თემი), არამედ ორი კანონი სტუმარ-მასპინძლობის „ნესი“ (ოჯახის კანონი) და „ნესი“ სისხლის ალებისა (თემის კანონი). ჯოყოლა და ალაზა იცავენ ერთ ნესს, ხოლო თემი – მეორეს და, ცხადია, რომ (როგორც ჭეშმარიტ ტრაგედიაში) ორივე მხარე მართალია“.<sup>6</sup>

როგორც ვხედავთ, ზემოთ მოტანილ შეფასებებში ხაზგასმულია ის გარემოება, რომ ორივე მხარე (ჯოყოლაც და თემიც) იცავს მხოლოდ ერთ სავალდებულო ადათობრივ ნორმას (ჯოყოლა – სტუმარმასპინძლობის ნესს, თემი – შურისძიების ადათს), რაც, მკვლევართა აზრით, განპირობებულია იმით, რომ სისხლის ალება და სტუმარმასპინძლობა **თანაბარძალოვანი** ადათებია და მსგავს ვითარებაში ორივე მათგანის დაცვა შეუძლებელია. აქ იგულისხმება ისიც, რომ, ადათობრივი სამართლის მიხედვით, არაა განსაზღვრული, თუ რომელ ზნეობრივ ჩვეულებას ენიჭება უპირატესობა იმ შემთხვევაში, როცა მტერია სტუმრად და როგორ უნდა მოიქცეს ამ დროს მასპინძელი. აქედან გამომდინარე, მიდიან იმ დასკვნამდე, რომ ორივე მხარეს აქვს საკუთარი სიმართლე.

კრიტიკოსთა ერთი ნაწილი (ნ. ნათაძე, გ. არაბული) იმ თვალსაზრისითაც საუბრობს თემის სიმართლეზე, რომ მათი შეხედულებით, ქისტები უბრალოდ თავს უფლებას ვერ მისცემდნენ, უვნებელი გაეშვათ მონინალმდეგე, რადგან ეს თემის საარსებო მოთხოვნილებებზე უარის თქმა იქნებოდა. ამგვარად განმსჯელნი, ნებსით თუ უნებლიედ, პრინციპის – მიზანი ამართლებს საშუალებას – გამამართლებლებად გვევლინებიან. ქცევის სამართლიანობის კრიტერიუმად სარგებლის მიჩნევა საერთოდ აზრს უკარგავს სიმართლის ეთიკურ კატეგორიას, რადგან სუბიექტის ქცევის სისწორე განისაზღვრება არა იმით, თუ რამდენადაა მისთვის ხელსაყრელი ამა თუ იმ ქცევის შედეგი, არამედ იმის მიხედვით, რამდენად თანმიმდევრულად, საზოგადოებაში აღიარებული ეთიკური ნორმების მიხედვით მოქმედებს იგი მიზნისაკენ მიმავალ გზაზე. ამდენად, ამ თვალსაზრისით გაუმართლებელია თემის სიმართლეზე საუბარი.

ასე რომ, იმის გასარკვევად, დგას თუ არა ნაწარმოებში ეთიკური დილემა, აუცილებელია დადგინდეს, რამდენად თანმიმდევრულია, ერთი

---

<sup>6</sup> შათირიშვილი 2006, 28.

მხრივ, ჯოყოლას, ხოლო მეორე მხრივ – თემის საქციელი ადათობრივი სამართლის მიხედვით და განსაზღვრავდა თუ არა მთიელთა ზნეობრივი კოდექსი იმას, როგორ უნდა მოქცეულიყო მასპინძელი იმ შემთხვევაში, თუ მისი სტუმარი მტერი აღმოჩნდებოდა.

საკითხის ნათელსაყოფად აუცილებელია, ერთი მხრივ, ფოლკლორულ-ეთნოგრაფიული მასალის გათვალისწინება, რადგან როგორც სამეცნიერო ლიტერატურაშია აღნიშნული, ვაჟას მიერ სტუმარმასპინძლობის „...ადათის ასეთი დახასიათება პოეტური სურათი კი არ არის, არამედ არსებული ვითარების ნამდვილი გამოხატულებაა. ეს დადასტურებულია ეთნოგრაფიული მონაცემებით“<sup>7</sup>, ხოლო მეორე მხრივ – თავად პოემა „სტუმარ-მასპინძლის“ დეტალური ანალიზი.

კავკასიის ხალხთა ეთნოგრაფიისა და სამართლის მკვლევარნი ერთსულოვნად მიუთითებენ, რომ კავკასიელ მთიელთა ცნობიერებაში სტუმარმასპინძლობის ტრადიცია რელიგიური სინმიდის ხარისხშია აყვანილი; სტუმრისადმი უდიდესი პატივისცემა და ერთგულება საუკუნეთა განმავლობაში განმტკიცებული, ხელშეუხებელი მორალური ნორმაა და იგი მთიელთა რაინდული ზნის საუკეთესო გამოხატულებად გვევლინება. ცნობილი რუსი ისტორიკოსი და სამართალმცოდნე, კავკასიის ხალხთა სამართლის მკვლევარი, აკადემიკოსი მაქსიმ კოვალევსკი წერს: „მასპინძლის მიერ სტუმრის დაცვას ყოველგვარი საშიშროებისაგან, მათ შორის მოსისხლესაგან, ატარებს რელიგიური მოვალეობის ხასიათს. ოსები ამ თვალსაზრისით მთელი კავკასიელი ხალხების საერთო პრაქტიკას იზიარებენ. მკვლელი, თვითონ მოკლულის სახლში სტუმრად მიღებული, არც ერთ შემთხვევაში არ იქნება გაცემული; მასპინძლისა და მისი ოჯახის ღირსება დაკავშირებულია სტუმრის ხელშეუხებლობასთან. ესეც ცოტაა, მასპინძელი ვალდებულია სტუმრის მოკვლის შემთხვევაში მისი სისხლიც კი იძიოს“.<sup>8</sup> ფოლკლორულ-ეთნოგრაფიული მასალების ანალიზის საფუძველზე იმავე დასკვნამდე მიდიან ქართველი მკვლევრები. მ. მონერელიას თქმით, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში „სახლში შემოსული მოსისხლეს კი ხელშეუხებელი ხდებოდა, რადგან პირველ რიგში იგი სტუმარი იყო და სტუმრისათვის საჭირო პატივისცემას მოითხოვდა“<sup>9</sup>.

---

<sup>7</sup> კიკნაძე 2005, 130.

<sup>8</sup> Ковалевский 1886б, 51.

<sup>9</sup> მონერელია 1987, 30.

მთიელთა ეს ზნეობრივი მრწამსი ყველაზე კარგად ჩანს ხევსურულ ხალხურ ბალადაში „შიოლა და მთრეხელი“, რომელშიც სწორედ იმგვარი შემთხვევაა აღწერილი, მაქსიმ კოვალევსკი რომ საუბრობს.

ბალადის მიხედვით, ხევსურ მთრეხელს შემოაკვდა სწოელი შიოლა ლუდუშაური, რომელმაც მას იარაღისა და ცხენის წართმევა დაუპირა. ლუდუშაურები სისხლის ასაღებად დაედევნენ მკვლელს. მთრეხელმა ჯერ ეკლესიისათვის თავის შეფარება სცადა, მაგრამ რადგან კარი დაკეტილი დაუხვდა, მოკლული შიოლას დას მიადგა დახმარების სათხოვნელად:

„მივა და შაიხვენების ძმისა მამკლავი დისასა:

„– დაო, ვერ შამინახევი? ცხონებას შენის ძმისასა!“

ქალი ჯერ საგონებელში ჩავარდა და ტირილი დაიწყო, მაგრამ სტუმარმასპინძლობის წმინდა ტრადიციის დარღვევა ვერ გაბედა და შეიფარა ძმის მკვლელი:

„– წამოდი, შავო და ბნელო, სულს თუ ვაამებ მკვდრისასა“.

სისხლის ასაღებად დადევნებულ შიოლას ძმებს მათი და შეევედრა, რომ არაფერი ევნოთ მისი სტუმრისათვის, არ შეებღალათ მისი ოჯახის ღირსება, მაგრამ ლუდუშაურებმა „საკვმით“ ესროლეს ისარი მთრეხელს და მოკლეს.

სხვადასხვა დროს ჩანერილი ხალხური გადმოცემების მიხედვით, თურმე ქალმა იმდენად მძაფრად განიცადა სტუმრის სიკვდილით მიყენებული შეურაცხყოფა, რომ არ წავიდა საკუთარი ძმის, შიოლას ტირილზე. მოკლული მთრეხელი კი პატივით გაასვენა სახლიდან და წინ „ქორა ხარი“ წაუმძღვარა, შემდეგ კი თავის ქმარს – ქერას – დაავალა, მოეკლა შიოლას ერთ-ერთი ძმა და ამით გამოესყიდა ოჯახის სირცხვილი – ხალხში არ გაეველება თქვენს გვარს, იტყვიან, სტუმარი ვერ შეინახესო. ქერას უცდია, თავი აერიდებინა ამ განზრახვისათვის, მაგრამ ცოლის დაჟინებული მოთხოვნის შემდეგ მართლაც მოუკლავს ქალის ერთ-ერთი ძმა, რასაც კიდევ სამ-სამი მკვლელია მოჰყოლია როგორც ქერეთ, ისე ლუდუშაურთა მხრიდან.<sup>10</sup> აკაკი შანიძის მიერ ჩანერილი ბალადა სრულდება განმაზოგადებელი დასკვნით, რომელშიც ჩანს მთქმელის გულისწყრომა სტუმარმასპინძლობის უწმინდესი ტრადიციის დარღვევის გამო:

---

<sup>10</sup> შანიძე 2009, 398, მახაური 2003, 136-151.

„ამბობენ ჩამაქცევასა ახალციხურის კლდისასა,  
თან ჩაყოლასა ამბობენ ქერბელელაის ძისასა,  
ვერ შეინახა სტუმარი, ვაი ვა დედას მტრისასა!“<sup>11</sup>

ასეთი იყო კავკასიელ მთიელთა ზნეობრივი მრწამსი სტუმარმასპინძლობასთან დაკავშირებით და ეს მხოლოდ მხატვრული სურათი კი არ არის, არამედ ისტორიულად არსებული სინამდვილე.

განსაკუთრებით საინტერესოა, ხომ არ ავლენს ამ თვალსაზრისით რაიმე თავისებურებას ვაინახური მოდგმის ხალხთა (ინგუშების, ჩეჩნების, ქისტების) ადათები. ამის გამორკვევა მნიშვნელოვანია იმის გამო, რომ ვოყოლა სწორედ ამ საზოგადოების წევრია.

ვაინახური ფოლკლორის, ეთნოგრაფიისა და ისტორიის მკვლევართა დასკვნით, სტუმარმასპინძლობა ვაინახებში უნმიდეს მოვალეობად, ყველაზე აღმატებულ ტრადიციადაა აღიარებული. ქისტები და ჩეჩნები სტუმარს უდიდესი პატივით ეპყრობიან, რადგანაც სტუმარი ღვთის გამოგზავნილად მიიჩნევა (მდრ.: „აი, სტუმარი მოგგვარე, ღვთის წყალობაა ჩვენზედა“). ქისტების, ისევე როგორც სხვა კავკასიელ მთიელთა, წარმოდგენით, მასპინძელი, უპირველეს ყოვლისა, პასუხისმგებელია სტუმრის უსაფრთხოებაზე. „თუ მასპინძელს სტუმარი მოუკლეს, ისევე დაიწყებს დავას, როგორც მოკლულის ნათესავები. ადათით, სისხლის (ფჰა) ნახევარი საფასური ეკუთვნის მასპინძელს, როგორც დაზარალებულს“.<sup>12</sup> თუ მასპინძელი სათანადოდ არ მოუფრთხილდა სტუმარს, ის საყოველთაო შეჩვენებას იმსახურებს. ა. ბერჟეს ცნობით, თუკი სტუმარს გაძარცვავდნენ, შეურაცხყოფდნენ ან მოკლავდნენ მასპინძლის დაუდევრობის და გაუფრთხილებლობის გამო, მასპინძელი მოიკვეთებოდა საზოგადოებიდან მანამ, სანამ შურს არ იძიებდა საკუთარი სტუმრის შეურაცხმყოფელზე. მანამდე ხალხი ქვებით ამოუქოლავდა მას კარს. ეს მეორეობოდა ყოველ ღამე მანამ, სანამ მასპინძელი ამ სამარცხვინო ლაქას არ ჩამოირეცხავდა.<sup>13</sup>

სტუმარმასპინძლობის ადათის განსაკუთრებული ძალა დაკავშირებულია კერის კულტთან. კერა, მთიელთა წარმოდგენით, უნმინდესი, საკრალური ადგილია. კერის კულტი იმდენად ძლიერი იყო ვაინახებში,

---

<sup>11</sup> შანიძე 2009, 51.

<sup>12</sup> ხანგოშვილი 2005, 67.

<sup>13</sup> Берже 1859, 87.

რომ ქისტური ადათით, თუ „მოსისხლე მოახერხებდა დაზარალებულის სახლში შესვლას და შუაცეცხლის ჯაჭვზე (ძე) ხელის წაღებას, ის ჩადენილი დანაშაულისაგან თავისუფლდებოდა“.<sup>14</sup> ანალოგიური იყო ქართველ მთიელთა წარმოდგენაც. გადმოცემის თანახმად, ქისტი ბალათური შეიპარა მოსისხლის სახლში და კერის წინ ნაბადში გახვეული დანვა. როცა სახლის პატრონები წააწყდნენ, არათუ შური იძიეს, არამედ იძულებულნი გახდნენ, შერიგებაზეც დათანხმებულიყვნენ, რადგან მოსისხლე უკვე მათ სტუმრად მიიჩნეოდა.<sup>15</sup>

ერთი ვაინახური თქმულების მიხედვით, ძმებმა დაატყვევეს თავიანთი დაუძინებელი მტერი, რომელმაც მათ მამა მოუკლა და დიდი ზიანი მიაყენა, ამიტომაც გადანყვიტეს, მისთვის განსაკუთრებული სახით მოელოთ ბოლო, მაგრამ გადაუდებელი საქმის გამო, იძულებულნი გახდნენ სამი დღით სახლი დაეტოვებინათ. ძმებმა დედას დაუბარეს, რომ ტყვისათვის არ მიეცა საჭმელ-სასმელი, მაგრამ ქალს შეეცოდა იგი და დააპურა. როცა სახლში დაბრუნებულმა ძმებმა შეიტყვეს დედის საქციელის შესახებ, თქვეს: – როგორღა ვიძიებთ ახლა შურს იმ ადამიანზე, რომელმაც ჩვენი პური ჭამა? მოგვინევს გავათავისუფლოთ იგი, რადგან გატეხა რა პური ჩვენს ოჯახში, იგი უკვე სტუმარია და არა ტყვე. ამის შემდეგ ძმებმა მართლაც გაათავისუფლეს მტერი.<sup>16</sup>

სხვა თქმულება ასეთია: ერთ ობლად გაზრდილ ყმანვილს ერთ ლამეს სამი ამბავი მიუვიდა: მამაშენის ძმადნაფიცი გზაშია და ამაღამ გესტუმრებო; მამაშენის მკვლეელი ამ ლამეს ამ ადგილას გაივლის და ჩაუსაფრდით; ამაღამ შენს დანიშნულს ძალად ათხოვებენ და დაიხსენიო. ახალგაზრდა საგონებელში ჩავარდა, არ იცოდა, რა ექნა. ბოლოს დედა დაეხმარა რჩევით: საცოლეს კიდევ მონახავ, მკვლელსაც სხვა დროს გაუსწორდები, პირველ ყოვლისა, სტუმარს უნდა დავხვდეთ, თავი რომ არ მოგვეჭრასო.<sup>17</sup>

წარმოდგენილი მასალების მიხედვით, თვალნათლივ ჩანს მთიელთა ადათების იერარქია. სტუმრის ხელშეუხებლობა, მისი დაცვა ნებისმიერ შემთხვევაში კავკასიელი მთიელისათვის რელიგიური მოვალეობაა,

---

<sup>14</sup> მარგოშვილი 1985, 43.

<sup>15</sup> ბარდაველიძე 1971, 67.

<sup>16</sup> Ингушетия 1999, 199-200.

<sup>17</sup> ხანგოშვილი 2005, 67.

„სალმრთო წესია“ და ღირსეული კაცი არასოდეს უმუხთლებს სტუმარს, თუნდაც იგი მოსისხლე მტერი გამოდგეს.

თავად ვაჟა-ფშაველასა და მისი გმირებისთვისაც, ბუნებრივია, შესანიშნავადაა ცნობილი სტუმარმასპინძლობის ადათის ასეთი ძალა. ვაჟა-ფშაველა თავად იყო კავკასიის ხალხთა ეთნოგრაფიის უბადლო მცოდნე და მისი შემოქმედებაც თვალნათლივ ადასტურებს, რომ პოეტმა უმცირეს ნიუანსებამდე იცოდა მთიელთა ადათები თუ მათი ყოველდღიური ყოფის თავისებურებანი. თავის ეთნოგრაფიულ წერილში – „ხევსურები“ – ხევსურთა წეს-ჩვეულების დახასიათებისას, ვაჟა-ფშაველა ცხადად მიუთითებს, რომ მთიელის ოჯახში სტუმრის ხელშეუხებლობა ნებისმიერ შემთხვევაში საგულდაგულოდაა დაცული: „სტუმარი ხევსურის სახლში ხელშეუხებელია. სტუმრის მოსისხლე მტერს, მასპინძლის მეზობელიც, თუნდა ძმაც რომ იყოს, არ შეუძლიან სტუმარს ხმა გასცეს; თუკი ვინმე გაკადნიერდა, მაშინ თვითონ მასპინძელი გასცემს პასუხს სტუმრის მოდავეს, სისხლის დაქცევასაც არ დაერიდება, ოღონდ სტუმარი შეურაცხყოფისაგან დაიცვას“.<sup>18</sup>

ვაჟა-ფშაველას გმირებისათვისაც შესანიშნავად არის ცნობილი, თუ რომელ ადათს უნდა მისდიონ მათ იმ დროს, როცა მტერია სტუმრად. ამ შემთხვევაში უპირატესობა ენიჭება სტუმარმასპინძლობას. აღნიშნული გარემოება კარგად ჩანს ვაჟა-ფშაველას პოემა „სისხლის ძიებიდან“. ნაწარმოების მთავარი პერსონაჟი, ქიჩირი, აპირებს, რომ მოსისხლე მტერს, ასლანს, ესტუმროს და დაუზავდეს. მიუხედავად იმისა, რომ ის შესანიშნავად იცნობს მასპინძლის მზაკვრულ ბუნებას, მაინც ძნელად წარმოუდგენია, რომ ისეთი ზნენამხდარი კაციც კი, როგორცაა ასლანი, გაბედავს და დაარღვევს „სალმრთო წესს“, სტუმარმასპინძლობის უნმინდეს მოვალეობას და ოჯახში მისულ მოწინააღმდეგეზე ხელს აღმართავს:

„მე კი ჩვენს, ჩერქეზთ რჯულზედა  
სახლში მიუვალ ძმურადა!..  
არც მე მექნება სანაღვლოდ,  
არც თავი დაკარგულადა.  
სალმრთო წესს როგორ დაარღვევს,  
ისეც გაფუჭდა სრულადა?!“

---

<sup>18</sup> ვაჟა-ფშაველა 1964, 48.



მას შემდეგ, რაც ასლანი დაარღვევს ადათს და სტუმრად მისულ მტერს შეიპყრობს, ქიჩირი სთხოვს მას, რომ არ გაახმაუროს თავისი უღირსი საქციელი, რადგან ადათისადმი ესოდენ უპატივცემულო მოპყრობის მაგალითი ხალხზე მავნე ზეგავლენას მოახდენს:

„ნუ გააგონებ ჩერქეზთა,  
რომ მომატყუე ზავითა,  
ნუ ნაჰყვენი მოძმეთ ბუნებას  
შხამ-სანამლაჳით, ავითა.  
ეს ჩვეულება მტკიცედ გვაქვს:  
წმინდად შენახვა კერისა,  
პირობის დაურღვეველობა,  
ძმად შინ შენახვა მტერისა“.

ერთი სიტყვით, წარმოდგენილი მასალების მიმოხილვის საფუძველზე ნათელია, რომ **კავკასიელ მთიელთა ადათობრივი სამართლის მიხედვით, მას შემდეგ, რაც მტერი ოჯახის ზღურბლს გადაკვეთდა, უპირატესობა ენიჭებოდა სტუმარმასპინძლობის წესს და მის მიმართ მოქმედებას წყვეტდა შურისძიების ადათი. იგი ძალაში შედიოდა მხოლოდ მასპინძლის ოჯახის დატოვების შემდეგ.**<sup>19</sup> მაშასადამე, დარწმუნებით შეიძლება ითქვას, რომ ჯოყოლა აღხასტაისძე სრულიად თანმიმდევრულად იქცევა და მისი მხრიდან რაიმე ვალდებულების შეუსრულებლობის (ანდა ცალმხრივობის) თაობაზე საუბარი სრულიად გაუმართლებელია.

მიუხედავად ამისა, ჯოყოლას დახასიათებისას იმასაც მიუთითებენ, რომ თითქოს იგი უპირისპირდება თემს, რამდენადაც ჯერ მასპინძლობას უწევს მტერს, შემდეგ კი უარყოფს სისხლის ალების ადათს. გ. ქიქოძის მიხედვით, თემის პოზიციიდან ჯოყოლა მოლაღატეა უმთავრესად იმის გამო, რომ მტერს მასპინძლობს: „ვაჟას გმირების უბედურება იწყება იმ წუთიდან, როცა ისინი სცდილობენ გადალახონ ბუნებრივი და ათასწლოვანი ტრადიციებით განმტკიცებული საზოგადოებრივი საზღვრები... ტრაგიკულია ჯოყოლასა და ალაზას ბედი „სტუმარ-მასპინძელში“: მათ უღალატეს თავიანთ თემს და ქისტების მოსისხლე მტერს მასპინძლობა და ჭირისუფლობა გაუწიეს“.<sup>20</sup>

---

<sup>19</sup> შდრ.: „მას შემდეგ, რაც სტუმარი დატოვებს მასპინძლის კერას და აღარ იმყოფება მისი დაცვის ქვეშ, სისხლის ალების მოვალეობა კვლავ ძალაში შედის და შეიძლება აღსრულებულ იქნას კიდევ ყოფილი მასპინძლის მიერ“ – Ковалевский 1886ბ, 53.

<sup>20</sup> ქიქოძე 1963, 250.

იურიდიული განმარტების მიხედვით, ღალატი ადამიანის შეგნებუ-  
ლი, გაცნობიერებული, წინასწარგანზრახული საქციელია. შესაბამისად,  
ჯოყოლას ღალატზე იმ შემთხვევაში შეიძლება საუბარი, ზვიადაურის  
ვინაობა რომ სცოდნოდა და მაინც სტუმრად დაეპატიჟა იგი. ნაწარმოე-  
ბში კი მოქმედება იმგვარად ვითარდება, რომ ჯოყოლა თავისდა უნებუ-  
რად, წინასწარი განზრახვის გარეშე მასპინძლობს მტერს. თავის მხრივ,  
ქისტებმაც შესანიშნავად იციან, რომ ჯოყოლა არ არის მოღალატე და  
უბრალოდ ვერ ცნობს ზვიადაურს. მასპინძლისაგან გასული „დროული  
კაცი“ ასე ხსნის ჯოყოლას საქციელს:

„ქისტებო, ჩვენი მოსისხლე  
შემოგვეპარა ღამითა.  
სჩანს, რო ჯოყოლა ვერ იცნობს,  
არ უნახია თვალითა  
ეგ ჩვენი ამომგდებელი,  
ჩვენი მრბეველი ძალითა“.

ერთი სიტყვით, არავითარი საფუძველი არ გვაქვს, ვისაუბროთ  
ჯოყოლას მიერ თემის ღალატზე იმის გამო, რომ იგი ზვიადაურს  
მასპინძლობს. მეორე საკითხია ის, თუ რამდენად უპირისპირდება  
ჯოყოლა სისხლის აღების ადათს საერთოდ. ნაწარმოების მიხედვით, მას  
სრულიადაც არ აქვს მისწრაფება რომელიმე ადათის დარღვევისაკენ,  
უბრალოდ თანმიმდევრულობის დაცვის მომხრეა, როდესაც ეუბნება მუ-  
სას: „მე გთხოვ, გაუშვა, მუსაო, ნუ სტანჯავ უდიერადა, როცა გასცდება  
ჩემს ოჯახს, იქ მოუყარით ავადა“. სამართლიანად შენიშნავს გრიგოლ  
კიკნაძე: „ჯოყოლა ამ შემთხვევაშიც ცნობს იმ ადათს, რომლის თანახმად  
ოჯახიდან გასული სტუმრის მიმართ ისევე ძალაში შედის სისხლის აღების  
მოთხოვნა. ასე რომ, ჯოყოლა სავსებით თანმიმდევრულია ადათების  
დაცვის თვალსაზრისით“.<sup>21</sup>

სინამდვილეში საკუთარ ადათს აქ თავად თემი არღვევს, რადგან  
შეურაცხყოფს საკუთარი წევრის ღირსებას. როგორც აღინიშნა, მთიელ-  
თა წარმოდგენით, კერის კულტი იმდენად მტკიცე იყო, რომ მისი უპა-  
ტივცემულობა არავის ეპატიებოდა. კერიის ჯაჭვზე ხელისმოკიდებით  
წარმოთქვამდა მთიელი ფიცს, კერიის ჯაჭვის მოპარვა მიუტევებელ და-  
ნაშაულად ითვლებოდა,<sup>22</sup> სახლისათვის თოფის სროლა კი – კაცისათვის  
თოფის სროლად.<sup>23</sup> ადათობრივი სამართლის მიხედვით, არავის გარეშე-

<sup>21</sup> კიკნაძე 2005, 130-131.

<sup>22</sup> Ковалевский 1886ა, 78.

<sup>23</sup> ხანგოშვილი 2005, 61.

თაგანს შეეძლო ოჯახის საქმეში ჩარევა ოჯახის უფროსის ნებართვის გარეშე. ამ უკანასკნელის ფუნქციები იმდენად დიდი იყო, რომ როგორც მიუთითებენ, ზოგჯერ იგი წყვეტდა ოჯახის ამა თუ იმ წევრის სიკვდილ-სიცოცხლის საკითხს<sup>24</sup>. ის ფაქტი, რომ გარედან მოსულს ოჯახში არა-ვითარი თვითნებური საქციელის ჩადენის უფლება არ ჰქონდა არც ერთ შემთხვევაში, კარგად ჩანს პოემის ტექსტიდან. ჯოყოლას სტუმარ ხნიერ ქისტს ზვიადაურის დანახვისას მგლის ფერი დაედო და ხანჯლისკენ გააპარა ხელი, მაგრამ დროულად მოთოკა თავი, „რადგან სტუმარი სხვის სახლში ვერ გაშლის ხათაბალასა“. ცხადია, ჯოყოლას სტუმრებად ითვლებოდნენ მის კარს მიმდგარი ქისტებიც, რომელთაც შეურაცხვეს მასპინძლის ღირსება, გაიტაცეს რა მისი სტუმარი ოჯახიდან.

ვაჟა-ფშაველა დიდი ოსტატობით გვიხატავს ბრბოს ფსიქოლო-გიას. შურისძიების წყურვილი გონებას უბნელებს ქისტებს. მასა აფ-ექტებზე დაყრდნობით მოქმედებს, სრულფასოვნად ვეღარ აცნობიერებს ვითარების თავისებურებას და ნებისმიერ ფასად შურისძიებას ისახავს მიზნად. შედეგად კი „თემი ადათების მიხედვით მოქმედებისას არღვევს საკუთარსავე ცხოვრების წესებს, არ იცავს ადგილისა და დროის ფაქ-ტორს, რომელიც იმდენად ძლიერი იყო, რომ საკრალურ მნიშვნელობა-საც კი იტევდა. უძველესი წარმოდგენით, ზოგიერთი ქცევა მკაცრად ემორჩილებოდა ადგილისა და დროის პრინციპს. მაშასადამე, თემშიაც ადათის ნორმები მიღებული თანმიმდევრობით უნდა შესრულებულიყო. ამას მოითხოვს ჯოყოლაც თემისგან:

**დღეს** სტუმარია ეგ ჩემი,  
თუნდ ზღვა ემართოს სისხლისა...

ჯოყოლა ასევე მტკიცედ იცავს მოქმედების ადგილის შეუვალობა-საც:

**ჩემს ოჯახს** რა პასუხს აძლევთ?  
**სახლში** ხართ, განა შარადა!

ან:

**როცა** გასცდება ჩემს ოჯახს,  
იქ მოეპყართ ავადა“.<sup>25</sup>

<sup>24</sup> Ковалевский 1890, 66.

<sup>25</sup> წონკოლაური 2008, 270-271.

მიუხედავად იმისა, რომ შურისძიების წყურვილი გონს უბინდავს ბრბოს, ქისტებს მაინც აქვთ დანაშაულის შეგრძნება. ამ ფაქტზე ის მხატვრული დეტალი მიგვანიშნებს თვალნათლივ, რომ ისინი მალულად აპირებენ ჯოყოლას სტუმრის დატყვევებას. სამართლიანად შენიშნავს დავით ნონკოლაური: „თემი თვითნებურად იქცევა, როცა ჯოყოლას თავისი გადანყვეტილების შესახებ არაფერს ამცნობს. პირიქით, ჯოყოლას ოჯახში მიგზავნილ მოთვალთვალეს თემი ავალებს, რომ „სოფლის განზრახვა არა გზით მას არ ჩაუგდოს ყურადა“. ბუნებრივად დგება კითხვა: რატომ უმაღავენ ჯოყოლას თავიანთ მიზანს? ცხადია, იმიტომ, რომ ადათის დარღვევას აპირებენ“.<sup>26</sup> ქისტებმა შესანიშნავად იციან, რომ ღირსეული კაცი არავის მისცემს სტუმრის შეურაცხყოფის უფლებას, ამიტომაც მალულად ატყვევებენ ზვიადაურს. თემი ფიქრობს, რომ დააყენებენ რა უკვე ფაქტის წინაშე ჯოყოლას, უფრო ადვილად დათრგუნავენ მის პიროვნულ ნებას. ვერ ახერხებენ რა ჯოყოლას გატეხვას დაშინებით, ბოლოს მზაკვრული ფსიქოლოგიური დარტყმით ცდილობენ მის გადაბირებას, როცა ამცნობენ, რომ „თვით ამან მოკლა შენი ძმა არყიანებში თოფითა“. ჯოყოლა ამ ურთულეს გამოცდასაც უძლებს, იგი ახერხებს დაძლიოს დიდი სულიერი ტკივილი, არ უღალატოს მორალურ პრინციპებს, მათ დაუქვემდებაროს თავისი ქცევა და ბოლომდე მონოლითურ პიროვნებად დარჩეს:

„– ეგ მართალია, იქნება...  
რა უნდა მითხრათ მაგითა,  
მითც ვერ მიაბამთ ჩემს გულსა  
თქვენს გულისთქმასთან ძაფითა.  
დღეს სტუმარია ეგ ჩემი,  
თუნდ ზღვა ემართოს სისხლისა,  
მითაც მე ვერ ვუღალატებ,  
ვფიცავ ღმერთს, ქმნილი იმისა“.

განსაკუთრებული სიცხადით ის გარემოება, თუ ვის მხარესაა ამ ვითარებაში სიმართლე, ჩანს ჯოყოლასა და მუსას სიტყვიერი დაპირისპირების დროს. ჯოყოლა სრულიად სამართლიანად ადანაშაულებს თანამოძმეებს საკუთარი რჯულის უგულვებლყოფასა და საუფლო წესის გატეხვაში. სტუმარმასპინძლობის „საუფლო წესად“ მოხსენიება კიდევ

---

<sup>26</sup> ნონკოლაური 2008, 228.

ერთხელ ცხადად მიუთითებს, რომ ადათობრივი სამართლის მიხედვით, სტუმრის ხელშეუხებლობა რელიგიური მოვალეობის ხასიათს ატარებს. ჯოყოლას თქმით, თემის საქციელი გაუგონარია, არავის სმენია ქისტეთში სტუმარს ასე მოქცეოდნენ.

„– რას სჩადით? – შემოუძახა: –  
ვის სტუმარს ჰბოჭავთ თოკითა?  
რად სტეხთ საუფლო ჩვენს წესსა,  
თავს ლაფს რად მასხამთ კოკითა?..  
ვის გაუყიდავ სტუმარი?  
ქისტეთს სად თქმულა ამბადა?..  
თვის რჯული დაგვიწყებიათ,  
მიტომ იქცევით მცდარადა“.

იმ შემთხვევაში, თუ სტუმარმასპინძლობა და სისხლის აღება თანაბარძალოვანი ადათებია, მაშინ ქისტებმა წარმოდგენილ შემთხვევაში ჯოყოლას მიერ ნახსენებ „საუფლო წესს“ სხვა „საუფლო წესი“ უნდა დაუპირისპირონ. იმ სიტყვებს, რომელსაც მკვლევრები თემის არგუმენტად მოიხმობენ ხოლმე – „მაგრამ მტერს მტრულად მოექე, თავად უფალმა ბრძანაო“ – სინამდვილეში, ბოლოს, ზვიადაურის „შენიღვის“ შემდეგ ამბობენ ქისტები, როცა „ხალხის გული და გონება სასინანულოდ მიჰქროდა“. **ჯოყოლასთან კამათისას არავინ იმონმებს ამ მცნებას, რადგან თემმა კარგად იცის, წარმოდგენილ შემთხვევაში მას ვერ დაეკისრება არგუმენტის ძალა, რადგან ადათების იერარქიით, უპირატესობა ეკუთვნის სტუმარმასპინძლობას.** ამიტომაც საკრალურ ავტორიტეტს მხოლოდ ჯოყოლა იმონმებს, თემი კი ვერ ახერხებს მყარი ზნეობრივი არგუმენტის მოყვანას. მისი ერთადერთი საბუთი ძალაა, თემის ერთპიროვნული გადაწყვეტილება:

„შენ და შენს სტუმარს, ორივეს  
ერთად გადგისვრით ბექითა.  
თემს რაც სწადიან, მას იზამს  
თავის თემობის წესითა...  
შენაც ამასთან შაგონავთ,  
თემის პირს რომ სტეხ, თავხედო!  
ჩვენის ნარჩევის დარღვევა  
შენ როგორ უნდა გაჰბედო?“

ერთი სიტყვით, ჯოყოლას ადანაშაულებენ „თემის პირის გატეხვასა“ და უმრავლესობის თანხმობით მიღებული ერთიანი გადაწყვეტილები-სადმი დაუმორჩილებლობაში. თემისათვის ამ შემთხვევაში უზენაესი ავტორიტეტი „საუფლო წესი“ კი არ არის, არამედ – საკუთარი თავი („თემს რაც სწადიან, მას იზამს თავის თემობის წესითა“), პრაქტიკული საჭიროება. უზენაეს ავტორიტეტად კი გამოცხადებულია უმრავლე-სობის, თანამედროვე ტერმინით თუ ვიტყვით, „დემოკრატიული“ ნება. „საღმრთო წესს“ უპირისპირდება ვინრო უტილიტარული მისწრაფება. თემი ივინყებს საკრალურ ადათს, რადგან მოცემულ შემთხვევაში ხელს არ აძლევს იგი და იყენებს შერჩევით სამართალს.

თემისაგან განსხვავებით, ჯოყოლა მყარი ღირებულებების მქონე პიროვნებაა. ზნეობრივ კანონს მისთვის საყოველთაო, იმპერატიული მნიშვნელობა აქვს ნებისმიერ შემთხვევაში და პირნათლადაც აღასრუ-ლებს მას, თუნდაც მთელ თემთან დაპირისპირება მოუხდეს. ჯოყოლას-ათვის, როგორც ნამდვილი პიროვნებისათვის, ზნეობრივი ღირებულება უმრავლესობის ნებაზე მაღლა დგას და ბოლომდე ერთგულებს მას.

მიუხედავად ამისა, მაინც წერენ, რომ ჯოყოლა „... დამნაშავეა იმ დროს მოქმედი ადათობრივი სამართლის მიხედვით იმაში, რომ თემის გადაწყვეტილებას არ ემორჩილება“.<sup>27</sup> იმასაც აღნიშნავენ, თითქოს თემს ნებისმიერ შემთხვევაში შეეძლო შეეცვალა საკუთარი ადათი და, აქედან გამომდინარე, ჯოყოლასაც მართებდა დაჰყოლოდა მის ნებას.

როგორც მკვლევრები მიუთითებენ, კავკასიურ თემებში რაიმე წე-სის შეცვლა ხდებოდა საყოველთაო კრების შედეგად, თანაც ეს ეხე-ბოდა უმთავრესად ცხოვრების პრაქტიკულ საჭიროებასთან დაკავშირე-ბულ, ყოფით საკითხებს და არამც და არამც საკრალურ ნორმებს. ცხა-დია, საუკუნეთა განმავლობაში განმტკიცებული, რელიგიური სინმიდის სფეროში აყვანილი ისეთი ადათი, როგორიც სტუმარმასპინძლობაა, ხელ-შეუხებელი იყო და ასეთ კონსერვატიულ საზოგადოებაში მისი შეცვლა თუ კორექტირება (თანაც მომენტალურად) აზრად არავის მოუვიდოდა.

ასე რომ, აქ პიროვნული მორალი კი არ უპირისპირდება სოციალურ მორალს, როგორც ამას ზოგჯერ მიუთითებენ ხოლმე, პიროვნება რაიმე ახალ ზნეობრივ კანონს კი არ ადგენს, არამედ სწორედაც რომ იგი იცავს სოციალური მორალის იმ ნორმას, რომელსაც თავად აფექტებს აყოლილი

---

<sup>27</sup> არაბული 2011, 49.

საზოგადოება ღალატობს. ერთი სიტყვით, ჯოყოლა ცამდე მართალია არა მხოლოდ პიროვნული, არამედ სოციალური მორალის თვალსაზრისითაც.

ორი სიმართლის თეორიას საფუძველს აცლის ის გარემოება, რომ ვაჟა თანაგრძნობას არ განგვაცდევინებს თემისადმი, არამედ მკვეთრად უარყოფითი ფერებით გვიხატავს მას, როგორც შურისმაძიებელს, მოძალადეს. ჯოყოლას მონინააღმდეგეთადმი პოეტის უარყოფითი მიმართება მათ მეტაფორულ დახასიათებაში იჩენს თავს. ჯოყოლასგან გასული „დროული“ ქისტის შესახებ ნათქვამია, რომ: „წავიდა, კარი-კარ დადის ენასა ლესავს შხამითა“, ჯოყოლასთან სტუმრად მისულ მოყურადეს კი „ვინ იცის, გული სავსე აქვს გველის შხამით და გესლითა“. სეირის მაყურებელი ბრბო კი სიხარულით ადევნებს თვალ-ყურს ზვიადაურის შეწირვის საზარელ რიტუალს: „ყველას უხარის მის მოკვლა, ან ვინ დაინყებს გლოვასა“ და ა. შ.

ქისტები დამნაშავენი არიან იმის გამო, რომ არ იცავენ მოქმედების თანმიმდევრულობას. ერთი სიტყვით, თემი არა მხოლოდ დღევანდელი გადასახედიდან იქცევა არაჰუმანურად და უსამართლოდ, არამედ თვით თემური წყობილების პირობებში არსებული სამართლებრივი ნორმების მიხედვითაც.

დასკვნის სახით შეიძლება ითქვას, რომ სინამდვილეში პოემა „სტუმარ-მასპინძელში“ არ გვაქვს საქმე ეთიკურ დილემასთან. ერთმანეთს უპირისპირდება არა ორი სიმართლე, არამედ სიმართლე და უსამართლობა (ჯოყოლას უკანასკნელი რეპლიკა: „გრისხავდეთ ცა-ქვეყნის მადლი, **უსამართლობას** შერებთა!“ და თემის მხრიდან დუმილი, ნათლად მიგვანიშნებს, ვინ მოქმედებს უსამართლოდ).

მაშინ, როდესაც მთელი თემი არღვევს საკრალურ ადათს, ერთი ადამიანი, ზნეობრივი გმირი იცავს საკუთარ ოჯახის, თემისა და, საერთოდ, ადამიანობის ღირსებას. „სტუმარ-მასპინძელში“ დახატულია იმ ადამიანის ტრაგედია, რომლისთვისაც უმრავლესობის ნებაზე მალლა ზნეობრივი ღირებულება, სინდისის გრძნობა დგას. პრაქტიკულ-უტილიტარული მიზნებით დაბრმავებული საზოგადოება ძალადობს იდეალური ღირებულებებით მცხოვრებ ადამიანზე, ვისთვისაც ზნეობა განყენებული თეორია კი არ არის, არამედ – ცხოვრების წესი. მიუხედავად იმისა, რომ ჯოყოლა ფიზიკურად მარცხდება, იგი სულიერად იმარჯვებს, რადგან არ ღალატობს მორალურ მრწამსს და სწორედ ზნეობრივი მოვალეობის პირნათლად აღსრულებაში ხედავს ვაჟა-ფშაველა ადამიანის ცხოვრების უმთავრეს საზრისს.

მით უმეტეს დღეს, როდესაც „უმრავლესობის დემოკრატიულ ნებას“ ხშირად მოიხმობენ ხოლმე, როგორც ზნეობრივ არგუმენტს, ვაჟას „სტუმარ-მასპინძელი“ შეგვახსენებს, რომ უმრავლესობის ნება არ შეიძლება იყოს სიმართლის უპირობო საბუთი და არსებობს ეთიკის სფერო, რომელიც უმრავლესობის ნებაზე მაღლა დგას და კალკულაციით არ განისაზღვრება. პიროვნების სიმყარე სწორედ მაშინ ვლინდება თვალნათლივ, როდესაც იგი უმრავლესობის ნების წინააღმდეგ დაიცავს ზნეობრივ ღირებულებას. ნამდვილი პიროვნება ისაა, ვინც არ გაეთვლინება მასის დამთრგუნველ ძალას და ყოველგვარი ზენოლის მიუხედავად, მოახერხებს ზნეობრივ ერთეულად დარჩენას.

## ბიბლიოგრაფია

### References

- არაბული 2011:** არაბული გ. 2011, *ვაჟა-ფშაველას პოეტურ-მხატვრული სამყარო*, თბილისი
- ბარდაველიძე 1971:** ბარდაველიძე ვ. 1971, მთისა და ბარის მოსახლეობის ურთიერთობის ისტორიიდან საქართველოში, *მაცნე, ისტორიის, არქეოლოგიის, ეთნოგრაფიისა და ხელოვნების ისტორიის სერია*, 3, 64-76
- ბაქრაძე 1990:** ბაქრაძე ა. 1990, *რწმენა*, თბილისი
- ვაჟა-ფშაველა 1964:** ვაჟა-ფშაველა, 1964, *თხზულებანი ათ ტომად*, ტ. IX, თბილისი
- კიკნაძე 2005:** კიკნაძე გ. 2005, *თხზულებანი*, ტ. 1, თბილისი
- მარგოშვილი 1985:** მარგოშვილი ლ. 1985, *პანკისელი ქისტების წესჩვეულებები და თანამედროვეობა*, თბილისი
- მახაური 2003:** მახაური ტ. 2003, *ხალხური და ლიტერატურული ბალადა*, თბილისი
- მონერელია 1987:** მონერელია მ. 1987, *სტუმარმასპინძლობის ტრადიციები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში*, თბილისი
- ნათაძე 1973:** ნათაძე ნ. 1973, *ლიტერატურული წერილები*, თბილისი
- ნატროშვილი 1947:** ნატროშვილი გ. 1947, *ლიტერატურული ეტიუდები*, თბილისი
- რეიფილდი 1982:** რეიფილდი დ. 1982, *ზედროული სამყარო*, „ლიტერატურული საქართველო“, 12, 11



- ქიქოძე 1963:** ქიქოძე გ. 1963, *რჩეული თხზულებანი*, ტ. 1, თბილისი
- შათირიშვილი 2006:** შათირიშვილი ზ. 2006, ვაჟა-ფშაველა და პოეზიის სანყისი, *ჩვენი მწერლობა*, № 13, 28-30
- შანიძე 2009:** შანიძე ა. 2009, *ქართული ხალხური პოეზია, ხევისურული*, თბილისი
- ნონკოლაური 2008:** ნონკოლაური დ. 2008, *ვაჟა-ფშაველას თეორიულ-ლიტერატურული ნააზრევი*, თბილისი
- ხანგოშვილი 2005:** ხანგოშვილი ხ. 2005, *ქისტები*, თბილისი
- Берже 1859:** Берже А. П. 1859, *Чечня и чеченцы*, Тифлис
- Ингушетия 1999:** *Ингушетия и ингуши*, Под ред. Адама Малсагова, 1999, Назрань-Москва
- Ковалевский 1886а:** Ковалевский М. 1886, *Современный обычай и древний закон*, т. I, Москва
- Ковалевский 1886б:** Ковалевский М. 1886, *Современный обычай и древний закон*, т. II, Москва
- Ковалевский 1890:** Ковалевский М. 1890, *Закон и обычай на Кавказе*, т. I, Москва

### Levan Beburishvili

#### Ethical Problem in Vazha Pshavela's Epic Poem "Host and Guest"

In Georgian literary criticism the relationship between the individual and the society is duly acknowledged to be one of the main issues of Vazha Pshavela's creative works. The mentioned problem is raised with the whole acuteness in the epic poem "Host and Guest." Some of the researchers consider that the poem essentially depicts the tragedy of the man placed between the two truths, and that the confrontation between the individual and the society is conditioned by the ethical dilemma – the conflict among mutually incompatible, obligatory moral norms. Accordingly, the conclusion has been reached that both parties – the individual and the society – are right in their own ways.

This opinion was developed by G. Natroshvili, N. Natadze, A. Bakradze, D. Reyfield, Z. Shatirishvili and other literary critics who gave different interpretations to it. From the point of view of these authors, both parties (Jokola and the community) follow only one compulsory custom (Jokola – hospitality; the community – the tradition of revenge); which, according to the re-

searchers, is conditioned by the fact that both revenge and hospitality are **equally powerful** customs and it is impossible to follow both of them under such circumstances. This also means that, according to the customary law, it is not defined which of the moral habits is more preferable in this particular instance when the guest is also an enemy; and it is not defined either how the host should behave in such a case. Therefore, they come to the conclusion that both parties are right in their own way.

In order to clarify the issue, on the one hand, it is necessary to take into account folkloric-ethnographic materials because, as it is noted in scientific literature, "... such a characteristic custom of hospitality as the one presented by Vazha Pshavela is not a poetic picture, but it is a real expression of the concrete reality. This is confirmed by ethnographic findings" (Grigol Kiknadze), and, on the other hand, there should be conducted an in-depth analysis of the poem "Host and Guest" itself.

Based on the analysis of the folkloric-ethnographic materials of the Caucasian peoples, the conclusion can be drawn that according to the customary law of the highlanders of the Caucasus, after the enemy stepped over the threshold of a family, the preference used to be given to hospitality and the duty of revenge on him was abolished, but it came into practice again only after leaving the host's family. So, it can be said with certainty that Jokola Alkhastaidze behaves consistently; therefore, speaking about the negligence (or unilateralism) of any duty on his part is completely unjustifiable.

Actually, in this case when the dignity of its own member is hurt, the community itself violates the tradition. From the point of view of highlanders, the cult of the hearth was so strong that nobody was excused for disrespecting it. A highlander used to make an oath holding the chain of the hearth, stealing the chain of the hearth was regarded as an unforgivable crime, and shooting the gun at the house was equal to shooting a man. According to the customary law, no stranger could interfere with family matters without a permission of the head of the family. The latter's functions were so great that, as it has been noted, sometimes it was he who made decisions even over such issues as life and death of the family member. The fact that the guest of the family under no circumstances had a right to do anything willfully is clearly seen in the text of the poem. On seeing the old Kist as Jokola's guest, Zviadauri got pale and covertly tried to grab a dagger but promptly managed to refrain "because a guest mustn't create a disturbance in the family of a stranger." It's obvious,

the Kists who came to Jokola's house were considered to be guests themselves and by kidnapping the other visitor from the family they would disgrace the dignity of the host.

Vazha Pshavela masterfully shows the psychology of the crowd. The thirst for revenge makes the Kists lose their mind. The crowd acted in a fit of passion and could not be fully aware of the peculiarities of the situation and aimed at taking their revenge at any cost.

As a result, by acting in accordance with their customs the community breaches the rules of its own life, it does not take into account place and time factors, which were so crucial that they even acquired sacred importance. Pursuant to the oldest representation, some of their behaviour strictly obeys the principles of place and time. Hence, even in the community the norms of customs should have been performed in accordance with the accepted consistency. This was what Jokola demanded from the community.

Although the thirst for revenge makes the crowd lose its reason, the Kists still feel a sense of guilt. This fact is clearly confirmed by the artistic detail, when they are secretly going to capture Jokola's guest. "The community behaves willfully when it does not notify Jokola about its decision. On the contrary, the spy having been sent to Jokola's family is tasked by the community that "on no account should Jokola be informed about the intention of the village". Naturally a question arises: Why has Jokola been concealed from their aim? Obviously, they are going to violate the tradition" - duly comments Davit Tsotskolauri. The Kists know very well that a worthy man will never let his guest be insulted, that is why Zviadauri has been stealthily captured. The community thinks that by putting Jokola face to face with the fact they will be able to restrain his personal will. Not being able to break Jokola by bullying him, they try to entice him with the insidious psychological shock when they notify him: "It was he who killed your brother". Jokola manages to pass even this test, he tries to overcome the great spiritual pain, not to betray his moral principles: "All that you are trying to say .../ may be true ./ you can't tie my heart / to your wishes with thread. / He is my guest today, / though he owes me a sea of blood, / I cannot betray him. / I swear it, by God, his creator."

The circumstance that shows which side is right in this situation can be obviously seen at the time of the verbal confrontation between Jokola and Musa. Jokola duly blames his countrymen for defying their own religion and breaking the rule of God. The reference to hospitality as to the "Rule of God"

clarifies once again that according to the customary law, the inviolability of the guest bears the nature of a religious duty. As Jokola says, the behaviour of the community is unbelievable, nobody in Kisteti has ever heard of the guest having been treated in such a way: "Why are you here? he cried, /Whose guest are you binding with a rope? / Why are you breaking our sovereign law? / Why are you drenching my head with mud? / Who has ever betrayed a guest? / No one has ever come across such a thing in Kisteti./ What have I done, then, / that you are all at my door? / You've forgotten the rules of your own cult, / that is why you are acting so feloniously."

If hospitality and the custom of "Blood Law" have equal force, then "the Rule of the Lord" mentioned by Jokola should be confronted by the Kists with the other kind of "Rule of the Lord". The citation – "but God himself commanded to treat the enemy with hostility." – which the researchers use as the argument supporting the community, is actually uttered by the Kists after punishing Zviadauri. Nobody cites this commandment while arguing with Jokola, as the community knows quite well that in this case it cannot be a strong argument because, in accordance with the hierarchy of customs, hospitality is more plausible.

That is why the sacred authority is cited only by Jokola, and the community cannot manage to offer any convincing moral arguments. Their only proof is force and the sole decision of the community: "Whatever the tribe must do, it will do / according to the tribal rules". Briefly, Jokola has been blamed for "the betrayal of the community" and the rebellion against the unanimous decision taken with the consent of the majority.

In this case the supreme authority for the community is not the "Rule of the Lord", but practical necessity. And using a modern term, the "democratic" will of the majority is declared to be the supreme authority. "The Divine Rule" is confronted by the narrow utilitarian aspiration. The community forgets the sacred custom, because it is not convenient for it in this situation, so it uses the selective law.

In contrast to the community, Jokola is the personality with strong values. The moral laws have the comprehensive, imperative importance for him in any case and he honestly follows them even if he has to confront the community. The moral values for Jokola stand above the will of the majority and he remains faithful to them to the end.

So, here the personal morality does not contradict the social morale as it is sometimes noted. The individual does not constitute any new moral laws,

but it is he who follows the standard of social morality, which is violated by the society itself, acting in a fit of passion. In short, Jokola is completely right not only from the personal point of view, but in terms of social moral values as well.

The theory of the two truths has been undermined by the circumstances that Vazha does not make us feel sympathy for the community. On the contrary, he depicts it in sharply negative colours as an avenger and violator. The poet's negative attitude toward Jokola's opponents is seen in their metaphoric characteristics. The Kists are guilty because of the inconsistency of their actions. In short, the behavior of the community is inhumane and unjust not only from the vantage point of view, but according to the legal standards existing under the communal regime as well.

The poem "Host and Guest" does not actually pose an ethical dilemma. The controversy is not between two different versions of the truth, but between justice and injustice (the last replica of Jokola: "Let the mercy of heaven and earth rebuke you, as you are committing injustice!" The silence on the part of the community clearly reveals them as the ones who are unjust).

And whereas the community breaks the sacred custom, only one person, the moral hero protects the dignity of his own family, community and generally of the humanity. The poem "Host and Guest" describes the tragedy of human, for whom the sense of moral values and conscience are placed at a higher level than the will of the majority. The society blinded by utilitarian purposes uses violence against a dignified human. Although Jokola is physically defeated, he wins spiritually, as he does not betray the existing moral beliefs and this is the honest performance of moral duties in which Vazha Pshavela sees the main idea of human life.

Furthermore, today when the "democratic" will of the majority is often cited as the argument of morality, Vazha Pshavela's "Host and Guest" reminds us that the will of the majority cannot be the absolute substantiation of truth and there exists the field of ethics which stands higher than the will of the majority and which cannot be determined by calculation.

The power of the individual is clearly revealed when he protects the existing moral values against the will of the majority. A real individual is a person who will not comply with the pressurizing force coming from the masses and in spite of all kinds of oppressions he manages to remain a moral individual.

## შორენა თავბერიძე

### ხალხური ლექსის ერთი სტროფის განმარტებისათვის

(„აღდგომისა ხუთშაბათსა გოჭს დაგიკლავ ფარდელასა,  
ფეხსა მოგცემ მარჯვენასა!“)

საქართველოში არსებობდა ჩვეულება: სააღდგომოდ, დიდმარხვის ბოლო კვირას, ზოგჯერ აღდგომამდე რამდენიმე კვირით ადრეც, მომღერალთა – მეჭონეთა – გუნდი სოფელს კარდაკარ დაივლიდა და ყველა ოჯახს ქრისტეს აღდგომას სიმღერით ახარებდა. ზოგ კუთხეში „ჭონაზე სიარულის“ ჩვეულება დღემდე გავრცელებული.<sup>1</sup> მეჭონეები გულუხვ მასპინძელს „კაი ჭონას“ მოახსენებდნენ და ოჯახს დაულოცავდნენ. ამ დალოცვაზე იყო დამოკიდებული ოჯახის ბარაქა და ბედნიერება. ამიტომ ყველა ცდილობდა, კართან მოსული მომღერლები უკმაყოფილო არ გაეშვა. თავის მხრივ, მეჭონეებიც ურჩევდნენ მასპინძლებს, ხელცარიელს ნუ გაგვიშვებთო და თამამად მოითხოვდნენ თავიანთი კალათების კვერცხით შევსებას:

„ქალო, კვერცხი გამოგვიტა,  
ღმერთი მოგცემს ბარაქასა!“<sup>2</sup>

ცნობილია, რომ მასპინძლები მეჭონეებს სხვა სანოვაგითაც ასაჩუქრებდნენ.<sup>3</sup> „ჭონაზე“ ჩამოვლისას სამღერ ერთ-ერთ ლექსში („აღდგომის ხუთშაბათი“) გვხვდება ამგვარი დაპირება:

„აღდგომისა ხუთშაბათსა  
გოჭს დაგიკლავ ფარდელასა,  
ფეხსა მოგცემ მარჯვენასა!“<sup>4</sup>

ქართული ხალხური პოეზიის შესაბამისი კრებულის (შემდგენელნი: პროფ. მიხეილ ჩიქოვანი, ნოდარ შამანაძე) შენიშვნებში ამ სტრიქონების

---

<sup>1</sup> გოგიაშვილი 2010, 82; გარაყანიძე 2008, 55-56.

<sup>2</sup> ვირსალაძე 1976, 59.

<sup>3</sup> გიორგაძე 1993, 12; მამალაძე 1963, 235; შიოშვილი 2012, 190.

<sup>4</sup> ვირსალაძე 1976, 63.

შესახებ წერია: „ფერდელა“<sup>5</sup> ჭრელს ნიშნავს და სააღდგომო გოჭზე მიუთითებს. აღდგომას წინ დიდი მარხვა უსწრებდა. მარხვის ტყხა ანუ სახსნილო საჭმლის მიღება, ე. წ. შერევა, დიდ რელიგიურ დანაშაულად ითვლებოდა. დიდმარხვის უკანასკნელ დღეებში უფრო ხშირად წყალსა და პურს ღებულობდნენ მხოლოდ. ამის გამო სახსნილოს მომზადება და შენახვა ყველაზე მორწმუნე პირების, მოხუცების მოვალეობას შეადგენდა“.<sup>6</sup>

„ჭონაზე“ ჩამოვლისას ჩვეულებრივი მოვლენა ყოფილა გართობა-მხიარულება და ღვინის სმა, რაც ეთნოლოგებს საფუძველს აძლევს, ყურადღება გაამახვილონ ამ ტრადიციის წინაქრისტიანულ ბუნებაზე.<sup>7</sup> მაგრამ დიდმარხვაში, მით უფრო ვნების კვირას, ასეთი გართობა დაუშვებლად მიიჩნეოდა. ცხადია, მორწმუნენი ერთგულად იცავდნენ სათანადო წესებსაც და, თავისთავად, მარხვასაც ინახავდნენ. ამიტომ გარკვეულწილად მართებულია დამონმებულ შენიშვნაში გამოთქმული მოსაზრება, რომ დიდმარხვისას „სახსნილოს მომზადება და შენახვა ყველაზე მორწმუნე პირების, მოხუცების მოვალეობას შეადგენდა“. აქვე იმასაც დავამატებ, რომ ეთნოგრაფიული მასალებიდან ცნობილია შემთხვევები, როდესაც მოხუცები, ახალგაზრდებისაგან განსხვავებით, სახსნილოს არ ჭამდნენ, მარხვას ინახავდნენ. ასე მაგალითად, გ. ცოცანიძის ცნობით, თუშეთში გამცხადების დღე (5 იანვარი) მარხვის დღედ ითვლებოდა. ამ დღეს უფროსები მხოლოდ სამარხვო საჭმელებს ჭამდნენ, მაშინ როდესაც ახალგაზრდები სამარხვოს არ სჯერდებოდნენ. ისინი ჯარში მიუსხდებოდნენ ხოლმე მოხუც ქალებს და შეუძლებდნენ: „ქარმუჯილ გამოგვიტანე, ნინო, დემეტრეს მზესაო“ – შვილის ან ძმის მზეს აფიცებდნენ. ქალი მათ ერბოსა და კალტს<sup>8</sup> გამოუტანდა. ასე მოგროვილი კალტ-ერბოსაგან ახალგაზრდები ხავინს<sup>9</sup> გააკეთებდნენ და იმას ჭამდნენ.<sup>10</sup>

---

<sup>5</sup> აღნიშნულ კრებულზე დართულ ლექსიკონში სიტყვა ფერდელასთან არის მითითება: „იხ. ფარდელა“ (ვირსალაძე 1976, 549), ხოლო სიტყვა ფარდელა განმარტებულია, როგორც „ჭრელი თეთრით ან წაბლისფერით გვერდებზე“ (ვირსალაძე 1976, 549).

<sup>6</sup> ვირსალაძე 1976, 322.

<sup>7</sup> გოგიაშვილი 2010, 83.

<sup>8</sup> გაცხელებული დოს ნალები (ხუბუტია 1969, 107).

<sup>9</sup> ერბოიანი ხაჭოს ფაფა (ხუბუტია 1969, 182).

<sup>10</sup> ცოცანიძე 1987, 56.

მიუხედავად აღნიშნულისა, ჩემი აზრით, დამონმებული სტროფი არ უკავშირდება მორწმუნეების (თუნდაც მოხუცების) მოვალეობას, მოამზადონ და შეინახონ სახსნილო; ეს სტრიქონები სხვა ჩვეულებას უნდა ასახავდეს.

უპირველეს ყოვლისა, აღსანიშნავია, რომ სათანადო ცხოველის დაკვლის დაპირება ხალხური პოეზიის სხვა ნიმუშებშიც გვხვდება. მაგალითად, სიცივისაგან შენუხებული პატარა მწყემსები მზეს მაკე ცხვრის დაკვლას აღუთქვამდნენ:

„მზეო, მოდი ვაკესა,  
ცხვარს დაგიკლავ მაკესა“.<sup>11</sup>

ამ მითოლოგიური ლექსის იმერულ ვარიანტში ცხვარს ენაცვლება თხა (რაც დასავლეთ საქართველოში ჩანერილ ტექსტთან მიმართებით კანონზომიერებად არის მიჩნეული<sup>12</sup>):

„მზეო, მოდი ვაკესა,  
თხას დაგიკლავ მაკესა“.<sup>13</sup>

უამინდობის დროს ლაზარესაც და ელიასაც ციკანს – ამინდის ღვთაების ერთ-ერთი ზოომორფული ემბლემის ნაშეირს<sup>14</sup> – ჰპირდებოდნენ:

„თუ მოიყვან წვიმასა –  
ჩვენ დაგიკლავთ ციკანსა“.<sup>15</sup>

რაც შეეხება სააღდგომოდ გოჭის დაკვლას, აღსანიშნავია, რომ საგაზაფხულო ციკლის დღეობებში გოჭს, ასევე ღორსა და ტახს, როგორც შესანიშნავ ცხოველებს, მნიშვნელოვანი ადგილი ეთმობა.<sup>16</sup> აღმოსავლეთ საქართველოში სააღდგომოდ სახლში ღორის დაკვლა აუცილებელი იყო.<sup>17</sup> ინგილოებიც კი აღდგომა დღეს პირს ღორის ხორციით იხსნილებდნენ – ღორის ხორცის პატარა ნაჭერს გალექავდნენ და გადმოაფურთხებდნენ.<sup>18</sup>

---

<sup>11</sup> ვირსალაძე 1972, 168-169.

<sup>12</sup> იქვე, 168.

<sup>13</sup> იქვე, 169.

<sup>14</sup> აბაკელია 1997, 41.

<sup>15</sup> ვირსალაძე 1972, 251.

<sup>16</sup> აბაკელია 1997, 80; 105.

<sup>17</sup> აბაკელია, ალავერდაშვილი, ლამბაშიძე 1991, 88.

<sup>18</sup> ჯანაშვილი 1888, 3.



ლორს გაზაფხულის დღეობათა სერიაში დასავლეთქართულ ტრადიცი-  
აშიც გამორჩეული ადგილი ეკავა და, ადგილობრივი რწმენის მიხედვით,  
აღდგომის დღესასწაულში იესო ქრისტეს ეძღვნებოდა.<sup>19</sup>

ზეპირსიტყვიერების დამონმბულ ნიმუშებში სათანადო ცხოველის  
დაკვლა გარკვეული თხოვნა-ვედრების შესრულებას უკავშირდება („თუ  
მოიყვან წვიმასა...“; „მზეო, მოდი ვაკესა...“). ტექსტში „აღდგომის ხუთ-  
შაბათი“, მიუხედავად იმისა, რომ იგი ფრაგმენტულია,<sup>20</sup> გოჭის დაკვლის  
დაპირება რაიმე სათხოვარ-სავედრებელს არ უნდა უკავშირდებოდეს;<sup>21</sup>

---

<sup>19</sup> აბაკელია 1997, 105.

<sup>20</sup> „აღდგომის ხუთშაბათი“, როგორც „ჭონის“ ბევრი სხვა სიმღერა (მა-  
მალაძე 1963, 239), ფრაგმენტულია. სათანადო ტექსტიდან არ ჩანს,  
ვინ წარმოთქვამს საანალიზო სტრიქონებს, ასევე ვის მიმართავენ, ვის  
ჰპირდებიან გოჭის ხორცს. ამ ტექსტს სრულად მოიყვან:

„ჩვენს კვერცხებსა გამოდგომა,  
სხვის კვერცხებსა ჩხალა-ჩხული!  
ჩვენს ბუდეში ღორის თავი!  
სხვის ბუდეში ძაღლის თავი.  
აღდგომისა ხუთშაბათსა  
გოჭს დაგიკლავ ფარდელასა,  
ფეხსა მოგცემ მარჯვენასა!“ (ვირსალაძე 1976, 63).

გამოთქმულია მოსაზრება, რომ სტრიქონებში – „ჩვენს კვერცხებსა  
გამოდგომა, სხვის კვერცხებსა ჩხალა-ჩხული“ – ასახულია კვერცხის  
დაკირვის ჩვეულება (ვირსალაძე 1976, 322). მასზე ყურადღებას ამახვი-  
ლებს თ. შიოშვილიც (შიოშვილი 2012, 191). თუმცა არცერთ ნაშრომში  
არაფერია ნათქვამი ამავე სტროფის სხვა სტრიქონებზე („ჩვენს ბუდეში  
ღორის თავი, სხვის ბუდეში ძაღლის თავი“), რომლებიც საგულისხმოა  
ვენახის და ყანების დალოცვის ტექსტებთან მიმართებით (აბაკელია  
1993, 89–91; გიორგაძე 1993, 58-59; ცოცანიძე 1987, 88). აქვე იმასაც  
აღვნიშნავ, რომ ლექსის პირველი სტროფი ცალკე ტექსტად გვხვდე-  
ბა; მას აღდგომის კვირის ხუთშაბათს ცეცხლის ირგვლივ შემოვლისას  
წარმოთქვამდნენ (გიორგაძე 1993, 55).

<sup>21</sup> საგულისხმოა კარდაკარ რიტუალური ჩამოვლის სლავური სიმღერების  
შესახებ გამოთქმული მოსაზრება – თავდაპირველი წარმოდგენებით  
ამ სიმღერებს ასრულებდნენ ისინი, ვინც ყოველგვარი სიკეთის მზო-  
ქებლები იყვნენ. ამიტომ ამ სიმღერებში არ გვხვდება მსხვერპლშენი-  
რის რიტუალისათვის დამახასიათებელი აღთქმა-ვედრება: «Среди ко-  
лядок нет песен, построенных по типу заклинаний-договоров,

ამ დაპირებას სხვა ახსნა უნდა ჰქონდეს.

როგორც ცნობილია, ღორს, რომელსაც შობისათვის საგანგებოდ ასუქებდნენ, სხვადასხვა დროს კლავდნენ: ზოგან 25 დეკემბერს, დილით, ზოგან კი – შობის წინა საღამოს; მაგრამ მეალილოეები სწორედ ღორის დაკვლის შემდეგ მოდიოდნენ<sup>22</sup> და კართან მოსულები მასპინძელს თამამად მიუმღერებდნენ:

„აქა ღორი დაკლულაო,  
ნაყელარი ჩვენიაო“.<sup>23</sup>

მეჭონეები კი, „ქრისტეს მახარობლებისაგან“ განსხვავებით, აღდგომამდე რამდენიმე დღით (ზოგან რამდენიმე კვირით<sup>24</sup>) ადრე იწყებდნენ კარდაკარ რიტუალურ ჩამოვლას. ალბათ, ასეთი ნაადრევი სტუმრობა იყო მიზეზი იმისა, რომ „ჭონაზე“ სიარულისას ვერც სააღდგომოდ დაკლული გოჭის ხორცს მოითხოვდნენ და ვერც ამ ხორცით გაუმასპინძლდებოდნენ; ამიტომაც მხოლოდ დაპირებას სჯერდებოდნენ.

მისართმევ ხორცის ნაჭერთან დაკავშირებით საგულისხმოა ხალხური ლექსის ერთი ფრაგმენტი, რომელსაც ალ. რობაქიძე ნანადირევის განაწილების ერთგვარ ფორმულად მიიჩნევს:

„ჯიხვსა მოგკლავ ფარჯენასა –  
ფეხსა მოგცემ მარჯვენასა“.<sup>25</sup>

მართალია, ამ სტრიქონებში ნახსენები ცხოველი გოჭი (ღორი) არ არის, მაგრამ დაპირებული ხორცის ნაჭერი იგივეა, რაც მის გამორჩეულობაზე უნდა მიუთითებდეს.

---

сопутствовавших обрядам с жертвоприношением: мне — тебе. Их и не могло быть, так как исполняли их те, кто, по первоначальным воззрениям, были дарителями всех благ, они произносили заклинания не для себя, договариваясь с кем-то об его выполнении, а для тех, к кому пришли. Но вознаграждение за принесенные обходниками благо все же было – для них были накрыты столы со всевозможными яствами и напитками» (Соколова 1983, 237).

<sup>22</sup> აბაკელია 1997, 81.

<sup>23</sup> სონღულაშვილი 1955, 85.

<sup>24</sup> გიორგაძე 1993, 20.

<sup>25</sup> რობაქიძე 1941, 124.

მეგრელთა ჩვეულებების აღწერისას არქ. ლამბერტი ყურადღებას უთმობს ერთ ჩვეულებას – ხორცის განაწილებას. როგორც იტალიელი მისიონერი წერს, სამეგრელოს მთავრის კარზე სხვადასხვა კარისკაცს ხორცის სხვადასხვა ნაჭერი ჰქონდა მიჩენილი; „მეჯინიბეთ-უხუცესს ეკუთვნის თავი, მზარეულს – თირკმელები; ვინც ცეცხლს ანთებს, იმას – შიგნეული და დანარჩენ მოსამსახურებს – მკერდი. ერთის სიტყვით, ყველამ კარგად იცის, რა ეკუთვნის მის თანამდებობას“.<sup>26</sup> არქ. ლამბერტის ეს ცნობა, ასევე ეთნოგრაფიული მასალა და ზეპირსიტყვიერების ნიმუშები მოწმობს, რომ ქართველებიც, სხვა ხალხთა მსგავსად,<sup>27</sup> ცხოველის/ფრინველის ხორცს ჰყოფდნენ ღვთაებისათვის შესაწირავ და ჯვარხატის, ეკლესიის მსახურთათვის მისართმევ ნაჭრებად, მონადირეებისათვის, მწყემსებისთვის, წარჩინებულთათვის, უხუცესისათვის, პატივსაცემი პიროვნებისათვის, გამარჯვებულისათვის განკუთვნილ ნაჭრებად, ასევე მამაკაცისა და ქალის ულუფებად<sup>28</sup>, ცალკე გამოჰყოფდნენ ნაჭრებს, რომლებიც საკვებად არ გამოიყენებოდა (რადგან საჭმელად უვარგისი იყო ან მაგიური თუ საკრალური წარმოდგენები უკავშირდებოდა).<sup>29</sup> ამგვარ კლასიფიკაციას უმთავრესად საფუძვლად ედო ცალკეული რწმენა-წარმოდგენები, ასევე რაციონალური მოსაზრებები და ამა თუ იმ ნაჭრის გემურის თვისებები. სტატიის მიზნებიდან გამომდინარე, ამჟამად ყურადღებას გავამახვილებ სათანადო ნაჭერთან დაკავშირებულ წეს-ჩვეულებებსა და რწმენა-წარმოდგენებზე.

საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში არსებობდა ცალკეული რიტუალები, რომელთა შესრულების დროს გოჭის (ღორის) ფეხს, მით უფრო

<sup>26</sup> ლამბერტი 2011, 66-67.

<sup>27</sup> მაგალითად, Бгажноков 1983; Мафедзев 1979.

<sup>28</sup> ხალხში არსებობდა თავად ხორცის კლასიფიკაციაც გენდერული თვალსაზრისით. ხალხური გადმოცემით („ერეკლეს მასპინძელი“), ნატახტრელმა გლეხმა სტუმრად მყოფ ერეკლე მეფესა და მის ამაღას უხვად დაუკლა ძროხა, ცხვარი, თხა და ზაქი, ფრინველი კი – არცერთი. გლეხმა გაოცებულ მეფეს თავისი საქციელი ასე აუხსნა: „თქვენ კაცი ბრძანდებით და საქონელი კაცის კუთვნილებაა, ფრინველი კი დედაკაცისა. როდესაც დედოფალი მობრძანდება, იმას ქალები დაუხვებებიან და ფრინველებს დაუკლავენო“ (ბერულავა 1964, 164-165).

<sup>29</sup> მაგალითად: მაკალათია 1941, 308-398; თოფურია 1984, 57; ჩიქოვანი 1983, 77; ცოცანიძე 1987, 31; ცანავა 1960, 59; ბალიაური, მაკალათია 1989, 131; რობაქიძე 1941; ხუბუტია 1969, 144 და სხვა.

მარჯვენა ფეხს, განსაზღვრული სიმბოლური მნიშვნელობა ჰქონდა. ასე მაგალითად, სვანეთში მიწისადმი მიძღვნის რიტუალის შესრულებისას შესაწირავებს შორის იდო ლეკალანდეს (საახალწლო ღორის) მარჯვენა ფეხი.<sup>30</sup> გარდა ამისა, სვანები სამეკვლეო გოდორში სხვადასხვა სანოვავეს შორის საახალწლო სამსხვერპლო ღორის მარჯვენა კანჭსაც დებდნენ.<sup>31</sup> გურიაში კი 31 (13.1) დეკემბერს ქალებისათვის ცხვებოდა „საკა კვავი“ (სანესო პური გოჭის ფეხით).<sup>32</sup> თუმცა, როგორც ნესი, ცხოველის/ფრინველის ფეხი თავთან ერთად იწირებოდა (თავ-ფეხი ერთ ასოდ აღიქმებოდა<sup>33</sup>), რასაც მოწმობს ფოლკლორული ტექსტები, ეთნოგრაფიული მასალა და არქეოლოგიური მონაცემები. მოვიყვან ორიოდ მაგალითს: ერთ-ერთ შელოცვაში ნახსენებია ავადმყოფობის გამომწვევი სულებისათვის გადანახული ცხოველთა თავ-ფეხი – „ცხვარი და ძროხა დაუკლავთ, თავ-ფეხი თქვენთვის შეუნახიათ“.<sup>34</sup> ძიქვას (რძის ქვას) საკლავის (ცხვარი, ქათამი, მტრედი და სხვა) თავ-ფეხს სწირავდნენ – სვეტის ძირში ფლავდნენ.<sup>35</sup> კახეთში სტეფნობას დაკლული ზვარას თავ-ფეხს დამლოცველს მიუტანდნენ.<sup>36</sup> ლეჩხუმური ჩვეულების თანახმად, ორმოცის სუფრის ქვეშ უნდა დაედოთ დაკლული ცხვრის ტყავში შეხვეული თავ-ფეხი.<sup>37</sup> ამ ჩვეულებასთან მიმართებით აღსანიშნავია საქართველოს ტერიტორიაზე სამაროვნებში აღმოჩენილი ცხოველების თავ-ფეხი.<sup>38</sup> ტ. ჩუბინიშვილის აზრით, „მიცვალებულისათვის შეწირული ცხოველის, განსაკუთრებით კი ხარის, თავ-ფეხის ჩატანება, როგორც ჩანს, ყოველთვის არ ხდებოდა და ასეთი რიტუალი მხოლოდ გამონაკლის შემთხვევებში ზოგიერთი მამაკაცის დაკრძალვის დროს სრულდებოდა“. მკვლევარი იქვე მიუთითებს ამირანის გორის ერთ-ერთ სამარხზე, რომელშიც ერთ

---

<sup>30</sup> ბარდაველიძე 1939, 115; 119.

<sup>31</sup> იქვე, 110.

<sup>32</sup> აბაკელია 1997, 89.

<sup>33</sup> დაკლული ხარ-ძროხის ასო-ასოდ დანაწილებისას ლეჩხუმში თავ-ფეხი ერთ ასოდ მიიჩნეოდა (ალავიძე 1951, 115).

<sup>34</sup> გაგულაშვილი 1986, 152.

<sup>35</sup> ჩირგაძე 1997, 98.

<sup>36</sup> აბაკელია, ალავერდაშვილი, ლამბაშიძე 1991, 27-28.

<sup>37</sup> მამარდაშვილი 2006, 48.

<sup>38</sup> ჩუბინიშვილი 1951, 61; ჩუბინიშვილი 1963, 37.

მამაკაცთან ოთხი ხარის ძვლები ეწყო.<sup>39</sup> საგულისხმოა, რომ შიდა ქართლის გვიანი ბრინჯაოს ხანის სამარხებში, თხისა და ცხვრის ნაწილების გარდა, აღმოჩენილია ღორის ძვლებიც.<sup>40</sup>

ცხოველის/ფრინველის თავი ერთ-ერთი გამორჩეულ ნაჭრად მიიჩნეოდა. ამაზე სიტყვას არ გავაგრძელებ, მხოლოდ ერთ მაგალითზე მივუთითებ: ნანადირევის თავი ნადირის მომპოვებელი მონადირის წილად მიიჩნეოდა – იგი იღებდა პრესტიჟულ, თუმცა დაბალი პრაქტიკული ღირებულების მქონე ნაჭერს; მისი ერთადერთი ღირებულება ის იყო, რომ წმინდად ითვლებოდა და სალოცავს ეწირებოდა.<sup>41</sup> თუ გავითვალისწინებთ, რომ სალოცავებს თავთან ერთად ფეხიც ეწირებოდა, ხალხის წარმოდგენაში მას ნაკლები სიმბოლური მნიშვნელობა არ უნდა ჰქონოდა. ამ თვალსაზრისით საგულისხმოა ადილების რწმენა-წარმოდგენები. მათაც ცხოველის თავ-ფეხი გამორჩეულ ნაჭრად, მოხუცთა, პატივცემულ პირთა, ულუფად მიაჩნდათ, რაც, მკვლევართა აზრით, იმ გამორჩეული მნიშვნელობით აიხსნება, რომელიც ცხოველის ანატომიაში თავსა და ფეხებს აქვს. ფეხებს, რომლებიც ცხოველს დაატარებდა, რათა მან ჭამოს, იცხოვროს და ა.შ., იმაზე ნაკლები მნიშვნელობა არ ენიჭებოდა, ვიდრე თავს. ამგვარად, ხაზგასმით აღინიშნებოდა, რა თქმა უნდა, ემპირიულად, ცხოველისათვის მისი ფეხების, როგორც საყრდენის, უდიდესი საკრალური და საკულტო დანიშნულება.<sup>42</sup> ამ მოსაზრებასთან მიმართებით აღსანიშნავია ქართული ხალხური მახვილსიტყვაობის ნიმუში („განა მე მშიერი ვარო?!“), რომელშიც აღწერილია, როგორ გაანანილა გლეხმა მეფისათვის მირთმეული დედალი. მან მეფის ორ ვაჟიშვილს ქათმის ორი ბარკალი მოუტეხა, მიართვა და უთხრა: თქვენ მაგარი ფეხები უნდა გქონდეთ, რომ ბრძოლაში მტრებს მედგრად შეხვდეთო.<sup>43</sup> თავის მხრივ, ქათმის ბარკლების ამგვარი განანილება – უფლისწულების წილად მიჩნევა – საგულისხმოა არქ. ლამბერტის ერთ ცნობასთან დაკავშირებით: სამეგრელოში პურობისას ბატონს ან უფრო ღირსეულს ბარკალი ეკუთვნისო.<sup>44</sup> მეგრელებს შორის არსებობდა ხორცის განანილების კიდევ

<sup>39</sup> ჩუბინიშვილი 1963, 40.

<sup>40</sup> Чубинишвили 1954, 9.

<sup>41</sup> სურგულაძე 2003, 98.

<sup>42</sup> Мафедзев 1979, 80.

<sup>43</sup> ცანავა 1960, 59.

<sup>44</sup> მისიონერი იქვე შენიშნავს: „სწორედ ასეთი ჩვეულება იყო სამუილის

ერთი, ჩვენთვის საინტერესო, ჩვეულება. ფრანგი მოგზაურის შარდენის ცნობით, ნანადირევის განაწილებისას ნადირის მარჯვენა ბეჭი ბატონის იყო, მარცხენა – ქალბატონის, დანარჩენი ნაჭრები კი მონადირეებს ეკუთვნოდა<sup>45</sup>. ამ სტატიის მიზნებიდან გამომდინარე, ასევე საგულისხმოა ხალხური გადმოცემა შიოლა ლუდუშაურზე: მოხვევთა შორის დანი-ნაურებულები ლუდუშაური, რომელიც მთიელებს საბეგრო გადასახადებით ავინრობდა, არ იღებდა „ბეგრად დაკლული ჯარის მარცხენა მჯარს, თუ მარჯვენას არ მიუტანდა ჯარის პატრონი“<sup>46</sup>.

საზოგადოდ, საკლავის მარჯვენა ნაწილი – ფეხი, ბეჭი, ფრთა, მხარი, აგრეთვე საკლავის გულის, ღვიძლის მარჯვენა მხარე – საღვთო ულუფა, ერთ-ერთი ძირითადი შესანიერი იყო.<sup>47</sup> მაგალითად: სვანეთში სუფრაზე „საღმერთოს“ რომ დააწყობდნენ, საკლავის ნაწილებიდან მარჯვენა ბეჭსაც დებდნენ;<sup>48</sup> შესანიშნავებს შორის ლეკალანდეს გულ-ღვიძლის (ზოგან მხოლოდ ღვიძლის) მარჯვენა ნაწილიც იდო.<sup>49</sup> ლეჩხუმში მიცვალებულის ორმოცის სუფრის ქვეშ დადებულ ცხვრის ტყავში გახვეულ ნაწილებს

---

დროსაც. როცა სამუილმა მიიპატიჟა საული და მეფედ აკურთხა, უბრძანა მზარეულს, რომ მისთვის მიერთმია ბარკალი (I მეფ. 9, 23-24)“ (ლამბერტი 2011, 66).

<sup>45</sup> შარდენი 1975, 114.

<sup>46</sup> შანიძე 1931, 337.

<sup>47</sup> ქართველებს, სხვა ხალხთა მსგავსად, მარჯვენა კარგ, კეთილ მხარედ მიაჩნდათ: გურიაში პატარძალს სთხოვდნენ, ოჯახში მარჯვენა ფეხით შესულიყო, რაც ახალგაზრდების მომავალი ბედნიერების სანინდარი უნდა ყოფილიყო (გოგოლიშვილი 2009, 91). მეგრელები საპატარძლოს სამჯერ მარჯვნივ ატრიალებდნენ – მთელს შენს სიცოცხლეს მარჯვნივ გეგლოს, ყველაფერში გაგამარჯვებინოსო (სახოკია 1956, 95). მარჯვნივ მოტრიალების ჩვეულება მეგრულ ზღაპრებშიც გვხვდება: ბედის საძებრად მიმავალმა ობოლმა „ღმერთი ახსენა, მარჯვნივ მოტრიალდა და გადავიდა თავისი სამოსახლოდან“ (დანელია, ცანავა 1991, 227). „მზის პატივი გამოიხატებოდა აგრეთვე იმ წესით, – ნერდა ვ. ნოზაძე, – რომლის მიხედვით, მზის მოთაყვანეთა მსგავსად, ვინმესადმი პატივისცემის გამომხატველი, წამსვლელი მარჯვენით ბრუნდებოდა, მზის სვლის მიბაძვით. ... მახსოვს, საქართველოშიც წამსვლელს სამჯერ მარჯვნივ მოატრიალებდნენ ხოლმე...“ (ნოზაძე 2006, 35).

<sup>48</sup> ნიჟარაძე 1962, 75.

<sup>49</sup> ბარდაველიძე 1939, 115-116; 119.

შორის, ზოგი გადმოცემით, ცხოველის ღვიძლის მარჯვენა ნაწილიც უნდა ყოფილიყო.<sup>50</sup> ქართლში მარიაშნობას ხონჩაზე ქათმის მარჯვენა ფრთაც იდო.<sup>51</sup> და კიდევ ერთი საგულისხმო გარემოება: თუშები საკლავის ხორცს მოსახარშად ქვაბში რომ ჩაყრიდნენ, საკლავის მარჯვენა მხარს დაუჭრელად ჩააგდებდნენ.<sup>52</sup> მარჯვენა მხრის დაუჭრელობა შესაძლოა იმ უძველეს რწმენა-წარმოდგენას უკავშირდება, რომლის თანახმადაც, ძვლის დამტვრევა აკრძალული იყო და ეს რწმენა ხალხის მეხსიერებამ საკლავის ერთ-ერთ გამორჩეულ ნაწილთან დაკავშირებით შემოინახა.

გამორჩეული ნაჭერი უნდა ყოფილიყო სააღდგომო გოჭის მარჯვენა ფეხიც, თუმცა ვისი ულუფა იყო იგი, ვის ჰპირდებოდნენ ან ვინ პირდებოდა, საანალიზო სტრიქონების მიხედვით ძნელი სათქმელია. ხალხური მუსიკის მკვლევარი გ. გარაყანიძე აღწერს ზემო იმერეთში „ჭონის“ შესრულების, მისივე განსაზღვრებით, „მეტად საინტერესო“ წესს. სახელდობრ, რიტუალის შესრულებაში მეჭონეებთან ერთად მასპინძელიც აქტიურად მონაწილეობდა; მეჭონეთა ტრადიციულ მოთხოვნაზე იგი პასუხობს:

„– მე არა მაქვს ორი კვერცხი, დააყარე გზას ბარაქა,  
სარგებელსა აქ რას ნახავ, ცარიელი მაქვს კარადა!“

მაგრამ როდესაც ერთ-ერთი მეჭონე გააფრთხილებს, ხელცარიელს თუ გამიშვებ, მაღლიერი არ დაგრჩებიო, მასპინძელი ბოდიშის მოხდით მიუგებს:

„– მე არა ვარ მომზადილი, დამჯერდები ამ ხონჩასო,  
გულნაკლული ნუ დამრჩები, თუ გაგატან დღეს ცოტასო.“<sup>53</sup>

მოვიყვან „ჭონაზე“ ჩამოვლის კიდევ ერთ, შ. გოზალიშვილისეულ აღწერას; ამ რიტუალის შესრულებაშიც მასპინძელი მეჭონეებთან ერთად მონაწილეობს:

„მასპინძელმა უთხრა სტუმარსაო: „მუხას ვაშლი ასხიაო“,  
სტუმარი ეუბნებაო: „ა ემტენები, მუშტის ტოლები ასხიაო“,<sup>54</sup>  
სტუმარს უნდოდა ესიამოვნებინა მასპინძელიო“.<sup>55</sup>

<sup>50</sup> მამარდაშვილი 2006, 48.

<sup>51</sup> ჩართოლანი 1961, 197.

<sup>52</sup> ცოცანიძე 1987, 137.

<sup>53</sup> გარაყანიძე 2008, 55-56.

<sup>54</sup> ვენახის დალოცვის რიტუალთან მიმართებით ეს სტრიქონებიც საგულისხმოა (გიორგაძე 1993, 58-59).

<sup>55</sup> გიორგაძე 1993, 27.

ზემოაღწერილი რიტუალების გათვალისწინებით, სააღდგომოდ გოჭის დაკვლის დაპირება შესაძლოა სტუმარ-მასპინძელს შორის გამართული დიალოგის ნაწილი იყო – მასპინძლის სიტყვები, კარსმომდგარი სტუმრებისათვის თქმული. მაგრამ ამჟამად ტექსტის ფრაგმენტულობის გამო დანამდვილებით ამის თქმა ძნელია. თუმცა, საკლავის ფეხის, მით უფრო მარჯვენა ფეხის, სიმბოლური მნიშვნელობიდან გამომდინარე, საფიქრებელია, რომ, ვისაც არ უნდა შეპირებოდნენ ხორცის ამ ნაჭერს, ამით მის მიმართ პატივისცემას გამოხატავდნენ.

### ბიბლიოგრაფია

#### References

- აბაკელია 1997:** აბაკელია ნ. 1997, *სიმბოლო და რიტუალი ქართულ კულტურაში*, თბილისი
- აბაკელია, ალავერდაშვილი, ლამბაშიძე 1991:** აბაკელია ნ., ალავერდაშვილი ქ., ლამბაშიძე ნ. 1991, *ქართულ ხალხურ დღეობათა კალენდარი*, თბილისი
- ალავიძე 1951:** ალავიძე მ. 1991, *ლექსუმური ზეპირსიტყვაობა*, თბილისი
- ბალიაური, მაკალათია 1989:** ბალიაური მ., მაკალათია ნ. 1989, *მასალები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა სამეურნეო ყოფის ისტორიისათვის*, თბილისი
- ბარდაველიძე 1939:** ბარდაველიძე ვ. 1939, *სვანურ ხალხურ დღეობათა კალენდარი, I, ახალწლის ციკლი*, ტფილისი
- ბერულავა 1964:** ბერულავა და სხვ. რედ., *ხალხური სიბრძნე ხუთ ტომად*, ტ. 3, *ქართული ეპოსი*, 1964, ტომი შეადგინა, წინასიტყვაობა და შენიშვნები დაურთო ელ. ვირსალაძემ, თბილისი
- გაგულაშვილი 1986:** გაგულაშვილი ი. 1986, *ქართული მაგიური პოეზია*, თბილისი
- გარაყანიძე 2008:** გარაყანიძე გ. 2008, *ქართული ეთნომუსიკის თეატრი და მისი საწყისები*, თბილისი
- გიორგაძე 1993:** გიორგაძე მ. 1993, *ქართული ხალხური კალენდარული საწესწევულებო პოეზია, სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ზეპირსიტყვიერება*, XI, 3–149
- გოგიაშვილი 2010:** გოგიაშვილი ე. 2010, სააღდგომო მილოცვის ხალხური ტრადიცია („ჭონა“), *რელიგია*, 1, 82–85



- გოგოლიშვილი 2009:** გოგოლიშვილი ო. 2009, *სამხრეთ-დასავლეთ საქართველო უცხოელ მოგზაურთა ჩანაწერებში*, თბილისი
- დანელია, ცანავა 1991:** ქართული ხალხური სიტყვიერება, მეგრული ტექსტები (ქართული თარგმანითურთ) 1991, ტ. II, ზღაპრები და მცირე ჟანრები, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადეს, შესავალი, შენიშვნები და გამოკვლევები დაურთეს კ. დანელიამ და ა. ცანავამ, თბილისი
- ვირსალაძე 1972:** ვირსალაძე ე. და სხვ. რედ., *ქართული ხალხური პოეზია 1972*, ტ. 1, ნაკვეთი 1, მითოლოგიური ლექსები, თბილისი
- ვირსალაძე 1976:** ვირსალაძე ე. და სხვ. რედ., *ქართული ხალხური პოეზია 1976*, ტ. 5, საწესჩვეულებო ლექსები, თბილისი
- თოფურია 1984:** თოფურია ნ. 1984, *ქართველი ხალხის სამეურნეო ყოფის ისტორიიდან (მევენახეობა-მელვინეობასთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულებები)*, თბილისი
- ლამბერტი 2011:** ლამბერტი ა. 2011, *სამეგრელოს აღწერა*, თბილისი
- მაკალათია 1941:** მაკალათია ს. 1941, *სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია*, თბილისი
- მამალაძე 1963:** მამალაძე თ. 1963, ქართლური ხალხური სიმღერა „ჭონა“, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, XII-XIII, 235-249
- მამარდაშვილი 2006:** მამარდაშვილი გ. 2006, *საოჯახო ყოფა და რწმენა-წარმოდგენები ლეჩხუმის მოსახლეობაში*, თბილისი
- ნიჟარაძე 1962:** ნიჟარაძე ბ. 1962, *ისტორიულ-ეთნოგრაფიული წერილები*, I, თბილისი.
- ნოზაძე 2006:** ნოზაძე ვ. 2006, *თხზულებათა სრული კრებული ათ ტომად*, ტ. 3, ვეფხისტყაოსანის მზისმეტყველება, თბილისი
- რობაქიძე 1941:** რობაქიძე ა. 1941, *შრომის ორგანიზაციის ფორმები ძველი საქართველოს სახალხო მეურნეობაში*, I, კოლექტიური ნადირობის გადმონაშთები რაჭაში, თბილისი
- სახოკია 1956:** სახოკია თ. 1956, *ეთნოგრაფიული ნაწერები*, თბილისი
- სონლულაშვილი 1955:** ხალხური სიტყვიერების მასალები 1955, I, შეკრებილი ჯ. სონლულაშვილის მიერ, თბილისი
- სურგულაძე 2003:** სურგულაძე ი. 2003, *მითოსი, კულტი, რიტუალი საქართველოში*, თბილისი
- შანიძე 1931:** შანიძე ა. 1931, *ქართული ხალხური პოეზია*, I, ხევსურული, ტფილისი

- შარდენი 1975:** *ჟან შარდენის მოგზაურობა სპარსეთსა და აღმოსავლეთის სხვა ქვეყნებში (ცნობები საქართველოს შესახებ), ფრანგულიდან თარგმნა, გამოკვლევა და კომენტარები დაურთო მ. მგალობლიშვილმა, თბილისი*
- შიოშვილი 2012:** შიოშვილი თ. 2012, *იესო ქრისტე ქართულ ფოლკლორში*, თბილისი
- ჩართოლანი 1961:** ჩართოლანი მ. 1961, *ქართველი ხალხის მატერიალური კულტურის ისტორიიდან*, თბილისი
- ჩირგაძე 1997:** ჩირგაძე ნ. 1997, *მეანობისა და გინეკოლოგიურ დაავადებათა მკურნალობის ხალხური ტრადიციები სამცხე-ჯავახეთში, ტრადიციული ქართული სამედიცინო კულტურა, I, მშობიარობისა და ჩვილი ბავშვის მოვლასთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულებები საქართველოში (ისტორიულ-ეთნოლოგიური გამოკვლევა)*, 75–106, თბილისი
- ჩიქოვანი 1983:** ჩიქოვანი მ. და სხვ. რედ., *ქართული ხალხური პოეზია 1983*, ტ. 10, შრომის ლექსები, თბილისი
- ჩუბინიშვილი 1951:** ჩუბინიშვილი ტ. 1951, *მიცვალებულის კევრზე დასაფლავება სამთავროში, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე*, ტ. XII, 1, 61–67
- ჩუბინიშვილი 1963:** ჩუბინიშვილი ტ. 1963, *ამირანის გორა, მასალები მესხეთ-ჯავახეთის უძველესი ისტორიისათვის*, თბილისი
- ცანავა 1960:** ცანავა აპ. შემდ., 1960, *ხმალზე უფრო ძლიერ სჭრის*, თბილისი
- ცოცანიძე 1987:** ცოცანიძე გ. 1987, *გიორგობიდან გიორგობამდე (ეთნოგრაფიული ექსკურსები თუშეთის ახლო წარსულში)*, თბილისი
- ჯანაშვილი 1888:** ჯანაშვილი მ. 1888, *აღდგომის დღესასწაული საინგილოში, ივერია*, 87, 3
- ხუბუტია 1969:** ხუბუტია პ. 1969, *თუშური კილო, ლექსიკა*, თბილისი
- Бгажноков 1983:** Бгажноков Б. Х. 1983, *Очерки этнографии общения адыгов*, Нальчик
- Мафедзев 1979:** Мафедзев С. Х. 1979, *Обряды и обрядовые игры адыгов в XIX – начале XX века*, Нальчик
- Соколова 1983:** Соколова В. К. 1983, *Особенности календарных обрядовых песен восточных и южных славян, История, культура, этнография и фольклор славянских народов, IX Международный съезд славистов, Москва, 224-241*

**Чубинишвили 1954:** Чубинишвили Т. Н. 1954, *К истории культуры раннего этапа позднебронзовой эпохи Шида Картли*, Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук, Тбилиси

**Shorena Tavberidze**

**For an Explanation of one Verse in a Folk Poem**

**“On Holy Thursday I’ll butcher a black and white piglet for you,  
I’ll grant a right leg to you!”**

In different parts of Georgia up till now there exists a tradition – on the Easter holiday in the last week of Lent a choir of singers walks from door to door of the villagers (the ritual of Chona) rejoicing them with the Resurrection of Christ singing “Chona” and blessing generous hosts. In exchange for the blessing the singers demand eggs. However, it is known that they were also given some other food. In one folk poem (“Holy Thursday”) we have a *promise* of butchering a piglet and treating to it: “On Holy Thursday I will butcher a black and white piglet and let you have its right leg”.

There is a viewpoint that these words denote the obligation of preparing and preserving the food forbidden to eat during a fast by faithful people, the elderly, in the last days of Lent.

In the ritual of Chona having fun was an ordinary phenomenon which was not allowed during the Holy Week. It is clear that unlike the participants of this fun faithful people devotedly kept adequate rules and went on fasting. However, in spite of that, the mentioned *promise* should not be connected with the duty of the elderly to prepare and preserve ferial food. It should have denoted a different tradition.

A piglet, as well as a pig and a wild boar are important as animals sacrificed during the holidays of the spring cycle. In Eastern Georgia it was obligatory to butcher a pig at home. In Western Georgian tradition a pig occupied a particular place and, according to the local faith, during the Easter holidays it was dedicated to Jesus Christ.

One can come across the *promise* of butchering the animal in other folk texts too, and it is connected with the fulfillment of a certain entreaty. As for the song of Chona, the promise of butchering a piglet should not be connected

with any appeal. This *promise* should have another explanation. It is known that the participants of the ritual of Chona a few days (somewhere a few weeks) earlier, before Easter, would walk from door to door. Maybe this early visit was the reason of the fact that they would not either demand the pork or to be treated to it. Thus, they were just promised.

In connection with the promised pieces of pork, attention should be paid to the part of a folk poem which is considered to be a certain formula of division of a game. In it we have the promise of giving the right leg of a wild goat that should denote the peculiarity of this piece.

A leg of a fowl/animal, as a rule, was sacrificed together with a head. This fact is indicated by folkloric texts, ethnographic materials and archeological data. It is known that a head was a special piece and, according to the people's beliefs, a leg should not have had a less symbolic meaning as it was sacrificed together with the head of the animal/fowl. At the same time, if we take into consideration that the right part was believed to be the good side and that the right part of any fowl or animal (a leg, a shoulder, a wing, also the right part of the heart or liver) was one of the main sacrifices, the symbolic meaning of the right leg of a piglet will become obvious.

It is also known that there exist such rituals of Chona in which the host himself takes an active part, there was a dialogue between the host and the guests; and the *promise* of butchering a piglet for Easter might be a part of the dialogue – the words of the host said to the guests. It is difficult to say something definitely for the reason of fragmentariness of the text.

However, in terms of the symbolic meaning of the leg, especially the right one, we might consider that whoever the piece was promised to, the aim should have been the expression of respect for the promise.

## ლელა ებრალიძე

### კულტურული ფილტრი და მისი გამოყენება თარგმანში

თარგმანი, როგორც სხვადასხვა ენათა და კულტურათა შორის კომუნიკაციის უნივერსალური საშუალება, დიდი ხანია იქცა ბევრი მეცნიერის კვლევის ობიექტად. კვლევა წარმოებდა და წარმოებს სხვადასხვა კუთხით და ასპექტით, შექმნილია არაერთი საგულისხმო თეორია, სადაც ამომწურავად არის განხილული თარგმანთან დაკავშირებული ბევრი აქტუალური საკითხი, გამოთქმულია ბევრი ერთმანეთისაგან განსხვავებული თვალსაზრისი თარგმანის მიზნებსა და შეფასების კრიტერიუმებთან დაკავშირებით. ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი საკითხი, რომელიც საუკუნეების განმავლობაში აზრთა სხვადასხვაობას იწვევდა მთარგმნელებსა და თარგმანის თეორეტიკოსებს შორის, არის არჩევანი ზუსტ და თავისუფალ თარგმანს შორის.

თუ თარგმანის ისტორიას გადავხედავთ, დავინახავთ, რომ ანტიკური ხანისათვის დამახასიათებელი იყო თავისუფალი თარგმანი, კერძოდ, ორიგინალიდან გადმოკეთება. შუა საუკუნეებში მთარგმნელებმა წინა პლანზე დედნის მიმართ ერთგულება წამოსწიეს, ალორძინების ეპოქაში კი თარგმანის მნიშვნელობის ზრდასთან ერთად გამწვავდა დაპირისპირება ორ პრინციპს შორის – ზუსტი უნდა ყოფილიყო თარგმანი თუ თავისუფალი. კლასიციზმის ეპოქაში ევროპაში დამკვიდრდა თავისუფალი თარგმანის პრინციპი, რომელიც უპასუხებდა მმართველი წრეების ესთეტიკურ მოთხოვნებს. ამ პერიოდში შესრულებული თარგმანები წარმოადგენდნენ ორიგინალის გადაკეთებას არისტოკრატიის გემოვნების შესაბამისად. დაპირისპირება თარგმანისადმი ორ განსხვავებულ მიდგომას შორის არც შემდეგ გამქრალა.

საქართველოში უძველესი დროიდან მოყოლებული გვხვდებიან თავისუფალი თარგმანის მომხრეები. ამის მაგალითებია ბიბლიური წიგნების პირველი თარგმანები, სადაც გამოყენებულია წარმართული, საკრალური ფორმები, რომელთა ბერძნულ წყაროებთან დასაახლოებლად დიდი შრომა დასჭირდათ შემდგომ ისეთ მოღვაწეებს, როგორიც იყვნენ გიორგი მთაწმინდელი და ეფრემ მცირე. ცნობილი ქართველი მეცნიერი კორნელი კეკელიძე თავის შრომაში „მთარგმნელობითი მეთოდი ძველ

ქართულ ლიტერატურაში და მისი ხასიათი“ ნერს, რომ ქართველები რომელიმე კონკრეტულ ნაწარმოებს იმიტომ თარგმნიდნენ, რომ „მასში ხედავდნენ და პოულობდნენ პასუხს მათთვის საჭირობოროტო და სასიცოცხლო საკითხებზე“, ამასთან უცხო თხზულების თარგმნა საქართველოში ყოფილა არა „მექანიკური აღქმის პროცესი, არამედ პროცესი შემოქმედებითი გადამუშავებისა და თავის საკუთარ გემოვნება-შეგნებასთან შეგუებისა“.<sup>1</sup>

თავისუფალი თარგმანის პრინციპი კიდევ უფრო მისაღები და გავრცელებული აღმოჩნდა საერო ლიტერატურისათვის, კერძოდ აღმოსავლური, მეტწილად სპარსული ლიტერატურიდან თარგმნისას. ამას ადასტურებს ქრისტიანული ელემენტების შეტანის ფაქტი არაერთ ქართულ თარგმანში, როგორცაა „ვისრამიანი“, „ბარამგურიანი“, „ქილილა და დამანა“ და სხვები.

მეორე მხრივ, ჩვენამდე მოღწეულია ძველ საუკუნეებში ადექვატური მეთოდით შესრულებული იოანესა და მათეს სახარების ნაწყვეტების ქართული, რუსული და ინგლისური თარგმანებიც.

თარგმანის თეორიის განვითარების კვალდაკვალ, ზუსტ და თავისუფალ თარგმანს შორის არჩევანის პრობლემის მოგვარებას არაერთი საგულისხმო ნაშრომი მიუძღვნეს სხვადასხვა ეროვნების გამოჩენილმა მეცნიერებმა და დღეს, შეიძლება ითქვას, ხერხდება ოქროს შუალედის მოძებნა ორ ერთმანეთისაგან უკიდურესად დაშორებულ თვალსაზრისს შორის.

ორი ერთმანეთის საწინააღმდეგო მიდგომის ასეთი „შემრიგებლად“ საქართველოში ცნობილი მეცნიერი და მთარგმნელი გივი გაჩეჩილაძე გვევლინება, რომელმაც რეალისტური თარგმანის ცნების შემოღებით მოახერხა სიტყვასიტყვითი და თავისუფალი თარგმანის პრინციპთა წინააღმდეგობის დიალექტიკური მოხსნა. აი, რას გვეუბნება გივი გაჩეჩილაძე მხატვრული თარგმანის შესახებ თავის მონოგრაფიაში „მხატვრული თარგმანის თეორიის შესავალი“: „თუ დედანი სინამდვილეა, ხოლო თარგმანი მისი ასახვა, ჩვენი ასახვის მეთოდი უნდა იყოს რეალისტური და უნდა ასახავდეს დედანს მისი შინაარსისა და ფორმის ერთიანობაში. იგულისხმება, რომ რეალისტური მეთოდი არა მარტო სწვდება არსებითს, ტიპურსა და დამახასიათებელს დედნის სინამდვილეში და ახდენს მათ რეპროდუქციას შესაბამისი ფორმით, არამედ მთარგმნელის, როგორც

---

<sup>1</sup> ფანჯიკიძე 1999, 11.

შემოქმედის, ინდივიდუალობის თვისებებსაც სძენს ახალ ნაწარმოებს“... „მაგრამ მთარგმნელის ინდივიდუალობა სპეციფიკური ხასიათისაა. მასში შედის არა მარტო მისი საკუთარი ხასიათი, გამოვლენილი მის საკუთარ მსოფლშეგრძნებასა, მანერასა და სტილში, არამედ დედნის მსოფლშეგრძნებასა, მანერასა და სტილში შეჭრის უნარიც“.<sup>2</sup> რეალისტური მეთოდი განსხვავდება სიტყვასიტყვითი თარგმანისაგან, კერძოდ ნატურალისტური მეთოდისაგან, რომელიც „ფოტოგრაფიული, უსიცოცხლო ასლების ზუსტი გადმოღებით ქმნის დედნის ფორმალისტურ მსგავსებას“. ამასთან ერთად, რეალისტური მეთოდისთვის უცხოა მოდერნისტული, იმპრესიონისტული მეთოდისათვის დამახასიათებელი სუბიექტივიზმიც, „საკუთარი მხატვრული სისტემის თავსმოხვევა სათარგმნი ავტორისათვის, უსაფუძვლო და უსისტემო, თვითნებური დამოკიდებულება დედნისადმი და სხვ.“<sup>3</sup>

მსგავსი მიდგომა გამოხატულია იმ მოთხოვნებში, რომელთაც პროფესორი დალი ფანჯიკიძე უყენებს მხატვრულ თარგმანს. მის წიგნში „თარგმანის თეორია და პრაქტიკა“ ჩამოთვლილია თარგმანის შეფასების შემდეგი კრიტერიუმები: „1. თარგმანი რაც შეიძლება ზუსტად უნდა გამოსცემდეს დედნის არა მარტო შინაარსს, არამედ მხატვრულ მხარესაც, ანუ, თარგმანში დაცული უნდა იყოს ფორმისა და შინაარსის ერთიანობა; 2. თარგმანს უნდა ეტყობოდეს თავისი ეპოქის კვალი; 3. თარგმანში უნდა მოხდეს უცხო და მშობლიური კულტურის სინთეზი; 4. თარგმანი უნდა ითვალისწინებდეს თავის მკითხველს, მაგრამ ამაღლებდეს მკითხველის დონეს და უფართოებდეს თვალსაწიერს, ე.ი. მთარგმნელმა უნდა იკისროს კულტურტრეგერის მისიაც“.<sup>4</sup> დალი ფანჯიკიძე ასევე იმონებებს გამოჩენილი ამერიკელი მეცნიერის, იუჯინ ნაიდას, მიერ ჩამოყალიბებულ კრიტერიუმებს, როგორც თარგმანის თეორიის თანამედროვე დონის ამსახველს: „1. მთარგმნელს უნდა ესმოდეს ან გაეგებოდეს ორიგინალის სიტყვა, როგორც აზრობრივად, ისე სტილისტურად, 2. მან უნდა დასძლიოს ორ ლინგვისტურ სტრუქტურას შორის არსებული განსხვავება, 3. თავის თარგმანში მან უნდა ახლად შექმნას ორიგინალის სტილისტური სტრუქტურა“.<sup>5</sup>

---

<sup>2</sup> გაჩეჩილაძე 2014, 186.

<sup>3</sup> იქვე.

<sup>4</sup> ფანჯიკიძე 1988, 20.

<sup>5</sup> ნაიდა 1982, 10.

იუჯინ ნაიდა ის მეცნიერია, რომელსაც უდიდესი წვლილი მიუძღვის თარგმანის ზუსტ და თავისუფალ მეთოდებს შორის წინააღმდეგობის მოგვარებაში. მის მიერ შემუშავებული დინამიკური ეკვივალენტობის თეორიის თანახმად, ერთმანეთისაგან უნდა გაიმიჯნოს ორი სახის ეკვივალენტობა – ფორმალური და დინამიკური. ფორმალური ეკვივალენტობა ზუსტი თარგმანის პრინციპს, ანუ ენობრივ ელემენტებს შორის პირდაპირ შესაბამისობას გულისხმობს, რომელსაც უპირისპირდება დინამიკური ეკვივალენტობა, იმდენად რამდენადაც „ეფექტური კომუნიკაცია არ შეიძლება იყოს მხოლოდ ლინგვისტური ელემენტების შედეგი, რადგან ფართო გაგებით ორი ენა არ შეიძლება წარმოადგენდეს ერთსა და იმავე რეალობას, იქნება ეს უკანასკნელი მატერიალური, სოციალური, ეკოლოგიური თუ რელიგიური“. ასევე „ნებისმიერ ორ ენაში არ მოიძებნება ისეთი ორი სიტყვა, რომელიც სრულად ემთხვევა ერთმანეთს მათი დესიგნატური (დენოტატური) თუ ასოციაციური (კონოტატური) მნიშვნელობებით“.<sup>6</sup> ამიტომ ამერიკელ მეცნიერს თარგმანის მთავარ ამოცანად მიაჩნია არა დედანში გამოყენებული სიტყვების ზუსტი მნიშვნელობების გადატანა, არამედ თარგმანის მკითხველზე იმავე ემოციური შთაბეჭდილების მოხდენა, რასაც დედანი ახდენს თავის მკითხველზე.

მკითხველსა და თარგმანს შორის დინამიკური კავშირზე საუბრობს დალი ფანჯიკიძეც, როდესაც ხაზს უსვამს დედანსა და მთარგმნელს შორის ისეთივე ფსიქოლოგიური კავშირის დამყარების აუცილებლობას, როგორც დედანსა და მწერალს შორის არსებობს, რათა ნაწარმოები დედნის მსგავს ზემოქმედებას ახდენდეს მკითხველზე. თუ მთარგმნელმა იგივე გზა არ გაიარა, რაც მწერალმა, ის ამას ვერ მოახერხებს, რადგან „ის, რაც უცხო ენობრივ და კულტურულ სამყაროში გაშინაურებული მთარგმნელისათვის გასაგებია და ემოციის აღმძვრელი, თარგმანში მექანიკურად გადმოტანისას შეიძლება მკითხველისათვის ან გაუგებარი, ან ემოციის თვალსაზრისით უსულო აღმოჩნდეს“.<sup>7</sup>

დედნის მაქსიმალური სიზუსტით გადმოტანასა და სამიზნე მკითხველზე სათანადო ზეგავლენის მოხდენას შორის არჩევანით გამონვეული დაძაბულობა შეარბილა და თარგმნის დანიშნულების შესაფერისი მეთოდის არჩევა გააადვილა ჯულიან ჰაუსის მიერ „აშკარა“ და „შეფარუ-

---

<sup>6</sup> მერაბიშვილი 2005, 29.

<sup>7</sup> ფანჯიკიძე 1988, 14.



ლი“ თარგმანის კატეგორიების გამოყოფამ და კულტურული ფილტრის ცნების შემოტანამ.

აშკარა თარგმანის შემთხვევაში მკითხველი გრძნობს, რომ მის წინაშე თარგმანია, რადგან დედნის სოციოკულტურული ჩარჩოები მაქსიმალურად ხელუხლებლად არის შენარჩუნებული. ასეთი სახის თარგმანის ტექსტი მაქსიმალურად ემთხვევა დედანს, იგი ზუსტად ასახავს ორიგინალური ნაწარმოების შექმნის ეპოქას, მაშინდელ ისტორიულ სიტუაციას. აშკარა თარგმანის მაგალითად გამოდგება რომელიმე ისტორიული ფიგურის მიერ წარმოთქმული სიტყვის თარგმანი, რომლის მკითხველიც აშკარად გრძნობს, რომ მის ხელთ არსებული ტექსტი უშუალოდ მისთვის არ არის განკუთვნილი და იგი მხოლოდ დამკვირვებლის როლშია. შესაბამისად, მისი განცდები და რეაქცია ვერ იქნება ადამიანთა იმ ჯგუფის რეაქციის ტოლფასი, ვისთვისაც თავის დროზე მოცემული ტექსტი შეიქმნა. ასეთი თარგმანის აუცილებლობას განაპირობებს დედნის მეტად მჭიდრო კავშირი წყარო კულტურასა და ისტორიულ რეალებთან. სამიზნე აუდიტორიის მხრიდან თარგმანის ტექსტის სრულად ვერ გათავისება იმას მოწმობს, რომ ვერ ხერხდება ეკვივალენტობის მიღწევა ფუნქციურ დონეზე, რაც დამახასიათებელია შეფარული თარგმანისათვის.

შეფარული თარგმანის შესრულება დედანში მოცემული სოციოკულტურული მოვლენის ეკვივალენტის ხელახლა შექმნას გულისხმობს – მთარგმნელის ამოცანაა დედნის ეკვივალენტური ნაწარმოების დამოუკიდებლად შექმნა მისი მკითხველის დონისა და მოთხოვნების გათვალისწინებით. თარგმანის მკითხველს ისეთი შთაბეჭდილება რჩება, თითქოს თარგმანს კი არა, ორიგინალურ ნაწარმოებს კითხულობს, რადგან ტექსტის ნამდვილი წარმომავლობა დაფარულია და სამიზნე მკითხველზეა მორგებული. ამის შედეგად მიღწეულია შეფარული თარგმანის მთავარი მიზანი – მკითხველის მიერ თარგმანის მთლიანად გათავისება და იმის ტოლფასი ემოციური ეფექტის მოხდენა, რასაც დედანი ახდენს თავის მკითხველზე. ამის მაგალითად გამოდგება რეკლამების თარგმანები, რომელთაც ორიგინალის ტექსტის ზუსტად გადმოცემა კი არ მოეთხოვება, არამედ მისი ანალოგიური რეაქციის გამოწვევა.

როგორც ვხედავთ, შეფარული თარგმანის შემთხვევაში ფუნქციური ეკვივალენტობა მიღწეულია ტექსტის დონეზე დედნით მანიპულირების ხარჯზე კულტურული ფილტრის გამოყენებით.

რას წარმოადგენს კულტურული ფილტრი? ამ ცნებაში მოიაზრება „წყარო და სამიზნე ენაზე მოსაუბრე ხალხების ქცევისა და კომუნიკაციის

კულტურულ ნორმებს შორის, მათ მიერ არჩეულ რიტორიკულ სტილებსა და მოლოდინებს შორის განსხვავებათა აღმოჩენა“.<sup>8</sup> შეფარულ თარგმანში ფუნქციური ეკვივალენტობის მისაღწევად მთარგმნელმა ყურადღებით უნდა შეისწავლოს კულტურული განსხვავებები წყარო და სამიზნე ენების მატარებელ საზოგადოებათა შორის იქამდე, სანამ იგი დედნის შინაარსს შეეხება. საჭიროა კულტურული განსხვავებების განსაზღვრა ანალიზის ყველა დონეზე, ეს კი კულტურათშორის კვლევას მოითხოვს. ერთი ლინგვისტური და კულტურული ჯგუფის ენიდან მეორეზე თარგმნისას კულტურული ფილტრის გამოყენება გულისხმობს ემპირიული შეპირისპირებითი-პრაგმატული ანალიზის გზით სხვაობების გამოვლენას იმ თვალსაზრისით, თუ რომელ ენაზე გამოიხატება სათქმელი უფრო პირდაპირ, გამოხატვის შეუფარავ თუ შეფარულ საშუალებებს ანიჭებს ესა თუ ის ენა უპირატესობას, როგორია კონკრეტული ენების მატარებელთა კომუნიკაციური ნორმები და ა.შ.

მაგალითად, ყველასათვის ცნობილია, რომ ინგლისურ ენაზე ნებისმიერი თხოვნა გაცილებით უფრო თავაზიანად ჟღერს, ვიდრე ბევრ სხვა ენაზე, მათ შორის ქართულსა და რუსულზე, საიდანაც მაგალითების მოყვანა ჩვენ უფრო გვიადვილდება. ამასთან დაკავშირებით უნებურად გვახსენდება ინგლისური ენის სახელმძღვანელოში New English File (Intermediate Student 's Book)<sup>9</sup> მოცემული ტექსტი სახელწოდებით Cultural Shock (კულტურული შოკი). ეს ტექსტი ამოღებულია ბრიტანული პრესიდან და ეხება იმ პრობლემებს, რაც ერთ წყვილს შეექმნა მათი ქვეყნების კულტურულ ნორმებს შორის არსებული განსხვავების გამო. ბრიტანელი მირანდა ინგრემი მოგვითხრობს, თუ როგორ განაცდევინა კულტურული შოკი რუსი მეუღლის, ალექსანდერის, სიტყვებმა «Налей мне чай». ეს მარტივი თხოვნა, რომელიც მირანდამ პირდაპირ გადათარგმნა როგორც “Pour me some tea”, “Could you”-სა და “please”-ის დამატების გარეშე, მეტისმეტად უხეშად და შეურაცხმყოფელად გაჟღერდა ბრიტანულ ტრადიციებზე აღზრდილი ადამიანისათვის.

მეორე მხრივ, მირანდა იხსენებს თავის პირველ ვიზიტს რუსეთში, როდესაც მომლიმარი სახით განუწყვეტილად იხდიდა მადლობას, ბოდიშს და ინგლისური მეტყველებისათვის შესაფერის დროს არ ივინყებდა

---

<sup>8</sup> House 2009, 38.

<sup>9</sup> Oxiden, Latham-Koenig 1996, 38.

“please”-ის რუსული ვარიანტის გამოყენებას. ამის შემდეგ იგი იმასაც იხსენებს, რომ როდესაც ქმრის პირდაპირობით შენუხებულმა გადანყვიტა, მას ბრიტანული ქცევის ნორმების ათვისებაში დახმარებოდა, ალექსანდერმა მიუგო, რუსეთში გამუდმებით მხოლოდ იდიოტები იღიმიანო. საბოლოოდ წყვილი შეთანხმდა, რომ რუსულად საუბრისას ნაკლებად ცერემონიულნი ყოფილიყვნენ, მაგრამ როდესაც ინგლისურზე გადავიდოდნენ, ალექსანდერს არ უნდა დავიწყებოდა “please”, “thank you” და თავაზიანი ღიმილი.

ამ მაგალითიდან ცხადად ჩანს, რომ უცხო ენის ცოდნასთან ერთად მნიშვნელოვანია ამ ენის მატარებელთა კომუნიკაციური ნორმებისა და კულტურული ტრადიციების გათვალისწინება, ხოლო ყოველივე ამის უგულებელყოფას დიდი გაუგებრობისა და ზიანის მოტანა შეუძლია როგორც პიროვნულ ურთიერთობებში, ისე საერთაშორისო დონეზე. კულტურული ფილტრის გამოყენებლობას შედეგად კულტურული შოკი მოჰყვება, რის თავიდან აცილებაზეც, უპირველეს ყოვლისა, პროფესიონალი მთარგმნელია პასუხისმგებელი. როგორ ავიცილოთ თავიდან გაუგებრობა? როგორც თავიდანვე აღვნიშნეთ, უპირველეს ყოვლისა, აუცილებელია წყარო და სამიზნე კულტურათა შორის სხვაობების იდენტიფიკაცია და შემდგომ ამ სხვაობების თარგმნისას გათვალისწინება. ჩვენი მიზანი ხომ ცალკეული სიტყვების თარგმანი არ არის, არამედ მათ მიერ გამოხატული აზრის სხვა ენაზე გადატანა ამ ენოვანი მკითხველის კულტურული ტრადიციებისა და ნორმების შესაბამისად. მთარგმნელმა უნდა იცოდეს, მაგალითად, რომ რუსი ადამიანისათვის «Налей мне чай» იმასვე ნიშნავს, რასაც ბრიტანელისათვის “Could you pour me some tea” ან “Pour me some tea, please”. ზემოთ ვისაუბრეთ კულტურული ფილტრის გამოყენებაზე ისეთ ორ კულტურას შორის, რომლებიც არცთუ შორს დგანან ერთმანეთისაგან. საინტერესოა, რა ხდება მაშინ, როდესაც წყარო და სამიზნე ენების მატარებელ საზოგადოებათა შორის ძალიან დიდი სხვაობაა ისტორიული, სოციალური და კულტურული თვალსაზრისით.

ელექტრონულ სტატიაში Cultural Issues in Translation<sup>10</sup> („კულტურის საკითხები თარგმანში“) საუბარია ლორა ბოჰანანის მიერ შესრულებულ შექსპირის „ჰამლეტის“ თარგმანზე, რომელიც დასავლეთ აფრიკელი

---

<sup>10</sup> [www.mml.cam.ac.uk/call/translation/toolkit/4/](http://www.mml.cam.ac.uk/call/translation/toolkit/4/)

ტომების უზუცესებისათვის იყო განკუთვნილი. ეს თარგმანი ერთგვარ ექსპერიმენტს წარმოადგენდა – მთარგმნელს სურდა დაედგინა, თუ რამდენად უნივერსალური აღმოჩნდებოდა შექსპირის ტრაგედიაში მოცემული ღირებულებები. ამისათვის მან წინასწარ შეისწავლა და გაითვალისწინა წყარო და სამიზნე ენების მათარებელთა შორის არსებული კულტურული განსხვავებები, მაგალითად, გამოტოვა აჩრდილის გამოცხადების ეპიზოდი, რადგანაც მის პოტენციურ მკითხველებს არ სჯეროდათ უკვდავი სულის არსებობისა. მთარგმნელმა ასევე ექიმაშით ჩაანაცვლა სწავლული და ლაერტესა და ჰამლეტის ორთაბრძოლისას ხმლები მაჩეტებით<sup>11</sup> შეცვალა. საბოლოოდ, ლორა ბოჰანანის ძალისხმევა საკმარისი არ აღმოჩნდა და პიესის ნახვის შემდეგ უზუცესებმა „ჰამლეტი“ მათთვის მიუღებლად მიიჩნიეს შემდეგი მიზეზების გამო:

1. ჰამლეტს, როგორც ვაჟიშვილს, არ ევალებოდა მამამისის სიკვდილის გამოძიება; ეს ბიძამისის საქმე იყო;
2. ოფელიას უბინობის შენარჩუნებას ან დაკარგვას დიდი მნიშვნელობა არ ჰქონდა, რადგან თუკი იგი ჰამლეტის საყვარელი გახდებოდა, მისი მდგომარეობის შესაბამისად მეფის მხრიდან მფარველობის და სხვა პრივილეგიების მეშვეობით მოხდებოდა მისი ღირსების აღდგენა;
3. კლაუდიუსი სწორად მოიქცა, როდესაც გერტრუდა შეირთო, რადგან ამ გზით მან ოჯახის მემკვიდრეობა შეინარჩუნა;
4. ჰამლეტის სიგიჟე და ოფელიას მდინარეში დახრჩობა ჯადოქრობის შედეგი იყო, რისი ჩადენაც მხოლოდ მამრობითი სქესის ნათესავებს შეეძლოთ. ამიტომაც ოფელია ლაერტემ მოაჯადოვა, ჰამლეტი კი – კლაუდიუსმა.

ამგვარად, ამ შემთხვევაში მთარგმნელის მცდელობა, მოეხდინა შექსპირის ნაწარმოების ტრანსპლანტაცია უცხო კულტურაში, წარმატებით ვერ დასრულდა ორი ქვეყნის კულტურათა შორის მეტისმეტად დიდი სხვაობის გამო. ეს კი იმას ადასტურებს, რომ სხვადასხვა ხალხი ერთმანეთისგან მხოლოდ კულტურული ნორმებითა და ისტორიული ტრადიციებით კი

---

<sup>11</sup> მაჩეტე (esp. machete) – გრძელი დანა (50 სმ-ზე მეტი). იყენებდნენ ლათინური ამერიკის ქვეყნებში ლერწმის ასაღებად (აქედან “maCetero” ლერწმის ამლები), ხშირი შამბნარის გასაკაფავად და სხვა. რუანდის გენოციდის დროს მკვლელობის ძირითადი იარაღი იყო.

არ განსხვავდებიან, არამედ მორალური ღირებულებებითაც და კლასიკად მიჩნეულ გენიალურ ნაწარმოებში მოცემული ღირებულებებიც კი ვერ იქნება უნივერსალური. ამის გამო თარგმანის წარმატების ხარისხი გარკვეულწილად დამოკიდებულია იმაზე, თუ რამდენი საერთო გააჩნიათ წყარო და სამიზნე კულტურებს. ყოველივე ზემოთქმულის გათვალისწინებით, ისეთი ცნება, როგორცაა კულტურული ტრანსპოზიცია, აქტუალობას არ კარგავს თარგმანთან მიმართებაში, რადგანაც თარგმანი, როგორც ცნობილია, მხოლოდ ორ ენას შორის კი არა, ორ კულტურას შორის ურთიერთობას გულისხმობს. ასეთ შემთხვევაში, სამიზნე მკითხველზე ისეთივე ზემოქმედების მოსახდენად, როგორსაც დედანი ახდენს თავის მკითხველზე, შესაძლებელია მთარგმნელმა ადაპტაციის მეთოდს მიმართოს და წყარო კულტურაში ფესვგადგმული ელემენტები სამიზნე კულტურისათვის მშობლიური ელემენტებით ჩაანაცვლოს. მაგრამ, მეორე მხრივ, თარგმანის დანიშნულება ხომ სწორედ ისაა, რომ მკითხველს მისი მშობლიური კულტურისგან განსხვავებული კულტურის მქონე სამყარო გააცნოს?

ამ დილემის გადალახვის კიდევ ერთი მცდელობა ცნობილი ამერიკელი მთარგმნელისა და თარგმანის თეორეტიკოსის, ლორენს ვენუტის, სახელს უკავშირდება, რომელმაც მთარგმნელებს შესთავაზა აერჩიათ ორი სტრატეგიიდან ერთ-ერთი – „გაუცხოება“ ან „გაშინაურება“.<sup>12</sup> ეს ორი სტრატეგია ნამდვილად მოგვაგონებს ჰაუზის „აშკარა“ და „ფარულ“ თარგმანს.

„გაშინაურების“ სტრატეგია გულისხმობს წყარო ტექსტის სამიზნე ენაზე გადატანისას რეცეპტორი ტრადიციებისა და კულტურის მაქსიმალურად გათვალისწინებას. ამ მიდგომის თანახმად, თარგმანი უნდა იკითხებოდეს არა როგორც თარგმანი, არამედ როგორც დედანი.

„გაუცხოების“ სტრატეგიის შემთხვევაში მთარგმნელი იმდენად დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს დედანს, რომ წყარო ტექსტს ან წყარო კულტურას შეძლებისდაგვარად უცვლელად აწვდის თარგმანის მკითხველს, რათა ეს უკანასკნელი უცხოურ კულტურას ეზიაროს და ღრმად ჩასწვდეს დედანში ჩაქსოვილ აზრებს. ამიტომაც, სამიზნე ტექსტი აღიქმება როგორც თარგმანი, რადგან მასში შენარჩუნებულია დედნის ისტორიული, პოლიტიკური, სოციალური და კულტურული რეალიები. „გაშინაურებული“ თარგმანისაგან განსხვავებით, აღნიშნული მეთოდით შესრულებული თარგმანი არ კარგავს ეგზოტიკურ ელფერს.

<sup>12</sup> Venuti 1995, 119.

ვენუტიმ მოკლედ ასე გამიჯნა ისინი ერთმანეთისგან: „გაშინაურება“ განმარტა როგორც დედნის ავტორის შინ, საკუთარ მკითხველთან მოყვანა, ხოლო „გაუცხოება“ სამიზნე მკითხველის უცხოეთში სამოგზაუროდ წაყვანას შეადარა. მან ასევე განსაზღვრა „გაშინაურების“ და „გაუცხოების“ პროცედურები. „გაშინაურების“ პროცედურებს მიაკუთვნა: ნაწილობრივი ან აბსოლუტური უნივერსალიზაცია, ნატურალიზაცია, სინონიმია ან გამოტოვება; ხოლო „გაუცხოება“, ამ მეცნიერის თანახმად, მოიცავს ორთოგრაფიულ ადაპტაციას, კალკირებას, ტრანსპოზიციას, სქოლიოებსა და შენიშვნებს, ასევე უცხო გამოთქმის ჩანაცვლებას სამიზნე ენაზე არსებული მზა, მიღებული ვარიანტებით.

მეცნიერები მხატვრული თარგმანის, განსაკუთრებით კულტურული თავისებურებების ამსახველი ლინგვისტური ელემენტების თარგმანის მთელ რიგ სტრატეგიებს გვთავაზობენ – ზოგი უფრო მრავალრიცხოვანს, ზოგიც მხოლოდ რამდენიმეს. არსებობს ისეთი სტრატეგიები, მაგალითად, სესხება, კალკირება, ტრანსპოზიციის ან ადაპტაცია, რომლებიც თითქმის ყველა ჩამონათვალში გვხვდება. დანარჩენი პროცედურები მეტ-ნაკლები სიხშირით და ზოგჯერ სხვადასხვა სახელწოდებითაც არის მოცემული სხვადასხვა თეორეტიკოსის შრომებში.

ენტონი პიმის სტატიაში „ვინე და დარბელნე და თარგმანის სირთულეების გადალახვის პოლიტიკა“<sup>13</sup> მოცემულია ორ-პოლ ვინესა და ორ-დარბელნეს მიერ შემოთავაზებული თარგმანის შემდეგი პროცედურები: 1. სესხება, 2. კალკი, 3. სიტყვასიტყვითი თარგმანი, 4. ტრანსპოზიციის, 5. მოდულაცია, 6. ენობრივი ელემენტის ჩანაცვლება სამიზნე ენაზე მისი ეკვივალენტით და 7. ადაპტაცია.

საინტერესოა პიტერ ნიუმარკის მიერ განსაზღვრული სტრატეგიები სპეციფიკური კულტურული ელფერის მქონე სიტყვებისა და ტერმინების სათარგმნელად:<sup>14</sup>

- ნატურალიზაცია, ანუ წყარო ენის ტერმინების სამიზნე ენის გრამატიკისთვის, მართლწერისა და წარმოთქმისათვის მორგება;
- კულტურული ეკვივალენტების მოძიება;
- ფუნქციური ეკვივალენტები, ანუ კულტურულად ნეიტრალური გამოთქმები;

---

<sup>13</sup> Pym 2014, 7.

<sup>14</sup> Newmark 1988, 83.

- დესკრიფციული ეკვივალენტები, როდესაც დედნისეული სიტყვის მნიშვნელობა სამიზნე ენაზე რამდენიმე სიტყვით, აღწერით არის გადმოცემული;
- კომპონენტური ანალიზი, ანუ დედნის ენობრივი ერთეულის შედარება რეცეპტორი ენის ისეთ ერთეულთან, რომელიც მას ერთი-ერთზე არ შეესაბამება, მაგრამ იმავე მნიშვნელობის მატარებელია, მათი საერთო და განსხვავებული სემანტიკური კომპონენტების გამოვლენის მიზნით;
- სინონიმია;
- კალკირება ანუ სესხება;
- ტრანსპოზიცია ანუ კატეგორიათა შეცვლა, როგორცაა, მაგალითად, თარგმანში დედნისეული მრავლობითის ფორმის მხოლობითით გადმოტანა;
- მოდულაცია, ანუ დედნისეული აზრის წყარო ენაზე განსხვავებული საშუალებებით გადმოცემა;
- გავრცელებული, ოფიციალურად მიღებული თარგმანი;
- კომპენსაცია, ანუ რეცეპტორ ენაზე დედნის ანალოგიური გამომხატველი საშუალებების არარსებობის გამო დედნის აზრის სხვა ადგილას, სხვა საშუალებებით გამოხატვა;
- პერიფრაზი, რომელიც დედნისეული სიტყვის ნაცვლად დესკრიპციულ ეკვივალენტზე უფრო დეტალური ახსნის შემოთავაზებაა;
- კუპლეტები, როდესაც მთარგმნელი ორ სხვადასხვა პროცედურას კომბინირებულად იყენებს.

როდესაც სპეციფიკური კულტურული ელფერის მქონე სიტყვებსა და გამოთქმებზე ვსაუბრობთ, სასურველია შევჩერდეთ ფრაზეოლოგიზმებზე, ანუ ფრაზეოლოგიურ შესიტყვებებზე, ანდაზებსა და იდიომებზე, რომლებიც ყველაზე მეტ სირთულეს ქმნის თარგმნისას. რაც უფრო მყარია გამოთქმა, რაც უფრო ძნელად იშლება შემადგენელ ნაწილებად, იმდენად მეტად შორდება მისი მნიშვნელობა მისი კომპონენტების მნიშვნელობებს და მეტ ექსპრესიულობასა და ხატოვანებას იძენს. ვინაიდან სხვადასხვა ფრაზეოლოგიურ გამოთქმას სიმყარის სხვადასხვა ხარისხი ახასიათებს, ისინი განსხვავებული მეთოდებით ითარგმნებიან. ზოგჯერ, როდესაც გამონათქვამის გადატანითი მნიშვნელობა დაშორებული არ არის მისი პირდაპირი მნიშვნელობისაგან და იგი მეტ-ნაკლებად გამჭვირვალეა, რაც ხშირია ანდაზების შემთხვევაში, მისი შესატყვისის მოძებნა სამიზნე ენაში არც ისე რთულია. ასეთ დროს ზოგჯერ კალკირების

მეთოდი გამოიყენება, ზოგჯერ კი კულტურული ეკვივალენტები მოიძებნება.

პირველი კატეგორიის გამონათქვამების მაგალითია *The devil is in the detail* („ემმაკი დეტალებშია“, ანუ დეტალები ძალიან მნიშვნელოვანია და არ უნდა გამოგვრჩეს), რომელიც წარმოსდგება მანამდე არსებული ანდაზისაგან *God is in the detail* („ღმერთი დეტალებშია“) და გააჩნია ისეთი სახესხვაობები, როგორიცაა *Governing (is) in the Detail(s)* („მმართველობა დეტალებშია“) და *(The) Truth (is) in the Detail(s)* („სიმართლე დეტალებშია“). ამ გამოთქმის კულტურული ეკვივალენტის მოძებნა ქართულ ენაზე ვერ ხერხდება, ამიტომ პირდაპირ, კალკირების მეთოდით არის გადმოტანილი. მსგავსი მდგომარეობაა გამოთქმის შემთხვევაში *“Don’t put all your eggs in one basket,”* რომელიც სიტყვასიტყვით ითარგმნება როგორც „ყველა კვერცხს ერთ კალათში ნუ ჩააწყობ“. კალკის მაგალითებია „ხეებს მიღმა ტყეს ვერ ხედავს“ (*“You can’t see the forest for the trees”*); *“An apple a day keeps the doctor away”* („დღეში ერთი ვაშლი ექიმისაგან გიხსნის“).

ინგლისური ანდაზა *Barking dogs seldom bite* („მყეფარა ძაღლები იშვიათად იკბინებიან“), რომელსაც რუსულში ზუსტი შესატყვისი მოეპოვება (*Собака, что брешет, кусать не будет*), ქართულად გადმოვა როგორც „მჩხავანა კატა თავს ვერ დაიჭერს“ ან „როგორც ქუხს, ისე არ წვიმს“. კულტურული ეკვივალენტების სხვა მაგალითებია: „მეზობლის ქათამი დიდ კვერცხს დებსო“ (*The grass is always greener on the other side of the hill*); „ადრე ამდგარსა კურდღელსა ვერ დაენევა მწევარი“ (*The early bird catches the worm*); „მოჩქარეს მოუგვიანდესო“ (*Haste makes waste*); „კაცი ბჭობდა, ღმერთი იცინოდაო“ (*Man proposes but God disposes*); „ვარდი უეკლოდ ვის დაუკრეფია“ (*No pain, no gain*); „ასჯერ გაგონილს ერთხელ ნანახი სჯობსო“ (*A picture is worth a thousand words*) და ბევრი სხვა.

იდიომების თარგმანთან დაკავშირებით გივი გაჩეჩილაძის მონოგრაფიაში „მხატვრული თარგმანის თეორიის შესავალი“<sup>15</sup> მოცემულია ვლადიმირ როსელის მიერ შემოთავაზებული კლასიფიკაცია, რომლის მიხედვითაც ჩვენ მიერ ზემოთ განხილულ იდიომებს ნეიტრალური ენოდება მათი ზოგადსაკაცობრიო ხასიათის გამო. როსელის და თავად გ.

---

<sup>15</sup> გაჩეჩილაძე 2014, 238.



გაჩეჩილაძის აზრით, ამ ტიპის იდიომებს „უნდა მოეძებნოს შესატყვისი ახალი ენაზე, თუკი ასეთი რამ მოიპოვება, ანდა ითარგმნოს თვით სახე. ამასთანავე, არ ღირს გამოვეკიდოთ აზრის ზუსტ დამთხვევას“.

სხვაგვარი სიტუაციაა სპეციფიკური ეროვნული ელფერის მქონე იდიომების თარგმნისას, რომლებიც, „როგორც წესი, სიტყვასიტყვით არ ითარგმნება და ამ შემთხვევაში უნდა მოიძებნოს ან ანალოგები, ან ისინი ისე უნდა აიგოს, რომ შემდეგ გავრცელდეს და იხმარებოდეს“.<sup>16</sup> ამის მაგალითად მოყვანილია მითოლოგიური და ბიბლიური წარმოშობის იდიომები, როგორცაა „ბაბილონის გოდოლის აშენება“, „დამოკლეს მახვილი“, „განტევების ვაცი“ და ა.შ.

ხსენებული ნაშრომის თანახმად, იდიომების ტიპი, რომელთა თარგმნისას სრულიად გამორიცხულია კალკირება, არის კალამბურები, სიტყვათა თამაში და ომონიმები, რომლებიც შეცვლასა და სამიზნე ენაზე ანალოგიური კალამბურის შექმნას მოითხოვს, რადგანაც უთარგმნელ ენობრივ ფორმებად მიიჩნევა.

იდიომები სხვა, მეტად საინტერესო კუთხით არის განხილული ირინა ლობჯანიძის სადისერტაციო ნაშრომში „იდიომების სტრუქტურა და სემანტიკა ქართულში. შედარებით-შეპირისპირებითი ანალიზი: ინგლისური, ახალი ბერძნული და რუსული ენების მასალის საფუძველზე“.<sup>17</sup> ხსენებული გამოკვლევის ავტორი კომპოზიტიურს უწოდებს შინაარსით შედარებით გამჭვირვალე იდიომებს, რომელთა შემადგენელი სიტყვების მნიშვნელობები გარკვეულწილად მონანილეობს საერთო მნიშვნელობის შექმნაში, ხოლო არაკომპოზიტიურად მიიჩნევს იმ იდიომებს, რომელთა შემადგენელ ცალკეულ სიტყვებს კავშირი არა აქვთ იდიომის მნიშვნელობასთან. ასეთი იდიომები ერთ მთლიან სემანტიკურად დაუშლელ ერთეულად აღიქმება. მსგავსი იდიომების მაგალითად ირინა ლობჯანიძეს ინგლისური გამოთქმა *kick the bucket* მოჰყავს. ამ გამოთქმის პირდაპირი მნიშვნელობაა „სათლს ფეხი ჰკრა“, გადატანითი მნიშვნელობა კი – სიკვდილი. მას შეესატყვისება ქართული იდიომები: ფეხები გაფშკა, ფეხები გაჭიმა. ასეთი იდიომის მნიშვნელობა შემადგენელ კომპონენტებად კი არ იშლება, არამედ ერთიანად აღიქმება. ცხადია, ასეთი გაქვავებული ფრაზების კალკირება გამორიცხულია, ისინი მხოლოდ კომუნიკაციური

---

<sup>16</sup> იქვე.

<sup>17</sup> ლობჯანიძე 2012, 219.

მეთოდით უნდა ითარგმნოს, რაც სამიზნე ენაზე არა ცალკეულ სიტყვათა მნიშვნელობების, არამედ მთლიანი აზრის გადატანას გულისხმობს.

ცხადია, რომ იდიომები, იუმორისტული გამონათქვამები და სიტყვების თამაში ყველაზე მეტად არის ეროვნული კოლორიტით აღბეჭდილი, თუმცა თარგმნისას კულტურული საკომუნიკაციო ნორმების გათვალისწინება აუცილებელია გაცილებით მარტივი ფრაზების შემთხვევაშიც. მაგალითისათვის ერთმანეთს შევადაროთ მიმართვის ფორმები ინგლისურად და ქართულად: *President Margvelashvili, Chairman Usupashvili, Members of the Government and Parliament* ინგლისურისათვის ბუნებრივია, ქართულად კი არ ვიტყვით „პრეზიდენტო მარგველაშვილო“ და ა.შ., არამედ ადაპტაციის მეთოდს მოვიშველიებთ და აღნიშნული მიმართვები ასე გაჟღერდება: „ბატონო პრეზიდენტო, ბატონო პარლამენტის თავმჯდომარეო, ბატონო/ქალბატონო მთავრობისა და პარლამენტის წევრებო, ან მთავრობისა და პარლამენტის პატივცემულო წევრებო“.

ზემოთ საუბარი გვეკონდა თავაზიანობის მარკერებზე, აქ კი გაკვრით შევხებით იმ ვულგარიზმებს, რომლებიც უხვად გვხვდება, მაგალითად, ინგლისურ ფილმებში და მათი ზუსტი შესატყვისები ორგანული და ბუნებრივი ჩანს რუსულისათვის. ქართულად თარგმნისას კი იმავე დატვირთვისა და ემოციური ელფერის მატარებელია არა აღნიშნული გამოთქმების ზუსტი შესატყვისები, არამედ სულ სხვა, გაცილებით ნეიტრალური სიტყვები და ფრაზები. ამას მოითხოვს ქართული ენა და ამ მოთხოვნის გაუთვალისწინებლობა დიდ უხერხულობას გამოიწვევს – ვერ მიიღწევა თარგმანის მთავარი მიზანი, რაც რეცეპტორ აუდიტორიაზე ორიგინალური ფილმის მაცურებლის ანალოგიური ეფექტის მოხდენაა.

აქვე მინდა საკუთარი მთარგმნელობითი გამოცდილებიდან გავიხსენო შემთხვევა, როდესაც ჯერ კიდევ ძალიან ახალგაზრდა, დამწყებმა მასწავლებელმა ამერიკელი ხელმძღვანელის სიტყვები: *“Don't get scattered like cattle”* მონდომებით, ზუსტად ვუთარგმნე ქართველ ბავშვებს: „საქონელივით ნუ გაიფანტებით“. მაშინვე ჩემზე ბევრად უფროსმა და გამოცდილმა ქართველმა პედაგოგმა ბოდიში მოიხადა ჩემ მაგივრად: „უკაცრავად, ამის თქმა არ უნდოდა, ბავშვებო, ცხვრებივით დაბნეულები ნუ დადიხართ“.

ერთი მაგალითი პოეზიიდანაც გვინდა მოვიხმოთ. ერთხელ თარგმანში ისეთი ფაქტობრივი ინფორმაციის გადმოტანისას, რომელიც მეტად მნიშვნელოვანია როგორც დედნისეული ინფორმაციული კატეგორიების, მათ შორის ხატობრივის, ისე ლექსის ლირიკული გმირის განწყობილების

ჯეროვანი წარმოჩენისათვის, სიძნელებს წავაწყდით ტომას ჰარდის თითქმის სრულიად მარტივი და გამჭვირვალე ლექსის თარგმნისას. ლექსი ასე იწყება:

“Ah, are you digging on my grave  
My beloved one? – planting rue?”

სიტყვა “rue” (ლათინურად “ruta”) აღნიშნავს ძირითადად სამხრეთ ევროპაში და სამხრეთ-დასავლეთ აზიაში გავრცელებულ მარადმწვანე მცენარეს, რომლის საოცრად მწარე ფოთლებს ფართოდ იყენებენ მედიცინაშიც და კულინარიაშიც, ხოლო მისი ყვითელი არომატული ყვავილების გამო ეს მცენარე გამოიყენება დეკორატიული მიზნითაც. შუა საუკუნეებში მას კართან კიდებდნენ ავი თვალისაგან დასაცავად და მის ნაყოფს ამულეტადაც იყენებდნენ.

ეს მცენარე მოხსენიებულია ბიბლიაშიც, კერძოდ სახარებაში: “But woe to you Pharisees! For you tithe mint and rue and every herb, and neglect justice and the love of God”<sup>18</sup> („მაგრამ ვაი თქვენ, ფარისეველნო, რომ გამოჰყოფთ პიტნის, ტეგანისა და ყოველნაირი ბოსტნეულის მეთაედს და გვერდს უქცევთ ღვთის სამართალს და სიყვარულს!”<sup>19</sup> აქ, ბიბლიის ახალ ქართულ თარგმანში, “rue” გადმოცემულია სიტყვა „ტეგანი“, რომელიც, მეცხრე-მეათე საუკუნეებიდან მოკიდებული, დადასტურებულია სახარება-ოთხთავის ყველა ქართულ ხელნაწერსა თუ გამოცემაში. უძველესი ქართული რედაქციით, იგი ასე იკითხება: „ათეულსა აღიღებთ პიტნაკისასა და ტეგანისასა და ყოვლისა მხლისასა“.<sup>20</sup> (ხაზგასმა ჩვენია – ლ.ე.).

ზოგჯერ, განსაკუთრებით ლიტერატურულ ნაწარმოებებში, “ruta”-ს, რომლის ქართული შესატყვისია „ტეგანი“ ან „მარიამსაკმელა“, “herb-of-grace” (წყალობის, მადლის მცენარე) ეწოდებოდა. ეს სახელი იმიტომ შეერქვა, რომ ღვთისმსახურების დროს მღვდელი მრევლს ნაკურთხ წყალს სწორედ ამ მცენარის ტოტით ასხურებდა. მარიამსაკმელას იყენებდნენ ავი სულების განდევნის დროსაც. აღსანიშნავია, რომ ქართული „მარიამსაკმელა“ ასოციაციურად საკმაოდ ახლოს დგას “herb-of-grace”-თან. ამ ყვავილის ღვთისმშობლის სახელთან კავშირი ხაზგასმულია შექსპირის „ჰამლეტის“ მაჩაბლისეულ თარგმანში. შექსპირის „ჰამლეტში“

---

<sup>18</sup> ლუკა 11:42.

<sup>19</sup> იქვე.

<sup>20</sup> იმნაიშვილი 1986, 563.

ლელა ებრალიძე

“rue” ერთ-ერთი ყვავილია, რომლებსაც შემოიღო ოფელია ახლობლებს ურიგებს:

“There’s fennel for you, and columbines:  
there’s rue for you; and here’s some for me:  
we may call it herb-grace o’ Sundays:  
O you must wear your rue with a difference...”

(Act IV, Scene V)

„აი კამა შენთვის და ლილილოები. აი შენთვისვე მარიამსაკმელა; ცოტა მეც დამრჩა... შეიძლება ამას ღვთისმშობლის ყვავილი დავუძახოთ... შენ გაგახარებს ამის ტარება და მე კი... მე საკმელად უნდა ვუქმიო“.

(მოქმედება IV, სურათი V)<sup>21</sup>

ჩვენთვის განსაკუთრებით საგულისხმოა შექსპირის „რიჩარდ მეორის“ ის სტრიქონები, რომლებიც წარმოსახავს, თუ როგორ რგავს მებაღე ტეგანს იმ ადგილას, სადაც დედოფალმა ცხარე ცრემლები დაღვარა, მეუღლის დატყვევების ამბავი რომ გაიგო.

“Here did she fall a tear, here in this place  
I’ll set a bank of rue, sour herb of grace”.<sup>22</sup>

(სადაც მან ცრემლი დააპკურა, აქ, ამ ადგილას, დავრგავ ტეგანის ბუჩქს, პირქუშ მარიამსაკმელას).

დასასრულ, აქ საჭიროდ მიგვაჩნია დავიმონმოთ ცნობილი ქართველი მეცნიერის, ალექსანდრე მაყაშვილის, ქართულ-რუსულ-ლათინური „ბოტანიკური ლექსიკონი“, სადაც განმარტებულია, რომ ლათინური “ruta graevolens”, რუსული «МОГИЛЬНИК» და ქართული „ტეგანი“, ანუ „მარიამსაკმელა“ ერთი და იმავე მცენარის სახელწოდებებია.<sup>23</sup> როგორც ზემოთ ითქვა, ამ მცენარეს ინგლისში “rue” სიტყვით აღნიშნავენ. მაშასადამე, გამოდის, რომ ინგლისური დედნის “rue”-ს ადგილას ქართულ თარგმანში „ტეგანი“ ან „მარიამსაკმელა“ უნდა დაწეროთ, მით უმეტეს, რომ ამ “rue”-ს უპირველესი მნიშვნელობანი ინგლისურში „სინანული“, „მწუხარება“ და „თანაგრძნობაა“. ამიტომაც ჰგონია ლექსის ლირიკულ გმირს, რომ მის საფლავზე სწორედ ამ ყვავილს რგავენ, რასაც იგი მის-

---

<sup>21</sup> შექსპირი 1954, 191.

<sup>22</sup> Shakespeare 1989, 378.

<sup>23</sup> მაყაშვილი 1961.

დამი ამ გრძნობების გამოხატვის სიმბოლოდ მიიჩნევს. მაგრამ ჩვენ საამისოდ სულ სხვა სიტყვა შევარჩიეთ, და, აი, რატომ.

თარგმანის პროცესში ჩვენ წინაშე დადგა კითხვა, თუ რას ეტყოდა „ტეგანი“ ან „მარიამსაკმელა“ ქართველ მკითხველს, და ეს კითხვა თავიდან ვერაფრით ვერ მოვიშორეთ, რადგან სანუგეშო პასუხი არა და არ ჩანდა. საქმე ისაა, რომ ასეთი ფაქტობრივი ინფორმაცია, რომელსაც მოგვანოდებდა თარგმანის დასაწყისი ტაეპები: „ეს შენ ჩიჩქნი ჩემს საფლავზე/ტეგანისთვის, კარგო, მინას?“ – ქართული ტექსტისათვის სრულიად შეუფერებელი იყო, რადგან მას ზურგს არ უმაგრებდა ჩვენი სინამდვილე (რამდენადაც ვიცით, საქართველოში საფლავზე ტეგანს არ რგავენ ხოლმე), და სათანადო ფრაზა როგორღა ჩამოყალიბდებოდა. საამისოდ კიდევ უფრო შეუფერებელი გამოდგა „მარიამსაკმელა“, რომელიც თუმცა ლამაზი და მდიდარი ხატოვანი სიტყვაა, მაგრამ თავისი ექვსმარცვლიანობის წყალობით (იგი ფრაზათა სხვადასხვა ვარიანტებში მეტწილად კიდევ უფრო გრძელი სიტყვა გამოდიოდა) ვერაფრით ვერ მივუსადაგეთ დედნის მიხედვით ჩვენი თარგმანისათვის შერჩეულ მეტრსა თუ რიტმს. ბოლოს, ბევრი ფიქრის შემდეგ არჩევანი „ვარდზე“ შევჩერეთ. მართალია, ვარდი ძალიან განსხვავდება ტეგანის წვრილი ყვითელი ყვავილებისაგან, თანაც ჩვენთვის კარგად არის ცნობილი, თუ რამდენად მნიშვნელოვანია თარგმანში დედნისეული ხატების შენარჩუნება, მაგრამ ხატის მთავარ ღირსებას ხომ ემოციური ეფექტი შეადგენს, რომელსაც იგი მკითხველზე ახდენს ხოლმე. ისიც გავიხსენოთ, რომ ჩვენში ვარდებს ყველაზე დიდი პატივისცემის ნიშნად მიართმევენ ცოცხალ ადამიანსა თუ განსვენებულს, მიაქვთ ისინი საფლავზე და რგავენ კიდევაც იქ მის ბუჩქებს. თანაც ვარდი, როგორც ეს მრავალ მეცნიერულ ნაშრომში საფუძვლიანად არის არგუმენტირებული, ღვთისმშობლის სიმბოლოვან ნარმოადგენს. და ამდენი რუდუნების შემდეგ ჩვენმა თარგმანმა ასეთი სახე მიიღო:

„ეს შენ ჩიჩქნი ჩემს საფლავზე  
ვარდებისთვის, კარგო, მინას?“<sup>24</sup>

ჩვენი აზრით, ეს ის შემთხვევაა, როდესაც აუცილებელი ხდება ტექსტისათვის კომენტარის ან სქოლიოს დართვა იმ ინფორმაციის ზუსტად მისაწოდებლად, რისი სრულად გადატანაც თარგმანში ვერ მოხერხდა.

---

<sup>24</sup> ებრაელიძე 2006, 85.

წინამდებარე ნაშრომში ჩვენ თარგმანს განვიხილავთ როგორც კულტურათმორის კომუნიკაციას და წარმოვაჩინთ იმ სირთულეებს, რომლებიც თან ახლავს ეროვნული ნიშნით აღბეჭდილი ენობრივი ერთეულების თარგმნას. ამასთან დაკავშირებით ზემოთ მოვიხმეთ სხვადასხვა მეცნიერის მიერ შემოთავაზებული მეთოდები და სტრატეგიები. ცნობილია, რომ ამა თუ იმ ერის კულტურა და ტრადიციები, სამყაროს თავისებური ხედვა გამოხატულია ნაციონალური რეალიებით, როგორცაა გეოგრაფიული, ეთნოგრაფიული, საზოგადოებრივ-პოლიტიკური, სამხედრო რეალიები და სხვა.<sup>25</sup> ასეთი რეალიების გადმოტანა სამიზნე ენაზე პრობლემებს ჩვეულებრივ არ ქმნის. ცხადია, ისინი ტრანსლიტერაციის მეთოდით უნდა ითარგმნოს და საჭირო არ უნდა გახდეს რეცეპტორ კულტურაში მათი ანალოგების ძიება. მაგრამ იშვიათად მაინც გვხვდება სიტუაციები, როდესაც უცხოური რეალიების პირდაპირ გადმოტანა სრულიად არაფრის მთქმელია თარგმანის მკითხველისათვის და უნებლიეთ მივმართავთ ეგრეთ წოდებულ „გაშინაურების“ პრინციპს, რა თქმა უნდა, შესაბამისი განმარტების დართვით. აღსანიშნავია ისიც, რომ ასეთ შემთხვევაში მისაღებია მაქსიმალურად უნივერსალური და არა რეცეპტორი ერის კოლორიტით აღბეჭდილი ერთეულების გამოყენება. ამასთან, „გაშინაურების“ პრინციპი არ უნდა გავრცელდეს თარგმანის ენასა და სტილზე, ვინაიდან გაუმართლებელია თარგმანში მკითხველის მშობლიური ენობრივი საშუალებების მეშვეობით მისი ეროვნული კოლორიტის შეტანა ან მთარგმნელისათვის თავისი საკუთარი, ინდივიდუალური სტილის ქონა.

თარგმნისას მეტი სირთულეები იქმნება, როდესაც ენობრივი კოლორიტი ყოფით დეტალებში, მოვლენების განსხვავებულ აღქმაში, ქცევის განსხვავებულ ნორმებში ვლინდება. ამის მაგალითები ზემოთ უკვე გვქონდა მოყვანილი. ასეთ შემთხვევაში მხოლოდ უცხო სიტყვების ტრანსლიტერაციით გადატანა ან მათი კულტურული ანალოგების მოძიება კი არ კმარა, არამედ აუცილებელია წყარო და სამიზნე კულტურათა უფრო ღრმად გაცნობა, შეპირისპირებითი პრაგმატული ანალიზის ჩატარება და აღმოჩენილი განსხვავებების თარგმნისას გათვალისწინება. მხოლოდ ასე მიიღწევა მთარგმნელის უპირველესი ამოცანა, რომელიც დედანსა და თარგმანს შორის ფუნქციური, იგივე დინამიკური ეკვივალენტობის უზრუნველყოფაა. თარგმანისადმი ასეთი მიდგომა

---

<sup>25</sup> ფანჯიკიძე 1988, 70.

შეიძლება განვიხილოთ როგორც „კულტურული ფილტრის“ გამოყენება, რაც, ჩვენი აზრით, მეტად აქტუალურია ყველა დონეზე – დაწყებული ყოფითი სიტუაციებით და დამთავრებული პოეზიით.

## ბიბლიოგრაფია

### References

- გაჩეჩილაძე 2014:** გაჩეჩილაძე გ. 2014, *მხატვრული თარგმანის თეორიის შესავალი, მეორე შესწორებული გამოცემა*, თბილისი
- ებრალიძე 2006:** ებრალიძე ლ. 2006, *ლირიკული მოზაიკა. ბრიტანელი და ამერიკელი პოეტები*, თბილისი
- იმნაიშვილი 1986:** იმნაიშვილი ი. 1986, *ქართული ოთხთავის სიმფონია-ლექსიკონი*, თბილისი
- ლობჯანიძე 2012:** ლობჯანიძე ი. 2012, *იდიომების სტრუქტურა და სემანტიკა ქართულში, შედარებით-შეპირისპირებითი ანალიზი. ინგლისური, ახალი ბერძნული და რუსული ენების მასალის საფუძველზე*, თბილისი
- მაყაშვილი 1961:** მაყაშვილი ა. 1961, *ბოტანიკური ლექსიკონი*, თბილისი
- მერაბიშვილი 2005:** მერაბიშვილი ი. 2005, *პოეტური თარგმანის ლინგვისტიკა*, თბილისი
- ნაიდა 1982:** ნაიდა ი. 1982, თარგმანის ხელოვნებისათვის, *ლიტერატურული საქართველო*, 10, IX
- ფანჯიკიძე 1988:** ფანჯიკიძე დ. 1988, *თარგმანის თეორია და პრაქტიკა*, თბილისი
- ფანჯიკიძე 1999:** ფანჯიკიძე დ. 1999, *ქართული თარგმანის ისტორიის საკითხები*, თბილისი
- შექსპირი 1954:** შექსპირი უ. 1954, *ტრაგედიები*. ტ. II, ინგლისურიდან თარგმნილი ივანე მაჩაბლის მიერ, თბილისი
- House 2009:** House J. 2009, *Translation*, Oxford
- House 2015:** House J. 2015, *Translation Quality Assessment: Past and Present*, London and New York
- Newmark 1988:** Newmark P. 1988, *Approaches to Translation*, Hertfordshire
- Nida 1996:** Nida E. 1996, *The Sociolinguistics of Interlingual Communication*, Bruxelles

**Oxiden, Latham-Koenig 1996:** Oxiden C., Latham-Koenig Ch. 1996, New English File, *Intermediate Student Book*, Oxford

**Shakespeare 1989:** Shakespeare W. 1989, *The Complete Works*, Metro-books, [books.google.com/books?isbn=1586635565](https://books.google.com/books?isbn=1586635565)

**Literary Translation Quality**, [courses.logos.it/EN/4\\_25.html](https://courses.logos.it/EN/4_25.html)

**Venuti 1995:** Venuti, L. 1995, *The Translator's Invisibility: A history of translation*, London

## Lela Ebralidze

### Cultural Filter and its Application in Translation

The contradiction caused by the choice between literal and free translation that existed for many centuries in the world literature, inspired famous scholars from different countries to carry out a research into that issue. They produced a number of important theories, which made it possible to find a golden mean between the opposite approaches to translation. In Georgia such a “mediator” was the well-known theorist and translator Givi Gachechiladze, who found a dialectic solution to the conflict between the principles of literal and free translation. A similar approach is expressed in the requirements set by Professor Dali Panjikidze, which should be satisfied by literary translation. Regarding the assessment of translation, Prof. Panjikidze has made a reference to the assessment criteria suggested by the famous American scholar Eugene Nida that reflect modern tendencies in translation theory.

Eugene Nida made a major contribution to the solution of the conflict between literal and free translation methods. According to his theory of dynamic equivalence, two categories of equivalence – formal and dynamic – should be distinguished. Formal equivalence implies direct, one-to-one correspondence between linguistic expressions, which is opposed by the dynamic equivalence since “effective communication cannot be a result of only linguistic elements, as two languages cannot represent the same reality whether it be material, social, ecological or religious reality” [Merabishvili 2005, 29]. Moreover, “it is impossible to find two words in two different languages that would have identical designative (denotative) and associative (connotative) meanings” [Merabishvili 2005, 29]. Consequently, the American scholar suggested that the main goal of translation is not to transfer the exact meanings of the words



used in the original, but to make an emotional impression on the target reader that will be similar to the impression made by the original on its readers.

The tension between literal translation and the need to make an adequate impression on target readers was considerably reduced and choosing the appropriate method for a particular kind of translation was made easier by the introduction of notions of overt and covert translation and the cultural filter by Juliane House.

An overt translation is quite overtly a translation since the original socio-cultural frame is left as intact as possible. Such translation is very close to the original providing an accurate description of the epoch and historical situation in which the original was created, although equivalence is not reached at a functional level.

Functional equivalence is achieved in the case of covert translation, which involves recreation of an equivalent sociocultural event considering the readers' level and expectations. Such translation acts as though it were not a translation but an original work. This happens because the task of covert translation is to hide the real origin of the text as it is oriented on target audience. The functional equivalence is reached through manipulation of the original at the text level via the use of a cultural filter.

A cultural filter is "a means of capturing differences in culturally shared conventions of behaviour and communication, preferred rhetorical styles, and expectation norms in the source and target speech communities" [House 2009, 38]. In order to achieve the goal of functional equivalence in covert translation, assumptions of cultural differences should be carefully studied by the translator before s/he intervenes in the meaning of the original. The mentioned cultural differences are to be identified at all levels of analysis, which requires cross-cultural research. The application of a cultural filter when translating between the languages of different linguistic and cultural communities means employment of empirical contrastive-pragmatic analysis in order to reveal different preferences along a set of dimensions such as directness versus indirectness, explicitness versus implicitness, differences between the communicative norms of the two communities, etc.

Another attempt to solve the controversy connected with accuracy of translation was made by the well-known American translator and translation theorist Lawrence Venuti, who suggested that translators choose one of the two translation strategies – foreignization or domestication [Venuti 1995, 119].

These two strategies are not unlike the categories of overt and covert translation introduced by House.

The domestication strategy implies full consideration of receptor traditions and culture while transferring the text from the source language to the target language. According to this approach, a translation is to be read as a translation and not as an original.

In case of foreignization the original text seems so important for the translator that s/he tries to keep it and the source culture intact to give target readers a better insight into the culture of the original and the ideas conveyed by it. Respectively, the target text sounds like a translation thanks to the original's historical, political, social and cultural realities, which are kept unchanged. Unlike "domesticated" translation, the translation performed by using the method of foreignization does not lose exoticism.

In our work we have listed the strategies suggested by different scholars for performing literary translation, particularly for translating culture-bound terms. Such strategies include cultural borrowing, calque, transposition, adaptation, compensation, periphrasis, etc.

We found the translation procedures set forth by Vinay and Darbelnet [Pym 2014, 7], also by Peter Newmark [Newmark 1988, 83-91], most interesting; so we chose them from the strategies identified by many different scholars for discussion.

We dwelt upon fixed expressions, which cause most problems while translating. We discussed the categories of such expressions identified on the basis of the degree of cohesion between their parts, also the strategies for their translation. In regard to idiomatic expressions we referred to the classification suggested by Vladimir Rossels, which is given in Prof. Gachechiladze's book *Introduction to the Theory of Literary Translation* [Gachechiladze 2014, 238]. According to the mentioned classification, idioms are divided into neutral and culture-bound expressions, each category requiring a specific method of translation. Speaking about idioms, we also made a reference to Irina Lobjanidze's thorough research into the structure and semantics of idiomatic expressions; which, along with discussing many other issues, makes a distinction between compositional and non-compositional idioms [Lobjanidze 2012, 219].

In the context of retaining or losing the national colouring of the original in translation, we mentioned the elements that create national colouring. These elements are national realities: geographical, ethnical, social, political,

military and other realities. However, such elements create much less difficulty for translators than different understanding of events by different nationalities, different views, social norms and everyday details revealed in the behaviour and speech of foreign speakers and fictional characters. In view of this fact, we emphasized how problematic it is to translate even simple and transparent words and phrases due to the differences in communication norms and expectations existing between source and target cultures.

For that reason, we think it is necessary for a translator to conduct a thorough study of source and target cultures, to conduct a comparative and pragmatic analysis and consider the differences revealed as a result of this process. This is the only way to achieve the main goal of translation, which is reaching the functional or dynamic equivalence between the original and its translation. Such a procedure can be regarded as application of a cultural filter, which is very important to do at every level, beginning with everyday situations and ending with poetry.

## ზეინაბ სარია

### „შავი ზღვის ოკეანე“ – კრეოლიზებული რომანი

ნაწარმოებს აიღებ თუ არა ხელში, ღრმააზროვანი სათაური მიიპყრობს ყურადღებას.

სამყარო რომ ოთხი ელემენტისაგან შედგება (მინა, წყალი, ცეცხლი, ჰაერი) და წყალი ამ ოთხთაგან ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესია – ეს საყოველთაოდ ცნობილი ჭეშმარიტებაა.

წყალს სხვადასხვა ნაწარმოებში განსხვავებული სიმბოლური მნიშვნელობა შეიძლება ჰქონდეს. იგი, ქრისტიანული თვალთახედვით, განწმენდის, უფლის მადლის სიმბოლოა. ძველ ბერძნულ მითებში წყალი მიღმა ქვეყნისაკენ მიმყვანია (გავიხსენოთ ჰადესის მდინარე აქერონტი); ოთარ ჭილაძის პირველ რომანში ზღვის უკან დახევა უფლის მადლის დაკარგვის სიმბოლოა და იმაზე მიანიშნებს, რომ აიეტის სამეფოს საფრთხე შეექმნება.

ზღვის სემიოტიკა კარგად არის შესწავლილი.<sup>1</sup> ზღვას გაიაზრებენ, როგორც მარადქალურ სანყისს და მაშინ ის სიყვარულთან დაკავშირებული სიმბოლოა. წყალი სიცოცხლის სანყისად არის მიჩნეული [დაბ. 1:2]. იგივე წყალი სტიქიურობის, იდუმალის, ცვალებადი ბუნების გამო შეიძლება ასოცირდეს სიკვდილთანაც.

ნაწარმოების სათაურში წყლის სტიქია გაორმაგებულად არის გამოხატული: „ზღვა“ და „ოკეანე“. რა თქმა უნდა, ეს არ არის აბსურდული სინტაგმა. სახელდება წყლის ნიშნის გაძლიერებაზე მიგვანიშნებს.



<sup>1</sup> 2010 წლიდან ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი და სამეცნიერო ჟურნალი „სემიოტიკა“ ყოველწლიურად ატარებს სემიოტიკის სამეცნიერო კონფერენციას. პირველივე თავშეყრა მიეძღვნა ზღვის სემიოტიკას და აისახა №8-ში.

წყლის ყოფითი მნიშვნელობა ტრანს-ფორმირებულია და სიმბოლური – გაძლიერებული. საყოველთაოდ არის ცნობილი, რომ ფსიქოანალიზის მიხედვით, ზღვა არაცნობიერის სიმბოლოა. წყალი, მისი სიღრმე, ღელვა, ტორტმანი ქვეცნობიერს გამოხატავს. წყლის სარკისებური ზედაპირი არაცნობიერს აირეკლავს. ამას სტიქიური, გაუკონტროლებელი ლტოლვა-ასოციაციები მოჰყვება, რომლებიც რთულია გასაცნობიერებლად. ჩვენთვის სწორედ ეს ბოლო მნიშვნელობაა საყურადღებო, რადგანაც ეს წიგნი „ცნობიერების ნაკადის“ ტექნიკით დაწერილი რომანია, რომელშიც მთავარი პერსონაჟი,


შეიძლება ითქვას, სწორედ რომ ადამიანის არაცნობიერია. მკითხველი მთხრობელის არაცნობიერში ისევე შეცურდება, როგორც უკიდევანო ოკეანეში. წიგნი სავსეა გასაგები და გაუგებარი ნიშნებით, რომლებიც პერმანენტულად უნდა ამოიციხო, ან შეიძლება ვერც ამოიციხო, მაგრამ გამახსოვრდება, როგორც რაღაც ამოუხსნელი, გაუშიფრავი. ესეც, ალბათ, რომანის ესთეტიკაში შედის, რადგანაც ადამიანი ამოხსნილ-ამოუხსნელისა და გასაგებ-გაუგებრის პოლარობებს შორის ატარებს მთელ სიცოცხლეს. ალბათ, ამაზე მიგვითითებს კამათლის ქვა, ხელისგული, მისტიკური ფრინველი, რომელიც არავინ იცის, საით აპირებს გაფრენას.

შავი ზღვისპირეთის ქართველი კოდში ატარებს ზღვის სიყვარულს. აქ შეიძლება გაგვახსენდეს კარლ გუსტავ იუნგი და მისი თეორია „კოლექტიურ არაცნობიერზე“, რომელიც, იუნგის თანახმად, პიროვნულ არაცნობიერთან ერთად ავსებს ცნობიერებას.

ზღვა ამ რომანში არსისმიერს უკავშირდება. როდესაც მთხრობელს სურს გაიხსენოს საბედისწერო ქალი, ხედავს, რომ ამაში ხელს უშლის ყოფითი რეალობა: გზა, მანქანები, ქუჩა, ღამე... მას წყლის ხმის გაგონება სურს. ცნობიერების ეკრანზე ამოუცურდება ცისფერი თვალები და ეს ფერი ზღვისკენ მიიზიდავს, რომელსაც ასე ესიტყვება: „შენი ტალღები ჩემს ძარღვებში მოგზაურობდნენ, მიაწკრილებდნენ და მოაწკრილებდნენ კენჭებს, შენი წყლით მნათლავდნენ ყოველდღე“. „დამაცადეთ, – ვეუბნებოდი ჩემს გამწირველ დღეებს იმედიანი და სასონარკვეთი-



კლასიკური მუსიკის საჭირ



ვარ 38 წლის, სი-  
მაღლე - 172 სმ,  
წონა - 70 კგ,  
მაღალი, ლამაზი,  
ერუდირებული, ცისფერ-  
თვალეა. დაგამთავრე კონ-  
სერვატორია, ვმუშაობ სა-  
მუსიკო სასწავლებელში.  
ქმარს დაცილებული ვარ,  
მყავს 12 წ. გოგონა. ბინით  
უზრუნველყოფილი ვარ.  
ცხოვრების მეგზურად ვი-  
სურებდი 45 წლამდე მა-  
მაკაცს, მაღალს, წარმო-  
სადგეს, ერუდირებულს.  
დაბლები, ჭარბწონიანები  
და ლტოლვილები ნუ გა-  
მოქმედებენ.

იქაც არანაკლებ ძვირფასი

ლი, - მივიდე ზღვასთან და დავიფინო ტალღა ჭრილობაზე“.<sup>2</sup> ტექსტი სავსეა ზღვასთან დაკავშირებული ვიზუალური, იკონური მასალით: ნიჟარებით, თევზებით, კარაველებით, ხომალდებით, ორჩხომელებით...

საანალიზო ტექსტი ფსიქოლოგიური რომანია. წყლის სიმბოლური მნიშვნელობის გააზრების შემდეგ არანაკლებ მნიშვნელოვანია დროის, წუთებისა და წამების საბედისწერო მონაცვლეობის გაცნობიერება. რომანში ობიექტური დროის დინების ნაკადში იჭრება სუბიექტური დრო, მთხრობელისთვის მნიშვნელოვანი მოგონებები, ასოციაციები. ამიტომაც არის, ვიზუალურ მინიშნებებში ჭარბობს საათის გამოსახულება.

დრო გამუდმებით იმარცვლება საათის წიკნიკში და შევყავართ წინასწარ გამოუცნობში, რომლის მოვლენებიც, მთხრობელის სიტყვით, „ასე იყო გამოთვლილი, გამოანგარიშებული, დაზუსტებული, განსაზღვრული, დაკომპიუტერებული“.<sup>3</sup>

ექსპერიმენტული რომანი „შავი ზღვის ოკეანე“ 2000 წელს გამოსცა „მერანმა“.

ნანარმოებში ცნობიერების ნაკადის თავისებური ტექნოლოგია თვალსაჩინოვდება. რთულია XX-XXI საუკუნეთა გზაგასაყარზე მცხოვრები ადამიანის აზრთა დინება. იგი წამიერად შეიძლება ბევრ რამეს გადასწვდეს. ფიქრთა გაელვებანი ასოციაციური ბუნებისაა და როდის საით გაიყოლებს ადამიანს, წინასწარ ვინ იცის?!

როგორც ცნობილია, სიტყვათშეხამება „ცნობიერების ნაკადი“ პირველად ამერიკელმა ფსიქოლოგმა უილიამ ჯეიმსმა 1880 წელს გამოიყენა ნაშრომში „ფსიქოლოგიის საფუძვლები“. ამავე ნაშრომში აღინიშნა ადამიანის არაცნობიერის უწყვეტად დინების შესახებ.

<sup>2</sup> ოდიშარია 2000, 358.

<sup>3</sup> იქვე, 47.

როგორც მეთოდი, არც ეს არის ახალი, XX საუკუნეში რომ ჩამოყალიბდა. ამას ხელი შეუწყო ანრი ბერგსონის ინტუიტიურმა ფილოსოფიამ, ფროიდ-იუნგის ფსიქოლოგიურმა სკოლამ. ბერგსონმა სიცოცხლის წარმმართველ ძალად ცნობიერება მიიჩნია და დაამკვიდრა ტერმინები: „გრძლივობა“, „კონტინუუმი“, რაც უწყვეტობასა და დენადობას გამოხატავს.

ერთ-ერთი მხატვრული ხერხი, რომლითაც „ცნობიერების ნაკადის“ ეფექტი მიიღწევა, შინაგანი მონოლოგია. პერსონაჟების შინასკენელი შინაგანი მონოლოგებისა და ასოციაციური აზროვნების გზით იხატება (რაც საკმაოდ კარგადაა ცნობილი ჯოისისა და ფოლკნერის მკითხველებისათვის). შინაგანი მონოლოგი

იმგვარია, ქვეცნობიერში ჩაგვალრმავებს, მეტყველებამდელ ვითარებას განგვაცდევინებს; ცოცხალ განცდასა თუ ემოციას, სალაპარაკო (და არა ლიტერატურულ ან აკადემიურ მეტყველებას) ენას, ცოცხალ კონტაქტს გვაგრძნობინებს. თუმცა, ისიც უნდა ითქვას, რომ გურამ ოდიშარიას რომანში ენა არასოდეს დეფორმირდება უკიდურესობამდე, ძირითადად მაინც ცნობიერის ფარგლებში თავსდება, მიუხედავად იმისა, რომ იქ შთამბეჭდავად წაენყობა ნაწყვეტი ფრაზები, რომლებიც მთხრობელის გარეგნული სიმშვიდის მიღმა დიდ შინაგან ფორიაქს ამხელს. ნაწარმოების მონოლოგი თავისებურია, მეორე პირისადმი მიმართვაა, თუმცა საპასუხო გამომხაურებას არსად გულისხმობს. ამდენად, ეს არის თავისებური რომანი-აღსარება, მეორე პირისადმი მიმართვა უკონტაქტობის ნიშნით; ამიტომ ამას შეიძლება თავისებური შინაგანი მონოლოგიც ვუწოდოთ. შინაგანი მონოლოგის ტექსტი განსხვავებული, მუქი და დიდი ასოებით არის დაბეჭდილი, ხოლო მოგონებების ეპიზოდები – პატარა მუქი ასოებით. სრულიად განსხვავებულად, ხელით დაწერილის მსგავსად არის დაბეჭდილი თავი „მშვიდობით“, რაც იმას გვანიშნებს, რომ ეს ტექსტი მნიშვნელობითაც გამორჩეულია. იქმნება ერთგვარი მეტატექსტური სივრცე, ფართოვდება სააზროვნო ველი. ნაწარმოებში ორი პლანი მთლიანდება. ერთია ემპირიული სინამდვილე, რეალობა, ხოლო მეორე – მთხრობელის (მთავარი პერსონაჟის) სულიერი ვითარება, რომელიც





აერთიანებს მის განცდებს, შეგრძნებებს, ინტუიციას, წარმოსახვას. მთავარი ის კი არ არის, რაც რეალობაში ხდება, არამედ ის, რაც სულისმიერ სფეროში მიმდინარეობს. სუფრასთან ლალი ურთიერთობებია აქცენტირებული. ხორცის სილაღეს უპირისპირდება სულის წუხილი. თბრობას მოჰყვება ტექსტში შემოჭრილი ნახატები, გამოსახულებები, მკვეთრად განსხვავებული სხვა ტექსტები. დავარქვათ მათ „ბებკები“, ტექსტზე დაკერებული სხვა სემიოტიკური რაობა, რომელიც მომარჯვებულია იმისთვის, რომ ერთდროულად ბევრი ინფორმაცია შემოვიდეს მკითხველის ყურადღების ველში. თითოეული „ბებკი“ სემიონიშანია და მათ ერთობლიობას დედააზრის მაკონსტრუ-

ირებელი ელემენტის ფუნქცია აქვს. აქ ისტორიული, სოციალური, კულტურული, ზნეობრივი, პოლიტიკური ასპექტები იკვეთება.

თბრობა გ. ოდიშარიასთან ქრონოლოგიურად უწყვეტი როდია. შემოჭრილია მოგონებები, მოსალოდნელი და მოულოდნელი ასოციაციები... მაგრამ ცნობიერების ნაკადის თავისებურებანი საკმაოდ გაშიფრულ-ცნობილი რაობაა და ამან ვერ უნდა დააბრკოლოს მკითხველი. აბა, რა არის აქ უჩვეულო? ტექსტის კრეოლიზება. ადამიანის მეხსიერება ათას რამეს ინახავს და შემდეგ მოულოდნელად წამოატივტივებს. კრეოლიზებული ტექსტი კიდევ უფრო ამრავლებს ასოციაციებს, წარმოდგენებს, განცდებს.

ჯერ შევეხოთ საკითხს, რას ნიშნავს ტექსტის კრეოლიზება და რა ცნებაა „კრეოლი“?

გამოთქმულია მოსაზრება, რომ „ტექსტის ერთ-ერთ ყველაზე ფენომენალურ სახეობას განეკუთვნება კრეოლიზებული ტექსტები“.

XX საუკუნემ გააჩინა ასეთი ცნება: „კრეოლიზებული ტექსტი“.

რას ნიშნავს კრეოლი?

ორი სხვადასხვა რაობის შერწყმით მიღებული მესამე – ეს არის კრეოლი. მაგალითად, ადამიანი, რომელიც წარმოშობილია ესპანელი მამაკაცისა და ინდიელი ქალის ქორწინების შედეგად, ითვლება კრეოლად. ასევე, კრეოლად ჩაითვლება თეთრკანიანისა და ზანგის ან კიდევ



თეთრკანიანისა და ინდიელის ჩამომავალი.<sup>4</sup> ე.ი. სხვადასხვა ეთნიკური წარმოშობის ადამიანთა სისხლის შერევით ჩნდება კრეოლი.

საუბრობენ კულტურისა და ენის კრეოლიზაციაზე. კულტურის კრეოლიზაცია კულტურათა ურთიერთშერევას გულისხმობს; სხვადასხვა ტრადიციის შერწყმას ითვალისწინებს. ენის კრეოლიზაცია ენების კონტაქტის შედეგია. როგორც ვხედავთ, კრეოლიზება ორი შემადგენელი რაობიდან მესამე, ახალი რაობის წარმოშობაა.



ტექსტი როდის ჩაითვლება კრეოლიზებულად? მაშინ, როდესაც ორი სხვადასხვა დარგი ხელოვნებისა ან ორი განსხვავებული სფეროს დეტალები შეწყვილებულად მოგვევლინება ერთ მხატვრულ ნაწარმოებში; როდესაც ვერბალურ მასალაში შემოდის იკონური ხატი /ნახატი, ფოტო/. ასევე შეიძლება ვერბალურ ტექსტში გვექონდეს მუსიკალური ჩანართი ან სხვა რამ.

1990 წელს ი. ა. სოროკინმა და ე. ფ. ტარასოვმა შემოგვთავაზეს ტერმინი „კრეოლიზებული ტექსტები“ იმ ტექსტთა აღსანიშნად, რომელთა ფაქტურა ორი არაპომოგენური ნაწილისაგან შედგება.<sup>5</sup>

მაშ ასე, თუ ვერბალური და იკონური კომპონენტები სემანტიკურ ველში შედის ერთიმეორესთან, გვაქვს კრეოლიზებული ტექსტი.

ასეთია ანტუან დე სენტ-ეკვიუპერის „პატარა უფლისწული,“ ერთ-ერთი ყველაზე პოეტური ქმნილება ამ ცისქვეშეთში, ლიტერატურული ზღაპარი, რომელიც XX საუკუნის 40-იან წლებში შეიქმნა. ტექსტს ერთვის ავტორის ნახატები. „ისინი ენობრივ ბარიერებს არღვევენ და ყველასათვის საცნაური, უნივერსალური ვიზუალური ლექსიკონის ნაწილად იქცევიან“.

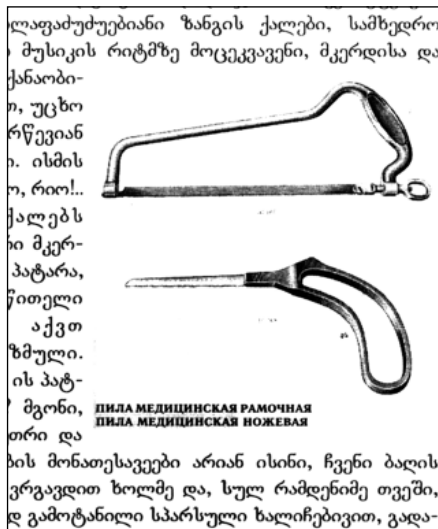
ნახატები მხატვრული ტექსტის აუცილებელ ნაწილად აღიქმება.<sup>6</sup> ეს ნახატები ტექსტთან ერთად იძენს გამომსახველობას და მისი განუყოფელი ელემენტია, ვიზუალური შემადგენელია.

<sup>4</sup> ონლაინლექსიკონი.

<sup>5</sup> სოროკინი 1990, 180-181.

<sup>6</sup> [ol.it.ge/targmanebi/ekziuperi/uplistsuli/patara\\_uplistsuli3.htm](http://ol.it.ge/targmanebi/ekziuperi/uplistsuli/patara_uplistsuli3.htm)

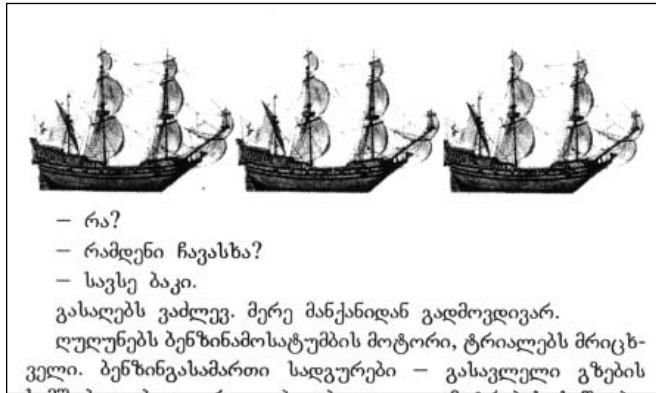
გერმანული ლიტერატურის კლასიკოსი, ნობელიანტი მწერალი გიუნტერ გრასი 1959 წელს წერს რომან „თუნუქის დოლს“, თავის პირველ ნაწარმოებს, რომელიც ილუსტრირებულია ჰუბერტუს გიბეს მიერ. რომანი ფაშიზმის საშინელებას ეხება. აქ მთავარი პერსონაჟია პატარა ბიჭი, სამიოდე წლისა, ოსკარ მაცერატი, რომელმაც იხილა რა დიდების არასასურველი სინამდვილე, სამუდამოდ ბავშვად დარჩენა ისურვა. ეს, როგორც თვლიან, გიუნტერ გრასისა და მისი პერსონაჟის ერთობლივი ამბოხია გერმანული აბსურდის წინააღმდეგ. მხატვარი ჰუბერტუს გიბე თავისი ილუსტრაციებით რომანის სიუჟეტს მიჰყვება, ხოლო ნახატებში საკუთარ თვალთახედვას გამოკვეთს (ტექსტის კრეოლიზაციით დაინტერესდა გ. კეკელიძე, რომელმაც 2013 წელს მხატვარ მაი ლაშაურთან ერთად გამოსცა „მინიატურები“; უფრო ადრე მხატვარი კარლო კაჭარავა ემნიდა ნახატებს ვერბალური ელემენტების გამოყენებით).



ახლა მივუბრუნდეთ გურამ ოდიშარას არატრადიციული არქიტექტონიკის რომანს.

„შენს ამბავს კლუბში ვიგებ“, – ასე იწყება თხრობა. თან განსხვავებული შრიფტით არის დაბეჭდილი ეს პირველი წინადადება, რითაც ავტორი გვანიშნებს, რომ სწორედ მასთან დაკავშირებული ამბებია ამ ნაწარმოებში მთავარი კლავიში და მისი ჟღერა მუდმივად ისმის. რომანი ერთ-

გვარი შინაგანი მონოლოგის ფორმით არის დანერგილი. თითქოს მეორე პირს მიმართავენ, მაგრამ ის მეორე არასოდეს შემოდის დიალოგში. 28-ე გვერდზე კიდევ გვახსენებს მთხრობელი, რომ თორმეტის ნახევარზე, ღამით, კლუბში იგებს „მის ამბავს“. 47-ე გვერდზე კვლავ შეგვახსენებენ ამას, აღგვიძრავენ მოლოდინის განცდას და მხოლოდ 62-63 გვერდებზე გვატყობინებენ, რომ დეა ექიმი კიბოს მსხვერპლი გამხდარა. მთხრობელისთვის ეს სულისშემძვრელი ამბავია. მას აქვს ხილვა: ოცდახუთი წლის წინანდელი დეა მოდის მის სიახლოვეს. ვხვდებით, რომ ის მისთვის საბედისწერო ქალი ყოფილა. აი აქ არის ჩართული ორაგულის ამბავი. ეს გახლავთ პოეტური ნოველა, რომელიც რამდენიმე ნაწილად არის გახლეჩილი და ნაწარმოებს ერთგვარ კამერტონად ბოლომდე გასდევს.

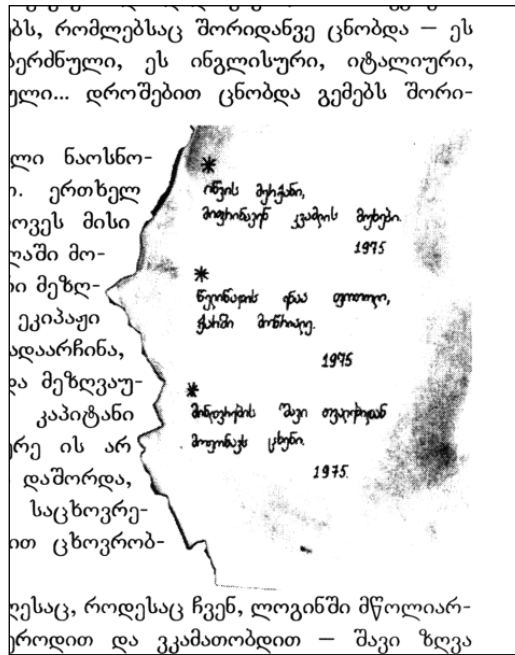


შიგადაშიგ ჩართულია მოგონებების ტიპის ტექსტები: „1973 წლის 29 დეკემბერი. სოხუმი“; „1974 წლის 1 იანვარი. გაგრა“; „1993 წლის მარტი. სოხუმი“; „1994 წლის აგვისტო. თბილისი“; „1993 წლის ოქტომბერი. საკენი-ჭუბერი. უღელტეხილი“; „1973-1976 წლების ზაფხულების დღიურებიდან...“. აქ ბევრი რამ ავტობიოგრაფიულია.

რაც შეეხება „ბებკებს“, ეს ილუსტრაციები და ტექსტები მრავალფეროვანია. რა ისტორიულ-პოლიტიკური რეალიები იკვეთება აქ? საბჭოთა ეპოქის დასრულების შემდეგ რეტროსპექტიული ხედვით შეგვათვალისწინებს სოციალისტური სინამდვილე. რა ტენდენციები ჩანს? აშკარად კრიტიკული თვალთახედვა.

როდესაც მხატვრულ ტექსტში შემოდის სიმბოლური ნახატი ან ფოტო, მასში გარკვეული შეტყობინებაა ნაგულისხმევი. ვერბალური და არავერბალური საშუალებების მთლიანობა წარმოშობს ახალ რაობას,

რასაც კრეოლიზებული ტექსტი დაერქვა. რაკი ეს ტერმინი მკვიდრდება მეცნიერებაში, არც ჩვენთვის უნდა იყოს იგი უცხო, გაუგებარი, თუმცა, ქართულად რომ მოგვესურებინა ამ ტერმინის გამოხატვა, თავისუფლად შეიძლებოდა ჩაგვენაცვლებინა იგი შემდეგი სიტყვათშეხამებით: „შერეული ტიპის ტექსტი“.



ითვლება, რომ იკონური გამოსახულებით კრეოლიზებული ტექსტი სემიოტიკურად გამდიდრებულია. იკონურ ხატს თავისი ვიზუალური სემანტიკა აქვს. მათი ერთიანობით საბოლოოდ აზრობრივი მთლიანობა მიიღწევა. იკონური ხატი ინფორმაციით ავსებს, ამდიდრებს ნაწარმოებს.

რომანის პირველივე გვერდებიდან შევიტყობთ, რომ მოქეიფენი კლუბ „კოსმოში“ სხედან. 1999 წლის 29 დეკემბერია, ათს აკლია ოცდახუთი (დროს ამ ნაწარმოებში მნიშვნელობა ენიჭება. ნუთის განუმეორებლობის განცდა ჩნდება. ამიტომაც არის, ვიზუალურ მასალებში ჭარბობს საათის გამოსახულება).

წინასაახალწლო სუფრაა.

პირველი ვიზუალური ხატი, რომელიც მე-5 გვერდზეა, ეს არის მზე, ჭარბად სხივებგადმოფენილი. აქვეა კამათლის ქვა, როგორც მინიშნება

ბედისწერის თამაშზე; აქაა მლოცვე-  
ლის ვითარებაში მყოფი ადამიანის  
ხელები, ორი ფირფიტა გაუგებარი  
ლაქებით. რისი სიმბოლოა ეს ორი  
წრე? ხომ არა ფესტოსის დისკოსი,  
რომელზეც იეროგლიფური წარწ-  
ერაა პროტოქართულ, კოლხურ  
ენაზე? ამ კონტექსტში მზის ხატიც  
ლეგენდების იდუმალებაში გახვეუ-  
ლი ძველი აიას სიმბოლოდ აღიქმე-  
ბა (მეფე აიეტი ხომ ჰელიოსის  
ვაჟია, აიას კი ის ქვეყანა, რომლი-  
დანაც ამოსვლას იწყებს ჰელიოსი).



რა ვიზუალური შეტყობინება მოაქვს ამას? ალბათ, დროის ცვალებადობის განცდას ქმნის. ამ იკონური ნიშნით ავტორმა ყოფით რეალობაში (სუფრის ლალ ატმოსფეროში) დაფარულ-ჩაკარგული ძველისძველი იმპულსი იგრძნო და იმანენტური ხილულად წარმოგვიდგინა; ქეიფის სილაღეში ბედისწერის ყრუ ბემოლი გააჟღერა. იქნებ, ეს ერის კოლექტიური არაცნობიერიდან წამოსული იმპულსია თვითგადარჩენაზე, იდენტობის შენარჩუნებაზე ორიენტირებული?.. რაც დისკურსში არ აისახა, ვიზუალურად მიგვანიშნეს, გვაგრძნობინეს. რატომაც არა? რატომ არის დაუფერებელი, ამ ვიზუალურ მასალაში დაშიფრულ კოდად იდოს ანტიკოლონიური იმპულსები?

მხოლოდ ვიზუალური გამოსახულებების შემოტანით როდი ხასიათდება რომანი. მე-ნ გვერდზე, მართკუთხედში, გასათხოვარი ქალის განცხადება შემოიჭრება. ოცდათვრამეტი წლის ქალი, ქმარს დაცილებული, მუსიკის მასწავლებელი თორმეტი წლის ქალიშვილით, ეძებს ორმოცდახუთ წლამდე მამაკაცს, მაღალს, წარმოსადეგს, ერუდირებულს. „დაბლები, ჭარბწონიანები და ლტოლვილები ნუ გამომეხმაურებიან“, – ასე მთავრდება განცხადება. სინამდვილეში ერუდიცია ის ჭარბი კომპონენცია, რომელსაც სიამოვნებით გაატანს წყალს. დაბლები და ჭარბწონიანები რომ დაიწუნა, ვიზუალური ინტერესების უპირატესობა გამომჟღავნა; ლტოლვილი რომ გამორიცხა, მიგვანიშნა, მერკანტილურად ხელსაყრელი ნაბიჯის გადადგმა სურს. ამ მინიშნებით თვითონვე გააუქმა მოთხოვნა ერუდიციაზე. ეს არის ღიმილი-განცხადება, რომელიც ბედშავ ეპოქას ისევე ახასიათებს, როგორც მეცხრამეტე საუკუნის ბოლო



ხანის იმერეთს – დ. კლდიაშვილის „შემოდგომის აზნაურები.“

სუფრა გრძელდება. გარედან მანქანების გუგუნის მოისმის. ტექსტში შემოიჭრება მართკუთხედი შემდეგი ვიზუალური მასალით: მაჯის საათი ხელებში. აქვეა ზევიდან და ქვევიდან ნამოსული ორი ისარი, თითქოს დრო აღმაც მიედინება და დაღმაც, წინაც და უკანაც, წაღმაც და უკუღმაც. „ბებკში“ ჩანს თევზის გამოსახულება, როგორც განგებაზე მინიშნება. თევზი ღვთის სიმბოლოა. აქვეა ბორბალი, როგორც ბედისწერაზე მინიშნება. მარჯვენა ქვედა კუთხეში ნახევარმთვარის მსგავსი რაობაა. იგი აღიქმება რო-

გორც სხვა რაკურსით შემოტრიალებული ფესტოსის დისკო და, ალბათ, შემოდის იდუმალი შორი წარსულის მისანიშნებლად. ყველაფერი ეს დროის უმონყალო ცვალებადობაზე გვაფიქრებს. განა ჟამის უწყვეტი დენის მძაფრი განცდა არ იგრძნობა ერთ-ერთ „ბებკში“, ქაღალდის ნაგლეჯის ფორმით რომ შემოდის ტექსტში და ზედ პოეტ გურამ ოდიშარიას სამი პოეტური მინიმაა: ა/„ინვის მერქანი, / მიფრინავენ კვამლის მუხები“. ბ/„ნელინადის ენაა ფოთოლი, / ქარში მონრიალე;“ გ/„მინდვრების შავი თვალებიდან /მოჟონავს ცხენი“.

ახალი წლის მილოცვის ფრაგმენტში ტექსტში ზევით ანეული ხელის მტევანია გამოსახული ხელისგულით მკითხველისკენ. ხელისგული, ქირომანტიის თანახმად, ადამიანის ინდივიდუალური განსაკუთრებულობის, მისი წარსულისა თუ მომავლის წინასწარმეტყველების შესაძლებლობას იძლევა მასზე აღბეჭდილი ხაზებით. ხელისგულზეა სიცოცხლისა და ბედის, გონებისა და გულის ხაზები და ა.შ. ეს ხელისგულიც ბედისწერის იდუმალებას ათვალსაჩინოებს. ცერა თითის ზევით წრით შემოსაზღვრული და წრის გარეთა წერტილებია. წერტილი წრეში – ეს ლოკალურ სივრცეში დასაზღვრული რაობაა, ხოლო წრეს გარეთა წერტილი, ალბათ, უსაზღვროების ნიშანია.

სუფრა კვლავ გრძელდება. კრიალა სიცილს აფრქვევს ნინო. მთხრობელის ცნობიერება ამ ქალითაა დაკავებული. აქ შემოჭრილია კიდევ ერთი დაკერებული „ბებეკი“ შემდეგი ტექსტით: „ჩვენზე ადრე ქვენარმავლები გაჩნდნენ. ჩვენი პლანეტა ქვენარმავლებისაა“. რაზე მიგვანიშნება ეს ნყვილი ნინა-დადება? ნინოზე ხომ არაა, როგორც დაცემულ ანგელოზზე?

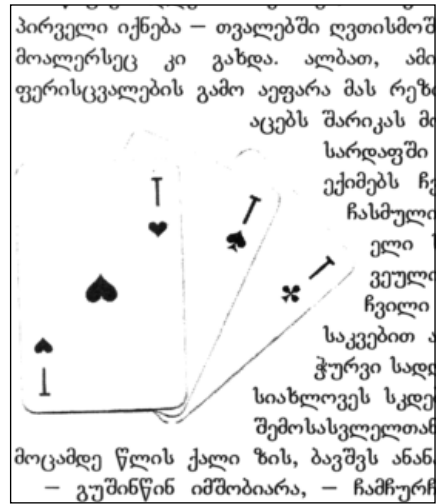
მთხრობელი ერთ სირჩა ცოფიან ვისკის გადაჰკრავს და თავბრუ ეხვევა. აი სწორედ აქ არის შემოჭრილი საბჭოთა ეპოქის პლაკატი, რომელიც ცნობიერებამ ამოაგდო ზედაპირზე: დგას მეომარი წინ გაშვერილი საჩვენებელი თითით, ხოლო ქვეშ წარწერაა: „Ты записался добровольцем?“. პლაკატი მოხალისედ ჩაწერას კატეგორიულად ავალდებულებს ახალგაზრდას. აქ სოციალისტური ეპოქის კრიზისის განცდა ჩნდება.

ასეთი შეჭრილი ტექსტებითა და ვიზუალური მასალით სავსეა რომანი. ეს არის ხერხი, რომელსაც მიაგნო ავტორმა „ცნობიერების ნაკადის“ მეთოდით თხრობისთვის. ცნობიერების ნაკადის ტექნიკამ ამ ავტორთან მოითხოვა ასეთი ჩანართები. ეს შესაძლებლობას იძლევა, არა მხოლოდ ცნობიერებაში, არამედ მთხრობელის არაცნობიერებაშიც ჩაგვალრმავოს.

რასაკვირველია, შემოთავაზებული რაკურსი ტექსტის ანალიზის ერთადერთი ვარიანტი არ არის; სხვამ შეიძლება სხვა ხედვის წერტილებიდან გაიაზროს რომანის მხატვრული ქსოვილი.

თანამედროვე კრიტიკაში ამ ნაკლებად განხილული ავტორის ნაწარმოებზე ჩემი მსჯელობა შეიძლება შევაჯამო ამგვარად:

1. ტექსტში ასახული სააზროვნო ველი მოიცავს მეტატექსტუალურ სივრცეს, რაც სხვადასხვა შრიფტით არის მინიშნებული.
2. ტექსტში ისე ხშირია ვიზუალური მასალა და არამხატვრული ვერბალური მოცემულობა, რომ თავისთავად, ყოველგვარი ძალდატანების გარეშე გაიაზრება იგი კრეოლის ეფექტის ფორმატში.



3. ავტორის მიერ მიგნებული ეს ხერხი ორგანულად უკავშირდება „ცნობიერების ნაკადით“ თხრობას.
4. რაკი ამ ხასიათის მხატვრული პროზა პირველია ქართულ სინამდვილეში, მიზანშეწონილად ჩავთვალებ, რომ იგი ექსპერიმენტულ რომანად მიმეჩნია.

### ბიბლიოგრაფია

#### References

**ოდშიარია 2000:** ოდიშარია გ. 2000, *შავი ზღვის ოკეანე*, თბილისი ონლაინლექსიკონი: <http://translate.voov.me/Words/%E1%83%99%E1%83%A0%E1%83%94%E1%83%9D%E1%83%9A%E1%83%98?isDef=True>

**სოროკინი 2014:** სოროკინი ი. 2014, *კრეოლიზებული მედიატექსტები*, *კრიტიკა*, 9

### Zeinab Saria

#### “The Black Sea Ocean” – a Creolized Novel

The novel *The Black Sea Ocean* by Guram Odisharia is written with the method of stream of consciousness.

The work synthesizes traditional and innovative elements. Outer and inner views are coming up as entirety. Outside there is a table set for New Year celebration. This is where the narrator finds out that “Doctor Dea is dead”. A huge cosmic pain occurs inside the subject’s world and strong feelings arise. For other people around the table Dea’s death is a trivial everyday occurrence, while it is a tragedy for the narrator. The festive mood outside and the grief within the mind of the narrator create bipolarity and an impressive environment.

There are iconic, visual elements in the text: a poster, a picture, ships, surgical knives, clocks, wheels, other symbolic visuals. Call them “patched fabric” (“Bebcks”). There is a similar verbal text too: advertisement, poetic minimal (lyrics of the shortest form), culinary recipes...

The conscience of 20<sup>th</sup>-21<sup>st</sup> century human is complex. No one knows what situation will provoke what type of chain of associations. These signs point to



the occurrences in conscience within split second and, finally, creolized text (which leads us deeper into the subconscious of the character) is formed.

This book is written with the technique of “stream of consciousness” and the main character, one could say, is the subconscious of a human being. The reader delves into the subconscious of the narrator as if into the endless ocean. The book is full of clear or obscure signs that one has to permanently uncover or may not uncover at all but remember as something mysterious and undecipherable. This is probably part of the aesthetics of the novel, because human life is full of polarities of uncovered or not uncoverable and known or unknown.

The 20<sup>th</sup> century introduced a new notion of “creolized text”. Such writing consists of two or more nonhomogenic components. Such works are “The Little Prince” by Antoine de Saint-Exupéry, “The Tin Drum” by Günter Grass (although the latter was published without the paintings by Gibe in Sulakauri Publishing House). In contrast, the novel by Guram Odisharia cannot be published without the visual-verbal “Bebcks”. It would strip off a big part of the novel and shatter its artistic conception.

The novel is written in second person and is a specific type of confession, an extremely genuine narration about a fatal woman.

Thus, it is some kind of novel-confession in second person form with no sign of contact.

In the novel the non-homogenous “Bebcks” (patched fabric) occur for various reasons. Some trigger the feeling of missing sea (caravels, fish), some let us feel the horror of war (surgical knives, saws), some show us the poetic impulse of a child (diary of buns carrier), some make clear the play of fate (cards, dice stone, wheel, clock...), some disclose the whole fallaciousness of Soviet times. For example, take the Soviet poster “Motherland Calls”. The woman in the poster has her finger pointed forward with the text below: “Have you signed up as a volunteer?” This poster categorically requires signing up as a volunteer. A comical situation occurs: If a volunteer should go to the battle-front by his own will, why is he being forced to do it? In the novel there is also an advertisement of a woman looking for a fiancé. She says in her ad that she is looking for an intellectual man but also mentions that short and overweight candidates should not answer her. The reader may ask himself: Can’t an intellectual man be short and overweight? In this ad the call for an intellectual man is already cancelled and the advantageous interest in visual

characteristics is exposed. People's characteristics are nicely drawn with such "Bebcks" and the picture representing the epoch is laid out.

The visual-verbal insertions presented in the novel are the split second cuts from consciousness. They are artistic methods that "stream of consciousness" narrating required from Guram Odisharia. The text creolized in such a way creates that effect and effectively shows the picture of the epoch. At the same time, it shows us the deep subconscious world of the narrator as a character of the novel. Using such "Bebcks" in the novel created by using the method of stream of consciousness is the novation of the author. The album "Miniatures" by Giorgi Kekelidze was published in 2013. It is creolized with the paintings of Mai Lashauri. An earlier painter Karlo Katcharava was using verbal elements in the painting. The creolized novel by Guram Odisharia is the first creation of the kind in Georgian literature.

Different kinds of texts create different layers in Odisharia's novel. Describing the outer situation, addressing the fatal woman, memories of adolescence, the story of a fish included in the novel (the story of a salmon), they are all printed with different fonts. This creates interesting space for thinking.

## ინესა მერაბიშვილი

### პოეტის ხელნაწერიდან – პუბლიკაციამდე (გალაკტიონის ერთი ლექსის მაგალითზე)

გალაკტიონის ტექსტზე მუშაობისას ვლინდება შემთხვევები, როდესაც რედაქცია თავს უფლებას აძლევს არასწორი კომენტარი გაუკეთოს პოეტის ლექსს, შეცვალოს მისი დათარიღება, ან გადააკეთოს ტექსტში თავად სიტყვები მაშინაც კი, როდესაც არსებობს ლექსის ავტოგრაფი. გალაკტიონის პირველივე ლექსი რედაქციას თურმე მსგავსი თვითნებური შესწორებებით გამოუქვეყნებია და ამიტომაც წუხდა პოეტი, ცვლილებების შეტანა დამებედაო. როგორც ჩანს, ცვლილებები რედაქციას პოეტის სიცოცხლეშივე შეჰქონდა. რატომ ხდებოდა ეს მის სიცოცხლეში და რატომ გრძელდება ეს დღესაც?

როგორც ქართველ მკითხველს კარგად მოეხსენება, გალაკტიონის გარდაცვალების შემდეგ, 1966-75 წლებში, გამოიცა პოეტის თხზულებათა თორმეტტომეული. 1972 წელს გამოვიდა VII ტომი, სადაც სხვა ნაწარმოებებთან ერთად პირველად გამოქვეყნდა უსათაურო და დაუთარიღებელი ლექსი „ქარი დაცხრა სიბობოქრის“. ამავე რედაქციით იბეჭდებოდა ეს ლექსი შემდგომ პოეტის სხვა კრებულებშიც. ქვემოთ გთავაზობთ ლექსის ამ ვარიანტს:

\*\*\*

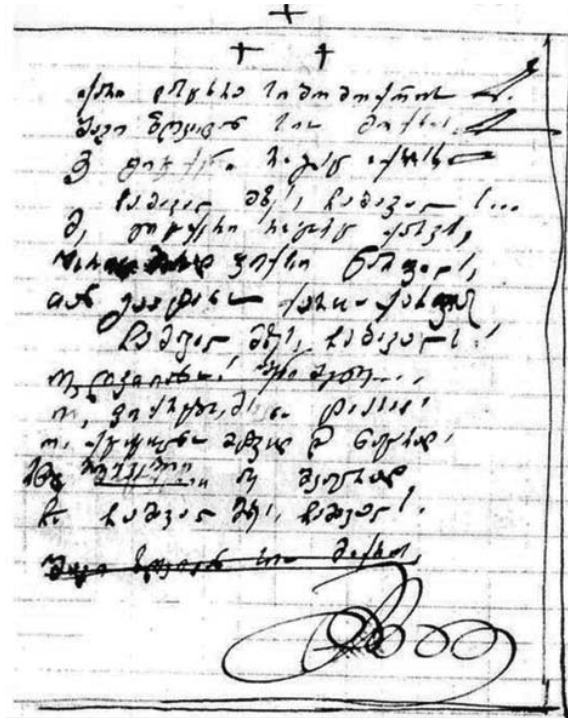
ქარი დაცხრა სიბობოქრის,  
შავი ზღვიდან სიო მოქრის;  
მე გიცქერი, როგორც ოქროს,  
ჩამავალ მზეს, ჩამავალს...

მე გიცქერი, როგორც ქარვას,  
შორითშორად ფიქრით ნარვალს,  
თან გაატანს ქართა ქარვას,  
ჩამავალ მზეს, ჩამავალს...

ინესა მერაბიშვილი

ო, ფიქრებო, მსვლელნო ტაძრად,  
ო, ქცეულნო მტვრად და ნაცრად,  
რად მიჰყვებით ასე მკაცრად  
ჩამავალ მზეს, ჩამავალს?<sup>1</sup>

2002 წელს „გალაკტიონოლოგიის“ პირველ ტომში<sup>2</sup> გამოქვეყნდა იზა ორჯონიკიძის სტატია „ქარი დასცხრა სიბობოქრის“. ისმის კითხვა: რატომ დანერა ავტორმა ამ ლექსის პირველი სტრიქონი როგორც „ქარი დასცხრა სიბობოქრის“, ანუ ნაცვლად ზმნისა „დაცხრა“ რატომ გაჩნდა სტატიის სათაურში ზმნა „დასცხრა“? ამის საფუძველს იძლეოდა პოეტის ის ხელნაწერი, რომელიც დაცულია გიორგი ლეონიძის სახელობის ლიტერატურის მუზეუმში. ეს ავტოგრაფი ი. ორჯონიკიძემ გამოაქვეყნა სტატიასთან ერთად და მას ჩვენ ქვემოთ გთავაზობთ:



<sup>1</sup> ტაბიძე 1972, 9.

<sup>2</sup> ორჯონიკიძე 2002, 219-220.

ერთი შეხედვით, ი. ორჯონიკიძის სტატიის მიზანი იყო, ლექსის ტექსტი შემდგომ პუბლიკაციებში ავტოგრაფის მიხედვით შესწორებულიყო. მაგალითად, ის სავსებით სამართლიანად მოითხოვდა, რომ მეორე სტროფის მეორე ხაზში დაბეჭდილიყო არა „ფიქრით“, არამედ „ფიქრი“, რასაც ავტოგრაფი გვთავაზობს, რაც, როგორც ქვემოთ დავრწმუნდებით, სრულიად ცვლის სტრიქონისა და სტროფის შინაარსს, რომ აღარაფერი ვთქვათ ლექსის მთლიან შინაარსზე. ამასთან ერთად, სტატიის ავტორმა სხვა ცვლილებების შეტანაც ჩათვალა შემდგომში საჭიროდ, კერძოდ, მეორე სტროფის მეორე ხაზში სიტყვა „წარვალი“ შეცვლილიყო სიტყვით „წარვალი“. საყურადღებოა, რომ იმავე სტატიაში ი. ორჯონიკიძემ ავტოგრაფთან ერთად გამოაქვეყნა ლექსის ვარიანტი, რომელიც არც ავტოგრაფს ემთხვევა და არც 1972 წლის პუბლიკაციას. მაგალითად, თუ ავტოგრაფში ბოლოდან მეორე სტრიქონი იკითხება, როგორც „რად მიყვებით ასე მკაცრად“ და 1972 წლის რედაქციაში გვაქვს – „რად მიჰყვებით ასე მკაცრად“, იზა ორჯონიკიძის სტატიაში ვკითხულობთ – „რად მიყვებით ასე მკაცრად“. აღმოჩნდება, რომ ერთადერთი სწორი ცვლილება, რომელიც მან სტატიის ვარიანტში შეიტანა, იყო ის, რომ „დაცხრა“ შეიცვალა ავტოგრაფისეული სიტყვით „დასცხრა“.

გულდასაწყვეტი იყო ის, რომ სტატიის ავტორმა არაფერი მიანიშნა პუბლიკაციის ისეთ გარღვევაზე ავტოგრაფთან მიმართებაში, როგორსაც ბოლო სტროფის პირველი ხაზი შეიცავს: თუ ავტოგრაფში ვკითხულობთ – „ო, ფიქრებო, მსვენო ტაძრად“, პუბლიკაციებში გვქონდა – „ო, ფიქრებო, მსვლელნო ტაძრად“. უფრო მეტიც, ი. ორჯონიკიძე გამართლებასაც მოუწახავს არასწორ ფორმას „მსვლელნო ტაძრად“, როდესაც მსჯელობს ამ ლექსზე: „ნუ იქნებით მკაცრნი, ნუ განსჯით და ნუ გაასამართლებთ ჩამავალ მზესო, „ჩამავალი მზე“ დიახაც რომ თავად გალაკტიონის მეტაფორაა, ხოლო ფიქრნი მსვლელნი ტაძრად მისი სინდისის ხმა გახლავთ<sup>3</sup>.“

„გალაკტიონოლოგიის“ I ტომის პრეზენტაციისას მე პირადად ვთხოვე ქალბატონ იზას, აუცილებლად გაეთვალისწინებინა ზემოაღნიშნული ფაქტი მომავალ პუბლიკაციებში, საკუთრივ ის, რომ ნაცვლად სიტყვისა „მსვლელნო“, დაბეჭდილიყო „მსვენო“, ანუ ისე, როგორც ეს ავტოგრაფშია. მოხარული ვარ, რომ ეს ასეც მოხდა, და როდესაც იზა ორჯონი-

<sup>3</sup> ორჯონიკიძე 2002, 218.

კიდის რედაქტორობით გამოიცა პოეტის ოცდახუთტომეული,<sup>4</sup> ამ ლექსში სიტყვა „მსვლელნო“ მართებულად შეცვალა სიტყვამ „მსვენო“. ამჯერად გთავაზობთ ლექსს ოცდახუთტომეულის რედაქციით:

\* \* \*

ქარი დასცხრა სიბობოქრის,  
შავი ზღვიდან სიო მოქრის,  
მე გიცქერი, როგორც ოქროს,  
ჩამავალ მზეს, ჩამავალს...

მე გიცქერი, როგორც ქარვას,  
შორითშორად ფიქრი წარვალს,  
თან გაატანს ქართა ქარვას,  
ჩამავალ მზეს, ჩამავალს...

ო, ფიქრებო, მსვენო ტაძრად,  
ო, ქცეულნო მტვრად და ნაცრად,  
რად მიყვებით ასე მკაცრად  
ჩამავალ მზეს, ჩამავალს.

მივაქციოთ ყურადღება იმ ფაქტს, რომ ოცდახუთტომეულში ნაცვლად წინა რედაქციებში არსებული სიტყვისა „წარვალი“, გაჩნდა სიტყვა „წარვალი“, რასაც მე არ ვეთანხმები, და აი, რატომ:

არნ. ჩიქობავას რედაქციით გამოსულ ქართული ენის განმარტებით რვატომეულ ლექსიკონში ვკითხულობთ შემდეგს: **წარვალი**<sup>5</sup> – ოღრო-ჩოღრო, ოკრო-ბოკრო ადგილი (ქუჩაში, გზაზე...). **წარვალი**<sup>6</sup> (კუთხური) – ქვევრის თავზე მოვლებული ღარი, რომელიც ერთ მხარეზე გახსნილია წვიმის წყლის გადმოსადენად.

მართალია, სიტყვა „წარვალი“ ლექსიკონში განსაზღვრულია, როგორც „ოღრო-ჩოღრო, ოკრო-ბოკრო ადგილი“, მაგრამ ძირითადად ასეთი ადგილი, როგორც თავად ლექსიკონშია მითითებული, ქუჩაში ან გზაზე გვხვდება, რაც იმაზე მიგვანიშნებს, რომ ამ სიტყვის ხმარებისას შესა-

---

<sup>4</sup> ტაბიძე 2005, 268.

<sup>5</sup> ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი 5:1357.

<sup>6</sup> იქვე 8:960.

ძლოა განვითარდეს „ოღროზოღრო ადგილებით სავსე გზის“ მნიშვნელობაც. საყურადღებოა, რომ ხაშურის სიახლოვეს მაღლობზე გაშენებული ყოფილა პატარა სოფელი, რომელსაც მხოლოდ ვიწრო ბილიკებით თუ მიუდგები, და ამ სოფელს სახელად ჰქვია „ნარვალი“. ამდენად, აშკარა ხდება, რომ ეს ტოპონიმი გულისხმობს არა ერთ ოღრო-ოღრო ადგილს, არამედ მეტწილად არათანაბარ, მაგრამ ნაურმალ, გაკვალულ და გათელილ გზას. ფონოლოგიის კუთხით თუ მივუდგებით, სიტყვა „ნარვალი“ ისედაც ახლოს დგას „ნაურმალსა“ და „ნავალთან“. საკვირველი არაფერია იმაში, თუ ნოვატორი პოეტის მიერ ენის განცდა ოდნავ აღემატება ლექსიკოგრაფთა მიერ შემოთავაზებულ დეფინიციას.

რაც შეეხება „ნარვალს“ და ზემოთ წარმოდგენილ მის მნიშვნელობას, ჩემი ღრმა რწმენით, ის ვერ გაერთიანდება ლექსის შინაარსთან, როგორი უჩვეულო სიტყვათშეერთებებიც არ უნდა ახასიათებდეს პოეტს.

ი. ორჯონიკიძე „ნარვალის“ შეცვლას „ნარვალით“ შემდეგი არგუმენტებით ასაბუთებს:

მას მიაჩნია, რომ ლექსის გამოქვეყნებისას დაშვებული იყო შეცდომა იმ მარტივი მიზეზის გამო, რომ გალაკტიონი ასოებს „ნ“ და „წ“ ერთნაირად გამოსახავდა. ამის საილუსტრაციოდ ავტორს მოჰყავს პოეტის ერთ-ერთი ლექსის ხელნაწერიც.<sup>7</sup> აი, რას წერს ის ამის შესახებ: „შეცდომა ნაწარმოების პირველ პუბლიკატორებს მოსვლიათ. მათ ვერ შეუნიშნავთ გალაკტიონის კალიგრაფიის ზოგიერთი თავისებურება და „ნ“-ილის მაგივრად „წ“-არი ამოუკითხავთ. აი ასე გაჩნდა ამ სტრიქონში ზმნის – „ნარვალის“ ნაცვლად სახელი – „ნარვალი“.<sup>8</sup>

ი. ორჯონიკიძის ამ არგუმენტის საპასუხოდ მოგახსენებთ შემდეგს: გულდასმით შევისწავლე გალაკტიონის ავტოგრაფთა კალიგრაფია, განსაკუთრებით, ორჯონიკიძის მიერ წარმოდგენილ მაგალითებში. გარკვეულ შემთხვევებში ასოებს „ნ“ და „წ“ პოეტი მართლაც მსგავსად გამოსახავს, მაგრამ აქვე დავსვამთ მარტივ შეკითხვას: პოეტი თავად ასო „ნ“-არს ხომ ნამდვილად წერს, როგორც „წ“-არს, მით უმეტეს, რომ ავტოგრაფში ეს ასო საკმაოდ მკვეთრადაა გამოსახული? გარდა ამისა, ისიც აღსანიშნავია, რომ ლექსის ევფონია, ანუ კეთილხმოვანება იქმნება ბგერათა შეწყვილების ჰარმონიულობით. მოცარტის არ იყოს, ბგერა ბგერას უნდა

---

<sup>7</sup> ორჯონიკიძე 2002, 219-220.

<sup>8</sup> იქვე 2002, 216.

უხდებოდესო. ასე უხდება გალაკტიონის ყოველი ბგერა მასთან დაკავშირებულ მეორეს, და საერთოდ ტექსტის მთელ ქსოვილს. თავად სიტყვაც „ტექსტი“ (text) ხომ ქსოვილს ნიშნავს! თუ ჩვენ დავუშვებთ ლექსის მეორე სტროფში „ნარვალის“ ნაცვლად „ნარვალის“ არსებობას, ეს ვერ შექმნის კონტრასტის ეფექტს და ბგერა „ნ“ უხეშად ანივლდება ტექსტში, რადგან მას იქ მსგავსი არაფერი ეხმიანება და ის დაარღვევს ლექსის ერთიან ბგერწერას, რაც ენინააღმდეგება გალაკტიონის ნატიფ გემოვნებას.

კეთილხმოვანება პოეზიაში განსაკუთრებით რითმულ წყვილში გაცხადდება ხოლმე. გადავხედოთ გალაკტიონის რითმებს და დავრწმუნდებით, რომ რითმულ წყვილში მოქცეული სიტყვები ბუნებრივად ერთვიან ერთიმეორეს და იქმნება სრული პოეტური ჰარმონია. თუ ჩვენ წავიკითხავთ მეორე სტროფის მეორე პნკარს, როგორც „შორითშორად ფიქრი ნარვალს“, დავრწმუნდებით, რომ ის ბუნებრივად ჯდება ლექსის ბგერწერაში და სიტყვა „ნარვალი“ ეხმიანება მეორე სტროფის მესამე ხაზში ისევე „ნ“-არის შემცველ სიტყვას – „გაატანს“, ხოლო ბოლო სტროფში, ამავე ბგერის შემცველ სიტყვებს „მსვლელნო“, „ქცეულნო“ და „ნაცრად“. რაც შეეხება თავად რითმებს, ისინი სრულ ჰარმონიაში აღმოჩნდებიან: სიბობოქრის – სიო მიქრის – როგორც ოქროს; ქარვას – ნარვალს – ქარვას; ტაძრად – ნაცრად – მკაცრად.

მიუხედავად იმისა, რომ ი. ორჯონიკიძემ „ნარვალი“ შეცვალა „ნარვალით“, ის შორსაა იმ აზრისაგან, რომ გალაკტიონი იმ მნიშვნელობით ხმარობდეს ამ სიტყვას, როგორც წარმოდგენილია ქართული ენის განმარტებით ლექსიკონში, ე. ი. „ქვევრის თავზე მოვლებული ღარი, რომელიც ერთ მხარეზე გახსნილია წვიმის წყლის გადმოსადენად“. მაგრამ, ისიც აღსანიშნავია, რომ ი. ორჯონიკიძე თავის სტატიაში არც აზუსტებს მის მიერვე შემოთავაზებული „ნარვალის“ კონტექსტუალურ მნიშვნელობას. მიუხედავად ამისა, მაინც იქმნება შთაბეჭდილება, რომ ის ამ სიტყვას წარსულის, როგორც „წარმავალის“ შინაარსს უნდა ანიჭებდეს. ამის საპასუხოდ აუცილებლად ვიტყვი, რომ პოეტი არ შექმნიდა „წარმავალისაგან“ „ნარვალს“, ისევე როგორც „მომავალისაგან“ არ შექმნიდა „მოვალს“. თუ მავანსა და მავანს გალაკტიონი ისეთი გულუბრყვილო მერთიმე ჰგონია, რომ რითმაში ჩასასმელად სიტყვას უხეშად შეამოკლებდა, მაშინ ჩვენ ძალიან უხერხულ მდგომარეობასთან გვექნება საქმე.

და მაინც, რა შინაარსს ანიჭებს ი. ორჯონიკიძე „ნარვალს“? მართალია, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ი. ორჯონიკიძე არ აზუსტებს „ნარვალის“ კონტექსტუალურ მნიშვნელობას, მაგრამ მის მიერ გააზრებული



შინაარსის მიახლოებითი დადგენა ორი მომენტის გათვალისწინებით შეგვიძლია. პირველი გახლავთ ის, რომ ი. ორჯონიკიძე „ნარვალს“ ამ ლექსში ანიჭებს არა სახელის ფუნქციას (როგორც ეს გალაკტიონთანაა), არამედ ზმნისას. აი, რას წერს ის ამის თაობაზე: „ვიმეორებთ! დედანში ... გარკვევით იკითხება „ფიქრი“ და ზმნაც – „ნარვალს“! ჭეშმარიტად ასეა და არა სხვაგვარად<sup>9</sup>.“

თუ მკითხველი დაკვირვებით წაიკითხავს გალაკტიონის ამ ლექსის მეორე სტროფს, უეჭველად დარწმუნდება იმაში, რომ მეორე პნკარის ბოლო სიტყვას, „ნარვალი“ იქნება ეს, თუ „ნარვალი“, მხოლოდ სახელის ფუნქცია აქვს: პოეტი ეუბნება მზეს, რომ მე შენ გიცქერი, როგორც ქარვას, ისევე როგორც ფიქრი უცქერის „ნარვალს“, გნებავთ „ნარვალს“, ანუ რაღაცა – რაღაცას. ყველას თუ არა, ლინგვისტს მშვენივრად მოეხსენება სტრუქტურალისტების თეორიები და, საკუთრივ, ცნობილი წინადადებაც: **Green ideas sleep furiously (მწვანე იდეებს სძინავთ მშფოთვარედ)**. ეს მინიშნებაა იმაზე, რომ, მიუხედავად სიტყვათა მნიშვნელობების შეუსაბამობისა, ასეთი სიტყვების ერთ წინადადებაში მოქცევა უკვე განაპირობებს მათ სინტაქსურ ფუნქციას და გვანვდის კიდევ გარკვეულ ინფორმაციას იმის შესახებ, რომ რაღაცა რაღაცას აკეთებს და ა. შ.

მეორე მომენტი გახლავთ ის, რომ ი. ორჯონიკიძე „ნარვალის“ შესახებ საკუთარ აზრს ვ. ჯავახაძის აზრთან თანხვედრაში წარმოაჩენს: „გალაკტიონის ავტოგრაფიც სავსებით და უდავოდ ადასტურებს ვახტანგ ჯავახაძისა და ამ სტრიქონების ავტორის აზრთა მართებულებას<sup>10</sup>.“

ახლა ვნახოთ, თუ რას წერს ჩვენთვის საინტერესო ლექსთან კავშირში ვ. ჯავახაძე:

„პოეტის გარდაცვალების შემდეგ გამოქვეყნებულთა შორის დაძაბული რიტმით გამოირჩევა სამსტროფიანი უსათაურო – „ქარი დაცხრა სიბობოქრის...“ მეორე სტროფი ასე დაიბეჭდა და იბეჭდება:

მე გიცქერი, როგორც ქარვას,  
შორითშორად ფიქრით ნარვალს,  
თან გაატანს ქართა ქარვას  
ჩამავალ მზეს, ჩამავალს.

---

<sup>9</sup> ორჯონიკიძე 2002, 219.

<sup>10</sup> იქვე.

მეორე სტრიქონის **ფიქრით ნარვალს** თითქოს არ შეეფერება ჩამავალ მზეს. აქ ავტოგრაფში შეიძლება ამოვიკითხოთ არქაული ფორმა – **ფიქრი ნარვალს**:

მე გიცქერი, როგორც ქარვას,  
შორითშორად ფიქრი ნარვალს,  
თან გაატანს ქართა ქარვას  
ჩამავალ მზეს, ჩამავალს...

თითქოს მესამე და მეოთხე სტრიქონებიც უფრო ლოგიკურად და დინამიკურად აგრძელებენ მეორეს და ერთადერთი ავტოგრაფიც ამ ნაკითხვას უფრო ეთანხმება...<sup>11</sup>

მიუხედავად იმისა, რომ ვ. ჯავახაძე არ გვთავაზობს ლექსის სტილისტიკურ ან ლინგვისტურ ანალიზს, და თავს არ გვახვევს საკუთარ მოსაზრებას, რადგან არაერთხელ მოიშველიებს სიტყვას „თითქოს“, ირკვევა, რომ ი. ორჯონიკიძემ ჯავახაძეზე დაყრდნობით სიტყვა „ნარვალში“ იგულისხმა არქაული ზმნა. საგულისხმოა, რომ არც სულხან-საბასი და არც ილია აბულაძის ლექსიკონები სიტყვა „ნარვალს“ არ იცნობენ. მაქვს საფუძველი დავასკვნა, რომ ორივე ავტორი „ნარვალს“, სამწუხაროდ, აიგივებს ზმნასთან „ნარვლა“, რომელიც, ბუნებრივია, შესულია ილია აბულაძის „ძველი ქართული ენის ლექსიკონში“,<sup>12</sup> სადაც „ნარვლა“, იგივე „ნავლა“ – განმარტებულია, როგორც „განსვლა“ და „განვლა“. სიტყვის შესაბამის სტატიაში ლექსიკონი გვთავაზობს არაერთ მაგალითს ბიბლიიდან: „ნარვლოთ ქუეყანით შენით“; „ნარვლოთ ვიდრე ლავამდე“; „ნარვლეს და ვიდოდეს“ და სხვა.

ამდენად, ძნელი მისახვედრი არაა, რომ თუ გალაკტიონი ლექსში იხმარდა ზმნას „ნარვლა“, ეს სიტყვა ვერაფრით ვერ მიიღებდა ფორმას „ნარვალს“. იმ შემთხვევაშიც, თუ გალაკტიონი ზმნისგან ნაწარმოებ სახელს გამოიყენებდა, რასაც, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, მოითხოვს პნკარის სინტაქსური კონსტრუქცია და სტროფის შინაარსი, მაშინ ის იხმარდა „ნარვლას“ და არა „ნარვალს“, მით უმეტეს, რომ ამ ზმნას იცნობს XIX საუკუნის პოეზია: „ნარვედ წყალის პირს სევდიანი ფიქრთ გასართვე-

---

<sup>11</sup> ჯავახაძე 1991, 556-557.

<sup>12</sup> აბულაძე 1973, 533.

ლად“. ამდენად, გვმართებს დაფიქრება იმაზე, რომ ნებისმიერი დიდი პოეტის და მით უმეტეს ნოვატორი გალაკტიონის სიტყვათშემოქმედება არ გულისხმობს ქართული ენის პრიმიტიულ დაკნინებასა და დამახინჯებას.

ყოველივე ზემოაღნიშნულის გარდა, კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი ავტოგრაფისეული დეტალი დარჩა გასაანალიზებელი: მესამე სტროფის მესამე პნკარი ავტოგრაფში იკითხება შემდეგნაირად: „რად მივყვებით ასე მკაცრად / ჩამავალ მზეს, ჩამავალს“ (იხ. ზემოთ ავტოგრაფის ფოტო). როგორც ზემოთ უკვე აღვნიშნეთ, სიტყვა „**მივყვებით**“ 1972 წლის რედაქციით გამოქვეყნდა, როგორც „მიჰყვებით“, ხოლო 2005 წელს იზა ორჯონიკიძის რედაქციით, როგორც „მიყვებით“.

კვლავ ჩავიხედოთ ავტოგრაფში, საკუთრივ მის ბოლო სტროფში, სადაც თავდაპირველად პოეტს ჩაუნერია – „რად მიცქერით ასე მკაცრად, / ჩამავალ მზეს, ჩამავალს“, შემდეგ „**მიცქერით**“ გადაუშლია და ზემოდან დაუნერია „მიყვებით“. როგორც ჩანს, თავდაპირველად პოეტს სურდა, საკუთარი თავი ჩამავალ მზედ წარმოეჩინა, რაც მისი ხედვისთვის უჩვეულო არ არის. გავიხსენოთ თუნდაც ლექსი „ანგელოზს ეჭირა გრძელი პერგამენტი“, სადაც პოეტი ანგელოზად წარმოგვიდგება და ეს ანგელოზი მწუხარე თვალებით დაჰყურებს ზემოდან დედამიწას.<sup>13</sup>

როგორც ირკვევა, ავტოგრაფისეული ვარიანტი ზმნისა „მიყვებით“ არც ერთ პუბლიკატორს არ გაუთვალისწინებია, რითაც, ფაქტობრივად, გამოირიცხა ამ ზმნის მიერ აღნიშნულ პროცესში თავად პოეტის მონაწილეობა. ავტოგრაფისეული ვარიანტის მიხედვით („რად მივყვებით ასე მკაცრად / ჩამავალ მზეს, ჩამავალს“) იგულისხმება, რომ თავად პოეტი, ისევე როგორც ყველა სხვა მოკვდავი, ჩამავალ მზეს მიჰყვება. ეს ადამიანის არსებობის მძიმე და სევდიანი გზაა, რომელიც, მზის მსგავსად, ჩასვენებას ვერაფრით ასცდება, რაც მკაცრადაა განერილი ჯერ ბუნებაში და შემდეგ ჩვენს ადამიანურ არსებობაში.

პოეტის ფიქრსა და წარმოსახვაში, რომელიც უშორეს სივრცეებს სწვდება („შორითშორად ფიქრი ნარვალს“), ცეცხლად ანთებული, გავარვარებული მზის მიერ განვლილი გზაც, ადამიანთა მიერ განვლილი გზისა არ იყოს, სირთულეებითა და წინააღმდეგობებით აღსავსე სევ-

<sup>13</sup> მერაბიშვილი, 2003, 65-93.

დიან გზად წარმოჩინდება. სტრიქონებით „მე გიცქერი როგორც ქარვას, / შორითშორად ფიქრი ნარვალს“ პოეტი საკუთარ თავს ახლა უკვე ფიქრთან აიგივებს. ეს პოეტის ფიქრია, მისი ფანტაზია და მსოფლხედვა. ფიქრად ქცეული პოეტი მზეს ჯერ ოქროსა და ქარვას შეადარებს, ხოლო შემდეგ – ნარვალს, რადგან ადამიანის თვალში მზე ყოველდღე ერთ გზას მიუყვება, მაგრამ, თანახმად პოეტის ხედვისა, ეს არის დაბრკოლებებით აღსავსე გზა, რომელიც ისევ ამ მზისგან უკვე გათელილი და გაკვალულია. როდესაც ტაძარი შემოქმედის ნაზრევის მიხედვით აიგება, მისი ფიქრიც ამ ტაძარში დაიდებს ბინას. ეს ფიქრები ტაძრად კი არ დადიან, როგორც ამას რედაქტორები გთავაზობდნენ (ო, ფიქრებო, მსვლელნო ტაძრად), არამედ ამ ტაძარში არიან გაცხადებულნი და განსხეულებულნი, ტაძრად დავანებულნი და დასვენებულნი: „ო, ფიქრებო, მსვენო ტაძრად“. აქ საუბარია ფიქრითა და აზრით შექმნილ ტაძარზე, იქნება ის ხუროთმოძღვრული თუ სხვაგვარი, მაგრამ, რომელიც დროის დინების შედეგად მტვრად და ნაცრად შეიძლება იქცეს. ჩვენც ასევე მკაცრად მივყვებით ჩამავალ მზეს ამ ცხოვრების მიერ უკვე გათელილ და გაკვალულ ოღროჩოღრო გზაზე.

დასცხრა პოეტის ვნებათა ლელვა და ცხოვრება მას აღსასრულისაკენ მიაქანებს. ცხოვრების ოქროსფერი შემოდგომის ამ განცდას ზღვის სიო ესაღბუნება („შავი ზღვიდან სიო მოქრის“) და ქარიც ქარვისფრად ქრის („თან გაატანს ქართა ქარვას“). თუ ლექსში „ქარი ჰქრის“ პოეტმა ალიტერაცია „ქარისა“ და „ქროლვის“ დანყვილებით შექმნა, აქ „ქარი“ „ქარვასთან“ დაანყვილა და უმშვენიერეს ბგერნერულ ჩარჩოში ბრძნული ხედვითა და უნაზესი ემოციებით დატვირთული ბუნების ნატიფი სურათი ჩასვა. იმის თქმაც ნუ დაგავიწყდება, რომ მზის ჩასვლას ისევ მზის ამოსვლა მოჰყვება – აღმობდების მზე! ამაშია ბუნების მარადიულობა და გალაკტიონის ლექსის სულგრძელობაც და უკვდავებაც.

1982 წელს თბილისში გამოიცა გალაკტიონის ორენოვანი (ქართულ-რუსული) კრებული. რუსული თარგმანი ეკუთვნის ივანე ქვაჩახიას. მიუხედავად იმისა, რომ თარგმანი მაღალი პოეტური კულტურითაა შესრულებული, მთარგმნელმა ზოგ შემთხვევაში თავი ვერ დააღწია დედნისეულ ტექსტთან მიმართებაში ისეთ შინაარსობრივ გარღვევებს, რომელზედაც ზემოთ გვექონდა საუბარი. ეს ეხება კონკრეტულად ჩვენს მიერ განხილულ ლექსსაც. გთავაზობთ მის მიერ შესრულებულ თარგმანს:

Прошумела молодость,  
Веет с моря холодом,  
Отливает золотом  
Солнце заходящее.

Веют ветры давние,  
Реют думы тайные,  
Блики острогранные  
Солнца заходящего.

Думы, думы, помыслы!  
Трепеща над пропастью,  
Что ж тянуться попусту  
К солнцу заходящему?!<sup>14</sup>

როგორც ვხედავთ, ი. ქვაჩახიამ ამ ლექსის თავისუფალი თარგმანი შემოგვთავაზა. სამწუხაროდ, ამ ვარიანტის თანახმად, უგულებელყოფილია ლექსის ღრმა ფილოსოფიური ქარგა და არაერთი უძვირფასესი ხატი. სად გაქრა ქარვასა და ნარვალთან შედარებული მზე? სად არის ტაძრად დავანებული ფიქრი? ბუნებრივია, არსებული პუბლიკაციების გამო მთარგმნელი მზეს ფიქრებს გააყოლებს, მაგრამ იქ არც ადამიანი მონაწილეობს და არც თავად პოეტი.

ზემოთ განხილული ერთი ლექსის მაგალითზეც აშკარა ხდება, რომ რედაქტორს იმ შემთხვევაში შეაქვს ცვლილებები პოეტის ტექსტში, როდესაც ვერ იგებს მის ნათქვამს და არ უტარებს, ან არ შეუძლია ჩაუტაროს ტექსტს სათანადო სტილისტიკური, გნებავთ ლინგვისტური, ანალიზი. ანალოგიური შეცდომები სჩვევიათ მთარგმნელებსაც, როდესაც ისინი რედაქტორების მსგავსად საკუთარ ინტერპრეტაციას მოარგებენ ხოლმე პოეტის ფილოსოფიურ მრწამსს. ტექსტის არასწორი ინტერპრეტაციის შედეგად იქმნება უხერხული ნაპრალი მთარგმნელსა და პოეტს შორის ან რედაქტორსა და პოეტს შორის, მით უმეტეს, თუ პოეტი გენიოსია.

ამ სტატიაში წარმოდგენილი ანალიზი ლექსისა „ქარი დასცხრა სიბოხოქრის“ არის შედეგი იმ კვლევისა, რომელიც ამ ლექსის თარგმნის

---

<sup>14</sup> Табидзе 1982, 199.

მიზნით წინდანინ ჩავატარე. ჩემი რწმენით, მთარგმნელი აუცილებლად პოეტის შემოქმედების მცოდნე უნდა იყოს, ხოლო უკეთეს შემთხვევაში, მისი მკვლევარი. განხილული ლექსის მაგალითი გვარწმუნებს იმაში, თუ როგორ შეიძლება დაიკარგოს პოეტის ჩანაფიქრი და ლექსის ძირითადი მრწამსი პოეტის ხელნაწერიდან პუბლიკაციამდე. ვინ უნდა იცოდეს ეს, თუ არა მთარგმნელმა? და თუ ეს საკითხი შესწავლილი არ არის, ვინ უნდა იკვლიოს ეს, თუ არა თავად მთარგმნელმა? ჩემს შემთხვევაში ასეთი კვლევა ზოგჯერ პირდაპირ თარგმანში აისახება ხოლმე, ზოგჯერ კი თარგმანსა და სამეცნიერო სტატიაში.

ამჯერად სამეცნიერო სტატიასთან ერთად ჩემს მიერ შესრულებულ ინგლისურენოვან თარგმანსაც გთავაზობთ, რომელიც პირველად 2011 წელს გამოქვეყნდა:

The winds of storms have now died out,  
The streaming breeze from seas still lasts,  
I look at you as if at gold,  
Oh, big, declining, setting sun.

I look at you as if at amber  
Like distant thoughts may view the ruts,  
The whirls of winds all touched with amber  
Will follow hence the setting sun.

The thoughts, that rest for long as temples!  
What's left of you? But mere dust!  
You truly follow that ample,  
The big declining setting sun.<sup>15</sup>

ყოველივე ზემოაღნიშნულის შედეგად, თავს უფლებას ვაძლევ, ლექსის ტექსტი ავტოგრაფის მკაცრი დაცვით შემოგთავაზოთ, და ვთხოვ გალაკტიონის პუბლიკატორებს, ეს ყოველივე გაითვალისწინონ პოეტის შემდგომ გამოცემებში:

---

<sup>15</sup> Tabidze 2011, 127.

ქარი დასცხრა სიბობოქრის,  
შავი ზღვიდან სიო მოქრის,  
მე გიცქერი, როგორც ოქროს –  
ჩამავალ მზეს, ჩამავალს...

მე გიცქერი, როგორც ქარვას,  
შორითშორად ფიქრი ნარვალს,  
თან გაატანს ქართა ქარვას,  
ჩამავალ მზეს, ჩამავალს.

ო, ფიქრებო, მსვენო ტაძრად,  
ო, ქცეულნო მტვრად და ნაცრად,  
რად მივყვებით ასე მკაცრად  
ჩამავალ მზეს, ჩამავალს.

### ბიბლიოგრაფია

#### References

- აბულაძე 1973:** აბულაძე ილ. 1973, *ძველი ქართული ენის ლექსიკონი* 1973, ილია აბულაძე, თბილისი
- მერაბიშვილი 2003:** მერაბიშვილი ი. 2003, *გალაკტიონის ენიგმები*, თბილისი
- ორჯონიკიძე 2002:** ორჯონიკიძე ი. 2002, ქარი დასცხრა სიბობოქრის, *გალაკტიონოლოგია*, I, თბილისი, 219-220
- ტაბიძე 1972:** ტაბიძე გ. 1972, *თხზულებანი თორმეტ ტომად*, VII, თბილისი
- ტაბიძე 2005:** ტაბიძე გ. 2005, საარქივო გამოცემა ოცდახუთ წიგნად, VIII, თბილისი
- ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი 1950-1964:** *ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი 1950-1964*, რვა ტომად პროფ. არნ. ჩიქობავას საერთო რედაქციით, თბილისი
- ჯავახაძე 1991:** ჯავახაძე ვ. 1991, *უცნობი*, თბილისი
- Табидзе 1982:** Табидзе Г. 1982, *Луна Мтацминды*, переводы Ив. Квачахия, Тбилиси
- Tabidze 2011:** Tabidze G. 2011, *Poems*, translated by Innes Mera-bishvili, Nottingham

**Innes Merabishvili**

**From a Poet's Autograph to its Publication  
(on the basis of one of Galaktion Tabidze's poems)**

At the outset of the twentieth century the modern poet faced the problem of giving expression to the upheavals caused by technical and political revolutions, especially the Russian Revolution. The distorted and convoluted images of the avant-garde became fashionable and accepted; poets and artists sought new symbols and fantastical images to express their heightened vision of their worlds. The French and European avant-garde – Expressionism, Cubism, Dada, Suprematism and Surrealism – took their place in the imagination of Georgian artists with the inevitable and complex changes required in style and expression.

Galaktion Tabidze (1891-1959) was well read in world literature from the earliest times to the most recent European revolutionary expressions. Though he never became a follower of any of the contemporary movements, he had mastered the finest traditions of his native poetry to give new life to Georgian verse and, thus, to establish a new style in verse that, in reality, meant the creation of a new poetics and a new poetical form.

Alongside other Georgian poets like Besiki (Gabashvili), Ilya (Chavchavadze), Akaki (Tsereteli) or Vazha (Pshavela), Galaktion (Tabidze) is also widely known and affectionately called by his first name.

Galaktion's poetry is notable for musical verse based on inner melody, replete with novel images and a vivid imagination. His poetry appears to be an inexhaustible source of delight, depth and dramatic effect.

Sadly, Galaktion's poetry is almost unknown to the outside world for two reasons: the limited number of Georgians abroad, on the one hand; and, on the other, the fact that his verses are virtually untranslatable owing to the abundance of unusual and enigmatic expressions so common in avant-garde writing. Though his enigmatic expressions resist easy analysis and explanation, his poetry has always caused infectious emotions and has found a ready response among his readers, but not translators. Actually, with very rare exceptions, there developed an opinion that his poetry was untranslatable. Galaktion himself strongly objected to this point of view and kindly encouraged translators to render his poetry into foreign languages.

The present author published *Galaktionis Enigmebi (Enigmas in Galaktion's Poetry, Tbilisi, 2003)* in Georgian, an analysis of Galaktion's enigmatic word com-



binations, based on modern stylistics, semantics and text linguistics. A skilled reader can feel and understand poetry without the need to be versed in linguistic methods. However, by making use of a modern linguistic approach, an analysis of Galaktion's enigmatic lines and translation of them becomes possible.

Galaktion Tabidze's *Collected Works* were published in twelve volumes by the leading Georgian publishing house, *Sabchota Sakatvelo* between 1966 and 1975. Twenty-five volumes of his writings taken from manuscript sources and his extant archive were published in Tbilisi in 2005-2008.

The present article aims to reveal cases when various publications of his poems differ from each other from the point of view of comments, dates and content of the poem. This happens mainly due to the following reason: the editor of the publication is not able to understand Galaktion's enigmatic expressions and changes the words to fit his own level of understanding that actually causes deep gaps in text interpretation and badly affects his translators.

The paper discusses one of his poems „ქარი დასცხრა სიბობოქრის“ (“The Winds of Storms have Now Died out”) against the background of the autograph that is preserved at the Giorgi Leonidze State Museum of Literature. Stylistic analysis of the text as based on modern text linguistics permits to conclude that publishers misinterpreted his text and did not follow the existing manuscript. Changes of several words caused the change of the whole content. The Russian translated version by Ivane Kvachakhia well proves the gap in the process of interpretation:

Прошумела молодость,  
Веет с моря холодом,  
Отливает золотом  
Солнце заходящее.

Веют ветры давние,  
Реют думы тайные,  
Блики острогранные  
Солнца заходящего.

Думы, думы, помыслы!  
Трепеща над пропастью,  
Что ж тянуться попусту  
К солнцу заходящему?!

When translating this poem into English I strongly followed the autograph text of the poem. Stylistic analysis permitted me to unveil the hidden meanings of unusual word combinations. Here is the version (see: Galaktion Tabidze, Poems, translated by Innes Merabishvili, Critical, Cultural and Communications Press, Nottingham, 2011, p. 127):

The winds of storms have now died out,  
The streaming breeze from seas still lasts,  
I look at you as if at gold,  
Oh, big, declining, setting sun.

I look at you as if at amber  
Like distant thoughts may view the ruts,  
The whirls of winds all touched with amber  
Will follow hence the setting sun.

The thoughts, that rest for long as temples!  
What's left of you? But mere dust!  
You truly follow that ample,

The big declining setting sun. We strongly advise Georgian publishers of Galaktion's poetry to follow the autograph version of the text defined in the present article:

ქარი დასცხრა სიბობოქრის,  
შავი ზღვიდან სიო მოქრის,  
მე გიცქერი, როგორც ოქროს –  
ჩამავალ მზეს, ჩამავალს...

მე გიცქერი, როგორც ქარვას,  
შორითშორად ფიქრი ნარვალს,  
თან გაატანს ქართა ქარვას,  
ჩამავალ მზეს, ჩამავალს.

ო, ფიქრებო, მსვენო ტაძრად,  
ო, ქცეულნო მტვრად და ნაცრად,  
რად მიყვებით ასე მკაცრად  
ჩამავალ მზეს, ჩამავალს.

## თამილა დავითაძე

### რეალობა და ფიქცია თანამედროვე ფრანგულ რომანში (ფრედერიკ ბეგბედერის რომანის – „99 ფრანკი“ – მიხედვით)

თანამედროვე ფრანგი მწერლის, ფრედერიკ ბეგბედერის, შემოქმედებითი მეთოდი შეიძლება განისაზღვროს, როგორც ნატურალიზმი, თუმცა კონკრეტულ ლიტერატურულ მიმართულებაში მისი მოთავსება თითქმის შეუძლებელია. თანამედროვე მწერლობაში ახალი ფორმებისა თუ სიუჟეტების გაჩენა ავტორს აღარ ზღუდავს კონკრეტული მიმდინარეობის ჩარჩოებით, თუმცა ამ უზარმაზარ სამყაროში, სადაც თითოეული მწერალი განცალკევებულად წარმოდგება, განსხვავებული აზრი, იდეოლოგია თუ ფორმა გააჩნია, მკითხველს ორიენტაცია უძნელდება. მაგალითად, ავილოთ ფრედერიკ ბეგბედერის რომანი „99 ფრანკი“, რომლის მაგალითზეც გვინდა განვიხილოთ რეალობა და ფიქცია თანამედროვე ფრანგულ რომანში და განვსაზღვროთ, თუ რომელ ლიტერატურულ მიმართულებას შეიძლება მივაკუთვნოთ იგი. რომანი წარმოადგენს მანკიერი სარეკლამო ბიზნესის რეალურ სურათს და დაუნდობლად ამხელს იმ შეშლილ და ცვალებად სამყაროს, სადაც ერთმანეთი სძულთ და უნიჭოდ იფლანგება ადამიანური რესურსი. ერთი სიტყვით, იგი XXI საუკუნის ანარეკლია, ამ საუკუნისთვის დამახასიათებელი განცდებით და არსებული რეალობით, რომელიც მწერლისვე მრავალფეროვანი და სკანდალური ცხოვრების ამსახველ დეტალებს შეიცავს. ჩვენი შეხედულებით, „99 ფრანკი“ ავტოფიქციის ნიმუშია. ნაშრომში შევეცდებით, ავხსნათ ამ მოსაზრების სისწორე და საფუძველი, ასევე განვიხილავთ, როგორ და რა სინამდვილეს აღწერს „99 ფრანკი“. ამ რომანზე საუბრისას უპირველესად უნდა აღინიშნოს „ენის თავისუფლება“ და პირდაპირობა, რაც არსებული ობიექტური რეალობის წარმოჩენის ავტორისეულ არაორდინალურ მანერასა და ესთეტიკურობაზე მიგვითითებს. მახვილი ენა, მოქნილი ფრაზეოლოგია, რეალობასთან შეზავებული პროვოკაცია და მოულოდნელობა – აი ის ნიშნები, რომლებიც ბეგბედერის ამ რომანს და არა მხოლოდ ამას ახასიათებს. თვით ავტორი კი – ყველგან ირონიული, ლამის დაუნდობლობამდე შეუბრალებელი და მოურიდებელი, ხოლო შეფასებისას მუდამ თავისუფალი დამოკიდებულებისაა. ბეგბედერის მკითხველი დარწმუნებ-

ულია, რომ არა გამოგონილი პერსონაჟის ცხოვრებას, აზრებს, ფიქრებს, პროტესტს ეცნობა, არამედ თვით ავტორისას, რადგან მისი რომანების ერთ-ერთი მახასიათებელი ავტობიოგრაფიულობაა.

რომანი უხვადაა გაჯერებული სექსუალური ეპიზოდებით და უხამსი მომენტებით, რაც შეიძლება შეფასდეს, როგორც ვულგარული ნატურალიზმის გამოვლინება. ამ რომანმა ავტორს „მეამბოხე მწერლის“ სახელი დაუმკვიდრა. მაინც როგორია ის რეალობა, რომელსაც იგი თავის რომანში აღწერს და რა ფორმით გვანვდის მას?

რომანი „99 ფრანკი“ შედგება თავებისაგან: „მე“, „შენ“, „ის“, „ჩვენ“, „თქვენ“, „ისინი“. მიჰყვება რა გარკვეულ ლოგიკას, ავტორი თავისებურად ცვლის თხრობით სიტუაციებს, რათა არ დაირღვეს კავშირი თხრობის სუბიექტს ან ობიექტსა და სათაურში გამოტანილ პირის ნაცვალსახელთან. ავტორის ობიექტივაციის ერთ-ერთ მნიშვნელოვან ფორმას პირველ თავში „მე“ წარმოადგენს თხრობა გმირის ცხოვრების შესახებ, რომელიც ეფუძნება საკუთარ „ბიოგრაფიულ ფასეულობებს“. ამგვარი მიდგომით კი გმირი მკითხველის მიერ აღიქმება, როგორც ავტორისათვის ყველაზე ახლო ფიგურა, მისი ავტოფიქციური „მე“. გმირთან ავტორის დიალოგი მთელი რომანის მანძილზე გრძელდება. ოქტავი ცდილობს ან გამოეყოს მასას, ან ეძებს კომფორტს სხვა პერსონაჟებთან შერწყმით. ავტორი შეგნებულად აყენებს გმირს მხატვრული სინამდვილის მისთვის ყველაზე მოხერხებულ პოზიციაში. ერთი სიტყვით, რომანის „99 ფრანკი“ სტრუქტურის ცენტრში დგას მთავარი გმირის, ოქტავ პარანგოს, შინაგანი სამყარო, გმირისა, რომელიც ერთგვარად ავტორის alter-ego-ს წარმოადგენს, ხოლო რომანის თავთა დასახელებები პროტაგონისტის ავტორისეულ ხედვას გვიჩვენებს. თავში „მე“ გმირი შინაგანი ენერგიით არის აღსავსე, იგი მკაფიოდ განსაზღვრავს საკუთარ მიზნებს. ავტორი კი „ჩაურევლობის“ პოზიციაზე დგას და ამით გმირს აძლევს წარმოჩენის, საკუთარი თავის წარდგენის საშუალებას. გმირის სახისა და ხასიათის განმსაზღვრელი თვისებაა ფორმულა „მე საკუთარი თავისთვის“, რაც რომანის მეტატექსტუალურ დონეზეც ვლინდება.

„99 ფრანკის“ ავტორმა ზუსტად იცის ის სიტუაცია, ზედმინუნით იცნობს ადამიანებს და ღრმად გრძნობს გარემოს, სადაც ამ ნაწარმოების გმირი – ოქტავი ტრიალებს. ეს არის უტყუარი შთაბეჭდილება, რომელიც რომანის ნაკითხვის შემდეგ მკითხველს რჩება. ოქტავ პარანგოს ცხოვრების ამბავი, რომელსაც მწერალი ამ რომანში მოგვითხრობს, ნაწილობრივ თავის პირად გამოცდილებას ეფუძნება, – როგორც ცნობილია, ისევე რო-

გორც ოქტავი – რომანის მთავარი პერსონაჟი, ბეგბედერიც სარეკლამო ბიზნესში მოღვაწეობდა და ძალიან კარგად იცნობდა რეკლამის სამყაროს, რომელსაც ასე დაუნდობლად დასცინის „99 ფრანკში“. რომანში ფარდა აქვს ახდელი სარეკლამო სფეროს შიდა სამზარეულოს, ხოლო რეკლამა გააზრებულია, როგორც მასობრივი განადგურების იარაღი, რაც ამ რომანის მიხედვით იმაში მდგომარეობს, რომ ადამიანებს აიძულებენ სიცოცხლისთვის საშიში, უხარისხო პროდუქციის გასაღებას. ავტორისთვის ჭეშმარიტების გამოხატვისა და მკითხველის გამოფხიზლების ერთგვარი საშუალება ცინიზმია. აი რას აცხადებს იგი თავის სადევნო გამონათქვამში: „ვცდილობ გამოგაფხიზლოთ, რომ მსოფლიოს სხვა თვალთ შებედოთ. ეს ცოტა როდია. სულაც არ მგონია, რომ ჩემი რომანები სამყაროს შეცვლის, მაგრამ ისინი დღევანდელ პრობლემებს უპასუხებს. ბევრს შოკში აგდებს ჩემი პერსონაჟების წინააღმდეგობრივი ბუნება, მაგრამ ეს ჩემი წინააღმდეგობებიც არის. ჩემი წიგნებით დაინტერესება იმან განაპირობა, რომ მკითხველი მათ გმირებში საკუთარ თავს ხედავს“.<sup>1</sup>

ნაწარმოების პროტაგონისტი, 33 წლის ოქტავ პარანგო – ავტორის პროტოტიპი – ევროპის ერთ-ერთ უმსხვილეს სარეკლამო სააგენტოში მუშაობს და თითქოს უპირისპირდება იმ ღირებულებებს, რომელზეც ეს სარეკლამო სააგენტო დგას, თუმცა თავად სწორედ ამ ღირებულებების შემქმნელი და გამპიარებელია. პარანგო მთელი რომანის განმავლობაში წუხს იმის გამო, რომ გამოუსწორებელი ნაძირალაა: „ჩვენ შეგვიძლია ყველაფერი გაყიდინოთ – რაც არ გჭირდებათ, რაც გძულთ, რისი ფულიც არ გაქვთ, თანაც ძალიან ძვირად... ასევე შეგვიძლია ყველაფერი გაგაყიდინოთ – თქვენთვის აუცილებელი ნივთები, თქვენი მეგობრები, თქვენი სული, თანაც ძალიან იაფად“. ოქტავის ეს სიტყვები თვითონ ავტორმა ერთ-ერთ ინტერვიუში განაცხადა, თუმცა რომანში აღარ შეუტანია, სამაგიეროდ, „ჯანსაღი საკვებისთვის“ მებრძოლი კრეატიული მენეჯერის ნამდვილ სახეს ავლენს, როდესაც ეს უკანასკნელი იოგურთისა და პეპსის რეკლამირებითა დაკავებული. მან კარგად იცის, რომ ძროხის რძე დიოქსინს შეიცავს, ხელოვნურ წყალსაცავში მოშენებულ თევზს ანტიბიოტიკებით კვებავენ, მარწყვში ცივი ზღვების თევზის გენია შეყვანილი, თამბაქოში ზაზუნის გენია, პომიდორში კი – ადამიანისა. ერთი სიტყვით, გმირი გვამცნობს ახალი ეპოქის დასაწყისის შესახებ, რომელსაც პირობითად შეგვიძლია „სარეკლამო ტოტალიტარიზმი“ და-

<sup>1</sup> ბეგბედერი 2012, 154.

ვარქვათ. ავტორი კი ამით სამყაროს დაღუპვის გარდაუვალობაზე საუბრობს, რადგან „ეს ცივილიზაცია ყალბ სურვილებზე დგას, რომლებსაც ძალით აღვიძებ შენს თავში“.<sup>2</sup>

რომანის ავტორი ოქტავის პირით სინანულნარევი ირონიით აცხადებს: „ყველაფერი იყიდება: სიყვარული, ხელოვნება, დედამინა, თქვენ, მე“,<sup>3</sup> ამ სიტყვების თქმის მიზეზს და საფუძველს კი გმირსაც და მკითხველსაც ირგვლივ არსებული რეალობა უქმნის. მაგალითად, ოქტავი აცხადებს: „მე ვარ ის ტიპი, რომელმაც ნაგავი უნდა შემოგასალოთ“, ცოტა ქვევით კი ამბობს: „ცხოვრებას თქვენს მოტყუებაში ვატარებ და ამისათვის კარგადაც მიხდიან, 13.000 ევრო მაქვს ხელფასი“.<sup>4</sup> კიდევ უფრო მძაფრდება ირონია და აშკარა დაცინვის სახეს იღებს ოქტავის შემდეგი სიტყვები: „როდესაც ტელევიზორს უყურებთ, მე თქვენს საყვარელ ფილმს ყველაზე მაგარ ადგილზე ვწყვეტ და ჩემი სარეკლამო ლოგოებით გიშლით ნერვებს. აქედან აღებული ფულით კი შვებულებას ხან სენ-ბარტში ვატარებ, ხან ლამუში, ხან ფხუკეთში, ხან კი სულაც ლასკაბანში“.<sup>5</sup> ან კიდევ: „თქვენი საყვარელი ჟურნალის ფურცლებს ჩემი სლოგანებით ვაჭრელებ. რა თქმა უნდა, ვერც ამ შემთხვევაში იქნებით კმაყოფილი. მაგრამ თქვენი ბუზღუნის სულ ცალ ფეხზე მკიდია: იმდენ მაყუთს ავიღებ, რომ რაც მომეპრიანება, იმას ვიყიდი“.<sup>6</sup> ორივე შემთხვევაში ირონია თითქოს სარკაზმშიც გადადის, თუმცა ფაქტია, რომ ოქტავი, ისევე როგორც ავტორი, არ იტყუება. მკითხველისთვის კი, რა თქმა უნდა, ნაცნობია ამ გარემოებებით გამონვეული არასასიამოვნო განცდები, რაზედაც ოქტავი მიაწინებს. თუმცა იგი არც საკუთარ თავს და თავისნაირ ადამიანებს ინდობს და აცხადებს: „ყოველთვის გამოძებნით საშუალებას, რომ ხალხის გასულელებით ბევრი ფული მოხვეტოთ“.<sup>7</sup> და მაინც, რატომ არის ოქტავი (ანუ ავტორი), ასე ცინიკურად განწყობილი რეკლამის მიმართ? ალბათ იმიტომ, რომ „სწორედ რეკლამას ევალება დაარწმუნოს

---

<sup>2</sup> ბეგბედერი 2012, 52.

<sup>3</sup> იქვე, 7.

<sup>4</sup> იქვე, 8.

<sup>5</sup> იქვე.

<sup>6</sup> იქვე.

<sup>7</sup> იქვე, 176.

მოქალაქეები, რომ ყველაფერი კარგადაა, როცა ყველაფერი ცუდადაა“.<sup>8</sup> მკითხველს არც ოქტავის მიერ ნათქვამ ამ ფრაზაში ეპარება ეჭვი. ბეგბედერმა გვიჩვენა ფსიქოლოგიური ზენოლის მეშვეობით ადამიანის გონებაზე, ცნობიერებაზე დაუფლების პროცესი: „ოოჰ, რომ იცოდეთ, რა სიამოვნებაა თქვენს ტვინში შეღწევა... თქვენი სურვილები თქვენ აღარ გეკუთვნით, რასაც მე გიბრძანებთ, თქვენც იმას ისურვებთ... ეს მე უნდა გადავწყვიტო დღეს, თუ რა მოგინდებათ თქვენ ხვალ“.<sup>9</sup> სარეკლამო სლოგანები კი უღერს, როგორც აქსიომები, რომელსაც ლამის მორალურ-ფილოსოფიური მაქსიმების როლი აკისრია. აი ერთ-ერთი მათგანი: „ვხარჯავ, ე.ი. ვარსებობ“,<sup>10</sup> დეკარტის ირონიული გაბათილება აქ ჭეშმარიტების შეცვლის ნიშანს წარმოადგენს. ტოტალური ირონია, რასაც ასე ჭარბად ვხდებით ამ ნაწარმოებში, პოსტმოდერნიზმის ერთ-ერთი მთავარი მახასიათებელია. ამგვარად, შეიძლება ითქვას, რომ საქმე გვაქვს პოსტმოდერნისტულ დისკურსთან, რასაც ავტორი სხვადასხვა ფორმით ავლენს.

საგულისხმოა ფრაზა, რომელსაც წიგნის პირველ ნაწილში ვხვდებით: „ჩვენ ვცხოვრობთ ადამიანის ადამიანზე ბატონობის პირველ სისტემაში, რომლის წინაშე თვით თავისუფლებაც კი უძლურია“.<sup>11</sup> საინტერესოა, რას უნდა გულისხმობდეს ავტორი? თუ უშუალოდ წიგნის სიუჟეტის მიხედვით ვიმსჯელებთ, რეკლამის ბატონობა უნდა ვიგულისხმოთ, რომელიც „მომხიბლავად იმორჩილებს“<sup>12</sup> ყველას და რომლისთვისაც ყველაფერი ნებადართულია. სხვა მხრივ კი, შეიძლება ზოგადად, თანამედროვე ადამიანის მდგომარეობა აქვს ავტორს მხედველობაში, როდესაც მიმართავს: „ხელ-ფეხი შეკრული გაქვთ ათასნაირი კრედიტით, ყოველთვიური გადასახადებითა და ქირით. რაო, ამას გარდა სულიერი მდგომარეობებიც გაქვთ? რას მელაპარაკებით?! რა პრობლემაა! აბა, ერთი გაიხედეთ: მილიონობით უმუშევარი გარეთ დგას და მოთმინებით ელოდება, როდის გაუთავისუფლებთ ადგილს“.<sup>13</sup> მკითხველს ეუფლება განცდა, თითქოს მის პრობლემებზე საუბრობენ, რაც კიდევ ერთხელ უსვამს ხაზს ნაწარმოე-

<sup>8</sup> ბეგბედერი 2012, 59.

<sup>9</sup> იქვე, 9.

<sup>10</sup> იქვე, 7.

<sup>11</sup> იქვე, 11.

<sup>12</sup> იქვე.

<sup>13</sup> იქვე, 12.

ბში რეალობის წარმოჩენის პრინციპს. მოკლედ „თანამედროვე მსოფლიოში ყველა უბედურია“,<sup>14</sup> რასაც ბეგბედერი შემდეგნაირად ხსნის: „უმუშევრები უბედურები არიან იმიტომ, რომ სამუშაო არ აქვთ, ხოლო ვინც მუშაობს, ისიც უბედურია თავისი სამუშაოს გამო“.<sup>15</sup> ამიტომაც ინტერესდება ოქტავი: „უნდა ვიკითხოთ, ადამიანის შემდგომი ცხოვრება თუ არსებობს, ისეთი სამყარო, სადაც პოსტადამიანური ღირსეული არსებები იცხოვრებენ, რომლებსაც სიმანხინჯის უსამართლობა ვერ დაჩაგრავს“.<sup>16</sup>

რა არის ოქტავ პარანგონიანი ადამიანების სამუშაოს მიზანი, რომლებიც ხელმძღვანელობენ პარადოქსული დევიზით: „ადამიანებს კრეტინებად ნუ მიიჩნევთ, მაგრამ ნუ დაგავინწყდებათ, რომ ისინი კრეტინები არიან“?<sup>17</sup> რა თქმა უნდა, დაარწმუნოს მომხმარებელი, – შეიძინოს ისეთი პროდუქტი, რომელიც მალე გაცვდება და მწყობრიდან გამოვა. მწარმოებლები ამას „მორალური ცვეთის დაპროგრამებას“<sup>18</sup> ეძახიან. ოქტავს და მისწარიებს კი ევალებათ, ყველაფერზე თვალი დახუჭონ და სულიერი მდგომარეობა, გრძნობები თავისთვის შეინახონ. ისინი ხომ წლების განმავლობაში უსიტყვოდ აკეთებენ იმას, რასაც ავალევენ, ისე, რომ ხმა ერთხელაც არ აუმაღლებიათ ამ სიბინძურის წინააღმდეგ. მაგრამ „შეიძლება, შენ რომ შენი საქმის კეთებაზე უარი გეთქვა, ყველაფერი სხვანაირად ყოფილიყო...“<sup>19</sup> – აცხადებს ავტორი და საყვედურობს გმირს, რომელსაც არაფერი გაუკეთებია იმისათვის, რომ სამყარო სხვანაირად მოეწყო და ადამიანთა ცხოვრებისთვის მეტი ხალისი მიენიჭებინა. მას ხომ, ისევე როგორც სხვებს, ამ სასიკვდილო ცოდვაში უდგას ფეხი და ახლა დანაშაულზე წასწრებულივით ველარც იქით მიდის და ველარც აქეთ, ანუ, როგორც ავტორი ამბობს: „ღმერთმა რა სასჯელიც მოგივლინა, ესეც კარგად მოგეხსენება: შენ ხომ უკვე ჯოჯოხეთში ცხოვრობ“.<sup>20</sup> მართალია, ავტორს გმირისთვის გამოაქვს ეს განაჩენი, რაც შეიძლება შევაფასოთ, როგორც ფიქციის გამოვლინება, თუმცა რჩება შთაბეჭდილება, რომ საკუთარ თავს უფრო საყვედურობს უმოქმედობას, ვიდრე

---

<sup>14</sup> ბეგბედერი 2012, 59.

<sup>15</sup> იქვე.

<sup>16</sup> იქვე, 123.

<sup>17</sup> იქვე, 24.

<sup>18</sup> იქვე, 53.

<sup>19</sup> იქვე.

<sup>20</sup> იქვე, 54.



გმირს. გამოგონილი პერსონაჟის თხრობა და გამომგონებლის ნაამბობი აქ ერთმანეთს იმგვარად ერწყმის, რომ ჭირს განასხვაო, სად მთავრდება რეალობა და სად იწყება ფიქცია.

„99 ფრანკის“ ავტორი, ცდილობს რა საკუთარი სათქმელი მკვეთრად გამოხატოს, მკითხველს თითქოს თანამედროვე სამყაროსა და საკუთარი თავის მიმართ შიშის, სიძულვილის და პროტესტის გრძნობას უნერგავს, რაც თვით ავტორისთვის ნამდვილად დამახასიათებელია, თუმცა პარადოქსულია ის, რომ მას არასდროს უცდია ამ სამყაროდან გაქცევა. იგი მთელი რომანის მანძილზე გმირს არ უპირისპირებს თავის გარე დამკვირვებლის პოზიციას, რათა მხოლოდ ფინალში გამოავლინოს თანამედროვე ადამიანის ინდივიდუალისტური მისწრაფებების სიყალბე.

ოქტავ პარანგოს ეყო ნებისყოფა და გამბედაობა, რომ გაელაშქრა უსამართლობის წინააღმდეგ, იგი საბოლოოდ „გამოფხიზლდა“: „ყველაფერი წარმავალია და ყველაფერი იყიდება, ადამიანიც ისეთივე პროდუქტია, როგორც სხვა დანარჩენი, მასაც გააჩნია ვარგისიანობის განსაზღვრული ვადა. ამიტომაც გადავწყვიტე, ოცდაცამეტი წლის ასაკში სამსახურისათვის თავი გამენებებინა, თანაც, როგორც მოგესხენებათ, საუკეთესო ასაკია აღდგომისათვის“<sup>21</sup>, თუმცა მისი პიროვნული ტრაგედია სხვა რამეშია – მას უკეთესობისკენ შეცვლის ძალა აღარ შესწევს. შეიძლება, ვივარაუდოთ, რომ მკითხველი სწორედ ოქტავის „გამოფხიზლებით“ არის მოხიბლული, რადგან თანამედროვე ტექნოლოგიებსა და „დარეკლამებულ სამყაროში“ მცხოვრები ადამიანები სწორედ თავიანთი ოცნების ასრულებას – ამ ყველაფრისგან თავის დაღწევის შესაძლებლობას – ხედავენ ამ გმირის მოქმედებასა და ზოგადად ამ წიგნში. ოქტავის წასვლა სამსახურიდან ფიქციაა, როგორც ვიცით, ავტორსაც მოუხდა სარეკლამო სააგენტოს დატოვება, განსხვავება მათ შორის ისაა, რომ პირველი წარმოსახვის შედეგად ტოვებს სამსახურს, ხოლო მეორე აიძულეს, დაეტოვებინა იგი, რაც სწორედ „99 ფრანკს“ უკავშირდება. ბეგბედერის სასარგებლოდ უნდა ითქვას, რომ იგი სინამდვილის მხილებისას გაბედული, უშიშარი და გულწრფელი მწერალია. შეუძლებელია, ზღვარი გაავლო მის ფიქციასა და ნამდვილს შორის, რადგან ზოგჯერ ფიქცია უფრო დამაჯერებელია, ვიდრე თვით სინამდვილე.

ბეგბედერის ეს რომანი პოლემიკურია და გამსჭვალულია დროის სულისკვეთებით. მწერალი აქცენტს აკეთებს რა ცხოვრების აბსურდულ

<sup>21</sup> ბეგბედერი 2012, 7.

მხარეზე, გამოაქვს დასკვნა: ადამიანი უმწეოა თანამედროვე სამყაროში, ნიჰილიზმი, ცხოვრების სიცარიელე, ერთგვარ სენად იქცა სამყაროში, სადაც პირველადი და პრიორიტეტული ბიოლოგიური ინსტინქტია. როგორც ვიცით, მარადიულ ღირებულებათა სკეფსისი, კრიზისულობა, პოსტმოდერნისტული მსოფლხედვისთვისაა დამახასიათებელი, რომელსაც „99 ფრანკის“ ავტორი ხშირად ავლენს.

მწერლის აზრთა პოსტმოდერნისტული თამაში აბსურდის თეატრის ესთეტიკას ემსგავსება, სადაც ხალხი რეკლამისტთა ხელში მარიონეტებად ქცეულა. ავტორი თავად გვაძლევს საშუალებას, რომანის ჟანრი იდენტიფიცირებულ იქნეს როგორც ანტიუტოპია და განიხილავს მას შესაბამისი ჟანრობრივი ტრადიციის ფარგლებში. მისმა პოსტმოდერნისტულმა ანტიუტოპიამ ცივილიზაციის თანამედროვე სისტემა ყველაზე უკიდურესი ფორმით აჩვენა. ეპიგრაფითა და რომანის ბოლო ფრაზით „კეთილი იყოს თქვენი მობრძანება უკეთეს სამყაროში“, <sup>22</sup> რომელიც ამ რომანის ალუზიას წარმოადგენს, ანტიუტოპიური იდეის – „აიძულოს ადამიანი, შეიყვაროს მონური მდგომარეობა“ – წრე იკვრება. რომანის პოეტიკის ასოციაციურობა იმდენად აფართოებს ტექსტის ისტორიულ-კულტურულ ჩარჩოებს, რომ „99 ფრანკი“ (ნიგნის ფასი) გადადის ინტელექტუალური თხრობის ფორმაში, სადაც ერთმანეთს თავისუფლად ერწყმის გამოსატყვის სხვადასხვა პლანი. პოლიტიკურ ალუზიათა სიღრმე და ძალა საშუალებას გვაძლევს, შევაფასოთ ბეგბედერი, როგორც ორუელის ტრადიციათა პირდაპირი მემკვიდრე, თუმცა ისინი განსხვავდებიან თხრობის მანერით: ორუელთან დიდ როლს ასრულებს მინიშნება, ხოლო ბეგბედერი პირდაპირ ასახელებს პოლიტიკურ პირებს, ფაქტებს და მათ მუდმივად ირონიულ კონტექსტში მოიხსენიებს.

ამგვარად, „99 ფრანკის“ მაგალითზე, ჩვენ აღვწერეთ, როგორ გარდაიქმნება რეალობა ფიქციად მხატვრულ ლიტერატურაში და რა ხერხებს, საშუალებებს მიმართავს ავტორი მის გადმოსაცემად. აქედან გამომდინარე, შეიძლება დავასკვნათ: „99 ფრანკი“ ავტობიოგრაფიული ნაწარმოებია და შეიცავს როგორც რეალობიდან აღებულ ფაქტებს, ისე ფიქტიურ ელემენტებს: ავტორი ყველა საკუთარ ცხოვრებას, მაგრამ უფრო რომანული ფორმით, შეცვლილი სახელებით და ზოგ შემთხვევაში მხოლობითი რიცხვის მესამე პირში; მისი პერსონაჟები ალევორიული ხასიათისაა და ზოგადად თანამედროვე ადამიანის სახეს წარმოადგენენ;

---

<sup>22</sup> ბეგბედერი 2012, 200.

რეალობის მძაფრად გასააზრებლად, გამოგონილი პერსონაჟის თხრობა და გამომგონებლის ნაამბობი ერთმანეთს ერწყმის. ხშირად გამონაგონი აღემატება დოკუმენტალურ ფაქტებს, რის გამოც იგი უფრო მეტადაა სარწმუნო, ვიდრე ნამდვილი ფაქტი. „99 ფრანკი“ ფიქცია ხდება საკუთარი მე-ს ძიების საშუალება; მწერლის მიერ ავტოალუზიების და ორეულების გამოყენება მხატვრული ობიექტივაციის ავტორისეულ პრინციპს ეყრდნობა, ხოლო მის მიერ გამოყენებული „ავტორის ნილაბი“ პოსტმოდერნისტული ხერხია; ნაწარმოებში მრავლად ვხვდებით პოსტმოდერნიზმის სხვა ნიშნებსაც; „99 ფრანკი“ სინამდვილეს გვანვდის უხეშად, აღწერს მას მთელი თავისი სიბინძურით, რის გამოც „ვულგარული ნატურალიზმის“ ნიშნებად შეიძლება ჩავთვალოთ; ავტორი, აღწერს რა ყოფიერების პრობლემებს, არ ტოვებს თითქმის არცერთ უხემ ფაქტს, რაც კი მის ირგვლივ მომხდარა, თუმცა მისი გარდაქმნა ესთეტიკურად და ლიტერატურის ფაქტად ზოგჯერ ნაკლებად ხდება; მოცემულ ნაწარმოებში უზნეობა წარმოდგენილია, როგორც ბუნებრივი, ჩვეულებრივი მდგომარეობა, რომლის გამოსწორებაზეც საუბარი არაა; საბოლოოდ შეიძლება ითქვას, რომ მართალია, „99 ფრანკის“ გმირი, ოქტავ პარანგო გარკვეული ნიშნებით ჰგავს ავტორს, თუმცა, ავტობიოგრაფიული ელემენტების და პერსონაჟი-ორეულების გამოყენებით ბეგბედერი უბრალოდ იყენებს მწერლის უფლებას მხატვრულ გამონაგონზე.

### **ბიბლიოგრაფია**

#### **References**

**ბეგბედერი 2012:** ბეგბედერი ფ. 2012, *99 ფრანკი* (50 ნიგნი, რომელიც უნდა წაიკითხო, სანამ ცოცხალი ხარ), თბილისი

### **Tamila Davitadze**

#### **Fictionalizing Actual Facts and Events in the Modern French Novel (according to Frédéric Beigbeder's novel '99 Franks')**

We have studied a novel '99 Franks' by the notoriously famous French author, Frédéric Beigbeder to dwell upon the contemporary writer's descriptive manner. Beigbeder, as a writer has a detailed understanding of the situation and excellent knowledge of the human nature, as well as a customary sense of the

community with whom Octave, the main hero of the novel, socializes. This is the impression that the novel undoubtedly makes. The history of Octave Parango's life is partially based on the personal experience of the author himself. As is known, Beigbeder, like Parango, worked in the industry where commercials are made, and was closely related to the world of advertising: the world which he mocks so outright in his novel '99 Franks'. It is worthwhile to mention that Beigbeder was fired from the company upon publishing the novel. However, he had predicted that, stating his expectations aloud. From the literary point of view, it is interesting how the author transformed the real facts and events into the fictional ones, applying various devices. The aim of the presented paper is to study the author's attitude and approach to the depiction of the facts and the extent of bias or objectivity in this regard.

The novel unfolds an unbiased picture of the sinful advertising business and reports relentlessly the crazy and mercurial world where humans hate one another, recklessly wasting their lives. In short, the novel is a reflection of XXI century, exposing the emotions characteristic to the reality. It contains details of the versatile and scandalous life of the writer himself.

Throughout the narrative, the author changes the situations on his own right, not to violate the interrelation between the subject or the object of the narration and the personal pronoun. The objective narrator bases his narrative on the personal 'biographic values', and the reader 'listens' to the continuous dialogue between the author and the hero throughout the discourse.

The novel '99 Franks' is conceived to represent the author's alter-ego with the central character, Octave Parango and his emotive world.

The associative poetics of the novel extends the historic-cultural frames of the novel to take "99 Franks" (price for a book) to the next level – an intellectual narrative, where various plans of expressions are interpolated. For instance, the depth and force of the political allusions encourage the reader to assess Frédéric Beigbeder as a direct successor of Orwellian traditions. However, the two authors differ in the manner of narration. Orwell's implications play a great role, and Beigbeder directly names the political figures and facts, permanently attacking them with a biting irony.

'99 Franks' is an autobiographic novel which combines elements of both reality and fiction. The author narrates much of his own life story; however, he renders it in a literary discourse and frames it into a novel occasionally changing the names, and in some cases using the third person, singular. Thus,

in the novel '99 Franks' the fictional becomes a means for seeking oneself. The novel exposes a rough picture of the reality, describing the filth it might have, and due to it we may assume the novel as a specimen of the vulgar naturalism. The author, describing the existential problems, does not leave unattended a single case of incivility that occurred in his proximity. However, he almost never tries to transform them aesthetically, or represent them adorned with literary devices. The immorality is represented in its natural colours, as a habitual state of affairs and there is no attempt made to veil them. One should add that the specifics of the literary mastership has always been perceived to be an ability of aesthetic transformation of the brazen facts of the reality, however, the depicted immorality also has an aesthetic value in case the author views it from the opposite, i.e. ethical side.

## ხათუნა გოგია

### აკაკი წერეთლის „ქებათა ქება“ და ერნესტო კარდენალის „ნიგნი სიყვარულზე“

(შედარებითი ანალიზი)

ჟურნალ „აფრის“ 2015 წლის მე-20 ნომერში დაიბეჭდა ნიკარაგუელი მწერლისა და სასულიერო მოღვაწის ერნესტო კარდენალის „ნიგნი სიყვარულზე“ (ქართულად თარგმნა ათონის წმ. მთაზე მოღვაწე ბერმა ერმოლასმა (ჭეჭიამ). ერნესტო კარდენალი არის XX საუკუნის ესპანურენოვანი ლათინურამერიკელი მწერალი. ნიკარაგუის ლიტერატურის კრიტიკაში იგი თავისი არაორდინარული პოლიტიკური და თეოლოგიური შეხედულებების გამო მოაზრებულია საკამათო პერსონად, მაგრამ ისიც აღნიშნულია, რომ მის გარეშე არ შეიძლება თანამედროვე ლათინურამერიკული ლიტერატურის განხილვა. იგი ითვლება XX საუკუნეში ლათინური ამერიკის ქრისტიანულ (კათოლიკურ) ეკლესიაში აღმოცენებული მოძრაობის რადიკალ წარმომადგენლად, რომელიც ცნობილია „გათავისუფლების თეოლოგიის“ (Liberation theology) სახელით. ამ მოძრაობის არსის ძირითადი ფორმულირება ეკუთვნის ამავე მოძრაობის წარმომადგენელ ლეონარდო ბოფის: „არა ეკლესია, არამედ ადამიანი უნდა იდგეს სარწმუნოების ცენტრში“; „სოციალური სტრუქტურის შეცვლა აუცილებელია, რათა შეიცვალოს პიროვნება“.

ერნესტო კარდენალი აქტიურად იყო ჩართული ნიკარაგუის რევოლუციურ მოძრაობაში დიქტატურის წინააღმდეგ. ის, ერთ დროს მღვდელი და პოეტი, ნიკარაგუაში რევოლუციის შემდეგ, 1979-1987 წლებში, კულტურის მინისტრიც გახდა. მოგვიანებით იგი განაყენეს მღვდლობისაგან თავისი პოლიტიკური საქმიანობის გამო. კარდენალი მისი ცხოვრებით ერთდროულად სასულიერო ღვაწლსაც სწევდა და საეროსაც. მისი ბიოგრაფია მოწმობს, რომ ზღვარი ამ ორ სფეროს შორის მისთვის არ არსებობდა. მისთვის ხელოვნება, რელიგია და ქვეყნის უკეთესი მომავლისთვის ბრძოლა ერთმანეთს არ გამოირიცხავდა. კარდენალი თავისი პოეზიით მხარს უჭერდა რევოლუციას. ეს არ ნიშნავს, რომ იგი ე. წ. „სოციალისტურ რეალიზმს“ სცნობდა და ხელოვნებას წმინდა პოლიტიკურ პროპაგანდად მიიჩნევდა. ყველაზე დიდი ღირსება კარდენალის პოეზიისა

აკაკი წერეთლის „ქებათა ქება“ და ერნესტო კარდენალის „ნიგნი სიყვარულზე“

არის დელიკატური დამოკიდებულება პოლიტიკური და სოციალური პრობლემებისადმი და მათი ირიბი კრიტიკა თანმიმდევრული ბრძოლის პროცესში.

კარდენალის ლექსები დასამახსოვრებელი და მნიშვნელოვანია ტექნიკური სიახლეებითა და პრობლემებისადმი დამოკიდებულებით. თავისი ესთეტიკური სტანდარტებით მას ადარებენ ეზრა პაუნდს.<sup>1</sup>

ერნესტო კარდენალი ათ წელზე მეტი ხნის განმავლობაში (1976-1979 წწ.) იმყოფებოდა სოლენტინამის კუნძულზე, სადაც შექმნა „ნიგნი სიყვარულზე“ (*Vida en el Amor*), რაც არის კარდენალის მისტიკური გამოცდილება დაწერილი პოეტური პროზით, შინაარსობრივად ჰგავს ჰიმნს, რადგან დაწერილია შესხმის, ხოტბის ალტაცებული ინტონაციით. ნიგნი გამოიცა 1970 წელს ტომას მერტონის წინასიტყვაობით.

ათასწლეულების განმავლობაში ქრისტიანული მისტიციზმის ენა მიუწვდომელი და უცხო იყო ერისკაცისთვის მისი სპეციფიკურობის გამო. სიცოცხლის სიყვარული, მინიერი სიხარული და ბედნიერება თითქოს უპირისპირდებოდა ქრისტიანულ რწმენას.

კარდენალი ზღვარს შლის ხელოვნებასა და თეოლოგიას შორის. იგი პოულობს სწორ ინტონაციას, რათა დააკავშიროს ორივე: მკითხველს აგრძნობინოს ესთეტიკური სიამოვნება და, ამასთანავე, განამტკიცოს რწმენაში.

კარდენალი ლიბერტიანული თეოლოგიის წარმომადგენლად ითვლება. მან მოახდინა რევოლუცია სულიერებაში, როცა პოეტურად გამოხატა, რომ ღმერთი სიცოცხლეა სიყვარულში, იგი უცხო და მიუწვდომელი კი არ არის, არამედ ყველაზე ბუნებრივი და უახლოესი თანაზიარია ადამიანის ნამდვილი ბუნებრივი არსისა. მისი ყურის გდება ადამიანის ბუნებრივი მისწრაფებაა, ყველაზე დიდი სიხარულისა და ბედნიერების წყაროა, თვითონ სიცოცხლეა. კარდენალისთვის თავის ღრმა და რეალურ რწმენას ხელი არ შეუშლია, ებრძოლა თავის ქვეყანაში დიქტატურისა და ჩაგვრის წინააღმდეგ. პირიქით, მისთვის ღვთის სიტყვა ხდება იარაღი. მის ნააზრევში არ კნინდება არც რწმენა, არც მინიერი სიხარული და აქტიური ცხოვრებისეული პოზიცია. იგი არ უარყოფს ცხოვრებით ტკბობას, თუ ამ ყველაფერს სულიერი გამოცდილების გაღრმავება მოჰყვება.

---

<sup>1</sup> <http://www.laprensa.com.ni/2007/06/16/suplemento/la-prensa-literaria/1744882-enfoque-a-la-poesia-de-salomon-de-la-selva>

ნიგნის კითხვისას გრძნობ უდიდეს სულიერ თავისუფლებასა და სიხარულს, გულწრფელ ერთიანობას ღმერთთან. ეს სწავლება ცდება ყველა იმ რელიგიურ ფორმულას, რომელიც უკავშირდება რიტუალურობასა და ფორმალობას.

ნიკარაგუელი მწერლის შეხედულებები, რომელიც მჟღავნდება ზემოთ ნახსენებ ნიგნში, ენათესავება ქართველი მწერლის, აკაკი წერეთლის, ლექსის „ქებათა ქებას“ იდეებს. გვსურს ეს მსგავსება ვაჩვენოთ მაგალითების მოხმობით ორივე ნაწარმოებიდან.

აკაკი წერეთლის (1840-1915 წწ.) ცხოვრებისა და მოღვაწეობის გზა ბევრად წინ უსწრებს კარდენალისას (დაიბადა 1925 წ.) ქრონოლოგიურად. აკაკი XIX-XX საუკუნის მიჯნის მოღვაწეა, ხოლო ერნესტო კარდენალი კი – XX საუკუნისა. მათი ნააზრევის შედარების საფუძველს იძლევა მათი მსოფლმხედველობის მსგავსება და დამოკიდებულება ფუნდამენტური თეოლოგიური საკითხებისადმი. მსგავსია მათი სამყაროს აღქმის სპეციფიკა, გამოხატვის ინტონაცია და ექსპრესია. თუმცა, ორი ნაწარმოები, რომლებსაც ჩვენ ერთმანეთს ვადარებთ, ჟანრობრივად განსხვავდება ერთურთისგან: კარდენალის თხზულება მხატვრული ღვთისმეტყველება, მისტიკურ-პოეტური პროზაა, აკაკის „ქებათა ქება“ კი ლირიკული ნიმუში. ეს განსხვავებანი არ ქმნის პრობლემას მათი შედარების დროს, რადგან საუბარია მსოფლმხედველობრივ ნათესაობაზე. ეს კი შეიძლება ნებისმიერ ჟანრში გამოვლინდეს.

ორიოდე სიტყვით აკაკის ლექსის სათაურის პოეტიკას შევეხოთ. „ქებათა ქება“ არის ძველი აღთქმის ერთ-ერთი ნიგნის, ებრაული პოეზიის ულამაზესი შედეგის **სოლომონის სიმღერის** ქართული თარგმანის სათაური. იგი შედგება ექვსი სიმღერისაგან და დანერილია სასიყვარულო დიალოგის სახით. „ქებათა ქება“ ებრაულ ენაზე სიტყვასიტყვით „სიმღერათა სიმღერას“ ნიშნავს, ანუ ეს ფრაზა იდეის ზეაღმატებულობაზე მიუთითებს (შდრ. გამოთქმა „ზეცათა ზეცა“).

ერნესტო კარდენალის ნიგნის სათაური „ნიგნი სიყვარულზე“ ნიშნავს „ნიგნი ღმერთზე“, რადგან სიყვარული საღვთო სახელია. ორივე თხზულება მისტიკური საგალობელია, ჰიმნი წარმოთქმული მათ მიერ, რომლებმაც „ცხოვრებისეულ ყველა მტანჯველ კითხვაზე ამომწურავი პასუხი მიიღეს“ და გვიმხელენ აღფრთოვანებას, რაც ამ ძიებისა და აღმოჩენის გზაზე განიცადეს. ამ ლოგიკით კარდენალის თხზულებაც ქებათა ქებაა. ორივეგან შემოქმედი აღქმულია, როგორც პერსონიფიცირებული, განსხეულებული გრძნობა – სიყვარული. ამ ნაწარმოებებს წერენ ის



აკაკი წერეთლის „ქებათა ქება“ და ერნესტო კარდენალის „ნიგნი სიყვარულზე“

ადამიანები, რომლებიც აღსავსენი არიან მთელი სამყაროს სილამაზით, გრძნობენ შემოქმედის სიბრძნესა და ძალას, მის მზრუნველობას ქმნილებებისადმი და ტკბებიან დაცულობის გრძნობით მოგვრილი სიმშვიდით: **„სხვებმა სვან ღვინო, მე უღვინოდაც მთვრალი ვარ პირად ბედნიერებით და ნეტარებას მიმრავალკეცებს მიდამო მისის მშვენიერებით“**.<sup>2</sup> ასე იწყება აკაკის ლექსი. კარდენალი კი წერს: **ტყე, უდაბნო, ვარსკვლავებით მოჭედული ზეცა და მთები იმისთვის შეიქმნა, რომ ჩვენ მათ უზადობაში ჩავიდრიოთ. ყველა ქმნილება გამუდმებით გვიმტკიცებს ღვთის არსებობას, გვახსენებს მის სილამაზეს და უსაზღვრო სიყვარულს ჩვენდამი. ბუნების უწყვეტი მუშისკაც ამიტომ ატკბობს სმენას და ულამაზესი პეიზაჟებით ესაღბუნება ჩვენს მხედველობას. „ჩვენი შემოქმედის სილამაზის აღქმა მხოლოდ მისი ქმნილების სილამაზის ტკბობით შეგვიძლია. მისი სილამაზის გაგების სხვა გზა არ არსებობს“**.<sup>3</sup>

აკაკი წერეთელსაც მიდამო უმრავალკეცებს ნეტარებას, რადგან თითოეულ ქმნილებაში: ბულბულში, ვარსკვლავსა თუ ვარდში ადამიანის ენით გამოუთქმელი ღვთის სილამაზის ნაწილსა და მის ანარეკლს ხედავს. ეს ჩანს არა მხოლოდ „ქებათა ქებაში“, არამედ მის სხვა ლექსშიც: **„ბულბულს ყურს ვუგდებ, ვარდს ვყნოსავ,/ვარსკვლავს შევეყურებ ღვთისა/და რასაცა ვგრძნობ მე იმ დროს/ვერ გამომითქვამს ენითა!“**<sup>4</sup> ეს პოეტის მყარი შინაგანი რწმენაა და არა დროებითი განწყობა.

ისმის კითხვა: გულისხმობენ თუ არა „მიდამოს სილამაზეში“ აკაკი და კარდენალი მხოლოდ ლანდშაფტის მშვენიერებას, თუ აქ, პირველ რიგში, ადამიანი მოიაზრება, როგორც შესაქმის გვირგვინი, ყველაზე დიდი საოცრება, ხატი და მსგავსი შემოქმედებითი ძალმოსილებით: მხოლოდ მას შეუძლია შექმნილთაგან შემოქმედის შეცნობა, მატერიალურ სილამაზეში არამატერიალურის ქვრეტა და აღფრთოვანება. ადამიანის განუმეორებლობის დანახვის გარეშე ლანდშაფტის სილამაზეს ფასი არა აქვს. აკაკის ლექსის მერვე სტროფში ნათქვამია: **„ბუნების მაყრულს, საქორწილოდ სრულს, ეკავშირება, ზე ემატება, – და ახლა მეც ვგრძნობ, საიდუმლოდ ვცნობ, რომ არის კაცში ღვთისა ხატება!“**<sup>5</sup> **„აჰა, ვგრძნობ მეცა, რომ არის ზეცა, აღვსილი რაღაც ძალით საგზნობით,**

<sup>2</sup> წერეთელი 1988, 245.

<sup>3</sup> კარდენალი 2015, 231.

<sup>4</sup> წერეთელი 1988, 431.

<sup>5</sup> იქვე 1988, 246.

**და ეს ქვეყანა, ყოვლგნით ყველგანა, თავს უხრის შემქმნელს მაღლით საგრძნობით!**<sup>6</sup>

იგივე აზრს ერნესტო კარდენალი არაერთგზის აფიქსირებს: „ჩვენ – ადამიანები – ვართ ღვთის სიმბოლონი. ყოველ ჩვენგანში ღვთის ხელნერაა დავანებული. ჩვენი არსება უფლის მიერ მთელი სამყაროსთვის გამოგზავნილი კეთილი სახარება და ცნობაა; მან დაგვაყენა შესაქმის ცენტრში, როგორც თავისი უნშიდესი და ულამაზესი სიტყვა, როგორც თავისი სახება და ხატება!“<sup>7</sup>

**„ბუნება თავისი არსით რელიგიაა. ნეტარია გონება, რომელიც ხილულ საგნებში უხილავს შეიცნობს.“**<sup>8</sup>

ხილული ბუნება უფლისა და მისი სილამაზის მხოლოდ აჩრდილია. მისი თითის ანაბეჭდებს ვპოულობთ მატერიის ყოველ ნატეხზე. ყველა ქმნილება სრულყოფილია და უნაკლო. ყველაფერი უდიდესი სიბრძნითაა შექმნილი: ყვავილი, წყალი, ვარსკვლავი, ტყე თუ ბალახი: „ყვავილთა ენა – არს სუნნელთ ფშვენა, საგალობელად აღმა კმეული, წყალთა ჩქრიალი, ფოთოლთ შრიალი, ბალახთ ბიბინი რალაც გრძნეული, დახეთ ამ მთვარეს, სხივმომფინარეს, თითქოს ტკბილ სევდით ივსებსო გულსა!.. მოკაშკაშენი, მოთამაშენი, ვარსკვლავნი ირგვლივ აბმენ ფერხულსა“.<sup>9</sup>

კარდენალი კი იმავე იდეას ასე გადმოსცემს: „ყოველი ქმნილება ღმერთზე ლაპარაკობს, მას ამხელს, მისკენ მიილტვის: ვარსკვლავებით მოჭედილი უსაზღვრო ცა და პატარა ჭრიჭინაც; უსასრულო გალაქტიკებიც და მორცხვი ციყვიც, რომელსაც ყველაფრის ეშინია და ყველას ემალება, ყველა ვარსკვლავი, რისგანაც სხვა ვარსკვლავები წარმოიშვა და რომელმაც პირველსაწყისი მატერია შექმნა. მათი გაუცნობიერებელი ყველა მოქმედება სინამდვილეში არის მისწრაფება ღვთისაკენ. მთელი სამყარო სიმშვიდეს მხოლოდ მასში პოულობს“.<sup>10</sup>

გონება და განსჯა პრაგმატულობასთან, მერკანტილურ ინტერესებთან, ცივ ლოგიკასთან და მკაცრ სტერეოტიპებთან ასოცირდება, რაც გულს მუდამ უშლის ხელს. მას ბიბლიით შთაგონებული ხედვა უდევს

<sup>6</sup> წერეთელი 1988, 245.

<sup>7</sup> კარდენალი 2015, 250.

<sup>8</sup> იქვე.

<sup>9</sup> წერეთელი 1988, 246.

<sup>10</sup> კარდენალი 2015, 238.

აკაკი წერეთლის „ქებათა ქება“ და ერნესტო კარდენალის „ნიგნი სიყვარულზე“

საფუძვლად: უფალს ეკითხებიან: სად არის სასუფეველი, რომელზეც ქადაგებს, დედამიწის რომელ მხარეს უნდა ეძიონ იგი, აღმოსავლით თუ დასავლით, ჩრდილოეთით თუ სამხრეთით? პასუხი ასეთია: „სასუფეველი ცათა შორის თქვენთა არს“, ანუ სასუფეველი ცათა ჩვენში – ჩვენს გულშია იმ შემთხვევაში, თუკი მასში არ არის მდაბალი ზრახვები: შური, ბოროტება, ბოღმა, მრუშება. ანუ გული თავისუფალი უნდა იყოს, რომ ეს ნეტარება და ბედნიერება იგრძნოს. ბედნიერება დამოკიდებული არა გარეგნულ გარემოებებზე, არამედ გულის შინაგან მდგომარეობაზე. აკაკის ეს ლექსიც დასტურია იმისა, რომ პოეტის წმინდა გული პოულობს ბედნიერების სანეტარო წამსა და სიმშვიდეს. მასთან შედარებით ყველაფერი აბსურდია და ამაო. აკაკის ლექსის მეორე სტროფში დაპირისპირებულია გონება და გული, ანუ განსჯა და გრძნობა. უპირატესობა ენიჭება გრძნობას: **„ვიშ ამ საღამოს, მშვიდსა, საამოს, ტკბილ ნეტარებით შეზავებულსა!.. რა უცნაურად, მალლით ციურად სამოთხისაკენ იტაცებს გულსა, რომ საიდუმლო, სასიქადულო, კაცსაც ბუნების შეატყობინოს და, სადაც ქკუა სცდება და სტყუა, იქ მართო მხოლოდ გულს აგრძნობინოს!“**<sup>11</sup>

იგივე სათქმელი ჩანს კარდენალის ფრაზაში: **„მიუხედავად იმისა, რომ ღმერთი ყველგანაა, თვით ბროდვეიზეც კი, მისი ხმის გაგონება მხოლოდ საკუთარი გულიდანაა შესაძლებელი“**.<sup>12</sup>

პირუტყვი ადამიანისაგან იმით განსხვავდება, რომ ვერ შეიცნობს შემოქმედს და არ არის თავისუფალი: ერთნაირ გარემოებაში ერთნაირი ინსტინქტით მოქმედებს და არა არჩევანით, თვითონ ვერ ქმნის ვერაფერს. ამიტომ ბედნიერი არასდროსაა, მხოლოდ კმაყოფილება შეიძლება იგრძნოს. თუ ადამიანიც მხოლოდ ინსტინქტების დაკმაყოფილებას სჯერდება, პირუტყვს ემსგავსება, შემოქმედს კი განემსგავსება და შეურაცხყოფს: **„შენ, ვისაც უგნურთ უმეტესობა ვერ გიგრძნობს, ვერც გცნობს, მხოლოდ ცილს გნამებს, და შენ მაგიერ შენის სახელით ის აღიარებს პირუტყვულ წამებს“**.<sup>13</sup>

თუ რას ნიშნავს პირუტყვული წამების აღიარება, ერნესტო კარდენალი უფრო ვრცლად განმარტავს: **„ზოგჯერ ადამიანები თავგამოდებით ეჭიდებიან გრძნობათა სიხარულს. ისინი ღმერთს ეძებენ, მაგრამ სხვაგან,**

<sup>11</sup> წერეთელი 1988, 246.

<sup>12</sup> კარდენალი 2015, 239.

<sup>13</sup> წერეთელი 1988, 247.

**სხვა რამეში: ფულში, ალკოჰოლსა და გართობაში. ეს მცდარი მცდელობა სასონარკვეთილების საფუძველი ხდება. ასე ძალაუნებურად მიდიან დანაშაულამდე, ჭკუიდან შეშლამდე ან თვითმკვლელობამდე. ისინი ბედნიერებას ეძებენ სასაცილო და პრიმიტიულ ნივთებში და მთელ თავიანთ ცხოვრებას იხეილ ენერგიას ტყუილუბრალოდ ხარჯავენ, რომელიც, სინამდვილეში, ღმერთში სულიერი ნეტარების მოსაპოვებლად არის განსაზღვრული“.**<sup>14</sup>

აკაკის ლექსში ისმის ადამიანური ბუნებისათვის ყველაზე გასაგები საღვთო სახელი – სიყვარული. მხოლოდ სიყვარულს (უფალს) აქვს ძალ-მოსილება, შეცვალოს ადამიანური ბუნება, გამოასწოროს და გარდაქმნას. აქვე აკაკი მაცხოვარს სხვა ტრადიციული სიმბოლოებითაც მოიხსენიებს, ესენია: ცისა და ქვეყნის კავშირი და შუამავალი, ციური ნიჭი, ენით გამოუთქმელი... ამ ნაწყვეტში კი ამ სახელით მიმართავს: „**შენ, სიყვარულო, ცისა და ქვეყნის კავშირო და თან შუამავალო! შენ, რომლის ერთ წამს, იმ სანეტაროს, მზად ვარ, სიცოცხლე მთლად ვანაცვალო!**“<sup>15</sup>

მისი შეცნობის ერთი წამი მეტად ღირებულია, ვიდრე მთელი სიცოცხლე. ამ წამისთვის ყველანაირი მსხვერპლის გაღება ღირს. ერნესტო კარდენალი ხშირად ახსენებს ამ სანეტარო წამს. აკაკის ლექსის ეს ნიუანსი თითქოს განიმარტება და გასაგები ხდება: „**სული, რომელმაც ეს წამები ერთხელ მანც განიცადა, ამიერიდან ვერცერთ სილამაზეს, ვერცერთ ბედნიერებას, ვერცერთ სიხარულს ველარ აღიქვამს. მისთვის სხვა ყველაფერი უაზრო ხდება. სულს მეტი აღარაფერი ეკარება, გარდა ამ ნეტარებისა. და ამ წამიდან მისი ცხოვრება უსასრულო მონატრებად და ტანჯვად იქცევა, რამეთუ ის ამიერიდან გადარეულია იმ სიყვარულისგან, რომელიც მან წამიერად იგემა. და ის მზად არის ყველა ტანჯვა და ყველა ტკივილი გადაიტანოს, რომ კიდევ ერთხელ, კიდევ ერთი წამით, თუნდაც ერთი წვეთი იმ ნეტარებისა ისევ შეიგრძნოს**“.<sup>16</sup>

აკაკი წერეთლის ლექსის მე-7-10 სტროფებში კვანძი იხსნება და ნათლად არის გაცხადებული სიხარულის მიზეზი: „**რამ ამამალლა? ვინ მაგრძნობინა ეს საიდუმლო, ღვთიური ძალა?.. ადამის ცოდვით მკრთალი ბუნება ძლევამოსილად გარდამიცვალა?! – შენ და მხოლოდ შენ, ციურო ნიჭო, გამოუთქმელო კაცთა ენითა... შენგან მგოსანი ფრთებშესხმული ვარ**

<sup>14</sup> კარდენალი 2015, 241.

<sup>15</sup> წერეთელი 1988, 247.

<sup>16</sup> კარდენალი 2015, 253.

აკაკი წერეთლის „ქებათა ქება“ და ერნესტო კარდენალის „ნიგნი სიყვარულზე“

**და მონავარდე აღმაფრენითა. ის არის ჩემი ტკბილი სიზმარი და მომხიბლავი მძლავრი ოცნება...სიყვარული რომ ტახტად უდგია, ეგვირგვინება პატიოსნება!..**<sup>17</sup>

კარდენალი კი იმავე იდეას ასე გამოხატავს: **„ღმერთი უსასრულო ბედნიერებაა, რადგან ის სიყვარულია“.**<sup>18</sup>

„ქებათა ქების“ მე-14-15 სტროფებში დროისა და სივრცის ძალიან რთული, თავისებური აღქმაა. ნინოს, თამარისა და ქეთევანის ერთმანეთისგან საუკუნეებით დაშორებული ეპოქები ერთ სიბრტყეში ჩანს, თითქოს, ხელჩაკიდებულები, შენათხზ-შეერთებულნი არიან. დროის სწორხაზოვნებისა და სივრცის ლოკალურობის ტრადიციული აღქმა სრულიად დარღვეულია: **„როცა ჭაბუკი გამოუცდელი მას თაყვანს ვცემდი თავდადებულად, ვხედავდი ნინოს, თამარს, ქეთევანს, იმაში შენათხზ-შეერთებულად“.**<sup>19</sup>

ადამიანი შეიძლება წლების სიმრავლეში გაახალგაზრდავდეს და ახალგაზრდა კი მოხუცი იყოს. ანუ ასაკის საზომი არა არის არც წუთი, არც საუკუნე, არამედ ის არის გონებისა და სულის მდგომარეობა (მდრ.: ის აღარა ვარ, რაც ვიყავ, ძნელი ყოფილა ჭალარა.... აქ ტრადიციული განწყობა და მიღწევა დროის განცდით გამოწვეული სტრესი ჩანს). მაგრამ „ქებათა ქებაში“ ამაოების განცდითა და ყოვლისწარმავლობით გამოწვეული სევდა დაძლიებულია. ამიტომ ე. წ. „მსოფლიო სევდის“ ადგილი სიხარულსა და მშვენიერებას დაუკავებია: **„და, სამქვეყნოდ გულგრილ მოხუცი, დღესაც თაყვანს-ვცემ, როგორც პირველად, თითქო ჭაბუკი ვიყო მე ახლა და ვყოფილიყო მოხუცი ძველად!..“**<sup>20</sup>

მსგავსი სათქმელი აქვთ აკაკისა და კარდენალს ადამიანის ფიზიკური ასაკის შესახებ: **„მოხუცი ქალბატონის სული ისევე ნორჩი და ხალასია, როგორც პატარა ბავშვისა, რამეთუ სიყვარულის წყაროა და არასოდეს დაბერდება. ყმანვილის სული ისევეა ნათლით გასხვივოსნებული, როგორც ბეთჰოვენისა და დანტესი. სული სიცოცხლის სანყისია, წმიდა უბინობაა და არაფერია, თუ არა ნათელი და სიხარული, სიტკბო და მადლი!“**<sup>21</sup>

<sup>17</sup> წერეთელი 1988, 247.

<sup>18</sup> კარდენალი 2015, 249.

<sup>19</sup> წერეთელი 1988, 247.

<sup>20</sup> იქვე.

<sup>21</sup> კარდენალი 2015, 231.

ამრიგად, არსებობს ფუნდამენტური მსგავსება აკაკი წერეთლისა და ე. კარდენალის მსოფლმხედველობას შორის:

ორივე ნაწარმოები ეძღვნება საღვთო სიყვარულს, დიადსა და მანუგ-ეშებელ გრძნობას. ორივეს მიზანია უდიდესი ნეტარების ასახვა, რასაც შეყვარებული სული განიცდის;

ორივე ავტორი შემოქმედს აღიქვამს, როგორც პერსონიფიცირებულ სიყვარულს;

ორივე მიიჩნევს, რომ ყოველი ქმნილება სრულყოფილია და შემოქმედს ამხელს;

ორივეს აზრით, ადამიანი არის გვირგვინი ქმნილებათა და მისი ყველაზე დიდი უნარი შემოქმედებაა, რითაც ღმერთს ემსგავსება; ის არა მხოლოდ აგრძელებს ღვთაებრივ შესაქმეს, არამედ სრულყოფს კიდევ მას და ამაშია მისი სიდიადე;

ორივე ავტორი გონებასა და გრძნობას აპირისპირებს და მეორეს ანიჭებს უპირატესობას; მათი აზრით, ღვთის ქმნილებათაგან მხოლოდ ადამიანი შეიძლება იყოს ბედნიერი, რადგან მხოლოდ მას აქვს თავისუფალი ნება;

ორივე საუბრობს განსაკუთრებულ წუთებზე, რომელიც სიცოცხლეზე მეტია;

ორივე ავტორი ერთნაირად აღიქვამს დროსა და სივრცეს. მათ ადამიანის ფიზიკური ასაკის შესახებ მსგავსი სათქმელი აქვთ.

აკაკი წერეთელი და ერნესტო კარდენალიც ძველი აღთქმის სოლომონის სიმღერით, იმავე „ქებათა ქებით“ არიან შთაგონებულნი და ამ არქეტიპით საზრდოობენ. აკაკი იმეორებს მის სათაურს, ინტონაციას და თავისებურად პოეტური ფორმით ასხამს ხორცს, ხოლო ერნესტო კარდენალი – პროზაული ჰიმნით.

## ბიბლიოგრაფია

### References

**კარდენალი 2015:** კარდენალი ერნესტო, 2015, *ნიგნი სიყვარულზე*, თარგმნა ბერმა ერმოლაოსმა (ჭეჟიამ), *აფრა*, №20, 220-250

**წერეთელი 1988:** აკაკი წერეთელი, *რჩეული ნაწარმოებები ხუთ ტომად*, ტ. I, თბილისი

## Khatuna Gogia

### Comparative Analysis of "Kebata Keba" by Akaki Tsereteli and *Abide in Love* by Ernesto Cardenal

The article compares the poem by the Georgian poet Akaki Tsereteli to the work of a Nicaraguan writer and religious figure Ernesto Cardenal (translated by monk Ermolaos Chezha in the Mount Athos in Greece). The ideologies of these two authors are analogous. Our goal is to find the comparable examples in their writings to confirm the similarities of their perspectives.

The work starts with a discussion on the title of Tsereteli's poem. It is obvious that the title is taken from one of the books of the Old Testament, a beautiful Hebrew masterpiece *The Song of Solomon*. The choice of the title is not random. This biblical verse is about eternal love and bliss experienced by the soul that has fallen in love.

Tsereteli's poem and Cardenal's *Abide in Love* address the same subject. Both are mysterious hymns told by those who have received the answers to their questions while seeking God, and they share their fascinating experiences with the reader. They both present God as a personification of love. Therefore, Cardenal's title *Abide in Love* is basically a "Book about God".

Cardenal and Tsereteli equally perceive and take delight in the beauty of the world. They believe that each creature dedicates his hymn to his Creator and praises his perfection. They see traces of God everywhere and feel the Creator's wisdom, care and protection that fill them with joy and peace. Both authors discern the strategy to perceive the world through the perception of the transcendence of visible objects.

Both authors equally value human skills and capabilities and consider human being as an image of God. The uniqueness and greatness of a human being exists in his creative power. Human being is the only creature that shares God's creative nature. Not only does human continue the process of divine creation but he takes it to a higher level, which makes him (human person) the greatest creation of the Almighty God.

Both authors contrast the feelings and the mind and give priority to feelings. The mind and judgment are associated with pragmatism, mercantile interests, strict stereotypes and a compelling logic. They always interfere with feelings. Happiness does not depend on external circumstances. It relies on the inner state of one's heart. The mind never finds peace and happiness. It is

always worried and restless. As Cardenal states, despite the fact that God is everywhere, even on Broadway, only the heart is able to hear Him.

According to Cardenal and Tsereteli, all creatures of nature are perfect, including animals, the difference is that animals cannot perceive their Creator and they do not have free will: animals follow their instincts, not their choice. They cannot create, either. Therefore, animals cannot be happy, they are merely satisfied. If a human being chooses to follow his instincts, he will resemble an animal, which offends the Creator. Both authors talk about the blissful moments: the soul that has experienced them cannot perceive any other beauty, happiness or joy; everything becomes meaningless and nothing touches such a soul, except that eternal bliss.

Conclusion: Thus, there are fundamental similarities between perspectives of the Georgian poet, Akaki Tsereteli and the Nicaraguan writer and religious figure Ernesto Cardenal:

- Both authors perceive God as a personification of love;
- Both authors believe that all creatures are perfect and refer to the Creator;
- Both authors assume that Man is the crown of the Creation and his greatest power is found in creativity, which likens him to God;
- Among all the living things only human being can be truly happy since he has a free will;
- Both authors contrast the mind and feelings and prefer the latter;
- Both of them talk about the exceptional minutes of bliss that are more important than life itself;
- Both authors perceive time and space identically.



ისტორია



## ირმა ხოსიტაშვილი

### იმპერატორ ჰერაკლეს მიერ წმინდა ჯვრის სპარსელთაგან დახსნისა და სომხეთში მიტანის ისტორია – იაკობ კარინელი (XVII ს.)

სომხურ ხელნაწერთა წიგნთსაცავის – ერევნის მატენადარანის ერთ-ერთ ხელნაწერში N8184 ინახება XVII საუკუნის სომეხი მოღვაწის, ხუცესის იაკობ კარინელის თხზულება „კეთილად ნაგები ქალაქი კარინი, რომელსაც თეოდუპოლისი ეწოდა, რომელსაც გადაარქვეს და ახლა არზრუმს ეძახიან“. ნაშრომის ავტორი უმთავრესად თვითმხილველი და თანამედროვეა იმ მოვლენებისა, რომელსაც აღწერს, რაც თავისთავად ზრდის ნაწარმოების ღირებულებას. თუმცა, თხზულება ჩვენთვის საინტერესოა არა მხოლოდ როგორც სომხური საისტორიო წყარო, არამედ მასში დაცული საქართველოს შესახებ ცნობების თვალსაზრისითაც.

ნაწარმოებში ავტორი ქალაქ კარინის დაარსების ისტორიის გარდა მის შემოგარენსა და მთელ რეგიონს, ე.წ. ზემო სომხეთს აღწერს. თხზულების მთავარი თემა რეგიონის გეოგრაფიული, სოციალურ-ეკონომიკური აღწერაა, სადაც განსაკუთრებული ყურადღება ეკლესია-მონასტრებს ეთმობა. ამ შემთხვევაში კი ჩვენი ყურადღება მიიქცია ნაწარმოებში დაცულმა ცნობამ ჰერაკლე კეისრის (610-641 წწ.) მიერ ცხოველმყოფელი ჯვრის სომხეთში მიტანის შესახებ. ტრადიციის თანახმად, ეს მოხდა VII საუკუნის პირველ ნახევარში, როდესაც ჰერაკლე კეისარმა დაამარცხა სპარსეთის მეფე ხოსრო II (590-628 წწ.) და ტყვეობისგან გამოიხსნა წმინდა ჯვარი.

აღსანიშნავია ის ფაქტი, რომ თხზულება ორჯერ არის გამოცემული სრული სახით, პირველად 1903 წელს ვალარშაპატში კ. კოსტანიანაცის მიერ,<sup>1</sup> ხოლო მეორედ ვ. ჰაკობიანის<sup>2</sup> მიერ, მაგრამ არცერთ გამომცემელს ტექსტში არ შეუტანია აღნიშნული ჯვრის ისტორია. თუმცა, როგორც ტექსტის მეორე გამომცემელი, ჰაკობიანი აღნიშნავდა, მას მიზნად

---

<sup>1</sup> Կոստանյանց 1903.

<sup>2</sup> Հակոբյան 1951.

ჰქონდა დასახული მომავალში ეს ცნობა ცალკე წყაროდ დაებეჭდა, რაც საბოლოოდ ვერ მოახერხა. ამის გამო განვიზრახეთ ჩვენთვის სასურველი ცნობის ქართულ ენაზე თარგმნა და სომხურ ტექსტთან ერთად გამოცემა.

შუა საუკუნეებში სომხეთში ყველა მონასტერს სურდა მოეპოვებინა ქრისტიანული სამყაროს უდიდესი სინმინდის, პატიოსანი ჯვრის მცირე ნაწილი მაინც, რათა უფრო წმინდა გაეხადათ თავიანთი სამყოფელი და მეტი პატივი მიეღოთ. თუმცა, ცხადია, ამას სჭირდებოდა გარკვეული ისტორიული საფუძველი ან თუნდაც საბაბი (მაგ.: ჯვრის დაკარგვა, პოვნა და ადგილის შეცვლა და სხვ), რაც ძალზე იშვიათად ხდებოდა. ამიტომ იყო, რომ მონასტერში ასეთი სინმინდის გაჩენის ისტორიები უკავშირდებოდა ცნობილ ისტორიულ მოვლენებს. ჩვენს შემთხვევაში სომხეთის მონასტრებში ძელი ცხოველის ნაწილების დაცვის ამბებისთვის ისტორიულ საფუძვლად იქცა ჰერაკლე კეისრის ლაშქრობა VII საუკუნეში. ამ უმნიშვნელოვანესი მოვლენიდან დიდი ხნის გასვლის შემდეგ წმ. ჯვრის მიღების ისტორიის ვერსიები იქმნება სწორედ იმ რეგიონების მონასტრებისათვის (კარინი, არტავაზი, სივნიეთი), სადაც ჰერაკლე კეისარმა გაიარა სომხეთში ყოფნისას. ასე შეიქმნა ეგრეთ წოდებული „ჰერაკლეს ციკლი“,<sup>3</sup> რომელთა შორის ყველაზე მეტად გავრცელებული წერილობით წყაროებსა და ზეპირ გადმოცემებში ჰაცუნელთა ჯვრის ისტორიაა.

სომხეთში არსებობს წმ. ჯვრის ისტორიის რამდენიმე რედაქცია, რომელთაგან ჩვენთვის ახლა საყურადღებოა სამი: სივნიეთის, ჰაცუნის და კარინის, რომლებიც ერთ ძირითად ქარგაზეა შექმნილი. ეს ისტორიები სამონასტრო კერებში უნდა შექმნილიყო. ა.საჰაკიანი თვლის, რომ არსებობდა ე.წ. ხალხური ქრისტიანობა. კერძოდ სამონასტრო ზეპირსიტყვიერი ტრადიცია, რაც საფუძვლად დაედო კიდევ აღნიშნულ თხრობებს.<sup>4</sup>

სივნიეთის რედაქცია მხოლოდ ზეპირად არსებულა, მის შესახებ მხოლოდ მეცხრამეტე საუკუნის ჩანაწერით შეიძლება მსჯელობა. სამაგიეროდ, თხრობა – „წმინდა ჯვრის ისტორია, რომელიც ჰაცუნელთად იწოდება“, ძალზე ცნობილია წერილობით წყაროებში, – მრავლადაა არა მხოლოდ XI-XII საუკუნეების ხელნაწერებში, არამედ გვიანდელ ხელ-

---

<sup>3</sup> შალაქიანი 1858; ჭაფეჩიანი 1889; ყარინცეხი, შათ. 2სტ. N2995, N4542, N8184; ჯაქიფიანი 1951; ჩიუიანი 1925; Штрехкер 1873.

<sup>4</sup> Сахакьян 1981.

ნანერებსა და ბექედვით გამოცემებშიც.<sup>5</sup> მატენადარანში დაცულია ჰაცუნელთა ჯვრის ისტორიის შემცველი 130-მდე ხელნაწერი.

კარინული რედაქცია კი ზეპირ ტრადიციასთან ერთად სწორედ იაკობ კარინელის თხზულებაშია ჩანერილი.

რთული სათქმელია, რომელია ამ სამიდან უძველესი რედაქცია. არსებობს მოსაზრება, რომ სივნიეთის რედაქცია უძველესი უნდა იყოს და ის დაედო საფუძვლად ჰაცუნელთა ჯვრის ისტორიას, ეს უკანასკნელი კი კარინულ რედაქციას.<sup>6</sup> საჰაკიანი ფიქრობს, რომ სივნიეთის ჯვრის ისტორია, რომელმაც წერილობითი სახით ვერ მოაღწია ჩვენამდე და მხოლოდ ზეპირ გადმოცემებში იყო შემონახული, ზეპირი წყაროს სახით გადავიდა მეზობელ გავარში – ვასპურაკანში და საფუძვლად დაედო ჰაცუნელთა ჯვრის ისტორიას.

ამ ორ რედაქციას შორის შინაარსობლივად დიდი მსგავსებაა. კერძოდ, სივნიეთის თხრობაში, როდესაც პერაკლე კეისარი წმ. ჯვარს სპარსელთა ტყვეობიდან იხსნის და თავრიზიდან სომხეთში მიემართება, მას ეგებება სივნიეთის დედოფალი მარი (მარიაში). იგი კეისარს მრავალ მსახურს შესწირავს, რის საპასუხოდაც დედოფალი სთხოვს ძელიცხოვლის ნაწილს. კეისარი მას მადლობის ნიშნად აძლევს, დედოფალს ის მიაქვს არკაზანში და წმინდა ადგილას, შემდგომში მონასტრის საძირკველში ათავსებს. ამის გამო მონასტერს უწოდებენ „სურბ ხაჩს“ (წმინდა ჯვარს). ზუსტად ასეთივე შინაარსი აქვს ჰაცუნელთა ჯვრის ისტორიასაც, შეცვლილია მხოლოდ მოქმედი პირი (სივნიელთა დედოფლის, მარის ნაცვლად გვხვდება ჰაცუნელთა დედოფალი ბიურელი) და ტოპონიმი (არკაზანის ნაცვლად ჰაცუნია). კარინული რედაქცია ჯერ იმეორებს ჰაცუნისას და ამატებს კარინში ჯვრის მონასტრის დაარსების შესახებ თხრობას.

სივნიელთა თქმულების ვარიანტი პირველად მოიხსენია ს. ჯალალიანმა 1858 წელს, რომელსაც ვაიოც ძორის სოფელ არკაზანში ყოფნისას ადგილობრივებისგან მოუსმენია, რომ ამ ადგილას ინახებოდა ძელიცხოვლის ნაწილი, რომელიც სივნიელთა დედოფალს პერაკლესგან მოუტანია.<sup>7</sup>

---

<sup>5</sup> ჯაწყან 1785; Ալիქան 1901; “Արարատ” 1888; Շապուհ Բագրատուն 1921.

<sup>6</sup> Սահակյան 1981.

<sup>7</sup> Ջալալյան 1858.

სამწუხაროდ, ამ ვარიანტის შესახებ მას შემდეგ არავითარი დამატებითი ცნობები აღარ გამოჩნდა. უფრო მეტიც, ქაჯბერუნი, როდესაც დაახლოებით 20 წლის შემდეგ ჯალალიანის კვალს გაჰყვა და მივიდა სოფელ ჰარკაზანში, იქ კიდევ უფრო შემოკლებული და მწირი ისტორიის გარდა (ის, რომ მონასტრის საფუძველში ჩადებულია წმინდა ჯვრის ნაწილი) ველარაფერი მოისმინა.

აღსანიშნავია ისიც, რომ XIII საუკუნეში სივნიეთის ისტორიის წერილსას სომეხი ისტორიკოსი სტეფანოს ორბელიანი, რომელიც კარგად იცნობდა მრავალ ადგილობრივ მონასტრულ გადმოცემას, ამ თხრობას არ იცნობს.

ახლა რაც შეეხება კარინულ რედაქციას. ჯვრის დანაწილების ისტორიამ კარინში ორი გზით შეაღწია: ზეპირი და წერილობითი. ძირითადი წყარო ჰაცუნელთა ჯვრის წერილობითი ისტორიაა. ჰაცუნელთა ჯვრის თხრობის კარინისეული რედაქციის ყველაზე ადრინდელი ნუსხა გვხვდება XVII საუკუნის ავტორის, იაკობ კარინელის, თხზულებაში და მისი შემცველი ნუსხები დაცულია ერევნის მატენადარანში.<sup>8</sup> მაგრამ ის არ ყოფილა ერთადერთი. ჩანს, კარინში ისტორიის მეორე ნაწილისათვის (რაც უშუალოდ კარინს ეხება) ზემოთ ნახსენები ზეპირი სამონასტრო ტრადიციაც არსებულა.

იაკობ კარინელის თხრობა სწორედ ამ ორი ტრადიციის გამაერთიანებელია და საბოლოო სახით წარმოადგენს ახალ, ყველაზე ვრცელ ვარიანტს (ახალი ეპიზოდებია: ჰერაკლეს ორი ვაჟი და კონსტანტინოპოლის პატრიარქი იერუსალიმში ძელიცხოვლის წასაღებად მიმავალ გზაზე გაივილიან კარინში; უხტაძორის შემთხვევა; წყაროს აღმოფრქვევა ძელიცხოვლის მთის თავზე).

ორიოდე სიტყვით იმ ზეპირი ადგილობრივი ტრადიციის შესახებ, რომლითაც იაკობმა განავრცო ჰაცუნელთა ჯვრის ისტორია. ქოსიანის ჩანაწერიდან ვგებულობთ, რომ როდესაც ის ეძებდა კარინის მონასტრის კონდაკს, მისთვის უჩვენებიათ ერთი რვეული, რომელშიც ჩანწერილი იყო კარინის ხაჩკავანქის მონასტერში ძელიცხოვლის ნაწილის მობრძანების ისტორია (იმ სახით, როგორც გვაქვს იაკობ კარინელთან) სათაურით – „ისტორია ხაჩკავანქის მონასტრისა“. ამ ისტორიის წინასიტყვაობის მოხახსენიებლიდან კი ვიგებთ, რომ ხაჩკავანქში ტერ ლევონდ მარდარი-

---

<sup>8</sup> Մստ. Ձեք. N2995; N4542; N8184; N6483.

ანის ილუმენობამდე ერთ სკივრში ინახავდნენ მონასტრის ძველ კონდაკს, რომელშიც მოთხრობილი იყო მისი მთელი ისტორია, მაგრამ შემდეგ ეს კონდაკი დაკარგულა და მონასტრის წევრთაგან ერთ-ერთ ბერს ალუდგენია მეხსიერებით, როგორც „გამოკრებილი იმ კონდაკიდან“.<sup>9</sup> თუმცა, შემდეგ, როდესაც ქოსიანი კარინის ქალაქის კანცელარიაში იპოვის დაკარგულ კონდაკს, ცხადი ხდება, რომ ამ უკანასკნელს მისგან გამოკრებილთან შედარებით ბევრი განსხვავება კი აქვს, მაგრამ აშკარად აკავშირებს ზეპირი ტრადიცია (რაც ბერებმა ისედაც იცოდნენ)<sup>10</sup>. ამგვარად, ზემოხსენებული ხელნაწერი რვეულის უცნობი ავტორი წერს კონდაკის მასალას იმ მხარის სამონასტრო წრეებში არსებული ზეპირი გადმოცემის მოშველიებით. შესაბამისად, გარკვეული მიზეზით გაუცნობიერებლად, ამ რვეულის ავტორი ერთდროულად წარმოგვიდგება კარინის ზეპირი გადმოცემის როგორც მთქმელად, ისე ჩამწერად.

ამგვარად, ცხადია, რომ იაკობ კარინელს წმ. ჯვრის ისტორიის წერილსა და ჰაცუნელთა ჯვრის ისტორიასთან ერთად ხელთ ჰქონდა და გამოიყენა კარინის ზეპირი გადმოცემაც.

გარდა იმ სამი ძირითადი რედაქციისა, რომელთა შესახებ ზემოთ ვისაუბრეთ, სომხურ ისტორიოგრაფიაში არსებობდა კიდევ სხვა თხრობებიც მონასტერთაგან წმ. ჯვრის ნაწილების მოპოვების თაობაზე. რამდენიმე მოსახსენიებელის თანახმად, სხვადასხვა სამთავროს ტერიტორიაზე მიჰქონდათ ჰერაკლესგან გათავისუფლებული წმ. ჯვრის ნაწილები; ვარდან არეველცს აქვს ერთი ჩანაწერი, რომ გარდმანელებს ჰერაკლესგან ხელში ჩაუვარდათ ჯვრის ერთი ნაწილი (ცნობილი არ არის, თუ კერძოდ ვის მისცა ჰერაკლემ ეს სინმინდე), გარდმანიდან ამგვარ წმინდა ნაწილებს იღებენ წანარებიც.<sup>11</sup>

საინტერესოა, რამდენად შეესაბამება ისტორიულ რეალობას წმ. ჯვრის ისტორიის შემცველ გადმოცემებში ასახული მოვლენები.

„ჰაცუნელთა ჯვრის ისტორიის“ სათაურით ცნობილია მოკლე და ვრცელი თხრობები, აქედან ვრცელი მოიცავს მავრიკე და ჰერაკლე კეისრებიდან დაწყებული, ვარდ პატრიკის გარდაცვალებით დამთავრებულ თხრობას, ხოლო მოკლე – ჰაცუნელთა ჯვრის ისტორიას, კონკრეტულად

---

<sup>9</sup> Քութան 1925.

<sup>10</sup> Քութան 1925.

<sup>11</sup> Վարդան 1861.

ჰაცუნში წმ. ჯვრის მოტანის ისტორიას. სომეხი მკვლევარი მიქაელ ჩამჩიანი წერს, რომ აღნიშნული ისტორიის შესახებ ბევრს დაუწერია, თუმცა, აქედან ყველაზე სანდოდ იოანე კათალიკოსს [დრასხანაკერტელს – ი.ხ.], ვარდანს [აღმოსავლელს – ი.ხ.] და ასოლიკს (სტეფანოს ტარონელს) ასახელებს.<sup>12</sup> ამ ფაქტის და არა ვრცელი ისტორიის შესახებ უწერია VII საუკუნის სომეხ ისტორიკოსს სებეოსსაც.

წმ. ჯვრის თხრობებში ისტორიული ფაქტები სწორად, დამახინჯების გარეშეა მოტანილი, მაგალითად, პოლიტიკური მოღვაწეები (მავრიკი კეისარი, ხოსრო II, ჰერაკლე კეისარი, ხორიანი, იგივე შაჰვარაზი და სხვ.) და მათ მოღვაწეობასთან დაკავშირებული ადგილები (იერუსალიმი, კონსტანტინოპოლი, კარინი, თავრიზი, არტავაზი და სხვ.), კეისრის მოძრაობის მარშრუტი (კარინი-არტავაზი-თავრიზი). ის ფაქტი, რომ ხოსრო და მავრიკე ნათესავები იყვნენ, არა მხოლოდ ჩვენს ისტორიაში, არამედ სპარსულ წყაროებშიც დასტურდება, ოღონდ მცირე სხვაობით. სომხური წყაროების მიხედვით, ხოსროს და მავრიკეს ცოლია. სინამდვილეში, მავრიკეს ასული იყო ხოსროს ცოლი.

რაც შეეხება ზეპირ ტრადიციას, აქ ხშირად ისტორიულად დადასტურებული ფაქტების ადგილია შეცვლილი, ან რამდენიმე ადგილას მომხდარი მოვლენა ერთგანაა თავმოყრილი. კერძოდ, ისტორიული წყაროებით დასტურდება, რომ ჰერაკლე კეისარმა დაიკავა ატრპატაკანის განძაკი, მონაგრია ცეცხლთაყვანისმცემელთა ადგილი. ზეპირ გადმოცემაში ეს ადგილი იქცა არა მხოლოდ ამ ფაქტის, არამედ სხვა მნიშვნელოვანი და რეალურად სხვაგან მომხდარი მოვლენების ცენტრად: აქ გადმოდის სპარსელთა სამეფო სასახლე ხოსროს წინამძღოლობით, აქ ინახავს ის წმ. ჯვარს, აქ კლავს ხოსრო მეფეს, აქედან წავა კარინის გავლით იერუსალიმში წმ. ჯვარი. მოკლედ რომ ვთქვათ, კარინი-არტავაზი-თავრიზის რაიონებში ხდება სპარსეთ-ბიზანტიის ურთიერთობათა ამსახველი ყველა მოვლენა.

ჰაცუნელთა ჯვრის ისტორიაში ჰერაკლეს დაპყრობებიდან მხოლოდ ერთის, განძაკის დაპყრობაა აღნიშნული, ხოლო მთელი სპარსეთ-ბიზანტიისა და ხოსრო-ჰერაკლეს ურთიერთობებიდან მარტო ჯვრის საკითხი.

---

<sup>12</sup> Յովհան Կաթողիկոս 1912; ვარდან არეველცი 2002; Ստեփանոս Տարննեցի Ասողիկ 1885.



რაც შეეხება თხრობის სტილისტიკას, ის მეტწილად იგავურ-ეპიკურ ნიშნებს ატარებს. მაგალითად, თხზულების მთავარი გმირი, ჰერაკლეს მსტოვარი ხოსროს კარზე, კოსტასი, სტუმრად მიდის და ცდილობს მასპინძლის სიმპათია მოიპოვოს, ახერხებს ამას და იხილავს სასურველ ჯვარს. კიდევ ერთი ეპიზოდი: მას შემდეგ, რაც ბიურელ დედოფალი წამოიღებს წმ. ჯვრის ნაწილს სკივრით, რომელსაც ჯორს აკიდებენ, ჰაცუნის ველზე მისვლისას ჯორი ჩერდება და აღარ მიდის. ეს იყო ნიშანი იმის, რომ ჯვარი აქ უნდა დავანებულიყო, რასაც ამონიშნებს ამ შემთხვევის დროს მოსული განდეგილი ბერი, ასევე, სული წმინდის მიერ ჯვრის გაყოფის ისტორია.

ამგვარად, იაკობ კარინელს თავის თხზულებაში მოაქვს ისტორია კარინის ერთ-ერთი უძველესი მონასტრისათვის ცხოველმყოფელი ჯვრის ნაწილის გადაცემისა. ამ მხრივ იგი გვევლინება ჰაცუნელთა ჯვრის ისტორიის კარინული რედაქციის პირველ ავტორად.

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, წინამდებარე ნაშრომში სრულად მოგვაქვს წმ. ჯვრის მიღების ისტორიის კარინული რედაქცია სომხურ და ქართულ ენებზე.

ერევნის მატენადარანის ხელნაწერი N 8184

წმ. ჯვრის ტყვეობიდან დახსნის ისტორია

(0078)<sup>13</sup> Եւ կոչէ գմեծ խորհրդակիցն իւր Կոնստաս անուն. որ է յոյժ հանճարեղ և ինաստուն. ասէ թագաւորն. ո՞վ Կոնստաս. զինչ արարից. զի գիտես և դու. որ իմ փափաքելին իսչն է. որ հանպագ զիշեր և ցորեկ տոչորի սիրտ իմ. որ փնչն ատից գնա: Ասէ Կոնստաս. լուս՛ր արքա. կամիս գտանէլ զփայտ փրկօղին մերոյ. տուր բազում գանձս և սկունս զփի ի ծառայից քո վաճառականի. և առաքես զնա բազմ ընծայք գնալ ի թարվեզ առ Խոսրով արքայն և սիրով որսալ զփտս նորս. զի ի գալն քո ասդ այս թափան հուն զորոք. նայ ևս կարես պատրաստել այժմ զինքն և զօրայ ժողով լինել պատրաստել զինքն յառաջ ելանել ընդդէմ քեզ. Իսկ յորժամ առաքեսլն քո ընծայիք և թղթով ի կերպ վաճառականի երթալ և նստիլ անդ և առնուլ պատուական անօթս և զոր վայել է քումտ կայսերական. Յայնժամ կարէ հանդարտեցուցանել և խաղաղացուցանել զփտս նորս. և տեղեկանալ իսչին թէ անդ իցէ և կամ թէ ուրէք և առաքեսցէ քեզ զրոյց: Գուտցէ հզոր զօրութեամբ լուիցէ զգնալն քո խոսրով երկուցեալ ի յահէ քումնէ առնեալ զիսչա (0079)<sup>14</sup> փայտն առաքեսցէ ուրէք և կամ փախիցէ զինչ օգտիս ի գնալն քո:

და მოუწოდებს დიდ მრჩეველს თავისას სახელად კო[ნ]სტასს, რომელიც არის მეტად გამჭრიახი და ბრძენი. ეკითხება [მას] მეფე: ჰო, კოსტას, რას იზამ, თუ გაიგებ, რომ მსურს ჯვრის [მოძიება], დღე და ღამ გულის მიწვავს სურვილი მისი მიღებისა“. ეუბნება კოსტა: „იმინე მეფეო: მოგისურვებია ჩვენი მხსნელის ძელის პოვნა, მიეცი მრავალი განძი და [ძვირფასი] თვალი შენი ვაჭრების მსახურთაგან ერთ-ერთს. და წარგზავნე ის მრავალი მსახურით თავრიზს ხოსრო მეფესთან და სიყვარულით მოინადრე გონება მისი, რათა შენი მოსვლისთვის იქ ეს გზა გაგიკვალონ. იგი ასევე შეიძლება ახლა მოემზადოს თავად და მოამზადოს საკუთარი ხალხი შენს წინააღმდეგ გამოსასვლელად. ხოლო, როდესაც გააგზავნი შენს მსახურს და მსგავსად ვაჭრისა წიგნით მივა და დაჯდება იქ და მოიღებს პატიოსან ჭურჭელს რაც საკადრისია მაგ შენი კეისრობისათვის, მაშინ შესაძლებელია დამშვიდება და მიწყნარება მისი გონებისა და შეტყობა ჯვრის [ადგილისა], აქ იმყოფება თუ სხვაგან და გადმოგცემს შენ ამბავს. თუკი შეიტყობს ხოსრო შენს წასვლას დიდძალი ჯვართ, შენი შიშით აიღებს ჯვარს და გააგზავნის სადმე ანდა გაიქცევა სადმე უსაფრთხო ადგილას შენი მისვლის დროს“.

<sup>13</sup> აშიაზე ქვემოთ წერია վასან իսչա փայտին Քրիստոսի.

<sup>14</sup> აშიაზე ქვემოთ წერია վასან գնալոյն կուսთս.

Եւ յորժամ լուսւ Հերակլ զխրատս զայս. վաղվադակի հրամանեաց բերել զանձս ակունսս և ասպրճմեղեն դիպակս. և չուխ այս գուն զգուն որ ոչ գտանի յերկիրն պարսից: Եւ հրամեաց տալ ի կոստաս և ասէ. դու ես կարող զայտ առնել. եւ նա ասաց. կամք թագաւորին լիցի և էառ խնդութեամբ գտուրս թագաւորին երկրպագանեալ. և պատրաստեաց զինքն ի ձանապարհել և զնաց բազում ճոխութեամբ ի Դարվեժ:

Եւ լուեալ Խոսրով առաքեաց բազում զօրս ընդդէմ նորա և տալ արե հանգոյց բազում մեծարանօք առ պալատին իւրոյ: Եւ յետերից ատուրից արար Խոսրով դիւան և զարդարեաց զինքն պարսկան ճոխութեամբ և հրամեաց զալ Կոստաս ի տեսանել զմիմեանս: Եւ իշխանն Կոստաս նայ և զինքն ևս զարդարեաց հռոմական կերպի և քրիստոնեական ձևով. պարոնական թագի խաչ ի գլուխն ականակուռ. և ոսկիակազմերի վարիւք. եւ զնաց բազում ընծայիւք ի տեսութիւն արքային. և յորժամ յանդիման եղև խոսրովի. և նայ տեսեալ զԿոստաս հրաշա (0080)<sup>15</sup> գեղ եւ փառաւոր. լայնայնօրուս և մեծ անձն երկեալ. էլ ընդ առաջ ըմբոնեալ զձեռանէն Կոստաս և նստոյց մերձ առ իւրն և նստան զրոյց:

როდესაც მოისმინა ჰერაკლემ ეს რჩევა, სასწრაფოდ ბრძანა განძის, თვლებისა და აბრეშუმის ფარჩების მოტანა და ფერად-ფერადი ჩოხის (ძვირფასი შალის ნაჭერი ან მისგან შეკერილი სამოსი – ი.ხ.), რაც არ მოიპოვებოდა სპარსთა ქვეყანაში. ბრძანა კოსტას მოყვანა და ჰკითხა: „შენ შეგიძლია ამის გაკეთება?“ მან მიუგო: „იყოს ნება მეფისა“ და სიხარულით მიიღო ძღვენი და მეფეს თაყვანი სცა. განიმზადა თავი თვისი გასამგზავრებლად და წავიდა მრავალი დოვლათით დავრეჟს.

როდესაც შეიტყო ხოსრომ, გააგზავნა მრავალრიცხოვანი ჯარი მის წინაშე და დიდი პატივით მისცა მოსასვენებლად თავისი პალატა. სამი დღის შემდეგ ქმნა ხოსრომ დივანი და შეიმკო თავად სპარსული სიუხვით და ბრძანა კოსტას მოყვანა, რათა ეხილათ ერთმანეთი. ხოლო მთავარი იგი კოსტასი, თავად შემოსილი [იყო] რომაულ ყიდაზე და ქრისტიანულად, დიდებულითა შესაფერი გვირგვინით თავზე პატიოსანი თვლებით [შემკული] ჯვრით, ქვემოთ ოქროთი მოვარაყებული. გამოვიდა და მივიდა მრავალი მსახურით მეფის სანახავად. და როდესაც პირისპირ შეხვდა ხოსროს, კოსტასმა იხილა მომხიბლავი და დიდებული, დიდწვერა და დიდი კაცი, და შეეშინდა. მივიდა მის წინაშე, ხელი ჩასჭიდა კოსტას და დასვა თავის ახლოს და იწყეს საუბარი.

<sup>15</sup> ამიაზე ქვემოთ წერია Եւ տեսանելոյն զխաչն :



სიციხესივრის დასაფლავებლად განაგებულს, რომელიც დღემდე არსებობს. იგი უდავოდ ადასტურებს, რომ იმპერატორმა პერაკლემ, რომელიც თავისი მხარეს დასაფლავების დასაფლავებლად განაგებულს, რომელიც დღემდე არსებობს. იგი უდავოდ ადასტურებს, რომ იმპერატორმა პერაკლემ, რომელიც თავისი მხარეს დასაფლავების დასაფლავებლად განაგებულს, რომელიც დღემდე არსებობს.

ეს ხელს უწყობს იმის დასტურებას, რომ იმპერატორმა პერაკლემ, რომელიც თავისი მხარეს დასაფლავების დასაფლავებლად განაგებულს, რომელიც დღემდე არსებობს. იგი უდავოდ ადასტურებს, რომ იმპერატორმა პერაკლემ, რომელიც თავისი მხარეს დასაფლავების დასაფლავებლად განაგებულს, რომელიც დღემდე არსებობს.

იხილა უპირველეს მეფეთა საგან-  
ძური და შემდეგ გაალო ტაძრის  
კარები, სადაც [იყო] ჯვრები და  
იყნოსა კეთილსურნელება. დაინახა  
კოსტამ, რომ ჯვარი შემადგენულ  
ადგილას იყო დასვენებული და აი-  
ტანა კანკალმა, დავარდა და თაყ-  
ვანს სცემდა და განიხარა და ადიდა  
ლმერთი.

და გამოვიდა, სიხარულით წავი-  
და თავის სამყოფელში. საჩქაროდ  
მისწერა წერილი და მისცა თავის  
მოციქულს თავის მეფესთან, პერაკ-  
ლესთან წასაღებად თეოდოპოლის-  
ში. [როდესაც] ნახა წერილი მეფემ,  
გახსნა, წაიკითხა და ფრიად გაიხ-  
არა. მაშინ კი გაემზადა თავრიზში  
წასასვლელად. ხოლო კოსტასმა  
ყველაფერი, რაც შეეძლო, გაყიდა  
და წაიღო მეფისთვის, რაც საჭირო  
იყო და თავადაც საჩქაროდ გამოვი-  
და. იქიდან წამოსულმა მიაღწია  
ბასენის გავარს და დაინახა კეისარი  
მრავალი ჯარით მოსული. თაყვანი  
სცა მეფეს და მოუთხრო ყოველივე.  
ხოლო თავად ჩამოქვეითდა მთელი  
ჯარის წინაშე. გაიარეს ხნუსის გა-  
ვარი და ჩამოვიდნენ ალაშქერტის  
ველზე, გადმოჭრეს მასისის ზედა  
მხარე და მიაღწიეს არტავაზ გა-  
ვარს, რომელიც არის მაკუ. [იქი-  
დან] წავიდნენ გავარ ჰარეზანდში,  
რომელიც არის ხოპი. აქ დაბანაკდ-  
ნენ, დასხდნენ დანარჩენი ჯარის  
მოსვლამდე.

<sup>17</sup> ამიანოზ ქვემოთ წერია ხერასკლას იმპერატორს.

ჩასკ ჭიურბი ქონსა აღმსესა  
უქიძესგა და და რნოქათაჲ ჴერასკი  
და რთადანთსა კაცინესან ქ  
ყასთერად და დაქასა კამინასა  
ყართესა კიოქნა შარსიგ და  
ქ ქასთოსთ იარბან. და ვიქნ  
ქრისთონქიგ ხესთაქოსთ ნესა  
კვადოსთ კითორესინ. და ხინ  
ღერასკი ხანქერბ კანდაყესთინ  
და დახანამიქ თოქასიქნ ქიოქ.  
კხესთთესა ნესა და რყანსესა  
კქიურბი და ვიქიქსა და ხიქნ  
ანანასან დაქასკაყ არარ კინა ა.  
და კნესესა ნოსთ ქ ჟარქეკ და  
ინესესა კანინასან შარსიქსან.  
და ქორესა კაცქნ ჭიურბიო  
და ნესან ვიქიქსა და კნთანქსა  
ნორა: და თესესა კქასქასქეს  
კთორე ქასან. ხანქორესა კადოს  
ართასთორე და არ რ კადოს  
კინანოსა და თის ქასქინ. და და  
კთორე ქასან და იარბან.

და დაქე ნესა ასქ კასან  
ღაცინესაჲ ირ აქთ ქორს ასქ:  
და ანო დაქესა ქორქე თიქსინ  
სინესაჲ. კადოს რნდაქიქ რნო  
ათაჲ მნ კასქესინ ჴერასკიქ.  
ნესქესაჲ და მათოქე (0083)<sup>18</sup>  
არქასქინ მნბქ და ქესქიქინ. და თოქ  
ასქორქესაჲ ჟადასორინ რნო კას  
ნორა და მნბარესაჲ კნა. და ასქ  
თიქსინ კი იო თსარ კინ კო ნქ  
ქასქესქე კნეს. და მნყ ყართქიქ  
რასთ მნქოსთ ქასქოსთაჲ ქესა ვი  
ქინ და ხინქორესესა: და ასქ თოქ  
ქეს ჟადასორი ხიორ. ნქ ნესქ  
აქასქინ ქო ჴნორქსა ათაჲქ ქო.

ხოლო როდესაც ესმა [ამის შეს-  
ახებ] ხოსროს, აღელდა, შემოვითდა  
და გამოვიდა ჰერაკლეს წინაშე,  
ლაშქარი მოანყო, დადგნენ სა-  
ბრძოლვევლად. დაეტაკნენ ერთ-  
მანეთს, დაიპყრეს სპარსელთა  
მხარე და უკუაგდეს. ქრისტიანთა  
ჯარი უკან დაედევნა, მრავალი  
დახოცეს. ხოლო თავად ჰერაკლე  
განძიმცველთან, გუნდრუკის მკმე-  
ველ თანმზღებთან ერთად წავიდა,  
მიაღწია და შეიპყრა ხოსრო და ვა-  
ჟები და ყველანი დააპატიმრა. [აქე-  
დან] წავიდა და მივიდა თავრეზს და  
დახოცა ყოველნი სპარსნი. დასთ-  
არა ხოსროს თვალები და დაუხოცა  
ვაჟები და სახლეული. იხილა სანა-  
ტრელი წმინდა ჯვარი, ცრემლმდი-  
ნარე ემთხვია მრავალგზის და ქმნა  
მრავალი აღჭურვილობა დღესას-  
ნაული ჯვრისათვის. [შემდეგ] აიღო  
წმინდა ჯვარი და დაბრუნდა.

იქიდან წამოსულმა მოაღწია ჰაცუ-  
ნელთა გავარს, რომელსაც ახლა  
ჩორს ეძახიან. აქ მოვიდა სივნიელ-  
თა დედოფალი ბიურელი მრავალი  
მსახურით ჰერაკლე კეისრის წინაშე,  
თავანისცა მეფესა და ვეზირებს.  
მეფეს ფრიად გაუხარდა მისი მოს-  
ვლა და დააფასა იგი და უთხრა:  
„ვითარმედ შენ, სუსტი ქალი ხარ  
რა, ძღვენით მოგვეგებე ჩვენ, ჩვენი  
მხრივ ვალდებულნი ვართ მოგცეთ  
შენ, რასაც კი ითხოვ“. [ხოლო მან]  
უთხრა: „დღევრძელი იყავი მეფეო  
ძლიერო, რადგან იპოვე მხევალი  
მადლითა შენითა წინაშე შენსა,

<sup>18</sup> აშიაზე ქვემოთ წერია ქასან კასოქი ქორქე.

ღნოხესგეს მასს ჰ ქაყატუნ  
კნსაგ ვი ქინქვი ქიჯათასკ ანოან  
ჟი ს ჰ ყახყანოიჟინ ვაღათჟი ხ  
ყ რბანჟ ადვიხა ხაიოგ:

რსკ ჟიქტამ ლოა ჟაღალირნ  
ხიავაი ჟიჟოღა კალა ვინჟნ ს  
ასქ. ნ<sup>19</sup> ვინჟნ ჟინჟესქ. ს ლოინ  
ტამაჟნ ბაჟესგ ვახა(კ?)<sup>19</sup> ჟნ  
ს ხაჟისკოჟოინ ღაჟარჟა. ს  
ჰიხანნქა თხსქ ასქ ვი თიქინა  
აჟა მარწასორი იჯ ჟინჟესგ აჟ  
ხიღსორი ვინჯარარჟიგ. ს ლოჟა  
ასქნ ჟაღალირ აჟი ჟა<sup>19</sup>ქ. ვიგოჟ  
სორი ენო ჟაჟინ. მსქ ს ამსნაჟნ  
ვორასარჟიგ. ს ხივორ ჟაღალირ თსა.  
არათასოჟიგ ხსქესგოჟიგ ჰ ვიქესჟი ს  
ხაჟესგოჟიგ ჟესრა ლიქიქტ ასათოაბ  
ს თავქ ვიჟოღაიგ ჟიჟა. ვი იქ  
ხაჟქ ვთანქ. ს იჟ ვახქ ვავგჟი  
სნაჟ:

ხ. ხასანნქა ჟაღალირნ ჟესქესქეს  
კანდნესგან ჟოჟინ ს თიქინს  
ენო ლოა. მინჯს ვათასოინ: ხ  
ქეს არ (0084)<sup>19</sup> ბასქმან ტამონ  
ვინჯინ ჟაღალირინ ს ხაჟარაჟთენ  
ვავგინ ს თხსინ ვი ხასთხაქ ჟე ვ<sup>19</sup>.  
მასნ ესთ ჟაჟი ვაროჟ. ს ანსქაქ  
ჰ ვქეს არბაჟესაჟ სკოთესქინ.  
ს იორაჟავსქაქ ვა<sup>19</sup>ნ ლოინ  
ჟავსქოჟინ ჟიჟათოიჟ:

მომბადლე ნანოლი ცხოველმყოფე-  
ლისა ჯვრისა, რათა იქმნას [ის]  
შენი სახელის სახსენებლად და ამ  
გავარის მცველად და სიამაყედ სო-  
მეხთა ერისა“.

ხოლო როდესაც ესმა მეფეს, გაუკ-  
ვირდა, ათრთოლდა და უთხრა:  
„ჰოი, რა მოგისურვებია?“ და მა-  
შინვე იხმო მღვდელნი და ეპის-  
კოპოსი ზაქარია და იოანე და ეუ-  
ბნება მათ, რომ ამ დედოფალმა  
ხორციელი რამ არ მთხოვა, არამედ  
სულიერი, რა ვქნა. მათ უპასუხეს:  
„მეფეო, ეს ღვთისაგან არის, დავა-  
დოთ მახვილი ჯვარს. ჩვენ და შენი  
მთელი ამაღა ძლიერი მეფის ფრთის  
[ქვეშ], ცრემლმდინარე ვუდარაჯოთ  
ამ ღამეს და ვითხოვოთ, ეგების  
შეისმინოს ღმერთმა და მისცეს მას,  
რაც ითხოვა. რადგან ვინც ითხოვს,  
მიეცემა და ვინც დააკაკუნებს, გაე-  
ლება [კარი] მას.“

და მოეწონა მეფეს [ეს აზრი], დადგა  
მთელი საღამო ვესზე და მის წი-  
ნაშე დედოფალი[ც იდგა] დიღამდე.  
და შემდეგ, გამოსვლის დრო რომ  
მოვიდა, ნავიდნენ მეფესთან და მა-  
მამთავართან, გააღეს და დაინახ-  
ეს, რომ გაკვეთილია სამ უმცირეს  
ნანოლად და დადებულია ვერცხლის  
სინზე და გახარებულმა ქრიტეს  
ჯვარცმულს თაყვანი სცა.

<sup>19</sup> აშიაზე ქვემოთ წერია თიქინოჟნ ხ. ხასთანქ მასჟინ:

სა ათხალ ცაქნ მასან ლო თიქიქნს. ს  
q<sup>20</sup> Բ<sup>2</sup> მასან. ს Բონ ჯაჯნ. ლო ირქიგნ  
ქიქიქ. ს Զიხანსქა ლაქისკიკიკონს  
ს քახანსაქ სს ქ საყას სორქ  
ქაქიქ. ს სასკაი ცორქ ონქ სოას.  
ს სას ლქსაქ ცანსქქ ს თარქსაქ  
ცქონს ჯაჯნ ქ სორქ քაქაქს  
ქროსაქქ სანსანსქქ ქ Գიქიქიქ  
ქიქ სს ცანსქსაქ ლქიქიქ საყანსანს  
სორქ სთქსაქს ს ცქრქცქანსქს  
Բქიქსთიქიქ სასთიქიქიქ მქრქიქ:

სო ირქიქს არქაქიქ საყანს ლქიქიქ  
ს ათხალ ცქსაქს ცანსქიქ. სო ცქიქსქ  
ქ ცქსაქ ჯაქიქს ქ Թსაქქქ. q<sup>2</sup> .ქ ს<sup>2</sup> .  
ქ<sup>2</sup> . სა: სო მსაქ სანქ Թq<sup>2</sup> Բ<sup>2</sup> . საქიქ  
ქიქიქ ს სქს. q<sup>2</sup> . ს ხიქსაქსქქიქიქ  
ცანსქსაქს ჯიქსაქსაქ Բქიქიქიქსაქს  
ს ცასაქიქს საქსქსაქს: სო თიქიქს საქს  
Բქიქიქიქ ხიქსანსაქ Թსაყსორქიქს  
ხიქსარქსაქ სანქ სქსქქსქიქ ოქ  
ცქსანს ხასთსაქ. ს ჯიქსაქ  
ქსაქქიქ ქსაქქ ქ ქსაქ სორქ. ოქ საქ  
ქიქსაქ ცაქსაქიქ ქ საქსაქსიქიქიქს  
ქქიქიქს საქსაქიქ:

აილო ორთი ნანილი და მისცა  
დედოფალს, ხოლო ორი ნანილი და  
თავად ჯვარი მისცა თავის ვაჟებს,  
იოანე ეპისკოპოსს და მღვდლებს  
და წმინდა ჯვრის მსახურებს, რო-  
მელიც მას ახლდა. [შემდეგ] უთხრა:  
„ადექით და ნაილეთ თავად ჯვარი  
წმინდა ქალაქ იერუსალიმს, რათა  
აღმართოთ გოლგოთაზე, ვიდრე  
მე მივალ წმინდა ადგილებისა და  
ქრისტეს საფლავის მოსალოცად“.

უფლისწულებმა თავიანი სცეს, აი-  
ლეს ჯვარი და ნავიდნენ. ცნობი-  
ლია, რომ ჯვარმა თავრეზში დაჰყო  
6 ან 7 წელი. ხოლო მეფე დარჩა იქ  
სამი ან ოთხი წელი და დაიმორჩილა  
ირგვლივ ყველა ციხესიმაგრე და  
გავარი. ხოლო დედოფალმა ბიუ-  
რელმა მეფის ბრძანებით ააშენა  
ეკლესია იქ, სადაც ნანილი მოეკვე-  
თა და ააშენა ბრწყინვალე მონას-  
ტერი, რომელიც დღემდე დგას იმ  
ადგილის მცველად.

---

<sup>20</sup> თავზე აზის ვარსკვლავი.



Եւ ընդ այն ժամանակս էր կաթողիկոսն Եզրն որ եկեալ էրկիրեպագութիւն. և ի տես (0085)<sup>21</sup> կայսերն. և թագաւորն յոյժ մեծարեաց գնայ. և յետ աւուրց ինչ հրամանայեաց փաբանիլ ընդ յունաց և ընդունել զկրօնս նոցա. և նայ յահէն և կամ թուլութենէն ընդունեաց զդասանութիւնս Հռոմոնց և ժագին Հայք աղանդո՞ւն Յունաց մինչև. ձ . տարի որ է անց դ . կաթողիկոս. մինչև որ եհաս Յիհան Օձնեցին. և արար ժողով հայոց ի Մանակէրտ հրամանաւ Օմար սուլթանին. և ապա խաբանեաց զկրօնս և զաղանդս նոցա:

Եւ եկեալ որդիք թագաւորին մտին ի ձորն Կաղըզվանա. և եկեալ հասին ի ներքին գաւառն Բասենու. Եւ լուս իշխանն էլ ընդ առաջ որդոց թագաւորին ևս առաւել սուրբ նշանին. և տարեալ հանգոյց գնտաս և ընծայեաց. և յետոյ բազում թախանձանօք և սիրով ինդրեաց մասն ի փայտէն զոր լուս ի նոցունց որ ընդ իւրեանս ունէին. զհրաշալի հատումս. Եւ որդիք թագաւորին բաշխեցին սիրով և մին մասն նորա: Եւ նա առեալ հաւատով էդ ի հիմունս եկեղեցոյ և շինեաց վանք խայտախարքարի ի պահպանութիւն երկ (0086)<sup>22</sup> Օրին Բասենու որ կայ մինչև ցայսօր դէռևս Բաշխեաց վանքս կոչեն:

და მაშინ კათოლიკოსი იყო ეზრა, რომელიც მოვიდა [ჯვრის] თავ-  
ვანის საცემად და კეისრის სანახა-  
ვად, ხოლო მეფემ ფრიად განადიდა  
იგი. და შემდგომად დღეთა ბრძანა  
შეერთება ბერძნებთან და მიღება  
მათი სარწმუნოებისა, ხოლო მან,  
შიშისა თუ სისუსტის გამო, მიიღო  
რომაელთა რჯული და დარჩნენ  
სომეხნი ბერძენთა წვალებაში ოთხ-  
მოც წლამდე, [ამ პერიოდში] ოთხი  
კათოლიკოსი გამოიცვალა [სომხ-  
ეთის ეკლესიაში], ვიდრე მოვიდოდა  
იოანე ოძუნელი. ქმნა კრება მანაზ-  
კერტს სულთან ომარის ბრძანებით  
და მაშინ უარყო რჯული და მწვა-  
ლებლობა მათი.

ხოლო უფლისწულები წამოვიდ-  
ნენ და მივიდნენ კალზვანის ხეო-  
ბაში, იქიდან მიალნიეს ქვემო ბა-  
სენს. შეიტყო იშხანმა, გამოვიდა  
უფლისწულების წინაშე და უფრო  
კი წმინდა ჯვრისა, ნაიყვანა ისინი  
მოსასვენებლად და დაასაჩუქრა.  
შემდეგ ფრიადი ხვეწნითა და სი-  
ყვარულით სთხოვა ჯვრის ნაწილი,  
რომლის [შესახებაც] მათგან გაიგო,  
რომ თან ჰქონდათ ნაწილი იგი საკ-  
ვირველი. უფლისწულებმა სიყვარ-  
ულით გაუნაწილეს ერთი ნაწილი.  
ხოლო მან აიღო სარწმუნოებით  
და ჩადო ეკლესიის საძირკველში  
და ააშენა მონასტერი მრავალფერი  
ქვებით ბასიანის მხარის მცველად,  
რომელიც დღესაც კვლავაც დგას  
და ბაშხეაც (ბაშხელთა, იგივე ჩუქე-  
ბული – ი.ხ.) მონასტერს უწოდებენ.

<sup>21</sup> აშოაზე ქვემოთ წერია վասն Եզրի Եւ բաշխիչու.

<sup>22</sup> აშოაზე ქვემოთ წერია վასնացն.

Եւ անտի էլեալ որդիք թագաւորին  
առաջնորդութեամբ իշխանին  
էլին ի լեառնակողմս և մտին ի  
Թամայրիս որոյ անունն Ագատ  
կոչի. և գնացեալ հասին ի գիւղն  
Մաղկէ յակունս Տփրատս ի  
գլուխս դաշտին Կարնոյ. և անտի  
էլեալ գնացին ի ձորայ մեջ ի կողմս  
հիւսիսի բարձրաբերձ լեռն ոչ միոյ  
յայն կոյս. և տեսին տեղի խոտալի  
և վայելուչ վայրք դէմ յանդիման  
բերթին Կարնոյ. և բանակեցան անդ  
աւուրս ինչ. վասն. բ՛. պատճառի.  
ա՛. որ յոյժ էալայ և ապահովէր.  
բ՛. որ մօտեր ի քաղաքն զի  
ճանապարհի պիտոյսն հոգասցեն.  
և թէ վասն էր ոչ մտանէին ի քաղաք  
կամ այլ շինութիւնս. զի յսիէ  
խաչին ամենայն որ խնդրէր մասն ի  
վայտեն կենաց:

Եւ լուեալ մեծ իշխանքն Թորթումու.  
և ըՄպերու. եկին բազում զօրօք  
և որսերեօք ի տեսութիւն որդոց  
թագաւորին. Եւ նոքա երկուցեալք  
յսիէ նոցին. զխաչն ծածկեցին ընդ  
հողով. և ասէն մի գուտցէ և զխաչն  
խնդիրք յուզիցեն. (0087)<sup>23</sup> և կամ  
գողանայցեն: Եւ եկեալ տեսին  
զիրեարսս և յաւուրս երիս կերան և  
արբին և արին սէր և էլեալ գնացին:

აქედან იშხანის წინამძღოლობით  
წავიდნენ უფლისწულები მთიან  
მხარეში და მივიდნენ თომარისში,  
რომელსაც აზატს უწოდებენ. აქედან  
წასულებმა მიაღწიეს სოფელ  
წალკეს [მდ.] ეფფრატის სათავესთან,  
კარინის ველის დასაწყისთან.  
აქედან წავიდნენ ხეობის გავლით,  
ჩრდილოეთის მხარეს. ამ მხარეში  
მაღალი მთა არ [იყო] და დაინახეს  
ადგილი ბალახოვანი და სასიამოვნო  
კარინის ციხის წინ. დაბანაკდნენ  
აქ რამდენიმე დღე ორი მიზეზის  
გამო: ერთი, რომ კარგი და  
დაცული იალაღები იყო და მეორე –  
ქალაქთან ახლოს იყო, რათა  
გზის გასაგრძელებლად მომარაგებული  
იყვნენ. იმიტომ არ შევიდნენ  
ქალაქში ანდა სხვა ნაგებობაში,  
რომ ეშინოდათ, კვლავ ვინმეს არ  
მოეთხოვა ცხოველყოფელი ჯვრის  
წანილი.

შეიტყვეეს თორთუმის და სპერის  
დიდმა იშხნებმა, მოვიდნენ მრავალრიცხოვანი  
ჯარით და მონადირეებით უფლისწულების  
სანახავად. ხოლო მათ (უფლისწულებმა – ი.ხ.)  
შეშინებულებმა მათით (სტუმრებით – ი.ხ.)  
ჯვარი მიწით დაფარეს და ამბობენ,  
რომ ვაი თუ ჯვარი მოგვთხოვონო.  
[ხოლო] მოვიდნენ რა [იშხანები – ი.ხ.]  
წახეს ერთმანეთი და სამი დღე  
ჭამეს და სვეს, მოესიყვარულნენ  
ერთმანეთს და წავიდნენ.

<sup>23</sup> აშიაზე ქვემოთ წერია վასნ խաչավայտին.



Եւ ի խնդութենէն հրաշխւքն ժապիտ  
անդ աւուրս երիս ևս. Եւ ելեալ իջին  
գառիվայր լերինն և եկեալ հասին  
ի գլուխ դաշտին առ կողմամբն  
հիւսիսի ի փոքր ձորակին և  
զգիշերն օթեցան անդ. Եւ ի մէջ  
գիշերին տեսիլ զարմանալի  
տեսին որդիք թագաւորին. և  
հայրապետն: Զի ձայնք սաղայի և  
փողք հրաշալի. քաղցր եղանակի  
հրեշտակաց ձայնի բարբառեալ  
ասէին. հաճեցաւ աստուած բնակիլ  
խաչիտ ասդ. և նոքա ոչ ի քուն և ոչ  
արթուն լուսն գձայնս և երկեան.  
և ընդ լուսանալ առաստին ասէ  
յոհանէս ո՛վ թագաւոր տեսիլս այս  
յայէ. և որդի թագաւորին դէռնս  
հիանայր ընդ տեսելն: Եւ ասէ  
սուրբ հայրապետ. զինչ արասցուք  
զի ձայնն այն զարիւրեցանէ  
զիս: Եւ ասէ յոհաննէս զոր  
լուարն կատարեա. զի զժապեալ  
մասն որ ընդ ձեռամբ քո եղիր  
աստ և շինեսցուք ի վերս նորս  
եկեղեցի յիշատակ անուան քո  
և պահպանութիւն երկրիս. և ես  
ժապից հադ ի սպասու սուրբ  
խաչիս. Եւ թագաւորն խնդութեամբ  
հաւանեալ եղիր մասն ձեռամբ  
իւրով ի քարեայ սուրբ. **(0089)**<sup>26</sup> և եղ  
հիմունս եկեղեցոյն. և ետ բազում  
գանձս և ոսկի դահեկանս. և զիւրս  
ի պատիւ սուրբ խաչին և յիշատակ  
իւրն:

და სასწაულისგან გახარებულნი  
დარჩნენ იქ სამი დღე. წამოვიდნენ,  
ჩამოიარეს მთის ფერდობი და მი-  
აღნიეს ველის დასაწყისს ჩრდილო-  
ეთის მხარეს პატარა ხეობაში და იქ  
გაათიეს ღამე. იმ ღამეს საკვირვე-  
ლი ხილვა იხილეს უფლისწულ-  
ებმა და მამამთავარმა. [მოისმა]  
ხმები საკვირველი საყვირისა და  
ნალარისა კეთილხმოვან ანგელოზ-  
თა ხმით ამბობდნენ: მოისურვა  
უფალმა აქ ჯვრის დავანება, ხოლო  
მათ [თითქოს] არც ძილში და არც  
ცხადში გაუგონიათ ხმები, შეშინდ-  
ნენ. დილას ინათა თუ არა იოანემ  
იკითხა: „რა არის, მეუფეო, ეს ხილ-  
ვა საშინელი?“ და უფლისწულები  
ჯერ კიდევ გაოგნებულნი იყვნენ  
ხილვით, ხოლო წმინდა მღვდელმ-  
თავარმა თქვა: რა ვქნა, რომ ის ხმა  
ასე გვაშინებს. იოანემ თქვა, რომ  
[რაც] მოისმინე აღასრულე. ხოლო  
დარჩენილი ნაწილი, რომელიც  
შენს ხელშია, დადე აქ და ააშენე  
ამ ადგილას ეკლესია შენი სახელის  
მოსახსენებლად ქვეყნის დასაცვე-  
ლად. მე დავრჩები აქ წმინდა ჯვრის  
მცველად. მეფემ სიხარულით მოი-  
წონა [ეს აზრი], საკუთარი ხელით  
ჩადო ნაწილი ტუფის ქვაში და ააშ-  
ენა ზედ ეკლესია, შესწირა განძი,  
ოქროს ფული და სოფლები წმინდა  
ჯვრისა პატივსაცემად და თავისი  
სახელის მოსახსენებლად.

<sup>26</sup> აშოაზე ქვემოთ წერია ქაანს გნაქოი որդიგ թագաւորին.

Եւ ինքեանք ելեալ բազում զօրօք և քի յիք առեալ զբուն խաչն գնացին դէպ Երուսաղէմ. և հասեալ ի մեծն Անթիոքիա՝<sup>27</sup> անտի որ լուան զելանէն Մահմետին. որ տիրեալ էր Մաքային և եկեալ դէպ ի տունն Շամայ: Եւ լուան տիրասպան ազգն հրէից գնացին ընդ առաջ նորա և առաւեալ բերին Էրուսաղէմ և ասէն ունիս թլպատուք ի որպէս և մեզ որ եմք որդիք Աբրահամու և ուսիր զօրէնսն Մովսէսի և առ զտաճարն և ազատեալ զմեզ ի քրիստոնէից: Եւ հանձարեղն Մահմէտ ասէ որպէս դուք Մովսէսի աշակերտք էք և ես. և այսպէս տիրեաց Էրուսաղէմ քաղաքին. և յետոյ զամենայն ջիւտսն կոտորեաց և եհան Էրուսաղէմայ և զամենեսեան ցիր և յանարար և ի. ա. տարին տիրեաց բովանդակ Արապիստանա: որ էր թվականն հայոց. կը.

Իսկ որդիք թագաւորին յահէն հրէին և Մահմէտայ գնալ Էրուսաղէմ ոչ կարացին. առեալ զխաչափայտն գնացին ի Ստամպոլ: **(0090)**<sup>28</sup> Իսկ եպիսկոպոսն Յիհանէան կեցեալ անդ և շինեաց բազմածախ եկեղեցի հոյակապ և հռչակատր յանուն սուրբ խաչին որ մինչ և ցայս օր խաչկայ վանք ասի:

თავად გამოვიდა მრავალი ჯარითა და მღვდლებით, წამოიღო მთლიანი ჯვარი და წავიდნენ იერუსალიმს. მიაღწიეს დიდ ანტიოქიას, შეიტყვეს მუჰამედის მოსვლის [შესახებ], რომელიც გამეფდა მექაში და წამოვიდა შამის სახლისკენ. და შეიტყო უფლის მკვლელმა ერმა ებრაელთა და მივიდნენ მის წინაშე და უფრო მეტიც მოიყვანეს [იგი] იერუსალიმს და ამბობენ: „შენც წინადაცვეთილი ხარ, როგორც ჩვენ, რომლებიც ვართ აბრაამის ძენი, შეისწავლე მოსეს კანონები და ჩამოართვი ტაძარი [მათ] და გაგვათავისუფლე ჩვენ ქრისტიანეთაგან.“ ცბიერმა მუჰამედმა უპასუხა: „როგორც თქვენ ხართ მოსეს მოწაფეები, ისევე ვარ მეც“ და ამგვარად გაბატონდა ქალაქ იერუსალიმზე. შემდეგ მრავალი ჯჷუტი დახოცა და აიღო იერუსალიმი და ყოველნი განიფანტნენ და 21 წლით გაბატონდა მთელს არაბეთზე, სომხური წელთაღრიცხვით 68 წელს [619/620 წ. – ი.ხ.].

ხოლო უფლისწულებმა ებრაელები-სა და მუჰამედის შიშით ვერ გაბედეს იერუსალიმში წასვლა, აიღეს ჯვარი და წავიდნენ სტამბულს. ხოლო იოანე ეპისკოპოსი იქ დასახლდა და ააშენა ძვირფასი ეკლესია, მდიდრული და გამორჩეული, წმინდა ჯვრის სახელზე, რომელსაც დღემდე ხაჩკავანქს (ჯვრის მონასტერს – ი.ხ.) უწოდებენ.

<sup>27</sup> გვერდით აშიაზე წერია ანթიოქიას.

<sup>28</sup> აშიაზე ქვემოთ წერია Հիւնոււմն խաչկականացն.

ეს არაა მფარანასკესაგ თელი. ს წადმავიყ კრისათრუ ს უ ჰუ ს წადომ კარცა ს ძამანასკარციოქისა ისიყ ს იოღესაგ ხაყასთანესაგ ს ხსუნ გჳრ ს ლეიუს იუსა ჰაიყ ს იოქ ხმთაგა კრისიქ მეროგ ს ხასათათესა კრისათრუკასან ჟასანოქისა გჳ წსა აცგნ ჰოთიოგ იჯ სჳრ ს რნჳ ისტრ ს ქსთი ქ ალორჳქ ზერაგესა ჟასტესა ათ ხარა ხრ ს ჟაღესა ჰ სიჳ მსნარანსჳ:

ჩას ჟაგალორნ ჰერასკ ხნაგანოღესიყ ცქერჳნ აჰსარჳნ ამსნაჳნ. გმასქრე. ს გსაქაქას. გსტზ ს გფოჳრ სჳნსჳ. გერსან ჟდოჳ ხროქ ს ქჳასკოჳ ს ამსნაჳნ ჰჰასან ლო ხრ ლო ხრ ხაჳრნასკან გალოან ს კრჳნ სსჳხასკანესაგ კაჳსერასკან სნჳოქ. წაჳ მჳან ჰ ქერა ჟახესკანაგნ არბაჳო ს ისკო ქერა ანონს ჰერასკჳ ქჳჳ. ს კოღწსაჳ აჳს ქჳჳნ ჰაჳ რნოღტნ წარწაროთსაგნ ოარსჳჳ ჰორასანო. გჳ კოქძამ (0091) აჳთერაგდ კარჳგტ ჰაყასთან სრკჳრ. თაგტ ჟაგალორნ რსოამაჳოჳჳ გოჳ ნრ ჳაჳჳ ნრ ჰნოღრესგნ ეს ჰნჳესანჳ აცგა ხაიყგ ხნაგანოღ ქჳჳნ კაჳსერნ რსოამაჳოჳჳ: Ⴚჳ ჰჰესეოჳ ს ჰჰასანჳ. გჳოჳ ს გალორჳ ამსნესტესან ჰაჳჳ ლჳნ ს ნოქჳჳ სრჳო ლოსათრუჳნ. ხაჳრაჳსოჳჳ ს ჳახაჳნსჳ. გაროჳრ ლაქჳნ ს სქესეგოჳ:

და ქმნეს ადგილი საძმოს საცხოვრებლად, განამრავლეს მორწმუნენი და ხუცესნი და მრავალი კანონი და ჟამთააღმწერლობა შესანავლეს და გაავზავნეს სომხეთში, ხოლო თავად მან შეისწავლა წიგნიერება და ენა სომეხთა, განისწავლა ჩვენს რწმენაში და განამტკიცა განმანათლებლის რწმენა. რადგან სრულიად არ უყვარდა რომაელთა ერი და შემდეგ მრავალი დღისა მოხუცებული შეერთო თავის მამას და დაიკრძალა იმავე მონასტერში.

ხოლო ჰერაკლე მეფემ დაიმორჩილა ზემო ქვეყანა, სრულიად თავრიზი და ნახიჭევანი, დიდი და მცირე სიუნიქი, ერევანი თავიანთი თემითა და სამწყსოთი, ყოველმა იზხანმა მისცა მირონი თავისი საგვარეულო გავარებისა და კვლავ აღიბეჭდა კეისრის ბეჭდით, მაგრამ მხოლოდ ვერცხლისა და ოქროს მონეტებზე იყო მისი სახელი [დანერლი]. ხორასანის მხარეს იცავდნენ სომეხები ბარბაროსი სპარსელებისგან, რადგან როდესაც ომი დაიწყო სომხეთის ქვეყანაში, მისცა მათ მეფემ სტამბულის ჯარი რამდენიც სთხოვეს, ხოლო თვითონ სომეხი ერი დაემორჩილა სტამბოლის კეისარს. რადგან მმართველები და მთავრები, სოფლები და გავარები, ყველანი სომეხნი იყვნენ წმ. განმანათლებლის ძენი, მამამთავრითა და ხუცესითა და ეკლესიით გამშვენებულები.

ღი ხნჳნ ჳერასკ ხანსაყაყ გოქერ  
ს ხანოქსენამჳ ასერ ხიანსამ ონო  
გორაგნ ხაიოგ քաչასիրთ ათო<sup>29</sup> յգ  
ს ანդასკად լինելոյն: Ձի ոչ գոյ  
նանն երկրիս պարարտ. բուծանող  
ს նուցանող մարդոց ს անասնոց.  
ըსსեսել ի Մէքաստիոյ մինչ ს ի  
Թաქրեգ. գի ինձ ასեր այսպես  
թըլիթէսիրտերկրի հայաստանեսց  
երկրիսէ որ ամենայն բարութեամჳ  
ի լի է որ տեսա აչօք իմով:

Եւ ինքն ճերակլ առել գորս իւր ს  
գնաց ოնո նոյն<sup>29</sup> ճანსაպրիան յոր  
էსէსլն էր. ს էհաս ի գեղեցկայչէն  
քաղաքն իւր Արգրում. Եւ լուս  
գէլանէն Մուհամետին. ს  
գառաջանսլն Օմարին. (0092)  
ს էլից գբերթն բագում գինուք ს  
պատրաստութեամჳ Եւ էլէსլ  
բագում գորօք ինքն. ს գնաց յաթոն  
իւր ի Կուստանդինուպոլիս: Եւ  
Քրիստոսի խաչին թաղմանն ს  
յարութին ներկայս ს ասպა գայն  
յալիտեսնս յալիտենից փառք ს  
գոհութիւնս տացուք. Մամն:

Ձի էր յայնժամ թվականն ճայոց.  
կր(? არ იკითხება კარგად შეიძლე-  
ბა 2-3 ასოს ლიგატურა) յամսէանն  
նասասարդի որ օր մի էր. որ էլ գնաց  
ճերակլ:

Գրեսցա պատմութիւնս ի քաղաքս  
Արգրում ձեռամჳ բագմամել  
Յակոբա. ի թվականիս մերոյ. ո՛ճ. Ժ՛է:

ხოლო თავად ჰერაკლე მუდამ განა-  
დიდებდა და აღტაცებული ამბობდა:  
„მიხარია, როდესაც ვხედავ სომეხთა  
ჯარს მამაცს, ძლიერსა და შეუპ-  
ოვარს, რადგან არ არსებობს ქვეყანა  
მსგავსი ნოციერი, ნაყოფიერი [მინე-  
ბით], დაპურებული ხალხითა და პი-  
რუტყვით, დაწყებული სებასტიიდან,  
ვიდრე თავრიზამდე, ვითარმედ მე  
მითხრეს: „იმდენად გულის საამებე-  
ლი ქვეყანაა სომეხთა ქვეყანა, რომ  
სავსეა ყოველი სიკეთით, რასაც  
ჩვენი თვალთ ვხედავთ“.

ხოლო თავად ჰერაკლე თავის ჯარ-  
თან ერთად წავიდა იმავე გზით,  
რომლითაც მოვიდა. და შევიდა  
თავის კეთილადნაგებ ქალაქ არ-  
ზრუმში. და შეიტყო მუჰამედისა  
და ომარის გამოსვლის შესახებ და  
გამოვიდა ციხიდან შემზადებული,  
და წავიდა იგი მრავალი იარაღითა  
და ურიცხვი ჯარით თავის სატახ-  
ტო ქალაქ კოსტანდინუპოლისში.  
ხოლო ქრისტეს ჯვრის დაფლვასა  
და აღმართვას დიდება და მადლო-  
ბა შევსწიროთ, ან და მარადის და  
უკუნითი უკუნისამდე, ამინ“.

ეს იყო სომეხთა წელთაღრიცხ-  
ვით 62 (68?) [613/619 – ი.ბ.] წლის  
წავასარდის (ავვისტოს) ერთ დღეს,  
როდესაც წავიდა ჰერაკლე.

დაიწერა ეს ისტორია ქალაქ  
არზრუმში, მრავალცოდვილი იაკო-  
ბის ხელით, ჩვენი წელთაღრიცხვით  
1117 [1668/9 წ. – ი.ბ.].

<sup>29</sup> გვერდით აშიაზე წერია სოյნ.

**ბიბლიოგრაფია**

**References**

**ვარდან არეველცი 2002:** ვარდან არეველცი, 2002, *მსოფლიო ისტორია*, ძველი სომხურიდან თარგმნეს ნ. შოშიაშვილმა და ე.კვაჭანტირაძემ, შესავალი, კომენტარები და საძიებლები დაურთო ე. კვაჭანტირაძემ, თბილისი

**Աქიზან 1901:** Աქიზან Ղ. 1901, *Հայաստան*, Վենետիկ

**Բագրատուն 1921:** Շապուհ Բագրատուն 1921, *Պատմութիւն Շապուհ Բագրատունոյ*, Էջմիածին

**Կարնեցի Մատենադարանի Ձեռագրեր N2995 (112ա -128բ), N4542 (1ա-38բ), N8184 (13ա - 48բ)**

**Կոստանյանց 1903:** Կոստանյանց Կ. 1903, *Տեղագիր Վերին Հայոց*, Վաղարշապատ

**Հակոբյան 1951:** Հակոբյան Վ. Ա. կազմ. 1951, *Մանր ժամանակագրություններ XIII-XVIII դդ.*, Հ. 1, Երևան

**Մալխասեանց 1944-1945:** Մալխասեանց Ս. 1944-1945, *Հայերեն բացատրական բառարան*, Երևան, 1944-1945

**Յովհան կաթողիկոս, 1912:** Յովհան Կաթողիկոս Դրասխանակերտեցի, 1912, *Պատմութիւն Հայոց*, Թիփլիս

**Չամչյան 1785:** Չամչյան Մ. 1785, *Պատմութիւն Հայոց*, Հ. Բ, Վենետիկ

**Ջալալյան 1858:** Ջալալյան, Ս. 1858, *Ճանապարհորդութիւն ի Մեծն Հայաստան*, մասն Բ. Տիփլիս

**Սահակյան 1981:** Սահակյան Ա. 1981, Հացունյաց անվավեր պատմութիւնը եւ նրա բանաւոր տարբերակները, *Պատմա-բանասիրական հանդես*, N2, 136-137

**Ստեփանոս Տարոնեցի Ասողիկ 1885:** Ստեփանոս Տարոնեցի Ասողիկ, 1885, *Պատմութիւն Տիեզերական*, երկրորդ տպագրութիւն, Ս. Պետերբուրգ

**Վարդան 1861:** Վարդան (Արևելցի) 1861, *Պատմութիւն տիեզերական*, Մոսկվա

**Քաջբերունի 1889:** Քաջբերունի 1889, *Ճանապարհորդական նկատողութիւնք*, Արարատ, ԻԲ (Գ), 170-173;

**Քոսյան 1925:** Քոսյան Վ. 1925, *Բարձր Հայք*, Հ 1, Վիեննա

**Штреккер 1873:** Штреккер В. 1873, *Очерки Верхней Армении*, Тифлис



**Irma Khositashvili**

**The History of how the Byzantine Emperor Heraclius (610-641)  
Saved the Holy Cross from Persians and Brought it  
to Armenia - Jacob of Karin (17th c.)**

Manuscript № 8184 - kept in the Matenadaran, Mesrop Mashtots Institute of Ancient Manuscripts in Erevan - contains the work of the 17<sup>th</sup> century Armenian author, hieromonk Jacob of Karin entitled "Solidly built city of Karin, which was named Theodopolis, which was renamed and is currently called Arzrum". The author is mainly an eyewitness and contemporary of the events described in the work, which naturally increases the value of the composition. However, we are interested in the work not only because it is an Armenian historical source, but also as it includes information about Georgia.

In the work our attention was drawn by the note about bringing the Life-Giving Cross by Caesar Heraclius (610-641 AD) to Armenia. According to tradition, this fact took place in the first half of the 7<sup>th</sup> century, when Caesar Heraclius defeated Khosrow II (590-628 AD), King of Persia and rescued the Holy Cross from captivity.

The full text of the work has been published twice. For the first time by K. Kostaninats in Vagharshapat in 1903 and then by V. Hakobian in 1951, however, neither of the publishers included the story of the Holy Cross in the text. That is why, we determined to translate the significant note into Georgian and publish it in both languages.

In Armenia there exist several redactions of the story about the Holy Cross, three of which are of special significance to us: versions of Syunik, Hatsun and Karin (historical provinces of Armenia). All of them are based on one main plot. These stories should have been created in monastic sites. Among them most widespread in written sources and oral traditions is the story of the Hatsuns' Cross.

It is hard to say which one of those three is the oldest redaction of the story. It is believed that the Karinian version was based on the Hatsun redaction, and the latter was based on the Syunik redaction. This opinion is supported by the argument that the story of the Cross of Syunik, which has not reached

us in the written form and which is preserved only in oral traditions, entered the neighboring Vaspurakan through an oral source and formed the basis for the story of the Hatsuns' Cross.

There is a great similarity between these two redactions. In particular, in the Syunik narrative, when Caesar Heraclius rescues the Holy Cross from the Persian captivity and goes from Tabriz to Armenia, Mari (Mariam) the Queen of Syunik comes to meet him and, moreover, to see and worship the Holy Cross. She donates many servants to the Caesar, in return the Queen asks him for a part of the Living-Pillar. Caesar gives it to her as a sign of gratitude; the Queen brings it to Arkazan and puts it in the Holy place, which later becomes the foundation of the monastery. Consequently, the monastery is called Surb Khach (Holy Cross). Exactly the same content bears the story of the Hatsuns' Cross; only the person (instead of Mariam, the Queen of Syunik, here is Biuregh, the Queen of Hatsuns) and the toponym (instead of Hatsun - Arkazan) are changed. A similar narrative is found in the Karinian redaction, however, as it was expected, the story about the foundation of the Cross monastery in Karin is added.

The story of the Holy Cross distribution entered Karin in two ways: oral and written. Its source is the written story of Hatsuns' Cross. The oldest list of the Karin redaction of the Hatsuns' Cross story is found in Jacob of Karin's work.

When and in what way was the version of Karinian redaction of the Hatsuns' Cross formed? It seems that the story of Hatsuns' Cross entered Karin through a written source and, at the same time, it has been preserved through an oral local tradition of Karin.

The work of Jacob of Karin is supplemented, enriched with new episodes of the plot of the Hatsuns' Cross story (Ukhtadzor case, the eruption of a spring on top of Living Pillar Mountain and foundation of a monastery there). As far as in his work Jacob of Karin intended to describe Karin and its surroundings, it is possible to assume that in the process of writing the Khachkavank (Holy Cross Monastery - one of the oldest monasteries in Karin) episode, he was creating the Karinian redaction of the Hatsuns' Cross. Since Jacob of Karin barely names the sources he used, it should be presumed that as source-

es he used not only the written story of Hatsuns' Cross, but also the local oral tradition of Karinian version. It is attested with the fact in the presented work.

Thus, Jacob of Karin describes the story of giving a part of the Life-Giving Cross to one of the oldest monasteries of Karin. In this regard, he is considered as one of the first authors of the Karinian redaction of the story of Hatsuns' Cross.

## ბონდო კუპატაძე

### აკაკი წერეთლის პოლიტიკური მსოფლმხედველობის საკითხი

2015 წელს ფართოდ აღინიშნა აკაკი წერეთლის გარდაცვალებიდან 100 და დაბადებიდან 175 წელი. სამეცნიერო საზოგადოების ინტერესი აკაკი წერეთლის შემოქმედების სხვადასხვა ასპექტს შეეხო. არანაკლებ მნიშვნელოვანია აკაკი წერეთლის პოლიტიკური შეხედულებები და პოლიტიკური მსოფლმხედველობა, რაც ნაკლებად იყო შესწავლის საგანი და მისი პიროვნების არაორდინარულობის გამო რთულად საკვლევიც. ერთი მხრივ, მისი ადრეული ნაწერები, ლექსები და პუბლიცისტური მემკვიდრეობა მგოსანს წარმოაჩენს მემარცხენე შეხედულებების, სოციალური და გენდერული თანასწორობის აქტიურ მხარდამჭერად. მეორეს მხრივ, საქართველოს თავისუფლების და პოლიტიკური ავტონომიის მოთხოვნა, რაც ქართველ მემარცხენეთა ფლაგმანის – სოციალ-დემოკრატებისთვის მიუღებელი იყო, აკაკის აიძულებდა მათგან გამიჯვნას.

აკაკი წერეთლის პოლიტიკური მიმართულების განსაზღვრას პირველად შეეცადა კიტა აბაშიძე. მან აკაკი „მეორე დასის“ ლიდერად გამოაცხადა.<sup>1</sup> ამ შეფასებამ აკაკის გალიზიანება გამოიწვია. მან კატეგორიულად უარყო ეს თვალსაზრისი. 1897 წელს „აკაკის კრებულში“ გამოქვეყნებულ „მცირე შენიშვნაში“<sup>2</sup> აკაკი წერდა: „კიტა აბაშიძე „მსჯელობს სხვა და სხვა დასებზე და მათ შორის მეც მიხსენიებს მეორე დასის მეთაურად... მე ჩემ დღეში არათუ მეთაური, უბრალო წევრიც არა ვყოფილვარ რომელისამე დასისა, მით უფრო რომ ეს დასები არსად მინახავს. შემინიშნავს მხოლოდ ამ ორმოცი წლის განმავლობაში ჩვენ ახალგაზრდებში, თითო-ოროლა მოღვაწე ამა თუ იმ საზოგადო რომელსამე საქმეს რომ ხელს ჰკიდებდა და მასთან ერთად სხვებიც იჯგუფებოდნენ ხოლმე მისივე ფეხის აყოლით... მათი კარგი ყოველივე მიხაროდა, მომწონდა და ვაქებდი... ცუდი მწყინდა და წუნსა ვდებდი. იმ თავითვე, ისე როგორც დღესაც, მე დარწმუნებული ვიყავი, რომ ჩვენდა საუბედუროთ, ჯერ-ჯერობით შეერთებული შრომა ჩვენში მოუხერხებელია!.. ერთს შეუძლია

---

<sup>1</sup> აბაშიძე 1897.

<sup>2</sup> წერეთელი 1961ა, 328-330.

გააკეთოს რამ, მაგრამ თუ იმავე საქმეში სხვებიც ამოიყენა გვერდით და საზიაროდ გახადა საქმე, მაშინ კი სახიერო აღარა გამოვა რა და შეიძლება კიდევ, რომ იმ სასარგებლო საქმემ სავნებელიც გამოიწვიოს. ამისი მაგალითები წინ ბევრი გვიძევს. აი, სწორედ ამ მოსაზრებით მეც განზე ვიდექ და სხვების ფერხულში არ ვერეოდი... საპირადო და კერძო არავისთან რა მქონია. ეს ჩემი კრძალვა-მორიდება და გამართლება მაშინდელ წრეებისათვის სრულიად გაუგებარი იყო და მათგან ჩემი ათვალწუნებაც ამის მიზეზი უნდა ყოფილიყო. ერთხანს უნიჭოდ მთვლიდნენ და დამცინოდნენ. ბოლოს, როცა ხალხმა მათ აღარ დაუჯერა, ნიჭზე აღარას ამბობდნენ, მაგრამ ჩემს უმეცრებას, გაუვითარებლობას, და სიზარმაცეს კი ძალიან შეთანხმებულად უკიჟინებდნენ. მეც ჩემის მხრით იმათ ისე ვუყურებდი, როგორც უდროვით შემოსულ ხილს, რომლის ნაადრი დამნიფება ხშირად ჭიის ბრალია ხოლმე. ეს ორი მიზეზი საკმაო იყო, რომ ჩვენში ერთობის კავშირი განწყვეტილი ყოფილიყო. ისინი მოღვაწეობდნენ ტფილისში: გამოსცეს ჟურნალი, გახსნეს სტამბა, გამართეს ბიბლიოთეკა და თავისებურათ შეუდგნენ ახალგაზრდობის წვრთნა-განათლებას. მე კი იმ დროს იმერეთისაკენ ვჩხირ-კედელაობდი... მაშინ სწორედ ის წრე ტრიალებდა ტფილისში, რომელსაც გ. წერეთელი მეორე დასათ აღიარებს. იმ წრის მეთაურად, ანუ უფრო მართალი იქნება ვთქვათ მეუფროსეთ ნ. ნიკოლაძე ითვლებოდა და ვაი მისი ბრალი, ვინც მის ჭიანჭურზე ბუქნას არ დაუვლიდა და გადაუხვევდა!... მაშინდელი ჩვენი ერთად ყოფნა დროებითი, უცაბედი შეხვედრა იყო და არა შეთანხმებით შეერთება. აი, როგორ მოხდა ეს: ერთხელ ქუთაისიდან მცირე რამეზე შენიშვნა გამოგვზავნე და დაიბეჭდა კიდევ „დროების“ 1870 წლის ნომერში... რაც შეეხება „დასობას“, კიდევ აღვიარებ, რომ ის ინტელიგენტური დასები, ხალხის ცხოვრებაში რომ კვალს ავლებენ და ჩამომავლობას ერთ რომელსამე გადაჭრილ გზაზე აყენებენ, მე ჯერჯერობით არც კი შემინიშნავს და, მაშ, მეთაურობას როგორღა გავუწევდი ან ერთსა და ან მეორეს?“

თავად აკაკი წერეთელი ქართულ საზოგადოებრივ-პოლიტიკურ მოძრაობას სამ თაობად წარმოადგენდა. სამოციანელებს იგი პირველ „ახალ თაობას“ უწოდებდა და, მის წარმომადგენლებს შორის არსებული აზრთა სხვადასხვაობის მიუხედავად, ერთ მთლიანობად აღიქვამდა. მეორე ტალღად აკაკი მიიჩნევდა „ხალხოსნებს“, მათ მეორე „ახალთაობას“ უწოდებდა და მის წარმომადგენლებად ასახელებდა: ალექსანდრე ყაზბეგს, ეგნატე ნინოშვილს, დუტუ მეგრელს, თედო რაზიკაშვილს, ანასტასია ერისთავს... მესამე „ახალთაობად“ აკაკი მიიჩნევდა სოციალ-დემოკრა-

ტიული (მარქსისტული) იდეოლოგიის მიმდევრებს, რომლებიც 90-იან წლებში გამოვიდნენ პოლიტიკურ ასპარეზზე.<sup>3</sup>

საბჭოთა პერიოდში ქართულ საზოგადოებრივ-პოლიტიკურ მოძრაობაში აკაკი წერეთლის ადგილი სხვადასხვაგვარად იყო განსაზღვრული. საბჭოთა კლასიფიკაციით, „პირველი დასი“ ძირითადად ლიბერალური თავადაზნაურობით იყო წარმოდგენილი. „მეორე დასი“ კაპიტალისტურ განვითარებას მიიჩნევდა მომავალი პროგრესის წინაპირობად. 1940 წელს გამოცემულ სახელმძღვანელოში გიორგი ხაჭაპურიძე აკაკი წერეთელს „მეორე დასის“ წევრად მიიჩნევდა.<sup>4</sup> ამის საფუძველს, როგორც ჩანს, აკაკის გაზეთ „დროებასთან“ თანამშრომლობა აძლევდა.

საბჭოთა პერიოდში ლიტერატურის ისტორიის, საზოგადოებრივ-პოლიტიკური მოძრაობის ისტორიის მკვლევრებს ოფიციალური იდეოლოგიის მოთხოვნების შესრულება უწევდათ, რაც აისახა აკაკი წერეთლის პოლიტიკური შეხედულებების შეფასებაში. საბჭოთა პერიოდის ისტორიოგრაფია აკაკის აცხადებდა რევოლუციურ-დემოკრატიად და ხშირად მიაწერდა ისეთ იდეებს, რაც მას არ ეკუთვნოდა. მაგალითად, აკაკი წერეთლის მიერ მხატვრულ ნაწარმოებში მოტანილი ერეკლე II-ის სიტყვები წარმოდგენილია მის თვალსაზრისად: „აკაკის შეხედულებით საქართველოს სახელმწიფო უნდა ჰქონდეს რუსეთის ფარგლებში. საქართველოს სახელმწიფო მხოლოდ საგარეო საქმეებში უნდა იყოს შეზღუდული, საშინაო საქმეებში კი დამოუკიდებელი“.<sup>5</sup>

მოგვიანებით კი, XX საუკუნის 70-იან წლებში გამოცემულ „საქართველოს ისტორიის ნარკვევებში“ აკაკი წერეთელი გამოცხადებულია ჰუმანისტურ-დემოკრატიული „პირველი დასის“ მიმდინარეობის წარმომადგენლად.<sup>6</sup> ეს თვალსაზრისი არაპირდაპირ მეორდება ბოლო დროის საუნივერსიტეტო და სასკოლო სახელმძღვანელოებშიც, სადაც „პირველ დასის“ რიგებში ილიას თანამებრძოლად არის გამოცხადებული აკაკიც.<sup>7</sup>

საბჭოთა პერიოდში ილიას და აკაკის ურთიერთდამოკიდებულების ანალიზი იფარებოდა წინასწარ დაგეგმილი შტამპებით. მაგალითად, და-

---

<sup>3</sup> წერეთელი 1894, 28.

<sup>4</sup> ხაჭაპურიძე 1940, 88.

<sup>5</sup> სურგულაძე 1981, 72.

<sup>6</sup> გაფრინდაშვილი 1970,

<sup>7</sup> საქართველოს ისტორია 2004, 131.

ვით გამეზარდაშვილი წერს: „უნდოდათ ილია და აკაკი ერთმანეთთან დაეპირისპირებინათ. მაგრამ ამოდ... ბოროტი ენების წყალობით აკაკი, მართალია, „ცისკარში“ დარჩა, მაგრამ იგი აქ კვლავ ილიას დაწყებულ საქმეს ემსახურებოდა. მათ შორის პრინციპული უთანხმოების ჩამოგდება შეუძლებელი იყო, მათი გულები საერთო ინტერესით ძგერდა“.<sup>8</sup>

XIX ს-ის მეორე ნახევარში საზოგადოებრივ ასპარეზზე გამოსული ახალი თაობა, რომელთაც სამოციანელები (თერგდალეულები) უწოდეს, სამი ძირითადი პრობლემის გადაჭრას ისახავდა მიზნად: 1. სწრაფვა დამოუკიდებლობისკენ და სოციალურ ფენებს შორის ეროვნული ერთიანობის მიღწევა; 2. ლიბერალური და დემოკრატიული ღირებულებების (ადამიანთა თანასწორობა, საყოველთაო განათლება, საარჩევნო სისტემა...) დამკვიდრება; 3. ეკონომიკური ურთიერთობების აგება კერძო საკუთრების პრინციპებზე.

ახალი თაობის დაპირისპირება ძველ თაობასთან დაიწყო 60-იანი წლების სოციალური რეფორმების დროს. ეს იყო ბატონყმობის გაუქმება (1864/1865 წწ.), შემდეგ კი თბილისში უნივერსიტეტის დაარსების საკითხი (1871 წ.). 1871 წელს საქართველოს ესტუმრა იმპერატორი ალექსანდრე II. თავადაზნაურობის ყრილობამ დაადგინა იმპერატორისთვის ადრესის მირთმევა. რვაკაციან კომისიაში ოთხი ახალთაობიდან (ილია, ივანე თარხნიშვილი, ბესარიონ ლოლობერიძე და ნიკო ნიკოლაძე) იყო, ოთხი ძველებიდან: გრიგოლ ორბელიანი, მიხეილ თუმანიშვილი, დიმიტრი ჯორჯაძე და მარშალი რევაზ ანდრონიკაშვილი.

უნივერსიტეტის იდეას შეეწინააღმდეგა ბარონი ნიკოლაი. გადაწყდა, ეთხოვათ კადეტთა კორპუსის გახსნა, რაც ისედაც იხსნებოდა. მართალია, თავადაზნაურობის საკრებულოზე ხმის უმრავლესობით გადაწყდა უნივერსიტეტის დაარსება, მაგრამ ლოლობერიძე მიემხრო ძველ თაობას, ადრესი შეცვალეს და ისე მიართვეს იმპერატორს. 1871 წლის 7 დეკემბერს გამოქვეყნდა ილიას „გამოცანები“ მიძღვნილი ტფილისის გენერალ-გუბერნატორ გრიგოლ ორბელიანისადმი. 1874 წელს ჟურნალ „ცისკარში“ ილიას საპასუხოდ გრიგოლ ორბელიანმა გამოაქვეყნა „პასუხი“. ამას ილიას მორიგი ლექსი „პასუხის პასუხი“ მოჰყვა, სადაც, აკაკის თქმით, „შესანიშნავი პირუთვნელობით და ხელოვნებით იყო გამოხატული ყველა მიზეზები, რომლებისთვისაც უღრინავს ახალ თაობას გული ძველ

---

<sup>8</sup> გამეზარდაშვილი 1961, 443.

თაობაზე და არის მასზე უკმაყოფილო“.<sup>9</sup> აკაკიმ მხარი დაუჭირა ილიას სატირული ლექსებით: „პატრიოტის აღსარება“, „კოლო-ბუზების პასუხი“, „ფარშავანი“, „ხარაბუზა გენერალს“. ისინი ხელნაწერად ვრცელდებოდა, რადგან ცენზურა მათ არ გაუშვებდა.

ფრანგი განმანათლებლების მსგავსად, აკაკის საზოგადოების რეფორმირების უმთავრეს პირობად მიაჩნდა მასში განათლების შეტანა. სტატიაში „ვინ სტყუვის“ (ჟურნალ „მნათობი“, 1872, №6-7.) აკაკი განიხილავს თაობათა შორის დაპირისპირებას. თუ ვინ არის მათ შორის მართალი, ამის გასარკვევად ორივე თაობის მოქმედებათა, საქმიანობის შესწავლა-ანალიზს ახდენს. ძველ თაობას, რომელიც ასპარეზზე გამოვიდა მაშინ, როდესაც ახალი შესული იყო საქართველო რუსეთის მფარველობაში და განათლებაც მათ სკოლებში მიიღეს, უნდა ეზრუნა, რუსეთის ხელისუფლებისთვის დაენახვებინა ქართველი ერის საჭიროებანი, პირველ რიგში განათლების სფეროში. უნდა ეზრუნათ განსაკუთრებით ფართო ფენების განათლებაზე, რადგან ამის გარდა მათ სხვა საზრუნავი აღარ დარჩათ მამულისათვის, ხოლო იმ დროში ქვეყნის კეთილდღეობა პირდაპირ იყო დამოკიდებული განათლებულ თაობაზე.

„მის ნაცვლად, რომ თვითონაც შედგომოდნენ თავიანთ განათლების საქმეს და ახალგაზრდებიც ისე აღეზარდათ, როგორც დრო და გარემოებანი მოითხოვდნენ და ამგვარად, მოემზადებინათ მამულისათვის საჭირო მცოდნე კაცები, ამის ნაცვლად ისინი უმეცრებაში, უზრუნველობაში და განცხრომაში ჩაეფლენ და თავიანთ შვილებსაც სახედ და მსგავსად თავისად ზრდიდნენ... ზოგიერთ მათგანს იმოდენი მოხერხება და სახსარი ჰქონდა, რომ თავიანთი შვილების აღზრდისათვის იმოდენა დაეხარჯათ, რამოდენსაც თავიანთ ძალის საკვებად ჰხარჯავდნენ, საკმაო იქნებოდა... მათ ჰსურდათ, რომ იმათ შვილებსაც მათ ნაკვალევზე ევლოთ და დასტოვეს ისინი უმეცრებაში, რის გამოც ისინიც ისეთივე პარაზიტები შეიქნენ ჩვენი საზოგადოებისა და ქვეყნისათვის, როგორც მათი მშობლები იყვნენ“.

„ძველ თაობას, მის ნაცვლად, რომ იმათ თავიანთი მამულები და საცხოვრებელი დაეცვათ, გაეუმჯობესებინათ, გაედიდებინათ და ისე გადაეცათ თავიანთი შთამომავლობისათვის, როგორც მათ თავიანთ მშობლებიდგან მიიღეს, იმათ რაკი მათ უქმ და განცხრომით ცხოვრებას

---

<sup>9</sup> წერეთელი 1960ა, 156.



აღარ ჰყოფნიდა მათი შემოსავალი, მიჰყევს ხელი მამულების ყიდვას და დაგირავებას და ამგვარად უკარგავენ და უღუპავენ იმათ სამუდამოდ მომავალ ქართველებს“.<sup>10</sup>

„ჩვენმა ეხლანდელმა ძველმა თაობამ, რომლის დროსაც მოხდა ჩვენში გლეხობის განთავისუფლება, მიიღეს მართებლობისგან იმათი სამაგიერო ფული და მის ნაცვლად, რომ მხოლოდ ესარგებლათ მით თავიანთ სიცოცხლეში და შემდეგ თვით თანხა უკლებლად თავიანთ შთამომავლობისთვის გადაეცათ – აგრეთვე სასარგებლოდ, – მიყვეს მას ხელი და ორი-სამი წლის განმავლობაში გააქვერეს სრულიად... იმ მცირე ნაწილსაც კი ნანობენ, რომელიც იმათ ბანკის დასაწესებლად გადასდევს და რომ მოხერხდებოდეს, ბევრ მათგანს მისი გამოტანა და შეჭმაცა ჰსურთ... ეს ზოგადად. თუმცა ძველი თაობის განათლებულ ნაწილსაც არ მოუნდომებია ქვეყნისთვის რაიმეს გაკეთება. რადგანაც იმათ დროს იწყებოდა ჩვენში სასწავლებლების დაფუძნება, უნდა სცდილიყვნენ, ერთი მხრით, რომ ახალ დაფუძნებულ შკოლებს ისეთი ხასიათი ჰქონოდათ, როგორიც საჭირო იყო ჩვენი ყმანვილებისათვის, რადგანაც ეს შკოლები ჩვენი ყმანვილებისათვის ფუძნდებოდნენ, ამის აღსრულებაში მოყვანა არ იყო მაშინ ძნელი საქმე, რადგანაც ბევრ მათგანს ისეთი მაღალი ადგილები ეჭირათ და ისეთი რწმუნება ჰქონდათ მართებლობისგან, რომ ადვილად შეეძლოთ ჰქონოდათ ახალ დასაწყის საქმეებზე გავლენა... იმათ არც ერთი ესენი არ აღასრულეს და ამის გამო ჩვენში ყმანვილების აღზრდამ მიიღო ისეთი ცუდი ხასიათი და მიმართულება, რომ ჩვენში, თითქმის აქამდისაც, აღზრდილები და ნასწავლები ისეთი უსარგებლონი გამოდიოდნენ მამულისათვის, როგორიც უსწავლელნი იყვნენ“.<sup>11</sup>

აკაკის აზრით, განათლების ზოგადი დონის ასამაღლებლად დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა აგრეთვე სალიტერატურო საქმიანობას. ამ საქმეშიც ძველი თაობა სრულიად უსუსური აღმოჩნდა. ძველი ხელნაწერები ისევ სხვადასხვა მონასტრებში ღებება, ორიოდ ძველი წიგნი გამოსცეს, „ნახევარი საუკუნის განმავლობაში ჩვენში თითქო ყველაფერი, ღრმა ძილში იყო ჩაფლული. და არ სჩნდებოდა არავინ, რომელსაც შეერყია ეს მოუძღურებული გვამი, და გამოეფხიზლებია იმ მომაკვდინებელი ლეტარგიული ძილისგან, რომელშიაც ის იმყოფებოდა. ამ დროს ჩვენი

---

<sup>10</sup> წერეთელი 1960ა, 160.

<sup>11</sup> იქვე, 163.

ნასწავლი პირების ლიტერატურული შრომა იმაში მდგომარეობდა, რომ ზოგნი მათგანნი სთხზავდნენ ხან და ხან საამურ ბაიათებს, რომლებშიაც ისინი ამკობდნენ ვარდს, ბულბულს, მზეს, მთვარეს და იმღეროდნენ ლოთობის დროს... ლიტერატურის აჩრდილიც არ იყო და ენაც, გაუკეთესებისა და განვითარების ნაცვლად, თითქმის სრულიად გაირყვნა და წახდა, რადგან ერთი მხრით, ლიტერატურა არ მოძრაობდა და არ სცდილობდა რომ დაეცო წმინდად და, მეორეც, რადგან ქართულ ლაპარაკში ჩვენი ვაჟბატონები და ქალბატონები ყოველ შემთხვევაში დაუფიქრებლად ხმარობდნენ და ახლაც ხმარობენ რუსულ სიტყვებს“.<sup>12</sup>

ძველ თაობის ერთი-ორი წარმომადგენელი ვერ შეცვლიდა საერთო მდგომარეობას. ძველი თაობა, ახალთაობის მხარდაჭერის და თანაგრძნობის ნაცვლად, მას დასცინოდა და აძაგებდა. აკაკის აზრით, ახალი თაობის პროგრესულობა განაპირობა ქვეყნიდან გასვლამ და განათლების მიღებამ, „მათ სულ თან და თან სცნეს და გაიგეს, ერთი მხრით, ჩვენი ქვეყნის და ხალხის სამწუხარო ეხლანდელი მდგომარეობა, მეორე მხრით, სხვა განათლებული ხალხების წარჩინებული ცხოვრება და საზოგადოდ ახალი დროს მიმართულება, ხასიათი და მოთხოვნილება“.<sup>13</sup> ამან გამოიწვია ახალი აზრების, შეხედულებების გაჩენა და დაპირისპირება ძველ თაობასთან.

„იმ ენაზე წერა და ბეჭდვა, რომელზედაც ეხლა ჩვენი ხალხი ლაპარაკობს, და არა იმ გაუგებარი ენით და იმ კილოზე, რომელზედაც წარსული საუკუნის ქართველებს უწერიათ, იმათ შეჰრაცხეს ახალი თაობის ცოდვად და მათგან ჩვენი ენის გარყვნად და დაუნყეს ამ შემთხვევაშიაც გინება და დევნა ახალ მწერლებს. ვინ არის იმაში დამნაშავე, რომ მათ (ახალი თაობის მწერლებმა – ბ. კ.) არ იციან ზედმინეებით ქართული ენა? მამები თუ შვილები?... ის ჩვენი ახალი თაობის წარმომადგენლები, რომლებმაც თვითონ გამოსცადეს თავიანთ თავზე, თუ რა არის სამშობლო ენის უსწავლელობა პატარაობიდანვე და რა მნიშვნელობა აქვს საზოგადოდ ხალხის ცხოვრებაში და განათლებაში მის ცოდნას, მიაქციეს აგრეთვე ყურადღება ამ საგანს: ისინი ლაპარაკობენ და სწერენ იმაზე, თუ როგორ უნდა ზრდიდნენ ჩვენში ყმანვილებს, თუ ჰსურთ, რომ ისინი სასარგებლო წევრები გამოვიდნენ ხალხისათვის. ხშირად სახსრების არ-

---

<sup>12</sup> წერეთელი 1960ა, 165.

<sup>13</sup> იქვე, 167.

ქონის პირობებში ამგვარი საქმიანობა გმირობის ტოლფასია. უცხოეთში, სადაც ლიტერატურული საქმიანობა განვითარებულია, ბევრი მდიდრდება კიდევ... ჩვენში კი ყოველი ამგვარი მშრომელი დარწმუნებულია წინადავე, რომ ის ვერც თავის შრომის ფასს და ვერც დანახარჯ ფულს ვერ მიიღებს საზოგადოებისგან.“<sup>14</sup>

აკაკი კრიტიკულად აფასებს ახალთაობის იმ წარმომადგენლებსაც, რომლებიც ქვეყნის მომავლისთვის გამოუსადეგარნი იყვნენ. „თუმცა ახალ თაობაშიც არიან უვარგისები. 1. ყველაზე ცუდი კატეგორიის ახალგაზრდების მიზანია გამდიდრდნენ ცოლის შერთვით, გაფლანგონ ფული. ისინი ხშირად მთელ ქვეყანას ქრიან თავს. 2. ადვოკატები, რომლებიც თავიანთ ცოდნას მხოლოდ თავის ჯიბეს ახმარენ. ქვეყანა და ხალხი, საზოგადო საქმე არ ადარდებთ. 3. ღობემძვრალეები, რომლებიც ძველ და ახალ თაობს შორის ჩატეხილ ხიდს შეადგენენ. ხნით და სწავლით ახალ დროს და თაობას ეკუთვნიან, მაგრამ ძველი დროის და თაობის მომხრენი გამხდარან და ჩაფლულან თავის პიროვნებით სარგებლობის მიღების ძიებაში. ქვეყანა და ქვეყნის საქმე ფეხებზე ჰკიდიათ“.<sup>15</sup>

აკაკის პუბლიცისტიკაში დიდი ადგილი უკავია ქალთა საკითხს. აკაკის პირველივე ფელეტონის ტიპის პუბლიცისტიკური წერილი („ლოტოთი ლოთობა ქუთაისში“), რომელიც ჟურნალ „ცისკარში“ 1858 წელს გამოქვეყნდა, შეეხება ქალების როლს საზოგადოებრივ ცხოვრებაში.<sup>16</sup> ამ უარყოფითი მოვლენის – ქალების მიერ დროის ფუჭად ფლანგვის საპირისპიროდ აკაკი წერეთელს მოჰყავს სამაგალითო ქალის ნიმუში და საგანგებო წერილს უძღვნის ბარბარე ჯორჯაძეს „რამოდენიმე სიტყვა შესახებ კ. ბ. ჯორჯაძისა“ (გამოქვეყნდა „დროებაში“, 1868 წ. 19 იანვარი, № 3).

„დროებაში“ გამოქვეყნებულ მცირე შენიშვნაში, „დროების“ 10 წლისთავისადმი მიძღვნილ ბანკეტთან დაკავშირებით, აკაკი წერეთელი აღნიშნავს: „უმთავრესი მიზეზი კი ჩემის კბილის კრიჭის აკვრისა ის იყო, რომ მე ამ სადილზედ ვერ ვხედავდი ვერცერთ ქალს!... მართალია, საზოგადოთ ქალები მიგვაჩნია კაცებს რაღაცა ცალმოგვ-ადამიანებათ; მაგრამ უნდა გამოვსტყდეთ, რომ ჩვენი ცხოვრების ჭახრაკები კი მაინც ისინი არიან... დედათ სქესი ისეთ მაღალ წერტილზედ ბევრგან

---

<sup>14</sup> წერეთელი 1960ა, 171.

<sup>15</sup> იქვე, 174.

<sup>16</sup> იქვე.

არა მდგარა, როგორც ჩვენში. და დღესაც მხოლოდ მაშინ ვინამებ ჩვენის ხალხის გამოღვიძებას, როდესაც ჩვენი ქალები ყოველს კეთილსა და საზოგადოებისადმი კეთილ-ნამყოფის მომტან მოვლინებაების არა თუ თანა-მგრძობნი, თანა-მომქმედნიც იქნებიან“.<sup>17</sup>

აკაკის აზრით, რამდენადაც მაღალია ქალის სოციალური სტატუსი საზოგადოებაში, იმდენად განვითარებულია ეს საზოგადოება. ეს თვალსაზრისი გამოხატა მან საქალბო სასწავლებლის დაარსებისას სიტყვით გამოსვლის დროს.<sup>18</sup> „ერის ცხოვრებაში ქალებს იგივე მნიშვნელობა აქვს, რაც ბარომეტრს ჰაერის ცვლილებაში. თუ ქალები მაღალ საფეხურზე დგანან ამა თუ იმ ერის ცხოვრებაში, მაშინ იმ ხალხსაც დარი უდგას. და თუ დაბლად არიან, ხალხის ცხოვრებაც იცარება და ეს უეჭველად ასეც უნდა იყოს, რადგან ქალია ბურჯი და ქვაკუთხედი, როგორც კერძო ოჯახის, ისე საზოგადოსიც, ე. ი. მთელის მისი ქვეყნის, მისი სამშობლოსი... გული მწყდება და სამართლიანად ვუჩივით დღევანდელ ქალებს, მაგრამ დამნაშავე კი ჩვენვე ვართ – კაცები: მოვაშორეთ ძველ ოჯახს და სამაგიერო შესაფერი ველარა მივეციით-რა. უფრო მეტი რომ გვეფიქრა იმათ აღზრდაზე და ძველი გზა გაგვემარგლა, აქამდე ეს ჩვენი ქალები, ცოტაც არის, მიემსგავსებოდნენ და დაუახლოვდებოდნენ ძველ დედებს და ამისათვის ბევრი თავის ტეხაც არ იქნებოდა საჭირო. ამას ყოლიფერს დააკმაყოფილებდა სააზნაურო სკოლების მზგავსი დაბალი საქალბო სკოლა, სადაც შეეძლებოდათ მეცნიერების იმდენად შესწავლა, რამდენადაც საჭირო იქნებოდა, რომ მერე იქ გამოზდილებს, თვითონვე, შინვე გამოეზარდათ სხვა-და-სხვა სახელმწიფო სასწავლებლებში მისაღებად შვილები და იძულებულნი აღარ ყოფილიყვნენ ვალში და ვახშიში ჩადგომით სხვისთვის მიებარებიან მოსამზადებლად“.<sup>19</sup>

ქალთა უფლებების რეალიზების საქმეში აკაკი გადამწყვეტ როლს თავად ქალებს აკისრებს.

სტატია „ქალების მოსარჩლე ერთ ქალბატონს“ დაინერა ერთი ქალბატონის რეპლიკის პასუხად.

ამ ქალბატონის აზრით: „ჩვენი ქალები საზოგადოდ უფრო უქმი ნევრები არიან საზოგადოებისა ვინემ კაცები... ეს მოვლენა შედეგია სამ-

---

<sup>17</sup> წერეთელი 1960ა, 368.

<sup>18</sup> კუპატაძე 2011, 280.

<sup>19</sup> წერეთელი 1961ბ, 110.

წუხარო მიზეზებისა, რომელნიც თქვენ კაცებმა მოსპეთ. მოგვეცით ის უფლება, ის აღზრდა, რომელიც თქვენ მიგიღიათ და მემრე ვნახოთ თუ ჩამოგიდგებით“.

აკაკი პასუხობს: „არა, ქალბატონებო და ვაჟბატონნო, საქმე ისე, იმნაირად არ გაკეთდება, როგორც თქვენა გგონიათ: საჩუქარის, სხვისაგან ნაბოძების უფლებით არსად არაფერი გაკეთებულა... ცხოვრებაში ერთი უაღრესთაგანი ადგილი უჭირავს ბრძოლას არსებისათვის. მთელ კაცობრიობას საზოგადოდ და კერძოდ კი ყოველ ერს, სქესს, წოდებას და თვითებას (ინდივიდუუმ), რაც კი დღეს უფლება აქვსთ, შეუძენიათ საკუთარის შრომითა და ცდით... თქვენმა საკუთარმა ღირსებამ უნდა დაგაკავებინოთ საპატიო ადგილი, თორემ უღირსოდ კიდევ რომ დაგვან ამ ადგილზე, მაინც ვერ შეიშველებთ და ისევ იმ მოედანზე გაინავარდებთ.“<sup>20</sup>

სწორედ ახალთაობის აქტიურობის შედეგი იყო, რომ 1872-1873 წლებში პირველად გაემგზავრნენ სასწავლებლად შვეიცარიის უნივერსიტეტებში ახალგაზრდა ქართველი ქალები (დები ნიკოლაძეები, ოლღა გურამიშვილი...).

ეკონომიკაში აკაკი წერეთელი იყო მერკანტილიზმის თეორიის მიმდევარი. მისი ეს პოზიცია ნათლად გამოჩნდა ჭიათურის მანგანუმის წარმოებასთან დაკავშირებით. აკაკი მიიჩნევდა, რომ ადგილობრივ მოსახლეობას მიწები არ უნდა მიეყიდა ან დაეგირავებინა იაფად უცხოელ მრეწველებზე. საბოლოოდ მართლაც ამგვარად მოეწყო მანგანუმის წარმოება.<sup>21</sup>

აკაკი წერეთლის მერკანტილისტური ეკონომიკური შეხედულებები გამოიკვეთა ქუთაისში სათავადაზნაურო ბანკის დაარსებისას. აკაკის აზრით, ბანკი დალუპავდა თავადაზნაურობას და დააკარგვინებდა მათ მიწებს. უმჯობესი იქნებოდა, არისტოკრატის ფული კომერციულ ან სხვა საწარმოში ჩაედო. ამ საკითხზე მას კამათი ჰქონდა ილიასთან. ილია თავად იყო ქუთაისში ჩასული და ამ თემაზე დაუპირისპირდა აკაკის, კირილე ლორთქიფანიძეს და ნიკო ნიკოლაძეს. 1875 წელს სათავადაზნაურო ბანკი დაარსდა. შემდეგ მისი გამგეობის არჩევნებზე მიდიოდა დაპირისპირებები, რასაც ხშირად პიროვნული ანტაგონიზმი ედო საფუძვლად.<sup>22</sup> 1874 წელს ნიკო ნიკოლაძესა და ბესარიონ ლოლობერიძეს შო-

---

<sup>20</sup> წერეთელი 1960ბ, 368.

<sup>21</sup> გიორგაძე 1928, 145.

<sup>22</sup> იქვე, 328.

რის დავა ბანკის შესახებ აკაკიმ წარმოაჩინა როგორც ახალი და ძველი თაობის დაპირისპირება. აკაკი მწუხარებით აღნიშნავს, რომ ბესარიონ ლოლობერიძის კანდიდატურა წამოაყენა სწორედ ნ. ნიკოლაძემ და მისმა ჯგუფმა. ლოლობერიძემ კი ძველი თაობის მხარდაჭერის მოპოვება სცადა და უღალატა ახალთაობას.<sup>23</sup>

„თავადაზნაურობა ვერ ახერხებს, საკუთრების განუსაზღვრელობით, მამულის ბანკში შეტანას და ვაჭრებს და აფერისტებს უვარდებათ ხელში... აბა მაჩვენეთ ერთი ვინმე, რომ ბანკიდან ფული გამოეტანოს და მამულზედვე მოეხმაროს? ბანკში ვკითხოთ უმეტესობას რად ჰყვირიან, რას? და რათ? რა გვიპასუხონ, რომ თვითონაც არ იციან!.. მაგრამ ჩვენ კი ვიცით, თუ რა აყვირებს და ვინ? ზოგი მიტომ ყვირის, რომ თავი გამოიჩინოს კუდაბზიკურად და როდესაც დაბრუნდება სახლში, ტოლებში დაიჩემოს: ბიჭო, მეც თურმე კაცი ვყოფილვარო!.. იმდენს საზოგადოებაში, სადაც ყოველი ხარისხის კაცები იყვენ, ისეთ ისეთი ვიყვირე, ისე რიხიანად დავსძახე „არ შეიძლება“ და „არ გვინდაო“, რომ ყველა მე შემომამჩერდა და ჩვენიც გავიტანეთო“... და სხვანი. მერე ნათესაობით აჰყოლია პირადობის, სარგებლობის მეძიებელს და საზოგადო საქმისადმი ცუდად მზრახველ კაცს; მესამეს იმედი აქვს, რომ დამფასებლობას მისცემენ, მეოთხეს ჰპირდებიან, რომ ადვილად გამოგატანინებთ ბანკიდან ფულს და ერთი ორათაცო... აი, ესენი არიან, რომ ბანკსაც აუკუღმართებენ და საზოგადო საქმესაც“.<sup>24</sup>

აკაკის შეხედულებები მნიშვნელოვნად განსხვავდებოდა ილიას შეხედულებებისგან. ეს განსხვავება განსაკუთრებით საგრძნობია საბანკო საკითხზე, პოლიტიკურ (ილია იყო მემარჯვენე მიმართულების, აკაკი უფრო მემარცხენე) და სოციალურ თემებზე კამათისას. მათი აზრები მუდამ ერთიანია მხოლოდ განათლების გავრცელება-ხელმისაწვდომობის და ქალთა უფლებების საკითხებთან დაკავშირებით.

სტატიამში „ბ. ილია ჭავჭავაძის პასუხად“ აკაკი იმეორებს 10 წლის წინ გამოთქმულ დებულებებს: „ეს ბანკი სასარგებლოც რომ გამოდგეს არ ღირს, რადგან გააუკუღმართა საზოგადოება. პრუსია ააყვავა ბანკ-მაო. კი, მაგრამ იქ ერთი პრუსიელი მინას რომ დაკარგავდა მეორე ჰყიდულობდა და მის ადგილას ჩადებოდა და პრუსია ამით არას ჰკარგავ-

---

<sup>23</sup> წერეთელი 1960ა, 270.

<sup>24</sup> იქვე, 180.

და. მაგრამ რომ პროსიელების ნაცვლად ფრანცუზები ჩამდგარიყვნენ. ჭავჭავაძე ამბობს ბანკი რომ არ გქონოდათ, უარესი დაგემართებოდათო. ის ფული სადმე სხვის ბანკში რომ შეგვეტანა ერთი-ორად მეტ საშუალებას მოგვეცემა სკოლისთვის ყმანვილების გასაზრდელად, საჭირო არ იქნებოდა ქვეყნისთვის ტყავის გაძრობა, თორემ ეხლა, იმის გულისთვის რომ ერთმა ანბანი ისწავლოს, ათასი ოჯახი ცოლ-შვილით რიყეზე რჩება. თავის თავად ბანკი რომ კარგია ამის დამტკიცებას არავინ თხოულობს. ჩვენ მხოლოდ იმას ვამტკიცებდით და ვამტკიცებთ, რომ ამ გვარის წესდებით და ამ დროში, ამ მდგომარეობაში ჩვენთვის მავნებელია-თქო. „მომავალში კარგი იქნებაო!“ ბევრი რამ არის მომავალში კარგი, რომელიც ჯერ-ჯერობით კისერს მოგვატეხინებს. „ვინ დაინუნებს კარგ სუკის მწვადს და კახურ ღვინოს, ვისაც კი კბილები უჭრის, მაგრამ ყმანვილს სანამ კბილებს არ დაუნახავენ მანამ რძეს აჭმევენ. თორემ იმ მოფიქრებით, რომ შემდეგში მწვადი სასარგებლო საჭმელი იქნებაო, ყმანვილსაც რომ ის მივანოდოთ და რძე აღარ ვაძლიოთ, იმ მწვადს სხვა შეჭამს და ყმანვილს კი სული ამოხდება“.<sup>25</sup>

აკაკი აქტიურად თანამშრომლობდა თითქმის ყველა მიმართულების პერიოდულ ორგანოსთან, საზოგადოებრივ-პოლიტიკურ წრეებთან. თავდაპირველად ის თანამშრომლობდა ივანე კერესელიძის „ცისკართან“, რომელიც შემდგომ ძველი თაობის ორგანოდ იყო მიჩნეული, თუმცა აკაკის „ცისკარში“ ბეჭდვა არც მერე შეუწყვეტია.

1866 წელს დაარსდა „დროება“, რომელიც ოცი წლის მანძილზე ერთადერთი რეგულარული ქართული გაზეთი იყო. 1869 წელს შედგა „ახალი ახალგაზრდობის“ ჯგუფი (ნიკო ნიკოლაძე, გიორგი წერეთელი, სერგეი მესხი, კირილე ლორთქიფანიძე, პეტრე უმიკაშვილი). გიორგი წერეთლის ცნობით: „განსაკუთრებით თავი იჩინა ამ მეორე დასმა 1869-1877 წლებში. ეს დასი შეჯგუფდა და შეკავშირდა „დროება“-„კრებულის“ რედაქციაში. ამათვე შემოუერთდა განკერძოებულად მოღვაწე აკაკი წერეთელი. ეს მეორე დასი იყო პროგრესულ-დემოკრატიული მიმართულების მიმდევარი. ამ დასმა 10 წელი იშრომა. შემდეგ კი დანაწილდნენ და მოხდა მათ შორის დიფერენციაცია“.<sup>26</sup>

1870 წლიდან აკაკიც დაუახლოვდა ამ ჯგუფს. ნიკო ნიკოლაძემ უსაყვედურა აკაკის: „ახალთაობას ეკუთვნის სულით და გულით და ძვე-

<sup>25</sup> წერეთელი 1960ბ, 300-302.

<sup>26</sup> ასათიანი 2011, 77.

ლებში კი გადასულხარ („ცისკარი“) და იქ მუშაობ. ჩვენ გვინდა ახალი წრე შევადგინოთ ახალთაობის, სადაც ჩვენ ოთხნი ვიქნებით“.<sup>27</sup> თანამშრომლობაზე ასე შეთანხმდნენ. აკაკი აიღებდა რუბრიკას „ცხელ-ცხელი ამბები“, სადაც დაიბეჭდებოდა მისი წერილები უცვლელად, ხოლო რედაქციის განსხვავებული თვალსაზრისის შემთხვევაში დაიბეჭდებოდა ეს მოსაზრება იმავე ნომერში. ასე იბეჭდებოდა აკაკის წერილები 1871-1873 წლებში. შემდეგ კაცხის გლეხობის საკითხზე უთანხმოება მოუვიდა რედაქციასთან და „დროებაში“ ბეჭდვა შეწყვიტა და მხოლოდ სერგი მესხის ძალისხმევით მოხერხდა მის კვლავ შემორიგება. 1876 წლის მარტში შედგა „დროების“ ახალი რედაქცია (ილია, აკაკი, ნიკოლაძე, ს. მესხი). მალე საბანკო თემაზე დაპირისპირება მოხდა ნიკოლაძესა და ილიას შორის (ამ ფაქტს ძალიან უარყოფითად აფასებდა აკაკი). ილიამ დატოვა „დროება“ და დააარსა „ივერია“. აკაკი დარჩა „დროებასთან“. 1885 წელს „დროების“ დახურვის და „ივერიის“ ყოველდღიურ გაზეთად გადაკეთების შემდეგ აკაკიმ ილიას თხოვნით თანამშრომლობა დაიწყო „ივერიასთან“.

აკაკის ჰქონდა საკუთარი პოლიტიკური მრწამსის დამოუკიდებლად დემონსტრირების მცდელობა. 1882 წელს საცენზურო კომიტეტის სახელზე დაწერილ განცხადებაში აკაკი ითხოვს ყოველკვირეული გაზეთ „გზის“ გამოცემის ნებართვას. კომიტეტმა მას უარი უთხრა. მთავარმართებლისადმი წერილში ახსნილია აკაკისთვის უარის თქმის მიზეზი. მიუხედავად აკაკის მიერ ფორმალური მოთხოვნების დაკმაყოფილებისა, ცენზურა დააეჭვა გაზ. „შრომაში“ გამოქვეყნებულ სტატიებში გაცხადებულმა აკაკის პოლიტიკურმა შეხედულებებმა და მას დამოუკიდებელი ორგანოს გამოცემაზე უარი ეთქვა.

აკაკის სურდა თავის გაზეთში შემდეგი რუბრიკები: 1. კანონთა პოპულარიზაცია; 2. საერობო თვითმმართველობის ქრონიკა; 3. წერილები სკოლის შესახებ; 4. სასამართლოს ანგარიშები.<sup>28</sup> აქედან ნათლად ჩანს, თუ რა საკითხები იყო პრიორიტეტული აკაკისთვის.

1893 წელს გიორგი წერეთლის, ივანე მაჩაბლის და აკაკის რედაქტორობით დაარსდა ახალი გაზეთი „კვალი“.<sup>29</sup> პირველ ნომერშივე იბეჭდება აკაკის მისასალმებელი წერილი, სადაც ის აყალიბებს შეხედულებებს

---

<sup>27</sup> ასათიანი 2011, 80.

<sup>28</sup> გიორგაძე 1928, 280.

<sup>29</sup> იქვე, 457.



საზოგადო მოღვაწის დანიშნულების შესახებ: „მწერალი – დიდი მოძღვარია ქვეყნისა, რომელსაც ყურს უგდებენ „ან და მარადის“ და მიტომაც მისი მოვალეობა ღვთისა და კაცის წინაშე დიდია!... ვაი, რომ ყველას არ ესმის თუ რა განსხვავებებია პირადსა და საზოგადოს შუა?“ ამ წერილიდან ჩანს აკაკის სიმპათიები „კვალის“ მიმართ. შემდგომ კიდევ ერთ წერილს აქვეყნებს „კვალში“ (საუბარი, ჟურნალი „კვალი“, 1893, №7), სადაც შეფარვით არის მოწოდება გაზეთის გამონერისკენ, რადგან სხვა შემთხვევაში გაზეთს გაუჭირდება არსებობა.

აკაკი დაუახლოვდა მემარცხენეთა პოლიტიკურ ბანაკს. თუმცა არაერთგვაროვანი იყო აკაკი წერეთლის დამოკიდებულება მემარცხენე იდეოლოგიასთან. აკაკი იცავდა მუშათა უფლებებს, მაგრამ აკრიტიკებდა მესამედასელების „წარსულის უარყოფას, კლასობრივი ბრძოლისკენ მონოდებას, მატერიალიზმს... ამათი შეცდომა ის არის, რომ ცხოვრების ყოველგვარ საჭიროებას და მოვლინებას: სარწმუნოებას, ხელოვნებას, მეცნიერებას და სხვათ, მარტო მხოლოდ მატერიალისტურ სარჩულს უდებენ... ქართული სოციალ-დემოკრატია არის ანარეკლის ანარეკლი: „დედანს სიახლოვესაც არ მიჰკარებია და რუსული აზრის ლარი გადაუღიათ და ისე გასცნობიან მარქსის თეორიას“.<sup>30</sup>

აკაკი აკრიტიკებდა გიორგი წერეთელს, რომელმაც მეტისმეტად დიდი იმედები დაამყარა ქართველ მარქსისტებზე, უწოდა მათ „მესამე დასი“ და მომავლის მთავარ პოლიტიკურ ძალად მიიჩნევდა. სოციალ-დემოკრატების მიმართ მისი დამოკიდებულების ნათელი მაგალითია ევგ. გეგეჭკორისადმი მიძღვნილი სატირული ლექსი (იხ. ქვემოთ).

აკაკი აღტაცებით შეხვდა 1905 წლის რევოლუციას და დიდი სოციალური თავისუფლების მოპოვების იმედს ამყარებდა მასზე. აკაკიმ გაამართლა რევოლუციური სისხლის ღვრაც და ეს ბუნების კანონად მიიჩნია. თუმცა ამ აღტაცებამ მალე გაუარა, როდესაც რეალური სურათი დაინახა (კლასობრივი ბრძოლის დაუნდობლობა, სისასტიკე, ათეიზმი, – „თავი მოაქვთ მშრომელ მუშად, სამშობლოს რომ სჭრიან თავსა“). მისი ლექსი „ჩემი ჭმუნვა“ სწორედ ამ ცვლილების გამოხატულებაა. „მე ის მალონებს დღევანდელ ქართველს ძველი ანდერძი რომ ავიწყდება, და ეროვნების მაგარი ციხე შეუგნებლობით შიგნიდან სტყდება. მტერი იძახის ვინ გაიგონა ახლანდელ დროში ეროვნებაო? მხოლოდ ერთია „მუშათ

---

<sup>30</sup> ბაქრაძე 2004, 328-330.

საკითხი“ გულს დაიბეჭდეთ მარქსის ცნებაო! ... ხრიკია მხოლოდ პოლიტიკური „ძმობა, ერთობა და სიყვარული“.<sup>31</sup>

რევოლუციის პერიოდში საყოველთაო მოწონება მოიპოვა აკაკის ლექსმა „ოი, ამას ვენაცვალე“, რომელიც 1904/1905 წწ. რუსეთ-იაპონიის ომის დროს იაპონიის სახმელეთო ძალების მთავარსარდალს, ივანე ივანოვიჩს, ეძღვნებოდა და სიტყვათა თამაშით ზუსტად აფიქსირებდა რუსეთის იმპერიის დამარცხებით გამოწვეულ პოეტის სიხარულს. 1907 წელს აკაკი წერეთელი ზედიზედ გამოსცემდა კარიკატურებიან ალმანახებს („ხუმარა“, „მასხარა“, „ბზიკი“, „ცეცხლი“, „ოხუნჯი“...), რომლებიც დიდი პოპულარობით სარგებლობდა მოსახლეობაში. აქ იბეჭდებოდა აკაკის ცნობილი ნაკვეთები განსხვავებული ინტერპრეტაციით, აკაკის საღალაბო ლექსები როგორც პოლიტიკურ, ისე სოციალურ პრობლემებზე.

1907 წლის 11 თებერვალს „ხუმარას“ ერთადერთ ნომერში დაიბეჭდა აკაკის ლექსი და გიგო ზაზიაშვილის კარიკატურა, რომელშიც გამასხრებული იყო დაპირისპირება თბილისის გუბერნატორ რაუზ ფონ-ტრაუბენბერგსა და თავადაზნაურობის მარშალ ბაგრატიონ-დავითიშვილს შორის. 16 თებერვალს აკაკი დააპატიმრეს და მეტეხის ციხეში მოათავსეს. მეტეხის პატიმართა ერთობლივმა პროტესტმა აიძულა ხელისუფლება გაენთავისუფლებინა აკაკი.<sup>32</sup>

აკაკი წერეთლის აქტიურ პოლიტიკაში ჩართვის ერთადერთი შემთხვევაა 1912 წელს რუსეთის IV სახელმწიფო სათათბიროს არჩევნები. მისი ავტორიტეტი გამოიყენეს სოციალ-დემოკრატებმა და შესთავაზეს აკაკი წერეთელს კენჭისყრა ქუთაისის გუბერნიის შორაპნის მაზრაში. აკაკი დათანხმდა, როგორც შემდგომ გაირკვა არა პოლიტიკური სიმპათიების გამო, არამედ სურდა, უშუალოდ მიეღო მონაწილეობა სოციალ-დემოკრატთა კონკურენტი პარტიის, სოციალისტ-ფედერალისტთა, სადეპუტატო კანდიდატის, კიტა აბაშიძის, დამარცხებაში, ვინაიდან უარყოფითი დამოკიდებულება ჰქონდა აბაშიძესთან.

ილიასაგან განსხვავებით, რომელიც აქტიურად თანამშრომლობდა სახელმწიფო საბჭოში და რუსეთის I სახელმწიფო სათათბიროსთან, აკაკი არ თვლიდა სათათბიროს იმ ინსტანციად, რომელსაც შეეძლო რაიმე რეალური გაეკეთებინა ქართველი ერისათვის. სწორედ ეს განაპირობებდა

---

<sup>31</sup> ბაქრაძე 2004, 338.

<sup>32</sup> ნიშნიანიძე 1971, 229.

აკაკის „პოლიტიკურობას“ და მყარ საფუძველს აძლევდა სოციალ-დემოკრატი იმედსაც, რომ აკაკი მაზრაში გამარჯვების შემთხვევაშიც კი დეპუტატობაზე პრეტენზიას არ განაცხადებდა.<sup>33</sup>

აკაკის სოციალისტ-ფედერალისტთა წინააღმდეგ გამოსვლა კიტა აბაშიძესთან პირადი დამოკიდებულების შედეგი რომ იყო და არა „კუდის ქნევა სოციალ-დემოკრატებისათვის“, როგორც სილოვან ხუნდაძე ამტკიცებდა, ადასტურებს ერთი ლექსის ისტორიაც, რომლის გარშემო ატეხილმა აურზაურმა დამატებითი მუხტი მისცა „აკაკის საქმეს“.

ეს ლექსი – „ვაშა! დეპუტატს“ აკაკიმ დაწერა 1909 წელს, ევგენი გეგეჭკორის მიერ III სახელმწიფო სათათბიროში წარმოთქმული სიტყვის პასუხად, სადაც გეგეჭკორმა პოლონეთის ავტონომიის წინააღმდეგ გაილაშქრა. თავის დროზე ლექსის დაბეჭდვაზე აკაკის უარი უთხრა სამსონ ფირცხალავამ, სოციალისტ-ფედერალისტური ორგანო „ფასკუნჯის“ რედაქტორმა, ალბათ იმ მოსაზრებით, რომ ევგენი გეგეჭკორი შედარებით უფრო „ნაციონალისტობდა“ და ქართული ეკლესიის ინტერესების დასაცავადაც აუმაღლებია ხმა სახელმწიფო სათათბიროში. მოგვიანებით აკაკისაც გადაუფიქრებია ევგენის საქვეყნოდ გაჰამპულება, რადგან პირადად გაიცნო და აზრიც შეეცვალა მასზე. თუმცა ლექსის გამოქვეყნება არ სურდაო – სოციალ-დემოკრატების ეს მტკიცება გადაჭარბებულია.<sup>34</sup>

### ვაშა! დეპუტატს

ნეტავ დარჩა ჩვენში კიდევ იმისთანა ერთი-ორი,  
როგორც არის დალოცვილი, დეპუტატი გეგეჭკორი?  
ნამდვილ რუსი შოვინისტი, მტკიცე ისე ვით მარკოვი;  
არა-რუსთა მოძულარი, სხვა ხალხების სისხლის მწოვი!  
ტრაბახობს მით, ვითომც იყოს ის სოციალ-დემოკრატი,  
და კუჭზე კი გასაძლომად მას კიდია რუსის ხატი!  
ისე როგორც სირაქლემი თავს მაღავს და იჩენს ბოლოს!  
რომ აამოს პურიშკევიჩს, დაეტაკა რისხვით „კოლოს“  
ეუბნება: რაღათ ეძებთ ან უფლებას დაკარგულსო  
მონას რასაც მოგანვდენენ არ აჯერებთ მასზე გულსო?

<sup>33</sup> კუპატაძე 1997, 135.

<sup>34</sup> იქვე, 137.

მე და ჩემი ამხანაგი ვართ ორივე ქართველიო,  
მაგრამ მისთვის არას ვითხოვ და არც არას მოველიო!  
რას მიქვიან ეროვნება? სჯობს მოისპოს ნაციაო!  
და დამყარდეს ქვეყნად მხოლოდ პროლეტარიზაციას!  
მემარჯვენებს გაეხარდათ, ეს სიტყვა რომ გაიგონეს!...  
რომ სოციალ-დემოკრატი უმატებდა იმათ ღონეს!..  
და გულში თქვეს: ჩვენც ის გვინდა ხმა გაკმოდოს ყველამაო,  
რომ ჩვენ მოვმწყსოთ სხვა ერები ვით საქათმო მელამაო!  
ქართველი კი ამბიონზე შემდგარიყო ვითომც გმირი  
და სხვებისგან ჩანაბერსა გაკიოდა როგორც სტვირი!  
პურიშკევიჩ და მარკოვის მოაზრე და თანასწორი,  
ხომ ხედავთ თუ რა კაცია დეპუტატი გეგეჭკორი?..

აკაკი წერეთელი, შეთავაზების მიუხედავად, უარს ამბობდა ყოველგვარ თანამდებობაზე. 1889 წელს მან უარი თქვა ქუთაისის სათავადაზნაურო ბანკის დირექტორობაზე. მისი აზრით, საზოგადოებრივი საქმიანობა ხელს შეუშლიდა მის შემოქმედებით საქმიანობას. ორი საქმის ერთდროულად ხარისხიანად კეთება კი მას შეუძლებლად მიაჩნდა. მას არ სურდა სახელმწიფო სამსახური, სრული შემოქმედებითი თავისუფლება და კალმით ქვეყნის სამსახური – აი, მისი კრედო.<sup>35</sup>

ჩემი აზრით, აკაკი იყო იდეალისტი. ის ეძებდა იდეალურ პოლიტიკურ პლატფორმას, რაც მას იძულებულს ხდიდა სხვადასხვა პერიოდში ეთანამშრომლა ყველა პოლიტიკურ მიმართულებასთან და იმავდროულად ყოველთვის მარტო, განცალკევებულად მდგომი დარჩენილიყო. ის იყო ყველაზე ავტორიტეტული ქართველი თანამედროვეთა შორის და ერთნაირად პოპულარული ყველა სოციალურ ფენაში, ნამდვილი სახალხო ლიდერი. მის სიტყვას, პოეტურ თუ პუბლიცისტურ ნაწერს დიდი წონა ჰქონდა. ძალიან დიდი აღმზრდელობითი და შთამაგონებელი ძალა ჰქონდა მომავალ თაობაზე აკაკის შემოქმედებას.

ამდენად, ვფიქრობთ, მცდარია აკაკი წერეთლის მიკუთვნება XIX-XX სს-ის რომელიმე საზოგადოებრივ-პოლიტიკურ მოძრაობისადმი. მისი პოლიტიკური მსოფლმხედველობა მრავალი მიმართულების ანარეკლია.

---

<sup>35</sup> ბაქრაძე 2004, 272.

## ბიბლიოგრაფია

### References

- აბაშიძე 1897:** აბაშიძე კ. 1897, ჩვენი ახალგაზრდობა, *მომამბე*, 7, 10
- ასათიანი 1980:** ასათიანი გ. 1980, აკაკი: *პიროვნული იერი, ნააზრევი, პოეზია*, თბილისი
- ასათიანი 2011:** ასათიანი ლ. 2011, *ცხოვრება აკაკი წერეთლისა*, თბილისი
- ბაქრაძე 2004:** ბაქრაძე ა. 2004, *თხზულებანი*, ტ. 1, თბილისი
- გაფრინდაშვილი 1970:** გაფრინდაშვილი მ. 1970, ეროვნულ-გამათავისუფლებელი მოძრაობის იდეური მიმდინარეობანი, *საქართველოს ისტორიის ნარკვევები*, ტ. 5, თბილისი
- გამეზარდაშვილი 1961:** გამეზარდაშვილი დ. 1961, *ნარკვევები ქართული რეალიზმის ისტორიიდან*, I, თბილისი
- გიორგაძე 1928:** გიორგაძე გრ. 1928, *საზოგადოებრივი ურთიერთობა საქართველოში 1864-1905*, თბილისი
- კუპატაძე 1997:** კუპატაძე ბ. 1997, აკაკის საქმე, *ცისკარი*, 12, 135-137
- კუპატაძე 2011:** კუპატაძე ბ. 2011, გენდერული თანასწორობის საკითხი „თერგდალეულთა“ პუბლიცისტიკაში, *თსუ საქართველოს ისტორიის ინსტიტუტის შრომები*, IV
- ნიშნინიძე 1971:** ნიშნინიძე გ. 1971, *სიცილის არქივიდან*, თბილისი
- საქართველოს ისტორია 2004:** *საქართველოს ისტორია XIX ს. ვ. გურულის და ბ. კუპატაძის რედაქციით*, 2004, თბილისი
- სურგულაძე 1981:** სურგულაძე ა. 1981, *ქართული საზოგადოებრივ-პოლიტიკური აზრის ისტორიიდან (XIX საუკუნე)*, თბილისი
- ქიქოძე 1963:** ქიქოძე გ. 1963, *რჩეული თხზულებანი სამ ტომად*, ტ. I, თბილისი
- წერეთელი 1894:** წერეთელი ა. 1894, *ჭრელი ფიქრები*, *კვალი*, 28
- წერეთელი 1960ა:** წერეთელი ა. 1960, *თხზულებათა სრული კრებული 15 ტომად*, ტ. XI, *პუბლიცისტური წერილები (1861-1880)*, თბილისი
- წერეთელი 1960ბ:** წერეთელი ა. 1960, *თხზულებათა სრული კრებული 15 ტომად*, ტ. XII, *პუბლიცისტური წერილები (1880-1889)*, თბილისი
- წერეთელი 1961ა:** წერეთელი ა. 1961, *თხზულებათა სრული კრებული 15 ტომად*, ტ. XIII, *პუბლიცისტური წერილები (1890-1900)*, თბილისი

**წერეთელი 1961ბ:** წერეთელი ა. 1961, *თხზულებათა სრული კრებული 15 ტომად*, ტ. XIV, პუბლიცისტური წერილები (1901-1915), თბილისი

**ხაჭაპურიძე 1940:** ხაჭაპურიძე გ. 1940, *საქართველოს XIX და XX საუკუნეთა ისტორია*, თბილისი

## Bondo Kupatadze

### Akaki Tsereteli's Political Worldview

The 100th anniversary of Akaki Tsereteli's death and the 175th anniversary of his birth were widely celebrated throughout 2015. Various aspects of Akaki Tsereteli's creative activities became a subject of interest of scholarly audience. Of no less significance are Akaki's political ideas and political worldview, having been insufficiently studied and difficult to investigate owing to the extraordinary character of his personality. On the one hand, his earlier writings, poems and journalism portray him as an active supporter of leftist views, of social and gender equality. On the other hand, the demand of liberty and political autonomy for Georgia, which was unacceptable for the Social Democrats, made Akaki Tsereteli dissociate from them.

Initially it was Kita Abashidze who tried to determine Akaki Tsereteli's political priorities. He declared Akaki leader of "Meore Dasi" ("The Second Group"). This caused Akaki's irritation. He categorically rejected the standpoint: "I have never, ever been either a leader or an ordinary member of any group; moreover, I have not even noticed any of such groups yet; and, thus, how could I be a leader?... I am sure that so far collected effort is unavailable in our country!..."

Akaki Tsereteli conceived of the Georgian public and political movement as representing the three generations. He referred to the Sixtiers as "the new generation" and, irrespective of the controversies among its representatives, conceived them as an integral whole. Akaki views "the Narodniks" as the second wave, refers to them as the second "new generation" and names Alexandre Kazbegi, Egnate Ninoshvili, Dutu Megreli, Tedo Razikashvili, Anastasia Eristavi and others as its representatives. As for the third "new generation," Akaki assumes them as followers of the Social Democratic (Marxist) ideology who appeared on the political foreground in the 1890s.

In the Soviet period, Akaki's position within the Georgian socio-political movement was defined in different ways. According to the Soviet classification, "Pirveli Dasi" ("The First Group") mostly consisted of the liberal nobility. "Meore Dasi" viewed the capitalist development as a pre-requisite for future progress. In the textbook published in 1940, Giorgi Khachapuridze assumed Akaki Tsereteli to be a representative of "Meore Dasi." It seems to be due to Akaki's cooperation with the *Droeba* newspaper.

In the Soviet period, researchers of literary history, as well as the history of socio-political movement were obliged to comply with the requirements of the official ideology, and this was reflected in the evaluation of Akaki Tsereteli's political opinions. The historiography of the Soviet period declared Akaki as a revolutionary democrat and ascribed him the ideas not belonging to him. For instance, the words by Erekle II, cited in his work, are assumed as his own opinion: "In Akaki's opinion, Georgia should have its statehood within the confines of Russia. The state of Georgia should only be restricted to foreign affairs, and should be independent in domestic affairs."

Later, in the *Essays of the History of Georgia*, published in the 1970s, Akaki Tsereteli was described as a representative of the humanistic-democratic "Pirveli Dasi" ("The First Group"). This opinion is indirectly reiterated in recent university and school textbooks which declare Akaki as Ilia Chavchavadze's comrade-in-arms within "Pirveli Dasi." In the Soviet period, the analysis of Ilia and Akaki's relationship was covered with pre-planned clichés. For instance, David Gamezardashvili wrote: "They wanted to confront Ilia and Akaki but in vain... Owing to evil tongues, it is true that Akaki stayed at *Tsiskari*, but there he still served the cause Ilia had initiated. It was impossible to provoke principal disagreement between them; their hearts beat with common interests."

The new generation, having been referred to as the Sixtiers (Tergdaleulebi), who appeared in the second half of the 19th century, aimed at solving three main problems: 1. Thrive to attain independence and national unity among social layers; 2. To establish liberal and democratic values (human equality, universal education, election system...); 3. To build economic relations based on the principles of private property.

The confrontation of the new and old generations started during the social reforms of the 1860s. It was the abolition of serfdom (1864/1865), and, later, opening of the university in Tiflis (1871).

In 1871, the Russian Emperor Alexander II visited Georgia; however, initiated by the older generation who held high official ranks (Grigol Orbeliani, Revaz Andronikashvili, Dimitri Jorjadze, etc.), the content of the address to the Emperor was secretly changed, and the plea for the university was substituted by the one for the Cadet Corps. That fact was followed by the struggle between “Fathers” and “Sons,” in which Ilia Chavchavadze and Akaki Tsereteli were the most active among the new generation (satirical poems: “Patriot’s Confession,” “Reply for Flies and Gnats,” “Peacock,” “To the Beetle General”). Interestingly enough, later, when passions were dulled, Ilia highly appreciated G. Orbeliani’s activities, while Akaki’s attitude remained implacable.

Actually, Akaki’s views considerably differed from those of Ilia. These differences were particularly tangible in debates about banking issues, political (Ilia tended to be a rightist, while Akaki was a leftist) and social themes. Their opinions were always common only concerning the issues of dissemination and availability of education and of women’s rights.

Women’s issues occupied a considerable place in Akaki’s journalism. Interestingly enough, his first article “Getting Drunk with the Lotto in Kutaisi” (*Tsiskari*, 1858) dealt with women’s social activities. In Akaki’s opinion, the higher women’s status in a society, the more developed the society is.

In economics, Akaki adhered to the theory of mercantilism. His standpoint became salient concerning the production of manganese of Chiatura. Akaki believed that the local population should not have to sell or let their lands cheaply to foreign entrepreneurs. Finally, the manganese industry was organized in that way. Akaki also opposed the establishment of the Bank of the Nobility in Kutaisi. In 1886 he wrote that the bank would ruin the nobility and would make them lose their lands. Akaki believed that the aristocracy would better invest money in commercial or other enterprises. He debated with Ilia over the issue in point.

The chronology of Akaki’s cooperation with Georgian political circles is the following. Initially, he collaborated with Ivane Kereselidze’s *Tsiskari*, later regarded as a body of the older generation, though Akaki did not cease his collaboration. Since 1870, Akaki got in touch with the group of *Droeba*, that is, “Meore Dasi.” Akaki ceased his collaboration with *Droeba* in December 1873 and, only owing to the endeavors of Sergi Meskhi, it was possible to make him come back. In March 1876, a new editorial board of *Droeba* (Ilia Chavchavadze,



Akaki Tsereteli, Niko Nikoladze, Sergi Meskhi) was established. In 1885, after *Droeba* was closed and *Iveria* became a daily newspaper, Akaki agreed to Ilia's request and started cooperating with *Iveria*. Meanwhile, in 1882 Akaki did his best to publish his own newspaper but the censorship committee rejected his application.

In 1893, *Kvali* was established, edited by Giorgi Tsereteli, Ivane Machabeli and Akaki Tsereteli. Akaki got much closer with the political group of the leftists. However, Akaki's attitude to the leftist ideology was not heterogeneous. Akaki protected workers' rights but criticized "rejection of the past, proclamations for class struggle, materialism" of those from "Mesame Dasi" ("The Third Group"). Akaki criticized Giorgi Tsereteli who had great expectations connected with Georgian Marxists, called them "Mesame Dasi" and considered them the principal political power of the future. His attitude to Social Democrats is overtly illustrated with his satirical poem dedicated to E. Gegechkori.

Akaki enthusiastically welcomed the 1905 Revolution and hoped for the achievement of great social liberty. Akaki even justified revolutionary bloodshed and assumed it as a natural law. However, his enthusiasm faded soon when he saw the actual picture. In the period of the revolution, Akaki's poem "Oh, I admire him" received universal acclamation; it was dedicated to Iwao Ōyama, Japanese Field Marshal during the 1904-1905 Russia-Japan War, and, by means of pun, he expressed his excitement with the defeat of the Russian Empire. In 1907 Akaki published the almanachs with caricatures *Khumara* ("Jester"), *Maskhara* ("Jokester"), *Bziki* ("Wasp"), *Tsetskhli* ("Fire"), *Okhunji* ("Prankster"), etc.), which enjoyed great popularity among the population. They featured Akaki's famous jokes in various interpretations, Akaki's joke poems on political and social problems.

On February 11, 1907, the only issue of *Khumara* ('Jester') featured Akaki's poem and Gigo Zaziashvili's caricature satirizing the confrontation between Rausch von Traubenberg, the Governor of Tbilisi, Bagration-Davitishvili, Marshal of the Nobility. On February 16, Akaki was arrested and taken to Metekhi prison. The protests of the inmates of the Metekhi prison made the authorities release Akaki.

The only instance of Akaki Tsereteli's involvement in active politics was the 4th Elections in Russia's State Duma in 1912. The Georgian Social Democrats used his authority and suggested his ballot in Shorapani District of

Kutaisi Province. Akaki agreed not for his political inclinations, as it became clear later, but rather due to the fact that he wanted to facilitate the defeat of Kita Abashidze, candidate of the Socialist-Federalist Party as a rival of the Social democrats; he had bad relationships with Abashidze. Akaki lost.

Despite offers, Akaki Tsereteli declined to take over any positions. In 1898, he refused to become the director of the Bank of the Nobility of Kutaisi. In his opinion, his social activities would prevent him from creative work. He thought it was impossible to duly perform two functions at a time.

I believe that Akaki was an idealist. He looked for an ideal political platform that would make him collaborate with all political movements in various periods and, meanwhile, remain alone and separated. He was the most authoritative figure among his Georgian contemporaries and equally popular with all social layers, a true popular leader. His words, his poetic and journalistic writings were highly appreciated.

Hence, I believe that it is incorrect to ascribe Akaki Tsereteli to any of the socio-political movements of the 19th-20th centuries. His political worldview is a reflection of multiple trends.

## ფატი შეყლაშვილი

### ქალთა ორგანიზაციები ნაცისტურ გერმანიაში

გერმანული ნაციზმის მკვლევრები დიდი ხანია დაინტერესდნენ გერმანელი ქალების როლით ნაცისტურ სახელმწიფოში. ყურადღებას იქცვს ის, თუ როგორ მოახერხეს ნაციონალ-სოციალისტებმა, რომ მათ მხარეს ებრძოლა მილიონობით გერმანელ ქალს, არა მარტო დაქვემდებარებოდნენ მათ სურვილებს, არამედ მათი დანაშაულების უშუალო მონაწილენიც გამხდარიყვნენ. მით უმეტეს, რომ ნაცისტური იდეოლოგია უკომპრომისო მონინალმდევე იყო ქალების პოლიტიკურ ცხოვრებაში ჩართვისა და ფართო პროფესიული განათლების მიცემისა. მათ გამოდევნეს ქალი სახალხო სფეროდან და შემოუსაზღვრეს ე.წ. ქალური „სასიცოცხლო სივრცე“, სადაც შესთავაზეს მრავალშვილიანი დედის და დიასახლისის როლი.

გერმანელი მკვლევარი ქალი დ. ვინქლერი<sup>1</sup> და ასევე სხვა უცხოელი მკვლევარი ქალები დაინტერესდნენ გერმანელი ქალის როლით ნაცისტური სახელმწიფოს სტაბილიზაციის საკითხში, ქალთა ორგანიზაციების შესწავლით, კონცენტრაციას ახდენდნენ 1933-1945 წლებში ქალთა შრომითი ბანაკების სტრუქტურაზე, საქმიანობაზე, წანამძღვრებზე, რომელთაც გამოიწვიეს ამ ბანაკების აღმოცენება. ვინქლერი საუბრობს იმ კონფლიქტებზე, რომელიც თან ახლდა ქალთა ორგანიზაციების გაფართოების გეგმებს და ნაცისტურ დოგმებს შორის დაპირისპირებას. ის ფაქტი, რომ ახალგაზრდა ქალებისაგან სურდათ აღეზარდათ მომავალი დიასახლისები და მრავალშვილიანი დედები, განეწესებინათ ისინი შრომით ბანაკებში, საბოლოოდ, შეუსაბამობაში აღმოჩნდა სამხედრო ეკონომიკის მოთხოვნებთან. მკვლევართა ერთი ნაწილი შრომით ბანაკებში ქალის საქმიანობას არ აფასებდა, როგორც ირაციონალურს. გოგონების დიდი კონტიგენტის კონცენტრაცია შრომით ბანაკებში ნამდვილად ეწინააღმდეგებოდა მრენველთა ინტერესებს, მაგრამ იმავდროულად ხელს უწყობდა სოფლის მეურნეობის ავტარქიას. სოფლის მოსახლეობის თვალში აძლიერებდა ხელისუფლების პრესტიჟს და „ახალგაზრდა ქალთა შრომის

---

<sup>1</sup> Winkler 1977, 122.

საიმპერიო სამსახურში“ იზიდავდა ათიათასობით წევრს. „ახალგაზრდა ქალიშვილების კავშირის“ მთავარი იდეალი იყო, აღეზარდა „გერმანელი ქალი“ და „გერმანელი დედა“.

პოლიტიკურ ასპექტში ქალთა ორგანიზაციების საქმიანობის უმთავრეს მიზანს პოლიტიკური პროცესებისგან საკუთარი წევრების სრული იზოლირება წარმოადგენდა. მათზე ხორციელდებოდა მუდმივი ზედამხედველობა იმაზეც კი, თუ თავისუფალ დროს რით იყვნენ დაკავებული. მათ ზრდიდნენ ხელმძღვანელთა მითითებების შემსრულებლებად. გარე სამყაროსგან შრომითი ბანაკების წინასწარ დაგეგმილი იზოლაცია, სუბორდინაცია და უნიფორმა ახალგაზრდა ქალებს უსპობდა საკუთარი ინდივიდუალობის გამოვლენის შესაძლებლობას. სრულად რეგლამენტირებული დღის წესრიგი მათ მუდმივ დაძაბულობაში ყოფნას აჩვევდა. ფიზიკური აღზრდა და მეცადინეობა ხელს უწყობდა მათ ფსიქოლოგიურ მზადყოფნას მომავალი დედობისთვის, ხოლო პოლიტიკური მეცადინეობა – იდეოლოგიურ დამუშავებას.

ისტორიული ფემინოლოგიის დარგში მომუშავე სპეციალისტების გარკვეული ნაწილი – ბ. ანდერსონი, ჯ. ცინსერი,<sup>2</sup> მ. კლაუსი<sup>3</sup> და სხვ. – უარყოფს გენდერული წესრიგის ისეთ გაგებას, რომლის თანახმად ერთმანეთისგან მკვეთრად გამიჯნული მამაკაცური და ქალური სამყარო, როგორც სოციალურ-ეკონომიკური და პოლიტიკურ-სამართლებრივი და როგორც პრივატული (სექსუალურ-რეპროდუქციული) სფეროები. მათი აზრით, ამ სფეროებს შორის საზღვრები არ იყო მკვეთრად გამიჯნული, ის იყო მოძრავი და ხშირად კვეთდა ერთმანეთს, ხოლო საზოგადოების წარმოდგენა ამ სფეროების შინაარსზე დროთა განმავლობაში იცვლებოდა.

ფიურერის სახელმწიფოში პარტიული, სახელმწიფო, სამხედრო, ადმინისტრაციული და ეკონომიკურ ხელმძღვანელთა ზედაფენა იღებდა ყველაზე სერიოზულ პოლიტიკურ გადაწყვეტილებებს და არ არსებობდა სხვა რომელიმე ორგანო, რომელსაც ექნებოდა მონოპოლია პოლიტიკურ ხელისუფლებაზე. ფიურერის რჩეულებში რასობრივი კუთვნილებისა და სქესის გარდა არსებობდა მესამე კრიტერიუმიც „პიროვნული ღირებულებები“, რომლის გათვალისწინებით, არსებობდა იმის პოტენციალი,

---

<sup>2</sup> Anderson 1992, 1119.

<sup>3</sup> Klaus 1980, 7.

რომ დიფერენციაცია მომხდარიყო სქესის გვერდის ავლით. ასეთი ორმაგი სტანდარტის შემთხვევაში მოქმედებაში მოდიოდა მოდერნიზაციის თეორია, რომლითაც უნდა აიხსნას, მაგალითად, გოგონებისა და ქალთა ორგანიზაციების ისტორიული ადგილი ნაცისტურ გერმანიაში.

ომის შემდგომი პერიოდის ისტორიულ კვლევებში გაბატონებული იყო შეხედულება, რომ ჰიტლერულ გერმანიაში მთავარი როლი ეკუთვნოდა მამაკაცს, ის ხელმძღვანელობდა პოლიტიკას, ეკონომიკას, ქალები კი განდევნილი იყვნენ პოლიტიკიდან და ეკონომიკის დიდი ნაწილიდანაც კი, მათ შემოუსაზღვრეს, ე.წ. ქალური „სასიცოცხლო სივრცე“, ხოლო ქალთა ორგანიზაციების ფართოდ განტოტვილი აპარატი, მამაკაცთა ორგანიზაციების საერთო სურათის აღწერისას, განიხილებოდა, როგორც დამატება, ვინაიდან თავიანთ შესაძლებლობებს ძირითადად ავლენდნენ უფრო სოციალურ სფეროში, ვიდრე პოლიტიკურში.

ფიურერი აცხადებდა, რომ „გერმანელი გოგონები ითვლებიან ქვეყნის ქვეშევრდომებად და არა მოქალაქეებად, ვიდრე არ გათხოვდებიან, ხოლო თუ თავიანთი შრომით არსებობენ, ზოგიერთ შემთხვევაში შეიძლება გახდნენ მოქალაქეები ქორწინების გარეშეც... ბავშვების გაჩენა და დედობა ყველაზე სუსტ ქალსაც კი გმირად აქცევს“.<sup>4</sup>

ა. როზენბერგი წიგნში „XX საუკუნის მითი“ მიუთითებდა, რომ „ქალს არ შეუძლია გენიალური კულტურული ღირებულებების შექმნა, მაშინაც კი, თუ საუკეთესო პირობებს შეუქმნიან, ამიტომ ისინი ვერ შექმნიან სახელმწიფოს, ეს მხოლოდ მამაკაცებს ძალუძთ. ქალის მთავარი ფუნქციაა ბევრი შვილების, ახალი, ჯანმრთელი თაობის გაზრდა, რომელიც, განსაკუთრებით, ომის შემდეგ მიღებული დანაკლისის სანაცვლოდ დასჭირდება ქვეყანას... მამაკაცი კვლევის ყველა დარგში უპირატესია ქალზე, რომლის მთავარი ღირებულება რასის და სისხლის შენარჩუნებაა...“<sup>5</sup>

ნაცისტ ლიდერთა შეხედულებით, ქალი შეიძლება მოგვევლინოს, როგორც დედა და როგორც მამაკაცის მეგობარი. ეს ორი ფუნქცია მთავარია, რათა გახდეს საზოგადოების სრულფასოვანი წევრი. სახელმწიფო საქმეებში მამაკაცისთვის ყველაზე საამაყო სამხედრო სამსახური, ქალისთვის კი – დედობა. ეს ორი მისია უთანაბრდება ერთმანეთს და დედობაც ისევე იმსახურებს ჯილდოს, როგორც სამხედრო საქმე. მათი აზრით,

---

<sup>4</sup> Пикер 1993, 62, 124, 195.

<sup>5</sup> Rosenberg 1934, 173, 202.

ორივე სქესს საერთო ჰქონდათ „სამშობლოსადმი ღრმა სიყვარული“ და „ფანატიკური ნაციონალური ენთუზიაზმი“. „მამაკაცი დაჯილდოებულია პრინციპულობით, მკაცრი და ძლიერი ვაჟკაცური ხასიათით, ძალა ეძლევა, რომ შეინარჩუნოს პიროვნება, ოჯახი და სახელმწიფო, საბოლოოდ, მას შეუძლია აბსტრაქტული აზროვნება, მისი საქმიანობა გონივრული ქცევითაა განსაზღვრული. რაც შეეხება ქალს, ის ამტანიან, მომთმენი, მაგრამ ყველაზე გონივრული არგუმენტებიც კი მასზე არ მოქმედებს, მათ შორის ყველაზე განათლებული და ჭკვიანიც მზად არაა, გრძნობა და გონება ერთმანეთისგან გააცალკევოს“.<sup>6</sup>

ასეთი შეხედულებები შესაძლოა, იმ გარემოებითაც იყო განპირობებული, რომ ისინი, გარკვეულწილად, შეესაბამებოდა გერმანელი ქალების მოლოდინსაც, ვინაიდან, ჯერ კიდევ 1930 წლის აგვისტოში, ნაცისტების მომხრე უცნობი ქალი წერდა: „NSDAP“ (გერმანიის ნაციონალ-სოციალისტური მუშათა პარტია) მამაკაცების პარტიაა, ჩვენ, ქალები, სიამოვნებით დავიხვეთ უკან, თუ ჩვენი ბელადებისთვის საჭირო არ ვიქნებით“.<sup>7</sup>

„NSF“-ის (ქალთა ნაციონალ-სოციალისტური ორგანიზაცია) საიმპერიო სამმართველოს ყველა განყოფილება პროპაგანდით იყო დაკავებული. მას აკონტროლებდნენ მამაკაცები სახელისუფლებო ორგანოებიდან, ხოლო მათი აქტივისტები სერიოზულ როლს ასრულებდნენ ქალთა ორგანიზაციების იდეოლოგიურ დამუშავებაში, შესაბამისად, ნაცისტური რეჟიმისათვის მათ მომზადებაში. ამ საკითხების განხილვისას, საინტერესოა, რა ღონისძიებებს მიმართავდა ჰიტლერული რეჟიმი და რას ხედავდნენ მიმზიდველს მასში გოგონები და ქალები, პროპაგანდის რა მექანიზმი და ღონისძიებები გამოიყენეს, რომ ნაცისტებს მიეღოთ საზოგადოების ამ მნიშვნელოვანი ნაწილის, ქალების, მხარდაჭერა. 90-იანი წლების დასაწყისში ამ საკითხების შესწავლას დიდი ყურადღება დაეთმო, რაშიც თემატიკის და წყაროების ბაზის გაფართოებას დიდი წვლილი მიუძღვის. მნიშვნელოვანია ასევე თვითმხილველთა და ორგანიზაციების ყოფილ აქტივისტთა მოგონებები (ომის შემდეგ ბევრმა მათგანმა ბრწყინვალე კარიერა გაიკეთა და სიამოვნებით იგონებდა იმ ძველ, „კარგ“ დროს).

---

<sup>6</sup> Ермаков 2003, 95.

<sup>7</sup> Livi 2005, 78-85.

1934 წლიდან ომის დასრულებამდე ქალთა ორგანიზაციების მთავარი ხელმძღვანელი და იმპერიის ლიდერი (Reichsfrauenfuhrerinleiterin) ქალი იყო გერტრუდა შოლც-კლინკი, რომელსაც, ფაქტობრივად, არ ჰქონია საკუთარი იდეები, მხოლოდ იმეორებდა პარტიულ ლოზუნგებს და მიჰყვებოდა ხელისუფლების წესდებს.

ქალთა მოძრაობის ორგანიზაციები სტარტს ვერ კიდევ ვაიმარის პერიოდის გერმანიაში იღებენ. 1931 წელს პარალელურად არსებობდა ქალთა ორი დიდი ორგანიზაცია: „ნაციონალ-სოციალისტი ქალები“ („NSF“) და „ქალთა გერმანული ორდენი“ („DFO“). პირველი უშუალოდ ექვემდებარებოდა პარტიულ ინსტანციებს, მეორე – არა. ქალთა მოძრაობის უნიფიკაციის მიზნით, „ქალთა გერმანული ორდენი გააუქმეს“ და ნაციონალ-სოციალისტური ქალთა ორგანიზაცია გახდა ერთადერთი, რომელშიც შედიოდნენ 21 წლის ასაკიდან, ანუ მას შემდეგ, რაც გავიდოდნენ „გერმანული ქალიშვილების კავშირიდან“ (15-21 წ.). ქალთა ორდენის (DFO) გაუქმების შემდეგ ადგილობრივი ორგანიზაციების უმეტესობა არ შევიდა ქალთა კავშირში. ნაცისტ ქალთა ორგანიზაციებს, მრავალრიცხოვნობის მიუხედავად, დამოუკიდებელი მნიშვნელობა და პოლიტიკური გავლენა არ ჰქონდა. პარადოქსია, მაგრამ მათი წევრების უმეტესობა პარტიის წევრიც არ იყო.

„NSF“-ს ჰყავდა 32 მთავარი ხელმძღვანელი ქალი, საოლქო ორგანიზაციების ხელმძღვანელი – 725, ადგილობრივი ორგანიზაციების – 22 593 და საცხოვრებელი სახლების გაერთიანებებისგან შემდგარი ბლოკების 223 024 ხელმძღვანელი ქალი (Block Frauenschaftsleiterin, Zellen Frauenschaftsleiterin, Ort Frauenschaftsleiterin, Kreise Frauenschaftsleiterin, Gau Frauenschaftsleiterin).<sup>8</sup>

ამ ორგანიზაციის მასშტაბები მნიშვნელოვანი იყო. მას ჰქონდა მსოფლმხედველობის, კულტურულ-აღმზრდელობითი, საგანმანათლებლო, დედობის და დიასახლისობის შემსწავლელი სხვადასხვა კურსები. გონებრივი ჰორიზონტი შემოფარგლული იყო, პოლიტიკური სწავლებები ნაკლებად იზიდავდათ. კათოლიკე ქალთა ორგანიზაციები დაცული იყო კონკორდატით, მაგრამ საქმე საქმეზე რომ მიდგებოდა, ნაცისტებისათვის ეს შეთანხმება მხოლოდ ფურცლის ნაგლეჯს წარმოადგენდა.

მართალია, პარტიამ მიიღო გადანყვეტილება, არ დაეშვა ქალები ხელმძღვანელ ორგანოებში, მაგრამ პარტიასთან ახლო მდგომ ორგა-

---

<sup>8</sup> Bajohr 1980, 348350.

ნიზაციებში, რომლებიც ამა თუ იმ ფორმით დაკავშირებულნი იყვნენ ქალებთან და გოგონებთან, ხელმძღვანელ თანამდებობებზე ისინი საკმარისად ბევრნი იყვნენ.

1936 წელს, ქალთა ორგანიზაციის ყრილობაზე გამოსვლისას, ფიურერმა განაცხადა: „...მე ხშირად მახსენებენ, რომ მსურს, ქალი განვდეგო პროფესიული სფეროებიდან. არა, მე მხოლოდ მინდა გავხსნა მისთვის ფართო შესაძლებლობა, რომ ჰქონდეს საკუთარი ოჯახი, გაიჩინოს შვილები, რადგან ამით ყველაზე მეტად დაეხმარება ქვეყანას. მონივნებით გადავცემ ჩემს პატივისცემას მრავალშვილიან ქალს, რომელიც უზრუნველყოფს ერს მომავლით“.<sup>9</sup>

ჰიტლერის პარტია, ერთი მხრივ, გამოდიოდა საზოგადოების დემოკრატიზაციის და მოდერნიზაციის წინააღმდეგ, მიისწრაფოდა, შეენარჩუნებინა მამაკაცებისათვის წამყვანი პოზიცია სახელმწიფოს მართვაში, არმიასა და ეკონომიკაში, ქალი კი დაებრუნებინა ოჯახში, გამოედევნა სამრეწველო, ჯანდაცვის, სასამართლოს და სოციალური სფეროებიდან. მეორე მხრივ, პოლიტიკური სფეროდან ქალის გამოდევნის პარალელურად, ის გადაიყვანა ეკონომიკურ სივრცეში, დასაშვებად გამოაცხადა მისი შრომა სოფლის მეურნეობაში, ნება მისცა დაუფლებოდა სხვადასხვა პროფესიას – მდივნის, გამყიდველის, მსახიობის, მოცეკვავის, მასწავლებლის, მედდის და სხვ.

1940 წლის იანვარში ჰიტლერი განიხილავდა „რჩეული ქალების“ ნაწილს, რომლებიც ისწავლიდნენ მისი ხელმძღვანელობით დაარსებულ „სიბრძნის და კულტურის“ აკადემიებში, სადაც მიიღებდნენ საუკეთესო განათლებას და ისეთივე მომზადებას გაივლიდნენ, როგორც საგარეო პოლიტიკური უწყების თანამშრომლები.

წინააღმდეგობრივი იყო ასევე ქალთა და ქალიშვილთა ორგანიზაციების მიდგომა ამ საკითხისადმი. ისინი ხელს უწყობდნენ დედობის და დიასახლისობის ინსტიტუტის არსებობას, იმავდროულად, გერმანელ ქალებს ასაქმებდნენ საზოგადოებრივ წარმოებაში, მმართველობის ორგანოებში, შეიარაღებულ ძალებში. მათი ძალისხმევით ნაცისტურმა დიქტატურამ მილიონობით ქალის მხარდაჭერა მიიღო.

ყველაზე მასობრივი და გავლენიანი ორგანიზაციები იყო: „გერმანელი ქალიშვილების კავშირი“ („BDM“), „ქალთა ნაციონალ-სოციალისტური

---

<sup>9</sup> Fest 1996, 363.



ორგანიზაცია („NSF“), ახალგაზრდა ქალთა „საიმპერიო შრომის სამსახური“ („RAD“), „გერმანელ ქალთა კავშირი“ („DFB“), „ქალთა გერმანული ორდენი“ („DFO“), „ნაცისტ გოგონათა და ქალთა ორგანიზაციების ხელმძღვანელთა კორპუსი“ (ე.წ. მესამე რაიხის ამორძალები), „ნაც.სოციალისტ გერმანელ ქალთა კავშირი“ („NSDFB“), „გერმანელ ქალთა დასაქმების სამსახური“ („FAD“). ვაჟებისა და გოგონების სოციალური როლის განცალკევებაზე გერმანული ფაშიზმისთვის დამახასიათებელი აქცენტი გამოიხატა გოგონებისა და ქალებისათვის ცალკე ორგანიზაციების დაარსებაში. ქალთა ორგანიზაციებს არ ჰქონდათ პოლიტიკური გავლენა, მაგრამ აღიარებდნენ ჰიტლერის რასისტულ და ექსპანსიონისტურ შეხედულებებს, მათი საქმიანობა ემსახურებოდა ქალების სრულ, იდეოლოგიურ უნიფიკაციას ნაცისტურ სისტემაში. ეს ორგანიზაციები უპირისპირდებოდნენ ფემინისტურ მოძრაობას და ცდილობდნენ, აღედგინათ გენდერული ასიმეტრია, არ დაეშვათ ქალი მამაკაცთა საქმიანობის სფეროში, ამასთან, დაენერგათ ნაცისტური მსოფლმხედველობა.<sup>10</sup>

1933-34 წლებში „BDM“ ინტეგრირებულ იქნა გერმანიის ახალ პოლიტიკურ და ადმინისტრაციულ სისტემაში და მისი აპარატი შეეთვისა ახალ პირობებს, ხოლო განსხვავებულად მოაზროვნენ გაირიცხნენ მისი რიგებიდან. ნაცისტებს სურდათ, ის ექციათ ფემინისტური მოძრაობის ანტიპოდ ორგანიზაციად, რომელსაც უნდა ემუშავა პარალელურად ოჯახსა და სკოლაში, ეზრუნა მომავალი დედების და დიასახლისების მომზადებაზე, ორგანიზაციის ხელმძღვანელები ცდილობდნენ, შეექმნათ აღზრდის საკუთარი სისტემა, რომელშიც მოიაზრებოდა სალამოების მონყობა, სპორტული მეცადინეობები, ლაშქრობები. ფიზკულტურა და სპორტი დროის ორ მესამედს იკავებდა, ამასთან, ახალგაწევრიანებულებს, რომელთაც განსხვავებული აზრი ჰქონდათ ქალთა ემანსიპაციაზე, ელოდათ ბანაკის ცხოვრება, თანატოლების კოლექტივში დიდხანს ყოფნა, მათ ასწავლიდნენ მორჩილებას და ბელადის თაყვანისცემას, ორგანიზაციის წევრთათვის მტრის ხატი უნდა ყოფილიყო ნაცისტური მსოფლმხედველობის პოსტულატებთან თანხვედრაში, უნდა გაეთავისებინათ „რასობრივი დოქტრინა“, რომელიც უარყოფდა „არასრულფასოვან რასებთან“ ურთიერთობას. მთავარი იყო გოგონების აღზრდა ისე, რომ ყოფილიყვნენ ხელმძღვანელთა მითითებების ლოიალური შემსრულებლები. შრომითი ბანაკები, ფაქტობრივად, იზოლირებულნი იყვნენ

<sup>10</sup> Hering / Schilde 2004, 122.

გარემო სამყაროსგან, ახალგაზრდა ქალები მოკლებულნი იყვნენ ინდივიდუალობის გამოვლენის შესაძლებლობას. მათ უნერგავდნენ, რომ ქალის ადგილი ოჯახშია, დედობის კულტი გათანაბრებული იყო ფიურერის კულტთან. ქალთა ერთ-ერთი უმსხვილესი ორგანიზაციის „NSF“ საიმპერიო სამსახურის უკლებლივ ყველა განყოფილება: „დედების დახმარების სამსახური“, „სახალხო მეურნეობა – სახლის მეურნეობა“, „მოსაზღვრე ტერიტორიები და საზღვარგარეთი“ და სხვა,<sup>11</sup> ეწეოდა პროპაგანდისტულ საქმიანობას. ნაცისტური მსოფლმხედველობის გავრცელებას ემსახურებოდა მასობრივი ინფორმაციის უახლესი საშუალებები, რადიოგადაცემები, ფილმები, დიაფილმები, ბეჭდვითი ორგანოები და სხვა. იმ ფაქტს, რომ მსოფლიო ომის დროს გახშირდა ახალგაზრდა ქალების მიზიდვა მრეწველობის დარგებში, განიხილავდნენ, როგორც განსაკუთრებულ და დროებით ღონისძიებას. ეკონომიკურ სფეროში ქალთა ორგანიზაციების საქმიანობა მოიცავდა სოფლის მეურნეობის ერთწლიან სხვადასხვა სამუშაოზე გოგონების და ქალების იძულებით მიზიდვას, დიასახლისობის, მეოჯახეობის შემსწავლელი სკოლების გახსნას. ქალთა ორგანიზაციები არა მარტო ასრულებდა ეკონომიკური პოლიტიკის ინსტრუმენტის როლს, არამედ მესამე რაიხის იდეების რეალიზაციასაც ახდენდა. შრომითი ბანაკები იყო უმუშევრობასთან ბრძოლის საშუალება. ბანაკების უნიფიკაციის პროცესში სოფლის მეურნეობაში საქმიანობა ჩაანაცვლა მრავალშვილიანი გლეხი ქალებისადმი დახმარებამ.

ქალთა ერთ-ერთი უძლიერესი ორგანიზაცია „RAD“ ემსახურებოდა ჰიტლერის რასობრივ-დემოგრაფიული გეგმების განხორციელებას როგორც საკუთრივ გერმანიაში, ისე ოკუპირებულ ტერიტორიებზე, ეწეოდა ნაცისტური რასობრივი თეორიის პროპაგანდას. ორგანიზაციის ხელმძღვანელი ქალები იძულებული იყვნენ, სამხედრო ხელმძღვანელების და ეკონომიკური ინსტანციების ზეწოლით ეთანამშრომლათ მსხვილი ქარხნების და ფაბრიკების მეპატრონეებთან, საჭიროების დროს გოგონებს უნდა ჩაენაცვლებინათ მამაკაცები შეიარაღებულ ძალებში.

1936 წლიდან „გერმანელი ქალიშვილების კავშირი“ („BDM“) ინტერესდება მრეწველობაში დასაქმებულთა მდგომარეობით. მეორე მსოფლიო ომის დროს ქალების დასაქმება მსუბუქი მრეწველობის დარგებში ინტენსიური გახდა. ხელისუფლების პოლიტიკის ასეთი ცვლილება განიხ-

---

<sup>11</sup> Jürgens 1994, 109.

ილებოდა, როგორც განსაკუთრებული და დროებითი ზომები. ქალთა კავშირების საქმიანობის ძირითადი იდეა უცვლელი დარჩა. დედის და დიასახლისის მთავარი ფუნქციის შესახებ პროპაგანდა კვლავ ძალაში დარჩა. „გერმანელი ქალიშვილების კავშირის“ წევრთა რიცხვი გაიზარდა მას შემდეგ, რაც 1938 წელს შეიქმნა მისი დანაყოფი ორგანიზაცია „რწმენა და სილამაზე“,<sup>12</sup> ხოლო მეორე მსოფლიო ომის დროს „გერმანელ ქალთა დასაქმების სამსახური“ („FAD“), საერთოდაც, იქცა საკადრო რეზერვუარად, რომელმაც შეცვალა მამაკაცი სამხედრო მრეწველობაში, შემდეგ კი შეიარაღებულ ძალებშიც. ქალთა შრომის მასობრივი გამოყენება არმიაში, მრეწველობაში, საქალაქო მეურნეობაში ეწინააღმდეგებოდა გენდერული როლების წინანდელ, მოტივირებულ დაყოფას. ქალთა უმეტესობა პროფესიულ კარიერას ორგანიზაციაშივე იწყებდა, ხელმძღვანელობდა რა პრინციპით – ყოფილიყო სარგებლის მომტანი ფიურერის და გერმანელი ხალხისთვის. გოგონები ესწრაფოდნენ მშობლების მეურვეობისგან თავის დაღწევას და დამოუკიდებელი გადწყვეტილებების მიღებას. ჯამაგირი, რომელსაც სახელმწიფო დასაქმების ორგანიზაციის ხელმძღვანელ ქალებს უხდიდა, უტოლდებოდა ბევრი მამაკაცის შემოსავალს. თეორიულ ცოდნასთან ერთად ისინი პრაქტიკულ უნარ-ჩვევებს იძენდნენ. ნაცისტური მსოფლმხედველობა იდეოლოგიურად ამზადებდა მათ რასობრივი და დემოგრაფიული პრობლემების გადასაჭრელად. რასობრივ-დემოგრაფიული გეგმების რეალიზაციაში დიდ როლს ასრულებდა ასევე „ნაციონალ-სოციალისტ ქალთა ორგანიზაცია“ („NSF“). ის ჩართული იყო დედების და ბავშვების დახმარების პრაქტიკულ ღონისძიებებში როგორც საკუთრივ გერმანიაში, ისე ოკუპირებულ ტერიტორიებზე მცხოვრებ გერმანელებში. უამრავი ქალი გადიოდა დიასახლისის, კულინარიის, სამედიცინო მომსახურების, ბავშვის მოვლის კურსებს. პრაქტიკული ცოდნის გავრცელება ზრდიდა დემოგრაფიულ მაჩვენებელს. იდეოლოგიური დამუშავება კი ხელს უწყობდა მათ მიახლოებას ნაცისტურ „რასების მცველის“ იდეალთან. ნაციონალ-სოციალისტური ქალთა ორგანიზაციები ჩათრეული აღმოჩნდნენ ნაცისტურ ანტისემიტურ პოლიტიკაში (მაგალითად, ებრაელთა მაღაზიების ბოიკოტირება), მხარს უჭერდნენ სამამულო მწარმოებლებს, ისინი იძლეოდნენ რჩევებს ქალთა ყურ-

<sup>12</sup> Wagner / Schultz 2000, 126, 136.

ნალებში სტილის შეცვლაზე, საცხოვრებლის გაფორმებაზე, გერმანული ოჯახების ბურჟუაზიულ იდეალთან მიახლოებაზე.

მასალათა შეჯერებიდან ირკვევა, რომ გერმანელი ქალები იყვნენ ნაციონალ-სოციალისტების დანაშაულების თანამონაწილენი. მათი ერთი ნაწილი უშუალოდ აღმოჩნდა ჩათრეული დანაშაულებრივ ქმედებებში, მეორენი კი მხარს უჭერდნენ ნაცისტურ რეჟიმს, ჩართული იყვნენ სხვადასხვა ნაცისტურ აქციასა და ღონისძიებაში. ისინი იდეოლოგიურად ამუშავებდნენ არა მარტო გერმანიის, არამედ ევროპის ოკუპირებული ტერიტორიების ქალებსაც. გერმანელი ქალების მისწრაფებას – მიელოთ განათლება და გაეკეთებინათ პროფესიული კარიერა – ჰიტლერული პარტია და სახელმწიფო საკუთარი პოლიტიკური მიზნებისთვის იყენებდა.

ნაცისტურ ორგანიზაციებში ახალგაზრდა ქალების განწევრიანების, საქმიანობის და იდეოლოგიური დამუშავების წარმატებების არსი ისაა, რომ გერმანელ გოგონებს იზიდავდა იმის შეგნება, რომ საშუალება ეძლეოდათ, გადაეღახათ სახელმწიფოს და საზოგადოების მიერ დადგენილი გენდერული საზღვრები, ენახათ ახალი ადგილები, გაეცნოთ ახალი ხალხი და თანდათან თავი დაემკვიდრებინათ. დაბალი სოციალური ფენის ქალებში წარმატებები აიხსნებოდა პროპაგანდისტული რევალვაციით (შექება, დაფასება, საღამოების მონყობა, სხვადასხვა სახის კურსების გახსნა), მაღალი ფენის ქალებს კი უნარჩუნებდნენ პრივილეგიებულ მდგომარეობას, ძირითადად მათ ევალებოდათ საწევრო გადასახადის შეტანა („BDM“-ში განწევრიანებული იყო 3 მილიონი, „NSF“ და „DFB“-ში 6 მილიონი გოგონა და ქალი).<sup>13</sup>

ნაციონალ-სოციალიზმის იდეოლოგიის ღიად გამოხატული ანტი-ფემინისტური მიმართულება განაპირობებდა სწორედ ჰიტლერული მოძრაობის აქტივისტების მისწრაფებას, შეეტანათ კორექტივები გერმანიის ნაციონალ-სოციალისტური მუშათა პარტიის („NSDAP“) დოქტრინაში და მოეხდინათ „ორთოდოქსული“ ნაციზმის მოდიფიცირება, რასაც გარკვეულწილად მიაღწიეს კიდევ.

მესამე რაიხი, მისი მესვეურების ანტიფემინისტური განწყობის მიუხედავად, არ იყო ცალსახად „მამაკაცების სახელმწიფო“ და მაინც ვერ ასცდა მოდერნიზაციის პროცესებს, რამეთუ ასიათასობით ქალს გაუხსნეს გზა პოლიტიკაში, ეკონომიკაში, საშუალება მისცეს, გაეკეთე-

---

<sup>13</sup> Klaus 1983, 340-342.

ბინათ კარიერა. ასეთი მოქმედებები არა მარტო ესადაგებოდა ეკონომიკის, საზოგადოებისა და მორალის განვითარების თანამედროვე მოდერნისტულ ტენდენციებს, არამედ თანხვედრაში იყო ფემინისტური მოძრაობის მოთხოვნებთან.

ნაციონალ-სოციალისტური ქალთა ორგანიზაციების იდეოლოგიურად ყველაზე გულმოდგინედ დამუშავებულ აქტივისტებს შორისაც კი, რომლებიც უზადო და მამაკაცის ერთგული ქვეშევრდომები იყვნენ, იმალებოდა „ამორძალი“, რომელიც სრულიად არ შეესატყვისებოდა გენდერულ სტერეოტიპს. მათ ჰქონდა პასუხისმგებლობის გრძნობა, ხელმძღვანელის უნარი, იყვნენ განათლებული, დისციპლინირებული, პროფესიულად კომპეტენტური და მაღალი ინტელექტის მქონე.

### ბიბლიოგრაფია

#### References

- Ермаков 2003:** Ермаков А. М. 2003, *Женщины в Германии в первой половине XX века*, Ярославль
- Пикер 1993:** Пикер Г. 1993, *Застольные разговоры Гитлера*, Смоленск
- Anderson, Zinsser 1992:** Anderson B., Zinsser J. 1992, *Eine eigene Geschichte. Frauen in Europa*, Zürich
- Bajohr 1980:** Bajohr S. 1980, *Weiblicher Arbeitsdienst im „Dritten Reich“*. Ein Konflikt zwischen Ideologie und Ökonomie. *Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte*, Heft 3. 348-350
- Fest 1994:** Fest J. C. 1994, *Das Gesicht des Dritten Reiches. Profile einer totalitären Herrschaft*, Serie Piper, München/Zürich
- Hering, Schilde 2004:** Hering S., Schilde K. 2004, *Das BDM- Werk „Glaube und Schönheit“*, Wiesbaden
- Jürgens 1994:** Jürgens B. 1994, *Zur Geschichte des BDM (Bund Deutscher Mädel) von 1923 bis 1939*, Frankfurt am Mein
- Klaus 1980:** Klaus M. 1980, *Mädchen in der Hitlerjugend, Die Erziehung zur „deutschen Frau“*, Köln
- Klaus 1983:** Klaus M. 1983, *Mädchenerziehung zur Zeit der faschistischen Herrschaft in Deutschland*, Erster Band, Der Bund Deutscher Mädel, Frankfurt am Mein

- Kompisch 2008:** Kompisch K. 2008, *Täterinnen. Die Frauen im Nationalsozialismus*, Köln
- Kuhn 1995:** Kuhn A. 1995, Die Täterschaft deutscher Frauen im NS-System- Traditionen, Dimensionen, Wandlungen, in: *Frauen im Nationalsozialismus*, Wiesbaden
- Livi 2005 :** Livi M. 2005, *Gertrud Scholtz-Klink. Die Reichsfrauenführerin Politische Handlungsräume und Identitätsprobleme der Frauen im Nationalsozialismus am Beispiel der Führerin aller deutschen Frauen*, Münster
- Martin 1998:** Martin K. 1998, *Mädchen im Dritten Reich. Der Bund Deutscher Mädel*, Köln
- Rosenberg 1934:** Rosenberg A. 1934, *Der Mythos des XX Jahrhunderts, Eine Wertung der seelisch-geistigen Gestaltenkämpfe unserer Zeit*, München
- Wagner 2000:** Wagner L. 2000, Perspektiven von Frauen 1933-1945, in: Schultz G. Hrsg., *Frauen Aufdem Wegzur Elite*, München
- Winkler 1977:** Winkler D. 1977, *Frauenarbeit im „Dritten Reich“. Ein Konflikt zwischen Ideologie und Ökonomie*, Hamburg

### Phati Sheklashvili

#### Women's Organizations in Nazi Germany

The researchers of German Nazism have been interested in the role of German women in the Nazi state for a long time. The national-Socialists managed to get millions of German women to fight on their side and the reasons they used induced them into submitting to their wishes as well as sharing their crimes. Moreover, the Nazi ideology was an uncompromising opponent to the involvement of women in political life and giving them a wider professional education.

Female political organizations started from the Weimar period in Germany. The most massive and influential organizations were: "The League of German Maidens" ("BDM"), "The National Socialist Women's League" ("NSF"), women's "Reich Labour Service" ("RAD"), "German Women's Union" ("DFB"), "German Women's Order" ("DFO"), "Nazi Girls' and Women's Organizations Leadership Corps" (the so-called Third Reich Amazons),

“National Socialist German Women’s Union” (“NSDFB”), “German Women’s Employment Service” (“FAD”). The separation of the social role of men and women revealed with a specific flavour of German Fascism in the establishment of the separate organizations for girls and for women.

Women’s organizations did not have political influence, but recognized Hitler’s racist and expansionistic visions. Their activities served the unification of the German women living in Germany, as well as on the occupied European territories, into the Nazi system. These organizations opposed the feminist movement and tried to restore the gender disbalance; they were determined to exclude women from the sphere of male enterprises, and therefore to indoctrinate the Nazi worldview.

The advanced planned isolation of labour camps from the outside world, subordination, and uniformity denied the young women a chance to express their individuality. The female organizations not only turned into the economic-political tools but they also realized the ideas of the Third Reich. The labour camps also became a means for defeating unemployment.

The success of involving young women into Nazi organizations, making them work there and their ideological brainwashing is to be found in the fact that German girls were inherently attracted to the possibility of breaking down the gender boundaries set by the state and society; they imagined they could see new places, meet new people and gradually establish themselves in the world. In smaller towns with a lower social status the success was explained by the propagandistic appreciation (praise, appreciation, organizing events, introducing courses of various types). The women of high social standing were offered to have their privileged status preserved – their only responsibility included covering their membership fees. (“BDM” united 3 million female members, while “NSF” and “DFB” counted 6 million girls and women).

An open expression of anti-feminist direction of national-socialist ideology conditioned the desire of the Hitler Youth Movement activists to make corrections in the doctrine of National Socialist German Workers’ Party (“NSDAP”) and to modify the orthodox Nazism, which they partially achieved.

Among the Führer’s favorite concepts, besides the racial belonging and gender, there was also the third criterium - “personal values”, considering which there existed a potential that differentiation could take place by evading the gender issues. Such a double standard allowed the activation of mod-

ernization theory, which explains, for example, the historical place of girls' and women's organizations in the Nazi Germany. The fact that they wanted to raise the young women as future housewives and mothers bearing many children, to place them in labour camps, finally became incompatible with the requirements of the military economy.

During the Second World War "German Women's Employment Service" ("FAD") as a matter of fact turned into a staff depository, which replaced men in the military industry as well as in the armed forces. In spite of the anti-feminist mood of the third Reich and its leaders, it was not a uniquely "Men's State" and could not avoid modernization processes, hundreds of thousands of women were given a chance to make their careers in politics, economy and elsewhere. Such actions not only correspond to the development of the economic, social and moral contemporary modernist tendencies, but they were in line with the motto of the feminist movement.

Even under the most ideologically elaborated activists of national-socialist women's organizations, who represented the examples of flawlessness and faithfulness to men, was hiding the "amazon", which did not fit into the stereotypes of gender: She had a sense of responsibility, discipline, leadership skills and education; she was efficient and highly intelligent.



აღმოსავლეთმცოდნეობა



## ხათუნა გაფრინდაშვილი მესრობ-მაშტოცი<sup>1</sup> სომხურ სვინაქსარებში

X საუკუნის ბოლოდან სომხურ ეკლესიაში საეკლესიო ღვთისმსახურებისათვის დაიწყო სვინაქსარული კრებულების გამოყენება.

სომხური სვინაქსარი პირველად იოსებ კონსტანტინოპოლელმა თარგმნა ბერძნულიდან 991-992 წლებში. ნ. აკინიანის აზრით, „იოსების მიზანი იყო სომეხი ხალხისათვის სულის მაცხოვრებელი ნაშრომი მიეცა და ცდილობდა, ყველასათვის ადვილად გასაგები ენით გადმოეცა იგი“.<sup>2</sup> იოსების სვინაქსარმა დიდი აღიარება ვერ მოიპოვა სომხურ სინამდვილეში, რადგან მონამეების უმრავლესობა უცნობი იყო სომეხი ხალხისათვის, ნაცნობი წმინდანებიდან მხოლოდ გრიგორ განმანათლებელი მოიხსენიებოდა რიფსიმესა და გაიანესთან ერთად. ამან სტიმული მისცა გრიგორ კათალიკოსს,<sup>3</sup> შეექმნა ახალი კრებული. მან საფუძვლად აიღო არსებული ლექციონარი, დაამატა სომეხ წმინდანთა ახალი ხსენებები, მათი დღესასწაულები გახადა უძრავი, შექმნა ამ წმინდანთა საკითხავები და საგალობლები. თუმცა ეს ჯერ არ იყო სვინაქსარი კლასიკური გაგებით. ეს იყო ლექციონარში ცვლილებების შეტანით მიღებული გარკვეული ტიპის კრებული, თანაც, როგორც მისი მოწაფე კირაკოსი ანდერძში წერს, გრიგორს თავისი ჩანაფიქრიც ვერ დაუსრულებია: „ეს რთული საქმე დაუმთავრებელი დარჩაო“.<sup>4</sup> ყოველივე ამის გამო სომხურ სამეცნიერო

---

<sup>1</sup> სომხურ სვინაქსარებში მესრობ-მაშტოცი ყველგან მესრობად მოიხსენიება. ვინაიდან ჩვენი მიზანია მესრობ-მაშტოცის ცხოვრების შესწავლა სვინაქსარების მიხედვით, ამიტომაც ნაშრომში ვიყენებთ იმ ფორმას (მესრობს), რაც სვინაქსარებში დასტურდება.

<sup>2</sup> ასქიხიანი 1957, 1-12.

<sup>3</sup> გრიგორ II ვკაიასერი (დაბ. თარიღი უცნობია – 1105 წ.) სრულიად სომხეთის კათალიკოსი 1066 წლიდან. გრიგორ მაგისტროს პაპლავუნის ძემ, ვკაიასერმა საფუძვლი დაუდო საკათალიკოსო ტახტზე პაპლავუნთა დინასტიის წარმომადგენლების აღსაყდრებას, რომლებსაც სომხეთის საკათალიკოსო ტახტი XIII საუკუნის დასაწყისამდე ეპყრათ.

<sup>4</sup> ასქიხიანი 1982, 43.

ლიტერატურაში სვინაქსარების ისტორიას გრიგორ კათალიკოსის მიერ შექმნილი ამ კრებულით არ იწყებენ.

სომხურ ლექციონართაგან რომელი შეიძლება ვიგულისხმოთ გრიგორის ნამუშევრად? ერევნის სომხურ ხელნაწერთა საცავში – მატენადარანში – დაცულია №832 ლექციონარი, გადანერილი 1154 წელს. ეს ლექციონარი საინტერესოა რამდენიმე თვალსაზრისით: 1. თვეების რიგით. თუკი ლექციონარები ზოგადად იწყება ხარებითა და შობის დღესასწაულებით, დეკემბრის ბოლოს და იანვრის დასაწყისით, ეს ლექციონარი იწყება სომხური კალენდრის მიხედვით – ნავასარდის 1-ით (აგვისტოს თვით); 2. საუფლო დღესასწაულების მოძრავი რიგი დარღვეულია; 3. სხვა დღესასწაულები აღინიშნება უძრავი კალენდრის მიხედვით, თუმცა არა ყოველდღიურად; 4. ლექციონარში შესულია ეროვნულ ნიადაგზე შექმნილი დღესასწაულები, რომლებიც შეიცავს სომეხ მოღვაწეთა ხსენებებს. საყურადღებოა ის, რომ ხელნაწერში საკითხავი მასალა შერჩეულია ისე, როგორც ტრადიციულად ირჩეოდა ლექციონარისათვის. ამ ხელნაწერის თავისებურებები ესადაგება იმ პრინციპებს, რომლებიც გრიგორმა გაატარა სვინაქსარის ტიპის კრებულის შექმნისას. ამიტომაც მ. ავდალბეგიანი გამოთქვამს მოსაზრებას, რომ Մատ.№832 ლექციონარი გრიგორ ვკაიასერის მიერ შედგენილი თუ არა, მისი სისტემის მიხედვით უნდა ყოფილიყო შექმნილი.<sup>5</sup>

XIII საუკუნის შუა ხანებიდან სომხურ სინამდვილეში დაიწყო ეროვნული სვინაქსარის გამოყენება. ეს ეროვნული სვინაქსარი შეიქმნა იოსებ კონსტანტინოპოლელის მიერ ბერძნულიდან თარგმნილი სვინაქსარისა და გრიგორ ვკაიასერის კრებულის სომხური მასალის სინთეზით. მ. ავდალბეგიანმა მატენადარანის ყველა ხელნაწერის გათვალისწინებით შეისწავლა სვინაქსარების ისტორია და დაადგინა მათი რედაქციულობა. მან გამოყო სვინაქსარების ოთხი რედაქცია:

1. ტერ-ისრაელ ხაჩენცის სვინაქსარი (გარდ. 1249 წ.)
2. კირაკოს აღმოსავლელის სვინაქსარი (დაახლ. 1201/1203 -1271 წწ.)
3. გრიგორ ანავარზელის სვინაქსარი (1293-1307 წწ.)
4. გრიგორ წერენტ ხლათელის სვინაქსარი (1349-1425 წწ.).

აღნიშნული რედაქციები უკვე ჩამოყალიბებულ სვინაქსარულ კრებულებს წარმოადგენენ. სვინაქსარს სომხურად «Հայաստապոստ» [ჰაისმა-

---

<sup>5</sup> Ավդալբեգյան 1982, 46-49.

ვურქ] ეწოდება. «Յայսմ ասուր» [ამ დღეს] ამგვარად იწყება წმინდანთა ისტორიის თხრობა. როგორც სახელწოდება, ასევე სვინაქსარის სტრუქტურა მომდინარეობს სვინაქსარის პირველი რედაქციის ავტორის, ტერ-ისრაელის კრებულიდან. ამიტომაც სომხურ სამეცნიერო წრეებში სვინაქსარული რედაქციების ისტორიის ათვლას ტერ-ისრაელიდან იწყებენ.

ტერ-ისრაელმა აიღო იოსებ კონსტანტინოპოლელის მიერ ბერძნულიდან თარგმნილი სვინაქსარი, შეცვალა კალენდარული სისტემა, ლიტურგიკული წელი დაიწყო 1 იანვრით, იოსებ კონსტანტინოპოლელის მიერ ბერძნულიდან თარგმნილი სვინაქსარისაგან განსხვავებით, სადაც წელი იწყება სექტემბრით; ტერ-ისრაელმა მრავალთავების მიხედვით დააზუსტა გრიგორ კათალიკოსის მიერ დადგენილი სომეხი მონამეებისა და მოღვაწეების გარდაცვალების დღეები, მოათავსა ისინი იოსებ კონსტანტინოპოლელის მიერ ბერძნულიდან თარგმნილ სვინაქსარში; ტერ-ისრაელმა შეცვალა დღის მანძილზე წმინდანთა ხსენებების თანმიმდევრობა, უპირატესობა მიანიჭა სომეხ წმინდანებს; ეკლესიაში წასაკითხად კრებულში შეიტანა სომეხ წმინდანთა სვინაქსარული ცხოვრებები, რომელთა ნაწილი აიღო გრიგორ კათალიკოსის კრებულიდან.

სვინაქსარის მეორე რედაქციის – კირაკოს აღმოსავლელის სვინაქსარი ტერ-ისრაელის სვინაქსარისაგან რედაქციულად განსხვავდება იმით, რომ იგი იყენებს სომხური თვეების სისტემას და ლიტურგიკულ წელს იწყებს ნავასარდის 1-ით, რაც 11 აგვისტოა (იოანე ნათლისმცემლის ხსენებით). კირაკოს აღმოსავლელი ანდერძებში ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ მან თავისი კრებული ახალი სვინაქსარული ცხოვრებებით შეავსო. კირაკოსი ამატებს როგორც ახალ მასალას, ასევე განლაგებასაც უცვლის მას. როდესაც კირაკოსისათვის მისაღებია ტერ-ისრაელთან დაცული ტექსტი, იგი ტოვებს მას ან უკიდურეს შემთხვევაში ამოკლებს. არის შემთხვევები, როდესაც კირაკოსი ძველ სვინაქსარულ ცხოვრებას ახლით ცვლის. საუბარი ეხება სომხურ დღესასწაულებს.

სვინაქსარული კრებულების მესამე რედაქციის ავტორია გრიგორ ანავარზელი<sup>6</sup>. გარკვეული პერიოდის მანძილზე გრიგორ ანავარზელის სვინაქსარებს ტერ-ისრაელის სახელით იცნობდნენ და ამავე სახელით შევიდა მატენადარანის ხელნაწერთა თავდაპირველ აღწერილობებში. ამის მიზეზი იყო ის, რომ გრიგორ ანავარზელმა რედაქცია გაუკეთა ტერ-ისრაელის კრებულს ისე, რომ სვინაქსარული საკითხავები არ შეუცვლია.

<sup>6</sup> სრულიად სომხეთის კათოლიკოსი 1293-1307 წლებში.

თუმცა დღესდღეობით მას მაინც დამოუკიდებელ რედაქციად განიხილავენ. რედაქციული განსხვავება კი იმაში გამოიხატება, რომ მან კრებულში დაამატა კათოლიკე სომეხი წმინდანები.

დაბოლოს, გრიგორ წერენც ხლათელის<sup>7</sup> სვინაქსარი ცნობილია თავისი მოცულობით. მოცულობის გაზრდა გამოიწვია დღესასწაულების დამატებამ და ახალი საკითხავების ჩართვამ. გრიგორ ხლათელის სვინაქსარის მკვლევარი ს. მარაბიანი<sup>8</sup> აღნიშნავს, რომ ხლათელმა თავის რედაქციაში არა მხოლოდ დამატებები შეიტანა ცხოვრებებსა და წამებებში, არამედ თანამედროვეებისთვის სვინაქსარის ენა უფრო გასაგები გახადა. ასევე მან სვინაქსარის თავის რედაქციაში შეიტანა ეროვნული ეპოსი. თუკი გრიგორ ხლათელამდე სვინაქსარებში ცვლილებების ან დამატებების შეტანა შეეძლოთ მხოლოდ ცნობილ მოძღვრებს სპეციალური დავალებით, ხლათელის შემდეგ ამას აკეთებდა თითოეული გადამწერი, თუკი რაიმე ახალი მარტვილობა ჰქონდათ აღსაწერი. გრიგორ ხლათელის სვინაქსარი სხვა რედაქციებისგან განსხვავდება იმითაც, რომ თუ წინა კრებულების საკითხავების გმირები იყვნენ წმინდანად შერაცხილი ცნობილი ადამიანები, ხლათელის გმირები, ავტორიტეტული პიროვნებების გარდა, ხალხის წიაღიდან გამოსული უცნობი ადამიანები არიან.

ასეთია სომხური სვინაქსარული კრებულების შექმნის მოკლე ისტორია და მათი განვითარების ეტაპები. ჩვენი კვლევის მიზანია, გავარკვიოთ, როდის და როგორი ფორმით შევიდა მესროპ-მამტოცის ცხოვრება სომხურ სვინაქსარებში და განიცადა თუ არა მან შემდგომი რედაქციული ცვლილება.

სვინაქსარული კრებულების მიხედვით, მესროპის ხსენების დღე წელიწადში სამჯერ აღინიშნებოდა: 17 სექტემბერს, 25 ნოემბერს და 19 თებერვალს.

ტერ-ისრაელის სვინაქსარში მესროპის პირველი ხსენება აღინიშნება მისი გარდაცვალების დღეს, 19 თებერვალს: *«Մեհեկի ՇԳ, և Փետրուար ՇԹ. Վարք և կատարումս սուրբ հայրն մեր և վարդապետին Մեսրոբա...»*<sup>9</sup> [„19 თებერვალი – ცხოვრება და აღსრულება წმიდისა მამისა ჩვენისა მესროპ ვარდაპეტისა...“]:

---

<sup>7</sup> გრიგორ წერენც ხლათელი (1349-1425 წწ.), ისტორიკოსი, პედაგოგი, პოეტი, მუსიკოსი, საზოგადო მოღვაწე.

<sup>8</sup> Մարաբյան 1977, 128-136.

<sup>9</sup> Մատ. 2695 (XIV ს.).

სვინაქსარული ცხოვრების თანახმად, მესროპმა შექმნა სომხური, ქართული და ალბანური ანბანები, საჰაკ კათალიკოსის დავალებით იგი გაემგზავრა კონსტანტინოპოლში, სადაც იგი შეხვდა თეოდოსი მეფეს და ატიკოს პატრიარქს, მიიღო მათგან ნებართვა, რათა ახლად შექმნილი სომხური ანბანით თავისუფლად ესწავლებინათ სომხეთის ბერძნულ ნაწილში. თეოდოსი მეფემ და პატრიარქმა მესროპი ეკლესიასტიკოსად აკურთხეს და დიდი პატივით გაისტურეს სომხეთში, თან გაატანეს ბიბლიის ბერძნული რედაქცია, რომლის მიხედვით გაასწორეს სირიულიდან თარგმნილი წმინდა წიგნი. ამის შემდეგ აღნიშნულია მონაფეების ათენში გაგზავნა, საჰაკ კათალიკოსის გარდაცვალება და ექვსი თვის შემდეგ მესროპის აღსრულება. სვინაქსარული ცხოვრება ასევე მოგვითხრობს მესროპის დაკრძალვასთან დაკავშირებით მთავრებს შორის წარმოშობილი უთანხმოების, ცაზე წმინდა ჯვრის გამოსახვისა და მესროპის ოშაკანში დაკრძალვის შესახებ.

მეორე ხსენება მესროპისა აღინიშნება 17 სექტემბერს საჰაკ კათალიკოსთან ერთად (17 სექტემბერი კათალიკოსის გარდაცვალების თარიღია).

*«Հոռի Ը. և Մեսրոպերի ԺԷ. Յիշատակ սրբոյն Սահակա հայրապետի և Մեսրոպայ վարդապետի»* [„17 სექტემბერი – ხსენება წმინდისა საჰაკ მამამთავრისა და მესროპ ვარდაპეტისა“]

17 სექტემბრის საკითხავი გადმოგვცემს საჰაკ კათალიკოსისა და მესროპ ვარდაპეტის მიერ სომხური ენის გრაფემების შექმნისა და ძველი და ახალი აღთქმის თარგმნის ისტორიას, სკოლების დაარსებისა და სომხეთში სწავლების შესახებ; აღნიშნულია ასევე მესროპის გამგზავრება ქართლსა და ალბანეთში და მათთვის ანბანის შექმნა; საჰაკ კათალიკოსისა და მონაფეების მიერ თარგმანების შესრულება; მრავალხმიანი საგალობლების შექმნა; საჰაკის მიერ მესროპის ეპისტოლეებით გაგზავნა თეოდოსი მეფესთან და ატიკოს პატრიარქთან, მესროპის პირველ მოძღვრად, ხოლო ვარდანის (საჰაკის შვილიშვილის) სტრატეგატად დანიშვნა.

სვინაქსარში ცალკე დღესასწაულად აღინიშნება მთარგმნელებისა და ანბანის აღმოჩენის დღე.

*«Տրէ ԺԷ. և նոյեմբեր ԻԵ. Թարգմանութիւն սրբոյն Սահակայ և Մեսրոպայ և այլոց թարգմանչացն և գիտ գրոցն...»* [„25 ნოემბერი – ცხოვრება წმინდისა საჰაკისა, მესროპისა და სხვა მთარგმნელთა და ანბანის აღმოჩენა...“]

25 ნოემბრის საკითხავის მიხედვით, სირიელ ეპისკოპოს დანიელისაგან მოიტანეს სომხური ანბანი. აღნიშნული ანბანი არ აღმოჩნდა საკმარისი სომხური ენისათვის, რადგან განყოფილი იყო ბერძნულის მიხედვით. ამის გამო მესრობი მიემგზავრება შუამდინარეთში, მიდის სამოსატში, ეცხადება ღვთიური ხილვა და რუფინოსის (სხვა წყაროების მიხედვით – როფანოსი) დახმარებით ქმნის ანბანს; აღნიშნულია ასევე ქართველებისა და ალბანელებისათვის ანბანის შექმნა, მონაფეების გაგზავნა საბერძნეთში განათლების მისაღებად და თარგმანების შესრულება.

როგორც ვხედავთ, სამივე დღისათვის სხვადასხვა საკითხავია. განსხვავებული ტექსტების შედარებამ გვიჩვენა, რომ ერთი შეხედვით სამივე დღის (19 თებერვლის, 17 სექტემბრის და 25 ნოემბრის) სვინაქსარული საკითხავი ჰარმონიულად არის შერწყმული ერთმანეთთან. ფაქტობრივი მასალა სამივე სვინაქსარულ ცხოვრებაში ერთნაირია, მხოლოდ აქცენტია გაკეთებულია იმაზე, თუ კონკრეტულად რომელ დღეს რომელი დღესასწაული აღინიშნება (საჰაკისა და მესრობის ხსენების დღეს მათ თანამშრომლობასა და მოღვაწეობას აქვს ხაზი გასმული, ანბანისა და მთარგმნელების დღესასწაულზე უფრო ვრცლად არის საუბარი მესრობის მიერ ანბანის შექმნასა და მონაფეების მიერ თარგმანების შესრულებაზე, მესრობის ხსენების დღეს კი საკუთრივ მესრობის ცხოვრებაა გადმოცემული).

სვინაქსარების შესწავლის ისტორიიდან ვიცით, რომ მეორე რედაქციის ავტორს, გრიგორ ანავარზელს, თავისი კრებულის შედგენისას საკითხავები არ შეუცვლია, ისარგებლა ტერ-ისრაელის სვინაქსარით. გრიგორ ანავარზელის რედაქციის №7529 სვინაქსარი კრებული დაწერილია 1326 წელს, თითქმის ავტორის თანადროულია. ხელნაწერი ნაკლულია, მესრობ-მამტოცის ხსენების დღეებიდან ხელნაწერი შეიცავს მხოლოდ 25 ნოემბრის საკითხავს: 25 ნოემბერი – ცხოვრება საჰაკისა და მესრობისა და სხვა მთარგმნელთა და ანბანის აღმოჩენის დღესასწაული [Տրէ ԺԷ. և նոյնքեր ԻՆ. Վարդ Մահակա և Մեսրոպա և այլոց թարգմանչացն և գիսո գոյն շնորհիւն Աստուծոյ]. ტექსტი, როგორც მოსალოდნელი იყო, სიტყვასიტყვით მიჰყვება ტერ-ისრაელის სვინაქსარს. სამწუხაროდ, აკლია სწორედ ის ადგილი, სადაც საუბარია ქართული და ალბანური ანბანების შესახებ. უნდა ვივარუდოთ, რომ ეს მონაკვეთიც ტერ-ისრაელის კრებულის მსგავსად უნდა ყოფილიყო გადმოცემული გრიგორ ანავარზელის სვინაქსარულ რედაქციაში:





ოქროპირი, ეფრემ ასური, ელიშე ვარდაპეტი, მოსე ხორენელი („გოდება“), ზაქარია კათოლიკოსი, გრიგორ ნარეკელი და სხვ.).<sup>11</sup>

გრიგორ ხლათელის სვინაქსარებიდან ყველაზე ადრინდელი ხელნაწერი, რომელმაც ჩვენამდე მოაღწია, დაცულია მატენადარანში №1511 ნომრით. ხელნაწერი გადაწერილია 1471 წელს. №1511 ხელნაწერში მესროპის ხსენების დღე აღინიშნება **17 სექტემბერს – კვლავ წმ. ჯვრის დღესასწაული და ხსენება საჰაკ და მესროპ მთარგმნელებისა [Հովի Ը. և Մեսայտաբերի ԺԷ. Վերստին տասն սուրբ խաչին և յիշատակ սրբոյ թարգմանչացն Սահակա և Մեսրոպայ] და 25 ნოემბერს – ბალუს ციხეში სომხური ანბანის აღმოჩენა – წმინდა მოძღვარი და საოცარი კაცი ღვთისა მესროპ მონაზონი – [Տրէ ԺԷ. և նոյնքեր ԻՆ. Գիտ գրոյն հայոց ի Բալու – Սուրբ վարդապետն և սքանչելի այրն Աստուծոյ ճգնասուրն Մեսրոպ].**

№1511 ხელნაწერში მესროპის 19 თებერვლის საკითხავი შეტანილი არ არის.

ხლათელის სვინაქსარი, სხვა სვინაქსარებისაგან განსხვავებით საჰაკ კათალიკოსსა და მესროპს მთარგმნელებად მოიხსენიებს – յիշատակ սրբոյ թարգմանչացն Սահակա և Մեսրոպայ, ანბანის აღმოჩენის ადგილად კი ბალუს ციხეს ასახელებს – Գիտ գրոյն հայոց ի Բալու. საინტერესოა ის, რომ ბალუს ციხე ტექსტში ნახსენები არ არის, მხოლოდ ხსენებაშია მითითებული. გრიგორ ხლათელს მესროპის სვინაქსარული ცხოვრებების ტექსტი არ შეუცვლია, მხოლოდ მცირე დამატებები შეიტანა ტექსტში. როგორც ჩანს, ანბანის შექმნის ადგილად ბალუს დასახელებაც სწორედ რედაქტორის ინიციატივაა.

ხელნაწერთა ეროვნულ ცენტრში დაცულია გრიგორ ხლათელის სვინაქსარული რედაქციის ორი ნუსხა – № 1 და № 3 ხელნაწერები. აღნიშნული ხელნაწერები XVI საუკუნით თარიღდება. ისინი №1511 ხელნაწერისაგან განსხვავდებიან იმით, რომ შეიცავენ მესროპის 19 თებერვლის სვინაქსარულ ცხოვრებას, რომელიც ასევე მიჰყვება ტერ-ისრაელის რედაქციას. საინტერესოა ისიც, რომ, ტერ-ისრაელის რედაქციისაგან განსხვავებით, ტექსტს შიგადაშიგ ერთვის გადამწერის კომენტარები:

«...Այլ և քաղաք ասաց շինել ամրութեան ի գաւառն Կարին ըստ խնդրոյն Մեսրոպայ որ էր վերակացու գործաւորացն Մովսէս Խորենացին,

---

<sup>11</sup> Մարաքյան 1977, 132.

*քონერ ირეჩინ შხეროყაჲ վարդապետին: Եւ շինեցին զԿարնոյ քաղաք որ է Թէոդոսայօլիս, և այժմ սաի Արգոուս, որ է արևելք»:*<sup>12</sup> [ციხესიმაგრის აგება უბრძანა კარინის გავარში, მესრობის თხოვნით, რომელიც იყო ზედამხედველი მუშაკობისა. [ეს თქვა] მოსე ხორენელმა, რომელიც იყო დისწული მესრობ ვარდაპეტისა. და ააგეს კარინის ქალაქი, რომელიც არის თეოდუპოლისი, ამჟამად არზრუმს ამბობენ, რომელიც აღმოსავლეთია.]

«Եւ հայրապետն Ստիქևս ետնմա գամենայն գիրս ի թարգմանություն: և ձեռնադրեաց զՄեսրապ **եկեխատիկն այս է վարդապետ ժողովող Բանից և քարոզ արქինացն աստուծոյ:** Եւ այնպիսի ճիս կարգաւք և մեծարանաւք ել Մեսրոպ յբստմայօլայ և դարձաւ ի հայս առ սուրբ հայապետն Իսահակ...»<sup>13</sup> [ხოლო ატიკოს პატრიარქმა მისცა მას ყველა წიგნი თარგმანისათვის, მესრობი კი დანიშნა ეკლესიასტიკოსად. ეს არის მოძღვარი სიტყვათა შემკრებელი და ღვთის მცნებების მქადაგებელი. ასეთი სასიხარულო წესითა და პატივით მესრობი დაბრუნდა სომხეთში საჰაკ კათალიკოსთან...]

კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი დეტალი, რომელიც გვხვდება Arm 3 ხელნაწერში. სომხური ანბანის შესახებ საუბრისას, აღნიშნულია, რომ «Եւ թագաւորն Վրամշապուհ Էտես գաւորք հայրապետն Իսահակ և զվարդապետն Մեսրոպ ի նոյն հոգւոց վարանուժն և ասաց նոցա վասն քահանայի միոյ ասորոյ Դանիէլ ասուն: Թէ խոստացաւ առնել նշանագիր հայոց լեզուիս: Եւ առաքեալ բերին զსա և ուսուցեալ մանկունս գամս բ և ոչ կարացին հանել ի հեգ, **գորս ի թ գիր դանիէլ էր արարել հայոց** և ոչ հեգեց քանզի ի Հոռոմ լեզուս միայնէր յարմարեալ հայոց բարբառս:»<sup>14</sup> [მეფე ვრამშაპუჰმა ნახა საჰაკ კათალიკოსი და მესრობ მოძღვარი იმავე საზრუნავით შეპყრობილი და აცნობა მათ დანიელ ასურის სახელით ერთი მღვდლის შესახებ. დაჰპირდა სომხური ანბანის მოტანას, გააგზავნეს [კაცები], მოიტანეს და ამით ასწავლიდნენ ბავშვებს ორი წელი და ვერ შეძლეს მარცვლის გამოხატვა, **სომხური ენის 29 გრაფემა შექმნა დანიელმა და არ გამოდგა**, რადგან ბერძნულის მიხედვით იყო განწყობილი.]

დანიელ ეპისკოპოსის მიერ 29 სომხური გრაფემის შექმნის ფაქტი არ არის აღნიშნული Մատ. №1511 ხელნაწერში, თუმცა გრიგორ ხლათელის

<sup>12</sup> Arm 1 (XVI ს., ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი).

<sup>13</sup> იქვე.

<sup>14</sup> Arm 3 (XVI ს., ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი).

სვინაქსარული რედაქციის გამომცემელმა თავის გამოცემაში დაამატა. როგორც ჩანს, ხელნაწერთა უმრავლესობაში იყო და ამიტომაც შეიტანეს გამომცემაში. გრიგორ ხლათელის სვინაქსარული რედაქციის ნუსხებს შორის არსებული ვარიანტული განხვავებები იმაზე მიუთითებს, რომ ხლათელის რედაქციამ, თავის მხრივ, ცვლილება განიცადა. მართალია, გრიგორ ხლათელმა სვინაქსარის შედგენისას ისარგებლა ტერ-ისრაელის სვინაქსარული რედაქციით, თუმცა კრებულში გარკვეული დამატებები შეიტანა. როგორც ჩანს, სვინაქსარულ ცხოვრებებში ცვლილებები შე-ჰქონდათ იმ ცოდნის მიხედვით, რა ცოდნაც არსებობდა იმდროინდელ სომხეთში.

სვინაქსარების განვითარების ისტორიიდან ვნახეთ, რომ ტერ-ისრაელის სვინაქსარი – ე.წ. პირველი რედაქცია, დაედო საფუძვლად ყველა შემდგომ სვინაქსარულ რედაქციას. გრიგორ ანავარზელმა და გრიგორ ხლათელმა ისარგებლეს ტერ-ისრაელის სვინაქსარული კრებულით ისე, რომ მათ სვინაქსარული ცხოვრებები არ შეუცვლიათ. მესროპ-მაშტოცის სვინაქსარული საკითხავების შესწავლამ და ტექსტების ერთმანეთთან შედარებამ ცხადი გახადა, რომ ტერ-ისრაელის, გრიგორ ანავარზელისა და გრიგორ ხლათელის სვინაქსარში არსებული მესროპ-მაშტოცის სვინაქსარული ცხოვრებები ერთი საერთო წყაროდან უნდა მომდინარეობდეს, განსხვავებით კირაკოს აღმოსავლელისაგან, რომელიც ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ მან ახალი საკითხავები შეიტანა მის მიერ შედგენილ სვინაქსარში. ამიტომაც კირაკოს აღმოსავლელის კრებულში სხვა რედაქციებისაგან განხვავებული სვინაქსარული ცხოვრებების წყარო სხვაგან უნდა ვეძიოთ.

ჩვენი კვლევის შემდგომი ეტაპი იყო იმ წყაროების მიგნება, რომელიც საფუძვლად დაედო მესროპის სვინაქსარულ ცხოვრებას? რა ტექსტით ხელმძღვანელობდა სვინაქსარი კრებულის პირველი შემდგენელი? რა იყო კირაკოს აღმოსავლელის განსხვავებული სვინაქსარული საკითხავების წყარო? სვინაქსარების შესწავლის ისტორიიდან ცნობილია, რომ სვინაქსარის შედგენისას სომეხ წმინდანთა ცხოვრება-წამებების შესახებ მასალა იკრიბებოდა მრავალთავებიდან. მესროპის სვინაქსარული ცხოვრების კვლევისას, თავიდანვე ცხადი გახდა, რომ მისი წყარო არ იყო მრავალთავე და კერძოდ, ასეთი ტიპის კრებულში დაცული კორიუნის „მაშტოცის ცხოვრება“.

აღნიშნული ტექსტების სომხურ ისტორიოგრაფიაში მესროპ-მაშტოცის შესახებ დაცულ ცნობებთან შედარებამ გვიჩვენა, რომ მესროპის

სვინაქსარული ცხოვრებები ფაქტობრივი მასალით ყველაზე ახლოს დგას მოსე ხორენელის „სომხეთის ისტორიასთან“:

1. უპირველესად ეს ჩანს თვით ანბანის შემქმნელის სახელიდან, სადაც მამტოცი სვინაქსარის ყველა რედაქციასა და ყველა ნუსხაში მესროპად მოიხსენიება მოსე ხორენელის მსგავსად და არსად მამტოცის ფორმით, როგორც ეს გვხვდება კორიუნის „მამტოცის ცხოვრებაში“.

2. სვინაქსარულ ცხოვრებებში დასახელებული პირები და გადმოცემული ამბები ემთხვევა მოსე ხორენელის „სომხეთის ისტორიას“:

სვინაქსარის მიხედვით, *„მეფემ უბრძანა იმ მხარის სარდალს, შეეკრიბათ ბავშვები და გადაეცათ მესროპისათვის [სასწავლებლად] და მათთვის სამეფო სტიპენდია დაენესებინათ. ასევე მესროპის თხოვნით ციხესიმაგრის აგება ბრძანა კარინის გავარში“*.<sup>15</sup>

მოსე ხორენელის „ისტორიაში“, როდესაც იმპერატორი თეოდოსი წერილს უგზავნის საჰაკ კათალიკოსს, აღნიშნავს, რომ „ვბრძანეთ, აგრეთვე, რომ *სომეხთა მავ ქვეყანაში ააგონ ქალაქი* თქვენს დასავანებლად და ჩვენი ჯარისათვის. შენი [ხათრით] სტრატეილატად დავნიშნეთ ვარდანი, ძე შენგან შვილად მოყვანილი კაცისა, ხოლო მესროპი ცნობილ მოძღვართა შორის ჩავწერეთ“.<sup>16</sup>

საუბარია თეოდოსიოპოლად წოდებული ქალაქ კარინის აგების შესახებ: „სამეფო კარისაგან მიღებული ბრძანებისამებრ, მხედართმთავარი ანატოლიოსი მოვიდა ჩვენს ქვეყანაში, მოიარა ჩვენი მრავალი მხარე და *შეარჩია კარინის გავარი, რათა იქ, მოსავლიან, ნაყოფიერ, ნყალუხვ ადგილზე გაეშენებინა ქალაქი“*.<sup>17</sup>

სვინაქსარული საკითხავების თანახმად, „როდესაც გარდაიცვალა წმინდანი ქალაქ ვალარშაპატში, მთავრებს შორის უთანხმოება ჩამოვარდა. ზოგს სურდა წმინდანის სხეული წაებრძანებინათ ტარონის გავარში, თავის მშობლიურ სოფელში, სადაც იყო დაბადებული და აღზრდილი, ზოგის აზრით კი, გოლთნში, ნაწილი თვლიდა, რომ იქვე, იმავე ქალაქში დაეკრძალათ, მაგრამ მთავარმა ვაჰანმა აიღო და წააბრძანა სოფელ ოშაკანში, ჯვრის სხივი მიაცილებდა წმინდანის სხეულს გზაზე...“<sup>18</sup>

<sup>15</sup> Մստ 2695.

<sup>16</sup> მოსე ხორენელი 1984, 228.

<sup>17</sup> იქვე, 230.

<sup>18</sup> Arm 1.

მოსე ხორენელის ისტორიაში ეს ამბები შედარებით ვრცლად არის გადმოცემული: „ხალხი სამჯგუფად გაიყო, ზოგნი ფიქრობდნენ, რომ მესროპი უნდა წაესვენებინათ თავის მშობლიურ კუთხეში, ტარონში, მეორეთა აზრით – გოლთნში, რადგან პირველად იგი დამოძღვრა მან, სხვებს კი [უნდოდათ], რომ იქვე, ქალაქ ვალარშაპატში, წმინდანთა საძვალეში [დაეკრძალათ მესროპი]. საბოლოოდ, იმარჯვა მამაცმა ვაჰან ამატუნიმ, რამეთუ გამოირჩეოდა ძლიერი რწმენით და ამქვეყნიური ხელისუფლებითაც იყო [აღჭურვილი]; იმ ხანებში სპარსელებს მისთვის მიენდოთ სომეხთა ქვეყნის ეზოსმოძღვრობა. მან შესაფერი პატივით წაასვენა და დაკრძალა [მესროპის] ცხედარი მისსავე სოფელ ოშაკანში. მთელი ხალხის დასანახად, ნათლისაგან გამოსახული ჯვარი თან მიჰყვებოდა“.<sup>19</sup>

3. საჰაკის მიერ მესროპის ეპისტოლეებით გაგზავნა კონსტანტინოპოლში თეოდოსი კეისართან და ატიკოს პატრიარქთან მხოლოდ მოსე ხორენელის „ისტორიაში“ გვხვდება.

წარმოდგენილი მასალის საფუძველზე, ვფიქრობთ, რომ ტერ-ისრაელის, გრიგორ ანავარზელისა და გრიგორ ხლათელის სვინაქსარებში მესროპის სვინაქსარული ცხოვრების წყაროს მოსე ხორენელის „სომხეთის ისტორია“ წარმოადგენს.

ქრონოლოგიურად მეორე რედაქციად ითვლება კირაკოს აღმოსავლელის სვინაქსარი, რომელსაც განსხვავებული სვინაქსარული საკითხავების გამო ცალკე განვიხილავთ. კირაკოს აღმოსავლელის (არეველცი) იდენტიფიკაციასთან დაკავშირებით სომხურ სამეცნიერო ლიტერატურაში სხვადასხვა ვარაუდია გამოთქმული. XII-XIII საუკუნეთა სომხურ ისტორიოგრაფიასა და ეპიგრაფიკაში კირაკოსის სახელით რამდენიმე მოძღვარი მოიხსენიება. აღმოსავლელი ეწოდება კირაკოს ერზნკაცის (XIII ს.), რომელმაც თავისი ცხოვრების დიდი ნაწილი გაატარა კილიკიაში და იქვე გარდაიცვალა (1272 წ.). XVII საუკუნის მოღვაწე იაკობ კარინელი თავის თხზულებაში მოიხსენიებს მას და აღნიშნავს, რომ მისი საფლავი ერზნკას (თანამედროვე თურქეთის ტერიტორია) ერთ ეკლესიაში მდებარეობს: «*Եւ ունի քաղաք մեծ Հայոց զԵգնկայ, որ լի է ասենայն քարուփեամբ, քամպակօք, այգեստանօք եւ սրբաբեր ծառօք: Եւ կայ ի մէջ քաղաքին այժմ Ե (5) եկեղեցի /4բ/ քահանայիսք եւ ժողովրդեամբ լի: Եւ է դամբարան սրբոց վարդապետացն Յօհաննէս Պրլուզին, որ «*Լուսատրչի**

---

<sup>19</sup> მოსე ხორენელი 1984, 240.

*ასბქსն է ასაგსაქ ხ სქრასკი ქარჟასაქსიქს, იქ «სრქსქსნ է ასაგსაქ...»* [და დიდ სომხეთს აქვს ქალაქი ერზნკა, რომელიც სავსეა სიკეთით, ბამბის ბაღებითა და ხილის ხეებით. ამჟამად ქალაქში არის 5 ეკლესია მღვდლებითა და ხალხით სავსე. აქ არის საფლავები წმინდა მოძღვარებისა – იოანე პლუზისა, რომელსაც „განმანათლებელს უწოდებენ და კირაკოს ვარდაპეტისა, რომელსაც აღმოსავლელს უწოდებენ...“].<sup>20</sup> სწორედ ამ კირაკოს ერზნკაცის – აღმოსავლელს მიანერდნენ 1269 წელს შექმნილი სვინაქსარის ავტორობას. მეცნიერთა ერთი ნაწილი იმავე სვინაქსარის შემდგენლად მიიჩნევდა XIII საუკუნის ისტორიკოს კირაკოს აღმოსავლელ-განძაკელს. ამ მოსაზრებას მხარს უჭერენ ღ. ალიშანი და ის მეცნიერები, რომლებიც ეყრდნობიან კირაკოს აღმოსავლელის „სვინაქსარის“ ანდერძს: „ღვთის იმედითა და მისი წმინდანების სიყვარულით, მდაბალმან მოძღვარმან კირაკოს აღმოსავლელმან, ერთად შევკრიბე წმინდანთა დღესასწაულები, თითოეული [მათი] ხსენების დღის მიხედვით. დავწერე ასევე მათი ისტორიები, რომლებიც არ იყო სვინაქსარის წიგნში და დავუმატე ისინი დადგენილი წესის მიხედვით. გვედრებით თქვენ, დღესასწაულის აღმსრულებლებს და მწერლებს, დაწერეთ ეს მოსახსენებლები... ეს იყო 718 წელს [718+551=1269], კილიკიის ქვეყანაში, დედაქალაქ სისში, ჰეთმოს მეფობისას, მისი ძის ლეონის გამეფებამდე ერთი წლით ადრე, ჩვენი მწირობის 66 წელს, როდესაც დასრულდა ღვთის დიდება, უკუნისამდე, ამინ. და საკითხავები, რომლებიც დავამატეთ და ძველს დავურთეთ, ას სამოცდაათია...“<sup>21</sup>

კირაკოს აღმოსავლელის სვინაქსარის ერთ-ერთ ხელნაწერს ახლავს ანდერძი, სადაც ნათქვამია, რომ „ამ ანდერძის მომწესრიგებელი და განმანათლებელი [არის] ვარდაპეტი კირაკოს აღმოსავლელი გეტიკის მონასტრიდან“.<sup>22</sup>

თუკი თავდაპირველად ითვლებოდა, რომ „სვინაქსარის“ ავტორი იყო კირაკოს ერზნკაცი, პირველი ანდერძის მიხედვით, ის „არეველციდ“ [აღმოსავლელი] იწოდება, მეორე ანდერძში კი უკვე დაკონკრეტებულია მისი აღმოსავლულობა, უფრო მეტიც, ხაზგასმულია „აღმოსავლელი გეტიკის

<sup>20</sup> Յակոբ Կարնեցի 1956, 551.

<sup>21</sup> Ալիշան 1901, 472.

<sup>22</sup> Ավգუსტუს 1814, ՀԶ; აღნიშნული სვინაქსარი წარმოადგენს ვენის №219 ხელნაწერს, იხ. Տաշյան 1891, 559-567.

მონასტრიდან“. კირაკოს განძაკელის სომხეთის ისტორია ხელნაწერებში მსგავსი სათაურით არის შემონახული: „მოკლე ისტორია წმ. გრიგორის დროიდან შემდგომი დროის ჩათვლით, ქმნილი კირაკოს ვარდაპეტის მიერ **გეტიკის განთქმულ სამლოცველოში**“.

დღესდღეობით სომხურ სამეცნიერო წრეებში მიღებული თვალსაზრისით, XIII საუკუნის სომეხი ისტორიკოსი კირაკოს განძაკელი, კირაკოს გეტიკელი და სვინაქსარი კრებულის შემდგენელი კირაკოს აღმოსავლელი ერთი და იგივე პიროვნებაა. სხვადასხვა სახელწოდება შედეგია კირაკოს განძაკელის ცხოვრების სხვადასხვა ეტაპისა. განძაკელი ეწოდებოდა, რადგან „განძაკის ქვეყნიდან“ იყო; გეტიკელი, ვინაიდან სწავლობდა და აღიზარდა ახალ გეტიკში; აღმოსავლელი, რადგან პოლიტიკურ, საეკლესიო და სამწერლო საქმიანობას ეწეოდა უმთავრესად „აღმოსავლეთის მხარეში“.

კირაკოს აღმოსავლელი სვინაქსარის შედგენისას, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ზოგ შემთხვევაში ამატებს ან ამოკლებს სომეხ წმინდანთა საკითხავს, ზოგჯერ კი ცვლის და ახალი შეაქვს ძველის ადგილას.

რაც შეეხება მესროპის სვინაქსარულ ცხოვრებას, კირაკოსმა 17 სექტემბრის საჰაკისა და მესროპის საკითხავი ტერ-ისრაელის სვინაქსარიდან აიღო, მესროპის შესახებ ცნობები უცვლელი დატოვა, დაუმატა საჰაკის ცხოვრება. ხოლო 25 ნოემბრის მთარგმნელებისა და ანბანის დღესასწაულზე ტერ-ისრაელისაგან განსხვავებული ტექსტი შეიტანა.

რომელი წყაროთი შეიძლება ესარგებლა კირაკოს აღმოსავლელს? თუკი იმ მოსაზრებას მივემხრობით, რომ კირაკოს აღმოსავლელი იგივე კირაკოს განძაკელია, მაშინ მოსალოდნელია, რომ მან სვინაქსარის შედგენისას ისარგებლა თავისი „სომხეთის ისტორიით“.



<p>კირაკოს აღმოსავლელის სვინაქსარი Մատ. 1339, Arm 107</p>	<p>კირაკოს განძაკელის „სომხეთის ისტორია“</p>
<p>დიდი და სათნო კათალიკოსი საჰაკი, მრავალი კეთილი საქმის მიზეზი იყო სომხეთის ქვეყანაში, განსაკუთრებით სომხური მნიგნობრობისა, რადგან მოვიდა მასთან მოძღვარი მესრობი, ევედრებოდა მას, შემოეღოთ ანბანი სომხური ენისათვის და ორივენი შევიდნენ ვრამშაპუჰ მეფესთან, აცნობეს მას საკითხის შესახებ. <b>მან უთხრა, რომ ვიდრე მე ვიყავი შუამდინარეთში, მოვიდა ჩემთან ერთი ხუცესი ასური ჰაბელი და თქვა, რომ არის ერთი ეპისკოპოსი დანიელი, რომელმაც შექმნა სომხური ენის გრაფემები. გავგზავნოთ კაცები მასთან და მოვიტანოთ ანბანი, გავგზავნეს ერთი მთავარი ვაჰრიჭი, მოიტანეს ანბანი და ნახეს, რომ საკმარისი არ იყო სომხური სიტყვათა კავშირების გადმოსაცემად, გავგზავნეს მოძღვარი მესრობი მონაფეებთან ერთად შუამდინარეთში, წავიდა, იმაზე მეტი ვერ გაიგო, ვიდრე პირველად იცოდა.</b></p>	<p>მის დროს აღმოცენდა სინათლე დიდი ცოდნისა სომხეთის ქვეყანაში, ვინაიდან ნეტარი მესრობი მოვიდა წმინდა საჰაკთან [იმის გასარკვევად], იყო თუ არა შექმნილი სომხური ენის გრაფემები. და გაიგო იმაზე მეტი, ვიდრე სურდა, რადგან იქ არ ჰქონდათ სომხური ანბანი, არამედ ბერძნული და სირიული დამწერლობით ხელმძღვანელობდნენ. შეატყობინეს ვრამშაპუჰ მეფეს ჩანაფიქრის [შესახებ], ხოლო მან უთხრა: „<b>როდესაც ვიმყოფებოდი ასურეთის მხარეში, მითხრეს სირიელი ეპისკოპოსის ვინმე დანიელის სახელი, რომელსაც ჰქონდა სომხური ენის გრაფემები, სახელდახელოდ შექმნილი</b>“. გავგზავნეს მთავარი სახელად ვაჰრიჭი დანიელთან გრაფემების სათხოვნელად. ხოლო მან გაუგზავნა [გრაფემები] ჰაბელ ხუცესის ხელით. <b>როდესაც ნახეს, გაიხარეს და დაინყეს სომხურ ენაზე ბიბლიის წიგნის გადმოღება. მაგრამ შეუსაბამეს და ნახეს, რომ არ იყო საკმარისი ყველა ბგერისა და თხზული სიტყვების სრულად გადმოსატანად.</b></p>

<p>მესრობმა დაიწყო ძლიერად ლოცვა, სთხოვდა ღმერთს, რომ კაცთათვის შეუძლებელი მისთვის შესაძლებელი ყოფილიყო და გამოეცხადა მას ხილვა, კაცის მარჯვენა ხელი, რომელიც კლდეზე წერდა და ყოველივე დეტალურად უჩვენა მესრობს, [იგი] ადგა ლოცვიდან, შექმნა გრაფემები განდევილ ჰროფანოს სამოსატელთან ერთად, რომელიც იყო კალიგრაფი.</p> <p>მოიტანა ანბანი, დიდი სიხარულით მოვიდა წმინდა საჰაკთან, მან შეკრიბა სიმრავლე ბავშვებისა, ნიჭიერი და ხმატკბილი, დიდსულოვანი ბავშვები და გახსნეს სკოლები მთელს სომხეთის ქვეყანაში, ასწავლიდნენ ჩვეულებისამებრ, შემდეგ საჰაკ დიდი პირადად შეუდგა თარგმნას და შეასრულა საქმე, რადგან ფრიად განსწავლული იყო ბერძნული ენის ცოდნაში.</p>	<p>და კვლავ დაიწყო ზრუნვა ამისათვის. რაც შეუძლებელი იყო კაცთათვის, იმედი ჰქონდათ, რომ ყოველივე შესაძლებელი იქნებოდა მისთვის [მესრობისთვის]. ლოცვით შესთხოვდა ღმერთს, თავი მიუძღვნა მტკიცე მარხვასა და ლოცვას. ხოლო მან [ღმერთმა], მათი მოწინებულის სურვილი მიიღო და მათი ლოცვა ისმინა, შეუმჩნეველი არ დარჩა კეთილი თხოვნა. გამოეცხადა მესრობს ძლიერი ხელის მტევანი, რომელიც კლდეზე წერდა, ყოველი დეტალი უჩვენა, [მესრობი] ადგა და შექმნა გრაფემები.</p> <p>ამის შემდეგ შეკრიბეს მრავალი ბავშვი და ასწავლიდნენ მთელს ქვეყანას, დაყვეს ბავშვები ახალგაზრდებად და გონიერებად, ხმატკბილებად და დიდსულოვნებად და გახსნეს სირიული და ბერძნული სკოლები. ასწავლიდნენ ბავშვებს ყოველგვარ სიბრძნეს, შიდას და გარეშეს, იყვნენ ჭეშმარიტების მთარგმნელები.</p>
<p>დაიწყო სოლომონის იგავებით და მთელი ძველი და ახალი აღთქმა გადმოთარგმნა სომხურ ენაზე.</p>	<p>თარგმნეს ძველი და ახალი აღთქმა, დაიწყო სოლომონის იგავებით და სრულად მოიცვეს.</p>

„სომხეთის ისტორიასთან“ შედარებით კირაკოსის სვინაქსარში ქართული და ალბანური ანბანების შექმნის შესახებ ცნობა მოკლედ არის წარმოდგენილი, როგორც ეს მოსალოდნელი იყო:

კირაკოს აღმოსავლელის სვინაქსარი Մատ. 1339, Arm 107	კირაკოს განძაკელის „სომხეთის ისტორია“
<p>გაგზავნა მესრობი ქართლსა და ალბანეთში მათი ენებისათვის დამწერლობის შესაქმნელად, [მესრობი] წავიდა და ასწავლა მათ, კვლავ წმ. საჰაკთან დაბრუნდა.</p>	<p>თავად [მესრობი] კი წავიდა ალბანეთში, მისცა მათ დამწერლობა, დაუტოვა მოძღვრები და მოვიდა ქართველთა ქვეყანაში, მისცა მათაც დამწერლობა ზემოდან მინიჭებული მადლის წყალობით. ამგვარად გაამხიარულა ქვეყანა ყოველგვარი უპირობო სიხარულით, დაუტოვა მათ მოძღვრები თავისი მონაფეებიდან, დაბრუნდა სომხეთში და ნახა, რომ საჰაკ დიდი თარგმნით იყო დაკავებული.</p>

ტექსტების შედარებიდან ჩანს, რომ მესროპის სვინაქსარული ცხოვრება მიჰყვება კირაკოს განძაკელის „სომხეთის ისტორიაში“ მესროპ-მაშტოცის შესახებ დაცულ ცნობებს. მესროპის სვინაქსარული ცხოვრებების მაგალითზე, შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ კირაკოს აღმოსავლელი სვინაქსარული ცხოვრებების შედგენისას, ერთი მხრივ, სარგებლობს ტერისრაელის სვინაქსარით, მეორე მხრივ კი, განსხვავებული სვინაქსარული საკითხავების შექმნისას მასალას იღებს თავის „სომხეთის ისტორიიდან“. ეს კიდევ უფრო ამყარებს კირაკოს აღმოსავლელისა და კირაკოს განძაკელის იგივეობის საკითხს.

როგორც კვლევამ აჩვენა, სვინაქსარი კრებულების შემდგენლებმა, რომლებმაც კრებული შეადგინეს მრავალთავებში დაცულ სომეხ წმინდანთა ცხოვრება-წამებების მიხედვით, მესროპის სვინაქსარული საკითხავის შექმნისას, ისარგებლეს მოსე ხორენელის „ისტორიაში“ მესროპ-მაშტოცის შესახებ არსებული ცნობებით და არ გამოიყენეს წმინდანის ჰაგიოგრაფიული თხზულება – კორიუნის „მაშტოცის ცხოვრება“.

**ბიბლიოგრაფია**

**References**

**მოსე ხორენელი 1984:** მოსე ხორენელი, *სომხეთის ისტორია*, 1984, ძველი სომხურიდან თარგმნა, შესავალი და შენიშვნები დაურთო ალ. აბდალაძემ, თბილისი

**Աქიზან 1901:** Աქიზან Ղ. 1901, *Հայաստում. Պատմիչք և Պատմութիւնք Հայոց*, Հատոր 1, Վենետիկ-Սբ. Ղազար

**Աსիხյან 1957:** Աსիხյան Ն. 1957, *Հովսեփ Կոստանդնուպოլսեցի, Հանդես ամսօրյա*, 1-12

**Ավգերյան 1814:** Ավգերյան Մ. 1814, *Լիակատար վարք և վկայաբանութիւն Սրբոց, որք կան ի հին տօնացուցի եկեղեցոյ Հայաստանեայց*, հ. ԺԱ

**Ավդաբեգյան 1982:** Ավդաբեգյան Մ. 1982, «*Հայսմաուրք*» *ժողովածուները և նրանց պատմագրական արժեքը*, Երևան

**Կիրակոս Գանձակեցի 1961:** Կիրակոս Գանձակեցի 1961, *Պատմութիւն Հայոց*, Աշխատասիրությամբ Կ. Մելիք-Օհանջանյանի, Երևան

**Յակոբ Կարնեցի,** Տեղագիր Վերին Հայոց: Յակոբ Կարնեցի, Տեղագիր Վերին Հայոց, Մանր ժամանակագրություն, XIII-XVIII դդ., 1956, *կազմեց Վ.Ա. Հակոբեան*, հատոր II, Երևան

**Մարաբյան 1977:** Մարաբյան Ս. 1977, Գրիգոր Խլաթեցու պատմագրական երկերը, *Պատմա-բանասիրական հանդես*, 2, 128-136

**Տաշյան 1891:** Տաշյան Հ. 1891, *Ցուցակ հայերէն ձեռագրաց կայսերական մատենադարանին ի Վիեննա*, Վիեննա

**Khatuna Gaprindashvili**

**Mesrop Mashtots in Armenian Synaxarions**

From the 13<sup>th</sup> century the national Synaxarion was used in Armenian reality. There are four redactions of the Armenian Synaxarions.

1. The Armenian Synaxarion of Ter Israel Khachentsi (- 1249 AD)
2. The Armenian Synaxarion of Kirakos Areveltsi ( 1201/1203 -1271 AD)

3. The Armenian Synaxarion of Gregory Anavarzetsi (1293-1307 AD)
4. The Armenian Synaxarion of Gregory Tserents Khlatetsi  
(1349 - 1425 AD).

In Armenian scientific circles the history of the redactions of Armenian Synaxarion starts from Ter Israel.

Ter Israel used the Synaxarion translated from Greek by Joseph Constantinople, changed the calendar system and started the liturgical year with the 1<sup>st</sup> of January. According to the collections, Ter Israel identified the death dates of Armenian martyrs, included them in his Armenian Synaxarion, changed the sequence of the commemoration days of the saints, gave advantage to Armenian martyrs; to be read in the Armenian Church Ter Israel added the Synaxarion lives of Armenian saints, some of which he took from the collection of Gregory II the Martyrophile (Catholicos of all Armenia).

The second redaction of the Synaxarion by Kirakos Areveltsi is different from the Synaxarion of Ter Israel. Kirakos uses the system of Armenian months and begins the liturgical year from the 11<sup>th</sup> of August. He admits in his testaments that he added the new lives to his collection of the Synaxarion. When Kirakos accepts the text kept in Ter Israel, he leaves or as a last resort shortens it. There are cases when Kirakos changes the life of Synaxarion and includes a new one instead of it, I mean the Armenian holidays.

The author of the third redaction of the Synaxarion is Gregory Anavarzetsi (the Catholicos of all Armenia in 1293-1307 AD). At first, the Synaxarion of Gregory Anavarzetsi was included in the original descriptions of the manuscripts of Matenadaran under the name of Ter Israel, because Gregory edited the Synaxarion of Ter Israel. Gregory Anavarzetsi did not change the readings of Synaxarion, he used the Synaxarion of Ter Israel. The difference between these two Synaxarions is that the Armenian Catholic Saints were added to Gregory Anavarzetsi's collection.

The Synaxarion by Gregory Tserents Khlatetsi (1349-1425 AD) is known for its volume. It contains about 700 units. The growth of the volume was caused by the addition of holidays and new readings. If before Gregory Khlatetsi only well-known teachers on special assignment could make amendments or additions to the collection, after him every scribe could do it if they had to describe any new Martyrdom.

This is a short history of creation of the versions of Armenian Synaxarion and their stages of development. The aim of our research was to find out when and how the life of Mesrop was included in the Armenian Synaxarion and whether it changed or not in the Synaxarion redactions.

According to the Synaxarion collections, the Day of Mesrop Mashtots was celebrated three times a year: on the 17<sup>th</sup> of September, the 25<sup>th</sup> of November and the 19<sup>th</sup> of February.

The reading material of all the three days is different. The comparison of different texts showed that the actual material in all the three lives of Synaxarion is the same, only the emphasis is made on exactly which day is celebrated (on the commemoration day of Sahak and Mesrop their creative work and cooperation were emphasized, on the holiday of the alphabet and translators the designing of the alphabet by Mesrop and the translations carried out by his disciples were talked about, on the commemoration day of Mesrop his life was retold).

The history of development of Synaxarion tells us that the first redaction of the so-called Ter Israel Synaxarion became the basis for all the subsequent redactions of Synaxarion. Gregory Anavarzetsi and Gregory Khatetsi used the Synaxarion of Ter Israel so that they did not change the lives in the Synaxarion collections, unlike Kirakos Areveltsi who emphasizes that he added the new readings to the Synaxarion compiled by him. Studying the readings of Mesrop and comparing the texts with each other made it clear that the existing life of Mesrop in the Synaxarions of Ter Israel, Gregory Anavarzetsi and Gregory Khatetsi comes from the same source.

The next stage of my research was the discovery of the source which served as the basis for Mesrop's Synaxarion life. Which text was used by the first compiler of the collection of Synaxarion? From studying the history of Synaxarion it became known that the material about the lives of Armenian martyrs was gathered from the collections. While studying Mesrop's Synaxarion life I realized that "The life of Mashtots" by Korwin was not the source of the Synaxarions.

I compared the texts with the data about Mesrop-Mashtots preserved in Armenian historiography. The result showed that the material was close to "The history of Armenia" by Movses Khorenatsi:

1. First of all, it becomes clear from the name of the alphabet creator; in all the redactions Mashtots is mentioned as Mesrop and is not mentioned anywhere as Mashtots as it is found in "The Life of Mashtots" by Korwin.

2. The persons and stories mentioned in the Synaxarion lives coincide with the ones which are included in "The History of Armenia" by Movses Khorenatsi.

3. Catholicos Sahak sends Mesrop to Constantinople with epistles to Theodosius the Great and Archbishop Atticus. This story can be found only in "The History of Armenia" by Movses Khorenatsi.

Based on the comparison of the material, it can be concluded that the source of the Synaxarion life of Mesrop in Ter Israel's, Gregory Anavarzetsi's and Gregory Khlatsi's Synaxarions is "The History of Armenia" by Movses Khorenatsi.

In Armenian literature different opinions are expressed about the identification of Kirakos Areveltsi, the author of the second redaction of Synaxarion. Nowadays, according to the version accepted by the Armenian scientists, Kirakos Areveltsi (the compiler of the collection of Synaxarion) and Kirakos of Gandzak (the Armenian historian of XIII century) is the same person. As mentioned above, Kirakos Areveltsi in some cases adds or shortens the readings of the Armenian saints, sometimes even changes and adds new lives instead of the old ones.

In the case of Mesrop's Synaxarion life, Kirakos takes the Synaxarion of Ter Israel. He does not change the information about Mesrop in the reading of Sahak and Mesrop of the 17<sup>th</sup> of September, but only adds the life of Sahak Catholicos. On the 25<sup>th</sup> of November, on the Feast of the Translators and the Alphabet Kirakos changes the text and makes it completely different from Ter Israel.

Which source could Kirakos Areveltsi benefit from? If we support the opinion that Kirakos Areveltsi and Kirakos of Gandzak is the same person, then it is expected that he could have used his own "History of Armenia". The text comparison shows that Mesrop's Synaxarion life follows the documents about Mesrop preserved in "The History of Armenia" by Kirakos of Gandzak. On the example of Mesrop's Synaxarion life, it can be concluded that while compiling his Synaxarion, on the one hand, Kirakos Areveltsi used the Synaxarion of Ter Israel; and, on the other hand, he used "The history of Armenia"

ხათუნა გაფრინდაშვილი

by Kirakos of Gandzak. This proves the identity issue of Kirakos Areveltsi and Kirakos of Gandzak.

According to the study, compilers of the Synaxarion collections benefited from “The history of Armenia” by Movses Khorenatsi and did not use the saint’s hagiographic work - “The life of Mashtots” by Korwin.



ხელოვნებათმცოდნეობა



## ნანა სიხარულიძე

### მცხეთის წმ. ჯვრის ტაძრის თავდაპირველი კანკელისათვის

1938 წელს, მცხეთის წმ. ჯვრის ტაძრის განმედიტი სამუშაოებისას, გამოვლინდა მარმარილოს ნამტვრევეები, რომლებიც საკურთხევლის ფილაქნად იყო დაგებული. აღმოჩნდა, რომ ისინი ფილის ნაწილებს წარმოადგენდნენ – შესაძლებელი იქნა ერთი მათგანის სრული სახით აღდგენა, თუმცა დარჩენილი ფრაგმენტები ცხადყოფს, რომ ფილათა თავდაპირველი ოდენობა გაცილებით მეტი იყო.<sup>1</sup>

პროკონესული წარმოშობის მარმარილოს ფილა ზომით 95x115 სმ-ია. მასზე ქრისტეს მონოგრამა და ორი ლათინური ჯვარია გამოსახული, რომლებიც ერთმანეთთან ბაფთითაა ჩანსული. კომპოზიცია, კლასიკურ ფორმათგანცდის თანაზიარად, მკაცრ სიმეტრიულობას შერწყმული ხაზის მოქნილობითა და სირბილით ხასიათდება.

სამეცნიერო ლიტერატურაში ფილის შექმნის დროისა და დანიშნულების თაობაზე განსხვავებული მოსაზრებები არსებობს. მის შესახებ პირველი ცნობა გ. ჩუბინაშვილს ეკუთვნის – იგი თავის ნაშრომში მცხეთის ჯვრის ტიპის ტაძრების შესახებ, ვარაუდობს, რომ მარმარილოს ფილა მცხეთის წმ. ჯვრის თანადროულია (VI-VII სს-ის მიჯნა) და ტაძრის ცენტრში აღმართული ძელიცხოვლის ოქტაგონური პოსტამენტის შემკულობას წარმოადგენს.<sup>2</sup> აღნიშნულის თაობაზე განსხვავებული შეხედულება აქვს რ. შმერლინგს – მკვლევარი მას კანკელის ფილად მიიჩნევს და, ჩუბინაშვილისგან განსხვავებით, უფრო ადრეული ხანით, V საუკუნით ათარილებს.<sup>3</sup> ორივე ავტორის მიერ მარმარილოს ფილის სხვადასხვა პერიოდით (V და/ან VI-VII საუკუნეების მიჯნა) დათარილების საფუძველია, როგორც მისი მხატვრული დეკორის იკონოგრაფია, ისე მისი კავშირი მცხეთის წმ. ჯვრის ტაძართან (სურ. 1, 2).

---

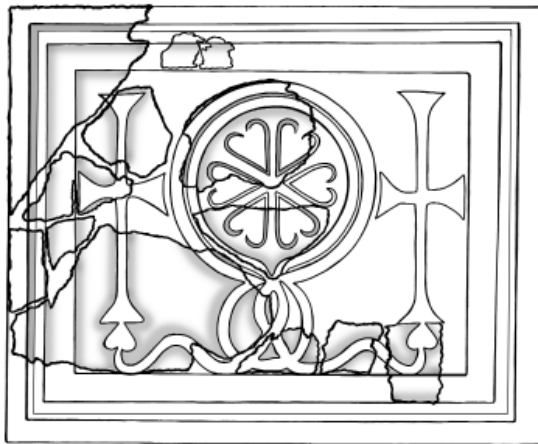
<sup>1</sup> აღდგენილი ფილა ამჟამად შ. ამირანაშვილის სახ. ხელოვნების სახელმწიფო მუზეუმის ქვის ფონდში ინახება (სხსმ №100); აქვეა დაცული დანარჩენი ფრაგმენტებიც (სხსმ №101).

<sup>2</sup> Чубинашвили 1948, 83; ჩუბინაშვილი 1936, 94-95.

<sup>3</sup> Шмерлинг 1962, 60-61.



სურ. 1. მარმარილოს ფილა მცხეთის წმ. ჯვრის ტაძრიდან.  
მ. კილაძის ფოტო, 2016 წელი



სურ. 2. მარმარილოს ფილა მცხეთის წმ. ჯვრის ტაძრიდან. სქემა.  
ე. ქელიძის ნახაზი

მარმარილოს ფილის დეკორი – ლათინური ჯვრებისა თუ ქრისტეს მონოგრამის გამოსახულება, ქრისტიანული ხელოვნებაში საკმაოდ დიდი ხნის მანძილზე იყო გავრცელებული; თუმცა უნდა აღინიშნოს, რომ იგი განსაკუთრებით V-VII საუკუნეების ბიზანტიური მარმარილოს ნაკეთობებისათვისაა სახასიათო. მსგავსი გამოსახულებები ამკობს კონსტან-

ტინეპოლისა თუ პერიფერიათა ტაძრებში გამოვლენილ მარმარილოს ნაწარმს – კონსტანტინეპოლის წმ. სოფიის ამბიონის ფილებსა და სვეტისთავეებს (VI ს.),<sup>4</sup> წმ. ირინეს ბაზილიკის სვეტის კაპიტელებს (VI ს.),<sup>5</sup> ალიკის ბაზილიკის (V-VI სს.),<sup>6</sup> დელფის (VI-VII სს.),<sup>7</sup> სან კლემენტეს (V ს.),<sup>8</sup> ისრაელ-პალესტინისა თუ იორდანის ბიზანტიურ ტაძრებში აღმოჩენილ მარმარილოსა და ქვიშაქვის ფილებს.<sup>9</sup> მცხეთის წმ. ჯვრის ეკლესიის მარმარილოს ფილაზე წარმოდგენილი კომპოზიციის იდენტურია ხერსონესის (V-VI სს.),<sup>10</sup> დელფის (VI-VII სს.),<sup>11</sup> კონსტანტინეპოლის წმ. სოფიის (VI ს.),<sup>12</sup> ევფრასიუსის კათედრალის (VI ს-ის II ნახ.),<sup>13</sup> გრადოს წმ. ეუფემიას (VI ს.)<sup>14</sup> კანკელის ფრაგმენტები; მასთან მსგავსებას ავლენს ჰორვატ ჰემ-ეკისა (519 წ.) და ოსტრაქინას ეკლესიის (VI ს.) ფილებიც.<sup>15</sup> ზემოაღნიშნუ-

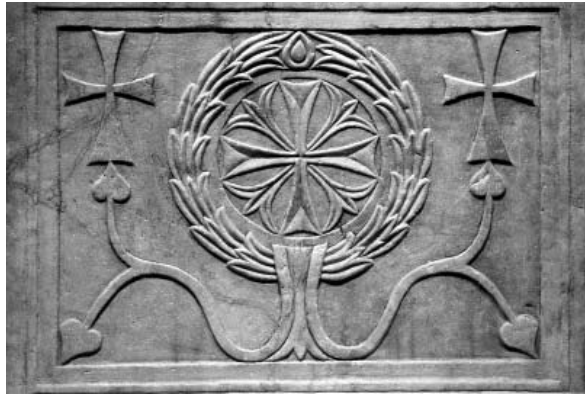


სურ. 3. მარმარილოს ფილა დელფიდან

- 
- <sup>4</sup> Mark and Cakmak 1992, fig. 6.  
<sup>5</sup> Mathews 1971, 120, fig. 1127.  
<sup>6</sup> Sodini et Kolokotsas 1984, 88, fig. 87.  
<sup>7</sup> Caprol et Leclercq 1921, 569-578.  
<sup>8</sup> Brandt 2014, 45-48, fig. 17.  
<sup>9</sup> Crowfoot 1941, 46-51; Branham 1993, 375-394; Habas 2009, 100-108.  
<sup>10</sup> Якобсон 1959, 151, рис. 56.  
<sup>11</sup> იხ. ზემოთ შენ. 7.  
<sup>12</sup> Mark and Cakmak 1992, fig. 6.  
<sup>13</sup> Terry 1988, 13-64, fig. 58, 59, 62.  
<sup>14</sup> Terry 1987, fig. 24.  
<sup>15</sup> Habas 2009, 100-108.



სურ. 4. მარმარილოს ფილა ევფრასიუსის ბაზილიკიდან. ხორვატია.  
ფოტო, ე. ტერის მიხედვით



სურ. 5. კანკელის ფილა მასუტ იზაკიდან. ჩრდილოეთ ნეგევი.  
იერუსალიმის მუზეუმი

ლის გათვალისწინებით ნათელია, რომ მცხეთის წმ. ჯვრის ფილა მასზე წარმოდგენილი დეკორის მიხედვით შეიძლება მივაკუთვნოთ როგორც V, ისე VI-VII საუკუნეებს; ამიტომ თარიღის მეტი დაზუსტებისათვის მნიშვნელოვანი ხდება როგორც მისი შექმნის, ისე მცხეთის წმ. ჯვრის ტაძარში მოხვედრის გარემოებები (სურ. 3, 4, 5).

მარმარილოს ნაკეთობათა ექსპორტი – ჯერ რომის, ხოლო შემდგომ ბიზანტიის საიმპერატორო კარის შემოსავლის ერთ-ერთი მთავარი წყარო – განსაკუთრებით VI საუკუნეში, იმპერატორ იუსტინიანე I-ის (527-565) მმართველობის ხანაში გააქტიურდა და გაფართოვდა. მარმარილოს

ზღვის კუნძულების საბადოებთან მდებარე სახელოსნოები ორასამდე დასახელების სხვადასხვა ნაწარმს აწარმოებდნენ, რომელიც მთელს იმპერიასა და მის შემოგარენში ვრცელდებოდა.<sup>16</sup> მზა და ნახევრად მზა ნაწარმის – ამბიონის, ბემის, საკურთხეველის კანკელის ფილების, ნახევარსვეტების, სვეტის ბაზისებისა და სხვა ნაკეთობათა სავაჭრო გზა კი ხმელთაშუა ზღვასთან ერთად შავ ზღვაზეც გადიოდა.<sup>17</sup> ამდენად, ბუნებრივია, რომ ბიზანტიური მარმარილო საქართველოს შავიზღვისპირა რეგიონებშიც იყო გავრცელებული. აღნიშნულს ბიჭვინთის, განთიადის, გელათის ტაძრებში გამოვლენილი, V-VI საუკუნეებით დათარიღებული მარმარილოს ფილებისა და სვეტთა ფრაგმენტები ადასტურებს.<sup>18</sup> უდავოა, რომ ქართლსა და ეგრისს შორის არსებული ინტენსიური ეკონომიკური ურთიერთობები<sup>19</sup> იმპერიული ნაწარმის აღმოსავლეთ საქართველოში გავრცელებასაც განაპირობებდა, ამ მხრივ კი განსაკუთრებით საგულისხმო ხანა VI-VII საუკუნეები – ქართლსა და ბიზანტიას შორის ურთიერთობების გააქტიურების პერიოდი და მცხეთის წმ. ჯვრის ტაძრის აღმშენებლობის დრო იყო.

მცხეთის წმ. ჯვრის მარმარილოს ფილის VI-VII საუკუნეებით დათარიღებას კულტურულ-ეკონომიკურ ფაქტორებთან ერთად მისი მსგავსი ფილების შექმნის პერიოდიც განაპირობებს – ისინი ბიზანტიის იმპერიასა და მის მიმდებარე ქვეყნებში ყველაზე მეტად სწორედ იმ ხანაში ჩანს გავრცელებული. გარდა ამისა, ნიშანდობლივია ისიც, რომ ბიზანტიური მარმარილოს გამორჩეულად საზეიმო და მდიდრული სახე ერთიანი კავკასიისათვის გამორჩეული სინმინდის, ძელიცხოვლის ლუსკუმად განზრახული ტაძრისა და მის მაშენებელთა, ქართლის ერისმთავრთა, სახლის საქტიტორო ღვანლის ხასიათს სავსებით ესიტყვება. ფილაზე წარმოდგენილი, ელინისტურ ფორმათგანცდას თანაზიარი გამოსახულებები კი ტაძრის დეკორის მხატვრული სახის თანაგვარია. ამგვარად, მართებული უნდა იყოს გ. ჩუბინაშვილის მიერ გამოთქმული ვარაუდი, რომლის მიხედვითაც ფილის შექმნა მცხეთის წმ. ჯვრის ტაძრის აღმშენებლობის პერიოდში – VI-VII საუკუნეების მიჯნაზეა მოსალოდნელი. აღნიშნული მოსაზრება, თავის მხრივ, საგულისხმოს ხდის მარმარილოს ფილების დანიშნულებას და ადგილს მცხეთის წმ. ჯვრის ტაძრის ინტერიერში.

---

<sup>16</sup> Walker 1988, 187; Asgari 1997, 275; Sodini 2002, 130.

<sup>17</sup> Beykan 1988, 187.

<sup>18</sup> Хрушкова 1979, 127-134; Хрушкова 1980, 9-25.

<sup>19</sup> ზოგვერაძე 1979, 59-60.

გ. ჩუბინაშვილი მცხეთის წმ. ჯვრის ეკლესიაში გამოვლენილ მარმარილოს ფილას ტაძრის წიაღში მოქცეული ძელიცხოვლის ოქტაგონური პოსტამენტის ნაწილად მიიჩნევა. მკვლევრის ვარაუდით, წმ. ნინოს მიერ აღმართული ჯვარი ბაზისზე იდგა,<sup>20</sup> რომელსაც მარმარილოს ფილებითა და სვეტებით ქმნილი დაბალი რვანახნაგა ბალუსტრადა ფარგლავდა.<sup>21</sup> ჩუბინაშვილის მიერ გამოთქმული მოსაზრება საეჭვო გახდა მას შემდგომ, რაც მის მიერ მცხეთის ძელიცხოვლის პოსტამენტად მიჩნეული, ერისმთავართა წარწერით გამშვენებული ქვა მცხეთის წმ. ჯვრის ტერიტორიაზე გამოვლენილი სტელის ფრაგმენტის ბაზისად იქნა მოაზრებული;<sup>22</sup> თანადროულად წმ. ნინოს მიერ აღმართული ჯვრისა და მისი თავდაპირველი ლუსკუმის იერუსალიმურ რელიკვიებთან დაკავშირებამ, ძელიცხოვლისა და ტაძრის შიდა სივრცის მხატვრული მიმართებების კვლევამ ჯვრის პოსტამენტად მასიური ოქტოგონური ნაგებობის წარმოდგენა განაპირობა.<sup>23</sup> შედეგად, მცხეთის წმ. ჯვრის მარმარილოს ფილის დანიშნულების გარკვევისათვის მისი თანაგვარი დეკორისა და პროპორციების მქონე სხვა ნიმუშების გათვალისწინება საყურადღებო გახდა.

მცხეთის წმ. ჯვრის ტაძარში გამოვლენილი მარმარილოს ფრაგმენტის მსგავსი ნიმუშები როგორც ქრისტიანული აღმოსავლეთის, ისე დასავლეთის ტაძრებში დიდი ოდენობით იპოვება. უმეტესად ბიზანტიური მარმარილოს, იშვიათად კი ადგილობრივი ქვიშაქვის (მსგავსივე

---

<sup>20</sup> გ. ჩუბინაშვილი ძელიცხოვლის პოსტამენტად 1948 წელს, მცხეთის წმ. ჯვრის გვიანდელი კანკელის დაშლისას გამოვლენილ ქვას მიიჩნევა, რომელზედაც ტაძრის მამულებელთა, ერისმთავართა, სახლის საქტიტორო წარწერა არის ამოკვეთილი.

<sup>21</sup> Чубинашвили 1948, 84.

<sup>22</sup> სიხარულიძე, სხირტლაძე 2016, 343-355.

<sup>23</sup> უფრო ვრცლად იხილეთ: სიხარულიძე, სხირტლაძე 2016, 349-50.

უნდა დაეძინოთ ისიც, რომ დღევანდელისაგან განსხვავებით, ჯვარი აღმართული უნდა ყოფილიყო არა პოსტამენტზე, არამედ იმავე კლდეზე, რომელიც წმ. ნინოს მიერ გამოჩენილი, ხოლო ეპისკოპოსის მიერ ნაკურთხი იყო. შესაძლოა, ძელიცხოველს რვაკუთხა ბალუსტრადაც ფარგლავდა (როგორც ამას გ. ჩუბინაშვილი ვარაუდობს), მაგრამ ამ შემთხვევაში ეს შემკულობა ჯვრის პირვანდელ საფუძველთან ერთად უკვე არსებული და არა მცხეთის წმ. ჯვრის აღმშენებლობის დროინდელი უნდა ყოფილიყო.



დეკორით) ფილები ამბიონების,<sup>24</sup> სირიულ-პალესტინური ეკლესიების ბე-  
მათა<sup>25</sup> და ადრექრისტიანულ ტაძრებში გამოვლენილი ზღუდე-ტიხრების  
ნაწილთა სახით გვხვდება.<sup>26</sup> რამდენადაც მცხეთის წმ. ჯვრის ეკლესიაში  
ბემის ან ამბიონის არსებობა მის ცენტრში აღმართული ძელიცხოვლის  
გამო ნაკლებ საფიქრებელია, ამიტომ, ტაძარში გამოვლენილი მარმარი-  
ლოს ფილა უნდა ვივარაუდოთ იმგვარი ზღუდე-კანკელის ფრაგმენტად,  
რომელიც ადრეული ხანის ქრისტიანული ეკლესიებისათვისაა სახასიათო.

ინტერიერის ზღუდეებით დაყოფის წესი სათავეს წინარე ხანის სა-  
ტაძრო და საერო ხუროთმოძღვრების ტრადიციებიდან იღებს. იმპერა-  
ტორ ადრიანეს (117-138) სასახლე,<sup>27</sup> თეოდოსიუსის სვეტსა, (IV ს.)<sup>28</sup> თუ  
სხვადასხვა ხანის მონეტებზე<sup>29</sup> წარმოდგენილ ტიხართა გამოსახულებები  
ცხადყოფს, რომ ამგვარი დაბალი ზღუდეების არსებობას დიდი ხნის ის-  
ტორია აქვს და ქრისტიანულმა ხუროთმოძღვრებამ იგი ჩამოყალიბების  
ადრეულ ეტაპზევე სხვა არქიტექტურულ ფორმებთან ერთად შეითვისა.  
ადრექრისტიანულ ბერძნულ ბაზილიკებზე დაკვირვებამ გამოავლინა,  
რომ ტაძრის ცენტრალური სივრცე გვერდითა ნავებისაგან ბურჯებს შო-  
რის მოქცეული ტიხრებით გამოიყოფოდა;<sup>30</sup> ქრისტიანული აღმოსავლე-

---

<sup>24</sup> Xydis 1947, 11-12; Firatli 1951, 178; Mathews 1971, 67-73, figs. 56-57; Ma-  
gew 1974, 72; Biernacki 1995, 325-26, fig. 8; Michaelides 2001, 43, fig. 5-3;  
Iactu 2013, fig. 10, 12, 13, 14.

<sup>25</sup> სირიული ტაძრების ცენტრში წარმოდგენილ ნალის ფორმის ნაგებობას,  
ბემას აღმოსავლეთით, ტაძრის კედლებსა თუ ბურჯებთან აკავშირებდა  
ფილები, რომელიც წირვა-ლოცვისას ბემის გარშემო მდგარ მრევლს სა-  
კურთხევლისაგან გამოჰყოფდა, იხ. Hickley 1966, 410-11.

<sup>26</sup> მასალები ამგვარი ტიხრების თაობაზე სხვადასხვა პუბლიკაციაშია: Xy-  
dis 1947, 8; Sheppard 1969, 65-71; Mathews 1971, 109-111; Tsaferis 1985,  
fig. 6, 8; Tsafrir, Hirschfeld, R. Drory and J. Drory 1979, 298; Terry 1987,  
93-112; Terry 1988, 13-64; Foester 1989, fig. 10, 11; Al-Bashaireh, Al-Haus-  
an 2010, 4; Westphalen 2000, 279-81, fig. 5, 9, 11; Michel 2001, 51; Attanasio,  
Brilli, Rocchi 2008, fig. 2, 5; Kapitän 1980, 90-95; Castagnino berlinghieri,  
Paribeni 2015, fig. 8.

<sup>27</sup> Wilkes 1986, 41-2, fig. 6.

<sup>28</sup> Walter 1970, 243; Brilliant 1979, 107-8.

<sup>29</sup> Price and Trell 1977, 19, 144-6, 177-191, 193-211, 264-5.

<sup>30</sup> Peschlow 2006, 55.

თის, დასავლეთის დედაქალაქებისა თუ პერიფერიების ეკლესიებში კი არქეოლოგიურმა გათხრებმა საკურთხევლისა და სამრევლო სივრცის ბარიერად მსგავსი ზღუდეების არსებობა ცხადყო.

ნიშანდობლივია, რომ დაბალი ხის ზღუდე-კანკელი ეგვიპტეში, უკვე IV საუკუნიდან, საკურთხევლის ბარიერად დასტურდება;<sup>31</sup> ბიზანტიიდან იმპორტირებული მარმარილოს ფილები კი V საუკუნიდან მოყოლებული გვხვდება, რომელთა პოპულარობაზეც ადგილობრივი წარმოების, ოღონდ თანაგვარივე მხატვრული სახის მქონე ქვიშაქვის ზღუდეებიც მეტყველებს. უდავოა, მარმარილოს ფილები სახასიათოა ერთიანი ადრექრისტიანული სამყაროსათვის – სირია-პალესტინის, მცირე აზიის, საბერძნეთის, კონსტანტინეპოლისა თუ ქრისტიანული დასავლეთის ტაძრებში გამოვლენილი ზღუდე-კანკელები მცხეთის წმ. ჯვარში არქაული ტიპის ბარიერის წარმოდგენას მეტად განამტკიცებს, რაც, შესაბამისად, ეკლესიაში აღმოჩენილი მარმარილოს ნაწარმის მის ფრაგმენტად მოაზრებას განაპირობებს. გამოთქმული ვარაუდი რ. შმერლინგის აზრსაც ითვალისწინებს, თუმცა, როგორც უკვე აღინიშნა, იგი ფილას V საუკუნის კანკელის ფრაგმენტად მიიჩნევს და, ამდენად, მას მცხეთის წმ. ჯვრის ტაძრისაგან განცალკევებით წარმოადგენს. სავარაუდოა, მკვლევარი ამგვარი მოსაზრების გამოთქმისას სხვა დანარჩენთან ერთად გ. ჩუბინაშვილის იმ მსჯელობასაც უწევდა ანგარიშს, რომლის მიხედვითაც მცხეთის წმ. ჯვრის ტაძარში საკურთხევლისა და სამრევლო სივრცის გამყოფად არა კანკელი, არამედ კრეტსაბმელი იყო მიჩნეული.

მცხეთის წმ. ჯვრისა და მის სახედ აგებულ ატენის სიონის აღმოსავლეთ აფსიდს ორი წყება მაღალი საფეხური – სამღვდელოთა მაღალდასაჯდომელი გარშემო ბოლომდე შემოსდევს. ზემოაღნიშნულისა და ეკლესიათა მაღალი ორსაფეხურიანი ამბიონების გათვალისწინებით კი გ. ჩუბინაშვილი ფიქრობდა, რომ მცხეთის წმ. ჯვრისა და ატენის სიონის საკურთხევლის აფსიდები კანკელით მოზღუდული არ უნდა ყოფილიყო.<sup>32</sup> მასვე ეთანხმებოდა თ. ვირსალაძეც – მკვლევარი მცხეთის ჯვრის ტიპის ტაძრის, ატენის სიონის მხატვრობის პირველი ფენის განხილვისას აფსიდის შვერილებზე წარმოდგენილი აყვავებული ჯვრების გამოსახულებებთან დაკავშირებით შენიშნავს, რომ ფერწერა კანკელის არსებო-

---

<sup>31</sup> Bolman 2006, 76.

<sup>32</sup> Чубинашвили 1948, 86.

ბის შემთხვევაში სახილველი ვერ შეიქნებოდა, შესაბამისად, მხატვრის კომპლექსური ჩანაფიქრი – ოთხივე აფსიდის შვერილები აყვავებული ჯვრებით მოენიშნა – ტაძრის სივრცეში მოხვედრილი ადამიანისათვის შეუმჩნეველი დარჩებოდა.<sup>33</sup> აღნიშნულთან დაკავშირებით უნდა ითქვას, რომ მცხეთის წმ. ჯვრისა და ატენის სიონის აგების ხანა – VI-VII საუკუნეები – ქრისტიანული ხუროთმოძღვრების ჩამოყალიბების საერთო სურათში ვერ ჩაითვლება ისეთ ადრეულ (სანყის) საფეხურად, რომ მრევლსა და საკურთხეველს შორის გამყოფად მხოლოდ კრეტსაბმელი ვივარაუდოთ; ამას ზემოთ დასახელებული ადრექრისტიანული ხანის კანკელის მაგალითებიც ადასტურებს. გ. ჩუბინაშვილისა და თ. ვირსალაძის მიერ გამოთქმული მოსაზრებები კი არგუმენტირებული და მართებულა, ოღონდ იმის გათვალისწინებით, რომ მკვლევრები მსჯელობისას შუა საუკუნეების პერიოდის კლასიკურ, აფსიდის მსაზღვრავ კანკელს გულისხმობდნენ და არა ადრექრისტიანული ხანისათვის სახასიათო ზღუდე-ტიხრებს.

მცხეთის ჯვრისა და ატენის სიონის აღმშენებლობის უამს (VI-VII სს.) ქრისტიანული ტაძრის საკურთხეველი არა მხოლოდ აღმოსავლეთით მდებარე აფსიდს მოიცავდა, არამედ ინტერიერის სიღრმეში, ტაძრის ცენტრისაკენ ვრცელდებოდა.<sup>34</sup> საკურთხეველსა და მრევლს შორის არე დაბალი ფილებითა და სვეტებით ქმნილი ტიხრით იზღუდებოდა, რომელიც, ერთი მხრივ, საკრალურ და სამრევლო სივრცეს ერთმანეთისაგან განაცალკევებდა, ხოლო მეორეს მხრივ, ღვთისმსახურებისათვის სოლევას კვალავდა. მსგავსი ზღუდეები ქრისტიანულ დასავლეთში ადრეული სახით მოღწეულ ბაზილიკებს დღემდე შემორჩა (სანტა საბინას (V ს.), სან კლიმენტეს (V ს.) და გრადოს წმ. ეუფენიას ტაძრები (579 წ.);<sup>35</sup> ბიზანტიურ ეკლესიებში კი ლიტურგიკული ცვლილებების გამო აფსიდის მზღუდავი კლასიკური იკონოსტასით ჩანაცვლდა. არქეოლოგიური მასალის მიხედვით, დარწმუნებით შეიძლება ითქვას, რომ კონსტანტინეპოლის წმ. სოფიას (VI ს.),<sup>36</sup> წმ. ეუფემიას (VI ს.)<sup>37</sup> ტაძრებში, აგრეთვე, ხერსონესის

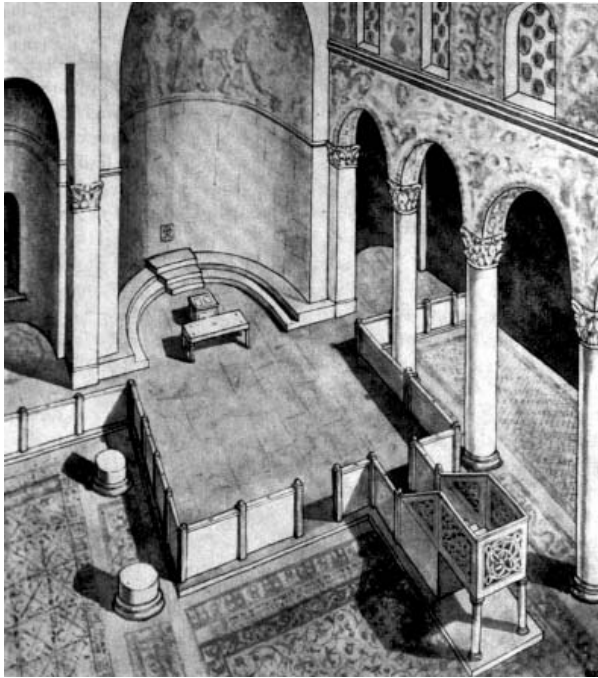
<sup>33</sup> ვირსალაძე 2007, 118.

<sup>34</sup> Gerstel 1999, 6-7.

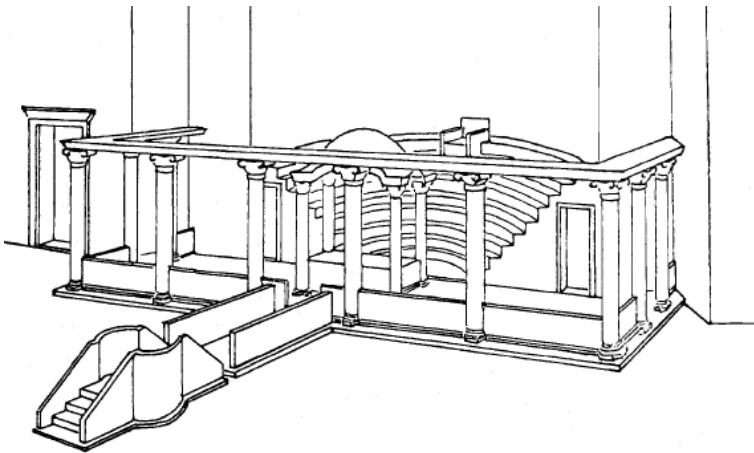
<sup>35</sup> Mackie 2003, fig. 31; Brandt 2014, 45-48, fig. 17.

<sup>36</sup> Xydis 1947, 2.

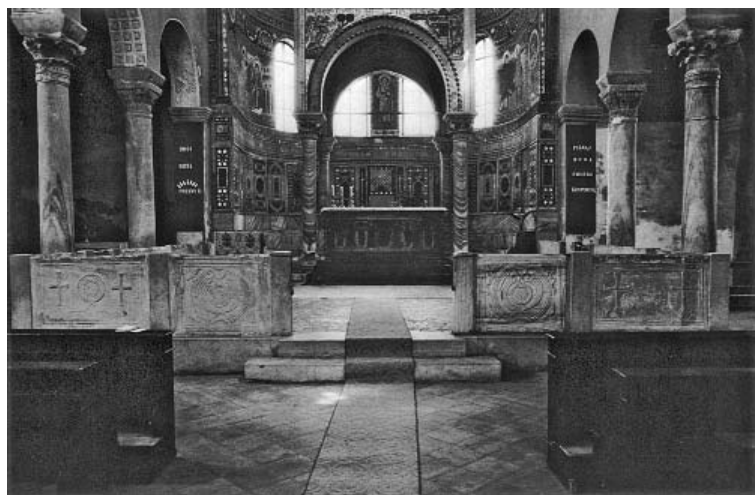
<sup>37</sup> Mathews 1977, 61-67.



სურ. 6. ჯერაშვის წმ. პეტრესა და პავლეს ეკლესია. ინტერიერის სქემა, ე. კროუფუტის მიხედვით



სურ. 7. წმ. ეუფემიას ტაძარი. კონსტანტინეპოლი. ინტერიერის სქემა, თ. მეთიუსის მიხედვით



სურ. 8. ევფრასიუსის ბაზილიკა. ხორვატია, ფოტო, ე. ტერის მიხედვით



სურ. 9. სან კლემენტე. იტალია

(V-VI სს.),<sup>38</sup> ალიკის (V-VI სს.),<sup>39</sup> დელფისა (VI-VII ს.)<sup>40</sup> და სხვა (სურ. 6, 7, 8, 9) ეკლესიებში, ზღუდე-კანკელი იდგა. პირვანდელი სახით შემორჩა ისინი ისრაელში, პალესტინაში, სირიასა და იორდანიაში იმ ტაძრებს, რომლებიც მიწისძვრათა თუ სხვა მიზეზთა გამო აგებიდან მალევე დაინგრა და ქრისტიანული ეკლესიის განვითარების ეს ადრეული საფეხური უცვლელად შემოინახა (სახელდობრ, რიჰაბის წმ. ბასილის (594 წ.),<sup>41</sup> ავდათის (V-VI სს.)<sup>42</sup>, ჯერას (611 წ.)<sup>43</sup>, შივთას (V-VI სს.)<sup>44</sup>, ხირბეტ-ედ-დეირის (VI ს.)<sup>45</sup>, პეტრას (VI ს.)<sup>46</sup>, ნებოს მთის (V-VI სს.)<sup>47</sup> და სხვა ეკლესიებს) (სურ. 10, 11, 12, 13).



სურ. 10. შივთას ტაძარი. ისრაელი

<sup>38</sup> Якобсон 1959, 151, рис. 56.

<sup>39</sup> Sodini et Kolokotsas 1984, 88, fig. 87.

<sup>40</sup> Kazhdan 1991, 602

<sup>41</sup> Al-Bashaireh, Al-Hausan 2010, 4.

<sup>42</sup> Habas 2009, 102.

<sup>43</sup> Crowfoot 1931, 22.

<sup>44</sup> Margalit 1987, 106-121.

<sup>45</sup> Hirschfield 1993, 244-258; Clarck 2007, 84-104.

<sup>46</sup> Habas 2009, 101.

<sup>47</sup> Piccirillo 1993, 151, fig. 193 ; Habas 2009, 101.



სურ. 11. ავდათის ბაზილიკა, ისრაელი

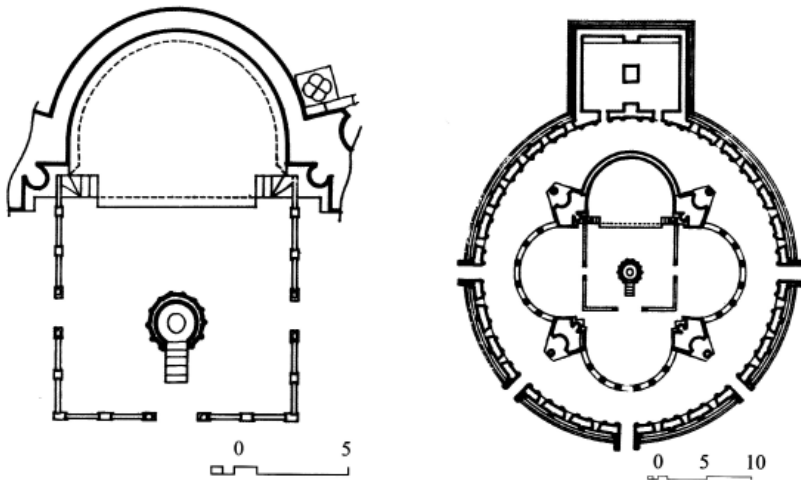


სურ. 12. ჯერაში. ეპისკოპოს ესაიას ტაძარი, იორდანია

საყურადღებოა, რომ მსგავსი ზღუდე-კანკელის არსებობა დადასტურდა სომხეთშიც. 1893 წელს არქეოლოგიურმა გათხრებმა ზვარტნოცში 1 მ-მდე სიმაღლის ორნამენტირებული დაფები და სვეტები გამოავლინა. მკვლევრებმა აღნიშნულ მასალაზე დაყრდნობით ივარაუდეს, რომ ეკლესიაში თავდაპირველად საკურთხეველი ცენტრამდე ვრცელდებოდა



სურ. 13. რიკაბი. წმ. გეორგიუსის ტაძარი. იორდანია

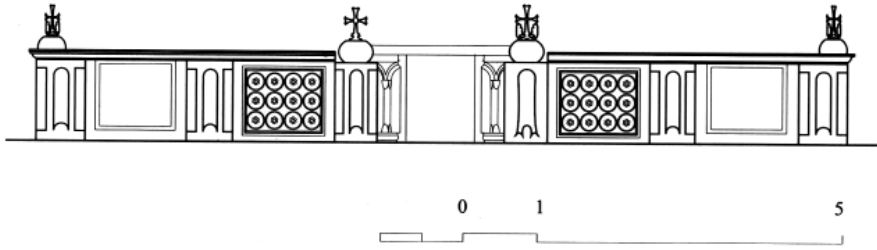


სურ. 14. ზვარტნოცი. ტაძრის გეგმა. ნახაზი ა. კაზარიანის მიხედვით

და დაბალი ქვის ზღუდეებით იფარგლებოდა<sup>48</sup> (სურ. 14, 15). ეს კი კიდევ უფრო განამტკიცებს ვარაუდს, რომ ადრექრისტიანულ ხანაში კავკასიაშიც – საქართველოსა და სომხეთის ტაძრებში, სხვა რეგიონების მსგავსად,

<sup>48</sup> Казарян 2000, 85; Казарян 2012, 500-501, ил. 1027-1030.





**სურ. 15.** ზვარტნოცი. ზღუდე-კანკელის რეკონსტრუქცია.  
ნახაზი ა. კაზარიანის მიხედვით

საკრალური სივრცე დაბალი ბარიერებით იფარგლებოდა, სცილდებოდა აფსიდს და გრძელდებოდა უფრო დასავლეთით, ეკლესიის ცენტრისაკენ. ამგვარი მოსაზრების გამოთქმის საფუძველს კი, ზემოთქმულის გარდა, ატენის სიონსა და წრომის ტაძარში გამოვლენილი მასალაც იძლევა.

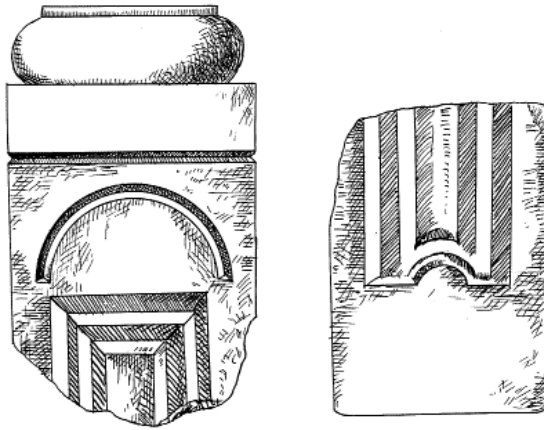
ატენის სიონის გვიანი ხანის კანკელში ჩართულ მარმარილოს ფრაგმენტებს ყურადღება ჯერ კიდევ ფ. დიუბუა დე მონპერემ მიაქცია;<sup>49</sup> მის შესახებ წერდა გ. ჩუბინაშვილიც.<sup>50</sup> აღნიშნულ მასალას არქეოლოგიური გათხრების შედეგად გამოვლენილი მარმარილოს სხვა არქიტექტურული დეტალებიც დაემატა, რომელთა შორის გ. აბრამიშვილი ორ, სხვადასხვა სტილისტური ნიშნით აღბეჭდილ ჯგუფს გამოარჩევს. მკვლევრის აზრით, შედარებით ადრეულია მრგვალი სვეტები და მათი ბაზები, ხოლო მეორე ჯგუფს ოთკუთხა სვეტები და მათივე ფილათა ნამტვრევები წარმოადგენს.<sup>51</sup> განსაკუთრებით საინტერესო სწორედ ეს, მეორე ჯგუფის ფრაგმენტებია, რომელსაც აბრამიშვილი კანკელის ნაწილებად მიიჩნევს, V-VI საუკუნეებით ათარილებს და ატენის სიონის ადრეულ ბაზილიკასთან აკავშირებს (სურ. 16). უნდა აღინიშნოს, რომ სავსებით შესაძლებელია, ისინი, მცხეთის წმ. ჯვრის მსგავსად, ატენის გუმბათოვანი ტაძრის ზღუდე-კანკელის ნაწილი იყოს. იგივე შეიძლება ითქვას წრომის ტაძარში გამოვლენილ მარმარილოს სვეტთა ფრაგმენტებთან დაკავშირებითაც<sup>52</sup> –

<sup>49</sup> Dubois de Montpereux 1839-1843, 216; აბრამიშვილი 2012, 35-36.

<sup>50</sup> Чубинашвили 1948, 87-88.

<sup>51</sup> აბრამიშვილი 2012, 38-41.

<sup>52</sup> გ. ჩუბინაშვილი მარმარილოს ფრაგმენტებს შორის ექვსი სხვადასხვა კოლონის ნაწილებს, ბაზისებსა და სვეტის ფრაგმენტებს გამოარჩევს; იხ. Чубинашвили 1969, 23, 95.



სურ. 16. მარმარილოს სვეტის ფრაგმენტები ატენის სიონიდან.  
ნახაზი გ. აბრამიშვილის მიხედვით



სურ. 17. მარმარილოს ფრაგმენტები წრომის ტაძრიდან.  
ნ. სიხარულიძის ფოტო, 2016 წელი

შესაძლებელია, რომ ისინიც ზღუდე-კანკელის ნაწილს წარმოადგენდეს. ცხადია, აქაც, ისევე როგორც ატენის სიონის შემთხვევაში, საკითხი სამომავლო კვლევას ითხოვს და ამ ეტაპზე მხოლოდ ვარაუდის გამოთქმა შესაძლებელი (სურ. 17).

მართალია, მცხეთის წმ. ჯვარში ზღუდე-კანკელის არსებობას ატენის სიონსა და წრომის ეკლესიაში ნავარაუდები, ზვარტნოცის ტაძარში კი დადასტურებულად ცნობილი ბარიერი მეტად განამტკიცებს, მაგრამ მასალის სიმწირის გამო მისი თავდაპირველი იერ-სახისა და კონფიგურაციის წარმოდგენა რთულდება. ეკლესიაში საფუძვლიანი არქეოლოგიური კვლევა დღემდე არ ჩატარებულა, არ შემორჩენილა თავდაპირველი იატაკი, კედლის წყობაშიც კვადრები შეცვლილი და განახლებულია, თუმცა ამის მიუხედავად, გარკვეული მოსაზრებების გამოთქმა თანადროული მაგალითების მოშველიებითა და ტაძრის კომპოზიციის გათვალისწინებით მაინც დასაშვებია.

ნიშანდობლივია, რომ ადრექრისტიანულმა ზღუდე-კანკელმა განვითარების რამდენიმე ეტაპი განვლო მანამ, სანამ დღევანდელი სახით, აფსიდის მსაზღვრავ კლასიკურ იკონოსტასად ჩამოყალიბდებოდა: 1. მარტივი ტიხარი, რომელიც ტაძრის იატაკში მოთავსებული დაბალი სვეტებითა და მათ შორის მოქცეული ფილებით იქმნება; 2. პირველის მსგავსი დაბალი ბარიერი, რომლის ცენტრალური ღიობი მაღალ სვეტებზე გარდამავალი თალითაა აქცენტირებული; 3. ზღუდე, რომელიც გვერდითა ორი მხრიდან დაბალი ტიხრებით, ხოლო წინა პირას კლასიკური კანკელის მსგავსად წარმოდგენილი, მაღალი კოლონებითა და მასზე დაყრდნობილი არქიტრავის ერთობით იქმნება; 4. ზღუდე, რომელიც აგებულებით კლასიკური ბიზანტიური კანკელის მსგავსია, მაგრამ მისგან განსხვავებით აფსიდის წინ გამოდის და ტაძრის ცენტრისაკენ ვრცელდება.<sup>53</sup> აღნიშნულის გათვალისწინებით მცხეთის წმ. ჯვრის ზღუდე-კანკელის იერ-სახის წარმოდგენისათვის მხოლოდ მარმარილოს ფილა საკმარისი ვერ იქნება, რადგან იგი ზემოჩამოთვლილი, ოთხივე ტიპის კანკელისათვისაა სახასიათო. ამიტომ, საკითხის გადაჭრისათვის არსებითი მნიშვნელობა მარმარილოს სვეტის იმ ფრაგმენტს ენიჭება, რომელიც მცხეთის ჯვრის ამჟამინდელ პოსტამენტშია ჩაშენებული.<sup>54</sup>

მცხეთის წმ. ჯვრის ტაძრის პოსტამენტის N ნახნაგში მოთავსებულ მარმარილოს სვეტის ფრაგმენტს გ. აბრამიშვილმა 1987 წელს მიაკვლია.

---

<sup>53</sup> Mathews 1971,168.

<sup>54</sup> ამჟამად, აღნიშნული მარმარილოს ფრაგმენტის შესწავლა შეუძლებელია; 1996 წელს პოსტამენტი ახალი ჯვრის ჩასადგმელად ამოავსეს, რის შედეგადაც იგი ცემენტისა და ქვების მასით იქნა დაფარული.

მკვლევრის ცნობით, ოთხკუთხა მარმარილოს სვეტის ზედაპირზე რელიეფური წრე იყო გამოსახული, ხოლო გვერდითა ნახნაგის ნაწილში ჩაკვეთილი 4,5 სმ-ის სიგანისა და 2 სმ სიღრმის ლარი ზუსტად ესადაგებოდა მცხეთის ჯვრის მარმარილოს ფილის ცერად ჩაკვეთილი კიდის ზომებს.<sup>55</sup> ამგვარი აღწერის მიხედვით, საფიქრებელია, რომ ფრაგმენტი წარმოადგენდა ნაწილს იმგვარი მარმარილოს ოთხკუთხა, დაბალი, გეომეტრიული დეკორით გამშვენებული სვეტისა, რომელიც სახასიათოა როგორც ქრისტიანული აღმოსავლეთის, ისე დასავლეთის რიგი ტაძრისათვის.<sup>56</sup>

საგულისხმოა, რომ ადრექრისტიანული მარმარილოს კანკელის ფრაგმენტებს შორის მცხეთის წმ. ჯვრის მსგავსი, ოთხკუთხა სვეტი ძირითადად დაბალი ზღუდე-ტიხრების საყრდენის სახითაა გავრცელებული.<sup>57</sup> თუმცა, აღნიშნული გარემოება მცხეთის წმ. ჯვრის ტაძარში მხოლოდ მეოთხე ტიპის, კოლონებით ქმნილი კანკელის არსებობას გამორიცხავს, რამდენადაც ოთხკუთხა ფორმის სვეტითა და ფილებით წარმოდგენილი დაბალი ტიხარი დარჩენილი, სამივე სახესხვაობის ნაწილს წარმოადგენს. აღნიშნულს ემატება ისიც, რომ კანკელის განვითარების ზემოთ ჩამოთვლილი ეტაპები ქრონოლოგიურ თანამიმდევრობას არ ითვალისწინებს, ამიტომ ეკლესიის აგების ხანა საკითხის გადაწყვეტისათვის არსებითი ვერ იქნება. ცნობილია, რომ VI საუკუნისათვის კონსტანტინეპოლის წმ. სოფიას ეკლესიაში მეოთხე ტიპის, არქიტრავიანი კანკელი იდგა,<sup>58</sup> მაშინ როცა როგორც მის თანადროულ, ისე მოგვიანო ხანის ტაძრებში არქაული სახის, დაბალ ზღუდესაც ვხვდებით.<sup>59</sup> შესაბამისად, საფიქრებელია,

---

<sup>55</sup> აბრამიშვილი 2012, 37, 193, შენ. 20.

სამწუხაროდ, მონოგრაფიაში აღნიშნული მარმარილოს ფრაგმენტის ფოტო ან ანაზომი არ არის; გ. აბრამიშვილის არქივი კი ჩვენთვის მიუწვდომელი აღმოჩნდა, ამიტომ უცნობია, არსებობს თუ არა იგი მკვლევრის პირად მასალებში.

<sup>56</sup> საყურადღებოა, რომ მსგავსი ოთხკუთხა სვეტის ფრაგმენტები გამოვლინდა ატენის სიონშიც, იხ. აბრამიშვილი 2012, ილ. XIX, XXIV.

<sup>57</sup> როგორც ჩანს, მსგავსი სვეტებით ქმნილი დაბალი ბარიერები იდგა კონსტანტინეპოლის წმ. პოლიევქტოსის ტაძარში, სტუდიის ბაზილიკასა და ქალკოპრატის ბაზილიკებში, იხ. Mathews 1971, pp. 32, 54; Fig. 14, 26; pl. 15, 16, 39; რიჰაბის, პეტრას, ნებოს მთის და სხვ. ტაძრებში; იხ. Al-Bashaireh, Al-Hausan, 2010, Fig. 2; Habas 2009, Fig. 2, 4.

<sup>58</sup> Xydis 1947, 19-24.

<sup>59</sup> Mathews 1971, 168.



**სურ. 18.** მცხეთის წმ. ჯვრის ინტერიერი. ს. მელაძის ფოტო, 2016 წელი

რომ ეკლესიებში კანკელის იერ-სახისათვის მნიშვნელობა თავად ტაძრის გეგმას და მხატვრულ სახეს უნდა ჰქონდა, ამის გათვალისწინებით კი მცხეთის წმ. ჯვრის ეკლესიაში დაბალი კანკელის არსებობაა სავარაუდო.

მცხეთის წმ. ჯვრის ტაძარი ძელიცხოვლის რელიკვარიუმს წარმოადგენს, სადაც ერთიანი სივრცე ეკლესიის ცენტრში მოქცეული ჯვრისა და მისი რვანახნაგა პოსტამენტის ირგვლივაა გამოძერწილი (სურ. 18). ტაძრის ინტერიერისათვის სახასიათო ჰარმონიისა და ერთიანობის განცდას კი სწორედ მისი ცენტრალური, რვაკუთხა გეგმის (ტეტრაკონქისა და მათ შორის ოთხი, ნიშებს მიბმული, კუთხის სათავსით), რვანახნაგა გუმბათისა და ძელიცხოვლის ოქტაგონური პოსტამენტის ურთიერთმიმართება ქმნის, აღნიშნული კი იმავდროულად განაცხადებს, რომ ის ამოსავალი, რომლის ირგვლივაც ხუროთმოძღვარმა ეკლესია შემოფარგლა, წმ. ნინოს მიერ აღმართული ჯვარი იყო. შესაბამისად უდავოა, რომ ძელიცხოველი ტაძრის ერთიან სივრცეში მთავარ მხატვრულ აქცენტს ქმნიდა და ძნელი წარმოსადგენია, იგი მაღალი კოლონებითა და არქიტრავით დაგვირგვინებული მასიური კანკელით დაეჩრდილათ. ამიტომაც სავარაუდოა, რომ მცხეთის წმ. ჯვარში დაბალი ბარიერი იდგა, რომელიც სამრევლო და საკურთხევის სივრცეს ერთმანეთისაგან ჰყოფდა და თანადროულად მსახურებისათვის სოლევას კვალავდა.<sup>60</sup>

<sup>60</sup> ისევე როგორც მეზობელ სომხეთში, შედარებით მოგვიანო ზვარტნო-

მცხეთის წმ. ჯვრის ტაძრის ინტერიერში ზღუდე-კანკელის მხატვრული სახის წარმოდგენასთან ერთად საგულისხმოა მისი კონფიგურაციაც, რისთვისაც მნიშვნელოვანია იმ აღმოსავლურქრისტიანული მაგალითების მოხმობა, რომელიც არქეოლოგიურმა გათხრებმა პირვანდელი სახით გამოავლინა. ამგვარი, დღეისათვის ცნობილი ნიმუშების გათვალისწინებით კი, ტაძრის სივრცეში ადრექრისტიანული ზღუდე-კანკელის განთავსების რამდენიმე სახე არსებობს:

ა. ზღუდე, რომელიც აფსიდის წინ შვერილის სახით გამოდის და მხოლოდ დასავლეთიდან იხსნება. პასტოფორიუმების არსებობის შემთხვევაში სათავსები კანკელით მოზღუდული სივრცისაგან დამოუკიდებელი რჩება (ჯერაში, წმ. თევდორეს და წმ. იოანე ნათლისმცემლის ეკლესიები;<sup>61</sup> რიჰაბი – წმ. ბასილის ეკლესია<sup>62</sup>).

ბ. აღნიშნული ვარიანტი პირველის მსგავსია, განსხვავდება მხოლოდ იმით, რომ ზღუდე სამივე მხრიდანაა ღია, ტრაპეზი დაძრულია და აფსიდისწინა სივრცეში დგას (დეირ ენ აბატა<sup>63</sup>).

გ. აფსიდის წინ დაბალი ბარიერით ჰორიზონტალია გავლებული, რომელიც საკურთხეველსა და პასტოფორიუმებს ერთ სივრცეში აქცევს. იგი ამბიონის წინ გახსნილია და ღვთისმსახურისათვის ერთადერთ ღიობს წარმოადგენს როგორც საკურთხეველში, ისე სათავსებში შესასვლელად (ხირბეტ ალ სამრა<sup>64</sup>).

დ. ტაძრის ჩრდილოეთი და სამხეთი კედლებიდან აფსიდის მიმართულებით ზღუდეებით შექმნილი ჰორიზონტალი პასტოფორიუმებს მრევლისგან ზღუდავს და საკურთხეველთან აკავშირებს; საკურთხეველის ცენტრალური ნაწილი აქცენტირებულია, აფსიდის წინ ღრმად გამოდის და ნავისაგან მართკუთხა ზღუდით გამოიყოფა (ავდათის წმ. თევდორეს ეკლესია<sup>65</sup>).

---

ცის ტაძარში. აღნიშნული მოსაზრება იქ არქეოლოგიური მასალითაა გამყარებული (Казарян 2000, 85-117; Казарян 2012, 500-501, ил. 1027-1030.).

<sup>61</sup> Clarck 2007, 90, fig 1B.

<sup>62</sup> Piccirillo 1993, 311, fig. 626.

<sup>63</sup> Clarck 2007, 91, fig. 1C.

<sup>64</sup> იხ. ზემოთ შენ. 59.

<sup>65</sup> Avi-Yonah 1959, 23-25.

ნიშანდობლივია, რომ მცხეთის წმ. ჯვრის ტაძარი სხვა ადრექრისტიანული ხანის ტაძრებისაგან გამორჩეულია; მათგან განსხვავებით, იგი რელიკვარიუმს წარმოადგენს, რომლის ცენტრშიც ძელიცხოველი – ერთიანი კავკასიისათვის სათაყვანო სინმინდეა აღმართული. შესაბამისად, ეკლესიის უმთავრესი დანიშნულება ჯვრის დაცვა და მსახურებაა, ამიტომაც ყველაზე დიდი მნიშვნელობა ტაძრის შიდა სივრცის გააზრებისას ძელიცხოველს ენიჭება. აღნიშნულის გათვალისწინებით კი მცხეთის წმ. ჯვრის ტაძრის ინტერიერში ზღუდე-კანკელის წარმოდგენისას ჩნდება ისეთი პრინციპული საკითხი, როგორც ღვთისმსახურებაში ძელიცხოველის ჩართულობაა, რამდენადაც თუ მას ლიტურგიკული სივრცის ნაწილად განვიხილავთ, მაშინ ბუნებრივად დადგება ტაძრის ცენტრში აღმართული ჯვრის მრევლისგან მოზღუდვისა და საკრალურ სივრცესთან გაერთიანების საკითხი. საკვლევა, მცხეთის წმ. ჯვრის ტაძარში წარმოდგენილ ძელიცხოველს მხოლოდ რელიკვიის ფუნქცია ჰქონდა თუ მისი სიმბოლურ-ხატოვანი საზრისი ღვთისმსახურების პროცესშიც ცოცხლდებოდა?! წინამდებარე ნარკვევი მხოლოდ საკითხის დასმის მცდელობაა და იგი სამომავლო კვლევას საჭიროებს.

ნიშანდობლივია, რომ ადრექრისტიანული ეკლესიების ცენტრალურ ნაწილში ღვთისმსახურებისთვის საჭირო ნაგებობის გამართვა ჩვეული იყო – ტაძრებში ჟამისწირვის ნაწილის შესასრულებლად აღმოსავლური ტრადიციით ბემა, ხოლო დასავლურით – ამბონია წარმოდგენილი. ორივე მათგანს ლიტურგიაში თავისი განსაზღვრული დანიშნულება ჰქონდა – ამბონზე საკითხავები იკითხებოდა, ფსალმუნები იგალობებოდა, ჩართული იყო იმპერიული რიგის ცერემონიებში,<sup>66</sup> ხოლო ბემას, სირიული სიმბოლური მსახურების წესიდან გამომდინარე, ლიტურგიკულთან ერთად საკრალური მნიშვნელობაც გააჩნდა – იგი საკურთხეველსა და სამრევლო სივრცეს ერთმანეთისაგან ჰყოფდა და, იმავდროულად, ადრექრისტიანული სირიული საღვთისმსახურო ტექსტების მიხედვით, ქრისტეს – დიდი მღვდელმთავრის საყდრის სახება, ადამის საფლავისა და გოლგოთას ხატება, ხოლო მანიქეველებთან – განკითხვის დღის სახე-სიმბოლო იყო.<sup>67</sup> მკვლევართა ვარაუდით, მასზე აღეს-

<sup>66</sup> Mathews 1971, 147-155, 161-162.

<sup>67</sup> Lassus, Tchalenko 1951, 75-122; Taft 1968, 331-332; Taft 1970, 30-39; Donceel-Voûte 1988, 520-521; Cassis 2002, 195-211; Loosley 2012, 63, 90-101.

რულებოდა ღვთისმსახურების ნახევარი, სახელდობრ, კათაკმეველთა ლიტურგია, იკითხებოდა საკითხავები, წმინდა წერილი, რის შემდეგაც ჯვარი და სახარება ბემის ტრაპეზზე წირვის დამთავრებამდე რჩებოდა, მართალთა მსახურება და ევქარისტიული ჟამისწირვა კი საკურთხევ-ელში ინაცვლებდა.<sup>68</sup> სამწუხაროდ, ქართულ რეალობაში ბემის ან ამ-ბიონის არსებობის ერთმნიშვნელოვანი დასტური არ გაგვანჩნია, თუმცა საყურადღებოა, რომ ზოგი ქართული მაგალითი ტაძარში ერთგვარი შემადლების არსებობას ადასტურებენ (ჟალეთის სიონი, ერნოს სიონი, მუკუზნის სვეტიცხოველი).<sup>69</sup> აღნიშნულთან დაკავშირებით კი საყურ-ადღებო ისაა, რომ ჟალეთის სიონში პირვანდელი სახით შემორჩენილი პოსტამენტი მცხეთის წმ. ჯვრის ოქტოგონის მსგავსია<sup>70</sup> – ჰექსაგო-ნის სიღრმეში ამოკვეთილი ფოსო ცხადყოფს, რომ ჟალეთის ეკლესი-ის ინტერიერშიც მასიური ჯვარი/სტელა იდგა. ამიტომაც, ქართული ტაძრების ცენტრალურ ნაწილში წარმოდგენილი ნაგებობების დანიშ-ნულების გარკვევისათვის მცხეთის წმ. ჯვრის ტაძრისა და ძელიცხოვ-ლის ლიტურგიკულ კვლევას არსებითი მნიშვნელობა აქვს.

ნიშანდობლივია, რომ კ. კეკელიძე საქართველოში X საუკუნემდე იერუსალიმური ჟამისწირვის არსებობას ვარაუდობდა,<sup>71</sup> გ. ჩუბინაშვილი კი, ადრეული ხანის ქართული ხელოვნების აღმოსავლურქრისტიანული მხატვრული მიმართებების გათვალისწინებით, მიიჩნევდა, რომ სირიულ ბემათა მსგავსი რამ შესაძლებელია საქართველოს ადრეულ ეკლესიებ-შიც ყოფილიყო.<sup>72</sup> ამიტომ, თუ მცხეთის ძელიცხოვლის ლიტურგიკული ნიშნით განხილვის საკითხი დავსვამთ, უპრიანია ვიფიქროთ, რომ მას მეტწილად აღმოსავლურქრისტიანული ნიადაგი უნდა ჰქონოდა, ხოლო ძელიცხოვლის ჟამისწირვაში ჩართულობის წინაპირობა მისი სიმბოლური შინაარსი იყო. ამ ნიშნით კი განსაკუთრებით საყურადღებო სირიული ლიტურგია და მასში ფუნქციონალურთან ერთად სიმბოლური ნიშნით ჩართული ბემაა, რომელთანაც ძელიცხოველს სახისმეტყველებითი რემი-ნისცენციები აკავშირებს.

---

<sup>68</sup> Hickley 1966, 414-416.

<sup>69</sup> აღნიშნული საკითხის თაობაზე იხ. აბაშიძე 2013, 36-50; თუმანიშვილი 2014, 144-160.

<sup>70</sup> ქადეიშვილი 1964, 14.

<sup>71</sup> Кекелидзе 1912, 33.

<sup>72</sup> თუმანიშვილი 2014, 146.



ბემა ტაძრის ცენტრში მინისა და ცის ერთობის ხატად, გოლგოთის ჯვრის სახებად დგას (ამიტომაც იდება მასზე აღმართულ ტრაპეზზე ჯვარცმა და სახარება); მსახურება კი, რომელიც ბემიდან საკურთხევლისაკენ მიმდინარეობს, სიმბოლურად მინიურ და ზეციურ იერუსალიმს შორის კავშირის დამყარებას ნიშნავს.<sup>73</sup> მორწმუნეთათვის სირიული ტაძრის ცენტრიდან საკურთხევლისაკენ გასავლელი გზა სააქაოდან სასუფევლისაკენ მიმავალი გზაა, რომელიც გოლგოთას ჯვარსა და, შესაბამისად, უფლის მიერ გაღებულ მსხვერპლზე გადის. მსგავსად, მცხეთის ძელიცხოველი თავისთავად წარმოადგენს გოლგოთას ჯვრის სახებას – გუმბათის ქვეშ მოქცეული, იგი ხატოვანი გაცხადებაა უფლის მსხვერპლით გაერთიანებული ცისა და მიწის, ადამიანისა და ღმერთის კავშირის. შესაბამისად, ბემათა თანაზიარად, ძელიცხოველიდან საკურთხევლამდე დაკვალული გზა სასუფევლისკენ მიმავალი ბილიკია, რომელსაც მორწმუნე უფლის მიერ გოლგოთაზე განსრულებული მსხვერპლის სახედ ზიარებით მოიპოვებს (სურ. 19).



სურ. 19. ბემა. რესაფას ეკლესია. სირია

<sup>73</sup> Loosly 2012, 50.

ზემოაღნიშნულის გათვალისწინებით, სავარაუდოა, რომ მცხეთის ძელიცხოველსა და სირიულ ბემას ერთმანეთთან სიმბოლური, გოლგოთას ჯვართან დაკავშირებული საღვთისმსახურო წესი აკავშირებს.<sup>74</sup> სავსებით დასაშვებია, რომ ბემათა მსგავსად ძელიცხოველთანაც სრულდებოდა ღვთისმსახურების ნაწილი – საკითხავები და წმიდა წერილი იკითხებოდა; ის კი უდავოა, რომ გუმბათის ქვეშ აღმართული ჯვარი, როგორც გოლგოთას ხატება, ტაძარში საერო და საკრალური სივრცის გამმიჯნავი უნდა ყოფილიყო. შესაბამისად, საფიქრებელია, რომ მცხეთის წმ. ჯვარში კანკელი ტაძრის ცენტრამდე გამოდიოდა, ძელიცხოველის პოსტამენტს ერთვოდა, ან როგორც ეკლესიის საკრალური სივრცის ნაწილი თავადაც ზღუდით იფარგლებოდა. ნიშანდობლივია ისიც, რომ მცხეთის ძელიცხოველის ჟამისწირვის წესში ჩართულობასა და შესაბამისად, ზღუდე-კანკელის ამგვარ მოაზრებას მცხეთის წმ. ჯვრის ტაძრის აღმოსავლეთი ნაწილის გეგმარება და ტრაპეზის თავდაპირველი, შესაძლო ადგილიც განამტკიცებს.

როგორც უკვე აღინიშნა, მცხეთის წმ. ჯვრის ტაძრის აღმოსავლეთ აფსიდს ბოლომდე შემოსდევს ქვის საფეხურების წყება, რომელიც სავარაუდოდ სამღვდლო პირთა მაღალდასაჯდომლად იყო განკუთვნილი. მსგავსი საფეხურების არსებობა როგორც ქრისტიანული აღმოსავლეთის, ისე დასავლეთის ტაძრებისათვის ჩვეულია: სირია-პალესტინაში ისინი ბემაში გვხვდება (რადგან კათაკმეველთა ლიტურგიისას სასულიერო პირები ტაძრის ცენტრში არსებულ ამ ნაღისებრი ფორმის ნაგებობის საფეხურებზე სხდებიან),<sup>75</sup> ხოლო ბიზანტიურ და დასავლურ კათედრალებში მხოლოდ საკურთხევის აფსიდს მიუყვება;<sup>76</sup> საფეხურთა ცენტრალურ ნაწილში კი ეპისკოპოსის მასიური ხის ან ქვის საყდარი წარმოდგენილი. მართალია, მცხეთის წმ. ჯვრის ტაძრის საკურთხეველში საყდარი არ შემორჩენილა, მაგრამ აფსიდში დარჩენილი კვალი ადასტურებს, რომ იგი, სხვა ქრისტიანულ ეკლესიათა მსგავსად, აქაც უნდა ყოფილიყო.<sup>77</sup>

---

<sup>74</sup> ბემასა და მცხეთის ძელიცხოველს შორის კავშირების თაობაზე ასევე იხ. თუმანიშვილი 2014, 150-151.

<sup>75</sup> Hickley 1966, 412; Loosly 2012, 49.

<sup>76</sup> Mathews 1971, 66, 85-86; fig. 53, 62, 68.

<sup>77</sup> მცხეთის წმ. ჯვრის საკურთხევის აფსიდის ცენტრალურ ნაწილში, სარკმლის ქვემოთ დარჩენილი ქვის ფრაგმენტი შესაძლოა სამღვდელმთავრო საყდრის საზურგეს წარმოადგენდეს.



**სურ. 20.** მცხეთის წმ. ჯვრის ტაძარი. საკურთხეველი.  
საქართველოს ძეგლთა დაცვის ეროვნული სააგენტოს ფოტო

ამგვარ ვითარებაში კი საგულისხმო ისაა, რომ მცხეთის წმ. ჯვრის აღმოსავლეთი აფსიდი მომცრო ზომისაა; ეპისკოპოსის საყდრისა და ასევე ქვის საფეხურებზე ჩამომსხდარ სასულიერო პირთა ოდენობის გათვალისწინებით კი,<sup>78</sup> ტრაპეზის აფსიდის ცენტრში წარმოდგენა ნაკლებ სავარაუდო ხდება (სურ. 20).

ადრექრისტიანულ ეკლესიებში ტრაპეზი აფსიდის ცენტრიდან დასავლეთით იყო დაძრული ან, უფრო ხშირ შემთხვევაში, მის წინ იდგმებოდა და საიდუმლოს აღსასრულებლად კიბორჩიუმით იფარებოდა. მცხეთის წმ. ჯვრის ტაძარში ადრეული ტრაპეზის ნაშთი ან კიბორჩიუმის ფრაგმენტები არ შემორჩენილა,<sup>79</sup> თუმცა ტაძრის აღმოსავლეთი ნაწილის გეგმარებისა და სხვა თანადროული მაგალითების გათვალისწინებით საფიქრებელია, რომ იგი აღმოსავლეთ აფსიდის წინ, ძელიცხოვლის ახ-

---

<sup>78</sup> ადრექრისტიანულ ხანაში, როგორც წესი, საკურთხეველში ეპისკოპოსის გარდა ადგილს იკავებდა ლიტურგიაში მონაწილე სამღვდელო პირთა საკმაოდ დიდი ნაწილი, ასევე დიაკვნებიც (Mathews 1971, 142).

<sup>79</sup> ნიშანდობლივია, რომ გ. ჩუბინაშვილი მცხეთის წმ. ჯვრის სახედ აგებული ატენის სიონში გამოვლენილ მარმარილოს ფრაგმენტებს კიბორჩიუმის ნაწილებად ვარაუდობს; იხ. *Чубинашвили* 1948, 88.

ლოს უნდა მდგარიყო. ეს მოსაზრება კი საყურადღებო ძელიცხოვლის საკრალურ სივრცეში გაერთიანების თაობაზე გამოთქმულ ვარაუდთან მიმართებით ხდება, რადგან ჩანს, რომ მცხეთის წმ. ჯვარში როგორც კათაკმეველთა, ისე მართალთა ლიტურგიის მიმდინარეობისას ჟამისწირვის ძირითადი ნაწილი თავს სწორედ ჯვრის სიახლოვეს იკრებდა და, იმ ხანის სხვა ქრისტიანულ ეკლესიათა თანაზიარად, მსახურება არა აღმოსავლეთ აფსიდში, არამედ მეტწილად ეკლესიის ცენტრალურ სივრცეში ტარდებოდა.

ამგვარად, საფიქრებელია, რომ მცხეთის წმ. ჯვრის ტაძრის ცენტრალური ნაწილი მრევლისაგან მარმარილოს ზღუდე-კანკელით იყო მოზღუდული, რომელიც აფსიდისწინა სივრცეში შვერილის სახით გამოდიოდა და უერთდებოდა, ან საზღვრავდა ტაძრის ცენტრში აღმართულ ძელიცხოველს; ტრაპეზი კი აფსიდის წინ მდებარეობდა (ზ ვარიანტი). თუმცა უნდა ითქვას ისიც, რომ ყოველივე ზემოაღნიშნულის გათვალისწინებით მცხეთის წმ. ჯვრის ტაძარში კანკელის კონფიგურაციის კიდევ ერთი სახეა დასაშვები – ტაძრის ჩრდილოეთი და სამხრეთი კედლებიდან აფსიდის მიმართულებით ჰორიზონტალურად განთავსებული ბარიერი აღმოსავლეთის კუთხის ოთახებს, ერთი მხრივ, მრევლისგან მოზღუდავს, ხოლო მეორე მხრივ, სათავსებს საკურთხეველთან დააკავშირებს; საკურთხეველი ცენტრალური ნავისაგან მართკუთხა ზღუდით გამოიყოფა და ძელიცხოვლის ჩართვით ტაძრის ცენტრამდე განივრცობა (დ ვარიანტი). ბარიერის ამგვარი კონფიგურაცია კი იმ შემთხვევაში იქნება მოსალოდნელი, თუ მცხეთის წმ. ჯვრის აღმოსავლეთი კუთხის სათავსებს, ბიზანტიური, ხატმებრძოლეობის შემდგომი სამნაწილედ საკურთხეველის მსგავსად, ჟამისწირვის ნაწილად წარმოვადგენთ.

აღსანიშნავია, რომ სამნაწილედ საკურთხეველის ფორმა ქრისტიანულ არქიტექტურაში წინარე ხანის, წარმართული სატაძრო და საერო ხუროთმოძღვრებიდანაა შეთვისებული;<sup>80</sup> მისი დამკვიდრება კი აღმოსავლეთ რეგიონებს, კერძოდ, სირია-პალესტინას უკავშირდება. ქრისტიანულ აღმოსავლეთში პასტოფორიუმებიანი საკურთხეველის ნიმუშები IV საუკუნეში ჩნდება და V საუკუნისათვის ვითარდება;<sup>81</sup> ქართულ სატაძრო არქიტექტურაში კი სავარაუდოდ VI საუკუნიდან მოყოლებული

<sup>80</sup> Butler 1923, 10-17; Krautheimer 1975, 151; Mathews 1971, 106, 157.

<sup>81</sup> Mathews 1971, 106, 157

მკვიდრდება.<sup>82</sup> ამჟამად, სამნაწილადი საკურთხეველი მართლმადიდებლურ ლიტურგიაში სრულადაა ჩართული: მისი სამხრეთი პასტოფორიუმი სადიაკვნედ გამოიყენება, ხოლო ჩრდილოეთით მდებარე ოთახი – პროსკომიდის (კვეთა, ექვარისტიული ძღვენის მომზადება) აღსასრულებლად. აღნიშნულის გათვალისწინებით, მკვლევრები ადრეული ხანის სამნაწილადი საკურთხეველის შინაარსს ამჟამინდელი დანიშნულების მიხედვით ხსნიდნენ, და ადრექრისტიანული ხანიდანვე გაჩენილ პასტოფორიუმებს სამკვეთლოდ და სადიაკვნედ მოიაზრებდნენ. ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაშიც მსგავსი აზრი იყო გაზიარებული – გ. ჩუბინაშვილი მცხეთის წმ. ჯვრის კუთხის ოთახებზე მსჯელობისას აღმოსავლეთის სათავსებს სამკვეთლო-სადიაკვნედ მიიჩნევდა.<sup>83</sup> ნიშანდობლივია, რომ გამოთქმული მოსაზრების ერთმნიშვნელოვანება ქრისტიანული აღმოსავლეთის ტაძრებში ჯერ კიდევ გასული საუკუნიდან დაწყებულმა არქეოლოგიურმა სამუშაოებმა ეჭვქვეშ დააყენა. აღმოჩნდა, რომ სირიაში პასტოფორიუმების სახით სადიაკვნე და მარტირიუმი ან ბაპტისტერიუმი და მარტირიუმი იყო წარმოდგენილი.<sup>84</sup> პალესტინისა და სამხრეთ არაბეთის ზოგ ტაძარში როგორც სამხრეთ, ისე ჩრდილოეთ სათავსში სანათლავის არსებობა არქეოლოგიური თუ ეპიგრაფიკული მასალით დადასტურდა;<sup>85</sup> ქრისტიანულ დასავლეთში კი რავენას V-VI საუკუნეების ეკლესიების პასტოფორიუმებში წიგნთსაცავის, საჭურჭლისა და სკრიპტორიუმის არსებობა იქნა ნაგარაუდები.<sup>86</sup> აღნიშნულიდან გამომდინარე, ადრეული ხანის ქრისტიანული ლიტურგიის მიხედვით, ექვარისტიული ძღვენის მომზადების წესისა და სატაძრო სივრცეში მისი აღსრულების ადგილის კვლევა მნიშვნელოვანი გახდა.

საყურადღებოა, რომ ადრეული ხანის რომაულმა ლიტურგიამ კვეთის წესი საერთოდ არ იცოდა, ჩანს, მორწმუნეებს სახლიდან მოტანილი პური და ღვინო კანკელის ზღუდესთან მიჰქონდათ, რომელსაც ტაძრის მსახურნი ტრაპეზზე აბრძანებდნენ.<sup>87</sup> აღნიშნული ტრადიცია ქრისტიანული აღმოსავლეთისათვისაც იყო ჩვეული, მაგრამ რომისგან განსხვავებით,

---

<sup>82</sup> Чубинашвили 1959, 147, 154, 159; Чубинашвили 1988, 34-35.

<sup>83</sup> Чубинашвили 1948, 74.

<sup>84</sup> Lassus 1947, 162.

<sup>85</sup> Ovidiah 2005, 365-368; Taft 1968, 351; Duval 1993, 159.

<sup>86</sup> Smith 1990a, 203; Smith, 1990b, 96.

<sup>87</sup> Mathews 1962, 87-94

იქ პროსკომიდიის განსაზღვრული წესის არსებობა IV საუკუნიდან ნარატიული წყაროებით დასტურდება.<sup>88</sup> სამწუხაროდ, ტექსტები არაფერს გვამცნობენ იმის თაობაზე, თუ სად სრულდებოდა ქრისტიანული აღმოსავლეთის ტაძრებში კვეთა, მაშინ როცა წმ. მაქსიმე აღმსარებლის (VII ს.) ცნობით, ცხადდება, რომ კონსტანტინეპოლის აია სოფიას კათედრალში დიაკვნები ექვარისტიულ ძღვენს ტაძრის გარეთ ამზადებდნენ.<sup>89</sup> აღნიშნულზე დაყრდნობით, მკვლევრებმა ივარაუდეს, რომ კონსტანტინეპოლში პროსკომიდია ეკლესიის გარეთ მდებარე საგანგებო ნაგებობაში – *σκηνοψαλμικιον*-ში აღესრულებოდა,<sup>90</sup> ხოლო ექვარისტიულ ძღვენს მართალთა ლიტურგიის დაწყების შემდგომ,<sup>91</sup> საზეიმო პროცესიით გვერდითა კარიდან ჯერ ეკლესიაში, ხოლო შემდგომ საკურთხეველში შეაბრძანებდნენ.<sup>92</sup> თუმცა რამდენადაც ადრეული ხანის კონსტანტინეპოლურ ტაძრებს სამნაწილადი საკურთხეველი არ ახასიათებთ, ამიტომაც მოცემული გარემოება ადრეული ხანის პასტოფორიუმთა დანიშნულების გამორკვევისათვის არსებითი მნიშვნელობისა არ გამხდარა.<sup>93</sup> ამჟამად, სამეცნიერო ლიტერატურაში ადრეული ხანის პასტოფორიუმების თაობაზე დასკვნები სხვადასხვაობს – მკვლევართა ნაწილი რიგი ადრექრისტიანული მაგალითების მოხმობით საკურთხეველის მიმდებარე ოთახების ექვარისტიის მოსამზადებელ სივრცედ მოაზრებას შესაძლებლად მიიჩნევს, ნაწილი კი ამას საერთოდ გამორიცხავს.<sup>94</sup> შესაბამისად, აღნიშნულის გათვალისწინებით, ადრეული ხანის ქართული ტაძრებისა და მათ შორის მცხეთის წმ. ჯვრის ტაძრის კუთხის ოთახების ლიტურგიკული

---

<sup>88</sup> Mathews 1971, 157.

<sup>89</sup> იხ. შენ 91.

<sup>90</sup> Mathews 1971, 158-162; Mathews 1982, 125-138; Taft 1975, 182-196.

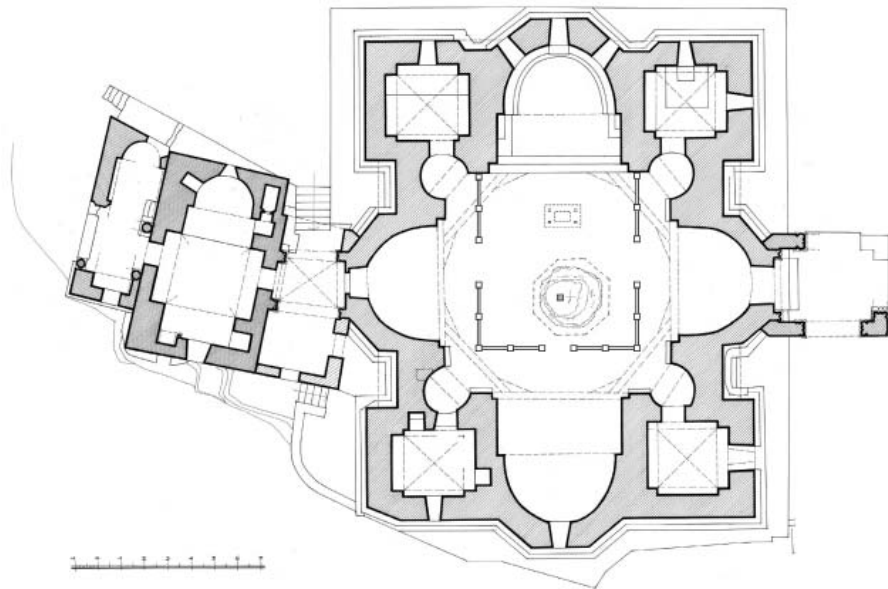
<sup>91</sup> ადრექრისტიანული წესით, პროსკომიდია არა წირვის დასაწყისში (როგორც დღეს აღესრულება), არამედ კათაკმეველთა გასვლისა და მართალთა ლიტურგიის დაწყებისას ტარდებოდა (Mathews 1971, 155).

<sup>92</sup> აღნიშნულის თაობაზე არსებობს განსხვავებული მოსაზრებაც, იხ: Moran 1986, 29.

<sup>93</sup> Mathews 1971, 156.

<sup>94</sup> Ćurčić 1977, 101; Descouders 1983, 69-76; Doncel-Voûte 1988, 528-532; Grossman 2000, 26-28, 114-115; Mackie 2003, 69, 81; Varalis 2006, 282-292; Fritsch, Gervers 2007, 9-10.

ფუნქციის შესახებ დაბეჯითებითი სახის მსჯელობა რთული ხდება;<sup>95</sup> მით უფრო, რომ მისი აგების თანადროულად, VI-VII სს-ში, ქრისტიანული აღმოსავლეთის ეკლესიებში პასტოფორიუმები საერთოდ ქრება – მკვლევართათვის დღემდე დაუდგენელი ლიტურგიკული ცვლილების გამო VI საუკუნის მინურულისათვის იქ ტაძრები ჩვეული სამნაწილანი საკურთხევლებით აღარ იგება, უკვე არსებული კი სახეს სამაფსიდიან ეკლესიებად იცვლის.<sup>96</sup>

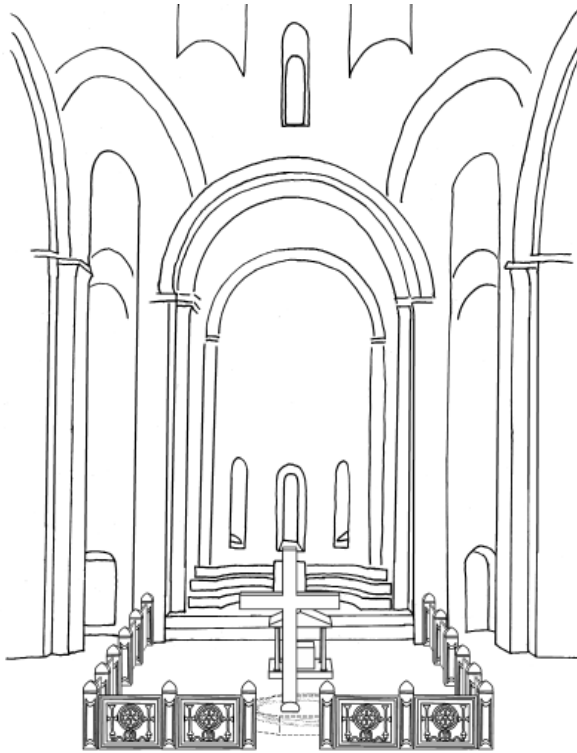


**სურ. 21.** მცხეთის წმ. ჯვრის ტაძარი. გეგმა, კანკელის სავარაუდო კონფიგურაციით. ი. ბანძელაძისა და გ. ბაგრატიონის ნახაზი

<sup>95</sup> აღნიშნული მით უფრო ნიშანდობლივი ხდება ანჩისხატსა და ახლად გათხრილი დოლოჭოპის ბაზილიკის მონაცემების გათვალისწინებით. ორივე ეკლესიის პასტოფორიუმებს გარეთ გამავალი კარი აქვთ გაჭრილი (ანჩისხატში კარი აღმოსავლეთ კედელშია მოთავსებული, ხოლო დოლოჭოპში – ჩრდილოეთში; იხ. გვერდნითელი 2001, 19, სურ. 19, 20, 21; ბახტაძე 2012, 276-277; ბახტაძე 2013, 178); ჩანს, ცალკეული ქართული ადრექრისტიანული ძეგლების აღმოსავლეთი სათავსები საკრალური სივრცის ნაწილი არ ყოფილა და, შესაბამისად, მათ არც ლიტურგიკული ფუნქცია გააჩნდათ.

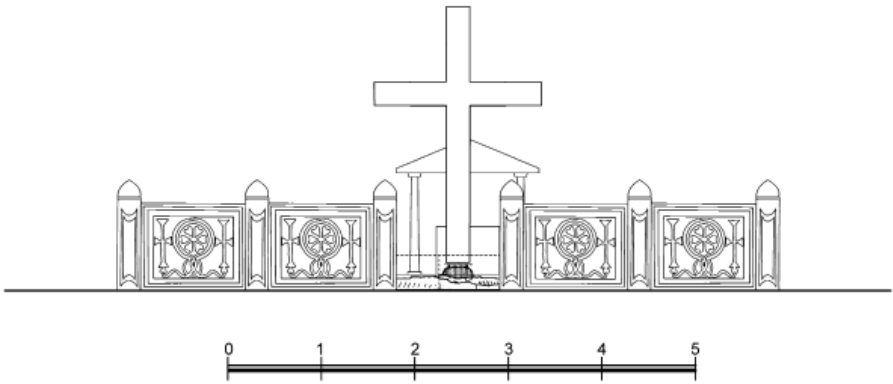
<sup>96</sup> Margalit 1989, 143-164; Ovidiah 2005, 369.

ამგვარად, მცხეთის წმ. ჯვრის ტაძარში აღმოსავლეთ კუთხის ოთახების დანიშნულების გარკვევა არაერთი არქეოლოგიური სამუშაოს ჩატარებასა და სამომავლო კვლევას ითხოვს, აღნიშნული გარემოება კი ტაძარში კანკელის კონფიგურაციის დ ვარიანტის არსებობას, რომლის მიხედვითაც პასტოფორიუმები ლიტურგიაში ჩართულობის გამო საკრალურ სივრცესთანაა გაერთიანებული, ნაკლებ სავარაუდოს ხდის. ამიტომაც, კანკელის განთავსების შესაძლო, ზემოთ ჩამოთვლილი ვარიანტებიდან, მცხეთის წმ. ჯვრის ეკლესიაში ბ ტიპის, ტაძრის ცენტრისაკენ შვერილის სახით გამოსული ბარიერი უნდა ვივარაუდოთ, რომელიც სამი მხრიდან გახსნილი უნდა ყოფილიყო, რათა სასულიერო პირებს მსახურებისას მიმოსვლა გაადვილებოდათ, ხოლო პილიგრიმებს წინა, ღია სივრციდან ძელიცხოველთან მიახლებისა და მოლოცვის საშუალება ჰქონოდათ (სურ. 21, 22, 23, 24).

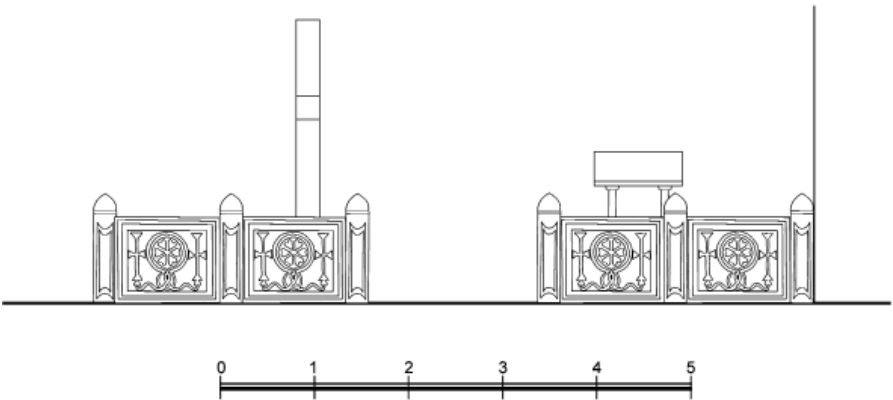


**სურ. 22.** მცხეთის წმ. ჯვრის ტაძარი. ინტერიერის სავარაუდო რეკონსტრუქცია. გ. ბაგრატიონისა და ნ. სვეეროვის ნახაზი





**სურ. 23.** მცხეთის წმ. ჯვრის ტაძარი. ზღუდე-კანკელის სავარუდო რეკონსტრუქცია. ხედი აღმოსავლეთისაკენ. გ. ბაგრატიონის ნახაზი



**სურ. 24.** მცხეთის წმ. ჯვრის ტაძარი. ზღუდე-კანკელის სავარაუდო რეკონსტრუქცია. ხედი ჩრდილოეთისაკენ. გ. ბაგრატიონის ნახაზი

ამგვარად, ამჟამინდელი მონაცემების გათვალისწინებით, დარწმუნებით შეიძლება ითქვას, რომ მცხეთის წმ. ჯვრის ტაძარში თავდაპირველად ადრექრისტიანული, დაბალი ზღუდე-კანკელი უნდა მდგარიყო, რომელიც საკურთხეველს მორწმუნეთათვის განკუთვნილი არესაგან მიჯნავდა, მოიცავდა აღმოსავლეთ აფსიდს და გრძელდებოდა დასავლეთ-

თით, ტაძრის ცენტრში აღმართული ძელიცხოვლისაკენ.<sup>97</sup> კანკელის პირვანდელი სახის წარმოდგენა და მისი ზუსტი კონფიგურაციის აღდგენა სხვა ფაქტობრივი მონაცემების არარსებობის გამო ვარაუდის ფარგლებში რჩება – ცალკეული აღმოსავლურქრისტიანული მაგალითების მოხმობითა და მცხეთის ძელიცხოვლის საკრალური მნიშვნელობის გათვალისწინებით შეიძლება გამოითქვას მოსაზრება იმისა, რომ ზღუდე ფარგლავდა თავად ძელიცხოველს და, შესაბამისად, აფსიდისწინა სივრცე წინწამონეული ტრაპეზითურთ მრეველისგან გამიჯნულ არედ იზღუდებოდა. ერთი კი უდავოა, მცხეთის წმ. ჯვრის ტაძარში გამოვლენილი ფილა და ეკლესიის არქიტექტურული გეგმარება ერთმნიშვნელოვნად მიუთითებს იმ გარემოებაზე, რომ საკურთხევლისა და სამრევლო სივრცის გამყოფმა ბარიერმა საქართველოშიც განვითარების ისეთივე კანონზომიერი გზა განვლო – დაბალი ზღუდე-ტიხრიდან კლასიკურ კანკელამდე – როგორც საერთო ქრისტიანულსა და ბიზანტიურ სამყაროში.

## ბიბლიოგრაფია

### References

- აბაშიძე 2013:** აბაშიძე ქ. 2013, ლიტურგიკული გეგმარების საკითხისათვის შუა საუკუნეების ქართულ ხუროთმოძღვრებაში, *საქართველოს სიძველენი*, 16, 36-50
- აბრამიშვილი 2012:** აბრამიშვილი გ. 2012, *ატენის სიონი*, თბილისი
- ბოგვერაძე 1979:** ბოგვერაძე ა. 1979, *ქართლის პოლიტიკური და სოციალურ-ეკონომიკური განვითარება IV-VIII სს-ში*, თბილისი
- ბახტაძე 2012:** ბახტაძე ნ. 2012, დოლოჭოპის ბაზილიკაზე 2012 წელს ჩატარებული არქეოლოგიური კვლევის ანგარიში, *კადმოსი*, 4, 273-303

---

<sup>97</sup> აღნიშნულ აზრს ამყარებს ის გარემოებაც, რომ დღესაც, მიუხედავად იმისა, რომ ტაძარში ზღუდე-კანკელი აღარ დგას და აღარც მსახურების წესია ადრეული რიგის, მრეველი დასავლეთ აფსიდსა და ჯვრის პოსტამენტის ორსავე მხარეს, სამხრეთ და ჩრდილოეთ აფსიდის ნაწილში დგას; შესაბამისად, საკურთხევლიდან პოსტამენტისაკენ განვრცობილი სივრცე, რომელიც მართალია, ბარიერით მოსაზღვრული ლიტურგიკული ალაგი აღარ არის, მსახურებისას კვლავ ერისკაცთათვის მიუწვდომელ, საკრალურ სივრცედ რჩება.

- ბახტაძე 2013:** ბახტაძე ნ. 2013, ყვარლის დურუჯისპირა ბაზილიკის არქეოლოგიური კვლევის შედეგები, *საქართველოს ეროვნული მუზეუმის მოამბე*, 4, 175-198
- გვერდნითელი 2001:** გვერდნითელი რ. 2001, „წმ. მარიამის“ ეკლესია თბილისში, *ანჩისხატი*, თბილისი
- ვირსალაძე 2007:** ვირსალაძე თ. 2007, *ქართული მხატვრობის ისტორიიდან*, თბილისი
- თუმანიშვილი 2014:** თუმანიშვილი დ. 2014, საკურთხეველისწინა ჯვრების რელიგიური მნიშვნელობისათვის, *საქართველოს სიძველენი*, 7, 144-160
- სიხარულიძე, სხირტლაძე 2016:** სიხარულიძე ნ., სხირტლაძე ზ. 2016, სტელის ფრაგმენტი მცხეთის წმ. ჯვრის ტაძრიდან, *საისტორიო კრებული*, 5, 325-387
- ქადეიშვილი 1964:** ქადეიშვილი ნ. 1964, *ჟალეთის ხუროთმოძღვრული ძეგლი*, თბილისი
- შოშიაშვილი 1980:** *ქართული ნარწერების კორპუსი*, შეადგინა და გამოსაცემად მოამზადა ნ. შოშიაშვილმა, 1, თბილისი
- ჩუბინაშვილი 1936:** ჩუბინაშვილი გ. 1936, *ქართული ხელოვნების ისტორია*, ტფილისი
- Al-Bashaireh, Al-Hausan 2010:** Al-Bashaireh K., Al-Hausan A. Q. 2010, Provenance Investigation of White Marbles of Chancel Screens from Rihab Byzantine Churches, Northeast Jordan, *Journal of Cultural Heritage*, 1, 1-6
- Asgari 1997:** Asgari N. 1997, The Proconnesian Production of Architectural elements in Late Antiquity, based on evidence from the marble quarries, in: C. Mango and G. Dagron eds., *Constantinople and its Hinterland*, Cambridge, 263-289
- Attanasio, Brilli, Rocchi 2008:** Attanasio D., Brilli M., Rocchi P. 2008, The Marbles of Two Early Christian Churches at Latrun, *Journal of Archaeological Science*, 35, 1040-1048
- Avi-Yonah 1959:** Avi-Yonah M. 1959, Newly Discovered Christian Remains in the Negav, *Christian News from Israel*, 10, 23-25
- Beykan 1988:** Beykan M. 1988, The Marble Architectural Elements in Export-Form from the Sile Shipwreck, in: N. Herz and M. Waelkens eds., *Classical Marble: Geochemistry, Technology, Trade*, 187-197
- Biernacki 1995:** Biernacki A. B. 1995, The Pulpit in the Episcopal Ba-

- silica at Novae (Svistov) (an attempt at a reconstruction), *Balcanica Posnaniensia, Acta et Studia*, 7, 315-332
- Butler 1923:** Butler H. C. 1923, Nabatian Temple Plans of Syrian Churches, *Studien Zur Kunst des Osten Josef Strzygowski*, Vienna
- Bolman 2006:** Bolman E. S. 2006, Veiling Santicity in Christian Egypt: Visual and Spatial Solutions, in: S. E. J. Gerstel ed., *Thresholds of the Sacred: Architectural, Art Historical, Liturgical and Theological Perspectives on Religious Screens, East and West*, Washington DC
- Brandt 2014:** Brandt O. 2014, The Archaeology of Roman Ecclesial Architecture and the study of Early Christian Liturgy, in: J. Day and M. Vinzent eds., *Studia Patristica*, vol. LXXI, Leuven, Paris
- Branham 1993:** Branham J. R. 1993, Sacred Space under Erasure in Ancient Synagogues and Early Churches, *The Art Bulletin*, 74, 375-394
- Brilliant 1979:** Brilliant R. 1979, Scenic Representation, in: K. Weitzmann ed., *Age of Spirituality, Late Antique and Early Christian Art, Third to Seventh Century*, New York
- Caprol et Leclerq 1921:** Caprol D. et Leclerq H. 1921, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. IV, Paris
- Cassis 2002:** Cassis M. 2002, The Bema in the East Syriac Church in Light of New Archeological Evidence, *Hugoye: Journal of Syriac Studies*, 2, 195-211
- Castagnino Berlinghieri, Paribeni 2015:** Castagnino Berlinghieri E., Paribeni A. 2015, Marble Production and Marble Trade Along the Mediterranean Coast in the Early Byzantine Period (5th-6th centuries AD): the Data from Quarries, Shipworks and Monuments, in: *SOMA 2011: Proceedings of the 15th Symposium on Mediterranean Archaeology, held at the University of Catania, 3-5 March, 2015*, Oxford, 1034-1041
- Clarck 2007:** Clarck D. L. 2007, Viewing the Liturgy: A Space Syntax Study of Changing Visibility and Accessibility in the Development of the Byzantine Church in Jordan, *World Archaeology*, 39, 84-104
- Crowfoot 1931:** Crowfoot J. W. 1931, Churches at Jerash, *British School of Archeology in Jerusalem, Supplementary Papers*, 3, 1-48
- Crowfoot 1941:** Crowfoot J. W. 1941, *Early Churches in Palestine*, London
- Ćurčić 1977:** Ćurčić S. 1977: Architectural Sagnificance of Subsidiary

Chapels in Middle Byzantine Churches, *Journal of the Society of Architectural Historians*, 2, 94-110

- Descoeudres 1983:** Descoeudres G. 1983, *Die Pastophorien im Syro-Byzantinischen Osten: Eine Untersuchung Zu Architektur und Liturgiege Schichtlichen Problemen*, Wiesbaden
- Donceel-Voûte 1988:** Donceel-Voûte P. 1988, *Les pavements des églises byzantines de Syrie et du Liban: décor, archéologie, et liturgie*, Louvain
- Dubois de Montpéreux 1839-1840:** Dubois de Montpéreux Fr. 1839-1840, *Voyage autour du Caucase, chez les Tcherkesses et les Abkhazes, en Colchide, en Géorgie, en Arménie et en Crimée*, III, Paris
- Duval 1994:** Duval M. 1994, L'architecture chrétienne et les pratiques liturgiques à Jordanie en rapport avec la Palestine, in: Painter K. ed., *Churches Built in Ancient Times*, London, 149-212
- Faratli 1951:** Faratli N. 1951, Découverte de trois églises Byzantines à Istanbul, *Cahiers Archéologiques*, 5, 163-178
- Foester 1989:** Foester G. 1989, Decorated Marble Chancel Screens in Sixth Century Synagogues in Palestine and their Relation to Christian Art and Architecture, in: *Actes du XIe Congrès International d'Archéologie Chrétienne, II*, Rome, 1809-1820
- Fritsch, Gervers 2007:** Fritsch E., Gervers M. 2007, Pastophoria and Altars: Interaction in Ethiopian Liturgy and Church Architecture, *Aethiopica*, 10, 7-51
- Garland 1999:** Garland L. 1999, *Byzantine Empresses, Women and Power in Byzantium, AD 527-1204*, London and New York
- Gerstel 1999:** Gerstel S. E. J. 1999, *Beholding the Sacred Mysteries: Programs of the Byzantine Sanctuary*, Seattle and London
- Grossman 2000:** Grossman P. 2000, *Christliche Architektur in Agypten*, Leiden
- Habas 2009:** Habas L. 2009, The Art of Imported Marble Chancel Screens and its Influence on Local Production in the Churches of the Provinces of Palaestina and Arabia: A Case Study, in: SOMA 2008: *Proceedings of the 12th Symposium on Mediterranean Archaeology, Famagusta, North Cyprus, 5-8 March, 2008*, Oxford, 100-108
- Hickley 1966:** Hickley D. 1966, The Ambo in Early Liturgical Planning - A Study with Special Reference to the Syrian Bema, *Heythrop Journal*, 7, 407-427

- Iactu 2013:** Iactu I. 2013, The Ambos of the Christian Basilicas within the Province of Scithya, *Studia Antiqua et Archaeologica*, 19, 49-78
- Krautheimer 1975:** Krautheimer R. 1975, *Early Christian and Byzantine Architecture*, Baltimore
- Kapitän 1980:** Kapitän, G. 1980, Elementi architettonici per una basilica dal relitto navale del VI secolo di Marzamemi (Siracusa), *Corsi di cultura sull'arte ravennate e bizantina*, 27, 71-136
- Lassus 1947:** Lassus J. 1947, *Sanctuaires chrétiens de Syrie*, Paris
- Lassus, Tchalenko 1951:** Lassus J., Tchalenko G. 1951, Ambons Syriens, *Cahiers Archéologiques*, 5, 75-122.
- Loosley 2012:** Loosley E. 2012, *The Architecture and Liturgy of the Bema in Fourth to Sixth Century Syrian Churches*, Leiden, Boston
- Makie 2003:** Makie G. 2003, *Early Christian Chapels in the West: Decoration, Function, Patronage*, Toronto
- Margalit 1987:** Margalit S. 1987, The North Church of Shivta: The Discovery of the First Church, *Palestine Exploration Quarterly*, 9, 106-121
- Margalit 1989:** Margalit S. 1989, On the Transformation of the Mono-apsidal Churches with two Lateral Pastophoria into Tree-apsidal Churches, *Liber Annus*, 39, 143-164
- Mark and Cakmak 1992:** Mark R. and Cakmak A. S. 1992, *Hagia Sophia from the Age of Justinian to the Present*, Cambridge
- Mathews 1962:** Mathews T. F. 1962, An Early Roman Chancel Arrangement and its Liturgical Functions, *Rivista di Archeologia Cristiana*, 38, 37-95
- Mathews 1971:** Mathews T.F. 1971, *The Early Churches of Constantinople: Architecture and Liturgy*, University Park and London
- Mathews 1982:** Mathews T. F. 1982, Private Liturgy in Byzantine architecture: Toward and Re-appraisal, *Cahiers Archéologiques*, 30, 125-138
- Michaelides 2001:** Michaelides D. 2001, The Ambo A at Cape Drepanon, *British School at Athens Studies*, 8, 43-56
- Michel 2001:** Michel A. 2001, *Les églises d'époque byzantine et umayyade de la Jordanie: V-VIII siècle*, Turnhout
- Moran 1986:** Moran N. K. 1986, The Skeuophylakion of the Hagia Sophia, *Cahiers Archéologiques*, 34, 29-32

- Ovidiah 2005:** Ovidiah A. 2005, *Liturgical Modifications in the Early Byzantine Church in Eretz Israel, The Architectural and Epigraphic Evidence*, 55, 363-376
- Kazhdan 1992:** Kazhdan A. P. ed. 1992, *The Oxford Dictionary of Byzantium*, Washington D.C.
- Peschlow 2006:** Peschlow U. 2006, Dividing Interior Space in Early Byzantine Churches: The Barriers between the Nave and Aisles, in: S.E.J. Gerstel ed., *Thresholds of the Sacred: Architectural, Art Historical, Liturgical and Theological Perspectives on Religious Screens, East and West*, Washington DC
- Piccirillo 1993:** Piccirillo M. 1993, *The Mosaics of Jordan, Amman*
- Price and Trell 1977:** Price M. and Trell B. 1977, *Coins and their Cities*, London
- Sheppard 1969:** Sheppard C. D. 1969, Byzantine Carved Marble Slabs, *The Art Bulletin*, 51, 65-71
- Smith 1990a:** Smith J. C. 1990, Form and Function of the Side Chambers of Fifth and Sixth Century Churches in Ravenna, *Journal of the Society of Architectural Historians*, 2, 181-204
- Smith 1990b:** Smith J. C. 1990, The Side Chambers of San Giovanni Evangelista in Ravenna: Church Libraries of the Fifth Century, *Gesta*, 29, 86-97
- Sodini et Kolokotsas 1984:** Sodini J.P. et Kolokotsas K. 1984, Aliki 2: La basilique double, *études thasiennes*, X, Paris
- Sodini 2002:** Sodini J.P. 2002, Marble and Stoneworking in Byzantium, Seventh-Fifteenth Centuries, in: A. E. Laiou ed., *The Economic History of Byzantium: From the Seventh through the Fifteenth Century*, Washington DC, 129-146
- Taft 1968:** Taft R. F. 1968, Some Notes on the Bema in the East and West Syrian Traditions, *Orientalia Christiania Periodica*, 34, 326-359
- Taft 1970:** Taft R. F. 1970, On the Use of the Bema in the East Syrian Liturgy, *Eastern Churches Review*, 3, 30-39
- Taft 1975:** Taft R.F. 1975, *The Great Entrance, A History of the Transfer of Gifts and Other Pre-anaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom*, Rome
- Terry 1987:** Terry A. 1987, The Early Christian Sculpture at Grado: A Reconsideration, *Gesta*, 26, 93-112

- Terry 1988:** Terry A. 1988, Sculpture at the Cathedral of Eufrasius in Poreč, *Dumbarton Oaks Papers*, 42, 13-64
- Tsaferis 1985:** Tsaferis V. 1985, An Early Christian Church Complex at Megan, *Bulleten of the American Schols of Oriental Reaserch*, 258, 1-15
- Tsafrir, Hirschfeld, Drory R. and Drory J., 1979:** Tsafrir Y., Hirschfeld Y., Drory R. and Drory J., 1979, The Church and Mosaics at Horvat Berachot, Israel, *Dumbarton Oaks Papers*, 33, 291-326
- Varalis 2006:** Varalis Y. 2006, Prothesis and Diakonikon: Searching Original Concept of the Subsidiary Spaces in Byzantine Sanctuary, in: A. Lidov ed., *Hierotopy: The Creation of Sacred Spaces in Byzantium and Medieval Russia*, Москва, 282-298
- Walker 1988:** Walker S. 1988, From West to East: Evidence for a Shift in the Balance of Trade in White Marbles, in: N. Herz and M. Waelkens eds., *Classical Marble: Geochemistry, Technology, trade*, 187-197
- Walter 1970:** Walter J. 1970, The Origins of the Iconostasis, *Eastern Church Quaterly*, 3
- Westphalen 2000:** Westphalen S. 2000, The Byzantine Basilica at Priene, *Dumbarton Oaks Papers*, 54, 275-280
- Wilkes 1986:** Wilkes J.J. 1986, *Diocletian's Palace, Split*, London
- Хыдис 1947:** Хыдис S.G. 1947, The Chancel Barrier, Solea and Ambo of Hagia Sophia, *The Art Bulletin*, 29, 1-24
- Казарян 2000:** Казарян А. 2000, Алтарная преграда и литургическое пространство храма звартноц, в: А. М. Лидов, ред., *Иконостас*, Москва, 85-117
- Казарян 2012:** Казарян А. 2012, *Церковная Архитектура Стран Закавказья VII Века*, II, Москва
- Кекелидзе 1912:** Кекелидзе К. 1912, *Иерусалимский Канонарь*, Тифлис
- Якобсон 1959:** Якобсон А. 1959, Раннесредневековый Херсонес, *Материалы и Исследования по Археологии ССР*, 63, 5-362
- Шмерлинг 1962:** Шмерлинг Р. 1962, *Малые формы в архитектуре средневековой Грузии*, Тбилиси
- Чубинашвили 1948:** Чубинашвили Г. 1948, *Памятники Типа Джвари*, Тбилиси
- Чубинашвили 1959:** Чубинашвили Г. 1959, *Архитектура Кахети*, Тбилиси



- Чубинашвили 1969:** Чубинашвили Г. 1969, *Црми*, Москва
- Чубинашвили 1988:** Чубинашвили Н. 1988, *Шашианис Самеба*, Тбилиси
- Хрушкова 1979:** Хрушкова Л. 1979, Мраморные изделия византийского происхождения из Восточного Причерноморья, *Византийский временник*, 40, 127-134
- Хрушкова 1980:** Хрушкова Л. 1980, *Скульптура раннесредневековой Абхазии*, Тбилиси

### Nana Sikharulidze

#### Original Chancel Barrier of the Jvari Church of Mtskheta

The cleaning works conducted in the Jvari Church of Mtskheta in 1938 revealed marble fragments that appeared to have been used as the altar floor tile. The fragments turned out to be parts of a screen; one of which was fully restored, however, the remaining fragments clearly indicate that the original number of the screen tiles was much greater.

The Proconnesian marble screen is 95x115 cm, depicting the monogram of Christ and two Latin crosses with interlaced ribbon-pattern. The composition shares the classical sense of form and is characterised by flexible and soft lines combined with strict symmetry. The screen, based on the choice of iconographic images and on the research into cultural, economic and political circumstances of its occurrence in Kartli, dates back to the time of the construction of the Church of the Holy Cross, at the turn of VI-VII centuries.

The analysis of tiles similar to those discovered in the Jvari Church revealed that analogical samples are most commonly found in the interior of Eastern and Western Christian churches in the form of bema/ambo or chancel barrier. Considering the fact that the True Cross placed in the centre of the Jvari Church makes the existence of a bema or an ambo less likely, the marble fragment of the Jvari Church was deemed to be part of a chancel screen.

The idea that the marble fragment of the Jvari Church of Mtskheta constituted part of the chancel barrier was further solidified by the opinion of R. Schmerling who considered the fragment as a chancel screen, but, remarkably, the researcher did not deem it to be of the same age as the Church. The

idea of R. Schmerling seems to be based on, *interalia*, the opinion of G. Chubinashvili, who believed that, taking into account the high, three-step ambon of the Jvari Church, only a dossal separated the nave from the altar.

However, taking into account the general development of the Christian church, the period of the construction of the Church, VI-VII centuries, could not be considered as belonging to such an early stage during which only a dossal was used to separate the nave from the sanctuary. Presumably, Chubinashvili's assertion and arguments regarding the non-existence of a chancel barrier in the Church must imply a classical Byzantine iconostasis separating the apse and not to a chancel barrier of the early Christian period, which comprised not only the eastern apse of a church, but extended deep into the interior, towards the centre of the church.

The discovery made by G. Abramishvili of a fragment of the marble pillar built into the present postament located in the Jvari Church, the carved notch of which fully corresponds to the dimensions of the screen of the Jvari Church, served as an additional proof of the existence of a chancel barrier in the Church. Furthermore, the existence of a similar chancel barrier was confirmed in the neighbouring state of Armenia: the researchers, based on the archaeological materials, presumed that the altar in Zvartnots originally extended to the centre of the church and was surrounded by low stone barriers. Based on the marble fragments found in Ateni Sioni Church and Tsromi Cathedral, it becomes clear that, in addition to the Jvari Church of Mtskheta, a low chancel barrier must have been used in the Caucasus, particularly in a number of early Christian churches of Armenia and Georgia.

The research of the artistic interrelation between the Jvari Church and the True Cross and, at the same time, taking into account the fragment of the marble pillar serving as the barrier support, indicated the existence of a simple, low barrier. In order to imagine the configuration of the chancel barrier in the interior of the Church, the liturgical planning and the involvement of the True Cross in the service assumes great importance, as the liturgical function of the True Cross includes the separation of the cross erected in the centre of the Church from the congregation as well as its unification with the sanctuary.

When researching the liturgical function of the True Cross, it is important to take into account the long-term devotion of Georgia to the Eastern, particularly Jerusalem liturgy, as well as intercultural co-existence of the Eastern and Western regions under Byzantine influence in VI century, which, to a certain

extent, resulted in the interaction of the Eastern (symbolic) and Western (processional, imperial order) liturgies. In addition to the above, the metaphorical reminiscences that can be identified between the True Cross representing the image of the Golgotha Cross and the Syriac bema must also be noted.

Taking into account that the True Cross and the Syriac bema share a symbolic religious service related to the Golgotha Cross, it was presumed that the liturgical rite performed around them was similar: it is possible that, much like in the case of the bemas, a certain part of the religious service was also performed around the True Cross, which included the reading of the scripture and the Bible. But it is undeniable that the Cross erected under the dome, as the image of Golgotha, must have been a barrier separating the area for the laity and the sanctuary.

Thus, it is likely that the chancel barrier of the Jvari Church of Mtskheta included not only the eastern apse, but extended to the centre of the Church and the True Cross, as part of the sanctuary, was also surrounded by a barrier. In the eastern apse, like in Christian churches of that period, a synthronon was arranged, which is proved by the tiered benches for the clergy in the apse and by the fragments of the bishop's cathedra remaining in its centre. Considering the number of clergymen sitting on the synthronon during a liturgy and the small dimensions of the apse, it can be presumed that the altar in the Jvari Church was situated near the True Cross, in front of the apse, rather than inside it and it was covered with a baldachin. The altar barrier projecting to the centre must have been open on three sides in order to allow the clergy to move freely during the service and enable the pilgrims to approach the True Cross through the open front space and pray before it.

In addition, it must be noted that by presenting the chancel barrier in this way in the Church of the Holy Cross, nearly the entire church becomes part of the sanctuary; while, normally, in early Christian churches, the area for the laity is much greater than the liturgical area. Apparently, such location of the chancel barrier must have been due to the intended purpose of the church. As the Jvari Church was built by the architect as a shrine for the True Cross and family ossuary for the *Erismtavaris* (princes, hereditary rulers); its architectural plan, division of the interior of the church with barriers, or the artistic content of the space, was clearly intended for praying for the souls of feudal lords and, particularly, for conducting True Cross liturgy. Based on the above, the reason for the larger size of the sanctuary surrounded by the chancel bar-

rier and the limited space of the area for the laity in the Jvari Church becomes clear – in all probability not many members of the laity participated in the liturgy held in the Church; it was built mainly for the True Cross daily services involving the clergy and a group of monks and/or nuns.

Based on the available data, it can be stated with certainty that a low, early Christian chancel barrier must have stood in the Church of the Holy Cross. It separated the altar from the area for the laity, comprised the eastern apse and extended to the west towards the True Cross located in the centre of the church. The original form of the chancel barrier and its exact configuration, due to the lack of other factual data, can only be assumed based on certain Eastern Christian examples. Considering the sacred significance of the Mtskheta True Cross, it can be presumed that the barrier surrounded the True Cross itself and, therefore, the area in front of the apse, together with the projecting altar, was isolated from the area for the laity. One thing is certain, the chancel screen discovered in the Jvari Church of Mtskheta and the architectural plan of the church clearly indicate that the barrier separating the altar from the area for the laity followed the same natural course of development – from a low separation barrier to a classical chancel screen – as it generally does in the Christian and Byzantine world.

რეცენზიები



## ნარკვევი წმინდა მიწის ქართული სიძველეების შესახებ



იანა ჩეხანოვეცის დამოკიდებულება წმინდა მიწის ქართული სიძველეებისადმი განსაკუთრებულია – მისთვის ყველაფერი ახლობელია როგორც იერუსალიმსა და მის შემოგარენში ქართველთა მიერ დანატოვარ მემკვიდრეობაში, ისე საკუთრივ საქართველოშიც; არანაკლებ მნიშვნელოვანია ისიც, რომ აღნიშნული ეხება ქვეყნის წარსულსაც და მის დღევანდებლობასაც. ყოველივე ეს მრავალმხრივ შეიცნობა მის წიგნში – **ქართული ეკლესია წმიდა მიწაზე**, რომელიც 2012 წელს გამოქვეყნდა.<sup>1</sup>

ესაა ალბომის ტიპის, შეძლებისდაგვარი ზედმინვენითობით დოკუმენტირებული – როგორც ილუსტრაციებით, ისე ბიბლიოგრაფიით აღჭურვილი – ნარკვევი, რომელიც სადა, პოპულარული ენითაა დაწერილი. ამასთანავე, წიგნის სამეცნიერო ღირებულება უდავოა: მისი გაცნობით შესაძლებელი ხდება, წმინდა მიწის ქართული სიძველეების თაობაზე წარმოდგენა შეიქმნას ნებისმიერი წრის (მათ შორის – არამართო ქართულის) წარმომადგენელმა. არანაკლებ მნიშვნელოვანია ისიც, რომ ნარკვევი იოლად, სასიამოვნოდ იკითხება, რაც უთუოდ არსებითია ამ რიგის სამეცნიერო პუბლიკაციისთვის.

წიგნის გაცნობისთანავე ცხადი ხდება, რომ ეს წლების მანძილზე თავმოყრილი და გაანალიზებული მასალების ერთიანობაა; მონაცემების სიმწირისა და არაერთგვაროვნების გამო მასში, ბუნებრივია, ვერ იქნებოდა მოცემული უწყვეტი, თანმიმდევრული, წერილობითი თუ ნივთიერი

---

<sup>1</sup> Яна Чехановец, *Грузинская Церковь на Святой Земле* (Москва, 2012).

ნარკვევი წმინდა მიწის ქართული სიძველეების შესახებ

მონუმენტით დატვირთული თხრობა, მაგრამ წმინდა მიწაზე ქართველთა მკვიდრობის მრავალასწლოვანი სურათი, რომელიც ნარკვევშია წარმოჩენილი, მრავლისმომცველი და მრავალმხრივ მნიშვნელოვანია. ავტორი კარგად ფლობს ძირითად წყაროებს, ამასთანავე, ზედმინევენით იცნობს არქეოლოგიური გათხრების პროცესში მოპოვებულ მასალებს – იგი პროფესიონალი არქეოლოგია და, შესაბამისად, წლების განმავლობაში, როგორც ისრაელის სიძველეთა სამსახურის ერთ-ერთი მესვეური, უშუალოდ არის ჩართული მიმდინარე არქეოლოგიურ კვლევა-ძიებაში.

წიგნის აგებულება, ისევე როგორც თხრობის პრინციპი, ნათელია: მოკლე თავების ერთიანობით შექმნილი ნარკვევის ცალკეულ ნაკვეთებში წარმოჩენილია წმინდა მიწაზე ქართველთა მოღვაწეობის ისტორიის ძირითადი ეტაპები, ზოგჯერ კი ცალკეული მხარეები. ყოველივე ამის წყალობით ცხადიყოფა მრავლისმომცველი სურათი ქრისტიანთათვის ყველაზე საკრალურ ადგილზე ქართველთა მკვიდრობისა და მოღვაწეობისა, რაც, თავის მხრივ, იმაზე მეტყველებს, თუ ჯერ კიდევ რამდენია გასარკვევ-დასაზუსტებელი თუ საფუძვლიანად სარკვევი.

წიგნი სამ თავად იყოფა. თავის მხრივ, თავებში ერთიანდება და ერთმანეთს მისდევს მოკლე თემატური ნაკვეთები, სადაც მოცემულია მოკლე, ლაკონიური და, ამასთან, მონაცემებით დატვირთული თხრობა. თუმცა კი, ავტორისეული მსჯელობა მხოლოდ მონაცემების მოწოდებითა და განხილვით არ იფარგლება – იქვეა მინიშნებები ამა თუ იმ საკითხთან დაკავშირებულ პრობლემაზე, რომლის თაობაზეც ხშირად თავად ავტორის მოსაზრებაცაა მოცემული. შესაბამისად, მინიშნებით ან ხაზგასმულად, თავისთავად გამოიკვეთება ის საკითხებიც, რომლებიც შემდგომ კვლევას, გააზრებას, დაზუსტებას და შეფასებას მოითხოვს. ამასთანავე, არსებითია ის გარემოება, რომ წიგნის თითოეულ თავში მოცემულია წმინდა მიწის ქართული კულტურული მემკვიდრეობის განზოგადოებული სურათი. თხრობის ხასიათს განსაზღვრავს კიდევ ერთი ასპექტი: ილუსტრაციებთან ერთად, ტექსტის ფაქტობრივად ყველა ნაწილს ერთვის ექსცერპტები – ამონარიდები ჰაგიოგრაფიული თხზულებებიდან და საისტორიო მწერლობიდან, აგრეთვე ეპიგრაფიკიდან.

წიგნის **პირველი თავი** – ქართული არქეოლოგია წმინდა მიწაზე – რვა ნაკვეთს აერთიანებს. მათგან *პირველ ნაკვეთში*, ნარკვევის სხვა ნაწილთა მსგავსად მოკლესა და დაწურულში, თვალგადევნებელია იერუსალიმის ქართული სიძველეების კვლევის ისტორია, გაენათელ მიტროპოლიტი ტიმოთეს (გაბაშვილი) 1757-1758 წლების მოგზაურობებიდან მოყოლებუ-



ლი დღემდე. განიხილება არქიმანდრიტ ანტონის (კაპუსტინი), ალექსანდრე ცაგარელის, ნიკო მარის, მღვდელ მიქაელ თარხნიშვილის, მღვდელ გრიგოლ ფერაძის და სხვათა მიერ მოპოვებული მასალების მნიშვნელობა პალესტინის ქართული სიძველეების კვლევის საქმეში.

ამას მოსდევს ნაკვეთთა რიგი (*მეორედან მეხუთეს* ჩათვლით), სადაც მოცემულია იერუსალიმის ქართული სიძველეების არქეოლოგიური აღმოჩენების სურათი ქრონოლოგიური თანმიმდევრობით. სურათის წარმოჩენისას და მასალების განხილვისას ავტორი მუდამ იჩენს სიფრთხილეს და დასკვნებისას, ძირითადად, მხოლოდ მინიშნებებით იფარგლება. არსებითაა მასალებისადმი და ცალკეული მონაცემებისადმი მისი კრიტიკული დამოკიდებულება. თანამიმდევრულად განხილული მასალებიდან აღსანიშნავია:

1934 წელს დასავლეთ იერუსალიმში გათხრილი ნაწილი V-VII საუკუნეთა მონასტრისა. გამოქვაბულ დასაკრძალავში აღმოჩნდა ბერძნული წარწერა იბერთა ეპისკოპოს სამუელისა, რომელსაც დავითის კოშკთან შეუძენია მონასტერი. მართებული ჩანს ავტორის მითითება იმის თაობაზე, რომ ესაა ფაქტობრივად პირველი ნივთიერი და ნარატიული მოწმობა ბიზანტიური ეპოქის იერუსალიმში ქართული სამონასტრო კოლონიის არსებობისა; ყოველივე ამის შესახებ მანამდე ხომ მხოლოდ პეტრე იბერის ცხოვრებიდან იყო ცნობილი.

1952-1953 წლებში ფრანცისკანელი ბერის, მამა ვირჯილიოს (კორბო) მიერ იერუსალიმის ახლოს, მწყემსთა ველზე (ბირ ელ კუთთ) მიკვლეული პატარა მონასტრის გათხრების შემდეგ არსებითი მნიშვნელობისა შეიქნა წმინდა მინაზე ქართველთა მოღვაწეობის წარმოსაჩენად. სასულიერო კერის დაფუძნება VI საუკუნით, სავარაუდოდ, იმპერატორ იუსტინიანე II-ის ზეობის პერიოდით განისაზღვრება; მონასტერს დიდხანს არ უნდა ეარსება: სამონესეო ცხოვრება იქ VII საუკუნის მიწურულს – VIII საუკუნის დასაწყისში უკვე შეწყვეტილი ჩანს. მომდევნო ათწლეულების კვლევებმა ცხადყო, რომ მონასტერი არ უნდა ყოფილიყო წმინდა მინის სხვა ქრისტიანულ სასულიერო კერათაგან გამორჩეული. მსგავსი ტიპის მომცრო კომპლექსები იუდეის უდაბნოში, იერუსალიმ-ბეთლემის და იერუსალიმ-წმ. საბას ლავრის გზაზე ბოლო ოცდაათი წლის მანძილზე მრავლად აღმოჩნდა.

ავტორი ყურადღებას ამახვილებს არქეოლოგიური გათხრების შედეგად გამოვლენილი ეკლესიისა და სატრაპეზოს ოთხ ქართულ წარწერაზე, ამასთან მოჰყავს ერთი – აბა ანტონის მოხსენიებით. მისი მოსაზრებით,

ნარკვევი წმინდა მინის ქართული სიძველეების შესახებ

მონასტრის წინამძღვარი, ანტონი, 532-552 წლებში მოღვაწეობდა იერუსალიმში და მონასტრის აღმშენებლობაც სწორედ იმ პერიოდით უნდა განისაზღვროს.

ცხადია, ავტორისთვის ცნობილია გათხრებისას მიკვლეული სამი სხვა წარწერაც, მათ შორის ისიც, რომელშიც იხსენიება მურვანი, ბუზმი-ჰრი, ბაკური და გრი-ორმიზდი. ამასთანავე, იგი სადავოდ მიიჩნევს კომპლექსის V საუკუნის პირველი ნახევრით (სახელდობრ, 429-444 წლებით) დათარიღებას და, შესაბამისად, მის ორფენიანობას. მისი აზრით, წერილობით წყაროში პეტრე იბერის გარდაცვალების ადგილად დასახელებულია მაიუმი, ადგილი ღაზას ახლოს (რომლის ეპისკოპოსიც იგი იყო); ამის გათვალისწინებით, იგი გამოთქვამს მოსაზრებას, რომ ქართველი მოღვაწე იქვე უნდა დაეკრძალათ. ამასთანავე, სურათის სისრულისა და მსჯელობის თანაგვარობისთვის ავტორი იმაზეც ამახვილებს ყურადღებას, რომ წყაროს ცნობით, პეტრე იბერი იერუსალიმის მიდამოებში, ბეთლემის ახლოს იქნა გადასვენებული. იქვე მოცემულია კითხვებიც, სახელდობრ – ვის სურდა ამ გამოჩენილი მოწესის უკვდავყოფა მისი საერო სახელით. ავტორისთვის ასევე კითხვებს ბადებს გათხრილი კომპლექსის გაიგივება „ლაზთა მონასტერთან“, რომელიც ხელახლა აიგო იმპერატორ იუსტინიანეს განგებით – მისი აზრით, ამგვარი მასშტაბის განზრახულობის პირობებში იქ ამის აღმბეჭდავი წარწერა უნდა არსებულიყო, რაც მიკვლეული არ ყოფილა; თუმცა კი ავტორი აღიარებს აღმოჩენის გამორჩეულ, სენსაციურ მნიშვნელობას.

აუცილებელ განმარტებას და დასაბუთებას მოითხოვს ავტორის მიერ შესაბამისი წყაროებისა და ლიტერატურის მითითების გარეშე გამოთქმული მოსაზრება, რომლის თანახმადაც, ქართული ანბანი შეიქმნა იმისთვის, რათა პალესტინის ქართველ მოწესეებს ეთარგმნათ წმინდა წერილის წიგნები. საკითხის მნიშვნელობიდან გამომდინარე, ყოველივე ეს, სათანადო კვლევისა და არგუმენტირების გარეშე, სრულყოფილი და დამაჯერებელი ვერ იქნება;

1953 წელს, იერუსალიმის სამხრეთით, სოფელ ბეით-საფვაში აღმოჩენილი ბიზანტიური ეპოქის მომცრო დასაკრძლავი სამლოცველო რვა აკლდამით. ყურადღება მიექცა იატაკის ბერძნულ მოზაიკურ წარწერას, რომელშიც მითითებულია, რომ წმინდა მონამეთა სამლოცველო სამუილის მიერ იქნა აგებული. ფრანგ სწავლულთა აზრით, იგი უნდა უკავშირდებოდეს იერუსალიმის ქართულ სამონესეო ერთობას, რადგან ტექსტში მოხსენიებული წმიდა მონამენი გაიგივებულ იქნა წმ. ორმოც სე-

ბასტიელ მონამესთან, რომელთა ნაწილებიც წმიდა მინაზე ჩაუბრძანებია პეტრე იბერს. რაც მთავარია, წარწერის ტექსტში თარიღი მითითებულია ქართული წელთაღრიცხვით, რომლითაც წმიდა მინის მოწესებები სარგებლობდნენ. შესაბამისად, წარწერა 596 წლით იქნა დათარიღებული. ამასთანავე, იანა ჩეხანოვეცს საეჭვოდ მიაჩნია დასავლეთ იერუსალიმში და ბეით-საფფაში მიკვლეულ წარწერებში დადასტურებულ, სამუელ სახელის მქონე პირთა გაიგივება, რადგან ხსენებულთაგან მეორეში სამუელი ტიტულის გარეშეა მოხსენიებული; ამასთან, მისი მითითებით, ეს სახელი წმინდა მინის არეალში ფართოდ იყო გავრცელებული;

1996 წელს, იერუსალიმის სამხრეთ-აღმოსავლეთ ნაწილში – უმმ-ლეიზუნში დაწყებული გათხრებისას აღმოჩენილი მონასტერი, რომელიც VI-VII საუკუნეებით თარიღდება. გათხრების შედეგად გამოვლენილი სამონასტრო კომპლექსის გაიგივება ვერ ხერხდება, თუმცა კი ცხადია, რომ ეს უნდა ყოფილიყო ნაწილი სასულიერო კერათა რიგისა, რომელიც აკავშირებდა იერუსალიმს, ბეთლემს და წმ. საბა განწმედილის ლავრას.

გათხრების პროცესში გამოვლინდა მომცრო ეკლესია მოზაიკით; თავად ეკლესიის ქვეშ აღმოჩნდა კრიპტა დასაკრძალავებით. გათხრებისას მიკვლეულ მდიდარ მასალაში ყველაზე მნიშვნელოვანია საფლავზე არსებული ასომთავრული წარწერა – *ესე არს სამარხოე იოჰანე ფურტაველ ეპისკოპოსისაჲ ქართველისაჲ ლ.* იანა ჩეხანოვეცი არ მიიჩნევს დამაჯერებლად ამ წარწერის გააზრების დღემდე არსებულ მცდელობას. მისი ვარაუდით, შესაძლოა ფურტავის გაიგივება ბარდავთან – კავკასიის ალბანეთის ერთ-ერთ მნიშვნელოვან საეკლესიო ცენტრთან.<sup>2</sup> წარწევაში მოცემულია ადრექრისტიანულ ხანაში იერუსალიმსა და, საზოგადოდ, წმინდა მინაზე ქართველთა მკვიდრობის მრავალმხრივ საგულისხმო სურათი; იანა ჩეხანოვეცის ვარაუდით, ქართლიდან წარმომავალ იოანეს შესაძლოა თავდაპირველად ეკავა ფურტავი/ბარდავის საყდარი და მხოლოდ ამის შემდეგ გადაინაცვლა მან იერუსალიმში. ეს, ავტორის დაკვირვებით, მოსალოდნელია მომხდარიყო 608-609 წლებში, კავკასიაში საეკლესიო განხეთქილების კვალად. მნიშვნელოვანი და არსებითია ავტორის მითითება, რომლის მიხედვითაც გასული საუკუნის 30-იანი წლებიდან მოყოლებული

<sup>2</sup> საგანგებოდ ამ თემაზე იანა ჩეხანოვეცის მოკლე სტატია არცთუ დიდი ხნის წინ გამოქვეყნდა. იხ. Y. Tchekhanovets, Bishop Iohane from Khirbat Umm Leisun and the Caucasian Albanian Church, *Atiqot*, 83 (2015), 195-197.

ყველაფერი, წმინდა მიწაზე ქართველთა მოღვაწეობასთან დაკავშირებით აღმოჩენილი, არ შეიძლება დაუკავშირდეს მხოლოდ პეტრე იბერს. – ბოლო ათწლეულების აღმოჩენებით ცხადი ხდება, რომ წმინდა მიწაზე ქართველთა მკვიდრობა ბევრად უფრო მასშტაბური და მომცველი უნდა ყოფილიყო. ყოველივე ეს ქმნის წინაპირობას ვარაუდისათვის, რომ იქ, სადაც ქართველთა კვალი დღემდე მხოლოდ ნარატიული პირველწყარობითაა დადასტურებული, აღმოჩნდება ნივთიერი მონუმობაც, სახელდობრ – სამონასტრო ნაგებობები, წარწერები, ხელნაწერები.

სავსებით მართებულია და შემდგომ განსჯას გულისხმობს ავტორის მსჯელობა, რომ ქართველები ქრისტიანულ აღმოსავლეთში არ ისწრაფოდნენ საკუთარი იდენტობის ფორმისეული ხაზგასმისაკენ; ისინი რჩებოდნენ იმჟამინდელი ოიკუმენეს წევრებად და, განსაკუთრებული შემთხვევების გარდა, საგანგებოდ არ უსვამდნენ ხაზს საკუთარ წარმომავლობას. ამის ნაწილია ქართული კერებისთვის ადგილის შერჩევა – ყველა მათგანი განთავსებულ იქნა სამლოცველო გზიდან და სინმინდეებიდან არცთუ ისე შორს. უმეტესობა აიგო იმ ადგილებში, რომლებიც ძველადვე იყო ათვისებული.

იქვეა მსჯელობა არქიტექტურული გეგმარების ტიპოლოგიაზე, აუცილებელ ნაწილებზე: სამონასტრო ეკლესიის ტიპზე, დასაკრძალავებზე, რელიეფურ თუ მოზაიკურ დეკორზე.

ასევე საგულისხმო ჩანს დასკვნა, რომლის მიხედვითაც პალესტინის ქართული სინმინდეები იქმნებოდა V-VII საუკუნეებში – იმ ეპოქაში, როცა თავად საქართველოში ძიებები და ბრწყინვალე მიგნებებია. ამასთან, საკუთრივ პალესტინაში ამ კერების აღმშენებლობა არაფრით გამოირჩეოდა სხვათაგან. ეს თავისებურება, იანა ჩეხანოვეცის აზრით, სხვადასხვაგვარად შეიძლება აიხსნას: ა. შესაძლოა, მონასტრის ნაგებობათა ასაშენებლად ქართველები ადგილობრივ (ავტორის მითითებით – ბერძენ) ოსტატებს ქირაობდნენ. ბ. შესაძლოა, მშენებლობის წესები განიგებოდა იერუსალიმის საეკლესიო მმართველობის წარმომადგენლობის მხრიდან, რაც მხოლოდ შენობათა გარკვეული სახესხვაობების აგებას ითვალისწინებდა, მით უფრო, რომ დიდი ტაძრების მშენებლობა საიმპერატორო კარის განგებით ხორციელდებოდა, მაშინ როცა რიგითი საეკლესიო ნაგებობების შექმნა ადგილობრივ წეს-განგების შესაბამისად ხდებოდა; გ. წმინდა მიწის ქართული კერების სამლოცველო კერების გასწვრივ, იერუსალიმ-ბეთლემის სიახლოვეს იყო განთავსებული; ისინი, ისევე როგორც იქვე არსებული სხვა კერები, ითვალისწინებდნენ მკვიდ-

რი მოსახლეობის სასულიერო ყოფას. შესაბამისად, ამის გამო ყურადღება გამახვილებული იყო ადგილობრივ ქრისტიანთა გემოვნებასა დაწეს-ჩვეულებებზე; დ. დასასრულ, სავსებით შესაძლებელია, რომ ქართველი მოწესეები არც ცდილან, რაიმეგვარად ყოფილიყვნენ გამოყოფილნი სხვა თანამოწესე ეთნოკონფესიური წრეებისგან.

ამის შედეგია განმაზოგადებელი დასკვნა: ქართველ მოწესეთა მიერ დაფუძნებულ კერებში არსებულ ნაგებობათა არქიტექტურული ანალიზი იმაზე მეტყველებს, რომ ყოველივე ადგილობრივი ტრადიციის გათვალისწინებით იქმნებოდა. მონასტრის მიმართება ლანდშაფტთან, მისი გეგმარება, სამონასტრო კომპლექსში, ტაძრის ფორმები, დეკორატიული შემკულობის ხასიათი – ყოველივე ეს წმინდა მიწის სააღმშენებლო პრაქტიკისა და ტრადიციის ფარგლებში რჩებოდა.

მომდევნო, *მეშვიდე* მონაკვეთი, რომელიც წმინდა მიწის მომლოცველობას, მათ შორის ქართველ პილიგრიმებს ეხება, ზოგადი ხასიათისაა, ამასთან, იგი ტექსტობრივად არის დამონმებული წმ. დავით გარეჯელის და წმ. ილარიონ ქართველის „ცხოვრებებიდან“ ამორიდებული, ვრცელი ექსცერპტებით. ამ ფონზე არსებითია იქვე განხილული მასალები იმ არსებითი მნიშვნელობის მქონე ადრეული ხანის ქართული წარწერების შესახებ, რომლებიც 1955-1960 წლებში ნაზარეთში აღმოჩნდა. წარწერები შესრულებულია V საუკუნის 20-იან წლებამდე, რაც, თავის მხრივ, კიდევ ერთხელ ცხადყოფს, რომ ქართველთა მომლოცველობა წმინდა მიწაზე ქრისტიანობის ოფიციალურად მიღების პერიოდიდანვე უნდა დაწყებულიყო.

თავის ბოლო, *მერვე* მონაკვეთში – ქართველი მარტომყოფლები – ყურადღება გამახვილებულია ისტორიული ელემენტაროპოლისის ახლოს, ბიზანტიური ეპოქის ნასახლარში, ხურვატ გურჯინში, აღმოჩენილ სიძველეებზე, კერძოდ წყლის ლაკვაში შემორჩენილ ქართულ წარწერებზე.

ამ არეალში ბოლო დროის არქეოლოგიური კვლევის შედეგად აღმოჩნდა მრავალრიცხოვანი სასოფლო მონასტრები, აგრეთვე სამარტომყოფლოები, ე.წ. სამხოლოოები. მათ შორისაა ორი ლაკვა ჭაში მკვიდრი მოწესეებისათვის. ცისტერნებში შემორჩენილი ქართული ნაკანრი წარწერები პალეოგრაფიულად X-XI საუკუნეებით თარიღდება. ამ მონაცემთა გაცნობისას უნებლიეთ ჩნდება ასოციაცია ქრისტიანული აღმოსავლეთის სამონასტრო მოძრაობის ადრეული ეტაპის ტრადიციასთან, რომლის ყველაზე დამახასიათებელი მაგალითები სირიის ანაქორეტთა სამყოფლებითაა ცნობილი; ნიშნულია, რომ ასკეტური მოწესეობის ეს პრაქტიკა თანადროულადვე იყო დამკვიდრებული საქართველოში

ნარკვევი წმინდა მიწის ქართული სიძველეების შესახებ

– ასურელ მამებთან დაკავშირებული ძეგლები, სახელდობრ წმ. შიო მღვიმელის მოღვაწეობა და მისი საბოლოო სამყოფელი,<sup>3</sup> აგრეთვე გარეჯის უდაბნოს ბერთა მთის ადრეული ხანის მცირე გამოქვაბულ კომპლექსში არსებული სამარტომყოფლო ჭები სურათს კიდევ უფრო მომცველად წარმოაჩენს.<sup>4</sup> ხურვატ ბურჯინში მიკვლეული სამყოფლები კიდევ ერთი მოწმობაა იმისა, რომ ასკეტური მოღვაწეების ადრეული წესი წმინდა მიწაზე მკვიდრი მონესეების მიერ მოგვიანებითაც იქნა შენარჩუნებული; არანაკლებ მნიშვნელოვანია ის გარემოება, რომ იგი, სამონასტრო ცხოვრების სხვა წესთან ერთად, პალესტინაში მოღვაწე ქართველი ბერ-მონაზვნების მიერაც იყო გაზიარებული, თანაც X-XI საუკუნეებში, იერუსალიმსა და მის შემოგარენში არსებული არაერთი საერთო საცხოვრებელი (კინოვიალური ტიპის) სამონასტრო კერის გვერდით, მათ თანადროულად. ავტორი ლაკვებში მიკვლეულ წარწერათაგან ერთ-ერთში მოხსენებულ მორჩაის უკავშირებს იშხნის კათედრალის ხუროთმოძღვრის – ივანე მორჩაძეს და ვარაუდობს, რომ წმინდა მიწაზე მოღვაწე ქართველი ანაქორეტი შესაძლოა, 1032 წელს საკათედრო ტაძრის განმასახლებლის მამა ყოფილიყო. ამგვარი მოსაზრება, ცხადია, ვარაუდის ფარგლებს ვერ გასცდება და მისი შემდგომი დასაბუთება დამატებით კვლევას გულისხმობს.

წიგნის **მეორე თავი** – *ქართული ეკლესია წმინდა მიწაზე* – ქრონოლოგიური რიგითაა აგებული, ამასთან თხრობა წიაღსვლებითაა დატვირთული.

*პირველი ნაკვეთი* ადრეულ მონასტიციზმს ეხება. არაფერია უჩვეულო იმაში, რომ აქ, პირველ ყოვლისა, ხაზგასმულია ღვანლი პეტრე იბერისა (421-491), სწორუპოვარი მონესისა და სასწაულმოქმედისა, წმინდა მიწაზე მრავალი სასულიერო კერის დამფუძნებლისა. იანა ჩეხანოვეცს არ გამოორჩენია არც ერთი მხარე პეტრე იბერის მოღვაწეობისა – მისი მოსაგრეობიდან დაწყებული, საღმრთისმეტყველო მოღვაწეობით დასრულებული, რაც ცალკეულ მკვლევრებთან ფსევდო დიონისე არ-

---

<sup>3</sup> Г. Чубинашвили, Шиомгвимская Лавра, მისივე წიგნში: *Вопросы истории искусства. Исследования и Заметки* (Тбилиси, 1971), 51-80; შდრ.: *ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები*, I (თბილისი, 1963), 226-228; III (თბილისი, 1971), 107-170.

<sup>4</sup> ზ. სხირტლაძე, ბერთა მთის ქვაბებში, *კავკასიის მაცნე*, 10 (2004), 115-122.

ეოპაგელს უკავშირდება. ავტორი ეხება ღირსი მამის აღმსარებლობასაც, რაც, მოტიანილი მსჯელობიდან გამომდინარე, კვლავ გასარკვევი უნდა იყოს.

ავტორი ფართოდ, წყაროების ცოდნით განიხილავს უშუალოდ პეტრე იბერის ღვანლით დაფუძნებულ სამონესეო კერებს, აგრეთვე მის კვალად აღორძინებულ ქართულ სამონასტრო მოძრაობას წმიდა მინაზე, რასაც, წმ. საბა განწმედილის ლავრიდან მოყოლებული, გაედევნება თვალი.

მეორე ნაკვეთი, არაბობის პერიოდს რომ მოიცავს, მოკლეა, ამასთან, კონცეპტუალური ხასიათისა. მითითებულია, რომ არაბობის ადრეული პერიოდის ქართული მონესეობის სურათი წმიდა მინაზე ძნელი აღსადგენია. ცხადი ისაა, რომ სამონასტრო ცხოვრებისა და, შესაბამისად, სააღმშენებლო, სამწერლო-შემოქმედებითი მოღვაწეობის მასშტაბები იმხანად საგრძნობლად უნდა დამცრობილიყო – ფაქტობრივად, იგი მთლიანად შენელდა და დაემცრო. წმინდა მინაზე იმჟამად განვითარებული მოვლენები, სახელდობრ, სპარსელების შემოსევა (614 წ.), არაბთა დაპყრობები (638 წ.), მიწისძვრები, ცენტრალური ხელისუფლების მოშლა, იმავდროულად კი მაჰმადიანური მმართველობის ზეწოლა და, ამის შესაბამისად, მოსახლეობის ისლამიზაცია, განაპირობებდა სასულიერო კერების დაცლას, გაპარტახებას და გაუდაბურებას. ამის გამო იმხანად პალესტინის სულ რამდენიმე ქრისტიანულ კერაში იყო შენარჩუნებული სამონესეო ცხოვრება (წმ. საბა განწმედილის ლავრა, წმ. ხარიტონის ლავრა, მდ. იორდანეს ველის მონასტრები). ავტორის დამსახურებაა იმ დროის საინტერესო დოკუმენტებზე ყურადღების გამახვილება: ესაა 808 წლის საბუთი – „ეკლესიათა ნუსხა“ (*Commemoratum de Casis Dei*), სადაც დასახელებულია სავანეები და იქ მკვიდრი ბერების რაოდენობა. მრავალმხრივ ნიშნულია, რომ ამ ნუსხაში ჩანან ქართველი ბერებიც: ზეთისხილის მთაზე – ოთხი, ხოლო გეთსიმანიის ბალთან – ერთი. აქედანაა ავტორის მიერ ვარაუდის სახით გამოთქმული დასკვნაც: როგორც ჩანს, აბასიანთა მმართველობის დასაწყისისათვის ქართული სამონესეო კერები პალესტინაში იცლება და მისი მკვიდრნი სინას მიაშურებენ. ეს დაკვირვება არაა საფუძველს მოკლებული, თუმცა კი მხოლოდ დასახელებული წყაროს მიხედვით წმინდა მინის მონასტრებში მოღვაწე სასულიერო პირთა – მათ შორის ქართველთა – რაოდენობის შესახებ მსჯელობა ვერ იქნებოდა ამომწურავი და სრული სახისა; ამ მხრივ, სხვა რომ არაფერი, თუნდაც ხელნაწერთა ანდერძ-მინაწერების გათვალისწინება გარკვეულწილად მაინც შეავსებდა სურათს.

ნარკვევი წმინდა მიწის ქართული სიძველეების შესახებ

ფაქტობრივად, თხრობის გაგრძელებად აღიქმება შემდგომი *მესამე ნაკვეთი*, სადაც მოტანილი და განხილულია მონაცემები არაბობის პერიოდის ადრეული ქართული კერების შესახებ. ეს მართებულიცაა – ამ დროის სურათის აღსადგენად ერთადერთი ან ერთ-ერთი ძირითადი და არსებითი წყარო ხელნაწერები და მათი მინაწერებია. მათ შორის გამოჩეულია სინას მთის წმ. ეკატერინეს მონასტრის ხელნაწერთა კოლექცია, 500 ერთეულით, შვიდ ენაზე, რომელშიც დღეისთვის (სავსებით მოსალოდნელია, რომ ეს რიცხვი გაიზარდოს) 230 ქართული ხელნაწერია, ძირითადად IX-X საუკუნეებისა. ასევე არსებითი მნიშვნელობისაა იერუსალიმის ბერძნული მართლმადიდებლური საპატრიარქოს წიგნსაცავის ხელნაწერთა კოლექცია – 2400 ერთეული, რომელთა რიცხვში 160 ქართული ხელნაწერია – მათგან უადრესნი XI საუკუნით თარიღდება. წმინდა მიწაზე გადაწვადი ხელნაწერები ასევე ინახება საქართველოში (თბილისი – ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი; ქუთაისი – ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მუზეუმი; მესტია – სვანეთის ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მუზეუმი), რუსეთში (სანკტ-პეტერბურგის საჯარო ბიბლიოთეკა), ინგლისში (ბრიტანეთის ბიბლიოთეკა), აგრეთვე ევროპისა და შერეობული შტატების კერძო კოლექციებში.

წმინდა მიწის ქართულ კულტურულ მემკვიდრეობაზე საუბრისას, შეუძლებელია გვერდი აუარო იმ სამწერლობო საქმიანობას, რომელიც იქაურ სამონასტრო კერებში მიმდინარეობდა და ქართული სასულიერო კულტურის ერთ-ერთი თავწყარო იყო. ამ მხრივ იანა ჩეხანოვეცის მიერ პალესტინაში და სინაზე მკვიდრ ქართველ მოწესე მნიგნობართა სამწერლობო მოღვაწეობა განმაზოგადებელი თვალთახედვითაა დახასიათებული – საუბარია პროცესის მასშტაბურობასა და მიზანდასახულობაზე, რომელიც მოიცავდა სხვადასხვა ასპექტს – საკუთრივ საქართველოს სასულიერო კერებს, აგრეთვე სამონასტრო გაერთიანებებს ქვეყნის ფარგლებს გარეთ. წარმოჩენილია ფართო სურათი, რაც საკვლევი თემისადმი ავტორის დამოკიდებულების მრავლისმომცველი მიმართების კიდევ ერთი მოწმობაა, ამასთან მინიშნება მისი, როგორც მკვლევრის ბუნებასა და თვალთახედვაზე.

ძველი ქართული ხელნაწერების კვლევა ცხადყოფს ასწლეულების განმავლობაში წმიდა მიწაზე მიმდინარე აქტიურ სამწერლობო შემოქმედებას და ცალკეული სკოლების არსებობასაც. ამასთან დაკავშირებით საგანგებო ყურადღება ეთმობა წმ. საბას ლავრის ისტორიის ადრეული პერიოდის (VIII-IX სს.) რეალობას.



ავტორი მოკლედ მიმოიხილავს წმინდა საბას ლავრის სალიტურატურო კერის მემკვიდრეობას და მის მიმართებას სინას მთის კერებთან. იგი მოკლედ ჩერდება წმინდა საბას ლავრაში შექმნილ ორიგინალურ თხზულებებზე და იქ გადანუსხულ ხელნაწერებზე – დასახელებულია სინური მრავალთავი (864 წ.), რომელიც სინას მთის ძმობას გაეგზავნა; ეხება იქ ქართულად თარგმნილ და გადანუსხულ თხზულებებს და მათ შემქმნელ მწიგნობრებს, მათ შორის იოანე ზოსიმეს, რომელიც თავდაპირველად, 845-869 წლებში, პალესტინაში, წმ. საბას ლავრაში მოღვაწეობდა, მოგვიანებით კი სინაზე და იქ შექმნა საეკლესიო კალენდარი, აგრეთვე გამორჩეულად ცნობილი „ქება და დიდება ქართულისა ენისაჲ“. ამ ნაკვეთში სახალისოადაა წარმოდგენილი ისტორია და სურათი იმისა, თუ როგორ გადაინაცვლა ხელნაწერებმა პალესტინიდან სინაზე, სადაც ქართულმა ძმობამ დაიწყო აქტიური მოღვაწეობა; ყურადღება გამახვილებულია სინაზე, წმ. ეკატერინეს მონასტერში ქართული ძმობის განსაკუთრებით გაძლიერებასა და აღმშენებლობითი საქმიანობის გაშლაზე; მოცემულია განზოგადებული სურათი სამწერლობო მოღვაწეობისა და მიზანდასახულობისა, რასაც პალესტინისა და სინას ქართული ძმობები ისახავდნენ მიზნად საქართველოში ქრისტიანობის განსამტკიცებლად; მოხმობილია ახალი მონაცემები – ასურელ მამათა ცხოვრებიდან, „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ ახალი ნუსხებიდან და ა. შ.; ხაზგასმულია ამ კერების მნიშვნელობა საკუთრივ საქართველოში სასულიერო ცხოვრების განვითარებაში.

სურათის სისრულისთვის ისიცაა გასათვალისწინებელი, რომ წმინდა მინით დაკავშირებულ ხელნაწერთა შორის ახალ სინურ კოლექციაში აღმოჩნდა X-XI საუკუნეების განმავლობაში ხარიტონის ლავრაში და გოლგოთის ქართულ მონასტერში შექმნილი ნუსხებიც.

მეოთხე ნაკვეთი რამდენადმე უჩვეულო სათაურით – ახალი დრო (რაც მკითხველს ბოლო საუკუნის რეალობისადმი განაწყობს) – ეხება ქართველ მეფეთა ზრუნვას ქრისტიანული სამყაროს სინმინდებზე, მათ შორის – წმინდა მინის ქართულ სიძველეებზე. ეს მოკლე ნაკვეთი ეძღვნება საქართველოს სამეფოს X-XI საუკუნის რეალობას, იმ პირობებს, როდესაც ეკლესია და სახელმწიფო თანაზიარნი იყვნენ და ერთიან მიზანს ესწრაფოდნენ; ხაზი ესმევა ბაგრატიონთა სამეფო სახლს, მისი ბიბლიური წარმომავლობის შესახებ იმ დროიდან დამკვიდრებულ-გავრცელებული გადმოცემით, აგრეთვე კონკრეტულ მოვლენებს – საქართველოს მეფეთა – გიორგი I-ის (1014-1027) და ბაგრატ IV-ის (1027-1072), აგრეთვე მისი დედის, შემონაზვნებული მარიამის, მონაწილეობას ხალიფა ალ-ხაკიმის მიერ 1010 წელს უფლის საფლავის დაქცეული ტაძრის აღდგენაში და წმ.

გიორგი მთაწმინდელის ღვანლს იერუსალიმში სამეფო შეწირულობათა ჩატანაში; მოცემულია განმაზოგადებელი სურათი ქვეყნის საერო და სასულიერო წარმომადგენელთა მიზანმიმართული ქმედებებისა წმინდა მიწის ქართული საეკლესიო კერების გაძლიერების გზაზე.

ყოველივე ამასთან დაკავშირებით საგულისხმო ჩანს ავტორის დაკვირვება: წმინდა ადგილებში სამონესეო ცხოვრების ადრეულ ეტაპზე ღმრთისმოყვარეობითი ლოცვა და ზრუნვა უცხოეთის ქრისტიანულ სინდინდეებისთვის აღბეჭდილი იყო უფრო პირადულით, ვიდრე სახელმწიფოებრივით. სამონასტრო აღმშენებლობა პალესტინაში და სინაზე ნაკლებად იყო დამოკიდებული ქვეყნის მდგომარეობაზე; ქართული ძმობა იზიარებდა წმინდა მიწის ქრისტიანთა ბედს. შემდგომში, ეროვნული ფაქტორის გაძლიერების კვალად, ქრისტიანული აღმოსავლეთის კერების მდგომარეობა საკუთარ მეტროპოლიათა იმჟამინდელ პირობებზე იყო დამოკიდებული. ამ მხრივ გამონაკლისი არ ყოფილა საქართველოც – თუკი ძლიერი იყო ქართული სახელმწიფო, ძლიერი იყო წმინდა მიწისა და საქრისტიანოს სხვა რეგიონების ქართული სამონასტრო გაერთიანებებიც. ერთიანი სამეფოს მმართველები, სხვა სახელმწიფოთა დარად, გამორჩეულად ზრუნავდნენ წმინდა მიწაზე მკვიდრ საკუთარ მონესეებზე, მით უფრო, რომ, გადმოცემით, ქვეყნის უზენაესი ხელისუფლება ბიბლიური მეფე დავითის შტოდან იყო.

*მეხუთე ნაკვეთში* ლაკონიურადაა მოცემული სურათი, რომელიც ჯვაროსანთა ლაშქრობებს ეხება და XII-XIII საუკუნეებს მოიცავს – წარმოდგენილია სურათი იმ დრამატული მოვლენებისა, რომელიც იმხანად ვითარდებოდა ევროპასა და აღმოსავლეთში და საქართველოს სამეფოს მიმართება ამ პროცესებთან; ხაზი ესმევა იმას, რომ იერუსალიმის ლათინი მმართველები მართალია, არ წყალობდნენ მართმადიდებელ მონესეებს, თუმცა, იმავდროულად, არ სურდათ ურთიერთობის გართულება ისეთ ძლიერ პოტენციურ მოკავშირესთან, როგორც იმჟამინდელი საქართველოს სამეფო იყო. მართლაც, წმინდა მიწაზე ლათინთა მფლობელობის ხანა ემთხვევა საქართველოს პოლიტიკური ძლიერებისა და კულტურული აღმავლობის ხანას. ეს იყო წმინდა მიწის ქართული კოლონიის მშვიდობისა და ნაყოფიერი სამონესეო ცხოვრების პერიოდიც. წიგნის ამ მონაკვეთში წარმოჩენილია პალესტინის ქართული სასულიერო კერების, მათ შორის, პირველ ყოვლისა, იერუსალიმის წმინდა ჯვრის მონასტრის როლი – იგი იმხანად მომლოცველთა ტრადიციული ადგილი ხდებოდა. იგივე ეხება უფლის საფლავთან არსებულ ქართულ მონასტრებს თა-

ვისი სკრიპტორიუმებით<sup>5</sup> – ადამის სამლოცველოს, დედათა მონასტერს, აგრეთვე იერუსალიმის ახლოს მდებარე წმ. საბა განმწმედელის ლავრას, წმ. გერასიმე იორდანელის, წმ. იოანე ოქროპირის მონასტრებს. წიგნში მოკლედ, ამასთანავე შთაბეჭდავადაა დახასიათებული იმხანად ქრისტიანულ დასავლეთში საქართველოსა და ქართველებისადმი დამოკიდებულება, გარკვეულწილად, შემოსილი ლეგენდარული საბურველით, რაც, თავის მხრივ, გარკვეული წანამძღვრების გარეშე ვერ შეიქმნებოდა.

არსებითია ის გარემოება, რომ წმინდა მინისა და საზოგადოდ ქრისტიანული აღმოსავლეთის ქართული სასულიერო კერების თანადგომას თანაგვარად იზიარებდა ეკლესიაც და სახელმწიფოც – ამის მაგალითია თუნდაც ავტორის მიერ მინიშნებული ვითარება წმ. ჯვრის მონასტრის სავარგულებთან დაკავშირებით, სახელდობრ მისი ნაწილის კონფისკაცია იერუსალიმის მეფე ბოლდუინ IV-ის (1174-1185) მიერ და გამოსყიდვა საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქ ნიკოლოზ I-ის (გულაბერიძის) მიერ XII საუკუნის 70-80-იან წლებში.

წმინდა მინიდან ჯვაროსნების განდევნის და კვლავ მაჰმადიანური მმართველობის დამყარების კვალად, თამარის ზეობაში ფართოვდება კავშირები საქართველოს სახელმწიფოსა და მაჰმადიან მმართველებს შორის, რასაც, ავტორის აზრით, უნდა მოჰყოლოდა პრივილეგიების დაწესება ქართველთათვის. ეს ვითარება ასწლეთულების მანძილზე იქნა შენარჩუნებული.

XII-XIII საუკუნეებისათვის პალესტინის ქართულ სამონასტრო ცენტრებზე მსჯელობისას ავტორი, ცხადია, გვერდს ვერ აუვლიდა წმინდა მინაზე შოთა რუსთაველის მოღვაწეობის საკითხს – მოტანილია გადმოცემა იერუსალიმში მისი მკვიდრობის თაობაზე, აგრეთვე მისი ფრესკა წმ. ჯვრის მონასტერში, რომელიც ნარკვევში ზოგადად XVII საუკუნითაა დათარიღებული, თანხმლები ფოტოს განმარტებით წარწერაში კი მისი შესრულების თარიღად 1643 წელია მითითებული.<sup>6</sup>

<sup>5</sup> უფლის საფლავთან არსებული სამლოცველოს ქართველებისადმი კუთვნილების თაობაზე არსებულ დამატებით მონმობას ეხება იანა ჩეხანოვეცის და ანდრეი ბელიაევის ნარკვევი, რომელიც მცირე ხნის წინ გამოქვეყნდა (*Известие о грузинском владении в храме Гроба Господня и «каменный путеводитель» собора Воскресения Христова Ново-Иерусалимского монастыря, Византийский Временник, 74 (2015), 179-196.*

<sup>6</sup> ფრესკის შექმნის სავარაუდო პერიოდთან დაკავშირებით არაერთი მო-

დამაფიქრებელია და შემდგომი კვლევის საწინდარია ავტორის მინიშნება – საქართველოს სამეფო-სამთავროთა განმგებლების მისწრაფება აღმოსავლეთის მაჰმადიან მმართველებთან პოლიტიკური კავშირების დამყარებისას წმინდა მიწაზე ქრისტიანული მმართველობის დასაბრუნებლად. ამ მხრივ ნიშნულია XIII საუკუნის პირველი ათწლეულის მიწურულს ჯვაროსნების მიერ დამიეტას აღება და ამით თაობაზე გავრცელებული ცნობა, რომლის თანახმადაც ახალგაზრდა გიორგი IV მზად იყო ლათინთა დასახმარებლად. ამ გარემოებით აღტაცებულმა ჯვაროსნებმა ისიც უწყოდნენ, რომ ჭაბუკ მეფეს მიჰქონდა ნეშტი დედისა, მისი ანდერძისამებრ, რომ დაეკრძალა უფლის საფლავთან. თუმცაღა, სამხედრო ლაშქრობა არ განხორციელდა ახალგაზრდა მეფის გარდაცვალების გამო. მცდელობა დასავლეთთან კავშირურთიერთობების გააქტიურებისა შემდგომშიც გაგრძელდა – დედოფალ რუსუდანის მიმონწერა რომის პაპ ჰონორიუსთან ამ მხრივ უთუოდ საგულისხმოა, თუმცა ისიც ცხადია, რომ მაჰმადიანების წინააღმდეგ საბრძოლველად ძალისხმევის გაერთიანებისკენ ურთიერთმონოდება შედეგების გარეშე დასრულდა, მით უფრო, რომ შემდეგი წლების ტრაგიკულმა მოვლენებმა არსებითად შეცვალა ვითარება – საქართველო მონღოლთა მიერ იქნა დაპყრობილი. იმ მრავალი საგულისხმოს ფარგლებში, რაც ამასთან დაკავშირებით შეიძლება თქმულიყო, ავტორი ყურადღებას ამახვილებს მონაცემებზე (თუმცა არ აკონკრეტებს, რომლებზე), რომელთა მიხედვითაც ქართველები მონაწილეობდნენ მონღოლთა ლაშქრობებში იმხანად თანდათანობით სულ უფრო მზარდი ძალის მქონე მამლუქი სულთნების წინააღმდეგ. იგი იმასაც ვარაუდობს, რომ შესაძლოა, ქართველები მონაწილეობდნენ მონღოლთა იმ ლაშქრობაში, რომლის დროსაც, 1260 და 1300 წლებში, იერუსალიმი გაიძარცვა. ყოველივე ეს ვარაუდის ფარგლებს ვერ გასცდება. იერუსალიმის წმ. ჯვრის მონასტრის ერთ-ერთი ქართული ხელნაწერის შემკაზმავის, გერმანოს ეზდაველისძის კოლოფონი კი, რომელშიც 1260 წელს მონღოლთა მიერ სათნოების კარიბჭის დაქცევისა და კედლის აგების თაობაზე საუბარი, მრავალმხრივ ფასეული ჩანს იერუსალიმის ისტორიისთვის.

---

საზრება ყოფილა გამოთქმული. ამასთან დაკავშირებით იხ.: M. Didebulidze, M. Janjalia, Wall Paintings of the Holy Cross Monastery in Jerusalem, in: T. Mgaloblishvili ed., *Georgians in the Holy Land. The Rediscovery of a Long-Lost Christian Legacy [Iberica Caucasia: 2]* (London, 2008), 49 და შემდ.

*მეექვსე ნაკვეთის* სათაური – ქართული საძმოს აყვავება – ერთი შეხედვით რამდენადმე უჩვეულოდაც კი ჩანს, რადგან საისტორიო ტრადიცია ამ მოვლენას უფრო ადრეულ პერიოდს უკავშირებს. მოვლენები, რომლებსაც ავტორი ამ ნაკვეთში განიხილავს, სახელდობრ XV-XVI საუკუნეების რეალობა, უწინდელისაგან რამდენადმე განსხვავდებოდა – ეს იყო წმინდა მიწაზე ქართული სასულიერო კერების ხელახლა განმტკიცების მცდელობა. ავტორს მოაქვს საინტერესო დოკუმენტი იმის თაობაზე, თუ როგორ ცდილობდნენ ქართველი მეფეები, აღმოსავლეთის მაჰმადიან მმართველებთან კარგი ურთიერთობის წყალობით, შეენარჩუნებინათ წმინდა მიწის მონასტრები მართლმადიდებლებისთვის. ამას განაპირობებდა ქართველ მმართველთა კარგი ურთიერთობა მამლუქ მმართველებთან, რომელთა ნაწილიც კავკასიური ან სულაც ქართული წარმომავლობისა იყო.

იანა ჩეხანოვეცის დამსახურებაა ყურადღების გამახვილება მრავალრიცხოვან მოწმობებზე, მათ შორის – სხვადასხვა ქვეყნის პილიგრიმთა მიერ დანატოვარ მასალებზე, რომელთა მიხედვითაც სხვადასხვა დროს – XV საუკუნიდან XVI საუკუნის შუა ხანებამდე – უფლის საფლავის კომპლექსის ცალკეული მონაკვეთებისა და წმ. ჯვრის მონასტრის გარდა, ქართველებს ეკუთვნოდა თხუთმეტი სასულიერო კერა: *წმ. იოანე ღვთისმეტყველის მონასტერი* (ამჟამად – მაცხოვრის ფრანცისკანული მონასტერი ქრისტიანულ კვარტალში); *მცირე პრეტორია ჰეროდეს სასახლის ადგილზე* (ამჟამად – წმინდა ნიკოდიმეს ბერძნული მართლმადიდებლური მონასტერი მაჰმადიანურ კვარტალში); *დეეთუბნის მონასტერი* (ამჟამად – წმ. გრიგოლ განმანათლებლის მონასტერი გერმანულ ნაწილში, ძველი ქალაქის სამხრეთით); *წმ. ელიას მონასტერი* (ამჟამად ბერძნული მართლმადიდებლური მონასტერი იერუსალიმიდან ბეთლემის გზაზე); *წმ. სვიმეონ ღმთისმომრქმელის მონასტერი* (ამჟამად ბერძნული მართლმადიდებლური მონასტერი ძველი ქალაქის სამხრეთით, კატამონში); *წმ. მთავარანგელოზთა მონასტერი მღვდელმთავარ ანას სახლის ადგილზე* (ამჟამად – წმ. მთავარანგელოზთა მონასტერი სომხურ კვარტალში); *წმ. იაკობის მონასტერი უფლის საფლავის ეზოში*; *წმ. თეკლას მონასტერი* (ამჟამად – ბერძნული საპატრიარქოს ტერიტორიაზე); *წმ. გიორგის მონასტერი* (ამჟამად ბერძნული მართლმადიდებლური მონასტერი ებრაელების კვარტალში); *წმ. დემეტრეს მონასტერი* (ამჟამად – იმავე სახელობის სკოლის ტერიტორიაზე); *წმ. იოანე ნათლისმცემლის მონასტერი*; *წმ. ბასილი დიდის მონასტერი*; *წმ. ეკატერინეს მონასტერი*;

ნარკვევი წმინდა მიწის ქართული სიძველეების შესახებ

*წმ. თეოდორეს მონასტერი; წმ. ნიკოლოზის მონასტერი* (ბოლო ექვსი – ამჟამად ქრისტიანულ კვარტალში მდებარე ბერძნული მონასტრებია).

ავტორი ხაზს უსვამს, რომ ამ კერათაგან ზოგი ქართველი მეფეების მიერ იქნა დაფუძნებული: წმ. იოანე ღმრთისმეტყველისა, წმ. ნიკოლოზისა, წმ. გიორგისა, წმ. ეკატერინესი, წმ. სვიმეონ ღმრთისმომრქმელისა; ზოგი თავდაპირველად საბერძნეთის ეკლესიას ეკუთვნოდა და XV საუკუნიდან გადავიდა ქართველთა ხელში (მცირე პრეტორია, წმ. ილიის და წმ. იაკობის მონასტრები). საგულისხმოა, რომ ბოლო შვიდი მონასტერი ძალიან მცირეა და, მოწესეთა არარსებობის გამო, იქ ახლა ქრისტიანი ოჯახები მკვიდრობენ. ქართველების კვალი ამ მცირე მონასტრებში თითქმის მთლიანად წარხოცილა XIX-XX საუკუნეების გადაკეთების გამო. გამონაკლისია წმ. ნიკოლოზის მონასტერი, რომლის ქვებზეც, სხვა სამლოცველო წარწერებთან ერთად, გხვდება ქართულიც.

ამასვე უნდა დაემატოს სხვა მოწმობებიც: ქართველების კუთვნილი საკურთხეველი ბეთლემის უფლის შობის ტაძარში (ამის გათვალისწინებით უჩვეულოდ არ ჩანს იქ მრავალი ქართული სამლოცველო წარწერის არსებობა), აგრეთვე გეთსიმანიის ღმრთისმშობლის საფლავის ტაძარში. ავტორს არ გამოორჩენია სხვა მონაცემებიც – ქართული პილიგრიმული წარწერები უფლის საფლავის კომპლექსის შესასვლელის სვეტებზე, წმ. ელენეს სამლოცველოში ჩასასვლელის კედლებზე, უფლის საფლავის საგანძურში არსებული მრავალრიცხოვანი შეწირულობები ქართველი მეფე-მთავრებისგან.

ყოველივე ამას უკავშირდება დრამატული ვითარება სინმიდეებისა და საქონელებისთვის გამუდმებული ბრძოლისა, რაც დიდად იყო დამოკიდებული პალესტინის იმჟამინდელი მმართველების განზრახულობებსა და განკარგულებებზე, რაც დროდადრო, სხვადასხვა გარემოების გამო, იცვლებოდა – ამაში, ავტორის მითითებით, უნებურად იყვნენ ჩართულები ქართველებიც, რომლებიც დაჟინებით ცდილობდნენ არსებული მემკვიდრეობის შენარჩუნებას. სწორედ ამის ნაწილია XIV საუკუნიდან თავჩენილი მცდელობა ქართველებისა (რომლებიც სარგებლობდნენ მამლუქი მმართველების კეთილი დამოკიდებულებით), დაემყარებინათ სრული მფლობელობა გოლგოთაზე; თავის მხრივ ეს იქიდანაც გამომდინარეობდა, რომ გოლგოთის მონასტერი თავისი ცნობილი სკრიპტორიუმით უკვე XI საუკუნიდან არსებობდა და წმ. ჯვრის მონასტრის წინამძღვარს ემორჩილებოდა. დიდი მცდელობების და ძალისხმევის შედეგად, რომელშიც მოპირისპირე მხარე სომხური ეკლესია იყო, გოლგოთა ქა-

რთველებს დაუნარჩუნდა XVII საუკუნის შუა ხანებამდე. ამ მხრივ საგულსხმოა სხვა მასალებთან ერთად ავტორის მიერ მოტანილი იმჟამინდელი რუსული წყაროები, რომლებიც სწორედ გოლგოთის ქართველთა ხელში არსებობას ადასტურებს.

*მეშვიდე ნაკვეთი* დღეისთვის შედარებით ნაკლებ ცნობილ და მწირად დოკუმენტირებულ ასპექტს ეხება, კერძოდ – საქონებლის მოვლა-პატრონობის მიზნით საქართველოს სამეფოდან წმინდა მინაზე გადასახლებულ საეკლესიო ყმებს, რომელთაც წმინდა მინაზე ქართველთა საკუთრების დაცვა და მისი მოვლა-პატრონობა ევალებოდათ. ეს დღემდე ნაკლებად შესწავლილი საკითხია და იმედია, მომავალში არაერთი საინტერესო დაკვირვებისა და დასკვნის საწინდარი გახდება. ამ მხრივ არსებული მასალა მწირია; გადმოცემა პროცესის საკითხებს მეფე ვახტანგ გორგასალს უკავშირებს, თუმცა ავტორი ამას განიხილავს XIV-XVI საუკუნეებთან – მისი სახელდებით, წმინდა მინაზე ქართული სამონასტრო მოძრაობის აყვავების პერიოდიდან – მიმართებით. ავტორი მიუთითებს, რომ ქართველთა შთამომავლების არსებობა ცნობილია იერუსალიმის ახლოს მდებარე ორ სოფელში – მალხასა და კატამონში, წმ. ჯვრის მონასტრის შემოგარენში. ამასთან დაკავშირებით მას მოჰყავს ალექსანდრე ცაგარელის ცნობა მალხას მცხოვრებთა შესახებ. ამ მხრივ კიდევ უფრო მნიშვნელოვანია XIX საუკუნის მიწურულს შარლ კლერმონ-განნოს მიერ გამოქვეყნებული მონაცემები იმის თაობაზე, რომ მალხაში შემონახული იყო ნანგრევები ძველი ეკლესიისა, რომელსაც ადგილობრივი მაჰმადიანი მკვიდრნი გამორჩეული პატივით ეპყრობოდნენ. ორივე სოფლის მოსახლეობა XX საუკუნის შუა ხანებში, ისრაელ-პალესტინას შორის მიმდინარე საომარი მოქმედებების გამო, ბეთლემის მიდამოებში გადასახლდა. იქიდან გასული ტრადიციები ათწლეულების მანძილზე მიგრანტ მოსახლეობაში თანდათანობით დაიკარგა. თუმცა, საქართველოსთან კავშირის ბევრად უფრო მომცველი მონაბობაა საქართველოში იერუსალიმის წმ. ჯვრის მონასტრის მეტოქიონების არსებობა – ბოლო დროს კვლევებმა ამ მხრივ არსებითი მნიშვნელობის მონაცემები წარმოაჩინა.<sup>7</sup>

*მერვე ნაკვეთი*, ოსმალთა მმართველობის პერიოდს და საქართველოს საეკლესიო მმართველობის მიტაცებას რომ ეხება, მოიცავს იმ დრამატულ პერიოდს, როდესაც წმინდა მინის კერები ქვეყნის ბედის

<sup>7</sup> ნ. ხუციშვილი, *იერუსალიმის ჯვრის მონასტრის მინათმფლობელობა საქართველოში* (თბილისი, 2007).

ნარკვევი წმინდა მინის ქართული სიძველეების შესახებ

თანაზიარი შეიქმნა: 1453 წელს – კონსტანტინეპოლის დაცემა და ქვეყნის სრული იზოლირება გარე სამყაროსგან; 1555 წელს – დაშლილ-დან-ანილებული ქვეყნის გაყოფა გავლენისა და მმართველობის ორ ნაწილად ირანსა და ოსმალეთს შორის. ყოველივე ამის თანმდევი შეიქმნა დიდი შეჭირვება, რომელიც შეუძლებელია არ ასახულიყო საზღვარგარეთის ქართული სასულიერო კერების არსებობაზეც.

ავტორი აანალიზებს ვითარებას და ასახელებს მიზეზებს, რის გამოც თანდათანობით დაიკარგა წმინდა მინაზე ქართული მკვიდრობისა და მოღვაწეობის მრავალასწლოვანი კერები: XVI საუკუნის მესამე დეკადიდან მოყოლებული, ოსმალთა ბატონობის პირობებში, პალესტინელი ქრისტიანებისთვის ვითარების დამძიმება; თურქი მფლობელების პრიორიტეტული მიმართება ბერძნებისადმი და ამის შედეგები – XVII საუკუნის დასაწყისისთვის სულთან ახმედ I-ის ფირმანით ბერძნული ეკლესიის ხელში აღმოჩნდა ოცდასამი მონასტერი: მათ შორის ნუსხაში ქართულად დასახელებულია ექვსი: წმ. ჯვრისა, ვაშლოვანისა – სომხურ კვარტალში, წმ. იაკობისა – უფლის საფლავის კომპლექსის ეზოში, წმ. წინასწარმეტყველ ილიასი – იერუსალიმიდან ბეთლემისკენ მიმავალ გზაზე, წმ. ნიკოლოზისა, წმ. დიმიტრისა – ქრისტიანულ კვარტალში. არსებითია ავტორის სხვა მინიშნება იმაზე, რომ ამ ნუსხაში ბერძნულადაა დასახელებული სამი ქართული მონასტერი: წმ. გიორგის – ებრაულ კვარტალში, წმ. ეკატერინესი, წმ. თეოდორესი – ქრისტიანულ კვარტალში. სურათის სისრულისთვის ავტორი ყურადღებას ამახვილებს ყველა ასპექტზე იმ მცდელობებისა, რომელიც ქართველთათვის, საბოლოოდ, მაინც სინმინდეების დაკარგვით დასრულდა.

სამწუხაროა, მაგრამ ფაქტია, რომ იმხანად საქართველოს არ გააჩნდა სათანადო შესაძლებლობები – როგორც საერთაშორისო ვითარება, ისე ეკონომიკური პირობები, აგრეთვე შესაბამისი პოლიტიკური ნება, რათა უცხოთა ხელყოფისგან დაეცვა და გადაერჩინა თავისი კერები უცხოეთში, მათ შორის, უპირველეს ყოვლისა – წმინდა მინაზე; ქვეყანა თავად იდგა განადგურების საშიშროების წინაშე.

ამ პირობებში ერთადერთ საყრდენად რჩებოდა წმ. ჯვრის მონასტერი – ტრადიციულად გამორჩეული მნიშვნელობისა ქართველებისთვის.

წიგნის **მესამე თავი**, რომელიც, თავის მხრივ, ხუთ ნაკვეთს აერთიანებს, ფაქტობრივად, მთლიანად (ბოლო ნაკვეთის გამოკლებით) იერუსალიმის წმ. ჯვრის მონასტერს ეხება. ეს ბუნებრივიცაა – თუ უფრო ადრე არა, XI საუკუნიდან მოყოლებული მაინც, მონასტერი ასწლებულების განმავლობაში წმინდა მინაზე ქართველთა მოღვაწეობის



ცენტრად და უცხოეთის ქართულ სასულიერო კერათა შორის ერთ-ერთ მენინავე სასულიერო-კულტურულ კერად რჩებოდა.

ამ თავში, წიგნის სხვა ნაკვეთთა მსგავსად, მოცემულია ერთიანი და მომცველი სურათი იერუსალიმში ქართველი მონესეების მკვიდრობისა და მოღვაწეობისა. ავტორი ეხება მონასტრის არსებობის საწყის პერიოდს, რომელიც დღეისთვის ორ ძირითად ქრონოლოგიურ ეტაპს – IV და VII საუკუნეებს მოიცავს; ამასთანავე, იგი იმასაც უსვამს ხაზს, რომ იმ ეპოქისთვის წმ. ჯვრის მონასტერში ქართველთა მოღვაწეობასთან დაკავშირებული მონებები დადასტურებული არ ყოფილა. ეს საკითხი მომავალში საგანგებო შესწავლას და განხილვას მოითხოვს, რადგან მრავალმხრივი და მიზანმიმართული (პირველ ყოვლისა, წყაროებისა და ნივთიერი მონაცემების შემაჯამებელი) კვლევა ამ მიმართულებით ჯერ არ განხორციელებულა. სწორედ ამის გამო უნდა იყოს, რომ თხრობა წმ. ჯვრის მონასტერში ქართველების მოღვაწეობის შესახებ წიგნში XI საუკუნიდან იწყება და მომდევნო რამდენიმე საუკუნეს მოიცავს, სახელდობრ, ყველა უმნიშვნელოვანეს ეტაპს: წმ. პროხორე ქართველის მიერ განხორციელებულ სააღმშენებლო საქმიანობას (1046 წ.), მონასტრის დროებით დაკარგვას (1273-1304 წწ.) და მის დაბრუნებას (1305 წ.), სასულიერო კერის აღდგენა-გამშვენებას (XIV ს.) და მისი არსებობის შემდგომ ეტაპებს. იქვეა მოხმობილი მოკლე თხრობა ადგილობრივ წმინდანზე, ნიკოლოზ დვალზე (მისი „ცხოვრებიდან“ მოზრდილი ნაკვეთის მოხმობით), რაც სურათს კიდევ უფრო მომცველს ხდის. ამას მოსდევს XVII საუკუნის შუა ხანებში მონასტრის აღდგენა-განახლების და გაძლიერების სურათი, რაც მონასტრის იმჟამინდელი წინამძღვრის – ნიკიფორე ჩოლოყაშვილის (1643-1649 წწ.) მოღვაწეობასთანაა დაკავშირებული. იკვეთება ავტორის დამოკიდებულება გვიანი შუა საუკუნეების, კერძოდ XVII საუკუნის დასასრულისა და XVIII საუკუნის დასაწყისის დრამატული მოვლენებისადმი, რასაც წმ. ჯვრის მონასტრის ქართველთაგან დატოვება მოჰყვა – იერუსალიმის პატრიარქ დოროთეოსისა და ქართველ მეფე-მთავართა ურთიერთობებზე თხრობისას (მოხმობილია პატრიარქის წერილის ვრცელი ამონარიდი) ჩანს, რომ ავტორისთვის ქართული მხარის უმოქმედობა ამ მხრივ უფრო არსებითია, თუმცა ისიც ნათელია, იმხანად რა ვითარებაში იყო სამეფო და ისიც ცხადია, რომ დოროთეოსის მიმართება საქართველოსადმი ერთმნიშვნელოვნად კეთილგანწყობილად ვერ ჩაითვლება, თუნდაც იმ გარემოების გათვალისწინებით, რა როლიც შეასრულა მან საქართველოს ეკლესიის ორად გაყოფისას. ნაკვეთის გაცნობისას ჩნდება სურვილი, რომ მასალები გვიანი შუა საუკუნეებისთვის

ნარკვევი წმინდა მინის ქართული სიძველეების შესახებ

შეიძლებოდა ბევრად მეტი ყოფილიყო მოხმობილი, მაგრამ რაც არის, ერთიან თხრობად იკვრება და სურათის მკაფიოობას უზრუნველყოფს.

ავტორი მიიჩნევს, რომ მონასტრის მთავარ ეკლესიაში დღეისთვის არსებული ის ფრესკები XIV და XVII საუკუნეების ფენებს აერთიანებს, განსხვავებით მათგან, ვინც მიიჩნევს, რომ დღეისთვის არსებული ფრესკები ერთიანად XVII საუკუნისაა (გ. კუჭნელი). მეორე მხრივ, მისი აზრია, რომ საქტიტორო გამოსახულებების მთელი გალერეა, რომლითაც ასე გამორჩეული იყო მონასტრის ეკლესიის მხატვრობა, მთლიანად XVII საუკუნეში შესრულდა. იგი მოღვაწეების სახეებს ნიკოფორეს ადრეული პერიოდის დროს უკავშირებს – ეს ბევრ კითხვას ბადებს, რადგან ამ შემთხვევაში უთუოდ გასათვალისწინებელი იქნებოდა გამოსახულებების განთავსება, მათი სხვადასხვა ზომები და, ნაწილის გადაწერის მიუხედავად, მათში გამჟღავნებული იკონოგრაფიული და მხატვრული თავისებურებები. ასე რომ, ალბათ შეიძლებოდა საუბარი ნაწილის განახლებაზე და არა იმხანად პირველად შექმნაზე. ეს ეხება შოთას პორტრეტსაც, რომლის შესრულების თაობაზე აზრთა სხვაობაა ათწლეულების მანძილზე. ამკარაა, რომ საკითხი ფრესკების შექმნის დროისა ბევრად უფრო კომპლექსურია.

მრავალმხრივ საინტერესოა ამ თავის ბოლო, *ნაკვეთი მეხუთე*, ევროპელი მოგზაურების მიერ დანატოვარ ცნობებსა და მასალებს რომ ეხება. იგი ცხადყოფს, ჯერ კიდევ რამდენია შესასწავლი და შემდგომში ფართოდ განსახილავი. მათ მიხედვითვეა საძიებელი შემდგომი მოწმობები – როგორც წერილობითი, ისე ნივთიერი.

ავტორი წიგნის შესავალ ნაწილშივე უსვამს ხაზს იმ გარემოებას, რომ ესაა შედარებით მოკლე, პოპულარული, რუსულენოვანი ვარიანტი ვრცელი აკადემიური გამოკვლევისა, რომელიც ავტორს გამოსაცემად აქვს მომზადებული.

ნარკვევი მომავლისკენ მზერით მთავრდება – იმ იმედით, რომ ქართველები კვლავ გამოჩნდებიან წმინდა მიწაზე, როგორც მოწესებები და სასულიერო კერების მკვიდრნი. მანამდე კი გასავლელია გზა, რომლის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ნაწილი ადრეული მემკვიდრეობის კვალის ძიებაა. ამთავითვე ნათელია, რომ იანა ჩეხანოვეცი ამ მხრივ კიდევ ბევრს შესძენს მეცნიერებას.

**ზაზა სხირტლაძე**

**გამომცემლობის რედაქტორები:** ცირა ჯიშკარიანი  
ნანა კაჭაბავა  
**გარეკანის დიზაინი:** თინათინ ჩირინაშვილი  
ნინო ებრალიძე  
**კომპიუტერული უზრუნველყოფა** ნინო ვაჩეიშვილი  
**გამოცემის მენეჯერი** მარიაკა ერქომაიშვილი

**TSU Press Editors:** Tsira Jishkariani  
Nana Katchabava  
**Cover Designers:** Tinatin Chirinashvili  
Nino Ebralidze  
**Compositor** Nino Vacheishvili  
**Edition Manager** Marika Erkomaishvili

0179, თბილისი, ი. ჭავჭავაძის გამზირი 14  
14, Ilia Tshavtchavadze Ave., Tbilisi 0179  
Tel 995(32) 2 25 14 32  
[www.press.tsu.ge](http://www.press.tsu.ge)