

ილია ჭავჭავაძის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა და ანატომიის ფაკულტეტი
ფილოლოგიის

სემიოტიკის ფაკულტეტი

ს ე მ ი ო ტ ი კ ა

სამეცნიერო ჟურნალი

III

SEMIOTICS

SCIENTIFIC JOURNAL

თბილისი
Tbilisi
2008

სარედაქციო კოლეგია

მთავარი რედაქტორი
ცირა ბარბაკაძე

ნომრის რედაქტორი
თამარ ლომიძე
პასუხისმგებელი მდივანი
თამარ ბერეკაშვილი
ნინო აბაკელია
იზაბელა ქობალავა

ნომრის რეცენზენტები
ზურაბ კიკნაძე
მიხეილ ქურდიანი
მერაბ ლალანიძე

Editorial Board

Editor-in-Chief
Tsira Barbakadze

Editor
Tamar Lomidze
Executive Secretary
Tamar Berekashvili
Nino Abakelia
Izabela Kobalava

References
Zurab Kiknadze
Mikheil Kurdiani
Merab Ghaghanidze

მისამართი:

საქართველო 0179 თბილისი
ჩოლოყაშვილის ქ. №3
სემიოტიკის კვლევის ცენტრი

E-mail: tsira_barbakadze@iliauni.edu.ge

Address:

Georgia 0179 Tbilisi
Cholokashvili st. №3
Researching Centre of Semiotics

გარეკანის დიზაინი: დავით მაჭავარიანი

© ილია ჭავჭავაძის სახელმწიფო უნივერსიტეტი 2008

შინაახსი

ფილოსოფია და სემიოტიკა

გიგი თევზაძე

პარადიგმა და ურჩხული (ფილოსოფიური გონების საქმის გამოძიება) 7

ენისა და ლიტერატურის სემიოტიკა

ცირა ბარბაქაძე

ლირიკული სუბიექტის იდენტიფიკაცია

ანუ კონცეპტი სისხლი მუხრან მაჭავარიანის პოეზიაში 36

ქეთევან ბეზარაშვილი

სააზროვნო მოდელები ბიზანტიურ კულტურაში, ელინოფილობა და ქართული საერო ლიტერატურის წარმოშობის პრობლემა 51

მანანა კვაჭანტირაძე

ვინ არის პეტრე? (ნიშნისა და კონცეპტის

ურთიერთმიმართებისათვის ილიას მოთხრობაში "სარჩობელაზედ") 97

თამარ ლომიძე

ფერის მხატვრული გააზრების თავისებურებები

ნიკოლოზ ბარათაშვილის პოეზიაში 115

ნანა ლოლაძე

ემოციების გამოხატვის ენობრივი სურათი 122

მერაბ დაღანიძე

დასავლური ქრისტიანობა აღმოსავლური თვალსაწიერიდან:

“რომის საკითხი” ილია ჭავჭავაძისა და ფიოდორ ტიუტჩევის

პოლიტიკურ პუბლიცისტიკაში 127

ეულტურის სემიოტიკა

ნინო აბაკელია

„დაიმონები“ ქართულ მითო-რიტუალურ სისტემაში 151

თამარ ბერეკაშვილი

პოსტმოდერნიზმი და მასობრივი კულტურა 167

| | |
|---|-----|
| ზურაბ კიკნაძე ძველი აღთქმის ისტორიის რიტმები | 176 |
| ლელა პატარიძე მოქალაქეობა ქართლის სამეფოში ქრისტიანიზაციის კონტექსტში | 203 |
| მარინა ქავთარაძე მითო-პოეტური სიმბოლიკის შესახებ მუსიკაში (ზაქარია ფალიაშვილის „ახესალომ და ეთერის“ მაგალითზე) | 227 |
| რუსუდან ცანავა აგრესია და რიტუალი | 235 |
| სემიოტიკის თეორია და ისტორია | |
| მამუკა ბიჭაშვილი როლან ბარტის სემიოლოგიური კონცეფციისათვის | 248 |
| ლევან ცაგარელი ინტერტექსტუალობა როგორც ფიქციონალობის სიგნალი | 260 |
| გია ჯონაძე როლან ბარტი და ქართული ისტორიული დისკურსი | 270 |
| სემიოტიკა და სხვა... | |
| ნათელა არველაძე თეატრის ენა | 285 |
| ცირა ბარბაქაძე დიალოგში (გა)დარჩენილები (გივი თევზაძის ფილოსოფიური პროზა „აქ და ყველგან“) | 298 |
| ლევან ბრეგაძე ნიშანი და სისტემა | 307 |
| ზაზა შათირიშვილი ქართული ლექსი ნაციონალიზმის ხანაში: 1859-1916 წწ | 312 |

CONTENTS

Philosophy and Semiotics

Gigi Tevzadze

Paradigm and The Beast 35

Semiotics of Language and Literature

Tsira Barbakadze

The Identification of a Lyrical Figure or
the Concept Blood in Mukhran Machavariani's Poetry 50

Ketevan Bezarashvili

The Thinking Models of Byzantine Culture, Hellenophilism and
the Problem of Development of Georgian Secular Literature 95

Manana Kvachantiradze

Who is Peter? 114

Tamar Lomidze

Originality of Colour Interpretation
in Nikoloz Baratashvili's Poetry 121

Nana Loladze

Linguistic picture of expressing emotions 125

Merab Ghaghanidze

The Western Christianity from the Point of View of the Orient
The Roman Question in the Political Articles
by Ilia Chavchavadze and by Fyodor Tyutchev 150

Semiotics of Culture

Nino Abakelia

"Daemons" in Georgian mythico-ritual system 166

Tamara Berekashvili

Postmodernism and popular culture 175

Zurab Kiknadze

The Rhythms in the Old Testament History 201

Lela Pataridze

Citizenship in Kartli Kingdom in the Context of Christianization 226

| | |
|--|-----|
| Marina Kavtaradze On mythico-poetic symbolism in music | 234 |
| Rusudan Tsanava Aggression and Ritual | 247 |
| History and Theory of Semiotics | |
| Mamuka Bichashvili Roland Barthes's Semiological Conception | 258 |
| Levan Tsagareli Intertextuality as a signal of the fictionality | 269 |
| Gia Jokhadze Roland Barthes and the Georgian Historical Discourse | 282 |
| Semiotics and . . . | |
| Natela Arveladze The Expressive Language of the Theatre | 297 |
| Tsira Barbakadze Escaped Throughout the Dialogue | 306 |
| Levan Bregadze Sign and System | 311 |
| Zaza Shatirishvili Georgian Verse in an Age of Nationalism: 1859 -1916 | 317 |

ფ ი ც ო ს ო ფ ი ა და ს ე მ ი ო ტ ი ა

გიგი თევზაძე

პარადიგმა და ურჩხული*

(ფილოსოფიური გონების საქმის გამოძიება)

ფილოსოფიის მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი. ილია ჭავჭავაძის სახელმწიფო უნივერსიტეტის რექტორი. ძირითადი ნაშრომები: ჩვენი დრო, სფინქსი და ძეონის ისარი (ცნობიერების ესთეტიკა)(1993); მომავლის ნიშნები (ყოფიერების ესთეტიკა)(1995); საქართველო: ძალაუფლების სიმულაციები (1999); ინსტიტუციური ცვლილებების სოციოლოგია (2002); საქართველო: ძალაუფლების დაბრუნება (2003); „აქ და ყველგან“(2006). ინტერესთა სფერო: ფილოსოფია, პოლიტოლოგია, სოციოლოგია.

„...შეიძლება ვინმემ შენიშნოს, რომ აქ დასკვნა წინ უსწრებს “დასაბუთებას”. მაგრამ განა ვინმე დაიწყებს იმის მტკიცებას, რისიც არ ჯერა და რის გავრცელებაშიაც არ არის დაინტერესებული”

ბორჩესი “იუდას ღალატის სამი ვერსია”

გამოძიება ისტორიის კვლევით უნდა დაიწყოს. ისტორია მსოფლმხედველობების ურთიერთჩანაცვლებაა. ისევე, როგორც შეუძლებელია წარმოიდგინო ადამიანი მსოფლმხედველობის გარეშე, ასევე შეუძლებელია წარმოიდგინო “ისტორიული” მოვლენა, რომელსაც არა აქვს მსოფლმხედველობრივი საფუძველი.

შეიძლება ითქვას, რომ “პირველი” მსოფლმხედველობა – მითი – მთლიანად მოიცავდა სამყაროს და მასში პარადიგმულობა(1) სრულად იყო გამოხატული; ერთი მხრივ, როგორც ნიმუში, და, მეორე მხრივ, როგორც მსოფლმხედველობის გვერდით მდგარი. ამიტომ, მით უფრო საკითხავია, თუ რატომ ხდება ამ მსოფლმხედველობის ტოტალური არსებობის სხვით ჩანაცვლება. გამოსაკვლევეია, თუ რა იწვევს მსოფლმხედველობის ცვლილებას, რა აიძულებს სრულ და

* ნაშრომი პირველად გამოქვეყნდა 1998 წელს ჟურნალ „ახალ პარადიგმებში“. განმეორებით იბეჭდება მკითხველთა თხოვნით.

ყოველისმომცველ მსოფლმხედველობას, უკან დაიხიოს და სხვა ფორმებს დაუთმოს ადგილი.

ასეთია პარადიგმულობის საქმის კვლევისას წარმოშობილი პირველი რიგის პრობლემები. *ძითები სრულად აღწერენ სამყაროს. ყოველი ძითი არის გარკვეული კანონი. ამ კანონების ერთიანობა იძლევა ჩვენი გარემოს სრულ ახსნას.*

ამ განმარტებაში ორგანულადაა ჩართული ძითების რიტუალური შესრულება, რომლის საშუალებითაც ხორციელდება სამყარო. რიტუალის გარეშე ძითში აღწერილი შემთხვევა არ განხორციელდება. ძითურ სამყაროში, ისე, როგორც სხვაგან არსად, ადამიანი და გარემომცველი სამყარო ორგანიზმულ ერთობას წარმოადგენს. ისინი უერთმანეთოდ ვერ არსებობენ. მსოფლმხედველობა ამ გარემოში გამოიხატება ტრადიციულობით; ყოველი მოვლენა არის როგორც ოდესღაც მომხდარის ანარეკლი-გამეორება.

ამ ჰარმონიულ, კოსმოსურ სამყაროში, პარადიგმულობის ამ სრულ და უნაკლო გამოხატვაში, სადაც სცენარი, ნიმუში და სანახაობის განმსაზღვრელი ერთ “ფენომენში” არის მოქცეული, ხდება რაღაც, რაც პარადიგმულობას სამყაროს ახლებურად გადაწყობას აიძულებს(2).

ერთ-ერთი ასეთი მოვლენაა ტრაგედია.

ტრაგედიაში საქმის ვითარება სხვაგვარადაა, ვიდრე ეპოსში. ტრაგედია არ არის თანასწორუფლებიანი სუბიექტების ურთიერთქმედებით შედგენილი სიუჟეტური ქარგა. ტრაგედიაში სიუჟეტი და მისი განვითარება პროტაგონისტის გარემოსთან “არადეკვატურ” ურთიერთობას ეყრდნობა; ტრაგედიის გარემო ჩვეულებრივი, ლამის ყოველდღიური მიმდინარეობაა, რომელსაც ტრაგედიის გმირი არღვევს *ჩვეულებრივი* მიმართულების საწინააღმდეგო მოძრაობით. შემთხვევა, რომელიც ხორციელდება ტრაგედიაში, როგორც მისი კულმინაცია, მთლიანად პროტაგონისტის დამსახურებაა.

ანუ – მოვლენის შემოქმედი არის ერთი სუბიექტი, რომელიც თავისი განსაკუთრებულობის გამო, ყველა თანამონაწილეზე მაღლა დგას და სიუჟეტის შიგნით მათი ბედის განმაპირობებლად და განმსაზღვრელად გვევლინება.

ამავე რანგის მოვლენა ანტიკურ საბერძნეთში არის ფილოსოფია, რომელიც თავისი მეტაფიზიკური შინაარსით მიუთითებს რაღაც ერთ განმსაზღვრელზე (მაგალითად – ფორმის ფორმაზე. არისტოტელე).

ასეთი მსოფლგაგება, მოწესრიგების წესი, ჩნდება მოგვიანებით, ქრისტიანული რელიგიის გატოტალურებასთან ერთად. შემოდის შემთხვევების არსებობის ახალი წესი. თუკი “ადრე” ხდომილებას რამდენიმე სუბიექტის (ელემენტის) თანასწორუფლებიანი მოქმედება განაპირობებდა, ახლა ყველაფერი, რაც ხდება, ერთი, განსაკუთრებული სუბიექტის მიერაა გამოწვეული და მთელი სამყარო მის ბიოგრაფიაშია ჩართული(3).

აქაც, ამ ეპოქაშიც, შეიმჩნევა შეუსაბამო მოვლენები, რომლებიც ისევე, როგორც ტრაგედია და ანტიკური ფილოსოფია, სხვის შესახებ გველაპარაკებიან(4).

ამ ეპოქაში ასეთი მოვლენა არის, უპირველეს ყოვლისა, პანთეიზმი; ის გვეუბნება, რომ ყველაფერი არის ღმერთი, ანდა, ყველაფერი არის ღმერთში (პან-ენ-თეიზმი. კოპლსტონის ტერმინი). სამყაროს ასეთი გაწყობა სუბიექტის და მოვლენის იგივეობაზე მიგვიბრუნებს. ანუ, სუბიექტი კი არ განსაზღვრავს შემთხვევას, თვითონ სუბიექტია შემთხვევა, მისი პარამეტრები. ამიტომ, სუბიექტიცა და შემთხვევაც ერთად ხდება. ეს გაწყობა, სტრუქტურა სამყაროს აღქმის “ქრონიკული” წესიდან არ გამოიყვანება. ამიტომაც შემთხვევითი არ არის ასეთი მოძღვრებების ერესად მონათვლა.

ამგვარი მოვლენები მრავლად დაიძებნება. თვალსაჩინოებისათვის გამოვყოთ ორი მათგანი, რომლებიც თავისი შინაარსით, ფორმით, მიმართულებით, არ “ჯდებათ” იმ დროს არსებულ ტოტალურ და ექს-ტოტალურ მსოფლმხედველობებში. ესენია X საუკუნეში ქართველი ბერის იოანე-ზოსიმეს მიერ შექმნილი მცირე ტექსტი “ქებაი და დიდებაი ქართულისა ენისა” და კოპერნიკის ჰელიოცენტრული სისტემა.

პტოლემეოსის გეოცენტრიზმი აბსოლუტურად მისაღები იყო შუა საუკუნეების იდეოლოგიისათვის, რომელიც სუბიექტს (იქნებოდა ეს მოქმედი თუ დამკვირვებელი) აყენებდა შემთხვევის ცენტრში, როგორც ამ შემთხვევის შემოქმედს და მთავარ მოქმედ პირს.

ჰელიოცენტრული სისტემა, რომელიც მეცნიერულად დაასაბუთა კოპერნიკმა, ანტიკურ საბერძნეთშიც არსებობდა (ძვ. წ.ა. III ს. არისტარქე სამოსელი). მაგრამ ის უბრალოდ დაივიწყეს. ეს თეორია წინასწარმეტყველებს სამყაროს განხილვის ახალ წესს, რომლის მიხედვითაც კონკრეტული სუბიექტი რაღაც ზოგადის და მთლიანობის მხოლოდ ერთ-ერთი რიგითი მონაწილეა და თავისთავად არაფერს განსაკუთრებულს არ წარმოადგენს. ასეთი მსოფლმხედველობა ადგენს მთლიანობას, ერთს, რომლის ჭანჭიკებიც კონკრეტულად არსებულებია. ასეთ აღწერას რენესანსული ეპოქა და კონკრეტული ადამიანის ხსნაზე მიმართული ეკლესია ვერ მიიღებდა. ამიტომ არ არის შემთხვევითი, რომ ტრაქტატი “ციურ სხეულთა ბრუნვის შესახებ” მხოლოდ ავტორის სიკვდილის შემდეგ გამოქვეყნდა.

“დამარხულ არს ენაი ქართული დღემდე მეორედ მოსვლისა მისისა საწამებლად, რაითა ყოველ ენასა ღმერთმან ამხილოს ამით ენითა...”

...ვითარმედ ყოველი საიდუმლო ამას ენასა შინა დამარხულ არს..

...და ესე ენა შემკული და კურთხეული სახელითა უფლისაითა, მდაბალი და დაწუნებული, მოელის დღესა მას მეორედ მოსვლისა უფლისა...”

შუა საუკუნეების მსოფლმხედველობაში, იდეოლოგიაში, ვერ ვიპოვით ვერცერთ კუთხეს, რომელშიც ამ ფრაზების უმტკივნეულო მითავსება იქნება შესაძლებელი. იოანე ზოსიმეს ეს ტექსტი ქართულ ენას აცხადებს

ისტორიის სუბიექტად, ადარებს ლაზარეს. მთელი ისტორია ამ ერთგვერდიან ტრაქტატში წარმოდგენილია, როგორც ქართული ენის ბიოგრაფია: ისტორია არის ქართული ენის აღდგომის მოლოდინი. რაც ნიშნავს, რომ ისტორია აქ გვევლინება ზოგადი სუბიექტის შინაგან კანონად და, რომ არა ეს სუბიექტი, ისტორიაც არ იარსებებდა.

აქ, ერთი შეხედვით, შეუმჩნევლად უარია ნათქვამი კონკრეტული ადამიანის უნიკალურობაზე, კონკრეტულ სუბიექტ-ღმერთზე. მიუხედავად იმისა, რომ ფორმით ამ ტექსტის შინაარსი არის ღმერთის მოლოდინი, “პირველ” ადგილზე (თუნდაც სათაურის მიხედვით) ქართული ენაა დაყენებული.

კონკრეტული ადამიანი, ეთნოსის მიუხედავად, რაც არის იმ დროს ქრისტიანული ეკლესიის ზრუნვის საგანი, არ ჩანს. ქართული ენა ზოგადი, ყოვლისმომცველი სუბიექტია და ტექსტი, ერთი მხრივ, მიუთითებს ამ ზოგადის უპირატესობას სხვა ზოგადობების (ენების) მიმართ, მეორე მხრივ კი, ახალ წესრიგზე საუბრობს, რომელშიც სუბიექტები ასეთი ზოგადობები იქნებიან და სამყაროც მათი ურთიერთობის მიხედვით მოწესრიგდება.

ეს მყვირალა შეუსაბამობა, რომელიც შუა საუკუნეების პარადიგმასა და მსგავს მოვლენებს შორის არსებობს, მალევე იჭრება და იხსნება იმ ეპოქის დადგომით, რომელსაც ახალ დროს, მეცნიერების აღზევების და განმანათლებლობის ხანას უწოდებენ.

ახალი წესრიგი, რომელიც განმანათლებლობაში იღებს სათავეს და რომელშიც ბოლო დრომდე ვცხოვრობდით, გულისხმობს სუბიექტის, შემთხვევის და დრო-სივრცის ერთიანობას. ამ მსოფლხედველობით ყველაფერი რაც კი ხდება, არის რაღაც საერთოს, ზოგადის მცირე ნაწილი. ეს საერთო კი არის *ერთადერთი ავტონომიური არსება*(5).

ყოველდღიურობაში ასეთი პარადიგმა ნაციონალიზმის სახეს იღებს; ნაციონალიზმი სხვა არაფერია, თუ არა ისტორიის სუბიექტად ერის დასახვა, რაც ნიშნავს როგორც კონკრეტული ადამიანის, ასევე **სხვა** ერების დაქვემდებარებულ სტატუსში გადაყვანას.

როგორც ირკვევა, ისტორიის გარკვეულ ადგილებში წარმოიქმნებიან მოვლენები, რომლებსაც იმ მომენტში უპარადიგმოები შეიძლება ვუწოდოთ. მაგრამ, როგორც ვნახეთ, პარადიგმოულობა *სასწრაფოდ* ქმნის ამ **ახალი** შემთხვევის შესაბამის პარადიგმას, ითავსებს მას.

ისტორიაში სიარულისას აღმოჩნდა მოვლენები, რომლებიც მათი კონკრეტული გარემოსთვის არიან **სხვა**. ეს ფაქტები პარადიგმის ძალადობას ადასტურებს.

* * *

*”...მიქმელები, რომლებმაც განსაზღვრეს,
რომ დამხმარე ცხოველი შეიძლება იყოს
მხოლოდ სამი და დაადვინეს სასჯელი იმათთვის, ვინც
გაბედავდა აკრძალვის დარღვევას”*

**ანტონია ს. ბაიეტი “ჯინი “ბულბულისთვლის”
შუშიდან დამხმარეული ბოთლიდან”**

თითქოსდა მივედით მიზანთან, აღმოვაჩინეთ დაზარალებული, რომლის პოვნის იმედიც გამოძიების სპეციფიკური ხერხის შემუშავებისას გვქონდა.

მაგრამ საკითხავია, თუ რამდენად არის დაზარალება, ძალადობა, იშვიათის საყოველთაოდ ქცევა; ზარალდება თუ არა არისტოტელე იდეოლოგიის ავტორიტეტად ქცევით, ანდა კოპერნიკი იმით, რომ ყველამ იცის ჰელიოცენტრული სისტემის შესახებ, ან რა აკლდება იოანე-ზოსიმეს მისი ტექსტის ლამის იდენტურ ფრაზებს მსოფლიოს ნებისმიერ კუთხეში რომ გაჰყვირონ? რა თქმა უნდა, შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ზარალდება უნიკალურობა, აუთენტურობა, მაგრამ ეს დებულებები არგუმენტები კი არა, “კეთილი სურვილებია”. ამიტომ გამოსაკვლევიან, ხომ არ არის პარადიგმულობის ასეთი მოქმედება ძალადობა, თუნდაც საკუთარი თავის, ანდა არსებული პარადიგმის მიმართ.

ირაკვევია, რომ აქ ძალადობის ფაქტს ადგილი არ ჰქონია. პარადიგმულობა თავის გასამართლებლად კოსმოგონიურ მითზე მიგვითითებს; კოსმოგონიურ მითში პარადიგმის ყველა შესაძლო მდგომარეობა წინასწარ მოცემულია; ნებისმიერი კოსმოგონიური ამბავი, იქნება ეს ჰესიოდეს თეოგონია თუ “პოპოლ-ვუხი”, შეიძლება სამ სტრუქტურულ მომენტად დავეყოს: ყველა კოსმოგონიური მითი იწყება გაურკვეველი და განურჩეველი გარემოს აღწერით, რომელშიც ყოველივე (უკვე) არსებული გაერთიანებულია და ერთ ორგანიზმად წარმოგვიდგება. შემდეგ, ამ ერთიანობიდან წარმოიშობა ერთი – შექმნილი, ღმერთი, რომელიც იწყებს დამხმარე ღმერთების (ელემენტების) შექმნას. შემდეგ, ამ ელემენტების (დამხმარე ღმერთების) ურთიერთგანლაგებით (ღმერთების ურთიერთქმედებით) იქმნება სამყარო(6).

ეს ნიშნავს, რომ ძალადობა არ მომხდარა. მითის პარადიგმაში უკვე მოცემულია ყველა “სხვა” მსოფლმხედველობა. თვითონ მითში, რომლის ეპირიული, გრძნობადი გამოხატვა არის ტრადიციულობა, არსებობს სხვა ამბების კონსტრუირების შესაძლებლობა. მთლიანად კოსმოგონიური მითი

კი შეიძლება წარმოვიდგინოთ, როგორც მითისათვის მყარი ტრადიციული საფუძვლის დადგენის წარმატებით განხორციელებული მცდელობა.

ამრიგად, რაკი კოსმოგონიური მითი არსებობს, ყველა ეპოქაში არის სამივე მსოფლმხედველობის განხორციელების პოტენცია. ამიტომ, უნდა ითქვას, რომ იდეოლოგია არის არა აბსოლუტურად ცენტრალური მსოფლმხედველობა, არამედ მხოლოდ ტოტალურად.

პარადიგმულობის ყოველ მოდუსს აქვს თავისი სისუსტე, რომელიც ამავე დროს მის ძალასაც წარმოადგენს: ეს არის მსოფლმხედველობის ყველგანგამჭობობის უნარი; ტოტალური მსოფლმხედველობა (იდეოლოგია) იმდენადაა ტოტალური, ანუ ეპოქა იმდენადაა რალაც ეპოქა, რამდენადაც შესაბამისი პარადიგმა ყველგანმყოფი და გრძნობადად მოცემული ხდება. ანუ ის ტოტალურად იგულისხმება, თანმყოფია და გრძნობად-აქსიომატური ხდება.

სწორედ ამ დროს, როდესაც მის შესახებ უკვე აღარ ფიქრობენ, იმიტომ რომ, ის ნამდვილი პარა-დეიგმა – მუდამ გვერდით მყოფი გახდა; როდესაც აზროვნებაში მისი ადგილი “თავისუფლება”, იწყება ახალი სამყაროს ძებნა.

ძებნის საფეხურები და მიმდევრობა პარადიგმულობის მოდუსით – კოსმოგონიური მითითაა განსაზღვრული.

ასე რომ, “უპარადიგმო” მოვლენები, რომლებიც ისტორიაში ვიპოვეთ, არიან არა სხვა, “უცხონი”, რომლებზეც პარადიგმა ძალადობს და რომელთაც ისრუტავს, არამედ სცენარით განსაზღვრული მოქმედება(ები), რომელიც უზრუნველყოფს ახალი დროის დაწყებას.

თუმცა, უპარადიგმო მოვლენებში არსებობს მცირე უზუსტობანი – “ძალიან ადრე” წარმოშობილი ფორმები; შეიძლება სცენარის მესამე ნაწილის წინამორბედი პირველის დასასრულში გაჩნდეს. მაგრამ ეს არაფრით ბღალავს პარადიგმულობის მოქმედებას. ჯერ ერთი, როგორც უკვე ვთქვით, პარადიგმის ყველა ფორმა ყოველთვის მოცემულია პოტენციურად, ანუ, ცენტრალური მსოფლმხედველობის გვერდით ყოველთვის შეიძლება ვივარაუდოთ მარგინალურის არსებობა, რომელიც მიჩქმალული და დაფარულია. მეორეც, ეპიპრიულად, იდეოლოგიურ დონეზე, ასეთი “გაჩენილის” აუცილებელი დაიწყება ხდება (მაგ. ანტიკურ საბერძნეთში ჰელიოცენტრული სისტემა). და კიდევ – ასეთი გადახვევები პარადიგმულობის არამც თუ დამნაშავეობაზე, არამედ მის პოეტურ სულზე მეტყველებს, რომელიც ვითომდა მკაცრი სცენარიდან მცირე გადახრას უშვებს (რაც ავტორის მაღალ ხელოვნებაზე მეტყველებს). აუცილებელ მიმდინარეობაში წარმოშობილი მცირე დისონანსი – რა უნდა იყოს ამაზე კარგი მოქმედების გასაცოცხლებლად და მაყურებლის დასაინტერესებლად! (7).

* * *

“ისტორია ჯერ იწერება და შემდეგ ხდება”

რობერტ მუზილი

ამ წინასწარი გამოძიების საფუძველზე უკვე შეიძლება ვილაპარაკოთ პარადიგმულობის მდგომარეობის შესახებ უმუშალოდ ჩვენს გარემოში.

ახალი დრო, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, არის მეცნიერების ეპოქა, რომელსაც ისტორიული (არა-ჟამთააღმწერლური) ხანა შეიძლება ვუწოდოთ. მეცნიერების პარადიგმის ემპირიული გამოხატვა არის ნაციონალიზმი.

ნაციონალიზმი, ისევე, როგორც სხვა პარადიგმების ემპირიული მოდუსები, ოდესღაც, ჯერ კიდევ XX საუკუნის დასაწყისში გახდა ემპირიულად გრძნობადი, თავისთავად გასაგები და თავისთავადნაგულისხმევი. ამაზე, თუნდაც მისი ფაშისტური პიკი მიუთითებს.

ნაციონალისტური სტრუქტურის გარეშე XX საუკუნის დასაწყისიდან მოყოლებული, არც სახელმწიფო და არც კონკრეტული ადამიანი არ მოიაზრებოდა.

ასეთივე მოვლენები ახლდა “წინა” პარადიგმების გაგრძობადებას შუა საუკუნეების ბოლოს, როდესაც ყველაფერი რელიგიურ პრიზმაში ჩანდა. ასევე უნდა ყოფილიყო “საკუთრივ-ტრადიციული” ეპოქის დასასრულიც.

ეს იმას უნდა ნიშნავდეს, რომ პარადიგმა, რომელსაც პარადიგმულობა გვაჩვენებდა, როგორც ბოლოს, საკუთარი მოდუსების მიმდევრობაში დამთავრდა. კოსმოგონიურმა მითმა განგვისაზღვრა არა მარტო ეს მიმდევრობა, არამედ სამყაროსადმი ისტორიული მიდგომაც; ყველა პარადიგმაში ისტორიულობა რაღაცნაირი ფორმით მაინც არსებობს, იქნება ეს ტრადიციის დასაწყისის (მითის) აღწერა, ქრონიკები თუ ისტორიულ-მეცნიერული თხზულებები, რომლებიც ჩვენს გარემოში იმყოფებიან.

ისტორიული პარადიგმის განხორციელება კოსმოლოგიური მითის აქტუალური გადმოცემის დამთავრებას ნიშნავს (პოტენციურად ის ყველა დროში არსებობდა). ლოგიკურად რომ მივყვეთ პარადიგმების მიმდევრობას და შემდეგ მიღებული სქემა შევუდართო კოსმოლოგიურ აზბავს, აღმოჩნდება, რომ შემდეგი საფეხური არის “არაფერი”, “ის, რაც იყო მანამ, სანამ ქაოსი წარმოიშობოდა”, ანუ, გაქრობა, სიცარიელე.

ამასვე გვეუბნებოდნენ თანამედროვე მეცნიერული (ფიზიკური) კოსმოგონიები არც თუ ისე დიდი ხნის წინათ.

იქმნება შთაბეჭდილება, რომ პარადიგმულობას საკუთარი თავი დალუპვისაკენ მიჰყავს.

მაგრამ ეს ასე არ არის. ეს საოცარი სცენარი კიდევ გვიმზადებს მოულოდნელ შემთხვევას. ამის გათვალსაზრისათვის საკმარისია ჩვენს გარემოს მოვავლოთ თვალი.

დღესდღეობით, როდესაც პარადიგმულობის ბოლო, ტოტალური ფორმა გასრულებულია, უცნაური შემთხვევების მოწმეები ვხდებით: ჩვენს გარემოში შესაძლებელია სამივე პარადიგმის “ცოცხლად” ჭვრეტა. ერთმანეთის გვერდით თანაარსებობენ მითიური (ტრადიციული), რელიგიური (ჟამთააღმწერლობითი) და მეცნიერული (ნაციონალისტური) მსოფლმხედველობები. ტოტალურად არცერთი მათგანი არ არის. მათ ყველას “არსებობის თანაბარი უფლებები” აქვთ. მსოფლიოს ცენტრი აღარ გააჩნია. ცენტრი, რომელიც პარადიგმის ტოტალურობას განაპირობებს. ტექნიკის გამო ცენტრი არის ყველგან, იმდენად გააუქმეს სივრცე ინფორმაციულ-კომუნიკაციურმა საშუალებებმა. ერთსა და იმავე დროს ხდება სივრცის განთავისუფლება ჩარჩოებიდან და მისი გაუქმება.

ეს გაუქმება კი სხვა არაფერია, თუ არა განადგურების, კატასტროფის რიტუალური შესრულება, რომლითაც რეალური პროცესია ჩანაცვლებული; სწორედ სივრცის პარამეტრების (ცენტრი-პერიფერია) ანულირების გამო არის შესაძლებელი სხვადასხვა პარადიგმების ერთმანეთის გვერდით თანასწორუფლებიანი არსებობა; პარადიგმულობამ “აღმოაჩინა”, რომ აქტუალური პარადიგმისათვის სრულებით არ არის საჭირო ცენტრის (სივრცის) გაგება. ამით ის, მართალია, კარგავს ტოტალურობას, რომელიც აქამდე მისი აუცილებელი ნიშანი იყო, მაგრამ ეს დანაკარგი მთლიანად ნაზღაურდება კატასტროფის აცილებით, ანუ, მისი მარადიული თან-ყოფნით (ეს ის მდგომარეობაა, რომელსაც უმბერტო ეკო მარადიულ გარდამავალ პერიოდს უწოდებს, და რომლის გატოტალურებასაც ცდილობს ჟაკ დერიდა თავის ტექსტებში. თუ ეკო [ტრადიციულ] გამოძიებლად გვევლინება, ისევე, როგორც ბეკონი და ჰაიდეგერი, “დეკონსტრუქტივიზმს”, ფილოსოფოსობის ამ ახალ სახეს, ადვოკატობას ანდა ლობირებას თუ დაარქმევ).

სწორედ სივრცის პარამეტრების ანულირების გამო შეუძლებელი ხდება მხოლოდ *სივრცის მოაზრება* და ჩნდება ახალი აღწერები, რომლებიც გეო-მენტალურად წარმოიდგენენ სამყაროს, რადგანაც ცალ-ცალკე არც აზროვნება და არც გარემო, სივრცე აღარ არსებობს. აზროვნება იმიტომ, რომ აზრის საყოველთაობა, ანუ აზრის ტრანსცენდენტურობა საეჭვოდაა მიჩნეული, სივრცე კი იმიტომ, რომ არც რუკა და არც ამ რუკის ორიგინალი, სივრცე-ბუნება კომენტარების გარეშე აღარ არსებობს. მათ დაკარგული აქვთ თავისთავადი შინაარსი. სამყაროს ერთადერთი აღწერა, რომელიც შესაძლებელია, არის გეო-მენტალური დესკრიფცია, როდესაც სივრცე

საკუთარი საზღვრების მოაზრებაში, ხოლო აზრი საკუთარი გავრცელების სივრცეში პოულობს გამართლებას, დადასტურებას და ცენტრს.

კატასტროფულობის მარადიული თან-ყოფნა ნიშნავს კატასტროფისაგან მარადიულ თავის დაღწევას. პარადიგმულობა, რომელიც თავის არსებაში მითიურია, ამას აღწევს საუკეთესო ტრადიციების შესაბამისად – რიტუალის საშუალებით.

თან-ყოფნა სხვა არაფერია, თუ არა პარა-დეიგმა. პარადიგმულობა, რომლის საქმესაც ვიკვლევთ, არის კატასტროფულობის მარადიული [რიტუალური] თან-ყოფნა. ამით ხდება რეალური დასასრულის აცილება. კატასტროფის რიტუალური შესრულება ხდება კატასტროფული რიტუალების მოდელირებით, რომლებიც არასოდეს არ მთავრდება კატასტროფით, გლობალური კატასტროფულობის შესახებ ყვირილით, რომლებიც არასოდეს არ ხდებიან. “მცირე” კატასტროფები, რომლებიც ხორციელდება, იმწამსვე ანულირდება, ღირებულებას კარგავს საერთოსა და გლობალურის განუხორციელებლობასთან შედარებით(8).

პარადიგმა საბოლოოდ ყოვლისმომცველი ხდება. ისტორიაში, ანუ პარადიგმულობის განხორციელების პროცესში, ჯერ კიდევ იყო შესაძლებელი საყოველთაოდან [თუნდაც ილუზორული] თავის დაღწევა უპარადიგმო მოვლენის აღმოჩენით და მასზე ორიენტაციით (როგორც ირკვევა, ესეც სცენარში ყოფილა გათამამებული). დღეს ასეთი მდგომარეობა შეუძლებელია; მოჯანყეს შეუძლია მხოლოდ ერთი პარადიგმული ჯგუფიდან (რომელსაც თანამედროვე აზროვნება ნეო-ტრაიბს უწოდებს) მეორეში, შემდეგ მესამეში გადავიდეს და ასე უსასრულოდ იმოგზაუროს თავისუფლების წამის დევნაში.

პარადიგმულობა აუქმებს თავისუფლებას, რომელიც ყოველთვის იყო რეალური კატასტროფისკენ სწრაფვა. ამით იხსნება და უქმდება კატასტროფის რეალურობა.

თანდათან ყველაფერი, კატასტროფულობის კვალად, სრულდება რიტუალურად. პარადიგმულობა საკუთარი მაგალითით გვიჩვენებს, რომ დაღუპვის საწინააღმდეგო ერთადერთი იარაღი არის რიტუალური მოქმედება, რიტუალური ჩანაცვლება (ბოდრიარის მესამე რიგის სიმულირებული) – რიტუალის რიტუალური შესრულება. ამ მიზანს ყველაფერი ემსახურება; თამაში, ტექნიკა – აი, ორი მთავარი იარაღი, რითაც პარადიგმულობა საკუთარ თავს მარადიულად აფუძნებს და ამით ჩვენ გვშველის, სიცოცხლეს გვინარჩუნებს.

ამ ბოლო განხილვით პარადიგმულობის კიდევ ერთი ნიშანი აღმოჩნდა: საკუთარი ფორმის რიტუალური შესრულებისაკენ სწრაფვა. ეს მიმართულება მთავრდება საოცარ, ვაგნერის ოპერების მსგავს ლაიტმოტივების სიმრავლეში, რომელიც დღეს სრულდება და რომელშიც ყველა პარადიგმა სახეზეა;

ყველას აქვს შესაძლებლობა, მათ თემებს მიაღწეონ თვალყური და ჩაერთონ მათში (რაც გარდაუვალია).

პარადიგმულობა საბოლოო კატასტროფულობას რიტუალით უპირისპირდება(9).

პარადიგმულობა ყოველმხრივ გვიცავს, გვიფრთხილდება, გვიქმნის კარგ, მყუდრო სახლს, რომელშიც თავი კარგად უნდა ვიგრძნოთ. ის წინ გვილაგებს, გადმოგვიშლის სანახაობებს (დეიგმა); რომელ მათგანშიც არ უნდა გადავწყვიტოთ შესვლა, ყველგან ვიგრძნობთ მის დამცავ თანყოფნას. ამიტომ მომავლის (კატასტროფის) არ უნდა გვეშინოდეს. მომავლის, რომელიც ჩაიკეტა შესაბამისი შელოცვით, რიტუალით. ამჯერად – ყველაფერი უკვე განსაზღვრული და წინასწარნაგულისხმევაა აწმყოში.

არაფერი არ მოხდება ისეთი, რაც არ მომხდარა, ყველაფერი ახლა ხდება და ეს ახლა იქნება მარადიული – ამბობს პარადიგმულობა.

ეს სიტყვები შელოცვას წააგავს. მაგრამ ჩვენ ამ შელოცვაშიც არ უნდა შევიტანოთ ეჭვი. ესეც მხოლოდ რიტუალია, ჩვენს სასიკეთოდ მომართული.

ეს სურათი, რომელიც ძალიან ჰგავს ჰეგელის მიერ შექმნილ სწორუპოვარ ალიბის, გვაწყნარებს და გარემოს სიმყუდროვეს გვაგრძობინებს. რაც არ უნდა მოხდეს – გლობალური, დამლუპველი შემთხვევა არ განხორციელდება, ყველაფერი კარგად იქნება, საზღვრები, ჩარჩოები წაიშლება და ყველანი ერთად, მშვიდობიანად და ძმურად ვიცხოვრებთ(10).

ბრძოლა, ომი, სიყვარული, კომპლექსები, ლაპარაკი ყველაფერი ხდება რიტუალში. ისევე, როგორც დაიხვეწა პირველყოფილი რიტუალები და სისხლის ღვრიდან და მსხვერპლთშეწირვიდან უწყინარ მოქმედებად იქცა, ასევე მოხდება ჩვენს გარემოშიც – მთავარია მივყვეთ პარადიგმულობას და მის ხმას ყური დავუგდოთ.

* * *

“..გმირში ხდება პროცესი, რომელსაც შეიძლება ვუწოდოთ პარადიგმული დაცემა. ორი ელემენტი, გაყოფილი გადაულახავი საზღვრით.. უცერად ერწყმის ერთმანეთს ერთ სახეში: ხდება ... შეუძლებელი გაერთიანება.”

როლან ბარტი S/Z

ჯერჯერობით ვერანაირი მსხვერპლის კვალი ვერ აღმოვაჩინეთ. ეს კი ნიშნავს, რომ ძალადობას ადგილი არ ჰქონია. როგორც ჩანს,

პარადიგმულობა არამც თუ ძალადობს, არამედ მთელ თავის ძალაუფლებას მიმართავს ძალადობის გაუქმებისაკენ, მისი რიტუალურ სივრცეში გადატანისაკენ, არსებული მტკივნეული წინამდებეობების მოხსნისაკენ.

პარადიგმულობა ცდილობს ყველანაირი რიტუალის რიტუალი შეასრულოს და ამ მოქმედებით მათ მწმუნელობა და აქტუალობა დაუკარგოს. მეორე დონის რიტუალი ყველაფერში ხორციელდება – ყველაფერი მიისწრაფის ამ მდგომარეობისაკენ:

ადამიანის აქტივობის ყვალა სფერო შეიძლება განვიხილოთ, როგორც რიტუალი, იმ ინტერსუბიექტური ხასიათის გამო, რომელიც, ერთი მხრივ, დაფიქსირებულია, მეორე მხრივ კი – გამოცალკევებული და დეტალურად დამუშავებული. ამ ფონზე, როდესაც არსებობს წიგნი მეგობრობის დამყარების შესახებ, წიგნი სექსის შესახებ, სხვადასხვა ტექნიკური გამაძლიერებლები და გამაუმჯობესებლები, რომლებიც უკეთესად და უფრო ეფექტურად ასრულებენ “თავდაპირველ” აქტივობას, მოქმედება იქცევა რიტუალის რიტუალად, რომელიც უფრო კარგია, უფრო სასიამოვნოა, უხინჯოდ მიმდინარეობს. რაც მთავარია, ყოველთვის არსებობს საშუალება მეორე რიგის რიტუალურობას ამოეფარო; განუხორციელებლობა დააბრალო არა საკუთარ თავს, არამედ ტექნიკას, რომელიც სრულყოფილი არ არის, ანდა თამაშის ფორმულაში დაიმალო (თამაში, რომელიც მოგვეწოდება კომპიუტერული თამაშებით დაწყებული, თანამედროვე სპორტით დამთავრებული, სხვა არაფერია, თუ არა მეტა-რიტუალი, რიტუალის რიტუალი, რომელიც სრულდება “პირველი”, საერთო, ინტერსუბიექტური რიტუალიდან რომელიც მომენტის გამოყოფით და მისი ჰი პერბოლიზაციით; ასე – კომპიუტერული თამაშში ხდება ბავშვის ყურადღების, რეაქციის, დესტრუქციულობის პროექცია, სპორტში – რომელიმე ფიზიკური ანდა გონებრივი აქტივობის დამუშავება და ა.შ.), თქვა, რომ ყველაფერი თამაშია და ავტორიტეტებად შექსპირი და ჰეინინგა დაასახელო.

მაგრამ სამყაროში ამ მოგზაურობით, რომელშიც არაფერი არ აღმოჩნდა პარადიგმულობის გარდა, გასხლტა რალაც, რომელიც, ერთი შეხედვით, პარადიგმულობის ჩვეულებრივი ფენომენია და სხვათაგან არაფრით გამოირჩევა.

განხილვის და კვლევის რიტუალურ დონეზე გადატანით, პარადიგმულობის კუთხეში მიგდებული, როგორც ჩვეულებრივზე უფრო ჩვეულებრივი ძველმანი, რომლის გადაგდება გენანება ბავშვობის მოგონებების გამო, “აღმოჩნდა” ზღაპარი.

ზღაპარი რატომღაც არ არის “დაჯილდოებული” მეორე რიგის რიტუალით, თუმცა, ლამის “პირველი” პარადიგმის დროიდან არსებულად ითვლება.

ეს ეჭვის საფუძველია. რატომ არ ხდება ჩვენს გარემოში ზღაპრის კვლავ რიტუალური გათამაშება, ნუთუ მისი არასერიოზულობის გამო?

პარადიგმულობამ ყველაფერი გაათამაშა, მის ყოვლად მზრუნველ მოქმედებას არაფერი გამორჩენია, მაგრამ საკუთრივ ზღაპრის კვლავ გათამაშება არ ხდება, ან – ხდება და ვერ ვამჩნევთ.

* * *

*„.....кто победил не помню,
должно быть греки; столько мертвецов вне дома могут
бросить только греки”*

იოსიფ ბროდსკი, “ოდისევსი ტელემაქესადმი”

ზღაპარი იქმნება პარადიგმების ზღვარზე, როდესაც მითის ფორმა ამთავრებს არსებობას და ჰორიზონტზე რელიგიური ანუ ჟამთააღმწერლური ეპოქა ჩანს. პარადიგმულობის ერთი ფორმიდან მეორეზე გადასვლისას განსაკუთრებული ვითარება იქმნება; ჯერ კიდევ არ არის დასრულებული ერთი პარადიგმის ტოტალურობა, თანაც აქტიურდებიან *შემდგომის* ნიშნები. ტოტალური პარადიგმა ხდება გრძნობადი სამყაროს ეკვივალენტური: მისი შეგრძნება-დანახვა ყველგან და ყველაფერში შეიძლება. ამ შეგრძნებებს “თავზე ეფარება” ახალი, მომავალი პარადიგმის ინტელექტუალური ბაღე: შეიძლება ითქვას, რომ ამ დროს ინტელექტუალური და ემპირიული ებრძვიან ერთმანეთს: ახალ ფორმებს ახალ გრძნობადობაზე აქვთ პრეტენზია, ხოლო არსებული, გამჯდარი შეგრძნებები ამას მთელი ძალებით უშლიან ხელს.

სავსებით შესაძლებელია, ზღაპარი ასეთი მარგინალური მდგომარეობის ანარეკლად ჩავთვალოთ. განსხვავებით პარადიგმული ფენომენებისაგან, ის მიუთითებს საკუთარ არარეალურობას. პერსონაჟები, რომლებიც აქამდე მხოლოდ კანონშემოქმედებაში (მითში) იღებდნენ მონაწილეობას, აქ ჟამთააღმწერლური ამბის მონაწილენი ხდებიან. მითის შემთხვევები, რომლებიც არ თანაობდნენ ამ სამყაროში და იყვნენ როგორც არსებული ხდომილებების უკან, გვერდით, *საღლაც* მდგომნი, გადმოვიდნენ და გრძნობად სამყაროში დასახლდნენ.

მაგრამ ზღაპარი მუდამ აღნიშნავს, რომ ეს ახალი მობინადრენი, მთლიანად სამყარო, რომელსაც ის გვიყვება, არარეალურია.

შეიძლება ითქვას, რომ ზღაპარი მარგინალური არსებაა. ის იქმნება ზუსტად იქ, სადაც რეალობის პარამეტრები სიმყარეს კარგავენ და ორი სამყარო ერთმანეთს ეჯახება. ზღაპარი აქამდე ატარებს ამ დაჯახების მკვეთრ კვალს: ის ერთსა და იმავე დროს ჟამთააღმწერლობაა (ჯადოსნური

ზღაპრის შინაარსი გმირის ბიოგრაფია) და მითი (მისი პერსონაჟები მითის მცხოვრებლები არიან).

ზღაპრის სტრუქტურის და შინაარსის შესახებ ბევრი დაწერილა. ჩვენთვის მთავარი ისაა, რომ ყველა ზღაპარს, მსოფლიოს ნებისმიერ კუთხეში ერთი და იგივე განზომილებები გააჩნია.

ზღაპარი არასოდეს კვდება (მხოლოდ მის შესახებ მეცნიერული ნაშრომის ფურცლებზე); მან მყარი ადგილი დაიკავა ბავშვების აღზრდაში და მისი გაჩენის დღიდან ყველა ბავშვი საუკუნეების მანძილზე ისმენს ერთი და იმავე სტრუქტურის მქონე ამბებს. შეიძლება ითქვას, რომ მათ ერთნაირად უხარიათ, ერთნაირად სწუხან და შემდეგ, როდესაც იზრდებიან, ერთნაირად მიიჩნევენ ზღაპრის შინაარსს არარეალურად და არასერიოზულად.

ზღაპრის წარმოშობის შემდეგ მასზე ყურადღების გამახვილება მარგინალურ, საზღვრით სიტუაციაში ხდება; რელიგიის და მეცნიერების ეპოქების საზღვარზე ამის მაგალითია ძმები გრიმების შრომა. საზღვრითი გაწყობა “ქვეცნობიერად” მიმართავს ადამიანს ზღაპარზე, როგორც ძველ ნაცნობზე, რომელიც ახალ სიტუაციას შეესაბამება და ამიტომ უფრო მახლობელი და ღირებული ხდება.

ზღაპარი არასოდეს კვდება. “უყურადღებობის” მიუხედავად, ნებისმიერ ქვეყანაში (გარდა მითის ეპოქაში მცხოვრები ტომებისა, რომლებისთვისაც ჯერ არ დამდგარა ზღაპრის დრო) ნებისმიერ ბავშვს ზღაპარს უყვებიან.

ასეთი დაჟინებული გამეორება, ჯიუტად ერთი და იმავეს შესრულება საუკუნეების განმავლობაში ნიშნავს, რომ ზღაპარი მნიშვნელოვანი და საყურადღებო პარადიგმულობისათვის და მისი როლი ბევრად აღემატება დამამშვიდებლის და დიდაქტიკოსის როლს.

ეს მარადიული გამეორება მიგვითითებს, რომ ზღაპარი არის რიტუალი, რომელსაც პარადიგმულობა ასრულებს. რიტუალი, როგორც ჩვენთვის ცნობილი გახდა პარადიგმულობის “მოკლე ისტორიიდან”, სრულდება, როგორც რაღაცის გამეორება (“წარმართული” რიტუალები იმეორებენ მითიურ შემთხვევებს, ანუ “გადმოაქვთ” მოქმედება სივრცეში, რომელიც იმ მოქმედებამ გამოიწვია). რიტუალის მიზანი იყო ან რაღაცისათვის ხელის შეწყობა, ან რაღაცის დესტრუქცია, დანგრევა. მაგიური რიტუალები, რომელთაც ჩვენ დრომდე მოაღწიეს და რომელთა დღეს განხორციელებას წინ აღარაფერი დაუდგება, ორივე ამ ფუნქციას ატარებენ(11).

ზღაპარი, თუ ის რიტუალია, რაღაცისკენ უნდა იყოს მიმართული. თქმა, რომ ის არის შელოცვა, მიმართული ახალი პარადიგმის განხორციელებისაკენ, არ იქნება ამომწურავი პასუხი: რადგანაც მაშინ ზღაპრის სულ მცირე ორი, ერთმანეთის შემდეგ განხორციელებული სახე უნდა იყოს ცნობილი, და ისინი ერთმანეთს უნდა ცვლიდნენ მარგინალური სიტუაციების

შესაბამისად. ე.ი. ჯერ ჯადოსნური ზღაპარი უნდა არსებობდეს და შემდეგ, მეცნიერულ ეპოქაში გარდამავალ საზღვარზე მას საყოფაცხოვრებო ზღაპარი უნდა ჩაენაცვლოს.

მაგრამ ზღაპრის ეს ორივე ფორმა ერთად არსებობს და ახალ-ახალი ვარიაციებით კვლავ და კვლავ იქმნება. შეიძლება ეს იყოს ზღაპრის, როგორც რიტუალის, მიზანი, მაგრამ ზღაპრის შენარჩუნება და ყოფნა არამარგინალურ ეპოქებში გვაიძულებს ამ შელოცვის ნამდვილი მიზეზი სხვაგან ვეძიოთ.

* * *

*“მოჯადოებული სოფელი, ჯადოსნური მთა,
ზღვის სამყარო: ლოს ანჟელესი გარშემორტყმულია
ამ “წარმოდგენითი სადგურებით”, რომლებიც
კვებავენ რეალობას, იმ ქალაქის რეალობის
ენერგიას, რომლის საიდუმლო მდგომარეობს მხოლოდ
იმაში, რომ ის სხვა არაფერია, თუ არა შეუწყვეტელი,
არარეალური ცირკულაციის ქსელი: ფაბულის
პროპორციების ქალაქი, მაგრამ სივრცის,
ანდა განზომილების გარეშე”.*

ჟან ბოდრიარი “სიმულირებულები და სიმულაციები”

ზღაპარი არ არის რაიმეს განხორციელება-არგანხორციელებისკენ მიმართული რიტუალი. ის იმთავითვე გვაუწყებს, რომ ჩვენ, მის მსმენელებს და მკითხველებს არანამდვილთან, არარეალურთან გვაქვს საქმე.

სამყარო, რომელიც ზღაპარში აღიწერება, არის შექმნილი არა ოდესმე არსებობისათვის, არამედ რაღაც სხვა, განსაკუთრებული მიზნისათვის. ამ სამყაროში ერთსა და იმავე “დროს” თანაარსებობენ ჩვენი გარემოს გრძნობადი შინაარსების სხვადასხვა გაწყობები, რომლებიც ერთად ზღაპრის გარემოს ქმნიან. ამიტომ, შეიძლება ითქვას, რომ ზღაპარი თავის თავში მოიცავს პარადიგმულობის ყველა ფორმას. მათი ერთიანობა ქმნის უცნაურ გარემოს, რომელიც სხვა არაფერია, თუ არა ჩვენი სახლებისაგან (რომლებშიც გვიცხოვრია და ვცხოვრობთ) აგებული შენობა. ზღაპრის საოცრობა და ჯადოსნურობა სწორედ ამ სახლების სხვა-და-სხვა აგურების, კედლების ჯადოქრულ ურთიერთშესაბამობაში მდგომარეობს. ასე აშენებულ სახლში ხდება ამბავი, რომელსაც ბავშვობაში ვისმენთ ხოლმე.

რატომ იქმნება ასეთი გარემო რიტუალის შესასრულებლად, ჯერ-ჯერობით უცნობია. სხვა რიტუალებს პარადიგმულობა “ჩვეულებრივ” სივრცეში ატარებს ხოლმე.

რაკი ამ შელოცვის მიზეზი, მიზანი რიტუალის გარეთ ვერ ვიპოვეთ, ის მის შინაარსში განხორციელების წესში უნდა ვეძიოთ;

ჯადოსნური ზღაპრის სიუჟეტს რომ გადავხედოთ, მასში საინტერესო კანონზომიერებას დავინახავთ: ის ყოველთვის გვეკვლინება კეთილი და ბოროტი ძალების ბრძოლად. კეთილი ძალა პერსონიფიცირებულია ძლიერ და კეთილშობილ გმირში, ბოროტი კი – ურჩხულში. ურჩხული შეიძლება იყოს აბსოლუტური, რომელიც წყაროს თავში ზის, შეიძლება ფარდობითი – ჯადოქარი, რომელიც გმირთან საბრძოლველად ურჩხულის ფორმას იღებს.

ურჩხულთან ბრძოლა მარტო ზღაპარში არ ხდება. ზღაპარი მემკვიდრეობით იღებს ამ კონფლიქტს მითიდან, და ასევე მემკვიდრეობის კანონით გადასცემს ამ ორთაბრძოლას სარაინდო რომანს. ეს შეტაკება ჩვენს დროშიც ხორციელდება პარადიგმულ ფენომენებში, ოღონდ აქ ის მეტაფორის ჩრდილში იმალება (12).

ურჩხულთან ბრძოლა კულტურის ერთ-ერთი ძირითადი თემაა, კულტურის, რომელსაც ლაიტმოტივად ზღაპარი გასდევს. ზღაპარი ამ თემის მარადიული სამყოფელია. თემისა, რომელიც სხვადასხვა ადგილებში ცოცხლდება და ვითარდება, იზრდება – საჭიროების მიხედვით.

პარადიგმულობა საოცარი დაჟინებით ატარებს ამ რიტუალს “დასაბამიდან”. ისე, რომ მისი არანაირი მოდიფიკაცია, გადაფარვა, მივიწყება არ ხდება; ჩვენ ყველა ამ რიტუალს ერთ-ერთ პირველს ვსწავლობთ. დაუძლეველ და საშიშ წინააღმდეგობასთან შეჯახებისას ისევ და ისევ ეს მეტაფორა მოგვდის თავში. ჩვენს წარმოდგენებში ურჩხული ყოველთვის დგას გმირის გზაზე და სიკეთის, წესრიგის გამარჯვებისათვის საჭიროა მისი მოკვლა-განდევნა.

უნდა გაირკვეს, თუ რა არის ეს ურჩხული, რომლის მოკვლის რიტუალსაც ათეულობით საუკუნეა ატარებს პარადიგმულობა.

* * *

*“მნიშვნელოვანი სხვები ინდივიდუალურ
ცხოვრებაში სუბიექტური რეალობის
შენარჩუნების მთავარ აგენტებად გვეკვლინებიან”*

*ბერგერი, ლუკმანი “რეალობის სოციალური
კონსტრუირება”*

“ავიღოთ მეცხვარე ძაღლის თავი, შევეურთოთ მას კატის თვალები, ბუს ყურები, მწევარი ძაღლის ცხვირი, ლომის წარბები, ბებერი მამლის საფეთქლები და წყლის კუს კისერი...”

ლენარდო და ვინჩის ამ აღწერით ცხადი ხდება, რომ ურჩხული შედგება სხვადასხვა არსებების ნაწილებისაგან, რომლებიც ერთმანეთთან ჰარმონიულ კავშირში არიან ისე, რომ ერთ, განსაკუთრებულ მთლიანობას ქმნიან.

ყველა არსება, რომლის ატრიბუტებსაც “სესხულობს” ურჩხული, განსაზღვრული და ჩვეულია. ძაღლი, ლომი, მამალი, კუ – ყველა ეს ფენომენი ჩვენს გარემოშია განლაგებული და აღიქმება, როგორც მიღებული და შინაური. ურჩხულში ეს ჩვეული კომპონენტები უჩვეულო გაწყობად წარმოგვიდგება.

ურჩხული შედგება პარადიგმული ფენომენებისაგან. მისი ორგანიზმის ყოველი ნიუანსის განსაზღვრა შესაძლებელია ნაცნობი პარადიგმით. მაგრამ თვითონ ურჩხული არის სხვა, ვიდრე ამ პარადიგმების მექანიკური ჯამი. ის წარმოადგენს მთლიანობას, რომლის არც ერთი პარადიგმული ნაწილი თავისთავადობას არ კარგავს, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, ისინი ერთად გარკვეულ არსებას ქმნიან(13).

ურჩხული პრინცი პულად სხვა არსებობის შესახებ გვესაუბრება; თავის თავში სხვადასხვა პარადიგმული ფენომენების გაერთიანებით ის სხვა არსებობაზე მიგვითითებს, არსებობაზე, რომელიც ამ პარადიგმულობაში არ და ვერ ხორციელდება: ასეთი გაერთიანება პარადიგმულობის კატასტროფას ნიშნავს.

აქ უკვე შეიძლება პარადიგმულობის აუცილებლობასა და საყოველთაობაში ეჭვის შეტანა. საუკუნეების განმავლობაში ის მოგვეწოდებოდა, როგორც ერთადერთი და გარდაუვალი, თანაც როგორც ისეთი რამ, რასაც შეუძლია კატასტროფა აგვაცილოს და დაღუპვას გადაგვარჩინოს.

ურჩხული გვეუბნება, რომ შესაძლებელია სხვაგვარად ყოფნა, რომელიც ალბათ დაგვაშორებს კატასტროფულობის მარადიულ რიტუალს(14).

ურჩხული არის ის არსება, რაზეც პარადიგმულობა ძალადობს საუკუნეების განმავლობაში. ის არის სხვა, რომლის განხორციელებასაც ებრძვის პარადიგმულობა. საუკუნეების განმავლობაში მიმდინარე ურჩხულის მოკვლის რიტუალი მიგვითითებს, რომ ურჩხული არ მომკვდარა.

პარადიგმულობას აქვს რიტუალური ბრძოლის გამოცდილება, რაც წარმატებით ხორციელდება კატასტროფულობის მიმართ; კატასტროფის ყოველდღიური გათამაშება თავიდან გვაცილებს და აუქმებს კატასტროფას.

პარადიგმულობა ცდილობს ურჩხულის, როგორც კატასტროფულობის წარმოჩენას. მაგრამ თუკი ურჩხული მართლაც კატასტროფაა, ანუ წმინდა ნეგაციაა და სხვა არაფერი, უნდა არსებობდეს არა მისი მოკვლის, არამედ ყოველდღიური განხორციელების რიტუალი. ეს კი მიგვითითებს, რომ ურჩხული და კატასტროფა ერთი რიგის მოვლენები არიან.

ურჩხული პარადიგმულობის დასასრულის მანიშნებელია. ის მიგვითითებს სხვა არსებობაზე, რომლის შესაძლებლობაც, როგორც ირკვევა, არსებობს, და მეტიც, პარადიგმულობის მთელი ისტორიის მანძილზე არსებულა.

უკვე გასაგები ხდება, რატომ იქმნება ზღაპარი პარადიგმების საზღვარზე; ურჩხულის განხორციელების საშიშროება სწორედ მარგინალურ სიტუაციაში არსებობს. მაშინ, როდესაც მოშლილია ტოტალური პარადიგმის იერარქიული დიქტატი “გვერდითი” მოვლენების მიმართ, ერთმანეთში ირევა ცენტრი და პერიფერია.

ამიტომ სწორედ საზღვარზეა აუცილებელი ურჩხულის მოკვლის რიტუალის ჩატარება; მანამდე ეს ბრძოლა მითში მიმდინარეობს – გმირები წარმატებით ხოცავენ ურჩხულებს. მაგრამ როდესაც ცენტრი ყანყალებს და ტოტალური განწყობა უკვე აღარ გულისხმობს ურჩხულის მოკვლას, პარადიგმულობა ქმნის სპეციალურ, უნივერსალურ რიტუალს – **ზღაპარს**.

პარადიგმულობა ურჩხულს უქმნის სამყოფელს, ამ უკანასკნელისათვის ნაცნობ სივრცეს, რომელიც მის მსგავსად შედგება გრძნობადობის სხვადასხვა ფორმებიდან. ამით პარადიგმულობას ორი კურდღლის დაჭერა აქვს გადაწყვეტილი: ერთი მხრივ, ის ქმნის ურჩხულის გარემოს (ე.ი. პარადიგმას), მეორე მხრივ კი, კლავს ურჩხულს ამ გარემოში.

მაგრამ, როგორც ვთქვით, ურჩხულის მოკვლის მარადიული რიტუალი ამ რიტუალის არაქმედუნარიანობას მიგვითითებს.

ურჩხული არ ექცევა პარადიგმაში. პირიქით, ის იქცევს თავის თავში ყველა პარადიგმას და გვიჩვენებს თავის თავს, როგორც პარადიგმაზე, და მაშასადამე, პარადიგმულობაზე უფრო მეტს. ამიტომ ზღაპარი, რომლის ფუნქციაც ურჩხულის პარადიგმად ყოფნაა, ვერ იპყრობს მას ბოლომდე.

პარადიგმულობა იძულებული გახდა ზღაპრის ბოლოდ (ურჩხულის მოკვლის შემდეგ) გმირის დაბრუნება შემოეღო: სხვადასხვა სამყაროები, რაც არ უნდა გაჰყვე მათ, ყოველთვის მთავრდება აქ, იმ ყოფაში, საიდანაც გმირი წავიდა ურჩხულის მოსაკლავად, და სადაც ის საბოლოოდ დასახლდება. ასეთი გზა კი გარკვეული გარემოს, სამყაროს პირველადობას, ცენტრალურობას გულისხმობს.

პარადიგმულობას ზღაპრის სხვანაირი სტრუქტურა რომ შეეშუშავებინა, ანუ, საერთოდ გამოერიცხა იერარქიულობის მომენტი (მაგ. გმირი არ ბრუნდება, ზღაპარი არ მთავრდება), მაშინ ის წარმატებით მოკლავდა ურჩხულს, მაგრამ იმავ წამს ახალი ურჩხული გაჩნდებოდა (ასეთი ვითარება დაფიქსირებულია ჩინურ ზღაპრებში, თუმცა, საბოლოოდ *რომელიმე* გმირი მაინც ბრუნდება სახლში. გმირი, რომელმაც დაამარცხა ურჩხული, მაგრამ არ *დარჩა* ურჩხულთან ერთად), ან თვითონ პარადიგმა გადაიქცეოდა ურჩხულად(15).

ურჩხულის შიშით პარადიგმულობა ბოლომდე ვერ კლავს ურჩხულს. ეს კი იძლევა ურჩხულის აღმოჩენის იმედს. თუ არ მომკვდარა, იგი რალაცნაირი, თუნდაც მიჩქმალული და შეცვლილი სახით უნდა ცხოვრობდეს, როგორც ისტორიაში, ასევე ჩვენს გვერდით. ზღაპრის აქტუალობა მიგვითითებს, რომ ურჩხული არსებობს, და რომ მას პარადიგმულობა დასდევს და მის საწინაამდღევო შელოცვას ატარებს.

ურჩხული შეიძლება იყოს როგორც ადამიანი, ასევე შემთხვევა. მათი აღმოჩენა არ იქნება ძნელი, თუკი მათი განადგურების რიტუალს დაეკვირდებით; ამგვარი რიტუალი შეიძლება ორგვარი იყოს: ან საერთოდ დავიწყება და ურჩხულის ასეთი გაქრობა, ანდა გასანადგურებლის ყოველ წუთს თვალწინ დაყენება, რაც იგივე ეფექტს იწვევს.

პირველი თვალშისაცემი ურჩხული, რომელიც ზღაპრის ახლოს იმყოფება, არის თამაში, რომელსაც ბავშვი თამაშობს მანამ, სანამ ეს თამაში განსაზღვრული წესების და კანონების ერთიანობა გახდება. ბავშვი თამაშობს “უწესოდ, უწესრიგოდ”. ყველაფერი, რასაც ის აღიქვამს და რაც მის სამყაროს წარმოადგენს, თამაშში ჰარმონიულად ერთიანდება და ერთ არსებად გვევლინება. ეს თამაში არის ის, რაც იმთავითვე იკრძალება პარადიგმულობის მიერ, რომლის აქტუალური გამოხატვა მშობლები და აღმზრდელები არიან: “სჯობია, ბავშვმა სასარგებლო თამაში ითამაშოს, ანდა ზღაპარს მოუსმინოს”. ეს ფრაზა, რა თქმა უნდა, მზრუნველობის და შთამომავლობაზე ფიქრის შედეგია, და ამავე დროს, პარადიგმულობის დადებული ჯადოა, რომელიც ურჩხულის მოკვლის შესწავლისკენ მოუწოდებს ბავშვებს და მშობლებს.

ეს ის ჯადოა, რომელიც საბოლოოდ თამაშს აქცევს ტექნიკად და ტექნიკურად, რიტუალად, რომელიც რალაცის დახვეწას და დაუფლებას ემსახურება. ურჩხულის უკვდავებას “თავდაპირველი” თამაში მიუთითებს, რომლის ჩაკვლაც მალევე ხდება.

ურჩხული შეიძლება იყოს რომელიმე ფილოსოფოსი, მაგალითად, ჰერაკლიტე, რომლის ფრაგმენტების სიჭრელე და დაულაგებლობა სწორედ ურჩხულურ ბუნებას უნდა მიუთითებდეს. მეორე მხრივ, განადგურების რიტუალი არის ამ ფრაგმენტების ონტოლოგიურ-დიალექტიკური ინტერპრეტაცია, რომელიც ჰერაკლიტეს მხოლოდ ისტორიულ საფეხურად აქცევს, და რომელსაც მოსყიდულ-მოტყუებული ფილოსოფოსები ჰეგელის დროიდან წარმატებით ახორციელებენ.

ურჩხული შეიძლება იყოს თუნდაც რომელიმე ფრაზა, დებულება, რომელიც მივიწყებული და მიჩქმალულია. დაკვირვებული კვლევით შეიძლება აღმოვაჩინოთ, რომ ურჩხულებით გარშემორტყმულნი ვართ(16).

* * *

*“აღმოჩნდა, რომ თეთრი ქვით
მოკირწყლოული ვზა, რომელსაც
მივეუყვებოდით, იყო ურჩხულის კული”*

გ.კ.ჩესტერტონი

ერთი შეხედვით, ურჩხული ჩვენს დღევანდელ გარემოს წააგავს; ჩვენს სამყაროში, ისევე, როგორც ურჩხულში, სხვადასხვა სახის პარადიგმები თანაარსებობენ იერარქიის გარეშე. მაგრამ ურჩხულის “უმათავრესი” მახასიათებელი არის არა ეს მრავალფეროვნება, არამედ განსაკუთრებული შინაგანი კავშირი, რომელიც ამ მრავალფეროვნებიდან ქმნის სხვას, სხვა არსებობას. ჩვენს გარემოში ასეთი კავშირი შეუძლებელია; ეს გათიშულობა, ქაოსური ვითარება კატასროფულობის რიტუალის აუცილებელი ნაწილია, რომლის გარეშეც პარადიგმულობა არსებობას გაქრობით დაამთავრებს.

ჩვენ ჭეშმარიტად ზღაპრულ გარემოში ვიმყოფებით. ისევე, როგორც ზღაპარი, ჩვენი გარემოც შედგება სხვადასხვა პარადიგმული გრძნობადი ფორმებისაგან, რომელთა შორის ჩვენთვის (ასევე სხვისთვისაც) მთავრობენ ისინი, რომლებშიც ჩვენ (აგრეთვე სხვებიც) ვცხოვრობთ.

ასეთი გარემო, თავისი ზღაპრულობის გამო, აღნიშნავს, ხაზს უსვამს გარშემო მყოფის არარეალურობას და უმნიშვნელობას. გარემოს ზღაპრულობა, ზღაპარი, განხორციელებული რიტუალების კვლავ რიტუალური შესრულებით, არის გარანტი, რომ აქ დაბადებული ურჩხული არასერიოზულად იქნეს აღქმული და საბოლოოდ განადგურდეს(17).

ამ უყურადღებობით ურჩხული ჯადოვდება. ურჩხული რომლის დაბადებაც არავის უკვირს, და როდესაც არ არსებობს სარკე, რომელშიც ურჩხული თავის ურჩხულობას დააკვირდება, იჯერებს თავის ჩვეულებრიობას, და რაკი მასში ყველა ფორმაა, იგი ერთ-ერთი პარადიგმული არსება ხდება. რაც უფრო დიდხანს რჩება ურჩხული ამ ერთ, რომელიმე ფორმაში, მით უფრო ძნელი ხდება მისი ნამდვილი არსების შემჩნევა-დაბრუნება: სხვა პარადიგმული შინაარსები ატროფირდება და ჩვეულებრივზე უფრო ჩვეულებრივ მოვლენად იქცევა.

ეს არის პარადიგმულობის ბოლო, კარგად გათვლილი და ამავე დროს, განწირული ნაბიჯი. “ჩვენს გარემომდე” არ ხდებოდა ურჩხულთან პირისპირ შეხვედრა; პარადიგმულობას ყოველთვის მზად ჰქონდა ტოტალური პარადიგმა, რომელიც ურჩხულს პერიფერიაზე აგდებდა. დღეს ტოტალური პარადიგმა, თუკი საერთოდ შეიძლება მის შესახებ ვილაპარაკოთ, არის ზღაპარი, რომელშიც ურჩხული ცენტრალური პერსონაჟია. არც ის არ უნდა იყოს შემთხვევითი, რომ ჩვენს დროში პროდიუიული ზღაპრების

შექმნა დაიწყო (ბოროტი ბოროტი არ არის და აუცილებლად გამოსწორდება, ანდა, ასეთ “საბავშვო” ზღაპრებში საერთოდ არ არის ბოროტების თან-ყოფნის აუცილებლობა).

პარადიგმულობის ორმხრივი პოლიტიკა, ყველაფრის რიტუალად ქცევისა და ურჩხულის რიტუალური მოკვლისაკენ მიმართული, გაერთიანდა: ურჩხული აღმოჩნდა იმ რიტუალში, რომელიც ერთადერთი რეალობაა.

ჩვენ გარშემორტყმული ვართ მაქციებით, რომლებიც, ერთი მხრივ, ჩვეულებრივი პარადიგმული ფენომენები არიან, მეორე მხრივ კი – ურჩხულები. თუკი კარგად დავაკვირდებით, ურჩხულს დავინახავთ. მაგრამ სხვა საკითხია, მოხერხდება თუ არა ასე – ურჩხულების განჯადოება.

არ შეიძლება და ფუჭი შრომაა, ურჩხული სტრუქტურების, იდეების და პარადიგმების დონეზე ეძებო. სტრუქტურა, ფორმა, იდეა, პარადიგმულობის მოვლენები არიან. ურჩხული მათ შორის სხლტება(18).

ადამიანის აქტივობის ყველა სფეროში უნდა არსებობდნენ მაქციები. უაზრობაა უნივერსალური შელოცვის დამუშავება, რომლის წაკითხვისთანავე ხიდან, წიგნიდან, სახლიდან, ციდან, ჩვენგან, ურჩხულები დაიწყებენ გამოსვლას. ასეთი კანონებისათვის ზრუნვა ისევ პარადიგმულობაში ჩაგვაგდებს, რომელიც ზოგადობების და წესების საუფლოა.

ყოველი ურჩხული ცალ-ცალკე უნდა განჯადოვდეს. ეს, კი უპირველეს ყოვლისა, კონკრეტული ადამიანის საქმეა, ოღონდ არა იმ ადამიანისა, რომლის შესახებაც ექსისტენციალური ფილოსოფია, ანდა ჰერმენევტიკა ლაპარაკობს. ეს აზროვნება (მაგ. ა-სეინ-ური აზროვნება) აზროვნებს კონკრეტულის შესახებ და ამით აუქმებს მას.

* * *

“%&^%798870^&^%&%%\$%&^
)(*)& *&^&^%&&*(^7878\$%&^”
*&^789

პარადიგმულობა აღმოჩნდა მოძალადე. ძალადობაში ხელის შემწყობთა შორის ფილოსოფიაც მოექცა. ფილოსოფიის საშუალებით მოსყიდული თუ მოტყუებული გამოძიებლები და ადვოკატები ამკვიდრებდნენ ძალადობას ყველგან და ყველაფერში (ამ დამკვიდრების კულმინაცია არის დეკონსტრუქტივიზმი, რომელიც დისკურსების [ძალადობების] სიმრავლეს უწყობს ხელს. ამის შედეგად ყველა ადგილი უკვე ძალადობის [დისკურსული] ადგილი ხდება)(19).

პარადიგმულობამ თავისივე შექმნილ კანონს “დაუჯერა”, რაკი მის ალიბის სწორედ ასეთი კონკრეტული ადამიანები ქმნიდნენ, სხვებზე თავი აღარ შეუწუხებია.

ფილოსოფიამ დანაშაული უნდა გამოისყიდოს და *დარჩენილი დრო* ურჩხულების განჯადობას უნდა მოახმაროს. ოღონდ ეს განჯადობა უნდა მოხდეს არა კონკრეტულის შესახებ აზროვნებით (ასეთი მიმართულება, როგორც ვნახეთ, აუცილებლობით იწვევს პარადიგმულობის ალიბის შექმნას), არამედ იმის შესახებ ლაპარაკით, რაც პარადიგმულობას “გვერდით” რჩება, როგორც ყველგანგამჭობლობის და ყოვლისშემძლეობის საფასური(20).

მნიშვნები:

1. პარადიგმა – პარა – გვერდით, დეიგმა – მაგალითი, ნიმუში, ჩვენება – არის ის, რაც მოვლენის, შემთხვევის გვერდით დგას და აჩვენებს, ამტკიცებს მას, როგორც მაგალითს და ნიმუშს. ის აძლევს ფენომენს მაგალითად, ყოფნის ძალას. ძალაუფლების ასეთი მინიჭება კი ნიმუშს, მაგალითს ამრავლებს და შემთხვევების განმსაზღვრელად, ხდომილების აუცილებელ წესად აქცევს.

პარადიგმა გვევლინება როგორც წესი, კანონი, რომლის მიხედვითაც ეწყობა გარემო, რომლის მიხედვითაც ჩვენს გარემოში რაღაცა ხდება.

ასეთი განმარტებით – პარადიგმები არიან სამყაროს კანონები, მითები, ყველაფერი ის, რაც შემთხვევის განხორციელების წესს განსაზღვრავს.

პარადიგმა -*პარა* – გვერდით, *დეიგმა* – სანახაობა, ბაზრობა, არის ის, რაც სანახაობის, ხილულის გვერდით დგას და გვიხსნის მას. ანუ, აპირობებს მის ასეთად და არა სხვაგვარად აღქმას. ამ შემთხვევაში პარადიგმა მსოფლმხედველობრივი ფენომენია, ის, რაც არის მსოფლმხედველობის, ანუ, სამყაროში შემომხვედრების გარკვეული ინტერპრეტაციის საფუძველი.

პარადიგმის ამ მოდუსის მაგალითებია ისტორიული ეპოქები. ყველაზე ზერელე განხილვითაც კი ისტორია კაცობრიობის ცხოვრების გზას სამ პერიოდად წარმოგვიდგენს: ანტიკური ხანა, შუა საუკუნეები, ახალი დრო. დროში გაშლილი ადამიანების მოქმედებების ეტაპებად დაყოფის საფუძველი არის სხვადასხვა მსოფლმხედველობა. ამ მსოფლმხედველობებზე დაყრდნობით ყოველი ეპოქის ადამიანი სხვადასხვანაირად აღიქვამს სამყაროს.

პარადიგმების ამ ორი მნიშვნელობის შეჯერებით მივიღებთ, რომ პარადიგმა არის არსებულის გვერდით მდგარი. ის, რაც აიძულებს არსებულს იყოს ასეთი, და არა სხვანაირი. ეს იძულება მოვლენის და სანახაობის გვერდით დგომით, მუდმივი კონტროლით ხორციელდება. ერთი მხრივ,

პარადიგმა არის სცენარი, მეორე მხრივ კი, ის, ვინც ამ სცენარის ზუსტ განხორციელებას თვალყურს ადევნებს, ის, ვინც მუდამ იმყოფება მოვლენების გვერდით.

რაკი პარადიგმა ყველგანმყოფი და ყველგანგამჭოლია, ის რაღაც ზოგად და საერთო ფენომენს უნდა წარმოადგენდეს. მაგრამ, ამავე დროს, არსებობენ კონკრეტული პარადიგმები, იქნება ეს კანონები თუ მსოფლმხედველობები. ამიტომ “ცნებათა აღრევა” რომ ავიცილოთ თავიდან, იმ ზოგადს და საერთოს შეიძლება პარადიგმულობა ვუწოდოთ.

პარადიგმულობა, ეს მაკონტროლებელი და საკუთარი განხორციელებისათვის მზრუნველი არსება, როგორც ჩანს, სამი “ფორმით” გამოიხატება: 1. პარადიგმულობა გვეუბნება, რომ სამყარო ხდება კანონების (პარადიგმების) მიხედვით; 2. პარადიგმულობა გვეუბნება, რომ ისტორია არის პარადიგმების მონაცვლეობა; 3. პარადიგმულობა გვეუბნება, რომ პარადიგმა არის აუცილებელი და გარდაუვალი.

გავყვეთ თითოეული ამ დებულების კვალს და ვნახოთ, როგორ ხდება მათი განხორციელება, როგორ ხდება ამ სამი ძირითადი “წესის” ჩვენში შემოსვლა.

პირველი “ფორმის” განხორციელება იწყება მითების ქმნალობასთან ერთად. (მანამდე “რა ხდებოდა”, შეუძლებელია ჩავწვდეთ, მომხდარის კვალი ვნახოთ და გავყვეთ). ჩვენი გამოცდილების პირველი მოცემულობა არის მითი.

მითი არის შემთხვევა, რომელიც ხორციელდება განსაზღვრულ სივრცეში სულ, დროის მდინარების გათვალისწინების გარეშე რამდენიმე თანასწორუფლებიანი სუბიექტის მიერ. მაგალითად, “პერსეფონას მითი” არის შემთხვევა, რომელშიც მონაწილე პერსონაჟები წელიწადის დროთა მონაცვლეობას განსაზღვრავენ. ეს ამბავი ხორციელდება ყოველ წელიწადს.

მითი გველინება როგორც მაგალითი, ნიმუში, რომლის მიხედვითაც შესაბამისი მოვლენა ხდება.

ასეთივე სტრუქტურა გააჩნია იმასაც, რასაც ჩვენს გარემოში კანონი ეწოდება; ყოველი კანონი შემოსაზღვრავს თავისი მოქმედების სივრცეს და ხდება მასში დროის მიუხდავად. ანუ კანონი გველინება მაგალითად, რომლის მიხედვითაც ხორციელდებიან, ან უნდა განხორციელდნენ შესაბამისი მოვლენები.

კანონები (ალბათ მითებიც) “აღმოჩნდებიან” ხოლმე. მაგრამ ის, რაც ასეთი გაწყობის საშუალებას იძლევა, რაც გვაიძულებს სამყაროს, როგორც ასხმულს, წესრიგს, კოსმოსს, ანდა როგორც ნაქსოვს, ტექსტს ვუყუროთ და მასში “ბოლომდე” კანონების არსებობა ვიგულისხმოთ, არის პარადიგმულობა.

პარადიგმულობა მიგვითითებს, რომ ყველაფერი რაღაც წესის მიხედვით ხორციელდება, ის, რაც ყოველი მოვლენის გვერდით დგას და ამტკიცებს მას, როგორც მაგალითის, ნიმუშის ერთ-ერთ კერძო შემთხვევას.

პარადიგმულობის მეორე “ფორმა” სხვა დონეზე მოქმედებს. მისი სფერო ადამიანების ურთიერთობის და ურთიერთმოქმედების განზომილებაა. ანუ, სანახაობის, ბაზრობის აღქმის სივრცე. ბაზრობა არის ადგილი, სადაც ყველაფერი წარმოდგენილია, მანუფაქტურული ნაწარმიდან თეატრალურ სანახაობამდე. ასეთი სიჭრელე და მრავალფეროვნება კარგად გადმოსცემს გარემოს ხასიათს, შინაარსს, გარემოსას, რომელიც მოსაწესრიგებელი და დასალაგებელია, თუნდაც იმიტომ, რომ ბაზრობის სტუმარს თავგზა არ აებნეს და ყაყანში გზა გაიკვლიოს.

სამყაროს ბაზრობაში გზამკვლევის, გიდის როლს მსოფლმხედველობა ასრულებს. ამ “ცნობარით” შეიარაღებული მოგზაური დაცულია მოულოდნელობებისაგან და იცის, სანახაობის რომელ ნაწილში რა დახვდება. მსოფლმხედველობა მიუთითებს საკუთარ მატარებელს, რა გააკეთოს, რა იყიდოს, რას მიაქციოს ყურადღება და რა ჩათვალოს უმნიშვნელოდ.

როგორც უკვე ვთქვით, მსოფლმხედველობები ისტორიაში არსებული ეპოქების მიხედვით შეიძლება სამ “ტიპში” გავერთიანოთ; ამ სამ სანახაობას სამი სხვადასხვა ისტორიული პერიოდი – ანტიკურობა, შუა საუკუნეები და ახალი დრო შეესაბამება. ამ სამ “ცნობარს”, “გზამკვლევს” შეიძლება “მითი”, “რელიგია” და “მეცნიერება” ვუწოდოთ.

ყოველ მათგანს სანახაობის აღწერის და მაშასადამე, გაგების საკუთარი, სხვებისაგან განსხვავებული წესი გააჩნია. მაგრამ სრულებით არ არის აუცილებელი, რომელიმე ერთ ბაზობაზე ყველას ერთი და იგივე გზამკვლევი ეკავოს ხელში. სავსებით შესაძლებელია ვინმემ სადღაც, ორი ან სამი გზამკვლევითაც კი იაროს. ამ შემთხვევაში ის მოგვაგონებს ტურისტ-ბიბლიოფილს, რომელსაც ახალი ბუკლეტების გამოსვლის შემდეგაც ძველის გადაგდება ენანება. მისი გამოცდილი თვალი ამჩნევს იმ ნიშნებს, რომლებიც ახალ გზამკვლევაში არ მეორდება – იქნება ეს გაუქმებული მარშრუტი თუ დანგრეული სასტუმრო.

ჯერჯერობით პარადიგმულობის ამ მხრივ მოქმედებაც გაირკვა; ის მდგომარეობს არა იმდენად რომელიღაც კონკრეტული მსოფლმხედველობის აუცილებელ არსებობაში, არამედ საერთოდ, სანახაობის მსოფლმხედველობრივი “ინტერპრეტაციის” აუცილებლობაში. “შენ წინაშე სამი წიგნია, აირჩიე, რომელიც გინდა!”

ასე – ცხადი ხდება პარადიგმულობის აქტივობის ორი სფერო, რომლებიც ერთად სამყაროს ქმნიან. ასეთი განხილვით პარადიგმას მოქმედებისათვის სხვა ადგილი აღარ რჩება. მესამე ფორმა, რომელიც დასაწყისში აღვნიშნეთ, არის პარადიგმულობის არა ფენომენური დახასიათება,

არამედ პარადიგმულობის არსებობის წესი, რომელიც გვაუწყებს, რომ ის არის სცენარი.

პარადიგმა – პარა – გვერდით, დეიგმა – მაგალითი, ნიმუში, სანახაობა, ბაზრობა – ასეთი განხილვით წარმოგვიდგება, როგორც მოვლენათა და შემთხვევათა გვერდით მდგომი, მუდამ თანმყოფი, განმსაზღვრელი.

სცენარი წინასწარ აწესებს მოქმედების გეგმას, ითვალისწინებს ყველა შესაძლებლობას, ნიუანსს, გვაძლევს მოსახდენის **დეტალურ** აღწერას. სცენარი არ არის გეგმა – ზოგადი მონახაზი, რომელშიც მომავალი შემთხვევა უნდა მოექცეს. არც – რეზიუმე – ინფორმაცია ძირითადი აზრის შესახებ.

სცენარი არის ზუსტი და შეუვალი განმსაზღვრელი, რომელიც აწესებს მოვლენათა ურთიერთგანლაგებას, როგორც ერთმანეთის გვერდით, ასევე – ერთმანეთის შექმნა.

პარადიგმა როგორც სცენარი, მოითხოვს პირუთვნელ მორჩილებას. ერთი შეხედვით, ეს მოთხოვნა ზედმეტი უნდა იყოს; თუკი პარადიგმა ერთი მხრივ, გვევლინება როგორც კანონები და მითები, ხოლო, მეორე მხრივ, როგორც მსოფლმხედველობები, ჩვენს გარემოში სხვა არაფერი არსებობს. ასეთი განხილვით პარადიგმულობა არის გარდაუვალი აუცილებლობა, რომლის გარეშეც არაფერი არ არსებობს და რომლის არ მიყოლაც უბრალოდ შეუძლებელია.

მაგრამ კვლევის და კვალზე სიარულის ფართო გამოცდილება გვეუბნება, რომ ზედმეტად დამტკიცებული ალიბი, დაჟინებული მითითება უდანაშაულობაზე ყოველთვის იწვევს ეჭვს და ყოველთვის ქმნის განწყობას, ეძებო რაღაც ამ დაუნგრეველი ალიბის უკან, ის, ერთი შეხედვით, შეუძლებელი დანაშაული, რომელიც ალიბის მფლობელმა ჩაიდინა და რომელიც ოსტატურად იმალება “სხვა ვარიანტის შეუძლებლობის” უკან.

სცენარი, როგორც უკვე აღვწერეთ, არის ძალადობა მოვლენებზე, მათი მხოლოდ ერთი, გარკვეული გზით წაყვანა და სხვა მიმართულების გამორიცხვა. შესაძლებელია, რაკი პარადიგმა ძირითადი პარამეტრებით ემთხვევა სცენარს და სცენურობას, ძალადობის მომენტის შემცველიც იყოს.

თავისუფლების ფილოსოფიური კვლევის ისტორიიდან ჩვენთვის ცნობილია მისი, როგორც შეგნებული აუცილებლობის განსაზღვრება. შეიძლება ესეც პარადიგმულობისათვის ალიბის შექმნაა, რომელიც ჰეგელის დიდ ავტორიტეტს ეფარება. შეიძლება ასეთივე რიგის მოვლენებად აღმოჩნდეს ის მსჯელობა, რომლის თანახმადაც, თავისუფლება ყოველთვის არის თავისუფლება რაღაცადან (პარტმანი), ანდა მან-იდან (ჰაიდეგერი). ასევე, თანამედროვე ფილოსოფიის ერთ-ერთი ძირითადი მიმართულება, რომელიც ცენტრალური დისკურსის გაუქმებისათვის იღვწის და ამ

მიმართულებით მოძრაობას ერთადერთ შესაძლებელ გამოსავლად აცხადებს (დერიდა).

შესაძლებელია, გაჩენილი ეჭვის ფონზე, ყველა ეს *დეზულება* პარადიგმულობისათვის ალიბის შექმნის ნებითი თუ უნებლიე სურვილით იყოს გამოწვეული.

ისიც უნდა გავითვალისწინოთ, რომ “რეალურად” პარადიგმულობა არავის გამოუძახებია სასამართლოზე. “სასამართლომდე” ყვირილის ატეხვა, ავტორიტეტების მოხმობა, მტკიცება, რომ ძალადობა არ მომხდარა და არც შეიძლებოდა მომხდარიყო, იმიტომ რომ ძალადობის ობიექტი არ არსებობს და არც შეიძლება არსებობდეს, დამაფიქრებელია.

ამიტომ ეს კვლევა-ძიება უნდა დაიწყო. სავსებით შესაძლებელია პარადიგმულობა უდანაშაულო აღმოჩნდეს. ასეთი დეტექტიური ქრონიკა ჩვენთვის ცნობილია მარტინ ჰაიდეგერის შრომების სახით, რომელმაც ტრადიციული სკრუპულოზურობით გამოიკვლია ყოფიერების გაგების საქმე, ძირაძლე ჩაწვდა მას. დასკვნა, რომელიც ამ ღრმა და საფუძვლიანი გამოძიების გვირგვინია, გვეუბნება, რომ სხვა ყოფიერების გაგება არ არსებობს და არ შეიძლება არსებობდეს. რაც ნიშნავს, და ეს უკვე ინფორმაციაა ჩვენი გამოძიებისათვის, რომ ძალადობის ფაქტს ადგილი არ ჰქონია.

თითქოსდა, ყველაფერი ნათელია მაგრამ გამოძიება მაინც ჩასატარებელია. მაგრამ არა იმ კვალზე სიარულით, რომელიც უკვე გამოიკვლია გერმანელმა ფილოსოფოსმა. ამ უკვე ჩატარებულ გამოძიებაში ეჭვის შეტანა, მის ლოგიკაში, ანდა მიუკერძოებლობაში, სასაცილოა. მე უნდა გამოვიძიო არა პარადიგმულობის გზა, არამედ **სხვისი** კვალი, რომელიც, თუკი არსებობს, აუცილებლად აღმოჩნდება ძალადობის მსხვერპლი. ანუ, მისაკვლევა იმ **სხვა**, რომელიც არ „ჯდება“ პარადიგმის არცერთ მოდელში, მის არცერთ დისკურსში, არცერთ მის პროცესში. პირდაპირ და ყოველგვარი გადახვევების გარეშე, უნდა მოიძებნოს დაზარალებული. თუკი **სხვა** არ არსებობს, ფაქტი ჩვენს გვერდით მდგომის უდანაშაულობას კიდევ ერთხელ დაადასტურებს.

2. მითი არის თანასწორუფლებიანი სუბიექტების მოქმედების სამყარო. ოღონდ ეს სუბიექტი არის არა “ყოველი”, არამედ სწორედ ის, რომელიც სხვების გვერდით ამ ამბავში მონაწილეობს.

ჩვენთვის ამ ეპოქიდან ყველაზე უფრო ახლობელი ანტიკური ხანის ბერძნული კულტურაა. ამ კულტურის შიგნით რომ მიმოვიხედოთ, აღმოვაჩინოთ, რომ ამ ვითომდა აბსოლუტურ მითიურობაში უეცრად ჩნდებიან მოვლენები, რომლებიც არანაირად არ “ჯდებიან” არსებულ სცენარში და **სხვა** წესრიგის შესახებ გვესაუბრებიან.

3. ასეთია სამყაროს რელიგიური სურათი. სამყარო აღიწერება, როგორც ღმერთის მოქმედების გამოვლენა არსებობის სხვადასხვა დონეზე. რა თქმა უნდა, “ინდივიდუალურ”, ყოველდღიურ მსოფლმხედველობაშიც ძირეული

ცვლილება ხდება; ცხოვრების წესი აღარ არის დიალოგი ან პოლილოგი, არამედ მონოლოგია. ყურადღება გადადის კონკრეტულ სუბიექტზე (ამის საილუსტრაციოდ იხ. ქრონიკები და სარაინდო რომანები, აგრეთვე წმინდანთა ცხოვრებები).

4. (შეიძლება ამ პირველ, ანდა, უფრო სწორად, პირველ-წვდომად სხვაობა-სიანხლეში ძვეს ანტიკური ფილოსოფიის საიდუმლოების და ხიბლის ლომის წილი, რომელიც დღესაც საგრძნობია და მარადიული დაბრუნებისაკენ გვიბიძგებს).

5. ასეთი მსოფლმხედველობის შედეგი არის მეცნიერება (ან პირიქით – ემპირიულად როგორ ხდებოდა ამ სტრუქტურების წარმოქმნა, ამ ტექსტისათვის არა აქვს მნიშვნელობა). მეცნიერება მოითხოვს ერთხელ და სამუდამოდ დადგენილ სუბიექტს, რომლის საკვლევადაც, მიმართავს თავის ძალებს. ასეთი სუბიექტი, ახალი მსოფლალქმის მიხედვით, არის სამყარო. სხვადასხვა მეცნიერებები სწორედ ამ საგნის სხვადასხვა ნაწილების ისტორიას სწავლობენ (ისტორიას იმიტომ, რომ სხვანაირი *მეცნიერული* კვლევა, ანუ კვლევა, რომელიც ამ მსოფლმხედველობის წიაღში დაიბადა, წარმოუდგენელია. მხოლოდ საგნის წარმოშობის, განვითარების და დასასრულის ცოდნით გვეძლევა საკვლევის მეცნიერული არსება).

6. სტრუქტურების ამ მონაცვლეობაში პარადიგმულობის ყველა ფორმის აღმოჩენა შეიძლება; პირველი გაწყობა ემთხვევა მეცნიერულ, ანუ ისტორიულ მსოფლმხედველობას, რომელიც სამყაროს ერთ მთლიან ორგანიზმად წარმოგვიდგენს და რომელიც მხოლოდ ამ ერთიანობას მიიჩნევს ისტორიის სუბიექტობის ღირსად. მეორე “სიუჟეტი” რელიგიური, ანუ ჟამთააღმწერლური იდეოლოგიის იგივეობრივია, რომელშიც კონკრეტული სუბიექტია აღიარებული სამყაროს შემქმნელად და ისტორიაში მოქმედად. მესამე ამბავში მითის აღნაგობას ვხედავთ, რომლის მიხედვითაც სამყარო რამდენიმე თანასწორუფლებიანი სუბიექტის მოქმედების შედეგია.

7. ასეთი *დროებით* უპარადიგმ მოვლენები ყველა ისტორიაში უნდა არსებობდნენ. ამას, რა თქმა უნდა, კოსმოგონიური მითი განაპირობებს. იქ, სადაც ასეთი ამბავი არ არის მოცემული, უპარადიგმო მოვლენებსაც ვერ შევამჩნევთ. ასეთი კულტურა, ერთი მხრივ, შეიძლება განისტებულ, გაქვავებულ ფორმად, მეორე მხრივ კი, პარადიგმულობის სრულ ფორმალურ გამოვლენად ჩავთვალოთ, რომელშიც პარადიგმა ერთსა და იმავე დროს, ერთი და იგივე ფორმით, ერთი და იმავე ფენომენებით, არის კანონიც და მსოფლმხედველობაც.

8. ჩვენს გარემოში *რეალურადაა* მოცემული პარადიგმულობის ყველა ნიშანი, ფორმა და მოდუსი. ანუ ის საბოლოოდ ხორციელდება – ხელშესახები და გვერდით მდგომი ხდება. არ არსებობს მდგომარეობა, რომელიც აღიწერება ჩვენს გარემოში და რომელსაც ვერ მოვუნახავთ პარადიგმას.

9. პარადიგმულობის პარადიგმული გამოცდილება რიტუალის საშუალებით ამ რიტუალის სივრცის გარეთ მყოფის თავიდან აცილების შესახებ გვესაუბრება. ეს არის უებარი წამალი-საშუალება, თავი აშკარა საფრთხეში არ ჩაივლო და თანაც მაზანს მიაღწიო.

10. ეს მხოლოდ სიტყვები არ არის; ევროპის სახელმწიფოებს შორის საზღვრების გაქარწყლება და ინტერმეცნიერული დისციპლინების გამოჩენა ჰორიზონტზე ამ პროცესის დასაწყისის უტყუარი ნიშანია.

11. რიტუალი არის მოქმედება აქტივაციისათვის, წარმატებით დასრულებისათვის მაშინ, როდესაც უშუალოდ ვერ ერევი და რეალური ამბის რეალური თანამონაწილე ვერ ხდები. ანუ, რიტუალი, ერთი მხრივ, ნიშნავს უძღურებას, მეორე მხრივ, მძაფრ დაინტერესებას (როგორც ეს უკვე ვნახეთ, პარადიგმულობის და კატასტროფულობის შემთხვევაში; პარადიგმულობა ვერაფერს უხერხებს კატასტროფულობას, რადგან ის პარადიგმულობის ნაწილი და “ლოგიკური” შედეგია. ამისათვის პარადიგმულობა ასრულებს კატასტროფ[ის]ულ რიტუალებს, რათა სახელის მუდმივი გამეორებით შექმნას კატასტროფის ილუზია და ამით რეალური კატასტროფა აიცილოს, უმნიშვნელო და განუხორციელებელი გახადოს).

12. ურჩხულთან ბრძოლა პოლიტიკაში მიმდინარე პროცესების აღმნიშვნელი გახდა; შეიძლება ებრძოლო ფაშიზმის ურჩხულს, სიბნელის ურჩხულს, ბოლოს და ბოლოს – ლევიათანს.

13. პარადიგმების ასეთი ერთობა პრინციპულად განსხვავდება პარადიგმულობის ბოლო გაწყობიდან, რომელსაც ჩვენს გარემოში ვაკვირდებით: როგორც უკვე ვნახეთ, ჩვენს გარემოში ყველა პარადიგმა გვეძლევა, მაგრამ მათი გაერთიანება ერთ ორგანიზმში არ ხდება. პირიქით, ასეთი მოცემულობა მაქსიმალური დაშლილობისაკენ და უცენტრობისაკენაა მიმართული. ეს მიმართულობა არის სწორედ ის რიტუალი, რომელიც კატასტროფის წინამძღვრად ტარდება. კატასტროფა ხომ სხვა არაფერია, თუ არა ცენტრის გაუქმება-დაკარგვა და ნაწილების თავისთავადი ტივტივი ცარიელ სივრცეში.

14. ეს მითითება “გუშინ” შექმნილი არ არის: ურჩხული ჩვენი ყოფნის ისეთივე ძველი პერსონაჟია, როგორც – მითი. კულტურის ერთ-ერთი უძველესი თემა ურჩხულის მოკვლა-ჩაკეცვაც (რომელიც აუცილებლად უნდა განხორციელდეს, სანამ მითიური ღმერთების იერარქია ჩამოყალიბდება), რომლის რიტუალი ჩვენს დროშიც ხორციელდება. პარადიგმულობას არ ეზარება ამ რიტუალის ჩატარება.

15. ამ ხინჯიანი ციხის გამო, რომელიც პარადიგმულობამ ურჩხულს შეუქმნა, ურჩხულის მოკვლა არ ხერხდება. ასე რომ არ იყოს, რა საჭიროა ამ რიტუალის ასეთი დაჟინებით “ზეპირობა”.

16. მაგრამ ეს ისტორიული ინტერესია, რომელიც ახალს ვერაფერს შეგვძენს. საჭიროა ვნახოთ, თუ რა ხდება დღეს, ჩვენს გარემოში. როგორია პარადიგმულობის, ურჩხულის და შელოცვის საქმე.

17. ჩვენი არსებობა, რომელიც შემწყნარებლობისაკენ და “კულტურათა დიალოგისაკენ” მოგვიწოდებს, არის ბოლო მახე, რომელიც პარადიგმულობამ ურჩხულს დაუგო, და ბოლო ხერხი, რომლითაც მას ურჩხულის საბოლოოდ დამარცხების იმედი აქვს. ჩვენს გარემოში, რომელიც პრინციპულად რიტუალურია, რეალურად ზღაპარი ხორციელდება. ეს ის სივრცეა, რომელშიც ურჩხული საბოლოოდ უნდა მოკვდეს. ურჩხული, გვეუბნება პარადიგმულობა, არის ომები, ნაციონალიზმი, მაფია, რომელსაც ახალი აზროვნებით, შემწყნარებლობით, ახალი წესრიგისაკენ მიმართულებით უნდა მოვერიოთ. ზღაპრის ასეთი გათამაშებით, ამ ფსევდო-ურჩხულებთან (რომლებსაც აშკარა პარადიგმული ხასიათი აქვთ) დაპირისპირებით, ხერხდება მთელი სამყაროს ჩართვა ამ ფსევდო-ბრძოლაში, ამ N ხარისხის რიტუალში. ამის შედეგად ნამდვილი ურჩხული, რომელიც იბადება და არის, უყურადღებოდ რჩება.

18. ასეთი მაქცია არის როჯერ ჯელიაზნის “ამბერის ქრონიკები”, რომელმაც მოახერხა Fantasy-დან (თანამედროვე ზღაპრის ტოტალური ფორმიდან) თავის დაღწევა: გააუქმა დასასრული, დაბრუნება და თავისი თხრობა პრინციპულად უსასრულო გახადა.

ასეთივე მაქცია არის ინფლაციური კოსმოლოგია, რომელიც თავს აღწევს ტრადიციული თეორიული ფიზიკის აუცილებელი დასასრულის მტკიცებას და მთელ სამყაროს დაუსრულებლობას და უსაწყისობას უწესებს. ასეთ სამყაროში მარადიულად იქმნება ახალ-ახალი მიკრო-სამყაროები, სხვადასხვა მიმართულებით და სხვადასხვა კანონებით.

19. ის ფილოსოფია, რომელიც ლაპარაკობდა ტრანსცენდენტალურ აპერცეპციაზე, Da-sein-ზე, ამ გამოძიების შედეგად დისკრედიტებული აღმოჩნდა. პარადიგმულობამ ფილოსოფიის დანმარებით ყველაფერი „შეჭამა“, რაც ზოგადის და საყოველთაობის სახელით იყო ცნობილი. მაგრამ, მისი ყოვლისშემძლეობა ამავე დროს მისი სისუსტეც აღმოჩნდა. მას დაავიწყდა, ხელი აღარ მიუწვდა კონკრეტულ ადამიანზე, არა Da-sein-ზე, არამედ ვინმე “X”-ზე, “Y”-ზე, კონკრეტული სახელისა და გვარის მქონე პიროვნებაზე, რომელიც, რაკი ის ზემოთ ნახსენები ზოგადობის კერძო შემთხვევადაა გამოცხადებული, დაცული იყო პარადიგმულობის დარტყმებისაგან.

20. ფილოსოფიამ უნდა იმეტყველოს კონკრეტული ადამიანის შესახებ, კონკრეტული ადამიანიდან. უნდა აღიწეროს არა Da-sein-ი, ან “რალაცნაირი” სუბიექტი, ანდა ისეთი პიროვნება, რომელშიც რაიმეს (მაგ. ფილოსოფიის) ობიექტივაცია ხდება. არამედ, თუნდაც, როჯერ ჯელიაზნი, ან იუდა ისკარიოტელი.

Gigi Tevzadze

Paradigm and The Beast (Philosophical Reason Case)

This text says that

“...The Paradigm guards and cares us from every side. It creates for us a comfortable and nice home where we must feel ourselves well. It unfolds pictures (deigmas) before us; we can stand under any of these pictures and feel its [paradigms] guardian existence. Thus we must not fear the future (catastrophe). The Future which has been closed by the corresponding ritual of incantation. Now – everything and everyone has define and mean in Present.

Nothing new will happen; everything happening now and this now is eternal – says the paradigm.

This words looks like an incantation. But we must spread our suspicion over this incantation too. This too is only ritual relating to and working for our welfare”.

and that

“...A Beast can be a philosopher i.e. Heraclitus; His multiform and disorder fragments may indicate the nature of the beast. In this case the ritual of destruction (deconstruction) appears to us as an ontological-dialectical interpretation of this fragments which transforms Heraclitus in historical (historic) step and which [interpretation] was descending by mistaken and grafted philosophers from the time of Hegel (Aristotle?).

A Beast can be any phrase or proposition which is forgotten and hidden. By observant investigation we can discover that we are surrounded by beasts.”.

In the end of this text author announces, that

“...Philosophy must redress its wrongs and must reincantate beasts for the rest of time. And this reincantation must be developed not through speculations about concrete and concretness (this direction as we have already seen necessarily constructs an alibi of Paradigm) but through the discourse about “something” which stands beside the Paradigmatic as the price for omnipotence and pervasiveness”.

ე ნ ი ს ა დ ა ც ი ტ ე ხ ა ტ ე ხ ი ს ს ე მ ი ო ტ ი ა

ცირა ბარბაქაძე

ლირიკული სუბიექტის ილენტიფიკაცია ანუ კონცეპტი სისხლი მუსრან მაჭავარიანის პოეზიაში

კონცეპტი* „სისხლი“

«Понимание простого стихотворения предполагает не только понимание каждого из составляющих его слов в его обычном значении: необходимо понимание всего образа жизни данного общества, отражающегося в словах и раскрывающегося в оттках их значения»

Эдвард Сепир

„ – იცი, რამ მოგიყვანა, ბაბუა?
– არა! – უპასუნა შვილიშვილმა.
– მე გეტყვი, აბა: სისხლმა მოგიყვანა, ბაბუა,
სასწაულია სისხლი.
მხოლოდ სისხლი ლაპარაკობდა და ფიქრობდა,
ხოლო რას ლაპარაკობდა და ფიქრობდა სისხლი,
– დმერთმა უწყის! “

ნოდარ ღუმბაძე „სისხლი“

ფილოლოგიის მეცნიერებათა
დოქტორი, ილია ჭავჭავაძის
სახელმწიფო უნი-
ვერსიტეტის ჰუმანიტარულ
მეცნიერებათა და კულტურის
კვლევების ფაკულტეტის
ასოცირებული პროფესორი.

ძირითადი ნაშრომები:

ქართული მჭევრმეტყვე-
ლების ლინგვოპრაგმატიკა,
ფოლკლორული რიტორიკა,
თანამედროვე პოლიტიკური
დისკურსის რიტორიკული
თავისებურებანი, ქართული
საკანონმდებლო სტილი...
ინტერესთა სფერო:
სემიოტიკა, რიტორიკა, სტი-
ლისტიკა, კრიტიკა.

* ტერმინ კონცეპტს განვიხილავთ კოგნიტიური ლინგვისტიკის ფარგლებში, რომლის მიხედვითაც, კონცეპტი სამყაროს ენობრივი სურათის საფუძველი, „მრავალგანზომილებიანი“ წარმონაქმნია, რომელიც თავის თავში მოიცავს არა მხოლოდ დენოტაციურ, არამედ კონოტაციურ მნიშვნელობათა მთელ სპექტრს.

„სისხლი“ არქეტიპული სიმბოლოა, რომელთანაც ერთდროულად არის დაკავშირებული როგორც დადებითი, ასევე უარყოფითი კონოტაციები. მნიშვნელობათა აბმივალენტურობა არის კონცეპტის ერთ-ერთი დამახასიათებელი ნიშანი (განსხვავებით სიტყვისაგან).

უნდა აღინიშნოს, რომ ქართული ენის ფრაზეოლოგიაში სისხლთან დაკავშირებით უარყოფითი შინაარსის კონოტაციები სჭარბობს. ასეთებია: *სისხლი აემღვრა* (ბრაზი მოერია), *სისხლი მოაწვა* (ბოღმა ახრჩობს), *სისხლი გაეყინა* (ელდა ეცა, შეემინდა), *სისხლი გაუშრა* (გაიტანჯა), *სისხლი თავში აუვარდა* (მეტისმეტად გაბრაზდა), *სისხლი მართებს* (ვინმე ჰყავს მოკლული), *სისხლს ეძებს* (ვინმეს მოსაკლავად დასდევს) და ასე შემდეგ.

«Архетипический символ «кров» имеет парадоксальную природу и создает более значительное, чем обычно, напряжение. Его полный семантический спектр включает элементы, связанные как с добром, так и со злом, причём первый – достаточно ясный, а второй – относительно тёмный, но из-за этого ещё более зловещий...» (უილრაიტი 1990:99).

სისხლი არის სიმბოლო სიცოცხლის, სიკვდილის და სიყვარულის; დაკავშირებულია დაბადებასან, ქორწინებასთან, ომთან... კონცეპტი „დაატარებს“ ბიბლიურ ცოდვასაც, რაც ასე გამოხატა ანა კალანდაძემ ლექსში: „და თქვა უფალმან...“

და თქვა უფალმან კენის მიმართ:

სად არის აბელ, ძმაი შენი...

კენ, სად არის, აბელ?

სისხლის იკვრება რკალი...

(ხაზგასმა ჩემია—ც.ბ.)

სხვისას... არ იღებს ზეცა,

საკუთარს ითხოვს, კენ!

სისხლი ქრისტიანული სიმბოლოცაა: იესომ „აიღო სასმისი, მადლი შესწირა, მისცა მათ და უთხრა: ყველამ შესვით აქედან, ვინაიდან ეს არის ჩემი სისხლი ახალი აღთქმისა, მრავალთათვის დაღვრილი ცოდვათა მისატევებლად“ (მათე, 26, 27-28).

„სისხლის ყივილი“ – ეს მეტაფორა დაკავშირებულია ყოველივე მშობლიურთან, რომელიც განუყოფელია ადამიანის „მე“–სგან. ამიტომ, თუ ადამიანი ტოვებს სამშობლოს, ის ტოვებს საკუთარ თავსაც, გარკვეული აზრით, რადგანაც ადამიანი კოლექტიურ–ისტორიული სხეულის, სამშობლოს ნაწილია.

ვაჟა–ფშაველა „ალუდა ქეთელაურში“ სისხლის ალების წესს ასე აპროტესტებს:

ვისაც მტერობა მასწყურდეს,

გაალოს სახლის კარია,

სისხლ დაიგუბოს კერაში,
 თვითონაც შიგვე მღვარია.
 ღვინოდაც იმას დაჰლეკედეს,
 პურადაც მოსახმარია.
 პირვეარი დაიწეროდის,
 მითამ საყდარში არია.
 სისხლშია ჰქონდეს ქორწილი,
 იქ დაიწეროს ჯვარია,
 დაიპატიჟოს სტუმრები,
 დაამწკრიოდეს ჯარია.
 სისხლში დაიგოს ლოვინი,
 გვერდს დაიწვინოს ცალია,
 ბერი იყოლოს შეილები,
 ბერი ვაჟი და ქალია;
 იქვე საფლავი გათხაროს,
 იქ დაიმარხოს მკვდარია.
 შენ რო სხვა მაჰკლა,
 შენც მოგკვლენ,
 მკვლელს არ შაარჩენს გვარია.

წარმოდგენილ ნაწყვეტში მტერობის მოსურნე და შურისმაძიებელი ადამიანის მთელი ცხოვრება სისხლის ფონით არის წარმოდგენილი და ნაჩვენებია ცხოვრების ამ წესის შეუქცევადი ხასიათი. კონცეპტის ამგვარი გააზრება, რა თქმა უნდა, უარყოფით კონოტაციებს ქმნის.

სისხლი ითხოვს სისხლს, სისხლი წყვეტს... ზოგჯერ ის ადამიანზე მეტია... ალექსანდრე ყაზბეგის „ხევისბერი გონა“ შეიძლება დავიმოწმოთ ამ კონტექსტით: „*მოდმეთ სისხლი ცაში ღმერთს შესწუხწუხებს და სამართალს ითხოვს, გადასწყვიტე, თემო!*“

ქართულ პოეზიაში სისხლის სხვა მნიშვნელობებიც გვხვდება. საინტერესოა, ილია ჭავჭავაძის მიერ პოეზიის განმარტება: „*პოეზია ნიჭია, მადლია, რომელიც ეძლევა კაცთა, მხოლოდ ღვთივ რჩეულთა, მადლია, მაგრამ, ამასთანავე, ტვირთიც არის, რადგანაც იგი მოვლენილია, რათა ჭრილობიდან სისხლის შეუწყვეტელი დენა კაცთა სიცოცხლეს შეუყენოს!*“ პოეზიის სისხლთან დაკავშირება საინტერესო სახეს ბადებს. ერთი მხრივ, სისხლდენა მტკივნეული პროცესია და, მეორე მხრივ, ლექსის დაბადება – დიდი სიხარული. ამგვარ ამბივალენტურ კონოტაციას ქმნის სისხლი ტიცციან ტაბიძის ესენინისადმი მიძღვნილ ლექსში:

გდიოდა ლექსი, შენ როგორც სისხლი,
 მოურჩენელი გულის იარა,

*თავის სიკვდილით თავს ვერ დაიხსნი
და სისხლი მხოლოდ სისხლს ეზიარა.*

„სისხლის სისხლთან ზიარება“ – ეს არის პოეზიის, როგორც სისხლის, და ფიზიკური სისხლის ურთიერთშერევის მისტიკური აქტი.

გარკვეული აზრით, ყოველი ცივილიზაციის კულტურული სტერეოტიპების სისტემა წესრიგდება იმ ენის მეშვეობით, რომლითაც მოცემული ცივილიზაცია გამოიხატება... ენა – სეპირის მიხედვით – ეს არის „სოციალური სინამდვილის“ გზამკვლევი. ადამიანები ცხოვრობენ არა მხოლოდ მატერიალურ და სოციალურ სამყაროში, როგორც ეს მიღებულია ვიფიქროთ, მნიშვნელოვანი ხარისხით ყველა ისინი იმყოფებიან კონკრეტული ენის გავლენაში.... შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ენათმეცნიერებას აქვს ხელმძღვანელის როლი კულტურის „ფსიქოლოგიური გეოგრაფიის“ შექმნაში (სეპირი 2003:130).

„ადამიანი სამყაროს შეიცნობს უმთავრესად თავისი ფიზიკური გამოცდილების საფუძველზე. ეს გამოცდილება ჩვენს ხუთ გრძნობას ემყარება. ბუნებრივი ენის სემანტიკაზე სინამდვილის პროეცირების შედეგად წარმოიქმნება „პროეცირებული სამყარო“, რომლის რეალურისაგან განსხვავება განპირობებულია ადამიანის თავისებურებებითა და კონკრეტულ კულტურათა სპეციფიკით“ (გამყრელიძე 2003:465).

ვფიქრობთ, რომ ცალკეულ პოეტთა შემოქმედებაში კონცეპტების გამოვლენა—ანალიზი დაგვეხმარება აგრეთვე პოეზიის „ფსიქოლოგიური გეოგრაფიის“ შექმნაში.

კონცეპტი *ს ი ს ხ ლ ი* მუხრან მაჭავარიანის პოეზიაში

პოეზიით ყოფიერების დაფუძნება „ღმერთის მინიშნებებს“ უკავშირდება და, ამავე დროს, პოეტური სიტყვა გადმოცემაა „ერის ხმისა“

მარტინ ჰაიდეგერი

ჰოლდერლინი და პოეზიის არსი

„ო, რა თქმა უნდა, ცხედრები მუდამ
სდუმანო, მაგრამ სისხლი მწარდება,
სისხლი იძახის: მკვლელი, იუდა!
სისხლი არასდროს არ დაწყნარდება!

გალაკტიონი

ტექსტთან დაკავშირებით იდენტიფიკაციის განსხვავებული ფორმები არსებობს, რამდენადაც ტექსტი დინამიურ დამოკიდებულებაშია ავტორთან და მკითხველთან. ბახტინი ორი ტიპის ავტორს განასხვავებს. ერთი, რომელიც ტექსტს ქმნის და მეორე, რომელსაც ტექსტი აღადგენს, ანუ წარმოსახვითი (ლირიკული სუბიექტი). მკითხველი ძალიან ხშირად ნამდვილ ავტორთან აიგივებს ლირიკულ სუბიექტს. ბახტინის მიხედვით კი, ლირიკული მე არ შეიძლება გაგვიგივოთ ავტორის მე—სთან, რადგან ავტორი ყოველთვის „თამაშობს“ და ხშირად ემიჯნება კიდეც წარმოსახვით ავტორს, ზოგ შემთხვევაში, ამისთვის ის ირჩევს ფსევდონიმებს და ახდენს მისტიფიკაციას...

შესაძლოა, რომ ბახტინის ეს შეხედულება სხვაგვარადაც გავიაზროთ. ხშირად პოეზიით შექმნილი დრო—სივრცე არსებითად განსხვავებულია რეალური დრო—სივრცისაგან, ამიტომ შეიძლება გაჩნდეს ილუზია, რომ წარმოსახვითი ავტორი რეალურს არ შეიძლება ემთხვეოდეს, მაგრამ ამგვარი დამთხვევა—დაუმთხვევლობაც მხოლოდ პირობითია. თუ პოეზია „სხვა დროა“ ან, უფრო ზუსტად, სხვა განზომილება, რომელშიც დროს სხვა სიჩქარე აქვს, ან საერთოდ არა აქვს სიჩქარე, მაშინ რეალური ავტორი, რომელიც რეალურ დროსა და სივრცეში ცხოვრობს, შეიძლება წარმოვიდგინოთ იმ შემოქმედად, რომელიც ახალ—ახალ სამყაროებს ქმნის და ამრავლებს (ანაწევრებს) საკუთარ თავს... არის თუ არა, წარმოსახვითი ავტორი „სიმულაკრი“, რომელსაც „დედანი“ არა აქვს, ეს სხვა მსჯელობის საგანია.

როგორც ბარტი იტყოდა ედგარ პოს ერთი ტექსტის ანალიზისას, ჩვენი კვლევის მიზანია არა ნაწარმოების მთელი სტრუქტურის აღწერა, არამედ მოძრავი სტრუქტურების აღმოჩენა, რომლებიც იცვლება მკითხველიდან მკითხველამდე ისტორიის მანძილზე; მთავარია, ნაწარმოების აზრობრივ სივრცეში შეღწევა, სემიოზისში წვდომა. „ჩვენი ამოცანაა — წერს ბარტი, მოვიხელთოთ არა ყოველგვარი აზრი ტექსტისა (ეს შეუძლებელიც იქნებოდა, რამდენადაც ტექსტი უსაზღვროდ განსნილია უსაზღვროებაში: არანაირ მკითხველს, არანაირ სუბიექტს, არცერთ მეცნიერებას არ შესწევს ძალა, გააჩეროს ტექსტის მოძრაობა), არამედ ის ფორმები, ის კოდები, რომელთა მეშვეობითაც წარმოიშობა ტექსტის აზრი“ (ბარტი 1989:425).

ამ მიზნისა და ამოცანების გათვალისწინებით, განვიხილავთ ლირიკული სუბიექტის იდენტიფიკაციას პოეტის შემოქმედებაში ინდივიდუალური კონცეპტების გამოკვლევის გზით. ალბათ, ქართველი მკითხველისათვის არ იქნება მოულოდნელი, თუ ვიტყვით, რომ მუხრან მაჭავარიანის პოეზიის ერთ—ერთი მთავარი კონცეპტი *სისხლია*. (ამ ტიპის კვლევის შედეგად, ანა კალანდაძე *ვარსკვლავების* პოეტია, ტერენტი გრანელი—*ქარის* და ა.შ...).

განვიხილოთ მუხრან მაჭავარიანის ლექსი: „შენ, სისხლო ჩემო“;
რომელშიც:

სისხლი – საქართველო / საქართველო – პოეტი / სისხლი = პოეტი

შენ –
სისხლო ჩემო – სად არ დაღვრილო...
შენ –
სად არ გხვრება შავი ყორანი...
ვინ გაგაკვიროს,
რამ გაგაკვიროს,–
ნადიდგორალი,
ნაშამქორალი.

შენ –
სისხლო ჩემო –
შენი ღვაწლია,
რამაც აქამდეც კი მოაღწია:
სვეტიცხოველი,
ხანძთა,
ვარძია
და ისიც, –
რაც მტერს წარუტაცნია.

შენ –
სისხლო ჩემო –
შენი დინება
ვეფხისტყაოსნით ხშირად მიგრძენია...
სიტყვა,
რომელიც გეჩოთირება –
ვცდილობ – გაშორო, –
რაც შემოძლია,

შენ –
სისხლო ჩემო –
სისხლო ხნიერო,
დაუცხრომელო და უცნაურო...
საბედნიეროდ,
საბედნიეროდ, –
ჰაი, ჰაი, რომ
კიდევ ხმაურობ.

ლექსში იდენტიფიკაციის საინტერესო ფორმაა: პოეტი იდენტიფიცირებულია საქართველოსთან, ხოლო, თავის მხრივ, საქართველო სისხლია, რომელიც პოეტის სისხლდარღვევებში ჩქეფს. ლირიკული გმირი II პირის ნაცვალსახელით მიმართავს საკუთარ (საქართველოს) სისხლს: „შენ, სისხლო ჩემო!“

სისხლის მეტაფორიზაციის მაღალი ხარისხი მრავალი ფაქტორით შეიძლება აიხსნას: ის არის მთავარი მკვებავი გულისთვის და ადამიანის (ქვეყნის) სიცოცხლის წყარო (*სისხლის გაშრობა* ადამიანის სიკვდილია), თხევადია, ღენადი, წითელი ფერის, გენეტიკური კოდის (ინფორმაციის) მატარებელი...

ყველაფერი სისხლის დამსახურებაა, რამაც აქამდე მოაღწია... ხოლო პოეტისთვის „ვეფხისტყაოსნით“ მისი ღინება კიდევ უფრო საგრძნობი ხდება.

საქართველო ერთი მთლიანი, ცოცხალი ორგანიზმია, რომელშიც ქართველების „დაღვრილი“ და „დასაღვრელი“ სისხლია...

დაღვრილი სისხლი – „შენ, სისხლო ჩემო, სად არ დაღვრილო“.

„ხმითა უხმოთი შებღავის ზეცას
სისხლი, – ძეთათვის დაღვრილი ძეთა.“

„მამული სისხლით გააჯერეს იმდენად მტრებმა, –
წვიმას ვერ იტანს...
დროდადრო ცრემლი ისე წვეთავს
საბას წვერიდან...“

„უნდა დაღვარო რამდენი სისხლი...
კაცი რომ გახდე კუთვნილის ღირსი“.

„თხევა სისხლისა მათისა –
ღვარი წვიმისა ვითა...“

*დასაღვრელი სისხლი – „მაგრამ, ჯერ კიდევ,
ღვითი, შემოგვრჩა სისხლი იმდენი, –
კვლავ რომ დაღვაროთ,
დასჭირდება სამშობლოს თუკი!“*

„სისხლზე გოდებენ სხვები დაღვრილზე,
მე დასაღვრელი მედარღვის სისხლი“.

კონცეპტი სისხლი მუხრან მაჭავარიანთან ძირითადად, დაღვრილ და დასაღვრელ სისხლთან, რაიმეს სისხლით მოპოვებასთან არის ასოცირებული, რითაც შეიძლება აიხსნას ქართველთა ეთნოკულტურული თავისებურებანი.

სისხლი ინფორმაციის მატარებელია, სისხლის ფასიც იცის პოეტმა:

ნამყო მე არ მეეჭვება,
სისხლის ვიცი ჩემის ფასი;
.....
რის ბეჭედი! რა ბეჭედი! –
მთავარია, სისხლი! სისხლი!..
ნამყო მე არ მეეჭვება,
სხვათაშორის, არც მერმისი.

ცნობილია, რომ ძველ საქართველოში ყველა სოციალური ფენის წარმომადგენელს თავისი „სისხლის ფასი“ ჰქონდა (აქედან – ცისფერი სისხლი – ყველაზე მაღალი ფასის მქონე). მაგალითად, ვახტანგის „სამართალში“ თავადთა სამი ხარისხის სისხლი არსებობდა. „დიდებული თავადის“ სისხლი 1536 თუმანს უდრიდა, „შუა თავადისა“ – ორჯერ ნაკლებს, „მესამე ხარისხის თავადისა“ კი – ოთხჯერ ნაკლებს. აზნაურებიც სამ ხარისხად იყოფოდნენ, ვაჭრების, მსახურთა და გლეხთა სისხლის ფასიც განსაზღვრული იყო.

როცა პოეტი ამბობს, რომ: „სისხლის ვიცი, ჩემის ფასი!“ – მისი სისხლი ყველაზე უფრო ძვირ ფასთან იდენტიფიცირდება, რადგან მეტაფორულად იგი მხოლოდ გმირების და სამშობლოსათვის თავდადებული ადამიანების სისხლს დაატარებს, რომელთა სისხლი ფასდაუდებელია. ვინ არიან ისინი, რომელთა სისხლიც პოეტის სისხლში „ბოლთას სცემს?“ დავიმოწმოთ ისევ მუხრანის ლექსი:

შენში უთუოდ სცემს ბოლთას სისხლი,
შოთა რომ იყო,
რუსთველი,
მისი.

შენში უთუოდ სცემს ბოლთას სისხლი,
საბა რომ იყო,
სულხანი,
მისი.

სხვათანი შენში სისხლი ჩქეფს ვისი, –
 არცა მსურს ცოდნა
 და არცა ვიცი.

კიდევ ვინ „მიმოდის“ პოეტის სისხლში? ამ კითხვაზე პასუხი ისევ
 ლექსში უნდა ამოვიკითხოთ:

ყველაზე უწინ ვინც გასხლა ვაზი,
 ქვა სხვაზე უწინ ვინც დასვა ქვაზე,
 ვინც სხვაზე უწინ გასჭედა რკინა,
 ვინც სხვაზე უწინ იხმარა ინა,
 ქრისტეს შობამდე ვინც შექმნა წიგნი, –
 სისხლად მიმოდის
 დღეს
 ჩემში
 იგი.

მოიპოვება რა! – ქვეყანაზე!
 მოიპოვება რა! – თუგინდ ცაში!
 რომ ჩემთან იგი არ იყოს ბავშვი
 და სისხლის ჩემის რომ იყოს ფასი?!
 (ხაზგასმა ლექსებში ყველგან ჩემია–ც.ბ.)

სისხლი ყველაფერს იმახსოვრებს, სისხლმა ყველაფერი იცის... პოე-
 ტი ქმნის საკუთარ ასლს (თუ დედანს) პოეზიის სახით, რომელშიც ისევე
 ხმაურობს სისხლი, როგორც ფიზიკურ სხეულში:

სამაგიეროდ, –
 ოდეს ხორცი მიეცა მიწას,
 ოდეს ლექსშიდა ხმაურობდა პოეტის სისხლი, –
 ქვეყანა შეძრა სიკვდილმა მისმა...

რაკი, ლექსებში სისხლი მოძრაობს და ხმაურობს, ქართულ ლირიკაში
 ჩნდება იმგვარი მეტაფორული სახე, როგორიცაა „სულის კარდიო-
 გრამა“:

სისხლია შემოქმედი, ზღვასავით ბობოქარი:
 ძალ–ღონე
 სისხლსაც ზღვასავით ერჩის,
 ზღვასავით
 ბრდღვინავს ხანდახან ისიც:

ვით ზღვა ქვიშიდან აკეთებს კენჭებს,
სიტყვებს
აკეთებს ფიქრიდან სისხლი.

საბოლოოდ, სისხლი წყვეტს:

რომ არა ხორცი იყო,
არამედ
იყო უხორცო სიცოცხლის ღირსი! –
ვერავენ გეტყვის,
არავინ იცის, –
თვინიერ სისხლის, –
შენივე სისხლის!

სისხლი უწყვეტ ციკლს ქმნის – წარსულიდან მოდის აწმყოში და გადაედინება მომავალში. სისხლის უწყვეტობა (ქართული გენის უკვდავების მეტაფორა) კარგად გამოიხატა მუხრან მაჭავარიანის ლექსში: „ვითარცა მტკვარი...“

ვითარცა ღვინო – ქვევრიდან ხაპში –
ხაპიდან ღოქში – ღოქიდან ჯაშში –
ქართული სისხლი, ქართული სული,
ქართული სიტყვა, ქართული გული
გადადიოდა კაცადან კაცში...
გზადაგზა სვამდნენ, ამღვრევდნენ, ღვრიდნენ,
ულმერთოდ ჰრყენდნენ, უგულოდ ჰყიდდნენ.
და . . . მიუხედავად ამისა,
მანც, –
გამოიარა რუსთველის გული,
გამოიარა ვახტანგის გული,
გამოიარა თამარის გული,
გამოიარა სულხანის გული...
და დღეს –
შოთაის ნაქონი სისხლით,
და დღეს –
ვახტანგის ნაქონი სისხლით,
და დღეს სულხანის ნაქონი სისხლით –
თბილისის ფართო ქუჩებში დადის:
ლეილა, ლონდა, ნათია, ნანი,
ელისო, ვაჟა, გიორგი, გივი
და...
იარონ! იარონ! იარონ!
ამინ!

წარმოდგენილი ლექსი ერთგვარი ლოცვა და საგალობელია ქართული გენისა. ამ სიმძაფრეს ავტორი სწორედ სისხლის პოეტიკით აღწევს. „*კაციდან კაცში*“ სისხლის გადასვლა „*თასიდან თასში*“ გადასვლასთან ასოცირებული, ერთგვარად მისტიკურ რიტუალს ემსგავსება და „*გრაალის თასის*“ სიმბოლიკასაც გვანხნებს.

მუხრან მაჭავარიანის ამ განწყობას ენათესავენ ოსიპ მანდელშტამის ლექსი ბატიუმკოვისადმი მიძღვნილი:

Что ж! Поднимай удивлѐнные брови,
Ты, горожанин и друг горожан,
Вечные сны, как образчики крови,
Переливай из стакана в стакан.

მარადიული სიზმრები ასოცირებულია ისევ სისხლთან. „*ჭიქიდან ჭიქაში*“ გადასხმა კი იმ ტიპის მეტაფორაა, როგორც „*კაციდან კაცში*“ და „*თასიდან თასში*“ (ჭიქა, თასი, ადამიანი, – ჭურჭელია სამივე). ამ შემთხვევაში მთავარია „*გადასხმა*“, როგორც უწყვეტობის, ციკლურობის სიმბოლო. თავად ბატიუმკოვის პოეზიისთვისაც დამახასიათებელია „*გადასხმის*“ და „*თასიდან შესმის*“ პოეტიკა. მაგალითად:

Ах! Почто же мне заране,
Друг любезный, унывать?
Вся судьба моя в стакане,
Станем пить и воспевать. . . («К Петину»)

მირზა გელოვანი ერთ ლექსში წერს:

თქვენ ღვინოს ნუ სვამთ სხვა თასიდან, უარი თასებს!
უარი ყველას... სიყვარული ერთს ათასიდან.
ვინც უკვდავებას, როგორც ხვითოს, ქვეყნად აფასებს,
დალიეთ ღვინო ჩემი თასიდან.
ვულკანის ტკივილს სიყვარული ვინც შეავედროს,
ვისაც სურს, ღამის ნაოჭებში ცამ გაუღიმოს,
დალიეთ სისხლი ამ თასიდან უალავედროდ,
ჩემი თასიდან დალიეთ ღვინო.

მირზა გელოვანის დამოწმებულ ლექსში სისხლი და ღვინო სინონიმები. „*დალიეთ სისხლი ამ თასიდან*“ ბიბლიური ალუზიაა. კიდევ ერთხელ დავიმოწმებთ ზემოთხსენილ ციტატას: იესომ „*აიღო სასმისი, მაღლი შესწირა, მისცა მათ და უთხრა: „ყველამ შესვით აქედან, ვინაიდან ეს არის ჩემი სისხლი ახალი აღთქმისა, მრავალთათვის დაღვრილი ცოდვათა მისატყეველად“* (მათე, 26, 27–28).

რატომ მაინცდამაინც *სისხლის* მეტაფორიზაციით გადმოიცემა სულის უკვდავების იდეა? ამ მოვლენის ასახსნელად შეიძლება მივმართოთ ისევ სისხლის ბიბლიურ გაგებას. მაგალითად, ბიბლიაში ვკითხულობთ: „*რადგან სისხლშია ხორციელის სული...*“ (ლევიაწი, 17:11) ანდა: „*რადგან სული ყოველი ხორციელისა მისი სისხლია, მის სულშია იგი...*“ (ლევიაწი, 17:14). ამ გაგებიდან გამომდინარე, შეიძლება უკეთ აიხსნას ილია ჭავჭავაძის გამონათქვამი: პოეზია მოვლენილია, „*რათა ჭრილობიდან სისხლის შეუწყვეტელი დენა კაცთა სიცოცხლეს შეუყენოს!*“. მაშასადამე, პოეზია „*სისხლის გადასხმა*“, თან გამუდმებული გადასხმა... რატომ სისხლის? რადგან სისხლშია სული! (ბიბლიური გაგება).

სისხლის განსაკუთრებულობასა და ძალაზე მეტყველებს ძველ საქართველოში ძმადნაფიცობის სისხლის შერევით განმტკიცების ტრადიციაც.

ზემომოყვანილი ასოციაციები გამოიწვია სწორედ მუხრან მაჭავარიანის ლექსმა: „*ვითარცა მტკვარი*“.

თანამედროვე პოეზია წინამორბედებისაგან ესტაფეტასავით იღებს და სვამს ღვთაებრივ სითხეს პოეზიის თასიდან იმ ფაქტის აღსანიშნავად, რომ ახლა მასში მოედინება რუსთაველის, თამარის, ვახტანგის... გალაკტიონის, ანას, მუხრანის... *სისხლი*. ამ მხრივ, საინტერესოდ გვეჩვენება ახალგაზრდა პოეტის, რეზო გეთიაშვილის ლექსი – „*მკვდრების მანიფესტი*“, რომელიც პოეტური (და არა მხოლოდ) *სისხლის* ერთგვარი რეინტერპრეტაციაა და რომელშიც ისმის მუხრანის: „*მე დასაღვრელი მედარდვის სისხლი*“–ს გაცილებით მძაფრი პათოისი. აი, ფრაგმენტი ამ ლექსიდან:

მოდით, დავზოცოთ ერთმანეთი, თავისუფლება,
 სისხლის დუღილი, სისხლის მადლმა,
 თვალებს დასიცხულს,
 სისხლის ალების, სისხლის წესით, სისხლის სუფრებად,
 შენ, სისხლო ჩემო, სისხლო სხვისო, ზოგადად, სისხლო.
 ვინც გადარჩება, ჩაიბარებს სულ ყველას ცოდვას,
 ჩვენი სულების საუკუნოდ განსასვენებლად,
 ჩვენ უკვე მზად ვართ ვემსახუროთ სამშობლოს, ჰოდა,
 ვაშა, ამ ახალ საქართველოს, ვაშა, შენებას!

ისტორიის მანძილზე ზოგჯერ ქართველებს სისხლისღვრის საბედისწერო მოთხოვნა უჩნდებოდათ და ხშირად „უბრალო სისხლიც“ იღვრება... ამიტომ ამბობს პოეტი: „*მოდით, დავზოცოთ ერთმანეთი...*“, რაც, რა თქმა

უნდა, უკვალოდ არ ჩაივლის და „ვინც გადარჩება, ჩაიბარებს სულ ყველას ცოდვას“*

თუმცა, თანამედროვე ქართულ პოეზიაში გვხვდება ილიასეული „სისხლის ძღვენი“ და პოეტის თავგამეტება – საკუთარი სისხლით მორწყას სამყარო:

მთებზე ხასხასებს დილა სისხამი,
ახლა სიკვდილი ძნელია ერთობ...
და მაინც, სისხლის ერთი მისხალით
მომარწყვევინე სამყარო, ღმერთო!
(ლაშა ნადარეიშვილი)

მუხრან მაჭავარიანის პოეზიაში *სისხლი ღმერთის* სინონიმადაც კი გამოიყენება. როცა ცხოვრებისგან დაღლილ პოეტს უნებურად აღმოხდება:

აღარც *სისხლი* მწამს,
აღარც გრძნობა
და აღარც ალლო...
ღმერთმანი, ვერა გავიგე რა
მე ამ ცხოვრების:
მე შენზე უფრო არავისთან
ვყოფილვარ ახლო,
ყველაზე უფრო
მე მაინც შენ მეუცხოვები.

„აღარც *სისხლი* მწამს“ გამონათქვამით ჩანაცვლებულია „აღარც ღმერთი მწამს“ გამონათქვამი. წარმოდგენილი კონტექსტიც განსაზღვრავს *სისხლის* განსაკუთრებულ მნიშვნელობას პოეტისათვის.

P. S.

თუ გავითვალისწინებთ, რომ არსებობს *ქართული სისხლი* და *პოეტური სისხლი*, მაშინ მუხრან მაჭავარიანი, მეტაფორულად რომ ვთქვათ, „*ცისფერსისხლიანი*“ პოეტია!“ და კიდევ ერთხელ დავიმოწმებთ მარტინ ჰაიდეგერს: „*პოეზიით ყოფიერების დაფუძნება „ღმერთის მინიშნებებს“ უკავშირდება და, ამავე დროს, პოეტური სიტყვა გადმოცემა „ერის ხმისა“*. ჰოლდერლინის პოეზიის გამო ნათქვამი ასე მორგებული აღმოჩნდა მუხრან მაჭავარიანის პოეზიისთვისაც!

* ამიტომ იყო, რომ ილია ჭავჭავაძე „აჩრდილში“ ასე ავერღებდა უფალს ქვეანას: „ძლიერო ღმერთო, შენთვის ბრძოდნენ ქართველისა ძენი, დასაბამითვე არ იციან, – რა არს მშვიდობა, იკმარე საღმრთოდ მათ პატიუნი და სისხლის ძღვენი, თუ რამ შეეცოდეს, – შეისყიდეს ტანჯვით შენდობა.“

დასკვნისთვის:

სამყაროს ქართული ენობრივი სურათის „დასახატად“ მნიშვნელოვანია ქართული პოეზიის ენობრივი სურათი, რომელიც, თავის მხრივ, გულისხმობს ცალკეულ პოეტთა ენობრივი სურათების შექმნას. ინდივიდუალური კონცეპტების გამოვლენა—ანალიზი ჩვენი კვლევის ერთ—ერთი ამოცანაა. აღმოჩნდა, რომ თუ ანა კალანდაძე „*ვარსკვლავების*“ პოეტია, ტერენტი გრანელი—„*ქარის*“... მუხრან მაჭავარიანის პოეზიის მთავარი კონცეპტი *სისხლია*. კონცეპტი *სისხლი* პოეტის შემოქმედებაში ავლენს არა მხოლოდ ძირითად სალექსიკონო და მეტაფორულ მნიშვნელობებს, არამედ ინდივიდუალური პოეტიკის მთელ სპექტრს, რაც, საბოლოოდ, ნასაზრდოებია ამ სიტყვის არქეტიპული, ბიბლიური თუ მითოლოგიური შინაარსებით.

უნდა აღინიშნოს აგრეთვე ერთი დეტალი, რომელიც კვლევისას გამოიკვეთა: თუ *სისხლი* ქართულ ფრაზეოლოგიაში უმეტესად უარყოფით კონოტაციებს აჩენს, მუხრან მაჭავარიანის პოეზიაში პირიქით, დადებითი კონოტაციების სიჭარბეა.

ამდენად, კონცეპტი *სისხლი* გვევლინება იმ მეტაფორულ ბადედ, რომლის ქსოვა არ დამთავრებულა და არც არასოდეს დამთავრდება, სანამ ენა ცოცხალია და აგრძელებს ქმნადობას. ძირითადი აზრი კი მუხრან მაჭავარიანის *სისხლისა*, ეს არის *პოეტის საქართველოსთან და საქართველოს სისხლთან იდენტიფიკაცია*, რომლიდანაც ლოგიკურად გამომდინარეობს — *პოეტის სისხლთან იდენტიფიკაცია*. ეს ის სისხლიცაა, რომელიც, როგორც ილია იტყოდა, „კაცთა სიცოცხლის გასახანგრძლივებლად“ არის მოვლენილი.

ლიტერატურა

ბარტი 1989: როლან ბართ, *Избранные работы, Семиотика, Поэтика*, Москва;
 გამყრელიძე... 2003: თამაზ გამყრელიძე, ზაზა კიენაძე, ინგა შადური, ნანა შენგელაია, *თეორიული ენათმეცნიერების კურსი*, თბილისი.
 სეპირი 2003: Эдвард Сепир, *Статус лингвистики, как науки*. В кн: Языки, как образмира, москва-Санкт-Петербург.
 უილრაიტი 1990: Ф. Уилрайт, *Метафора и реальность*, В кн: Теория метафоры, Москва.
 მაჭავარიანი 1989: მუხრან მაჭავარიანი, *ლექსები*, თბილისი, მერანი.

- ქართულ–რუსული ფრაზეოლოგიური ლექსიკონი, თბილისი, 1966.
 ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, VI, თბილისი, 1960.
 ილია აბულაძე, ძველი ქართული ენის ლექსიკონი (მასალები), თბილისი, 1973.
 ბიბლია, საქართველოს საპატრიარქოს გამომცემლობა, თბილისი, 1989.
 ახალი აღთქმა და ფსალმუნები, სტოკჰოლმი, 1993.

Tsira Barbakadze

The Identification of a Lyrical Figure or the Concept *Blood* in Mukhran Machavariani's Poetry

In order to draw the Georgian linguistic picture of the world, the linguistic picture of Georgian poetry is essential, which, in its turn, implies the construction of linguistic pictures of individual poets. The identification and analyses of individual concepts have been one of the objectives of my investigation. It has become salient that, while Ana Kalandadze is a poet of *Stars*, and Terenti Graneli is of *Wind*, the central concept of Mukhran Machavariani's poetry is **Blood**. In the poet's writings, the concept *Blood* reveals not only principal lexical and metaphorical meanings, but the whole spectrum of individual poetics, being ultimately generated by archetypic, biblical and/or mythological implications of the word.

The study has uncovered another detail: while, in Georgian phraseology, *Blood* reveals mostly negative connotations, Mukhran Machavariani's poetry, on the contrary, demonstrates the abundance of positive connotations.

Thus, the concept *Blood* acts as a metaphoric grid, the knitting of which has not been completed and will never be unless a language is alive and precedes creation. The subject matter of Mukhran Machavariani's **Blood** is *the identification of the poet with Georgia and her blood*, logically intailing *the poets identification with blood*. This is the blood which, as Ilia Chavchavadze has put it, comes 'in order to prolong humans' lives.'

**სააზროვნო მოდელები
ბიზანტიურ კულტურაში,
ელინოფილოზა და ქართული საერო
ლიტერატურის წარმოშობის
პრობლემა**

ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორი, ილია ჭავჭავაძის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პუბლიცისტური მეცნიერებათა და კულტურის კვლევების ფაკულტეტის ასოცირებული პროფესორი. ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრის უფროსი მეცნიერი თანამშრომელი. გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებათა შემსწავლელი საერთაშორისო პროექტის წევრი (www.nazianzos.fltr.ucl.ac.be). ძირითადი ნაშრომები: გრიგოლ ღვთისმეტყველის პოეზიის ქართული ვერსია, 1990. მიქელ ფსელოსის რიტორიკული ტრაქტატების თარგმანები, 1996. რიტორიკისა და თარგმანის თეორია და პრაქტიკა გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებათა ქართული თარგმანების მიხედვით, თბილისი, "მეცნიერება", 2004. (თანავტორებთან) S. Gregorii Nazianzeni opera. Versio Iberica, I-V, in Corpus Christianorum, Turnhout, Leuven, Brepols publishers, 1998-2007.

ინტერესთა სფერო:
კოდიკოლოგია, წყაროთმცოდნეობა, ბიზანტიური და ქართული ლიტერატურა, ქართული სამონასტრო და კულტურის კერები (ათონი, ანტიოქია, გელათი), ანტიკური და შუა საუკუნეების რიტორიკის თეორია, თარგმანის თეორია.

კაცობრიობის კულტურულ მემკვიდრეობაში ქართული კულტურის ადგილისა და განვითარების პერსპექტივების წარმოსაჩინად საყურადღებოა მისი შესწავლა იმ კულტურულ-ტიპოლოგიურ მოდელებთან მიმართებაში, რომლებსაც უნდა განესაზღვრათ მისი ჩამოყალიბება. ანალიზის მართებულობისათვის, რათა გამოირიცხოს კულტურული ტრადიციის ინდივიდუალური აღქმა ანდა ერთი ტიპის კულტურის შეფასება სხვა კულტურის პოზიციიდან, აუცილებელია კვლევის იმგვარი კრიტერიუმების მოძებნა, რასაც საფუძვლად უდევს, როგორც სემიოტიკურ მეცნიერებაშია აღნიშნული, ნორმების შესახებ ადეკვატური და ერთიანი შეხედულებები და მწყობრი სტრუქტურა. კოდინფიკატორი და აღმქმელი იდენტური კოდებით უნდა სარგებლობდნენ. მხოლოდ ასეთი ანალიზის შემთხვევაში კვლავ იძენს სემიოტიკურ სიცოცხლეს კულტურული მეხსიერების შემნახველი ტექსტი, რომელშიაც ენის მაკოდირებელი მექანიზმით შესაბამისი ინფორმაციული შინაარსია გადმოცემული.¹

ბიზანტიური ლიტერატურის ისტორიულმა შესწავლამ გამოავლინა ის კატეგორიები, რომლებიც გავრცელებული იყო მასში, რამაც საფუძველი შექმნა მისი სემიოტიკური შესწავლისათვის. სამყაროს აღქმის მოდელებს შორის

¹ლოტმანი 2004: 6, 155-157; 162, 436, 447.

სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოყოფილია ე.წ. სემანტიკურ-სიმბოლური ტიპი, რაც შუა საუკუნეებისათვის იყო დამახასიათებელი. აღსანიშნისა და აღმნიშვნელის იმგვარი ერთიანობა, სადაც აღმნიშვნელს იერარქიულად დაქვემდებარებული ფუნქცია აქვს, შუა საუკუნეების კულტურის კოდია.² ქვემოთ განხილული ბიზანტიური კულტურისათვის დამახასიათებელი სააზროვნო მოდელების ძირითადი მახასიათებელიც ეს არის.

ადრექრისტიანულ და ბიზანტიურ სააზროვნო მოდელებს და მათ კატეგორიებს უდიდესი მნიშვნელობა ჰქონდათ აღმოსავლური ქრისტიანული კულტურისათვის, რომელიც მჭიდროდ იყო დაკავშირებული ბიზანტიურ კულტურასთან. ამ მოდელებს ღრმა კვალი დაუმჩნევიათ ქართულ თეოლოგიურ და მხატვრულ ლიტერატურაზე და განსაზღვრეს კიდევ მისი განვითარების პროცესები საუკუნეების განმავლობაში.

ამ საყოველთაოდ გავრცელებული პარადიგმების გააზრების გარეშე წარმოუდგენელია ქართული აზროვნების განვითარების, ერთი მხრივ, მის მიერ ათვისებული იდეოლოგიური და მსოფლმხედველობრივი მახასიათებლების, ხოლო მეორე მხრივ, ორიგინალობისა და სიახლის განსაზღვრა.

1. ბიზანტიური კულტურის სააზროვნო მოდელები და ელინურობის ახალი გააზრება

შუა საუკუნეების კულტურის მოდელების საყოველთაოდ ცნობილი კატეგორიების გარდა, რაც შესწავლილია სამეცნიერო ლიტერატურაში³ (მაგ., დროისა და ზედროულობისა/თუ ანტიდროისა, იგივე მარადიულობისა; სოფლისა და ზესთასოფლისა, ანუ ტრანსცენდენტურისა; ვერტიკალური და ჰორიზონტალური, ფიზიკური და მეტაფიზიკური განზომილებებისა, ზედა და ქვე კატეგორიების ანტითეზისა და მისთ.) ქრისტიანული ლიტერატურის უმთავრესი სააზროვნო მახასიათებელი, ადრეული პერიოდიდანვე მოყოლებული, იყო რწმენისა და ცოდნის ურთიერთმიმართების და საერო ცოდნის მიღება-არმიღების საკითხი. პავლე მოციქულის დამოკიდებულებისა და შემდგომ ტერტულიანედან მომდინარე ფორმულირების მიხედვით, იერუსალიმისა და ათენის, ანუ ქრისტიანული ლიტონი რწმენისა და საერო მაღალი ცოდნის, შეერთება წარმოუდგენელი იყო. მიუხედავად ამისა, ქრისტიანული აზროვნება სწორედ ამ ურთიერთკავშირით განვითარდა. ამ კავშირის განმტკიცებაში განსაკუთრებული როლი მიუძღვით ალექსანდრიული საღვთისმეტყველო სკოლის წარმომადგენლებს (კლიმენტი ალექსანდრიელსა და ორიგენეს) და კაპადოკიელ

² სემიოტიკური და ისტორიული მეთოდების ნაყოფიერი თანაარსებობის შესახებ იხ. ლოტმანი 2004: 392, 395-397. ნიშანთა სისტემის კლასიფიკაციისათვის იხ. ლოტმანი 2004: 402-407.

³ გურევიჩი 1972 და სხვ.

მამებს (ბასილი კესარიელს, გრიგოლ ღვთისმეტყველს, გრიგოლ ნოსელს), ასევე იოანე ოქროპირს, ისიდორე პელუსიელს და სხვებს.

ცნობილია, რომ ალექსანდრიელი და კაპადოკიელი მამები იყვნენ ერთ-ერთი პირველი ქრისტიანი ავტორები, ვინც მიიღო კლასიკური განათლება, გაითავისა კლასიკური ლიტერატურული ფორმები, ფილოსოფიური ტერმინოლოგია და გამოიყენა ისინი ქრისტიანობის სამსახურისათვის. ამ მნიშვნელობით ალექსანდრიელი და კაპადოკიელი მამები შეიძლება თავიანთი დროის ერთ-ერთ პირველ ელინოფილებად მივიჩნიოთ.⁴ მათი მოღვაწეობის შედეგად ანტიკური რიტორიკული და ფილოსოფიური ფორმები და თეორიები თანდათანობით ნორმა გახდა ქრისტიანული მწერლობისათვის.

რწმენისა და ცოდნის ურთიერთმიმართების ეს საკითხი რამდენიმე ასპექტს მოიცავს, რომლებიც შეიძლება ბიზანტიურ საზროვნო მოდელებად დავახსნათ.

a) ეს არის პატრისტიკის წარმომადგენელთა კლასიკური ტრადიციისადმი მიმართების ორგვარობა. ერთი მხრივ, ისინი აღიარებდნენ, რომ ბიბლიურ წინასწარმეტყველთა და მოციქულთა სიტყვა იყო უმაღლესი ჭეშმარიტება და განაქიქებდნენ რიტორიკის მშვენიერი ორნამენტების სიყალბეს და ფილოსოფიის დახვეწილ ხელოვნებას. მეორე მხრივ, ქრისტიანი ავტორები (განსაკუთრებით, კაპადოკიელები) თეორიული პოზიციიდან უარყოფდნენ ანტიკურ რიტორიკულ-ფილოსოფიურ ფორმებს, როგორც საშუალებას, როგორც ცრუ მჭევრმეტყველებას (*eloquentia*) და მეცნიერებას, მაგრამ იყენებდნენ მათ თავიანთი კლასიკური განსწავლულობის შესაბამისად და ქრისტიანული იდეების სამსახურისათვის. ზოგჯერ ისინი რიტორიკულადვე გამოდიოდნენ რიტორიკის წინააღმდეგ.⁵

აღნიშნული ორგვარი დამოკიდებულება (დაპირისპირება რიტორიკა-ფილოსოფიის მიღებასა და უარყოფას შორის, ერთი მხრივ, და წარმართული ფორმისა და ქრისტიანული შინაარსის ურთიერთმიმართება, მეორე მხრივ) მთელი ბიზანტიური ლიტერატურის საფუძველთა საფუძველია.⁶ ზემოთ განხილული მიმართებების დუალიზმი, როგორც მოდელი, ცხადად ჩამოყალიბდა IX-XI საუკუნეების ბიზანტიურ ლიტერატურულ-თეორიულ აზროვნებაში (ფოტიოსი, ბასილი მინიმუსი, მიქაელ ფსელოსი და სხვ.).⁷

⁴ რწმენისა და ცოდნის ურთიერთმიმართებისათვის წმ. მამათა ნაწერებში იხ. ვოლფსონი 1956: 9-11; 12-15; 16-140. ნორდენი 1918 ბ: 498, 529, 534, 562-563 და სხვ.

⁵ ამ დუალიზმის შესახებ იხ. ჰუნგერი 1978 ა: 65-233. ჰუნგერი 1969. ბეკი 1969: 93. ბრაუნინგი 1995. ფრეიბერგი 1975. შევჩენკო 1982. მულეტი... 1982. ლემერლი 1986. გინე 1911. დემონი 1996 და სხვ. კაპადოკიელთა გამონათქვამების წყაროებისათვის იხ. ბეზარაშვილი 2005 ა: 276-277.

⁶ სემიოტიკაში მიღებულია, რომ ერთი და იგივე ნიშანი სხვადასხვა დონეზე შეიძლება სხვადასხვაგვარად იქნეს წაკითხული (ლოტმანი 2004: 407).

⁷ კუსტასი 1962. ვაისი 1955. შმიდტი 2001. ოთხმეზური 1989. მაიერი 1911. ბოისონადე 1838. ბეზარაშვილი 1996 ა. ბეზარაშვილი 1996 ბ. ბიზანტიური ლიტერატურულ-თეორიული აზროვნების ანალიზისათვის და სამეცნიერო ლიტერატურისათვის მის შესახებ იხ. ბეზარაშვილი 2004.

ამავე პერიოდში საგულისხმოა “ფილოსოფიის” ოჯახის ცნებისა და ტერმინთა ორგანიზაციის გააზრების დაკანონება. წარმართული ფილოსოფიისა და ზოგადად “გარეშე” სიბრძნის პარალელურად, რომელსაც პატრისტიკაში ყალბი და ამო ფილოსოფია უწოდეს, ფილოსოფიის ცნება აღნიშნავდა აგრეთვე ქრისტიანულ ღვთისმეტყველებას, რომელსაც “ჩვენი”, ანუ საეკლესიო სიბრძნე ან ჭეშმარიტი ფილოსოფია ეწოდებოდა. იუსტინე, კლიმენტი ალექსანდრიელი, ევსევი კესარიელი, კაპადოკიელები, იოანე ოქროპირი ამკვიდრებენ ფილოსოფიის ოჯახის ტერმინებს ამ ახალი გააზრებითა და შინაარსით.⁸

ბ) რწმენისა და ცოდნის ურთიერთმიმართების ერთ-ერთი ასპექტია ე.წ. ორგანიზაციის სიბრძნე: “გარეშეს”, ანუ არასასულიერო (ქრისტიანული გაგებით), საერო, წარმართული სიბრძნისა და მეორე მხრივ, “ჩვენი”, ანუ ქრისტიანულის, ურთიერთმიმართება.⁹ პლატონიდან მომდინარე, ფილოსოფიისა და რიტორიკის შეუთანხმებლობა პატრისტიკასა და სქოლასტიზმში შეცვალა ღვთისმეტყველებისა და ფილოსოფიის შეუთანხმებლობამ. ფილოსოფია და ზოგადად გარეშე სიბრძნე იარაღის ფუნქციით დამკვიდრდა და ღვთისმეტყველების, ვითარცა დედოფლის, მსახურად იქცა.¹⁰ საყოველთაოდ მიღებული შეხედულებით, განვითარებულ სქოლასტიზმში ცოდნის ფუნქციები უფრო მტკიცდება, რაც გამოვლინდა ბიზანტიურ და ქართულ აზროვნებაშიც. ცოდნის, ანუ ანტიკური ფილოსოფიის, მეცნიერებისა და ხელოვნების რელატიური მნიშვნელობის, დაქვემდებარებული ფუნქციის მოშლა და დამოუკიდებელი ღირებულებით აღდგენა კი რენესანსის წინაპირობას წარმოადგენდა.¹¹

⁸ ფილოსოფიის მნიშვნელობათა შესახებ შუა საუკუნეებში იხ. პუნგერი 1978 ა: 4-11, 42-54. ნორდენი 1918 ბ: 18-21, 670-685. კუსტასი 1973: 27-28, 119. ვოლფსონი 1956: 17. ლემერი 1986: 89, 186, 190, 199; 48-50, 112, 139, 341. დიუ კანუი 1958: 1678 (s.v. φιλοσοφία). ლეიში 1968: s.v. φιλοσοφία, φιλόσοφος.

⁹ ἕξω(θεν), ἕξις, ἀλλότριος, რაც ნიშნავს “გარეშეს”, “უცხოს”, პატრისტიკულ ლიტერატურაში აღნიშნავდა არაქრისტიანულს, არაეკლესიურს, წარმართულ, საერო ან ერეტიკულ მოძღვრებას (მდრ. ებრ. 13, 9; II პეტრ. 1, 16; II კორ. 1, 12; I კორ. 2, 6; 3, 19; მარკ. 7, 7; მათ. 15, 9; 16, 23 და სხვ.); ἡμέτερος - “ჩვენი”, მეორე მხრივ, აღნიშნავდა ქრისტიანულ, ეკლესიურ მოძღვრებას, საღვთო სიბრძნეს (მდრ. I კორ. 2, 7). იხ. ლეიში 1968: s.v. ἡμέτερος, ἕξω.

¹⁰ იარაღის და მსახურის სახეებისათვის და ფორმულირებებისათვის პატრისტიკიდან, იოანე დამასკელის ეპისტოლედან კოზმა იერუსალიმელისადმი (“დაილექტიკის” მეთოდოლოგიასთან დაკავშირებით), არეოპაგიტულ კორპუსზე და “დაილექტიკაზე” დართული ეფრემ მცირის კოლოფონებიდან ბერძნულ მოდელებთან მიმართებაში იხ. ბეზარაშვილი 2001 ა.

¹¹ იხ. შენ. 8; spec. ნორდენი 1918 ბ: 680-685. ბიზანტიური კულტურის ჰუმანიზტურ-რენესანსული ნიშნები შეფასებულია ანტიკურობისადმი დამოკიდებულებისა და ახალი სააზროვნო პროცესისათვის დამახასიათებელი რაციონალისტურობის მიხედვით (დოგმისაგან დამოუკიდებელი ლოგიკური არგუმენტაციისა და ფილოსოფიის თეოლოგიისაგან გამოყოფის ტენდენციის შესაბამისად). იხ. მჭედლიძე 2006: 3-20, 136-153.

“გარეშესა” და ქრისტიანულის ურთიერთმიმართება გამოხატულია აგრეთვე ძირითადად “გარეშე” ფილოსოფიურ-ლიტერატურული ფორმისა და ქრისტიანული შინაარსის ტრადიციულად ჩამოყალიბებული კავშირით, რომლის განმტკიცებას და განვითარებას საუკუნეები დასჭირდა. ეს არის წარმართული ფილოსოფიური ცნებით-ტერმინოლოგიური აპარატისა და რიტორიკულ-მხატვრული სახეების, ჟანრების, საზომის, სიუჟეტისა და სხვა სალიტერატურო ფორმების გამოყენება ახალი ფუნქციით. ეს უკანასკნელი (სიუჟეტი) შეიძლება სალიტერატურო ფორმადაც მოვიაზროთ (და არა ტრადიციულ შინაარსად), როცა მისი საშუალებით ახალი მსოფლმხედველობა და იდეოლოგია არის გამოხატული, ანუ ძველ მოდელებში ახალი შინაარსია ჩადებული.¹² სახეობრივად ეს ურთიერთმიმართება გამოხატული იყო, როგორც ვთქვით, ათენისა და იერუსალიმის, ასევე ატიკურისა და პატრისტიკულის დაპირისპირებითა და ერთიანობით და სხვა მსგავსი პარადიგმებით.

მართალია, ანტიკური ლიტერატურისადმი ინტერესი, ანტიკური ლიტერატურულ-ფილოსოფიური ფორმები ყოველთვის არსებობდა ბიზანტიურ ლიტერატურაში, როგორც ქრისტიანული ბერძნულის უშუალო წინამორბედი კულტურული ტრადიცია და ბაძვის საუკეთესო საგანი, მაგრამ IX-X საუკუნეებიდან იწყება განსაკუთრებული დამოკიდებულება ანტიკურობისადმი, რაც განსაზღვრავს მაკედონური და კომნენური რენესანსის პერიოდებში (IX-XII სს.) ერთგვარი დადებითი დამოკიდებულების გამოჩენას “გარეშე” სიბრძნისადმი ღვთისმეტყველების სამსახურისათვის. შეიქმნა ფილოსოფიური, რიტორიკული, სამეცნიერო და გრამატიკული ლიტერატურა (ჩამოყალიბდა ქრისტიანული და კლასიკური ტექსტების სამეცნიერო-კრიტიკული კვლევისა და კომენტარების მეთოდოლოგია, გამოვლინდა ლიტერატურულ-თეორიული აზროვნებისაკენ სწრაფვა), მოხდა ანტიკური ესთეტიკის შერწყმა ქრისტიანულთან. X-XII საუკუნეებიდან “ელინურობა” ხდება მაღალი განათლების და მხატვრული კულტურის გამომხატველი, ღრმავდება ანტიკური განათლების დისციპლინების (გრამატიკის, რიტორიკის, ფილოსოფიის, ისტორიის და სხვ.) მეცნიერული შესწავლა და სწავლება, კლასიკური სახეებისა და რემინისცენციების გავრცელება. ბიზანტიელი განმანათლებლები – ფოტიოსი და მიქაელ ფსელოსი ამკვიდრებენ ინტერესს მხატვრული სიტყვის ტექნიკისადმი, საფუძველს უყრიან ელინისტურისაგან განსხვავებულ ახალ, ბიზანტიურ ლიტერატურულ კრიტიკას.¹³

ც) ბიზანტიური კულტურის მოდელების შემდგომი მსოფლმხედველობრივი გავლენისათვის უმნიშვნელოვანესი იყო სიტყვისა და ცნების ἔλλησις (“ელინურობა”) ახლებური გააზრება და გაგება. ეს გულისხმობს ამ ცნების ენობრივ-კულტურული ასპექტის დაცვილებას

¹² ბეზარაშვილი 1998 ა: 151-154.

¹³ რეინოლდსი, ვილსონი 1991: 44-79. ვილსონი 1967. ჰუნგერი 1978 ბ: 55-77, 231. ლემერლი 1986. ბრაუნინგი 1989 ა: 19. ბრაუნინგი 1963: 106. ბრაუნინგი 1962: ჰასი 1963. სამოდუროვა 1989. ფრეიბერგი... 1978. მინისი... 2005: 670-690.

რელიგიურისაგან და ქრისტიანობასთან მისი მიმართების ახალ პარადიგმას, ანუ ელინური ფორმისა და ქრისტიანული შინაარსის ანტიეთეტური კავშირის მოდელს. მეორე მხრივ კი, ელინურობის ცნება ხდება კლასიკური განათლების, მაღალი რიტორიკულ-ფილოსოფიური ცოდნის მოდელი.

საგულისხმოა, რომ სიტყვას და ცნებას “ელინური” აქვს რამდენიმე მნიშვნელობა ბიზანტიურ ლიტერატურაში (იხ. ქვემოთ, შენ. 15, 16). ცნობილია, რომ ბიზანტიური კულტურის ადრეულ პერიოდში იდეოლოგიური ბრძოლაც კი მიმდინარეობდა კლასიკური განათლებისათვის. იმპერატორ იულიანე განდგომილის 362 წლის ედიქტით ქრისტიანებს ეკრძალებოდათ კლასიკური განათლების მიღება. ამან თანდათანობით გამოიწვია კონტრაპროგრამის შექმნა, რომლის მიზანი იყო ანტიკურისაგან განსხვავებული ქრისტიანული ლიტერატურის განვითარება, რომელიც თავისი დახვეწილი ფორმით (კლასიკური ნორმები, ჟანრი, მეტრი, პოეტური-რიტორიკული ხერხები და სხვ.) კლასიკურ ლიტერატურას გაუტოლდებოდა, ხოლო ქრისტიანული შინაარსით კი აღემატებოდა მას. თავის IV ჰომილიაში “იულიანე განდგომილის წინააღმდეგ” (*Contra Iulianum*) გრიგოლ ღვთისმეტყველი განასხვავებს ენობრივ და კულტურულ ელინურობას რელიგიური ელინურობისაგან და მსჯელობს იმაზე, რომ ელინური განათლება (ἑλληνισμός) ქრისტიანი ბერძნების კუთვნილებაცაა¹⁴ (Or. 4, c. 4-5. PG 35, 536 A 1 - B 13. შდრ. Vita Gregorii Nazianzeni. PG 35, 304 A 5 - B 5. შდრ. In suos versus. PG 37, carm. II, 1, 39, vv. 48-49: οὐδὲ ἐν λόγοις πλείον ὄνδραμι τοῦς ξένους ἤμας).

ბრძოლა ენობრივი და კულტურული ელინურობისათვის, რომელიც ბიზანტიური კულტურის დასაწყისიდანვე მიმდინარეობდა, იმით დამთავრდა, რომ ელინური, ანუ კლასიკური ლიტერატურული და ფილოსოფიური ფორმა, ქრისტიანული იდეოლოგიის სამსახურში მოექცა. ტერმინი ἑλλην, თავისი ახალი აღთქმისეული მნიშვნელობისაგან განსხვავებით (რაც ასევე ადრეული ბიზანტიური პერიოდიდან მოყოლებული “წარმართს” ნიშნავდა),¹⁵ XI-XII საუკუნეებში იღებს “ბერძენის” და ე.წ. “ბიზანტიურის” მნიშვნელობას, რაც მანამდე გამოხატული იყო ტერმინებით γραικος, Ῥωμαῖος (რასაც ქართულად “ბერძენი”, „ბერძული“ შეესატყვისებოდა). ἑλληνισμός უკვე იდენტიფიცირებულია “ქრისტიანულთან” და გაგებულია როგორც საზოგადო და ჩვეულებრივი ქრისტიანული განათლება, რომელიც უკვე ბიზანტიურ კულტურაშია ჩართული.¹⁶ კლასიკური რიტორიკული და ფილოსოფიური ფორმები და კლასიკური განათლება მისაღები გახდა ქრისტიანი ავტორებისათვის. ფასეული ინფორმაცია კლასიკური განათლების

¹⁴ ჰარდი 1968. *ლემერლი 1986*: 63-66.

¹⁵ ჰეტჩი, რედფასი 1954. *მულტონი... 1950*: s.v. ἑλλην და სხვ. დიუ კანჟი 1958: s.v. ἑλληνες - Pagani, Gentiles; ἑλληνισμός - paganismus, paganitas; ἑλληνισμός - paganismum, profiteri. ხარანისი 1953: 619-620.

¹⁶ *ვაისი 1983*: 818-819. ბერნარი 1976. *დოსტალოვა 1985*. ბრაუნინგი 1989 პ: 124.

დიდი მნიშვნელობის შესახებ ქრისტიანთათვის მოცემულია ბასილი დიდის ეპიტაფიაში, რომელიც გრიგოლ ღვთისმეტყველს ეკუთვნის (Or. 43, c. 12-13. PG 36, 509 BC. შდრ. Or. 43, c. 14. PG 36, 512C-513A; Or. 43, c. 23. PG 36, 528 A3-12. იხ. აგრეთვე ამ პასაჟის ბასილი მინიმუსისეული კომენტარები და მათი ევრემ მცირისეული თარგმანები: cod. Vat. Gr. 437, s. XI, f. 18 v; cod. Iber. Tbilis. A 109, s. XII-XIII, f. 22r; ამავე პასაჟის ნიკიტა ჰერაკლიელის კომენტარებისათვის იხ. ქვემოთ შენ. 60, 61).

ამავე პერიოდის ლიტერატურაში ელადა, ათენი, როგორც საერო სიბრძნის სიმბოლოები და კარგი ფილოსოფიური განათლების წყარო, მოხსენიებულია დადებით კონტექსტში. ამგვარ ნეიტრალურ დამოკიდებულებას განათლების წარმართული კერებისადმი ვხვდებით იმ პატრისტიკულ ტექსტებში, იმ მამათა ნაწერებში (განსაკუთრებით კაპადოკიელების შრომებში), ვისაც თავად ჰქონდა ასეთი განათლება მიღებული. მაგ., გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებებში და მათ კომენტარებში ათენი გამოცხადებულია ფილოსოფიის და საერო განათლების ცენტრად, სადაც ბასილი დიდი და თავად გრიგოლ ღვთისმეტყველი სწავლობდნენ (იხ. Or. 43-ის ზემოთ დასახელებული პასაჟები) .

d) რწმენისა და ცოდნის ურთიერთმიმართების იმავე ძირებს ეფუძნება შემდეგი ცნობილი პარადიგმა, რომელიც ასევე ფუნქციონირებდა ქრისტიანული ლიტერატურის არსებობის მანძილზე. ეს არის ე.წ. მეთევზურთა სალიტერატურო ფორმა (Sermo piscatorius; ἄλιευτικός) და არისტოტელური (Ἀριστοτελικός) რიტორიკულ-ფილოსოფიური ფორმა.¹⁷ პირველი გამოხატული იყო აგრეთვე ცნებებითა და ტერმინებით: პირველ მამათა სისადავე, ლიტონობა, ევანგელური სისადავე, პავლეს სისადავე და სხვა, მეორე კი – ტერმინებით: ატიკური, რიტორიკული, ფილოსოფიური, გრამატიკული და მისთ. ამ მოდელის სახელდება მომდინარეობს გრიგოლ ღვთისმეტყველის ფორმულირებიდან – διογματικῶς, ἀλλ’ οὐκ ἀντιλογικῶς, ἀλιευτικῶς, οὐκ ἀριστοτελικῶς¹⁸ (ევრემ მცირის

¹⁷ "მეთევზური" მოციქულთა სიმბოლური სახელია (მათ. 4, 18-19; მარკ. 1, 17. იხ. ლეიმი 1968: s.v. ἄλιεύς, ἀλιευτής), რაც გულისხმობდა, ერთი მხრივ, მათ იდეოლოგიურ დანიშნულებას – მთელი სამყარო გაეხვიათ საღვთო სიტყვის ბადეში, ხოლო მეორე მხრივ – გამომსახველობით ფორმას, რადგან მათი სიტყვები სტილისტური სისადავითაა გამოჩენილი (Gr. Naz. Or. 41, c. 14. PG 36, 448 C 5; Or. 5, c. 25. PG 35, 693 B 9; Or. 5, c. 30. PG 35, 701 C 8-10 etc.). როგორც აღნიშნავენ, ფორმულირება "არა არისტოტელურ, არამედ მეთევზურებზე" (οὐκ ἀριστοτελικῶς, ἀλλ’ ἀλιευτικῶς. Greg. Naz. PG 35, 1164C) იგივეა, რაც οὐκ ῥητορικῶς, ἀλλ’ ἀλιευτικῶς (= არა რიტორიკულად, არამედ მეთევზურებზე) და ფორმა-შინაარსის ზემოთ განხილულ პრობლემას ეხება ბიზანტიურ თეოლოგიურ ლიტერატურაში (ბეკი 1963: 93). ასე რომ, ტერმინი "მეთევზურები" აღნიშნავს მოციქულთა სტილის სისადავეს (მაგ., τῆ ἀλιευτικῆ ἀπλότητι. მეთევზურთა სისადავით – Theod. Cyrth. Is. 2, 6. იხ. ლეიმი 1968: s.v. ἄλιευτικός). იხ. ნორდენი 1978 ბ: 512-516, 522-523.

¹⁸ ამ ფორმულირების წყაროდ პატრისტიკულ ლექსიკონში მხოლოდ გრიგოლ ღვთისმეტყველის დასახელებული (ლეიმი 1968: s.v. ἀλιευτικός); შდრ. Ἀριστοτελικῶς - Iamb. Comm. Math. 27 (ლიდელ/სკოტი 1961: s.v. Ἀριστοτελικός).

თარგმანით “სჯულისდებით, არა წინააღმდეგობებით, მეთევზურებრ, არა არისტოტელებრ” – Or. 23, c. 12. PG 35, 1164 C; cod. Iber. Tbilis. A 292, 1800 წ., f. 254r), რომელიც შუა საუკუნეებში სშირად ციტირებულ საზოგადო გამონათქვამადაც იქცა. ეს ფორმულირება გულისხმობდა ცნობილ განსხვავებას სამონასტრო სულიერებასა და დოგმატურ თეოლოგიას შორის, მეთევზურთა სისადავესა და ფილოსოფიურ სილოგიზმს შორის. იგი ნიშნავდა ასკეტური, არადისკურსიული, გამოცდილებითი თეოლოგიის დაპირისპირებას ფილოსოფიურ, დისკურსიულ, ლოგიკურ აზროვნებასთან, სქოლასტიკური თეოლოგიის ინტელექტუალურ მეთოდთან.¹⁹ ეს არის ისევე ხსენებული განსხვავება ცოდნასა და რწმენას შორის, ფილოსოფიურ განსჯასა და გამოცხადების სიბრძნეს შორის, რომელიც არის სულიერი განჭვრეტა “გონიერთა”, ანუ ზეციურ არსებათა.

e) იმავე ფუნქციისაა ორგვარი ლოგოსის, ანუ ადამიანურისა და საღვთოს, რიტორიკულისა და ზებუნებრივის, ურთიერთმიმართება (λόγος - Λόγος) და ა.შ. ეს მოდელი ასახავს რიტორიკისა და ფილოსოფიის, ხოლო მეორე მხრივ, რიტორიკა-ფილოსოფიისა და ღვთისმეტყველების კავშირს, სხვადასხვანაირად დაწინაურებულს სხვადასხვა ეპოქაში. Λόγος-λόγος-ის, ანუ საღვთო სიტყვისა და რიტორიკული/“გარეშე” სიტყვის ანტითეზა მეტად აქტუალური იყო ადრებიზანტიური პატრისტიკიდან, მაგ., კაპადოკიელებიდან, მოყოლებული სქოლასტიკოსთა, მაგ., მიქაელ ფსელოსის, ჩათვლით.²⁰ ამავე პარადიგმაში იმავე მნიშვნელობით შემოდის ტკბილისა და მწარის, ეკლისა და ვენახის/ვარდის ანტითეზა პატრისტიკაში, რაც მრავალგზის არის გამოხატული ბიზანტიური ლიტერატურის სხვადასხვა კონტექსტში და ქართულ მწერლობაშიც.²¹ ძალზე გავრცელებული იყო ტკბილი ესთეტიკური ფორმისა და საღვთო შინაარსის სიმწარის, ანუ ტრანსცენდენტური სამყაროს მიუწვდომლობის პარადიგმა, რაც მშვენიერების ცნების (κάλλος, χάρις, ἡδύς) ესთეტიკური ასპექტის განმსაზღვრელია, რამდენადაც γλυκύν (საამურობისა და სიტკბოების აღმნიშვნელი) და ῥίονα (ფერადლოვნებისა და ყვავილოვნების გამომხატველი) ამ ცნებაში შემავალი კატეგორიებია კლასიკური რიტორიკის თეორიების მიხედვით. სხვაგვარ კონტექსტში კი პირიქით, “ტკბილი” და “ვარდი” პატრისტიკაში გამოყენებული სახეებია ტრანსცენდენტურის გამოსახატავად.²²

¹⁹ ტერმინის Ἄριστοτελικός გაგებისათვის შუა საუკუნეებში იხ. ჰუნგერი 1978 ა: 43; რუნია 1989.

²⁰ იხ. კუსტასი 1973: 124-125.

²¹ აღნიშნული მაგალითების ანალიზისათვის პატრისტიკიდან (ტკბილი - მწარე, ვარდი - ეკალი) იხ. ბეზარაშვილი, 2001 ბ. ბეზარაშვილი 2002.

²² მარტინი 1974: 169-170, 259, 274, 338-339, 342-345. ერნესტი 1962: s.v. ἄσθος, χρῆμα. ლეიში 1968: s.v. ἄκαυθα, βῆτος, γλυκύτης, ῥίονα.

წარმართული ლიტერატურული ფორმისა და ქრისტიანული შინაარსის თანაარსებობის პრობლემა უარსებითესი იყო პატრისტიკაში. გრიგოლ ღვთისმეტყველი ამას უწოდებს რიტორიკული ხელოვნების საშუალებით მცნებათა სიმწარის დატკობას (τέχνη γλυκάζων τὸ πίκρον τῶν ἐπιτολῶν - PG 37, carm. II, 1, 39, v. 41), რათა ახალგაზრდა თაობას უჩვენოს სიწმინდისაკენ მიმავალი გზა (vv. 37-43). სიტყვა “ყრმა” (νέος) გრიგოლის თხზულებებში გამოყენებულია პავლე მოციქულისეული სულიერი მნიშვნელობით (I კორ. 3, 1-2; ებრ. 5, 13-14). გრიგოლის ფრაზის წყარო წარმართულია: ლუკრეციუსიც აპირებდა ფილოსოფიის სიმწარის დატკობას ყრმათათვის (De rerum natura, I, 936-943). როგორც ვთქვით, თეოლოგიას ისეთივე უპირატესობა ჰქონდა შუა საუკუნეებში, როგორც ანტიკურ პერიოდში – ფილოსოფიას. მიზეზი ის იყო, რომ ქრისტიანთათვის მშვენიერების ცნებამ გარეგნული ფორმებიდან, რიტორიკული ხელოვნებიდან ჭვრეტაში, საღვთო აზრში გადაინაცვლა. “ჩვენთვის”, ანუ ქრისტიანთათვის მშვენიერება ჭვრეტაშიაო, – ამბობდა გრიგოლ ღვთისმეტყველი (τὸ κάλλος ἥμισυ ἐν θεῶν ἰδέῃ - Gr. Naz. PG 37, carm. II, 1, 39, v. 51). მიქაელ ფსელოსი ამას უწოდებდა სახარებისეული ძვირფასი მარგალიტის (მათ. 13, 45-46) მოვარაყებას ოქროს ჩარჩოთი. იგი გულისხმობდა მისტიკური ჭვრეტისა და სიბრძნის მშვენიერების გამოხატვას რიტორიკული ორნამენტებით (Psellos, Ad Pothum, c. 5⁸⁵⁻⁹⁰), ანუ მშვენიერების ორივე ასპექტის თანაარსებობას²³: გრიგოლ ღვთისმეტყველი და მიქაელ ფსელოსი წარმართული ფორმისა და ქრისტიანული შინაარსის შეეერთების ამ გზას უწოდებდნენ რიტორიკის (λόγος) “განსხვავებულ” (ἄλλη) ან “ახალ”, “უჩვეულო” (καινή) გზას: ἄλλη τῶν λόγων ὀδὸν (Gr. Naz. PG 37, carm. II, 1, 39, v. 22; 64); καινὸν τοῦτ’ ἂν εἶη τὸ νόημα (Psellos, Ad Pothum, c. 2₃₂).

კლასიკური ლიტერატურული ფორმისა და ქრისტიანული შინაარსის თანაარსებობა ეთანხმება სტილის ახალ ცნებას, რომელიც მიქაელ ფსელოსის მიერ “თეოლოგიურად” (θεολογικὸς χαρακτήρ) არის სახელდებული და რომელსაც სამეცნიერო ლიტერატურაში საღვთისმეტყველო-რიტორიკულ სტილს უწოდებენ.²⁴ მიქაელ ფსელოსი გულისხმობდა ქრისტიანული სადა სტილის შერწყმას რიტორიკულ და თეოლოგიურ მაღალფარდოვნებასთან გრიგოლ ღვთისმეტყველის შრომებში (Psellos, Ad Pothum, c. 2_{27,30-31}; c. 12_{214-216; 227-228}; c. 13_{243-245; 340}; c. 20₃₇₇₋₃₈₃).

²³ მშვენიერების ცნების (κάλλος, χάρις, ἰδέσ, γλυκύς) ესთეტიკური და ტრანსცენდენტური ინტერპრეტაციებისა და ნეოპლატონური წანამძღვრების შესახებ, ასევე მაგალითებისათვის პატრისტიკიდან და ლიტერატურის ბიზანტიელი თეორეტიკოსების შრომებიდან იხ. ტატარკივიჩი 1972. ბიჩკოვი 1981: 231-232. ბეზარაშვილი 2004: 536-580.

²⁴ ბეზარაშვილი 2004: 547-551. შდრ. შევჩენკო 1981: 296-300. იხ. მაიერი 1911.

f) ზემოთ წარმოდგენილ პარადიგმებთან დაკავშირებულია სტილთა დონეების ახალი, ქრისტიანული თეორიული მოდელი, განსხვავებული ანტიკურისაგან. მასში მოაზრებულ ევანგელურ სისადავეს, რომლის ლიტერატურული ღირებულება გამოხატული იყო ტერმინით ἀπλότης (ლიტონობა), სტილთა დონეების მიღმა არსებული ფუნქცია უჭირავს და ტრადიციულ ჩარჩოში ვერ თავსდება. იგი სტილის საეკლესიო სახეობად იწოდება ფოტიოსის მიერ (ἀπλοῦς ... κατὰ τὴν φράσιν, ... κατὰ τὸν ἐκκλησιαστικὸν τῆς ἑρμηνείας τύπον. Phot. Bibl. 95a22, 95a41, 154a25).²⁵ საგულისხმოა აგრეთვე ბაძვის ცნების ორი ასპექტის თანაარსებობის ახალი მოდელი და გააზრება. ერთია პავლეს სტილისტური სისადავისა და დაფარული მიღმური შინაარსის ბაძვა, ხოლო მეორე – კლასიკური, საერო და წარმართული სალიტერატურო ფორმის ბაძვა. ე.წ. საღვთისმეტყველო-რიტორიკული სტილი გულისხმობდა შინაარსობრივი და ფორმობრივი მიფარულებისა და ლაკონიურობის შესაბამისი ხერხებით გადმოცემას.²⁶

ბიზანტიური ლიტერატურისათვის დამახასიათებელი ზემოთ განხილული დუალიზმიდან გამომდინარე, საღვთისმეტყველო-რიტორიკულმა სტილმა განაპირობა ბაძვის ცნების ამ ორი ასპექტის თანაარსებობა. რიტორიკის კლასიკური თეორიების ნორმების მიხედვით, რომელიც რიტორიკის ბიზანტიურმა თეორიამაც იმეძკვიდრა, ბაძვის ცნების ერთ-ერთი გვიანდელი (ელინისტური) გაგება (დემეტრიოსი, დიონისე ჰალიკარნასელი, ჰერმოგენე და სხვ.) გულისხმობდა კლასიკური ავტორების საუკეთესო რიტორიკული ხელოვნების ბაძვას (κατὰ ζῆλον ἀρχαίων. Psellos, Ad Pothum, c. 2₃₉; ἐμίμητο ξύμπαυτα. Psellos, Characteres, c. 2. PG 122, 905 A9).²⁷ ბიზანტიური ლიტერატურის ძეგლებში შეიმჩნევა აგრეთვე ბაძვის ცნების ახალი, ქრისტიანული გაგება. იგი გულისხმობდა ღვთაებრივი აზრის, ზეციური სიბრძნის ბაძვას პავლე მოციქულის ანალოგიით (შდრ. I კორ. 4, 16; 11, 1; 14, 1). თავისი ლიტერატურულ-თეორიული მნიშვნელობით ეს ტერმინი გულისხმობდა აგრეთვე მოციქულთა სიტყვის შინაარსობრივი მიფარულების ბაძვას. წყაროებში, ერთი მხრივ, ეს ნაჩვენებია გრიგოლ ღვთისმეტყველის მაგალითით, რომელიც ბაძავს თავის პავლეს (შდრ. τὸν ἐκείνου Παῦλον μιμούμενος - Psellos, Ad Pothum, c. 15₂₉₁₋₂₉₂), მეორე მხრივ, მოციქულთა სტილისტური სისადავის ბაძვის მნიშვნელობით.

²⁵ კუსტასი 1962: 138-145, 156-157 (იხ. შენ. 7). შდრ. II კორ. 1, 12; τὸν ἀπλοῦς ῥήμασιν. Greg. Naz. Or. 32, c. 26. PG 36, 204 A 13-B7. იხ. აშტუცი 1968: 16-116, 118-119. ლეიმაი 1968: s.v. ἀπλοῦς, ἀπλότης. შევჩენკო 1981: 296-299.

²⁶ ბეზარაშვილი 2004: 260-318.

²⁷ ჰუნგერი 1969. მარტინი 1974: 7, 291. კენელი 1980: 25-40. კუსტასი 1973: 18, 30, 42, 57, 170. ბეზარაშვილი 2004: 159-197.

მაგალითებისათვის კვლავ გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებანია დასახელებული: οὐ κατὰ τύπον τῶν ἕξασθαι σοφῶν, ἀλλὰ κατὰ μίμησιν ἀτεχνῶς τῆς ἀποστολικῆς..., ანუ ნათქვამია, რომ გრიგოლი წერდა არა გარემე ფილოსოფოსთა მიხედვით, არამედ მოციქულთა მოუკაზმველი სტილის ბაძვითო (Nicet.Paphl. Encomium Gr. Naz-ni).²⁸

ქრისტიანულ ლიტერატურაში თანდათან ნორმად იქცა კლასიკური რიტორიკული სტილის თანაარსებობა წმ. წერილის სისადავეთან (ხშირად რიტორიკული ხელოვანება - Τέχνη და აპოსტოლოური სისადავე - ἀπλότης დაპირისპირებული ცნებებია დასახელებული წყაროების მიხედვით). მიქაელ ფსელოსის ფორმულირებით, წმ. გრიგოლმა (როგორც ქრისტიანული ლიტერატურის საუკეთესო წარმომადგენელმა) მოახერხა შეუთავსებლის შეთავსება – ქრისტიანული სისადავის შეთავსება კლასიკურ რიტორიკულ სტილთან და ბერძნული ფილოსოფიის ცნებით-ტერმინოლოგიურ აპარატთან (Psellos, Ad Pothum, c. 20₃₈₂₋₃₈₃). ამ გზით მან გამოიმუშავა სპეციალური სტილი, რომელსაც, როგორც ვთქვით, საღვთისმეტყველო ან რიტორიკულ-ფილოსოფიური ეწოდება.

გ) განხილული მოდელებიდან გამომდინარეობს კიდევ ერთი პარადიგმა: საეკლესიოსა და ინტელექტუალურის დაპირისპირება და ურთიერთკავშირი, რომელიც ითვალისწინებს მკითხველთა და მსმენელთა სხვადასხვა დონეს: განკუთვნილს მარტივად მოაზროვნე მრევლისათვის თუ ინტელექტუალთა ვიწრო წრისათვის ან ორივეს ერთად. მაგ., წყაროებში საუბარია ქრისტიანი ავტორის ორგვარი განსწავლულობის შესახებ – საერო და საეკლესიო სიბრძნეში (“ს მეონ ლოლოთეტი, კაცი ყოვლითა საწარმართო თა და გარემითა სიბრძნითა სრულიად განსწავლული და ეგრევე შინავანთა ამათ და ჩუენთა საეკლესიოთა წიგნთა ძუელისა და ახლისა სჯულისათა მოსწრაფებით წურთილი”).²⁹ ბასილი დიდის ეპიტაფიაში, გრიგოლ ღვთისმეტყველის მიხედვით, საგანგებოდაა საუბარი ბასილისა და მისი მამის საერო განათლების შესახებ (Or. 43, c. 12-14, c. 23. იხ. ზემოთ: C). წყაროებში საუბარია აგრეთვე, რომ საერო სიბრძნეში გაწაფული ავტორის თხზულებები გამიზნულია ორივე ტიპის მკითხველისათვის: განსწავლულთათვის და ლიტონთათვის, ვის რამდენის ათვისება შეუძლია და როგორ. მიქაელ ფსელოსის მიხედვით, სვიმეონ ლოლოთეტი რიტმითა და სიტყვის სიმშვენიერით (τῷ μὲν γὰρ ῥῆθμῳ καὶ τὸ κάλλει) რჩეულ მსმენელს (τὸν ἑλλῆγιμον ἀκριατῆν) იზიდავს, სიცხადითა (σαφῆι) და სისადავით (ποτῖμα) – გაუნათლებელთ (τὰς ἰδωτῖδας ἀκοάς), ლაკონიურობითა და დამაჯერებლობით კი (συστῶμα καὶ πῖθαιψ), ორივე

²⁸ შდრ. რიცო 1976: 19-20. ინტერპრეტაციისათვის იხ. ბეზარაშვილი 2004: 198-212.

²⁹ ეგრემ მცირე, “მოსა სენებელი მცირე ს მონისათ ს ლოლოთეტისა”. იხ. კეკელიძე 1957: 223.

სახის მსმენელს (ἀμφωτέρως) ხიბლავს (PG 114, 193 D10-15). წმ. მამათა სტილის ეს ამბივალენტური შეფასება დამახასიათებელია მიქაელ ფსელოსისათვის გრიგოლ ღვთისმეტყველის სტილის შესახებ დაწერილ ტრაქტატშიც (Psellos, Ad Pothum, c. 15²⁹⁴⁻²⁹⁵; გრიგოლი მსმენელს აძლევს იმდენის ათვისების საშუალებას, რამდენსაც საჭიროდ მიიჩნევს, დანარჩენს კი ზემოთა საგანძურში იტოვებს).

h) ყოველივე ზემოთქმულს შესაბამისად უკავშირდება რიტორიკა-ფილოსოფიის საკრალურობის იდეა; პოეზიის საკრალურ ხელოვნებად გააზრება, ერთი მხრივ, მისი ესთეტიკური დანიშნულება, მეორე მხრივ, და ორივე ამ მიმართების (საკრალურობისა და ესთეტიკურობის) იგავურობითა და ალევორიულობით შეკავშირება, მესამე მხრივ (ეს უკანასკნელი დამატებით მოითხოვს კვლევას და გამოვლენას).³⁰

პოეზიის საკრალურობა რიტორიკის საკრალურობაზე იყო დამოკიდებული, რადგან პოეზია რიტორიკის ნაწილად მიიჩნეოდა (Plat. Gorg. 502d2; Hermog. De ideis).³¹ გრიგოლ ღვთისმეტყველის ლექსი “საკუთარი პოეზიის შესახებ” (In suos versus. PG 37, Carm. II,1,39), რომელსაც Ars Poetica-საც უწოდებენ, ქრისტიანული პოეზიის ამ ახალი, საკრალური დანიშნულების მაუწყებელი იყო.³² შუა საუკუნეების ევროპულ სქოლასტიკაში მიღებული შეხედულებით, რომელიც არისტოტელეს “პოეტიკის” არაბული კომენტარებიდან გავრცელდა, პოეზია და რიტორიკა ფილოსოფიისა და ლოგიკის ნაწილებია.³³

რიტორიკა-ფილოსოფიის საკრალურობის იდეის უმნიშვნელოვანესი გამოხატულება იყო XI საუკუნის ბიზანტიაში ეკლესიის სამი იერარქის: გრიგოლ ღვთისმეტყველის, ბასილი დიდისა და იოანე ოქროპირის დღესასწაულის დამკვიდრება. ისინი ჭეშმარიტი რიტორიკის წარმომადგენლებად იყვნენ აღიარებულნი, რასაც განაპირობებდა არა მხოლოდ მათი სტილი, არამედ აგრეთვე მათი თხზულებების საღვთისმეტყველო შინაარსი.³⁴ ეს ბრძენი მამები გახდნენ არა მხოლოდ ფილოსოფიური და თეოლოგიური, არამედ აგრეთვე რიტორიკული იდეალები ბიზანტიისათვის. მათ სახეში სწორედ ეს ორი დონე გაერთიანდა: მათი სიტყვების მომხიბვლელობა, მათი ადამიანური “ლოგოსი” და საღვთო “ლოგოსის” მადლი. როგორც აღნიშნავენ, ამ წმ. მამათა საშუალებით აღდგა სიტყვისა და სულის,

³⁰ პოეზიის დაკავშირება ფილოსოფიასთან ალევორიის გზით შუა საუკუნეების ლიტერატურისათვის არის დამახასიათებელი (კურციუსი 1953: 207).

³¹ კენელი 1980: 114. მილოვანოვიჩი 1997: 499.

³² ბეზარაშვილი 2007.

³³ მინისი... 1988: 276-289.

³⁴ როგორც ცნობილია, კაპადოკიელმა მამებმა და იოანე ოქროპირმა უმაღლეს დონეზე განავითარეს ფილოსოფიური საფუძველი ქრისტიანული დოქტრინებისათვის. მათ გამოიყენეს ატიკური სტილი განათლებული საზოგადოებისათვის. იხ. კენელი 1983: 50, 185 და სხვ.

რიტორიკისა და ღვთისმეტყველების, ბუნებრივისა და ზებუნებრივის ჭეშმარიტი ჰარმონია.³⁵ აღსანიშნავია, რომ მიქაელ ფსელოსმა დაახასიათა გრიგოლ ნაზიანზელისა და სვიმეონ მეტაფრასტის სტილი, როგორც რიტორიკისა და ფილოსოფიის თანაარსებობა (Psellos, Ad Pothum, c. 13^{243-245,340}; c. 17³¹⁷⁻³¹⁸; Psellos, Encomium in Metaphr. Symeonem. PG 114, 188 A 11). რიტორიკა და ფილოსოფია, ზოგჯერ ერთ მთლიანობად მიჩნეული კლასიკურ ლიტერატურაში (შდრ. პლატონის ჭეშმარიტი რიტორიკა, როგორც ფილოსოფიური რიტორიკა - Plat. Gorg. 517a; Phaedr. 261a etc.), ქრისტიანობაში წარმოდგენილია თეოლოგიისა და რიტორიკის კავშირით ფართო გაგებით – როგორც ჭეშმარიტი თეოლოგიური რიტორიკა.³⁶

ზემოთქმულს შემდგომში შეიძლება კიდევ დაემატოს ამავე ტიპის მოდელები და მათი სახეობები, უფრო გაფართოვდეს კვლევის არე, მაგრამ ამჯერად წარმოდგენილიც საკმარისია აღმოსავლური ქრისტიანული აზროვნების ერთგვარი მიმართულების შესახებ წარმოდგენის შესაქმნელად და მისი გავლენის არეალის დასაზუსტებლად. შეიძლება დავასკვნათ, რომ თუ ანტიკური კულტურის მთავარი მოდელი იყო ელინურისა და ბარბაროსულის, კულტურისა და ანტიკულტურის დაპირისპირება და ელინური ცივილიზაციის გავრცელება მის საპირისპირო დაბალი ცივილიზაციის სამყაროში, შუა საუკუნეების ბიზანტიური კულტურისათვის დამახასიათებელი იყო სხვაგვარი ანტიეთეტური მოდელი: ქრისტიანული სიბრძნე და არაქრისტიანული ცნობიერება, საღვთო სიბრძნე და ე.წ. “გარეშე” გამოძსახველობითი (ლიტერატურულ-ფილოსოფიური) ფორმები. შუა საუკუნეებისათვის დამახასიათებელი კოდის – იერარქიულობის ზემოთ განხილული პრინციპის მიხედვით, “გარეშე” ფორმა, რომელიც თავისთავად მიუღებლად არის შეფასებული, ღირებულია მხოლოდ ქრისტიანულ შინაარსთან მიმართებაში და მის გამოსახატავად. აქედან გამომდინარე, გასაგები უნდა იყოს არაქრისტიანული, უმეტესად ანტიკური კულტურის სხვადასხვაგვარი შეფასება (უარყოფითი თუ ნეიტრალური) სხვადასხვა კონტექსტში ერთი და იმავე ბიზანტიელი ავტორის თხზულებებშიც კი.

³⁵ იგულისხმება იოანე მავროპუსის ხილვა 1084 წელს. იხ. ლაგარდი... 1882: 115. შდრ. Syceliotes, Prol. Syll., 395, 10ff. ბეკი 1963: 95-96. კუსტასი 1973: 124-125.

³⁶ შდრ. კენელი 1983: 126-131. კენელი 1980: 41-82. კუსტასი 1973: 124.

2. ქართული ლიტერატურის ელინოფილური მახასიათებლების განვითარება და ბიზანტიური სააზროვნო პარადიგმის ათვისება ქართულ თეოლოგიურ და ლიტერატურულ აზროვნებაში

ელინოფილობა ფართო მნიშვნელობით გულისხმობს ზოგადად ზემოაღნიშნული ბიზანტიური სააზროვნო ტენდენციების ათვისებას აღმოსავლურ ქრისტიანულ კულტურათა მიერ, რაც მეტ-ნაკლებად ყოველთვის ხდებოდა ამ კულტურათა ისტორიის მანძილზე (მაგ., ქართული მწერლობის ადრეულ პერიოდში უმეტესად მთელი ყურადღება ძირითადი თეოლოგიური და ლიტურგიკული ლიტერატურის თარგმნაზე იყო გადატანილი). მაგრამ საკუთრივ ელინოფილური მიმართულება, რომელიც ყველა აღმოსავლური ქრისტიანული ლიტერატურის ისტორიის გარკვეულ პერიოდში არსებობდა, გულისხმობს განსაკუთრებულ პროცესს, კერძოდ, კულტურული “ელინურობის” გაცნობიერებას, თეორიულ გააზრებას და ორიენტაციას მასზე (რაც სირიულ და სომხურ ლიტერატურაში ადრეული პერიოდიდანვე იწყება, ხოლო ქართულ მწერლობაში – მოგვიანებით).

საყოველთაოდ ცნობილია, რომ ათონის საღვთისმეტყველო სკოლამ და ეფთვიმე ათონელის მოღვაწეობამ განსაზღვრეს ქართული კულტურის მომავალი მიმართულება.³⁷ ეფთვიმეს ლიტერატურული მოღვაწეობის მიზანი იყო ქართული ლიტერატურის გათანასწორება ბიზანტიურ ნორმებთან. როგორც ცნობილია, ბერძნული კულტურის ათვისების ეფთვიმესეულმა გზამ, ბიზანტიურ კულტურაზე მისმა მიზანდასახულმა ორიენტაციამ (ბიზანტიურ ლიტერატურაში მიმდინარე სააზროვნო პროცესების თავისებურმა გამოხმაურებამ) თავისი განვითარების მწვერვალს მიაღწია ელინოფილებად წოდებულ გვიანდელ ქართველ მოღვაწეებთან (შავი მთისა და გელათის სკოლებში).³⁸ მაგრამ ბიზანტიურ ნორმებთან გათანასწორების ათონელების მიერ დაწყებული პროცესი როდი იყო ელინოფილობა თავისი სპეციფიკური მახასიათებლებით. ამ მახასიათებლებს უფრო გვიან შავ მთაზე (ანტიოქიაში) ეყრება საფუძველი და მისი სათავის დამდები ეფრემ მცირეა.

ბიზანტიური კულტურის ზემოთ წარმოდგენილი როგორც ადრეული მოდელების, ისე მაკედონური და კომნენური რენესანსის პერიოდის მოდელების თეორიული გააზრება საქართველოში იწყება შედარებით გვიან – XI საუკუნეში. ამისი უმთავრესი მიზეზი იყო ქართველთა

³⁷ ქართველ მეცნიერთა მიხედვით, რომ არა ივირონის მონასტერი, ქართული კულტურის ისტორია სხვა ხასიათს და მიმართულებას მიიღებდა. იხ. კეკელიძე 1980: 101. თარხნიშვილი 1955: 70-72. მეტრეველი 1983. ბოედერი 1983.

³⁸ აქ იგულისხმება ბიზანტიური რიტორიკის თეორიის პრობლემების ეფთვიმესეული ცოდნა და ათვისებული გადაამუშავება მისი განმანათლებლური მიზნების შესაბამისად, რომელიც ელინოფილებთან უკვე სპეციალური ინტერესისა და ადეკვატური მიბაძვის საგანი ხდება (იხ. ბეზარაშვილი 2004: 18-97, spec. 43-44).

კულტურული ორიენტაცია განხილულ ბიზანტიურ სააზროვნო პროცესებზე: საღვთო შინაარსსა და დახვეწილ წარმართულ, კლასიკურ რიტორიკულ-ფილოსოფიურ ფორმას შორის მიმართებაზე ქრისტიანულ თხზულებებში; კლასიკურ სალექსთწყობო ფორმაზე; ჰერმენევტიკულ გრამატიკასა და პროსოდიასზე; საღვთისმეტყველო-რიტორიკული სტილის ახალ თეორიასა და ბაძვის ცნების ახალ, ქრისტიანულ ასპექტზე სტილის ტრადიციული კლასიკური თეორიებისა და ბაძვის ტრადიციული კლასიკური გაგების პარალელურად; მშვენიერების ცნების ორი ასპექტის ურთიერთმიმართებაზე და სხვ. ეს გამოიხატა აგრეთვე ახალი, ელინოფილური მთარგმნელობითი კონცეფციის ჩამოყალიბებით; საღვთისმეტყველო ტერმინოლოგიის სისტემატიზაციით; სალექსიკონო მუშაობისა და ტექსტობრივი კრიტიკის განვითარებით; სამეცნიერო-კრიტიკული აპარატის, კოლოფონებისა და სქოლიოების მაღალ დონეზე დამუშავებით; ბიზანტიური პროლომონების (შესავალი-ეპისტოლეების) საკითხების თეორიული გაშუქებით: ლიტერატურულ-ისტორიული და რიტორიკულ-თეორიული საკითხების გააზრებით, სტილისტური, პოეტიკური, გრამატიკული, ლექსიკოლოგიურ-ეტიმოლოგიური შენიშვნების სახით; ელინიზებული ქართული ხელნაწერი წიგნის შექმნით. ეფრემ მცირემ თეორიულად გააანალიზა ეს პრობლემები და გამოიყენა ბიზანტიური თეორიების ანალოგიური პარადიგმები.³⁹ ბიზანტიური ლიტერატურულ-თეორიული და გრამატიკული აზროვნების ამ პრობლემებმა (ანუ რიტორიკის თეორიამ, როგორც მას უწოდებდნენ შუა საუკუნეებში) გავლენა მოახდინა ქართულ ლიტერატურაზეც.

ქართული ლიტერატურის ელინოფილური მახასიათებლების განვითარების მეორე მიზეზი ქართული აზროვნების სულიერი მოთხოვნილებების ზრდა იყო, რაც დახასიათებულია თავად ძველ ქართველ სწავლულთა მიერ. გიორგი ათონელის, ეფრემ მცირის, არსენ იყალთოელის მსჯელობანი ცხადყოფენ, რომ ქართველთა რწმენა და, შესაბამისად, მათი ლიტერატურა ჰომოგენური და პირდაპირი გზით წარმართული იყო ყოველგვარი ერეტიკული გადახვევების გარეშე დასაწყისიდან XI-XII საუკუნეებამდე, ანუ ხსენებულთა მოღვაწეობამდე. ამ პერიოდში, მათი განმარტებით, არაფერი ყოფილა თარგმნილი წარმართული, საერო თუ ერეტიკული (ἑξῆς - “გარეშე”) ლიტერატურიდან ქართველი მკითხველის სულიერი სიჩვილის გამო, ამ სიტყვის პავლე მოციქულისეული მნიშვნელობით (I კორ. 3, 1-2; ებრ. 5, 12-13).⁴⁰ ეფრემ მცირის მიხედვით, ქართული ლიტერატურა აღიოდა ახალ სიმაღლეებამდე სისადავიდან სირთულისაკენ,

³⁹ იხ. ბეზარაშვილი 2004: 98-158.

⁴⁰ შდრ. გიორგი მცირე, ცხორება და მოქალაქობა წმიდისა და ნეტარისა მამისა ჩუენისა გიორგი მთაწმიდელისა (აბულაძე 1967: 123^{19,26}; 154^{9,15} და ა.შ.); ეფრემ მცირე, უწყება მიზეზსა ქართველთა მოქცევისა (ბრეგაძე 1959: 12^{1,3}). არსენ იყალთოელი, ცხორება და მოქალაქობა დიდოდა და ღირსისა დედისა ჩუენისა ნინო სი (ლოლაშვილი 1978: 395¹⁰⁻²⁰).

სულიერი სიმარტივიდან ინტელექტუალური სრულყოფილებისაკენ.⁴¹ ამიტომ არის, რომ ყველაზე რთული თეოლოგიურ-ფილოსოფიური შრომები, განსაკუთრებით, ელინური ლიტერატურულ-ფილოსოფიური ფორმების შემცველი ნაშრომები, ითარგმნა ქართული ლიტერატურის არა ადრეულ პერიოდში, არამედ მოგვიანებით. ელინურ ლიტერატურაზე და ფილოსოფიაზე ორიენტაცია გახდა უფრო მნიშვნელოვანი XI საუკუნიდან მკითხველთა უფრო მაღალი ინტელექტუალური დონის გამო წინა პერიოდებთან შედარებით. ეს მკითხველები მომზადებულნი აღმოჩნდნენ რიტორიკული და ფილოსოფიური სიღრმის გასაგებად, რომლისკენაც თანდათანობით მოხდა გადასვლა. ასეთ მკითხველს შეეძლო შეეფასებინა საერო სიბრძნის სწორი გამოყენების პრობლემა ქრისტიანობის სამსახურისათვის (როგორც სქოლასტიკისათვის დამახასიათებელი თავისებურებისა შუა საუკუნეებში).

ზემოთქმულიდან გამომდინარე, ბუნებრივია, რომ აღნიშნული პარადიგმები უპირველესად შეინიშნება XI საუკუნის ქართველი მეცნიერისა და ღვთისმეტყველის – ეფრემ მცირის ნათარგმნ და ორიგინალურ შრომებში, რადგან ეფრემმა, როგორც ვთქვით, სათავე დაუდო ე.წ. ელინოფილურ მიმართულებას ქართულ მწერლობაში (რაც განსაკუთრებით გამოიხატა ზემოთ ჩამოთვლილ პროცესებზე მისი კულტურული ორიენტაციით). ბიზანტიური რიტორიკის თეორიის უმნიშვნელოვანესი პრობლემები და “გარეშე” სიბრძნისადმი დამოკიდებულება შესანიშნავად არის გააზრებული ეფრემის ნაწერებში. ეფრემს შეეძლო ამ იდეებს გასცნობოდა ბერძენ მწერალთა შრომებზე დართულ კომენტარებსა და სქოლიოებში (ბასილი მინიმუსის, მიქაელ ფსელოსისა და სხვათა ნაწერებში), აგრეთვე შავი მთის მდიდარ წიგნსაცავებში, სადაც მისი კოლოფონების მიხედვით, საეკლესიო საკითხავებთან ერთად მრავლად იყო “გარეშე” თხზულებებიც.⁴² ამ თვალსაზრისით მეტად მნიშვნელოვანია იოანე პეტრიწის შეხედულებებიც.

ქართველ მოღვაწეთა მიერ გამოყენებული სააზროვნო მოდელები და პარადიგმები შემდეგია (განვიხილავთა ზემოთ წარმოდგენილი თანმიმდევრობით და ნუმერაციით):

ა) თავის თარგმანებზე დართულ შენიშვნებსა და კოლოფონებში ეფრემ მცირე განსაზღვრავს ქრისტიან მოღვაწეთა მიერ “ელინურობისადმი” გამოხატულ ზემოხსენებულ დუალიზმს. ერთი მხრივ, იგი საუბრობს წმ. წერილისა და პირველ ქრისტიან მამათა ნაწერების “ლიტონითა სიტყ თა” გამოხატულ სისადავეზე და უწოდებს მათ “წმიდათა თქუმულსა და მართლმადიდებელთა მამათა აღწერილსა”.⁴³ იგი ეხება აგრეთვე ელინოფილ მამათა შრომების რიტორიკულ-ფილოსოფიური ფორმის პრობლემას და უწოდებს მათ ნაწერებს “გრამატიკულს და ფილოსოფიურს”, განსხვავებით

⁴¹ "მამა ჩუენი ეფთ მე ... სიჩოებასა ჩუენისა ნათესავისასა სძითა ზრდიდა და მხლითა, ხოლო აწ მის მიერ აღზრდილი ერი მისითავე მადლითა მტკიცისა საზრდელისა მოქნე იქნა" (cod. Iber. Jer. 43, XII-XIII სს., f. 2v). იხ., მეტრეველი... 1998: XXXIII-XXXIV.

⁴² ბეზარაშვილი 2004: 155-158. ოთხმეზური 1999.

⁴³ Cod. Iber. Tbilis. A 24, XIII ს., f. 3v. იხ. რაფავა 1976: 68. Cod. Iber. Jer. 43, f. 1v. იხ. მეტრეველი... 1998: XXXII.

“პირველდამაშურალთაგან”.⁴⁴ ევრემის ამ უკანასკნელი კოლოფონის მიხედვით, წინამორბედ მთარგმნელთა ნაღვაწი მიეკუთვნება სწორედ პირველ მათგანს, ანუ “პირველდამაშურალთ”, მაგრამ მეორეს, ანუ “გრამატიკულს და ფილოსოფიურს”, ეკუთვნის ევრემისავე საკუთარი თარგმანები, რომლებიც შესრულებულია რიტორიკულად და ფილოსოფიურად დახვეწილი სტილით.

მეორე მხრივ, ევრემი საუბრობს სხვა სახის დუალიზმზე. იგი უარყოფს თავისი შრომების რიტორიკულ-ფილოსოფიურ ხასიათს (იხ. შენ. 44) და ამავე დროს (ზუსტად იმავე კოლოფონში) იგი აცხადებს, რომ თავის თარგმანებში იგი იცავდა ფილოსოფიის წესებს (სიტყვასიტყვით: “კარებსა ფილოსოფოსთასა”;⁴⁵ სიტყვაში “ფილოსოფოსთა”, მისი შუასაუკუნეობრივი მნიშვნელობების მიხედვით, რიტორიკაც იგულისხმება და პირიქით⁴⁶). ამ ტერმინით ევრემი გამოხატავს თავის მიერ გამოყენებულ რიტორიკულ-ფილოსოფიურ ტექნიკას და ტერმინოლოგიას, ასევე არისტოტელეს ლოგიკურ მეთოდებს იოანე დამასკელის “დიალექტიკაში”, მითოლოგიურ კომენტარებს და მისთ., რომლებიც მანვე თარგმნა ქართულად.

ელინოფილობამდელ ქართულ მწერლობაში “ფილოსოფიის” ოჯახის ტერმინები მხოლოდ “გარეშე” სიბრძნეს აღნიშნავდა, ამიტომ ისინი ხშირად დამახინჯებული ენობრივი ფორმით მოიხსენიებოდა (“ფილაფოზობა”, “ფილაფოზი”) და ერთგვარი ნეგატიური მნიშვნელობის შემცველი იყო. გიორგი ათონელიდან მოყოლებული (რომლის მოღვაწეობა შავ მთასაც უკავშირდება), მკვიდრდება ჯერ ნეიტრალური დამოკიდებულება ამ ცნებისადმი, ხოლო შემდგომ მისი ახალი, ქართველთათვის მანამდე უცნობი შინაარსით გააზრება. ევრემ მცირე თავის კოლოფონებში ფილოსოფოსს სასულიერო პირებს უწოდებს, ხოლო ფილოსოფიას – ღვთისმეტყველებას, ანუ შემოაქვს ამ ტერმინის ის ახალი მნიშვნელობა, რაც მას პატრისტიკაში მიენიჭა.⁴⁷

⁴⁴ "არა საღრამატიკოსთა, არცა საფილოსოფოსთა, არამედ შემდგომნი თარგმანნი პირველდამაშურალთა თარგმანთა წიგნებისაგან განვისწავლებით და ვითარცა ღმრთისად, ეგრეთვე ჩუენთად უწინარესთად შევჰრაცხო მადლსა მას..." (cod. Iber. Jer. 43, XII-XIII ს., f. 1v). იხ. მეტრეველი... 1998: XXXII. ამ პასაჟის ინტერპრეტაციისათვის (რომელშიც გამოყენებულია რიტორიკული უარყოფისა და თავის დაკნინების გზით საპირისპიროს ჩვენების ხერხი) იხ. ბეზარაშვილი 2001 ა.

⁴⁵ "უკუეთუ ლომი ვერ ციდამტკავლებრ ხლდებოდა კარებსა ფილოსოფოსთასა..." (cod. Iber. Jer. 43, f. 3v). იხ. მეტრეველი... 1998: XXXIV. ინტერპრეტაციისათვის იხ. ბეზარაშვილი 2004: 159-197.

⁴⁶ სამეცნიერო შრომებისათვის შუა საუკუნეებში “ფილოსოფიის” მნიშვნელობების შესახებ იხ. შენ. 8. გრამატიკისა და რიტორიკის მნიშვნელობათა შესახებ იხ. გუდემანი 1912: 1780-1811. რობინსი 1993. ჰუნგერი 1978 ბ: 10-50. ჰერმენევტიკული გრამატიკის და რიტორიკის თეორიის ფუნქციების კავშირის შესახებ შუა საუკუნეების თეორიულ აზროვნებაში იხ. ბრაუნინგი 1963. ბრაუნინგი 1995. კონლი 1986: 337, 349-355. კასტერი 1988: 35-50, 71-94. მინისი... 2005: 285-290.

⁴⁷ ბეზარაშვილი 2004: 119, 125, 170-187, 280-285, 294-299, 448-450 და სხვ.

ბ) წარმართული რიტორიკული ფორმისა და მაღალი საღვთო სიბრძნის თანაარსებობის პრობლემა მრავალჯერ არის განხილული ბიზანტიელ ავტორთა ქართულ თარგმანებში (განსაკუთრებით, ეფრემ მცირის თარგმანებში). ეს პრობლემა განხილულია აგრეთვე გრიგოლ ღვთისმეტყველის გნომურ ლექსებში და მათ ეფრემ მცირისეულ თარგმანში (PG 37, carm. I, 2, no. 3, 19, 39, 40), რომელთა სათაური შექმნილია თავად ეფრემის მიერ: “მუ ლები იამბიკო სასწავლო სა წილ წარმართთა სა, რომლისაგან განაყენნა ქრისტიანენი ივლიანე განდგომილმან”. ეს სათაური შეიცავს აგრეთვე კულტურული და ისტორიული ხასიათის ინფორმაციას და კონკრეტულად ეხება ბიზანტიის ისტორიის ერთ მნიშვნელოვან ეპიზოდს – ქრისტიანთა განათლების პრობლემას იმპერატორ იულიანეს რეპრესიების დროს.

ეფრემ მცირეს შემოაქვს აგრეთვე ერთგვარი ლიტერატურულ-თეორიული ტერმინი აღნიშნული ოპოზიციის აღსანიშნავად. იგი იყენებს რიტორიკულ ხერხს, რომელიც ფართოდ იყო გავრცელებული იმ დროის ბიზანტიურ ლიტერატურაში. კერძოდ, ეს იყო იშვიათი გეოგრაფიული და ეთნიკური ტერმინების გამოყენება უფრო ფართო, განზოგადებული მნიშვნელობით. ეს არის ტერმინი “ჰინდური”, რომელიც გულისხმობს “არაქრისტიანულს”, “წარმართულს”, “საეროს”.⁴⁸ გრიგოლ ნაზიანზელის სიტყვების ეფრემისეული ინტერპრეტაციის მიხედვით, წმ. გრიგოლი წარმოადგენს უმაღლეს საღვთო ქრისტიანულ სულიერ სიბრძნეს “ჰინდური”, ანუ წარმართული, ლიტერატურული ფორმის – კლასიკური მეტრის საშუალებით (τετραστιχίη δὲ γυῶμαις πνευματικαῖς μνημύσυστοι φιλᾶττα σιφίης. “ოთხმუ ლედისა ჰინდურისა დამცველ ვარ, მისაცემლად ცნობათა სულიერთა და სიბრძნისა მის ყოვლად ჭეშმარიტისა”. ოთხმუხლედის ეპიგრაფი. PG 37, carm. I, 2, 33; cod. Iber. Tbilis. A 109, XII-XIII სს., 266r).⁴⁹

⁴⁸ შდრ. ბოლოტოვი 1910: 244-246. ბროკაუზი... 1894: 108 (s.v. Èiàèÿ). კაუდანი 1991: 992-993 (s.v. India). პოპოვა 1974: 184, 218. სიტყვა “ეთიოპის”, ანუ “ჰინდოს”, განზოგადებული მნიშვნელობის შესახებ ქართულ თარგმანებში იხ. წერეთელი 2000: 80-82, 89-95, 99, 102 და სხვ.

⁴⁹ ფრაზას “ოთხმუხლედი ჰინდური” აქვს იგივე მნიშვნელობა, რაც ბასილი დიდისადმი მიძღვნილი გრიგოლ ღვთისმეტყველის ლექსითი ეპიტაფიის ნიკიტა პაფლალონიელის მიერ შედგენილი პარაფრაზის სათაურს (PG 38, carm. II, 1, 119; სკორდილიოსი 1563: 53r), რომელიც გიორგი ათონელმა თარგმნა: “წმიდისა მამისა ჩუენისა გრიგოლი ღმრთისმეტყველისა დაწერილი საფლავსა ზედა დიდისა ბასილისსა საფილოსოფოსო თა სიტყ თა და ნიკიტა ფილოსოფოსისა თარგმნილი” (cod. Iber. Ath. 49, XI ს., f. 79 r; cod. Iber. Tbilis. A 55, XI-XIII ს., f. 403v; cod. Iber. Jer. 15, XIII ს., f. 77r etc.). ტერმინი “საფილოსოფოსო სიტყვა” გამოიყენება გიორგი ათონელის მიერ თავისი განზოგადებული მნიშვნელობით, კერძოდ, კლასიკური სალიტერატურო ფორმის მნიშვნელობით (აღნიშნავს მეტრს, სახელობორ, ელეგიურ დისტიქს – στίχου ἢ ῥαελεγειῶν). გიორგი ათონელმა უცილობლად იცის, რომ ვერსიფიკაცია (მამინდელი ტერმინით: პოეტიკა) არის ზოგადი განათლების საგანი, მაშინ როცა ტერმინი “საფილოსოფოსო” გულისხმობს ზოგადად საერო განათლებას და კონკრეტულად – საერო ლიტერატურას და მის ფორმებს (ტერმინ “ფილოსოფიის” მნიშვნელობებისათვის იხ. ზემოთ შენ. 8, 46). ქართული მაგალითების ინტერპრეტაციისათვის იხ. ბეზარაშვილი 1998 ა: 123-154. ბეზარაშვილი 1999.

ეფრემ მცირის კოლოფონებში და თარგმანებში ჩამოყალიბდა ერთგვარი დამოკიდებულება “გარეშე” სიბრძნისადმი. მან განსაზღვრა ფილოსოფიის, როგორც ჭეშმარიტების მარცვლების, მსახურისა და იარაღის ფუნქცია (იოანე დამასკელის “დიალექტიკის” კოლოფონში - cod. Iber. Tbilis. A 24, f. 2v-3r); მასვე ეკუთვნის ცნობა, როგორც ვნახეთ, “გარეშე” საკითხავების არსებობის შესახებ ანტიოქიის წიგნსაცავებში (იხ. იგივე კოლოფონი).⁵⁰

ეფრემ მცირემ თითქმის პირველად თარგმნა “გარეშე” სიბრძნის ფორმის გამოყენებით შექმნილი ლიტერატურა ქართულად: საწარმართო ტერმინოლოგიის⁵¹ შემცველი არეოპაგიტული კორპუსის სახით და არისტოტელეს ლოგიკური შრომებისა და მათი კომენტარების მეთოდოლოგიის კომპენდიუმის – იოანე დამასკელის “დიალექტიკის” სახით. მასვე ეკუთვნის ანტიწარმართული პოზიციის გარეშე, ნეიტრალური დამოკიდებულებით შესრულებული ფსევდო-ნონეს მითოლოგიური კომენტარების თარგმანი (განსხვავებით იმავე თხრობების ნაწილის ეფთვიმე ათონელისეული ტენდენციური თარგმანისაგან).⁵² მოგვიანებით გელათის სკოლის მოღვაწეებისა და იოანე პეტრიწის მიერ ითარგმნა კლასიკური ნეოპლატონური ფილოსოფიური ძეგლები – ამონიოს ერმისის, ნემესიოს ემესელის, პროკლე დიადოხოსის თხზულებები. ჰერმენევტიკული გრამატიკული ლიტერატურის ცოდნა ჩანს ამ მეთოდოლოგიის გამოყენებით შესრულებულ კომენტარებსა და შენიშვნებში, რომლებიც ეფრემსა და ელინოფილებს ეკუთვნის. რიტორიკის ელინისტური და ბიზანტიური თეორიებისა და მეტაფრასტიკის თეორიის გამოყენება, ასევე გრამატიკულ-ფილოსოფიური, ლექსიკოლოგიური და სხვა სამეცნიერო კომენტარები ტიპურია ამ ეპოქაში.⁵³

მაღალფარდოვანი დახვეწილი საღვთისმეტყველო-რიტორიკული სტილი, რომელიც გულისხმობდა რიტორიკული ფორმისა და თეოლოგიური ტერმინოლოგიის დაფარულ და ლაკონიურ ხასიათს, გავრცელებული იყო ამ ეპოქაში. ეს სტილი დახასიათებული იყო ბასილი მინიმუსის კომენტარებში, მიქაელ ფსელოსის ტრაქტატებში, ეფრემ მცირის კოლოფონებში გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებებთან დაკავშირებით. მაგრამ იმავე სტილით შეიძლება დახასიათდეს მაქსიმე აღმსარებლის, იოანე დამასკელისა და სხვა წმ. მამათა შრომები და მათი ქართული თარგმანები, რომლებიც გადმოიღეს ეფრემმა და ელინოფილებმა.

⁵⁰ რაფაეა 1976: 67-68. ოთხმეზური 1999. ბეზარაშვილი 2001 ა.

⁵¹ "საწარმართოთავე სიტყუათა მისცემს დასა სნელად სიბრძნისა საწარმართო სა" (cod. Iber. Tbilisi. A 110, XIII ს., f. 1-8). ეფრემ მცირე, წინაბჭე სიტყე სა – “თხრობა დიდისა დიონ სისთ ს და წიგნთა მათთ ს, მის მიერ აღწერილთა” (ლოლაშვილი 1983: 72, 74).

⁵² ოთხმეზური 2002: XLI.

⁵³ ოთხმეზური 2004. თვალთვაძე 2002. დობორჯგინიძე, 1995. დობორჯგინიძე 2001.

ეფრემ მცირის მოსაზრებები (თარგმანში, კომენტარებში, კოლოფონებში) ბიზანტიური აზროვნების სიმაღლეზე დგას და იგი ცდილობს ქართული ლიტერატურის აყვანას ამ დონემდე. თარგმანებზე დართულ კოლოფონებში ეფრემმა ჩამოაყალიბა თავისი ლიტერატურულ-თეორიული შეხედულებები ბიზანტიური რიტორიკის თეორიის საფუძველზე (სტილთა თეორია, ბაძვის ცნების ასპექტები, მშვენიერების ცნების ასპექტები და მისთ.).⁵⁴

თავისი აზროვნების სტილით ეფრემ მცირე ბერძენ გრამატიკოსთა ტიპის მწიგნობარი იყო. მან ქართველი მკითხველი მიაჩვია აბსტრაქტულ თეოლოგიურ აზროვნებას. თუ გიორგი ათონელთან დაკავშირებული წყაროების მიხედვით იმდროინდელი ანტიოქია ქართველთა თვითდამკვიდრების გამოხატულება იყო, ეფრემ მცირის კოლოფონებში წარმოდგენილი ანტიოქია სამეცნიერო მიღწევების გამოხატულებაა. ეფრემ მცირის ხელიდან გამოსული ქართული ხელნაწერი კრებულები შეესატყვისება ბიზანტიური ხელნაწერი ტრადიციის მაღალ დონეს.⁵⁵

“გარეშესადმი” დამოკიდებულების ახალი ეტაპია გელათის სკოლა და XII-XIII საუკუნეების ელინოფილი ფილოსოფოსისა და მთარგმნელის იოანე პეტრიწის შეხედულებები. ფსალმუნთა განმარტების მისეულ წინასიტყვაში იოანე პეტრიწი გრიგოლ ღვთისმეტყველის თეოლოგიური ჰომილიების (Or. 31, Or. 29) დამოწმებისას ამ წმ. მამას უწოდებს “ჩემს ღმრთისმეტყველს” და “ჩემს ატტიკელს”⁵⁶, რათა განასხვავოს იგი პლატონისაგან, როგორც ანტიკური ფილოსოფოსისაგან, რომელსაც უბრალოდ მოიხსენიებს, როგორც “ატტიკელს”.⁵⁷ კუთვნილებითი ნაცვალსახელის გამოყენება, რომელიც პატრისტიკულ ლიტერატურაში ნიშნავდა “საეკლესიოს, ქრისტიანულს”, მეტად უჩვეულო ჩანს წარმართულ ეთნიკურ სახელთან – “ატტიკელთან” ერთად ფრაზაში “ჩემი ატტიკელი”. იოანე პეტრიწი ამით ნათელყოფს გრიგოლ ღვთისმეტყველის შრომათა ელინურ ასპექტს – მათ სავარაუდო კლასიკურ ფილოსოფიურ წყაროებს. ამავე დროს ქართველი ფილოსოფოსი გამოავლენს თავის პირად დამოკიდებულებას ამ ასპექტისადმი, რაც რწმენისა და ცოდნის ურთიერთმიმართების ახალი საფეხურია ქართულ მწერლობაში.

⁵⁴ ბეზარაშვილი 2004: 105-146, 147-155; 159-198; 530-588 etc.

⁵⁵ ოთხმეზური 1989. ოთხმეზური 1991. ბეზარაშვილი 2004: 139-147.

⁵⁶ "აცუმიდეს ოქრომძივთა მათ თ სთა ჩემი იგი ატტიკელი, რამეთუ იტყ ს, ვითარმედ: “მხოლო დასაბამსავედრკა და ვიდრე სამობამდის დადგა” (შდრ. Μοῦνς ἀπ’ ἀρχῆς εἰς δὲ δὲ αὐτῆς κληθεῖσα, μὲχρι Τριᾶδος ἔσται. Gr. Naz. Or. 29, c. 2. PG 36, 76 B 9-10). ყაუხჩიშვილი 1937: 209₃₁-210₁. საუბარი საწყის მონადაზე, რომელიც ორობისკენ და საბოლოოდ ტრიადისკენ წარიმართება, მიჩნეულია არაპირდაპირ (ანუ მეხსიერებით) ციტირებად სავარაუდო ნეოპლატონური წყაროდან – პლოტინეს “ენეადებიდან” (V,2,1). იხ. ნორისი 1990: 134. მორესკინი 1974: 1390-1391.

⁵⁷ ჭელიძე 1995 ა. ბეზარაშვილი 2005 ა.: 289-290.

ც) ბერძენ ავტორთა (განსაკუთრებით, გრიგოლ ღვთისმეტყველის) შრომების და მათი თარგმანების გავლენით ტერმინები “ელინი”, “ელინური”, “ელინიზმი” – Ἕλληνας, ἑλληνικός, ἑλληνισμός (რომელთაც ახალ აღთქმაში და წმ. მამათა ნაწერებში ჰქონდა წარმართულის, არაქრისტიანულის მნიშვნელობა და მისთ., ასეთივე ტენდენციური მნიშვნელობით გადმოდიოდა ქართულად, როგორც “წარმართი”, “შეკერპე” და ა.შ.) კარგავენ თავიანთ მკვეთრად უარყოფით შინაარსს ეფრემის ორიგინალურ და ნათარგმნ შრომებში, ისევე როგორც XI საუკუნის ბიზანტიურ და ქართულ ლიტერატურაში საზოგადოდ. ტერმინთა ეს ჯგუფი იღებს მაღალი რიტორიკულ-ფილოსოფიური სტილის მნიშვნელობას ქრისტიანულ ლიტერატურაში (ძველი ტენდენციური მნიშვნელობის პარალელურად) და კარგი რიტორიკულ-ფილოსოფიური განათლების აღმნიშვნელი ხდება ქრისტიანთა შორის. გასათვალისწინებელია ისიც, რომ ელინურ განათლებას, რომელიც იყო ქრისტიანული განათლების ნაწილი და რომელსაც ჰქონდა თეოლოგიის მსახურის (*ancilla theologiae*) ფუნქცია შუა საუკუნეებში, შენარჩუნებული აქვს ეს გაგება ქართველ ელინოფილთა ნაზრევში.⁵⁸ აზროვნების ეს გზა, რომელიც სათავეს იღებს კაპადოკიელთა თხზულებებში, ხოლო ქართულ მწერლობაში ეფრემ მცირის მიერ იწყება, განმსაზღვრელი აღმოჩნდა მომდევნო პერიოდის ქართული ლიტერატურის კულტურული ორიენტაციისათვის. მაგ., სიტყვა “ელინური”, “ელინური ენიდან” და მისთ., რაც აღნიშნავდა “ბერძნულიდან ქართულ ენაზე თარგმნას”, ფართოდ გავრცელდა ეფრემის თარგმანების შემდეგ, მაშინ როცა XI საუკუნემდე ტერმინი “ელინური” გამოხატავდა წარმართულს (კლასიკურ ბერძნულ სამყაროსათან დაკავშირებულს) და სიტყვა “ბერძული” გამოიყენებოდა ძირითადად ქრისტიანული გაგებით.⁵⁹

ელადა და ათენი, როგორც საერო სიბრძნის სიმბოლოები, ფართოდ გავრცელებული გახდა ქართულ ნათარგმნ მწერლობაშიც. მაგ., გრიგოლ ღვთისმეტყველის ჰომილიების ზემოთ დასახელებული ინფორმაცია ათენის, როგორც ფილოსოფიისა და საერო განათლების ცენტრის შესახებ (Or.

⁵⁸ ამ განათლების მნიშვნელობა კარგად ჩანს გრიგოლ ღვთისმეტყველისეულ ბასილი დიდის ეპიტაფიაში. აღსანიშნავია, რომ არა მხოლოდ ეფრემ მცირემ, არამედ ეფთვიმე ათონელმაც სრულყოფილად თარგმნეს ის პასაჟი გრიგოლ ღვთისმეტყველის ამ ჰომილიიდან, სადაც “გარეშე”, საერო განათლება იყო განხილული და გრამატიკის, რიტორიკისა და ფილოსოფიის, როგორც სასწავლო საგნების, ფუნქციები იყო დახასიათებული (Or. 43, c. 23. PG 36, 528 A 3-10; cod. Iber. Tbilis. A 109, XII-XIII სს., f. 29r; cod. Iber. Tbilis. A 1, XI ს., f. 145v); მაშინ, როცა ეფთვიმე ათონელმა გამოტოვა სხვა რიტორიკული და “გარეშე” საკითხების შემცველი პასაჟები იმავე ჰომილიის თარგმანში.

⁵⁹ ტერმინი “ბერძული” ქართულ თარგმანებში უმეტესად ბერძნული დედნების ტერმინ Ρωμαϊος-ის შესატყვისად გამოიყენებოდა. იგი გულისხმობდა კულტურულ კუთვნილებას აღმოსავლეთ რომის იმპერიისადმი (იხ. ყაუხჩიშვილი 2006). არ იგულისხმება ის შემთხვევები, როცა მაგ., “ქუყვანა ელაღისა” გეოგრაფიული საბერძნეთის მნიშვნელობით გვხვდება ძველ ქართულ წყაროებში, კერძოდ, თეოფილე ხუცესმონაზვნის ანდერძში (იხ. ლოლაშვილი 1982: 54).

43, c. 12. PG 36, 509 B 3-8. Or. 43, c. 14. PG 36, 513 A 5-8) შემონახულია გრიგოლის თხზულებათა ორსავე ქართულ თარგმანში (ეფთვიმე ათონელისა - E: cod. Iber. Tbilis. A 1, f. 139r და ევრემ მცირისა - M: cod. Iber. Tbilis. A 109, f. 123v). იგივეა ნათქვამი “გრიგოლ ღვთისმეტყველის ცხოვრებაში” და მის ქართულ თარგმანებში: τῆς μητέρας τῶν λόγων τὰς Ἀθίνας μεταδίδκει (PG 35, 248 D 5). “ღელად სიტყ ს – ათინასა მისდევდა” M (A109, 238r). “და ესრეთ მუნით მოიწია ათინად, რომელი-იგი ღელა არს ფილოსოფოსობისა ” E (A1, 139r).

გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებათა ქართულმა თარგმანებმა შემოიტანეს ენის ელინიზაციის საკითხი (γλῶσσαι ἐξέλληνίζειν - “ელლენყოფა ენათა”. Or. 43, c. 23. PG 36, 528 A 3 - 12. Basil. Min. cod. Paris. Coisl. Gr. 240, s. XI, f. 27r; cod. Iber. Tbilis. A 109, XII-XIII სს., f. 29r; Nicet. Herakl. cod. Oxon. Coll. s. Trinit. Gr. 44, s. XII, f. 178v-179v; cod. Iber. Tbilis. H 1337, XIII ს., f. 100v). ამგვარად, ტერმინის ἐλληνίζειν სხვა მნიშვნელობა (გარდა ზემოთ განხილულისა) გრამატიკულ-რიტორიკული ხასიათისაა. იგი გულისხმობს სტილურ ნორმებს, როგორც სტილის ღირსების (ἀρετὰν λέξεως) ნაწილს რიტორიკულ და პოეტიკურ თეორიებში არისტოტელედან მოყოლებული (Rhet. III, 12, 1413 b 1; III, 5, 1407 a 19 etc.). ელინიზობის ცნება შეიძლებოდა ქართველი სწავლულებისათვის ცნობილი გამხდარიყო ძირითადად გრიგოლ ღვთისმეტყველის XLIII ჰომილიის – ბასილი დიდის ეპიტაფიისა და მისი კომენტარების საშუალებით (ბასილი მინიმუსისა და ნიკიტა ჰერაკლიელისა; დიონისე თრაკიელის გრამატიკის განმარტებაში ენის ელინიზაციის უშუალო ხსენება არ ჩანს). ბიზანტიურ რიტორიკულ თეორიაში ეს ტერმინი გულისხმობდა ბერძნული ცივილიზაციის მემკვიდრეობითობას ბიზანტიურ ლიტერატურაში, რაც გამოვლენილი იყო არქაიზმებში, ატიციზმებში, ლიტერატურული ფორმის ბადვაში.⁶⁰ იგი გულისხმობდა აგრეთვე მაღალი სტილის, წმინდა ენის ცოდნას და გამოყენებას (αἱ ἐλληνικαὶ βιοῦσες γίνονται τῆς Ἑλλάδος γλῶσσης), წარმართულ ფილოსოფიურ ტერმინოლოგიას და რიტორიკულ ხერხებს (χρᾶσθαι καὶ λόγους τοῦτων -” უმეკად ღრმათა და საწარმართოთა სიტყუათა”; τῶν λέξεων μὴ ἀγινῆναι - “ლექსთა წიგნურისა სიტყ სათა არა უმეცრებად”), ასევე კლასიკურ ვერსიფიკაციას (λογομετρία - “სიტყ სმზომელობა”; ციტირებულია გრიგოლ ნაზიანზელის, ბასილი მინიმუსის და ნიკიტა ჰერაკლიელის ზემოთ დასახელებული შრომებიდან).⁶¹ ზემოხსენებული განმარტებების მიხედვით, ენის ელინიზაცია ქართული

⁶⁰ კაჟდანი 1991: 911-912 (s.v. Hellenes, Hellenism). ერნესტი 1962: s.v. ἐλληνίζειν, ἐλλητισμός. მარტინი 1974: 85, 249-259, 320. კუსტასი 1973: 65, 86.

⁶¹ ჰერმენევტიკული გრამატიკის ნაწილების ფუნქციისათვის იხ. შენ. 46.

თარგმანებისათვის ნიშნავდა მაღალი რიტორიკული სტილის, რიტორიკული ორნამენტების გამოყენებას. იგი გულისხმობდა ფილოსოფიური ტერმინების ლაკონიურობას, რომლებიც შექმნილი იყო ბერძნული სიტყვაწარმოების მოდელების საფუძველზე და მშობლიური ქართული ენის მდიდარი საშუალებების გამოყენებით. ენის ელინიზაცია გულისხმობდა აგრეთვე სინტაქსურ და ლინგვისტურ კალკებს ფრაზის შემოკლებისათვის ბერძნულის მსგავსად. ზოგჯერ იგი გულისხმობდა კლასიკური მეტრის თავისებურებების ინტერპრეტაციას, ჩამოყალიბებულს თარგმანებზე დართულ შენიშვნებში და სხვ.⁶²

ელინური (ანუ საერო) განათლება (გრამატიკა, რიტორიკა, ფილოსოფია, ასტრონომია, გეომეტრია, არითმეტიკა, მუსიკა ან მედიცინა), როგორც პრესტიჟული განათლება ქრისტიანთათვის, უფრო და უფრო მნიშვნელოვანი ხდება ქართულ ლიტერატურაში. გრიგოლ ღვთისმეტყველისეული ბასილის ეპიტაფიის (Or. 43) ფრაგმენტის მესამე (გელათური) თარგმანი ნიკიტა ჰერაკლიელის კომენტარების თარგმანითურთ, რომელიც ამ საკითხს ეხება, შემთხვევითი არ არის. რიტორიკული ხერხების, გრამატიკული კომენტარების, ფილოსოფიური ტერმინოლოგიის გამოყენება უფრო ცხადი ხდება ამ პერიოდისათვის. ბასილი მინიმუსის კომენტარების ეფრემისეულ თარგმანში და ქართველი მთარგმნელის საკუთარ შენიშვნებში გამოიყენება ახალი რიტორიკული და გრამატიკული ტერმინოლოგია. კლასიკური ფილოსოფიური თხზულებები ითარგმნება და გადაიწერება ქართული ელინოფილური სკოლის (ანუ გელათის თეოლოგიური სკოლის) მსმენელთათვის და სხვ.

d) ზემოთ განხილული ბიზანტიური კულტურის ერთ-ერთი მოდელი – “მეთევზურები და არისტოტელური” გამოყენებულია იოანე პეტრიწის შრომაში. როგორც ვთქვით, გრიგოლ ღვთისმეტყველის ცნობილი ფრაზის ნაწილი “არისტოტელები” (ἀριστοτελικὸς, οὐκ Ἀριστοτελικὸς. Or. 23, c. 12. PG 35, 1164 C12-D1. შდრ. ეფრემ მცირის თარგმანი: “მეთევზურები, არა არისტოტელები”. cod. Iber. Tbilis. A 292, f. 254r) საზოგადო გამონათქვამი იყო შუა საუკუნეებში. იგი ნიშნავდა ღვთისმეტყველებისათვის არისტოტელესეული დისკურსიული ხასიათის მინიჭებას, ლოგიკური დასაბუთების მეთოდის შექმნას წმინდა ჭკრეტითი თეოლოგიისათვის: “ხედვა მცა ფილოსოფოსთა განცდისა *მეარისტოტელურა* და ღმრთისმეტყველება ნივთისაგან მიუხებელი წარმომეყენა”.⁶³ ამ სიტყვებით

⁶² ბეზარაშვილი 1998 ბ. ოთხმეზური... 2000: 207-239.

⁶³ ყაუხჩიშვილი 1937: 222¹⁷⁻²²; ასევე იყო ეს გამონათქვამი ინტერპრეტირებული სამეცნიერო ლიტერატურაში (თევზაძე 1984: 85). ტერმინის Ἀριστοτελικὸς გაგებისათვის შუა საუკუნეებში იხ. შენ. 19-ში დასახ. ლიტერატურა. არისტოტელეს ტერმინის “ნივთისაგან მიუხებელი” (ἀνευ ἄλλης, χωριστὰ τῆς ἄλλης) გაგებისათვის იხ. კავარნოსი 1989: 40-42. ამონიოს ერმისის კომენტარებისათვის იხ. რაფაჟა 1983: 12³⁰⁻³⁵. ბიუსი 1895: 11²⁷⁻²⁸; ტოპოსის წყაროებისათვის იოანე პეტრიწის შრომაში იხ. ბეზარაშვილი 2005 ბ.

იოანე პეტრიწი ავითარებს მისი წინამორბედის – ეფრემ მცირის მოღვაწეობის მიზანდასახულობას. იოანე დამასკელის “დიალექტიკის” მისეული თარგმანის წინასიტყვაში (რომელიც წარმოადგენს არისტოტელეს ლოგიკურ მეთოდს ქრისტიანული თეოლოგიის სამსახურისათვის) ეფრემ მცირე ამბობს, რომ “სხუა არარა ოდეს თარგმნილა *საფილოსოფოსოთა* წიგნთაგანი”.⁶⁴ იოანე პეტრიწს კი სურს, რომ ქართული აზროვნება მიიყვანოს დოგმატური, სქოლასტიკური თეოლოგიისაკენ მას შემდეგ, რაც ამ აზროვნებამ უკვე გაიარა ასკეტიკის, სამონასტრო თეოლოგიის გზა. რწმენისა და ცოდნის ურთიერთმიმართების საკითხში იოანე პეტრიწი და მთელი ქართული ელინოფილური სკოლა (ანუ გელათის სკოლა) ეფუძნება ალექსანდრიელი და კაპადოკიელი მამების ნააზრევს.

e) ორგვარი ლოგოსის – კაცობრივისა და საღვთოს (λόγος - Λόγος) ურთიერთმიმართება რიტორიკული და საღვთო სიტყვის ურთიერთმიმართების გამოსახატავად, ტკბილისა და მწარის, ვარდის/ვენახისა და ეკლის პარადიგმა თარგმანებით გადავიდა ძველ ქართულ ლიტერატურაში და ორიგინალურ მწერლობაშიც გავრცელდა. მაგ., ეფრემ მცირის ცნობილი კოლოფონი, რომელიც იოანე დამასკელის “დიალექტიკას” ერთვის, იყენებს ანტითეზას “გარეშე” და საღვთო სიბრძნის ურთიერთმიმართებისა და “გარეშე” სიბრძნის მსახური ფუნქციის შესახებ, სადაც ეკლიანი ღობე “გარეშე”, ანუ ანტიკური ფილოსოფიის სახეა, ხოლო ვენახის მშვენიერება და სიტკბოება კი – ქრისტიანული ღვთისმეტყველებისა.⁶⁵ ეფრემის ანტითეზა აგებულია კლიმენტი ალექსანდრიელის ფორმულირების მსგავსად, სადაც ანტიკური ფილოსოფია, რომლის (ლოგიკური) იარაღითაც სოფისტური მზაკვრობების მოგერიება შეიძლება, სახელდება ზღუდელ ვენახისა (Clem. Alex., Strom. I, 20). ფილოსოფიის, ვითარცა იარაღისა და მსახურის ფუნქციას უკავშირდება მისი სტილისტური ფუნქცია და რიტორიკულ-ფილოსოფიური სტილისა და ღვთისმეტყველების სიღრმის გამოხატვის პრობლემა.⁶⁶ ეფრემ მცირის კოლოფონებში “ტკბილის” პარადიგმა გამოყენებულია ფსალმუნთა წიგნის საღვთო მშვენიერებისა და გამოსახველობითი ფორმის მშვენიერების გამოსახატავად.⁶⁷

f) სტილთა თეორიის ახალი ასპექტი ტრადიციულთან ერთად ეფრემ მცირის ნაწერებშიც არის წარმოდგენილი. ტრადიციულ მაღალ (მეტაფრასულ) და მდაბიურ (“უშუერ”) სტილთა დონეებზე მსჯელობისას

⁶⁴ Cod. Iber. Tbilis. A 24, XII ს., f. 1v. იხ. რაფავა 1976: 66.

⁶⁵ “და ამითთა ეკლოვნებითა მოუზღუდავს ვენა ისა ამის თ სისა ნაყოფთა შუენიერება , ხოლო უშინაგანეს რა ვენა ისა შევიდოდეთ ..., მაღლიად მოვისთულოთ სიტკბოება ” (cod. Iber. Tbilis. A 24, f. 1v). იხ. რაფავა 1976: 67.

⁶⁶ ბეზარაშვილი 2001 ა: 145, 156.

⁶⁷ შანიძე 1968: 80, 97. ბეზარაშვილი 2004: 573.

იგი საუბრობს მოციქულთა და წმ. მამათა ნაწერების სისადავეზე (“ლიტონი”, მდრ. ἄπλδς) და მათ ხელშეუხებლობაზე.⁶⁸

ეფრემი იცნობს აგრეთვე ბაძვის ცნების ორგვარ ასპექტს: რიტორიკულ-ფილოსოფიური ფორმის ბაძვას (იხ. ზემოთ “კარებსა ფილოსოფოსთასა” - cod. Iber. Jer. 43, XII-XIII სს., f. 3v) და საღვთო შინაარსის მიფარულებისა და სისადავის ბაძვას პავლე მოციქულის ანალოგიით (“პავლესგან ესწავა ესე” - cod. Iber. Jer. 43, f. 3r; “პავლეს მსგავსად სძითა მზრდელსა ჩუენისა სიჩოებისასა” (cod. Iber. Jer. 13, XIII-XIV სს., f. 250r)).⁶⁹ ბაძვის ცნების ორი ასპექტი მინიშნებულია ეფრემ მცირის კოლოფონში გრიგოლ ღვთისმეტყველის ლიტურგიკული ჰომილიების თარგმანების მიმოხილვისას.⁷⁰ იგივე პრობლემა გულდასმით არის ეფრემის მიერ გააზრებული გრიგოლ ღვთისმეტყველის პოეზიასთან დაკავშირებით. “გრიგოლ ღვთისმეტყველის ცხოვრების” თარგმანში ეფრემი გვთავაზობს ამ საკითხის თავისეულ გაგებას (რასაც იგი უმატებს ბერძნული ორიგინალის ქართულ თარგმანს). აქ იგი საუბრობს კლასიკური, საერო ლიტერატურული ფორმის ბაძვის შესახებ გრიგოლის მიერ, რომლის მიზანია ქრისტიანული აზრის გადმოცემა პოეზიაში.⁷¹

გ) საეკლესიოსა და ინტელექტუალურის დაპირისპირება და ერთიანობა, როგორც მკითხველთა სხვადასხვა დონის გააზრებისა, გვხვდება ეფრემ მცირის ნაწერებშიც. მაგ., ერთსა და იმავე კოლოფონში ეფრემი საუბრობს საყოველთაო საეკლესიო დანიშნულების (“ყოველთა ეკლესიათა ზედა” განფენილი) თარგმანების შესახებ და მეორე მხრივ, განსწავლულთა ვიწრო წრისათვის განკუთვნილი საკუთარი თხზულებების შესახებ (“იმ თ ვიეთთ სმე გულის მისმყოფელთათ ს” - cod. Iber. Jer. 43, f. 3rv).⁷²

h) რიტორიკის საკრალურ ხელოვნებად აღქმა და ესთეტიკური ფუნქცია გადმოცემულია ეფრემ მცირის მიერ ბიზანტიური მოდელების შესაბამისად. ერთი მხრივ, იგი ეთანხმებოდა რიტორიკისა და ფილოსოფიის ურთიერთმიმართებისადმი გამოხატულ ბიზანტიურ დამოკიდებულებას; ხოლო მეორე მხრივ, იგი ემხრობოდა რიტორიკისა და ფილოსოფიის

⁶⁸ "წმიდა სახარებასა და ებისტოლეთა პავლე მოციქულისათა, რაოდენცა ლიტონითა სიტყ თა აღწერილ იყოს, ბრძენთა და მართლმადიდებელთაგანი ვერვინ შეეხების" (cod. Iber. Tbilis. A 24, XIII ს., 3v). იხ. რაფაეა 1976: 68.

⁶⁹ ბრეგაძე 1988: 149, 163.

⁷⁰ ბეზარაშვილი 2004: 159-197; 198-259.

⁷¹ πᾶν εἰς τὸς παίδεσθαι τῶν ἰδίων λόγων ἀπειτυπῶσατο (Vita Gr. Naz.-ni. PG 35, 265 A 11 - B 9): add. “გარეშეთა ამგავსა გუარი, შეწყობილება და მარცვალი, ხოლო მიზეზი სიტყ სა შემოილო საღმრთოთა წერილთა მოძღურებისაგან ... და ყოველგან განჰთვისა ... სწავლა ღმრთისმეტყველებისათ ს” (θεολογία. cod. Iber. Tbilis. A 109, XII-XIII სს., f. 245rv).

⁷² ბეზარაშვილი 2004: 346.

დაქვემდებარებულ მიმართებას ღვთისმეტყველებისადმი (რაც ჩანს მის ზემოთ განხილულ კოლოფონებში).

ზემოთ ნახსენები სამი იერარქის ავტორიტეტმა დიდი გავლენა იქონია ლიტერატურის შემდგომ განვითარებაზე. საღვთისმეტყველო-რიტორიკული სტილის, როგორც ბაძვის საგნის, იდეამ ჩამოაყალიბა ახალი მიმართულება ბიზანტიურ ლიტერატურაში – მეტაფრასტიკა. ამიტომ არის სამი წმინდანის ხილვა (ერთი ღვთისმოსავი პიროვნების მიერ) ეფრემ მცირის კოლოფონში ნახსენები სვიმეონ მეტაფრასტთან დაკავშირებით. აქ სვიმეონის რიტორიკულ-ფილოსოფიური სტილი მიჩნეულია სამი იერარქის სტილის თანაბარძალოვნად.⁷³ ეფრემ მცირის შეხედულებები წარმოაჩენენ არა მხოლოდ იმ დროის ბიზანტიაში შემოდებულ რელიგიურ კულტს გრიგოლ ღვთისმეტყველისას, არამედ ისინი ცხადყოფენ აგრეთვე გრიგოლის თეოლოგიური დოქტრინების და რიტორიკის მნიშვნელობას შუა საუკუნეებისათვის. ამავე დროს, ეფრემის შეხედულებები (გრიგოლ ღვთისმეტყველის 16 ლიტურგიკული ჰომილიის მისეულ თარგმანებზე დართულ კოლოფონში) გრიგოლის თეოლოგიურ-ფილოსოფიური იდეების შესახებ, რომლებიც მხოლოდ “იმ თ ვიეთთ სმე გულის მისმყოფელთათ ს” ყოფილა გასაგები, თანხმობაშია მიქაელ ფსელოსის იდეებთან ფილოსოფიისა და რიტორიკის თანაარსებობის შესახებ. გრიგოლ ღვთისმეტყველის შრომებში მიღწეული ეს იშვიათი თანაარსებობა, ფსელოსის მიხედვით, ასევე არ ყოფილა განკუთვნილი უბრალო მრევლისათვის.⁷⁴ ეფრემი ახასიათებს მეტაფრასტიკას, როგორც “რიტორებრივ განგრძობას და ფილოსოფოსებრივ შემკობილებას”, რითაც გამოხატავს რიტორიკა-ფილოსოფიის აღნიშნულ კავშირს და ეხმაურება თანამედროვე ბიზანტიურ იდეებს.⁷⁵

რიტორიკის საკრალურობის იდეას ეხმიანება იოანე პეტრიწიც. იგი ეკლესიასტეს იმოწმებს იმის დასამტკიცებლად, რომ სიტყვიერი ხელოვნება (“ქცევა ენისა”) გამოცხადებულია სიბრძნის ნაწილად (“კერძოდ სიბრძნისად” - ი. პეტრიწ. შრ. II, 220²⁵⁻²⁷). პეტრიწის მიხედვით, მორთულად და მოკაზმულად უნდა გვქონდეს ენის არსების (“აობის”) აღმნიშვნელი გარემოსილი [სიტყვა] და მისი საშუალებით შევალწიოთ შინაგანი სულიერი ლოგოსის საზღვრებში, რათა ეს შინაგანი სიტყვა წარგვიძღვეს ზესთაარსის შეცნობისაკენ (II, 220-221). მაშასადამე, სიტყვის გარეგნული ხელოვნების ფლობა აუცილებელია შინაგანი სიტყვის, ანუ საღვთო ლოგოსის, საღვთო სიბრძნის შესაცნობად. იოანე პეტრიწის ამ ფორმულირებიდან ერთი ნაბიჯილა

⁷³ ეფრემ მცირე, “მოსა სენებელი მცირე ს მონისათ ს ლოლოთეტისა”. იხ. კეკელიძე 1957: 212-226; 219; 224-225.

⁷⁴ Psell. ep. 174; Μεσ. βιβλ. ed. C. Sathas, 1876. იხ. კუსტასი 1973: 27, 85, 146.

⁷⁵ ეფრემ მცირე, მოსა სენებელი, იხ. კეკელიძე 1957: 224. ბეზარაშვილი 2004: 578.

რჩებოდა რუსთაველის პროლოგის საკამათო ფორმულირებამდე სიბრძნის დარგად გააზრებული პოეზიის შესახებ.

3. ქართული საერო ლიტერატურის აღმოცენების წინაპირობები

აზროვნების ის გზა, რომელიც სათავეს იღებს ქართველ ელინოფილთა შემოქმედებაში, განმსაზღვრელი აღმოჩნდა მომდევნო პერიოდის ქართველთა კულტურული ორიენტაციისათვის. გზა სისადავიდან მაღალფარდოვან ელინოფილურ სტილამდე, სამონასტრო თეოლოგიიდან დოგმატური თეოლოგიის სქოლასტიკურ მეთოდამდე, მარტივი აზროვნებიდან რთულ ფილოსოფიურ აზროვნებამდე, რომელმაც გაიარა რწმენისა და ცოდნის ურთიერთმიმართების ახალი საფეხური იოანე პეტრიწთან, ორიგინალურ ქართულ მწერლობამდე მისასვლელი ხიდი აღმოჩნდა. ამან განსაზღვრა ქართული საერო ლიტერატურის მეტად მაღალი დონე და მსოფლმხედველობა XII-XIII საუკუნეებისათვის. განვითარების ამ გზაზე აზროვნების განხილული მოდელები ასე გამოიყურება:

a) ორგვარი დამოკიდებულება ფილოსოფია-რიტორიკის მიღება-არმილების შესახებ აისახა საერო მწერლობაშიც. მაგ., მეხოტბებთან, ერთი მხრივ, ანტიკური მოღვაწენი და ანტიკური მჭევრმეტყველება და მეცნიერება უსუსურია თამარის შესაქებად (*“ვარსკვლავთმრიცხველნო, სხვათ ბრძენთ მკიცხველნო, ვერ ძალ-გიცთ ქებად, თავს ჰყოფთ ვნებულსა”* - შავთ. v. 2, 4; *“უძიროს, პლატონ სიტყვა დამატონ, თვით ვერა მიჰხვდენ შესატყვიერსა”* - ჩახრ. v. 1, 4), მეორე მხრივ კი, რიტორი და ბრძენი ერთად მოიაზრება და რიტორიკა აუცილებელი საშუალებაა საღვთო სიბრძნის გამოსათქმელად (*“რიტორი, ბრძენი”*; *“ბრძენი რიტორებს”*; *“სიბრძნის უფსკრული, ენა – რიტორი”* - შავთ. vv. 4, 4; 8, 1; 59, 4; *“რიტორებრიცა თქვა”* - ჩახრ. v. 94, 26).

“ფილოსოფიის” ოჯახის ცნებები და ტერმინები ახალი, მანამდე უცნობი მნიშვნელობით იხმარება საერო ძეგლებშიც, მაგ., კრეაციონისტული თეორიის შემქმნელი ღვთისმეტყველნიც ფილოსოფოსებად იწოდებიან (*“ფილოსოფოსნი, წინასწარ მგრძნობნი, იტყვიან ჟამსა შესაქმიერსა”* - ჩახრ. v. 101, 3). რუსთაველი ხმარობს ტერმინ “ფილოსოფოსს” ღვთისმეტყველის აღსანიშნავად: *“ვის ხატად ღმრთისად გიტყვიან ფილოსოფოსნი წინანი”* (v. 837); *“არა ვიქმ, ცოდნა რას მარგებს ფილოსოფოსთა ბრძნობისა”* (v. 790). *“ფილოსოფოსთა ბრძნობა”* აქ, შესაძლოა, თავისი ორივე მნიშვნელობით იყოს ნახმარი – საღვთო და საერო (რადგან შუა საუკუნეებში მას ორივე ამ სიბრძნის გამოხატვის ფუნქცია ეკისრებოდა. იხ. ზემოთ: შენ. 8).

b) ორგვარი სიბრძნე, უფრო სწორად, “გარეშე” სიბრძნის აუცილებლობა ქრისტიანულის პარალელურად და მის შესაცნობად, აქტიური ხდება ამ

პერიოდის თხზულებებშიც. მაგ., გრიგოლ ნოსელი ამ ორივე სიბრძნის მფლობელად არის დასახული გელათური სკოლის ანონიმი ავტორის იამბიკოში: “მღვდელთმთავრობს ქრისტეებრ, ატტიკელობს სოკრატებრ” (Gr. Naz. Or. 11-ზე დართული იამბიკო: cod. Iber. Tbilis. A 109, f. 116 r; cod. Iber. Tbilis. A 85, XIII ს., f. 210r). “ისტორიანსა და აზმანში” იოანე შავთელი დახასიათებულია, როგორც “კაცი ფილოსოფოსი და რიტორი, ლექსთა გამომთქმელი”. ატიკური და პატრისტკული ხედვა ერთად არის ნახსენები ორგვარი სიბრძნის (კლასიკურისა და ქრისტიანულის) გამოსახატავად იოანე შავთელის პოეზიაში (“*ატიკულისა, პატრიკულისა* ხედვის” - შავთ. v. 53, 1). ჩანს, რომ რუსთაველის ავთანდილიც ორგვარ სიბრძნეშია გაწაფული. თავისი მოსაზრებების დასაბუთებას როსტევეანისათვის იგი ცდილობს როგორც ანტიკური, ისე ქრისტიანული მოძღვრებების მიხედვით: “*მე სიტყვასა ერთსა გკადრებ პლატონისგან სწავლა-თქმულსა*”;⁷⁶ “*წაგიკითხავს სიყვარულსა მოციქულნი რაგვარ წერენ?*”⁷⁷

საერო ლიტერატურისადმი ინტერესის გაღვივება დამახასიათებელია ამ პერიოდისათვის. განსაკუთრებით კარგად იცნობდნენ კლასიკურ მწერლობას ქართველი ისტორიკოსები, და საზოგადოდ ამ დროის ქართველი მწერლები.⁷⁸ ფსევდონონეს მითოლოგიური კომენტარების კრებული იყო ერთ-ერთი საუკუეთესო საშუალება კლასიკური სამყაროს და ბერძნული მითოლოგიის გასაცნობად. ანტიკური მითოლოგიური სახეები, პერსონაჟები და კლასიკური რემინისცენციები ბიბლიურთან ერთად, წარმართული ღმერთები, რომლებიც ნახსენებია ამ კომენტარების თხრობებში, აგრეთვე ბერძენ ფილოსოფოსთა სახელები გვხვდება XII-XIII საუკუნეების ქართულ ორიგინალურ ლიტერატურაში – პოეზიასა და ისტორიოგრაფიაში (ჩახრუხადისა და შავთელის ოდებში, “*მეფეთა-მეფე დავითის ცხოვრებაში*” და “*ისტორიანსა და აზმანში*”).⁷⁹

ელინოფილურმა ენამ და ტერმინოლოგიამ გავლენა მოახდინა შემდეგდროინდელ ორიგინალურ მწერლობაზე (პეტრე გელათელი, იეზეკიელი, არსენ ბულმაისიმიძე, ნიკოლოზ გულაბერისძე). როგორც ცნობილია, იოანე პეტრიწის ენასა და სტილს, მის ტერმინოლოგიას გავლენა მოუხდენია და ასახულა “*ვეფხისტყაოსანში*”, “*თამარიანში*”, “*აბდულმესიანში*”, “*ისტორიანსა და აზმანში*”; აგრეთვე “*დავითის ისტორიაში*”.⁸⁰

⁷⁶ წყაროსათვის იხ. ალექსიძე 1990.

⁷⁷ წყაროებისათვის იხ. ნოზაძე 1974: 130. ნოზაძე 1963: 488-489. შდრ. ვახტანგისეული 1712: ტლ (=338). იხ. აგრეთვე ბეზარაშვილი 2000: 128.

⁷⁸ ყაუხჩიშვილი 1973/74.

⁷⁹ ოთხმეზური 2002: LXI-LXV.

⁸⁰ ჭვლიძე 1995 ბ: 79. მელიქიშვილი 1986: 229. ფიქრობენ, რომ ქართულ საერო ლიტერატურას (საერო-სახოტოს და საისტორიო-პანეგირიკულს) სათავე დაედო გელათური სკოლის მეორე პერიოდში. იხ. მელიქიშვილი 1993.

ც) როგორც ვთქვით, ელადა და ათენი, როგორც საერო სიბრძნის სიმბოლოები, ასევე ფართოდ გავრცელებული გახდა ქართულ მწერლობაში და ნათარგმნი ლიტერატურიდან გადავიდან ორიგინალურში. მაგ., ქართულ წყაროებში XII საუკუნის უმაღლესი სასწავლებელი გელათში იწოდება “*მეორედ იერუსალემად ... სხუად ათინად*”. ამით საღვთისმეტყველო და საერო სწავლების ერთიანობა არის ცხადყოფილი (დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსი). ამავე პერიოდში გელათი იწოდება აგრეთვე “ელადად”: “*ვნატრი ელადასა – თ თ მას გელათსა*” (იოანე შავთელი, v. 105, 4). ელინი, ათენელი ბრძენნი – ფილოსოფოსნი და რიტორნი აქებენ თამარს საერო პოეზიაში (“*შემოკრბით ბრძენნი, ათინელთ ძენო, თამარს ვაქებდეთ*” - შავთ. v. 2, 1; “*ჰე, ფილოსოფნი, დაწყებად მყოფნი, გონება-ვრცელნი რიტორთა წვევად, ელენთა შვილნი, ელადას სწავლილნი, ენა-მზეობდეს სიტყვათა რჩევად*” - ჩახრ. v. 38, 1-2; “*ათენს ბრძენთა ხამს აქებდეს ენა ბევრი*” - რუსთაველი, v. 694, 4) და სხვ.⁸¹

დ) ქართული საერო მწერლობა თითქმის მთლიანად ე.წ. არისტოტელურობის გამოხატულება გახდა შინაარსობრივადაც და ფორმობრივადაც. შინაარსობრივად იგი იყო მაღალი ღვთისმეტყველების შემცველი, ფილოსოფიური ტერმინოლოგიის ფართოდ მომხმარებელი, ხოლო ფორმობრივად მაღალფარდოვანი, ე.წ. არისტოტელური და ატიკური, ანუ ელინური, სტილის გამოხატველი. ევანგელური სისადავე ამ პერიოდისათვის, შეიძლება ითქვას, რომ თითქმის აღარ არის მისაბაძი.

მაგ., ელინოფილურ სკოლაში დიდი იყო ინტერესი იამბიკური ფორმის ფილოსოფიური პოეზიის მიმართ. ფორმისა და შინაარსის თვალსაზრისით ეს პოეზია ეპოქის ლიტერატურულ გემოვნებასა და მოთხოვნებს ეხმაურებოდა. იგი შეიცავდა ქრისტიანული ღვთისმეტყველების უარსებითეს საკითხებს, ხოლო ფორმობრივად შეესაბამებოდა ელინოფილთა სწრაფვას ლაკონიურობისაკენ, ენის გაელინურებისაკენ და მაღალფარდოვანი რიტორიკული სტილისაკენ. ამ პოეზიის იამბიკური უცხოური საზომით (კლასიკური ბერძნული იამბური ტრიმეტრიდან წარმოშობილი ბიზანტიური 12-მარცვლიანი ლექსის ქართულში შემოტანით) შესრულებული ქართული თარგმანები განსხვავდებოდა ქართული ლიტურგიკული პოეზიის ბუნებრივად ხატოვანი ენისაგან, საყოველთაო საეკლესიო დანიშნულებისაგან და განსწავლულ მკითხველთა ვიწრო წრისათვის იყო განკუთვნილი. როგორც სალექსო წყობო ფორმა, ისე ბერძნულის მიბაძვით შექმნილი ენობრივი ფორმები (მიძლეობური და უშემასმენლო კონსტრუქციები, ნასახელარი ზმნები და სიტყვათქმნადობა, მაგ., ატიკულ-მ ნეობს, იმ დგზისებს, იმზებს, ამაღნინტებს, ენათელცისკროვნების, ასულობს – გელათური სკოლის

⁸¹ ცხორება მეფეთ-მეფისა დავითისი, შანიძე 1992: 175. ძველი ქართველი მესობტენი, ლოლაშვილი 1957/1964. ინტერპრეტაციისათვის იხ. ბეზარაშვილი 1998 ა: 128.

იამბიკოებში, მეხოტბებთან, რაც რუსთაველმაც იმემკვიდრა) გამოხატავდა ბერძნული ფილოსოფიური ენის ლაკონიურობას და მაღალფარდოვნებას, მეტაფორულ სტილს. აღსანიშნავია ელინოფილურ პერიოდში კლასიკური სალექსწყობო ფორმის ბაძვისა და მისი თეორიული განხილვის ტენდენცია, რაც ბერძნული განათლების, ბიზანტიური რიტორიკის თეორიისა და ჰერმენევტიკული გრამატიკის შესანიშნავად ათვისების ერთ-ერთი გამოვლინება იყო ქართულ ელინოფილურ ტრადიციაში.⁸²

ამგვარი ენა, სტილი და ფორმა ერთგვარ ლიტერატურულ გატაცებად იქცა და ფართოდ გავრცელდა ორიგინალურ ქართულ პოეზიაშიც. ასეთი იამბიკოებით წერდნენ თავიანთი პიროვნული რელიგიური განცდისა და შეხედულებების გამოხატველ შესხმებს, მიძღვნებსა და ლოცვებს დემეტრე მეფე, თამარ მეფე, ანონიმები, არსენ იფლოთელი, იუზუკიელი, პეტრე გელათელი, იოანე პეტრიწი (XII-XIII სს.) და სხვ. რიგ შემთხვევებში (მაგ., დემეტრე მეფის ჰიმნების შემთხვევაში) ქართულმა იამბიკომ არაჩვეულებრივ გამომსახველობას მიაღწია.

მაღალი რიტორიკულ-ფილოსოფიური სტილი განსაკუთრებულ უკიდურესობას აღწევს მეხოტბებთან, სადაც იქმნება ერთგვარი ბუნდოვანების ესთეტიკა. ის მუსიკალობა და მშვენიერება, რაც პანეგირიკისათვის, ოდისათვის უნდა ყოფილიყო დამახასიათებელი (და რაც არაერთგზისაა აღნიშნული მეხოტბეთა ტექსტებში), გამოხატულია უჩვეულო საშუალებებით. სამეცნიერო ლიტერატურაში აღნიშნულია, რომ ეს არის, ერთი მხრივ, სიტყვათა დესემანტიზაცია, ანტიენის შექმნა (ენა უარყოფს თავის თავს უაზრო გამონათქვამში); ლექსის სტრუქტურა სემანტიკური კანონზომიერებითაა გამოწვეული და მაჯამურ-ომონიმური რითმის ნაწილები ნეოპლატონური და არეოპაგიტული სტილით გამოხატავს სიტყვიერი უსიტყვობის, უთქმელობისა და პრედიკაციის, ანტიშინაარსისა და შინაარსის, დუმილისა და მეტყველების/ენაწყლიანობის ანტითეზას.⁸³ ერთი სიტყვით, ეს არის რიტორიკა-ფილოსოფიის ზემოთ განხილული კავშირის კიდევ ერთი თავისებური გამოხატულება.

მეორე მხრივ, აღნიშნულია, რომ ეს ინფორმაციული ბუნდოვანება არის მშვენიერების ესთეტიკური კატეგორიისა და ამაღლებული სტილის შემქმნელი რიტორიკული ფიგურის, მეტაბოლის, მრავალფეროვანი (მისი რამდენიმე სახეობის ჭარბი) გამოყენებისა და ენობრივ ნორმასთან დაპირისპირების საშუალებით, მაგ., აფიქსთა იძულებითი შენაცვლებით (განცვიფრებარე, მაცისკრებარე, გამათენალი, შუქ-მოსიერი, საშვებერი) და ა.შ., რაც “უცნაურის” შთაბეჭდილებას ტოვებს. ეს მოვლენა ახსნილია არა როგორც ენაზე ძალადობა, არამედ ენის შესაძლებლობების, მისი შინაგანი ბუნების ფართოდ რეალიზება.⁸⁴

⁸² ბეზარაშვილი 1995. ბეზარაშვილი 1998 ბ.

⁸³ ლომიძე 1988: 7-28.

⁸⁴ ბოლქვაძე 2005: 61-73. ბოლქვაძე 2007: 158. შდრ. დანელია 1998: 400-442.

აღსანიშნავია, რომ სწორედ ამ ნიშნებით ქართული საზოგადოებრივი პოეზია უკავშირდება ელინოფილურ ლიტერატურას, სადაც (განსაკუთრებით იოანე პეტრიწთან) ენაში დაფარული სიტყვათქმნადობის შესაძლებლობები უზვად არის გამოყენებული ქართული ძირებითა და ისტორიულად ჩამოყალიბებული, ზოგჯერ “მკვდარი” მოდელების, არქაული და დიალექტური იშვიათი აფიქსების გააქტიურების გზით.⁸⁵ ამგვარი ლექსიკური დერივაცია ემსახურება სამეცნიერო მეტა-ენის, ბერძნული ფილოსოფიური ცნების ადეკვატური ტერმინის შექმნას. ამავე დროს, რიტორიკის საშუალებების ფართოდ ამოქმედება ასევე ელინოფილური ლიტერატურისათვის არის დამახასიათებელი.⁸⁶

დაბოლოს, მსოფლმხედველობრივადაც ეს პოეზია ელინოფილური ლიტერატურის გაგრძელებაა ანტიკური ფილოსოფია-რიტორიკის და მისი თეორიის გამოყენებით, რაც იმ დროისათვის სასწავლო დისციპლინას წარმოადგენდა. რიტორიკის თეორიიდან აღსანიშნავია, რომ მშვენიერების შემქმნელ ელემენტებს შორის არისტოტელე სწორედ უცნაური, უცხო და უჩვეულო სიტყვების გამოყენებას, მინიშნებებს და ენიგმებს (Arist. Rhet. III, 12), ხოლო მისი ნეოპლატონიკოსი კომენტატორები კი სტილისტურ და შინაარსობრივ ბუნდოვანებას განიხილავდნენ.⁸⁷

ე) სალიტერატურო სიტყვა რომ საღვთო სიტყვის გამოხატვის საშუალებად იქცა, ეს აზრი ყველაზე უკეთესად საერო პოეზიას მიესადაგა. ესთეტიკური სალიტერატურო ფორმის სიტკბოება მთლიანად თუ არა, ნაწილობრივ მაინც რიტორიკის ანტიკური თეორიების მიხედვით არის გამოთქმული: “*შესხმა-მოხანი, მუსიკობანი*” - შავთ. v. 107, 3; “*პლატონ მუსიკი მწეობრ-შენასხმევად*” - ჩახრ. 51, 2; “*კვლა აქაცა ეამების*”; “*ენა-მუსიკობდეს*” (რუსთ. vv. 12, 3; 18, 4). შდრ. მშვენიერის, საამურობის, სიტკბოების, მუსიკალობის ცნებები κάλλος, χάρις, γλυκύς, ἡδὺς, μουσική ელინისტური რიტორიკის თეორიის ცნებებია⁸⁸. ამავე თეორიას ეხმარება ორგვარი მშვენიერების – ფორმობრივისა და არსობრივის თანაარსებობა. მაგ., გავიხსენოთ “ტურფა საჭვრეტელის”, როგორც ტრანსცენდენტური მშვენიერების, თეოლოგიური მნიშვნელობა “ვეფხისტყაოსანში”.⁸⁹

ფ) მისაბამად, როგორც ვთქვით, საერო მწერლობაში აღარ არის დასახული ევანგელური ფორმობრივი სისადავე, მაგრამ საღვთო შინაარსი მარადიული ბაძვის საგნად რჩება. ორგვარი ბაძვა, საუკეთესო საერო

⁸⁵ მელიქიშვილი 1999: 31-32.

⁸⁶ ბეზარაშვილი 2004: 530-672.

⁸⁷ ბეზარაშვილი 2004: 260-290.

⁸⁸ ისინი თხზულების გარეგნულ გამომსახველობით საშუალებებს და მათ ესთეტიკურ აღქმას შეესაბამება (მარტინი 1974: 338-339, 342-345; 169-170, 259 და სხვ. ერნესტი 1962: s.v. μουσική, ἔναργόνισον, ἡδὺς. ნორდენი 1918 ა: 55-57, 50). ამ მნიშვნელობით ისინი ბიზანტიური რიტორიკის თეორიამაც იმეკვიდრა და საღვთო შინაარსის მშვენიერებას დაუპირისპირა – იხ. ბეზარაშვილი 1996 ა: 124.

⁸⁹ ბეზარაშვილი 2000/2003.

ფორმისა და ქრისტიანული შინაარსისა, წარმმართველია ქართული საერო პოეზიისათვისაც. საგულისხმოა, რომ სწორედ ამიტომ უწოდებს რუსთაველი თავის პოემას “სპარსულ ამბავს”, რომელიც უნდა იქნეს გაგებული, როგორც საუკეთესო საერო ლიტერატურული ფორმა საღვთო ჭკვეტისათვის, საღვთო სიყვარულის ბაძვისათვის (შდრ. I კორ. 14, 1).

რუსთაველის ფრაზაში “ესე ამბავი სპარსული ქართულად ნათარგმანები” (v. 9) ტერმინი “სპარსული” არ არის გამოყენებული მისი პირდაპირი ლექსიკური მნიშვნელობით, როგორც გეოგრაფიული ან ეთნიკური სახელი. იგი არ მიუთითებს აქ პოემის ნაციონალურ წარმომავლობაზე. მეცნიერებაში უკვე ცნობილია, რომ მსგავსი სიუჟეტი არ არის ნაპოვნი სპარსულენოვან ლიტერატურაში. “სპარსული” აქ ნიშნავს “არაქრისტიანულს”, “საეროს” ამ ლიტერატურულ-თეორიული ტერმინის განზოგადებული მნიშვნელობით (შდრ. “ჰინდური” როგორც ლიტერატურულ-თეორიული ტერმინი მსგავს კონტექსტში ეფრემ მცირის “ასეულ იამბიკოში”).⁹⁰ საგულისხმოა, რომ რუსთაველის პირველ კომენტატორს მეფე-პოეტ ვახტანგ VI-ს (XVII-XVIII სს.) სწორად ესმოდა რუსთაველის ხსენებული ფორმულა, როგორც “სპარსული ლიტერატურული ფორმის ბაძვა” და ამტკიცებდა პოემის არასპარსულ წარმომავლობას (“აწ იმას ამბობს, სპარსულის მიბაძვით რადგან ათქმევინა თამარ მეფემ, რომ სპარსთაგან ვსთარგმნეო; თვარამ სპარსშიდ ეს ამბავი არსად იპოება; ამბავიც თვითან გააკეთა და ლექსადაც იმისთვის უბნობს, რომ სპარსის ლექსის ბაძვედ რომ სთქვა, სპარსული ამბავი ქართულად ვთარგმნეო”). მიზეზი ლიტერატურული ფორმის ბაძვისა იყო ის, რომ სპარსული პოეზია საუკეთესოდ მიიჩნეოდა იმ პერიოდისათვის (“სპარსთ კაი მელექსეობა იცოდნენ”), და იგი ნაცნობი იყო ქართველი მკითხველისათვის.⁹¹ მეორე მხრივ, რუსთაველის ფრაზები საღვთო ხედვის შესახებ (“საღმრთოდ გასაგონი” - v. 12, 2), პირველი, უმაღლესი, ზეციური (საღვთო) მიჯნურობის შესახებ (“ვთქვა მიჯნურობა პირველი და ტომი გვართა ზენათა” - v. 20, 1) და მისი ბაძვის შესახებ (“მართ მასვე ჰბაძვენ” - v. 21, 4) გულისხმობს მიწიერი მიჯნურობის მიერ მოციქულთა ქებული საღვთო სიყვარულის ბაძვას (I კორ. 13; I კორ. 8, 1-3; I პეტრ. 4, 8; I იოან. 4 და სხვ.), რომელიც ავთანდილის ანდერძში აქვს წარმოდგენილი რუსთაველს (“წავიკითხავს, სიყვარულსა მოციქულნი რაგვარ წერენ?...” - v. 791).⁹² ეს არის პოემის ძირითადი აზრი და იდეა.

ამგვარად, ბაძვის ცნების ორი ასპექტის თანაარსებობა ცხადი ხდება ამ საერო თხზულებაშიც. პოემა დაფუძნებულია ბიზანტიურ ესთეტიკაზე,

⁹⁰ იხ. ზემოთ: შენ. 48,49. ბეზარაშვილი 1998 ა: 134-138.

⁹¹ იხ. ვახტანგისეული 1712: სჟე-სჟე (= 295-296).

⁹² რუსთაველი... 1957.

ისევე როგორც მისი ქრისტიანული შინაარსი ძირითადად დაფუძნებულია პატრისტიკულ ღვთისმეტყველებაზე.

ფ) ქართული საერო მწერლობა ძირითადად განსწავლულ მკითხველთა ვიწრო წრისათვის იყო განკუთვნილი, გარდა “ვეფხისტყაოსნისა”, რომელიც ყველა ღონის მკითხველს ითვალისწინებდა, ყველასათვის გასაგები იყო, ვისაც როგორ და რამდენად შეეძლო მისი გაგება, რასაც მოწმობს ხალხის მიერ მისი ზეპირად ცოდნა. ამიტომ მარტივი მკითხველი ოდენ ესთეტიკურად ტკბებოდა (“კვლა აქაცა *ეამების*, ვინცა ისმენს”), განსწავლულ და ღვთვგანბრძნობილ მკითხველს კი მისი დაფარული საღვთო ალეგორიული შინაარსის შემეცნება ევალებოდა (“სიბრძნის დარგი, საღვთო *საღვთოდ გასაგონი*”). რიტორიკულ-ფილოსოფიური მაღალფარდოვნებით პოემა საღვთისმეტყველო-რიტორიკული სტილის გამოხატულებაა, ხოლო თეოლოგიური სიღრმე და მიფარულება კი, რომელიც სახისმეტყველებით, ალეგორიულად მისახვდომია, მისი შინაარსია. საკითხი პოეზიის უმაღლეს სიბრძნესთან წილნაყარობის შესახებ ან დემოკრატიულობის შესახებ ფილოსოფიასთან/ღვთისმეტყველებასთან შედარებით, რაც სტილისტურად გამოხატულია ამ ცნებებთან მიმართებით გამოყენებული სახელწმნური და წმნური ფორმებით: “გაგონება”, ანუ შემეცნება, და “ეამების, ვინცა ისმენს”, ანუ საამური ბგერის მოსმენა (შდრ. “ენა-მუსიკობდეს” და მისთ.) უფრო ფართოდ მოითხოვს განხილვას; პარალელურად გამოვლენას მოითხოვს რუსთაველის ამ პრობლემისადმი მიმართება მსოფლიო ლიტერატურის კონტექსტში.⁹³

h) შესაბამისად, პოეზიას საერო მწერლობაშიც საკრალური ფუნქცია ენიჭება, ისევე როგორც რიტორიკას – ღვთისმეტყველებაში (მაგ., რამდენადაც რიტორიკა და თეოლოგია ერთიანი იყო ბიზანტიაში, ამდენად, რიტორიკაც საკრალურ ხელოვნებად მიიჩნეოდა - იხ. ზემოთ). როგორც ვთქვით, ქართული ელინოფილური ლიტერატურის შემდგომი განვითარება იმის ნათელი დადასტურებაა, თუ როგორ მოხდა რიტორიკისა და ფილოსოფიის კავშირის დამკვიდრება ქართულ ლიტერატურაში (ეფრემ მცირე, იოანე პეტრიწი). ეს ტენდენცია განვითარდა აგრეთვე ორიგინალურ ქართულ მწერლობაში. ქართული საერო პოეზიის შედეგში, რუსთაველის “ვეფხისტყაოსანში”, პოეზიის ხელოვნება (რომელიც ყოველთვის გაიგებოდა, როგორც ენამჭევრობის ხელოვნება რიტორიკის თეორიებში⁹⁴) მიჩნეულია საღვთო სიბრძნის, ღვთისმეტყველების ნაწილად (“შაირობა პირველადვე *სიბრძნისა ერთი დარგი*” - v. 12, 1).

როგორც ვნახეთ, ბიზანტიური კულტურის სააზროვნო მოდელები და ელინოფილური ორიენტაცია ნათარგმნი ლიტერატურიდან ორიგინალურში

⁹³ ამ პრობლემის განხილვისათვის დანტეს შემოქმედებაში იხ. ლადარია 2007.

⁹⁴ ჰუნგერი 1972: 3-27.

გადავიდა. ფორმა-შინაარსისადმი ამგვარი დამოკიდებულება ერთგვარ ლიტერატურულ გატაცებად იქცა და ეპოქის გემოვნებას მიესადაგა.

ყოველივე ამან შექმნა ახალი თვალთახედვა შუა საუკუნეების ქართველი მკითხველისათვის. ელინოფილთა კულტურულმა ორიენტაციამაც და დადებითმა დამოკიდებულებამ “გარეშე” სიბრძნისადმი, როგორც ლიტერატურულ-ფილოსოფიური ფორმისადმი, თავისი კვალი დაამჩნია და საფუძველი მოუშადა ქართული საერო მწერლობის ჩამოყალიბებას და განვითარებას.⁹⁵

ამგვარად, წამოიჭრება ქართული საერო ლიტერატურის აღმოცენების მიზეზების საკითხი. ამ პროცესის გამომწვევ სხვა მიზეზებთან ერთად, რომლებიც განხილულია ქართულ მეცნიერებაში, უნდა ვახსენოთ კიდევ ერთი და მთავარი მიზეზი. ეს არის ზემოხსენებული ორგვარი დამოკიდებულება კლასიკური სალიტერატურო ფორმებისადმი. წარმართულისა და ქრისტიანულის ურთიერთმიმართების პატრისტიკული და სქოლასტიკური მოდელები, აგრეთვე ქართველ ელინოფილთა მოღვაწეობა, დაფუძნებული ალექსანდრიულ და კაპადოკიურ აზროვნებაზე, როგორც ჩანს, მეტად მნიშვნელოვანი იყო ლიტერატურული პროცესების განვითარებისათვის ქართულ კულტურაში. ელინოფილთა აზროვნების მიმართულებამ საფუძველი მოუშადა დადებითი მიმართების დამკვიდრებას ელინური განათლებისადმი და მისი ლიტერატურული და ფილოსოფიური ფორმებისადმი ორიგინალურ ქართულ ლიტერატურაში (ამის გამოხატულებაა, მაგ., რიტორიკული და მითოლოგიური პარადიმების გამოყენება ქართულ საერო ლიტერატურაში: იხ. ზემოთ მემატანიებთან, მეხოტბებთან). ამავე პროცესებმა განაპირობა ქართული საერო ლიტერატურის ყველაზე მნიშვნელოვანი ძეგლის, შოთა რუსთაველის “ვეფხისტყაოსნის”, მსოფლმხედველობა. ქრისტიანული შინაარსი ცნობილ კლასიკურ საერო ფორმაში (ან ნებისმიერ წარმართულ/საერო ფორმაში) გახდა მთავარი საფუძველი ალეგორიის შემოტანისათვის ქართულ საერო ლიტერატურაში (რაც უკვე ცალკე გალრმავებული და არგუმენტირებული კვლევის საკითხია).

კლასიკური ფორმისა და ქრისტიანული შინაარსის ურთიერთ-მიმართების ხსნებელი ძირითადი მოდელი შეიძლება მოიცავდეს სამეცნიერო ლიტერატურაში ქართული საერო ლიტერატურის წარმოშობის მანამდე განხილულ ყველა სხვა მიზეზს: სპარსული პოეზიის გავლენას⁹⁶ (რომელიც ყვოდა იმ პერიოდისათვის და რომელიც ასევე “გარეშე” - ἔξωθεν იყო ქრისტიანული კულტურისათვის), ეროვნული პრე-ქრისტიანული

⁹⁵ ბეზარაშვილი 2005 ა: 290-296.

⁹⁶ მარი 1899: 251.

წარმართული ხალხური ლიტერატურის განვითარებას,⁹⁷ საეკლესიო მწერლობის სახეების, ჟანრებისა და ზოგი სხვა ლიტერატურული ფორმის გადასვლას საერო ლიტერატურაში⁹⁸ (თუ გავითვალისწინებთ, რომ თავის დროზე ეს სალიტერატურო ფორმები სწორედ კლასიკური ლიტერატურიდან შეითვისა ქრისტიანულმა), ლიტერატურული ფიქციის, ანუ მხატვრული გამონაგონის მნიშვნელობას⁹⁹ და ა.შ.

ცხადი ხდება, რომ ზემოხსენებული პატრისტიკული და სქოლასტიკური საზროვნო მოდელები და პარადიგმები გვეხმარება განვსაზღვროთ “ვეფხისტყაოსნის” ეროვნული წარმოშობა და ადგილი ქრისტიანული ლიტერატურის კონტექსტში. როგორც აღნიშნავენ, საბჭოთა იდეოლოგიის მატარებელმა ლიტერატურულმა კრიტიკამ, რომელიც აკრიტიკებდა საკითხისადმი ევროპოცენტრულ დამოკიდებულებას (უარყოფდა რა “ლიტერატურის ევროპულ ტიპს”) მცდარად მიაკუთვნა ქართული ძეგლი სპარსული რომანული ეპოსის ტიპს (ვ. ჟირმუნსკი, ვ. შიშმარიოვი, ე. მელეტინსკი).¹⁰⁰ მოდელი – ქრისტიანული შინაარსი არაქრისტიანულ, წარმართულ საერო ფორმაში, რომელიც ფართოდ იყო გავრცელებული პატრისტიკულ ნაწერებში (განსაკუთრებით კაპადოკიელებთან), ცხადყოფს რუსთაველის იმავე ესთეტიკურ შეხედულებას, რაც გვხვდება ბიზანტიურ ლიტერატურაში.

ასე რომ, მართალია, ელინოფილური მიმართულება გვიან დაიწყო ქართულ მწერლობაში, მაგრამ მისი შედეგები გაცილებით ნაყოფიერი აღმოჩნდა, ვიდრე სხვა აღმოსავლურ ქრისტიანულ ლიტერატურებში (მაგ., სირიულში, სომხურში), სადაც მან, მწერლობის ადრეული პერიოდიდან დაწყებულმა, ადრევე შეწყვიტა თავისი არსებობა. ქართულ მწერლობაში კი მისმა განვითარებამ, რასაც მოჰყვა ბიზანტიური კულტურის მოდელების თეორიული გააზრება, მოგვცა მაღალმხატვრული საერო ლიტერატურა.

⁹⁷ ინგოროყვა 1938: 1-2.

⁹⁸ კეკელიძე 1981: 5-25.

⁹⁹ სირაძე, 1975: 190-195. სირაძე 1978: 238. ლიტერატურული ფიქციის შესახებ რუსთაველის პოემაში იხ. აგრეთვე კარბელაშვილი 2000.

¹⁰⁰ იხ. კარბელაშვილი 1996.

ლიტერატურა

- აბულაძე 1967: ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, II, ი. აბულაძის რედ., თბ., 1967.
- ალექსიძე 1990: ლ. ალექსიძე, “სიცრუე და ორპირობა ავნებს ხორცსა, მერმე სულსა”, “ცისკარი”, 8, 1990, გვ. 106-112.
- ამსტუცი 1968: J. Amstutz, Ἑλληνιστὶς. Eine begriffsgeschichtliche Studie zum jüdisch-christlichen Griechisch, Bonn, 1968.
- ბეზარაშვილი 1995: ქ. ბეზარაშვილი, ეფრემ მცირე, ელინოფილები და ბერძნულ-ქართული ლექსწყობის საკითხები, ფილოლოგიური ძიებანი, II, თბ., 1995, გვ. 289-342.
- ბეზარაშვილი 1996ა: ქ. ბეზარაშვილი, მიქაელ ფსელოსი საღვთისმეტყველო სტილის შესახებ (გამოკვლევა, თარგმანი, კომენტარები), ბიზანტიური მწერლობის ქრესტომათია (X-XII სს.), III, თბ., 1996, გვ. 108-156.
- ბეზარაშვილი 1996ბ: ქ. ბეზარაშვილი, მიქაელ ფსელოსის ტრაქტატი კაპადოკიელ მამათა და იოანე ოქროპირის სტილზე (წინასიტყვა, თარგმანი, კომენტარები), “გზა სამეუფო”, 1(4), 1996, გვ. 73-88.
- ბეზარაშვილი 1998ა: ქ. ბეზარაშვილი, ეფრემ მცირის შეხედულებები კლასიკური სალიტერატურო ფორმისა და ქრისტიანული შინაარსის ურთიერთმიმართების შესახებ, ლიტერატურული ძიებანი, XIX, თბ., 1998, გვ. 123-154.
- ბეზარაშვილი 1998ბ: ქ. ბეზარაშვილი, კლასიკური ბერძნული სალექსწყობო ფორმის საკითხი ქართულ ელინოფილურ ტრადიციაში, “ლიტერატურა და ხელოვნება”, 4, 1998, გვ. 69-102.
- ბეზარაშვილი 1999: ქ. ბეზარაშვილი, გიორგი მთაწმინდელის მიერ ნათარგმნი “ნიკიტას პარაფრაზი” გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებათა ეფრემ მცირისეულ კრებულებში, კრებ. “კ. კეკელიძე, 120”, თბ., 1999, გვ. 19-39.
- ბეზარაშვილი 2001ა: ქ. ბეზარაშვილი, “გარეშე” სიბრძნისადმი დამოკიდებულებისათვის ეფრემ მცირის კოლოფონებში, მაცნე, ელს, 1-4, 2001, გვ. 134-157.
- ბეზარაშვილი 2001ბ: ქ. ბეზარაშვილი, ალევგორიულობისა და აფორისტულობისათვის პატრისტიკაში და რუსთაველთან, ლიტერატურული ძიებანი, XXII, თბ., 2001, გვ. 161-167;
- ბეზარაშვილი 2002: ქ. ბეზარაშვილი, Ἀόγος//λόγος პარადიგმა პატრისტიკაში და “გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრების” მიხედვით, “ხანძთა – სულიერად მშობელი ქართველთა”, ეძღვნება გიორგი მერჩულის “გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრების” დაწერიდან 1050 წლისთავს, თბ., 2002, გვ. 65-74.
- ბეზარაშვილი 2000/2003: ქ. ბეზარაშვილი, “ვეფხისტყაოსნის” საღვთო სიყვარული და “ტურფა საჭვრეტელი”, წერილი I, შოთა რუსთაველი,

- I, თბ., 2000, გვ. 107-131; წერილი II: რუსთველოლოგია, II, 2003, გვ. 73-89.
- ბეზარაშვილი 2004:** ქ. ბეზარაშვილი, რიტორიკისა და თარგმანის თეორია და პრაქტიკა გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებათა ქართული თარგმანების მიხედვით, თბ., 2004.
- ბეზარაშვილი, 2005ა:** K. Bezarashvili, The Significance of Gregory the Theologian's Works for the Georgian Literary Tradition, in: Le Muséon, 118 (2005), p. 276-277.
- ბეზარაშვილი 2005ბ:** ქ. ბეზარაშვილი, იოანე პეტრიწის ე.წ. ბოლოსიტყვაობის ზოგიერთი ადგილის გაგებისათვის: “მეარისტოტელურა”, წელიწადული ელინოლოგიასა და ლათინისტიკაში, 3, 2005, გვ. 17-44.
- ბეზარაშვილი 2007:** K. Bezarashvili, The Interlation between the Classical Literary Form and Christian Contents Interpreted by Gregory the Theologian in his Poem “On His Own Verses”, in: XXXVI Incontro di studiosi dell' Antichità Christiana, 3-5 Maggio, Roma, 2007.
- ბეკი 1969:** H.G. Beck, Antike Beredsamkeit und byzantinische Kallilogia, in: Antike und Abendland, 15 (1969), S. 91-101.
- ბერნარი 1976:** J. Bernardi, Grégoire de Nazianze critique de Julien, in: Studia Patristica, 14 (1976), p. 282-289.
- ბიუსი 1895:** Ammonius in Aristotelis Categoriae Commentarius, ed. A. Busse [Commentaria in Aristotelem graeca, IV, 4], Berolini, 1895.
- ბიჩკოვი 1981:** В.В. Бычков, Эстетика поздней античности, М., 1981.
- ბოედერი 1983:** W. Boeder, Die georgischen Mönche auf dem Berge Athos und die Geschichte der Georgischen Schriftsprache, in: Bedi Kartlisa, Revue de Kartvelologie, 41 (1983), S. 85-95.
- ბოისონადე 1838:** Τοῦ Ψελλοῦ χαρακτήρες Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου, τοῦ Μεγάλου Βασιλείου, τοῦ Χρυσοστόμου, καὶ Γρηγορίου τοῦ Νύσσης (Michael Psellos, Characteres Gregorii Theologi, Basilii Magni, S. Joannis Chrisostomi et Gregorii Nysseni). PG 122, col. 901-908. Psellos, De operatione daemonum, I. F. Boissonade ed., Norimbergae, 1838, p. 124-131 (= Psellos, Characteres).
- ბოლოტოვი 1910:** В. Болотов, Лекции по истории древней церкви, II, С.-Пб., 1910.
- ბოლქვაძე 2005:** თ. ბოლქვაძე, მეტაბოლა და ნორმა, წიგნში: იდეოლოგიზებული ღირებულებები, თბ., 2005, გვ. 61-73.
- ბოლქვაძე 2007:** თ. ბოლქვაძე, ინფორმაციული ბუნდოვანება და მშვენიერება, I საერთაშორისო სიმპოზიუმში “ლიტერატურათმცოდნეობის თანამედროვე პრობლემები”, თბ., 2007, გვ. 158.
- ბრეგაძე 1959:** ეფრემ მცირე, უწყება მიზეზსა ქართველთა მოქცევისასა, თუ რომელთა წიგნთა შინა მოიხენების, თ. ბრეგაძის გამოცემა, თბ., 1959.

- ბრეგაძე 1988:** თ. ბრეგაძე, გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებათა შემცველ ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, თბ., 1988.
- ბროკგაუზი ... 1894:** Ф.А. Брокгауз, И.А. Ефрон, Энциклопедический словарь, III (25), С.-Пб., 1894.
- ბრაუნინგი 1962:** R. Browning, The Patriarchal School at Constantinople in the Twelfth Century, I, in: Byzantion, 22 (1962), p. 167-202; II: Byzantion, 23 (1963), p. 11-40.
- ბრაუნინგი 1963:** R. Browning, Byzantinische Schulen und Schulmeister, in: Das Altertum, 9 (1963), S. 105-118.
- ბრაუნინგი 1989ა:** R. Browning, Church, State and Learning in Byzantine Empire, in: R. Browning, History, Language and Literacy in the Byzantine World, Northampton, 1989, p. VI: 5-24.
- ბრაუნინგი 1989ბ:** R. Browning, The Continuity of Hellenism in the Byzantine World: Appearance or Reality? in: History, Language and Literacy in the Byzantine World (Variorum Reprints), Northampton, 1989, p. I: 111-128.
- ბრაუნინგი 1995:** R. Browning, Tradition and Originality in Literary Criticism and Scholarship, in: Originality in Byzantine Literature, Art and Music, ed. by A. R. Littlewood, 1995, p. 17-28.
- გინე 1911:** M. Guignet, St. Grégoire de Nazianze et la rhétorique, Paris, 1911.
- გუდემანი 1912:** G. Gudeman, Grammatik, in: Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, neue Bearbeitung begonnen von G. Wissowa, XIV, Stuttgart, 1912, col. 1780-1811.
- გურევიჩი 1972:** А.Я. Гуревич, Категории средневековой культуры, М., 1972.
- დანელია 1998:** კ. დანელია, ჩახრუხადისა და შავთელის სოტბათა ენის პოეტური და ლინგვისტური ანალიზის ცდა, ნარკვევები ქართული სამწერლობო ენის ისტორიიდან, I, თბ., 1998, გვ. 400-442.
- დემოენი 1996:** K. Demoen, Pagan and Biblical Exempla in Gregory Nazianzen (Corpus Christianorum, Lingua Patrum II), Turnholti, 1996.
- დიუ კანჟი 1958:** Du Cange, Glossarium ad Scriptores mediae et infimae Graecitatis, I-II, Graz, 1958.
- დობორჯგინიძე 1995:** ნ. დობორჯგინიძე, გრამატიკული ხასიათის განმარტებები ფსალმუნთა თარგმანებიდან, საენათმეცნიერო ძიებანი, IV, თბ., 1995, გვ. 105-110.
- დობორჯგინიძე 2001:** ნ. დობორჯგინიძე, ეტიმოლოგიურ-ლექსიკოლოგიური ხასიათის კომენტარები “ფსალმუნთა გამოკრებული თარგმანებიდან”, თსუ ძველი ქართული ენის კათედრის შრომები, 30, თბ., 2001, გვ. 188-194.
- დოსტალოვა 1985:** R. Dostalova, Τυρός τὸ Ἑλλησίζειν, controversie au sujet de legs de l' Antiquite au 4^e siecle, in: From Late Antiquity to Early Byzantium, Praha, 1985, p. 179-183.

- ერნესტი 1962: J.C.T. Ernesti, *Lexicon Technologiae Graecorum Rhetoricae*, Leipzig, 1795 / Darmstadt, 1962.
- ვაისი 1955: B. Wyss, *Photius über den Stil des Paulus*, in: *Museum Helveticum*, 12 (1955), S. 236-251.
- ვაისი 1983: B. Wyss, *Gregor von Nazianz*, in: *Reallexikon für Antike und Christentum*, Bd. XII, Stuttgart, 1983, col. 818-819.
- ვახტანგისეული 1712: შოთა რუსთაველი, ვეფხისტყაოსანი, ვახტანგისეული გამოცემა 1712 წლისა, ა. შანიძის რედაქციით, თბ., 1937.
- ვილსონი 1967: N.G. Wilson, *The Libraries of the Byzantine World*, in: *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 8 (1967), 1, p. 53-80.
- ვოლფსონი 1956: H. A. Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers*, I, Cambridge (Mas.), 1956.
- თარხნიშვილი 1955: M. Tarchnichvili, *Geschichte der kirchlichen Georgischen Literatur (Studi e testi, 185)*, Citta del Vaticano, 1955.
- თევზაძე 1984: გ. თევზაძე, ფილოსოფიის ისტორიის ზოგიერთი საკითხი, ისტორიულ-ფილოლოგიური ძიებანი, II, თბ., 1984.
- თვალთვაძე 2002: დ. თვალთვაძე, კომენტატორულ საქმიანობასთან დაკავშირებული ზოგიერთი ტერმინი (ეფრემ მცირის სქოლიოების მიხედვით), ძველი ქართული ენის კათედრის შრომები, 29, თბ., 2002, გვ. 86-105.
- ინგოროყვა 1938: პ. ინგოროყვა, რუსთაველის ეპოქის სალიტერატურო მემკვიდრეობა, რუსთაველის საიუბილეო კრებული, თბ., 1938.
- კავარნოსი 1989: C. Cavarinos, *The Hellenic-Christian Philosophical Tradition*, Balmont, Massachusetts, 1989.
- კარბელაშვილი 1996: M. Karbelashvili, *Rustaveli's Poem "The Knight in the Panther's Skin" within the Context of Comparative Studies*, in: *Bulletin of the Georgian Academy of Sciences*, 153, №3, 1996, p. 474-478.
- კარბელაშვილი 2000: მ. კარბელაშვილი, რუსთაველოლოგია XX-XXI სს. მიჯნაზე: XXს. პრობლემები და XXI ს. პერსპექტივები, კრებ. შოთა რუსთაველი, I, თბ., 2000, გვ. 5-41.
- კასტერი 1988: R.A. Kaster, *Guardians of Language: The Grammarian and Society in Late Antiquity*, Berkley, Los Angeles, London, 1988.
- კაჟდანი 1991: *The Oxford Dictionary of Byzantium*, A. P. Kazhdan ed., vol. 2, New York, Oxford, 1991.
- კეკელიძე 1957: ეფრემ მცირე, "მოსა სენებელი მცირე ს მონისათ ს ლოლოთეტისა". К. Кекелидзе, Симеон Метафраст по грузинским источникам, ეტიუდები, V, თბ., 1957, გვ 212-226.
- კეკელიძე 1980: კ. კეკელიძე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, თბ., 1980.
- კეკელიძე 1981: კ. კეკელიძე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, II, თბ., 1981.

- კენელი 1980:** G. A. Kennedy, *Classical Rhetoric and its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Times*, Chapel Hill: Univ. of North Carolina Press, 1980.
- კენელი 1983:** G.A. Kennedy, *Greek Rhetoric under Christian Emperors*, Princeton, New Jersey, 1983.
- კონლი 1986:** T. Conley, *Byzantine Teaching of Figures and Tropes: An Introduction*, in: *Rhetorica. A Journal of the History of Rhetoric*, Berkley, California, 4, 1986, p. 333-374.
- კურციუსი 1953:** R. Curtius, *European Literature and the Latin Middle Ages*, transl. by W.R. Trask, London, 1953.
- კუსტასი 1962:** G.L. Kustas, *The Literary Criticism of Photius. A Christian Definition of Style*, in: *Ἑλληνικά*, 17 (1962), p. 132-169.
- კუსტასი 1973:** G. Kustas, *Studies in Byzantine Rhetoric (Analecta Blatadôn, 17)*, Thessaloniki, 1973.
- ლაღარია 2007:** ნ. ლაღარია, ხმისა და ბგერის სიმბოლიკისათვის დანტე ალიგიერის “ღვთაებრივ კომედიაში”, *სემიოტიკა*, 1, თბ., 2007, გვ. 80-91.
- ლაგარდი ... 1882:** *Johannis Euchaitarum metropolitae quae in codice Vaticano Graeco 676 supersunt*, edd. P. de Lagarde et J. Bollig, in: *Abhandlungen der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften*, 28, Berlin, 1882.
- ლეიმპი 1968:** G.W. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, 1968.
- ლემერლი 1986:** P. Lemerle, *Byzantine Humanism (Byzantina Australiensia 3)*, translated by H. Lindsay and A. Moffatt, Canberra, 1986.
- ლიდელ/სკოტი 1961:** H.G. Liddell, R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford, 1961.
- ლოლაშვილი 1957/1964:** ძველი ქართველი მეხოტბენი, ი. ლოლაშვილის გამოცემა, I (ჩახრუხაძე), თბ., 1957; II (შავთელი), თბ., 1964.
- ლოლაშვილი 1978:** ძველი ქართული ლიტერატურის ძეგლები, ი. ლოლაშვილის გამოცემა, თბ., 1978.
- ლოლაშვილი 1983:** არეოპაგიტული კრებული, ი. ლოლაშვილის გამოცემა, თბ., 1983.
- ლოლაშვილი 1982:** ი. ლოლაშვილი, ათონურ ქართულ ხელნაწერთა სიახლენი, თბ., 1982.
- ლომიძე 1988:** თ. ლომიძე, ჩახრუხაულის სტრუქტურა და მისი მსოფლმხედველობრივი საფუძველი, წიგნში: ქართული რითმის ისტორიიდან, თბ., 1988, გვ. 7-28.
- ლოტმანი 2004:** Ю.М. Лотман, *Семиосфера. Статьи, исследования, заметки*, С-Петербург, 2004.
- მაიერი 1911:** Τοῦ ὑπερτίμου Ψελλοῦ λόγος σχεδιασθεὶς πρὸς Πόθου βεστάρχηγ ἀξιῶσαντα αὐτὸν γράψαι περὶ τοῦ θεολογικοῦ χαρακτῆρος. A. Mayer, *Psellos' Rede über den rhetorischen Character*

- des Gregorios von Nazianz, in: *Byzantinische Zeitschrift*, 20, 1911, S. 27-100 (= Psellos, Ad Pothum).
- მარი 1899: Н. Мара, Возникновение и расцвет древнегрузинской светской литературы, *Журнал Министерства Народного Просвещения*, XII, 1899.
- მარტინი 1974: A. Martin, *Antike Rhetorik*, München, 1974.
- მელიქიშვილი 1986: დ. მელიქიშვილი, გელათური სკოლა და ქართული მეცნიერული ენის განვითარების საკითხები, *ოსუ შრომები* 267 (ენათმეცნიერება 10), 1986, გვ. 213-145.
- მელიქიშვილი 1993: დ. მელიქიშვილი, გელათის სამონასტრო-ლიტერატურული სკოლა (აკადემია). ქუთაისის უნივერსიტეტის მოამბე, 1, 1993, გვ. 6-24; 2, 1993, გვ. 19-20.
- მელიქიშვილი 1999: დ. მელიქიშვილი, ძველი ქართული ფილოსოფიურ-თეოლოგიური ტერმინოლოგიის ისტორიიდან, *თბ.*, 1999.
- მეტრეველი 1983: H. Metreveli, Le rôle de l' Athos dans l' Histoire de la culture Géorgienne, dans *Bedi Kartlisa, Revue de Kartvelologie*, vol. XLI, Paris, 1983, pp. 17-26.
- მეტრეველი ... 1998: S. Gregorii Nazianzeni opera. Versio Iberica, I. Orationes I, XLV, XLIV, XLI, editae a H. Metreveli et K. Bezarachvili, T. Kourtsikidze, N. Melikichvili, T. Othkhmezouri, M. Rapava, M. Chanidze cum Introductione a H. Metreveli et E. Chelidze (Corpus Christianorum. Series Graeca, 36; Corpus Nazianzenum, 5), Turnhout, Leuven, 1998.
- მილოვანოვიჩი 1997: C. Milovanoviè-Barham, Gregory of Nazianzus: *Ars Poetica* (In suos versus: Carmen II,1,39), in: *Journal of Early Christian Studies*, 5.4 (1997), p. 497-510.
- მინისი ... 2005: *The Cambridge History of Literary Criticism*, vol. 2. *The Middle Ages* by A. Minnis, I. Johnson, Cambridge, 2005.
- მინისი ... 1988: A.J. Minnis, A.B. Scott, D. Wallace, *Medieval Literary Theory and Criticism*, Oxford, 1988.
- მორესკინი 1974: C. Moreschini, Il Platonismo cristiano di Gregorio Nazianzeno, in: *Annali della Scuola Normale superiore di Pisa, Ser. III,IV.4* [1974], p. 1390-1391.
- მულეტი ... 1982: *Byzantinism and the Classical Tradition*. University of Birmingham. Thirteenth Spring Symposium of Byzantine Studies, 1979, ed. by M. Mullet, R. Scott, Birmingham, 1982.
- მულტონი ... 1950: W.F. Moulton, A.S. Geden, *A Concordance to the Greek Testament*, Edinburg, 1950.
- მჭედლიძე 2006: მ. მჭედლიძე, მიქაელ ფსელოსის ფილოსოფიური პოზიცია, სააზროვნო და პედაგოგიური მეთოდი, *თბ.*, 2006.
- ნოზაძე 1963: ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსნის ღმრთისმეტყველება, პარიზი, 1963.
- ნოზაძე 1974: ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსნის მიჯნურთმეტყველება, პარიზი, 1974.

- ნორდენი 1918:** E. Norden, *Die antike Kunstprosa vom VI Jahrhundert V.Chr. bis die Zeit der Renaissance*, Bd.II, Leipzig, Berlin, 1918.
- ნორისი 1990:** Faith Gives Fullness to Reasoning. The Five Theological Orations of Gregory Nazianzen, introduction and commentary by F. W. Norris (Supplement to *Vigiliae Christianae*, v. XIII), 1990.
- ოთხმეზური 1989:** თ. ოთხმეზური, გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებათა კომენტარების ისტორიიდან, მრავალთავი, XV, თბ., 1989, გვ. 18-31.
- ოთხმეზური 1991:** T. Otkhmezuri, *Les Signes Marginaux dans les manuscrits Géorgiens de Grégoire de Nazianze*, dans *Le Muséon*, 104 (1991), p. 335-347.
- ოთხმეზური 1999:** თ. ოთხმეზური, ანტიკურ ავტორთა წიგნები ბიზანტიურ ეპოქაში: ეფრემ მცირე და “გარეშეთა” წიგნები, ANATHESIS. ფილოლოგიურ-ისტორიული ძიებანი, აკად. თ. ყაუხჩიშვილის საიუბილეოდ, თბ., 1999, გვ. 227-235.
- ოთხმეზური 2002:** Pseudo-Nonniani in IV Orationes Gregorii Nazianzeni Commentarii. Versio Iberica, edita a Th. Otkhmezuri (*Corpus Christianorum. Series Graeca*, 50; *Corpus Nazianzenum*, 16), Turnhout, Leuven, 2002.
- ოთხმეზური 2004:** თ. ოთხმეზური, გრიგოლ ნაზიანზელის ქართული თარგმანების შემცველი კრებულების მარგინალიები, კრებ. “კ. კეკელიძე, 125”, თბ., 2004, გვ. 194-206.
- ოთხმეზური ... 2000:** თ. ოთხმეზური, ქ. ბეზარაშვილი, იოანე პეტრიწის ე.წ. “ბოლოსიტყვაობის” ერთი ფრაგმენტის ბერძნული დედანი, MNHMH. ა. ალექსიძისადმი მიძღვნილი, თბ., 2000, გვ. 207-239.
- პოპოვა 1974:** Т. Попова, *Византийская эпистолография, Византийская литература*, М., 1974.
- რაფავა 1976:** იოანე დამასკელი, დიალექტიკა, მ. რაფავას გამოცემა, თბ., 1976.
- რაფავა 1983:** ამონიოს ერმისის თხზულებები ქართულ მწერლობაში, მ. რაფავას გამოცემა, თბ., 1983.
- რეინოლდსი, ვილსონი 1991:** L.D. Reynolds, N.G. Wilson, *Scribes and Scholars. A Guide to the Transmission of Greek and Latin Literature*, Oxford, 1991.
- რიცო 1976:** *The Encomium of Gregory Nazianzen by Niceta the Paphlagonian*. Greek text edited and translated by J. J. Rizzo (*Subsidia Hagiographica*, 58), Bruxelles, 1976.
- რობინსი 1993:** R.H. Robins, *The Byzantine Grammarians. Their place in History*, Berlin, New York, 1993.
- რუნია 1989:** D.T. Runia, *Festugière revisited: Aristotle in the Greek Patres*, in: *Vigiliae Christianae*, 43 (1989), p. 1-14.
- რუსთაველი 1957:** “ვეფხისტყაოსანი”, ა. ბარამიძის, კ. კეკელიძის, ა. შანიძის გამოცემა, თბ., 1957.

- სამოღუროვა 1989:** З.Г. Самодурова, Школы и образование, в кн.: *Культура Византии, II пол. VII-XII вв., под ред. С.В. Удальцовой, Г.Г. Литаврина, М., 1989, с. 401-469.*
- სირაძე 1975:** რ. სირაძე, ძველი ქართული თეორიულ-ლიტერატურული აზროვნების საკითხები, თბ., 1975.
- სირაძე 1978:** რ. სირაძე, ქართული ესთეტიკური აზრის ისტორიიდან, თბ., 1978.
- სკორდილიოსი 1563:** Γρηγορίου του Θεολόγου ἐπιγράμματα ἐπικηδεία εἶτε ἐπιτάφια εἰς τὸν Μέγαν Βασιλεῖον διὰ στίχων ἠρωλεγειῶν ... καὶ ἐρμενευσθέντα παρὰ Νικήτα Φιλοσόφου τοῦ Παφλαγόνος, Z. Scordylios ed., Venetiis, 1563.
- ტატარკიევიჩი 1972:** W. Tatarkiewicz, The Great Theory of Beauty and its Decline, in: *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Winter, 1972, p. 165-180.
- ფრეიბერგი 1975:** Античность и Византия, под ред. Л.А. Фрейберг, М., 1975.
- ფრეიბერგი ... 1978:** Л.А. Фрейберг, Т.В. Попова, Византийская литература эпохи расцвета IX-XV вв., М., 1978.
- ყაუხნიშვილი 1937:** იოანე პეტრიწის შრომები, ტ. II, ტექსტი გამოსცეს და გამოკვლევა დაურთეს შ. ნუცუბიძემ და ს. ყაუხნიშვილმა, ტფ., 1937.
- ყაუხნიშვილი 1973-1974:** თ. ყაუხნიშვილი, ანტიკური სამყარო რუსთაველის ეპოქის ისტორიოგრაფიაში, მაცნე, 4, 1973, გვ. 117-126; 3, 1974, გვ. 102-113.
- ყაუხნიშვილი 2006:** ბიზანტიურ-ქართული დოკუმენტირებული ლექსიკონი, ს. ყაუხნიშვილის საერთო რედაქციით, პასუხისმგებელი რედაქტორი ლ. კვირიკაშვილი, ტ. IV, თბ., 2006.
- შანიძე 1968:** მ. შანიძე, შესავალი ევრემ მცირის ფსალმუნთა თარგმანებისა, ძველი ქართული ენის კათედრის შრომები, 11, თბ., 1968, გვ. 79-122.
- შანიძე 1992:** ცხორება მეფეთ-მეფისა დავითისი, მ. შანიძის გამოცემა, ქართული საისტორიო მწერლობის ძეგლები IX; საქართველოს ისტორიის წყაროები 62, თბ., 1992.
- შევჩენკო 1981:** I. Ševčenko, Levels of Style in Byzantine Prose, in: *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*, 31,1, Wien, 1981, p. 296-300.
- შევჩენკო 1982:** I. Shevchenko, Ideology, Letters and Culture in the Byzantine World, London, 1982.
- შმილტი 2001:** Basilii Minimi in Gregorii Nazianzeni Orationem XXXVIII Commentarii, editi a Th. S. Schmidt, in *Corpus Christianorum, Series Graeca*, 46; *Corpus Nazianzenum*, 13, Turnhout, Leuven, 2001.
- წერეთელი 2000:** კ. წერეთელი, სემიტი ხალხის აღმნიშვნელი ეთნიკური ტერმინები ქართულში, თბ., 2000.

- ჭელიძე 1995ა: ე. ჭელიძე, იოანე პეტრიწის “ჩემი ატტიკელის” შესახებ, კ. კეკელიძის სახ. ხელნაწერთა ინსტიტუტის XXVI სამეცნიერო სესია, 20. XI. 1995.
- ჭელიძე 1995ბ: ე. ჭელიძე, იოანე პეტრიწი, II, “რელიგია”, 1-3, 1995, გვ. 76-89.
- ხარანიისი 1953: P. Charanis, The Term “Helladikoi” in Byzantine Texts of the sixth, seventh and eighth Centuries, in Ἑπετηρίς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν, ἔτος κγ’ (23), Ἀθήναι, 1953, p. 619-620.
- ჰარდი 1968: B.C. Hardy, The Emperor Julian and his School Law, in: Church History, 38 (1968), p. 131-143.
- ჰეტჩი, რედფასი 1954: E. Hatch, H. Redpath, Concordance to the Septuagint and the other Greek Versions of the Old Testament (including the Apocryphal Books), v. I-II, Graz, 1954.
- ჰუნგერი 1969: H. Hunger, On the Imitation (Μίμησις) of Antiquity in Byzantine Literature, in: Dumbarton Oaks Papers, 23-24 (1969-70), p. 16-38.
- ჰუნგერი 1972: H. Hunger, Aspekte der griechischen Rhetorik von Gorgias bis zum Untergang von Byzanz, Wien, 1972, S. 3-27.
- ჰუნგერი 1978ა: H. Hunger, Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner, Bd. I, München, 1978.
- ჰუნგერი 1978ბ: H. Hunger, Die hochsprachliche profane Literatur, Bd. II, München, 1978.
- ჰასი 1963: J.M. Hussey, Church and Learning in Byzantine Empire 867-1185, New York, 1963.

The Thinking Models of Byzantine Culture, Hellenophilism and the Problem of Development of Georgian Secular Literature

The significance of the thinking models of Byzantine culture for the processes in Old Georgian ecclesiastic literature reasoning the development of secular literature are studied in the article. These are the models based mainly on the interrelation of faith and reason: the dual attitude of the representatives of patristic literature towards the classical paradigms that reveal the interrelation of Christian contents and classical literary-philosophical forms, the double meaning (“outer” and Christian) of the terms “philosophy”, “philosopher”, “hellenization” and the like. Another model is the antithesis of fishers’ way and Aristotelian way wide-spread in the Middle Ages for distinguishing monastic, ascetic theology from intellectual method of scholastic theology, also for making difference between the levels of style – the Evangelic, Apostolic plainness (ἀπλότης) and the rhetorical-philosophical refined style. The antithesis of rhetorical logos and divine Logos, of the images of bitter and sweet, thorns and roses/grapes implying the same opposition of aesthetic and transcendental is also analyzed as one of the models wide-spread in Byzantine and Georgian literature. The two aspects of the concept of mimesis (traditional, Classical and new, Christian), also two kinds of listeners: simple and intellectual, and finally the idea of sacralization of rhetoric and poetry against the background of their relation to philosophy and theology are studied as the thinking models and paradigms which were also widely used.

The cultural orientation on the thinking processes of Byzantium, i.e. on the critical study of ecclesiastic and classical texts, on the commentary activities, on the tendency to literary-theoretical thought, also the great interest in secular wisdom, namely in grammatical, rhetorical, philosophical studies, the neutral attitude to it and appreciation of its educational and pedagogical value, etc. were reflected in the Greek and Georgian schools of the Black Mountain (Antioch) in the 11-th century. It is noteworthy that the concept and term Hellenic, Hellenism (ἑλληνίζειν) that in early Christian literature had cultural-theological meaning denoting “pagan”, and consequently in Georgian literature before the 11th century had pejorative meaning showing anti-pagan attitude, in the translations and original works loses its strictly negative content and receives the meaning of high rhetorical-philosophical style and good education since that period..

The method of accepting Greek culture developed on the Black mountain reached its height in Gelati school. The term “Hellenic” in linguistic and cultural meaning became wide-spread in Hellenophile Georgian literature expressing the interrelation of faith and reason. Introducing the philosophical literature with the

help of the works of saint fathers was turned into the method of studying directly the classical sources, the commentaries of Neo-Platonic philosophers etc. This was the method of Byzantine scholarship of the 11th century (Michael Psellos, etc.).

The language and style of Gelati school was reflected in the writings of the Georgian authors of the 12th-13th centuries: in the Life of David the Builder, in the History and Eulogy of the Monarchs, in the verses of the eulogists Chakhrukhadze and Shavteli, in the hymns of Arsen Bulmaisimisdze, Nikoloz Gulaberisdze, and in Rustaveli's poem. The Byzantine model of interrelation of secular/outer literary form and Christian contents (taking its origin from Alexandrian and Cappadocian schools) became the most important feature of Georgian secular literature.

Regarding these data it may be concluded that the models of Byzantine culture revealed on the basis of historical study of the problem makes a sound ground for semiotic study of the ancient texts keeping the special cultural information with the help of codifying means of language. Revealing the codes and models of the Middle Ages and adequate interpretation of them excludes the individual perception of them; it also excludes the evaluation of this culture according the criteria of another culture (mainly the modern one). The main antithetic model of Byzantine culture – Christian wisdom and “outer”, i.e. secular, literary-philosophical form analyzed against the background of hierarchical principle as the code of the Middle Ages makes it obvious that the “outward” form which is not acceptable from Christian point of view becomes relevant only in the relation to divine wisdom. That is why the dual attitude to it – the pejorative and neutral evaluation of one and the same classical sources is characteristic of the Byzantine texts transferred into Georgian translations, too. Turning from the pejorative evaluation to neutral and positive attitude towards “outer” wisdom in the service of Christian ideas, significance of the Classical heritage for Christian literature against the background of Byzantine renaissance that was introduced in Hellenophile Georgian thought was one of the main reasons of development of secular literature.

306 არის პეტრე?

ნიშნისა და კონცეპტის
ურთიერთმიმართებისათვის
ილიას მოთხრობაში „სარჩობელაზე“

ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორი, შოთა რუსთაველის სახელობის ლიტერატურის ინსტიტუტის ქართული ლიტერატურის განყოფილების გაზე, ყურნალ „კრიტიკის“ მთავარი რედაქტორი.
ძირითადი ნაშრომები: „მე ჩემს საკუთარ შენობას ვაგებ“, „ოთარ ჭილაძის მხატვრული სისტემის სემიოლოგიური ასპექტები“, „წერილები ლიტერატურაზე“, „გამეორება“.
ინტერესთა სფერო: ლიტერატურათმცოდნეობა, კრიტიკა, სემიოტიკა.

სანამ უშუალოდ ილია ჭავჭავაძის აღნიშნული ტექსტის სემიოტიკურ ანალიზზე გადავიდოდეთ, ყოველგვარი მეთოდოლოგიური გაუგებრობის თავიდან ასაცილებლად, წინდაწინვე ვიტყვით, რომ ჩვენ გვერდს ავუვლით თანამედროვე წაკითხვებში აღიარებულ ნაწარმოების/ტექსტის ოპოზიციურობის პარადიგმას და თუმცა ვაღიარებთ ტექსტის ღიაობას ინტერპრეტაციის მიმართ, მაგრამ, იმავდროულად, ანგარიშს გავუწევთ ნაწარმოების აღსანიშნის რეალობასაც, რომლის არსებობაც ილიასა და ზოგადად, რეალისტური პროზის შემთხვევაში, გარდაუვალია. ილიას ტექსტს ჩვენ განვიხილავთ, როგორც სემიოზის თანამდევი, ცნობიერი და არაცნობიერი პროცესების თანაარსებობის სივრცეს, ანუ, არც მხოლოდ არაცნობიერ მოვლენას, რაც, რეალისტური პროზის შემთხვევაში, უბრალოდ, გაუგებრობა იქნებოდა, და არც მთლიანად წინასწარგანზრახულ, რაციონალურად დალაგებულ სიმბოლოთა რიგს, რაც შემოქმედებითი პროცესის მიმართ იქნებოდა არაადეკვატური შეფასება.

იმისათვის, რომ ვუპასუხოთ ილიას მიერ მოთხრობის ბოლოს დასმულ კითხვას – „მართლაცდა ჩვენი ბებერი პეტრე რა შუაში უნდა იყოს“, და ზოგადად, კითხვას – მაინც ვინ არის პეტრე – აუცილებლად გასათვალისწინებელია ილიას შემოქმედების ერთი ნიშანი, რომელზედაც

გრიგოლ კიკნაძე მიუთითებს თავის წერილში: „ჩვენს მშობლიურ ლიტერატურაში პირველი კაცი, რომელმაც ქართველი ხალხის თვისებების წვდომა დაისახა თავისი შემოქმედების მთავარ მიზნად, ილია ჭავჭავაძე იყო“ (გრ. კიკნაძე 1999:205). ასე რომ, პეტრეს სახე ისევე, როგორც ილიას სხვა პერსონაჟები – ოთარანთ ქვრივიდან დაწყებული დათიკოთი დამთავრებული – ქართული ხასიათის გამოვლინებებად უნდა ჩაითვალოს. ამდენად, პეტრეს პრობლემის ყველა ასპექტი – მათ შორის ფსიქოლოგიურიც, იმ სოციალური და ეთნოკულტურული გარემოს ნიშანთა მოძიებით უნდა დავიწყოთ, რომელშიც ეს ხასიათი ჩამოყალიბდა. თუ ამ გზას გავყვებით, პეტრეს ხასიათისა და ცნობიერების ლატენტურ ფენებში აუცილებლად აღმოჩნდება ურთიერთდაკავშირებულ მნიშვნელობათა საკმაოდ ფართო სპექტრი, რომელიც არამარტო მის მიმართ წაყენებული ბრალდებების ამოხსნაში დაგვეხმარება, არამედ მნიშვნელოვნად გააფართოებს ამ სახის კულტურულ-ისტორიულ პერსპექტივაში წაკითხვის შესაძლებლობას და ზოგადად, ამ მრავალმხრივ საინტერესო, უჩვეულო მოთხრობის აღქმისა და შეფასების არეალსაც. პასუხები დასმულ კითხვებზე და აზრი მოთხრობის შესახებ ყალიბდება არსებული და წინამორბედი კულტურული ტექსტების გადაკვეთისას.

უკანასნელ ხანს მოთხრობის ტექსტთან დაკავშირებით ჩვენს ლიტერატურათმცოდნეობაში გამოთქმული არაერთი საყურადღებო მოსაზრების მიუხედავად (ნინიძე 2000, რატიანი 2007, ხარბელია 2007 და სხვ.) ილიას ეს მოთხრობა, მისი რთული შინაარსობლივ-ფორმალური სტრუქტურიდან გამომდინარე, კვლავ და კვლავ აღძრავს კითხვებს აღსანიშნა შემოდასახელებული კომპლექსის მიმართ, უპირველესად კი, ცხადია, პეტრეს მიმართ და მისი „ტექსტის“ კონოტაციურ დონეზე ამოკითხვის აუცილებლობას ბადებს.

ილია „ფაქტების მწერალია“ და სწორედ ფაქტების მიღმა იშლება ის სემანტიკური სივრცე, რომელმაც პრობლემის გააზრებასთან და შესაძლო პასუხთან უნდა მიგვიყვანოს. ამდენად, არც ფაქტების დალაგება შემთხვევითი და არც მათი ხედვის რაკურსი. მოთხრობაში გაფანტული მეტ-ნაკლები მნიშვნელობის ფაქტებიდან ილია სულ უფრო დიდ სემანტიკურ ბლოკებს კრავს როგორც ტექსტის შიგნით, ისე გარეთ, უფრო ფართო კულტურულ კონტექსტთან, რომელიც ნებისმიერი ტექსტისათვის წარმოადგენს გარეგან სემიოტიკურ ფონს. პეტრეს ფიქრის შინაგანი ლოგიკა, გარეგანი შეუსაბამობების მიუხედავად, საკმაოდ მწყობრია და ამას, სხვა საორიენტაციო ფაქტორების გარდა, მოთხრობის სიუჟეტურ-კომპოზიციური არქიტექტონიკის გააზრების შედეგადაც ვასკვნით. დავაკვირდეთ: სიუჟეტი და კომპოზიცია დრო-სივრცეში თანმიმდევრულ პროცესს აღწერს, თუმცა შეფასებით პლანში ეს სიუჟეტი სხვა მიმდევრობით ლაგდება:

პირველი ეპიზოდი გაქურდვაა, მეორე – დასჯა, მესამე – გასამართლება. კომპოზიციურად დასჯა წინ უსწრებს გასამართლებას. ჩამოხრჩობის მიზეზებს სწორედ დასჯის შემდეგ ვგებულობთ. მოთხრობის ფინალური ნაწილი, პრაქტიკულად, დასჯილის გამართლება უფროა, ვიდრე გასამართლება, ხოლო მსჯავრდებულად უკვე პეტრე იქცევა. ამდენად, მკითხველის დილემაა შეაფასოს სასჯელისა და დანაშაულის თანაფარდობა და ეს მოახდინოს პეტრესა და საზოგადოების მორალური შეფასების ფონზე. ამ თანაფარდობიდან გამომდინარე და ამ ფონის გათვალისწინებით, მან უნდა გამოიტანოს სამართლიანი დასკვნა, რადგან პეტრეს ბრალი კი პირდაპირ ედება, მაგრამ სამხილი არაპირდაპირია, განსხვავებით სიკვდილმისჯილისაგან, სადაც ყველაფერი პირიქითაა – სამხილი პირდაპირია, მაგრამ ბრალეულობა – არაპირდაპირი.

ხედვის რაკურსების მონაცვლეობა მოთხრობაში გადმოცემული ფაქტებისა და ფინალური კითხვის შეჯერებისკენაა მიმართული. პირველ ეპიზოდში, რომელსაც პირობითად „შემთხვევა ლოჭინის ხევთან“ შეიძლება ვუწოდოთ, ილია ძირითადად გარედან აღწერს მოვლენებს. ის ხედავს იმას, რაც შეიძლებოდა დაენახა ავტორსაც, პეტრესაც და ყველა იმ მეურმესაც, ქალაქში სავაჭროდ წასულები ბიჭებს რომ გადაეყარნენ: ბუნების აღწერაც, ბიჭების დახასიათებაც, პეტრეს გულისტკივილიც. ხედვის ეს რაკურსი შენარჩუნებულია პირველ სცენაში. მეორე ეპიზოდი, ანუ ახალი სცენა, უკვე ქალაქია. ამ მონაკვეთში მზერის კუთხე იცვლება და ილია „შიგნიდან“ მიყვება პეტრეს ფიქრსა და გულის მოძრაობას. გული და გონება აქ ოპოზიციურ წყვილად წარმოდგება და გონება მკაფიოდ შეახსენებს პეტრეს თავისი გულისწადილის უხერხულობას. ეს სინდისის ხმაა – სულხან-საბა ორბელიანის განმარტებით, „მამხილებელი გონი“, რომელიც პეტრეს ეუბნება, რომ გულს ცოდვიანი საქმისკენ გაუწევია: „კაცის გული მალთა, მალი ცოდვის საქმეზედ. კაცის დარჩობის სანახავად გამოუქნელ მოზვერსავით კი გამოძიწია და!.. ამ პატარა გულში რამოდენა ცოდვა და მადლი ტრიალებს“. პეტრეს ეს თვითშეფასება ამ მომენტიში და მხოლოდ აქ – „მამხილებელი გონის“ აქტიურობაზე მეტყველებს. მის ლეგიტიმურობაზე მიუთითებს ის, რომ იგი ხალხური სიბრძნის იდიომატური ფორმითაა მოწოდებული. სახრჩობელის ეპიზოდის ბოლოს ილია უკვე გადაჭრით იტყვის, რომ ამ ცოდვა-მადლის ტრიალში ცოდვამ გაიმარჯვა („სწორე ვითხრათ“... და ა. შ.), ხოლო ბოლო სცენაში ბიჭის პირით ილია უკვე ქრისტიანულ ნორმას თუ დოქტრინას შეახსენებს და საბოლოოდ წაუყენებს ბრალდებას პეტრეს: „ღმერთი გულს უფრო სინჯავს, მინამ საქმეს“. საბოლოო დამნაშავე პეტრე სწორედ ამ მომენტიდან და სწორედ ღმერთის სამართლის პოზიციებიდან ხდება, თუმცა ავტორის

რემარკა უკვე მანამდე, მეორე ეპიზოდის ბოლოსვე ამზადებს ნიადაგს ბრალდებისათვის.

შევაჯამოთ: ჯერ თავად პეტრე აფასებს კრიტიკულად თავის გადაწყვეტილებას – ცხოვრებისეული გამოცდილება „გაიმდიდროს“ ჩამორჩობის ცქერით, თუმცა მაინც არ ამბობს უარს თავის გულისწადილზე, საბოლოოდ – უმცროსი ძმა, თავისი სასტიკი ბრალდებითა და ღვთის სამართალთან აპელაციით, შუაში კი ილიაა თავისი რემარკით: „გულში დიდი ეჭვი ჩაუვარდა. ახლა მარტო იმის დარდი ჰქონდა, შეეტყო, რაში ტყუვდება. იმაში, რომ ეს მართალი თვალთმაქცობაა და ტყუილი ჩამორჩობა, თუ მართალი ჩამორჩობაა. *სწორე ვითხრათ*, პირველში მოტყუებას უფრო ჰთაკილობდა მისი გული: აბა, თვალთმაქცობამ ტყუილი მართლად როგორ უნდა მაჩვენოს ამ დროულ კაცსაო და მართალი კი რომ ტყუილი გამომდგარიყო, ეგ არაფერი, მაგას *როგორღაც* უფრო ადვილად ჰყაბულდებოდა ჩვენი პეტრე“. აი, სასტიკი სიმართლე, „სწორე“ სიტყვა, რომელიც ილიამ რბილი და დამშოგავი ირონიით, მაგრამ გადაჭრით და ყოველგვარი დამატებითი კომენტარის გარეშე გვითხრა „ჩვენი“ პეტრეს გულის დაფარულ ზრახვაზე. „როგორღაც“-ო – მაგრამ მაინც როგორ ხდება ის, რაც, ილიას თქმით, „როგორღაც“ ხდება? როგორ „ჰყაბულდება“ ქრისტიანრული მრწამსით აღზრდილი „ჩვენი ბებერი პეტრე“ ამ მრწამსისთვის სრულიად მიუღებელ სიტუაციაში მონაწილეობას და როგორ ასცდება მისი „მამხილებელი გონი“ სწორ, ამ შემთხვევაში, ქრისტიანულ ვექტორს?

პეტრეს „გულის“ პრობლემა ილიასათვის თითქოს მართლაც გაუგებარია. მთელი სიუჟეტი ისე ვითარდება, რომ პეტრეს დანაშაული მკაფიოდ არ ჩანს. იგი ისეთი რაკურსითაა მოწოდებული, რომ დამაჯერებელი შეიძლება აღმოჩნდეს ორივე მხარის არგუმენტი - ბიჭის ბრალდებაც და პეტრეს თავის მართლებაც. ამიტომაც გააქვს ილიას სამსჯავრო სოციალური სამსჯავროს გარეთ (სხვათა შორის, იმიტომაც, რომ თვით ეს სოციუმია ბრალეული). პეტრეს ბრალეულობა მკითხველისა და საღვთო კანონის ინსტანციამ უნდა გადაწყვიტოს. ბიჭის არგუმენტები და თვითშეფასება კატეგორიულია: „მე ჩემი გზა მართლის გზა მგონია“. რაც შეეხება საღვთო განაჩენს, ესეც ვიცით სახარებიდან: „დარჩით ჩემში, და მე დავრჩები თქვენში. როგორც ლერწი თავისთავად ვერ გამოიღებს ნაყოფს, თუ არ შერჩება ვაზს, ასევე თქვენც, თუკი არ დარჩებით ჩემში“ (იოანე 15,4).

„ჩვენს ბებერ პეტრესა“ და პეტრეს, როგორც ნიშნა და სახარებისეულ ციტატას შორის ჩნდება სხვაობა, დაპირისპირება; დაბოლოს, განხეთქილება, რომელზედაც აიგება კიდევ სიუჟეტი. ნიშანთა მთელი წყება აშკარად მიგვითითებს მოთხრობის ფართო და ღრმა კონტექსტზე, ილიას ტექსტის კულტურულ-რელიგიურ მენსიერებაზე. ციტატაში ვგულისხმობთ არა იმდენად სახარების ტექსტის ერთ რომელიმე კონკრეტულ

ამონარიდს, რამდენადაც ფუნქციურ-მსოფლმხედველობრივი კოდის ისეთ ფრაგმენტს, რომლის მიღმაც თავს იჩენს არსებული აზროვნების წესი და ტრადიცია. მაგალითად, საქრისტიანო საქართველოს“ კონცეპტუალური ციტატა რელიგიურ ონთოტექსტს – სახარებას შეახსენებს მკითხველს. მისი სტრუქტურები მუდმივად მსჭვალავენ ილიას ტექსტს, ქმნიან გადაძახილს კულტურულ- ისტორიული გზის სხვადასხვა მონაკვეთებს შორის და აფართოებენ მოთხრობის აღქმის კუთხეს. აქ აღწერილი, ხაზგასმით სოციალური დატვირთვის მქონე სახეებსა და სიტუაციებს მიღმა მკაფიოდ იკითხება არაერთი რელიგიური კონცეპტის გადაშლილი პრასახე, ერთგვარი “კვალი“ და სოციალურ-მორალურ დაპირისპირებათა ამხსნელი წინარესაფუძველი. სხვადასხვა ტექსტებისა და კოდების შერევის გამო ილიას სათქმელსა და ნათქვამს, აღსანიშნსა და ტექსტს, როგორც ნიშანთან სისტემას შორის ჩნდება ფარული პლასტი, რომლის ამოცნობაც გარკვეულ კულტურულ და რელიგიურ კომპეტენციას გულისხმობს.

აღნიშნულ კონცეპტებს შორის ყველაზე მნიშვნელოვანია პეტრე. პეტრე კლდეა: „რამეთუ შენ ხარ კლდე, და ამას კლდესა ზედა აღვაშენო ეკლესია ი ჩემი და ბჭენი ჯოჯოხეთისანი ვერ ერეოდიან მას“ (მათე 16,18), „ჩვენი ბებერი პეტრე“ კი – ცვილი. პეტრე სამგზის უარყოფს ქრისტეს, ილიას პეტრე კი – მრავალგზის. სახარებისეული პეტრეს მოვალეობა დაკარგულ თანამომძეთა მოგროვებაა „ქრისტეს ტაძარსა შინა“. ილიას პეტრე კი იმ ერთადერთ სულსაც კარგავს, ღმერთმა ერთგულების გამო-საცდელად გზაზე რომ შეახვედრა. პასუხსაც ის ერთადერთი სული თხოვს, მაგრამ ყველა დანარჩენის სახელით. ეს „დანარჩენები“ არაორაზროვნად იკითხება ბიჭის სიტყვასა და ბრალდებაში ისევე, როგორც „ჩვენი პეტრეც“ წარმოადგენს ნიშანს ყველა მისი მსგავსისა, რომელთაც ევალებოდათ ერთგულება, მაგრამ პირობა არ შეასრულეს: „მამინაცვალმა კი არა, თქვენ ყველამ გაგვძარცვეთ ჩვენ, თქვენ ყველამ მოგვიღეთ ბოლო“. პასუხისმგებლობა განსაკუთრებულია იმიტომ, რომ პეტრე საქრისტიანო საქართველოს სახელით ლაპარაკობს: „ეს ქვეყანა საქრისტიანო საქართველოა“. სწორედ სახარებისეული პეტრეს ფონზე იკითხება ყველაზე კარგად ილიას პეტრეს ფარული მისია, მისი ენიგმა და გამოცანა. კონტრასტი პეტრეს ნიშანსა და მის თავდაპირველ მნიშვნელობას შორის ილიასთან რეალისტური გზით არის მოწოდებული და არა ვთქვათ, გროტესკული, ან რაიმე ანტიესთეტიკური ხერხით, როგორც ეს, ჩვეულებრივ, ნიშანსა და მნიშვნელობას შორის მკვეთრი ასიმეტრიულობის შემთხვევაში გვხვდება ხოლმე. სხვათა შორის, ამ ფონზე სემიოტურ დატვირთვას იძენს უმცროსი ძმის სახე და მისი ასოციაციური კავშირი იმ ავაზაკთან, რომელსაც ქრისტე თავის გვერდით სასუფეველში პირდება ადგილს (ლუკა 23, 42-43), რადგან ცოდვების მიუხედავად, ერთბაშად ირწმუნებს უფალსაც და მის უცოდ-

ველობასაც. მორწმუნე ნიშნავს რწმენის, ღმერთის ერთგულს, ანუ ქრისტეს მოძღვრების მიმდევარს: „თქვენ ჩემი მეგობრები ხართ, თუ ასრულებთ იმას, რაც გამცნეთ თქვენ“ (იოანე 15, 14). ბიჭის პირით ილია სწორედ ერთგულების დაკარგვაში, სწორედ ღალატში სდებს ბრალს პეტრეს: „განაშენ კი ამხანაგი არა ხარ ჩემის მამინაცვლისა“.

თითქოს პარადოქსია, რომ მძარცველი, მკვლეელი, ყაჩაღი ახალგაზრდა კაცი დარწმუნებულია თავის სიმართლეში და იმაშიც, რომ ღმერთი სწორად განსჯის მის ცოდვებს – მშრომელი, პატიოსანი, კეთილი პეტრე კი ეჭვებს შეუპყრია და არ იცის, მართალია თუ მტყუანი. ბოლო ბრალდებაში და პეტრესა და ილიას შეკითხვა-რეპლიკებში ურთიერთმიმართული ფრაზების ფონზე პრობლემის სამი ინსტანცია იკითხება: ბიჭისა პეტრეს მიმართ; პეტრესი – საკუთარი თავის მიმართ და ილიასი – მკითხველის მიმართ, ანუ ბრალმძებლის, ბრალდებულისა და მოსამართლის ინსტანციები. ილია მზა სახით არავითარ დასკვნას არ გვთავაზობს. იგი იმ წარმოსახვითი დრო-სივრცის შევსებას ითხოვს მკითხველისაგან, რაც პეტრესა და „პეტრეს“ მნიშვნელობას, ზოგადად, ქრისტიანობასა და ილიას თანამედროვე საქართველოს შორის ჩამოყალიბდა; სარწმუნეობას, როგორც ტრიადის – „მამული, ენა, სარწმუნოება“ - მესამე წევრსა და ამ რწმენის სახელით მოლაპარაკე საზოგადოებას შორის გაჩნდა. მოთხრობის მხატვრულ პირობითობაში ესაა ოთხი წელიწადი („გავიდა ოთხი წელიწადი“). ის ეპიზოდი, რომელიც პეტრეს ბრალდებულად აქცევს, პირველისაგან ოთხი წლითაა დაშორებული. სწორედ ამ დროში ხდება პეტრეს, როგორც ნიშნის დაშორება მნიშვნელობისაგან. ის ოთხი წელი, ზუსტად რომ ახსოვთ ბიჭსაც და ილიასაც, და რომელმაც უგზო-უკვლოდ წაშალა პეტრეს ცნობიერებაში ორი პატარა მაწანწალის სახე, ბიჭებისთვის დანაშაულიდან სასჯელამდე, პეტრესთვის კი სიკეთიდან ცოდვამდე და ბრალდებამდე განვლილი წლებია, რომელთა შეფასებაც თითქოს ილიას სხვა ტექსტიდან ხდება: „იცე კი, მკითხველო, ეს ოთხი წელიწადი რა ოთხი წელიწადია?“ („მგზავრის წერილები“). ეს ის წლებია, რომელშიც პეტრეს სიკეთეს შეეძლო ნაყოფი გამოეღო, „ქრისტეში რომ დარჩენილიყო“, საკუთარი სიკეთის ფასი რომ სცოდნოდა, „კაცი რომ ყოფილიყო“ და „ღრმად არ დაეძინა“.

პირველ ეპიზოდში პეტრეს ძილის სიმბოლური დატვირთვა აშკარაა, რადგან იმდენად ღრმაა, რომ „ჯიბების მოჭრასაც“ ვერ გეუბლობს. ერთი მხრივ, ეს ის ღრმა ძილია, საქართველო რომ შეუპყრია, მეორე მხრივ კი ისაა, რაც კლდე-პეტრემ უფალს ვერ შეუსრულა. ამ ძილის მნიშვნელობას ბიჭის საბრალდებო სიტყვიდანაც ვგებულობთ, რადგან სწორედ ამ დროს ჩადიან ბიჭები ცოდვას და აქ მარცხდება პეტრეს სიკეთეც.

კაცობრიობის გზა არ წასულა გულისა და საქმის დაახლოების გზით, იგი მათი ოპოზიციისკენ წავიდა. ისინი ჯერ დაშორდნენ, შემდეგ კი დაუპირისპირდნენ ერთმანეთს. ილია გვიჩვენებს ქრისტიანულ ცნობიერებაში გაჩენილ უფსკრულს, ყოველი მხრიდან ათვალიერებს პეტრეს, მისი სულის ყოველ კუთხე-კუნჭულს ამზეურებს, რათა სიმართლე დაანახოს მკითხველს. გადაჭრით ძნელია თქმა, როგორ აფასებს თვით ილია პეტრეს მიერ ჩადენილ იმ სიკეთეს, რომელიც ბიჭს ვერ დაუვიწყებია. ილიას ეჭვი ისევ სახარებისეულ სიტყვას უკავშირდება: „ყოველთა საქმეთა იქმთ საჩუენებლად კაცთა“ (მათე 23,5) – ამბობს იესო ფარისევლებზე. თავისმოსაჩვენებელი საქმის გარდა მათ პირველობაც უყვართ (მათე 23,6) და ილია ამ უკანასკნელზეც აკეთებს ფრთხილ მინიშნებას ღვინიან რუმბზე „გადაბოტნილი“ პეტრეს სახით, ძალიან რომ მოსწონს თავი შვილის პირველობით. სხვათა შორის, ეს ერთადერთი მკაფიოდ გროტესკული ხატია მოთხრობაში (თავისი „მოცულობითი“ ფორმით იგი ლუარსაბთანაც კი ასოცირდება) და ცხადია, არაშემთხვევითი.

სერგეი ავერინცევის თქმით, ქრისტე არის „ნიშანი საკუთარი თავისა, კაცობრიობის შვილის მოვლინება. ამასთან, ნიშანი წინააღმდეგობრივი... ანუ ისეთი „დროშა“, რომლის წინაშეც თავს ავლენს როგორც ერთგულება, ისე ღალატი. ეს დროშა, თავისი არსებობით შესაძლებელს ხდის როგორც ერთგულების აქტს, ისე ღალატისას, როგორც თანამოაზრეობას, ისე – დაპირისპირებას. იგი ერთგულებსაც და განდგომილებსაც აიძულებს, გამოავლინონ საკუთარი თავი, ამდენად, ახორციელებს გარკვეულ „სამსჯავროს“ (ავერინცევი 1977: 322). მაგალითად, იუდას კოცნა დადასტურება იმისა, თუ როგორ შეიძლება ნიშანი საკუთარ თავში მოიცავდეს ურთიერთსაპირისპირო მნიშვნელობებს: კოცნა, თავისთავად, წარმოადგენს სიყვარულისა და თანადგომის ნიშანს, მაგრამ იუდას კოცნა მას იმავდროულად აქცევს ღალატის ნიშნად, თანაც ისეთ ნიშნად, რომელიც სწორედ ამ რადიკალური შეუთავსებლობის წყალობით საკუთარ თავში „ღალატის მთელ სუბსტანციას“ მოაქცევს (ავერინცევი 1977: 322).

პეტრეს შემთხვევაში ჩნდება სიკეთის ამბივალენტურობის ეჭვი. სიკეთე ნიშანშია გადასული და უფრო გარეგანი ქმედების, „საქმის“ რანგშია წარმოდგენილი, ვიდრე „გულის“. ამდენად, იგი შეიძლება იყოს ჭეშმარიტიც, მაგრამ იყოს ფარისევლური, ანუ ყალბიც. სიკეთის სახელით (ნიშნით) შეიძლება გამოდიოდეს ქრისტეს ერთგულიც და მოღალატეც. პეტრეს სიკეთე ბიჭს კი შეძრავს, მაგრამ იმდენი ძალა მანაც არ აღმოაჩნდება, რომ ცოდვაზე ხელი ააღებინოს, ანუ ცოდვას დაუპირისპირდეს. სიკეთის ფონზე ილია კაცობის კონცეპტს ამოწმებს: „ეგ რომ კაცი იყოს, მე არ გამაძარცვინებდა მეთქი“. პეტრეს შეკითხვა „მე რა შუაში ვარო“ – თითქოს კაცისა და კაცობის ჭეშმარიტი მნიშვნელობის პრობლემას პასუხობს.

პეტრე მართლაც „შუაშია“ – არც აქეთ, არც იქით. არც სიკეთის ფასი იცის ზუსტად და არც ცოდვისა. მოთხრობის ორივე ეპიზოდი – „ლოჯინის ხევიც“ და „მახათას მთაც“ ზუსტად ამაზე მეტყველებს. აი, ბიჭი კი ზუსტად არქმევს სახელს ყველაფერს, ზუსტად იცის, რას ნიშნავს კაცობა, სიკეთე, სამართლიანობა და ისიც, რომ მასთან დაპირისპირებისას ყოველგვარი ცოდვა უძლურია. კედელი, რომელსაც სიკეთე და კაცობა აღმართავს, გამორიცხავს ცოდვას თავისი არსობის ძალით, როგორც არ-არსს. ხალხური სიბრძნის მაქმისალიზმი – „გაწყდეს, სადაც წვრილია-მეთქი“ – ამ ონტოლოგიური არსის ერთგული კაცის სიტყვაა. არ უნდა დაგვავიწყდეს, რომ ეს „მარილიანი სიტყვა“ იმ „მარილიანი სახის“ მქონე ადამიანს ეკუთვნის, რომლის პირითაც ილია მთელ ქართულ საზოგადოებას უყენებს ბრალდებას. ეს „მარილიანი სახე“ ილიას მინიშნებით (და საკუთარ ძმასთან შედარებით) იმ ჯგუფისადმი მის კუთვნილებას მოწმობს, რომელსაც სახარება „მარილი ქუეყნისაის“ უწოდებს. ბიჭი იმ „სხვა ნიშანწყლის“ მატარებელია, რომელსაც ილია აღარ აზუსტებს და რომელიც ისევ სახარებით განიმარტება: „ნუთუ არ ამოგიკითხავთ წერილში: „ქვა, რომელიც დაიწუნეს მშენებლებმა, კუთხის თავად დაიდვა“ (მარკოზ 12, 10). სწორედ ამ „დაწუნებული“ ბიჭის კომპეტენციას ანდობს ილია ჭეშმარიტი სიკეთის გარჩევას ყალბისაგან, საქმისა – „საქმისაგან“, ოღონდ კონტექსტი და ტექსტში სწორი ორიენტაცია სახარების ორი ციტატის ცოდნას მოითხოვს, პირველი: „რომელსა ჰრწმენეს ჩემი, საქმეთა რომელსა მე ვიქმ, მანცა ქმნეს“ (იოანე 14,12) და მეორე: „კეთილმან კაცმან კეთილისა საუნჯისა გამოიღოს კეთილი და ბოროტმან კაცმან ბოროტისაგან საუნჯისაგან გამოიღოს ბოროტი“ (მათე 12,35). ის, რა ცოდვებსაც ბიჭები სჩადიან, პეტრეს ედება ბრალად, რადგან პეტრემ ვერც საქმის მიყოლა და ერთგულება შეძლო და ვერც „კეთილი საუნჯისაგან კეთილის გამოლება“.

მოთხრობაში თამაშდება დაუძლურებული სიკეთის დრამა, რომელმაც საკუთარი თავის ძალა და ფასი არ იცის, ჩვევაშია გადასული, „საქმედაა“ (ჟესტადაც კი!) ქცეული და როგორც ჩანს, აკლია ის გულითადობა, რომელსაც ბიჭი ეძებს. სიკეთის ნიშანი უფროა, ვიდრე არსი და ძალაგამოცლილი, გამოფიტული, ველარაფერს ცვლის თავის გარშემო. „კინაღამ არ მომინადირაო“ - ისე ეუბნება ბიჭი პეტრეს, თითქოს საფრთხეს დააღწია თავი, თუმცა ისიც აშკარაა, რომ სიკეთეს ჯერ კიდევ აქვს შენარჩუნებული თავისი ონტოლოგიური არსობა, ბიჭს იგი მუდმივად ახსოვს და არ ეთმობა: „დღემდე მახსოვს“... „მომინადირა“ და სხვ.

სწორედ ამ ხსოვნის გამო ფინალური კითხვა-ფრაზა თითქოს შეიცავს სამომავლო ინტენციას და შემობრუნების შესაძლებლობას, თუმცა მოთხრობაში აღწერილი სიტუაცია კრიზისის წინააღმდეგ. ილიას შემოფოთება და რადიკალიზმი სახარებისეული გაფრთხილებიდან მოდის: „მოვ-

აღს დაძე, ოდეს ვერავის ხელ-ეწიფოს საქმე“ (იოანე 9,4). ილია უკვე ხედავს იმ დროის ნიშნებს, როცა საქმე ვეღარ „ისაქმებს“ და სიკეთე ვეღარ „იკეთილებს“.

კიდევ ერთი ნიშანი, რომელიც წამოჭრილ პრობლემას უკავშირდება და რომლის სემიოტურობაც ტექსტში მკაფიოდ იკითხება, არის ვალის გადახდა, ვალის დაბრუნება, თანაც, ათმაგად. „ვინც მართლის სახელით შეიწყნარებს მართალს, მართლის საზღაურს მიიღებს“ (მათე 10,41). ეს ათმაგად დაბრუნებული მართლის საზღაური იმაზე მიგვანიშნებს, რამდენად კარგად იცის ბიჭმა სიკეთის ფასი, მაგრამ მან სხვა სიმართლედ იცის და სწორედ მისი ძალით უყენებს ბრალდებას პეტრეს: „განა შენ კი ამხანაგი არა ხარ ჩემის მამინაცვლისა“... „თქვენ ყველამ მოგვიღეთ ბოლო“. პეტრესადმი ამ ამბივალენტური დამოკიდებულებების ჭრილში, შესაძლოა, ვალის დაბრუნება თვით ნიშნის სიმბოლურობის ძალით, ერთდროულად ორივე პლანის მინიშნებებს შეიცავდეს – მართლის ერთგულების საზღაურსაც და მისი ღალატის საზღაურსაც.

ქალაქი პეტრესთვის უცხო, არათავისი სივრცეა, რომელიც ილიას შენიშვნით, პეტრეს არ უყვარს და არ ენდობა. მახათას მთა ამ გაუცხოების ცენტრალური ლოკუსია, სადაც ყველა მნიშვნელობა რადიკალურადაა დაშორებული ნიშანს. ამ დაშორებას ტექსტი არა მხოლოდ პეტრეს ცნობიერების მოძრაობით, არამედ სახრჩობელის ტერიტორიაზე პეტრეს ფიზიკური გადაადგილებითაც გამოხატავს („ხელახლა გადაინაცვლა ადგილი“. „ადგილი გადაინაცვლა“). აქ აშკარად არეულია განზომილებები და პეტრესაც ორიენტაცია უჭირს – სანახაობაც აფორიაქებს, დაცინვისაც ეშინია და თავსაც უხერხულად (უადგილოდ) გრძნობს. ამ სივრცეში ყველაფერი თითქოს თავდაყირა დგება: პეტრე კაცის ჩამოხრჩობას თამამად აღიქვამს, ჩამოხრჩობის ადგილს – სათამაშო მოედნად, მღვდელს – ტერტერად, მსჯავრდებულს თან ცნობს, თან – ვერა. პეტრეს ვერ აუხსნია, „დედაკაცები ასე რა გაუგიჟებია“ და სხვ. მნიშვნელობის მიუგნებლობით „აფორიაქებული“ სივრცე პეტრეს ფიქრის გამოხატულებას და მისი პირით მეტყველებს: იმეორებს შეკითხვებს და პასუხის მიუღებლობით შეწუხებული, კვლავ და კვლავ იმეორებს. მთელი ამ ფორიაქის მიზანი ისაა, რომ მისი არაცნობიერი პეტრემ როგორმე *თვალი აარიდოს სიმაართლეს*, რადგან ცხვენია იმისი, რასაც *თვალი უნდა გაუსწოროს*. პეტრეს ამ სივრცის ეშინია და ცხვენია, რადგან იგი რაღაც ისეთს ახსენებს, რის გახსენებასაც გაურბის. პეტრეს გაურკვეველი ფიქრი სიმართლისკენ კი არ მიილტვის, არამედ ისევ გაურკვეველობაში დარჩენას ცდილობს. მთელ მახათას სივრცეს, ისევე როგორც პეტრეს – ეს ორმაგობა, გაურკვეველობა, მოუსვენრობა მსჭვალავს.

პეტრეს მთელი ეს მცდელობები, გამოვლენები, გადაადგილება, ისიც, ყველაზე გვიან რომ ტოვებს მოედანს, ერთი სიტყვით, აშკარად დატვირთული სემიოტური სივრცე მიგვანიშნებს, რომ პეტრე მასში ქრისტეს ჯვარცმის სახეცვლილ მისტერიას გრძნობს გაუცნობიერებლად. მისი სირცხვილის შიშიც კაცობრიობის მარადიული სირცხვილის ნაწილია უფლის ჯვარცმის და ღვთის ძის ვერცნობის გამო, ოღონდ ვექტორშეცვლილი და დეფორმირებული. ეს მარადიული სცენა ორივე პეტრეს სირცხვილია – პეტრე-კლდისაც და „ჩვენი ბებერი პეტრესიც“. თუ მოთხრობას ასე წავიკითხავთ, მაშინ შეიძლება საუბარი „სირცხვილის კულტურის“ (ლოტმანი) ერთ საინტერესო მხატვრულ გამოვლინებაზეც ილიას შემოქმედებაში. პეტრეს სირცხვილის შიში სხვა არაფერია, თუ არა არაპირდაპირ გამოხატული სირცხვილის განცდა ერთგულების პირობის შეუსრულებლობის გამო, ცრუ ობიექტზე (სოფლულობა, განსხვავებულობა) მიმართული ნამდვილის ჩანაცვლების და თავისი უძლურების დაფარვის მიზნით.

შეუძლებელია, ილიას არ სცოდნოდა, რომ ქართველებს სძულდათ მახათას მთა სწორედ იმიტომ, რომ იქ მოჰყავდათ სისრულეში სიკვდილით დასჯის განაჩენი. მიუხედავად იმისა, რომ სულ ორი შემთხვევა ყოფილა ჩამოხრჩობისა, ხალხის მენსიერებაში ეს მთა უსიამოვნო ასოციაციებს აღძრავდა და ამიტომაც ერიდებოდნენ თურმე. ილია სასინჯე ქვად სწორედ ჩამოხრჩობის ფაქტისადმი ადამიანთა ამბივალენტურ დამოკიდებულებას იღებს და ამ ორმაგი მიმართების პოლარიზაციას პეტრესა და ბრბოს შორის ახდენს (თუმცა უმცროსი ძმა ამ სურათს სხვაგვარად ხედავს). პეტრეს თითქოს აწუნებდა ის, რასაც ხალხი ცნობისმოყვარეობით ელოდება და სანახაობად აღიქვამს. მაგრამ პეტრეც ამ ხალხის შვილია, მისი ნაწილია და მათ ერთი ნაბიჯი აშორებთ ერთმანეთისაგან. ის ერთი ნაბიჯი, რომელიც ძაფს ჰკავს და სწორედ იქ წყდება, სადაც წვრილია. ასე რომ, ბიჭის ბრალდების კიდევ ერთი არგუმენტია მოპოვებული: „თქვენ იდექით და იცინოდით, მე ვიდექი და ვიწვოდი“. და თუმცა პეტრე არ იცინოდა, მაგრამ ილია „სწორე გითხრაში“ მის ფარულ გულისნადებს გვაუწყებს და პეტრეს სწორედ ამ ფარული გულისნადებისა ცხვენია.

ამ ეპიზოდში ილიას დაძაბული, ჩაფიქრებული მზერა, პეტრეს არც ერთი ფიქრი და მოძრაობა რომ არ ეპარება, თითქოს ვაჟა-ფშაველას ნაღვლიან ხედვას ეხმიანება: „სიკვდილი ყველას გვაშინებს, სხვას თუ ჰკვლენ, ცქერა გვწაღიან. კაცნი ვერ გრძნობენ ბევრჯელა, როგორ ღიდ ცოდვას სჩადიან“.

მახათას სივრცე საცდურია, რომელიც თავისი ბოროტი მიმზიდველობით უხმობს პეტრეს გულს, „მამხილებელი გონი“ კი უძლურია საცდურის წინაშე. სახარების რადიკალიზმი საცდურის მიმართ სხვა არაფერია, თუ არა მისი ბოროტი ძალმოსილებისა და ადამიანის უძლურე-

ბის აღიარება მის წინაშე: „უკუეთუ თვალნი შენი გაცდუნებდეს შენ, აღმოიღე იგი და განაგდე შენგან“ (მათე 5,29). პეტრე ამ სივრცეში უკვე უპატრონო ეკლესიაა, მაცდური რომ დაპატრონებია. აქ კიდევ ერთხელ შეიძლება გავიხსენოთ იესოს მიმართვა პეტრესადმი მათეს სახარებიდან: „რამეთუ შენ ხარ კლდე და ამას კლდესა ზედა აღვაშენო ეკლესია ჩემი და ბჯენი ჯოჯოხეთისანი ვერ ერეოდიან მას“ (მათე 16,18).

პეტრეს სემიოტურობის მაღალ ხარისხს სახარებასთან ილიას ტექსტის არაერთი ალუზია და ინტერტექსტუალური გადაძახილი მოწმობს. ისიც ცხადია, რომ მოთხრობის პოეტიკა სწორედ ამოცნობის პოეტიკაა და მკითხველის პასუხი პეტრეს ბრალეულობაზე მხოლოდ ამ გზით მოიძებნება. როგორც ნეოპლატონიკოსი პორფირე ამბობს, „აღადიანი უნდა ფლობდეს ნიშნებისა და მნიშვნელობების ცოდნას“. თავისი სემიოტურობით ილიას ტექსტი სარწმუნოების მიმართ ქართველების ერთგულების ხარისხს ამოწმებს. მაგრამ სემიოტური არსებობა, ავერინცევის თქმით, სხვა არაფერია, თუ არა „რეალური არსებობის დასასრული“ (ავერინცევი 1977: 312). კლდე-პეტრე ის რეალობაა, რომლის არსებობაც დასრულებულია. ამ დასასრულის სემიოტური ნიშანი კი „ჩვენი ბებერი პეტრეა“. რაც არ უნდა მძიმე იყოს ილიასათვის ამის აღიარება, იგი აუცილებელია, რადგან ისევ და ისევ პეტრეში ხედავს მწერალი იმ პოტენციას, რომელსაც განახლება შეუძლია. ახლის შეკითხვებს ძველმა უნდა უპასუხოს. სწორედ „ძველის“ სიკეთეა ბიჭისნაირთა ცხოვრებისაკენ მომარბუნებელი ნაპერწკალი და არც ისაა შემთხვევითი, რომ ბიჭს სწორედ პეტრესთან სურს სიმართლის გარკვევა. თავის მხრივ, პეტრეს გულისა და საქმის, როგორც ძველი საქართველოს ერთგულების შემოწმება სწორედ სახარებასთან, როგორც რელიგიურ-კულტურულ ძირებთან, ცნობიერების საფუძვლებთან და ერთადერთ ლეგიტიმურ ტექსტთან, შედარების გზით შეიძლება: „თქვენ ხართ, რომელნი განიმართლებთ თავთა თვისთა წინაშე კაცთა, ხოლო ღმერთმან იცნის გულნი თქვენნი“ (ლუკა 16,15). „მე რა შუაში ვარო“ – კითხულობს აცახცახებული პეტრე, ილია კი პეტრეს ბრალეულობის პრობლემას თავისი ფინალური რეპლიკით – „მართლაცდა, ჩვენი ბებერი პეტრე რა შუაში უნდა იყოს“-ო – ხელახლა აბრუნებს ტექსტის ენიგმატურ სივრცეში.

სახარების ტექსტთან და პეტრეს სახარებისეულ პარადიგმასთან შედარება გარკვეულ პასუხს იძლევა ამ კითხვებზე:

ხეთისხილის მთაზე იესო თავის მოწაფეებს მოსალოდნელ განსაცდელზე ესაუბრება და სთხოვს, მასთან ერთად იფიხლონ. პეტრე ჰპირდება: „ყველა რომ შეცდეს შენს გამო, მე არასოდეს შევცდები“ (მათე 26,33); იესო პასუხობს: „ამაღამ, მამლის ყივილამდე, სამჯერ უარმყოფ“-ო (მათე 26,34). ვერც პეტრე, ვერც სხვა მოწაფეები ვერ შეუსრულებენ

დანაპირებს თავიანთ მასწავლებელს და ვერ იფხიზლებენ. პეტრეს მსგავსად ვერც „ჩვენმა ბებერმა პეტრემ“ იფხიზლა და ვერ უერთგულა უფალს. მართალია, უცხო მიიღო და უთანაგრძნო, აჭამა და ასვა, მაგრამ ისე „ღრმად დაიძინა“, რომ სხვის ცოდვაში დაიღო წილი. იღია პეტრეს გულში იხედება და მოულოდნელად იქ პატივმოყვარე პეტრეს აღმოაჩენს, რომელსაც „უსუსური ბალებების“ ცოდვაზე მეტად თავისი სიბერე და დაცინვა აწუხებს.

მეორე სცენაში ქალაქისაკენ მიმავალ გზაზე უკვე თავმოძვონე პეტრეს ვხედავთ, უფრო ღრმად რომ „დაუძინა“ და უფრო მეტად რომ „გაბნეულა თავისი მწყემსისაგან“. პარალელური, სახარებისეული სიუჟეტი ფარულად მიჰყვება პეტრეს დაცემის მეორე ეპიზოდს, როდესაც პეტრეს კაცის ჩამოხრჩობის სანახავად, ისე, უბრალოდ („მოდი, ერთი ესაცა ვნახო“) – მახათაზე გაუწევს გული. არანაირი სხვა კომენტარი, სხვა მიზეზი ილიას მიერ „ჩაჭერილი“ პეტრეს ამ ფიქრზე მოთხრობაში არ ჩანს, თვით პეტრეს თანხმობის გარდა, თავისი განზრახვის უხერხულობას რომ აღიარებს. იმ მომენტიდან, სერიის სანახავად მახათაზე რომ გაუწია გულმა, პეტრე იმათ რიცხვშია, ვინც პირდაპირ თუ არაპირდაპირ დაიმსახურა 30 ვერცხლი: თვალის მოხუჭვისათვის, თავის მოტყუებისათვის, იმისთვის, იმის არდანახვას რომ ცდილობს, რასაც საკუთარი თვალით ხედავს, მაყურებლისა და თანამონაწილის სტატუსების იგივეობას რომ ვერ გრძნობს. თამაშიდან, სერიიდან სერიოზულობამდე, რეალობამდე ნაბიჯის სახიფათო სიმოკლეს რომ ვერ აცნობიერებს, იმისათვის, ბრძენი რომაა და უგუნურს რომ თამაშობს, რათა იმ პასუხისმგებლობას დაემალოს, ამ დასწრებამ რომ დააკისრა. ამდენად, ეს ყველაფერი იმდენად რეალობის გრძნობის ნაკლებობა არაა, რამდენადაც მისგან თავის არიდება, მისი ჩანაცვლება სასურველით, ძალზე სახიფათო თამაში საკუთარ თავთან და ცხოვრებასთან.

„ვთქვათ და მოვტყუვდი, თამაშა ხომ მაინც ვნახეო“ - ეუბნება პეტრე საკუთარ თავს. რეალობისა და „სცენის“, თამაშისა და სერიოზულობის ეს განურჩევლობა, ნებაყოფლობითი სიბრძავე თუ საკუთარი თავის მოტყუების უცნაური უნარი სხვა არაფერია, თუ არა „ვარჯიში ჩამოხრჩობაში“ თამაშის გზით, რადგან თამაში, მით უფრო, საკუთარ თავთან, თავისთავად „ვარჯიშია თავისუფლებაში“. შემწყნარებლური და სათამაშო-სასაიერო განწყობა თვით სიკვდილით დასჯის მიმართ, სიკვდილის ფაქტთან უცერემონიო გამინაურება სიცოცხლის, ცხოვრების მიმნიჭებლის, ანუ თვით მაცხოვრის ღალატია. ილიამ იცის, პეტრეს ნამდვილი ჩამოხრჩობის ცქერა რომ ურჩევნია ტყუილს. ამდენად, ესეც გაცემის მომდევნო ეპიზოდია. სხვათა შორის, ოთარ ჭილაძის „მარტის მამალში“ არის გიჟკოლას სიზმრის ეპიზოდი, სადაც ჯაჭვით დაბმულ კაცს დასცინიან და აბუჩად იგდებენ. ეს ეპიზოდი მიგვითითებს, რომ მიჯაჭვული კაცი აღარავის

ხსოვნაში აღარ აღძრავს ამირანის ასოციაციას (კვაჭანტირაძე 1999), ანუ ხდება იმ არქეტიპული იდეალის შინაგანი დამხობა, რომელიც კოლექტიური ცნობიერების ქვაკუთხეა. ამგვარივე რამ ხდება ილიას მოთხრობაში კულტურულ-რელიგიური იდეალის მიმართ.

ვერცნობის ეს ნიშნური სიტუაცია კიდევ ერთხელ მოწმობს იმას, რომ, როგორც ვთქვით, ქრისტიანობამ თავისი ჭეშმარიტი სახით პეტრეში არსებობა დაასრულა და მხოლოდ სემიოტურად არსებობს: ახსენდება, მაგრამ არ იცის – რა, ცნობს ნიშანს, მაგრამ მნიშვნელობას ვერ აცნობიერებს. ასეთი პეტრე, როგორც „ნამდვილი ქართველი გლეხი“, შორეულ ლიტერატურულ პერსპექტივაში არამართო მოედანზე დგომას და სიკვდილით დასჯის ცქერას შეძლებს, არამედ თვით ილიაზე ხელის აღმართვასაც. შესაძლოა, ეს პერსპექტივა იგრძნო ოთარ ჭილაძემ, როცა „მარტის მამალში“ წიწამურთან „ნამდვილი ქართველი გლეხისა“ და ექსკურსანტების აღფრთოვანებული შეხვედრის სცენა დახატა. სინამდვილეში კი ეს პერსონაჟი – გოგიას ბიძა, ანუ „ნამდვილი ქართველი გლეხი“ – სხვა არავინაა, თუ არა ილიას მკვლელი. მნიშვნელობის სრული კრიზისის, ნიშნისა და მნიშვნელობის რადიკალური დაშორების ეს მაგალითი ილიას „ქართველი გლეხის“ (პეტრეს) თემის გაგრძელებაა, უკვე კომუნისტური საქართველოს აქცენტებით გამდიდრებული და ამდენად, უზნეობაშიც შორსწასული. აქ, ალბათ, უნდა გავიზიაროთ გადაძვინის მოსაზრება, რომ „ყველაფერი, რაც ითქმის, ატარებს ჭეშმარიტებას არა მხოლოდ საკუთარ თავში, არამედ მიუთითებს უკვე ნათქვამზეც და ჯერ ართქმულზეც“ (გადაძვინი 1988).

დუქნის ეპიზოდში ილია *კიდევ ერთხელ ამხელს პეტრეს ღალატში*, როცა ნაბადში გახვეულ ბიჭს ვერ იცნობს. კიდევ ერთხელ ამბობს მესხიერება უარს იმაზე, რისი ხსოვნაც ევალებოდა, „ლოჭინის შემთხვევა“ გულში რომ გაეტარებინა, სამაგიეროდ, პატივმოყვარეობა ფხიზლობს: „ხომ ვერ დამცინებს“... ვერცნობა სხვა არაფერია, თუ არა უარყოფა: „თვისთა თანა მოვიდა, და თვისთა იგი არა შეიწყნარეს“; „სოფელსა შინა იყო და სოფელმან იგი ვერ იცნა“ (იოანე 1,10-11).

ილია ხშიარდ მოიხსენიებს პეტრეს ეპითეტით „ჩვენი“. პეტრე ისეთივე ჩვენიანია, როგორც ლუარსაბია „ჩვენი“ და „მოყვარე“ („მოყვარეს პირში უძრახე“...), ოღონდ სხვა სოციალური წრიდან. სწორედ ხასიათის ეს ზოგადობა ანიჭებს მის დახასიათებას განსაკუთრებულ ეთიკურ დატვირთვას. ისიც გავიხსენოთ, რომ ქალაქში ჩასულ პეტრეს, ნაცვლად იმისა, რომ საკუთარი ქვეყნის მიმართ გაუცხოება დაძლიოს, ისევ ძილისკენ მიუწევს გული და მხოლოდ ერთი ალტერნატივა აქვს: ან ჩამოხრჩობის საყურებლად წავიდეს, ან „გემრელად გამოიძინოს“. ლუარსაბივით, ისიც ცხოვრებისეული გამოცდილების შეძენის მხოლოდ ორ გზას იცნობს, ოღონდ ლუარსაბის შემთხვევაში ეს წყვილი ჭამასა და ძილში გამოიხატება. ეს

„სულ ძილი, ძილი“-ა, სახადივით რომ შეჰყრია „ჩვენს“ თავადსაც და გლენსაც. სოციალური გაუცხოების ხარისხზე მეტყველებს პეტრეს განუწყვეტელი შიშიც, ქალაქელების დასაცინი არ შეიქნეს. დაცინვის შიში ილიას პერსონაჟის ჩვეული მდგომარეობაა უცხო გარემოში. ამ შიშითა და გაუცხოებით პეტრე მხოლოდ ქალაქი/სოფლის რადიკალურ დაპირისპირებაზე კი არ მიგვითითებს, არამედ განსხვავებულ სოციოკულტურულ გარემოსთან შეგუების უუნარობაზე, მასთან ადაპტირების სურვილის არქონაზე და მიმიკრიის საოცარ ნიჭზეც, გაუცხოება, გარკვეულად, „ხიდჩატეხილობის“ პრობლემის გამოძახილია, მაგრამ „ოთარაანთ ქვრივის“ სოციალურ მხილებას აქ რელიგიურ-სარწმუნოებრივიც ემატება. პრობლემა ღრმა ფსიქოლოგიურ და კულტურულ დატვირთვას იძენს და ერთი-სა და მრავლის რადიკალური დაპირისპირების სახით წარმოჩინდება: „მძულს ქვეყანა და ადამიანი უფრო. ჩვენ-შუა საბოლოოდ ჩავტეხე ხიდი: მე ერთი აქეთ ნაპირას დავრჩი, თქვენ მრავალნი იქით... განკითხვის დღემ გამოაჩინოს, საით არიან მართალნი და საით მტყუანნი“.

დაპირისპირება „ჩვენსა“ და „თქვენს“ შორის („თქვენ ყველამ“... „ჩვენ შუა“... „მე ერთი“ ... „თქვენ მრავალნი“) ათვალსაჩინოებს სიტუაციას, როცა აღარ რჩება ადგილი ონტოლოგიური ნეიტრალიტეტისათვის. ყველაფერი გაყოფილია ორად. თუ სოციალური ტექსტის საზღვრებს გავაფართოებთ და რელიგიურ-კულტურულ ქვეტექსტს გავითვალისწინებთ, ეს უკვე ზოგადად ყოფიერების რეალური მდგომარეობის სურათია. ესაა „წმინდა ომი“ მთელ ხილულ და უხილავ კოსმოსში – ასეთია სახარების პარადიგმა და ასეთი რადიკალური ბგერა გაისმის ილიასთანაც. ადამიანი ამ ომში მონაწილეობს როგორც ერთგული ან არაერთგული მეომარი. როცა პეტრე „საქრისტიანო საქართველოს“ სახელით უმასპინძლებს ძმებს, ის ღვთის მეომარია, მისი საქმისა და სახელის დამცველი. იდენტობა აქ ორი მიმართებით იჩენს თავს – რელიგიურით და ეროვნულით, დაბოლოს, მათი სინთეზით. „რითაც შეეწიეთ ერთს ამ ჩემს მცირე ძმათაგანს, იმით მე შემეწიეთ“ (მათე 25,40). პეტრე „შეეწია“ - უმასპინძლა და გაათბო. აი, ამ მიღებისა და პურის განაწილების გამო რჩება ბიჭის არსებაში სიკეთის რწმენა: „შენმა გულკეთილობამ კინალამ მადლის შუქი არ ჩააწვდინა ჩემს ბნელს გულამდე, კინალამ შენმა გულკეთილობამ არ მომინადირა“. გავიხსენოთ ალექსანდრეს სიტყვები ოთარ ჭილაძის რომანიდან „ყოველმან ჩემ-მან მპოვნელმან“: „შენმა სიკეთემ დაგვლუპა“... „მკვლელებით ვცხოვრობთ, მაგრამ ჩვენ კი არა ვკლავთ, ჩვენა გვკლავენ“-ო – ეუბნება ანას შვილიშვილი. ოთარ ჭილაძესთან ეს უკვე „შხამიანი სიკეთეა“, რომლის ფესვზეც ვერაფერი ვეღარ ხარობს. ამ სიკეთის კალთაში გამოზრდილები „კუტი პურებით“ ცვივიან ცხოვრების თონეში“.

დაუძლეურებული სიკეთის დრამა ანუ სიკეთე ქართულად – ესაა ილია ჭავჭავაძის საქართველოს პრობლემა და ოთარ ჭილაძის პრობლემაც ესაა, თუმცა, სემიოტურობის კუთხით აქ განსხვავებულ შემთხვევებთან გვაქვს საქმე: ჭილაძესთან სიკეთის მნიშვნელობა მთლიანად დავიწყებულია, ამიტომაც ანას სიკეთე უძწეო და გამოუყენებელი, მისი ნიშნები კი – გაუგებარი. ილიას პერსონაჟისთვის სიკეთე ისევ მნიშვნელობს, თანაც ძლიერად, ნიშანიც საცნობია, მაგრამ მნიშვნელობა ნიშანთან აცდენილია. ილიასთან აშკარაა ნიშნის გაუფასურება მნიშვნელობის ჯერ ისევ მაღალი ღირებულების ფონზე; ჭილაძესთან კი საქმე გვაქვს ნიშნის ვერცნობასთან და მნიშვნელობის სრულ კრიზისთან. ბიჭის პირით ილია პეტრეს იმ ღონიერ სიკეთეს შეახსენებს, რომელსაც ბრძოლაში („წმინდა ომში“) გარდატეხის შეტანა შეუძლია და რომელიც პეტრეს ერთგულთა ბარაკში დააბრუნებს: „რომელმან არა აღიღოს ჯვარი თვისი და შემოიძღვოს მე, იგი არა არს ჩემდა ღირს“ (მათე 10,38).

ილია იმ ნიშან-თვისებების მატარებელ კაცს სთხოვს პასუხს, რომელთაც თავის შემოქმედებაში – მხატვრულშიც და პუბლიცისტურშიც – ქართველთა მისაბად, საუკეთესო თვისებებად მიიჩნევს: „სიბუნწე და ქართველი ერთად არ მოთავსდება“, „ქართველი ჩონჩხს გაიხდის და შენ ჩაგაცმევს“, „გულმოდგინეა, დაუზარებელი და ხელმართალი“, „ისე შეეჭიდება საქმეს, თითქოს ღრეობასა და ლხინშია“, „ქართველს არც ქარის შემოტანილი უნდა და არც ქარის გატანილი“.

მაშ, რა სჭირს პეტრეს? რატომ არ ენდობა საკუთარ თავს და რატომ იცის ასე ცუდად თავისი სიკეთისა და უბრალოების ფასი, რატომ ღრღნის ასეთი ეჭვი თავისი სოფლელობის, „გამოუსვლელობის“, მიაბიტობის მიმართ, რატომ დავიწყებია, რომ „უბანელითა ხელითა ჭამა არა შეაგინებს კაცთა“ (მათე 15,20)? რატომ ვერ მიმხვდარა, რომ სოფლელობაზე მეტად ცოდვიან სპექტაკლში მონაწილეობა ამცირებს და აგდებს სირცხვილში?

რა შეიძლება ეწოდოს ამას? იქნებ, ამპარტავნების ეროვნული ფორმა მკაფიო სოციალური აქცენტებით. ილიას – ოთარაანთ ქვრივისა და გიორგის მხატვრული სახეების შემქმნელს, კარგად ესმოდა, რომ ჭეშმარიტი ღირსება სოციალურობის მიღმა დგას. მაშინ, სტუმრად მოსულ ქვრივს კესო მეგობრულად რომ დაჰკრავს კალთაზე ხელს და ილია ოთარაანთ ქვრივის წამიერ რეაქციას გვიჩვენებს, იგი გლეხი ქალის მთელ პიროვნულ ღირებულებას აღწერდა, კესოს თავადიშვილურ სილაღეს ღირსების კედელს რომ აღუმართავს, შესაძლოა, ოდნავ დამაბუღლსა და აქცენტირებულს, მაგრამ ისეთს კი, რომ ამ ღირსების ფონზე ორ ქალს შორის სოციალური დასპირისპირების სრულ უნიადაგობას გაუსვას ხაზი.

ბიჭის გზავნილი უბრალოდ წერილი კი არ არის, არამედ „წიგნია“ - განსაკუთრებული სემიოტური დატვირთვით: „თუ შენ არ იცი, წააკითხე ვისმე და ყური კარგად დაუგდე“... „ჩემი გული კი იწევდა, რომ შენ წინ გადაშლილიყო – აჰა, გადავიშალე და ლოდი ამეცალა“. ეს წიგნი ორივესთვის - ბიჭისთვისაც და პეტრესთვისაც კიდევ ერთი შესაძლებლობაა, გაცნობიერონ ერთმანეთის მიუგნებლობით გამოწვეული ადამიანური და რაც მთავარია, საზოგადოებრივი ტრაგედია. ბიჭის პირით ილია პეტრეს მონანიების გზას უჩვენებს და თავისი არსებობის გაცნობიერების შანსს აძლევს. ბიჭი პეტრეს იმ ცოდნას შეახსენებს, რაც მან დაკარგა და რომლის გარეშეც მისი სიკეთე არასრულია, „გაუწათლებელი“, გონებაში გაუტარებელი და ამდენად – უძლური. და სანამ ასეთია – უმწიფარი და არასრული – იარაღად ქცევა არ უწერია: „მაშინ გაუხსნა მათ გონება, რათა შეეცნოთ წერილი“ (ლუკა 24,45). „წიგნის“ არაჩვეულებრივად დამუხტული, „მხურვალე“ ტექსტი თავისი ენერგეტიკით უფრო გა-ხმოვანებული სიტყვაა, ვიდრე და-წერილი. ამიტომ პეტრემ იგი განსაკუთრებული გულის-ყურით უნდა მოისმინოს, უჩვეულო გულის-ხმიერებით უნდა ამოიკითხოს. რადგან ეს ის ხმაა, გაღმა ნაპირზე მდგომმა რომ უნდა მიაწვდინოს გამოღმა ნაპირზე მდგომს. ილია აქ პეტრეს გულს ეკითხება და ესაუბრება, პასუხსაც იქ ეძებს. პეტრეს პასუხს მისი სხეული იძლევა – უხეზად, მოულოდნელად, თითქოს ხელისკვრით გამოღვიძებული თვლებიდან – აცანცანებული, შეშინებული, ცივოფლდასხმული. და თუმცა ამბობს, მე რა შუაში ვარო – ილიას ტექსტმა იმთავითვე იცის პეტრეს პასუხიც და შემდეგი ნაბიჯიც: „და გაახსენდა პეტრეს იესოს ნათქვამი: მამლის ყვილაძედე სამჯერ უარმყოფო და ატირდა მწარედ“ (მათე 26,75).

ილიამ იცის, რომ განსაკუთრებულ ისტორიას ჰყვება, რომანული მასშტაბის ცხოვრებისეულ სიტუაციას აღწერს, თუმცა „პატარა ამბავს“ უწოდებს. ამის შესახებ იქვე, მოთხრობის დასაწყისშივე გვაძლევს მინიმუმებს: „იმ დღეს, რა დღიდანაც ვიწყებთ ჩვენს ამბავს“. ილიამ ისიც კარგად იცის, რომ ქართველ გლეხზე ლაპარაკობს – კეთილ, გამრჯე, თავმოყვარე და პატიოსან კაცზე – სირცხვილი და სიკეთის მაღლი ფულზე მეტად რომ უღირს. სიცილი აქ უადგილოა, აქ „გონებას – ძნელად თუ გაეცინება“. პირიქით, პეტრეს თავს დატრიალებული აბსურდული სიტუაციის შემყურე, სასურველის რეალობად გადაკეთებაში ამხელა ღონეს რომ ხარჯავს, რათა სიმართლეს არაფრით არ გაუსწოროს თვალი („სულ რომ ასე იქნივო ფეხები, მაინც არ დაგიჯერებ“), თითქოს ილიას ირონიაც სადღაც ქრება, სტრიქონს და სტრიქონს შორის იმალება, მისი მამხილებელი სიტყვა უხერხულობას ებრძვის და ჩარევას არ ჩქარობს, თავიდან ირიდებს, თითქოს აკრძალულ თემაზე წამოიწყო საუბარი.

ეს „ჩვენნიანები“ და „მოყვრები“, ეს „ბებრები“ და „ყმაწვილი ბიჭები“, ოთარანთ ქერივები, გიორგები, არჩილები და კესოები, დათიკოები და გაბროები, ეს „დაბლანდულები“ და „გვირისტიტ შეკრულები“ - ერთიანი საქართველოა - თავისი ღირსებითა და ნაკლით, ცოდვა-მადლითა და ავკარგით, ქართული ხასიათის მრავალფეროვანი გამოვლინებებით, მრავალგვარი პრობლემით. და რადგან პეტრე „ჩვენია“ და „ბებერია“, როგორც საქრისტიანო საქართველო, ამიტომ ისიც ილიას საზრუნავია, ილიას გასაძლიერებელია („დიდის ღმერთის საკურთხევლის მისთვის ღვივის ცეცხლი გულში, რომ ერისა მომძედ ვიყო ჭმუნვასა და სიხარულში“); და რადგან ერს ძინავს („სულ ძილი, ძილი“...), ცოდვასა და გაურკვევლობაში („...ამ უთავბოლო და უსწორმასწორო წუთისოფელში“), ილიამ უნდა შემოაბრუნოს სწორ გზაზე, საიდანაც გადაუხვია - ჯერ შეისვენა, მერე ღრმად წაუძინა (ლოჭინის ხევთან); ბოლოს კი სულაც ასცდა გზას (ქალაქი, მახათას მთა) და უცხო გარემოში აღმოჩნდა. ილიამ უნდა დააბრუნოს იგი იქ, სადაც უბრალო იყო, პატივიც გააჩნდა, ღირსებაც და საქრისტიანოს სახელით ლაპარაკის უფლებაც ჰქონდა. იქ, საიდანაც დაიწყო „ცხვრების“ „თხებად“ ქცევა, მარცხნიდან მარჯვნივ გადასვლა, მენსიერების დაკარგვა, თავისიანის ვერცნობა, თამაშზე და თვალსასეიროზე დახარბება, ტყუილი, თვალთმაქცობა, ამპარტავენება, კაცობიდან კაცურ-კაცობისაკენ და ბოლოს, არა-კაცობისაკენ დაცურება. ერთი სიტყვით, ილიამ „მამხილებელი“ გონი უნდა გამოაღვიძოს, რომ პეტრეს ჭეშმარიტი სირცხვილი ააშოროს.

ლიტერატურა

- ავერინცევი 1977: Аверинцев С. Символика раннего средневековья. wignSi: Семиотика и художественное творчество. "Наука".
- ახალი აღთქუმაი... 1963: ახალი აღთქუმაი უფლისა ჩუენისა იესო ქრისტესი. საკათალიკოსო საბჭოს გამოცემა. თბილისი.
- ბიბლია 1989: ბიბლია. საქართველოს საპატრიარქო. თბილისი.
- გადამერი 1988: Гадамер Х. К. Истина и метод. М.: "Прогресс".
- კვაჭანტირაძე 1999: კვაჭანტირაძე მ. ოთარ ჭილაძის მხატვრული სისტემის სემიოლოგიური აპსექტები. თბილისი.
- კიკნაძე 1999: კიკნაძე გრ. თხზულებანი. ტ. III. თსუ.
- ნინიძე 1997: ნინიძე მ. მადლის წყარო. ილია ჭავჭავაძის მრწამსი და მისი შემოქმედება. თბ.: „ლომისი“.

- რატიანი 2007:** რატიანი ი. ილია და მისი მკითხველი. საიუბილეო კრებული „ილია ჭავჭავაძე 170“. თბილისი.
- ჭავჭავაძე 1950:** ჭავჭავაძე ი. თხზულებათა სრული კრებული ათ ტომად. ტ. III. თბილისი, საქართველოს სახელმწიფო გამომცემლობა.
- ხარბელია 2007:** ხარბელია მ. კენჭგადაჯღაპული. მასალები ილია ჭავჭავაძის ქალაქური ტექსტისათვის, საიუბილეო კრებული „ილია ჭავჭავაძე 170“. თბ.: 2007.

Manana Kvachantiradze

Who is Peter?

(To the interrelation of sign and concept in Ilia Chavchavadze's story "On the Gallow")

Ilia Chavchavadze's story "On the Gallow" has been analyzed by us as a text, as a coexistence space of conscious and unconscious processes accompanying semiosis where the central concept is represented by Peter. An answer to the question - who Peter is and in what relation to each other an accusation brought against him and offence are, can be given with account of religious and cultural subtext and certain signs of the text which create intertextual links with other texts, primary from the Bible.

For the interpretation of connotational level of Peter's image, it is necessary to make the classification of signs used in the plot and composition as well as in the behavior and speech of other characters. It is also important to interpret the meaning of those complicated blocks which are formed by correlation of opposite signs. Ilia Chavchavadze's text resonates with the Gospel text revealing deep semioticity of Peter's image and as a sign its separation with the biblical image – Peter Stone. Peter is represented as manifestation of the Georgian character and unity of contradictory ethno-psychical and cultural /moral peculiarities.

**ფერის მხატვრული გააზრების
თავისებურებები
ნიკოლოზ ბარათაშვილის
პოეზიაში**

ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორი, ილია ჭავჭავაძის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა და კულტურის კვლევის ფაკულტეტის ასოცირებული პროფესორი;

ძირითადი ნაშრომები:

„ქართული რითმის ისტორიიდან“, „ფერის მხატვრული ვააზრების თავისებურებები ნ. ბარათაშვილის პოეზიაში“, „თეორიული დაფუძნების პრობლემა პოეტიკაში, „მე“-ს კონცეფცია ქართველ რომანტიკოსთა შემოქმედებაში“: ინტერესთა სფერო:

სემიოტიკა, ლექსმცოდნეობა, ლიტერატურის ისტორია და თეორია, მხატვრული შემოქმედების ფსიქოლოგია.

ჩვეულებრივ, ყოველი მწერალი მიმართავს საგანთა ფერთი დახასიათების ხერხს. ზოგიერთი შემოქმედის ენა მდიდარია ფერის აღმნიშვნელი სახელებით. ხდება ისეც, რომ ფერთა პალიტრის სიძუნწე, მათი შერჩევითი გამოყენება მეტყველებს ამა თუ იმ ფერის საგანგებო ღირებულებაზე კონკრეტული მხატვრული სისტემის ფარგლებში. ამ მხრივ ყურადღებას იქცევს ნიკოლოზ ბარათაშვილის პოეზია.

აღიარებულია, რომ „ნ. ბარათაშვილის ლექსებში საგანთა ფერთი მომენტის განსაზღვრება მინიმუმამდეა დაყვანილი ...ნ. ბარათაშვილს არა აქვს გამოყენებული არც ერთი სპექტრული ფერი, გარდა ცისფერისა და მხოლოდ „ბედი ქართლისას“ ცნობილ ლირიკულ გადახვევაში – „მორბის არაგვი, არაგვიანი“ – პოეტი მიმართავს მწვანე ფერს“ (ნუცუბიძე 1980:52,51). აშკარაა, რომ ნიკოლოზ ბარათაშვილის შემოქმედებაში ცისფერის (უფრო ზუსტად კი – ლურჯი ფერის) ფუნქცია განსაკუთრებით არსებითია, ხოლო ლექსი „ცისა ფერს“ საგანგებო ანალიზის საგნად უნდა იქცეს.

ლურჯი ფერი ამ ლექსში არ უკავშირდება კონკრეტულ საგნებს, არ გამოიყენება ეპითეტის ჩვეული ფუნქციით. თუმცა ნაწარმოების ტექსტში გვხვდება ორი სინტაგმა – „ლურჯსა ცას“ და „ცა ლურჯი“, მაგრამ მათ სემანტიკაზე გარკვეულ შემოქმედებას ახდენს პირველ სტროფ-

ში ლურჯი ფერისა და ცის ცნების გააზრება. კერძოდ, „ლურჯი“ აქ დახასიათებულია, როგორც "პირველად ქმნილი", ანუ სხვა ფერებზე უფრო ადრე შექმნილი ფერი. ამ კონტექსტში "ლურჯი" აღიქმება, როგორც გვარეობრივი ფერი სხვა ფერების მიმართ.

შემდგომ, "პირველად ქმნილი" ფერი უნდა მივიჩნიოთ ასევე „პირველად ქმნილი“ ცის ატრიბუტად. ბიბლიის მიხედვით, ამგვარი „ცა“ – ესაა უხილავი ზეციური სამყარო, ღმერთის სამყოფელი. შესაბამისად, ზემოდანსახელებულ სინტაგმებში ფერის სახელი და ცის ცნება საგანგებო მნიშვნელობით აღიჭურვება.

ნიკოლოზ ბარათაშვილი ეპითეტის ფუნქციით იყენებს მხოლოდ ფერის სახელს – „ლაჟვარდი“ – ხილული ცის აღსანიშნავად (ლექსებში „შემოღამება მთაწმინდაზედ“ და „ფიქრნი მტკვრის პირას“). მაშასადამე, ხილული და უხილავი ცა აქ განსხვავებულია ფერის მიხედვით: პირველი მათგანი „ლაჟვარდია“, მეორე – „ლურჯი“.

ხილული და უხილავი ცის გამიჯვნა თავს იჩენს „შემოღამებაშიც“:

*ჰე, ცაო, ცაო, ხატება შენი ჯერ კიდევ გულზედ მაქვს დაჩნეული!
....გულის-თქმა ჩემი შენს იქითა ეძიებს სადგურს,
ზენაართ სამყოფს, რომ დაშთოს აქ ამოობა...“*

ბუნებრივია, ლურჯის, როგორც პირველად ქმნილი ფერის დახასიათება განაპირობებს მის უშუალო კორელაციას ბიბლიასთან:

„დასაბამად შექმნნა ღმერთმან ცაი და ქუეყანაი. ხოლო ქუეყანაი იყო უხილავ და განუზხადებელ და ბნელი ზედა უფსკრულთა“.

ფერთა სემანტიკურ ექსპლიკაციებში, რომელთაც ა. ვეჟბიცკა გვთავაზობს, ხაზგასმულია ლურჯის ის თვისება, რომ ესაა მუქი ფერი:

„X – ლურჯია.

ზოგიერთ მომენტში შეუძლებელია ძალზე ბევრის დანახვა..

როდესაც ადამიანები ხედავენ რაიმეს, რაც X-ის მსგავსია, მათ, შეიძლება, გაიფიქრონ ამგვარ მომენტებზე.“

აქვე მოვიყვანოთ „მუქის“ განსაზღვრებას:

„X – მუქია.

ზოგიერთ მომენტში ძალზე ცოტა რამ ჩანს.

როდესაც ადამიანები ხედავენ X-ის მსგავს საგნებს, მათ, შეიძლება, გაიფიქრონ ამაზე.“ (ვეჟბიცკა 1997:259,249). ვეჟბიცკასეული ექსპლიკაციები შეესაბამება „ლინგვა მენტალისს“ ანუ გონების, ცნობიერების სიღრმისეულ შრეებში ამა თუ იმ ფერის გააზრების არსს. ამდენად, ფერთა სემანტიკისა და მათი მხატვრული ფუნქციების ანალიზისას ამ ექსპლიკაციათა გათვალისწინება აუცილებელია.

აქედან გამომდინარე, ცხადია, რომ ბარათაშვილთან „ლურჯი“ გვევლინება, როგორც სამყაროს დასაბამიერი მდგომარეობის აღმნიშვნელი სიტყვა და არა როგორც გარკვეული ფერის სახელი. მისი გამოყენება მოტივირებულია იმით, რომ ესაა მუქი, ბნელი ფერი.

შეიძლება ითქვას, რომ ბნელი, სიბნელე აქ წარმოადგენს ფერის არსსა და პირველსახეს. მისი სინონიმია „ლურჯი“, რომელიც ბარათაშვილის პოეტურ სისტემაში არასოდეს აღნიშნავს და არც შეიძლება აღნიშნავდეს კონკრეტული საგნის ფერს.

ბნელი სამყარო, ბიბლიის მიხედვით, თვისებრივად განუსაზღვრელი იყო. ის მხოლოდ პოტენციურად გულისხმობდა დანაწევრებისა და კერძო ობიექტების შექმნის შესაძლებლობას. ამგვარი სიბნელე, ბნელი წარმოგვიდგება, როგორც ერთგვარი სუბსტანცია, რომლისგანაც ღმერთმა შექმნა ცალკეული საგნები. ლურჯის, როგორც „ბნელი“ ფერის სუბსტანციურობას ნიკოლოზ ბარათაშვილთან ადასტურებს გამოთქმა: „შევერთო ლურჯსა ფერს“.

მაშასადამე, ლურჯი ფერი სიმბოლურად აღნიშნავს სამყაროს პირვანდელ, თვისებრივად განუსაზღვრელ მდგომარეობას. როგორც მხატვრული სახე, სიმბოლო მეტონიმიური ბუნებისაა – მას გააჩნია ნაწილის მეშვეობით მთელის წარმოდგენის უნარი.

ფერის სახელების უპირატეს გამოყენებას სიმბოლური ფუნქციით განაპირობებს ვიზუალური აღქმის გარკვეული სპეციფიკა (აღქმის სხვა მოდალობებისგან განსხვავებით). სახელდობრ, „ჩვენ არ გვესმის საგნები, არამედ – ბგერები, მაშინ, როდესაც, მეორე მხრივ, ჩვენ ვხედავთ საგნებს და არა მხოლოდ ფერებს“ (ვეფხისტყა 1980: 114). მართლაც, ფერი და შესაბამისი საგანი იმთავითვე სინთეზურად აღიქმება. ამიტომ, თუმცა ადამიანს ძალუძს ფერის განყენება საგნებისგან, მაგრამ ამგვარი განყენება მეტონიმიური ხასიათისაა – ფერები კონკრეტული საგნებისგანაა განყენებული.

მეორე მხრივ, აუდიალური აღქმისას ბგერები არ უკავშირდება გარკვეულ საგნებს და მხოლოდ გამოცდილების შემუშავების საფუძველზე ხორციელდება სმენითი სიგნალების დაკავშირება ცალკეულ საგნებთან. აუდიალური აღქმის აღმნიშვნელი სიტყვები, ჩვეულებრივ, გამოიყენება მეტაფორული – და არა მეტონიმიური – ფუნქციით.

მაშასადამე, ლექსში „ცისა ფერს“ ლურჯი ფერის გააზრება ემყარება მეტონიმიზაციას (როგორც მენტალურ აქტს) ანუ განყენებას; როგორც მხატვრული სახე, „ლურჯი“ წარმოადგენს განსაზღვრულ სიმბოლოს.

ლურჯისა და ბნელის (როგორც სინონიმების) ამგვარი კონცეპტუალიზაცია თავს იჩენს ნიკოლოზ ბარათაშვილის მეორე შედევრშიც – „შემოღამება მთაწმინდაზედ“.

ამ ნაწარმოებში ვლინდება ის სტილური თავისებურება, რომელიც, ერთი შეხედვით, არატიპიურია რომანტიკული სტილისთვის – ბუნების მოვლენებს პოეტი მოიხსენიებს მრავლობითი რიცხვის ფორმით: „ცვარნი“, „ციაგნი“, „ადგილნი“, „ყვავილნი“, „ნაპრალთ“, „ნიაგნი“, „ლეღეთა, „შემოგარენი“ – და ამ გზით განზოგადებულად წარმოგვიდგენს მათ, კონკრეტული ნიშან-თვისებების მითითების გარეშე, როგორც ერთგვაროვანი საგნების სიმრავლეებს. მათ მსგავსებას ან განსხვავებაზე მსჯელობა შეუძლებელია. ზოგჯერ პოეტი იყენებს მხოლოდით რიცხვსაც: „კლდევ ბუნდოვანო“, „მთავ ღრუბლიანო“. ეს ეპითეტები ფუნქციურად მრავლობითი რიცხვის ტოლფასია – მათი დანიშნულებაა ბუნების ობიექტების კონკრეტული აბრისის გამჭრქალება. სინტაგმებში – „ლამაზს ველსა“ და „ტურფას სერზედ“ – შემფასებლური ეპითეტები ვერ წარმოაჩენს „ველისა“ და „სერის“ დამახასიათებელ კერძობით ნიშნებს. ამიტომ სამყარო წარმოგვიდგება, როგორც ერთგვაროვანი და თვისებრივად განუსაზღვრელი რეალობა.

ამ ლექსის ანალიზისას გ. ასათიანი მსჯელობს „შევგებულად გაბუნდოვანებული ფონის“ შესახებ (ასათიანი, 1974:150), მაგრამ აქ გაბუნდოვანებულია არა ფონი, არამედ – საგნები, რომლებიც ერწყმიან საერთო ფონს.

ყოველივე ზემოთქმულის საფუძველზე შეიძლება ითქვას, რომ ბნელი (ან ლურჯი) ნიკოლოზ ბარათაშვილის შემოქმედებაში სამყარო მნიშვნელობისაა:

1. ფერების პირველსახე, მათი გვარი, როდესაც არ არსებობდნენ საგნები, მაგრამ არსებობდა ბნელი, როგორც ფერების არსი;
2. გარკვეული სუბსტანცია, რომელიც სამყაროს წარმოქმნის საფუძველია;
3. ბნელი, მუქი, ლურჯი ფერი უბრუნებს საგნებს პირვანდელ განზავებულობას სივრცეში, პოტენციური არსებობის სტატუსს.

როგორ აღიქმება ამგვარი სამყარო? შეიძლება თუ არა, საზოგადოდ, მისი აღქმა? აღქმა ხომ სხვა არაფერია, თუ არა „სხვისი წვდომა პლუს საკუთარი თავის შეცნობა. ამასთან, პირველი მათგანი მოცემულია დანაწევრებულად, მეორის თვისება კი განურჩეველი დენადობაა“ (ლოსევი 1990:80). /ხაზგასმა ჩემია – თ. ლ./ „შემოღამებაში“ ასახული სამყარო სწორედ დაუნაწევრებელია, ე. ი. „არააღქმადია“. პოეტი თითქოს ვერ ხედავს გარესამყაროს. მისი მზერა არ ჩერდება ცალკეულ საგნებზე, და თუ ჩერდება, ვერ აღიქვამს მათ, როგორც სინამდვილის გარკვეულ ფრაგმენტებს.

ამის შედეგად წარმოიშობა სპეციფიკური ურთიერთმიმართება ლექსის ტექსტსა და მის შესაბამის რეალობას შორის.

თვისებრივად განუსაზღვრელი სამყარო არ შეიძლება წარმოადგენდეს დანაწევრებული ტექსტის დენოტატს. ტექსტი განიცდის იზოლირებას დენოტატისგან. ის უპირისპირდება მას, როგორც დანაწევრებული – დიფუზურს, აქტუალიზებული – პოტენციურს, როგორც ინდივიდუალური მოვლენა (მეტყველება) – ზოგადს.

ამგვარი ტექსტი ემყარება მხოლოდ კომბინაციურობის პრინციპს, რადგან თავისუფლდება საგანთა სამყაროსთან მიმართებისგან. შესაძლებელი ხდება ნებისმიერი ნიშნის ან კონცეპტის დაკავშირება ნებისმიერ სხვა ნიშანთან ან კონცეპტთან ე.წ. „მომიჯნავეობის პრინციპის“ მიხედვით. საზოგადოდ, კომბინაციურობა, ანუ, რ. იაკობსონის ტერმინოლოგიით, „მეტონიმიური ღერძის“ გამოვლინებანი ნიკოლოზ ბარათაშვილის პოეტური აზროვნებისა და მხატვრული ენის ძირითადი დამახასიათებელი ნიშანია.

კომბინაციურობა აქ მჟღავნდება არა მარტო მეტონიმიური სახეების სიმრავლეში. ის თავს იჩენს პოეტური მეტყველების „დიალოგურობაშიც“, რომელსაც (ლოგიკურ პლანში განხილვისას) შეიძლება ვუწოდოთ პრედიკაციის თავისუფლება. ნიკოლოზ ბარათაშვილთან ხშირად ვხვდებით ერთი და იმავე მოვლენის ურთიერთსაპირისპირო ნიშნებით დახასიათების შემთხვევებს. კერძოდ, „შემოღამებაში“ ამ მხრივ საყურადღებოა ორი უკანასკნელი სტროფი:

„ამგვარი იყო მთაწმინდაზედ შემოღამება!

ჰოი, ადვილნო, მახსოვს, მახსოვს, რასაც ვჰფიქრობდი

მე თქვენდა შორის და ან რასაც აღმოვიტყოდი!

მხოლოდ სული გრძნობს, თუ ვითარი სძლეენით მას შვება.

ჰოი, სალამოვ, მყუდროვ, საამოვ, შენ დამშთი ჩემად სანუგეშებლად!

როს მჭმუნვარება შემომესევის, შენდა მოვილტვი განსაქარვებლად“

მწუხრი ვულისა – სევდა ვულისა – ნუგეშსა ამა შენგან მიიღებს,

როს გათენდება დილა მზიანი და ყოველს ბინდსა ის

განანათლებს!“

აქ პრედიკატი – შვების მინიჭების, ნუგეშისცემის უნარი – მიეწერება ბუნების ორ ურთიერთგანსხვავებულ მოვლენას („დილა მზიანი“, ე.ი. ნათელი და ბინდი, სალამო, ჩვეულებრივ, გაიაზრება, როგორც ანტონიმები), რაც ლოგიკური შეუსაბამობის შთაბეჭდილებას ტოვებს.

თავისუფალ პრედიკაციას მიმართავს პოეტი ლექსებშიც „ხმა იდუმალი“ და „ფიქრნი მტკვრის პირას“, აგრეთვე, გარკვეულწილად, „მერანსა“ და პოემაში „ბედი ქართლისა“, რომელთა ანალიზზე ამჯერად არ შევჩერდებით. აღვნიშნავთ მხოლოდ, რომ სინამდვილისა და მისი ამსახველი

პოეტური ტექსტებს სპეციფიკური ურთიერთმიმართება განსაზღვრავს ამ ტექსტების სტრუქტურირების ზემოაღნიშნულ პრინციპს.

ტექსტისგან „გაუცხოებული“ სამყარო თითქოს გაუცხოებული უნდა იყოს ლირიკული გმირისთვისაც, მაგრამ ეს ასე არაა. ნაწარმოების მიხედვით, ლირიკულ გმირსა და სამყაროს შორის ჰარმონიული ურთიერთმიმართებაა:

„მანსოვს იგი დრო, სამო დრო...“

„ზოგჯერ ჩემნი შემოვარენი ამით ჩემს გულსა ეთანხმებოდნენ“

„მხოლოდ გული გრძნობს, თუ ვითარი სძლევნით მას შვება...“

საქმე ისაა, რომ, გარესამყაროს მსგავსად, ლირიკული გმირის „მე“-ც თვისებრივად განუსაზღვრელია. კერძოდ, ნიკოლოზ ბარათაშვილის მთელ შემოქმედებას გასდევს იდუმალი, „ბნელი“, „საკვირველი“ ორეულის თემა.

ეს იმას ნიშნავს, რომ გმირის შინაგანი სამყაროც სტრუქტურირებულია კომბინაციური პრინციპის მიხედვით და მოიცავს ორ თვისებრივად განუსაზღვრელ „მე“-ს.

აქ, ისევე, როგორც ნიკოლოზ ბარათაშვილის მთელ შემოქმედებაში, გამოინატება ავტორის – ტექსტის შემოქმედისა და ლირიკული გმირის „პოზიციათა“ ურთიერთგანსხვავებულობა. ავტორისთვის ტექსტი და მისი შესაბამისი რეალობა გამიჯნულია ერთმანეთისგან, ლირიკული გმირისთვის კი რეალობა მის შინაგან სამყაროს „ეთანხმება“. ამჯერად, კიდევ ერთხელ ვლინდება ავტორისა და გმირის ურთიერთგაუცხოება, რაც ბარათაშვილის სხვა ქმნილებებშიც იჩენს თავს.

ბოლოს, რაც შეეხება ალ. ჭავჭავაძის მიერ ნათარგმნი რუსული რომანის „ფერსა ბნელს“ მიმართებას ნიკოლოზ ბარათაშვილის ლექსთან „ცისა ფერს“; ვფიქრობთ, წინამდებარე ნაშრომი ააშკარავებს, რომ მსგავსება ამ ორ ნაწარმოებს შორის ამოიწურება წმინდა ფორმალური ნიშან-თვისებებით. „ორივე ლექსის საფუძველს შეადგენს ფერის პოეტური აპოლოგია, მაგრამ ა. ჭავჭავაძის ლექსში ეს თემა სატრფიალო ლირიკის ამოცანებს ექვემდებარება“ (ნუცუბიძე 1980:53), ხოლო ნიკოლოზ ბარათაშვილთან ლურჯი ფერის გააზრება სიმბოლური, მრავალშრეობრივი სემანტიკით გამოირჩევა.

ამგვარად, ფერის ფუნქციების პრობლემა ნიკოლოზ ბარათაშვილის შემოქმედებაში გარკვეული სირთულით გამოირჩევა და უკავშირდება სხვა, მეტად არსებითი საკითხების მთელ რიგს. ფერი აქ არ წარმოადგენს მხოლოდ მხატვრული ენის გარკვეულ კომპონენტს, არამედ განსაზღვრავს „სამყაროს სურათის“ იმ სპეციფიკას, რომელიც დამახასიათებელია ნი-

კოლოზ ბარათაშვილის, როგორც განუმეორებელი შემოქმედებითი ხელწერის მქონე პოეტისთვის.

ლიტერატურა

- ასათიანი 1974 : ასათიანი გ. „ვეფხისტყაოსნიდან“ „ბახტრიონამდე“. თბილისი.
- ნუცუბიძე 1980 : ნუცუბიძე თ. ფერის პოეტური ფუნქცია ქართველ და ინგლისელ რომანტიკოსთა შემოქმედებაში (შედარებითი ანალიზი). მაცნე, ენისა და ლიტერატურის სერია. თბილისი, №1.
- ვეფხისტყა 1997: Вежбицкая А. Язык. Культура. Познание. Москва.
- ლოსევი 1990: Лосев А. Ф. Философия имени, Москва.
- ვეფხისტყა 1980: Wierzbicka A. Lingua Mentalis. Sydney.

Tamar Lomidze

Originality of Colour Interpretation in Nikoloz Baratashvili's Poetry

In Nikoloz Baratashvili's poetry blue colour is the synonym of “dark”. This colour is the main predicate for the world which gives an effect of estrangement between the author and the world; it is the common tendency of the poet's creation.

ეპოციუზის გაამოსატვის ენობრივი სურათი

ფილოლოგიის მეცნიერება-
თა დოქტორი, არნ. ჩიქობა-
ვას ენათმეცნიერების ინსტი-
ტუტის მეცნიერი თანამ-
შრომელი.

ძირითადი ნაშრომები: ერთი
ტიპის მეშველ ზმნიან ფორ-
მათა საკითხისათვის ქარ-
თველურ ენებში; ზმნისწინ-
ის პოლიფუნქციურობა დი-
ნამიკაში და ზმნის მოდუ-
ლირების პრობლემები, არის
ზმნა ქართველურ ენებში;
არსებობისა და ქონა-ყოლის
ზმნათა მიმართებისათვის;
გრძნობა-აღქმის ზმნები
ქართულში.

ინტერესთა სფერო: ქართვე-
ლურ ენათა შედარებითი
ანალიზი, ფუნქციური გრა-
მატიკა, კოგნიტიური
ლინგვისტიკა, კორპუსის
ლინგვისტიკა.

სამყაროს ენობრივი სურათი წარმოადგენს სინამდვილის ასახვის ერთიან სისტემას, რომელიც აუცილებელია ამა თუ იმ ენობრივი კოლექტივისათვის. სინამდვილის კონცეპტუალიზაციის ენობრივი საშუალებები ნაწილობრივ უნივერსალურია, ნაწილობრივ კი ეროვნულად სპეციფიკურია. ეს თვალსაჩინოდ ვლინდება ეპოციების ენობრივი გამოხატვის მაგალითზე.

ეპოციები სამყაროს აღქმის, შემეცნებისა და შეფასების ერთ-ერთი ფორმაა. ამასთან, ეპოცია ადამიანის შინაგან, არახილვად სამყაროს განეკუთვნება და ერთ-ერთ ყველაზე რთულად ორგანიზებულ სისტემას წარმოადგენს. იგი მეცნიერების სხვადასხვა დარგის შესწავლის ობიექტია. ყველა მეცნიერი, რომელ დარგსაც არ უნდა მიეკუთვნებოდეს და რა თვალსაზრისზედაც არ უნდა იდგეს, თანხმდება იმაზე, რომ ეპოციები უმნიშვნელოვანესია მოტივაციის, სოციალური კომუნიკაციის, სამყაროს შემეცნებისა და საქმიანობისათვის.

განსაკუთრებით გააქტიურდა ამ საკითხების კვლევა მეოცე საუკუნის მეორე ნახევარში. უკანასკნელ ხანს ფსიქოლოგიაში პოპულარობით სარგებლობს ეპოციების დიფერენციული შესწავლა. განსაკუთრებით უნდა აღინიშნოს კ. იზარდის შრომები. ამ თეორიის მიხედვით, ეპოცია განიხილება, როგორც რთული ფენომენი, რომელიც მოიცავს ნეიროფოზიოლოგიურ და სამოდრაოგამომხატველობით კომპონენტებს და სუბიექტურ განცდას. ამ კომპონენტების გავლენა ინტრაინდივიდუალურ პროცესზე ქმნის ეპოციას, რომელ-

იც ევოლუციურ-ბიოგენეტიკურ მოვლენას წარმოადგენს. ადამიანში ემოციის განცდისა და გამოხატვის უნარი თანდაყოლილია, ზოგადკულტურულია და უნივერსალური (იზარდი 2002: 69).

ადამიანური ემოციის კვლევისას ყველაზე მყარი აღმოჩნდა იმის რწმენა, რომ შესაძლებელია გამოიყოს მცირე ჯგუფი თანდაყოლილი – ბაზისური ემოციებისა. ამდენად, ემოცია შეიძლება იყოს პირველადი (ბაზისური), მეორეული, მესამეულიც კი. მაგ., –

| პირველადი ემოცია | მეორეული ემოცია | მესამეული ემოცია |
|------------------|-----------------|--|
| სიყვარული | მიჯაჭველობა | სიმპათია, სინაზე, თანაგრძნობა, თაყვანისცემა... |
| სიხარული | კმაყოფილება | სიამოვნება, ტკობა... |
| გაკვირვება | გაკვირვება | გაოცება, განცვიფრება... |
| გაბრაზება | მრისხანება | აღშფოთება, გამძვივარება... |

მრავალი ფსიქოლოგის მტკიცებას, რომ გარკვეული ემოციები უფრო ბაზისურია, ვიდრე დანარჩენი, ხშირად სრულიად განსხვავებული საფუძველი აქვს. ერთი მხრივ, ანგარიშგასაწვეია იდეა, რომ ზოგიერთი ემოცია ადამიანში გენეტიკურად არის ჩადებული, მეორე მხრივ, ენებში მათი გამოხატვის სურათი არაერთგვაროვანია. სამართლიანად არის შენიშნული, რომ გრძნობათა ბურუსით მოცული სამყაროს ინტერპრეტირებისას ყოველი ენა საკუთარ კოორდინატთა ბაღეს იყენებს. თუკი ვინმე შეეცდება თითოეულ ემოციას, რომელსაც ადამიანი განიცდის, დაარქვას სახელი, ბუნებრივია, იგი გამოიყენებს საკუთარ ლექსიკონს. იმდენად, რამდენადაც თითოეულმა ხალხმა მიაგნო გრძნობის ისეთ ელფერს, როგორიც სხვა ხალხების მიერ გამოყოფილი არ არის (ჯეიმსი 1890).

ეთნოცენტრიზმის გამოვლინებად მიიჩნევა ა. ვეუბიცკა შემდეგ მაგალითს: ტაიტელების ლექსიკონში ინგლისური sad (*სევდიანი, დარდიანი*) სიტყვის შესატყვისი არ არსებობს, მიუხედავად ამისა, მათ აუცილებლად უნდა მოეპოვებოდეთ თანდაყოლილი ცნებითი კატეგორია *სევდისა, დარდისა*. უნდა ვივარაუდოთ, რომ *სევდა* მათი ემოციური გამოცდილებისათვის არანაკლებ მნიშვნელოვანი და რელევანტურია, ვიდრე, მაგალითად გრძნობები *toiaha* ან *peapea*, რომლებიც სახელდება მათ ენაში (საგულისხმოა, რომ ინგლისურში ამ სიტყვების შესატყვისი არ არსებობს). მართლაც, არავითარი საფუძველი არ არსებობს მივიჩნიოთ, რომ ტაიტელებს არ აქვთ *სევდის* განცდის უნარი, ხოლო ინგლისელებს *toiaha* ან *peapea*-სი მხოლოდ იმიტომ, რომ მათ ენებში ამ ემოციებს სახელები არ აქვს. რაც

მთავარია, შეუძლებელია იმის მტკიცება, რომ *სეკდა* უფრო მნიშვნელოვანია ან უფრო „უნივერსალურია“, ვიდრე *toiaha* ან *peapea* (ვეფხისტყა 1999: 505).

ენის მიერ ასახული წარმოდგენა ადამიანის შინაგან სამყაროზე მოიცავს თაობათა გამოცდილებას ათასწლეულების განმავლობაში. ამიტომაც ენიჭება განსაკუთრებული მნიშვნელობა ემოციების ბუნების შესწავლისას მათი ენობრივი გამოხატვის საშუალებებს ამა თუ იმ ენის სემანტიკურ სტრუქტურაში.

ემოციების გამოხატვის ენობრივი მექანიზმის კვლევისას საჭიროა განსხვავდეს ემოციის ლექსიკა და ემოციური ლექსიკა. ემოციის ლექსიკა ორიენტირებულია ემოციის ობიექტივაციაზე და მოიცავს სიტყვებს, რომელთა საგნობრივ-ლოგიკური მნიშვნელობა ემოციათა ცნებებს შეადგენს. ემოციური ლექსიკა გამოხატავს მოქმედის ემოციებს და მას ემოციური შეფერილობის სიტყვები მიეკუთვნება.

რა არის ის ზოგადი პრინციპი, რომელიც ემოციის ენობრივ გამოხატვას უდევს საფუძვლად. ის, რომ ენის მიერ არახილვადი შინაგანი სამყაროს მოდელირება ხილვადი, მატერიალური სამყაროს მიხედვით ხდება. ამდენად, არახილვადი სამყაროს კონცეპტების აგების ძირითად მექანიზმს მეტაფორა წარმოადგენს.

ეს მეტაფორულობა განსაკუთრებით თვალნათლივ ჩანს ფრაზეოლოგიზმებში. ამ ფრაზეოლოგიზმებში ძირითადად მონაწილეობს სხეულის ნაწილები, შინაგანი ორგანოები, როგორებიცაა: გული, ნაღველი, სისხლი... აგრეთვე, სული.

ის ფაქტი, რომ გულს განსაკუთრებული ადგილი უკავია ქართულ მსოფლალქმაში, არაერთგზის არის შენიშნული. როგორც არნ. ჩიქობავა მიუთითებს: „გული წარმოდგენილია აზროვნებითი პროცესების ცენტრად, გრძნობების წყაროდ, ტემპერამენტ-ხასიათის განმსაზღვრელად და ორგანული შეგრძნებების (გულის რევა, გულის შემოყრა) ამთვისებლად, ერთი სიტყვით, მას ეკისრება ტვინის, გულის, კუჭისა და, ნაწილობრივ, პერიფერიული ნერვული სისტემის მაგივრობა გასწიოს – სიცოცხლის მატარებელი გულია (ჩიქობავა 1938: 66).

ხატოვან სიტყვა-თქმებზე დაკვირვების საფუძველზე თ. სახოკია აღნიშნავს: „გული ჩვენს ხალხს მიაჩნია ჩვენი ნერვების შესაკრებელ ორგანოდ, რომელზეც უშუალოდ მოქმედებს ყველა ფსიქიკური განცდა: სიყვარული, სიხარული, სიამაძვე, სიძულვილი, მწუხარება, დარდ-ნაღველი” (სახოკია 1979: 119). ქართველის წარმოდგენით, დადებითი თუ უარყოფითი ემოციები: დარდი, მწუხარება, სიხარული, სიძულვილი, ჯავრი „ადამიანის გულ-მკერდში გროვდება, ხოლო თვით გულ-მკერდი, ხატოვანად, დადარებულია ბუნარს, რომელიც, კვამლის მსგავსად, მაღლა უშვებს გამოსამზევებლად შიგ დაგროვილ თითოეულ ამ გრძნობათაგანს და ენა-პირის საშუალებით სხვას უზიარებს.” (სახოკია 1979: 110)

გული რომ ემოციის (და არა მხოლოდ ემოციის) გამოხატვის მნიშვნელოვანი ლექსემაა, სხვა ენათა მაგალითზედაც აშკარაა, მაგრამ საინტერე-

სოა, რა ქმნის საკუთრივ ქართული ენობრივი სურათის სპეციფიკურობას?

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ემოცია მოიცავს ნეიროფიზიოლოგიურ და სამოდრაო-გამომხატველობით (ნერვულ-კუნთოვან) კომპონენტებს. საგულისხმოა, რომ ენებში ეს კომპონენტები ასევე გარჩეულია, სახელდობრ, ემოციის ლექსიკა ასახავს როგორც საკუთრივ ემოციას, ემოციურ გამოცდილებას, ისე გვიჩვენებს ორგანიზმის რეაქციას ამა თუ იმ ემოციაზე.

ამდენად, რამდენადაც *გული* შინაგან, არახილვად ორგანოებს მიეკუთვნება, როგორც წესი, განიხილება როგორც ემოციის განცდის ცენტრი. თუმცა იგი მონაწილეობს გამოთქმებში, რომლებიც ემოციების თანმხლებ ფიზიოლოგიურ ცვლილებებზე მიუთითებენ. ლ. მარგველანმა საგანგებოდ შეისწავლა ამ ტიპის ფრაზეოლოგიზმები და აჩვენა, რომ ქართულში *გული*-ს შემცველი ფრაზეოლოგიზმები მეორე ფუნქციით საკმაოდ ფართოდ გამოყენება, რაც სხვა ენებისათვის შედარებით შეზღუდულია, კერძოდ, ინგლისურში ამგვარ შეზღუდულობაზე მიუთითებს ა. ვეჟბიკვა (ვეჟბიკვა 1999: 540-41) გარდა ამისა, წარმოდგენილი მასალა იძლევა კიდევ ერთი დასკვნის გაკეთების საფუძველს. ნაშრომი რუსულადაა დაბეჭდილი და ფრაზეოლოგიზმები, რომელთაც მეტ-ნაკლებად ზუსტი რუსული ანალოგი არ მოეპოვებათ და ამიტომ თარგმანი ხელოვნურია, ვარსკვლავით არის აღნიშნული. თვალში საცემია, რომ მონიშნული ფრაზების უმეტესობა სწორედ *გულს* შეიცავს. ასეთებია, მაგ., *გული უკანკალებს*, *გული წაუვიდა*, *გულზე ცეცხლი შემოენტო* და სხვ. (მარგველანი, 1978). ამდენად, როგორც ჩანს, ამ ტიპის ფრაზები ქართულისათვის სპეციფიკურია.

გული-ს შემცველი ფრაზეოლოგიზმების ორიგინალურობას ადასტურებს ძველი ქართულის მონაცემები. შენიშნულია, რომ სახარების ტექსტში, ხშირ შემთხვევაში, იქ სადაც გარკვეული გუნება-განწყობილება თუ გრძნობაა გადმოცემული, ქართულში გვხვდება *გული*-ს შემცველი ფრაზეოლოგიზმები, ბერძნულში – არა (ბერიშვილი 2002: 108).

ამდენად, *გული* ემოციების ქართულენობრივი სურათის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი კომპონენტია. რა თქმა უნდა, ემოციების გამოხატვის სრული სურათის წარმოსაჩენად შემდგომ კვლევას მოითხოვს, თუ როგორ, რა საშუალებებით გამოიხატება თითოეული ემოცია, როგორია მიმართება პირველად და მეორეულ, დადებითი და უარყოფითი ემოციების გამოხატვას შორის და მრავალი სხვა საკითხი. დღეისათვის ამ მიმართულებით მიმდინარეობს არაერთი ენის სემანტიკური სტრუქტურის კვლევა, გამოცემულია სხვადასხვა ტიპის ლექსიკონები, რომლებშიც აღწესდულია ის ენობრივი საშუალებები, რომლებიც ემოციათა გამოსახატავად გამოიყენება (იორდანსკაია, პაპერნო 1995). ქართულ ენაში ემოციების გამოხატვის ენობრივი მექანიზმების მრავალმხრივი შესწავლა, დღეისათვის უკვე ძილებული შედეგების სისტემატიზაცია მნიშვნელოვანია როგორც, ზოგადად, ემოციათა ბუნების, მათი ენობრივი რეალიზაციის პრობლემათა კვლევების გასამდიდრებლად, ისე სამყაროს ქართულენობრივი სურათის წარმოსაჩენად.

ლიტერატურა

- ბერიშვილი 2002: ბერიშვილი ე., ფრაზეოლოგიზმთა ერთი ნაწილი-სათვის ქართული სახარების ორი ძველი რედაქციის მიხედვით, ენათმეცნიერების საკითხები, 2 (14).
- ვეფხიბცა 1999: Вежбицкая А., Семантические универсалии и описание языков, Москва.
- იზარდი 1980: Izard С. Е., The psychology of emotions, რუსული გამოც. **Питер.** იორდანსკაია, პაპერნო 1995: The Russian-English Collocational Dictionary of human Body, Iordanskaya, Paperno.
- მარგველანი 1978: Маргвелани Л. П., Грузинские выражения, обозначающие чувства и их описание в терминах лексических функций, Языковые процессоры и распознавание речи, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მართვის სისტემების ინსტიტუტის შრომები, XVII: 2, 1978.
- სახოკია 1979: სახოკია თ., ქართული ხატოვანი სიტყვა-თქმანი, 1979
- ჩიქობავა 1938: ჩიქობავა არნ., ჭანურ-მეგრულ-ქართული შედარებითი ლექსიკონი.
- ჟემსი 1890: James W., The principles of psychology, New York, Dover, 1950.

Nana Loladze

Linguistic picture of expressing emotions

Linguistic picture of the world is a united system reflecting a reality that is necessary for certain language groups. Linguistic tools expressing reality conceptualization are partly of universal nature, and their other part has national specifications. This is clearly shown when emotions are expressed linguistically.

A language makes a modeling of internal invisible world in accordance with the material world. Therefore the major mechanism of forming invisible world's concepts is a metaphor.

The metaphoric nature is obviously shown in phrasal verbs that mainly include parts of the body, internal organs. Analysis of phraseology expressing emotion shows that the most significant component of Georgian language is a *heart*.

Study of language mechanisms expressing emotions in the Georgian language, systematization of current outcomes is important both for enriching emotion generally, researching its language realization challenges as well as for presenting Georgian language picture of the world.

**დასავლური ქრისტიანობა
აღმოსავლური
თვალსაწიერიდან:
“რომის საკითხი”
ილია ჭავჭავაძისა
და ფიოდორ ტიუტჩივის
კოლიტიკურ
კუბლიცისტიკაში**

ილია ჭავჭავაძის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორი; ნაშრომებისა და ესეების ავტორი ლიტერატურის, კულტურისა და რელიგიის შესახებ, რომელთა შორის აღსანიშნავია მონოგრაფია “სინამდვილე და წარმოსახვა დავით გურამიშვილის „მხიარულ ზაფხულში” (2002) და კრებულები: “რწმენისა და იმედის გზაზე” (2003), “წვდომისა და გამოხატვის ოსტატობა” (2004).

1

საფრანგეთის რევოლუციიდან მოყოლებული, მთელი XIX საუკუნის განმავლობაში ევროპის საზოგადოებრივ-პოლიტიკურ ცხოვრებაში მწვავედ იდგა “რომის საკითხი”, რომელიც კიდევ უფრო გართულდა საუკუნის ბოლო მესამედში. აქტუალურ განზომილებაში ის გულისხმობდა პაპის სახელმწიფოს – რომის წმიდა საყდრის საეკლესიო სახელმწიფოს – ყოფნა-არყოფნის პრობლემას, მის მოთხოვნათა ლეგიტიმურობის აღიარებას ან არაღიარებას, ამ სახელმწიფოს ურთიერთობას სხვა ევროპულ სახელმწიფოებთან, – პირველ ყოვლისა, იტალიის სამეფოსთან, რომელიც ნელ-ნელა იკრებდა ძალას და, ერთიანი იტალიის შექმნის მიზანსწრაფვით, თანდათან ეუფლებოდა აპენინის ნახევარკუნძულის მთელ ტერიტორიას. იტალიის სამეფომ მიზნად დაისახა, რომი თავისი ეროვნული სახელმწიფოს ნაწილად ექცია, პაპები კი ცდილობდნენ, გადაერჩინათ და შეენარჩუნებინათ ათასწლოვანი საეკლესიო სახელმწიფო – როგორც კათოლიკე ეკლესიის მეთაურის საერო მმართველთაგან დამოუკიდებლობისა და ხელშეუხებლობის საწინდარი. საეკლესიო სახელმწიფოს სუვერენიტეტსა და, შესაბამ-

ისად, ეკლესიის მეთაურის სრული თავისუფლების შენარჩუნებას ფარულად თუ აშკარად უპირისპირდებოდა ჯერ საფრანგეთის რევოლუციური და შემდგომ იტალიის სამეფო ხელისუფლება, რომელთა ქმედებას მნიშვნელოვანწილად განაპირობებდა მათი სახელმწიფო იდეოლოგიაც. ორსავე შემთხვევაში ხელისუფლება აცხადებდა, რომ ის მტკიცედ ეფუძნებოდა განმანათლებლურ, ლიბერალურ, ანტისაეკლესიო მსოფლმხედველობას, ხოლო ხელისუფალთა ანტისაეკლესიო და არცთუ იშვიათად ანტიქრისტიანული განწყობები კი მნიშვნელოვანწილად ნასაზრდოები იყო იმ მასონური ლოკების ზოგადი სულისკვეთებით, რომელთა აქტიური წევრებიც იყვნენ თუნდაც საფრანგეთის რევოლუციის, თუნდაც იტალიური “რისორჯიმენტოს” მოღვაწეები.

ამდენად, საქმე ისაა, რომ მსჯელობა “რომის საკითხის” შესახებ წამოჭრიდა არა ოდენ ტერიტორიული თუ სახელმწიფოებრივი მოწყობის, ანდა სახელმწიფოთაშორისი ურთიერთობის, თუნდაც ეკლესიისა და სახელმწიფოს უფლებათა გამიჯვნის პრობლემებს, არამედ – რამდენადაც დაპირისპირება ცხადად იდეოლოგიური იყო – გარდაუვალად მოითხოვდა დამოკიდებულების გამოხატვას ევროპის წარსულისა და მომავლის, ქრისტიანობის მისიისა და სულისკვეთების, ეკლესიის ადგილისა და მნიშვნელობის მიმართ.

ბუნებრივია, რომ ხანგრძლივი დროის მანძილზე მსოფლიოს სხვადასხვა ქვეყნის საზოგადოებრივი აზრი, პოლიტიკური პუბლიცისტიკა, პრესა დაუღალავად ეხმაურებოდა “რომის საკითხს”, განსაკუთრებით მას შემდეგ, რაც ეს საკითხი კიდევ უფრო გამწვავდა, – როდესაც, რამდენიმეჯგუფის მცდელობის შემდეგ, 1870 წლის 20 სექტემბერს, იტალიის მეფის ერთგულმა ჯარებმა გაარღვიეს რომის გალავანი და ქალაქი დაიკავეს: პაპის საეკლესიო სახელმწიფო იმჯერად გაუქმდა და რომი იტალიის სამეფოს დედაქალაქად გამოცხადდა (პაპის სახელმწიფო – ქალაქ-სახელმწიფო ვატიკანის სახით – მხოლოდ 1929 წელს აღდგა ლატერანის ხელშეკრულებათა საფუძველზე, პიუს XI-სა და ბენიტო მუსოლინის შორის შეთანხმების შედეგად).

2

“რომის საკითხს”, სხვა საჭირობოროტო საერთაშორისო პრობლემებთან ერთად, თავის პოლიტიკურ პუბლიცისტიკაში გამოჰმართებია ილია ჭავჭავაძეც. უკანასკნელ ხანებამდე ამ საკითხის ირგვლივ ცნობილი იყო მისი მხოლოდ ერთი ტექსტი, რომელიც ილიას თხზულებათა პავლე ინგოროყვასეულ გამოცემებში მოთავსებულია იმ ნაკრებში, რასაც გამომცემელმა “წერილები უცხოეთზე” უწოდა. ახლა კი, მწერლის აკადემიური

ოცტომეულის გამოქვეყნებასთან და ახლებურ ტექსტოლოგიურ მიდგომასთან დაკავშირებით, მოიმატა იმ ტექსტების რაოდენობამ, სადაც ილია ამ საკითხზე ან ცნობას აწვდის “ივერიის” მკითხველს, ან თავის შეხედულებას გამოთქვამს.

როგორც ჩანს, პირველად ამ საკითხს, – მკვეთრ დაპირისპირებას რომის პაპსა და იტალიის სახელმწიფოს შორის, – ილია ჭავჭავაძე შეეხო “საპოლიტიკო მიმოხილვაში”, რომელიც კვირეულ გაზეთ “ივერიაში” გამოქვეყნდა 1877 წლის 13-ე ნომერში (ცენზურის ნებართვა გაცემულია ამ წლის 1 ივნისს)¹. საკითხი უფრო იტალიისა და საფრანგეთის ურთიერთობის გარკვევას ეხება, როცა იტალიის მთავრობის მეთაური (“*სამინისტროს მოთავე*”)² ცალსახად უცხადებს ნდობას ფრანგ ხალხს, რომელმაც ევროპას მიანიჭა “*თავისუფლების სახარება*” და “*(დიდი რევოლუციის) დედააზრები*”; იგი მკვეთრად ემიჯნება როგორც ფრანგ, ისე იტალიელ “*კლერიკალებს*” და მათზე გამარჯვების იმედს გამოთქვამს. პოლიტიკურ ცნობათა ამ მონაკვეთის ილიასეული დასკვნა ამგვარია: “*ამისთანა ლაპარაკი ვერაფრად მოეწონებოდა პაპს, რომელიც ამჟამად დიდ ყოფაშია*” (ჭავჭავაძე 1997: 96).

ამის შემდეგ ილია უშუალოდ პაპისა და მონარქიის ურთიერთობას ეხება, რის შესახებაც ამგვარად წერს:

“– 31 მაისს (*ჩვენებურად 19*) რომში დიდი ყრილობა ყოფილა იმ პირთა, რომელთაც *ჰსურთ კლერიკალების მოძრაობას ბოლო მოუღონ. ამ ყრილობაში ბევრი ცხარე სიტყვა თქმულა პაპის წინააღმდეგ.*

– *იტალიის მთავრობას გამოუცხადებია პაპისათვის, რომ სასტიკად მოვეკიდები სამღვდელთა ავმოქმედებასო. პაპს თავის მხრით უთხოვნია ვიკტორ ემანუილისათვის, – სარწმუნოების წინააღმდეგ პოლიტიკას დაანებე თავი, თორემ შენ მონარხიას ცუდი ბოლო მოეღისო. ვარდა ამისა პაპს უთქვამს, რომ საერთო³ მთავრობას მეც წინააღმდეგობას ვაუწყებო, თუ რომ იგი სამღვდელთა ეწინააღმდეგებაო*” (ჭავჭავაძე 1997: 97).

¹ ეს სტატია შესულა ილია ჭავჭავაძის სიცოცხლისდროინდელ ხელნაწერ კრებულში, მაგრამ თხზულებათა კრებულში პირველად გამოქვეყნდა 1997 წელს ილიას ოცტომეულის VI ტომში (ჭავჭავაძე 1997: 92-101).

² ილია არ ასახელებს მის ვინაობას, მაგრამ, როგორც ჩანს, ლაპარაკია მემარცხენე პოლიტიკოსის, იტალიის მთავრობის თავმჯდომარის, აგოსტინო ლეპრეტისის, შესახებ, რომელსაც ეს თანამდებობა ეკავა 1876-1878 წწ.

³ ადვილი შესაძლებელია, რომ “საერთო”-ში “საერო” იგულისხმებოდეს (თუ, საერთოდ, კორექტურასთან არა გვაქვს საქმე; შდრ. მსგავს კონტექსტში: “*პაპმა... უკვე გააბა ქსელი იტალიაში საერო მფლობელობის დასაცემად*” – ჭავჭავაძე 2005: 588).

საგანგებო კვლევას საჭიროებს ილიას ამ ინფორმაციის წყაროთა დაძებნა, მაგრამ ამთავითვე შეგვიძლია გამოვყოთ რამდენიმე კონცეპტი და აშკარად დავინახოთ ორი საპირისპირო მხარე: პაპი / მეფე, კლერიკალები (კლერიკალების მოძრაობა) / საერ(თ)ო მთავრობა, სარწმუნოება / მონარქია. ამ ოპოზიციათა ჩვენებისას ილია თითქმის ნეიტრალურია და თავის პირად დამოკიდებულებას ცხადად არ ამხელს, თუმცა ისიც სათქმელია, რომ სამღვდლოების ქმედებათა “ავქმოქმედებად” სახელდება და პაპის დამუქრების ხსენება (*“ღაანებე თავი, თორემ შენს მონარქიას ცუდი ბოლო მოეღოსო”*), განმაპირობებელი მოტივების გათვალისწინების გარეშე, თან პაპისა, რომელიც *“ამჟამად დიდ ყოფაშია”*, ილიას მხრიდან არც ეკლესიის პოზიციის მხარდაჭერას გამოხატავს და არც *“რომის საკითხის”* მიმართ კათოლიკური დამოკიდებულების გაზიარებას. მაგრამ ილია ოდნავ სხვაგვარ განწყობას გამოხატავს მანამდე, ორიოდვე კვირით ადრე (*“ივერია”*, 1877, ნომერი 11, ცენზურის ნებართვა გაცემულია იმ წლის 12 მაისს) საფრანგეთის პოლიტიკური მდგომარეობის მიმოხილვისას, როცა აღნიშნავს, რომ *“ამას წინედ კლერიკალებმა ქალაქი შეადგინეს, სადაც მოხსენებული იყო შესაწუხარი მდგომარეობა პაპისა და თხოვნა მთავრობისადმი, რომ მან მიიღოს მონაწილეობა პაპის დასახსნელად”* (ჭავჭავაძე 1997: 69). აქ თვალშისაცემია ილიასეული ორი ფორმულირება: *“შესაწუხარი მდგომარეობა”* და *“პაპის დასახსნელად”*, რაც რომის ეკლესიის მეთაურის წინააღმდეგ საერო ხელისუფლების მიერ განხორციელებულ შეტევაზე მეტყველებს, თუნდაც ამგვარი ხედვა იმავე *“კლერიკალების”* პოზიციას ასახავდეს. მაგრამ სოლიდარობის ეს მქრქალი განცდაც უმაღლ ფერმკრთალდება, როცა ცნობა ამგვარი დაზუსტებით მთავრდება: *“ამ ქალაქს ატარებდნენ და ხელის მომწერლებს აგროვებდნენ. ბავშვებსაც კი აწერინებდნენ ხელს, აგები როგორმე ხელისმომწერი ბლომად შევავროვოთ”* (ჭავჭავაძე 1997: 69), რაც ამ პეტიციის სანდოობას და მიუდგომლობას მეტად აკნინებს.

“ივერიის” 1879 წლის 2-ე ნომერში (ცენზურის ნებართვა გაცემულია იმ წლის 11 იანვარს) ანონიმურად გამოქვეყნებულია “საპოლიტიკო მიმოხილვა”, სადაც ილია მოიხსენიებს წინა წლის მიწურულს გარდაცვლილ იტალიის მეფეს, ვიქტორ ემანუელს, – ახასიათებს მას დაუფარავი აღტაცებით და მეტად გულთბილად (*“იყო კეთილის და საყვარელის ხასიათისა”*). მიმოხილვაში განსაკუთრებულადაა აღნიშნული, რომ *“იტალიის ერთობისათვის მაძიინის, ვარიბალდისა და კაეურის შრომასთან შეერთებული იყო მისი შრომა”* (ჭავჭავაძე 1997: 178). როგორც აღინიშნა, საყოველთაოდ იყო ცნობილი მეფის (და მასთან ერთად ჩამოთვლილი სახელმწიფო მოღვაწეების) უკიდურესი დაპირისპირება ეკლესიასთან და პაპთან.

რომის საყდრის მეთაურის საკითხი ილიას პუბლიცისტიკაში ისევ წამოიჭრება 1886 წელს – იტალიის სამეფოსა და გერმანიის ურთიერთობის კონტექსტში და ამჯერად პაპი წარმოდგენილია იტალიის საერო სახელმწიფოს მიმართ არა მარტო დაპირისპირებულ, არამედ სახიფათო და “საშიშ” მხარედაც: *“რომის პაპი, მსოფლიო კათოლიკეთა მთავარმოძღვარი, ჯერ კიდევ იმისთანა მნიშვნელობიანი არის იტალიაში, რომ [ბისმარკის მხრივ] იმისი ასე თუ ისე გამხნეება და ფრთების ასხმა იტალიისათვის მეტად საშიშარია”* (ჭავჭავაძე 2005: 377); *“პაპმა, ბისმარკის მომხრეობით წაქეზებულმა, როგორც გვაუწყებენ გაზეთები, უკვე გააბა ქსელი იტალიაში საერო მფლობელობის დასაცემად და თავისის აღსადგენად”* (ჭავჭავაძე 2005: 588).

იმავე 1886 წელს ილია ისევ ეხმიანება “რომის საკითხს”⁴ საგანგებო მოწინავე წერილით გაზეთ “ივერიის” (19 თებერვალი, № 41) პირველ გვერდზე. პავლე ინგოროყვასეულ გამოცემებში ეს ტექსტი გაერთიანებული იყო მიმოხილვათა ციკლში “ევროპა 1886 წელს” (ჭავჭავაძე 1929: 132-135; ჭავჭავაძე 1952: 472-474; ჭავჭავაძე 1957: 92-94), ოცტომეულში კი ის ცალკეა გამოყოფილი და მას ახალი, რედაქციისმიერი სათაური აქვს მინიჭებული: *“იტალია და რომის პაპი”* (ჭავჭავაძე 1997: 378-381).

საკითხის მიმართ ილიასეული პოზიციის უკეთ წარმოსაჩენად უპირიანად მიგვაჩნია ტექსტში განხილული პრობლემატიკის, პირველ ყოვლისა, თემატურად დალაგება (ფრჩხილებში მითითებულია ბოლო გამოცემის – ილიას ოცტომეულის VII ტომის – შესაბამისი გვერდები).

იტალიის განსაკუთრებულობა: *“იტალიას ერთი ისეთი სატკივარი აქვს გვამში, რომელიც სხვა ქვეყანას თავის დღეში არცა ჰქონია და, იმედია, არც ოდესმე ექნება”* (378), *“ეს ასეთი უბედურება იყო იტალიისა”* (379), *“რომის პაპობა მოსარჩენი სატკივარია იტალიისათვის”* (381).

პაპის ძალაუფლება: *“უცნაური წყობილება იყო”* (378), *“რომში იჯდა და დღესაცა ჰჰის მთელის მსოფლიოს კათოლიკეთა ღვდელმთავარი, რომელიც ერთ დროს ისეთი ძლიერი იყო, რომ მეფენი და ხელმწიფენი მის წინაშე მუხლს იდრეკდნენ”* (378), *“საერო ხელმწიფებაც ხელთ ეპყრა”* (378), *“სასულიერო მოძღვარი ამრიგად ხორცის ბატონადაც შეიქმნა”* (378), *“რომის პაპი არამცთუ სააქაო ბედნიერებას ურიგებდა, რასაკვირველია, ჯეროვანის სასყიდელით, არამედ საიქიოსთვისაც იმისთანა სიველს აძლევდა ადამიანს, რომ ამ სიველის მქონებელისათვის სამოთხის კარი ღია იყო”* (378).

⁴ ამავე წელს ილია აქვეყნებს მიმოხილვას, რომელსაც ოცტომეულის გამოცემლებმა “ბისმარკი და რომის პაპი” უწოდეს (ჭავჭავაძე 2005: 338-342), მაგრამ ეს ტექსტი მხოლოდ ირიბად უკავშირდება “რომის საკითხს”.

პაპობის მხოლოდ სახელმწიფოებრივი და არა სულიერი საფრთხე: “პაპი... იმით კი არ იყო საშიშარი, რომ სასულიერო ხელისუფლება ხელთ ეპყრა, არამედ იმითი, რომ რომ საერო ხელმწიფებაც ეჭირა იტალიაში, და ამრიგად სასულიერო წოდების საერო ბატონობა ჰქმნიდა იტალიაში სახელმწიფოს სახელმწიფოში” (379).

პაპობა და ლუთერისეული რეფორმაცია: “რეფორმაციამ, ერთის უბრალო ბერმონაზონისაგან ატეხილმა, ეს ადამიანის ცდომილებაზედ აშენებული ძლიერება და დიდება ძირით თხემამდე შეარყია; ახალმა დრომ რეფორმაციისგან ფრთაშესხმულმა, კარგა აბრუ გაუტეხა რომის პაპსა” (379).

პაპი იტალიის სამეფოს მიერ საეკლესიო სახელმწიფოს ოკუპაციის შემდეგ: “რომის პაპი... იტალიის მეფესთან უმძრახად არის და ჭირვეულობს... ჩემს საერო ხელმწიფებასა არ დავთმობო” (380).

პაპის მომხრეები: “...კლერიკალთა დასს ეძახიან და რომელიც საფრანგეთში, თითქმის დღესაც, მარტო რომის პაპის დარიგებისა და ბრძანებისამებრ იქცევა” (379), “ევროპაში ჯერ კიდევ ბევრი იმისთანა კათოლიკეა, რომელიც მარტო რომის პაპის სახელს ჰლოცულობს” (381).

ჩანს, რომ ილია ცალსახად იზიარებს იტალიის სამეფოს ლიბერალურ, საერო, ანტისაეკლესიო მიმართებებს, ხოლო იმაჟამად გაუქმებულ საეკლესიო სახელმწიფოსა და თავად პაპობას თუნდაც ისტორიულად, თუნდაც აქტუალურად უარყოფით მოვლენად მიიჩნევს, ამავე დროს, დაუფარავი თანაგრძნობით ხატავს (სწორედ ხატავს!) მარტინ ლუთერსა და პროტესტანტულ რეფორმაციას (და იმოწმებს რეფორმაციული მოძრაობის ერთ-ერთ უმთავრეს ანტიკათოლიკურ არგუმენტს: ინდულგენციას), თუმცა აღსანიშნავია, რომ იგი არაფერს ამბობს პაპობის “სულიერ ცდუნებათა” შესახებ, უგულვებელყოფს რომაული და ბიზანტიური ქრისტიანული ტრადიციების განსხვავებას, ყურადღების მიღმა ტოვებს ეგრეთ წოდებულ კათოლიკურ-მართლმადიდებლურ განხეთქილებას, რადგან მისთვის “რომის პრობლემა”, პირველ ყოვლისა, სახელმწიფოებრივია და, ამდენად, ილია ერთადერთ საფრთხეს ხედავს “კლერიკალიზმში”, – სასულიერო პირთა და სასულიერო თვალსაზრისის გავლენაში ქვეყნის საერო ცხოვრებაზე, – რითაც იგი ლიბერალურ, სამოქალაქო ფასეულობათა გამოხატულ დამცველად გვევლინება.

ერთი შეხედვით, ფაქტების გადმოცემისას ილია თითქოს არ იკავებს მკვეთრ პირად პოზიციას, მაგრამ საკმარისია, ავტორისეული სათქმელი გაჩნდეს, რომ იგი უმაღლ გამოხატავს, თუ საითაა მიმართული აქტუალურ დაპირისპირებაში მისი სიმპათია, ან, უფრო ზუსტად, მისი ანტიპათია: ჯერ ერთი, ილიას მიაჩნია, რომ პაპის პრეტენზიები იტალიის მონარქიის მიმართ და მის მიერ საკუთარი თავის ტყვედ გამოცხადება არის “მოგონილი

და ტყუილი ტყვეობა და დამწყვდევა” (380), ამას გარდა, იგი ერთგვარ მორალიტესაც კი სთავაზობს მკითხველს პაპობის ისტორიული გამოცდილების გათვალისწინებით: “პაპი ბრძანდება დღეს კვირინალში⁵ თითქმის უმწედ და უნუგემ... ესეც დაემართება ყველას, ვინც ცდომილად დაამყარებს თავის დიდებასა” (379). მწერლის სრულიად უსიმპათიო დამოკიდებულება აშკარაა!

მთელი ამ ტექსტის საფუძველზე ნამდვილად შეგვიძლია დავინახოთ, რომ ილია “რომის საკითხში” ლიბერალურ პოზიციას იზიარებს და უყოყმანოდ ემხრობა იტალიის მთავრობას, რომელიც არა მარტო უმწვავეს კონფლიქტში იყო წმიდა საყდართან ტერიტორიულ-სახელმწიფოებრივი მოწყობის გამო, არამედ იდეოლოგიურადაც მკვეთრად უპირისპირდებოდა მას: თუ პაპი, ბუნებრივია, ქრისტიანულ კონსერვატიულ პოზიციებს იცავდა, იტალიის ხელისუფლება ლიბერალური იდეოლოგიის მედროშედ იყო მიჩნეული ევროპული მასშტაბით და ეს ხელისუფლება არც იმას მალავდა, რომ მისი იდეოლოგიური თვალსაზრისები მასონურ საზოგადოებათა მსოფლმხედველობრივი გავლენით ჩამოყალიბდა და წარმართებოდა.

ერთი წლის შემდეგ, 1887 წელს, ილია ისევ უბრუნდება “რომის საკითხს”: “ივერიის” ფურცლებზე (4 იენისი, № 110) ანონიმურად იბეჭდება მისი მოწინავე წერილი, რომელიც პირველად მწერლის ნაწერებს შორის მის თხზულებათა ოცტომეულში გამოქვეყნდა და რომელსაც რედაქციამ ამგვარი სათაური მისცა: “რომის პაპების ბრძოლა ძველი დიდების აღსადგენად”⁶ (ჭავჭავაძე 2006: 377-381). საკითხის მიმართ ილიასეული დამოკიდებულების უკეთ წარმოსაჩინად არჩეულია ტექსტის ისევ თემატური დალაგების პრინციპი (ფრჩხილებში მითითებულია ილიას ოცტომეულის IX ტომის შესაბამისი გვერდები).

იტალია და პაპობა: “მას აქედ, რაც იტალია გაერთდა და თავისი დედაქალაქი რომი თავი სატახტო ქალაქად გაიხდა, რომის პაპს ძალაუვნებურად ჩამოერთვა საერო მფლობელობა და უფლება იტალიაში” (377).

⁵ არაზუსტი ცნობაა, რადგან ამ დროს – იტალიის სამეფო ჯარების მიერ რომის ოკუპაციის შემდეგ (1870 წლიდან) – კვირინალის პაპისეული სასახლე უკვე იტალიის მეფეს ჰქონდა დაკავებული, პაპი კი ამ დროს ვატიკანის სასახლეში გადასახლდა, საიდანაც იგი აღარ გამოდიოდა და სადაც მან თავი “ვატიკანის ტყვედ” გამოაცხადა.

⁶ ამ ორი უკანასკნელი ხელმოწერილი ტექსტის ერთიანი ატრიბუციისათვის, შესაძლოა, ზედმეტი არ იყოს პაპობის იმჟამინდელი მდგომარეობის მსგავსი იდიომით დახასიათება: “ახალმა დრომ... კარგა აბრუ გაუტუნა რომის პაპსა” (ჭავჭავაძე 1997: 379); “გამოიყენოს იგი პაპობის დაცემულის აბრუს აღსადგენად” (ჭავჭავაძე 2006: 379); “აბრუმ პაპობისამ... თანდათან თავი იჩინა და წინ წამოიწია” (ჭავჭავაძე 2006: 380); “პაპობა ევროპაში... აბრუსა და სახელს იკეთებს” (ჭავჭავაძე 2006: 381).

პაპის ოდინდელი ძალაუფლება: “პაპობა[...] ერთ დროს კბატონობდა და ბრძანებლობდა თითქმის მთელს ქვეყნიერებაზე” (377).

პაპობის იმჟამინდელი მდგომარეობა (XIX ს. 80-იანი წლები): “მარტო საეკლესიო საქმეებშიღა შეიხუთა და მოძრაობდა” (377).

კლერიკალიზმი: “საფრანგეთში, გერმანიასა და სხვაგანაც... ღვენს დაუწყეს იმისთანა მოძღვრებას კათოლიკეთა სამღვდლოებისას, რომლებიც კვლავ ეტანებოდა საერო უფლების აღდგენას პაპისას” (377).

ლოგმატი: “პიო IX-ს დროს კათოლიკეთა სამღვდლოების კრება მოხდა და დაადგინეს დოღმატი რომის პაპის შეუცდომელობისა და ამით უნდოდათ ძირით თხემამდე პაპობის შერყეულის დიდებისათვის ერთი ძლიერი სვეტი შეედგათ შესამაგრებლად. დაადგინეს ეს დოღმატი, მაგრამ ამით ბევრი არა ეშველა რა ყველასაგან განწირულს პაპობას” (378).

პაპობის პოლიტიკური სარგებლიანობა: “ევროპიის საქმეები მეტად აჭიჭყნილია, აწეწილია და დღეს იქნება თუ ხვალ გაჭირება რომელსაზე სახელმწიფოს მოახედებს პაპობაზედ და მისგან შემწეობას მოითხოვს თავისი საქმეების წარსამართებლად და დასალაგებლად” (379).

პაპობის მომავალი: “მნიშვნელობა პაპისა ქვეყნის თვალში იზრდება და კმატულობს” (380), “ღლედადღე პაპობა ევროპაში გაძლიერდება და სახელსა და აბრუს იკეთებს”, “თუ ამ გზაზედ იარა და საქმეთა ცვლილებამ არ შეაყენა ეს სიარული, მაშინ ევროპის პოლიტიკაში რომის სამღვდლოებაც თავის ადვილს დაიჭერს და თავის ფერსა და მიმართულებას დააჩნევს” (381), “მხელად საფიქრებელია, რომ პაპობამ უწინდელი დიდება და რიხი დაიბრუნოს, მაგრამ ევროპიის კონცერტში კი რომ ამასაც ერთი ხმა ექნება, ეგ კი უეჭველია” (381).

თუ 1886 წლის ტექსტში ილია ყურადღებას ძირითადად წმიდა საყდრისა და იტალიის ურთიერთობაზე ამახვილებდა (საფრანგეთიც ამ მიმართებაშია მოხსენიებული), 1887 წლის ტექსტში განხილულია რომის კათედრის ურთიერთობა არა მარტო იტალიასთან, არამედ გერმანიასთან, ავსტრიასთან, ინგლისთან. ამდენად, ავტორს საშუალება ეძლევა, ამჯერად უფრო ზოგადად და ფართოდ წარმოაჩინოს პაპობის, მისი თანამედროვე მდგომარეობისა და მომავალი პერსპექტივის საკუთარი ხედვა.

წინა ტექსტისაგან განსხვავებით, ილიას მკვეთრი პოზიცია პაპობის მიმართ აქ ოდნავ შერბილებულია; პაპობის მომავალიც უფრო რეალისტურადაა წარმოდგენილი, თუმცა ის ისევ (და კიდევ მეტად) ევროპის პოლიტიკური ცხოვრების კონტექსტშია დანახული. ოღონდ მთლად ნათელი არაა, რა იგულისხმება იმ სიტყვებში, რომ პაპს საერო მმართველობა და უფლება “ძალაუვნებურად ჩამოერთვა”: თუ “ძალაუვნებურად” ან სურვილის გარეშე, უნებლიე ქმედებას, ან ძალის გამოუყენლობას აღნიშნავს, მაშინ პაპის საეკლესიო სახელმწიფოს გაუქმება არც ვისმე უნებურად მომხ-

დარა და არც მშვიდობიანი შეთანხმებით. ის სწორედ მიზანსწრაფულად და ძალისმიერად იქნა მიერთებული იტალიის სამეფოსათვის!

ამავე დროს, წინა სტატიაში ილია არ შეჰხებია პაპის პიროვნებას და არც კი უხსენებია მისი (მათი) სახელი, აქ კი დასახელებულია “რომის საკითხის” დროინდელი ორი პროტაგონისტი – პიუს IX (1846-1878) და ლეონ XIII (1878-1903), ამასთანავე, მოცემულია თითოეულის დახასიათებაც: თუ პირველი მათგანის მიმართ ტექსტში არავითარი სიმპათია არაა გამოხატული და მის ქმედებათა აღწერიდან მკითხველს შთაბეჭდილება რჩება, რომ იგი არაგულწრფელი, არაშორსმხედველი, ჯიუტი მმართველი და პიროვნება იყო, ლეონ XIII, მის ქმედებათა მიხედვით, გონიერ ადამიანადაა წარმოჩენილი, იქვეა მოცემული მისი პირდაპირი დახასიათებაც: “*ჭკვიანი პაპი, შორსმხედველი და გამჭვრეტელი*” (378). აღსანიშნავია, რომ პიუს IX-ის დისკრედიტაცია XIX საუკუნის ლიბერალური პროპაგანდის ერთი შემადგენელი ნაწილი იყო, ხოლო თავად რომის ეკლესიის ისტორიაში მისი პაპობა, რომელიც 32 წელი გრძელდებოდა, იმით შეფასდა, რომ ის ნეტართა შორისაა შერაცხილი.

წინა სტატიაში არაფერი იყო ნათქვამი რომის ეკლესიის მოძღვრების, მისი დოგმატური ცხოვრების შესახებ, ამჯერად კი ილია მოიხსენიებს ვატიკანის I კრების მიერ დადგენილ დოგმას პაპის უცდომლობის შესახებ. ეს კრება, როგორც ცნობილია, სწორედ იტალიის სამეფო ჯარების მიერ რომის ოკუპაციის შედეგად შეწყდა, მაგრამ ის, რაც წმიდა პეტრეს ბაზილიკაში შეკრებილმა სამღვდელოებამ შეძლო, იყო სარწმუნოებისა და ზნეობის საკითხებში პაპის უცდომლობის დოგმის გამოცხადება. ილია უგულვებელყოფს ამ “*დოღმატის*” სარწმუნოებრივ-საეკლესიო მნიშვნელობას და მიაჩნია, რომ მისი მიღების ერთადერთი მიზანი პაპობისა და მისი საერო ძალაუფლების გამყარება იყო, თუმცა ამ მცდელობას იგი მაინც უშედეგოდ მიიჩნევს.

და მაინც, სტატიის დასასრულს ილიას შენიშნავს, რომ პაპობის როლი და მნიშვნელობა ევროპაში, საერო ძალაუფლების დაკარგვის შემდეგ, სულ უფრო იზრდება, რომ, თუკი მოვლენები ამგვარადვე წარიმართა და სამღვდელოებამაც არ დაკარგა თავისი გავლენა, “*ღლედაღლე პაპობა ევროპაში გაძლიერდება*” (380).

ამგვარად ხედავს ილია პაპობის პერსპექტივას ძველი კონტინენტის მომავალ ცხოვრებაში, მაგრამ ამ მომავალი განვითარების საკუთარი შეფასებისა და განსჯისაგან იგი თავს იკავებს და მის მიმართ დამოკიდებულების არჩევას – ტექსტის ბოლო ფრაზის მიხედვით – მწერალი მთლიანად მკითხველს მიანდობს: “*რისი ნიშანია ესა: წინმსვლელობისა თუ უკან დახვევისა, ეგ თვითონ მკითხველმა გამოიცნოს*” (381).

3

როგორც ითქვა, ათწლეულების განმავლობაში (ფაქტობრივად, 1929 წლამდე) “რომის საკითხი” ევროპის პოლიტიკურ-საზოგადოებრივი და საეკლესიო ცხოვრების მოუგვარებელ პრობლემად რჩებოდა. ბუნებრივია, მას ბევრგან და ბევრჯერ გამოჰქმნა ურთიერთ მსოფლიოს სხვადასხვა ადგილას. ამ საკითხის მიმართ ილიასეული პოზიციის გამოსაკვეთად, სიანლოვისა და სიმორის თვალსაწიერის გასათვალისწინებლად, კონტრასტული თუ მონათესავე პოზიციების კარგად აღსაქმელად ამჯერად მივმართოთ მხოლოდ ერთ ტექსტს, რომელიც, ასევე, განიხილავს “რომის საკითხს”: რუსი პოეტის, პუბლიცისტისა და სახელმწიფო მოღვაწის, ფიოდორ ტიუტჩევის (1803-1873) სტატია, დაწერილი 1849 წელს, რომელიც ფრანგულად გამოქვეყნდა სათაურით – “პაპობა და რომის საკითხი სანქტპეტერბურგის თვალსაზრისით” (ტიუტჩის რუსულ თარგმანს “რომის საკითხი” ეწოდება)⁷. აღსანიშნავია, რომ სტატიის გამოქვეყნებას დიდი პოლემიკა მოჰყვა მთელი ევროპის მასშტაბით, რომელიც თითქმის მეოთხედი საუკუნე გრძელდებოდა⁸.

განმარტებული სტატიის ძირითადი კონცეფცია ესაა (ფრჩხილებში მითითებულია ტიუტჩევის ექვსტომეულის III ტომის შესაბამისი გვერდები): კათოლიკობის მიერ ქრისტეს საუფლოს ამქვეყნიურ საუფლოდ აღიარებამ განაპირობა პაპობის სწრაფვა საერო ძალაუფლებისადმი; ამ სწრაფვათა მიმართ რეაქცია რეფორმაციურ მოძრაობაში გამოვლინდა, რეფორმაციამ კი შემოიტანა თავდაპირველად ანტიკათოლიკური და შემდგომ, შესაბამისად, ანტიეკლესიური მუხტი; ანტიეკლესიურობამ მალე – საერო სივრცეში – ანტიქრისტიანული ტენდენციების სახე მიიღო, რაც საბოლოოდ რევოლუციური და ლიბერალური იდეოლოგიით დაგვირგვინდა. შემთხვევითი არაა, რომ ამის გამო ტიუტჩევი *“ერთი წყების სამ რგოლზე”*

⁷ ფიოდორ ტიუტჩევის სტატია “პაპობა და რომის საკითხი სანქტპეტერბურგის თვალსაზრისით” (“La papauté et la question romaine au point de vue de Saint-Petersbourg”) პირველად დაიბეჭდა ფრანგულად 1850 წლის 1 იანვარს, ფრანგულ ჟურნალ Revues des Deux Mondes-ის საახალწლო ნომერში (ჟურნალი გამოირჩეოდა ანტირევოლუციური და ანტისოციალისტური ორიენტაციით). რუსულად ის პირველად გამოქვეყნდა ჟურნალში Русский архив, 1886, ნომერი 5; თარგმანის სათაურია: “რომის საკითხი” (“Римский вопрос”). ტექსტის უკანასკნელი აკადემიური გამოცემა იხ.: ტიუტჩევი 2003: 55-74 (ფრანგულად), 158-178 (რუსულად).

⁸ ამ დისკუსიის მიმოხილვა იხ.: ლეინი 1988: 236-249; ტარასოვი 2003: 354-371; უკანასკნელ ხანს გამოქვეყნებულ ნაშრომთაგან, რომელიც ტიუტჩევის ამ ტექსტს ახლებურად აანალიზებს, სანიშნოდ იხ.: ციმბურსკი 1995: 86-98 (ტიუტჩევი განხილულია რუსული სახელმწიფოებრივ-იმპერიული იდეოლოგიის კონტექსტში); ბეზენსკი 1997: 113-120 (ტიუტჩევი განხილულია კათოლიკური პოზიციიდან).

(163) ლაპარაკობს, რაშიც კათოლიკობას – რეფორმაციას – რეკოლუციას გულისხმობს.

თავად “რომის საკითხს” ტიუტჩევი ნიშნებრივ მოვლენად მიიჩნევს, რადგან, მისი აზრით, ”რომის საკითხში” *“ფოკუსივით ერთმანეთს ხვდება და თავს იყრის ყველა ანომალია, ყველა წინააღმდეგობა და ყველა დაუძლეველი სიძნელე, რასაც ეკახება დასავლეთი ევროპა”* (158) და ეს შემთხვევითი არაა, რადგან *“ვერავენ შეედავება რომს მის საპატიო უფლებაში: ჩვენს დღეებში, ისევე როგორც ყოველთვის, სწორედ ისაა დასავლური სამყაროს საფუძველი”* (158).

პირველ ყოვლისა, გასათვალისწინებელია ტიუტჩევის რელიგიური პოზიცია: მისი თვალსაზრისით, გარდაუვალი ლოგიკა ამქვეყნიურ მოვლენებში ღმერთს შეაქვს (158). მას მიაჩნია, რომ სწორედ განგებისმიერმა ლოგიკამ წარმოშვა პაპობის იმდროინდელი სიძნელენი და იგი ამ პრობლემათა საწყისს, როგორც აღმოსავლური საქრისტიანოს წარმომადგენელი, იმ განხეთქილებაში ხედავს, როცა, მისი სიტყვებით, *“რომმა გაწყვიტა ბოლო რგოლი, რომელიც მას აკავშირებდა მსოფლიო ეკლესიის მართლმადიდებლურ გადმოცემასთან”* (161). მისი თვალსაზრისით, *“უფსკრული წარმოიშვა არა ორ ეკლესიას შორის, რადგან მსოფლიო ეკლესია ერთია, არამედ ორ სამყაროს, ორ, ასე ვთქვათ, კაცობრიობას შორის, რომელთაც სხვადასხვა ღროშათა ქვეშ განავრძეს ვ ზა”* (161). მას მიაჩნია, რომ მაშინ რომის საყდარი *“ვეშმარიტ ვ ზას”* ასცდა, რამაც პაპობა, აუცილებლობიდან გამოდინარე, იმდღევანდელ შედეგებამდე მიიყვანა (162).

მაგრამ საქმე ისაა, რომ ტიუტჩევი, დასავლური ქრისტიანობის მიმართ მისი მეტად კრიტიკული დამოკიდებულების მიუხედავად, კარგად აცნობიერებს პაპობის სულიერ მნიშვნელობას ევროპის ქრისტიანული სახის შესანარჩუნებლად: *“პაპობა – აი, ერთადერთი ერთგვარი სვეტი, რომელსაც ავად თუ კარგად ეყრდნობა დასავლეთში ქრისტიანული შენობის ის ნაწილი, რაც გადარჩა და შენარჩუნდა მეთექვსმეტე საუკუნის დიდი ნგრევისა და მას მოღვევებული დიდი მსხვერველების შემდეგ. და აი, სწორედ ამ სვეტის დანგრევას აპირებენ ახლა”* (159).

რაც შეეხება პროტესტანტობას, ტიუტჩევის აზრით, მან *“ძლივს გაიტანა თავი სამი საუკუნის მანძილზე და ახლა ის კვდება უძღურებისაგან ყველა ქვეყანაში, სადაც აქამდე ბატონობდა”*, ხოლო თუკი ის *“სადმე კიდევ ავლენს სიცოცხლის რამე ნიშანწყალს, ეს გამოვლენა მიისწრაფვის რომთან შესაერთებლად”* (158). სწორედ პროტესტანტობამ, ეკლესიის ავტორიტეტის უარყოფით, დაიწყო ის პროცესი, რომელმაც ევროპაში ანტიქრისტიანული საწყისი შემოიტანა: *“პროტესტანტიზმის მიერ გახვრეტილი ამ რღვეულით, ასე ვთქვათ, არაცნობიერად, მოგვიანებით დასავლურ საზოგადოებაში ანტიქრისტიანული საწყისი შემოიჭრა”* (164), რადგან, ეკლესი-

ის სამოდვრო წინამძღოლობის გარეშე, *“თავის ნებაზე მიშვებული ადამიანური მე თავისი არსით ანტიქრისტიანულია”* (164).

ბუნებრივია, ასევე მიუღებელია ტიუტჩევისათვის საფრანგეთის რევოლუცია და მისი ფასეულობები, უფრო მეტიც, – სწორედ აქ ხედავს იგი ევროპის საზოგადოებრივ ცხოვრებაში ანტიქრისტიანულ ნაკადთა საძირკველს (164-165).

როცა სახელმწიფო აცხადებს, რომ მას არა აქვს რელიგია, ეს, რუსი პოეტისა და პუბლიცისტის აზრით, შეფარულად (და ხან არამეფარულადაც) იმასაც მეტყველებს, რომ ასეთი სახელმწიფო თავისი არსით არაქრისტიანულია (165), რადგან, როცა ქრისტიანობისაგან მიუდგომლობას მოიკითხავენ, ამით მისგან ქრისტიანობის უარყოფას მოითხოვენ (166). *“თანამედროვე სახელმწიფო კრძალავს სახელმწიფო რელიგიას მხოლოდ იმიტომ, რომ მას აქვს საკუთარი რელიგია: რევოლუცია”* (167), *“პაპობასა და ამ საწყისს შორის კი შეუძლებელია რამე გარიგება, რადგან ეს იქნებოდა არა უბრალოდ ძალაუფლების დათმობა, არამედ ნამდვილი განდგომილობა”* (167). *“რევოლუციურ პარტიას პაპობა თავის პირად მტრად მიაჩნია, იმიტომ რომ მასში ქრისტიანულ საწყისს ხედავს”* (172). თუ სახელმწიფოს რევოლუციონერები ხელმძღვანელობენ, ამგვარი სახელმწიფო თავის იდეოლოგიას ანტიქრისტიანულ, წარმართულ საწყისებზე აფუძნებს, ხოლო პაპის მხრივ რევოლუციონერთა მიმართ დათმობა და არარელიგიური, სეკულარული სახელმწიფოს იდეოლოგიის გაზიარება *“განდგომილობისა და ღალატის”* (176) ტოლფასი იქნება.

სხვათა შორის, ევროპაში ეკლესიის დევნასთან აკავშირებს ტიუტჩევი იეზუიტების დევნას, რომელთაც, – მათ მიმართ საკუთარი არცთუ სიმპათიური განწყობის მიუხედავად, – მიიჩნევს *“ადამიანებად, რომლებიც აღსავსენი არიან მეზნებარე, დაუცხრომელი, ხშირად გმირული თავდადებით ქრისტიანული საქმის მიმართ”* (170), ხოლო *“ამ სახელგანთქმული ორდენის აპოლოგიათა შორის, რა თქმა უნდა, ყველაზე მეტყველი და დამაჯერებელი ის გააფთრებული და შეურიგებელი სიძულვილია, რომელიც მის მიმართ აქვთ ქრისტიანული რელიგიის მტრებს”* (169).

ტიუტჩევის სტატია მაინც მკრთალი იმედით მთავრდება: ერთი მხრივ, მას შეუძლებლად მიაჩნია, *“ქრისტიანებს აუუკრძალოთ ეიმედებოდეთ, რომ ღმერთი იხებებს თავისი ეკლესიის ძალების შეწონადებას მისთვის განკუთვნილი ახალი ამოცანისათვის”* (177), ხოლო ამ ეკლესიად კი ანტიქრისტიანული განწყობებით მოცულ ევროპაში მას რომის ეკლესია მიაჩნია, რადგან არ ეეჭვება, რომ *“ქრისტიანული საწყისი არასოდეს გამქრალა რომის ეკლესიაში”* (177); მეორე მხრივ, ეს არის იმედი რუსეთისა, მისი განსაკუთრებული მისიისა ქრისტიანული სამყაროს წინაშე, და, ამავე დროს, იმედი პირადად რუსეთის ხელმწიფისა. ამ იმედის მაცნედ მას რომში,

წმიდა პეტრეს ბაზილიკაში, წმიდა პეტრეს საფლავთან დაჩოქილი რუსეთის იმპერატორი მიაჩნია (იმპერატორი ნიკოლოზ I 1846 წელს სტუმრობდა რომს). პოეტსა და დიპლომატს მისი იქ ყოფნა – *“მართლმადიდებელი იმპერატორის გამოჩენა რომში მრავალსაუკუნოვანი არყოფნის შემდეგ!”* (178) – პროვიდენციულ მოვლენად მიაჩნია: *“მუხლმოყრილი იმპერატორი იქ მარტო არ იყო – მასთან ერთად დაჩოქილი იმყოფებოდა მთელი რუსეთი. იმედი ვიქონიოთ, რომ მას ფუჭად არ ულოცია წმიდა ნაწილების წინაშე”* (178).

ამგვარი არამკაფიო, ბუნდოვანებით მოცული სიტყვებით სრულდება ფიოდორ ტიუტჩევის შეხედულებანი “რომის საკითხისა” და, უფრო ფართოდ, რომის ეკლესიის შესახებ, სადაც მკაფიოდ ჩანს ავტორის აღმოსავლურქრისტიანული თვალთახედვა.

4

“რომის საკითხის” გამო ილია ჭავჭავაძისა და ფიოდორ ტიუტჩევის პოზიციათა შედარებისას, პირველ ყოვლისა, აღსანიშნავია ქრონოლოგიური განსხვავება: რუსი პოეტის ტექსტი დაწერილია მაშინ, 1849 წელს, როცა პაპის საეკლესიო სახელმწიფო ჯერხნობით მყარად დგას და წინ თავისი არსებობის ორი ათეული წელი ელის, მაგრამ მისი ერთი დიდი შერყევა სტატიის წერისას სულ ახალი, რამდენიმე თვის წინანდელი ამბავია: რევოლუციონერთა მიერ რომში რესპუბლიკის გამოცხადება, გარიბალდის “წითელპერანგოსანთა” რაზმების მხრივ მათი შეიარაღებული მხარდაჭერა, პაპის ლტოლვა რომიდან და შემდგომ მისი დაბრუნება საფრანგეთის ჯარების დახმარებით, პაპის სახელმწიფოს ძალაუფლების აღდგენა. ხოლო როცა ილია წერს “რომის საკითხზე”, მაშინ ეს სახელმწიფო უკვე გაუქმებულია და პაპს თავი “ვატიკანის ტყვედ” აქვს გამოცხადებული (თუმცა აღსანიშნავია, რომ ილიას ბოლო სტატია “რომის პაპების ბრძოლა ძველი დიდების აღსადგენად” სწორედ იმ წელს – 1888 წელს – გამოქვეყნდა, როცა რუსეთში ტიუტჩევის სტატიის რუსული თარგმანი დაიბეჭდა).

ილიაცა და ტიუტჩევიც რომის ეკლესიასა და რომის საყდარს აღმოსავლეთიდან უყურებენ, თუნდაც გეოგრაფიულად. მიუხედავად იმისა, რომ ცხოვრების დიდი ნაწილი – 22 წელიწადი – ტიუტჩევმა ევროპაში გაატარა, თავისი ამ სტატიის დაწერისა და გამოქვეყნებისას იგი უკვე რუსეთში ცხოვრობდა და იმპერიის სახელმწიფო მოხელედ მსახურობდა. და მაინც, რუსი პოეტი ევროპას უშუალოდ იცნობდა და ევროპული წყაროებითაც პირდაპირ სარგებლობდა, ილიას სტატიები კი უცხოეთის შესახებ, რა თქმა უნდა, მეორე ხელის ინფორმაციას ეყრდნობა.

უძთავრესი მსგავსება ილიასა და ტიუტჩევს შორის ისაა, – აღმოსავლური თვალსაწიერისათვის განმსაზღვრელი, – რომ ორივე მეტად კრიტიკულად არიან განწყობილი რომის საყდრისა და პაპობის მიმართ (ილია – კიდევ უფრო მეტად⁹) და მათს არც ერთ ტექსტში სიმპათიის წვეთიც არ ჟონავს, თუმცა მათი ეს დამოკიდებულება განსხვავებულ იდეურ წანამძღვრებს ემყარება (ამიტომ ილიასეული ნეგატიური პათოსი თვალშისაცემად ნაკლებადაა განპირობებული აღმოსავლური ხედვით). მაგრამ ჯერ გასათვალისწინებელია განსხვავებათა გარეშე მიზეზებიც და გარემოებანიც: როცა ილია წერდა სტატიებს “რომის საკითხის” ირგვლივ, მისთვის ისინი არსებითი მნიშვნელობის ტექსტები არ ყოფილა და, ფაქტობრივად, მისი განსაზღვრული მიზანი იყო მკითხველისათვის საზღვარგარეთის სიახლეთა მიწოდება (თუნდაც – და თუმცა – ეს ტექსტები იდეოლოგიურად შეკაზმული და, შესაბამისად, იდეოლოგიურად მეტყველი იყოს), ტიუტჩევი კი – რუსი პუბლიცისტი და სახელმწიფო მოხელე – თავის სტატიას დიდ საზოგადოებრივ (და პირადად – აღმსარებლობით) მნიშვნელობას ანიჭებს, რადგან ამ ფურცლებზე, ერთი მხრივ, რუსულ სახელმწიფოებრივ პოზიციას გამოხატავს, მეორე მხრივ კი, საკუთარ კონფესიურ, იდეურ და პოლიტიკურ თვალსაწიერს აყალიბებს, თავის გული-სნადებს ამხელს, რაც, სხვათა შორის, ამგვარადვე აღიქვა რუსულმა თუ ევროპულმა საზოგადოებრივმა აზრმა და სწორედ ამიტომაც მას ხანგრძლივი და საფუძვლიანი საერთაშორისო დისკუსია მოჰყვა (იხ. ლეინი 1988).

ამას გარდა, ქართველი ავტორის ხედვით, საკითხი არაფრით ეხება მის სამშობლოს (ნიმუშადაც კი არ გამოდგება!), ხოლო რუსი ავტორი დარწმუნებულია, რომ მისი სამშობლოსა და ამ ქვეყნის ადგილისა თუ მისიისათვის მსოფლიოში საკითხი მეტად ანგარიშგასაწევია.

გასათვალისწინებელია, რომ “რომის საკითხის” შესახებ მსჯელობისას ილიასათვის საკითხის გადაწყვეტა პრინციპული, ტიუტჩევისათვის პრინციპული თავად საკითხი. ილიას ყურადღებას იპყრობს, თუ როგორ გადაწყდება სასულიერო და საერო ძალაუფლებათა დამაბული ურთიერთობა, ტიუტჩევს აღელვებს რომის საყდრის რაობა და მნიშვნელობა, მისი წარსული და მომავალი.

მაგრამ მაინც, მთავარი, რაც ქართველ და რუს პოეტს ერთმანეთისაგან განასხვავებს, მათი იმჟამინდელი იდეური საყრდენებია: ილიასეული კრიტიკა “მარცხენა” პოზიციიდან ხორციელდება, ტიუტჩევისა – “მარ-

⁹ საგანგებო კვლევის გარეშე ძნელი სათქმელია, რამდენად ირეკლავს ილიას ამგვარი პოზიცია ქართული საზოგადოებრივი აზრის საერთო განწყობილებას. შდრ. თუნდაც აკაკი წერეთლის შემთხვევა (მოისწრაფიშვილი 2002: 44-48).

ჯვნიდან”; ქართველი პუბლიცისტი ლიბერალურ საფუძველზე დგას, რუსი – კონსერვატიულზე; პირველი სამყაროსაც და “რომის საკითხსაც” სეკულარული თვალსაწიერიდან ხედავს, მეორე – რელიგიურიდან.

ილიასათვის მიუღებელია წმიდა საყდრის, როგორც დამოუკიდებელი სახელმწიფოს, არსებობა, რაშიც იგი იმეგარ – “საშიშარ” – ძალაუფლებას ხედავს, რომელიც იტალიის საერო ხელისუფლების ქმედებათა თავისუფლებას შეზღუდავს; ტიუტჩევისათვისაც მიუღებელია წმიდა საყდრის საერო ძალაუფლება, მაგრამ მიზეზი ისაა, რომ პაპების სწრაფვა ძალაუფლებისადმი მას ქრისტეს მიერ ნაქადაგები, სახარებისეული ღმრთის სამეფოს ღალატად მიაჩნია. მისი თვალსაზრისით, რომის ეკლესია “პოლიტიკური დაწესებულება”, “პოლიტიკური ძალა” გახდა და იგიც, ისევე როგორც შემდგომში ილია, რომის საყდარს მოიხსენიებს “სახელმწიფოდ სახელმწიფოში” (ტიუტჩევი 2003: 163; შდრ. ჭავჭავაძე 2005: 379).

რაც ილიას პაპის სიჯიუტედ, ახირებულობად და ჭირვეულობად მიაჩნია, – საკუთარი სახელმწიფოსა და ეკლესიის დამოუკიდებლობის შენარჩუნებისათვის ბრძოლა, რევოლუციონერთა მიმართ დაუთმობლობა, სეკულარული სახელმწიფოს იდეოლოგიის მიუღებლობა, – ტიუტჩევის აზრით, პაპის ბუნებრივი მოვალეობაა, მეტიც, ნებისმიერი სხვაგვარი ქცევა ქრისტიანულ ღირებულებებზე უარის თქმა და განდგომილობა იქნებოდა.

ილია, განსხვავებით ტიუტჩევისაგან, საერთოდ არ ეხება საუკუნოვან გამიჯვნას აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ქრისტიანულ სამყაროებს შორის, არ განიხილავს მათს დოგმატურ-ეკლესიოლოგიურ სხვაობებს, არანაირ ბრალდებად არ უყენებს რომს ბიზანტიური ტრადიციის ქრისტიანობისაგან დაშორებას. მაგრამ, ამავე დროს, ილია უგულვებელყოფს დასავლურქრისტიანულ – რომაულ-კათოლიკურ – ტრადიციულ ხედვას და ევროპული ლიბერალიზმის თვალსაზრისს იზიარებს; ტიუტჩევი უპირისპირდება ევროპულ ლიბერალურ თვალსაზრისს და აღმოსავლურქრისტიანულ – ბიზანტიურ-რუსულ – ტრადიციულ ხედვას ირჩევს.

ამასათანავე, ილია, – და ამ შემთხვევაშიც იგი განსხვავდება ტიუტჩევისაგან, – არც ლუთერსა და მისგან აგიზგიზებულ პროტესტანტობას, არც საფრანგეთის რევოლუციას, არც ევროპულ რევოლუციურ მოძრაობებს არ განიხილავს ტრადიციული ქრისტიანული, მით უმეტეს, ეკლესიური ცნობიერების პოზიციიდან. თუ ტიუტჩევისათვის პროტესტანტობა დასავლეთ ევროპაში ანტიქრისტიანული ნაკადის სათავე და საწყისია, ილია შეუფარავი სიმპათიით ლაპარაკობს ლუთერული რეფორმაციის შესახებ. როგორც კონტექსტიდან ჩანს, ილია თანაგრძნობით იმოწმებს იტალიელი პოლიტიკოსის სიტყვებს, სადაც, “თავისუფლების სახარებად”, საუკლებლად, საფრანგეთის “(დიდი რევოლუციის) დედააზრები” (ჭავჭავაძე 1997: 96) ცხადდება (რაც, სხვათა შორის, სრულიად სეკულარული ფორმუ-

ლირებაა: რევოლუციური ფასეულობები ჩაენაცვლება სახარებას!¹⁰), ტიუტჩევისათვის კი საფრანგეთის რევოლუცია ანტიქრისტიანულ ძალთა აღზევებაა და მას არაფერი აქვს საერთო სახარებასთან.

ისიც აღსანიშნავია, რომ ილიაცა და ტიუტჩევიც კარგად იცნობდნენ ეპოქისეულ ანტიქრისტიანულ ნაკადებსა და ქროლვებს, ცხადად აცნობიერებდნენ ევროპაში მომძლავრებულ ანტიქრისტიანულ ძალთა შემტევ სწრაფვებს¹¹.

რაც შეეხება “რომის საკითხს”, – კერძოდ, ვიწრო მნიშვნელობით, – ილია ყოველთვის თანაგრძნობით წერს იტალიის რევოლუციური მოძრაობის, მისი ბელადების, იტალიის გაერთიანების გამო. მართალია, მაშინ, როცა ტიუტჩევი წერდა თავის სტატიას, რომი ჯერ ისევ დამოუკიდებელი საეკლესიო სახელმწიფო იყო, მაგრამ ძნელი წარმოსადგენი არაა, თუ ვის დაუჭერდა მხარს რუსი პუბლიცისტი შემდგომში – მეფე ვიქტორ ემანუელ II-ის ჯარების მიერ რომის ოკუპაციისა და იტალიის გაერთიანებული სახელმწიფოს დედაქალაქად მისი გამოცხადების შემდეგ.

და კიდევ: ტიუტჩევის სტატიაში, განსაკუთრებით მის ფინალში, აშკარად ჟონავს რუსული სახელმწიფო იდეოლოგიისათვის ფუნდამენტური იდეა – “მესამე რომის” იდეა, მიუხედავად იმისა, რომ ეს ცნება აქ ნახსენები არაა. პოეტი და პუბლიცისტი მკრთალად მიანიშნებს, რომ მხოლოდ რუსეთის შემწეობით შეძლებს ევროპა და რომის ეკლესია თავის ქრისტიანულ ძირებთან დაბრუნებას. შემთხვევითი არც ის იყო, რომ იმ გამოხმაურებებში, რაც ტიუტჩევის ამ სტატიას მოჰყვა, ეს თემები (რუსეთი როგორც მემკვიდრე რომისა და “ახალი რომისა” ანუ ბიზანტიისა; რუსეთი როგორც მსოფლიოს მომავალი მხსნელი) ბუნებრივად ჟღერდა ტიუტჩევისეული კონცეფციის როგორც მომხრეთა, ისე მოწინააღმდეგეთა შორის (იხ. ლეინი 1988; ციმბურსკი 1995; ტარასოვი 2003). ხოლო “ახალი რომის” ის ქართული იდეა, რომელიც მკრთალად ღვიოდა კონსტანტინოპოლის 1204 წლის დაცემის შემდეგ თამარისდინდელი საქართველოს სახელმწიფოებრივ პოლიტიკასა თუ იდეოლოგიაში¹², უკვე მთლიანად ჩამკვდარა რუსეთის იმპერიის გუბერნიებად ქცეული ქვეყნის საზოგადოებრივ

¹⁰ ილიას ადრეულ ლექსშიც “ქართველის დედას” (1858) საფრანგეთის რევოლუციის დევიზი – “*ძმობა, ერთობა, თავისუფლება*” (*Liberté, égalité, fraternité*: თავისუფლება, თანასწორობა, ძმობა) – მიჩნეულია “*ქრისტეს მცნებად*”.

¹¹ ილია რომ კარგად იცნობდა ამ ნაკადს, ისიც მეტყველებს, რომ იგი ჯერ კიდევ 60-იან წლებში შესდგომია ევროპული თუ რუსული ანტიქრისტიანული მიმართულების იმგვარი ფუძემდებლური ტექსტების თარგმნას ქართულად, როგორებიცაა ბაირონის “კაენი” და “მანფრედი” ან ლერმონტოვის “დემონი” (ჭავჭავაძე 1988: 63-67).

¹² იხ. თუნდაც იოანე შავთელისეული “*ახალი რომი!*” (შავთელი 1964: 152).

ცნობიერებაში. ამ დროს რომის იდეას ძნელად თულა დაუკავშირებს ვინმე ქართულ იდეას¹³.

5

დაბოლოს, ილია ჭავჭავაძეც და ფიოდორ ტიუტჩევიც, მიუხედავად იმისა, რომ მათს შემოქმედებით ცხოვრებაში უზარმაზარი ადგილი ეთმობოდა პუბლიცისტურ საქმიანობას, პოეტები იყვნენ. ამიტომ, შემთხვევითი არაა, რომ ორივე მათგანის პოეზიაშიც – თუნდაც ირიბად – ასახულა ის თემა, რომელსაც მათ თავიანთი პოლიტიკური პუბლიცისტიკის ზემორე განხილული ფურცლები მიუძღვნეს.

ქართულ ლიტერატურისმცოდნეობაში კარგა ხანია განმტკიცდა თვალსაზრისი, რომ ილია ჭავჭავაძის ლექსი “მესმის, მესმის” (1860) ეხმაურება იტალიის განმათავისუფლებელ მოძრაობას და ეძღვნება იტალიური რევოლუციისა და “რომის საკითხის” ერთ-ერთ პროტაგონისტს ჯუზეპე გარიბალდის (1807-1882).

ილიას სიმპათია მის მიმართ, რომელსაც პოეტი მთელი ცხოვრების მანძილზე ინარჩუნებდა, დადასტურებულია მემუარულ წყაროებში:

თავადი კოხტა აბხაზი: (1838-1913), კახელი მემამულე, ილიას მეგობარი: *“ილია ალმერთებდა გარიბალდის”* (ლეონიძე 1935: 564; აბხაზი 1987: 183).

დეკანოზი ნიკოლოზ ნათიძე (1862-1921), მღვდელმსახური და მწერალი, რომელიც საკუთარ მხატვრულ ნაწერებს ფსევდონიმ “მელანას” ფსევდონიმით აქვეყნებდა: *“ილიამ მერმე მიაძმო: ერთ დროს (ყმაწვილობაში) დავაპირე ბერად შედგომაო, ძრეელ მომწონდა მყუდრო, განდევნილი ცხოვრებაო, მაგრამ რაცა გარიბალდმა [სიც!] დაიწყო თავისი მოქმედებაო, ბერობა გადავიფიქრე და დავაპირე ვოლონტიორად მასთან წასვლაო. შემდეგ, რაცა სტუდენტურ ცხოვრებაში ვავეხვიე, ველარ შევასრულე ეს განზრახვაო”* (ლეონიძე 1935: 573).

გრიგოლ ყიფშიძე (1856-1921), ილიას თანამშრომელი და პირველი ბიოგრაფი: *“ილიას გატაცებაც გარიბალდის დიდებულ მოღვაწეობით და თავკამოდებულ ბრძოლით ჩავრულ ერთა განთავისუფლებისათვის ადვილი წარმოსადგენია. გარიბალდის სახელი და მამაცობა ისე ჰზიბლავდა მამინდელ შეგნებულ ახალგაზრდობას, რომ ილიას სურვილი ვოლონტიერად წასვლისა გასაკვირველი არაფრით არ უნდა იყოს”* (ყიფშიძე 1987: 39);

¹³ ქართული იდეის შესახებ და მისი დაკავშირება უშუალოდ რომთან, “ახალი რომის” – “ბიზანტინიზმის” დაძლევის წინაპირობით, თუმცა “მესამე რომის” იდეის ქართულ კონოტაციათა გარეშე: იხ. აკაკი ბაქრაძის სტატია “დავიწყებული იდეა” (ბაქრაძე 2004: 454-478).

“ილია სტუდენტობაში ისე, როგორც შემდეგაც, დიდი ლიბერალი ყოფილა. [...]თავყანსა სცემდა გარიბალდისაც, ამ დაჩაგრულ ერთა დიდს მოსარჩლესა და მოამაგეს. გარიბალდის დიდი სურათი შემდეგაც სიკვდილამდე განუშორებელი სამკაული იყო მის სამუშაო ოთახისა”¹⁴ (ყოფშიძე 1987: 49).

გრიგოლ ყოფშიძე კარგად წარმოაჩენს, თუ რას ნიშნავდა იმდროინდელი ლიბერალური ახალგაზრდობისათვის გარიბალდის სახელი, რომელიც გაიგივებული იყო “ჩაგრულ ერთა განთავისუფლებასთან”. მისი პოპულარობა არ კლებულობდა ათწლეულობის მანძილზე და ბევრგან იგი მიჩნეული იყო, ერთი მხრივ, “უბრალო” ხალხის დამცველად, მეორე მხრივ კი, იტალიის განმათავისუფლებლად. თავისთავად ეს დახასიათებაც საკმარისად მოიკოჭლებს სიზუსტით (რადგან იტალიის ისტორიის ზოგიერთ ფურცელზე გარიბალდის “წითელპერანგოსანი” რაზმები დამრბევთა და მოძალადეთა სახითაა ჩაწერილი და ისტორიულადაც XIX საუკუნეში ხორციელდებოდა იტალიის უფრო გაერთიანება, ვიდრე გათავისუფლება!), მაგრამ, ამას გარდა, სავარაუდოა, რომ ქართულ საზოგადოებაში, საერთოდ, ნაკლებად იყო ცნობილი ჯუზეპე გარიბალდის პოლიტიკური ან, მით უმეტეს, მისი რელიგიური შეხედულებანი. ფაქტები მეტყველებს, რომ იგი ხშირად იცვლიდა თავის დამოკიდებულებას საზოგადოებრივ საკითხთა მიმართ, – მაგალითად, ერთხანს იგი მტკიცე რესპუბლიკელი იყო, მაგრამ, ამას მისთვის ხელი არ შეუშლია, პოლიტიკური მოსაზრებით, შემდგომში დემონსტრაციულად დაეჭირა მხარი სავოიის დინასტიის იტალიის სამეფო ოჯახისათვის. შეიძლება ითქვას, რომ ერთი ის უმთავრესი, რისთვისაც იგი თავს არ ზოგავდა და რასაც უცვლელ ცხოვრებისეულ მიზნად მიიჩნევდა, პაპის ძალაუფლების აღკვეთა იყო. როგორც ჩანს, მის ამ დაჟინებულ დამოკიდებულებას განაპირობებდა ის მკაფიო ანტიეკლესიურობა, სასტიკი ანტიკლერიკალიზმი, პაპობის მძაფრი მიუღებლობა, რაც დასაყრდენს მის მსოფლმხედველობაში პოვებდა: იგი ყოველთვის ღიად აღიარებდა ათეიზმს და 1882 წელს, სიცოცხლის მიწურულს, წერდა: “ადამიანმა შექმნა ღმერთი და არა ღმერთმა – ადამიანი!”. გარიბალდი აქტიური და ქმედითი მასონი იყო, – მართალია, იგი ნაკლებ მნიშვნელობას ანიჭებდა მასონთა თავყრილობების რიტუალურ მხარეს, მაგრამ მტკიცედ სჯეროდა, რომ მასონური ქსელი გააერთიანებდა მსოფლიოს “პროგრესულ” (რა თქმა უნდა, ანტიეკლესიურ) ადამიანებს როგორც სხვადასხვა

¹⁴ სხვა წყაროები ილიას კაბინეტში გარიბალდის ბიუსტის შესახებ ლაპარაკობს: იხ. ეკატერინე გაბაშვილისა და იონა მეუნარგიას მოგონებანი (ჭავჭავაძე 1987: 382; მეუნარგია 1957: 37).

ეროვნულ ერთობლიობებში, ისე კაცობრიობის საყოველთაო მთლიანობაში¹⁵. პატიოსნად უნდა ითქვას, რომ ძნელი სათქმელია, რამდენად იცნობდა ილია ან მისი გარემო გარიბალდის ცხოვრებისა და საქმიანობის ამ მხარეს, ანდა მის შეხედულებებსა და რელიგიურ არჩევანს.

რაც შეეხება საკითხს, შთაგონებულია თუ არა “მესმის, მესმის” ჯუზეპე გარიბალდის პიროვნებით, აღსანიშნავია, რომ არც ერთი მემუარისტი, რომელიც კი გარიბალდის მიმართ ილიას დამოკიდებულებას იხსენებს, მოლოდინის მიუხედავად, არანაირად არ მოიხსენიებს ამ ლექსს. მოსაზრებას, რომ “მესმის, მესმის” გარიბალდის ეძღვნება, ერთადერთი წყარო აქვს: ღრმად მოხუცი ნიკო ნიკოლაძის ზეპირი მოგონება, რომელსაც იმოწმებს პავლე ინგოროყვა. ცნობილია, რომ ლექსი თავდაპირველად ნიკოლაძისეული “კრებულის” 1-ელ ნომერში დაბეჭდილია 1871 წელს. გამოქვეყნებულ ტექსტს ამ გამოცემაში ერთვის მინაწერი: *“ეს ლექსი გლეხების განთავისუფლების დროს ეკუთვნის”*, თუმცა პავლე ინგოროყვას გადმოცემით, ჟურნალში ეს შენიშვნა ცენზურისთვის თვალის ასახვევად ნიკოლაძეს მიუწერია, რომლისთვისაც მანამდე ილიას უთქვამს, რომ “მესმის, მესმის” გარიბალდის ეხება (ჭავჭავაძე 1951: 381-382; ჭავჭავაძე 1987: 382). უნდა ითქვას, რომ ტექსტის სახეობრივი სურათი (*“ხალხთ ბორკილის ხმა მტკრევისა”, “სიმართლის ხმა ქვეყნადა ჰქუხს”, “მონება”*) არ იძლევა ამკარა მინიშნებას, რომელიც ცალსახად აღნიშნავდეს იტალიის გაერთიანებისათვის ბრძოლას ანდა 1860 წლის გარიბალდისმიერ აქტებს, კერძოდ, მესინის აღებას, სიცილიიდან აპენინის ნახევარკუნძულზე გადასხდომას და ნეაპოლის სამეფო ჯარების დამარცხებას, რაც პავლე ინგოროყვამ ლექსის დაწერის ბიძგად და საბაბად მიიჩნია (ჭავჭავაძე 1951: 382)¹⁶, მით უმეტეს, რომ შეტევაც კონტინენტის მიმართულებით და ნეაპოლის აღებაც 1860 წლის აგვისტო-სექტემბერში განხორციელდა, ილიას ლექსი კი ავტორის მიერ 1860 წლის 29 ივლისით არის დათარიღებული¹⁷.

¹⁵ გარიბალდის ასობით ბიოგრაფიიდან დავასახელებთ ერთ-ერთ უკანასკნელს, ონეტო ჯილბერტოს წიგნს: “ზეიტალიელი: გმირი თუ არამზადა? ჯუზეპე გარიბალდის ბიოგრაფია ცენზურათა გარეშე” (ჯილბერტო 2006).

¹⁶ შდრ. ილია ჭავჭავაძის პავლე ინგოროყვასეული ბიოგრაფია (ინგოროყვა 1957: 60-61).

¹⁷ ნიკო ნიკოლაძის ზეპირ მოგონებაზე დამყარებული პავლე ინგოროყვასეული თვალსაზრისის გაჩენამდე, ლექსს, როგორც ჩანს, არავინ უკავშირებდა გარიბალდის სახელს, თუმცა თავად ინგოროყვა დარწმუნებულია, რომ მისი თეორიით *“ისპობა ის მითი, რომელიც გავრცელებულია ჩვენს მწერლობაში, თითქოს ლექსი “მესმის, მესმის” გლეხთა განთავისუფლებას ეხებოდეს; ამის შესახებ ბევრჯერ თქმულა, ზოგჯერ საყვედურითაც ილიას მიმართ, რომ პოეტი უკან ჩამორჩა ფაქტებს, და რომ ეს ლექსი გლეხთა განთავისუფლებაზე მხოლოდ მაშინ დაიბეჭდა, 1871-ში, როცა გლეხობა უკე განთავისუფლებული იყო...”* (ჭავჭავაძე 1951: 382).

შესაძლოა, ილიას პოზიციის გასაგებად უფრო არსებითი და ნიშნეული იყოს ნათიძისეული მოგონება, რომელშიც თითქოს საგანგებოდ ასახულია პარადიგმული (აშკარად იდეური!) დაპირისპირება – ცხოვრებისეული არჩევანი, რომლის წინაშე ჭაბუკი ილია, მისივე სიტყვებით, იმჟამად მდგარა: არჩევანი მონაზვნობასა და გარიბალდიელობას შორის. აღსანიშნავია, რომ გრიგოლ ყიფშიძე სრულიად სარწმუნოდ მიიჩნევს ილიას განზრახვას, ვოლონტიერად ებრძოლა გარიბალდიელებთან, თუმცა ოდნავი გაკვირვებით, თუნდაც მელანიასეული ცნობის ამ მწერლის პიროვნულ სანდრობაზე სრული დაყრდნობით, მოიხსენიებს ილიას სურვილს, შესდგომოდა ბერმონაზვნობის გზას (ყიფშიძე 1987: 39). როგორც ვიცით, ილიამ აღარ განახორციელა თავისი ჩანაფიქრი, ჩაწერილიყო გარიბალდიელთა რაზმებში, მაგრამ ეს არ ნიშნავდა, რომ მან უარი თქვა იმ ლიბერალურ და სეკულარულ ფასეულობებზე, რომლის განსახიერებასაც მისთვის და მისი წრისათვის ჯუზეპე გარიბალდი წარმოადგენდა.

ილიას “მესმის, მესმის” 1860 წელსაა დაწერილი და ის 1871 წელს გამოქვეყნდა. ქართველი პოეტისა და პუბლიცისტის ლექსის დაწერიდან ოთხი წლის შემდეგ და გამოქვეყნებამდე შვიდი წლით ადრე – 1864 წელს – ფიოდორ ტიუტჩევი წერს ლექსს “Encyclica”, რომელშიც რუსი პოეტი და პუბლიცისტი კიდევ ერთხელ ადასტურებს თავის დამოკიდებულებას პაპობის მიმართ – მის მძაფრ და მწვავე მიუღებლობას: იგი ფიცხლად, სულ რამდენიმე დღის შემდეგ, ეხმაურება პაპის, პიუს IX-ის, ანტილიბერალურ ენციკლიკას, “Quanta Cura”-ს, რომელიც 1864 წლის 8 დეკემბერს გამოქვეყნდა და რომელსაც თან ერთვოდა “Syllabus Errorum” – ეპოქის ოთხმოცი ცდომილების ნუსხა, რომელთა შორის მოხსენიებულია პანთეიზმი, ნატურალიზმი, რაციონალიზმი, ინდიფერენტიზმი, სოციალიზმი, კომუნისმი, მასონობა და რელიგიურ თავისუფლებათა სხვადასხვა გამოვლინებები. პაპი აცხადებდა, რომ ინტელექტუალურ, მორალურ და საზოგადოებრივ წყობაში ადამიანისათვის აბსოლუტური ავტონომიის მინიჭებით ლიბერალიზმი უარყოფს, – ყოველ შემთხვევაში, პრაქტიკულად, – ღმერთსა და ზებუნებრივ რელიგიას, რასაც ლოგიკურად მოჰყვება თავად ღმერთის თეორიული უარყოფა და მის ადგილას გაღმერთებული ადამიანის მოთავსება.

ენციკლიკა გამოქვეყნებისთანავე აიკრძალა რუსეთში, საფრანგეთში, იტალიის იმ მიწებზე, სადაც იმჯერად მეფობდა ვიქტორ ემანუელ II¹⁸... ძნელი დასაჯერებელია, მაგრამ ანტიპაპური სულისკვეთებით აგზნებული და პაპობის მიმართ სულ უფრო მეტად შეურიგებელი ტიუტჩევისათვისაც,

¹⁸ რომელსაც აღტაცებით მოიხსენიებდა ილია (იხ. ზემორე) და ასე ახასიათებდა: “იყო ფრიად მტკიცე აღმასრულებელი კონსტიტუციისა” (ჭავჭავაძე 1997: 178).

რომელიც მსოფლმხედველობით არასოდეს ყოფილა ლიბერალი, რომის ეკლესიის პოზიცია ამ შემთხვევაშიც მიუღებელი აღმოჩნდა: თავის ლექსში იგი ემობს *“განდგომილ რომსა”* და *“ქრისტეს ცრუნაცვალს”* და რომის საყდარს იმგვარსავე მომავალს უქადის, რაც იერუსალემის იუდეველთა ტაძარს ერგო. *“Encyclica”* პოეტისეული დამუქრებით მთავრდება: პაპობის დაღუპვის საწინდარი მისი ის *“საბედისწერო სიტყვა”* იქნება, რომ სინდისის თავისუფლება ბოღვაა (*“Его погубит роковое слово: «Свобода совести есть бред!»*”).

ამჯერად ფიოდორ ტიუტჩევიცა და ილია ჭავჭავაძეც პაპობისა და მისი სამოძღვრო სწავლების მიუღებლობაში თანამოაზრენი აღმოჩნდნენ – ლიბერალური პოზიციიდან!

1870 წელს ვატიკანის I კრება (კათოლიკური სამყაროსათვის ის XX მსოფლიო კრებადაა მიჩნეული) ამტკიცებს ახალ დოგმას პაპის უცდომლობის შესახებ სარწმუნოებისა და ზნეობის საკითხებში¹⁹. ამ დოგმის გამოცხადების ერთი წლისთავზე, 1871 წლის ივლისში, ფიოდორ ტიუტჩევი წერს ლექსს *“ვატიკანური წლისთავი”* (*“Ватиканская годовщина”*). პაპობისა და, კერძოდ, ახალი დოგმის მიმართ მრისხანებითა და შეუპოვრობით გამსჭვალულ ამ ინვექტივაში, სადაც პოეზიისათვის არცთუ ჩვეული დაუოკებელი ძაგების კორიანტელი დგას, პოეტი სააუგო სიტყვებს არ იშურებს რომის ეპისკოპოსის მიმართ: პაპს ბრალდება ღმრთისმგმობლობა, მკრეხელობა, სიბილწე, ათასწლოვანი სიცრუე, მაცდურობა, საკუთარი თავის ღმერთად და ღმერთკაცად გამოცხადება, იგი მიჩნეულია ბოროტ ძალთა სათამაშოდ და მსხვერპლად, წოდებულია *“ვატიკანელ დალაი ლამად”* და, ბოლოს, განცხადებულია, რომ იგი არაა მოწოდებული ქრისტეს ნაცვლად (*“He призван быть наместником Христа”*). პოეტის თვალსაზრისით, თავისი ამ ნაბიჯით – რომის პირველმოძღვრის უცდომლობის აღიარებით – პაპმა უძირო სიცარიელეში გადააბიჯა.

ზემორე უკვე ნაჩვენებია, რომ არც ილია შეხვედრია თანაგრძნობით რომის ეკლესიის ახალი *“დოღმატის”* დადგენას, მაგრამ საქმე ისაა, რომ მისთვის ეს დოგმა მიუღებელია იმდენად, რამდენადაც მასში იგი პაპების საერო ძალაფლების აღდგენის მცდელობას ხედავს, თუმცა იქვე – მრისხანების გარეშე – ირონიულად შენიშნავს, რომ *“ამით ბევრი არა ეშველა რა ყველასაგან განწირულს პაპობას”* (ჭავჭავაძე 2006: 378).

¹⁹ ამ დოგმის თანახმად, როცა პაპი, როგორც რომის პირველმოძღვარი, თავისი კათედრიდან მეტყველებს, – ესე იგი, როცა ყველა ქრისტიანის მწყემსისა და მოძღვრის მსახურების აღსრულებისას, თავისი უმაღლესი მოციქულებრივი ძალაუფლების დირსებით, მთელი ეკლესიისათვის განსაზღვრავს მოძღვრებას სარწმუნოების ან ზნეობის შესახებ, – რომის პირველმოძღვრის ამგვარი განსაზღვრებანი უცდომელია.

მაგრამ თუ 1864 წლის ენციკლიკის – “Quanta Cura”-ს – წინააღმდეგ ფიოდორ ტიუტჩევი იმავე ლიბერალური პოზიციიდან გაილაშქრა, როგორც ილია ჭავჭავაძე იმყოფებოდა წლების განმავლობაში, მაშინ, როცა ქართველი პოეტი თავის სტატიაში, ხოლო რუსი პოეტი თავის ლექსში მძაფრად უარყოფითად აფასებდნენ რომის ეკლესიის მიერ 1870 წელს პაპის უცდომლობის დოგმის გამოცხადებას, ისინი ისევ დამორღნენ ერთმანეთს: ახალი დოგმის ილიასეული კრიტიკა ისევ სეკულარულია, ტიუტჩევისა – ისევ რელიგიური.

კარგა ხანია, აღარ დგას “რომის საკითხი”, – პოლიტიკურ განზომილებაში ის ათწლეულების წინათ გადაიჭრა, – თუმცა მასთან განუყრელად დაკავშირებული იდეური თვალსაწიერის, არჩევანის, ორიენტაციის საკითხები ისევ კითხვებად რჩება. მათზე პასუხების ძიებისას ვინძლო ილია ჭავჭავაძისა და ფიოდორ ტიუტჩევის პოლიტიკურ პუბლიცისტიკაში, ანდა მათს პოეზიაში ასახული და გამჟღავნებული მიმართულებანი იმგვარი მიმანიშნებელი აღმოჩნდეს, რომელიც თუნდაც საქართველოს, თუნდაც რუსეთის საზოგადოებრივი ცნობიერებისათვის მომავლის ნიშანსვეტებად, – ზოგ შემთხვევაში გზის გასაყოლად, ზოგ შემთხვევაში გზის უარსაყოფად, – გამოდგება.

ლიტერატურა

- აბხაზი 1987: აბხაზი კ. *[მოგონებანი ილიას შესახებ]*, ილია: მოგონებები გარდასულ დღეთა, თბ.: მერანი, 1987.
- ბაქრაძე 2004: ბაქრაძე ა. *თხზულებანი*, ტ. II, თბ.: ნეკერი – ლომისი, 2004.
- ბეზვინსკი 1997: Bezwiński A. *Kilka uwag do artyku³u Fiodora Tiutczewa Papiestwo i kwestia rzymska*, S³owianie wschodni, Krakow, 1997.
- ინგოროყვა 1957: ინგოროყვა პ. *ილია ჭავჭავაძე: ნარკვევი*, თბ.: სახელმწ. გამ-ბა, 1957.
- ლეინი 1988: Лэйн Р. *Публицистика Тютчева в оценке западноевропейской печати конца 1840-х — начала 1850-х годов*, Литературное наследство, Т. 97, Кн. I / Ф. И. Тютчев, М.: Наука, 1988.
- ლეონიძე 1935: ლეონიძე გ. *მასალები ილია ჭავჭავაძის ბიოგრაფიისათვის*, ლიტერატურული მემკვიდრეობა, წ. I, ტფ.: სახ. უნ-ტის გამომც., 1935.
- მეუნარგია 1957: მეუნარგია ი. *ქართველი მწერლები*, II, სამეცნ.-მეთოდ. კაბინეტის გამ-ბა, 1957.

- მოისწრაფიშვილი 2002: მოისწრაფიშვილი თ. აკაკი წერეთელი და ქართველი კათოლიკეები, საქართველო და ქრისტიანული დასავლეთ ევროპის ურთიერთობა, [ბათუმი], 2000.
- ტარასოვი 2003: Тарасов Б.Н. *Комментарии*, Тютчев Ф. И. Полное собрание сочинений и писем: в 6 т. Т. 3. Публицистические произведения, М.: Классика, 2003.
- ტიუტჩევი 2003: Тютчев Ф. И. *Полное собрание сочинений и писем*: в 6 т. Т. 3. Публицистические произведения, М.: Классика, 2003.
- ყიფშიძე 1987: ყიფშიძე გ. ილია ჭავჭავაძე 1837-1907 (ბიოგრაფია), ილია: მოგონებები გარდასულ დღეთა, თბ.: მერანი, 1987.
- შავთელი 1964: ძველი ქართველი მეხოტბენი, II: იოანე შავთელი, აბდულმესიანი, თბ.: მეცნიერება, 1964.
- ციმბურსკი 1995: Цымбурский В.Л. *Тютчев как геополитик*, *Общественные науки и современность*, 1995, № 6.
- ჭავჭავაძე 1929: ჭავჭავაძე ი. *ნაწერების სრული კრებული [ათ ტომად]*, ტ. X, ტფ.: ქართული წიგნი, 1929.
- ჭავჭავაძე 1951: ჭავჭავაძე ი. *თხზულებათა სრული კრებული ათ ტომად*, ტ. I, თბ.: სახელმწ. გამ-ბა, 1952.
- ჭავჭავაძე 1952: ჭავჭავაძე ი. *თხზულებანი: სრული კრებული ხუთ ტომად*, ტ. III, თბ.: სახელმწ. გამ-ბა, 1952.
- ჭავჭავაძე 1957: ჭავჭავაძე ი. *თხზულებათა სრული კრებული ათ ტომად*, ტ. 9, თბ.: სახელმს. გამ-ბა, 1957.
- ჭავჭავაძე 1987: ჭავჭავაძე ი. *თხზულებათა სრული კრებული ოც ტომად*, ტომი I, თბ.: მეცნიერება, 1987.
- ჭავჭავაძე 1988: ჭავჭავაძე ი. *თხზულებათა სრული კრებული ოც ტომად*, ტომი III, თბ.: მეცნიერება, 1988.
- ჭავჭავაძე 1997: ჭავჭავაძე ი. *თხზულებათა სრული კრებული ოც ტომად*, ტომი VI, თბ.: მეცნიერება, 1997.
- ჭავჭავაძე 2005: ჭავჭავაძე ი. *თხზულებათა სრული კრებული ოც ტომად*, ტომი VII, თბ.: ილიას ფონდი, 2005.
- ჭავჭავაძე 2006: ჭავჭავაძე ი. *თხზულებათა სრული კრებული ოც ტომად*, ტომი IX, თბ.: ილიას ფონდი, 2006.
- ჯილბერტო 2006: Gilberto O. *L'Iperitaliano. Eroe o cialtrone? Biografia senza censure di Giuseppe Garibaldi*, Rimini: Il Cerchio, 2006.

Merab Ghaghanidze

**The Western Christianity from the Point of View of the
Orient The Roman Question in the Political Articles
by Ilia Chavchavadze and by Fyodor Tyutchev**

The Roman Question was a political dispute between the Italian Government and the Papacy and this question didn't lose its actuality during the whole second half of the 19th century. The Roman Question began when Rome was declared Capital of Italy (1861). After the occupation of Rome by Royal Army of the Italian Kingdom (1870) this situation made more critical.

Ilia Chavchavadze and Fyodor Tyutchev had written some several articles on this problem. Both of them were poets and so they reflexed it in their poetry also. The position of Tyutchev is based on the Eastern Christian tradition, the position of Ilia Chavchavadze is more nearer to the liberal attitude. Both of them are very critical towards to the Papacy, but their points of view are different.

ნინო აბაკელია

“დაიმონები” ქართულ
მითო-რიტუალურ სისტემაში

ისტორიის მეცნიერებათა
დოქტორი, ილია ჭავჭავაძის
სახელმწიფო უნივერ-
სიტეტის ჰუმანიტარულ
მეცნიერებათა და კულტუ-
რის კვლევების ფაკულტე-
ტის ასოცირებული პრო-
ფესორი. ივ. ჯავახიშვილის
სახ. ისტორიისა და ეთ-
ნოლოგიის ინსტიტუტის
მთავარი მეცნიერი თანამ-
შრომელი.

ძირითადი ნაშრომები:
Ìèð è ðèðòàè à Çäiàüíé
Ãðñçèè., Òá. 1991.

სიმბოლო და რიტუალი
ქართულ კულტურაში, თბ.,
1997.

ინტერესთა სფერო:
კულტურული ანთროპოლო-
გია, სემიოტიკა, უძველეს
კულტურათა კვლევები,
მითოლოგია და რელი-
გიების ისტორია, ანალი-
ზური ფსიქოლოგია, ლი-
ტერატურის ისტორია, მუ-
სიკა, ხელოვნების ისტორია.

„დაიმონები“ ბერძნული წარმომავლობის ტერმინია და “ზებუნებრივ არსებებს”, “სულებს” ნიშნავს. თავდაპირველად ისინი მოიაზრებოდნენ, როგორც კეთილი, ბოროტი ან ნეიტრალური არსებები, რომლებიც საკრალურსა და პროფანულ, ე.ი. ტრანსცენდენტურსა და წარმავალ სფეროებს შორის შუამავლობდნენ.

დაიმონების მოქმედების სფერო მითოლოგიაა (მითოლოგია, როგორც პირველქმნილი რეალობის ნარატივი ბ. მალინოვსკისეული გაგებით), ხოლო ტრადიციულ მითოლოგიას, ჯ. კემპბელის განმარტებით, ოთხი ფუნქცია აქვს, რომელთაგან პირველი ცნობიერების შეთანხმება, შერიგებაა საკუთარი არსებობის წინაპირობებთან (მისტიკური ან მეტაფიზიკური ფუნქცია); მეორე – სამყაროს სახის, კოსმოლოგიური სახის გამოხატვაა, გადმოცემაა, რომელშიც ყველაფერი ერთი დიდი საკრალური სურათის, ხატის ნაწილად უნდა მოიაზრებოდეს (კოსმოლოგიური ფუნქცია); მესამე – ტრადიციული ფუნქციაა, სპეციფიკური სოციალური წესრიგის განმტკიცება და შენარჩუნება. იგი ხსნის და ამართლებს მორალურ კოდს, როგორც უპირობო კონსტრუქციას (სოციოლოგიური ფუნქცია). ბოლოს, მეოთხე, რომელიც ამ სამივე ფუნქციის საფუძველშია და მის საყრდენს წარმოადგენს, არის ფსიქოლოგიური (რაც გულისხმობს ინდივიდების ჩამოყალიბებას მათი სხვადასხვა სოციალური ჯგუფების მიზნებისა და იდეალების მიხედ-

ვით, რომელთაც ისინი დაბადებიდან სიკვდილამდე ატარებენ) (კემპბელი 1988:138).

ქართულ ტრადიციაში (ისევე, როგორც სხვა მრავალ ტრადიციაში) სამყარო მოიაზრებოდა, როგორც განსხვავებულ საუფლოთა, სკნელთა ერთიანობა, რომელიც საზღვრებით იყო შემოზღუდული. სივრცული ასპექტით, ქართული მითოლოგიური რწმენა-წარმოდგენების მიხედვით (რომელიც რეკონსტრუირდება მითის, რიტუალის, ენობრივი და სხვა დონეების შესწავლით), სამყარო შედგება ერთმანეთთან დაპირისპირებული სკნელებისგან: ზევითა//ზემო (ანუ ცის მკვიდრთა) სამყარო (დასავლურ – ქართულ ტრადიციაში წარმოდგენილი ჟინი ანთარის, ჟინიში ორთას, ქრისტიანულ დონეზე: მთავარანგელოზთა, წმ. გიორგისა და წმ. ელიას და ა.შ. ალომორფული პერსონაჟებით), შუა (ცხოველთა და ადამიანთა სამკვიდრო) სამყარო, ქვემო სამყარო// ქვესკნელი (მიწისქვეშეთის, ქვეცრიელთა, ხთონურ არსებათა საუფლო, წარმოდგენილი ფუძის ბატონის, ადგილის დედის და სხვა არსებებით, ქრისტიანულ დონეზე ლვთისმშობლის სახით და სხვ.).

ჩამოთვლილი ვერტიკალური სამყაროების გარდა, ასევე რეკონსტრუირდება ე.წ. „გარე“ (მეგრ. „გალენიშის“) სამყარო, რომელიც უპირისპირდება სოციუმს; მასში შედის ტყეები, უცნობი, გაუკვალავი ადგილები შესაბამისი ბინადრებითა და მათი პატრონებით (ადგილის დელოფალი, ტყის მეფე, კლდის ანგელოზი, წყლის დედა და სხვა). ამ საუფლოსა და ყოველი ველურის მბრძანებელი „გალენიში ორთა“, რომელთან, ასევე, ასოცირდება საიქიო და მისი ბინადარნი. ეს ზონა შეიცავს, და ეს მნიშვნელოვანია, ვერტიკალურ (თუღონი ნერჩი, წყლის დედა...) და ჰორიზონტალურ (ნადირთ პატრონი, გალენიში ორთა...) ტოპოგრაფიას. ზემონსხენებული საუფლოები//სამყაროები უპირისპირდება სოციალურად ორგანიზებულ ადამიანთა სამყაროს სოციუმს (ნ. აბაკელია 1987, 1991). სივრცული და დროითი არქაული პრინციპით კლასიფიცირებული რიტუალი ავლენს სამყაროს შემადგენელ საუფლოებს, სკნელებს ენობრივი მონაცემების ანალიზითაც. ენობრივი მონაცემებით ვლინდება სხვა სკნელებიც, კერძოდ, „უკანასკნელი“, რომელსაც ბნელი და საშიში სამყაროს კონოტაცია გააჩნია და რეკონსტრუირებული „წინასკნელი“, ანუ ფრონტალური სამყარო (ი. სურგულაძე 1985, 1987:133 - 158).

ზღვრის სიმბოლიკა, რომელიც სივრცის სიმბოლურ ორგანიზაციასთან არის დაკავშირებული (როგორც „შინაში“, ასევე „გარეშიც“) უმუალოდ კოსმოლოგიურ სისტემას ეფუძნება, მისგან გამომდინარე და, თავის მხრივ, სამყაროს სურათის შემქმნელია (ნ. აბაკელია 1987:237-242). რამდენადაც ადამიანი ამ საზღვრებთანაა დაკავშირებული, მას საშუალება ეძლევა შეიცნოს კეთილი, ბოროტი და ნეიტრალურად კატეგორიზებული

დაიმონები, რომელნიც მოძრაობენ საკრალურიდან პროფანულ სფეროებში და პირიქით.

სხვადასხვა მოღალურ დონეზე განთავსებული ზღურბლი (მაგ.: “შინაში” ანუ კულტურულ ტოპოგრაფიაში გადის კარ-მიდამოზე, საცხოვრებელზე, ტაძარზე და სხვ., გარე სკნელში – ტყეზე, კლდეზე, ზღვაზე, ტბაზე, მთაზე და სხვ.), რომელიც ერთ სამყაროს მეორისგან გამოყოფს, ჰერმეტიკულად ჩაკეტილი არ არის. მასში არის სხვადასხვა სახის გასასვლელები – კარის, სარკმლის, ხვრელის, ღიობის, საკვამურის, და სხვ. სახით, რომლებიც ადამიანთა სამყაროს ჰერმეტიკულობას ასუსტებს და მისი მეშვეობით სხვა სამყაროში გასვლა შესაძლებელი ხდება.

ამრიგად, ადამიანთა სამყარო, რომელშიც ადამიანი დროის, სივრცის და მიზეზის ფაქტორებით იყო შემოზღუდული, გარშემორტყმული იყო ე.წ. გარე სკნელით, რომელშიც შედიოდნენ ვერტიკალურ და ჰორიზონტალურ ჭრილში განთავსებული საუფლოები, მიწისქვეშეთი, ზეცა და ჰორიზონტალურ ჭრილში არსებული ყველა აუთვისებელი და უცნობი ადგილი, სამყოფი საშიში და სახიფათო ძალებისა.

სამყაროს სურათს მიკროკოსმიურ დონეზე იმეორებს საცხოვრისი, რომელშიც იგივე სიმბოლიზში მიიკვლევა (გავიხსენოთ კერის, კამარის, დედაბოდის – (ვერტიკალური ჭრილი); სამამაცოს, სადიაცოს (ჰორიზონტალური ჭრილი), გარდამავალი ზონის – მაგ.: აივნის, ეზოს სიმბოლიზში) (საკითხთან დაკავშირებით იხ. ლ. ჩიბიროვი, ვ. ჩიქოვანი, 1987; პ. ბუხრაშვილი, 1988; ს. ლეჟავა, 2005) მაკროკოსმიური საზღვრებია: ზღვა, მთები, მდინარე, ტყე, აუთვისებელი მიწები... (ნაბაკელია 1987).

ეს სამყაროები მრავალნაირი არსებებითაა დასახლებული და მათთან გარკვეული სიმბოლოები და სიმბოლიზში ასოცირდება. სიმბოლოები უპირატესად მოქმედებენ სამ დონეზე: ფსიქიკაში, რომელსაც ტრადიციულად მიკროკოსმოსი ეწოდება; საზოგადოებაში – მეზოკოსმოსში და სამყაროში/ბუნებაში – მაკროკოსმოსში, ანუ კოსმოსში. მაგრამ ადამიანი პატარა ფრაგმენტებში და იზოლირებულად კი არ ცხოვრობს, არამედ მთლიან სამყაროში და ამ სხვადასხვა სფეროებთან გამუდმებით ურთიერთობს. ამას კი სიმბოლიზში ემსახურება. სიმბოლოები, თავის მხრივ, ხატოვნად და თვალსაჩინოდ აღწერენ ადამიანისთვის უმნიშვნელოვანეს საზრუნავს. მისი შინაგანი არსების კავშირს გარშემო არსებულ სამყაროსთან. ფსიქოლოგების განმარტებით, შიდა ხედვები გარეგნული გამოხატვისკენ ისწრაფვიან, ხოლო გარე ფაქტები – მნიშვნელობას ეძებენ (ჩეთვაინდი 1986).

ზოგი სიმბოლო ბუნებრივია: მაგ.: გველები, ხარები, ხეები... ზოგი ფსიქიკიდან მომდინარეა. მაგ.: დრაკონები, ღმერთები, დაიმონები...

ფიზიკურ დონეზე აზრები მხოლოდ აზრებია. ფსიქიკურ დონეზე აზრები – არსებებია. ისინი გადიან სამყაროში და ზემოქმედებენ გარემოზე. ისინი

დინამიკურები არიან და ეძებენ მატერიალურ გამოხატულებას და აქტუალისაციას (მიმართება ხილულსა და უხილავ სამყაროებს შორის). როგორც სულიერი არსებები, ისინი ზეგავლენას ახდენენ ადამიანზე, მის მიმართებაზე საკრალურსა და წმინდაზე. ისინი შეიძლება იყვნენ ან ნახევრად ადამიანები, ან ადამიანისმაგვარი არსებები, არა ადამიანები ან ადამიანური არსებების მოჩვენებები და სხვ.

მითოლოგიურ რწმენა-წარმოდგენებში ერთმანეთს უპირისპირდებიან “საკუთარი”/“სხვისი”, “ნაცნობი”/“უცხო”, “მინა”/“გარე”, “სახლი” – “ტყე” (როგორც აუთვისებელი ადგილი), “დღე” // “ღამე”; უფრო ზოგადად – “სამყარო” // “ანტი-სამყარო”. სტრუქტურალისტური მიდგომიდან გამომდინარე, მოწესრიგებული სამყარო შინას უკავშირდება, ხოლო მოუწესრიგებელი – ქაოსს. ორივე სამყაროს პერსონაჟები ცდილობენ გადალახონ საზღვრები და შეაღწიონ საპირისპირო სამყაროში სხვადასხვა მიზნით.

შინაში, ანუ დროითა და სივრცით შემოზღუდულ წარმავალ სამყაროში სახლის, როგორც მიკროკოსმოსის, საზღვრები თვალსაჩინოა და მისი ჰერმეტიულობა ირღვევა კარებით, ფანჯრებით და საკვამურით (ნ. აბაკელია 2002). ხოლო რაც შეეხება მაკროკოსმულ საზღვრებს ისინი იწყება აუთვისებელი, უცნობი ადგილებიდან (იხ. ლევი-სტროსი, 1983).

რაც შეეხება გრძობით სამყაროს, ის ვერ იქნება “ჩაკეტილი სისტემა”, რენე გენონის განსაზღვრებით. ღიობები, საიდანაც დესტრუქციულ ძალებს შეუძლიათ შემოჭრა, ტრადიციული სიმბოლიზმის თანახმად, გაჩნდნენ “დიდ კედელში”, რომელიც გარს არტყია ამ სამყაროს და იცავს (დაბალი ინფერული თხელი ფენის) დამღუპველი ზემოქმედებისგან.

ამ სიმბოლიზმის ყველა ასპექტის უკეთ გაგებისათვის რ. გენონის შენიშვნით, მნიშვნელოვანია აღინიშნოს, რომ კედელი იმავდროულად წარმოადგენს დაცვასაც, შეზღუდვასაც და რომ გარკვეული აზრით, მას აქვს უპირატესობაც და უხერხულობაც. მაგრამ რამდენადაც ის ემსახურება ქვემოდან მომდინარე (ხოლო ჩვენ შემთხვევაში ზოგადად გარედან მომდინარე: ე.ი. ქვემოდან, ზემოდან, გარედან – ნ.ა.) თავდასხმის მოგერიებას, მისი თავდაცვის ფუნქცია უფრო მკვეთრად გამოხატულია (გენონი, 2003).

საინტერესოა, რომ ადამიანი ასახლებს სულებით არა მარტო უცნობ ადგილებს, არამედ კარვად ნაცნობ და ათვისებულ ადგილებსაც. მაგ. სახლში, რომელიც მიკროკოსმოსია, ამგვარ სულებს თავისი სპეციალური ლოკუსები გააჩნიათ (უპირატესად საცხოვრებლის მარჯვენა კუთხეში) და იწოდებიან სახლთანგელოზებად (სვანეთში მეზირი) (ნ. აბაკელია 2007).

გარე სამყაროს დროის მიღმური სიმბოლოები, რომელთაც გააჩნიათ, როგორც კეთილი, ისე ავბედითი ზემოქმედების უნარი, ჰერმეტიულად ჩაკეტილი საზღვრების სივრცეში ციკლურად იჭრებიან “ღიობებში”,

რომელიც ღიაა სეზონების ცვლის დროს (მაგ.; ჭიაკოკონობაზე, ვნების კვირის დიდ ხუთშაბათს, ელიობაზე (2.08), მარიამ ღვთისმშობლის მიძინების დღესასწაულზე (28. 08); ჭინკების მოსვლისას გაზაფხულსა და შემოდგომაზე, მესევების ზღვიდან მოსვლის დროს შემოდგომაზე და სხვ. ასევე ნებისმიერად მოდიან ინფექციურ დაავადებათა სულები “ბატონი-ანგელოზები” და სხვ.).

არსებები, რომლებიც თავს ესხმიან საზოგადოებას ერთდროულად აღიწერებიან, როგორც გოლიათები (ღევები (ღევებთან დაკავშირებით იხ. გურჩიანი 2007), ოჩოკოჩები) და ჯუჯები (ჭინკები, დაფარული განძის მცველი” – ქაჯები (მჭვლღები – მიწისქვეშა ცეცხლის მფლობელნი, რომელთაც საკმაოდ დამღუპველი ასპექტი გააჩნიათ).

მაგრამ “მიწისქვეშეთის” სიმბოლოებიც ორგვაროვანია და აქვთ, როგორც უმადლესი, ასევე “ინფერნული” აზრი (მაგრამ აქ მათზე არ ვიმსჯელებთ).

რეალური სამყაროს წარმომადგენელი არის გმირი (მონადირე, მეთევზე...), ხოლო ანტისამყაროს გამოვლინებებია: ღევები, ქაჯები, ჭინკები, მესეფი, ტყის სხვადასხვა სულები: დინაშკოჩი (მეგრ. მიწის კაცი), ოჩოკოჩი (გოლიათი), ოჩოპინტ(რ)ე, ტყაში მაფა, დალი, კაპი, როკაპი, მიზითხუ, წყლის დედა, ზღვის დედა და სხვ., რომელთა უბრალო დასახელებაც კი ძალიან შორს წაგვიყვანდა).

ორივე სამყაროს პერსონაჟები ცდილობენ შეაღწიონ საპირისპირო სამყაროში სხვადასხვა მიზნით.

“სხვის” სივრცეში ყოფნისას დაიმონი (ჭინკები, ქაჯები, ტყის სულელები) თავს სხვადასხვა ხმების გამოცემით ავლენენ, მაგრამ უხილავი რჩებიან ადამიანისთვის. ზოგ შემთხვევაში ადამიანს შეუძლია ხილვა დაიმონისა, რომელიც “ანტისივრცეშია” და უხილავია სხვა ხალხისთვის, მაგრამ ხილულია სუპერსენსიტიური ადამიანისთვის (მონადირე, მეთევზე, ღვთის მსახური). ანტისამყაროდან დაბრუნებული გმირი იღებს “საოცარ” უნარს, ცოდნას ან გიჟდება (ხელდება). სპეციალური ლიტერატურიდან კარგად არის ცნობილი, რომ ადამიანი და სულები (ანუ, როგორც ჩვენ ვხმარობთ დაიმონები) ერთმანეთთან ურთიერთობენ სიზმრის ან ხილვების მეშვეობით ლიმინალურ (ე.ი. ზღვრულ) ზონებში, როგორც შეიძლება იყოს ზემოთ აღნიშნული ზღვა, კლდე, გამოქვაბული, ტბა, წყალი, ტყე და სხვ.

რეალურ სივრცეში შეჭრისას დაიმონი არა თავისი ჭეშმარიტი სახითაა, არამედ ადამიანის, ცხოველის ან საგნის. აქ დაიმონი – მაქციაა. შეიძლება მიიღოს სახე ცხოველისა, ირმის, ჯიხვის, ძაღლის, კატის... ყველაზე ტიპურ ნიშანს დაიმონისას წარმოადგენს თეთრი სამოსი და გაშლილი და ან გაჩეჩილი თმები (ტყაში მაფა, დალი, ოჩოკოჩი....) (აბაკელია 1991.)

საინტერესოა, რომ როგორც ანტაგონისტი იტყუებს ადამიანს (გმირს) თავის სამყაროში, ასევე ადამიანიც ცდილობს მის მოტაცებას, დაჯახნას და მომსახურებას კეთილდღეობისთვის. მაგ.: ჭინკას, პატარა გრძელთმიანსა და გრძელ ფრჩხილებიან არსებას, ერთ-ერთ ავსულს, ადამიანისთვის ზოგადად ზიანის მოტანა შეუძლია. მაგრამ თუ დაიჭერენ და თმებსა და ფრჩხილებს (რაშიც მისი ძალაა) დააჭრიან, შეიძლება მისი სასიკეთოდ გამოყენება, კერძოდ, “მსახურად დაყენება”.

გვაქვს ისეთი შემთხვევა, როდესაც ანტისამყაროს წარმომადგენელი, ან წარმომადგენლები რიტმულად ერთიდაიმავე დროს იჭრებიან რეალურ სამყაროში და ზემოქმედებენ მასზე (მესეფობა, ჭინკას მოსვლა ოქტომბერ-ნოემბერში...). ასეთ დროს მათ სპეციალური რიტუალებითა და დღესასწაულებით ხვდებიან (ჭიაკოკონობა). ნაწილობრივ ასევე შეიძლება ითქვას ბერიკაობაზეც, რომელშიც ერთგვარი ინფერნული ელემენტი სუფევს და ყველაფერი გადაბრუნებულია (ტრავესტიზმი). ასეთ დროს, იღებდნენ შესაბამის სიფრთხილის ზომებს მათგან თავის დასაცავად (ცეცხლის დანთება, ეკლების დადება, ნახშირით ჯვრების დასმა შესასვლელებზე, თავზე სანთლების დაკვრა და სხვ.).

ადამიანიც, თავის მხრივ, იჭრება ანტისამყაროში, მაგრამ განსაკუთრებული კანონების დაცვით (გავიხსენოთ მონადირის მიერ დაცული ალკვეთები და სპეციალური რიტუალები ტყეში, ე.ი. ნადირთ პატრონის საუფლოში შესვლამდე).

შინასა და გარე სამყაროების გარდა დაიმონები თვითონ ადამიანშიც სახლობენ.

ადამიანში ქართული ტრადიციული რწმენების მიხედვით, კეთილი და ბოროტი სულები ცხოვრობენ (ეს რწმენა არა მარტო ქართული ტრადიციისთვისაა დამახასიათებელი, ის უნივერსალურია. საკმარისია გავიხსენოთ თუნდაც რილკეს გამონათქვამი: “თუ ჩემი ეშმაკები დამტოვებენ, ვშიშობ, ანგელოზებიც გამიფრინდებიან”-ო). კეთილი სული, ანუ ანგელოზი, ადამიანს მარჯვენა მხართან ადგას და მის ფიქრებს, გრძნობებსა და მოქმედებებს სიკეთისკენ წარმართავს, ხოლო ბოროტი სული, ეშმაკი, მარცხენა მხარზე აზის და ყოველნაირად ცდილობს, ადამიანი სწორ გზას ააცდინოს და ბოროტი საქმე ჩაადენინოს (ბარდაველიძე 1950:124 - 155).

კეთილ სულთან სინათლე და დღეა დაკავშირებული, ბოროტთან – ღამე და სიბნელე. სულები მოქმედებენ, როგორც კოლექტიურ, ასევე ინდივიდუალურ დონეებზე. ინდივიდუალურ დონეზე უფრო სერიოზულ საფრთხეს ქმნიან (ადამიანს აავადებენ, ავიწყებენ), ვიდრე კოლექტიურ დონეზე, რომელიც მხოლოდ ერთი ან ორი დღით იფარგლება და ისიც ძირითადად მხიარული დღესასწაულებით.

ხევესურების გადმოცემით, ადამიანი მაშინ “დაიხელთება” (გააგჟდება) როდესაც ჯვარ-ანგელოზნი, ღვთისშვილნი არ ეხმარებიან, როცა ისინი დატოვებენ ადამიანს. ეშმაკებს მაშინ დარჩებათ ზეობანი (თავისუფლებათ) და სადაც ჩაიგდებენ ხელში ღვთისშვილის მიერ განწირულ ადამიანს მას დაეპატრონებიან და დახელთავენო (გააგჟებენო) (მინდაძე 2005: 232-244).

დაავადებათა გამომწვევი მიზეზების შესწავლისას ნ. მინდაძე მივიდა დასკვნამდე, რომ ეშმაკის მიერ ადამიანის დაპატრონება რამდენიმე ეტაპს მოიცავდა და თითოეული ამ ეტაპზე დაავადების გარკვეული ფორმით ვლინდებოდა. პირველ რიგში ის ირჩევდა ბოროტ, შურიან, ღვარძლიან და ძუნწ ადამიანს. შემდეგ ცდილობდა ამქვეყნიური სიკეთეებით ადამიანის შეცდენას და ამ გზით მისგან მფარველი ანგელოზის მოშორებას. შეცდენილ ადამიანს სამაგიეროდ სთხოვდა სულის დათმობას, მიყიდვას, რათა საიქიოში იგი ეტანჯა.. თუ ეშმაკის რჩეული მის სურვილს დაჰყვებოდა, ეშმაკს “სულს მიჰყიდდა”, იგი ეშმაკის “კერძი”, მისი მსახური “კუდიანი”, “წყეული”, “მაზაკალი” გახდებოდა და მისი ამქვეყნიური კეთილდღეობა გარანტირებული იყო.

ეშმაკი ადამიანს აავადებდა მოჩვენებით, მოლანდებით, ან ფიზიკური ზემოქმედებით – ხელის დაკვრით და სხვ. მის კუთვნილ ტერიტორიაზე “ნაძრახ ადგილებში”, ავსულთათვის განკუთვნილ ღროს “ბნელში” – საღამოს ან ღამე, მზის ჩასვლის შემდეგ ადამიანის მოხვედრისას (ნ. მინდაძე 2005)

თუ ზემოთ მოტანილი მასალა ქრისტიანული ხედვის ტრადიციული ასახვაა, აღმოსავლეთ საქართველოში ოჩოპინტ(რ)ესთან დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენები უფრო არქაულ ნიშნებს ავლენს. ერთი ვერსიით საფარველდადებული, უხილავი ოჩოპინტ(რ)ე მამრი არსებობს, ნადირთმწყემსია. სანადიროდ წასვლამდე მონადირე წინასწარ ოჩოპინტ(რ)ეს უთანხმდებდა.

ზ.კიკნაძის დაკვირვებით, თუ დალი და ტყაში მაფა მონადირისგან სიყვარულს მოითხოვენ, ოჩოპინტ(რ)ე ადამიანს სულს სთხოვს. გავრცელებული რწმენით “ვინც ბევრ ნადირს ხოცავდა ოჩოპინტ(რ)ესთვის ჰქონდა მიცემული სული”... ოჩოპინტ(რ)ესათვის სულის მიცემა ისევე საიდუმლოდ უნდა შენახულიყო, როგორც დალის საყვარლობა ინახებოდა საიდუმლოდ. თუ ადამიანი საიდუმლოს გაცემდა, ოჩოპინტ(რ)ე დასჯიდა მას. კლდიდან გადმოაგდებდა ნადირობის ღროს, ანუ იგივე ელოდებოდა, რაც დალის საიდუმლოს გამცემს. ზ. კიკნაძის აზრით, ნიშანდობლივია, რომ ოჩოპინტ(რ)ესათვის სულმიცემული მონადირე პირად ცხოვრებაში გაუხარელი იყო. მონადირეობაში უზომო წარმატების წილ უძეოდ გადასაგებად იყო განწირული. წარმატებას ნადირობაში “ნადირთმწყემსი”

აძლევეს, შვილს კი ჯვარი (ღვთისშვილი) უკავებს. რამდენადაც არხოტუ-ლი წარმოდგენით ჯვარს ნადირიც ეჯავრება, ნადირთპატრონიც და მხ-ეციცო, რადგან ნადირი ეშმაკთ საქონია და მწყემსი-პატრონი – ეშმაკიო. ნადირი ეშმაკთა სამწყსოა. აქ ზ. კიკნაზე შინასა და გარეს უკიდურეს დაპირისპირებას ხედავს: ჯვარი შინაური პირუტყვის პოტენციური პატ-რონია, ამიტომაც იწირავს მას მსხვერპლად, გარეული კი საპირისპირო. შინაურის მწყემსი ღვთისშვილია, გარეულისა – ეშმაკი.

ოჩოპინტ(რ)ე, გულამაყრული მასალით, ნადირთმწყემსია და პაწია ქა-ლის სახით ეჩვენება ხოლმე მონადირეებს. მისთვის პაწია ქალამნებს თხის, ძროხის ან ხარის ტყავისაგან ამზადებდნენ და მაღალ კლდეზე დატოვებდნენ. საქართველოს ზოგიერთ კუთხეში გავრცელებული თქმულე-ბებით ნადირს რიგრიგობით პატრონობს ქალი ან ვაჟი. საინგილოში ჩაწერილი თქმულებით ნადირს თავის ბატონი და-ძმა ჰყავს. თითო წელს პატრონობენ ისინი ტყის ნადირს. კახური მონაცემებით ნადირთმწყემსი შეიძლება ქალიც იყოს და კაციც. მათ შორის მორიგეობაა. როცა ქალის ჯერია, მაშინ ნადირი ძნელი მოსაკლავია, ქალი ფრთხილობს: ხოლო კაცი, რომ არის, მაშინ ნადირი “ბრიყვია” და მისი მოკვლა ადვილია; ფშავ-ლებიც ნადირთღვთაებას პატარა ქალად წარმოიდგენენ” (ე. ვირსალაძე 1976).

კახური მასალითაც თუ მონადირე ნადირს ვერ მოკლავდა, შინ პატარა პერანგს შეაკერინებდა, წაიდებდა და ოჩოპინტ(რ)ეს ძღვნად მიართმევდა, ხის კენწეროზე დაკიდებდა და შეეხვეწებოდა: “ნადირის ანგელოზო, ნუ გამიწყრები, გთხოვ წყალობა მოიღე ჩემზე, ბევრი შენ და ცოტა მეო!”. ოჩოპინტრეს კვალი ხშირად უნახავთ და მნახველებს უთქვამთ: “პატარა ბავშვის კვალსა ჰგავსო” (ი.ჯავახიშვილი 1960).

კიდევ ერთი საინტერესო შტრიხია ოჩოპინტ(რ)ესთან დაკავშირებულ რწმენა-წარმოდგენებში: თუ მონადირეს სიზმარში ევლინება ვაჟი – ეს ოჩოპინტ(რ)ეა, რომელსაც მან სული უნდა მისცეს. ოჩოპინტ(რ)ე წარ-მატებული ნადირობის გარანტიად თოფს უწვდის სიტყვებით: “წამაე, სა-ნადიროდ წავიდათ”. ოჩოპინტ(რ)ე მონადირეს ძმადნაფიცი და ნად-ირობაში პარტნიორია, რომელსაც ის სულს აძლევეს. სანაცვლოდ მას ჯვარი სჯის (კიკნაძე 2005).

“დაპატრონებულ” ადამიანში (იქნება ის გახელებული, “ქაჯიანი”, “ქა-ჯთავან შეპყრობილი”, თუ ავსულის მსახური: მაზაკვალი, მზაკვარი, კუდი-ანი, კუდური და სხვ.) კეთილი სული ტოვებს და მთლიანად მოიცავს მას. როგორც აღინიშნა, მზაკვრის მთავარი თვისებებია: სიხარბე, ბოროტება, ღვარძლი, თვალისცემა. მისი მსახურები არიან მგელი, კატა, მამალი.

კუდიანების სახელში ორივე: კაციც და ქალიც იგულისხმება. მათ ხალხური რწმენა-წარმოდგენებით აქვთ ორი სული: ერთი წმინდა და

ერთი უწმინდური და ასეთივე ორი გული. ავსულის მოქმედება ღამე იწყება, როდესაც ის თავის წმინდა სულსა და გულს მიძინებულს ტოვებს და მგელზე (ან შავ კატაზე, ან წყვილ საწნახელზე და სხვ.) ამხედრებული დაქრის მსხვერპლის ხელში ჩასაგდებად, რომელსაც ის გულს ან ღვიძლს აცლის და მიაქვს თავის პატრონთან, როკაპთან, როგორც შესაწირავი (მაშურკო 1894, ტეპცოვი 1894) როკაპი, ტაბაკონის მთაზე მჯდომი შავკბილებიანი და გრძელფრჩხილებიანი დედაბერი აბსოლუტური სიბოროტის არქეტიპია.

როგორც აღინიშნა, კუდიანები მაქციები არიან. შავ კატად ქცეულ კუდიანს უცხო სახლში ღამით შეპარულს გამოეკიდებოდნენ და მუგუზალით ან ცხელი შანთით დადაღავდნენ. მეორე დღეს კი ამ ნიშანს რომელიმე ადამიანზე ებედნენ. კუდიანი ქალის სტერეოტიპი საეკლესიო დოკუმენტებშიც ჩნდება (ეს ინფორმაცია ეკოჭლამაზაშვილმა მოგვაწოდა). ქართულ ტრადიციაში კუდიანების დევნა ისე მძაფრი არ ყოფილა, როგორც ეს შუა საუკუნეების ევროპაში, მაგრამ საინტერესო უნდა იყოს 1853 (თუ 1854) წლის ჩანაწერი, რომელიც ამგვარი ფაქტის არსებობაზე მიანიშნებს. აღნიშნული ჩანაწერის მიხედვით, ჯიხაიშის გარშემო სოფლებში დიდი მოუსავლიანობა კუდიანების მოძრავლებისთვის მიუწერიათ. გასაჭირის თავიდან ასაცილებლად საზოგადოებას გადაუწყვეტია პარაკლისის გადახდა, რომელსაც ოთხი სოფლის: ჯიხასკარის, კულაშის, იანეთისა და ეწერის მოსახლეობა უნდა დასწრებოდა. შეთანხმებით ის, ვინც არ გამოცხადდებოდა პარაკლისზე, კუდიანად ჩაითვლებოდა. სხვადასხვა მიზეზით ბევრი ვერ დასწრებია პარაკლისს. მაშინ ხელმეორედ დაინიშნა დღე, როდესაც ყველა უნდა მისულიყო მდინარე “გუბის წყალთან”. დანიშნულ დღეს, შეკრებილებში იყვნენ აზნაურებიც და თავადებიც. მდინარეზე გადეს 2 ხის მორი, თითოეულზე ორი კაცი დადგა. კუდიანობაში ეჭვიმიტანილებს ხელ-ფეხი შეუკრეს და თოკით ჩაუშვეს წყალში. მდინარეში ჩაშვებულებიდან ვინც მათ თვალწინ ჩაიძირებოდა – ამართლებდნენ, ხოლო ვინც ასე თუ ისე ტივტივებდა წყალზე კუდიანად ჩაითვლებოდა. ასეთებს წყლიდან ამოყვანისას, სხეულის რბილ ადგილებზე ადებდნენ გახურებულ ნალს (ტეპცოვი 1894).

თუ ეშმაკეული, როგორც ავი სულით მოცულობაა, სახადებით დაავადებული კეთილი სულებით მოცულობას გულისხმობს. (თუმცა არსებობს განსხვავებული მოსაზრებაც (იხ. თ. ქურდოვანიძე 2005).

სახადები საქართველოში სულიერ არსებათა სახით ჰყავდათ წარმოდგენილი, რომელნიც თავისი ადგილსამყოფელიდან დროდადრო მოეფინებოდნენ დედამიწას. საქართველოში გავრცელებული რწმენა-წარმოდგენების მიხედვით, ბატონების უშუალო გამომწვევი ღმერთისგან გამოგზავნილი ანგელოზებია. ამიტომ სახადებს ანელოზებს, “ბატონ ანგელოზებს,

ან “ბატონებს” უწოდებენ. XIX – XX საუკუნეების ეთნოგრაფიული მონაცემების მიხედვით ბატონებს გზავნის ღმერთი და მის წინაშე ერთხელ მოსახდელ ვალდებულებად – “ღვთის ვალად” ითვლება. მათი უშუალო გამომწვევ-გამავრცელებლები ანგელოზები არიან, ღვთის წარგზავნილები, მოსახლეობა მათ დღესასწაულით ხვდება. ავადმყოფობის მფარველები არიან წმ. ბარბარე, იოანე ნათლისმცემელი (ხევი) (ნ. მინდაძე 2005), ფშავ-ხევსურეთი კვირია (ქრისტე). ბატონების საკითხს მრავალი მკვლევარი შეეხო და ეხება. (ვ. ბარდაველიძე, თ. ოჩიაური, ნ. მინდაძე, თ. ქურდოვანიძე და სხვ.), რომელთა სათითაოდ განხილვა საკითხის რაკურსიდან გამომდინარე მიზანშეწონილად არ მიგვაჩნია. აქ მხოლოდ გავიშორებით ჩვენს მიერ გამოთქმულ მოსაზრებას, რომელიც ბატონების ადგილსამყოფელს ეხება, საიდანაც ისინი მოდიან.

მითო-რიტუალური “სტუმრობა” ბატონი ანგელოზებისა, “გარე” სამყაროდან ხორციელდება “შინაში”. ამგვარად ბატონების სამყოფელი ერთდროულად შეიძლება იყოს ზეცაც, ტყეც, მიწისქვეშეთიც, ზღვაც და გზაჯვარედინიც, რადმენადაც ისინი ერთსა და იმავე გარე სენელში ერთიანდებიან, რომელიც თავის მხრივ, “შინას” უპირისპირდება. (ნ. აბაკელია 2007).

“ციკლური სტუმრები” დასავლურ-ქართულ რეალიაში არიან ე.წ. მესეფები სხვადასხვა დროს ავისმქნელი ან სიკეთის მომტანი სულები. მეგრული და აჭარული მასალის მიხედვით, ადამიანის მსგავსი (მდედრი და მამრი) არსებები არიან, რომელნიც რიგრიგობით ამოდიან წელიწადის გარკვეულ დროს (ოქტომბრის ბოლო 3 დღე და ნოემბერის პირველი სამი დღე 28.10-და 3. 11-მდე) ზღვიდან და მოდიან ადამიანთა სამყაროში (სხვა გადმოცემებით ისინი ხმელეთზეც ცხოვრობენ). მათ მოსვლას თან სდევს ამინდი ან უამინდობა, მოსავალი ან მოუსავლიანობა. მათ (ან ზღვის დედას კვერთხიანს) თან დასდევთ შავი, გონიერი ძაღლი. მესეფი ფოთოლს, ქვას და მიწას ყველაფერს აბრუნებს უკუღმა.

მესეფები ნადირთპატრონები არიან, მოსვლისას ითვლიან ნადირს. ამ დროს მონადირე სანადიროდ არ წავა. ამ დროს ნადირი და ფრინველი ერთ ადგილას გროვდება. მესეფი მათ ნიშანს უკეთებს და სწორედ ნიშნიანი ნადირის მოკვლა შეუძლია მონადირეს. იღბლიანი ნადირობა დამოკიდებულია იმაზე თუ ვინ დაადო ნადირს ნიშანი ქალმა მესეფმა თუ კაცმა. მესეფები თვითონაც კარგი მონადირეები არიან. ისინი მშვილდ-ისრით ხოცავენ ნადირს და შემდეგ ნანადირევით ნადიმს აწყობენ. მეგრული რწმენა-წარმოდგენების მიხედვით, ნადირის ძვლები სასწაულებრივად ისევე ცოცხალ ნადირებად იქცევიან. შეჭმული ნადირის ძვლებს ტყავში ჩაყრიან, ჯოხს დაჰკრავენ და აცოცხლებენ) წასვლისას მესეფები გლეხებს პარავენ მთელი წლის სამყოფ ოთხფეხს და მათთან ერთად უბრუნდებიან

ზღვის ფსკერს.. მათი წასვლის შემდეგ წვიმაც წყდება და იდარებს.. (ე. ვირსალაძე 1976).

ჭინკები და მესეფები, რომლებიც წელიწადში ორჯერ ჩნდებიან სეზონის ცვლილებისას (გაზაფხულსა და შემოდგომაზე). მათი მოსვლისას მოსახლეობა სათანადო თადარიგს იჭერს. ყველაფრის კარებს კეტავს და რკინას (წალდს ან ნამგალს დაადებს). ტერმინი მესეფი სხვადასხვა დროს სავადასხვანაირად იხსნებოდა, თუმცა ყველა ეს ახსნა-განმარტება დღესდღეობით ისევე ვარაუდების სფეროში რჩება. მაგ.: მესეფებს ერთნი ნადირთპატრონებად მიიჩნევენ (ზ. თანდილავა 1986 ე. ვირსალაძე, 1976, 1964) სხვანი – წვიმის მომყვან პატარა ღვთაებად (მ. ნადარია 1979), ზოგი მათ, ისევე როგორც ნადირმომფარველს, მიცვალებულის სულებს უკავშირებენ, რომლებიც ხალხური რწმენით, მუღმივად თან სდევენ ადამიანებს და იცავენ გარეული ნადირისგან (მ. მაკალათია 2000).

მესეფი იხსნებოდა, როგორც კეშაპის იდენტური ფორმა (ი.ჯავახიშვილი, ნ.მარი), როგორც განმგებელი (ა.ცანავა), როგორც მეუფე, მეფე, ბატონი... არსებობს ხალხური ეტიმოლოგიაც: რამდენადაც მეგრულად მაისი მესია, ხოლო ზოგიერთი გადმოცემის თანახმად მესეფი ნაპირზე მაისში გამოდის, ადგილობრივი წარმოდგენებით აქედან უნდა მომდინარეობდეს მათი სახელწოდება (ზ. თანდილავა 1986, რ. ცანავა 1970).

ჩვენ ვფიქრობთ, რომ მესეფის არსის გაგებაში მათ სიმრავლეს (მრავლობითობას) უნდა ჰქონდეს არსებითი მნიშვნელობა. ყურადსაღებია, რომ სიტყვა მესეფ-ში გამოყოფილი “სეფე” შესაძლოა, ასევე ნიშნავდეს სამეფო კარის კაცსაც. ზომ არ არის ეს ფაქტი მიმანიშნებელი, რომ უნდა არსებობდეს მესეფის ბატონი, რომლის კვერთხიც (სამეფო ძალაუფლების ინსიგნია) მათ ნაპირზე გამოაქვთ?

ჭინკასა და ქაჯთან ერთად, (ამ უკანასკნელზე ცოტა ქვემოთ) მაცდურების ჩამოთვლისას სულხან-საბა ორბელიანი ახსენებს ”ჰაერის მცველებსაც” (რომელსაც ყურადღება პირველად ე. ვირსალაძემ მიაქცია, 1976). მისი განმარტებით ესენი არიან ეშმაკნი, როდესაც ღმერთმა განდგომილი ანგელოზები ზეციდან განდევნა, მათგან უარესნი ჯოჯოხეთის ჩაცვივდნენ, ხოლო “უღარესნი”, ნაკლები ძალისანი, ჰაერში განიბნენ.

ზეპირ ხალხურ ტრადიციაში ტერმინი ჰაერის მცველი არ დასტურდება, მაგრამ იხმარება ორგინალურ ქართულ აგიოგრაფიულ ძეგლებში და განსაკუთრებით მისი ხსენება იურიდიული მნიშვნელობის სამოქალაქო დოკუმენტებში დასტურდება (ნ. მინდაძე 2005). ჰაერის მცველნი ცის ქვეშ მყოფი უკეთური სულებია (ეფეს.ნ.12), “საბაჟოებია”, რომელნიც სულმა სიკვდილის შემდეგ სხეულთან გაყრის შემდეგ უნდა გაიაროს და პასუხი აგოს ჩადენილ ცოდვებზე. ეს საბაჟოები სივრცობრივი თვალსაზრისით განთავსებულია მიწასა და ჰაერს შორის. ქრისტიანული ესქა-

ტოლოგიით გაიგება, როგორც სახიფათო დემონური დაცემული სულიერების ზონა (ს. ავერინცევი 2006:319-320).

ქართულ მითო-რიტუალურ სისტემაში ღამიონის კიდევ ერთი სახეობა დასტურდება – ე.წ. ქაჯები. რწმენა-წარმოდგენები მათზე დასტურდება, როგორც დასავლეთ ასევე აღმოსავლეთ საქართველოში. დასავლურ-ქართულ ტრადიციულ რწმენა-წარმოდგენებში ქაჯები ადამიანს არაფერს უშავებენ. ისინი მხოლოდ ერთგულად იცავენ ეშმაკის განძს და აგდებენ ვინც უახლოვდება მას. ადამიანთან პირველად შეხვედრისას, მას სასიკვდილოდ არ იმეტებენ და ისე სცემენ, რომ ერთი კვირა იყოს დაბუყებული, მეორედ შეხვედრისას – ერთი თვე, და მხოლოდ მესამედ შეხვედრისას სცემდნენ სიკვდილამდე (ტეპცოვი 1894). ადამიანთან შეხვედრისას ისინი უსტვენენ და ქვებს ესვრიან მათ. ქაჯსა და ჭინკას ეშინიათ მხოლოდ წმ. გიორგის. მისი სახელის ხსენება მათ აფრთხობთ და გარბიან.

აღმოსავლეთ საქართველოშიც, ქაჯისა და წმ. გიორგის სახელები კვლავ იკვეთებიან “ქაჯავეთის დალაშქრის” თქმულებაში. თქმულების თანახმად, ფშავ-ხევსურების ჯვარ-ხატებს (ღვთისშვილებს) ქაჯავეთი დაულაშქრავთ. მათთან ერთად ხორციელი, ხახმატის ჯვრის მკადრე (მსახური) გახუა მეგრელაურიც თან ხლებიათ. მოლაშქრეებს გარკვეული მანძილის გავლის შემდეგ, გახუა მეგრელაურისთვის სული ამოუცლიათ, ხოლო გვამი ადგილზე დაუტოვებიათ. როდესაც ქაჯთა ადგილსამყოფელისთვის მიუღწევიათ, გიორგი ნაღვარმშვენიერს “საფარველი დაუსვია” ბუზად (სხვა ვერსიით, მტრედად ქცეულა) და ისე შესულა ქაჯთა სოფელში.

ღვთისშვილებმა საკმაოდ მძიმე ბრძოლის შემდეგ (მათ კატის თავებითა ე.ი. უწმინდურობებით და ქვებით ებრძოდნენ) სძლიეს ქაჯებს, სასურველი ნადავლი (სასროლო სამართებელი, ოქროსძალიანი ფანდური, ცხრაენიანი ზარი, მკლავის სიმსხო ჯაჭვის რგოლებიანი საკიდელი, სანაყავი, გრდემლი, ხელკვერი, მარწუხი), ქაჯავეთური საქონელი, ტყვე ქალები გამოიბატაცეს და გამარჯვებულნი დაბრუნდნენ თავის ქვეყანაში. გახუას სული მატლჩენილ გვამში მოათავსეს, გააცოცხლეს და უვნებელი დააბრუნეს (თ. ოჩიაური 1967).

წმ. გიორგიმ სხვა ქალებთან ერთად ქაჯავეთის ხელმწიფის ქალიშვილი სამძიმარი, ყელლილიანი წამოიყვანა.. სამძიმარი მოინათლა და გიორგის სალოცავში დამკვიდრდა.

არსებობს სხვა ვერსიაც სამძიმართან დაკავშირებით, რომლის მიხედვით გახუას ჯავახეთში უმოგზაურია, სადაც ქაჯთ ხელმწიფის ქალი ყოფილა, რომელიც გველეშაპს უნდა შეეჭამა. გიორგი მისულა წყლისპირას მჯდომ ქალთან და უთქვამს: “გაგანთავისუფლებ, მამას უთხარი, რომ წაგიყვანო”... (თ. ოჩიაური 1967). ამ სიუჟეტში ზ.კიკნაძის შენიშვნით, ხახმატის წმინდა გიორგი იმეორებს თავისი მოსახელე წმინდანის არ-

ქეტიპულ ქცევას. ქაჯავეთი ენაცვლება იმ წარმართულ ქალაქს, რომელიც წმ. მხედარმა გველეშაპის ძალადობისგან იხსნა, ხოლო ქაჯვის ქალი იმ უსახელო უფლისწულს, რომელიც მან გველეშაპის ხახას გამოსტაცა და ქრისტიანულ რჯულზე მოაქცია (ზ. კიკნაძე 1996).

ქაჯთა ხელმწიფის ასული სამძიმარი ხახმატის წმინდა გიორგის წყალობით ღვთისშვილის რანგში ამაღლდა და სრულიად უნიკალური ადგილი დაიჭირა სხვა ღვთისშვილთა შორის; ის ხახმატის ჯვარმა თავის “მომძედ” წამოიყვანა ხახმატში და საყმოს წარმოდგენაში “გიორგი სამძიმარ ერთნი არიან”. ორი პირი ერთი ჯვარისა, ერთი ღვთისშვილისა, როგორც ერთი ანიმა-ანიმუსის ერთიანობა (ზ. კიკნაძე 1996:121).

ქაჯავეთის საკითხს მრავალი მკვლევარი შეეხო, ზოგი მას ჩრდილოეთ კავკასიის ბინადარ ხალხად მიიჩნევდა (თ. ოჩიაური, ზოგი ქაშაგებს (ვ. ბარდაველიძე) უკავშირებდა, ზოგი ზღაპრულ პერსონაჟებს, ზოგი ქაშუეთს (ა.შანიძე), ზოგი მას ქვესკნელის მეტაფორად თვლიდა (კ. გამსახურდია, იხ. ზ.გამსახურდია 1991) და სხვ. (იხ. თ. ოჩიაური, 1967,81-102 და იქვე ლიტერატურა) აღნიშნული მასალის სიმბოლური ინტერპრეტაცია კიდევ ერთ პერსპექტივას ხსნის. მახვილის გაკეთება ფაქტზე, რომ გახუას ხორციელ ადამიანს, უხორცო ძალებთან ერთად დაულამქრავს ქაჯავეთი უკვე მიმანიშნებელია, რომ ის სააქაოდან საიქიოში გასულა მათთან ერთად. საიქიოში შესასვლელად აუცილებელი წესების დაცვაა საჭირო. წესებს იცავს როგორც ღვთისშვილი (ის საფარველს იდებს, და ბუზად ან მტრედად ქცეული შედის ანტისამყაროში), ასევე გახუაც-ის სააქაოში სხეულს ტოვებს.

ჩვენთვის განსაკუთრებით საინტერესოა თქმულების ის ვერსია, რომლის თანახმად ხახმატის ჯვარის სამძიმარ ყელლილიანის სალოცავი გადმოცემით გახუას სიზმარში ხორციელ ქალად ეჩვენებოდა და მასთან სამიჯნურო ურთიერთობაც ჰქონდა. მაგრამ მაინც ვის შეუძლია მოგზაურობა ზებუნებრივ სამყაროებში? ეს შეუძლიათ ღვთისშვილებს და გახუას, რომელსაც სულს აძრობენ ანუ მას ვისაც შეუძლია სიკვდილის ზღურბლის გადალახვა და უკან დაბრუნება. გახუას ღვთისშვილთა რჩეულს (თვითონ სულს), შეუძლია “ზიღვა” სულებისა და მათთან ურთიერთობაში შესვლა (მაგ. სამძიმართან, ქაჯებთან და სხვ.), მას შეუძლია გასვლა (ჩასვლა) ქაჯავეთში ღვთისშვილებთან ერთად. ანუ გახუა ის პიროვნებაა, რომელიც სიზმარში თუ ტრანსში ყოფნისას გადის საიქიოში და დაბრუნებისას თვითონვე ყვება მასზე. მისი ექსტაზური მოგზაურობის ანგარიში ასულიერებს “ანტისამყაროს” და ხსნის მათ მოკვლავთათვის.

ლიტერატურა

- აბაკელია 1997: ნ. აბაკელია, სიმბოლო და რიტუალი ქართულ კულტურაში, თბილისი.
- აბაკელია 2002: ნ. აბაკელია, რამდენიმე შტრიხი დროისა და სივრცის კატეგორიების შესახებ ქართულ მითო-რიტუალურ სისტემაში, კრ. ოჩხარი, ჯ. რუხაძისადმი მიძღვნილი ეთნოლოგიური, ისტორიული და ფილოლოგიური ძიებანი, თბილისი.
- აბაკელია 2007: ნ. აბაკელია, სიცოცხლის ციკლთან დაკავშირებული საკრალური ხის სიმბოლიკა ქართულ მითო-რიტუალურ სისტემაში, სურთკა I
- აბაკელია 1987: . Абакелия Н., Миф и ритуал в Западной Грузии, Тб.
- ავერინცევი 2006: Аверинцев С., София - Логос, Словарь, К.
- ბარდაველიძე 1957: Бардавелидзе В.В., Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен, Тб.
- ბარდაველიძე 1950: ვ. ბარდაველიძე ქართველი ხალხის რელიგიური აზროვნების ისტორიიდან (მრავალსულიანობის კონცეფცია), "მიმომხილველი", I, თბილისი.
- ბუხრაშვილი 1988: პ. ბუხრაშვილი საცხოვრისი და სივრცული აღქმა. კრ. გარეჯი (არქეოლოგიური ექსპედიციის ნაშრომები), თბილისი.
- გამსახურდია 1991: ზ. გამსახურდია, ვეფხისტყაოსნის სახისმეტყველება, მეცნიერება, თბილისი.
- გენონი 2003: Генон Р., Царство количества и знамения времени. Беловодье.
- გურჩიანი 2007: K.Gurchini, Polyphem und Devi. Geschichten der kannibalischer Riesen in Altgriechischer und georgischer Tradition. In Stefanos. Tribute to Walter Puchner. Athény: Ergo Editions.
- ვირსალაძე 1976: Вирсаладзе Е., Грузинский охотничий миф и поэзия, М.
- ვირსალაძე 1964: ე. ვირსალაძე, ქართული სამონადირეო ეპოსი, თბილისი.
- ვირსალაძე 1976: ე. ვირსალაძე, ქართული მითოლოგიის ისტორიიდან. "ჰაერის მცველნი", ივ. ჯავახიშვილის დაბადების 100 წლისთავისადმი მიძღვნილი საიუბილეო კრებული, თბილისი.
- თანდილავა 1986: თანდილავა ზ., ღვთაება მესეფის მითოლოგიური სახის გაგებისათვის, კრ. სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ზეპირსიტყვიერება, თბილისი.

- კემპბელი 1991: Campbell J., Mythological Themes in creative literature and art, in Myths, dreams and religion. Ed. by J.Campbell, Spring Publications, INC. Dallas, Texas.
- კიკნაძე 1996: ზ. კიკნაძე, ქართული მითოლოგია I, ჯვარი და საყმო, ქუთაისი.
- კიკნაძე 2005: ზ. კიკნაძე, მონადირის ორმაგი ცხოვრება, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, ტ. 25, თბილისი.
- მაკალათია 2000: მ. მაკალათია, წყლის სტიქიასთან ასოცირებული ანთროპომორფული ღვთაებები - მესეფები და წყლის სტიქიისა (ზღვა) და ნადირთ სამყაროს ღვთაებათა ერთიანობისა იდეა, კრ. ეთნოლოგიური ძიებანი I, თბილისი.
- ლექსაძე 2004: ქართული ხალხური ხითხურობის კანონზომიერებანი და ორნამენტული სისტემები (XIX ს. XX ს. დასაწყისი) ხელოვნებათმცოდნეობის დოქტორის ხარისხის მოსაპოვებლად წარმოდგენილი დისერტაციის ავტორეფერატი, თბილისი.
- მაშურკო 1894: Машурко М.. Из области народной фантазии и быта, СМОМПК, Тифлис.
- მინდაძე 2005: ნ. მინდაძე, რწმენა-წარმოდგენები დაავადებათა გამომწვევი მიზეზების შესახებ, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, ტ. 25.
- ნადარაია 1979: მ. ნადარაია, წვიმის პატარა ღვთაებები – მესეფები და ჭინკები, კრ. "სამეგრელო" მეცნიერება, თბილისი.
- ორბელიანი 1993: სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, II, თბილისი.
- ოჩიაური 1967: თ. ოჩიაური, მითოლოგიური გადმოცემები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, "მეცნიერება", თბილისი.
- სტროსი 1983: К. Леви-Строс, Структурная антропология., М.
- სურგულაძე 1985: ი. სურგულაძე ქართული ხალხური ორნამენტის სიმბოლიკა, თბილისი.
- სურგულაძე 1987: ი. სურგულაძე, სივრცობრივი ასპექტები ქართველთა სულიერ და მითოლოგიურ წარმოდგენებში, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, ტ. 23, 1987.
- ტეპცოვი 1894: Я. Тепцов, Из быта и верований мингрельцев. СМОМПК, Тифлис.
- ცანავა 1970: ა. ცანავა ქართული ზეპირსიტყვიერების საკითხები, თბილისი.
- ჩეთვანდი 1986: Chatwynd T., A dictionary of symbols, London, 1986.
- ჩიბიროვი, ჩიქოვანი 1987: Чибиров Л., Чиковани В., Очаг и символическая организация пространства в традицион-

ном жилище (грузино-осетинские параллели), Этнографические параллели (Материалы 7-ой республиканской сессии этнографов Грузии), Тб.

ქურდოვანიძე 2005: თ. ქურდოვანიძე, მითური "შვიდი ავი სული" და საბატონო "იავ-ნანას" შვიდი და-ძმა; მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, თბილისი.

ჯავახიშვილი 1960: ი. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, ტ. I, თბილისი.

Nino Abakelia

“Daemons” in Georgian mythico-ritual system

In the present article the term “daemon” “daimon” is used in its ancient Greek sense that of spirits, who in mythology or in the primordial narrative reality (in Malinovski’s definition) were considered as good, evil or neutral spirits, who mediated between sacred and profane (consequently between transcendental and real) realms.

The author of the article tries to show that the sphere of their habitation is in the so called outer world which in Georgian traditional picture of the world grasps both vertical and horizontal zones of the world (i.e. they can equally be found in the above, nether and outer worlds) and as such is opposed to the inner world of the living (society) and consequently to the culture. The border based on different cosmological zones running along thresholds of dwellings, sanctuaries, cultivated places, etc. along the edges of forests, cliffs, rivers, lakes, mountains, etc. becomes vulnerable at certain periods of time and when different kinds of spirits invade the cultural realm. These spirits effect on both collective and individual levels, the latter case being more dangerous.

Mortal possessed by an evil spirit used to become a servant of the daemon, or turned mad. Possessed soles called “kudiani” (i.e. having a tail) are shown at work in society.

On their turn humans also try to penetrate to the unknown, prohibited worlds. But that’s the lot of the elected (and such might be a hunter, a fisherman, priest, etc. who have to keep special rules for that).

In Georgian tradition, in pre-Christian times the enemies of evil spirits were the sky gods (later weather gods) but after the spread of Christianity their places were substituted by Christian saints (and mostly by St. George).

In this paper one of many existed myths on the descend of St George in the Nether world is analyzed. According to the myth St George together with the other saints and the mortal called Gakhua, invaded the realm of the evil spirits called “qajaveti” and returned back to the realm of the living with the captured goods and women.

The author thinks Gakhua to be the elected of the saints, who by means of trance or dream managed to trespass the border of the death and then to return back. He is the one who can “see” and communicate with the spirits i.e. he is the one who can walk into the realm of the dead and when returned to retell and describe it. The account of his ecstatic journey animated the outer world and explained it for the living.

პოსტმოდერნიზმი და მასობრივი კულტურა*

ფილოსოფიის მეცნიერებათა დოქტორი, თბილისის ილია ჭავჭავაძის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ასოცირებული პროფესორი.
ძირითადი ნაშრომები:

„თანამედროვე ღირებულებები და იდეალები“, „პოსტმოდერნიზმი თანამედროვეობის კონტექსტში“ (კულტურის ფილოსოფია) და სხვა. გამოქვეყნებული აქვს რამდენიმე სტატია სოციალურ და პოლიტიკურ ფილოსოფიაში – „დემოკრატიზაცია“ (ვ. ჟორჟოლიანთან და მ. მუსხელიშვილთან ერთად), „თანამედროვე სოციალური ვითარება საქართველოში“ (რუსულ ენაზე ხარკოვის უნივერსიტეტის მასალებში) და სხვა.

ინტერესთა სფერო:

სემიოტიკა, კულტურის ფილოსოფია.

სიტყვა „პოსტმოდერნიზმი“, ისევე როგორც „პოსტმოდერნი“, ბოლო დროს ერთ-ერთი საყოველთაო ხმარების ტერმინებია, თუმცა მათი განსაზღვრება არაცალსახაა. არ არსებობს ერთიანი შეხედულება იმის თაობაზეც კი, ვინ გამოიყენა ის პირველად. ერთნი მის ავტორად ჰასანს ასახელებენ, სხვები – ფედერიკო დე ონიზის, მესამენი – ამიტაი ესციონის. ყველა შემთხვევაში ეს ტერმინი, როგორც ხდება კიდევ, რაზედაც იური ლოტმანიც წერდა, ჯერ ფურცელზე ლიტერატურამ აამეტყველა და შემდეგ გადაიქცა ის რეალობად.

პოსტმოდერნიზმის და პოსტმოდერნის ცნებები ხშირად განიხილება როგორც იგივეური, მაგრამ ჩვენ ვიზიარებთ შეხედულებას, რომლის თანახმად, პოსტმოდერნი განსხვავდება პოსტმოდერნიზმისგან, რაც მართლ განსხვავებულ სახელწოდებებში არ იჩენს თავს. პოსტმოდერნიზმი ეს ხელოვნების სხვადასხვა სფეროსთვის დამახასიათებელი სრულიად განსაზღვრული სტილია, რომელსაც ზოგჯერ გვიანდელ მოდერნს მიაკუთვნებენ, ხოლო როდესაც საუბარია პოსტმოდერნიზე, იგულისხმება არა რაღაც ვიწრო სტილისტური მიმდინარეობა, არამედ ისტორიული ვითარება, სიტუაცია, რომელშიც ყველა აღმოჩნდით, იმისგან დამოუკიდებლად, თუ როგორია ჩვენი იდეები, შეხედულებები, გეოგრაფიული მდებარეობა, გემოვნება, ასაკი თუ სქესი. ამდენად, თუ პოსტმოდერნიზმი მიეკუთვნება უპირატესად

* ნაშრომი დაიბეჭდა კრებულში: „ევროპული იდეების ისტორია და ქართული კულტურა (ევროპული ძიებანი)“ (2007).

კულტურას, პოსტმოდერნი – ისტორიას, პოსტმოდერნიზმი სუბიექტურია, ხოლო პოსტმოდერნი ობიექტურად ჩამოყალიბებული ვითარებაა.

ამ ახალი პოსტმოდერნული ეპოქის ჩამოყალიბება სათავეს იღებს XX საუკუნის სამოციანი წლებიდან, როდესაც ადგილი ჰქონდა მასობრივ სტუდენტურ გამოსვლებს ევროპის, და არა მარტო ევროპის, ბევრ ქვეყანაში. სტუდენტები აუჯანყდნენ არაეფექტურ მოძველებულ პოლიტიკურ, სოციალურ რეჟიმს. შესაცვლელი გახდა არა მარტო პოლიტიკა, არამედ საერთოდ მოდერნისტული არსებობის წესი, მიდგომები, პრიორიტეტები. თავისი უფლებებისთვის და თვითდამკვიდრებისთვის მოგვიანებით გამოვლინენ ქალები, სექსუალური უმცირესობები.

პოსტმოდერნის ეპოქისადმი არაერთგვაროვანი მიდგომაა. იურგენ ჰაბერმასი მიიჩნევს, რომ პოსტმოდერნი – ეს არის დაუმთავრებელი მოდერნი. დღეისთვის, მისი აზრით, მოდერნმა თავის პიკს მიაღწია და არ შეიძლება ლაპარაკი სრულიად ახალ და განსხვავებულ პარადიგმაზე.

ნიუ ეიდუიცი უარყოფს პოსტმოდერნისტული ეპოქის არსებობას. ის, რაც დღეს ხდება უეჭველად მოდერნია, რაზედაც მეტყველებს თვით ამ მოძრაობის დასახელება, რომელიც ემთხვევა მოდერნს და უბრალოდ მის გვიანდელ ფაზაზე მიუთითებს.

ბოდრიარი მოდერნს უწოდებს „სცენის ეპოქას“, ვინაიდან მასში ყველა მოვლენა მიისწრაფოდა თვითწარმოდგენისთვის, როგორც სცენაზე, რის დაგვირგვინებას ტელევიზია წარმოადგენს. პოსტმოდერნული მიდგომა ეს პირველ რიგში იმის გაგების ტოლფასია, რომ ყველაფერი არ შეიძლება იყოს წარმოჩენილი.

დენიელ ბელიც არ იზიარებს პოსტმოდერნისტული ეპოქის თავისებურებას. წარმოადგენს რა ტექნოკრატიის დამცველს, ის მიიჩნევს, რომ პოსტინდუსტრიული საზოგადოება საწარმოო ურთიერთობების განვითარების ისეთი სტადიაა, როდესაც ქრება ყველა ისტორიული სოციალურ-ეკონომიკური წინააღმდეგობა ტექნიკის განვითარების შედეგად. ანუ ბელი პოსტმოდერნისტულ ეპოქას აიგივებს პოსტ-ინდუსტრიული საზოგადოების ჩამოყალიბებასთან, რასაკვირველია პოსტ-ინდუსტრიული საზოგადოება პოსტმოდერნის ერთ-ერთი აუცილებელი და თანმყოფი მოცემულობაა, მაგრამ პოსტმოდერნი მაინც მასზე არ დაიყვანება.

პოსტმოდერნის გამოწვევებმა ენთუზიაზმი გამოიწვიეს „ახალ მემარჯვენეებში“ (ა. მელერი. ა. დე ბენუა, რ. სტოიკერსი და სხვა). ისინი სიხარულით აღნიშნავენ, რომ დამთავრდა პრინციპების განუყოფელი ბატონობის ეპოქა. თუმცა სწორედ განმანათლებლობის დიადი პროექტის შელახვა აწუხებს ი. ჰაბერმასს. ის ბრალს სდებს პოსტმოდერნის მხარდამჭერებს რენეგატულობაში და ფაშიზმშიც კი. მთლიანად უარყოფს რა პოსტმოდერნს, ის მასში ხედავს პრე-მოდერნის დაბრუნებას.

უმბერტო ეკოს აზრით, პოსტმოდერნისტული ხედვის ნიშნები ყველა ეპოქას ახასიათებს სულიერი კრიზისის პერიოდში. სწორედ ამ დროს ხდება ინდივიდუალური სუბიექტის გამწვანება, რის შედეგადაც იკარგება ტრადიციის დამცავი პიროვნული სტილი.

პოსტმოდერნიზმი ჩვეულებრივ ითვლება ისეთი კულტურის ქმნილებად, რომელსაც არ გააჩნია აბსოლუტი, ზუსტი განსაზღვრებები ან საფუძვლები. მას ახასიათებს შეხედულებების პლურალიზმი და განსხვავებულობა. მოხდა განმანათლებლობის იდეალების გაუფასურება ან უფრო სწორედ მათი გატოლება ნებისმიერ სხვა იდეალებთან. აზროვნებამ დაკარგა უნარი და რწმენა იმისა, რომ სამყაროს შეცნობა ძალუძს. საზოგადოდ აზროვნებამ დაკარგა პრიორიტეტი და ინტუიციამ თავისი უფლებები დაიბრუნა. უპირატესობის მინიჭების აუცილებლობა გაქრა და ტრადიციულმა, ძველმა, არქაულმა ისეთივე ძალა შეიძინა, როგორც თანამედროვემ.

ასეთი რელატივიზმის მიუხედავად, მისი აბსტრაგირება პოსტმოდერნულ სისტემაში მაინც არ ხდება, ისევე როგორც არ ხდება ნებისმიერი სხვა პრინციპის აბსტრაგირება. როგორც ჰანს კიუნგი აღნიშნავს, რელატივიზმი პოსტმოდერნში, ისევე როგორც პოსტმოდერნისტულ კულტურაში მუდამ ჰუმანიზმთან ერთად ფიგურირებს. ასეთი მიმართება ყველა სხვა მიმართულებებისადმი და მათ შორის მოდერნიზმის მიმართაც. სწორედ, რელატივიზმის მუდმივი წყვილობა ჰუმანიზმთან განასხვავებს პოსტმოდერნისტულ ჰუმანიზმს მოდერნულისგან, რომელშიც ჰუმანიზმის აბსტრაგირება ხშირად იწვევდა მის საპირისპირო მოვლენას (თუნდაც, მაგალითად, ბოლშევიზმი).

პოსტმოდერნისტული ცნობიერებისთვის სრულიად უცხოა პროფეტულობა. ესთეტიკურ სფეროში რელატივიზმი ანადგურებს ავტორისეულ დიქტატს, ავტორის ტოტალიტარიზმს, ნებისმიერ იდეოლოგიას. ამიერიდან ავტორი, მწერალი, ხელოვანი აღარ ლაპარაკობს ყველას სახელით, აღარ არის ხალხის მასწავლებელი, წინამძღვარი. პოსტმოდერნის პრინციპები არ არსებობს, თუ არ ჩავთვლით პრინციპად ერთი ჭეშმარიტების უარყოფას. ჯერ კიდევ ვიტგენშტაინი აღნიშნავდა, რომ ჭეშმარიტება უბრალოდ სიტყვაა, რომელიც აღნიშნავს იმას, რასაც აღნიშნავს ლექსიკონის მიხედვით. ჭეშმარიტება სიტყვაა, რომელსაც არსი არა აქვს. ანუ უარყოფილია ჭეშმარიტების ისტორიულობა და ის სიტყვაა, რომელიც ტექსტის ერთ-ერთი ელემენტია. ანუ ისტორიის ნაცვლად ტექსტი გვაქვს. ისტორია კი ტექსტის წაკითხვის ისტორიაა.

პოსტმოდერნიზმი დემოკრატიული ხელოვნებაა იმ აზრით, რომ წარმოადგენს თანამედროვე დემოკრატიული აზროვნების ასახვას. ამავე დროს პოსტმოდერნიზმის განურჩევლობა სტილების, ჟანრების მიმართ, ისევე

როგორც გულგრილობა შეფასებებისადმი და მასობრივი კულტურის მიმღებლობა ნებისმიერი სხვა კულტურის გვერდით სრულებით არ ნიშნავს იმას, რომ პოსტმოდერნიზმი თავადაა მასობრივი კულტურა. მასობრივი კულტურა სრულიად სხვა მოვლენაა და წარმოადგენს სწორედ მოდერნიზმის პროდუქტს, მის ქმნილებას. ის ხელოვნების ერთ-ერთი დარგია თავისი ამოცანებით, გამოხატვის ფორმებით. საინტერესოა ის, რომ სხვადასხვა ჟანრები იმდენად ურთიერთშელწევადი გახდა, რომ ხშირად ე.წ. მაღალი ხელოვნების ნაწარმოები მასობრივი კულტურის ბევრი ელემენტის მატარებელი ხდება. ადგილი აქვს „ორგვარ კოდირებას“ ანუ მხატვრული ნაწარმოები ხდება მისაღები როგორც მასობრივი მომხმარებლისთვის, ისე ელიტარულითვის.

პოსტმოდერნიზმის ტიპიური ნაწარმოებებია, ბოლო წლებში ეგზოტიკური პოპულარული მწერლების აკუნინის, პელეგინის, მ. პავიჩის წიგნები.

პოსტმოდერნიზმი არც მასობრივი ხელოვნებაა და არც ელიტარული. ის უბრალოდ ხელოვნებაა.

რაც შეეხება მასობრივ კულტურას, რომელსაც დიდი უმრავლესობა სწორედ პოსტმოდერნიზმს უკავშირებს, (და რასაც ჩვენ კატეგორიულად ვუარყოფთ), მისი ასეთი გავრცელება გამოწვეულია პოსტმოდერნიზმის „შემწყნარებლობით“ და აკრიტიკულობით, ერთი მხრივ, და მეორე მხრივ, იმით, რომ პოსტმოდერნიზმისთვის უცხოა ელიტარულობისკენ სწრაფვა, რაც მეტად მნიშვნელოვანი იყო მოდერნიზმისთვის, რამაც დიდწილად გამოიწვია პროტესტი კლასიკური ელიტარული ხელოვნების წინააღმდეგ ე.წ. პოპ-არტის სახით.

1969 წ. ჟურნალი „Playboy“ (1969 წ.) -ში ლელსი ფედლერი უკვე საუბრობდა ლიტერატურული მოდერნის აგონიაზე. ფედლერი მოუწოდებდა „ელიტარულ“ და „მასობრივ“ ხელოვნებას შორის საზღვრების მოშლისკენ, რაც არ ნიშნავს იმას, რომ მთელი ლიტერატურა უნდა გამხდარიყო მდარე, ბულვარული და მასობრივი.

მასობრივი კულტურის მკაცრი ან ცალსახა განსაზღვრება არ არსებობს. კამათს იწვევს ამ სახელწოდების ორივე ნაწილი - „კულტურა“ და „მასა“. რამდენიმე წლის მანძილზე გამართულმა მსჯელობამ IEP-Si (პარიზი) ვერ ჩამოაყალიბა მასობრივი კულტურის კანონიკური განსაზღვრება.

INALCO-s სემინარმა დაადგინა „მასობრივი კულტურის“ ხუთი კრიტერიუმი:

1. მისი წარმატება ხდება ინდუსტრიულად (და შესაბამისად, შესაძლებელია მისი უსასრულოდ რეპროდუცირება; ერთგვარად ეს არის „ასლების კულტურა“).

2. მისი გავრცელება ხდება მას-მედიის მეშვეობით (მას-მედიის ყველა სახეობა შეიძლება მონაწილეობდეს და ხშირად მონაწილეობს კიდევ მისი წარმოების პროცესში).

3. ის ადვილად ხელმისაწვდომია და მას სრულებით არ აფერხებს არც საზღვრები, არც კლასები, არც ერები;

4. მისი შინაარსი და წარმოდგენის ფორმა მეტად ჭრელია; მას აქვს თავისი რიტუალები, მითები, ლიდერები. ანუ ის სრულებით არ არის ერთსახოვანი და მარტივი, როგორც მას ხშირად ახასიათებენ;

5. მასობრივი კულტურა მიმართულია კეთილდღეობისკენ, სიამოვნებისკენ, სიხარულისკენ, რაღაც აზრით. და სწორედ ამიტომ იხარჯება მასზე უამრავი სახსრები, ის კომერციულ ტერმინებში იაზრება კიდევ.

ერიკ მასემ მასობრივი კულტურა განსაზღვრა როგორც „კულტურულ ობიექტთა (და მასთან დაკავშირებული პრაქტიკების) ერთობლიობა, რომელიც იწარმოება კულტურული ინდუსტრიით და ემსახურება მეტად ჰეტეროგენულ პუბლიკას“

არსებობს „მასობრივი კულტურის“ სხვა სახელწოდებებიც, მაგალითად, „მსოფლიო კულტურა“. ამ სახელწოდების ავტორი სირენელი ამოდის იმ ფენომენიდან, რომ XX საუკუნის 60-იანი წლების შემდეგ „მოხდა მასობრივი კულტურის კრისტალიზაცია მსოფლიო კულტურად“.

ბარტის აზრით, ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი თვისება მასობრივი კულტურისა მდგომარეობს მის დესაკრალიზაციაში, ის არ არის ანთოლოგიური, მაშინ როცა ე.წ. მაღალი ხელოვნების ნაწარმოებები გადიან ერთგვარ ფილტრში, როგორც კულტურის, ისე ისტორიის.

მასობრივი კულტურის ნაწარმოების ფუნქცია ერთადერთია – მოხდეს მისი მოხმარება. აქ მახსენდება ერთ-ერთი რუსი მომღერალის ბოგდან ტიტამირის პასუხი შეკითხვაზე, რატომ მღერის ის მდარე სიმღერებს. მან უპასუხა - „Народ хавает“.

უეჭველია მასობრივი კულტურის კიდევ ერთი თვისებაა ის, რომ ის ვითარდება ძირითადად მდიდარ ინდუსტრიულ ქვეყნებში, რაც გასაგებია, ვინაიდან მასობრივი კულტურა მოითხოვს მრეწველობას და კომერციას და მას სჭირდება მომხმარებელი, რომელიც მზად არის მის მისაღებად – მოცლილი და სოციალურად ნაკლებად შეზღუდული.

მეორე მხრივ, მასობრივი ხელოვნებისთვის ერთ-ერთ დამახასიათებელ ელემენტს წარმოადგენს მარგინალური ჯგუფების, მარგინალური ადამიანების ყოფა და ცხოვრება (განსაკუთრებით ლიტერატურისათვის) ამასთან მასობრივი კულტურის მარგინალიზმი სოციალური კრიტიციზმის სახეც ატარებს. „გარიყულთა“, სოციალური ფსკერის წარმომადგენელთა სამყარო, დამნაშავეობა, ხელისუფლების კორუფცია და ა. შ. დიდაქტიკური ხასიათისაა, რაც უცხობა პოსტმოდერნიზმისთვის, რომლისთვისაც მარგინ-

ალი არანაირად არ ფასდება – ეს არის უცხო, ისეთივე უცხო, როგორც ნებისმიერი ჩვენგანია სხვისთვის და თვით საკუთარი თავისთვის, თუ ოღნავ მაინც ჩაფიქრდება ან გასცდება ჩვეულ საზღვრებს. პოსტმოდერნიზმის თავისებურება ის კი არაა, რომ მისი ხელოვნება ერწყმის, ენაცვლება ან იგივეური ხდება მასობრივის; მასობრივი ერთ-ერთი რიგითი, თანასწორი და სრულუფლებიანი ელემენტი ხდება ხელოვნების.

მასობრივი ლიტერატურა ძირითადად იმ საზოგადოებებში ვითარდება, სადაც მოსახლეობის უდიდესი ნაწილი განათლებულია, ყოველ შემთხვევაში იცის კითხვა. XX საუკუნის მეორე ნახევრიდან, სწორედ პოსტმოდერნიზმის დამკვიდრების პარალელურად ელიტარულის და მასობრივის დაპირისპირებამ დაკარგა თავისი მნიშვნელობა და აქტუალობა. მასობრივი ხელოვნების გატოლებამ ხელოვნების სხვა ფორმებთან, თუნდაც ელიტარულ ხელოვნებასთან კარგად წარმოაჩინა ამ დაყოფის ფარდობითობა. ბევრი შემოქმედი (მწერალი, რეჟისორი, მუსიკოსი) ხშირად მასობრივი ხელოვნების სიუჟეტით თუ ფორმით ცდილობს თვითგამოხატვას, ექსპერიმენტირებას (თუნდაც უმბერტო ეკო, გრენუეი).

ხშირია შემთხვევები, როდესაც მასობრივი ხელოვნების ნაწარმოებები ელიტარულის სახეს იღებს გამოცემის ტიპის გამო. ასე ხდება ავტორის პირველად გამოცემის დროს, ასეთივე იერი ჰქონდა საბჭოთა პერიოდში ფანტასტიკური ლიტერატურის გამოცემას, მაგ., სტრუგაცკების წიგნებს. ამგვარად, ეს შეფასების საკითხად იქცევა. გარდა ამისა, ეს არის კონტექსტის პრობლემა, რომელშიც ნაწარმოები არსებობს. ვივალდის მუსიკის თანხლებით ყინულზე შესრულებული ცეკვა მასობრივ კულტურას მიეკუთვნება, ალბათ, ისევე, როგორც მიქელანჯელოს ნახატში გახვეული ნამცხვარი.

ამგვარად, პოსტმოდერნისტული ხელოვნება, რომელიც ერთგვარად წარმოადგენს თანამედროვე ლიბერალური დემოკრატიის ქვეყნებში არსებული სამოქალაქო საზოგადოების ღირებულებების გამოხატულებას, ხასიათდება არა მარტო ყველა კულტურისთვის ჩვეული დაყოფით მაღალ, ელიტარულ ხელოვნებად და მასობრივად, არამედ აგრეთვე ხელოვნების ამ ორ ტიპს შორის საზღვრების მოშლით და ურთიერთშენაცვლებით. ბევრ შემთხვევაში სწორედ ე.წ. ელიტარული ატარებს მასობრიობის ნიშნებს, ხოლო მასობრივი მარტოდენ ტრადიციული „მომხმარებლის“ ვიწრო წრეს თუ ემსახურება.

ზემოთ უკვე აღვნიშნე, რომ ბევრი ავტორი, კრიტიკოსი, ფილოსოფოსი თანამედროვე პოსტმოდერნისტულად წოდებულ ხელოვნებას უკარგავს ღირებულებას თვლის რა, რომ ეს მიმდინარეობა სრულიად ამორალურია, იმ აზრით კი არა, რომ ამორალურია, არამედ იმ გაგებით, რომ მორალური შეფასება მისთვის უცხოა. თვითონ ეთიკური შეფასების (ისევე

როგორც ესთეტიკურის ან ნებისმიერი სხვა) მისდამი მიყენება უადგილოა და აზრს მოკლებული. აქ „კარგი“ და „ცუდი“, „ლამაზი“, და „მახინჯი“, „მოსაწონი“ და „დასაგმობი“ არ არსებობს. მისი შედარება შეიძლება მარტო რეფერატთან და მართლაც, პოსტმოდერნიზმი განუწყვეტლად ყველაფერს განმარტავს, თუმცა მოკლებულია ნებისმიერ შეფასებებს.

თუ ხელოვნების მისამართით ზემომოყვანილი მსჯელობა სამართლიანი და სანდო ჩანს, როგორც კი იგივე მახასიათებლებს განვიხილავთ საყოველთაო ცხოვრებაში, პოლიტიკაში, სოციალურ ურთიერთობებში, მაშინვე ჩანს მსგავსი მიდგომის ცალმხრივობა. პირველ რიგში უნდა ითქვას, რომ განსხვავებების გათანაწილება და იერარქიის მოშლა, რაც ხელოვნებაში თითქოსდა ამორალურ სახეს იღებს, რის გამოც ბევრი კრიტიკოსის საყვედურს იმსახურებს, პოლიტიკურ ცხოვრებაში და საერთაშორისო ურთიერთობებში ვლინდება როგორც ყველა ადამიანის უფლებების თანაბარი დაცვა მისი განსხვავებულობის მიუხედავად, იქნება ეს კანის ფერი, თუ წარმომავლობა, ენა თუ ეროვნება. ასეთივე ვითარებაა მარგინალობის მიმართაც. სწორედ მარგინალიზაციის ხაზგასმამ და მისი უფლებების აღდგენამ მოიტანა ის ძვრები, რომლებიც მოხდა სექსუალური უმცირესობების ლეგალიზაციით, ქალთა უფლებების გაზრდით, ერთა თვითგამორკვევით და ა.შ. რაც უეჭველად პროგრესულ და დადებით მიღწევად უნდა ჩაითვალოს.

თუ დაუბრუნდებით პირიქით, საზოგადოების და სამყაროს გავლენას ხელოვნებაზე, უნდა აღინიშნოს მისი რამდენიმე ახალი მხარე. გლობალიზაცია, რაც გულისხმობს იმას, რომ ლიტერატურა, ხელოვნება გახდა გართობის და შესაბამისად, გაყიდვის ობიექტი, რაც ხშირად მისი სხვადასხვა ენაზე წარმოდგენის აუცილებლობას იწვევს სხვადასხვა ქვეყანაში. ერთი მხრივ, როგორც აღინიშნა, მწერალს თუ მუსიკოსს აღარა აქვს უფლება და აუცილებლობა, ისაუბროს, გამოვიდეს ადამიანთა დიდი ჯგუფების სახელით და პრეტენზია ჰქონდეს მიიპყროს ყველას ყურადღება, მაგრამ მეორე მხრივ, ყველა დიდი და უბრალოდ შესამჩნევი, წარმატებული ნაწარმოები, იქნება ეს ლიტერატურაში თუ ხელოვნების სხვა სფეროში, მთელი მსოფლიოს ყურადღების ცენტრში ხვდება.

მეორე თვისება, რომელიც შეიძინა ხელოვნებამ საზოგადოების ახალ თვისობრიობასთან დაკავშირებით, არის მისი აგების, ფორმირების ძველისაგან განსხვავებული წესი, რაც აიხსნება, კინოხელოვნების, შემდგომ ტელევიზიის და საერთოდ „საკომუნიკაციო“ არხების განვითარებით. ეს თავს იჩენს ხელოვნების (მაღალი ხელოვნების) ახალ სახედ ჩამოყალიბებაში, საზოგადოდ მთელი ხელოვნების ახლებურ სტრუქტურირებაში, ახალი ენის შექმნაშიც კი, სურათის, გამოსახულების როლის გაზრდაში.

ამგვარად, პოსტმოდერნის ეპოქა მთლიანად ცვლის კულტურის შინაარსს. ამასთან, მისთვის დამახასიათებელი კულტურის დიფერენციაცია მცირედ დამოკიდებულ ან სრულიად დამოუკიდებელ კულტურულ სტილებად, ფორმებად და ა.შ., იწვევს ახალი საკვლევი სფეროების გაჩენასაც.

ლიტერატურა

- სოლოვიოვი 1991: Соловьев В.С. Общий смысл искусства, в кн. Философия искусства и литературная критика. М. "Искусство".
- ბარტი 1994: Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М., Изд. группа "Прогресс". Универс".
- ბოდრიარი 1995: Бодрийяр Ж. Система вещей. – М. Рудомино, 1995.
- გურკო 1999: Гурко Е. Тексты деконструкции. Деррида. М. Диффераис – Томск, Воделей.
- დელეზი...1998: Делез Ж. Фуко. – М. Изд-во гуманитарной литературы, 1998.
- დერიდა 1993: Деррида Жак в Москве – М. РИК "Культура".
- ილინი 1998: Ильин И.П. Постмодернизм от истоков до конца столетия: Эволюция научного мифа/ Науч. ред. А.Е.Мохов. – М. Интрада, 1998.
- ლიოტარი 1998: Лиотар Ф. Состояние постмодерна. СПб Алетейя.
- ფუკო 1991: Фуко М. Герменевтика субъекта (выдержки из лекций в Колеж де Франс 1981-1981 гг.) – Социо-Логос,- Вып. Л.-М.: Прогресс.
- ჰაბერმასი 1992: Хабермас Ю. Модерн – незавершенный проект – Вопросы философии, 1992. №4.
- ველში 1992: Вельш В. "Постмодерн" Гносеология и значения одного спорного понятия. Путь. № 1.

Tamara Berekashvili

Postmodernism and popular culture

Postmodernism is a trend of art and in general of culture, which differs much from the preceded views of modernism in a series of signs. It is characteristic only of culture, art and is different from the postmodern concept , which grasps historical epoch.

There are a lot of views on postmodernism. Every philosopher tries to consider its essence and characteristics. Some of them e.g. Habermas fully denies its existence and speaks only of the late modernism.

Popular culture, which since the 2nd half of the 20th century has become one of the most important and largest parts of culture, often is associated with the postmodernism and is considered to be its accompanied phenomenon and emerged from it. Though it does not prove to be such. Simply in the popular culture the different genres have become mutually so penetrating interconnected that very often the so called high art carries a great many elements of popular culture. Consequently the Postmodern epoch entirely changes the content of culture.

ქველი ალთქმის ისტორიის რიტმები

ფილოლოგიის მეცნიერებათა
დოქტორი, ილია ჭავჭავაძის
სახელმწიფო უნივერსი-
ტეტის პროფესორი.
ძირითადი ნაშრომები:
შუამდინარული მითოლო-
გია; ქართული მითოლოგია
I, ჯვარი და საყმო; ძველი
ალთქმის წუთისოფელი;
ხუთწიგნეულის თარგმანება.
ინტერესთა სფერო:
ქართული ფოლკლორი,
მწერლობა, მითოლოგია;
ქრისტიანული თეოლოგია;
ძველი ალთქმა; ასირიო-
ლოგია, სემიტოლოგია.

რიტმები ისრაელის ანუ ძველი ალთქმის ისტორიაში სხვადასხვაგვარად და სხვადასხვა ღონეებზე ვლინდება, მაგრამ მათ შორის განმსაზღვრელია პერიოდი, რომელიც იწყება ებრაელთა ეპონიმის აბრაამის ურიდან გამოსვლით ვიდრე ბაბილონში (კვლავ შუამდინარეთში) გადასახლებამდე. რაში გამოიხატება ეს რიტმი? თვალსაჩინოა ხალხის ისტორიაში მონაცვლეობა მსხემობასა და მკვიდრობას შორის. იწყება მკვიდრობიდან, გადადის მსხემობაში, კვლავ უბრუნდება მკვიდრობას, მაგრამ მკვიდრობა ისევ მსხემობით იცვლება, რათა კვლავ მკვიდრობას დაუბრუნდეს. და ეს სიტყვა „დაბრუნება“ (ებრ. *თეშუბაჰ*) მნიშვნელოვანი კონცეპტია, რომელიც მოიცავს როგორც ერის, ისე თითოეული ერისკაცის (ისრაელის) ცხოვრებას მორალური ასპექტით. *თეშუბაჰ* უნივერსალური მითოლოგიის კერძო გამოხატულებაა ქვეყნის ისტორიაში და ადამიანის ცხოვრებაში. გაცილებით ადრე *დაბრუნების* კონცეპტი შუმერის მენტალობამ გამოიმუშავა, აქ ის დედის და ქალაქის ცნებებს დაუკავშირდა.

რაკი ვახსენებთ შუმერი, დავიწყეთ ქალაქ ურიდან, რომელიც ბიბლიაში *ქალდეველთა ურის* სახლით იხსენიება ერთადერთხელ ხალხის გენეზისის კონტექსტში. *ქალდეველთა ური* რჩეული ერის შორეული სამშობლოა. ვიდრე არქეოლოგიის ერა (XIX ს.) დადგებოდა, რა წარმოდგენა უნდა ჰქონოდათ ქალაქ ურზე ბიბლიის ძველ მკითხველებს, თუნდაც მათ, ვისაც ხელეწიფებოდა მისი ჰერმენევტიკა და ეგზეგეტიკა. ურის ადგილმდებარეობა უფრო ზუსტად ვერ

იქნებოდა ლოკალიზებული მკითხველის ცნობიერებაში, ვიდრე ადგილმდებარეობა სამოთხისა თავისი უცნაური ტოპოგრაფიით (სამყაროს შუაგული, საიდანაც მთელი დედამიწის მომრწყველი ოთხი მდინარე გამოედინება). ეს უცნობელობა ინერციით დღემდე ბადებს ზოგიერთთა გონებაში უცნაურ ეტიმოლოგიებს (ური – ურია), რასაც რეალობაში არავითარი საფუძველი არა აქვს. მესოპოტამიის ენების (შუმერულისა და აქადურის) აღმოჩენამ აღმოაჩინა ქალაქი ური წერილობით წყაროებში, ხოლო არქეოლოგიურმა გათხრებმა დაადასტურა მისი ისტორიული რეალობა. ცნობილია მისი კონტურები, მისი გალავანი და გალავნის შიგნით საკულტო და საჯარო შენობების განლაგება და ა.შ.

აი, ამ ქალაქიდან, რომელიც იმდროინდელი მსოფლიოს უმნიშვნელოვანესი ურბანიტული ცენტრი იყო, წარმოიშვა იმ ხალხის ემბრიონი, რომლის თავგადასავალს შეადგენს სწორედ ძველი აღთქმის ისტორია. ბიბლიური ლაკონიზმით და, ამავე დროს, კონკრეტულობით (იმ აუცილებელის გადმოცემით, რასაც ავტორი საჭიროდ თვლის, ხოლო რასაც არ გადმოსცემს, საიდუმლოდ ტოვებს) მოგვითხრობს იმ ოჯახის გამოსვლას ურიდან, რომელმაც ოთხასი წლის შემდეგ რჩეული ერი შეადგინა. იგი ჯერ ნოესა და მერე სემის მოდემის გენელოგიას მოსდევს უწყვეტი ხაზით და განასრულებს ეს პასაჟი:

„მოჰკიდა ხელი თერახმა თავის ძეს აბრამს, თავის შვილისშვილს ლოტს, ჰარანის ძეს, თავის რძალს სარაის, თავისი ძის აბრამის ცოლს, და გავიდნენ ერთად ქალდეველთა ურიდან ქანაანის ქვეყანაში წასასვლელად. და მიადგნენ ხარანს და იქ დასახლდნენ“ (დაბ. 11:31).

არ გვაქვს საფუძველი ვიფიქროთ, რომ ქალდეველთა ურში იგულისხმება ურის იმპერიის ტერიტორია და არა ევფრატზე გაშენებული საკუთრივ ქალაქი ური. იმის თქმა გვსურს, რომ თერახის ოჯახი ცხოვრობდა ქალაქ ურში როგორც მისი მკვიდრი, ხოლო რაც გადმოცემის გარეშე საიდუმლოდ დარჩა, ეს ამ ოჯახის მწყემსურ-ნომადურ წარსულად შეგვიძლია ჩავთვალოთ. „ამორეველი“, როგორც სიმბოლურად იწოდება ბიბლიის ერთ ადგილას იერუსალიმის მამა (ეზეკ. 16:3), მოწმობს თერახის მოდემის ეთნიკურ და კულტურულ წარმოშობას. შუმერული და აქადური ტექსტების *მართუ* და *ამურრუ* აღნიშნავდა დასავლეთის მომთაბარე ტომებს, რომელთა ურდოები პერიოდულად იჭრებოდნენ სამიწათმოქმედო ზონაში და აჩანაგებდნენ ნათესებს. მათი ცხოვრების ნირში განმსაზღვრელი მწყემსური ყოფა იყო, რომელიც ტოტალურად უპირ-

ისპირდებოდა მიწათმოქმედებს და მისგან გამომდინარე მკვიდრ ცხოვრებას. შუემრულ ლიტერატურაში ცნობილია მართუს ხალხის სახე –

მუდამ უდაბნოში დაეხეტებიან,
ტყავებით არიან შემოსილნი,
კარვებია მათი საცხოვრებელი,
მინებებულნი ქარსა და წვიმას,
ლოცვების წარმოთქმა მათ არ უწყიან,
მუხლის მოყრა მათ არ უწყიან,
უმი ხორცია მათი საჭმელი,
არ იციან სახლი, არ იციან ქალაქი,
როცა კვდებიან, არ იმარხებიან”
[მართუ, 128-138].

და მისი აგრესია სამიწათმოქმედო და ურბანისტული კულტურის მიმართ:

„მას ჟამს მართუ, ხორბლის უმეცარი, მთელს შუმერს და აქადს შემოადგა, მაგრამ ურუქის კედელი ფრინველთ-საჭერ ბადესავით გადაეფინა უდაბნოს...“
[ლუგალბანდა, 304-305]

ეს აგრესია მოსავლიან ყანებში საქონლის შერეკვაში გამოიხატა, როგორც დანაშაული, რომელმაც კანონებში ჰპოვა ასახვა. ეს მომთაბარული ქმედებაა, რომელიც შეინარჩუნა მოსახლეობის მწყემსურმა ნაწილმა სეღენტარულ ყოფაზე გადასვლის პროცესში. ხაშურების კანონებში კვითხულობთ:

„თუ მინდვრიდან ცხვრის ამოსვლის შემდეგ მწყემსი ცხვარს ყანაში მიუშვებს და ყანას მოაძოვებინებს...“
(§ 58).

აისახა ის შუემრულ მწერლობაში, სადაც ამგვარად გამოიხატა სამიწათმოქმედო და მწყემსური კულტურის ზავი – მშვიდობიანი თანაარსებობის დასაწყისი:

მე შენთან, მწყემსო, შენთან, მწყემსო,
მე შენთან რად უნდა ვდავობდე?
ძოვდეს შენი ცხვარი ჩემს მორწყულ მიწაზე,
ჩემს ყანებში შენი ცხვარი დაბალახობდეს,

ურუქის ბრწყინვალე ყანებში თავთავსა ჭამდეს,
შენი კრავი და თიკანი არხის წყალს სვამდეს!
[პოეზია 1987: 11]

ეს პოეზიაში. მაგრამ შუამდინარული ისტორია ადასტურებს *მართუ-აბურრუს* ინფილტრაციას (მიტოსის ენამ ეს გადმოსცა *მართუს*, როგორც ღმერთის თუ ეპონიმის ჩასიძებით შუმერის ერთ-ერთ ქალაქში) შუმერ-აქადის ტერიტორიაზე და მათ დამკვიდრებას თვით იქამდე, რომ საბოლოოდ ამორეული წარმოშობის ბელადების დინასტია ბაბილონს შუამდინარული ოიკომენას ცენტრად აქცევს. ამ დინასტიის საუკეთესო წარმომადგენელი ხამურაბი, რომელმაც წერილობითი კანონები (მკვიდრობის უმაღლესი და საბოლოო ეტაპის გამოხატულება) მისცა ქვეყანას, მწყემსად იხსენიებს თავს პრეამბულაში („ხამურაბი ვარ, ენლილისგან დადგენილი მწყემსი“), რაც არცთუ შორეული წარსულისადმი ერთგვარ პიეტეტად უნდა მივიჩნიოთ.

მაგრამ არ არის აუცილებელი თერახის საგვარეულო სისხლითა და ხორციით (ბიბლიური გამოთქმით „ხორციითა და ძელით“) დავეუკავშიროთ *მართუ-აბურრუს*, რომლის ერთ-ერთი განშტოება მის შთამომავალს აბრამს ქანაანში დახვდა, როგორც მკვიდრი მიწათმოქმედი მოსახლეობა. ვგულისხმობ არა ამგვარ ნათესაობას, არამედ ცხოვრების ნირის ტიპოლოგიას. ოჯახს თუ საგვარეულოს, რომელიც შვიდი სულისგან (მამამთავრის ჩათვლით) შედგებოდა, შესაძლოა იწყებდა მკვიდრ ქალაქურ ცხოვრებას ქალდეველთა ურში, რომ იდუმალ ხმას არ აეყარა იგი, რათა *მართუს* ცხოვრებას დაბრუნებოდა. თუმცა ეს არ იქნებოდა წარსული ყოფის ზუსტი განმეორება. *თეშუბა* („დაბრუნება“) გულისხმობს ახალ ეტაპს. არ ჩანს, რომ ამ საგვარეულოს თუ ოჯახს, რომელსაც წვრილშვილი არ ჰყავდა, რაიმე მნიშვნელოვანი დოვლათის დაგროვება მოესწრო. ბიბლიის ამ პასაჟის ავტორს არ გამორჩებოდა თუნდაც ერთი აქლემი, რომელზეც მათი მცირედი ჭირნახული იქნებოდა აკიდებული. პირუტყვის ჯოგს, როგორც ადამიანის წრეში შემაჯალ არსებებს და მის თანამგზავრს, იგი უსათუოდ მოიხსენებდა. წარმოვიდგინოთ: დილის სისხამზე ოჯახი ტოვებს სახლს, კარმიდამოს, და სიტყვის უთქმელად გადის ქვეყნიდან. რა უნდა ეფიქრა სამეზობლოს, შესაძლებელია, მის სანათესაოს? მიზანშეწონილია თუ არა ეს კითხვა, რომელზეც შეუძლებელია პასუხის მიღება, რადგან თავად (ასეთია ამ პასაჟის პოზიცია) თერახსაც არ ექნებოდა გარკვევით წარმოდგენილი ის მისია, რომელიც მისი სიკვდილის შემდეგ მის ძეს აბრამს (ჯერ კიდევ აბრამს) დაეკისრა.

ის ადგილი – ხარანი, სადაც გარდაიცვალა თერანი, როგორც შემდეგ გაირკვა, ასევე დროებითი საცხოვრებელი იყო. მოსალოდნელი იყო, რომ აბრამი დამკვიდრებულიყო ხარანში, რამდენადაც ხარანი ქალღველთა ურის ერთგვარ ფილიალად შეიძლება ჩავთვალოთ. ხარანში, რომელიც ურის მსგავსად მთვარის სათაყვანებელი ქალაქი იყო, აბრამს ყველა პირობა ჰქონდა, რომ განეგრძო აწ უკვე თავისი მამამთავრობით ურში დაწყებული საქმე, ანუ მიეყო ხელი მკვიდრი ცხოვრებისთვის. მაგრამ განგება სხვაგვარად განსჯიდა: მასაც ჩაესმა ხმა, რომელიც იმ ხმის განმეორებად, აწ უკვე ახალ ეტაპზე, უნდა მივიჩნიოთ.

„უთხრა უფალმა აბრამს: წადი შენი ქვეყნიდან, შენი სამშობლოდან, მამაშენის სახლიდან იმ ქვეყანაში, რომელსაც მე გიჩვენებ. გაქცევ დიდ ხალხად, გაკუთხებ და განვადიდებ შენს სახელს და კურთხეული იქნები“ (დაბ. 12:1).

ვიცით, რომ ხარანი არც მისი ქვეყანაა, არც მისი სამშობლო (*მოლედეთ „დაბადების ადგილი“*) და არც მისი მამის სახლი. ეს სამივე კვალიფიკაცია უფრო ურს შეიძლება მიუხედავოდ, სადაც ალბათ, თუ თერანი არა, აბრამი და მისი ძმები მაინც დაიბადნენ. მაგრამ ხარანის მიმართ “შენი ქვეყანა“, „შენი სამშობლო“, „მამაშენის სახლი“ შეიძლება მხოლოდ იმას ნიშნავდეს, რომ ხარანი ნამდვილად ხდებოდა და გახდებოდა კიდევ, ის ხმა რომ არა, მის სამკვიდრებელ ქვეყანად. ხარანში აბრამმა უკვე რაღაც დოვლათი დააგროვა, მაგრამ ხარანი მაინც მისთვის გარდამავალი დრო და ადგილი აღმოჩნდა (*ბარან აქადურად ნიშნავს „გზას“*). განგებით, მას აქ ეგებოდა დამკვიდრება.

„და თან წარიტანა აბრამმა სარაი, თავისი ცოლი, ლოტი, თავისი ძმისწული, მთელი ქონება, რაც კი მოხვეჭილი ჰქონდათ, და ყოველი ყრმა (ყმა), ვინც კი ხარანში შეიძინეს. და დაადგნენ ქანაანის ქვეყნის გზას და მივიდნენ ქანაანის ქვეყანაში“ (დაბ. 12:5).

იმ შვიდიდან, რომელმაც ქალღველთა ური დატოვა, სამი სულილა დარჩა. (ნახორმა მკვიდრი ცხოვრება აირჩია ხარანში). აბრამი მცირე მონაგარით და მონახვეჭით მიდის მსხემად უცხოებაში. „და დაიდრა აბრამი...“

I. მსხემობა ქანაანში

ცნობილია, რომ „ხუთწიგნეული“ (ებრ. *თორა* „რჯული“) მომთაბარეთა პოზიციებიდან არის დაწერილი. აქ დასტური აქვს მიცემული მწყემსურ ცხოვრებას ისევე, როგორც მიეცა დასტური მწყემს აბელის მსხვერპლს, კაენის – მიწისმუშაკის მსხვერპლს კი არ მიეცა. აბრამი შედის ქანაანში, როგორც აბელი და მისი საქმიანობა მხოლოდ და მხოლოდ მწყემსობით არის შემოფარგლული. იგი სამიწათმოქმედო კულტურის ქვეყანაშია, მაგრამ განრიდებულია მათ საქმიანობას.

ქანაანი ის ქვეყანაა, სადაც აბრაამი და მისი მომდევნო ორი თაობა მუდამ მსხემად, თუ მწირად და უცხოდ – გერად რჩება ქვეყნის მიმართ, რომლის დამკვიდრება შორეულ მომავალშია გადატანილი. აბრაამი მუდმივ მთარუელია, მოხეტიალეა. ის მიმოდის ქანაანის მიწაზე, სადაც არსად არ არჩევს მუდმივ სამკვიდრებელს. ის არსად არ აშენებს საძირკვლიან სახლს. ერთადერთი ქვის ნაგებობა, რომელსაც ის აღმართავს ქანაანის მიწაზე, უფლის სამსხვერპლოა. საცხოვრებლად იგი გაშლის მხოლოდ კარავს, რაც მისი მსხემობის ძირითადი ატრიბუტია (ფსალმ. 119:5). თუმცა მესამე თაობაში „კარვებში მცხოვრები“ (დაბ. 25:27) მის ნაშიერს დაერქვა. მთელი თავისი სიცოცხლის განმავლობაში ქანაანი რჩება მისი „მდგმურობის მიწად“ (*ერეც მაგურე*, დაბ. 17:8), საპირისპიროდ „სამშობლო მიწისა“ (*ერეც მოლედეთ*, დაბ. 12:1). ქანაანში მას არაფერი ეკუთვნის, გარდა მიწის იმ უმცირესი ნაკვეთისა, რომელიც მან ქვეყნის მკვიდრთაგან სარას საფლავისთვის შეიძინა. ნიშანდობლივია, რომ მიწის ამ ნაკვეთის განსაკუთრებული მნიშვნელობის გამო ტექსტში უკიდურესი სიზუსტით არის მინიშნებული მისი ადგილმდებარეობა, მისამართი (დაბ. 23:17), რამდენადაც ის გახდა წინდი მისი შთამომავლობის მომავალი მკვიდრობისთვის ამ ქვეყანაში. ამ საფლავის სახით „მდგმურობის მიწა“ უკვე პოტენციურად ინახავს აღთქმულ მკვიდრობას, რომელსაც პატრიარქთა სამი თაობა ვერ მოესწრება.

შენიშვნა. ქართული სამართლის ძველი „ძველი ერისთავთა“ ხელავს და აკანონებს კავშირს საფლავსა და მკვიდრობას შორის: „მაშინ ჰრქუა მამასახლისმან ლარგვისისამან, ხუციანდაბის ძემან: უკუეთუ გნებავს მკვიდროფა ქუეყანასა ამას, ითხოვე საფლავი მონასტერსა ამას...“ [ძველები 1966:103].

აბრაამის წიაღიდან გამოსული ისაკი და შემდეგ მის კვალზე იაკობი მსხემობს ქვეყანაში, მოძრაობს ადგილიდან ადგილად. იაკობს თავისი და, განზოგადებულად, თავისი წინაპრების ცხოვრება ერთ განუწყვეტელ მსხ-

ემობად ესახება, როგორც მან გამოთქვა, როგორც თავის წინაპართა და თავისი საკუთარი ცხოვრების მრწამსი, ფარაონთან საუბარში („ასოცდაათ წელს ითვლის ჩემი მდგმურობის ხანი... ჯერ ვერ მივაწიე ჩემი მამების მდგმურობის წლებს“, დაბ. 47:9). თავიანთი ცხოვრებით პატრიარქები ახორციელებენ აბელური ცხოვრების ტიპს, რაზეც წერს ნეტარი ავგუსტინე „ღვთის ქალაქში“ (De civitate Dei, XV,1). აბელი აქ ფუნდამენტურად უპირისპირდება კაენს, რომელიც მკვლელობის შემდეგ ქალაქის მშენებელი ანუ ურბანისტული ცივილიზაციის მამამთავარი გახდა, იმ ცივილიზაციისა, რასაც ღმერთმა შემდგომ ურში თერახი და მისი ოჯახი გაარიდა. აქ მართუ მოგვითხრობს თავის თავგადასავალს, შიგნიდან გვაცნობს თავის თავს. შიშისზარი ქსენოფობია, რომელსაც იწვევს მართუ მკვიდი ქვეყნების მოსახლეობაში, აბრაამის შემთხვევაში განსაკუთრებული რიდით არის შეცვლილი. მისი არ ეშინიათ, პატივს სცემენ, მოწიწებით ეპყრობიან. სურთ ისიც მათსავით მკვიდრი გახდეს. არათუ საფლავის მიწას მოუზომავენ, არამედ მზად არიან დაამკვიდრონ მიწაზე. მაგრამ აბრაამი დამკვიდრებას არ აპირებს. ის ხალხი, რომელმაც უნდა დაიმკვიდროს ქანაანი, ჯერ კიდევ მის საზარდულში თვლემს.

II. მონობა ეგვიპტეში

„მსხემი მონაა უცხო ქვეყანაში“
(შუმერული ანდაზა)

ეგვიპტეში ჩასვლა ნაწინასწარმეტყველვეი იყო აბრაამისთვის მიცემულ ალთქმასთან ერთად, რომ მისი შთამომავლობა დაიმკვიდრებდა ქანაანის მიწას (დაბ. 15:13). თავადაც მოუხდა ეგვიპტეში ჩასვლა სარასთან ერთად, წინასწარ მოასწავა რა მისი შთამომავლობის იქ ყოფნა, და იქაც მდგმურობდა (მსხემობდა) ერთხანს.

იაკობის ჩასვლა ეგვიპტეში განგებისეული იყო, მაგრამ მას ჰქონდა ყოფითი მიზეზი. ეს იყო შიმშილი, რომელიც მოუსავლიანი წლების წყებაში გამოიწვია. ცხადია, როცა ადამიანს შემოაკლდება პური, ის ყიდულობს პურს იქ, სადაც პური იპოვება. მაგრამ იაკობს არასოდეს ჰქონია საკუთარი პური. ის, როგორც მართუ, „ხორბლის უმეცარია“. უმეცარია იმ აზრით, რომ არ ხნავს მიწას, არ თესავს, არ მოჰყავს პური.

ფარაონის წყალობით, იოსებმა ისინი ეგვიპტის საუკეთესო მხარეში – გომენში დაასახლა, როგორც მწყემსები, რომელთა საქმიანობა ეგვიპტელებისთვის საძულველი იყო. გამოსვლათა წიგნის დასაწყისშივე ვხედავთ, რომ ბედის უკუღმართობით, მწყემსთა და კარვის „მშენებელთა“

შთამომავლები ქალაქთა მშენებლები ხდებიან, ფარაონისთვის ქალაქების ასაშენებლად აგურებს ამზადებენ ანუ მონაწილეობას იღებენ ურბანისტულ-ინდუსტრიული ცივილიზაციის შენებაში. ეს მათი ბუნების საწინააღმდეგო შრომაა და, ამდენად, არ შეიძლება იგი იძულებითი არ ყოფილიყო. ქანაანის მსხემი ეგვიპტის მონად იქცევა. მონობა მსხემობის უკიდურესი სახეა. ისრაელიანები რომ ეგვიპტის არათუ მკვიდრნი, არამედ მსხემებიც ვერ გახდნენ, პროვიდენციულაა მათ ისტორიაში. წინაწარმეტყველებაშიც ეს იგულისხმებოდა. ისევე, როგორც ამაზე ადრე ძმების მტრობამ იოსების მიმართ პროვიდენციულად ისრაელიანთა ეგვიპტეში მოხვედრა განაპირობა ანუ ბოროტებამ, საბოლოოდ, ხსნა მოუვლინა მათ, ახლაც გაუსაძლისი ყოფა, რომელიც კულმინაციას მონობაში აღწევს, მათი ეგვიპტიდან გამოსვლის საბაბი ხდება. სხვა შემთხვევაში თავს ვერ დააღწევდნენ ეგვიპტეს. იმდენად მიმზიდველი იყო მათთვის ეგვიპტის ნაყოფიერება, რომ ამ მონობის განსაცდელის თუ გამოცდილების გარეშე ისინი ვერასოდეს გამოვიდოდნენ ეგვიპტიდან (გავიხსენოთ, როგორ ენატრებათ მათ უდაბნოში ეგვიპტის ხორციით სავსე ქვაბები). აბრაამისთვის გამოცხადებული წინასწარმეტყველების აღსრულება სწორედ მონობის (და არა მყუდრო მდგმურობის) ხანაში მოხდა, და სწორედ მაშინ, როცა ისრაელიანთა მოსახლეობამ ზღვრულ რიცხვს მიაღწია, რაც აბრაამისადმი მიცემული აღთქმის ნაწილობრივი აღსრულება იყო. მაგრამ ამ „ცის ვარსკვლავთა“ (დაბ. 13:16) და „ზღვის ქვიშის“ (დაბ. 15:5) სიმრავლეში არ ჩანდა არც ერთი პიროვნება, რომელიც წინასწარმეტყველების სიტყვებს შეასრულებდა. არც ღვთის გამოცხადება ყოფილა იმ ოთხასი წლის მანძილზე, რადგან მონობის მდგომარეობა გამორიცხავს პიროვნულ გამოცხადებას. ისრაელმა თავისი წიაღიდან ვერ წარმოშვა ასეთი ადამიანი. ადამიანი, ვისი ხელითაც უფალს უნდა აღესრულებინა აღთქმა, მოსე იყო, რომელიც ფარაონის კარზე აღიზარდა და თითქმის გაუცხოვებული იყო თავის ხალხისგან (რასაც მისი ენაბრვეილობაც მოწმობს); ის მხოლოდ ორმოცი წლის ასაკში გამოვიდა ფარაონის კარიდან თავის თვისტომთა გასაცნობად.

III. უდაბნოს გამოცდილება

(თავისუფლება)

მოსეს უდაბნოში გაჭრის საბაბი თვისტომთა უმაღურობა იყო, პროვიდენციული მიზანი – გამოცხადების მიღება სინაიზე და არცთუ შორეულ სამომავლოდ უდაბნოში ცხოვრების და ხელთაღმართის გამოცდილება. ეგვიპტე – ოაზისი, სადაც ისინი გამრავლდნენ, უდაბნოებით არის

გარსემპორტყმული. „წავალთ უდაბნოში...“ (გამ. 5:3). ეგვიპტიდან გამოსვლა, იმავდროულად, უდაბნოში – თავისუფლებაში გასვლაა. მსხემობას, როგორც ვხედავთ, ორი პერსპექტივა აქვს: ერთი მონობისკენ, რომელიც ეგვიპტეში განხორციელდა, მეორე თავისუფლებისკენ, რომელიც უდაბნოს პირობებში უნდა განხორციელებულიყო. ისრაელმა ეგვიპტიდან გასვლის ნახტომით გადალახა მონობა. მონობიდან იგი უშუალოდ თავისუფლებაში აღმოჩნდა. ამიერიდან ეგვიპტე მათ ხსოვნაში არა მხოლოდ მონობის სახლად დამკვიდრდა, არამედ დაცემის ხანადაც (ეგვიპტეში ჩასვლა ცოდვის შედეგი იყო), უდაბნო კი ისეთ სიმაღლედ, რომლისთვისაც ისრაელს აღარ მიუღწევია. ეს ნამდვილად არქეტაიპული ხანა იყო მათ ისტორიაში, რომელიც კარვობის (*სუქქოთ*) დღესასწაულში ცოცხლდება. მაგრამ ის მანაც გზა იყო, გასავლელი მანძილი როგორც ფიზიკური, ისე სულიერი აზრით. გზაზე მყოფი ადამიანი არც მკვიდრია, არც მსხემი და არც მონა, არამედ თავისუფალი, რომელიც საბოლოო მკვიდრობისთვის ემზადება. იგი ნივთიერს არაფერს აშენებს, მისი მოღვაწეობა სულიერ სფეროშია საძიებელი.

თორმეტ ტომს (დაახლოებით ორმილიონნახევრიან ხალხს) უდაბნოს გზაზე ისევ, როგორც პატრიარქებს ქანაანში, არ დაუტოვებიათ რაიმე კვალი მათი მყოფობისა. ისინი ცხოვრობდნენ, თითქოს არც ცხოვრობდნენ... უდაბნო „ამ სოფლის სახეა“, რომელმაც ჩაიარა ისრაელიანთა თვალწინ, „წუთისოფელი“, სადაც მათ ორმოცი წელი – ერთი კაცობრივი თაობის ხანი გაატარეს. მაგრამ, როგორც კარვობის დღესასწაულის არსი მოწმობს, უდაბნოში ცხოვრება მათ ხსოვნაში მიუღწეველ იდეალად დარჩა. აბელური სახე ცხოვრებისა მთელი სისრულით იყო განხორციელებული უდაბნოში, სადაც ისინი აბელისა და შემდეგ „მოხეტიალე არამელის“ (რჯლ. 26:5) ნამდვილი შთამომავლები იყვნენ, ან იმ კაცისა, იაკობისა, რომელსაც შობითგანვე „კარვებში მცხოვრები“ ეწოდა (დაბ. 25:27). რა მოხდა ამ ერთი თაობის ხანგრძლივობის პერიოდში?

პირველ რიგში, ხალხი პირისპირ აღმოჩნდა თავის თავთან. მას უნდა შეეცნო თავისი უნიკალობა მის აბსოლუტურობაში, არა სხვა რომელიმე ხალხთან შედარებით; როგორც ღვთის რჩეული ხალხი, ის უნდა ყოფილიყო *ერთი*, როგორც ერთია ღმერთი. მეორე მხრივ, ამ შეგნების განსამტკიცებლად იყო მოვლენილი უდაბნოში განსაცდელები, რომელთაც იგი ხალხიდან რელიგიურ ერად უნდა გარდაექმნა. მისი ბუნებითი თვითნებობა უნდა მოთრეგებულიყო, სინაიზე მიღებული რჯული უნდა აღმართულიყო კედლად თავისუფლებასა და თვითნებობას შორის, როგორ თავად სინაი და ხორები იყვნენ აღმართულნი უსამანო და უსაზღვრო უდაბნოს გამყოფად. ამ უდაბნოს განსაცდელიანი გზის ისტორიულ მნიშვნელობას ახსენებს მათ მოსე: „გახსოვდეს მთელი ის გზა, რომლითაც

მიჰყავდი ეს ორმოცი წელი უფალს, შენს ღმერთს უდაბნოში, რომ მოეთვინიერებინე, გამოეცადე, რომ სცოდნოდა, რა გიღევს გულში, დაიცავდი თუ არა მის მცნებებს. გაჭირვებდა, გამშევდა და გაჭმევდა მანანას, რომელიც არ იცოდა შენმა მამა-პაპამ, რათა მიმხვდარიყავი, რომ მხოლოდ პურით არ ცოცხლობს კაცი, არამედ უფლის პირიდან გამოძავალი ყოველი სიტყვით ცოცხლობს კაცი“ (რჯლ. 8:2-3).

IV. მკვიდრობა ქანაანში

ფიგურალურად, თუმცა ეს ფიგურა საკმაო სიღრმით გამოხატავს ისტორიულ-კულტურულ რეალობას, შეიძლება ითქვას, რომ ეგვიპტის ურბანიზმიდან თავდაღწეულ ისრაელს ქანაანში კაენის ცივილიზაცია დახვდა თავისი ორგანისტული სამიწათმოქმედო კულტით და ქალაქებით (რიცხვ. 13:29), რომელიც აქ ცხოვრების მთელი ხნის მანძილზე მათთვის საცთური იქნება. რჯული უკრძალავს მათ ქანაანელ მიწათმოქმედებთან ახლო ურთიერთობას. უკრძალავს მათთან საქორწინო კავშირს არა რჩეული ერის „გენების“ (როგორც შეიძლება დღეს ვინმეს მოეჩვენოს), არამედ რელიგიური სიწმიდის შესანახად. აკრძალვა, როგორც ჯებირი, იცავს მას მღვრიე ნაკადებისგან.

იორდანის გადალახვის შემდეგ ისრაელიანთა *მოღუს ვივენდი* ახალ განზომილებაში გადადის. ეს არ არის არც პატრიარქთა დროინდელი მსხემობა და არც უდაბნოს აბელური თავისუფლება. ქანაანში მკვიდრობის სახით მეორდება ის ტიპი ცხოვრებისა, რომელსაც ქალდეველთა ურში ეწეოდნენ პატრიარქთა წინაპრები. ახლა იწყება მიწაზე მათი დამკვიდრება: თორმეტმა ტომმა ერთმანეთში გაინაწილა ქანაანის ტერიტორია, საზღვრები ტომთა შორის ერთხელ და სამუდამოდ იქნა დადგენილი. ყველაფერი დათვლილია, დასაზღვრულია, შემოფარგლულია, ხალხი დამაგრებულია მიწაზე. თქვენ იცხოვრებთ ქალაქებში, ეუბნებოდა მათი წინამძღოლი, რომლებიც თქვენ არ გაგიშენებიათ, იცხოვრებთ სახლებში, რომლებიც თქვენ არ აგიშენებიათ, შეჭამთ მიწის ნაყოფებს, რომლებიც თქვენ არ დაგირგავთ. ასე იქნება პირველ ხანებში. მაგრამ მათ არ ასცდებათ ქალაქების დაფუძნება, სახლების შენება, ბალ-ვენახების გაშენება და ყველაფრის კეთება, რასაც ადგილობრივი ქანაანელები მისდევენ. მსხემი ხალხი უკვე აშენებს საძირკვლიან სახლებს თავის მიწაზე არა მხოლოდ საცხოვრებლად, არამედ თავიანთი ღმერთის დასავანებლად, ერთ ადგილზე დასამკვიდრებლად. უდაბნოს პერიოდში მათაც კარავი ჰქონდათ საცხოვრებლად და ღმერთსაც – დასავანებლად, და ღმერთიც მათთან ერთად თავისუფლად მოძრაობდა მიწაზე. რჯულის კიდობანი, რომელიც უფლის მყოფობის ნიშანი იყო,

ასევე მოძრაობდა სავანესთან ერთად ტომიდან ტომში, სადაც კი კარავი დაიდგმებოდა. კიდობანმა არათუ მსხემობა, ტყვეობაც განიცადა (1მეფ. 5-6) და ამით აირეკლა ხალხის ისტორიის რიტმი.

მართალია, ხალხი დამკვიდრდა და ამის შესატყვისად კარვების ნაცვლად საძირკვლიან სახლებს აშენებს, სულ მალე, შეიძლება ითქვას, დამკვიდრების „მეორე დღეს“ ჩნდება ბზარი, რომელიც თანდათან იზრდება და ბოლოს ყველაფერი კოლაფსით მთავრდება

ისტორიის მეგარიტმი თავის პარალელურად აჩენს მცირე რიტმებს სხვადასხვა სფეროებში, პიროვნებიდან დაწყებული სოციალურ ინსტიტუციებამდე. კიდობანი გამონაკლისი არ არის. ავიღოთ მსაჯულობის ხანა. რით აღინიშნება იგი? ქვეყნის მდგომარეობა თანხმობაშია მმართველობის ტიპთან, რომელიც *მსხემურია* თავისი ბუნებით. ტიპურია ფორმულა, რომლითაც „მსაჯულთა წიგნის“ ავტორი ახსნათებს ამ პერიოდის ზოგიერთ ავბედით მოვლენას: „იმ ხანებში ისრაელს მეფე არ ყავდა“ (მსაჯ. 18:1; 19:1) და უფრო დაკონკრეტებით, რითაც მთავრდება „მსაჯულთა წიგნი“, ისრაელის ცხოვრების ერთი პერიოდი: „იმ ხანებში ისრაელს მეფე არ ჰყავდა და, ვის როგორც უნდოდა, ისე იქცეოდა“ (მსაჯ. 21:25).

მსაჯულობა გარდამავალი ხანაა ისევე, როგორც გარდამავალია მსაჯულის წინამძღოლობის ტიპი. მსაჯულის გამოჩენა დამოკიდებულია ხალხის ქცევის რიტმზე: უფლისგან განდგომა, ქანაანური ორგანისტული ღმერთების – ბალიზმის თაყვანისცემა; უფლის რისხვა და სასჯელად მოთარეშე ურდოები უფლის ხელში; ხალხის მოქცევა უფლისკენ და ხალხის ხსნა მსაჯულის ხელით. მსაჯული მსაჯულობს ორმოცი წლის განმავლობაში და, როცა გადის მისი მსაჯულობის ვადა, რიტმი მეორდება, ყველაფერი თავიდან იწყება. მსაჯულობა ხარიზმატულია, ხარიზმატულობა კი მსხემობის პერიოდს უფრო შეესატყვისება, ვიდრე მკვიდრობას. კრიზისის პერიოდში, როცა მკვიდრი, მემკვიდრეობითი ხელისუფლება არ ჩანს (ვის როგორ უნდა, ისე იქცევა), მსაჯული თითქოს არარაობიდან მოველინება ხალხს: უფალი სულს შთაბერავს უბრალო ისრაელიანს, ვისგანაც ყველაზე ნაკლებად ან სულ არ მოელიან წინამძღოლობას. არც ხალხი მოელის და არც თავად მიაჩნია შემძლედ თავი, რომ დაიცვას ხალხი მოთარეშისგან. ნიშანდობლივია გედეონის სიტყვები ანგელოზისადმი, რომელიც გამოეცხადა მას უფლის სახელით:

„ვაგლახ, ბატონო, მე როგორ უნდა ვიხსნა ისრაელი! ჩემი საგვარეულო ყველაზე მცირეა მენაშეში, მე კი მამაჩემის სახლში ყველაზე უმცროსი ვარ“ (მსაჯ. 6:15).

მკვიდრი მოსახლეობა მოითხოვს მემკვიდრეობით განმტკიცებულ ხელისუფლებას, ამიტომაც სთხოვენ გედეონს:

„იბატონე ჩვენზე შენც, შენმა შვილმაც და შენმა შვილთ-აშვილმაც, რადგან შენ გვიხსენი მიდიანის ხელთაგან“ (მსაჯ. 8:22),

მაგრამ გედეონი უარს ამბობს, რადგან ალბათ ერთადერთმა მან იცის, რომ მასზე გადმოსული ეს სული, რომლის მეშვეობითაც ის იმარჯვებს, მას არ ეკუთვნის, და ამიტომაც ვერც მემკვიდრეობით ვერ გადავა:

„ვერ ვიბატონებ თქვენზე და ვერც ჩემი შვილი იბატონებს თქვენზე. უფალი იბატონებს თქვენზე“ (მსაჯ. 8:23).

და, ბოლოს, მსაჯულთა ეპოქის დასასრულს, როცა ხალხი დაჟინებით მოითხოვს მეფეს ანუ იმგვარ წყობილებას, როგორც მის გარშემო დიდი ხნის დამკვიდრებულ ხალხებს აქვთ, მათი მოთხოვნა, რითაც სამუელს მიმართეს „დაგვიდგინე მეფე, რომ სხვა ხალხების წესისამებრ განგვსჯიდეს“ (1მეფ. 8:5), უფალმა თავის დალატად ჩათვალა: ისრაელი უარყოფს იმ მოწოდებას, რომელიც მან სინაიზე მიიღო, რომ ყოფილიყო წმიდა, ანუ ყველასგან განსხვავებულ-განრიდებული, საკუთარი წესების თანახმად არსებული და მოქმედი ხალხი. მაგრამ მათ მოითხოვეს ხილული მეფე, რადგან ხილულში მეტი სასოება ჰქონდათ, ვიდრე უხილავში, როგორც მათი ღმერთი იყო. აქ განმეორდა შემთხვევა, როცა უდაბნოში შეშინებულმა ხალხმა თავისი წინამძღოლი ღმერთების ხილული სახე მოითხოვა და „ოქროს ხბო“ მიიღო. მაშინ უფალი ლევიანების ხელით სასტიკად გაუსწორდა მათ, ახლა კი მისცა ნება, აერჩიათ მეფე, რადგან მოთხოვნა ლოგიკური იყო: მკვიდრი ცხოვრება თავისთავად მოითხოვდა მეფობას ძალაუფლების მემკვიდრეობით გადასვლითა და მეფის საძირკვლიანი სასახლითურთ. ეს უკანასკნელი (სასახლე) არ არის მეფობის უმნიშვნელო კომპონენტი, ის ორგანულად არის დაკავშირებული უფლის სახლთან. მეფე თუ იშენებს სახლს თავის სამყოფელად, იგი ვალდებულია უფალსაც აუშენოს სახლი სამარადისოდ დასავანებლად. და ეს იყო სწორედ დიდი საცთური. უფალმა დავითს, მისდამი სიყვარულის მიზეზით, არ ააგებინა ტაძარი. თუმცა დავითის დროს უფლის კიდობანი კარავში (სავანეში) იყო დავანებული, მაგრამ ის ერთი ნაბიჯით მიუახლოვდა მკვიდრობას: დავითმა სავანე უფლის კიდობანითურთ თავის სატახტოში, იერუსალიმში, გადმოასვენა.

რაკი დავითი ვახსენეთ, ვთქვათ დავითზე, რომ იგიც, როგორც უფლის კიდობანი, გარკვეულად იმეორებს ხალხის ისტორიის რიტმს. ბეთლემის

მკვიდრი, იუდას ტომიდან, თავისი ცხოვრების პირველ ნახევარში მსხემად მიმოდის საკუთარ ქვეყანაში და მის გარეთაც. საული დევნის მას და, სანამ ის დევნილი და ლტოლვილია თავისი ქვეყნიდან, საუკეთესო ადამიანურ თვისებებს იჩენს... ის არის სრულად განმასახიერებელი იმ იდეალისა, რომელიც უფალმა რჩეულ ერს დაუსახა. მორჩილი, სულგრძელი, თვინიერი, შემნდობი, უფლის ცხებულზე (საულზე, მის მდევნელზე) ხელის არ აღმმართველი... მაგრამ საკმარისი იყო მეფე გამხდარიყო ანუ შეწყვეტილიყო მისი მსხემობა, ჩადენილი იქნა უმძიმესი ცოდვა (ურია ხეთელის ინციდენტი). თუმცა თავად არ უძიებია შური თავის მდევნელებზე და შეურაცხყოფელებზე, მაგრამ შურისგების გრძნობა-სურვილი არ ჩაუკლავს: სოლომონს, თავის მემკვიდრეს, უანდერძა ეს საქმე, რის აღსრულებასაც იგი მამის სიკვდილის დღიდანვე შეუდგა.

ქვეყანაში ხალხის მკვიდრობის უმნიშვნელოვანესი საზოგადოებრივ-რელიგიური მოვლენა – ტაძრის აშენება ანუ, სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ტრანსცენდენტური უზენაესი არსების სახელის დაბინავება-დამკვიდრება ერთ ადგილზე, იმავდროულად, შეიქნა ნაციონალური კატასტროფის დასაწყისად. ეს პარადოქსია, მაგრამ მისი მიზეზი უფრო ღრმად მარხია, ვიდრე ზერელე დაკვირვება შეიძლება ჩაწვდეს. დებულება, რომ „მომთაბარე და მწყემსი ხალხი ხანიერს არაფერს აშენებს და არ შრომობს მომავლისთვის, რაც მათი თვალსაწიერის მიღმა რჩება“ [გენონი:56] ტოტალურ დაპირისპირებაში მოდის იმ ღვაწლთან, რომელიც მეფე სოლომონმა გასწია ტაძრის ასაშენებლად. მსგავსად მეფობის მოთხოვნისა, რომ გვსურს გემართავდეს მეფე, როგორც ყველა სხვა ქვეყანაში ხდება, საძირკვლიან მონუმენტურ ტაძარსაც ჰქონდა მაგალითები ისრაელის იმდროინდელ გარემოცვაში. ჩვენს ღმერთსაც უნდა ჰქონდეს მუდმივი სახლი, როგორც სხვას – ასეთი იყო სოლომონის და სამღვდელთა სულისკვეთება, მაგრამ ეს საფუძველშივე ეწინააღმდეგებოდა იმ ხალხის ტიპს, რომლის ბუნება უდაბნოში ჩამოყალიბდა. საძირკვლიანი ტაძრის მშენებლობის შინაგანმა აკრძალვამ მხოლოდ ის მოახერხა, რომ იერუსალიმის ტაძარს ეს ხალხი *სხვისი* (ტვიროსის მეფისგან გამოგზავნილი ოსტატების) ხელით აშენებდა. არ შეეცდებით, თუ ვიტყვით, რომ სოლომონის ამ ისტორიული ღვაწლით აღინიშნა ისრაელიანების სედენტარულ ცხოვრებაზე გადასვლის საბოლოო ეტაპი, რომლის იქით მოსალოდნელი საფრთხე სინაის მოწოდებას უნდა დამუქრებოდა. ანუ: ეს ხალხი საბოლოოდ ცხოვრების წესის შეცვლით ყველა სხვა ხალხს დაემსგავსებოდა. იმ კატასტროფის მიზეზი, რომელიც, როგორც სასჯელი, მომავალში დაატყდა ხალხს, სოლომონში მარხია. სიმპტომატურია, რომ ტაძრის აშენების შემდეგ იწყება სოლომონის გადახრა უფლის მცნებებიდან:

„სიბერის ხანს მიდრიკეს სოლომონის გული მისმა ცოლებმა უცხო ღმერთებისკენ... დადიოდა სოლომონი ციღონელთა ღმერთის აშთორეთის და ყამონელთა სიბილწის, მილქომის კვალზე. უკეთუერებას სწადიოდა სოლომონი უფლის თვალში და ისე არ ერთგულებდა უფალს, როგორც მამამისი დავითი. მაშინ აუგო სოლომონმა სამსხვერპლო ქამოშს, მოაბის სიბილწეს, მთაზე, იერუსალიმის გასწვრივ, და მოლოქს, ყამონიანთა სიბილწეს... (3მეფ. 11:4-7)

სასჯელი ორმაგი იყო: ერთი წინასწარი – სამეფოს გახლეჩა, რამაც გამოიწვია იერუსალიმის ტაძრისგან ათი ტომის მოწყვეტა და „ოქროს ხბოს“ კულტზე გადაყვანა (3მეფ. 27:32); მეორე – ხალხის მოწყვეტა მიწისგან (მკვიდრი ცხოვრებისგან), დაბრუნება კვლავ მსხემობის მდგომარეობამდე, რ. გენონის სიტყვებით რომ ვთქვათ, „ტაძრის განადგურებისთანავე კვლავ დაიწყო ცხოვრება გაფანტვის თავისებური სახით“ [გენონი:55, შენ.]. რა არის ეს თავისებური სახე? გამოხატავს თუ არა ეს სიტყვა-ცნება „გაფანტვა“ იმ მდგომარეობას, რომელშიც ხალხი ჩავარდა იერუსალიმისა და მისი ტაძრის დანგრევის შემდეგ?

V. მსხემობის ოაზისები მკვიდრობის ხანაში

ლევიათა მსხემობა. როცა ისრაელიანები შევიდნენ ქანაანში, თითოეულ ტომს განსაზღვრული ტერიტორია მიეცა დასამკვიდრებლად. ერთადერთ ლევიათა ტომს არ მიეცა საკუთარი სამკვიდრო და იგი, როგორც უმიწაწყლო, არქეტუპულ მსხემობას ინარჩუნებდა აწ უკვე ისრაელის მიერ დამკვიდრებულ ტერიტორიაზე, საკუთარ ხალხში. ლევიათა მსხემობს თავის მკვიდრ თანამომძმეთა შორის, როგორც მისი წინაპრები მსხემობდნენ ყველგან, სადაც ცხოვრება უხდებოდათ. ლევიათა მსხემობას შტოთა შორის თავისი საზრისი ჰქონდა: ისინი, როგორც საკულტო ფუნქციის მატარებელნი, ყველა შტოში იყვნენ საჭირონი, ამიტომაც გაიფანტნენ აღთქმული მიწის მთელს ტერიტორიაზე, დანიდან ვიდრე ბეერ-შებაამდე. მათი განფანტვა, თუმცა სხვა მიზეზით, იაკობის კურთხევაში იყო ნაწინასწარმეტყველვევი („დავაქუცმაცებ მათ იაკობში და მიმოვფანტავ ისრაელში“, დაბ. 49:7)

ამგვარად, თუმცა ისრაელი თავის მთლიანობაში ქანაანის მკვიდრი გახდა, უარყო რა აბელური ყოფა, ამ საყოველთაო მკვიდრობაში ლევის ტომის სახით იგი ინარჩუნებს მსხემობის (გარკვეული აზრით, იდეალურ)

მდგომარეობას. მათ ყოფაში ერთგვარად პატრიარქალური ქანაანის წარსულია შენახული. თუმცა მათ არა აქვთ საკუთარი სამკვიდრო აღთქმულ მიწაზე, სამაგიეროდ მათი სამკვიდრო უფალია. მათზე გავრცელდება ნეტარი ავგუსტინეს სიტყვები, აბელზე თქმული, რომ იგი ღვთის ქალაქს ეკუთვნის და, როგორც მწირს, მიწიერი ქალაქი არ აუშენებია (De civitate Dei, XV,1).

კარვობის დღესასწაული. ქანაანში მკვიდრობის საპირისპიროდ ისრაელი იხსენებს არქეტიპულ დროს („მას ჟამს“), როცა ის კარვებში ცხოვრობდა. „კარვობა“ (*სუექოთ*) ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი დღესასწაულია, რომელსაც უკვე მკვიდრი ისრაელი მწყემსობის ნომადურ ხანაში გადაჰყავს. ამ დროს რიტუალურად ცოცხლდება პატრიარქთა – „კარვებში მცხოვრებთა“ *modus vivendi*. ამ წესის განუხრელი დამკვიდრება, არა მხოლოდ დღესასწაულის დროს, ისრაელში იყვნენ რეჰაბიანები, რომელთა შესახებ ცნობა შემონახულია იერემიას წიგნში.

რეჰაბიანთა თემი. აღმოჩნდა ისრაელიანთა შორის საგვარეულო (მთელი თემი, შტოსადმი კუთვნილება უცნობია), რომელმაც არ მიიღო მკვიდრობა და, არათუ შეინარჩუნა მსხეობა ყოფის წესად, არამედ უდაბნოში ცხოვრების ერთგული დარჩა. რეჰაბიანები იერემიამ მოიწვია, რათა რჯულზე გამდგართათვის მათი მაგალითით ეჩვენებინა ერთგულება მამა-პაპის ანდერძისადმი. აი, რა თქვეს მათ:

„ჩვენმა წინაპარმა გვიანდერძა: ღვინო არ დალიოთ არასოდეს, არც თქვენ და არც თქვენმა შვილებმა. სახლები არ აშენოთ, თესლი არ თესოთ და ვაზი არ ჩაყაროთ, და არაფერი იქონიოთ. მხოლოდ კარვებში იცხოვრეთ მთელი თქვენი დღეები, რათა იცოცხლოთ მიწის პირზე, სადაც თქვენ მდგმურობთ“ (იერემ. 35:6-7)

რეჰაბიანები ბოლომდე ერთგული რჩებიან აბელური ცხოვრების მიმართ, უკიდურესობამდე დაჰყავთ იგი, სრულიად გამორიცხავენ რა მიწათმოქმედებას, როგორც მეურნეობის კაენურ სფეროს.

ლაპარაკია ნოსტალგიაზე, რომელსაც განიცდიდა ძველი აღთქმის ისტორიის სუბიექტი ნომადური ცხოვრების მიმართ [ოპენჰაიმი:111], თუმცა უფალი მათ დამკვიდრებისკენ მოუწოდებდა. ამ ნოსტალგიამ გამოჟონა კარვობის დღესასწაულის და რეჰაბიანთა ერთგულების სახით.

VI. მსხეობა ბაბილონში

როგორც ვიცით, ხალხს წარსულში ჰქონდა არა თავის ქვეყანაში ცხოვრების საკმაოდ ინტენსიური გამოცდილება, რაც მსხეობით (*მაგურ*)

აღინიშნებოდა. მაგრამ ახალ ვითარებაში, კვლავ *სხვის* ქვეყანაში (ბაბილონში) ცხოვრება, ახალი გამოცდილებით აივსო. ამჯერად ხალხი *თავისი*, როგორც ჩათვალა მან ქანაანი, ქვეყნიდან მოხვდა *სხვის* ქვეყანაში იძულებითი გადასახლებით და, თუმცა ბაბილონში ცხოვრება ისევ და ისევ *მსხემობა* იყო, სხვაგან ყოფნის ამ ახალმა გამოცდილებამ ახალი იდეოლოგია შექმნა, განსაკუთრებული ნიუანსი შესძინა სხვაგან ცხოვრებას. სექსუალ-ინტასეუელი *დასპორა* (განთესვა, განთესილობა) ამას მხოლოდ ცალმხრივად ასახავს. ბაბილონში ხალხი არ განთესილა, იგი კომპაქტურად იყო დასახლებული ერთ თემად. შესაძლებელია, განთესვას აქ სხვაგან დათესვის (ან გადანერგვის) მნიშვნელობა მიენიჭოს, მაგრამ ესეც არ არის მთავარი. ენა ახალი გარემოებისთვის ირჩევს ახალ სიტყვას – *გალუთ*, რაც ეტიმოლოგიურად „სიშიშვლეს“ ნიშნავს. სიშიშვლე გამოხატავს საკუთარი ქვეყნიდან აყრილთა ექსისტენციალურ მდგომარეობას, რასაც დასაბამი დაბადების წიგნში აქვს, სადაც ადამის სიშიშვლეზე და მისგან გამოწვეულ სირცხვილზე, დაუფარაობაზე და დაუცველობაზეა ლაპარაკი. და აი, ეს ხალხი, რომელიც ქანაანის ქვეყანაში, მის საზღვრებში, როგორც ადამი სამოთხეში, უფლის წიაღში, თავს დაცულად გრძნობდა, გადასახლებამ მწვავედ აგრძნობინა სიშიშვლით გამოხატული უძწეობა. მეორე მხრივ, სიშიშვლის ახლა ძველი აღთქმის ენაში უპატიობის, შეურაცხყოფის და, ამასთანავე, საიდუმლოს გაძარცვის ნიშანია (გავიხსენოთ, რას ეუბნება იოსები ძმებს, როცა მათ ეგვიპტის ქვეყნის მსტოვრობას აბრალებს: „მსტოვრები ხართ, ამ ქვეყნის სიშიშვლის დასაზვერად მოხვედით“, დაბ. 42:9).

გალუთად (განშიშვლებად) წოდებულმა ამ მსხემობამ რადიკალურად შეცვალა ხალხის რელიგიური და საზოგადოებრივი ყოფა. მსგავსად ეგვიპტის მწირობა-მონობის პერიოდისა, რომელმაც ოთხ ასწლეულს გასტანა, ბაბილონის სამოცდარვაწლიანი ტყვეობის ხანაც სიბნელით არის მოცული. წერილი დუმს და დუმდა, როგორც ჩანს, ღვთის საგალობელიც. ერთადერთი, რასაც იხსენებს 136-ე ფსალმუნის ავტორი ბაბილონში მსხემობაზე, სწორედ ეს საკულტო დუმილია:

„ბაბილონის მდინარეთა ნაპირებზე ვისხედით და ვტიროდით, როცა ვიგონებდით სიონს.

მის ძეწნებს შორის ჩამოვკიდეთ ჩვენი ქნარები.

იქ გვთხოვდნენ ჩვენი დამატყვევარნი გალობის სიტყვებს და ჩვენი გამტაცებელნი – მხიარულებას:

გვიგალობეთ რამე სიონის საგალობელთაგან.

როგორ გვიგალობოთ უფლის გალობა უცხო მიწაზე? (136:1-4).

ბაბილონის ტყვეობით აღინიშნა ქანაანში მკვიდრობის დასასრული და ახალი ეპოქის დასაწყისი. ეს ორი მომენტი – ძველის დასასრული და ახლის დასაწყისი არაორაზროვნად, თუმცა ნიშნობრივად გამოხატა სურათმა, რომლითაც მთავრდება მეფეთა წიგნები:

„იუდას მეფის იეჰოიაქინის გადასახლებიდან (გალუთ) ოცდამეშვიდე წლის თავზე, მეთორმეტე თვეს, თვის ოცდამეშვიდე დღეს, ევილ-მეროდახმა, ბაბილონის მეფემ, თავისი გამეფების წელს საპყრობილედან იპატივა იეჰოიაქინი, იუდას მეფე. კეთილად ელაპარაკა და დაუდგა ტახტი იმ მეფეთა მალა, რომლებიც მასთან იყვნენ ბაბილონში. გამოუცვალა საპყრობილის ტანისამოსი და მის წინ ჭამდა იგი პურს მთელი სიცოცხლე. სამუდამო იყო მისი სარჩო და ეძლეოდა მეფისაგან ყოველდღიურად მთელი სიცოცხლე“ (4მეფ. 25:27-30).

VII. ტიპოლოგია

ქანაანში პატრიარქების მსხემობამ ძველ აღთქმაშივე მიიღო ტიპოლოგიური გააზრება. ქანაანი ამქვეყნიური, მიწიერი ცხოვრების სიმბოლური სახეა, ხოლო პატრიარქები – მისი სტუმრები. ქანაანი წარმავალი ქვეყნის ხატია, სადაც ადამიანები მხოლოდ დროებითი მოსახლენი, მღვთურები (ხიზნები, მსხემები, მწირები) არიან. ასეთი წარმოდგენა მკვიდრდება ქანაანზე და ის გამოხატულებას პოულობს დავითის ფსალმუნებში: „მღვთური ვარ შენს წინაშე, ხიზანი ჩემ მამასავით“ (ფსალმ. 39:13). თუმცა როცა ქანაანი დიდიხნის დამკვიდრებულია და იქ უკვე ისრაელიანთა სამეფოა, მისი უპირველესი მკვიდრი, როგორც არის მეფე, თავს მწირად და მსხემად განიცდის. ამ განცდას აქვს თეოლოგიური ასპექტი: ქვეყანა უფალს ეკუთვნის და ქვეყნის მკვიდრნი მისი მღვთურები და ხიზნები არიან. „ვმწირობ სამუდამოდ შენს კარებში“ (ფსალმ. 61:5). მაგრამ მას, როგორც განცდას, ახლავს ეკსისტენციალური ასპექტი: ადამიანი გრძნობს თავისი ცხოვრების წარმავალობას ამქვეყნად. გრძნობს იმასაც, რომ არსებობს მარადიული ადგილი, სადაც მისი ნამდვილი სამშობლოა, სადაც აბელს უზენაესი ქალაქი ეგულება.

ქანაანში მცხოვრები პატრიარქები წინასახეობრივად განასახიერებენ პირველ ქრისტიანთა ცხოვრების წესს, როგორც ერთი აღრექრისტიანული ტექსტი გვამცნობს: „ისინი თავიანთ სამშობლოში ცხოვრობენ, მაგრამ ცხოვრობენ როგორც მსხემები; ყველაფერში მონაწილეობა აქვთ როგორც

მოქალაქეებს, მაგრამ ყველაფერს ითმენენ როგორც მდგმურები. მათთვის ყოველი უცხო მხარე სამშობლოა და ყოველი სამშობლო – უცხო მხარე“ [ლიოგნეტე:395].

აბრაამის და მის მომდევნო პატრიარქთა მსხემობა ქანაანში ყოველთვის რჩება ანაქორეტთა, მსხემთა და მწირთა არქექტიპულ სახედ. შორს რომ არ წავიდეთ, ქართული ჰაგიოგრაფია ამ ტოპოსისთვის უხვ ილუსტრაციას იძლევა:

„რამეთუ ჭეშმარიტად ღირსი იყო საყუარელი ღმრთისა ნეტარი მამა ჩუენი იოვანე, რომელმან-იგი, მსგავსად აბრაჰამისა, უცხოება აირჩია და მწირობით და სიგლახაკით ცხოვრება ...“ [ძეგლები 1967, 41];

„და ესრეთ დამტყვებელი ქუეყანისა და მამულისა თსისა, ვითარ სხუა ვინმე აბრაჰამ, საუფლოსა მისა მიერ წოდებული, ქუეყანად ქართლისა მოიწია...“ [ძეგლები 1967, 90];

„...ძეგულების წარსვლა უცხოთა ადგილად მიმართ, რათა მცირედთა ამათ ნეშტთა დღეთა ცხოვრებისა ჩემისათა უცხოებისა ამის და მწირობისა სოფელსა შინა რუდუნებით და მარტოებით ვიყოფოდი, რამეთუ ვითარ აღმოვიკითხავთ, მსხემ და წარმავალ ვართ ყოველნი და მამანიცა ჩუენნი“ (ძეგლები 1967, 89).

უცხოობა-მწირობის და მკვიდრობის ტოპოსი შესწავლილია ქართლის გაქრისტიანებასთან დაკავშირებით და განზოგადებულად ქრისტიანულ ტრადიციაში. თუ აბრაამი პირველქრისტიანული მსხემი ეკლესიის სახეა, ქართული ტექსტები იძლევა საშუალებას, წმიდა ნინოს პიროვნებაში ანალოგიური ფიგურა დავინახოთ: „ეკლესია მისი სახით მსხემობდა და მისივე სახით დაემკვიდრა ქართლში“ [პატარიძე: 65].

ეს უკანასკნელი ფრაზა, რომელიც წმიდა ნინოს სახის ღრმა განჭვრეტის შედეგია, ერთსა და იმავე დროს გამოხატავს როგორც ქართლის განმანათლებლის დიალექტიკურ გზას ქართლის უცხოობიდან მის დედობამდე, ასევე ეკლესიისას, რომლის მსხემობა მის სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადებით მთავრდება. მაგრამ მეტის თქმა შეგვიძლია: ძველი აღთქმის სუბიექტის ცხოვრების რიტმი გამოძახილს პოულობს არა მხოლოდ ეკლესიის მიმართებაში წუთისოფელთან (მსხემობიდან მკვიდრობისკენ), არამედ მის შიდაცხოვრებაშიც. ეკლესიის ისტორია მოწმობს, რომ პერიოდულად, ადრეულ შუასაუკუნეებიდან მოყოლებული, როგორც დასავლეთში, ისე აღმოსავლეთში საყოველთაოდ დამკვიდრებული ეკლესიის

წიადი წარმოშობის მწირებს – თვითდევნილებს, რომლებიც გარბიან უდაბნოში, ტყეებში, მთებში, უბრუნდებიან რა საწყის მდგომარეობას და, შესაძლოა, ქრისტიანობის ფუძემდებლურ პრინციპს, რომელიც მოციქულმა პავლემ გამოთქვა სრული კატეგორიულობით:

„...ჟამი იწურება, ამიტომ ამიერიდან... იყავით მყიდველნი, როგორც უქონელნი, სოფლით მოსარგებლენი, როგორც არ-მოსარგებლენი, რადგან წარმავალია ამ სოფლის სახე“ (1კორ. 7: 30-31).

ადგილები, სადაც ბიბლიურ პატრიარქებს და შემდეგ ერს უხდებოდა ცხოვრება (ბიბლიური ტოპოგრაფია) პრეფიგურატიულ საზრისს იძენს – მათი მონაცვლეობა ცხოვრების გზაზე სულიერი გარდატეხების მაჩვენებელია:

ქალდეველთა ური, საიდანაც ღმერთმა აბრაამის ოჯახი გამოიყვანა, ორიგენედან მოყოლებული, ვნებებით გარემოცულ ქვეყანად განიცდება: სული ჩაფლულია ცოდვებში. ეს არის სულიერი კერპთაყვანისმცემლობის ქრონოტოპი – ხანა და ადგილი.

ხარანი, შუალედურია სიკეთესა და ბოროტებას შორის, ცოდვილ და მართალ ცხოვრებას შორის, მოჩვენებით და ჭეშმარიტ ცოდნას შორის.

ქანაანი, საითკენაც გაემართა აბრაამი, სულის ის მდგომარეობაა, როცა ცოდვები დათრგუნულია და სული სრულიად თავისუფლდება ვნებათაგან. აქ სული მკვიდრობს სრულყოფილი ჭეშმარიტებისა და უნიჭო სიკეთის საუფლოში.

ეგვიპტეში ცხოვრების გამოცდილება ამ ქვეყანას, მსგავსად ქალდეველთა ურისა, ცოდვილი ცხოვრების სახედ აქცევს. გაბმულია კავშირი ეგვიპტეში დატყვევებულ ისრაელსა და ცოდვებით დამძიმებულ სულს შორის. მეწამული ზღვის გადალახვა პირველი ნაბიჯია ეგვიპტის (ანუ ცოდვების) ტყვეობიდან გათავისუფლების გზაზე.

მეორე მხრივ, ეგვიპტე წარმართული წარსულია თავისი ნივთიერი დოვლათის სიუხვით, რომელიც შესაძლოა მონეტაროს სულიერი სრულყოფის გზაზე შემდგარ სულს, მაგრამ ის ძლევს მას, რათა აღარ დაუბრუნდეს.

მესამე მხრივ, ეგვიპტე სააქაოა, ანუ წუთისოფელი თავისი ამოებით, მეწამული ზღვის გაღმა არსებული აღთქმული ქვეყანა კი სულთა სასუფეველის სახეა. აი, როგორ აღწერს გიორგი მცირე გიორგი მთაწმიდელის სიკვდილს:

„...განთავისუფლებულ იქმნა საკრველთაგან ორცთა სა. საბრ ე შეიმუსრა, ხოლო სირი აღფრინდა, დაუტევა ეგ

პტე, რომელ არს ცხორება ესე ნივთიერი, და წიაღვლო არა თუ ზღუა იგი მეწამული, არამედ შავი ესე და წყუდიადი ზღუა ამის საწუთრო სა . შვეიდა ქუეყანასა მას აღთქმისასა, რომელ არს ზეცათა იერუსალემი. მთასა მას ზედა სიბრძნისმეტყველებს ღმრთისა თანა. წარი ადა .ამლი სულისა ...“ [ძეგლები II:194].

აღთქმის ქვეყანა ანუ ქანაანი აქ გაიგივებულია ცათა სასუფეველთან, რომლის შუაგული ზეციური იერუსალიმია; „მთასა მას ზედა“ – ეს სინაის მთაა, სადაც მოსემ ღვთის ხმასთან მიახლოებისას ხამლები გაიძრო ფეხზე: ძველი აღთქმის ნივთიერი ხამლი, რომელიც წუთისოფლის ამაობით იყო გამტკვერილი, სულიერი განწმედის ტიპოლოგიური მეტაფორაა.

ისრაელის გასვლას უდაბნოში ეხმიანება იოანე ნათლისმცემლისა და იესოს უდაბნოს გამოცდილება, რომელიც ქრისტიანის ცხოვრებაში განწმედის პერიოდთან არის დაკავშირებული. ამ აზრით, უდაბნო ქრისტიანულ ლიტერატურაში აღარ გაიაზრება როგორც უკაცრიელი ადგილი, არამედ ჭეშმარიტი ქრისტიანები – მწირთა და მსხემთა იდეალური სამყოფელი.

VIII. სემანტიკურ-სემიოტიკური ექსკურსი

ყველა საზოგადოებაში არსებობს მკვეთრი დაპირისპირება ადგილის (მიწის) მკვიდრსა და უცხოს (გარედან მოსულს) შორის. განსაკუთრებით აქტუალური იყო ეს დაპირისპირება ძველი აღთქმის ხალხის ისტორიაში, რომელსაც თავად ჰქონდა მსხემობის (მწირობის) ხანგრძლივი, მდიდარი და, ხშირად, მძიმე გამოცდილება. შესაბამისად, მის ენაში ტერმინოლოგიური სიცხადით და, ამასთანავე, სიმკაცრით გამოიხატა ეს სოციალური და, ასე გასინჯეთ, ეკსისტენციალური მოვლენა. სხვა მცნებათა შორის, რომელთა ხსოვნასაც რჯული მოუწოდებს ისრაელიანს, საბოლოოდ დასახლებულს თავისი მკვიდრობის ქვეყანაში, არცთუ უკანასკნელია ეს მცნება: „მდგმურს ნუ შეავიწროვებ, ნუ დაჩაგრავ, რადგან თქვენც მდგმურები იყავით ეგვიპტელთა ქვეყანაში“ (გამ. 22:22).

„მდგმურის“ ნაცვლად ამ ადგილას მოსალოდნელი იყო „მსხემი“, „მწირი“, „ხიზანი“, მაგრამ მთარგმნელს ეყო გამბედაობა, უკუეგლო პირველი მათგანი არქაულობის (თუმცა ის რჩება ტერმინად), მეორე – შეცვლილი მნიშვნელობის გამო, ხოლო მესამესა და „მდგმურს“ შორის ეს უკანასკნელი აერჩია მისი მნიშვნელობის გაფართოებით. „მდგმური“ ნიშნავს ადამიანს, რომელიც ცხოვრობს სხვის სახლში, თუნდაც საუკუნოდ,

სიკვდილამდე. ხიზანი შეკედლებულის ნიუნსს ატარებს, რაც არ გამოდგება ებრაული სიტყვის გადმოსაცემად, რომელიც ჟღერს როგორც *გერ*. ეს სიტყვა ქართულში შემოვიდა დავიწროებული მნიშვნელობით, მაგრამ სავსებით ადეკვატურად გადმოსცემს მის შინაარსს (მისი, როგორც ებრაული ნასესხობის შესახებ იხ. ლერნერი, 55....). *გერ* ის ადამიანია, რომელიც ეკუთვნის სახლს ან საზოგადოებას, მაგრამ არ არის ოჯახის, საზოგადოების სრულუფლებიანი წევრი. ეს გერები (მრავლ. *გერიმ*) ამოყვნენ ისრაელიანებს ეგვიპტიდან, დასახლდნენ მათ გვერდით (ამას გამოხატავს ბერძნ. *პაროიკოს* „მეზობლად მოსახლე“), უფლებაშეზღუდულნი, მაგრამ მაინც ბედით კმაყოფილნი. *არა თავის* მიწაზე ცხოვრება ქმნის მათში წუთისოფლის სტუმრობის ცოცხალ გრძნობას, რომელიც სხვა შემთხვევაში, ცნობიერების სხვა რეგისტრზე ეკისტენციალურ განცდაში გადადის. ამდენად, ამ სიტყვიდან ნაწარმოები *მაგურ* დროებითი, არა მკვიდრი ცხოვრების მნიშვნელობას იძენს. ფარაონის შეკითხვაზე, რამდენი წლისა ხარ, იაკობი პასუხობს ამ ქვეყნად (არა მხოლოდ ქანაანში) თავისი *სტუმრობის* სრული შეგნებით: „ას ოცდაათ წელს ითვლის ჩემი მდგმურობის (*მაგურ*) ხანი... ჯერ ვერ მივაწიე ჩემი წინაპრების ხანს, მდგმურობაში რომ გაუტარებიათ“ (დაბ. 47:8-9). ქანაანი მისთვის და მისი წინაპრებისთვის იყო მხოლოდ *ერეც მაგურ* „მდგმურობის ქვეყანა (მიწა)“. „მოგცემ შენ და შენს შთამომავლობას შენი მდგმურობის ქვეყანას, ქანაანის მთელს ქვეყანას, სამარადისო საკუთრებად...“ (დაბ. 17:8), აღუთქვამს ღმერთი აბრაამს. პატრიარქის აქტუალურ მდგმურობას ამ აღთქმაში მომავლის მკვიდრობა უპირისპირდება. *გერი* პატრიარქები მომავლისკენ არიან ორიენტირებულნი, რაც უჩვეულოა ძველადმოსავლური მენტალობისთვის. მათი ყოფის განმსაზღვრელი მოლოდინია, რასაც რელიგიურად გამოხატავს აბრაამის მომლოდინე ფიგურა მამრეს მუხასთან, კარავთან (დაბ. 18:1).

რა სემანტიკით გამოხატავს ძველი აღთქმის ენა ესოდენ მნიშვნელოვანი მკვიდრობის ცნებას? ძველი აღთქმის ენაში შემუშავდა მკვიდრის აღმნიშვნელი ორი ტერმინი, რომლებიც მიწის სემანტიკაზეა დაფუძნებული – *ყამ ჰა-არეც* „მიწის ხალხი“, არა ზოგადად მიწის, არამედ *ამ* მიწის (განმსაზღვრელი არტიკლით *ჰა*), რომელმაც ღრთა ვითარებაში უბრალო ხალხის, მდაბიორის, მიწაზე მიჯაჭვული ადამიანის მნიშვნელობა მიიღო, მიიჩქმალა რა *ამ* მიწისა და *ამ* ადამიანის ორგანული ერთიანობის თავდაპირველი საზრისი, და მიწა ინსტრუმენტად, მხოლოდღა დამუშავების, პრაგმატული ღირებულების ობიექტად იქცა. უფრო გამძლე აღმოჩნდა ტერმინი, რომლის აგება მცენარეული სამყაროს ლექსიკამ იტვირთა: *ეზრაბ* „ნიადაგზე ამოსული მცენარე“ (ლევ. 16:29). მკვიდრი ის ადამიანია, რომელიც ადგილობრივ ნიადაგზეა აღმოცენებული. ძველი აღთქმის წიგნებში ხშირ-

ია ადამიანი-ნერგის სიმბოლიკა. ღმერთმა ყველა ხალხისგან გამოარჩია ერთი ხალხი, რომლის ნერგი საკუთარი ხელით დარგო აღთქმულ მიწაზე. თითქოს მიწა და ხალხი მას ერთმანეთისთვის შეექმნა. ხალხი თავად ლაპარაკობს თავის თავზე როგორც ვაზზე, რომელიც ღმერთმა ეგვიპტიდან გადმოიტანა და აღთქმულ მიწაზე დარგო, გაადგმევინა მას ფესვები და ქვეყანა აივსო მისით (ფსალმ. 79:9-10). „მე დაგრგე, – ვკითხულობთ იერემიას წიგნში, – როგორც რჩეული ვაზი, დაგთესე როგორც ჭეშმარიტი თესლი...“ (იერემ. 2:21). ისრაელი ამ მიწაზე არ არის ნაგერალი („დაუთესლად მოსული“, საბა), როგორც სხვა ხალხები – ის პროვიდენციის ხელმა დარგო.

ეგვიპტის გერი და მერე მონა უდაბნოს გავლით შედის ქანაანში და იქ იპოვებს ოთხასი წლის წინათ აღთქმულ მკვიდრობას, მაგრამ ბაბილონმა წაართვა იგი, რათა კვლავ დაებრუნებინა დაკარგულ მსხემობაში.

მაგრამ ბაბილონში გადასახლება, რომელსაც ქართულ თარგმანში „ტყვეობა“, ხოლო ბერძნულში *მეტოიკესია* (*მეტოიკია*) ეწოდება, ახალი თვალით დაანახვა თავისი სახე, ახალმა განსაცდელმა კი განსხვავებული სიმბოლიკა მოითხოვა. წარმოიშვა *გალუთის* კონცეპტი. ტყვეობა *გალუთის* საპირისპირო მდგომარეობაა: იგი ადამიანის ოთხ კედელს შორის მოქცევას აღნიშნავს, *გალუთი* კი – მათგან გამოყვანას სააშკარაოზე, დღის სინათლეზე, ხოლო თუ მიწაზეა ლაპარაკი – აყრას, მიწისგან მოწყვეტას. მაგრამ *გალუთი*, რომლის სემანტიკა „სიშიშვლეს“ შეიცავს, ხალხისა და მიწის ურთიერთობის სიღრმისეულ მხარესაც გვიმხელს. *გალუთი* გამოხატავს ქვეყნის გაშიშვლებას მოსახლეობისგან, თითქოს ხალხი მიწის სამოსელი იყოს. ამჯერად შიშვლდება მიწა, თითქოს ის მცენარეული საფარისგან იძარცვებოდეს. მაგრამ ეს საფარიც და ხალხიც ამ მიწაზე ღმერთის დარგულია, რადგან ის არის მისი პატრონი. როცა მიწას ეძარცვება მცენარეული სამოსელი, მითოსი ამბობს, რომ ღმერთმა მიატოვა ეს მიწა; ღმერთი ქვეყნელში ჩავიდა და მიწა სტიქიური და ქაოტური ძალების სათარეშოდ გაწირა. ეს მითოლოგემა იმდენად უნივერსალურია, რომ ზედმეტად კი ხდება მისი კონკრეტული ფორმების დამოწმება, თუმცა დავასახელოთ ფინიკიელთა ბაალი და ნაკლებ ცნობილი მარდუქი, რომლის გავლამ ბაბილონიდან, ერთი მითოლოგიურ-ისტორიოლოგიული ეპოსის მიხედვით, შავი ჭირი შეჰყარა ქალაქს [ერას ეპოსი].

ანალოგიურად, ეხეკიელის ხილვაში (ეხეკ. 10-11) აღწერილია, როგორ ტოვებს იერუსალიმის ტაძარს უფლის დიდება – *ქაბოდი* (ან მოგვიანო ტერმინით *შეხინა* „უფლის მყოფობა“), სანამ ბაბილონელი ჯარისკაცები დაანგრევენ მას. უფლის კილობნის ტყვეობაზე ფილისტიმელთა ხელში, ნათქვამია: „განეშორა (სიტყვასიტყვით: განშიშვლდა/განძარცვა) დიდება ისრაელისგან“ (1მფე. 4:21). სიწმიდისგან განძარცვული ტაძარი მკვდარია,

როგორც სულს განშორებული გვამი – ის განწირულია დასანგრევად, როგორც გვამი – ხრწნილებად. ასევე მკვდარია მიწა, როცა მისი მაცოცხლებელი ძალა მოწყვეტილია მისგან. ეს მდგომარეობა ძველ აღთქმაში მიწისა და ღმერთის საქორწინო ურთიერთობითაც არის გამოხატული. ღვთისგან მიტოვებული მიწა ისეთივე უნაყოფოა, როგორც უქმროდ დარჩენილი ქალი.

„გავაშიშვლებ და ისე გამოვაჩენ, როგორც დაბადების დღეს იყო. უდაბნოსავით ვაქცევ, უწყლო მიწად გავხვდი...“ (ოსია, 2:5).

ესაიას წინასწარმეტყველებით, როცა უფალი დაბრუნდება ქვეყანაში,

„აღარ დაგიძახებენ მიტოვებულს და შენს მიწას აღარ დაერქმევა უკაცრიელი, რადგან გეწოდება ჩემი სასურველი და შენს მიწას – დაპატრონებული... როგორც ყმაწვილი ეპატრონება ქალწულს, ასე დაეპატრონებიან [მიწას] შენი შვილები. როგორც სიძე ხარობს დედოფლით, ასე გაიხარებს შენით შენი ღმერთი“ (ეს. 62:4-5).

გალუთის სიტყვა-ცნება, როგორც მითოლოგემა, თავისი ამოსავალი სემანტიკის („განძარცვა“, „გაშიშვლება“) შენარჩუნებით, თუ ერთი მხრივ, კაცთაგან გაშიშვლებული, უკაცრიელი მიწის მდგომარეობაზე მიგვანიშნებს, მეორე მხრივ, სიშიშვლე და განძარცვა თავად მიწიდან აყრილი ხალხის მდგომარეობაა. *გალუთი* არის გარეთ ყოფნა და უსახლკარობა. *გალუთში* მყოფი ისრაელიანი ემსგავსება გაშიშვლებულ, სამოთხისგან განძარცულ ადამს, ვის გულშიც არ ჩაკლულა უკანდაბრუნების იმედი და მოლოდინი.

უნდა აღინიშნოს, რომ ზმნა *გალა*, რომელმაც შეადგინა *გალუთის* ცნება, ბუნებრივად არის დაწყვილებული საიდუმლოსთან:

„არაფერს მოიმოქმედებს უფალი ღმერთი, თუ არ გაუცხადა (*გალა*) თავისი საიდუმლო თავის მსახურთ, წინასწარმეტყველთ“ (ამოს. 3:7).

ლაპარაკია უფლის საიდუმლოს ხილვა-მოსმენაზე, რაზეც ძველი აღთქმის ღვთისმეტყველებაა დაფუძნებული. მაგრამ არსებობს სიწმიდის საიდუმლო, რომელზეც ქვეყნის (მიწის) კეთილდღეობა და უსაფრთხოებაა დამოკიდებული. ალბათ საბედისწეროდ, არა შემთხვევით, ბაბილონის ტყვეობამდე ორი თაობით ადრე, როცა იერუსალიმის ჰაერში ჯერ კიდევ

არ ილანდებოდა *გალუთის* აჩრდილი, მეფე ხიზკიამ ბაბილონიდან წარმოგზავნილ ელჩებს სამეფოს მთელი საგანძური დაათვალიერებინა, რაც ესაიამ საბედისწერო ნიშნად ჩათვალა:

„მივიდა ესაია წინასწარმეტყველი მეფე ხიზკიასთან და უთხრა: რა თქვეს ამ კაცებმა და საიდან მოვიდნენ შენთან? მიუგო ხიზკიამ: შორი ქვეყნიდან მოვიდნენ, ბაბილონიდან. თქვა: რა ნახეს შენს სახლში? მიუგო ხიზკიამ: ყველაფერი ნახეს, რაც სახლში მაქვს. არაფერი დარჩენილა ჩემს საგანძურებში, რომ არ მეჩვენებინა მათთვის. უთხრა ესაიამ ხიზკიას: ისმინე უფლის სიტყვა: აჰა, დადგება ჟამი და ყველაფერს, რაც სახლში გაქვს და, რაც შენს მამა-პაპას დღემდე მოუხვეჭავს, ბაბილონში წაიღებენ... წაასხამენ შენს შვილებსაც, რომელნიც შენგან გამოვლენ, რომელთაც შენ წარმოშობ...“ (4მეფ. 20:14-18).

არ გასულა საუკუნენახევარი, რომ მოხდა ის, რაც მოხდა.

P.S. შუასაუკუნეების ესპანელ პოეტს შელომო იბნ გაბიროლს (1021-1058) *გალუთის* ლექსების ციკლში ასეთი სტრიქონები აქვს:

"როდემდის ველოლო ჩემს ღმერთს, ღმერთო?
როდემდის გაგრძელდება გალუთი? როდემდის
იქნებიან რახელის ძენი ცხვრებივით გაპარსულნი?
[გაბიროლი, 76, სტრ. 11].

აქ უთარგმელი რჩები სიტყვა *რახელ*, რომელიც საკუთარი სახელიც არის და დედა-ცხვარიც. „გაპარსულს“ კი არ ესაჭიროება განმარტება – იგი ზედმიწევნით გამოხატავს *გალუთში* მყოფთა მდგომარეობას.

ლიტერატურა

გენონი: გენონი, რ., კაენი და აბელი, „ფიქრები. რჩეულთა ბიბლიოთეკა“, თბ., „ლომისი“, 1998.

გაბიროლი: შელომო იბნ გაბიროლი, რჩეული ლექსები, ხაიმ შირმანის რედაქციით, თელ-ავივი, 1972 (ებრაულ ენაზე).

- დოკუმენტები: Антология Ранние отцы Церкви, Послание к Диогнету, «Жизнь с Богом», Брюссель, 1988.
- ძეგლები 1966: ქართული სამართლის ძეგლები ტომი II, ტექსტები გამოსცა, შენიშვნები და საძიებლები დაურთო პროფ. ი. დოლიძემ, „მეცნიერება“, თბ., 1965.
- ერას ეპოსი: L'Épopée di Erra di Luigi Cagni, 1969, Università di Roma.
- პოეზია 1987: ძველი შუამდინარული პოეზია, შუმერულიდან და აქადურიდან თარგმნა ზურაბ კიკნაძემ, თბ., „მერანი“, 1987, გვ. 7-11. შუმერული ტექსტი: Van Dijk, J.J.A. La sagesse suméro-accadienne, E.J.Brill, Leiden, 1953, pp. 65-69].
- ლერნერი: Lerner, Konstantine B., The Biblical Institution of “Newcomers” in Ancient Georgia, The ANNUAL of the Society for the Study of Caucasia, vol. 4-5, 1992-1993, Chicago.
- ლუგალბანდა: Lugalbanda Epic and the Anzud Bird: http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=c.1.8.2*#
- მართუ: The Marriage of Martu: <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=c.1.7.1&display=Crit&charenc=gcirc#>
- ოპენჰეიმ: Оппенхейм, А.Лео. Древняя Месопотамия, «Наука», М., 1980.
- პატარიძე 2003: პატარიძე ლ. უცხოობა და მწირობა ქართულ საეკლესიო ტრადიციაში, ანალები, 2003 №1.
- ძეგლები 1967: ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, წიგნი II, ილია აბულაძის ხელმძღვანელობით და რედაქციით, „მეცნიერება“, თბ., 1967.
- ძეგლები 1971: ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, წიგნი III, ილია აბულაძის ხელმძღვანელობით და რედაქციით, „მეცნიერება“, თბ., 1971.
- ლექსიკონის იხ. Theological Wordbook of the Old Testament, volume I, R. Laird Harris, Ed., Moody Press, Chicago [1980].

The Rhythms in the Old Testament History

Four substantially differing periods can be identified in the history of The Chosen people:

1. The age of the patriarchs in Canaan is characterized by being aliens, sojourns, *ger*. Canaan is a land where he is to remain always as an alien, a *ger*. Abraham is always on the move, wandering through the country. This journeying is his mode of life. He does not ever build a house anywhere, apart from the only stone structure, and pitches a tent for dwelling, this being one of the main attributes of being in exile (Ps. 120:5). The patriarchs led an Abelian type of life, dealt with by Saint Augustine in his *De civitate Dei* (XV, 1), whereby Abel is fundamentally opposed to Cain who became the first builder of cities, his descendants founded an urban civilization of which Terah and Abraham – forefathers of the chosen people get rid.

2. The Egyptian period. What was their *modus vivendi* in Egypt? Their status as of sojourners changed. They become slaves that of urbanistic-industrial civilization – builder of cities, palaces, temples and pyramids. A people descending from “dwellers in tents” – successors of those who never built a substantive house – now made bricks in Egypt to build cities. Slavery is the ultimate type of sojourn.

3. The period of wilderness. Getting rid of Egyptian slavery and liberation became linked to the wilderness. “Let us into the wilderness...” (Ex. 5:3). Coming out of Egypt was at the same time going into the wilderness – to freedom. There were two paths from sojourn: one – descent to slavery, which occurred in Egypt; the other – rise to liberty, which the people found in the wilderness.

4. The period of settlement in Canaan. After crossing the Jordan, the *modus vivendi* of the people changed to the reverse of sojourn and Abelian free life. The twelve tribes divided among themselves the land of Canaan, so that each might settle on its lot whose boundaries were set once and for all, firmly and unalterably. but settling is a process rather than a single act. First the nation’s theocratic guidance continued in the form of the charismatic rule of the judges, superseded after several generations by kingship. Whereas judgeship, as a continuation of Moses’ leadership was an expression of freedom, kingdom points to possession of land. The process of becoming established is completed and reaches its peak in the building of the temple and palace in place of tents.

მოქალაქეობა ქართლის სამეფოში ქრისტიანიზაციის კონტექსტში

ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი, ისტორიის და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის მთავარი მეცნიერ-თანამშრომელი.

ძირითადი ნაშრომები:
"ცხოვრებაი წმიდისა ნინოსი": ქართლის გაქრისტიანების კულტურულ-ისტორიული საკითხები (1993).
სტატიები: უცხოობა და მწირობა ქართულ საეკლესიო ტრადიციაში; 1054 წლის საეკლესიო განხეთქილება და საქართველო; "ქართლის ცხოვრების" შედარებითი ტიპოლოგია; მცხეთის ებრაული დასახორა: სოციალური სტატუსი; ქართლის გაქრისტიანება "ქართლის ცხოვრების" მიხედვით; ქართული იდენტობა: ისტორიული ხედვის პრობლემები; ძირიანი და მისი მეფობა; იდეოლოგიური ასპექტი; და სხვ. თანაავტორია საშუალო სკოლის სახელმძღვანელოების: საქართველოს და მსოფლიოს ისტორია და გეოგრაფია (VII კლ.) და ისტორია (X კლ.) თბილისი: 2006.

ინტერესთა სფერო: საქართველოს შუა საუკუნეების ისტორია და ისტორიოგრაფია, ეთნო-კულტურული და ნაციონალური იდენტობანი.

შესავალი

არსებობს ცნებები, რომელთა არსში ჩაღრმავება და მათი კულტურული და სოციალური შინაარსის გააზრება ძალზე მნიშვნელოვანია მეტნაკლებად სრული ისტორიული სურათის აღსადგენად. ერთ-ერთი ასეთი უნივერსალური ცნება ისტორიაში არის მოქალაქეობა, ძველქართულად *მკვიდრობა*. ამ ცნებას ძალზე დიდი კონტექსტი აქვს როგორც სინქრონულ ისე დიაქრონულ ჭრილში. ყოველ დროს, ყოველ ცალკეულ კულტურულ გარემოში თუ გეოგრაფიულ რეგიონში ეს უნივერსალური სოციალური მოვლენა თავისებურ და სპეციფიურ ნიშნებს ატარებს. ასეთ შემთხვევაში რელევანტურია ისტორიული ანთროპოლოგიისა და მიკროისტორიის მიდგომისა და კვლევის მეთოდოლოგიის გამოყენება. საქმე იმაშია, რომ ცალკეული ნიშნების, სიმბოლოების, ცნებების ანალიზი და შესაძლოა, ზოგ შემთხვევაში უფრო ზუსტ სურათს იძლეოდეს კონკრეტული კულტურული გარემოს გასააზრებლად, ვიდრე ფართო მასშტაბის სოციალური და პოლიტიკური პროცესების განხილვა. ასეთ შემთხვევაში მნიშვნელოვანია *სოციალური და პოლიტიკური გარემოს ფრთხილი რეკონსტრუქცია, რომელიც ფოკუსირებულია უფრო ლოკალურ, ვიდრე ფართო ტრანსრეგიონალურ დონეზე*. (იგგერსი 2005: 111).

მოქალაქეობა ძალზე ტევადი ისტორიული თემაა. მას მრავალი სხვადასხვა განზომილება და ჭრილი აქვს. მოქალაქეობა დაკავშირებულია

პოლიტიკური ფორმების, ინსტიტუციების და კანონმდებლობის განვითარებასთან. ამავე დროს მოქალაქეობა ესაზღვრება ძალაუფლებისა და იდეოლოგიის სფეროს. საზოგადოებაში მოქალაქის კავშირი სახელმწიფოსთან და ერთობასთან სიმბოლიზებულია სივრცის ორგანიზების საშუალებით, პოლიტიკური თუ სხვა ტიპის საზღვრებით; რელიგიური და ფილოსოფიური კონცეპტები ასევე მნიშვნელოვნად განსაზღვრავენ მოქალაქეობას. მოქალაქეები არიან ხელისუფლების იდეოლოგიის უმთავრესი სამიზნეები. მოქალაქეობა ხშირად იდენტობათა სხვადასხვა დონეებს წარმოშობს ადამიანთა ცნობიერებაში. (მოქალაქეობა სხვადასხვა ნაციონალურ, გეოგრაფიულ კონტექსტში ისტორიულ პერსპექტივაში კარგად არის წარმოდგენილი კრებულში *მოქალაქეობა ისტორიულ პერსპექტივაში*. (ელი-სი: XIV) ჩვენ გვინტერესებს მოქალაქეობის ყველა ეს ასპექტი კონკრეტულ ისტორიულ დროსა და სივრცეში (IV ს-ის ქართლი) შევეცდებით წყაროთა ინტერპრეტაციის გზით ნაბიჯ-ნაბიჯ შეძლებისდაგვარად გავაშუქოთ თითოეული მათგანი ჩვენთვის საინტერესო ისტორიულ გარემოსთან მიმართებით.

ჩვენი კვლევა დაფუძნებულია და, ამდენად, დასაზღვრულია კიდევაც იმ მონაცემებით, რომლებიც შეიძლება IV საუკუნის ქართლის სამეფოს ისტორიის წყაროს ფუნქცია შეასრულოს. ძირითადად, ეს არის აგიოგრაფიული ძეგლი, სადაც განმანათლებელი ქალის ცხოვრება და მისი ურთიერთობაა აღწერილი მცხეთის საქალაქო საზოგადოებასთან და მეორე შემთხვევაში ეს არის ტრადიციული სამეფო სახლის მატთანე „ქართლის ცხოვრება“, სადაც სოციალური ერთობა, ძირითადად, მეფესთან ურთიერთობაშია წარმოჩენილი. ამიტომ უმთავრესად ამ ორ ჭრილში გამოჩნდება მოქალაქეობა: ა) განმანათლებელი და მოქალაქეები, ბ) მეფე და მოქალაქეები.

ხოლო ოდეს მოიწია ჟამი და მოვიდა ნეტარი ესე დედაკაცი, მოციქული და მახარებელი ძისა ღმრთისა, წმიდა ნინო, პირველ ვითარცა ტყუე, ვითარცა უცხო და ვითარცა მწირი, ვითარცა შეუწევნელი, ვითარცა უსმი და უტყვი, რომელიცა აწ მექმნა ჩუენ ტყუე იგი დედოფალ, უცხო იგი – დედა, შეუწევნელი შესავედრებელ ყოველთა, და უტყვი იგი – ქადაგ ძლიერ და მეცნიერ დაფარულთა ჩემთა გულის სიტყუათა (მოქცევა ქართლისა 1964: 158)

ამას ამბობს ქართლის მეფე მირიანი სიკვდილის წინ დაწერილ „წიგნში“. ქართლის საზოგადოების რელიგიური შემოტრიალების სუ-

რათს იგი განმანათლებლის ეპითეტების უბრალო ჩამოთვლის გზით გამოგვეცემს. ნინო – *ტყუე, უცხო, მწირი, შეუწყენელი, უსმი და უტყვი*, ქართლის მოქცევის შემდეგ გახდა *დედოფალ, დედა, შესაკვდრებელ ყოველთა, ქადავ ძლიერ და მეცნიერ... დაფარულთა გულის სიტყუათა*. ჩვენც მოქალაქეობის შინაარსის გახსნასა და მოქალაქეთა სტატუსის გაგებას განმანათლებლის დროინდელ ქართლში თავად განმანათლებელი ქალის სამოქალაქო სტატუსისა და მისი მისიის სამოქალაქო ასპექტის კვლევით დავიწყებთ.

ტყვე ქალი — ნინო

წმ. ნინოს ცხოვრების ბერძნულ-რომაულ ვერსიებში ქართლის განმანათლებელი მოიხსენება როგორც "ვინმე ტყვე ქალი" (ლათ. *captiva*; ბერძ. ἡ αἰχμάλωτος სახელი ნინო ბიზანტიურ ისტორიოგრაფიას არ შემოუნახავს. ხოლო სახელწოდება ტყვე-ქალი ყოველგვარი განმარტებისა თუ დამატებითი ცნობების გარეშეა მოცემული. ბიზანტიური წყაროებისაგან განსხვავებით, "ნინოს ცხოვრების" ქართული ვერსია გაცილებით მეტი ინფორმაციას შეიცავს წმ. ნინოს ამ ზედწოდების შესახებ. აქ კარგად ჩანს, რომ თავად განმანათლებელი ქალი მოიხსენიებდა თავის თავს ასეთი სახელით. დასწეულბული წმინდანის სარეცელთან შეკრებილი მოწაფეები ასე მიმართავენ მას: *"ვინა ანუ ვითარ მოშუერ შენ ქუეყანასა ჩუენსა მაცხოვრად ჩუენდა, ანუ სადა-მე იყო აღზრდა შენი, დედოფალო? მანუწყე ჩუენ საქმე შენი! რაისა იტყვი ტყუეობასა ტყუეთა მხსნელო ... და ვითარ იტყვი, ვითარმედ ტყუე ვარი მე"* (მოქცევაი ქართლისაი 1964: 105) ასეთი მიმართვის შემდეგ განმანათლებელი ქალი იწყებს თავისი ცხოვრების ამბის თხრობას, რომელსაც სალომე უჯარმელი და პეროჟავრ სივნიელი იწერენ. თხზულების მომდევნო თავი სწორედ ამ ჩანაწერის სახითაა წარმოდგენილი. თითქოსდა აქ უნდა ყოფილიყო განმარტება წმ. ნინოს ტყვეობის შესახებ, მაგრამ თავის მონათხრობში განმანათლებელი რიფსიმ-იან ქალწულებთან ერთად თავის "სივლტოლის" (დევნილების) შესახებ მოგვახსენებს და არსად ტყვეობის ფაქტს არ აღნიშნავს. როგორ უნდა გავიგოთ "ცხოვრების" ტექსტის ეს "შეუსაბამობა"? უპირველეს ყოვლისა, სიტყვების "ტყვე", "ტყვეობა" სემანტიკური ველი უნდა განისაზღვროს. "ტყვე" ძველი ქართული ენის ლექსიკონის მიხედვით, არის "ტყვე, ნაძარცვი, ალაფი. "ტყვენვა" – იავარყოფა, ტყვედ წაყვანა, "მოსვრა"; "ტყუეობა" – ტყვეობა, უცხოობა (აბულაძე 1973: 415). ქართული ოთხთავის სიმფონიალექსიკონი "ტყუენვასა" და "ტყვეობას" განმარტავს, როგორც ძალით აყრას და გადასახლებას (იმნაიშვილი 1986: 573). ეს სიტყვები, როგორც ცნო-

ბილია, იხმარება ბაბილონის ტყვეობის კონტექსტში, რაც ნიშნავს ებრაელი ხალხის ძალით აყრას, გადასახლებასა და უცხოებაში ცხოვრებას.

ისევე, როგორც ქართულ სიტყვას "ტყვეობა", ბერძნულ სიტყვას – ἡ αἰχμαλωσία ჰქონდა დევნილებაში ცხოვრების მნიშვნელობა. მაგალითად, კონსტანტინე დიდი თავის წერილში აღმოსავლეთის ეპარქიებისადმი ამბობს:

Ἄλλὰ τί ταῖτα; αἰχμῶσι νῦν ἐπ' ἐκείνους οἱ βάρβαροι οἱ τοὺς κατ' ἐκείνιο καιροῦ ἔξ ἡμῶν φεύγοντας ὑποδεδεγμένοι καὶ φιλαθρώπῳ τερήσαντες αἰχμαλωσία, ὅτι οὐ μόνον τὴν σωτηρίαν ἀλλὰ καὶ τὰ τῆσ σεμνότητος αὐτοῖσ κατέστησαν ἐν ἀσφαλείᾳ ἔχειν. (Ευσέβιου, Ἔπισ τὸν βίον Κωνσταντίνου Βασιλευσ, II, 53)

(ეგსებიუსი 1902: 63.)

ბარბაროსებმა იმ დროს ჩვენგან დევნილნი შეიფარეს და კაცთ-მოყვარულად ტყვეობაში დაიკვეს. ახლა კი ამყობენ, რომ არა მხოლოდ იხსნეს ისინი, არამედ მათი ღვთისმოსაობის უშიშრად განხორციელების საშუალებაც მისცეს. (ეგსებიუს კესარიელი, კონსტანტინე დიდის ცხოვრება, II, 53)

(ეგსებიუს კესარიელი 1997: 156.)

კონსტანტინე აქ უთუოდ დევნილ ქრისტიანებს გულისხმობს. αἰχμαλωσία ძველი აღთქმის (მეფეთა წიგნები, ფსალმუნნი) წიგნებში ბაბილონის ტყვეობის კონტექსტში იხმარება ებრაელი ხალხის დევნილებაში ყოფნის აღსანიშნავად. შემთხვევითი არ არის, რომ ქრისტიანთა დევნაც იმავე სიტყვამ გამოხატა ბერძნულში. ამიტომ მისი ქართული შესატყვისიც ასე უნდა გავიგოთ: ერთ შემთხვევაში ის ბაბილონის ტყვეობას გამოხატავს, ხოლო მეორე შემთხვევაში ქრისტიანთა დევნილებას. საკმარისია ერთი მაგალითის მოყვანაც ფსალმუნიდან:

Τίς δώσει ἐκ Σιων τὸ σωτήριον τοῦ Ἰσραηλ;
ἐν τῷ ἐπιστρέψαι κύριον τὴν αἰχμαλωσίαν τοῦ λαοῦ αὐτοῦ
ἀγαλλιάσθω Ἰακωβ καὶ εὐφραιθῆτω Ἰσραηλ.
ვინ მოსცეს სიონით ცხოვრება ისრაელსა?
რაჟამს მოაქციოს უფალმან ტყვე ერისა თვისისა ,
იხარებდეს იაკობ და იშვებდეს ისრაელი. (ფსალმუნი 13, 7)

ამგვარად, თავისთავად ცხადია, რომ დევნილი ქრისტიანის სტატუსს ასახავს ნინოს ზედწოდება, როგორც ქართულ ისე ბერძნულ ენაზე და ბერძნული *αἰχμαλωσία* არის ქართული *ტყვეობის* შესატყვისი და პირიქით. მაშასადამე, როდესაც ნინო თავს თავისი სამისიონერო მოღვაწეობის სამიზნეს – მცხეთის ერს წარმოუდგენდა, გულისხმობდა, რომ ის არის დევნილი ქრისტიანი, თუმცა "ნინოს ცხოვრებიდან" კარგად ჩანს, რომ მხოლოდ ეს შინაარსი არ იდო ნინოს ზედწოდებაში, არამედ განმანათლებელი ქალის ამ სახელს ჰქონდა კიდევ ერთი უფრო მაღალი სემანტიკური შრე.

ზეციური იერუსალიმის მკვიდრი

მირიან მეფე სიკვდილის წინ დაწერილ წიგნში წერს:

ხოლო ოდეს მოიწია ჟამი და მოვიდა ნეტარი ესე დედაკაცი, მოციქული და მახარებელი ძისა ღმრთისა, წმიდა ნინო, პირველ ვითარცა ტყუე, ვითარცა უცხო და ვითარცა მწირი, ვითარცა შეუწევნელი, ვითარცა უსმი და უტყვი, რომელიცა აწ მექმნა ჩუენ ტყუე იგი დედოფალ, უცხო იგი – დედა, შეუწევნელი შესავედრებელ ყოველთა, და უტყვი იგი – ქდავ ძლიერ და მეცნიერ დაფარულთა ჩემთა გულის სიტყუათა (მოქცევაი ქართლისაი 1964: 158)

ნინოს ზედწოდება "ტყვე" სხვა, მასთან შინაარსობრივად ახლოს მდგომ ეპითეტებთან ერთად არის მოცემული. უცხო, ტყვე, მწირი, შეუწევნელი, უსმი, უტყვი – ყველა ეს სიტყვა ერთ საერთო სემანტიკურ ველს ქმნის და უცხოდ სხვაგან მყოფობის შინაარსს მოიცავს. უცხო (*alienus*) და მწირი (*peregrinus*) ბერ-მონაზონთა აღმნიშვნელი სახელებია როგორც ქართულ, ისე დასავლურ ქრისტიანულ ტრადიციაში. ამ ტერმინებს თავისი რელიგიურ-ფილოსოფიური საფუძველი აქვთ.

არ შეიძლება ამ კონტექსტში პირველად ნეტარი ავეუსტინეს მოძღვრება არ გავიხსენოთ ორი ქალაქის შესახებ. ამ მოძღვრების თანახმად, ადამიანის ორი ტიპი არსებობს. ერთნი ცხოვრობენ სხეულისამებრ, ხოლო მეორენი სულისამებრ. სხეულისამებრ ცხოვრება ავეუსტინეს ესმის ფართო მნიშვნელობით, როგორც ადამიანური წესით ცხოვრება, სულისამებრ ცხოვრება კი ესმის როგორც ღვთიური წესით ცხოვრება (*De Civitate Dei* 14, 2). ავეუსტინე თვლის, რომ იმისათვის რომ ცოლვაში არ ჩავარდეს,

ადამიანმა უნდა იცხოვროს ღვთისამებრ ანუ ჭეშმარიტებისამებრ. ხოლო როცა ის ცხოვრობს და მოქმედებს თავის თავისათვის "კაცისამებრ", ადამიანი ვარდება სიცრუეში და ცოდვაში (De Civita Dei 14, 4). ადამიანთა ამ ორ დიდ ჯგუფს ავგუსტინე სიმბოლურად ორ ქალაქს – იერუსალიმს და ბაბილონს უწოდებს. მათგან პირველი დაიმკვიდრებს მარადიულ სასუფეველს ღმერთთან ერთად, ხოლო მეორე განწირულია მარადიული ტანჯვისათვის. ეს მეორენი ბაბილონის – ამქვეყნიური ქალაქის მოქალაქენი არიან, ხოლო პირველნი – იერუსალიმის, ღვთის ქალაქის მოქალაქენი ამქვეყნიურ ქალაქში, ბაბილონში უცხონი არიან, ამიტომ ამქვეყნად მათი ყოფა მწირის ყოფას წააგავს. კენი, ავგუსტინეს თქმით, ადამიანთა ქალაქს ეკუთვნის, ხოლო აბელი ღვთის ქალაქს. კენის შესახებ ნათქვამია "და აღაშენა მან ქალაქი", აბელი კი როგორც მწირი და როგორც უცხო ქალაქს არ აშენებს "რადგან წმინდანთა ქალაქი ზეციური ქალაქია და თუმცა ის აქ შობს თავის მოქალაქეებს, რომელთა სახით მწირობს ამქვეყნად, სანამ დადგება დრო მისა გამეფებისა" (De Civitate Dei 15, 1).

ამგვარად, ავგუსტინეს მოძღვრების მიხედვით წმინდანთა ქალაქი, იგივე ქრისტიანული ეკლესია, როგორც ღვთის წესით მაცხოვრებელთა შესაკრებელი ამქვეყნად უცხოთა და მწირის მდგომარეობაშია.

როგორც ცნობილი თანამედროვე მეცნიერი იოჰანეს ვან ოორტი თვლის, განსაკუთრებული მნიშვნელობა ამ ქრისტიანული იდეის განვითარებაში აქვს იუდაისტურ ესქატოლოგიურ ლიტერატურას, რადგან ორი ურთიერთდაპირისპირებული ქალაქის იდეის არსებობა საკმაოდ კარგად დასტურდება თითქმის მთელს ადრექრისტიანულ მწერლობაში. მაგრამ როგორც თავად ავტორი აღნიშნავს, *განსაკუთრებით ძლიერია ეს იდეა იქ, სადაც ყველაზე მეტი კავშირი არსებობს ებრაულ აზროვნებასთან, ასეთებია „იოანეს გამოცხადება“, „ჰერმას“ „მწყემსი“, „პეტრესა და თორმეტი მოციქულის საქმენი“...* (ვანოორტი 1991:364).

გთავაზობთ იოჰანეს ვან ოორტის მიერ ადრექრისტიანულ ლიტერატურაში მოძიებული მაგალითებიდან ზოგიერთს ციტირებულია თავად ვანოორტის წიგნიდან:

ლაკტანციუსი ეკლესიას იხსენიებს როგორც ქალაქ-სახელმწიფოს *civitas: გახსოვდეს შენი ნამდვილი მშობელი და ის ქალაქი, სადაც ნამდვილი სახელი შეგერქვა* (De Opificio Dei).

ტერტულიანესათვის ნიშანდობლივია ამქვეყნიურისადმი ძალზე უარყოფითი დამოკიდებულება. ის ამბობს: *ჩვენ, როგორც იმ ადამიანებს, ვისთვისაც უკვე მკვდარია ყოველგვარი წყურვილი და მისწრაფება სახელისა თუ დიდებისაკენ, არაფერი გვაიძულებს მონაწილეობა მივიღოთ თქვენს სა-*

ზოგადო თავყრილობებში; და არც არაფერია ჩვენთვის ისევე ყოვლად უცხო, როგორც სახელმწიფო საქმეები (Apologeticnm 38,3)

ტერტულიანესათვის ქრისტიანი არის უცხო: *განა თვითონ ჩვენ არა ვართ უცხონი ამ ქვეყანაში?* (De Exhortatione Castitatis 21, 1), *ხოლო შენ ხარ უცხო მოსული ამქვეყნად და ზეციური ქალაქის – იერუსალიმის მოქალაქე* (De Corona 13,4).

ჰერმას *მწყემსი* დაიწერა რომში II საუკუნის I ნახევარში. აქ ასეთ სიტყვებს ვხვდებით: *შენ იცი, რომ თქვენ ღვთის მსახურნი ცხოვრობთ უცხო ქვეყანაში. რადგან თქვენი ქალაქი შორს არის ამ ქალაქისაგან, და თუ თქვენ იცით ის თქვენი ქალაქი, რომელშიც მომავალში უნდა იცხოვროთ, მაშ რისთვის იმზადებთ აქ მინდვრებს, ძვირფასეულობას, სახლებსა და სასახლეებს? ამიტომ ის, ვინც აქ იმზადებს ყოველივე ამას ის არ ემზადება საკუთარ ქალაქში დასაბრუნებლად* (50, 1-2). ამ სიტყვებთან ახლოსაა სახარების შემდეგი ადგილი: *ნუ იუნჯებთ თქვენ საუნჯეთა ქვეყანასა ზედა, სადა ძლილმან და მჭამელმან განრყუნის და სადა მპარავთა დათხარიან და განიპარიან. ხოლო თქვენ იუნჯებდით საუნჯეთა ცათა შინა, სადა არცა ძლილმან, არცა მჭამელმან განრყუნის და სადა არცა მპარავთა დათხარიან და განიპარიან* (მათე 6, 19-20).

მოციქულთა ეპისტოლეებში ქრისტიანები მოიხსენიებიან როგორც "მწირები და განთესულები" (1 პეტრე 1,1); *საყუარელნი გლოცავ თქვენ ვითარცა მწირთა და წარმვალთა* (1 პეტრე 2,11).

როგორც ვხედავთ, აქ რელიგიური და ფილოსოფიური ნააზრევი ნეტარ ავეუსტინესთან და ადრექრისტიანულ რელიგიურ ტექსტებში პოლისის სოციალური გარემოსათვის დამახასიათებელი ცნებებით არის გადმოცემული. მოქალაქე (πολίτης) და უცხო (παράκοσ) საზოგადოების პოლისურ სტრუქტურაში, ანუ სამოქალაქო თემში სტატუსის აღმნიშვნელი ცნებებია და სრულიად კონკრეტულ უფლება-მოვალეობებთან არის დაკავშირებული. სოციალური გაგებით, ქრისტიანის ცხოვრება არ არის ქალაქის მკვიდრის ანუ მოქალაქის სტატუსის მქონე ადამიანის ცხოვრება. ქრისტიანი უცხოს სტატუსით ცხოვრობს ქალაქში. ამიტომ საქალაქო ერთობის წევრის, ანუ მოქალაქის უფლება-მოვალეობანი მას არ გააჩნია და არც ისწრაფვის მათ მოსაპოვებლად. ამგვარად, წმინდა ნინოს „უცხოობა“ პირველ ქრისტიანთა საკრებულოს – ეკლესიის „უცხოობისა“ და „მწირობის“ პარადიგმაა. ნინოს „უცხოობა“ სამოქალაქო ერთობაზე უფრო მაღალი და მნიშვნელოვანი ერთობის არსებობის მაუწყებელი უნდა ყოფილიყო მისი სამისიონერო მოღვაწეობის სამიზნეებისათვის.

უცხოობა მცხეთაში

მაგრამ შეგვიძლია თუ არა დადასტურებით ვთქვათ, რომ ნინოსთვის აქტუალური იყო უცხოობისა და ტყვეობის პარადიგმა, რომ ნინო თავის სამისიონერო მოღვაწეობას ამ პარადიგმის მიხედვით წარმართავდა. იყო თუ არა მწირობა ნინოსთვის ქრისტიანული იდეების კომუნიკაციის საშუალება ჯერ კიდევ უცხო ენობრივ გარემოში? ვნახოთ, რას გვეუბნება ნინოს ცხოვრება ამის შესახებ.

თავის უცხოობას ნინო ხაზს უსვამს ქართლში ჩამოსვლისთანავე:

გავიხსენოთ ფარავნის ტბასთან მის მიერ თქმული სიტყვები: "უფალო დედაკაცი ვარ უცხო ... არცა ენა ვიცი, თუ რა ვთქვა უცხოთა ნათესავთა თანა" (მოქცევა ქართლისა 1964: 116).

შემდეგ ნინო მცხეთაში მოდის, აქ არმაზის კერპის დღესასწაულს ესწრება და შეშფოთებით ამბობს თავის ანდერძში:

და ვიხილე ერი უცხო, უცხოთა ღმერთთა მსახური ... და მოუუებასა და ცდომასა მათსა ზედა ვტიროლე წარწყმედისა მათისათვის, და უცხოებასაცა ჩემსა ვეკლოვდი (მოქცევა ქართლისა 1964: 117-118). მაშასადამე, ნინოსთვის უცხოობა არა მხოლოდ ეთნიკურ (უცხო ნათესავი, უცხო ენა) საფუძველზე იყო დამყარებული, არამედ რელიგიურ სფეროსაც მოიცავდა.

წმინდა ნინო მაშინაც ინარჩუნებდა და ხაზს უსვამდა თავის უცხოობას, როცა მას უკვე იცნობდნენ, პატივს სცემდნენ და თავისთან ყოფნას სთავაზობდნენ. ნინო მთელი თავისი სიცოცხლის მანძილზე არასდროს შელევიდა უცხოთა და მწიორის სტატუსს. ნინოს შეედლო სასახლეში "სეფედ" წასულიყო, რასაც მას სიღონია ურჩევდა, მაგრამ უარი განაცხადა. ნინო არც სამოთხის მცველის სახლში დარჩა დიდხანს, არამედ ქალაქის ზღუდის გარეგან ველური მაცვლის ბუჩქებში დაიღო ბინა. ქალაქის ზღუდის გარეთ ცხოვრება, რა თქმა უნდა, ამ საზოგადოების გარეთ ყოფნის, ასკეტური უცხოობისა და მწირობის მიმანიშნებელი ქმედებაა. ნინო მაშინაც განაგრძობდა მაცვლოვანში ცხოვრებას, როცა უკვე მისი სახელი და კურნების ძალა განთქმული იყო მთელს ქალაქში. სოკრატე სქოლასტიკოსი ლაპარაკობს ტყვე ქალის ასკეტური ცხოვრების შესახებ, რომელიც უცნაური (უცხო) იყო ბარბაროსებისათვის:

Ἡ γυνή τοῖνυν ἢ αἰχμάλωτος ἐν μέσοις οὔσα τοῖσ βαρβάροις ἐφιλοσόφει σὺν γὰρ τῇ πολλῇ τῆσ σαφροσύνησ ἀσκήσε... Τοῦτο δὲ ὀραῖντες οἱ βάρβαροι τὸν ξεινισμόν τοῦ πραττομένου εἰσμάζον. (Σωκράτης I, 20)

(ყაუხჩიშვილი 1961: 230)

ბარბაროსებს შორის მყოფმა ტყვე ქალმა შეიყვარა სიბრძნე და ყოვლად უბიწოდ ცხოვრობდა (სიტყვასიტყვით: ყოველმხრივ თავშეკავებას იცავდა)... ამ უცხო ქცევის შემხედვარე ბარბაროსები გაოცებულები იყვნენ.

მაშასადამე, სოკრატე განმანათლებლის ასკეტურ ცხოვრებას უსვამს ხაზს. მას არც ის გამოორჩენია, რომ ამგვარი ასკეტური ცხოვრება უცხო და გასაკვირი იყო ბარბაროსებისათვის. აქ ჩანს ნინოს უცხოობის კიდევ ერთი ასპექტი. გარდა იმისა, რომ ის უცხო იყო ეთნიკურად, ენობრივად და სარწმუნოებრივად, ნინო უცხო იყო თავისი ცხოვრების წესითაც.

ქალაქის ფარგლებიდან გასვლით ნინო თითქოს ანიშნებდა ქალაქის მკვიდრებს, რომ თავად სრულიად სხვა ერთობას აკუთვნებდა თავს. ნინოს უცხოობას დიდი ზემოქმედების ძალა აღმოაჩნდა მცხეთის საზოგადოებაში. ძალზე საყურადღებოდ მეჩვენება "ნინოს ცხოვრების" კიდევ ერთი ეპიზოდი: ქართლის წარმართი მეფე მირიანი ნინოს მთავრის განკურნებას სთხოვს და სანაცვლოდ სიმდიდრესა და მცხეთის მოქალაქის საპატიო სტატუსს – მცხეთის *მკვიდრობას* სთავაზობს. ამავე დროს, მკვიდრობა არმაზის კულტის მსახურებასთანაც უშუალო კავშირში ჩანს. მირიანი ამბობს: *...განგაძიდრო და გყო მკვიდრ მცხეთას შინა მსახურად არმაზისა...* (მოქცევა ქართლისა 1964: 132). იმისათვის რომ წმინდა ნინო მკვიდრი ანუ მცხეთის მოქალაქე გახდეს, მირიანის სტყვით, ის „მსახურად არმაზისა“ უნდა იქცეს. ნინოს უცხოობის მაგივრად *მკვიდრობას* სთავაზობს მეფე და ეს ეპიზოდი, ვფიქრობ, საბოლოოდ ნათელყოფს, რომ ასეთი ანტინომია საკმაოდ კარგადაა გააზრებული და საგანგებოდ შემოტანილი თხზულებაში. ამ, თითქოს უმნიშვნელო, ეპიზოდის შემოტანამ ხაზი გაუსვა, ჯერ ერთი, იმას, რომ უცხოობა განმანათლებლის არჩევანია, მას ჰქონდა მკვიდრობის შანსი, მაგრამ უცხოობა არჩია. მეორე, ნინოს უცხოობას უკვე ისეთი ზეგავლენა მოუხდენია საზოგადოებაზე, რომ მეფე ამ უცხო სარწმუნოების და ცხოვრების წესის მქონე ქალისაგან საფრთხეს ხედავს, რომელსაც შეუძლია არსებული სოციალური წესრიგის დარღვევა. ამიტომ მას სურს ნინოს "უცხოობის" სამოქალაქო ცხოვრებისათვის დამახასიათებელ ჩარჩოებში მოქცევა. საყურადღებოა, ასევე, რომ ქალი წინა მოდერნულ საზოგადოებაში მოქალაქის სტატუსს, როგორც წესი არ იღებდა. უნდა ვიფიქროთ, რომ მეფე აქ განსაკუთრებულ სტატუსს გულისხმობს, რომელიც ნინოს როგორც "არმაზის მსახურს" შეეძლო მიეღო. ნინო არა თუ არ გახდა მცხეთის მკვიდრი, არამედ მეფეს ძალზე საყურადღებო პასუხი გასცა. ნინო წინასწარმეტყველებდა მეფის გაქრისტიანებას და ამით ეუბნებოდა მას: – მე კი არ შემოვალ შენს ერთობაში (მე კი არ გავხდები ბაბილონის მკვიდრი) არამედ *"ახლოს*

არს მიახლება *შენი ღმრთისა მიმართ*" ანუ მალე შენ თავად გახდები ეკლესიის წევრი და მაშასადამე იერუსალიმის მოქალაქე.

ნინომ თავისი ცხოვრება დაასრულა, არა სამეფო ქალაქ მცხეთაში, არა საუფლისწულო ქალაქ უჯარმაში, არამედ სამისიონერო მოღვაწეობის გზაზე, მცირე დაბა ბოდში: *და დასნეულდა და წარმოემართა მცხეთად. და ვითარცა მოიწია კუხეთად, დაბასა, რომელსა ჰქვიან ბოდინი, ვერღარა ეძლო სვლად* – ამბობს მემატთანე (მოქცევა ქართლისა 1964: 89). მაშასადამე ნინოს მწირობა არც ქართლის გაქრისტიანების შემდგომ შეწყვეტილა...

საბოლოოდ, ასე შევაჯამებდი: ქართლის განმანათლებელი წმინდა ნინო თავის სამისიონერო მოღვაწეობის დროს ღვება სათემო საზოგადოების პირისპირ, ამ საზოგადოების წევრობა ეფუძნება მოქალაქეობის ანუ "მკვიდრობის" მრავალგანზომილებიან კონცეპტს. აქ უთუოდ ერთ-ერთი უმთავრესი პრინციპი წარმართული რელიგიური კულტში მონაწილეობის უფლებაა. განმანათლებლის მიზანია ახალი იდეოლოგიის შემოტანა ამ ერთობაში, ამისთვის კი ის თავად ასეთი ერთობის საფუძვლების შერყევას ცდილობს. არა მარტო სიტყვით, არამედ უმთავრესად თავისი ქმედებით ის ცდილობს დაანახოს ხალხს, რომ არსებობს იმაზე მაღალი ერთობა და იმაზე უფრო სასურველი იდენტობა, ვიდრე არის მცხეთის სამოქალაქო თემის *მკვიდრობა*.

აბიათარი — „მცხეთელი მკვიდრი“

ვინ იყვნენ მცხეთის *მკვიდრები* და რას ნიშნავდა მცხეთის *მკვიდრობა* იმ საზოგადოებაში, რომელთანაც განმანათლებელ ქალს ჰქონდა ურთიერთობა. ამ საკითხის გასარკვევად ჩვენ ისევ და ისევ "ნინოს ცხოვრებისა" და "ქართლის ცხოვრების" შესაბამისი მონაკვეთის "დაკითხვა" მოგვიწევს.

"ნინოს ცხოვრებიდან" ვიგებთ, რომ მკვიდრობის სტატუსი ჰქონია მცხეთის ებრაული დიასპორის თავს, "ჰურიათა ბაგინის" მღვდელს – აბიათარს. მკითხველს შევახსენებ, რომ "მეორე პავლედ" წოდებული აბიათარი შემდგომ ქრისტიანობის ერთ-ერთი პირველი მქადაგებელი გახდა.

ასტირონ გუასპურაგნელი მთავრის სიტყვებიდან კიდევ მეტი ინფორმაცია შეიძლება მოვიპოვოთ აბიათარის და მისი საგვარეულოს ისტორიის შესახებ: გაოცებული აბიათარის გაქრისტიანებით, იგი ასე მიმართავს ჰურიათა ყოფილ მღვდელს: *მაუწყე საყუარელო, შენ არა ჰურიათა მღვდელი იყავ წილით ხუედრებული მკვიდრი, რამეთუ არიან წელნი, ვი-*

ნა თვან მამანი თქუენნი აქა მოვიდეს :ფგ: (503) და ბაგენისანი იყვენით, არასადა ვის ასმია მათვანსა ქება ქრისტიანეთა (მოქცევა ქართლისა 1964: 102-103). ასტირონ მთავარს უკვიროს, რომ აბიათარი - მისი წინაპრების შთამომავალი, ჰურიათა მღვდელი და თანაც “მკვიდრი“, როგორ უარყოფს მამა-პაპათა რჯულს. ამ სიტყვებიდან ჩანს, რომ მკვიდრობა გარკვეული პრივილეგიებული სტატუსის ფლობას ნიშნავდა იმდროინდელ საზოგადოებაში. თითქოს ჩანს ისიც, რომ, აბიათარის საგვარეულო ქართლში მოსვლის დროიდანვე ფლობდა ბაგინზე მღვდლობის უფლებას და, შესაძლოა, მკვიდრობის სტატუსსაც. ეს საკმოდ საინტერესო და მრავლის მთქმელი ცნობაა. საქმე იმაშია, რომ რომის იმპერიაში არსებულ მრავალრიცხოვან პოლისებში, მართალია, სხვადასხვა სურათი იყო ებრაელთა უფლებრივი მდგომარეობისა და სტატუსის საკითხში, მაგრამ ებრაელებს, როგორც წესი, პოლისის მოქალაქეობას არ ანიჭებდა პოლისის ადგილობრივი მმართველობა. იმპერიის ცენტრალურ ხელისუფლებასაც არ ჰქონდა უფლება პოლისის მოქალაქის სტატუსი მიეცა რომელიმე პირისათვის, თუმცა ებრაელთათვის გარკვეული უფლებებისა და პრივილეგიებისათვის ზრუნვა რომის იმპერიულ ხელისუფლებას შეეძლო და ამას აკეთებდა კიდევ (Meeks. 1983 : 35). მაშასადამე, თუ ელინისტური ხანისა და რომის იმპერიის დროის პოლისებში არსებულ ებრაულ თემებს მოქალაქეობას არ ანიჭებდნენ, მცხეთაში, ჩანს, საწინააღმდეგო სიტუაცია იყო. დავუბრუნდეთ ისევ აბიათარის შემთხვევას.

აბიათარის საგვარეულოს თვით მცხეთელ ებრაელთა თემში ჰქონდა წარჩინებული მდგომარეობა. აბიათარის წინაპარი, იესოს ჯვარცმის მომსწრე და უფლის კვართის მცხეთაში ჩამომტანი ელიოზ მცხეთელი, როგორც მატთანე იუწყება, იყო *კაცი მოხუცებული*, რაც უნდა გავგებულ იქნეს უხუცესის მნიშვნელობით (ამის შესახებ ცოტა ქვემოთ). თავად ელიოზი დედის მხრიდან ძველი აღთქმის დროის მღვდელმთავრის - ელის შთამომავლად ითვლებოდა (მოქცევა ქართლისა 1964: 128). მაშასადამე, ელიოზის სახლის წევრები როგორც *ელი მღვდელის* შთამომავლები, იყვნენ წარჩინებულნი თვით ებრაელთა შორის და ამანაც განაპირობა, როგორც ჩანს, სწორედ ელიოზის სახლისთვის *მცხეთელ მკვიდრთა* სტატუსის მინიჭება. *მოქცევაში* ვკითხულობთ და *ერჩღა მეფე* (აბიათარს ლ.პ.) *მისთა დღეთა*, და *იყვნეს მუნ შინა ელიოზის ნათესავნი მღვდელად ჰურიათა ზედა* (მოქცევა ქართლისა 152). მთიულთა მოსაქცევად წასულმა განმანათლებელმა ქრისტეს საქადაგებლად აბიათარი დატოვა მცხეთაში; ჰურიანოფილი მღვდელი მეფეს სთხოვს ჰურიათა ბაგინის შენობის შენარჩუნებას. საფიქრებელია, უკვე როგორც ქრისტიანული ტაძრისა, სადაც ახლადგაქრისტიანებული ებრაელთა მრევლი მოიყრის თავს (კიკნაძე 1994). აქ, ტრადიციისამებრ, *ელიოზის ნათესავნი*, უკვე გაქრისტიანებულნი, იქნებოდ-

ნენ მღვდლად ჰურიათა ზედა. ამ სიტყვებში, ვფიქრობ, გაქრისტიანების წინა პერიოდის ტრადიციის დანახვაც შეიძლება. კერძოდ, მცხეთის სინაგოგაში ანუ ბაგინში მღვდელობა ელიოზის ნათესავებს ეკუთვნოდათ. თავად ელიოზის შესახებ ვიგებთ, რომ იგი მცხეთიდან იერუსალიმში წავიდა როგორც *კაცი მოხუცებული*: და წარვიდა აქათ მამის დედის ძმა ჩემი ელიოზ, კაცი მოხუცებული (მოქცევა ქართლისა 1964: 128). არა მგონია, აქ სიტყვა *მოხუცებული* ასაკის აღმნიშვნელი იყოს. მოხუცებულობა სამოგზაუროდ არც ისე შესაფერისი დროა, თანაც *ნინოს ცხოვრება* არ გამოირჩევა ასაკის მიმართ რაიმენაირი ინტერესით. ჰაგიოგრაფი თვით განმანათლებლის ასკზეც არაფერს ამბობს. ამიტომ საფიქრებელია, რომ სიტყვა *მოხუცებული* აქ სხვა მნიშვნელობით უნდა იყოს ნახმარი. *მოხუცებული* თავად ებრაული საზოგადოების სტრუქტურისათვის დამახასიათებელი ცნებაა და ამიტომ შესაბამისი ებრაული ტერმინის ქართულ შესატყვისს უნდა წარმოადგენდეს. ასეთია ებრაული *ზაკენ* (მოხუცებული). ეს ტერმინი პიროვნების განსაკუთრებული პატივის აღსანიშნავად იხმარებოდა. სიტყვა *ზაკენ* ასეთი მნიშვნელობით დადასტურებულია ახალციხის ებრაულ ეპიგრაფიკაში ნისან ბაბალიკაშვილის მიერ. ამ ტრადიციას ზურაბ კიკნაძე ჯერ კიდევ ბიბლიიდან მომდინარედ მიიჩნევს (კიკნაძე 1971: 184). როგორც ცნობილია, ელინისტურ და რომაულ სამყაროში დიასპორაში ირჩეოდა უხუცესთა საბჭო - გერუსია, რომელსაც ევალეობა და ებრაული თემების ურთიერთობის წარმართვა, როგორც პოლისის ადგილობრივ მმართველობასთან, ასევე სახელმწიფოს ცენტრალურ ხელისუფლებასთან (მიქსი 1983 : 35). სწორედ ასეთ უხუცესთა საბჭოს წევრად - ანუ *მოხუცებულად* შეიძლება წარმოვადგინოთ მცხეთის ებრაელთა ბაგინის მღვდელი, *კაცი მოხუცებული* - ელიოზ მცხეთელი, რომელსაც ევალეობა, როგორც ადგილობრივ ხელისუფლებასთან, ასევე იერუსალიმის ებრაელებთან კავშირ-ურთიერთობის დამყარება. შესაძლოა, უკვე ელიოზს, როგორც *მოხუცებულს* მცხეთის მკვიდრის სტატუსიც ჰქონოდა, რადგან როგორც ჩანს, აბიათარი შთამომავლობით ფლობდა *მკვიდრობას* მცხეთაში. ხოლო რადგან აბიათარი თავად იყო *ელიოზის სახლის* (ასე ერქვა იმ ადგილს მცხეთაში, სადაც ელიოზის ნათესავნი ცხოვრობდნენ და სადაც მათ ჰქონდათ *ბაგინი სამარხვო მათი*) წევრი, მისი მკვიდრობაც შეიძლება ელიოზის ხანიდან მომდინარედ მივიჩნიოთ. ელიოზის სახლის გარდა, ანუ იმათ გარდა, ვინც *ბაგინისანი*, ანუ მღვდლობის უფლების მქონენი იყვნენ, საინტერესოა, იყო თუ არა სხვა ებრაელთა სახლები, რომელთაც მცხეთელ *მკვიდროთა* სტატუსი ჰქონდათ? ან იქნებ ყველა მცხეთელი ებრაელი მკვიდრის სტატუსის მქონე იყო?

ნინოს ცხოვრებაში იხსენიებიან *ჰურიანი მცხეთელნი* - ასე უწოდებს აბიათარი მცხეთელ ებრაელთა იმ ნაწილს, რომელიც ვერ შეურიგდა აბი-

ათარის გაქრისტიანებას, *მცირე ბავინზე* ჯვრის აღმართვას და იქ წარჩინებულთა სანათლავის მოწყობას. მათი ბავინის გაუქმების შედეგად მცხეთელმა ებრაელებმა იწყეს განფანტვა მცხეთიდან. მცხეთაში დარჩა ებრაელთა ის ნაწილი (ბარაბეანთა სახლი), რომელმაც ქრისტიანობა აღიარა. სწორედ მათ მიუბოძა მირიან მეფემ *დაბა ერთი და მკვიდრ ყო მცხეთას შინა*. მაშასადამე, მიწის კერძო მფლობელობაში გადაცემით და *მკვიდრობის* მინიჭებით მეფემ გაზარდა *ბარაბეანთა სახლის* სოციალური სტატუსი - *და იყვნენ ღიდ წინაშე მეფისა*. ტექსტიდან გამომდინარეობს, რომ ყველა მცხეთელ ებრაელს როდი ჰქონდა *მკვიდრობა*. მაგალითად, *ბარაბეანები* მხოლოდ გაქრისტიანების შემდეგ გახდნენ მკვიდრები. ეს კიდევ ერთი დასტურია იმისა, რომ *მცხეთის მკვიდრობა* იყო პრივილეგია, მაღალი უფლებრივი სტატუსი, რომელიც მიწისმფლობელობასაც გულისხმობდა; ასეთი სტატუსი ჰქონდათ მცხეთელ ჰურიათაგან ელიოზის სახლის საგვარეულოს, რომლისაგან სინაგოგის თავები ირჩეოდნენ.

გამოთქმული მოსაზრების სისწორეში მარწმუნებს კიდევ ერთი ადგილი *მოქცევაი ქართლისაიდან*, სადაც ჩამოთვლილია ქართლის ებრაელების რამოდენიმე მწიგნობრულ-რელიგიური ცენტრი და მათ შორის მხოლოდ მცხეთელების შემთხვევაში არის ნახმარი სიტყვა *მკვიდრი*. *წმ. ნინოს ცხოვრებაში* კვითხულობთ:

ოდეს იგი მეფობდა ჰერიოდი, და მოგუესმა აქა, ვითარმედ სპარსთა იერუსალიმი დაიპყრესო, გლოვისა წივნი მოეწერა ყოველთა ჰურიათა მიმართ ქართლისათა, მცხეთელთა მკვიდრთა, ბოდელთა ძღველელთა, კოდის წყაროველთა მწიგნობართა და სობის კანანელთა თარგმანთა, ვითარმედ ათორმეტნი მეფენი მოვიდესო დაპყრობად ქუეყანისა (მოქცევი ქართლისა 1964: 126)

დამაფიქრებელია, რატომ ჩამოთვლის ავტორი ქართლის ებრაელთა მხოლოდ და მხოლოდ რელიგიურ-მწიგნობრულ კერებს? - შეუძლებელია, ქართლში მხოლოდ და მხოლოდ მწიგნობარ ებრაელებს ეცხოვრათ. როგორც ცნობილია, მთელს ელინისტურ სამყაროში ქალაქების ებრაული მოსახლეობა ძალზე ფართო სპექტრის საქმიანობით იყო დაკავებული. მოყვანილი ცნობა მხოლოდ მწიგნობრულ კერებს ეხება, რადგან მოცემულ კონტექსტში საუბარია ქართლის ებრაელთა კავშირზე იერუსალიმთან და აქედან ქართლში მოსულ წერილებზე. წერილობითი კავშირი წმინდა მიწასთან სწორედ ამ მწიგნობრულ-რელიგიურ ცენტრებს ექნებოდათ და არა ქართლის ებრაელთა სხვა პროფესიულ ჯგუფებსა თუ გაერთიანებებს. ამიტომაც გამონათქვამი *მცხეთელნი მკვიდრნი* მოცემულ კონტექსტში უნდა გავიგოთ, როგორც ერთ-ერთი უმთავრესი (ჩამონათვალში პირველია!) რე-

ლიგიურ-მწიგნობრული ჯგუფი ებრაელებისა, რომელშიც სწორედ *ელიოზის სახლი* იგულისხმება.

ამგვარად, *ნინოს ცხოვრებიდან* ვიგებთ, რომ მცხეთის მკვიდრის სტატუსს მემკვიდრეობით ფლობდა ქართლის ებრაული დიასპორის წარჩინებული საგვარეულო *ელიოზის სახლი*, რომელთაგან სინაგოგის თავები ირჩეოდნენ და რომლებიც თავიანთ ბიბლიურ წინაპრად ელი მღვდელს რაცხდნენ, ხოლო დიასპორის დროის წინაპრად – ელიოზ მცხეთელს.

2.რამდენად ეთანხმება ეს დასკვნა იმ ცნობას, რომლის თანახმად მცხეთის *მკვიდრობისათვის* არმაზის კულტის მიმდევრობა აუცილებელი პირობა იყო? საქალაქო თემის დაფუძნება და მისი წევრობა საერთო რელიგიური კულტის დაფუძნებას და ამ კულტში მონაწილეობის უფლებას გულისხმობს. ეს უნივერსალური წესი ვრცელდებოდა ანტიკური პერიოდის საზოგადოებაში (ფიუსტელ დე კულანჟი 1895 : 179-184). შუა საუკუნეებში მოქალაქეობა უკვე ქრისტიანული ეკლესიის წევრობასთან მჭიდრო კავშირში განიხილებოდა. ამიტომ იყო პრობლემური იუდეველთა სტატუსი როგორც ანტიკურ პოლისში ისე შუა საუკუნეების ქალაქებში და აღორძინების ხანის ქალაქ-სახელმწიფოებშიც კი (ოლარდი 2008 : 155). ამისათვის უნდა გავერკვეთ როგორ ჩამოყალიბდა მცხეთის საქალაქო თემი და ვიცით თუ არა რაიმე ამ თემში უცხოტომთა თუ უცხო რელიგიური ჯგუფების მიღების შესახებ?

უცხოობიდან მკვიდრობისკენ

რა ვიცით უცხოტომთა ქართლში მოსვლის, დასახლებისა და უფლებამოსილების შესახებ? გავიხსენოთ, თუ როგორ არის აღწერილი *ქართლის ცხოვრების* დასაწყის ნაწილში *სპარსი ქაიხოსროსაგან* *ოტებულ თურქთა* მცხეთაში მოსვლის ამბავი:

*ხოლო მასვე ჟამსა მოვიდეს თურქნი, ოტებულნი ქაიხოსროსაგან: გამოვლეს ზღუა გურგანისი, აღმოყვეს მტკუარსა და მოვიდეს მცხეთას სახლი ოცდა რვა. და ეზრახნეს მამასახლისსა: მცხეთისასა: აღუთქუეს შეწევნა სპარსთა ზედა. ხოლო მამასახლისმან მცხეთელმან აუწყა ყოველთა ქართველთა. ინებეს დამეგობრება მათ თურქთა, რამეთუ აქუნდა შიში სპარსთა, და შემწეობისათვის დაიმეგობრეს თურქნი იგი გამოსხმულნი, და განიყვანეს ყოველსა ქალაქსა შინა. ხოლო უძრავლესნი მათგანნი მოვიდეს და პოვეს ადგილი ერთი მცხეთას, დასავლით კერძო კლდეთა შორის გამოკვეთილი, ღრმა და მოითხოვეს ადგილი იგი მცხეთელთა მამასახლისისაგან, მისცა და აღაშენეს იგი, მოზღუდეს მტკიცედ, და ეწოდა მას ადგილსა *სარკინე* (ქართლის ცხოვრება 1959: 15).*

სავსებით სამართლიანად გვეჩვენება *ქართლის ცხოვრების* ამ ცნობის ის ინტერპრეტაცია, რომელიც ოთარ ლორთქიფანიძეს ეკუთვნის. მას მიაჩნია, რომ *მცხეთელი მამასახლისი* მცხეთის საქალაქო თემის მეთაურია. ცნობაში საუბარია უცხოთათვის ქალაქის (მცხეთის) მიწებზე სამოსახლო ადგილის მიჩენის შესახებ. მკვლევარს ყურადღება გამახვილებილი აქვს ერთ მნიშვნელოვან გარემოებაზე: როდესაც უცხოები მოვიდნენ და სამოსახლო ადგილი ითხოვეს მცხეთელი მამასახლისისაგან, ეს უკანასკნელი დაეკითხა *ყოველთა ქართველთა* და მხოლოდ მათი დასტურის შემდეგ *თურქნი* მცხეთაში დაასახლა. მაგრამ ამათ გარდა ყოფილან სხვებიც - *უმრავლესნი*, რომლებიც მცხეთელ მამასახლისს უკვე თანამოქალაქეთა ნებართვის გარეშე დაუსახლებია. ასევე მოქალაქეთა ნებართვის გარეშე *დასხნა* მცხეთელმა მამასახლისმა ნაბუქოდონოსორისაგან *ოტებულნი ჰურიანიც* ზანავს. ამგვარად, თვლის ავტორი, პირველ შემთხვევაში (ანუ როცა მამასახლისი მცხეთის საქალაქო თემის წევრებთან თათბირობს) საქმე ეხება უცხოთა თემის წევრად, ე.ი. მოქალაქედ მიღებას სამხედრო დახმარების აღმოჩენის პირობით. ხოლო მეორე შემთხვევაში, მცხეთელი მამასახლისის უფლებაშია, უცხო ტომნი დაასახლოს ხარკის გაღების უფლებით მის საგამგებლო ტერიტორიაზე. მოქალაქეთა უფლებით მცხეთაში დასახლებული *თურქთა* 28 ოჯახი, მკვლევარის მართებული შენიშვნით, უნდა იყოს მოსულთა პრივილეგირებული წრე, რომელიც *ეზრახა* მცხეთელ მამასახლისს, აღუთქვა დახმარება, და რომელიც ამ პირობით მცხეთაში დაასახლეს (ლორთქიფანიძე 1962).

მოყვანილი ცნობა საყურადღებოა იმითაც, რომ აქ უცხოთა მოქალაქედ მიღების მიზეზზეც არის საუბარი. *თურქებმა* მცხეთელებს *აღუთქუეს შეწევნა სპარსთა ზედა* და ამიტომ გადაუწყვეტიათ *ყოველთა ქართველთა... დაძვეობრება ... თურქთა, რამეთუ აქუნდა შიში სპარსთა, და შემწეობისათვის დაძვეობრეს თურქნი იგი გამოსხმულნი*.

შესაძლოა, *ქართლის ცხოვრების* მოყვანილი ცნობა ანაქრონიზმიც იყოს და სრულიადაც არ ასახავდეს ალექსანდრე მაკედონელის შემოსვლის წინა პერიოდის ისტორიულ სურათს. ამას ჩვენთვის ამჯერად გადამწყვეტი მნიშვნელობა არა აქვს. ცხადია, რომ ეს ცნობა მთლიანად ნაყალბევი არავითარ შემთხვევაში არ არის და ის გარკვეული ტრადიციის და სოციალური პრაქტიკის ამსახველია. მით უმეტეს, ელიოზის სახლის *მკვიდრობა* კიდევ ერთხელ ადასტურებს, რომ მცხეთის საქალაქო თემის წევრად განდომა შეეძლო უცხოთა და მოსულთა წარჩინებულ ნაწილს. მართალია, *ქართლის ცხოვრების* აღნიშნულ ცნობაში არ არის საუბარი, *თურქთა* მსგავსად, ებრაელთა პრივილეგირებული ნაწილისათვის მცხეთის მოქალაქის უფლების მინიჭებაზე, მაგრამ, როგორც გაირკვა, ებრაელთა ქართლში დასახლებასაც მსგავსი სოციალური სტრუქტურა ჰქონდა.

როგორც დავინახეთ, ებრაელთა ზოგიერთ სახლს, საფიქრებელია წარჩინებულთ ჰქონდათ მცხეთელი მკვიდრის სტატუსი, ხოლო ბევრ მათგანს ასეთი სტატუსი არ გააჩნდა.

ამიტომ, ვფიქრობ, ამ ცნობათა საფუძველზე შეიძლება ვილაპარაკოთ უცხო ტომთა ქართლში დასახლების ან მცხეთის მოქალაქეთა ერთობაში ინტეგრირების სოციალურ და პოლიტიკურ საფუძვლებზე. ჩანს, უცხოების შემოყვანით თავის ერთობაში მცხეთის საქალაქო თემი აძლიერებდა თავის სამხედრო (შესაძლოა, არა მარტო სამხედრო) პოტენციალს. მცხეთის საქალაქო თემი და მისი მეთაური - მცხეთელი მამასახლისი იქმნიდნენ ერთგულ მოქალაქეთა დასაყრდენს და აძლიერებდნენ მცხეთის საქალაქო თემს. მცხეთის საქალაქო თემის გაძლიერების პროცესის ბუნებრივი გაგრძელება უნდა ყოფილიყო ქართლის სახელმწიფოს წარმოქმნაც (ლორთქიფანიძე 1958). ამიტომ სრულიად დამაჯერებელად გვეჩვენება *ქართლის ცხოვრების* ის ცნობები, რომელთა მიხედვით *მცხეთელი მამასახლისი* ქართლოსიანთა მოდგმის მეთაურადაც გვრვლინება. უკვე მეფობის არსებობის პირობებში, როგორც დავინახეთ, არსებობდა მცხეთის საქალაქო მკვიდრი თემი, რომლის უფლებები, როგორც ჰეგემონი თემისა, პრივილეგირებული იყო სხვა დანარჩენებთან შედარებით.

მკვიდრნი ქართლისანი

ქართლის ცხოვრება სოციალურ ტერმინთა მნიშვნელობის თვალსაზრისით არ არის ერთგვაროვანი. მაგალითად, იმ ერთობის აღსანიშნავად, რომელიც მეფესთან ერთად მონაწილეობს პოლიტიკურ ცხოვრებაში, ხან მისი იდეოლოგიის სამიზნეს, ხან მის ქმედებათა შემფასებელს წარმოადგენს, ფარნავაზიდან მირიანის ცხოვრების ჩათვლით იხმარება *ყოველნი ქართველნი*, *მკვიდრნი ქართლისანი*, ან შემოკლებით *ქართველნი*, *ყოველნი*. ხოლო ქართლის გაქრისტიანების შემდგომი თხრობის დროს უკვე ვხვდებით გამონათქვამს *მეფე და ყოველი ერი*. ედიშერ ხოშტარია-ბროსე საგანგებოდ აღნიშნავს ამ გარემოებას და მიიჩნევს, რომ *ქართლის ცხოვრების* პირველი მონაკვეთი მოიცავს თხრობას ფარნავაზიდან მირიანამდე, ხოლო გაქრისტიანების შემდგომი ამბებით უკვე ახალი ნაკვეთი იწყება *ქართლის ცხოვრებისა* (ხოშტარია-ბროსე 1996: 9). ეს საინტერესო დაკვირვებაა და უთუოდ საზოგადოების სტრუქტურის ცვლილებებით უნდა აიხსნას. მაშ ვინ არიან *ქართველნი*, *ყოველნი ქართველნი* და *მკვიდრნი ქართლისანი*? მოვიყვან ამ ტერმინთა ხმარების რამოდენიმე მაგალითს:

როდესაც ქართლის მეფე ფარნავაზომმა შეიყვარა სჯული სპარსთა, მატიანე იუწყება, რომ *ამისთვის მოიძულეს იგი მკვიდრთა ქართლისათა,*

რამეთუ დიდი სასოება აქუნდა კერპთა მიმართ. ქართლის ცხოვრება 1955: 29.

როდესაც მეფე ადერკი ამარცხებს არშაკს სომეხთა სპის მეშვეობით, იგი ასე მიმართავს *ქართველთა სპათასა*: მე ვარ შვილი მეფეთა თქვენთა. ამის გამგონე *ყოველნი ქართუელნი დაცვივეს პირსა ზელა თვისსა და თაყვანი სცეს ადერკის (ქართლის ცხოვრება 1955: 35)*.

მირიან მეფის მიერ ქრისტიანობის მიღებაზე გატარებულ რეფორმებს ასეთ კომენტარს უკეთებს მემატთანე: *ხოლო ესე ყოველი ქართველთა სათნოებისათვის ქმნა, და კეთილად იპყრნა ქართველნი ნიჭითა და ყოვლითა დიდებითა. და შეიყუარეს იგი ქართველთა უმეტეს ყოველთა მეფეთასა. (ქართლის ცხოვრება 1955: 65)*.

კონტექსტიდან კარგად ჩანს, რომ სიტუაციები ერთმანეთის მსგავსია და ყველა შემთხვევაში ერთი და იგივე კოლექტიური ჩვენ ჯგუფი იგულისხმება. სწორედ ამ ერთობის თვალთ არის შეფასებული მეფეთა ქმედებანი *ქართლის ცხოვრების* ჩვენს მიერ გამოყოფილ მონაკვეთში. ეს ის ერთობაა, რომელიც მეფეთა იდეოლოგიის სამიზნეს წარმოადგენს, ამ ერთობის ლოიალობის მოპოვება აუცილებელია მეფეთათვის, ამ ერთობას აქვს კარგად ჩამოყალიბებული ღირებულებები, რომელთა საფუძველზეც ის ლოიალურია მეფის ხელისუფლების მიმართ.

უპირველეს ყოვლისა, დავაზუსტოთ *მკვიდრის* მნიშვნელობა მოცემულ კონტექსტებში. მკვიდრი, ქართულ სინამდვილეში კარგად ცნობილი სოციალური შინაარსის მქონე ტერმინს წარმოადგენს. *მკვიდრის* სოციალური შინაარსი განიხილული აქვს არა ერთ მკვლევარს (ივანე ჯავახიშვილი, გიორგი მელიქიშვილი, გურამ მამულია, ანრი ბოგვერადე და სხვა) ივანე ჯავახიშვილმა ქართული სამართლის ისტორიაში აღნიშნავს, რომ მკვიდრი ნიშნავს ა) მთელს მოსახლეობას, ბ) მემკვიდრეს, ვაჟიშვილს, გ) წარჩინებულთა და დიდებულთა წრეს. სამწუხაროდ, წარმოდგენილი დასკვნები მკვლევარს *ქართლის ცხოვრების* უფრო გვიანდელი ხანის ისტორიის ამსახველ მონაკვეთებზე აქვს დაფუძნებული. მკვლევარი საერთოდ არ ეხება *ქართლის ცხოვრების* ჩვენთვის საინტერესო მონაკვეთს. არადა, სწორედ ამ მონაკვეთზე დაკვირვებით, იმ დასკვნამდე მივდივართ, რომ აქ უნდა იგულისხმებოდეს არა მთელი მოსახლეობა, არამედ მხოლოდ ერთობის პოლიტიკურად აქტიური ნაწილი. ფარნავაზის ცხოვრებაში ვკითხულობთ: *ხოლო ვერისწყალს ქვემოთ დარჩა ბერძენთა, რამეთუ მკვიდრთა მის ადგილისათა არა ინებეს განდგომა ბერძენთა [ქართლის ცხოვრება 1955: 24]*. ჩანს ისიც, რომ *მკვიდრებში* მხოლოდ მამაკაცები და მხოლოდ მეომრები იგულისხმებიან: *მკვიდრნი კლარჯეთისანი იყვნეს კაცნი მკვირცხლნი და მხედარნიც (ყაუხჩიშვილი 1955: 48)*. *მკვირცხლნი* და *მხედარნი* ჯარს, იგივე საპს ნიშნავს: *მკვირცხლი* – ძველ ქართულში არის ფეხოსანი,

ხოლო *მხედარი* – ცხენოსანი. დასტურდება ასევე *მკვიდრის* – *შვილის* მნიშვნელობაც: როდესაც ასფაგური ქართლის მეფე მოკვდა ისე, რომ ვაჟიშვილი მემკვიდრე არ დაუტოვებია, ქართლის დიდებულები დიდ საგონებელში ჩავარდნილან. ისინი შეიკრიბნენ მაეჟან სპასპეტთან, რომელმაც ასე მიმართა დიდებულებს:

უკეთუმცა იყო ჩუენ თანა ძალი ეზომი, ჩვენცა მესამედთა სპარსთა შვეესწორებოდეთ, დამცავსხენით თავნი ჩვენნი სიკუდილად და წინააღუდეგით მათ. და თუმცა დარჩომილ იყო მკვიდრი მეფისა ჩუენისა ანუ ნათესავი მეფეთა ჩუენთა, რომელიმცა ღირს იყო მეფობისა, დავდეგითმცა ცინე-ქალაქთა შინა, დავსხენითმცა თავნი ჩუენნი სიკუდილად (ქართლის ცხოვრება 1955: 62).

წარმოდგენილ კონტექსტში *მკვიდრი* ნიშნავს მემკვიდრეს, შვილს.

ამგვარად, *მკვიდრი* ქართლის ცხოვრების ჩვენთვის საინტერესო მონაკვეთში ნიშნავს საზოგადოების პოლიტიკურად აქტიურ ფენას, შვილს – მემკვიდრეობითი უფლების მქონე პირს, სპას ანუ სამხედრო ვალდებულების მქონე ერთობის წევრს. გამოდის, რომ *მკვიდრთა* სახით სახეზეა წინაფეოდალური საზოგადოებისათვის დამახასიათებელი თავისუფალ მეთემთა ფენა.

თავისუფლებისა და მემკვიდრე – შვილის აღმნიშვნელი სიტყვები ზოგადად საერთო წარმომავლობისაა. ამიტომ, უნდა ვიგულისხმოთ, რომ "მკვიდრი" შეიცავდა როგორც *თემის წევრის*, ისე *თავისუფალის* შინაარსს. ბერძნულ, ლათინურ და საშუალო სპარსულ ენებში შეინიშნება ასეთივე სემანტიკური განვითარება: *საგვარეულოს წევრი* – *თავისუფალი*. მაგალითად ბერძნულში *(e)leudheros – ნიშნავს შტოს, ყლორტს, ხოლო eleutheros – თავისუფალს. ლათინურში liberi (gnati) – შვილები, liber – თავისუფალი. მსგავსია ტერმინის azat(an) მნიშვნელობა პართულ და ადრესასანურ ხანაში. ის ნიშნავს გვარის წევრს (უფრო სპეციფიური აზრით წარჩინებული გვარის წევრს, კეთილშობილს) და თავისუფალს. (ფერიხანიანი 1983: 15-16).

თემი აუცილებლად ლოკალურ გარემოს ქალაქს ან სოფელს მიემართება (*მკვიდრნი მის ადგილისანი, მკვიდრნი კლარჯეთისანი*). მაგრამ ყოველთა ამათ მკვიდრთა საერთო აღმნიშვნელი უნდა იყოს სწორედ ეს გამოთქმები, *მკვიდრნი ქართლისანი, ყოველნი ქართუელნი* და ამ უკანასკნელის შემოკლებული ფორმები: *ყოველნი* და *ქართუელნი*. ალბათ არ შევცდები, თუ ვიტყვი, რომ *ქართლის ცხოვრების* ხსენებულ ნაწილში

სწორედ ეს ერთობა (თავისუფალთა ფენა) უნდა წარმოვიდგინოთ სახელმწიფოს მოქალაქის სტატუსის მქონე პირებად.

ქართლის მეფეები და მკვიდრები

ქართლის ცხოვრების თხრობა აზოდან *მირიანის ცხოვრების* ჩათვლით, ფაქტობრივად, არის მეფეთა და *მკვიდრთა* დიალოგი. თუ ყურადღებით წავიკითხავთ *ქართლის ცხოვრების* განსახილველ მონაკვეთს დავინახავთ, რომ აქ არის ერთიანი იდეოლოგიური მოტივი, რომლის მიხედვით მეფის ხელისუფლება მკვიდრთა ინტერესების მიხედვით ფასდება. ხოლო *მკვიდრებს*, იმავე *ქართველებს* აქვთ გამოკვეთილი ლოიალობის რამოდენიმე პირობა, რომელთა დაკმაყოფილება უნდა შეძლოს ხელისუფალმა. მოვიყვან ორიოდ მაგალითს:

ა) მკვიდრთა და აზოს ურთიერთობას უარყოფითად აფასებს მემატიანე. აზო მისთვის უზურპატორი და დამპყრობელია:

ქართლის ცხოვრება მოგვითხრობს, რომ ალექსანდრემ დაუტოვა ერისთავად აზონ და მასთან ერთად ასი ათასი კაცი, *ძლიერნი და მხნენი... სპანი მპყრობელად ქართლისა*. ამიტომ ქართლის მპყრობელობა, იგივე *მთავრობა* ჩამოერთვა ადგილობრივ სამხედრო ფენას და უცხო ძალამ ჩაიგდო ხელში. ეს კიდევაც ხაზგასმულია უფრო ქვევით: (აზო) *იყო კაცი ძნელი და მესისხლე, და ესე დააწესა და ამცნო სპათა მისთა, ვითარმედ: ყოველმან ქართველთაგანმან, რომელმან პოვოს საჭურველი, მოკალთ იგი. დამატებით მემატიანე გვამცნობს, რომ თუ ქმნულკეთილსა და ასაკოვანს ნახავდნენ ქართველთა შორის, მოკლავდნენ მას. — აქ ამკარად მითითებულია, რომ აზო მტრულად იყო განწყობილი ადგილობრივ თავისუფალთაგან შემდგარი სპისა და მისი ელიტის მიმართ. და იყო ჭირი დიდი ნათესავსა ზედა ქართველთასა. (*ქართლის ცხოვრება* 1955: 19-20)*

ბ) ფარნავაზის ბრძოლა აზოს წინააღმდეგ წარმოდგენილია ტექსტში როგორც *ყოველთა ქართველთა* რევანში უზურპატორი აზოს წინააღმდეგ. ეს კარგად ჩანს ქუჯის სიტყვებიდან ფარნავაზის მიმართ:

*აღდევ და მოვედ ჩემ თანა, და ნუ შურობ ხუასტავსა შენსა, და ხუასტავითა შენითა განვიმრავლე სპანი შენნი, ვიდრე გამოვჩნდეთ მტერად აზონისა, მაშინ განიხარონ ყოველთა ქართველთა აწყუედილთა მისგან და მოწყუედულთა... თვით ფარნავაზი არის შვილი თავთა მათ ქართლისათა. ფარნავაზის დასაყრდენი აზოს წინააღმდეგ სამხედრო კამპანიის დროს არიან ქართლის მკვიდრები: ხოლო ფარნავაზს განემრავლნეს მხედარნი ქართლისანი. სხვაგან გამეორებულია განამრავლნა ყოველნი მხედარნი ქართლოსიანნი (*ქართლის ცხოვრება* 1955: 22-24).*

ფარნავაზის მეფობის შემაჯამებელ შეფასებას მემატანე ამბობს ისევე *ყოველნის* (*ყოველნი ქართველნი იგულისხმება*) პირით: *ვჰმადლობთ სუესა ჩვენსა, რამეთუ მოგუცა ჩვენ მეფე ნათესავთავან მამათა ჩვენთასა და აღგვიზადა ხარკი და ჭირი უცხოთა ნათესავთავან (ქართლის ცხოვრება 1955: 26).*

ფარნავაზიდან მოყოლებული, ყოველი მეფე შეფასებულია იმის მიხედვით, თუ როგორია მისი პოლიტიკა სწორედ ამ *ქართველთა* მიმართ. რამდენად იცავდა და ანგარიშს უწევდა ესა თუ ის მეფე *ქართველთა სათნოებას კერპთა მიმართ*, იყო თუ არა ის *მამათა ნათესავთავანი* ან *შესდგმიდა* თუ არა *ფარნავაზიანობა*.

გ) მირიანის გამეფების ამბავი იმით იწყება, რომ მოკვდა ფარნავაზიანთა უკანასკნელი წარმომადგენელი ასფაგური, რომელსაც დარჩა ასული ერთი აბეშურა. ამის გამო შეიკრიბნენ *ყოველნი ერისთავნი ქართლისანი და სპასპეტი*. მათ ასე განბრჭეს: *და თუძცა დარჩომილ იყო მკვიდრი მეფისა ჩუენისა ანუ ნათესავი მეფეთა ჩუენთა, რომელიძცა ღირს იყო მეფობისა, დავდევითძცა ციხე ქალაქთა შინა დავსხენითძცა თავნი ჩუენნი სიკუდილად და ვჭამეთძცა ხორცი კაცისა..* მაგრამ ვინაიდან მეფეს მემკვიდრე არ დარჩენილა ერისთავებმა გადაწყვიტეს, რომ გაემეფებინათ სპარსი უფლისწული მირიანი. მაგრამ მნიშვნელოვანია, რომ ქართლის დიდებულები მირიანის გამეფებაზე თანახმა არიან მხოლოდ გარკვეული პირობების შესრულების შემთხვევაში. აი, აქ კიდევ ერთხელ გაცხადებულია, თუ რა იყო *ქართველთა*, თუ *მკვიდრთა ქართლისათა* ლოიალობის მთავარი ასპექტები: *ვითხოვთ მისგან დამჭირვა სჯულსა ზედა მამათა ჩუენთასა და ვითხოვთ ჩუენ თანა არა აღრევა სპარსთა და წარჩინებულად ჰყრობა ჩუენი. ხოლო თუ ამას არ შეასრულებდა მირიანი და სჯულსა მამათა ჩვენთასა მიგვიღებდეს და ჩუენ ზედა სპარსთა წარჩინებულ ჰყოფდეს, და ნათესავსა მეფეთა ჩუენთასა მოსწყუედდეს, მაშინ სიკვდილი უძჯობეს არს თავთა ჩუენთათვის ვიდრე მონახვასა ესევეითარისასა. დავსხნეთ თავნი ჩუენნი ციხეთა და ქალაქთა შინა და მოვსწყედეთ ყოველნი (ქართლის ცხოვრება 1959: 62-63)*

ერისთავნი ქართლისანი იმ ღირებულებებზე ლაპარაკობენ, რომლებიც მანამდე *ქართველთა*, *ყოველთა ქართველთა* და *მკვიდრთა ქართლისათა* პირით არაერთგზის გამეორებულა. მაშასადამე, *ერისთავნი მკვიდრთა* წარმომადგენლობითი ინსტიტუტია და ეს ორივე ერთობა ლოიალობის საერთო ღირებულებებს იცავს: მეფე უნდა იყოს *ნათესავთავან მეფეთა ქართლისათა*, ის უნდა იყოს *სჯულსა ზედა მამათა ჩვენთასა*, უნდა *კეთილად იპყრას ყოველნი ქართველნი* და არ უნდა *დაამდაბლოს ქართლოსიანნი*, როგორც ეს აზომ გააკეთა. მართლაც, მირიანის ცხოვრების შემაჯამებელ, შეფასებით ნაწილში ასეთ სიტყვებს ვხვდებით:

და აღიზარდა მირიან მსახურებასა მას შინა შვიდთა მათ კერპთასა და ცეცხლისისა. ხოლო შეიყუარნა ქართველნი, და დაივიწყა ენა სპარსული და ისწავა ენა ქართული. და ჰმატა შემოება კერპთა და ბომონთა, კეთიკად იპყრნა ქურუმნი კერპთანი და ყოველთა მეფეთა ქართლისათა უმეტეს აღასრულებდა მსახურებასა მას კერპთასა, და შეამკო საფლავი ფარნავაზისი. ხოლო ესე ყოველი ქართველთა სათნოებისათვის ქმნა, და კეთილად იპყრნა ქართველნი ნიჭითა და ყოველითა დიდებითა. და შეიყუარეს იგი ქართველთა უმეტეს ყოველთა მეფეთასა (ქართლის ცხოვრება 1959: 65)

მაშასადამე, მირიანს ქართველთა პირობა შეუსრულებია: ის *მკვიდრთა ქართლისათა* კულტურული ღირებულებების და სოციალური სტატუსის გარანტი გახდა, ამისთვის შეიყვარეს ის *ყოველთა ქართველთა უმეტეს ყოველთა მეფეთასა*.

ამგვარად, მონაკვეთში აზო-ფარნავაზიდან მირიანამდე შეიძლება ვილაპარაკოთ *მკვიდრთა* ერთობაზე. ეს არის თავისუფალთა მეომართა და მიწისმფლობელთა ფენა. *მკვიდრებს* მემატინე რომელიმე ერთი ქალაქის მოქალაქეებს იგულისხმება, რომ არ უკავშირებს, მაგრამ, ცხადია, გამოთქმებში: *მკვიდრნი მის ადგილისანი, მკვიდრნი კლარჯეთისანი* – თავისუფალთა ლოკალურად აქვთ ის ინსტიტუტები, რომლებიც პოლიტიკურ და სხვა სახის გადაწყვეტილებებს იღებენ (მაგ., *არა ინებეს განდგომა ბერძენთა*). ამ *მკვიდრთა* შორის, რა თქმა უნდა, *მცხეთელნი მკვიდრნიც* არიან. თუმცა უნდა ვიგულისხმოთ და ვივარაუდოთ, რომ ამ უკანასკნელთა სტატუსი როგორც ჰეგემონი თემისა უფრო მაღალი იქნებოდა დანარჩენებზე. მემატინე ცდილობს დაგვარწმუნოს, რომ *მკვიდრებს* ანუ თავისუფალთა (მოქალაქეებს) აქვთ საერთო ღირებულებები, რომლებიც მათ მიერ მეფისადმი ლოიალობის გამოსახატავად აუცილებელ პირობას წარმოადგენს. ასე წარმოგვიდგენს *ქართლის ცხოვრება* იმ ერთობას, რომელის უფლებამოვალეობებში ჩვენ ქართლის სამეფოს მოქალაქის სტატუსის შინაარსი შეიძლება ამოვიკითხოთ.

მკვიდრთა გაქრისტიანება.

ჩვენ დავინახეთ, რომ მოქალაქეთა, იგივე *მკვიდრთა* იდენტობაში მნიშვნელოვანი ადგილი სამეფო სახლისა და სამეფო კულტის მიმართ ლოიალობას ეჭირა. დავინახეთ ისიც, რომ *მკვიდრობა* და მაღალი სტატუსი შეიძლება ჰქონოდათ არაადგილობრივი სარწმუნოების მიმდევრებს, მა-

გალითად იუდეველთა ნაწილს. მცხეთელ იუდეველთა მაგალითმა დაგვარწმუნა, რომ ქრისტიანიზაციის პროცესი რელიგიური ტოლერანტობის თვალსაზრისით უფრო მკაცრი იყო, ვიდრე წარმართობა. ფაქტია, რომ მცხეთიდან გაიფანტა იუდეველთა დიდი ნაწილი, ისინი, ვინც ქრისტიანობა არ მიიღო და აბიათარის პოლიტიკის მიმართ პროტესტი გამოხატა. ამის საპირისპიროდ კი, გაქრისტიანებულმა ბარაბეანთა სახლმა მკვიდრობა მიიღო.

მართალია, ქართლის ცხოვრების პირველი მემატანე იუწყება, რომ ქართლის მკვიდრებისათვის საერთო რელიგიას სამეფო კულტი წარმოადგენდა, მაგრამ მოქცევაი ქართლისაის ცნობებიდან ჩანს, რომ მკვიდრებს სამეფო კულტის გარდა ჰქონდათ ადგილობრივი კერპები, რომელთა მიმართ ერთგულება უფრო ძნელი დასათმობი აღმოჩნდა ზოგ შემთხვევაში. გაქრისტიანების პროცესის ნაწილი იყო, მაგალითად, მცირედ მახვილის წარმართვა და კერპების დაღუწვა მეფის ერისთავის მიერ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის გაქრისტიანების დროს. ამას დაერთო ეკონომიური სანქციებიც – მეფემ გაჯიუტებულ მთიელებს ხარკი დაუშობია.

ქართლის სამეფოს მკვიდრებს, როგორც მცხეთის მაგალითმა გვაჩვენა, ხშირ შემთხვევაში ჰქონდათ ორმაგი იდენტობა. ერთ შემთხვევაში ისინი ქართლის მკვიდრები იყვნენ, ხოლო მეორე შემთხვევაში მცხეთის მკვიდრები, კლარჯეთისა თუ სხვა ადგილთა მკვიდრები. ცხადია, სახელმწიფო იდენტობის (ლოიალობის) გარდა იყო თემური ერთობები და კონკრეტულ გარემოსთან, კონკრეტულ კულტთან და სანათესაოსთან შვილობით და მკვიდრობით დაკავშირებული სტატუსი და იდენტობანი. რადგანაც ქრისტიანობა წარმართული კულტების მიმართ სრულიად არატოლერანტული იყო, ბუნებრივია, იდეოლოგიურად სწორედ მათ უპირისპირდებოდა. უცხოობის იდეალი სწორედ ასეთ მკვიდრობას ურყევდა საფუძვლებს. სამეფო ხელისუფლებაც, ბუნებრივია, გრძნობდა, რომ ქრისტიანიზაცია ხელისუფლების ცენტრალიზაციას უწყობდა ხელს და აქტიურად ერეოდა ამ პროცესში. იქმნებოდა ახალი მკვიდრობა, რომელიც უკვე ქრისტიანული სარწმუნოების აღიარების პირობით იყო შესაძლებელი. ცხადია, რომ სწორედ უცხოობისა და მწირობის ქრისტიანული იდეალი გახდა ის საფუძველი, რომელზე დაყრდნობითაც შეიქმნა გაქრისტიანების შემდეგ, სავარაუდოდ, საკმაოდ მცირე ხანში ის შედარებით უფრო ერთგვაროვანი ერთობა, რომელიც გამოიხატებოდა სიტყვით "ერი" ნაცვლად ძველი მკვიდრისა.

გამოყენებული წყაროები და ლიტერატურა

- აბულაძე 1973: აბულაძე, ილია. ძველი ქართული ენის ლექსიკონი, თბილისი: მეცნიერება.
- ევსები კესარიელი 1997: ევსები კესარიელი, „კონსტანტინე დიდის წერილი აღმოსავლეთის ეპარქიებს“. ძველი ბერძნულიდან თარგმნა ლელა პატარიძემ. *მნათობი*, , №7.
- იმნაიშვილი 1986: იმნაიშვილი, ივანე. ქართული ოთხთავის სიმფონია-ლექსიკონი ტყუე, ტყუენვა ტყვეობა.
- ლორთქიფანიძე 1962: ლორთქიფანიძე, ოთარ. "მცხეთის საქალაქო თემის ისტორიისათვის", *საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე*, ტ. XXIX, 6.
- ლორთქიფანიძე 1958: ლორთქიფანიძე, ოთარ., სამეფო მიწისმფლობელობის შესახებ ანტიკური ხანის იბერიაში. *საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე*. ტ. XXI, 6.
- მოქცევაი ქართლისაი 1964: "მოქცევაი ქართლისაი". აბულაძე, ილია (რედ). *ძველი ქართული ავიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები*. წ.1, თბილისი: მეცნიერება.
- ქართლის ცხოვრება 1959: *ქართლის ცხოვრება*, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირილადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ. ტ. I, თბილისი: სახელგამი.
- ყაუხჩიშვილი 1961: *ყაუხჩიშვილი, სიმონ. ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ, გეორგიკა, I.*
- ხახუტაშვილი 1966: ხახუტაშვილი, დ. იბერიის ქალაქთა ისტორიის საკითხები, თბილისი: მეცნიერება.
- ხოშტარია-ბროსე 1996: ხოშტარია-ბროსე, ედიშერ. *ლეონტი მროველი და „ქართლის ცხოვრება“*. თბილისი: მეცნიერება.
- ჯავახიშვილი 1928: ჯავახიშვილი, ივანე. ქართული სამართლის ისტორია II, I თბილისი.
- ღვთის ქალაქი: *Avrelii Avgustini. Opera, XIV:2, De Civitate Dei, XI-XXII, curauerunt B. Dombart et A. Kalb, (CCSL, 48), Turnhout 1955 414-416 (14,2).*
- ილისი 2006: **Ellis, Steven G., Gudmundur Halfdanarson and Katherine Isaacs** (ads.) *Citizenship in Historical Perspective*. Cliohres.net, Publication date: 10/1/2006 Pisa: Pisa University Press. 11,3,08. <http://www.cliohres.net/books/books.php?book=7>,
- ევსებიუსი 1902: **Eusebius. Werke, Erste Band, Uber das Leben Constantins.** Leipzig: J.C.Hinrichs'sche Buchhandlung, 1902.

- ფლეტჩერი 1998: **Fletcher, Richard**. *The Barbarian Conversion: from Paganism to Christianity*. New York: Henry Holt and Company.
- იგერსი 2005: **Iggers, Georg G**. *Historiography in the twentieth century*. Middletown, Connecticut: Wesleyan University Press, 2005.
- კიკნაძე 1994: **Kiknadze, Zurab**. "Some episodes from The Cristianization of Georgia". *Letters from Georgia*, 1.
- მიქსი 1983: **Meeks, Wayne A**. *The First Urban Christians, The Social world of the apostle Paul*, 1983 New Haven and London: Yale University Press .
- ოლარდი 2007: **Olard, Ludivine-Julie**. "Venice-Babylon: Foreigners and Citizens in the Renaissance Period (14th-16th Centuries)". pag.155-174. In: Ann Katherine Isaacs, Gudmundur Halfdanarson (ads). *Imagining Frontiers Contesting Identities* . 17.3.2008. < <http://www.clio-hres.net/books2/survey.php?book=5>>. Pisa: Pisa University Press, 2007.
- ოორტი 1991: **Van Oort, Johannes**. *Jerusalem and Babylon: A Study into Augustine's "City of God" and the Sources of his Doctrine of the Cities*. Leiden.
- კიკნაძე 1972: **Кикнадзе, Зураб**. "Нисан Бабаликашвили, "Еврейские надписи в Грузии" (XVIII-XIX вв.) Изд. "Мецниереба", Тбилиси, 1971" (რეცენზია). *მაცნე, ენისა და ლიტერატურის სერია*, №4.
- კოშელენკო 1979: **Кошеленко, Г.А.**, Греческий полис на Эллинистическом Востоке, Москва.
- მელიქიშვილი 1959: **Меликишвили, Г.А.**, *К истории древней Грузии*, Тбилиси.
- ფერიხანიანი 1953: **Периханиян А.Г.** *Общество и право Ирана в парфянский и сасанидский периоды*. Москва: Наука.
- ფიუსტელ-დეკულანჟი 1895: **Фюстель-де Куланж**. *Древняя гражданская община*. Москва.

Citizenship in Kartli Kingdom in the Context of Christianization

Obviously it is an advantageous task to explore citizenship in the historical perspective as the concept has many different – social, political, cultural aspects and special links with political theory and ideology. The present investigation is focused on the period of conversion of Kartli (Georgian state in Hellenistic and early mediaeval periods), when significant religious and mental changes were to be projected and launched. My research is based on two different types of narratives. One is hagiography (*The Life of St. Nino*) and the other is official historiographical tradition [*Kartlis Tskovreba (History of Georgia)*], supposedly created in the close circles of royal dynasty. Hence two different points of view, two different ideological tasks, social positions, mental backgrounds, territorial scales in these sources reveal many aspects of citizenship. Among them are issues like these: kings and citizens, the missionary and citizens, citizenship of Jews in Mtskheta, the Christian concept of *alienus* and *peregrinus* as a challenge to local identities in cities and in the countryside.

From *Kartlis Tskhovreba* it becomes evident that the term *mkvidri* (more or less close correspondent of ‘citizen’) in the contexts close to the period of Conversion has several meanings: son- heir, in the plural form: landowners, warriors, people who take part (may be through their leaders) in political decisions. *Mkvidrni* (pl. of *mkvidri*) in *Kartlis Tskovreba* denotes also a kind of collective personality, with cultural and social identity. Respect and protection of the main features of their identity and social status of the *mkvidrni* are laid down as a condition for their loyalty to the king. *Mkvidri* as a member of the community enjoying full rights throughout the country seems to be rather an ideological concept than a social reality, but we can acknowledge *mkvidri* on the scale of the local regions within the country in the expressions like: ‘*mkvidrni*’ of the places or ‘*mkvidrni*’ of *Klarjeti* (*Kartlis Tskhovreba*).

In *The Life of St. Nino* the term *mkvidri* denotes a high social status of a resident of Mtskheta dweller. In several contexts we see that not all city dwellers were *mkvidrni*. The status could be granted by the king for some service done not only to natives, but to *aliens* as well. We see here that among resident Jews in Mtskheta, there were families (one or more) who enjoyed the status of *mkvidri*. During the Conversion of Kartli, some other families (one or more) who adopted Christianity became *mkvidri*. But many Jews who refused to become Christian were compelled to scatter from Mtskheta to other regions of the country.

The paper traces how the process of conversion influenced the political rights and social statuses of citizens. Local communities, that refused to adopt Christianity were converted by force or by some economic sanctions. Dwellers of mountainous regions perhaps revolted against such means. They are described as *beasts*, who fled the country. From all evidence we can conclude that citizenship as a status was not equal throughout the country before Christianization. Since it denoted personal freedom, the owning of land (private or collective), and belonging to the pagan religion, on the other hand the same term might have reflected the high status of the membership in community of Mtskheta. Since the Conversion Christianity became one of the main conditions for adopting citizenship in Kartli.

მიტო-პოეტური სიმბოლიკის
შესახებ მუსიკაში

(ზაქარია ფალიაშვილის „აბესალომ
და ეთერის“ მაგალითზე)

თბილისის ვ.სარაჯიშვილის სახ. სახელმწიფო კონსერვატორიის ასოციირებული პროფესორი, მუსიკის ისტორიის მიმართულების ხელმძღვანელი, კონსერვატორიის სამეცნიერო ელექტრონული ჟურნალის „მუსიკისმცოდნეობა და კულტუროლოგია“ მთავარი რედაქტორი. ძირითადი ნაშრომები: „XX საუკუნის ქართული ოპერა“, „ტრადიციულ მუსიკალურ კულტურათა ურთიერთობა და მათი ტრანსფორმაცია უცხო კულტურულ გარემოში“, „რელიგია და ახალი ქართული მუსიკა“, „რელიგია და მუსიკა ტოტალიტარულ სახელმწიფოში“ და სხვ. სამეცნიერო ინტერესები: მუსიკის ისტორია, კულტურათათმორისი ურთიერთობები, საოპერო სინთეზის პრობლემები, სემიოტიკა და სხვ.

ზაქარია ფალიაშვილის „აბესალომ და ეთერი“ მუსიკის ისტორიაში შევიდა, როგორც ქართული პროფესიული მუსიკის ეტალონური ქმნილება, რომლის შესწავლა, გარდა ამ ფაქტის თავისთავადი მნიშვნელობისა, ეროვნული მუსიკალური ფენომენის კვლევის ტოლფასი გახდა.

მუსიკისმცოდნეობაში მისი შესწავლა სხვადასხვა ასპექტით წარიმართა და წარმოაჩინა ამ ნაწარმოების ძირითადი ჟანრულ-სტილური მახასიათებლები: ოპერა-ორატორია, ანტიკური სტილის ტრაგედია (ლ. დონაძე), აბესალომ-პასიონი (შ. ასლანიშვილი), ოპერა-პასიონი (ნ. ქავთარაძე). მაგრამ იმდენად, რამდენადაც ორატორიის, ანტიკური ტრაგედიის, პასიონის ჟანრის პირველსახეები მითის კონცეპტუალურ და სიღრმისეულ სტრუქტურულ თავისებურებებში ფოკუსირდება, უფრო მართებული იქნებოდა ქართული კლასიკური მუსიკის ამ შედევრის მის მითოსურ არქეტიპთან მიმართებაში განხილვა. ამგვარ რაკურსში ოპერის განხილვის აუცილებლობის მიუხედავად, ნათელია, რომ მეცნიერებაში მითთან დაკავშირებით არსებობს რამოდენიმე გარემოება, რომელიც ართულებს მუსიკალური ხელოვნებისა და მისი მითოლოგიური ფესვების შესახებ საკითხის ერთმნიშვნელოვნად გადაწყვეტას. ერთ-ერთი მათგანი ქრონოლოგიურად უსაზღვრო დისტანციის არსებობაა ტოტალური მი-

თოლოგიური აზროვნების მქონე ეპოქებს და იმ ეპოქებს შორის, რომლებიც მითს მოიაზრებენ, როგორც ხელოვნების მასალას. არქაულ მითთან შეხების სირთულე ვეებერთელა „ისტორიულ-სივრცულ“ დიალოგშია. ჩვენ შეგვიძლია მხოლოდ ინტუიციურად ჩავწვდეთ მას.

ამიტომ იქმნება იმ აზრობრივი და ლოგიკური „კონსტანტების“ აღწერის აუცილებლობა, რომლებიც მითის საფუძველს და მენსიერებას შეადგენენ და უნარჩუნებენ მას აქტუალობას შეცვლილ სოციო-კულტურულ ვითარებაში. ამის დასტურად გამოდგება საოპერო ჟანრის მთელი ისტორია, მისი პირველი ნიმუშებიდან დაწყებული XX საუკუნის ქმნილებებით დამთავრებული (მაგალითისათვის, უდიდესი საოპერო რეფორმატორების გლუკის და ვაგნერის შემოქმედების, XX საუკუნეში კი შტრაუსის, სტრავენსკის, ონეგერის ნაწარმოებების დასახელებაც კი იკმარება).

ისტორიულად მითი წინ უსწრებს სულიერი მოღვაწეობის სხვა ფორმებს, მათ შორის ხელოვნებასაც და თავის თავში მოიცავს თითოეული მათგანის პირველსახეს, ამიტომაც მითი პრაქტიკულად ნებისმიერ მომენტში შეიძლება იქნას რეამინირებული. რემითოლოგიზაციისას მუსიკალურ პოეტიკაში ფოკუსირდება მითის ლოგიკა, მისი სემანტიკა, ფუნქციონირების კანონები და მისი უმაღლესი დანიშნულება. თუმცა, თავად ფენომენი არ მიეკუთვნება „ნოტოლოგიურად“ განსაზღვრებად ცნებას. ის უფრო „სულიერების“, „იდეალურის“ კატეგორიათა სფეროს განეკუთვნება. როგორც სუბიექტი, ისე ზოგადად მხატვრული კულტურა, მითს მიმართავს საზოგადოებაში კომუნიკაციური კავშირების რღვევის შედეგად წარმოქმნილი განხეთქილების, კატასტროფის, კრიზისის შეგრძნების შემთხვევაში. (1)

“ეთერიანის” მითოსურმა ინტერპრეტაციამ გადამწყვეტი როლი შეასრულა ფალიაშვილის „აბესალომ და ეთერის“ მუსიკალური კონცეფციის შექმნაში – „ეთერიანის“ მითოლოგიურმა პირველსაწყისმა და არა ზღაპრისამ. მითოსური სიმბოლიკა აქ საკმაოდ თვალსაჩინოა – უკვდავების წყარო, მაგიური ნიშნები, სნეულება, ბედისწერა; საინტერესოა, რომ ოპერაში ბედისწერის სიმბოლიკა განსაკუთრებით გაძლიერებულია მისი დრამატურგიული ფუნქციის თვალსაზრისით; ის ყველა საკვანძო მომენტში ჩნდება, მიუხედავად იმისა, რომ ლიბრეტოს სიუჟეტურ ქსოვილში არ ფიგურირებს და მხოლოდ მუსიკაშია გაცხადებული საორკესტრო ლაიტთემის სახით.

მითოსში სიყვარული ეთიკურ კატეგორიად გვევლინება და როგორც სიკეთეს, მას შეუძლია დაუპირისპირდეს ბოროტებას. აბესალომის და მურმანის შეპირისპირება სიკეთის და ბოროტების შეპირისპირებაა. ამავე დროს, სიყვარული ზეადამიანური ძალისაა – იგი სიკვდილზე იმარჯვებს. „აბესალომსა და ეთერში“ მოქმედების მაგიური მოტივები ფანტასტიკასაა

მოკლებული, რაც ზღაპრისთვის არ არის დამახასიათებელი. მითოსში იდუმალებაა მთავარი. „აბესალომ და ეთერის“ სიყვარულის პარადიგმა „ტრისტან და იზოლდას“ კურტუაზულ მოტივებში კი არ უნდა ვეძიოთ, არამედ უფრო „ორფეოსსა და ევრიდიკეში“.

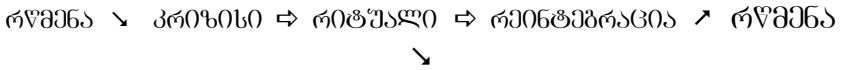
საინტერესოა, თუ როგორ იაზრებს მიხეილ თუმანიშვილი, „აბესალომის“ ერთ-ერთი საუკეთესო დადგმის რეჟისორი (1986 წელი), ოპერის სცენურ სახეს. საზოგადოდ, რეჟისორებს აქვთ ფორმულა: თითოეულ დადგმას საკუთარი გასაღები უნდა მოუნახონ. „ჩემთვის “აბესალომის” გასაღები მაშინ მოიძებნა, როცა ქოროს „წერტილს“ მივაგენი – ძნელი იყო ამ „წერტილის“ პოვნა, მაგრამ როგორც კი ეს პრობლემა გადავწყვიტე, ყველაფერი თავისთავად დადგა სამოქმედო სივრცესა და დროში (2); განლაგდა თუ არა ქორო, პერსონაჟებმაც გაარკვიეს, როგორ უნდა „ამოქმედებულიყვნენ“ და „ეთერიანის“ მითოსიც ჩემთვის მაშინ გაცოცხლდა“ (3) – წერდა მიხეილ თუმანიშვილი. ამდენად, ოპერის სცენური ფორმების შემქმნელი მთავარი ელემენტი ქოროა, რომელიც ძირითადად განსაზღვრავს კიდევ „აბესალომის“ ჟანრულ თუ სტილურ თავისებურებას. ქოროს, როგორც დრამატურგიის კომპოზიციურ ღერძს, შემოაქვს ამაღლებული ტრაგიზმისათვის სახასიათო სტატიკურობა და ამავე დროს ასრულებს ყველაზე დინამიკურ ქმედებას; განვითარების მდორე, უწყვეტ დინამიკას შემოაქვს ამაღლებული ტრაგიკული პათოსი, განზოგადებული ფართო შტრიხები ყოველგვარი დეტალიზებისა და კონკრეტიზაციის გარეშე. მითის ესთეტიკას აძლიერებს საწესო-რიტუალური ქმედება – ქორწილისა და გლოვა-დატირების შესატყვისი მუსიკალური ფორმები. ამ „დინამიკური სტატიკით“ მკვიდრდება ამაღლებული ტრაგიზმისა და მარადიულობის შეგრძნება.

„აბესალომ და ეთერში“ მითი იქცევა უნივერსალურ პრინციპად, რომელიც კონცეპტუალურიცაა და სტრუქტურულ-ფუნქციურიც.

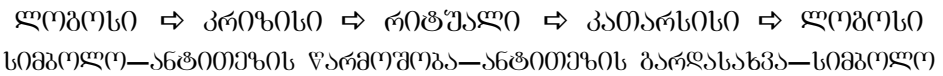
და მაინც, რითი იწყება ჩვენი წარმოდგენა „აბესალომზე“, როგორც მუსიკალურ მითზე? პირველ რიგში, ამ წარმოდგენას გვიქმნის მისი საკრალურობა, ჰარმონიული სიმწყობრე, ყოფიერების ფორმათა ერთიანობის შეგრძნება, მარადიული იდეალის დამკვიდრება და აბსოლუტური დეტერმინირებულობა. მაგრამ ეს კომპლექსი, უპირველეს ყოვლისა, ემოციურ სფეროს ეკუთვნის, ანუ მითის შედეგობრივ-ღირებულებრივ მხარეს ახასიათებს. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ნაწარმოების მითოსური განცდა წარმოადგენს „უმაღლესი ღირებულების“ დამამკვიდრებელ ემოციას, რამეთუ მითი აქ არა მარტო „სიბრძნის“ მატარებელია, არამედ მიზანდასახული პროცესი, დაკავშირებული უმაღლესი ღირებულების მქონე განცდის დამკვიდრებასთან. იღებს რა დასაბამს სიყვარულის საკრალური გრძნობიდან (რწმენიდან), მას გააჩნია საბოლოო მიზანიც, რომლისკენაც ის მიემართება

ეს კათარსისია, როგორც უმაღლესი ფორმა ღირებულების მქონე ემოცი- ისა.

იმისათვის, რომ ჩემი შემდგომი მსჯელობის ლოგიკა უფრო ნათელი გახდეს, მოვიყვან მითის თეორიაში არსებული მითოლოგიური მოქმედების მექანიზმის სქემას, რომლის სტრუქტურა გრაფიკულად შემდეგნაირად გამოიყურება:



მხატვრული ნაწარმოების ტექსტის დონეზე მითოპოეტური მოქმედების კანონზომიერება შემდეგნაირია:



ზემოთმოყვანილი მითო-პოეტური კონცეფცია „ახესალომ და ეთერ- ის” მუსიკაში უპირველეს ყოვლისა, სიმბოლოებშია პროეცირებული. ასეთ აზრობრივ, სიყვარულის თემა-სიმბოლოდ (ანუ ლოგოსად) აღიქმება ოპერის ლაიტთემა, რომელიც მიუხედავად არაერთგზის განმეორებისა დრამა- ტურგიულად საკვანძო მომენტებში, ყველგან ინარჩუნებს თავის საწყის იერსახეს და მხოლოდ ორკესტრში ჟღერს. იცვლება მისი მოქმედების კონტექსტი, იცვლებიან და ტრაგიკულად გარდაისახებიან თავად ოპერის გმირები; უცვლელი რჩება მხოლოდ გრძნობა სიყვარულისა, რომელიც სიკვდილზე უფრო ძლიერია.

ანტითემა ამ მითოლოგიურ სტრუქტურაში მურმანის სახესთან არის დაკავშირებული. მაგრამ კომპოზიტორის მიერ II რედაქციაში ზღაპრული პერსონაჟის ეშმაკ-ბელიართან სცენის ამოღების შედეგად მოხდა მურმა- ნის სახის ამ მიმართებით შესუსტება, რამაც გამოიწვია ფატალურობის, გარდუვალობის მოტივის გაძლიერება. ამიტომაც ოპერის ლაიტთემა ვაგ- ნერის ოპერა „ტრისტან და იზოლდას” liebestod-ის თემის მსგავსად ორმაგ აზრობრივ ფუნქციას იძენს; ის ერთდროულად სიყვარულის და ბედისწერის თემაცაა.

უმნიშვნელოვანესი, არსებითი მხარე მითისა – მისი რიტუალთან კავშირია. რიტუალში „მითოლოგიური დრო” აანლოებს წარსულს აწმყ- ოსთან. ამიტომ მისთვის დამახასიათებელი ციკლური განმეორებადობა – სტატიკის, ზედროულობის შეგრძნებას ბადებს.

განვიხილოთ რიტუალის ცნება მითოლოგიურ სტრუქტურაში. კლასიკური გაგებით, რიტუალი – ქმედებაა, რომელიც ექსტაზური განც-

დის სტრუქტურულ საზღვრებში შედის (როგორცაა, დიონისესეული ექსტაზი; სამგლოვიარო წესთან ასოცირებული უსაზღვრო მწუხარება, გლოვა). „რიტუალში შესვლა“ ნიშნავს მძლავრი მარჯანიზებული საწყისის პირობებში „პირადულის შთანთქმას“ კოლექტიურ განცდაში. მოქმედების ასეთ ტიპს შეესაბამება ანტიკური ტრაგედია და კიდევ უფრო ადრეული მისტერიის ჟანრი (და არსებითად ორატორიაც).

ოპერა „აბესალომ და ეთერის“ ორატორიული, ცენტრალური II და III აქტები ბინარულ ოპოზიციაში წარმოდგენილი რიტუალია: ზეიმი და გლოვა. ამ რიტუალში აისახება „ადამიანის აზროვნების და სოციალური ქმედების ფუნდამენტური ნიშნები“ (4), ამ შემთხვევაში ქართველი ადამიანისა. ამ ქმედებისათვის ტიპურ ჟანრ-სიმბოლოებში ასახვისას (II მოქმედებაში სადიდებელი ჰიმნი, საქორწილო სიმღერებში – სუფრული, ცეკვა; III მოქმედებაში – სამგლოვიარო “ზარი”) ისინი ინარჩუნებენ პირველადი ჟანრის არქაულ ნიშნებს; ამასთანავე, მკაფიოდ გამოკვეთილი ეროვნული ნიშნები აქვთ, როგორც ინტონაციური, ისე ფორმალქმნადობის თვალსაზრისით. II და III მოქმედების უკონტრასტო დრამატურგიაში სიტუაციური „ფორმულების“ რეგულარული განმეორება ხდება. ამის შედეგად იქმნება ერთიანი ემოციური განწყობილება, რომელშიც პირადული განცდა კოლექტიურს ერწყმის დიამეტრულად საპირისპირო (ზეიმისა და გლოვის) ქმედებისას.

III მოქმედებას ამ მიმართებით განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს; მასთან არის დაკავშირებული „ღირებულებრივი კრიზისის სიტუაციის“ წარმოშობა, რომელიც როგორც მამოძრავებელი ზამბარა მითოლოგიური მოქმედებისა, აუცილებელია კათარსისის მისაღწევად. განსხვავებით ვაჟაფშაველას „ეთერის“ შემადრწუნებელი გლოვა-ზარისაგან, რომელიც ამთავრებს პოემას, „აბესალომსა და ეთერში“ გლოვის მწვერვალი გმირთა სიკვდილამდეა – III მოქმედებაში. სიყვარულის ფიცის გატეხვა და გმირთა განშორება ტოლფასია იმ მსხვერპლშეწირვისა, მითში რიტუალს რომ უწოდებენ. ამ რიტუალში ქმედების თავისებურებაა ის, რომ მასში ვლინდება ტრაგედიის „გაორებული ლოგიკა“ (ვიგოტსკი); ის არა მარტო კათარსისისკენ მოძრაობის წინაპირობაა, არამედ ინარჩუნებს ანტითეზას.

III აქტი განსაკუთრებულად სიმფონიზირებულია (რაც არაერთგზის ყოფილა აღნიშნული მკვლევარების მიერ). მაგრამ დრამატიზმი მიიღწევა არა გარეგანი კონფლიქტური დაპირისპირების შედეგად, არამედ ძირითადი იდეის შინაგანი განვითარებით, „ღინამიკური სტატიკით“; არსებითად, ამის მკაფიო მაგალითია III აქტის მონოთემატური ფინალი აგებული ტირილის ინტონაციის Basso ostinato-ზე, რომელიც მთელი აქტის აზრობრივ სიმბოლოდ იქცევა.

ცენტრალური ღირებულებრივი მოვლენა მითში – რწმენის აღდგენა, რომელიც კათარსისის ცნებას უკავშირდება. ისტორიულად კათარსისის ცნება წარმოიშვა ანტიკურ ხანაში, მაგრამ კათარსისული ფუნქცია გაცილებით უფრო ძველია, ვიდრე თავად ტრაგედია; ის მისტიერიის საფუძველია, ისევე როგორც არქაული ეპოქის ნებისმიერი რიტუალის არსიც. როგორც ფილისოფიურ-ესთეტიკურ კატეგორიას “კათარსისს” გააჩნია შემეცნებითი ასპექტიც; ის ჭეშმარიტების გაცხადება, გასხვივოსნება-ამაღლებაა.

„აბესალომ და ეთერის” დრამატურგიული განვითარების ბოლო ფაზაში საბედისწერო სიყვარულის ლაიტთემის გატარება ეთერის სიკვდილს, ანუ ტრაგიკული კვანძის გახსნას ემთხვევა, ხოლო კათარსისი მიღწევა საგალობლის საკრალური ჟანრის გამოყენებით, a cappella ქორალით სიტყვებზე – “მათი სული ქვეყნად ერთი, ტანჯული და წამებული, ზეცაშიაც ერთი იყვეს, მიენიჭოს სიყვარული”. ეს ყოვლისმომცველი ლოცვა-ქორალი ჭეშმარიტ კატარსისად აღიქმება, ვინაიდან სიმშვიდესა და ჰარმონიას აღადგენს – ეს გზაა მარადიულობისაკენ. ამავე დროს, თავისი არსით ეს ქორალი მითოლოგემაა, მითის ძირითადი “ფორმულა”, რომელიც ჯერ კიდევ ოპერის საორკესტრო შესავალში იყო მოცემული, ხოლო IV აქტში ვერბალური სახით გაცხადდა. “აბესალომ და ეთერის” მუსიკალური მითოლოგემა ის მომენტია, სადაც ხდება ნაწარმოების დედააზრის გაცხადება. ამდენად, მუსიკის ფუნქციებში შედის არა მარტო მოქმედების გარეგანი შრის ასახვა, არამედ დამოუკიდებელი მუსიკალურ-აზრობრივი პლანის შექმნა, რომელიც მოქმედების პარალელურად ახდენს სიტუაციის გადააზრებას მითოპოეტური კონცეპციის შესაბამისად. უფრო მეტიც, სწორედ მუსიკალური მოქმედების შიგნიდან იხადება მითოლოგიური შინაარსის ყველაზე სიღრმისეული შრეები. მუსიკალურ მითად ქმნადობის თავისებურება სწორედ იმაშია, თუ როგორ ხდება აქ მითოლოგემის წარმოქმნა (5).

ამგვარად, მუსიკის მითოპოეტიკა ფალიაშვილის „აბესალომ და ეთერში” არა მარტო ფაბულურ დონეზე იჩენს თავს, არამედ მუსიკალური ტექსტის ფუნქციონალურ შრეს წარმოადგენს, სადაც მითოლოგიური არსი „მთელის” დონეზე ვლინდება. ჩვენ შორს ვართ იმ მოსაზრებისაგან, თითქოს მითის სტრუქტურის გამოვლენა „აბესალომ და ეთერში” კომპოზიტორს გაცნობიერებული და შეგნებული ჰქონდა. ეს მოვლენა არაცნობიერი ფსიქიკურის კატეგორიათა რიგს განეკუთვნება და ჩადებულია თავად „ჟანრის მეხსიერებაში” (6). ადამიანის სულიერი ცხოვრება დაჯილდოვებულია აზროვნების და განცდის ზოგიერთი თანდაყოლილი ფორმებით, რომლებიც წარმოადგენენ უძველესი კოლექტიური გამოცდილების არაცნობიერ გამოვლინებას (7). კულტურის ტრადიციები, მათ შორის უძველესიც,

ინახება და ცოცხლობს არა მარტო ცალკეული ადამიანის ინდივიდუალურ, სუბიექტურ მეხსიერებაში, არამედ თავად კულტურის ობიექტურ ფორმებში; ამ თვალსაზრისით ისინი სუბიექტთაშორისი და ინდივიდთაშორისი არიან; ამ გზით შედიან ისინი ხელოვნების ნაწარმოებში, შემოქმედის სუბიექტური მეხსიერების გვერდის ავლით.

„აბესალომ და ეთერი“ მითოლოგიურის ცნება უფრო ფართო საზრისსაც იძენს, ეხმიანება რა თავად მუსიკალური ხელოვნების „პათოსს“, მხატვრული სრულყოფილების იდეას. ამ მიმართებით უნდა გავიხსენოთ ანტიკური, პითაგორასეული თეორია მუსიკის, როგორც სულიერი წესრიგის მეტაფორის გაგებისა. შეიძლება ითქვას, რომ ეპოქები, რომლებიც მუსიკას „სიმბოლური ასოციაციურობის“ ნიშნით მოიაზრებენ, ნაყოფიერი არიან ხელოვნებაში როგორც „მითის შექმნის“, ისე მისი გადააზრების თვალსაზრისითაც. ასეთი ცნობიერების „მითოლოგემა“ – „მუსიკა არის სიმბოლო“. ეპოქები კი, რომელთათვისაც გადამწყვეტია „თავად მუსიკალური ლოგიკის გაგება“ და მეცნიერებას, როგორც ნორმატიულს, ისე უდგებიან, სხვაგვარი მრწამსი აქვთ – „მუსიკა თავად არის სრულყოფილება“. მაგრამ მითოლოგიურობა ორივე შემთხვევაში სახეზეა, არა იმდენად მუსიკალური „ნიშნების“ სიმბოლისტური გააზრების თვალსაზრისით, რამდენადაც მათში თავად სრულყოფილების იდეის განხორციელების გამოც. „აბესალომ და ეთერი“ სწორედ ასეთ ნაწარმოებთა რიგს განეკუთვნება.

შენიშვნები

1. როგორც ცნობილია, „აბესალომ და ეთერი“ ზაქარია ფალიაშვილის მიერ შეიქმნა კომპოზიტორისათვის ყველაზე მძიმე სულიერი კრიზისის – ერთადერთი შვილის დაღუპვის შემდგომ და მის ხსოვნას ეძღვნა – „ძეგლად, დედისერთა ყრმის – ირაკლის უმანკო სულისა“.
2. საგულისხმოა ამ დადგმაში ბედისწერის სცენური სახის არსებობაც წინაქრისტიანულ მოიარას სახით (ქალი თეთრ სამოსში).
3. „ახალი სიცოცხლის ყველა ნიშანი“ – „აბესალომ და ეთერის“ ახალი დადგმის გამო საუბარი მრგვალ მაგიდასთან - //„თბილისი“ 14/III 1986წ//
4. Е. Мелетинский – Поэтика мифа; Москва, 1976, გვ. 203 (რუსულ ენაზე)
5. ამ პროცესის უბადლო ოსტატი იყო რ. ვაგნერი, რომელიც კ. ლევი-სტროსის თანახმად პირველი იყო ვინც “მითის ანალიზი მუსიკის საშუალებით შეძლო”.

6. ქართული ოპერის ხალხურ წყაროებთან მიმართებაში უფრო დეტალურად იხ. მ. კავთარაძე – ქართული ოპერის არქეტიპის შესახებ // მუსიკისმცოდნეობის საკითხები, თბილისი 2001, გვ. 86-96
7. К.Г. Юнг – Личное и сверхличное, или коллективное бессознательное// Психология бессознательного, Москва 1994, АВ. 110. თარგმანი გერმანულიდან.

Marina Kavtaradze

On mythico-poetic symbolism in music

(According to Z. Paliashvili's opera "Abessalom and Eteri")

Historically myth preceded all the other forms of spiritual activities of humans and among them the art. In itself it contains primordial images of each of them and that's why it might be reanimated at any moment. In the myth remaking process the logic of myth, its semantic and functional principles are being focused on musical poetics.

The author of the paper makes an attempt to analyze the structure of Z. Paliashvili's opera "Abessalom and Eteri" and reveal its connection with the mythological archetype. The genre-stylistic features of the opera, traditionally defined as an opera-oratorio, a tragedy of antique style "Abessalom-passion", the prototype of which have been focused on the conception and structural peculiarities of myth, have become the basis of the given approach. The mythological interpretation of "Eteriani" played a decisive role in the formation of the musical conception of "Abessalom and Eteri"

Z. Paliashvili's tribute consisted in his ability to professionalize, according to the laws of the composing art, what was based on the archetype of existing musical tradition and to transfer its structure into a new quality.

აგრესია და რიტუალი

ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორი, შოთა რუსთაველის სახელობის ლიტერატურის ინსტიტუტის უფროსი მეცნიერი თანამშრომელი.

ძირითადი ნაშრომები:
მითო-რიტუალური მოდელების გენეზისისა და ფორმირების საკითხისათვის, მითის რიტუალის და მაგიის ურთიერთმიმართებისათვის, *Myth model of substitute sacrifice and the classical epos*,

მონოგრაფია:
მითო-რიტუალური მოდელები, სიმბოლოები ანტიკური მწერლობაში და ქართული ლიტერატურულ-ეთნოლოგიური პარალელები.

ინტერესთა სფერო:
ანტიკური მითოლოგია და ლიტერატურა, კულტუროლოგია, ლიტერატურის ისტორია და თეორია, კომპარატივისტიკა.

აგრესიის ბუნებისა და წარმოშობის საკითხს სხვადასხვა დარგის სპეციალისტები იკვლევენ: ფიზიოლოგები, ფსიქოლოგები, ფილოსოფოსები, სოციოლოგები, ლიტერატორები. ცხადია, რომ აგრესია კულტუროლოგიური ფენომენია და მისი ანალიზი კომპლექსურ მიდგომას საჭიროებს. აგრესია/რისხვა¹ ბინარული ოპოზიციის (რისხვა–განურისხველობა) შემადგენელი ელემენტია; შესაბამისად, გარკვეული მნიშვნელობა ენიჭება ნიშან-სისტემათა კონტექსტშიც; აქედან გამომდინარე, ეს ფენომენი სემიოტიკური ასპექტითაც განიხილება. ჩვენი მიზანია, გავარკვიოთ, რამდენად აქტიურია აგრესიის ფუნქცია რიტუალში. საკვლევ მასალად გამოვიყენებთ მსხვერპლშეწირვის უნივერსალურ რიტუალს. A priori შეიძლება ითქვას, რომ სწორედ აგრესიის ჩართვამ გამოიწვია ამ საკრალური რიტუალის პროფანაცია და საერთოდ შეცვალა მსხვერპლშეწირვის რელიგიური აქტის კონცეფცია. სტატიაში შევეცდებით ამ პოზიციის დასასაბუთებას.

აგრესიის კვლევას მიეძღვნა ცნობილი ფრანგი მეცნიერის – ლიტერატორის, ფილოსოფოსისა და ანთროპოლოგის – რენე ჟირარის ნაშრომი "ძალადობა და წმინდა" (ჟირარი:2000). მკვლევარის აზრით, მსხვერპლშეწირვა იყო და არის დიდი საიდუმლო, რომლის არსში წვდომისას ყოველთვის რაღაც გვისხლტება ხელიდან,

¹ ტერმინებს: აგრესია, რისხვა და ძალადობა სტატიაში ერთი ფენომენის აღსანიშნად ვიყენებთ.

სწორედ ამიტომ ვერ ვახერხებთ მის შეცნობას. მიზეზი კი ისაა, რომ არ გვაქვს თუნდაც რაიმე მყარი კრიტერიუმი, რომელიც უცვლელია კაცობრიობის გაჩენიდან დღემდე. ჟირარი ამ კრიტერიუმის ძიებამ **ძალადობამდე, აგრესიამდე** მიიყვანა. იგი ასე სვამს კითხვას: რა დამოკიდებულებაა მსხვერპლშეწირვასა და ძალადობას შორის? და პასუხობს: კავშირი თვალსაჩინო და ნათელია. ფიზიოლოგებმა დაადასტურეს, რომ აგრესია ყველა ტიპისა და კულტურის სხვადასხვა დონის ადამიანებში მსგავსია. არაფერი ისე არ ჰგავს გაალმასებულ კატას ან ადამიანს, როგორც მეორე გაალმასებული კატა ან ადამიანი. რაკი აგრესიის ბუნება უცვლელია, ჩვენ შეიძლება მივიღოთ გარკვეული პასუხი მსხვერპლშეწირვის ბუნებაზე, თუ შევისწავლით მსხვერპლშეწირვის რიტუალის ერთ ელემენტს – აგრესიას.

თუ ადამიანში გაიღვიძა ძალადობის სურვილმა, იგი იწვევს გარკვეულ ფიზიოლოგიურ ცვლილებებს, რომლებიც პიროვნებას განაწყობს ორთაბრძოლისათვის. აგრესიული განწყობილება ადამიანში გრძელდება გარკვეული დროის განმავლობაში; იგი არ არის უბრალო რეფლექსი, რომელიც წყდება სტიმულის ზემოქმედების შეწყვეტისთანავე. სპეციალისტთა განმარტებით, ძალადობის სურვილის დაოკება უფრო ძნელია, ვიდრე აღძვრა. ძალადობას ხშირად და სამართლიანადაც უწოდებენ ირაციონალურს. ჰერაკლიტეს აზრით, ძალადობა არის ყველაფრის მამა და მეფე. აგრესიის რეალიზება ორგვარად შეიძლება: რისხვის გამომწვევი მიზეზის (პიროვნების) უშუალო განადგურებით, რაც იწვევს შურისძიებათა დაუსრულებელ ჯაჭვს და მეორე – აგრესიის ჩანაცვლებით (შეცვლით). ამ დროს რისხვის გამომწვევი არსება ჩანაცვლდება სხვით, რომელიც არაფრით იწვევს მოძალადის დარტყმას გარდა იმისა, რომ სუსტია.²

ჟირარის აზრით, რიტუალური მსხვერპლშეწირვა ეფუძნება აგრესიის შენაცვლებას, ოღონდ საპირისპირო მიმართულებით: მაგალითად, ცხოველის მსხვერპლშეწირვა ძალადობას აარიდებს იმ არსებებს, რომელთა დაცვაა საჭირო და აგრესია გადააქვს სხვებზე, რომელთა სიკვდილს ნაკლები მნიშვნელობა აქვს, ან სულაც არა აქვს მნიშვნელობა. ე. ი. ხდება "აგრესიის (ძალადობის) მოტყუება."

ასე რომ, მსხვერპლშეწირვის საფუძველი სწორედ "აგრესიის მოტყუება," ანუ აგრესიის გადატანაა. კოლექტივს სურს, მისთვის უფრო იოლად გასამეტებელ მსხვერპლზე გადაიტანოს აგრესია და ამით დაიცვას უფრო ფასეული – კოლექტივი. ე.ი. "არაფრის" გამოსყიდვა არ ხდება, ხდება დაცლა დაგროვილი აგრესიისაგან (ეს კარგად აისახა ჯადოსნურ ზღაპრებში, როდესაც მგელს, კაციჭამიას, ღრაკონს ბავშვის ნაცვლად ქვას

² როგორც ვხედავთ, რ. ჟირარი ერთმანეთისგან მიჯნავს მსხვერპლშეწირვასა და სისხლის აღებას. ამ მოსაზრებას არ ეთანხმება ვ. ბურკერტი.

აყლაპებენ). ამ შენაცვლებით აგრესიას უკლავენ "შიმშილს." ჟირარის აზრით, ამგვარ მსხვერპლშეწირვას დადებითი სოციალური ფუნქცია აქვს. დიამეტრულად განსხვავებულია "სისხლის ძიება", რომელმაც რიტუალი სხვა მიმართულებით "წაიყვანა" (ამაზე ქვემოთ).

იმ მეცნიერთა თვალსაზრისების საპირისპიროდ, რომლებიც მსხვერპლშეწირვას რელიგიური ასპექტით ხსნიან (ტეილორი, ფრეიზერი, რობერტსონ-სმიტი, მოსი, იუბერი და სხვები), გამოითქვა მოსაზრება, რომ მსხვერპლშეწირვა რეალურად არაფერს (არავის) არ შეესაბამება. ეს თვალსაზრისი ეკუთვნის კ. ლევი-სტროსს (ამაზე ვრცლად იხ. ცანავა 2003). ჟირარის აზრით, სწორედ აგრესიის როლის გაუთვალისწინებლობა წარმოშობს მსხვერპლშეწირვის თეოლოგიურ კონცეფციას, ე. ი. მოსაზრებას, რომ მსხვერპლს ითხოვს ღმერთი.

რ. ჟირარი განიხილავს საკმაოდ ვრცელ მასალას. იგი არ იფარგლება რომელიმე ერთი კულტურით ან პერიოდით. მისი თვალთახედვა მოიცავს პრიმიტიული ხალხების რწმენა-წარმოდგენებს, ანტიკურობას, შუა საუკუნეებსა და თანამედროვეობას; ეთნოლოგიას, ფსიქოლოგიასა და ლიტერატურას. ასე რომ, ეს არის კომპლექსური და სერიოზული მონოგრაფია, რომელიც საფუძვლიანად უღრმავდება მსხვერპლშეწირვის არსის ანალიზს.

პრიმიტიული ხალხების ეთნოლოგიის შესწავლის საფუძველზე გოდფრი ლინჩარტი და ვიქტორ ტერნერი მივიდნენ დასკვნამდე, რომ მსხვერპლშეწირვა ემსახურებოდა აგრესიის "კოლექტიურ გადატანას" მსხვერპლზე. ე.ი. მსხვერპლშეწირვას აქვს რეალური ფუნქცია. ეს ფუნქცია სოციალურია და არა რელიგიური. მსხვერპლშეწირვა იცავს მთელ კოლექტივს შესაძლო ძალადობისაგან საკუთრივ კოლექტივში. გადადის რა აგრესია მსხვერპლზე, ნეიტრალდება კოლექტივში არსებული დაპირისპირებები, განხეთქილება, შური და აღდება ჰარმონია, სოციალური ერთობა. ამ აზრით, მსხვერპლშეწირვა ადამიანთა კოლექტივის მატერიალურ კეთილდღეობას და კულტურულ აღმაველობასაც განაპირობებს. ჩინურ "რიტუალთა წიგნში" წერია: მსხვერპლშეწირვას, მუსიკას, დასჯას და კანონიერებას ერთი და იგივე მიზანი აქვს – ადამიანთა გულისთქმის გაერთიანება და წესრიგის დამყარება (რედკლიფ-ბრაუნი 1965:158).

რ. ჟირარის აზრით, ადამიანთა და ცხოველთა მსხვერპლშეწირვებს შორის არ არის პრინციპული განსხვავება. ხშირად ისინი ერთმანეთს ენაცვლებიან, მაგრამ ორივეს ერთი და იგივე დანიშნულება აქვს: მსხვერპლმა უნდა დააოკოს ძალადობა. რიტუალი კი მხოლოდ და მხოლოდ "კარგი" აგრესიის რეგულარული ვარჯიშია. მკვლევარის დაკვირვებით, ძვ. წ-ის V-ის ათენში ადამიანთა მსხვერპლად შეწირვა, როგორც ჩანს, მთლიანად გაუქმდა. თუ სწირავდნენ ადამიანს, ძალიან იშვიათად და გან-

საკუთრებულ შემთხვევებში; თანაც სწირავდნენ ფარმაკოსს (ფარმაკოსი იყო ვინმე ბოგანო, უპატრონო, მონა, უცხოტომელი; მოკლედ, "სხვა," "გარეშე"), რომელსაც ქალაქი ინახავდა თავისი ხარჯით, რათა საჭირო მომენტში მსხვერპლად შეეწირა. ჟირარი განიხილავს ორ ბერძნულ ტრაგედიას, როგორც ადამიანთა და ცხოველთა მსხვერპლშეწირვის ნიმუშებს: "მელეას" (ბავშვების შეწირვა) და "აიასს"(ცხოველთა შეწირვა). მკვლევარის აზრით, დრამა, ისევე, როგორც მთელი კულტურა, დასაბამს იღებს ძალადობისგან.

საინტერესოა რ. ჟირარის მსჯელობა ე.წ. "ტყის მეფის" (წმინდა მეფის), ბავშვების, შვილს შეწირვის მოდელებზე, რომლებიც, ჩვეულებრივ, მსხვერპლშეწირვის რელიგიური ახსნის ქვაკუთხედიანია. ამ შემთხვევებშიც ჟირარი თავისი კონცეფციის ერთგული რჩება. იგი მსხვერპლის სხეულის რიტუალურ დანაწევრებას შამანურ ინიციაციასთან აკავშირებს. ინიციაციის რიტუალებში უმაღლეს ეტაპად ითვლებოდა, როდესაც ინიციანტი სიზმრად ნახავდა, რომ მას ნაწილებად გლეჯენ. ამ სიზმრის შემდეგ იგი სიზმრიდან "აღდგებოდა," როგორც შამანი. რ. ჟირარის აზრით, ეს ძალიან ჰგავს დიონისურ "სპარაგმოსს" (დაგლეჯა). დანაწევრება აღდგომისა და გამარჯვების ნიშნად ითვლებოდა.

მსხვერპლშეწირვა არის ძალადობა შურისძიების რისკის გარეშე. მსხვერპლშეწირვის ფუნქციაა, დაოკოს შინაგანი ძალადობა და არ მისცეს გასაქანი კონფლიქტის განვითარებას. როდესაც მსხვერპლშეწირვით დათრგუნული შინაგანი ძალადობა თავის ბუნებას ავლენს, ის სისხლის ძიებით (blood feud) გამოიხატება. ჟირარი განმარტავს, რა განსხვავებაა სისხლის ძიებასა და მსხვერპლშეწირვას შორის: მსხვერპლშეწირვის მიზანი ძალადობის "დამშვიდებაა", შურისძიება კი ძალიან საშიში მოვლენაა, რომლის პრინციპია დასჯა. თანაც ყოველი სასჯელი ითხოვს ახალ სასჯელს და ის იქცევა დაუსრულებელ პროცესად. როდესაც საზოგადოების რომელიმე წევრში იბადება სისხლის ძიება, იგი ისწრაფვის გავრცელდეს და მოიცვას მთელი სოციუმი; ვრცელდება ჯაჭვური რეაქციით და შეიძლება ეჭვქვეშ დააყენოს მთელი საზოგადოების (მოცემული სოციუმის) ფიზიკური არსებობა. ჟირარს მოჰყავს ბევრი მაგალითი ეთნოლოგიიდან, რომლებიც ამ სავალალო მოვლენას ადასტურებენ. სისხლის ძიების, ანუ დასჯის, ფუნქციას ცივილურ საზოგადოებებში სასამართლოები ახორციელებენ. მიუხედავად სერიოზული განსხვავებისა სისხლის აღებასა და მსხვერპლშეწირვას შორის, ეს ორი ფორმა ხშირად ირევა ერთმანეთში იმიტომაც, რომ, ერთი შეხედვით, ძალიან ჰგვანან ერთმანეთს.

მსხვერპლშეწირვა, რომელიც ხელს უშლის ძალადობის განვითარებას საზოგადოებაში, კეთილშობილურ, წმინდა მიზანს ისახავს. გამოდის, რომ ძალადობა და წმინდა განუყოფელია. რ. ჟირარის აზრით, სწორედ ეს იდეა უდევს საფუძვლად რელიგიის წარმოშობას. რელიგია ცდილობს

"დაამშვიდოს" აგრესია, ხელი შეუშალოს მის აფეთქებას. პირველყოფილი რელიგია "იშინაურებს" ძალადობას, რეგლამენტში სვამს, აწესრიგებს და საჭირო მიმართულებით წარმართავს. აქედან გამომდინარე, რიტუალური მსხვერპლშეწირვისას დაღვრილი სისხლი წმინდაა, არარიტუალურისას – უწმინდური.

მსხვერპლშეწირვის სწორი ფუნქციონირებისთვის საჭიროა 2 პირობა: 1. გამიჯვნა შესაწირ მსხვერპლსა და შემწირველ კოლექტივს შორის უნდა იყოს აბსოლუტური. 2. ამასთან, უნდა იყოს გარკვეული გარეგნული მსგავსება მსხვერპლსა და მის მიერ ჩანაცვლებულ ობიექტს შორის. თუ ეს პირობები არ შესრულდა, მსხვერპლი ვერ მიიზიდავს ძალადობას თავისკენ და ვერ შეასრულებს თავის ფუნქციას. როდესაც მსხვერპლშეწირვისას იკარგება განსხვავება უწმინდურ და განმწმენდ ძალადობას შორის, იწყება ე.წ. "მსხვერპლშეწირვის იდეის კრიზისი". ეს კი, მარტივად რომ ვთქვათ, განსხვავებათა მოშლის კრიზისია; ე.ი. კულტურული წესრიგის რღვევის დასაწყისი. ერთი სიტყვით, საკმარისია, დაირღვეს მსხვერპლშეწირვის ძირითადი პრინციპი, რომ საშიშროება დაემუქრება მთავარ ფასეულობებს, რომლებზეც დამოკიდებულია საზოგადოების წონასწორობა.

პირველყოფილ რელიგიასა და ანტიკურ ტრაგედიაში მოქმედებს ერთი და იგივე პრინციპი, რომელიც არასდროს არ ხმოვანდება, მაგრამ ყოველთვის მოვლენათა ცენტრშია: წესრიგი, მშვიდობა და კეთილდღეობა ეფუძნება მკაფიოდ გამიჯნულ ოპოზიციებს: სუფთა – არასუფთა; კეთილი – ბოროტი და ა. შ. ომებს, დაპირისპირებებსა და მტრობას იწვევს არა ამ ოპოზიციათა არსებობა (როდესაც ოპოზიციის ორივე მხარე არსებობს, ისინი აწონასწორებენ ერთმანეთს), არამედ ამ განსხვავებათა დაკარგვა.³

"სამსხვერპლო კრიზისები" მითების სათავეა. მითები ამ კრიზისების რეტროსპექციული ტრანსფიგურაციებია. ტრაგედია ეფუძნება მითს, მითის საფუძველში ჩადებულ ძალადობას, ამიტომ "ტრაგედია სამსხვერპლო კრიზისის ქალიშვილია." ტრაგედია ეძიებს სამსხვერპლო კრიზისიდან გამოსავალს. ეს გამოსავალი განტევების ვაცია. ჟირარი ამ კონტექსტში განიხილავს რამდენიმე ძველბერძნულ ტრაგედიას და განტევების ვაცის მოდელად ოიდიპოსს მიიჩნევს. რა აზრია ჩადებული განტევების

³ სამსხვერპლო კრიზისის მაგალითად ჟირარს მოჰყავს ჯ. ჰენრის დაკვირვება ინდიელების ერთ-ერთ ტომზე. ამ ტომმა დაივიწყა თავისი მითები, კულტურა როგორც რელიგიური, ისე ტექნიკური. ისინი მთლიანად მოიცვა სისხლის აღების ჯაჭვურმა რეაქციამ. ერთადერთი, რაც მათ ახსოვდათ და ყვებოდნენ, იყო უზუსტესი ამბები შურისძიების ციკლებზე. ე. ი. საკუთარი ტომის განადგურების ისტორია. ამ ტომში მსხვერპლშეწირვის იდეა სისხლის აღებად გადაიქცა, რამაც მთელი ტომი სოციალური თვითმკვლელობის ზღურბლამდე მიიყვანა. (ჟირარი: 2000:68-69).

ვაცში? ძალადობას იმდენად ინტენსიური მიმეტიკურობა ახასიათებს, რომ თუ ის ერთხელ მოხვდა საზოგადოებაში, თავისით გაქრობა აღარ შეუძლია. ძალადობის შეკრული წრიდან გამოსასვლელად დიდი ძალისხმევა საჭირო. საჭიროა, ყველამ დაიჯეროს, რომ მხოლოდ ერთს ეკისრება მთელი პასუხისმგებლობა ყველაფერზე. თუ იპოვიან ამ "წამბილწველს", ანადგურებენ. განტევების ვაცის განადგურებით სოციუმი იჯერებს, რომ განთავისუფლდება წამბილწველი ბოროტებისაგან. გმირი თავისკენ იზიდავს ძალადობას, რომელიც ეუფლება ან ემუქრება საზოგადოებას. გმირის შებრძოლება ძალადობასთან და ამ ორთაბრძოლაში სიკვდილი ან გამარჯვება, გარდასახავს ძალადობას.

თავდაპირველი ძალადობა უნიკალური და სპონტანურია. რიტუალური მსხვერპლშეწირვები, პირიქით, მრავალი. მათ უსასრულოდ იმეორებენ. რიტუალის მიზანია თავდაპირველი ძალადობიდან გადმოიღოს კათარტიკული მოღმობიერების ტექნიკა. რიტუალურ მსხვერპლშეწირვას აქვს პროფილაქტიკური ფუნქცია და არა განმკურნველი, ამიტომ მისი "მუშაობა" მწვავე კრიზისის დროს ნაკლებ ეფექტურია. რიტუალური მსხვერპლშეწირვა დაფუძნებულია ორმაგ შენაცვლებაზე: პირველი ყოველთვის შეუმჩნეველი რჩება. ეს პრინციპია საზოგადოების ყველა წევრის შეცვლა ერთით, ანუ "განტევების ვაცის" მექანიზმის ამოქმედება. მეორეა საკუთრივ რიტუალური, რომელიც ზედ ეფინება პირველს: განტევების ვაცი ენაცვლება თავდაპირველ მსხვერპლს (in illo tempore შეწირულს). ამ ასპექტით მსხვერპლშეწირვას აქვს მიმეტიკური ხასიათი თავდაპირველ ძალადობასთან მიმართებით. თუ რიტუალურ იმიტაციას არა აქვს ნათლად შეცნობილი, კერძოდ რის იმიტაციას აკეთებს(ანუ თავდაპირველი საიდუმლო მისთვის მიუწვდომელია), ეს ნიშნავს, რომ რიტუალში ჩართულია შეუცნობლის გარკვეული ფორმა. ეს შეუცნობელი ვერც შემდგომი ეპოქების აზროვნებამ ამოხსნა, და ალბათ, ვერც მომავალში ამოიხსნება. ეს ვერგაგება (ვერჩაწვდომა) არის კიდევაც რელიგიის უმნიშვნელოვანესი ასპექტი. ამ ვერგაგების საფუძველში განტევების ვაცია, რომლის საიდუმლო არასოდეს გამოდის დღის სინათლეზე, არასოდეს ცხადდება.

ჟირარის აზრით, განტევების ვაცის მექანიზმი ხსნის არა მხოლოდ მითების გენეზისსა და სტრუქტურას, არამედ რიტუალსა და რელიგიას. მას ყველა სახის მსხვერპლშეწირვა განტევების ვაციდან გამოჰყავს. რ. ჟირარი გააკრიტიკა მ. დეტიენმა. დეტიენისთვის მიუღებელია ქრისტიანთა ღმერთის ჩართვა მსხვერპლშეწირვათა იმ კონტექსტში, რომელზეც საუბრობენ ჟირარი და რელიგიის სხვა ისტორიკოსები რობერტსონ-სმიტიდან დიურკჰიმამდე და კასირერამდე. არ შეიძლება ქრისტეს ჯვარცმა ასე ხელალებით დაუკავშირდეს მსხვერპლშეწირვის წარმართულ რიტუალს (დეტიენი 1979: 26-27).

რ. ჟირარის თეორიას გამოეხმაურა წარმართული რელიგიების ცნობილი მკვლევარი ვ. ბურკერტი. იგი იზიარებს ჟირარის პოზიციას, რომ მსხვერპლშეწირვას საფუძვლად უდევს ძალადობა (აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ბურკერტი ძალადობას აღიარებს და არა აგრესიას. საქმე ისაა, რომ ჟირარის ნაშრომში ეს ორი ტერმინი ხშირად აღრეულია), მაგრამ საეჭვოდ მიაჩნია მისი ფორმულირება, რომ აგრესია "განტყვების ვაცისა" და დიონისური ΣΠΑΡΑΓΜΟΣ-ის ნაერთია. როგორც აღინიშნა, ბურკერტიც მსხვერპლშეწირვის რიტუალის აღმოცენებას ძალადობას უკავშირებს, ოღონდ ამოსავალს პირველყოფილი სამონადირეო საზოგადოებების ცხოვრების წესში ხედავს (ბურკერტი 1972).

ჩვენ განვიხილეთ რამდენიმე თვალსაზრისი აგრესიის ბუნებისა და წარმოშობის შესახებ, მაგრამ, ვფიქრობ, არანაკლებ მნიშვნელოვანია, რას ფიქრობდნენ ამ საკითხზე ანტიკური ეპოქის მოაზროვნენი და როგორ აისახა აგრესიის ფენომენი ანტიკურ მითოსში. აგრესია/რისხვა არქაული მითორიტუალური უნივერსალიაა. როგორც ითქვა, იგი შედის ოპოზიციური წყვილების (დღე – ღამე; სიცოცხლე – სიკვდილი... რისხვა – განურისხველობა) პირველ ათეულში. ბუნების თავზარდამცემი მოვლენები (ქუხილი, სეტყვა, გვალვა, წყალდიდობა, ეპიდემიები) უძველესი დროიდან აღიქმებოდა, როგორც ზებუნებრივ ძალთა რისხვის გამოვლინება. რისხვა ახასიათებს მსოფლიოს ყველა ხალხების პერსონიფიცირებულ და არაპერსონიფიცირებულ ღვთაებრივ ძალებს. ღვთაებრივ ძალებთან მისადაგებით რისხვა ადამიანთა ხასიათის ერთ-ერთ მთავარ შტრიხად წარმოგვიდგება. რაც უფრო ძლიერია გმირი, მით უფრო სასტიკია მისი რისხვა. ამისი დამაღსტურებელი მაგალითების მოძიება ყველა ხალხისა და სხვადასხვა ეპოქების ზეპირ თუ მხატვრულ ლიტერატურაში შეგვიძლია.

ბერძენი და რომაელი მოაზროვნეები ჯერ კიდევ ანტიკურობაში დაინტერესდნენ რისხვის ესთეტიკური ასპექტით. მედიკოსები აკვირდებოდნენ რისხვის გავლენას ადამიანის ფიზიოლოგიაზე, ფილოსოფოსები სწავლობდნენ რისხვის ზნეობრივ მხარეს. შეხედულებები აღნიშულ საკითხზე ციცერონის ეკლექტიკურ ფილოსოფიურ სწავლებაში ასეა ფორმულირებული: ყველაფერი 4 ელემენტისგან შედგება: ცეცხლის, წყლის, ჰაერისა და მიწისგან. ისინი ერთმანეთს წარმოშობენ და ერთმანეთში გარდაისახებიან: თეთრი (ცეცხლი) → ჰაერი → წყალი → მიწა. ამ ელემენტების სხვადასხვა დოზით შერევა წარმოშობს სამყაროს მრავალფეროვნებას. ეს არის ადამიანთა ხასიათების ნაირგვარობის მიზეზიც. რაც უფრო მეტი ცეცხლია ადამიანში, მით უფრო ფეთქებადია იგი და მიდრეკილია განრისხებისაკენ (ციცერონი 1985: 33, 84).

რისხვას საინტერესო ტრაქტატი მიუძღვნა ლუციუს ანეუს სენეკამ. მეცნიერებს უჭირთ გაარკვიონ, რამდენად ორიგინალურია ტრაქტატში გამოთქმული მოსაზრებები, რადგან სენეკას წინამორბედთა ნაშრომები არ შემონახულა. არც სენეკა ასახელებს თანამოაზრეებს; იგი წერს: ყველა აზრი, რომელსაც ვეთანხმები, ჩემიც არისო. ამ და სხვა წყაროების მიხედვით ცხადია, რომ რისხვაზე თავიანთი მოსაზრებები გამოუთქვამთ სწავლულებს არისტოტელედან სოტიონამდე (სენეკა 2000:8).

ტრაქტატში "რისხვის შესახებ" სენეკა ეკამათება არისტოტელესა და პერიპატეტიკოსებს. ფაქტობრივად, ჩვენ საშუალება გვქვია, გავეცნოთ ორ მეცნიერულ თვალსაზრისს რისხვის თაობაზე. არისტოტელეს მიხედვით, ვნებები (პათოს) ადამიანის სულში ბუნებრივად აღმოცენდება. ისინი არ შეიძლება იყვნენ "კარგები" ან "ცულები", რადგან არ არიან შექმნილნი. გაკიცხვას ან შექებას იმსახურებს ჩვენი დამოკიდებულება მათ მიმართ. რაც შეეხება რისხვას, გარკვეულწილად კარგიცაა, რადგან იგი "ავსებს" სულს. რისხვის გარეშე ადამიანი მოღუბნებულია, მოშვებული. რისხვა განსაკუთრებით საჭიროა მეომრებისათვის, რადგან სულს ალაგზნებს. რისხვის გარეშე ყველაზე მამაციც ვერ ჩაიღენს გმირობას ომში. რისხვა შეიძლება გარკვეულ ჩარჩოებში მოაქციო, მაგრამ სულ არ უნდა აღმოფხვრა ("ნიკომახეს ეთიკა" 1108ა, 3). უფრო მეტიც, რისხვის გარეშე ვერც ერთ ომს ვერ მოიგებ. რისხვამ უნდა აავსოს და აანთოს სული. მაგრამ, რისხვა უნდა გამოვიყენოთ როგორც "ჯარისკაცი" და არა – "მხედართმთავარი" (სენეკა: 2000:110).

რისხვა აჩენს შურისძიების სურვილს. ტრაქტატში "სულის შესახებ" არისტოტელე წერს, რომ რისხვა არის სურვილი, მიაგოს ტკივილით ტკივილზე (არისტოტელე 1961, 403a 30). "ნიკომახეს ეთიკაში" ვკითხულობთ, რომ ბერძნები განარჩევენ რისხვის სხვადასხვა სახეს და ყველა "რისხვას" თავის სახელს არქმევენ.

არისტოტელე და მისი მიმდევრები რისხვას ადამიანისთვის დამახასიათებელ თვისებად თვლიდნენ. ისინი მსჯელობდნენ ამ თვისების დაღებით და უარყოფით მხარეებზე.

სენეკა (ისევე, როგორც სტოიკოსები) თვლის, რომ რისხვა არაა ადამიანის ბუნებრივი თვისება (ამავე აზრს ავითარებს ბუდისტური სწავლება); ეს არის სიმახინჯე, რომელსაც უნდა ვებრძოლოთ და ჩასახვისთანავე ამოვიძრკოთ ჩვენი სულიდან. სენეკა არ ეთანხმება არისტოტელეს და მიაჩნია, რომ რისხვა უმართავია; იგი არ ექცევა ჩარჩოებში. არ არის საჭირო "რისხვით აივსო გული" დიადი საქმეების საკეთებლად, თუნდაც ომში წასვლისას. განა მონადირე მრისხანებს ნადირზე, რომელსაც მოსაკლავად მისდევს? გამარჯვება გონებით მიიღწევა. რისხვა ხელს უშლის ადამიანს მართებული გადაწყვეტილების მიღებაში. რისხ-

ვის უარყოფა სულაც არ ნიშნავს დაუსჯელობას. სენეკა იმოწმებს პლატონის მოსაზრებას, რომ დასჯა მხოლოდ მაშინ აღწევს მიზანს, თუ ის შურისძიების გრძნობით არ არის ნაკარნახევი. დამნაშავის დასჯა ორიენტირებული უნდა იყოს მომავალზე. დასჯილის მაგალითზე სხვებმა უნდა ისწავლონ, რათა დანაშაული მომავალში არ განმეორდეს (პლატონი: 1971. XI 934A.). რისხვა კი მიმართულია წარსულისაკენ და მოითხოვს შურისძიებას. ე. ი. შურისძიება და დასჯა სხვადასხვა აზრობრივი დატვირთვის მქონე ცნებებია.

სენეკა ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ ღმერთებს არ ახასიათებთ რისხვა. მათ არც ვნების მიყენება შეუძლიათ ადამიანებისათვის. ღმერთები ბუნებით მშვიდობისმოყვარენი და კეთილმოსურნენი არიან. ცდებიან ისინი, რომლებიც ღმერთებს სხვადასხვა სტიქიურ უბედურებათა მიზეზებად წარმოგვიდგენენ (სენეკა 2000: 139-140). ძნელია დაბეჯითებით ითქვას, ამ ტრაქტატში სენეკა "ფილოსოფოსი" სჭარბობს, თუ სენეკა – მორალისტი, ნერონის პედაგოგი. ცხადია მხოლოდ ერთი – ანტიკურობაშივე რისხვას არაერთგვაროვან შეფასებას აძლევდნენ და მის სხვადასხვა ასპექტებს გამოყოფდნენ.

წარმართული რელიგიების საერთო კანონის მიხედვით, რაც უფრო არქაულია ღმერთი, მით უფრო ამბივალენტურია – კეთილიცაა და მრისხანეც; ამენებს და ანგრევს, ქმნის და კლავს, წყალობს და ანადგურებს. ჰომეროსის ეპოსში აშკარად ჩნდება ტენდენცია, რომელსაც ღმერთები სხვა სიბრტყეზე აჰყავს. მეცნიერთა დიდ ნაწილს მიაჩნია, რომ ჰომეროსის ღმერთები თანდათან ემიჯნებიან რისხვას. ტიტანომაქია, გიგანტომაქია და სხვა სისხლიანი ეპიზოდები, რომელთაც ახლდა რისხვა და სისასტიკე, წარსულს ჩაბარდა; თუმცა არერთი ეპიზოდის მოხმობა შეიძლება, რომლებშიც წარმოგვიდგებიან განრისხებული ღმერთები. მაგალითად, "ილიადაში" ვკითხულობთ: ჰერას ნება რომ იყოს, "სიამოვნებით შთანთქავდა პრიამოსსაც და მის ნაშიერებსაც" (II. IV,35). ათენას მრისხანებას ასახავს "ილიადის" IV,23; VIII, 413. ტაეები. მრისხანებს ზევსიც (II. VIII, 358). აფროდიტეც სასტიკია მრისხანებისას (II. III, 413). ის, რომ რისხვა "ილიადის" ერთ-ერთი უმთავრესი თემაა, პოემის დასაწყისიდანვე ჩანს: "Μῆτις ἄειδε, θεά ..." (რისხვას უძღერე, ქალღმერთო). ამ პოემაში მრისხანებენ ღმერთებიც და გმირებიც. თავად პოეტი გამოარჩევს აქილევსს, რომლის ერთ-ერთი მუდმივი ეპითეტია "ღვთაებრივი". აქილევსი ქალღმერთის ძეა, მოუწყვლადი (თუ არ ჩავთვლით ქუსლს). ჩემი აზრით, აქილევსი გამორჩეული და ღვთაებრივი გმირია არა იმიტომ, რომ "საშინელი" რისხვა აღედრა გულში (რომელსაც შეეძლო მთელი ბერძნული არმია დაეღუპა), არამედ იმიტომ, რომ მან რისხვის დაოკება შეძლო. აქილევსს, ღმერთების დარად, ბინარული ოპოზიციის (რისხვა – განურისხველობა)

ორივე ელემენტი აქვს. იგი ჭეშმარიტ გმირად მას შემდეგ გადაიქცა, რაც რისხვა დათრგუნა.

განსაკუთრებით გამოირჩევიან ხთონიზმით "დამძიმებული" ღმერთები, უფრო კი ქალღმერთები. ამ მხრივ ბერძნულ ტრაგედიაში ფრიად საინტერესო სურათი იკვეთება. აქ ოლიმპიელი ღმერთები საბოლოოდ იძენენ "ოლიმპიურ" თვისებებს – ისინი ადამიანთა შორის უზენაესი სამართლიანობისა და კანონიერების დამკვიდრებას ესწრაფვიან. საჭიროების შემთხვევაში სჯიან. რაც შეეხება რისხვას, იგი ადამიანებში "მძინვარებს" (რისხვა/აგრესია/ძალადობა ადამიანების/სოციალური საზოგადოების მახასიათებელი გახდა). ანტიკური ეპოსისა და ტრაგედიების გმირები წყენას კი არ ივიწყებენ, არამედ სულს "ივსებენ" ბრაზით, "აძლიერებენ" რისხვას, მუდმივად იხსენებენ შეურაცხყოფას და სულ უკან იყურებიან – შურისძიებაზე ფიქრობენ.

შეურაცხყოფის არდავიწყებასა და რისხვის განხორციელებაში ტრაგედიების გმირებს ეხმარებიან ხთონური ბუნების ღმერთები. როგორც აღვნიშნეთ, "ხთონური წარსული" ზოგჯერ ოლიმპიელ ღმერთებშიც "იღვიძებს", თუმცა ისინი ახერხებენ თავიანთი ემოციების მართვას.

ცნობილმა შუმეროლოგმა ა. კიფიშინმა საფუძვლიანად გამოიკვლია რისხვის მითო-რიტუალური მოდელი. მისი აზრით, ღვთაებრივი რისხვის თავდაპირველი იდეა უკავშირდება მდებარე ღვთაებას – ქალღმერთ ღელას. სხვა ყველა "რისხვა" ამ მოდელის მოდიფიკაციაა. ქალღმერთის რისხვა თავს ატყდება მის პარტნიორს, რასაც მოსდევს დასჯა, დანაწევრება და აღდგომა (კიფიშინი 2000:160-162). მკვლევარის დასკვნით, ვერსიებისა და ვარიანტების სიჭრელის მიუხედავად, ეს მოდელი უნივერსალურია. ა. კიფიშინმა ახსნა ისიც, თუ რატომ მრისხანებენ ე.წ. ქალწული ღვთაებები. "ქალწულობა" არის უდიდესი კოსმიური ქალღმერთის მყოფობის ერთ-ერთი ფორმა. ქალწულობა ქალღმერთი ღელის ანდროგინულ მდგომარეობას გულისხმობს. ქალწული ღმერთების რისხვის მიზეზი შეიძლება გახდეს მათი "მთლიანობის" დარღვევის მცდელობა. საკრალურ დონეზე ეს უკავშირდება პირველი მთლიანობის – ქაოსის – გაყოფას ორ პოლარულ ოპოზიციად, რომელთაგან ერთი მამრია, მეორე – მდედრი. ანდროგინები კოსმიური ძალაუფლების მფლობელები, ყოვლისშემძლენი არიან; თავის თავში "ატარებენ" ქმარსაც და შვილსაც. ამიტომ "გაყოფა" მათთვის ამ უფლების ნაწილის დაკარგვას ნიშნავს. ანდროგინებს არ სურთ თავიანთი "პარმონიის" დათმობა. ანდროგინული მთლიანობის დარღვევის შემდეგ გამოყოფილი მდედრი ღვთაებებისთვის განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი ხდება "დაკარგული" მამრი ნაწილის დაპატრონება, მასზე ერთპიროვნული უფლების დაკანონება. ასე რომ, მდედრი ქალღმერთის რისხვის მთავარი მიზეზი მამრი პარტნიორის არასასურველი საქციელია.

მამრი ღვთაებების რისხვის მოტივი უთუოდ გვიანდელია. იგი ქალღმერთი დედის რისხვის ანალოგიით უნდა იყოს დამკვიდრებული (კიფიშინი 2000:167). "რისხვათა" "გაღანაცვლება" იმ ბუნებრივმა პროცესმა წარმოშვა, რომელიც წარმართულ რელიგიებში მამრის პრიორიტეტის დამკვიდრებას უკავშირდება (ანტიკურობაში ეს პროცესი ხთონური რელიგიის ოლიმპიურით შეცვლასთანაა ასოცირებული. აღმოსავლურში – ლუნარული და სოლარული კულტების დაპირისპირებით). ბოლოს და ბოლოს, წარმართულ რელიგიებში ჩამოყალიბდა სახე-სიმბოლოთა სისტემები. ამ სისტემების ერთ-ერთი ყველაზე მნიშვნელოვანი მახასიათებელია ღვთაებათა გამიჯვნა მღვდრებად და მამრებად (თუმცა ბევრი მათგანის სახეში შეიძლება ანდროგინული წარსულის ამოკითხვა). მაგალითად, დემეტრეს ერინიასაც უწოდებენ (Paus. VIII, 25, 5-7). იგი რისხვისას დაუნდობელია. დემეტრეს რისხვა ბუნების კვლამას (ზამთარს) იწვევს. რისხვის გავლის შემდგომ მას შეუძლია განიბანოს მდინარეში და ისევ გულმოწყალე ქალღმერთად იქცეს. საერთო სურათი ასეთია: რისხვის მიზეზია – წ ა რ თ მ ე ვ ა, შედეგი – კ ვ ღ ო მ ა, რისხვის გავლის შემდგომ – გ ა ნ ა ხ ლ ე ბ ა (რეინკარნაცია).

ახლა მივუბრუნდეთ რისხვის ფენომენის მიმართებას მსხვერპლშეწირვის რიტუალთან. როგორც აღვნიშნე, ამ საკითხზე მეცნიერთა აზრი იყოფა. ზოგი მიიჩნევს, რომ მსხვერპლშეწირვის თავდაპირველ მოდელში (მაგ., "ვედების" მიხედვით, პურუშას, ირანული ჰაიომარტის, "ედას" იმირის, ძველევგვიპტური პტახის, ჩინელთა პან-გუს და სხვათა დანაწევრებებში) რისხვა საერთოდ არ ფიგურირებს. ზოგის აზრით, მსხვერპლშეწირვის იდეა რისხვას უკავშირდება (შუმერულ-ბაბილონური ანდროგინული ღვთაების დანაწევრებისა და დიდი დედის რისხვის მოდელი). ორივე მოსაზრება არგუმენტირებულია. ახლა შევეცდებით ამ ორი განსხვავებული მოდელის მთავარი დაპირისპირების ახსნას: პურუშა, იმირი, პან-გუ და სხვა ამ ტიპის პირველადამიანები სამყაროს დემიურგები არიან. სწორედ მათი დანაწევრების შედეგად შეიქმნა ყველაფერი: დედამიწა, მთები, მდინარეები, მნათობები და ა. შ. ეს იყო პირველი საკრალური მსხვერპლშეწირვა დანაწევრებითურთ – სამყაროს შესაქმნეს დასაბამი. აქ არ არსებობს ავრესიის საფუძველი, რადგან არ არსებობს დაპირისპირება "რისხვა – განურისხველობა". რაც შეეხება მეორე თვალსაზრისს: ჩვენი აზრით, წარმართული რწმენა-წარმოდგენების ამ ეტაპზე (ეს კი უდავოდ, შესაქმნეს შემდგომი ეტაპია) არქაული ღმერთები თავიანთ თავში ატარებენ და "მართავენ" ბინარულ ოპოზიციას (რისხვა – განურისხველობა). აქედან გამომდინარე, ვერ გავიზიარებთ ა.კიფიშინის მოსაზრებას, რომ ანდროგინული ღვთაებების მთავარი მამოძრავებელი არის მხოლოდ რისხვა. საქმე ისაა, რომ არქაული ღვთაებები იცავენ გარკვეულ ბალანსს, რითაც უზრუნ-

ველყოფენ სიცოცხლის გაგრძელებას დედამიწაზე. ამიტომ, მათი ღვთაებრივი რისხვა სასჯელია (ზოგჯერ ამოუხსნელიც მოკვდავთათვის), რომელსაც ენაცვლება სიმშვიდე (განურისხველობა). საბოლოო ჯამში, აღდება ღვთაებრივი სამართლიანობა. ამ დიადი საიდუმლოს ამოხსნას ადამიანთა გონება ბოლომდე ვერ წვდება (სწორედ ამ საიდუმლოს ამოსახსნელად შეიქმნა უამრავი მისტიკური სწავლება ძველ აღმოსავლეთსა და ანტიკურ საბერძნეთში). ამიტომ, როდესაც ადამიანები ცდილობენ ღვთაების ფუნქცია შეასრულონ, მწარედ ცდებიან. რისხვით შეპყრობილი ადამიანები კარგავენ ბინარული ოპოზიციის II ელემენტს –რისხვის დაოკების უნარს (განურისხველობას), რის შედეგადაც ირღვევა წონასწორობა.

ყველაზე "მშვიდობიანი" მსხვერპლშეწირვის რიტუალიც, ადამიანთა არასტანდარტულ, უჩვეულო განცდას იწვევს. ამ "რიტუალურ განწყობას", რომელიც, თავის მხრივ, განსაკუთრებული მსჯელობის საგანია, არაფერი აქვს საერთო რისხვასთან.

ამრიგად, ჩვენ ძალიან მკაფიოდ განვასხვავებთ ერთმანეთისაგან ყოველგვარი რისხვის გარეშე ჩატარებულ ე. წ. "დაგეგმილ" რიტუალურ მსხვერპლშეწირვებს და შურისძიებას რისხვის/აგრესიის საფუძველზე (ე.ი. როდესაც ხორციელდება პრინციპი – სისხლი სისხლის წილ), როდესაც მსხვერპლის "შემწირველებს" მიაჩნიათ, რომ მათი რისხვა კანონიერია და შურისძიება მოტივირებულია სამართლიანობის აღდგენით. სავსებით ნათელია, რომ რისხვის/ აგრესიის ჩართვა მსხვერპლშეწირვაში იწვევს ამ რიტუალის თავდაპირველი არსის ტრანსფორმირებას. რისხვა, ფაქტობრივად, ახალი ტიპის პროფანირებული "ფსევდო" მსხვერპლშეწირვის საფუძველი ხდება. შურისძიების ნიადაგზე ჩადენილი "მსხვერპლშეწირვა" უკვე სხვა სოციოკულტურული ფენომენია.

ლიტერატურა

ჟირარი 2000: Жирар Р. Насилие и священное. Пер. с франц. Москва.

რედკლიფ-ბრაუნი 1965: Radcliffe-Brawn. Structure and Function in Primitive Society.

დეტიენი 1979: Detienne M. Pratiques culinaires et esprit de sacrifice. In La cuisine du sacrifice.

ბურკერტი 1972: Burkert W. Homo Necans. Berlin, New York .

ციცერონი 1985: Цицерон. О природе богов. В кн. Философские трактаты. Москва.

- სენეკა 2000: Сенека. О гневе. Философские трактаты. Пер. с лат. СПб.
- არისტოტელე 1961: Aristoteles, De anima. Ed. W.D. Ross. Oxford .
- პლატონი 1971: Платон. Законы. Сочинения в трех томах. Т. III. Москва.
- კიფიშინი 2000: Кифишин А. Г. "Сташный гнев" богов и "исход народа". К реконструкции одного ритуального мифа. В сб. . Жертвоприношение. Москва.
- ცანავა 2003: ცანავა რ. ტოტემიზმის შუქ-ჩრდილები, წელიწდეული ელინოლოგიასა და ლათინისტიკაში, თბილისი.

Rusudan Tsanova

Aggression and Ritual

The nature and genesis of aggression is studied by researchers of many various fields: physiologists, psychologists, philosophers, sociologists, and literary critics. It is clear that aggression as a phenomenon belongs to the field of cultural studies and its analysis requires a manifold approach. Aggression/ rage is a constituent element of a binary opposition (rage/ none-rage), and correspondingly, it acquires a certain meaning in the context of sign-systems as well; consequently, the phenomenon can also be treated in semiotic terms. The aim of the article is to identify how active the function of aggression is in ritual. This question is considered on the example of the universal offering ritual.

I draw a sharp line between the so-called ‘planned’ ritual performed without any instance of fury and the vengeance motivated by rage/ aggression (following the principle ‘blood for blood’). In the second case the performers of sacrifice believe that their wrath is fair, and that a desire to restore justice underlies the vengeance. The inclusion of rage/ aggression in sacrifice entails transformation of the initial essence of the sacral ritual. In fact, rage becomes the foundation for a new type of profaned ‘pseudo’ ritual. An act of sacrifice motivated by vengeance becomes a new socio-cultural phenomenon.

ს ე მ ი ო ტ ი ე ნ ს ი ს ტ ო ხ ი ა დ ა თ ე ო ხ ი ა

მამუკა ბიჭაშვილი

როლან ბარტის სემიოლოგიური კონცეფციისათვის

ფილოსოფიის მეცნიერება-
თა დოქტორი, ივანე ჯავ-
ახიშვილის სახელობის თბი-
ლისის სახელმწიფო უნი-
ვერსიტეტის ფილოსოფიის
ფაკულტეტის პროფესორი.

ძირითადი ნაშრომები:
სამეტყველო მოქმედების
ანალიტიკური თეორია
(1994); ინსტრუმენტარე-
ბი ფიროსმანის ნარატიუ-
ლი დისკურსისათვის
(1999); ლაიბნიცის
მეტაფიზიკა და ენის
ფილოსოფია (2005); პო-
ლიტიკური თეორია (2006).

ინტერესთა სფერო: ენის
ფილოსოფია, პოლიტიკური
ფილოსოფია.

პოსტსტრუქტურალისტების ბანაკში ფუ-
კოს, ლაკანის, დერიდას და სხვათა გვერდით,
ბარტს ყოველთვის ჰქონდა გამოკვეთილი ადგ-
ილი და შესაბამისი კვლევის სფერო. გარდა
წმინდა სემიოტიკური საკითხებისა, რასაც ყვე-
ლა ეს ავტორი იკვლევდა, ბარტს ძირითადად
მითოლოგია, მოდა და ლიტერატურა აინტერე-
სებდა. ლიტერატურის კვლევისას ბარტი შესა-
ბამისი სფეროს ენასაც იკვლევდა, თუმცა მისი
ინტერესი საკუთრივ ენის მიმართ ყოველთვის
გაშუალებული იყო ნიშანთა თეორიით: ბარტი
ენას იკვლევდა იმდენად, რამდენადაც ენა ნიშან-
თა ზოგადი თეორიის ერთ სისტემას წარმოად-
გენს.

ჩვენი დაინტერესება ბარტის ნიშანთა
თეორიით სავსებით კონკრეტული მიმართულების
მქონეა. სტატიის ზოგადი სახელწოდების მი-
უხედავად, ჩვენ აქ არ შევეცდებით ბარტის შეხედ-
ულებათა თანმიმდევრულ გადმოცემას. ჩვენ უფრო
მისი ადრეული სემიოლოგიური კონცეფცია გვაინ-
ტერესებს, როდესაც ბარტი თანამედროვე პოლი-
ტიკურ მითებს ანალიზებდა ეწეოდა და ამ კონ-
ტექსტში იკვლევდა როგორც ღიად გამოთქმულ,
ასევე “ნაგულისხმებ” დებულებებსაც. ცნობილ-
ია, რომ ყოველი წინადადება, ჩვეულებრივ, გარდა
გადმოცემული უშუალო შინაარსისა, გულისხ-
მობს შინაარსების ძალზე ფართო კონოტაციურ

ველს. მაგალითად, თუ ავიღებთ პოლიტიკური პარტიების ისეთ წინასაარჩევნო დევიზებს, როგორცაა “საქართველო სიღარიბის გარეშე” ან “საქართველო უპირველეს ყოვლისა”, თითოეული მათგანი გამოხატავს არა იმდენად არჩევნებში მონაწილე სუბიექტების ოცნებას თუ სურვილს, არამედ ერთ წინადადებაში დატეულ მთელ სამოქმედო პროგრამას, რაც, თუ მხოლოდ წინადადების ზედაპირულ შინაარსზე ვიქნებით კონცენტრირებულნი, მისგან არ ამოიკითხება. ბარტის სემიოლოგიური კონცეფცია ჩვენ სწორედ ამ კუთხით გვანბნებს: ფლობს თუ არა ბარტის სემიოლოგია სათანადო საშუალებებს აგვიხსნას, თუ როგორ ხორციელდება იმპლიციტური შინაარსების კითხვა და გაგება ისევე, როგორც აგვიხსნას ამ საკითხთან დაკავშირებული პრობლემების მთელი რიგი.

მითი და მისი ელემენტები

ბარტი იყენებს არა ტერმინ სემიოტიკას, არამედ “სემიოლოგიას”. “სემიოლოგია - წერს იგი ერთგან – რომელიც არ სცილდება საკუთარ საზღვრებს, არ წარმოადგენს მეტაფიზიკურ მხარეს. ის ისეთივე მეცნიერებაა, როგორც ნებისმიერი სხვა” (1.75). ჩვენც შესაბამისად მოვიქცევით, ავტორს გავყვებით და “სემიოტიკის” ნაცვლად “სემიოლოგიაზე” ვისაუბრებთ.

“მითი” ბარტის თეორიაში განსხვავებული მნიშვნელობისაა და არ ემთხვევა ამ ტერმინის ჩვეულებრივ გამოყენებას. მითი ბარტისათვის წარმოადგენს არა ძველ თქმულებებს სამყაროსა და ღმერთების შესახებ, არამედ უფრო ჩვენი დღევანდელი სოციალური ყოფის შინაარსეულ მხარეს. ისევე ბარტისავე სიტყვებით რომ ვთქვათ, მითი მისთვის არის აღმნიშვნელთა ფართო კონოტაციური ველი, რომელშიაც მოინიშნება დისკურსის ლატენტური, იდეოლოგიური დონე. ფუნქციურად მითის დანიშნულება რეალობის დეფორმაციაში მდგომარეობს. მითი ცდილობს წარმოადგინოს ღირებულებათა ისეთი სისტემა, როგორსაც მისგან მოელიან და რომლის აღსაქმელადაც მზად არის კომუნიკაციაში ჩაბმული ინდივიდი. ამ მნიშვნელობით გაგებული მითი ყოველთვის ცდილობს თავი გაასაღლოს არა კულტურის პროდუქტად, არამედ ბუნების მოვლენად. ბარტი ერთ-ერთი პირველი იყო გასულ საუკუნეში, ვინც დეტალურად დაამუშავა პოლიტიკური მითების სტრუქტურა და შემადგენელი ელემენტების თანმიმდევრული ანალიზი წარმოგვიდგინა. ბარტმა თავისი სემიოლოგია გამოიყენა სოციალური კრიტიკის მიმართულებით.

ყოველი სემიოლოგიური სისტემა შედგება სამი ელემენტისაგან, ალმ-ნიშნების, აღსანიშნისა და ნიშნისაგან. თითოეული ამ ელემენტის დანიშნულება კარგადაა ცნობილი ყველასათვის, ვინც სემიოტიკურ საკითხებში ერკვევა. სპეციფიკური ელემენტი ბარტის სემიოლოგიაში არის ნიშანი, რომელიც პირველი ორის რელაციას წარმოადგენს. ალმნიშნელი ბარტის თეორიაში შეიძლება იყოს ნებისმიერი საგანი. საკითხი იმის შესახებ, სუბიექტური მოვლენების აღნიშვნა ხდება თუ ობიექტურის, კონვენციურად გაირკვევა. მაგალითად, ხანგრძლივი ზარი სასწავლო დაწესებულებაში სწავლის დაწყების ნიშანია და გასაგებია, რომ როგორც ზარი, ასევე სწავლის პროცესი შეიძლება ერთმანეთისაგან სრულიად დამოუკიდებლად არსებობდნენ მანამდე, ვიდრე ისინი მესამე ელემენტად, ნიშნად გაერთიანდებოდნენ. თავისთავად ალმნიშნელი მოკლებულია შინაარსს. მისგან განსხვავებით, ნიშანი ყოველთვის შინაარსის მფლობელია და ატარებს გარკვეულ მნიშვნელობას. სემიოლოგიური ელემენტების დამოუკიდებელი და მანამდელი არსებობა, ვიდრე ეს საშუალებები ამოქმედდებოდნენ, მითის სემიოლოგიის არსებითი მახასიათებელია. ამგვარად ინტერპრეტირებული მითის სემიოლოგიის სპეციფიკა იმაში მდგომარეობს, რომ ნიშანი, რომელიც მანამდელ ენობრივ სისტემაში წარმოადგენდა ალმნიშნელის და აღსანიშნის ასოციაციას ანუ შემოთავაზებული დახასიათებით ნიშანს, მითის სემიოლოგიურ სტრუქტურაში შემოდის, როგორც – ალმნიშნელი. იგი ერთდროულად ალმნიშნელიცაა (როგორც მითის ელემენტი) და ნიშანიც (როგორც პირველადი სემიოლოგიური სისტემის, ვთქვათ, ენის ელემენტი). მითში შეტყობინებას ახორციელებენ ისეთი მატერიალური საშუალებები, როგორიცაა ენა, ფოტოგრაფია, ფერწერა, რეკლამა, რიტუალი, ჩვეულებრივი საგნები და ა.შ. როგორი განსხვავებულიც უნდა იყვნენ ისინი თავისთავად, როგორც კი მითის შემადგენელ ელემენტებად იქცევიან, მაშინვე დაიყვანებიან ალმნიშნელის ფუნქციაზე. ყველა მათგანი მხოლოდ ამოსავალ მასალას წარმოადგენს მითის აგებისას (1.78). ის, რაც წინა, პირველადი სემიოლოგიური სისტემის მესამე ელემენტი, ნიშანი იყო, შემდგომში გადაიქცევა იმ სისტემის პირველ ნიშნად, რასაც მითი დააშენებს პირველად სისტემაზე. აქედან ცხადი ხდება, რომ მითში ერთი ენობრივი სისტემა დაშენებულია მეორე ენობრივ სისტემაზე. სწორედ ამიტომ ბარტი პირველს – ენა ობიექტს უწოდებს, ხოლო მეორეს – მეტაენას.

ორი მაგალითი

იმისათვის, რომ უკეთ გავიაზროთ ბარტის მიერ შემოთავაზებული სემიოლოგიური მოდელი, უპრიანი იქნებოდა მოვეყვანა ის მაგალითები,

რომელსაც ბარტი არაერთხელ იყენებს თავისი შეხედულებების ნათელსაყოფად.

პირველი მაგალითი წარმოადგენს ლათინური გრამატიკის სახელმძღვანელოში გამოყენებულ ფრაზას ეზოპეს იგაგებიდან “qua ergo nominor leo”. ამ ფრაზას ავტორის მიხედვით ორაზროვნება ახასიათებს. ერთი მხრივ, მისი მნიშვნელობა სავსებით გასაგებია (“იმიტომ, რომ ლომად ვიწოდები”), მაგრამ, მეორე მხრივ, ფრაზა სახელმძღვანელოში მოყვანილია იმიტომ, რომ რაღაც სრულიად სხვა გვამცნოს. სინამდვილეში ის სულაც არ ისახავს მიზნად ლომის შესახებ რაიმეს უწყებას. ის ცდილობს, ჩვენი ყურადღება მიაპყროს სიტყვათხმარების გარკვეულ ტიპს. კერძოდ, ფრაზა მოსწავლეს ეუბნება: მე ვარ მაგალითი იმისა, თუ როგორ შეიძლება დაუკავშირდეს ზედსართავი სახელი ქვემდებარეს. ამავე დროს, ბარტისათვის ეს მოყვანილი მაგალითი არის ნიმუში იმისა, თუ როგორ დაშენდება მეორადი ენობრივი სტრუქტურა პირველადზე.

ახლა ავიღოთ მეორე მაგალითი, – “პარი მატჩის” ფურცლებზე გამოსახული ფრანგულ სამხედრო ფორმაში გამოწყობილი ახალგაზრდა აფრიკელი მეომარი, რომლის თავზე საფრანგეთის ალაში ფრიალებს. როგორია გამოსახულების საზრისი? საფრანგეთი დიდი იმპერიაა, რომლის შვილებს, სულ ერთია, რა ფერის კანი აქვთ, ერთგულად ემსახურებიან მას. ეს სურათი საუკეთესო საშუალებაა კოლონიური სისტემის კრიტიკისათვის – ახალგაზრდა აფრიკელი თავდადებით ემსახურება თავის მჩაგვრელებს. აქაც, ისევე როგორც წინა მაგალითის შემთხვევაში, კარგად ჩანს ენა ობიექტის და მეტაენის სტრუქტურები.

აქედან ბარტი აყალიბებს ახალ ტერმინოლოგიას, რომელიც უფრო მოქნილი უნდა იყოს სრულყოფილი ანალიზისათვის. კერძოდ, ორმაგი ელემენტი, რომელზედაც ზემოთ უკვე ვისაუბრეთ, ე.ი. ნიშანი პირველადი სისტემისათვის და აღმნიშვნელი მეორედი სისტემისათვის ახალ სქემაში განსხვავებულად ტრანსფორმირდება. ეს სემიოლოგიური ელემენტი პირველადი სისტემისათვის იწოდება **საზრისად**, ხოლო მეორად, ე.წ. მითის სისტემაში კი წარმოგვიდგება, როგორც **ფორმა**. აღსანიშნი მითის პლასტში არის **კონცეპტი**, ხოლო ბოლო ელემენტი კი – **მნიშვნელობა**. განვიხილოთ ახლა ეს ელემენტები უფრო დაწვრილებით, რაც მოგვცემს საშუალებას შევაკვლიოთ ჩვენი თვალსაზრისი მითის ფუნქციური მხარეების შესახებ.

ფორმა და კონცეპტი

ფორმის ანუ მითის აღმნიშვნელის ანალიზისას უნდა გავითვალისწინოთ ის, რომ მითის აღმნიშვნელი ორსახოვანია. ის ერთდროულად

ფორმაცაა და საზრისიც ანუ ცარიელიცაა და შევსებულიც. სპეციფიკას აქ ის ქმნის, რომ აღმნიშვნელი მოყვანილ მაგალითებში არ არის მთლად შინაარსისაგან დაცლილი, როგორც ეს ჩვეულებრივ მოეთხოვება აღმნიშვნელს. როგორც პირველადი სისტემის ელემენტი, ფორმა გარკვეული შინაარსის მატარებელია. ასეთია აფრიკელი ჯარისკაცის მისაღება. რა ხდება მას შემდეგ, რაც პირველადი სისტემის ნიშანი ფორმად გადაიქცევა? ბარტის მიხედვით, სავსებით კონკრეტული შინაარსის მატარებელი პირველადი სისტემის ნიშანი მითში პარაზიტულ ფორმად მოგვევლინება. საქმე ისაა, რომ ფორმის თანმხლებ კონკრეტულ შინაარსს ყოველთვის თან სდევს კონკრეტული ცოდნა წარსულის, იდეების, ფაქტების, გადაწყვეტილებების და სხვა მოვლენების შესახებ. მითის სტრუქტურაში შესვლა საზრისს კონკრეტულ შინაარსს მოაკლებს, გააღარიბებს მას. შედეგად – ისტორია ამოტრიალდება და ხელში მხოლოდ სიტყვიერი მასალა გვრჩება. ამ დროს კონკრეტული შინაარსის დენოტატებიდან ფორმას თითქოს მხოლოდ ბუნდოვანი მასალა რჩება. ფაქტობრივად დაკარგულია (თუ გრამატიკის სახელმძღვანელოს მაგალითს ავიღებთ) საზრისების მთელი სისტემა ისტორიიდან, გეოგრაფიიდან, ზოოლოგიიდან და ა.შ. კითხვის პროცესში ხორციელდება ერთგვარი გადაადგილება, ხდება ენობრივი საზრისის რეგრესია ფორმისაკენ, ანუ ხდება ენობრივი ნიშნის ტრანსფორმაცია მითის აღმნიშვნელად (1.82).

მითში პირდაპირ და თავისთავად მოცემული ფორმა გარკვეული ვრცეულობის მფლობელია. თუ მითი ზეპირი მეტყველების სახით გადმოიცემა, მაშინ ფორმას საზობრივი სტრუქტურა აქვს. მითის ენობრივი ფორმით გადმოცემისას კონცეპტის ელემენტები ასოციაციურად უკავშირდებიან ერთმანეთს. მათი კავშირი სიღრმისეულია. ამისგან განსხვავებით, იმ შემთხვევაში, თუ მითი ვიზუალური ხატის ფორმით გადმოიცემა, მაშინ მის ვრცეულობას მრავალგანზომილებიანი სახე აქვს. ასეთია, მაგალითად, აფრიკელი ჯარისკაცის შემთხვევა, როდესაც ცენტრში ჩვენ ვხედავთ მუნდირს, ზემოთ შავ სახეს, მარცხნივ სამხედრო მისაღმებისათვის გაწვდილ ხელს და ა.შ. ყველა ამ ელემენტს ერთმანეთის მიმართ გარკვეული პოზიცია აქვს დაკავებული. მათი ურთიერთგანლაგება მონაცვლეობითია. ფორმის მანიფესტაციის სახე ამ შემთხვევაში სივრცისეულია.

შემოთავაზებულ აღწერებში ბარტისათვის მთავარი ისაა, რომ ფორმა არ სპობს შინაარსს, არამედ მხოლოდ უკანა პლანზე გადაადგილებს მას. გადაადგილება არ ნიშნავს მოსპობას. არის მომენტები, როდესაც პირველადი ენობრივი სისტემის შინაარსი მაინც წარმოჩნდება მითში და ფორმის და შინაარსის ეს თამაში მითის არსებას შეადგენს.

ფორმაზე საუბრისას იგი უნდა გავმიჯნოთ სიმბოლოსაგან. აფრიკელი ჯარისკაცი არ არის საფრანგეთის იმპერიის სიმბოლო. საამისოდ ის

მეტისმეტად რეალურია. ფოტოზე ჯარისკაცი მთელი თავისი ცხოველყოფილობით წარმოგვიდგება, მაგრამ მისი რეალობა მაინც მეორადია, უკან დაწეულია მოახლოებული კონცეპტის, “საფრანგეთის იმპერიის” ფონზე და რეალობა დასესხებულად გამოიყურება.

თუ ფორმიდან ახლა კონცეპტისაკენ გადავინაცვლებთ, პირველ რიგში აღსანიშნავია მისი მიზანმიმართული ხასიათი. გრამატიკის სახელმძღვანელოს კონცეპტი მოსწავლეებისათვისაა გამიზნული, ხოლო აფრიკელი ჯარისკაცის სურათი კი – მოსახლეობისათვის. ჩვენ უკვე ვიცით, რომ კითხვის პროცესში მითის სიღრმიდან გამოძირალ ისტორიას მთლიანად შეისრუტავს კონცეპტი. მეორე მაგალითის კონცეპტია “საფრანგეთის იმპერია”. სწორედ ისაა მიზეზი მითის არსებობისა. კონცეპტის საშუალებით, რომელიც ფორმისაგან განსხვავებით არასდროს არის აბსტრაქტული, მითში შემოდის ახალი ვითარებები. მითში ფორმის გაღარიბების დროს კონცეპტის – საფრანგეთის იმპერიის – საშუალებით ფორმა კვლავ ახერხებს დაუკავშირდეს რეალურ სამყაროს, მის მოვლენებს. კერძოდ, საფრანგეთის ისტორიას მთელი მისი კოლონიური ავანტიურებით. საზრისიდან ფორმაზე გადასვლისას – წერს ბარტი, – გამოსახულება კარგავს ცოდნის გარკვეულ რაოდენობას, მაგრამ სამაგიეროდ ივსება იმ ცოდნით, რომელიც არსებობს კონცეპტში (1.84). თუმცა, არ უნდა დავივიწყოთ, რომ მითის კონცეპტები მოკლებულნი არიან სიმყარეს: ისინი იქმნებიან, იცვლებიან, იშლებიან და ბოლოს, სრულიად ქრებიან მათი ისტორიული ხასიათის გამო, რადგან ისტორიას იოლად შეუძლია მათი ჩამოწერა.

შეიძლება მითის კონცეპტი უამრავი აღმნიშვნელით იყოს აღნიშნული. ხშირად ჩვენ საქმე გვაქვს კონცეპტებთან, რომელთაც აღმნიშვნელების მთელი რიგი გააჩნიათ. ასეთ დროს ხდება ერთი და იგივე კონცეპტის სხვადასხვა ფორმით განმეორება. ამ ვითარებას, ბარტის აზრით, ინტერპრეტატორისთვის მხოლოდ სარგებლობის მოტანა შეუძლია, რადგან რეპრეზენტაციების განმეორებები, ქცევის მდგრადობას რომ ადასტურებს, მითის ინტენციებზე მიგვიბრუნებს და ამით მითის გაშიფვრაში გვეხმარება (1.85).

არანაკლებ არსებითია ბარტის თეორიისათვის მნიშვნელობის ელემენტი. შეიძლება ისიც კი ითქვას, რომ სწორედ მნიშვნელობაა საკუთრივ მითი. ჩვენ უკვე ვიცით, რომ მნიშვნელობა წარმოადგენს ფორმის და კონცეპტის რელაციას. ბარტი აქ მიუთითებს ფროიდზე და შენიშნავს, რომ მსგავსად იმისა, როგორც ფროიდის კონცეფციის მიხედვით ქცევის ლატენტური საზრისი ახდენს ნამდვილი საზრისის დეფორმაციას, ასევე ახდენს მითში საზრისის დეფორმაციას კონცეპტი (1.87). აქ ლაპარაკია სწორედ დეფორმაციაზე და არა დამალვაზე, რადგან, როგორც პარადოქსუ-

ლიც უნდა იყოს, მითი არაფერს მალავს; მისი ფუნქცია დეფორმაციაშია და არა დამალვაში, განსხვავებით ჩვეულებრივი სამეტყველო ენისგან, სადაც სრულიად სხვა ვითარება გვაქვს.

თუ შესამოწმებლად ისეთ უბრალო სისტემას ავიღებთ, როგორც ჩვენი ყოველდღიური სამეტყველო ენაა, აშკარა გახდება, რომ აღსანიშნს აქ არაფრის დეფორმაცია არ შეუძლია, რადგან მთლიანად კონვენციური და თვითნებური აღმნიშვნელი სრულიად მოკლებულია წინააღმდეგობის უნარს. ამისაგან განსხვავებით, მითში სრულიად სხვა ვითარება გვაქვს. მითში აღმნიშვნელს ორი მხარე გააჩნია: ერთი შინაარსობრივია (საზრისი – ლომთან და აფრიკელ ჯარისკაცთან დაკავშირებული ამბები), ხოლო მეორე კი – შინაარსს მოკლებული. ეს მეორე ელემენტი, როგორც ვიცით, არის ფორმა, რომლის დეფორმაციის მიზეზებზე უკვე ვისაუბრეთ. ამასთან, როგორც ბარტი გვაფრთხილებს, ასეთ დეფორმაციას საზრისის სრულ გაქრობასთან როდი მივყავართ: როგორც ლომი, ასევე ჯარისკაცი მითში რჩებიან, რადგან ისინი სჭირდება კონცეპტს. იქმნება სიტუაცია, რომლის დროსაც თითქოს მათ მეხსიერებას ართმევენ, მაგრამ არ ართმევენ არსებობას. ბარტი ამაზე წერს: “ისინი ჯიუტად დუმან და იმავდროულად მრავასიტყვაობენ. მათი ენა მთლიანად კონცეპტის სამსახურშია. კონცეპტი ახდენს საზრისის დეფორმირებას, თუმცა არ ხსნის მას; ეს წინააღმდეგობა შეიძლება გამოიხატოს ერთი ფორმულით – კონცეპტი ახდენს საზრისის გაუცხოებას” (1.88).

ენობრივი ნიშანი, ჩვეულებრივ, არამოტივირებულია. ის ნებისმიერია. არ არსებობს არავითარი აუცილებლობა იმისა, რომ, ვთქვათ, სიტყვა “ხე” რაიმეთი ჰგავდეს იმ ობიექტს, რომლის აღსანიშნადაც ის გამოიყენება. ნიშნისაგან განსხვავებით, მისი მნიშვნელობა არასდროს არ არის ნებისმიერი. ის ნაწილობრივ მაინც მოტივირებულია და უმეტეს შემთხვევაში ანალოგიით აიკვება. ასე, მაგალითად, იმისათვის, რომ ლათინური ენის სახელმძღვანელოში მოყვანილი მაგალითი შეხებაში მოვიდეს ცხოველის ლომად წოდების ფაქტთან, საჭიროა ანალოგია: პრედიკატის ქვემდებარესთან შეერთება. მსგავსადვე, იმისათვის, რომ “საფრანგეთის იმპერიის” კონცეპტისათვის აფრიკელი ჯარისკაცის სახე ადეკვატური გამოდგეს, საჭიროა გარკვეული მსგავსება აფრიკელი ჯარისკაცის მისალმებასა და ფრანგი ჯარისკაცის მისალმებას შორის. მოტივირება მითის ორსახეოვნების აუცილებელი პირობაა. არ არსებობს მითი მოტივირებული ფორმის გარეშე. მითში უნდა გათამაშდეს ანალოგია საზრისსა და ფორმას შორის.

აღნიშნული ვითარება შესაძლოა უფრო ნათელი გამოდგეს სხვა მაგალითის შემთხვევაში. წარმოვიდგინოთ ნებისმიერ საგანთა სიმრავლე. აქ თავმოყრილია საგნები, რომელთაც არაფერი აქვთ ერთმანეთთან საერთო. ერთი შეხედვით, შეუძლებელია რაიმე საზრისი ვიპოვოთ მათი ერ-

თიანობისათვის. ჩანს, რომ ფორმის არარსებობის შემთხვევაში, რომელიც მანამდე გარკვეული საზრისით იქნებოდა მოსილი, ჩვენ ვერც რაიმე ანალოგიას აღმოვაჩინებთ საგანთა შორის. შედეგად, სრულიად გაუგებარია, თუ რა პრინციპის მიხედვითაა შერჩეული საგანთა ეს სიმრავლე. ეს კი წინაპირობაა იმისა, რომ არსებულ ვითარებაში ვერ გაჩნდება ვერავითარი მითი. მიუხედავად ამ თვალსაჩინო ვითარებისა, საგანთა ასეთი უწყესრიგო თავყრილობა მაინც იძლევა საშუალებას, ამოვიკითხოთ მასში რაღაც და ეს რაღაც არის უწყესრიგობა. ამ უკანასკნელს შეუძლია მნიშვნელობა მიანიჭოს აბსურდსაც და მისგან მითი შექმნას. ასე ხდება ხოლმე, როდესაც სიურეალისტური ნაწარმოები მითოლოგიზდება საღი აზრის პოზიციებიდან. არის შემთხვევები, როდესაც მოტივების არარსებობა სულაც არ ხდება ხელისშემშლელ პირობად მითის შესაქმნელად, რადგან ასე, დროის მოტივების არარსებობა თავად იქცევა მოტივად და ხდება მითის კონსტრუირება. ამ დროს ადგილი აქვს საზრისსა და ფორმას შორის ნაწილობრივ ანალოგიას. ფორმა უკუაგდებს ანალოგიების მთელ სიმრავლეს და მხოლოდ ზოგიერთს შეინარჩუნებს. მთლიანი ხატი გამორიცხავს მითის გაჩენას, ანდა ახდენს მხოლოდ თვით მთლიანობის მითოლოგიზებას. ყოველი მოტივაცია მიიღება მოვლენების მთელი რიგიდან. სადავო არ არის, რომ კონცეპტი “საფრანგეთის იმპერია” შეიძლება გადმოცემულიყო სულ სხვა აღმნიშვნელების საშუალებით და არა მაინც და მაინც აფრიკელი ჯარისკაცით. მითი წმინდა სახით წარმოდგენილი იდეოგრაფიული სისტემაა, რომელშიაც ფორმა მოტივირებულია იმ კონცეპტით, რომლის რეპრეზენტაციასაც ის ახორციელებს, თუმცა, უნდა ითქვას, რომ ამით არ ამოიწურება ყველა შესაძლო რეპრეზენტაცია.

წაკითხვა და ინტერპრეტაცია

საკითხი იმის თაობაზე, თუ როგორ აღიქმება მითი, დამოკიდებულია კვლავ ფორმა-კონცეპტის ურთიერთობაზე. თუ ჩვენ მხოლოდ ფორმას მივაპყრობთ ყურადღებას კითხვის პროცესში, განსხვავებული შედეგი გვექნება იმისაგან, როდესაც მხოლოდ კონცეპტის ძიებით ვართ დაკავებული, ისევე, როდესაც იმისაგან, როდესაც ვითვალისწინებთ როგორც კონცეპტს, ასევე – ფორმას. აქედან გამომდინარე, ბარტი განასხვავებს მითის წაკითხვის სამ ტიპს:

1. როდესაც მხოლოდ აღმნიშვნელზე ვაჩერებთ ყურადღებას და კონცეპტი ცალსახად შეავსებს მითის ფორმას. ასეთ შემთხვევაში ჩვენ მივიღებთ მარტივ სისტემას, რომელშიაც მნიშვნელობა პირდაპირ გაიკვება.

2. როდესაც ჩვენ უმეტესწილად კონცენტრირებულნი ვართ ფორმის მიერ საზრისის მადეფორმირებელ ზეგავლენაზე. ასეთი ზეგავლენა ანგრევს მნიშვნელობას და მითიც შესაბამისად გაიგება, როგორც – ტყუილი.

3. დაბოლოს, თუკი მითის აღმნიშვნელს გავიგებთ, როგორც საზრისისა და ფორმის მოუწყვეტელ ერთიანობას, მაშინ მნიშვნელობა ორსახოვანი გახდება და ჩვენ კი მითის ყველაზე უფრო ადეკვატური ინტერპრეტატორები: აფრიკელი ჯარისკაცის სახე აღარც სიმბოლოა საფრანგეთის იმპერიისა და აღარც ნიმუში. იგი მის პირდაპირ პრეზენტაციას წარმოადგენს.

მითის წაკითხვის პირველი ორი ტიპი ანალიტიკურია და, იმავდროულად – სტატიკური. ისინი ანგრევენ იმით, რომ სააშკარაოზე გამოიტანენ მითის ინტენციას. მითის წაკითხვის სამი ტიპიდან პირველი ორი თავად მითს ემუქრება. ამ დროს ხდება კონცეპტის ან მიმალვა ან მისგან ნიღბის ჩამოგლეჯა. პირველ მიდგომას ბარტი ცინიკურს უწოდებს, ხოლო მეორეს მითის დემისტიფიკაციის ამოცანას აკისრებს. მათგან განსხვავებით, მითის აღქმის მესამე, დინამიკური ტიპი გულისხმობს მითის იმ მიზნებისათვის გამოყენებას, რომლისათვისაც შეიქმნა იგი. მესამე გზა მითის შენარჩუნების საშუალებას წარმოადგენს. იგი კონცეპტის ნატურალიზაციას ცდილობს იმის ნაცვლად, რომ მოსპოს ის ან გააშიშვლოს. თავის მხრივ, ეს იმას ნიშნავს, რომ აქ ყველაზე უფრო ადეკვატურად გაიშლება მითის არსი, რომელიც იმაში მდგომარეობს, რომ ისტორია ბუნების ქმნილებად აქციოს. იქმნება შთაბეჭდილება, რომ ხატი ბუნებრივად ახდენს კონცეპტის პროდუცირებას ისე, თითქოს აღსანიშნი აღმნიშვნელის საფუძველი იყოს; მითი იქმნება მაშინ, როდესაც საფრანგეთის იმპერია აღიქმება, როგორც ბუნებრივი მოვლენა (1.96).

კონკრეტული მაგალითი

ახლა ჩვენ საკმაოდ ვართ აღჭურვილნი იმისათვის, რომ ბარტის სქემის საქმეში გამოყენება ვცადოთ. მის მიერ მოყვანილი მაგალითი შევეგვიძლია შევანაცვლოთ ქართული პრესიდან აღებული ნიმუშით. ავიღოთ ერთ-ერთი სტატიის სათაური გაზეთ “ახალი თაობიდან”: “მერიამ ნახაგურელებს ავტობუსები დაუნიშნა”. მოყვანილი მაგალითი წარმოადგენს გამოთქმას, რომლის პირველადი სისტემა წმინდა ენობრივია. მეორადი სისტემის აღმნიშვნელში ფიგურირებს ისეთი ფრაზები, როგორებიცაა “მერია”, “ავტობუსის დანიშვნა”. აქვე უნდა გავითვალისწინოთ გამოყენებული ტოპოგრაფიული ხერხები: სათაური გამოტანილია პირველ გვერდზე,

მერის ფოტოსურათის გვერდით, თუმცა თავად სტატია განთავსებულია. მაგალითში აღსანიშნი ანუ კონცეპტი თბილისის მერიაა. მერია წარმოგვიდგება როგორც ეფექტიანობის მატარებელი სუბიექტი. სათაურით შემოთავაზებული მითის კონცეპტია – თბილისის მერია ზრუნავს მოსახლეობაზე.

წარმოდგენილ ანალიზში განსაკუთრებით საინტერესოა მნიშვნელობის შინაარსი. ის, უწინარეს ყოვლისა, მიმართულია საზოგადოების მენტალიტეტში გამჯდარ სტერეოტიპებზე, რომელთაც აქვთ არა რაციონალური, არამედ ირაციონალური ხასიათი. სათაურმა სწორედ მასზე უნდა მოახდინოს ზეგავლენა, რადგან მიჩნეულია, რომ ირაციონალურ შრეებზე ზეგავლენა უფრო მეტი შედეგის მომტანია, ვიდრე სტატიაში გადმოცემული ამბების რაციონალური ანალიზი.

არის თუ არა კონცეპტით შემოთავაზებული შინაარსი მისი ერთადერთი შესაძლო ინტერპრეტაციის შედეგი? პასუხი ამ კითხვაზე დიდადაა დამოკიდებული იმაზე, ის სუბიექტურ მნიშვნელობას დაესმის, თუ ობიექტურს. სუბიექტური მნიშვნელობის ქვეშ აქ გვესმის თავად სტატიის ავტორის მიერ როგორც მოლიანად სტატიაში, ასევე მის სათაურში ჩადებული ინტენცია. მაგრამ რამდენადაც სიტყვები თავისთავად რაღაცას აღნიშნავენ, ამდენად, ისინი თავისთავადი მნიშვნელობის მატარებლებიც უნდა იყვნენ და თუ სუბიექტური მნიშვნელობა ჩვეულებრივ შემთხვევებში ერთადერთია, ობიექტური მნიშვნელობის თვალსაზრისით, სავსებით კანონზომიერად შეგვიძლია ვისაუბროთ მნიშვნელობათა მრავალგვარობაზე. სწორედ მნიშვნელობათა ეს მრავალგვარობა იძლევა სტატიის ტექსტის არაერთგვაროვანი ინტერპრეტაციის შესაძლებლობას. აქ სწორედ რომ დროა, გავითვალისწინოთ ბარტის საზრისთა მრავალგვარობის თეზისი. საზრისთა ეს მრავალგვარობა არ არის რელატივიზმის შედეგი. მართალია, საზრისთა მრავალგვარობაზე ბარტი პირველ რიგში ლიტერატურულ ნაწარმოებებთან დაკავშირებით საუბრობდა, მაგრამ ვერ ვხედავთ მიზეზს, თუ რატომ არ შეგვიძლია თეზისი გავავრცელოთ პრესისა და საერთოდ მასმედიის ენის მიმართ. ამიტომ, მიუხედავად იმისა, რომ სტატიის ავტორი დასათაურებაში მხოლოდ ერთ კონცეპტს დებდა, ზემოთ დასმულ კითხვაზე უარყოფითი პასუხი უნდა გავცეთ: შესაძლებელია წერილის მრავალგვარი ინტერპრეტაცია და, რაც მთავარია, თუ დავუშვებთ, რომ თავიდანაა აცილებული შეცდომები, არც ერთი მათგანი არ იქნება მიუღებელი.

ლიტერატურა

- ბარტი 1989: Барт Р. Избранные работы. Семиотика, поэтика. М. «Прогресс».
- ბრედინი...1989: Бредихин Р.В. Роллан Барт о трансформации знака в идеологии. www.irbis.asu.ru
- პავლოვა 2000: Павлова Н.Д. (Ред.) Слово в действии. Интентанализ политического дискурса. Изд. «Алетеия». Спб.
- გაზეთი „ახალი თაობა“, 5 მარტი, 2008.

Mamuka Bichashvili

Rolan Bart's Semiological Conception

A language is a social institution and a system of values. As a social institution, it is by no means an act, and it is not subject to any premeditation. It is the social part of language, the individual cannot by himself either create or modify it; it is essentially a collective contract which one must accept in its entirety if one wishes to communicate. An article deals with Roland Barthes' early conception of contemporary myths and explores linguistic means and technics that can be used in political contexts. Contemporary myths are analysed in terms of theory of signs. An autor finds the study of signs, useful in these interrogations.

ინტერტექსტუალობა,
როგორც ფიქციონალობის
სიგნალი

ფ. ჯავახიშვილის სახ. თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ჰუმანიტარული ფაკულტეტის დასავლეთ ევროპის ენების და ლიტერატურის მიმართულების ასისტენტ-პროფესორი.
ძირითადი ნაშრომები:
“Die Besonderheiten der Realitätskonstruktion in Arno Schmidts Abend mit Goldrand“ (Literatur im Unterricht. Texte der Moderne und Postmoderne in der Schule. 3, Wissenschaftlicher Verlag Trier 2006);
“ფიქცია, ფანტასტიკა, არასანდო თხრობა” (მონოგრაფია, თბილისი, 2006 წ.); „ავგუსტ სტრინდბერგი, როგორც არასანდო მთხრობელი („ჯოჯოხეთის“ ნარატოლოგიური ანალიზი) და სხვ. ამჟამად მუშაობს სადოქტორო დისერტაციაზე (“არნო შმიტის გვიანდელი პროზა – როგორც მეტაფიქცია”). ინტერესის სფერო: XX ს-ის ვერძნული ლიტერატურა და ლიტერატურის თეორია.

ფრანკ ციპფელი ჩვენთვის ცნობილი ერთადერთი მკვლევარია, რომელიც ფიქციონალობის სიგნალებს შორის ინტერტექსტუალობასაც ახსენებს. თუმცა ამას ერთობ ზედაპირულად აკეთებს და მხოლოდ სტრუქტურული ინტერტექსტუალობის ფენომენით შემოიფარგლება (ციპფელი 2001:237). სინამდვილეში ინტერტექსტობრივ მიმართებათა სხვა ფორმებიც შეიძლება მიუთითებდეს ტექსტის ფიქციონალობაზე. ჩვენი მოსაზრების დასასაბუთებლად მართებული იქნება მოკლედ განვიხილოთ ინტერტექსტუალობის თეორია და საგანგებოდ შევისწავლოთ ტექსტებს შორის მიმართების ის ფორმები, რომლებსაც ფიქციონალობის დადგენისას დიდი მნიშვნელობა ენიჭება.

ტერმინი “ინტერტექსტუალობა” XX ს-ის 60-იანი წლების ლიტერატურის თეორიაში დაამკვიდრა ფრანგმა მკვლევარმა იულია კრისტევამ. ი. კრისტევამ საკუთარი თეორიის შემუშავებისას მიმართა ჯერ კიდევ რუსი ფორმალისტის – მიხაილ ბახტინის მიერ შემოღებულ ცნებას – “დილოგურობა” (ბახტინი 1975). მ. ბახტინის აზრით, ყველა გამონათქვამი, რომელიც ლიტერატურულ ტექსტში გვხვდება, უშუალო კავშირშია დიალოგსა და ციტატთან, მასში ისმის ერთგვარი ექო სხვა გამონათქვამებისა. რადგანაც ენა სოციალური ფენომენია, ჩვენს მიერ ხმარებული სიტყვები გაჯერებულია სხვა მოუბართა ინტენციებითა და აქცენტებით. გამონათქვამის მნიშვნელობა წარმოიქმნება უცხო სიტყვებისა და ღირებულებების, სხვადასხვა სოციალ-

ური და პროფესიული ენების ურთიერთქმედების შედეგად.

ტერმინის აღორძინება და გადააზრება იულია კრისტევას მიერ განხორციელდა პოსტსტრუქტურალიზმის, როგორც ფილოსოფიური და ლიტერატურათმცოდნეობითი მიმართულების, ჩამოყალიბების პროცესში. პოსტსტრუქტურალიზმს საფუძვლად უდევს დებულება, რომლის მიხედვითაც, ტექსტი, როგორც დასრულებული ერთეული არ არსებობს, თითოეული ტექსტი სხვა ტექსტებს უკავშირდება და წარმოადგენს “ტექსტების კოსმოსის” – “გლობალური ტექსტის” (*texte général*) ნაწილს. ეს უკანასკნელი მოიცავს არა მხოლოდ ფიქციონალურ, არამედ ყველა შესაძლო ტექსტს, რადგან თვით სინამდვილეც (ჟაკ დერიდას მოსაზრებით) მხოლოდ ტექსტის სახით არსებობს. სწორედ ამ თეორიულმა გარემოცვამ განაპირობა ინტერტექსტუალობის ცნების აბსტრაქტულობა. იულია კრისტევას თეორიის მიხედვით (კრისტევა 1972), ტექსტი წარმოადგენს ციტატების მოზაიკას, თითოეული ტექსტი სხვა ტექსტების შთანთქმისა და ტრანსფორმაციის საფუძველზე იქმნება. ი. კრისტევას კონცეფციაში სრულიად უგულვებელყოფილია ავტორის ინტენცია, კომუნიკანტებს შორის დიალოგს ენაცვლება დიალოგი ტექსტებს შორის და ინტერტექსტუალობა გვევლინება ყველა ტექსტისთვის დამახასიათებელ თავისებურებად.

ფაქტობრივად, ი. კრისტევას ხაზს აგრძელებს ჰაროლდ ბლუმიც (ბლუმი 1995). თუმცა იგი ინტერტექსტუალობის ფენომენს ცალკეულ პიროვნებებს უკავშირებს, რის გამოც მისი კონცეფცია უფრო პერსონალურ ხასიათს ატარებს. ჰ. ბლუმის შეხედულებით, არ არსებობს ტექსტები, არსებობს მხოლოდ ტექსტებს შორის მიმართება. ცალკეული ტექსტი კი სხვა არაფერია, თუ არა ერთგვარი ბრძოლის ველი, რომელზეც ავტორი ოიდიპოსის მსგავსად ებრძვის წინარეტექსტებსა და “მამების” გავლენას.

ინტერტექსტუალობის ამ ერთობ ფართო ცნებისგან საგრძნობლად განსხვავდება მისი მეორე მოდელი. ინტერტექსტუალობა ვიწრო გაგებით გულისხმობს შეგნებულ, წინასწარ განზრახულ და მარკირებულ მიმართებათა ერთობლიობას ერთ ტექსტსა და წინარეტექსტებს ან ტექსტთა ჯგუფებს შორის. წინამდებარე ნაშრომში ინტერტექსტუალობა სწორედ ამ ვიწრო გაგებით იქნება გამოყენებული, ე.ი. როგორც გარკვეული ტექსტების (ან ტექსტთა ჯგუფების) განსაკუთრებული თვისება.

ამჟამად მოგვეპოვება ტექსტებს შორის არსებული მიმართებების არაერთი კლასიფიკაცია. გერმანელი ლიტერატურათმცოდნე, რენატე ლახმანი განარჩევს დიალოგურობის რამდენიმე ფორმას: დიალოგურობა, როგორც “ტექსტების საერთო განზომილება”, დიალოგურობა, “როგორც ტექსტებში აზრის გადმოცემის განსაკუთრებული ფორმა”, როგორც “დიალოგი სხვა ტექსტებთან (ინტერტექსტუალობა), დიალოგი მოცემულ კულტუ-

რულ კონტექსტში დაპირისპირებულ სხვადასხვა სოციალურ დიალექტთან (მეტყველების მრავალფეროვნება) და დიალოგი უცხო მოსაზრებასთან, რაც „ორხმოვანი სიტყვის“ სახით მჟღავნდება და ორი მეტყველი ინსტანციის დაპირისპირებას გულისხმობს (დიალოგურობა პირველადი ვაგებით). (ლახმანი 1982:8)

ინტერტექსტუალობის ფორმების ყველაზე სისტემატური ტიპოლოგია აქვრარ აქნეტმა შეიმუშავა. თავის ცნობილ წიგნში *პალიმფსესტები* მან თავი მოუყარა ტექსტობრივ მიმართებათა ყველა შესაძლო ფორმას ერთი ტერმინის – *ტრანსტექსტუალობის* ფარგლებში (აქნეტი 1993). ამ უკანასკნელს იგი ხუთ კატეგორიად ყოფს: 1. *ინტერტექსტუალობა* ანუ ორი ან მეტი ტექსტის თანაარსებობა, რომლის დროსაც ერთი ტექსტის ელემენტები თვალსაჩინოდაა მოცემული მეორეში (ციტატი, მინიშნება, პლაგიატი და სხვ.); 2. *პარატექსტუალობა* ანუ მიმართება ტექსტსა და სათაურს, წინათქმას, ბოლოსიტყვასა და სხვ. შორის; 3. *მეტატექსტუალობა*, რომლის შემთხვევაშიც ერთი ტექსტი მოიცავს წინარეტექსტის კომენტარსა და კრიტიკას; 4. *ჰიპერტექსტუალობა* ანუ წინარეტექსტის ტრანსფორმაცია, რომლის დროსაც ერთი მთლიანი ტექსტი უდევს საფუძვლად მეორეს (იმიტაცია, გაგრძელება, პაროდია და ა.შ.); 5. *არქიტექსტუალობა*, რომელიც გულისხმობს ტექსტის ანარქიზმს კავშირს ტექსტების გარკვეულ ჯგუფთან. ა. აქნეტის ტიპოლოგია, მართალია, ამომწურავი ჩანს, მაგრამ მას გარკვეული ხარვეზებიც აღმოაჩნდა: (1) ლიტერატურულ პრაქტიკაში ინტერტექსტუალობას, მეტატექსტუალობასა და ჰიპერტექსტუალობას შორის საზღვარი იშლება; (2) პარატექსტუალობა კი სრულიად სხვა რიგის ფენომენია, იგი არ სცილდება ერთი ტექსტის ფარგლებს; (3) აქნეტის ტიპოლოგიას არ მოეპოვება კლასიფიკაციის ერთიანი კრიტერიუმები: თუ ინტერტექსტუალობის ცნებას მარკირების კრიტერიუმში უდევს საფუძვლად, მეტატექსტუალობა დიალოგურობის (ე.ი. ნორმატიული თანხვედრის) კრიტერიუმს ეფუძნება, ჰიპერტექსტუალობა და არქიტექსტუალობა კი სრულიად სხვა სახის მიმართებებს მოიცავს, კერძოდ, მიმართებებს ტექსტსა და სხვა ტექსტების სტრუქტურას ან სისტემებს (როგორცაა ანარქიზმი, მედიალური და სხვ. სისტემა) შორის. ა. აქნეტის კლასიფიკაციაზე დაკვირვება ცხადყოფს, რამდენად აუცილებელია ინტერტექსტუალობის სისტემატიზაციისთვის გარკვეული კრიტერიუმების შემუშავება, როგორც ამას ულრიჰ ბროიჰი და მანფრედ პფისტერი ცდილობენ თავიანთ კრებულში.

ინტერტექსტობრივი ელემენტი შეიძლება განისაზღვროს, როგორც ინტექსტი, რომელიც უცხო წინარეტექსტში (იგივე პროტოტექსტში) წარმოიქმნა და შემდეგ შევიდა ახალი (ფენო)ტექსტის შემადგენლობაში. იმის მიხედვით, რამდენად გამოკვეთილი და მკაფიოა ინტერტექსტობრივი

მითითება, შესაძლებელია მოხდეს მთლიანი წინარეკონტექსტის აქტუალ-
ინება ფენოტექსტის რეცეფციის დროს.

იმისთვის, რომ რაიმე ელემენტი ინტერტექსტობრივ ერთეულად მივ-
ინჩნოთ, საჭიროა იგი აკმაყოფილებდეს გარკვეულ პირობებს, სახელდობრ,
ინტერტექსტობრივია წინარეტექსტიდან გადმოღებული მხოლოდ ისეთი
ელემენტები, რომლებიც ავტორმა შეგნებულად, გამიზნულად და გამოკვე-
თილად ჩართო თავის ტექსტში და რომლებსაც დიდი მნიშვნელობა
ენიჭება ამ უკანასკნელის შეტყობინების გადმოცემაში. ხოლო შემთხვევი-
თი ინტერტექსტუალობის ისეთი სახესხვაობები, როგორიცაა პლაგიატი,
გავლენა და ეპიგონობა, მოკლებულია კომუნიკაციურ ღირებულებას.

მანფრედ ჰფისტერი გამოყოფს ინტერტექსტუალობის შემდეგ კრი-
ტერიუმებს: რეფერენტულობა, კომუნიკაციურობა (იგივე გამიზნულობა),
ავტორეფლექსიურობა (რომელიც, ვფიქრობ, მარკირებულობის ერთგვარი
სახეა), სტრუქტურულობა, სელექციურობა და დიალოგურობა.

რეფერენტულობის კრიტერიუმი გულისხმობს უცხო ტექსტის თემ-
ატიზებას: ყოველთვის, როდესაც ფენოტექსტი რაიმე წინარეტექსტს უკავ-
შირდება, ხორციელდება ამ უკანასკნელის კომენტირება, შეფასება და ინ-
ტერპრეტაცია. ესაა აქტიური მეტატექსტუალობის ერთგვარი ნაირ-
სახეობა. რეფერენტულობა ყოველთვის განსხვავებული სახით ვლინდება,
რაც ხშირად წინარეტექსტის თავისებურებებზე, ფენოტექსტში ინტერტე-
ქსტობრივი ელემენტების რაოდენობასა და გავრცელების არეზეა დამოკ-
იდებული. ღუბარავკა ორაინ ტოლიჩი თავის კლასიფიკაციაში წინარეტე-
ქსტის რაგვარობის მიხედვით გამოყოფს ინტერტექსტუალობის შემდეგ
ტიპებს (ორაინ ტოლიჩი 1995:40-41):

1. შიდალიტერატურული ინტერტექსტუალობა. ამ შემთხვევაში უცხო
ელემენტი ლიტერატურული წარმოშობისაა;
2. ინტერმედიალური ინტერტექსტუალობა. ამ შემთხვევაში უცხო
ელემენტი სხვა ფიქციონალური სისტემებიდან (მედიებიდან, როგორ-
იცაა სახვითი ხელოვნება, მუსიკა, კინემატოგრაფია) არის ნასესხ-
ები;
3. ტრანსსემიოტიკური ინტერტექსტუალობა. ამ შემთხვევაში ინტერ-
ტექსტობრივი ელემენტი ფაქტუალური (არაფიქციონალური)
ტექსტიდან არის აღებული.

შიდალიტერატურული ინტერტექსტუალობა მოიცავს ტექსტობრივ
და სისტემურ რეფერენტულობას. პირველ შემთხვევაში ტექსტი უკავ-
შირდება ერთ ან რამდენიმე წინარეტექსტს (მაგ. ციტატი, ეპიგრაფი, ცენ-
ტო, თარგმანი, გადაშუქება, იმიტაცია, პარაფრაზი, რეზიუმე, კონტრაფაქ-
ტურა); სისტემური რეფერენტულობა კი გულისხმობს “კავშირს ენო-
ბრივ კოდებსა და ტექსტუალობის ნორმატიულ სისტემებთან, რაც მხ-

ოლოდ ამ კოდის დარღვევისა და ნორმიდან გადახვევის შემთხვევაში აშკარავდება” (ბროინი 1985:52). როგორც ტექსტობრივი, ისე სისტემური რეფერენტულობა შეიძლება იყოს კონტამინატორული ან ანაგრამული იმის მიხედვით, ინტერტექსტობრივი ელემენტები რამდენიმე სხვადასხვა წინარეტექსტიდან ჟანრობრივი სისტემიდან არის აღებული თუ ერთი წინარეტექსტიდან ან ჟანრობრივი სისტემიდან. ამასთან, წინარეტექსტების ურთიერთმიმართება შეიძლება იყოს ჰომოგენური ან ჰეტეროგენული. პირველ შემთხვევაში თავს იჩენს პერსპექტიული თანხვედრა, მეორე შემთხვევაში კი პერსპექტიული წყვეტა (ლინდნერი 1985).

სტრუქტურულობის კრიტერიუმის მეშვეობით შესაძლებელია გამოვყოთ ელემენტარული და სტრუქტურული (მიმართებითი) ინტერტექსტუალობა¹. ელემენტარული ინტერტექსტუალობის შემთხვევაში წინარეტექსტის ცალკეული ელემენტებია (მოქმედი პირები, მოტივები, თემები) გადმოღებული, ხოლო სტრუქტურული ინტერტექსტუალობის დროს ცალკეულ ელემენტებს შორის მიმართებები მეორდება. თეორიულად დასაშვებია ამ ორთავე ხერხის კომბინირებაც.

სელექციურობის კრიტერიუმი განსაზღვრავს, რამდენად მკაფიოდაა გამოკვეთილი ინტერტექსტობრივი ელემენტი. მოგვეპოვება ინტერტექსტუალობის ექსპლიციტური და იმპლიციტური სიგნალები. ექსპლიციტური სიგნალებია, მაგალითად, მარკირებული პაუზა, ინქუიტი-ფორმულა, ციტირებისას განსხვავებული შრიფტის გამოყენება, გამოტოვებული ხაზი, გარკვეული საკუთარი სახელები, ზუსტი მითითებები წინარეტექსტზე. მარკირების უკიდურესი შემთხვევები გვხვდება სქოლიოში, სათაურსა და ქვესათაურში (არქიტექსტუალობა), წინათქმასა და ბოლოსიტყვაში. იმპლიციტურ სიგნალებს განეკუთვნება წინარეტექსტის სათაურისა და წინარეტექსტის ავტორის სახელის მითითება, წინარეტექსტის პერსონაჟების, მოტივებისა და სტილისტური ხერხების გამეორება ფენოტექსტში, წინარეტექსტის არსებობა შიდა ფიქციონალურ დონეზე რაიმე ნივთის (მაგ. წიგნის) სახით, ფენოტექსტის მხატვრულ სამყაროში გამართული საუბარი უცხო ტექსტის შესახებ ან მისი წაკითხვა რომელიმე მოქმედი პირის მიერ, ალუზიები, ენობრივი კოდის ცვლა და შესაბამისი ინტერფერენციები (ამასთან, რაც უფრო უცხოა წინარეტექსტის ენობრივი კოდი ფენოტექსტისთვის, მით უფრო მკაფიოდაა მარკირებული ჩართული სემანტიკის ინტერტექსტობრივი ხასიათი) (პლეტი 1985). ყველაზე მკაფიოდ ინტერტექსტუალობის მარკირება ხორციელდება ციტატის შემთხვევაში:

¹ შდრ. კარერი 1985. ლახმანი ინტერტექსტუალობის იმავე ფორმებს მოიხსენიებს როგორც თანხვედრისა (Kontiguitätsrelation) და მსგავსების მიმართებებს (Similaritätsrelation). შდრ. ლახმანი 1984:136; მიმართებითი ინტერტექსტუალობის შესახებ იხ. აგრეთვე შვანიცი 1983

ფენოტექსტის გარკვეული მონაკვეთი გარდაიქმნება და ჩანაცვლდება სემანტიკით უცხო ტექსტიდან. იმპლიციტური (აგრეთვე შიფრირებული) ინტერტექსტუალობის დროს კი – პირიქით: გარდაქმნას განიცდის წინარეტექსტი, რომლის ელემენტებიც სხვადასხვა რიტორიკული ოპერაციის (დამატება, ჩანაცვლება, შეკვეცა, გარდაქმნა, გამოორება) გავლის შემდეგ სახეს იცვლის და სწორედ ასეთი სახეცვლილი ფორმით შედის ფენოტექსტის შემადგენლობაში. პირველ შემთხვევაში სრულ ციტატებთან გვაქვს საქმე, მეორეში კი – ნაწილობრივთან. გარდა ამისა, მოიპოვება ე.წ. ვაკანტური, ანუ ცარიელი ციტატები. დუბრაგა ორაინ ტოლიჩი გამოყოფს ვაკანტური ციტატის ორ სახეობას: ფსევდოციტატი და პარაციტატი. ფსევდოციტატი ქმნის ილუზიას, რომ ფენოტექსტსა და პრეტექსტს შორის არსებობს კავშირი, სინამდვილეში კი ამგვარი კავშირი არ არსებობს. პარაციტატის შემთხვევაში კი წინარეტექსტი საერთოდ არ არსებობს. ორივე ფენომენი განეკუთვნება ფსევდო-ინტერტექსტუალობის სფეროს, რომელშიც ტექსტებს შორის კავშირი უბრალო სიმულაციაა.

დიალოგურობის კრიტერიუმი კი გულისხმობს პირველად და ახალ კონტექსტს შორის არსებული სემანტიკური და იდეოლოგიური დაძაბულობის სიძლიერეს. ინტერტექსტობრივი ელემენტის შემთხვევაში ტექსტებს შორის ყოველთვის იმართება ერთგვარი დიალოგი, რომლის დროსაც ერთ-ერთი (წინარე ან ფენო-ტექსტი) დამატებით აზრს იძენს. მოცემულ კრიტერიუმს განსაკუთრებით მჭიდროდ უკავშირდება ინტერტექსტობრივი მიმართებების დანიშნულების საკითხი. სემანტიკური დანიშნულების მიხედვით, რომელსაც ინტერტექსტობრივი ელემენტები ტექსტის ფარგლებში ასრულებს, ისინი შეიძლება იყოს რეფერენციალური ან ავტორეფერენციალური. (1) რეფერენციალური ინტექსტები ორიენტირებულია წინარეტექსტზე: ამ უკანასკნელის მნიშვნელობა იცვლება ან დასტურდება. ამრიგად, წინარეტექსტი გვევლინება ფენოტექსტის ერთგვარ აზრობრივ საყრდენად. ავტორეფერენციალური ინტექსტები მიმართულია ფენოტექსტის საზრისზე, მათი მეშვეობით ინფორმაცია ლაკონიურად გადმოიცემა და ხდება ტექსტის საზრისის ჩამოყალიბება. შეიძლება განვასხვაოთ ტექსტებს შორის ნორმატიული მიმართების დადებითი, უარყოფითი და შედარებითი ფორმები: დადებითი მიმართება (2) გულისხმობს წინარეტექსტის ნორმებთან თანხმობას, მათ დამტკიცებასა და გადაჭარბებას. წინარეტექსტის ელემენტების ინტეგრაცია აქ აზრობრივი პორიზონტის გაფართოებას ემსახურება. უარყოფითი მიმართების (3) დროს ფენოტექსტი უარყოფს, ასუსტებს და აუკუღმართებს წინარეტექსტის ნორმებს, რითაც პრეტექსტის მიმართ აზრობრივ კონტრასტს წარმოქმნის. შედარებითი მიმართება (4) კი გამორიცხავს რაიმე კოჭერენტული ფოკუსისა თუ ნორმატიული ათვლის წერტილის არსებობას (მაგ. ციტატების კოლა-

ჟში). მკვლევრები გამოყოფენ დამატებით ორ ფუნქციას: (5) დამატებითი კოდირება შეიძლება განიცადოს ერთდროულად წინარეტექსტმაც და ფენოტექსტმაც, რის შედეგადაც ორივე მათგანის საზრისი შეიცვლება. ამგვარი მიმართება მიზნად ისახავს მოდელის შეპირისპირებით ერთგვარი ნორმატიული სინთეზის, მესამე ალტერნატიული მოდელის შექმნას, ან სულაც ყოველგვარი აზრობრივი მოდელის უარყოფას. (6) ტექსტს აგრეთვე შეიძლება მიენიჭოს დამატებითი კოდი მეტა-დონეზე, თუ თავად ინტერტექსტობრივი მითითების ხერხები და დანიშნულება მოექცევა ყურადღების ცენტრში (შულთე-მიდელიჰი 1985).

შესაძლებელია ტექსტებს შორის ნორმატიული მიმართებების დიფერენცირება ენობრივი და არაენობრივი ასპექტების მიხედვით: 1. ტექსტის თითოეული შემადგენელი ელემენტის ნორმა შენარჩუნებულია, ასევე შენარჩუნებულია ენობრივი ნორმაც (განმეორებითი გამოცემა, პლაგიატი, ფირზე აღბეჭდვა, ეპიგონობა); 2. ენობრივი ნორმა შენარჩუნებულია, ხოლო ტექსტის დანარჩენი შემადგენელი ნაწილების ნორმა საგრძნობლად შეცვლილია (მაგ. პაროდია, ცენტო); 3. ენობრივი ნორმა შეცვლილია, დანარჩენი ტექსტობრივი მაჩვენებლები კი შენარჩუნებულია (თარგმანი, ტრავესტია); 4. თანაბრად იცვლება ტექსტის როგორც ენობრივი, ისე არაენობრივი ნორმები (პლეტი 1985:94).

ზოგადად ინტექსტების დანიშნულების შესახებ შეიძლება ითქვას შემდეგი: რეფერენციალური ინტექსტები უმეტესწილად სამეცნიერო დისკურსში გვხვდება, ხოლო ავტორეფლექსიური ინტექსტები ხელოვნების პრეროგატივაა. ტექსტებს შორის დადებითი მიმართების შემთხვევაში საქმე გვაქვს იმიტაციასთან, უარყოფითი მიმართების შემთხვევაში – პოლემიკასთან, ხოლო ორთავე ტექსტისთვის დამატებითი კოდირების მინიჭების დროს მკაფიოდ იკვეთება ინტერტექსტობრივი დიალოგის ნიშნები².

საფუძვლიანად განვიხილოთ ინტერტექსტუალობის ის სახესხვაობები, რომლებიც საგულისხმოა ფიქციონალობის მარკირების თვალსაზრისით.

იმისთვის, რომ ინტერტექსტობრივმა ელემენტმა ტექსტის ფიქციონალობაზე მიანიშნოს, საჭიროა მისი წყარო (წინარეტექსტი) თავად იყოს ფიქციონალური. მაგრამ ფიქციონალური წარმოშობის ინტექსტები გვხვდება ფაქტუალურ (მაგ. ლიტერატურათმცოდნეობით) ტექსტებშიც და ამრიგად, ზემოთ მოყვანილი წინაპირობა დაზუსტებას საჭიროებს: ფიქციონალობის სივრცელად შეიძლება მივიჩნიოთ ინტერტექსტუალობისა და ინტერმედიალობის მხოლოდ ის ფორმები, რომლებიც სტრუქტურებისა

² ცნებები იმიტაცია, პოლემიკა და დიალოგი განმარტებული აქვს ორაიჩ ტოლიჩს 1995:68.

და ელემენტების გადმოღება-გამეორებას ეფუძნება. განსაკუთრებით თვალსაჩინოა ტექსტის ფიქციონალობა, როცა მასში შიფრირებული ინტექსტები მოიპოვება: მაგ. თუ წინარე ნაწარმოების მოქმედი პირი ფენოტექსტის მხატვრულ სამყაროში გამოჩნდება, ეს ფიქციონალობის უტყუარი სიგნალია. მხატვრული ტექსტის ფიქციონალურ ხასიათს აგრეთვე აძლიერებს ლიტერატურული ციტატები. განსაკუთრებით ისეთი ინტექსტები, როგორცაა ციტირებული ციტატი ან ციტატი ციტატში, აორკეცებენ პოეტური წარმონაქმნის ავტორეფლექსიურობას; “ლიტერატურაში სინამდვილის ძიებისას მკითხველი კვლავ და კვლავ მხოლოდ ლიტერატურას აწყდება.” (პლუტი, 1985:90).

ტექსტის ფიქციონალობაზე მიუთითებს აგრეთვე სისტემური რეფერენტულობა. როდესაც ერთი ტექსტი (მეტწილად ამა თუ იმ თვალსაზრისით ჰომოგენური) წინარეტექსტების კონვენციებს უკავშირდება, მათ აქტუალიზებას ახდენს ან არღვევს მათ, ამით იგი თავისივე კონვენციებს ააშკარავებს. სისტემურად რეფერენტულია არსებითად ყოველი ფიქციონალური ტექსტი. თუმცა ეს მჟღავნდება მხოლოდ მაშინ, როდესაც იგი თავის განსხვავებულობას ექსპლიციტურად გამოკვეთს და დამკვიდრებულ ლიტერატურულ კონვენციებს არღვევს. თუ გავითვალისწინებთ, რომ ამგვარი კონვენციები ლიტერატურული დისკურსის შემადგენელი ნაწილია, მათი აქტუალიზება ან დარღვევა ისევ და ისევ ფენოტექსტის ფიქციონალურ ხასიათს ცხადყოფს.

ფიქციონალობის განსაკუთრებით მკაფიო სიგნალს წარმოადგენს ავტორეფლექსიური ინტერტექსტუალობა. მანფრედ პფისტერის აზრით, ინტერტექსტობრივი ელემენტი ავტორეფლექსიურია, თუ ტექსტის ინტერტექსტობრივი დატვირთვა მასშივეა განსჯის საგნად ქცეული, ე.ი. ინტერტექსტუალობა არა მხოლოდ მარკირებულია, არამედ თემატიზებულიც და პრობლემატიზებულიც (პფისტერი 1985:27-28). ავტორეფლექსია შეიძლება განხორციელდეს როგორც მეტა-დონეზე, როგორც ეს ბერნდ შულტე-მიდელინმა აჩვენა თავის ინტერტექსტუალობის ფუნქციათა ტიპოლოგიაში, ისე რაიმე სხვა სახითაც, მაგ. ავტოციტატების სახით, რომლებიც გამოირჩევა სინშირითა და გამწვანებლობით (მაგ. ლაიტმოტივი) და მხოლოდ ფიქციონალურ ტექსტში გვხვდება. რაც უფრო მოცულობითია ინტერტექსტობრივი სეგმენტი, მით უფრო უახლოვდება იგი ავტორეფლექსიური თხრობის ფენომენს როგორც ფორმალურად, ისე შინაარსობრივად.

ფსევდონტერტექსტუალობის ნებისმიერი სახესხვაობა (როგორც ფსევდო- ისე პარაციტატი), ჩვენი აზრით, აგრეთვე ავტორეფლექსიური პოტენციალის მქონეა და ინტერტექსტუალობაზე ყურადღების გამახვილებით ტექსტის ფიქციონალობაზე მიუთითებს. ფსევდონტერტექსტუ-

ალობის დროს წინარეტექსტი არ არსებობს, მხოლოდ ფიქციაა, ანდა ინტერტექსტობრივი კავშირი თავად წარმოგვიდგება ფიქციად. ორთავე შემთხვევაში რეალურად ხელშესახები რჩება მხოლოდ ინტერტექსტუალობის ფენომენი, რომლის უკანაც არავითარი პროტოტექსტი არ დგას.

ინტერტექსტუალობის უკანასკნელ სახესხვაობებს აერთიანებთ თავად ინტერტექსტუალობის ფენომენის თემატიზების უნარი. ამგვარი ავტორეფლექსიის “შედეგია, რომ ტექსტს ყურადღება გადააქვს ცხოვრებისეული სინამდვილის შესაძლებელი მოდელიდან თავის თავზე, როგორც სხვა ტექსტებით განპირობებულ კონსტრუქციაზე.” (ლინდნერი 1985:130).

დასასრულ უნდა აღინიშნოს, რომ ინტერმედიალობამაც შეიძლება შეასრულოს ფიქციონალობის სიგნალის ფუნქცია, რადგან რაიმე სხვა ფიქციონალურ სისტემაზე (მედიუმზე) მითითების ან ამ უკანასკნელის ტექსტში ინტეგრაციისას იკვრება ისეთივე ავტორეფლექსიური წრედი, როგორც ინტერტექსტუალობის ზემოთ განხილულ სახესხვაობებთან. ამგვარ ინტერმედიალურ მიმართებას საფუძვლად უდევს კოდის ცვლა: სხვა მედიუმში (სახვითი ხელოვნება, მუსიკა, კინემატოგრაფია) წარმომდგარი ელემენტი კარგავს თავის მატერიალურ თვისებებს (ფორმას, ფერს, ჟღერადობას) და განიცდის ვერბალიზებას, გარდაიქმნება სიტყვებისგან შემდგარ პერსონაჟად, მხატვრულ მოტივად ან რაიმე სხვა ვერბალურ სტრუქტურად და მხოლოდ ამის შემდეგ ხორციელდება მისი ინტეგრაცია ლიტერატურულ ფიქციაში. თუ ამგვარი ელემენტი ექსპლიციტურად მიანიშნებს თავის წინარეკონტექსტზე, ამით იგი თავს ფიქციონალური დისკურსის შემადგენელ ნაწილად წარმოაჩენს და ამასთან, ააშკარავებს მიმღები, ლიტერატურული მედიუმის ფიქციონალურ ხასიათს.

ლიტერატურა:

- ბახტინი 1975: Бахтин, Михаил: *Вопросы литературы и эстетики*. Москва,
- ბროიხი 1985 (1): Broich, Ulrich/Pfister, Manfred (Hgg.): *Intertextualität: Formen, Funktionen, anglistische Fallstudien*. Unter Mitarbeit von Bernd Schulte-Middelich. Tübingen: Niemeyer 1985 (Konzepte der Sprach- und Literaturwissenschaft; 35)
- ბროიხი 1985 (2) :
Broich, Ulrich: Formen der Markierung von Intertextualität. In: Ders., Manfred Pfister (Hgg.): *Intertextualität*, S. 31-47

- ბროიხი 1985 (3): Broich, Ulrich/Pfister, Manfred: Bezugfelder der Intertextualität. In: Dies. (Hgg.): *Intertextualität*, S. 48-58
- ჟენეტი 1993: Genette, Gérard: *Palimpseste: die Literatur auf zweiter Stufe*. Aus dem Franz. Von Wolfram Bayer u. Dieter Hornig. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1993
- კრისტევა 1972: Kristeva, Julia: Bachtin, das Wort, der Dialog und der Roman. In: Jens Ihwe (Hg.): *Literaturwissenschaft und Linguistik III*. Frankfurt/M., 1972, S. 345-375
- ლახმანი 1982: Lachmann, Renate (Hg.): *Dialogizität, Theorie und Geschichte der Literatur und der schönen Künste*. Reihe A, Bd. 1, München 1982
- ლახმანი 1984: Lachmann, Renate: Ebenen des Intertextualitätbegriffs. In: Karlheinz Stierle, Rainer Warning: *Das Gespräch*. München: Fink 1984, (Poetik und Hermeneutik, 11) S. 113-138
- ლინდნერი 1985: Lindner; Monika: Integrationsformen der Intertextualität. In: Broich/Pfister (Hgg.): *Intertextualität*. S. 116-135
- ორაი ტოლი 1995: Orai Toli, Dubravka: *Zitat in Literatur und Kunst: Versuch einer Theorie*. Wien: Böhlau 1995
- პლეტი 1985: Plett, Heinrich F.: Sprachliche Konstituenten einer intertextuellen Poetik. In: Broich/Pfister (Hgg.): *Intertextualität*. S. 78-98
- პფისტერი 1985: Pfister, Manfred: Skalierung der Intertextualität. In: Broich/Pfister (Hgg.): *Intertextualität*. S. S. 25-30
- შულტე-მიდელიჩი 1985: Schulte-Middelich, Bernd: Funktionen intertextueller Textkonstitution. In: Broich/Pfister (Hgg.): *Intertextualität*. S. 197-242
- ციპფელი 2001: Zipfel, Frank: *Fiktion, Fiktivität, Fiktionalität: Analysen zur Fiktion in der Literatur und zum Fiktionsbegriff in der Literaturwissenschaft*. Berlin: Schmidt 2001

Levan Tsagareli

Intertextuality as a signal of the fictionality

Several forms of intertextuality can point to the fictionality of a piece of the literary work it appears in. However there is a number of conditions which are to be fulfilled in order to enable a certain intertextual element to point to the entire text's fictionality. These conditions are: 1. The prae-text must be fictional itself; 2. The intertextual relation must be based on structural or element similarity. Furthermore some kinds of intertextuality are especially assigned for the functions mentioned above. Such are: 1. Cited citation; 2. System reference; 3. Selfconscious intertextuality; 4. All kinds of pseudo-intertextuality; 5. Intermediality.

როლან ბარტი და ქართული ისტორიული დისკურსი

ისტორიის მეცნიერებათა
დოქტორი, ილია ჭავჭავაძის
სახელმწიფო უნივერსიტეტის
ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა და კულტურის
კვლევების ფაკულტეტის
ასისტენტ-პროფესორი.

ძირითადი ნაშრომები:

“XIII–XIV საუკუნეების
საქართველოს ისტორიიდან”,
“ავგუსტინესეული პროვიდენციალიზმი და ჟამთა-
აღმწერლის რელიგიური
მსოფლმხედველობა” და
“ისტორიული ესსეები”.

ინტერესების სფერო:

ეკლესიისა და რელიგიის
ისტორია და ისტორიული
ანთროპოლოგიის პრობლე-
მები.

ყველა ისტორიული ნარკვევი გულსხმობს კატეგორიათა ერთგვარ სისტემას, რომელიც ადეკვატური იქნება აღწერილი ფაქტების წარმოსადგენად. ყველა დადგენილი ფაქტი ტერმინებში განეფინება, მათი შემწვობით წარმოდგება და ასე ვთქვათ, “ფაქტდება”. ისტორიული ფაქტი თვითონაა ტერმინთა ერთგვარი ურთიერთობა. ისტორიული დისკურსი, როგორც ფაქტების ერთობლიობა, ასე თუ ისე ადგენს ამ ტერმინთა გამოყენების საზღვრებს და ერთ მთლიანობად წარმოგვიდგენს მათ ურთიერთდამოკიდებულებას. დისკურსადაც ის კონსტრუქცია უნდა მივიჩნიოთ, რომელსაც პრეტენზია აქვს ამგვარ მთლიანობაზე (გუტენერი).

დისკურსი მხოლოდ ჟანრთა სისტემა ან განსაზღვრულ სუბიექტზე გამონათქვამთა კორპუსი როდია. ის ავტორს აქცევს კულტურული ცვლილებების მონაწილე სუბიექტადაც. ზოგჯერ ისტორიკოსი ის არ არის, ვინც წარსულზე გვესაუბრება; ხანდახან ის თვითონ ქმნის გამოთქმებს, რომელთაც საჭიროდ მიიჩნევს. ავტორობა, წერილობითი დისკურსის მონაწილეობა, როგორც პიროვნული იდენტობის შემადგენელი ნაწილი და იდიომებისა და ინდივიდუალობის ურთიერთქმედება – აი, რა არის ყველაზე საინტერესო ისტორიულ დისკურსში (პრიხოდკო 2005: 1-11).

ამ თვალსაზრისით მეტად საინტერესოდ გვეჩვენა როლან ბარტის შეხედულებები ისტორიულ დისკურსზე (ბარტი 2003: 512).

თუმც ვიდრე საკუთრივ ბარტის დებულებებს განვიხილავდეთ, შევთანხმდეთ, რომ ლინგვისტიკაში მომხდარმა ცვლილებებმა აუცილებელი გახადა ისტორიულ მეცნიერებაშიც დაგვიკვირებოდათ სიტყვათა ზეფრაზულ კომპლექსებს, გადაგვეხედა დისკურსთა ტრადიციული ტიპოლოგიისათვის და დაგვესვა კითხვები: მართლაც არსებობს ანტაგონიზმი პოეტურ და რომანულ დისკურსს, გამოგონილ და ისტორიულ ამბავს შორის? რამდენად ნიშანდობლივია წარსულის ამბისა და მის შესახებ თხრობისათვის ეპოპის, რომანის, დრამის თვისებები? რამდენად ემორჩილება ისტორია რეალობის იმპერატივს, რაციონალური თხრობის პრინციპებს, რამდენად გამოირჩევა სტრუქტურული თანმიმდევრობითა და მოწესრიგებულობით? რა სიტყვებით ოპერირებს ისტორიკოსი თავის დისკურსში?

ისტორიული დისკურსი შეიცავს კონსტანტათა ორ ტიპს.

პირველია ე.წ. მოსმენა, გაგონება. ისტორიკოსი ამბობს, რომ რომელიღაც ამბავზე “სმენია”, რაღაც “გაუგონია”, რაღაცისთვის “ყური მოუკრავს”. ეს სქემა შესაძლოა ასე წარმოვიდგინოთ: თხრობისას დისკურსში მოხსენიებულია ისტორიკოსისთვის ინფორმაციის მიმწოდებელი, რომელსაც მივყავართ თხრობის სუბიექტთან ანუ ისტორიკოსთან. ჰეროდოტე იყენებს ასეთ ფორმებს: “როგორც მითხრეს”, “როგორც ჩვენთვის ცნობილი გახდა...”

ქართული ისტორიული დისკურსშიც გვხვდება ამგვარი გამოთქმები: “იტყვიან” (იგულისხმე: ამბობენ...) (ჟამთააღმწერელი, 1982: 295), “ბრძენთა და გონიერთა კაცთაგან მასმიან...” (ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი 1982:162), “ზოლო ითქვა ესეცა” (ჟამთააღმწერელი, 1982: 289), “თქმულ არს ესეცა...” (ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი, 1982:219, ჟამთააღმწერელი 354), “ვითარცა გვესმა” (ბასილი ეზოსმოძღვარი, 1982: 261) და სხვა მრავალი. ყველა ნარატივისთვის ნიშანდობლივი ეს კონსტრუქციები წინ უძღვის ავტორის დისკურსს, რომელშიც ახალი დებულებები უნდა განხილავდეს. მას ყურადღების გამახვილების, აქცენტირების ფუნქცია აქვს. ისტორიოგრაფის სამრეკლოდან კი მსგავსი გამოთქმები სანდოობის ხარისხის ასამაღლებლად მოიხმარება. დიდი მისნობა არ სჭირდება იმის მიხვედრას, რომ “სმენია”, “გამიგონია”, “როგორც მითხრეს” და ა.შ. შეუძლებელია ისტორიული ტექსტის სპეციფიკად მივიჩნიოთ – ამგვარ ფრაზებს უფრო ყოველდღიურ საუბარში და რომანულ თხრობისას ვხვდებით.

შესაძლოა, თხრობის სუბიექტი თვითონ “შეიჭრას” ტექსტში, თხრობა აწმყოში გადმოიტანოს, თვითონ “მიიღოს მონაწილეობა” მის მიერვე აღწერილ რომელიმე მოვლენაში, რამენაირად გამოხატოს საკუთარი გამოცდილება...

ქართული ისტორიული დისკურსი ამგვარ შემთხვევებსაც იცნობს:

“თვალთა ჩვენთა ვიხილეთ” (ცხოვრება მეფეთ-მეფისა დავითისი 1982: 119); სხვათაშორის, ეს განსაკუთრებული შემთხვევა გვეგონია და ყურადღების ოდნავ მეტ კონცენტრირებას მოითხოვს: მთხრობელი რომ საკუთარ გამოცდილებას გვიზიარებს, ცხადია, ეს სურათის ფერსავსეობას და ამით – თხრობის მეტად გამძაფრებას ემსახურება, ხოლო ისტორიოგრაფის პოზიციიდან მეტი დამაჯერებლობისთვის გამოყენებული ხერხია. აქ ნარატორისა და ისტორიკოსის ინტენცია შესაძლოა ერთმანეთს ემთხვეოდეს. მაგრამ საქმე მხოლოდ ეს არ არის: დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსი განაგრძობს: ჩვენი თვალთ ვნახეთ “და ფრიად უფროს ამით წარმოთქმულთასაო”. ანუ რაც ვნახეთ (მტრის შემოსევა და ქვეყნის დაქცევა) ბევრად მეტია (“ფრიად უფროს”), ვიდრე ის, რის თქმაც სიტყვით შეუძელითო. ხომ არ სჭვავის ამ ლიტერატურულ ხერხში ისიც, რომ სიტყვას (თქმას, თხრობას, “წარმოთქმულს”) არ ძალუძს სრულად იმის გადმოცემა, რაც სინამდვილეში მომხდარა?! ხომ არ ამბობს აქ ისტორიკოსი (თუნდაც უნებლიეთ) იმას, რომ ეს მხოლოდ ამბავია, მოთხრობაა და არა – ეჭვშეუვალი მტკიცება?! ხომ არ კრთება აქ ის დებულება, რომლის მტკიცებასაც “ანაღთა” სკოლის ფუძემდებელთა შემოქმედება მიეძღვნა?!

თხრობის სუბიექტის ტექსტში “შეჭრის” სხვა მაგალითების განხილვაც შესაძლებელია: დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსი აღწერს ყველასათვის კარგად ნაცნობ ერთ ეპიზოდს, როცა ჩაუქად მებრძოლ დავითს სარტყელი შეუხსნია და შედეგებული სისხლი გადმოქცეულა: “თვით მისგან ვგონებდით გამოსრულადო” (ცხოვრება მეფეთ-მეფე დავითისი 1982: 123), “თვით მე მინახავს” (ჟამთააღმწერელი 1982: 339) და სხვა მრავალი.

კონსტანტათა მეორე ტიპში ერთიანდება მკაფიო ნიშნები, რომელთა მეშვეობითაც თხრობის სუბიექტი აყალიბებს საკუთარ დისკურსს, თხრობისას ამბავს ასწორებს, ზეწის, ცვლის, შენიშნავს, დასძენს და ა.შ ეს შესაძლოა განიტვიტებოდეს თხრობის საგნისაკენ სვლად. რადგან ყოველგვარი “სვლა” მიმართულებასაც (აქეთ, იქით, ზემოთ, ქვემოთ...) გულისხმობს, თხრობაც მის მიხედვით განეფინება.

თხრობისას სუბიექტი შესაძლოა უძრავი იყოს და საკომპენსაციოდ იყენებდეს ფრაზებს: “როგორც ზემოთ გითხარით”, “როგორც უკვე გითხარით...”

ქართული ისტორიული დისკურსიც ხსენებულ მდგომარეობაში ამგვარი ფრაზებით ოპერირებს: “ვითარცა ზემოთ ვთქვით” (ცხოვრება მეფეთ-მეფე დავითისი, 1982: 122), “ვინა ზემოვე ვთქუ” (ბასილი ეზოსმოდვარი, 1982: 258), “ვითარცა მითქუამს”, “ვითარ ზემორე ვთქვით”, “ზემორე

ავგიწერია”, “ვითარ შემოთქმულ არს” (ჟამთააღმწერელი, 1982: 363, 369, 376, 382) და სხვა მისთანანი.

ასეთ შემთხვევაში მთხრობელი აქტიური აღარ არის, ყოველ შემთხვევაში აღარ აპირებს თხრობის აქტის განხორციელებას. მოტივი შეიძლება ერთი იყოს: მთხრობელი ღროს ზოგავს და ენდობა მსმენელის მეხსიერებას;

თხრობის სუბიექტს შემოთ მივყავართ კონსტანტით: “შემოთ ნათქვამს გავიმეორებ”.

ქართული ისტორიული დისკურსისთვის ესეც ცნობილია: “რამეთუ შემოთ დატევებული ამბავი აღმართ ამბიჯებელთა კვალად ვიწყით”, “ხოლო ჩვენ შემოხსენებულისა ... მიმართ აღვიდეთ”, “... პირველივე გზა აღვლოთ”, “... პირველსავე სიტყვასა აღვიდეთ”, “... პირველსავე სიტყვასა ზედა მოვიდეთ” და სხვ. (ჟამთააღმწერელი, 1982: 303, 382, 391, 403, 420; მატანე ქართლისა, 1982: 102); “შემოთ” ამ შემთხვევებში “უკვეს” კონტექსტით იხმარება; მიმართულებაზეც მიგვითითებს, მაგრამ ქართული ისტორიული დისკურსისთვის არც ესაა საკმარისი: ის უფრო ამკვეთრებს მიმართულების კონტექსტს და იყენებს სიტყვებს: “აღმართ”, “აღვიდეთ”, “აღვლოთ” “აღმართ ამბიჯებელთა”... თუ ზედმეტ სკრუპულოზურობად არ ჩამოგვერთმევა, ვიტყვით, რომ ჩვენი აზრით, ზოგან სემანტიკური დუალიზმიც კრთება: აღიარებული თვალსაზრისით, “პირველსა სიტყვასა” მოსვლა ან ასვლა, შემონათქვამთან დაბრუნებაა, თხრობის განგრძობის ხერხია – აქ “შემოთ” და “პირველსა” იდენტური შინაარსისად აღიქმება. მაგრამ ხომ არ კრთის აქ შუასაუკუნეობრივი ტრადიციაც და მთხრობელიც კიდევ ერთხელ ხომ არ ახსენებს ლოგოსს – “პირველსა სიტყვას” – რათა მან ხელი მოუმართოს თხრობაში? (შდრ: “დასაწყისში იყო სიტყვა; და სიტყვა იყო ღმერთთან; და სიტყვა იყო ღმერთი”; “თავდაპირველად იყო სიტყვა” და ა.შ, იოანეს სახარება). თუ ეს ფრთხილი ვარაუდი ოდნავ მაინც ახლოს დგას სიმართლესთან, ის კიდევ ერთხელ ადასტურებს, რომ “საისტორიო წყაროების” სახით საქმე გვაქვს “მოთხრობასთან” და ტერმინ “ისტორიის” ერთ-ერთი მნიშვნელობა – მოთხრობა – ხელმეორედაა გულისხმასაყოფი.

თხრობის სუბიექტი ყოვნდება კონსტანტით: “ამაზე მეტს არას გეტყვით...”

ქართული ისტორიული დისკურსი ამგვარ შემთხვევაში იყენებს ფრაზებს: “რათა არა განავარძოთ სიტყვა” (ცხოვრება მეფეთ-მეფისა დავითისი, 1982: 118), “რადლა სახმარ არს თქმა”, “საწყენ სამე იქმნას აღწერილი განგრძობითა სათქმელთათა”, “... კმა ვიყო თქმად”, “კვალად მენება ღუმილი”, “და რაღა გრძელ სიტყვა სახმარ არს?” (ისტორიანი და აზმანი შარავანდელთანი, 1982: 142, 143, 150), “რასალა მრავალსა ვიტყოდით?”, “... და რასა მრავალსა ვიტყოდით?”, “რადლა სახმარ არს თქმად...”, “დავხში

სიტყვისა წყობა”, “დუმილით... დავიდუმოთ” (ბასილი ეზოსმოძღვარი, 1982: 1250, 258, 275, 279), “არა არს ჟამი აღწერად”, “თვითოეულად წარმოთქმა გრძელ არს”, “უჯერო არს აწ თქმა”, “ესე აქამომდე იყავნ”, “აქა მეგულების დადუმებად”, “არა არს ჟამი თქმად”, “არა არს ჟამი მოთხრობად”, “აქაცა ვინებე დუმილი” (ჟამთააღმწერელი, 1982: 285, 286, 288, 289, 300, 305, 314, 317) და მრავალი სხვა.

ყველა ამ ფრაზის გამოყენებას ერთი მრავალსახა მოტივი აქვს: ისედაც ყველაფერი ცხადია და მოხრობელი უხვსიტყვაობას და დროის ხარჯვას ერიდება;

სულით ხორცამდე შეძრულია მომხდართ და ლაპარაკი აღარ ძალუძს; სიტყვის განგრძობით სურათი კიდევ უფრო ჩამუქდებოდა; გმირის “საქმეთა საგმიროთა” აღწერა სიტყვით შეუძლებელია, დუმილი სჯობს;

ეგებ, სხვას შეეწიოს ღმერთი და სხვამ შეიძლოს თქმა; მეფეზე აუგის თქმა ქრისტიანს ეკრძალება; თხრობის საგნად მხოლოდ ნარატორის აზრით მნიშვნელოვანი ამბებია შერჩეული და სხვ.

ის, რომ ეს ფრაზები წმინდა ლიტერატურული ხერხებია იმითაც მტკიცდება, რომ “სულშეძრული” თუ “დროის დამზოგველი” ისტორიკოსი, რომელიც დადუმებას გვპირდებოდა, მაინც აღწერს ამბავს და არც თუ კონდენსირებულად.

თხრობის სუბიექტი წინასწარ გვატყობინებს აღსაწერ ამბავს და იყენებს კონსტანტას: “ახლა იმაზე ვიამბობთ...”

ქართული ისტორიული დისკურსი ამ “წინასიტყვაობას” თუ “წინათქმას” ამგვარად გადმოგვცემს: “ვითარცა წინამდებარე სიტყვამან ცხადყოს...””, “ვითარცა აწ ითქვას”, “ხოლო ისმენდი...”, “ისმინეთ...” (ცხოვრება მეფეთ-მეფისა დავითისი, 1982: 120, 124, 138, 147), “აწ ვიწყო...”, “...ვთქვათ...”, “ქვემორე სიტყვამან საცნაურ ჰყოს...”, “თუ რანი და რაოდენ იქმნეს, წინამდებარისაგან ეუწყენ მსმენელთა”, “... მე ესეცა გაუწყო საბრალო და საძნაური საქმე”, “... ხამს ... გაგონება”, “დავჰყოთ თვალი...”, “ესეცა უწყოდით თქვენ, მსმენელთა:” (ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი, 1982: 163, 177, 185, 187, 188, 200, 206), “აწ ჯერ არს მოხსენებად”, “ჯერ არს ... მოხსენება”, “ჯერ არს... თქმა”, “მეგულებების აწ წარმოთქმა...” (ბასილი ეზოსმოძღვარი, 1982: 255, 267, 272) და მრავალი სხვა.

აქ რამდენიმე დროითი განზომილება თანაარსებობს, უფრო ზუსტად – თანამხებობს: დრო, როცა ამბავი ხდება და დრო, როცა ამბავი გამოითქმის. თხრობის სუბიექტი აწმყოშია, ამბავი – წარსულში, მაგრამ რადგან ჯერ არ უამბიათ, მომავლადაც აღიქმება. ასეთი ურთიერთმხებობა წარმოქმნის ისტორიული დისკურსის სამ ასპექტს:

1) ზოგი მოვლენის გადმოცემა ისტორიას აჩქარებს: თხრობის აქტში მოქცეულია დროის სხვადასხვა ან სხვადასხვა დროის მონაკვეთები (საუკუნეები, წლები, დღეები)... ისტორიკოსი რაც მეტად უახლოვდება თავის დროს, მით უფრო ნელდება ისტორიის სვლა, მისი წრფივი განვითარება; აქ შესაძლოა ისტორიული ტექსტი სხვა ტექსტებს “გაესაუბროს” და ახალი ლოგიკა ჩამოაყალიბოს.

2) თხრობა ისტორიული დროის სიღრმისკენ მიემართება: რომელიმე ახალი პერსონაჟის შემოყვანისას თხრობის სუბიექტი იხსენებს მის წინაპრებს, შემდეგ კვლავ საწყის წერტილს უბრუნდება, მერე ისევ ისტორიულ დროში მოგზაურობს და ა.შ.

პირველი ორ ასპექტი ქართულ ისტორიულ დისკურსში ისეა ინტერპრეტირებული, რომ იოლად ემორჩილება გამოთქმებს: “შემდგომად ამისა”, “ამის შემდგომად” (მატიანე ქართლისა, 1982: 91, 92, 93, 94), “ამა ვითარებასა შინა”, “ამას ჟამსა”, “ამათ თანა...” (ცხოვრება მეფეთ-მეფისა დავითისი, 1982: 120, 121, 143) და სხვ. ამ და სხვა კონსტრუქციების წიაღში გადის დრო: ხან ერთი თუ ორი, ხანაც – რამდენიმე წელი. ამიტომ ისტორიკოსი “დროის აჩქარების”, გაბმული თხრობის რიტმის შეცვლის შემდეგ ქორონიკონს ახსენებს, წელს მიუთითებს, რაც წრფივი განვითარების ადგენის ცდად უნდა მივიჩნიოთ. ცხადია, “დროის აჩქარების” ლიტერატურული ხერხი აქ იმის შესანიშნავად გამოიყენება, რომ ისტორიკოსისთვის მნიშვნელოვანი ამბები ხსენებულ დროში “არ მომხდარა”.

“ახალი პერსონაჟის შემოყვანისა” და აქედან გამომდინარე “დროში მოგზაურობის” ასპექტის დამადასტურებელ პასაჟთაგან, ჩვენი აზრით, ყველაზე სახიერია ჟამთააღმწერლის ტექსტი: ლაშა-გიორგი ზეობის აღწერის შემდეგ, როცა თხრობა თითქოს რუსუდანის მმართველობით უნდა გაგრძელებულიყო, ტექსტუალურ სცენაზე შემოდინ მონგოლები და ჩინგიზ ყაენი: მონგოლთა ტომის ისტორია დასაბამიდან იწყება და ჩინგიზ ყაენის გამოჩენამდე აღწევს. ამ უკანასკნელის დახასიათების შემდეგ აღწერილია მისი გზა ყაენის ტახტამდე. თხრობის სუბიექტი არც ჩინგიზის შვილებს და ცოლებს ივიწყებს. ამით თხრობის სუბიექტი ყურადღების კონცენტრირებას იმ ობიექტზე ახდენს, რომელიც შემდგომი თხრობის პროცესშიც გამოადგება. ამდენად, “დროში მოგზაურობა” ქართული ისტორიული დისკურსის ნიშანდობლივი თვისებაა.

არსებობს ისტორიული დისკურსის კიდევ ერთი ასპექტი:

3) ქრონიკალური ისტორიული დრო ირღვევა, როცა სუბიექტი მიმართავს შესავალ კონსტრუქციებს: აქ თანაარსებობს მოვლენის დასაწყისი და წინასწართქმის აქტივ. ისტორიული დისკურსი იცნობს პერფორმატულ, სახეიმო შესავალს, და წინასიტყვაობას, როცა საგანგებოდ

ხაზგასმულია აღსაწერი მოვლენის მნიშვნელობა, წინასწარ ითქმის ის, რაც მოხდება, როცა მოვლენა შეფასებულია;

ქართული ისტორიული დისკურსისათვის ასეთი ასპექტის მომარჯვება უცხო არ არის, თუმცა ერთგვარ საერთო ნიშნად უნდა მივიჩნიოთ ის გარემოება, რომ შესავლის, წინათქმის ფორმას ისტორიკოსთა უმრავლესობა თხზულების თავში კი არ მიმართავს, არამედ – ექსპოზიციისას; უფრო ზუსტად – მაშინ, როცა თხრობამ თხზულების პროტაგონისტს ან რომელიმე “მნიშვნელოვან” მოვლენას უნდა უწინამძღვროს. ცხადია, გასათვალისწინებელია ის მოსაზრებაც, რომ ჩვენამდე მოღწეული ნარატიული წყაროები უსრულია, ნაკლულია და შესაძლოა, ასეთი “დასაწყისები” დაკარგულიყო ან “ქართლის ცხოვრების” ერთიან ტექსტად ქცევისას რედაქტორებს უკუეგდოთ.

შეუძლებელია, წინათქმად არ აღიქვას მკითხველმა ისტორიკოსის პასაჟი, რომლითაც ბიბლიური დავითის “სამოცდამეთვრამეტე” შვილის – დავით აღმაშენებლის – დიდი ცხოვრება იწყება: “... ამიერითგან იწყეს ნიავთა ცხოვრებისთა მობერვად და ღრუბელთა მაცხოვარებისათა აღმოჭვირობად, ვინათგან ათორმეტ წელ ამათ თვითოსახეთა ჭირთა განგრძობითა ბნელსა უკუნსა შინა იწყო აღმოცისკრებად მზემან ყოველთა მეფობათამან, დიდმან სახელითა და უდიდესმან საქმითა”... (ცხოვრება მეფეთ-მეფისა დავითისი, გვ. 119) და ა.შ.

აღბათ პერფორმატიული შესავლის მაგალითად უნდა მივიღოთ დავითის ისტორიკოსისავე პასაჟი, რომელშიც ვაების ღირსად მიიჩნევს ჰომეროსს, არისტოტელეს, იოსებ ფლავიუსს, რომელთაც საემარისი საფუძველი არ ჰქონდათ, თავიანთი გმირების ”საქმენი საგმირონი” აღეწერათ და სრულიად სხვაგვარად გაირჯებოდნენ, დავითი რომ ჰყოლოდათ “თვალწინ” (ცხოვრება მეფეთ-მეფე დავითისი, გვ. 133);

ან “ისტორიანი და აზმანი შარავანდეღთანის” წინათქმა, რომელშიც “ავტორი” ურიცხვი ბიბლიური მაგალითის მოყვანით ენამჭევრობას თხოვს უფალს თამარის ცხოვრების აღსაწერად (ისტორიანი და აზმანი შარავანდეღთანის, გვ. 161); ან რად ღირს ეს პასაჟი თამარის განსაღიღებლად (იგულისხმე: იმის წინასწარსაცნობად, თუ როგორ იფარავს ქართველ დედოფალს უფლის ხელი): “ოი განსაკრთომელი სიმხნე და სიქველე და ხელი საუფლო! ვითარ რომელთა წყობათა შინა სმენილ არს, გინა ძველთა, გინა ახალთა, ესრეთ უვნებელობა უგრძნეულად დამსხმელობასა შინა!” (იქვე, გვ. 171) და ა.შ;

თამარი “სამებისა თანა იხილვების ოთხებად” შესავალში, როცა ნარატიორი ამაზე სასაუბროდ “ემზადება” (იქვე, გვ. 179);

ისტორიკოსი “იძულებულია” თამარის მამა-დედათა ხოტბიდან თამარის “საქმეთა საგმიროთათვის” მოამზადოს მკითხველი (ბასილი ეზოს-მოძღვარი, გვ. 248);

ეს შესავალიც ამ რიგს განეკუთვნება: “ხოლო ამიერითგან ვიწყო წყობად, ბრძოლად გონებისად მიმზიდავმან, და მკვეთებელმან მსგავსად ქვისა და რკინისამან აღმოვშობო ცეცხლი სიყვარულისა და ქებისა და სურვილისა, აღვატყინო და აღვაძალო სახმილი ცამდინ, მუნ შიგან აღმოვაჩინო ეთერიცა ცეცხლისა და ქვეყანა ცეცხლთაგან მღეველი ურჩთა და ცეცხლებრ ღონე და მოხმარებული მეგობართა და მოყვარეთა” (ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი, გვ. 179); მთხრობელი ძველ აღთქმაში “მოგზაურობს” და იმის ნიშნად, რომ მაჰმადიანთა “ოქროს ხანა” მთავრდება და ქრისტიანთა (იგულისხმე: ქართველთა) აღმავლობა იწყება, ამბობს: “... მე აქა ამისათვის წინასიტყვა ვყოფ, რამეთუ მოაკლდებოდა ძალსა მოჰმადიანთასა, და მცემელიცა ებანსა, რამეთუ ქრისტიანეთა ორღანონი ხმონობდეს კიდით კიდედმდე” (იქვე, გვ. 261) და ა.შ.; მთხრობლის “მხიარულად ამბისაგან მეტყველი პირი აწ მწუხარებისა მიმართ მიიქცევის”, რადგან “ყოვლისა სოფლისა საგლოველისა ამბისა” წარმოთქმა ეგულებს (იქვე, გვ. 272) და ა.შ.

“ქართლის ცხოვრებას” ამშვენებს გიორგი V ბრწყინვალის ზეობის დასაწყისად მოაზრებული ფრაგმენტი: “და იწყო მთიებმან აღმოჰვირვებად, ხოლო მე ენა ვერ მიძრავს საკვირველისა და საშინელისა თქმად...” (ჟამთააღმწერელი, გვ. 429).

ასეთ შემთხვევებში თხრობის აქტი ტექსტში იჭრება და აქ მთავარი ისტორიკოსის “სუბიექტურობა” კი არ არის, არამედ – ისტორიის ქრონიკალური დროის “გართულება”, მისი შეჯახება დროსთან (“წიგნის დროსთან”), როცა დისკურსი გამოითქმის. ამის შედეგად ვიღებთ დექრონოლოგიზებულ ისტორიულ მოვლენათა ჯაჭვს, რემინისცენციას, ნოსტალგიას, არა წრფივ, არამედ – მითურ, უძველეს კოსმოლოგიათა დროს, რომელიც ასევე არსებითად უკავშირდებოდა პოეტისა თუ წინასწარმზრახველის თხრობას: ამით ისტორიკოსი ხდება წინასწარმეტყველი, მითის მთხველი – მან იცის ის, რაც ჯერ არ გაცნაურებულა.

ისტორიული დისკურსისთვის ნიშანდობლივია სიტყვები, რომლებითაც გამოიხატება არა მხოლოდ თხრობის აქტი, არამედ – ე.წ. მკითხველი სუბიექტი.

ქართულ ისტორიულ დისკურსში “ავტორი” “მკითხველად” სახელდებულ ობიექტს უშუალოდ იშვიათად ეხმიანება (ჩვენს მიერ განხილულ წყაროებში – სულ ერთხელ – “ნუ ამას ეძიებ, მკითხველო, თუ ვითარ იქმნებოდა ესე...” (ცხოვრება მეფეთ-მეფე დავითისი, გვ. 144); ერთხელაც ობიექტს “მსმენელად” მოიხსენიებს (“ხოლო ესეცა უწყოდით

თქვენ, მსმენელთა...”, ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი, გვ. 206), რაც იმავე “მკითხველად” უნდა მივიჩნიოთ. თუმცა დანარჩენ შემთხვევებშიც სწორედ მკითხველ სუბიექტს მიმართავენ: “ხოლო ისმენდი...”, “...უწყი ყოველთა”, “განიცადეთლა ჩემდად...”, “გარნა ისმინეთ...” (ცხოვრება მეფეთ-მეფისა და ვითისი, გვ. 138, 139, 140, 147) და ა.შ.

გვხვდება კონსტრუქციები, რომლებითაც მკითხველის დარწმუნება ან გადარწმუნება განუზრახავთ: “ნუუკვე ჰკონო”, “ნუ მეტყვი”, “ნუ იყოფინ ესე, წარვედ!”, “არა, ესრეთ არა!” (იქვე, გვ. 139, 142, 144, 1470), “თუ ვისმე ნებავს ამისგანცა, იხილენ...”, “ისმინენით” (ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი, გვ. 228), “... ესრეთ განიგონე ...”, “... ისმინე ...” (ცხოვრება მეფეთ-მეფისა თამარისი, გვ. 259, 260) და სხვა მრავალი.

საინტერესოა, რომ ასეთი სქემა შეიძლება გაიშიფროს ღმერთის მიმართვად ხალხისადმი, რომელსაც ამგვარი ისტორია უძღვნა. ამ დროს ისტორიკოსი ღვთისა და ხალხის შუამავალია. ის გამგზავნია, მკითხველი – მიმღები.

ისტორიულ დისკურსს ახასიათებს შემთხვევები, როცა გამოთქმის სუბიექტი ცდილობს, გამოეთიშოს თავის დისკურსს, არ ჩაერიოს, მონაწილეობა არ მიიღოს მასში. ამ დროს დისკურსში ვერ ვხვდებით ისტორიოგრაფიული შემტყობინებლის ნიშნებს – ისტორია თითქოს თავისთავით მოითხრობა. სინამდვილეში გამგზავნი აქ მხოლოდ საკუთარ ემოციურ პიროვნებას გამოდევნის და მას “ობიექტური” პიროვნებით ანაცვლებს. სუბიექტი შენარჩუნებულია, ოღონდ როგორც – “ობიექტური” სუბიექტი. ისტორიკოსი ისე იქცევა, თითქოს თვით რეფერენტს ალაპარაკებსო; არადა, ნიშნის არარსებობა უკვე თავისთავადაა რაღაცის ნიშანი. ქართულ საისტორიო სივრცეში ზემოთქმულის დადასტურებად უნდა მივიჩნიოთ “მატიანე ქართლისა”, რომელიც თუ ორიოდ შემთხვევას არ გავითვალისწინებთ, ობიექტური თხრობის ასოციაციას აღგვიძრავს.

ისტორიულ დისკურსში უწყურადღებოდ არ უნდა დაგვრჩეს წმინდა შინაარსობრივი ერთეულები, აღსანიშნები, რომლებზეც გვიამბობს ისტორია. ეს ერთგვარი კოლექციაა, რომლის კომპონენტებიც მეორდებიან, თუმცა კი მრავალფეროვან ნაზავს წარმოქმნიან. ესენი შეიძლება იყოს დინასტიები, მმართველები, მხედართმთავრები და ა.შ. მათ პრედიკატებად გვევლინება ქმედების გამომხატველი გამოთქმები: “დაარბია”, “შეიერთა”, “ილაშქრა”, “იმეფა” და სხვა მისთანანი. შესაძლებელია ყოველივე ამის სტრუქტურირებაც, რაც კონკრეტულ ისტორიკოსზეა ხოლმე დამოკიდებული. ზოგი მთლიანად საბრძოლო ლექსიკონით სარგებლობს; ზოგი დიდებასა და აყვავებას უგალობს; ზოგისთვის მიღწეულის შენარჩუნება მთავარი და ა.შ.

ქართულ ისტორიულ დისკურსში საქართველოს გაერთიანებამდე ან ე.წ. “აქტიური თავდაცვის” ფაზაში ძირითადად ომის ლექსიკონით სარგებლობენ (“მატიანე ქართლისა”, “ცხოვრება მეფეთ-მეფე დავითისი”...); ლექსიკონი იცვლება ქვეყნის გაერთიანების შემდეგ. აქ ორგანულად აღიქმება საუბარი ქვეყნის აღვსებაზე, აღშენებაზე, მშვიდობაზე, წარმატებაზე, ღმრთივდაცულობაზე, განსვენებასა და ა.შ.

მონგოლთა შემოსევები და შემდგომი მოვლენები დიაპეტრულად ცვლის ლექსიკონს.

ისტორიული დისკურსის სტატუსი ყოველთვის და ყველგან მტკიცებითია. ისტორიული ფაქტი სარგებლობს მყოფობის ლინგვისტური პრივილეგიით: იმაზე გვიამბობს, რაც იყო და, არა იმაზე, რაც არ ყოფილა ან საეჭვოდ მიაჩნია. ისტორიული დისკურსი თითქმის არ იცნობს უარყოფას. ეს გარემოება გამოთქმის სუბიექტს ამსგავსებს ფსიქოზით დაავადებულს, რომელსაც ამა თუ იმ გამოთქმის უარყოფით ფორმაში გადაყვანა არ ძალუძს.

ამ საგანგებოდ უტრირებული შეფასების მიუხედავად ქართული ისტორიული დისკურსისთვის ეს დებულება ძირითადად მისაღებად უნდა მივიჩნიოთ.

ორიოდ სიტყვა ვთქვათ შინაარსობრივ ერთეულთა კლასებსა და მათ თანმიმდევრულ შეერთებაზე. პირველი კლასი მოიცავს დისკურსის ყველა სეგმენტს, რომლებიც მეტაფორულად ერთ იმპლიციტურ აღსანიშნთან გვაგზავნიან. მათ ინდექსები ან ნიშნები ვუწოდოთ.

ქართულ ისტორიულ დისკურსში, ვთქვათ, ჟამთააღმწერლის თხზულებაში, სიტყვები: “ნაყროვანება”, “ჭამა-სმა”, “გაძღობა”, “გასუქება” თავიანთი პირვანდელი მნიშვნელობით არც გამოიყენება. ისინი, ბიბლიურ მაგალითთა ფონზე, გვგზავნიან როგორც მატერიალურ, ისე (შესაძლოა, უპირატესადაც კი) – სულიერ დაცემასთან. ამგვარ ნიშნულთა მოძიება ძნელი არ არის.

მეორე კლასში პირობითად ერთიანდება ფრაგმენტები, რომელთაც მსჯელობის, სილოგიზმების, ენტიმემების ფორმა აქვთ.

ქართულ ისტორიულ დისკურსში ძირითადად კატეგორიული სილოგიზმები გვხვდება. აქ ისტორიული დისკურსი, როგორც წესი, საღვთისმეტყველო დისკურსს ერწყმის: “არავე დამშვიდნა ქვეყანა, არცა რა იქმნა ლხინება კაცთა უკეთურებისათვის მკვიდრთა მისთასა”, ვინაიდან “ყოველმან ასაკმან და ყოველმან პატივმან შესცოდეს ღმერთსა”, საიდანაც გამომდინარეობს, რომ “ერი, რომელი სავსე არს უსჯულოებითა... არა არს მას შინა სიცოცხლე” (ცხოვრება მეფეთ-მეფე დავითისი, გვ. 118); რადგან არ შევინანეთ, “არცა გულისხმა ვყავთ, არცა ჯეროვნად მოვიქცით გზათა მიმართ”, “ამისთვისცა ქვეყანითა მავალთა ბოროტთა ზელა სხვანიცა საშინელე-

ბანი ზეგარდამონი, ღმრთისა მიერ მოვლინებულნი გვემანი მოიწივნეს ქვეყანასა ჩვენსა ზედა”, რათა არავის შეეპაროს ეჭვი და დარწმუნდეს, რომ ეს რისხვა ღვთისგანაა და არა – უბრალო დამთხვევა (იქვე, 119) და მრავალი სხვა. უნდა აღინიშნოს, რომ სილოგიზმები ისტორიულ დისკურსში სპეციფიკურად არ ითვლება. მათ უფრო რომანებში ვხვდებით, სადაც სიუჟეტის მკვეთრი ცვლა მკითხველის თვალში მართლდება სილოგისტური ტიპის ფსევდომსჯელობებით.

შინაარსობრივ ერთეულთა კლასს ახასიათებს მთხრობელობითი ფუნქცია ანუ სიუჟეტის გარდამტეხი მომენტი, როცა სიუჟეტური ხაზის განვითარება დილემის წინაშე დგება. ხშირად ეს ფუნქციები ერთ დახშულ სერიად, ერთ ეპიზოდად გადაიქცევა ხოლმე. შესაძლოა ისინი დაყოს ამ ეპიზოდთან სრულიად დაცილებულმა ერთეულმა, სხვა ეპიზოდის ელემენტებმა ან მეორეხარისხოვანმა დამატებებმა.

ამ თვალსაზრისით განსაკუთრებით ყურადსაღებია ჟამთააღმწერლის დისკურსი:

ქართველები უმეფოდ დარჩნენ. ალამუტის ციხისათვის მათი ლაშქარი მონგოლთა მხარდამხარ იბრძვის. მუღილებმა ღამით მზინარე ჩაღატა ნონი მოკლეს. მონგოლებმა ქართველებს დააბრალეს, “ამას ყოველნი უცილოდ დაამტკიცებდის”. აღშფოთებული მონგოლები ქარველთა ბანაკის დარბევას იზრახავენ. ქართველები მცირენი არიან და ბრძოლას ამაოდ მიიჩნევენ. ღვთისმშობელს შესთხოვენ შველას. “მოახლოებულ იყვნეს ბარბაროზნი იგი, უწყალოდ მსპოლაენი ქართველთა”. მაშინ გამოდის მუღიდი და ჩაღატას მოკვლას აღიარებს, ღვთისმშობელმა ჩამაგონა სიმართლის თქმაო. მორალი ერთია: ქრისტეს სჯულის შეურყეველად დაცვა ყველაზე კრიტიკულ მომენტშიც კი ხსნის გარანტიაა. ამ ფრაგმენტით, რომელიც მრავალთაგან ერთ-ერთია, ხაზი ესმება ქართული ისტორიული დისკურსის მნიშვნელობის ორ დონეს: გადმოცემული მასალის იმანენტურ დონეს, რომელიც გულისხმობს ყველა მნიშვნელობას, რომელთაც ისტორიკოსი ფაქტს მიაწერს (ვთქვათ, მორალურ-პოლიტიკური შეგონებანი) და დონეს, რომელსაც მივყავართ ისტორიის ისეთ ფილოსოფიასთან, სადაც ადამიანთა სამყარო ღვთის კანონს ემორჩილება (ჟამთააღმწერელთან ეს “კანონი” პროვიდენციალიზმია).

ისტორიულ დისკურსში მნიშვნელობის მოძიების პროცესი ყოველთვის მიემართება ისტორიის საზრისის გაფართოებას, შევსებას: ისტორიკოსი აგროვებს არა იმდენად ფაქტებს, არამედ – მათ აღმნიშვნელთ, ცდილობს მიაკვლიოს რომელიმე პოზიტიურ მნიშვნელობას და სერიულობის სიცარიელე შეავსოს.

ისტორიული დისკურსი თავისი სტრუქტურით, უწინარესად, იდეოლოგიური, უფრო ზუსტად, წარმოსახვითი კონსტრუქციაა: წარმო-

სახვა ის ენაა, რომლითაც დისკურსის გამგზავნი (წმინდა ენობრივი არსება) “ავსებს” გამოთქმის სუბიექტს (ფსიქოლოგიურ-იდეოლოგიურ არსებას). ამიტომაც კბადებს ისტორიული ფაქტის ცნება ურწმუნობას. ჯერ კიდევ ნიცშე წერდა: “არ არსებობს ფაქტი, როგორც ასეთი. ფაქტის გასაჩენად ჯერ მისთვის რაღაც მნიშვნელობის მიცემაა აუცილებელი”. იმ წამიდან, როცა საქმეში ენა ერთვება, ფაქტი მხოლოდ ტავტოლოგიად თუ გამოგვადგება, რადგან მოხსენიებული გამომდინარეობს მოხსენიების ღირსი ფაქტიდან. მოხსენიების ღირსი კი მხოლოდ ღირსშესანიშნავია. ესაა პარადოქსი, რომლითაც ისტორიული დისკურსის მთელი სისტემა რეგულირდება: ფაქტი მხოლოდ ენაში არსებობს, მაგრამ ყოველივე ისე ხდება, თითქოს მისი არსებობა სადღაც სხვაგან არსებული, არასტრუქტურირებული სფეროს ასლი იყოს.

ისტორიული დისკურსისთვის ნიშანდობლივია საკმაოდ იდუმალი დუალიზმი: ჯერ რეფერენტი გამოეყოფა დისკურსს და მიიჩნევენ, რომ ისაა ყოველივეს წარმმართველი; ესაა *res gestae* – “საქმე”, “ქმედება”, მაშინ, როცა დისკურსი მხოლოდ “ქმედების აღწერაა” ანუ *Historia rerum gestarum*. შემდეგ კი აღსანიშნი განიღვენება და რეფერენტს ერწყმის.

ამდენად, ისტორიული დისკურსი არ ასახავს სინამდვილეს, მხოლოდ აღნიშნავს მას.

თხრობითი ისტორია გენეტიკურად უკავშირდება ბელეტრისტულ მონათხრობს. მისი ძირები ძველ ლიტერატურულ ნაწარმოებებში იძებნება. ამ ისტორიისათვის ნიშანდობლივია სპეციფიკური ფორმა, რომელიც განსაკუთრებით უახლოვდება ბიოგრაფიას და ეყრდნობა ტრადიციულ მეტაფორებს. მისი სტრუქტურა ანთროპომორფულია, რომელიც მეტაფორად აქცევს სინამდვილეს, წარმოდგენილს ცალკეული ადამიანისა თუ ხალხის, სახელმწიფოს, ინსტიტუტების, თემის ბედის სახით. მას აქვს თავისი დასაწყისი და დასასრული, როგორც ადამიანს, რომელიც იბადება და კვდება. ამ სტრუქტურას აქვს თავისი გენეზისი (თავისი მამა-პაპა) და მთავარი მიზანი – არსი, ფინალი. გენეზისის მეტაფორა ფეტიშად იქცევა, მიზანი კი – კერპად (ვოიცეხ ვჟოზეკი 1991:192; პომიანი 1984:40).

ძნელი სათქმელია, ერთ სტატიაში რამდენადაა შესაძლებელი ქართული ისტორიული დისკურსის პერსპექტივების მოსაზღვრა, მაგრამ უცილობა, რომ თუ გვსურს, თანამედროვე ჰუმანიტარული მეცნიერების ცნობიერება არ აღიქმებოდეს რაღაც შორეულ უცხო ქიშკრად, მის ენაზე ლაპარაკი უნდა ვისწავლოთ, თუნდაც ეს ენის ადგმის მტანჯველ პროცესს ანუ ხელმეორედ დაბადებას უდრიდეს.

ლიტერატურა

- გუტნერი 2007: Гутнер Г.Б., Теоретический философский дискурс, <http://www.philosophy.ru/library/discurs/guthner.html>
- პრინოდკო 2005: Yaroslav Prykhodko, Performing the self in the discourse of History: The american Revolution and memoir writing 1770-s-1840-s, Miami University, Oxford, Ohio, 2005
- ბარტი 2003 ; ROLAND BARTHES THE DISCOURSE OF HISTORY, translated by Stephen Bann. Comparative Criticism, 3 (1981)
- ქართული პროზა 1982: წ. III, თბილისი.
- ვოიცეხ ვჟოზეკი 1991: Войцех Вжозек, Историография как игра метафор: Судьбы «новой исторической науки». Одиссей: Человек в истории/АН СССР. Ин-т всеобщ. истории. М. Культурно-антропологическая история сегодня.
- პომიანი 1984: Pomian K. L'ordre du temps. P.

Gia Jokhadze

Rolan Barth and the Georgian Historical Discourse

Historical discourse involves two regular types of shifters. The first type comprises what we might call the shifters of listening. In addition to the event reported, discourse mentions at the same time the act of the informer, and the speech of the utterer which is related to it. This form of shifter thus designates any reference to the historian's listening, collecting testimony from elsewhere and telling it in his own discourse. Listening made explicit represents a choice, for it is possible not to refer to it at all; it brings the historian closer to the anthropologist, in so far as he mentions the source of his information. The listening shifter is obviously not distinctive to historical discourse: it is found frequently in conversation, and in certain expository devices used in the novel (such as anecdotes which are taken from fictional sources of information mentioned in the text). The second type of shifter comprises all the explicit signs whereby the utterer - in this case, the historian - organizes his own discourse, taking up the thread or modifying his approach in some way in the course of narration: that is to say, where he provides explicit points of reference in the text. This is an important type of

shifter, and there can be many different ways of 'organizing' discourse accordingly; but these different instances can all be subsumed under the principle that each shifter indicates a movement of the discourse in relation to its matter, or more precisely a movement in relation to the sequence of its matter, rather like the operation of the temporal and locational deictics 'here is/there is'. Thus we can cite as cases where the shifter affects the flow of utterances: the effect of immobility, that of returning to an earlier stage, that of coming back again, that of stopping dead, and that of announcing. The second point also reminds us, in its way, that this type of discourse - though linear in its material form - when it is face to face with historical time, undertakes (so it would appear the role of amplifying the depth of that time. We become aware of what we might call a zig-zag or saw-toothed history. Historical discourse is familiar with two general types of inauguration in the first place, there is what we might call the performative opening for the words really perform a solemn act of foundation; the model for this is poetic, the sing of the poets.

In the article we have tried to find similar positions in the Georgian historical discourse.

ნათელა არველაძე

თეატრის სემიოტიკა

თეატრის ენა

ხელოვნების მეცნიერებათა დოქტორი, შოთა რუსთაველის თეატრისა და კინოს სახელმწიფო უნივერსიტეტის სრული პროფესორი.

ძირითადი ნაშრომები: მსახიობი, რეჟისორი, რეპეტიცია (1978). თეატრის ისტორიის სწავლების საერთაშორისო (2002); თეატრმცოდნეობის კვლევის ფორმები (სპექტაკლ "სამშობლოს" შესწავლა რეკონსტრუქციის მეთოდით) (1998); თეატრზე და არა მხოლოდ... (2006).

ინტერესთა სფერო: სათეატრო კრიტიკის ფორმათა ტრანსფორმაციის პრობლემა; თეატრის ისტორიის შესწავლა თანამედროვე მეცნიერული მიგნებების კონტექსტით; სათეატრო საკომუნიკაციო ენის სხვადასხვა ასპექტი; თეატრის სემიოტიკა.

მეცნიერებათა ინტეგრაციის პირობებში ნებისმიერი დარგის განვითარებისათვის ნიშანდობლივი ხდება შესაძლებელი გახსნილობა. ჰუმანიტარული მეცნიერების ერთი დარგის მიღწევები, თითოეული მეცნიერის მიგნებანი არა მარტო ამ მიმართულების აღმოჩენა ხდება, არამედ უსწრაფესად ზემოქმედებს სხვადასხვა მეცნიერ-სპეციალისტთა ძიებებზე, გამოჰკვეთს კიდევ ამგვარ ურთიერთგამდინარების მნიშვნელობას საერთოდ მეცნიერული აზროვნების ევოლუციისთვის. ჰუმანიტარული მეცნიერების დღევანდელი ეტაპისთვის აგრეთვე დამახასიათებელია სპეციფიკური პრობლემების კვლევა საერთო-გლობალური მიღწევების კონტექსტით, ამასთანავე, სპეციფიკურ საკითხთა შესწავლა, საერთო "შემხები წერტილების" ძიება და ამით კვლევის ფორმათა განვრცობა-გაღრმავება. ამგვარი მიდგომა სამყაროს, ადამიანის, სოციუმის, სახელმწიფოს, კულტურის და სხვათა შემეცნებისადმი ცხადყოფს, რამდენად დაჩქარდა და სიღრმისეული სვლებით გამოიჩინება თითოეული მიმართულების მეცნიერთა მოღვაწეობა, რამაც განვითარების უფრო მაღალი ფაზა წარმოქმნა და, თავის მხრივ, გამოკვეთა თითოეული დარგის მიღწევათა მასშტაბი. ინფორმაციული ბუმის ეპოქამ, ერთსა და იმავე დროს, გაართულა, დააჩქარა და ცნობათა სიმრავლე-სიჭრელემ გააიოლა თითოეული მეცნიერის მოღვაწეობა, რამაც

თავისთავად წამოჭრა არაერთი, აქამდე შეუნიშნავი ან ნაკლებ საგულისხმოდ მიჩნეული პრობლემები. ჭეშმარიტებას მოკლებული არ უნდა იყოს ერთი ასპექტის მითითებაც. ამჟამად შეინიშნება, ერთი მხრივ, საკითხთა კომპლექსური კვლევისადმი მიდრეკილება, ინფორმაციის სიმრავლის მიზეზითაც კი პრობლემის მასშტაბური გააზრება და, იმავდროულად, ვიწრო-სპეციფიკურ ასპექტთა თანაარსებობა. კვლევის ამგვარი მრავალსახეობა ამდღობს არა მარტო საერთოდ მეცნიერულ აზროვნებას, არამედ ახალ თვალსაზრისსაც ბადებს თვით ფუნდამენტურ პრობლემათა თაობაზეც კი, ახალ მიდგომას აყალიბებს ღირებულებათა სისტემის მიმართაც. ამ მხრივ განსაკუთრებულად საგულისხმოა XX საუკუნის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა მიღწევები, ფილოსოფოსთა, ფსიქოლოგთა, სოციოლოგთა, ენათმეცნიერთა, ლიტერატურათმცოდნეთა და სხვათა კვლევის შედეგები. მათი ნაშრომების გაცნობის შედეგად გაღრმავდა და მნიშვნელოვნად გამდიდრდა თეატრმცოდნეობითი კვლევის ფორმები, გინდ სემიოტიკის მიგნებათა გაზიარების შედეგად, გინდაც სპექტაკლის, როგორც სათეატრო ტექსტის, სხვადასხვა ასპექტის შესწავლისათვის.

* * *

თეატრმცოდნეობის, როგორც ჰუმანიტარული მეცნიერების სუვერენული შენაკადის განვითარებისათვის უდიდესი როლი შესარულა თეატრის მეცნიერთა გერმანულმა სკოლამ. მაქს ჰერმანის, არტურ კუნერის, კარლ ნისენის და სხვათა მოღვაწეობის წყალობით განვითარების ახალ საფეხურზე აღმოჩნდა თეატრმცოდნეობა, როგორც თეატრის შემსწავლელი პრიორიტეტული დარგი (ინასარიძე 1995:118). დასახელებულ მეცნიერთა დამსახურებაა, რომ განისაზღვრა თეატრმცოდნეობის კვლევის ამოცანა, საგანი, მეთოდი. თეატრმცოდნეობის კვლევის საგნად მათ მიერ აღიარებულია სპექტაკლი და არა დრამა, როგორც მანამდე იყო უმეტესად მიჩნეული. ნებისმიერი პირველწყარო (პიესა, სცენარი, ინსცენირება და ა.შ) მხოლოდ საშუალებაა სასცენო ნაწარმოების შესაქმნელად. მისი შესწავლა ლიტერატურათმცოდნეთა პრეროგატივაა, თუმცა ეს არ ნიშნავს, რომ ნებისმიერ მკვლევარს, მათ შორის, თეატრმცოდნესაც, აკრძალოს დრამის ამა თუ იმ ასპექტის შესწავლა. აქ მხოლოდ პრეროგატივა იგულისხმება და არა მკაცრი გამიჯვნა. დრამატურგია, როგორც ლიტერატურული ჟანრი, შესწავლის სპეციფიკურ სახეობას ითხოვს, რაც მკვეთრად განსხვავდება სპექტაკლის, როგორც ახალი მთლიანობის შესწავლის ფორმებისაგან. როგორც უკვე აღვნიშნე, თეატრმცოდნეობის კვლევის საგანი სპექტაკლია, სასცენო შემოქმედება, მისი სტრუქტურა, ბილატერალური კომუნი-

კაციის ფორმებია. სპექტაკლს, როგორც ვიზუალურ-ვერბალურ აქტს აქვს საკუთარი სპეციფიკური საკომუნიკაციო ენა, რომლის საშუალებითაც ამყარებს თეატრი კონტაქტს დარბაზთან, ამ ენის შემწეობით ზემოქმედებს მაყურებელზე და ”ადამიანთა ამ უბრალო რაოდენობას პუბლიკად გადააქცევს” (სტრელერი 1984:27). სპექტაკლის საკომუნიკაციო ენა კი ცოცხალი სასცენო ქმედებაა. თეატრის სპეციფიკური ენის არსებობა ისეთივე რეალობაა, როგორც ხელოვნების ნებისმიერი დარგისა.

თეატრის სპეციფიკური სამეტყველო ენა, ცოცხალი სასცენო ქმედება, როგორც ნებისმიერი ენა, საკუთარ სამყაროს ქმნის (ი. ლოტმანი). ამ სამყაროს შეცნობით, შემეცნებით, შესწავლით ხდება არამარტო სასცენო ქმნილების შეფასება, არამედ მაყურებელზე ზემოქმედების კოეფიციენტის განსაზღვრაც. ეს პროცესი გართულებულია თავად კვლევის ობიექტის, სპექტაკლის, ეფემერული ბუნებით (ეს საკითხის ერთი მხარეა, მასზე ამჯერად არ შევიჩერდები).

სათეატრო ხელოვნება, სასცენო სანახაობა, როგორც სინთეზური ხელოვნება, როგორც შენაკადურ სისტემათა ურთიერთზემოქმედებით არსებული ახალი მთლიანობა, უნივერსალური საკომუნიკაციო საშუალებით ურთიერთობს სოციუმთან. ეს ვიზუალურ-ვერბალური ენაა და ის საჯაროდ ხორციელდება ასეული ან ათასეული მაყურებლისთვის, როგორც – თანაშემქმნელისათვის. ეს ენა საყოველთაოდ მისაღები და გასაგებია, ერთგვარი ”ესპერანტო”, შესაძლოა, თარგმანს ნაკლებად საჭიროებს. ამიტომაცაა, რომ თეატრი, მით უფრო დრამატული თეატრი, თავისი ბუნებითა და მისწრაფებით დემოკრატიულია, საჯაროობასთან ერთად, საერთო-სახალხო დღესასწაულის მფეთქავი მუხტის მატარებელი მოცულობაა (დარბაზის შინაგანი გაერთიანება, ადამიანთა ერთობა, ამ ერთად ყოფნით მაყურებელთა სულისკვეთების ერთი მიმართულებით სპონტანური ორგანიზება, ადამიანთა რექციის ურთიერთზე გადაცემის გაძლიერებით დარბაზის აღტკინება, საჯაროდ გამოხატული ემოციის აზვიროთება ქმნის დღესასწაულის შეგრძნებას, რომელიც თავისთავად რიტუალია). ამასთანავე, სპექტაკლი შესაძლებელია განვიხილოთ, როგორც სათეატრო ტექსტი, რომლის წაკითხვა, ამოცნობა, გაშიფრვა, ისევე შესაძლებელია, როგორც ნებისმიერი ტექსტისა: ”ტექსტი არის მოსაზრებათა გამოთქმის თანმიმდევრობა, ახდენს საერთო თემით დაკავშირებული ინფორმაციის მიწოდებას, ფლობს სიმწყობრისა და მთლიანობის თვისებებს... სიტყვა ”ტექსტს” აქვს რთული და განშტოებული ეტიმოლოგია (ლათ. *textum* - ქსოვილი, ტანსაცმელი, კავშირი, გაერთიანება, აღნაგობა, მარცვალი, ენა, სტილი; *textus* - ჩაწნვა, სტრუქტურა, მწყობრი თხრობა; *texo* - ქსოვა, დაწნვა, შეთხზვა, აკინძვა, შესამება)” (რუდნევი 2001:457). ეს განმარტება სავსებით შეესაბამება სასცენო ქმნილებასაც - სპექტაკლსაც და სრულიად დასაშვებად მიმაჩნია ამგვარი

ცნების დამკვიდრება თეატრმცოდნეობაშიც. ამდენად, მეცნიერების სხვადასხვა განშტოებათა მიგნებები შესაძლებელია და, სრულიად ბუნებრივია, რომ სათეატრო ტექსტის, ანუ სასცენო სანახაობის (სპექტაკლის) შესწავლის ერთ-ერთ საშუალებად იქცეს.

სპექტაკლი, როგორც ნებისმიერი ხელოვნებისეული ტექსტი, დაშიფრული კოდური სისტემით არსებული ყოფიერებაა, რომელიც შემეცნებისათვის არსებობს. სამართლიანად აღნიშნავს ნიკოლაი ბერდიაევი, რომ ”შემეცნება ყოფიერების საიდუმლოებაში, ცხოვრების მისტერიაში გარკვევის ცდაა. შემეცნება სინათლეა, რომელმაც ყოფიერებიდან ყოფიერებაში გაიბრწყინა... რელიგიური გამოცდილება ნიშნავს, რომ ყოფიერება თავს უმჟღავნებს შემეცნებელს...ყოფიერების საიდუმლოება მისაწვდომია მხოლოდ ადამიანში და ადამიანის მეშვეობით, სულიერი გამოცდილებითა და სულიერი ცხოვრებით” (ბერდიაევი 2004:8). ამდენად, ტექსტის, ჩვენს შემთხვევაში სათეატრო ტექსტის, სპექტაკლის, შემეცნება მის საიდუმლოებაში, – ამ მისტერიაში გარკვევის, მისი ენის ამოკითხვის, კოდურ სისტემათა, ნიშანთა გაშიფვრის მცდელობაა. რა თქმა უნდა, ამ შემთხვევაშიც ”ტექსტის გაცოცხლება” (ბარტი) თავის მნიშვნელობას არ კარგავს, უფრო მეტიც, ამ პროცესის ვარიანტულობა დამოკიდებულია ტექსტის გაცოცხლების დაუსრულებელ შესაძლებლობაზე, რაც ნიშანთა სისტემის გაშიფვრით მიმდინარეობს.

სპექტაკლი სამი პარტიტურის (აზრობრივ, გრძნობათა, ფიზიკურ პარტიტურათა) ერთობლიობით განხორციელებული ვიზუალურ-ვერბალური აქტია. ამდენად, მისი შეცნობა სამივე პარტიტურის გაცნობიერებით არის შესაძლებელი. ლიტერატურული ტექსტის (დრამის) თეატრალური ანალიზის შედეგად, დამდგმელი გუნდი, უწინარესად, ადგენს აზრობრივ პარტიტურას, რომელიც რეალიზებულია საქციელთა რიგით, ფიზიკური (პლასტიკური) პარტიტურით. რადგანაც ფიზიკური მოქმედება თავისთავად ფსიქო-ფიზიკური მოქმედებაა, ამიტომაც მისი შემწეობით იბადება, ვლინდება გრძნობათა ბუნებაც. ამდენად, აზრობრივ, გრძნობათა და ფიზიკურ მოქმედებათა ერთობლიობა სანახაობაში მოტივირებულია და ვლინდება ფიზიკური, ვიზუალური პარტიტურით. ეს პარტიტურა, ფიზიკურ მოქმედებათა მთლიანი სისტემა ”ინახავს”, ირეკლავს, წარმოაჩენს სანახაობის ინტერპრეტაციის მთლიან სპექტრს. უწინარესად, მასშია კოდირებული ის მოტივაცია, რისთვისაც დაიდგა სწორედ ეს პიესა, შეიქმნა ინსცენირება, სცენარი და ა.შ. რადგანაც სპექტაკლი ხელოვნებისეული ქმნილებაა, ის მხატვრული სახეებით, ხატოვანი კოდური სისტემით, სახიერ ნიშანთა ერთობლიობით არსებული რეალობაა. მხატვრული გადაწყვეტის პრინციპი იძენს გადამწყვეტ მნიშვნელობას და ის რეალიზებულია მარტივ, რთულ, შედგენილ, მრავალსახოვან, ამბივალენტურ ნიშანთა სისტე-

მით. ამ ნიშანთა სისტემის ერთობლიობა ზემოქმედებს მაყურებელზე და მათი ამოკითხვა, ამოცნობა, ანალიზი, შეფასება ისევე შესაძლებელია, როგორც – ნებისმიერი ტექსტისა, ენისა, ნიშანთა სისტემისა.

სათეატრო ტექსტი, ნიშანთა სისტემა გარკვეული სალიტერატურო ტექსტის ქარგაზეა ამოზრდილი, მისგან საზრდობს და მისი უარყოფის უარყოფით (სიტყვა ვიზუალური პარტიტურაქმედითი სიტყვა) ხორციელდება, ამასთანავე, ხდება სიბრტყეზე არსებული სიტყვის ტრანსფორმაცია სივრცობრივ განზომილებაში, რაც იწვევს სიტყვის ახალი თვისების წარმოჩენასაც. ამდენად, შესაძლებელია ითქვას, რომ დარბაზზე ზემოქმედება ორეტაპური კომუნიკაციის სახეობაცაა. როგორც აღინიშნა, სათეატრო ტექსტი, სპექტაკლი, ვიზუალურ-ვერბალური აქტია და ორივე პლასტის ნიშანთა სისტემაში, როგორც ვიზუალური, ასევე ვერბალური სახის სასცენო კომპონენტები მონაწიელობენ”. სასცენო ქმედების მთლიან სისტემაში გარკვეული დოზით ”მონაწიელობს” სცენოგრაფია, მუსიკა, ქორეოგრაფია, ბუტაფორია, განათებისა და ხმაურის პარტიტურა და ა.შ. თითოეული კომპონენტი მისი ბუნებისათვის ორგანული სვლით ”ერთვება” სასცენო ქმედების ერთიან პროცესში. ამ კონტექსტის გათვალისწინებითაც ხდება გამოსახვის ფორმათა შეცნობა-შესწავლა-შეფასება. რადგანაც მაყურებელს, უმეტესად, სანახაობის სცენოგრაფია ”ხვდება” და მას ”შეჰყავს” დარბაზი იმ მიკროსამყაროში, რომელიც დიდი რეალობის ანარეკლია”, ამიტომაც, უპირველესად, რეჟისორისა და მხატვრის ერთობლივი მიგნების ფორმას განვიხილავ, რათა თვალსაჩინო გახდეს, რომ ყოველი სასცენო ნიშანი, ნიშანთა სისტემა ავტონომიურ მნიშვნელობასთან ერთად, კონტექსტის შემწეობითაც არსებობს სცენაზე და, ამდენად, ამბივალენტურია თავისთავად.

* * *

ხე და მისი ვარიაციები. სპექტაკლები: ”ინტირანოს” (შილერის ”ყაჩაღები”, რუსთაველის თეატრი, რეჟისორი ალექსანდრე ანმეტელი, მხატვარი ირაკლი გამრეკელი, 1933 წელი); ”გოდოს მოლოდინი” (სემუელ ბეკეტი ”გოდოს მოლოდინი”, რუსთაველის თეატრი, რეჟისორი რობერტ სტურუა, მხატვარი მირიან შველიძე, 2002 წელი).

როგორც საპეციალისტები აღნიშნავენ, ნიშანთა უნივერსალური სტატუსის ერთ-ერთი მატარებელია ხე: სიცოცხლის ხე, სამოთხის ხეხეცნობადისა, სამყაროს ღერძის მიმანიშნებელი ხე, (მისი კოსმოლოგიური აზრით), და ა.შ. მას ხშირად მიმართავენ რეჟისორები და მხატვრები, ქმნიან ერთგვარ მითოსურ, საკრალურ, რიტუალურ ნიშანს, რომელიც სცენაზე არა

მარტო განწყობის შესაქმნელად არსებობს, არამედ მასში კოდირებულია აზრობრივი პარტიტურის მნიშვნელოვანი ინფორმაცია, ინტერპრეტაციის არსიც, იგი ზოგჯერ ბიძგს აძლევს სახიერი პლასტიკური მონახაზის დაბადებასაც კი (მაგალითად, სოფიკო ჭიაურელის პერსონაჟის ცეკვა, მისი როლის პლასტიკური მონახაზი აღმოცენდა რეჟისორისა და მხატვრის მიერ მიგნებული ეული, გადაზნექილი, ცაში ატყორცნილი ტოტიანი ხის ფიგურისაგან, პერიალისი, "ბაფთიანი გოგონა", მარჯანიშვილის თეატრი, რეჟისორი ანზორ ქუთათელაძე, მხატვარი ოთარ ლითანიშვილი, 1962 წელი). როგორც აღვნიშნე, სცენაზე ხე, მისი ფორმა მსახიობის გამომსახველ საშუალებათათვის ბიძგის მიძცემია, ზოგჯერ სოციუმის ზნეობრივი ატმოსფეროს მიმათითებელი დეტალია, ზოგჯერ დეკორის, ან, უბრალოდ, ჩუქურთმის სახეობა, ზოგჯერ პერსონაჟთა ბუნებრივი ურთიერთობისა და გრძნობათა სისავსის თანამგრძნობი მოცემულობა (მაგალითად, ანა კარენინასა და ვრონსკის გასეირნება ხასხასა მწვანით შეფეთებულ ბაღში, რომლის ილუზიას ხის ტოტები ქმნიან, ისინი თითქოს თანაუგრძნობენ და მფარველობენ მის იდუმალ განმარტობას. ლევ ტოლსტოის "ანა კარენინა" მიხედვით თუმანიშვილის სახელობის კინომსახიობთა თეატრი, რეჟისორი გიორგი სიხარულიძე, მხატვარი დავით აფციაური, ანა - ნინელი ჭანკვეტაძე, ვრონსკი - გიორგი ჰიპინაშვილი, 2001 წელი). ყოველ ცალკეულ შემთხვევაში ხე მხატვრული გადაწყვეტის ნაწილია, ზოგჯერ - დომინანტური, ზოგჯერ - მარგინალური, მაგრამ ყოველთვის კონტექსტით აღსაქმელი, ზუსტი ინფორმაციის მატარებელი და ამბივალენტური.

აღექსანდრე ახმეტელმა შილერის "ყაჩაღები" მისი ქვესათაურით დადგა - "ინტირანოს!" ტირანიის წინააღმდეგ! წარმოდგენის სათაური თავისთავად მიუთითებს აქტიურ მოქმედებაზე, გულისხმობს დაპირისპირებულთა ბრძოლას, ურთიერთგამომრიცხავ საწყისთა არსებობას და ა.შ. აშკარად ანტიფეოდალური პიესა ერთგვარად აგვირგვინებს ფეოდალური არისტოკრატის უფლებათა შეზღუდვა-ნიველირების იმ ბრძოლას, აღორძინების ეპოქის გარიჟრაჟზე რომ წამოიწყეს პროგრესულად მოაზროვნე ჰუმანისტებმა და განმანათლებლობის ეპოქაში ახალ ფაზაში რომ აღმოჩნდა. ტირანიის წინააღმდეგ ამბოხებულ სტუდენტთა ამბავი XX საუკუნის 30-იან წლებში გათამაშდა, როგორც ეპოქის სულისკვეთების წიაღიდან აღმოცენებული სიუჟეტი. როგორც დოკუმენტური მასალა გვიდასტურებს, ახმეტელისათვის უმთავრესი აღმოჩნდა ორი დაპირისპირებული მხარის იდეოლოგიის, აზროვნების სისტემის, ცხოვრების წესის, ზნეობრივი საწყაოს ურთიერთგამომრიცხავი არსებობა. პერსონაჟების პოზიციათა დაპირისპირების წარმოჩენით, რეჟისორი მოდერნული ეპოქის უმთავრეს კონფლიქტს აგნებდა (მასზე აგებდა პიესის ინტერპრეტაციის

სახეობას), რომელმაც შემდგომ მკაფიოდ განსაზღვრა კიდევ ინტელექტუალური დრამის, ინტელექტუალური თეატრის თვისებათა საწყაო.

სპექტაკლის მოქმედება მიმდინარეობდა მორეების სასახლეში, ტავერნასა და ტყეში, სადაც ამბოხებული სტუდენტობა გაიხიზნა. ტყე გამოსახული გახლდათ დიდი, მაღალი, განშტოებული, ფესვებგადახსნილი, ფესვებდაკოჭრილი, ფულუროებით დასერილი, შინაგანად გამოფიტული, უძველესი ხით. იგი მთელ სასცენო სივრცეს ავსებდა. ხე, ერთი მხრივ, ტყის ასოციაციას ქმნიდა, მეორე მხრივ კი, მიუთითებდა იმ სამყაროს, იმ სისტემის მოძველებულ, გამოფიტულ, დეგრადირებულ არსებობაზე, რომლის ადებტადაც ის ახლა მოიაზრებოდა. ტყის ნიშანი-სიმბოლო და სიძველის, შინაგანად გამომპალი რეალობის ნიშანი-სიმბოლო იქცა ამ სპექტაკლის მხატვრული გადაწყვეტის, ინტერპრეტაციის, თამაშის წესის გამომხატველ მიგნებად (აღარას ვამბობ წმინდა ესთეტიკურ ღირებულებაზე).

ხის მაღალი, განიერი ფულუროებით დასერილი ტანი ცნობისწადილით აღავსებდა დარბაზს და, ამავედროულად, იღუმალ განწყობასაც ბადებდა. ამ ფულუროებიდან ამოხტებოდნენ ხოლმე ამბოხებული ახალგაზრდები, ზოგის ფართოფარფლებიანი ქუდი ჩანდა, ზოგის მხოლოდ ქსოვილით გადახვეული თავი ილანდებოდა, ზოგი მთლიანი ტორსით ამოსხლტებოდა, ზოგიც ჰაერში მკლავგაშლით ავლენდა ამბოხების ჟინს. ვიზუალურად ზუსტად გათვლილი და სივრცეში განტოტვილი ამბოხებულთა ფიგურები ექსპრესიის სიშმაგით, ტემპერამენტითა და კიჟინით გამოხატავდნენ გარე სივრცესთან, გარე სამყაროსთან დაპირისპირების გარდუვალობას, მათ შეურიგებლობას, ბრძოლისათვის მათ მზადყოფნას. შინაგანად გამომპალი ხის ფულუროების ბინადარი ახალგაზრდობა ასოცირდებოდა ფეოდალთა საუკუნოვანი პრივილეგიებით, წოდებრივი ცენზის უპირატესობით შეზღუდული სოციუმის იმ ფენასთან, რომელსაც აღარ სურდა ამ კონტრასტის დაშვება, ამ რეალობის მიღება. "დაჩაჩანაკებული", საუკუნოვანი ყოფით გამოფიტული ხე და ენერგიით, ბრძოლის ჟინით, დაუოკებელი ტემპერამენტით აბობოქრებული ახალგაზრდობა – ეს კონტრასტი თვალმისაცემი გახლდათ. აქ ხე სუბიექტის მნიშვნელობას იძენდა, ის გარკვეული იერარქიის გამომხატველიც ხდებოდა, ამასთანავე, ვიზუალურად დასტურდებოდა სიძველისაგან მორყეულის, როგორც დაბრკოლების არსებობა, რაც ციკლური განვითარების შემაფერხებელ რეალობას მიანიშნებდა. ნიშანი-სიმბოლო ადამიანთა ამ ექსპრესიის, სიუჟეტური ქარგის კონტექსტით უკვე მეტაფორის რანგში მაღლდებოდა და გარკვეული ურთიერთობის, წარსული-აწმყო-მომავლის შეპირისპირების შინაარსით, დამდგმელი გუნდის ერთიანი პოზიციის გამომხატველი ხდებოდა. ინფორმაციის სიზუსტე გათვლილი გახლდათ. სანახაობის მხატვრული გადაწყვეტის პრინციპი აქ აკუმულირებული იყო ადამიანთა ჯგუფისა და ხის, როგორც მათი

ენერგიის შემაკავებელ წინააღმდეგობაზე (უკვე უნიათო, განწირულ წინააღმდეგობაზე!). გუშინდელი და ხვალინდელი სამყარო დღეს ამგვარი დაპირისპირების ფაზაში იმყოფებოდა! ის თავის თავში (ფულუროები!) ატარებდა ლპობის, გარდაცვალების, განრიდების მუხტს. ტირანიის წინააღმდეგ ამხედრებული ახალგაზრდები ამ შინაგანად დაუძღურებული, უპერსპექტივო არსებობისათვის განწირული ხის ფულუროებიდან, როგორც დახშული წრიდან, ჩაკეტილი სივრციდან, სიბნელიდან ისწრაფოდნენ სიმაღლისაკენ, გაშლილი სივრცისაკენ, სინათლისაკენ – თავისუფლებისაკენ. მაჟორული ინტონაცია მოდერნული ეპოქის სულისკვეთებით სულდგმულობდა.

რობერტ სტურუას სპექტაკლშიც ჩნდება ხე და იგი, უმეტესად, უნაყოფო, განძარცვული, სტიქიის შემოტევისაგან ფოთოლდაცვენილია, ეული არსებობისათვის განწირულია. თუმცა, რამპასთან მისი არსებობა, ერთგვარად, დომინანტის რანგს განუსაზღვრავს და ირონიასთან ერთად შემფოთების მაუწყებელიც ხდება. ასეთი გახლავთ ხე სპექტაკლებში: "ღალატი", "მერე რა, რომ სველია სველი იასამანი" (ამ წარმოდგენებში მათ ფუნქციურ დატვირთვაზე ამჯერად არ შევჩერდები). მეტად საინტერესოა ხე სპექტაკლში "გოდოს მოლოდინი". მარცხნივ, სცენის შუახაზზე გაყრჩეულია შტოებით დახუნძლული ხე. მიმქრალი ფერებით ხელოვნურად აჭრელებული ხე ემიჯნება კიდეც სიცოცხლის ხეს, რადგანაც შეუნიღბავად, ამკარად ხელოვნურია. ამასთანავე, საახალწლო ნაძვის ხესავით მორთულის შთაბეჭდილებას ახდენს, ერთგვარად, სტილიზებულ ნატურის ხედაც აღიქმება. (ნაძვის ხე ხომ მოლოდინთან, ახალი წლის, უკეთესი წლის, შვების მომგვრელი მომავლის არსებობასთან ასოცირდება). ერთსა და იმავე დროს ეს არის ბიოლოგიური ხეც და ხაზგასმით გამოგონილიც, არაბუნებრივიც, მაგრამ ამ სასიცოცხლო სივრცეში რეალურად არსებული. პედალიზებულად ხელოვნური ხე რაღაც იდუმალის, მირაჟის, მიღმური სამყაროს ასოციაციას იწვევს, მისი ავტონომიური არსებობა მაინც აზრობრივი პარტიტურის ნივთმტკიცებად გვეკვლინება. მისი შინაგანი თვისება (ენდოგენური) და გარეგნული (ეკზოგენური) წარმომავლობა ასოციაციით ბიბლიური ხისკენაც "აგზანის" მაყურებლის გონებას. მიმქრალი შუქით განათებული, ხის ტოტებში ჩამალული, მრავალფეროვანი "ვიტრაჟებით" აჭრელებული, მოხდენილი, განტოტვილი ხე მაინც უნაყოფოდ გამოიყურება. ამდენად, იგი ცოდვით დაცემის მითოსური ამბის საწყისად ვერ გამოდგება. ხე ისეთივე მირაჟია, როგორც – გოდოს მოლოდინი, ის ისეთივე მშვენიერი ზმანებაა, როგორც გოდოს მოლოდინი, ის ისეთივე უნაყოფო და ფუჭია, როგორც – გოდოს მოლოდინი, ისეთივე მიუწვდომელია, როგორც თავად გოდო. რეალურისა და ირეალურის მიჯნაზე არსებული ხე თავისთვად მითის, შეთხზულის გრაფიკული გამოსახვის მცდელობაცაა.

ხელოვნურად აჭრელებული და ფართოდ განტოტვილი, აქოჩრილი ხე მისი თანდაყოლილი არსისაგან (ბუნებრივი) გაუცხოებისა და გამოუსადეგარი სიბრძნის (ნაყოფი ირეალურია) სიმბიოზადაც შეიძლება მივიჩნიოთ. ეკლექტიკა ზედაპირზე ძვეს, როგორც – პოსტმოდერნიზმის "ნივთმტკიცება". სასცენო ქმედების პროცესში ხე აქტიურად არ "მონაწილეობს", არ "ერთვება" სასცენო თხრობაში, ის არსებობს თავისთავად, ავტონომიურად, როგორც დეკორი, ჩუქურთმა, სხვა რეალობის განცდისათვის შექმნილი კულტურული გამოცდილება, ინფორმაციის დამატებითი წყარო. თანდაყოლილი და წარმოქმნილი იდეების (ნატივიზმისა და ემპირიულის) თანაარსებობით, დაკავშირებით, ბუნებრიობისაგან გაუცხოებით შექმნილია, რეალობის მკაცრი უსულგულობის, იმედგაცრუების შემამფოთებელი სურათი. მაჟორულ ინტონაციას შეენაცვლა დაეჭვების, განხიზვლის ტონალობა. პიესა იშვა იმ ეპოქაში, როცა განდა არა ბზარი ადამიანის მისწრაფებასა და რეალობას შორის, არამედ – უფსკრული. ინტელექტუალურმა ადამიანმა სევდისა და ტკივილის ნაზავით ამოიკვნესა: "ღმერთებს სძინავთ!" "ღმერთი მოკვდა!" თაყვანისცემა საყვედურმა შეცვალა, იმედიანობას დაეჭვება შეენაცვლა. სპექტაკლი ამ ინტონაციის მატარებელი რეალობაა (რუნღევი 2001:166).

პირველ შემთხვევაში ალექსანდრე ახმეტელმა ბრძოლის ჟინით, რეალობის შეცვლის იმედიანი სულისკვეთების წარმოჩენით, კაცობრიობის იმ ნაწილის პოზიცია გამოხატა, რომელსაც უნარი და სურვილი ჰქონდა სამყაროს სახეცვლილება არა ევოლუციის, არამედ რევოლუციის გზით განეხორციელებინა. ეს სვლა კრახით დამთავრდა, ისტორიულმა გამოცდილებამ ეს კიდევ ერთხელ დაადასტურა. მეორე შემთხვევაში, მიკრო და გლობალური მოვლენების შემყურე, 37 წლის რეპრესიების, მეორე მსოფლიო ომის კატაკლიზმების, დახურული საზოგადოების ღირსების შემლახავი ყოფის გამოცდილებით "შეიარაღებული" რეჟისორი რობერტ სტურუა დაეჭვებისა და ირონიის ინტონაციათა სიჭარბით ახდენს პოსტმოდერნული სამყაროს განწყობათა ადაპტაციას სასცენო ფიცარნაგზე. ორივე შემთხვევაში მოარულ იდეათა, განწყობათა სასცენო ადაპტაცია განხორციელდა სალიტერატურო ტექსტის თეატრალური ანალიზისა და "ტექსტის გაცოცხლების", თავისუფალი ინტერპრეტაციის შემწეობით, თეატრის სამეტყველო ენის გამდიდრებით, ნიშანთა სისტემის გაბედული ტრანსფორმაციით. ამ პროცესიდან, ამ "წიალიდან" იშვა აღნიშნული სპექტაკლების სცენოგრაფია და, თავის მხრივ, ამ ნიშანთა სისტემით, მხატვრული "დეტალებითაც" ხდება სათეატრო ტექსტის წაკითხვა, ნიშანთა სისტემის ამოცნობა-ამოკითხვა, ინტერპრეტაციისა და დამდგმელი გუნდის პოზიციის შემეცნება.

* * *

ახლა ვნახოთ სპექტაკლის კიდევ ერთი ვიზუალური პლასტი – მიზანსცენა როგორ იტევს და გამოხატავს აზრობრივი პარტიტურის პირველსაწყისს.

დავით კლდიაშვილის "დარისპანის გასაჭირი". დარისპანი-კაროჟნას ტანდემის ერთი ასპექტი, რუსთაველის თეატრის მცირე სცენა, რეჟისორი – მიხეილ თუმანიშვილი, დარისპანი – სერგო ზაქარიაძე. კაროჟნა – ნათელა გოდერძიშვილი, 1964 წელი. რუსთაველის თეატრის დიდი სცენა; რეჟისორი რობერტ სტურუა, დარისპანი – ზაზა პაპუაშვილი; კაროჟნა – ქეთევან ხიტირი; 2006 წელი;

1958 წელს მიხეილ თუმანიშვილის ტელესპექტაკლი "დარისპანის გასაჭირი" კლდიაშვილის თეატრისათვის ახალი ეტაპის მაუწყებელი დადგმა აღმოჩნდა. შემდეგ, რუსთაველის თეატრის მცირე სცენაზე განხორციელებული წარმოდგენა ამ ძიებათა განვრცობის დამადასტურებელ სანახაობად შეიძლება მივიჩნიოთ. ორივე შემთხვევაში ეკონომიკური სიღუპსა და რეჟისორისათვის მხოლოდ კრიტიკული ვითარების თვალსაჩინო გამძაფრების საშუალებას წარმოადგენდა და არა უმთავრეს მოცემულ პირობას. ძირითადი მოცემული პირობა ზნეობრივი მორყევა გახლდათ, რეალური ვითარების შეუფასებლობა და თამაშისადმი (არა თამაშის, როგორც ასეთის, არამედ, თუნდაც, საკუთარი ეკონომიკური მდგომარეობის გადაფასებისა და სხვათა თვალის ასახვევად საკუთარი, არარეალური მდგომარეობის წარმოჩენის მცდელობა) მიდრეკილება, რომლის შემწეობითაც კლდიაშვილის ნაცნობი პერსონაჟები აქამდე უცნობი ფერით, ინტონაციით, რიტმითა და კულტურის შლეიფით წარმოჩნდნენ. პერსონაჟი – ნიღბები ზნეობრივი საწყაოს მორყევის სიმძიმის დაუფარავად ამხელდნენ, დამდგმელი გუნდი ამას მიიჩნევდა იმ პერიოდის საზოგადოებრივი ცხოვრების მთავარ პრობლემად.

სცენაზე დარისპანი დაღლილი, მაგრამ მაინც წელგამართული შემოდოიდა. სიმხნევებს მოჩვენებითი დაჯერებით წარმოაჩენდა და თავდაპირველად "დარდმანდული" სიმსუბუქით ცდილობდა მართას წინაშე თამაშს, თანდათან სიფრთხილე ხელიდან ეცლებოდა და თავდაცვის გარეგნული ნიუანსებისგან განმარცხვული, გაშიშვლებული წარდგებოდა შორეული ნათესავის წინაშე. სიჭარმაგე, მამის პასუხისმგებლობა, სიღუპსა და პერსპექტივის განჭვრეტის უნარი – დარისპანს მოღუწების, სიმშვიდის, წათვლემისა და დასვენების უფლებას არ აძლევდა. მას უზენაესის წინაშე ვალდებულება ჰქონდა შესასრულებელი და ძალუძად განიცდიდა მორიგ იმედგაცრუებას. დარისპანი – ზაქარიაძე, უწინარესად, მამა იყო, სოფლიდან

სოფელში სასიძოს მაძიებელი მშობელი, რომელსაც ქალიშვილის ცალუღელად დატოვება პიროვნულ ტრაგედიად მიაჩნდა. ასე თამაშობდა მსახიობი დარისპან ქარსიძეს. კაროჟნა, ერთი შეხედვით, უნიციატელო ყმაწყვილ ქალად ჩანდა. უწინარესად, ის ქრისტიანი გახლდათ. განსაკუთრებით, მეხუთე მცნების უპირობო შემსრულებელი, მაგრამ ძალზე მორიდებული ქალიშვილის გამოხედვა აშკარად ავლენდა, რომ მას ღირსების გრძნობა არ ასვენებდა, მასში შინაგანი პროტესტი მწიფდებოდა. ასე თამაშობდა მსახიობი კაროჟნა ქარსიძეს.

ღირსების შემლახავი პერიპეტეების გადატანის შემდგომ, მართას სასტუმრო ოთახში გასამაგზავრებლად, მორიგი სასიძოს საძებნელად, ემზადებოდა მამა-შვილი. კაროჟნა ჩონა-ახალუხს უსწორებდა მამას, ყაბალახს ვერ ამჩნევდა, ცრემლნარევი, სევდიანი საყვედურით ეუბნებოდა: "მიგაღებ ყოველთვის საღმე". მერე ნელა გადიოდა კულისებში, ფიქრში ჩაძირული ბრუნდებოდა, კაემნიან მზერას მიაპყრობდა მღუმარე და ტკივილით გათანგულ მამას, საქმიანი მოძრაობით ყაბალახს ბეჭვებზე მოახვევდა, შეუსწორებდა და იღვა ასე გარინდებული. დარისპანის სახეზე უხერხულობა, ტკივილი, შფოთვა, მკრთალი იმედიანობა ერთმანეთს ჩაწვნიდა და გადახლართოდა. ხმაში ბზარი და თრთოლა ჩადგომოდა, მშვიდი საყვედურითა და თანაგრძნობის მკრთალი გაელვებით, მაღლიერების სანაცვლოდ, იმედგაცრუებულის საცოდაობით გათანგული, ცრემლიანი საყვედურით მიმართავდა შვილს: "შენ მიგაგდებდე საღმე, შვილო, რამენაირად და ამისთანა ყაბალახს, თუ გინდა, ათასსს ჭირი მოუჭამია..." (კლდიაშვილი 1961:416) დარისპანი წინ, სივრცეს გასცქეროდა, თითქოს, საყვედურს უმხელდა მას, ვის წინაშე ვალდებულებაც აიძულებდა შარაგზაზე ხეტიალით ეზიდა თავისი, მძიმე ჯვარი. შვილის "დაბინავება" ღირსების საქმეც გახლდათ! ნათესავ-მეგობრისგან მიტოვებული, მისი ღალატით გაოგნებული დარისპანი, ისევ მისგან ელოდა შემწეობას. თანაც, ბოდიშსაც იხდიდა იმის გამო, რომ დაუნდობლობა გამოიჩინა და ხმამაღლა აღმოთქვა გაუგონარი საყვედური. მის ბაგეთაგან დასხლექილი – შენ მიგაგდებდე საღმე, შვილო, – ავისმომასწავებელ ბედისწერად ჟღერდა, უნებურად, მას ისევ აბრუნებდა წრეზე და მძიმე ჯვრის სატარებლად მის მზადყოფნასაც ამხელდა, ისიც აშკარა ხდებოდა, "როგორ ფუნქციონირებს სიტყვა ადმიანის სოციალურ ქცევაში" (ვიგოტსკი). ვიზუალური და ვერბალური გამოსახვის მრავალშრიანი, მრავალფეროვანი, პოლიფუნქციური ფორმები ნიშანთა ერთიანი და ლოგიკური კავშირით არსებული სისტემით ზემოქმედებდა მაყურებელზე, ასოციაციური ნაკადის წარმოქმნით, სცენაზე ნანახსა და რეალობაში განცდილს ბუნებრივად უკავშირებდა. ქართულ სინამდვილეში მამა-შვილის, წინაპარი-შთამომავლის ურთიერთობა მკაცრი რევიზიის, ირონიული შეფასებისა და შემამფოთებელი ცინიზმის ჯერ კიდევ ობიექტი არ გახლდათ.

რობერტ სტურუას სპექტაკლში დარისპანი-კაროჟნას ტანდემი პოსტმოდერნული ეპოქის ექოდ აღიქმება. წინაპარი-შთამომავლის იერარქიის დამზობა, გაუგონარი აგრესია, ღია დაპირისპირება, სიტლანქე, ქუჩის რეალიზმი, აშკარა ირონია, ქცევათა ნატურალიზმი – ამ სანახაობის აზრობრივი პარტიტურის შესაბამისი ვიზუალურ-ვერბალური პარტიტურა გახლავთ. დარისპანი-კაროჟნა ერთგვარად მექანიზებული, უნიფიცირებული, აშკარა აგრესიული სისტემაა. სცენაზე კულისებიდან ნელა ჩნდება მრგვალი საგანი. სიბნელეში ძლივს არჩევ ნატურის ხესთან შემდგარ "სფეროს", მრგვალი საგანი "შემოგორდა" სცენაზე. თანდათან თვალი ეჩვევა მიმქრალ სინათლეს და სივრცეში გამოიკვეთა სიმძიმისგან წელში მოხრილი, ტვირთმოკიდებული, შაოსანი მამაკაცი. მერე ნათდება სცენა, იხსნება საბურველი (როგორც ძეგლს ჩამოხსნიან ხოლმე ქსოვილს) და მაყურებლის თვალწინ წარმოადგება, უფრო სწორად, ირღვევა ეს წრე, ეს ერთიანი სისტემა და ჩანს მამის ზურგს მისვენებული კაროჟნა, რომელიც შემდეგ მამის მხრებზე წამოსკუპულ ჟინიან ასულად გადაიქცევა და დამოუკიდებელ არსებობას იწყებს. ერთ არსებად, ერთ სფეროდ, ერთიან სისტემად ქცეული წინაპარი-შთამომავლის მთლიანობა მაყურებლის თვალწინ იშლება ორ ფიგურად, ორ ნაწილად – მამა ცალკე და შვილი – ცალკე. თავდაპირველად ეს ერთიანი სისტემა უსწორმასწორო, მარამ მაინც სფეროს ჩამოჰგავდა და ერთიან სამყარო ნიშან-სიმბოლოდ აღიქმებოდა. მამა-შვილი, მშობელი-შთამომავალი, შინაგანი არსით დაკავშირებული საწყისი და მისი გავრცობილი სახეობა, საწყისიდან შობილი და სასრულისკენ მიმართული ეს ერთიანობა გულისხმობს არა საწყისსა და სასრულს, არამედ მარადიული დროით, სივრცით, მოძრაობით (ჩანაცვლება – კვლევა – დაბადებით), კულტურული კონტექსტით, უსასრულო დინამიური მონაცვლეობით არსებულ მთლიანობას. ფინალში კაროჟნა ისევ მიესვენება მამის ზურგს და ის და ტვირთის სიმძიმით დაოთხილი დარისპანი ისევ ერთიან სფეროს ქმნიან. ამასთანავე, რიტუალის იდუმალებით არსებული ეს მთლიანობა, იმავდროულად, მარადიული, შეუქცევადი, ბუნებრივი გახლჩისათვის, განცალკევებისათვის, გაყოფისათვის "განწირული" ერთობაა. ეს კავშირი მოტივირებულია, იდუმალია, რიტუალურია, თვით დანაწევრების პროცესშიც და შემდეგაც არ წყდება მიზიდულობა, ერთსა და იმავე დროს, ფარულიცა და ხილულიც. მსგავსება-განსხვავების ზღვარზე არსებული ეს კავშირი, თავისთავად, არის ნიშანი-სიმბოლო სამყაროს მთლიანობისა, ფერისცვალებისა და ცხოველმყოფელობისა. რამდენიმე შრისაგან შემდგარი რეალობა თანდათან უძირავ ინფორმაციას აწვდის მაყურებელს. თანაც, ერთგვარ მითოსად ყალიბდება ჩვენს სასიცოცხლო სივრცეში (დრამა იმდენჯერ გამოიცა, დაიდგა, იმდენჯერ დაიწერა მასზე, რომ თავისთავად ქართულ მითოსად შეიძლება მივიჩნიოთ. ეს ძალზე საინტერესო ასპექტია და ცალკე შესწავლას ითხოვს).

I შრე – ერთიანი ფიგურა, მრგვალი სფერო, უსწორმასწორო რკალით შემოსაზღვრული კონფიგურაცია. პირველადი აღქმა – მოძრავი სამყარო, რომელიც იკარგება დაბნელებულ სივრცეში, უფრო ზუსტად, სიბნელიდან (ქაოსიდან), წიაღიდან იშვა. შემდეგ იყო სინათლე. მოძრავი სფერო ამორფულ კონფიგურაციად იქცა. სიბნელიდან იშვა სამყარო ერთიანი, მაგრამ ასიმეტრიული. პირველი ინფორმაცია დამაფიქრებელია.

II შრე – იშვა სინათლე. მაყურებლის წინაშე სასწაული ხდება: სფეროს საბურველი ჩამოეხსნება და ვხედავთ დაოთხილ მამაკაცს, ტვირთის სიმძიმეს წელში რომ გაუწყვეტია. მეორე ინფორმაცია შოკისმომგვრელია.

III შრე – ზურგსაკიდებული ტვირთი ყმაწვილი ქალი აღმოჩნდა. უტიფარი ქალი მამაკაცის მხრებზეა წამოსკუპული. მესამე ინფორმაცია ირონიულ ღიმილს იწვევს. მაყურებელი უკვე ღიმილით ერთვება ამ "სასცენო რეპუსში" და გრძელდება შემდეგ შრეთა ამოცნობა-ამოკითხვის პროცესი.

დადგმის აზრობრივი პარტიტურა ამ შემთხვევაში მარტივი ნიშანი-სიმბოლოდან უფრო რთულისაკენ გვიბიძგებს, თანდათან შეჰყავს მაყურებელი ამ მარტივი, რთული, შედგენილი, ამბივალენტური ნიშანი-სიმბოლოებიდან, მეტაფორათა სისტემიდან სპექტაკლის სამყაროში და მაყურებლის გონებას მომართავს ამ მოცულობის შემეცნებისათვის, რაც, ამასთანავე, ბილატერალური კომუნიკაციის საშუალებასაც წარმოადგენს.

ვერბალურ-ვიზუალურ ნიშანთა სისტემა არა მარტო თავდაყირა აყენებს ამ პიესის მიმართ მაყურებლის დამოკიდებულებას, არა მარტო მხატვრული "ტექსტის გაცოცხლებით" უჩვეულო, თანამედროვე რეგალიებით დაზუნდულ სათეატრო ტექსტს ქმნის, არამედ ამბის ღირებულებების მიმართ ახალ თვალსაზრისს ჰბადებს.

XXI საუკუნის დასაწყისში რობერტ სტურუამ მამა-შვილის, წინაპარი-შთამომავლის ურთიერთობათა წარმოსაჩენად თავად ამ ერთიანი სისტემის შეფასებაში შეიტანა კორექტივი, ამით კი გამოკვეთა მისი რევიზიის შესაძლებლობაც. ფაქტია, რომ წინაპარი-შთამომავლის სისტემამ ჩვენს სინამდვილეში ტრანსფორმაცია განიცადა. თუკი თუმანიშვილი-ზაქარიადის ტანდემით დარისპანის ნიღბის ხერხემალს შეიღზე ზრუნვა წარმოადგენდა და მამის პიროვნული მძიმე ჯვრის ტარებას ეტოლებოდა, სტურუა-პაპუაშვილის ტანდემმა ჯვარი ტვირთით შეცვალა, ახლა მამისთვის კაროჟნა ტვირთად იქცა, რამაც დაამცრო თავად წინაპარი-შთამომავლის სისტემაც, რამაც კაროჟნა მორიდებული და მოყვარული ყმაწვილი ქალიდან აგრესიულ შინაბერად გადააქცია.

მართალია, მირჩა ელიადე შამანებს, შემლოცველებსა და საიდუმლო საზოგადოებათა წარმომადგენლებს გულისხმობს, როდესაც მითის გადმოცემასა და მათ შემოქმედებით უნარზე მსჯელობს, მაგრამ ეს მოსაზრება შესაძლებელია გავრცელდეს ყოველ შემოქმედზე, რადგანაც, "შემოქმედი პიროვნების როლი უფრო მნიშვნელოვანია, ვიდრე ეს თავდაპირველად

ჩანდა... ურთიერთობა ტრადიციულ სქემებსა და ინდივიდუალურ ნოვატორულ გადაფასებას შორის მათ არ იცავს ახალი სახეცვლილებებისაგან. ძლიერი რელიგიური პიროვნების ზემოქმედების შედეგად ტრადიციული ქარგა განიცდის ცვალებადობას" (ელიადე 141). მირჩა ელიადეს მოსაზრებათა მნიშვნელობა ზემოთ მოყვანილი მაგალითებიდანაც დასტურდება, რაც გვაფიქრებინებს, რომ "დარისპანის გასაჭირის" ლიტერატურული ტექსტი, ისევე, როგორც სხვა დანარჩენი, მარადი სიახლისათვის, ახალ მოსაზრებათა დაბადებისათვის, ქარგის ცვალებადობისათვის არის გამიზნული. ეს პროცესი დაუსრულებელია, იმდენი ტრანსფორმაციის შესაძლებლობას ფლობს, რამდენი ძლიერი შემოქმედი-პიროვნებაც მოინდომებს მის სასცენო ადაპტაციას.

ამრიგად, სათეატრო საკომუნიკაციო ენა, მისი გამოსახვის ფორმები, ნიშანი-სიმბოლოები, მეტაფორათა სისტემა და ა.შ. არა მარტო სათეატრო ტექსტის შემეცნების საშუალებაა, არამედ მათში კოდირებულია დამდგმელი გუნდის პოზიცია, მსოფლშეგრძნებაც, ეპოქის თავისებურებაც.

ლიტერატურა

- ბერდიაევი 2004: ბერდიაევი ნ. *ადამიანი, ღმერთი, თავისუფლება*, თბილისი.
ინასარიძე 1995: ინასარიძე კ. *თეატრისმეტყველება*, მიუნხენი.
კლდიაშვილი 1961: კლდიაშვილი დ. *ჩვენი საუკუნე*, ქართული მწერლობა
ოც ტომად, ტ. XIV, თბილისი.
ილინი 1998: *Ильин И., Постмодернизм от истоков до конца столетия. Москва.*
რუდნევი 2001: *В. Руднев, Энциклопедический словарь культуры XX века, Москва.*
სტრელერი 1984: *Стрелер Дж. Театр для модей. Москва.*
ელიადე: *Элиаде М. Аспекты мифа, Москва.*

Natela Arveladze

The Expressive Language of the Theatre

Communicative language of theatre: its expressive forms, signs and symbols, the system of metaphors, etc. is not only the means of cognition of theatrical text but it also codifies the worldviews and characteristics of the epoch of a producing group.

დიალოგში (ბა)დარჩენილები*

**გიგი თევზაძის ფილოსოფიური პროზა
„აქ და ყველგან“**

„ყოფნა ნიშნავს იყო სხვისთვის და სხვისი მეშვეობით საკუთარი თავისთვის. ადამიანს არა აქვს შინაგანი სუვერენული ტერიტორია, ის ყველგან და ყოველთვის ზღვარზეა... როცა თავის თავში იხედება, ის უყურებს თვალებში სხვას, ან იმ-ზირება სხვისი თვალებით“

ბ ა ხ ტ ი ნ ი

„ვნახოთ... “

„ვნახოთ... “ – ასე სრულდება გიგი თევზაძის ახალი წიგნი – „აქ და ყველგან“. ჩვენ კი ამ ფრაზით შეგვიძლია დავიწყოთ:

ვ ნ ა ხ ო თ :

წიგნის ბოლო თავი (ისევე, როგორც მთელი წიგნი) – „დიალოგი“ – შეგიძლიათ წაიკითხოთ დასასრულიდან დასაწყისისკენ, შემდეგ – პირიქით, და ნახავთ, რომ არაფერი არ შეიცვლება. ტექსტი თითქოს სპირალია, არა აქვს დასასრული და არც დასაწყისი. ნებისმიერი ფრაზიდან იქ მიხვალთ, სადაც უნდა მიხვიდეთ, რადგან ის, რაც „აქა“, ამავე დროს „ყველგანაა“, ტექსტი „ღიაა“ მკითხველის მოლოდინში, ოღონდ ისეთი მკითხველის მოლოდინში, რომელმაც შესვლამდე დაინახა, რომ კარი ღიაა.

ტექსტის სიცოცხლე იწყება მაშინ, როცა მას კითხულობენ, მანამდე ის უბრალოდ „მძინარეა“, „თვლემს“... რა თქმა უნდა, ისიც გასათვალისწინებელია, ვინ კითხულობს და როგორ კითხულობს, რამდენად შეუძლია მკითხველის ცნობიერებას ტექსტის ადეკვატური ასახვა, ამიტომაც თუ არსებობს კოდირება, არსებობს დეკოდირება, ინტერპრეტაცია... რეინტერპრეტაცია...

რატომ აირჩია ავტორმა გადმოცემის დიალოგიური ფორმა? სულში დაბადებულ დიალოგს პერსონაჟები ახმოვანებენ, რომ საბოლოოდ ისევე

* დაბეჭდილია ლიტერატურულ გაზეთ „კალმასობაში“, 2006 წელი, №6(98).

მონოლოგად აქციონ, ანდა, აქციონ—არაფრად. „ტექსტი აზრის გენერატორია, მოაზროვნე მოწყობილობა, იმისათვის, რომ მოქმედებაში მოვიდეს, საჭიროებს თანამოსაუბრეს. ამით გამოითქმის ცნობიერების ღრმად დიალოგური ბუნება... აქტიური მუშაობისათვის ცნობიერება საჭიროებს ცნობიერებას, ტექსტი—ტექსტს“. ლოტმანის ამ აზრს ადასტურებს ჩეზარე ბრანდი, რომელიც წერს, რომ „მხატვრული ნაწარმოები განიხილება ან თავისთავად და თავისთვის, ანდა, იმ წაშში, როდესაც მას იღებს ვინმეს ცნობიერება“. ამ ყველაფერს კი გიგი თევზაძე უფრო ლაკონურად და შეკუმშულად იტყვის: „დიალოგში ვართ...“ მოგვიანებით განმარტავს: „მთელი დიალოგი არის ის, რასაც შეიძლება აზრი დავარქვათ“. დიალოგია თავად აზრი, იმის მიუხედავად, რაზე საუბრობენ პერსონაჟები, რადგან მთავარი ურთიერთობაა, ნამდვილი ურთიერთობა, სიტყვები და სიტყვებით გამოთქმული შინაარსი მხოლოდ საშუალებაა, ადამიანმა ჩაიხედოს ჯერ საკუთარ თავში და შემდეგ სხვის სულში, ისევე, როგორც საკუთარ სულში. სწორედ აქ იკარგება ზღვარი და ჩნდება სულისშემძვრელი შეგრძნება ზღვარდაკარგული ადამიანისა. ანალოგიური განცდა კარგად ჩანს ელუარის ერთ ლექსში:

Ищу тебя за гранью ожидания,
 За гранью самого себя,
 Я так тебя люблю, что уж не знаю,
 Кого из нас двоих здес нет.

გიგი თევზაძის ფილოსოფიური დიალოგების აზრიც სწორედ ის არის, რომ ყოველგვარი ასიმეტრიულობა, სემიოტიკური სხვაობები და თავად ადამიანის ამბივალენტური ბუნებაც საბოლოოდ წაიშალოს, გადაიფაროს და ერთ სფეროში მოექცეს, რათა შვას ახალი რეალობა — *ა რ ა ფ ე რ ი*. აზროვნების ასეთი მექანიზმი ბაბილონის გოდოლის აშენება—რღვევის პროცესს მავონებს.

როცა ყვავილი იშლება, სიტყვები წყვეტენ არსებობას

„...აზროვნების ელემენტარული
 აქტიც კი — ეს არის თარგმანი“
 ლოტმანი

ყოველგვარი შინაარსით, საბოლოო ჯამში, აზრი გამოითქმის. იქნება ეს სამეცნიერო მეტყველება, მხატვრული მეტყველება თუ სხვა. მთავარია, მკითხველმა სწორედ ეს აზრი მოიხელთოს. გიგი თევზაძის თითქმის

მთლიანად მეტაფორული ტექსტი მკითხველის ცნობიერებას ბიძგს აძლევს აზრის განვითარებისთვის, მერე კი თითქოს გაუჩინარდება და ბოლომდე არ მიჰყვება, პერსონაჟი ავტორს ამოეფარება, ავტორი კი ზოგჯერ გმირს აძლევს თავისუფლებას, თავის ნებაზე წავიდეს. მეტაფორებით გამოხატული აზრის ფერადი კალეიდოსკოპი საბოლოოდ მისტიურდება და დგება მომენტი, როცა სიტყვა კარგავს ფორმას... წინადადება და გამონათქვამი სემანტიკას, შემდეგ ყველაფერი თავიდან იწყება—იბადება სიტყვა თავისი შინაარსით, მეტაფორიზდება და ასე უსასრულოდ... ალბათ ამის გამო ამბობდა ნიცშე, რომ *„ჭეშმარიტება — ეს არის მოძრავ მეტაფორათა წყება... და რომ შეძენება მეტაფორულია და აქვს ესთეტიკური ბუნება“*.

აზრის დაბადება ყვაილის გაშლას ჰგავს, მოუხელთებელია... ყოველ გაზაფხულზე კვირტებს რომ უდარაჯოთ, მაინც გაგექცევათ ის დრო, როცა ის იშლება. თითქოს ეს დაბადება სულ სხვა განზომილებაში ხდება, მაშინ, როცა ადამიანს ძინავს(არა მხოლოდ ფიზიკური, არამედ მეტაფიზიკური ძილითაც) და ეჩვენება, რომ ცხოვრება—სიზმარია.

რატომ ჰგავს ყვაილის გაშლა აზრის დაბადებას? აზრის დაბადებაც მოუხელთებელია... ჩვენმა აჩქარებულმა ეპოქამ კი მთლიანად შთანთქა სიცოცხლის არსი. ადამიანი კი არ ცხოვრობს, არამედ—გარბის... თითქოს ცხოვრების აზრი მარათონი იყოს. იქნებ ღირდეს, მკითხველმაც ისწავლოს „შენელებული კადრებით“ აზროვნება? ამისათვის კი შემიძლია გივი თევზაძის წიგნიდან შემოგთავაზოთ ფრაზები „შენელებული კადრებით“ აზროვნებისთვის. მაგალითად, იფიქრეთ: *„რატომ ხდება ყველაფერი სხვა, როცა მასზე ფიქრს იწყებ?“*; *„ჩვენ თავისთავადგასაგებთა სამყაროში ვცხოვრობთ და ნებისმიერი ცვლილების მიზანი არის თავისთავადგასაგებობის შეცვლა“*; *„ბოლო საუკუნეების განმავლობაში ადამიანმა ისევე შექმნა ბუნება, როგორც ქალაქი“*; *„არადა, ამ დიდი და ზოგჯერ ბუნდოვანი აზრის უკან დგას სურვილი იცოდე, თუ როგორ უნდა მოიქცე ამ სამყაროში“*... დანარჩენს თავად აღმოაჩენთ, როცა ტექსტს წაიკითხავთ!

ახლა ისევ აზრის დაბადებას დავუბრუნდები. როცა წიგნის პერსონაჟები „გამოუთქმელს“ მიადგებიან, თითქოს სხვა სივრცეში გადადიან, რომელშიც სიტყვა წყვეტს თავის არსებობას, ამ მდგომარეობას ავტორი მეტაფორულად „უთარგმნელობას“ ეძახის. *„უთარგმნელობაში ნუ გადადიხარ“*—ეუბნება ტომი ბრივიტას, ანდა: *„ისევ სიტყვებით თამაში, თარგმანი გაჭირდება“*; სხვაგან: *„მოიცა, მოიცა, ველარ გვთარგმნიან...“* (გუჩა კვარაცხელიას ერთი ლექსიდან გამანსხენდა ერთი ფრაზა: *„არ ითარგმნება სიზმრის სევდა...“*). ბევრი რამ არ ითარგმნება სიტყვების ენაზე, მაინც რატომ არ ითარგმნება აზრი? ურიგო არ იქნება ტიუტჩევის ცნობილი ლექსის Silentium-ის დამოწმება:

Как сердцу высказать себя,
 Другому как понять тебя,
 Поймет ли он, чем ты живешь,
 Мысль изреченная есть ложь.

თითქოს პარადოქსია, მაგრამ მეტაფორების სამყარო იმისთვის არსებობს, რომ აგვიხსნას დაპირისპირებულობის არსი. თუ გამოთქმული სიცრუე და ტყუილია, რატომღა გამოთქვამს შემოქმედი? მაგრამ მწერალი აზრს კი არ გამოთქვამს, არამედ გამოთქმული გარკვეული შინაარსით მხოლოდ მიგვანიშნებს აზრზე და, ამავე დროს, აზრის გამოთქმის შეუძლებლობაზე. ტექსტის შინაარსი ატარებს იდეას თითოეული უჯრედით, ის აყალიბებს აზრს, რომელიც გამოუთქმელი რჩება და რომელსაც შეუძლია ერთადერთი რამ—მეტაფორიზება. ეს მსჯელობა გვიდასტურებს მოსაზრებას იმის თაობაზე, რომ ტროპულობის (ჩვენ შემთხვევაში, მეტაფორულობის) ძირები უნდა ვეძიოთ თვით ენის სტრუქტურის, როგორც ნიშანთა სისტემის, ორპლანიანობაში და შინაარსისა და გამოხატვის პლანის ასიმეტრიულობაში.

გამოთქმულისა და ნაგულისხმევის ასიმეტრიულობის დამადასტურებელი მრავალი ნიმუშის მოხმობა შეგვიძლია გიგი თევზაძის ნაწარმოებიდან. თუნდაც ცალკეული თავების სათაურები: „სიყვარულის, მეცნიერების და სხვა დემონების შესახებ“, „ცხოველები და სხვა ღვთიური არსებები“, ანდა, ერთ-ერთი პერსონაჟის აზრი „სიყვარულზე, როგორც სექსუალურ ბმაზე“ და სხვა. ერთი შეხედვით, პირდაპირი წაკითხვის შედეგად, ეს ფრაზები შოკისმომგვრელია, ხოლო შემდეგ აღმოაჩენთ, რომ ეს არის რეაქცია არსებულზე და სულაც არ ნიშნავს იმას, რასაც ავტორი გულისხმობს (ან შესაძლოა, სულაც არ იცის, რომ გულისხმობს).

„ჩვენ ვფიქრობთ, რომ რაღაც ვიცით საგნებზე, როდესაც ვლაპარაკობთ ხეებზე, ფერებზე, თოვლზე და ყვავილებზე, სინამდვილეში საგნებს მხოლოდ მეტაფორებით ვფლობთ“ (ნიცშე).

ამ შემთხვევაშიც მინდა ავტორი დავიმოწმო დიალოგის ფორმით:

„ბ ე კ ი: ესე იგი, დიალოგი არის ერთადერთი ფორმა, რომლიდანაც არ გეპუქრება არც შენი აზრების გადასხვაფერება, არც რაიმეს მიწერა შენზე?“

დ ი: ჰო, ფაქტიურად ეგერა. დიალოგი იმიტომ კი არ არის დიალოგი, რომ რამდენიმე ადამიანს შორის მიმდინარეობს, არამედ იმიტომ, რომ ეს აიძულებს ავტორის წარმოსახვას გადმოსცეს მთლიანად აზრი, ყოველი მსჯელობა განიხილოს პრო და კონტრებით და, საბოლოოდ, მოგვცეს მთლიანად აზრი, შეუკვეციელი და დაუჭრელი“.

დიახ, ავტორი მთლიანობაა, რომლიდანაც მდინარეები იღებენ სათავეს და ის ოკეანეცაა, რომელშიც საბოლოოდ ყველა მდინარე ჩაედინება.

მოგზაურები

„ყველაფერი, რაც გნებავთ, – ოღონდ არ უყუროთ უძრავად ერთი და იმავე სარკმლიდან ერთსა და იმავე პეიზაჟს!“

გარსია ლორკა

ენა (შესაბამისად, აზროვნებაც) თავისი ბუნებით მეტაფორულია, მხატვრული მეტყველება, მით უმეტეს. ტექსტი ხან ზედაპირზე წამოატივტივებს და ხანაც სიღრმეში მაღავს მეტაფორას, რომელიც შესაძლოა კრიტიკოსს „გასაღებად“ გამოადგეს. მეტაფორად შეიძლება განვიხილოთ ლექსიკური ერთეული, წინადადება, ფრაზა... ზოგჯერ მთელი ტექსტიც კი. ზოგ შემთხვევაში ამგვარი ნაწარმოები არა მხოლოდ რამდენიმე წაკითხვის, არამედ რამდენიმე განზომილებაში წაკითხვის შესაძლებლობას იძლევა. შრეებად დაღეჭილი ტექსტის წაკითხვა ერთგვარ არქეოლოგიურ სამუშაოს ემსგავსება, ყველა ფენას რომ თავისი სათქმელი აქვს. გიგი თევზაძის „აქ და ყველგან“ იმით არის ორიგინალური ტექსტი, რომ სწორედ ამგვარი წაკითხვის საშუალებას იძლევა.

მოვუსმინოთ დიალოგს:

„ტ ო მ ი: არა მგონია, მოგზაურები ყველაზე ახლოს იყვნენ ღმერთთან, არა მგონია, ყოველ შემთხვევაში, ყველა არა: ისეთი მოგზაური, რომელსაც თან დააქვს თავისი სამყარო, როგორც ლოკოკინას ნიჟარა – ალბათ არა. სივრცეში გადაადგილება ვერ შექმნის სამყაროებში მოგზაურობას. პირიქით—რაც უფრო მიგეწებება ნიჟარა, მით უფრო გადააშენებ ღმერთს. ყველაზე მაღალი პილოტაჟი იქნება ადამიანი, რომელიც ადგილიდან არ იძვრის და ისე იცვლის სამყაროებს... ანუ ადგილზე ყოფნით. შეიძლება ეს ადგილზე ყოფნა მეტაფორა იყოს და არა ლოტოსის პოზაში ჯდომა – ის ახერხებს ბევრ სამყაროში მოხვედრას, საკუთარ თავზე სხვადასხვა სამყაროს აღქმის მოზომებით...“

ამ ნაწევრების მთავარი მეტაფორაა—მ ო გ ზ ა უ რ ი. ავტორი ამ ლექსემას რამდენიმე მნიშვნელობით იყენებს: *მოგზაური*, როგორც მოგზაური, ტრადიციული გაგებით; *მოგზაური*, რომელსაც თან დააქვს თავისი სამყარო, როგორც ლოკოკინას ნიჟარა და მოგზაური, რომელიც ადგილიდან არ იძვრის და ისე იცვლის სამყაროებს.

მოგზაურის ძირითადი, ტრადიციული სემანტიკა გასაგებია, უფრო საინტერესოა მისი მეტაფორული მნიშვნელობები. ვინ არის მოგზაური, რომელსაც

ნიჟარასავით დააქვს თავისი სამყარო და რას ნიშნავს: რაც უფრო მოგეწებება ნიჟარა, მით უფრო გადააშენებ ღმერთს?

ფართო გაგებით, მოგზაური შეგვიძლია გავიაზროთ, როგორც ფიზიკურ სამყაროში ადამიანის მყოფობის მეტაფორა(ანუ ადამიანი მოგზაურია წუთისოფელში). წარმოდგენილ დიალოგში, რა თქმა უნდა, ნიჟარაც მეტაფორაა, თუმცა, კონკრეტულ კონტექსტში ის გამოიყენება, როგორც შედარება; ნიჟარა—ჩაკეტილი სამყაროა, ხოლო ადამიანი, რომელიც ლოკოკინასავით ნიჟარას დაატარებს, ისეთი ადამიანია, რომელიც ერთ, ერთადერთ სამყაროში ცხოვრობს და არ შეუძლია სხვა სამყაროს, სხვა ცნობიერების აღქმა, მიღება. გარსია ლორკა სწორედ ასეთ შემთხვევაზე იტყვოდა: „*ყველაფერი, რაც გნებავთ, — ოღონდ არ უყუროთ უძრავად ერთი და იმავე სარკმლიდან ერთსა და იმავე პეიზაჟს!*“ ასეთი ადამიანი ხედვადამრმავებულია, უსარკმლო, და როგორც არ უნდა შეიცვალოს სამყარო მის გარშემო, ამას მისი სული ვერ განიცდის.

რატომ შორდება ასეთი მოგზაური—ადამიანი ღმერთს? იესო ქრისტე მოწაფეებს თავის სამყაროს ატოვებინებს, სხვაგვარად ისინი ვერ შეძლებენ ჯვრის ტარებას, მხოლოდ „ცარიელ ცნობიერებას“ შეუძლია რაიმეს მიღება. „თუ თასში ღვინო ასხია, წყალს ვერ ჩაასხამ, სანამ ღვინისგან არ გაათავისუფლებ“ (გურჯივეი). ასეთი ადამიანის სულიც გამუდმებული დაცლა—ავსების პროცესია, რომელიც (რა თქმა უნდა, მეტაფორულად) ძალიან ჰგავს მოგზაურობას. ცნობიერებაც ასე მუშაობს, წელიწადის დროებიც მონაცვლეობით დგება, ერთდროულად ვერ მოვა ოთხივე დრო. სანამ ადამიანში ფიზიკური სამყარო ზეობს, სულიც ვერ იხეიმებს.

... და როგორია ადამიანი—მოგზაური, რომელიც ადგილიდან არ იძვრის და ისე იცვლის სამყაროებს? კონტრასტული ფონია შემეცნებისთვის — ადამიანი, რომელიც ადგილიდან არ იძვრის, ამავე დროს მოგზაურია. ეს მოგზაური მისტიკოსია, რომელსაც ავტორი ასე განმარტავს: „*ადამიანი, რომელიც ადგილიდან არ იძვრის და ისე იცვლის სამყაროებს!*“

გიგი თევზაძის დიალოგის მონაწილეები აგრძელებენ მისტიკაზე საუბარს. ამავე დროს, გრძნობენ, რომ ეს ძალზე სახიფათოა... შეუძლებელია მისტიკურის სიტყვებით გამოხატვა, თითქოს რაღაც ირღვევა... ამიტომ ეს თავი („მეშვიდე“) ასე სრულდება:

„*ტ ო მ ი: ... ჩვენი საუბრის ეს ბოლო, და ალბათ მთლიანად საუბარიც, სულ ადვილად დაიყვანება მრავალსაზრისიანობის და მრავალინტერპრეტაციის შესაძლებლობის მოუხეშავ გამოთქმაზე.*

ბ რ ი გ ი ტ ა: ანუ, არც არაფერი გვითქვამს.

ტ ო მ ი: არც ვაპირებდით რაიმეს თქმას.“

თასი დაცარიელდა... შინაარსით აგებული ფორმა დაირღვა, ავტორი მზად არის შექმნას ახალი ფორმა ახალი შინაარსით, რომელსაც, სავარაუ-

დოდ, ასევე დაარღვევს... ის მიისწრაფვის უსასრულობისკენ, რომელიც ღმერთია, მისივე მეტაფორით თუ ავხსნით, ავტორმა მოისროლა ნიჟარა, ის თავისუფალი მოგზაურია!

„ნუ ამბობ იმას, რაც თავისთავად ცხადია“

„ვოლანდი... ერთი ინგლისელი ზომ შეეცადა, ჩვენი თავისუფლება სიტყვების და გამოთქმების ანალიზიდან გამოეყვანა.

ბერილიოზი: მერე გამოუვიდა?

ვოლანდი: თითქოს კი, მაგრამ არა მგონია, ამის შემდეგ თავი უფრო თავისუფლად ეგრძნო“.

გიგი თევზაძე

ფილოსოფიურ ტექსტში თავისთავადცხადისა და თავისთავადგასაგების გამოტოვებით გიგი თევზაძე ქმნის იმგვარ დიალოგს, რომელშიც ბევრი მკითხველი უგზო-უკვლოდ დაიკარგება, ბევრი კი – ნაპირს მიაღება. ასე იკარგებიან თავად ტექსტის პერსონაჟებიც, როცა ავტორს დაუსხლტებიან ხელიდან და მცირედენ თავისუფალ ნებას ზეიმობენ. დიდხანს არ გრძელდება მათი ბედნიერება... ავტორი (რომელიც არ მომკვდარა!), ისევ ჩვეულ რიტმში აბრუნებს გმირებს. ტექსტი ემსგავსება კარდიოგრამას, ალაგ-ალაგ „დარღვეული“ რიტმით, – ეს თავად ავტორის (და პერსონაჟების) გულისცემაა, რომელიც ასე გადაძვება მკითხველისთვისაც.

მაინც სად არის თავისუფალი ნება? იკვლევენ „დიალოგში დარჩენილი“ პერსონაჟები (სხვათა შორის, ცნობილი და სიმბოლური გმირები – ტომი, ბრიგიტა, ჰეკლბერი, ვოლანდი, ბერლიოზი, ბეკი...). სიცოცხლით, წესებით, ქსელებით შემოზღუდული ადამიანის სული სად პოულობს გამოსავალს? ამ სამყაროში, თუ ამ სამყაროს მიღმა(როგორც ბარათაშვილი: „გულისთქმა ჩემი შენს იქითა ეძიებს სადგურს, ზენაართ სამყოფს, რომ დაშთოს აქ ამაოება!“).

„ტომი: ... თუ ადამიანი ისტორიულად თვითონვე შემოიზღუდავს თავს წესებით, რომლის მიხედვითაც მოსალოდნელი ქცევა ერთგვაროვანი ხდება, მაშინ სახეზეა თავისუფალი ნების და, შესაბამისად, სამყაროში ღმერთის ყოფნის შემცირებაზე მიმართული ქმედება.

ბრიგიტა: ეგეც მართალია, ყველაფერი – სპორტული თამაში, სახელმწიფო, ოჯახი, დასასვენებელი პარკი, – იმას მიუთითებს, რომ თავისუფალი ნება ლამის მარტო წერაში რჩება, და თუ სხვა თეორიებსაც

გავითვალისწინებთ, იქაც არ რჩება, იმდენად დიდია გავლენები და დუბლიკაციები“.

... და თუ ჩვენს ენაზე ვთარგმნით, შემოქმედება მაინც არის მცირე ჭუჭყრუტანა, საიდანაც თავისუფლება იმზირება(ავტორისთვის), ხოლო „დიალოგში დარჩენილები“ გათავისუფლებას ავტორის შეზღუდვაში ხედავენ: „საინტერესო პარადოქსი გამოდის – იქ, სადაც ავტორი იზღუდება, პერსონაჟი თავისუფლდება“(ვ.თ.).

პოსტმოდერნისტული ტექსტოლოგიის მთავარი მეტაფორა ავტორის სიკვდილის შესახებ გიგი თევზადის წიგნით არ დასტურდება, პირიქით, ავტორი არ მომკვდარა! „თუ ტექსტში ვართ, ამაზე ლაპარაკიც კი ზედმეტია, როგორი ირლანდიური ქელეხებიც არ უნდა გადავუხადოთ ავტორს.“(ვ.თ.).

ხოლო, თუ დიალოგის მონაწილეები ტექსტის გარეთაც არსებობენ და თუ ღმერთი ავტორია, მ ა შ ი ნ?...

ეს კითხვა იხილეთ წიგნის 5ნ-ე გვერდზე და პასუხსაც აქვე ამოიკითხავთ!

ნიგნი მანვნის რიგსა და ლიტერატურულ კაფეზე

როგორ აირეკლება გიგი თევზადის ტექსტი მკითხველზე? ალბათ, განსხვავებულად, იმის მიხედვით, ვისი ცნობიერება როგორ მიიღებს აზრის ამ ერთგვარ გადანერგვას. ეს პროცესი მაგონებს სახარებიდან იგავს მთესველებზე: ცათა სასუფეველის საიდუმლოებანი ვისაც არ ესმის, იესო იგავებით ელაპარაკება: „აჰა, გამოვიდა მთესველი დასათესად. თესვისას ზოგი მარცვალი გზისპირას დავარდა, მივიდნენ ფრინველები და აკენკეს იგი; ზოგი კლდოვანზე დავარდა, სადაც მიწა ბევრი არ იყო და მალე აღმოცენდა, ვინაიდან ნიადაგს სიღრმე არ ჰქონდა. ხოლო მზე რომ ამოვიდა, დაჰკნა და რაკი ფესვი არ ჰქონდა, გახმა. ზოგი ეკლებში ჩავარდა, გაიზარდა ეკლები და მოაშთო ისინი. ზოგი კი პოხიერ მიწაზე დავარდა და ნაყოფი გამოიღო: ზოგმა—ასი, ზოგმა—სამოცი და ზოგმა—ოცდაათი. ვისაც ყურნი აქვს, ისმინოს!(მათე, 13, 1-9).

გიგი თევზადის პერსონაჟები აგრძელებენ დიალოგს, ეს დიალოგი ახლა, ამ წამსაც გრძელდება, რადგან თავად ავტორის სამყაროა დიალოგი, როგორც „ყოფნის ერთადერთი ფორმა“, რომელიც, ამავე დროს, არასოდეს სრულდება. ტექსტიც სპირალურია, მისი აღქმაც და მასზე წერაც. ისევ ავტორს დავესესხები: „დიალოგი არის აზრის გადმოცემა, ამიტომ ის სალაპარაკოდ არ ვიბიძგებს, ის ვიბიძგებს ფიქრისკენ და საკუთარ თავში დიალო-

გის აღმოჩენისკენ“: ამ ტექსტს თუ წაიკითხავთ, ალბათ, დამერწმუნებით, რომ შეუძლებელია მისი ტრადიციული განხილვა.

კითხვაზე: რაზეა ეს ტექსტი? ვერ გიპასუხებთ, ანდა, ძალიან ბუნდოვნად, ისე, რომ მაინც ვერაფერს გაიგებთ: მაცივარსა და ლექსზე, მაწვნის რიგსა და ლიტერატურულ კაფეზე, არეკვლასა და ასარეკლებზე, რამდენიმე სამყაროში ერთად ცხოვრებაზე, იმაზე, თუ რატომ არ უნდა დახოცოს ჩუნის პროვინციის გუბერნატორმა ძგლები, ტექსტში და ტექსტის გარეთ არსებობაზე, ავტორსა და პერსონაჟზე, აუცილებლობასა და შემთხვევითობაზე, თავისუფალ ნებასა და ყოვლისდასაზღვრულობაზე, თავისთავადგასაგებ და თავისთავადგაუგებარ საგნებსა და მოვლენებზე, ეს წიგნია ყველაფერზე და არაფერზე... და, რა თქმა უნდა, – მეტაფორულად.

ავტორი მაფრთხილებს: „არანაირი ეზოთერიკა – სტრუქტურაა ასეთი – ტექსტებს შორის მხოლოდ დიალოგია ისეთი, რასაც ვერ გამოთქვამ – რომ გამოთქვა, სხვა ტექსტად უნდა გარდაქმნა“.

მეც, ჩემი ავტორივით, ახლა „უთარგმნელობაში“ ჩავვარდი, და თუ ვერ გამოვთქვი გამოუთქმელი, დაე, დარჩეს უთქმელი!

Tsira Barbakadze

Escaped Throughout the Dialogue

“Here and Everywhere” – Gigi Tevzadze’s philosophic prose – is the statement represented due to the dialogue form, that performs the text rhythmical and dynamical, flexibly involving the reader in it.

Gigi Tevzadze’s postmodern narrative participants discussing various people and different things expose their attitudes, tend immediately and simply turn round everything into nothing confirming the importance of “being in the dialogue” in spite of the dialogue subject, that is the participant author’s condition too as “the only form of being”.

ნიშანი და სისტემა

ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორი, შოთა რუსთაველის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტის მთავარი მეცნიერი თანამშრომელი, გელათის მეცნიერებათა აკადემიის წევრი.

ძირითადი ნაშრომები: პოსტმოდერნიზმი ქართულ მწერლობაში, ანტიბიძისის ადოლოგია, პოსტსაბჭოური კულტურის სივრცე და ლიტერატურული პროცესი, კავკასიური თემატიკა გაზეთ „კაუკაზიშე პოსტის“ ფურცლებზე (1906-1914), ფრანგული ჟურნალი თბილისში, ფსიქოანალიზი და მხატვრული შემოქმედება, რეცეფციული ესთეტიკა, სადღეგრძელო და მისი კომპენსატორული ბუნება, ქართული ჟარგონის ლექსიკონი.

ინტერესთა სფერო: ლიტერატურის თეორია და ისტორია, ჟურნალისტიკის თეორია და ისტორია, თარგმანის თეორია და პრაქტიკა, თანამედროვე ლიტერატურული პროცესები, ლინგვისტიკა.

დავიწყეთ ერთი სემიოტიკური ანეკდოტით: მიხომ, მას შემდეგ, რაც მისმა ათი წლის ვაჟმა აფთიაქის წინ ჩავლისას პირჯვარი გადაიწერა, თავში წამოართყა ყმაწვილს და დატუქსა: რამდენჯერ უნდა გითხრა, სადაც ჯვარს დაინახავ, ყველგან ეკლესია ნუ გგონიაო!

ჯვარი პოლისემანტიკური ნიშანია: ქრისტიანული სარწმუნოების სიმბოლოსაც წარმოადგენს, რომელიმე შენობაში აფთიაქის არსებობაზეც მიგვანიშნებს, მიმატების ნიშანიც არის და სხვ.

ანუ: ერთსა და იმავე ნიშანს სხვადასხვა სისტემაში შესაძლოა სხვადასხვა მნიშვნელობა ჰქონდეს (ერთი და იმავე ნიშანთა სხვადასხვა სისტემებში სხვადასხვა მნიშვნელობით გამოყენების მიზეზი მრავალგვარი შეიძლება იყოს და ახლა ამაზე არ შევჩერდებით).

ნიშანი რომ სწორად გავშიფროთ, უნდა ვიცოდეთ რომელი სისტემის ნაწილია ის, თორემ ზემოთ მოთხრობილი ანეკდოტის პერსონაჟის მდგომარეობაში აღმოვჩნდებით.

ჩვენი შეცდომების მნიშვნელოვანი ნაწილი სწორედ ნიშანთა პოლისემიით არის გამოწვეული.

არსებობს ლათინურ ასო-ნიშანთა სისტემა და არსებობს რუსულ ასო-ნიშანთა სისტემა (კირილიცა). ამ ორი სისტემის ზოგი ასო-ნიშანი ერთმანეთს ემთხვევა გრაფიკულადაც და მნიშვნელობითაც (A, E, M, O, T), ზოგი გრაფიკულად იგივეა, მაგრამ მნიშვნელობა სხვა აქვს (X – რუსულში გამოითქმის როგორც ხ, ლათინურში როგორც ქს, P – რუსულში რ-ა, ლათინურში – პ, H – რუსულში ნ-ა, ლათინურში – ჰ).

ხშირად სხვადასხვა ენა ერთსა და იმავე ანბანს იყენებს, მაგრამ წაკითხვის წესებია ურთიერთგანსხვავებული. მაგალითად, ლათინური ანბანის სისტემაში გამოიყოფა ინგლისური, გერმანული, ფრანგული, ესპანური, იტალიური, ჩეხური და ა. შ. ქვესისტემები.

ახლა წავიკითხოთ ერთი ადგილი ა. ჩეხოვის პიესიდან „სამი და“:

„В какой-то семинарии учитель написал на сочинении «чепуха», а ученик прочел «реникса» – думал, что по-латыни написано... (Смеется.) Смешно удивительно“.

მართლაც, ხელით დაწერილი «чепуха» შეიძლება რენიქსად წავიკითხოთ, თუკი არ ვიცით, რომ რუსული საანბანო სისტემის ნიშნებთან გვაქვს საქმე და არა – ლათინურთან.

აგატა კრისტის „აღმოსავლეთის ექსპრესში“ გამოძიება მცდარ გზას ადგა მანამ, სანამ დანაშაულის ადგილზე ნაპოვნი ცხვირსახოცის კუთხეში ამოქარგული **H** ლათინური საანბანო სისტემის ნიშანი (ჰ) ეგონათ, მაშინ, როდესაც რუსული **н** ყოფილა.

კონან დოილის ერთ მოთხრობაში კედელზე სისხლით დაწერილ Rache-ს გამოძიებელი ლესტრეიდი ინგლისურად კითხულობს და ქალის სახელი „რეჩელ“ ჰგონია, რომლის დასრულება (ბოლოში ასო ლ-ს მიწერა), მისი აზრით, მკვლელს ვეღარ მოუსწრია. შერლოკ ჰოლმსი ხვდება, რომ კედელზე წარწერილი სიტყვა ინგლისურად კი არა, გერმანულად უნდა იქნეს წაკითხული – „რახე“, რაც შურისძიებას ნიშნავს, და ამით გამოძიებას მცდარ კვალზე დადგომას ააცილებს.

სხვადასხვა ანბანურ სისტემათა აღრევის ეს მაგალითები მხატვრული ლიტერატურიდან მოვიყვანეთ. ახლა რეალობაში გადავინაცვლოთ:

ლიონ ფოიხტანგერის „ესპანური ბალადის“ ქართულ თარგმანში ერთი ამგვარი ფრაზაა:

„– რა ფასი აქვს თქვენს საცოდავ რახს, თქვენს *treuga dei*, თქვენს უნიათო *eirene!* შალომი – აი, გვირგვინი, აი, ნამდვილი ნეტარება“.

ამ სიტყვებით რომანის ერთ-ერთი პერსონაჟი, ახალგაზრდა ებრაელი ღონ ბენიამინი, ეკამათება არაებრაელებს, აგრესიულობაში სდებს მათ ბრალს. შალომი მშვიდობაა ებრაულად, *eirene* ამასვე ნიშნავს ბერძნულად, *treuga dei* საღვთო ზავია შუა საუკუნეების ლათინურ ენაზე, მაგრამ ეს „რახი“ რაღაა?

თუ გერმანულ ორიგინალს ჩავხედავთ, ვნახავთ, რომ „რახის“ ადგილას წერია *Pax* (პაქს), რაც მშვიდობაა ლათინურად, მაგრამ მისგან „რახიც“ შეიძლება მივიღოთ, თუკი მას... რუსულად წავიკითხავთ. ეს კი იმ შემთხვევაში შეიძლება მოხდეს, ეს ლათინური სიტყვა რუსული სიტყვების გარემოცვაში თუ აღმოჩნდება.

მართლაც, რუსულ თარგმანში ეს ადგილი ასეა:

„Чего стоит ваш жалкий рах, ваша жалкая treuga dei, ваша жалкая eigene!“

ნათელია, რომ თარგმანი რუსულიდან არის შესრულებული და არა გერმანულიდან (ორიგინალიდან).

ყველაზე მეტი ალბათობა შეცდომის დაშვებისა მაშინ არის, როცა ერთი სისტემის შიგნით არსებობს პოლისემანტიკური ნიშანი, რაც ბუნებრივ სისტემებში ჩვეულებრივი მოვლენაა (მაგალითად, ერთი და იგივე სიმპტომი შესაძლოა რამდენიმე დაავადების მომასწავებელი იყოს). ენაც ბუნებრივი სისტემაა (თუმცა ხელოვნური ენებიც არსებობს) და მასშიც მრავალი პოლისემანტიკური ნიშანია, მრავალი პოლისემანტიკური სიტყვაა (უფრო ზუსტად, ალბათ არც არსებობს ერთმნიშვნელოვანი სიტყვა, ოღონდ ზოგიერთი სიტყვის პოლისემია აშკარაა, ზოგისა შენიღბულია).

რამდენი მნიშვნელობა აქვს *ზარს*? ლექსიკონს ჩავხედოთ:

1. სპილენძის შენადნობისაგან ჩამოსხმული ღრუ ნაკეთობა კონუსის ფორმისა, რომელსაც შიგნით თავმსხვილი ღერო (ენა) ჰკიდია ხმის გამო-საცემად;

2. მოწყობილობა ბგერითი სიგნალისათვის. *ელექტრული ზარი*;

3. (საუბ.) ზარის რეკვის ხმა. *ზარია, გააღე კარი!*;

4. უზომო შიშით გამოწვეული შეშფოთება, – ელდა;

5. (ძვ.) სამგლოვიარო, უსიტყვო გალობა მიცვალებულის გასვენებისას;

6. მოთქმით ტირილი, დატირება ვისიმე;

7. (კუთხ.) დაწნული სასიმიინდე, ოთხ ბომზე მდგარი (შდრ. *ძარი*);

8. კამათელი. *ზარის გაგორება*.

9. გამოთქმა *ზარი და ზეიმი* ან *ზარ-ზეიმი* დიდ, ხმაურიან ზეიმს ნიშნავს.

სურამის ციხის ლეგენდაში ასეთი ფრაზაა: „*გლოვის ზარით* მიაცილა დედამ თავისი პირმშო ციხემდე“. გერმანულ თარგმანში არის: „*ზარის რეკვის თანხლებით* (ან *ზარის რეკვის ფონზე* – unter Glockengelaute) მიაცილა დედამ თავისი ვაჟი ციხემდე“.

ანუ: მე-5 ან მე-6 მნიშვნელობების ნაცვლად პირველი მნიშვნელობით არის *ზარი* გადასული თარგმანში.

ახლა ყოვლად „უმართავი“ ომოფორმიც ვახსენოთ, რომელიც არ იცი საიდან გამოვიხტება! შეიძლება ასი წელი იცხოვრო და ვერ შენიშნო, რომ ხმები, მადნები, ძვრები, დევს, მწერს, ჭამდე, დენი, ხევს, კიკინებს, ულაყებს, ხურდა, ჩაიცა, იოსებს, თელავს, მადრიდი, ბანდა ზმნებიც არის და არსებითი სახელებიც (ხმები [შენ] – ზმნაა, ხოლო ხმები [ხმა მრავლობით რიცხვში] – არსებითი სახელი. არც მნიშვნელობით, არც

წარმოშობით ერთმანეთთან არაფერი აქვთ საერთო). და რაოდენ ვერაგები არიან ხშირად ესენი!

დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსს უწერია:

„შემოვიდა ოდესმე ქარავანი დიდი განძით“.

„განძით“ აქ ნიშნავს – „განძიდან“ (განძა ქალაქია, იგივე განჯა).

გერტრუდ პენს, „ქართლის ცხოვრების“ გერმანულად მთარგმნელს კი იგი „საგანძურად“ ესმის – ჰგონია, რომ განძით დატვირთულ ქარავანზეა ლაპარაკი, და ასე თარგმნის:

„Einmal kam eine Karavane mit einem großen Schatz.“

ასეთი პოლისემიის, ამდენი ომონიმისა და ომოფორმის პირობებში როგორ ვახერხებთ მოსმენილიდან და წაკითხულიდან აზრის (უძეტეს შემთხვევაში მაინც!) სწორად გამოტანას? როგორ და – ალლო და გამოცდილება გვეხმარება.

ალლო და გამოცდილება ის თვისებებია, რომლებიც სულდგმულ-თათვის არის დამახასიათებელი. ამიტომ ადვილი წარმოსადგენია, რა გასაჭირი ადგას იმ მანქანას, ინტერნეტში განთავსებული ტექსტების თარგმანს რომ ვაკლებთ!

ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტის ინგლისურენოვან ელექტრონულ ჟურნალ „ლიტინფოში“ განთავსებულ ერთ-ერთ ტექსტში ორ ადგილას გვხვდება სიტყვა **figures**:

1) The fantastic **figures** by the painter-miniaturist Adelmus... (მხატვარ-მინიატიურისტ ადელმუსის ფანტასტიკური ფიგურები...);

2) ...enigmatic and non-realistic **figures**... (ენიგმური და არარეალისტური ფიგურები...).

რუსულად მთარგმნელი ავტომატი ორჯერვე ამ სიტყვის ასეთ თარგმანს იძლევა – **F8D@K**, ვინაიდან **figur** ინგლისურში გარდა *ფიგურისა, ციფრისა და რიცხვისა*ც ნიშნავს.

გერმანულად მთარგმნელმა ავტომატმა პირველ შემთხვევაში სწორად გადმოიტანა **figures (Figuren)**, მეორე ფრაზაში კი „რიცხვებით“ ჩაანაცვლა იგი (**Zahlen**).

ვისაც ავტომატურად თარგმნილი ტექსტით უსარგებლია, შეამჩნევდა, რაოდენ შორს არის მთარგმნელი ავტომატი სრულყოფისაგან, რა დიდი სიფრთხილეა საჭირო, რომ ამგვარმა თარგმანმა სარგებელზე მეტი ზიანი არ მოგვიტანოს.

მთარგმნელი ავტომატების სრულყოფა ალბათ შესაძლებელია, მაგრამ ეს სემიოტიკის (ნიშანთა თეორიის) სპეციალისტთა გარეშე ვერ მოხერხდება. თავის მხრივ ავტომატურად თარგმნის პრაქტიკული მოთხოვნილება, როგორც ჩანს, ნიშანთა თეორიის შემდგომი განვითარების მძლავრ ფაქტორად მოგვევლინება.

Levan Bregadze

Sign and System

The paper deals with the questions of relationship between signs and the systems of signs.

Emphasis is placed on the difficulties caused by the polysemy of signs.

ქართული ლექსი ნაციონალიზმის
სანაპი: 1859 — 1916 წწ.¹
(რამდენიმე შენიშვნა)

ფილოსოფიის
მეცნიერებათა დოქტორი,
ჩიკაგოს უნივერსიტეტის
მიწვეული მეცნიერი.
ძირითადი შრომები:
გაკალტიონის პოეტიკა და
რიტორიკა (2004),
ნარატივის აპოლოგია
(2005).
ინტერესთა სფერო:
ლიტერატურის თეორია
და ლიტერატურის
ისტორია, კრიტიკა.

რომანტიზმის ეპოქიდან ქართულ ლიტერატურაში იწყება ახალი პოეტიკისა და ახალი ჟანრული სისტემების ჩამოყალიბება, რომელიც XX საუკუნის 10-იან წლებში ახალი მკვეთრი ცვლილებების წინაშე აღმოჩნდა.

XIX საუკუნემ მოგვცა ქართული მედიტაციური ელეგია ("14-მარცვლიანი" საზომით) და 10-მარცვლიანი "უნივერსალური ლექსი". "შაირი" დაეწროვდა და ორ ლექსს დაუდო საფუძველი – ესაა "ბარის" 4-ტერფიანი ქორე და ე.წ. 8-მარცვლიანი (5/3) "შთის" ლექსი (რომელიც, სინამდვილეში, 2-ტერფიან ანაპესტს წარმოადგენს დაქტილური კლაუზულით). პირველის დიდოსტატი აკაკი წერეთელია, მეორისა – ვაჟა-ფშაველა.

ბარათაშვილმა ქართულ პოეზიას ახალი ჟანრი – "ლირიკული პოემა" (*ბედი ქართლისა*) აჩუქა, რომელიც XIX საუკუნის ერთ-ერთი ცენტრალური ჟანრი აღმოჩნდა (იხ: ილიას, აკაკის, ვაჟას და სხვათა ნიმუშები). XX საუკუნეში ეს ჟანრი ნელ-ნელა კვდებოდა, სანამ ბესიკ ხარანაულმა გასული საუკუნის 70-იან წლებში მას ახალი სული არ შთაბერა; გალაკტიონის ავანგარდისტული *ჯონ რიდი*, სამწუხაროდ, ქართულმა პოეტურმა ტრადიციამ ვერ აითვისა.

¹ 1859 წელს პეტერბურგში აკაკიმ *საიდუმლო ბარათი* დაიწერა, ხოლო 1916 წელს ქუთაისში "ცისფერი ყანწების" პირველი ნომერი გამოვიდა.

XX საუკუნის 10-იანი წლებისათვის პოეტური სისტემა ამგვარად გამოიყურებოდა: მედიტაციური ელევია ("14-მარცვლიანი"), "უნივერსალური" 10-მარცვლიანი, რომელიც ლირიკულ ლექსშიც გამოიყენებოდა და ლირიკულ პოემაშიც და "შაირის" ორივე "შთამომავალი" ლექსი. სწორედ ამ ბოლო ორი საზომითაა (ე.წ. "მაღალი" და "დაბალი" შაირი) დაწერილი XIX საუკუნისა და XX საუკუნის დასაწყისის ქართულ ლექსთა უმრავლესობა. ჟანრული სისტემის პერიფერიაზე ქალაქური პოეზია იმყოფება, რომელიც ალექსანდრე ჭავჭავაძისა და გრიგოლ ორბელიანის შემდეგ დიდი ხნით "მაღალი პოეზიის" მიერ მიტოვებული აღმოჩნდა.

თემატური თვალსაზრისით, XIX საუკუნემ ორი ახალი პოეტური მეტა-ტოპოსი შემოგვთავაზა – პოეტი-წინასწარმეტყველისა და პოეტი-ქადაგის (მისანის) ხატები. მეფე-პოეტის ხატი XVIII საუკუნის ნაანდერძევია ("რუსთაველი როგორც პოეტების მეფე"), ხოლო პოეტი-წინასწარმეტყველის ხატი, რა თქმა უნდა, პუშკინისა და ლერმონტოვის (იხ.: ორივე მათგანის *Пророк*) გზით შემოვიდა. ილია ჭავჭავაძე და აკაკი წერეთელი საკუთარ თავს უყურებენ როგორც წინასწარმეტყველ პოეტებს – ერის წინამძღოლებსა და ღმერთთან თუ ზეცასთან შუამავლებს ("ღმერთთან მისთვის ვლპარაკობ, / რომ წარვუძღვე წინა ერსა...", "ხან მიწისა ვარ, ხან – ცისა...").

რაც შეეხება ვაჟას, ის, ერთი მხრივ, თავს "უბრალო მუშაკად" ("ნუ შეგაშინებსთ, არ გავნებსთ / მთიდან ყვირილი ხარისა...") წარმოგვიდგენს (ისევე როგორც, ნაწილობრივ, – აკაკი), მეორე მხრივ, კი – პოეტი-მისანის ხატს მიმართავს. თუკი პოეტი-წინასწარმეტყველი ბიბლიური წარმოშობის ხატია, პოეტი-მისანი (ქადაგი) ანტიკურ ორაკულს უახლოვდება, რომელიც "შთავონებას" ("მანიას" – მუზას – აპოლონს – არწივს) ელოდება. ვაჟამ ეს ხატი, ცხადია, პუშკინისაგან ისესხა (*Пока не требует поэта к священной жертве Аполлон...*). ამავე დროს, მან ევროპული "ამაღლებულის იდეა" (ფსევდო-ლონგინე – ბუალო – ედმუნდ ბერკი – კანტი – ჰეგელი...) იმგვარ "ადგილობრივ" და მოულოდნელ კონტექსტში მოათავსა, რომ სრულიად წარმოუდგენელი შედეგი მიიღო – ქართული მთა ბერძნული ეპოსისა და ტრაგედიის ხელმეორე დაბადების ქრონოტოპოსად იქცა.

საბოლოოდ, XIX საუკუნე პოეტების ნუსხას ამგვარად ანაწილებს: რუსთაველი – მეფე-პოეტია, ხოლო ილია და აკაკი (მოგვიანებით – გურამიშვილი და ბარათაშვილი) – წინასწარმეტყველი პოეტები.

1916 წლისათვის ამ ახალი ნაციონალური სალიტერატურო კანონის ცენტრი აკაკია (მხოლოდ შემდეგ – ილია). ვაჟა და ბარათაშვილი კანონის პერიფერიაზე იმყოფებიან, ხოლო გურამიშვილის რეცეპცია და კანონიზება ჯერ კიდევ წინაა.

რომანტიკული პოეტიკის მიერ "დიდებული წარსულის" თემატიზებამ, რა თქმა უნდა, ნაციონალიზმის იდეის ათვისებისა და ადგილობრივ ნიადაგზე ნაციონალურ ნარატივთა წარმოქმნის საფუძველი მოამზადა, მაგრამ, საბოლოოდ, ნაციონალიზმის იდეა და ნაციონალური ნარატივები საქართველოში მხოლოდ "თერგდალეულების" მეშვეობით მკვიდრდება. 1832 წლის შეთქმულების მარცხი სწორედ იმან გამოიწვია, რომ შეთქმულებს არ ჰქონდათ კონცეპტუალიზებული, თუ რისთვის იბრძოდნენ – მონარქისტულ-დინასტიური წარმოდგენები და ევროპული პარლამენტარიზმის იდეა (ფაქტობრივად, ნაციონალიზმის იდეა) მათ ჩანაფიქრში ყოველგვარი შინაგანი ლოგიკის გარეშე იყო გადაზეული.

XIX საუკუნის 60-70-იან წლებში "ახალი ინტელექტუალების" ("თერგდალეულების") თაოსნობით ნელ-ნელა ყალიბდება ქართული ნაციონალური ნარატივი, რომლის ძირითადი სუბიექტი ქართველი ერია. სწორედ ამ კუთხით უნდა წავიკითხოთ ილია ჭავჭავაძის ცნობილი გამონათქვამი, რომლის თანახმადაც, *ქართლის ცხოვრება* – მეფეთა ისტორიაა და რომ ხალხი აქ არსად ჩანს. ილიასთან მეფეს ქართველი ერი (ხალხი) ანაცვლებს.¹

საზოგადოდ, XIX საუკუნის ევროპულ კულტურაში ნაციონალიზმის, ნაციონალური იდეოლოგიებისა და ნარატივების, ნაციონალური სალიტერატურო კანონების წარმოშობა-გაფორმებას ნაციონალურ ლიტერატურათა ფილოლოგიები აქტიურად უწყობდა ხელს. სწორედ ამ პერიოდში საშუალო საუკუნეების ქრისტიანული (ზოგჯერ ქრისტიანობამდელი) ტექსტები ნაციონალური სალიტერატურო კანონის ცენტრს აყალიბებს – ფრანგული ფილოლოგია და ფრანგული ნაციონალური კანონი *სიმღერა როლანდზე* – გამოცემის გარშემო ირაზმება, ფინელები *კალევალას* გამოსცემენ, გერმანელები – *ნიბელუნგების* ეპოსს, რუსები – *სიტყვას ივორის ლაშქრობაზე*, ხოლო ჩვენ – *ვეფხისტყაოსანს*.² 1888 წლის *ვეფხისტყაოსნის* ქართველიშვილისეული გამოცემა, რომელშიც ილია ჭავჭავაძე და სხვა ქართველი მწერლები თუ ჰუმანიტარები მონაწილეობდნენ, ერთდროულადაა ქართული ფილოლოგიისა და ქართული ნაციონალური ნარატივის საბოლოო გაფორმების აქტი.

XX საუკუნის დამდეგისათვის ქართულ პოეზიას სამი "დიდი ჟანრი" განსაზღვრავს: კანონიკური ნაციონალური ეპოსი, როგორც იდეალი (*ვეფხ-*

¹ ამიტომაც, ძალიან მრავლისმეტყველია ივანე ჯავახიშვილის მთავრი შრომის სათაური – *ქართველი ერის ისტორია*, რომელიც სიმეტრიულად უპირისპირდება ბატონიშვილ ვახუშტის მთავარი ნაშრომის სახელწოდებას – *აღწერა სამეფოსა საქართველოსა*.

² იხ.: მიშელ ესპანის ძალიან საყურადღებო სტატია: "ფილოლოგიის კულტურათაშორისი ისტორია" (<http://magazines.russ.ru/nlo/2006/82/est2.html>); აგრეთვე: Hans Ulrich Gumbrecht. *The Powers of Philology. Dynamics of Textual Scholarship*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 2003.

ისტყაოსანი), ნაციონალური ლირიკა/ლირიკული პოემა (ე.წ. "პატრიოტული პოეზია") და "წმინდა ლირიკა". როგორც ზემოთ უკვე აღვნიშნეთ, პერიფერიაზე მყოფ "შუხამბაზს" ("დაბალი" ქალაქური პოეზია) სისტემა "ვერ კითხულობს".

XX საუკუნის 10-იანი წლების ბოლოს პოეტური სისტემა რყევას იწყებს – ცისფერყანწელები და მათი თანამდევნი "დაწყვეტილი პოეტები" (გიონ საგანელი, შალვა კარმელი, გობრომ აგარელი და სხვ.), შემდეგ – ფუტურისტები და დადაისტები, ცალკე მდგომი გრიშაშვილი, რომელმაც აკაკი და ქალაქური პოეზია შეადუღა, რათა თავისი საკუთარი პოეტიკა მიეღო და გალაკტიონი არსებითად ცვლიან ქართული ლიტერატურის პოეტიკასა და ჟანრულ სისტემას.

1916 წელს ცისფერყანწელებმა შეუტიეს აკაკის, როგორც XIX საუკუნის კანონის ცენტრს და მას ვაჟა დაუპირისპირეს (XX საუკუნის 30-იანი წლებში მათ ვაჟას სრულ კანონიზებასაც მიაღწიეს). მაგრამ ვაჟას დროშა ყანწელთათვის მხოლოდ ტაქტიკური ილეთი იყო. ისინი, ოსიპ მანდელშტამის ზუსტი შენიშვნით, უფრო ბლოკის, ბრიუსოვისა და ანდრეი ბელის მოწაფეები იყვნენ, ვიდრე – ვაჟას შთამომავლები.

აქვე სრულიად ნათლად ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ყანწელებს ბევრად უფრო დიდი წვლილი ქართული ინტელექტუალური აზრის განვითარების საქმეში მიუძღვით, ვიდრე – საკუთრივ, პოეტური ენის წინაშე.

სწორედ ყანწელებმა და მათმა მეტრმა გრიგოლ რობაქიძემ ქართულ ინტელექტუალურ სივრცეში პირველებმა განახორციელეს ნიცშესა და XIX საუკუნის დასასრულის – XX საუკუნის დასაწყისის ევროპული (და რუსული) ინტელექტუალური მეინსტრიმის რეცეფცია; ქართული ინტელექტუალური ენა გაამდიდრეს ახალი სახელებით (ჟერარ დე ნერვალე, ბოდლერი, ლაფორგი, ვერლენი, მალარმე, მეტერლინიკი, ჰამსუნი, ანდერსენი, ბლოკი, ბელი, სოლოგუბი, მარინეტი და ა.შ.); დანერგეს ევროპული კულტურისათვის მნიშვნელოვანი კონცეპტები ("აპოლონური და დიონისური", "ზეაკაცი", "ბოგემა", "დენდიზმი", "სპლინი" და ა.შ.); ქართული კულტურა დააყენეს არჩევანის წინაშე – აზია თუ ევროპა? ქართული კულტურიდან და ლიტერატურიდან "წამოწიეს" დავიწყებული "მცირე პოეტები" – ბესიკი, მამია გურიელი... ავანტიურისტი ამორდია ქართველ კალიოსტროდ აქციეს; დაამკვიდრეს გიორგი სააკაძის "მითოსი"; ბესიკის კულტთან ერთად შექმნეს ფიროსმანის კულტი; ევროპული იდეების გამოყენებით შექმნეს ახალი კონცეპტები და კონცეპტუალური მეტაფორები ქართული კულტურის გასააზრებლად ("ქართული რენესანსი", "ქართული ნადიმი", "ტფილისის ხერხემალი", "ორპირის მალდარორი"...); დაბოლოს, ქართულ

პოეზიაში დაამკვიდრეს სონეტის ფორმა, შემოიტანეს ვერლიბრი და ტონური საზომები (გავიხსენოთ, მაგალითისათვის, ტიციან ტაბიძის "ორპირის ციკლი").

განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია, რომ სწორედ რობაქიძემ და ცისფერყანწელებმა ქართულ კულტურას ახალი ევროპული კულტურისათვის დამახასიათებელი ორი ურთიერთდაკავშირებული რეფლექსიური განზომილება შესძინეს: არქაული განზომილება – წარსულისკენ მიბრუნება ("ტრადიციის აღდგენა") და რესენტემენტი-ამბოხი და მომავლისკენ სვლა. ცხადია, ეს ორი განზომილება იმპლიციტურად უკვე იყო – აბა, სხვა რა არის ილია ჭავჭავაძისა და "თერგდალეულების" ლიბერალურ-ნაციონალური ამბოხი მონარქისტულ-არისტოკრატიული მამების წინააღმდეგ და "ახალი ვარსკვლავის" გამოდევნება?

მაგრამ ყანწელებმა და რობაქიძემ ამ ორ განზომილებას მოდერნიზტული მითოსი დაურთეს. ერთი მხრივ – "თაურწყარო" – ქაღალეა, ბაბილონი, "სუმერი", "კარდუ" – პრესიტორიული აღმოსავლეთი, სადაც იკარგება ქართული ნაციონალური სულის დასაბამი – ესაა სწორედ არქაული განზომილება და მისი "აღდგენის სურვილი" რობაქიძის *გველისპერანგსა* თუ ყანწელთა "ქაღდეურ ციკლში".

რაც შეეხება მომავალს, ყველაზე რადიკალურად მომავლის ვექტორი ნიკოლო მიწიშვილმა მოხაზა:

ბეთლემის ლურჯი ვარსკვლავი ქრება და კარგავს სიმხურვალეს. ამოდის სხვა ცეხლოვანი ვარსკვლავი მსოფლიოზე, რომელიც ანათებს ჩვენთვის დიდ შესაძლებლობათა გზებს. "ჩვენ უნდა ჩვენი ვშვათ მყოობადი... – ჩვენ უნდა ვსდიოთ ეხლა სხვა ვარსკვლავს". გავყვით მას.¹

ნიკოლო მიწიშვილი ეპოქის ადეკვატური ადამიანი იყო, რომელიც ილიასა და ბოლშევიზმის, ნაციონალიზმისა და კომუნისტური გლობალიზაციის შეხამებას შეეცადა. აქვე ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ეს იდეოლოგიები გენეალოგიურად ერთმანეთს საკმაოდ ორგანულად უკავშირდება. მიწიშვილმა თავისი დროისათვის თამამად აღნიშნა, რომ დგება პოსტქრისტიანული ერა, რომ ბეთლემის "ლურჯ ვარსკვლავს" კომუნიზმის წითელი ვარსკვლავი ანაცვლებს.

დღეს მიწიშვილის პროგნოზი "ძველი ეპოქის" ბანალური კლიშეა (ასეთივე ბანალობა იყო ის მაშინაც), ხოლო მისი "იმდროინდელი ადეკვატურობა" ახალმა ადეკვატურობამ შეცვალა. ტრაგიკული და სიმბოლური

¹ *ვერობა თუ აზია?* თბ.: ლიტერატურული მატეანე, 1997, გვ. 227 (ნიკოლო მიწიშვილის ეს წერილი – "ქართული კულტურის ახალი გზები" – პირველად "ქართული მწერლობის" 1926 წლის პირველ ნომერში დაიბეჭდა).

ისაა, რომ თვითონ ნიკოლო მიწიშვილი 1937 წელს სწორედ ამ წითელი ვარსვლავის მსხვერპლი გახდა საკუთარი ადეკვატურობის მიუხედავად.

ქართული პოეზიის ახალი ხანის – "გალაკტიონის ეპოქის" – ხილული ნიშანი *არტიტული ყვავილები* (1919 წ.) აღმოჩნდა, ხოლო თავისი 1927 წლის კრებულით ქართველ მკითხველს გალაკტიონმავე აუწყა, რომ "ახალი რუსთაველი" უკვე მოვიდა.

Zaza Shatirishvili

Georgian Verse in an Age of Nationalism: 1859 -1916

Beginning in the 1860s, different national narratives emerged in Georgian culture. The differences between these versions of the narrative of Nation can be discerned through the way they serve as narratives of reception of the national epic poem *Vepkhist'qaosani* of the medieval Georgian poet Shota Rustaveli. Georgian romantic verse throughout an Age of Nationalism and national narratives was transformed into modernist (symbolist and futurist) verse at the beginning of the Modernist period of Georgian literature.

