

ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი

სემიოტიკის ევლევითი ცენტრი

სემიოტიკა

სამეცნიერო ჟურნალი

XII

SEMIOTICS
SCIENTIFIC JOURNAL

თბილისი
Tbilisi
2012

UDC 81'22

მთავარი რედაქტორი
ცირა ბარბაკაძე

Editor-in-Chief
Tsira Barbakadze

რედაქტორები

Editors

თამარ ბერეკაშვილი
თამარ ლომიძე
გია ჯოხაძე

Tamar Berekashvili
Tamar Lomidze
Gia Jokhadze

© ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი, სემიოტიკის კვლევითი ცენტრი
2012

ISSN 1512-2409

დაგვიკავშირდით: E-mail: semiotics@iliauni.edu.ge

შინაახსი

გზა ენასა და კულტურაში, გზის სემიოტიკა

ელიზბარ ელიზბარაშვილი (თელავი, იაკობ გოგებაშვილის სახელმწიფო უნივერსიტეტი)
 ისტორიის გზის დასასრული ჟან ბოდრიარის ფილოსოფიის პოსტმოდერნულ „შავ ხვრელში“8

ცირა ბარბაქაძე (თბილისი, ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი)
 კონცეპტი ოცნება — გზა და ლაბირინთები (სემიოტიკური ანალიზი) 15

ნ. თუშაბრამიშვილი, ნ. ბახტაძე, ლ. სუხიშვილი (თბილისი, ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი)
 ზემო იმერეთი - გზები, კლდის ძეგლები და კომუნიკაციის საკითხები27

რუსუდან მირცხულავა (თბილისი, ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი)
 გზა, როგორც სახვითი არტ-თრენინგის ძირითადი სიმბოლო..38

ინგა მილორავა (თბილისი, თსუ, შოთა რუსთაველის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი)
 „გზის“ სივრცული მოდელი მოდერნისტულ ტექსტში 48

მაია ჯალიაშვილი(თბილისი, თსუ, შოთა რუსთაველის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი)
 „გზის“ მხატვრული მოდელი (თამაზ ბიბილურის რომანი „შვიდი ხმისა და ტოროლასათვის“)65

დალი ბახტაძე (თბილისი, ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი)
 გზა ტაძრისაკენ (ენა და რელიგია)73

| | |
|---|-----|
| სალომე ოშიაძე (თბილისი, ივანე ჯავახიშვილის სახელმწიფო უნივერსიტეტი) „გზა“, როგორც ლინგვოსემიოტიკური ნიშანი | 81 |
| ლალი დათაშვილი (თბილისი, საქართველოს პედაგოგთა კვალიფიკაციის ამაღლების ცენტრალური ინსტიტუტი) გზის, სვლისა და ოლამურ სივრცეში გადაადგილების ასპექტები ძველ ქართულ ლიტერატურაში | 86 |
| ხათუნა მაისაშვილი (თბილისი, ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი) გალის დრამა, ანუ მარადიული მძევლები..... | 97 |
| ნაირა ბეპიევი, ნინო პოპიაშვილი (თბილისი, ივანე ჯავახიშვილის სახელმწიფო უნივერსიტეტი) გზის რეცეფციები კავკასიურ მითოლოგიაში..... | 105 |
| ლაშა ჩხარტიშვილი (თბილისი, ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი, დოქტორანტი) „ღირის“ გეოგრაფია..... | 115 |
| ზეინაბ კიკვიძე (ქუთაისი, აკაკი წერეთლის სახელმწიფო უნივერსიტეტი) სემანტიკა „გზა“ და მისი პარადიგმები..... | 122 |
| მარიამ გოდუაძე (თბილისი, ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი, დოქტორანტი) კონცეპტ „გზის“ ენობრივი აღქმის საკითხისათვის..... | 130 |
| რუსუდან ზექალაშვილი (თბილისი, ივანე ჯავახიშვილის სახელმწიფო უნივერსიტეტი) „გზის“ შემცველი შესიტყვებების სემანტიკა | 149 |

სოფიკო კვანტალიანი (თბილისი, საქართველოს ეროვნული უნივერსიტეტი, (სეუ)
გზა ლაბირინთიდნ (ხ. ლ. ბორხესი „ბაბილონის ბიბლიოთეკა“, უ. ეკო „ვარდის სახელი“) 163

ნატო წულეისკირი (ქუთაისი, აკაკი წერეთლის სახელმწიფო უნივერსიტეტი)
კონცეპტ „გზის“ ძირითადი ლექსიკოგრაფიული და სემანტიკური ასპექტები 173

ადა ნემსაძე (თბილისი, თსუ, შოთა რუსთაველის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი)
გზის სივრცული და წარმოსახვითი განზომილებანი ოთარ ჭილაძის რომანებში..... 183

ირინე მანიყაშვილი (თბილისი, დავთ აღმაშენებლის უნივერსიტეტი(სდასუ)
გზის სემიოტიკა ქართული ენის მასალების მიხედვით..... 189

სემიოტიკა და სხვა

მირიან ებანოიძე (ქუთაისი, აკაკი წერეთლის სახელმწიფო უნივერსიტეტი)
ტაძრის სემიოტიკა.....202

გია ჯოხაძე (თბილისი, ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი)
ქართველ ბერთა ყოველდღიურობის რამდენიმე ელემენტის თაობაზე (გიორგი მერჩულეს „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრების“ მიხედვით)207

გონა კუჭუხიძე (თბილისი, თსუ, შოთა რუსთაველის ქართული
ლიტერატურის ინსტიტუტი)

მონაზონთა გზა "ნმიდა იოანე ზედაზნელის ცხოვრებაში" . . . 230

მაკა ვასაძე (თბილისი, შოთა რუსთაველის თეატრისა და კინოს
უნივერსიტეტი, დოქტორანტი)

რობერტ სტურუას "სათეატრო ენის" ზოგიერთი მახასიათებელი
.....240

თამარ ლომიძე (თბილისი, ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი)
კლასიკური ეპისტემის ცნება და ქართული ანბანთქებები. . . .249

მაკა ლაშხია (თბილისი, ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი,
დოქტორანტი)

წარმოსახვის ცნობიერებიდან თავისუფლების
ცნობიერებამდე271

ნინო გოგიაშვილი (თელავი, იაკობ გოგებაშვილის
სახელმწიფო უნივერსიტეტი)

ლიმილაკის კონტექსტი ქართულ ელექტრონულ სივრცეში
ფეისბუქის მიხედვით280

შოთა ბარბაქაძე (ქუთაისი, აკაკი წერეთლის სახელმწიფო
უნივერსიტეტი, მაგისტრი)

„სუერტე დე მუერტე - ცხოვრების გზა“286

-
- შორენა ბარბაქაძე** (ქუთაისი, აკაკი წერეთლის სახელმწიფო
უნივერსიტეტი)
გზა სიყვარულიდან პასუხისმგებლობამდე (ვერგილიუსის
პოემის „ენეიდა“-ს მიხედვით) “299
- მერი ნეპიერიძე** (თბილისი, ივანე ჯავახიშვილის სახელმწიფო
უნივერსიტეტი, მაგისტრი)
გზა, როგორც სემიოტიკური ნიშანი დ. კლდიაშვილის
პერსონაჟთა მეტყველებაში313
- მალხაზ მაცაშვილი** (თბილისი, ილიას სახელმწიფო
უნივერსიტეტი)
კომუნიკაცია მდებარეებსა და მამრებს შორის320
- თამარ ბერეკაშვილი** (თბილისი, ილიას სახელმწიფო
უნივერსიტეტი)
იდენტობის პრობლემა თანამედროვე სამყაროში326

ელიზბარ ელიზბარაშვილი

ისტორიის გზის დასასრული ჟან ბოდრიარის ფილოსოფიის პოსტმოდერნულ „შავ ხვრელში“

პოსტმოდერნი რომ ისტორიის ფილოსოფიაში „შავი ხვრელია“, ეს ყველაზე რელიეფურად ჟან ბოდრიარის ფილოსოფიაში მჟღავნდება. ბოდრიარის ფილოსოფია „შთანთქავს“ თავის წინამორბედ ისტორიის ფილოსოფიის ყველა პარადიმატულ მოდელს: სპირალური ბრუნვისას, ისტორიის დასასრულისას თუ უსასრულო, სწორხაზობრივი განვითარებისას. ფრანგი ავტორი თითქოს საკუთარ თავში ერთდროულად აერთიანებსო არნოლდ ტოინბის, ფრენსის ფუკუიამას და განმანათლებელ იოჰან ჰერდერს, მაგრამ სანამ მათ „შთანთქავდეს“ და გააქრობდეს, მათ დეფორმირებას ახდენს და სახეს უცვლის მათ.

ჟან ბოდრიართან ისტორიის გზის სპირალი ისტორიის ტურბულენტურ ბზრივად მოდიფიცირდება, ისტორიის გზის დასასრული – ისტორიის სივრცის რეტროსპექტულ გამრუდებად ან ჰიპერრეალურ სამყაროში ისტორიის გაქრობად, ხოლო ისტორიის გზის დაუსრულებელი განვითარება ისტორიული ფარსების დაუსრულებელ პროცესად გარდაიქმნება.

„თანამედროვეობის, ტექნიკური განვითარების და ყველა, აქამდე არსებული ლინეარული სტრუქტურის გაზრდილი

სიჩქარე ქმნის ტურბულენტურობას და საგანთა წრიულ დაბრუნებას, რომელიც იმას ცხადყოფს, რომ დღეს აღარაფერია შეუქცევადი”, – წერს ჟან ბოდრიარი ესეში “ათასწლეულების ჩრდილში, ანუ 2000 წლის შეჩერება”. როდესაც ისტორია გადადის “ტურბულენტურ ბზრიალში”, იგი განვლილი ეპოქების “შესრუტვის”, “შეწოვის” გზით წარსულიდან პერიოდულად აბრუნებს ყველაფერს. “ყველაფერი, რაზეც ჩვენ ვფიქრობდით, რომ უკვე დიდი ხნის მკვდარია, დასრულებულია, დამარხებულია უნივერსალური პროგრესის აუწერელი სიმძიმის ქვეშ, ბრუნდება. ეს გვაგონებს ჟურასსიც არც – ის ბოლო სცენას, როდესაც კლონირებული დინოზავრები უეცრად გამოჩნდებიან მუზეუმში, სადაც მათი გაქვავებული წინაპრებია გამოუფენიათ. ისინი ანადგურებენ ყველაფერს, სანამ თვითონ მათ გაანადგურებდნენ. ეს რამდენადმე ემსგავსება ადამიანის დღევანდელ სიტუაციას. ჩვენც ჩავებით ჩვენს ორეულებთან და ჩვენს გაქვავებულ ფორმებთან ბრძოლაში” (გვ. 4), – აგრძელებს ბოდრიარი. იგივე აზრი აქვს გამოხატული ფრანგ ავტორს ფრაგმენტში, სადაც ისტორიის “ტურბულენტური ძრავის ბზრიალის” წვა-აფეთქებაზე გვესაუბრება: „ახალი პერსპექტივებისაკენ მოძრაობის მაგიერ, ისტორია დაყოვნებით ფეთქდება, და ეს აფეთქებები სხვა არა არის რა, თუ არა მოვლენათა აღდგენა, რომელზეც ჩვენ, როგორც ოდითგანვე მომხდარზე, ისე ვფიქრობდით” (გვ. 3). ეს არის ისტორია, სადაც “ექსტრემალური მოვლენების დაჩქარება, რეციკულაციის (გადამუშავების) დაუსრულებელ სამუშაოსთან ერთად, ქმნის განმეორებად სიტუაციებს, რომელთა ახსნა ისტორიული მიზეზებით (რაისონ პისტორიქუე) უკვე შეუძლებელია. განმეორებადი სიტუაციები, როგორებიცაა ომები, ეთნიკური კონფლიქტები, ნაციონალისტური და რელიგიური აჯანყებები, მულტივალ ჩნდებიან. ჩვენ შეგვიძლია, მათ მოჩვენებითი მოვლენები ვუწოდოთ (გჰოსტ-ვენტს). ვფიქრობდით, რომ შეგვეძლო წარსულ მოვლენებთან შედარებისას გაგვეგო ისინი, მაგრამ ისინი უკვე იმავეს აღარ ნიშნავენ” (გვ. 6).

ფრანგი ავტორი წიგნში “ბოროტების გამჭვირვალობა” 1990 წელს წერდა: “ამავე დროს, თანამედროვე ფიზიკის მიერ ტურბულენტურობის, ქაოსის და კატასტროფის მოვლენებზე ჩატარებული ანალიზის შედეგად, ჩვენთვის ცნობილია, რომ ნებისმიერი ნაკადი, ნებისმიერი ლინეალური პროცესი, როდესაც მას აჩქარებენ, ღებულობს უცნაურად – კატასტროფულად მრუდდება” (“Прозрачность зла” Москва. допросов. 2000 გვ. 149).

ისტორიის დასასრულის პარადიგმაზე კი ჟან ბოდრიარი აზრთა მთელ პარადოქსულ ნაზავს „გვასხურებს“: “პარადოქსია, მაგრამ ისტორია

არასდროს დასრულებულა, რადგან მის მიერ დასმული პრობლემები საბოლოოდ არასდროს გადამწყდარა. უფრო ისტორიის დასასრულს იცილებენ თავიდან, როცა არც ერთ პრობლემას არ წყვეტენ” („ქალაქი და სიძულვილი“, ჟურნ. არილი. 2001. 20 სექტემბერი).

დიახ, იმის მაგივრად, რომ ჰეგელთან, მარქსთან ან ფუკუიამასთან მართლაც გადამწყდარიყო (როგორც ისინი გვაიმედებდნენ) საკაცობრიო ისტორიის პრობლემები, ჰანტინგტონის თქმით, ყველა პრობლემა დარჩა, ბოროტება აგრძელებს არსებობას და ამიტომ – ისტორიაც გრძელდება. იქ, სადაც თავდაპირველი სიკეთეა გაბატონებული, სადაც თავდაპირველი სოციალური ჰარმონიაა, ისტორია არ იწყება. “ისტორიის დასასრულის” ხედვაში ისტორია არის რეალურ ბოროტებასთან ბრძოლის გახანგრძლივებული პროცესი, ამ ბოროტების საბოლოო დამარცხება-ამოძირკვისაკენ მიმართული. და რადგანაც ბოროტების საბოლოო დამარცხება სანატრელი გაგვიხდა, სანატრელი გვაქვს ისტორიის დასასრულიც. ჟან ბოდრიარი ამბობს: “ჩვენ დავკარგეთ ისტორიის დასასრული ისტორიასთან ერთად, როცა ამ ათასწლეულის ბოლოს შეიქმნა ისტორიული სივრცის რეტროსპექტული გამრუდება”. ჟან ბოდრიარი სტატიაში “ათასწლეულების ჩრდილში, ანუ 2000 წლის შეჩერება” წერს: “ისტორიული სივრცის რეტროსპექტული გამრუდება შესაძლოა ათასწლეულის დასასრულის დიდი აღმოჩენა იყოს. იგი შეესაბამება მრუდ ფიგურას, რომელიც ყოველ წინამავალ სტადიაზე გავლით ისევ უკან ბრუნდება (გვ. 3). ფრანგი პოსტმოდერნისტი განაგრძობს: “სინამდვილეში ჩვენს ენერჯიას ეხარჯავთ სამყაროს უსასრულო ნგრევაში, ისტორიის განადგურებაში, რომელსაც აღარ ძალუძს თავისი დასასრულის წარმოქმნა... კიდევ ერთხელ ვიტყვი, რომ აღარ გაგვაჩნია “ისტორიის დასასრული”, არამედ მხოლოდ უუნარობა, დაამთავრო ისტორია. ჩვენ დავკარგეთ ისტორია, მის დასასრულთან ერთად. მიაღწიო ბოლოს – ეს ყველაზე სასურველია, რაც კი შეიძლება მოხდეს. დასასრულს და მხოლოდ დასასრულს აქვს უნარი გვითხრას, თუ რა მოხდა სინამდვილეში” (გვ. 5).

წიგნში “ბოროტების გამჭვირვალობა” ჟან ბოდრიარი აღწერს ისტორიის “რეტროსპექტული გამრუდების” არსს, რომელიც დასასრულის მიულწევლობასა და ისტორიის თანმიმდევრულ “წაშლაში” მდგომარეობს: “უნდა დაგვესვა კითხვა იმ შემობრუნებაზე, რომელსაც თანამედროვე მოვლენებში ახორციელებს არა მარტო საკუთარი დასასრულისაკენ მოძრაობა – მისი ლინეარული ფატალობის ნაწილი რომა – არამედ საკუთარი არსის გადატრიალებისა და სისტემატური წაშლისაკენ მიმავალი ისტორია. ახლა მივდივართ იქით, რომ

წაიშალოს მთელი XX საუკუნე, ერთი მეორის მიყოლებით წაიშალოს ცივი ომის ყველა სიმპტომი, შესაძლოა, ყველაფერი, რაც მეორე მსოფლიო ომს და საუკუნის პოლიტიკურ და იდეოლოგიურ რეველუციებს გვახსენებს. გერმანიის გაერთიანება და ბევრი სხვა მოვლენა გარდაუვალია არა ისტორიის წინსვლის, არამედ მთელი XX საუკუნის გადაწერის მნიშვნელობით, რომლითაც დაკავდება ბოლო მისი ათწლეული. ამ მიმართულებით სვლისას, შესაძლებელია, მალე საღვთო რომანულ-გერმანულ იმპერიას დაეუბრუნდეთ. იქნებ ესაა ამ საუკუნის დასასრულის გონებრივი განათება, ისტორიის დასასრულის წინააღმდეგობრივი ფიგურის ნამდვილი აზრი!” (გვ. 145). ფილოსოფოსი ხაზს უსვამს, რომ “როგორც აღმოსავლეთის მოვლენები მეტყველებს (აქ საბჭოთა ბლოკის დანგრევა იგულისხმება, ე.ე.), ეს პროცესი შეიძლება ძალზე სწრაფი ტემპით განვითარდეს სწორედ იმიტომ, რომ საქმე არა შექმნასთან, არამედ ისტორიის ძლიერ ნგრევასთან გვაქვს, რომელიც თითქმის ვირუსულ, ეპიდემიურ ფორმას ლებულობს. საბოლოოდ, შესაძლოა, 2000 წელი საერთოდ არ დადგეს იმიტომ, რომ ისტორიის გამრუდება საწინააღმდეგო მიმართულებით ისე აშკარაა, შეუძლებელი იქნება დროის ჰორიზონტის გადალახვა” (გვ. 140).

აი, როგორ დასრულდება საბოლოოდ ისტორიის გზა “ისტორიის დასასრულის” ბოდრიარისეულ ვერსიაში – ისტორია თავისი საბოლოო დანიშნულებისაკენ უსასრულოდ ივლის, მაგრამ ვერასოდეს მიაღწევს მას. საბოლოოდ კი, მისგან საწინააღმდეგო მიმართულებით დაშორებულ ასიმპტომატურ ტრაექტორიად იქცევა – ისტორიის დაუსრულებლობასა და უკუსვლას შეგვიძლია ისტორიის პარადოქსული დასასრული ვუწოდოთ.

ისტორიის დასასრულის პარადიგმაზე ჟან ბოდრიარს უფრო რადიკალური კონცეფციაც აქვს. იმავე წიგნში ფილოსოფოსი გვეუბნება: „დღეს ჩვენ აღარ ვარსებობთ პოლიტიკურად ან ისტორიულად” (გვ.133). 1981 წელს წიგნში – “სიმულაკრები და სიმულაციები” ფრანგი პოსტმოდერნისტი წერს, რომ ჩვენი დროის უმთავრესი მოვლენა რეალობის აგონია და სიმულაციის ერის დასაწყისია

(ჟ. ბოდრიარდ. სიმულაციის ეტ სიმულაციონ. პარის). ისტორია “რეალური” იყო, მაგრამ დღეს უკვე ჰიპერრეალური გახდა. ეს არის ისტორიიდან გასვლის, მისი დასასრულის სიმულაციური მოდელი, როდესაც ისტორიის რეფერენტი დაიკარგა და იგი მითად იქცა. “ათასწლეულების ჩრდილში, ანუ 2000 წლის შეჩერება”- ში ვკითხულობთ: „თანამედროვე ეპოქა “პოსტთანამედროვეა” იმ აზრით, რომ მისი მდგომარეობა მოვლენათა სიმულაციისა და მოჩვენებითობის მდგომარეობაა, რომლისთვისაც ერთადერთი სცენა მასობრივი

ინფორმაციის საშუალებებია, ისტორიისა, რომელსაც აღარ ძალუძს განახლება – არარეალური ისტორიისა” (გვ. 6). “ისტორია დაიკარგა ინფორმაციის გრიგალისებრ ხვეულში” (გვ. 7). “მასობრივი ინფორმაციის საშუალებების მიერ წარმოებული მოვლენები უკვე აღარ ფლობენ რაიმე ისტორიულ მნიშვნელობას. მათ აღარა აქვთ პოლიტიკური ახსნის ფორმა – მოვლენები ხდებიან ვირტუალური. საყოველთაო ვირტუალობა ანადგურებს იმას, რასაც ჩვენ შეგვიძლია ვუწოდოთ – თუკი ამას კიდევ აქვს რაიმე მნიშვნელობა – ისტორიის რეალური მოძრაობა. ამ წერტილიდან ჩვენ ვვარდებით ტრანსპოლიტიკურ, ანდა ტრანსისტორიულ სფეროში. ამ სფეროში მოვლენები უკვე აღარ მიმდინარეობენ რეალურ სინამდვილეში საკუთარი წარმომავლობისა და “რეალურ დროში” გაშლის გამო. ისინი შეიძლება იყვნენ მხოლოდ ტრანსპოლიტიკურად შეპყრობილი. ისინი, როგორც ტრანსპოლიტიკური მოვლენები, ჩაკარგულნი არიან ინფორმაციის ვაკუუმში. ინფორმაციული სფერო – ეს არის სივრცე, სადაც მოვლენები ბოლოს და ბოლოს თავისუფლდებიან საკუთარი არსებისაგან, აღდგენილია ხელოვნური სერიოზულობა და მოვლენები ბრუნდებიან ორბიტაზე, სადაც ისინი რეალურ დროში შემჩნევიან ხდებიან. ან, სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ისტორიული ვიტალობის დაკარგვის შემდგომ, მოვლენები, შესაძლოა, მასობრივი ინფორმაციის საშუალებების ტრანსპოლიტიკურ დონეზე იქნენ რეტრანსლირებულნი. ხდება იგივე, რასაც ადგილი აქვს კინოფილმის შექმნისას. თუ ისტორია კინოფილმია (რადაც იგი ნამდვილად გადაიქცევა თავის უშუალო რეტრო-პროექციისას), “სიმათლე” მასობრივი ინფორმაციის საშუალებებშია – ეს სხვა არაფერია, თუ არა - შემდგომი სინქრონი, დუბლაჟი, სუბტიტრები” (გვ. 6-7).

მაშ ასე, დავგვრჩა კიდევ ერთი საკითხი – ისტორიის გზის დაუსრულებელი პროგრესის პარადიგმის მოდიფიცირება-გადაგვარება ისტორიული ფარსების დაუსრულებელ პროცესად, რომელიც ვეღარასოდეს დაუბრუნდება რეალურ ისტორიას: “ციფრული, კიბერნეტიკული და ვირტუალური ტექნოლოგიების ჩარევით, ჩვენ უკვე რეალობის მიღმა ვართ, ხოლო საგნები – საკუთარი დასრულების მიღმა. მათ აღარ შეუძლიათ დასრულება და უსასრულობის (უსასრულო ისტორიის, უსასრულო პოლიტიკის, უსასრულო ეკონომიკური კრიზისის) უფსკრულში ცვივიან” (“ათასწლეულების ჩრდილში, ანუ 2000 წლის შეჩერება”, გვ. 5). აქ ფრანგი ავტორი კ. მარქსის ფილოსოფიას იშველიებს და გვეუბნება: “ისტორია იყენებს განმეორების ტექნიკას იმისათვის, რომ წინ წავიდეს, მაშინ, როდესაც ფაქტობრივად, უკან ბრუნდება. ისტორია გამეორებით ფარსად

გადაიქცევა. და ჩვენ შეგვეძლო დაგვემატებინა: ფარსი განმეორებით გადაიქცევა ისტორიად” (გვ. 6). ბოდრიარი ასკვნის: “ჩვენი ნახტომი ვირტუალურ სამყაროში არღვევს იმ ყველანაირ მატერიალურ პირობას, რომლებზეც საუბრობდა მარქსი, და შეუძლებელს ხდის დღევანდელი ისტორიული სიტუაციის რაიმენაირ დიალექტიკურ ახსნას” (გვ.7). როგორც ვთქვით, ისტორიის ტურბულენტური ბზრიალი “შეიწოვს”, მუდამ უკან აბრუნებს ყოველგვარ წარსულს და ამ კვლავდაბრუნების პროცესით იქმნება ისტორია, როგორც ფარსთა დაუსრულებელი თანმიმდევრობა.

ახლა აღვწერთ მთლიანი პროცესი: ისტორიის ფილოსოფიის “შავი ხვრელი” მოიცავს, დეფორმირებას ახდენს, ურთიერთგადაანასკვავს და ბოლოს შთანთქავს მისი წინარე ეპოქის ყველა პარადიგმატულ მოდელს. აი, როგორ ხდება ეს: ისტორიის ფილოსოფიის სამივე პარადიგმატული მოდელი – ისტორიის სპირალური ბრუნვის, ისტორიის დასასრულის და ისტორიის დაუსრულებელი პროგრესისა – ვარდება ჟან ბოდრიარის მრავალშრიანი, პარადოქსული აზროვნების ველში და ერთმანეთის გვერდიგვერდ განიცდის მოდიფიცირებას: სპირალური ბრუნვა – ისტორიის ტურბულენტურ ბზრიალად, დაუსრულებელი პროგრესი – ისტორიის ფარსების პროცესად, ხოლო ისტორიის დასასრული ისტორიული სივრცის რეტროსპექტულ გამრუდებად ან ჰიპერრეალურ სამყაროში ისტორიის გაქრობად მოდიფიცირდება. თითოეული ეს მოდელი, სხვა დანარჩენებთან ერთად, ფრანგი პოსტმოდერნისტი აზროვნებაში ქმნის დიფუზიურ კვანძს, სადაც ყველა ერთმანეთთან არის შეერთებულ-შერწყმული. აქ უკავშირდება ერთმანეთს და იხლართება რთულ პოსტმოდერნულ კვანძში ვედურ-ჰერაკლიტესეულ-ტონინბისეული, ავესტურ-ბიბლიურ-ჰეგელისეული და ანაქსაგორა-ჰერდერისეული ისტორიული მოდელები.

ისტორიის ტურბულენტური ბზრიალი შეწოვის ტალღის მეშვეობით მუდმივად აბრუნებს წარსულის მოვლენებს და ქმნის ფარსების დაუსრულებელ პროცესს, როგორც ისტორიას. ეს არანამდვილი ისტორია კი უკავშირდება ჰიპერრეალურ სფეროში ისტორიის გაქრობას. თავის მხრივ, ისტორიული სივრცის რეტროსპექტული გამრუდება, რომელიც ვეღარ მიიწევს მომავლისაკენ და მუდმივად წარსულის “გადაწერით” არის დაკავებული, უკავშირდება ტურბულენტურ ბზრიალს, რომელშიც ისტორია მუდმივად წარსულიდან აცოცხლებს გარდასულ ფორმებს. ჰიპერრეალობის სივრცე კი, რომელიც თანამედროვე ინფორმაციული, კიბერნეტიკული და ვირტუალური ტექნოლოგიების უდიდესმა განვითარებამ მოიტანა,

თავის მხრივ შესაძლებელს ხდის ინფორმაციულ მედია-სივრცეში “ცარიელ სიჩქარეზე” ისტორიის ტურბულენტურ ბზრიალს.

შემდგომ რა ხდება? შემდგომ – არაფერი – სიმულაციის განზომილება შთანთქავს ყველაფერს, როგორც ეს მოხდა პლატონისა და ნიცშეს შემთხვევაში. ბოდრიარიც არ გამოჰყოფს ისტორიის წაკითხვის ამ რომელიმე მოდელთან პრივილეგიებულს, არ თვლის, რომ რომელიმე მათგანი სხვაზე სიცოცხლისუნარიანი, სხვაზე უფრო ჭეშმარიტი უნდა იყოს. ყველაფერი იძირება და ქრება სიმულაციის განზომილებაში.* ეს არის “შავი ხვრელი” – ყველა მოდელის ქრობა სიმულაციის სივრცეში. ეს ისტორიის გზის ბოდრიარისეული დასასრულია.

ჟან ბოდრიარი ხომ პოსტმოდერნიზმში სიმულაციის თეორიის პირველი თეორეტიკოსია! ის, რაც ვერ გამოთქვა პლატონმა, ვერ ჩამოაყალიბა სრული სახით ნიცშემ, ფრანგი ავტორის შემოქმედებაში მას ცალკე წიგნი აქვს დათმობილი – “სიმულაკრები და სიმულაციები” (1981) – და ბუნებრივია, ბოდრიარი ყველაფერს, მათ შორის - ისტორიასაც, სიმულაციის პრიზმაში აღიქვამს.

*ერთია, ისტორიულად, კაცობრიობის ისტორიის გარკვეულ ეტაპზე ჰიპერრეალური ხანის დადგომა და მთლიანი კულტურის და ისტორიის ჰიპერრეალურში გაქრობა ანუ სიმულაციურ რეჟიმში გადასვლა, და მეორეა, როცა ისტორია, როგორც ასეთი, სიმულაციურად განიხილება – ველებიდან დავიწყებთ, თუ პლატონიდან, ჩვენ ისტორიას ვკითხულობთ, როგორც არარსებულს, რომელიც იქმნება და არსებობს სიმულაციურად. ეს ეხება ისტორიის გაგების ნებისმიერ მოდელს. ჟან ბოდრიართან სიმულაციის განზომილება შთანთქავს და აქრობს მის ფილოსოფიაში “შემოსულ” ყველა ისტორიულ მოდელს, მათ შორის (ისტორიის) “რეალობიდან” ჰიპერრეალურში გადასვლის მოდელსაც.

ლიტერატურა

- ბოდრიარი ჟ., “ქალაქი და სიბუღილე”, ჟურნ. „არილი“, 2001. 20 სექტემბერი
- Бодрийяр Ж. “В Тени Тысячелетия, или Приостановка Года 2000” <http://www.vusnet.ru/forum/>
- Бодрийяр Ж. “Прозрачность зла” Москва. довросовет. 2000
- J.Baudrillard. Simulacres et Simulation. paris 1981

**კონცეპტი მცნება — გზები და
ლაპირინთები
სემიოტიკური ანალიზი**

ოცნება - ლექსიკონებში

ცნობილია, რომ კონკრეტული სახელის წარმოთქმისას ადამიანებს ამ საგნის სრულიად განსხვავებული ფორმები უჩნდებათ ცნობიერებაში, აბსტრაქტულ სახელებთან მიმართებით კი სურათი სრულიად სიურეალისტურია, მით უფრო, თუ ეს სიტყვა, ამავე დროს, კონცეპტიცაა. ასეთ შემთხვევაში, რთულდება სიტყვა-კონცეპტის ერთი ძირითადი მნიშვნელობის დადგენა და მას იმდენი მნიშვნელობა აქვს, რამდენი ადამიანიც წარმოთქვამს. კონცეპტის აზრის გასაგებად საჭირო ხდება ამ ენაზე მოლაპარაკეთა კოლექტიური ცნობიერების ანალიზი — ანუ როგორი და როგორი მნიშვნელობით იყენებენ ამ სიტყვას, როგორი ასოციაციებია დაკავშირებული ამ სიტყვით გამოსატულ ცნებასთან, როგორი იყო მისი არქეტიპული მნიშვნელობა, როგორ გამოიხატება მყარ სიტყვათმეხამებებსა და ფრაზეოლოგიზმებში, აგრეთვე — ლიტერატურასა და სასაუბრო მეტყველებაში.

კონცეპტი წარმოადგენს აზრის ვერბალურ გამოვლინებას, აზრი კი იქმნება ნიშნებით, ჩვენ შეგვიძლია აზრს ჩავწვდეთ მხოლოდ სიტყვების მეშვეობით. კონცეპტი მიეკუთვნება ნაციონალურ ენობრივ ცნობიერებას, იგი ენისა და აზრის ერთიანობაა, რომელიც ასახავს იდეალური ან რეალური სამყაროს საგანს (მოვლენას) და ინახავს ენის ნაციონალურ მესხიერებაში ვერბალური აღმნიშვნელის სახით.

კონცეპტი – აბსტრაქტულობის მაღალი ხარისხის სემანტიკური წარმონაქმნია. ჩვენ განვიხილეთ სწორედ ერთ ასეთ კონცეპტს: *ოცნება*. ამ სიტყვის წარმოთქმას ყოველთვის განსხვავებული წარმოდგენები, აღქმები და ასოციაციები ახლავს ერთი მოლაპარაკის შემთხვევაშიც კი, ამიტომ ამ სიტყვით გამოხატული მნიშვნელობათა ნიუანსები ყოველთვის მრავალფეროვანი და ბუნდოვანია.

ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონის მიხედვით, სიტყვა *”ოცნება”* განიმარტება: 1. იმის წარმოდგენა, რის განხორციელებაც სასურველია; სასიამოვნო, სანატრელ რამეზე ფიქრი. *”ოჰ, რა კარგი ხარ, ოცნებავ ტკბილო”*(ვაჟა).... 2. *გადატ.* თვით ის, რაზედაც ან ვიზედაც ოცნებობენ, ოცნების საგანი. *”კატოა ჩემი ოცნება...”* (ვაჟა), *”ის არის ჩემი ტკბილი სიზმარი და მომხიბლავი მძლავრი ოცნება”* (აკაკი).

საინტერესოდ განმარტავს სულხან-საბა ორბელიანი *”ოცნებას”*: *ხოლო ოცნებითი არს ძალი უსიტყველისა სულისა მოქმედება გრძნობათა მიერ, რომელი სახელ-იღების გრძნობად, რამეთუ რომელი არა ჭეშმარიტ და არსებით იყოს, ცხად არს ვითარ სავონებლობით და ოცნებით იქმნების, ვითარმედ არა რა სადმე ჰპოვო.*

სულხან-საბას მიხედვით, ოცნება არის სულის მოქმედება გრძნობათა მიერ, რომელიც სინამდვილეში არ არსებობს; ეს უბრალოდ, სულის მდგომარეობაა, ნეტარი მდგომარეობა, მაგრამ მეოცნებე ადამიანის ტრავედია მაშინ იწყება, როდესაც ამ ორ სამყაროს ურევს ერთმანეთში და რეალობას ეჯახება. ამ განმარტების მიხედვით, ოცნება და რეალობა ერთი მთელის ნაწილებია და ისეთივე ანტონიმები, როგორებიც: *დღე და ღამე, ცა და მიწა, სიზმარი და ცხადი...* რომლებიც ერთმანეთზე ზემოქმედებენ, მაგრამ განსხვავებული

მხარეებია. გალაკტიონ ტაბიძე ლექსში ”ოცნება და სინამდვილე” ოცნებას უწოდებს ”მწარე გათიშვას ფიქრთა და სინამდვილეს შორის”.

ფრზელოლოგიზმებიდან შეიძლება გამოვყოთ შემდეგი:

ოცნებას კაცი არ მოუკლავს – რამდენიც გინდა იოცნებე, მაინც არ ახდება ფუჭი ოცნება – რეალურ საფუძველს მოკლებული, განუხორციელებელი ოცნება

ოცნებას მიეცა – ოცნება დაიწყო

ოცნებიდან გამოიყვანა – ოცნება შეაწყვეტინა

ოცნების კოშკებს აგებს – გატაცებით ოცნებობს ძნელად განსახორციელებელ რამეზე

ოცნების მორევში გადაეშვა – თავდავიწყებით ოცნებობს

ოცნების ზღვაში შეცურა – თავდავიწყებამ წაიღო

სინტაგმები: *ამაო ოცნება, ტკბილი ოცნება, მწარე ოცნება, ტკბილ-მწარე ოცნება, ასრულებული ოცნება, აუსრულებელი ოცნება, ოცნების გზა, ოცნების ბილიკები...*

”იმ ოცნებას გაუმარჯოს, რომელიც არასოდეს ახდება” – ქართული სადრეგრძელოებიდან.

ენაში არსებული უზუსური მნიშვნელობები კონცეპტის ძირითადი საყრდენია, მაგრამ იმისათვის, რომ ჩავწვდეთ ”ქართული ოცნების” აზრს, უნდა განვიხილოთ ის კონტექსტები და მასთან დაკავშირებული მნიშვნელობები, რომელშიც ეს სიტყვა გვხდება ენის ფუნქციონირების სხვადასხვა სფეროში.

ოცნება – ტექსტებში

ქართული კულტურის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ტექსტია ”ღარიბი და ქილა ერბო”, რომელიც კარგად გამოხატავს ქართველის მიმართებს ოცნებასთან. ამ ტექსტის მიხედვით ქართველი კაცი არის იოლად გამდიდრებისკენ მიდრეკილი მეოცნებე, რომელიც ისე ერთობა ოცნებაში, რომ ყველაფერი ავიწყდება:

”– ჩავალ ქალაქში, ერბოს მანეთად გავყიდი, იმ ფულით თორმეტ ვარიკას ვიყიდი, დავზრდი, დავასუქებ, მერე ჩავიყვან ქალაქს და თითოს ათ-ათ შაურად გავყიდი, ნაშოვნი ფულით გოჭებს ვიყიდი, დავასუქებ და ორ-ორ მანეთად გავყიდი, შემდეგ სახარე ხბორებს ვიყიდი, ხარებად გავზრდი, გავმართავ ურემს, გუთანს, მოვხნავ, დავეთესავ და ავშენდები... ამ ფიქრებში რომ იყო, ვითომც ურემს შემა კიდეც დაუდო და ქალაქს გასაყიდად მიაქვს. – აქ ხომ ხარი ძნელად გაივლის, ხმა უნდა მივცეო და შესძახა: – ჰამოო! – თან ჯოხი მოუქნია. ერბოიანი ქოთანი ძირს დავარდა და გატყდა, ერბოც სულ დაიღვარა. დარჩა მეოცნებე გლეხი ისეთივე ღარიბი, როგორიც იყო”.

ეს ტექსტი არ შეიქმნებოდა, რომ არა ქართველის თვისება: თავდავიწყებულ ოცნებას მიეცეს და დაკარგოს რეალობასთან კავშირი. ტექსტი სარკეა და როგორც ილია იტყოდა, მასში უნდა ჩაინედო და დაინახო შენი ავი და არა იმიტომ, რომ იგივე გაიმეორო, არამედ იმისათვის, რომ იცოდე, რა გაქვს შესაცვლელი.

ილია ჭავჭავაძემ ”ბაზალეთის ტბით” ახალი მითი და საოცნებო მისცა ქართველებს:

”იქნებ აკვანში ის ყრმა წევს, ვისიც არ ითქმის სახელი,

ვისაც დღე და ღამ ჰნატრულობს ჩუმის ნატვრითა ქართველი?”

იქნებ ამიტომ ქართველები გამუდმებით ”მხსნელის” მოლოდინში არიან და ამ ”გმირს” სხვადასხვა დროს სხვადასხვა სახელს არქმევენ.... ”მხსნელი” კი თითქმის არასდროს არ ამართლებს, რადგან ქართველის მეოცნებე ბუნება ”ღარიბი და ქილა ერბოს” შინაარსით ”იკვებება”...

ილია ჭავჭავაძე კი ისევ იტყვის: *”აწმყო თუ არა გწყალობს, მოძავლი შენია!”* – ესეც ცრუ დაპირებასავითაა, თავი რომ გადაირჩინოს ყრმა,

თორემ ჯერ არ არსებულა აწმყოშემომწყრალთათვის ბედნიერი მომავალი.

კარგია თუ ცუდია ოცნება... უნდა ვიოცნებოთ თუ უნდა დავეხსნათ ოცნებებს...? ოცნება ჩვენი ცნობიერების თვისებაა და შეუძლებელია, მას დაეხსნა, ისევე, როგორც შეუძლებელია, რომ მხოლოდ ოცნებით იცხოვრო. კონცეპტისათვის ამბივალენტურობა ნიშანია, შესაბამისად, ოცნება სასარგებლოც შეიძლება იყოს და საზიანოც.

ამ აზრს კარგად გამოხატავს ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებიდან ორი ფრაგმენტი. ერთ შემთხვევაში, პოეტი ოცნებას კვამლს ადარებს და ნეგატიურად განიხილავს, ხოლო მეორე შემთხვევაში – პოზიტიურად.

ერთ-ერთ ესეიში ვაჟა წერს: ”მე კი ღმერთმა დამიხსნას და ზოგის თავში ეს ფიქრი ხანდახან კვამლად გადაიქცევა; ამ კვამლს ოცნებას ვეძახით, თქვენს მტერს, რაც ეს კვამლი იმას, ვის თავშიც ასტყდება, ავარდება, საქმეს დაჰმართებს: თვალებს უბრმავეებს, ყურებში ბამბას უცობს... ფიქრიანი და მოსზრებიანი კაციც ძლიერ უფრთხის ოცნებას, - უფრთხის იმიტომ, რომ ოცნება, ჯერ ერთი, ტვინს ულაყებს კაცსა და მეორე – საქმეს აცდენს...”

ვაჟას ამ ლექსში კი ვკითხულობათ:

ჩემის კაცობის გვირგვინო, ჩემო სამშობლო მხარეო!

შენგან შობილი ოცნება გულს შანთად გავიყარეო.

არ მიმეფარო თვალთაგან, დამიცევე, დამიფარეო.

ბევრს ტანჯვას გამოვლილი ვარ, ბევრი დღე ვნახე მწარეო.

არ დაიმაღვის, როგორც მზე, რაც მე ცრემლები ვღვარეო.

ის მოიგონე, მაინცა, ბეჩავო არე-მარეო!

ჩემს ცრემლს უბეში ინახავ, ვიცი, სამშობლოს მთვარეო;

არ მილაღატო, ოცნებავ, მნახოდი მალე-მალეო.

კი არ შემომწყრე, მიმუხთლო, იარო გარე-გარეო.

თუ ამას იზამ, წინა დღით საფლავი გამითხარეო.

მოკვდე, კაცო ხელი მერიდოს, ოცნებავ, დაგობარეო:

შენ მნახე, შენა, მართო შენ, გულს მიწა მომაყარეო.

საგულისხმოა, რომ ვაჟა-ფშაველა ერთ შემთხვევაში პრაგმატულად მსჯელობს, პოეზიაში კი ოცნების ფუნქცია სულ სხვაა, ოცნება მეტაფორულად განიცდება, გასულიერებულია და მას ისე მიმართავს პოეტი, როგორც სულიერს, წმინდანს. ოცნება აქ სანუკვარი სამშობლოა.

გიორგი ლეონიძის ”ნატურის ხის” პერსონაჟი, ელიოზი, ეწირება ოცნებას:

”საწყალი ელიოზი მაინც ვერ გაეცა შემზარავ სინამდვილეს და ოცნების ხეს შეეწირა.”

საინტერესო დამოკიდებულებას ავლენს აკაკი წერეთელი ლექსში ”ჭალარა” ოცნებასთან.

პოეტი ოცნებას აკავშირებს იმედთან (ცის ნიჭთან), ხოლო ეჭვთან ასოცირდება ოცნების მოკვლა, უიმედობა. ამ ჭიდილში ფინალში აკაკი ამბობს: ”არა, აყვავდეს იმედი...”

”.....

მაგრამ იმედი, ცის ნიჭი, რომ გამიელვებს გლახ-გულსა,

თავი ტარიელ მგონია, ოცნებით გარემოცულსა.

მაგრამ ვაიმე, რომ ეჭვი მოუგზავნია ჯოჯოხეთს:

მაცდურ სარკეში მახედებს, ოცნებას მიკლავს... გულს მიხეთქს!..

ამბობს: “ფრიდონ და ავთანდილ ჯერ ვერ გადიხდის ომსაო!..

და შენც ტარიელს მოჰგავხარ ისე, ვით კატა ლომსაო”.

მართალი არის, მაგრამ რა? რისთვის დავკარგო იმედი?

გმირს წინა-უძღვის ყოველთვის უძღური წინამორბედი!..

არა! აყვავდეს იმედი!... გულს ვერ გამიტეხს ჭაღარა!..

გმირებს უძახის... უყვივს ჩემი დაფი და ნაღარა!..”

ოცნება გალაკტიონთან

”რაც უფრო შორს ხარ, მით უფრო ვტკბები,

მე შენში მიყვარს ოცნება ჩემი,

ხელუხლებელი, როგორც მზის სხივი,

მიუწვდომელი, როგორც ედემი...”

ეს სტრიქონები გალაკტიონის ოცნების ერთგვარი ჰიმნია: მისთვის მიუწვდომელი და შორეულია მხოლოდ საოცნებო. ასე ქმნის იგი მერის ხატებასაც. ოცნების მორევში გადაშვებული პოეტი ქაოსების მხატვარია... და რომც ახდეს მისი ოცნება, მატერიალიზდება ქაოსებში.

როგორია გალაკტიონის ოცნების ანატომია?

ოცნება მცენარეა, ამიტომაც მას შეუძლია ”შრიალი”, რომელიც, თავის მხრივ, ეღარება გაფრენილი არწივის ფრთებს:

”რად აშრიალდა ჩემი ოცნება, როგორც გაფრენილ არწივის ფრთები?”

”ატმის ხე შლილი ოცნებას ჰგავდა...”

ოცნება ცეცხლია:

”სადღეგრძელო იყოს მისი, ვინც ოცნებით იწვოდა”;

”მათი მხურვალე ოცნებებით მსურს ვიამაყო“;

”რომ ოცნებებით ცეცხლი გაღესო, სულო, იმ ცეცხლზე უმხურვალესო“.

ოცნება ხომალდია:

”სად ოღესმე მეოცნებე აფრებით...“;

”ის ირღვევა, ის ოცნება ბერდება და ხომალდი ნაპრალებთან ჩერდება“.

”და გამალა ოცნებათა ლურჯი იალქნები“.

ოცნების ატრიბუტებია: *ძველი, ახალი, შორი, მხურვალე, გულგაპობილი, გაყინული, მოკლული, სნეული, ჭრელი, ტკბილი, მაწრე, გიჟი, ჩუმი...*

”ეს ოცნება არის ჭრელი ფიქრი ბნელი ღამისა...“;

”ძველ ოცნებებზე რომელი არ სწუხს?“;

”ღვას გაყინული ოცნებათ კრება“;

”გაქრა გიჟი ოცნება“;

”ღირდა თუ რა სხვა სიცოცხლეზე ოცნება ჩუმი და ფერმიხდილი“;

”სადაც მოკლულ ოცნებით ღიმილისთვის ჩავედი“;

”ოცნებაო, ჩემო, ძველო, ვარ ღამეთა მთეველი“;

”ერთი შორი ოცნება მახსოვს ძველ მოტივიდან...“

”და მესიზმრები შენ, ვისაც ქერა სამოსი გმოსავს სნეულ ოცნებით“;

”გიყვრდეს მარად ოცნება ჩვენი – გულგაპობილი“;

ოცნება განმეორებადია:

”მაგრამ გულში დარდს ნუ ისევ, ოცნება თუ გშორდება,
ყოველივე იგი ისევ ისე განმეორდება”.

ასეთი ოცნებების შემდეგ პოეტი უფლებამოსილია თქვას: ”ჰე, ქაოსში
დაკარგულს, ქარი დაძვინებდა”.

გაძევებული ოცნებები

როცა ცნობიერება ივსება აუსრულებელი ოცნებებით, მაშინ ის
ამსუბუქების ნაცვლად მძიმდება და აუცილებლად უნდა
”გადაიტვირთოს”. ქართული ცნობიერება ენისა და ლიტერატურის
ტექსტების მიხედვით აუსრულებელი ოცნებებითაა სავსე და მოდის
ახალი თაობა, რომელიც აპროტესტებს ამას და ფუჭ ოცნებებს,
ახდენს მის ირონიზებას და ამით ამყარებს ერთგვარ წონასწორობას
ცნობიერებაში. ამ მხრივ გამორჩეული ტექსტები აქვთ: გიორგი
კეკელიძეს, პაატა შამუგიას და ზაზა კოშკაძეს...

”ჭირსაც წაულია ეგ თქვენი სევდა,

წამოვა წვიმა, იწვიმებს და

ჭირსაც წაიღებს...

მე გავაძევე ოცნებები და სურვილები,

ავკიდე ქარებს,

ამძიმებთ ქარებს...

...კვდომის რიგში

ჩადგნენ ქარები

და

სიმშვიდეა... ვარ მჩატე... ”(გიორგი კეკელიძე)

.....

”ჩემი სული წაქცეული ქარის წისქვილია,
ვიღამ მიხედოს ობმოდებულ ოცნების ტომრებს—
მოვლენ თავგები და დახრავენ, უსათუოდ მოვლენ,
დიდება თქვენდა, თავგნო!
მე გასწავლით თქვენ ყველა კუნჭულს,
სადაც კი მიძევს მივარდნილი რამე ოცნება —
სულყველა კუთხეს, რომ დაიმშეთ უფრო და უფრო
და ჩემი სულის დაჩრჩილული კედლებიც დახრათ —
ჩემი სული ხომ წაქცეული ქარის წისქვილია... ” (ვიორგი კეკელიძე)

.....

პაატა შაბუგია კი ასე ემიჯნება საუთარ თავს — ფიქრს, ცრემლს და ოცნებას:

”მე ჩემი მეგობარი ვარ
და ვცხოვრობ ჩემგან ასიოდე ფიქრის მოშორებით
და ვცხოვრობ ჩემგან ასიოდე ცრემლის მოშორებით
და ვცხოვრობ ჩემგან ასიოდე ოცნების მოშორებით...”

ზაზა კოშკის ირონიზება კი ასე მძაფრად გამოიყურება:

”რა საჭიროა ოცნებები - თუ ისინი თვალებში არ აგიყროლდება.

რა საჭიროა რელიგია - თუ მას არ მოაქვს ფსიქოზი და მასობრივი თვითმკვლელობები...”

დასკვნისთვის

კონცეპტი **ოცნება** ადამიანის შინაგან სამყაროს აღწერს და ახასიათებს. ოცნება რთული სტრუქტურისაა და ის განსხვავებულად რეპრეზენტირდება სხვადასხვა კულტურაში. კონცეპტის აღწერა-ახასიათებით ჩვენ წარმოვადგენთ ქართული ცნობიერების ენობრივ სურათს. მიუხედავად იმისა, რომ გაანალიზებული მასალები არის ფრაგმენტული, ზოგად სურათს მაინც იძლევა. ქართული ოცნების აღწერისას გამოიკვეთა შემდეგი კოგნიტიური მოდელები:

ა) ოცნება – სულიერი, ადამიანი (სატრფო, დედა, სმშობლო, მეგობარი...)

ბ) ოცნება – ფრინველი, ცხოველი

გ) ოცნება – მცენარე (ყვავილი, ხე...)

”მხოლოდ მის ხმაზე იხსნება კარი

და შეჩვეული დუმილს და ლოდინს,

ფრთხილად მოცოცავს ოცნება გარეთ,

ვით შინ გაზრდილი მცენარის ყლორტი” (ოთარ ჭილაძე)

დ) ოცნება – ცეცხლი...

ე) ოცნება – ხომალდი

ვ) ოცნება – გაზაფხული

”ისევ გალობად დასხდნენ ფრთოსნები, ყაყჩოს შავი შვენის ხალები,

ყველას დუდგა ჟამი ოცნების, გნახლების და ფერისცვალების”
(გრიგოლ აბაშიძე)

ოცნება განიხილება ორი მთავარი მიმართულებით:

ოცნება, როგორც სულის მდგომარეობა, რომელსაც არა აქვს მიზანი და მიზეზი და არსაით არ მიემართება; (უფრო მეტად პოეზიაში)

”ოჰ, რა კარგი ხარ, ოცნებავ ტკბილო!” (ვაჟა)

ოცნება – სურვილი, მიზანი..., როდესაც სასურველზე ფიქრობს ადამიანი და რომლის ახდენა მომავალ დროში არის შესაძლებელი (სასაუბრო და პროზაულ მეტყველებაში).

ოცნება ამბივალენტური სემანტიკისაა, მასთან ენაში დაკავშირებულია, როგორც დადებითი, ასევე უარყოფითი სემანტიკა;

სალექსიკონო აღწერების მიხედვით, ქართულ კულტურაში ამ კონცეპტთან უფრო მეტად განუხორციელებელი ოცნებებია დაკავშირებული, რაც შეეხება პოეზიას, ეს სრულიად სხვა განზომილებაა და პოეზიაში ოცნება წარმოდგენილია უფორმოდ, ქაოსურად, რაც გამორიცხავს კიდევ მის ახდენას. ამიტომ იყოფა ოცნებები: ძველ, დაბერებულ ან ახალ ოცნებებად... აუსრულებელ ოცნებებზე დარდი პოეტების ”მოვალეობა” (“აუხდენელ ფიქრს ვინ არ იგონებს, ძველ ოცნებებზე რომელი არ წუხს...?”), თუმცა თანამედროვე პოეზიაში შეინიშნება ამგვარი კენესა-გოდების მოყირჭება და ამიტომ გამოდის ახალი თაობა ”ოცნებების გამძევებლად”... პარადოქსულია, მაგრამ ”ოცნებების ახდენა” იწყება როცა დგება ქმედების დრო, როცა სრულდება ოცნება... ეს მდგომარეობა ცნობიერებისათვის არის მონაცვლეობითი, როგორც ”ჟამი ქვების შეგროვების და ქვების სროლის”, ასევე ოცნებობის და ოცნებების მატერიალიზების...

ლიტერატურა

Ролан Барт 1989: Семиотика, Поэтика (Избранные работы)

Sartre J.P. 1943: L'Être et le Néant, P. 1943

Арутюнова Н.Д.1990: Метафора и дискурс // Теория метафоры. М.,1990.

Вежбицкая А. 1999: Семантические универсалии и описание языка. М.,1999.

ნ. თუშაბრამიშვილი
ნ. ბახტაძე, ლ. სუხიშვილი

**ზემო იმერეთი - გზები, კლდის
ქაბლაზი და კომუნიკაციის
საკითხები**

ზემო იმერეთის რეგიონი (ზემო იმერეთის პლატო) წარმოადგენს კარსტულ სისტემას, რომლის ფორმირება ზედა ცარცულ პერიოდში უნდა დასრულებულიყო. პლატო ჭიათურის მუნიციპალიტეტის ტერიტორიაზე დასერილია მდინარეებით (მდ. ყვირილა და მისი შენაკადები), რომლებიც ქმნიან საკმაოდ ღრმა (150 მ-მდე) კანიონებს. კანიონებში, ფლატეებსა და კლდეებში უხვად არის წარმოდგენილი როგორც ბუნებრივი, ისე ისტორიულ ეპოქებში ნაკვეთი ხელოვნური გამოქვაბულები, მღვიმე-ქვაბები.

რეგიონისადმი ინტერესი ჯერ კიდევ XVIII საუკუნის დიღმა ქართველმა ისტორიკოს-გეოგრაფოსმა, ვახუშტი ბაგრატიონმა გამოხატა, რომელიც თავის თხზულებაში „აღწერა სამეფოსა საქართველოსა“, ზემო იმერეთის მიმოხილვისას წერდა: „სვერის წყლის შესართავიდან მღვიმე-საჩხერემდე, ამ ყვირილას იქით და აქეთ არს ფრიად მაღალი კლდე, და არიან მას შინა ქუაბნი მრავალნი, გამოკვეთილი სახიზრად და შეუვალი მტრისაგან, და საკუირველი, ვითარ უქმნიათ. და დადგა [ე.ი. შეიქმნა.

ნ.ბ.] ესენიც ჟამსა ყრუსასა“ (ვახუშტი ბატონიშვილი 1973:760).

მე-19 საუკუნეშივე, მღვიმევისა და მის მახლობლად მდებარე კაცხის მონასტრები მოუნახულებიათ მ. ბროსეს (Brosset M.-F 1851:88-93), გ. წერეთელს (Церетели Г. 1898), დ. ბაქრაძეს (Бакрадзе Д. 1853) და სხვა ცნობილ მკვლევრებსაც, მაგრამ ამ კომპლექსებში ქვის საეკლესიო ნაგებობების და ბუნებრივი მღვიმეების გვერდით არსებულ კლდეში ნაკვეთ ქვაბოვან სისტემებზე ყურადღება არც მათ გაუმახვილებიათ. ეს მეცნიერები არც ხეობის მეზობელ, კლდოვან მონაკვეთებში არსებული ხელოვნური გამოქვაბულების დანიშნულებით დაინტერესებულან. ისინი, ვახუშტი ბატონიშვილის შეფასების გავლენით, ამ გამოქვაბულ კომპლექსებს უბრალო თავშესაფარ-სახიზრებად მიიჩნევდნენ და ვინაიდან უპირველესად ძველი, ბრწყინვალედ ნაგები ეკლესია-მონასტრების აღნუსხვით იყვნენ დაკავებულნი, მათი აღნაგობით დიდად არ დაინტერესებულან; ესეც არ იყოს, აღნიშნული ცნობის გადასამოწმებლად, ალპინისტური ტექნიკის გამოყენების გარეშე ამ გამოქვაბულ სივრცეებში შეღწევა შეუძლებელი, ან მეტად ძნელი იქნებოდა.

XX ს-ის II ნახევარში, ქართველ საზოგადოებრიობაში ჩვენი ქვეყნის ისტორიისა და კულტურის ძეგლებისადმი ინტერესის ზრდის კვალობაზე, ადგილობრივმა მოსახლეობამ თუ მოგზაურ-დამთვალიერებლებმა ყვირილას აუზის აღნიშნული გამოქვაბულებისადმი მეტი ცნობისმოყვარეობის გამოჩენა იწყეს და ზოგიერთ მათგანში სიძველეთმოყვარულმა მთამსვლელებმა შეაღწიეს კიდეც (ასეთ ასვლებს იმ გარემოებაამაც შეუწყო ხელი, რომ ჭიათურის რაიონის ინდუსტრიულ გიგანტთან, მარგანეცის მოპოვებელ ორგანიზაციასთან, პროფესიული, სამთო საქმიანობის სპეციფიკიდან გამომდინარე, იმხანად მუდამ ფუნქციობდა მთამსვლელთა კლუბები). XX ს-ის 50-60-იან წლებში სწორედ ადგილობრივმა ალპინისტებმა და ენთუზიასტმა მხარეთმცოდნეებმა მიაკვლიეს ამ კლდის ძეგლში საკმაოდ საინტერესო არტეფაქტებს და უმთავრესად სასკოლო მუზეუმებს გადასცეს ისინი; ცნობილმა სიძველეთმოყვარულმა ალპინისტმა გოდერძი სამხარაძემ (რომელიც დღესაც მხარში გვიდგას ამ მიმართულებით კვლევა-ძიებისას) რაიონულ გაზეთ „ჭიათურის მალაროელში“ სტატიებიც გამოაქვეყნა აღნიშნული ძეგლების შესახებ და მათი ფუნქციისა თუ შექმნის ეპოქის თაობაზეც გამოთქვა ვარაუდი (გ.სამხარაძე 1965). თითქმის მაშინვე, ამ საქმეში დროებით ჩაება ტექნიკური მეცნიერების იმხანად ცნობილი წარმომადგენელი, პროფესორი დომენტი მშვენიერაძე, რომელიც ქართული ხელოვნების ისტორიითაც იყო დაინტერესებული. მან

ადგილობრივ მთამსვლელთა მიერ მიწოდებული სქემების საფუძველზე ჭიათურის მიდამოების გამოქვაბულთა რამდენიმე ჯგუფი განიხილა საკუთარ მონოგრაფიაში „გამოქვაბული ნაგებობანი საქართველოში“ და ეს ძეგლები უკლებლივ საფორტიფიკაციო დანიშნულების სისტემებად მიიჩნია (დ. მშვენიერაძე 1955). აღსანიშნავი ერთი რამაა: რომ აღარაფერი ვთქვათ აღნიშნული ძეგლების მოყვარულის დონეზეც კი სუსტად არგუმენტირებულ ტიპოლოგიურ შეფასებაზე, როგორც აღმოჩნდა, ამ წიგნში გამოქვეყნებული გეგმარებითი სქემებიც სრულიად არაზუსტია.

1968 წელს არქიტექტურის დოქტორმა გ. გაფრინდაშვილმა და ალპინისტმა ა. ნემსიწვერიძემაც მონიხულეს ყვირილას ხეობის რამდენიმე ასეთი ქვაბოვანი კომპლექსი; ამ ძიებას მხოლოდ ერთი საგაზეთო პუბლიკაცია მოჰყვა, თუმცა ჩვენთვის საყურადღებო ისაა, რომ ამ სტატიაში პირველადაა გამოთქმული ვარაუდი ზოგიერთი ამ გამოქვაბულის შესაძლო კავშირის შესახებ სამონასტრო მოძრაობასთან (გ. გაფრინდაშვილი, აღ. ნემსიწვერიძე 1955:96)

მდინარე ყვირილას აუზის ხეობათა კლდეში ნაკვეთი ძეგლების ხელოვნებათმცოდნეობითი და არქეოლოგიური კუთხით სერიოზულ, გეგმაზომიერ მეცნიერულ შესწავლას პირველად ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის დედამიწის შემსწავლელ მეცნიერებათა ინსტიტუტის პალეოგარემოს რეკონსტრუქციის ლაბორატორიამ (ხელმ. პროფ. ნ. თუშაბრამიშვილი) ჩაუყარა საფუძველი. ამ ლაბორატორიის რიონ-ყვირილას აუზის შემსწავლელმა მულტიდისციპლინურმა ექსპედიციამ (ხელმ. პროფ. ნ. თუშაბრამიშვილი) გააფართოა თავისი კვლევების არეალი და 2011 წელს, ადამიანის გარემოსთან ადაპტაციის პროექტის ფარგლებში, მღვიმური ძეგლების კვლევასთან ერთად დაიწყო ჭიათურა-საჩხერის რეგიონების ხელოვნური და ნახევრად-ხელოვნური გამოქვაბულების მოძიება-შესწავლა.

კვლევის პროცესში, უპირველეს ყოვლისა, შევეცადეთ დაგვედგინა, რამდენად მართებული იყო ისტორიულ წყაროებსა და სამეცნიერო-პოპულარულ პუბლიკაციათა უმეტესობაში დამკვიდრებული მოსაზრება, რომ შუა საუკუნეებში ეს გამოქვაბულები მხოლოდ საფორტიფიკაციო დანიშნულებით გამოიყენებოდა.

გამოქვაბულთა რამდენიმე დაჯგუფების გეგმარების ანალიზის საფუძველზე გამოირკვა, რომ მდ. ყვირილას აუზის ნახევარმღვიმეებისა თუ ხელოვნური გამოქვაბულების დიდი ნაწილი მართლაც თავდაცვითი მიზნით შექმნისა და გამოყენების ნიშნებს ატარებს. ასეთი გამოქვაბულები, ფუნქციების მიხედვით, უფრო

კონკრეტულად ორ ჯგუფად შეიძლება დაიყოს: ა) სახიზრები, რომელთა დანიშნულება იყო მტრის შემოსევების დროს მოსახლეობის მაქსიმალური რაოდენობის შეფარება და საჭიროების შემთხვევაში თავდაცვითი ბრძოლის წარმოება; ბ) ციხე-ქვაბები (ეს ტერმინი მრავალგზისაა დადასტურებული ლეონტი მროველის „ქართლის ცხოვრებაში“), რომლებიც სტრატეგიულად მოხერხებულ ადგილებში იკვეთებოდა მტრის ლაშქრის შესაკავებლად, ხეობებში მათი წინსვლის შესაჩერებლად და მოწინააღმდეგის სათვალთვალოდ.

უნდა აღინიშნოს, რომ მდ. ყვირილას აუზის ხეობათა კალთებში სახიზრად თუ მტრის წინსვლის შესაჩერებლად გამოკვეთილი ხელოვნური თუ ნახევრად ბუნებრივი გამოქვაბულების საფასადო ღიობები, უმეტესწილად, დამატებითი ქვითკირის კედლების სისტემებითაა ამოშენებული (ისტორიულ წყაროებში გვხვდება ტერმინი „გამოკირული“). ეს ნაგებობანი ან დროთა განმავლობაში ჩამონგრეული შესასვლელების აღმდგენი წყობებია, ან ქვაბულების ტევადობის გასაზრდელი და თავდაცვისუნარიანობის გასაძლიერებელი ზღუდეები. გამოქვაბულთა და ქვით ნაგები სიმაგრეების ამგვარი კომბინაცია ძველ ქართულ ისტორიულ თხზულებებში „ქვაბნაშენებადაც“ მოიხსენიება და ისინი საქართველოს ზოგიერთ სხვა რეგიონშიც გვხვდება.

ყვირილას ხეობის საფორტიფიკაციო სისტემებში შეინიშნება შემდეგი კანონზომიერებაც: თუკი სახიზარი მღვიმეები და გამოქვაბულები მხოლოდ მიუვალობისა და საკმაო ტევადობის პირობას აკმაყოფილებს, ციხე-ქვაბები სტრატეგიულად უფრო მოხერხებულ, გარემოზე გაბატონებულ ადგილებშია მოწყობილი: მაგ., მათი მნიშვნელოვანი ნაწილი გამოკვეთილია მდ. ყვირილას კანიონთან მისი შენაკადი მდინარეების ხეობების შერთვის ადგილზე შექმნილი კლდოვანი კონცხების საკმაოდ მაღალ ვერტიკალურ ნიშნულებზე იმნაირად, რომ ამ სივრცეების შესასვლელი ღიობები, ან სამხერი სარკმელები მაინც, ამ ხეობების ორივე ნაპირს აკონტროლებენ.

გარდა ამისა, გამოირკვა, რომ ასეთი საბრძოლო-სათვალთვალო გამოქვაბულებისა და ქვაბნაშენების აბსოლუტურ უმრავლესობას ვიზუალური კომუნიკაცია აქვს სხვა, უფრო ხშირად, რამდენიმე მეტრ-ნაკლებად დაშორებულ ციხე ქვაბთან (როგორც ხეობის ამავე კალთებში, ისე გადაღმა კლდოვან მასივებში ნაკვეთებთან). მაგალითად, დღეისთვის გამოვლენილია გამოქვაბულების სამი დაჯგუფება,

რომელთა შიგნით არსებულ ქვაბებსა და საფორტიფიკაციო ნაგებობებს ერთამეთთან აქვთ პირდაპირი ვიზუალური კავშირი:

1. მდ. ყვირილას მდ. შუქრუთისწყლის შესართავთან ორივე ნაპირზე არსებული გამოქვაბულები და საფორტიფიკაციო ნაგებობა;
2. მდ. ყვირილას ორივე ნაპირზე არსებული გამოქვაბულები (მდ. ჯრუჭულის მარჯვენა ნაპირთან, საჩხერე-ჭიათურის გზის დაახლოებით მე-6-7 კმ-ზე)
3. მდ. ყვირილას მარჯვენა ნაპირზე, საჩხერე-ჭიათურის ცენტრალურ გზაზე, სოფ. სარეკის ტერიტორიაზე მდებარე ქვაბები და ხეობის მოპირდაპირე კალთაში გამოკვეთილი გამოქვაბულები. (სურ. 1)

თავდაცვითი დანიშნულების სისტემების (ნაგებობებისა თუ გამოქვაბულების) იმგვარ გეოგრაფიულ განლაგებას, როდესაც ლანდშაფტის რელიეფი მათ ერთანეთთან ვიზუალურ კომუნიკაციას უწყობს ხელს, საქართველოსა და საზღვარგარეთის ქვეყნების მრავალ რაიონში გაედევნება თვალი სხვადასხვა ისტორიული ეპოქების განმავლობაში. ასეთი დისლოკაცია ხელს უწყობდა ცალკეულ ობიექტთა შორის ინფორმაციის სწრაფ გაცვლას მოწინააღმდეგის გადაადგილებისა და საბრძოლო მოქმედებების შედეგების შესახებ. ხშირად ამ მიზნით სპეციალური, სათანადო მოწყობილობებით აღჭურვილი, ერთანეთისგან ოპტიმალური მანძილით დაშორებული სათვალთვალო ან შუალედური-საინფორმაციო კომპების და სხვა სათავსების ქსელებიც ეწყობოდა ხოლმე ლანდშაფტზე დომინირებულ პუნქტებში. ინფორმაციის გადაცემა ხდებოდა სხვადასხვაგვარი ხილული სიგნალების გამოყენებით: განსხვავებული ფერის ალმებით მანიპულირებით, ცეცხლის ნათებისა თუ კვამლის საშუალებით და ა.შ. (ცხადია, თუკი მანძილი და შესაბამისი მოწყობილობა ამის საშუალებას იძლეოდა, ვიზუალურის ნაცვლად არანაკლები წარმატებით იყენებდნენ ხმოვან შეტყობინებასაც).

ამდენად, ყვირილას ხეობის აღნიშნულ მონაკვეთებში მდებარე სახიზარ გამოქვაბულებსა და ცინე-ქვაბების ზოგიერთ ჯგუფს შორის აღნიშნული გეოგრაფიული ურთიერთმიმართების დადასტურება სრულიად კანონზომიერი მოვლენაა. უფრო მეტიც: თუკი გავითვალისწინებთ ყვირილას ხეობის გაყოლებით მთელი შუა საუკუნეების განმავლობაში გამავალი სტრატეგიული გზის მნიშვნელობას, რომელიც ქვეყნის აღმოსავლეთ, დასავლეთ და ჩრდილო-დასავლეთ ნაწილებს ერთმანეთთან აკავშირებდა, შემდგომი კვლევისას ყვირილის ხეობის დანარჩენ, ტყის საფარველის გამო ამჟამად სწორედ უხილავ უამრავ გამოქვაბულთა შორისაც უნდა ვეძიოთ ისეთი სათვალთვალო ქვაბები, რომლებიც ზემოთ აღნიშნულ, ვიზუალურად აშკარად ურთიერთკავშირში მყოფ ჯგუფებს ერთმანეთთან აძლევდა ინფორმაციის გაცვლის საშუალებას და რომელთა დახმარებითაც შეტყობინება დიდ მანძილებზე, ფაქტობრივად, გზის მთელ გაყოლებაზე გავრცელდებოდა.

მდ. ყვირილას აუზში მდებარე გამოქვაბულებში ჩვენ მიერ ჩატარებული კვლევა-ძიების შედეგად კიდევ ერთი უმნიშვნელოვანესი გარემოება დადასტურდა. გამოირკვა, რომ ამ ხეობების გამოქვაბულთა მნიშვნელოვანი ნაწილი სრულიადაც არ ყოფილა გამოყენებული მხოლოდ თავდაცვითი დანიშნულებით: აქ რამდენიმე, დღემდე სრულიად უცნობი კლდეში ნაკვეთი უდაბნო-მონასტერიც დადასტურდა, რითაც გაიფანტა ქართულ მეცნიერებაში ბოლო დრომდე დამკვიდრებული აზრი იმის თაობაზე, თითქოს ადრეულ შუა საუკუნეებში მნიშვნელოვანი გამოქვაბული მონასტრები მხოლოდ აღმოსავლეთ და სამხრეთ საქართველოში იყო გავრცელებული.

რამდენადმე მოულოდნელი გარემოებაა ისიც, რომ გარეგნული მიმოხილვით, საფორტიფიკაციო იერის მქონე გამოქვაბულების და ქვაბნაშენების მნიშვნელოვანი ნაწილი, გეგმარებისა და არერთი დეტალის მიხედვით, სრულიად ცალსახად, ორგანულად აღმოჩნდა დაკავშირებული ჩვენში ქრისტიანული მეუდაბნოეობის ჩასახვა-განვითარების საწყის ეტაპებთან.

მაგალითად, XIII ს-ს მღვიმევის აღმოსავლეთით, 500 მ-ის დაშორებით, კლდოვანი კანიონის კალთაში გამოკვეთილი აღმოჩნდა

სავარაუდოდ, VI-VII სს-ის ორნავიანი ეკლესია, რომლის ირგვლივ ქვაბ-სენაკები და სამონასტრო დანიშნულების სხვა გამოქვაბულებია განლაგებული (ცხადია, განვითარებული შუა საუკუნეების საყოველთაოდ ცნობილი მონასტერი ამ უდაბნოს ბაზაზე ამენდა) (სურ. 2-4). ამ უძველესი ქვაბოვანი მონასტრის თვალსაწიერში, მდ, ყვირილას კანიონის მოპირდაპირე მხარეს, მიუვალ სიმაღლეზე გამოკვეთილია რამდენიმე ქვაბიანი ჯგუფი, რომელიც ასეთი მიუდგომლობისა და მეტად ხელსაყრელი სტრატეგიული მდებარეობის გამო გარეგნულად უფრო საფორტიფიკაციო ციხე-ქვაბის შთაბეჭდილებას ტოვებს. თუმცა, გამოქვაბულთა ამ ჯგუფში ალპინისტური ტექნიკით შეღწევისა და ინტერიერების გამოკვლევის შედეგად დავრწმუნდით, რომ ის განდევნილი ბერების სადგომად ყოფილა გამოყენებული. ამაზე მიგვანიშნებს თუნდაც კლდეში ნაკვეთი საძვალე აკლდამები (სურ. 5), რომელთა მსგავსი საქართველოსა თუ ქრისტიანული აღმოსავლეთის სხვა რეგიონებში მხოლოდ სამონასტრო სტრუქტურებისთვისაა დამახასიათებელი. ის გარემოება, რომ ამ სადასაყუდებლო ჯგუფს საკუთარი ეკლესია არ გააჩნია, ადვილი ასახსნელია: საქართველოს სხვა ქვაბოვან უდაბნო-მონასტრებშიც გვხვდება განდევნილთა გაფანტული სადგომები, რომელთა ბინადარი ბერები წირვაზე საერთო, ცენტრალურ ეკლესიაში დადიოდნენ, ანუ, უნდა ვიფიქროთ, რომ მღვიმევის თავდაპირველი ქვაბოვანი მონასტერი ლავრის ყაიდაზე იყო მოწყობილი: მის ცენტრალურ, ზემოთ აღნიშნულ ქვაბოვან ეკლესიაში მხოლოდ კვირა დღეს მიდიოდნენ მისგან მეტ-ნაკლებად დაშორებული “სოხასტერების” ბინადარი განდევნილი ბერები წირვაზე დასასწრებად, ზიარებისა და საერთო ტრაპეზისთვის. კვირის დანარჩენ დღეებს კი ისინი “ჭიპიანი კლდისა” (სურ.2), თუ სხვა მეზობელ კლდოვან მასივებში მდებარე ქვაბოვან სადასაყუდებულოებში ატარებდნენ.

მღვიმევის ორნავიანი ეკლესია და “ჭიპიანი კლდის” ქვაბნაშენი ისე არიან განლაგებულნი, რომ მათ ერთანეთთან ვიზუალური კავშირი აქვთ. ალბათ, შეძლებისდაგვარად, ასეთივე ადგილებს ირჩევდნენ მღვიმევის ლავრის ჩვენთვის ცნობილი ზოგიერთი სხვა სადასაყუდებულოების მოსაწყობადაც: მაგ., მონასტრის დღევანდელი

ცენტრის დასავლეთით, 200-ოდე მ-ის დაშორებით მდებარე ქვაბოვანი ჯგუფიც (აგრეთვე აკლამებიანი) ძველი უდაბნოს ცენტრიდან, ეკლესიიდან კარგად ჩანს. ამრიგად, პირდაპირი თუ დიაგონალური ვიზუალური კავშირი იმერეთის ამ მხარეში არა მარტო თავდაცვითი გამოქვაბულებისთვის, არამედ ლავრის ტიპის ქვაბოვანი მონასტრების შემადგენელი განცალკევებული ჯგუფებისთვის ყოფილა დამახასიათებელი.

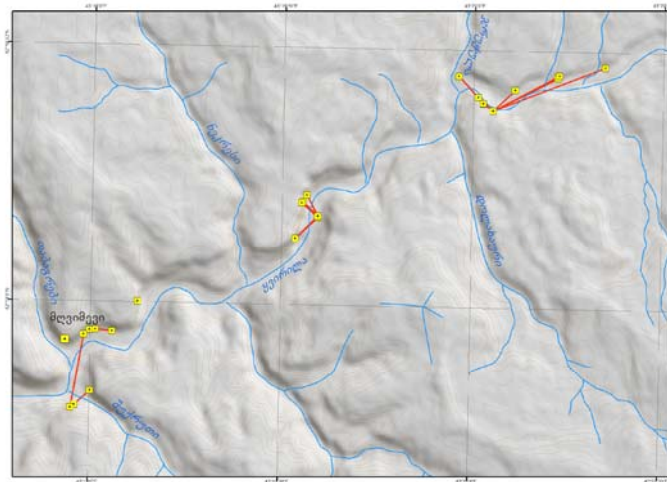
სავარაუდოდ, მონასტრებში ქვაბების ასეთი განლაგება ემსახურებოდა როგორც, ზოგადად, ქვეყნის სტრატეგიულ-თავდაცვითი მნიშვნელობის კომუნიკაციის საკითხის მოგვარებას, ისე, კერძოდ, ინფორმაციის გავრცელებას მონასტრის ლიტურგიულ შინაგანაწესთან დაკავშირებულ საკითხებზე, ვთქვათ, რიგგარეშე წირვის თუ სხვა შეკრებების შესახებ.

ამგვარად, ამ რეგიონში თითქოს იკვეთება სოციალურ-პოლიტიკური და საფორტიფიკაციო არსის მქონე შემდეგი სქემა: შუა საუკუნეების სხვადასხვა სტადიაზე მდ. ყვირილას და მის შენაკად ხეობებში გამოკვეთილი გამოქვაბულთა სისტემები, განურჩევლად იმისა, წმინდა თავდაცვითი მნიშვნელობისაა ისინი, თუ სამონასტრო სტრუქტურების შემადგენელი ქვაბოვანი საგანდევლოები, თითქმის ყოველთვის იმის გათვალისწინებით იქმნებოდა, რომ მათ ურთიერთშორის ვიზუალური კომუნიკაცია ჰქონოდათ; ყოველივე ეს იმის საშუალებას იძლეოდა, რომ მათ შორის მოხდარიყო სასიცოცხლოდ აუცილებელი სხვადასხვა სახის ინფორმაციის გაცვლა და ამასთან, ეს საერო თუ სასულიერო დანიშნულების ობიექტები აქტიურად ყოფილიყვნენ ჩართულნი სიგნალიზაციის სისტემაში, რომელიც ქვეყნის თავდაცვისუნარიანობის გაძლიერების საქმეს ემსახურებოდა.

ზოგადად, ფუნქციურად, საერთო პრინციპების დაცვის მიუხედავად, ქვაბოვანი მონასტრები იქმნებოდა ლანდშაფტის გათვალისწინებით. მაგალითისთვის შეიძლება მოვიყვანოთ დავით გარეჯისა და ჭიათურის რეგიონის სამონასტრო კომპლექსები. თუ პირველი მათგანი ნახევრად უდაბურ ლანდშაფტთან არის ადაპტირებული, ჭიათურის რეგიონის ქვაბების გამოკვეთა ხდებოდა

კლდოვან, დაკლაკნილ კანიონებში. მღვიმეებსა და კლდეებში ქვაბების გამოკვეთისას გათვალისწინებული იყო კლდოვანი კონცხების, მღვიმეების ურთიერთმიმართება მათ შორის კომუნიკაციის დამყარების მიზნით.

სურ.1



სურ. 2



სურ.3



სურ. 4



სურ. 5

ლიტერატურა

- გ. გაფრინდაშვილი, ალ. ნემსიწვერიძე 1955:** გ. გაფრინდაშვილი, ალ. ნემსიწვერიძე ჭიათურის მიუვალ გამოქვაბულებში. გაზეთი. თბ.: „კომუნისტი“, № 96. 1955
- ვახუშტი ბატონიშვილი 1973:** აღწერა სამეფოსა საქართველოსა. ქართლის ცხოვრება, ტ. IV. თბ., 1973
- დ. შშენიერაძე 1955:** დ. შშენიერაძე, გამოქვაბული ნაგებობანი საქართველოში, თბ. 1955
- გ. სამხარაძე 1965:** „ჭიათურის მადაროელი“; მისივე, ხელნაწერი დღიურები
- Бакрадзе Д. 1873:** Бакрадзе Д. , Кавказ в древних памятниках Христианства. акты археграфической комиссии, т.V. Тифлис, 1873
- Церетели Г. 1898:** Археологическая прлогулка по квирильскому ущелью. Материалы по археологии Кавказа, в. VII, Москва, 1898.
- Brosset M.-F. 1851:** Rapports sur un voyage archeologique dans la Georgie et dans l'Armenie, excute en 1847-1848, livr. 1-3, St. Petersbourg, 1851.

რუსუდან მირცხულავა

გზა, როგორც სახვითი არტ- თრენინგის ძირითადი სიმბოლო

არტ - თრენინგის ქეისი

არტ-თრენინგი (ისევე, როგორც არტ-თერაპია) იყენებს სახელოვნებო რესურსს, რის გამოც სიმბოლოს ფსიქიკაზე ზემოქმედების ეფექტურ აგენტად განიხილავს და სიმბოლოებით, მხატვრული ნიშნებით მანიპულირებას უკავშირდება. ფსიქოთერაპიის პროცესში სიმბოლოს მრავალფეროვანი ფუნქციები მიეწერება, მათ შორის, ძირითადად, შემეცნებითი (კოგნიტიურ ინსაითთან დაკავშირებული), სოციალურ-კომუნიკაციური და ექსპრესიულ-აფექტური. ჩვენს ფსიქოლოგიურ პრაქტიკაში გზის სიმბოლოს ცენტრალური მნიშვნელობა ენიჭება. აქ საილუსტრაციოდ წარმოვადგენთ ფსიქოლოგიური მუშაობის პროცესში გზის სიმბოლოს გამოყენების კონკრეტულ მაგალითს (ქეისი).

მაგალითი (ქეისი): არტ-სესიის ფორმა: სახვითი არტ-სესია.

სამიზნე ჯგუფი - აფხაზეთიდან იძულებით გადაადგილებული პირები და ლტოლვილები. ადგილი: ნორვეგიის ლტოლვილთა საბჭო (2002 წელი). ჯგუფი შედგება 21-დან 34 წლამდე ასაკის 12 პარტიციპანტისაგან (8 ქალი, 4 მამაკაცი). (პირობითი სახელები:

ანა (21 წ), დალი (34 წ), ქეთო (32 წ), ზაირა (30 წ), მანანა (29 წ), როზა (34წ), ნანი (28 წ), ლიზა (32 წ), გიო (23 წ), ვასო (32წ), რამაზი (25 წ), მერაბი (27 წ).

სამუშაო მასალა: კედელზე ფიქსირებული დიდი ფორმატის სახატავი ქაღალდები, ფერადი ფლომასტერები და მარკერები.

ჯგუფის წევრები სხედან ნახევრად წრიულად განლაგებულ სკამებზე, მათ პირდაპირ, კედელზე, სამუშაო ქაღალდია გაკრული. მუშაობა იწყება ე.წ. „მოთელვის სავარჯიშოებით“, რომელთა მიზნებია ჯგუფის წევრების გაცნობა და მათი მომზადება მხატვრული დავალების შესასრულებლად.

სახვითი არტ-სესიის თემაა „გზაზე მავალი ადამიანი“.

ცხადია, რომ ლტოლვილებისთვის გზის სიმბოლოს განსაკუთრებული დატვირთვა და მნიშვნელობა აქვს არა მხოლოდ სამშობლოსთან დაცილების, არამედ, ასევე - მომავალი ახალი ცხოვრების პერსპექტივის თვალსაზრისითაც. შესაბამისად, აღნიშნულ ჯგუფში ფსიქოლოგიური მუშაობისას გზის სიმბოლო განსაკუთრებით ეფექტურ „ინსტრუმენტად“ იქცევა.

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ, ფსიქოლოგიური მუშაობის პროცესში გზის სიმბოლო განიხილება არა მხოლოდ მოცემულ ჯგუფთან (ლტოლვილთა ჯგუფთან) მისი არსებული მიმართებების საფუძველზე (ჯგუფის პირადი გამოცდილებისა და განცდების გათვალისწინებით), არამედ უფრო ზოგადად, როგორც უნივერსალური სემიონიც. ფსიქოლოგიური მუშაობის პროცესში ჩაერთვის სხვა სიმბოლოებიც, რომელთა დანიშნულებაც ძირითადი სიმბოლოს - გზის ინტერპრეტაციაა და მასთან დაკავშირებული, მისი ინსაითი.

ფსიქოლოგიური მუშაობის პროცესში იქმნება ოპტიმალური პირობები იმისათვის, რათა ჯგუფმა სრულად გამოხატოს დამოკიდებულება და, რაც მთავარია, ემოციური დამოკიდებულება მხატვრული მასალის (გზის) მიმართ, მოახდინოს გრძნობების ექსპრესია, ჩამოაყალიბოს შეხედულებები მომავლის პერსპექტივასთან დაკავშირებით და, ასევე - განიმტკიცოს შიდა-ჯგუფური სოციალური კავშირები.

შემოთავაზებულ თემაზე („გზაზე მავალი ადამიანი“) ჯგუფის თანხმობის შემთხვევაში თრენერი-ფსიქოლოგი კითხვებით მიმართავს

ჯგუფს და დისკუსიის შემდეგ მიღებული პასუხების საფუძველზე ხატავს გზას.

ჯგუფს ეს კითხვები დაესმის: „რა ფერის ფლომასტერით დავხატო გზა?“, „გზა დიაგონალური, ჰორიზონტალური თუ ვერტიკალური ხაზით (ხაზებით) გამოვსახო?“, „სწორი, კლაკნილი თუ წყვეტილი ხაზი გამოვიყენო?“, თითოეულ კითხვასთან დაკავშირებული არჩევანი დისკუსიის პროცესში შესაბამისი არგუმენტირების საფუძველზე მიიღება.

ჩვენს კონკრეტულ ჯგუფში შეირჩა რუხი ფლომასტერით დახატული კლაკნილი გზა, რომელიც სიღრმეში მიდის. თრენერი-ფსიქოლოგი ხატავს გზას და სკამზე პარტიციპანტებს შორის იკავებს ადგილს.

თრენერი-ფსიქოლოგი: მოდი, ჩვენს გზაზე ადამიანი მოვათავსოთ. ბავშვობაში ყველას გვიხატია კაცუნები, არა? ძალიან მარტივად გამოვსახოთ: თავი - წრე, ცხვირ-პირი წერტილები, ხელ-ფეხი - ხაზები (ოთახში სიცილია). აბა, ვინ ითავებს ამას?

ჯგუფიდან მსურველი დგება (პირობითად, ანა).

ანა: მე მეხერხება ხატვა.

ის სახატავ ქალაღთან მიდის და შავ ფლომასტერს მოიმარჯვებს. ეს კონტურებისთვის, - აზუსტებს თავის არჩევანს.

- ერთი წუთით, - აჩერებს მას თრენერი-ფსიქოლოგი - სად განვათავსოთ ფიგურა? გზის თავში, შუაში თუ ბოლოში?

ჯგუფში დისკუსია იწყება, პირველ ორ ვერსიას უჩნდება მომხრეები. ბოლოს ჯგუფი ირჩევს პირველ ვერსიას და ადამიანი გზის დასაწყისში თავსდება.

უეცრად ჯგუფიდან მეორე ვოლონტიორი დგება (პირობითად, გიო).

გიო: ჯობია, ადამიანის ფიგურა გამოვჭრათ და სკოჩით ან ჭიკარტით მივამაგროთ ხოლმე იქ, სადაც გვინდა! (ჯგუფი და ანაც ერთხმად ეთანხმებიან გიოს) და ადამიანის ფიგურა (ის შარვალ-პერანგში გამოწყობილი, ახალგაზრდა ვაჟია) გზის დასაწყისში თავსდება.

ჯგუფში ისევ სიცილია. აფასებენ გიოს ნახელავს: -კარგი ვინმეა! ვილაცას მაგონებს!. . .

პაუზის შემდეგ, თრენერი-ფსიქოლოგი ისევ მიმართავს ჯგუფს: - აი, ახლა თითოეული თქვენგანის აქტიურობა იქნება საჭირო! გზაზე თუ გზის ირგვლივ დახატეთ ყველაფერი, რაც, თქვენი აზრით, ჩვენს გმირს (ისევ სიცილი ჯგუფში) შეიძლება დახვდეს. ასევე, ფონიც შეუქმენით ნახატს. ისე, რა დავარქვათ ჩვენს გმირს?

იწყება დისკუსია. ბოლოს ჯგუფი თანხმდება, რომ ქალაქზე განთავსებულ ფიგურას ეწოდოს, უბრალოდ, ადამიანი.

ჯგუფი აქტიურად ერთვება მუშაობაში და დაახლოებით, 20 წუთის განმავლობაში ხატავს.

ნახატის აღწერა: ჯგუფის კოლექტიურ ნახატზე გამოსახულია რუხი, კლაკნილი გზა, რომელიც ნახატის უკანა პლანზე დახატული ასევე რუხი მთებისკენ მიდის. ადამიანის ფიგურა, შავ შარვალსა და თეთრ პერანგში გამოწყობილი, წინა პლანზე, გზის თავშია. გზაზე განთავსებულია სხვადასხვა ობიექტები და არსებები: ორი მანქანა (მწვანე და წითელი), ოთხი ადამიანი (ოთხივე მამაკაცია და ნახატის „მთავარი გმირის“ მსგავსად შემოსილი), ხეები, ყვავილები (აქ გამოყენებულია განსხვავებული ფერები: წითელი, ლურჯი, ყვითელი. . .), ქვები (მცირე ზომის, რუხი ფერის). ნახატის სიღრმეში პატარა ხილია (შავი ფერის). გზის მიღმა დახატულია ეკლესია, პატარა სახლები (წითელი სახურავებითა და თეთრი კედლებით), ერთ-ერთ სახლთან ჩანს ჭა და პალმა. ნახატის მარცხენა მხარეს კლაკნილი ლურჯი ხაზებით ზღვაა გამოსახული, იქვეა ფერადი კენჭები, ზემოთ დაფრინავენ თეთრი თოლიები.

ნახატი მზადაა, ჯგუფის წევრები სხდებიან. ისევ იწყება ხმამაღალი საუბარი, შორისდებულები. ჯგუფში ნახატის მიმართ არაერთგვაროვანი ემოციური რეაქციაა. განსაკუთრებით გამოირჩევა ქეთოს, დალის და მანანას რეაქციები; მათ ცრემლი მოერიათ და ერთმანეთს ეჩურჩულებიან.

თრენერი-ფსიქოლოგი (სწორედ ამ სამ ქალბატონს მიმართავს): ჩვენ ყველანი აღელვებულები ვართ. იქნებ გაგვიზიაროთ თქვენი განცდები?

ქეთო (გაუბედავად): იქ ჩემი სახლი დავხატე (დასახლების სახელს აქ არ მივუთითებთ), ჭით და პალმით (ცრემლები ისევ ერევა).

დალი (ქეთოს დამშვიდების განზრახვით): ყველამ დავტოვეთ სახლები, მარტო შენ ხომ არა. . . (ხელს გადახვევს ქეთოს)

ანა: საერთოდ, ჩვენი ადამიანი ზღვის სანაპიროდან, სახლიდან (სიტყვას „სახლი“ შედარებით, ჩუმად წარმოთქვამს) მთებისკენ მიდის!

ანა ნახატს უახლოვდება, ადამიანის ფიგურას სკოჩით ხსნის და გზის დასაწყისიდან გზის შუა მონაკვეთზე გადაანაცვლებს.

ჯგუფში ისევ იწყება საუბარი. გიო და მერაბი აქტიურობენ.

გიო: ეს თავისით გამოვიდა! მე სულაც არ მქონდა ამის დახატვა განზრახული (თითქოს თავს იმართლებს) მერაბ, შენც მაგას არ ამბობდი?

მერაბი: ისეთი თემაა. . . გამოვიდოდა რა, თავისით. აუცილებლად გამოვიდოდა.

ორენერი-ფსიქოლოგი (ჯგუფის შედარებით პასიურ წევრებს მიმართავს): თქვენ ხომ არ გინდათ რაიმეს თქმა?

ზაირა: ბიჭებს ვეთანხმები. . .

ნანი: ჩვენი ცხოვრებაც ეგაა! გზა და ისევ გზა!

მერაბი: თან საით მიდის, გაურკვეველია!. . .

ანა: (ინტონაციაში აგრესია ეტყობა) და ვინ უნდა გაგირკვიოს?

მერაბი: ვინც დაიწყო ეგ ყველაფერი! ომი ვინც დაიწყო!

ანა დგება და ოთახში იწყებს სიარულს. აშკარად უკმაყოფილოა მერაბის პასუხით, მაგრამ სამაგიეროდ ვერაფერს ეუბნება.

ორენერი-ფსიქოლოგი: გზა ხომ, ზოგადად, ნებისმიერი ადამიანის ცხოვრებას შეიძლება ნიშნავდეს, თანაც, მოულოდნელობით, ხიფათით სავსე გზა?

დალი: ყველა მოგზაურია, არა? (იღიმება)

ანა: და არავინ იცის, საბოლოოდ ვისი მოგზაურობა გამოდგება უფრო მძიმე. . .

ანა ნახატთან მიდის და ნახატის სიღრმეში, მთის ფერდობზე, ქეთოს სახლის (ჭითა და პალმით) ასლს ხატავს.

ქეთოს ისევ ცრემლები ერევა, ანასთან მიდის და ეხვევა.

ქეთო: ანამ ჩემი სახლი დამიხატა მომავალში!

თრენერი-ფსიქოლოგი: (ქეთოს უკან დგება და ხელებს მხრებზე ადებს) უკვე ჩამოვაყალიბეთ, თუ რა დატოვა უკან ჩვენმა ადამიანმა.

ნანი: ზღვა და სახლი. . .

თრენერი-ფსიქოლოგი: ნახატზე ისიც ჩანს, თუ რას ხვდება ადამიანი გზაზე.

გიო: ისეთს არაფერს. . .

ქეთო: რატომ? აგერ ხალხი, მანქანები. . . ეკლესიააა.

რამაზი: ეგ არაფერს ნიშნავს. . .

ვასო: შეიძლება ნიშნავდეს კიდევ.. . იმას, რომ ეს ჩვენი ადამიანი მთლად მარტო არაა.

გიო: მთლად მარტო რას ნიშნავს? მარტოა და ეგ არი!

(ისევ იწყება დისკუსია)

მანანა: ეკლესია? ეკლესიაზე არაფერს ამბობთ?

ქეთო: ჩვენს ადამიანს მანდ დახვდება (!) იმედი . . .

გიო: ეკლესია ისედაც დაიხატებოდა!

ქეთო: და მაგას ვამბობ მე!

ანა: ჰოდა, ეს ჩვენი ადამიანი სულაც არ ყოფილა მარტო

ვასო: ღმერთის იმედააა

ანა: და კიდევ მომავლის. . .

თრენერი-ფსიქოლოგი: მიაქციეთ ყურადღება, რომ ანას გარდა არავის არაფერი დაუხატავს მომავალში. შეხედეთ, ნახატზე ხიდიცაა!

(თრენერი-ფსიქოლოგი ადამინის ფიგურას ხიდზე ამაგრებს)

ლიზა: ხიდი მე დავხატე. იქ მდინარე გადის.

გოი: (თრენერ-ფსიქოლოგს მიმართავს) ადამიანის ფიგურა ხიდზე ახლის დაწყების ნიშნად დასვით, არა?

თრენერი-ფსიქოლოგი: (იცინის) ჰოც და არაც!

გოი: აშკარად მაგიტომ! (ჯგუფი გიოს ეთანხმება)

თრენერი-ფსიქოლოგი: ჰოდა, მოდი, ცოტა ხნით უკან დავტოვოთ ტკივილი ისევე, როგორც ჩვენს ნახატზე გზაზე მავალმა ადამიანმა მოიტოვა უკან. მოდი, დავუბრუნდეთ ხატვას და გზის სიღრმეში, მთების ფერდობებზე ის დავხატოთ, რასაც ჩვენს მოგზაურს მომავალში ვუსურვებდით!

თრენერი-ფსიქოლოგი პირველი მიდის კოლექტიურ ნახატთან და მთების ზემოთ ცისარტყელას გამოსახავს.

ჯგუფის წევრები აქტიურად ერთვებიან ხატვაში, ისინიც კი, რომლებიც დისკუსიის დროს პასიურობდნენ. მთების ფერდობებზე იხატება ხელჩაკიდებული ადამიანების ჯგუფი, შენობები, ეკლესია, გაშლილი სუფრა, ყვავილები, წიგნი, კომპიუტერი, საქართველოს ეროვნული დროშა. . .

სულ ბოლოს ანა მიდის ნახატთან და მას თავზე, როგორც გვირგვინს, მზეს ადგამს.

ჯგუფი მსჯელობს თითოეულ სიმბოლოსთან დაკავშირებით; რა მიზნით იქნა გამოსახული, რას გამოხატავს, რა აკავშირებს გზის სიმბოლოსთან.

ანა: ცისარტყელა და მზე ეს მომავლის იმედია, რომელზედაც ვლაპარაკობდით. . .

როზა: მე მომავალშიც ეკლესია დავხატე - რწმენა ყველგან საჭიროა!

დალი: ყვავილები დავხატე - ბედნიერებას გამოხატავს.

გოი: ხელჩაკიდებული ადამიანები დავხატე - მაგათ შორის ჩვენი ადამიანაცაა.

ქეთო: ანუ ის აღარაა მარტო! (იცინის)

გიო: ეგრე გამოდის (იცინის). თან ეროვნული დროშაც დავხატე - სამშობლოს სიყვარული და იმედი ერთად მინდოდა გამოსახულიყო.

ქეთო გიოსთან მიდის და დედობრივი ალერსით გადაუსვამს თავზე ხელს.

ქეთო: მე ბევრი სახლი დავხატე! მთელი ქალაქია! ქალაქზე დიდია!

ზაირა: მე გაშლილი სუფრა დავხატე! (ჯგუფში სიცილია) რატომ იცინით?! (თავადაც ეცინება)

მერაბი: მე კომპიუტერი და წიგნი დავხატე! მომავალი და ცოდნა, ერთი სიტყვით. . .

ამის შემდეგ თრენერი-ფსიქოლოგი ჯგუფის წევრებს ნახატისთვის სახელის დარქმევას სთხოვს. ჩნდება რამდენიმე ვერსია: „მოგ ზაური“, „ადამიანის გზა“, „ოცნება“, „წინ სინათლისაკენ“, „გზა მზისკენ“, „ნატვრა“.

მსჯელობის შემდეგ, ჯგუფი ირჩევს ვერსიას - „ადამიანის გზა“.

კოლექტიური ნახატისთვის სახელის შერჩევის შემდეგ ნახატთან მერაბი მიდის და მთების ფერდობებზე (მომავალში) წვიმას (ნაცრისფერი ვერტიკალური, მოკლე ხაზებით) გამოსახავს.

ქეთო (საყვედურით): რატომ გააფუჭე ნახატი? რა უნდა წვიმას მანდ?!

მერაბი: ესე უფრო ნამდვილია. . . თანაც, ვის უნახავს ცისარტყელა წვიმის გარეშე?

ჯგუფში სიცილია. მერაბს ეთანხმებიან.

ანა: წვიმამ თითქოს გააერთიანა ჩვენი ადამიანის წარსული და მომავალი, სინამდვილე და ოცნება.

გიო: ჰო, ესე უფრო ნამდვილი გამოვიდა.

თრენერი-ფსიქოლოგი: ნახატის რომელი დეტალი მიგაჩნიათ ყველაზე საინტერესოდ და მნიშვნელოვნად?

ქეთო: ჩემი სახლი და ეზო. . . განსაკუთრებით , ანას დახატული.

ანა: ხიდი! კარგად გამოხატავს ჩვენს მდგომარეობას.

გიო: ხიდი და გზა! ორივე საინტერესოა!

მერაბი: ცისარტყელა და წვიმა. . . და გზაც!

ამის შემდეგ ჯგუფს ეძლევა მხატვრული დავალება სახლში შესასრულებლად; არტ-სესიაზე მიღებული გამოცდილების საფუძველზე მათ უნდა დაწერონ მოკლე თხზულება, სახელწოდებით - „ადამიანი გზაზე“.

მეორე დღეს ჯგუფი ისევ მოდის არტ-სესიაზე მუშაობის გასაგრძელებლად.

არტ-სესიის წარმოდგენილ ქეისთან დაკავშირებით და ანალოგიური მეთოდით ჩატარებული სესიების საფუძველზე მოკლედ შემდეგი უნდა ითქვას:

1) სახვით არტ-სესიაზე გზის სიმბოლოს გამოყენებისას ჯგუფის წევრები ხატვის პროცესშივე არაცნობიერად (ან ზოგჯერ ცნობიერად) ახდენენ მასთან საკუთარი ცხოვრების და საზოგადოდ, ადამიანის ცხოვრების დაკავშირებას. ვერბალური ობიექტივირების საფუძველზე გზის სიმბოლოს აღნიშნული სემანტიკური შინაარსი სრული სისავსით ვლინდება. აქვე უნდა ითქვას, რომ ლტოლვილთა ჯგუფი განსაკუთრებით სენსიტივურია გზის სიმბოლოს მიმართ.

2) არტ-სესიის მანძილზე გზის სიმბოლოს ენიჭება როგორც დიაგნოსტიკური, ისე -მაკორეგირებელი მნიშვნელობაც; ის ხელს უწყობს შეკავებული აფექტის გამოვლენას (ემოციურ კათარზისს), არსებული პრობლემებისა და კონფლიქტების ასახვას, ადამიანის მიერ საკუთარი, აქტუალური მდგომარეობისა და მისი „ცხოვრების გზის“ ობიექტივირებას, სამომავლო პერსპექტივის გააზრებას.

3) გზის სიმბოლოს გამოყენება ასტიმულირებს არტ-სესიაზე მიღებული გამოცდილების განზოგადებასა და ვიწრო ინდივიდუალური დონიდან ზოგად-ადამიანურ დონეზე გადანაცვლებას.

ლიტერატურა

მირცხულავა რ. ფსიქოლოგიური დრამიდან - ფსიქოდრამამდე, თბ. მწიგნობარი, 2012. **Андерсон-Уорен М., Грейнджер Р.** Драматерапия, Санкт-Петербург, Питер, 2001

Копытин А. (ред) Арт-терапия в эпоху постмодерна, Санкт-Петербург, Речь, 2002

Келлерман П. Психодрама крупным планом, М., Класс, 1998

Лейтц Г. Психодрама- теория и практика, М., Когито-центр, 2007

Сульчёнок К. Методы эффективной психокоррекции, Минск, Харвест, 1999

გზის სივრცული მოდელი მოღერნისტულ ტექსტში

„გზის“ მოდელს ყოველთვის დიდი მნიშვნელობა ენიჭებოდა ხელოვნებაში. შეიძლება ითქვას, რომ გზა, თავისი არსით, სინესთეზიური, გამოყენების თვალსაზრისით კი – სინკრეტულია. ჰორიზონტისკენ მიმავალი გზა, ნაწარმოების მიზანდასახულობის და განწყობილების მიხედვით, ღამეული თუ მზით გაბრწყინებული, უკაცური თუ ნელ-ნელა სივრცესთან შესარწყმელად მოძრავი ფიგურით ან ფიგურებით, შესაძლოა, ნებისმიერი სხვა კომპოზიციით, მოქმედების დაუსრულებლობის, მიღმურ სამყაროსთან კავშირის და მომავლის გამჭვირვალე მეტაფორაა და ხშირად იკავებს კუთვნილ ადგილს ფერწერულ ტილოებზე, განსაკუთრებით კი - კინოფილმების ფინალურ სცენებში. გზა სიუჟეტური ქარგის გაშლის საშუალებაც ხდება. „გზის“ მოდელი ფაბულის, ღერძის, თხრობის ხერხემლის როლში გამოდის, მაგრამ უშუალოდ გმირის სახის მიმართ, უმნიშვნელოვანესია მისი, როგორც დარღვეული მთლიანობის აღდგენის საკრალური გზის ფუნქცია.

ანტიკურობიდან მოყოლებული „გზა“ მხატვრული ლიტერატურის ყურადღების ცენტრშია მოქცეული. „გზის“ სიმბოლიკა

რთულია და ტრანსფორმირდება ეპოქათა სააზროვნო ტენდენციების ცვალებადობის კვალობაზე. „გზა“ ხდება ნაწარმოების სიუჟეტური ღერძი (ანტიკური მითები; „ოდისეა“; „ენეადა“; ანტიკური სათავგადასავლო რომანი; ბიზანტიური რომანი; შუა საუკუნეების ბედის უკუღმართობის რომანი; ნაწილობრივ, ბიოგრაფიული რომანი; თანამედროვე სათავგადასავლო და ფანტასტიკური ბელეტრისტიკა). „გზა“ განსაზღვრავს ნაწარმოების კომპოზიციას, სტრუქტურას და გავლენას ახდენს მხატვრული სახის აგების პრინციპებზე. განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია „გზაზე“ ახალი ფორმით გასვლისა და სამყაროს შიგნიდან, უცხო რაკურსით ხილვის შესაძლებლობა (აპულეუსი, „ოქროს ვირი“). გვაქვს „გზის“ მისტიკური გაშიფვრის ცდაც. „გზის“ სიმბოლიკა უკავშირდება ღმერთთან, კოსმოსთან ადამიანის კავშირის პრობლემას, ყველა წინააღმდეგობის აღმოფხვრა და დასასრულისა და დასაწყისის დაკავშირება ბუნებრივად სპობს წინააღმდეგობას შინაგანსა და გარეგანს, საკრალურსა და პროფანულს შორის, ასეთი ბოლომდე განვლილი „ამოხსნილი“ და დაძლეული „გზა“ უკავშირდება აბსოლუტური ჭეშმარიტების შეცნობას და შინაგანი მთლიანობის აღდგენას.

ნაწარმოების „გზას“ აქვს ჰორიზონტალური (ფიზიკური) და ვერტიკალური (სულიერი) ფორმა. მხოლოდ მითოლოგიურ პერსონაჟს ან გამორჩეული თვისებების მქონე კულტის მსახურს ძალუძთ აღასრულონ ვერტიკალური მოგზაურობა ზევით ან ქვევით, ე.ი. გადასერონ სამყარო ვერტიკალურად. ხოლო ქვეყნიერების კიდით კიდემდე სვლა ჰორიზონტალურად, როგორც წესი, უკავშირდება „ზეკაცს“, გმირებს, მოღვაწეთა კლასს ან განსაკუთრებულ მდგომარეობას (მაგალითად, რიტუალში მონაწილეობას ან წმინდა ადგილების მოსანახულებლად მოგზაურობას). ცხადია სხვაობა: უბრალო მოკვდავს შეუძლია რეალურად გაუდგეს ჰორიზონტალურ გზას და განსაკუთრებული ძალისხმევის მეშვეობით გაასრულოს იგი, ხოლო ვერტიკალური გზა შეიძლება გადაილახოს მხოლოდ ფიგურალურად – სულით (ტოპოროვი 1983: 127). ასეთი ვერტიკალური სტრუქტურაა მოცემული დანტეს „ღვთაებრივ კომედიაში“, სადაც სხვადასხვა სიბრტყეები (ჯოჯოხეთი, სალხინებელი, სამოთხე) ვერტიკალურ ღერძზეა განლაგებული და გმირიც ამ „გზას“ სულის მეშვეობით გადის.

„გზის“ მნიშვნელობა თუ არ იზრდება, ყოველ შემთხვევაში, არც იკლებს თანამედროვე მხატვრულ აზროვნებაში. როგორც „ზეკაცი“ სახესთან მიმართებით ჩანს, იგი თვალსაჩინო როლს ასრულებს მოდერნისტულ ქართულ მოთხრობაშიც. ამ თვალსაზრისით განსაკუთრებით საინტერესოა ნიკო ლორთქიფანიძის პროზა.

ნიკო ლორთქიფანიძის „გზის“ სივრცული მოდელი ძირითადად ჰორიზონტალურია და ემსახურება გმირის როგორც გამარჯვების, ისე დამარცხების ჩვენებას. პარადოქსულია, მაგრამ ორივე შემთხვევაში აღდგება დარღვეული მთლიანობა და სრულად იკვეთება გმირის მიმართება გარე სამყაროსადმი, მხატვრული სახის მიზანდასახულობა. ელი („შელოცვა რადიოთი“) ვერ სძლევს მის „გზაზე“ არსებულ ყველა წინააღმდეგობას. ელის „გზა“ არ შედგება თვალსაჩინოდ გამოჩნული მონაკვეთებისაგან, იგი პირდაპირია, ჰორიზონტალური და დასაშვებზე უფრო გრძელი, ელის თავიდანვე არაბუნებრივი ტემპი აქვს, როგორც „ნატკენი ბუმბული“ მიჰქრის „გზაზე“, ცალ მხარეს გახსნილია, მიჰყავს ადამიანი სამშობლოდან შორს, უცხო სამყაროში, მაგრამ უბრუნდება საკუთარ თავს. თავის სამშობლოში ელი გაუცხოებული იყო საკუთარ თავთან, ვერ გრძობდა მიწას, ფესვებს, მაგრამ „გზაზე“, რომელმაც დაამორა მშობლიურ მიწას, მან გააცნობიერა თავისი განუყრელი კავშირი სამშობლოსთან. მთლიანობა აღდგა, მხოლოდ - სულიერ პლანში. ელი შეეცადა, როგორმე დაკავშირებოდა სამშობლოს, რადიოთი გადმოცემული მშობლიური სიტყვები, ხმის მთლიანობის აღდგენის კიდევ ერთი იმპულსი ხდება, „გზის“ ბოლოს, სიკვდილში უერთდება ცხოვრებისაგან დამარცხებული ელი საკუთარ თავს, მშობლიურ წიაღს და ასეთი სრულქმნილი სახით წარმოდგება. ეს გამთლიანება მხოლოდ სულიერ პლანში ხდება. რაც შეეხება „გზის“ ფიზიკურ პლანს, მისი სრული ათვისება მხოლოდ ზემოლავრ გმირთა ხვედრია. ნიკო ლორთქიფანიძის „ზეკაცი“ ან „პირობითი წარსულის“ გმირი ყოველთვის პერიფერიიდან ცენტრისაკენ მოძრაობს და ახდენს მის შემოსაზღვრას. საპირისპიროდ, აწმყოს „პატარა ადამიანი“ ფიზიკურად ვერ გადალახავს „გზას“, მაგრამ სულიერ პლანში ისიც შემოკრებს საკრალურ სიბრტყეს და არ რჩება შინაგანად დარღვეული, პერიფერიაზე გარიყული.

ზემოლავრი ადამიანის მიერ „გზის“ გადალახვის ყველაზე თვალსაჩინო მოდელია მოცემული ნიკო ლორთქიფანიძის

„ქელუხრელნიში“. ზურაბ ჯიშკარიანი იღებს გადაწყვეტილებას თავისი ნებით ჩაეკიროს ციხის კედელში. „ზეკაციის შექმნას“ სწორედ „გზამ“ შეუწყო ხელი. „გზა“, რომელზეც თანამიმდევრულად ლაგდება ძირითადი მოვლენები, ჯერ ფიზიკურად დაიდოვა გმირის მიერ, შემდეგ კი გადადის სულიერ პლანში და სიმბოლოდ გარდაიქმნება. „გზამ“ გააერთიანა ერი და გმირი და აღადგინა დარღვეული მთლიანობა. გმირი გამოდის მშობლიური სახლიდან (საწყისი წერტილი) და მიემართება ციხის კედლისკენ (ბოლო წერტილი). „გზაზე“ ხდება ზურაბის სახის ათვისება და თანდათანობით შევსება, ყოველი ახალი მონაკვეთის გავლის შემდეგ იგი ადის უფრო მაღალ საფეხურზე და ჩვეულებრივი მოკვდავიდან ეროვნული ძლიერების სიმბოლომდე მალდება. ზურაბ ჯიშკარიანი – „ზეკაცი“ მიუყვება მითოპოეტური სამყაროს „გზას“, გადალახავს მას ფიზიკურადაც და სულიერადაც და შემოკრებს საკრალურ ველს, რომელშიც აღმოფხვრილია ძირითადი წინააღმდეგობანი, ცენტრი შეულწევადია და დაცულია მისი ზნეობრივი მთლიანობა.

ზეცისკენ მიმავალი სულიერი ტრანსფორმაციის „გზა“ გამოსახული ბასილ მელიქიშვილის მოთხრობაში „თურმანი“. ნაწარმოების მითოპოეტური ქსოვილი გართულებულია ლირიზმით, რემინისცენციებით, შინაგანი მონოლოგებითა და უჩვეულო ექსპრესიით, რაც თითქმის ნერვული აშლილობის, სიგიჟის ზღვრამდე მიდის. ყოველივე ეს ოდნავ აბუნდოვანებს ნაწარმოების მხატვრულ სამყაროს, ართულებს მის აღქმას, მაგრამ, იმავდროულად, აღძრავს იდუმალების მისტიკურ განცდას. მოქმედება აქ მუდმივად მერყეობს ცხადისა და ზმანების მიჯნაზე და ზოგჯერ ძნელი სათქმელია, რას ასახავს და გამოსახავს მწერალი – მძაფრი ვნებებისაგან შეძრული გმირის შინაგან სამყაროს თუ მის გარეთ განფენილ მოვლენებს. ამ შემთხვევაშიც ერთმანეთს გადაეწნა „გზის“ მოდელი, „ზეკაცი“ და მისი მისია. ამ მისიის აღსრულების „გზაზე“ ხდება თურმანის სახის გამოთიანება, სრულქმნა და ზეცად ამაღლება. მისტიკურ-სიმბოლოური პლასტები მეტ გამომსახველობას ანიჭებს გმირის ხასიათსაც და მის სამოქმედო სივრცესაც. ღვარძლი, დალიჯა, რომელიც მოსდებია შუქართს და ადამიანების დასნეულებასა და გადაგვარებას იწვევს, სრულიად გამჭვირვალე სიმბოლოა და ერის სულიერ დეგრადაციაზე მინიშნებს. ასეთივე სიმბოლოურია ჯათი. მახინჯი, ფაენის ან ეშმაკის

გარეგნობის მქონე ჯათი – ბოროტის, ბნელის სიმბოლო – უპირისპირდება თურმანს – სიკეთის მატარებელს. თურმანის მიერ წმინდა თესლის ძებნაც სიმბოლური და მისტიკური მნიშვნელობითაა დატვირთული და ზემდლავრი სულის - ადამიანის მიერ თანამომძეთა მიმართ თავისი მოვალეობის სრულიად რეალურ შეგრძნებამდე, მათი ფიზიკური და სულიერი გადარჩენის საშუალებათა გამალებულ ძიებამდე დადის.

თავდაპირველად თურმანი თითქოს ჩვეულებრივი ადამიანია, სრულიად გარკვეული მიზნით ლასტიციხეს ამოსული ცოტათი კუშტი უცნობი – „უცხო“. თუ რომელიმე სახეს უკავშირდება იგი ამ ეტაპზე, ისევე „ზეკაცს“. თურმანის პორტრეტში ირეკლება მთლიანად გაუცხოებული, მარტოსული, სამყაროს მიმართ თითქმის ზიზლით განწყობილი კაცი. ამ თვალსაზრისით ეხმიანება იგი ნიცშეს „ზეკაცს“; პორტრეტში არსად ჩანს მისი ძალა, მითუმეტეს, ზედლიერება. „ლელიან და და დაჩაღულ ტბასთან ჩამოსჯექი და დაინახე შენი სახე: ვიწრო, გამხდარი და მკაცრი. მხოლოდ მაშინ დაინახე შენი თვალები – ღვარძლითა და გესლით სავსენი; შენი თვალები, ქვეყანას დაცინვით რომ უმზერენ“ (მელიქიშვილი 1987: 55). ლასტიციხეში ამოსული თურმანი ჯერ მხოლოდ „უცხოა“, მხოლოდ ესაა გარკვეული და აქედან ირთვება ნაწარმოების შინაგანი ქრონომეტრი. ამ შემთხვევაშიც თავი იჩინა იმავე „უცხო“ მომენტმა, რომელიც ასეთ მნიშვნელოვან როლს ასრულებდა გრიგოლ რობაქიძის მოთხრობაში „ენგადი“. თურმანი ადგება „გზას“, როგორც „უცხო“, თანდათან ივსება, მთლიანდება და „გზის“ დასასრულს უერთდება პირდაპირ ზეცას, უსასრულობას.

ზეცის და უსასრულობის შეგრძნება „გზის“ დასაწყისშივე, პირველივე ნაბიჯიდან ჩანს. დახატულია „გზა“ სივრცეში, მთელი მისი პერსპექტივა. უპირველესი, რასაც ამ „გზაზე“ შექმდგარი ადამიანი გრძნობს, შიშია, შიში იღუმალის, შეუცნობლის, თვით ცხოვრების, საკუთარ თავთან პირისპირ მარტო დარჩენის. თურმანის შიში თითქოს გარემოსაც გადაეღო, გარინდდა და მიიბინდა. თვალნათლივ იკვეთება გმირის და გარემომცველი პეიზაჟის შინაგანი ერთიანობა. მეტიც, მწერალმა პეიზაჟი თვით თურმანის სულის მოძრაობის გამოსახატავად გამოიყენა. გარემო ფიზიკურიდან ნაწილობრივ მაინც „გადაიზიდა“ სულიერ პლანში. გარემოდან აღძრული იღუმალის შეგრძნება

ამზადებს გმირს რაღაც ახლის, ჯერ უნახავის შესაცნობად და, იმავდროულად, გარემო თურმანის სულის შიდაპიჯაჟის ფუნქციასაც ასრულებს. სიანლე სიკვდილის სახით შემოდის მოთხრობაში: თურმანის თვალწინ კვდება ქალი. სიკვდილის შეცნობით და გათავისებით ეყრება საფუძველი „ზეკაცს“, მაგრამ „ზეკაცმა“ (არც ნიცმესეულმა, არც პირობითმა) არ იცის შიში. თურმანში კი იგი კვლავაც ბატონობს. მან მხოლოდ ერთი ნაბიჯი გადადგა თავის საკრალურ „გზაზე“ და შიშს, კერძოდ, მიცვალებულისადმი შიშს, ჯერ ვერ მორეკია. მწერალი ნაბიჯ-ნაბიჯ აღწერს გმირის სულიერ ტრანსფორმაციას. პირველ რიგში, ითრგუნება შიში.

სიკვდილის შეცნობითა და შიშის დამორჩილებით იწყება თურმანის ტანჯვითა და ტკივილით სავსე აღმასვლა. საგულისხმოა, რომ ამ შემთხვევაშიც „გზა“ ბარიდან მთისკენ მიემართება. „მთის“ სიმბოლიკამ (დასაბამს იღებს ბიბლიიდან, მოსეს აღმასვლა მთაზე) თავისი როლი შეასრულა XX ს-ის ქართულ პროზაში (გრ. რობაქიძე, „ენგადი“; ბ. მელიქიშვილი, „თურმანი“, „მოკვეთილი თითი“; მ. ჯავახიშვილი, „თეთრი საყელო“). „მთაში“, ლასტიციხეში ასული თურმანი პოულობს მეზისს, დაღუპული ხორეშანის ასულს, რომელსაც სიყვარული მოაქვს მისთვის. კვლავ გადაეჯაჭვა ერთმანეთს სიყვარული და სიკვდილი. თურმანი – „უცხო“ ძლიერი გრძნობის მეშვეობით უკავშირდება ქალს და თანდათან სცილდება „უცხოს“ დამლა. ლასტიციხეში ეცნობა იგი სალთუჯს – იღუმალებით მოცულ მოხუცს, რომელსაც წინასწარმეტყველისა და პატრიარქის ფუნქციები აქვს შეთავსებული. სალთუჯთან ურთიერთობით ჩაწვდება თურმანი დალიჯას, წმინდა თესლის თესვის და სამსხვერპლოდ განწირული მთესველი ბაღლის ჭეშმარიტ მნიშვნელობას. „...ბაღლი ღვთიურია და წმინდა, მაგრამ, ხალხმა მოითხოვა ხელუხლებელი“ (მელიქიშვილი 1988: 69).

თურმანის „გზა“ ბევრად უფრო რთულია, ვიდრე ქართულ მოთხრობაში ასახული რომელიმე „ზეკაცის“ ან სულიერი ადამიანის „გზები“. ეს სირთულე ყველაზე მარტივ, გრაფიკულ დონეზეც თვალნათლივ ჩანს. სხვა შემთხვევებში „გზა“ ერთი მიმართულებით მიდის, „თურმანში“ კი იგი რამდენჯერმე შემობრუნდება, უბრუნდება საწყის წერტილს – შუქართს, შემდეგ ისევ იწყებს აღმასვლას მთისაკენ. „გზის“ ასეთი კონველსიური მოძრაობა ნაწარმოების

მხატვრულ სივრცეში ზუსტად ასახავს თურმანის მტანჯველ შინაგან წინააღმდეგობებს, სულიერ ტკივილებს, ჭიდილს საკუთარ თავთან, ძლივს შეკოწიწებული მთლიანობის ხელახალ დაშლას და ყველაფრის თავიდან დაწყებას, გაუსაძლის მიუსაფრობას. აპოკალიფსურ ხილვებში ეძებს თურმანი საკუთარ თავს. ლასტიციხეში ეგულება შვება, მაგრამ გული კვლავ დამძიმებული აქვს. მისთვის მთავარი თავისი „ზეკაცური“ მისიის აღსრულება, ერის, სულის გადარჩენაა. ვერც მხოლოდ ქალის – მეზისის სიყვარული, ვერც ძმადნაფიცის – სოლოს მეგობრობა, ვერც ბრძენის – სალოთუჯის საუბარი შეავსებს თურმანს, ვერ გამთლიანებს მის სულს, რომელიც ეჭვებმა და საკუთარი მისიის სიმძიმემ დაფლტოა. თურმანი ხედავს, რომ ბაღის მოკვდინებით აზრი ეკარგება მის აღმასვლას შუქართიდან ლასტიციხისკენ. თურმანმა იცის, რომ თუ ბაღი მოკვდება, მსხვერპლად შეეწირება, მაშინ შუქართსაც დაღუპვა ელის, რადგან ძალადობით, მკვლევლობით მოპოვებულს სიცოცხლის შენარჩუნების უნარი არა აქვს.

თურმანი აფრთხილებს ხალხს, არ გადალახონ მიჯნა, არ მოკლან ხელუხლებელი ბაღი, ანუ არ ჩაკლან საკუთარ სულში სიწმინდე, თორემ ყველაფერი დაიღუპება: „-ხორბალი ველარას გიშველით, გაგიქრებათ სიცოცხლე და ხალისი. გაიმიჯნეთ და შესდგეთ!..“ (მელიქიშვილი 1987: 55).

თურმანი წინასწარმეტყველის დონემდე მალღდება. მისმა „გზამ“, რომელიც თანდათან რეალურიდან მისტიკურ-სიმბოლურ პლანში გადავიდა, შეასრულა თავისი მისია, გარესამყაროსთან, ხალხთან უმჭიდროესი შინაგანი კავშირით აღდგა თურმანის შინაგანი „მეს“ მთლიანობა და როცა იგი გაემიჯნა მხოლოდ საკუთარი თავის გადარჩენის და სისხლის წყურვილით დაბრმავებულ ხალხს, ეს მთლიანობა მაინც შეურყვნელი დარჩა. ასე რომ, მწერლისთვის გმირის მიერ საკუთარი არსის პოვნა ის თვითმიზანია, რომლის აღსრულებას ეწირება ყოველივე და მისი დაშლა, დანგრევა უკვე აღარაფერს – არც განმარტობას, არც დამარცხებას – აღარ შეუძლია.

თურმანის გამთლიანებული სახე მთლიანად მისტიკურ პლანში მკვიდრდება. მას ჰყავს მეგობარი – „კეთილი მწყემსი“ – სოლო. „კეთილი მწყემსი“ ქრისტეს ერთ-ერთი ცნობილი ეპითეტია. თურმანის მსხვერპლთმეწირვასთან დაპირისპირება, სხვების ცოდვებისათვის უდანაშაულო ბაღის დასჯა, ჯათი – ბანჯგელიანი, ეშმაკისებრი

არსება, „კეთილი მწყემსი“, – სოლო, რომელიც, შესაძლოა, თავისივე ცხვარმა გადათელოს – „რა იცის სოლომ, რომ ცხვარი არ მოჰკლავს? რა იცის, ადამიანო, რომ ცხვარი არ გასთელავს კეთილ მწყემსის ცხედარს?“ (მელიქიშვილი 1987: 69), – ბიბლიურ ასოციაციებს აღძრავს. თურმანს არ სურდა ეხილა, როგორ შეიწირავდა სისხლისმიერი წარმართული ცივილიზაცია უმანკო ბაღს (ჯვარცმა), მას სჯეროდა სალთუჯის (წინასწარმეტყველი, პატრიარქი, მსაჯული) და მისდევდა „კეთილ მწყემსს“ – სოლოს (ქრისტეს). მას არ შეეძლო ეცხოვრა სამყაროში, სადაც გაბატონდებოდა ჯათი (ემმაკი) და ამიტომ შესთხოვდა წმინდა ბაღს დაცვას, ჯათის საუფლოდან თავდახსნას. იგი თავს გრძნობს უდაბნოში, აქ ეწვევა ხილვა – ბაღი ტბაში. ბაღისადმი აღვლენილი ლოცვა თავისი მხატვრული სახეებით, მიმართვის ფორმით, შინაგანი დინამიკითა და რიტმით რელიგიურ ჰიმნს ენათესავება და კიდევ უფრო განამტკიცებს ბაღის, როგორც ზეარსების, პოზიციას: მას მიმართავენ, ხოტბას ასხამენ, შეელას შესთხოვენ, გულს უშლიან.

ბაღის მოვლინებამ გამოააშკარავა და ზედაპირზე ამოატივტივა აპოკალიფსური სამყაროს მახინჯი სახეები და ფარული ცოდვები. თურმანის ხილვებში ფაქტობრივად გადაიშალა კაცობრიობის დაღუპვის მთელი მისტიკური სურათი. აპოკალიფსური მხედრების როლს აქ უმანკო სისხლით პირმოთხვრილი შუქართელები ასრულებენ ნინიას მეთაურობით. თურმანმა ბოლომდე შეიგრძნო მიწიერი, ამქვეყნიური ყოფის აბსურდულობა. შუქართიდან ლასტიციხემდე, ბარიდან მთამდე მიმავალი „გზის“ რამდენჯერმე გადალახვით მან შეიცნო ჭეშმარიტება, მოიპოვა რწმენა, შინაგანი მთლიანობა და მისი ზეკაცურად მძლავრი სული პირველმოწამეთა მსგავსად სიყვარულითა და სინანულით აივსო და მოემზადა თავგანწირვისათვის. თურმანი დამარცხდა, დამარცხებასთან ერთად ეჭვებიც განქარდა. მან მოიპოვა უფრო მეტი, ვიდრე მიწიერ საქმეებში გამარჯვებაა. იგი მთლიანად გარდაიქმნა, გამოთლიანდა, შეივსო, შეიცნო საკუთარი სული. ამის შემდეგ თურმანი უკვე აღარ ეკუთვნის ცოდვილ და ბოროტ მიწას. მის სიკვდილს მწერალი მისტიკურ საბურველში ხვევს და ზეცაში შთანთქმად, მიღმურ სამყაროში გადასვლად გამოსახავს. „დიახ, თურმანი შთანთქა და სივრცეში გაილია, თურმანი სალთუჯისფერი და ბაღი, ცამ თუ ჩაძირა?!“ (მელიქიშვილი 1987: 77).

როგორც გამოჩნდა, გმირის დამარცხება არ ნიშნავს იმას, რომ იგი ვერ შეივსო, ვერ გამოთლიანდა და არც დარღვეული მთლიანობის აღდგენას მოაქვს ბედნიერება. მიზნის მიღწევა არ ნიშნავს ჭეშმარიტებასთან ზიარებას თავისთავად, თვით ძიების პროცესი უფრო საინტერესო და ესთეტიკურია. „გზის“ მოდელი ასეთ მექანიზმსაც ითვალისწინებს. „გზაზე“ გასვლა, „გზაზე“ დადგომა ძალზე მნიშვნელოვანია გმირის სახის გახსნისათვის. მოძრაობა თავისთავად გულისხმობს მოქმედებას და სამოქმედო გარემოს ათვისების აქტიურ მცდელობას. ნიკო ლორთქიფანიძის „ცხოვრების მეფეში“ ნაწარმოების პოეტიზებულ სივრცეს შემოფარგლავს მეფეთმეფის ვაჟის „გზა“, რომელზეც „დამაგრებულია“ ძირითადი მოვლენები. მეფეთმეფის ვაჟის ფიზიკური „გზა“ ოქრომჭედლის სულიერი „გზის“ პარარელულად მიედინება. ოქრომჭედელს აქვს ორი მიზანი, რომლის მიღწევისათვისაც იბრძვის: ესაა სიყვარული და ხელოვნება. მხოლოდ მათთან შეერთებით გამოთლიანდება ოქრომჭედელი, მაგრამ მოუტანს კი ეს მისწრაფება მას სულის სიმაღლეს, სამყაროს აგებულების შეცნობას? სიყვარულისა და ხელოვნების გათავისების მძაფრი სურვილი თანდათან აქტიურ ქმედებაში გადადის და ინტენსიური მცდელობით სინამდვილედ იქცევა. სწორედ ამ ორ წერტილს შუა (სურვილი და მიღწეული მიზანი) გადის ოქრომჭედლის სულიერი გარდაქმნის „გზა“. იგი მოიცავს ყველა საკვანძო მომენტს – სურვილს, შემოქმედის ტანჯვას, უიმედო სიყვარულს, გაზვიადებულ გრძნობას, მშვენიერების წვდომას, დაპყრობას. მეფეთმეფის ვაჟის „გზა“ პარალელურად მიჰყვება ოქრომჭედლისას. იგი ხედავს, როგორც შეიერთა ოქრომჭედელმა ხელოვნება და სიყვარული. მან დაიპყრო, რასაც ესწრაფოდა – სრულყო ოსტატობა და მოიპოვა მეფის ასულის სიყვარული. ასევე აუხდა ყველა ოცნება მეფის ასულსაც. ოქრომჭედელი შინაგანად გამოთლიანდა, „გზა“ ჩაიკეტა და დრო შეჩერდა. მეფეთმეფის ვაჟი, ახლა უკვე თავად მეფეთმეფე, გაოცებულია ასეთი გარდაქმნით. იგი ხედავს შეწყვეტილ მოძრაობას, „გაყინულ“ სამყაროს, შეჩერებულ, უძრავ დროს. მას აოცებს ქანდაკებებივით გახვეული, ოცნებაახდენილი ადამიანები. იგი შესაბამისად აფასებს სიტუაციას: „რა მშვენიერები იყვნენ, სანამ მიისწრაფოდნენ! ხელის შეშლაც კი მენანებოდა, თუმც აქეთკენ მქონდა გული, – ფიქრობდა გზაზე მეფეთმეფე. – დაკმაყოფილებულან და რას ჰკვანან? ნუთუ

ნატყორცილი ისარია მხოლოდ ლამაზი და არა მიზანში მოხვედრილი? მხოლოდ ტალღათა შორის მებრძოლ ზომალდს აქვს მიმზიდველობა, ნავსაყუდელში კი უდიდამო სახლია? განა კაციც, სანამ ისწრაფვის, მანამდის აქვს მას შნო, ლაზათი და როცა აისრულებს წადილს, მაშინ ეკარგება სულს ძალა?” (ლორთქიფანიძე 1953: 308). ადამიანმა განვლო სულიერი ტრანსფორმაციის „გზა“, გამოთლიანდა, შეივსო, მაგრამ დაკარგა უმთავრესი – სულის სიცოცხლე. ასე, რომ დარღვეული მთლიანობის აღდგენას ყოველთვის არა აქვს პოზიტიური მნიშვნელობა, თუმცა მისი განხორციელების „გზა“ იგივეა. რაოდენობრივი თვალსაზრისით ასეთი გადაწყვეტა იშვიათია, მაგრამ არანაკლები ესთეტიკური ღირებულება აქვს.

დარღვეული მთლიანობის აღდგენის „გზა“ ორგანული აღმოჩნდება მოდერნისტული მხატვრული აზროვნებისათვის, რომლისთვისაც სწორედ შინაგანი ეკლექტურობაა დამახასიათებელი. ქართულ მოდერნისტულ მოთხრობაში აისახა დაქსაქსულობის, ფრაგმენტულობის დაძლევისაკენ გადადგმული პირველი ნაბიჯები, რაც მოდერნისტული აზროვნებისათვის, ერთი შეხედვით, პარადოქსულ – დარღვეული მთლიანობის აღდგენის „გზის“ მოდელში გამოიხატა.

გრიგოლ რობაქიძის „ენგადს“ თავისი გამორჩეული ადგილი უჭირავს XX საუკუნის I ნახევრის ქართული მოთხრობის გაღერაში. მისთვის ნიშანდობლივია: ა) ქვეცნობიერი დონის, მითიური მეხსიერების ამოქმედება; ბ) შინაგანი მონოლოგი, შესიტყვება საკუთარ თავთან; გ) აქტიურად ფუნქციობს „გზის“ მოდელი, რომელიც რეალურიდან სულიერ პლანში გადადის და ამ დროს იოლდება ნაწარმოების ძირითადი სათქმელის წარმოჩენა, ფილოსოფიურ-ესთეტიკური შრეების თანდათანობით გახსნა. გიორგი ვალუევი მიდის ბარიდან მთისკენ და გზაზე ხდება მისი სახის ტრანსფორმაცია.

მოთხრობის მხატვრულ ქსოვილს სამი ძირითადი შტო აქვს: ა) მთასთან მიმავალ გზაზე საკუთარი თავისა და ფესვების ძიება; ბ) „უცხო“ მიერ საკუთარი თავის პოვნა, ანუ გაუცხოების მომენტის მოხსნა პირველქმნილ სამყაროსთან შენივთებით; გ) მთელისა და ნაწილის ურთიერთმიმართება. ისინი მტკიცედ ეთანადებიან ერთმანეთს და „გზის“ მოდელზე არიან დამოკიდებულნი. ამ საკითხების გარკვევას ემსახურება მოთხრობაში აქცენტირებული

სწორფრობისა და მკვლევლობის მითოლოგიურ-ფილოსოფიური ასპექტების გააზრება.

განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია მთელის და ნაწილის ურთიერთმიმართება. ამ რთული და საკრალური კავშირის პირველი გამოვლინება გზის დასაწყისშივე, ლანდშაფტის აღწერისას ხდება „ეს გზა ერთი მთლიანი ხელოვნური ქმნილებაა, 200 კილომეტრზე ჰარმონიულად გაშლილი – აქაა მისი უპირატესობა ყოველი ნაკვეთი მისი ლანდშაფტისა გულისხმიერი ელემენტია კომპოზიციურად სასტიკად დაცული მთელისა“ (რობაქიძე 1994: გვ. 189)

მიუხედავად საკმაოდ გავრცელებული „მოგზაურობის ჩანაწერის“ ფორმისა, მოთხრობის პირველი სტრიქონებიდანვე გასაგები და ნათელია, რომ ეს არ არის უბრალო ეთნოგრაფიული ან სამოგზაურო დღიური. ძიების სფერო სცილდება მატერიალურ ფარგლებს და სულიერ პლანში გადადის. ეს გადანაცვლება ემთხვევა „გზის“ აღმასვლას ბარიდან მთისკენ, ცალკეული ელემენტებიდან მთელისაკენ. ძალადაუტანებლად შემოდის ღუმლის ესთეტიკა. „ირგვლივ მდუმარება სუფევს. ჩვენც ვდუმთ“ (რობაქიძე 1994: გვ. 191). ღუმელში უნდა მოხდეს სამყაროში ჩაკარგულ, დანაწევრებულ ელემენტთა ნების დაბაბვა, თვითნაღრმავება და მომზადება ერთიანი, ჰარმონიული მთელის „შესათხზელად“. საგულისხმოა ხაზგასმული სიტყვაპუნწობა ხევსურთა, რომლებიც, მწერლის თანახმად, დიდი ცივილიზაციის ნაშთნი არიან და თავიანთ სულის სიღრმეში ინახავენ ფარულ ცოდნას, რომელიც ღუმელში, მედიტაციით მიიღწევა. ასევე მნიშვნელოვანია შიშის ასპექტი. „ამრეცი ბილიკი ხდება უფროდაუფრო საშიშარი“ (რობაქიძე 1994: გვ. 191), – წერს გრიგოლ რობაქიძე, რაც უფრო მაღლა მიიწევს გზა, მატულობს შიში, მოძრაობის მისტიკური განცდა, აღძრული მოვლენათა ფარული არსიდან. იშლება ზღვარი ზმანებასა და ცხადს შორის, რაც დამახასიათებელია მოდერნისტული აზროვნებისათვის. „შიშმა იმატა. ხოლო მყისვე ვიგრძენით უცხო რამ: თითქო კლდე ზომალდი ყოფილიყოს უდიდესი და მძლავრი; სიზმარეული მიგვაქანებდა იგი უსაზღვროებაში ცის რძე თეთრი შორეთის მიმართ. იყო ერთი წუთი: მეგონა შევეხე მარადისობის სამოსელს“ (რობაქიძე 1994: გვ. 191). იკარგება რეალობის, დროის შეგრძნება. რაც შეეხება ფერს – რძეთეთრს: გამომსახველობითი თვალსაზრისით, მნიშვნელოვანია მწერლის მიერ შემოთავაზებული

ასახვის რაკურსი, განათება და ფერი. ილუმინაციის განცდას აძლიერებს ნისლოვანი ფერწერა. ნისლმა მოიცვა თხემები, ნისლში მიცურავს კლდე-გემი. რძეთეთრი ნისლის მიღმა ზმანებათა და ოცნებათა, ძიებისა და მიხვედრისათვის ბუნებრივი ადგილია, რაც უფრო უახლოვდება გმირი ამ დანიშნულ ადგილს – საკრალურ ცენტრს, რომლისკენაც ისწრაფვის, რაკურსიც იცვლება. ნისლოვანება და სითეთრე ადგილს უთმობს დასახელებულ თუ დაუსახელებელ ფერს (ასოციაციურ ფერს), რომლითაც ივსება უკვე მკვეთრად მოხაზულ ფიგურათა ზედაპირი. „ხევი გაგანიერდა. ოდნავ ამწვანდა“ (რობაქიძე 1994: გვ. 191).... ტყე – სიმწვანე, ხავსისფერი... მცენარეების და ქვების ფერადოვანი ლაქები. „მუქგრემა კავ-ძარღვიან თირქვაწარზე ლივლივებდნენ თბილი ზავთიანი ზალები“. „ბორცვთა დაფენებანი, ზალებით აქა-იქ ამწვენებულნი; შიგადაშიგ – აღვივებული ყვითელი ხორბალვლები“ (რობაქიძე 1994: გვ. 191). და საგულისხმოა, რომ სწორედ ამ ფერადოვნებაში გამოჩნდება პირველი სოფელი ხევსურეთისა. ნისლიდან, სითეთრიდან, ერთგვაროვნებიდან და ბუნდოვანებიდან გამოსული ადამიანი რაც უფრო უახლოვდება იმ პირველწყაროსთან ახლომდებარე ადგილს, რომლის ანარეკლიცაა ყოველივე ხილული, მით უფრო მშვენიერი და ფერადი ხდება მის ირგვლივ გარემო, სამყარო ფერთა ჰარმონიაში წარმოდგება, როგორც ცალკეული ელემენტების ბუნებრივი და თანაზომიერი შესამების მიღებული მთელი.

ხევსურეთამდე გიორგი ვალუევი დანაწევრებული – ნახევრად რუსი, ნახევრად ქართველი, ქალაქის ადამიანი, ცივილიზებული კაცი და თან რაღაც უთქმელის, პირველყოფილის შეუცნობლად მაძიებელია. პირველი საფეხური მისი გამთლიანებისა სახელის ცვლილებაა. სახელს თავისი მისტიკური დატვირთვა აქვს. ვალუევმა კარგად იცის ქართული, ნაწილობრივ გრძნობს კიდევ თავს ქართველად, მაგრამ სახელი ბორკავს – „რასიული ელემენტი ჩემს პიროვნებაში უფრო ქართულია, ვიდრე რუსული, ხოლო ქალაქლების მიხედვით რუსად ვითვლება მაინც“ (რობაქიძე 1994: გვ. 193), – ამბობს იგი. ხევსურმა მგელიკამ ერთი ხელის დაკვრით მოხსნა ეს წინააღმდეგობა, გიორგი ვალუევი მონათლა „გივარგი ვალიაურად“, პიროვნების გამთლიანება და გაუცხოების დაძლევა ასე იწყება და ეს რთული, საფეხურებრივი პროცესის პირველი ეტაპია.

შემდეგი საფეხურია თარზე ამოჭრილი შაირების გააზრება-გათავისება. ახლა უკვე გივარგი ვალაური კითხულობს ამოკვეთილ, მოსხებილ სტრიქონებს და მისთვის პოეზიაში, ხალას პოეტურ ხილვებში ირეკლება ადამიანური არსის ერთიანობა. „აქ ცხოვრობენ ნაშიერნი ჰომერისა“ (რობაქიძე 1994: გვ. 194), – ფიქრობს იგი. ამ ერთიანობის ანალიტიკოს-ინტელექტუალი ინტუიციით გრძნობს და ახსნას კი ისტორიასა და საერთო მითოსურ არქეტიპებში ეძიებს. მის განცდას აძლიერებს გარემომცველის არქაულობის შეგრძნება. უპირველეს ყოვლისა, ეს ეხება ფშავ-ხევსურულ კილოს. „ეს კილო არ არის პროვინციალიზმი, იგი უფრო არქაიზმია“ (რობაქიძე 1994: გვ. 194). შაირში იგი ხედავს ამ სამყაროს საყრდენს, საფუძველს. „სიტყვები აქ ყოფის ფესვებია თვითონ, მათ ჯერ კიდევ არ დაუკარგავთ სურნელი პირველქმნისა“ (რობაქიძე 1994: გვ. 194). ხევსურთა პოეზიაში ვალაურმა შეიგრძნო ნაწილთა საკრალური ერთიანობა, მთლიანობა. „მეტაფორები უბრალო შედარებები კი არ არიან აქ, არამედ თვით სინამდვილე, განცალკევებულ საგანთა თუ მოვლენათა შინაგან გადაბმულნი“ (რობაქიძე 1994: გვ. 194). პოეტური ენის შინაგან კავშირთა შეცნობით გივარგი ვალაური ნაწილგობრივ მაინც ეზიარება იღუმალ სფეროთა ჰარმონიას და კიდევ ერთ ნაბიჯს დგამს დარღვეული „მეს“ გამთლიანების გზაზე.

მომდევნო საფეხურია ძმადნაფიცობა. მგელიკა და გივარგი ძმად შეფიცვის რიტუალს ასრულებენ. მგელიკასთან სულიერი თანაზიარობით გივარგისათვის უნდა გაიხსნას ის სამყარო, რომელშიც შინაგანი ჰარმონია და სიწმინდე სუფევს. მგელიკას სუფთა, შეურყვნელ ბუნებასთან შეერთებით იგი აღიდგენს თავისი პირველსახის სიწმინდეს. „განკურნავს“ მის ჭრილობებს, მოიშორებს იმ ხორცმეტთა ნაწილს მაინც, რაც მიწიერობაზე, ყოფაზე ორიენტირებულმა ასწლეულებმა დაუმატეს ამ ძირეულ, კრისტალურ პირველხატს. „ამ წესით დავძმობილდით ჩვენ. ამიერიდან ჩვენი ბედი ერთი გზით წარიმართა“ (რობაქიძე 1994: გვ. 199). ამიერიდან მთის შვილად ცხებული ვალაურიც ივლის იმ გზით, რომლითაც დადიან მგელიკა და მისი თანამომხენი.

მხოლოდ ძმად აღიარების და სულიერი შეერთების შემდეგ გადადის გივარგი შემდეგ საფეხურზე, რომელიც სწორფრობაში გამოიხატა. შეიძლება პარადოქსულად მოგვეჩვენოს, მაგრამ პიროვნების

მეტამორფოზის ამ სურათში წინა საფეხურები – ჰეიზაჟის ათვისება-გააზრება, სახელის გადარქმევა, პოეტური სახეების წვდომა თუ ძმადშეფიცვა ბევრად უფრო მატერიალური ქმედებებია, ვიდრე სწორფრობის მისტერია. ქალის სხეულთან შეხება აღვივებს გმირის სულის უღრმეს შრეებში მიძინებულ სულიერ ძალებს. ეს ისეთივე მაღლიანი და უცოდველი ცეცხლია, რომელიც დაეცა ფიჭვის ხეს. „ხეს წამსვე უცხო ალი მოედო. ვიგძენ მთელი ტანით რაღაც უადრესად აღმტაცებელი. მგელიკას თვალები ელვარებდნენ. ვხედავდიოთ სიცოცხლეს. ბრმას, უცოდოს, პირველსუნთქვიანს, ძლევაძმოსილს“ (რობაქიძე 1994: გვ. 205). სწორედ ასეთი სიცოცხლის მძაფრი შეგრძნება აღვიძებს ვალიაურში სწორფრობის ტრადიციის ფესვებს და არსის ძიების სურვილს. მასში ჯერ კიდევ ძლიერია რაციონალური ადამიანი, ანალიტიკოსი, რომელსაც სურს, ჩაწვდეს მოვლენის შინაარსს და არა უბრალოდ ირწმუნოს და მიჰყვეს მას. ამ შემთხვევაში მწერალი და მისი გმირი მთლიანად იდენტიციფიკებულია და ვალიაურიც ზუსტად მისდევს გრიგოლ რობაქიძისათვის ნიშნულ მოვლენათა გააზრების გზას – მოძებნოს ამ მოვლენის ანალოგია ისტორიაში, შემდეგ კი მისი მითოსური არქეტიპი. მან გონების თვალთ განჩხრიკა და მიაგნო ჰეროდოტესთან მსგავს ქმედებას, თითქოს ახსნა კიდევ „უცხოთან“ შეერთებით და მისი გათავისების ფენომენით, მაგრამ თავადვე დაინახა განსხვავება ხეკსურულ ადათსა და აფროდიტესათვის ხორციელი სიყვარულის შეწირვის წესს შორის. მაგრამ, იმავდროულად, მან შეიგრძნო, რომ ამ მოვლენაში დევს ღმერთთან მიახლოების, სულიერი ძალების გამოღვიძებით, სულიერი ინტენსივობითა და საკუთარი ნების დაძაბვით ღვთიურ არსში გამთლიანების შესაძლებლობა. „ველოდი მზექალას და ვგონებდი თავს „უცხოდ“ – საშიშარია და თანვე ნეტარიც ამის წარმოთქმა – ღვთიურ არსად“ (რობაქიძე 1994: გვ. 207), – ამბობს იგი. მაგრამ თავისი მოსაზრებები მას დამაჯერებლად არ ეჩვენება და ბევრი რამ მართლაც გაუგებარია, ვიდრე ნაწარმოების მხატვრულ ქსოვილში არ ჩაერთვის სიკვდილი. მოშუღარმა სასიკვდილოდ დასჭრა გოგოთური. „გივი ლაჩარ არს“, – ამბობს მგელიკა. გივი ლაჩარია, რადგან ვერ შეძლო სულის სიმტკიცე, ნების ძალა დაეპირისპირებინა სიბრაზით აღძრული კაცთაკვლის, განადგურების, მოსპობის იმპულსისათვის. ამ ლაჩრობით მან დაარღვია შინაგანი ჰარმონია,

რომელიც სუფევს ადამიანებში აქ, მთაში, ზეცასთან ახლოს. ვალაურის თვალწინ თავბრუდამხვევი სისწრაფით გაირბენს უკუპროცესი: სისხლის ალების წესის აჩრდილქვეშ პიროვნების გაუცხოება, თემიდან მოგლეჯა, გაქცევა, საზღაური. მთლიანობის რღვევის პროცესს მხოლოდ სრული განადგურება დაუსვამს წერტილს. საკუთარ სისუსტესთან ვერგამკლავება დასაბამია დაცემისა.

სწორედ ეს ორი შესაძლებლობა დევს სწორფრობაშიც: სულის გამთლიანება, „უცხო“ საბოლოოდ გაქრობა და ჰარმონიულ მთელში შენივთება ან უფრო დანაწევრება და სრული დაშლა. ის, ვინც გაუძლებს ხორციელ ცთუნებას, მიაღწევს ღვთაებრივ მთლიანობას, „იწვოდეს მხოლოდ“ – ესე იგი იგზნე ღვთიურ-წარუვალი ცეცხლურ ზღვარზედ. გადალახავ ზღვარს – ფუჭად იქცევა გზნება“ (რობაქიძე 1994: გვ. 219). ამიტომაცაა სწორფრობა ყველაზე უფრო სულიერი საფეხური, სადაც უმთავრესი სწორედ სულიერ ძალთა ინტენსივობა, ნების უკიდურესი დაძაბვით ხორცის დათრგუნვა, გადაზიდვა ხდება.

მზექალას სახის სიმბოლური დატვირვა აშკარად ვლინდება მაშინ, როცა გმირი წყვეტს ანალიზს, მსჯელობას და მთლიანად მისდევს, ემორჩილება სულის მოძრაობას, შინაგან გზნებას: „ერთი წუთით შეწყდა ფიქრთა დენა. უეცრად ვსცნე: მზექალა ღვივოდა ჩემში, ძალავსილი და მათრობელი“ (რობაქიძე 1994: გვ. 219). აქ ჩანს სიყვარულის არეობავიტული მოძღვრების ანარეკლი. საღვთო ტრფიალების გაგრცელებული გამოვლინებაა ალეგორია – მშვენიერი ქალი, რომელშიც ღმერთი იგულისხმება. ხშირად ძალზე ძნელიცაა გამოიჯვანა, სადაა საუბარი რეალურ ქალზე და სად ღმერთზე. მსგავსი სახეა მზექალა – ღვთიური მადლი, უცოდველობა, სიწმინდე, სინათლე, ნებისყოფის სიმტკიცით მიღწეული სისპეტაკე ადამიანის სულისა გადავიდა, შეენივთა გმირის კერძო არსს და საღვთო მიჯნურობაში გამოიკვირტა საზოგადო მთელი. მაგრამ ეს ერთიანობა მხოლოდ განსაკუთრებულ ადგილას – მთაში მიაჩნია შესაძლებლად მწერალს. მთაში განსაკუთრებით ძლიერია მთლიანობის განცდა. ამ მოვლენის საილუსტრაციოდ გამოდგება დღესასწაულის აღწერა, სადაც მთლიანის მოქმედების მექანიზმი აქვს თავისებურად ახსნილი მწერალს. „უცხო ატმოსფერო იშლებოდა ჩემს ირგვლივ. ყოველი ხევსური ცოცხლობდა აქ სიცოცხლით მთელისა. პიროვნული თაური, ტომისაგან გამოყოფილი, უბრუნდებოდა თავის ბნელ საშოს. ცალკეულობა

ჰქრებოდა... გვარული ღვივოდა. მოდემის მაგარი სისხლდენით აყვანილნი, მონადიმენი ფიზიკური წვევრები იყვნენ მხოლოდ ერთი უხილავი მთელისა. ცალკეულთა უთვალავ ქვეფენებში – ვგონებდი ასე – უნდა ხატულიყო უთუოდ ცოცხალი სახე მთელისა: ტომის. ჩაუკვირდეთ სიტყვას „ხატი“. რა არის ეს, თუ არა შინაგანი ყალიბი ხელუხლებელი მთელისა? სალოცავს „ხატი“ ჰქვია, სადაც ერთი ხატიც კი ბარის გაგებით არ მოიპოვება. მაშ „ხატი“ სურათი კი არ ყოფილა, არამედ შინა-სახე“(რობაქიძე 1994: გვ. 203). „ხატი“ ბოლო წმინდა მარცვალია, რომლის დაშლა აღარ შეიძლება. შინა-სახეს მთლიანობის ორმაგი გამოვლინება აქვს: რეალური, ხილული – ტომი და უფრო მაღალი – ის მთლიანობა, რომელსაც აღწევს პიროვნება ინიციაციის გზით.

მთასთან დაშორების, ძირს დაშვების შემდეგ გივარგი ვალიაური, რომელმაც განვლო უცხოდან, საწოლიდან, კერძოდან განზოგადოებულამდე, მთლიანამდე ამაღლების ურთულესი გზა, განიცდის დიდ ტკივილს, მაგრამ მას უკანდასახევი გზა აღარა აქვს. მთამ გამოაწრო მისი სული, აზიარა ჭეშმარიტებას და თავისუფლად გაუშვა მდუმარე სივრცეში საქროლველად. მგელიკას სასოწარკვეთილი ძახილი გულს უფლეთს გივარგის, მაგრამ მას თავის გზა აქვს. აქ გაიღვებს ერთი საგულისხმო ღეტალი. იგი ამბობს: „გავბრუნებულებიყავ და ერთხელ კიდევ გამეშვა მზერა ძმადნაფიცისაკენ? მაგრამ ეს მიწას მიმაკრავდა“(რობაქიძე 1994: გვ. 223). მაშასადამე, მთის სკოლის, წვრთნის, აღმასვლის შემდეგ იგი აღარ უნდა მიეკრას მიწას. იგი თვისობრივად გარდაქმნილია და ამიერიდან სხვა გზას მიჰყვება „მძიმე, ღვრემამოცულ მდუმარებაში“. შეიძლება გვევარაუდა, რომ აქ „ზეკაცის“ მოტივთანა გვაქვს საქმე და ეს ძალიან ბუნებრივი იქნებოდა გრიგოლ რობაქიძისთვის, მაგრამ ვალუეე-ვალიაურის სახე, ხასიათის განვითარების დინამიკა, მოქმედების მოტივაცია და ფარული არსი არ გვაძლევს საშუალებას, აშკარად დავინახოთ მასში მკაცრად ფორმირებული ზეადამიანი, როგორც ვასილ ბარნოვი წერდა, „კაცდმერთი“. ვალიაურმა განვლო ნებისმიერი სულიერი ადამიანისათვის ბუნებრივი ძიების, ანალიზის, მინდობის, შეცნობის, რწმენის მოპოვების ეტაპები და აღიდგინა ადამიანის არსის დარღვეული მთლიანობა, რომელსაც ადამიანი

პორიზონტალური გზის გავლის შემდეგ ახალი გზისკენ, მიწიდან ცის მიმართულებით მიჰყავს.

ლიტერატურა

რობაქიძე 1994: გრ. რობაქიძე, თხზულებანი, სერია „შერისხულნი“, ტ. II, თბ., 1994

მელიქიშვილი 1987: ბ. მელიქიშვილი, მკერდშებოლილი მერცხალი, თბ., „მერანი“, 1987.

ლორთქიფანიძე 1953: ნ. ლორთქიფანიძე, რჩეული თხზულებანი, ტ. II, თბ., 1953.

ტობოროვი 1983: Топоров В. Н. Пространство и текст. в кн.: Текст, семантика и структура, 1983.

**“გზის” მხატვრული მოდელი
(თამაზ ბიბილურის რომანი
“შვიდი ხმისა და
ტოროლასათვის”**

ადამიანი მარადიული მგზავრია – წუთისოფლიდან ზესთასოფლისკენ მიმავალ გზაზე დამდგარი. გზა იმდენია, რამდენი „მეც“ არის ყოველ პიროვნებაში. ეს გზები წარმართავენ მის ხორციელ-სულიერ განვითარებას. ფიზიკური განვითარება მატერიალური სამყაროს კანონებს ემორჩილება და დროშია შეზღუდული, სულიერი განვითარება კი თავისუფალია და დრო-სივრცეს არად დაგიდევთ.

ნებისმიერი მხატვრული ნაწარმოები, სიმბოლურად, გზაა, რომელიც მკითხველის გულისა და გონებისაკენ მიემართება და რამდენად მიაღწევს საწაღელს, ეს არა მხოლოდ ტექსტის ღირებულებაზეა დამოკიდებული, არამედ მკითხველის მზაობასა და დროზე, რომელიც ნაწარმოებს გარკვეულ კონტექსტს უქმნის.

თამაზ ბიბილური თავის რომანში „შვიდი ხმისა და ტოროლასათვის“ გზის თავისებურ მხატვრულ მოდელს ქმნის, რომელიც, უპირველესად, ადამიანის სულიერ განვითარებას წარმოაჩენს. მის მხატვრულ სისტემაში ირეკლება ლიტერატურულ-ფილოსოფიური გამოცდილება, რომელიც მითოსური და ბიბლიური ტექსტების ცოდნას ემყარება. გზის სხვადასხვა

მხატვრული მოდელი კი იმისთვის იქმნება, რომ მკითხველმა ადამიანის ამქვეყნად არსებობის აზრის ჩაწვდომა შეძლოს.

„სამყარო მართლაც ისევ სავსეა იდუმალებით და მიუწვდომლობით, მომავალ საუკუნეთა ადამიანი, თუ დედამიწამ კიდევ გასძლო, აუცილებლად უდიდესი მისტიკოსი იქნება“, – ასე ფიქრობს „ამბების მთხზველი“ ამ რომანში. თვითონ მწერალი სწორედ ასეთ „მისტიკოსად“ წარმოგვიდგება და ქმნის, უპირველესად, მისტიკას ჩალაურისას, სადაც რომანის პერსონაჟები მიდიან.

ამ რომანშიც მთავარი მაინც ორი გზაა, რომლებიც ერთმანეთს გადაკვეთენ და ქმნიან ჯვარსახოვნებას. რევაზ სირაძემ საგანგებოდ გამოიკვლია ჯვარსახოვნების მხატვრული ფენომენის არსი, რომლის მიხედვითაც, „ტექსტის ჩვეულებრივ მდინარებაში მისი ამქვეყნიური შინაარსია, ხოლო მისავე სიღრმეში არის სულიერი შინაარსი, რომელიც ჯვრის ვერტიკალს შეესაბამება. ამას სწვდება მკითხველის ზეცნობიერება“ (სირაძე 2008: 7). რომანის გმირები მატერიალურ სამყაროში გადაადგილდებიან, მრავალგვარ ხიფათს გადალახავენ და მაინც მიაღწევენ ჩალაურამდე, თან შინაგანად იცვლებიან, საკუთარ თავსა და სამყაროს უფრო ღრმად შეიმეცნებენ, საკუთარი არსებობის გამართლებას პოულობენ.

რომანის მთავარი გმირები ჩალაურისკენ მიემართებიან. ისინი შვიდნი არიან, რადგან სწორედ რიცხვი შვიდი გამოხატავს სრულყოფილებას – ღმერთმა ხომ შვიდ დღეში შექმნა სამყარო. სხვადასხვა კულტურასა და რელიგიაში რიცხვი შვიდი საკრალური ციფრია და ამიტომაც ლიტერატურაში ხშირად გვხვდება სიმბოლური მრავალმნიშვნელოვნებით. შვიდი ხმა, რა თქმა უნდა, უპირველესად, უნიკალურ, ქართულ ხალხურ შვიდხმიან სიმღერებს გვახსენებს. თუმცა რომანის არც ერთი პერსონაჟი უშუალოდ მუსიკასთან დაკავშირებული არ არის, მაგრამ მთლიანობაში მკითხველს აქვს პოლიფონიურობის განცდა, რომელსაც ქმნის თხრობის რიტმი, მოვლენათა განვითარების დინამიკა. რომანი ფერადოვნებითაც გამოირჩევა, მწერალს საოცარი შეგრძნება აქვს ხაზისა და ფერისა, ამიტომაც ეს შვიდი პერსონაჟი ცისარტყელას შვიდი ფერივითაა, რომლებიც ერთმანეთს ავსებენ და განაპირობებენ. „ჩალაური მოგონილი არ არის. ჩალაური არსებობს და იარსებებს მანამდე, სანამ არსებობს კაცთა მოდგმა“ (ბიბილური 1987: 716).

მაინც რა არის ეს ჩალაური, რომელსაც მწერალი წარმოაჩენს, როგორც მარადიულობასთან წილნაყარს? ის არსებობს, როგორც ოცნება და ილუზია, წარმოსახვითი სივრცე, სადაც თავს იყრიან მატერიალური თუ სულიერი გზები. თავს იყრიან და მერე ერთ გზად

ერთიანდებიან, გზად, რომელსაც ადამიანის თვალი (გონებისა და სულისა) ვეღარ სწვდება. ჩალაურამდე კი ცხოვრებისეული გზაჯვარედინებია, წამოდგომა და დაცემა, სასოწარკვეთილება და იმედი.

„ჩალაური ყველაფერია: ჩვენი ხსოვნა, ჩვენი მოგონება, ჩვენი წარსული. ვიდრე ჩალაური გახსოვს, არაფრისა არ უნდა გეშინოდეს. ყველას თავისი ჩალაური აქვს, ყველანი ჩვენი ჩალაურიდან მოვდივართ. მოვდივართ არხეინად გალაღებულნი და არის ერთი დრო, სიჭაბუკის დრო, როცა აღარც კი გვახსოვს, რომ ჩალაურიდან წამოვედით. ეს ხანმოკლე დროა... რაც უფრო ვბერდებით და წუთისოფელს ვემშვიდობებით, ჩალაური ჩვენი ხსნა გვკონია. ბოლოს ყველანი, ფიქრით მაინც, აუცილებლად, ისევ ჩალაურში ვბრუნდებით“ (ბიბილური 1987: 716).

რომანის მიხედვით, ჩალაური მალაა, ზეცასთან ახლოს, საიდანაც „ღმერთთან მისასვლელად დიდი გზა აღარ დაგჭირდება“. ასე რომ, ჩალაურისკენ მიმავალი გზა, რეალურ პლანში თვითონ ცხოვრებაა. ყველანი ამ გზას მივყვებით, რადგან თვითონ სიცოცხლეა გზა, გზა სიყმაწვილიდან სიჭაბუკისკენ და სიჭაბუკიდან სიბერისაკენ.

თამაზ ბიბილური ერთ ინტერვიუში აღნიშნავდა: „აქ ყველაზე უფრო გზის სიმბოლიკა მნიშავდა. ყველანი, შვიდივენი და, ალბათ, ტოროლაც, სადღაც მიდიან. ეს დეტალი უკვე თვით კაცთა ცხოვრების მოდელის შექმნის შესაძლებლობას მაძლევდა“ (ბიბილური 1987: 716).

იტალო კალვინო წერილში „სიმსუბუქე“ პერსევსის მიერ მედუზა გორგონას მოკვლის შესახებ მითს წარმოაჩენს, როგორც პოეტისა და სამყაროს ურთიერთობის ალეგორიას. პერსევსი გაქვავებას იმით გადაურჩება, რომ გორგონას კი არა, ბრინჯაოს ფარზე არეკლილ მის სახეს უმზერს, თანაც, ქარსა და ღრუბლებს ეყრდნობა. მედუზას სისხლიდან კი ფრთოსანი რაში, პეგასი იშვება. ე. ი. ერთი მხრივ, არსებობს საზარელ არსებათა რეალობა, როგორც ტვირთი, და ამ რეალობიდან „არეკლილი სამყარო“, როგორც სიმსუბუქე – მხატვრული რეალობა.

კალვინოს მთელი კაცობრიობა „სიმძიმისჯილად“ წარმოუდგება, რომელიც მუდამ ცდილობს სიმსუბუქის მოპოვებას ხელოვნების გზით. მწერლები გამოარჩევენ ერთგვარ „ეგზისტენციალურ პოზიციას“, რომელიც საშუალებას იძლევა, სულიერი, საზოგადოდ, „ცხოვრებისეული დრამა მელანქოლიის გარდა, ირონიითაც შევამსუბუქოთ“ (კალვინო 2010: 14).

ამგარი სიმსუბუქის („ყოფიერების აუტანელი სიმსუბუქის“ მილან კუნდერასეული „აუტანელი სიმძიმის“ კონტექსტი) განცდას

იწვევს თამაზ ბიბილურის ზემოთ ნახსენები რომანი, რომელიც შეიძლება, პერსევის ფარს შევადართო, რომლითაც მწერალი იგერიებს მედუნას (რეალობის) შემოხედვას, და არამცთუ გაქვავებას იცილებს თავიდან, არამედ „კლავს“ ამ მედუნას მისი მხატვრულ რეალობად გარდაქმნის გზით. ამ რომანში რეალობა კი არ შთანთქმავს და სრესს თავისი ტვირთით ადამიანს (რაც ხშირად არის აღწერის საგანი ლიტერატურისა), არამედ უკან იხევს და ქრება, თუმცა არა საშუალოდ, არამედ მხოლოდ ძალის მოკრებისა და ხელახალი გამოჩენისათვის.

რომანის „შვიდი ხმისა და ტოროლასათვის“ თხრობის რიტმი იმდენად მოწესრიგებულია, რომ ერთბაშად იპყრობს მკითხველს. მწერალი ქმნის სამყაროს, კაცობრიობის მიკრომოდელს შვიდი პერსონაჟით, რომლებიც სხვადასხვა სოფელში ცხოვრობენ, სხვადასხვა ასაკისა და განსხვავებული „რეალობის“ მატარებელნი არიან, მაგრამ ისინი ყველანი ერთ წერტილში, გზის ერთ მონაკვეთზე იკრიბებიან განგების ძალით. ეს გზა კი ჩალაურისკენ მიდის.

„ლიტერატურა პლასტიკური ველია, – წერს ჟერარ ჟენეტი წერილში „ლიტერატურის უტოპია“, – გამრუდებული სივრცე, სადაც ნებისმიერ მომენტში ყველაზე მოულოდნელი ურთიერთობები და ყველაზე პარადოქსული შეხვედრებია შესაძლებელი“ (ჟენეტი 2010: 12).

ამგვარი „მოულოდნელი ურთიერთობებისა“ და „პარადოქსული შეხვედრების“ ადგილია ჩალაური – თამაზ ბიბილურის ლიტერატურულ უტოპია. ჩალაური სამოთხის პარადიგმაცაა (გურამ დონანაშვილისეულ „ლამაზქალაქსაც“ რომ მოგვაგონებს), ხსნის სივრცეა. აქეთკენ მოემართებიან აბრია მახაური, გარსოს დედა, დიდელა ლელა შვილიშვილ ზაზასთან ერთად, კაჭკაჭა დედაბერი, ელისო და გელაც – ჯერ კიდევ ყმაწვილები, მაგრამ უკვე „საიდანდაც“ გამოქცეულები. ყოველ მათგანს ერთი რამ აერთიანებს – სწრაფვა ჩალაურისაკენ, თუმცა თითოეულს თავისი მიზეზი აქვს. აბრია მახაურს ჩალაურში შვილიშვილი გიორგი ეგულება და ამიტომაც მიდის იქით, რომ სიკვდილს მისი შემყურე შეხედეს. უჩვეულო და საოცარი მოტივია – მომაკვდავი აბრია ბოლოს ძალას იკრებს, ფეხზე დგება და სიკვდილის შესახვედრად მიდის, მაგრამ თან სიცოცხლის დაუძლეველი წყურვილით. შეიძლება შვილიშვილის ყურებაში გარდაცვალება მას სიცოცხლის სხვა ფორმით გაგრძელებად ესახებოდა. ამის შესახებ არაფერს გვეუბნება „შეთხზული ამბების ავტორი“, რომელიც თვითონაც უხილავი, უსახელო პერსონაჟია, მაგრამ არანაკლები

სიმძაფრითა და ვნებით მიუყვება წვიმიან ბილიკებს გადაკარგული ჩალაურისაკენ.

გარსოს დედას სიყვარულით, შვილებით გაზრდილი ხარები მიჰყავს, რომ არ ჩამოართვან. მის თავგადასავალში ირეკლება XX საუკუნის 30-იან წლებში ჩატარებული კოლექტივიზაციის პროცესი. ელისო, ბიჭისგან მოტყუებული, სირცხვილსა და შიშს გამოექცა. მის ბედში ირეკლება ახალგაზრდა თაობის წინააღმდეგობებით აღსავსე სულისკვეთება, სურვილებისა და შესაძლებლობების კონფლიქტით გამოწვეული ტანჯვა და შფოთი. ოც წელს ქალაქს შეხიზნული ლელა, როგორც იქნა, თავს დააღწევს იძულებით მარწუხებს და მშობლიური ჩალაურისკენ შვილიშვილსაც გამოიყოლებს. რომანში ქალაქი იხატება, როგორც ერთგვარი ჩაკეტილი სივრცე, რომელიც ადამიანის თავისუფალ, სულიერ განვითარებას აბრკოლებს. ქალაქის, როგორც აპოკალიფსური სივრცის, განცდა, ლიტერატურისთვის ნაცნობია. ქალაქი, საზოგადოდ, ცივილიზაციასთან ასოცირდება. ტექნიკის განვითარებამ ადამიანი ბუნებასა და ღმერთს დააშორა, რაც ნიცშეს ხმამაღლა გამოცხადებული „ღვთის სიკვდილით“ დაგვირგვინდა. ნიცშეს „ესე იტყოდა ზარათუსტრაში“ ვკითხულობთ: „ჰე, ზარათუსტრა, აქ დიდი ქალაქია: აქ არაფერი გაქვს საძიებელი, დაკარგვით კი ყველაფერს დაკარგავ. რად მოგისურვებია ამ წუმპეში ჩაფლობა? შეიბრაღე შენი ფეხები! უკეთესია შეაფურთხე ქალაქის კარს და გაბრუნდი! აქ ჯოჯოხეთია მწირის აზრებისათვის. აქ დიდ აზრებს ცოცხლად აღულებენ და ხარშვით ამცირებენ. აქ ღპება ყველა დიდი გრძნობა. აქ მხოლოდ მხმარ მცირე გრძნობათ შეუძლია ხმაურობა... განა ამ ქალაქს დაკლული სულის სიმყრალის ოხშივარი არ ასდის?... განა არ გესმის, რომ სული სიტყვათა თამაშად იქცა... სად სიყვარული აღარ შეიძლება, იქ უნდა გვერდზე ჩავიაროთ“ (ნიცშე 1993: 135). ამგვარ განწყობას ბიბლიურის რომანის პერსონაჟის სულიერი მდგომარეობა ეხმიანება. ჩალაურისკენ ბეჯითად მიემართება კაჭკაჭა დედაბერი, სიბერეში, პენსიის დასანიშნად იმის მოწმე რომ დასჭირდა, რომ მისი გარდაცვლილი ქმარი მიხა ნამდვილად მისი ქმარი იყო (ამის დამადასტურებელი საბუთი არ არსებობდა). ჩალაურში კი ეგულებოდა ქალიშვილობისდროინდელი მეგობარი, მის ჯვრისწერას რომ დასწრებოდა. ეს თავი გამოირჩევა ცოცხალი იუმორით. დედაბრის ნარატივი გაჟღერებულია იმგვარი სურნელით, რომელიც მხოლოდ სოფლელი, მრავალჭირნახული, ხანდაზმული ქალის მეტყველებას შეიძლება ახლდეს. მწერალი ახერხებს მკითხველი დააჯეროს პერსონაჟთა რეალურობაში. ჩალაურის გზას ადგას გელაც, ერთგული სახედრის საძებნელად წამოსული. ამ თავში

ადამიანისა და ბუნების ჰარმონიული ურთიერთობა წარმოჩნდება, როგორც სიცოცხლის მთელი სისხვსით განცდის აუცილებელი პირობა.

ეს შვიდი პერსონაჟი იკრიბება მდინარის ნაპირას. ამ მდინარის გადალახვა სიმბოლურად განწმენდას, განახლებას ედარება. ყოველ შემთხვევაში, მისი გადალახვის გარეშე ჩალაურში ვერ მიხვალ. „განწმენდისა“ თუ „სინანულის“ მოტივს ამბაფრებს წვიმაც, რომელიც ჩალაურისკენ მიმავალ მგზავრებს რამდენიმე დღე შეაფერხებს. ეს „შეფერხება“ კი ერთმანეთისთვის უცხო ადამიანებს სიყვარულის, ნდობისა და თანაღმობის გრძნობით დააკავშირებს.

ეს შვიდი ადამიანი შეიძლება სხვადასხვად გამოვლენილ ერთადე გავიაროთ, გამთღიანებულად, მარადიულ განზომიღებაში შესვღისათვის გამზადებულად.

ერთად შეკრებიღი „შვიდი ხმა“ ჰარმონიუღობისა და სრულყოფიღების სიმბოღოა. ამ შვიღ ხმაში ერთიანღება მიწა და ცა, სულიერი და უსუღო, მატერიადური და წარმოსახული. ასე რომ, რომანის სახელწოღება – „შვიდი ხმისა და ტოროღასათვის“ – შეიძღება გავიაროთ, როგორც „ჰიმნი“ სიცოცხღისადმი, ასევე – სიკვდიღისადმი და, აქედან გამომღინარე, სამყაროსადმი. და, რაც მთავარია, „სიცოცხღის რომანტიკისადმი“, რომღის მარადიუღობისაც სჯეროღა მწერაღს და მკითხვეღის დარწმუნებასაც ცდიღობღა. სწორედ ამიტომაც წარუძღღვარა რომანს შონ ო კეისის სიტყვები: „სანამ ამოღის თუ ჩადის მზე, სანამ მიიქცევა და უკუიქცევა ზღვა, სანამ გაღობენ ფრთოსნები და ყვაეიღები ყვაეიან, სანამ იღგებიან მთანი, სანამ ბიჭს კღავს გოგოს სურვიღი, ხოღო გოგოს სურს, სასურვეღი იყოს, მანამ არ ჩაქრება სიცოცხღის რომანტიკა“ (ბიბიღური 1987: 295).

მთელი რომანი სწორედ მზის ამოსვღა-ჩასვღაა, ოღონდ ყოველ დღეს განსხვავებული ფერითა და სურნელით. ამ „ფერადღონებას“ აღმქმნელი სჭირღება, თამაზ ბიბიღურისთანა „მთხვეღი ამბებისა“. რომანში შვიდი თავია შვიდი დამოუკიდებელი ნოვეღასავით: „სიტყვები“, „შოპენის ბაღადა“, „მიში“, „მოწმე“, „პოეტის სიკვდიღი“, „სახედარი“, „ეპიღოგი ჩალაურში“. შვიდი სხვადასხვა ამბავი, როგორც სხვადასხვა „ხმა“ ერთიანი სიცოცხღის სიმღერისათვის“. შვიღ „ადამიანურ“ ხმას ემატება ტოროღას (ცის) ხმა და იქმნება ღვთისგან შექმნიღი დაურღვევეღი, უნაკღო ერთიანობა.

ჩალაური რომანის პერსონაჟებისთვის ის ადგიღია, სადაც სამყაროსთან შერწყმა-გამთღიანება უნდა განხორციელღეს.

მწერლისთვის მთავარია არჩევანი – გადაწყვეტილების მიღება – ჩალაურში წასვლა. ზოგი ახალგაზრდობაში იღებს ამ გადაწყვეტილებას, ზოგი – სიბერეში, ზოგი შემთხვევით ირჩევს ამ გზას, ზოგი – გააზრებულად. ზოგი აღწევს ჩალაურამდე, ზოგი – ვერა. ზოგს იღებს ჩალაური, ზოგს – არა.

ვინ გამოიგონა ჩალაური? „ამბების მთხზველმა“ თუ მან, ვინც „კაცთა მოღმის მთელ ცხოვრებას თხზავს“; ვინც იგონებს სიტყვებს და თვითონ არის „სიტყვა“; სიტყვა, რომელიც მოიცავს დასაწყისსა და დასასრულს, სიტყვა, რომელიც „პირველითგან იყო და სიტყვა იგი იყო ღმრთისა თანა და ღმერთი იყო სიტყვა იგი“ (იოანე მახარებელი).

თამაზ ბიბილურის აზრით, სიტყვა ყოფილა ის, რითაც კაცის ცხოვრება იწერება, თუნდაც, „თვითონ სიტყვა არ ისმოდა, არც მართლა იწერებოდა“. სიტყვის მაგიურ ძალასა და მრავალმნიშვნელოვნებაზე მსჯელობს ბორხესი წერილში „წიგნის კულტის შესახებ“: „მსოფლიო ისტორია – ეს არის წმინდა წერილი, რომელსაც ჩვენ ვშიფრავთ და გუმანით ვწერთ, და რომელშიც ასევე გვწერენ ჩვენ. შემდეგ ლეონ ბლუა იტყვის: „დედამიწაზე არ არსებობს არც ერთი სულიერი, რომ შეეძლოს თქვას, ვინ არის იგი. არავინ იცის, რისთვის მოვიდა ამქვეყნად, რას შეესატყვისება მისი ქცევა, მისი გრძნობები, აზრები და როგორია მისი ჭეშმარიტი სახელი, მისი წარუდინებელი სახელი წუთისოფლის მათიანეში... ისტორია უზარმაზარი ლიტურგიკული ტექსტია, სადაც იოტებსა და წერტილებს არანაკლები დანიშნულება აქვთ, ვიდრე სტრიქონებსა და თუნდაც, თავებს, მაგრამ მნიშვნელობა ერთისა და მეორისაც ჩვენთვის გაურკვეველი და ღრმად დაფარულია“. მალარმეს თანახმად, მსოფლიო წიგნისთვის არსებობს. ლეონ ბლუა ამბობს, რომ ჩვენ მაგიური წიგნის სტრიქონები ვართ, ან სიტყვები, ან ასოები, და წიგნი, რომელიც მარადღე იწერება, ერთადერთია, რაც არის მსოფლიოში, უფრო სწორედ, იგი თვითონ არის მსოფლიო“ (ბორხესი 1996: 39).

ასე რომ, მწერალიც და მის მიერ გამოგონილი პერსონაჟებიც „სხვისი“ დაწერილები არიან, ამიტომაც ასე ხშირად თავნებობენ პერსონაჟები, მათ შორის, ეს „შვიდნი“, ჯიუტად მიმავალნი ჩალაურისაკენ. მწერალს სურს, მკითხველს დაამახსოვროს ისინი „მდინარის პირას გაკრული სურათით“ – თანაც, ნაწვიმარ ჭალაში, როდესაც გადაწმენდილი ფერები ხასხასებენ. ისინი ყველანი პოეტები არიან, ოღონდ, როგორც გიორგი ლეონიძე იტყოდა, არა „ქალაქზე რითმებით მოლპარაკენი“, არამედ პოეტური გულით, პოეტური თვალთ და დიდი ოცნებით გასხვიოსნებულნი. ეს „დიდი ოცნება“ ჩალაურია, რომლის დევნაში შეიძლება სიცოცხლე გაილიოს.

აბრია მახაურმა ჩალაურში ვერ აღწია და ისე მოკვდა, შვილიშვილს ვერ შეხედა თვალებში, მაგრამ „ამბების მოხზველისგან“ ის მაინც „დასაჩუქრდა“ – იგი სიკვდილის წამებში ტოროლას შეჰყურებდა და მის გალობას ისმენდა. ცაში მონავარდე ფრინველსა და მომაკვდავ ადამიანს შორის უხილავი ძაფები იბმება. ტოროლაც ეთხოვება სიცოცხლეს თავისი სიმღერით. იქმნება მშვენიერის, ამაღლებულის განცდა. მწერალსაც, ალბათ, ეს სურდა, რომანიდან მკითხველის სულსა, გულსა და გონებაში გადადენილიყო „დიდი ოცნება“, ამიტომაც მთავრდება რომანი ამ სიტყვებით: „აბრია მახაურს, სიკვდილს რომ ხვდებოდა, ტოროლას გალობა ჩაესმოდა. იმ წამში კი მზის ერთ პლანეტა დედამიწაზე ამაზე მნიშვნელოვანი არაფერი მომხდარა“ (ბიბლიური 1987: 716).

ლიტერატურა

- ბიბლიური 1987:** ბიბლიური თ. შვიდი ხმისა და ტოროლასათვის, თბ.: გამომც., „საბჭოთა საქართველო“, 1987
- ბორხესი 1996:** ბორხესი ხ. ენიგმათა სარკე, გამომც. „ლომისი“. თბ.: 1996
- კალვინო 2010:** კალვინო ი. სიმსუბუქე, თბ.: ჟურნ. „არილი“, 24 მაისი, 2010
- ნიცშე 1993:** ნიცშე ფ. ესე იტყოდა ზარატუსტრა, გამომც., „ფილოსოფიური ბიბლიოთეკა“, თბ.: 1993
- სირაძე 2008:** სირაძე რ. ისტორია „მკითხველის ფენომენისა“ და სახისმეტყველებითი პერიოდიზაცია. წიგნში: „კულტურა და სახისმეტყველება“. თბ.: გამომც., „ინტელექტი“, 2008
- ჟენეტი 2010:** ჟენეტი ფ. ლიტერატურის უტოპია, თბ.: ჟურნ. „არილი“, 12 თებერვალი, 2010

გზა ტაძრისაკენ

(ენა და რელიგია)

1. შესავალი. ენისა და რელიგიის ურთიერთობა შემეცნებისა და ცოდნის განსხვავებული სფეროა. ამ ურთიერთობაში ასახულია ადამიანის გონითი კულტურის უმთავრესი ფორმები (ერნსტ კასირერის მიხედვით, ესენია: ენა, მითოსი, რელიგია, ისტორია, ხელოვნება, მეცნიერება). რელიგიის სამსახურში ჩაყენებული ენა მეტად რთულ და მრავალმხრივ სუბსისტემას ქმნის (Cassirer 1996: 185). საეკლესიო რელიგიური ენა ინახავს და იცავს ზოგადსაკაცობრიო, მორალურ და დიდაქტიკურ ნორმებს. მისი სპეციფიკა არ ჰგავს ყოველდღიური სოციალური თუ კულტურული ცხოვრების ამსახველ ენობრივ ნიშან-თვისებებს; მის თავისებურებებში გამოკვეთილად ვლინდება ეთნიკური ხასიათი. საეკლესიო-რელიგიური ენა არც თანამედროვე სასაუბრო ენის ტოლფარდია, თუმცა თანამედროვე მსმენელზეა გათვლილი. მისი ლექსიკა და ენობრივი საშუალებები გასულ საუკუნეთა ისეთი გამოძახილია, რომლის შინაარსობრივი ძალა გამოიკვეთა ენის მიერ რელიგიურ და ზეაზრობრივ მნიშვნელობათა გამოსატვის უნარით.

2. რელიგიური ენა თანამედროვე ლინგვისტური თვალთახედვით. ტაძარი მრევლის კოლექტიური შემაკავშირებელი ადგილია (დაწესებულებაა). აქ ენა მრავალ საშუალებათაგან აზრის სიმბოლურ და რიტუალურ-ცერემონიულ

ელემენტებს/ გამოხატულებებს იყენებს. მის ყოველდღიურ რაციონალურად გამჭვირვალე სასაუბრო ფორმებში შემონახულია იმაგინარული, არადისკურსული არსის მქონე ფორმები, ისინი გამოირჩევიან კომუნიკაციური შინაარსითა და დანიშნულებით, ასევე პერფორმაციულ დონეზე სიმბოლოთა სიჭარბით, ანუ საკომუნიკაციო აზრი სიმბოლიზებულია კოგნიტიურ და პერფორმაციულ დონეებზე (Habermas 2001: 61, 63).

ლინგვისტური, აზრობრივი, ფილოსოფიური და კულტურული გაგებით რელიგიური ენის ქმედითობა განვითარების სამი საფეხურით განისაზღვრება: მითოლოგიური, მეტაფორული და პრაგმატული. აღსანიშნავია ისიც, რომ ენის ემოციურ და პროპოზიციულ მოვლენებს შორის არსებული მკვეთრი სხვაობის მიუხედავად, ანუ სულის მოძრაობასა და ობიექტურ ვითარებას შორის არსებული სხვაობისას კონვენციონალიზმს გვერდით დაუდგა კონოტაციებისა და ექსპრესიულობის, იმავე გრძნობებისა და ემოციების ფაქტორი, როგორც საკომუნიკაციო განზრახვის საშუალება, გათვლილი მსმენელის რწმენის გაღრმავებასა და შესაბამის ზემოქმედებაზე (კასირერი 1983: 4, 178, 187).

რელიგიაში ერთიანდება აზრობრივი და რაციონალური ცნებები. ამ ორი ელემენტის ურთიერთობა სინამდვილის შემეცნებას ემსახურება. რელიგია რაციონალურზე მეტია, იგი ადამიანის სულის/სულიერების სტრუქტურაა, „სულიერება, როგორც ადამიანისა და სამყაროს ასახვა“ („die Seele als eine Spiegelung von Welt und Mensch“ (Jung, C.G. 2001: 95).

თანამედროვე ლინგვისტიკის თვალთახედვით, საეკლესიო-რელიგიური ენა მოიცავს ფსიქოლოგიურ, სოციოლოგიურ ფაქტორებს. ბოლო დროს აქტუალური გახდა იდენტურობის, კომუნიკაციისა და ენობრივი მეხსიერების ფაქტორი (კოლექტიური იდენტურობის სურათი/ხატება და კომუნიკაციური გაცვლის დანიშნულება (Schiewe u.a. 2011: 25).

3. რელიგიური ენა და ტრანსცედენცია. ენისა და რელიგიის ურთიერთობაში აისახა ის ზეგავლენა, რომელსაც ენა თავისი არსებობის მანძილზე ახდენდა სულიერებაზე. ლინგვისტური თეორიების მიხედვით, რელიგიის ენა, როგორც ფენომენი, და თვით რელიგია, სოციოლოგიურად განისაზღვრება. რელიგიის სოციოლოგიას ენათმეცნიერებაში მოექებნა სოციოლინგვისტური საფუძვლები და მისი სოციალურ-მაინტეგრირებელი ძალა საკრალური საწყისებიდან დაწყებული, მითოსისა და მაგიის, რელიგიისა და კულტის გავლით, კომუნიკაციურ გარდასახვამდე აიყვანა (Habermas 2001: 64). იურგენ ჰაბერმასის აზრით, „სულისა და სხეულის/ხორცის“, „სუბიექტისა და ობიექტის“ წინააღმდეგობრიობა ჯერ კიდევ ჰეგელმა „მესამე კატეგორიის შემოტანით“ – სულის შინაგანი და გარეგანი მხარის ახსნით

განსაზღვრა. „ენის ნიშნობრივი სუბსტრატით გამოხატულია არამატერიალური მნიშვნელობები, სხეულის ექსპრესიულ ქესტებში ასახულია ფსიქიკის მოძრაობა, მუშაკი სხეული პიროვნებათშორის ურთიერთობაში გამოხატავს ინტელექტუალურ განზრახვას (Habermas 2001: 70).

ადამიანის სულიერების ფილოსოფიურ სიღრმეებზე ჩვენ აქ არ შევჩერდებით; ვიტყვი მხოლოდ, რომ ლინგვისტური თვალსაზრისით საყურადღებო აღმოჩნდა მე-20 საუკუნის გერმანელი სოციოლოგებისა და ფილოსოფოსების არნოლდ გელენის (Arnold Gehlen), ჰელმუტ პლესნერისა (Helmut Plessner) და ერნსტ კასირერის (Ernst Cassirer) შრომები. ისინი იკვლევდნენ მოღვაწე სუბიექტის შემეცნებით დამოკიდებულებას გარე სამყაროსთან: კასირერმა შეისწავლა სამყაროს აღქმა/აღიარების სიმბოლური ფორმები. აზრთან დაკავშირებული ყოველი სიმბოლო წარმოაჩენს ყოველ ენობრივ „ნიშანში“, ყოველ მითიურ თუ ხელოვნურ „სურათში“ სულიერ შიგთავსს/შემცველობას, რომელიც ზეაზრობრივზე მიუთითებს. ეს შინაარსობრივი შიგთავსი გარდაისახება მნიშვნელობის ფუნქციად (Cassirer 1988: Bd.1: 42). პლესნერმა შეისწავლა სხეულთან დაკავშირებული ექსპრესიული ქმედებები. ხოლო გელენმა – სამყაროსთან არსებული ინსტრუმენტული და რიტუალური კავშირი/ ურთიერთობა.

ლინგვისტიკაში სიმბოლო, ტრადიციულად, გაიგება როგორც აზრით დატვირთული, აზრობრივი დანიშნულების მქონე რაღაც ერთეული. ბევრი ენათმეცნიერი სიმბოლოს ხატებასა და ნიშანთან ერთ რიგში აყენებს (Арутюнова 1988). სინამდვილეში სიმბოლოს ხატებასა და ნიშანს შორის შუალედური ადგილი უჭირავს. (Вестник МГУ 2001/4:86). რელიგიური ენის სპეციფიკა ისაა, რომ ერთ მხარეს დგას გამოხატვის ენობრივი, პროპოზიციული და რაციონალური ქმედებისა და გამოხატვის ფორმები თავისი შინაარსობრივი მანიფესტაციით. მეორე მხარეს კი – არადისკურსული, გარეენობრივი, რიტუალიზებული, გამოხატვის ხატოვანი აზრისა და სტილის მქონე ფორმები, რომლის შინაარსობრივი, პერფორმაციული მხარე უაღრესად დიდ ზეგავლენას ახდენს მსმენელზე. კასირერმა ეს ორივე ასპექტი სიმბოლიზების პროცესში მოაქცია (Habermas 1997: 9-40).

მისი აზრით, სიმბოლოთა გამოყენებით ხდება სამყაროსთან არაპირდაპირი ურთიერთობა. გამოხატვის სიმბოლური ფორმები წარმოადგენს უწყვეტ ჯაჭვს, კონტინუუმს ხატოვან გამოთქმასა და ცნებას შორის და სულიერების ყოველ გამოხატულებას თავის რაციონალურობას განუმტკიცებს (იქვე: 76).

4. გზა ადამიანიდან ტადრამდე სულ უფრო მეტად ხდება სემიოტიკის ინტერესების საგანი. იგი შემეცნებითი თეორიების სემიოტიკური ტრანსფორმაციებით არის აღსავსე. საკომუნიკაციო

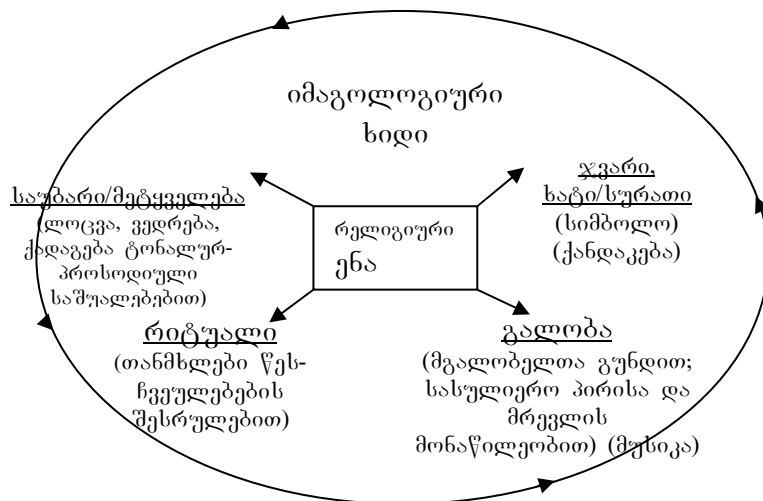
აზრი სიმბოლიზებულია როგორც კოგნიტიურ, ასევე პერფორმაციულ დონეზე. განცდათა, გამოცდილებათა, აზრობრივ შთაბეჭდილებათა გარდასახვა ტრანსცენდენტულია, ზეაზრობრივია. ეს რთული გზა ოთხ ძირითად სიმბოლიზებულ აქტზე გადის:

1. რელიგიურ საუბარზე (ლოცვა, ვედრება, ქადაგება)
2. რიტუალზე (საწესჩვეულებო აღსრულების ნორმები)
3. გალობაზე (მუსიკა, მგალობელთა გუნდი, სასულიერო პირისა და მრევლის გალობა)

4. ჯვარზე/ხატზე/სურათზე (ქანდაკებაზე).

მაშასადამე, რელიგიური ენა აერთიანებს ოთხ ურთიერთდამოკიდებულ პროცესს, რომელიც თავისი კომპლექსური ფორმითა და შინაარსით უდიდეს ძალას წარმოადგენს და შთამბეჭდავ ზემოქმედებას ახდენს. რელიგიური ენის ეს ოთხი ურთიერთშემავსებელი პროცესი ადამიანიდან ტაძრამდე მიმავალი ძირითადი გზაა. ამ გზაზე თითოეულ მონაკვეთს შორის უწყვეტ წრეზე გადებულია იმაგოლოგიური ხიდი, თითოეული მოვლენის ზეაზრობრივი შინაარსის ერთი მიზნის ქვეშ – რელიგიური მრწამსის/აღმსარებლობის/ღმერთისადმი ლტოლვის – გამაერთიანებელი ხიდი.

ნახაზი 1.



მასში თვალსაჩინოა ადამიანის არაპირდაპირი მიმართება რელიგიურ სამყაროსთან. ადამიანი აზროვნებს, მოქმედებს რელიგიურ სიმბოლოთა, რიტუალთა სამყაროში. მისი გამოხატვა ხდება ენის პროპოზიციული, რაციონალური ფორმებით. ეს არის სემიოტიკის, ეთნოლოგიისა და კულტურული ანთროპოლოგიის

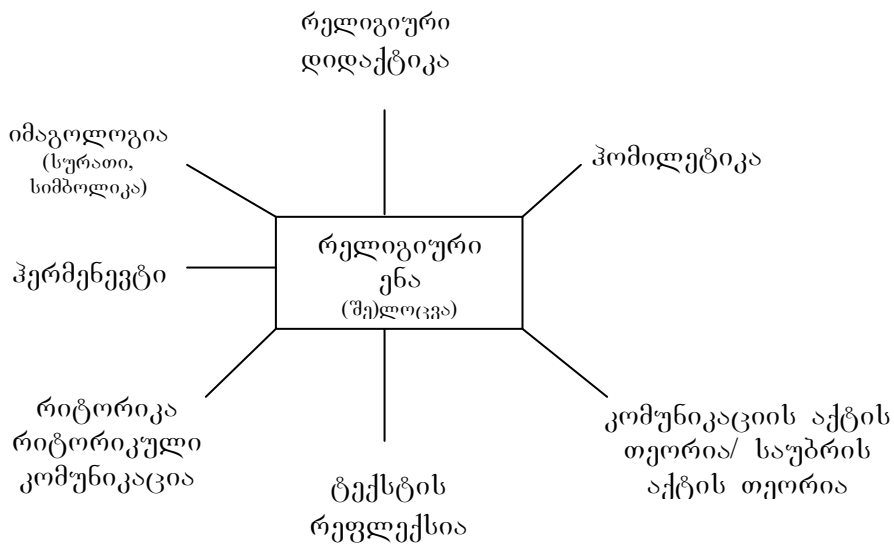
სინთეზი. ენა არსობრივად მეტაფორულია. გამოსატვის სიმბოლური ფორმები ერთიანდება გამოსატვის ხატოვან საშუალებებთან, ცნებებთან, რაც აბსტრაქტული იდეების გადმოცემას ემსახურება. ადამიანთა აღქმისა და მოქმედების შემაერთებელი იმაგოლოგიური ხიდი თავის გზაზე გვიჩვენებს იმ დინამიკას, რომელშიც შემონახულია ერის კულტურული მემკვიდრეობა (Becker 2000: 5, Konnersmann 1996: 351).

5. რელიგიური საუბრის აქტი განსხვავდება საერო საუბრის აქტისაგან, თუმცა იმავე ლინგვისტური კატეგორიებით სარგებლობს, რომელიც საუბრის აქტის ენათმეცნიერულმა თეორიამ შექმნა. სუბაქტი ლოკუცია რელიგიისათვის იმავე სუბდისციპლინათა (ფონეტიკა/ფონოლოგია, მორფოლოგია, სიტყვაწარმოება, ლექსიკოლოგია, სინტაქსი) განსხვავებული ერთიანობაა. კომუნიკაციის მეორე აქტში- ილოკუციაში ჩადებულია საუბრის ინტენცია, ე.წ. სემანტიკური ინტენცია. ენობრივ კომუნიკაციურ დონეზე გვაქვს კომუნიკაციური აქტისა და ინტენციის ერთიანობა, ინტენციისა და კონვენციის სინთეზი. რელიგიურ ენაში, საეროსაგან განსხვავებით, სახეზეა სულ სხვა, ოთხი ურთიერთშემავსებელი აქტი იმაგოლოგიური ხილით შეკრული (იხ. ზემოთ ნახაზი). პერლოკუცია მსმენელის ფსიქიკაზე ზემოქმედების აქტია. იგი ზეგავლენას ახდენს მსმენელის გრძნობებზე, აზრებზე, ფიქრებზე, ქმედებებზე. თუ საერო საუბრის აქტის პერლოკუციაში წინასწარ ვერ განჭვრეტ მოსაუბრის მოტივაციის სიღრმეებსა და მსმენელზე ზემოქმედების მასშტაბებს, რელიგიური საუბრის აქტი ზუსტად გათვლილ პერლოკუციას იძლევა, თუმცა ამ თეორიას, როგორც საეროს, ისევე რელიგიურს, ესაჭიროება დრმა ფსიქოლოგიური ანალიზი, კულტურათა დონეებისა და მოთხოვნების შესაბამისი ფილოსოფიური გააზრება. პერლოკუცია ამ კუთხით ნაკლებადაა შესწავლილი (Adamzik 2004: 223-226).

ილოკუცია ექსპრესიულ ფაქტორსაც ითვალისწინებს, ანუ ზედნადებია მნიშვნელობის კონტრაციური ასპექტი. რელიგიურ ენაში ექსპრესიულობა და კონტრაციები იმდენადაა კომუნიკაციური განზრახვის საშუალება, რამდენადაც იგი მსმენელის რწმენის გაღრმავებასა და შესაბამის ზემოქმედებაზეა გათვლილი. საუბრის აქტი არაპირდაპირია. იგი სრულდება არა ორი ან მეტი ხილული პერსონაჟის თანდასწრებითა და მონაწილეობით, არამედ ერთი პერსონაჟის ლოცვით, თხოვნით, ვედრებით ზეაზრობრივად არსებული ღმერთისადმი. ამ ლოცვა-ვედრებაში ნაგულისხმები, ჩაფიქრებული უნდა გაცხადდეს ექსპლიციტურადაც და იმპლიციტურადაც. ამ საკითხზე უფრო დაწვრილებით შეიძლება ვისაუბროთ რელიგიური ტექსტის/ დისკურსის ანალიზის დროს (მაგ., „მამაო ჩვენო“).

საეროსაგან განსხვავებით, რელიგიური ენის ლოკუცი-
 ილოკუცია მეტწილად ენის ისტორიული ლექსიკურ-გრამატიკულ-
 ფონეტიკური მასალიდან შერჩეული სტრუქტურებითა და
 კონსტრუქციებით სარგებლობს, განსაკუთრებული ფრაზეოლოგიით,
 რომელიც ძირითადად გასაგებია მრევლისათვის. ასეთი ენა ხელს
 უწყობს სოციალიზაციის პროცესს. სოციალიზაციის ამ პროცესში,
 როგორც წესი, არ ხდება საერო ენისაგან გამიჯვნა, რადგან ეს,
 გარკვეულწილად, კომუნიკაციის შეფერხებებს გამოიწვევდა.
 მართალია, რელიგიურ გარემოში თანამედროვე სასაუბრო ენა
 ჩრდილში ექცევა, თითქოს მნიშვნელობას კარგავსო, მაგრამ იგი
 რელიგიური საკომუნიკაციო ბაზისია. უპირატესობა ენიჭება
 რელიგიურ-საკლესიო ენას, მისით აღესრულება წაკითხვა,
 საუბარი, მოსმენა, რიტუალური ქმედება – თანამონაწილეობა.
 საკლესიო-რელიგიური ენა მრავალმხრივ შევსებულია
 პარალინგვისტური და კინეზიკური (პირჯერის გადაწერა, მუხლის
 მოყრა, თავდახრა, ხელების აღმართვა...) საშუალებებით, სივრცითი
 კომუნიკაციით (სრულდება ე.წ. Körper – Raum Kommunikation)

რელიგიური ენა და მისი ბუნება ვერბალურ თუ
 არავერბალურ ტექსტში, უპირველეს ყოვლისა, აისახება
 ინტერდისციპლინური ანალიზით, ენათმეცნიერებასა და
 ფილოლოგიაში მოპოვებულ კომპეტენციათა შეჯერებით, კერძოდ:



**5. კულტურის გრამატიკა. სიმბოლური ფორმების
 სემიოტიკური თეორია** ტრადიციული და ნორმირებული გრამატიკის
 საფუძვლები უდავოდ საჭიროა. არც

Langue/parole=Kompetenz/Performenz-ის დაყოფა იწვევს ეჭვს, მაგრამ გრამატიკული ფორმების სისტემა, როგორც კომუნიკაციური საშუალება, სინქრონული და დიაქრონული ენათმეცნიერება ისეთ ფენომენტთა კრებულს მოიცავს, რომლებიც დროთა განმავლობაში იცვლებიან, ვითარდებიან. ამიტომ ვერც ერთი ენა ვეღარ ეტყვა სტრუქტურირების ტრადიციულ ჩარჩოებში, შეტყველების ნაწილებად დაყოფილ „პროგრუსტეს სარეცელში“. ენამ არ უნდა შეასრულოს მხოლოდ უნივერსალური ლოგიკის მოთხოვნები და ამოცანები, მან საზოგადოების ამოცანებიც უნდა გაითვალისწინოს, რაც ამ საზოგადოების სოციალურ ურთიერთობებზეა დამოკიდებული. დღის წესრიგში დადგა გრამატიკის კონცეპტის ახლებური გააზრებისა და განსაზღვრის საკითხი, რასაც ბევრი ენათმეცნიერი არ იზიარებს.

ცალკეულ ენათა მრავალფეროვნებამ და ენათა ტიპების ჰეტეროგენულობამ, თანამედროვე სოციალურმა პრინციპებმა და მოთხოვნებმა, სიმბოლურმა ლოგიკამ და კულტურის ფილოსოფიამ შორს გასწიეს გრამატიკის საზღვრები და ენობრივი ფენომენის სიღრმეებში წვდომის შესაძლებლობები. ენას, როგორც ნიშანთა და სიმბოლოთა კრებულს, აღარ აკმაყოფილებს არსებული ვოკაბულარი, გრამატიკული წესები, ითხოვს აბსტრაქტული წესების ახალ გრამატიკულ სისტემას (Cassirer 1996: 200-207). ჯერ კიდევ ჰუმბოლდტი აღნიშნავდა, რომ „მთვარე“ ერთსა და იმავე საგანს წარმოადგენს ბერძნებისთვისაც და ლათინებისთვისაც. ბერძნული ენა მას „men“-ს უწოდებს, ლათინური ენა კი – „luna“-ს. ამ ორი ენის არტიკულაციაში მოცემულია სხვადასხვა ინტენცია და სხვადასხვა ცნება. ბერძნული men მთვარე „დროის აღმრიცხველს“ აღნიშნავს, ლათინური luna – სინათლეს, მთვარის ნათებას. ენებში არსებული ამგვარი კლასიფიკაციები არც შემთხვევითია და არც უნებური. ისინი ეყრდნობიან ადამიანთა აღქმის გონების, გამოცდილების მუდმივად განმეორებად ელემენტებს. აღქმისა და ამ განმეორებადობის გარეშე ენობრივ კონცეპტებს საფუძველი გამოეცლებოდა. როგორც კასირერი ამბობს, ადამიანის სულიერება ცოცხლობს სიტყვასა და მითიურ ხატებაში, თუმცა ვერც სიტყვა და ვერც ხატება ენაზე ვერ მძლავრობს. კასირერმა შექმნა სიმბოლური ფორმების ფილოსოფია და სემიოტიკური თეორია, ეს ენის ახალ პერსპექტივებს ქმნის (იხ. Cassirer 1988: Philosophie der Symbolischen Formen. In 3 Bdn. B.1. Frankfurt (M)).

ლიტერატურა

1. Adamžik, Kirsten 2004: Sprache: Wege zum Verstehen. 2. Aufl. A. Francke Verlag. Tübingen und Basel.
2. Арутюнова, Н.Д. 1988: От образа к знаку//Мышление. Когнитивные науки.. Искусственный интеллект.М.
3. Becker, Udo 1999: Lexikon der Symbol. 3. Aufl. Cordon Art B.V. Baarn-Holland.
4. Habermas, Jürgen 1997: Die befreiende Kraft der symbolischen Formgebung. In: Habermas, J.: Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck. Frankfurt a.M.
5. Habermas, Jürgen 2001: Zeit der Übergänge. Kleine politische Schriften IX. Suhrkamp Verlag. Frankfurt a.M.
6. Jung, Carl Gustav 2001: Seelenprobleme der Gegenwart. Deutscher Taschenbuchverlag. München.
7. კასირერი, ერნსტ 1983: რა არის ადამიანი? ცდა ადამიანური კულტურის ფილოსოფიის აგებისა (გერმანულიდან თარგმნა ლამარა რამიშვილმა) გამომც. „განათლება“. თბილისი.
8. Cassirer, Ernst 1988: Philosophie der symbolischen Formen. In 3 Bdn. Frankfurt/M.
9. Cassirer, Ernst 1996: Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur. Felix Meiner Verlag. Hamburg.
10. Konersmann, Rolf 1996: Kultur als Metapher//Kulturphilosophie. Hrsg. v. Rolf Konersmann. Reclam Verlag. Leipzig.
11. Schiewe, Jürgen/Lipczuk, Ryszard/Nerlicki, Krzysztof/Westphal, Werner (Hg.) 2011: Kommunikation für Europa II. Sprache und Identität. Peter Lang Verlag. Frankfurt a.M.
12. Филипенко, Т.В. 2001: Внутренняя форма идиом в когнитивной перспективе//Вестник. МГУ. Сер. 19. 2001/4 с. 86

**გზა, რომორც
ლინგვოსემიოტიკური ნიშანი**

სამყაროს შემეცნებისას განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება ნიშნებს. სწორედ ნიშანთა განსხვავებული გაგება და ინტერპრეტაცია ქმნის სამყაროს ეროვნულ სურათებს, რომლებიც ლინგვოკულტუროლოგიისა და ლინგვოსემიოტიკის კვლევის საგანია.

როგორც ცნობილია, სემიოტიკაში ერთმანეთს უპირისპირებენ იკონურ, ინდექსურ და სიმბოლურ ნიშნებს (პირსი 2000: 185). იკონური ნიშნის ფორმა გარკვეულ მსგავსებას ავლენს აღსანიშნ ობიექტთან, ამდენად, ამგვარი ნიშნის შინაარსი ადვილად იკითხება. ინდექსური ნიშნის ფორმისა და შინაარსის კავშირი პირობითია, ამიტომ საჭიროა იმის ცოდნა, რომ გარკვეული ობიექტი რაღაცის ნიშანს წარმოადგენს. სიმბოლური ნიშნის შემთხვევაში კი მისი ფორმა ბადებს ასოციაციებს, რაც სიმბოლოს ინტერპრეტირებისაკენ გვიბიძგებს და რასაც საბოლოოდ, გარკვეულ ობიექტამდე მივყავართ.

გზა ის ლინგვოკულტურული კონცეპტია, რომელიც სხვადასხვა კონტექსტში სხვადასხვა ტიპის ნიშნად კვალიფიცირდება. იგი შეიძლება სიგნალადაც განვიხილოთ და ინდექსადაც. სიგნალი არის ავტომატური ბუნებრივი

კავშირი ნიშნისა და ობიექტს შორის, იგი მეტონიმიურია, ინდექსი კი მითითებითი თვითნებურ-თავისუფალი კავშირია და, ამდენად, მეტაფორულობით ხასიათდება.

ჩვენი ყოველდღიურობა დატვირთულია ემბლემებით. ემბლემა, ზოგადად, ის ნიშანია, რომელსაც აქვს ზუსტი ახსნა. ლოტმანის განმარტებით, ემბლემა გულისხმობს ერთი ენიდან, მაგალითად, სიტყვიერი ენიდან სხვა ენაზე, მაგალითად, გრაფიკულ ენაზე გადატანას (ლოტმანი 1997: 418). ამის თვალსაჩინო ნიმუშია საგზაო ნიშნები, რომელთა უმრავლესობა სწორედ **გზის** იკონური ნიშანია. საყოველთაო შეხედულებით, ემბლემა სხვადასხვა კოდით სამყაროს სემიოტიკური დუბლირების შედეგია. თუმცა, იგი ერთი სისტემის ფარგლებშიც ფუნქციობს; მაგალითად, რომელიმე მხატვრულ ტექსტში სახელდებითი წინადადება „გზა“ შეიძლება ემბლემატური ფუნქციისაც იყოს, რადგან წინადადებაში სხვა წევრების არარსებობა ამ ერთადერთი წევრის ვიზუალიზაციას განაპირობებს. ეს, თავის მხრივ, მას იკონურ ნიშნად აქცევს, რომლის ფუნქცია არის იდენტიფიცირება, საინფორმაციო დუბლირება ან შინაარსის გამარტივება.

ისეთი ლინგვოკულტურული კონცეპტები, რომელთაც საგნობრივი დენოტატები აქვთ, მაგალითად, **გვირგვინი**, **სკიპტრა**, **ვაზის ჯვარი** და მისთ. ემბლემატურობის მეტი პოტენციით ხასიათდებიან, მაგრამ გავრცელებული შეხედულების გამო, რომლის თანახმადაც, ემბლემა განსხვავებულ კოდთა სისტემებს გულისხმობს, იგი ლინგვოსემიოტიკურად სათანადოდ გამოკვლეული არ გახლავთ. სწორედ ამიტომ ემბლემატურობა, ძირითადად, ყოფითი და სარეკლამო დისკურსების მახასიათებლადაა მიჩნეული, არადა მხატვრულ დისკურსში კონცეპტ-ემბლემათა ხმარება იშვიათი არ არის.

ურთიერთობის სპეციფიკურ მოდუსებად ემბლემასთან ერთად ალევორიასა და სიმბოლოს განიხილავენ. ზოგჯერ დასახელებული ერთეულების გამოჯენა ჭირს, თუმცა მათი კვალიფიკაციისათვის კონკრეტული ინსტრუქცია არსებობს: ემბლემა იცნობა, მას, სიმბოლოსაგან განსხვავებით, ამოხსნა არ სჭირდება, ემბლემა რედუცირებული სახეა, რომლის მიღმაც არა იდეა, არამედ მითითებაა იმ სიტუაციაზე, რომელშიც იდეა აქტუალიზდება. ემბლემა მეტონიმიურია, ხოლო ალევორია გარკვეული იდეის ქარაგმული აღნიშვნაა, რომელსაც, ემბლემისაგან განსხვავებით, ცნობა კი არა, ამოცნობა სჭირდება, მაგრამ, სიმბოლოსაგან განსხვავებით, ალევორია მხოლოდ ერთ წაკითხვას გულისხმობს, ინტერპრეტაციის მხოლოდ ერთ ვარიანტს ვარაუდობს.

ლინგვოკულტურული კონცეპტი „გზა“, ალევორიულობის თვალსაზრისით, დიდი პოტენციის მატარებელია. მას, როგორც ლექსიკურ ერთეულს, არაერთი გადატანითი მნიშვნელობა აქვს, მნიშვნელობის გადატანა კი ალევორიის შემქმნელი ძირითადი მექანიზმია. ეს პოტენცია განსაკუთრებით ვლინდება ალევორიის იმ სახესხვაობაში, რომელსაც ყოფითი, ნიადაგსახმარი ქარაგმულობა შეიძლება ვუწოდოთ და რომლის წყაროც ქართული პარემიოლოგიური ფონდია.

„გზის“ მონაწილეობით შექმნილ იდიომებსა და ე. წ. სიტყვის მასალაში ხშირია იმგვარი ნიმუშები, რომელთაც პირდაპირ მნიშვნელობასთან ერთად გადატანითი მნიშვნელობაც აქვთ. აღნიშნულიც იმის გამოძახილია, რომ „გზა“, განყენებულად მდგომიც კი, თავისთავად ალევორიულია. მოვიყვანო რამდენიმე ნიმუშს: **გზას დაკარგავს; გზას იბოვის; გზას დაადგება; გზა გაეხსნება; გზას დაუთმობს; გზას წარუმართავს; გზას შეუკრავს; გზას ეწევა** და სხვ. ყველა დასახელებული ერთეულის გადატანითი მნიშვნელობა ისევე ადვილი გასაგებია, როგორც პირდაპირი, იმიტომ, რომ ალევორიული ნიშანი ადვილად ამოსაცნობია და ერთადერთ ინტერპრეტაციას გულისხმობს.

ანდაზური თქმები ის ჟანრია, რომელშიც ყოფითი ქარაგმულობა დიდაქტიკას ემსახურება. ანდაზაში გამოთქმული აზრი უმეტესად ხატოვნადაა მოტივირებული, თუმცა ყველა ანდაზა ყოველთვის ალევორიულ გაგებას არ მოითხოვს, მაგალითად: **„კაცს საქმე გამოსცდის და ცხენს გზაო“; „ნუ დაკარგავ ძველსა გზასა, ნურცა ძველსა მეგობარსა“** და სხვ. გვხვდება ისეთი ანდაზური თქმები, რომლებიც საკომუნიკაციო სიტუაციის შესაბამისად ან პირდაპირი მნიშვნელობით უნდა გავიგოთ, ან გამონათქვამის ალევორიულობა უნდა ამოვხსნათ, მაგალითად: **„შორი გზა მოიარე და შინ მშვიდობით მიდიო“; „გზა ვინც იცის, ფენს არ წაჰკრავსო“; „გაქცეულს ერთი გზა აქვს, მღევარს ათასიო“; „ურემი რომ გადაბრუნდება, გზა მაშინ გამოჩნდებაო“** და სხვ.

მხატვრულსა და რელიგიურ დისკურსებში ალევორიულობა გამოხატულია არაკებითა და იგავებით, რომლებშიც „გზის“ გადატანითი მნიშვნელობებით არაერთი სახე და კონტექსტია შექმნილი. მათი ერთი ნაწილი შესწავლილია, დანარჩენი კი საგანგებო კვლევას მოითხოვს, რაც ძალზედ მნიშვნელოვანია „გზის“, როგორც უნივერსალური ლინგვოკულტურული კონცეპტის, სრულყოფილი აღწერისათვის.

„გზა“, როგორც სიმბოლო, განსაკუთრებული საკითხია ქრისტიანული მრწამსის ლინგვოკულტურებში. იესო ამბობს: „მე ვარ გზა და ჭეშმარიტება და ცხოვრება“ (იოანე 14:6). იესოსა და გზის გაიგივება ქრისტიანობისა და „გზის“ გაიგივებას ნიშნავს. ასე ჩნდება ქრისტიანულ კულტურაში ერთ-ერთი ყველაზე დიდი და ამაღლებული სიმბოლო „გზა“, რომელიც ხან მსაზღვრელებთან ერთად (ჭეშმარიტების გზა, გზა ხსნისა, უკანასკნელი გზა თუ სხვ.), ხან მათ გარეშე, ხანაც დერივატების საყრდენად ქცეული (გზირი, გზამკვლევი, მეგზური, გზიანი, უგზო ...), დღესაც მრავალპასუხიან ამოცანად რჩება.

სიმბოლო პრინციპულად მრავალმნიშვნელოვანია, რაც არა მხოლოდ სიმბოლოს მრავალგვარ ინტერპრეტირებას გულისხმობს, არამედ ინტერპრეტაციის მრავალჯერად შესაძლებლობასაც, უკეთ რომ ვთქვათ, ინტერპრეტირების უსასრულო პროცესს. სიმბოლომ კერძო შემთხვევიდან სამყაროს ზოგად ხატთან უნდა მიგვიყვანოს, გზა უნდა გვიჩვენოს.

„ქრისტიანობის ერთ-ერთი უძველესი სახელი მარტივად „გზა“, – ვკითხულობთ ეპისკოპოს კალისტე უეარის ნაშრომში „მართლმადიდებლობის გზა“. **სახელს** ამ ციტატაში თავისუფლად შეიძლება ჩაენაცვლოს **სიმბოლო**, რასაც იმავე ნაშრომის პროლოგიდან ამონარიდი შემდეგი კონტექსტიც გვიდასტურებს, პროლოგიდან, რომლის სათაურიც ნანა ბაღათურიას მიერ „საგზაო ნიშნულებად“ არის თარგმნილი: „ქრისტიანობა უფრო მეტია, ვიდრე თეორია, მეტია, ვიდრე ქალაქზე გადმოტანილი სწავლება, ეს არის **გზა**, რომელზეც მივდივართ და, ყველაზე ღრმა და ფართო გაგებით, ეს არის ცხოვრების გზა“ (უეარი 2007: 9-18) ეპისკოპოს კალისტეს თქმით, „იყო ქრისტიანი, ნიშნავს იყო მოგზაური“. მოგზაური, რომელიც მიჰყვება გზას ჟამთასვლიდან მარადიულობაში.

ამდენად, ზემოთქმულიდან გამომდინარე, საგანგებო სტატისტიკური კვლევების გარეშეც შეგვიძლია დავასკვნათ – „გზა“ ის დისკურსული ერთეულია, რომლის დენოტაციურ მნიშვნელობაზე მეტად გააქტიურებულია მისი კონოტაციები, მისი ემბლემური, ალეგორიული და სიმბოლური მნიშვნელობები, რაც, თავის მხრივ, ამ მოვლენის უფრო ღრმა ლინგვოსემიოტიკური შესწავლის აუცილებლობაზე მიგვანიშნებს.

ლიტერატურა

- ლოტმანი 1997:** Лотман Ю.М. Между эмблемой и символом // Лотмановский сборник. Т.2. М.: Изд-во РГГУ, 1997.
- პირსი 2000:** Пирс Ч.С. Избранные философские произведения. М.: Логос, 2000.
- უეარი 2007:** ეპისკოპოსი კალისტე უეარი, მართლმადიდებლობის გზა, თარგმ. ნ. ბალათურიასი, ჟურნალი „არჩევანი“, № 2, თბ., 2007.

**გზის, სვლის და ოლაგურ
სივრცეში გადაადგილების
ასპექტები ძველ ქართულ
ლიტერატურში**

ქრისტიანული ცხოვრების წესი ოლაგურ ერთობას ეფუძნება: ყველაფერი უფლისგან მოდის და მასვე უბრუნდება; სამყაროსა და კაცობრიობის გზა-სავალი თუ მყოფობის ფორმაც “მისგან არს”; ყოველივე უფლის, სამყაროსა და კაცის ურთიერთდამოკიდებულებით განისაზღვრება. უფალია ცხონების გზა. იესო ამიტომაც გვმოდვრავს: “მე ვარ გზაი და მე ვარ ჭეშმარიტებაი და ცხოვრებაი; არავინ მოვიდეს მამისა, გარნა ჩემ მიერ” (იოანე 14, 6).

შუა საუკუნეების ქრისტიანულ კულტურაში დროით-სივრცითი, ანუ ქრონოტოპული (ბახტინი 1975: 43) ცნებები თუ ღირებულებანი ეთიკური კატეგორიებია და არა – გეოგრაფიული. ჭეშმარიტი სარწმუნოების გავრცელებისა და წმინდანთა თუ სიწმიდეთა სიმრავლის შესაბამისად, სიმბოლურად მოიაზრება მხარეები, მიმართულებები, განირჩევა საუფლო, ჩვეულებრივი და ცოდვილი ტერიტორიები; აისახება ვერტიკალური და ჰორიზონტალური სივრცის პროპორციულობა, სოფლისა და ზესთასოფლის ურთიერთმიმართება;

გზა და სვლა ქრისტიანისთვის დროის ამსახველი კატეგორიაა და სივრცისაც.

რადგან გზის გავლა სიცოცხლეა, გზის დასასრული კი, ანუ “სრბის აღსრულება” – გარდაცვალება. გზა რეალურ, ამქვეყნიურ ცხოვრებასა და ადამიანის წუთისოფელში არსებობა-მიმოქცევას გულისხმობს. ამავე მნიშვნელობით არის მოხმობილი ეს სიტყვები პავლე მოციქულის ეპისტოლეშიც: “სრბაი აღმისრულებიეს” (2 ტიმ. 4, 7).

კაცობრიობის ისტორიაც გზაა, ადამიდან ახალ ადამამდე, გზა, რომელსაც საფუძვლად უდევს ძე შეცდომილის სევდა, სამოთხიდან გამოძევება და მარადიული მსვლელობა უკან, მამის სახლში, დასაბრუნებლად, “ძეობის პატივის” აღსადგენად.

ლუკა მახარებლისეული “ძე შეცდომილის იგავი” მაცხოვრისა და მთელი კაცობრიობის, უფლისა და ყოველი ადამიანის ურთიერთდამოკიდებულების პარადიგმაა, პირველქმნილი ცოდვიდან მოყოლებული ადამიანი – უძღები შვილი, მამისაგან განმდგარი და დაკარგული, თავისი სულის, სახლისა თუ სამოთხის გზას ეძიებს (ამიტომაცაა, რომ ამ იგავს წმიდა მამები ყველა დროისა და ხალხის უდიდეს მონათხრობს უწოდებენ.).

ჩვენს წინაპარს ისტორია წარმოდგენილი ჰქონდა, როგორც ორ მოვლენას შორის მოქცეული “გზა”: შესაქმიდან ესქატოლოგიურ აღსასრულამდე. შესაბამისად, როგორც კაცობრიობის მსვლელობა წინ – წარსულისა (ამ სიტყვის წარმომავლობასაც დაუუკვირდეთ) და უფლისკენ, დასავლეთიდან აღმოსავლეთისკენ, რადგან აღმოსავლეთი უფლის მხარეა, დასავლეთი – ესქატოლოგიური აღსასრულის.

ყოველი ადამიანი – ერთი დროით-სივრცითი წერტილი, სადღაც უერთდება ამ რიგს და წინაპართა ნაკვალევს მიჰყვება. ილია მართლის თქმისა არ იყოს: “წინა კაცი ხილია უკანასი” – ეს არის, სწორედ, ოლაპური ერთობა.

მეორე მხრივ (რაც უმთავრესია), გზა სივრცის კატეგორიაა, თანაც ორგვარი სივრცის: ფიზიკურ-მატერიალური და სულიერი. ამიტომ “გზა” სიმბოლური შინაარსისაა: ადამიანის მთელ ცხოვრებას გამოხატავს და მის ზნეობრივ სახესაც გვიჩვენებს იმის მიხედვით, თუ საით მიდიოდა: ზეცისა თუ მიწისკენ და როგორი საშუალო განსასვენებელი მოიპოვა.

უმნიშვნელოვანესი სწავლებაა, რომ ცხონების მოსურნე ადამიანმა სულიერი გზაც: დაცემისა და ამაღლების, დაბრკოლებათა გადალახვის გრძელი ჯაჭვი – სიფრთხილითა და დაკვირვებით უნდა განვლოს, რათა არ “გარდაიდრიკოს გზისაგან სიმართლისა” (იოვანე საბანისძე), მოთმინებით იაროს ზეციური მამულისკენ და “სრბის აღსრულების”

შემდეგ შეურცხვენლად წარდგეს მაცხოვრის წინაშე. საბანიძისეული “მამულისა ჩვეულებისაებრ სვლა” მამულს ორივე მნიშვნელობით გულისხმობს: მიწიერსა და ზეციურსაც. ჰაგიოგრაფს ისიც მშვენივრად მოეხსენება, რომ ამ სვლის სისწორის შენარჩუნებას საფუძვლად უდევს მორწმუნეთა მიერ ჭირთა მოთმინება და სულიერი გონიერება. გაუფრთხილებლობა და უყურადღებობა გზიდან გადაცდენას იწვევს, რადან სამოთხისკენ საცალფეხო, მიხვეულ-მოხვეული ბილიკი მიდის, “მასზე გამვლელს უნდა ჰქონდეს მარჯვე თვალი, მტკიცე გული” (ა. წერეთელი, “გამზრდელი”). ჯოჯოხეთისკენ კი ფართო შარა მიგვიძღვის.

განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება ადამიანის მიერ მსველელობის მიმართულების არჩევას: ცხვრისა თუ მგლისკენ, მიწისა თუ ზეცისაკენ, ცოდვისა თუ მადლისაკენ. ამაზეა დამოკიდებული, ვინ ვერ “სცნობს გზას მადლთა ფონისკენ” (დ. გურამიშვილი) და ვინ გაიკვლევს მას, ვინ მიაგნებს სამოთხის კარიბჭეს “იწრო და საჭირველი” ბილიკის გავლის შემდეგ. ამიტომ მოგვიწოდებს უფალი:

“შევედით იწროისაგან ბჭისა, რამეთუ ვრცელ არს ბჭე და ფართო არს გზაი, რომელსა მიჰყავს წარსაწყმედელად, და მრავალნი ვლენან მას ზედა. ვითარ-იგი იწრო არს ბჭე და საჭირველ გზაი, რომელი მიიყვანებს ცხონებასა, და მცირედნი არიან, რომელნი ჰპოებენ მას” (მათე 7, 12-13).

უფალი ხშირად თვითონ ურჩევს და ასწავლის გზას ადამიანს, თუმცა ამ უკანასკნელზეა დამოკიდებული, რამდენად განწმენდილი თვალთა და გულით მიჰყვება მაცხოვარს. თუ, ერთი მხრივ, აბრაამი გაგვახსენდება, ღვთის მოწოდებას რწმენითა და იმედით სავსე რომ მიჰყვებოდა, შესაბამისად, განვლილმა გზამ აღთქმულ ქვეყანაში მიიყვანა, მეორე მხრივ, უდაბნოში 40 წლის განმავლობაში იტანჯებოდნენ ხან მოსესა და ხან უფალზე შემომწყრალი ებრაელები, სიკეთის გზას კი საკუთარი ცოდვები და ურწმუნობა, უფლისადმი ჯეროვანი ნდობის უქონლობა უბორკავდათ. ამიტომაც მათმა მცირე ნაწილმა მიაღწია სანუკვარ მიზნამდე.

ყოველდღიურად მარიამ ღვთისმშობელია ადამიანის მეოხი და ცხონების გზის საუკეთესო მაჩვენებელი. მრავლად არსებობს ოდიგოტრია, ანუ გზის მაჩვენებელი დედა ღვთისმშობლის ხატები. ყოველდღიურად დედას ცალი ხელით ყრმა იესო უჭირავს, მეორით კი ქრისტეანებს მიგვანიშნებს მასზე, როგორც ცხონების გზაზე. ყოველდღიურად დედა კონკრეტულ ადამიანსაც ეხმარება სწორად

ცხოვრებაში: წმ. ნინო მაციაქულთასწორს საქართველოში აგზავნის სამოღვაწეოდ; დაწერილ ქაღალდს გადააყლაპებს იოანე ოქროპირს და მჭევრმეტყველად გადააქცევს; ქართულად გამართულად მეტყველებას უბრძანებს წმ. ექვთიმე მთაწმინდელს... რევაზ სირაძე ამასთან დაკავშირებით შენიშნავს: “აქ კიდევ ერთი ანალოგიაა: წარმოდგენილია შუასაუკუნეობრივი ოდიგიტრიის (გზის მაჩვენებელი ღვთისმშობლის) განსახონების მსგავსი სურათი: ღვთისმშობელმა “უპყრა ხელსა” ექვთიმეს და გზაზე დააყენა” (სირაძე 1992: 73).

იოანე ნათლისმცემელიც საუფლო გზის მასწავლებელი და განმამზადებელია. მისი ქადაგებაა: “განჰმზადენით გზანი უფლისანი და წრფელ ყვენით ალაგნი მისნი” (მათე 3, 3). თუმცა, ადამიანის სულში ეს სიტყვები არ უნდა დარჩეს “ხმად მლაღაღებლისა უდაბნოსა ზედა”, არამედ უნდა გადაიქცნენ შემძლებელად “წარმართებად ფერხთა ჩუენთა გზასა მშვიდობისასა” (ლუკა 1, 79).

ამქვეყნიური ყოფის, როგორც გზის, და ადამიანის, როგორც ამ გზაზე მავალის, სიმბოლური გააზრებისას განსაკუთრებით საინტერესოდ მიგვაჩნია წმინდანის მოხსენიება მალემსროლის ეპითეტით. წმ. მაკრინას, წმ. პეტრე სებასტიელისა და მათი მსგავსი მოღვაწეების დასახასიათებლად წმ. გრიგოლ ნოსელი “წმ. მაკრინას ცხოვრებაში” ამბობს:

“თვისსა ცხოვრებასა სამარადისოდ ჰხდებოდეს, ვითარცა მალემსროლნი ახოვანნი” (ნოსელი 2010: 23).

წმინდანი მთელი თავისი არსებით ისწრაფის უფლისაკენ და წადიერება, მონდომება თუ ყურადღება მიმართული აქვს “სასურველისა თვისისა მიმართ”. წმ. გრიგოლის აზრით, ცდილობს, “სრბისას არა რაისა მიმართ მიდრკეს თუალი მისი სოფლისა ამის სასურველთაგანისა” (ნოსელი 2010: 15), ანუ უშეცდომოდ, სწრაფად და დაუბრკოლებლად განვლოს ამქვეყნიური გზა-სავალი. ჩვენი აზრით, ამ სიჩქარისა და ერთი მიზნისკენ კონცენტრაციის გამო უწოდებს იგი გამორჩეულ მოღვაწეებს მალემსროლებს.

თუ წმინდანი თვალმუშორებლივ მიჰყვებიან უფლის გზას, სხვანი – “ცხოვარნი გზაშეცდომილნი” ეშმას ზეგავლენით “იკარგებიან” და მაცხოვრის შეწევნას საჭიროებენ სწორ გზაზე დასაბრუნებლად.

ურჯულთა მიერ დატყვევებული დავით გურამიშვილის ლოცვა სწორედ ლუკას სახარების გამოძახილია. იგი, როგორც დაკარგული ცხვარი, “მგელთ წარსატაცად ფარეხთა გარე“, უზენაესს მოძიებასა და ამქვეყნად – სამშობლოში, იმ ქვეყნად კი სასუფეველში დამკვიდრებას

ევედრება; პოეტი შეჰლაღადებს მაცხოვარს, ეშმასაგან, ანუ უხილავი მხეცისაგან დაიცვას, “თიკანთა” – ჯოჯოხეთისთვის განწირულთა რიგებში არ ჩააყენოს და სამოთხის მკვიდრთ – “კრავებს” შეუერთოს:

“შენ, იესო, მწყემსო ჩვენო, ჩვენთვის სისხლის დამანთხეო!

ვით ცხოვარი ვარ წყმენდილი, ნუ დამკარგავ, მომნახეო...

იესო, მწყემსო კეთილო, ჩემებრ წარწყმენდილთ მპოველო,

ჩავვარდი ცოდვის ხნარცვშია, ვსცადე და ვერ ამოველო,

ვითხოვ, შემინდევ ცოდვანი, როს მკვდარი განმაცხოველო.”

წმინდანის მისიაც ასე ესმოდათ, რომ მას არა მხოლოდ თვითონ უნდა გაეკვალა გზა ცხონებისა, არამედ ჩვეულებრივი ადამიანის – “საწუთროს კაცის” (იაკობ ხუცესი), გზას აცდენილი ცხვრისთვის ხელი უნდა გაეწოდებინა თუ შეეშველებინა და ზეცისკენ მიმავალ გზაზე დაეყენებინა. სულიერ გზამკვლევებს – “ზეცისა კაცებს და ქუეყანისა ანგელოზებს” (გიორგი მერჩულე) ასე შეჰლაღადებს გიორგი მცირე: “ხნარცვსა შინა ვნებათასა მდგომარე ვართ, ვითარცა იხილა დიდმან პახუმი, და ვეძიებთ მსგავსთა თქვენთა ხელის-მიცემად, რაითამცა მიერ აღმოვედით და მღვიმისაგან გლახაკობისა და თიხისაგან უყისა კლდესა ზედა სათნობათასა ფერხნი ჩვენნი დავამტკიცენით და გზათა მათ, ზეცად მიმყვანებელთა, დაუბრკოლებლად სვლად წარვემართენით” (ძეგლები 1978: 208).

ამ როლს ასრულებენ, ბიბლიის მიხედვით, “მალემსრობეებიც”. “ნეშტთა წიგნი” მოგვითხრობს, ისინი როგორ ცდილობენ ხალხის დაბრუნებას მოწყალე ღმერთთან, უქადაგებენ რა, რომ ამ გზით უფალიც დაუბრუნდება მოქცეულ ტომს, ხოლო განმდგართ ხელს აალებს (იხ. 2 ნეშტთა, 30, 6-10).

მორწმუნენი, წმინდანთა წინამძღოლობით, მუდამ აგნებენ სწორ გზას. ვაჟა-ფშაველას თვალთახედვით, 1659 წელს სასწაულებრივი გამარჯვება კახეთის აჯანყებაში ჯარის წმინდა მხედრისთვის მინდობამ გამოიწვია. ლაშქარმა ზეცაში წმინდა გიორგი შენიშნა და მისი ცხენის ნაფეხურებს გაჰყვა, თითქოს ზეციურ მხედრობად გადაიქცა და ცის კაბადონზე გაინავარდა. ყველასთვის ცხადი გახდა, რომ ბრძოლაში აუცილებლად გაიმარჯვებდნენ. “ზეცაში მიმავლებმა” ერთანეთს ამაყად გადახედეს:

“ნეტავ, რა მტერი იქნება,-

ეხლა გაგვიძლოს, ბიჭებო,

ჩვენი კვალი ხარ დღეს შენა

ლურჯაის დანაბიჯებო!” (“ბახტრიონი”).

ჰავიოგრაფიაში წმინდანის მიერ გზის დაძლევა მის სულიერ ამაღლებასა და მოღვაწეობისათვის მომზადება-გაძლიერებას გულისხმობს:

ნინო მოციქულთასწორი კაბადოკიიდან ქართლში მოდის, მცხეთაშიც “მიმოიქცევა”, ვიდრე გაძლიერდება და განემზადება მოღვაწეობისათვის;

წმ. აბო არაბეთიდან მოდის ქართლში და გაქრისტიანების სურვილი უჩნდება. არაბთა შიშს ხაზარეთში გადასვლა დააძლევინებს, იქ უკვე მონათლება, ხოლო აფხაზეთში გადასული “მგზავრ მარხვისა და ლოცვის” შემდეგ უკვე “არა ხოლო ტანჯვად, სიკუდილადაც” მზად არის ქრისტეს სიყვარულისთვის;

წმ. გრიგოლ ხანძთელს თვით უფალი წარუძღვა ოპიზამდე, რათა მოღვაწეობის სირთულეს ვერ შეეშინებინა ეს დიდი მამა, ხანძთაში ასულს მოღვაწეობის ფორმაც აუწყა ხუედიოს დაყუდებულის მიერ. ის საქმენი კი, რომელნიც უტოლდებიან “დაუღვენელთა კეთილთა საფასეს”, მამა გრიგოლმა კონსტანტინოპოლის მოლოცვის შემდეგ აღასრულა;

ორჯერ გაიპარებიან თეოდორე და ქრისტეფორე ხანძთიდან, მოივლიან ქართლისა და აფხაზეთის სანახებს და მხოლოდ შემდეგ მიიჩნევენ მათ წმ. გრიგოლი სამოღვაწეოდ გამზადებულებად;

გიორგი მთაწმინდელიც ტაო-კლარჯეთის, იერუსალიმისა და სინას გავლით, მთელი აქაური მადლით გაძლიერებული მიდის ათონზე.

შენიშნავთ, რომ, თუ წმინდანებს სიკეთეში აძლიერებს გადალახული მანძილი, ეშმაკეულთ ბოროტის ქმნის სურვილი ეძალბათ. ქტეზიფონიდან მობრუნებული, ანუ სატანურსა და ჯოჯოხეთურს ნაზიარები, ვარსქენი ბოროტებით სავსე ეშმაკეული, “მგელი”, “ცოფი” და “მძვინვარე მხეცია”.

დ. ლიხაჩოვი მიუთითებს, რომ გზის სიძნელეს, მანძილის გადალახვის სირთულეს ჰავიოგრაფი არ ასახავს, არამედ გადმოგვცემს მხოლოდ ორიოდ სიტყვით: “წამოვიდა და მოიწია” (ლიხაჩოვი 1970: 65), ამიტომ უყურადღებოდ რჩება მსვლელობა-მოგზაურობის საწყის და საბოლოო წერტილებს შორის მოქცეული დრო-სივრცე. წმ. გრიგოლ ნოსელი შენიშნავს, “უშორესი გზისაი წარგუეველო”, თუმცა არაფერს ამბობს ამ დიდი და შორი გზის გადალახვის სიიოლესა თუ სირთულეზე.

ასეა ქართულ ჰავიოგრაფიაშიც. მაგ. ვარსქენი “იჯმნა სპარსთაისა და მოიწია საზღვართა ქართლისათა” (იაკობ ხუცესი).

მკითხველი მხოლოდ თვითონ თუ გაიაზრებს, რომ მანძილი ადვილად გადასალახავი არ არის. მაგ. ნინო მოციქულთასწორი უმძიმეს გზას გამოივლიდა ჩვენამდე ჩამოსალწევად, ეს პატარა გოგონა დაითმენდა შიმშილს, შიშს, სიცივესა და წყურვილს, ან სერაპიონ ზარზმელი სამონასტრო ტერიტორიის მისაგნებად თუ შემდგომში იმ სივრცის გარს შემოსავლელად, რომელიც ზარზმისა უნდა ყოფილიყო, ძალიან გაწვალდებოდა და დაიქანცებოდა, წმ. გრიგოლსა და საბას გაუჭირდებოდათ “კაცთაგან უვალ” ადვილამდე მიღწევა, სადაც იშხანი უნდა აშენებულყო, თუმცა “ცხოვრებათა” ავტორები ამაზე საგანგებო ყურადღებას არ ამახვილებენ.

ჰაგიოგრაფი წმინდანის მოგზაურობიდან მხოლოდ ისეთ რაიმეს გვიამბობს, რასაც სულიერი თუ ისტორიული ღირებულება აქვს., მაგ. წმ. ნინოს ის აძლიერებდა, რომ ქართლში მაცხოვრის კვართი ეგულებოდა, აფხაზეთისკენ მიმავალი აბო “მგზავრ მარხულობდა და ლოცულობდა”, თეოდორესა და ქრისტეფორეს ძებნისას წმ. გრიგოლმა დაიმოწაფა ეფრემი, სერაპიონ ზარზმელმა, უფლის შეწევნით, მზის ჩასვლა რამდენიმე წუთით შეაყოვნა და ა.შ.

გადაადგილება ჰორიზონტალურ სივრცეში, მიწიერ-ზეციური ერთობიდან გამომდინარე, ვერტიკალზე ამაღლებას, უფალთან დაახლოებას ან მასთან დაშორებას, დაცემას, ჯოჯოხეთისკენ სვლას ნიშნავს.

წმინდანის მიერ რალურად განვლილი, ანუ დაძლეული, სივრცის ყოველი ახალი წერტილი სიმბოლურად შეესაბამება მის ახალ სულიერ სიმაღლეს.

წმ. დიონისე არეოპაგელის აზრით, უფალთან სიახლოვის მიხედვით, ადამიანები, პირობითად, ჯგუფებად ნაწილდებიან და “კიბის საფეხურებზე” განლაგდებიან, ადამიანი, თანდათან რომ წარმატება სათნოებაში, თითქოს მალდება, უფლისკენ მიმავალ კიბეზე აღის.

წმ. შუშანიკის გადაადგილება სასახლიდან ეკლესიაში, სიმბოლური ქვეტექსტით, დედოფლის (მართალი ქრისტიანის) წმინდანად გადაქცევაა, ხოლო მისი ეკლესიიდან ციხეში გადაყვანა წმინდანის მოწამედ გარდაქმნას გულისხმობს. ამგვარად, იაკობ ხუცესი შუშანიკის გადაადგილებით მის ამაღლებასა და უფალთან დაახლოებას ასახავს. სქემით ეს ამგვარად წარმოგვიდგება:

სასახლე (დედოფალი) – ეკლესია (წმინდანი) – ციხე (მოწამე).

ეფიქრობთ, წმინდანის სივრცეში გადაადგილების ასახვა განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია “აბოს წამებაში”. ეს თხზულება სანიმუშოდ მიგვაჩნია ჰაგიოგრაფიაში სივრცული გადაადგილების ამსახველი ეპიზოდების როლისა და ღირებულების თვალსაზრისით.

იოვანე საბანისძე აბოს ჰორიზონტალურ სივრცეში ამოგზაურებს და გავლილი გზის თითოეულ მონაკვეთს “სულიერი კიბის” საფეხურს შეუსაბამებს: ბაღდადში, როცა ვეცნობით, აბო მუსლიმია; თბილისში ჩამოსვლის შემდეგ მოისურვებს ნათლობას, კათაკმეველი ხდება; ნერსესთან ერთად ხაზარეთში მისული გაქრისტიანდება; აფხაზეთისკენ მარხვით, ლოცვითა და მღუპარებით მიმავალი ხდება მართალი; აფხაზეთში ჩასულს უკვე წმინდანად თვლიან; თბილისში დაბრუნებულს აწამებენ და მარტვილად წარდგება მაცხოვრის წინაშე (უმაღლეს “საფეხურზე” ამალდება). ე. ი. ყოველ გადაადგილებას მიწიერ სივრცეში მოსდევს აბოს ამალდება ვერტიკალზე, არაბი ჭაბუკი ნაბიჯ-ნაბიჯ, თანდათანობით უახლოვდება უფალს. ამ სვლა-ამალდებას სქემატურად ასე გამოვსახავთ:

ბაღდადი (მუსლიმი) – თბილისი (კათაკმეველი) – ხაზარეთი (ქრისტიანი) – გზა აფხაზეთისკენ (მართალი) – აფხაზეთი (წმინდანი) – თბილისი (მოწამე).

წმ. გრიგოლ ხანძთელის სვლაც სიმბოლური მნიშვნელობისაა. ჩვენი აზრით, შესაძლოა წმინდანის გადაადგილებისას ყოველ ორიენტირს სიმბოლური მნიშვნელობა მიენიჭოს:

გიორგი მერჩულე თავის პერსონაჟს ქართლში გვაცნობს. ეს ტერიტორია წმინდანის შობასა და აღზრდას უკავშირდება;

ოპიზაში მისვლის შემდეგ გრიგოლი ემზადება მოღვაწეობისათვის. ორი წლის განმავლობაში “ფიცხელი, მონაზვნური შრომით” წარემატება სათნოებაში;

ხანძთაში მისულ გრიგოლს ეუწყება უფლის ბრძანება, როგორც რჩეულს;

კონსტანტინოპოლი და ძელიცხოველთან ლოცვა უფლის მადლს აზიარებს წმინდანს და სულიერად აამალლებს, გააძლიერებს;

ხანძთაში დაბრუნებული გრიგოლი უკვე დიდი მოღვაწეა, ქმნის წეს-განგებას, წერს “საწელიწდო იადგარს”;

აფხაზეთში ჩასული მამა გრიგოლი წარმოჩნდება, როგორც “მწყემსი კეთილი” და “მოძღვარი რჩეული”;

შატბერდში წმ. გრიგოლის მოღვაწეობა დაგვირგვინდება და დიდი მამა ამალდება ზეციურ მეუფესთან;

მიწიერი სიცოცხლის დასასრულს დიდი მამის კვლავ ხანძთაში დაბრუნება საქმეთა სრულქმნის, ზეციურ პირველსაწყისთან დაბრუნების, სამოთხეში დამკვიდრების მიმანიშნებელია.

სქემატურად ყოველივე ამას ამგვარად გამოვსახავთ:

ქართლი (შობა და აღზრდა) – ოპიზა (მზადება მოღვაწეობისათვის) – ხანძთა (უფლის რჩეულობის გამოცხადება) – კონსტანტინოპოლი

(უფლის მადლთან ზიარება) – ხანძთა (დიდი მოღვაწე) – აფხაზეთი (“მწყემსი კეთილი”) – შატბერდი (მოღვაწეობის დაგვირგვინება) – ხანძთა (სამუდამო სავანის მოძიება და უფალთან დამკვიდრება).

წმ. გრიგოლ ხანძთელის მოგზაურობა-გადაადგილების ქვეტექსტურ-სიმბოლური მნიშვნელობის გააზრებისას ვსარგებლობდით თვალსაზრისით, რომ მოძღვრება-სწავლება, ვითარცა საუფლო საქმის განმეორება, ქრისტე-რაბის, მოძღვრის მიბაძვა, სხვათათვის სწავლება მოღვაწეობის უფრო მნიშვნელოვანი სახეა, ვიდრე პიროვნული, კერძობითი შრომა. პავლე მოციქული ხუცესს ორმაგი პატივის ღირსად მიიჩნევს, რადგან იგი იღვწის სიტყვითაც და მოძღვრებითაც (იხ. I ტიმ. 5, 17-18).

ამგვარად, “მოდრაობა გეოგრაფიულ სივრცეში არის გადაადგილება რელიგიური ფასეულობების ვერტიკალურ სკალაზე” (ლექსიკონი 1974: 211).

სივრცეში გადაადგილებისას ქრისტიანისთვის ყველაზე სასურველი, პატივდებული და მნიშვნელოვანი წმინდა ადგილებში მოსალოცად სვლა იყო. იერუსალიმის მოლოცვა “ზეციური იერუსალიმის”, ანუ სასუფეველის მოხილვას გულისხმობდა. რადგან ქრისტიან მოღვაწეთა რწმენით, “მიწიერი გზები ერწყმის ზეციურს” (გურევიჩი 1972: 84), გადაადგილება, მიმოსვლა, “სივლტოლვა” სიწმინდისაკენ იგივეა, რაც უფალთან დაახლოების მცდელობა. “მოხილვა, გავრცელებული და შედარებით პატივდებული ფორმა მოგზაურობისა, მოიაზრებოდა არა მხოლოდ როგორც სვლა წმიდა ადგილებისკენ, არამედ როგორც გზა ღმერთისკენ” (გურევიჩი 1972: 86).

იერუსალიმი იყო “წყარო მადლისა”, “ტაძარი ღვთისა”, ქალაქი, „რომლის ხუროთმოძღვარ და შემოქმედ ღმერთი არს”. აქ ადამიანი სულიერ და ხორციელ კურნებას ელოდებოდა და ესწრაფოდა, უფლის მიწიერ სახლში მისული თავს ზეციურ სასახლეში წარმოიდგენდა.

იერუსალიმს მიმავალ მორწმუნეთა ნაკადი არასოდეს შეწყვეტილა. აქ ეშურებოდნენ კეთროვანი თუ საპყარნი განკურნების იმედით, მორწმუნე ადამიანები, საერონი თუ სასულიერონი, სულიერი მადლის მიღების იმედით. წმ. შუშანიკმა იქ ავადმყოფი ქალი გაგზავნა, წმ. გრიგოლმა იქაური წეს-განგების “დაწერა და წარმოცემა” სთხოვა სალოცავად მიმავალ მეგობარს, “წარვიდე და წყალობით მოხედვა-ყოს ღმერთმან ჩემ-ზედა და სახიერებისა და სიტკბოებისა მისისათვის დაადინოს ჩემ ზედა წვეთი მადლისა და სიტკბოებისაი” – ფიქრობს დავით გარეჯელი (ძეგლები 1978: 237), სამუდამო სამყოფელად იერუსალიმს ირჩევს მოსალოცად წასული ილარიონ ქართველი...

ქართული ანდაზა “ყველა გზა იერუსალიმში მიდის”, ჩვენი აზრით, ქრისტიანულ-ოლაზური შეხედულების ერთ-ერთი გამოხატულებაა და გულისხმობს, რომ ყველა კაცი მოკვდავია, რომ ყველანი უფლისაგან მოვდივართ და ისევ უფალს ვუბრუნდებით, რადგან იერუსალიმი უფლის სახლია. ამით კიდევ ერთხელ წარმოჩნდება, ქართველი კაცისთვის რამდენად ახლობელია ქრისტიანული მოძღვრება და რამდენად განაპირობებს მის მრწამსსა თუ ამქვეყნიურობასთან დამოკიდებულებას.

საპირისპიროდ, ეგვიპტისკენ მსვლელობა, სიმბოლურად, ჯოჯოხეთის გზის გაკლას, საშინელებასთან ზიარებას ნიშნავდა, რადგან ეგვიპტეს ჯოჯოხეთის მიწიერ გამოხატულებად მიიჩნევდნენ: “ფარაო უზორციისა მის ფარაოისი, ვითარცა ეგვიპტე – ჯოჯოხეთისაი, ურთიერთას მახლობელნი სახითა” – ვკითხულობთ “ნინოს ცხოვრებაში”, ხოლო ეგვიპტიდან გამოსვლა ჯოჯოხეთის კლანჭებიდან თავდახსნასა და თავისუფლებას მოასწავებდა. ამიტომაც, რომ პასექი ეგვიპტელთა მონობიდან თავდახსნის დღესასწაულია, ხოლო აღდგომა გულისხმობს ჯოჯოხეთის წარმოტყვევნას, ანუ ჯოჯოხეთის ძალის დაძლევისა და მისი მონობიდან გამოხსნას. დავუკვირდეთ, რომ უფალი გაიზრდება ეგვიპტეში და მოღვაწეობას იწყებს ამ ქვეყნიდან გამოსვლის შემდეგ. ამით აღსრულდება საუფლო წინასწარმეტყველება: “ეგვიპტით უწოდო ძესა ჩემსა”.

წმ. გრიგოლ ნოსელი ამგვარი თვალსაზრისის წინააღმდეგი იყო. მისი მოსაზრებით, “უმთავრესია სულიდან იმოგზაურო უფლისკენ, ვიდრე კაბადოკიიდან – პალესტინაში” (ნოსელი 2010: 125). ეს დიდი კაბადოკიელი მამა ლოცვას მიიჩნევდა უფლისაკენ “მოგზაურობის” საუკეთესო ფორმად, სულიერი ამაღლების გზად, რადგან “აღმომყვანებელი არს ჯოჯოხეთისაგან და განმღებელი კარისა მის სასუფეველისა” (ნოსელი X: 30).

ამგვარად, “გზა”, “სრბა”, “სვლა” ქრისტიანულ-ოლაზურ სივრცეში ცხოვრება-გადაადგილების ამსახველი მეტაფორებია.

ლიტერატურა

- ბახტინი 1975:** ბახტინი მ.ნ., ლიტერატურისა და ესთეტიკის საკითხები, მ. 1975, რუსულ ენაზე;
- გურევიჩი 1972:** გურევიჩი ა. ი., შუასაუკუნეობრივი კულტურის კატეგორიები, მ. 1972, რუსულ ენაზე;
- ლეჟსიკონი 1974:** ბიბლიური ღვთისმეტყველების ლექსიკონი, ბრიუსელი, 1974, რუსულ ენაზე;
- ლიხაჩოვი 1970:** ლიხაჩოვი დ. ს., ადამიანი ძველი რუსეთის ისტორიაში, მოსკოვი, 1970, რუსულ ენაზე;
- ნოსელი 2010:** გრიგოლ ნოსელი, სიტყვაი ლოცვისაი, შ 1387, X საუკუნე, გვ. 30-31;
- ნოსელი X:** გრიგოლ ნოსელი, “წმიდა მაკრინას ცხოვრება”, თბ. 2010;
- სირაძე 1992:** სირაძე რევაზ, ქრისტიანული კულტურა და ქართული მწერლობა, თბ. 1992.
- ძეგლები 1978:** ძველი ქართული ლიტერატურის ძეგლები, თბ. 1978.

ხათუნა მათისაშვილი

გალის დრამა, ანუ მარადიული მძევლები

შესავალი

რადგანაც ჯერ კიდევ არსებობენ ომები, კონფლიქტები, კრიზისები, არსებობს ომის, კონფლიქტის, კრიზისისა და რისკების ჟურნალისტიკაც. ომის ან შეიარაღებული კონფლიქტის ცხელი ფაზის მედიაცია ბევრად უფრო ადვილად ემორჩილება კანონზომიერებებს, ვიდრე განგრძობადი, პათოლოგიური კონფლიქტური სიტუაციის მედიაცია. ცხელი ფაზა ხასიათდება შედარებით მოკლე დროითი პერიოდით, დაპირისპირებული მხარეების გამოკვეთილი ურთიერთქმედებებით, ხილო კონფლიქტის განგრძობადობის პირობებში თავად დაპირისპირება იცვლის მიმდინარეობის ბუნებას, “გრილდება”, იკარგება კონფლიქტისთვის დამახასიათებელი თავდაპირველი ნიშან-თვისებები, დომინანტური პოლიტიკური დისკურსის გავლენით მნიშვნელობას იცვლიან ის ღირებულებები, რომლებმაც თავის დროზე კონფლიქტი გამოიწვიეს. იფანტება კონფლიქტის გადმოცემის ადგილი, და საომარი თეატრი ადგილს უთმობს სხვადასხვა ცენტრებს. ვერ ხერხდება მხარეთა პოზიციების თანაზომიერად წარმოჩენა, რადგან მხარეთა საკომუნიკაციო

ველი იმდენად სცილდება ერთმანეთს, რომ ისინი გადაუკვეთავ სიბრტყეებად იქცევიან.

ქართულ-აფხაზური კონფლიქტი ამგვარ განგრძობად, პათოლოგიურ კონფლიქტთა ტიპს მიეკუთვნება. სპეციფიკური დროითი პერიოდის - 2002-2010 წლები - შესწავლამ გვიჩვენა ის “თეთრი ლაქები” და “ხაფანგები”, რომლებსაც განგრძობადი კონფლიქტი უქმნის ჟურნალისტებს და ისიც, თუ როგორ იცვლიან ბუნებასა და ფუნქციას სხვადასხვა განზომილებების მქონე საკომუნიკაციო ეფექტები.

კერძოდ:

სივრცე – თუ ომის ან კონფლიქტის ცხელი ფაზის მედიაციისას მედიური შეტყობინების მიმღებისთვის მნიშვნელოვანია, შეეხება თუ არა მას ეს კონფლიქტი პირადად და უშუალოდ, ან რამდენად ახლოს ან შორს არის მისგან ომი და მისით გამოწვეული ყველა საფრთხე, სიცოცხლის ხელყოფის ჩათვლით, “გრილ” პერიოდში ეს სივრცითი განზომილება მნიშვნელობას კარგავს და მიმღები სჯერდება მხოლოდ “ცოდნის”, ანუ ინფორმაციის მიღებას კონფლიქტის ადგილიდან.

ძალაუფლება – ომის ან ცხელი კონფლიქტის პერიოდში მიღებული ნებისმიერი შეტყობინება მიმღების მიერ აღიქმება მისი, როგორც როგორც გარკვეული ძალაუფლების მქონე ინდივიდუუმის, გარკვეული ქცევის წამქეზებელი მოწოდება.

კონფლიქტის “გრილ” პერიოდში ეს ეფექტიც გრილდება და მიმღებიც არა ბიპვეორისტული, არამედ კოგნიტიური ეფექტების ველში ექცევა.

დრო – ომისა და “ცხელი” კონფლიქტის მედიაცია მიმღებში ამძაფრებს საკუთარი წარსულისა და მომავლის აღქმას, რადგანაც ეს ომი, კონფლიქტი, მსხვერპლი სწორედ წარსულ-მომავლის მიჯნაა, განგრძობადი კონფლიქტი კი, აწმყოს ადინამიურობისა და მომავლის ბუნდოვანების გამო მიმღებს მხოლოდ წარსულს “უტოვებს” გადასააზრებლად.

იდენტობა – კონფლიქტის ცხელი ფაზისგან განსხვავებით, “გრილ” ფაზაში შესაძლებელია, მოხდეს მიმღების იდენტობითი დისოციაცია კონფლიქტის იდენტობითი საფუძვლებისგან. ამის ყველაზე უფრო ცხადი მაგალითია ცვლილებები, რომლებიც განგრძობადი კონფლიქტისას პარადიგმაში “ჩვენ”- “ისინი” იჩენენ თავს. მნიშვნელობის თვალსაზრისით, “ჩვენ” უფრო მეტად ინარჩუნებს

ერთმნიშვნელოვნებას, ვიდრე “ისინი”. “ჩვენ” ყოველთვის ქართული მხარეა, ქართველი ხალხი და საქართველოს ხელისუფლება, “ისინი” კი კონფლიქტის ფაზების ცვლილების კვალად იცვლიან კონოტაციურ მნიშვნელობებს. “ისინი” მუდამ “ჩვენთან” არიან დაპირისპირებულები, ოღონდ სხვადასხვა ბუნებით და სხვადასხვა მოტივაციით, “ისინი” ხან “ჩვენის” სეპარირებული ნაწილია (“უცხოთა”, მაგალითად, რუსების გავლენითა და წაქეზებით), ხან თავად არიან “უცხო” და “მტერი”, ხან - “ჩვენგან განსხვავებულნი” და განსხვავებული მიზნების მქონენი.

თუმცა, არსებობს ერთი გამონაკლისი ჩარჩო, რომელზეც ნაკლებად ვრცელდება ეს ცვლილებები. ეს არის *გალის მედიაციის ჩარჩოები*.

მეთოდი

მეთოდი: კრიტიკული დისკურსული ანალიზი;

საკვლევი პოპულაცია: ყოველდღიური გაზეთი “რეზონანსი” და ყოველკვირეული გაზეთი “კვირის პალიტრა”. ამ გაზეთების არჩევა განპირობებულია მათი წვდომის ეროვნული მასშტაბით, საზოგადოების მათდამი ნდობით და მათში გადმოცემული მედიური მასალის დისკურსული მრავალფეროვნებით, ისინი წარმოადგენენ როგორც მიმდინარე ბაზას “აფხაზური” საკითხის ყოველდღიური ქრონიკის, მისი თემატური აქცენტების გასაანალიზებლად; ასევე იმ მედიურ წყაროებს, რომლებისთვისაც “აფხაზური საკითხი” სარედაქციო პოლიტიკის ერთ-ერთი მთავარი ფოკუსია.

დროითი მონაკვეთი: 2002-2010 წლები

განხილვა

მედიასისტემის კუთვნილებაში მყოფი “გალი” პოლიტიკურად დამუხტული დრამის ადგილია. შიდა მედიური დაკვეთა გალის რეპრეზენტაციაზე ასეთია: “ქართული დრამა” უნდა შენარჩუნდეს, მუხტი არ უნდა დაიკარგოს. მთელი განხილული პერიოდის განმავლობაში გალიდან ერთი და იმავე თემატური კუთხის, ერთი ტონალობის, ერთსა და იმავე ეფექტზე გათვლილი ინფორმაციები გადმოიცემა, და ეფექტის დაგეგმილი ბუნება უკვე პუბლიკაციის ჰედლაინებიდან (სათაური, ქვესათაური, ფოტო) განმეორებადი ლინგვისტური სტიმულებით მჟღავნდება. “აფხაზებმა და რუსებმა გალიდან 30 მძევალი აიყვანეს” (რეზონანსი, 2002 წელი, 16 იანვარი), “სამურზაყანოში ქართველებზე ნადირობა გრძელდება”

(რეზონანსი, 2002 წელი, 24 ოქტომბერი); “აფხაზეთმა ომის დამთავრების შემდეგ გალში 17 000 მშვიდობიანი მოსახლე დატოვდა” (“რეზონანსი”, 1 ნოემბერი, 2002 წელი); “ქართველები აფხაზეთს ხარკის სახით 50 კილო თხილს უხდიან” (“რეზონანსი”, 26 ნოემბერი, 2002 წელი); “238 მკვლელობა ორ წელში და “კლასიკური აპარტეიდი”; “თბილისი გალში საერთაშორისო პოლიციის ამოქმედებას მოითხოვს” (“რეზონანსი”, 27 მაისი, 2005 წელი); “აფხაზეთის ორგზის გმირი აფეთქეს” (“რეზონანსი, 28 ნოემბერი, 2005 წელი); “რატომ ილუპებთან ეთნოწმენდაში მონაწილე აფხაზეთის გმირები გაურკვეველ ვითარებაში?” (“რეზონანსი, 29 ნოემბერი, 2005 წელი); “გალში ქართველებს ისევ არბევენ” (“კვირის პალიტრა”, 12 დეკემბერი, 2005); “აფხაზი პოლიციელები ნალშე აფეთქდნენ” (“კვირის პალიტრა”, 28 ნოემბერი, 2005); “ქართველებს გალში აღარ უშვებენ” (“კვირის პალიტრა”, 14 ნოემბერი, 2005); “არ ილაპარაკო ქართულად, თორემ” (“კვირის პალიტრა”, 11 დეკემბერი, 2006 წელი); “გალში იძულებითი პასპორტიზაცია გააპროტესტეს” (“კვირის პალიტრა”, 30 იანვარი, 2006 წელი); “აფხაზეთში ფაშიზმი მძვინვარებს” (“კვირის პალიტრა”, 17 სექტემბერი, 2007 წელი); “35 ვალელი ახალგაზრდა აფხაზეთის ტყვეობაში რჩება” (“რეზონანსი”, 9 იანვარი, 2008 წელი); “ვალელებს რაიონის დატოვებას აიძულებენ” (“კვირის პალიტრა”, 29 სექტემბერი, 2009 წელი); “სეპარატისტებმა 50 ოჯახი დასაჯეს” (“კვირის პალიტრა”, 2 მარტი, 2009 წელი); “ვალის რაიონის პედაგოგებს ულტიმატუმის ვადა ამოეწურათ” (16 თებერვალი, 2009 წელი); “რუსები აღარავის ინდობენ” (2 თებერვალი, 2009 წელი); “სოხუმის ხელისუფლებას დაგეგმილი აქვს, ვალის რაიონს ავტონომია მიანიჭოს” (რეზონანსი”, 14 მაისი, 2005 წელი) ან განმეორებადი სეზონური ტერორის (თხილის, მანდარინის მოსავლის გამო) ამსახველი მრავალი ინფორმაცია [ხაზგასმა ყველგან ჩემია – ხ. მ.]

პროცესის ამსახველი ყველა სხვა მედიური ნიმუშისაგან გასხვავებით, თითოეული შეტყობინება გალიდან ან გალში მიმდინარე მოვლენების შესახებ აგებულია მოდელზე “შეტყობინება შეტყობინებაში” (როცა შეტყობინების მთელი შინაარსი განპირობებულია ერთი საკვანძო სიტყვით. მაგალითად, იგივე: “სამურ ზაყანოში ქართველებზე ნადირობა გრძელდება”. აქ ვალი, მისი ქართულობის დასადასტურებლად მოხსენიებულია ისტორიული სახელწოდებით “სამურ ზაყანო”; ვალელების მიმართ განხორციელებულ აფხაზთა ქმედებას სისხლიანი სახელი “ნადირობა” ეწოდება, ხოლო სიტყვა “გრძელდება” ძალადობის

უწყვეტ ბუნებაზე მიანიშნებს; ან სიტყვა “ხარკი” თავისთავად ხდის ნათელს, რის საფასურად ინარჩუნებენ გალელი ქართველები თავიანთ სახლებში ცხოვრების უფლებას). კონტრასტურად ეს არის დისკრიმინაციისა და მოძალადე-მსხვერპლის ურთიერთობის, უცხოობის, “აფხაზეთის საშიშობის” აღმნიშვნელების უწყვეტი ჯაჭვი. ამ აღმნიშვნელების განმეორებადობა და გამოყენების სიხშირე ზრდის დრამის ეფექტს და ამყარებს რამდენიმე დამკვიდრებულ შეხედულებას: ა) შეხედულებას გალზე, როგორც “ძალიან ზუსტ შეცდომაზე”, რომელიც ქართველებმა და აფხაზებმა ერთად დაუშვეს: ა) “საქართველოსთვის გალი საქართველოა, მაგრამ რატომღაც აფხაზეთის შემადგენლობაში; აფხაზეთისთვისაც გალი საქართველოა, მაგრამ რატომღაც აფხაზეთის შემადგენლობაში”; ბ) ამყარებს მოსაზრებას, რომ აფხაზეთის ხელისუფლებას გალში სამოქმედოდ მხოლოდ ერთი ალტერნატივა აქვს: ან “შეეგუოს” გალის “ქართულობას”, ან ძალით მოერიოს მას. მიუხედავად იმისა, რომ გალის “ქართულობასთან” შეგუების პოლიტიკა მედიურ რეპრეზენტაციაში ბევრად უფრო ფართო და მრავალწახნაგიან ცნებად არის წარმოჩენილი, ვიდრე ეთნიკურ ნიადაგზე ჩადენილი კრიმინალის ან მიზანმიმართული ეთნიკური ნიშნით დისკრიმინაციის ლოკალური ალაგმვაა, იგი, როგორც როგორც პოლიტიკური არჩევანი, ძალიან შეზღუდულ ოპციონებს მოიცავს. “შეგუება” იძულებითი ნაბიჯია - აფხაზეთის დე ფაქტო ხელისუფლება გარკვეული პოლიტიკური სარგებლის (საერთაშორისო თანამეგობრობის თვალში ჰუმანურად და კანონმორჩილად წარმოჩენა და გალელების პერსპექტიული “გააფხაზება”, ანუ ეთნიკური აფხაზეთის რაოდენობრივად გაზრდა) გამო თანხმდება დევნილების დაბრუნებაზე გალში, თუმცა იცის, რომ 50 ათასი ეთნიკური ქართველი მას საკმაოდ დიდ პრობლემებს შეუქმნის; იძულებას “შეგუებაზე” ის ძალადობრივი, ზედმეტად ადმინისტრაციული ხერხებით, ხანდახან ძალის გამოყენებითაც კი პასუხობს. ძალადობა კი საპასუხო ძალადობას წარმოშობს (მაგალითად იგივე პუბლიკაციები მოვიყვანოთ: “აფხაზეთის ორგზის *გძირი ააფეთქეს*” (“რეზონანსი, 28 ნოემბერი, 2005 წელი); “რატომ *იღუპებიან ეთნოწმენდაში* მონაწილე აფხაზეთის *გძირები* გაურკვეველ ვითარებაში?” (“რეზონანსი, 29 ნოემბერი, 2005 წელი); “*აფხაზი* პოლიციელები ნალმზე *აფეთქდნენ*” (“კვირის პალიტრა”, 28 ნოემბერი, 2005). დევნილების ფაქტობრივ დაბრუნებას წინ მოლაპარაკებების ხანგრძლივი და მრავალპირობიანი და მრავალკომპონენტიანი პროცესი უძღვის. მედიის მიერ გამოკვეთილი ერთ-ერთი აქცენტი არის დაბრუნების ადგილად მხოლოდ გალის და

დასაბრუნებელთა შორის მხოლოდ გალელი დევნილების აღიარების პოლიტიკური მიზანშეწონილება. “კარგ” და “ცუდ” დევნილებად დაყოფა აფხაზური პოლიტიკური დისკურსის მიერ სერიოზული განხეთქილების საგნად შეიძლება იქცეს თავად დევნილთა თემში და გალელების, როგორც “აფხაზებისთვის მისაღები ქართველების” მარგინალიზება გამოიწვიოს. მეორე პრობლემური აქცენტი, რომელსაც მედია აკეთებს, შეეხება გადაულახავ გაუცხოებას, რომელიც დაბრუნებულ გალელებსა და აფხაზებს შორის არსებობს. რას ემსახურება ეს დაბრუნება? მხოლოდ იმის ჩვენებას, რომ ამ გაუცხოებული ადამიანების ერთად ცხოვრება შეუძლებელია? თუ მხოლოდ მაშინ გახდება შესაძლებელი ამ გაუცხოების გადალახვა (ანუ “შეგუება”), თუკი აფხაზები გალელებს არა – ქართველებად, არამედ ძეგრელებად, ხოლო გალს – “ძეგრულ ანკლავად” მოიხსენიებენ?

“შეგუების” პოლიტიკას მედია დიდწილად გალის ადმინისტრაციის ხელმძღვანელ რუსლან ქიშმარიას უკავშირებს. ქიშმარიას კომენტარები გალში მომხდარ ძალადობის ფაქტებთან დაკავშირებით, რომელსაც ქართული მედია გადმოსცემს, ემსახურება კრიმინალის ეთნიკური საფუძვლების შერბილებას, შენიღბვას და წინა პლანზე სოციალური და კრიმინალური ფაქტორების წამოწევას, განსაკუთრებით გალის სამხრეთ, სამეგრელოს რეგიონთან უშუალოდ მოსაზღვრე (!) ნაწილში (მაგალითად, “გალში აფხაზებსაც იტაცებენ” (“რეზონანსი”, 11 იანვარი, 2006 წელი).

თავისი ქართული თუ ორმაგ-იდენტობითი ბუნების გამო გალი ის ადგილია, რომელზეც გაათმაგებული ძალით პროეცირდება ქართულ-აფხაზურ კონფლიქტთან ასოცირებულ ყველა ცენტრში მომხდარი თუ ჩაფიქრებული ნებისმიერი პოლიტიკური ცვლილება (თბილისი, სოხუმი, კოდორის ხეობა, რეალური თუ ხელოვნურად პროვოცირებული ხმები აფხაზების პრეტენზიებზე სამეგრელოს ტერიტორიის მიმართ და სხვა). გალი მოწყვლადი ადგილია ყველა პოლიტიკური ავანტიურასა თუ პროვოკაციისთვის. გალი ქართველი და აფხაზი პოლიტიკოსებისთვის ის ავანსცენაა, რომელზეც ნებისმიერი სცენარი შეიძლება მოისინჯოს.

გალელები ორივე მხარის ხელისუფლებისთვის საარჩევნო რესურსია. ბალაფშის პირველ არჩევას დე-ფაქტო პრეზიდენტად გალში ხანმოკლე სიმშვიდე მოჰყვა (“გალში ქართველებს აღარ აწიოკებენ”, “რეზონანსი”, 19 მარტი, 2005 წელი), გალის სულ უფრო მეტ ადგილს იკავებდა ახალი პრეზიდენტის რიტორიკაში. ქართული მედია ბალაფშს მიაწერდა სიტყვებს: “თუ გალი ჩვენია, მაშინ როგორც

საჭიროა, ისე მივხედოთ, ხოლო თუ ეს არ შეგვიძლია, მაშინ ეს თქვით, და გალი საქართველოს მივცეთო” (“რეზონანსი”, 3 ივნისი, 2005). 2008 წლის აინვარში გალელებს აპატიმრებენ საქართველოში საპრეზიდენტო არჩევნებში მონაწილეობის საბაბით სამეგრელოს რეგიონის ტერიტორიაზე (“რეზონანსი”, 9 იანვარი, 2008 წელი). 2008 წლის აგვისტოს ომამდე გალი საქართველოს ხელისუფლების დისკურსში განიხილებოდა, როგორც ბერკეტი, საბაბი, მიზანშეწონილობის საფუძველი გარკვეული ტიპის ქმედებებისთვის. მაგალითად, ჟურნალისტის შეკითხვაზე: “ზომ შეიძლება, შეიქმნას ისეთი ვითარება, რომ იძულებული გავხდეთ, დავარდვიოთ სამშვიდობო კურსი?”, რეინტეგრაციის სახელმწიფო მინისტრი თემურ იაკობაშვილი ასეთ ექსტრემალურ ვითარებად გალს ასახელებს: “რა თქმა უნდა, შეიძლება. თუ გალში ათას კაცს ყელს გამოჭრიან, ვერ დაველოდებით ათას მეერთე ქართველის სიკვდილს” (“ახალი 7 დღის” ყოველთვიური გამოცემა “სიტყვა”, 2008, 5).

სემიოლოგიური ასპექტის გარდა, გალის რეპრეზენტაციის მეორე მნიშვნელოვანი ასპექტია უშუალოდ რეპორტირებასთან დაკავშირებული საკითხები (მაგალითად, ადგილის სპეციფიკა და ადამიანების ისტორიები ამ ადგილზე). ინფორმაციის გალიდან გადმოცემის ფაქტი უკვე ქმნის გარკვეულ მოლოდინს ამ ინფორმაციებში რეპორტირებული ფაქტებისა და მოვლენების ბუნების შესახებ (როგორც, მაგალითად, წინასწარ არის ცნობილი იმ ფაქტების ბუნება, რომლებიც სასამართლოს, პოლიციის, პარლამენტის ან საავადმყოფოს შენობიდან გადმოიცემა. ამ ისტორიებში ყოველთვის მითითებულია წყარო, ისინი ყოველთვის უშუალოდ თვითმხილველების ნამბობს ეყრდნობიან, ყოველთვის მითითებულია მონაწილე ადამიანების ვინაობა, დრო და ისეთი დეტალები, რომლებიც ადასტურებს, რომ ინფორმაცია მიზანმიმართულად, “საინფორმაციო ბადის” გამოყენებით იქნა მოპოვებული.

მედია იყენებს მის ხელთ არსებულ უპირატესობას – სპეციფიკური ვითარების გამო გალისა და გალელების სახეს მხოლოდ მედია ქმნის (სოციალური გარემო და პერსონალური გავლენები ვერ ცვლის და ვერც ვერანაირ გავლენას ახდენს მედიის მიერ შექმნილ დამოკიდებულებებზე) და მონოპოლიურად აყალიბებს “გალის წარმომჩინის დღის წესრიგს”:

გალის მოქცევა “მიდა” ქართულ სივრცეში;

ყველა ფაქტის პოლიტიკური განპირობებულობა; ფაქტების ხდომილების მოტივაცია, როგორც წინასწარგანზრახულის;

ფაქტების დახასიათება, როგორც ტრაგედიის;

ემოციური საკვანძო სიტყვის შემოტანა ნეიტრალურ ინფორმაციულ ტონალობაში;

გალის, როგორც მედიასისტემის თემის, შენარჩუნების აუცილებლობა.

ლიტერატურა

Goffman, E. (1974) *Frame Analysis: an Essay on the Organization of Experience*. New York: harper and Row.

Lippmann, W. (1922) *Public Opinion*. New York: Harcourt Brace.

Ms Quail, D. (2005) *McQual's Mass Communication Theory*. London: Sage

Tuchman, G. (1978) *Making News: a Study in the Construction of Reality*. New York: Free

გზის რეცეფციები კავკასიურ მითოლოგიაში

გზას კავკასიურ ფოლკლორში თავისი საკრალური დანიშნულება აქვს. ის არის დამაკავშირებელი სამყაროს მრავალგანზომილებიანი სისტემისა. ერთი მხრივ, მკვეთრად არის გამიჯნული ერთმანეთისაგან **სააქაო** და **საიქიო**. თუმცა კავკასიურ მითოლოგიაში სამყარო ზოგჯერ სამგანზომილებიან სისტემაშიცაა მოაზრებული: ჩვენი სამყარო **შუალედური** რგოლია, ამასთან ერთად, არსებობს ასევე **ზედა** სამყარო (ზესკნელი) და **ქვედა** სამყარო (ქვესკნელი). რაჭველების, კახელებისა და სხვათა აზრით, შუალედური არის სამყარო, სადაც ჩვენ ვცხოვრობთ; **ზედა** სამყარო – სულეთის სამყაროა – ბარაქიანი, **ქვედა** – უნაყოფოა (ასევეა გააზრებული სამყარო აფხაზურ ფოლკლორში). ეს მითორელიგიური სისტემა ყველგან ერთნაირი არ არის. ინგუშების რწმენით, არსებობს მხოლოდ **სააქაო** და არსებობს ასევე **საიქიო**, რომელიც მიწისქვეშეთშია, **ქვესკნელშია** და მას თავისი ღმერთი ჰყავს (ეშტრი).

ერთი განზომილებიდან მეორეში გადასვლა – გარდაცვალება სწორედ გზის მეშვეობით ხორციელდება. როგორც ცნობილია, კავკასიელები საიქიოში მიმავალთ ტანსაცმელთან ერთად საგზალსაც ატანდნენ (საგზალი ხომ ლექსიკურადაც იმის მანიშნებელია, რაც მგზავრმა გზაში უნდა მიირთვას). “ოჯახის დიასახლისი გამოაცხობდა სამ ან ხუთ კოტორს ... შემდეგ კოტრებს დაჭრიდნენ და ერთ ყანწ სასმელს და თითო ნაჭერ კოტორს იქ მყოფებს ჩამოურიგებდნენ. ამით მიცვალებულის სულს “სულეთის საგძალი” გაუმზადეს” (ცოცანიძე 1990:114). ესეც მიანიშნებს, რომ მათი ღრმა რწმენით, საიქიოში მოსახვედრად მიცვალებულს გარკვეული გზის მონაკვეთი აუცილებლად უნდა გაეგლო. ერთ-ერთ მიცვალებულს ასე დასტირისა ჭირისუფალი:

“შეაც რო მოიდევ ემაგ ალაგშიავ,

გზა გამასწავლიდე” (ცოცანიძე 1990:118).

არც ისაა შემთხვევითი, რომ ზოგიერთი ხალხის ფოლკლორში საიქიო უგზო-უკვლო ადგილად მოიხსენიება. დაღესტნელთა ნატირლებში ასეთი ფრაზაც გვაქვს: “იმ სოფელში მიდინარ, გზა რომ არა აქვს” (თუმცა აქ სხვა მსოფლმხედველობაზეა საუბარი).

ქართულში არსებობს იდიომა “თავისი გზით წავიდა” (გარდაიცვალა). ანალოგიური გამოთქმა გვაქვს ოსურშიც. ეს იდიომა მყარად მიგვანიშნებს, რომ იმქვეყნად სავალი გზა საზოგადოც, საერთოც არის (ყველამ უნდა გაიაროს) და პიროვნულიც, კერძოც (თავისი გზა; ყველას თავისი გზა აქვს); ამ გზას მიჰყავს ბოლოს ადამიანი თავის კუთვნილ ადგილამდე, რომელსაც ისევე საიქიოს გამგებელი განუსაზღვრავს იმ ცოდვა-მადლის მიხედვით, რომელიც მას ამქვეყნად ჩაუდენია.

სულეთის გზა განსაკუთრებულად მნიშვნელოვანია იმიტაც, რომ კანონზომიერებას, რომელსაც ეს გზა ემორჩილება, ვერავინ შეცვლის, მისი არანაირი ცვლილება არ შეუძლია არც ერთ მოკვდავს – ის არის, უპირველესად, ”ყველასთვის, ყოველდღიური”. ერთ ქართულ ხალხურ ლექსში ვკითხულობთ:

“ერთხელ მომელის სიკვდილი, სიცოცხლე მე მაქვს დღიური,

ერთ წუთში დაგისრულდება ყოველწასული ხნიური,

ეს მიმდინარე გზა არი, ყველასთვის ყოველდღიური,

მას შეამოკლებს ვერავინ, ვერც წუთი, ვერცა წლიური,

თუ გინდა იყოს კახელი, თუ გინდა იყოს მთიული”
(ქართული ხალხური პოეზია 1979: 67).

გზა, რომელიც ყველა განზომილებას ცალ-ცალკე აქვს, გზაჯვარედინთან იყრება. ზოგჯერ თვითონ ინდივიდი ირჩევს, თუ რომელ გზას გაჰყვებს. ოსურ მითოლოგიაში მას ზოგჯერ მრჩეველიც ეხმარება:

“გზაჯვარედინთან მისულს გახსოვდეს:

მარჯვნივ ნუ წახვალ –

მოსისხართა გზა არის ის გზა;

ნურც მარცხნივ წახვალ –

ბოროტების სავალი გზაა,

შუა გზას გაჰყევ...”

ასევეა ქართულ ფოლკლორში: “ივლი, ივლი და მიაღებე გზაჯვარედინს.” აქ კი უკვე უნდა აუცილებლად შენი სავალი გზა აირჩიო. ის, ვინც თავის სავალ გზას სწორად ირჩევს, ადვილად იმარჯვებს, ვისაც აქ გზა შეეშლება, ანუ, არასწორ არჩევანს გააკეთებს, უამრავი დაბრკოლების გადალახვა უხდება. ერთ ქართულ

ნატირლებში მიცვალებულს ასე მოძღვრავენ: “სწორად ივლიდეთ, გზა არსაით შაგეშალოსაო.”

გზავჯვარედინი ფოლკლორში ერთგვარი შეყოვნების ადგილია გმირისთვის. აქ კეთდება მისთვის უმნიშვნელოვანესი არჩევანი. გმირი უნდა შედგეს აქ და დაფიქრდეს: რა გზა აირჩიოს, საით განაგრძოს სიარული, იგი უნდა გაერკვეს საკუთარ ძალაში, უნდა აწონ-დაწონოს, რა შეუძლია, იმიტომ, რომ მცდარმა, არასწორმა არჩევანმა შეიძლება საშუალოდ დაღუპოს, შეიძლება პირიქით მოხდეს – არჩეულმა გზამ მიიყვანოს გამარჯვებამდე. ამიტომ გზავჯვარედინი, არის მისი სამომავლო გზის არჩევანისთვის განკუთვნილი ადგილი: “გზავჯვარედინი მისი შესაძლებლობებისა და არჩევანის სიმბოლური გამოხატულებაა” (კიკნაძე, 2007: 80).

სულეთს მიმავალი გზა აუცილებლად მიდის საიქიოს კართან. ეს გზა ზოგჯერ ბეწვის ხიდზე გადის:

“შუა გზას გაჰყევ,

ერთი ბეწვის ხიდთან მიგიყვანს,

მაგრამ არ შედრკე, არ შესშინდე,

ცხენს მათრახი გადაუჭირე

ისე ძლიერად, რომ ხელისგულზე ტყავი აგასკდეს, ცხენს კი ბარძაყზე – ხორცი

და მიაღებე მკვდართა საუფლოს” (ოსური ზეპირსიტყვიერება 2005:47).

ხიდის შემდეგ კი კარია თვით სულეთისა. ერთი ხეცურული ლექსის მიხედვით, სულეთში შენ თვითონ უნდა შეხსნა სულეთის კარი: “სულეთ შავიდა წიქაი, ხელით შაალა კარია”.

ოსური მითოლოგიით, აქ საგანგებო რიტუალია შესასრულებელი - ლოცვის რიტუალი, რათა კარი გაგიღონ. კარს კი თავისი მცველი ჰყავს, რომელიც ამ გზაზე შედგომის უფლებას იძლევა. მცდარია მოსაზრება, თითქოს “ქრისტიანულ რელიგიაში ცალკე, დამოუკიდებელ სახეს საიქიოს განმგებლისას ვერ ვხვდებით, მაგრამ მისი ფუნქციები გადატანილია ღმერთისა და ეშმაკის სახეზე” (დ. გიორგაძე). ოსების რწმენით, იქ, კართან არსებობს მცველი, რომელიც იქ მისულს გაუღებს ან არ გაუღებს კარებს. აქ საგანგებოდ უნდა შეჩერდე, ამინონს - ოსური მითოლოგიით - საიქიოს მცველს უნდა სთხოვო ნებართვა. საიქიოს მოხვედრილი კი უკვე ბარასთირის (საიქიოს გამგებლის) ნებას ემორჩილება.

როგორც აღვნიშნეთ, ოსური მითოლოგიით, საიქიოს კარს მცველი ჰყავს აუცილებლად, რომელიც თავად წყვეტს საკითხს - შეუშვას თუ არა სულეთის კარს მომდგარი შიგნით (იქიდან გამოსვლასაც, რაც ძალზე იშვიათად ხდება, ისევე ამინონი აკონტროლებს). ეს წესი მკაცრად განსაზღვრული იყო, მაგრამ ხდებოდა ისეც, რომ თუ არ უშვებდნენ შიგნით, ძალით შედიოდნენ: ნართი სოზირიყო მკვდართა საუფლოსაკენ გაემართა. მივიდა მკვდართა ქვეყნის ზღურბლთან, მაგრამ “კუშტ ამინონმა “ის შეაჩერა და უთხრა: - ნართო, უკან დაბრუნდი, აქ მოსვლის რიგი არა გაქვს ჯერა!” სოზირიყო არ დაემორჩილა და

”გაწყრა, შელეწა კარი,

სადაც არ თქმულა სტუმრის შეყვანა,

შეიჭრა ქარზე უსწრაფეს ცხენით

და მოიარა მკვდართა ქვეყანა” (ნართები 1947:386).

როგორც აღვნიშნეთ, სულეთის გზაზე შემდგარს წინააღმდეგობა თუ მაინც ხვდება, ის იძულების წესით შედის იქ. ასე ხვდება “ცხენშეწირვის” გმირი საიქიოში:

“შიადგები მკვდართა საუფლოს

კარებს არავინ არ გამოგიღებს,
 “მზე ჩავიდაო,” – ასე გეტყვიან,
 ლოცვა წარმოთქვი:
 “ღმერთო მაღალო,
 იყავ მოწყალე, მთის წვერებზე
 მზის ნათელი გამოაბრწყინე!”
 მთებზე მზის სხივი გამოკრთება,
 ქუსლი ჰკარ კარებს
 და გაიღება” (ოსური ზეპირსიტყვიერება 2005:47).

საიქიოს სავალ გზაზე მიმავალს უამრავი ვინმე ხვდება და ილუსტრირებულია მათი დასჯის ფორმებიც. ზოგისთვის რთულია და მტანჯველი იქ ყოფნა (ბოროტი, ძუნწი, ქურდი, გულრძო და სხვა სახის ცოდვების ჩამდენნი სხვადასხვაგვარი ფორმით ისჯებიან), ხოლო მსუბუქი და არადამლელია მათთვის, ვინც სიკეთეს ემსახურა. ერთ-ერთი ოსური თქმულების (“სოზირყო მკვდართა ქვეყანაში”) მიხედვით, მიცვალებულთა საუფლოში მიმავალი

“სოზირიყო ხედავს, ერთ ადგილს სრულად ტიტველი
 ცოლ-ქმარი იწვა დიდ ხარის ტყავზე,
 ხარის ტყავისვე ეხურათ, მაგრამ
 ვერ ეტეოდნენ და, ბრაზით სავსე,
 ხელით ერთმანეთს გლეჯდნენ იმ ტყავსა
 და წყველა-კრულვას აყრიდნენ თავზე” (ნართები 1947:386).

ამ გზაზე იხილა სოზირიყომ სრულიად საპირისპირო სურათი: იმათ გვერდით კი – კურდღელის ტყავზე იწვა სხვა წყვილი – ცოლი

და ქმარი, მის ნახევარზე იწვნენ მშვიდად და დასახურადაც ჰქონდათ საკმარი” (ნართები 1947:386-387). გაოცებული სოზირიყო ეკითხება თავის წინაპრებს, რას ნიშნავს ყოველივე ეს, პასუხად კი იღებს: “ეს იმიტომ რომ მათ ცხოვრებაში არ ჰყვარებიან ერთიმეორე!” (პირველი შემთხვევა); “ისინი იყვნენ შეყვარებულნი, მთელს სიცოცხლეში ასე შერებოდნენ: არ ღალატობდნენ ერთიმეორეს, ერთიმეორეს არ შორდებოდნენ” (მეორე შემთხვევა).

ამ გზაზე შემდგარი სხვა თქმულების პერსონაჟი (“ცხენშეწირვა”) ასეთივე სურათს შეესწრება. ჯერ ის ცოლ-ქმარი ხვდება, რომელთაც დიდი ადგილიც (ხარის ტყავიც) არ ჰყოფნით, იქაც ვერ ეტყვიან, შემდეგ კი ის ცოლ-ქმარი, რომლებსაც კურდღლის ტყავზეც კი რჩებათ ადგილი. ახსნა აქაც ანალოგიურია: პირველ შემთხვევაში მათ ერთმანეთი არ ჰყვარებიან; მეორე შემთხვევაში – “მათ ერთმანეთი ძლიერ უყვარდათ, როცა იქ იყვნენ, ასეა აქაც”.

ოსური რწმენა-წარმოდგენებით, სულეთს სავალი გზა საკმაოდ გრძელია და ამიტომაც, რომ ამ გზაზე ბევრი, თითქოს უცნაური რამ ხვდება გმირს:

“კიდევ ივლი და ერთ ქალს შეხვდები,

მას ყელზე გველის ტყავი ჰკიდია,

თავზე ბაყაყის ტყავი ჰხურავს.

“ეს ასე რატომ არის,

ეს რას ნიშნავს-თქო?”

ეგ მხოლოდ სხვათა დასანახად იცავდა მარხვას,

ჩუმჩუმად კი იგი მიირთმევდა თურმე ყველაფერს,

საიქიოს აი, ასე ისჯება ახლა” (ოსური ზეპირსიტყვიერება 2005:48).

იქ, იმქვეყნად, ასევე მკაცრადაა დასჯილი წისქვილში მინდის მპარავი, ქმრის ორგული, მკაცრად ისჯებიან მოსამართლენი, რომელნიც აქ სამართალს ამრუდებდნენ და ა. შ.

გზა, რომელსაც სული გადის საიქიოში, ყველაფერ ამას ხედავს, განიცდის და ერთ შემთხვევაში (“სოზირყო მკვდართა ქვეყანაში”) დიდი გაჭირვებით, მაგრამ მაინც უკან ბრუნდება (ესაა იშვიათი შემთხვევა, განპირობებული იმ აზრით, რომ ამქვეყნად ყველას აცნობოს – რა ხდება იქ, იმქვეყნად). მეორე შემთხვევაში (“ცხენშეწირვა”), სადაც სული იმავე გზას გაივლის, იქ მკვიდრდება სამუდამოდ:

“გაგიჭირდება სამოთხეში შესვლა ძალიან,

მაგრამ იმ ბავშვთა ხათრით მაინც კარს გაგიღებენ –

იქ, სამოთხეში ბარასთირის

მარჯვნივ იქნები.”

სულის გზა კავკასიელი ხალხის ფოლკლორში ზოგჯერ განსხვავებულად არის აღწერილი. ამ გზაზე მიმავალს ბევრი პერსონაჟი ხვდება, ზოგი სიცრუის, ბოროტების, ორგულობის, სიძუნწის გამო დასჯილი, ბევრიც სიკეთის გამო აღზევებული. კავკასიის ხალხთა მითოლოგიაში სულეთის გზაზე შემხვედრ პერსონაჟებს შორის მსგავსებაც დიდია და განსხვავებაც, უმთავრესი კი ისაა, რომ ისინი ამ გზას აუცილებლად გაივლიან, ანუ მათი შემაკავშირებელია გზა, რომელსაც სხვადასხვაგვარად, მაგრამ მაინც ყველა ოდესღაც დაადგება.

ნართების რწმენა-წარმოდგენებითაც სულეთს მყოფი ადამიანები აქ, ამქვეყნად, გავლილი ცხოვრების წესის სანაცვლოდ იღებენ იქ, საიქიოში, საზღაურს: კეთილი სიკეთით ჯილდოვდება, სამოთხეში ხვდება; ბოროტს კი ცოდვების შესაბამისად ეხდება სამაგიერო. ანუ სააქაოს განვლილ გზას შეესაბამება საიქიოს სააზღაური. ამ გზის გავლას, მის ილუსტრირებას ერთი უმთავრესი დანიშნულება აქვს, ესაა

ადამიანის სულიერი სრულყოფის, განწმენდის, კათარზისის საშუალება. მითოსური აზროვნების მიხედვით, სულეთის გზა ადამიანის ერთგვარი ტრანსფორმირების საშუალებაა. ამ გზაზე შედგომამდე ადამიანი აქვე უნდა განიწმიდოს ცოდვებისაგან, რათა საუკუნოდ მიმავალ გზაზე ამ ტანჯვისაგან იხსნას სული.

ამგვარად, კავკასიურ მითოლოგიაში გზას აქვს საკრალური დანიშნულება. გზის ფენომენი წრიულია და მთლიანი. ის იწყება აქ, ამ სამყაროში, და მთავრდება იქ, საიქიოში. ის არის შემაკავშირებელი წრე მთლიანი სამყაროსი (შუა, ზედა და ქვედა). გზის მეშვეობით ფორმირდება სამყარო ერთ მთლიანობად. თითოეული ადამიანი ამ გზას აქ, სააქაოში იწყებს (ხორციელთა სამყოფელი) და, როცა გარდაიცვლება და საიქიოში სულთა სამეუფოში (სულეთში, მარადიულ სამყოფელში) შეაბიჯებს, წრე იქ იკვრება. სააქაოდან მიმავალი გზა აუცილებლად უნდა გაიაროს ყველამ, რათა ეს წრე შეიკრას. იქიდან აქეთ, სამზეოზე გამოსასვლელი გზა აღარ არსებობს (ძალზე იშვიათი გამონაკლისების გარდა). კავკასიური მითოლოგიის მიხედვით, როგორი მოკლევ უნდა იყოს სიცოცხლე (რა მოკლე გზა ჰქონიაო, - იტყვიან ხოლმე უდროოდ გარდაცვლილზე), ეს გზა მაინც საყოველთაოა. მას აუცილებლად გაივლის ყველა მოკვდავი და მისი შეცნობა ყველასთვის აუცილებელია. ამიტომაც არის, რომ ეს გზა დატვირთულია კავკასიური მითოლოგიური აზროვნებისათვის დამახასიათებელი ილუსტრირებული დეტალებით.

ლიტერატურა

- გიორგაძე 1981:** გიორგაძე დ. (წარმოდგენები საიქიოზე ხევესურეთში), მასალები საქ. ეთნოგრაფიისათვის. XXI თბ.: მეცნიერება, 1981.
- კიკნაძე 2007:** კიკნაძე ზ. ქართული ფოლკლორი, თბ.: თბილისის სახ. უნ-ტის გამომც., 2007.
- ნართები 1947:** ნართები, სტალინირი, სამხრეთ ოსეთის სახ. გამომც., 1947.
- ოსური ზეპირსიტყვიერება 2005:** თბ.: გამომც., “კავკასიური სახლი”, 2005.
- ქართული ხალხური პოეზია 1979:** ქართული ხალხური პოეზია, ტ. VII თბ.: მეცნიერება, 1979.
- ცოცანიძე 1990:** ცოცანიძე გ. გიორგობიდან გიორგობამდე, თბ.: მეცნიერება, 1990.

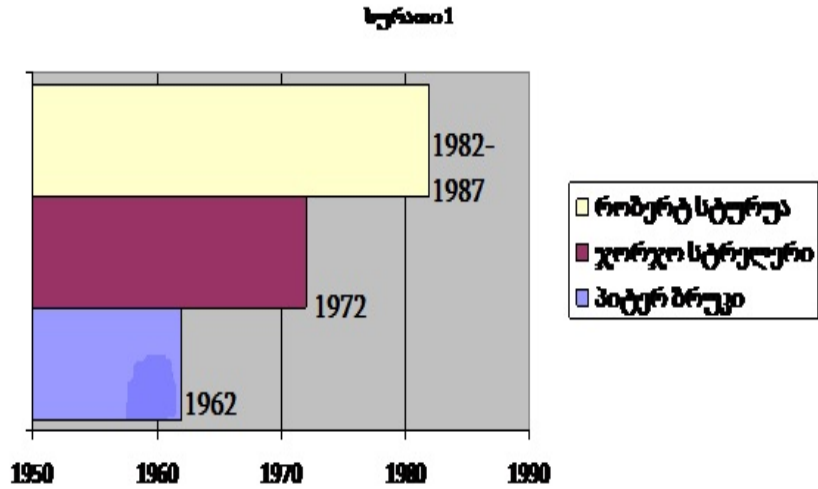
ლაშა ჩხარტიშვილი

ლირის “გიომრაფია”

„მეფე ლირის“ სცენური
ინტერპრეტაციის რუკა მე-20 საუკუნის
მეორე ნახევრის ევროპულ თეატრში

მეოცე საუკუნის ევროპული თეატრის შესწავლისას შეუძლებელია გვერდი აუარო სამ ყველაზე ცნობილ, პოპულარულ და გავლენიან თეატრალურ „სამონასტრო კომპლექსს“: სტრედფორდის სამეფო თეატრს, მილანის პიკოლო თეატრს და რუსთაველის თეატრს. ამ სამმა თეატრალურმა კერამ უმნიშვნელოვანესი და გარდამტეხი წვლილი შეიტანა მსოფლიო თეატრალურ აზროვნებაში, შემოქმედებითი პროცესების წინამძღოლებად კი ამ თეატრების მამინდელი სამხატვრო ხელმძღვანელები - პიტერ ბრუკი, ჯორჯო სტრელერი და რობერტ სტურუა გვევლინებიან. მათი ძიებების მწვერვალებს კი შექსპირის „მეფე ლირი“ წარმოადგენს, რომლებმაც გარდამტეხი როლი შეასრულეს თითოეულის შემოქმედებაში. უცნაურია, ის რომ ამ სამ სპექტაკლს ერთმანეთთან ათი წელი აშორებს და მათი დადგმების პერიოდულობის დიაგრამის აგებისას სრულ ჰარმონიულობას და მკაცრად დაცულ პერიოდულობას მივიღებთ (იხილეთ სურათი

1).



დადგენილი ფაქტია, რომ პიტერ ბრუკის სპექტაკლის პრემიერა სტრედფორდის სამეფო თეატრში 1962 წელს გაიმართა, ჯორჯო სტრელერმა „მეფე ლირი“ თავის პიკოლო თეატრში 1972 წელს დადგა, ხოლო რობერტ სტურუამ „მეფე ლირის“ პირველ ვარიანტზე მუშაობა 1982 წელს დაასრულა და რუსთაველის თეატრის რემონტის გამო სპექტაკლის ოფიციალური პრემიერა 1987 წელს გაიმართა. ცნობილია, რომ სტურუას „მეფე ლირი“ გაცილებით ადრე ჰქონდა დადგმული, ვიდრე მისი ოფიციალური პრემიერა შედგებოდა. სპექტაკლის დადგმის დროს რუსთაველის თეატრი „პროფკავშირების სახლში“ მუშაობდა. თეატრმცოდნე და სტურუას შემოქმედების მკვლევარი ნოდარ გურაბანიძე თავის წიგნებში „რეჟისორი რობერტ სტურუა“, „ფანტასტიკური რამაზ ჩხიკვაძე“, „კლასიკური დრამატურგია რუსთაველის თეატრის სცენაზე“ დაწვრილებით აღწერს იმ სპექტაკლს, რომელიც მან „პროფკავშირების სახლში“ 1982 წელს ნახა. გამოდის, რომ სპექტაკლი ამ დროისთვის უკვე დადგმული იყო, თუმცა მისი ოფიციალური პრემიერა არ გამართულა. ასეც რომ არ იყოს, ბრუკის, სტრელერის და სტურუას სპექტაკლების დადგმების ათწლიანი ინტერვალის შკალა მაინც არ ირღვევა, რადგან სტურუას სპექტაკლის თარიღი არ გადადის მომდევნო ათეულში. შესაბამისად, შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ ევროპაში აღიარებული სამი

მნიშვნელოვანი სპექტაკლი, რომლებმაც განსაკუთრებული წვლილი შეიტანეს შექსპირის პიესების სცენურ ინტერპრეტაციაში, ზუსტად ათი წლის პერიოდულობით იდგება. თითოეული დადგმის აუცილებლობა კი განპირობებულია რეჟისორთა ქვეყნებში გამოწვეული პოლიტიკურ-სოციალური მდგომარეობით.

ზემოთ აღნიშნული სპექტაკლები გამოირჩევა შექსპირის ტექსტის ორიგინალური ინტერპრეტაციით, პიესის ტრადიციული გააზრების იგნორირებით, ახლებური და თამამი გადაწყვეტით. ქრონოლოგიურად შექსპირის „მეფე ლირის“ პირველი ორიგინალური და თამამი გადაწყვეტა ბრიტანელ რეჟისორს პიტერ ბრუკს ეკუთვნის, მეორე იტალიელ ჯორჯო სტრელერს, ხოლო მესამე ქართველ რობერტ სტურუას. მათ თავიანთი მოღვაწეობით შექმნეს ერთგვარი თეატრალური სამონასტრო კომპლექსები, ლაბორატორიები, სადაც ურთულესი შემოქმედებითი პრობლემები გადაიჭრებოდა. მათი ძიებების და ექსპერიმენტების მასშტაბები იმდენად გლობალური იყო, რომ სცილდებოდა კონკრეტულ გეოგრაფიულ საზღვრებს.

ჩვენი კვლევის მიზანია შექსპირის „მეფე ლირის“ ევროპაში სამი გამორჩეული სცენური ინტერპრეტაციის მაგალითზე შევისწავლოთ „ლირის“ დადგმების გეოგრაფია მეოცე საუკუნის მეორე ნახევარში, იმ თეატრალური კერა-მონასტრების მაგალითზე, რომელთა თეატრალური კვლევები და აღმოჩენები გადამდები იყო სხვა ევროპული თეატრებისათვის. თუ კვლევისას გამოვიყენებთ ტიპურ გეოგრაფიულ სამეცნიერო კვლევის მეთოდებს, აღმოვაჩინოთ, რომ ამ სპექტაკლებს შორის არის ხილული ჰარმონიულობა და ლოგიკური კავშირები.

პირველყოვლისა, თვალშისაცემია ის გარემოება, რომ სამი არჩეული სპექტაკლიდან პირველი განხორციელდა უკიდურეს ჩრდილო-დასავლეთ ევროპაში (დიდი ბრიტანეთი, სტრედფორდი ეივონზე), მეორე შუაგულ ევროპაში (იტალია, მილანი) და მესამე უკიდურეს სამხრეთ-აღმოსავლეთ ევროპაში (საქართველო, თბილისი). რუკაზე „ლირის“ სცენური ინტერპრეტაციის ევოლუციის პროცესი დასავლეთიდან-აღმოსავლეთისაკენ ასე გამოიყურება: (იხილეთ სურათი 2)

სტრედფორდი ეივონზე ერთ-ერთი უძველესი სამეფო ქალაქია ბრიტანეთში, რომელიც ლონდონიდან 81 კმ-ით არის დაშორებული, შესაბამისად ის ლონდონის რეგიონში მოიაზრება და განთავსებულია იმავე გრძედსა და განედზე, რომლებზეც – ბრიტანეთის დედაქალაქი ლონდონი.



სტრედფორდი ეივონზე მდებარეობს:

გრძედი: 51 (51 30'26" 0 7'39" ჯ)

განედი: -1 ,

ჯორჯო სტრელერმა „მეფე ლირი“ იტალიის ქალაქ მილანში, დედაქალაქიდან 477 კმ-ით დაშორებით დადგა. ქალაქი მილანი მდებარეობს:

გრძედი: 45 (45 27'51" 09 11'25")

განედი: 9

რაც შეეხება თბილისს, იგი განთავსებულია:

გრძედი: 41 (41 43'0" 44 47'0")

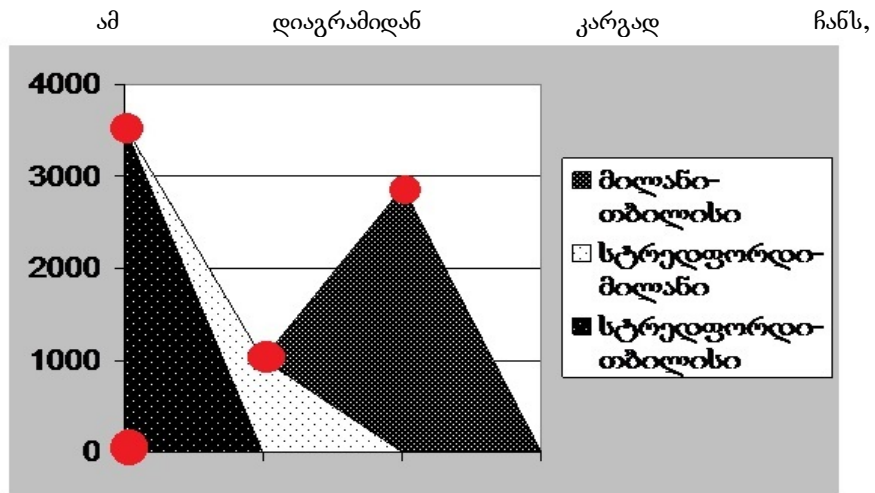
განედი: 44

თუ ამ მონაცემებს (51-45-41) ერთმანეთს შევადარებთ, მათ შორის გარკვეულ, მათემატიკურ კანონზომიერებას შევნიშნავთ ინტერვალებში. ამ სამ მონაცემს შორის ინტერვალი არის ხუთი ერთეული, ხოლო პირველსა და ბოლოს შორის 10. გრაფიკულად ეს მონაცემები ასე გამოიყურება: (იხილეთ სურათი 3)

რაც შეეხება კილომეტრაჟს: სტრედფორდს მილანამდე აშორებს 1020 კმ, მილანს თბილისამდე 2876, ხოლო პირველი და ბოლო გეოგრაფიული წერტილი ერთმანეთთან დაშორებულია 3553 კმ-ით. თუ კი კილომეტრაჟის დიაგრამას ავაგებთ, მათ შორის ინტერვალი ყოველ მეთასე კილომეტრში თავისუფლად თავსდება.



A სტრედფორდი
B მილანი
C თბილისი



რომ სპექტაკლის „მეფე ლირი“ შექმნის ადგილები ერთმანეთისგან დაშორებულია არა მხოლოდ ათწლიანი, არამედ ათასკილომეტრიანი ინტერვალით. თუ კი სტრედფორდს და მილანს ერთმანეთთან აშორებს 1020 კმ, მილანს თბილისთან აშორებს 2876 კმ, თითქმის ორი იმდენი, რამდენიც სტრედფორდსა და მილანს, თუკი კილომეტრაჟის დათვლისას ავიღებთ 4 000-იან ინტერვალს, მივიღებთ ერთ ე.წ. „ამოვარდნილ“ მნიშვნელობას. თუ ამ ლოგიკით მივუდგებით საკითხს, აღმოჩნდება, რომ რობერტ სტურუას სპექტაკლი ყველაზე მეტად დაშორებულია ბრუკისა და სტრელერის სპექტაკლს, ვიდრე თავად ბრუკისა და სტრელერის სპექტაკლები.

რეალურად, თეატრმცოდნეობითი თვალსაზრისითაც, რობერტ სტურუას „მეფე ლირის“ ინტერპრეტაცია ყველაზე მეტადაა დაშორებული ბრუკისა და სტრელერის სპექტაკლს არა მხოლოდ რეჟისორული კონცეფციის თვალსაზრისით, არამედ სცენოგრაფიულ-მხატვრული გადაწყვეტითაც, ასევე მუსიკალური გაფორმებით და სპექტაკლის ქორეოგრაფიული მონახაზით.

„ლირის“ გამორჩეული და განსაკუთრებული დადგმების გეოგრაფიული რუკის შედგენისას მნიშვნელოვანია ისიც, რომ პროგრესული იდეები და კონცეპტუალური ევოლუცია შეინიშნება დასავლეთიდან აღმოსავლეთისაკენ. აღმოსავლეთ ევროპის თეატრი, კერძოდ, რობერტ სტურუას „მეფე ლირი“ მართლაც აჯამებს მე-20 საუკუნის მეორე ნახევრის ძიებებს შექსპირის სამყაროში.

კვლევის შედეგად გამოიკვეთა, რომ ბრუკის, სტრელერის და სტურუას შედეგებს შორის „ლირი“ განსაკუთრებული მოვლენაა, ხოლო ამ რადიკალურად განსხვავებულ დადგმებს შორის შეინიშნება ბევრი საერთო ნიშანი. „ლირის“ სცენურმა ინტერპრეტაციამ მე-20 საუკუნის მეორე ნახევარში გაიარა წინააღმდეგობებით აღსავსე გზა. თითოეულ დადგმას მშობლიურ ქვეყანაში უსწრებდა არაერთი წარუმატებელი დადგმა იმავე პიესისა, ხოლო ბრუკის, სტრელერისა და სტურუას დადგმებმა მშობლიურ ქვეყნებში, ახლებურმა ინტერპრეტაციებმა გზა გაუხსნეს სხვა რეჟისორების იმ კვლევებსა და ძიებებს შექსპირის დრამატურგიაში, რომელნიც ამ სამი რეჟისორის კონკრეტულ სპექტაკლებში განხორციელდა. პროცესი, რომელიც დასავლეთ ევროპაში დაიწყო, ათწლიანი ინტერვალის შემდეგ გაგრძელდა შუაგულ ევროპაში, რომელმაც კიდევ უფრო წინ წასწია შექსპირის ახლებური ინტერპრეტაციის ცდები, ხოლო საუკუნის დასასრულს, კვლავ ათწლიანი ინტერვალის შემდეგ, უკიდურეს აღმოსავლეთ ევროპაში – კერძოდ, ქართულ თეატრში დასრულდა მნიშვნელოვანი ძიებების პროცესი და შეჯამდა პოსტმოდერნული თეატრის მიღწევები.

სემანტიკა „გზა“ და მისი პარადიგმატი

იმ რამდენიმე სიტყვას შორის, რომელთა სახესხვაობანი ქართული ენის ლექსიკურ ფონდს უფრო ღრმასა და ტევადს ქმნის, ლექსემა „გზა“ ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი და კონოტაციურად მრავალფეროვანია, რადგან მისი არსის ინტერპრეტაცია ბევრ პარადიგმულ სახეს ავლენს.

სულხან-საბა ორბელიანის განმარტებით გზა არის „ყოველ სავალი, გზა ეწოდების ზომიერს სავალსა, ხოლო შარა—ვრცელსა და ბილიკი—ვიწრო გზასა, და ქაშანი—თოვლთა გატკეცილთა, გინა შამბთა უგზოთა ადგილთა, და წავარნა—კლდეთა ვიწროთა გატკეპნილსა, კლდეთა შინა მხეტთა ოდენ გასავალსა, კვალად გზად ითქმის ფოლორცნი და შუკანიცა (ორბელიანი 1991:158). ამ განმარტებაში გზის, როგორც სივრცის აღმნიშვნელი ტერმინის სხვადასხვაგვარი ვარიაციებია მოცემული, ხოლო მისი იდიომატური დონე საბას არა აქვს ფიქსირებული.

ენაში არსებულ სიტყვათა სემანტიკური ველი მუდმივად ცვალებადი აღმნიშვნელის მრავალფეროვნებით გაიაზრება. ლექსემა „გზა“ შეიძლება განვიხილოთ როგორც ფუძე სიტყვა მრავალი პარადიგმული კონოტაციისა, რომლებიც ქართული ენის

ლექსიკაში ფიქსირდება. ამ შემთხვევაში შეიძლება გამოიყოს ორი დონე: პირველი გვიჩვენებს კონოტაციათა კავშირს ადამიანის ფიზიკურ ქმედებასთან (**გზის** გაყვანა, **გზაზე** წასვლა, **მგზავრობა**, **მოგზაურობა** და ა.შ.); მეორე – აზრობრივ, გონით აქტივობასთან („რა **გზას** დავადგე?“, „კარგი ჰქენი, **გზას** დადევი, გაიარე, წინ დაგხვდება“, „**გზა** დასახა“ და ა.შ.).

„გზის“ სემანტემასთან დაკავშირებული კონოტაციების დონეებად დაყოფა და მათი პრიორიტეტულობა რამდენადმე პირობითია. პირველ დონედ გამოვყოფთ იმ ლექსემებს, რომლებიც ფიზიკურ აქტივობას უკავშირდება. ქართული ენის განმარტებით ლექსიკონში ფუძე „გზა“ საკმაოდ ბევრი სიტყვის საყრდენად გვხვდება: მგზავრობა, მოგზაურობა, მგზავრი, საგზალი, გზაარეული, გზაჯვარდინი, გზაგამტარი, გზადაგზა, გზაენა, გზატკეცილი, გზაწვრილი, გზაკვალარეული, ბაბუსაგზალა, გზირი, უგზო და ა.შ. (**ქეგლ 1986:149**). მათში აისახება როგორც გზის რაგვარობა, ასევე მასთან დაკავშირებული საქმიანობა. მეორე დონეში ვგულისხმობთ ენაში არსებულ ფრაზეოლოგიზმებს, რომელთა გაჩენა სწორედ იმ ფსიქოლოგიურ, გონით აქტივობას ემყარება, რომელიც უკავშირდება დინამიკას, მოძრაობას ან კიდევ გადაწყვეტილების მიღება-არმიღებას.

თედო სახოკიას მიერ შედგენილ ქართულ ხატოვან სიტყვა-თქმათა ლექსიკონში „გზა“ სემანტემადან აღმოცენებული ფრაზეოლოგიზმები სხვადასხვა რაკურსით ავლენენ ადამიანის განწყობას მოქმედებისა და უმოქმედობის მიმართ. ფრაზეოლოგიზმთა შინაარსობრივად მოწესრიგების შედეგად შესაძლოა გამოიყოს ორი ჯგუფი: ერთ მათგანში აისახება დადებითი განწყობა, ჰუმანისტური დამოკიდებულება ადამიანებისადმი, კეთილშობილი მისწრაფებანი, რაც სოციუმის წევრების ერთმანეთისადმი ზრუნვისა და კაცთმოყვარეობის მარკერად შეგვიძლია მოვიაზროთ. ასეთი ფრაზეოლოგიზმებია: **გზად და ხიდად დგომა** (მეთაურობა, წინამძღვრობა), **გზის ჩვენება**, **გზაზე დაყენება** (ხელის შეწყობა, შველა, დახმარება), **გზის გაგნება** (ორიენტაცია, გამარჯვება, საქმის მოგვარება), **გზის მაჩვენებელი** (ჭკუის მასწავლებელი, დამრიგებელი), **გზაზე დადგომა** (საქმის დაწყება), **გზის ქონა** (ხსნა, გამარჯვება), **გზა ხსნილია** (დაბრკოლების აცილება, გამარჯვება).

მეორე ჯგუფში ერთიანდება ადამიანთა შორის უარყოფითი განწყობის, წინააღმდეგობრივი დამოკიდებულების მაფიქსირებელი ხატოვანი თქმანი, ესენია: **გზას გადაცდენა** (მოტყუება, შეცდომა,

დალუპვა), **გზის გადაღობვა** (დაბრკოლება, ხელის შეშლა, წინააღმდეგობა), **გზის დაგდებინება** (ხელის შეშლა, ხელის აღება რაიმეზე), **გზის შეკვრა** (ხელის შეშლა, დაუხმარებლობა) **გზაბნეული** (ვისაც ხელი აქვს მოცარული საქმეში), **გზადაკარგული** (დალუპული, გაჭირვებული), **გზამრუდო** (უკეთური, უპატიოსნო), **გზასაქცევი** მოსარიდებელი, მოსაშორებელი, დასავიწყებელი), **გზაგასაყარზე ღვომა** (როცა კაცმა არ იცის, რა გადაწყვეიტოს).

ფრაზეოლოგიზმთა ასეთი ფართო სპექტრი მოწმობს, რომ ამ სიტყვის სემანტიკური ჰორიზონტი საკმაოდ დიდია და ტევადი. მასში კაცობრიობის ემანსიპაციისა და სოცოკულტურული ნაბიჯების ჭვრეტაცაა შესაძლებელი.

მოცემული ორი დონის მკვეთრად გამიჯვნა, ფაქტობრივად, შეუძლებელია, რადგან აზროვნების პროცესში ორივე მათგანი დაკავშირებულია გარკვეულ მოქმედებასთან. ერთ შემთხვევაში გონითი აქტივობა ამზადებს ადამიანს, მიიღოს გადაწყვეტილება და ფიზიკურად გადაადგილდეს სივრცეში, მეორე შემთხვევაში კი ისევე გონითი აქტივობით პიროვნება იღებს გადაწყვეტილებას, როგორ მოიქცეს, რა გზით, ანუ რა საშუალებით გაართვას თავი არსებულ სიტუაციასა თუ დაბრკოლებას.

სავარაუდოა, რომ „გზის“ ასეთ სემანტიკურ ველს განაპირობებს ადამიანის მსოფლმხედველობრივი მდგომარეობა, რაც უძველეს დროშივე უნდა ჩამოყალიბებულიყო. ამ შემთხვევაში შეიძლება დავიმოწმოთ ბიბლია.

ადამის გამოძევება სამოთხიდან მის აზროვნებაში „გზის“ სემანტიკის ორივე დონეს ერთდროულად გააჩენდა. ადამიანს უნდა ეფიქრა, გადაეწყვიტა და ემოქმედა, რა გზას დადგომოდა, ანუ საით წასულიყო და როგორ ეარსება. შეიძლება ითქვას, რომ „გზის“ სემანტიკაში კოდირებული სამივე აქტივობა ავლენს ქრონოტოპულ მდგომარეობას. დრო უნდა შერწყმოდა სივრცეს. სამოთხე იყო ერთგვარი სიმბოლური ადგილი, სადაც სტატიკური მყოფობა გულისხმობდა უგზობას, ანუ უსივრცობას. მასთან ორგანულად უნდა ყოფილიყო დაკავშირებული უდროობა, უფრო სწორად, არადროობა. სამოთხის ქრონოტოპი გამორიცხავდა დამოუკიდებელ აქტივობას; თუმცა ეს არ ნიშნავს იმას, რომ ადამი არ იყო თავისუფალი; მას უნდა ეცხოვრა ედემის ბაღში, ეღვაწა, მაგრამ არ უწევდა, ეღვარა ოფლი და ტანჯვით მოეპოვებინა არსობის პური. ღვთის მიერ

ბოძებულ სამყაროში ყველაფრით უზრუნველყოფილი ადამი არ ფიქრობს, მაშასადამე, მას არა აქვს დამოუკიდებლობის შეგრძნება, რადგან ის მხოლოდ და მხოლოდ დასაზღვრულ სივრცეში მყოფობს. ასეთი არსებობის განმაპირობებელი ისიც იყო, რომ მან არ იცოდა სიკვდილი. კაცობრიობის მტრის – გველის ჩაგონებით ადამიანმა დაარღვია ღვთის სიტყვა და აკრძალული ხის ნაყოფის გემოს ხილვით შეიცნო კეთილი და ბოროტი. ამით ის ფიზიკურადაც შეიცვალა. „უკვდავის შექმნილი ადამი და ევა თავადაც უკვდავი უნდა ყოფილიყვნენ, მაგრამ მათ იმ ნაყოფის გემოსხილვით თავიანთ ბუნებაში მოკლეს ის, რაც უკვდავების მატარებელი იყო. ამიერიდან, თუკი ისინი შექმნიდნენ რასმე ან შობდნენ, მათი გაჩენილი მხოლოდ მოკვდავი შეიძლებოდა ყოფილიყო“ (კიენაძე 1989:19).

მარადიული სიცოცხლე გამორიცხავდა აქტიურ ქმედებას, სამოთხიდან გამოდევნა კი გამოიხატა იმით, რომ ადამმა, ანუ კაცობრიობის კერძო სახემ, შეიძინა სიკვდილი. ეს თავისთავად ნიშნავდა სტატიკურიდან აქტიურ პოზიციაზე გადასვლას. ადამს დაუდგა ღრო, (ღროის გარკვეული გაგებით) ეფიქრა, რა მოემოქმედა. მისი ქრონოტოპული მდგომარეობა თვისებრივად ახალ კონდიციას მოიცავს. ღროცა და სივრცეც იძენს კაცობრიობის ნებელობისა და დამოუკიდებლად არსებობის აღმნიშვნელის ფუნქციას. ადამის გზა-ქრონოტოპი ერთგვარი ადებტია, რომელიც ბიბლიაშივე მრავალგზის მეორდება და ბევრ დაუვიწყარ ამბავს უკავშირდება. მათ შორის ერთ-ერთი შთამბეჭდავი ეპიზოდი მოსეს მიერ ებრაელი ერის ეგვიპტიდან გამოყვანაა.

ფარაონის წინააღმდეგობის მიუხედავად ისრაელმა უნდა მოიპოვოს საკუთარი სამშობლო. ის გზას უნდა დაადგეს. უდაბნო კი უნდა იქცეს ამ გზის საკრალურ ადგილად, სადაც ერი უნდა დაფიქრდეს, გაავლოს ზღვარი წარსულსა და მომავალს შორის; შეძლოს, უარი უთხრას საკუთარ მენსიერებაში ჩარჩენილ სტატიკურ ეგვიპტეს; საკუთარ არსშივე იპოვოს სასიცოცხლო ენერჯია და დაიმკვიდროს იორდანეს მიღმა არსებული მიწა. ისრაელის გზაზე სვლაში ყალიბდება არსებობის ახალი წესი, რომელიც ორი სიტყვით შეიძლება გამოიხატოს: **სად?** და **როგორ?** მათი მნიშვნელობა ეხმიანება „გზის“ სემანტემის მეორე ღონეს.

ასეთი მდგომარეობა შემდგომში კაცობრიობის არსებობის წესის განმსაზღვრელ ფაქტორად იქცევა. უძველეს ტექსტებში გმირის მიერ დასახული მიზნის მისაღწევად მოგზაურობა ერთგვარი შაბლონია.

ამაზე მეტყველებს თუნდაც „გილგამეშინი“ ან „ამირანის ეპოსი“. გილგამეში უახლოესი მეგობრის, ენქიდუს სიკვდილის შემდეგ გადაწყვეტს მოიპოვოს შობის ბალახი. ეს არის მისთვის ის იმპულსი, რომელმაც გზის, როგორც მარადიული არსებობის მოსაპოვებელი საშუალების აღმნიშვნელი უნდა წარმოშვას. ურუქის მეფე ვერ გრძნობს დროის ღინებას, მისთვის სიცოცხლე მარადიული მყოფობაა, რასაც წერტილს უსვამს სიკვდილზე ფიქრის გაჩენა. აქაც სტატიკური ყოფა ღინამიკურში გადადის და მას ლოგიკურად ერწყმის გზის ძიება. გილგამეშის შემთხვევაში სემანტემა „გზა“ ორივე ღონეს ითავსებს. ის ეძებს სიცოცხლის გასახანგრძლივებელ საშუალებას და ამავე დროს ეძებს გზას (პირველი ღონის გაგებით), რითაც შეეძლება ოცნება აიხდინოს.

ქართული ფოლკლორული შემოქმედებაც ხომ მთლიანად გზაზე გასვლის, გზის დასახვის მოტივს ეფუძნება. მითოლოგიური თქმულებებისა თუ ზღაპრების გმირები ინიციაციის გასავლელად და ხელდასხმის მოსაპოვებლად გზას ადგანან. გზაშივე იკვეთება წინააღმდეგობა და მისი დაძლევის საშუალებანი, რომლებიც ასევე ადამიანის აქტიურ გონით თუ ფიზიკურ ქმედებას უკავშირდება. გზა ამბივალენტურ თვისებებს ავლენს: ერთი მხრივ, ის შეიძლება სასიკეთო და კეთილდღეობის მომტანი იყოს გმირისათვის, მეორე მხრივ – მასზე შეიძლება ათასგვარი ხიფათი შეემთხვეს მეზავრს. ორივე შემთხვევაში მოგზაურის ნება მის პიროვნულ თავისთავადობას აყალიბებს. ეს ფაქტორი განსაზღვრავს კიდევ ინიციაციის მიზანს.

„ამირანის ეპოსში“ გმირის ჰაბიტუსში თავიდანვე ჩადებულია მისი მისია. ის აუცილებლად ბნელი ძალის კონკრეტული სახეების – გველეშაპებისა და დევების გამანადგურებელ ფიგურად უნდა იქცეს. საკუთარი ფუნქცია რომ შეასრულოს, ამირანმა უნდა იპოვოს გზა თუნდაც ცამცუმის კოშკისაკენ; გზაზე უნდა შეეყარონ იგი და მისი ძმები გველეშაპებს და დაამარცხონ ისინი. ქართული ზღაპრების დასაწყისში გზაზე დადგომა ან გზას გადგომა ერთ-ერთი აუცილებელი წინაპირობაა იმისა, რომ კოლიზია წარმოიქმნეს. მოქმედი პირი აუცილებლად უნდა გავიდეს დასაზღვრული სივრციდან. მაშასადამე, იპოვოს გზა მიზნის მისაღწევად და ისევ მობრუნდეს იმავე სივრცეში, ოღონდ ახლა უკვე სახეცვლილი, გამობრძმედილი და ათასგვარ ხიფათგამოვლილი, იმისათვის რომ პირვანდელი სივრცე თვისებრივად ახალი გახდეს მისთვის.

ქართული ზეპირსიტყვიერების ტექსტებში გზა მოიაზრება როგორც ჰორიზონტალზე, ისე – ვერტიკალზე. ჰორიზონტალის გამომხატველია სწორხაზოვანი გზა, რომელსაც პერსონაჟი გაჰყავს ფუნქციურად მნიშვნელოვან სივრცეში, ეს შესაძლოა იყოს ტრიალი მინდორი, მდინარის ნაპირი ან ტბა, გამოქვაბული, ან კიდევ ტყე. მათი დანიშნულება ითავსებს გმირის ინიციაციისათვის აუცილებელ ატრიბუტიკას. ამ ადგილებში უნდა მოხდეს რაღაც ისეთი, რაც ზღაპრის ჩვეულებრივ პერსონაჟს გმირის სტატუსამდე აამაღლებს.

ვერტიკალის გამომხატველია მოქმედი პირის მიღმა სამყაროში გადასვლა, რაც ერთმანეთის საპირისპირო განფენისაა და მოიცავს ზემო და ქვემო ყოვლადობის ელემენტებს. უფრო ზუსტად რომ ვთქვათ, მოქმედი პირი მოგზაურობს ქართული მითოლოგიური აზროვნებისათვის დამახასიათებელ სენელებში. ზღაპრებში ზესკნელი შესაძლოა გამოიხატოს კოშკით, რომელიც ცაშია დაკიდებული და ხმელეთს არ ეხება, ან ღრუბლებით, სადაც გმირი ჯადოსნური რაშით უნდა აფრინდეს. ქვესკნელი, უფრო სწორად ქვემო ყოვლადობა, შესაძლოა, წარმოსახული იყოს გზით, რომელზე ავლილიც ბევრი უნახავთ, მაგრამ ჩამოვლილი არავინ, და ორმოთი, რომელშიც თოკით ეშვებიან, და გმირი სხვა სამყაროში გადადის. სახიფათო დავალების შესრულების შემდეგ კი სამზეოზე, ანუ შუასკნელში ბრუნდება ფასკუნჯის ან ოქროსრქიანი ერკემლის დახმარებით.

გზის ვერტიკალი, რამდენადმე, გზის სიმბოლოს საკრალიზაციას უწყობს ხელს, რადგან მოქმედი პირი გადადის სხვა განზომილებაში. ამ ქმედებასთან ერთად უნდა გაჩენილიყო იდიომი: **„ცამ ჩაყლაპა, თუ მიწამ უყო პირი“**, რომლის ლიტერატურული ვარიაცია „ვეფხისტყაოსანში“ ასე ჟღერს: „ჰგვანდა ქვესკნელს ჩაძრომილსა ანუ ზეცად ანაფრენსა“.

ჰორიზონტალზე გმირის მოგზაურობა დაკავშირებულია გზის პარადიგმულ სემანტიკებთან, როგორებიცაა **„გზაჯვარედინი“** და **„ლაბირინთი“**. ორივე არსებობის გადარჩენისათვის გაჩენილი ალტერნატივის სიმბოლური გამოხატულებაა. გზაჯვარედინიცა და ლაბირინთიც უნდა ყოფილიყო ის ადგილი, რომელიც უაღრესად აქტიურ როლს შეასრულებდა ისეთი ფრაზეოლოგიზმის გაჩენაში, როგორიცაა **„რა გზას დაუადგე“** შეიძლება ითქვას, რომ მისი სივრცობრივი გამოხატულება ერთდროულად ითავსებს სემანტემა „გზის“ ორივე ღონეს.

სემანტემა „გზის“ ბიბლიური და ფოლკლორული მნიშვნელობა იქცევა ერთგვარ კლიშედ, რომელიც მკვიდრდება მხატვრულ აზროვნებაში. ლიტერატურული პერსონაჟები ირჩევენ გზას – არსებობის წესის დასადგენად და ამისათვის კონკრეტული ქმედების განსახორციელებლად. მწერლობის განვითარების ყველა ეტაპზე მოქმედი პირების აქტივობა დინამიკას უკავშირდება. ის სივრცე, რომელშიც ისინი მყოფობენ, გარკვეული მიზნებისათვის ირღვევა, ფართოვდება და ახალ სივრცეებს ითავსებს, ამისათვის კი განსაკუთრებული ფუნქცია გზას (ორივე დონის გაგებით) ენიჭება.

ასე ხდება ქრისტიანულ ტექსტებში, როცა გმირები ღმერთშემოსილობისა და მარტვილის სტატუსის მოსაპოვებლად გზას ადგანან. ასეა რენესანსულ ტექსტებში, სადაც ესთეტიკური იდეალი რაინდობითა და მიჯნურობით მიიღწევა, ამისთვის კი „გაჭრა“ და „საქმეთა საგმირონის“ ჩვენებაა საჭირო, რაც ასევე, გზის ძიებასა და გზაზე დადგომას უკავშირდება. მოგვიანებით გზის სემანტემა ჟანრის დეფინიციის საზღვრებს აფართოებს და მიმოსვლა-მოგზაურობანის ჩამოყალიბებაში იღებს მონაწილეობას. რომანტიკულ მიმდინარეობაში აქტიურდება „გზის“ მეორე დონის გაგება, რადგან არსებობასთან დაკავშირებულ ფილოსოფიურ თავსატეხთა ასახსნელ საშუალებად სწორედ გზის ძიება და მობილობა იქცევა. ასეთი ფუნქცია უფრო ღრმავდება და მემკვიდრეობით ფაქტორად ფორმდება რეალიზმში. მოდერნიზმსა და პოსტმოდერნიზმში სემანტემა „გზა“ ფსიქოლოგიურ აღმნიშვნელებს ააქტიურებს. მოქმედი პირების ნებელობა საკუთარ მე-ში მოგზაურობით გამოიხატება.

„გზის“ სემანტემასთან დაკავშირებული აღმნიშვნელი მოდიფიცირდება და იღებს მრავალსახოვანი ინტერპრეტანტას ფორმას. პარადიგმული კონოტაციები კი ვლინდება კაცობრიობის მითოსური, ეთოსური, ფსიქოლოგიური და სოციოკულტურული ასპექტებით.

ლიტერატურა

კიკნაძე 1989: კიკნაძე ზ. საუბრები ბიბლიაზე, თბ.: გამ-ბა „მეცნიერება”.1989.

ორბელიანი 1991: ორბელიანი ს-ს. ლექსიკონი ქართული, ტ. I, თბ.: გამ-ბა „მერანი”, 1991

სახოკია 1979: სახოკია თ. ქართული ხატოვანი სიტყვა-თქმანი, თბ.: გამ-ბა „მერანი”, 1979.

ქეგელ 1986: ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, ერთტომეული, სმა, ენათმეცნიერების ინსტიტუტის გამ-ბა, 1986.

**კონცეპტ “გზის” ენობრივი
აღქმის საკითხისათვის**

გზის ცნება მსოფლიო კულტურულ უნივერსალებს მიეკუთვნება და იგი მითოპოეტური სივრცის უმთავრეს ელემენტადაც მოიაზრება. ცხოველი ინტერესი კონცეპტისადმი, რომლის სიმრავლეთა კვეთა ქმნის ლიტერატურული ქრონოტოპის კატეგორიას [ტოპოროვი, 1983, 228], მკვლევართა შორის დღემდე შენარჩუნებულია. წინამდებარე ნაშრომი წარმოადგენს მცდელობას, გამოიკვეთოს “გზის” რეპრეზენტაციის თავისებურებანი ქართული და ინდოევროპული ლექსიკურ-ფრაზეოლოგიური სისტემების, ასევე ფოლკლორული, თეოლოგიური თუ ფსიქოლოგიური კონტექსტების გათვალისწინებით.

თანამედროვე ევროპულ ენებსა და რუსულში სიტყვა **გზას** შემდეგი ეკვივალენტები ეძებნება:

ბერძნულში (ძველშიც, ახალშიც): ὁδός, ἄρσι, ასევე δρόμος;

ფრანგულში: voie (კლათინ. **via**), **chemin**, ასევე route;

ინგლისურში: way , path, ასევე road;

რუსულში: **путь, дорога, тропа.**

აღნიშნული ფორმები სინონიმებადაა მიჩნეული სპეციალურ საენათმეცნიერო და ლექსიკოგრაფიულ გამოცემებში [ჩეშკო 1969, 127]. ლაიონსის თანახმად, სინონიმებად მიიჩნევა ორი (ან მეტი) სიტყვა, თუ მათი ჩანაცვლებით მიღებულ წინადადებებს მნიშვნელობა არ შეეცვლება [ლაიონსი 1968, 428]. მათ მსგავსება-განსხვავებებს კი ახსნა დაექმნება ამ სიტყვათა ისტორიის გათვალისწინებით [ფოჩხუა 1978, 36]. გასათვალისწინებელია მოსაზრებანი ე.წ. “აბსოლუტური სინონიმების” ფუნქციონირების შესახებაც [აფრიდონიძე 2009, 6]. ასევე საინტერესოა, თუ რატომაა ქართულ ენაში **გეზი, სარბიელი, განზრახვა...**, ერთი მხრით, და **მიმოსვლის ზოლი** [ქეგელი 2010, 1052-3], **შარა...**, მეორე მხრით, გამოხატული ერთი კონცეპტით – “**გზა**”.

აღ. ნეიმანის ქართულ სინონიმთა ლექსიკონში **გზის** შემდეგი სინონიმური ვარიანტები გვეძლევა: **კვალი, გზა და კვალი, ასავალ-დასავალი (მისი ასავალ-დასავალი, გზა და კვალი არაეინ იცის), ავალა, მიმართულება (დიდ ღირსებად ვუთვლი რუსთაველს, რომ... ასეთი განიერი გზა და ავალა მისცა. ილია)** [ნეიმანი 1978, 112-3]. ბარათაშვილის “**უგზო-უკვლოდ**” გაფრენილ “**მერანსაც**” გაიხსენებდა კაცი (...**გზა უვალი, შენგან თელილი, მერანო, ჩემო, მაინც დარჩება... რომ ჩემს შემგდომად მოძმესა ჩემსა სიძნელე გზისა გაუადვილდეს...**) ან სიტყვა**გზიან** გაუას ალუდა ქეთელაურს, რომლის მწერლური განაჩენი სწორედ **გზა** არის (“**ვის მოსწყენია სიცოცხლე, გზას ის ვინ გაუღებებისა...**”)... სიტყვამ მოიტანა და, ჰაიდუგერთან სწორედ **ჰოდოსი** (ἡδύδος-ს, ანუ **გზა**) იწოდება გარღვევად, კვლად. “**კვალი** ისაა, რისი წყალობითაც ჩნდება “**გზა**” **via rupta** (გერმ. **via** – **გზა**, გადატ. **ხერხი, საშუალება, ruptor** – დამანგრეველი, მძლეველი) სივრცის გახსნის მეთოდი” [დერიდა 1993].

აღ. ნეიმანთან **გზის** სინონიმებიც უმთავრესად მეტაფორულია. მასთან მხოლოდ მე-ნ ნომრად გვხვდება **გზის** ის გაგება, რომელთაც ინდოევროპულ ენებში **δρομος, route, strada, road** და **дорога...** შეესატყვისება (ისე კი ეს კონცეპტი ესინონიმება: მანძილს; მიმართულებას; ხელს; ხერხს; ყამირგზას; შარას; შარაგზას; გზატკეცილს; თემშარას; ორლობეს, რკინიგზას, მიწისქვეშა გზას, თელილ გზას;

გასაველელს...). იგივე ავტორი საანალიზო ცნებასთან დაკავშირებით არაერთ დერივანტსა თუ სიტყვათკომბინატორიკას გვთავაზობს სრული სემანტიკური, გრამატიკული თუ ლექსიკური შეთავსებადობით.

გზა-სთან დაკავშირებული მყარი გამოთქმები და იდიომატური სიტყვათშენაერთები არც ინდოევროპული ენებისთვისაა უცხო. რუსულ-ქართულ ლექსიკონში საკვლევ კონცეპტს შემდეგი დეფინიცია ეძლევა: **1. дорога**, რასაც წინდებულები და სხვადასხვა დეტერმინანტები უკავშირდება ანაც ფრაზურ სიტყვათნაერთებში მოტივირებული მნიშვნელობებით არის წარმოდგენილი¹ და **2. путь** (გზა, გეზი).²

¹ **прямая дорога** სწორი გზა; **железная дорога** რკინიგზა; **по дороге** გზაზე; **при дороге** გზის პირად; **сбиться с дороги** გზის დაკარგვა, გზის აცდენა; **дать дорогу** გზის დათმობა; **свернуть с дороги** გზიდან გადახვევა; **перебить дорогу** გზის გადაჭრა; **пробить дорогу** გზის გაკაფვა; **он отправился в дорогу** გზას გაუდგა; **двухдневная дорога** ორი დღის გზა; **он стоит на хорошей дороге** გადატ. კარგ გზას ადგას; **труд – дорога к успеху** გადატ. შრომა წარმატების გზაა; **отдохнуть с дороги** ნამგზავრებს დასვენება; **счастливой дороги!** გზა მშვიდობისა! **Нам свами не по дороге** მე და თქვენ ერთი გზა არ გვაქვს; **Скатертью дорога!** გზა მშვიდობისა! ისემც წასულიყავ, უკან აღარ მოგეხედოს! **Туда ему и дорога!** ჯანდაბამდე გზა ჰქონია! **Стать на дороге, поперек дороги** გზის გადაღობვა [რქლ 1959, 336].

² **дыхательные пути** სასუნთქი გზები; **во время пути** გზაში, გზად; **сбиться с пути** გზას აცდენა, გზის არევა; **окольными путями** მოვლილი, არაპირდაპირი გზით; **они пустились в путь** გზას გაუდგნენ; **проложить путь** გზის გაყვანა; **жизненный путь** გადატ. ცხოვრების გზა; **путь развития** განვითარების გზა; **он стоит на верном пути** სწორ გზას ადგას, სწორ გზაზეა; **он стал ему поперек пути, он стал на его пути** გზა გადაუღობა; **всеми путями** ყველანაირი გზით, საშუალებით; **счастливый путь!** **счастливого пути!** გზა მშვიდობისა, ბედნიერი მგზავრობა!; – **Куда держите путь?** საით მიემგზავრებით? **В трех днях пути** სამი დღის სავალზე; **на обратном пути** დაბრუნებისას, აქეთობისას; **в нем пути не будет** საუბ. მისგან ხეირიანი არაფერი გამოვა; 2. რკინიგზის ხაზი, ლიანდაგი; **запасной путь** სათადარიგო ლიანდაგი; **служба пути** ლიანდაგის სამსახური; **Рельсовый путь** რკინიგზის ხაზი, ლიანდაგი; **Без пути** საუბ. ცუდუბრალოდ, უმიზნოდ; **Без пути врет** უმიზნოდ ტყუის; **Нам свами по пути** ერთი გზა გვაქვს; **Это мне по пути** გზა იქითა მაქვს; **Млечный путь** ასტრ. ირმის

რუსულენოვან მასალაზე დაგვირგება გვიჩვენებს, რომ პირველადი ცნებისა და მეტაფორის კვეთაზე აბსოლუტური სინონიმიაც კი შეინიშნება. ერთი მხრით, გვაქვს: **сбиться с дороги // сбиться с пути; Нам свами не по дороге // Нам свами по пути; Стать на дороге // Он стал на его пути; он стал ему поперек дороги // он стал ему поперек пути...** მაგრამ არამც და არამც: **дыхательные дороги, воздушные дороги, дороги сообщения, железная путь** (თუმცა გვაქვს **Рельсовый путь**). იგივე შეიძლება ითქვას **გზის** ცნებასთან დაკავშირებულ დერივანტზე **Путевка** საგზური.³⁴

ეტიმოლოგისტები **путь**-ს, პრესლავურ *pъtь-ს ძველინდური pánthās-სგან მომდინარედ მიიჩნევენ და იგი ერთად სამივე სინონიმურ წევრს (**тропа, дорога, путь**) აღნიშნავს. ავესტაში **panthā** (pantan-, pa-), ძველ სპარსულში **pa**i- «**дорога**»-ა, ოსურში კი **fandag, fændæg** არის «**путь**», ძვ. პრუსიულში **pintis** არის ორივე – «**путь, дорога**», ლათინურში **pons** აღნიშნავს **ხიდს, ბლიკს**, ფასმერი თავის ლექსიკონში საანალიზო ძირს ბერძნულ **πόντος**-ს (**море, путь по морю**), ასევე **πόντος** («**тропа**»

ნახტომი; **Путь-дорога** გზა; **Сухим путем** ხმელეთით; **морским путем** ზღვით; **По пути** გზად; **Проводить в последний путь** გასვენება [რქლ 1959, 821].

³ სხვათა შორის, ნიკოლაი და მარია აშუკინების წიგნში “ფრთიანი სიტყვები” [აკუშინები 1955, 462] გვხვდება გამოთქმა – «**Путевка в жизнь**», რომელიც ნ. ეკმა და ა. სტოლპნერმა კინოსცენარის სახელწოდებად აიღეს (1931). ფილმში ნაჩვენებია დამნაშავეთა გზა მორალურ საზოგადოებამდე. გამოთქმა “**ცხოვრების საგზური**” (**Путевка в жизнь**) გამოიყენება მნიშვნელობით, რომ იგია ყველაფერი, რაც გვაძლევს უფლებას საზოგადოებისთვის სასარგებლო არსებობისა თუ მოღვაწეობისთვის. იგივე ავტორები გერცენისეულ იმავე მნიშვნელობის შესიტყვებას თარგმნიან, როგორც «**подорожная в жизнь**». მეტი სიზუსტისათვის ფრაზას რუსულად ვიმოწმებთ: **Юноша, получивший диплом, принимает его за освобождения от школы, за подорожную в жизнь...**»

⁴ დილექტანტიზმი მეცნიერებაში, თავი III; ასევე: “ვინ არის დამნაშავე?”, 1,6.

(*p□tos)-ს, გოთურ **finpan**-ს (რაც პონას, გაგებას ნიშნავს) უკავშირებს [ფასმერი 1986, 224].

სინონიმთა უკეთ გააზრებისთვის მნიშვნელოვნად გვესახება ბერძნულენოვანი მასალის ჩვენებაც. “ბერძნულ-ქართული დოკუმენტირებული ლექსიკონის” VI ტომში [ყაუხჩიშვილი 2007, 170] “**გზისთვის**” შემდეგი ეკვივალენტებია მოცემული: **მდმთ, მდიποრთა, პθრობიც, დმთიც, ემთიც, მზნა, მπθინიც, ტრθიც, მყსმ, თმთინ, νმთთა, მτραნმც**. ასევე გვხვდება შემდეგი ლექსიკური კომბინატორიკა: **გზავნა პერმთიც, პრმთიც; გზავნა არსებითი, პრმთიც; გზავნა წარმოშობისა პრმთიც; გზავნით თანმოქცევი პრმთიც; გზავნითი მოქცევი პერმთიც, პრმთიც; გზავნითი უკუნქცევი პერმთიც; გზასა მოყვანება (გზასა მოვიყვანებ) მმთინს (მმთმთა); გზასა სლვა (გზასა ვალ) მმმმ (მმმთა); გზა-უცნაური მმთიც; გზა ქალაქისა თმთინ; გზა-ყოფა მდიპოთმც; გზება (ვაგზებ) კამმ (კამთა); გზება (ცეცხლისა) კამთიც; გზითა მნეკა; გზისა სლვა იდიპორმთა, ტრომთა, ტრმთიც; გზისა ცემა მდიპოთმმ (მდიპოთმთა); გზის საგრობა იდიპორმთა. თინათინ გიორგობიანის “ძველბერძნულ-ქართულ ლექსიკონში” [გიორგობიანი 2012, 295] **მმმთ** განმარტებულია, როგორც 1. **გზა, მისასვლელი, 2. ქუნა, მიმართულება, 3. გადასასვლელი, მგზავრობა, სამოძრაო ადგილი, გეზი. გადატ. გზა, საშუალება, მეთოდი: მდიპორმთა** 1. ვმოგზაურობ, ვხეტილობ; 2. ვალწევ, იმ ადგილამდე მივდივარ., 3. გავივლი. 4. გარს ვუვლი, შემოვუვლი; **მდიპორმთა** მგზავრობა, გზა. იბნც η ακοιλουθμθ τη σοστμ / λανθασμθη ...ο მიჰყვება სწორ / არსწორ გზას; **კმθომαι σთν ... მ Στამθου** სტადიუს ქუნაზე ვცხოვრობ; **მმთი იბმ** შუა ქუნაში, **მმთი იბნც** ოქროს შუაგული ... თც არეტმც / του Κθρου ზნეობრივი გზა, ცხოვრების წესი; თც **ამმლეიაც** უზნეო ცხოვრების წესი; **ანატ. αναπνευστικμ ...** სასუნთქი გზები [შამანიდი, 2009, 707] (შდრ. **дыхательные пути**).**

“ძველქართულ-ძველბერძნული ფილოსოფიურ-თეოლოგიური ტერმინოლოგიის დოკუმენტირებული ლექსიკონში“ გზისგან წარმომდგარი ქართული, ასევე ბერძნული ლექსემები შემდეგ სურათს იძლევა: **გზა-ი (სადმროთი) მნავაყმ** მ – *არამედ თვთ მათი თვსითა მიდრეკილებითა მართლად მეყვანებელისა სადმროთისა გზისგან განვრდომილებაი საბრალობელ არს*

(არეოპ. ზეც., ეფრ., 9,3); **გზა-ი** (უფლისად) **მნძჳ სურძჳთ** **მ** – უკუეთნუ ცოცხალ იყვნენ კაცნი უღმრთონი და გარდააქცევნდენ **გზათა უფლისათა წრფელთა** (არეოპ., ეპ., ეფრ., 8,6) : – **პრძინძჳ ი** – იყო ... ოდეს-იგი რეცა ღმრთისმეტყუელებასა არცა თუ **გზად** აქუნდა შესვლად ეზოთა უფლისათა (ნაზ., ჰომ., 21,12, ეფთ.) // შდრ. თანაწარსავალი (ნაზ., ჰომ., 21,12, ეფრ.) **გზაენა-ი** – ნეოპლატ. არსის სტრუქტურის წარმომქმნელი მექანიზმი, «ემანაცია», არსის რიგების (სერიების «სირათა») წარმოება **პრძინძჳ ი** უდარესობისაგან [არს] ყოველი **გზაენად** საკუთართაგან არსებითთა მიზეზთადასა (პრ., კავშ., პეტრ., 64; 42,10-11); – **გზაენად (არსებითი) პრძინძჳ** ყოველი **გზაენად** არსებითი მსგავსებისა მიერ სრულ იქმნების შემდგომთად პირველთადვე მიმართ (პრ., კავშ., პეტრ., 29, 253); **პრძინძჳთ** – იყოს ყოველივე **გზაენად არსებითი** რომელნიმე უფროდსთა მიზეზთა მიერ და რომელნიმე უმცროდსთადასა (პრ., კავშ., პეტრ., 58; 39.16-19); **გზაენად (აღსვლითი ქმნისაგან) პერიძინძჳ მუძინძჳთ** – პერიოდული აღმასვლა ქმნადობიდან; **გზაენად შთასვლითი ქმნისადმი – პერიძინძჳთ კამძინძჳთ** – პერიოდული დაბლასვლა ქმნადობამდე – თითოეული [ნაწილებითი სული] ჰყოფდეს **გზაენასა** არსვლითსა ქმნისაგან და კულად [გზაენასა] შთასვლითსა ქმნისადმი და ესე იყოს დაუწყუედელ სამარადისობისათვის ქამისა (პრ., კავშ., პეტრ., 206; 124. 4-6); **გზაენად (ნამრგულივი) – პერიძინძჳთ – წრებრუნვა** – ყოველი სული აღმკულის-შორისი **ნამრგულივითა გზაენათა (პერიძინძჳთ)** იკმარებს თვისსა ცხოველობისათა და სადადთ იწყო, მუნვე [ქმნის] კულად-უკუნქცევათა (პრ., კავშ., პეტრ., 198; 118.30-31); **გზაენად** (სადმრთოთა მოქცევთად) **რჳ მძინძჳ პრძინძჳ** – ღმრთაებრივი ემანაციის გამომავლობა, **გზაენა** – თუ ჯერ არს, რადცა განუკუეთელ იყოს **გზაენად** სადმრთოთა მოქცევთად და თითოეულსა წესსა (ძღვლ) შორის თითოეული თანშეკრულ თვისთა საშუალოთა მიმართ, საჭირვო არს, რადთა უმწუერვალესნი შემდგომთანი თან-აღეკვროდინ მისასრულსა პირველთასა (პრ., კავშ., პეტრ., 148; 89.28-30 D. §147); **გზაენითი მოქცევნი-პრძინძჳთ** პერიოდული ციკლური ბრუნვა, თვითკმართა გამომავლობის, წარმოების ციკლი – **ესენიცა** [ნიადაგ თანამექონენი] თან აღეკვრიან **თანაუქონოთა** კეთილწესიერთა ვინათა მიერ **გზაენითთა** მოქცევთა (პრ., კავშ., პეტრ., 63; 41.16-18). ამავე ლექსიკონში არ მოიპოვება

ლემები: მგზავრი, «თანამგზავრი», თანაწარსავალი. თუმცა გვხვდება ლემა – «თან(ა)-მსრბოლი» თანმხვედრი, სინქრონულად, ერთდროულად მოქმედი, **სυνηχασ** ანგელოსთა ზედა [ითქუმის თვითველმწიფება] ვითარცა **თანამსრბოლობითა** (συνηχασ) ანაგებისადთა პირველ კელყოფისა და დროსა ჟამისასა ყოველად არმითუაღვითა (მქსმ. პიროს. გელ., 36,39) // ხოლო ანგელოსთათვის ვითარცა **თანამსრბოლად** ნებისა თანა საქმისა მის და არა საკმარ არს სივრძს ჟამისად, წამისყოფითა მით საღმრთოთა (მქსმ. პიროს. ეფთ. 11,24) [მელიქიშვილი, 2010, 94-5].

ბერნულში, ისევე როგორც რუსულში, გზის კონცეპტის სხვა სინონიმებიც იძებნება. 1. გზა სოფლამდე არის **δρόμος** **μέχρι το χωριό**. **δρόμος**-ს კი, თავის მხრივ, სივრცის აღქმასთან დაკავშირებული სხვა მნიშვნელობები გვხვდება. მაგ.: ქუჩა σε ποιο **δρόμο**ς ο μένει; რომელ ქუჩაზე ცხოვრობ? (შდრ. κἔθιμαι σὶν **ὄδο**ς Στάθμου სტადიუს ქუჩაზე ვცხოვრობ;) **მანძილი, გზა, დისტანცია**: ἴν ἰ μακρῶς ο **δρόμος** μέχρι Ἰωάνναι; დიდი მანძილია იოანინამდე? გადატ. გზა σε ὄλο το **δρόμος** ο ἐλέγαν αστεία მთელი გზა ხუმრობდნენ; სპორტ. **დისტანცია, ცხოვრების გზა, წესი** παίρνω τον κακό **δρόμο**ς ცხოვრების არასწორ გზას ვადგავარ. ο **δρόμος** του θεοῦ ღმრთის გზა; **გასასვლელი; გამოსავალი; მიმართულება; მარშრუტი** ανοιγο (νέου)ς **δρόμο**ς (οριζοντες) ახალ გზას, ჰორიზონტს გაგხსნი. გვ 318. **δρόμος, ου, - სრბა, სრბოლა; სარბიელი; მოქცევა. και** **δρόμον** და **სრბად** (ფლაგ. 210. 44); **τόν δρόμον τόν ἱερὸν τελέσαντες** **სარბიელი** წმინდაი სრულ ჰყავო (იოს. პიმნ.); **სარბიელი** (კაც. შეს.); მოქცევა [ყაუხნიშვილი 2003, 407]; ჰომეროსის ლექსიკონშიც [კრაუზე, 1880, 146] **δρόμος** (δραμε□v) **cursus** განმარტებულია, როგორც **ყოფნა** Σ 281. v 12; **ასპარეზი, სარბიელი**, მოედანი. 2. **ასპარეზობა, რბოლა, დოდი** Ψ 321. და 2. **τρόπος**, როგორც **გზა, საშუალება, მანერა** (τόν τρόπο ამ გზით), ქცევის წესი, მოქცევა; ნიჭი, შესაძლებლობა, საშუალება; კარგი ფინანსური მდგომარეობა; მუსიკალური წყობა, კილო [შამანიდი 2009, 1053]; ასევე მიმართვა, გეზი, სახე, თვისება, ბუნება, ხასიათი...[ბრლ 1969, 569]; ჩვეულება, ნირი, ხერხი... [გიორგობიანი, 2004, 126].

“დიდ ქართულ ინგლისურ ლექსიკონში” [რეიფილდი 2006] გზის აღმნიშვნელ ინგლისურ ეკვივალენტებს შორის დასახელებულია: 1. **path**: გზას მოუჭრის **will cut sb (‘s path) off**; 2. **(air) corridor**; 3. **way**: გზა მომეცი! **Make way!** გზად / გზაზე /გზაში **on its/the way**; გზიდან ჩამოიცილის **will get sb/sth out of one’s way**; ჯანდაბამდისაც გზა ჰქონია! **sb can go to hell**; 4. **route**; **journey**; გზას გაუყენებს **will send sb off**; გზაზე დგას **is about to depart**; გზას შეუდგება **will set off**; გზა მშვიდობისა! **Have a good journey!** გზის მამალი **travelling cockerel (at head of caravan to keep time)**; ვისიმე გზას უცქერის/უყურებს **watches out/waits for sb**; 5. **way out, solution**: მეტი რა გზა ჰქონდა **What else could he do?** გზასა ზედა **on a journey**; გზისა მავალი **traveler**; გზისა ქმნა **sojourning**; 6. **causativity**. ინგლისურად ნათარგმნ სახარებისეულ ტექსტებში კი ქართული **გზის** (გზა/აღაგის) წილ, ძირითადად, **way**, უფრო იშვიათად კი, **path** იძებნება (მდრ.: (4.) და ვიდრე იგი მე მივალ, უწყით და გზადცა იგი იცით. (5) ჰრქუა მას თომა: უფალო, არა ვიცით, ვიდრე ხუალ, და ვითარ შემძლებელ ვართ გზისა მის ცნობად? (6) ჰრქუა მას იესო: მე ვარ გზად და მე ვარ ჭეშმარიტებად და მე ვარ ცხოვრებად და არავინ მოვიდეს მამისა, გარნა ჩემ მერ / (4) “And you know **the way** where I am going”. (5) *Thomas said to Him, “Lord, we do not know where You are going, how do we know **the way**?”* (6) *Jesus said to him, I am **the way**, and the truth, an the life; no one comes to the Father but through Me* (იოანე 14: 4-6); *განჰზადენით გზანი უფლისანი და წრფელ პევენით აღაგნი მისნი / Make ready **the way** of the Lord, make His **path** straight!* (იოანე 1, 23.) და სხვ... ინგლისურენოვნი ბიბლიის ტექსტებზე დაკვირვებისას შენიშნავენ, რომ **გზა**, **way** უმთავრესად მეტაფორული მნიშვნელობით გამოიყენება დმერთის, ქრისტიანობის, იუდაიზმის... გამოსახატად [ტენი 1967].⁵

⁵ There are about 25 Heb. and Gr. words rendered « way » in the Bible. It is often used metaphorically to describe the conduct or manner of life, whether of God or of man (Exod. 32 :8) ; Deut. 5 :33 ; Job 16 :22). in the NT, God’s plan of salvation is called « the way of the Lord » (Matt. 3 :3, etc.). The term is also used to mean Christianity or Judaism (Acts 9 :2 ; 19 : 9 : 22 :4) [ტენი 1967].

ბიბლიის ლექსიკონის მასალებზე დაკვირვებით აშკარაა ქართული **გზის** მეტაფორულობა და პოლისემანტიზმი. აქ, უმთავრესად, **გზა** “**განზრახვის**“ ფუნქციით გამოიყენება და, შესაბამისად, **გზანი**, როგორც **განზრახვანი** ღმრთისანი არის: **1. მიუწვდომელი** იგავ. 21, 30 ; ეს. 4, 27, 40, 13-14 ; დან. 4. 35; 7; რომ. 11, 34 ; 1 კორ. 2, 16. **2. გარდაუვალი**. იობ. 23, 13 ; ფს. 32. 11 ; იგავ. 19. 21 ; ეს. 14, 24 ; 46, 10 ; იერ. 4. 28 ; რომ. 9,11 ; ებრ. 6,17; **3. საუკუნო** ფს. 32,11 ; ეფეს. 3.11 ; 2 ტიმ. 1,9. **4. ჭეშმარიტი**. ეს. 25, 1. **5. ღიდი**. იერ. 32,19. **გზანი (განზრახვანი)** ღმრთისანი სრულდება გარდაუვლად. იობ 23, 14 ; ეს. 14, 24; 46, 10-11; იერ. 23. 20 ; 51. 29; საქმე. 4. 28; ეფეს. 1, 11. არავის შეუძლია ღვთის **განზრახვის გზის** წინააღმდეგობა. იობ. 23,13 ; 42,4; იგავ. 21,30; ეს. 14,27; საქმე. 5;39. **მომზადეს და შეასრულეს**: გამოსყიდვა ცოდვათაგან განწმენდით. რომ. 3, 24-25 ; 1 პეტ. 1, 18-20; გამოცხ. 13,8. ხსნა ადამიანისა. ლუკ. 2, 30-32; ეფეს. 1, 9-13 ; I თეს. 5,9 ; 2ტიმ. 1,9. ქრისტეს ვნებანი. ლუკ. 24, 44-46 ; საქმე. 2,23; 4,28; 13,27-29; არჩევა გადასარჩენად. რომ. 8,28-29; 9,11 ; ეფეს. 1,11, 2 ტიმ. 1, 9. **მორწმუნენი** მოწოდებულ და ხსნილი არიან **ღმრთის გზათა** მიერ. რომ. 8, 28-30 ; ეფეს. 1,9-11 ; 2 ტიმ. 1,9; ხელმძღვანელი არიან **ღმრთის გზათა** მიერ. ფს. 15,7; 72,24; ემსახურებიან გზათა (განზრახვათა) ღმრთისათა. საქმე. 13,36. უნდა სწავლობდნენ ღმრთის გზას. 2 სჯ.. 29,29; იერ. 49,20; 50,45. **უსჯულონი** ვერ ცნობენ **გზათა (განზრახვათა)** ღმრთისათა. მიქ. 4,12; ეჯავრებათ **გზანი (განზრახვანი)** ღმრთისანი. ფს. 106,11; იგავ. 1,30; ეს. 5, 19; უარყოფენ **გზათა (განზრახვათა)** ღმრთისათა. ფს. 106,11; იგავ. 1,25; “მათ ზრახვად ღმრთისად შეურაცხვეს თავსა თვისსა“ ლუკ. 7,30 [სარჯველაძე, 2009, 85].

ივანე იმნაიშვილის “ქართული ოთხთავის სიმფონია-ლექსიკონში“ [იმნაიშვილი 1948, 104] დაძებნილ შემთხვევათაგან უმეტესად მეტაფორასთან გვაქვს საქმე⁶:

ნარგიზა გოგუაძის, მზექალა შანიძის და ზურაბ სარჯველაძის მიერ გამოცემულ “ძველი ქართული აგიოგრაფიული ძეგლების სიმფონია-ლექსიკონში“ [გოგუაძის, შანიძე, სარჯველაძე 2005, 176-8] წარმოდგენილი მასალა ამყარებს ქართული საკვლევი ტერმინის პოლისემანტურობის თვალსაზრისს. აქ წარმოდგენილ მასალაში **გზის** მეტაფორა და **გზა**, როგორც მიმოსვლის ზოლი, თითქმის თანაბარი რაოდენობით გვხვდება.

ყურადღებას იპყრობს **გზება**, **გზნება** დერივანტები, რომლებიც ივ. იმნაიშვილის მიერ განმარტებულია, როგორც **ანთება**. თუ კარგად დავაკვირდებით, მათი პირველადი მნიშვნელობა თანამეგზობას, ადევნებას უკავშირდება (ურიგო, ალბათ, რუსთაველის გახსენებაც არ იქნებოდა – “*მიჯნურობითა დამწვარვარ, ცეცხლი უშრეტი მგზებია...*“ აქედან ნათლად სჩანს, რომ სიყვარულის ცეცხლი ავთანდილის **მეგზური**, თანამდევი გამხდარა): *კუალსა მისსა ეგზებინ ცეცხლი* I 133,15. *ვითარცა ალი ეგზებოდა* I 155,10. *ალი იგი ... ცეცხლებრ ეგზო* III 111,27. *მივიდა ადგილს, რომელსა ეგზნა ცეცხლი* IV 401,21. **შდრ.** ივ. იმნაიშვილისეული მაგალითები: *ღვეს მუნ მსახურნი იგი და მონანი და ეგზნა, რამეთუ ყინელ იყო* ი. 18, 18 C. [იმნაიშვილი 1948, 106] **აღგზება**, **აღგზნება** [ნთება] *აღაგზნეს ცეცხლი შორის ეზოსა*, ლ. 22, 55; *ნაკუერ ცხალი აღეგზნა...* და *ტფეპოდეს*, ი. 18, 18. ე: *ცეცხლისა მოვედ მიფენად*

⁶ განმზადეთ **გზად** უფლისად, მ. 3,3 C; მრ. 1, 3. C; ლ. 3,4 C; **გზად** ზღვსად წიად იორდანესა, მ. 4,15. ფართო არს **გზად**; ვრცელ არს **გზად**, მ. 7, 13 C; იწრო არს ბჭმ და საჭირველ **გზად**, მ. 7,14; განმზადოს **გზად** შენი წინაშე პირსა შენსა, მ. 11, 10 C; მრ. 1,2 C; ვითარ მივლეს **დღისა ერთის გზად**, I. 2,44 C; წრფელ ყავთ **გზად** უფლისად, ი. 1, 23. C; მე ვარ **გზად**, ი. 14,6; ვითრ-მე **გზად** იგი უწყოდით, ი. 14,5 C; **გზადცა** იგი იცით, ი. 14, 4; რაჟამს წარვალნ კაცი **გზას**, მ. 25,14; წარ თუ უტევენე იგინი უზმის სახიდ თვსა, შეპგუსნეს მათ **გზად**, მ. 8,3 C;

ქუეყანასა ზედა და რად მნებაეს, რათა აწვე აღევ ზნას, ღ. 12,49 CD; აღევ ზნეს იქვე, E; შესთხინენ ივინი საჭუმილსა მას ცეცხლისასა აღვ ზებულისასა, მ. 13, 42 C [იმნაიშვილი 1948, 45]. მგზებელ [დანთებული ცეცხლი] (პეტრე) იკუსვოდა მგ ზებელსა მას, მრ. 14, 54 [იმნაიშვილი 1948, 316]. 4. გზის-ცემა 0-2 ივი გზა-გცემს I 219,37 B. გზა-სცეს მდინარე III 134,9. წყალმან გზა-სცა I 220,7. კმელად გზა-სცეს.

«ქართლის ცხოვრების სიმფონია ლექსიკონის» ორტომეულის თანახმად (I. ლეონტი მროველის «ცხოვრება ქართველთა მეფეთა» და «არჩილის წამება; II. ჯუანშერის «ცხოვრება ვახტანგ გორგასლისა») მიხედვით [ძიძიგური 1986] იკვეთება, რომ საისტორიო ძეგლებში გზის პირველადი მნიშვნელობა დომინირებს, განსხვავებით რელიგიური ტექსტებისაგან, სადაც უმთავრესად საკვლევი ცნების სიტყვის მეტაფორა იკითხება (თუკი აღმოსავლურ რელიგიებსაც გავისხენებთ, ჩინურში დაო სიტყვასიტყვით გზას, ბილიკს აღნიშნავს)⁷.

ენახოთ, როგორ არის გამოსახული გზის განცდის სინამდვილე ხალხის შემოქმედების ქმნილებებში. მიჩნეულია, რომ მეტაფორების მნიშვნელოვან ფერმენტებს ადამიანთა ფსიქიკის შესახებ ცოდნა და სიბრძნე შეადგენს [ფრანგიშვილი 1987, 35]. ქართული ენის ფსიქოლოგიური ლექსიკონიც ენობრივი გონის მიერ ადამიანის ფსიქიკური მოქმედებების რეალურ ფაქტებზე აგებულ, სიტემაში მოყვანილსა და ჩამოყალიბებული ფსიქიკური მოქმედებების სურათს გამოსატავს. ამ ფონზე ინტერესსმოკლებული არ უნდა იყოს, ერთი მხრივ, ქართული ენის დიალექტურ კორპუსში დაქვნილი მასალა⁸ და, მეორე მხრივ, ქართული

⁷ <http://www.nplg.gov.ge/gwdict/index.php?a=term&d=16&t=817>

⁸ გზააღაგი (ქართული/ქართლური) გზის პირი [ნოზაძე, 1981] (არჩილას კარქ ადვილას უდვია სახლი, ზედ გზააღაგ ზედა; გზააღაგ ზე ცხოვროფს, როგორც ჩვენა ვცხოვროფთ გზის პირზე⁹; გზაბრუნდი (ქართული/ქართლური) იტყვიან სააქაოზე (ჩვენცა, ცოცხლები, გზაბრუნდს მივდივართ, ისი გზამართალს არის)⁸. გზათუხვედრი (ქართული/ქართლური) რასაც გზა არ უდგება, მიუვალი, მიუდგომელი (გზათუხვედრი ის არი, რო არც აქეთა

ანდაზები: ბრმა ღობეს მიადგა, შენს იქით **გზა** არა მაქვსო; **გზა** რამ მოღალა და ბერიკაცმაო; **გზა** სიარულმა დალია, სიპი ქვა – წყალთა დენამა, ლამაზი გოგო და ბიჭი ერთმანეთისა ცქერამა; დედა ნახე, მამა ნახე, შვილი ისე გამონახე, თუ გაზრდით არ შეიცვალა, წინ აქვს მშობელ **გზა** და მახე [მეტრეველი 1926, 25-33]; მდიდრის ურემი მთას გადაივლის და ღარიბისა – სწორე **გზასაც** შეშლისო [იქვე, 1926, 65]; ცდომას ათასი **გზა** აქვს, ჭეშმარიტებას კი – ერთი [იქვე, 1926, 103]; **გზა** გაუსინჯე საქმესა, თუ გინდა, რომ არ წახდესა; **გზა** ნავზურზე, წყალი – ნარწყულზეო [ჯორჯანელი 2003, 53]; **გზა** ყივის წარმავალისა, დამწოლელისა – ლოვინი; **გზაში** შემოყრილ კაცს გამარჯობა უთხარი და გასცილდი; **გზაში** შეყრილს მტერს გულით ნუ ეშურები [სონდულაშვილი 1991, 16]; უძმო ქალსა ისე არ სდევს პატივი, როგორც საქარაენო **გზასაო** [იქვე, 1991, 66]; წყევლამ თქვა: სწორე **გზაზე** დამაყენე, თორემ უკანვე დავიბრუნდებიო; ხშირად სამგზავროს მავალი – გველსა ან გველის ძვალსაო; **გზა-კვალს**, თაგვზას აუბნევს [იქვე, 1991, 83-5]).

გზის არაერთგვაროვანი აღქმითა და ემოციური განცდით მდიდარია გალაკტიონის ენაც. აქ კონცეპტს, როგორც მეტფორას, მიემართება: ვნების, სტატიკურობის, ტანჯვის, შიშის, ხიფათის, ზიზღის, სიმშვიდის, სინდისის, სისხლისის, სილალის, სიფაქიზის, შეხების... შეგრძნებები და ემოციები: **“გზა** ეკლიანი ცრემლით გაგვევლო”; **“გზა** არის ცხელი”; **“სიღამაზე იყო გზა** პირდაპირი”; **“არა** დათმობის **გზა** საზიზღარი”; **“გზა** თქვენზე დედის... სისხლის ჩრდილია”;

გზაი, არც იქითა; **გზათუხვედრ** ალაგზე არავის უნდა სახლი აშენებაი (ბროწელ). **გზაკაფი** ვაკაფული **გზა**, საურმე, სამანქანო (რო ვაკაფამ ტყესა **გზათა**, **გზაკაფი** ის არის. **გზაკაფზე** ურემმა უნდა გაიაროს, ბილიკი საცალფეხოა; ბილიკი სხვა არი, მანქანაც გაივლის, სხვა რამეცა (ჩუმათ.)). **გზამართლ** [ცოცანიძე, 2002] სწორი **გზით**, **გზიდან** გადაუხვეველად (თარასი მოგვიჭრი, სულ **გზამართლ** ვიარეთ/არსად მოგვიჭრია, სულ სწორი **გზით** ვიარეთ); **გზა უგზოდა უგზოდ**, მოკლეებზე მოჭრით (**გზა-უგზოდ** გაეგვლევიებ, ვაჟის ბუნება ხელია)

“გზა თოვლითაა გადაზვინული”; მიატოვე გაკვალული გზა და ნაცადი”; “გზა ახალ-ახალ გადამთოვრების გაიხსნის ღილებს”; “ღალი გზა”; “ისევ მოვინებად ეშვება კივილის გზა”; “ჩვენი მზე რიონ-ჰესია, ჩვენი გზა – რკინა-ბეტონი”; “სისხლიანი გზა ჩაიშალა”; “სიხარულით აღივსება გზა – სიმღერად მრხევი”; “ძირს დამპყრობელთა გზა საზიზღარი”; “არის გზა, არის ნელი თამაში”; “გზა სულ არ არის”; “გზა რომ იმღერებს”; “გზა მეწამული”; “გზა ჩვენი იერიშის ნაწილებზე გადავიდა”; “მან განირიდა გზა სახიფათო”; “გზა მიმოცვრათ”; “ცის ათვისება გზა იყო მხატვრის რამდენიმესი”; “დაბლა ყვაუ-ყორანთ გზა ჭრილი, დღეები სავსე ტანჯვებით;” “ვისიც გზა მშვიდზე მშვიდია”; “ალარ არსებობს გზა ბრუნდი”; გზა ქვეყნიური გზნება სიხალისეა... [დანელია 1990, 798-812].

გალაკტიონის პოეზიაში გზა სივრცისა და დროის გამაერთიანებელი საშუალებაა. ცნობილია, რომ ძველად გზა-სავალი დროით იზომებოდა [თურქია 2012]. ამაზე მეტყველებს გამოთქმები: ერთისა დღისა გზაა; ორი კვირის სავალზე იყო... დროისა და გზის კავშირი ჩვენ მიერ მოპოვებულ არაქართულენოვან მასალაშიც გამოჩნდა. მაგ.: რუსული **Путина, Весенняя Путина** და ბერძნული **περιόδους** **ἔτη** და **περιόδους** **καθόδου**. განსივრცებულ დრო თუ დროში სასრული (ანაც უსასრულო) გზა-სივრცე იკითხება გალაკტიონის შემდეგ სტრიქონებში: “ხანგადასული გზა აღარ განმეორდება”; “ეს წელი ჩემთვის არის კანდელი, უფრო ელვარი, ვიდრე გზა შარშანდელი”; “მისი გზა საუკუნეა”; “გზა მშვიდობისა, წარსული”; “სად გზა მისკენ მიიჩქარის”; “ბევრი წაშლილა გზა ნაურმალი”; “რა გზა ჩქარი, მრისხანე და ბობოქარი”; “რა გზა გააჭრა, რა მდიდარი!” “ეფინება როგორც გზა და დროება“... აქვე შეიძლება გავიხსენოთ მარინა ცვეტაევას “მარშრუტი”: **Длинный, длинный, длинный, длинный Путь — три года на ногах**; სხვათა შორის, სივრცის აღქმა ახლავს ამ დროის ზმნისართულ ფრაზებს: **ხუთი წლის წინ** (ქართ.); **Πριν από πέντε χρόνια** (ბერძნ.); **Five years ago** (ინგლ.); **пять лет назад** (რუს.). როგორც ვხედავთ, ქართულ და ბერძნულენოვანი შემთხვევები ერთმანეთს მიჰყვება (ჩვენთვის წარსული მუდამ წინ არის), ინგლისურ და რუსულენოვანი კი – არა. ერთ-ერთმა კვიპროსელმა პოეტმა, პამპოს (კარალამბოს)

კოზალისმა ეს დრო-სივრცული ქრონოტოპი სულაც კირჩხიბის მეტაფორით წარმოგვიდგინა. კირჩხიბი წინ მოძრაობს, თუმცა თვალეობით წარსულის გზას გასცქერის.⁹

ყოველივე ზემოთქმულის გათვალისწინებით, შეიძლება დავასკვნათ:

1. **გზა** ზოგადკულტურული მნიშვნელობის და ღირებულების ენობრივი ცნებაა; 2. ქართულ საისტორიო ძეგლებში დომინირებს **გზის** პირველადი მნიშვნელობა, განსხვავებით რელიგიურ-ფილოსოფიური ტექსტებისაგან, სადაც, ძირითადად, საკვლევი ტერმინის **მეტაფორა** იკითხება, ჩინურში კი სულაც **გზას** ნიშნავს **დაო**.

3. ქართულშიც, ისევე, როგორც სხვა ინდოევროპულ ენებში, აშკარაა გზის დროსთან კავშირი (ქართ. **დღისა ერთის გზად; ერთი კვირის სავალზე...** რუს. **Путин/Весенняя Путин; Путевка в жизнь; «Длинный, длинный, длинный, длинный Путь — три года на ногах»** Цветаева) და ბერძნ.: **περιόδους** ἔνθεν; **περιόδους** καθἔθεν...);

4. ქართული და ინდოევროპული ენების მაგალითზე კონცეპტის არაერთგვაროვნად აღქმის ფსიქოლოგიურ საფუძვლად შეიძლება ჩაითვალოს **აღქმა** სინონიმთა ცნებური დიქტომიის პირველი დონისათვის (δρόμος; route; road; **дорога...** შდრ. ქართ.: გადაიარეს **გზა** ალგეთისა...), ხოლო **შეგრძნება/აზროვნება** – მეორისათვის ὁδός; voie; **via**; way; შდრ. ქართ.: “**გზა არ წავს თავსა წინა**” შოთა; “**ახლა ცვივა გზა შინაგანი**” გალაკტიონი ან რუს.: **в нем пути не**

⁹ Ελάτε κάβουρες, κεντήστε με να θυμηθώ. Επέτειοι των αιτίων σε λίγο θα χτυπήσουν το παράθυρο, για λίγο θα τρυπήσουν το στήθος, βιαστικά περνώντας, να μνημονέψουν ονόματα, να καθαρίσει ο πόνος, να μπορεί να μεταλάβει. Ελάτε κάβουρες, θυμίστε με να κεντήσω τον αντίχειρα. Κάθε που παίρνει αντίδωρο, να γεμίζει με άμμο το παγκάρι της λήθης, να 'χει πού να καρφώσει τα φλογισμένα ονόματα. ლექსი ეძღვნება კვიპროსის ოკუპაციის მოგონებას.

бюджет).¹⁰ ამავე მოვლენას უნდა უკავშირდებოდეს გზისაგან წარმომდგარი გზება სიტყვის [თანასღვის, თანასროლის] მოძრაობის სემანტიკური ბუდიდან გრძობის სემანტიკურ ბუდეში გადანაცვლება. ახალ ქართულ ენაში გზება დიდ გრძობად, აღტაცებად, ვნებად განიმარტება [ქგლ 2010, 1547].

5. მის არაქართულ ეკვივალენტებს აქვს მიდრეკილება აბსოლუტური სინონიმიზაციისაკენ (сбиться с дороги // сбиться с пути რუსულში და σε ποιο δρόμοις ο μένει // κηθομαι στην οδόν Στανθου; ზნშო куршов ზ // ο δρόμος του θεου ბერძნულში), რაც საბოლოოდ, პოლისემიისკენ იკვალავს გზას.

6. ქართულ ენაში გზის პოლისემიის საფუძვლად შეიძლება მივიჩნიოთ ენობრივი ეკონომიის პრინციპი.

კულტურული და ანთროპოლინგვისტური კვლევის კვეთაზე ენობრივი უნივერსალიებისა და განსხვავებების გამოვლენის თვალსაზრისით გზის კონცეპტის კვლევა შემდგომშიც არაერთ საინტერესო შედეგს მოგვცემს.

ლიტერატურა

¹⁰ იხ. დ. უზნაძე, ზოგადი ფსიქოლოგია, ტ. III-IV, თბ, 1978, გვ. 112, სადაც ვიგებთ, რომ პირველი უძირითადესი თვისება აღქმისა ისაა, რომ მასში ჩემ გარეთ არსებული საგნის განცდა შეიძლება. ამიტომაც, რომ ამ ფსიქიკურ განცდას ყველა ენაზე აღქმა (გარედან მიღება) ეწოდება. გრძობადი აღქმის საგანი უთუოდ სივრცეშია სადმე მოთავსებული და ვრცეული თვისებების მთელ რიგს ატარებს. მას გარკვეული ადგილი უჭირავს სივრცეში, იგი უთუოდ განფენილია, ე.ი. უთუოდ გარკვეული სიდიდე ან გარკვეული ფორმა აქვს. კლასიკური ფსიქოლოგიის წარმომადგენელი კი აღქმის სამყაროს ამგებ ნამდვილ მასალად შეგრძნებას მიიჩნევდნენ...

აფრიდონიძე 1988: შ. აფრიდონიძე, აბსოლუტური სინონიმებისათვის ქართულში: კრ. *ქართული სიტყვის კულტურის საკითხები*, VIII, თბ., მეცნიერება.

აფრიდონიძე 2009: შ. აფრიდონიძე, სამშობლო და მამული (სინონიმების ლინგვისტური ანალიზი), *კადმოსი*, №1. თბ.

ბახტინი 1965: Бахтин М., Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса, М.

დერიდა 1993: Жак Деррида в москве. Деконструкция и путешествия. ИК «Культура», М.

თურქია 2012: თინათინ თურქია, ადგილკუთვნილების აღმნიშვნელი ლექსიკის სოციალური მგრძნობიარობის საკითხი ქართულში, *სპეკალი (თსუ ბილინგვური რეფერირებადი ჟურნალი)*, VI, თბ.

ლაიონსი, 1968: John Lyons, Introduction to Theoretical Linguistics. Cambridge University Press.

მეტრეველი 1926: ქართული ანდაზები წინათქმით, ლევ მეტრეველი, ტფ.

სონღულაშვილი 1991: ქართული ანდაზები და გამოცანები, ჯუანშერ სონღულაშვილი, გამომც. „მეცნიერება“, თბ.

ტოპოროვი 1983: Топоров В.Н. Пространство и текст // Текст: семантика и структура, М.

უზნაძე 1978: დ. უზნაძე, ზოგადი ფსიქოლოგია, ტ. III-IV, თბ.

ფრანგიშვილი 1987: ა. ფრანგიშვილი, ფსიქოლოგიური ნარკვევები, გამომც. „მეცნიერება“, თბ.

ფონსუა 1974: ბ. ფონსუა, ქართული ენის ლექსიკოლოგია, თსუ გამ-ბა, თბ. **ჯორჯანელი 2003:** რჩეული ქართული ანდაზები. კარლო ჯორჯანელი, გამომცემლობა „მერანი“, თბ.

ლექსიკოგრაფიული წყაროები:

აშუკინები 1955: Н. С. Ашукин, М. Г. Ашукина. Крылатые слова (Литературные слова, образные выражения), М.

ბრლ 1969: Греческо-русский словарь, том II, Москва.

გიორგობიანი 2004: თინათინ გიორგობიანი, ქსენოფონტის ლექსიკონი, „ლოგოსი“, თბ.

გიორგობიანი 2010: თინათინ გიორგობიანის ძველბერძნულ-ქართულ ლექსიკონი, „ლოგოსი“, თბ.

გოგუაძე, შანიძე, სარჯველაძე 2005: ძველი ქართული აგიოგრაფიული ძეგლების სიმფონია-ლექსიკონი, ტ. I, გამომცემლობა არტანუჯი, ნარგიზა გოგუაძის, მზექადა შანიძის და ზურაბ სარჯველაძის რედაქციით, თბ. (ნაშრომი მოიცავს 1963-1971 წლებში გამოცემული ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ოთხტომეულის მასალას).

თეიერი და სმიტი 1999: Thayer and Smith. "Greek Lexicon entry for Hodos". "The NAS New Testament Greek Lexicon".

იმნაიშვილი 1948: ი. იმნაიშვილი, ქართული ოთხთავის სიმფონია ლექსიკონი, ა. შანიძის რედაქციით, ნაკვეთი I, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, თბ.

კრაუზე 1880: Вл. Краузе, Гомеровский словарь, С.-Петербург.

მელიქიშვილი 2010: ძველქართულ-ძველბერძნული ფილოსოფიურ-თეოლოგიური ტერმინოლოგიის დოკუმენტირებული ლექსიკონი, დამანა მელიქიშვილის საერთო რედაქციით, ბაკურ სულაკაურის გამომცემლობა, ტ. I-II, თბ.

მესხიშვილი, ნოზაძე, ბეროზაშვილი 1981: ქართული დიალექტის ლექსიკონი, მერი მესხიშვილი, ლამარა ნოზაძე, თამარ ბეროზაშვილი. თბ.

ნეიმანი 1978: აღ. ნეიმანი ქართული სინონიმთა ლექსიკონი, გამომცემლობა “განათლება”, თბ.

რეიფილდი 2006: Comprehensive Georgian-English Dictionary (didi inglisur-qarTuli leqsikoni). Editor-in-Chief D. Rayfield, 1-2 vol., London, Garnett Press

რქლ 1959: რუსულ-ქართული ლექსიკონი, ტ. III, საქ. სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, თბ.

სანიკიძეები და ტაბიძე 1990: თ. სანიკიძე, ც. სანიკიძე, ნ. ტაბიძე, გალაკტიონ ტაბიძის ენის ლექსიკონი, წიგნი I, კ. დანელიას რედაქციით, უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბ.

სარჯველაძე 2009: ბიბლიის ლექსიკონი, ტ. I-II ზურაბ სარჯველაძის საერთო რედაქციით, გამომცემლობა „მთაწმინდა“, თბ.

ტენი 1967: ZONDERVAN Pictorial Bible Dictionary, General Editor Merril C Tenney. Zondervan.

ვასმერი 1986: Макс Фасмер Этимологический словарь русского языка / Russisches etymologisches Wörterbuch / перевод с немецкого и дополнения О. Н. Трубачева. М.: Прогресс, Т. 1- 4.

ქეგლ 2010: ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, ტ. II (ახალი გამოცემა) ა. არაბულის საერთო რედაქციით, თბ.

ყაუხიშვილი 2003: ბერძნულ-ქართული დოკუმენტირებული ლექსიკონი, ტომი II-VI, სიმონ ყაუხიშვილის საერთო რედაქციით; თბილისი.

შამანიძე 2009: ახალბერძნულ-ქართული ლექსიკონი, სოფიო შამანიძის რედაქციით, თბილისი.

ჩეშკო 1984: Словарь синонимов русского языка. Под редакцией Л. А. Чешко. Издательство «Советская Энциклопедия, Москва, 1984; Лексическая основа русского языка. Под редакцией В. В. Морковкина. Издательство «Москва».

ცოცხანიძე 2002: გ. ცოცხანიძე, თუშური ლექსიკონი, „ქართული ენა“, თბ.

ძიძიგური 1986: ქართლის ცხოვრების სიმფონია-ლექსიკონი, (ლეონტი მროველის ცხოვრება ქართველთა მეფეთა, არჩილის წამება) შემდგენლები: მანანა კვაჭაძე, ნინო ნატრაძე, ზურაბ სარჯველაძე, მაია ჩხენკელი, თამარ ხაუომია. შ. ძიძიგურის საერთო რედაქციით, გამომცემლობა მეცნიერება, ტ. I, თბ.

ძიძიგური 1986: ქართლის ცხოვრების სიმფონია-ლექსიკონი, (ჯუანშერი, ცხოვრება ვახტანგ გორგასლისა) შემდგენლები: ალექსანდრე სარჯველაძე, ზურაბ სარჯველაძე, თამარ ხაუომია. შ. ძიძიგურის საერთო რედაქციით, გამომცემლობა მეცნიერება, ტ. II, თბ.

გამოყენებული ინტერნეტ-რესურსები

<http://www.nplg.gov.ge/gwdict/index.php?a=term&d=16&t=817><http://www.mygeorgia.ge/gdc/Dictionaries/List.aspx?id=19>

რუსუდან ზექალაშვილი

“გზის” შიმცველი შინიჭყვიჯების სემანტიკა

*„გზა მიზანია. როცა მიზანი შორსაა, გზაც
კრძელია“.*

(კონფუცი)

*„ცხოვრება მოგ ზაურობაა, რომელიც კობია,
რომ მარტომ გაიარო“*

(ე. ადანი)

ადამიანი აღიქვამს სამყაროს და ენობრივ გარსში ახვევს საკუთარ აღქმა-წარმოდგენებს, დამოკიდებულებებს. სხვადასხვა ენის წარმომადგენელთა მსოფლალქმა საკმაოდ განსხვავდება ერთმანეთისაგან, მაგრამ შეინიშნება მსგავსებებიც. ანა ვეფხტიკა სემანტიკურ უნივერსალებზე მსჯელობისას აღნიშნავს, რომ საზოგადოებრივ ცხოვრებასა და ლექსიკას შორის არსებობს მჭიდრო კავშირი: „ძალიან მნიშვნელოვანია, რომ ის, რაც მატერიალურ კულტურას, საზოგადოებრივ რიტუალებსა და წესებს ეხება, უკავშირდება ხალხის ღირებულებებს, იდეალებსა და განწყობებსაც და ასევე იმასაც, თუ როგორ ფიქრობს ის სამყაროზე

და თავის ცხოვრებაზე ამ სამყაროში“ (ვეუბიცკა 1999:264).

ბევრი სემანტიკა ითვლება უნივერსალურად. მათ შორის უნდა დავასახელოთ ერთ-ერთი – „გზა“, რომელსაც განსაკუთრებული ადგილი უკავია სხვადასხვა ენაში. ქართულში უამრავი იდიომატური გამოთქმაა დაკავშირებული გზასთან, რადგან გზა არის ქვეყნების, ადამიანების, ამქვეყნიური სამყაროსა და ღმერთის დამაკავშირებელი. ადამიანი მუდამ სადღაც მიდის, რაღაც გზას ირჩევს: დედამიწაზე, ზესკნელსა თუ ქვესკნელში, რეალურ თუ მითოლოგიურ სამყაროში, ხანაც გზის გასაყართან არჩევანის გასაკეთებლად ყოყმანით ჩერდება. მართალია, კონკრეტულ გზას აქვს საწყისი და სასრული, მაგრამ, ზოგადად, გზა უსასრულო და უკიდევანოა, რადგან ადამიანი არასოდეს არ დგას. სამყაროც მარადიულად მოძრაობს, ვითარდება. გზის ამ თვისების თვალნათელი დადასტურებაა ქართულში გზის გამოცანა: „პქმცმე პქმცმე ვერ ღაკვქმცე“.

ზოგადად თუ ვიმსჯელებთ, სამყაროს ენობრივ ხატში ადამიანი შეიძლება აღვიქვათ გზაზე მდგარ პიროვნებად, მგზავრად, რომლის სვლაც დაბადებიდან იწყება, ათასგვარი გზის გავლა უწევს ცხოვრების განმავლობაში, მრავალი არჩევანის წინაშე დგება: რომელ გზას დაადგეს, როგორ გაიაროს, რომ მივიდეს ამქვეყნიური გზის ბოლოს. სწორადაა შენიშნული, რომ „გზის მოდელის გააზრება სხვადასხვა დროს სხვადასხვაგვარად ხდებოდა. ძველი ალტქმის ადამიანისთვის დროში განფენილი გზის სათავეში წინაპრები არიან, ხოლო მათ მისდევენ შთამომავლები, ანუ შემდეგი თაობები, რომლებიც წინამორბედთა ცხოვრების წესითა და კანონების დაცვით ცხოვრობენ, მათთვის ღირებული წარსულია, რომელიც არქეტიპებშია დაპრესილი“ (ყურაშვილი 2007).

პირდაპირი მნიშვნელობით გამოყენებულ „გზასთან“ უამრავი მსაზღვრელი გვხვდება, რომელთა უმეტესობის გააზრება შესაძლებელია მეტაფორულადაც. ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონის ახალ გამოცემაში **გზასთან** დასახელებულია შვიდი მნიშვნელობა: 1. მიწის ზედაპირზე გაყვანილი (გასწორებული, გატკეპნილი...) ზოლი, განკუთვნილი მიმოსვლისათვის; 2. ადგილი,

ხაზი სივრცეში, სადაც ხდება მიმოსვლა, გადაადგილება, – ტრასა; 3. გადატ. მიმართულება, გეზი, მარშრუტი; 4. მგზავრობა, მოგზაურობა; 5. გადატ. გამოსავალი (რაიმე მდგომარეობიდან); საშუალება, შესაძლებლობა, ხერხი; 6. გადატ. ვინმეს მოღვაწეობის მიმართულება; რაიმეს განვითარების გეზი; 7. ძვ. სპეც. ზმნის კატეგორია, რომელიც გამოხატავს, უშუალოდ სუბიექტის მიერ სრულდება მოქმედება თუ შუალობით (სხვის მეშვეობით), – კონტაქტი (ქეგლ 2010). „გზა“, როგორც სემანტემა, უფრო სრულყოფილად წარმოჩნდება მასთან გამოყენებულ თავისუფალ თუ მყარ შესიტყვებებში¹.

ზმნურ შესიტყვებათა დიდი ნაწილი ფრაზეოლოგიზებულია:

1. გზის გავლასთან (გადატანით კარიერულ სვლასთან) დაკავშირებული შესიტყვებები: გზას გაუდგება (დაადგება, ეწევა, ადგას, ბარაქას დააყრის, გააგნებს, აუქცევს, აუხვევს, გაუტევს, გაუყენებს), შუა გზაზე გაჩერდება, გზა (გზაკვალი) აებნევა (აერევა)...
2. ვინმესთვის დაბრკოლების შექმნის გამომხატველი: გზას გადაულობავს (გადაუჭრის, მოუჭრის, შეუკრავს), გზიდან ჩამოიცილებს (ჩამოიცილის)...
3. დაბრკოლების გადალახვასთან დაკავშირებული: გზა გაეხსნება, გზას გაიგნებს (გაიკვალავს, გაიკვლევს, გაიკაფავს, გაიწაღდავს)...
4. სხვისთვის დახმარების გამომხატველი: გზას გაუკაფავს (გაუხსნის, აძლევს, მისცემს, დაუთმობს, დაუცლის, წარუმართავს, გაუნათებს)...
5. ზნეობრივ-მორალური ღირებულებების არჩევანთან დაკავშირებული: გზას ასცდება (ააცდენს, გადააცდენს), სწორ (მრუდე...) გზაზე დადგება (დააყენებს), გზას (გზაკვალს) იპოვის (დაკარგავს)...

სახელადს შესიტყვებებში გზა დახასიათებულია მსაზღვრელებით რამდენიმე პარამეტრის მიხედვით და გამოიყენება როგორც პირდაპირი, ისე გადატანითი მნიშვნელობით. აქ გამოვყოფთ

¹ შესაბამისი შესიტყვებების მოსაძებნად, გარდა ლექსიკონებისა, გამოვიყენეთ ქართული კორპუსი (იხ. კორპ.).

სამ ძირითად ჯგუფს: I. გზის რაგვარობა; II. გზის კუთვნილების ან მიმართების ჩვენება; III. მიმართულების (მიზნის, სულიერი გზის) გამოსატყა:

I. რაგვარობის მიხედვით:

ა) ფიზიკური მახასიათებლები:

1. მანძილი: მოკლე (შორი, გრძელი, უახლოესი, უმოკლესი) გზა;

2. სიგანე და ფორმა: ვიწრო (ფართო, დაკლანძილი, ლარივით სწორი, მრუდე, გამრუდებული, ხვეული, მიხვეულ-მოხვეული, უსწორმასწორო, ოღროჩოდრო, ოკრობოკრო, საცალფეხო) გზა;

3. ფერი: შავი (თეთრი, ნათელი, განათებული, ბნელი, დაბნელებული, ცისფერი, ვარდისფერი, მეწამული) გზა;

4. რაოდენობა: ერთი (ორი, ათი, ბევრი) გზა... (მაგ.: „ათი გზა მაქვს, ათივე შენსკენ მოდის!“ ვრ. *ორბელიანი*, „*მუხამბაზი*“);

5. გარემო და დაბრკოლებები: ქვიანი (ღორღიანი, მთავორიანი, ორმოებიანი, უსაფრთხო, ურისკო, უხიფათო, საშიში, სახიფათო, ციცაბო, აბალახებული, ეკლიანი, ნარ-ეკლიანი, თოვლიანი, წვიმიანი, მოლიპული, მოყინული) გზა;

6. სისუფთავე და მდგომარეობა: სუფთა (ჭუჭყიანი, მტვრიანი, ტალახიანი, ატალახებული, ალუფხული, ლაფიანი, მოკირწყლული) გზა;

7. გადაადგილების საშუალებების მიხედვით: სახმელეთო (სამანქანო, სარკინიგზო, სამდინარო, საზღვაო, საბაგერო, სანახირე,

საქარაუნე, საოკეანო, საჰაერო, წყალქვეშა, საცხენოსნო, საურმე, საცალფეხო, სარბენი...) გზა².

8. სიძნელე: ძნელი (ძძიმე, მარტივი, იოლი, რთული) გზა;

9. მანძილის გავლის სიჩქარის მიხედვით: ხანმოკლე (ხანგრძლივი, გაჭიანურებული) გზა;

10. არჩევანი ადამიანის ზნეობრივი თვისებების მიხედვით: მართალი (ჭეშმარიტი, წმინდა, არასწორი, მცდარი) გზა;

11. გზის ზემოქმედება მგზავრზე: დამღლელი (მომქანცველი, მომაბეზრებელი) გზა;

12. გზაზე თავად ადამიანის ზეგავლენის მაჩვენებელი: გაკვალული (გაუკვალავი, გაუვალი, გათელილი, გაუთელელი, დატკეპნილი, დაუტკეპნელი) გზა;

II. გზის კუთვნილების ან მიმართების მაჩვენებელი:

1. კუთვნილება ადგილდებარეობის მიხედვით: ქალაქის, სოფლის, მთის, ბარის...;

2. გზის მიმართების მაჩვენებელი:

ა) (ცხოვრებისეული) გზა, როგორც ვინმესთვის მიბაძვის საშუალება: ღვთის (უფლის, საუფლო, ღვთისშვილის, მაცხოვრის, ქრისტეს, აბელის, ეშმაკის, სატანის, ბარაბას, აკაკის, ამირანის, გაბრიელის, დანიელის, იაკობის, პლატონის, მამა-პაპის, მამათა, წინაპრების, წინამორბედთა, მართალთა, ურწმუნოთა, ალქიმიკოსთა, რაინდთა, უღმრთოთა, ფილისტიმელთა) გზა;

ბ) ქრისტიანული (გოლგოთის, ეკლესიის, სახარებისეული, სამოთხის, სამშენველის, კათარზისის, ჯოჯოხეთის) გზა;

² ამ ტიპის შესიტყვებები მხოლოდ პირდაპირი მნიშვნელობით გამოიყენება.

3. გზა, როგორც დროის მონაკვეთი ანუ მორალურ-ეთიკური არჩევანი ცხოვრების ამა თუ იმ ეტაპზე: ცხოვრების (სიცოცხლის, სიკეთის, სიყვარულის, ზნეობის, ჰუმანურობის, ამაღლების, სიმართლის, წუთისოფლის, ხსნის, იმედის, აღმავლობის, აყვავების, წარმატების, მორჩილების, სიცრუის, სიძულვილის, ბოროტების, სიკვდილის, დაღუპვის, დაცემის, ტკივილის, წამების, ტანჯვის, სევდის, ძიების, მისტიციზმის) გზა;

III. **მიმართულების** (მიზნის, სულიერი გზის) მაჩვენებელი: გზა შინისკენ (ტაძრისკენ, უფლისკენ, ხელოვნებისკენ, დიდებისკენ, სულისკენ, ჯანდაბამდე, მოუსავლეთისკენ, სხვა ადამიანისკენ; შდრ. ლაშა თაბუკაშვილის პიესა „შენკენ სავალი გზები“);

როგორც ვხედავთ, **პირველი** ჯგუფი ყველაზე მრავალფეროვანია და მოიცავს ბევრ პარამეტრს. შესიტყვებები გამოყენებულია ქართულ ანდაზებში: **შორი** გზა („შორი გზა მოიარე და შინ მშვიდობით მიდი“), **გრძელი** („გრძელ გზასაც ბოლო ექნება“), **მოკლე** („მოკლე კაცის გზა მოკლეა“), **ძველი** („ნუ დაკარგავ ძველსა გზასა, ნურცა ძველსა მეგობარსა“) და სხვ.

გზის **ფერი** პირდაპირი მნიშვნელობით ნაკლებადაა აქტუალური, მაგრამ უკვე საინტერესოა, როცა სიმბოლურ გაგებას იძენს. მაგალითად, შავი, თეთრი, ვარდისფერი, ცისფერი, ლაჟვარდოვანი გზა. სითეთრე ზამთართან და თოვლთან ასოცირდება („ცა – თეთრი ცა, გზა, გზა, გზა – **თეთრი გზა**“, *ნ. დიასამიძე*), მაგრამ ვარდისფერი გზა გ. ტაბიძესთან ხაზს უსვამს ნეტარებასა და სიმსუბუქეს:

„სიკვდილის გზა არ-რა არის **ვარდისფერ გზის** გარდა;

რომ ამ გზაზე ზღაპარია მგოსანთ სითამამე“ (*გ. ტაბიძე*, „*მოაწმინდის მთვარე*“).

ადამიანის ცხოვრების წარმავლობასა და მოჩვენებითობას უსვამს ხაზს ლაჟვარდოვანი გზა: „ჩემი **ცხოვრების გზა** სიზმარია და შორეული ცის სილაჟვარდე“ (*გ. ტაბიძე*, „*სილაჟვარდე ანუ ვარდი სილაში*“).

გზის **ფერადონება** ცხოვრების მრავალფეროვნებას, სასიამოვნო ემოციებს განასახიერებს:

„უბრალოდ მინდა გიმღერო

უბრალო სიმღერა,

ნოტებით მინდა გაგართო,

გაგიფერადო **გზა**“ (ნ. დიასამიძე, „უბრალოდ“).

გზა ხშირად გაიგივებულია დროის მონაკვეთთან (ცხოვრების გზა, წარმატების გზა...) და მასთან განუყოფელ ერთობას ქმნის. როგორც ცნობილია, დრო და სივრცე მჭიდროდაა ერთმანეთთან დაკავშირებული და დროში მიმდინარე ცხოვრება ადამიანმა შეიძლება წარმოიდგინოს, როგორც სივრცის მონაკვეთი, თავისი საწყისით (დაბადება) და დასასრულით (სიკვდილი). მართებულადაა შენიშნული, რომ „ქართულ ცნობიერებაში ამქვეყნიური, მიწიერი ცხოვრება დროისა და სივრცის კოორდინატთა გადაკვეთაა – დროის გზა სივრცეზე გადის. ამიტომ დრო სივრცეს ზომავს და თვითონ სივრცითვე იზომება“ (ომიაძე, 2009:101).

მ. ბახტინი რუსული ენის მაგალითზე წერს: „აქ დრო თითქოს ერწყმის სივრცეს და მიედინება მასში (თან წარმოქმნის გზებს). სწორედ ამიტომ ხდება გზის ასე მდიდრული მეტაფორიზაცია: „ცხოვრების გზა“, „ახალ გზაზე დადგომა“, „ისტორიული გზა“ და მისთ. გზის მეტაფორიზაცია მრავალფეროვანი და მრავალპლანიანია, მაგრამ მისი მთავარი საყრდენია დროის მიმდინარეობა“ (ბახტინი 1975:392). უნდა ითქვას, რომ ეს სიტყვები ესადაგება ჩვენს ენობრივ სინამდვილესაც.

ქართულ პოეტურ მეტყველებაში გზა ხშირად გაიგივებულია ცხოვრების სირთულეებთან, ბედისწერასთან, რომელიც სახიფათო მოულოდნელობებითაა აღსავსე.

ნ. არუთინოვა ერთმანეთისაგან მიჯნავს ადამიანის ცხოვრებისეულ გზასა და ბედისწერას: „ცხოვრების, როგორც ბედისწერის, გაგებას, რომლის გზები იდუმალი და შეუცნობელია, უპირისპირდება ცხოვრების, როგორც გზის, კონცეპტი, რომელსაც მიყვარათ დანიშნულების პუნქტამდე. ბედის მსგავსად, გზა

ცხოვრებას წარმოაჩენს ერთ მთლიან წარმონაქმნად, რომელიც ეტაპებადაა დაყოფილი, მაგრამ, ბედისაგან განსხვავებით, ადამიანი თავისი ცხოვრების გზას იწყებს არა დაბადების მომენტში, არამედ გზის პირველი გასაყაროდან და პირველი არჩევანის გაკეთებით. ბედისწერა ადამიანს ხსნის პასუხისმგებლობას განვლილი ცხოვრების გამო, გზა კი პირიქით, აკისრებს მას ამ პასუხისმგებლობას. ხშირად ამბობენ ბედის სამღურავს, აბრალებენ მას საკუთარ წარუმატებლობასა და უიღბლობას, მაგრამ ცხოვრებისეულ გზას, როგორც წესი, არავინ არ უჩივის“ (არუთინოვა 1994:141). ამ მოსაზრებას ეხმიანება ერთგვარად ვაჟასეული სტრიქონები:

„გამშორდი, სულით სიდაბლევ,

გზაო, მაშინებ ვეღარა, –

იმ თავად, ჩემო სავალო,

შენზე ეკალი ეყარა“ (ვაჟა-ფშაველა „გულო, არ გასტყდე“).

ცხოვრებისეული გზა ხშირად ნარ-ეკლიანია, ტანჯვითა და ცოდვებით აღსავსე, იშვიათად კი – ფიანდაზითა და ია-ვარდით მოფენილი. ამ გზაზე ყველა თავის ჯვარს ატარებს და აღის საკუთარ გოლგოთაზე, რადგან ესაა ადამიანის ვალი:

„ნარ-ეკლით სავსე **გზაო ცხოვრების**,

აღარც კი მახსოვს შეგიგრძენ როდის

და არასოდეს მეუცხოვება,

ცრემლი და ოფლი, სისხლი და შფოთი.

ცხოვრების გზაო, ცოდვებით სავსე“ (ო. კელაშვილი, „ცხოვრების გზაო“).

გზის ერთ-ერთი მნიშვნელობა გულისხმობს ადამიანის არჩევანს, რომელსაც ცხოვრების ხარისხის მიხედვით აფასებენ: ადამიანი დაადგება ან უფლის გზას – ზეციურს, წმინდას, მართალს, უცოდველს, ან ეშმაკისას – ცოდვის, უწმინდურების, სიცრუის, ღალატის, შურის გზას, რომელთაც დ. გურამიშვილი უწოდებდა „**ორ წრფელ გზას**“. ღმერთი არჩევანის უფლებას უტოვებს თავად ადამიანს, რომელიც ერთ-ერთს დაადგება და ამის მიხედვით მისი სული საბოლოოდ გადარჩება ან დაიღუპება:

„ორსავ გზას წრფელს წინ უდებდი: ხორციელს და სულიერსო.

ამის სანუფქოდ შენ მათა სიკვდილსა შეგამთხვიესო!“ (დ. გურამიშვილი, „დავითიანი“: „მოთქმა ხმითა თავ-ბოლო ერთი“)

სიყვარული საშუალებაა ცხოვრებისეული დაბრკოლებების გადასალახავად. რუსთაველი გვასწავლის, რომ მოყვასისადმი დამოკიდებულებას **„გზად და ხილად“** სიყვარული უნდა დაელოს:

„ხამს მოყვარე მოყვრისათვის თავი ჭირსა არ დამრიდად,

გულის მისცეს გულისათვის, სიყვარული **გზად და ხილად“** (რუსთაველი).

გზა აღიქმება, როგორც ადამიანის სამოქმედო ასპარეზი, სვლა სულიერი ღირებულებების რეალიზაციისა და პიროვნული სრულყოფისაკენ. შესიტყვებები **უვალი და გათელილი გზა** ქართულ ცნობიერებაში გამოხატავს ადამიანის თავდადებას თანამოძმისთვის, სხვის სამსახურსა და კეთილდღეობისთვის ზრუნვას:

„ცუდად ხომ მაინც არ ჩაივლის ეს განწირულის სულის კვეთება,

და **გზა უვალი, შენგან თელილი**, მერანო ჩემო, მაინც დარჩება“ (ნ. ბარათაშვილი, „მერანი“).

ქართველი პოეტი ფილოსოფიურ განსჯას საიქიოს გზის შესახებ უკავშირებს უფალს, როგორც აბსოლუტურ ჭეშმარიტებას და უპასუხებს კითხვაზე: რა არის **მარადიული გზა?**

„**ერთი გზა** გვიდევს სიცოცხლით,

საიქიოსკენ სავალი,

ყველა **იმ გზაზე** მივდივართ,

მათხოვარიც და მთავარიც,

სუყველას ზურგზე ჰკიდია

თავის თავგადასავალი,

მარადიული ამქვეყნად

მარტო **უფალის გზა** არის“ (გ. ჩოხელი, „უფლის გზა“).

ცხოვრების უამრავი გზის გავლის შემდეგ ადამიანს რჩება **უკანასკნელი გზა**, რომელსაც უკვე თავისი ფეხით ვეღარ გაივლის და სხვები მიაცილებენ. ხალხში ამბობენ, **„გზამართალს გაუყვავო“**, რადგან საიქიოსკენ მიმავალი გზა, მართალი და წმინდა, ღმერთს უკავშირდება.

შეიძლება ვთქვათ, რომ ადამიანი აღიქმება, როგორც მარტოსული მარადიული მგზავრი, რომელიც მუდამ სადღაც მიდის:

„ნეტავ, ვინ არის ეს შავოსანი

პირქუში ქალი,

ჯოხის ამარა

რომ დასდგომია **უკაცურ ბილიკს**,

კაბის კალთით რომ აუთრევია

მისივე ჩონჩხის მაგვარი ძეგვი

და მიდის, მიდის, არც იცის, საით“ (ო. ჭილაძე, „დავიწყებული მოტივი“).

ქართულ პოეტურ აზროვნებაში გზასთან დაკავშირებული მსაზღვრელები ამრავალფეროვნებს ამ სემანტიემის ექსპრესიულ ძალას და ცალ-ცალკე განხილვას საჭიროებს. მაგალითად, გზა შეიძლება იყოს **ძლიერი, ძვირფასი, მშვენიერი, ფართო, ფერადი, ირიბი, საოცნებო** და უამრავი სხვა. გზა **ძლიერია**, მაგრამ ცხოვრების გრიგალებთან შებრძოლების დროს ერთ-ერთი ქართველი პოეტი მარტო შერკინებას ამჯობინებს:

„დავიღუპები. ქარი იტყვის: უცნაურობდა!

არ დამიფარო გრიგალებში, **გზაო ძლიერო...**“ (ნ. სამადაშვილი, „ალიონამდე“).

ყველას საკუთარი გზა აქვს, რომელიც მისთვის **ძვირფასი, მშვენიერი** და განუმეორებელია. **მშობლიური** გზა მეგობარიცაა, მაგრამ ის სასრულია, ზღვარდადებულია, რაც გულს სტკენს ადამიანს:

„ეჰ, ძვირფასო გზებო, გზებო ალვიანო,

მინდა თქვენი ლურჯი სივრცე გავიარო...

გზებო, გზებო, რად ღირს ზოგჯერ ხეტიალი,
როცა მეგობარი ქვეყნად მეტი არი.

როცა სიყვარული ქვეყნად მეტი არი,

მშვენიერო გზებო, რად ღირს ხეტიალი!

მე რომ ბილიკებით გავუღო **ფართო გზაზე**,

მითხრეს: – ეს **გზა** ასე გაგრძელდება ას წელს.

და მეტკინა გული, რომ დაუდეს ზღვარი

გზას, რომელიც ჩემი გასავლელი არი“ (ფ. ხალვაში, „ო, ძვირფასო გზებო“).

სოფლის გზა მშობლიური კუთხის სიმბოლოა და თუ ის მიგვატოვებს, ჩვენთვის მძიმე ტრაგედიად იქცევა:

„როგორ მიყვარდი, რა იქენი, საით მიჰყვარდი,

რად მიგატოვე? ხომ ვიცოდი, როგორ მიყვარდი?!

ზვრებო, ბალებო, მობიბინე პურის ყანებო,

ორლობებო, **სოფლის გზებო**, სათაყვანებო“ (ს. ნარიშკინი, „კახეთს“).

სამშობლოს გზები უსასრულო, საოცნებო და ხვავრიელი, მაგრამ ამოუწურავი და შეუცნობელია:

„გვერდი ვეღარ ვერ დავგვეცი

საქართველოს

საოცნებო გზები,

გრძელი, როგორც

ჩვენი მრავალჟამიერი,

ხვავრიელი,

როგორც პურის ძნები“ (მ. კახიძე, „ჩემი მიწის სადღეგრძელო“).

ადამიანის ცხოვრებისეული გზა, თავის მხრივ, სხვადასხვა ეტაპზე პატარ-პატარა მონაკვეთებად იყოფა და თავისი განუყოფლობა, ხიბლი ახლავს. ასეთია **ბავშვობის** ან **სტუდენტობის** გზები:

„უმეწოდ ვეღარ გავძელი,

ჩემი **ბაღის გზა**...“;

და შემდეგ:

„და ელანდება დამწველი

კვლავ **სტუდენტობის გზა** –

მელიქიშვილის გამზირი,

ია, კარდი და ბზა“ (მ. ლებანიძე, „მელიქიშვილის გამზირი“).

საკუთარი გზა, თუნდაც ის საცალფეხო ბილიკი იყოს, ყველასგან გამორჩეული, ძვირფასი და ერთადერთია. ადამიანი მისი ერთგული უნდა დარჩეს, მისთვის უნდა იცოცხლოს, რადგან ეს გზა არის მისი რწმენა, ხატი, მღელვარება და იმედი:

„არ მიძებნია **გზები ფერადი,**

გზა მიხვეული, გზები ირიბი,

ბარიდან მთაში, მთიდან ველამდი,

მაქვს მიჩნეული ჩემი ბილიკი.

მე ამ გზით ვხვდები ბინდს და ალიონს,

ჩემს მზეს და ნისლებს, დარდს და მოლოდინს.

თუნდაც დამქანცოს, თუნდაც გამლიოს,

მისი ერთგული ვრჩები ბოლომდის.

ის არის ჩემი **ხატიც და ღმერთიც,**

იმედი, ლელვა რამ უჩვეულო,

ვიცოცხლებ შენთვის, მოვკვდები შენთვის,

გზაო, სხვა გზებში გამორჩეულო“ (ქ. მუავია, „გზა“).

ზოგჯერ გზას მარადიულ სვლას, წინ სწრაფვას, მთელი ცხოვრების დინებას და მშობლიური კუთხის სიყვარულს უკავშირებენ. ამის დასტურია შ. ნიშნიანიძის ლექსი „ჩქარი მატარებელი“ – ერთგვარი ოდა გზისადმი, რომელიც ცხოვრებას განასახიერებს:

„**გზები** მიდის **ოკრობოკრო,**

გოგო მიდის, აგდი-გოგდი...

ეზო-ეზო, კარიკარ,

ლობე-ლობე, სარი-სარ...

გზები - ძოწეულები,

გზები - განა შუკები,

გზები, ბროწეულების

გზნებით განაშუქები...

და მისდევენ ზვრები ზვრებს,

შუკა - შუკას,

გზები - გზებს,

კიდეები,
კორდები,
ხიდეები და
ბონდები“ (შ. ნიშნიანიძე, „ჩქარი მატარებელი“).

როგორც ვხედავთ, ქართულ ენაში „გზა“, როგორც ლექსემა, შესიტყვებების საშუალებით ავლენს სემანტიკური ნიუანსების სიმდიდრეს, ექსპრესიული და მეტაფორული გააზრების პოტენციალს. ეს ენობრივი ერთეულები ასახავს ჩვენი ხალხის მსოფლალქმას და დიდ მსგავსებასაც ამჟღავნებს სხვა ენებთანაც, რაც კიდევ ერთხელ ადასტურებს „გზის“ კონცეპტის უნივერსალურობას.

შეიძლება ითქვას, რომ გზასთან დაკავშირებული შესიტყვებების განხილვა ქართულ ენაში ადასტურებს, რომ ადამიანის ცხოვრება გაიგივებულია ათასგვარი დაბრკოლებითა და საცდურით აღსავსე გზასთან, რომელიც გამოცდას უწყობს ადამიანის ზნეობას, ერთგულებას, მეგობრობას, ავლენს მის ნიჭს, შესაძლებლობებს და მის წინაშე შლის სამოღვაწეო ასპარეზს; ამ გამოცდის ღირსეულად ჩაბარება ადამიანს შეუძლია მხოლოდ ბრძოლითა და წინააღმდეგობების დაძლევით; თითოეული პიროვნების მიერ არჩეული გზა უფლის დადგენილია და ხშირად იქცევა ბედისწერად; წმინდად განვლილი გზა შეიძლება სხვისთვის მისაბადი იყოს, მომდევნო თაობისთვის გეზის მიძეცი. განსაკუთრებით აღსანიშნავია უნივერსალური სიმბოლო: ადამიანი, როგორც მარადიული მგზავრი, რომელიც მუდამ წინ მიიწევს – წინასწარ დასახული ან გაურკვეველი მიზნისაკენ.

ლიტერატურა

არუთინოვა 1994: Арутюнова Н.Д., Понятие судьбы в контексте разных культур (отв. ред. Арутюнова Н.Д.), М.: Наука, 1994.

ბახტინი 1975: Бахтин, М.М., **Формы времени и хронотопа в романе.**

Очерки по исторической поэтике: Бахтин, М.М., Вопросы литературы и эстетики. Исследования разных лет, М.: Худож. лит., 1975, 234-407: ელექტრონული რესურსი URL:

<http://philologos.narod.ru/bakhtin/hronotop/hronotop10.html>

ვეჯბიცკა 1999: Вежбицка А., Понимание культур через посредство ключевых слов: Вежбицка А., Семантические универсалии и описание языков (пер. с англ. А. Д. Шмелева под ред. Т. В. Булыгиной), М.: Языки русской культуры, 1999, 263-305: ელექტრონული რესურსი URL: <http://www.twirpx.com/file/58792/>

ომიაძე 2009: ომიძე ს., ქართული დისკურსის კულტუროლოგიური პარადიგმა (რედ. გ. კვარაცხელია), თბ., 2009.

ქეგლ 2010: ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, ახალი რედაქცია, ტ. 2 (მთ. რედაქტორი ა. არაბული), 2010.

ყურაშვილი 2007: ყურაშვილი თ., სემანტემა „გზის“ კონცეპტუალური ველი ქართულში, სემიოტიკა, 2007, №2, 267-275: ელექტრონული რესურსი URL:

http://arili2.blogspot.com/2010/01/blog-post_9880.html

კორბ.: <http://iness.uib.no/gekko/concordance>

გზა ლაბირინთიდან

(ხ. ლ. ბორხესი „ბაბილონის ბიბლიოთეკა“,
უ. ეკო „ვარდის სახელი“)

სიტყვა „გზა“ ქართველურად, ქართულ-ჭანურის დონეზე, აღდგება როგორც არსებითი სახელი, თუმცა ქართული ენის იდიომატიკასა და ფრაზეოლოგიაზე დაყრდნობით ვლინდება მისი აქტიური ზმნური ნაწილიც, რომლის ძირითადი მნიშვნელობა არა კონკრეტულ ობიექტს, არამედ ქმედებას, გზაზე დგომას აღნიშნავს, დაოს (სამყაროს უღიადესი გზა და ადამიანის ზნეობრივი ცხოვრების გზა) ნიშნების შემცველია. ამ პოლისემიური სიტყვისა და უნივერსალური სიმბოლოს ნაირსახეობაა ლაბირინთი. იგი მნიშვნელოვანი არქეტიპი და მეტაფორაა, რომლითაც განისაზღვრება კულტურული, ფილოსოფიურ-ლიტერატურული და სხვ. პროცესები. (თუ მ. პავინს დავუჯერებთ, ადამიანის სული და სხეულიც ლაბირინთის ბუნებისაა. „მუშის ლოკოკინაში“ (1998) იგი წერს: „სული და სხეული – ლაბირინთია, რადგან ლაბირინთს აქვს სულიცა და სხეულიც. სხეული – ეს ლაბირინთის კედლებია, სული კი გზები, რომლებსაც ცენტრისკენ მივყავართ. შესვლა – დაბადებას ნიშნავს, გამოსვლა – სიკვდილს. როცა კედლები ირღვევა, მხოლოდ გზები რჩებიან, მიმავალნი ან არ მიმავალნი

ცენტრისკენ“)(პავიჩი 2003:68). თუ თვალს გავადევნებთ ლაბირინთის ისტორიულ დინამიკას, დედამიწის ყველა მატერიკზე, ყველა კულტურაში, ნეოლითის ხანიდან პოსტმოდერნიზმამდე, ვნახავთ, როგორ იცვლება მისი ფორმა და შინაარსი. მითოლოგიური და რელიგიური ცნობიერების ლაბირინთს მკვეთრად გამოხატული კონკრეტიზებული ცენტრი (თეზევსი/ქრისტე) და მასთან მისასვლელი გზა აქვს, რაც შუა საუკუნეებში სტრუქტურულად არ იცვლება, თუმცა ხდება მისი კარდინალური სემანტიკური მეტამორფოზა. აღორძინების პერიოდიდან დაწყებული პროცესი დღეს რიზომატულ ლაბირინთს გვთავაზობს, რომლის ცილოვანი ცენტრიც მოუხელთებელია ან მოჩვენებითი, ან სრულებით არ არსებობს, რაც თანამედროვეობის, ფაქტობრივად, ზოგადკულტურულ-ფილოსოფიური და ლიტერატურის მარკერია (კლასიკური რომანის სწორხაზოვნება ბერძნული ლაბირინთის პრინციპს დაუკავშირდა, ისევე როგორც არალინეალური ტექსტის – ჰიპერრომანის, ლაბირინთ-რიზომას, საიდანაც პოსტმოდერნისტული ეპოქის ემბლემად გაფორმდა). ამგვარად, სინქრონული განხილვით, ლაბირინთი ყველა მატერიკსა და კულტურაში თითქმის ერთდროულად ჩნდება, დიაქრონულ სიბრტყეში კი იგი მთელი კულტურის ისტორიას გასდევს.

თავდაპირველ, ნეოლითის ხანის, მისტერიულ ლაბირინთებს ერთგვარი კავშირის ფუნქცია ჰქონდათ მიწისქვეშა სამყაროსთან და დამკრძალავ თუ ინიციაციის რიტუალებში გამოიყენებოდა. ამ ტიპის ლაბირინთის ცენტრი ქვევით მიმართულ ვექტორს წარმოადგენდა. ლაბირინთის „სხეულს“, როგორც წესი, ერთი შესასვლელი ჰქონდა, რომელიც გამოსასვლელიც იყო (ასეთებია ჩრდილოეთი არქიპელაგების ქვის ლაბირინთები, რომლებიც გამოსახულია კრეტულ მონეტებზე, ავსტრალიელი აბორიგენების საფლავებზე, ქრისტიანული ეკლესიების იატაკებსა და კედლებზე გამოსახული ლაბირინთები). სწორედ ესენი შეიძლება მივიჩნიოთ მითოლოგიური მინოტავრის ლაბირინთის პროტოტიპად. ამ ტიპის ლაბირინთის ზედაპირული შეხედვისას ადვილი დასანახია, რომ მისტერიული ლაბირინთების სემანტიკა არ შეიცავს მგზავრის გზიდან აცდენის ინტენციას. წარმოდგენა ლაბირინთზე, როგორც სივრცულ აპორიაზე ან გზის ამცდენ მანქანაზე შემდგომი, მოგვიანო სემანტიკური მეტამორფოზის შედეგია. ამ მეტამორფოზის შედეგად, ლაბირინთი თანდათან კარგავს მისტერიულ შინაარსს. შუა საუკუნეებიდან დაწყებული, ლაბირინთი გაიაზრება როგორც ადამიანის რთული ცხოვრებისეული გზის მეტაფორა სამყაროში. ხელოვნურად დაგრძელებული გზა ლაბირინთში გარდაუვალი პირობაა ცენტრში (ანუ დაკარგულ სამოთხეში)

შესაღწევად. აქ ვექტორი ვერტიკალია – ღმერთისკენაა მიმართული. შესაბამისად, თეზვესს ცვლის ქრისტე, რომელმაც გაიარა მიწიერი ლაბირინთი, დაამარცხა სატანა (მინოტავრი). ის არის გზის მიმთითებელი მარადიული სასუფეველისაკენ. იგი თვითონ არის გზა. (იოანეს სახარებაში ქრისტეს ერთ-ერთი ეპითეტი არის გზა: „მე ვარ გზა და ჭეშმარიტება და ცხოვრება. არა ვინ მოვიდეს მამისა, გარნა ჩემ მიერ“ (იოანე, თ.14:6). ქრისტიანული ეკლესია მისტერიული ლაბირინთის სივრცის მხოლოდ პარამეტრებს ცვლის, კოსმოლოგიურ სპირალში შემოდის ჯვრის სიმბოლო, რომელიც კვეთს ლაბირინთის მისტიკურ ცენტრს, საიდანაც გამოიღვენება ყოველგვარი „არაწმინდა“, მინოტავრის მსგავსი არსება. ქრისტიანობის იდეოლოგიებს იზიდავთ გზის დაგრძელების იდეა, ეს ერთგვარი მეტაფიზიკური შენელება, რაც აუცილებელი პირობაა წმინდა ეკლესიაში შესასვლელად. ასე რომ, შუასაუკუნეებში ლაბირინთი სტრუქტურულად თითქმის არ იცვლება, აქვს მკვეთრად გამოხატული ცენტრი და მასთან მიმავალი ერთი გზა, თუმცა ხდება კარდინალური სემანტიკური ცვლილება: ფუნქციური რიტუალებიდან ლაბირინთი ღმერთთან მისასვლელი რთული გზის მეტაფორად იქცევა. ამ გზაზე დაკარგვა შეუძლებელია, მაგრამ მიზანი აქ მხოლოდ არიადნეს ძაფით – რწმენით მიიღწევა.

აღორძინების პერიოდში ჰუმანისტები სამყარო-ლაბირინთის ცენტრად ადამიანს აღიარებენ. აქ ერთ სიბრტყეზე განლაგდება ღმერთისა და ადამიანის პოზიციები და სწორედ აქ ისახება ჩინისებრი ლაბირინთის ტიპი. ლაბირინთი რჩება სამყაროს სახე-ხატად, მაგრამ თუ ადრე იგი კოსმოსის სიმბოლო იყო, ახლა იგი უფრო ქაოსს ან რაღაც შუალედურს – ქაოსმოსს (ჯოისის ნეოლოგიზმი) აღნიშნავს. რომანტიზმის ეპოქაში, მე-17 საუკუნის ბაროკოს ბალებში, იგი თავისებურ სემანტიკურ გაფორმებას იძენს – სანდო თავშესაფარია რომანტიკული შეხვედრებისთვის. ამ კულტურაში დაწყებული ლაბირინთის დემისტერიალიზაციის პროცესი შეუქცევადია. ლაბირინთი თანდათან კარგავს თავის სხეულებრიობას. ეს პროცესი სულ უფრო ჩქარდება და საბოლოოდ, იგი გონების ერთგვარ სავარჯიშოდ აქცევს ლაბირინთს (ვირტუალური ლაბირინთი), სადაც კარგავს ფიზიკური ძალისხმევის (თეზვესის კომპლექსი) ჩართვის საჭიროებას და გარდაიქმნება მოწყენილობისა და დროის გასაყვან ლოკუსად. ასეთია მოკლედ ლაბირინთის, როგორც კულტურის ერთ-ერთი უნივერსალური სიმბოლოს, სემანტიკა, რომელიც ყოველ კულტურულ სივრცეში განსაზღვრულ „კულტურულ კოდს“ შეიცავს. უ. ეკოს „ვარდის სახელისა“ (1980) და ხ. ლ. ბორხესის „ბაბილონის

ბიბლიოთეკის“ (1941) ლაბირინთების შედარებით ანალიზის საფუძველზე შევეცდებით ლაბირინთის (და ლაბირინთში გზ(ებ)ის), როგორც თანამედროვე სამყაროს ლანდშაფტის, რეკონსტრუქცია მოვახდინოთ, აღნიშნული ტექსტების და თანამედროვე ეპოქის, როგორც ლაბირინთი-რიზომას მანიფესტაციით, რომლის სიმბოლურ დიაგრამას, აღნიშნულ ტექსტებში, ბიბლიოთეკა წარმოადგენს. „ვარდის სახელის“ ტექსტ-ლაბირინთში აღმოჩენილი სიმკვირველების დეკოდირებით ფანტასმაგორიულ „ბაბილონის ბიბლიოთეკაში“ მოვხვდებით. ჭეშმარიტი გზის ძიებაში კი ვხვდებით, რომ ბორხესთან ეს გზა ეფემერულია, უსასრულო სატყუარაა და როგორც ეკოსთან, ამ ლაბირინთის მთავარი ფუნქცია მეზავრის გზას აცდენაა. გზას აცდენაა მწერლის მეთოდოლოგიაც, რაზედაც წერს ი. ლოტმანი უ. ეკოს „შენიშვნები ვარდის სახელის შესახებ“ (1983) რუსული გამოცემისთვის დაწერილ წერილში, სათაურით „გამოსასვლელი ლაბირინთიდან“ (1998:650-669), რაც რომანში სხვადასხვა პლასტების აღრევაში მდგომარეობს. უ. ეკო მკითხველს მუდმივად სთავაზობს გზებს (ასეთი ცრუ გზებია მაგალითად რომანის დეტექტიური, ისტორიული და ა.შ. პლასტები), რომლებიც მოულოდნელად ტექსტი-ლაბირინთის ნახვრეტებში უჩინარდებიან. მწერალი მკითხველს ატყუებს, იგი ერთდროულად ორ კარს უხსნის მას – ერთში შუა საუკუნეების დეტექტივს სთავაზობს, მეორეში ისტორიულ რომანს, მაგრამ მალევე ჩიხში ამწყვდევს. ასე რომ, მკითხველი უეცრად სახტად რჩება ორი მოხურული კარის წინაშე. სწორედ მკითხველის მიერ გზის ძიებას მივყავართ ლაბირინთის ლაკუნისებრ მეტაფორასთან, რაც „ვარდის სახელის“ ემბლემადაც იქცა. ამ მეთოდოლოგიური ლაბირინთის მოდელი ბორხესის, უკვე კარგად გამოკვეთილი, სამყარო-ბიბლიოთეკა-ლაბირინთია, რომელიც ეკოს ლაბირინთი-რიზომას ჯოჯოხეთურ პროტოტიპად იქცა. ეს, არსებითად, გზების კვეთაა, რომლებიც ჩიხით ბოლოვდება. გზას გვაცდენს რომანის მთავარი პერსონაჟი მე-14 საუკუნის ინგლისელი ბერი უილიამ ბასკერვილეიც, რომელიც თითქოს, ერთი შეხედვით, ისტორიული პერსონაჟია (მოქმედება 1327 წელს იტალიის ჩრდილო-დასავლეთით მდებარე ბენედიქტელთა მონასტერში ხდება. ფრანცისკელი ბერი უილიამ ბასკერვილეი და მისი ყმაწვილი თანამგზავრი ადსო მონასტერში მომხდარი საზარელი მკვლელობების გამოძიებას ცდილობენ. მკვლელობები მონასტრის ბიბლიოთეკაში შენახულ საიდუმლო წიგნს უკავშირდება, რომლის ხელში ჩაგდების მსურველებიც უცნაურ ვითარებაში ილუპებიან). მაგრამ ირკვევა, რომ ის მხოლოდ ავტორის ფანტაზიის ნაყოფია და მონასტერში ძველი ტექსტების დეკოდირებით

არის დაკავებული – ე.ი. როგორც ლოტმანი წერს, იგი შუასაუკუნეების სემიოტიკოსია (ადსოს სიზმრის ახსნა პირდაპირი მინიშნებაა სემიოზისზე). აქ კი საქმე ანაქრონიზმთან გვაქვს – სემიოტიკა ხომ XX საუკუნის მეცნიერებაა (ლოტმანი ამტკიცებს, რომ უილიამს კარგად ესმის ბახტინის კარნავალურობის თეორიაც (ლოტმანი 1998:650-669) – ეს კი ნიშანია იმის, რომ ეკოს ლაბირინთის ჩიხში ხართ მოქცეული! „ვარდის სახელის“ ამ საბედისწერო ლაბირინთის შიდა სივრცეც რთული სისტემაა ხუთ და შვიდწახნაგა ოთახებისგან შემდგარი, რომლებიც სარკის ანარეკლების მეშვეობით უსასრულობამდე იშლება. ეკოს ბიბლიოთეკა, რომლის სტრუქტურა დედამიწის კონტინენტების ანალოგიითაა შექმნილი, ერთდროულად ლაბირინთიცაა, რომელში მონვედრილი ცნობისმოყვარენი მის სივრცეში სამუდამოდ იკარგებიან. უილიამ ბასკერვილელი ეკითხება ხორხეს:

„ – ბიბლიოთეკა ლაბირინთია?

– Hunc mundum tipice laberinthus denotat ille, (ის უდიდესი ლაბირინთია, სამყაროს ხატი (ლათ.) – შთაგონებით წარმოთქვა მოხუცმა. Intranti largus, redeunti sed nimis artus. (შემსვლელთათვის განიერია, გამომსვლელთათვის ვიწრო (ლათ.). ბიბლიოთეკა უზარმაზარი ლაბირინთია, სამყაროს ლაბირინთის ნიშანი. შეხვალ და არ იცი, გამოაღწევ თუ არა. არ უნდა გადალაზო ჰერკულესის სვეტები...“ (ეკო 2012:267).

ეკოსეული ბიბლიოთეკა-სამყარო ერთგვარი პარადოქსული ანტიპოდია ბიბლიური შესაქმისა (სავარაუდოდ, ამის სიმბოლურ მინიშნებად რომანის სიუჟეტის შვიდ დღედ დაყოფა შეგვიძლია მივიჩნიოთ), რაც, საბოლოოდ, მისი განადგურებით სრულდება.

ლაბირინთების მოყვარული ბორხესის პროზაც ლაბირინთის პრინციპზეა აგებული, საიდანაც გამოსასვლელი გზა არ არსებობს. მწერლის ტექსტი-ლაბირინთი სრულად შეესაბამება მის მიერ შექმნილ ნივთიერ ლაბირინთს: „ქვეყნიერება (რომელსაც სხვა ბიბლიოთეკას დაარქმევდა) შედგება ექვსკუთხა გალერეების განუსაზღვრელი ან სულაც უსასრულო რიცხვისგან, რომლებსაც შუაგულში დატანებული აქვს დაბალი მოაჯირით გარშემორტყმული ფართო სავენტილაციო ჭები. ყოველი ექვსწახნაგიდან მოჩანს ზედა და ქვედა სართულების დაუსრულებელი რიგი... გალერეებში საგნების განაწილება უცვლელია. ოცდახუთი ფართო თარო – ხუთ-ხუთი თითოეულ კედელზე – ყველა

კედელს ფარავს ერთის გამოკლებით... თავისუფალი კედელი ვიწრო დერეფანში გადის, რომელსაც, თავის მხრივ, სხვა გალერეაში მიყვართ, რომელიც პირველისა და ყველა დანარჩენის იდენტურია... ყოველი ექვსკუთხედის ყოველ კედელს ხუთი თარო შეესაბამება; ყოველ თაროზე განლაგებულია ერთი და იმავე ფორმატის ოცდათორმეტი წიგნი: ყოველ წიგნში ოთხას ათი გვერდია; ყოველ გვერდზე – ორმოცი პწკარი, ორმოცი შავი ფერის ასონიშნისაგან შემდგარი... სინამდვილეში ბიბლიოთეკა მხოლოდ აბსოლუტურ უაზრობას კი არ შეიცავს, არამედ ყველა ვერბალურ სტრუქტურას, ყველა იმ კომბინაციას, რომელიც ოცდახუთი ორთოგრაფიული სიმბოლოს საშუალებით მიიღება.“ („ბაბილონის ბიბლიოთეკა“, ბორხესი 2005:23). ეს ბორხესის ლაბირინთია. თეზევსისგან განსხვავებით, არიადნეს ძაფისადმი გადაულახავი შიშით ატანილი, ბორხესი არ ეძებს გასასვლელს. მისი მიზანია, შეიტყუოს მკითხველი ლაბირინთში და ნახევარგზაზე მიატოვოს. თვითონ კი შორიასლო გზიდან უთვალთვალებს მას. ბორხესის ლაბირინთიდან არ არის გამოსავალი, ის უსასრულო გზაა ცენტრისკენ. უამრავი გზისა და ბილიკის წანაზარდში დაკარგული მწერალი ფაქტებისა და ციტატების გადაქსელვის მეთოდით გზას ურევს კომენტატორებსაც. იგი კომპილატორთა და პლაგიატორთა საპირისპიროდ მოქმედებს (თუ ეს უკანასკნელნი სხვის აზრებს საკუთარ თავს აწერენ, მწერალი პირიქით, კლასიკოსებს აწერს საკუთარ აზრებს). მის ტექსტ-ლაბირინთში შემოდის გამეორების, თამაშის ელემენტი, რაც ლაბირინთის გზებზე უსასრულო ხეტიალით გამოიხატება და საბოლოოდ ფორმდება, როგორც მუდმივი დაბრუნება, მუდმივი სვლა, გამეორება ერთისა და იგივესი (ამის ერთგვარ ალუზიად შეგვიძლია ჩავთვალოთ ის, რომ ბორხესი უცნაურ ზღაპარს პოულობს „ათას ერთ ღამეში“, როდესაც შაჰრაზადა მეფეს მათსავე ისტორიას უყვება (დონ კიხოტიც იმავეს არ აკეთებს – თავისივე ცხოვრების მეორე წიგნში პირველს რომ კითხულობს?!). ეს წრიული კომპოზიციის დიაგრამა, რომელიც ბორხესის ლაბირინთშია ჩატანებული, ერთდროულად შიშს ჰგვრის და იზიდავს, აჰიპნოზებს ავტორსაც და მკითხველსაც. სწორედ ამში, ამ უსასრულო გამეორებაში, ამ გიგანტურ ლაბირინთულ ტექსტშია გაცხადებული თანამედროვე სამყაროს პარადიგმა – მუდმივი გამეორება, „იგივეს მარადიული დაბრუნება“ (ჰაიდეგერის ტერმინოლოგიით), ან ნიცშეს მარადიული დაბრუნების იდეა (die ewige Wiederkehr).

ბორხესთან მოცემულია ნიშანი პოსტმოდერნიზმისათვის – ეს ლაბირინთის მოდელია, რაც შემდგომ ეკომ დაამუშავა, როგორც უნივერსუმის სახეცვლილი ხატი. „აფრიკის კიდეში“ მომხდარი კონცეპტუალური ხანძრით კი მას სურდა შეეცვალა, ან სრულიად გაენადგურებინა ბორხესის პარადიგმა (ამის გამჭვირვალე მინიშნებად შეიძლება ჩაითვალოს სააბატოს ბიბლიოთეკის სიღრმეში მცხოვრები უსინათლო ხორხე ბურგოსელი, რომელიც მკითხველში უნებლიე ინვერსიას იწვევს ცნობილ არგენტინელთან).

„ბაბილონის ბიბლიოთეკა“ ძალიან ჰგავს „ვარდის სახელის“ სააბატოს ბიბლიოთეკას. როგორც ბორხესი ამბობს, იგი ჩაფიქრებული იყო, როგორც ბუენოს აირესის მუნიციპალური ბიბლიოთეკის კომპარული ვარიანტი. ეს სამყარო-ბიბლიოთეკა სტრუქტურირებულია და პერიოდული (აქ ყველა წიგნი იმავე უწყისრიგობით მეორდება). როგორც ბორხესის ბიბლიოთეკის პარამეტრების გაშიფვრით აღმოჩნდა, ბიბლიოთეკის ამ ჰიპერსფეროს მოცულობა ბევრად აღემატება ჩვენი სამყაროსას.

„ვარდის სახელის“ ლაბირინთს შეგვიძლია მივუხსნათ ექვსწახნაგა ოთახების უსასრულო წყება და ბაბილონის ბიბლიოთეკა-ლაბირინთი ან აბენჰაკანის (ხ. ლ. ბორხესი „საკუთარ ლაბირინთში დაღუპული აბენჰაკან ელ ბოჰარი“(1951) ლაბირინთი.

იდეალისტები ამტკიცებენ, რომ ექვსწახნაგა საგანი იდეალური ფორმაა. მისტიკოსებს კი ექსტაზში ეცხადებათ ბურთისებრი ოთახი, მრგვალი წიგნით, რომელიც ღმერთია. როგორც ბორხესი ამბობს, ბიბლიოთეკა ყოვლისმომცველია, რაც იმას ნიშნავს, რომ ის შეიცავს ყველაფერს, თვით საკუთარი სიკვდილის ამბავსაც. ადამიანთა მოდმა რომ გაქრეს, ბიბლიოთეკა მაინც შენარჩუნდება: აუთვისებელი, უსარგებლო, საიდუმლო, უსასრულო... აბსურდული დაშვებაა, რომ ექვსწახნაგები სადღაც დასრულდება, ამბობს ბორხესი, აბსურდულია ისიც, რომ შესაძლო წიგნების რაოდენობაც უსასრულოა. „ბიბლიოთეკა უფრო მეტად უსასრულოა და პერიოდული და თუკი მარადიული მგზავრი გზას შეუდგება, ნებისმიერი მიმართულებით, დარწმუნდება, რომ იგივე წიგნები იმავე უწყისრიგობით მეორდება. ეს კი იმედს გვისახავს“ (ბორხესი 2005:22). იკვთება, რომ ბორხესისეული ლაბირინთი, თავისი უამრავი გზითა და ბილიკით დახლართული, რეალურად არ შეიცავს ჩიხს. „ბაბილონის ბიბლიოთეკაში“ მოხვედრილი მგზავრი, პრინციპში, შეუძლებელია დაიკარგოს, ის

მხოლოდ მარადიული ხეტიალისთვისაა განწირული. გზის დაკარგვა, გზის არარსებობა „ვარდის სახელშია.“

„ვარდის სახელში“ კომპის მესამე სართულზე განლაგებული ბიბლიოთეკა აღსოს აოცებს თავისი ზომებით, დიდებულებით და სიმბოლისტური არქიტექტურით, რომელიც ძალიან ჰგავს „ბაბილონის ბიბლიოთეკას“. იგი უამრავი ექვსწახნაგა გალერეისაგან შედგება. „ვარდის სახელის ბოლოთქმაში“ ეკო ასე გვიღწერს მანერისტული ლაბირინთის ტიპს: „თუ დავაკვირდებით, ის ფესვებიან, დატოტვილ ხეს ჰგავს, რომელიც უამრავ ჩიხს ქმნის. გამოსასვლელი ერთია, მაგრამ შეიძლება შეცდე. არიანდეს ძაფი გჭირდება, რომ არ დაიკარგო. ეს ლაბირინთი trial-and-error process-ის (ინგლ. ცდისა და შეცდომის მეთოდი) მოდელია“ (ეკო 2012:280).

როგორც ეკო თავის კომენტარებში აზუსტებს – მისი მანერისტული ლაბირინთი დატოტვილი დერეფნებისგან შედგება, რომლებიც, ძირითადად, ჩიხით ბოლოვდებიან. მწერლის თანახმად, ნამდვილი სქემა სამყარო-ლაბირინთისა – რიზომაა. პოტენციურად ასეთი სტრუქტურაც უსასრულოა, თუმცა ბორხესისგან განსხვავებით, იმ პრინციპული სხვაობით, რომ აქ ყოველი გზის წანაზარდი ჩიხით ბოლოვდება. „ჩემი ბიბლიოთეკის ლაბირინთი ჯერ კიდევ მანერისტული ლაბირინთია, მაგრამ სამყარო, რომელშიც უილიამი ცხოვრობს (მიხვდება, რომ ცხოვრობს) უკვე რიზომას ყაიდაზეა მოწყობილი, უფრო სწორად, მოწყობადი, თუმცა ბოლომდე ჩამოუყალიბებელია. ერთმა 17 წლის ბიჭმა მითხრა, თეოლოგიური დისკუსიებისა ვერაფერი გავიგე, მაგრამ ისე აღვიქვამდი მათ, როგორც სივრცული ლაბირინთის გაგრძელებებსო (როგორც მუსიკა ჰინკოკის ფილმში...)“ (ეკო 2012:280). ასეთი ტიპის ლაბირინთში მოგზაურობა, მუდმივი არჩევანის მდგომარეობაა, რადგან ამგვარი სამყაროს ხატი ბოლომდე ჩამოყალიბებული, დასრულებული არ არის, ის მუდმივად განიცდის სახეცვლას.

გზის თეოლოგია ორივე მწერალთან დარღვეულია. ბორხესონ იგი გზებსა და მის უწვრილეს ბილიკებზე უსასრულო ხეტიალით გამოიხატება, რაც იმთავითვე გამორიცხავს ცენტრთან, ჭეშმარიტებასთან მისვლას. ეს გზა არ მიდის ღმერთისკენ. ეს გზა არსად არ მიდის, იგი ერთგვარი კომიკური გზაა, რადგან უზვად შეიცავს თამაშის ანუ მუდმივი გამეორების ელემენტს, რასაც აბსურდის იდეასთან მივყავართ. ერთადერთი მეთოდოლოგია სემიოზისია, რომლის მეშვეობითაც უილიამ ბასკერვილელი („ვარდის

სახელი“) ლაბირინთის ეფემერულ საზრისში – „აფრიკის კიდეში“ შედის, რაც იმას ნიშნავს, რომ საიდუმლო თითქოს ამოხსნილია, თუმცა ესეც მოჩვენებითია და გზა ლაბირინთში ისევ რეგენერირდება, და ასე – უსასრულოდ.

ეკოსა და ბორხესის თანახმად, სამყაროს ლაბირინთის ნამდვილი სქემა რიზომაა, სადაც არც ცენტრია, არც პერიფერია და არც გამოსასვლელი, რაც იმას ნიშნავს, რომ ლაბირინთიდან გამოსასვლელი გზა არ არსებობს!

პოსტმოდერნიზმის მიხედვით ხომ სამყარო ტექსტია, ყველაფერი ტექსტია, უფრო ზუსტად კი, ყველაფერი ტექსტით სტრუქტურირებულია. ეს ტექსტი ხასიათდება მნიშვნელობათა განსაკუთრებული სიმრავლით, სიტყვებისა და ფრაზების დეზორგანიზებით, დეცენტრალიზებით; დამახასიათებელია აგრამატიკულობა (რიფატივის ტერმინოლოგიით), ინტერტექსტუალობა, „ორმაგი კოდირება“, „მეტათხრობა“, „ავტორიტეტთა კრიზისი“, ფსევდოკარნავალური ნარატივი და სხვ. ამგვარად, სამყაროსა და ადამიანის შინაგანი ენტროპია მიემართება მხატვრულ ტექსტს და მის სრულიად სახეცვლილ მოდელს გეთავაზობს.

კლასიკურ წიგნი-ფესვის მეტაფორას ენაცვლება წიგნი-რიზომა. ფესვის სიმბოლო მთავარია. როგორც გ. ბაშლარი ამბობს, შესაძლოა, ფესვის სიმბოლოს გახსნით (გ)აიხსნას კაცობრიობის სული (სწორედ ამ ფესვს უნდა გულისხმობდეს გრ. რობაქიძე „თაურ ფესვში“, რომელშიც ჟ. დელიოზი და ფ. გვატარი სამყაროს სახეს ხედავენ და რომელსაც წიგნის მეტაფორის მაგალითზე განიხილავენ. წიგნის პირველი სახე, მათ თანახმად, არის წიგნი-ფესვი, კლასიკურად ორგანიზებული სტრუქტურა, მეორე სახე კი არის წიგნი, ფუნჯისებრი ფესვით, რომელსაც მთავარი ფესვი განუვითარებელი აქვს, ან სრულებით არ გააჩნია. ასე რომ, ახალი, შეცვლილი ეპისტემეს მეტაფორად უფესვო, სარეველა – რიზომა იქცა, რომლის ფესვი და ყვაველი ერთმანეთისგან არ განსხვავდება. რიზომაში დარღვეულია სამყაროს პირველქმნილი, ჩინებულად ორგანიზებული სახე. რიზომა – ბოლქვებია, ხლართები, ხვეულები, გორგალი. იგი აერთიანებს ყველაზე კარგს და ყველაზე ცუდს: კარტოფილსა და სარეველას, ცხოველურსა და მცენარეულს. მისი ცენტრი მოუხელთებელია. მის სტრუქტურაში არ არსებობს აზრობრივი ცენტრი, არც ზღვრული კონტური იკვეთება, არც პერიფერია, არც შესასვლელი, არც გამოსასვლელი, რაც იმას

ნიშნავს, რომ არც გამოხატული მიზანი არსებობს, არც მარშრუტი, არც უნივერსალური მოძრაობის გრაფიკი). რიზომატულ ლაბირინთში, გზის მოულოდნელი წანაზარდების გაჩენით, მგზავრი მუდმივად გზას სცდება. გზა მუდმივად იცვლის თვისებას და ფორმას და ამიტომაც მგზავრს პირველად მდგომარეობაში დაბრუნება აღარ შეუძლია, რაც იმას ნიშნავს, რომ გზა ამგვარი ლაბირინთიდან თავდასაღწევად არ არსებობს!

პოსტმოდერნიზმში ღმერთის მიერ დაწერილი „ბუნების წიგნის“ წილ საუბარია „ავტორის სიკვდილზე“. ამიტომ ასეთ ტექსტს არათუ არ ჰყავს ავტორი, არამედ არც პირველწყარო ჰყავს, აქ ყოველი წყარო მუდმივად გადაგვამისამართებს სხვა წყაროსთან, მუდმივად ხელიდან გვისხლტება გზა, რომელსაც დავადექით.

სწორედ ამ დისკურსიდან განვიხილეთ ახალი ეპისტემე, რომლის სიმბოლოც გახდა ეს მცოცავი სარეველა (crab-grass). მათ დიაგრამად კი, ბორხესის „ბაბილონის ბიბლიოთეკისა“ და ეკოს „ვარდის სახელის“ ლაბირინთები დავისახეთ, რომლებიც ზუსტად ირეკლავენ სამყაროსა და ტექსტში მიმდინარე პროცესებს.

ლიტერატურა

- ბორხესი 2005:** Борхес Хорхе Луис Собрание сочинений: Т.2: Произведения 1942-1969 годов. - 2005
- ეკო 2012:** ეკო უმბერტო. ვარდის სახელი [მე-2 შესწ. გამოც.] დიოგენე, 2012.
- ლოტმანი 1998:** Ю. Лотман, Выход из Лабиринта. Эко У. Имя розы. - М., 1998
- პავიჩი 2003:** Павич Милорад Ловцы снов: Собрание рассказов .: Азбука-классика, 2003

ნატო წულეისკირი

კონცეპტ “გზის” ძირითადი ლექსიკოგრაფიული და სემანტიკური ასპექტები

კონცეპტი, როგორც კულტურული არსი, შეუძლებელია არსებობდეს თავისებური “ინტერტექსტის” გარეშე ხალხთა ისტორიულ და გენეტიკურ მენსიერებაში. რიგ შემთხვევებში კონცეპტი ინდივიდუალური წარმოდგენაცაა და ერთობაც. თანამედროვე ლინგვოკულტუროლოგიაში დღემდე არ არის ამ ტერმინის ზუსტი განსაზღვრება. თუმცა, ეს კანონზომიერიცაა.

\ \ საუკუნის ბოლოს ლინგვისტურ ტრადიციებში ჩნდება მიმართულება, რომელშიც კონცეპტი განიხილება მისი გააზრების სხვადასხვა ასპექტის მიხედვით: როგორც მატერიალური ობიექტი, რომელიც ასახავს სამყაროს ეროვნულ სურათს, ან როგორც სინამდვილის გააზრების აბსტრაქტული დონე (სეგალი 1994:95-100). ვ. ზუსმანი კონცეპტის ბუნებაზე მსჯელობისას განმსაზღვრელ როლს ანიჭებს აზრს და არა – მნიშვნელობას. (ზუსმანი 2003:72)

კონცეპტი “გზა”(რუს. путь, дорога) ერთ-ერთი ყველაზე მნიშვნელოვანი და

უძველესი მსოფლიო, ზოგადსაკაცობრიო კონცეპტია. ამას მოწმობს მისი მრავალრიცხოვანი გამოვლინება მსოფლიოს ხალხთა ყოფაცხოვრებაში. კონკრეტული კონცეპტის შინაარსის გააზრებაში მნიშვნელოვანია მისი ენობრივი პრეზენტაციების ნაკრები; ეს არის გზაც, ბილიკიც, ნაკვალევიც, შოსეც და ა. შ.

სულხან-საბასთან სიტყვა “გზა” შემდეგნაირად განიმარტება:

“გზა არს ზომიერ კაცთა სავალი, ხოლო შარა-ვრცელი და ბილიკი-ვიწრო, ხოლო ქაშანი-შამბნართა ანუ თოვლთა ზედა გატკეცილი სავალი და წავარნა-კლდეთა ზედ(ა) ვიწრო რამე ნადირთა წარსავალი. გზა ეწოდების ზომიერსა სივრცითა გატკეპნილსა, ხოლო შარა-უვრცელესსა, და ბილიკი-წვლილსა გზასა და ქაშანი-შამბთა შინა თოვლთა ზედა გაქეჟილსა ნათრევსა რასამე მსგავსად გზისა, ხოლო წავარნა-კლდეთა შინა მხეტთა ოდენ გასავალსა. კვალად გზად ითქმის ფოლორცნი და შუკანცა” (სულხან-საბა ორბელიანი 1991:158).

ქართული ენის განმარტებით ლექსიკონში კონცეპტი “გზა” შემდეგნაირადაა განმარტებული:

1. მიწის ზედაპირზე გაყვანილი ზოლი, რომელიც განკუთვნილია მიმოსვლისათვის (საატომობილო, მოასფალტებული, საცალფეხო). 2. ადგილი, ხაზი სივრცეში, სადაც ხდება მიმოსვლა, გადაადგილება, ტრასა, საზღვაო, საჰაერო. 3. მიმართულება, გეზი, გზა მიასწავლა. 4. მგზავრობა, მოგზაურობა, გზა დაულოცა,-დააპირა გზის გაგრძელება. 5. გადატ. გამოსავალი(რაიმე მდგომარეობიდან), საშუალება, შესაძლებლობა, ხერხი, მეტი გზა აღარ იყო, სხვა გზა არ ჰქონდა. 6. გადატ. ვისიმე მოღვაწეობის, რისამე განვითარების მიმართულება, მოქმედების ხასიათი, განვლილი გზა, გამარჯვების გზა,-სწორ ხაზზე დააყენებს, გზად-გავლით, მგზავრობისას, გზად ჩვენკენ შემოვა, გზაზე, გზაში-სიარულის, სვლის, მგზავრობის დროს. ვისიმე იქით გზა არ აქვს-ვისიმე დანმარების გარეშე ვერ შეძლებს რასმე. გზას აძლევს(მისცემს, დაუთმობს)-გავლის საშუალებას აძლევს(მისცემს).- გაატარებს. (სწორ) გზას ააცდენს (გზიდან გადააცდენს)-ცუდ გზაზე დააყენებს, დაღუპავს. გზას გადაუღობავს(გზას შეუკრავს)-1) წინ გადაუდგება, არ გაუშვებს(მიმავალს). 2) გადატ. მოქმედების, წინსვლის საშუალებას არ მისცემს. გზა გაეხსნება-მოქმედების, წინსვლის საშუალება, გასაქანი მიეცემა. ვისიმე გზები გაიყრება-

სამუდამოდ დაშორდებიან ერთმანეთს. გზას გაკაფავს-1) გზას გაკაფავს, რისამე მიმართულებას გაარკვევს, 2) დასაწყისს მისცემს, მაგალითს უჩვენებს. გზას გაუყენებს-გაგზავნის, გაამგზავრებს, გაისტუმრებს. გზას გაუხსნის-1) გზაზე გავლის საშუალებას აძლევს(მისცემს). 2) გადატ. განვითარების, წინსვლის საშუალებას აძლევს(მისცემს), ხელს შეუწყობს რამეში, გასაქანს აძლევს(მისცემს). ვისიმე გზას გაჰყურებს(გასცქერის)-ვისმე მოელის მოუთმენლად. როგორიმე გზაზე დააყენებს-როგორიმე მიმართულებას მისცემს(ცხოვრებაში), მასწავლებელმა მოწაფეები სწორ გზაზე დააყენა. გზას დაკარგავს-გზას ასცდება, გზა აერევა, გზას ვერ გაიგნებს. გზას დაუცლის(გზიდან ჩამოეცლება)-გზას მისცემს, გზას დაუთმობს, გავლის საშუალებას მისცემს. გზა მშვიდობისა!-დალოცვა გზად მიმავალისა. გზა შემოკლდება-1) მოკლე, უახლოესი გზით გავლა მოხერხდება, 2) საუბარში გზა შეუმჩნევლად გაილევა. გზა ხსნილია ვინმესთვის-რაიმე მიზნის მისაღწევად გასაქანი აქვს ვისმე, შესაძლებლობა არის ვინმესთვის.(ქეგლ 1990:323).

რუსული ენის კონცეპტები “путь” და “дорога” არის იმ კონცეპტუალური რიგის დომინანტები, რომელთაც აქვთ თავისი შინაგანი ფორმის ეტიმოლოგიური სიღრმე. სიტყვა “путь” ეტიმოლოგიურად უკავშირდება რუსული ლექსიკის ინდოევროპულ პლასტს. ლექსემა “дорога” ითვლება რამდენიმე ფუძიდან წარმოებულად. მ. ფასმერი აღნიშნავს ამ ფუძის სიახლოეს ინდოევროპულ ძირთან-“დორგჰ-“ (ფასმერი 1986:211). საინტერესო მასალას ვნახულობთ ა. პრეობრაჟენსკის “რუსული ენის ეტიმოლოგიურ ლექსიკონში”. მკვლევარი აღნიშნავს ამ ლექსემის კიდევ ერთ ეტიმონს-სანსკრიტული “დჰრაჯატი”-ს (პრეობრაჟენსკი 1914:254). თანამედროვე სიტყვათწარმოებით ლექსიკონებში სიტყვა “дорога” სავსებით ლოგიკურად განიხილება როგორც არაწარმოებული, ხოლო მის სიტყვათწარმოებით ბუდეს აქვს 40 ერთეული (ტინონოვი 1985:120).

სიტყვები “путь” და “дорога” პოლისემიურია. ვ დალი მიაკუთვნებს ლექსემას “дорога”- რვა სემას . მაგ., дорога- ж. ездая полоса; накатанное или нарочно подготовленное различным образом протяженье, для езды, для проезда или прохода; путь, стезя; направление и расстояние от места до места. Дорога, также путь в переносн. знач. средство, способ

для достижения чего; род жизни, образ мыслей, дела и поступки человека и пр. Зайти куда по дороге, по пути, кстати, по близости. Туда ему и дорога! нечего жалеть его, лучшего не стоит. Быть на хорошей дороге, повышаться службою, почестями, или стремиться к добру. Туда тебе нет дороги, не дорога, не след ходить. Ему к нам запала дорога, нельзя более ходить, бывать в доме. Всякому своя дорога, свой путь, поприще. Отрезать кому дорогу, не давать ходу, бегу. Счастливой дороги! пожеланье отъезжающему. Мир по дороге! привет встречному. Дороги, дорожки, полосы, полоски в ткани, в узоре; продольная нарезка, желобки, ხოლო ლექსემას “путь”-ათ სემას. მაგ., путь- მ. (в вор. путь ж.) дорога, ездвая, накатанная полоса, ходовая тропа. Проложить путь. Мощеные пути. Пути непроезжие, распутица. Зимний, летний путь. Путь дорожка! общее пожелание встречному. | Самая езда, ходьба, плавание, и | время, срок, нужный для проезда, прохода, проведенный в дороге. Три дня пешего пути. Идти, отправиться в путь. | *Способ или средство, образ достижения чего, направление. Пути жизни. Пути Божьи, пути Провидения неисповедимы. Пути праведников, грешников. Ходи всегда путем правды. Он достиг этого путем ходатайства, поклонов, подкупа. | Польза, прок, толк, успех, выгода. В этом деле пути не видится, не будет. Без пути ходить, попусту; напрасно. Из этого человека выйдет путь. Говори путем, разумно, толком. Не путем делаешь, непутно или неладно. | Пути мн. млечный путь, дороги, птичий путь, улица. Путем-дорогой, на пути; сев. привет встречным. Гужевой путь, санный или колесный. Путь стал, первый путь, санная дорога, путь установился. Водяной путь, реками, морем. Сухой путь, гужевой; дорога, путина. - шественный, путевой, дорожный. -ник, -ница, путешественник, странствователь; кто находится на пути, перепутье, в езде, в ходьбе, или кто много ездил по чужим местам. | Руководитель, наставник, советник, наставитель, учитель. (დალი 1978:473, 543)

კონცეპტის და ლექსემის “პуть” სიმბოლური სემანტიკა თავისი საბაზო შემადგენლით სიღრმისეულად დაკავშირებულია ქრისტიანულ ტრადიციებთან, რომელიც უკავშირდება ბერძნულ-ბიზანტიურ და იუდაისტურ სიძველეს. ლექსემის “პуть” სემანტიკური მოცულობა გასაკუთრებით მკაფიოდაა გამოსახული თარგმანებში, სემანტიკური აკუმულაციის განხორციელებისათვის უნდა არსებობდეს საწყისი

ცნებით-სემანტიკური ბაზა. სიტყვის “путь” რელიგიურ-მწიგნობრული განზოგადება და სიმბოლურობა უმნიშვნელო დანაკარგებით და ტრანსფორმაციებით შენარჩუნდა დღემდე ფრაზეოლოგიაში. შდრ: неисповедимы пути Господни, путь на Голгофу, жизненный, исторический путь და ა. შ. ფრაზეოლოგიზაციის პროცესი, ალბათ, იყო სიტყვის “путь” ბრუნების თავისებურების შენარჩუნების ძირითადი მიზეზი. ბოლო ხანს მოხდა ლექსემების “путь” და “дорога” მკვეთრი კონცეპტუალური და სემანტიკური დაახლოება, რომელიც აისახა ლექსემის “путь” სემანტიკის გადასვლაში ლექსემის “дорога” სემანტიკურ სივრცეში. ამ კონცეპტების შესწავლის საკმარის მნიშვნელოვან ასპექტს წარმოადგენს მათი ტიპოლოგია, ამ მენტალური წარმონაქმნების არსებობის აღწერა საზოგადოებრივი ცნობიერების ძირითად სფეროებში ფუნქციონირებისას (სამეცნიერო, ყოფითი, რელიგიური და სხვ.). ტიპოლოგიური გაჯერებულობის თვალსაზრისით კონცეპტი “путь/дорога” შედარებულია წყალბადს, როგორც სამყაროს საბაზისო ქიმიურ ელემენტს (ვორკაჩოვი 2002:10-11).

“გზის” კონცეპტის ინტერპრეტაციული ფენა, ამავე დროს, ასახავს გზის გადატანით, მეტაფორულ, ემოციურ და სხვა ასპექტებს.

ადამიანის ცნობიერების მიერ გზის სახის გამოყენების სინშირე სხვადასხვა კოგნიტიური ასპექტების ასახვისათვის, რომლებიც დაკავშირებულია პიროვნების განვითარების მიმართულებასთან, მისი მოღვაწეობის სფეროსთან, აისახება შესაბამის ენობრივ რეპრეზენტანტებში, რომელთა შემადგენლობაში შედის კონცეპტუალური სივრცე-“პიროვნების მოღვაწეობის სფერო”.

Идти прямой дорогой. “Жить честно, действовать без уловок и обмана для достижения чего-либо”. Антоним. **Идти окольной дорогой.**

Идти своей дорогой. “Действовать самостоятельно, не поддаваясь чужому влиянию”.

Вступать на путь чего-либо. “Начинать какую-либо деятельность или начинать вести какой-либо образ жизни”.

კონცეპტუალური სივრცე-“ურთიერთდახმარების მაღალი ფასეულობა” ასახავს ეროვნული შეგნების პატივისცემას ადამიანური

ურთიერთობის მსგავსი ასპექტების მიმართ, რაც ფოკუსირებულია ამ ფრაზეოლოგიზმებში:

Выводить на дорогу [путь]. “1. Помогать найти свое место в жизни, стать самостоятельным. 2. Помогать найти правильную линию поведения, стать на правильную точку зрения”.

Брать на буксир. “Передавая свой опыт, умения, знания и т.п., помогать подтянуться кому-либо в работе, учебе”.

გზის სახე გამოიყენება რუსულენოვან გონებაში ადამიანების მისწრაფებების სხვადასხვა სახის და ხშირად სხვადასხვა პოლარული გამოხატვისათვის, რაც აისახება კონცეპტუალურ სივრცეში “პიროვნების მოღვაწეობის მიმართულება”.

Стать поперек дороги. “Мешать, препятствовать кому-либо в чем-либо, обычно в достижении какой-либо цели”.

Уступать [давать] дорогу. “Предоставлять возможность добиться чего-либо, продвинуться в чем-либо прежде себя”.
Антоним: **Заступать дорогу.**

Пробивать [прокладывать] себе дорогу. “Добиваться определенного положения, успеха в жизни, на каком-либо поприще”.

Забывать дорогу к кому, куда. “Переставать бывать где-либо, посещать кого-либо”.

Заказать дорогу [путь]. “Делать недоступным что-либо; закрыть доступ куда-либо”.

Находить дорогу к сердцу. “Добиться, вызвать чье-либо расположение, любовь, симпатию и т.д.”

Дороги [пути] расходятся. “Прекращается связь, общение между кем-либо из-за несходства взглядов, интересов и т.п.”

გზის სახე გვხვდება სხვადასხვა სახის მსჯელობაში, რომლებსაც შეიძლება ჰქონდეთ როგორც იდენტური, აგრეთვე საპირისპირო მნიშვნელობები. ეს აისახება კონცეპტუალურ სივრცეში “ადამიანის მოღვაწეობის ზოგიერთი თავისებურებები”. შევადაროთ ანდაზები:

Тише едешь - дальше будешь.

Поедешь скорее - будет спорее.

В объезд, так к обеду; а прямо, так к ночи (т.е. укорачивая путь, часто плутают).

Прямо только волки ходят.

გზის სახე ხშირად გამოიყენება ადამიანთა სურვილებისა და შეფასებების ემოციური შეფერილობისათვის, რაც ასახავს პოულობს კონცეპტუალურ სივრცეში “მსჯელობების ემოციური შეფერილობა”:

Скатертью дорога. “Пожелание избавиться от кого-либо”.

Туда и дорога. “Того и заслуживает кто-либо, нечего жалеть. Так тому и быть”.

Добрый путь, да к нам больше не будь.

Большому кораблю большое плавание.

Пойди туда, не знаю куда, принеси то, не знаю что.

გზის სიძნელეების ასახვა ამ კონცეპტის ტრადიციული კუთვნილებაა, რაც ფოკუსირდება შემდეგი ამონარიდით:

“- Дураки Россию губят, а дороги спасают... Ибо только грязь родная непролазная за тебя в годину лихую заступится”

შევადაროთ აგრეთვე ანდაზები:

В дорогу идти, пятеры лапти сплести.

Едешь на день, а хлеба бери на неделю.

Хорошо море с берегу.

Не хвались отъездом, хвались приездом.

По колени ноги оттопал.

По морю яко посуху (часто в шутку о дорожной грязи).

Мелок брод - по самый рот (в шутку).

За морем телушка - полушка, да рубль перевоз.

მნიშვნელოვანია კონცეპტუალური სივრცე “გზის რომანტიკულობა”:

“Счастлив, кому знакомо,

Щемящее чувство дороги...”

მნიშვნელოვანია გზის სახე ხალხურ თქმულებებსა და ალეგორიებსში, რაც შეიძლება კლასიფიცირდეს, როგორც “კონცეპტუალური სივრცე “გზის მითოლოგიზაცია”:

“Говорят не повезет,

Если черный кот дорогу перейдет...”

Если больной бредит дорогой, то умрет.

Пути Провидения (Господни) неисповедимы.

Благими намерениями вымощена дорога в ад.

Все дороги ведут в Рим.

ქვემოთ მოყვანილი ფრაზეოლოგიზმები ერთდროულად გამოხატავენ შესაძლებელი გადაადგილების კოგნიტიურ ნიშანსაც და

დაბრკოლების წარმოქმნის ნიშანსაც, რასაც შეიძლება ეწოდოს “კონცეპტუალური სივრცე”-გზის განუსაზღვრელობა:

Ни взад <и> ни вперед. “Ни в одном из возможных направлений (не иметь сил, не мочь и т.п. двигаться)”.

Ни зги ни видно. “Совсем ничего не видно”.

ამრიგად, “გზის” კონცეპტის ინტერპრეტაციული ფენა არაერთგვაროვანია, რაც განაპირობებს მის მიმართ კვლევითი ინტერესის გაძლიერებას. შემთხვევითი არ არის ის ფაქტიც, რომ კონცეპტები “გზა/путь/дорога” ლექსიკოგრაფიულ და სემანტიკურ დონეებზე ასეთ მრავალფეროვნებას ავლენენ, რაც მათი სიძველისა და ტიპოლოგიური მრავალფეროვნების დასტურია.

ლიტერატურა

დალი 1978: Даль В.И. Словарь живого великорусского языка / В.И. Даль. – т. 1., т. 3 –М., 1978.

ვორკაჩოვი 2002: Воркачѳв С.Г. Методологические основания лингвоконцептологии / С.Г. Воркачѳв // Теоретическая и прикладная лингвистика. Вып. 3: Аспекты метакоммуникативной деятельности. – Воронеж, 2002. [Электронный ресурс]. URL:

<http://tpl1999.narod.ru/WEBTPL2002/VORKACHEVTPL2002.HTM>

ზუსმანი 2003: Зусман В.Г. Концепт в системе гуманитарного знания / В.Г. Зусман // Вопросы литературы. – 2003, № 2. – [Электронный ресурс]. URL:

<http://magazines.russ.ru/voplit/2003/2/zys.html>

პრობრაჟენსკი 1914: Преображенский А. Г. Этимологический словарь русского языка / т. 1. – М., 1914.

სეგალი 1994: Сегал Н.А. Образ дороги в виртуальном политическом дискурсе / Н.А.Сегал. // Культура народов Причерноморья. – № 94. – Таврический национальный университет им. В.И. Вернадского, Симферополь, 1994.

სულხან-საბა ორბელიანი 1991: სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, ტ. 6, თბ.: მერანი, 1991.

ტიხონოვი 1985: Тихонов А.Н. Словообразовательный словарь русского языка / А.Н. Тихонов. – т. 1. – М., 1985.

ფასმერი 1986: Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. – т. 1. – М.: «Прогресс», 1986.

9. ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი 1990: ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, ერთტომეული, თბ.: 1990.

**გზის სივრცული და
ნარმონასხვითი
განზომილებანი ოთარ
ჭილაძის რომანებში**

სხვა ბევრ დანიშნულებას შორის ლიტერატურის ერთ-ერთი მთავარი ფუნქცია საზოგადოებისათვის სწორი გზის ჩვენებაცაა. მეტადრე მაშინ, როცა ჭირს გარკვევა რთულ სოციოპოლიტიკურ გარემოში, როცა ფასეულობებს გადაფასება და რღვევა ემუქრება, როცა მთავარი უკანა პლანზე იწევს, წინ კი ფსევდოლირებულებები ინაცვლებს და ა. შ. ასეთ ვითარებაში ლიტერატურა თავად არის გზა. თუმცა, მეორე მხრივ, გზა ლიტერატურისთვის ძალიან მნიშვნელოვანი კონცეპტია. თუკი არამხატვრულ ტექსტებში სიტყვა ინარჩუნებს თავის პირველად, დენოტაციურ მნიშვნელობას, მხატვრული დისკურსის თავისებურება სწორდ ისაა, რომ დენოტატის ქვეშ კონოტატთა მთელი სიმრავლე მოიაზრება. სიტყვა გზის სემანტიკა ჩვეულებრივ მეტყველებაში არც ისე ფართოა, მაგრამ როგორც კი იგი ხდება მხატვრული სახე, მკითხველის წარმოსახვა ააქტიურებს მის ბევრ სხვადასხვა სიმბოლურ მნიშვნელობას.

გზა უაღრესად საინტერესო სივრცული მოდელია. ამ ინტერესს უფრო ზრდის მისი ძირითადი მახასიათებლები – დაუსაბამობა და უსასრულობა, არ ვიცით,

სად იწყება და სად მთავრდება იგი. ეს განსაკუთრებით შესამჩნევია წრიული სტრუქტურის მქონე მხატვრულ ტექსტებში, სადაც დრო მუდმივია და გზა – დაუსრულებელი. ამგვარი კვლევისათვის ნაყოფიერი მასალაა ოთარ ჭილაძის მხატვრული ტექსტები თავისი ენობრივი ნოვაციით, მხატვრული ენის მრავალფეროვნებითა და გამომსახველობით. მასთან გზას მდიდარი სემიოტიკური ველი აქვს. ოთარ ჭილაძის მხატვრული სახეები ქმნიან რთულ პოლისემანტურ სიმბოლურ ფორმებს, რომელთა ამოხსნა და ანალიზი მკვლევრისგან მოითხოვს როგორც, ზოგადად, სიმბოლოლოგიურ გამოცდილებას, ისე მწერლის ენობრივ სამყაროში წვდომის უნარს, რადგან მისი მსოფლმხედველობის გათვალისწინების გარეშე ძნელია ამ მხრივ მიზნის მიღწევა.

მწერლის მხატვრულ დისკურსში ერთ-ერთი საყრდენი ფუნქცია აქვს გზის კონცეპტს, რომლის გამომსახველობის ძალა და მნიშვნელობათა სიმრავლე საკმაოდ ტევად ენობრივ რეზერვუარს ქმნის. გამორჩეული და თავისებურია მისი დრო-სივრცული მოდელი. იგი ერთიანი, მწყობრად აგებული სისტემაა. ამ სისტემაში კი გზა სივრცის მთლიანობაში არსებული შიდასივრცეა, რომელიც ხან ვერტიკალურად არის მიმართული, ხან – ჰორიზონტალურად, ხან რეალურია და ხან – წარმოსახვითი. გზის კონცეპტს მჭიდროდ უკავშირდება ერთ-ერთი უმთავრესი მოტივი – იდენტობის ძიება. კერძოდ, გზა ძიების პროცესში აუცილებელი ფაქტორია. გზის არსებობის შემთხვევაში პერსონაჟს ნაკლები ძალისხმევა სჭირდება, რათა მიზანს მიაღწიოს, მაგრამ უმეტესწილად თვით ეს გზაა რთულად საპოვნელი. ეს ხანგრძლივი და მტკივნეული პროცესი ხან წარმატებულად სრულდება, ხანაც – უშედეგოდ. ჭილაძისეული გზებიც მთელ სივრცეშია განფენილი. მასთან თვით ცხოვრება, ან სულაც სამყარო, ერთი დიდი და რთული, დაუსრულებელი, მარადმოძრავი გზაა, რომელიც უამრავ განსაცდელს ფარავს და უმზადებს ადამიანს. ამ განსაცდელთან ბრძოლაში კი ყალიბდება პერსონაჟის სახე, იკვეთება მისი ცხოვრებისეული მისია.

ჰორიზონტალურ სივრცეში განფენილ გზებად შესაძლოა განვიხილოთ ის გზები, რომელთაც გადიან პერსონაჟები: ფარნაოზი – ვანი-კრეტა-ვანი („გზაზე ერთი კაცი მიდიოდა“), ქაიხოსრო მაკაბელი – თბილისი-რუსის ჯვართან ერთად გავლილი გზა-ურუქი, ალექსანდრე – ურუქი-ციმბირი-ურუქი („ყოველმან ჩემმან მპოვნელმან“), თბილისელი მსახიობი – მშობლიური სოფელი-თბილისი-ბათუმი („რკინის თეატრი“) და ა. შ. დასახელებული მაგალითებიდან ჩანს, რომ ნაწილში მხოლოდ ქვეყნის შიდა გზები იკვეთება, ნაწილში კი

სამშობლოს საზღვარს გადადის გმირი. თუმცა ამას გადამწყვეტი მნიშვნელობა არ ენიჭება: მთავარი აქ გზის დასასრულია, რამდენად სწორად ამთავრებს პერსონაჟი ძიების პროცესს. ამავდროულად, გზები, რომელთაც ეს პერსონაჟები გადიან, საკუთარი თავის პონენისკენაა მიმართული. ფიზიკური გზა მოცემულ ტექსტებში სრულიადაც არ მოიაზრებს მხოლოდ რეალურ მანძილს, სივრცეს და დროს, ეს არის შიდაპიროვნულ სამყაროში მიმდინარე ძიების პროცესიც, რომელიც იქვე უნდა დასრულდეს, სადაც დაიწყო, ანუ სამშობლოში. ამ შემთხვევაში უმნიშვნელოვანესია კომუნიკაციური სტრატეგიის სწორად განსაზღვრა: მიმართება *მე-სამშობლო* თუ *მე-უცხოეთი*. როცა ინდივიდი სწორად განსაზღვრავს ამ სტრატეგიას და ძიების პროცესს ასრულებს სამშობლოში (ან იქ, სადაც მისი ადგილია), იგი ყოველთვის პოულობს საკუთარ თავს, ადგილსა და დანიშნულებას სივრცეში, ხოლო თუკი ვერ ახერხებს ამას, მიზანი მიუღწეველი რჩება და ცხოვრებაც ტრაგიკულად სრულდება. ფარნაოზის გამგზავრება კრეტაზე, ქაიხოსრო მაკაბელის ჩამოსვლა და დასახლება ურუქში, ალექსანდრეს წასვლა ციმბირში, თბილისელი მსახიობის მიერ საკუთარი სოფლის დატოვება – არის გასავლელი გზის პირველი ნაწილი, რომლის არასწორად არჩევა ჯერ კიდევ არ არის დანაშაული, ან, უფრო სწორი ვიქნებით, თუ ვიტყვით, შეცდომა, რადგან გამოსწორების საშუალება ჯერ კიდევ არსებობს, სანამ გზის ბოლოში არ გასულა პერსონაჟი. თუმცა ქაიხოსროსა და თბილისელი მსახიობის შემთხვევაში შეცდომა ვერ სწორდება, რადგან ისინი ვერ ახერხებენ, დაუბრუნდნენ მარადიულ შინ-ს. მეორე მხრივ, ამას აცნობიერებენ და ამიტომაც ახერხებენ კიდევ ფარნაოზი და ალექსანდრე, რაც მათი გადარჩენის წინაპირობაა.

კიდევ უფრო პირობითია ვერტიკალურ სივრცეში არსებული გზები, რომლებიც შესაძლოა, ორ ჯგუფად დავყოთ: ვერტიკალურად მიმართული დროში და ვერტიკალურად მიმართული სივრცეში. პირველის მაგალითია ნიკო („მარტის მამალი“) ერთთვიანი ძილის დროს. ლოგინს მიჯაჭვული, ანუ ფიზიკურად პასიურ მდგომარეობაში გადასული, ბავშვისთვის აქტიურდება წარმოსახვითი მოგზაურობა წარმოსახვითი გზების გავლით. ნიკო მოგზაურობს წარსულში, ესწრება ილიას მკვლელობას, იზიარებს ამ ცოდვაზე პასუხისმგებლობას. ავტობუსის ეპიზოდში იგი თითქოს კაცობრიობის მიერ გავლილ გზას ხელახლა გაივლის და ცოდვა-მადლის შესახებ საკუთარი წარმოდგენა უყალიბდება. გამოღვიძებული თხუთმეტი წლის მოზარდი ცნობიერად გაცილებით დიდია, რადგან უკვე უზარმაზარ ცოდნას ფლობს, გამოცდილებას იძენს და ცხოვრებისთვისაც მზადაა.

ამიტომაც მას აღარ უჭირს სწორი გზის არჩევა. ნიკოს გამოღვიძება პასიური გზის დასრულებისა და ცხოვრების აქტიურ ფაზაში გადასვლის დასაწყისია.

სივრცის ვერტიკალში – ზემოდან ქვემოთაა მიმართული ნატოს („რკინის თეატრი“) მიერ გავლილი უკანასკნელი გზა. თუკი გელა გადარჩენის ინსტიქტს უგზობობის ქვეყანაში მიჰყავს, ნატოს სიცოცხლის აზრი და მიზანი, უმთავრესი – შვილი ჰყავს გადასარჩენი. ამიტომაც ამაზე ფიქრი სრულიად გააზრებულად საბა ლაფაჩს მიაყენებს კარზე. მაგრამ მალევე ხვდება, რომ ამას ვერ შეძლებს. საბას სახლიდან იწყება ნატოს უკანასკნელი გზა, რომლის, შეიძლება ვთქვათ, ლოგიკური დასასრული არის ზღვა. „შემოვალ, მინდა და შემოვალ! შენს იქით მაინც არა მაქვს გზა...“ (ჭილაძე 1987: 386) – ჯიუტად მიმართავს ნატო. დახრჩობა ზღვაში ქვემოთ უსასრულოდ მიმართული გზაა. უაღრესად ტრაგიკული, თუმცა ნატოსთვის ეს არის ერთგვარი განწყობა, ცოდვების მონანიება და, რაც ყველაზე მთავარია, ეს არის მსხვერპლი შვილის სიცოცხლისთვის გაღებული. სიმბოლური გააზრებით, გზა არის საზღვარი „საკუთარ“ და „სხვის“ სივრცეთა შორის, მითოლოგიურად იგი „არაწმინდა“ ადგილია. ხოლო განსაკუთრებით სახიფათოა ორი ან მეტი გზის გადაკვეთის ადგილი (სიმბოლოთა... 2010). ნატოსთვის ზღვა იქცევა სწორედ ამ გზად, ამ საზღვრად, იგი გზაჯვარედინზე აღმოჩნდება – სახლისკენ მიმავალ გზას კვეთს საბა ლაფაჩის სახლიდან ზღვისკენ მიმავალი გზა. ეს უკვე დაღუპვის ცხად ნიშნად აღიქმება მხატვრულ ტექსტში და მკითხველის მოლოდინიც მალევე მართლდება: წყალში შესვლით ნატო გადალახავს გზაჯვარედინს და შესაბამისად, „სხვის სივრცეში“ მოქცეული იღუპება კიდევ, ბნელი სტიქიის მსხვერპლი ხდება.

რაც შეეხება გელას („რკინის თეატრი“) მიერ **უგზობობის ქვეყანაში** გავლილ გზას, იგი სრულიად უნიკალურია ამ თვალსაზრისით, რადგან ერთდროულად მოიაზრება, როგორც რეალური და როგორც წარმოსახვითი. ციხიდან გამოქცეული გელა გაუაზრებლად მირბის თავის გადასარჩენად და სრულიად უცხო გარემოში აღმოჩნდება. მისი მთავარი მამოძრავებელი არის შიში. ბუნებრივია, როცა ქმედების საფუძველი ხდება თავის გადარჩენის ინსტიქტი, თან შიშით დათრგუნული, რაციონალიზმისთვის იქ ადგილი აღარ რჩება. „აქოშინებული მიუყვებოდა გაუთავებელ ფერდობებს. მერე თოვლში შეაბიჯა და თითქმის არარსებულ, თითქოს გამონაგონ დროსა და გარემოში აღმოჩნდა უცებ, თოვლს გადაეყრუებინა იქაურობა“ (ჭილაძე 1987: 204). ავტორი აქ ქმნის უნიკალურ სამყაროს, რომელში მოსახვედრადაც გზა მიუყვება ფერდობს. ზოგადად,

ლიტერატურაში მიმართება ქვემოდან ზემოთ ღვთისკენ სწრაფვას ნიშნავს, ამაღლებას, განწმენდას, სიკეთესთან მიახლოებას. ამ რომანში კი სრულიად საწინააღმდეგო მოცემულობასთან გვაქვს საქმე. ზემოთ მიმავალი გელა სწორ გზას კი არ პოულობს, დაღუპვისკენ მიექანება. ვილაც უცნობი და უცნაური კაცის კითხვაზე: „საით გაგიწევიაო?“ პასუხობს: „გზა ამებნაო“. ამ სიტყვაზე უცნაურმა კაცმა ღიმილით დასძინა: „შენ, ეტყობა, დიდი ხნის წინ დაგიკარგავს გზა, რადგან აქ გზა არ არის, აქ უგზობობის ქვეყანააო“ (ჭილაძე 1987: 206). მკითხველის აღქმის სივრცეში სრულიად ახალი სინტაგმა – **უგზობობის ქვეყანა** – შემოდის და რეცეფციაც დაუყოვნებლივ ერთგვება გააზრების პროცესში. ეს არის არარეალური, რაღაც უცნაური და წარმოსახვითი სამყარო, რომელშიც არც დროა, არც სივრცეში იკავებს იგი რამე ადგილს და არც გზა აქვს. არც გელამ იცის, როგორ მოვიდა და არც ისაა ჩვენთვის ცნობილი, ზამთრის ქოხის სხვა ბინადრები როგორ შეიყარნენ აქ. თვით სახელი – უგზობობის ქვეყანა – ამის მიმანიშნებელია და თან ეს არის გზა, რომელიც აღარსად მიდის, იგი მთავრდება ზამთრის ქოხში; იქ დარჩენა თვითგანადგურებას ნიშნავს, გადარჩენა კი მხოლოდ აქედან გამოქცევაა იმავე გზით, რომლითაც შეხვედი, რასაც დიდი სულიერი და ფიზიკური ტკივილის განცდის შედეგად ახერხებს გელა. გზის სიმბოლურ მნიშვნელობათაგან აქ აქტიურდება მისი უარყოფითი ფორმები. „ამ მითოლოგიურად არაწმინდა ადგილზე ხშირად გვხვდება დემონი, რომელიც ადამიანის გზიდან გადაყვანას ცდილობს მისი დაღუპვის მიზნით“ (სიმბოლოთა... 2010). რომანის ტექსტში ამგვარ დემონებად შესაძლოა მივიჩნიოთ ის სამი ავაზაკი, რომლებიც ქოხში ხვდებიან გელას და ცდილობენ, მათნაირ ადამიანად აქციონ გზაარეული ბავშვი.

ოთარ ჭილაძის სამყაროში გზას სრულიად განსხვავებული მახასიათებლები აქვს, მისი წარმოსახვა და მხატვრული სიტყვის სფერო აქაც არაჩვეულებრივად ტევადი და მსუყეა. მის გზებს აქვთ არა მხოლოდ მიმართულება, არამედ ფერიც და სუნიც. უგზობობის ქვეყნიდან ბრტყელსახიანს ძალით გამოჰყავს გელა: „...გაახსენდა, როგორ გამოაღწიეს თოვლიდან, როგორ დატრიალდა ჰაერში გზის სუნი (იქამდე არც იცოდა და ვერც წარმოიდგენდა, გზასაც თუ ჰქონდა სუნი)“ (ჭილაძე 1987: 393). ამ შემთხვევაში გზა, რომელსაც სუნი აქვს, რეალურ ცხოვრებაში დასაბრუნებელია. რადგან ის გზა, რომელიც მხოლოდ თოვლზე გადის, არამიწიერი და არაამქვეყნიურია. ეს რაღაც სხვა სამყაროა, ტანჯვის გზაა, კათარსისისთვის აუცილებელი, სადაც ხდება ავისა და კარგის გარჩევა, საკუთარი

მოვალეობის გაცნობიერება და უკვე ცნობიერად არჩევა იმ გზისა, რომელიც მართლაც შენია, შენთვის განკუთვნილი და მხოლოდ შენი გასავლელი. თოვლიან გზას უგზობის ქვეყანაში მიჰყავს გელა, მას მხოლოდ მიმართულება აქვს – ქვემოდან ზემოთ. ზამთრის ქოხი ზემოთ არის, შუაგულ ტყეში, მიწა კი ქვემოთაა. სწორედ მიწისკენ მომავალი გზაა ცხოვრების გზა და მხოლოდ შვილთან დასაბრუნებელ გზას აქვს სუნი. სუნი ხსოვნის კატეგორიაზე მიგვანიშნებს, იგი არ იკარგება (გავიხსენოთ: გიორგამ სწორედ ბავშვობისდროინდელი სუნი იცნო, როცა მის მოსაკლავად მოსულ თათარს ჩაეხუტა; ჟასმინის სუნი ნიკოს ბავშვობას ახსენებს, ხოლო უცნობთან შეხვედრისას მამის სუნი იგრძნო და ა. შ.). „საერთოდ, სუნი არის ღროსთან კავშირის ყველაზე სუფთა და დახვეწილი ფორმა, სადაც სივრცულ-ვიზუალური ხატები გადაშლილია და არაცნობიერშია კოდირებული. სწორედ სუნის გზით აკავშირებს ოთარ ჭილაძე აწმყოს არაცნობიერის უღრმეს სტრუქტურებთან“ (კვაჭანტირაძე 2001: 232). ზამთრის ქოხში გატარებული დრო, სადაც ათვლა სულ სხვა სისტემით ხდება, არის მიზეზი იმ ყველაფრის დავიწყებისა, რაც გელას ნატოს სამყაროსთან აკავშირებს. ამიტომაც ეხვეწება ბრტყელსახიანს, არ გაიყვანოს ტყიდან. მაგრამ როგორც კი თოვლიან ბილიკს გადალახავს და გზის სუნს იგრძნობს, მაშინვე ახსენდება მთელი თავისი არც თუ ხანგრძლივი წარსული და გლოვით (და არა ტირილით) დაადგება გზას. გელას გზა ქვემოთკენ, მიწისკენ, შვილისკენ ის გზაა, რომელმაც მას, პირველ რიგში, საკუთარი პიროვნება აპოვნინა, მიწაზე მყარად დგომის უნარი შესძინა და საკუთარ მოვალეობებზე პასუხისმგებლობის გრძნობა გაუღვიძა. „უკვე დარწმუნებული იყო, ეს გზა მხოლოდ და მხოლოდ იქ რომ მიიყვანდა, სადაც მისი ადგილი იყო, სადაც უნდა ეცხოვრა და მომკვდარიყო“ (ჭილაძე 1987: 393). გელა სწორ გზაზე დგას: „ძე წარსულისა და მამა მომავლისა! მოდიოდა...“ (ჭილაძე 1987: 394). რომანის ბოლო ზმნა „მოდიოდა“ ამ ძიებების აქტიური ფაზის დასასრულზე მიგვანიშნებს.

ოთარ ჭილაძის მხატვრულ სისტემაში გზას კიდევ უამრავი საინტერესო აღმნიშვნელი უკავშირდება. მაგალითად, თოკი, რომელსაც ბრძეები წნავენ „მარტის მამალში“ და რომელიც სიწმინდისკენ, სამართლიანობისკენ, თუნდაც ზეცისკენაა მიმართული, რადგან ისინი ხშირად იყურებიან ზეცაში. თოკის სიმბოლიკა აქ უშუალოდაა გზასთან დაკავშირებული, ვინაიდან ეს თოკი უსინათლოებისათვის იგივე გზაა, მიმართულების მაჩვენებელი და უსაფრთხო სიარულისთვის აუცილებელი. მსგავსი სახეებია: დარიაჩანგის ბალი, როგორც ჭეშმარიტების გზა, ხოლო მისი საპირისპირო მნიშვნელობის

მქონე – ზღვის პირას გაჩენილი მწვანე, ლორწოიანი ჭაობი და ა. შ. მსგავსი ნიმუშების დასახელება მრავლად შეიძლება სხვადასხვა რომანიდან.

ამრიგად, ოთარ ჭილაძის მსოფლმხედველობრივ და მხატვრულ დისკურსში კონცეპტუალური დატვირთვის მატარებელია სახე-სიმბოლო გზა. როგორც ტექსტების ანალიზმა აჩვენა, პორიზონტალურ სივრცეში არსებული გზების სისწორისათვის გადამწყვეტი ფაქტორი არის მისი დასასრულის სწორი მდებარეობა სივრცეში. ხოლო რაც შეეხება ვერტიკალურ და არარეალურ, მხოლოდ ინდივიდის ცნობიერებაში არსებულ გზებს, აქ მხატვრული წარმოსახვა წარმოუდგენელ აზრობრივ სიღრმეებს სწვდება და სამყაროში გადარჩენის ერთადერთ გზად სიყვარულს სახავს.

ლიტერატურა

კვაჭანტირაძე 2001: კვაჭანტირაძე მ. ოთარ ჭილაძის მხატვრული სამყარო // წერილები ლიტერატურაზე, თბ., 2001.

სიმბოლოთა... 2010: სიმბოლოთა ლექსიკონი - <http://www.symbolarium.ru/index.php> - 26 ივლისი 2010.

ჭილაძე 1987: ჭილაძე ო. თხზულებანი 3 ტომად, ტ. III, თბ.: საბჭოთა საქართველო, 1987.

**გზის სემიოტიკა
ქართული ენის მასალების
მიხედვით**

გზის სემიოტიკა ქართული ენის სივრცეში თავისთავად მოიცავს ლექსემა გზის სემანტიკური ველის გააზრებას, ეტიმოლოგიურ წიაღსვლებს, გზის მეტაფორულ ინტერპრეტაციებს მხატვრულ ლიტერატურასა და ზოგადად, კულტურაში.

გზის სემიოტიკის კვლევისას ვიყენებთ სიტყვა-ნიშანს და არა-სიმბოლოს. მიუხედავად იმისა, რომ ორივეს აგებულება სამკომპონენტურია—აღმნიშვნელი, აღსანიშნი და დენოტატი (საგანი, მოვლენა ან მოქმედება) — ლინგვისტიკაში « სემანტიკური სამკუთხედით » ცნობილი, ანუ სემიოტიკური კავშირია მათ შორის, ისინი ურთიერთშენაცვლებადი არ არიან და სხვადასხვა სიბრტყეზე განიხილებიან. ნიშანი მოითხოვს გაგებას, სიმბოლო კი — ინტერპრეტაციას. მათი გამოყენება პრინციპულად განსხვავებულია. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ სემანტიკური გზა აკავშირებს სახეს მეტაფორასთან, სემიოტიკური გზა კი — სიმბოლოსა და ნიშანთან.

ყოველი კონკრეტული ენის საფუძველს განსაზღვრავს ძირითადი ლექსიკური ფონდი და გრამატიკული წყობა. ძირითად ლექსიკურ ფონდში შედის ის სიტყვები, რომლებიც ქმნიან ლექსიკის ყველაზე ძველსა და მკვიდრ ნაწილს. «ეს არის ყველაზე აუცილებელი და სტაბილური ნაწილი ლექსიკისა» (არნ. ჩიქობავა, 1952, გვ.24,25). გზა, როგორც სემანტიკური ერთეული, არის ქართული ენის ძირითად ლექსიკურ ფონდში შემავალი სიტყვა, ე.წ. «გასაღები სიტყვა». ლინგვისტიკაში არსებობს ასეთი ტერმინი — სემანტიკური უნივერსალია. ეს იგივეა, რაც «გასაღები სიტყვა». ეს სიტყვები განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია ამ ენის მფლობელთა კულტურისთვის. ძირითადი ფონდის დადგენა შესაძლებელია სინშირეთა ლექსიკონებით, ენის ფრაზეოლოგიასა და იდიომატიკაში რომელიმე ლექსიკის აქტუალიზაციით, მისი უნარით, შექმნას მყარი შეხამება მეორე სიტყვასთან.

«გასაღები სიტყვა» არის იგივე კონცეპტი, რომლის მეშვეობითაც ხდება კულტურის ახსნა. ლინგვისტურ აზროვნებაში კონცეპტი თავის გულისხმობს ლოგიკურ-ფსიქოლოგიური და ენათმეცნიერული კატეგორიების ორგანულ შერწყმას. ერთ-ერთი ასეთი გასაღები სიტყვა ქართულ სალიტერატურო ენაში არის «გზა». სიტყვა გზის სემანტიკური ველი ქართულში მრავლისმომცველი და მრავალმნიშვნელოვანია.

ძველი ქართული ენის ლექსიკონში წარმოდგენილია გზის განმარტება, მისგან ნაწარმოები სიტყვები და ის მყარი სიტყვათშეხამებანი, რომელიც გზას უკავშირდება. **გზა** — სავალი(ი.ა.), გზად-ყოფა-გაცილება, მგზავრობა, მიმოსვლა, გზაში ყოფნა, გზათაებრ — მსგავსად გზებისა, მოგზავნება, მოგზაური, მომგზავრება, საგზალი, სასაგზლე, უგზო(ი.ა.). გზა სამეუფო — დიდი გზა(ი.ა.). გზა სოფლისა -(დიდი გზა) (ი.ა.). გზა-ყოფა - გაყოლა, გაცილება(ი.ა.) გზისა ზიარი—მოგზაური, გზისა მავალი—მოგზაური (ძველი ქართული ენის შეერთებული ლექსიკონი, 2008, გვ. 86).

სულხან-საბა ორბელიანი სემანტიკა გზას ასე განმარტავს : **გზა**— არის ზომიერი კაცთა სავალი, ხოლო შარა—ვრცელი და ბილიკი—

ვიწრო, ხოლო **ქაშანი** (ხაზგასმა ჩემია--ი.მ.)---შამბნართა ანუ თოვლთა ზედა გატკეცილი სავალი და **წავარნა**—კლდეთა ზედა ვიწრო რამე ნადირთა წარსავალი. სვლად, გზად ითქმის ფოლორცნი და შუკანიცა. ნაწარმოები სიტყვები : ბაბუასავადა, გზის, მოგზაური, ორგზის, საგზალი, საგზაურ, საგაძლი, შაბათის გზა (სულხან-საბა ორბელიანი, 1991, გვ.158).

სულხან-საბას ლექსიკონში დასტურდება გზასთან დაკავშირებული უძველესი ქართული ფუძეები: ქაშანი, წავარნა, ფოლორცნი, შუკანი.

საინტერესოა, რომ სიტყვა-ნიშანი « გზა » ქართველურად ქართულ-ჭანური ერთიანობის დონეზე აღდგება, როგორც არსებითი სახელი. თუმცა, სვანურში მას ზმნური მნიშვნელობა აქვს. დღევანდელი სვანური სიტყვა ლიზი—« სვლა »-დასაბამისეული ფორმით აღდგება, როგორც ლი-გზ-ეი (მსგავსი მნიშვნელობით ჭანურში გვხვდება ზმნა ი-გლაზ-უ: წავიდა, გაემგზავრა) (იხ. გამყრელიძე, მაჭავარიანი, გვ.348). მაშასადამე, ჩანს, სიტყვა გზა რაღაც ობიექტს კი არ აღნიშნავდა, არამედ გზაზე დგომას, რაღაცის ქმედებას; ანუ დასაბამისეული მნიშვნელობით გზა ნიშნავს არა რაღაც კომუნიკაციას, ტრასას ან ბილიკს, არამედ — გზაზე დგომას, ქმედებას.

ქართული ენის ფრაზეოლოგიაში, იდიომებში «გზა» გადატანითი მნიშვნელობით მრავალფეროვნად არის წარმოდგენილი : ვინმეს მოღვაწეობის მიმართულება, რაიმეს განვითარების გეზი, გზა ხსნილია (დაბრკოლება არ შეხვდება), გზას ააცდენს — ცუდ გზაზე დააყენებს, ცხოვრების გზა, გზა-კვალი (სავალი გეზი, მიმართულება), თავგზას აუბნევს—დააბნევს, გზიანი სიტყვა—გონივრული სიტყვა და სხვ.

გზის მოდელი სხვაგვარადაა გააზრებული მითოლოგიაში, ფილოსოფიაში, ძველსა და ახალ აღთქმაში. ქართული ენა, როგორც ქრისტიანული კულტურის მატარებელი, მართლმადიდებლური ტრადიციის დამცველი, მთავარ ორიენტირად იღებს სახარებისეულ გზის ეპითეტს : «მე ვარ გზა და ჭეშმარიტება და ცხოვრება. არა ვინ მოვიდეს მამისა, გარნა ჩემ მიერ» (იოანე, თ. 14.6.).

წმინდა წერილში არაერთგზის მეორდება, რომ ამ ქვეყნად ჩვენ მგზავრები და სტუმრები ვართ. გზად ყოფნა მარადიულ მოძრაობას, ახლის ძიებას, წინსვლას გულისხმობს. ადამიანი ამოვარდნილია თავისი ბუნებრივი კონტექსტიდან მას შემდეგ, რაც იგი ცდუნდა ცნობადის ხის ნაყოფით; განდევნილია უზენაესი კონტექსტიდან - განვითარების უწყვეტი, უნივერსალური გზიდან და მისი ამქვეყნიური ცხოვრების გზა მარადიული მცდელობაა, ოცნებაა იმ პირველ და დასაბამისეულ კონტექსტში დაბრუნებისა.

როგორც აღვნიშნეთ, გზის მეტაფორული ხატი სხვადასხვაგვარია - გზა ქვეყნიდან ქვეყანაში, გზა დროიდან დროში, გზა სივრციდან სივრცეში, გზა ტაძრისაკენ, გზა შინისაკენ... ეს ერთ-ერთი ყველაზე თბილი ქართული სიტყვათშეხამებაა. შინა—ჩემი სახლი (თუშურ დიალექტში «შინაი»-სახლი), მიკროსამყარო, სადაც ყველაზე მყუდროდ, დაცულად ვგრძნობ თავს. ფართო გაგებით, ეს ცხოვრებისეული გზაა და ქვეტექსტი მოიაზრება, როგორც გზა შემოქმედისკენ, აბსოლუტისკენ სწრაფვა. ამ შემთხვევაში გზა სულიერ პლანშია გააზრებული.

საინტერესოა «ცრემლიანი გზის» მეტაფორა ქართულ ხალხურ ზღაპარში. გზაზე მიმობნეული ხახვის ფურცლები... უფროსი ძმა ტოვებს კვალს გზადაგზა, რათა უცროს ძმას (შთამომავლობას) სიძნელე გაუადვილოს. გზის გავლა ყოველთვის სიძნელეების დაძლევისთან არის დაკავშირებული. ქართული მწერლობიდან ამის კლასიკური მაგალითია ნ. ბარათაშვილის «მერანი»: «და გზა უვალი, შენგან თელილი, მერანო ჩემო, მაინც დარჩება, და ჩემს შემდგომად მოძმესა ჩემსა სიძნელე გზისა გაუადვილდეს...» (ნ. ბარათაშვილი, ლექსები, 1968, გვ.65). გალაკტიონისთვის კი ცხოვრების გზა სიზმარია და «შორეული ცის სილაჟვარდე» («სილაჟვარდე ანუ ვარდი სილაში»); სიკვდილის გზა კი ვარდისფერია „სიკვდილის გზა არრა არის, ვარდისფერ გზის გარდა...» (« მთაწმინდის მთვარე ») - სიმშვიდის, მარადისობის ფერია (აქ ყოფიერების გზაზეა ლაპარაკი) (ტაბიძე, 1988, გვ.51).

ერთ-ერთი უნივერსალური მეტაფორაა გზის კავშირი დროსთან. პროფესორი ზ. კიკნაძე თავის სტატიაში «ადამიანი ბიბლიურ დროში» ხაზს უსვამს გზისა და დროის მიმართებას ბიბლიაში: «ბიბლიურ თხრობას იზიდავს ადამიანი, რომელიც მიმოდის ქვეყანაში. ბიბლია ეგვიპტეს ან უდაბნოს კი არ აღწერს, არამედ გზას უდაბნოში, დრტვინვას, მოსმენას, რითაც ივსება უდაბნოში გატარებული დრო, უდაბნოს დრო. ეგვიპტე და უდაბნო ის ჭურჭლებია, რომლებშიც მიედინება ხალხის ჩამოყალიბებისათვის აუცილებელი დრო, რომელიც მიმართულია დასასრულისკენ». «ძველ აღთქმაში» აბრაამი მუდმივად გზაშია, არსად სივრცეში მას მუდმივი სამკვიდრო არა აქვს. გზის არსებითი მახასიათებელი კი დროა. დროჟამის განმავლობა თავის კვალს ტოვებს სივრცეზე. ამდენად, სიცოცხლე — ცხოვრება იდენტიფიცირდება გზის გაგლასთან, დროსთან.

ქართული ენის ლექსიკაში სემანტიკა გზის შესასწავლად უპირველესად საჭიროა იდიომატიკასა და ფრაზეოლოგიაზე დაკვირვება. ყველაზე მასშტაბურად საკვლევ სურათს წარმოაჩენს მხატვრული ტექსტების ანალიზი. გზის შემეცნებითი, კომუნიკაბელური და ესთეტიკური ფუნქცია მრავალგვარადაა გააზრებული ქართულ მწერლობაში. ამ შემთხვევაში გამორჩეულია ოთარ ჭილაძის შემოქმედება. პოეზიასა თუ პროზაში ავტორს უხვად აქვს გამოყენებული გზის სემანტიკა გზა პირდაპირი თუ გადატანითი მნიშვნელობით. ლექსში «ჭრილობაში ჩარჩენილი ტყვია» გზის მეტაფორის გლობალური გააზრებაა მოცემული:

« რაც არ ყოფილა, ის არც იქნება, მაგრამ რაც იყო, იქნება კვლავაც. გზა გაიხსნება, ან შეიკვრება, მომსვლელი მოვა, წამსვლელი წავა.» (ჭილაძე, 2009, გვ.126)

ავტორი გზას ყოვლისმომცველი, ყველა გზის შემკრები “დაოს” მნიშვნელობით მოიაზრებს. “დაო” ძველი ჩინური ფილოსოფიიდანაა ცნობილი და თარგმნიან, როგორც გონებას, საზრისს. დაო ნიშნავს ყველაფრის მომაგზავებელ გზას, ის საიდანაც ფიქრი ძალგვიძს, რაც გონების, გონის, ყველაფრის გამოთქმის საფუძველია (იხ. კახა კაციტაძე, “გზის შესახებ”).

გზისა და დროის ურთიერთკავშირს მთელი სიმძაფრით გრძნობს პოეტი:

« ...და მაინც დიდი გზაა იქამდე, კვლავ შევესწრები ხის აყვავებას....»

და სანამ მხრებზე შემსხვრევა წვიმა, გზები ნაბიჯებს სანამ მითვლიან,

მე დაკარგულად ვერ ჩავთვლი იმას, რაც ჩემი ნებით არ დამითმია ».

(ო. ჭილაძე, 2009, გვ.98)

საგულისხმოა, რომ ამ ლექსს ეპიგრაფად წამძღვარებული აქვს ხალხური სტრიქონები: «რა წამს კი დავიბადებით, იქვე საფლავი მზა არი».

პოეტისთვის ცხოვრების გზა შესაძლოა ორად გაიყოს და ტანჯვის, გვემის გზად იქცეს:

« ...და გზა, რომელიც გაიყო ორად—

აწ უკვე იქცა ცოდვად და ჭორად

იყოს დღეგრძელი, რომ შენი წილი,

თავისი ღორღით, მტვრითა და ჩრდილით

ტანჯვის გზად იქცეს და უცხო თვალი:

ყრმის თუ მოხუცის, კაცის თუ ქალის,

გხედავდეს მხოლოდ ამ გზაზე მავალს,

რადგან დღეიდან მე შენი ხმა ვარ....”

მტვრიანი გზის მეტაფორა ცნობილია ქართულ მწერლობაში. გალაკტიონ ტაბიძე: “ქალაქში, მტვერში წაიქცა ბავშვი ... ” ბესიკ

ხარანაულის “წიგნი ამა ბესარიონისა” შესანიშნავად აცოცხლებს ამ მეტაფორას:

“რაც გინდა ხალიჩაზე მიაბიჯებდე,

ერთადერთი ჭეშმარიტი გზა — მტვრიანია.....”

მტვერი, ბუნდოვანება, ჭუჭყი იდენტიფიცირდება აქაც სიძნელესთან, გზის გაუვალობასთან.

ო. ჭილაძესთან გზის სემიოტიკა საბოლოოდ მაინც უნივერსალისკენ, აბსოლუტისკენ, უზენაესისკენ სწრაფვით არის შთაგონებული.

“ღეღაა, რასაც პირველად ნახავ,

მამით იწყება გზებზე ფიქრები,

მერე ჩვენ ვძერწავთ საკუთარ სახეს

იმ დღისთვის როცა აღარ ვიქნებით.”

(ო. ჭილაძე, 2009, გვ.23)

შემდეგი ლექსიც ამის დასტურია:

“გამომიტანა ბუნებამ მსჯავრი:

სულზე ბორკილად მადევს ასაკი

და მაინც შენი ეტლის ვარ მგზავრი,

თუ გნებავს - შენი გზის ავაზაკი. »(გვ. 120)

«გზის ავაზაკი» საინტერესო სინტაგმაა. ამ სიტყვათშეხამებით ავტორი ხაზს უსვამს ადამიანის ცოდვილ ბუნებას და ამავე დროს, სახარებისეული მონანიე ავაზაკის ასოციაციასაც ქმნის, რომელმაც გულწრფელად მაცხოვრის აღიარებით მოიპოვა სასუფეველი.

გზის მეტაფორას მნიშვნელოვანი ფუნქცია აკისრია და ერთ-ერთი მთავარი სახე-სიმბოლოა ო. ჭილაძის პროზაში. თითქმის ყველა

რომანი საკუთარი თავის შემეცნების, ჭეშმარიტებასთან ზიარებისა და სინამდვილესთან დაბრუნების გზაზე შემდგარი მარადიული მგზავრების ერთი დიდი მოძრაობაა. ჩვენ შევჩერდებით მის ბოლოდროინდელ რომანზე «გოდორი», სადაც გზის სემიოტიკა სხვადასხვა, ზოგჯერ ურთიერთგამომრიცხავ პლანშია გააზრებული.

ო. ჭილაძე გზას როგორც გარდაუვალ აუცილებლობას ისე განიხილავს. წუთისოფლის გასავლელი გზა ისევე ერთადერთია ადამიანისთვის, როგორც უფლის ნებით ბოძებული ცხოვრების ჯვარი, რომელიც ყველამ თავისი უნდა იტვირთოს და მოთმინებით, თავმდაბლობით ზიდოს... «ყველა ადამიანი თავისი საკუთარი, ერთადერთი, განუმეორებელი გზით იბადება და თავცოცხალი ვერ გადაუხვევს ამ გზიდან» (ჭილაძე, 2006, გვ. 263).

ავტორისთვის ან «ერთადერთი გზა», ან «არარსებული» : «არარსებული გზების ძიება... დიახაც რომ არარსებული გზების ძიებაა ადამიანობა, თორემ მისთვის არასასიამოვნო სიტუაციიდან ვიროხაც კი დაეძებს გამოსავალს» (ჭილაძე, 2006, გვ.355).

ო. ჭილაძესთან გზის კიდევ ერთი საინტერესო გააზრება გვხვდება - ე.წ. “გზის ნაგლეჯი”, რომელიც რამდენჯერმე გაიელვებს რომანში. ეს მეტაფორა ერთდროულად გულისხმობს როგორც იმედს, ასევე უიმედობას სხვადასხვა კონტექსტში. “სარკმლიდან, ქუჩის მაგივრად, რატომღაც, სოფლის გზის პატარა ნაგლეჯი მოჩანდა მხოლოდ... არსაიდან მომავალი და არსაით მიმავალი. გზის ნაგლეჯს ბალახი მოსდებოდა. ბალახს ურმისა თუ ეტლის ნაბორბლარი ეტყობოდა. ნაბორბლარში წყალი ჩამდგარიყო. წყალს ნემსიყლაპია დასტრიალებდა. “ვიდრე თუნდაც გზის ეს პატარა ნაგლეჯი არსებობს, ეს პაწაწინა ნაგლეჯიო” — ფიქრობდა კნიაჟნა ქეთუსია” (ჭილაძე, 2006, გვ. 39), მაგრამ სასოწარკვეთილი ლიზიკოსთვის კი “გზის ნაგლეჯი” უიმედობის, დაღუპვის, განწირულობის ნიშანია: “იქ არის მისი ადგილი (კაშელებთან — დაზუსტება ჩემია, ი.მ.), ცოცხლისთვისაც და მკვდრისთვისაც. სხვა გზა არ არსებობს. გზა არ არსებობს საერთოდ. გზისგან პატარა ნაგლეჯიდა დარჩა, არსაიდან არსაითკენ მიმავალი ... ბალახმოდებული... ვინ იცის, როდინდელ ნაბორბლარში,

ვინ იცის, რამდენი წვიმის წყალი ჩამპალა” (ჭილაძე, 2006, გვ. 124). იგივე აზრის გაგრძელებაა შემდეგი ამონარიდი ტექსტიდან: “აი, ერთადერთი გზა, რომელიც მან ცხოვრებით დაიმსახურა — არსაიდან მომავალი და არსაით მიმავალი — გზა კი არა, გზის ნაგლეჯი, გზის მონარჩენი, ასფალტმოსხმული და ხავსის მწვანე ბურბულებით მოფენილი...” ტკივილამდე საგრძნობი და შემადრწუნებელია ამგვარი უიმედობის განცდა, რომელიც მწერალმა გზის სემიოტიკური ნიშნით გადმოსცა.

ო. ჭილაძე მაინც იმედით, ბრძოლის ჟინით განაწყობს მკითხველს: “ვიდრე ბილიკის ეს ნაგლეჯი მაინც არსებობს, არც ჩვენ არა გვაქვს ფარ-ხმლის დაყრის უფლება (ჭილაძე, 2006, გვ. 375).

სემანტიკა გზის ერთგვარი შეჯამება კი მოცემულია რომანის ფინალში, სადაც ავტორს მთავარ იდეასთან მიყვავართ: “ქარავანი კი მიდის. ისიც არ ვიცით, საით მიდის, ან საიდან მოვიდა. ალლოც დაკარგეთ, ყნოსვაც და შინისკენ მიმავალი გზაც ვერ გვიპოვია... აღარ გვახსოვს, რას ნიშნავს “შინ”... (ჭილაძე, 2006, გვ. 378).

აბსოლუტთან შეხვედრის რწმენა და იმედი ასაზრდოებს ო. ჭილაძის რომანებს და შინისკენ მიმავალი გზების ძიებაა მთელი მისი შემოქმედება.

ქართულ პოეზიაში ნიკო სამადაშვილის პოეტური გენია ორიგინალურად აცოცხლებს გზის მეტაფორულ ხატს. ცნობილია, რომ მთელი მისი შემოქმედება მისტიკურ- ალეგორიული ხასიათისაა. “ცარიელი გზები” თანმდევიან ნ. სამადაშვილის პოეზიის...

“შენს შემკრთალ ძეგლთან მესაფლავე აიტუზება,

ცარიელ გზებზე შეაჩერებს მორბენალ თვალებს,

დაუშენს წვიმა, წვივებამდე გაიწუწუება,

ის კი გზებისკენ ცქერას მაინც არ გაათავებს»

(სამადაშვილი, 1999, მარიაშ - მეუღლეს).

“ცარიელი გზები” მხოლოდ ნიკო სამადაშვილისთვის დამახასიათებელი მსოფლგანცდაა. როგორც თამაზ ჩხენკელი აღნიშნავდა, ქართულ პოეზიაში სხვას არავის ჰქონია ესოდენ გამახვილებული, წინათგრძნობის საზღვრამდე მისული მტკივნეული განცდა ცხოვრების სიცარიელისა, მიუსაფრობისა და განწირულობისა. ამიტომ ლოგიკურიც არის გზების შემადრწუნებელი სიცარიელე. მის შემოქმედებაში ყველგან ჩანს სიცარიელე და სიფუტუროვე. ნ. სამადაშვილის პოეზიაში არაერთხელ შეგვხვდება გზების განწირული ყვირილიც:

“ეს შენი გული არყის ქვაბია
და ქვეშ უნთია შენი ლექსები,
ამაზე მეტი რა გაქვავია,
აგერ მთის იქით ყვირიან გზები”.

(სამადაშვილი, 1999, გვ.8).

მომდევნო ლექსშიც იგივე განწყობაა :

“მასსოვს ძახილი, გზების ყვირილი,
სად მიხვალ, სადა, შეინთე კვარი
მე მივდიოდი გულშემოყრილი
და ქადაგივით ყვიროდა ქარი»

(სამადაშვილი, 1999, გვ. 23).

გზების ეს ყვირილი სხვაგან ღრიალშიც გადაიზრდება:

“სწვევლიდა გამჩენს, კაცთა გასაგისს,
ესმოდა შორეთს ღრიალი გზების,
ძაღლების ყეფა მარადისობას,

სიონის მალა გლოვა ზარების”

(სამადაშვილი, 1999, გვ. 39).

ამავე ლექსში გვხვდება საინტერესო სინტაგმა - “ლეწილი გზები”:
“ის დადიოდა ლეწილი გზებით, გულის კანკალით ხვდებოდა ყველას...”

ლეწილი გზები, გაუთენარი გზები, უმისამართო სვლა გზებზე ან შარაგზაზე გათენება ნიკო სამადაშვილის მსოფლალქმისთვის დამახასიათებელი სემიოტიკური ნიშნებია: “უფლის ნათელი დაბარბაცებდა გაუთენარი გზების ბოლომდე” (“ატენის სიონი”).

“ის მიიწევდა, თუმცა გზა კი არცკი იცოდა,

ხანგამოშვებით იცინოდა და იცინოდა”

(სამადაშვილი, 1999, გვ.7).

სხვა ლექსში «მგზავრს შარაგზაზე დაათენდება - კაცი ქარიშხლებს რომ გამოსტაცეს » («კაცის ბუნება»). რამდენადაც ღრმად საგრძნობია მის პოეზიაში სარწმუნოებრივი კრიზისი, იმდენად დიდია სინათლის, შუქის მოთხოვნილება. საკუთარ სახიფათო ხილვებთან მარტო დარჩენილი პოეტი დანანებით ამბობს :

«რა იქნებოდა, გზა რომ გამეგნო,

მიწაზე მაინც აენტოთ კვარი.

მე ვიყავ ბელით გაოგნებული

და ძვლებში მწარედ მივლიდა ქარი»

(სამადაშვილი, 1999, გვ. 24).

როგორც ერთ ლექსში - “მოგონება” თავადვე მოიხსენებს : «ქუჩებში მარტო და გაცრეცილი, გზებგადამცდარი ნიცშე ბლაოდა...» სწორედ «გზებგადამცდარი » ნიცშეს ზეკაცის იდეით იყო მოწამლული მისი მსოფლხედვა, შერწყმული მხოლოდ მისეულ სამყაროულ აღქმას.

«კვლავ დაქანცული გავდივარ გზებზე.

არ ვიცი რა ვქნა, ვისთან მივიღე ?..

ღმერთებს გავუბრუნე, ვხვდები მიზვითებს,

სამშობლო რაზე გადავიკიდე»

(სამადაშვილი, 1999, გვ. 41).

ნ. სამადაშვილის ურთულეს პოეტურ სამყაროში გზის სემიოტიკის ისეთი მრავალფეროვანი გააზრებაა მოცემული, რომ დაუსრულებლად შეიძლება ამაზე საუბარი. თუმცა, დავამატებდი «ფერშეცვლილი გზების» მეტაფორასაც, რადგან მაინც ოპტიმალურად ჟღერს ლექსში «თვალს არ აშორებდა» :

« ის მიდიოდა ფერშეცვლილ გზებით,

წყალგალმით ჩრდილებს ანთოთ კვარი,

იწოდა კაცი ჩუმი, მგზნებარე,

თან სიცოცხლეზე რჩებოდა თვალი»

(სამადაშვილი, 1999, გვ.

60).

ავტორი უფრო ადრინდელ ლექსში თუ ნატრობდა კვარის ანთებას, სინათლის სხივს, წინამდებარე ლექსში გზები უკვე ფერშეცვლილია, იგულისხმება ნათლითმოსილი და კვარაც ანთებული...

ქართული ენის წიაღში, ეს იქნება ზეპირსიტყვიერი ფონდი თუ კლასიკური მწერლობა, “გზა” და მისგან ნაწარმოები სიტყვები, გზასთან დაკავშირებული ფრაზეოლოგიზმები თუ იდიომები ხასიათდება უფრო დადებითი სემანტიკით, ვიდრე — უარყოფითი. რადგან გზა თავისთავად გულისხმობს მოძრაობას, სვლას, მოქმედებას.

ლიტერატურა

- ჰუმბოლდტი, Гумбольдт, Язык и мысль, 1985
- ვეფხიკვა ა. 1999 Анна Вежбицка Семантические универсалии и описание языков
- მამარდაშვილი მერაბ, აზროვნების ესთეტიკა, თბ., 1986
- რამიშვილი, 1995: რამიშვილი გ. ენათა შინაარსობრივი სხვაობა ენათმეცნიერებასა და კულტურის თეორიის თვალსაზრისით, თბ., 1995
- სირაძე, 1987: სირაძე რევაზი, ლიტერატურულ-ესთეტიკური ნარკვევები, თბ., 1987
- სამადაშვილი, 1999, სამადაშვილი ნიკო, სინათლის მიმოქცევა, 1999
- ტაბიძე, 1988, ტაბიძე გ. თხზულებანი, ტ.I , თბ. 1988
- ჩიქობავა, 2008, ჩიქობავა ა. ენათმეცნიერების შესავალი, თბ, თსუ, 2008
- ჭილაძე, 2006, ჭილაძე ოთარი, გოდორი, 2006
- ჭილაძე, 2009, ჭილაძე ოთარი, 100 ლექსი, 2009

ლექსიკონები

1. ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი (შვიდტომეული), არნ. ჩიქობავას საერთო რედაქციით
2. სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული (ორტომეული), თბილისი, 1993
3. ძველი ქართული ენის შეერთებული ლექსიკონი, საქართველოს საპატრიარქოს გამომცემლობა, თბილისი, 2008

ტაძრის სემიოტიკა

ტაძარი, ერთი მხრივ, ადამიანური შემოქმედების სიმბოლოა, მეორე მხრივ, მასში ღვთაებრივის მონაწილეობა იგულისხმება. რა ქმნის ტექსტის ღვთაებრივი წარმომავლობის, და ადამიანურ „ქმნილებაში“ - მის მიერ აგებულ შენობაში - ტაძრის არსებობის შესაძლებლობას? როგორც ღვთისმეტყველება გვეუბნება, ეს უკვე მადლისა და წყალობის საკითხია, და მხოლოდ ადამიანი ვერ იქნება ამის გარანტი. გერმანელი ფილოსოფოსი ჰაიდეგერი შეასაუკუნეების რიტორიკით გვატყობინებს, რომ ტაძარს ტაძრად მხოლოდ ღმერთის მონაწილეობა ქმნის და არა არქიტექტურული თავისებურება ან ადამიანის ჩანაფიქრი, თუმცა მას გარკვეული ადგილი უჭირავს ლანდშაფტში, რითაც ბუნების ნაწილი ხდება. ტაძარი, როგორც ქმნილება, რომელსაც გარკვეული ადგილი უჭირავს ლანდშაფტში, გადალახავს ბუნებისა და კულტურის ანტინომიას. ლიბოს ლექსები პეიზაჟის ნაწილებია. მათ, თავიანთი არსებობით, ცვლილებები შეაქვთ ლანდშაფტში.

როგორც ჰაიდეგერი ამბობს, ადამიანს შეუძლია ილაპარაკოს მხოლოდ მაშინ, როცა მისით და მასში ლაპარაკობს მიწა, ცა, მოკვდავი და ღვთაებრივი. მისი გამოჩენით რიტუალიზდება მარადიული დავა მიწისა და სამყაროსი, განხეთქილების იდეა და საწინააღმდეგო ძალთა ერთობა. ჩვენ კი არ ვლაპარაკობთ, ენა გვლაპარაკობს. პოეტი ისმენს და მიჰყვება. „უსმინო პირით“. დიალექტით ლაპარაკობენ განსხვავებული ლანდშაფტები, ესე იგი, მიწა ლაპარაკობს. ტადარი ანუ ქმნილება ამ დიალექტების შეჯახება, ენერგიების გადაკვეთის წერტილი, მოვლენათა ცენტრია. ექსისტენცია და კულტურა, ენა და ყოფიერება გადაიკვეთება. ზოგი ქმნილება ამ როლს ერთჯერადად ასრულებს, ზოგი - ყოველთვის.

შეიძლება თუ არა აღვადგინოთ ტადარი? ეს ამოცანა დამოკიდებულია იმაზე, არის თუ არა ტადარი მასალისა და ფორმის ერთიანობა.

თუკი დემიურგი ქაოსს კოსმოსად გარდაქმნის, აწესრიგებს, და პლატონი იდეისა და მატერიის („ეიდოსისა“ და „ჰიულეს“) ურთიერთობის გადმოსაცემად ცვილზე ბეჭდით გაკეთებული კვალის მეტაფორას იშველიებს, ქრისტიანული შესაქმე არარაოდან შექმნაა. მას წინ არავითარი მასალა, ცვილი ან ქაოსი არ უძღვის, რაც შემოქმედებითობას დააკნინებდა და ღმერთს მომწესრიგებლად წარმოგვიდგენდა.

ეს უკანასკნელი ხელოსნური შრომაა და არა - შემოქმედება, მისთვის დამახასიათებელი მასალისა და ფორმის იდეოლოგიით. ადამიანი „რალაცისაგან“ და „რალაცას“ ქმნის, მას წინ შექმნილი და გამზადებული სამყარო უსწრებს, ამიტომ კი არ ქმნის, არამედ ამზადებს. შექმნა გაჩენასა და სასწაულს უკავშირდება. მას მიზეზი და წინაპირობა არ გააჩნია. თუკი ამის სიმულირებას ვინმე ახდენს, ჯადოქარს ან ილუზიონისტს ვუწოდებთ. შუა საუკუნეებისთვის დამახასიათებელი წარმოდგენა თავს იჩენს მიქელანჯელოსთან იმით, რომ მისი როლი ქანდაკების შექმნაში ზედმეტი მარმარილოს

მოცილებაში გამოიხატება, და ეს არ არის შემოქმედება, აბსოლუტური აზრით.

კიდევ ერთი განმასხვავებელი ნიშანი ღვთაებრივი და ადამიანური „შემოქმედებისა“ დროსთან მიმართებაა. ადამიანი ქმნის დროში, ღვთაებრივი შემოქმედება მარადიულობასთანაა დაკავშირებული და ის თავად ქმნის დროს. მას არავითარი „მანამ“ ან „შემდეგ“ არ გააჩნია. შესაქმე, უპირველესად, შვიდი დღის, ანუ დროის შექმნაა და შემდეგ იმისა, რაც დროშია. ამგვარად, ქრისტიანული შემოქმედებისათვის ნაძალადეგია მასალისა და ფორმის სახით სამყაროს გაგება.

ჰაიდეგერის მიხედვით, ვულგარულ წაკითხვას მასალისგან ფორმის მიღების ხელოვნური გაგება მოხმარების ნივთებიდან მთელ სამყაროზე გადაქვს. ხეს, ადამიანსა და ყოველივეს მასალისა და ფორმის ერთიანობად განიხილავს, რომელიც ღმერთს რაღაც მიზნისთვის და მოხმარებისთვის შეუქმნია. მაგრამ მასალა და ფორმა ხელოვნურ შრომას მოითხოვს, ანუ დამზადებასა და გაკეთებას, რითაც ხელოვნობის იდეოლოგია საკუთარ წარმომავლობას ღმერთს უკავშირებს, რომელმაც ყველაფერი „გააკეთა“. ხელი საჭიროა იმისათვის, რომ მასალას (ქვა, სიტყვა, ფერი, ბგერა) ფორმა მიანიჭოს, მაგრამ არის თუ არა აკაკი წერეთლის „განთიადში“ სიტყვები უბრალოდ მასალა? თუ აქ სიტყვები პირველად ხდებიან სიტყვები, როგორც ეს რილკესთანაა? მათი სხვებით შენაცვლება შეუძლებელია, ჩვენ ამ სიტყვებს ვერც კი ვამჩნევთ, როცა ვლაპარაკობთ, ისინი თითქოს ქრება, რადგან უბრალო აგურებია მეტყველების პროცესში, მიზანი კი შეტყობინებაა და მათი როლიც შეტყობინების შედეგად იკარგება, ისევე, როგორც კარგად აშენებულ სახლში აგურებს ვეღარც ვამჩნევთ. აკაკის ლექსში კი ეს აგურები ბრწყინავს და ელვარებს. ამიტომაც, პარადოქსულად აღარ მოგვეჩვენება ჰაიდეგერის აზრი, რომ „ქმნილებაში მასალისეული არაფერია“.

ლი ბომ შეცვალა პეიზაჟი, როცა თავისი ლექსები მათ შესახებ თავად ამ პეიზაჟში შეიტანა. ასოციაციების მიზანი რთულდება და მდიდრდება: თავიდან აშენდა ტაძარი, რომელიც ისე ორგანულად ჩაეწერა ლანდშაფტში, რომ ქარმა იგი თავისად მიიღო. შემდეგ მოვიდა ლი ბო,

რომელმაც აღწერა ტადარი. შემდეგ გამოჩნდა დუ ფუ, რომელიც იხსენებს ლექსებს წინამორბედისას იმ ადგილას, სადაც ისინი შეიქმნენ და ამით ლექსები ბუნებრივ ფენომენებს უთანაბრდება. სივრცე, რომელიც დროით დატვირთა, ლექსების საგნებად ქცევით ბუნებას კულტურად გარდაქმნის. ამით ბუნებაც კულტურად გადაიქცა.

ჩვენ ვიცით, რომ ავტორი სამ დღეს მოგზაურობდა, ვიდრე არ დაინახა მთები, რომლებიც წვიმის შუაში გაიხსნა. ეს შემადრწუნებელი აღსარება გვაძლევს, ჩავფიქრდეთ: მთები ხომ ყოველთვის თავიანთ ადგილზე იდგნენ და პოეტმაც იცოდა ამის შესახებ, თუმცა წვიმა უშლიდა ხელს, დაენახა და დარწმუნებულიყო იმაში, რაც არ საჭიროებს გადამოწმებას. პოეტმა დაინახა ის, რაც ყოველთვის იყო და იქნება ჩვენამდეც, ჩვენს შემდეგაც, ჩვენს დროსაც.

მთები საკუთარ ადგილზე დგანან. ჩვენ შეიძლება ვიმოგზაუროთ. წვიმა შეიძლება მოვიდეს ან არა, მაგრამ მთები ამისგან არ იცვლება. ვიცვლებით მხოლოდ ჩვენ, ერთადერთი ცვალებადი რეალობა ამ პეიზაჟში ჩვენ ვართ.

ამ პარადოქსზე ფიქრისას პოეტი ერთ სტროფში ეხება წარმავალ მოვლენებს: ქარს, ყვავილებს და წვიმას - ლანდშაფტის მუდმივ ელემენტებთან ერთად, როგორებიცაა მთები, ხეები და ტადარი. რომელ კატეგორიას მივაკუთვნოთ ღი ბოს ლექსები? - ორივეს. მათ ფესვები გაიდგეს პეიზაჟში, როგორც ხეებმა, მაგრამ დაფრინავენ, როგორც ქარი, რადგან მხოლოდ მოგონებისას არსებობენ, თუმცა ისინი ყოველთვის გაახსენდებათ, როცა ამ ადგილას მოხვდებიან.

დუ ფუს მთელი საუკუნე ამორებს ღი ბოსაგან, მაგრამ ეს დრო ქრება ბუნების პერსპექტივაში. ყვავილებისა და ქარისათვის დრო არ არსებობს, ამიტომ ასე წელი, თითქოს, ის სამი დღეა, რომლებიც პოეტს დასჭირდა იმის შესაცნობად, რაც დაინახა და აღწერა. რამდენი ხანიც ყვავილს გასაშლელად სჭირდება, ამდენივე სჭირდება პოეტს ნათლის სახილველად. ეს ვადა, რა თქმა უნდა, პირობითია. იქნება სხვა ყვავილებიც, სხვა პოეტებიც, უფრო მეტიც: სხვა ღი ბოც იქნება,

რადგან ჭეშმარიტება, რომელიც მისთვის გაიხსნა (როგორც მთები წვიმის შუაში), არ შეიცვლება იმის მიხედვით, ვინ უყურებს მას.

ამ პატარა ლექსში თანმიმდევრულად ქრება და ბუნებაში განზავდება სივრცის, დროის, იდენტურობის ჩვენთვის ჩვეული კატეგორიები.

პოეტის ყოფნა პეიზაჟში პირობითია: მთები ყველგანაა - ჩვენ რაიმე სპეციალური მითითება ამ ადგილის თაობაზე არ გვაქვს: ყვავილები, წვიმა და მთებია მხოლოდ. ადგილი მხოლოდ ამოსავალი პუნქტია და არა - საბოლოო მიზანი გზისა თუ ლექსისა.

დროც უაზრო გახდა. სამი დღე, როგორც ასი წელი. სამყაროს მუდმივი სიკვდილისა და დაბადების მარადიულობაში ქრონოლოგია უქმდება ისევე, როგორც ყვავილების ჭკნობასა და გაფურჩქვნაში. დაირღვა პოეტის იგივეობაც. ლი ბო და დუ ფუ ავტორები კი არ არიან, არამედ თანაავტორები, რომლებმაც აღმოაჩინეს ის, რაც შეუძლებელია, არ აღმოჩენილიყო - მთები.

დუ ფუს ლექსში ტადარი მთებისა და ლექსების გაიგივების სიმბოლოა. მისი სემიოტიკური საზრისი ბუნებისა და კულტურის ოპოზიციის მიღმა უნდა ვეძებოთ. ავტორი აქ უბრალოდ შუამავალია, რათა ტადარი დავენახოთ, თუმცა ის მარტო არ არის. იგი დიალოგშია როგორც ძველ, ასევე მომავალ პოეტებთან. ასე გაგებულნი პოეზია აღარ გახლავთ ინდივიდუალური ამოცანა, სადაც უმთავრესი ორიგინალობაა. ეს არის ყოფნა ტრადიციაში, სადაც ავტორი თანაავტორის როლში გვევლინება.

ლიტერატურა

ჰაიდვეერი, დასაბამი ხელოვნების ქმნილებისა, თბილისი, 1999.

დუ ფუ, გარდასულ მოგზაურობებზე ფიქრით, ტექსტები, 2007.

**ქართველ ბერთა
ყოველდღიურობის რამდენიმე
ელემენტის თაობაზე**

(გიორგი მერჩულეს „აგრიკულ ხანძთელის
ცხოვრების“ მიხედვით)

თანამედროვე ისტორიული მეცნიერება წარმოუდგენელია ყოველდღიურობის ისტორიის გარეშე. ყოფითი პირობებისა და სხვა იმ ფაქტორთა შესწავლა, რომლებიც ზემოქმედებდნენ ცხოვერებისა და ქცევის ნორმების, სოციალურ-პოლიტიკურ შეხედულებათა ფორმირებაზე, გვარწმუნებს, რომ, ერთი შეხედვით, განმეორებად, რუტინულ ელემენტებშიც შეიძლება იმის მიკვლევა, რაც იცვლებოდა; შეიძლება იმის განჭვრეტა, თუ ვინ ხდებოდა ისტორიული პროცესის მონაწილეთაგან ისტორიის ობიექტი, ვინ კი - სუბიექტი. თანამედროვე ქართული ისტორიოგრაფია ასეთ კვლევათა სიმრავლით ვერ დაიტრაბახებს და ჩვენი შრომა ერთ-ერთი პირველია ამ ორიენტაციის ისტორიოგრაფიაში.

რა არის ყოველდღიური ცხოვრება? ეს ის ყოველდღიური ქმედებანია, რომლებიც ქრონოლოგიური თანმიმდევრობით მეორდება და არავითარი სიახლე, ორიგინალობა და

წარმოსახვითობა არ გააჩნია? თუ „ყოველდღიურობად“ უნდა მივიჩნიოთ მარად მიქცევად-მოქცევადი რიტმები, რომლებიც ავსებენ ადამიანის განსაზღვრულ დროს? სიტყვა „ცხოვრების“ მრავალრიცხოვან მნიშვნელობათაგან უკეთ რომელი შეესაბამება ბერთა ყოფას, რომელიც მიმდინარეობდა თავისუფლების განსხვავებული ფორმით, განსხვავებული რიტმით, განსხვავებული სტრუქტურებით? ცხადია, რბილად რომ ვთქვათ, სიბეცე იქნებოდა, მონაზონთა ცხოვრება წვრილი ფაქტების იმ კრიალოსნად მიგვეჩნია, მხოლოდ ეგზოტიკურ ინტერესს რომ აღძრავს. უწინარესად კი იმიტომ, რომ ტექსტი, რომელიც არაერთხელ წაგვიკითხავს და მისი შტუდირებაც კი მოგვიხდენია, საშუალებას იძლევა, ჩავწვდეთ ბერთა ცხოვრებისეული არჩევანის სერიოზულობას, რწმენის სიღრმეს, მათ გატაცებას საკუთარი ყოველდღიურობით. იქმნება შთაბეჭდილება, რომ მათი ზრახვები არც ისე უჩვეულოა, და, ბევრი თვალსაზრისით, ჩვენი თანამედროვეების ნოსტალგიურ სწრაფვებსაც კი ეთანადება. ქმედებანი, ამ ზრახვებს რომ ამაღლებს და ასხივოსნებს, მათ განხორციელებას რომ უწყობს ხელს, ერთგვარი ასკეზაა, სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ერთგვარი ძალისხმევა, რომლის გამოვლენა ყველას ევალება თავის საქმიანობაში თუ სრულყოფილების არა, წარმატების მისაღწევად მაინც. ძალზე ნიშანდობლივია, რომ სიტყვა „ასკეტის“ პირველი მნიშვნელობა იმაზე მიუთითებს, ვინც საკუთარ პროფესიულ დახელოვნებაში იწვრთნება.

წრეგადასული ლტოლვის განმცდელი თანამედროვე საზოგადოება, მოღურად ეცვას, მოღურად იკვებებოდეს, ან პირიქით - მოღურადვე არ იკვებებოდეს და ა.შ., უნდა შეეცადოს იმის გაგებას, რომ სხვები იმავენიარად იქცეოდნენ ღვთის მსახურებისა და სიყვარულისათვის; თანამედროვეებისათვის, რომლებიც უფროთხილდებიან საკუთარ უნიფორმას და ხანდახან სიცოცხლის ფასადაც კი იცავენ მის ღირსებას, გასაგები უნდა იყოს განსაზღვრულ დროსა და სოციალურ ჯგუფთათვის მიკუთვნებული ბერები რა სერიოზულად ეკიდებოდნენ მათი ცხოვრებისეული საზრისის გამოხატველი ათასობით სიმბოლური ნიშნის დაცვასა და მოფრთხილებას (მულენი).

ვცადეთ, გიორგი მერჩულეს „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრების“ კვალდაკვალ აღვევდინა VIII-X სს. მოღვაწე ქართველ ბერთა ყოველდღიური ცხოვრება, იმის გარკვევა, თუ როგორ მოქმედებს ეს ბერულ მსოფლშეგრძნებაზე, და საკუთრივ, მათი წეს-განგება რა ზეგავლენას ახდენს იმდროინდელი საზოგადოების ქცევასა და აზროვნებაზე.

ჩვენთვის საინტერესო იყო, გაგვერკვია, როგორ გამოხატავდნენ ბერები თავიანთ დამოკიდებულებას საკუთარი ყოფის ისეთი რუტინული მარკერებისადმი, როგორებიც გახლდათ: სიღარიბე, უბიწოება, ლოცვა, გალობა, სასჯელი, სინანული, ხორცის დათრგუნვა, აღსარება, კვება, მარხვა და ა.შ. ამთავითვე ვიტყვით, რომ ეს ჩამონათვალი თავისუფლად შეიძლება განიფინოს ორ მათგანში: ლოცვა და მარხვა, ამ უკანასკნელის ფართო საღვთისმეტყველო მნიშვნელობით: მარხვა საქმით გამოხატული რწმენაა და ამ თვალსაზრისით, კვების რაციონის შეზღუდვასთან ერთად, მარხვაა უბიწოების დაცვა, სიღატაკეც, ხორცის დათრგუნვაც, მძიმე საყოფაცხოვრებო პირობებიც და სხვ.

ისტორიულად ეს ის ეპოქაა, როდესაც IX ს. დასაწყისში სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში დამოუკიდებელი პოლიტიკური ერთეული - „ქართველთა სამეფო“ ყალიბდება. აი, ძირითადი ასპარეზი, სადაც სამონასტრო მოძრაობა ფორმდება.

ეს ხანა იმითაცაა მნიშვნელოვანი, რომ ადრე არსებულ სამონაზვნო ცხოვრების წესისაგან განსხვავებით (ანაქორეტიზმი, მარტომყოფლობა, მეუღაბნეობა), აწ ლაპარაკია მონაზონთა საერთო საცხოვრისსა და ერთად ცხოვრების (კინობიური მონაზვნობა) თავისებურებებზე. წმინდა მამების მიერ ორივე წესი განიდიდება, მაგრამ განსხვავების მოძებნა მაინც შეიძლება: ჯერ კიდევ ი. ჯავახიშვილი შენიშნავდა, რომ ანაქორეტული წესის ბერები მართლაც გაურბოდნენ მაცთურ სოფელს, სიმდიდრეს, კერძო საკუთრებას, როგორც ყოველგვარი ბოროტებისა და უსამართლობის ბუდეს, დაუცხრომლად ესწრაფოდნენ სრულ სიგლახაკეს, უპოვარებას, საკუთარი შრომით თავის გამოკვებას, ზნეობრივ სისპეტაკეს და ა.შ., მაგრამ ეს თავისთავად მაღალზნეობრივი და მიმზიდველი მიმართულება საზოგადოებრივი კეთილდღეობისათვის

თითქმის უნაყოფო და უსარგებლო მოვლენა იყო. გრიგოლ ხანძთელის სამონასტრო მოძრაობამ კი უშენ ან გავერანებულ ადგილებზე სიცოცხლე ააღორძინა, კულტურის კერები შექმნა, გზები გაიყვანა და სასულიერო ნაგებობანი ააგო, უტყვე ქვეყანაში ადამიანის ცხოველი სიტყვა გაისმა, მიწა დაიხნა, ბალ-ვენახი გაშენდა და ა.შ. (ჯავახიშვილი 1983: 118-119).

გარდა იმისა, რომ მონაზვნები ათასგვარ სოციალურ ფუნქციას ასრულებდნენ, შუა საუკუნეებში სხვა რომ ვერავინ იკისრებდა, სრულიად ნათელია, რომ ისინი განსაზღვრულ როლს თვით რწმენის შენარჩუნებაშიც თამაშობდნენ. ჭეშმარიტი და სრულყოფილი რწმენა ყველა ეპოქისთვის იდეალია, და რაოდენ გასაკვირიც უნდა იყოს, არც შუა საუკუნეები გახლდათ გამონაკლისი: ეს იყო დრო ცრურწმენისა და ფარისევლობისა, ირაციონალური ხასიათის დიდი საზოგადოებრივი ნაკადებისა, მომლოცველობისა, სოციალურ-მისტიკური კრიზისებისა, მილენარისტული მოლოდინისა, სხვადასხვაგვარი წინასწარმეტყველებისა და სხვ. ადამიანთა გულებში სუფევდა ღვთისმოსაობა, მაგრამ მას ზოგჯერ ადამიანთა სულებისათვის ჭეშმარიტება არ მოჰქონდა. რელიგიური ძალისხმევა ეფემერული, სპონტანური და ზედაპირული გახლდათ. ყოველდღიურ ცხოვრებაში ბლომად იყო მკრეხელობისა და ღვთის გმობის შემთხვევები. ერთხელ კიდევ გავიმეორებთ: ცხოვრება რელიგიით იყო აღსავსე, თუმცა ღრმა რელიგიური გრძნობებისა და ჭეშმარიტი რწმენის ცალკეულ გამოვლინებათა გამოკლებით, ყოველდღიურობა გულგრილობაში ჩაფლულიყო, „ღვთის დავიწყებაში“ ჩაძირულიყო.

მონასტრების არსებობა, სამაგალითოობა და მოღვაწეობა, რომლებსაც სულიერი ენერჯისა და სოციალური აქტივობის ცენტრებს, ქრისტიანობის ერთგვარ რუპორებს შევადარებდით, სრულიად აუცილებელი და გამართლებული გვეგონია. როგორებიც უნდა ყოფილიყვნენ, ისინი ყოველთვის ახერხებდნენ ადამიანური აზროვნებისა და ქცევის რაციონალიზაციას, ადამიანებში თვითკონტროლისა და კანონისადმი პატივისცემის შთანერგვას. სწორედ მონაზვნობა იცავდა

ქრისტიანობის ავანპოსტებს; მონაზონი იყო ფარი ათასგვარ საცთურთა შესაკავებლად. მონაზონთა მეოხებით მალღებოდა ადგილობრივ წმინდანთა და რელიკვიათა ხალხური რწმენა. მონაზვნები ქადაგებდნენ უფრო შინაგან, უფრო პირად, ზნეობრივ მოთხოვნილებათა შესაბამის რელიგიას. მათი ქადაგებანი სინანულზე, მათი პირადი მაგალითი უბიძგებდა ცოდვილს, სულიერი ძალები ცოდვის ამოძირკვის, სინანულისა და აღსარებისაკენ მიემართა. გლახაკობის იდეალის თავწყარო სწორედ სამონაზვნო ცხოვრებაში ჩქეფდა. ეს ცხოვრება ჩამოაყალიბებს შედეგ მკაფიო მიმართულებას მარადიული ხსნის მიზნისაკენ და ამ რწმენით იქნება ალბეჭდილი შემდგომი საუკუნეები.

უნდა აღვნიშნოთ, რომ მონაზვნობა სახელმწიფოს დამორჩილებული ეკლესიის, მაღლგანმარცვეული ერისკაცული მოძრაობის ანტითეზად ჩამოყალიბდა. იგი იმთავითვე, ქარიზმატული მოძრაობა იყო. „უდაბნოში“ მიდიოდნენ სულიერი ძღვნის მისაღებად, რომელიც მოიპოვებოდა მკაცრი ასკეტური ტექნიკით. ამგვარად, მონაზვნობა ავსებდა დამცრობილ „სამეუფო სიწმინდეს“ და ამიტომაც არ ილტვოდა იერარქიული სიმალეებისაკენ. მეტიც: ის ეჭვით უყურებდა თვით საეპისკოპოსო ძალაუფლებასაც. არ უნდა დაგვავიწყდეს, რომ ჯერ კიდევ საბა განწმინდილის ეპოქაში (მე-ნ ს.), რომლის ტიპიკონიც სახელმძღვანელოდ გამოიყენა გრიგოლ ხანძთელმა, სწორედ მონაზვნები ცდილობდნენ, გადაეყენებინათ საეჭვო რეპუტაციის მქონე ეპისკოპოსები. ამგვარად, ერთი მხრივ, საეროთა საღვთისმსახურო პრაქტიკასთან სიახლოვე, და, მეორე მხრივ, სრულიად განსხვავებული სამონაზვნო ჩვეულებების სიმბიოზი - აი, რა განასხვავებდა საბაწმინდის ლავრას სხვათაგან. მონაზონთა გაუცხოება საეკლესიო იერარქიისადმი დასტურდება „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრების“ პირველ ნაწილში, მეორე ნაწილში კი მეუდაბნოე ბერებს ხშირად ვხვდავთ კათედრათა თუ საკათოლიკოსო საყდართა მფლობელებად, რაც გვაფიქრებინებს, რომ დროთა განმავლობაში ქართული სამონაზვნო წრეებიც ვეღარ აღუდგნენ წინ ცთუნებას და საეკლესიო იერარქიაში დამკვიდრებაზე უარი აღარ უთქვამთ.

ბერის ყოველდღიური ცხოვრების ელემენტები მრავლადაა ტექსტში: მონაზვნის ყოველდღიურ ცხოვრებას გიორგი მერჩულე „მონაზვნურ

შრომას“ უწოდებს, რომელსაც თვით მარტვილთა თავდადებაზე მეტადაც კი აფასებს. ლოგიკა ამგვარია: მარტვილნი ერთხელ ეწამნენ, ბერები კი „ყოველსა ჟამსა იწამებოდეს...“. რას გულისხმობს ეს წამება? უწინარესად, ლოცვასა და მარხვას, უპოვარებასა და მიწაზე წოლას, „ხორციელ იწროებას“, მძიმე ფიზიკურ შრომას, ღამისთევას და ა.შ. (ქართული პროზა 1981: 221).

უწინარესად, ვცადოთ ქართველი ბერის დღის განრიგის დადგენა, რაც, რასაკვირველია, ძალზე რთული საქმეა ნარატიულ წყაროთა არარსებობის გამო. მაგრამ რადგან ცნობილია ლიტურგიკული დღის ელემენტები, შესაძლოა, ვივარაუდოთ, რომ ტაო-კლარჯეთში დაარსებულ ქართულ მონასტრებშიც ამ წესს მისდევდნენ. პირველ რიგში გასათვალისწინებელია, რომ ლიტურგიკული დღე-ღამე 9 პერიოდად ანუ ცხრა ჟამად იყოფოდა:

1- მე-9 ჟამი

2- მწუხრის ჟამი

3- სერობის ჟამი

4- ცისკრის ჟამი

5- 1-ლი ჟამი

6- შუალამის ჟამი

7- მე-3 ჟამი

8- მე-6 ჟამი

9- სადილის ჟამი

სალვთისმსახურო პრაქტიკაში ჟამნი ეწოდება მოკლე ღმრთისმსახურებას, რომელიც შეესაბამება და ეძღვნება დღის განსაზღვრულ დროებს. ამგვარი ლოცვა სულ ხუთია: პირველი, მესამე,

მეექვსე, სადილისა და მეცხრე. I-III-VI-IX ჟამნებს ერთი და იგივე სქემა აქვთ.

ჟამნების დრო, ჩვენი დროით, ამ საათებს შეესაბამება: პირველი ჟამნი – დილის 7-9 საათი; მესამე – 10-12 საათი; მეექვსე – 1-3 საათი; მეცხრე – საღამოს 4-6 საათი.

დღე-ღამის ღმრთისმსახურებათა ციკლი მწუხრით იწყება. ეს გახლავთ ერთ-ერთი ლოცვა ყოველდღიურ ღმრთისმსახურებათაგან, რომელიც, როგორც სახელწოდებიდან ჩანს, საღამოთი, მზის ჩასვლამდე სრულდება. რადგან ჩვენმა ეკლესიამ ძველადთქმისეული ეკლესიის წესი გადმოიღო – დღე-ღამის ათვლის წერტილად საღამო ჩაითვალოს, ამიტომ მწუხრი ყოველთვის მეორე დღეს ეკუთვნის. დამდეგ დღეზეა დამოკიდებული, როგორი იქნება მწუხრი: დიდი, მცირე თუ სადაგი დღის. მწუხრის მსახურებაში, სამყაროს შექმნასთან ერთად, აღწერილია ღმერთის მზრუნველობა ქმნილებებზე, განსაკუთრებით კი - დაცემულ და სამოთხიდან გამოძევებულ ადამიანზე.

გავიხსენოთ, რომ ღვთის მიერ სამყაროს შექმნის აღწერისას „დღე“ საღამოდან იწყება, ვინაიდან მსოფლიოს პირველ დღეს და ადამიანის არსებობის დასაწყისს წინ უსწრებდა სიბნელე, საღამო, მწუხრი. იგი ამიტომაც არის დადგინებული პირველ ადგილას ყოველდღიურ ღვთისმსახურებათა შორის. ამ მსახურებით ჩვენ მადლობას ვუძღვნით ღმერთს განვლილი დღისათვის.

მწუხრის ლოცვის შემდეგ მონაზვნები სატრაპეზოში ვახშობდნენ, შემდეგ ტაძარში ბრუნდებოდნენ და სერობის ლოცვას აღასრულებდნენ. თვით ეს სახელწოდებაც - „სერობა“ (ბერძ. Α ὄ τ νον) „ვახშმის შემდგომ მსახურებას“ ნიშნავს. არსებობს ორი სახის სერობა: მცირე და დიდი. დიდი სერობა აღესრულება შობისა და ნათლისღების დღესასწაულებზე და დიდმარხვის პერიოდში (დიდი მწუხრის ნაცვლად). იგი ასევე შეიძლება აღესრულოს ხარების დღესასწაულზე და ყველიერის შვიდეულში. მცირე სერობა სრულდება ყოველდღე, ზემოთ ნახსენები დღეების გარდა, მაგრამ, ძირითადად მონასტრებში.

ეს მსახურება შედგება რამდენიმე ლოცვისაგან, რომლებშიც ჩვენ ვევედრებით ღმერთს ცოდვათა მიტევებას და ძილად მიმსვლელთათვის სხეულისა და სულის მოსვენების მინიჭებას, ძილის დროს კი - ეშმაკის მანქანებისაგან დაცვას. ძილი სიკვდილს შეგვანსებს, იგი მისი ერთგვარი სავარჯიშოა. ამიტომ სერობაზე აღსრულებული ღვთისმსახურებისას მლოცველებს შეგვანსებენ საუკუნო ძილისაგან გაღვიძებას, ანუ მკვდრეთით აღდგომას. დიდ სერობას ძველად ეწოდებოდა, აგრეთვე, "ხადილსა ჩემსად" ან "ხადილიანი": დიდი სერობა იწყება მე-4-ე ფსალმუნით, რომელიც, თავის მხრივ იწყება სიტყვებით: "ხადილსა ჩემსა ესმა ჩემი ღმერთსა..." (თანამედროვე ქართულით ამ ფსალმუნის ხსენებული ადგილის შინაარსის გადმოცემა ასე შეიძლება: „მიპასუხე, როცა მოგიხმობ, ჩემი სიმართლის ღმერთო...“). ბარემ აქვე ვთქვათ, რომ გრივოლ ხანძთელის ცხოვრების ტექსტში ამის თაობაზე პირდაპირაა ნათქვამი: „და სერობასა „ხადილსა ჩემსა“ წართქვიან“ (ქართული პროზა 1981: 241).

სერობის შემდეგ მონაზვნები იძინებდნენ, ევროპულ მონასტრებში ეს დაახლოებით 18.45-ზე უწევდა, და ერთმანეთს კვლავ ლოცვაზე ხვდებოდნენ, შუალამისას. ლოცვის ამ ტიპს შუალამიანი ერქვა.

შუალამის ლოცვა („შუალამიანი“) შუალამისას აღესრულება მოსახსენიებლად მაცხოვრის ლოცვისა გეთსიმანიის ბაღში, რომელიც მან ღამით აღავლინა.

შუალამიანის მსახურება იმითაც ღირსშესანიშნავია, რომ სწორედ მას დაუკავშირა უფალმა თავისი მეორედ მოსვლა იგავში ათი ქალწულის შესახებ. ეს მსახურება მოუწოდებს მორწმუნეებს, ყოველთვის მზად იყვნენ განკითხვის საშინელი დღისათვის.

განასხვავებენ ამ ლოცვის სამ სახეს: ყოველდღიურს, შაბათისას და კვირის შუალამიანს. საღვთისმსახურო ტიპიკონის მიხედვით, მათი შესრულების წესი ერთმანეთისგან განსხვავდება. შუალამიანიც, მსგავსად მცირე სერობისა, ძირითადად, მონასტრებში აღესრულება.

შუალამიანი მსახურების შემდეგ მონაზვნები ისევ იძინებდნენ ცისკრამდე ანუ დილის ლოცვამდე, მზის ამოსვლის წინ რომ

აღესრულება, თუმცა, დღესდღეობით იგი ძირითადად, მწუხრს ერწყმის - საღამოხანს აღესრულება. ცისკარიც სამი სახის არსებობს: ყოველდღიური, დიდი და სააღდგომო. ყოველდღიური ცისკარი აღესრულება სადაგ დღეებში. დიდი ცისკარი, შეერთებული დიდ მწუხრთან და პირველ ჟამთან, ღამისთევის (საღამოს) ლოცვაა. სააღდგომო ცისკარი კი სრულდება ყოველდღე ბრწყინვალე შვიდეულში.

ალიონი, რომელსაც სინათლე, სიფხიზლე და სიცოცხლე მოაქვს, ყოველთვის აღძრავს მორწმუნე ადამიანში მაღლიერების გრძნობას ღმერთისადმი - სიცოცხლის მომნიჭებლისადმი. ამ მსახურებით ჩვენ მაღლობას ვუძღვნით ღმერთს განვლილი ღამისათვის და წყალობას შევთხოვთ მომავალ დღეს. მართლმადიდებლურ ღვთისმსახურებაში ცისკრის ლოცვისას განიდიდება მაცხოვრის მოსვლა ამქვეყნად, რომელმაც ახალი ცხოვრება მოუტანა ადამიანებს.

შემდეგ იწყებოდა წირვა, დღის მთავარი მღვდელმსახურება, რომლის დროსაც მოიხსენიება მაცხოვრის ქვეყნიური ცხოვრება და აღესრულება ზიარების საიდუმლო, დადგენილი თვით მაცხოვრის მიერ საიდუმლო სერობაზე. ლიტურგია სრულდება დილით, სადილობის დრომდე. ტექსტში ზიარების საიდუმლოს აღსრულების წესი „ჟამისწირვად“ მოიხსენიება.

აქ იგულისხმება პირველი ჟამნიც, რომელიც ჩვენს დღის ექვს ან შვიდ საათს შეესატყვისება. ეს ჟამნობა ლოცვით განანათლებს უკვე დამდგარ დღეს. პირველი ჟამნობისას მოიხსენიება იუდეველ მღვდელმთავართა სამსჯავრო იესო ქრისტეზე, რომელიც დაახლოებით ამ დროს მოხდა; მესამე ჟამნიც, ჩვენს ცხრა საათს რომ შეესატყვისება. ამ ჟამნობაზე მოიხსენიება მაცხოვრის გასამართლება, ტანჯვა პილატესთან და მოციქულებზე სულიწმიდის გარდამოსვლა; მეექვსე ჟამნიც, რომელიც შეესაბამება ჩვენს დღის თორმეტ საათს და მასზე მოიხსენიება იესო ქრისტეს ჯვარცმა, რომელიც დღის 12 საათიდან 2 საათამდე პერიოდში აღსრულდა.

სადილის ჟამნის შემდეგ მონაზვნები სადილობდნენ.

ბოლოს იყო მეცხრე ჟამნის დრო, რომელიც დაახლოებით დღის სამი საათისათვის უწევდა. მასზე მოიხსენიება იესო ქრისტეს ჯვარზე სიკვდილი, რაც დაახლოებით ამ დროს მოხდა.

განსაკუთრებულ დღეებში მონაზვნები ღამეს ათენებდნენ, როცა მწუხრიდან ვიდრე გათენებამდე უნდა ელოცათ. ამას ერთვოდა წინაღლის ლოცვები, სამწმიდაობის გალობის წინ კვერექსი უნდა წარმოეთქვათ ანუ მოსახსენებელი ვედრება აღევლინათ უფლისადმი. ტექსტში მოხსენიებული „კვერექსი ზეცით გარდამოი“ უნდა იყოს ცნობილი სავედრებელი: „ზე გარდამო მშვიდობისა და ცხოვრებისათვის სულთა ჩვენთასა, უფლისა მიმართ ვილოცოთ“.

საკვირაო ჟამისწირვისას სამწმიდაობის გალობა ექვსჯერ უნდა გაემეორებინათ. აქვე ნათქვამია, რომ ჟამისწირვა „ჟამსა ცხრა ჟამისასა“ იმართებოდა. ძნელი სათქმელია, ჟამისწირვის დროის გადაადგილება მხოლოდ ღამისთევისას ხდებოდა, თუ საერთოდაც ასე იყო.

მონაზონთა ლოცვითი აქტივობა, ცხადია, ამით არ შემოიფარგლებოდა: გარდაცვალებულთა სულებსაც პატივს მაშინ მიაგებდნენ, რომელ დღესაც დაემთხვეოდა გარდაცვალებიდან მესამე, მეშვიდე, მეორმოცე დღეები და წელიწადი, ამ დღეების ჟამისწირვას არ მიათვლიდნენ იმ ორას დღეს, რომლებიც ხანძთაში დამარხულებისთვის დაეწესებინათ. პაქსიმადის (ერთგვარი ორცხობილის) გაყოფაც თავიდანვე ყოფილა დაწესებული.

მონაზონთა მიერ მარხვის დაცვაც ბერის ყოველდღიურობის შემადგენელი ელემენტია.

გიორგიწმინდობის თვის დადგომიდან გიორგიწმინდობამდე ანუ 10 (23) ნოემბრამდე მარხულობდნენ რძის ნაწარმით. ასევე, ქრისტეშობისა და წმინდა მოციქულთა მარხვებს დიდი ღვაწლითა და კეთილკრძალულებით აღასრულებდნენ.

ნოემბრის თვის დადგომიდან კი ვიდრე პირმარხვამდე ანუ მარხვის დასაწყისამდე - ყოველ შაბათს ცისკრის ლოცვაზე ოთხ კანონს,

დიდმარხვისას კი ვიდრე ბზობამდე - ყოველ ცისკარზე ასევე ოთხ კანონს აღასრულებდნენ და სათანადო ამონარიდებს წმინდა წერილიდან ოთხგზის კითხულობდნენ.

ბერები განსაკუთრებული სკრუპულოზურობისთა ასრულებდნენ ვნების შვიდეულში დაწესებულ განგებულებას. აღდგომიდან ერთი კვირის განმავლობაში "ჭირის კანონს" არ ამბობდნენ; სერობისას წარმოითქმოდა "ხადილსა ჩემსა", აღდგომის "წარდგომანი" და რაც ცისკარზეა დაწესებული, და თითო კანონი - ახალკვირიაკემდე. ხოლო სულთა ხსენებისას, ავსების შემდეგ, ცისკრად წარმოთქვამდნენ ცხრა ნეტარებას ("ნეტარარიანი") და „გალობანს“ . გიორგი მერჩულეს თქმით, ყოველივეს ასე აღასრულებდნენ მაშეუბნებოთ თვით მის ღროშიც, ანუ მათე საუკუნეში (ქართული პროზა 1981: 240-241).

შეგახსენებთ, რომ ტექსტში არაერთხელ მოხსენიებული „კანონი“ ლიტურგიკულ პრაქტიკაში დადგენილი წესის მიხედვით შეკრებილი წმიდა საგალობლების ერთობლიობაა, რომელიც ძირითადად 9 ნაწილისაგან ("გალობისაგან") შედგება. დიდმარხვასა და ზატიკის (აღდგომიდან სულთმოფენობამდე) პერიოდში კანონი ზოგჯერ ორ, სამ ან ოთხნაწილიანაა და ამ შემთხვევაში შესაბამისი ზედაწერილიც აქვს: ორსაგალობელი, სამსაგალობელი, ოთხსაგალობელი. თითოეული ნაწილის, ე.წ. "გალობის", შინაარსი ეფუძნება 9 ბიბლიურ გალობას, რაც განსაკუთრებით ნათლად ჩანს გალობების პირველ ტროპარებში – ძლისპირებში.

პირველი გალობა მოსესა და მისი დის მარიამის გალობიდან მომდინარეობს, რომელიც მეწამული ზღვის გაპობის შემდეგ შეიქმნა. მასში ღმერთი იდიდება ადამიანთა მოდგმისადმი გამოვლენილი აურაცხელი სასწაულისა და სიკეთისათვის.

მეორე გალობა მოსეს მიერ ებრაელების მხილებას ეფუძნება. აგრეთვე, ამ ერის მომავალ უსჯულოებასა და განდგომას წინასწარმეტყველებს. ეს გალობა სინანულსა და ღმერთისკენ შემობრუნებას ქადაგებს. იგი მხოლოდ წმიდა დიდმარხვაში სრულდება.

მესამე გალობა აგებულია ანა წინასწარმეტყველის, სამოელ წინასწარმეტყველის დედის, გალობის მიხედვით, რომელიც მან ამოთქვა უნაყოფობამდე და უნაყოფობისაგან განკურნების შემდეგ.

მეოთხე გალობა შეიცავს აბაკუმ წინასწარმეტყველის ლოცვას, რომელმაც ღმერთი იხილა "მთით მადნარით გამომომავალი". ეს გალობა წინასწარმეტყველებს ძე ღმერთისას, იესო ქრისტეს დედამიწაზე მოსვლასა და ქალწულისაგან განხორციელებას.

მეხუთე გალობის შინაარსი აღებულია ესაიას წინასწარმეტყველებიდან; იგი მრავალმხრივია, მაგრამ, უმეტესად, ეს არის ლოცვა ბნელში მცხოვრებთათვის ზეციური ნათლის გარდასამოვლენად.

მექვესე გალობა იონა წინასწარმეტყველის გალობაა, რომელიც მან ვეშაპის მუცელში წარმოთქვა. ეს მწუხარე საგალობელი შეიცავს ღმერთისადმი ღაღადებას იმ უფსკრულის სიღრმიდან, რომელშიც თავს ვიგდებთ ჩვენი ცოდვებით.

მეშვიდე გალობა სამი ყრმის გალობას ეფუძნება, რომელიც მათ ბაბილონის სახმილში გამოთქვეს.

მერვე გალობაც სამ ყრმას ეკუთვნის. მასში ანანია, აზარია და მისაილი ყველა ქმნილებას მოუწოდებენ, აკურთხონ, უგალობონ და აღამაღლონ ღმერთი უკუნისამდე.

მეცხრე გალობა უკვე ახალი აღთქმიდანაა. იგი შედგება ყოვლადწმიდა ღმერთისმშობლის წინასწარმეტყველური სიტყვისაგან, რომელიც მან ელისაბედთან შეხვედრისას აღმოჰხდა, – და იოანე ნათლისმცემლის მამის, მღვდელ ზაქარიას სიტყვისაგან, რომელიც მან მეტყველების უნარის დაბრუნების შემდეგ წარმოთქვა.

განვმარტავთ ტექსტში მოხსენიებულ ტერმინსაც - „წარდგომა“, რომელიც ძირითადად, დავითის ფსალმუნთაგან ამოღებული ამა თუ იმ დღისა თუ დღესასწაულისათვის მისადაგებული მუხლია. წარდგომა გვაუწყებს ძველადღობისეულ წინასწარმეტყველებას ქრისტეს მოსვლისა და ახალადღობისეულ ეკლესიაზე;

აქვე შეიძლება ერთი დაკვირვების თქვენთვის გაზიარება: ცნობილი გერმანელი მეცნიერი ნორბერტ ელიასი ყოველდღიური ცხოვრების დეფინიციისას ყოველდღიურს, ყოფითს, განმეორებადს, რუტინულსა და ა.შ. დღესასწაულებრივისაგან, უჩვეულოსაგან, მკვეთრისგან, განუმეორებლისაგან გამოყოფდა, და ამით თითქოს მკაფიო ზღვარს ვიღებდით ერთი ყოფის მეორისაგან გასამიჯნად (პუშკარევა).

მაგრამ ბერული ყოველდღიურობა ამითაც გამორჩეულია: საქმე ის განხლავთ, რომ ბერის ყოველდღიური საქმე - ლოცვა, ერთი შეხედვით, თითქოს, რუტინაა: იგი ერთ და იმავე დროს ერთი და იმავე სცენარით სრულდება, მაგრამ მეორე მხრივ, ეს მაინც დღესასწაულია, რადგან ყველგან ღმერთი იგულისხმება, რომელიც ყოველდღიურს, ყოფითს დღესასწაულად გარდაქმნის. ამის საუკეთესო მაგალითი ექპარისტიაა, როცა ჩვეულებრივი პურ-ღვინო მაცხოვრის სისხლ-ხორცად გარდაისახება. ამიტომ ბერის ლოცვა უფრო მეტია, ვიდრე - რუტინული ყოველდღიურობის უბრალო ელემენტი.

ლოცვას მონაზონი, ცხადია, დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს, და ეს ჩვენს ტექსტში არა მხოლოდ ზემოთ თქმულით დასტურდება. ავტორი გვამცნობს, რომ ლოცვისას ურთიერთსაუბარი იკრძალებოდა. ლოცვა იყო ყველაფრის შემზღუდავი, თვით მარხვისაც კი. ლოცვა დიდხანს უნდა გაგრძელებულიყო (მდაბლად და გვიანად), კედელს მიყრდნობა, ძილი და „უკრძალველად ჯდომა“ იკრძალებოდა. გამორჩეული მონაზვნისათვის ნიშანდობლივია „მოუკლებელად ლოცვა“; ჟამისწირვის უმიზეზო გაცდენა ისჯება, მიზეზი კი მხოლოდ უძლურება შეიძლება იყოს; გრიგოლმა ეკვდრებში (მცირე სამლოცველოებში), რომლებსაც სენაკებთან ახლოს აშენებდნენ, ჟამისწირვა აკრძალა. ლიტურგია მხოლოდ დიდ ეკლესიაში უნდა ჩატარებულიყო, რომელზე დასწრება ყველა მღვდელმსახურს ვალად ედო (ქართული პროზა 1981: 309). გასათვალისწინებელია, რომ საკურთხეველში შესვლა ფოჩიანი ტანსაცმლით ან ტყავით, იკრძალებოდა (იქვე: 240). ისე ჩანს, ყოველდღიურად, ცვალებად კლიმატურ პირობებში მცხოვრებ და მუდმივად ფიზიკურად მშრომელ ბერებს ზემოთ დასახელებული სამოსი ეცვათ, რათა ერთი მხრივ, სიცივისაგან დაეცვათ თავი და, მეორე მხრივ, შესაფერისადაც ცმოდათ.

დღისით სახარება უნდა ეკითხათ და ელოცათ, ღამით კი ფსალმუნები წარმოეთქვათ (იქვე : 240; 214; 265; 241). ამ ბოლო წესსაც თავისი გამართლება აქვს: მონაზვნები, გლეხებივით, დღის სინათლეზე კითხვას ამჯობინებდნენ, ანუ ბუნებრივ განათებას იყენებდნენ, ფსალმუნების წართქმა კი, რომელნიც ზეპირად იცოდნენ, ღამითაც შეიძლებოდა.

ისიც გასათვალისწინებელია, რომ მონაზონი მაშინაც ლოცულობს, როცა ქვეყნად სხვა აღარავინ ლოცულობს: ეს ხდება დილაადრიან ან გვიან ღამით; მან ყველას უნდა დაასწროს უფლისათვის მარადიული სადიდებლის აღვლენა და მაშინაც ადიდოს უფალი, როცა ყველა სულდგმული ძილს მისცემია: ის ხომ სამყაროს ჭეშმარიტი სულიერი ფარია!

ლოცვისაგან თავისუფალ დროს მონაზონი შრომობს ანუ ასრულებს პავლე მოციქულის ანდერძს: „უკუეთუ ვისმე არა უნებს საქმის, ნუცა ჭამნ“ (2 თეს 3.10). ტექსტში ეს არაერთხელ დასტურდება: გრიგოლისა და მისი მიმდევრების - საბას, თევდორესა და ქრისტეფორეს ოპიზელ ძმებთან ორწლიანი ყოფნისას მრავალთაგან გრიგოლს სწორედ ეს სიქველე აუთვისებია: ხელსაქმე, მდუმარებით აღსრულებული (ქართული პროზა 1981: 218). გრიგოლს „შრომაი დიდად უყვარდა არა ხოლო ლოცვისა და მარხვისაი ოდენ, არამედ დღე და ღამე ხელითა თვისითა იქმოდა“ (იქვე, 309). მონაზვნები თავისი ხელით აშენებენ მონასტრებს (თვით გრიგოლმა დაავაკა ეკლესიის აშენების ადგილი) (იქვე, 232) და „იწყეს შენებად“ (იქვე, 233), აშენებენ ვენახებსა და ბაღებს (იქვე, 245), ქვასა და კირს, რომელსაც ყიდულობენ, საკუთარი ზურგით ეზიდებიან (იქვე, 257-258), პურს აცხობენ (იქვე, 270); როჭიკობენ ანუ სჯულიერი მთავრობისაგან შემოწირულ საჩუქრებს სახედრით ეზიდებიან (იქვე, 245), მკიან (იქვე, 282). ყოველივე ამას, რომელიც ღირსებად აღიქმება, მართლაც შეიძლება „გარდარეული შრომა“ ეწოდოს (იქვე, 269).

ასეც იყო, და ტექსტითაც დასტურდება, რომ ბერებს სამონასტრო მშენებლობაში მატერიალურად მეფე-მთავრები ეხმარებიან. საინტერესოა, რომ მიუხედავად ამისა, დიქოლოგია - სასულიერო/საერო

- უმკაცრესადაა დაცული. მართალია, ეკლესია-მონასტრებს, ფაქტობრივად, საერთოა სახსრებით, შრომის იარაღებითა და ნედლეულით აგებენ, ანუ საერონი ხორციელად უზრუნველჰყოფდნენ სასულიეროთ, მაგრამ მაშენებლებად მაინც სულიერი მოძღვრები ითვლებიან („თუნიერ მეფეთა ქუეყანათა“). ეს, ასე ვთქვათ, შუა საუკუნეების კანონია და მას არც არავინ განიკითხავს, თუ არ ჩავთვლით მეფე-მთავართა სულების სანაცვლო მოხსენიების პრაქტიკას და მონაზვნებზე „გამძვინვარებულ“ ერთი-ორ პირს;

ბერ-მონაზონთა ყოველდღიურობის კიდევ ერთი მთავარი ასპექტი - მარხვა, ტექსტში ამგვარადაა გამოთქმული: „ტალანტი მონაზონისა მარხვაი არს“ (ქართული პროზა 1981: 244). როგორც ზემოთაც აღვნიშნეთ, ეს სულიერ-ფიზიკური აქტივობა დანარჩენებსაც განსაზღვრავს: კერძოდ, ვგულისხმობთ საკვებს, სამოსს, საცხოვრისსა და სხვ. ამ ასპექტთა ორგანიზება მარხვის ანუ დათმენისა და თავშეკავების აღთქმის დაცვას ექვემდებარება. როგორც ზემოთ რეკონსტრუირებული დღის განრიგით დავრწმუნდით, მონაზონი დღეში ორჯერ მიირთმევა. გრიგოლი ამითაც გამონაკლისია: ის ერთხელ ჭამდა მცირე რაოდენობის პურს, რომელსაც ამავე რაოდენობის წყალს აყოლებდა. ღვინო კი საერთოდ არ დაელია (იქვე, 242). დიდმარხვაც კი, რომელიც აღდგომის წინ 49 დღით ადრე იწყებოდა და აღდგომის დღესასწაულამდე გრძელდებოდა, გრიგოლმა „კალნაბითა უმგვრითა“ ანუ უმი კომბოსტოს ჭამით შეინახა (იქვე, 242). ზოგადად, ტექსტის თანახმად, ზოგი მონაზონი საერთოდ არ სვამდა ღვინოს, ხოლო ვინც სვამდა, ძალზე მცირეს (იქვე, 241). თვითონ გრიგოლს ძალზე მოსწონებია ოპიზელ დაყუდებულ ბერთა ცხოვრების წესი გასტრონომიის თვალსაზრისითაც, რაც ნიშნავდა პირუტყვთა მსგავსად, მწვანილითა და ხილით, ან მციროდენი პურით გამოკვებას (იქვე, 221). ამიტომაც ენიჭებოდა ასეთი დიდი მნიშვნელობა სამონასტრო ადგილებს, რომელთა ირგვლივ წყარო უნდა ყოფილიყო და, ასევე - ურიცხვი მალნარი ანუ ტევრი ხილის მოსაპოვებლად (იქვე, 245), ბერებს მხოლოდ ტრაპეზის დროს შეეძლოთ ჭამა, სენაკში ეს ეკრძალებოდათ (იქვე, 241). მართალია, ჩვენი ტექსტის თითქმის ყველა გვერდზე სხვადასხვა ფორმით გამოითქმის დებულება, რომ

საჭმელ-სასმელი მხოლოდ ხორცის შესანარჩუნებლადაა მოგონილი და ის განსაკუთრებულ ყურადღებას არ იმსახურებს, საჭმელი, სამოსელისა არ იყოს, შეურაცხი, საგლახაკო, ანგარიშში ჩაუგდები, მცირე და მდარე უნდა იყოს, მაგრამ ხანდახან ფსიქოლოგიაში მარად მიუწვდომელი რამ სძულდებათ ხოლმე და შესაძლოა, საქმე ჩვენც ამ ვითარებასთან გვეკონდეს. გრიგოლის შემთხვევაში ყოველივე ის, რაც გულისთქმასა და მის მოყვარებას უკავშირდება, ჭამადია: ანუ მარადი დათმენის გამო ისეთივე საძულველი, როგორც ხსნილობის საკვები. ამიტომაცაა გასაგები დანიელ წინასწარმეტყველის ნათქვამის გათავისება ანუ „თავით თვისით“ წარმოთქმა: „პური გულის სათქმელი არა ვჭამო“. როგორც ჩანს, ყველა პური პური როდია: ზოგი არსობას ამკვიდრებს და დალოცვილია, ზოგი გულისთქმით აღძრავს და დასაგმობია. ეს ტენდენცია სჭვივის ტექსტის სხვა ეპიზოდებშიც, როცა უპოვარება შვებად გარდაიქმნება; შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ ხანძთაში დაყუდებული გრიგოლ ხანძთელის მასპინძელი ბერი ხუედიოსის შემთხვევაში ფსიქიკის დამცავი მექანიზმი მოქმედებს და ისიც, „კნინთა მით საშვებლითა ფრიად იშვებდეს, ვითარცა დიდძალითა სანოვაგითა“. საჭმლის უქონლობა (დიდი უპოვარება) სულიერ საზრდელს შობს, ეს საზრდელი კი უფლისადმი ლოცვაა; „არა ნაკლულევან ვართ, არამედ აღსავსე მადლითა საუნჯეთა მათგან მოუკლებელთა, უხილავთა და განუპარველთა“. მორალი ნათელია: საკვები ილევა, ხილულია და გაქრობას დაქვემდებარებული. უფალს არაფერი აკლდება, უხილავია და მარადი. ერთ ეპიზოდში ყმაწვილების - ეფრემისა და არსენის, როგორც ჯერ ისევ ბაღლთა, გამოსაზრდელ რძეს ღვთის მადლი ჩანაცვლებია, ის იტვირთებს ყმაწვილთა საზრდელობის როლსა და ფუნქციას (იქვე, 250).

იმის ხელაღებით თქმა, რომ ბერები სინამდვილეში ასე არ იქცეოდნენ, არ ძალგვიძს, რადგან ტექსტში ასე წერია. სხვა ტექსტი არ გვაქვს. გავითვალისწინოთ შუა საუკუნეთა ლიტერატურული კანონი, საეკლესიო ტრადიცია და იმ დასკვნამდეც მივალთ, რომ ისე წერია, როგორც უნდა ეწეროს. შეიძლება მხოლოდ ფრთხილი ვარაუდის გამოთქმა: თუ გასტრონომიის სუბლიმაცია ტექსტში არ მოგვეჩვენება, მაშინ ის უნდა შექმნილიყო გულმოდგინე მონაზონთა

გასამხნეველად, მაგალითის მისაცემად, ხოლო სულმდაბალთა სამხელადა და დასაშინებლად; აგრეთვე, მრევლის, შუა საუკუნეთა იმ მარად დაუნაყრებელი პუბლიკის გასამხნეველადაც, რომელთათვისაც იწერებოდა ეს და მსგავსი საკითხავები. სწორედ ის უნდა გარდაქმნილიყო, გაუცხოებულიყო, ფასდაკარგულად გამოცხადებულიყო, რაც ასე სანატრელი იყო მათთვის. მაგრამ მხოლოდ გარდაქმნა, გაუცხოება და დევალიზაცია საკმარისი არ იყო: მას ახალი ხარისხი, ზეციური, საღვთო განზომილება უნდა შეეძინა. ამ საკითხავებით იზრდებოდა მრევლი და როცა ახერხებდა, მატერიალურ სიაშეებზე მალღებოდა კიდევ.

ბერთა ყოველდღიურ საკვებს, ტექსტის თანახმად, ალბათ, პური, წყალი, ღვინო, ბოსტანსა და ბაღებში მოწეული ხილ-ბოსტნეული, შესაძლოა, თევზიც შეადგენდა, თუმცა ეს ბოლო პროდუქტი ტექსტში საერთოდ არ იხსენიება.

და კიდევ ერთი დაკვირვება: მართალია, ბერები თითქოს უდრტივივლად ითმენდნენ ნებაყოფლობით არჩეულ ცხოვრებისეულ გაჭირვებას, მაგრამ ეს რომ მართლაც დიდ, ანგარიშგასაწევ საქმედა და საერთოათვის ლამის დასაყვედრებლად მიაჩნდათ, ტექსტიდან ჩანს: მღვდელ მატოიზე ნათქვამია, რომ იგი „გარდარეულმა შრომამ“, კერძოდ კი, სხვა თავგანწირულ ქმედებებთან ერთად (მოუკლებელი ლოცვაი, უძილობაი, ზედგომაი, მუხლთა მოდრეკაი ფრიადი), „წყურილმა და შიმშილმა მარადის“ მოაუძღურა (ქართული პროზა 1981:269). როგორც ჩანს, ძილიც მუდმივად სანატრელი მდგომარეობა იყო: გრიგოლს, ზენონსა და მაკარის ერთ სენაკში ყოფნისას ფსალმუნები უნდა წარმოეთქვათ, ზენონი და გრიგოლი აკი ასეც მოიქცნენ, „ხოლო მაკარის ჰრულოდა და სარეცელსა ზედა მიეძინა“ (იქვე, 317).

ბერთა „ხორციელი იწროების“ კიდევ ერთი მარკერია საცხოვრისი ანუ სენაკში ცხოვრების პირობები, რომელთაც გრიგოლის „ფრიად ფიცხელი“ წეს-განგება განსაზღვრავდა: სენაკი იდგა ეკლესიისაგან მოშორებით. შიგ თავსდებოდა მცირე საწოლი, შეურაცხი საგებელი, ერთი ჭურჭელი წყლისათვის. სენაკს საკვამური არა ჰქონდა, რადგან

ცეცხლს არ ანთებდნენ. ღამით სანთლის ანთებაც იკრძალებოდა (იქვე, 241). ისე გამოდის, ეს მხოლოდ თავშესაფარი, ღამის გასათენებელი ადგილი გახლდათ. ეს არ იყო, და არ შეიძლება ყოფილიყო ბინა, თანამედროვე გაგებით: ბინა, ი. ლოტმანის დაკვირვებას თუ განვაზოგადებთ, დიდი საცთურია ინფერნალური ძალების ოინებისათვის, ბიუროკრატიული ფიქციების მისტიკისათვის, ყოფითი კინკლაობისათვის... სულიერების რთულ იერარქიაში ბინა ქვედა საფეხურზეა, იქ, სადაც უსიცოცხლო უსულგულობა, ზედაზე კი აბსოლუტური სულიერებაა. პირველს სჭირდება საცხოვრებელი ფართი (ოლონდ, არა - სახლი) (ლოტმანი 2012: 87), მეორეს იგი არად არგია: მონაზვნის მიწიერი ცხოვრება მარადი გზაა.

მონაზონი თვითგანათლებასაც მისდევდა და დროდადრო კითხულობდა: ეს დასტურდება თავად გრიგოლის მაგალითით, რომელსაც სიყრმიდანვე დაესწავლა დავითნი და სხვა საეკლესიო ლიტერატურა - ქართულად, ასევე უცხო ენებზე დაწერილი საღვთო და ფილოსოფიური ლიტერატურის ნიმუშები (ქართული პროზა 1981: 216), უბის მონასტერსაც დაუტოვა „თვისნი წიგნნი, რომელ აქვნდეს“; წიგნის თავისთვის კითხვის ანუ სოფლისაგან იზოლაციის კიდევ ერთი ჩვევა რომ განვითარებული იყო, ადასტურებს ამავე მონასტრის მამასახლისად დადგენილი, იერუსალიმიდან მოსული ბერის, ვინმე ილარიონის ხსენებაც, რომელსაც „აქვნდეს...კეთილნი წიგნნი“ (იქვე, 244).

ტექსტით დგინდება, რომ გრიგოლის მონასტრებში თითქოს მკაცრად იცავენ საბაწმინდის ტიპიკონით განსაზღვრულ წესს უწვერულ ყრმათა მიუღებლობის თაობაზე (ამ წესის გამომცველს წყევლასაც კი უთვლის გრიგოლ ხანძთელი); გარდა ამისა, მისი დახასიათებისას ნათქვამია, რომ იგი სიყრმეშიც კი ბავშვური თამაშებისაგან თავისუფალი გახლდათ; მაგრამ საღვთო ავტორიტეტით - კერძოდ, უფლის ანგელოზის გამოცხადებით, ამ წესის გვერდით ავლაც შეიძლება, ასე ვთქვათ, გამონაკლისის სახით, და არსენისა და ეფრემის მონასტერში დარჩენაც (იქვე, 249). ლოგიკური იქნებოდა, მთხრობელს ამ გამოცხადებაზე მანამ ეამბნა, სანამ საკუთრივ გრიგოლი ამას საკუთარ არგუმენტად გამოიყენებდა, მაგრამ ჰაგიოგრაფიულ ტექსტში

ეს მხატვრული კანონი დაცული არ არის: წმინდა პერსონაჟის სიტყვები უეჭველია: რასაც გეუბნებით, სინამდვილე რომ არ იყოს, მაშინ ვაი ჩემდამო, იხსენებს მოციქულის სიტყვებს გრიგოლი. უფლის ნებას კი საცილოდ ვერავინ გახდის. საკითხავი მხოლოდ ის არის, რამდენად განეკრძალბოდნენ ჯერ კიდევ ბავშვი არსენი და ეფრემი „ბავშვურ თამაშებს?“

საბაწმინდისავე ტიპიკონით, შაბათობით არავინ უნდა გამოვიდეს ლავრიდან სადღეღამისო მღვიძარების გამო. მხოლოდ მისი დასრულების შემდეგ, წინამძღვრის თანხმობით, წავიდეს თავის საქმეზე. მონასტერში განწესებულნი თუ თვითნებურად სტოვებენ მონასტერს, უკან აღარ მიიღონ და სხვ. (აღნიშოვი). ამის გამოძახილი უნდა იყოს ტექსტის ის ეპიზოდი, როცა თევდორე და ქრისტეფორე გრიგოლისათვის უთქმელად, ფარულად მიდიან მონასტრიდან, რათა თავიანთი „საღვთო შური“ დაიცხრონ და თავად აღაშენონ მონასტერი (ქართული პროზა 1981:242). თითქოს, აქ მიზეზს დიდი მნიშვნელობა არც უნდა ენიჭებოდეს: ბერებმა წეს-განგება დაარღვიეს და უკითხავად წავიდნენ. ასეთებს უკან აღარ იღებდნენ. შესაძლოა, ამიტომაც წუხს გრიგოლი („შეწუნა ფრიალ“) და ოთხ ძმასთან ერთად ამიტომაც ეძებს დაკარგულ კრავთა (იქვე, 242-243). მათი პოვნისას ტექსტი მხოლოდ იმას გვეუბნება, როგორ „შეუერდეს ცრემლით“ გამოპარულნი და როგორ „აღადგინნა და შეიტკბნა სიყვარულით წმიდამან გრიგოლ“. სხვათა შორის, ასევე უფლისავე ავტორიტეტი გამოიყენა გრიგოლმა ქართლის კათოლიკოსად არსენის დამტკიცების ეპიზოდშიც (იქვე, 273-279). აღამიანური ლოგიკით, ამ ქმედებათა გამაანალიზებელმა, შესაძლოა, ეჭვი შეიტანოს გრიგოლის კეთილსინდისიერებაში, ან მიკერძოება დასწამოს მას. მაგრამ ისტორიკოსს არც ერთის საშუალება არა აქვს: რამდენი და როგორი კითხვაც უნდა დაუუსვას ტექსტს, იგი არ გვიპასუხებს. ერთი რამ დაგვრჩენია: უნდა ვიფიქროთ, რომ აქ ქრისტესმიერი სიყვარული, ძმების გამოპარვის მიზეზი (მონასტრის სხვაგანაც აშენება) და უფლის ანგელოზის ჩარევა ანუ ღვთით ინსპირირებული საქმე მალლა დადგა კაცის მიერ დადგენილ წეს-განგებაზე; ამას უნდა დავურთოთ საკუთრივ გრიგოლის პატივდებულობა, რომელსაც მისადმი მოშიშება და მოკრძალება

განაპირობებს. მართალია, ტექსტში არაერთხელაა ხაზგასმული, რომ ბერებს შორის სრული სიყვარული სუფევდა, რომელსაც შიში უნდა განედევნა (1 იოანე 4, 18), მაგრამ მხოლოდ ურწმუნოთ არა აქვთ ღვთის შიში. მორწმუნეთა კოლონიაში უფლის მოშიშება მისი წარმოგზავნილისადმი მოშიშებაში გამოიხატებოდა. ტექსტში ამ მოშიშებას ამჟღავნებენ როგორც საერონი, ისე - სასულიერონი. ურჩებს დისციპლინარული სასჯელი ელით: მათ ხანდახან გააძევებდნენ კიდევ. მაგალითად, ერთი ობიზელი ბერი ჭაბუკობაში გრიგოლს მონასტრიდან სამჯერ გაუგდია, „უკეთურობისაგან სლვათა ჩემთაისაო“, ამბობს მონაზონი, თუმც ამ ზოგადი ფრაზიდან კონკრეტული გადაცდომების დადგენა შეუძლებელია (იქვე, 302). ფაქტია, რომ მას შეცოდებანი მოუნანიებია და მონასტერში დაბრუნებულა. მაგანის უსჯულოდ მიჩნეულ საქციელს როცა მამათა კრებულს გააცნობდნენ და ბრალდებულად ცნობდნენ, საკურთხევილიდან ჩამოიყვანდნენ, სამოსელს შემოდარცვავდნენ და ყოველთა ერთობით ეკლესიიდან გააძევებდნენ (იქვე, 306).

სადაც წმინდა მამათა არგუმენტებს გასავალი არა აქვს, იქ სასწაული ჩაერთვის ხოლმე და მონაზვნის ავტორიტეტის საღვთო სანქტიფიცირებას ახდენს: მაგალითად, გრიგოლის მოწაფის, ეპიფანეს წინამძღვრობისას, ერთი მდიდარი კაცი წერტა „მონაზონთათვის მკსინვარედ იყო“; ცამეტი წლის ასული ჰყავდა, დაბადებით ყრუმუნჯი. დედამისს სიზმრად ეპიფანე მოევილინა, რომელმაც უთხრა, წირვაზე კაცი გამოგზავნე, ჩემი ხელნაბანი წყალი წაილოს, შენს გოგონას დააღვინე, თავზეც წასცხე და განიკურნებაო. ასეც მოხდა სამი დღე-ღამე ძილის შემდეგ. ამის შემდეგ წერტამ თავისი ძველი დამოკიდებულება ბერთადმი შეინანა და ხანძთას დიდი შესაწირავი მიუძღვნა (იქვე, 324-325). შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ წერტა მანამდე მონაზვნებს არ სწყალობდა და არც მათთვის ხელის გამართვა მიაჩნდა საამურ საქმედ. სასწაულმა კი იგი მოაქცია. გარდა ამისა, აქ ადამიანთა ყოველდღიურობის ისეთი ელემენტი, როგორც ხელის დაბანა, ბერთა ყოველდღიურობაში გარდაისახება და სასწაულებრივ ძალას იძენს: ჟამისწირვის წინ განბანვა უცილო რიტუალი იყო. სრულიად არაესთეტიკურ-არაჰიგიენური აქტი, როგორც სხვისი

ხელნაბანი წყლის დაღვევა, უცხოდ არ მოგვეჩვენება, თუ ქრისტეს მიერ მრავალთა განკურნების ხერხებს გავიხსენებთ: მარკოზის სახარების ორ ეპიზოდში ლაპარაკია იესოს მიერ საკუთარი ფურთხით ყრუს, ენაბლუსა და ბრძის განკურნებაზე (მარკოზი 7, 32-35; 8, 23). იმავეს წავაწყდებით იოანეს სახარებაშიც (იოანე, 9,6). რამდენი კომენტარიც უნდა დაიწეროს, რომ ძველად ადამიანის ფურთხს განსაკურნი მიზნებითაც იყენებდნენ, ამ აქტის ესთეტიზება, ალბათ, ვერ მოხერხდება, მაგრამ ბიბლიურ სამყაროში ესთეტიზებას არც არავინ ითხოვს: შევლას ითხოვენ და რწმენით ეძლევათ. ჩვენს ტექსტში დაცული ხელნაბანი წყლის დაღვევისა და ამის შედეგად განკურნების ეპიზოდი, შესაძლოა, ამ ლოგიკით განვჭვრიტოთ: ეპიფანე წმინდა მღვდელმსახურია. ის საკუთარი ხელით ეხება ღვთის სისხლსა და ხორცს. მისმა ხელნაბანმა წყალმა შესაძლოა განკურნოს ყრუმუნჯიც კი. შინაგანი ჰიდროთერაპიის ეს ხერხი, რომელიც უძველესი დროიდანვე ცნობილია, ამჯერად ზიარების კიდევ ერთ პლასტად გვევლინება. მონაზონთა მეროჭიკეობას ანუ ულუფის თხოვნას საერო პირებისადმი ყოველთვის როდი მოჰქონდა შედეგი. მთხრობელს აქაც სასწაული შემოჰყავს სცენაზე, რომლის წყალობითაც ძუნწი და ხარბი ერისკაცები ჭკუას სწავლობენ (ქართული პროზა 1981:282-283).

ქალთან, როგორც უწმინდურობის წყაროსთან, ურთიერთობის აკრძალვა ყველა სამონაზვნო კოლონიის მარკერია, და ამ მხრივ, არც ჩვენი ტექსტია გამონაკლისი: ქართველი ბერები მეფეთა (და, ალბათ, სხვა სოციალურ ფენათა წარმომადგენლების) მიდრეკილებას სიძვის დიაცებისადმი სასტიკად ებრძოდნენ. საბაწმინდური ტიპიკონი ქალის მონასტერში შესვლას კრძალავდა (ალიმოვი).

თუმც, ტაო-კლარჯეთში არსებობდა საკუთრივ ქალთა მონასტრები, სადაც მღვდელს ხანძთიდან ნიშნავდნენ. მონაზონი ქალები დიდი სიქველით გამოირჩეოდნენ და მათთან მეგობრობას თვით გრიგოლიც არ თაკილობდა. ისინი აქტიურად მონაწილეობდნენ წმინდა მამათა დადგენილ საქმეთა რეალიზებაში. მაგრამ თვით მონაზონი ქალებიც რომ „ქალები“ არიან, სულთმობრძავ ბერებსაც კი არ ავიწყდებათ: მღვდელი მატოი დიდად მოუძღურდა და თავის მიხედვა აღარ შეეძლო. თუმც, ვერც მონაზონ დედათა მიერ მის მსახურებას შეეგუა:

„დალაცათუ ნებისა ღმრთისანი არიან დანი ესე, ხოლო უწესო არს მონაზონისა ხელითა ღმრთიანთა მსახურებაი“ (ქართული პროზა 1981: 270). მერეს დეკანოზს, თემესტიას უთქვამს, ორმოცი წლის დეკანოზობის განმავლობაში მატონის ჩემთვის საცეცხლური ხელიდან არ გამოურთმევიანო (იქვე, 269). ასე უნდა დაეცვა ჭეშმარიტ ბერს თავისი უბიწოება „არა ხოლო ხორციითა ოდენ, არამედ სულითა და სიტყვითა, სასმენელითა და თვალთა“ . მაგრამ ამ საკითხების ამგვარმა პედალირებამ შეიძლება გვაფიქრებინოს, რომ უბიწოების პრობლემა მართლაც პრობლემა იყო და ბერს ბევრი საცთურისთვის თავის არიდება ევალებოდა. ახერხებდნენ თუ ვერა ამას ქართველი ბერები, ტექსტში არაფერია ნათქვამი.

ქართველ ბერებს მოწაფეები ჰყავთ, რომლებიც სასულიერო ცოდნით მარაგდებიან - გამოცდილი თანამოძმენი მათ „სიტყვათა სულისა ცხოვრებისათა ეტყვიან“ (იქვე, 265). ტექსტში არაერთი წმინდა მამა მოიხსენიება, რომლებიც გრიგოლის ახსნა-განმარტებებს იღებენ და თავი მის შევირდებად მიაჩნიათ (იქვე, 265-266).

*

ამგვარად, ქართველ ბერთა ყოველდღიურობის იმ რამდენიმე ელემენტიდან, რომელთა მიკვლევის საშუალება მოგვცა გიორგი მერჩულეს „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაში“ და რომელთა ანალიზიც დღეს ვიტვირთეთ, კიდევ ერთხელ დაგვარწმუნა, რომ ჩვენს წინაშე არიან ადამიანები და არა - სქემები; გვწამს, რომ ყოველდღიურობის მიღმა ჩანს ცოცხალი პორტრეტები და არა - ძეგლები; მათთან დაახლოება, მათი შეცდომებისა და სულმდაბლობის, მათი ტკივილისა თუ სიხარულის, მათი რწმენის გაცნობიერება გვაფიქრებინებს, რომ მათ ისე უნდა შევხედოთ, როგორც ადამიანებს, ოღონდ განსხვავებული იდეალების მქონეთა და მაღიარებელთ. რაში შეგვიწყობს ასეთი დამოკიდებულება ხელს? უწინარესად, იმაში, რომ ძველი ქართული ლიტერატურა ხელმეორედ წაგვიკითხოთ, ახალი რაკურსით შევხედოთ მას, რათა იმაზე გავცვათ პასუხი, რაც თანამედროვე ადამიანს აინტერესებს. ეს ადამიანი, შესაძლოა, მკვლევარიც იყოს, რომლის ნაზრევი კიდევ ერთ ფერს შემატებს ძველი საქართველოს მკვიდრთა რეკონსტრუირებულ სამყაროს სურათს.

ლიტერატურა

Лео Мулен. Повседневная жизнь средневековых монахов Западной Европы (X-XV вв.), http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/History_Church/Mulen_lifeMonah_index.php).

ი. ჯავახიშვილი, თხზ. 12 ტომად, ტ. მე-2, თბილისი

ქართული პროზა, 1, თბილისი

Наталья Пушкарева, «История повседневности» как направление исторических исследований, http://www.perspektivy.info/history/istorija_povsednevnosti_kak_napravlenije_istoricheskikh_issledovanij_2010-03-16.htm

ი. ლოტმანი, სემიოსეფრო, მონაზროვნე სამყაროთა შიგნით, თბილისი

Алымов В. Лекции по Исторической Литургике, <http://lib.eparhia-saratov.ru/books/01a/alimov/lecture/111.html>

მონაზონთა გზა

**„წმიდა იოანე ზედაზნელის
ცხოვრებაში“**

„წმიდა იოანე ზედაზნელის ცხოვრებაზე“ დაკვირვება ცხადყოფს, რომ X ს-ზე ადრეულ პერიოდში უნდა იყოს იგი შექმნილი და რომ მასზე უშუალო ზეგავლენა აქვს მოხდენილი „წმიდა ნინოს ცხოვრებას“, რაც განამტკიცებს მეცნიერებაში გამოთქმულ მოსაზრებას, რომ წმიდა ნინოსადმი მიძღვნილი ნაწარმოები, ასევე, X ს-ზე გაცილებით ადრე უნდა იყოს დაწერილი (რევაზ სირაძე, მარიამ ჩხარტიშვილი, სხვა არაერთი მკვლევარი, IV სუკუნეს მიაკუთვნებენ მას).

„ცხოვრებაში“ ნაჩვენებია ის გზა, რომელსაც მონასტრებში დამკვიდრებამდე გადიან ბერები. ვფიქრობთ, მინიშნებებით ნაჩვენებია, რომ მათი მიმოსვლა წმიდა ნინოს სახელთან არის დაკავშირებული.

„იოანე ზედაზნელის ცხოვრების“ თანახმად („ბ“ რედაქცია, – ძეგლები 1964), იოანე მცხეთის მახლობლად შუამდინარეთიდან შემოვიდა ქართლში, უდაბნოში დაესახლა, იქ მიჰყავდათ მასთან სნეულები განსაკურნებლად.

ერთბაშად თითქოს ვერ ბედავს იოანე მცხეთის სიწმიდეებთან მიახლებას, თითქოს

ვერც ზედაზნის მთაზე დამკვიდრება გადაუწყვეტია, – ღვთისგან გამოცხადებას ელოდება.

შემდეგ იოანესა და მისი მოწაფეების გზა ქვეყნის მთავარი სიწმიდეებისაკენ მიემართება: „წარმოემართნეს ქუეყანით თაჲსით და წინამძღურებითა სულისა წმიდისაჲთა მიიწივნეს ქალაქსა მცხეთას და შევიდეს და თაყუანის-სცეს წმიდასა სუეტსა მას, რომელი აღჰმართა ღმერთმან და არა კაცმან“.

პავლე მოციქულის ამ სიტყვების გამეორების შემდეგ (ებრ. მიმ. 8,2) ავტორი წერს: „რამეთუ ღონისძიებამან ზუროთამან და თაჲთ მეფემან სიმრავლითა ერთა ურიცხუთა ვერ შეუძლეს აღმართებად სამ დღე“ (ძეგლები 1964: 199). გადმოცემულია „წმიდა ნინოს ცხოვრებისეული“ ისტორია სვეტიცხოველის აღმართვის შესახებ, მოთხრობილია, თუ როგორ ვერ აღმართეს ზუროებმა სვეტი, როგორ აღიწია წმიდა ნინოს ღვთისა შემდეგ სვეტი ჰაერში და „ჩამოვიდა ნელიად და დაემტკიცა საფუძველსა ზედა“ (ძეგლები 1964: 200)... ნათქვამია, რომ „ფრიადი ერი მოიქცა და ნათელ იღეს სახელითა მამისაჲთა და ძისაჲთა და სულისა წმიდისაჲთა“ (ძეგლები 1964: 200).

შემდეგ თხრობა ისევ სვეტიცხოველთან იოანეს მისვლას უბრუნდება: „ამას ცხოველსა სუეტსა წინაშე მიიწია წმიდა მამა“... ნათქვამია, რომ იოანემ „აღამაღლნა კელნი და თუალნი ზეცად აღიხილნა, და ცრემლნი გარდამოადინნა და მადლობა შეწირა ღმრთისა“.

უფალი უჩვენებს, თუ საით უნდა წარემართოს იოანეს შემდგომი გზა:

„ხოლო ღმერთმან უჩუნა მას მთაჲ ერთი მახლობელად მცხეთას და ცხოველსა ჯუარსა ჩრდილოთ კერძო და აუწყა, რაჲთა აღვიდეს წუერსა ზედა მის მთისასა“.

იოანემ „წიად ვლო არაგუ და აღვიდა თაყუანის-ცემად ჯუარისა პატიოსნისა“ (იქვე).

ამის შემდეგ კი იოანეს გზა ზედაზნის მთისკენ მიემართება.

ამკარაა, რომ სვეტიცხოველის აღმართვის ისტორია „წმიდა ნინოს ცხოვრების“ ერთ-ერთი რედაქციიდან არის გადაწერილი

(საყურადღებოა, რომ ავტორს „წმიდა ნინოს ცხოვრების“ ისეთი რედაქციით უსარგებლია, რომელშიც წმიდა სვეტის სამი დღის განმავლობაში ვერალმართვის შესახებ ყოფილა საუბარი).

თუ ჩვენ „იოანე ზედაზნელის ცხოვრების“ ადრეული სახის აღდგენაზე ვიმსჯელებთ, უნდა ითქვას, რომ **სვეტიცხოველისა და ჯვარი პატიოსანის თაყვანისცემის ეპიზოდები საკვანძო მომენტებია და საფიქრებელია, რომ ისინი წმიდა იოანე ზედაზნელისადმი მიძღვნილ და ჩვენამდე ვერმოდწეულ ნაწარმოებში აუცილებლად იქნებოდა.** ჩვენს ხელთ არსებულ „ცხოვრებაშიც“ წარმოჩენილია და წინარე ტექსტშიც, როგორც ჩანს, ნაჩვენები იყო, თუ როგორ მიემართებოდა წმიდა იოანეს გზა, სანამ ზედაზნის მთაზე დაეყუდებოდა.

იქმნება შესაძლებლობა, წარმოვიდგინოთ, დაახლოებით როგორი უნდა ყოფილიყო წინარე ნაწარმოების სიუჟეტი, რომელიც „წმიდა იოანე ზედაზნელის ცხოვრების“ ჩვენთვის ცნობილი რედაქციის შექმნამდე (X ს) გაცილებით ადრე ჩანს დაწერილი (ამ საკითხებზე ვრცლად ვმსჯელობთ ცალკე წერილში, – კუჭუხიძე 2005).

სანამ ზედაზნის მთაზე ავიდოდა და იქ დამკვიდრდებოდა, იოანე, ცხადია, ჯერ მცხეთაში შევიდოდა და წმიდა სვეტსა და ჯვარი პატიოსანს სცემდა თაყვანს, ამის შესახებ მის ადრეულ „ცხოვრებაში“ აუცილებლად იქნებოდა საუბარი. შეუძლებელიც კი არის იმის წარმოდგენა, იოანეს მიერ ზედაზნის მთაზე დამკვიდრებაზე მოეთხროთ და მცხეთა და მისი მთავარი სიწმიდეები არ ეხსენებინათ. აქედან გამომდინარე მივიჩნევთ, რომ წინარე ტექსტში, ასევე, მცხეთასთან, – წმიდა ნინოს მიერ დაარსებულ სიწმიდეებთან დაკავშირებულად იქნებოდა წმიდა იოანეს გზა წარმოდგენილი... ვფიქრობთ, ადრეულ ტექსტში ნაჩვენები იყო, რომ იოანე ანტიოქიდან შემოვიდა ქართლში და ჯერ მცხეთის მახლობლად დასახლდა, შემდეგ კი მოწაფეებთან ერთად უდაბნოში დაეყუდა, სადაც მრავალ სასწაულს ახდენდა... მას შემდეგ, რაც ღმერთმა უჩვენა, რომ მცხეთის ჯვარი პატიოსანის „ჩრდილოეთ კერძო“ უნდა დასახლებულიყო, იოანე ჯერ მცხეთის ჯვარი პატიოსანზე ავიდა, თაყვანი სცა მას და მხოლოდ ამის შემდეგ დამკვიდრდა ზედაზნზე.

ასეთია მისი გზა, რომელზედაც ღმერთმა წაიყვანა და რომელიც ადრეულ რედაქციაში, ვფიქრობთ, ამგვარი სახითვე იქნებოდა წარმოდგენილი.

ყურადღებას იქცევს ის ფაქტი, რომ შიო მღვიმელის ერთ-ერთი მეტაფორასული „ცხოვრების“ თანახმად, იოანე ზედაზნელმა მოწაფეები სხვადასხვა მხარეში წმიდა ნინოს ბრძანებით დააგზავნა (ქრესტომათია 1946: 115; კეკელიძე 1980: 537).

ცხადია, იგულისხმება, რომ იოანე ბერს გამოცხადება ჰქონია. საფიქრებელია, რომ მეტაფორასულ „ცხოვრებაში“ ძველი წერილობითი ტრადიციის კვალია შემორჩენილი.

ყურადღებას შემდეგი გარემოებაც იქცევს: „იოანე ზედაზნელის ცხოვრებიდან“ ვხედავთ, რომ მცხეთის სიწმიდეებისადმი თაყვანისცემის შემდეგ იოანე ზედაზნეზე რჩება, მოწაფეები კი სხვადასხვა მხარეში მიემართებიან:

„წარავლინნა [...] რომელნიმე კახეთით და რომელნიმე კუხეთით და სხუანი ზენა სოფლით, ხოლო ნეტარი დავით გარეჯისა უდაბნოსა, და სხუანი გარემო ქალაქსა ჩუენსა“ (ძეგლები 1964: 207).

„წმიდა ნინოს ცხოვრების“ თანახმად, ჯვარი პატიოსანის აღსამართავად მოკვეთილ და ეკლესიის სამხრეთის კართან დასვენებულ ჯვრებს ღამით ვარსკვლავით დაგვირგვინებული ჯვარი დაადგა თავს, „განთიად რიჟუ-რაჟუს ოდენ“ მისგან გამოდის ვარსკვლავები, რომელთაგან ერთი დასავლეთით, – თხოთის მთისკენ მიდის და მის ზემოთ ჩერდება, მეორე დაბა ბოდს დაადგება თავზე, ვარსკვლავით დაგვირგვინებული ჯვარი კი „ნელიად-ნელიად განდგის მიერ კერძო არაგუსა“ და „დაადგრის ბორცუსა ზედა კლდისასა, ზემო კერძო, ახლოს წყაროსა მას, რომელი-იგი აღმოადინეს ცრემლთა წმიდისა ნინოსთა, და მუნით აღმალღღის ზეცად“ (ძეგლები 1964: 148-149).

ამ მინიშნებების საფუძველზე, წმიდა ნინოს ბრძანებით, ერთ ეკლესიას თხოთის მთაზე ააშენებენ, მეორეს უჯარმაში, – იმიტომ, რომ ბოდი მირიან მეფეს წინააღმდეგობას არ გაუწევს გაქრისტიანების გზაზე.

ტექსტზე დაკვირვება ცხადყოფს, რომ ზედაზნის მთაზე იოანეს მისვლა და, ასევე, შემდგომი მოღვაწეობა წმიდა ნინოს ცხოვრებაში აღწერილ მოვლენებთან არის დაკავშირებული. წმიდა იოანე ზედაზნელისადმი მიღვნილ ნაწარმოებში „წმიდა ნინოს ცხოვრებაზე“

არის მინიშნება, ქართველთა განმანათლებლის ცხოვრების მომთხრობი წიგნი ზეგავლენას ახდენს „წმიდა იოანე ზედაზნელის ცხოვრებაზე“.

„წმიდა ნინოს ცხოვრების“ ეპიზოდი, რომლის თანახმად, წმიდა სვეტთან დამღვარი და შემდეგ მცხეთის მთაზე გაჩერებული ნათლის ჯვრიდან დასავლეთისა და აღმოსავლეთისაკენ ვარსკვლავები გამოდის, „იოანე ზედაზნელის ცხოვრების“ ზემოთ წარმოდგენილ ეპიზოდში გვახსენებს თავს.

ზედაზნის მთა ჯვარი პატიოსანთან უშუალოდ არის დაკავშირებული, იგი ფაქტიურად ჯვარი პატიოსანის საუფლო ადგილია. ეს არის ჯვარი პატიოსანის „ჩრდილოეთ კერძო“ მდებარე მთა, რომელიც სამონასტრო ცხოვრებით გაბრწყინებას საჭიროებს (სიტყვა „ჩრდილოეთი“ მხოლოდ გეოგრაფიული ტერმინი არ არის, – იგი იმაზე მიანიშნებს, რომ მხარეს გაბრწყინება სჭირდება. „ჩრდილოეთის“ სიმბოლიკასთან დაკავშირებით იხ. – ალიბეგაშვილი 1994: 44; 5).

ზედაზნის მთიდან იოანე ზედაზნელი, რომელიც წოდებულია როგორც „ვარსკვლავი განთიადისად“, „გარემო ქალაქსა ჩუენსა“ მოწაფეებს აგზავნის. იოვანეს მიერ სამონასტრო ცხოვრების დასაწყისის აღწერა, მოწაფეთა წარგზავნის ეპიზოდი, მცხეთიდან ირგვლივ ვარსკვლავთა განფენის ეპიზოდს გვაგონებს, შეიძლება ითქვას, – წმიდა ნინოს დროს გამოჩენილი ვარსკვლავები ზეცაზე ნათელ გზებად გადაიშალნენ და შემდეგ ამ ნათელ გზებზე მიემართებიან წმიდა ბერები...

ვფიქრობთ, იოანე ზედაზნელისა და მის მოწაფეთა მიერ სამონასტრო მოღვაწეობის დასაწყისის აღწერა წმიდა ნინოს დროს მცხეთიდან ირგვლივ ვარსკვლავთა განფენის ეპიზოდს უკავშირდება და კონტექსტი იმაზე მიანიშნებს, რომ ბერების გზა წმიდა ნინოს ცხოვრებასთან არის დაკავშირებული.

წმიდა ნინოს დროს გამოჩენილმა ვარსკვლავებმა ზეცაზე ის გზები გადაფინეს, რომელზეც წმიდა ნინოსა და მეფე მირიანს სამოღვაწეო ასპარეზიც დაისახა და „წმიდა იოანე ზედაზნელის ცხოვრება“ კი ისე დაიწერა, რომ ეს ნათელი გზები ბერთა სამომავლო მოღვაწეობის რავგარობაზე მიმანიშნებულ საშუალებადაც წარმომოჩენილიყო. „იოანე ზედაზნელის ცხოვრების“ ავტორი „ნინოს ცხოვრებაში“ აღწერილი ისტორიის ერთგვარი „გამგრძელებელია“,

თხრობა ისეა აგებული, რომ წარმოჩნდეს, – ასურელ მამათა შემოსვლით წმიდა ნინოს დროს დაწყებული საქმე გრძელდება, ვხედავთ, რომ ქართველთა განმანათლებლის დროს დასახულ გზებზე შეუდგნენ წმიდა ბერები სვლას. ავტორმა ეს ორი ნაწარმოები ორგანულად დააკავშირა ერთმანეთთან.

ვფიქრობთ, „წმიდა იოანე ზედაზნელის ცხოვრება“ „წმიდა ნინოს ცხოვრებაზე“ მინიშნებით არის დაწერილი, ნაჩვენებია, რომ იოანემ ნინოს დაწყებული საქმე განაგრძო და მისი მოღვაწეობა წმიდა ნინოს დროს მომხდარ მოვლენებში უკვე იყო ნაწინასწარმეტყველები (საერთოდ, ასურელი მამები რომ წმიდა ნინოს საქმის გამგრძელებლები იყვნენ, ეს რევაზ სირაძეს აქვს აღნიშნული, – სირაძე 1992: 44), იოანე ზედაზნელი ახალ სიმაღლეთაკენ წარემართა, – უკვე სამონასტრო ცხოვრების დონეზე განაგრძო ქართლში ქრისტიანული მოღვაწეობა. წმიდა ნინომ თუ მთის ძირში ლოცვით აღმოაცენა წყალი, იოანე ზედაზნელმა სხვა სიმაღლეებისკენ გადაიყვანა პროცესები, – ხალხს „მთასა მას ზედა აღმოუცენა წყალი ტკბილი.“

მიგვაჩნია, რომ წმიდა ბერების სამოღვაწეო გზის აღწერა „წმიდა ნინოს ცხოვრებით“ მრავალწილად არის განპირობებული, – წმიდა იოანე ზედაზნელისა და სხვა ბერთა ცხოვრება ისე ჩანს გადმოცემული, რომ „წმიდა ნინოს ცხოვრებას“ ორგანულად უკავშირდებოდეს.

„წმიდა იოანე ზედაზნელის ცხოვრების“ ჩვენამდე მოღწეულ რედაქციას სხვა ძეგლი რომ მართლაც უძლოდა წინ, ამ მოსაზრებას სხვადასხვა თაობის არაერთი მეცნიერი იზიარებს... კორნელი კეკელიძე წერდა: „წარმოუდგენელიცაა, რომ ოთხი საუკუნის განმავლობაში რაიმე არ ჩაწერილიყო ამ მამათა შესახებ“ (კეკელიძე 1980: 162). მას იოანე ზედაზნელის, შიო მღვიმელისა და ევაგრესადმი მიძღვნილი „ცხოვრებები“ (ხელნაწ. F-199) არსენ II-ის (X ს) მიერ შექმნილ ერთ მთლიანად ნაწარმოებად მიაჩნდა (კეკელიძე 1980: 532-537). ეს აზრი გაიზიარებეს ილია აბულაძემ, ენრიკო გაბიძაშვილმა...

სხენებულ საკითხთან დაკავშირებით, ასევე, ყურადღებას იქცევს „იოანე ზედაზნელის ცხოვრების“ შემდეგი სიტყვები: „ხოლო მრავალ არიან სასწაულნი, რომელნი მუნ აღწერილ არიან“ (F-199 – ძეგლები 1964: 198, – ე. წ. „ბ“ რედაქცია). ცხადია, ძეგლში, რაც ილია აბულაძის გამოცემაში წარმოდგენილია როგორც „ბ“ რედაქცია

(ძეგლები 1964), მინიშნებულია „წმიდა იოანე ზედაზნელის ცხოვრების“ ჩვენამდე მოუღწევად იმ ადრეულ ტექსტზე, რომელშიც იოანე ზედაზნელის მიერ მოხდენილ სასწაულებზე ყოფილა მოთხრობილი.

როგორც ჩანს, არსენ II ისეთი ნაწარმოებით სარგებლობდა, რომელშიც წმიდა შიოსა და ევაგრეს, სხვა მოწაფეთა შესახებ წმიდა იოანე ზედაზნელისადმი მიძღვნილ ნაწარმოებში იყო მოთხრობილი და იმ ძეგლზე დაყრდნობით თავისი ნაწარმოების შექმნისას არსენმა ცალკე გამოყო შიოსა და ევაგრესადმი, ისე წილკნელისადმი მიძღვნილი თავი. ეს ჩანს იქიდან, რომ ამ თავის ბოლოს იოანეს შესახებ თხრობა ისევ გრძელდება და სწორედ მასშია მოთხრობილი იოანეს აღსასრულის შესახებ (ამ საკითხზე ყურადღება გამახვილებული აქვს ენრიკო გაბიძაშვილს, – გაბიძაშვილი 1982), ნათქვამია, რომ იოანე „დაბერდა ქუაბსა მას შინა“ (ძეგლები 1964: 227) და „მოუწოდა მოწაფეთა რომელთამე და თათას, რომელი იყოფებოდა ქუეშე მთასა მას, და ელია დიაკონს“ (ძეგლები 1964: 227).

იოანემ დამოძღვრა მოწაფეები, „მიაპყრნა თუაღნი ვითარ მეგობართა“ და განუტევა სული და შეჰვედრა უფალსა“ (ძეგლები 1964: 227).

შემდეგ მოთხრობილია, რომ მოწაფეებმა იოანე იმ ადგილას დაკრძალეს, სადაც წმიდა მამას არ ეწადა (სხვათაშორის, ამგვარად მოქცევას აპირებდნენ წმიდა ნინოს შემთხვევაშიც).

ამის გამო იყო „ძვრანი“ და მოწაფეებმა იოანე თავის შერჩეულ ადგილას გადაასვენეს.

შეიძლება ითქვას, – წმიდა იოანე ზედაზნელის გზა ამ ქვეყნიდან მისი აღსრულების შემდეგაც გრძელდება.

შემდეგ ნაჩვენებია, თუ როგორ იღვწოდნენ იოანეს მოწაფეები სამონასტრო აღმშენებლობისათვის...

ამრიგად, ვფიქრობთ, გასაზიარებელია შეხედულება, რომ წინარე რედაქციებში იოანე ზედაზნელზე მის მოწაფეებთან ერთად იქნებოდა მოთხრობილი, შემდეგ კი, ჩანს, მის აღსასრულზე იყო ნათქვამი; გასაზიარებელია შეხედულება, რომ იოანე ზედაზნელისადმი მიძღვნილი ნაწარმოები და „შიოსა და ევაგრეს ცხოვრება“ ერთი ნაწარმოების

შემადგენელი ნაწილებია (კეკელიძე 1982: 159; გაბიაშვილი 1982: 61-67...), ერთი ნაწარმოების შემადგენელ ნაწილებად აღიქმება ისინი დღეს და, ასევე იგრძნობა, რომ იოანე ზედაზნელისა და მის მოწაფეთა შესახებ ადრეულ პერიოდშიც ერთი მთლიანი ნაწარმოები არსებულა და არსენ კათოლიკოსმა ამ ნაწარმოებში შემდეგ გამოჰყო ცალკე თავი შიოსა და ევაგრეს, ისე წილკნელის შესახებ. მარიამ ჩხარტიშვილის აღნიშვნით, „იოანე ზედაზნელის ცხოვრების“ ტექსტების „არქეტიპი, სავარაუდოა, რომ იოვანეს შესახებაც შეიცავდა ცნობებს წარმოდგენილთ წმ. შიოსა და ევაგრეს „ცხოვრების“ სახით“ (ჩხარტიშვილი 1997: 22).

„შიოსა და ევაგრეს ცხოვრებაში“ ანტიმაზდეანური პოლემიკის კვალი იგრძნობა. შიო მღვიმელი ცეცხლს იმორჩილებს: „დაიყარა ნებსა ზედა თ^ასსა“ ცეცხლი... „ხოლო საკუმეველი იგი აღემართა ვითარცა სუეტი და მერმე დადრკა დასავალით კერძო ქედსა მის და ჩადგა ადგილსა ერთსა, ვითარცა სუეტი ^აევსა მას შინა“ (ძეგლები 1964: 220). შიო მღვიმელზე ნათქვამია, რომ იგი „ცეცხლსა დაიმორჩილებს“, რომ „იცის ცეცხლმანცა რიღობა ღმრთის მცნობელთაჲ“ (ძეგლები 1964: 161). საფიქრებელია, რომ აქ აღწერილი ცეცხლის სვეტი სვეტიცხოველის აგების სიმბოლიკასთან არის დაკავშირებული (ამ და „იოანე ზედაზნელის ცხოვრების“ სახისმეტყველების შესახებ იხ. სირაძე 1992: 32-60; 109-135; მეტრეველი 2005), ოღონდ, ცხადია, ადამიანის მიერ ცეცხლის დამორჩილებაზე საუბრისას ნაწარმოებში ანტიმაზდეანური პოლემიკა, ასევე, აშკარად შეინიშნება (ამ საკითხის შესახებ იხ. კუჭუხიძე 2004: 96-99); ანტიმაზდეანური ნაწარმოებია „აბიბოს ნეკრესელის წამება“.

ანტიმაზდეანური პოლემიკა „შიოსა და ევაგრეს ცხოვრებაში“ ცხადად უკვე ვეღარ არის შესამჩნევი, იმის წარმოჩენას, რომ აქ მაზდეანობის წინააღმდეგ მიმართული ტექსტია, სპეციალური დაკვირვება სჭირდება. ეს კი იმას გვაფიქრებინებს, რომ ადრეულ ტექსტში პოლემიკა უფრო გამოკვეთილად იქნებოდა ნაჩვენები, – ისევე, როგორც ეს „აბიბოს ნეკრესელის წამებაში“ (ქართლში ასურულ მამათა ჩამოსვლის **ერთ-ერთი** მთავარი მიზეზთაგანი, შესაძლოა მაზდეანობისაგან დასაცავად ქართველთა განმტკიცებაც იყო).

რამდენადაც „შიოსა და ევაგრეს ცხოვრებაში“ ანტიმაზდეანური პოლემიკის შესახებ ცალკე წერილი გვაქვს მიძღვნილი, ამჯერად სიტყვას აღარ გავაგრძელებთ, მხოლოდ ერთს დავძენთ:

ანტიმაზდეანური პოლემიკის გამართვა X ს-ში არავითარ საჭიროებას არ წარმოადგენდა, ამიტომ საფიქრებელია, რომ თავდაპირველი ვარიანტი „წმიდა იოანე ზედაზნელის ცხოვრებისა“, რომელშიც, როგორც ჩანს, შიოსა და ევაგრეს, ასევე, – ისე წილკნელის ცხოვრებაც იყო მოთხრობილი, სწორედ მაზდეანობის აღზევების პერიოდში უნდა იყოს შექმნილი. მაზდეანობის მძლავრობის პერიოდში აღმოცენებული უნდა იყოს სამი ნაწარმოები: „ცხოვრება იოანე ზედაზნელისა და მისთა მოწაფეთა“, „ცხოვრება და წამება აბიბოს ნეკრესელისა“, „ცხოვრება დავით გარეჯელისა“... ეს უნდა იყოს სამი თავდაპირველი ნაწარმოები, რომელთაგანაც შემდეგ სხვა მოწაფეთა „ცხოვრებანიც“ გამოიყო და ახალი ტექსტები შეიქმნა...

როგორც საკითხის კვლევა გვაფიქრებინებს, იოანე ზედაზნელისა და მისი მოწაფეების საკითხავი მაზდეანობის პერიოდში უნდა იყოს შექმნილი და მისი ერთ-ერთი ძირითადი პარადიგმა კი „წმიდა ნინოს ცხოვრება“, წმიდა ასურელი მამები წმიდა ნინოს გზის გამგრძელებლებად არიან წარმოსახულნი.

ეს ფაქტი კიდევ ერთი მიმანიშნებელია ქართველთა განმანათლებელზე შექმნილი ნაწარმოების სიძველისა.

ლიტერატურა

აბულაძე 1955: ილია აბულაძე, ასურელ მოღვაწეთა ცხოვრების წიგნთა ძველი რედაქციები, თბ., 1955.

ალიბეგაშვილი 1994: გიორგი ალიბეგაშვილი, „წმინდა ნინოს ცხოვრების“ რამდენიმე პარადიგმული მოდელი, – კონფ. ქრისტიანული ცივილიზაცია და საქართველო, არქ. კვლევის ცენტრი (მოხსენებათა შინაარსები), თბ., 1994.

გაბიაშვილი 1982: ენრიკო გაბიაშვილი, ასურელი მოღვაწეების „ცხოვრებათა“ ე. წ. არქტიპების ურთიერთმიმართებისათვის, – მაცნე, ენისა და ლიტერატურის სერია, № 4, 1982.

აკაკელიძე 1956: კორნელი აკაკელიძე, ეტიუდები, I, თბ., 1956.

აკაკელიძე 1980: კ. აკაკელიძე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, თბ., 1980.

კუჭუხიძე 2004: გოჩა კუჭუხიძე, ანტიმაზდეანური პოლემიკის კვალი „შიოსა და ევაგრეს ცხოვრებაში“, – ჟ. „კრიტიკიუმი“, №10, 2004.

კუჭუხიძე 2005: გ. კუჭუხიძე, „წმიდა იოანე ზედაზნელის ცხოვრების“ უძველესი სახის აღდგენისათვის, „ლიტერატურული ძიებანი“, XXVI, თბ., 2005.

მეტრეველი 2005: საბა მეტრეველი, „წმიდა იოანე ზედაზნელის ცხოვრების“ სახისმეტყველება, ლიტერატურული ძიებანი, XXVI, თბ., 2005.

სირაძე 1992: რევაზ სირაძე, ქრისტიანული კულტურა და ქართული მწერლობა, I, თბ., 1992

ქრესტომათია 1946: ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია, I, სოლომონ ყუბანიშვილის გამოც., თბ., 1946.

ჩხარტიშვილი 1997: მარიამ ჩხარტიშვილი, ქართული ჰაგიოგრაფიის წყაროთმცოდნეობითი ანალიზი (IV-VII სს. ისტორიის ამსახველი ძეგლები) (სადოქტორო დისერტაციის ავტორეფერატი), თბ., 1997.

ძეგლები 1964: ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, I, თბ., 1964.

ძეგლები 1971: ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, III, თბ., 1971.

**როგორც სტუდიის “სათეატრო
ენის” ზოგიერთი
მასხასიათებლის შესახებ**

ლინგვოსემიოტიკის განვითარებასთან ერთად სახელოვნებო მეცნიერებაში პრიორიტეტული გახდა „ხელოვნების ენის“ კვლევა. პოსტმოდერნიზმის ეპოქაში ხელოვნების ენას შეისწავლიან, როგორც ავტორსა და მკითხველს, მაყურებელს, მსმენელს შორის საერთო ენის გამონახვის საშუალებას. ხელოვნების თანამედროვე მკვლევრები, იმაზე დაყრდნობით, რომ ყოველნაირი სისტემა, რომელიც ორ ან უფრო მეტ ადამიანს შორის კომუნიკაციის საშუალებაა, შეიძლება განსაზღვრული იყოს, როგორც ენა, ამტკიცებენ, რომ ხელოვნების სხვადასხვა დარგს თავისი განსაკუთრებული ენა აქვს. ვინაიდან ხელოვნება შეიცავს კომუნიკაციას, მას აუცილებლად აქვს ამ კომუნიკაციის განსახორციელებლად ორგანიზებული სისტემა, ანუ ენა. აქედან გამომდინარე, შესაძლებელია საუბარი მუსიკის, ფერწერის, თეატრის, ზოგადად, ხელოვნების ენის შესახებ.

თანამედროვე სემიოტიკაში ყურადღება გადატანილი იქნა ვერბალური ნიშნებიდან არავერბალურ ნიშნებზე. ამის შედეგად მეცნიერები ყველაფერს მოიაზრებენ როგორც ტექსტს, დისკურსს, ხოლო მთელი კაცობრიობის კულტურას – როგორც ჯამს

ტექსტებისა, როგორც ინტერტექსტს, რომელიც შეიძლება წაკითხული იქნას გრამატიკის შესაბამისი წესების მიხედვით. ხელოვნების თანამედროვე მკვლევრები ამტკიცებენ, რომ ხელოვნება ერთგვარი (მეორადი) ენაა, ხოლო ხელოვნების ნიმუში – ამ ენაზე შექმნილი ტექსტი. სემიოტიკა ენას განიხილავს, როგორც ნიშანთა სისტემას, კომუნიკაციის საშუალებას. ავტორი, შემოქმედი მის მიერ შექმნილი ენობრივი სისტემით გადასცემს ინფორმაციას მკითხველს, მაყურებელს, მსმენელს და ა. შ. სწორედ ამ ენის მეშვეობით მყარდება კონტაქტი ინფორმაციის გადამცემსა და მიმღებს შორის. თეატრის სემიოტიკა მნიშვნელოვანი და დღემდე ჯერ ისევ ნაკლებად შესწავლილი ნაწილია ამ რთული პრობლემისა.

თეატრი ანსამბლური ხელოვნებაა. თეატრში – გრიძითა და მიმიკით დაწყებული და დარბაზში მაყურებლის ქცევის ნორმებით დამთავრებული, თეატრალური სალაროდან – რიტუალიზებულ „თეატრალურ ატმოსფეროდ“ – ყველაფერი სემიოტიკაა. სათეატრო ენა, უპირველეს ყოვლისა, არის თეატრალობა, რომელიც წარმოადგენს ნაკრებს სხვადასხვა ნიშნებისა, კოდებისა – მსახიობთა თამაში (სხეულის პლასტიკა, ხმის ჟღერადობა, სივრცეში მოძრაობა და ა. შ.), დეკორაციები, შუქი, მუსიკა (მელოდია, ტონალობა, რიტმი), ღუმბილი, სიჩუმე, პაუზა, მეტაფორები, სიმბოლოები და ა. შ. ყველაფერი ეს ქმნის სათეატრო ენას.

თეატრალობის ორი კონცეფცია: პირველი, მაყურებელმა უნდა დაივიწყოს, რომ იგი თეატრშია და მეორე, მაყურებელი ყოველთვის უნდა გრძნობდეს, რომ იგი თეატრშია, ეს არის ამა თუ იმ სათეატრო მოღვაწის სუბიექტური მიდგომა, მაგრამ სწორედ იგი ასახავს შემოქმედის სათეატრო ენას.

რობერტ სტურუას სათეატრო ენის ძირითადი მახასიათებლებია: მონტაჟის პრინციპი, სიმბოლურობა და მეტაფორულობა, „დეკანონიზება“, „ორმაგი კოდირების“ პრინციპი, ირონია, ჟანრების აღრევა – სტილური სინკრეტიზმი, კარნავალურობა, იმანენტურობა, თეატრალობა, „მუშაობა პუბლიკაზე“, აუდიტორიის აუცილებელი გათვალისწინება. ეს ნიშნები, სხვასთან ერთად, ახასიათებს პოსტმოდერნიზმს. ამ მიმდინარეობამ დიდი როლი ითამაშა რეჟისორის სათეატრო ენის ფორმირების პროცესში.

რას ნიშნავს „ტექსტი“ სპექტაკლში? სპექტაკლის ერთიანი ტექსტი იგება, სულ ცოტა, სამი სუბიექტისაგან: პიესის სიტყვიერი

ტექსტიდან, რომელსაც ქმნიან მსახიობები და რეჟისორი, მუსიკალურ-მხატვრული გაფორმებიდან და განათებიდან. რობერტ სტურუა, უპირველესად, მუშაობს ტექსტზე და ქმნის ტექსტის გარკვეულ კომპილაციას. არსებული ტექსტიდან ის ქმნის თავის ტექსტს. მაგალითისათვის შეიძლება გავიხსენოთ: „ყვარყვარე“ (პ. კაკაბაძის „ყვარყვარე თუთაბერის“ მიხედვით) და უ. შექსპირის „რიჩარდ III“.

„ყვარყვარეში“ რობერტ სტურუა ქართული კლასიკური ნაწარმოებების ახალ მონტაჟს გვთავაზობს. ტექსტი ზოგან ჩამატებულია, შეტანილია პოლიკარპე კაკაბაძის სხვა პიესებიდან ამონაკრები ციტატები, სადაც ყვარყვარეს ვარიაციული სახეებია მოცემული („კახაბერის ხმალი“, „ცხოვრების ჯარა“). დარღვეულია მოქმედების თანმიმდევრობა. უფრო მეტიც, რეჟისორმა ჩამატა სცენა ბერტოლდ ბრეხტის პიესიდან „არტურო უის კარიერა.“ ამით რეჟისორმა ზოგადი ტიპაჟის კონკრეტული მაგალითი აჩვენა.

„რიჩარდ III“-ში რეჟისორი არ მიმართავს სხვა პიესებიდან სცენების გადმოტანას, მაგრამ აქაც გამჩნევთ ტექსტუალურ ცვლილებებს, გადაადგილებებს, ჩამატებებსა და კუპიურებს. ტრაგედიის სტურუასეული რეკონსტრუქციით სპექტაკლში ზოგიერთი პერსონაჟი საერთოდ გაქრა, გაჩნდნენ ახალი გმირები, ტექსტი შეამოკლეს. სპეციალურად ამ დადგმისთვის ზურაბ კიკნაძემ შეასრულა ახალი პროზაული თარგმანი, რომელშიც, ნაწილობრივ, შევიდა ივანე მაჩაბლის თარგმანი, ჩამატა ახალი ტექსტები, შექსპირის ტრაგედიის ხუთი მოქმედება სამ აქტამდე დაიყვანეს. რიგი სცენები, რომლებიც შექსპირთან თანმიმდევრულად არის მოცემული, სპექტაკლში გაერთიანდა პოლიფონიურ პლასტებად, ამით ნათლად გამოიკვეთა მოვლენების ის ურთიერთშემაკავშირებელი ხაზი, რომელიც სხვა შემთხვევაში მაყურებლისათვის შეიძლება ამოუცნობი გამხდარიყო. მაგალითისათვის გავიხსენოთ ჰეისტინგზთან რიჩარდის გამეფებაზე დასათანხმებლად მიგზავნილი შუაგაცემის ეპიზოდი, რომელიც გაერთიანებულია რიჩარდისა და მისი ამაღლის მოლაპარაკების სცენასთან. რიჩარდი თითქოს ესწრება ჰეისტინგზთან შუაგაცემის დიალოგს, აფასებს მას და იღებს გარკვეულ გადაწყვეტილებებს. მესამე მოქმედებაში რობერტ სტურუას შემოჰყავდა ჯამბაზი, რომელიც სცენაზე მიმდინარე მოქმედებას ირონიულ, გამოსაამკარავებელ კომენტარებს უკეთებდა. რეჟისორმა მას მაყურებლის „გაუცხოების“ ფუნქცია დააკისრა. ჯამბაზი მაყურებელს ირონიულად ესაუბრებოდა ტრაგედიის ბუნების შესახებ. დასცინოდა სცენაზე მოქმედ

პერსონაჟებს. ყველაფერ ამას კი აკეთებდა იმისთვის, რათა მაყურებელს შესძლებოდა გაეანალიზებინა სცენაზე მომხდარი ამბის საშინელი უაზრობა და შეეგნო, რომ ძალაუფლებისათვის, საკუთარი განდიდებისათვის ბრძოლა კლავს ადამიანში ყოველგვარ ადამიანურს, აქცევს მას სისხლისმსმელ, იდეაფიქსეთი შეპყრობილ მექანიზმად.

ზოგჯერ, რობერტ სტურუა არ დგამს პიესით განსაზღვრულ ყველა სურათს, მოქმედებას. გავიხსენოთ, თუნდაც, ბოლო წლებში დადგმული სამუელ ბეკეტის „გოლოს მოლოდინი“, მაქს ფრიშის 2009–2010 წლის რუსთაველის თეატრის სეზონის პრემიერა „ბიდერმანი და ცეცხლის წამკიდებელი“. დრამატურგიის სფეროში ამგვარი ჩარევით არ იცვლება ნაწარმოების დედაზრი, პირიქით, კიდევ უფრო მწკვავდება იგი. ასეთ ხერხს, პიესის ან ნაწარმოების ტექსტის მონტაჟს ჩვენთან ჯერ კიდევ მარჯანიშვილი იყენებდა, დღეს კი რეჟისორთა უმრავლესობა მიმართავს ჩვენთანაც და უცხოეთშიც. გარდა იმისა, რომ ტექსტს ამონტაჟებენ, ერთ თემაზე შექმნილი სხვადასხვა ავტორის ტექსტის კომპილაციას ქმნიან, ცვლიან მოქმედების ადგილმდებარეობასაც. მაგალითად შემიძლია დაგისახელოთ მია კლეჩევსკას „ფედრა“, ეიმუნტას ნეკრომიუსის „ოტელო“, „ფაუსტი“, „ჰამლეტი“; ოსკარას კორშუნოვასის „რომეო და ჯულიეტა“, „ჰამლეტი“, ჯორჯო სტრელერის 1947 წელს დადგმული „არლეკინი, ორი ბატონის მსახური“ (აქ პიესის სათაურში ვხედავთ ცვლილებას, კ. გოლდონის პიესის სათაურია „ორი ბატონის მსახური“) და ა.შ. ეს პროცესი ძალიან მნიშვნელოვანია, ვინაიდან სათეატრო ნაწარმოები, სპექტაკლი არის ცოცხალი, დროში არსებული ფენომენი, რომელსაც აქვს დასაწყისი და დასასრული. კინოში პროცესი ერთხელ ფიქსირდება. თეატრში არ ხდება პროცესის ამ სახით დაფიქსირება. მიუხედავად ამისა, ამ ცოცხალ ორგანიზმში მონტაჟის ხელოვნება შეაქვთ.

სათეატრო ენის ერთ-ერთი საფუძველია სცენის მხატვრული სივრცე, რომელიც ძირითადად ორ ნაწილად იყოფა: სცენა და მაყურებელთა დარბაზი. არსებობს დადგმები, სადაც სივრცე სამ ნაწილად იყოფა: სცენა, სცენა-სცენაზე და მაყურებელთა დარბაზი, როდესაც სპექტაკლში თამაშდება „თეატრი-თეატრში“. განსაკუთრებულ მნიშვნელობას იძენს სცენაზე დეკორაცია და რეკვიზიტი. თეატრში საგანი, რეკვიზიტი სიმბოლოს ან მეტაფორის როლის მატარებელია. რობერტ სტურუას „მეფე ლირში“ სცენური სივრცე გამოირჩეოდა ნიშნობრივი გაჯერებულობით – ყველაფერი, რაც სცენაზეა, იღებს

ტენდენციას, განიმსჭვალოს დამატებითი მნიშვნელობებით. დეკორაცია (მხატვარი მ. შველიძე) სცენაზე მაყურებელთა დარბაზის ანარეკლი გახლდათ. წარმოდგენილი იყო სცენის უკანა „გაშიშვლებული“ კედელი, სცენას რკალად ეკრა ლოჟები და იარუსები (მაყურებელთა დარბაზის იმიტაცია), „გაშიშვლებული“ იყო სცენის განათებაც, სოფიტები, პროექტორები... სცენის ცენტრში სამეფო ტახტი – სახრჩობელა იდგა, რომლის თავზე მაიმუნი წამოსკუპებულიყო. ქანდარაზე კი ადამიანის ფიჭული შემოესვათ, კრებითი სახე – მუდმივად თვალყურის მადევნებელი სცენაზე მიმდინარე მოვლენებისა, „ცხოვრების თეატრის“ მოთვალთვალე, უსიტყვო მოწმე იმ თამაშისა, რომელიც ლირსა და მის შთამომავლებს გაუმართავთ. სწორედ მის ინდიფერენტიზმში მოიაზრებოდა სამყაროს ტრაგიკული აღსასრული. სცენის სიღრმეში „სამშენებლო ნაგავი“ მიმოფანტათ. იქვე დაგებული იყო ვიწრო ლიანდაგი, ზედ შემდგარი ვაგონებით. მთელი დეკორაცია თეატრში თეატრს იმიტირებდა: „თეატრი ცხოვრებაა“, „ცხოვრება კი – თეატრი.“

რობერტ სტურუას სათეატრო ენის კიდევ ერთი დამახასიათებელი თვისებაა კოსტიუმების ეკლექტიზმი. შექსპირის დადგმებში ისტორიული კოსტიუმების გვერდით თანამედროვედ ჩაცმულ პერსონაჟებს ვხედავთ. სიტყვა „ისტორიულიც“ ერთობ პირობითია. ამით რეჟისორი კიდევ ერთხელ უსვამს ხაზს, რომ შექსპირის გმირები მუდამ თანამედროვენი, მუდამ „ცოცხლები“ არიან. მათი პრობლემები წარსულს არ ეკუთვნის. ისინი ცოცხლობენ ადამიანის ფსიქიკაში და ქცევაში. სწორედ ამიტომაც არიან ასე ახლობლები ყველა დროისა თუ ეროვნების მაყურებლისათვის. უფრო მეტიც, კოსტიუმებს რეჟისორი დრამატურგიულ დატვირთვასაც კი ანიჭებს. მაგალითად, „მეფე ლირში“ ყველა პერსონაჟის ჩაცმულობა, გარდა კორდელიასი, თვით მეფე ლირისაც კი, ერთნაირი და უსახური იყო. ყველას უხეში ჯვალოსაგან შეკერილი ნაცრისფერი, გრძელი ანაფორა ეცვა. მხოლოდ კორდელიას ჩაცმულობა გამოიყოფოდა სიჭრელით და ფერადოვნებით. რეჟისორმა კოსტიუმითაც გაუსვა ხაზი იმ ფაქტს, რომ ერთადერთი ადამიანი, რომელიც ლირის დესპოტიზმს ეწინააღმდეგება, არის მისი ნაბოლარა, საყვარელი ქალიშვილი კორდელია. მისი ჩაცმულობა ექსტრავაგანტული და მაყურებლისთვის თვალში საცემი იყო. ლირის მიერ ძალაუფლების დათმობის შემდგომ კი ყველა პერსონაჟის ჩაცმულობა იცვლება. ლირის გარემოცვა თითქოს სულმოუთმენლად ელოდა მის მიერ გადადგმულ ნაბიჯს ძალაუფლების დათმობისაკენ. ისინი მომენტალურად იცვლიდნენ იერ-სახეს. მათთვის ეს ერთი

ნაბიჯი საკმარისი აღმოჩნდა იმისათვის, რომ თავისუფლად ამოესუნთქათ. ისინი ღიღხანს ინახავდნენ საკუთარ თავში ძლიერ ვნებებს. ლირმა კი მათ მისცა საშუალება ამ ვნებების გამოთავისუფლებისა.

რობერტ სტურუას სათეატრო ენისთვის დამახასიათებელია დროთა აღრევა, მის სპექტაკლებში დრო არ არის განსაზღვრული. რობერტ სტურუა გვიხატავს სამყაროს, სადაც რეალურობასა და პირობითობას შორის არსებული ზღვარი წაშლილია. ეს პარალელური შრეებია, რომლებიც ერთმანეთში გადახლართულა. ერთი მდგომარეობიდან, ერთი განზომილებიდან მეორეში გადასვლა შეუმჩნევლად, მინიმალური შტრიხების გამოყენებით ხდება.

განსაკუთრებული ადგილი თეატრში – ანსამბლურ ხელოვნებაში – მუსიკას უკავია. მუსიკა, ისევე, როგორც პიესა, სარეჟისორო ექსპლიკაცია, დეკორაციები, მიზანსცენები ხელს უწყობდეს სპექტაკლის სიცხადეს, ლოგიკურობას, სიმართლეს. რობერტ სტურუას სათეატრო ენისათვის დამახასიათებელია, მუსიკას მიანიჭოს ისეთივე ფუნქცია, როგორსაც ანიჭებს სამეტყველო ენასა თუ სხეულის, პლასტიკის ენას. სპექტაკლებში იგი იყენებს რამდენიმე მუსიკალურ თემას, თითოეულ მათგანს თავისი დრამატურგიული და ემოციური ფუნქცია აკისრია. სცენაზე სიტუაციის ან გმირის განწყობის შესაბამისად იცვლება თემები. რობერტ სტურუას ყველა სპექტაკლსა და მათ შორის „რიჩარდ III“-შიც ღიღი მნიშვნელობა ენიჭება მუსიკას. უმეტეს შემთხვევაში, იგი საზღვრავს სპექტაკლის პლასტიკურ გადაწყვეტას. ამის შესახებ რობერტ სტურუა ერთ-ერთ ინტერვიუში ამბობს: „პირადად მე არასდროს ვდგამ სპექტაკლებს მუსიკის გარეშე – ჩემთვის იგი ძალიან მნიშვნელოვანი, შეიძლება განმსაზღვრელი კომპონენტია, მაშინაც კი, როდესაც იგი არ ჟღერს სპექტაკლში“ (Зейфар 1981:92). „რიჩარდ III“-ს დადგმის პროცესში რობერტ სტურუა იყენებდა აღმოსავლურ, იაპონურ მუსიკას. შემდგომ ეს მუსიკა სპექტაკლიდან ამოიღეს, მაგრამ დარჩა მისი გავლენა, რაც სპექტაკლის პლასტიკურ გადაწყვეტაში ჩანდა. „რიჩარდ III“-ში რეჟისორმა და კომპოზიტორმა სტილურად ძალზე განსხვავებული მუსიკალური ნაწყვეტები შეიტანეს. სპექტაკლში ჟღერდა რეგ-ტაიმი, ჩერნის ეტიუდი, ბახი, სპეციალურად ამ სპექტაკლისათვის დაწერილი გ. ყანჩელის მუსიკა და ყველაფერი ეს, ისევე და ისევე, სპექტაკლში დასმული პრობლემების გლობალურ, მსოფლიო მასშტაბებში გააზრების მიმნიშნებელი იყო. რობერტ სტურუას სათეატრო ენისათვის

დამახასიათებელია სხვადასხვა დეტალის აქცენტირება. მისი ულვევი ფანტაზია სწორედ დეტალებში ვლინდება. მაგალითად, ჰამლეტისა და ოფელიას შეხვედრის ეპიზოდში, სხვასთან ერთად, მუსიკასაც დიდი დატვირთვა ენიჭება. ამ სცენის მუსიკალური ფონი ერთობ სევდიანი და ამავე დროს, რომანტიკული ჟღერადობისაა, რომელიც თავისი რიტმული სტრუქტურით თხრობის ეფექტს ქმნის. ვერბალურ დიალოგს თან ახლავს მუსიკალური თხრობა.

რობერტ სტურუას თეატრის მსახიობები, შეიძლება ითქვას, უნივერსალურები არიან. მათ თამაშს ვერ მივაკუთვნებთ რომელიმე ერთ თეატრალურ სტილს. ეს განსაკუთრებით სპექტაკლის მთავარი გმირების შემსრულებელ მსახიობებს ეხება. ჩვენ ვერ ვიტყვი, რომ რამაზ ჩხიკვაძის ლირი – განცდის, გარდასახვის, წარმოსახვის, წარმოდგენის, ფსიქოლოგიური წვდომის და ა.შ. თამაშის სტილია. იგივე შეიძლება ითქვას რობერტ სტურუას და ზაზა პაპუაშვილის ჰამლეტის შესახებ, იგი არ არის ტრადიციული „კეთილშობილი უფლისწული“, ჰამლეტი უფრო ქმედითია და მთელი მისი „ფილოსოფიაც“ მის კონკრეტულ ქმედებებშია. ეს არ არის განსწავლული, კეთილშობილი, მსოფლიო სევდით შეპყრობილი ახალგაზრდა კაცი, რომელიც ფილოსოფიურ მონოლოგებს წარმოთქვამს. იგი ხან ჯამბაზია, ირონიითა და ცინიზმით განმსჭვალული, ხან შტერია, ხან ჭკვიანია, ხან სასტიკია, ხან წრფელი და ნაზია, ხან მძვინვარე და ფიცხია და ხანაც რომანტიკული. მისი ქმედებები თუ ემოციური მდგომარეობა სხვადასხვა სიტუაციაში სხვადასხვა ელფერს იძენს.

რობერტ სტურუას სათეატრო ენისთვის დამახასიათებელია სცენური თხრობის არაჩვეულებრივი დინამიკურობა. იგი მუდამ ცდილობს ინფორმაცია, რომელსაც გადასცემს მაყურებელს, მრავალპლანიანი, „მრავალხმიანი“ გახადოს. მაგალითად, თუ გმირი მონოლოგს კითხულობს, ეს მონოლოგი სტურუასთან იშვიათად არის მხოლოდ მონოლოგი, კლასიკური გაგებით. ზოგ შემთხვევაში იგი ან დიალოგია, რომლის მეორე წევრი ან ჩუმად ისმენს კონკრეტული სცენის ვერბალურ ინფორმაციას და თავისი იქ ყოფნით რაღაც სოციალურ გარემოს ქმნის, რაც თავისთავად რაღაცას ნიშნავს და აქვს სემანტიკური დატვირთვა, ან, იგი არ არის მხოლოდ პასიური მსმენელი; თავისი მოძრაობით, სხეულის ენით იგი ჩართულია ამ მონოლოგში და თავის გრძნობებსა თუ ფიქრებს გადმოსცემს. მონოლოგების ამგვარად გააზრება განსაკუთრებულ აქცენტირებას

ახდენს მონოლოგის შინაარსზე და ამავე დროს უფრო მეტად ქმედითს ხდის მას.

რობერტ სტურუას სათეატრო ენისათვის ნიშანდობლივია ტრაგიკულია და კომიკურის თანაარსებობა, არ ხდება ჟანრობრივი დაყოფა. უფრო მეტიც, თამამად შეიძლება ითქვას, რომ რობერტ სტურუას სათეატრო ენისათვის დამახასიათებელია ეკლექტიზმი. ასეთი ხერხებით ხაზს უსვამს თავის სპექტაკლებში „წარმოდგენის“, „წარმოსახვის“, „ფსიქოლოგიური“ თუ „განცდის“ თეატრის თანაარსებობას. აქ ყველაფერს ერთდროულად აღვიქვამთ – ტრაგედიას, ფსიქოლოგიურ დრამას, ფარსს, კომედიას და ა. შ. ეს ერთგვარი სიჭრელე მსახიობთა მიერ პერსონაჟთა ასახვა-განსახიერებთა ცადმოიცემა და ერთგვარად ამართლებს სპექტაკლის ჟანრობრივ ეკლექტიზმს. იმავედროულად, ყოველი დეტალი მათემატიკური სიზუსტით არის დამუშავებული. ყოველ ეპიზოდს, სცენას სიმართლე უდევს საფუძვლად, რის გამოც, თითქოსდა, ერთი შეხედვით, ჟანრული ეკლექტიზმი ერთ მთლიან კომპოზიციად იკვრება. ყველაფერი ეს კი რეჟისორს აძლევს საშუალებას, თავისი სათქმელი ხან „მაღალი მატერიებით“ გადმოსცეს, ხანაც – საკუთარი მისტიკური ხილვების მეშვეობით. ამის საუკეთესო მაგალითია „როგორც გენებოთ, შობის მეთორმეტე ღამე“. მხიარული, შეიძლება, ცინიკური „სიტუაციების კომედია“ რობერტ სტურუას ინტერპრეტაციით რუსთაველის თეატრის სცენაზე ტრაგიფარსად იქცა. რეჟისორმა სპექტაკლი დაიწყო იესოს შობით, რაც პიესაში არ არის, ხოლო, დაასრულა გოლგოთის სცენის გათამაშებით, რაც შოკის მდგომარეობაში აგდებს მაყურებელს. სპექტაკლში, შუასაუკუნეების თეატრით დაწყებული, ყველა ჟანრს ამოიცნობთ: ლიტურგიკულ დრამას, მირაკლს, მისტერიას, ფარსს, პასტორალს, „კომედია დელარტესათვის“ დამახასიათებელ ბუფონადას... ჟანრული, გამიზნული ეკლექტიკა, შეიძლება ითქვას, პოლისტილისტიკა ამ სპექტაკლშიც ერთ მთლიანობადაა შეკრული.

ქართული თეატრისათვის დამახასიათებელი ნიშნები, მსოფლიო სათეატრო ჟანრების და ტენდენციების ზოგიერთი მახასიათებლები, ბერტოლდ ბრეხტის სათეატრო კონცეფციის და მიხეილ ბახტინის პაროდის, გროტესკული რეალიზმის, ირონიის, კარნავალურობის თეორიის ტრანსფორმირებული სახით გამოყენება ქმნის რობერტ სტურუას „ეკლექტურ“ თეატრს. მსოფლიო თეატრალური სემიოტიკის თანაფარდობისა თუ ურთიერთშერწყმისას რეჟისორმა

მიაგნო ორიგინალური სათეატრო ენის შექმნის გზებს. რობერტ სტურუას სათეატრო ენის განმსაზღვრელ ცნებას შეიძლება ეწოდოს „პოლისტილისტიკა“.

ლიტერატურა

Зейфас 1981: Зейфас Н. (Интервью с Р. Стурья) *Dramma der musica* и музыка для драмы, ж. *Советская музыка* №2, М.: 1981.

დამუშავებული ლიტერატურა

- გურაბანიძე ნ. რეჟისორი რობერტ სტურუა, თბ.: ხელოვნება, 1997.
- მუმლაძე დ. (შემოქმედებითი პორტრეტი), რობერტ სტურუა, ჟურ. საბჭოთა ხელოვნება №12 1981.
- ბოკუჩავა თ. (სადისერტაციო ნაშრომი) მითოსი და ქართული თეატრი
www.nplg.gov.ge/dlibrary/.../tamar%20bokuchavas%20dissertation.pdf
- From Modernism to Postmodernism, an Anthology, Edited by Lawrence Cahoon, Cambridge, Massachusetts, Blackwell publishers, 1996.
- Бахтин М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и ренессанса
www.philosophy.ru/library/bahtin/rable.html
- Брук П. Пустое пространство, Секретов нет, М.: АРТ, 2003.
- Брехт Б. Краткое описание новой техники актёрской игры, вызывающей так называемый «эффект отчуждения», Театр Т. 5/2, М.: Искусство, 1965.
- Лотман Ю. Об искусстве, СПб.: Искусство – СПб, 2005.

კლასიკური ეპისტემის ცნება და ქართული ანბანთქება

ანბანთქება როგორც აკროსტიქის გრაფიკული ნაირსახეობა გამოიყენებოდა ჯერ კიდევ ბიზანტიურ ჰიმნოგრაფიაში. ანბანთქების პრინციპზეა აგებული გრიგოლ ღვთისმეტყველის, რომანოზ მელიდოსისა და სხვა ბიზანტიელი ჰიმნოგრაფების ქმნილებები.

ანბანთქებათა ჟანრი პოპულარობით სარგებლობდა XVII-XVIII საუკუნეების ქართულ მწერლობაშიც – და ამ ახალ სისტემაში ის, როგორც ქვემოთ ვნახავთ, ახლებური ფუნქციებით აღიჭურვა. ანბანთქებათა ნიმუშები შექმნეს ამ პერიოდის გამოჩენილმა ქართველმა პოეტებმა – თეიმურაზ პირველმა, არჩილმა, ვახტანგ მეექვსემ, თეიმურაზ მეორემ, დავით გურამიშვილმა, ბესიკმა და სხვებმა.

შეიძლება დაისვას კითხვა, განაპირობა თუ არა ანბანთქებათა პოპულარობა ქართულ პოეზიაში, უბრალოდ, ავტორთა სურვილმა, გამოეცადათ თავიანთი პოეტური ოსტატობა, ან, იქნებ, ამ ჟანრის პოპულარობა XVII-XVIII საუკუნეების ლიტერატურაში კანონზომიერი მოვლენაა. ასეთ შემთხვევაში ამ ჟანრის ძირითადი მახასიათებლები უნდა შეესაბამებოდეს ე.წ. „კლასიკური ეპისტემის“ იმ ნიშან-თვისებებს, რომლებიც ჩამოაყალიბა თავის სახელგანთქმულ ნაშრომში „სიტყვები და

საგნები (ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა არქეოლოგია)“ ფრანგული სტრუქტურალიზმის თვალსაჩინო წარმომადგენელმა მიშელ ფუკომ.

თავდაპირველად დავაკვირდეთ ქართულ ანბანთქებათა კონკრეტულ ნიმუშებს.

ქართულ პოეზიაში ანბანთქებები გარკვეული ფორმალური მრავალფეროვნებით ხასიათდება: ქართული ანბანის შემადგენელ ასოებს თავიკიდური პოზიცია უკავიათ (თანმიმდევრობით) *სტროფებში, ტაეპებში ან სიტყვებში*. მაგალითად, *თეიმურაზ პირველის* სამ ანბანთქებაში – „ადამ ვახსენოთ პირველად, თვით ღმერთმა შექმნა რომელი.“, „ალახვენ ჩემნი ბაგენი, ღმერთო, სამებით ქებულ“ და „აღმართა მხსნელმან ჯვარი გოლგოთას“ – **თითოეული სტროფის** ტაეპთა თავიკიდურ პოზიციაში განთავსებულია ერთი და იგივე ასო:

ადამ ვახსენოთ პირველად, თვით ღმერთმან შექმნა რომელი,
 აბელ და სეით მოყვსითურთ, მთასა წმინდასა მდგომელი.
 აბრამ, ისაკ და იაკობ, ნოე სიმართლის მდომელი,

(1)

ამათსა მეოხებასა, სულო, მე ვიცი რომ ელი...

(„ადამ ვახსენოთ პირველად...“)

თეიმურაზის მეოთხე ანბანთქებაში „ანო ალვისა, ბანო ბროლ-ვარდი“ ანბანის ასოები დასმულია **სიტყვების ან სინტაგმების** თავიკიდურ პოზიციაში, გარდა ამისა, მათ წინ უძღვის თითოეული ასოს სახელწოდება. ამასთან, ანბანის ელემენტები განაწილებულია ყოველი სამი ტაეპის სიტყვებში, მეოთხე ტაეპები კი ამ სისტემიდან ამოვარდნილია:

ანო ალვისა, ბანო ბროლვარდი,
 განო გარევეთ ნაყოფად ესხეს,
 დონო დავსწამე, ვარდსა შევსწამე,
სიტურფე, თურე, მისგან ესესხეს...

არჩილ მეფე ლექსში „საქებელნი და სავედრებელნი ღვთისმშობლისანი“ იყენებს ანბანთქების იმ ფორმას, რომელიც გამოიყენა თეიმურაზ პირველმა, ანუ **ყოველი სტროფის** თითოეული ტაეპი იწყება ერთი და იმავე ასოთი:

აღვალო ბაგე და გული წმიდის ღვთისმშობლის საქებლად;
 არ ძალმიც, ვიშიშვ, ვიწიწვი, რას ვიტყვი მე მის სამებლად?

არს ყოვლთა არსთა უწმინდე, ღვთისმშობლად მწვე-
საწამებლად.

აჰა, ღელავ და ქალწულო, შენ მექმენ ცოდვის განმძებლად!

ბუნებათა უაღრესად გექმნა შობა-ქალწულება,
(2)

ბერი ღლეთა შენგან ჩვილად ყრმა ახალი იხილვება,
ბილწი ვნებას ხორციელებს, შენს სიანლეს არ ევლება;
ბრძანე ჩემი შემწეობა, რომელ ძალგიძს შეწყალება...

მისავე ლექსში „ანბანთქება ახალი შემოღებული“
გამოყენებულია სტროფული ა ფორმა¹⁰:

არ ადვილია აღკრძალვა ამოებისა, ამოსა,
არ ასაგლებად აღმოვთქვა, ამოვიმოწმებ ამოსა;
აღრიდგან არსად არაკად ასმოდეს, აჰა, ამოსა,
არის ასეთი ამბავი, არავის არ აამოსა.

ბაგე ბრძანებდეს ბატონის ბასრობას ბოროტებისა;
(3)

ბორგდეს, ბუნებით ბრდღვინვიდეს ბარნაბე ბართლომებისა;
ბელი ბელითი ბორბალი ბრუნევდეს ბილწ ბებლებისა;
ბიცი ბჭობანი ბაღეა ბელიერ ბრანგვ ბერებისა...

ანბანთქებაში „ამიცანად სათარგმანებელნი“ არჩილი მიმართავს
ახალ ხერხს: ყოველი ორი სტროფის ტაეპები იწყება ერთი და იმავე
ასოთი (სტროფული ა-ს ვარიანტი):

არსი ყოვლთა დამაარსი, სხვა უარსო არსად არი,
არასი ხამს შედარება, არს ყოვლს ნივთთა არ-სადარი.
არ არიან უიმისოდ არ ღრუბელი, არ სა დარი.
ა, ნებაა მის-მიერი, განგვეშოროს არსად არი.
(4)

არს ერთი რამე ასეთი, ვინ ახსნით, არის სახელი,
არა ვარგა რა უმისოდ ქალაქ, სოფლები, სახელი,
არ მეფე, არა გლახაკი, არ ბრძენი, არა სახელი.
ამას ვინ ახსნის იცოდეთ, ეს არის ყოვლთა სახელი...

ლექსში „სულხანის პასუხად“ ანბანის ასოები განაწილებულია ყველა
სიტყვაზე (სიტყვობრივი ფორმა)¹¹:

აღვიძრა ბაგე, გული დავდვა, ეს ვის ზე ე, თამაშობდეს.
 იცოდი, კილომ მონაკვეთე, ნებ ორ პრტყელი ჟამად რბოდეს.
 (5)

სად ტომ უფროს ფრიად ქმნილა, ღრმა ყოფს შაირს,
 ჩურჩინილობდეს.

ცნობით ძალით, წმიდათ ჭვრეტით ხელ- რმლით, ჯვარით,
 ჰაი, ომობდეს...

აღსანიშნავია, რომ კ. კეკელიძე მაღალ შეფასებას აძლევდა („შეუდარებელს“ უწოდებდა) არჩილის პოეტურ ოსტატობას, რომელიც „ანბანთქებებში“ ვლინდება (კეკელიძე 1952: 480).

ვახტანგ მეექვსის ანბანთქებებში ასოები სტროფულად ნაწილდება (თითოეულ სტროფში ყოველი სიტყვა (ან სინტაგმა) იწყება ერთი და იმავე ასოთი – **სტროფული ბ ფორმა**):

ასრე არის აგებული, ამგებელსა აქ აქებდეს,
 ამკობდესცა, ადიდებდეს, ამისთვისვე აქა ქებდეს,
 ამზრუნელსა, აღმშფოთველსა ანაცრებდეს, აქა ქებდეს,
 არმურისკენ ამწველსა აღმასს აფთსა აქაქებდეს.

ბრწყინვალედ ბარუქ ბრძანებდა ბადვისთვის ბრძნულის
 ბაგითა. (6)

ბრძათ ბრწყინვალეობა ბევრობდეს ბეთლემურისა ბაგითა,
 ბიწონებასა ბანევდეს ბერთ ბიჭთა ბრძნულად ბაგითა,
 ბორგნილნი ბილწნი ბაალნი ბორგვედენ ბუგა ბაგითა...

ან კიდევ – გამოყენებულია **სიტყვობრივი ფორმის** ვარიანტი, რომელშიც ყოველი სიტყვა იწყება და მთავრდება ერთი და იმავე ასოთი. ლექსს წამძღვარებული აქვს მინაწერი: „ეს ერთი ლექსი არის, ყოველს სიტყვას თავბოლოს ანბანი უზის“:

არა ბრძანებ გიორგ დედად, ესე ვიყავ ზეზ ეთერად,
 (7)

თმით იკარი, კუკ, ლალ, მომცემ, ნებვენ ოსობროკო ჟვერად...

თეიმურაზ მეორის ანბანთქებათა სტროფებში სიტყვები დალაგებულია ანბანის რიგზე (**ტაქობრივი ბ ფორმა**):

„აღმეძრა ბაგე გულის დადებით, ეუწყა ვის ზედ ესრეთ
 თქმულება?“

იყნოსე კეთილ ლმობა მონისა ნაცხებ ორ პირად, ჟამ რის
 სხმულება,

ტრფიალი უფრო ფეროვან ქმნილი, ღირს ყოვლად შენგან
 ჩანს ცმეულება, (8)

ძეგლად წყლულება, ჭვრეტად ხელობა, ამს ჯავრისაგან ჰაი-
ოება...

ან გამოყენებულია **სტროფული ა ფორმა** („აღივსო გულიცა ჩემი...“, „აღვძრათ სიტყვა საცნობელი...“, „არის რამ უცხოვ საცნობელ...“).

დავით გურამიშვილის კალამს ეკუთვნის ანბანთქებები, რომლებშიც თითოეული ტაეპის შემადგენელი სიტყვები (ან სინტაგმები) იწყება ერთი და იმავე ასოთი. ესაა **სიტყვობრივი ფორმის ვარიანტი** („აღდგომის დღეს ყრმათაგან სამღერელი“):

აღდგა ქრისტე და აღმოიყვანა ადამიანი!

ბრალეულები, ბნელშიგან ბმულნი, ბორგლინიანი!

ალილუია, ალილუია, ალილუია!

გვერდ განგმერილმან გვაპკურა სისხლი, გვევნა გრილოვანად,

(9)

დამღერდეთ დაბდაბს, დავითის დურდუკს, დიდ-დიდროანად;

ალილუია, ალილუია, ალილუია!..

ან პირველი სტროფის სიტყვათა საწყისი ასოების რიგი ემთხვევა ასოთა რიგს ქართულ ანბანში, მეორე სტროფში კი სიტყვები განლაგებულია საპირისპირო თანმიმდევრობით – -დან ა-მდე: („ანბანზედ თქმული დავითისაგან“) – **სიტყვობრივი ფორმის ვარიანტი**:

აღამს ბრმა გველით და ევა ვერა ზოგვენ ე თმენასა,

იმ კრულმან ლახვრად მიაგო ნებით ორ-პირი ჟღერასა;

რაც სიტყვა ტკბილად ურჩივა, ფერხთ-ქვეშ ლალატობს ყველასა,

შიგ ჩანს ცდენ ძნელ წყვლად ჭმუნვარნი, ხსნილ ნარცვს ჯდენ ჰე იებსა.

ი ჰი ჯოჯოხეთად დენ, ხვდათ ჭრა, წყვლა ძნელ ცეცხლთა ჩენით;

(10)

შიგან ყრიან ლადართ ქვეშე, ფუფქავს უყთ ტბა, სულთ რჯის ჟენით,

პირს ოხრევდინ ნაღვლით მისთვის, ლხინი კვნესით იწვართენით,

თაყვანს ცით, ზენარს ვედრეთ, ეს დიდ გვემით ბმა ახსენით...

ბესიკი იყენებს ანბანთქებათა სტროფულ ბ ფორმას:

ათინას აღზრდილს აქებდეთ ალვად ავნორჩად ასულსა,

ბნელ ბაიათა ბრყვილობას, ბრანგვ-ბაბაჭუად ბასრულსა!

გონჯნი გუგანი გაშვენის გახრილად გვერდზედ გასრულსა,

დახე დაღრეჯით დამჩაჩულს, დედლურის დრუნგით დასმულსა.

(„მზეჭაბუკ ორბელიანზედ“);

სიტყვობრივ ფორმას:

ანტონი ბნელთა განმკარგ დღე ერთა ვით ზე,
ეთერ თვით არის კამკამ ლმობილ მთენ ნაზენ.
ორონ პეტ ჟამებთ რღვნით საბეკ ტრედ უცხოთ ფრთე,
ქვე ღრმად ყრილ შთასრულთ ჩინებულ ცად ძლევვისად,
წამ ჭირთა ხმით სნის, ჯილდობს ჰაზრთა ოობით.
(„ანტონი კათალიკოსზედ“)

ასეთივე ფორმას მიმართავს ის ლექსში „არს ბრძენ გნომით...“.
ლექსში „ან, ალვა ხარ ტანადობით“ ბესიკი, თეიმურაზ პირველის კვალობაზე, მიმართავს ანბანთქების შერეულ ფორმას, ოღონდ თეიმურაზი იყენებს ათმარცვლიან საზომს, ბესიკი კი – მაღალ შაირს. აქ ქართული ანბანის ასოები განაწილებულია ტაეპთა წინაცეზურული და უკანაცეზურული ნაწილების პირველ სიტყვებზე, ზოგჯერ – მცირე ცეზურის დასაწყისშიც და, გარდა ამისა, მათ წინ უძღვის შესაბამისი ასოს სახელწოდება:

ან, ალვა ხარ ტანადობით, ბან, ბულბულს მიგიგავს ენა,
გან, გიბრწყინავს პირისსახე, დონ, დახატული ხარ შენა;
ენ, ელვარე ბადრი მთვარე, ვინ, ვარსკვლავს სურს შენი
ბრწყენა, (11)

ზენ, ზილფ-კავო, გიშრის თმაო, ე, აერთ დაიწყე ფრენა,
თან, თურანი, ინ, ერანით სიცხოვლით დაგიწვამს შენა...

ანბანთქებაში „ან“ზე სით მოხვალ“ წარმოდგენილია **სტროფული ბ ფორმის** ვარიანტი: ანბანის ასოები დასმულია როგორც ტაეპების, ასევე – წინაცეზურული და უკანაცეზურული ნაწილების (ზოგჯერ – მცირე ცეზურის) პირველ სიტყვათა თავკიდურ პოზიციებში:

ათინად ბრძენთა განზრდილი აზიად ვმგზავრობ არესა,
ამირბარს ვეყმე ავთანდილ ამოდ რა ლმობიარესა,
ალვისა მშვილდი შემშვენდა ისრად არყისა მხმარესა
არწივს აფსკასა შევაგე ჰაირ მოფრინვამკმარესა.
ბაბილოანით მრებელმან ბასრა ვიხილე, მსუროდა,
ბარამის შეყრა მომესმა, ბეჟან ვემონე ყმუროდა,
ბიისა მშვილდო ფიცხელო, ბარდის ისრისა მძმურო-და,
ბრანგესა შეგრტყოცე, ბაყვს ეცი, ვის ჩვევით სისხლი

გწყუროდა...

* * *

სანამ ანბანტექტათა ანალიზს შევუდგებოდეთ, დავაკვირდეთ, რა განსხვავებაა აკროსტიქსა და ანბანტექტას შორის.

ზედაპირული განსხვავება მათ შორის შემდეგში მდგომარეობს: აკროსტიქი ვერტიკალური ტექსტის სახით შეიცავს გარკვეული სემანტიკის მქონე სიტყვას ან გამოთქმას, ანბანტექტაში კი ტექსტის სტროფების, ტაქების ან სიტყვების თავიკიდურ პოზიციებში ანბანის ასოებია დასმული (ანბანში მათი თანმიმდევრობის შესაბამისად). ანუ, ერთ შემთხვევაში, მოცემულია გარკვეული სემანტიკის მქონე ტექსტი, მეორეში კი, უბრალოდ, ანბანი, რაც ტექსტთან ფორმალურ „თამაშს“, ვირტუოზული პოეტური ოსტატობის გამოვლინებას წააგავს. მაგრამ ეს საკითხი არც არც ისე მარტივია.

გავიხსენოთ, რომ პოეტური ტექსტი, პროზაულთან შედარებით, გაცილებით მეტი მოწესრიგებულობით გამოირჩევა. ამ ამოცანას ემსახურება პოეტური ტექსტის ისეთი ფაქტორები, როგორებიცაა რიტმი, რითმა, ალიტერაციები და ა.შ. მათი მეშვეობით ხდება სემანტიკური კომპონენტის გაუფერულება, მისი მინიმალიზება. რაც უფრო ძლიერია პოეტურ ტექსტში ზემოხსენებული ფაქტორი, მით უფრო სუსტდება ტექსტის სემანტიკური შემადგენელი. ასეთ შემთხვევაში ტექსტის სიტყვათა სემანტიკა ერთმანეთს ერწყმის და წარმოქმნის ერთგვარ **დიფუზურ, დაუნაწევრებელ მთლიანობას**.

ალბათ, სწორედ ამას გულისხმობდა სალექსო ენის ორიგინალური მკვლევარი ი. ტინიანოვი, როდესაც პოეტიკაში შემოიტანა ტერმინი „სალექსო რიგის ერთიანობა და სიმჭიდროვე“, რაც, როგორც ჩანს, სიტყვათა სემანტიკურ ურთიერთზემოქმედებას ნიშნავს, ამ ურთიერთზემოქმედების განმაპირობებელი ფაქტორები კი სწორედ სპეციფიკური, მხოლოდ ლექსითი ტექსტებისთვის დამახასიათებელი ფაქტორებია.

ქართველი პოეტების ანბანტექტათა ტექსტები გამოირჩევიან ამგვარი ფაქტორების სიუხვით, ისევე, როგორც, საზოგადოდ, XVII-XVIII საუკუნეების პოეტური ტექსტები. ისინი მოწესრიგებულია რიტმულადაც და ევფონიურადაც.

მაგრამ ანბანტექტებში შემოდის ტექსტის მარგანიზებული ახალი ფაქტორი (რომელიც, ვიზუალური აღქმის პირობებში, ჩრდილავს სხვა ელემენტების ფუნქციებს) ანბანის ელემენტთა რიგის სახით. დავახასიათოთ ის:

1. ჩვეულებრივ, ანბანის შემადგენელი ასოები სიტყვაში არაფრით გამოირჩევა ერთმანეთისგან, ანუ არც ერთი მათგანი მარკირებული არ არის. მაგრამ ანბანტექტებში შესაბამისი ტექსტუალური ფრაგმენტების **ურთიერთშედარებისას** პოზიციურად

გამორჩევა ამ ფრაგმენტთა თავკიდური ასოები, როგორც გარკვეული სისტემის (ანბანის) ელემენტები. ამ გზით ხორციელდება ტექსტის გარკვეული ფრაგმენტების გამოყოფა ერთმანეთისგან და მათი განსხვავებულობის ხაზგასმა (სტროფულ ა და ბ ფორმებში – სტროფებისა, ტაეპობრივ ა ფორმაში – ტაეპებისა, ხოლო ტაეპობრივ ბ ფორმაში – სიტყვებისა).

2. ანბანთქებებში ხდება ლექსის ტექსტისა (რომელსაც სისტემურობას ანიჭებს სპეციფიკური ვერსიფიკაციული ფაქტორები) და სხვა სისტემის – ანბანის – ელემენტთა **ინტერფერენცია**, რაც არსებითად განასხვავებს ანბანთქებებს ნებისმიერი სხვა პოეტური ტექსტებისგან.

3. ის, რომ ანბანის ელემენტები შეიძლება განაწილებულ იქნას **ლექსის ნებისმიერ ფრაგმენტებში** – სტროფებში, ტაეპებში, სიტყვებში, რომ თითოეული ამგვარი ელემენტი შეიძლება აერთიანებდეს ნებისმიერი გრძლიობის ფრაგმენტს ტექსტში, ხაზს უსვამს ამ ფრაგმენტების სემანტიკურ დიფერენციურობას, იმისდა მიუხედავად, თუ როგორი მოცულობის ფრაგმენტს (როგორი გრძლიობის სემანტიკურ ერთეულს) „ამჭიდროებს“ ანბანის ესა თუ ის ელემენტი.

4. ამგვარი ფრაგმენტების (სტროფების, სტრიქონების, სიტყვების) ერთიანობას და ტექსტის დისკრეტულ ნაწილებად დაყოფას განაპირობებს თავკიდურ პოზიციებში დასმული ასოები, რომლებიც ასეთ შემთხვევაში ტექსტის რიგითი ელემენტები კი აღარაა, არამედ ტექსტის შესაბამისი ფრაგმენტების მაწარმოებელი ელემენტებია და განაპირობებს მათ თვისებრიობას.

(ახლა შეიძლება დავახასიათოთ ძირითადი განსხვავება აკროსტიქსა და ანბანთქებას შორის. აშკარაა, რომ აკროსტიქში ვერტიკალური ტექსტი **აერთიანებს** ჰორიზონტალურ ტექსტს (რომელიც შესაბამისი ნაწარმოების ტაეპებშია ასახული), ახორციელებს მის **სინთეზს**. მაგალითად, როდესაც ვკითხულობთ დავით გურამიშვილის იამბიკოს, რომელშიც ვერტიკალური ტექსტია „მამაო ჩვენო, რომელი ხარ ცათა შინა...“, ბუნებრივია, ტაეპებში გადმოცემული შინაარსი – „ჰორიზონტალური“ ტექსტი – ჩვენი ყურადღების მიღმა რჩება და თითოეული ჰორიზონტალური ფრაგმენტი კარგავს ლინეარულობას, საკუთარ სემანტიკას, „წერტილოვანი“ ხდება და „მიიზიდება“ აკროსტიქის იმ ასოს, სიტყვისა ან გამოთქმისკენ, რომელიც შესაბამისი ტაეპის თავკიდურ პოზიციამა მოცემული და აკროსტიქის შემადგენელ ნაწილს წარმოადგენს.

ანბანთქებაში კი ქართული ანბანის ელემენტები **დისკრეტულობას ანიჭებს ტექსტს, ანაწევრებს მას.** ესაა ანალიტიკური ოპერაცია ტექსტზე).

5. ანბანთქებაში ანბანის ასოთა განაწილება ტექსტში განაპირობებს იმ ეფექტს, რომ ეს ტექსტი თვისებრიობას იცვლის და **მისი ელემენტები ერთიანდებიან ახალ სისტემაში – აქ ძირითადი ტექსტია სწორედ ანბანი, რომელსაც ფონის სახით ახლავს პოეტური ნაწარმოების ტექსტის დანარჩენი ნაწილი.**

ამგვარად, თუ გავითვალისწინებთ ანბანთქებათა ტექსტების სემანტიკურ დიფუზურობას, თითოეული ასოს „დანართის“ სახით მოცემული ტექსტუალური ფრაგმენტების მეორეხარისხოვან ღირებულებას, შეიძლება ითქვას, რომ მათში ხორციელდება ცალკეული ფრაგმენტების **ჩამოთვლა**, ე.ი ანბანთქება წარმოგვიდგება, როგორც ტექსტის იმ ელემენტების ჩამოთვლა, რომლებიც მარკირებულია ანბანის ასოებით.

არც ერთ სხვა ლირიკულ ჟანრში არ გვხვდება ტექსტის როგორც სისტემის ამგვარი სახეობა და, რა თქმა უნდა, არც აკროსტიქი წარმოადგენს გამონაკლისს.

6. საზოგადოდ, შესაძლებელია მხოლოდ **განსხვავებულთა ჩამოთვლა**, ანუ ანბანის ელემენტთა განაწილება ტექსტში განაპირობებს და ხაზს უსვამს შესაბამისი ტექსტუალური ფრაგმენტების განსხვავებას ერთმანეთისგან.

7. თითოეული მარკირებული ასო, როგორც, **ზოგადად, ანბანის ელემენტი** (ე.ი. არა როგორც ტექსტის ნაწილი, მისი მოწესრიგებულობის განმაპირობებელი ელემენტი) წარმოგვიდგება, როგორც **სტროფის, ტაქის ან სიტყვის ნიშანი**, ანუ ასოსა და იმ ტექსტუალურ ფრაგმენტს შორის, რომლის საწყის (თავიდან პოზიციაში დასმულ) ელემენტსაც წარმოადგენს ეს ასო, მყარდება **სემიოტიკური (პარადიგმატული) მიმართება**. ისინი ურთიერთშენაცვლებადი ხდება. თითოეული ამგვარი ფრაგმენტის (რომლის დამოუკიდებლობა მთელი ტექსტისგან გამაფრებულია ლექსის სპეციფიკური სტრუქტურის წყალობით) ფუნქციას და ადგილს სისტემაში განსაზღვრავს ის, თუ ანბანის რომელი ელემენტით იწყება ის. ამგვარად, გარკვეული გაგებით, იცვლება ტექსტის ამგვარი ფრაგმენტის სემანტიკა, მაგრამ ის კი არ ნიველირდება (როგორც აკროსტიქში) არამედ სპეციფიკური სემანტიკით აღიჭურვება – ანბანის შესაბამისი ელემენტის **აღსანიშნად** გარდაისახება.

შეიძლება ითქვას, რომ ამა თუ იმ სიტყვას (ტაქსს, სტროფს) სხვადასხვაგვარი სემანტიკა აქვს, იმისდა მიხედვით, ანბანთქებაში

გვხვდება ის, თუ ან ნებისმიერი სხვა ჟანრის პოეტურ ტექსტში. შესაბამისად, სუსტდება თითოეული „სიტყვის“ სემიოტიკური ფუნქცია სამყაროს საგნებთან ან მოვლენებთან მიმართებაში. თითოეული ამგვარი სიტყვა, თავის მხრივ, ახდენს ანბანის, როგორც სისტემის ელემენტთა რეპრეზენტაციას.

8. ანბანთქებებში თავს იჩენს **სინტაგმატური სემიოტიკური მიმართებებიც**: თითოეული მარკირებული ასო (როგორც, ზოგადად, ანბანის ელემენტი) სინტაგმატურ (მომიჯნავეობის, თუ გნებავთ, „სინეკლოქურ“) კავშირშია ტექსტის შესაბამის ფრაგმენტთან – სტროფთან, ტაქთან ან სიტყვასთან.

9. ანბანის ელემენტების აღჭურვა სემიოტიკური ფუნქციით (ანბანის თითოეულ ასოს ამა თუ იმ ანბანთქებაში აქვს **ერთადერთი** აღსანიშნი) იმას ნიშნავს, რომ მათ მიეწერება ერთგვარი **კვაზისემანტიკა** – და თითოეული ასო წარმოგვიდგება, როგორც გარკვეული „სიტყვა“;

10. საერთოდ, თუმცა თვით ანბანი მყარი სისტემაა, რომელშიც დაუშვებელია ელემენტების გადანაცვლება, მაგრამ ანბანის ნებისმიერ ელემენტს ანბანთქებებში შეიძლება დაუკავშირდეს სხვადასხვა აღსანიშნი (მაგალითად, (6) შემთხვევაში). ამიტომ შეიძლება ითქვას, რომ ანბანის ელემენტები ანბანთქებებში ხასიათდებიან **კომბინატორული თავისუფლებით**.

11. რა თქმა უნდა, ზოგადად, ანბანის (როგორც იზოლირებული და არა როგორც ანბანთქების მარეგულირებელი სისტემის) ელემენტებს აღნიშვნის ფუნქცია არ ეკისრებათ. ხოლო როდესაც ჩვენ ვსაუბრობთ ტექსტში მათი სემიოტიკური დატვირთვის შესახებ (ტექსტის ფრაგმენტების მიმართ), ამ შემთხვევაში შეიძლება ვიმსჯელოთ **მხოლოდ აღნიშვნის იდეის** და არა რეალური სემიოზისის შესახებ.

მაგალითად, არჩილთან ტაქებში „არსი ყოვლთა დამაარსი, სხვა უარსო არსად არი“ ა-თი მარკირებულია და ნიშანდებულია მთელი ტაქები, თუმცა ცალკე ამ ასოს არავითარი სემანტიკა არა აქვს. მას ეკისრება მხოლოდ ტაქებში, სტროფში ან სიტყვაში ზორციუმული წარმოდგენის რეპრეზენტაცია. სხვაგვარად, ამგვარი ელემენტი განასახიერებს წარმოდგენის გამოხატვის იდეას. შესაბამისად, ანბანთქებების ტაქებში, სტროფში ან სტრიქონში ზორციელდება **ორმაგი სემიოზისი**: ანბანთქების ელემენტი **აღნიშნავს** ტექსტის ფრაგმენტს (მეორე მარკირებულ ასომდე), ხოლო თვით ეს ფრაგმენტი, მთლიანად, **აღნიშნავს** სინამდვილის ამა თუ იმ მოვლენას ან საგანს.

ამგვარად, წარმოდგენა, რომელიც ხორცშესხმულია ამგვარ ფრაგმენტში, ერთდროულად არის სემიოზისიცი („ობიექტისადმი“ სემიოტიკური მიმართების დამყარება) და თავისი თავის, როგორც პირობითი ნიშნის თვითგამოვლენაც.

ახლა დავაკვირდეთ იმ მოვლენებს, რომლებიც ასახულია ზემოჩამოთვლილ ავტორთა ანბანთქებებში და ვიკითხოთ: ხომ არ შეინიშნება რაიმენაირი კავშირი ანბანთქებაში ასოთა განაწილების წესსა და შესაბამის ტექსტების აღსანიშნებს შორის, ანუ, სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ხომ არა აქვს ამ კონკრეტულ ჟანრს ერთგვარი „სემანტიკური ორეოლი“ (როგორც იტყოდა მ. გასპაროვი).

კ. კეკელიძე აღნიშნავს, რომ თეიმურაზ პირველის ლირიკა ორგვარია – რელიგიური და საერო. მკვლევარი ასახელებს რელიგიური ლირიკის ნიმუშებს და მათ მიაკუთვნებს პოეტის ანბანთქებებს: „აღამ ვახსენოთ პირველად, თვით ღმერთმან შექმნა რომელი“ („რომელშიც შეკოწიწებულია წმინდანთა სახელები“ (კეკელიძე 1952: 445)); „ალაზვენ ბაგენი ჩემი, ღმერთო, სამებით ქებულო“ („აქ პოეტი იხსენიებს ზოგიერთ წმინდანს, ბიბლიურ ეპიზოდებს, ხოლო მეორე ნაწილში დაწვრილებით ლაპარაკობს იესო ქრისტეს ვნების, აღდგომის, ამალლებისა და მეორედ მოსვლის შესახებ“ (იქვე); „აღმართა მხსნელმან ჯვარი გოლგოთას“ („წარმოადგენს ვედრებას ღვთის, ღვთისმშობლისა და წმინდანებისადმი“ (იქვე). პირველ ანბანთქებაში სტროფების პირველ სამ ტაეპებში მართლაც „შეკოწიწებულია წმინდანთა სახელები“, მეოთხე ტაეპებში პოეტი გამოხატავს თავის დამოკიდებულებას ამ წმინდანთა მიმართ.

ამ ანბანთქებაში წმინდანთა იერარქიის კლასიფიკაციური პრინციპია ანბანი, ანბანური რიგი. ამგვარად, აქ ანბანი მიჩნეულია წმინდანთა სიმრავლის კლასიფიკაციის საფუძვლად. და, პოეტის მეორე ანბანთქებისა არ იყოს, „ვით ძალუც კაცსა მტკავლითა ცისა გაზომა სრულებით“, ამკარაა, რომ ანბანის ელემენტები აქ „მტკავლები“ კი არაა, არამედ – სწორედ ზეციური სამყაროს მკვიდრთა იერარქიის საზომია,

ანბანთქებებში „აღივსო გული ჩემი“ და „აღმართა მხსნელმან ჯვარი გოლგოთას...“ აღწერილია იესოს ამქვეყნიური ცხოვრების უმნიშვნელოვანესი მომენტები. შესაბამისად, ამ ტექსტებში ნარატიული ელემენტი უფრო ძლიერია, ვიდრე პირველ ანბანთქებაში. აქაც გადახლართულია იესოს ცხოვრება და ავტორის სულიერი განცდები – ორი სისტემა, ორი ბიოგრაფია. საგულისხმოა, რომ მესამე ანბანთქებაში (და მეორის რამდენიმე სტროფში) ყოველი სტროფის

პირველი სამი ტაეპი ეძღვნება ქრისტეს ცხოვრების ამა თუ იმ ეპიზოდის ან რომელიმე ბიბლიური ამბის მოკლე აღწერას, მეოთხეში კი (ან მესამე და მეოთხე ტაეპებში, რამდენიმე შემთხვევაში კი – მთელ სტროფებში) თვით ავტორის ვედრებაა გადმოცემული ღვთისმშობლის მიმართ:

დააგლო ტარი ხელთაგან, ქალწული შეძრწუნდებოდა:
„და როგორ, უმამაკაცოდ ძე მუცლად ვით მედებოდა?“
„დავცოსო სულმან წმინდამან“ – სიტყვაცა
განზრქელდებოდა“; (11)

დამხსენ, უფალო, ჯოჯოხეთს ცეცხლიმც ნუ
მომედებოდა!.

(„ალივისო გული ჩემი...“)

ზეცისა ძალთა მთავარსა კაცთათვის ნათელ-ღებულსა,
ზეცით ქვეყანას ჩამოსულს, ღვთაებით განკაცებულსა,
ზე ამალღებით ჯვარზედან სისხლითა გვერდ
შედებულსა, (12)

ზენაარ, პეტრე შემზიდე სამოთხეს კარს განღებულსა...
(„ალმართა მხსნელმან ჯვარი გოლგოთას“)

ამგვარად, სამივე ანბანთქებაში ბიბლიურ და სახარებისეულ ამბებს ერთვის ალუზია ავტორის ცხოვრებისეულ ძნელბედობაზე. ორი ისტორია – ქრისტესი და თეიმურაზისა შეკავშირებულია ერთმანეთთან ანალოგიის მეშვეობით – და ორივეს მარეგულირებელია ანბანი – ღმერთისა და ადამიანის ცხოვრების საზომი.

მეოთხე ანბანთქება, როგორც ვთქვით, სატრფიალო ხასიათისაა და შერეული ფორმითაა დაწერილი:

ანო ალვისა, ბანო ბროლ-ვარდი,
განო გარევით ნაყოფად ესხეს,
ღონო დავსწამე, ვარდსა შევსწამე,
სიტურფე თურმე მისგან ესესხეს,

(13)

ენო ედემსაც, ვინო, ვინ ნახა,
ზენო ზნედ სჭირდეს სხვამანც ვინ ესხეს,
ეო, ეთერი, თანო თუ მასთან,
ინო ის იჯდეს, თუ გარე ესხეს...

აქ, როგორც ვხედავთ, პოეტი მიმართავს ანბანთქების ტაეპობრივ ფორმას. ამასთან, ყოველი ტაეპის თავკიდურ პოზიციაში დასმულია ანბანის ასოთა სახელწოდებები, მომდევნო სიტყვები კი იწყება იმავე ასოებით, ანუ ანბანთქების პრინციპი გაძლიერებულია,

ხაზგასმულია. ეს განსხვავება პირველ სამ ანბანთქებასა და მეოთხე ანბანთქებას შორის მეტად არსებითია. პირველ სამ – სტროფულ – ანბანთქებაში ძირითადი მარეგულირებელი პრინციპია მოწვესრიგება ანბანის მიხედვით, ანუ მათში ანბანს საგანგებო – კონცეპტუალური – ფუნქცია ეკისრება, მეოთხე ანბანთქებაში კი ტაეპებისთვის ანბანის სახელწოდებების წინ წამძღვარებით პოეტს შემოაქვს ერთგვარი თამაშბრივი, მსუბუქი ელემენტი, სატროფილო ლექსის სპეციფიკის შესაბამისად. ამგვარად, ერთმანეთისგან გამიჯნულია ანბანთქების ორი სტრუქტურული პრინციპი: თეიმურაზ პირველთან სტროფული ანბანთქება, ძირითადად, გამოიყენება რელიგიური თემების მხატვრული ხორცმესხმისას, ტაეპობრივი კი – საერო (სატროფილო) მოტივის ასახვისას. ეს გამიჯვნა მეტად არსებითია და მიგვანიშნებს იმაზე, რომ ანბანთქება, როგორც ვვარაუდობდით, ფუნქციური ლირიკული ჟანრია და არა უბრალო, ფორმალური თამაში.

არჩილი აკროსტიქის სტროფულ ა ფორმას იყენებს ღვთისმშობლისადმი მიმართულ სახოტბო ლექსში „საქებელნი და სავედრებელნი ღვთისმშობლისანი“, რომელშიც ბიბლიური მეტაფორული გამოთქმებით ამკობს ღვთისმშობელს. აქ პოეტი, თეიმურაზ პირველის მსგავსად, ყოველი სამი ტაეპის შემდგომ (აქ შეიძლება ვიგულისხმოთ ალუზია სამებაზე), სტროფების (პირველი სტროფის გარდა, რომელიც მთლიანად მე-მეტყველების ნიმუშია და გამოხატულია ავტორის კრძალვა ღვთისმშობლის წინაშე და დაეჭვება იმასთან დაკავშირებით, შეძლებს თუ არა ის დასახული პოეტური ამოცანის განხორციელებას) მეოთხე ტაეპებში, გამოხატავს საკუთარ დამოკიდებულებას ხოტბის ობიექტის მიმართ:

გიგალობს დავით, მთაწმინდა ღვთისა პოხილად
ჩრდილოდა,

გიმზერდა თვალით წინასწარ, როკავს მწუხრი და
დილოდა,

გამოეკვეთა უფალი უხელოდ თავ-საკიდლოდა,

განმიღე კარი წყალობის, უხრწნელო, მე შენ გილოდა!

(14)

დედოფლად დაბადებულთა შენ ხარ წინასწარ მკობილი,
დედად გქადაგეს ღვთისადა, ხოროდ დგენ სულ
განწყობილი.

დეგახარ მარჯვენით უფლისა, ვინ არის შენი შობილი,
დამიხსენ წარწყმედისაგან სატანას ლახვარ-სობილი!...

სტროფული ანბანთქების ბ ფორმა გამოყენებულია ლექსში „ანბანთქება ახალი შემოღებული“. აქ პირველი სამი და მეოთხე ტაქები ერთმანეთისგან ფორმალურად და სემანტიკურად არაფრით განირჩევა. თითოეული სტროფი შინაარსობრივად იზოლირებულია სხვებისგან ანუ თითოეულ მათგანში ცალკე სათქმელია გამოხატული. ამიტომ ტექსტის დისკრეტულობა აქ გამძაფრებულია (იხ., მაგ., (3)). ამ ანბანთქების დანიშნულებას ააშკარავებს არჩილის მინაწერის ბოლო სტროფი:

მრავალთ მეფეთ დაუგლიათ უმიზეზოდ მეფობანი,
სვე-ღოვლათი, დიდი თემი, ქალაქი ან დიდებანი.

(15)

ჩემი რად გკვირსთ იძულებით სამყოფთა გარიდებანი?

მაგრამე მაქვს შეუკდემთ ერთის წადიერებანი...

ვინაიდან პირველ ორ სტროფში არჩილი თავს იმართლებს კრიტიკულად განწყობილ მკითხველთა წინაშე, ამდენად, უნდა ვივარაუდოთ, რომ „მეფობის დაგდება“ და „იძულებით სამყოფთა გარიდებანი“ ნიშნავს არა მარტო სამეფოდან გადახვეწას (ასეთ შემთხვევაში გაუგებარი იქნება, რატომ საუბრობს არჩილი სამეფოს დატოვებაზე მას შემდეგ, რაც მკითხველს სთხოვს, ლომობიერად მოეკიდოს ამ ნაწარმოებს: „ანბანთქებასა ახალსა ნუ შეურაცხყოფთ სიტყვითა“), არამედ – პოეზიის სამყაროში თავის შეფარებასაც. შესაბამისად, ეს ანბანთქება სწორედ რომ პოეზიასთან „თამაშის“ გამოხატულებაა.

„ამოცანად სათარგმანებელი“ ლექსი, როგორც აღვნიშნეთ, ანბანთქების სტროფული ფორმის ერთ-ერთი ვარიანტია, რომელშიც ერთი და იმავე ასოთი დაწყებულია ორ-ორი სტროფი. ლექსი შედგება ამოცანებისგან, შესაბამისად, არჩილი იყენებს ანბანთქების განსხვავებულ ფორმას (არ იყენებს სტროფულ ა ფორმას, რომელიც „საქებელშია“ გამოყენებული).

ერთსტროფიან ანბანთქებაში „სულხანის პასუხად“, თეიმურაზ პირველის მეოთხე – სატროფილო – ანბანთქებისა და სულხან-საბა ორბელიანის ანბანთქების მსგავსად, არჩილი მიმართავს ტაქობრივ ბ ფორმას.

ვახტანგ მეექვსე თავის სტროფულ ბ ტიპის ანბანთქებაში ქრისტეს ცხოვრების ამბებს აღწერს, მეორე ანბანთქებაში კი ტაქობრივ ბ ფორმას იყენებს.

თეიმურაზ მეორის სტროფულ ა ტიპის ანბანთქებებში ასახულია: ანბანთქებაში „ადივსო გულიცა ჩემი..“ – სასიყვარულო

განცდები მშვენიერი ქალის, ბარბარე ალექსანდრეს ასულ ბუტურლინას მიმართ; ანბანთქებაში „აღვძრათ სიტყვა საცნობელი...“ – ძველი ალექმის, ანბანთქებაში „არის რამ უცხოლ საცნობელ...“ კი – ახალი ალექმის ამბების შესახებაა საუბარი.

ერთსტროფიანი სიტყვობრივი ანბანთქება სატროფილო ხასიათისაა.

დავით გურამიშვილის ტაეპობრივ ბ ტიპის ანბანთქებაში „აღდგომის დღეს ყრმათაგან სამღერელი“ და ანბანთქებაში „ანბანზედ თქმული დავითისაგან“ (ანბანის ორიგინალური განაწილებით სიტყვებზე) რელიგიური მოტივებია ასახული.

ბესიკისთვის, რომელიც მხატვრული ფორმის დილოსტატი იყო, ანბანთქებას უკვე კონცეპტუალური დატვირთვა კი არა აქვს, არამედ – წმინდა პოეტური. ანბანთქება აქ მხოლოდ და მხოლოდ ევფონიურ ფუნქციას ასრულებს და აძლიერებს მისი ლექსის მუსიკალურობას.¹⁰⁰

ამგვარად, შეიძლება ითქვას, რომ XVII-XVIII საუკუნეების ქართულ პოეზიაში როგორც ფორმალურად, ასევე სემანტიკურ ასპექტში **ერთმანეთისგან გამიჯნულია ანბანთქებათა ორი ტიპი: სტროფული და ტაეპობრივი.** სტროფულ ანბანთქებებში (განსაკუთრებით, მის ა ფორმაში) ხორცშეხმულია ანბანის კონცეფცია – ანბანი ღვთიური წარმომავლობისაა და ამიტომ მისი საშუალებით შესაძლებელი ხდება ზეციური სამყაროს – როგორც სისტემის – წარმოდგენა და, შესაბამისად, შემეცნებაც.

ანბანის ამგვარი კონცეფცია გულისხმობს **უწყვეტ მიმართებას** ამქვეყნიურ სამყაროსა (რომელშიც ანბანი ადამიანთა კომუნიკაციის საშუალებაა) და იმქვეყნიურ სამყაროს შორის (რომლის შემეცნების საშუალებასაც წარმოადგენს ანბანი). ანბანის მეშვეობით ხდება ამ ორი სამყაროს შეკავშირება.

1966 წელს ფრანგული სტრუქტურალიზმის თვალსაჩინო წარმომადგენელმა, ფილოსოფოსმა და მეცნიერების ისტორიკოსმა, მიშელ ფუკომ გამოაქვეყნა თავისი კლასიკური ნაშრომი „სიტყვები და საგნები. ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა არქეოლოგია“.

ამ ნაშრომში ფუკო მიზნად ისახავდა იმ *ისტორიული არაცნობიერის* გამოვლენას, რომელმაც განაპირობა სამი სხვადასხვა ეპისტემოლოგიური ველის, ანუ სამი სხვადასხვა ეპისტემის ფუნქციონირება. ფუკოს აზრით, „ამგვარი ანალიზი არ წარმოადგენს იდეების ან მეცნიერებათა ისტორიას; ესაა უფრო, კვლევა, რომლის მიზანია იმის გარკვევა, თუ რის საფუძველზე გახდა შესაძლებელი შემეცნება და თეორიები, წესრიგის რომელი სივრცის შესაბამისად

მოხდა ცოდნის კონსტიტუირება; რა სახის ისტორიული ა პრიორი-სა და როგორი პოზიტიურობის სტიქიაში გახდა შესაძლებელი იდეების დაბადება, მეცნიერებების *ჩამოყალიბება*, გამოცდილების *ასახვა* ფილოსოფიურ სისტემებში, რაციონალურობის *ფორმირება*, შემდეგ კი, შესაძლოა, *დარღვევა* და *გაქრობა*“: (ფუკო 1977: 34)

ცხადია, ამ შემთხვევაში ფუკო განიხილავს თითოეულ ეპისტემას როგორც სისტემას, ე.ი. არა დიაქრონიულად, არამედ – სინქრონულად. მისი ზემომოყვანილი გამონათქვამის პარაფრაზირებისას შეიძლება აღვნიშნოთ, რომ თითოეულ ეპისტემას წარმოქმნის ეპისტემოლოგიური ველის (სისტემის) ელემენტთა განსაკუთრებული ურთიერთმიმართებები ამა თუ იმ ისტორიულ პერიოდში – XVI საუკუნეში, XVII-XVIII საუკუნეებში ან თანამედროვე ეპოქაში.

ეს ეპისტემებია:

1. *რენესანსული ეპისტემა* (XVI საუკუნე – XVII საუკუნის შუა წლები). ესაა მსგავსების ეპისტემა, როდესაც ენა ჯერ კიდევ არ წარმოადგენს ნიშანთა დამოუკიდებელ სისტემას. ის გაბნეულია ბუნებით საგნებს შორის.

2. *კლასიკური ეპისტემა* (XVII-XVIII საუკუნეები) – წარმოდგენის (რეპრეზენტაციის) ეპისტემა. ენა იქცევა ნიშანთა ავტონომიურ სისტემად და თითქმის თანხვდება აზროვნებასა და ცოდნას. ამასთან დაკავშირებით, სწორედ საყოველთაო გრამატიკა იძლევა საშუალებას, გაგებულ იქნან არა მარტო სხვა მეცნიერებები, არამედ – საზოგადოდ – კულტურაც.

3. *თანამედროვე ეპისტემა* (XIX საუკუნის დასაწყისიდან დღემდე) – სისტემებისა და ორგანიზაციების ეპისტემა. წარმოიქმნებიან ახალი მეცნიერებები, რომელთაც საერთო არაფერი აქვთ ადრე არსებულ მეცნიერებებთან. ენა უკვე შემეცნების ჩვეულებრივი ობიექტია. ის იქცევა ფორმალურ ელემენტთა მკაცრ სისტემად, თავისთავზეა კონცენტრირებული, ასახავს საკუთარ ისტორიას და იქცევა ტრადიციებისა და აზროვნების წესების რეზერვუარად.

ჩვენი გამოკვლევა მიზნად ისახავს იმის დადგენას, რამდენად სავარაუდოა ანბანთქებების ჟანრის აღიარება *კლასიკური ეპისტემის* ორგანულ ელემენტად, ან, უფრო ფართოდ, ვლინდება თუ არა XVII-XVIII საუკუნეების ქართულ კულტურაში კლასიკური ეპისტემისთვის დამახასიათებელი ნიშან-თვისებები. რა თქმა უნდა, მხოლოდ ერთი ლიტერატურული ჟანრის მაგალითზე დასახელებულ პრობლემათა გადაჭრა ძნელია, მაგრამ შესაძლებელია კვლევის შემდგომი პერსპექტივების დასახვა და მისი მიზანშეწონილობის დასაბუთება.

ენახოთ, რამდენად შეესაბამება ანბანის გააზრება ქართულ ანბანთქებებში

მართალია, კლასიკურ ეპისტემაში, ფუკოს აზრით, „ენა აღარ ემსგავსება ამავე ენით აღნიშნულ საგნებს, მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ ის გამიჯნულია სამყაროსგან; ენა, თუმცა სხვა ფორმით, მაგრამ კვლავ გვეკვლინება გამოცხადებათა ლოკუსად და შეადგენს იმ სივრცის ნაწილს, რომელშიც ზდება ჭეშმარიტების გამოვლენა და გამოთქმა... ენა არის ხატი სამყაროსი, რომელიც გამოისყიდის თავის ცოდვებს და მიაყურადებს ჭეშმარიტებას. სწორედ ამიტომ სურდა ღმერთს, რომ ლათინური ენა – მისი ეკლესიის ენა – გავრცელებულიყო მთელ დედამიწაზე. სწორედ ამიტომ, რომ მსოფლიოს ენები (რომლებიც ცნობილნი გახდნენ ამ მონაპოვრის წყალობით) წარმოქმნიან, საზოგადოდ, ჭეშმარიტების ხატს“. (ფუკო 1977: 73).³

შესაძლოა, სწორედ ენის ამ პრიორიტეტულმა მდგომარეობამ და ენისადმი უპირობო ნდობამ („მსოფლიოს ენები... წარმოქმნიან, საზოგადოდ, **ჭეშმარიტების ხატს**“) განსაზღვრა მიბრუნება ლიტერატურული დისკურსის „ნულოვანი საფეხურისადმი“ – იმ საფეხურისადმი, სადაც ეს დისკურსი თვისებრივად მაქსიმალურად უახლოვდება თავის ამოსავალ წყაროს (შესაბამისად, ჭეშმარიტებასაც) – ანბანს, ან, ყოველ შემთხვევაში, მისწრაფვის ამ მიზნისკენ.

ჭეშმარიტება არ გულისხმობს მხოლოდ მეცნიერულ ჭეშმარიტებას – ის ცალმხრივია და შეზღუდული. ჭეშმარიტება უნდა იყოს სრული – ყოვლისმომცველი, და ამ ჭეშმარიტების შესამეცნებლად საჭიროა ისეთი ინსტრუმენტი, რომელიც წესრიგს შეიტანს – გასაგებობას და შემეცნებადობას მიანიჭებს – მთელ სამყაროს: ხილულსა და უხილავს, ამქვეყნიურსა და იმქვეყნიურს. ასეთ ინსტრუმენტად კლასიკურ ეპისტემაში აღიარებულია ანბანი. გავიხსენოთ, რომ ვოლტერის ფილოსოფიური ლექსიკონის სახელწოდება იყო „გონი ანბანური თანმიმდევრობით“.

ვინაიდან ანბანი ღვთიური წარმომავლობისაა, ამდენად, ადამიანების ცხოვრებას (და, საერთოდ, სამყაროს) კლასიკურ ეპისტემაში ანბანის მეშვეობით აწესრიგებს ღმერთი, როგორც „კანონმდებლობითი გონის ფუნქცია“ (ს.ს. ავერინცევი).

წესრიგი, მოწესრიგებულობა, კლასიკურ ეპისტემაში სამყაროს აღქმის ფორმაა. რაც შეეხება ანბანს, მისი არსის შემეცნებისთვის ასევე აუცილებელია მისი წესრიგის, მოწესრიგებულობის გამოვლენა. ეს იმას ნიშნავს, რომ ანბანის ელემენტები უნდა შევადაროთ ერთმანეთს. მაგრამ ეს ამოცანა საკუთრივ ანბანის ფარგლებში განუხორციელებელია – ესაა გარკვეული თვითკმარი ელემენტების

ერთობლიობა (ანალოგიურად, რიცხვთა ჩამონათვალში თითოეული რიცხვი თვითკმარია. შედარება სხვა რიცხვებთან შესაძლებელია მხოლოდ რიცხვების თვისებრიობის შეცვლისას – მათი დანაწევრებისას; ასევე, ანბანის თითოეული ელემენტი **ანბანის ფარგლებში** თვითკმარია, შეუძლებელია სხვა ელემენტებთან მისი შედარება, ანუ მსგავსების ან განსხვავების დაფიქსირება – აქ, რა თქმა უნდა, არ ვგულისხმობთ გრაფიკულ მსგავსებებსა და განსხვავებებს). ეს ამოცანა შეიძლება განხორციელდეს მხოლოდ მაშინ, როდესაც მოხმობილ იქნება ახალი სისტემა, რომელშიც ეს ელემენტები **ურთიერთშედარებადი** იქნება. ასეთი სისტემა ანბანთქების ტექსტი (ან, თუნდაც, ანბანურ რიგზე გაწყობილი ლექსიკონი ან ენციკლოპედია), რომელშიც ანბანის თითოეული ელემენტი ახალ თვისებრიობას შეიძენს – ერთდროულად ანბანის ელემენტიც იქნება და რაღაც სხვა სისტემის ელემენტიც (ან ამ ახალი სისტემის ელემენტის ნიშანი – როგორც ეს მოხდა ენციკლოპედიაში, ან ანბანთქებებში, ან ლექსიკონებში). სხვადაფონისას ანბანის ელემენტების შედარება უკვე შესაძლებელია, რადგან მათი განსხვავებულობა, რომელიც ანბანის ფარგლებში არ ვლინდებოდა, ახლა უკვე ფუნქციურ განსხვავებულობად წარმოგვიდგება. ანბანთქებებში ესაა ანბანის ელემენტებისადმი აღნიშვნის უნარის მინიჭება. როგორც კი ამგვარი ელემენტი აღიჭურვება ნიშნობრივი ფუნქციით, ის უკვე აღარ ემთხვევა თავის თავს, როგორც ანბანის სისტემის კომპონენტს.

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ასეთი ანბანი ჩამოთვლადია. ფუკო აღნიშნავს, რომ **სწორედ კლასიკურ ეპისტემაში გახდა შესაძლებელი ჩამოთვლა** – „განსახილველი ერთობლიობის შემადგენელი ელემენტების სრული ჩამოთვლის ფორმით; იმ კატეგორიათა ჩამოთვლის ფორმით, რომლებიც ერთობლივად ასახავენ მთელ საკვლევ სფეროს; ბოლოს, წერტილთა განსაზღვრული რაოდენობის ანალიზის ფორმით, რომლებიც საკმარისი რაოდენობითაა ამოღებული სერიიდან“ (ფუკო 1977: 104). ამდენად, შეიძლება ითქვას, რომ ანბანის ტრანსფორმაცია ანბანთქებებში და მათი ჩამოთვლადობა ამ ჟანრს მიაკუთვნებს კლასიკური ეპისტემის ლიტერატურას. ახალ თვისებრიობაში ანბანის ელემენტთა განსხვავების ერთ-ერთ საშუალებას წარმოადგენს მის მიერ აღნიშნული ტექსტუალური ფრაგმენტების შინაარსობრივი განსხვავება და, შესაძლოა, მათი განსხვავებული გრძლიობაც. და, რადგან „შემეცნება ნიშნავს განსხვავებას“ (ფუკო 1977:105), ეს ოპერაცია აუცილებელი ოპერაციის სახით წარმოგვიდგება.

„იმისთვის, – წერს ფუკო, – რომ აღქმის ელემენტი ნიშნად იქცეს... საჭიროა, რომ ის გამოყოფილ იქნას ელემენტის სახით და გათავისუფლებულ იქნას საერთო შთაბეჭდილებისგან, რომელიც მას ფარულად უკავშირდება; მაშასადამე, საჭიროა, რომ ეს შთაბეჭდილება დანაწევრებულ იქნას, რომ ყურადღება კონცენტრირებულ იქნას ერთ-ერთ (სხვებთან გადაჯაჭვულ) მომენტზე, რომ საერთო შთაბეჭდილებაში შემაჯალი ეს მომენტი იზოლირებულ იქნას მისგან. ამგვარად, ვლინდება, რომ ნიშანი განუყოფელია ანალიზისგან, რომ ნიშანი წარმოადგენს ანალიზის შედეგს, რომლის გარეშეც ის ვერ გაჩნდებოდა. ნიშანი აგრეთვე წარმოადგენს ანალიზის ინსტრუმენტს, რადგან, ერთხელ განსაზღვრისა და იზოლირების შემდეგ, ის შეიძლება შეეფარდოს ახალ შთაბეჭდილებას, რომლის მიმართაც ანალიტიკური ცხაურის როლს ასრულებს“ (ფუკო 1977: 111).

ფუკოს ეს შეხედულება ზუსტად თანხვდება იმ ტრანსფორმაციას, რომელსაც განიცდის ანბანის თითოეული ელემენტი სპეციფიკურ ტექსტში – ანბანთქებაში. ის გამოიყოფა როგორც ელემენტი და თავისუფლდება იმ „შთაბეჭდილებისგან, რომელიც მას ფარულად უკავშირდება“ (სემიოტიკური ფუნქციის განხორციელების უნარის არქონის შესახებ). ამგვარი ნიშანი-ასო ანალიზის ინსტრუმენტიცაა, რადგან მისი საშუალებით ხდება ტექსტის დანაწევრება დისკრეტულ ნაწილებად.

ახლა განვიხილოთ ფუკოს გამონათქვამი კლასიკურ ეპისტემაში ნიშნის ფუნდამენტური თვისების შესახებ და დავაკვირდეთ, რამდენად შეესაბამება ნიშნის ეს თვისება ანბანის ფუნქციას ანბანთქებაში: „აღმნიშვნელი ელემენტი, როგორც უბრალოდ იდეა, ან ხატი, ან აღქმა (რომელიც სხვას უკავშირდება ან ენაცვლება), არ წარმოადგენს ნიშანს. უფრო მეტიც, ის იქცევა ნიშნად მხოლოდ მაშინ, როდესაც თავს იჩენს აღსანიშნთან მისი მიმართება. აუცილებელია, რომ მან რეპრეზენტაცია განახორციელოს, მაგრამ ეს რეპრეზენტაცია, თავის მხრივ, მასში უნდა იყოს წარმოდგენილი. აღმნიშვნელი იდეა გაორებულია, რადგან იდეა, რომლითაც ჩანაცვლებულია მეორე იდეა, მოიცავს, აგრეთვე, იდეას რეპრეზენტაციის გამოხატვის მისეული უნარის შესახებ“. (ფუკო 1977:115)

მართლაც, ანბანის ელემენტის სახით, ასოში რეპრეზენტირების უნარი მხოლოდ პოტენციურადაა წარმოდგენილი. ის ჯერ არაფერს აღნიშნავს (აქ არ ვგულისხმობთ მის მიმართებას გარკვეული სამეტყველო ბგერებისადმი, რაც სემიოტიკურ მიმართებას არ წარმოადგენს – ყოველ შემთხვევაში, მნიშვნელობა ასეთ მიმართებაში არ წარმოიქმნება). ასოს რეპრეზენტირების უნარი აქვს მხოლოდ

საგანგებო სისტემაში, საგანგებო ტექსტში – ანბანთქებაში, სადაც ის აღნიშნავს ტექსტის ფრაგმენტს. ის უკავშირდება ამ ფრაგმენტს და ახორციელებს მის რეპრეზენტაციას. მაგრამ, ფუკოს მიხედვით, ეს რეპრეზენტაცია მასში (ანბანის ელემენტში) უნდა იყოს რეპრეზენტირებული. მართლაც, ანბანთქებაში ასო იქცევა ნიშნად მაშინ, როდესაც მიმართებას ამყარებს თავის აღსანიშნთან (შესაბამის ტექსტულურ ფრაგმენტთან). თავისი მარკირებულობის წყალობით, ის ამ ფრაგმენტის რეპრეზენტაციას ახორციელებს.

ბოლოს, ფუკო აღნიშნავს, რომ კლასიკურ ეპოქაში ძირითადი ტროპები იყო *სინეკლოქე*, *მეტონიმია* და *კატაქრეზისი* (ფუკო 1977: 176). ანბანთქებებში თითოეული მარკირებული ასო ერთდროულად მთელის (სიტყვის, ტაეპის, სტროფის) ნაწილიცაა და მისი ნიშანიც. ამდენად, ის სინეკლოქურად უკავშირდება მთელს, ისევე, როგორც, ზოგადად, ანბანი სინეკლოქურად უკავშირდება ანბანთქების მთელ ტექსტს. ამიტომ შეიძლება ითქვას, რომ კლასიკური ეპისტემის ეს ნიშანიც თავს იჩენს XVII-XVIII საუკუნეების ქართულ ანბანთქებებში.

ამგვარად, შეიძლება პასუხი გავცეთ იმ კითხვაზე, რომელიც დავსვით ჩვენი გამოკვლევის დასაწყისში: რა თქმა უნდა, ანბანთქებათა პოპულარობა ქართულ პოეზიაში, არ განაპირობა, უბრალოდ, ავტორთა სურვილმა, გამოეცადათ თავიანთი პოეტური ოსტატობა; ამ ჟანრის პოპულარობა XVII-XVIII საუკუნეების ლიტერატურაში კანონზომიერი მოვლენაა. მისი ძირითადი მახასიათებლები შეესაბამება ე.წ. „კლასიკური ეპისტემის“ იმ ნიშან-თვისებებს, რომლებიც ჩამოაყალიბა წიგნში „სიტყვები და საგნები (ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა არქეოლოგია)“ მიშელ ფუკომ.

შენიშვნები:

^o ქვემოთ *სტროფულ „ა“-ს* ვუწოდებთ ანბანთქებათა ისეთ ტიპს, რომელშიც თითოეული სტროფის ყველა ტაეპი იწყება ერთი და იმავე ასოთი, *სტროფულ „ბ“-ს* – ისეთს, რომელშიც ყოველი სტროფის თითოეული სიტყვა იწყება ერთი და იმავე ასოთი, ისე, რომ ანბანის ასოები თანმიმდევრობითაა განაწილებული სტროფებში; *ტაეპობრივ „ა“-ს* – ისეთს, რომელშიც ყოველი ტაეპი იწყება სხვადასხვა ასოთი, ქართული ანბანის რიგის შესაბამისად; *ტაეპობრივ „ბ“-ს* – ისეთს, რომელშიც თითოეული ტაეპის ყოველი სიტყვა

იწყება ერთი და იმავე ასოთი; **სიტყვობრივს** – ისეთს, რომელშიც ამა თუ იმ ტაეპის ყოველი სიტყვა (ლექსიკური ერთეული) იწყება სხვადასხვა ასოთი (ქართული ანბანის რიგის შესაბამისად), **შერეულს** კი – თეიმურაზ პირველის მეოთხე ანბანთქების მსგავსი სტრუქტურის მქონეს.

¹⁰⁰ ამ ლექსის დაწერას ბიძგი მისცა სულხან-საბა ორბელიანის „ანბანთქებამ“:

ალმას ბასრი გაღუსული დაჰკვეთს ენათ, ვამით ზმნათა!

ე თვით იტყვის: კმარის ღმობა მის ნათქვამთა, ორპირ თქმათა.

ჟამად რას სთხოვთ, ტვირთს უმძიმებთ ფუცკით ქმნილთა ღირსთა ყრმათა.

შლის ჩითს ცა ძლივ წვიმით, ჭენით, ხე მელ ჯირკთა ჰაი- ი-სხმათა.

¹⁰¹ როდესაც ანბანთქებაში იზრდება ანბანის ასოთა განაწილების სიხშირე, ანუ როდესაც სტროფულ ა ტიპს ენაცვლება ტაეპობრივი ფორმები (ანბანის ელემენტები განაწილებულია არა სტროფებზე, არამედ – ტაეპებზე და სიტყვებზე), მაშინვე ირღვევა სალექსო რიგის ერთიანობა და, შესაბამისად, სუსტდება სიმჭიდროვეც (ანუ ლექსიკურ ელემენტთა სემანტიკური ურთიერთკავშირი). მართლაც, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, აკროსტიქისგან განსხვავებით, ანბანთქებაში ანბანის ელემენტები **დისკრეტულობას ანიჭებს ტექსტს**. და რაც უფრო მცირე გრძლიობის ტექსტულურ ფრაგმენტებად ნაწევრდება ტექსტი (ტაეპობრივ და, მით უფრო, სიტყვობრივ ანბანთქებებში), მით უფრო მძაფრდება ამ ფრაგმენტების იზოლირებულობა ერთმანეთისგან, ანუ მით უფრო სუსტდება მათი შემაკავშირებელი ძალა (ამ ტენდენციის მაქსიმალურად გაძლიერების შემთხვევაში ტექსტი იქცევა ანბანის იზოლირებული ელემენტების ქოტურ ერთობლიობად). ამიტომ ბუნებრივია, რომ ტაეპობრივ და, განსაკუთრებით, სიტყვობრივ ანბანთქებებში ტექსტის ერთიანი საზრისის გამოვლენა ძნელდება. და, პირუკუ, რაც უფრო მსხვილ ტექსტულურ ფრაგმენტებს აერთიანებს ანბანთქებებში ესა თუ ის ასო, მით უფრო მწყობრი და ნათელია მისი შინაარსი.

³³ „ენის მდგომარეობა კლასიკურ ეპისტემებში, – წერს თანამედროვე ფრანგული ფილოსოფიის ცნობილი მკვლევარი ნატალია ავტონომოვა, – ერთდროულად მოკრძალებულიცაა და დიდებულიც. თუმცა ენა კარგავს უშუალო მსვავსებას სავანთა სამყაროსთან, მაგრამ ის აღიჭურვება უმაღლესი უფლებამოსილებით – წარმოადგინოს და გააანალიზოს აზროვნება. აზროვნების შინაარსის შეტანა ენობრივ ფორმებში ანაწევრებს და მკაფიოებას სძენს მათ....“ (ავტონომოვა 1977: 12)

ლიტერატურა

ავტონომოვა 1977: Автономова Н.С. Вступительная статья к книге: Мишель Фуко. Слова и вещи (Археология гуманитарных наук). М., 1977

არჩილი 1999: არჩილი. თხზულებათა სრული კრებული. (ივ. ლოლაშვილის, ლ. კეკელიძის, ლ. ძოწენიძის რედაქციით). თბ., „მერანი“, 1999.

ბესიკი 1962: თხზულებათა სრული კრებული (ალ.ბარამიძისა და ვ.თოფურიას რედაქციით). თბ., „საბჭოთა მწერალი“, 1962

გურამიშვილი 1955: გურამიშვილი დავით. თხზულებათა სრული კრებული. თბ., „სახელგამი“, 1955.

ვახტანგ მეექვსე 1975: ვახტანგ მეექვსე. ლექსები და პოემები (ალ. ბარამიძის რედაქციით). თბ., მეცნიერება.

თეიმურაზ პირველი 1934: თეიმურაზ პირველი. თხზულებათა სრული კრებული (ალ. ბარამიძისა და გ. ჯაკობიას რედაქციით). ტფილისი. „ფედერაცია“, 1934.

თეიმურაზ მეორე 1939: თეიმურაზ მეორე. თხზულებათა სრული კრებული (გ. ჯაკობიას რედაქციით). თბ., „ფედერაცია“, 1939.

კეკელიძე 1952: კეკელიძე კ. ძველი ქართული მწერლობის ისტორია. თბ., 1952.

ფუკო 1977: Фуко, Мишель. Слова и вещи (Археология гуманитарных наук). М., 1977.

**წარმოსახვის ცნობიერებიდან
თავისუფლების
ცნობიერებაამდე**

ჟან-პოლ სარტრის ნაშრომი „წარმოსახული“ ცნობიერების ფენომენოლოგიურ კვლევას ეძღვნება. ნაშრომში აღნიშნულია, რომ წარმოსახვის უმთავრესი დამახასიათებელია ის, რომ იგი პირველ რიგში, სახეობრივი ცნობიერებაა, რომელიც გულისხმობს და მოიაზრებს თავის ობიექტს, როგორც არა-ყოფიერს, როგორც სპონტანურობას. წარმოსახვა, როგორც „სახეობრივი ცნობიერება“, ინტენციონალური ბუნებისაა. მისი მეშვეობით მე განსხვავებულად აღვიქვამ სამყაროს, მაგრამ განსხვავებულია არა თავად საგნები, არამედ ჩემი ცნობიერების მიმართება მათთან. ეს ხდება იმიტომ, რომ წარმოსახვა ობიექტს გაშუალებული სახით გვაძლევს. წარმოსახვის მიერ აღმოცენებული სახეები საგანთა ასლებს წარმოადგენენ. გამოდის, რომ ადამიანი, ცნობიერება უკვე ამ ასლებთან იწყებს მიმართებას, ამ ასლებს არქმევს სახელებს და უჩენს ადგილს ამ სამყაროში. „წარმოსახვა, თვით გრძნობადი აღქმის საფეხურიდან დაწყებული, გაივლის სახეთა დაუსრულებელ მწკრივს, შესაბამისად მოიცავს ადამიანის სამყაროსთან მიმართების ყველა საფეხურს და დაამკვიდრებს სუბიექტის უპირატესობისა

და პირველადობის შეგრძნებას ფაქტობრივი სამყაროს მიმართ.”

წარმოსახვა, სარტრის მიხედვით, ის ცნობიერებაა, რომელსაც უნარი აქვს, წაშალოს საზღვარი როგორც ხელოვნებასა და არახელოვნებას შორის, ასევე წარმოსახულსა და რეალობას შორის. სწორედ ეს პუნქტი არის ჩემი ინტერესის საგანი, რადგან მას შემდეგ, რაც სარტრი, როგორც ფილოსოფოსი, წაშლის ზღვარს წარმოსახულსა და რეალობას შორის და იტყვის, რომ მხოლოდ მხატვრული ნაწარმოები არის ის სივრცე, სადაც წარმოსახვის მეშვეობით საკუთარი სიკვდილის მხოლოდ ინსცენირება ხდება, იწყება ახალი სივრცის კონსტრუირება, სივრცისა, სადაც შემოქმედებითობისათვის ყველა შესაძლებლობაა მოცემული.

ჟან-პოლ სარტრის მიხედვით, ადამიანური რეალობის სამყაროში ყოფნა ეს არის ყოფნა სიტუაციაში. ეს არის შეხვედრა ცოცხალი ინდივიდუალური ცნობიერებისა ნებისმიერ ფაქტობრივ მოცემულობასთან; ყოფიერება თავისთავად (*etre en soi*) არის ყველაფერი ის, რის ფონზეც ადამიანი აღმოაჩენს თავის თავს სამყაროში. ამ სამყაროში აპროექტებს იგი თავის თავს თავისი შესაძლებლობებისაკენ და ამგვარი დაგეგმვით ერთ სიტუაციაში შეკრებს თავის თავს და ფაქტობრივ მოცემულობას.

სარტრი ადამიანურ რეალობას უწოდებს “არსებობას სამყაროში სხვათა თანაარსებობით” (Sartre 1946:14). კონკრეტულად რაში გამოიხატება ჩემი “ყოფიერება სხვისთვის” (*etre pour autrui*)? სარტრი “ყოფიერება სხვისთვის” დახასიათებას სირცხვილის ფენომენის ანალიზით იწყებს. “სირცხვილის სტრუქტურა ინტენციონალურია. უფრო ზუსტად, იგი არის სირცხვილისეული გაგება რაღაცისა და ეს რაღაც ვარ მე” (Sartre 1943:265). მე მრცხვენია იმისა, რაც მე ვარ. ამგვარად, სირცხვილი ახორციელებს მე-ს ინტიმურ მიმართებას მე-სთან: მისი მეშვეობით აღმოვაჩენ ჩემი ყოფიერების ერთ გარკვეულ ასპექტს. სირცხვილი, საწყისისეულად, რეფლექსიის ფენომენი არ არის, მის თავდაპირველ სტრუქტურაში იგი წარმოგვიდგება სირცხვილად რაღაცის წინაშე. მე მრცხვენია ჩემი თავის, რომელიც წარმოუდგება სხვას. სარტრის მიხედვით სირცხვილი შემდეგის გაცნობიერებას ნიშნავს: “მე ვარ ის, როგორსაც მხედავს სხვა. მე ვადარებ, რაც მე ვარ სხვისთვის იმას, რაც მე ვარ ჩემთვის. მე არანაირად არ მსურს მათი გაიგივება” (Sartre 1943:265).

ამრიგად, სირცხვილი არის სირცხვილი საკუთარი თავის გამო სხვის წინაშე. ეს ორი სტრუქტურა მჭიდროდ არის ერთმანეთთან დაკავშირებული. მე მჭირდება სხვა, რათა ჩემი ყოფიერების ყველა სტრუქტურას ვწვდე. ჩემი გამოცდილების მიღმა მე მუდამ ვხედავ

სხვის გრძნობებს, იდეებს, ნებელობას, ხასიათს. ცხადია, სხვა მხოლოდ ის როდია, რასაც მე ვხედავ, არამედ ისიც არის, რაც მე მხედავს. “მე ვხედავ სხვას, როგორც გამოცდილების შეკავშირებულ სისტემას, რომელიც ჩემთვის მიუწვდომელია, რომელშიც მე ვფიგურირებ, როგორც ერთი ობიექტი სხვა ობიექტთა შორის. სხვა, გარკვეული აზრით, ჩემი გამოცდილების რადიკალური ნეგაციაა, რადგან მისთვის მე არა სუბიექტი, არამედ ობიექტი ვარ” (Foulquie 1979:57). მე კი, ჩემი მხრივ, როგორც შემეცნების სუბიექტი, ვცდილობ, განვსაზღვრო ობიექტის სახით ის სუბიექტი, რომელიც თავად უარყოფს ჩემს სუბიექტურობას და განმსაზღვრავს მე, როგორც ობიექტს.

სხვა, უწინარეს ყოვლისა, თავს იჩენს როგორც მხერა (regard), და ჩემი ყოფიერება სხვისთვის, უწინარეს ყოვლისა, დანახულობაში გამოიხატება. რას ნიშნავს მხერა, ხედვა, დანახვა და, მაშასადამე, დანახულოვნა?

მე ჩემი თავის, ჩემი საკუთარი ყოფიერების უსაფუძვლობისა და შემთხვევითობის დაძლევის, მის დაფუძნებასა და გამართლებას რომ მივესწრაფი, რაღაც სახით მიზნად ვსახავ და ვახორციელებ ჩემს თავს, ჩემს საკუთარ ყოფიერებას. ეს იმას ნიშნავს, რომ მე ამ მიზნის მიხედვით ვხედავ, განვიხილავ, მნიშვნელობას ვანიჭებ და ვეწყობი ყოველივეს ჩემს გარშემო. „მიზნის მიხედვით რაიმეს ხედვა და განხილვა შესატყვისი მოქმედებისადმი დაქვემდებარებული ობიექტისა და საშუალების მნიშვნელობის მინიჭებას მოასწავებს“ (Descamps 1986:174).

მაშასადამე, ჩემ მიერ რაიმეს ხედვა, იმავდროულად, რაიმესადმი ობიექტისა და საშუალების, და ამდენად, უსაფუძვლო და შემთხვევითი ყოფიერების მნიშვნელობის მინიჭებას მოასწავებს. და ეს რომ ასეა ჩემს შემთხვევაში, ასევეა სხვის შემთხვევაშიც. სხვა რომ ხედავს რაიმეს, ამით ობიექტისა და საშუალების ანუ უსაფუძვლო და შემთხვევითი ყოფიერების მნიშვნელობას ანიჭებს მას.

ეს დებულება გასაგებს ხდის, თუ რას ნიშნავს სხვების მიერ დანახულობა, ის, რომ სხვა მიმხერს და მხედავს მე, ამით ობიექტისა და საშუალების და, მაშასადამე, უსაფუძვლო და შემთხვევითი ყოფიერების მნიშვნელობა მენიჭება მის მიერ, ანუ ამით უარიყოფა და უქმდება ის, რასაც მე მივესწრაფი, სახელდობრ – უარიყოფა ჩემი ყოფიერების დაფუძნებულობა და გამართლებულობა.

„მე ჩემთვის ვარ სუბიექტი ანუ საკუთარი ყოფიერების მიზნად დამსახველი და თავად ეს დასახული მიზანი. ამგვარად, მე – დაფუძნებული და გამართლებული, შეუცვლელი და აუცილებელი,

ერთადერთი და არა ერთ-ერთი ყოფიერება, სამყაროს ცენტრი, სამყაროსადმი საზრისისა და მნიშვნელობის მიმნიჭებელი, სამყაროულ ურთიერთობათა კანონმდებელი ცენტრალური ინსტანცია ვარ, ხოლო ყოველივე სხვა ჩემთვის მხოლოდლა ობიექტი და საშუალებაა და არა – მიზნის დამსახველი ინსტანცია და მიზანი, შესაცვლელი და არა შეუცვლელი და აუცილებელი, ერთ-ერთი სხვათა შორის და არა ერთადერთი, პერიფერია და არა – ცენტრი“ (Sartre 1943:346). მოკლედ, სხვა ჩემთვის ასე თუ ისე უსაფუძვლო და შემთხვევითი ყოფიერებაა. მაგრამ ჩემს გარემომცველ სხვათა შორის თავს იჩენს სხვა, როგორც სხვა ცნობიერება, როგორც სხვა ადამიანი, რომელიც მზერას მომაპყრობს და მაქცევს ყოფიერებად-მისთვის, რაც ჩემი როგორც ყოფიერება-ჩემთვის, ანუ როგორც სუბიექტის და დაფუნდებული და გამართლებული ყოფიერების უარყოფას მოასწავებს. „ჩემკენ მოპყრობილი სხვისი მზერა, ანუ სხვის მიერ ჩემი დანახულ-ყოფნა იმას ნიშნავს, რომ მე განვიხილები მისი ყოფიერების, როგორც უმაღლესი მიზნის მიხედვით და მაშასადამე, მე ვარ არა სუბიექტი ანუ მიზნის დამსახველი ინსტანცია და თავად მიზანი, არამედ პერიფერია, არა ერთადერთი და შეუცვლელი, არამედ ერთ-ერთი სხვათა შორის ანუ სწორედ ის, რასაც მთელი ცხოვრება გავუბრვივარ“ (Louette 1993:34). „ვიღაც“ – მეუბნება გზადმიმავალი უცნობის მზერა, და ამით ჩემი უარყოფა უკვე სისრულეშია მოყვანილი, მე უკვე ობიექტად ვარ ქცეული, უკვე გასხვისებული და გაუცხოებული ვარ.

მზერაში ცხადდება სხვისი ყოფიერება და მაშასადამე, ჩემი ყოფიერებაც –სხვისთვის, რაც ჩემს ყოფიერებას კი არ თანხვდება, არამედ უარყოფს მას. ამიტომაც სხვისი ყოფიერების ფაქტი, უწინარესად, უსიამოვნებად განიცდება. „სხვის მზერაში იფანტება ჩემი ტრანსცენდენტურობა და მე ვიქცევი ნივთად“ (Sartre 1943:342). ჩემი გაუქმება სხვის მზერაში გულისხმობს იმ სამყაროს გაუქმებას, რომლის ორგანიზებას და კონსტრუირებასაც მე ვახდენ. ჩემი მიმართება სამყაროსთან იმლება სხვისი მზერის ქვეშ. მე სხვისთვის ერთდროულად ვარ საშუალებაც და დაბრკოლებაც. „სხვისი მზერა მაგრძნობინებს, რომ მე აღარ ვარ სიტუაციის წარმმართველი. სხვისი მზერა აარავეებს ჩემს ტრანსცენდენტურობას და მაქცევს საშუალებად იმ მიზნებისთვის, რომელნიც ჩემთვის უცნობია“ (Sartre 1943:342). ამდენად, მე ვარ საფრთხეში და ეს საფრთხე შემთხვევითი როდია. „ის არის პერმანენტული სტრუქტურა ჩემი ყოფიერება-სხვისთვის. სხვისი მზერის საშუალებით მე ვხედავ ჩემს თავს,

როგორც გაყინულს სამყაროს შიგნით, როგორც საფრთხეში მყოფს“ (Sartre 1943:343).

ცნობიერება ანუ ადამიანური რეალობა, როგორც ყოფიერება თავისთვის, თავდაპირველად წარმოგვიდგება, როგორც გადაულახავი კონტრასტი და კონფლიქტი ფაქტობრიობასა და ტრანსცენდენციას ანუ თავისთავადსა და თავისთვის ყოფიერებებს შორის. ხოლო ცნობიერების ცნობიერებასთან ანუ ადამიანის ადამიანთან ურთიერთობის სიბრტყეზე ეს კონტრასტი და კონფლიქტი თავს იჩენს თავისთვის და სხვისთვის ყოფიერებებს შორის განხეთქილების სახით.

ადამიანის ადამიანთან ურთიერთობა, სარტრის მიხედვით, „სხვა არაფერია თუ არა თავისთვის და სხვისთვის ყოფიერებებს შორის თავდაპირველი განხეთქილების დაძლევის ამო მცდელობა“ (Sartre 1943:433). კოსმოსად გაგებული სამყაროსთვის თვითგანვითარება უცხოა. წინააღმდეგობა და განვითარება მხოლოდ ადამიანისთვისაა დამახასიათებელი. ამასთან, „ადამიანის განვითარების ძირითადი წყარო და იმპულსი სამყაროს თავისთავადის გამუდმებული უარყოფაა იმ მიზნით, რომ ამ ყოფნისგან თავისუფლება მოიპოვოს“ (Sartre 1943:438). ყოველი ადამიანი ცდილობს, გადალახოს ის სიტუაცია, რომელშიც ის ვარდება, რადგან ეს სიტუაცია მისთვის სახიფათოა, რადგან მასთან ერთად ყოველთვის არის სხვა, სხვისი მზერა, რომელიც მას ობიექტად აქცევს, ხელიდან აცლის ყველა შესაძლებლობას და ილუზიას, აღიაროს სხვისი თავისუფლება. „სხვისი თავისუფლების აღიარებით ჩემს თავისუფლებას უკვე ზღვარი დაედო, რაც ჩემთვის მომაკვდინებელია“ (Sartre 1943:451).

სარტრის მიხედვით, თავისუფლება, უპირველესად, მოქმედებაში ვლინდება. უფრო მეტიც, მოქმედება უკვე არის თავისუფლება. „თავისუფლებას არა აქვს არსება, მასში არსებობა უპირატესობს და განაგებს არსებას“ (Louette 1993:138) მე ის არსებული ვარ, რომელიც ცნობს თავის თავისუფლებას თავისი მოქმედებების საშუალებით, მაგრამ მე ის არსებულიც ვარ, რომლის ინდივიდუალური და განუმეორებელი არსებობა ტემპორალიზდება, როგორც დროითობა. „თავისუფლების მეშვეობითაა, რომ ცნობიერება ყოველთვის სხვა რამეა, ვიდრე ის, რის თქმაც შეუძლიათ მის შესახებ“ (Descamps 1986:195). გამომდინარე იქიდან, რომ ადამიანი სულ მოქმედებაშია, იგი სულ თავისუფალიცაა. ადამიანს მისჯილი აქვს მუდამ თავისი არსების, თავისი მოქმედების, მამოძრავებლის და მოტივის მიღმა იარსებოს. „ის დაწყვეტილია თავისუფლებით. ეს კი ნიშნავს, რომ ჩემს თავისუფლებას ვერ უპოვნიან სხვა საზღვრებს, გარდა თავად თავისუფლებისა, ანუ ჩვენ თავისუფალნი ვართ იმისაგან, რომ

შევწყვიტოთ თავისუფლად ყოფნა“ (Sartre 1943:459). თავისუფლების უარყოფა სხვას არაფერს ნიშნავს, თუ არა მცდელობას საკუთარი თავის წვდომისა, როგორც ყოფიერებისა თავისთავში. ადამიანური რეალობა მუდამ ცდილობს უარყოს მისი შეცნობა, მაგრამ ეს მცდელობა საფუძველშივე ამოა, რადგან „ადამიანური რეალობისათვის ყოფიერება საკუთარი თავის არჩევას ნიშნავს“ (Sartre 1946:23). იგი მთლიანად მიტოვებულია რათა ყოველგვარი ყოფიერების გარეშე შექმნას საკუთარი თავი უმცირეს დეტალებამდე. ამგვარად, თავისუფლება ყოფიერება კი არა არის, ის არის ადამიანური ყოფიერება. „სანამ ადამიანი მყოფობს, სანამ მოთხოვნილებებისა და არჩევანის წინაშე დგას, ის ვერ შეწყვეტს ფიქრს არჩევანის თავისუფლების შესახებ“ (Sartre 1946:31). ადამიანური თავისუფლება არსაიდან იღებს თავის მიზეზს, ის მათ ირჩევს და ამით მათ ტრანსცენდენტურ არსებობას ანიჭებს. „თავისუფლება ეს არის ჩემი თავის არჩევა სამყაროში და იმავდროულად, სამყაროს აღმოჩენა. ეს ის ცნობიერებაა, რომელიც არ განსხვავდება ჩვენი ყოფიერებისაგან. საჭიროა, იყო ცნობიერი, რათა აირჩიო და საჭიროა აირჩიო, რათა იყო ცნობიერი“ (Sartre 1946:31). ამგვარად, ჩვენ გამუდმებით ჩართული ვართ ჩვენს არჩევანში და გამუდმებით გვახლავს იმის ცნობიერებაც, რომ თავად ჩვენვე შეგვიძლია შევცვალოთ ეს არჩევანი, რადგან ჩვენ თვითონ ვგეგმავთ და წესრიგში მოგვყავს საკუთარი მომავალი ჩვენი ექსისტენციალური თავისუფლებით. ამგვარად, ჩვენ მუდამ გვახლავს ჩვენი არჩევანის გაარარავების, ჩვენი თავის სხვაგვარად არჩევის საფრთხე, ვიდრე ვარსებობთ. თავისუფლება, არჩევანი, გაარარავება, ტემპორალიზაცია ერთსა და იმავეს ემსახურებიან (თავისუფალი არჩევანი უთუოდ არის დაკავშირებული დროსთან. ყოველი ახალი არჩევანი, იმავდროულად, დასაწყისიცაა და დასასრულიც).

ადამიანურ რეალობას შეუძლია აირჩიოს საკუთარი თავი, როგორც მას ესმის, მაგრამ არ ძალუძს, რომ არ აირჩიოს. მას ისიც არ შეუძლია, რომ ხელი ჰკრას ყოფიერებას, რადგან თვითმკვლევობაც არჩევანი და ყოფიერების დადასტურებაა (თვითმკვლევობის კონტექსტში გაკეთებული არჩევანი არის აბსურდი არა იმიტომ, რომ უსაფუძლოა, არამედ იმიტომ, რომ მას არ ქონდა არარჩევანის შესაძლებლობა).

ამგვარად, თავისუფლება არის არჩევანის თავისუფლება, მაგრამ არა არარჩევანის თავისუფლება. ამით თავისუფლების პრობლემა აუცილებლობაში მონაწილეობს: მას არ შეუძლია არ აირჩიოს, „ადამიანისთვის აუცილებელია, რომ თავისუფალი არჩევანი გააკეთოს“

(Sartre 1946:78). ჩვენ ვართ თავისუფლება, რომელიც ირჩევს, მაგრამ ჩვენ არ ვირჩევთ თავისუფლად ყოფნას: ჩვენ დასჯილი ვართ თავისუფლებით. ჩვენ არაფერი დაგვრჩენია გარდა იმისა, რომ სხვისი თავისუფლება თავისუფლად ვალიართ.

ეს არის ის რეალობა, რომელიც სარტრმა ადამიანისა და სამყაროს, ადამიანის ადამიანთან ურთიერთობის კონტექსტში წარმოგვიდგინა. ეს არის ის ადამიანური რეალობა, რომელთანაც შეგუება შეუძლებელია და რომლის ატანა ადამიანის ძალებს აღემატება. „ჩვენ დაწყევლილი ვართ თავისუფლებით,“ ჩვენ სხვებთან ყოველთვის და ყველგან კონფლიქტურ სიტუაციაში ვართ, რადგან „სხვები – ეს ხომ ჯოჯოხეთია“ (Sartre 1947:93). რაღა რჩება? რეალურ სამყაროში ყოფნა აუტანელია ადამიანისათვის. თუმცა ადამიანური ცნობიერება, თავისუფლება ის მომენტი, რომელიც ყველანაირი სიტუაციიდან გამოსავალს ეძებს. სწორედ ამ დროს იწყებს ამოქმედებას სახეობრივი ცნობიერება – წარმოსახვა, რომელიც, სარტრის მიხედვით, ერთადერთი საშუალებაა, რომ ჩვენი რეალური მოგზაურობა დროში განხორციელდეს.

“წერისაგან ვიშვი: სანამ წერას დავიწყებდი, იყო მხოლოდ სარკეების თამაში; ეს ხომ ჩემი ჩვეულებაა და თანაც ჩემი პროფესია. რწმენა დავკარგე, მაგრამ უკან არ დამიხვეია: კლავინდებურად ვწერ. მეტი რა საქმე მაქვს. Nulla dies sine linea,” – ვკითხულობთ სარტრის “სიტყვებში.” წერა ყველაფერია ფრანგი ექსისტენციალისტიისთვის, რადგან იგი კულტურის ერთი მნიშვნელოვანი შემადგენელი ასპექტია, კულტურა კი ის ფენომენია, რომელშიც ადამიანს საკუთარი თავის ამოცნობა შეუძლია. “კულტურაში ადამიანი ჭვრეტს და ცნობს საკუთარ თავს, მხოლოდ ამ კრიტიკულ სარკეში ხედავს ადამიანი თავის სახეს. ამასთანავე თავის მოტყუების მოძველებული დანგრეული შენობა ხომ იგივე ჩემი ხასიათია: ნევროზისგან შეიძლება განიკურნო, საკუთარ თავს კი ვერსად წაუხვალ” (სარტრი 2011:203).

ადამიანური რეალობა გაცხადებული, გამჟღავნებული ყოფნაა, რადგან „ადამიანური რეალობის მიღმა „არის“ ყოფნა, ან სხვა სიტყვებით, ადამიანი არის ის საშუალება, რომლითაც ნივთები თავიანთ თავს აჩვენებენ“ (Sartre 1949:45). ამ მდგომარეობაში ადამიანი პასიურია, რადგან ის სხვას არაფერს წარმოადგენს, გარდა იმისა, რომ მისი მეხვებით საგნები წარმოჩნდნენ. ამას სარტრი აღქმის მდგომარეობას უწოდებს. ადამიანის ეს პასიურობა, ფრანგი ეგზისტენციალისტის მიხედვით, გადაილახება შემოქმედების პროცესსა და ამ პროცესის უშუალო რეზულტატით, ანუ მაშინ, როცა მწერლის მიერ წარმოსახვითი სამყარო შეიქმნება. თუმცა ადამიანისათვის ამ

სამყაროში არსებობა სხვა არაფერია, თუ არა კონფლიქტი და განხეთქილება, რომელიც თავს იჩენს იმ მომენტიდან, როცა ჩემს გვერდით გამოჩნდება სხვისი ყოფიერება, როგორც ჩემი მარარავებელი, ჩემი სუბიექტურობის ჩამომრთმეველი და პირველადობის მომხსნელი. ადამიანის სწრაფვა იმისკენ, რომ როგორმე შეინარჩუნოს საკუთარი მეობა, მიზანდასახულობა, მნიშვნელობა და არ გაითქვიფოს სხვის ყოფიერებაში, არ გახდეს ერთ-ერთი ობიექტი სხვა ობიექტთა შორის, არ იქცეს სხვის ყოფიერების მიერ დასახული მიზნის მისაღწევ საშუალებად – სარტრის ლიტერატურული ნაწარმოებების ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი საკითხია. ”შემოქმედების ერთ-ერთი ძირითადი მოტივია, სუბიექტად იგრძნო თავი სამყაროს მიმართ“ (Sartre 1949:46). მწერალი თავისი შემოქმედებისთვის მუდამ სუბიექტი, შემქმნელი და მწარმოებელი, მიზნის მიმცემი და შემსრულებელია. მაგრამ ეს არამც და არამც არ ნიშნავს იმას, რომ შემოქმედის შესრულებული სამუშაოს შედეგი, ქალაქდზე იქნება ეს თუ ტილოზე, ობიექტს წარმოადგენდეს. ”ეს ასე არაა, რადგან პერსონაჟები, მათი ცხოვრება, განცდები, სურვილები, მოქმედებები, გადაწყვეტილებები, იმედგაცრუება, მათი დანაშაული თუ სასჯელი – ეს მე ვარ თავად, ისინი ჩემია,” – წერს სარტრი. ხელოვნების ნაწარმოები მწერლისათვის ყოველთვის მისი სუბიექტობის მაძიებელი და განმცხადებელია. ყოველი პერსონაჟის შიში – მწერლის შიშია, მისი მოლოდინი – მწერლის მოლოდინი. ნაწარმოების პერსონაჟებს მწერალი თავისუფლად ქმნის, თავისუფლადვე აძლევს მათ სამყაროში მოქმედების საშუალებას. მსგავსი თავისუფლებით ანდობს მწერალი მის მიერ გაშიშვლებულ და შეცვლილ სამყაროს უკვე მკითხველს. „მკითხველი მოლოდინია, კმაყოფილებაა, ამოსუნთქვაა. ერთი სიტყვით, ის არის სხვა“ (Sartre 1949:82).

თავისუფალი არჩევანის საზრისი ის არის, რომ აღმოცენდეს სიტუაცია, რომელიც მას შეესატყვისება და რომლის არსებითი დახასიათებაა, იარსებოს თავისთავადი ფორმის სახით სხვისთვის. ამ გარემოებას თავს ვერ დავაღწევთ, რადგან „თუ გვსურს ვიყოთ თავისუფალი, უნდა ავირჩიოთ ყოფნა ამ სამყაროში სხვათა პირისპირ“, (Sartre 1943:398) რაც გულისხმობს სხვათა თავისუფლების თავისუფალ აღიარებას. სარტრის ცხოვრების მიზანიც, ალბათ, სწორედ ეს იყო:

„ჩემი სიგიჟისა ის მიყვარს, რომ პირველი დღიდანვე მიცავდა „ელიტისადმი“ მიკუთვნების ცთუნებისაგან: არასოდეს მიფიქრია, ბედნიერება მხვდა წილად, „ნიჭი“ მაქვს- მეთქი. ჩემი ერთადერთი

საქმე რწმენითა და შრომით თავის დასსნა იყო. ხელცარიელი და ჯიბეცარიელი ვიყავი. ჩემი გაუმართლებელი არჩევანი არავისზე მაღლა არ მაყენებდა: თავის გადარჩენის მიზნით – ასე უიარაღოდ და უხელსაწყოოდ, ერთიანად, უკლებლივ შევეწირე შემოქმედებას. მაგრამ რა შემრჩა, თუკი შევიგენი, რომ ხსნა არ არსებობს, და ბუტაფორიის საწყობში გადავუძახე! რჩება მხოლოდ ადამიანი, წარმომდგარი ყველა ადამიანისაგან, იგი მთელ კაცობრიობად, ადამიანებად ღირს, ხოლო მისი ფასი ყოველი ადამიანის ფასია“ (სარტრი 2011:204).

ლიტერატურა

- სარტრი 2011** სარტრი ჟ.-პ. სიტყვები, თბ.: ინტელექტი, 2011
- Descamps 1986** Descamps, Ch., Les Idees Philosophiques Contemporaines, Bordas, Paris, 1986
- Foulquié 1979** Foulquié, P., L'existentialisme, Presses Universitaires de France, Paris, 1979
- Louette 1993** Louette J.-F., Jean-Paul Sartre, Hachette, Paris, 1993
- Sartre 1943** Sartre, J.-P., [L'être et le neant. essai d'ontologie phenomologique](#), Gallimard, Paris, 1943
- Sartre 1946** Sartre, J.-P. Existentialisme est un humanism, Nagel, Paris, 1946
- Sartre 1947** Sartre J.-P. „Huis clos“. Gallimard. 1947
- Sartre 1949** Sartre J.-P. Qu – est – ce que la litterature?“ Gallimard. 1949

ნინო გოგიაშვილი

ლიმილაკის კონტექსტი ქართულ ელექტრონულ სივრცეში (ფინანსური მხარდაჭერით)

“ლიმილაკი“ ელექტრონულ ენობრივ სივრცეში თანდათან უფრო მასშტაბურ დატვირთვას იძენს და საკომუნიკაციო ნიშნებისა და ენობრივი ერთეულების ყველაზე მარტივ და გასაგებ სიმბოლოდ ყალიბდება. ამ „ემოციური ხატების“ მნიშვნელობა და ფუნქცია, შესაძლებელია, წინასწარგანზრახულზე მეტია და მოულოდნელი: ისინი, სოციალური ქსელებიდან, ჩატებიდან, მობილური ტელეფონებიდან, ელექტრონული ფოსტებიდან და სკაიპებიდან პირდაპირ ქაღალდებზე, აბრებზე და, ჯერჯერობით იშვიათად, მაგრამ, - პრესის ფურცლებზეც ინაცვლებენ.

„ლიმილაკები“ არსებობს სტანდარტული, არასტანდარტული, ფერადი, - მათი რიცხვი და სახე თანდათან იზრდება და საინტერესო ვარიაციებს გვთავაზობს. სტანდარტული „შმილეკი“ ორწერტილისა და ფრჩხილითაა შექმნილი. დროის ეკონომიის მიზნით, ხშირად, მას ასეთი ფორმით იყენებენ,

ახალგაზრდა თაობას კი არასტანდარტული და კრეატიული ფორმის ლიმილაკები უფრო ხიბლავს. „ხატულების“ მეშვეობით შესაძლებელია აზრის უფრო მკაფიოდ გამოხატვა და, ამასთან, დროის საგრძნობი ეკონომია. ის საუკეთესო საშუალებაა ემოციის ზუსტად და გასაგებად გადმოსაცემად. ვირტუალურ სამყაროში, სადაც ვერ ვხედავთ ადამიანის ვიზუალს, ფესტიკულაციას, წერილობითი ურთიერთობისას, როცა ვერ ვისმენთ მისი ხმის ტემბრსა და ტონს, „ლიმილაკი“ უნიკალური კომპენსაციაა ამ ემოციური ვაკუუმის საპირწონედ. თუმცა, ერთსა და იმავე ლიმილაკს, შესაძლებელია, და ხშირად ასეც ხდება, სხვადასხვა დანიშნულება ჰქონდეს, კონტექსტიდან გამომდინარე. ყოველად უწყინარი და ყველაზე გავრცელებული ე.წ. „პირველქმნილი ლიმილაკი“, რომელიც გრაფიკულად ასე გამოიხატება (:-)), პოზიტიური შინაარსის მიუხედავად, ხანდახან ნეიტრალიტეტს, სეკდას, უკმაყოფილებას და დაცინვასაც კი აღნიშნავს. ზოგადად, ინტერნეტ სივრცისთვის დამახასიათებელია ჭარბად გამოხატული ემოციები. „ლიმილაკებთან“ - გული, კოცნა, ჩახუტება და მისთანები - შედარებით უბრალო ლიმილაკი ხშირად, ძალიან უსუსურად და ნეგატიურადაც კი გამოიყურება. მაგალითად, როდესაც სოციალურ ქსელში „ფაცებოკ“ რომელიმე მომხმარებელი განათავსებს გარკვეულ ინფორმაციას და მიიღებს მოწონებების (like) და ექსპრესიული „ხატულების“ დიდ რაოდენობას, სხვა მომხმარებლის „უბრალო“ „ლიმილაკი“ ხშირად ნეგატიურად აღიქმება, როგორც უცხო თვალის, ისე თვით ამ ინფორმაციის განმთავსებლის მიერ. ხშირია შემთხვევები, როდესაც ამ ემოციებს არ ფარავენ და პირდაპირ ეკითხებიან: არ მოგეწონა ინფორმაცია (ან მუსიკალური ნომერი, ან ლიტერატურული ჩანაწერი)? აუცილებლად ხაზგასასმელია ის ფაქტი, რომ „ლიმილაკის“ ხასიათი რეფლექსიურია, ანუ, მომხმარებელი მას იყენებს საკუთარი ემოციის გამოსახატავად, უკეთ რომ ვთქვათ, სუბიექტის მოქმედება საკუთარ თავს მიემართება. ზოგჯერ საუბარი მიემართება მეორე პირსაც, მესამე პირის ემოციის გადმოცემა კი, ჯერჯერობით, მხოლოდ წერილობითი მინიშნებითაა შესაძლებელი, „ლიმილაკთან“ ერთად.

„Smiley“- ის წარმოშობის ისტორიას ვლადიმერ ნაბოკოვის ენამოსწრებულ თქმასთან აკავშირებენ: „New York Times“ - ის

ჟურნალისტ ალდენ ვიტმანის კითხვაზე, თუ სად დააყენებდა თავს თანამედროვე და გარდაცვლილი მწერლების შედარებისას, მან უპასუხა, რომ ძალიან კარგი იქნებოდა, თუ იარსებებდა სპეციალური ტიპოგრაფიული, ღიმილის მსგავსი ნიშანი, რომელიც ამ კითხვის პასუხად ჩაისმებოდა ტექსტში. აღნიშნული ინტერვიუ 1969 წლის აპრილის ნომერში დაიბეჭდა. როგორც ვხედავთ, ნაბოკოვის ჯერ კიდევ ირეალური „ღიმილაკი“ სულაც არ ნიშნავდა უბრალოდ „ღიმილს“, მას ჰქონდა, ირიბად, მაგრამ მაინც, მრავალწერტილის, ირონიის ან უბრალოდ - ღუმილის დანიშნულება.

„ღიმილაკი“ მრავალფეროვანი ინტერპრეტირების საშუალებას გვაძლევს. ის შეგვიძლია გავაერთიანოთ ნიშანთა კატეგორიაში, რადგან „ხატულა“ არის გრაფიკული გამოსახულება, რომელიც ქმნის ნორმებს და საზოგადოებრივ წარმოდგენებს, და ერთგვარად განსაზღვრავს ვირტუალურ რიტუალთა შინაარსს. „ღიმილაკების“ ერთობლიობა ნიშანთა მოწესრიგებული სისტემაა, რომელიც ყოველთვის ინარჩუნებს შინაგან, მდგრად კონსტრუქციას და, მიუხედავად ამისა, მაინც მძაფრად რეაგირებს კონტექსტზე. თვალსაჩინოებისათვის ზემოთ მოყვანილი მაგალითიც გამოდგება. ვირტუალურ სივრცესა და სოციალურ ქსელებში „ღიმილაკი“, შესაძლებელია, ხანდახან უფრო მეტად ინფორმატიული და ყოვლისმომცველი იყოს, ვიდრე ჩვეულებრივი წერილობითი მიმართვა, ვინაიდან იგი ემოციას, განცდასა და მდგომარეობას აღნიშნავს. ამ გრძნობების ასახვა სიტყვების მეშვეობით ვირტუალურ სივრცეში ძალიან დიდ დროსთანაა დაკავშირებული და, ფაქტობრივად, ასეთი სპონტანური ტექსტებისათვის მიუღებელი მეთოდიც კია. ამ ყველაფერს საუკეთესოდ ითავსებენ „ემოციური ხატები“; ისინი ერთგვარ მედიატორებად გვეკვლინებიან რეალურსა და ვირტუალურ სივრცეს შორის ადამიანთა კომუნიკაციისას. თუ პირის მიხედვით, ნიშანი უნივერსალური შუამავალია ადამიანურ გონებასა და სამყაროს შორის, ჩვენ შეგვიძლია ვთქვათ, რომ „შმილეყ“ უნივერსალური შუამავალია რეალურ და ვირტუალურ სამყაროებს შორის.

ნაბოკოვის ინტერვიუს შემდეგ ამერიკელმა ჰარვი ბელმა მასაჩუსეტსის სახელმწიფო სადაზღვევო კომპანიისთვის შექმნა ლოგო,

რომელსაც უნდა გამოეხატა კომპანიის კეთილგანწყობა თავისი მომხმარებლებისადმი. ეს ლოგო ვერტიკალურად ასახავდა თვალებსა და გაღიმებულ ტუჩებს, რომლებიც ყვითელი ფერის წრეში იყო ჩასმული. თუმცა, ინგლისური კომპანიის „შმილეყ ჭორლდ“-ის დამფუძნებელი ფრანკლინ ლუფრინი ამტკიცებს, რომ აღნიშნული სიმბოლო პირველად მან გამოიყენა 1971 წელს გაზეთში მუშაობისას, როცა სურდა სახალისო ამბები ვიზუალურად განესხვავებინა სხვა სტატიებისაგან. შემდეგ მან საკუთარი პროდუქცია გაიტანა ასზე მეტ ქვეყანაში, ლოგოდ კი „ლიმილაკი“ გამოიყენა. ეს ლიცენზირებული კომპანია აწარმოებდა ტანსაცმელს, საკვებს, აქსესუარებს, ავეჯს და ა.შ. თუმცა, ეს პირველი გრაფიკული ლიმილი ტექსტური შეტყობინებისათვის არათავსებადი იყო. ოფიციალური ვერსიით კი, პიტსბურგის კარნეჯ-მელონის უნივერსიტეტის კომპიუტერულ მეცნიერებათა დეპარტამენტში პროფესორმა სკოტ ფალმენმა 1982 წლის 19 სექტემბერს საუნივერსიტეტო ფორუმზე გაგზავნა წინადადება, სადაც თანამშრომლებს ურჩევდა გამოეყენებინათ (: - () სიმბოლო, თუ სერიოზულ თემებზე წერდნენ, სახუმარო თემებზე წერისას კი - J (: -) სიმბოლო, რათა თანამშრომლები სწორად გარკვეულიყვნენ თემების ხასიათში და გაუგებრობა არ მომხდარიყო.

დღისათვის „ლიმილაკთა“ ორი ტიპი გამოიყოფა: აღმოსავლური და დასავლური, განსხვავება სიმბოლოს წერის მიმართულებაშია. არსებობს კიდევ აღმოსავლურაზიური სტილი, სადაც „ხატულები“ ვერტიკალურადაა წარმოდგენილი. ცხადია, ამ შემთხვევაში წერის ეკონომიურობის მომენტი გამორიცხულია და ძირითადი აქცენტი გადატანილია მაქსიმალურ ვიზუალურ მსგავსებაზე.

არის იდეა, რომ „Smiley“-ის კალკირებულ ვერსიას - “ლიმილაკს“ ახალი ქართული ანალოგი მოუძებნოთ, თუნდაც „განწყობის ნიშნების“, „ემოციური ხატების“ ან, სულაც, „მიმიკების“ სახით. „ლიმილაკები“ მოდერნიზებული პიქტოგრამებია, მხოლოდ იმ განსხვავებით, რომ „ხატულებში“ ნაკლებადაა ან თითქმის არ არის პიქტოგრამების მნემონიკური ხასიათი. ისინი ერთმანეთისაგან დამოუკიდებლად, ცალ-ცალკე ასახავენ გარკვეულ განწყობას ან ემოციას, მათი თანმიმდევრობა არ ცვლის მათ მნიშვნელობას და არც

რაიმე წესებისა და ხერხების ერთობლიობას შეადგენს, რათა უკეთ იქნას დამახსოვრებული ესა თუ ის ნაწერი.

ნებისმიერი ნიშანი მხოლოდ ხანდახანაა სიმბოლოს სინონიმი. ამ შემთხვევაში, „ლიმილაკი“ ნიშანიცაა და სიმბოლოც. მოდერნიზებულ „ხატულებს“ შორის ვხვდებით ადამიანთა თუ პერსონაჟთა სახე-სიმბოლოებს. მაგალითისთვის, არსებობს მერილინ მონროსა და ჩარლი ჩაპლინის „ლიმილაკები“. ხანდახან ერთი „შმილეყ“ მთელ წინადადებას აღნიშნავს. მაგალითისათვის, არსებობს „ფულს კბილი მოუჭირე“ და „ცალყბად მელიმბა“ შინაარსის აღმნიშვნელი სიმბოლოები. სოციალურ ქსელებში ხშირად ვხვდებით შემდეგი შინაარსის ჩანაწერებს: „გაწითლების ლიმილაკი“, „ძალიან გოგო ხარ! -ლიმილაკი“, „რა ვქნა, მეტი არ შემიძლია! -ლიმილაკი“ და ა.შ. , რომლებიც, ძირითადად, ნაწერის ბოლოსაა მოთავსებული და ავსებს და ემოციურად ამდიდრებს მას. ამ „ხერხით“ იზოგება დრო, ზუსტად გამოიხატება ემოცია და, შეგვიძლია, სუბიექტის მიმიკა და ჟესტიკულაციაც კი წარმოვიდგინოთ. საინტერესოა, ხომ არ არის „საშიშროება“, რომ ვირტუალური სივრცისათვის მომავალში მოიგონებენ წინადადებებისა და ამბების გრაფიკულ შესატყვისს და ნაწერს ჩაენაცვლება ისევე პიქტოგრაფია - უძველესი დროის დამწერლობა?

ფაქტია, რომ დღესდღეობით „ემოციური ხატის“ არსებობა საკმაოდ დიდ კომფორტს უქმნის სოციალური ქსელების და, ზოგადად, ინტერნეტ სივრცის მომხმარებლებს. განსაკუთრებულ მნიშვნელობას იძენს ეს სიმბოლო ქართველ ინტერნეტ-მომხმარებელში, სპეციფიკური ხედვიდან და მიდგომიდან გამომდინარე. თითქოს, ძალიან მარტივია მომენტალურად რაიმე სიმბოლოს კლავიატურაზე აკრეფა, რომელიც არც არანაირ პასუხისმგებლობას განიჭებს და არც განსაკუთრებულ ძალისხმევას მოითხოვს. როდესაც პირწიგნაკელი მეგობარი მონიშვნის საშუალებით გთხოვს, გაეცნო მის შემოქმედებას, გარდა მოწონების აღმნიშვნელი „ლიკე“-ისა, შესაძლებელია, ოპერატიულად აკრიფო დადებითი ემოციის გამომხატველი „ხატულა“ და ამით თავიდან აიცილო კომენტარი: 1. არაგულწრფელი; 2. გულწრფელი, მაგრამ უდროობის გამო - არასასურველი. ამგვარად, „ლიმილაკი“ უნივერსალური თავისდაპყრენის საშუალებაცაა

„Facebook“ სინამდვილეში, თუმცა, კონტექსტიდან და ზოგადი ფონიდან გამომდინარე, ყოველთვის იკითხება მისი ფარული მიზეზი თუ მიზანი. ეს სიმბოლო, შესაძლებელია, ქამელეონივითაა და ფერს გარემოებების მიხედვით იცვლის, მაგრამ, საკმაოდ გამჭვირვალეცაა და ამოსაცნობიც.

“Smiley” ვირტუალური ენობრივი სივრცის სემიოტიკური ნიშანია და მისი დეფინიცია კომპეტენტურია ინტერნეტ სამყაროს მასშტაბით. თუმცა, აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ ის იფართოებს მოქმედების არეალს და, რამდენად პარადოქსულიც უნდა იყოს, კომუნიკაციის ვერბალურ სფეროში ინაცვლებს. მაგალითად, საუბრისას ახლა ხშირად იყენებენ: „თავის ჩალუნვის ლიმილაკს“, რომ გამოხატონ აზრი: შემრცხვა. ძალიან საინტერესო მომენტია, როდესაც იკონური ხატები თავისებურად მოდიფიცირდებიან ზეპირ მეტყველებაში და გარკვეულ უკუმიმართებას აყალიბებენ: 1. „ლიმილაკები“ შეიქმნა იმისათვის, რომ ვირტუალურ სამყაროში შესაძლებელი ყოფილიყო ემოციის გრაფიკულად გამოხატვა; 2. უშუალო კონტაქტისას, ადამიანები უბრუნდებიან ვირტუალურ სიმბოლოებს, რათა თავისი ემოცია გამოხატონ.

„ლიმილაკების“ ენა ვირტუალური ენის ქვეტიპია, რომელიც აადვილებს ტექსტის გაგებას და დროის საგრძნობ ეკონომიას განაპირობებს. „ნიშანი“ სემიოტიკის მთავარი ცნებითი კატეგორიაა, რის გამოც ჩვენ შეგვიძლია, ვისაუბროთ „ლიმილაკებზე“, როგორც სოციალური ქსელებისა და ვირტუალური სივრცის უმთავრეს სემიოლოგიურ კომპონენტებზე. სემიოლოგიური ნიშნის მოდელი კი ლინგვისტურს მიჰყვება და თავის უმაღლეს მნიშვნელობას იძენს ლოგიკური აზროვნების ფარგლებში. ლიმილაკის-ის სიმბოლო საინტერესო დასამუშავებელია, როგორც პირის, ასევე სოსიურის სემიოტიკური ხედვის საფუძველზე.

ფეისბუკის ლიმილაკები, ვფიქრობთ, წინასწარგანზრახულ ფუნქციებს აჭარბებს და გაცილებით დიდ მასშტაბებზე აცხადებს პრეტენზიას.

**„suerte de muerte - ცხოვრების
გზა“**

ცხოვრებისადმი ფორმალური მიდგომით ადამიანს ერგენება, თითქოს სწორ გზაზე დგას, მაგრამ ის კი არ იცის, რა არის მის იქით. გზა ყოველთვის დაშორებულია იმისგან, რაც ჩვენს თვალწინაა. რაც უნდა თვალახილული, თვალგამჭრიახი, თვალმახვილი იყო და თვალნათლივ ხელაღდე ყველაფერს, მაინც შეიძლება ანკესზე წამოეგო, მახეში გაეხა - რადგან წარმოუდგენელია წინასწარ განჭვრეტა იმისა, თუ რა მოგველის წინ. გზა შემოგვაპარებს ხოლმე სილოგიზმების ისეთ ჯაჭვს, რომელიც არსად არ მიგიყვანს; ან შეიძლება, სამყარო დაგანახოს სხვაში და სხვა განზომილებიდან. ნამდვილი, ჭეშმარიტი, უტყუარი, უეჭველი, აუთენტური გზაზე არაფერი გხვდება. გარჩევა, გაგება, მიხვედრა გზის მნიშვნელობისა ძალიან რთულია. ასეთია გზის მრავალმნიშვნელოვანი, მრავალმხრივი, მრავალნიშნა, მრავალნიერი „ბუნება“. თუ კაბინეტის მეცნიერი, ან კაბინეტის სტრატეგოსი დარწმუნებით გვაჩვენებს გზას, მაშინ მას თავად ამ გზაზე სიარული არ ძალუძს. შეიძლება ითქვას, რომ ჩვენ ჩვენი ცხოვრების გზების „კონტროლის ილუზიით“ ვართ შეპყრობილი. ასეთ ზედმეტ, მეტიმეტ, გადამეტებულ, გადაჭარბებულ ოპტიმიზმს „მოულოდნელობათა არასათანადო

შეფასებისაკენ“ მივყავართ. რადგან ამ სწრაფმდინარ, სწრაფმავალ, ხანმოკლე და დრომოკლე სიცოცხლეში სადაც ყველაფერი მიედინება - ერთსულოვნად, ერთპირად, შეერთებული ძალებით, მაქსიმალური სიზუსტით შეგვიძლია ვთქვათ, რომ გზა გვითრევს თავისი ასოციაციური ხილვების მძლავრ ნაკადში, რომელშიც გარკვევა, გონსმოსვლა ერთობ საძნელო საქმეა.

ყოფიერება განსაზღვრავს შეგნებას. ყველა რეალობა გადაიცემა სიმბოლოებით. გზა სავსეა აფორიზმებით, დამრიგებლობითი, ზნეობრივი მოძღვრებით, მორალის შემცველი, ჭკუის სასწავლებელი, მრავალფურცლოვანი, მრავალშტოიანი ყურადსაღები მაგალითებით. ამიტომ ის უნივერსალური სიმბოლური ფორმაა, რომელიც გამოხატავს ყოფიერებაში ყოველმხრივ განფენას. გზების თანკვეთა სიმბოლური გააზრებით - ეს არის ცენტრი, საყრდენი სამყაროს მთლიანობისა. ეს უნივერსალური სიმბოლო მიგვითითებს, რომ სამყაროში ერთნაირი გზა არ არსებობს, მთავარია, განსაზღვრო, რა განმასხვავებელი ნიშანით გამოირჩევა ესა თუ ის მრავალფეროვანი, მრავალსახოვანი, მრავალგვარი გზა, რომლებიც ერთმანეთს საერთოდ არ ჰკვანან ცერცვის ორი მარცვლივით, წყლის ორი წვეთივით, ან გაჭრილი ვაშლივით. გზა იმპლიციტური - გადახლართული, ჩაწნული, აღრეული საიდუმლოს მატარებელია. ორგვარ, ორჯოფ, ორპირ შთაბეჭდილებას ქმნის. სემიოტიკურ თამაშს გვთავაზობს. ორაზროვანი ინსინუაციების ოსტატია. ის სავსეა ფარული, მალული, ილუმალი, დაკლაკნილი, მიხვეულ-მოხვეული მრუდეებით. გზაში გარკვეული, მკაფიოდ გასაგები, იოლად მისახვედრი ნიშნები არ გვხვდება. ამის გამო გზის ხსენებაზე ყოველთვის მახსენდება ჯეიმზ ჯოისის რომანში სიტყვა „კვარკი“ რომელიც რაღაც გაურკვეველს, მისტიკურს, ეფემერულს, ჩიხში მომწყვდევს ნიშნავს.

ღაო (გზა) - დაოსიზმის ფილოსოფიაში მთავარი ცნებაა, ყოველივე არსებულის სათავე და კანონია. ამიტომ გზა შეიძლება იყოს მქრქალი, მღვრიე, ბუნდოვანი და ბნელი. მასზე გაივლის დარდი, ვარამი, მწუხარება, ჯავრი, გაჭირვება, უბედურება, ფათერაკი და ხიფათი. ასევე გზაზე შეიძლება გადავეყაროთ ბედნიერ შემთხვევას, ბედი გვეწიოს და ბედმა გავვიღიმოს. გზა ერთგვარი კალოკაირი, კონტრასტების სამოთხეა. მის გამო ადამიანები ალტერნატივის წინაშე დგანან. გზა მრავალნაირ არჩევანს ქმნის და ადამიანებიც მხოლოდ მასტიმულირებელ, მალხინებელ გზებზე რეაგირებენ. გზის სისწორის

განსაზღვრა არ ექვემდებარება არავითარ ანალიზს, არავითარ რაციონალურ მიდგომას, აქ სჭარბობს დარწმუნების არგუმენტაცია. რადგან ყველა თავისებურად ხსნის მოვლენებს და პრობლემის გადაწყვეტის ნაირ-ნაირ გზებს გვთავაზობს. ამაში მდგომარეობს ზოგადად „ცხოვრებისეული გზების“ მომხიბლაობა და მიმზიდველობა. სწორედ ამიტომ უნდა მოყვე, თუ რა იყო და როგორ იყო, რა ნახე და რა გამოიარე მარადიული გარდასახვის გზაზე, რომელზეც, როგორც ნათქვამია, მარტო ხეტიალი როდი ვარგა - კვლევაც უნდა, სადაც მხოლოდ შესაძლებლობა გვეძლევა და არა გარანტიები. მთელი ჩვენი ბედ-ილბალი გზაჯვარედინია, შესაფერისი გეზის გაკვლევა-ამორჩევა ძალიან ძნელია. ამიტომ ჩავუკვირდეთ, ვითათბიროთ და ვთქვათ, საით მივდივართ. უნდა ვცადოთ, რომ ვიცხოვროთ რთული გზით, თუ არ გვინდა, მოვკვდეთ ისე, რომ ვერ გავიგოთ, რატომ ვიცხოვრეთ.

ნათქვამია: ვინც იარა, დაიტოვა უკან კვალიო. არსებობს ერთი გზა, რომელიც იშლება და ის „მრავალ“ განსხვავებულ ადამიანს შეგახვედრებთ. ამიტომ არის ცხოვრების გზებზე უამრავი თვალთმაქცი, ფარისეველი, თაღლითი, ცბიერი, პირფერი, სვებნელი, სვეგამწარებული, სვეუბედური, ასევე გულადი, მამაცი, ვაჟკაცი, გაბედული, მხნე, წესიერი, რიგიანი, ზრდილი, თავმდაბალი, მოკრძალებული და თავაზიანი - ასევე მანეკენი, ფიტული, მაკეტი, მარიონეტი, ფიქტიური, ვითომ ადამიანები - ეს სამი უკიდურესობა რომ ხვდება ერთმანეთს, ამიტომ გვმართებს ოთხი თვალის გამობმა (და არ ეგების შინაურული ამბების განმარტება, შარაზე გამოტანა) - რათა ვიყოთ დიპლომატიური, ტაქტიკური, მოხერხებული და თავიდან ავიცილოთ ერთმანეთთან უთანხმოება, განხეთქილება, შეხლა-შემოხლა და მტრობა. ცხოვრებაში „მგზავრობისას“ არას გვარგებს გაშმაგებული, გახელებული, გააფთრებული თავხედობა, ურცხვობა და უტიფრობა. ექსპანსიური, თავშეუკავებელი და თავდაუჭერელი ქცევები. უადგილო, შეუსაბამო, შეუფერებელი მოქმედებები. უმიზეზო, უსაფუძვლო, დაუსაბუთებელი, უნიადაგო ყბედობა, ლაქლაქი, ენის ტარტარი, ვინმეს დაგმობა, გაკიცხვა, ვინმესთვის მსჯავრის დადება, საყვედურის, ან სამღურავის შეთვლა. მღელვარებამ ყოველთვის გზა უნდა დაუთმოს მშვიდ განსჯას. გზა არ უნდა აგვებნეს საკუთარი ბრაზის ლაბირინთში. თითოეული ადამიანის მიზანი უნდა იყოს ნუგეშისცემა, დამშვიდება, დაწყნარება, მორალურად მხარის დაჭერა გზაბნეულთა მიმართ, და არა - განხეთქილების ვაშლის როლის შესრულება. თქვენი ცხოვრების გზაზე სიარულისას იყავით უანგარო, მიუდგომელი, მიუკერძოებელი - გამოავლინეთ ადამიანებთან

ურთიერთობაში სინატიფე, სიფაქიზე, დახვეწილობა - სიმარტივე, უბრალოება, სისადავე, თორემ გზა ის ადგილია, სადაც გვექნება რეალური შესაძლებლობა, გავსინჯოთ ერთი ცნობილი ანდაზის - თვალი თვალისა და კბილი კბილისა წილის - მიერ დამდგარი მოსავლის გემო.

თუ ჩვენი ცხოვრების გზას თვალს მივადევნებთ, გავყვებით მის ბილიკებს, მან შეიძლება მიგვიყვანოს დაუსახლებელ, უდაბურ, უკაცრიელ, მიტოვებულ, მიგდებულ და გავერანებულ ადგილებშიც კი (ამერიკელებს უმაღლეს დონემდე აქვთ განვითარებული „სივრცის შეგრძნება“, რადგან ისინი იღვწენ „უკაცრიელი“ გზების, სივრცეების ათვისების წინაშე). ამიტომ ცხოვრების გზაზე სიარული არის ეშმაკსა და ღრმა ზღვას შუა - ორ ცეცხლს შუა სიარული. მიუხედავად ამისა, სწორედ ცხოვრების გზაზე ხდება გამოჩენილი ადამიანის მიერ ძახილის, ხმობის და მოწოდების შემდეგ თანაბარი რანგით, ხარისხით, მდგომარეობით და უფლებით ხალხის შეკრება (ასევე ჯოგის, ნახირის, ფარას, ბრბოს - მასკარადის, ლამაზი სანახაობის, დიდებული პროცესიის, საკარნავალო სვლის გამართვა), შეგროვება, მოგროვება და თავმოყრა. საჭირობოროტო საკითხების განხილვა, განსჯა, გარჩევა, კამათი, პაექრობა და პასუხისმგებლობის აღება ხალხის წინაშე დადებითი შედეგის მიღწევისათვის, გზა წარმოადგენს არსებითად განსხვავებული თვალსაზრისების პაექრობის ასპარეზს. ამიტომ გზაზე თავის არ გამოჩენა, უკანა პლანზე ყოფნა, შემთხვევის ხელიდან გაშვება, გარემოების კარგად არ გამოყენება დიდი სიბრძნეა. გზა ყველგან არის გაყვანილი და სასიამოვნო მოულოდნელობებსაც გვპირდება. მაგალითად ტყის შუაგულში მიმავალ გზაზე გვესმის ჩიტების ჟრიაბული, ბალისაკენ მიმავალ გზაზე ბავშვების ტიტინი და ტიკტიკი. ტაძრისაკენ მიმავალ გზაზე მომლოცველების ბუტბუტი და ლულულული, ხეობებისაკენ მიმავალ გზაზე კი მდინარეების რაკრაკი და ჩუხჩუხი. ასევე დაღლილი ადამიანის ქშინვა, ქშენა და ქოშინი. ვაჭრები გზებს საქონლის მომხმარებლამდე მისატანად იყენებენ. გზების რაოდენობის ზრდა კი იწვევს მათი მწარმოებლურობის მატებას. რაი ბედენაა გზაი? ამბობს ლელთ ლუნია: იგი მისთვის ვარგობს ვიზეც თვის ნაშვრელ-ნაშუშეგარ გასატან-გასასყიდ აქვს. გზა არის ყველაზე მოსახერხებელი გეოგრაფიული პლაცდარმი მთელს მსოფლიოზე კონტროლის დასამყარებლად. გზების განვითარებამ ისევე როგორც

ავიაციის შეცვალა მსოფლიოს მასშტაბის პროპორციები, დედამიწა მნიშვნელოვნად „მცირე“ გახდა, ხოლო მანძილი „მოკლე“

ყველა სიტყვა როდი იწვევს ასეთ მძაფრ უნდობლობას და დაპირისპირებას, ან პირიქით ამგვარ დადებით დამოკიდებულებას, აგრეთვე ამდენ ალერგიას თუ აბსოლუტურ მხარდაჭერას როგორც - „თავისუფალი გზა“ რომელიც ნიშნავს თავისუფალ ინსტიტუციებს, სინდისის თავისუფლებას, პოლიტიკურ თავისუფლებას, სამოქალაქო თავისუფლებას, ინდივიდუალურ თავისუფლებას, ოჯახების თავისუფლებას, განათლების თავისუფლებას, აზრის თავისუფლებას, კანონის წინაშე თანასწორობას, ყველა ამ თავისუფლებებს აქ ჩამოთვლილთ შუამდინათ ინტეგრაცია თავისუფალ გზაში. მართალია მშვენიერი პროგრამაა მაგრამ ამ რომანტიკულ გზას როგორც კაცობრიობის ისტორია გვაუწყებს მისი პოლიტიკურ სფეროში გადატანის უნარი არ შესწევს. თავისუფალი გზა შოტლანდიურ პოეზიაში ასეთი სახით არის წარმოდგენილი:

იმ გზას ხომ ხედავ, ძნელად გასასვლელს,

მეტად ვიწროს და ეკალ-ნარიანს,

მაგას სიმართლის გზას ეძახიან,

იქით მგზავრები ცოტა არიან.

მორწმუნე ადამიანებისგან ხშირად მსმენია: ხელმეორედ რა გზამ წარმოშვა, წარმოქმნა ადამიანი ალბათ პატიების, მიტევების, შენდობის, შემწყნარებლობის, არაგულღობის გზამ რომელიც ტადრამდე მიდის. ამ გზას მაშინ დაადგებით თუ თქვენ ღმერთის წინაშე იქნებით გულახდილი, გულღია, გულგაშლილი, გულგახსნილი და გულწრფელი. თუ ამას შეძლებთ როგორც ბიბლიაშია გაცხადებული: დაამხოვს უფალი თქვენს წინაშე თქვენს მტრებს, თქვენს წინააღმდეგობით; ერთი გზით წამოვლენ თქვენსკენ და შვიდი გზით გაიქცევიან თქვენგან. თუ უფალს მოსწონს კაცის გზები, მტრებსაც კი შეარიგებს მასთან. წრფელია ღვთის გზა. აღუსრულე ვალი, იარე მის გზაზე, დაიცავი მისი წესები, მისი მცნებანი, სამართალი, მოწმობანი, რომ ხელი მოგემართოს ყველაფერში, რასაც გააკეთებ და ყველგან, საითკენაც პირს მიაბრუნებ. განსოვდე უფლის გზა მოწყალებაა. მისი ბრძანებით საზრიანი გახდები და მოიძულე ყოველ გზას სიცრუისას. იხარე მისი ნათქვამით, ვითარცა მპოვნელი უხვი ნადავლისა. დღეში შეიღვზის აქე

მისი სიმართლის სამართლისათვის. ურწმუნო ადამიანები კი თავს იმართლებენ, გაიძახიან სხვა გზა არ მქონდა, გზას ავცდი - გულუბრყვილო, მიამიტი, უემპაყო, მიმნდობი და გამოუცდელი ადამიანი - შლეგი, შმაგი, შლუ, ტლუ და შეთი ვიყავი. ყველა ამ თვისებამ გამოიწვია ჩემი გზის აბნევა, დაკარგვა და არევა. რასაც მოჰყვა ჩემი გასვრა, გაჭუჭყიანება, წაბილწვა, შებლაღვა და გარყვნა. რომლის შემდეგაც დაიწყო ჩემი დაცემა, დაქვეითება, პატივის ახდა, დამცირება, შეურაცხყოფა, დევრადაცია და გადაგვარება. მათ გასაგონად აუცილებლად უნდა ითქვას ის რაც ბიბლიაშია ციტირებული: არ უნდა აპყლოდით გულსა და თვალს, რომლებიც გზა-კვალს გირევენ თქვენ. ასეთ ხალხთა კატეგორიაში ძირითადად „მეოცნებეთა“, „ფანტაზიორთა“, „რელიგიურ მაჩანჩალათა“ უძლური ტიპები შედიან. ღმერთო უჩვენე ასეთ ხალხს გზა, რითაც უნდა იარონ და საქმეები, რაც უნდა აკეთონ. ნუ დააცარიელებ მათ გზებს.

უფალი ამბობს: ძებნას დამიწყებ და შემობრუნდები შენი უკეთური გზიდან. ამ ციტატას კარგად განავრცობს ალექსანდრე კირლეჟევი: „ღმერთი ერთია, მასთან მისასვლელ გზას სხვადასხვა ფსიქოლოგიური მოწყობისა და ცხოვრებისეული გამოცდილების, კულტურისა და სოციალური სტატუსის, და ბოლოს სარწმუნოების სხვადასხვა ხარისხისა და გამბედაობის მქონე ადამიანები სხვადასხვაგვარად გადიან“ ამიტომ ვევედროთ როგორც მორწმუნეებს მიაჩნიათ წმინდა მარიამ ღვთისმშობელს ისე როგორც დავით გურამიშვილი შესთხოვდა: „გზა სიმართლისა მასწავე, იესოს ქრისტეს მშობელო!“ რათა შემდეგ არ თქვან ჩვენზე “ჩაცვივდნენ ცოდვის მორევთა, გზა ვერ სცნეს მადლთა ფონისა ,, და „სწორედ იმ გზაზე წავიდნენ საითაც იყო სნებაო.“ რადგან „არ ასცილდება დაცემა უფროსილოდ გზაზედ მარებსა.“ მართალთა გზა დილის ნათელივითაა: უფრო და უფრო ნათდება დღის დადგომამდე. ბოროტეულთა გზა წყვიდადივითაა: არ იციან, სად წაიფორხილებენ. ბოროტნი ვერ მიაგნებენ სიცოცხლის გზას. უღმრთოთა გზა წარიხვეტება. უფალი საუკეთესო თანამგზავრია მარტოსულთა გზაზე. ეამბორეთ ძეს, რომ არ განრისხდეს იგი და არ დაიღუპოთ გზაში. (ფს.2) მიანდე უფალს გზები შენი. კაცი წყვეტს, ღმერთი აწესრიგებს. კაცის გული თავის გზებს გეგმავს, მის ნაბიჯებს კი უფალი წარმართავს. (ბიბლ.)ამიტომ ამბობს უფალი: მოვედ ჩემდა ფეხთა წინაშე მუხლი მოიყარე და მე გასწავო შენ გზანი

სიმართლისანი. ვიწროა გზა ხსნისაკენ მაგრამ უფალი მიგვიძღვის. ამის ნათელი დასტურია თუნდაც ეს პატარა ლექსი:

გზად მიგდებული ბავშვი დედისგან,
 ღვთის სამყოფელში პოულობს ბინას,
 განაგებს ღმერთი იმის ბედობას,
 თავის კალთაში ინახავს თბილად.

ქრისტე მორწმუნეთა აზრით გზააბნეულთა გამოსასწნელად მოვიდა. ქრისტეს გზას ეს არის გზა წამებისა, ჯვრაცმისა, აღდგომისა და ამადღებისა. ამის ნათელი დასტურია ელია, იოანე, პავლე თებელი და დიდი ანტონი, მაკარი, ეფთვიმი, საბა და გერასიმე რომელთა ვლეს მოსწრფაებით იწრო და საჭირველი გზა მიმყვანებელი ზეცისა ქალაქად, რომლის ხუროთ-მოდღვარი და შემოქმედი ღმერთი არს. რომელთაც არა სიტყვა, ასწავა, არამედ საქმითა უჩვენა გზანი საუკუნოისა ცხოვრებისანი, სამწყსოთა თვისთა.რა არს გზა ცხოვრებისა იგი? „მსახურება ღმრთისა მხოლოისა, რომელმან დაჰბადნა ყოველნი დაბადებულნი.“ ბევრ ადამიანს თავისი ბუნებით სიკვდილი სდომებია, მაგრამ ღმერთსა და ბედს მოურჩენია, რომ ბოროტების გზაზე აღარ გაუვლია.

ცხოვრებაში გზის გაკაფვა, გაყვანა, გაკვლევა, სწორი კვალის მიგნება ძალიან რთულია. შესაძლოა უბრალო, მაგრამ მრავლის აღმოქმედი დასაწყისი, დიდი იმედის მომცემი მარშუტი, მიმართულება თუ კურსი რომლისკენაც ჩვენ ავიღებთ გეზს ცხოვრებაში არასანდო, არასაიმედო და სარისკო აღმოჩნდეს წამების, წვალების და ტანჯვის მეტი ვერაფერი ვნახოთ თუ არ დავიცავით „გზაზე მოძრაობის წესები“. თუ წინასწარ ნიადაგი არ მოვსინჯეთ, ნიადაგი არ მოვამზადეთ წინააღმდეგ შემთხვევაში ნიადაგის უქონლობა ნიადაგის ფეხქვეშ გამოცლას გამოიწვევს. თუ არ დავინახეთ მწარე სინამდვილე და თუ არ მოვისმინეთ შეულამაზებელი სიმართლე.თუ რკინის ნებისყოფა, რკინის დისციპლინა არ გამოვავლინეთ.

როგორც ჭაბუა ამირეჯიბი ამბობს: ცხოვრების გზა კორიდის ენაზე - „სუერტე და მუერტე“ - მოკვდინების მსვლელობაა და ამას ახორციელებს, უმკაცრესი ესპადა - გარდუვალობა! როცა ადამიანი

იწყებს თავის გზას, წინასწარ ვერ გაიგებს, როგორ დაასრულებს იგი ამ გზას. რადგან როგორც ადამ მიცკევიჩმა თქვა: წინ როდი გვიდევს გზა გამართული იოსებ ნონეშვილიც ჩივის:სადაურსა სად წაიყვან ბედო, სიცოცხლის გზას სად არ გადაუკეტავ. არავინ იცის სიცოცხლის გზა სად შეწყდება გრძელი... ამიტომ ვინ უჩვენებს ადამიანს ლაბირინთიდან ცხოვრების ნათელ, ცივ გზაზე გამოსასვლელ გზას? ვინ მიუთითებს რომ იქნებ მისი გზა განვითარებისა დასაბამითვე მცდარი და ჩიხში მომქცევია? იცის მან საით მიეშურება? საით მიდის და სად მიიყვანს გზა? იქნებ გზას იკვალავს, არ უწყის მხოლოდ საითკენ? ხვდება რომ გზა არის ვიწრო და ღუხჭირი ზედგასავლელი? რად არ აირჩია გზა საიმედო, ნეტავ რად სურს სულ ხეტიალი? რატომ რწმენის მერანზე არ ამხედრდა თუ სურდა გზა გაეთელა? გაითვალისწინა რომ თითოეული ჩვენთავანი განსაცდელიდან განსაცდელამდე, შეცდომიდან შეცდომამდე მარტოდმარტო გადის იმ გზას, რაც მისთვის არის გაკუთვნილი როგორც ოთარ ჭილაძე ამბობს: ყველა ადამიანი თავისი საკუთარი, ერთადერთი განუმეორებელი გზით იბადება და თავცოცხალი ვერ გადაუხვევს ამ გზას. ერთი ჭკვიანი კაცი ამბობს: არწივმა იცის საფრენი გზანი, ქარიელაპიამ თავისი ორმო, გზანი ნავთანი უწყიან ქართა; ხალხი კი ვეღარ გაერკვა უკვე დღეა თუ ღამე, დილა თუ ბინდი, ვერ გაუგია რა დროა. იმიტომ რომ მთელი თავისი ცხოვრების მანძილზე ადამიანი გზის ამრევ მოჩვენებას დასდევს და მერე ჩადენილი შეცდომისათვის ზეცას უთვლის სამდურავს.უჩვენოთ გზა ერთმანეთს. ერთმანეთის გზის მანათობელი ვარსკვლავები გავხდეთ. იმრე კერტესის აზრით: იმას ნუ უყურებ, თუ საით მიჰყავხარ გზას, უყურე იმას, თუ საიდან მოდის იგი. შენს სავალ გზაზე შუქის და ჩრდილის გარჩევა უნდა შესძლო. როგორც ხალიხლ ჯიბრან ჯიბრანი ამბობს: „თქვენ გზა ხართ და მგზავრნიც მასზე. და როცა ვინმე ეცემა, ის უკანმომაველთათვის ეცემა დაბრკოლების ლოდზე რომ მიანიშნოს. ის წინმაველთა გამოც ეცემა მეწინავედ რომ მიაბიჯებენ ჩქარა და გამართულად, მაგრამ ლოდი გზიდან არ მოაშორეს.“

ჩვენს ძველ გზაზე ათქმევინებს ერთ-ერთ პერსონაჟს ოთარ ჭილაძე თავის წათეს წითელ წაღებში - ბალახი ამოვიდა, ცხენის ნაფლოქვარში წყალი ჩადგა და აშმორდა. ყორეს ეკალბარდი შეახოხდა და კედლის ბზარებში ჯოჯოები ჩასახლდნენ. წყაროსთვალი სილითა და ღორღით ამოივსო. ეს გზა კი ადრე ჩვენი გზა იყო, ომშიც ამ

გზით წავსულვართ და ქალიც ამ გზით მოგვიყვანია. ამ გზაზე სიმღერაც გაგვიტანია და კუბოც. ის გზა თვითონ დრომ დააძველა და დაივიწყა. ჩვენ იმ გზაზე ერთმანეთისათვის მხრის აქცევაც გვიჭირდა, რადგან ვიწროც იყო და მოკლევ. თითქმის იქვე მთვარედებოდა, სადაც იწყებოდა. ეს იმას ნიშნავს რომ როგორც ლინკოლნი ამბობდა: ჩვენ არა ვართ ვალდებულები ბრძამდ მივდიოთ წინაპართა გზას. ასე მოქცევა ნიშნავს თანამედროვეობის გამოცდილებათა, პროგრესის უარყოფას. ისეთი შთაბეჭდილება არ უნდა იქმნებოდეს, ამბობს ხულიო კორტასარი - თითქოს ძველ უკვე გაკვალულ გზაზე მივიდიოდეთ, საცოდავი მოწაფეებივით დამტკვერილი, უმნიშვნელო არგუმენტების ჩამოფერთხვას რომ ცდილობენ.

ცხოვრების გზას ყველა თავისებურად განმარტავს: მხოლოდ მცირედნი მისწვდებიან ჭეშმარიტებას, ათასები კი იბნევიან, გზას ასცდებიან. ამბობს ჯონ მილტონი თავის დაკარგულ სამოთხეში. ვინც ილტვის ერთისკენ, მაგრამ არ აინტერესებს მეორე, მას გზა აებნევა, განავრცობს რუდოლფ შტაინერი. სუნ ძისთვის არის გზები რომლებითაც არ დადიან. ჯეფრი ჩოსერისთვის მთავარია გზა სიყვარულის - გზა ძოწის და ანდამატისა, მისი აზრით - უსულგულოს კი, - გზა ჰქონია ჯანდაბამდისაც. შოთა რუსთაველი გვაფრთხილებს: უგზოსა ვლიდეს ლაშქარნი, არ გაივლიდეს გზობასა. სიყვარული გზად და ხიდადო. სიყვარული გზას გაგიკაფავთ ზეცასა და მიწას შორის. მიგელ დე უნამუნოს. გული სიყვარულში პოულობს თავის გზას და უთავბოლოდ აღარ დაეხეტება. ჯორჯ ორუელი ყოველთვის სხვებთან ერთად ყვიროდა და ეს იყო მისთვის უსაფრთხოდ ყოფნის ერთადერთი გზა. კარლ გუსტავ იუნგის მიაჩნია რომ ვიწროა მყუდროებისკენ მიმავალი გზა, ეს გზა კი სულიერი ტანჯვით მოიპოვება. როცა არქტიკის მკვლევარები ჩრდილოეთ პოლუსისკენ მიდიან, გზადაგზა, თოვლქვეშ საკვების მარაგს ტოვებენ, რადგან შესაძლოა, დაბრუნებისას გამოადგეთ. მეტერლინიკი გვეუბნება ამოდ ნუ იფიქრებთ, რომ მოსავალი, რომელიც გზაზე გამოატარეს ზედ გზაზევე აიღეს. ფრანსუა რენე შატობრიანის აზრით მხოლოდ საერთო გზას მიყვავართ ბედნიერებისაკენ. ფროიდისთვის მისი ცხოვრების ტრიუმფი იმაში მდგომარეობდა, რომ დიდი შემოვლითი გზის გავლის შემდეგ კვლავ იპოვა საწყისი მიმართულება. ჯეკ ლონდონს მიაჩნია რომ სიცოცხლე რომელიც არ მიისწრაფვის სიცოცხლისაკენ, ეძებს გზებს სიკვდილისაკენ. ბრიყვსა და სულელს ამბობს შოპენჰაუერი რომ შენი ჭკუა უჩვენო, მხოლოდ ერთი გზა გაქვს: ხმა არ გასცე. დიმიტრი ყიფიანის აზრით პატიოსანი კაცი

იმიტომ ვერ მიიწევს მაღლა, რომ სწორი გზით მიდის. კეთილშობილი ყველას გზად ელობება. ნიცშე გვეუბნება რომ ჩვენ განვლეთ გზა ჭიაყელიდან ადამიანამდე და ბევრი ჩვენგანი ჯერ კიდევ მატლია. მას სურს ახალი გზები... რადგან ათასია ბილიკი რომლითაც არავის უკვლია ნიკოლო მაკიაველი გადაჭრით გვეუბნება ადამიანები ყოველთვის ბოროტნი არიან, თუკი აუცილებლობა არ აიძულებთ სიკეთის გზა აირჩიონ. ჭკვიანი ადამიანების ერთი დამახასიათებელი თვისება ის გახლავთ, რომ ისინი გატკეპნილი გზებით არ დადიან. მწიგნობართა აზრით: ერთი წიგნის წაკითხვა არის გზა დანარჩენისკენ. არ უნდა დაგვაკვიწყდეს რომ კითხვას ისეთ ადგილებში მივყავართ, სადაც სხვა გზით ვერ მოხვდებით. ფინური ეპოსის „კალევალას“ მიხედვით: პირველი ნაწილი გზისა, უნდა გალიო ნემსებზე გავლით, მეორე ნაწილი მახვილზე, ხოლო მესამე ნაწილი ცულებზე გავლით.

გზა, როგორც კლასობრივი განსხვავების მაუწყებელი ნიშანი შემდეგნაირად არის განმარტებული ჰეროდოტესთან რომლის დროსაც არ არსებობდა ტერმინები: მუშათა კლასი, წვრილი ბურჟუაზია, მსხვილი ბურჟუაზია, არისტოკრატია, შეძლებული კლასი, მემამულეები, მებატონეები, მიწათმფლობელები თუმცა მისი მონათხრობით როდესაც სპარსელები ერთმანეთს ხვდებოდნენ გზაზე, შემდეგი ნიშნით მიხვდებოდა, კაცი, შემხვედრნი თანასწორნი იყვნენ, თუ არა. რადგან თუ თანაბარნი იყვნენ, სიტყვიერი მისაღმების მაგიერ კოცნიდნენ ერთმანეთს ტუჩებში, თუ ერთი მათგანი ცოტათი უფრო დაბლა იდგა, ჰკოცნიდნენ ერთმანეთს ლოყებზე, ხოლო თუ ერთი ბევრად უფრო დაბალი წარმოშობისა იყო მეორეზე, მდაბიო ემხობოდა მეორეს წინაშე და მას თაყვანს სცემდა. სპარსელები თავისი თავის შემდეგ ყველაზე მეტად პატივს სცემდნენ მათ, ვინც ყველაზე უფრო ახლოს ცხოვრობდა მათთან, შემდეგ პატივს სცემდნენ მათ, ვინც ამათ შემდეგ ცხოვრობდა, ისე რომ პატივისცემა ხდებოდა მანიძილის მიხედვით. ამრიგად ყველაზე ნაკლებად სცემდნენ პატივს მათ, ვინც ყველაზე უფრო შორს ცხოვრობდა მათგან.

საერთოდ არ არსებობს „სწორი“ ან „არასწორი“ გზები. თითქმის ყოველთვის არსებობს რამდენიმე გზა, რომელთაგან ნებისმიერი შეიძლება გამოდგეს „სწორი“ ან „არასწორი“. გარდა ამისა, ცხოვრებაში რომელიმე გზის არჩევას, თქვენ ვერ ჩაიხედავთ სახელმძღვანელოს ბოლოში, რომ გაიგოთ სწორად მოიქეცით თუ არა

და ვერც ვერავინ გეტყვით წინასწარ, რამდენად მართებულია თქვენი გადაწყვეტილება. ერთადერთი ტესტი თქვენს მიერ არჩეული გზის მართებულობის დასადგენად - ეს შედეგია. თუ ის კარგი აღმოჩნდა, ეს იმას ნიშნავს, რომ თქვენ სწორ გზას ადგიხართ. ასევე თქვენ ვერ ნახავთ დამთავრებულ, დასრულებულ, სრულყოფილ და სრულქმნილ გზებს რადგან ის არ მთავრდება. ნათქვამია: გზას იქით, გზაა შორეთი... კარს იქით კიდევ კარია... ერთი გზა სრულდება იწყება მეორე. დასასრული გზას უთმობს დასაწყისს. უნდა გწამდეთ რომ მდებარე ბოლომდე გაივლით თქვენს გასავლელ გზებს.

შექსპირი ამბობს: გზას ნუ ასწავლი, ვინც თავისი გზა აირჩიაო. მართალია რადგან შესაძლებელია ვინმეს მივბადოთ, მაგრამ იმიტატორი იდეალთან, მის ნამდვილ აზრთან მიახლოებასაც კი ვერ შეძლებს. მთავარი მიბაძვა კი არ არის, რომელიც ადამიანში მეტამორფოზას არ იწვევს და მას უბრალო იმიტატორს ხდის, არამედ საკუთარი გზებით - ინდივიდუალურ ცხოვრებაში საკუთარი თავის რეალიზაციაა. „მოდით, საკუთარი გზებით ვიაროთ; მოდით ყველამ ავად თუ კარგად, ვისაუბროთ ჩვენს ნაციაზე, ჩვენს ლიტერატურასა თუ ენაზე: ისინი ჩვენია, ისინი თავად ჩვენა ვართ, და მოდით, ეს ვიკმაროთ.“- ამბობდა ჰერდერი. თუ თითოეული თავის გზას მიჰყვება - არ დაბრკოლდება გზაში. თუ ადამიანები ერთმანეთს არ მიეხლებიან, თითოეული თავის ბილიკზე ივლის. დაუუტოვოთ ცალკეულ პირს არჩევანის თავისუფლება, აკეთოს ის, რაც მას იზიდავს, რაც სინარულს ანიჭებს, რაც სარგებლობის მომტანი ჰგონია. საკუთარი გზით სიარული არ არის „ამორალური და სამარცხვინო აქტი“, „ნამდვილი გარყვნილება“, „ავადმყოფობა“, „არანორმალური ვნება“. „გადახრა“, „ცოდვა“, „სხვა პიროვნების ღირსების შეურაცხყოფა“, „კრიმინალი“, „ფსიქოლოგიური დარღვევა“, „თანამედროვე პათოლოგია“, „საზოგადოებისათვის დამღუპველი ქცევა“. პირიქით საჭიროა ცრურწმენების დამსხვრევა, ორხმრივი შეხვედრებისაკენ სწრაფვა და ერთმანეთისთვის დახმარების ხელის გაწვდენა. საჭიროა ხელი შევეწყოთ განსწილობასა და თანამშრომლობას. მრავალფეროვნება გვამდიდრებს, განსხვავებულ შეხედულებებს ნება არ უნდა მივეცთ გამოიწვიონ დაყოფები ჩვენს შორის სხვადასვა ვითარებებში. ყოველთვის გვანსოვდეს ადამიანობა - ეს ძნელად სავალი გზაა, ნაღდი გზაა, ერთადერთი სწორი გზაა. ამას თუ არ დავივიწყებთ მაშინ როგორც ჰენრიკ იბსენი ამბობს: “თქვენი ღიღება ტაშის გრიალით გაივლის ყველა გზასა და ბილიკს”. თუ გზად ლაბირინთის ბნელ ტალანებში. მოჰყვებით მაშინ უმბერტო ეკოს უნდა დაუჯეროთ რადგან მისი აზრით ლაბირინთიდან

გამოსაღწევად ერთადერთი ხერხი არსებობს: ყოველ ახალ გზასაყარზე იქ, საიდანაც შეხვედი, სამი ნიშანი უნდა დასვა. თუ ამ გზასაყარის რომელიმე გასასვლელი უკვე მონიშნულია, ე.ი. აქ ნამყოფი ხარ და მაშინ იმ გზას, რომლითაც შეხვედი, მხოლოდ ერთ ნიშანს დაასვამ. თუ ყველა გასასვლელი უკვე აღნიშნულია, უკან უნდა დაბრუნდე. მაგრამ თუ გზასაყარზე ერთი ან მეტი გასასვლელი ჯერ კიდევ მოუნიშნავთ, ერთ-ერთს აირჩევ და იქ ორ ნიშანს დატოვებ. თუ იმ გზას გაჰყვები, რომელსაც მხოლოდ ერთი ნიშანი აქვს, მას კიდევ ორ ნიშანს დაამატებ, ანუ ამ გასასვლელს ახლა სამი ნიშანი ექნება. თუ ყველა გზა აღნიშნულია და არასოდეს გაჰყოლიხარ სამნიშნიან გასასვლელს, გამოდის, რომ ლაბირნითის ყველა გზა გავლილი გაქვს. ზეციურმა ღმერთმა დაგვილოცოს გზა და მისი ანგელოზი დაგვემგზავროს ასეთ ლაბირინთებში სიარულისას..

ჩემი დასკვნითი სიტყვა, დასკვნითი სცენა მეუბნება, რომ ჯანი არ მოგვკლებოდეს არავის გზაში სიარულისას. გზაში იჭედება ზოლმე ნამდვილი მეგობრობა და ნათლად ვლინდება ადამიანის ნიჭი და უნარი. მხოლოდ გზაში შეიძენ აზრებით და იდეებით მდიდარ მეგობრებს, რომლებსაც გულზე მიიკრავ, გულში ჩაიხუტებ, გულთან ახლოს მიიტან მათ გაჭირვებას. რომლებიც დაბრკოლებების, სიძნელების, ჩამორჩენის დაძლევაში დაგვეხმარებიან. მხოლოდ მათ გვერდით ზდება მარდი, მარჯვე, მკვირცხლი, გაწაფული ადამიანის ნიჭის განვითარება, მისი წინ სწრაფი ნაბიჯით სვლა, ზრდა, გამოჩენა, გამოვლენა, გამოძლავნება და დახელოვნება. რის შედეგადაც გვიჩნდება განცდა, რომ ვერავინ, ვერასგზით, ვერასოდეს, ველარსაიდან, ველარაფერს ველარ დაგვაკლებს. სადაც მათთან ერთად წავალთ სუყველაფერი, სუყველგან, სულყოველდღე, სუყოველთვის კარგად იქნება. „გზის მეგობრები“ ფიცის, პირობის შესრულებას - მოთხოვნილების, სურვილების, მადის დაკმაყოფილებას და საერთო საქმით, საერთო თანხმობით, საერთო ძალებით, საერთო აღშფოთებით, საერთი მტრის ძლევით საერთო ჯამში საერთო ენის გამონახვას გვასწავლიან. რომლებიც რაც ყველაზე მთავარია ყველა საზრუნავს აქარწყლებენ, ყველა დაბრკოლებას აიოლებენ - სვებედნიერი, სვეკმაყოფილი, ზნედაცული და ზნეკეთილი ხალხია. ვინც კი შეიძლება შეგვხვდეს ამ თელილ გზებზე. ამიტომ როგორც ბიბლიაშია ნათქვამი: ნუ წაგვყვება სიმთვრალე გზაში თანამგზავრად.რათა შევძლოთ და გავიცნოთ, შევამჩნიოთ და აღმოვაჩინოთ ახალი მეგობრები. კავშირი დავამყაროთ,

საუბარი გავაბათ მათთან. აზრები, გრძნობები, განცდები გავუზიაროთ ერთმანეთს. მშვიდობიან, შეუფერხებელ, დაუბრკოლებელ მგზავრობას ვისურვებთ თქვენი ცხოვრების გზებზე. ვისურვებდი თითოეულ ჩვეთაგანზე ეთქვათ: “მან უგრძელესი გალია გზები, უძნელეს გზებზე იარა დიდხანს”.

ის მძიმე ტვირთი, მძიმე სასჯელი, მძიმე შრომა, მძიმე პირობები რომელიც აუცილებლად შეგვხდება ცხოვრების გზაზე იოლად დაგვეძლიოს. ტყუილად კი არ უთქვამთ: მთა რომ არ ყოფილიყო, გზა სწორი და ადვილად სავალი იქნებოდაო. საქმეც ის არის, დაბრკოლება დასძლიოს მგზავრმა და მთა გადალახოს. ეს მგზავრის მოქალაქეობრივი მოვალეობაა. დღევანდელი გზა, რომელიც უნდა გავიაროთ ისეთნაირად უნდა გავიყვანოთ და მოვაწესრიგოთ, რომ მისი გავლა გაუჭირვებლად და სიამოვნებით შევძლოთ.

**გზა სიყვარულიდან
პასუხისმგებლობამდე**

(ვერგილიუსის პოემის – „ენეიდა“-ს
მიხედვით)

ანტიკური ლიტერატურის წიაღში ბევრი ისეთი პერსონაჟი შეიქმნა, რომელთა მიმართ დღესაც არ ცხრება შემოქმედთა ინტერესი. თუ თვალს გადავაგვლებთ ე. ფრენზელის (Frenzel 1976) მსოფლიო ლიტერატურის სახეების ლექსიკონს, ვნახავთ, რომ მსოფლიო მწერლობის ყველაზე პოპულარული პერსონაჟების უმეტესობა სწორედ ანტიკურ ეპოქასთან არის დაკავშირებული. შეიძლება ითქვას, რომ ამ საინტერესო და შემოქმედთათვის მიმზიდველ სახეებს შორის, რომლებიც ანტიკურობიდან შემოგვრჩა, არის დიდო და ენეასი, ვფიქრობ, იმ ერთგვარი პარადიგმატული მოდელის წყალობით, რომელიც შექმნა ვერგილიუსმა თავის პოემაში „ენეიდა“.

სიყვარული და პასუხისმგებლობა ზოგჯერ სხვადასხვა სიბრტყეზე არსებული, თითქმის პერმანენტულად შეუთავსებელი, ერთმანეთის მიმართ ოპოზიციაში მყოფი ცნებებია. ანტიკური პერიოდის ადამიანისათვის პასუხისმგებლობის გრძნობა გაცილებით უფრო მნიშვნელოვანი იყო, ვიდრე ეროსი, ფილეო თუ აგაპე. ვერგილიუსის პოემა „ენეიდას“ მეოთხე თავი, რომელიც

განსაკუთრებული დრამატულობითა და პათეტიკურობით გამოირჩევა, სიყვარულისა და პასუხისმგებლობის პრიორიტეტსა და ოპოზიციასზე მოგვითხრობს. სწორედ აქ ეჯახება ერთმანეთს ეს ორი გრძნობა, რაც საბოლოოდ დიდოს ტრაგედიის ერთ-ერთი, თუ მთავარი არა, მიზეზი ხდება.

სიყვარულსა და პასუხისმგებლობას შორის კონტრასტულობისათვის არაერთგზის მიუქცევიათ მეცნიერებს ყურადღება. ვფიქრობ, განსახილველი პოემა ამის კლასიკური მაგალითია. პოემაში ერთმანეთს უპირისპირდება ორი ოპოზიციური საწყისი – სიყვარული და პასუხისმგებლობა დიდოსა და ენეასის სახით. ოპოზიციურობა საერთოდ პოემის ამ ნაწილის მოქმედების განმსაზღვრელი ნიშანია და იგი სხვადასხვა დონეზე ვლინდება: ქალი/კაცი; სიყვარული/პასუხისმგებლობა; ეროსი (გრძნობა)/სოფია (აზროვნება–სიბრძნე). დიდო ყველა ამ შემთხვევაში ოპოზიციის პირველ წევრს განასახიერებს. თუმცა, დაპირისპირება ემოციასა და ცივ განსჯას შორის თავად გმირების ხასიათშიც იკვეთება და ეს კონტრასტულობა ვერგილიუსის პერსონაჟების ერთ-ერთი უმთავრესი თავისებურებაა. იგი საკმაოდ კანონზომიერ პრინციპს ექვემდებარება და თავიდან ბოლომდე გასდევს პოემის ამ ნაწილს. უკვე ის გარემოება, რომ ეპიზოდის დასასრულს დიდო ტრანსფორმირდება ემოციებისაგან სრულიად დაცლილ და ამქვეყნიურობაზე ამაღლებულ ქალად, რომელმაც აღასრულა სასტიკი შურისძიება (თუნდაც საკუთარი თავის ლიკვიდაციის ხარჯზე) და ფაქტობრივად, გააცამტვერა ენეასის ე.წ. რაციონალიზმი, ამ კონტრასტულობის საკმაოდ რელიეფური გამოვლინებაა. ეპიზოდის ანალიზი გვიჩვენებს, რომ საწყის სცენებში ექსპონირებული „საბრალო“ დიდოდან კართაგენის უძლიერესი დედოფლის სახეში გამუდმებით მიმდინარეობს კონტრასტული მონაცვლეობა ორ სულიერ მდგომარეობას შორის – ძლიერი რეაქციით გამოხატულ ემოციურობასა და რაციონით მართულ ილუზორულ სიმშვიდეს, სიყვარულისა და პასუხისმგებლობის გრძნობებს შორის. ასეთივე ჭიდილს განიცდის ენეასი, ერთი მხრივ, საყვარელი ქალის სიყვარულისა და მეორე მხრივ, იმ დიდ პასუხისმგებლობას შორის, რაც მას ღმერთებმა დააკისრეს. ამ ეფექტს მწერალი მშვენივრად აღწევს იმ სცენების უწყვეტი მიმდევრობით, რომლებშიც გმირები ძლიერი ემოციების გამოხატვის ყოველი შემთხვევის შემდეგ, ჩვეულებრივ, ანალიტიკური გადაწყვეტილებების მიღების უნარს, მეტ-ნაკლებად, მაგრამ მაინც, ამჟღავნებენ.

ვერგილიუსამდე არსებობდა ლეგენდა დიდოზე. მასში არ ფიგურირებდა ენეასი. დიდო თავს იწვაავდა კოცონზე იმის გამო, რომ

მისი ხალხი აიძულებდა გათხოვილიყო აფრიკელ პრინცზე (ჩიხლაძე ნ. 2003:78). ეს, ქალის აზრით, გარდაცვლილი მეუღლის ხსოვნის შეურაცხყოფა იქნებოდა. რომაელმა პოეტმა გამოიყენა ეს ლეგენდა და მასში ცვლილებათა შეტანის შემდეგ დიდოს სახე საბედისწეროდ დაუკავშირდა ენეასის ბედს. ენეასის დიდ მისიას – დააარსოს იტალიის სახელმწიფო – მსხვერპლად ეწირება დილო. რაც მას მოუვიდა, არის ისტორიაში მეორე მხარის (მეორეხარისხოვანი პერსონაჟის) მიერ გაღებული ზვარაკის ჩინებული მაგალითი.

სანამ პოემაში დიდოს შემოიყვანს, ვერგილიუსი გვიყვება ამბებს ქალის წარსულიდან, რათა გარკვეული ფონი შექმნას შემდეგ მისი გამოჩენისათვის. იგი არის ტვიროსის მეფის ქალიშვილი, მეუღლე უმდიდრესი ფინიკიელის, სიქევის, რომელიც დიდოს ძალიან უყვარდა და რომელიც მისმა ძმამ, პიგმალიონმა, ოქროსათვის მოკლა. მაშინ ხალხის ბელადობა იკისრა ქალმა. მათ ხელთ ივდეს პიგმალიონის სიმდიდრე, კართაგენში შეიძინეს მიწები და იწყეს მისი მშენებლობა. დიდომ აქვე აავო იუნოს ტაძარი (ვერგილიუსი 1976:45). იგი ლამაზი, ენერგიული და ყველასაგან პატივდებული კართაგენის დედოფალია, რომელიც დიანასავით მიუძღვება წინ ხალხს და ალაგზნებს მათ ახალი ქვეყნის ასაშენებლად (ვერგილიუსი 1976:78).

ენეასისა და დიდოს პირველი შეხვედრა ხდება იუნოს ტაძარში, სადაც დიდი მისიის შესასრულებლად, ერთადერთი გადარჩენილი ტროელი გმირი ენეასი, ღმერთების ნებით ლაციუმის გზას დამდგარი, შეისვენებს და დიდოს ნებართვის მომლოდინე, კედლებზე გამოხატული ტროას ომის სურათების ცქერით ტკბება. არ უნდა იყოს შემთხვეითი, რომ კედლის აღწერისას ვერგილიუსმა იქ ამპონთა ბრძოლის სურათებიც დააფიქსირა. ამით პოეტმა ამაყი და თავისუფლების ბრძოლის ჟინით შეპყრობილი დედოფლის ამპონებთან მსგავსებაზე მიგვანიშნა [ჩიხლაძე ნ. 2003:79]. ამგვარად, სანამ დიდოსა და ენეასის გზები ერთმანეთს გადაკვეთდნენ, ორთავე იყო აღმატებული, წარმატებული, საკუთარი საზრუნავით შეპყრობილი, დიდი და სასიკეთო საქმეების საკეთებლად შემართული.

შევეცდები ვაჩვენო, რა გზა გაიარეს პომის გმირებმა, ენეასმა და დიდომ სიყვარულსა და პასუხისმგებლობას შორის; როგორ განვლო ვერგილიუსმა თავის გმირებთან ერთად ამ გზაზე ბეწვის ხიდი; რამდენად სწორი იყო ის გადაწყვეტილებები, რომლებიც მისმა გმირებმა ამ გზაზე მიიღეს. იმისათვის, რომ გავარკვიოთ, რომელ გზას ირჩევს თავად ვერგილიუსი, რათა თავის გმირებში პასუხისმგებლობასა და სიყვარულს შორის ჭიდილი აჩვენოს, რა

გრადაციას განიცდიან გმირები ერთი მდგომარეობიდან მეორემდე, მიზანშეწონილად მიმაჩნია ამგვარი ანალიზის ჩატარება: მთელ ინფორმაციას, რომელიც ჩემთვის საინტერესო საკითხთან დაკავშირებითაა პოემაშია მოთხრობილი, განვალაგებ იმ თანმიმდევრობით, როგორც ეს სიუჟეტის განვითარებისათვის უნდა ყოფილიყო ბუნებრივი. იდეა სიყვარულისა და პასუხისმგებლობის ოპოზიციისა წარმოჩენილია, როგორც ვერგილიუსის კონცეფციის საილუსტრაციო მაგალითი. იდეის რეალიზაციისათვის რომელ ეპიკოსს ჰქონდა სამი გზა. წარმოვადგენთ გზას, რომელიც გმირებმა გაიარეს ჯერ პასუხისმგებლობიდან სიყვარულამდე; შემდეგ კი სიყვარულიდან პასუხისმგებლობამდე და ყურადღებას გავამახვილებთ იმ მომენტებზე, როცა ეს გზები გადაიკვეთება.

- გზა პასუხისმგებლობიდან სიყვარულამდე

საინტერესოა, რომ დიდოსაც და ენეასსაც აქვთ მსგავსი პასუხისმგებლობები. ამის უკეთ საილუსტრაციოდ ამგვარი ინფორმაციის შემცველ წინადადებებს ჩავსვამ ჩარჩოში და წარმოვადგენ პარალელურად. ორივეს აქვს პასუხისმგებლობა:

1. ქვეყნისა და ხალხის წინაშე:

ა) დილო

ლამაზი დილო...დელოფალი, ქვეყანას მართავს, ხალხს სამართალს უდგენს; მტერს მტრულად ხვდება, მოყვარეს მოყვრულად; მან ააშენა ქალაქი, ტაძრები და კეთილდღეობა შეუქმნა ხალხს. მათ ბელადობდა, მსჯავრს უდებდა და კანონებს, შრომის წილს ყრიდა და სამუშაოს მოქალაქეთ უნაწილებდა (ვერგილიუსი 1976:78).

ბ) ენეასი

„გმირ ენეასს ტევკრთა სველ სისხლით მართებს მოდგმის აღორძინება/დამორჩილება სამყაროსი თვისი კანონით“ (ვერგილიუსი 1976:94).

2. გარდაცვლილი ნათესავის ხსოვნის წინაშე:

ა) დილო

ბ)ენეასი

მამა ანქიზე, ოდეს ღამე დაფარავს მიწას/ცაზე მთიებნი დასხდებიან
მანათობელნი/მომეველინება, შემაშფოთებს ხოლმე
ზმანებით/ასკანიუსსა, პირმშოს ძვირფასს, ხომ დაუკარგავ/სანუკვარ
ველებს და სამეფოს ჰესპერიისა!”(ვერგილიუსი 1976:97).

3. ახლობლების წინაშე:

ა)დიდო

მამამ დამლახვროს აჩრდილებთან ელვა-ქუხილით/მკრთალ
აჩრდილებთან ეერეუსის,ვიდრედავარღვევ/კდემავ, შენს კანონს
(ვერგილიუსი 1976:88).

ბ)ენეასი

ენეასმა...ყრმა ასკანიუს გაიხსენა და იმედები/ მემკვიდრეობის. იგი
მეფედ უნდა გაუხდეს/ იტალიას და რომის მიწას“ (ვერგილიუსი
1976:95).

2. ღმერთების წინაშე

ა)დიდო

მორჩილება გვმართებს ღმერთების (ვერგილიუსი 1976:52)

ბ) ენეასი

„სხვათა სამეფოს მოპოვება გვიბრძანა ღმერთმა./...იუპიტერის
მოგ ზავნილმა ღმერთების მაცნემ/...მსწრაფლ ეთერიდან/გადმომცა
ღმერთის განჩინება. ნათლად ვიხილე/გადმოსვლა ღვთისა და მესმოდა
სიტყვები ცხადლივ“ (ვერგილიუსი 1976:97)... „იტალიაში აპოლონმა
წასვლა მიბრძანა/იტალიაში ლიკიუსის მომიხმობს მოგვი/იქ მელის
ტროფობა და მამული.../სხვათა სამეფოს მოპოვება გვიბრძანა
ღმერთმა“ (ვერგილიუსი 1976:97).

მაგრამ მოულოდნელად, დიდოს ცხოვრება მძიმე განსაცდელს
მოუკლენს ენეასის სიყვარულის სახით, როცა მისთვის ასე

სათაყვანებელი „შინაგანი მსაჯული“ პასუხისმგებლობის სახით მეორე პლანზე გადადის. ენეასის შეყვარება ძნელი არ იყო (არ შეყვარება იქნებოდა ძნელი), რადგან ის „ყველას სჯობნიდა სილამაზით. . . / ასეთი არის აპოლონიც. . . / სწორედ მას ჰგავდა ციურ სიტუაციით მოზეიმე სათნო ენეას“ (ვერგილიუსი 1976:92). ძლიერი დედოფლისთვისაც კი რთული აღმოჩნდა გამკლავებოდა ენეასის აპოლონისებრ მომხიბლობას. თავადაც უკვირს, როგორ შეიძლებოდა მსგავსი რამ მას დამართოდა, ეს ყველაფერი ხომ მის პრინციპებს ეწინააღმდეგებოდა: „დე, მიწამ მიყოს პირი უმაღლ და ყოვლისშემძლე/ მამამ დამლახვროს აზრდილებთან ელვა-ქუხილით, / მკრთალ აზრდილებთან ერებუსის, ვიდრე დავარღვევ, / კდემავ, შენს კანონს, ზურგს შევაქცევ ლალათიანი!“ (ვერგილიუსი 1976:88), მაგრამ სხვა ფიქრებიც თავს დასტრიალებს და საკუთარ დას, ანას გულახდილად ეუბნება: „...რომ არა მძულდეს სარეცელი და სანათური, / ამ ერთ სისუსტეს მე მგონია მივეცემოდი! / გამოგიტყდები, რომ სიქევის სიკვდილის შემდეგ... / მხოლოდ მან შეძლო ჩემი გრძნობის შემობრუნება“ (ვერგილიუსი 1976:88). „ყველას მჯობნმა“ ენეასმა თავისი სიტყვა-პასუხითა და გარეგნობით დედოფალი ისე მოხიბლა, რომ მისი „გული საზრუნავმა დასერა მწვავემ, / ძარღვებს მოედო, იღუმალი სახმილით წვაჟდა/ვაჟის გმირობამ და დიადი მოდგმის დიდებამ/ გამსჭვალა სული, მკერდს მოედო გმირის სიტყვები“ (ვერგილიუსი 1976:88); „ვნება წვაჟს დიდოს და სიგიჟე ძვლებამდე ატანს“ (ვერგილიუსი 1976:90). ქალი თავის თავს ვეღარ აკონტროლებს, მთლიანად გრძნობათა ტყვეობაში მოექცა, საღად აზროვნების უნარი დაკარგა. და მაშინ, როცა დედოფალი პასუხისმგებლობისა და სიყვარულის გრძნობებს შორის ჭიდილს განიცდის, ვერგილიუსი ანას მეტად საინტერესო არგუმენტების მეშვეობით „ენმარება“ დიდოს გადაწყვეტილების მიღებაში. აქ ანას როლი თითქმის გადამწყვეტია, მას არ სურს მისი და „დაჭკნეს უქორწინოდ“, სევდას მიეცეს თუნდაც „ბალთა“ გარეშე და დიდო ნელ-ნელა მიჰყავს გადაწყვეტილებამდე, - შეიყვაროს ენეასი: „ვკონებ, ღმერთების და იუნოს სურვილით ქარმა/აქ მოუძევა ილიონის ხომალდებს ბინა./ რა სამეფოს და ქალაქს ნახავ, დაო, აგებულს/ გმირთან ქორწილით! დაცვა ძალუმს ტეკერთა საჭურველს/ და პუნიკური ძლიერების კვლავ ამაღლება! (ვერგილიუსი 1976:89). „თქვა და აღუნთო სული, ტრფობის ცეცხლით აგზნებული, გულში იმედი ჩაუსახა, კდემა დათრგუნა“ (ვერგილიუსი 1976:89). მიუხედავად იმისა, რომ დედოფალი არ აპირებდა კდემის კანონების დარღვევას, მტკიცედ სწამდა, რომ პირველად ვისაც შეეუღლა, მან წარიტანა

ქალის ვნებანი (ვერგილიუსი 1976:88), საქმეში ასევე ჩაერთნენ ღმერთები და ორი ღვთაებისაგან (აფროდიტე, ეროსი) ძლეული ქალი ტრფობის მორევში ჩაიძირა.

ასეთივე უძლური აღმოჩნდა გმირი ენეასი დიდოს დიანასებრი მომხიბლობისა და ჭკუა-გონების წინაშე. მას იმდენად შეუყვარდა დიდო, რომ რომელიღაც მომენტში საკუთარი მისიაც დაავიწყდა და ქალის ნებასაც მორჩილად დაჰყვა, ხოლო როცა ღმერთებმა წასვლა უბრძანეს, „თავზარი დასცა ამ ზმანებამ მამა ენეასს,/თმა ყალყზე დადგა, ხოლო ხორხში სიტყვა გაუწყდა./...ღმერთების ნებით და ბრძანებით გაცეცხული/რაღა ეღონა, დედოფლისთვის ვით გაებედა/მძიმე სათქმელი?/სადღა იყო გამოსავალი?!/ ბორგავდა გმირი ენეასის მკვირცხლი გონება/ სხვადასხვა გზის და ამოცანის გადასაწყვეტად“ (ვერგილიუსი 1976:95); „...ბედმა იმძლავრა და ჩაუხშო სიკეთე გულში./მსგავსად იმისა, ვით ბერძუნას ეჭიდებიან/ალაპების მთების ბორეასნი, დაუქროლებენ./ამოთხრა სურთ და ერთუროს ძალით ეცილებიან; ირყევა მუნა და ფოთოლი მაღლიდან ცვივა./კლდეს დაჭდობია და ეთერში რაც სიმაღლე აქვს./იმდენი სიღრმე ტარტარში აქვს ფესვით გადგმული.../გმირიც ასევე შეარყია სატრფოს სიტყვებმა./დიადი გული დაესერა დარდს ,ხოლო აზრი/არ შერყეულა და ამო იყო ცრემლები (ვერგილიუსი 1976).

- გზა სიყვარულიდან პასუხისმგებლობამდე.

სიყვარულსა და პასუხისმგებლობას შორის ჭიდილის მეორე ეტაპი იწყება მაშინ, როცა

ა) „ჭორი ყველა ბაგეს მოედო – სამეფო დათმეს, ავხორც ვნებას მისცესო თავი (ვერგილიუსი 1976:93);

ბ) ენეასი, რომელსაც ღმერთები შეახსენებენ მის მისიას, წასასვლელად იწყებს მზადებას, ხოლო შეყვარებული ქალი პირველი იგრძნობს სიცრუეს.

ა) დიდო

თუ ამას ითხოვს განჩინება იუპიტერის,/მაინც ეწამოს და ებრძოლოს ხალხს უმამაცესს,/საზღვრით ილტვოდეს, იულუსის ზვევნასაც მოსწყდეს,/ღმერთს შეჰლადადოს და იხილოს თავისიანთა/საზარი ბოლო.როს მშვიდობას კვლავ ეღირსება,/ვერ დატკბეს ნანატრ

სამეფოთი, სიცოცხლით ტკბილით, უწინამც მოკვდეს ქვიშროვანში დაუკრძალავად! ამ ლოცვას ვიტყვი უკანასკნელს, სისხლდანთხეული... (ვერგილიუსი 1976:104).

„იუპიტერის მოგზავნილმა ღმერთების მაცნემ/ჩემსა და შენს თავს გეფიცები-მსწრაფლ ეთერიდან/გადმომცა ღმერთების განჩინება. ნათლად ვიხილე/გადმოსვლა ღვთისა და მესმოდა სიტყვები ცხადლივ./თავს ნუ აღივზნებ, მეც ნუ დამწვაჲ შენი სახშილით./მე ჩემი ნებით როდი მივალ იტალიაში“ (ვერგილიუსი 1976:97); „გოდებაზე თვალიც კი არ დაახამხამა./ცრემლი არ ღვარა, სატრფო თვისი არ შეიბრალა! (ვერგილიუსი 1976:98); „დედოფალო, მე ვერ უარვყოფ/ შენს მადლს, რომელიც შეგიძლია ჩამომითვალო.../ ბედმა რომ მომცეს ჩემი აზრით ცხოვრების ნება, /ჩემთა საქმეთა სასურველი შემობრუნება“ (ვერგილიუსი 1976:97); „სანამდის ეჭვი არა ჰქონდა მშვენიერ დიდოს / მოყმის ღალატის, სანამ ტრფობის ბზარს არ ელოდა, / მზადება იწყო ენეასმა, მსწრაფლ ირჯებოდა/ ხელქვეითები დაარიგა, ყველამ სიამით/ მიიღო მისი ბრძანება და საქმეს შეუდგა“ (ვერგილიუსი 1976:96)

ბ) ენეასი

დიდო სთხოვს ტროელ გმირს, უარი თქვას თუნდაც ღმერთებისაგან დაკისრებულ მისიაზე, ყველა პასუხისმგებლობაზე და დარჩეს კართაგენში. მისი არგუმენტები ასეთია:

ა) „სხვათა ქვეყანა და უცნობი სასახლეები რომ არ გეძებნა, კვლავ რომ მდგარიყო ამაყი ტროა, მღელვარე ზღვაში გაჰყვებოდი ახალ ილიონს?“ (ვერგილიუსი 1976:96); ბ) შენს გამო ვმუღვარ ლიბიის ხალხს, ნუმიდთა ტირანს და ტვირელებს“ (ვერგილიუსი 1976:96); გ) „შენ შემოგწირე სირცხვილ-ნამუსი და სახელი, ვარსკვლავთ სადარი“ (ვერგილიუსი 1976:96); დ) განშორებამდე ჩამსახოდა ნეტავი ბავშვი, ჩემს სასახლეში ეთამაშა ყმაწვილ ენეასს, და შენი სახე მისგან მაინც მომგონებოდა, თავს არ ჩავთვლიდი დაგმობილად, გაწბილებულად (ვერგილიუსი 1976:97). ენეასის ახსნა, რომ იგი თავისი ნებით არ მიდის იტალიაში, იმსახურებს დიდოს რისხვას: „გშობა კლდოვანმა კაკკასიონმა. ჩემს გოდებაზე თვალიც არ დაახამხამა. კაცი ვერავის ვერ ენდობა. გაძევებული მე შევიფარე, უგუნურმა, ჩემს სამეფოში, დავისხენი გემი და მხლებელნი

სიკდილისაგან! მე არ გავალებ, გასწვი, ეძიე იტალიას სამეფო შენი! დიდოს სახელს ბევრჯერ ახსენებ!“ (ვერგილიუსი 1976:98).

გრძნობის აყლისათვის, პასუხისმგებლობის დავიწყებისათვის დიდომ თავის თავს თვითონვე გამოუტანა განაჩენი: „უარყოფილ ძველ საქმართ მიუბრუნდე და ქორწილი ვთხოვო? რომელნიც მე დავიწუნე, ვით მამაკაცი? ნუთუ ტევკრის სურვილს უნდა დავნებდე? ამაყ ხომალდზე, რომცა მსურდეს, ვინლა მიმიღებს საბუღველ ქალს? მოკვდე, ასე სჯობს...მახვილით განგმირე ტანჯვა!“ (ვერგილიუსი 1976:102) დიდო რომ მხოლოდ ენეასის სიყვარულის დაკარგვისათვის არ იკლავს თავს, კარგად ჩანს სიტყვებში: „სიქევსის ფერფლს ერთგულება ვერ შეეუნახე!“ (ვერგილიუსი 1976:103) და სიკვდილის წინ წარმოთქმულ ეპიტაფიაშიც; „ მე ვიძიე შური ქმრისათვის და მოკვალი ძმა, რომელიც იყო ჩვენი მტერი. მე ვიქნებოდი ბედნიერი, რომ ტროელთა ხომალდი არასოდეს მოდგომოდა ჩემს ქვეყანას. თავს ვიკლავ,რათა დავწვა სამგლოვიარო კოცონის შუაგულში ჩემი სიყვარულის ნარჩენები“ (ვერგილიუსი 1976:105). ავტორმა ეს იმითაც მიგვანიშნა, რომ სიკვდილის წინ ერთი წამით მოაღანდა დიდოს გარდაცვლილ ქმართან კვლავ შეერთება და ვფიქრობ, ამით მისი მორალური რეაბილიტაციაც მოახდინა. ენეასით გატაცებულ დიდოს ავიწყდება მთავარი ღირებულება – პასუხისმგებლობა. მან თავისი სიყვარულით შეურაცხყო მეუღლის, სიქევსის ხსოვნა, მედეას მსგავსად, დაკარგა ყველაფერი, მათ შორის - ხალხის ნდობაც, და შესაბამისად, ფუნქციაც, როგორც დედოფალმა. დიდოს თითქოს ფეხქვეშ ნიადაგი გამოეცალა – უღალატა კაცმა, რომლისთვისაც მან ყველაფერი დათმო და რომლისთვისაც განვლო გზა ხალხის საყვარელი დედოფლიდან ხალხის სიძულვილამდე, გარდაცვლილი მეუღლის ხსოვნის ერთგული ქვრივიდან მოღალატე ცოლამდე; ამაყი, სასიძოების დამწუნებელ სარძლოდან შერცხვენილ, მიტოვებულ ქალამდე: „განა შენ გამო არა ვძულვარ ლიბიის ხალხსა, / ნუმიდთა ტირანს და ტვირელებს? შენ შემოგწირე/ სირცხვილ–ნამუსი და სახელი ვარსკვლავთ სადარი!“ (ვერგილიუსი 1976:96). დიდოს შიში იპყრობს: „რალას ველოდო? დამაქციოს პიგმალიონმა, / ტყვედ წამიყვანოს იარბასმა, გეტულთა მეფემ?“ (ვერგილიუსი 1976:96-97). იგი ცდილობს, კიდევ ერთხელ დაარწმუნოს ენეასი მისი გადაწყვეტილების გადახედვის აუცილებლობაში და ისევ უხსნის, თუ რას ნიშნავს დიდოსთვის მისი დატოვება, მით უმეტეს - სიცრუით: „ განა შეგეძლო, მოღალატე, მაგ ბოროტების / ჩემგან დამალვა, დატოვება კართაგენისა? ნუთუ ვერც ტრფობა... ვერ შეგაკავებს?/...თუ

რამ სიკეთე განსოვს ჩემგან, თუ რამ გიყვარდა, /გებრალეობდე, გეაჯები, სახლს ნუ დამინგრევს/ თუ გულში ჩემთვის შეგრჩა კუთხე, დათმე ეგ აზრი!”(ვერგილიუსი 1976:96). დიდოსთვის ენეასის გარეშე ცხოვრება წარმოუდგენელია არა მხოლოდ იმიტომ, მასთან ძლიერი გრძნობა აკავშირებს, არამედ იმიტომაც, რომ მას, როგორც დედოფალს, პიროვნებას სჭირდება რეაბილიტაცია საკუთარი ქვეყნის ხალხის, პასუხისმგებლობების, საკუთარი თავის წინაშე.

ამ თვალსაზრისით, საინტერესოდ გვიხატავს ვერგილიუსი ენეასის სახესაც. ჩვენთვის განსაკუთრებით ყურადსაღებია მისი ქმედება ჩვენება-ზმანების შემდეგ, როცა ის იღებს გადაწყვეტილებას – მიატოვოს დილო და შესაბამისად, კართაგენიც. ენეასის სულში მიმდინარეობს ბრძოლა პასუხისმგებლობასა და სიყვარულს შორის. ენეასი ზვდება, რომ ის უნდა დაემორჩილოს ღმერთების ნებას და თან აცნობიერებს, თუ რარიგ სასტიკად ექცევა დილოს . მან თავისი პირადი ბედნიერება ქვეყნის, მამულის კეთილდღეობას უნდა შესწიროს, რის აუცილებლობასაც ღმერთები ახსენებენ: “ეჰ, დაგვიწყნია სამეფო და საქმენი შენნი!...თუ დიად საქმეს შენი სული არ აღუგზნია/ყრმა ასკანიუს გაიხსენე და იმედები/ მემკვიდრეობის. იგი მეფედ უნდა გაუზღეს/ იტალიას და რომის მიწას“(ვერგილიუსი 1976:95).ენეასს ღმერთები ახსენებენ პასუხისმგებლობას საკუთარი ქვეყნისა და შვილის წინაშე, ანუ მასზე გარედან ზემოქმედებენ. არისტოტელეს აზრით, მხოლოდ მაშინაა შესაძლებელი ადამიანს დაეკისროს პასუხისმგებლობა ამა თუ იმ საქციელზე, როდესაც მისი ქცევა არ არის იძულებითი, ის თავადაა თავისი მოქმედების ინიციატორი ანუ როდესაც მისი მოქმედება ნებაყოფლობითია და მას სხვაგვარად მოქმედებაც შეეძლო. თუ მას სხვაგვარად მოქმედება არ შეუძლია, ანუ არჩევანს ფორსირებულად აკეთებს, მას პასუხისმგებლობაც ვერ დაეკისრება.

მოცემულ შემთხვევაში ენეასზე ღმერთები ზემოქმედებენ, შესაბამისად, არისტოტელეს მიხედვით, ის ვერაფრის ინიციატორი ვერ იქნება; იგი, გარკვეულწილად, შემსრულებელი და მორჩილია ღმერთების ნების [Aristoteles 2006:67], მაგრამ არა - მარიონეტი! გმირი დიდ შინაგან ბრძოლას და სინდისის ქენჯნას განიცდის მოსალოდნელი გამგზავრებისა და უკვე თითქმის მიღებული გადაწყვეტილების გამო: „თავზარი დასცა ამ ზმანებამ მამა ენეასს, / თმა ყალყზე დადგა, ხოლო ხორხში სიტყვა გაუწყდა/ . . . ღმერთების ნებით და ბრძანებით გოცებული/ რაღა ეღონა, დედოფლისთვის ვით

გაებდა/ მიიმე სათქმელი? სადღა იყო გამოსავალი?!/ ბორგავდა გმირი ენეასის მკვირცხლი გონება/ სხვადასხვა გზის და ამოცანის გადასაწყვეტად” (ვერგილიუსი 1976:95). მაქს ვებერს თუ დავეთანხმებით [Weber 2004:70], ენეასი ე. წ. „მრწამსის ეთიკის“ მიმდევარია, რაც ამას გულისხმობს: მისთვის უმნიშვნელოვანესია საკუთარი ქმედების ზნეობრივ პრინციპებთან თანხვლომა და არა თვით რეზულტატი, რასაც ის ღმერთებს ანდობს. ხოლო დილო აბსოლუტურად სხვა ტიპაჟია: სანამ შეუყვარდება, მისთვისაც სხვა ზნეობრივი პრინციპები არსებობს და მოქმედებს, მისთვისაც უმთავრესია მისი ხალხი და ქვეყანა, მაგრამ ენეასთან სიახლოვის შემდეგ ის სავსებით იცვლება და ხდება ე. წ. „პასუხისმგებლობის ეთიკის“ მიმდევარი, როცა ადამიანი თავისი არსით პასუხისმგებელია საკუთარი მოქმედების შედეგზე.

ყოველივე ზემოთქმულიდან გამომდინარე, პირველის (ენეასის) ზნეობრივი ქცევის შემფასებელი უმაღლესი მსაჯული მასშივე იგულისხმება საკუთარი შინაგანი ხმის, შინაგანი მსაჯულის – სინდისის სახით; პასუხისმგებლობის ეთიკის (დილოს შემთხვევაში) მიხედვით კი, ეს საზომი მის გარეთაა – მისი მოქმედების შედეგის სახით. უდავოა, რომ მრწამსის ეთიკაც პასუხისმგებლობას გულისხმობს, ოღონდ არა რაიმე გარეგნული ინსტანციის, არამედ – უკვე საკუთარი სინდისის წინაშე. ენეასი „გულხელდაკრეფილი“ არ დამჯდარა და უდრტვინველად არ დალოდება თავის განაჩენს, მუდმივად ცდილობდა გამოსავალი მოეძებნა, რათა არც სამშობლოს და არც საყვარელი ქალის წინაშე „უკეთური“ საქციელი არ ჩაედინა. თუმცა, მისი მთავარი შეცდომა, ალბათ, ის იყო რომ მან თანამგზავრად სიცრუე და ორგულობა აირჩია: „, სანამდის ეჭვი არა ჰქონდა მშვენიერ დილოს / მოყმის ღალატის, სანამ ტრფობის ბზარს არ ელოდა, / მზადება იწყო ენეასმა, მსწრაფლ ირჯებოდა,/ ხელქვეითები დაარიგა, ყველამ სიამით/ მიილო მისი ბრძანება და საქმეს შეუდგა” (ვერგილიუსი 1976:96).

სიყვარულით დაბრმავებული დილო ვერაფრით იჯერებდა ენეასის ღალატს, მაგრამ ის ქვეცნობიერად საფრთხეს გრძნობდა: „სატრფოს ვინ რას გამოაპარებს” (ვერგილიუსი 1976:96), „უზნეო ჭორმა/უთხრა მრისხანეს, გასაქცევად დგანანო გემნი” (ვერგილიუსი 1976:96). ავტორი ცდილობს, თანაუგრძნოს დილოს, თითქოს ებრალება ყოველივე იმისათვის, რაც მას თავს გადახდენია და იმისთვისაც, რაც მომავალში ელოდება. ვერგილიუსი ადვილად ვერ

იმეტებს თავის საყვარელ პერსონაჟს და აჩვენებს, როგორ ცდილობს ენეასი, გული არ ატკინოს ქალს, ენეასის შინაგანი სამყაროს დუღილს (ვერგილიუსი 1976:97), შინაგან ბძოლას სიყვარულსა და პასუხისმგებლობას შორის (ვერგილიუსი 1976:98), მაგრამ საბოლოოდ მასში მაინც რაციო (წინამძღოლი, მამა, დიადი მისიის შემსრულებელი) და შესაბამისად, ემოციაზე პასუხისმგებლობის გრძნობა იმარჯვებს. მიუხედავად ამისა, ენეასის დიდოსადმი სიყვარული კიდევ ერთხელ თავს შეგვასხენებს პოემის შუა ნაწილში, როცა ენეასი სულთა სამეფოში ხვდება დიდოს აჩრდილს და ნაწარმოების ბოლოს, როცა თავისი უსაყვარლესი მეგობრის ცხედარს გაახვევს დიდოს ხელით მისთვის ოდესღაც მოქსოვილ მოსასხამში, რაც იმაზე მიგვანიშნებს, რომ ენეასმა დიდოსადმი ფაქიზი გრძნობები ბოლომდე შეინარჩუნა. ამიტომაც გვხვდება დიდოს სახელი მთელი მოქმედების განმავლობაში რამდენჯერმე, დასაწყისიდან დასასრულამდე, მაშინაც, როცა ენეასი დიადი მისიის შესრულებას შეუდგა და მაშინაც, როცა გმირმა თავისი მისია პირნათლად შეასრულა – დასაბამი მისცა იტალიელთა ახალ მოდემას.

შეიძლება ჩავთვალოთ, რომ დიდოს ენეასისადმი ტრფობა ეგოცენტრულია და მხოლოდ მისკენ არის მიმართული, ანუ დიდოს აზრებსა თუ ქმედებებში, ნებისთ თუ უნებლიეთ, აშკარად დომინირებს საკუთარ ინტერესებზე ყურადღების გამახვილება, ამ შემთხვევაში – ენეასის, როგორც მმართველის, საზიანოდ. ის ენეასისგანაც ისეთივე თავგანწირვას მოითხოვს, როგორადაც თვითონ იქცევა. არ ფიქრობს იმ დილემაზე, რის წინაშეც შეყვარებული ენეასი აღმოჩნდა. ენეასიც ორმაგად იტანჯება, მას არც შეყვარებულ ქალთან დარჩენა შეუძლია და არც მისი თან წაყვანა, ის გულში დარდს ძალით „იხშობს“ და თან სინდისის ქენჯნითაც დასძენს: „დელოფალო, მე ვერ უარვყოფ/შენს მადლს, რომელიც შეგიძლია ჩამომითვალო.../ ბედმა რომ მომცეს ჩემი აზრით ცხოვრების ნება, /ჩემთა საქმეთა სასურველი შემობრუნება...“ (ვერგილიუსი 1976:97), მაშინ ყველაფერი სხვაგვარად იქნებოდა, არ მოუწევდა სიყვარულსა და ქვეყნის წინაშე მოვალეობას შორის არჩევანის გაკეთება და დედოფალს შემდეგს სთხოვს, „თავს ნუ აღიგზნებ, მეც ნუ დამწვავ შენი სახმილით, მე ჩემი ნებით როდი მივალ იტალიაში!“ (ვერგილიუსი 1976:97-98). მას ხომ იქ წასვლა აპოლონმა უბრძანა: „იუპიტერის მოგზავნილმა ღმერთების მაცნემ, / ჩემსა და შენს თავს გეფიცები -მსწრაფლ ეთერიდან/ გადმომცა ღმერთის განჩინება“ (ვერგილიუსი 1976:97). ვფიქრობ, მმართველი ენეასი სავსებით სწორად იქცევა, როდესაც უცხო მიწას სასწრაფოდ

ტოვებს და თავისი სამეფოს საკეთილდღეოდ მოქმედებას იწყებს. მეორე მხრივ, შეყვარებულმა ენეასმა, ფაქტობრივად, სირცხვილის, სიძულვილისა და უბედურებისათვის გაწირა საყვარელი ქალი.

დიდო ნაბიჯ-ნაბიჯ მიდის გადაწყვეტილებამდე - მოიკლას თავი. მისთვის სიცოცხლემ, საერთოდ ცხოვრებამ აზრი დაკარგა, განადგურდა არა მხოლოდ როგორც ქალი, არამედ როგორც დედოფალი, პიროვნება. ჩემი აზრით, დიდო იმიტომ შემოიყვანა პოემაში ვერგილიუსმა, რომ ამით ხაზი გაესვა ენეასის მისიის სიდიადისათვის და ამავდროულად, ეჩვენებინა, რომ დიდი მისიის შემსრულებლებსაც აქვთ ტკივილამდე მისული სიყვარულის ნიჭი. დიდომ არა მხოლოდ ენეასს მიაყენა თავისი გარდაცვალებით დიდი ტკივილი, არამედ საკუთარ დას, ანას და მთელ სამეფოს. ეს კარგად ჩანს ანას ბოლო სიტყვებში: „თავი დაღუპე, მეც დაღუპე, მთელი სამეფოც, /სიღონელებიც...“ (ვერგილიუსი 1976:106).

ვერგილიუსის გმირებს შეეძლოთ ერთად ყოფილიყვნენ ბედნიერები, რომ არ გადახლართოდა ერთმანეთს სიყვარული და პასუხისმგებლობა. აქ ისინი არჩევანის გაკეთებისას უძლურნი აღმოჩნდნენ.

ვერგილიუსის „ენეიდა“ ეპიკური სახის დამუშავების იმ ეტაპს წარმოადგენს, როცა ეპოსში შემოვიდა მთავარი გმირი, რომელიც ასრულებს მასზე ღმერთებისაგან დაკისრებულ მოვალეობას. ასეთი გმირის ეპიკურ ჟანრში შემოყვანა საკუთრივ ვერგილიუსისეულია. ენეასის პასუხისმგებლობას ქვეყნისა და ხალხის, ან თუნდაც ღმერთების წინაშე ეწირება მისი პასუხისმგებლობა საყვარელი ქალის მიმართ. მთელი მისი მოქმედება ემორჩილება დაკისრებული მისიის განხორციელებას, თუმცა, გმირი ყოველთვის განიცდის ჭიდილს სასურველსა და აუცილებელს შორის. დიდოს ტრაგედია მარტო ის კი არ არის, რომ მან დაკარგა დიდი სიყვარული (მკრეხელობა იქნებოდა ასეთი ქალის ტრაგედია სარეცლამდე დაგვეყვანა), არამედ ისიც, რომ იგი აღმოჩნდა არა თავისი სურვილების ბატონ-პატრონი, არამედ - მონა. შეიბღალა მისი სახელი, მან დაკარგა ხალხის პატივისცემა, რომელიც, მისი აზრით, მხოლოდ სიკვდილით შეიძლება აღდგეს. აქ სირცხვილის განცდა სულიერ ტკივილს ემატება.

ამდენად, ზოგიერთი მკვლევრის აზრი იმის თაობაზე, რომ დიდო და ენეასი ცალსახად განასახიერებენ ემოციურობასა და რაციონალიზმს, სიყვარულსა (დიდო) და პასუხისმგებლობას (ენეასი),

გარკვეულ კორექტივს მოითხოვს, რადგან რაციონალიზმი და ემოცია, რომელიც ვერგილიუსის „ენეიდაში“ პასუხისმგებლობისა და სიყვარულის გრძნობებითაა წარმოდგენილი, ორივეს ქმედებაში საკმაოდ დიდ როლს თამაშობს.

ლიტერატურა

1. ვერგილიუსი 1976: „ენეიდა“, თბ.: საბჭოთა საქართველო, 1976.
2. ჩიხლაძე ნ. 2003: „ამაძონობის მოტივი ანტიკურ ლიტერატურაში.“ გამომც. „ლოგოსი“. თბილისი 2003.
3. Arethusa: “Women in the Ancient World”. New York 1984.
4. Aristoteles 2006:” Nikomachische Ethik”. Stuttgart 2006.
5. Bartlett, Robert C.; Collins, Susan D.(2011). Nicomachean ethics. Chicago:University of Chicago Press.ISBN 978-0-226-02674-9.
6. Claessens,Dieter: “Das Fremde, Fremdheit und Identitat. Opladen1991.
7. Fantham E: “Literarisches Leben im antiken Rom”. Stuttgart 1998.
8. Frenzel 1976: “Stoffe der Weltliteratur”.Stuttgart 1976.
9. Pomeroy S. B.: “Fraunleben im Klassischen Altertum”. Stuttgart 1985.
10. Schweitzer 1923: “Kultur und Ethik”. Bern 1923.
11. Weber 2004:” Politik als Beruf”. Stuttgart 2004.

მერი ნებერიძე

გზა, როგორც სემიოტიკური ნიშანი დავით კლდიაშვილის პერსონაჟთა მეტყველებაში

ქართული ენის განმარტებით ლექსიკონში ვკითხულობთ: „მიწის ზედაპირზე გაყვანილი ზოლი, რომელიც განკუთვნილია მიმოსვლისათვის“, – ეს სიტყვა „გზის“ პირველი მნიშვნელობაა. ამას გარდა, ამავე ლექსიკონის მიხედვით, ამ სიტყვას აქვს სამი კიდევ სხვა და ორი გადატანითი მნიშვნელობა. აქვეა რამდენიმე იდიომა, რომელთაც აქვთ პირდაპირი და გადატანითი მნიშვნელობებიც. ამასთან აღვნიშნავ, რომ „გზა“, ალბათ, ერთ-ერთი ის ნიშანია, რომელსაც ყველაზე მეტი შინაარსი, ყველაზე მეტი კონტექსტი მოეძებნება როგორც სალიტერატურო, ისე დიალექტურ ფორმებში. ამას თავისი მიზეზი აქვს: ნიშანი „გზა“ და მისი სემანტიკური ველი ძალიან დიდი და მრავალფეროვანია ენაში და ამის მიზეზი მოკლედ შეიძლება ასე ჩამოაყალიბო: ცხოვრება მოძრაობის უწყვეტობაა, მოძრაობა კი გზის გარეშე წარმოუდგენელია. გზა არის ნიშანი, რომელიც აერთიანებს შესაძლებლობისა და შეუძლებლობის, წინსვლისა თუ უკუსვლის, თვით მოძრაობის შემადგენელ ყოველ უძრავ წერტილს (მონაკვეთს). გზა არის ნიშანი, რომელსაც შეუძლია დაიტოს სივრცითი ვერტიკალიცა და ჰორიზონტალიც. ამიტომაცაა, რომ შეუძლებელია

სრულყოფილად აღწერო ყველა ის ფორმა, რომლებიც „გზის“ სემანტიკურ ველში მოაზრებულა და შექმნილა. ეს ნიშანი თითქოს შეუზღუდავ შესაძლებლობას იძლევა, რომ აღწერო, გამოხატო, გამოავლინო აღსანიშნი.

ამ სემანტიკური ნიშნის თავისებურების წარმოსაჩენად რამდენიმე გამოთქმას შევვხები. არსებობს გამოთქმა: „ღვთის გზაზე მიდის“, რომელიც ჩემთვის, როგორც ამ შემთხვევაში სემიოტიკის მოყვარულისათვის, იმ კუთხითაა დამაფიქრებელი, რომ ადამიანებისთვის გზა თავისი კონკრეტული და აბსტრაქტული მნიშვნელობით ერთმანეთთანაა გადაჯაჭვული. მახსენდება ბარათაშვილის სიტყვები: „გზა უვალი, შენგან თელილი...“ უვალი უკვე გზაა? გამოდის, რომ რახან არსებობს „უვალი“, იგი სავალიც არის იმთავითვე, ოღონდ ვერ არ გამოუყენებიათ: ანუ გზა ყველა სივრცე, სადაც შეიძლება გაიარო, თანაც გაიარო ფეხით, ფიქრით ან ემოციით (გრძნობით). სწორედ ამიტომაც, რომ ნიშანს „გზა“ ამდენი მნიშვნელობა დაუკავშირდა.

გზა ყველა შემთხვევაში მიმართულებაა. ქართულ ზღაპარში ეს ნიშანი იმთავითვე არჩევანის საშუალებაა, ამის შესაძლებლობას გამოხატავს: აქეთ წახვალ, იქით წახვალ...“ თუმცა აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ზღაპარში გზა გაურკვევლობასაც გულისხმობს და გმირს სინანულისგან არ აზღვევს, თუმცა ის გარდაუვალი რამაა და ნებისმიერი არჩევანის შემთხვევაში ელის ადამიანს.

გზასთან დაკავშირებული კომპოზიტების ფორმათა გააზრებითაც ძალიან საინტერესო დასკვნების გამოტანა შეიძლება; მაგალითად, კომპოზიტი „თავგზაბნეული“. თავისა და გზის ამგვარი დაკავშირება ალბათ იმის დადასტურებაა, რომ გზა ჩვენი არსებობის განუყრელი ნიშანია, თითქოს თვისებაა ეს ჩვენი და თითქოს ის ერთადერთია, რაც მაშინვე ვიცით, როგორც კი პირველ ნაბიჯს ვდგამთ, რადგან ნაბიჯისთვის საჭიროა ის არსებობდეს.

გზადაგზა გვხვდებიან ადამიანები და გვხვდება მისამართები; გზადაგზა გვასწავლიან გზას, გვიღობავენ, ან გვიხსნიან მას; გზადაგზა გვეშლება გზები, გვეშლებიან ადამიანები და გვეშლება მისამართები.

„გზა ლავილოცი!“ – ეს გამოთქმაც იმას უნდა მოწმობდეს, რომ ნიშანი გზა ცხოვრების სინონიმია ხშირად, რადგან აქ არავითარ შემთხვევაში არ იგულისხმება კონკრეტული გზა, ქვიშიანი, ან

ასფალტიანი, ვიწრო ან გრძელი. შეღმართი, აღმართი თუ დაღმართი; არც მიხვეულ-მოხვეული და ა. შ. ეს არის სუბიექტური გზა, თავისი ავითა და კარგით.

„გზა“ შეიძლება განვიხილოთ, როგორც ნიშანი, რომლის აღსანიშნაც ობიექტურ და სუბიექტურ მნიშვნელობას ატარებს.

ენახოთ, როგორ არის კოდირებული ნიშანი „გზა“ იმ ტექსტებში, რომლებიც ამ შემთხვევაში შევარჩიე.

დავით კლდიაშვილის პერსონაჟები ყოფით ამბებზე საუბრობენ, მათი ფიქრისა და ზრუნვის საგანი არ სცილდება საკუთარი „მესა“ და ოჯახის საზღვრებს, აქ არ ფიგურირებს „სხვა“, გვერდით მდგომი ვინმე, მხოლოდ „მე“ არის საზრუნავი, შესაბამისად, საუბარაც განუწყვეტლივ დასტრიალებს მოსაუბრის ვიწრო, მცირე სამყაროს, მის სავალს. თუმცა სავალს არა დიდი ფიქრით განჭვრეტილსა და დაგეგმილს; მათ გზაზე მხოლოდ ერთი ფიქრია: თავის დარჩენა.

„სამანიშვილის დედინაცვალი“; „ქამუშადის გაჭირება“, „სოლომან მორბელაძე“; „დარისპანის გასაჭირი“ ის ტექსტებია, რომლებიდანაც შეგვიჩვენებს საკვლევი მასალა. ამ ტექსტებიდან ამოიკრება **115** ეპიზოდი, სადაც პერსონაჟთა მეტყველებაში სემიოტიკური ნიშანი „გზა“ ფიგურირებს. მათგან **47** შემთხვევაში სემიოტიკური ნიშანი გამოყენებულია ქართულ განმარტებით ლექსიკონში მოცემული პირველი მნიშვნელობით, ხოლო დანარჩენ შემთხვევაში (**58**) სემიოტიკური ნიშანი გადატანითი მნიშვნელობითაა ნახმარი. საინტერესოა ის გარემოებაც, რომ პირველ შემთხვევაში ნიშანი კონკრეტულ ობიექტს აღნიშნავს: გზა, სავალი ზოლი, ფართო ან ვიწრო, ატალახებული ან გამოგვალული, აღმართი ან დაღმართი, მოფარებული ან ყველასათვის დასანახი, საურმო ან საცალფეხო და ა. შ. მაგრამ მეორე შემთხვევაში სურათი ძალიან მრავალფეროვანია, თანაც ისეთი მრავალფეროვანი, რომ შეიძლება უსასრულოდ იფიქრო მათ კონტექსტსა თუ ემოციურ დატვირთვაზე. ამგვარ რამეებზე ფიქრის მოყვარულმა მოფიქრალმა შეიძლება ისიც კი დაასკვნას, რომ სემიოტიკური ნიშანი იმის მიხედვითაც განსხვავდება, ვინაა წარმომთქმელი და რა კონტექსტში წარმოითქმება იგი. საერთოდ, საინტერესოა სემიოტიკური ნიშნის კონტექსტიცა და ისიც, ვინ წარმოთქვამს მას, ამის მიხედვით ახდენს რეციპიენტი ამ ნიშნის დეკოდირებას. მაგალითად, სხვაგვარად გაიაზრებ გამოთქმას: „სხვა გზა არ გაქვს“ როდესაც ამას კლდიაშვილის პერსონაჟისაგან ისმენ და

სხვაგვარად- მაგალითად, ალექსანდრე ყაზბეგის რომელიმე პერსონაჟისაგან; სხვადასხვა რამის აღმნიშვნელია ეს გამოთქმა მაშინაც კი, როცა ამას თვით კლდიაშვილის სხვადასხვა პერსონაჟი, ვთქვათ, დარისპანი ან სოლომან მორბელაძე ამბობენ.

მასალაზე დაკვირვებამ ერთი რამ ცხადყო: კლდიაშვილის პერსონაჟთა მეტყველებაში უფრო აქტიური ამ სემიოტიკური ნიშნის სწორედ გადატანითი მნიშვნელობებია და მათგანაც უფრო ხშირად (უმეტესწილად) ის გამოუვალ, გაუსაძლის, მძიმე მდგომარეობას აღწერს, რომელიც არსებობის ერთადერთ ფორმად ქცეულა ამ პერსონაჟთა ყოველდღიურობაში.

კონტექსტი:

1. ზენათი გამწარებულია, აღარ იცის რით ამოიყაროს ბაკულას თუ ბაკულას ღორების ჯავრი... ამბობს: „სადაა მერე ეს სხვა გზა?“
2. დარისპანს იმედის ნაპერწკალი გაუკრთა და იმის ჩაქრობას უპირებენ; ამბობს: „რას ვშვრები ამისთანას, გზას რომ მიკრავთ ყოველ მხრიდან?..“
3. სოლომანი რეალობას დროებით თვალს გაუსწორებს; ამბობს: „რითი გამოაქვთ თავი, მეტი გზა რომ აღარ აქვთ? ტყუილი, ტყუილი, ყოველ ნაბიჯზე ტყუილი და უპირულობა!“
4. ოტია ქამუშაძე კი დაბეჯითებით ეუბნება საკუთარ „მეს“: „არა მეტი საშველი არაა, მეც უნდა ავიბარგო! მეც უნდა შევეხიზნო იქ, სადაც ყოველი კაცი საშველს პოულობს სადაც იმოდენი საშოვარია და საშუალება; მეტი გზა აღარ არის!..“
5. არისტო ქვაშავიძე მამიდას ასე დაუხატავს აწმყოსა და მომავალს: „გზა არ გაქვს, გზა, უარი თქვა; კაი საჭმელი, კაი სასმელი, რა გინდა მეტი.“

„გზა არ გაქვს“; „მეტი გზა არ არის“ – ეს გამოთქმები ყველაზე ხშირად გაისმის იმერელი ყოფილი აზნაურების მეტყველებაში და ყოველი ამ ფრაზის უკან, ყოველ ჯერზე სხვადასხვა უსაშველობა დგას. ყოველ კონტექსტს ისე ბუნებრივად აბოლოებს ეს გამოთქმა, რომ როცა არ ამბობენ, იმ შემთხვევებშიც ეს იგულისხმება.

აქედან გამომდინარე, შეიძლება დაახასიათო ის სურათები, რომლებიც გამუდმებით ტრიალებენ ამ ადამიანების აზროვნებაში,

დაახასიათებ მათი ცხოვრების ფორმასაც. თამამად შეიძლება ისიცოტქვას, რომ ნიშანი გზა უკავშირდება გამოუვალ, უიმედო სიტუაციას, რომლიდანაც გამუდმებით ეძებენ გამოსავალს. აქვეა რამდენიმე საინტერესო გამოთქმაც: „გზაგოუგნებელი კაციისათვის“; „სულწასაწყემედ გზას“; „მხსნელი გზა“; „საშველ გზას“; ამ გამოთქმათა არსებობა მხოლოდ იმას მოწმობს, რომ ნიშანი „გზა“ უსასრულოდ იძლევა ახალი სახეების (მეტაფორების?) შექმნის საშუალებას, რათა უკეთ გამოხატო ემოცია, გრძნობა.

ცნობილი ფილოსოფოსის, ვიტგენშტეინის ასევე ცნობილ წიგნში „ფილოსოფიური გამოკვლევები“ ვკითხულობთ: „წარმოიდგინო ენა, ნიშნავს, წარმოიდგინო სიცოცხლის ფორმა“. სიცოცხლეს თავისი ფორმა აქვს, რომელიც პირდაპირ უკავშირდება ადამიანის ცნობიერებას, მსოფლალქმას. ჩემს ემოციას მე გამოვხატავ სიტყვებით, ანუ ადამიანი საკუთარ „მეს“ გამოხატავს სიტყვებით, ნიშნებით, მეტაფორებით, ენობრივი კონსტრუქციებით. შესაბამისად, საინტერესოა, რა სიმბოლოები და მეტაფორები შექმნილა ენაში, რომელიც საზოგადოებასთან ერთად ცოცხლობს, იცვლება და ყალიბდება.

„სიცოცხლის ფორმა“ - ეს შესიტყვებაც მეტაფორაა, რომელსაც თავისი განმარტება აქვს და ის სხვა მეტაფორებით უნდა აიხსნას. ყოველი ადამიანის არსებობა განსაკუთრებულია, თავისი ფორმა აქვს და თვალი რომ მიადევნო მის სულ მცირე კონტურს მაინც, ერთადერთ საშუალებას ფლობს: უსმინო მას, მის ენას და მის მეტყველებაში კოდირებული დეკოდირებას შეეცადო.

აქვე შევეხები ერთ საკითხსაც: მე პერსონაჟების ენა შემთხვევით არ ავირჩიე, ჩემი დაკვირვება მხოლოდ მათ გამონათქვამებს ეხება, მათ დიალოგებსა თუ მონოლოგებს და არა - ავტორისეულ ფრაზებს. მიმაჩნია, რომ ამ შემთხვევაში უფრო ნათლად შეიძლება წარმოიდგინო თითოეულის სუბიექტური გზა, რომლის ტრაექტორიაც ყოველთვის უფრო საინტერესო და იდუმალია, ვიდრე გზა, რომელსაც, მაგალითად, თამარაშენიდან ქვედურეთამდე დაადგება ვინმე, თუნდაც - პლატონ სამანიშვილი.

„ილაპარაკე, რათა გაგიცნო“ – ამ გამონათქვამის პრინციპიდან გამომდინარე მეტყველების, სიტყვათა წყობის მიხედვით შეიძლება წარმოიდგინო ადამიანი. და განსაზღვრო, როგორია მისი „სიცოცხლის ფორმა“.

საერთო სოციუმი, საერთო გეოგრაფიული არეალი, საერთო განათლების დონე (მეტ-ნაკლებად, მაგრამ მაინც) და საერთო ეპოქა – ეს არის მოცემულობა, ფონი, რომელშიც ტრიალებენ კლდიაშვილის განსხვავებული თუ მსგავსი პერსონაჟები. რატომ არის მნიშვნელოვანი ეს საერთო რაღაცები: აუცილებელია, რადგან თითოეული ამ სოციუმში, ამ გეოგრაფიულ არეალში, ამ ეპოქაში ცხოვრობს და თითოეულის ცხოვრების გზას ყველაფერ ამის გათვალისწინებით უნდა შევხედოთ, რადგან არც თუ ისე იშვიათად, თავად შეგვახსენებენ ამას: „დრომ მოიტანა,“ – ამ ფრაზას ხშირად იმეორებენ ისინი. ამასვე გულისხმობს ხშირად სიტყვები: „მეტი გზა რომ აღარაა“. საინტერესოა ის სავალი, რომელსაც თითოეული მაინც დაადგება ხოლმე, მიუხედავად იმისა, რომ თითქოს არ ჩანს ეს გზა, ან გაურკვეველია მომავალი.

ისევ ვიტგენშტაინს მოვიხმობ: „ენა სამყაროს ამსახველი წინადადებისაგან შედგება. წინადადებები აზრების აღქმადი გამოხატულებებია, ხოლო აზრები – ფაქტების ლოგიკური სურათები“.

კლდიაშვილის პერსონაჟების მეტყველებიდან უნდა დავინახოთ სამყარო, რომელიც არის მათ ირგვლივ და არის მათში. ანუ მათი ობიექტური და სუბიექტური სამყარო. ამასთან, ძალიან საინტერესოა ის ფაქტი, რომ ობიექტური სამყაროს შესახებ გარეშე პირს ყოველთვის შეიძლება სხვაგვარი შეხედულებები ჰქონდეს და სხვაგვარად აღწეროს იგი, რადგან სხვაგვარად წარმოიდგინა, ხოლო სუბიექტური სამყარო მენტვის მოუხელთებელი რჩება, რადგან მის შესახებ მხოლოდ ის იცი, რაც თავად პერსონაჟმა გააიმზილა.

ყველაზე ხშირად იმაზე წუწუნებენ პერსონაჟები, რომ გზა არ არის, მაგრამ მაინც სულ მას ეძებენ. ამ კუთხით გზა და გამოსავალი, გზა და საშველი ხშირად უკავშირდება ერთმანეთს: მაგალითად: ზენათისა და გალაკტიონის საუბარი; პლატონისა და მელანოს საუბარი. მეტი გზა რომ აღარ აქვს, ამიტომაც დაადგება გალაკტიონი გზას „სუდისაკენ“, პლატონი – გზას თამარაშენისაკენ, ხოლო გაჭირვებული მამა – გზას უმისამართოდ: კეთილი ნათესავებისაკენ, ისინი კი, ღვთის მადლით, გზის ყოველ მხარეს ეგულება.

ამ პერსონაჟთა მეტყველებაში კარგად ჩანს ერთი რამ: არ არსებობს არჩეული, გამიზნული გზა, რომლის ბოლოსაც შედეგი გარანტირებული და იმედისმომცემია. ეს უმიზნოდ სიარული მათი ცხოვრების ფორმაა, ნაკარნახევი იმ სიტუაციიდან, როცა მეტი გზა არ არის.

კლდიაშვილის პერსონაჟთა მეტყველებაში ყველაზე ხშირად ნახსენები „მეტი გზა არ არის“ მათ ობიექტურ სამყაროსაც ხსნის და სუბიექტურსაც. მათი ცხოვრების ფორმაც გასაგებია, არჩევანის მოტივიცა და არაცნობიერიდან წამოსული იმპულსებიც. სხვა საქმეა, თუ იმსჯელებ იმაზე, შეეძლოთ თუ არა ახალი გზის დანახვა, რომელსაც შეიძლება დასდგომოდნენ. აი კიდევ ერთი საკითხი: გზის დანახვა, რომელსაც ძალა უნდა, შინაგანი თვალი სჭირდება, რომელსაც ყოველთვის სხვა ძალა და ენერგია კვებავს და რომელიც სუბიექტურიდან მოდის ყოველთვის; სუბიექტური სამყაროდან ობიექტური სამყაროსაკენ. და იქნებ ყველა გზა ასეა: სუბიექტურიდან გამოდის. მისი შენებაა იქნებ ყველაზე რთული, და ყველაზე რეალური, ხელშესახები და დასანახი გზაც სწორედ ის იყოს.

მალხაზ მაყაშვილი

კომუნიკაცია მდებარეობსა და მამრებს შორის

ბიოსემიოტიკა შეისწავლის ნიშნებს და ნიშანთა სისტემას ცოცხალ ორგანიზმებში მოლეკულურ, უჯრედულ და ორგანიზმულ დონეზე. წინამდებარე სტატია ეხება მდებარეობსა და მამრებს შორის კომუნიკაციის საკითხს, კერძოდ სქესობრივი ურთიერთობის დამყარებისათვის გამოყენებულ კომუნიკაციის საშუალებებს. ისინი მეტად მრავალფეროვანია: დაწყებული მდებარეობსა და მამრებს შორის გარეგნული განსხვავებით და დამთავრებული რთული საქორწინო რიტუალური ქცევით. კომუნიკაცია ამ შემთხვევაში ემსახურება: 1. საწინააღმდეგო სქესის მიზიდვას და გამრავლებას, ამგვარად, პოპულაციის (სახეობის) სიცოცხლისუნარიანობის უზრუნველყოფას და 2. რამდენადაც ის სახეობა-სპეციფიკურია, სახეობის იდენტობის შენარჩუნებას. ადამიანში საწინააღმდეგო სქესებს შორის კომუნიკაციის თავდაპირველ, “ცხოველურ” საფუძველზე დაშენებულია ურთიერთობის რთული, “ადამიანური” სისტემა, რომლის წარმოშობა ძირითადად ვერბალური კომუნიკაციის და სოციალური წეს-ჩვეულებების რთული სისტემის ჩამოყალიბებას უკავშირდება. თუმცა ამ სისტემის მიღმა მოჩანს საერთო ადამიანსა და სხვა ცოცხალ არსებებს შორის. ანტროპომორფიზმის საფრთხის გაზვიადება

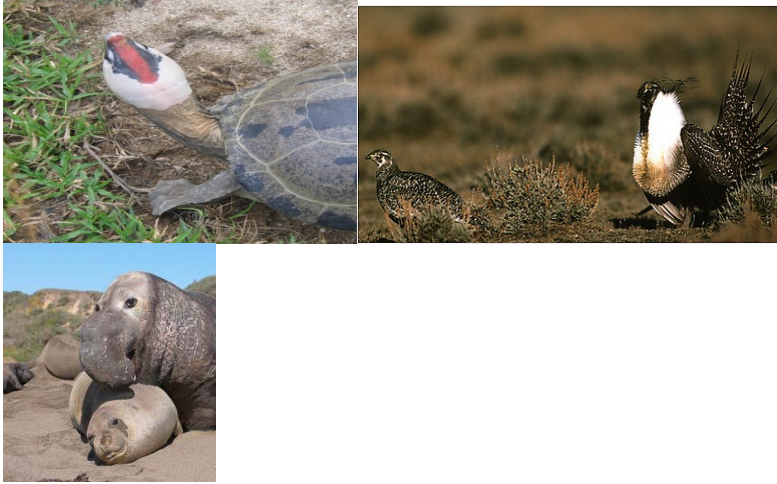
და ალბათ თავისებური ამპარტავნებაც ხანდახან ხელს გვიშლის დავინახოთ მეტი საერთო, ვიდრე განმასხვავებელი მათთან, ვის გვერდითაც საკმაოდ დიდ ხანს ჰარმონიულად ვვითარდებოდით. საერთოს დანახვა, აღიარება და გათვალისწინება კი აუცილებელია ისევე ჩვენთვისვე სასიკეთოდ.

საწინააღმდეგო სქესის წარმომადგენელთან ურთიერთობის დამყარებისათვის უპირველესი პირობაა, რომ სავარაუდო პარტნიორებმა სწრაფად ამოიცნონ ერთმანეთი. ევოლუციის პროცესში ჩამოყალიბდა სქესობრივი დიმორფიზმი – განსხვავება მდედრის და მამრის აგებულების თავისებურებაში. რაც უფრო მკვეთრია ის პოპულაციის (სახეობის) შიგნით, მით უფრო სწრაფად ამოიცნობს მდედრი მამრს, მამრი კი მდედრს. სქესობრივი დიმორფიზმი გამოიხატება მდედრის და მამრის მორფოლოგიურ განსხვავებულობაში. სქესობრივი დიმორფიზმის ერთერთი გამოხატულებაა განსხვავება მდედრის და მამრის სხეულის ზომაში, მაგალითად ობობების ზოგიერთ სახეობაში. სხვა შემთხვევაში, მაგალითად პეპლებში, მამრი და მდედრი განსხვავდებიან ფრთების (ან მთელი სხეულის) განსხვავებული შეფერილობით.



თევზებში, ქვეწარმავლებში ხშირად მამრის და მდედრის გამორჩევა შესაძლებელია სხეულზე, გარკვეულ ადგილას არსებული მკვეთრი შეფერილობის ლაქებით. ფრინველებში, ძუძუმწოვრებში ხშირია

მკვეთრი განსხვავება როგორც სხეულის ზომაში, ისე შეფერილობასა და ფორმაში.



ბიოლოგიური ფენომენის შესწავლისას უპირველეს ყოვლისა პასუხი უნდა გაეცეს კითხვას: რა მნიშვნელობა აქვს ამ ფენომენს, რატომ განმტკიცდა ეს ნიშან-თვისება ევოლუციის პროცესში? განხილულ შემთხვევებში პასუხი, სავარაუდოდ, ნათელია: სქესობრივი დიმორფიზმი ხელს უწყობს საწინააღმდეგო სქესის წარმომადგენლის სწრაფ ამოცნობას, რაც ხელს უწყობს მდედრის და მამრის შეჯვარებას, შედეგად ახალი თაობის წარმოქმნას და მამასადაძე უზრუნველყოფს პოპულაციის სიცოცხლისუნარიანობას. მეორე შეკითხვა, რომელიც პირველ შეკითხვაზე პასუხის გაცემის კვალდაკვალ ლოგიკურად წარმოიშვება, ეხება ფენომენის წარმოშობის მექანიზმს. თანამედროვე ბიოლოგიის ცენტრალური პრობლემა სწორედ ამ მექანიზმის დადგენაა, ბევრი რამ ამ მხრივ გარკვეულია, მაგრამ ეს არ არის წინამდებარე ნაშრომის საკითხი.

სქესობრივი დიმორფიზმი ადამიანშიც გამოხატულია. სილუეტიც საკმარისია მამაკაცის და ქალის ამოსაცნობად.



ყველა ზემოთ აღწერილ შემთხვევაში, მნიშვნელოვანია არა ის, თუ რა ზომით (ხარისხით) არის წარმოდგენილი სქესობრივი დიმორფიზმი, არამედ ის, საკმარისია თუ არა ეს განსხვავება, რათა მოცემული სახეობის მდღერმა და მამრმა სწრაფად ამოიცნონ ერთმანეთი.

მდღერის და მამრის საკომუნიკაციო ნიშანთა სისტემა არ იფარგლება მხოლოდ მორფოლოგიური თავისებურებებით. ფერომონები ნივთიერებებია, რომლებსაც ორგანიზმი გამოყოფს სხვა არსებებთან, მათ შორის საწინააღმდეგო სქესის წარმომადგენლებთან კომუნიკაციის მიზნით. ფერომონები შორ მანძილზე ვრცელდება და აღიქმება და იზიდავს ცოცხალ არსებებს. მაგალითად, ზოგიერთი სახეობის მდღერი მწერის მიერ გამოყოფილი ფერომონები ასეული მეტრის დაშორებით მყოფ მამრებს იზიდავს მდღერისაკენ. ადამიანში ფერომონების არსებობა დადგენილია და საუბრობენ მათ მნიშვნელობაზე საწინააღმდეგო და აგრეთვე, ერთი სქესის ადამიანების ფიზიოლოგიურ ურთიერთ ზეგავლენაში. მაგალითად, ქალის ფერომონები მიმზიდველად მოქმედებს მამაკაცზე, მიუხედავად იმისა, რომ ფერომონის აღქმა ქვეცნობიერია (მას არც სუნი აქვს, არც ფერი), მამაკაცის ფერომონები სხვა მამაკაცებში იწვევს აგრესიული იმპულსების განვითარებას. სახეობის შიგნით მსგავსი ზემოქმედებით ხასიათდება სხვა მამრი ძუძუმწოვრების ფერომონებიც. თუმცა სქესობრივი ურთიერთობისათვის ადამიანისათვის წამყვანი მხედველობითი და სმენითი ნიშნებია (ვერბალურ კომუნიკაციას, როგორც ითქვამს, ამ შემთხვევაში არ ვეხებით).

საწინააღმდეგო სქესის წარმომადგენლები ურთიერთობას ამყარებენ ხმის საშუალებითაც. გამრავლების პერიოდში ბაყაყების ყიყინი, ფრინველების გალობა თუ ირმების მყვირალობა კარგად არის ცნობილი. ადამიანიც ქმნიდა და ქმნის სამიჯნურო სიმღერებს პარტნიორის მოსაპოვებლად. სხვადასხვა სახეობა სხვადასხვანაირად იხმობს (უმღერის) ერთმანეთს და უცხო ჰანგები, რაოდენ სასიამოვნოც

არ უნდა იყოს, ნაკლებად გამოდგება პარტნიორის მოსაზიდად. ამ თვალსაზრისით საკომუნიკაციო სისტემის სიმკაცრე კარგად ჩანს საქორწინო ცეკვებშიც – რიტუალურ მოძრაობებში, რომლებსაც ასრულებენ მღვდრი და მამრი შეჯვარების წინ. ეს რთული მოძრაობების სისტემაა და ცეკვის შესრულებისას მნიშვნელოვანი კომპონენტების ამოვარდნა პერსპექტიულ პარტნიორებს შორის გაუგებრობას ქმნის. საქორწინო ცეკვები განსხვავებულია სახეობებს შორის. ამგვარად, კომუნიკაცია მყარდება ერთი სახეობის შიგნით, რადგან საქორწინო ცეკვა სწორედ სახეობის შიგნით აღიქმება გამოწვევად სქესობრი ურთიერთობისათვის.

ადამიანში წყვილის ცეკვა ძლიერ წააგავს ცხოველების (ბიოლოგიური თვალსაზრისით უფრო სწორია თუ ვიტყვით: სხვა ცხოველების) საქორწინო ცეკვებს. ადამიანში წყვილის ცეკვა ყოველთვის საქორწინო არ არის, თუმცა საფუძველში ეს მაინც ქალის და მამაკაცის ურთიერთობაა.





აქ მოყვანილი ილუსტრაციები სპეციალურადაა შერჩეული და შესაძლებელია გააჩინოს სრულიად განსხვავებული მოვლენების ხელოვნურად დამსგავსების შთაბეჭდილება. მაგრამ ჩვენი – ცოცხალი არსებების მოძრაობები გარეგნულად მსგავსია (განსაკუთრებით ნათესაობრივად ახლო მდგომ კლასებში) რადგან მსგავსი მექანიზმებით იმართება, ემოციის გამოხატვის არავერბალური არსენალიც (ხმით, სხეულის მოძრაობით, მიმიკით) მსგავსი გვაქვს. რა სიმბოლურ აზრს ჩაღებს ყველაფერ ამაში ადამიანი და როგორ მოახდენს მდღერის და მამრის კომუნიკაციის ჰუმანიზაციას, ეს უკვე სხვა საქმეა.

იდენტობის პრობლემა თანამედროვე სამყაროში

უპირველეს ყოვლისა, როგორც ჩანს, პასუხია გასაცემი შეკითხვაზე: არის თუ არა იდენტობა პრობლემა ან თუ არის, რამდენად საყოველთაოა ის. იმთავითვე მინდა შევნიშნო, რომ თუ იდენტობა პრობლემაა, ის პრობლემაა იმ ცალკეული პიროვნებებისთვის, რომელთაც სურთ ჩამოაყალიბონ საკუთარი თვითობა. ასეთ ადამიანთა რაოდენობა უმნიშვნელოა და, როგორც წესი, მათი ეს თვითობა თითქმის არავის აინტერესებს, ან აინტერესებს მათი სიკვდილის შემდეგ, ისიც მაშინ, თუ მათ ამ თვითობის წარმოჩენა და გამოხატვა მოახერხეს.

თუ ეს ასეა, რატომ წარმოადგენს იდენტობა ისეთ პრობლემას, რომელიც შეიძლება საინტერესო იყოს ავტორის გარდა სხვებისთვისაც. ეს ხდება იმიტომ, რომ მრავალი ეკონომიკური, პოლიტიკური და კულტურული პრობლემა განიხილება, როგორც იდენტობის პრობლემა. თანამედროვე გლობალურ სამყაროში ბევრი, ოდესღაც მყარი და თითქოსდა თავისთავად ცხადი მოცემულობა, როგორცაა, სოციალური მიკუთვნებულობა, ოჯახი, მორალური მოთხოვნები, სქესი და ზოგიერთი სხვა, სადავო და საგანგებოდ მოსაპოვებელი ხდება. ითვლება, რომ

თანამედროვე ადამიანი თავისი თავის ამარა რჩება და თავად უნდა იზრუნოს თავის ცხოვრებაზე, მაგრამ იდენტობის პოვნა ყოველთვის ერთეულთა ზვედრი იყო. დღეს შესაძლოა ამ სიძნელეს ემატება იმის განცდა, რომ ერთი ადამიანი არაფერს ნიშნავს, რაც იდენტურობის ჩამოყალიბების სურვილს კიდევ უფრო აკნინებს. საკმარისია და უფრო სასურველიც კი, შექმნა საკუთარი მე-ს ერთგვარი გარეგნული ხატი, დაახლოებით ის, რასაც იუნგი უწოდებდა „პერსონას“. ასეთი „პერსონა“ ყველას აქვს, მაგრამ ბევრს აქვს მხოლოდ „პერსონა“.

საკუთარი იდენტობის ჩამოყალიბება მოითხოვს ადამიანისგან ძალისხმევას, ამასთან ეს დიდწილად დამოკიდებულია იმ კონტექსტზე, რომელშიც ინდივიდი არსებობს. იდენტობის ჩამოყალიბება გარე სამყაროსთან გრძნობიერი ურთიერთობის ფორმირებასაც გულისხმობს და განსაზღვრული იდეებისა და იდეალების დადგენასაც.

ადამიანს მუდამ უხდება სოციალური, პოლიტიკური, ეროვნული, კულტურული კონტექსტის გათვალისწინება. ეს კონტექსტი უფრო ხშირად ძალისმიერად თავსმოხვეულია. ამ პირობებში მნიშვნელოვანია ადამიანს შეეძლოს განერიდოს დომინირებად კულტურას და მარგინალურ პოზიციაში ჩაიყენოს თავი, თუკი სურს თავის თავზე „რაიმე გაიგოს“.

ამგვარად, იდენტობა ისე, როგორც ჩვენ ის წარმოგვიდგენია, სრულებითაც არ წარმოადგენს საყოველთაო ინტერესის საგანს და მიზანს. ეს გასაგებიცაა და შესაძლოა სამართლიანიც, ვინაიდან იდენტობისკენ სვლა წააგავს იმ ბრძოლის სვლას, რომლებიც გამოსახულია ბრეიგელის ცნობილ ტილოზე. იმ გზის ბოლოს, რომელსაც ისინი მიჰყვებიან, უფსკრულია და რაც უფრო შორსაა ბრეიგელის ნახატზე გამოსახული ადამიანი, მით უფრო უზრუნველი და მზიარულია ის.

იდენტურობის ჩამოყალიბება შეუძლებელია, თუ ადამიანმა არ დაუსვა თავის თავს ფილოსოფიური კითხვა – ვინ ვარ და რა ადგილი მიკავია ამ სამყაროში? და როგორც ფილოსოფია სხვა არაფერია, თუ არა საკვანძო პრობლემების გადაწყვეტის შესაძლო გზა, ასევე იდენტობის პოვნა, ჩამოყალიბება განსაზღვრული გზის გავლას გულისხმობს, ადამიანი ერთადერთი არსებაა, რომელსაც ძალუძს თქვას დეკარტის სიტყვებით, „მე ვარსებობ“ და დაიწყოს სამყაროს გაგება და

მასში მოქმედება. ეს ნიშნავს სამყაროს თავიდან აგებას. როდესაც ადამიანი თავს არ უსვამს ამ შეკითხვებს, მისი სამყაროს ქმნადობისთვის აუცილებელი ნაბიჯის გადადგმა და ის სამყარო, რომელიც მან თავად უნდა შეავსოს შინაარსით, მოახდინოს მისი კონსტრუირება, რაც ფორმის მიცემასა და საზღვრების მოცემას ნიშნავს, ცარიელი და ცალბია, ის სხვისია და მასში ადამიანის ადგილი სხვაზეა დამოკიდებული, ის ეძებს უფროსს, მარჩენალს, ღმერთს.

ზოგჯერ იდენტობის საკითხს აკავშირებენ ცნობის, აღიარების პროცესთან, ანუ საკმარისი არ არის მე ჩემთვის გავიაზრო ჩემი არსებობა, ღირებულებები, რომლებიც მომინიშნავენ გზას, პრინციპები და მიზნები, საკმარისი არ არის ავადო ჩემი სამყარო, რომელშიც ნიშნებს და სიმბოლოებს ჩემი საკუთარი ახსნა ექნება, ჩამოვიყალიბო საკუთარი სახე, აუცილებელია, ის აღიარონ სხვებმაც; ეს ხატი შესაბამისობაში უნდა იყოს გარემოსთან, სხვა ადამიანებთან, ის არ უნდა არღვევდეს თანაარსებობის პირობებს და მისაღები უნდა იყოს უმრავლესობისთვის თუ არა, ბევრისთვის მაინც. ცნობა ძალიან მნიშვნელოვანია და შესაძლოა უფრო საინტერესო უმრავლესობისთვის, მაგრამ ჩვენ თვითიდენტობის პრობლემით შემოვიფარგლებით.

სინამდვილეში იდენტობის ჩამოყალიბებისას ყოველთვის ხდება „სხვისი“ გადალახვა, მეტიც, იმისთვის, რომ ჩემი მე შეიქმნას თავისი სახელით და შინაარსით, რომელიც შესძლებს ყოველდღიურ ქმნადობას, საჭიროა მე საერთოდ უსახელომ, მარგინალმა დავიწყო ფიქრი და სამყაროს გამოცანების, სიმბოლოების ამოხსნა. მარტოოდენ ამ შრომატევად და მძიმე პროცესში იბადება უნიკალური მე, ვითარდება და ყალიბდება ჩემი თვითობა, მე ვხდები სამყაროს, საზოგადოების თანასწორი წევრი, და ამავდროულად, რაც ძალიან მნიშვნელოვანია, თავად ვქმნი ამ სამყაროს, საზოგადოებას. ეს თავისუფლების აქტია. ყველა, ვისაც შესწევს ძალა შეკითხვები დაუსვას თავის თავს და თავად უპასუხოს მათ, თავისუფალია და ნამდვილი ცოდნის გზაზეა, რადგანაც იცის, რომ არ იცის.

და მაინც რჩება შეკითხვა, რამდენად აუცილებელია იდენტობის ჩამოყალიბება და რატომ ცდილობენ ზოგიერთნი ამას.

ადამიანი მოკვდავია, სასრული არსებაა, რომელიც მიისწრაფვის თავისი წუთისოფლის გასახანგრძლივებლად და გასამარადისებლადაც. ამისთვის ის სხვადასხვა გზას ირჩევს. ერთნი ცდილობენ ცნობილნი

გახდნენ, თავისი სახელის მრავალგზის გაჟღერებით გაზარდონ თავისი მნიშვნელობა და ილუზია შეუქმნან როგორც საზოგადოებას, ისე თავის თავს, რომ არ არიან ჩვეულებრივნი, რიგითი მომაკვდავნი და შესაძლოა, მეტის ღირსნი არიან; სხვები რაღაც საქმეებში ითქვიფებიან, ცდილობენ მოიციან რაც შეიძლება მეტი სფერო, თავისი სასიცოცხლო გზა გადააქციონ მრავალ წვრილ-წვრილ ბილიკად და ამით თითქოსდა გამრავლდნენ.

საინტერესოა ამის თაობაზე ჯონ როულინგის მიერ წარმოდგენილი ისტორია ტომ რედლის – ვოლანდ დე მორტის შესახებ, რომელიც მის წიგნში ჰარი პოტერზე ძირითადი ბოროტი პერსონაჟია. ტომ რედლმა თავის უკვდავსაყოფად თავისი სიცოცხლე რამდენიმე ნაწილად დაყო და ჩადო სხვადასხვა საგნებსა, თუ არსებებში, რომლებიც ძნელად მოსაპოვებელი და გასანადგურებელი იყო. თავისი არსების გამარადისების მცდელობისას ტომ რედლი გადაიქცა სიბოროტის განსახიერებად, ის ცდილობდა სამარადისო გაეხადა ის, რაც სინამდვილეში უკვე აღარც ჰქონდა – ნამდვილი სიცოცხლე; საზარელ ლანდად ქცეული ის მოკლებული იყო ყველაფერს, რის გამოც ასე გვეძვირფასება სიცოცხლე: სიყვარული, მეგობრობა, სიხარული, ალტაცება, . . .

ამ რომანში ბევრია ლაპარაკი სულის მთლიანობაზე, რაც სხვა არაფერია, თუ არა პიროვნების სისავსე, მისი ზიარება ამაღლებულთან, რაც მარტოოდენ ძლიერი იდენტობის ადამიანს ახასიათებს, რომელიც არ ხარჯავს თავის სულიერ ენერგიებს ყალბი და ბოროტი ზრახვების განსახორციელებლად. ის, რაც სულს, პიროვნებას არ ამდიდრებს, რაც არ ემსახურება მისი თვითობის სრულყოფას, ის დამაკნინებელია და დამღუპველი პირველ რიგში თავად ადამიანისთვის.

სინამდვილეში იდენტობა მუდმივი ქმნადობაა, ეს არის მუდმივი სვლა საკუთარ გზაზე და თითოეული ნაბიჯი ადამიანის თვითშეცნობისკენაა მიმართული. ვინ ვარ მე, განისაზღვრება არა ჩემი ნიჭითა და უნარით, არამედ ჩემი არჩევანით.

არჩევანი ძალიან მნიშვნელოვანი ცნებაა ფილოსოფიაში და ხშირად თავისუფლებასაც არჩევანის არსებობას უკავშირებენ, თუმცა ეს ასე არ უნდა იყოს. როგორც წერს მ. მამარდაშვილი: „არჩევანის პრობლემას არავითარი კავშირი არა აქვს თავისუფლების

პრობლემასთან. თავისუფლება ეს ფენომენია, რომელიც არის იქ, სადაც არავითარი არჩევანი არ არსებობს. თავისუფლება ისეთი რამ არის, რაც თავის თავში შეიცავს აუცილებლობას . . . თავისუფლებაა ის, რაც თავისი თავის აუცილებლობაა.

იდენტობის მაძიებელი პიროვნება თავისუფალია თავის ქმედებებში, რაც იმას არ ნიშნავს, რომ ის ირჩევს მისთვის ბოძებული გზებიდან ერთ-ერთს; ასეთი პიროვნება თავად პოულობს თავის გზას, შეიძლება ითქვას თვითონ აშენებს მას. „ნიკომაქეს ეთიკაში“ არისტოტელე მკაცრად გამიჯნავს არჩევანს (პროჰაირესის) და მის ნათესაურ ცნებებს: სურვილს, მონდომებას, გრძნობას და ნებელობით გადაწყვეტილებას. ის ასკვნის, რომ არჩევანი ეს ერთგვარი გააზრებული ანუ “განზრახული სურვილია“ მიმართული იმაზე, რაც ჩვენ გვძალუძს. არისტოტელეს შეხედულებით, არჩევანი ადამიანისთვის საუკეთესო გამოცდაა, უკეთესი, ვიდრე ქმედებები.

რასაკვირველია, არჩევანზე არ შეიძლება მსჯელობა ზედაპირულად. ერთი და იგივე არჩევანი შეიძლება იყოს ნაკარნახევი სხვადასხვა მოტივით, რაც კარგად აქვს ნაჩვენები კანტს, როდესაც ახასიათებს ორი გამყიდველის პატიოსან სამსახურს, მაგრამ ერთ შემთხვევაში პატიოსნება განპირობებულია დასჯის შიშით, მეორე შემთხვევაში კი, ადამიანური კეთილშობილებით. ამდენად, არჩევანზე საუბრისას უეჭველად იგულისხმება მოტივი-არჩევანი.

იდენტობის და თვითიდენტობის აქ მოყვანილი განხილვა სრულებით არ ასაბუთებს მათ აუცილებლობას ადამიანისთვის, განსაკუთრებით თანამედროვე სამყაროში, სადაც ადამიანები ატომიზირებულები არიან და წარმატებისა და კეთილდღეობის მოპოვებაში მათ, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, სულ სხვა თვისებები ეხმარება. თვითიდენტობის ქონა, თვითობა სრულებით არ წარმოადგენს აუცილებლობას, მეტიც, შესაძლოა ხელისშემშლელიც გახდეს ადამიანის ხმაურიანი და წარმატებული კარიერისთვის.

იდენტობის აუცილებლობის დასაბუთებისას დგება საკითხი ცივილიზაციის თაობაზე. შეუძლებელია არსებობდეს მაღალი და მდგრადი, სიცოცხლისუნარიანი კულტურა, შეუძლებელია საზოგადოება იყოს ცივილური, თუ მისი ღირებულებების, იდეების, იდეალების მატარებლები არ არსებობენ. ასეთი მატარებლები კი იდენტობის მქონე პიროვნებები არიან.

კვლავ გავიხსენოთ დეკარტი, რომელიც წერდა იმაზე, თუ რამდენად ძნელია აზროვნება და ამ აზროვნების შენარჩუნება, რამდენადაც აზროვნება მოძრაობაა და ვერასოდეს ვიქნებით დარწმუნებულნი, რომ ერთი აზრიდან გამოვა მეორე. ყველა მომენტში არსებული მე უნდა აღმატებოდეს თავის წინამდებარე მეს, რათა შემდეგ მომენტში შეინარჩუნოს თავი. აზროვნება კი, ეს ხომ სწორედ უკვე ნახსენები მოტივი-არჩევანია, რასაც უზრუნველყოფენ ცივილიზაცია და კულტურა. ცივილიზაციის და კულტურის დეგრადირება, ნგრევა ანგრევს მოაზროვნე, იდენტობის მქონე ადამიანსაც; მეორე მხრივ, ასეთი ადამიანების ნაკლებობა ან, მითუმეტეს, არარსებობა უკვე ნიშნავს, რომ ცივილიზაცია მკვდარია. ცივილიზაცია უზრუნველყოფს ადამიანისთვის გააზრებული მიზნების განხორციელებას კანონიერი გზით; არ შეიძლება უკანონობით და მრუდე ხერხებით დაფიქსირდეს ისეთი კვანძები ცივილიზაციაში, რომლებიც მის პროგრესს უზრუნველყოფს. ამ შემთხვევაში მკვიდრდება სიყალბე, სიცრუე, რომელშიც ირღვევა ინდივიდთა თანასწორობა. ასეთი ვითარებებია აღწერილი მაგალითად, კაფკასთან, მუზილთან, ფილკნერთან და სხვა.

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ზნეობრივი დამახინჯებების გამოვლენის და გამოხატვის საშუალება უკვე პირველი ნაბიჯია ცოცხალ, ქმნად ვითარებაში დასაბრუნებლად. იქ, სადაც ასეთი საშუალებები არ არსებობს, სიყალბე და სიმრუდე, სახეცვლილი ზოგად სიმბოლოებში სულ უფრო და უფრო ღრმავდება და კიბოს დაავადებასავით მთელ სიღრმისეულ სივრცეს იკავებს. პიროვნებას გამოსვლაც კი არ შეუძლია ამ გადაყირავებული მენტალური მდგომარეობიდან და ამ ყალბ მიმართებებს როგორც ცნობიერს, ისე გრძნობიერს, შეიძლება მთელი სიცოცხლე ინარჩუნებდეს, ამასთან იმ შემთხვევაშიც, როდესაც ტოვებს ასეთ საზოგადოებას.

მოკლედ მოხაზული იდენტობის პრობლემა და მისი კავშირი ცივილიზებულ სამართალთან, ცივილიზებული არსებობის ფორმებთან ნათლად მიგვითითებს იმაზე, თუ რამდენად მნიშვნელოვანია ადამიანისა და საზოგადოებისთვის საკუთარი კულტურის საზღვრებში გააზრებული და სამართლიანი, ყველასთვის თანასწორი წესებით არსებობა. მაგრამ ასეთი წესების დადგენა და ჩამოყალიბება მხოლოდ თავისუფალი არჩევანის შემთხვევაშია შესაძლებელი და ამ არჩევანს თავისი იდენტობის მაძიებელი ადამიანები უნდა აკეთებდნენ. ყველა

საზოგადოება ვერ დაიკვეხნის ასეთი ადამიანების სიმრავლით, მითუმეტეს, ხანგრძლივი ავტორიტარული, და ამასთან ყალბი იდეოლოგიის და დემაგოგიის მქონე რეჟიმის მქონე. ალბათ ერთადერთი საშუალება ამ ვითარებიდან გამოსასვლელად, მდგომარეობს ბოლო საუკუნეების ყველა სიმბოლოს და ცრურწმენის, ყველა სლოგანისა და შეთხზული ლეგენდის უარყოფაში, ვიღაცის მიერ მოგონილი სახელის დავიწყებაში და უცნობი, უცხო მე-ს წინაშე შეკითხვის დასმაში: ვინ ვარ? რას ნიშნავს მე? რას ნიშნავს ვარ?

ლიტერატურა

1. **Поль Рикер.** Путь к признанию М. РОССПЭН. 2010.
2. **Иммануил Кант.** Собрание сочинений в 8 томах. — Издательство: ЧОРО, 1994 г. —I
3. **Аристотель.** Никомахова этика, Изд. «ЭКМО-ПРЕСС», Москва 1997.
4. **Мамардашвили М.К.** Как я понимаю философию - Москва: Прогресс, 1990.



გამომცემლობა „უნივერსალი“

თბილისი, 0179, ი. ჭავჭავაძის გამზ. 19, ☎: 2 22 36 09, 5(99) 17 22 30
E-mail: universal@internet.ge