

შოთა მესხიას ზუგდიდის სახელმწიფო სასწავლო
უნივერსიტეტი
SHOTA MESKHIA STATE TEACHING UNIVERSITY OF ZUGDIDI

შოთა რუსთაველი

საიუბილეო კრებული

SHOTA RUSTAVELI

Anniversary volume of scientific works

ზუგდიდი
Zugdidi
2017

2017 წლის 27-28-29 ოქტომბერს შოთა მესხიას ზუგდიდის სახელმწიფო სასწავლო უნივერსიტეტში ჩატარდა შოთა რუსთაველის 850 წლის იუბილესადმი მიძღვნილი საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენცია. კრებულში შევიდა კონფერენციაზე წაკითხული მოხსენებები, რაც დაინტერესებს როგორც სპეციალისტებს, ასევე მკითხველთა ფართო წრეს.

On October 27-28-29, 2017 at Shota Meskhia State Teaching University of Zugdidi was held International Scientific Conference dedicated to the 850th anniversary of Shota Rustaveli. The volume of scientific works includes the reports presented at the conference, which will interest both the specialists and the wide range of readers.

სამეცნიერო-სარედაქციო საბჭოს თავმჯდომარე: **თეონა ხუფენია**.
რედაქტორი: **რევაზ შეროზია**

სამეცნიერო-სარედაქციო საბჭო: **ხათუნა გოგია, ავთანდილ თორდია, ჰელენ იოსელიანი** (ისპაჰანის უნივერსიტეტი, ირანი), **საიდ მულიანი** (ისპაჰანის უნივერსიტეტი, ირანი), **ბელა მოსია, ნესტან ფიფია**.

გარე ყდა: **ჰელენ იოსელიანისა**

Chairman of the scientific-editorial board: **Teona Khupenia**.

Editor: **Revaz Sherozia**

Scientific-Editorial Board: **Khatuna Gogia, Avtandil Tordia, Helen Ioseliani** (Isfahan University, Iran), **Saeed Moulyani** (Isfahan University, Iran), **Bela Mosia, Nestan Pipia**.

დაიბეჭდა სტამბაში „ემ ჯი ემ“

სარჩევი Content

ინგა არონია

ისევ კომპოზიტების შესახებ „ვეფხისტყაოსანში“

Inga Aronia

Ones Again Composites in “Knight in the Tiger’s Skin“6

ნომადი ბართაია

რუსთაველის ტიპოლოგიური მიმართებისათვის
ფირდოუსსა და ნიზამთან

Nomadi Bartaya

For Typological Attitude of Rustaveli to Firdausi and Nizami 11

თეიმურაზ გვანცელაძე

„ვეფხისტყაოსნის“ გამოდახილი აფხაზურ ფოლკლორში

Teimuraz Gvantseladze

The Reflection of ‘The knight in the Panther’s Skin’
in Abkhazian Folktales..... 19

ხათუნა გოგია

ჰაგიოგრაფიული გმირის იდეალი და „ვეფხისტყაოსნის“
პერსონაჟები

Khatuna Gogia

The Hagiographic Ideals and Characters of “The Knight in the
Panther’s Skin“29

ეკა დადიანი, ლუიზა ხაჭაპურიძე

ზოგი სიტყვაფორმისათვის „ვეფხისტყაოსანში“

Eka Dadiani, Luiza Khachapuridze

For some wordforms in “The Knight in the Panther’s Skin“41

ნინო ვახანია

რუსთაველი და მისი პოემა აკაკი წერეთლის შემოქმედებაში

Nino Vakhania

„The Knight in the Panther’s Skin“ and XIX Century’s Literature....54

ავთანდილ თორდია
 მეჭურჭლეთ-უხუცესთა ქრონოლოგიური რიგი და შოთა
 მეჭურჭლეთუხუცესის ვინაობის საკითხი
Avtandil Tordia
 Chronological line of royal-treasurer and question of Shota-royal
 treasurer's personality64

მაია კიკვაძე
 ვარდი, ყვავილი, ბალი „ვეფხისტყაოსანში“
Maia Kikvadze
 “Rose“, “Flower“, “Garden“ in “The Knight in the Panther's Skin“ ...86

ტარიელ ფუტყარაძე
 „ვეფხისტყაოსანში“ დამონმებული ერთი ზმნური ლექსიკური
 ერთეულის (ნუკევა) ისტორიისათვის
Tariel Putkaradze
 For the history of One Verbal Lexical Unit (Nukeva) Verified in
 “The Knight in the Panther's Skin“97

ბელა მოსია
 „ვეფხისტყაოსნის“ მხატვრულ-გამომსახველობითი
 საშუალებები და სახე-სიმბოლოები
Bella Mosia
 Symbols and Fiction of “Knight in the Tiger's Skin“ 102

საიდ მულიანი
 „ვეფხისტყაოსნის“ სპარსული თარგმანები
Saeed Moulyani
 Persian Translations of “Knight in the Tiger's Skin“ 109

ავთანდილ ნიკოლეიშვილი
 ქართველ ემიგრანტთა რუსთველოლოგიური ნააზრევიდან:
 ალექსანდრე მანველიშვილის პოლემიკური ნაშრომი რუსთველის
 ზნეობრივ იდეოლოგიაზე
Avtandil Nikoleishvili
 From Rustvelologian Thought of Georgian Emigrants: Alexander
 Manvelishvili's Polemical Work on Rustaveli's Moral Ideology 117

რუსუდან სალინაძე
 ზოგიერთი ზმნური ლექსიკური ერთეულის შესახებ
 „ვეფხისტყაოსანში“
Rusudan Saghinadze
 About some of the verbal lexical units within “The Knight In the
 Panther's Skin“ 125

ზეინაბ სარია
 იონა მეუნარგიას ღვანლი „ვეფხისტყაოსნის“ თარგმნისა და
 პოპულარიზაციის საქმეში
Zeinab Saria
 Merit of Iona Meunargia in translation and popularization of
 “The Knight in the Panther's Skin“ 134

ჰელენ იოსელიანი
 „ვეფხისტყაოსნის“ გრაფიკული ილუსტრაციები
Helen Ioseliani
 Ilustrations of „The Knight in the Panther's Skin“ 143

ნესტან სულავა
 ასმათის ხატ-სახის ინტერპრეტაციისათვის
Nestan Sulava
 For the Interpretation of Asmat's Character 145

ნესტან ფიფია
 ასმათის სახე „ვეფხისტყაოსნის“ დეკოდირების სისტემაში
Nestan Pipia
 Role of Asmati in the Decodina System of
 “The Knight in the Panteris Skin“ 164

რევაზ შეროზია
 XVII-XVIII საუკუნეების საქართველო და „ვეფხისტყაოსანი“
Revaz Sherizia
 XVII-XVIII Centure's Georgia and
 „The Knight in the Panther's Skin“ 176

ინავ კომპოზიტივის შესახებ „ვეფხისტყაოსანში“

„ვეფხისტყაოსნის“ კვლევები სამეცნიერო ლიტერატურაში ცხადყოფს, რომ პოეტი ფლობს ქართული ენის შინაგან ენერგიას, ჩვეული მოხერხებულობით ქმნის საოცარ ფორმებს, რომელსაც სარბიელი მისმა გენიალობამ მისცა.

ჩვენი კვლევის საგანი ამ ჯერზეც გახლავთ კომპოზიციის წარმოების რუსთველისეული გზების განხილვა-ანალიზის გაგრძელება. საკითხთან დაკავშირებული სამეცნიერო ლიტერატურაში არსებული მოსაზრებები და რიგი შემთხვევები უკვე განხილული მაქვს დუზჯეს (თურქეთი) უნივერსიტეტში ჩატარებულ შოთა რუსთაველისადმი მიძღვნილ საერთაშორისო კონფერენციაზე.

შოთა რუსთაველს „ვეფხისტყაოსანში“ გამოყენებული აქვს კომპოზიციისათვის დამახასიათებელი ყველა გზა (ფუძის გაორკეცება თუ სხვადასხვა ფუძის შეერთება... იშვიათია, მაგრამ ცხადია ორზე მეტი სხვადასხვა სიტყვის ან ფუძის შეერთების მაგალითები)

პოეტის გენიალური ნიჭისა და მისი ხელწერის ნიშანია გაორკეცებული ფუძის ზმნური ფორმების სანარმოებლად გამოყენების შემთხვევებიც. მაგ.: ემალმალეების „ვისთვისმე ცხელი, უცილოდ მას ცრემლი ემალმალეების“ ვეფხ.: 73/254; ანანნარებს, „ამას მოსთქვამს, ცრემლსა აფრქვევს, ათრთოლებს და ანანნარებს“ ვეფხ.:225/721.

საინტერესოა ზმნური კომპოზიტები „ვეფხისტყაოსანში“, რომელთა წარმოებას სარბიელი პოეტის „მოხელეობამ“ დაუტოვა. მაგ.: გახმამყივარდა „შენ დაგიზახნა: მიხმეო, ხმა-მალლად გახმამყივარდა“ ვეფხ. 137/578; გაავცნობდა „რა მეფემან მოისმინა, გაგულისდა, გაავცნობდავეფხ.:241/762... ამგვარ სიტყვანარმოებაში რიგი მოვლენა ძველი ქართულისებურია, რომლის ანალიზი შემდგომი კვლევის საგანიც შეიძლება იყოს.

ცხადია ისიც, რომ „ვეფხისტყაოსანმა“ შემოგვინახა არაერთი არქაული ენობრივი თავისებურება, რომ პოემაში წარმოდგენილი ლექსიკური ერთეულები ნაწილია იმ ქართველური მეტყველებისა, რომელიც ისტორიულ საქართველოში ისმოდა და რომელიც სხვა დიალექტურ მეტყველებასთან ერთად ქმნიდა ერთიან ქართველურ წრეს. ამ კუთხით ჩვენთვის საინტერესო გახლავთ ისეთი კომპოზიტები, რომელთა

ერთ-ერთი კომპონენტი საერთოქართველურ ფუძეს წარმოადგენს. ვფიქრობთ, მსგავსი მაგალითები კიდევ ერთხელ დაადასტურებენ ზემოთ წარმოდგენილ შეხედულებათა ჭეშმარიტებას.

განვიხილოთ შემდეგი მაგალითები. რუსთაველი ამბობს ასმათზე: „გულამოხვინჩვით დაინყო ას-კეცად ცრემლთა დინება“ ვეფხ.: 79/253. საინტერესო გახლავთ „გულამოხვინჩვით“ (გულამოსკვნით) კომპოზიტის მეორე კომპონენტი „ამო-ხვინჩ-ვ-ით“.

ხვინჩ – ძირი არ დასტურდება არც სულხან-საბა ორბელიანის და არც პ. ფეინრიხის და ზ. სარჯველადის ეტიმოლოგიურ ლექსიკონში.

ჩვინჩ – ხვინჩაფა „ჩხიკინი“ (შდრ. იხვინჩანს „შარს ეძებს“), რომელსაც გააჩნია პარალელური ხვიცაფა ფორმა (იმავე მნიშვნელობით) დღესაც აქტიური ლექსიკური ერთეულია მეგრულში. ხვიცაფით გური მანონებაფუ „ჩხიკინით გააბრაზა“ (ქაჯ. ლექ. ტ. III, გვ. 551) ზედმინ. გული მოაყვანინა.

ხვიც-აფ ა ფორმა დადასტურებულია ი. ყიფშიძის ლექსიკონშიც. **ხვიცაფა** – пакрычатьяного, папугать (და-ცაცხანება) (ი. ყიფ. გვ. 607).

ჩანს, გულ-ამოხვინჩვით კომპოზიტის მეორე კომპონენტი **ჩვინჩ**-ზანური ფუძეა, რომელიც გაფორმებულია ამო- ქართული ზმნის-წინით. გასარკვევია **ხვინჩ**- (ვ) ფუძეს დართული -ვ-ს საკითხი. აქ რამდენიმე ვარაუდი: შესაძლებელია განვითარებული იყოს, ან საწყისეული -ვ-ს კვალიფიკაცია მივანიჭოთ. **ხვინჩაფ** – **ხვინჩვით** – ამო-ხვინჩ-ვ-ით. შდრ. პრანჭვა-პრანჭვით, ტუმბვა-ტუმბვით...

2. შემდეგი ლექსიკური ერთეული გახლავთ მარტოხე. ვფიქრობთ, საერთოქართველური **ხე**- ფუძეა გამოყენებული კომპოზიტის მეორე კომპონენტად.

ხე- ფუძე მეგრულში (ო. ქაჯაია, ლექ. ტ. III გვ. 526) რამდენიმე მნიშვნელობას გამოხატავს: **ხე** – „ხელი“ ხე ხეს ბონუნს „ხელი ხელს ბანს“. **ხე** – „ასული“, „ქალი“ მი მუჩანს დად(ი) ხე ცირა ნინუცას, ვინ მომცემს დადიანის ასულს (ქალს) ნინუცას.

ხე – სახმარი ნივთების კრებული. ართი ხე ბარგი „ერთი ხელი ტანსაცმელი“

ხე – გემო, რომელსაც ჭურჭელი (ან სხვა რამე მისცემს ხოლმე ღვინოს. ღვინს მუდგარენ ხე ულუ შდრ. იმერული ხელი „სუნი“ (ვ. ბერიძე)

ხე – იგივეა, რაც ხელა – „ხნის“. ჩქიმ ხე კათა რუსეთიშა მეყუნდეს „ჩვენი ხნის ხალხი რუსეთში მიჰყავდათ“.

ხე „ხელი“ და „ასული“ (ქალი) მნიშვნელობებით წარმოდგენილია ი. ყიფშიძის ლექსიკონშიც (გვ. 604).

ჩვენთვის საინტერესო „მარტოხე“ ფორმა („ფატმან ზის წყენით, შევიდა ავთანდილ მარტო-ხე ვითა“ ვეფხ.: გვ.355/1107) ალექსი ჭინჭარაულის მიერ განმარტებულია, როგორც თავისუფლად გაზრდილი, ამოლტილი ხე („ვეფხისტყაოსანი“ ნოდარ ნათაძის რედაქციით გვ. 555)

ჩვენი აზრით, ვაჭართა ქალაქში ავთანდილისა და ფატმანის შეხვედრას მიესადაგება მეგრული ხვალახე „მარტო“, „მარტომყოფი“ სიტყვის მნიშვნელობა. საინტერესო იქნებოდა ჩქინხე ლექსიკური ერთეულიც. ჩქინხე კოჩი თეს ვაქიმინუნს, „ჩვენებური (ჩვენსავით) კაცი ამას არ გააკეთებს.

ამ აზრს გვიმყარებს ის ფაქტი, რომ ავთანდილისა და ფატმანის შეხვედრას წინ უძღვოდა შეტყობინება ფატმანისაგან – „ამას ღამე ნუ მოხვალო, ვერა მპოვებ შენთვის მზასა“ ვეფხ.: გვ. 355/1107. ავთანდილი ამ დროს უკვე გზაზე იყო და აგრძელებს სვლას. ის ნაწყენია. ცხადია, ავთანდილის ფატმანთან მისვლა ხიფათის შემცველი იყო. ის არ შეუშინდა და მარტო შევიდა მასთან. მარტომყოფი ადამიანისთვის საჭირო იყო სიფრთხილე. ალბათ, ავტორის მიზანიც ეს გახლდათ, კერძოდ, ხაზი გაუსვას ავთანდილის შეუპოვრობას, გამბედაობას და არა მის ფიზიკურ სილამაზეს (შდრ. „საროსა მჯობი ნაზარდი, მსგავსი მზისა და მთვარისა ვეფხ.: 20/41).

ასახსენელია **-ვითა** ფორმა. „...შევიდა მარტო-ხე ვითა. -ვითა, როგორც საკავშირებელი სიტყვა, ვფიქრობ, სჭირდებოდა როგორც პოეტური ხერხი რითმათა სიზუსტის, თუ რიტმულობის დასაცავად ტაქტის ბოლოს.

შდრ. „წყეული აღარ დაბრუნდა კვლა ზევე უკუნვევითა.

ფატმან ზის წყენით, შევიდა ავთანდილ მარტო-ხე ვითა, ღიაცსა წყენა შეატყვა ნახა შესლვითა, შე-ვითა, ვერ დაიჩინა შიშითა და მისითავე თნევითა“ (ვეფხ.: 355/1107).

განხილულ მაგალითთა წყებაში შედის რუსთველისეული „სული-ღებული“ – სულდაღებული კომპოზიტიც.

„მე იდუმალ ვიხედვიდი, სულ-ღებული ვიყავ შინა“ (ვეფხ.: 364/1139)

„მომღერალნი და მუტრიბნი არ იყვნეს სულ-დაღებულნი“ (ვეფხ.: 112/374).

ღ- ძირი (ღება) სულხან-საბას მიერ განმარტებულია, როგორც გაღება, მიღება (საბა. გვ. 244-245), რომელიც ასევე შედარებულია ღალვა – ფორმასთან და ახსნილია შემდეგნაირად: „სულით შეჭირვება“ (იქვე: 247).

ღ: ღალა (უდრის აღებას). ასევე დაკავშირებულია აღება, წაღება, გიშა-ღალა... მიდაღალა (გვ. 349). ასევე შურიმ ღალა („სუნთქვა“) დასტურდება ყიფშიძისგან. (ყიფ.: 551).

ღალა „წაღება“ ღალა შურიში „სუნთქვა“ ბრძანებით ფორმაში „ველა შური“ (ნიშნავს არ ისუნთქო) გვხვდება ქაჯაიას მეგრულ-ქართულ ლექსიკონში, (ქაჯაია: 164. ტ III) შდრ. ცოცხალ მეტველებში აქტიურია შურ ვეკილა, შურიმ ღალაქ ვეუას; შური ეკოლალირი ვეგებგონა...

ღ- {ღვ} გამო-ღმალუ, ეშებიღამ გვხვდება ნ. მარის ჭანურის ლექსიკონში (გვ.199).

ამდენად, აქაც საქმე გვაქვს საერთო ქართველური ფუძის, როგორც კომპოზიტის ერთ-ერთ კომპონენტად გამოყენების შემთხვევასთან. ე.ი ღება-ღებ-ულ-ი „დაღებული“ შდრ. გდება – გდ-ებ-ულ-ი – და-გდ-ებ-ულ-ი. საკითხთან დაკავშირებით საინტერესო ჩანს შემდეგი შესიტყვებაც „სული დაილო“ – სული დაილო მან ქალმან, დათმო გულისა წყლულობა (ვეფხ.: 68/229).

საგულისხმოდ მიგვაჩნია **ზედა-ზედი** ფორმაც. „არცა ლხინი ლხინად უჩანს, არცა ჭირი ზედა-ზედი“ (ვეფხ.: 371/1193). შდრ: **ჟიდოჟი** ქართ. ზე, მეგრ – ჟი. ქართული და მეგრული დო კავშირი (არონია 2010: 48), რომელიც მ. ლომიას აზრით, შემდეგში აფიქსად ქცეულა და ზმნისართებს დართვია, როგორც სიტყვანარმოების საშუალება ჟიდო „ზევით“, **შხვადო** „სხვაგან“. (შ. ლომია, ადგილისა და დროის ზმნისართები მეგრულ-ლაზურში 2006: 31)

პარალელი ეძებნება მეგრულში **ზედადაღმა** ფორმასაც. „ჩემი ყმანი ზედადაღმა ჩაეპარნეს, ვითა ფრენით“ (ვეფხ.:364/1143). ზედადაღმა „ზევიდან“ (ვეფხ.. ნათაძის რედაქციით: 376). ეს გახლავთ **ჟი დო თუდო** („ჟი დო თუდო არძას ოხუ „ზევით-ქვევით ეს ამბავი ყველას ეხება“). ამგვარად, ნაირფუძეთა შეერთებითაა მიღებული მეგრულში ადგილის ზმნისართთა უმრავლესობა (ლომია: 69).

ცხადია, განხილული მაგალითებით წარმოუდგენელია წამოჭრილი საკითხის ამონაზრვა „ვეფხისტყაოსანში“, თუმცა, მისი გამონკლილვითი კვლევა, ვფიქრობთ, ბევრს ახალს წარმოაჩენს. ერთი კი ცხადია, რომ პოეტი ზოგჯერ არღვევს სალიტერატურო ენით განმტკიცებულ ნორმებს, ჩვეული გენიალობით აამოქმედებს ენის შინაგან ენერგიას, ქმნის და ამკვიდრებს კიდევაც ახალ ლექსიკურ ერთეულებს, რითაც ხელს უწყობს ენობრივი მთლიანობის განმტკიცებასა და გაღონიერებას.

/ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, პროფესორი/

1. რუსთაველი შოთა 1976 – „ვეფხისტყაოსანი, თბ. 1976წ. (6. ნათაძის რედაქციით)
2. როგავა გიორგი 1977 – წამ და წუთ სიტყვათა ამოსავალი სემანტიკა, მაცნე 3. 1977 წ.
3. სუხიშვილი მურმან, 1998 – ერთი ტიპის გაორკეცებული სიტყვების შესახებ ქართულში, ქართული სიტყვის კულტურის საკითხები, წიგნი XI. თბ. 1998.
4. ქაჯაია ოთარ 2002 – მეგრულ-ქართული ლექსიკონი. ტ. III. 2002 წ.
5. ჩიქობავა არნოლდ 1966 – ეგზოცენტრული კომპოზიტები „ვეფხისტყაოსნის“ ენაში, მაცნე 5. 1966წ.
6. ჭუმბურიძე ზურაბ 1957 – მოთხრობითი ბრუნვა „ვეფხისტყაოსანში“, მოამბე, ტ. XVIII. 1957წ.
7. შ. ლომია 2006 – ადგილისა და დროის ზმნისართები მეგრულ-ლაზურში.
8. ი. არონია 2010 – კომპოზიტები მეგრულ-ლაზურში, თბ.2010წ
9. რ. შეროზია – თეზისები ქართველური ენობრივი სისტემისა და ისტორიის საკითხებზე, ტ. XX. ქუთაისი. 2016.

Inga Aronia

/Doctor of Philology, Zugdidi/

ONES AGAIN COMPOSITES IN “KNIGHT IN THE TIGER’S SKIN“

Resume

The purpose of this works is scientific research oh “The knight in the panter’s skin“ in literature. His great ability is doubling verbal formation and other verbal composite cases. It is old from of world building which analysis makes future research “The knight in the panter’s skin“ kept us archaic linguistic originality. It’s part of lexical unit and dialectical speech in historical period. Poet sometime decrees literary language norms. He displays talents reinforce it and create new lexical unit.

რუსთაველის ტიპოლოგიური მიმართებისათვის ფირღოუსა და ნიზამთან

მიუხედავად იმისა, რომ ქართველ ირანისტთა მიერ დიდი სამუშაოებია ჩატარებული რუსთველოლოგიაში, განსაკუთრებით ნიკო მარის, იუსტინე აბულაძის, ალექსანდრე ბარამიძის, დავით კობიძის, მაგალი თოდუას, ალექსანდრე გვახარიასა და სხვათა მიერ, „ვეფხისტყაოსნის“ ტიპოლოგიური კუთხით შესწავლა სპარსულ მწერლობასთან მიმართებით, ბოლო ხანებამდე აქტუალური არ გამხდარა.

ალენიშნავთ, რომ ამ მეტად საინტერესო პრობლემას მიეძღვნა ალექსანდრე გვახარიას ხელმძღვანელობით დაწერილი ორი სადისერტაციო ნაშრომი – ირინა კილაძის – „ნიზამის ხოსროვშირინიანისა“ და რუსთაველის „ვეფხისტყაოსნის“ ტიპოლოგიური ურთიერთმიმართებისათვის“ (კილაძე 2001) და ნათია სვინტრაძის – „ნიზამის ლეილ-მაჯნუნიანისა“ და რუსთაველის „ვეფხისტყაოსნის“ ტიპოლოგიური ურთიერთმიმართებისათვის“ (სვინტრაძე 2009).

პირველი დისერტაცია ინახება საქართველოს ეროვნული აკადემიის შოთა რუსთაველის სახელობის ლიტერატურის ინსტიტუტსა და მეორე – საქართველოს პოლიტექნიკურ უნივერსიტეტში, სადაც მოხდა მათი დაცვა. სამწუხაროდ, ისინი წიგნების სახით არ მიუღია მკითხველ საზოგადოებას.

სამაგიეროდ, მკითხველმა ჩვენთვის საინტერესო თემაზე წიგნების სახით მიიღო ცნობილი რუსთველოლოგის, პროფესორ მურმან თავდიშვილის ორი ტიპოლოგიური ხასიათის მონოგრაფიული ნაშრომი: „ფირღოუსი და რუსთველი“ (თავდიშვილი 2009) და „ნიზამი და რუსთველი“ (თავდიშვილი 2011), სადაც, უამრავი მაგალითის მოხმობით, ნათლად არის წარმოჩენილი ის, რაც საერთოა ამ სამი შემოქმედისთვის.

ორივე წიგნი, ტიპოლოგიური კვლევის თვალსაზრისით, შეიძლება ითქვას, მონაპოვარია რუსთველოლოგიაში. წიგნების გაცნობის მერე მკითხველი აშკარად ხედავს იმ საერთოს, რაც აკავშირებს ამ სამ მგოსანს ერთმანეთთან.

მურმან თავდიშვილმა კარგად იცის, რომ რუსთველი აღმოსავლურ ლიტერატურაში მაშინდელ საერთო ლიტერატურულ კანონზომიერებებს ემორჩილება, მაგრამ ზოგჯერ მისმა ასეთმა განცხადებამ – „ამრიგად, ფაქტია: რუსთველი ზედმინევით იცნობს ნიჰამის ბოლო პოემას“ (თავდიშვილი 2011: 196), შეიძლება დატოვოს ისეთი შთაბეჭდილება, რომ „ვეფხისტყაოსანში“ არა უფრო ზოგადად აღმოსავლური მხატვრული აზროვნების, არამედ რომელიმე კონკრეტული სპარსული ნაწარმოების გამოძახილთან გვეკონდეს საქმე.

ჩვენ მხოლოდ ამ მიმართულებით გვინდა გამოვხატოთ ჩვენი დამოკიდებულება საკითხისადმი, რამდენადაც ეს ეხება არა მხოლოდ რუსთველის მიმართებას რომელიმე კონკრეტულ სპარსულ პოეტთან, არამედ ეს არის ზოგადი პრობლემა და უკავშირდება საერთოდ ქართული საერო მწერლობის მიმართებას სპარსულ ლიტერატურასთან.

ჯერ რუსთველის მიმართებასთან დაკავშირებით ფირდოუსთან „შაჰ-ნამე“ ორჯერ შემოვიდა ქართულ მწერლობაში: პირველად XII და მეორედ – XVI-XVIII საუკუნეებში. ჩვენამდე კი მხოლოდ მეორედ შემოსული პოემის ვერსიებია მოღწეული.

„შაჰ-ნამესადმი“ ქართველთა დამოკიდებულებაზე ნათლად მეტყველებს თუნდაც ის, რომ მისი გმირთა სახელები: როსტომი, ზურაბი, ჯემშიდი, თეიმურაზი, გივი, გოდერძი, ბეჟანი, მანუჩარი, უშანგი, თამაზი, ლუარსაბი, ქაიხოსრო და სხვა, ოდითგანვე ქართულ ეროვნულ სახელებად ქცეულა.

აგრეთვე ის, რომ ამ ნაწარმოების გარკვეული ეპიზოდები ქართულ ფოლკლორშიცაა გადასული, თანაც ისე ღრმად, რომ ჯერაც არიან ადამიანები, რომელთაც ახსოვთ მამაპაპათგან მონათხრობი ეპიზოდები ამ პოემიდან, მაგალითად, ბეჟანისა და მანიჟას ამბავი.

„შაჰ-ნამესადმი“ ქართველი ხალხის გამორჩეულად მიმართებაზე მეტყველებს ისიც, რომ პოემის მთავარი მითოლოგიური გმირი როსტომი ფირდოუსის ქმნილებაში წარმოჩენილია, ძირითადად, ფიზიკური მონაცემებით, ქართველმა ხალხმა კი მას ბრძენკაცის მანტიაც მოასხა, მაგალითად, მრავალი ხალხური ლექსი იწყება ასე: „როსტომ თქვა“:

როსტომ თქვა: ერთი არა სჯობს,
ამ ჩემსა მოგონებასა,
ერთხელ სიკვდილი სჯობია,
სულ მუდამ დაღონებასა.

„შაჰ-ნამე“ რომ რუსთველს ორიგინალში ექნებოდა ნაკითხული, ალბათ, ამაში ეჭვი არც უნდა შეგვეპაროს, რამდენადაც იმ დროს,

მახლობელ აღმოსავლეთში, საქართველოს გამოკლებით, სალიტერატურო და კულტურის ენა იყო სპარსული.

ახლა კი ნიმუშებად მოვიყვანოთ ის საერთო მაგალითები, რომლებიც მრავლადაა აქვს წარმოჩენილი მ. თავდიშვილის ორივე ნაშრომში. ჯერ წიგნიდან „ფირდოუსი და რუსთველი“:

ვეფხის ტყავით იმოსებიან გმირები. (თავდიშვილი 2009:7);

მეფეები ერთნაირად ეგეგებიან გამარჯვებულ სარდალს ქალაქგარეთ. (თავდიშვილი 2009: 23);

ღვინო ერთნაირად არის ვაჟკაცობის საზომი. (თავდიშვილი 2009: 12);

ლამაზი კაცები და ქალები არიან ალვისტანანი და აქვთ ორი კვირის მთვარის მსგავსი სახე, თვალები – მელნის, კბილები – მარგალიტების (თავდიშვილი 2009:6);

გაგზავნილ წერილს ზეპირ დანაბარებსაც თან ურთავენ. (თავდიშვილი 2009: 36);

ომის დროს მთავარი გმირები ერთნაირად ყვირიან ლომივით. (თავდიშვილი 2009: 38).

მთავარი გმირებისთვის გამოსარჩევი თვისებაა ადრეულ ასაკში მათი გმირობა. (თავდიშვილი 2009: 39).

გამარჯვების მისაღწევად ერთნაირად გადაიცვამენ ვაჭრის ტანსაცმელს და ასე შენიღბულად შევლენ მონინაალმდეგის ადგილსამყოფელში (თავდიშვილი 2009: 40);

სიშავე ერთნაირად გამოიხატება ყორნის ფრთის საშუალებით. (თავდიშვილი 2009: 69);

უთავსაბუროდ სიარული დიდ სირცხვილად ითვლება. (თავდიშვილი 2009: 69);

ერთია გლოვის წესი, (თავდიშვილი 2009: 49, 107);

სიუხვის მიმანიშნებელი მდინარე ჯეიჰუნია... (თავდიშვილი 2009: 122).

გარდა ამისა, მ. თავდიშვილი ცალკე გამოჰყოფს იმ შტამებს, რომლებიც ორ მეზობელ ქვეყანაში – ირანსა და საქართველოში ტრიალებდნენ, მათ შორის აფორიზმებს: „რასაცა გასცემ შენია, რაც არა დაკარგულია“, „გველსა ხვრელით ამოიყვანს ენა ტკბილად მოუბარი“, „სჯობს სიცოცხლესა ნაძრახსა, სიკვდილი სახელოვანი“ და სხვა.

ახლა ვნახოთ, რა მიმართებაშია რუსთველი ნიჰამთან

ვერ ვიტყვით დაბეჯითებით იმას, რომ ჩვენს წინაპრებს ეთარგმნათ ნიჰამის პოემები, მაგრამ ვერც იმას ვიტყვით, რომ მათზე

ნარმოდგენა არ ჰქონოდათ, რაც დასტურდება „ქართლის ცხოვრებაში“ ნიზამის პოემათა გმირების მოხსენიებით.

საეჭვო არ უნდა იყოს, რომ რუსთველისთვის მახლობელი იქნებოდა მისი თანამედროვე პოეტის ნიზამის შემოქმედება. მეტად მნიშვნელოვანია ის ფაქტიც, რომ ნიზამის და რუსთველის ეპოქაში მჭიდრო იყო ქართულ-სპარსული ლიტერატურული ურთიერთობანი და ამ დროს დიდი ნაკადით შემოვიდა სპარსული ლიტერატურა ქართულ მწერლობაში.

ცალკე აღნიშვნის ღირსია ის, რომ შირვანი ამ დროს საქართველოს ვასალური ქვეყანა იყო და ორო სამეფო კარი დინასტიური ქორწინებითაც კი იყო დაკავშირებული ერთმანეთთან, რაც საქართველო-შირვანს შორის განაპირობებდა მრავალმხრივ, მათ შორის, მჭიდრო კულტურულ ურთიერთობებს.

ახლა კი მოვიყვანოთ მაგალითები მ. თავდიშვილის მეორე ნიგნიდან: „ნიზამი და რუსთველი“:

პოემები იწყება ღვთის, პატრონისა და გმირის შექებით. (თავდიშვილი 2011: 35, 40);

შვიდი მიწის, შვიდი საგანმგებლოს მეთაურისგან დამსახურებისთვის ერთ საკარგემოს იღებენ. (თავდიშვილი 2011: 49);

მარგალიტთან დაკავშირებული არც ერთი ტერმინი და სიტყვა არაა „ვეფხისტყაოსანში“, რომ მას „ხამსე არ იცნობდეს (თავდიშვილი 2011: 68);

ხოსრო ფარვიზი და ტარიელი ერთნაირად იყვნენ გამორჩეულნი ბავშვობაში. (თავდიშვილი 2011: 86);

სადღეგრძელოები რომ არა ჩანს ისე, ღვინის თასს ერთნაირად ატარებენ წრეზე (თავდიშვილი 2011: 93);

ორივე ავტორთან „ასი ათასი“ გამოიყენება სიუხვის გამომხატველ ჰიპერბოლად (თავდიშვილი 2011: 107);

ერთნაირად იწყება „ლეილი და მაჯნუნი“ და „ვეფხისტყაოსანი.“ (თავდიშვილი 2001: 125);

უფლისწულის დაბადების ამბავს ორივეგან მთელ ქვეყანას მოჰყვანენ. (თავდიშვილი 2011:136);

ასტრალურ და ასტროლოგიურ საკითხებში ორივე პოეტი ერთნაირად იყენებს მაშინდელ ასტრონომიულ ცოდნას. (თავდიშვილი 2011: 141);

ერთნაირად აღწერენ მგოსნები გმირთა გულის წასვლას და მათ მოსულიერებას. (თავდიშვილი 2011: 146);

ვაჟკაცის ძლიერებასა და ძალას, ნებისმიერ გამარჯვებას ღმერთს მიანერდნენ. (თავდიშვილი 2011: 160);

რუსთველი კოსმოპოლიტია. ნიზამის მსგავსად ისიც არ აკონკრეტებს ეროვნულ რეალიებს, არ დაეძებს პერსონაჟათა ეროვნულობას“ (თავდიშვილი 2011: 198);

ქალისა და კაცის თანასწორობის იდეა „ისქანდერნამესა“ და „ვეფხისტყაოსანში“ ერთნაირად არის გატარებული... (თავდიშვილი 2011: 190);

ახლა კი საერთო მსგავსებანის შესახებ ფირდოუსის, ნიზამისა და რუსთველის ნაწარმოებებში:

ამის მაგალითებიც უხვადაა აქვს დაძებნილი მ. თავდიშვილს:

„გაცილება და დახვედრა ხდებოდა ერთი დღის სავალზე (განსაკუთრებულ შემთხვევაში – 2 დღის სავალზე.“ (თავდიშვილი 2009: 45);

„ურიცხვი ლაშქრის ძველად შემუშავებული მხატვრული ენის მიხედვით, იყო დიდი მტვერი, რომელიც ზოგჯერ მზესაც კი ჩრდილავდა“ (თავდიშვილი 2009: 119). მოყვანილი აქვს ამისი მაგალითები სამივე ავტორის ნაწარმოებებიდან.

სამივე ავტორთან ინდოელები სიშავის სიმბოლო და სინონიმია. (თავდიშვილი 2011: 47);

სამივეგან თურქი უარყოფითად არის მოხსენიებული (თავდიშვილი 2011: 72);

სამივე ნაწარმოებში ერთნაირია:

„სასწაული“ რაშების დახასიათება;

სიტყვისა და მოქმედების სამგზის განმეორება, წერილის სამჯერ კოცნა, სამჯერ მიწვევა. (თავდიშვილი 2011: 98);

ცხენიდან ჩამოხტომაში შველა. (თავდიშვილი 2011: 106);

მტრის გვამებისგან მინდვრად მთა-გორების გაჩენა. (თავდიშვილი 2011: 164).

ჩვენ მ. თავდიშვილის ორივე ნიგნიდან ამოვწერეთ მხოლოდ გარკვეული რაოდენობა მაგალითებისა, რომლებიც ადასტურებენ რუსთველის თანხვედრას როგორც ცალ-ცალკე ფირდოუსისა და ნიზამისთან, ასევე ორივესთან.

როგორც ვხედავთ, მაგალითები იმისა, რაც საერთო აქვთ ერთმანეთთან ამ სამ პოეტს, უხვად არის.

ახლა კი იმის შესახებ, თუ რამდენად შეიძლება იყოს რუსთველთან ეს მსგავსებანი რომელიმე კონკრეტული სპარსული პოემის პირდაპირი გამოძახილი.

მაგალი თოდუა წერს, „ვეფხისტყაოსანსა“ და სპარსულ ტექსტებს შორის პარალელებს რომ ვაკლებთ, ძალიან ხშირად უკიდურესობაში ვვარდებით ხოლმე, – მის ამა თუ იმ დეტალს, სახეს ან ეპიზოდს აღმოსავლურ ძეგლებში რომ წავაწყდებით, მაშინვე ამ ნაწარმოებთა ურთიერთმიმართების საკითხს დავსვამთ“ (თოდუა 1993: 3).

დიახ, სწორედ აქედან გვინდა დავინოთ:

როგორც ცნობილია, სპარსული მწერლობა იყოფა სამ ნაწილად: ძველი (ძვ. წ. VI-IV სს.), საშუალო (ძვ.წ. III-ახ. IX) და ახალი (X საუკუნე-ნიდან დღემდე).

ჩვენ საქმე გვაქვს ახალ სპარსულ მწერლობასთან, რომელიც ირანში არაბთა სამსაუკუნოვანი უღლიდან გამოსვლისა და სამანიდების ეროვნული დინასტიის (X ს.) მოსვლასთან ერთად აღორძინდა.

სამანიდები, რომელთა ბატონობამ ერთი საუკუნე გასტანა, ეროვნული დროით მოვიდნენ ხელისუფლების სათავეში და სამი საუკუნე დამოუკიდებლობა დაკარგულმა ირანმა, ქვეყნის გარკვეულ ნაწილზე, კვლავ აღიდგინა სახელმწიფოებრიობა, რომელსაც მოჰყვა ეროვნული კულტურის, კერძოდ, მწერლობის აღორძინება და აყვავება.

სამანიდების მმართველობის ერთი საუკუნის თავზე ამავე დინასტიის კარზე აღზევებულმა თურქებმა დაამხეს არსებული ხელისუფლება და თვითონ მოვიდნენ ქვეყნის სათავეში.

XI საუკუნის მეორე ნახევრიდან ისტორიის არენაზე გამოდიან თურქ-სელჩუკები, რომლებიც, ირანთან ერთად, იპყრობენ მთელ მახლობელ აღმოსავლეთს.

თურქებმა ირანში სპარსული ენა თავის ფუნქციებში დატოვეს, რასაც, თურქ-სელჩუკთა იმპერიის გაფართოებასთან ერთად, მოჰყვა სპარსული ენისთვის სამოქმედო არეალის გაფართოება და მთელ იმპერიაში მისი სალიტერატურო ენად გაბატონება.

ეს მცირე ექსკურსი იმიტომ გავაკეთეთ, რომ ხაზი გავგვესვა, თუ როგორ იქცა სპარსული XII საუკუნის მახლობელ აღმოსავლეთში გაბატონებულ სალიტერატურო ენად, რომელზედაც, ირანელებთან ერთად, ჰქმნიდნენ თავიანთ მხატვრულ ქმნილებებს აღმოსავლეთის სხვადასხვა ერების წარმომადგენლები, გარდა ქართველებისა, რადგან საქართველო არ შედიოდა თურქ-სელჩუკთა იმპერიაში და აქ არ იყო სპარსული გაბატონებული სალიტერატურო ენად.

მართალია, საქართველოში სპარსული არ იყო სალიტერატურო ენა, მაგრამ საქართველოში შირვანიდან, რომელთანაც საქართველოს, დავით აღმაშენებლის დროიდან, მჭიდრო პოლიტიკურ-კულტურული

ურთიერთობა ჰქონდა, თარგმანის გზით, დიდი რაოდენობით შემოვიდა სპარსული მწერლობა. ამ პროცესმა კი საკმაოდ შეუწყო ხელი და დააჩქარა ქართული საერო მწერლობის აღმოცენება-განვითარება, რასაც გვირგვინად დაედგა „ვეფხისტყაოსანი“.

ეს ის დროა, როგორც ნიკო ბერძენიშვილი წერს: „უკვე დიდი ხანი იყო, რაც ფეოდალური საქართველოს სულიერი კულტურა ქრისტიანობით აღარ ამოიწურებოდა. აღმოსავლეთის არაქრისტიანულ სამყაროსთან ურთიერთობას ქართველი ხალხისათვის ფრიად დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა. ქართული ფეოდალური საზოგადოება თანდათან მჭიდრო კულტურულ კავშირს აბამდა მეზობელი ქვეყნების ფეოდალურ საზოგადოებასთან, მიუხედავად იმისა, თუ რა სარწმუნოებისანი იყვნენ ეს მეზობლები, ქართული ფეოდალური საზოგადოების ამ ახალ საფეხურზე აღორძინდა ქართული საერო მხატვრული მწერლობა და პოეზია, მეზობელ ქვეყნებთან კულტურული ურთიერთობის ნიადაგზე საქართველოში თანდათან გავრცელდა აღმოსავლური მხატვრული ლიტერატურა, მეცნიერება.“ (ბერძენიშვილი 1973: 48).

დიახ, საქართველოში თანდათან გავრცელდა აღმოსავლური მხატვრული აზროვნება და ის მსგავსებანიც, რომლებიც რუსთველთან უხვად იჩენს თავს ფირდოუსსა და ნიზამთან მიმართებაში, შესაძლოა, უფროსაერთო ლიტერატურული გარემოდან მოდიოდეს, ვიდრე მაინცდამაინც რომელიმე კონკრეტული ნაწარმოებიდან.

ლიტერატურა

1. ბართაია 2014 – ქართულ-ირანული ლიტერატურულ-ენობრივი ურთიერთობანი, თბილისი, 2014.
2. ბერძენიშვილი 1973 – ნიკო ბერძენიშვილი, საქართველოს ისტორიის საკითხები, VI, თბილისი, 1973.
3. თავდიშვილი 2009 – მურმან თავდიშვილი, ფირდოუსი და რუსთველი, თბილისი, 2009.
4. თავდიშვილი 2011 – მურმან თავდიშვილი, ნიზამი და რუსთველი, თბილისი, 2011.
5. თოდუა 1093 – მაგალი თოდუა, ვეფხვის ნახტომი ანუ რითი სჯობს რუსთველი შექსპირსა და გოეთეს, ქუთაისი, 1993.
6. კილაძე 2001 – ირინა კილაძე – „ნიზამის ხოსროვშირინისა“ და რუსთაველის „ვეფხისტყაოსნის“ ტიპოლოგიური ურთიერთმიმართებისათვის“, თბილისი, 2001.

7. სვინტრაძე 2009 – ნათია სვინტრაძე, „ნიზამის ლეილმავ-
ნუნიალისა“ და რუსთაველის „ვეფხისტყაოსნის“ ტიპოლოგიური ურ-
თიერთმიმართებისათვის“, თბილისის, 2009.

Nomadi Bartaya

/Ivane Javakhishvili Tbilisi State University, Professor/

FOR TYPOLOGICAL ATTITUDE OF RUSTAVELI TO FIRDAUSI AND NIZAMI

Resume

Despite the fact that Georgian Iranists have fulfilled great work around “The Knight in the Panther’s Skin“, until recently, its study in the typological sense has not grown urgent.

Two theses were dedicated to this very interesting problem – one of Irina Kiladze – “For Typological Interrelation of Nizami’s “Khosrovshirini-ani“ and Rustaveli’s the “Knight in the Panther’s Skin“ (2001) and another of NatiaSvintradze – “For Typological Interrelation of Nizami’s “Leilmajnuniani“andRustaveli’s “The Knight in the Panther’s Skin“ (2009), and two books of MurmanTavdishvili: “Firdausi and Rustaveli“ (2009) and “Nizami and Rustaveli“ (2011).

Rustaveli has so many common with Firdausi and Nizami that it can be creadet an impressin of their influence on Rustaveli.

In our opinion, here we have to deal not with the influence of specific authors, but with the influence of common artistic thinking, spread in the Near East.

თეიმურაზ გვანცელაძე

/სოხუმის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, პროფესორი/

„ვეფხისტყაოსნის“ გამომავალი აფხაზურ ფოლკლორში

შოთა რუსთაველის პოემა „ვეფხისტყაოსანი“ მსოფლიოს მრავალ ენაზეა თარგმნილი. ზოგ ენაზე ერთადერთი სრული, ან ნაწილობრივი თარგმანი არსებობს, ხოლო ზოგ ენაზე (ინგლისურზე, გერმანულზე, ფრანგულზე, რუსულზე...) ერთზე მეტი თარგმანებაც შესრულებულა.

იმის გამო, რომ აფხაზურ ენაზე 1862 წლამდე დამწერლობა არ არსებობდა, აფხაზური არისტოკრატია და გლეხობის ნაწილი პოემას ორიგინალში ეცნობოდა. ამჟამად ამ ენაზე რამდენიმე პოეტური და პროზაული თარგმანი არსებობს. კერძოდ, პოემის პირველი სრული პოეტური თარგმანი შეასრულა აფხაზური ლიტერატურის ფუძემდებელმა დიმიტრი გულიამ. გულიას ეს თარგმანი სამჯერ გამოიცა: 1941, 1959 და 1984 წლებში. მეორე ასევე სრული პოეტური თარგმანი ეკუთვნის მწერალ მუშნი ლასურისას, რომელსაც ამის გამო შოთა რუსთაველის სახელმწიფო პრემია მიენიჭა 1981 წელს.

ან განსვენებული რუსუდან ჯანაშიასაგან ვიცი, რომ 30-იანი წლების ბოლოს პოემის სრული აფხაზური თარგმანი შეუსრულებია აკად. სიმონ ჯანაშიას ბიძაშვილებიდან ერთ-ერთს – ასტამურ, ან სერაპიონ ჯანაშიას, მაგრამ ორივე ძმა დაუხვრეტიათ, ხოლო მათი ნაწერები დაკარგულა.

მოკლე პროზაული თარგმანები ცალ-ცალკე შეუსრულებია თსამ-სონ ჭანბას, სიმონ აშვანას (აშხაცავას), მუშნი აჰაშბას და მიხეილ გორჩუას, ხოლო ჯერ კიდევ 30-40-იან წლებში პოემის ცალკეული თავები და აფორიზმები უთარგმნია პოეტ ბაგრატ შინქუბას.

ჩემს ხელთ არსებული ცნობების მიხედვით ირკვევა, რომ პოემის აფხაზური თარგმანის ყველაზე ადრეული პუბლიკაცია უნდა იყოს ჟურნალ „აფსნი ყაფშ“-ის 1937 წლის მე-3 ნომერში დაბეჭდილი სამ-სონ ჭანბას მოკლე პროზაული თარგმანი (ჭანბა, 1937, 29-32). სხვა-თა შორის, სამსონ ჭანბა იმავე წელს დააპატიმრეს და დახვრიტეს. მოსალოდნელია, რომ მისი ნაწერები მოსპეს კიდევ, ამიტომ ჩვენთვის უცნობია, აფხაზმა მწერალმა მხოლოდ პოემის მოკლე შინაარსი თარგმნა, თუ უფრო ვრცელი ვარიანტიც ჰქონდა შესრულებული.

აქვე უფრო ცალკე უნდა შევეხო დიმიტრი გულიას მიერ პოემის თარგმანზე მუშაობის საკითხს. პოეტის თხზულებათა ექვსტომეულის მე-4 ტომის ერთგვერდიან ბოლოსიტყვაობაში, რომლის ავტორიც აფხაზი ფოლკლორისტი და ლიტერატორი შოთა სალაყაია უნდა ყოფილიყო (იგი ტომის შემდგენელი იყო), შემდეგი წერია:

„ქართულ ლიტერატურაში მწვერვალივით წამომართული დიადი ქმნილება, შოთა რუსთაველის უკვდავი პოემა „ვეფხისტყაოსანი“ აფხაზეთის სახალხო პოეტის დიმიტრი გულიასათვის ბავშვობისა და სიჭაბუკის წლებიდან კარგად ნაცნობი და საყვარელი ნაწარმოები გახლდათ. პოეტს ადრიდანვე ჰქონდა გულში ამოჭრილი პოემის აფხაზურ ენაზე გადათარგმნა, მაგრამ ასეთი დიდი საქმისთვის ხელის მოკიდება ძნელი გასაბედი იყო და საფუძვლიანად მომზადება სჭირდებოდა. 1937 წელს, როგორც ცნობილია, მთელს ჩვენს ქვეყანაში [ე.ი. საბჭოთა კავშირში – თ.გ.] ფართოდ აღინიშნა პოემა „ვეფხისტყაოსნის“ 750 წლისთავი. ეს დიდი ზეიმით აღინიშნა აფხაზეთშიც. დაიბეჭდა მრავალი აფხაზი პოეტის ლექსები, მწერლებისა და მეცნიერთა სტატიები, ნარკვევები, რომლებიც ეძღვნებოდა ამ დიდ სულიერ ძეგლს. ამ ზეიმის შემდგომ, 1938 წელს დ. გულია შეუდგა პოემის აფხაზურ ენაზე თარგმნას. იგი სამ წელიწადს მუშაობდა თავდადებით ამ დიად საქმეზე და დაასრულა 1940 წლის შუახანებში. პოემა აფხაზურად ცალკე წიგნად გამოიცა 1941 წელს აკადემიკოს ს. ჯანაშიას რედაქციით, მას ამშვენებდა ცნობილი მხატვრის მ. თოიძის ნახატები და ერთვოდა აფხაზი მეცნიერის მ. დელბას წინასიტყვაობა. ამ წიგნის გამოცემა დიდ მოვლენად იქცა აფხაზი ხალხის მთელ კულტურულ ცხოვრებაში. იგი მკითხველებმა და კრიტიკამ კარგად მიიღეს და მაღალი შეფასებაც მისცეს“ (სალაყაია, 1984, 317).

უნდა ითქვას, რომ ამ ბოლოსიტყვაობის ავტორი სრულ სიმართლეს წერს პოემისადმი აფხაზი ხალხის დამოკიდებულების შესახებ. პირადად მე აფხაზურ სოფლებში ექსპედიციების დროს ხშირად მინახავს აფხაზურ ოჯახებში საპატიო ადგილას გამოფენილი „ვეფხისტყაოსნის“ აფხაზური თარგმანის 1941 წლის მდიდრული გამოცემა. მრავალი მასპინძლისთვის მიმინიშნებია, რომ მსურდა ეს წიგნი, მაგრამ ისინი „ვერ ხვდებოდნენ“ ჩემს სურვილს. ბოლოს ოჩამჩირის რაიონის სოფელ ათარაში დაუთმ კვინინას ოჯახში გადავანყდი წიგნს და ჯიქურ ვთხოვე, ერუქებინა იგი. მასპინძელს ძალიან გაუჭირდა დათანხმება, მაგრამ ბოლოს სტუმარმასპინძლობის ურყევმა ტრადიციამ იძალა და გულთბილი წარწერით მაჩუქა ეს წიგნი, თან დასძინა,

„ქართველი კაცი აფხაზურად მესაუბრება და ასეთ სტუმარს წიგნი როგორ დაუუკავო“-ო.

რაც შეეხება ზემოთ დამონშებული ციტატის სხვა საკითხებს, დაზუსტებას მოითხოვს დიმიტრი გულიას მიერ თარგმანზე მუშაობის დაწყების თარიღი. საქმე ისაა, რომ აფხაზი პოეტი ამ საქმეს შესდგომია არა 1938 წელს, არამედ არაუგვიანეს 1937 წლისა. ეს იქიდან ჩანს, რომ მას 1937 წელს უკვე გამოუქვეყნებია პოემის პოეტურად თარგმნილი ნაწილები ჟურნალ „აფსნი ყაფმის“ ნომრებში. კერძოდ, გაერთიანებულ 4-5-ე ნომერში. ეს არის ავთანდილის ანდერძის სრული პოეტური თარგმანი.

ბოლო დრომდე არსებობდა ვარაუდი, რომ პოემის შინაარსი აფხაზთა შორის ზეპირადაც უნდა ყოფილიყო გავრცელებული, მაგრამ სათანადო ტექსტობრივი მასალა აქამდე არავის გამოუვლენია. 2016 წელს საშუალება მომეცა, გავცნობოდი ზემოთ უკვე ხშირად ხსენებულ ჟურნალ „აფსნი ყაფმ“-ის რამდენიმე ნომერს, რომელთაგან 1937 წლის მე-6 ნომერში წავაწყდი „ვეფხისტყაოსნის“ სიუჟეტის გამომძახილს აფხაზურ ფოლკლორში.

ეს ნომერი მთლიანად ეძღვნება შოთა რუსთაველსა და მის პოემას. ნომრის პირველ ნაწილში წარმოდგენილია შემდეგი მრავალფეროვანი მასალა:

1. სარედაქციო წინასიტყვაობა „მსოფლიოს დაუვიწყარი მწერალი“ (გვ. 7-12);
2. კ. ჭიჭინაძის დაწერილი შოთა რუსთაველის „ვეფხისტყაოსნის“ მოკლე შინაარსის მ. გოჩუასეული თარგმანი (გვ. 13-22);
3. პ. შაყრილის მიერ თარგმნილი კიპრენსკის სტატია „შოთა რუსთაველი“ (გვ. 25-29);
4. დ. გულიას მიერ თარგმნილი პოემის პროლოგი (გვ. 30-33) და „ამბავი არაბთა მეფისა როსტევეანისა“ (გვ. 34-35);
5. ბაგრატ შინქუბას მიერ თარგმნილი ნაწყვეტი „ნახვა არაბთა მეფისაგან უცხო მოყმისა“ (გვ. 36) და მისივე თარგმნილი აფორიზმები (გვ. 40-44);
6. მუშნი აჰაშბას „შოთა რუსთაველის პოემა „ვეფხისტყაოსანი“ აფხაზურ ფოლკლორში“ (გვ. 47-52);

ჟურნალის მეორე ნაწილს საერთო სათაურად აქვს „აფხაზი პოეტები შოთას“. მასში შედის იმ დროს უკვე ცნობილი და დამწყები პოეტების მიძღვნილი ლექსები:

1. დიმიტრი გულიას „საუკუნეთა გენიოსი“;

2. ი. კვინინიას „რუსთავის წყარო“;
3. ბაგრატი შინქუბას „შოთა“;
4. რასიმ ჩამაგუას „დიდი შოთა“.

ნომერი ილუსტრირებულია შოთა რუსთაველის პორტრეტებით, პოემის ილუსტრაციებით, სკულპტურებისა და პოემის ხელნაწერთა ფოტოსურათებით, მაგრამ სრულიად მოულოდნელი აღმოჩნდა მწერალ მუშნი აჰაშბას მასალა „შოთა რუსთაველის პოემა „ვეფხისტყაოსანი“ აფხაზურ ფოლკლორში“, რომელიც ორი ნაწილისაგან შედგება. ქვემოთ წარმოვადგენთ ორივე ნაწილის ჩვენეულ თარგმანს.

პირველ ნაწილში აფხაზი მწერალი აღნიშნავს:

„აფხაზ და ქართველ ხალხებს ჭირი და ლხინი [„კარგი და ცუდი“] ძველთაგანვე საერთო ჰქონდათ, საერთო იყო მძარცველებისა და მდიდრებისაგან მოყენებული ტანჯვა. ჩვენი ხალხები ისტორიულად მუდამ ერთნი იყვნენ.

რაკი ქართველი ხალხი კულტურულად დაწინაურებული იყო, მისი კულტურა მძლავრად არის ასახული აფხაზი ხალხის კულტურაში.

ენაში იქნება, ლიტერატურაში, თუ ფოლკლორში, ადამიანი ყველგან ხედავს აფხაზ და ქართველ ხალხებს შორის ძველთაგანვე არსებული მჭიდრო კავშირის თვალსაჩინო საბუთებს.

ამ საბუთთაგან ერთ-ერთია ის, რომ აფხაზი ხალხი აფხაზური ზღაპრით უამბობს ერთმანეთს დიდი ქართველი პოეტის შოთა რუსთაველის პოემა „ვეფხისტყაოსანს“. მე, ამ სტრიქონების ავტორმა ამგვარი თქმულება გავიგონე სოფელ აკვასქიას კოლმეურნეობა „აკვასქიას“ კოლმეურნე ბეგლარ მასხარაშვილისაგან. მან მითხრა, ეს ამბავი აჭაფმარას დროს ზღაპრად მაქვს მოსმენილიო“.

ამის შემდეგ მოდის მუშნი აჰაშბას მიერ ბეგლარ მასხარაშვილისაგან ჩანერილი ფოლკლორული ტექსტის სიუჟეტი სათაურით „შოთასა და ტარიელის ზღაპარი“. ეს სიუჟეტი მოკლედ ამგვარია:

იყო ერთი მღვდლის ვაჟი, რომელსაც სახელად შოთა ერქვა. მას კარგი განათლება ჰქონდა. იგი არსად მუშაობდა, წიგნებს წერდა. ერთხელ მას მოგზაურობა მოესურვა. შეჯდა თავის ცხენზე, რომელსაც არაბი ერქვა და გზას გაუდგა. ბევრი იარა, თუ ცოტა, შოთამ ერთ მალლობზე მდიდრული სასახლე დაინახა, მაგრამ გვერდი აუარა და მოშორებით დიდი მდინარის ნაპირას ჭალაში დასასვენებლად ჩამოხდა. ცხენი საძოვრად მიუშვა, თვითონაც დანაყრდა და დაისვენა. მერე უნაგირზე გადაკიდებული ჩანთიდან წიგნი ამოიღო და წერას შეუდგა. დიდხანს წერდა. ბოლოს შეწყვიტა საქმე და ფიქრი

დაიწყო. ამ დროს ოქროს ეტლი მიადგა სასახლეს. შიგ ძვირფას სამოსში გამოწყობილი ულამაზესი ქალიშვილი იჯდა. იმ ეტლს კიდევ ორი კარგი ეტლი ახლდა. მოსულებმა სასახლეში ცოტახანს დაჰყვეს და მერე გზა განაგრძეს. მათ შოთა შენიშნეს, მაგრამ არც თვითონ მოსულან მასთან და არც შოთა მისულა იმათთან, თუმცა ქალსა და შოთას ერთმანეთი უმაღვე მოეწონათ.

როცა ეტლები წავიდნენ, შოთა მივიდა სასახლეში მისი პატრონის ვინაობის გასაგებად და გაარკვია, რომ სასახლე ერთი მეფისა იყო, მას როსტომი რქმევია, ხოლო ის მშვენიერი ქალიშვილი ამ მეფის ასული ყოფილა. როსტომს ვაჟიც ჰყოლია, სახელად ტარიელი (აფხაზურად – ტარიალ). შოთას მეფის ასულის სიყვარული უცებ მოეძალა და მოსვენება დაუკარგა, ან ცოლად უნდა შევიერთო, ან ვერ ვიცოცხლებო.

მეორე დილას მეფის ასულმა თავისი მოახლე გამოგზავნა შოთასთან. მოახლემ შოთას თავი მოწინებით დაუქრა, მაგრამ რიდისგან სიტყვის თქმა ვერ გაუბედა და უკან დაბრუნდა. მეფის ასულმა მოახლეს გამოჰკითხა უცნობის შესახებ, მაგრამ მოახლემ მოახსენა, გამოლაპარაკება ვერ გაუბედეო. მეფის ასულმა მოახლეს სთხოვა, აენერა იმ ვაჟის გარეგნობა, მოახლემ მოახსენა, ისეთი უჩვეულოდ მშვენიერია, ღვთის შვილი გეგონებაო.

მეფის ასულმა მამის დაუკითხავად გაგზავნა ოცი მამაცი მსახური და დაავალა უცხო ვაჟის ვინაობის გარკვევა. როცა მსახურები შოთასთან მოვიდნენ, იგი წერდა. მსახურები შორიხლოს დადგნენ და მიესალმნენ. შოთამ სალმით უპასუხა, მაგრამ როცა მსახურებმა ვინაობა-სადაურობის გამოკითხვა დაუწყეს, შოთამ არ უპასუხა. მსახურები დაბრუნდნენ მეფის ასულთან და ყველაფერი უამბეს, მან კი დაავალა, მიდით ტარიელთან, ოლონდ არ გაუმხილოთ, მე რომ გავალებთ ამას და უთხარით, სამი დღე-ღამეა ამა და ამ ადგილას უცნობი კაცი იმყოფება, არც გველაპარაკება და ვერც მისი ვინაობა გავიგეთ-თქო.

მსახურებმა მეფის ასულის დავალება შეასრულეს. ტარიელმა თავის 25 მძლე ვაჟკაცს დაავალა, გაერკვიათ უცნობის ვინაობა, თან უნდა ეთქვათ, ჩვენი უფლისწული გიხმობსო. თუ იგი არ გამოჰყვებოდა, უნდა შეეპყრათ და ძალით წამოეყვანათ. მსახურები მივიდნენ და უთხრეს შოთას, უფლისწული ტარიელი გიხმობსო, მან კი უპასუხა, მე ჩემს გზას უნდა გაუდგე და არ წამოვალო. მაშინ მსახურებმა მისი შეპყრობა დააპირეს, ის ცხენს მოახტა, ყველას მათრახით გაუპო თავი და წავიდა.

ტარიელი დიდხანს ელოდა მსახურებსა და უცხო ვაჟს, მაგრამ რომ არ გამოჩნდნენ, ამბის გასაგებად კაცი გაგზავნა, რომელმაც ტარიელის ცოცხალ-მკვდარი მსახურები ნახა, სასწრაფოდ ტარიელთან დაბრუნდა და ყველაფერი მოახსენა. განრისხებული ტარიელი რაშზე ამხედრდა და იმ უცნობის მოსაძებნად გაემზადა. ეს ამბავი როსტომ მეფემაც გაიგო და ტარიელს შემოუთვალა, ნუ ნახვალო, ტარიელმა კი შეუთვალა, სანამ იმ კაცის ვინაობას არ გავიგებ, არ დავბრუნდებიო. მოაყვანინა ერთი რაში და შეჯდა. მამამ კვლავ შემოუთვალა, მარტო ნუ ნახვალ, ვინმე გაიყოლე დამხმარედო, მაგრამ ვაჟმა უარი თქვა და მარტო ნავიდა. იგი იმ ადგილას მივიდა, სადაც უცხო ვაჟმა მსახურები დაუხოცა, მოათვალა იერი მიდამო, იპოვა იმ კაცის ცხენის კვალი და გაჰყვა. რამდენიმე თვეს მიჰყვებოდა კვალს, ბოლოს ნაკვალევის სიახლით მიხვდა, რომ იმ ვაჟს მალე დაენეოდა. ასე მიაღწა ერთ ტყეში მდგომ პატარა სახლს და ნახა, რომ იმ ცხენის კვალი ჯერ სახლთან მიდიოდა, მერე კი გამოდიოდა. მაშინ ტარიელმა იფიქრა, ის ვაჟი აქ ნამდვილად არ არის, მაგრამ მისი ამბავი მასპინძელს უეჭველად ეცოდინება და იმას უნდა ვკითხოო.

ამ სახლში ერთი ასული დახვდა, რომელიც ტარიელის მოსვლამდე შოთას ჰყავდა გაფრთხილებული, ბევრი ვინმე მეძებს და არავის უთხრა ჩემი ამბავიო.

ტარიელი შევიდა სახლში, ასულს მიესალმა და ჰკითხა, აქ ვინმე ხომ არ მოსულაო. ქალმა უთხრა, არაო, მაგრამ ტარიელი არ მოეშვა და ბოლოს მანაც დაუდასტურა. ტარიელი ნამოვიდა და სამ დღეს შეუსვენებლად მიჰყვებოდა კვალს. ბოლოს შოთას ცხენის ჭიხვინი გაიგონა და მიხვდა, რომ მიზანთან ახლოს იყო. ტარიელმა ცოტა გაიარა და რაშიდან ჩამოხდა, იარაღი მოიმარჯვა, რაში ზურგსუკან დაიყენა. ცოტაზე რომ წაინია წინ, დაინახა, შოთას ცხენი და იქვე მიწაზე მძინარე შოთა. ტარიელმა იფიქრა, მძინარე კაცის მოკვლა საკადრისი არ არისო, მივიდა მძინარესთან და ზედ დაახტა, შოთამ უმალ გაიღვიძა და დაინყეს ჭიდილი, იქით კი რაში და ცხენი შეიბნენ.

დიდხანს იჭიდავეს შოთამ და ტარიელმა, მაგრამ ვერცერთმა ვერ გაიმარჯვა. ბოლოს შოთამ თქვა, მოდი, ჭიდაობას მოვეშვათ და სროლაში გავეჯიბროთ, რადგან მდევარი ხარ, პირველი სროლა შენ გეკუთვნისო. ამ დროს რაშია და ცხენმაც შეწყვიტეს ბრძოლა. ტარიელი მიხვდა, ამ კაცს რომ ვერ აჯობებდა, ეს ცხენებმა მიანიშნეს. მან შოთას უთხრა, შევწყვიტოთ ბრძოლა და ვისაუბროთ, ომს მერეც მოვასწრებთო. შოთა დაეთანხმა.

შოთამ ტარიელს უთხრა, მე მოგზაურობისას თქვენს სამეფოში მოვხვდი, უეცრად სიყვარული დამეუფლა და მხოლოდ ამაზე ვფიქრობდი, ამიტომ უკადრისადაც მოვიქეცი, მაგრამ შენც ცუდად მომეპყარო. ტარიელმა მაშინვე იგუშინა, ეს კაცი რომ სიყვარულზე საუბრობს, ჩემი დის ტრფობას უნდა გულისხმობდესო. მან შოთას სთხოვა, შენი ვინაობა მითხარიო, იმანაც უთხრა სახელი და გვარი. ტარიელმა უცებ გადანყვიტა, შერიგებოდა ამ ვაჟს და რადაც უნდა დასჯდომოდა, თავისი და შოთასთვის შეერთო. მან შოთას უთხრა, მართალია, მეც და შენც ცუდად მოვექეცი ერთმანეთს, მაგრამ თუ შევრიგდებით, შენ რომ ტრფობაზე ლაპარაკობ, ეგ საქმე მე მომანდებო. შოთა დათანხმდა. ერთმანეთს ხელი ჩამოართვეს და გადაეხვივნენ. ბოლოს როსტომის სამეფოსკენ წამოვიდნენ. ერთი ქალაქიდან დეპეშა გაგზავნეს როსტომთან, რომლითაც მეფეს ატყობინებდნენ, რომ შერიგდნენ, ერთად მოდიან, როდის დაბრუნდებოდნენ და გზად როგორ უნდა შეგებებოდნენ საკადრისად.

მეფეს გაეხარდა ეს ამბავი და ყველაფერი საკადრისად მოამზადა: დათქმულ დროს საპატიო ხალხი გააგება სასიძოსა და ვაჟს. მან ასულსა და შოთას დიდი ქორწილი გადაუხადა.

ამ სიუჟეტზე დაკვირვება გვარწმუნებს, რომ აფხაზური ფოლკლორული ტექსტის ერთ-ერთი პირველწყარო თვით შოთა რუსთაველის პოემას. ამისი დასტურია რამდენიმე მნიშვნელოვანი დეტალი:

1. პერსონაჟთა სახელები: შოთა, ტარიელი და როსტომი, რომელთაგან პირველი პოემის ავტორის სახელია, მეორე პოემის მთავარი პერსონაჟისა, ხოლო მესამე სახელი ფონეტიკურად ახლოს დგას არაბთა მეფე როსტევანის სახელთან;

2. შოთას ცხენის სახელი არაბი, რაც გამოძახილია პოემაში ასახული არაბთა სამეფოსი და ეთნიკურად არაბი პერსონაჟებისა (როსტევანი, ავთანდილი, თინათინი, შერმადინი, სოგრატი...);

3. სიუჟეტის მონაკვეთთა მსგავსება: ქალ-ვაჟის მიერ ერთმანეთის ერთი ნახვით შეყვარება, შდრ. ტარიელისა და ნესტანის წყვილები;

ვაჟზე ადრე ქალის აქტიურობა სიყვარულში, შდრ. ავთანდილ-თინათინისა და ტარიელ-ნესტანის წყვილები;

უცხო ვაჟის მიერ მისი ვინაობის გასაგებად მისული მსახურების დახოცვა, შდრ. ტარიელის მიერ როსტევანის ყმების დახოცვა არაბეთში;

უფლისწულის მიერ უცნობი ჭაბუკის კვალზე ხანგრძლივი მიყოლა, შდრ. ავთანდილის მიერ უცხო მოყმის ძებნა;

ტყეში მარტო მცხოვრები ქალისგან უცნობის შესახებ ცნობის მიღება, შდრ. ავთანდილისა და ასმათის შეხვედრა გამოქვაბულთან;

შოთასა და ტარიელის საუბრის დეტალები, შდრ. ტარიელისა და ავთანდილის საუბრები და ა.შ.

ჩემი აზრით, აფხაზურ სიუჟეტს პოემის ტექსტის გარდა მეორე წყაროც უნდა ჰქონოდა და ეს წყარო ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში ფართოდ გავრცელებული თქმულებაა შოთა რუსთაველისა და თამარ მეფის სიყვარულის შესახებ. სწორედ ამით უნდა აიხსნებოდეს აფხაზური ტექსტის მთავარ პერსონაჟად შოთას სახელის მქონე პირის არსებობა.

სავარაუდოა, რომ აფხაზთა შორის გავრცელებულ თქმულებაში (“ზლაპარი”, შდრ. აფხაზ. ალაკე „ზლაპარი“) კონტამინირებულია ორი ფოლკლორული ტექსტი: პოემის ხალხური ვარიანტი და თქმულება შოთა რუსთაველისა და თამარის მიჯნურობის შესახებ. ორივე ტექსტი აფხაზურ ფოლკლორში უდავოდ ქართული კულტურული კონტინუუმის გავლენით არის გაჩენილი.

ამ კონტექსტში ბუნებრივად წამოიჭრება საკითხები: უნდა ვირწმუნოთ, თუ არა მუშნი აჰაშბას ინფორმატორის, ქართული გვარის მატარებელი ბეგლარ მასხარაშვილის განცხადება, რომ მას „შოთასა და ტარიელის ზლაპარი“ აჭაფმარას დროს გაუგონია? ჩემი აზრით, უნდა ვირწმუნოთ ზოგი გარემოების გათვალისწინებით, კერძოდ:

ჯერ ერთი, აჭაფმარა წმინდა აფხაზური ეთნოლოგიური რეალიაა და იგი აუცილებლად გულისხმობდა სწორედ ფოლკლორული ძეგლების მოყოლასაც.

მეორე, სულაც არაა მოულოდნელი, რომ აფხაზურ სოფელ აკვასქიაში შვილ-ზე დაბოლოებული ქართული გვარის მქონე პირი ცხოვრობდა. ამგვარი შემთხვევები მე სხვა აფხაზური სოფლებიდანაც მახსოვს (გააფხაზებული თაყაიშვილები, ბურგაშვილები, ნერეთლები, ჩხაიძეები, ჩაკვეტაძეები...). მასხარაშვილების საგვარეულოს ძირი ზემო იმერეთში ჩანს (სილაგაძე, თოთაძე, 1997, გვ. 134). რომელიმე სოციალური მიზეზის გამო ამ გვარის წარმომადგენელი იოლად შეიძლება მოხვედრილიყო ახლანდელ აფხაზეთში. მისი შთამომავლების მესამე-მეოთხე თაობას უკვე აღარ ეცოდინებოდა ქართული ენა და ეთნიკური იდენტობაც აფხაზური ექნებოდა. შესაბამისად, ბეგლარ მასხარაშვილი აშკარად გააფხაზებული უნდა ყოფილიყო და მას მართლაც შეეძლო გაეგონა აფხაზთაგან ის სიუჟეტი, რომელიც მან მ. აჰაშბას უამბო.

მესამე, აფხაზებს ჩვენ მიერ ნავარაუდები ორივე ქართული ფოლკლორული სიუჟეტი უნდა შეეთვისებინათ იმ უმჭიდროესი კონტაქტების შედეგად, რაც არც ისე დიდი ხნის წინ არსებობდა აფხაზებსა და ქართველებს შორის და რომლებზეც წერდა აფხაზი მეცნიერი შოთა სალაყაია (იხ. ზემოთ).

მეოთხე, „ვეფხისტყაოსნის“ გახალხურებული სიუჟეტი რომ ფართოდ იყო გავრცელებული აფხაზ ხალხში, ამას მრავალი ფაქტი ადასტურებს. აფხაზთა მეტყველებაში დღესაც ხშირად ისმის მეტაფორა ტარიალ „ტარიელი“ და შედარება ტარიალ დეფშუპ „ტარიელს ჰგავს“.

აფხაზი მეცნიერი მიხეილ დელბა დიმიტრი გულიას მიერ თარგმნილი „ვეფხისტყაოსნის“ 1941 წლის გამოცემის წინასიტყვაობაში წერდა, რომ ამჟამადაც აფხაზთა შორის ზლაპარად ჰყვებიან შოთა რუსთაველის ამბავს. მასვე მოჰყავს აფხაზურ ენაში გავრცელებული შედარებები, რომლებსაც ამბობენ ტანბრგე, დიდი ფიზიკური ძალის მქონე, ამასთანავე მშვენიერი ვაჟის შესახებ: აბრი ატარიალ დეფშუპ „ტარიელს ჰგავს“, უნან, სიკუხშანდაზ, ატარიალ დიშაფეფშუ „უიმი, შემოვევლე, როგორ ჰგავს ტარიელს“, ატარიალ ეფშ დეფხიტარუა „ტარიელივით ნელვინროა“, ატარიალ ეფშ დტარტარუა „ტარიელივით მოქნილია“, ატარიალ ეფშ დეჟკვაფხი „ტარიელივით ლალია“...იგივე ავტორი იმასაც აღნიშნავს, რომ, როცა რძლებს ძველი წესების მიხედვით ევალებოდათ ნამდვილი სახელის მაგიერ ახალი სახელი შეერქმიათ და ისე მოეხსენიებინათ მამლები და ქმრის სხვა მამაკაცი ნათესავები, ისინი ამ მოკეთებებისადმი პატივისცემისა და მონივნის გადმოსაცემად ახალ სახელად ყველაზე ხშირად ტარიელს იყენებდნენ (დელბა, 1941, გვ. XII). აქ მ. დელბას გამორჩენია ერთი მეტად საყურადღებო ენობრივი ფაქტი: ანთროპონიმ ტარიელის აფხაზურ ფონეტიკურ ვარიანტს თავსართად ერთვის სახელთა ზოგადი ფორმის მანარმოებელი ა- პრეფიქსი, რაც მხოლოდ მაშინ ხდება, თუ პირსახელი განზოგადებულია და უკვე საზოგადო სახელად გაიგება. ე.ი. ტარიელი აფხაზი კაცისთვის ზოგადი სიმბოლო გამხდარა ტანადი, ძლიერი და ლალი ვაჟკაცისა.

ზემოთ მოყვანილი ფოლკლორული და ენობრივი ფაქტები იმისი მაჩვენებელია, რომ აფხაზ ხალხს შოთა რუსთაველის პოემა გათავისებულ სიუჟეტად ჰქონდა.

1. აჰაშბა, 1937 – მ. აჰაშბა. შოთა რუსთაველის პოემა „ვეფხისტყაოსანი“ აფხაზურ ფოლკლორში. ჟურნალი „აფსნი ყაფშ“, 1937, №6 (აფხაზურ ენაზე).
2. დელბა, 1941 – მ. დელბა. წინასიტყვაობა. წიგნში: შ. რუსთაველი. ვეფხისტყაოსანი. აფხაზურ ენაზე თარგმნა დ. გულიამ. სოხუმი, 1941 (აფხაზურ ენაზე).
3. სალაყაია, 1984 – შ. სალაყაია. ბოლოსიტყვაობა. წიგნში: დიმიტრი გულია. თხზულებანი ექვს ტომად. ტ. 4, სოხუმი, 1984 (აფხაზურ ენაზე).
4. სილაგაძე, თოთაძე, 1997 – ა. სილაგაძე, ა. თოთაძე. გვარსახელები საქართველოში. თბილისი, 1997.
5. ჭანბა, 1937 – შ. რუსთაველი. პოემა „ვეფხისტყაოსნის“ ნაწყვეტი. თარგმნა ს. ჭანბამ. ჟურნალი „აფსნი ყაფშ“, 1937, №3 (აფხაზურ ენაზე).

Teimuraz Gvantseladze

/Sokhumi state university, professor/

THE REFLECTION OF ‘THE KNIGHT IN THE PANTHER’S SKIN’ IN ABKHAZIAN FOLKTALE

Resume

The present article offers a literary study of “The Fairy Tale on Shota and Tarieal”, which represents a less known Abkhazian folktale in Rustvelology. The scholarly research of the folktale leads to the conclusion that the Abkhazian text represents a folklore version of “The knight in the Panther’s Skin”, Georgian medieval epic poem by Shota Rustaveli. The scholarly study of the Abkhazian folktale attempts at suggesting its provenance from the Georgian folklore version of the poem, thus contributing to the image of Shota Rustaveli as reflected in the folktales.

The literary study of the Abkhazian folktale represents another evidence of the common cultural heritage of Georgians and Abkhazians.

/შოთა მესხიას ზუგდიდის სახელმწიფო სასწავლო უნივერსიტეტი, პროფესორი/

ჰაგიოგრაფიული გმირის იდეალი და „ვეფხისტყაოსნის“ პერსონაჟები

შუა საუკუნეების სასულიერო მწერლობამ ჩამოაყალიბა ადამიანის კულტურული იდეალი. საინტერესოა მისი შედარება რუსთველისეულ რენესანსულ გმირთან. რა მსგავსება და განსხვავება არსებობს მათ შორის? განსხვავდება თუ არა ერთმანეთისგან საერო და სასულიერო იდეალები? ეს საკითხი ჯერ კიდევ კ. კეკელიძემ დასვა თავის ფუნდამენტურ მონოგრაფიაში „ძველი ქართული მწერლობის ისტორია“ და ჩამოაყალიბა ოთხი მთავარი მსგავსება ჰაგიოგრაფიასა და საერო მწერლობის იდეალურ გმირებს შორის. აქვე მოვიყვანოთ მისი საყურადღებო დაკვირვება:

1) ჰაგიოგრაფიული მწერლობის მთავარი გმირი, წმინდანი, ჯერ კიდევ ბავშვობაში იჩენს ძლიერებას, რომელიც მოასწავებს მის სულიერ გმირობას მომავალში. ასევეა პოემებშიც. ესა თუ ის პირი ბავშვობაში იჩენს არაჩვეულებრივ თვისებებს, რომელნიც გვიჩვენებენ, რომ მომავალში ის მართლაც არაჩვეულებრივი გმირი იქნება, (მაგ. ტარიელის მონათხრობი თავის ბავშვობაზე).

2) დავაჟუკაცებელი წმინდანი ნამდვილი სულიერი გმირი და ზეკაცია. იგი ებრძვის ხორცს და სხვა ათასნაირ საცდურს ამქვეყნად. ასევეა პოემებშიც. ტარიელი ამბობს: „მოვინიფე დავემსგავსე მზესა თვალად ლომსა ნაკვთად“. მისი გმირობა ხომ პოემით ყველასათვის ცნობილია. ერთი სიტყვით, ის ნამდვილი ზეკაცია, მის მიერ ჩადენილი „საქმენი, საგმირონი“ ისეთივე ფანტასტიკაა, როგორც წმინდანის სასწაულები.

3) წმინდანის ამქვეყნიური ცხოვრება წარმოადგენს განუწყვეტლივ სამსახურს ღვთისადმი, მისი სიყვარულისათვის იგი ითმენს და იტანს ასკეტურ ღვაწლს და შრომას, ის ნამდვილი „მიჯნურია ღვთისა“.

კ. კეკელიძე პარალელს ავლებს „ვეფხისტყაოსნის“ გმირებთან, რომელთა მიჯნურობა რაინდული თავდადებაა სატრფოსათვის. ასეთი გმირების ველად გაჭრა, ცრემლმუშურობელი ტირილი საოცრად

ამსგავსებს მათ ღვთის სიყვარულით „ველად გაჭრილ“ პერსონაჟებს ჰაგიოგრაფიული მწერლობისას: „სიარული, მარტოობა შვენის, გაჭრად დაეთვლებს“.

4) სასულიერო გმირი – წმინდანი ან მსხვერპლად ეწირება თავის მიზანს – მონამეობრივ სიკვდილს ითმენს, ანდა ხანგრძლივი გაჭირვებულ-შევიწროებული ასკეტური ცხოვრების შემდეგ ბუნებრივი სიკვდილი კვდება, მაგრამ, ყოველ შემთხვევაში, ის კეთილს ბოროტზე ამარჯვებინებს, ასევეა პოემებიც: როგორც არ უნდა იყოს ბოლო გმირობისა, ისინი, ბოლოსდაბოლოს, მიზანს აღწევენ და ამბობენ: „ბოროტსა სძლია კეთილმა, არსება მისი გრძელია“ (კ. კეკელიძე 1981: 15).

კ. კეკელიძის მოსაზრებები გააღრმავა და განავრცო ზ. გამსახურდიამ ნაშრომში „ვეფხისტყაოსანი“ და წმინდა გიორგის კულტი საქართველოში, სადაც მან აჩვენა, რომ რუსთველის პერსონაჟთა არქეტიპები არიან არა სპარსული საგმირო-საფალავნო ეპოსის გმირები, არამედ პოემაში ხორცშესხმულია წმინდა მხედრის ანთროპოლოგიური პარადიგმა და პერსონაჟთა სახით გვაქვს წმინდა გიორგის სახის მითოპოეტური ვარიაციები (ზ. გამსახურდია 1984).

ჩვენი მიზანია დამატებითი არგუმენტები მოვიყვანოთ „ვეფხისტყაოსნისა“ და ჰაგიოგრაფიული პროზის ზოგი კონცეპტუალური მსგავსების საჩვენებლად.

1. ერთ-ერთი ფუნდამენტური იდეა საეკლესიო მწერლობისა არის **ბაძვა-ზიარება**. იგი ჩანასახოვანი ფორმით ჯერ კიდევ ანტიკურ ფილოსოფიაში, პლატონის ნააზრევში არსებობდა მიმეზისის სახელით: უპიროვნო იდეას – ნიმუშს – საგნები „ბაძვენ“. ქრისტიანულ თეოლოგიაში უპიროვნო იდეის ადგილზე განკაცებული ღმერთია, რომლის პიროვნულობის გარეშე ადამიანის ცოდვით დაცემული ბუნებისათვის შეუძლებელია ღვთაებრივი ბუნების ჭეშმარიტი „ბაძვა“. ქრისტიანული ანთროპოლოგიის განმსაზღვრელი უმთავრესი ბიბლიური მუხლია: „ადამიანი შექმნილია ხატად და მსგავსად ღვთისა“. „ხატება“ გულისხმობს ბუნებისაგან მონიჭებულ მშვენიერებას, ხოლო „მსგავსება“ ნებაყოფილობით სიკეთეს, რომელიც ღვანლით არის მოსაპოვებელი. (თუმცა, ზოგი დიდი მისტიკოსი, მაგ. წმ. გრიგოლ ნოსელი არ მიჯნავს „ხატებასა“ და „მსგავსებას“, არ განასხვავებს მათ). ტერმინი „ბაძვა“ „პავლენში“ რამდენჯერმე გვხვდება: „კეთილ არს **ბაძვა** კეთილისა მარადის“ (გალატ. 4, 18); შეუდევით სიყვარულსა და **ჰბაძველით** სულიერსა მას (1 კორ. 14,1); „**მობაძვე** ჩემდა

იქმნენით, ვითარცა მე ქრისტესა“ (1 კორ. 11, 1). ასე რომ, ქრისტიანობა არის ბაძვა ღვთაებრივი ბუნებისა. ბაძვა-ზიარება ღმერთთან წილმქონეობის გზაა.

დიონისე არეოპაგელს რუსთველი კიდევ მოიხსენებს პოემაში: „ამ საქმესა დაფარულსა ბრძენი დივნოს გააცხადებს, ღმერთი კარგსა მოავლინებს და ბოროტსა არ დაჰბადებს“. არამატერიალური სფეროების საფეხურებრივი წყობა „არეოპაგეტიკაში“ ასეა ახსნილი: ყოველი იერარქიული მოღვაწეობა გულისხმობს, ერთი მხრივ, წმიდა ზიარებას, მეორე მხრივ, შეურეველი სინმიდის, ღვთიური ნათლისა და სრულყოფელი მეცნიერების გადაცემას. უზემოესი იერარქიის არსებები უქვემოესთ ზეაიზიდავენ და ძალუმად **მიიმგავსებენ**, რათა სრულყონ. უქვემოესნი შეძლებისდაგვარად **ემსგავსებან** მათ. ანუ ქვედა იერარქიები ზედას ბაძვენ და ასე სრულყოფენ საკუთარ თავს და ამ გზით განიღმრთობიან, ხოლო „განღმრთობა არს ღმერთისა მიმართი რაოდენ დასატევენელ არს **მსგავსება** და ერთობა“ (არეოპაგელი 1961: 233).

უპირველესად განვმარტოთ, თუ როგორაა ხორცშესხმული ბაძვა-ზიარების ქრისტიანული იდეა ქართულ ჰაგიოგრაფიაში, შემდეგ გავავლოთ პარალელი „ვეფხისტყაოსანთან“.

ბიზანტიურის მსგავსად, ქართულ აგიოგრაფიაშიც „ბაძვა“, როგორც სრულყოფილების მოპოვების ერთ-ერთი გზაა, სხვადასხვა ასპექტში არის მხატვრულად ხორცშესხმული:

ა) მთავარ პერსონაჟს – წმინდანს – მონაფენი ბაძვენ, წმინდანი კი – თავის მხრივ, მაცხოვარს. იქმნება პერსონაჟთა თავისებური იერარქია: „და ემსგავსებოდა მოძღუარსა კეთილსა, ვითარცა მოძღუარი მათი ემსგავსებოდა ქრისტესა, რომელიცა იტყჷს: კმა არს მონაფისა მის, იყოს თუ ვითარცა მოძღუარი თვისი (მათე 10,25) /„გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება“/ (ძქალძ 1963: 260).

შეუწელებელი სწრაფვა ღმერთთან ერთობის მოპოვებისათვის (ბაძვა-ზიარება) ჰაგიოგრაფიულ მწერლობაში ხშირად მოიხსენიება „საღმრთო შურად“ – მოშურნეობად:

1. „წმიდამან და ნეტარმან ჰაბო, ვითარცა იხილა კაცთა მის ადგილისათა გარდამეტებული ღმერთის მოყვარება და ლოცვა ყოვლისა მის ერისა დაუცადებელი **შური საღმრთო** აღილო, რამეთუ მოიწენა მან სიტყუა იგი წმიდისა მოციქულისა, ვითარმედ: „კეთილ არს ბაძვა კეთილისა მარადის (გალატ. 4, 18), /„აბოს ნაშეობა“/, (ძქალძ 1963: 66);

2. „...სადიდებლად წმიდათა მონამეთა და **აღსაბაძველად**, რომელთა იგი შური საღმრთოთ აქუნდეს“/„კონსტანტი კახის მარტივილობა“/, (ძქალძ 1963: 115);

3. „რათა ხედვითა და სმენითა სათნოებათა მათათა **შურად და ბაძვად** ღირსებისა მათისა აღვიძროდით“ /„გიორგი მთაწმინდელის ცხოვრება“/, (ძქალძ 1967: 107);

4. „...ჰნატრიდეს გულს მოდგინებასა მისსა და ძალისაებრ **ბაძვად** მისსა აღვიძრედეს“ /„გიორგი მთაწმინდელის ცხოვრება“/, (ძქალძ 1967: 118).

ბ) ჰაგიოგრაფი ბაძავს მოციქულთ, რომლებმაც აღწერეს ქრისტეს ცხოვრება: „ამის მიზეზისათვის მეცა არაღირსმან ვინებე **მიბაძვად** პირველთა მათ და აღვსწერე ცხოვრება“/„კონსტანტი კახის მარტივილობა“/, (ძქალძ 1963: 165) ბიბლიური თეზა, რომ ადამიანი შექმნილია „ხატად და მსგავსად“ ღვთისა – “გობრონის მარტივილობაში ასეა ფორმულირებული: „აგებულეზა თვისი ვერ ესწავა უმადლოთა მათ ნათესავთა და **მსგავსება** მთავრობისა თვისისა ვერ გულისწმა-ეყო, რომლითა ხატი შემოქმედისა ღმრთისა შეურაცხ-ყვეს“ /„გობრონის მარტივილობა“/, (ძქალძ 1963: 173).

გ) საეკლესიო იერარქიაც „ბაძავს“ ზეციურ იერარქიას, ეკლესია „ბაძავს“ ცათა სფეროებს როგორც ეს ათონელთა ცხოვრებაშია ნათქვამი: „ააგეს ეკლესიანი ცათა მობაძავნი“.

ახალი არაფერია იმაში, რომ „ვეფხისტყაოსანი“ სახისმეტყველებითი ღვთისმეტყველება და ბაძვა-ზიარების იდეა, როგორც ქრისტიანული ხელოვნების ფუნდამენტური პრინციპი, აუცილებლად უნდა ჩანდეს. ეს ასეც არის და ეს პროლოგშივე იკითხება:

1. „ვთქვა მიჯნურობა პირველი და ტომი გვართა ზენათა, ძნელად სათქმელი, საჭირო გამოსაგები ენათა; იგია საქმე საზეო, მომცემი აღმაფრენათა; ვინცა ეცდების, თმობამცა ჰქონდა მრავალთა წყენათა.“ (სტრ. 20)

2. მიჯნურობა არის ტურფა, საცოდნელად ძნელი გვარი (24,1)

მოცემულ სტროფებში რუსთველი იყენებს რამდენიმე ფილოსოფიურ ტერმინს: პირველი, ტომი, გვარი, რომლებიც იოანე პეტრინთანაც გვხვდება (ისევე, როგორც: ნივთი, ვალი, კავშირი, სირა, ეშმაკი). იოანე პეტრინის ორიგინალურ ნაშრომში „პროკლე დიადოხოსის ღვთისმეტყველების საფუძვლების განმარტება“ **პირველი** – ნიშნავს უმთავრესს, უმადლესს; **გვარი/გუარი** – იდეა, საგნის არსების ვიზუალური ხატი, ფორმა, ეიდოსი. ლათ. ჭორმა; არსის რიგი, სერიის

გვარი; მნიშვნელობა, ძირთადი აზრი, იდეა. გვარსახეობრივი დამოკიდებულება, სახე, სახეობა, რაგვარობა. **ტომი** – უზოგადესი კატეგორია, გვართა გვარეობა – ტომი – მოიცავს გვართა კატეგორიებს. ამრიგად, მე-20 სტროფის პერიფრაზი ასეთია: მიჯნურობა არის უმთავრესი (პირველი) – უმადლესი იდეა (გვარი ფორმა), უზოგადესი კატეგორია და გვართა გვარეობა (ტომი ორდერ, კინ). ამ ტერმინების არსებობა პოემაში უკვე მიანიშნებს, რომ რუსთველი ეყრდნობა არეოპაგიტულ მოძღვრებას სამყაროს იერარქიული სტრუქტურის შესახებ, რაც თავისთავად გულისხმობს ბაძვა-ზიარების მოტივის არსებობას, მაგრამ აქვე სახეზეა თვით ტერმინი „**ბაძვა**“:

„მას ერთსა მიჯნურობასა ჭკვიანნი ვერ მიჰხვდებიან, ენა დაშვრების, მსმენლისა ყურნიცა დავალდებიან; ვთქვენ ხელობანი ქვენანი, რომელნი ხორცთა ჰხვდებიან; **მართ მასვე ჰბაძვენ**, თუ ოდეს არ სიძვენ, შორით ბნდებიან“.

„ბაძვა არის სუბლიმაცია ადამიანური ეროსისა, მისი გაღვთაებრივება. მთელი ვეფხისტყაოსანი“ არის ადამიანური ეროსის სუბლიმაციის და კათარსის გზა“ (გამსახურდია 1984: 89-90).

თუ აგიოგრაფიული თხზულების გმირი მოწოდებულია იყოს ზიარი ღვთაებრივი ბუნებისა, რამდენადაც ეს დასატყვეველია კაცობრივი ბუნებისათვის, ავთანდილიც არის „ბუნება-ზიარი“: „რა ესე ესმა ავთანდილს ლალსა, ბუნება-ზიარსა, ადგა და ლახტი აილო, რა ტურფა რამე მხნე არსა!“ ამ ტერმინს ყურადღება მიაქცია ვიქტორ ნოზაძემ ნაშრომში „ვეფხისტყაოსნის“ ღვთისმეტყველება“ და აღნიშნა, რომ ბუნება-ზიარი ნიშნავს, რომ ავთანდილი არის ღმერთთან წილნაყარი, სულიწმინდის მადლით ცხებული გმირი (ნოზაძე 1963: 182).

როგორც ჰაგიოგრაფიული, ასევე რუსთველის პერსონაჟების სრულყოფილება მათი სიყვარულის ძალაშია. როგორც „ვისრამიანი“ იტყვის: „ვინცა მიჯნური არ არის, არცა კაცია“. ჰაგიოგრაფიულ ჟანრშიც მწერლის მთავარი ამოცანა საღვთო მიჯნურობის ძალმოსილების ჩვენებაა. თუ ამ მიზნით ჰაგიოგრაფიულ ძეგლებს შევადავრებთ საერო მწერლობას, ადვილად ვიპოვით მსგავსებებს. საერო მწერლობაში მიჯნური მოწამებრივი ცხოვრების მსგავს გზას გადის, მაგრამ სატრფოსკენ მიმავალ გზაზე აქ ყოველგვარი განსაცდელი მხოლოდ „თამაშად და მღერად“ მიაჩნია. მიჯნური არ შედრკება არც ერთი დაბრკოლების წინაშე. სიყვარული მიჩნეულია საკმაო პირობად ნებისმიერი დაბრკოლებების გადასალახად. „ვეფხისტყაოსანში“ მიჯნურობა არის გმირის სრულყოფილების განმაპირობებელი მთავარი

ფაქტორი. რუსთველისეული მიჯნურობა არის ის, რაც აგვამალლებს, სიკვდილს (სულიერ სამყაროს) მიგვაახლებს. თუ ჰაგიოგრაფიულ გმირსაც ასევე გულანთებულ შეყვარებულად არ წარმოვსახავთ, პრაგმატული აზროვნების მქონე მკითხველისთვის შეიძლება გაუგებარი დარჩეს მისი ქცევის მოტივაცია. ასე რომ, პოემა თვით ჰაგიოგრაფიის გაგებაშიც გვეხმარება, მის საიდუმლოსაც ნათელს ჰფენს. ჰაგიოგრაფია და მთელი სასულიერო მწერლობა ერთი ორგანული მთლიანობაა.

როგორც „ვეფხისტყაოსნის“, ასევე ჰაგიოგრაფიულ წმინდანთა ცხოვრება ნასაზრდოვანობა სიყვარულით, მაგრამ რუსთაველთან მიჯნურობა – ეროსი – მიჩნეულია ფასეულობად, რაც რენესანსული სიახლეა. გიორგი მერჩულე თავის თხულებში, მართალია, ურთავს სამიჯნურო ნოველებს, მაგრამ ის არ აღიარებს, რომ მიწიერი ეროსიც მიჯნურობა პირველის მიმეზისია, ბაძვაა, მისი ნაწილია. რუსთველი გამოყოფს და ადასტურებს კიდევ ამ მსგავსებებს: გაჭრა, განმარტოვება, ჭირთა თმენა, სოფლის თმობა:

1. კარგი მიჯნური იგია, ვინც იქმს სოფლისა თმობასა“.

2. თუ მოყვარე მოყვრისათვის ტირს, ტირილსა ემართლებს; სიარული, მარტოობა შვენის, გაჭრად დაეთვლებს;

3. „არს პირველი მიჯნურობა, არ-დაჩენა, ჭირთა მალვა...“

როგორც რუსთველოლოგი ე. ხინთიბიძე წერს: „რუსთველის პოემის იდეურ-მსოფლმხედველობითი სამყარო თვისობრივად გვიანდელი შუასაუკუნეების ევროპული ქრისტიანული აზროვნების პროცესის სიბრტყეზეა, ხოლო ქრისტიანული ეთიკის ცენტრში კი სიყვარულის იდეა დგას და თანაც იმგვარი პრინციპული კატეგორიულობით, რომ ღმერთის დეფინიცია სიყვარულთან მიდის: „ღმერთი სიყვარული არს“ (I ოანე, 4, 16)“. ე. ხინთიბიძე, ვეფხისტყაოსნის სიყვარული – ახალი ფილოსოფიური კონცეფცია <http://kartvelology-books.tsu.ge/uploads/book/46501663.pdf>

ამრიგად, რუსთველთან ბაძვა („მართ მასვე ჰბაძვენ“) – ტერმინია და ნიშნავს ადამიანური (ხელობანი ქვენანი, რომელნიც ხორცთა ხვდებიან) სიყვარულის სუბლიმაციას, სწრაფვას უმაღლესი იდეისაკენ, გაღვთაებრივებას, ხოლო ბაძვა-ზიარების ქრისტიანული იდეა კი სასულიერო მწერლობიდან მომდინარეობს და რუსთველთან ახლებურად ისხამს ხორცს.

II. სინანულის მოტივი და ცრემლის სახისმეტყველება. სინანულის მოტივი ქრისტიანული მწერლობის ერთ-ერთი კონცეპტუალური

იდეაა, რომლის გარეშეც არცერთი გმირის ქცევის მოტივაცია არ შეიძლება იყოს განსაზღვრული. გლოვა-ცრემლი სინანულის გამოხატულებაა, რომელიც აღზოცავს ცოდვას და აღადგენს დამცრობილ ღვთის ხატს ადამიანში. სინანული გულისხმობს „ახალი ადამიანის“ გაღვიძებას, რომელიც სრულ ჰარმონიაშია „ზეციურ კაცთან“. ცოდვა აუცილებლად ითხოვს სინანულს, რომელიც ნაცვალგებაა შეცოდებათა წილ, რათა აღდგეს ღვთაებრივი წესრიგი. სულიერი საწყისი შინაგან წინააღმდეგობათა დაძლევის გზით ზეიმობს ხორციელზე. ადამიანში სინანულის გზით მყარდება სრული წონასწორობა იდეალურსა და რეალურს, სულიერსა და გრძნობადს შორის. ის უცვლელი შინაგანი მდგომარეობაა გამონვეული საკუთარი ცოდვილიანობის განცდით და არა წამიერი სენტიმენტალური აფექტი. ამის შესახებ შუა საუკუნეების ესთეტიკის მკვლევარი რუსი მეცნიერი დ. ლიხაჩოვი აღნიშნავს: „Христианство учит человека воспринимать свое тело как храм бога весьма веская причина скорбеть о том, что храм этот „вс осквернен“ Христианство внушает человеку, что он есть носитель образа божия – каких же слез хватит, чтобы оплакать унижение этого образа“ (Лихачев 1971 :81).

ეს ალბათ იმით აიხსნება, რომ ცრემლი ადამიანური გრძნობების ყველაზე ფაქიზი გამოვლინებაა, რომელიც თან გვდევს სიმწარეში, სიხარულსა და ბედნიერებაშიც. სიკვდილ-სიცოცხლის მარადიული არსი განსხვავებულად გაიზრებოდა შუა საუკუნეებში და, აქედან გამომდინარე, ქრისტიანულ მწერლობაში ცრემლს უფრო დიდი ფუნქცია აქვს, ვიდრე დროებითი და განქარვებადი გრძნობების გამოხატვაა. ის სინანულის სიმბოლოა.

იაკობ ხუცესის „შუშანიკის წამებაში“ პირქვე დამხობილი და სიმწრით სავსე დედოფალი თავს მინას ახლის. ვარსქენი ჯერ კიდევ ცოცხალია, მაგრამ დედოფალი გლოვობს სულიერად მკვდარ ქმარს: „დავარდა იგი ქუეყანასა ზედა და თავსა დამართ სცემდა და **ცრემლითა მწართა** იტყოდა; „საწყალობელ იქმნა უბადრუკი ვარსქენ, რამეთუ უარყო ჭეშმარიტი ღმერთი და აღიარა ატროშანი და შეერთო იგი უღმრთოთა“ (ძქალძ 1963: 12). „ადგა წმიდაი და ნეტარი შუშანიკ და თანა წარიტანა ევანგელე თვისი და **ტირილით** ესრეთ იტყოდა: „უფალო, ღმერთო, შენ უწყი, ვითერმედ მე გულითადად სიკუდილდ მივალ! (ძქალძ 1963: 16). შუშანიკის მგლოვიარე გულისა და დიდი სინანულის გამოხატულებაა ძაძა, რომელსაც ის ანტიოქიის პალეკარტის ქვეშ მალულად ატარებს. ტირის არა მხოლოდ დედოფალი,

არამედ იაკობ ხუცესი, რადგან აქვს სინანული და საკუთარი ცოდვების ხედვის ნიჭი. როცა ვარსკენის საქციელი შეიტყვეს, სასულიერო პირები დიდად დამწუხრდნენ: „ხოლო ჩვენ აღვივსენით მწუხარებითა და დიდითა ტირილითა ვტიროდეთ განმწარებულნი ცოდვათა ჩვენთა წარმოჩინებისათვის“ (ძქალძ 1963: 13).

ვინც სინანულის იდეასა და მის სახიმეტყველებრივ გამოხატვას გაიაზრებს სასულიერო მწერლობაში, მას არ დაეხადება შეკითხვა: **რატომ არის განუყოფელი ცრემლი მიჯნურობასთან და რატომ ტირიან ვეფხისტყაოსნის გმირები ასე ხშირად?**

ჰაგიოგრაფიული გმირისთვის არსებობს ორი სიმართლე, ორი სიბრძნე: მინიერი, რომელსაც ადამიანის ჩვეულებრივი ცნობიერება ხედავს და ზეციური, რომელსაც მხოლოდ ზეცნობიერება სწვდება. ჰაგიოგრაფიული თხზულება ამ ორი სიმართლის კონფლიქტზე მოგვითხრობს და მისი მთავარი გმირი – წმინდანი – გზის მაჩვენებელია. წმინდანი თავისი ღვაწლით უნდა შეეთვისოს უმაღლეს იერარქიებს. ავთანდილის კრედოც ესაა: „შერთვა ზესთ მწყობრთა წყობისა!“. ორივეგან იდეალურად ითვლება ადამიანი, ბრძენი, რომელსაც „არცა ქირი ქირად უჩანს, არცა ლხინნი ზედა-ზედი“. ავთანდილზე ნათქვამია: „ოც დღე იარა, ღამეცა დღეს ზედა წაჰრთო მრავალი.“

იგია ლხინი სოფლისა, იგია ნივთი და ვალი,

არ მისცილდების თინათინ მისი მას, ვისგან სწვაჲ ალი /სტრ. 153/. განვმარტოთ, რას ნიშნავს ტერმინები: ნივთი და ვალი?“

ნივთი ნიშნავს მატერიას, ხოლო ვალი – პოტენციას. ავთანდილი არის არა მხოლოდ ის, რაც ჩანს, არამედ ისიც, რაც მასშია. იგი პოტენციაა, რომელიც აქტიუალიზაციის შემთხვევაში სრულიად ახალ, უმჯობეს სახეს მიიღებს. ჰაგიოგრაფიაშიც გმირი ფერს იცვლის სულიერ აქტივობაში, საკუთარ თავზე მუშაობით, იგი თვითდაკვირვებითა და თვითჩაღრმავებით სამყაროსა და ღვთის კანონზომიერებებს შეიმეცნებს. ამასვე გულისხმობს ავთანდილის ეპითეტები – ნივთი და ვალი.

მონაზონთა, განდევილთა მსგავსად, პოემის იდეალური გმირები განმარტოებაში ამყარებენ აბსოლუტთან ინტიმს. ავთანდილიც თავის ნამდვილ ბუნებას ამჟღავნებს არა იმდენად თავის სამეფოში, რამდენადაც მისგან შორს, მარტოდმყოფობაში. იქ ამბობს თავის ცნობილ კოსმიურ ლოცვას, სადაც ჩანს, რაოდენ ჰარმონიაშია უნივერსთან. მისი სიტყვები ანდერძიდან ადასტურებს, რომ ავთანდილის სასოება მინიერებას მიჯაჭვული არაა, მისთვის განსაცდელი მხოლოდ მწერის

კბენაა, რადგან სულის ფრთა გაშლილია აღმაფრენისათვის, მისი გონება გახსნილია ზესთა სამეფოს ნათლის მისაღებად:

„დამხსნას ბნელსა და ნათელი შემოსოს ზესთა ზენისა, მუნ დამიუნჯოს, წამალი სადა ძეს წყლულთა ლხენისა, ჩემი არ ჰქონდეს შეძლება სოფლისა მლილთა კბენისა, ფრთენი მომესხნენ და ძალი მომეცეს აღმაფრენისა“.

ნებელობის უმაღლესი თავისუფლება სიკვდილის შიშის დაძლევაა. ჰაგიოგრაფიული გმირებიც ისევე ამაღლებულნი არიან ყოველგვარ შიშზე და, უპირველესად, სიკვდილის შიშზე, როგორც პოემის პერსონაჟები. ისინი ერთნაირად მამაცები, უშიშრები, სიკვდილის მძლეველნი და ამიტომ უკიდევანოდ თავისუფალნი არიან. როგორია წმინდანის სასოება? ის სასუფევლის რწმენით ცხოვრობს და არა წუთისოფლის, მძაფრად გრძნობს წარმავლობისა და ხრწნადობის სუნს. ტარიელის სიტყვებშიც სასუფევლის სასოება გამოსჭვივის. მას სატრფოსთან ამქვეყნად შეხვედრის იმედი გადაეწურა, მაგრამ მარადიულ სოფელში ერთად ყოფნის ეჭვი არა აქვს:

„ამას მოკვდავი ვილოცავ, აროდეს ვითხოვ, არ, ენით:

აქა გაყრილნი მიჯნურნი მუნამცა შევიყარენით,

მუნ ერთმანერთი კვლა ვნახნეთ, კვლა რამე გავიხარენით,

მო, მოყვარეთა დამმარხეთ, მიწანი მომაცარენით! (სტრ. 891)

აქ ტარიელის სასოება წმინდაა და ამაღლებული წუთისოფელზე. იგივე შეიძლება ნესტან-დარეჯანზეც ითქვას. ქაჯეთიდან მოწერილ წერილშიც იგი სთხოვს ტარიელს, რომ ილოცოს მისთვის, რათა ამაღლდეს მატერიაზე, ნესტანისათვის „სოფლისა შრომასა დახსნა“ არის ოთხი სტიქიისგან: ცეცხლისგან, წყლისგან, მიწისგან და ჰაერისგან, ანუ, მატერიალური სამყაროსგან თავის დაღწევა, მათთან „ძრომის“ შეწყვეტა. ის ითხოვს ფრთებს, სიმბოლოს სულიერ სიმაღლეზე დგომისა, სულიერების იმპულსს, რათა მივიდეს თავის „ნდომამდე“, რასთან შეერთებაც მას სურს. დღისითაც და ღამითაც იგი მზეს იხილავს. აქ ხილულ მნათობზე აღარ არის საუბარი, აქ სულიერი მზე იგულისხმება:

„ღმერთსა შემევედრე, წუთუ კვლა დამხსნას სოფლისა შრომასა, ცეცხლსა, წყალსა და მიწასა, ჰაერთა თანა ძრომასა;

მომცნეს ფრთენი და აღვფრინდე, მივჰხვდე მას ჩემსა ნდომასა, დღისით და ღამით ვჰხედვიდე მზისა ელვათა კრთომასა“.

ნესტანი ტარიელთან ზენა სამყაროში შეხვედრის მოლოდინით რომ ინუგეშებს გულს, ეს ჩანს მის სხვა სიტყვებშიც: მუნა გნახო, მანდვე გსახო, განმინათლო გული ჩრდილი“...

ბედნიერების გზა ტანჯვაზე გადის. ეს იდეაც ფუნდამენტურია და გადამკვეთი საეროსა და სასულიერო მწერლობისათვის. შევადაროთ შუმანის მიერ ნათქვამი: „ტანჯვითა ლხინებაი მოვიპოვო“ და რუსთველის: „მაშა ლხინსა ვინ მოიმკის პირველ ჭირთა უმუშაკო?“

III. პერსონაჟების მნათობებთან შედარება. „ვეფხისტყაოსნისთვის“ ჩვეულებრივია პერსონაჟების მზესთან, მთვარესთან და ვარსკვლავებთან შედარება. ეს ერთ-ერთი მთავარი მეტაფორაა პოემაში. შესაძლოა, ამასაც საფუძვლად ედოს ჰაგიოგრაფიული ტრადიცია. ჰაგიოგრაფიული ძეგლები წმინდანებს ხშირად მნათობებად მოიხსენიებენ, რადგან ისინი, როგორც მნათობები, წუთითაც არ ამჟღავნებენ მიდრეკილებას ღვთის ნებისაგან განდგომისას. ირგვლივ უდიადესი სამყაროსეული წესრიგი – კოსმოსი – ბერული მორჩილების ფორმაა, ხოლო ციკლური მოძრაობა ღვთის მორჩილების სახე და ხატია. კოსმოსი მომდინარეობს აბსოლუტურად ტრანსცენდენტული, ზედროული, არა მარტო მატერიალურ საზღვრებზე, არამედ თვით იდეალურ იერარქიებზე ამაღლებული პიროვნული ღმერთისაგან. კოსმოსის წრიული სვლა სრულ შესაბამისობაშია ლიტურგიული დროის ციკლურობასთან. „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაში“ ნათქვამია, რომ წმიდანნი 1. „ბრწყინვიდეს, ვითარცა მთიებნი ზეცისა სამყაროსა, ხილულსა ამას განქარვებადსა მზისა ქვეშე“ (ძქალძ 1963: 249). 2. „ვითარცა მთიებნი ბრწყინვიდენ პირსა ყოვლისა სოფლისასა ბაძვად საღმრთოდ მოქალაქობისა გულსა ყოველთა მოსწაფეთასა“ (ძქალძ 1963: 320).

„თვალად სიტურფის“ იდეა ჰაგიოგრაფიაში არ ჩანს. ადრებიზანტიური ძეგლები უკიდურესი ასკეტიზმის ნიშნებს ატარებენ, რაც გამოიხატება იმაში, რომ ხორცთა დათრგუნვა სულის ზრდის მთავარ პირობად არის მიჩნეული. რუსთველი, როგორც რენესანსული აზროვნების წარმომადგენელი, ადამიანის სხეულსაც ღვთაებრივად მიიჩნევს. მისთვის სხეულის სილამაზეც ღმერთის საიდუმლოა ასეთნაირად გამჟღავნებული და მატერიალიზებული.

ამგვარად, რუსთველის პოემა არის სახისმეტყველებითი ფილოსოფია და ღვთისმეტყველება. ის სასულიერო ლიტერატურის ფესვებზეა ამოზრდილი. ადამიანის კულტურული იდეალი, მისი დაწინაურება ერთნაირად ესმით ჰაგიოგრაფებსა და რუსთველს. განსხვავება ისაა, რომ რუსთველთან უსაზღვროდ გაზრდილია მხატვრული ასახვის ფორმები, საშუალებები, ხერხები. „ვეფხისტყაოსანი“ დაეყრდნო აგიოგრაფიულ პროზაში ჩამოყალიბებულ ქრისტიანულ

იდეალს. ვიზიარებთ ე. ხინთიბიძის მიერ გამოთქმულ მოსაზრებას, რომ „ვეფხისტყაოსანი“ ავითარებს ქართული ჰაგიოგრაფიისა და ჰიმნოგრაფიის ტრადიციებს; იყენებს ქართული სასულიერო მწერლობის ტერმინოლოგიას; ფრაზეოლოგიურად ეხმიანება ქართულ პატრისტიკულ ლიტერატურას. თავის რუსთველოლოგიურ გამოკვლევებში იმავე აზრს გამოთქვამს ზ. გამსახურდიაც. საერო ლიტერატურა იდეურად ძალზე მჭიდროდაა დაკავშირებული ჰაგიოგრაფიასთან. მეტიც, იგი ახლებური ჰაგიოგრაფიაა, ახალი ჟანრებით და მხატვრული მეთოდებით გამდიდრებული. პოემაში თავისებურად არის მხატვრულად ხორცშესხმული ფუნდამენტური, კონცეპტუალური იდეები: ბაძვა-ზიარებისა და სინანულისა. შესაძლოა, რუსთველისეული მეტაფორების წინასახეებიც კი სასულიერო მწერლობაში არსებობდა.

ლიტერატურა

1. გამსახურდია 1981: ზ. გამსახურდია, „ვეფხისტყაოსნის“ სახისმეტყველება, თბილისი, 1981;
2. გამსახურდია 1984: გამსახურდია, ვეფხისტყაოსანი ინგლისურ ენაზე, 1984;
3. კეკელიძე 1981: კ. კეკელიძე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტომი მე-2, თბილისი, 1981;
4. პეტრინი 1999: იოანე პეტრინი, განმარტება პროკლე დიადოხოსის „ღმრთისმეტყველების საფუძვლებისა, თანამედროვე ქართულ ენაზე გადმოიღო, გამოკვლევა, ლექსიკონი და შენიშვნები დაურთო დამანა მელიქიშვილმა, თბ., 1999;
5. მურღულია 1992: გ. მურღულია, გ. ალიბეგაშვილი, ვ. მალაფერიძე, საუბრები ქართულ ლიტერატურაზე, თბილისი, 1992;
6. ნოზაძე 1963: ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსნის ღმრთისმეტყველება, პარიზი, 1963;
7. სირაძე 1987: რ. სირაძე, ქართული აგიოგრაფია, თბილისი 1987;
8. ხინთიბიძე 2009: ე. ხინთიბიძე, ვეფხისტყაოსნის იდეურ-მსოფლმხედველობითი სამყარო, თბილისი 2009;
9. არეოპაგელი 1961: ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი, პეტრე იბერი, შრომები, ს, ენუქიშვილის გამოცემა, თბ. 1961;
10. ძქალძ 1963: ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, ილია აბულაძის ხელმძღვანელობითა და საერთო რედაქციით, ტ I, თბილისი, 1963;

11. ქალაქ 1967: ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, ილია აბულაძის ხელმძღვანელობითა და საერთო რედაქციით, ტ II, თბილისი, 1967.

12. *Д.С.Лихачев, Поэтика древнерусской литературы, М., 1971.*

Khatuna Gogia

/Shota Meskhia state University of Zugdidi, professor/

THE HAGIOGRAPHIC IDEALS AND CHARACTERS OF “THE KNIGHT IN THE PANTHER’S SKIN“

Resume

The article discusses the cultural ideal of human being that was formed by Georgian Literature of the middle ages. The scientific novelty of the article is to find similarities between the Saints of Hagiographic and Rustaveli’s characters using comparative method which was not noted by researchers before. The article also reveals the identity of fundamental principles and ideas, for example mimesis, Eucharist, regret. In the article we also read some additional lines which proves that the Renaissance immensely enriched the expressive means and opportunities (an ways) while Rustaveli’s poem totally based on the ethic ideals and Anthropological paradigms that was formed by Georgian spiritual literature

ეკა დადიანი

ლუიზა ხაჭაპურიძე

*/ქუთაისის აკაკი წერეთლის სახელობის
სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორები/*

ზოგი სიტყვაზომისათვის „ვეფხისტყაოსანში“

სალიტერატურო ენა ძველთაგანვე განიცდიდა ცოცხალი მეტყველების გავლენას, რაც მეტ-ნაკლებად წერილობით ძეგლებშიც აისახება. ამიტომაც არ არის V-XI საუკუნეთა ძეგლები ენობრივად ერთგვაროვანი. ამაზე მეტყველებს ხანმეტი-ჰაემეტი და სანნარევი ტექსტები არსებობაც.

სალიტერატურო ენის ნორმების სიახლოვე ხალხური მეტყველების ფორმებთან განაპირობებდა ძველი ქართული ენის მონოლითურობას (ი. ქავთარაძე, 1981: 128).

V-XI საუკუნეები სასულიერო მწერლობის კლასიკური პერიოდია; მასთან შედარებით XII-XVII საუკუნეთა საერო ხასიათის წერილობით ძეგლებში ენობრივი ცვლილებანი უფრო მეტია, რის გამოც ამ პერიოდს ენის დემოკრატიზაციის ხანასაც უწოდებენ.

ამის ნათელ დადასტურებას წარმოადგენს „ვეფხისტყაოსანი“, რომელშიც ასახულია როგორც არქაული სალიტერატურო ენის, სასულიერო მწერლობის ნიშანდობლივი ფაქტები, ასევე ცოცხალი მეტყველებისთვის დამახასიათებელი ნიშნები. უკანასკნელი ტიპის ნიმუშები V-XI საუკუნეთა წერილობით ძეგლებში იშვიათად ფიქსირდება. „ვეფხისტყაოსანში“ კი ცოცხალი მეტყველების ელემენტების არსებობა თვალში საცემია, მომდევნო პერიოდის ძეგლებში ისინი უფრო მეტად ვლინდება.

ზოგადად, მხატვრულ ნაწარმოებში მეტ-ნაკლებად ჩანს იმ კუთხის მეტყველების თავისებურებები, საიდანაც ავტორი არის. ასეა მეტნილ შემთხვევაში. მწერალი ნებსით თუ უნებლიეთ წარმოაჩენს თავისი კუთხის ენობრივ (ფონეტიკურ, მორფოლოგიურ, სინტაქსურ, ლექსიკურ...) მახასიათებლებს. საილუსტრაციოდ შეიძლება დავასახელოთ ვაჟას პოეზია ფშაური სიტყვაფორმებით, ალ. ყაზბეგის თხზულებები მოხეური დიალექტის ელემენტებით, დ.კლდიაშვილის მოთხრობები იმერული კილოს ნიშნებით...

არის ისეთი ფაქტებიც, როცა მწერალი სალიტერატურო ენის ნორმებს სრულად იცავს, ამდენად, ნაწარმოების მიხედვით ქირს ავტორის

სადაურობის (კუთხური წარმომავლობის) გარკვევა. ნიმუშად შეიძლება დავასახელოთ X საუკუნის ჰიმნოგრაფის იოანე მინჩხის პოეზია, რომელიც სასულიერო მწერლობის თვალსაჩინო ნიმუშს წარმოადგენს. ასევე შალვა დადიანის შემოქმედება (არნ. ჩიქობავა, 2011: 99).

ზ. სარჯველაძე წერილში „ისტორიულ დოკუმენტთა ენობრივი თავისებურებანი“ წერს: „ზოგჯერ V-XI საუკუნეების საეკლესიო ძეგლების სქელტანიანი ხელნაწერი შეიძლება ნაიკითხოს კაცმა და რაიმე დარღვევა თითქმის ვერ იპოვოს, მაშინ როცა საისტორიო საბუთები ამ მხრივ გაცილებით მეტ მასალას იძლევიან. ერთ პატარა საბუთში შეიძლება იმდენი საინტერესო ფორმა აღმოჩნდეს, რამდენის მოპოვებასაც რამდენიმე ხელნაწერის ნაკითხვა დასჭირდებოდა“ (ზ. სარჯველაძე, 1984: 127). ამდენად, საეკლესიო ქართულში უფრო დაცულია ენობრივი ნორმები, ხოლო საისტორიო დოკუმენტებში, აგრეთვე საერო ხასიათის ძეგლებში მეტია ცოცხალი მეტყველების ნიმუშები.

ამ თვალსაზრისით განსაკუთრებით საინტერესოა „ვეფხისტყაოსნის“ ენა. როგორც არნ. ჩიქობავა მიუთითებს, „ვეფხისტყაოსანში“ „დიალექტიზმების საკითხი არა მხოლოდ საენათმეცნიერო მიზნებს უპასუხებს, არამედ მას განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება ლიტერატურულ-ისტორიული პრობლემების გარკვევისას“ (არნ. ჩიქობავა, 2011: 84).

სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმულია მოსაზრება (ნ. მარი, 1917; გ. ნათენაძე, 1937), რომ „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორი მესხია, შესაბამისად, „ვეფხისტყაოსანში“ მესხური დიალექტისთვის დამახასიათებელი მოვლენები დასტურდება. დასკვნა ძირითადად გამოტანილია ლექსიკური ერთეულების ანალიზის საფუძველზე.

დიალექტიზმების საკითხს „ვეფხისტყაოსანში“ სპეციალური წერილი მიუძღვნა არნ. ჩიქობავამ. ავტორის აზრით, დიალექტიზმების საკითხის განხილვისას ნაკლებად სანდოა არსებითი სახელები, რადგან ისინი ყველაზე ადვილად იცვლება. ამ მხრივ გაცილებით სანდოა ნაცვალსახელები და ზმნისართი; კიდევ უფრო საიმედოა მორფოლოგიური ელემენტები, რომელთაც მეტი გამძლეობა და სტაბილურობა ახასიათებს (არნ. ჩიქობავა 2011: 85).

არნ. ჩიქობავას კვლევით, „ვეფხისტყაოსანში“ მოიპოება, როგორც აღმოსავლეთ-საქართველოს ბარის კილოების (ქართლურ-კახურის, პირველ ყოვლისა) დამახასიათებელი მოვლენები, ისე დასავლეთ-საქართველოს (იმერეთ-გურია-აჭარის) დიალექტური სინამდვილისათვის ნიშანდობლივი მონაცემები“ (იქვე: 87).

აღმოსავლური კილოებისათვის დამახასიათებელ ფაქტებად დასახელებულია:

1. მოქმედებით ბრუნვასთან -დალმე//--დალმა სიტყვის ხმარება: აქადალმე, თავიდალმა... 2. ანმყოს -ევ სუფიქსისეული ვ თანხმოვნის არსებობა ფორმებში: ვარჩივე, გაგათრივე... 3. გარდაუვალ ორპირიან ზმნებთან -ოდ-ის ნაცვლად -იყო სუფიქსი: ვარგ-იყოს; 4. აქათ ზმნისართი აქეთ-ის მნიშვნელობით: იქით და აქათ მამისხდეს; 5. 1 ნიშნად მრავლობითში -გუ თავსართის გამოყენება: მოგუხედნა, შეგუაშინა...

დასავლური კილოებისათვის დამახასიათებელ მოვლენებად განხილულია:

1. მისი (მათი) ნაცვალსახელის ხმარება თავისი-ს (თავიანთი-ს) ნაცვლად; 2. იგი ნაცვალსახელის სიბშირე; 3. ისი ნაცვალსახელის ხმარება; 4. აქანა-მდის ტიპის ფორმები; 5. ვინ, რა ნაცვალსახელებთან -ლა, -ცა ნაწილაკების რიგი: ვინცალა, რაცალა... 6. გარდაუვალ ორპირიან ზმნათა თურმეობით მეორესა და კავშირებით მესამეში -ოდ სუფიქსის გამოყენება: მოშორებოდა, გსმენოდეს... 7. -ავ, -ამ > -ევ/-ემ ან -ვ/მ ცვლილება: დამქოლევდა, კითხვიდა... 8. სახელის შეუკუმშავი ფორმები: ქუეყანად, მტერულად...

არნ. ჩიქობავა აღნიშნულ ფაქტებს უდარებს IX-XI საუკუნეების სალიტერატურო ენას და ასკვნის: „ყველა ზემოხსენებული მოვლენა დიალექტიზმია, მაგრამ არა „ვეფხისტყაოსნისა“ და მისი ავტორისათვის, არამედ ძველი ქართული სალიტერატურო ენისათვის...“ (იქვე: 97).

ე. ფუტყარაძის სტატიაში „ლექსიკური დიალექტიზმები „ვეფხისტყაოსანში“ განხილულია ის ლექსიკური ერთეულები, რომლებიც დღესაც ცოცხალია აჭარულ დიალექტში. მაგ.: ნათხზენი, თანისთან, გაქარდა, დაბურვა, ფრენა, დაფუშა, შეკაზმა, წადილი, ჯალაბი, სულე, ბიჯი, დრამი, მჭელი, ყურება, ხასი, კაპანი, ნობათი, ყოლაუზი, წინწალი, ანაგები, დანამნამება (ე. ფუტყარაძე, 2014: 318-423). აღნიშნული სიტყვები არქაული სალიტერატურო ენის კუთვნილებაა. მათი ნაწილი დღესაც გამოიყენება სალიტერატურო ენაში, მეტ-ნაკლებად გვხვდება აგრეთვე სხვადასხვა კილოებში.

წარმოდგენილ ნაშრომში გავანალიზებთ „ვეფხისტყაოსანში“ შენიშნულ ფონეტიკური, მორფოლოგიური და სინტაქსური ხასიათის ცალკეულ მოვლენებს, რომლებიც ერთი შეხედვით, დღევანდელი გადასახედიდან, დიალექტიზმებად აღიქმება; შევეცდებით გავარკვიოთ, რა სახის ენობრივი ფაქტებია ისინი: კუთხური მეტყველების ამსახველი თუ სალიტერატურო ენის, ცოცხალი მეტყველების კუთვნილება.

1. პოემაში არცთუ იშვიათია ფონეტიკური პროცესების შედეგად სახეცვლილი სიტყვაფორმები, რომლებიც ცოცხალი მეტყველების ნიმუშებად შეიძლება განვიხილოთ. ფონეტიკური ვარიანტები, ჩვეულებრივ, ამოსავალი ფორმების პარალელურად გამოიყენება. მაგალითად:

ა) მეტათეზისი:

მეფესა ეთქვა ამისი დიადი მადრიელობა (144,1).

შდრ.: მან მიბრძანა: „მადლიერ ვარ, კარგად ხარ და მამაცურად (933,1).

ვინცა ურჩ ექმნას, იქმნების თავისა არ-მადლიერი (387,4).

ბ) დისიმილაცია: (მო-სვლ-ა >) მო-სვლ-ულ-ი > მო-სრ-ულ-ი > მო-ს-ულ-ი. „ვეფხისტყაოსანში“ ფონეტიკურად შეცვლილი (გამარტივებული) სახეობები დასტურდება:

მათ ჰკადრეს: „ზეციტ მოსრულა ინდოეთს რისხვა ზეცისა (1582,2).

მოსრულა შენად საძებრად მისი ძმად-შეფიცებული (1272,1).

მოსულა ხატათ ლაშქარი, ქალაქსა შემოსდგომია (1594,3).

ბევრჯერ > ბევრჯელ:

ჭირი ბევრჯელ ვაათასი, ლხინი ჩემი ვაერთხელი (547,3).

ერთსა მცავს ერთი სამეფო, ბევრჯელ ათასი გამირები (1286,3).

გ) ბგერის დაკარგვის ნიმუშები:

ყოველი დასტურდება შეკუმშული სახით: ყოველი (იკარგება ე ხმოვანი):

ყოველი პირი ქვეყანისა მოვლო, სრულად მოიარა (182,1).

ყოველმან პირმან ვაგლახ მიყოს, ველარავინ მინეტარნეს (112,3).

ხმოზა უნდა ჟამიერად, სააჯოსა ყოველსა თხრობა (1142,3).

ადგა და კაბა ჩაიცვა, მჯობი ყოველისა ჭრელისა (121,2).

წამალსა ტარიელისსა ეძებს ყოველითა ღონითა (1027,2).

წიგნი ჩემი მოისმინეთ, ყოველნი ერთგან შემოყრილნი! (165,4).

ყოველთა ჰკადრეს: „თუცა ყოფა ჩვენ უმისოდ გვეარმისცა (176,1).

სხვაგნით ყოველგნით უღონო ვარ, არვინ არის ჩემი ღონე (247,3).

შდრ. სრული სახით (ყოველი):

უხვსა ჰმორჩილობს ყოველი, იგიცა, ვინ ორგულია (50,2).

ჩემი ან ცანით ყოველმან, მას ვაქებ, ვინცა მიქია (19,1).

სჯობს სახელისა მოხვეჭა ყოველსა მოსახვეჭელსა! (799,4).

შესთვალა: „შენი სიახლე კმა ჩემად ლხინად ყოველად (1561,3).

ჩემნი საქმენი ყოველნი გცოდნიან, გაგივლენიან (151,2).

ქალი მზებრ უჭვრეტს ყოველთა ცნობითა ზე-მხედველითა (45,4).

კვამლსა შეიქმენ, ლაშქარნი ყოველგნით მოგებვევიან (435,3).

ერთგან რითმის საჭიროებისამებრ რუსთველი იყენებს ყოველი ფორმას (იკარგება ვ თანხმოვანი):

გაგზავნეს კაცი ხვარაზმშას წინა შვილისა მთხოელი (514,1).

შესთვალეს: „გახდა უმკვიდროდ სამეფო ჩვენი ყოველი (514,2).

არს ერთი ქალი საძეო, არ კიდევ-გასათხოელი (514,3).

თუ მოგვცემ შვილსა სამისოდ, სხვასა ნულარას მოელი (514,4).

მოცემულ სტროფში ყოველი-ს მსგავსი ფორმებია: მთხოელი, გასათხოელი. შდრ. ამოსავალი ფორმები პოემაში:

ველარ ვიქმნები, გამიშვი, ვარ ფარმანისა მთხოველი! (644,2).

ბრძანა: „ვცან ჩემი ღმრთისაგან სააჯო და სათხოველი“ (681,4).

ო ხმოვანია დაკარგული სიტყვაში ესდენ (<ესოდენ):

ესდენ დიდი სიხარული გაეხარნეს მასცა განა! (1529,2).

შდრ.: მე ვჰკითხვედი, ფრიდონ მეტყვის მართ ამბავსა ესოდენ-სა (623,1).

კვლა მოახსენა: „რამცა სცან სიტყვითა ესოდენითა (755,2).

ზეპირი მეტყველების ფაქტი ჩანს ზმნურ ფორმათა შეკვეცილი ვარიანტები. განსაკუთრებით ხშირია -ველ ძირისეული ბოლოკიდური ლ თანხმოვნის მოკვეცის შემთხვევები: შევე (<შეველ), წავე (>წაველ)... მაგალითად:

გამოვე და სანოლს შევე, მონა დადგა კარის მცველად (371,3).

წავე, მონა წავიტანე, რამცა ვუთხარ ამისთანა! (392,4).

სანოლს შემოვე, ხელ-ქმნილსა ღონე არ მქონდა ძილისა (399,2).

შინა მოვე, მოკლვა მისი დავაპირე, არ დავცემუნდი (556,4).

ან ვაშად მოხვე, მეამა ნახვა შენისა პირისა! (296,1).

მიბრძანა: „მიკვირს, რად მოხვე მშლელი პირისა მტკიცისა (523,1).

ბოლოკიდურ თანხმოვანს მოიკვეცენ სხვა ზმნებიც. მაგალითად:

მე აქა ჩემსა ამოდ ვჯე, მუნამდის არ მიკვნესია (1171,1).

შევევე, წავე, ბაღჩას მივე. ვითა სცნობდე ლხინთა ზომით! (518,1).

დავევე, რუსთველმან გავლექსე, მისთვის გულს ლახვარ-სობი-ლი (7,3).

ასმათს უთხრა: „მოდი, მოვე, თანა წყალი მომიტანე (307,1).

შდრ. ამოსავალი ფორმები:

აჰა, მოველ იგი ცეცხლი, რომე სრულად ამოგდაგო 1604,3

ტარიელ მიდგა, უყვილა: „მე მოველ, მეფე თქვენიო 1620,1

იშვიათად ზმნური ფორმის ნაცვლად მხოლოდ ზმნისწინა წარ-მოდგენილი: წა (<წადი), მო (<მოდი):

წა, შეები ხატაელთა, თავი კარგად გამაჩვენე (379,2).

ნა, ესე ჰკადრე მეფესა, შე- ვინ -ვიდოდეს ვირეო (741,2).

მო, დავსხდეთ, ტარიელისთვის ცრემლი გვდის შეუშრობილი (7,1).

შდრ.: ნადი, იგი მოყმე ძებნე, ახლოს იყოს, თუნდა შორად (130,4).

მერმე მოდი, ლომო, მზესა შეგეყრები, შემეყარე (131,4).

როგორც ვხედავთ, პოემაში წარმოდგენილი ფონეტიკური ვარიანტები დღესაც ცოცხალია ზეპირ მეტყველებასა თუ კილოებში, შეესაბამება ქართული ენის ფონეტიკურ ცვლილებათა კანონზომიერებებს, საერთოქართული ხასიათისაა და არა კონკრეტული დიალექტისთვის ნიშანდობლივი ფაქტი.

II. „ვეფხისტყაოსანში“ ცოცხალი მეტყველების გავლენა მორფოლოგიურ მოვლენებშიც იგრძნობა. კერძოდ:

ა) შეიმჩნევა მოთხრობითი საკუთარი სახელების საზოგადო სახელთა მსგავსად გაფორმების ტენდენცია. მაგალითად:

ასმათმან წყალი დაასხა, ცნობად მოვიდა ტარია (346,1).

მუნ გვიმასპინძლოს **ასმათმან**, მას უც ხორცისა ხმელობა (1496,3).

პარალელურად გვხვდება მოთხრობითის უნიშნო, არქაული ფორმები:

დაბნედასა მიენურა, **ასმათ** ასხა გულსა წყალი (322,3).

ასმათ რა ნახა უსტარი, ცნა მისი დანანერობა (1360,1).

ერთ შემთხვევაში საკუთარი სახელი წოდებითი -ო სუფიქსით არის გაფორმებული:

ჰე **ასმათო**, მოგვივიდა მოწყალეა ღმრთისა ზენით (1357,2).

საკუთარ სახელთა წოდებითი გაფორმება საერთოქართული ტენდენციის მაჩვენებელია და გვხვდება ცალკეულ კილოებში.

ბ) „ვეფხისტყაოსანში“ ხმოვანფუძიანი სახელები სახელობითი უმთავრესად უნიშნოდ არის წარმოდგენილი. იშვიათია ი (>ჲ) ნიშნიანი ფორმა (არქაული წარმოების ნიმუშები):

ორთავე ერთგან მოკლული ყველაი ასჯერ ოცია (81,1).

ყველაკაი გაიყარა, ჯალაბი ჩანს არ-დაჯრილი (101,3).

მეორე ლექსი **ცოტაი**, ნაწილი მოშაირეთა (16,1).

პოემაში გავრცელებულია -ი სუფიქსდაკარგული ფორმები, რომელიც იმდროინდელი ცოცხალი მეტყველებისთვის იყო დამახასიათებელი. ი>ჲ ხმოვანფუძიან სახელებთან დღესაც გვხვდება: ქართულურში, გურულში, იმერულში, სამცხურ-ჯავახურში...

გ) საინტერესოა -ყე ნაწილაკი, რომელიც პოემაში ორჯერ გვხვდება და ორივეჯერ სახელს ახლავს:

რა ისარი დაელივის, **მონანი-ყე** მოართმიდეს (76,3).

მკურნალნი და დასტაქარნი **ნამალსა-ყე** მოგიტანდეს? (526,2).

სამეცნიერო ლიტერატურაში აღნიშნულია, რომ -ყე სუფიქსი ქართული ენის წერილობით ძეგლებში XI საუკუნიდან ჩნდება. დასტურდება ისტორიულ დოკუმენტებში, სიგელებში, მხატვრულ ნაწარმოებებში. შეინიშნება მომდევნო პერიოდის (XII-XVIII სს.) სამწიგნობრო ენაშიც. შემდგომი პერიოდის ლიტერატურულ ნაწარმოებებში ის არ დამკვიდრებულია.

XII საუკუნის გელათურ ტექსტებში -ყე სუფიქსის გამოყენების შემთხვევები ახსნილია როგორც „ზეპირმეტყველებაში გავრცელებული ფაქტის სალიტერატურო ენაში დამკვიდრების ცდა იმ ავტორ-მთარგმნელის მიერ, რომლისთვისაც ეს სუფიქსი ბუნებრივია, ანუ რომლის დიალექტისთვის და იდიოლექტისთვის იგი უზუალურია“ (დ. მელიქიშვილი 2009: 174).

-ყე ნაწილაკი, რომელიც ძველ წერილობით ძეგლებსა და „ვეფხისტყაოსანში“ გვხვდება, დასავლურ დიალექტიზმადაა აღიარებული ზ. სარჯველაძის მიერ (ზ.სარჯველაძე, 1984: 117).

-ყე სუფიქსი ახასიათებს როგორც აღმოსავლურ (კახ., ინგ., ფერ.), ასევე დასავლურ (იმერ., ლეჩხ., რაჭ.) კილოებს. ნაშთის სახით დადასტურებულია იმერხელში (შ. ფუტყარაძე, 2016: 100).

ვფიქრობთ, ამ შემთხვევაში რთულია იმის თქმა, თუ რომელი კილოს გავლენით გაჩნდა „ვეფხისტყაოსანში“ -ყე სუფიქსი.

III. პოემაში გარკვეულ თავისებებურებებს ავლენს ნაცვალსახელები. წარმოდგენილია, ერთი მხრივ, არქაული, ხოლო მეორე მხრივ, ახალი ფაქტები.

ა) საინტერესოა მისი, თავისი ნაცვალსახელები როგორც ფუნქციურ-სემანტიკური, ისე ფორმოზოგივი თვალსაზრისით.

პოემაში მისი ნაცვალსახელის მოხმარების არე გაცილებით ფართოა; იგი გარკვეულ შემთხვევებში უკუქცევითობის ფუნქციასაც ითავსებს. მაგალითად:

რა ვარდმან მისი ყვაილი გაახმოს, დაამქნაროსა (35,2).

თავსა მისსა უკეთესსა უზადო-ჰყოფს, არ აზადებს (1492,4).

რა მეფედ დასმა მეფემან ბრძანა მისისა ქალისა (42,1).

ანალოგიური ვითარებაა მრავლობით რიცხვშიც: თავისი-ს ფუნქციას ითავსებს მისნი, მათი/მათნი ნაცვალსახელები:

მათნი ყმანი აატირნა, **მისნი** ყმანი ამაყარნა (617,4).

მათ უთხრეს **მათი** ამბავი, ტირილით მოუბარეთა (199,2).

დაეხურა ზარადები, პირსა **მათსა** უფარვიდა (1379,4).

მსგავსი შემთხვევები დაფიქსირებულია IX-XI სს. როგორც ნათარგმნ, ისე ორიგინალურ ძეგლებში. ზოგადად, ნაცვალსახელთა რეფლექსურობის გამოხატვა ქართულში გვიანდელ მოვლენად მიიჩნევა. არ. მარტიროსოვის აზრით, თავისი ნაცვალსახელის ნაცვლად მისი-ს გამოყენების ფაქტები ქართული ენის განვითარების იმ პერიოდს ასახავს, როცა ეს ნაცვალსახელები მნიშვნელობის მხრივ ჯერ კიდევ მთლიანად არაა განსხვავებული და არც გარკვეული წესებია შემუშავებული, რომელიც მტკიცედ გამიჯნავდა მათი გამოყენების სფეროებს (არ. მარტიროსოვი, 1964: 126-127).

თავისი ნაცვალსახელი „ვეფხისტყაოსანში“ სემანტიკურად გაუდიფერენცირებული ჩანს: გამოიყენება სამივე პირის მიმართ (რუს. СВОН-ს მსგავსად).

თავისი აღნიშნავს I პირს:

ვთქვით: „გავაჩინოთ მართალი, ვინ ვსჯობთ **თავისა** მკლავითა (202,2).

თავსა ვეახლნეთ მარტონი, დავდგეთ თავისა თავითა (202,3).

თავისი გამოხატავს II პირს:

სჯობს, რომე გვნახნე, **თავისა** სისხლთა ნუ ეზიარებით (388,4).

ნუ მიჰყოლიხარ **თავისა** თათბირსა, გაგონებასა (880,2).

თავისი I-II პირების აღსანიშნავად თანამედროვე სალიტერატურო ქართულისათვის უცხოა. „ვეფხისტყაოსანში“ არქაული ვითარებაა დაცული: **თვსი** ნაცვალსახელს შეუძლია სამივე პირის კუთვნილება გამოხატოს (ა.შანიძე, 1973: 115). ამ მოვლენას ძველ ქართულში ხელი შეუწყო თავისი ნაცვალსახელის ხშირად ხმარებამ უკუქცევით ნაცვალსახელთან: თავით თვსით, რომელიც „თვითონ“-ს ნიშნავს. თვისი დაცლილია ძველი შინაარსისაგან, განზოგადებულია და კუთვნილების აღსანიშნავად ყველა პირთან დაისმის (ი. იმნაიშვილი, 1957: 496).

თავისი სამივე პირის აღსანიშნავად დასტურდება ფშაურში (ა. შანიძე, 1973: 115).

როგორც ჩანს, მისი და თავისი ნაცვალსახელების მნიშვნელობა „ვეფხისტყაოსნის“ მიხედვით ჯერ კიდევ მკვეთრად გამიჯნული არ არის; თავისი, როგორც უკუქცევითი ნაცვალსახელი, ფორმირების პროცესშია.

მისი ნაცვალსახელი თავისი-ს ნაცვლად დღეს დასავლურ კილოებშია გავრცელებული, ხოლო აღმოსავლეთში ორივეს მნიშვნელობით გვხვდება თავისი (არნ. ჩიქობავა, 2011: 90).

კუთვნილებითი ნაცვალსახელები, როგორც წესი, არსებითთან ერთად ქმნის მსაზღვრელ-საზღვრულს. მსაზღვრელად გამოყენებული

მისი ნაცვალსახელი „ვეფხისტყაოსანში“, არქაული ვითარების მსგავსად, საზღვრულს ყველა ბრუნვაში სრულად ეთანხმება.

მისი ციმციმი მზისაებრ ეფინებოდა არებსა (1228,2).

მისმან შუქმან განანათლა სამყარო და ხმელთა კიდე (109,2).

ეზომ დიდსა შემართებად გულსა **მისსა** უთნეგია (375,3).

მამა მომიკვდა, მოვიდა დღე სიკვდილისა **მისისა** (334,1).

ანუ სისხლთა **მისითა** ჩემი რად მოაზღვევინე? (578,2).

ბრძენი ხამს მისად მაქებრად და ენა ბევრად ასული (33,4).

მისი ნაცვალსახელით გადმოცემული მსაზღვრელი საზღვრულს ეთანხმება ნარ-თანთან მრავლობითშიც (არქაული ნორმის შესაბამისად). მრავლობითში ენაცვლება: მისნი, მათი, მათნი.

მისნი სპანი ყველაკანი დავიპყრენით, არ მოგკლენით (452,4).

ღანვთა **მისთა** ელვარება ელვარებდა ხმელთა, ზესა (1133,2).

ჩემი გაჰკვეთს ხორცსა **მათსა** ხრმალი ბასრი, შუბი ვახე (440,3).

შეიქმნა სმა და პურობა, მსგავსი **მათისა** ძალისა (484,1).

მათნი ყმანი გაამტირლნა, მისნი სპანი ამყარნა (618,4).

ცხენთა **მათთა** ნატერფალნი მზესა შუქთა წაუხმიდეს (77,1).

თავისი ნაცვალსახელი უმთავრესად ემფატიკური ა ხმოვნითაა წარმოდგენილი ყველა ბრუნვაში და იშვიათად ეთანხმება საზღვრულს.

შეთანხმების ნიმუშები:

ხამს, თავისსა ხვაშიადასა **არვისთანა** ამჟღავნებდეს (28,1).

მკურნალმანცა ვერა ჰკურნოს **თავისისა** სისხლის მხვრეტსა (1106,4).

შეუთანხმებლობის ნიმუშები:

ჩვენ უფრო გვტკივის იგი, ვინ დავგაკლდა სწორად **თავისა** (336,1).

ავთანდილ ფატმანს ყოველი უთხრა ამბავი **თავისა** (1265,1).

ამიგდო ქალმან ფარდაგი მიძიმე **თავისა** ძალითა (394,1).

თავისი მრავლობითში „ვეფხისტყაოსანში“ ძირითადად იმავე ფუძითაა წარმოდგენილი, რაც მხოლობითში:

შინა წავიდეს ყოველნი, შესხდეს **თავისა** დარებად (1540,1).

„ვეფხისტყაოსანში“ მსაზღვრელ-საზღვრულის რიგი თავისუფალია: კუთვნილებითი ნაცვალსახელები შეიძლება უსწრებდეს საზღვრულს ან მოსდევდეს მას. არქაული ქართულისათვის შებრუნებული წყობაა დამახასიათებელი, თანამედროვე სალიტერატურო ენაში კი პირდაპირი წყობაა გაბატონებული. „ვეფხისტყაოსანი“ გარდამავალ ვითარებას გვიჩვენებს. პირდაპირი წყობის შემთხვევები ჭარბობს.

ბ) „ვეფხისტყაოსანში“ III პირის/ჩვენებით ნაცვალსახელებად გამოიყენება: ესე/ევე (აღნიშნავს „აქ მყოფს“), ისი/იგი (აღნიშნავს „იქ

მყოფს“). იხმარება როგორც დამოუკიდებლად, ისე მსაზღვრელად. მაგალითად:

ესე: **ესე** თქვა და სიხარულით თამაშობა ადიდა (119,1).

ღმერთმან ქმნას და გაუსრულდეს ღვინო **ესე** აწინდელი! 710,4

ესე წიგნი გაასრულა წყლიანმან და სიტყვა-ნაზმა (170,1).

ეგე: რათგან **ეგე** ჰქმენ მეფემან, ჩემებრ ინდოეთს მჯდომელმან (315,3).

ეგე ამბავი ცოცხალსა ენითა ვერ მათქმევინო! (241,2).

მითხრა: „დღე **ეგე** სირცხვილად მედების გულსა ალობა 374,1

ისი: შენ და **ისი** წაიკიდნეთ, ინდოეთი გარდაქარდეს! (539,4).

ისი დიაცი აქა ზის, მნახავი კაცთა მრავალთა (1092,1).

იგი: **იგი** ტირს და არა ესმის მისგან, გაუუმეტყარდა (87,4).

იგი მინდორი დალივეს, მართ მათგან განარბენია (78,1).

მრავლობითში გამოიყენება: ესენი, იგინი. „ვეფხისტყაოსანში“ არ გვხვდება ისინი, ეგენი ფორმები:

რა **ესენი** მოისმენდეს საუბართა ესოდენტა (651,3).

მან, გლახ, **იგინი** დახადნა მტერთაცა საწყალობელად (94,2).

სამეცნიერო ლიტერატურაში აღნიშნულია, რომ ისი ფორმა ქართულ წერილობით ძეგლებში X საუკუნემდე არ დასტურდება. ვარაუდობენ, რომ ისი უძველეს ქართულშიც უნდა გვქონოდა ყველა შესაძლო ფორმით, მაგრამ „იგი ხმარებიდან ადრე გამოდევნა მისმა ბადალმა იგი-მ, რომელიც შინაარსით მისგან არც განსხვავდებოდა“ (ი.იმნაიშვილი, 1956: 258).

შდრ.: ისი ნაცვალსახელი სალიტერატურო ენაში გვიან წარმოქმნილი ჩანს (არ. მარტიროსოვი, 1964: 133-135).

იგი დასავლურ კილოებს ახასიათებს, აღმოსავლეთ საქართველოს კილოებში კი უმთავრესად ის გამოიყენება.

ისი გვხვდება როგორც აღმოსავლურ, ისე დასავლურ დიალექტებში (ხევს., ფშ., გუდ., თუშ., ფერ., ინგ., კახ., ქართლ., იმერ., რაჭ., აჭარ., ჯავახ., ლივან., იმერხ.).

ესე/ეგე დასტურდება კილოებში (ფერ., ხევს., ფშ., აჭარ., ჯავახ., ლივან., რაჭ., იმერ.).

არნ.ჩიქობავა: „პროცესი ისი-ს დანიშნულებისა სალიტერატურო ქართულში უკვე დაწყებულია „ვეფხისტყაოსანში“: იგი-ს გვერდით ისი-ც გამოჩნდა... ისი-ს ხშირი ხმარება იმერიზმი კი არ არის, არამედ ქართლურისაკენ გეზის აღების ნიშანია“ (არნ. ჩიქობავა, 2011: 97).

განხილული სიტყვაფორმები კიდევ ერთხელ ცხადყოფს იმ ფაქტს,

რომ „ვეფხისტყაოსანში“ ასახულია ქართული ცოცხალი მეტყველების ნიმუშები, ნათლად ჩანს საერთოქართული ენობრივი (ფონეტიკური, მორფოლოგიური, სინტაქსური...) კანონზომიერებები, რომელიც დღესაც არსებითად უცვლელია. სალიტერატურო ენა ხომ ყველა კუთხის მეტყველებას აერთიანებს, ამდენად, სრულიად ბუნებრივია ის, რომ პოემაში წარმოდგენილია დასავლეთ, აღმოსავლეთ თუ სამხრეთ საქართველოსთვის დამახასიათებელი ენობრივი მოვლენები და არა მხოლოდ სტანდარტული, სამნიგნობრო ენის ფორმები, რითაც საეკლესიო მწერლობის ნიმუშები გამოირჩევა. „ვეფხისტყაოსანში“ ფართო გასაქანი ეძლევა ცოცხალ სამეტყველო ფორმებს, ყოფით ცხოვრებაში გამოყენებულ სიტყვაფორმებს.

ყოველივე ეს კი საფუძველს გვაძლევს ვთქვათ, რომ რუსთველის ენა საერთო ქართველურია. რთულია ცალკეულ სიტყვაფორმათა დიალექტიზმებად მიჩნევა მხოლოდ თანამედროვე მონაცემებზე დაყრდნობით, იმის გათვალისწინებით, რომ კონკრეტული სიტყვაფორმა დღეს აქტიურად გამოიყენება ამა თუ იმ კილოში. ამასთან, თუ გაანალიზებულ ფორმებს დიალექტიზმებად განვიხილავთ და არა სალიტერატურო ენის ნიმუშებად, გამოდის, რომ რუსთველის ენა, თუ ეფრემ მცირის ტერმინებით ვიტყვი, „სოფლური, ლიტონი“ ყოფილა და არა „ნიგური“, რაზეც საუბარი უხერხულია. ცალკეული სიტყვაფორმები უთუოდ პოეტური შემოქმედების ნაყოფს წარმოადგენს (რაც ჩვეულებრივი ფაქტია მხატვრულ ლიტერატურაში). პოეტი სხვადასხვა ვარიანტებს საჭიროებისამებრ იყენებს და პოემის ენობრივ ქსოვილში ლამაზად აქსოვს. „ვეფხისტყაოსანში“ ქართული ენის ფორმა და სიტყვანარმოების შესაძლებლობები შთამბეჭდავდაა წარმოჩენილი.

ლიტერატურა

1. ე. დადიანი, მისი/თავისი ნაცვალსახელები „ვეფხისტყაოსანში“. ილია ჭავჭავაძის სახ. ქუთაისის სამეცნიერო ბიბლიოთეკის შურნ. „ნელინდელი“, ტ. IV, ქუთაისი, 2012.
2. ი. იმნაიშვილი, სახელთა ბრუნება და ბრუნვათა ფუნქციები ძველ ქართულში, თბ., 1957.
3. მარტიროსოვი, ნაცვალსახელი ქართველურ ენებში, თბ., 1964.
4. დ. მელიქიშვილი, ფილოლოგიური ძიებანი, თბ., 2009.
5. გ. ნათენაძე, შოთა რუსთველის ვინაობა-სადაურობის შესახებ, შურნ. „მნათობი“, 1937, №8-9.

6. შოთა რუსთაველი, ვეფხისტყაოსანი, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის გამოცემა, თბ., 1957.

7. ზ. სარჯველაძე, ქართული სალიტერატურო ენის ისტორიის შესავალი, თბ., 1984.

8. ე. ფუტყარაძე, ლექსიკური დიალექტიზმები „ვეფხისტყაოსანში“, სამეცნიერო და მხატვრულ-პუბლიცისტური წერილების კრებ. „გამონათლევი“, I, ბათუმი, 2014.

9. შ. ფუტყარაძე, ჩვენებურების ქართული, ნაწილი II, ბათუმი, 2016.

10. ი. ქავთარაძე, ენის ისტორიის წყაროები და მათი გამოყენების პრინციპები, თბ., 1981.

11. ა. შანიძე, ქართული გრამატიკის საფუძვლები, I, მორფოლოგია, თბ., 1973.

12. არნ. ჩიქობავა, დიალექტიზმების საკითხისათვის ვეფხისტყაოსანში, ენიმკის მოამბე, III, 1938 (ნიგნში: არნ. ჩიქობავა, შრომები, ტ. V, თბ., 2011).

13. Н.Март, Грузинская поэма «Витязь в барсовой шкуре» Шоты из Рустава и новая культурно-историческая проблема, Петроград, 1917.

Eka Dadiani

Luiza Khachapuridze

/Kutaisi Akaki Tsereteli State University, professors/

FOR SOME WORDFORMS IN “THE KNIGHT IN THE PANTHER’S SKIN“

Resume

Literary language has long been influenced by living speech. The clear confirmation of this is “The Knight in the Panther’s Skin“, which reflects as an archaic literary language, significant facts of theological writings, but the characteristics of living speech as well.

The literary language combines speech of all regions. Thus, it is quite natural that in “The Knight in the Panther’s Skin“ are presented characteristic

linguistic phenomenas and not only standard forms of literary language of Western, Eastern or Southern Georgia with what the samples of the ecclesiastical literature are distinguished. “The Knight in the Panther’s Skin“ gives a wide range of the words used in the everyday life. The wordforms used in “The Knight in the Panther’s Skin“ which are perceived as dialectics, are mainly the samples of Georgian literary language of that time, the one’s of live speech than belonging to any region. Individual terminologies are the fruit of the poetic creation (which is a common fact in artistic literature). The poet uses different options as needed and beautifully puts them in the linguistic tissue of the poem. The forms of Georgian language and the possibility of word processing are very impressive in “The Knight in the Panther’s Skin“.

The article is analyzed individual facts of the phonetic, morphological and syntactic nature observed in “The Knight in the Panther’s Skin“.

რუსთაველი და მისი პოემა აკაკი წერეთლის შემოქმედებაში

რომანტიკოსთა მიერ რუსთაველის გაიდეალების, მისგან მითის შექმნის, თამართან ერთად დამოუკიდებელი და ძლიერი საქართველოს სიმბოლოდ დასახვის ტენდენცია გადაჰყვა შემდგომი ხანის მწერლობასაც. ეს მემკვიდრეობა მიიღეს სამოციანელებმა, რომლებიც იდეურად მეტად ახლოს იდგნენ რომანტიკოსებთან. ერთი გამორჩეული მათ შორის, ვისაც ბავშვობიდანვე შესისხლხორცებული ჰქონდა „ვეფხისტყაოსნის“ სიყვარული, აკაკი წერეთელი გახლდათ.

„აკაკი წერეთლისათვის შოთა რუსთაველი არ იყო მარტოდენ განყენებული ლიტერატურული ინტერესის საგანი. შოთა რუსთაველის დიადი გენია გზის მაჩვენებელი ვარსკვლავის სახით უნათებდა პოეტს“ (ინგოროყვა 1963: 522).

1882 წელსაა დაწერილი აკაკის ლექსი „რუსთაველის სურათზე“. რუსთაველი აქ არა მარტო მგოსნის მეტრი და საზომია, არამედ სიმბოლოა თამარისდროინდელი საქართველოსიც. ერის უკვდავების ნიშნად განგებამ უკვდავი პოეტი მოგვივლინა. „ჟღერის საიდუმლოს“ გაგებას მისგან ითხოვს „საქართველოს ბუღბული“, თუმცა, როგორც აღვნიშნეთ, არამარტო იმისთვის, რათა „მგოსანი იქმნეს ერისა“. ეს მგოსნობა სჭირდება იმისთვის:

„რომ ჩემის მღერით აგზნილი

რაციფი ტარიელობდეს,

ქაჯთა ებრძოდეს ლომკაცი,

ნესტანისათვის ხელობდეს.“

ვიციტ რა აკაკი წერეთლის სტილისტიკა, სრულიად გასაგებია, რომ ქაჯებში საქართველოს მტრებს გულისხმობს, ნესტანი სამშობლოა, ხოლო ტარიელი – ქვეყნის ტრფიალით გულანთებული, თავისუფლებისთვის მებრძოლი ქართველი.

მოთხრობაში „როგორ გადაყვა თავ. გოჯასპირ თავისს უღვაშებს“ იუმორისტული, სახალისო ამბავი აქვს მოთხრობილი მწერალს. ჩვენთვის საყურადღებო ისაა, რომ „მოუსვენარი მოტრფიალე ქალებისა“, თავადი გოჯასპირი „ვეფხისტყაოსნის“ გმირებს, კერძოდ, ტარიელს, ბაძავს. საინტერესოა, რომ ეს მიბაძვა ოდენ კერძო პირის

ახირება კი არ გახლავთ, არამედ საერთო, საყოველთაო ხასიათისაა. „ვეფხისტყაოსნის“ ამა თუ იმ ეპიზოდის მიხედვით გავრცელებულა და დამკვიდრებულა ხალხში ესა თუ ის ჩვეულება. მაგალითად, „ძველად ტრფობის ნიშანი ხელის ჩამოკიდება იყო“ (წერეთელი 2015:127), – წერს აკაკი და იქვე განმარტავს, რომ ამ ჩვეულების სათავე რუსთაველის პოემაა. როცა ხატაეთიდან დაბრუნებული ტარიელი პირველად ეჩვენა ნესტან-დარეჯანს, ვაჟი ხელში დაჭრილი იყო და ის ხელი ჩამოკიდებული ჰქონდა. „აი, სად არის სათავე ხელჩამოკიდებით აშოიობის და ამას ბაძავდენ ძველი ახალგაზრდებიც“ (იქვე: 128). მიმზიდველი ყოფილა ძველი ქართველი ქალის ჩაცმულობა. აკაკის თქმით, ქალის მორთვა-მოკაზმვას ყველგან სატრფიალო სარჩული უდევს. ხოლო ძველ საქართველოში ახალგაზრდა ქალები თინათინისა და ნესტანის ჩაცმულობას ბაძავდნენ. რა გულიანად, მთელი არსებით იხსენებს XIX საუკუნის მწერალი იმ იპიზოდს „ვეფხისტყაოსნიდან“, თინათინმა ავთანდილი რომ დაიბარა და თვითონ სამეფო ტანსაცმლით არ დახვდა. მთელ გრძნობას, სულსა და გულს აქსოვს შიგ. „იმ მოურთველ-მოუკაზმველობაში უმაღლესი კეკლუცობა იხატებოდა“, – წერს ის და განაგრძობს: „ქალის ამგვარი მორთულობა, ვითომ ჩაუცმელობა, არათუ შეყვარებულს, გულქვასაც კი ააჟრჟოლებს...“ (იქვე: 129). საერთოდ, ყველანაირად სრულყოფილ პოემად მიაჩნია „ვეფხისტყაოსნი“ და მისი გმირები – იდეალურებად არამარტო მე-12 საუკუნისთვის ან თუნდაც რომელიმე სხვა კონკრეტული ეპოქისთვის, არამედ ყველა დროისა და ჟამისთვის. XIX საუკუნეს ხომ აღწევს და კვებავს რუსთაველის იდეები და იგულისხმება, რომ არასოდეს მოძველდება, არასოდეს გაცვდება.

ახალგაზრდებზე ხომ ითქვა და თურმე ხანშიშესული ქალებიც ბაძავდნენ პოემის ერთ პერსონაჟს. რა თქმა უნდა, ფატმანს. ჩაცმა-დახურვას, ტრფიანობას, ფერუმარილის ნასმასა და მსმელობასაც მისგან სწავლობდნენ. ამიტომ გაუგია ანტონ კათალიკოსს „ვეფხისტყაოსანი“ უკულმართად და დაუნვავს. თუმცა ნანა ფრუიძე ფიქრობს, რომ განათლებული და მწერლობის მცოდნე და დამფასებელი კათალიკოსი ამას არ იზამდა, რაც გასაზიარებელი და სარწმუნო დასკვნა მგონია. ამ მოთხრობისთვის ამას განსაკუთრებული მნიშვნელობა არა აქვს. ამკარაა, რომ აკაკისთვის „ვეფხისტყაოსანი“ სრულიად გამორჩეული, ყველაზე აღმატებული, გენიალური ქმნილებაა. პერსონაჟების სახეს კი ხშირად (უმრავლესად) სიმბოლოურად გაიაზრებს. ნესტან-დარეჯანი მისთვის დაპყრობილი საქართველოა. ზემოთქმულს ადასტურებს საყმანვილო მოთხრობაც „პატარა ტარიელი“, რომელშიც დიტო

ცალქალამანიძის ბავშვური გატაცებაა გადმოცემული. „ქართველმა 60-იანელებმა განსაკუთრებულად გაამახვილეს ყურადღება მომავალი თაობის აღზრდაზე, რადგან მიაჩნდათ, რომ მხოლოდ ამ გზით შეიძლებოდა ერის ხსნა“ (ფრუიძე 2011: 53). მოთხრობაში ვხედავთ, რომ „ვეფხისტყაოსნით“ შთაგონებულ გიმნაზიელს არასწორად, უკუღმა გაუგია პოემის შინაარსი – ჰგონია, რომ ტარიელს ღონით უნდა მიემსგავსოს და ახლომახლო კატას არ აჭაჭანებს ცოცხალს და სხვა. ეს იმიტომ, რომ მეოთხეკლასელი ყმანვილი პოემის მომხიბვლელმა შინაარსმა, უფრო მისმა ზღაპრულმა მხარემ გაიტაცა და ნამდვილი შინაარსი განზე დარჩა. დიდ გაუგებრობაში ჩააგდო თავის ტარიელად წარმოდგენამ, ყველამ სასაცილოდ აიგდო, მხოლოდ ერთი მასწავლებელი მოეკიდა მის გასაჭირს გულმტკიცვინეულად და კიდევ აუხსნა და გაუმჟღავნა რუსთველური იდეები, პოემის ნამდვილი არსი, გასაღები. მასწავლებლის პირით გადმოგვცემს აკაკი საკუთარ შეხედულებას: „ქვეყნის ბედნიერება, თავისუფლება, ეს ყოველი ერის „წმიდათაწმიდა“ უგუნურებასა და უმეცრებას რომ ჩაუგდია ხელში, იგივე ნესტან-დარეჯანი არ არის, ქაჯეთის ციხეში ჩამწყვდეული? გამოხსნა უნდა და, თუ ტარიელ-ავთანდილ-ფრიდონები არ გვეყოლებიან, ვინ უნდა გამოიხსნას?“ (იქვე: 303). „ნესტან-დარეჯან ქაჯებს ჰყავს, მოელის ტურფა გამოიხსნელსო“, – თქვა ლექსში „ჭაღარა“. ეს სახე-სიმბოლო – ნესტან-დარეჯანი, როგორც დატყვევებული საქართველო – სისტემურ ხასიათს ატარებს აკაკის შემოქმედებაში. 1892 წელს დაწერილ ლექსში „სატრფოს“ მამულს მიმართავს, თხოვს, აიტანოს ტყვეობა და ამშვიდებს:

„ტარიელი დაგეძებს,

გავარდნილი დღეს ველად,

ავთანდილი ფრიდონით

მოდის გამოსახსნელად!..“ (წერეთელი 2011: 217).

ხშირად მოიხმობს ხოლმე თავის პროზაულ ნაწერებში აკაკი წერეთელი აფორიზმებს „ვეფხისტყაოსნიდან“. აღსანიშნავია, რომ არსად, არცერთ შემთხვევაში ეს არ ხდება ნაძალადევად, ყველგან, ყოველთვის, ბუნებრივია და ლოგიკური (სხვათა შორის, ასევე საყურადღებოა მწერლის მიერ ანდაზების ხშირი და შესაფერის ადგილას გამოყენებაც. ასევე მოჩქეფს რუსთაველის აფორიზმებიც, რაც კიდევ ერთხელ ამტკიცებს და ხაზს უსვამს აკაკის განსაკუთრებულ დამოკიდებულებას „ვეფხისტყაოსანთან“).

რუსთაველის აფორიზმების ხშირი გამოყენებით მაინც გამოირჩევა „ბაში-აჩუკი“.

„უგანგებოთ ვერას მიზმენ, გინდ შემებან ხმელთა სპანიო!“ – ასე იმართლებს ზაალთან საუბარში თავს მოხუცი ელიზბარი.

„სჯობს სიცოცხლესა ნადრახსა სიკვდილი სახელოვანიო!“ – ცხარედ წამოიძახებს ახალგაზრდა შალვა ქსნის ერისთავი.

„შორით ბნედა, შორით კენესაო“, – გულში ამბობს გამიჯნურებული გლახუკი ბაქრაძე.

„გვიჩვენეთ საქმენი საგმირონი“, – ასეთ პირობას უდებენ ქალები მათზე გამიჯნურებულ ვაჟებს.

ახალ ავთანდილად სახელდებული გლახუკი ბაქრაძე ბიძინა ჩულოყაშვილთან მიდის და თან ლილინებს: „ეჰ, სოფელო, რაშიგან ხარო.. და ის აიძვებს, რომ „ღმერთი არ გასწირავს კაცსა, შენგან განაწირსაო“ (სხვათა შორის, თუ გლახა ბაქრაძე ავთანდილია, მაშინ სამშობლოს გამოსახსნელად თავდადებული ბიძინა ჩოლოყაშვილი ტარიელი ყოფილა). რუსთაველს უკვდავების ჭას შემთხვევით არ არქმევს. გარდა ამისა, აქვე გვეუბნება ავტორი: „ტყუილად არ სჩიოდა ძველად სამღვდელოება, რომ „ვეფხისტყაოსანი“ სახარებაზე უფრო გაუტკბა ქვეყანასო; საუკუნოების განმავლობაში, დიდი და პატარა, ყველა იმას ენაფებოდა; კაცები ტარიელ-ავთანდილსა ჰბაძავდნენ, ქალები ნესტან-თინათინობას სცდილობდნენ, მეფე და კარისკაცები – როსტევიან-სოგრატობაზე სდებდენ თავს, მსახურნი შერმადინობდნენ და მოახლე-გამდელები კი ასმათობას სჩემობდნენ (წერეთელი 2015:199).

ცნობილია, რომ აკაკი წერეთელმა უნივერსიტეტის დასამთავრებლად სადიპლომო ნაშრომად წარადგინა კვლევა „ვეფხისტყაოსნის“ ორიგინალურობის (ქართულობის) შესახებ, უფრო გვიან კი თბილისსა და ქუთაისში წაიკითხა ლექციები რუსთაველის შესახებ. ეს ის ლექციებია, რომლებმაც ილია ჭავჭავაძის მწვავე გამოხმაურება გამოიწვია, თუმცა აკაკის აზრი არ შეუცვლია და საპასუხო წერილშიც საკუთარ აზრს იცავს. კერძოდ, ამბობს, რომ XII საუკუნის პოეტს თავის უკვდავ ქმნილებაში ის გამოუხატავს, რაც უნახავსო. საქართველოს სხვადასხვა კუთხის შვილები გამოუყვანია პოემაში, რითაც ის გვითხრა, რომ საერთო-საქვეყნო საქმის კეთება კუთხეების გაერთიანების, შეთანხმებული მოქმედების გარეშე შეუძლებელიაო (აკაკის შემოქმედებაში ხომ სისტემურია საქართველოს ჩონგურთან, კუთხეების კი სიმებთან შედარება. ამით პოეტი საქართველოს ერთიანობას ქადაგებდა, ეს კი მეტად მნიშვნელოვანი და აქტუალური საკითხი გახლდათ XIX საუკუნეში). კუთხეების არსებობა (და ენებისაც) ნაკლი კი არა, ღირსებაა ქვეყნისა – ასე სჯერა აკაკი წერეთელს. „ნესტან-დარეჯანი

არის ჩვენი ქვეყნის მდგომარეობა“ (წერეთელი 1990: 300). აი, აკაკი წერეთლის მიერ წაკითხული და დანახული „ვეფხისტყაოსნის“ მთავარი დასკვნა. ამ ლექციების ღირსება, ჯუმბერ ჭუმბურიძის აზრით, „პოემის ეროვნული ხასიათის ჩვენება იყო“ (ჭუმბურიძე 1966: 280).

წერილში „რამდენიმე სატყვა ბატონ ილია ჭავჭავაძის საპასუხოდ „ვეფხისტყაოსნის“ გამო“ აკაკი სინანულით აღნიშნავს, პოემის მხატვრულ-გამომსახველობით მხარეზე, ლექსწყობაზე საუბრის დრო ლექციაზე არა მქონდაო. მართლაც, საგანგებოდ ამ თემაზე არ მსჯელობს ლექტორი, თუმცა ზოგ შემთხვევაში საკუთარ აღტაცებას, აღფრთოვანებას მაინც გამოხატავს. როცა ნიმუშად მოჰყავს ეს სტროფი: „ვერ დაიჭირავს სიკვდილსა...“, მას ასეთ კომენტარს მოადევნებს: „ნეტა თუ იყოს იმისთანა ქართველი, რომ ეს წაიკითხოს და რაღაც უცნაური გრძნობა არ გაემსჭვალოს გულში და სასიამოვნო ჟრუანტელმა არ დაუაროს ტანში?!“ (იქვე: 280). უფრო ადრე კი: „მრავალ საუკუნეების განმავლობაში ქართველი პოეტები ისე ბრმათ გატაცებული იყვნენ რუსთველისგან, ისე ძლიერათ დამონებული, რომ ვეღარც კი წარმოედგინათ, თუ კიდე შეიძლებოდა სხვაგვარი ლექსის წერა, თუ არ თექვსმეტ მარცვლოვან და ოთხ ტაეპიან შაირისა“ (იქვე: 278). ესეც რუსთველის პოეტური ძალის გავლენა მომდევნო ხანის პოეტებზე.

ზემოდამონებული სტროფი კი („ვერ დაიჭირავს სიკვდილსა...“) და სტროფის დამამთავრებელი აფორიზმი („სჯობს სიცოცხლესა ნაძრახსა სიკვდილი სახელოვანი“) კიდეც არაერთხელ აქვს გამოყენებული „ბაში-აჩუკის“ ავტორს თავის მხატვრულ თუ პუბლიცისტურ წერილებში. მოთხრობაში „სოლომონ პირველი დიდი იმერეთის მეფე“ სასტიკად დასჯილი როსტომ ერისთავი თავსაც იმშვიდებს და სხვებსაც აიძულებს: „დიდებულო რუსთაველო, ლხინში ძლიერი ჭირშიაც მანუგემბელი ხარ!.. ტყუილად არ გითქვამს: ვერ დაიჭირავს სიკვდილსა... [მოყვანილია სტროფი ბოლომდე]“ (წერეთელი 2015: 297).

აკაკის ღრმა რწმენით, „ვეფხისტყაოსანში“ მარტო მე-12 საუკუნის საქართველოს ისტორიული ვითარება კი არაა ასახული, არამედ, საერთოდ, შეფარულად სამშობლოს სიყვარულია ნაქადაგები და ნაწინასწარმეტყველება ჩვენი ქვეყნის მომავალი, პოეტის დაკვირვებით, თითქოს საგანგებოდ – XIX საუკუნის სოციალ-პოლიტიკური ვითარება.

წერილში „თანამედროვე ჰაზრები რუსთაველისაგან მე-12-ე საუკუნეში ნაწინასწარი“ აკაკი საგანგებოდ ეხება საკითხს – რა არის „ვეფხისტყაოსანში“ ისეთი, რომელია ისეთია იდეა (ან იდეები), რომელსაც XIX საუკუნეში, მხოლოდ XIX-ში მოითხოვს კაცობრიობა.

სწორედ კაცობრიობა, რადგან აკაკის ღრმა რწმენით, რუსთაველი საკაცობრიო მწერალია. „უპირველესი არა მარტო ქართველებში, თამამად ვიტყვი უპირველესთაგანი მსოფლიო მწერლობაშიაც“ (წერეთელი 1990: 444). რაც ახლა ადვილად ითქმის, საყოველთაოდ მიღებულია, ყველასგან აღიარებული, უეჭველი და უკამათო, ყოველთვის ასე როდი იყო. XIX საუკუნეში რუსთაველის მსოფლიო მნიშვნელობის მწერლად მოხსენიება ჯერ კიდევ დასასაბუთებელი, დასამტკიცებელი გახლდათ. და აი, აკაკი წერეთელი ნათქვამის დასადასტურებლად ჩამოთვლის „ვეფხისტყაოსნის“ იმ იდეებს, რომლებიც XIX საუკუნეში აღელვებდა მსოფლიოს: სქესთა, ესე იგი დედაკაცის მამაკაცთან თანასწორობა, გვარიშვილობის და ჩამომავლობის არარაობა,.. მეგობრის არდავინწყება, თანხმობით მოქმედების აუცილებლობა და სხვანი.

აკაკი წერეთელს არაერთხელ გამოუთქვამს თავისი აზრი ქართველი ქალის შესახებ. იგი, საზოგადოდ, მაღალი აზრისა გახლდათ მანდილოსანზე, აღმერთებდა, აიდეალებდა მას. ქალის ამალეებასა და მისი დამოუკიდებლობის აღიარებას ხედავს იგი პოემაში და საგანგებოდ მსჯელობს ამ საკითხზე. ყურადღებას მიაქცევს, რომ ძველ საქართველოში ქალს, სოციალური წარმოშობის მიუხედავად, ჰქონდა საკუთარი შეხედულებების კვალობაზე თავისუფლად მოქმედების საშუალება და უფლება (იქნებოდა ეს მეფე, ვაჭრის ცოლი თუ მოახლე). საიდან უნდა მოეტანა ეს აზრი პოეტს XII საუკუნეში? სტატიის ავტორისთვის ცხადია, რომ რუსთაველმა თავისი გრძნობა-გონების მასალა იპოვა ქართველებშივე, მაშასადამე, ასეთი თავისუფალი ცხოვრება გვექონია მაშინ. მაჰმადიანი ქალებისგან განსხვავებით, ქართველები სწავლა-მეცადინეობასაც ენაფებოდნენ. აი, რატომ მიაჩნია აკაკის „ლეკვი ლომისა სწორია, ძუ იყოს, თუნდა ხვადია“ თავის თანამედროვე, ცინცხალ აზრად.

ჩამომავლობა-გვარიშვილობაზე საუბრის დროს შემთხვევას არ უშვებს ხელიდან, რომ ჩვენი დიდი და ძველი ისტორია შეახსენოს მსმენელსა თუ მკითხველს: „რამდენიმე ათასი წელი გვიცხოვრია საკუთარის ეროვნული ელფერით, ყოველთვის გვექონია საკუთარი სამეფო და ვხსენებულვართ მსოფლიო ქართველ-ერად“ (წერეთელი 2014: 447). „ვეფხისტყაოსანი“ კვებავს XIX საუკუნის პოეტის ეროვნულ სიამაყეს, ის აძლევს აწმყოს გაძლების ღონესაც და აიძულებს სამომავლოდაც. „ამ უნუგემობაშიაც კიდე ნუგემს გვცემს და გვამხნევენს რუსთაველი“.

აქ, ამ წერილში ავითარებს აკაკი წერეთელი იმ აზრს, რომელიც არასოდეს შეუცვლია, რომ ჩვენში წინათ ბატონყმობა კი არა,

პატრონჟობა იყო და არ ყოფილა ძალადობა, უფალ-მონობა. იყო ურთიერთგაგება, პატივისცემა და საერთო ინტერესებით განმტკიცებული კავშირი.

აქვე დაჟინებით კვლავ იმეორებს საკუთარ თვალთახედვას იმის შესახებ, რომ ნესტან-დარეჯანი საქართველოა, ხოლო სამშობლოს გასათავისუფლებლად აუცილებელია სხვადასხვა კუთხეების ერთიანობა. „მისი „ვეფხისტყაოსანი“ სხვათა შორის პოეტური წინასწარმეტყველება! – წერს აკაკი, – ჩვენ შეგვიძლია ვიგულისხმოთ, რომ ქაჯებისაგან დამონებული და წაყვანილი ნესტან-დარეჯანი საქართველოა და იმისი მძებარი მისივე შვილები... ის სამი გმირი ტარიელი, ავთანდილი და ფრიდონ წარმომადგენელი არიან მთლიან საქართველოსი – იმათ თუ ძალა ერთმანეთს არ შეუერთეს, ისე ვერას გახდებიან ცალ-ცალკე და ვერ გამოიხსნიან ნესტან-დარეჯანს. სწორედ ასე ამერ-იმერმა და შავი ზღვის პირმა უნდა შეაერთოს ძალა და ძმურის თანხმობით მიაღგენ ქაჯეთს“ (იქვე: 460). რუსთაველის აფორიზმების ხშირად გამოყენება იმდენად დამახასიათებელია აკაკისთვის, რომ მის სტილურ ნიშნადაც შეიძლება ჩაითვალოს. ამ მხრივ გამონაკლისი, ცხადია, არც დრამატურგიული ნაწარმოებები გახლავთ. პოეტი ხანდახან თავისუფლად იქცევა, თავის ნებაზე, სიტუაციის შესაფერისად გადასხვაფერებს რომელიმე გამონათქვამს, რუსთაველურ ფრაზას. იმდენადა აქვს გათავისებული XII საუკუნეში შექმნილი პოემა, რომ როგორც რამ შინაურს, ისე ეპყრობა. მაგალითად, „კუდურ-ხანუმის“ ერთ-ერთი პერსონაჟი (ელენე) ამბობს: „სიტყვა სხვაა, საქმე სხვაა: შუა უზის დიდი ზღვარიო“ (წერეთელი 2015:213). გადაკეთებულია რუსთაველის მიერ სიყვარულზე ნათქვამი: „იგი სხვაა, სიძვა სხვაა, შუა უზის დიდი ზღვარი“.

„ენების გასამართლებაში“ ის სიტყვები (დღეს დიალექტური ფორმები) მიაჩნია ნამდვილ-ქართულად, რომლებიც რუსთაველს გამოუყენებია თავის პოემაში. ეს იმას კი არ ნიშნავს, რომ რუსთაველი წერდა კუთხური გამოთქმებით, არამედ იმას, რომ მაშინ ეს სიტყვებიც საერთო ქართულის ნაწილები იყო და მერე იქცა დიალექტადო, – განმარტავს ავტორი. აქაც, ბუნებრივია, რუსთაველი და თავისუფალი, ერთიანი საქართველო გაიგივებულია ერთმანეთთან. „როდესც რუსთაველი არსებობდა, საქართველო შეადგენდა ერთს სამეფოს და არ იყო განაწილებული სხვადასხვა სამთავროებათ; ენაც ერთი ჰქონდათ, ე.ი. ის ენა, რომელიც რუსთაველს უხმარია“ (იქვე: 112). ასე რომ, როცა ერთი პერსონაჟი სამშობლოს თავისუფლებაზე ოცნებობს და მღერის:

„მინდა, რომ მისსა დიდებას
დამღერდეს რუსთაველის ქნარი“ (იქვე: 212).

ცხადია, ამ კონტექსტში რუსთაველის ხსენება შემთხვევითი სულაც არ გახლავთ. სხვანაირად, ურუსთაველოდ წარმოუდგენელიც კია თავისუფალი, ერთიანი და ძლიერი საქართველო. რუსთაველია, თამართან ერთად, საოცნებო საქართველოს სიმბოლო. ამიტომაც მოექცა იგი ლეგენდის შარავანდედში, გასცდა ერთი კაცის, ერთი პოეტის სახელს და იქცა თავისუფლების მეტაფორად.

1907-08 წლებში დაუნერია აკაკის ლექსი „რამ გამოიწვია „ვეფხისტყაოსანი“, რომელსაც სათაურის ქვეშ ფრჩხილებში მინაწერი აქვს – ლეგენდა. ამ მინაწერით თავიდანვე მიგვანიშნებს ავტორი, რომ ამბავი გამოგონილია, წარმოსახვით შეთხზული და არ არის დაყრდნობილი ისტორიულ წყაროებზე. ამ ლეგენდის მიხედვით თამარი უმჟღავნებს რუსთაველს სიყვარულს (როგორც პოემაში მეფე-ქალები უტყდებიან პირველად გრძობებში ვაჟებს). თამარმა იცის, რომ მის ლექსებში სამშობლოს სიყვარულია გადმოცემული და სთავაზობს ქვეყნის საკეთილდღეოდ ერთად საქმიანობას. ამ წინადადებას დიდი მადლიერებითა და გულისძგერით იღებს თვითონაც თამარზე შეყვარებული მგოსანი და ჰპირდება, რომ დაწერს პოემა „ვეფხისტყაოსანს“.

„სთქვა და დასწერა კიდევაც

თამარ შეამკო ხელადა.

თავი უმიროსს ამსგავსა

და საქართველოს – ელლადა“ (წერეთელი 2012:209).

ასე მთავრდება ლექსი, რომელშიც რუსთაველი ჰომეროსთანაა გათანაბრებული. ქართველთა სიამაყეს, ღირსებას, სამომავლო იდეალებსა და ამ იდეალების დასამკვიდრებლად ბრძოლისა და თავგანწირვის სურვილს ასე ზრდის და წვრთნის აკაკი წერეთელი.

ლიტერატურა

1. ინგოროყვა 1963: 522 – ინგოროყვა პ., აკაკი წერეთელი, თხზულებათა კრებული, ტ. I, თბ.
2. ფრუიძე 2011: 53 – ფრუიძე ნანა, აკაკის პროზა, აკაკი წერეთელი 170, საიუბილეო კრებული, ლიტერატურის ინსტიტუტი, თბ.
3. ჭუმბურიძე 1966: 280 – ჭუმბურიძე ჯ., ქართული კრიტიკის ისტორია, თბ.

4. წერეთელი 2011: 217 – წერეთელი ა., თხზ. სრ. კრებ. ოცტომად, ტ. II, თბ.
5. წერეთელი 2012: 209 – წერეთელი ა., თხზ. სრ. კრებ. ოცტომად, ტ. III, თბ.
6. წერეთელი 2014: 447 – წერეთელი ა., თხზ. სრ. კრებ. ოცტომად, ტ. V, თბ.
7. წერეთელი 2015: 127 – წერეთელი ა., თხზ. სრ. კრებ. ოცტომად, ტ. VI, თბ.
8. წერეთელი 2015: 297 – წერეთელი ა., თხზ. სრ. კრებ. ოცტომად, ტ. VII, თბ.
9. წერეთელი 2015: 213 – წერეთელი ა., თხზ. სრ. კრებ. ოცტომად, ტ. VIII, თბ.
10. წერეთელი 1990: 300 – წერეთელი ა., რჩეული ნაწარმოებები ხუთ ტომად, ტ. IV, თბ.
11. წერეთელი 1990: 444 – წერეთელი ა., რჩეული ნაწარმოებები ხუთ ტომად, ტ. V, თბ.

Nino Vakhania

/Sokhumi State University, professor/

„THE KNIGHT IN THE PANTHER’S SKIN“ AND XIX CENTURY’S LITERATURE

(Akaki Tsereteli)

Resume

Shota Rustaveli for Georgian romanticists is criterion, meter of poetry. To this end they rely and continue on literary tradition. They equated with each other “The Knight in the Panther’s Skin“ and free, powerful and united Georgia coming from Tamar’s times.

To his mind Shota Rustaveli was a poet of real Georgian dialect, role model even in the 19th century.

Georgian sixtiers wrapped up author of “The Knight in the Panther’s Skin“ I and his biography in the involucrum of legend. Begun from roman-

ticists the case was also continued by Akaki Tsereteli, who himself dedicated some verses to Rustaveli. In one of his verses he provided us his original version on writing poem.

Akaki Tsereteli equated Nestan-Darejani to Georgia and heroes rescuing her to Georgian patriots. This metaphor – captured Nestan – conquered Georgia took systematic image in Akaki Tsereteli’s works.

His “Three lectures“ that caused controversy with Ilia Chavchavadze is noteworthy paper in many respects. Frequent use of aphorisms of “The Knight in the Panther’s Skin“ both in fiction and journalistic works and association of various situations to the plot of poem clearly shows that Akaki’s mentality is provided in under this poem.

ავთანდილ თორღია

*შოთა მესხიას ზუგდიდის სახელმწიფო
სასწავლო უნივერსიტეტი*

მეჭურჭლეთ-უხუცესთა ქრონოლოგიური რიგი და შოთა მეჭურჭლეთუხუცესის ვინაობის საკითხი

საქართველოს სამეფო კარზე არსებულ სავაზიროს მნიშვნელოვან თანამდებობებს შორის (XII-XIII ს.ს.) ქართველ მეცნიერთა შრომებში განსაკუთრებული ყურადღების საგანი გახდა მეჭურჭლეთ-უხუცესის სახელო, რადგან ეს დაკავშირებულია ქართველი ერის უდიდესი შემოქმედის, „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორის სახელთან. ამ საკითხზე მრავალი მონოგრაფია, წერილი თუ სტატია დაიწერა. დღემდე დაუდგენელია: 1. მეჭურჭლეთ-უხუცესთა ქრონოლოგიური რიგი, 2. ამ სახელოს მატარებელ პირთა წარმომავლობა, საგვარეო კუთვნილება, 3. მათ შორის, ჯვრის მონასტრის აღაპების „შოთა მეჭურჭლეთუხუცესის“ (1: 75, 108, 109) ადგილი და როლი ქართულ სამოხელეო წყობილებაში და ბოლოს, 4. მისი მიმართება „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორთან. პრობლემატან დაკავშირებით უამრავი ურთიერთგამომრიცხავი შეხედულება და მოსაზრება არსებობს, რაც, რასაკვირველია, არაერთ კითხვას აჩენს. ჩვენ ქვემოთ შევეცდებით ნაწილობრივ მაინც ვუპასუხოთ ამ კითხვებს.

სანამ უშუალოდ ქრონოლოგიის საკითხს შევეხებით, საჭიროდ მიგვაჩნია აღვნიშნოთ მეჭურჭლეთ-უხუცესის ხელის ფუნქცია-უფლებამოსილება და განსაგებელი. „ხელმწიფის კარის გარიგებაში“ ნათქვამია, „მეჭურჭლეთუხუცესი“ ძველი ვეზირი არის საპატიო“ (2: 31). ეს სულაც არ ნიშნავს, რომ მხოლოდ ისაა „ძველი ვაზირი“, მასთან ერთად უცილობლად იგულისხმებიან მნიგნობართ-უხუცესი-ჭყონდიდელი, მანდატურთ-უხუცესი და ამირსპასალარი. ეს კარგად ჩანს იმავე წყაროდან, სადაც აღნიშნულია: „ჭყონდიდელი მამა არის მეფისა, ათაბაგი ახალია“ და „მსახურთუხუცესი მანაველი რუსუდან მეფეს (რუსუდან მეფეში თამარის მამიდა იგულისხმება) (8: 144-152) შეუყვანია სავაზიროსა“ (იქვე). გამომდინარე აქედან, „ძველში“ იგულისხმება პირველი ოთხი (მნიგნობართ-უხუცესი-ჭყონდიდელი, მანდატურთ-უხუცესი და ამირსპასალარი, მეჭურჭლეთ-უხუცესი), ხოლო „ახალში“ მსახურთუხუცესი და ათაბაგი. მკვლევართა დიდი ნაწილი თვლის, რომ მეჭურჭლეთ-უხუცესის ხელი დღევანდელ ფინანსთა მინისტრს შეესაბამებოდა

(3: 358). მეჭურჭლეთ-უხუცესთან დაკავშირებით საინტერესო მოსაზრებები გამოთქვეს ივ. ჯავახიშვილმა (4: 302-311), შ. მესხიამ (5: 110-148), მ. ბერძნიშვილმა (3: 349-368), გ. ოთხმეზურმა (6: 49-63 და 58-59), ჯ. სტეფანაძემ (7: 172-173), ილ. ანთელავამ (8: 138-142 და 9: 193-201), ივ. სურგულაძემ (12: 131-132)... არსებულ წერილობით წყაროთა და ლიტერატურულ მონაცემთა გათვალისწინებით, მეჭურჭლეთ-უხუცესის ფუნქციებზე ილ. ანთელავა წერს: „რომ მეჭურჭლეთ-უხუცესი არ ყოფილა სახელმწიფოს ფინანსთა მინისტრი, რადგან არ არსებულა ცალკე სახელმწიფო და ცალკე სამეფო ხაზინა... მეჭურჭლეთ-უხუცესს ექვემდებარებოდა „საჭურჭლე“, სალაროში მოთავსებული „შეკრული განძეულობა“, „სალვინეში“ დაცული ძვირფასი ჭურჭელი, სამეფო ქალაქების ადმინისტრაცია, უეჭველად უნდა დავასკვნათ, რომ მეჭურჭლეთ-უხუცესი სამეფო სახლის მოხელე იყო და სახელმწიფო, საჯარო სანყისის მატარებელი მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც მეფე იდგა საჯარო ხელისუფლების სათავეში“ (8: 138-139).

პირველი მეჭურჭლეთ-უხუცესი, რომელიც წყაროში ფიქსირდება, არის ივანე ვარდანისძე. მესტიის თემის სოფ. ლანჩვალის მთავარანგელოზთა ეკლესიაში დაცულ წმ. გიორგის ხატის წარწერაში ვკითხულობთ: „მე ივანე ვარდანის ძემან, სუანთა ერისთავმან, მეჭურჭლეთ-უხუცესმან მოვჭედე... და მივანდევ თავი ჩემი ამით ხატითა ღმერთს დიდი სუანეთისათვის“ (10: 33-34 და 11: 27-28). ამავე პიროვნებას ეკუთვნის რამდენიმე წლის შემდეგ გაკეთებული წარწერა ლეჩხუმის სოფ. ლაბეჭინას ღმრთისმშობლის სახელობის ეკლესიაში დაცულ წმ. გიორგის ხატზე: „მე ივანე ვარდანის ძემან, სუანთა ერისთავმან, მეჭურჭლეთ-უხუცესმან და პროტოსატორმან მოვჭედე ხატი ესე...“ (იქვე: 31-32 და იქვე: 25-26). მკვლევართა მიერ წარწერები სხვადასხვანაირად არის დათარიღებული XI-XII სს-ის ფარგლებში. ყველაზე მისაღები და დასაბუთებული დათარიღება ეკუთვნის შ. მესხიას (5: 83-84 და 126-127), რომელმაც წარწერები XI-XII სს-თა მიჯნით დაათარიღა. მას დაეთანხმნენ ს. მარგანი და მ. ბახტაძე (13: 209-210 და 14: 218). მართალია, ჩვენც ვფიქრობთ, ივანე ვარდანისძე სვანთა ერისთავი ამ დროის მოღვაწე უნდა იყოს, მაგრამ მეჭურჭლეთ-უხუცესი გვაფიქრებინებს, წარწერები უნდა დავუკავშიროთ დავით აღმაშენებლის რეფორმებს, ისინი ზოგადად 1105-1125 წლებს შორის უნდა დათარიღდეს.

ივანე ვარდანისძის შემდეგ თუ ვინ იყო მეჭურჭლეთ-უხუცესი, ან როდის დაკარგეს სვანთა ერისთავებმა ეს თანამდებობა, არ ჩანს. სამწუხაროდ, საერთოდ მეჭურჭლეთ-უხუცესის ხსენებაც არ არის

ცნობილ წყაროებში 1178 წლამდე. თუმცა, შ. მესხია, ვახუშტის იმ ცნობაზე დაყრდნობით, სადაც წერია, „რომ დიმიტრიმ (დემნა უფლისწული – ა.თ.) კვალად წარავლინა მეჭურჭლეთ-უხუცესი და სპანი შეკრიბნა ჰერ-კახნი, ლეკნი და კავკასიანი“ (15: 170), სათანადო მსჯელობის შემდეგ წერს: „თუ ამ შემთხვევაში სამეფოს მეჭურჭლეთ-უხუცესი ივარაუდება, იგი ჰერეთის იმდროინდელი ერისთავი ივანე (ვარდანის ძე – ა.თ.) კოლონკელისძე უნდა იყოს“ (5: 126). ე. ი. 1178 წლამდე შესაძლებელია მეჭურჭლეთ-უხუცესი იყო ივანე კოლონკელისძე, ხოლო დემნას აჯანყებაში მონაწილე დიდმოხელეთა ადგილზე გიორგი მესამემ ახალი პირები დანიშნა, მათ შორის – მეჭურჭლეთ-უხუცესად ყუთლუ-არსლანი (16: 25). თამარის გამეფების მეორე წელს მისი კარიერა ე.წ. „ყუთლუ-არსლანის დასის“ გამოსვლას შეენირა, რადგან მან „ითხოვა კარავი დადგმად ველსა ისანისასა“ (იქვე: 31), სადაც ჩატარდებოდა „დასის“ სხდომა. სხვადასხვა სახელმწიფო საკითხებზე მიიღებდნენ გადაწყვეტილებას. მეფეს მხოლოდ მისი აღსრულების უფლება დარჩებოდა. გამომდინარე აქედან, თამარმა მომხრეთა თანადგომით მიიღო გადაწყვეტილება და შეიპყრო ყუთლუ არსლან მეჭურჭლეთ-უხუცესი (იქვე). უნდა აღვნიშნოთ, ყუთლუ-არსლანის დასის ბუნებასა და მის წარმომავლობაზე და საგვარეულო კუთვნილებაზე სხვადასხვა თვალსაზრისი არსებობს. ერთი ეკუთვნის ივ. ჯავახიშვილს, რომლის აზრით, ეს იყო საქალაქო წრეების წარმომადგენლების, დიდვაჭართა და მსხვილი ფინანსური წრეების გამოსვლა. თვით ყუთლუ-არსლანიც ამ „უგვაროთა“ წრეს ეკუთვნოდა (4: 302-311, აგრეთვე 8: 139-140, შენიშვნა 640 და 9: 178). მეორე თვალსაზრისი ეკუთვნის ნ. ბერძენიშვილს, რომელიც ყუთლუ-არსლანსა და მის დასელებს თვლის დიდგვაროვანთა რეაქციული წრის წარმომადგენლებად (17: 176-179, აგრეთვე 8: 139-142, შენიშვნა 641 და 9: 179-207). ყუთლუს მონაცვლედ თამარმა სხვა დანიშნა და „უბოძა მეჭურჭლეთ-უხუცესობა დიდსა და გუარინასა კაცსა კახაბერს ვარდანის ძესა“ (16: 33). ეს მოხდა 1185 წელს. იმავე წელს თუ არა, მომდევნო წლის დასაწყისში ის შეუცვლია აბულასან იობის ძეს, რომლის შესახებ გვამცნობს ნებელდის თემის სოფ. პოლტავსკოეში (დღევანდელი აჭანდარა) ეკლესიის ნანგრევებში აღმოჩენილი ანდრია პირველწოდებულის ხატის ფრაგმენტებზე დაცული წარწერა: „ქ. ყოვლად წმინდაო მოციქულო ქრისტე ღვთისაო ანდრია, შეიწირე მცირედი ეს მსახურება ჩემგან, ერისთავთ-ერისთავისა და მეჭურჭლეთ-უხუცესისა აბულასანისა იობის ძისა“ (18: 88). აბულასანის მეჭურჭლეთ-უხუცესობა განისაზღვრება თამარის პირველი

ქმრის იური ბოგოლუბსკის, ე.წ. „გიორგი რუსის“ „მეფე-ქმრად“ ყოფნის წლებით (1185-1187 წწ.), რუსი ხომ მისი მეცადინეობით ჩამოუყვანიათ თამარის საქმროდ, „შვილი ხელმწიფისა ანდრია დიდისა“ (16: 36). აბულასანი „ისტორიანისა და აზმანის“ ცნობით და ლურჯი მონასტრის წარწერის მიხედვით ყოფილა „ამირა ქართლისა და ტფილისისა...“ „ქართლისა ამირთამირა, რუსთავისა და შვიდთა მთიულთა პატრონი“ (16: 36 და 19: 96-97). აბულასანი და ყუთლუ-არსლანი მიაჩნდათ ტფილელ მოქალაქეთა წრიდან დანიშნულებულად. სომეხი ისტორიკოსები (მათ შორის ს. ერემიანი) კი მას აიგივებდნენ „ტფილისის ამირაპეტ“ ამირქერდ არწრუნთან, რომელიც სწორედ აბულასანამდე იყო ტფილისის ქალაქის თავი. სათანადო მტკიცებით დღეს ორივე მოსაზრება უარყოფილია, როგორც მისი „უგვარობა“, ისე სომხობა. დღესდღეობით დამტკიცებულია, რომ ის დასავლეთ საქართველოს დიდ ფეოდალთა წრიდან იყო, კერძოდ, მარუშიან-მარშანიათა საგვარეულოდან (18: 83-106). როგორც იყო აბულასანის ბოლო, წყაროებით არ ჩანს. ჩვენი და სხვადასხვა მკვლევართა, მათ შორის შ. მესხიას, თვალსაზრისით, „მეჭურჭლეთ-უხუცესობა მას გიორგი რუსის პირველად განდევნისთანავე დაატოვებინეს და გათავისუფლებულ ადგილზე კი მაშინვე დანიშნეს ახალი ხელისუფალი“ (5: 138 და 6: 58-59). უნდა ვიფიქროთ, აბულასანი გიორგი რუსის განდევნის დროს გარდაცვლილი იყო. ამას გვაფიქრებინებს მისი შვილის, გუზან აბულასანის ძის მდგომარეობა, აბულასანის გარდაცვალებიდან (1187 წ) ე.წ. ამბოხებამდე (1189-1190), რომელიც იყო „პატრონი კლარჯეთისა და შავშეთისა“ და „რომელი ძველთა მეფეთა ტაოელ დიდებულთა ადგილსა ზედა შეენყალა პატრონსა“ (16:49) იგი პირველი „მიერთო“ გიორგი რუსს და ბოლომდე იბრძოდა მანამ, სანამ დაატყვევებდნენ – „თვალმრუმე ოდეს ყვეს“ (16: 81 აგრეთვე 18: 94-95, 20: 15, 21: 368, 7: 113 და 22: 136). აბულასანი რომ დაესაჯათ გიორგი რუსის პირველი გაძევების დროს, უეჭველია, გუზანსაც (გუძანი, გუძა) დასჯიდნენ, როგორც მის ძეს, რაც არ მოხდა, ე.ი. რადგან აბულასანი არ ჩანს ამბოხის დროს, ის გარდაცვლილია.

ვინ შეცვალა აბულასანი მეჭურჭლეთ-უხუცესის თანამდებობაზე წყაროებში ცნობა არ არის, თვალსაზრისი კი არაერთია. აქედან უმრავლესობა საბუთიანად უარყოფილი, ნაწილი –დაუსაბუთებელი, ერთისთვის ერთია მისაღები, მეორისთვის – მეორე და ა. შ. ე.ი. მეჭურჭლეთ-უხუცესის ქრონოლოგიურ რიგში ყველაზე რთული გადასაჭრელი, სადავო და საკამათო აბულასანის მომდევნო მეჭურჭლეთ-უხუცესის ვინაობაა. პ. ინგოროყვას მოსაზრება, რომ აბულასანის შემდეგ,

ჰერეთის ერისთავები, ასათ და გრიგოლ გრიგოლისძეები ფლობდნენ ამ სახელოს, სავსებით მართებულად უარყოფილია ქართულ ისტორიოგრაფიაში (23: 662 და 24: 325-331. 25:143-148. 5:141-143). აგრეთვე უსაფუძვლოა ლ. მუსხელიშვილის ოვსიყმას მეჭურჭლეთ-უხუცესობა 926:66 და იქვე შენიშვნა). არა თუ აბულასანის შემდეგ, არამედ ის საერთოდ არ ყოფილა მეჭურჭლეთ-უხუცესი. ასევე ს. კაკაბაძის მოსაზრებები აბულასანის, კახაბერ ვარდანისძის, შალვა თორელის, ივანე ჯაყელის მეჭურჭლეთ-უხუცესობის ქრონოლოგიაზე, რომელმაც რამდენჯერმე შეიცვალა პოზიცია 927: RVI და 28:124-125-126.131). უარსაყოფია ასევე ნ. შოშიაშვილის თვალსაზრისი 1191-1220 წწ. შალვა თორელ-ახალციხელი, 1205-1220 წწ. შოთა, 1220 წლიდან ყვარყვარე-ივანე ჯაყელ-ციხისჯვარელი იყვნენ მეჭურჭლეთ-უხუცესები (25: 148). შემდგომში მან ოდნავ შეცვალა შოთას მეჭურჭლეთ-უხუცესობის წლები. ის სათანადო მსჯელობის შემდეგ წერს: „ამდენად თუ შოთა რუსთაველი თამარის თანამედროვე იყო და მეჭურჭლეთ-უხუცესობა ჰქონდა, ის სწორედ 1207-1220-21 წლებს შორის უნდა ვიგულისხმოთ ამ ხელის მფლობელად“ (29: 73-74). უნდა აღინიშნოს, ნ. შოშიაშვილის მიერ ჩამოთვლილი პირები [შალვა თორელ-ახალციხელი, შოთა, ივანე-ყვარყვარე ჯეყელ-ციხისჯვარელი] მართლაც იყვნენ მეჭურჭლეთ-უხუცესები, მაგრამ აბულასანის შემდეგ, მისი ქრონოლოგიით 1191 წელს რეალურად 1187 წ-ს, შალვა ამ ხელის მატარებელი ვერ გახდებოდა, რადგან შეუძლებელია ის მაშინ შესაფერისი ასაკის ყოფილიყო. მას მემამაციანე პირველად 1195 წ-ს ახსენებს შამქორის ბრძოლასთან დაკავშირებით, სადაც განსაკუთრებით გამოუჩინია თავი. მაშინ ის დაახლოებით 20 წლის ასაკისა იქნებოდა, რადგან 1225 წელს, 30 წლის შემდეგ გარნისის ბრძოლის დროს შალვა და ივანე თორელ-ახალციხელები წერილობით წყაროთა მონაცემებით შუახნის მამაკაცები იყვნენ. ე.ი. აბულასანის შემდეგ შალვას მეჭურჭლეთ-უხუცესობა გამოირიცხება, ამაში თვითონ ნ. შოშიაშვილიც „მთლად“ არ ყოფილა დარწმუნებული (29: 74 შენიშვნა 34). ნ. შოშიაშვილის შემდეგ ეს საკითხი საფუძვლიანად განიხილა შ. მესხიამ, თუმცა, სამწუხაროდ, არასწორ დასკვნებამდე მივიდა – „ამრიგად, მკვლევართა მიერ მეჭურჭლეთ-უხუცესის პოსტზე აბულასანის შემცვლელად მიჩნეულ პირთა ოვსიყმას და შალვა თორელის მეჭურჭლეთ-უხუცესობა წყაროებით არ დასტურდება (5:144). რაც შეეხება შოთას მეჭურჭლეთ-უხუცესობას, ის იყენებს პავლე ინგოროყვას თვალსაზრისს – „შოთას ამ თანამდებობაზე ყოფნა შეიძლება მხოლოდ 1245 წლის შემდეგ ვივარაუდოთ“

(32:106) და ასკვნის – „როგორც ირკვევა, ჯვრის მონასტრის აღაპების „შოთა მეჭურჭლეთ-უხუცესი“ არ უნდა იყოს თამარის მეფობის დროინდელი (1184-1213) მეჭურჭლეთ-უხუცესი“... „ამრიგად, აბულასანი მეჭურჭლეთ-უხუცესის თანამდებობაზე არ შეუცვლია, არც ოვსიყმას, არც შალვა თორელს და არც შოთას“ (5:145). მაშინ ვის გულისხმობს ის აბულასანის მომდევნო მეჭურჭლეთ-უხუცესად, ამისთვის საჭიროა თვალი მივადევნოთ მის მსჯელობას. ის წერს: „რომ თამარის ისტორიკოსების თხზულებებში, არც სხვა სახის წყაროებს აბულასანის გადაყენებაზე და მის შემდეგდროინდელ მეჭურჭლეთ-უხუცესზე პირდაპირი მითითება არ დაუცავთ. ერთადერთი უეჭველი ცნობა ამ მხრივ ეკუთვნის „ჟამთააღმწერელს“, რომელიც 1220-21 წლების ამბებთან დაკავშირებით ახსენებს ივანე-ყვარყვარე ჯაყელს მეჭურჭლეთ-უხუცესის პატივით“ (იქვე) და ასკვნის – „როგორც ჩანს, ამ დროს სამეფოს მეჭურჭლეთ-უხუცესი ყოფილა სამცხის სპასალარი ყვარყვარე“ (იქვე, 146). ყვარყვარეს მეჭურჭლეთ-უხუცესობას არავინ უარყოფს, მაგრამ მკვლევართა მიერ დათარიღებაა სხვადასხვა (პ. ინგოროყვა 1212 წლიდან, ს. კაკაბაძე 1224 წ-დან, ნ. შოშიაშვილი 1220-21 წლიდან). შ. მესხიას აზრით აბულასანის შემდეგ ივანე-ყვარყვარე ჯაყელი იყო მეჭურჭლეთ-უხუცესი (5: 147). ამას, ვფიქრობთ, ხელს უშლის ერთი მნიშვნელოვანი გარემოება. აბულასანი გიორგი რუსის ამბოხებამდე ორი თუ ერთი წლით ადრე ჩანს გარდაცვლილი (1187 წ.), ხოლო ყვარყვარეს დანიშნაობა იწყება ამბოხის დამთავრების შემდეგ – 1189-1190 წლებში. თამარის ერთგულების გამო ის გადაყენებული დიდი ბოცო ჯაყელის ნაცვლად ხდება სამცხის სპასალარი, ერისთავთ-ერისთავი და მენაპირე. რაც მთავარია, იღებს ჯაყელობას. ბასილი ეზოსმოძღვარი მასზე წერს: „ყვარყვარა სამცხის სპასალარი, ჯაყელი, კაცი დიდად გამარჯვებული და ერთგული მეფეთა“ (16: 129). მით უფრო ვიცით XIII ს-ის დასაწყისიდან მაინც შალვა თორელ-ახალციხელია მეჭურჭლეთ-უხუცესი. ის ამ სახელოს ფლობდა ზაქარია მხარგრძელის გარდაცვალებამდე [1212]. ხოლო შემდეგ ის მანდატურთუხუცესი ხდება. (საკითხთან დაკავშირებით იხ. ჩვენი სტატია – „ისევ ლაშა-გიორგის ხელის (გუნი-ყალას წარწერის) შესახებ, იბეჭდება შოთა მესხიას ზუგდიდის სახელმწიფო სასწავლო უნივერსიტეტის შრომების კრებულში №9-10). აბულასანს და შალვა შორის თუ ვინ იყო მეჭურჭლეთ-უხუცესი, ამაზე ქვემოთ ვისაუბრებთ. ახლა ისევ ივანე ყვარყვარე ჯაყელს მივუბრუნდეთ. „ჟამთააღმწერელი“ წერს, რომ საგიმის ბრძოლაში, სადაც ლაშა დაიჭრა, მის გვერდით „მეჭურჭლეთ-უხუცესის ყუარყვარეს შვილი

ბექაი მოიკლა ძლიერად ბრძოლილი“ (16: 165) ციტირებული სრულებით არ ადასტურებს, რომ მაინცდამაინც 1220-1221 წლიდან იყო ივანე-ყვარყვარე მეჭურჭლეთ-უხუცესი. ამ შემთხვევაში XIV საუკუნის ავტორი მხოლოდ იმონებს, რომ ის იყო ამ თანამდებობაზე. მას ცხრაჯერ ახსენებს „ჟამთააღმწერელი“. აქედან მე-2, მე-3 და მე-5 ხსენებისას მეჭურჭლეთ-უხუცესად. პირველი ხსენება, რომელიც გიორგი-ლაშას მეფობის პირველ წლებს, კერძოდ, განძის განდგომას უკავშირდება. მეფის გვერდით „წინამბრძოლობდეს ძლიერად ყუარყუარე ჯაყელისა შვილი პირმშო“ (იქვე :153). გამომდინარე ზემოთ მოტანილი ცნობიდან, ერთის თქმა შეიძლება: ყვარყვარეს შვილი საქართველოს მეფის თანამებრძოლი და დაახლოებული პირია. ის ირიბად ეხმარება ლაშას მეფობის საწყის ეტაპზე ივანე-ყვარყვარეს გავაზირებას. ე. ი. ივანე-ყვარყვარე ჯაყელის მეჭურჭლეთ-უხუცესად დანიშვნა მოხდა 1212 წელს. ეს თარიღი აქვს პ. ინგოროყვასაც, თუმცა ის რეალურ მსჯელობა-კვლევას არ ემყარება. დაუსაბუთებელი და გამოგონილია პ. ინგოროყვას მიერ 1245-1250 წლებში შოთა კუპრის (გრიგოლისძის) ჰერეთის ერისთავის მეჭურჭლეთ-უხუცესობა თან ეს მას ღრმად მოხუცს 79 წლის ასაკში (პ. ინგოროყვას მიხედვით შოთა 1166 წელს დაბადებულა) მიუღია, სხვადასხვა წყაროს მოხმობის შემდეგ შ. მესხია ასკვნის – „წარმოუდგენელია 80 წელს მიღწეული შოთა რუსთველი მეჭურჭლეთ-უხუცესის თანამდებობაზე დაენიშნათ. მით უმეტეს, ის არაფერს ხელმოსაჭიდს არ ეყრდნობა, პირიქით, იმდროინდელი სახელმწიფოებრივი სამართლის მიხედვით ეს შეუძლებელი იყო. (5: 145, შენიშვნა 2). ჩვენ ჩვენი მხრივ აღვნიშნავთ 1245 წელს ე.წ. „უმეფობის ხანა“ საქართველოში, ე. ი. შოთას დამნიშნავი თანამდებობაზე არავინ იყო. მით უფრო ივანე-ყვარყვარე 1245 წლის შემდეგაც ცოცხალია, უკანასკნელად იხსენიება იმ დიდებულებს შორის, რომლებიც ყიასედინ სულტნისაგან დაბრუნებულ ულუ დავითს მიეგებნენ (16: 219) ეს დაახლოებით 1245-1247 წლებს შორის მოხდა. ნ. შოშიაშვილს კი ივანე-ყვარყვარე ჯაყელის შემდეგ მეჭურჭლეთ-უხუცესად მიაჩნია მამურჩა, რომლის ხელრთვა აქვს „დაწერილს არსენ ჭყონდიდელ-მწიგნობართუხუცესისა მგელა აბულახტარის ძისადმი“ (30: 118-121). მართალია, საბუთი დათარიღებულია 1241-1242 წლებით, მაგრამ ოთხი კეფიდან III და IV მიკერებულია. ამაზე საბუთის ყველა გამომცემელი ერთხმად თანხმდება (იქვე: 118), ბოლო ხელრთვაზე წერია – „ქ. ამის ღმრთისა სწორთა ბრძანებისაი მონამე ვარ მე მიწაი მამურჩაი მეჭურჭლეთ-უხუცესი“ (იქვე: 120) და ის დათარიღებულია 1247-1250 წლებით (იქვე: 118).

ნ. შოშიაშვილი მამურჩას თვლის ჯაყელ-ციხისჯვარელთა საგვარეულოს წარმომადგენლად. ის წერს: „XIII საუკუნის 50-იან 60-იან წლებში „გამრეკელ თორელი და კახა თორელი მეჭურჭლეთ-უხუცესები არიან, მანამდე კი ეს ხელი ეპყრათ ჯაყელებს, ყვარყვარეს და მამურჩას, რომელიც ჩვენი აზრით, სახელის მიხედვით ჯაყელია“ (29: 46), ლოგიკურია, რომ ჯაყელად მან იგულისხმა მამურჩა, მაგრამ ვინ არის ის? ჩვენს ისტორიოგრაფიაში მიღებულია, რომ ივანე-ყვარყვარეს მომდევნო სამცხის ერისთავი და სპასალარი სარგის ჯაყელია „კაცი მხნე და შემართებული, ხელოვანი ბრძოლათა შინა“, ჯერ კიდევ პაპის (ივანე-ყვარყვარეს) სიცოცხლეში (16: 193). სანამ უშუალოდ მამურჩას ვინაობაზე ვისაუბრებთ, ვფიქრობთ, საჭიროა აღინიშნოს, რომ ზემოთ ნახსენებ საბუთს მიკერებული III კეფის ხელმომწერები არიან: არსენის მომდევნო მწიგნობართუხუცესი-ჭყონდიდელი ბასილი (უჯარმელი), ავაგ ათაბაგი (ამირსპასალარი) და შანშე მანდატურთ-უხუცესი (30: 119-120). ამ სამიდან ავაგი ხელს ვერ მოაწერდა ყარაყორუმიდან დაბრუნებამდე, რაც 1247-1249 წლებ შორისაა საგულგებელი. ახლა ისევ მივუბრუნდეთ მამურჩა მეჭურჭლეთ-უხუცესის ვინაობის საკითხს, როგორც ვიცით, ყვარყვარე ციხისჯვარელ-ჯაყელს ჰყავდა ერთადერთი ძე ბექა, რომელიც საგიმის ბრძოლაში მოკლეს „ძლიერად ბრძოლილი“. მას, როგორც ცნობილია, დარჩა ორი ვაჟი ივანე და სარგისი. „ჟამთააღმწერელი“ ორივეს ახსენებს უმეფობის ხანაში (დაახლ. 1244-1245 წ.წ-ში). ერზინკის სულტნის ტაოზე თავდასხმასთან კავშირში, როცა „ერისთავმან სამცხისა, სპასალარმან ყუარყუარე წარავლინა ძის წულნი თვისნი ივანე, რომელსა ეწოდა „პაპა“ და უმრწემესი მისი სარგის, ორნივე იყვნენ ძმანი ძლიერნი და მხნენი უმეტეს ყოველთა, წყობათა შინა უშიშნი და შემართებულნი“ (16: 214). როგორც „ჟამთააღმწერლის ტექსტიდან ჩანს „პაპა იყო არა ივანე, არამედ უმცროსი სარგისი, რომელიც რამდენჯერმე იხსენიება ასე. მაგალითად, როცა ულო (ჭულაგუ) ყაენს წარუდგენ დავით ლაშას ძე და სარგის ჯაყელი, მან ჰკითხა – „პაპა სარგის შენ ხარ?“, რამეთუ პაპას სარგისს უწოდეს თათარნი“ (16:248). ეს ზედმეტი სახელი მიემართებოდა უმცროს ძმას, ე.ი. სარგისს, რაც გაარკვია ილ. ანთელავამ (31: 65-66). აქედან გამომდინარე, ვფიქრობთ უფროს ივანეს ერქვა „მამურჩა“ (მამურჩა) ე.ი. ის იყო მამის (მდრ. მამუკა, მამია), ხოლო უმცროსი „პაპა“ ე.ი. პაპის. ივანე-ყვარყვარეს გარდაცვალების შემდეგ, 1247 წლის ახლოს სამცხის ერისთავი, სპასალარი და მეჭურჭლეთ-უხუცესი ხდება ივანე-მამურჩა. სამწუხაროდ, ჟამთააღმწერელი პაპის სიცოცხლეში ძმების ივანესა და სარგისის ერთად სხენების შემდეგ

საერთოდ აღარ ახსენებს ივანეს (ეტყობა, გარდაიცვალა), ხოლო სარგისზე წერს 15 წლის შემდეგ, XIII ს-ის 50-იან 60-იანი წლების დასაწყისში. დავით-ულუს აჯანყებასთან დაკავშირებით დავით ულუმ „მოუწონდა სარგის ჯაყელ-ციხისჯვარელსა, რომელსა აქუნდა პატივი სამცხისა სპასალარობისა და ეზრახა, რათა განუდგენენ ყაენს“ (16: 239).

ქართულ ისტორიოგრაფიაში მიღებულია რომ ივანე-ყვარყვარე ჯაყელის შემდგომ მოხდა თორელთა რესტავრაცია მეჭურჭლეთ-უხუცესის თანამდებობაზე. (გამრეკელ II და კახა III), XIII ს-ის 50-იან 60-იან წლებში, ხოლო იმავე საუკუნის 70-იან წლებში ეს სახელო ისევ ჯაყელ-ციხისჯვარელებს უბრუნდებათ, ჯერ სარგისი იხსენიება მეჭურჭლეთ-უხუცესად, შემდეგ ბექას მიიჩნევენ ამ ხელის მქონედ, (პ. ინგოროყვა, შ, მესხია, ნ. შოშიაშვილი...) თუმცა ამ უკანასკნელის მეჭურჭლეთ-უხუცესობა წყაროებით არ დასტურდება. მსგავსი თვალსაზრისის საშუალებას იძლევა „ასწლოვანი მატიანე“, სადაც ჯერ კახა თორელია მეჭურჭლეთ-უხუცესად ნახსენები, აბალა-ყაენის წინააღმდეგ, თეგუდარის აჯანყების დროს – დაახლ. 1270 წ-ს – „განვიდეს ჯავახეთს (თეგუდარის მხედრები – ა.თ.) და მუნ დახუდა ჯოგი კახა თორელის, რომელსა აქუნდა პატივი მეჭურჭლეთ-უხუცესობისა“ (16: 265), ხოლო სამცხის „ხასინჯუდ“ გამოცხადების [1266] შემდეგ, დაახლ. 1275 წ-ს იმავე თხზულებაში წერია: „ამათ ჟამსა შინა განდიდნა სამცხის სპასალარი და მეჭურჭლეთ-უხუცესი სარგის ჯაყელი და მისი ძე ბექა, რომელნი მთავრობდეს სამცხეს“ (16: 273). ამ შემთხვევაში, ვფიქრობთ, უადგილო ადგილას ასახელებს სარგისს მეჭურჭლეთ-უხუცესად „ჟამთააღმწერელი“. ეს კარგად ჩანს მისივე ტექსტიდან, თუ 1270 წლისთვის კახა თორელია მეჭურჭლეთ-უხუცესი, ისმება კითხვა, დასახელებული თარიღიდან 1275 წლამდე, ვინ, როდის ან რატომ დანიშნა 1266 წლიდან აღმოსავლეთ საქართველოს მეფისგან (დავით ულუ) აბსოლუტურად დამოუკიდებელი, მისგან განმდგარი, უშუალოდ ჰულაგუიან ილხანებს დაქვემდებარებული სარგის ჯაყელი ვაზირის თანამდებობაზე? ეს გამოსარიცხია, მაგრამ არ ნიშნავს, რომ სარგისი საერთოდ არ ყოფილა მეჭურჭლეთ-უხუცესი. ის იყო ამ ხელის მფლობელი. ეს იცის მატიანემ, თუმცა, არ იცის ის, რომ ეს იყო არა კახა თორელის, როგორც დამკვიდრებულია ჩვენს ისტორიოგრაფიაში, არამედ ივანე-მამურჩას შემდეგ – XIII ს-ის 50-იან წლებში. სხვა ცნობებიდან გამომდინარე, რაზეც ქვემოთ ვისაუბრებთ, უნდა ვივარაუდოთ, რომ დავით ულუმ სარგისს ჩამოართვა, ან თვითონ მან თქვა უარი ამ თანამდებობაზე. სანამ ამ საკითხზე ვიმსჯელებთ, უნდა შევეხოთ გამრეკელ-თორელის

მეჭურჭლეთ-უხუცესობის საკითხსაც. ის ასე იხსენიება „დანერილში მიქაელ ქართლის კათალიკოსისა ვაჩე გუარამაისძისადმი“ (30: 114-115). საბუთი სხვადასხვანაირად იყო დათარიღებული, ბოლო გამოცემაში გაზიარებულია ს. კაკაბაძის II დათარიღება – 1241 წ., რომელიც თითქოს სწორი ჩანს, მაგრამ ჩვენთვის საინტერესო, უკანასკნელი VII კეფი, მიჩნეულია საბუთზე გვიან მიკერებულად (32: 119-120), სადაც აღნიშნულია: „ესე ვითა ქართლისა კათალიკოზსა დაუწერია ვაჩე გუარამაისძისა და ღმრთისა სწორთა მათითა ხელითა დაუმტკიცებიათ, მე, გამრეკელი მეჭურჭლეთ-უხუცესიცა, მონამე ვარ“ (30: 11). საინტერესოა გამრეკელის ხელჩართულობამდე ვისაც ხელი აქვს მოწერილი საბუთზე, ყველა დამამტკიცებელია და მონამე, მათ შორის VII კეფში მნიგნობართ-უხუცესი წყონდიდელი ბასილი (იქვე: 116-117), ხოლო გამრეკელი – მხოლოდ „მონამე“. აქედან გამომდინარე, გამრეკელის ხელრთვა მხოლოდ იმას გვიდასტურებს, რომ ის მეჭურჭლეთ-უხუცესი იყო. დროის განსასაზღვრად ის არ გამოდგება, თუმცა ხელმოწერა XIII ს-ის 50-იან წლების მეორე ნახევარს ვერ ჩაცდება და 1265 წელს ვერ აცდება. რაც შეეხება კახა თორელის მეჭურჭლეთ-უხუცესობას, გარდა „ასწლოვანი მატიანისა“, მას ამ ხელით ასახელებს – „დანერილი კახა თორელისა რკონის ღვთისმშობლისადმი“ (30: 145-160), საბუთი სხვადასხვა წყაროებით დათარიღებულია 1259-1260 წლებით (იქვე: 145), მაგრამ ხელთრთვებიდან გამომდინარე, ჩვენ ვფიქრობთ 1266-1268 წლებს შორის უნდა იყოს შედგენილი. მას მაყარებს შემდეგი:

1. დავით ულუსთან ერთად საბუთს ხელს აწერს გიორგი უფლისწული, რომელიც 1268 წელს გარდაიცვალა, ხოლო 1259-1260 წლებში 8-9 წლის თუ იქნებოდა.

2. ხელს აწერს ავაგ-სარგისი, რომელიც 1262-1268 წლებში იყო ამირსპასალარი და მანდატურთ-უხუცესი.

3. ხელს არ აწერს მნიგნობართ-უხუცეს-წყოდიდელი ბასილი, რომელიც დავით ულუმ 1265 წელს სიკვდილით დასაჯა.

4. ხელს არ აწერს სარგის ჯაყელ-ციხისჯვარელი, სამცხის დამოუკიდებელი ხელისუფალი 1266 წლიდან, მანამდე ათაბაგი, ყოველ შემთხვევაში საბუთის ძველი დათარიღება: 1259-1260 წლები გამოირიცხება.

ყოველივე ზემოთქმულიდან შეიძლება ითქვას, რომ XIII საუკუნის 50-იან 70-იან წლებში მეჭურჭლეთ-უხუცესები იყვნენ შემდეგი თანმიმდევრობით: სარგის ჯაყელ-ციხისჯვარელი, გამრეკელ და კახა თორელები. ახლა ისევ მივუბრუნდეთ სარგის ჯაყელს. გასარკვევია, როდის და რატომ ჩამოართვეს (თუ თავისი ნებით დატოვა) მას

მეჭურჭლეთ-უხუცესობა, დავით ულუსთან ყველაზე ახლოს მდგომს, მისანდოს და ერთგულს. „ჟამთააღმწერელი“ წერს: „დავით ულუმ არინა მხედართმთავრად სარგის ჯაყელი, კაცი მხნე და შემმართებელი და მრავალჯერ გამოცდილი და სახელოვან ქმნილი წყობათა შინა, ტანით ახოვანი, ხელოვნად მბრძოლი ცხენსა ზედა, მხნე მოისარი და მისი მინდობილ იყო მეფე, ერთგულებაც დიდ აქუნდა მეფისა“ (16: 240). როგორ შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ასეთ პიროვნებას ან დაატოვებინეს, ან თვითონ დატოვა თანამდებობა, ან მეფისთვის უპირველეს პირს ყველაზე მნიშვნელოვანი სამსახური არ ჰქონდა სამეფო კარზე. როგორც ირკვევა, მისთვის დავით ულუს ათაბაგობა უბოძებია. სამწუხაროდ, ეს XIV საუკუნის ანონიმს მხედველობიდან გამორჩენია. ისტორიოგრაფიაში მიღებულია, რომ ათაბაგ-ამირსპასალარი ავაგ მხარგრძელი გარდაიცვალა 1250 წელს (5: 318). ჩვენ ვფიქრობთ, ეს თარიღი უნდა გადაისინჯოს. ის უნდა გარდაცვლილიყო 1255 წლის ახლოს. ამის შემდეგ ამირსპასალარობა მიუღია ზაქარია შანშეს ძე მხარგრძელს, რომელიც, სხვათა შორის, სარგის ჯაყელის სიძე იყო. ვინ გახდა ათაბაგი, ან რისთვის ჩამოაცილეს ეს ორი ხელი ერთმანეთს? ჩვენს ისტორიოგრაფიაში გაბატონებული თვალსაზრისი ნ. ბერძენიშვილს ეკუთვნის: „ავაგის სიკვდილის შემდეგ დავით ლაშას ძემ, იგივე ულუმ არავინ დანიშნა ათაბაგად“ (33: 103). ჩვენ ვფიქრობთ 1255-1256 წლებიდან ათაბაგი იყო სარგის ჯაყელი (შესაბამისად, ამ წლებში გახდებოდა გამრეკელ-თორელი მეჭურჭლეთ-უხუცესი). ასე იხსენიება ის იერუსალიმის ჯვრის მონასტრის სვინაქსარის № 246, № 248 ალაპებში (1, 101 და 170) გარდა ამისა, სარგის როგორც ათაბაგი, ხელს აწერს: „დაწერილს ნიკოლოზ ქართლის კათალიკოსისა არვანბეგ საბაიძისადმი“ (30: 177-179), „ქ. სარგის ათაბაგი მოწამე ვარ ამა დაწერილისა“ (იქვე: 179). ბოლო გამოცემაში საბუთი დათარიღებულია 1281-1282 წლებით. საფუძველია ის, რომ ნიკოლოზ III კათალიკოსი იყო 1282 წლამდე და ის, რომ სარგის ჯაყელი ათაბაგობას ვერ მიიღებდა 1181 წლამდე, რადგან ამ წელს გარდაიცვალა, საბუთის დათარიღებულებისთვის ათაბაგ-ამირსპასალარი სადუნ მანკაბერდელი (არწრუნი), მაგრამ უტყუარად დადგენილია რ. კიკნაძის მიერ, რომ სადუნი და მისი მეუღლე თამარი (ულუ დავითის ასული, დემეტრე მეორის და) 1282 წლის ზაფხულის აქეთ დაიღუპნენ (34: 178). ე. ი. ნიკოლოზ კათალიკოსი თუ 1282 წლამდე გადადგა, (1281 წელს) აქედან გამომდინარე ხელს ვერ მოაწერდა საბუთს 1281 წელს, ასევე სარგის ჯაყელი ვერ იქნებოდა ათაბაგი 1182 წლს, რადგან ათაბაგი მომდევნო წელსაც სადუნი იყო. ეს წიაღსვლა იმისთვის დაგვჭირდა,

რომ გვეჩვენა ამ შეუსაბამობების წყარო. ეს არის პ. ინგოროყვასელი სარგისის ათაბაგობის წლები 1281-1284 (23: 582), რაც გაზიარებულ იქნა ისტორიკოსთა მიერ (3: 641) თან ყოველგვარი მოკვლევისა და დასაბუთების გარეშე. რეალურად ამ წლებში სარგისი არ გამხდარა და არც შეიძლებოდა ყოფილიყო ათაბაგი. ამისთვის საკმარისი არგუმენტი არსებობს, თან არაერთი, მაგრამ ეს ცალკე კვლევის თემაა. ვფიქრობთ, რაც ითქვა, სრულიად საკმარისია. დროა, დასკვნის სახით ვთქვათ, რომ 1255-56 წლებში სარგის ჯაყელმა ათაბაგობა მიიღო და ამის შემდეგ მეჭურჭლეთ-უხუცესობა გადადის თორელების (გამრეკლი და კახა) ხელში. ნიკოლოზ კათალიკოსის „დაწერილი არვანბეგ საბაიძისადმი“ უნდა დათარიღდეს XIII საუკუნის 50-იანი 60-იანი წლების მიჯნით. კახა თორელის შემდეგი მეჭურჭლეთ-უხუცესი წყაროებში არ ფიქსირდება. იყო თუ არა მისი ძე გამრეკელი ამ ხელის მფლობელი, სავარაუდოდაც ვერ ვიტყვით. ჩვენს ისტორიაში უკანასკნელად მეჭურჭლეთ-უხუცესი იხსენიება თითქმის ორი საუკუნის შემდეგ XV საუკუნის შუახანებში: „ქ. თქუენ პატრონთა ნათელსა და თქვენთა შვილთა მეჭურჭლეთ-უხუცესს, ერისთავთ-ერისთავსა ზაზას და თქვენს ძმას ციცის [გ]კადრეთ ესე წიგნი და პირი მტკიცე... მოგახსენეთ ჩვენ, ვაჩიძორისა მოძღვარმან, კანდელაკმან და ერთსულობით კრებულმან“ (35: 239-240). ეს არის XV საუკუნის ცნობილი მოღვაწე, ტაოს ერისთავი ზაზა (ზაქარია) ფანასკერტელ-ციციშვილი, ე.წ. კარაბადინის ანუ სამკურნალო წიგნის ავტორი. როდის გადავიდა თორელებიდან ფანასკერტელებზე მეჭურჭლეთ-უხუცესობა, წყაროებით უცნობია. სავარაუდოდ, ეს უნდა მომხდარიყო მაშინ, როცა XIII-XIV საუკუნეთა მიჯნაზე თაყა ფანასკერტელს, ტაოს ერისთავს, ცოლად მიათხოვეს რუსუდანი, დემეტრე მეორე თავდადებულის ასული. თუმცა, უკვე ვიცით, ზემოთნახსენებ ზაზამდე ამ ხელის მატარებელი წერილობით წყაროებში არ ფიქსირდება.

მეჭურჭლეთ-უხუცესების სია:

1. ივანე ვარდანისძე – XII ს-ის დაახლ. 10-20-იანი წლები
2. ივანე (ვარდანის ძე) კოლონკელისძე – 1178 წ-მდე?
3. ყუთლუ-არსლან (ჯაყელი) – 1178-1184/85
4. კახაბერ ვარდანისძე – 1185 წ.
5. აბულასან იობის ძე (მარუშიანი) – 1185-1187 წ.წ.
6. შოთა თორელი – 1187 – დაახლ. 1200 წ-მდე.
7. შალვა თორელ-ახალციხელი 1200 წლის ახლო – 1212 წ.წ.
8. ივანე ყვარყვარე ჯაყელ-ციხისჯვარელი 1212-1247 წ.წ.

9. ივანე (მამუჩა) ჯაყელ-ციხისჯვარელი 1247-დაახლ. 1250 წ.წ.
10. სარგის (პაპა) ჯაყელ-ციხისჯვარელი დაახლ. 1250 -1255/56 წ.წ.
11. გამრეკელ-თორელი
12. კახა თორელი
13. ზაზა ფანასკერტელი XV ს-ის შუა წლები.

} 1255/56-1270-იანი წ.წ.

ზემოთ თქმულიდან გამოდის მეჭურჭლეთ-უხუცესთა ქრონოლოგიაში აბულასანიდან 1187 წ. შალვა თორელამდე – 1200 წლის ახლოს ღია ადგილი გვრჩება, როგორც ვნახეთ, სხვადასხვა მკვლევართა (ს. კაკაბაძე, პ. ინგოროყვა, ლ. მუსხელიძილი, შ. მესხია, ნ. შოშიაშვილი...) მიერ დასახელებული პირებიდან (ასათ და გრიგოლ გრიგოლისძეები, ოვსიყმა, შალვა თორელ-ახალციხელი, ივანე ყვარყვარე ჯაყელ-ციხისჯვარელი) ვერც ერთი ვერ იქნებოდა ზემოთ ნახსენებ წლებში მეჭურჭლეთ-უხუცესი. ეს ადგილი შოთათი შეავსო გ. ოთხმეზურმა. მას უბრალოდ მოჰყავს იერუსალიმის ჯვრის მონასტრის ალაპები № 71 ტიშენდორფისეული და № 317 სვინაქსარის ნუსხისა, სადაც აღნიშნულია: „...ალაპი შოთასა მეჭურჭლეთ-უხუცესა“... (1: 75 და 108). მეჭურჭლეთ-უხუცესების ჩამონათვალში კი ასე აღნიშნავს: შოთა, შალვა თორელ-ახალციხელი. 1188-1202/1203 (6: 59) და მართლაც ეს შოთა ერთადერთია, რომელიც მეჭურჭლეთ-უხუცესად იხსენიება და რომელსაც მკვლევარებმა სხვადასხვა ქრონოლოგიური ჩარჩო და გვარი – წარმომავლობა მოუძებნეს. თან წინასწარ შედგენილი სქემის მიხედვით ზოგიერთმა შეთხზა ირეალური შოთას (მეჭურჭლეთ-უხუცესის) ისტორია, ზოგმა გააკეთა არარეალური დასკვნა. ნაწილმა საერთოდ ამოიღო დაუსაბუთებლად მეჭურჭლეთ-უხუცესთა სიიდან. ჩვენ ვფიქრობთ, ღიად დარჩენილ ადგილას შოთაზე უფრო რეალური პირი არ არსებობს. ყოველგვარი საგვარეულო კუთვნილების, წარმომავლობის... გარეშე, თუმცა, ამ მეჭურჭლეთ-უხუცეს შოთას დაუკავშირეს, ვინც ცნობილია ამ სახელით და XII ს-ის II ნახევარსა და XIII ს-ის I ნახევარს შორის ცხოვრობდა და მოღვაწეობდა და ეს მას შემდეგ, რაც „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორის „რუსთველის“ სახელად დიდი ხნის დამკვიდრებული იყო შოთა. ისე კი უნდა ითქვას, ვისთანაც კი დააკავშირეს – ალაპების „მეჭურჭლეთ-უხუცესი“ ან რეალურობისაგან შორსაა, ან რაღაც საფუძველი გააჩნია, მაგრამ არც თუ ისე მყარი. როგორც ვიცით, შოთა კი იყო მეჭურჭლეთ-უხუცესი, მაგრამ არ ვიცით, რა იგულისხმება მის ქვეშ, მეფის მოხელე-სავაზიროს წევრი თუ სხვა. დაზუსტებით ვერ ვიტყვით, თუმცა, დანერგულში „მიქაელ ქართლის კათალიკოზისა ვაჩე გურამისძისადმი“ კათალიკოსი ბრძანებს: „... მოგეცით სამამულოდ

შენ, ვაჩე გურამისძესა ჩუენსა მსახურთუხუცესსა, შვილთა და მომავალთა შენთა“ (30: 114-115). ჩანს, ეს ვაჩე საკათალიკოსოს მსახურთუხუცესია, თუმცა, სხვა მსგავსი შემთხვევა არ გვხვდება. ჩვენ მაინც გამოდინარე იქიდან, რომ ალაპთა წიგნებში ნახსენებ „ხელიან“ პირებში ყველა სამეფო კარის ხელის მქონებელია (მანდატურთუხუცესი ბექა ჯაყელი, მანდატურთ-უხუცესი ბექენ ვარდანისძე, ათაბაგი ზაქარია მხარგრძელი, მსახურთუხუცესი არიშიან ვარდანისძე, ათაბაგი სარგის ჯაყელი, მანდატურთ-უხუცესი ცოტნე დადიანი...), ვფიქრობთ, მეტ მტკიცებულებას მოითხოვს საპირისპირო თვალსაზრისი.

რაც შეეხება „შოთა მეჭურჭლეთ-უხუცესს“, ვფიქრობთ, ის სამეფოს ვაზირია. ჩვენ ამ შემთხვევაში ვერ ვისაუბრებთ ამ შოთას და „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორად მიჩნეულის იგივეობაზე, არამედ შევეცდებით „მეჭურჭლეთ-უხუცეს შოთას“ ვინაობას რეალური საფუძველი მოვუძებნოთ. მის მოსახელეთა შორის ჩვენთვის ყველაზე საინტერესოა აძიკვის წარწერის შოთა – „ქრისტე, ადიდე შოთა და გამრეკელ და ბექენ და ვარაზბაკურ, ამინ“ (36: 280). ქართულ ისტორიოგრაფიაში: 1. უტყუარად დამტკიცებულია, რომ წარწერაში ნახსენები პირები თორელთა საგვარეულოს წარმომადგენლები არიან (37: 31-32. 40 და 29: 23-24). რაც შეეხება წარწერის დათარიღებას, გარკვეული პალეოგრაფიული ანალიზის შემდეგ ნ. შოშიაშვილი წერს: „ამრიგად, აძიკვის წარწერები პალეოგრაფიულად, ჩემი აზრით, უნდა დათარიღდეს XI-XII საუკუნით, მაგრამ XI ს-ში ძალიან მცირე რჩება ისეთი ქრონოლოგიური მონაკვეთი, როცა შესაძლებელია ქვემო ქართლის გამგებლად თორელების წარმოდგენა: ამ საუკუნის დიდი ნაწილი XI ს-ის ბოლომდე, ქვემო ქართლი კლდეკარის ერისთავთა ხელშია, მაგრამ ისინი დავით აღმაშენებლამდე ორჯერ განდევნეს თითქოს აქედან (ბაგრატ III-ისა და ბაგრატ IV-ის დროს). მაგრამ ამ დროისთვის აქ, ეპიგრაფიკული მასალის მიხედვით, რამდენიმე გამგებელი ჩანს (ზვიად მარუშიანი, მირიან, თარხუნის ძე, ვახტანგ ერისთავი). ასე, რომ თორელთა გამგებლობა ქვემო ქართლში XII ს-ის I ნახევარში უფროა საგულგებელი. ამრიგად, შინაარსისა და პალეოგრაფიული მონაცემების მიხედვით აძიკვის ბარელიეფი XII ს-ის I ნახევრით უნდა დათარიღდეს (29: 25-26). ამ შემთხვევაში შეიძლება ითქვას:

1. პალეოგრაფიულ დათარიღებას ჩვენც ვეთანხმებით, XI-XII სს.

2. მართლაც ძალიან მცირეა ქრონოლოგიური მონაკვეთი, სადაც ძნელია ქვემო ქართლის გამგებლად თორელთა წარმოდგენა XI ს-ში, თუმცა წარწერის ტექსტიდანაც ძნელია ისინი მაინცდამაინც ქვემო ქართლის მმართველებად იგულისხმებოდნენ, თან ამავე ეკლესიის

მეორე წარწერიდან – „ქ. სახელითა ღმრთისათა მე, ვარაზბაკურ შევწირე მიწა თავნარული აძიკურის ეკლესიასა, სალოცავად სულისა ჩვენისა“... (36: 280). აქ მისი თუ მათი მოხსენება შესაძლოა მხოლოდ ამ მხარეში სამამულო მფლობელობას გულისხმობდეს და პირველი წარწერის „მართველობასა“, რომელიც თან აღდგენილია, მხოლოდ ამაზე მიგვანიშნებდეს; 2. სრულებით არ არის სავალდებულო „მმართველობაში“ მაინცდამაინც ქვემო ქართლი ვიგულისხმოთ, მსგავსი მაგალითი არაერთი გვხვდება იმჟამინდელ საქართველოში.

3. მხოლოდ იმიტომ, რომ ქვემო ქართლის (გომარეთი) წარწერაში იხსენიება, საეჭვოა ზვიად მარუშიანის მმართველობა ამ მხარეში, X-XI საუკუნეთა მიჯნაზე.

4. არც XII ს-შია ქვემო ქართლში ხელისუფალთა ნაკლებობა, თევდორე (XII ს-ის I ნახევარი), ვახტანგი (XII საუკუნის შუაწლები), აფრიდონი 1185 წლამდე (14: 183).

5. არც შინაარსით და არც პალეოგრაფიული ნიშნებით, მაინცდამაინც XII ს-ის I ნახევრით დავათარილოთ წარწერა ამის საფუძველი არ გვაქვს. ნ. შოშიაშვილს ეს კატეგორიულობა დასჭირდა თორელთა გენეალოგიის მისთვის განსაზღვრული სქემის სამტკიცებლად. (XII ს-მდე თორელის გვარად მიჩნევა, როგორც ნ. შოშიაშვილი ფიქრობს, უმართებულოდ გვეჩვენება. ვფიქრობთ, ისინი X-XI სს-ში გამრეკელის გვარ-ქვემ იგულისხმებიან). ესაა 1152 წლის კახა ეე-ის და დიდი გამრეკელის მამიშვილობა, თან ამ უკანასკნელის პირმშობა დაამტკიცოს. ამისთვის მას მოჰყავს ზემოთ ნახსენები საორბისის წარწერა [თეძმის ხეობა] – „ქ. წმ. გიორგი, შეიწყალე ერისთავთ ერისთავი კახა და შვილი მათნი და დაიცევ სოფელი მიწა მათი, მოსავი შენი და მაშენებელი ტაძრისა შენისა, ქრონიკონი იყო ტაბ (29: 26) – 1152 წ. აქვე უნდა აღინიშნოს „ისტორიანსა და აზმანში“ 1163 წლის ამბებთან დაკავშირებით: „მას ჟამსა შინა ანისსა განამტკიცებდა თორელი დიდი და სახელგანთქმული მოლაშქრე“ (16:13) ნ. შოშიაშვილს ის კახა I ჰგონია არა გამრეკელ I დიდი (მისი ძე), როგორც მანამდე იყო მიჩნეული (29: 26-28 და 37: 33). ქართულ და არა მარტო ქართულ წყაროებში, როგორც „სახელგანთქმული მოლაშქრე“ გამრეკელი ჩანს, ამას მისი ამირსპასალარობა და უნინ ამირახორობა ამტკიცებს, რასაც ვერ ვიტყვით კახაზე, თუ ამას ხელს უშლის გამრეკელის ასაკი 1163 წლისთვის, როგორც ფიქრობს ნ. შოშიაშვილი, მაგრამ თუ გავითვალისწინებთ იმას, რომ 1190-1191 წლებში მიიცვალა საკმაოდ მხცოვანი, 26-27 წლის წინ დაახლ. 30 წლის მაინც უნდა ყოფილიყო, ამ წლოვანების კაცისათვის მსგავსი

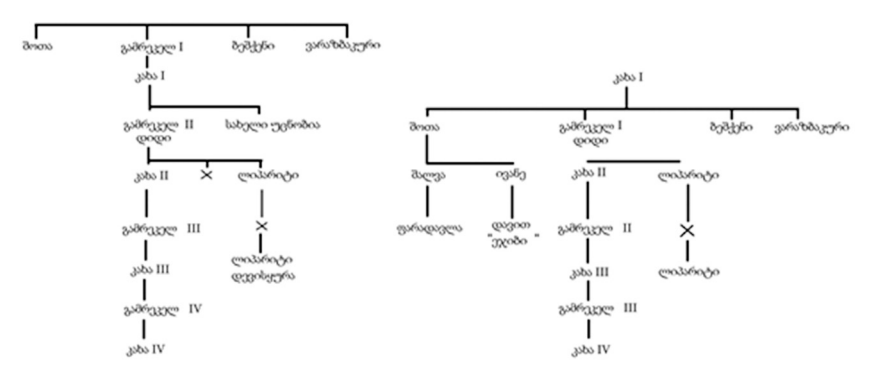
დახასიათება სრულიად შესაძლებელია („სახელგანთქმული და დიდი“). ეს კარგად ჩანს, თუნდაც, სტეფანოზ ორბელიანის ცნობიდან, რომელიც თვითონ ნ. შოშიაშვილს მოჰყავს: „... ჯვავახელნი კახა და მისი შვილები და დიდი გამრეკელი“ (29: 27 და 38: 45). ის სწორია, რომ „დიდი გამრეკელი“ კახა I-ის შვილი ჰგონია (29: 27), მაგრამ სტეფანოზის ცნობიდანაც კარგად ჩანს, რომ „დიდი“ გამრეკელის ეპითეტია, რაც მას ლაშქრობებში და ბრძოლებში უნდა დაემსახურებინა. რაც შეეხება კახა I-ს, ის სულ ორჯერ იხსენიება, ორჯერვე შვილებთან ერთად: 1. „შვილი მათნი“ საორბისის 1152 წლის წარწერა. 2. „მისი შვილები (და) დიდი გამრეკელი“ – სტეფანოზ ორბელიანის ამ ცნობიდან კახა I-ის მინიშუმ კიდევ ორი ვაჟი იგულისხმება და არა მხოლოდ ერთი და ისიც უსახელო (19: 18-19). გამრეკელის ეს ცნობადობა და კარიერული წარმატება განპირობებული იყო არა პირმშობით, არამედ მისი პიროვნული თვისებებით, განსაკუთრებით, სამხედრო საქმეში მიღწეული წარმატებით (ამირახორი, ამირსპასალარი). ნ. შოშიაშვილი თითქოს გაურბის კახა I-ის სხვა შვილებზე საუბარს, ამიტომ, ვფიქრობთ, მისი გენეალოგიური ტაბულა არასრულია, სადაც ის ძირითად შტოს კახა-გამრეკელებისას არქმევს, რაც, რასაკვირველია, კითხვებს აჩენს. განსაკუთრებით ის, რომ დაუდგენელი რჩება ყველაზე სახელგანთქმული თორელების, ძმების შალვა და ივანე ახალციხელების მამისშვილობა. ნ. შოშიაშვილს გამრეკელის შვილებთან (მას რომ შვილები ჰყავდა ჩანს „ისტორიანისა და აზმანის“ ცნობიდან: „ამას შინა მიიცვალა გამრეკელი ამირსპასალარი და თმოგვისგან კიდე არა დააკლეს შვილთა მისთა“) (16: 28) დაკავშირებით მოჰყავს ახალქალაქის წარწერა: „აღვაშენე ესე წმიდაი [ეკლესია მეფობასა თამარი] სსა და ამირსპა[სალარისა, დიდისა] გამრეკელისა ძეთა [კახასა ...და ლიპ]არიტის პატრონობასა შინა...“ (29 :32) წარწერიდან ჩანს, დიდი გამრეკელის შვილები არიან კახა და ლიპარიტი. პირველი იხსენიება ჰამამლუს წარწერაში: „ადიდენ ღმერთმან მეფეთა-მეფე თამარი, ერისთავი კახა“ (37: 27-29). წარწერის მიხედვით, მართალია, კახა ერისთავის (სხვათა შორის, ვერ გამოვრიცხავთ ის კახა I რომ იყოს, რომელიც 1177 წელს პოლიტიკურად აქტიურია და შესაძლოა, 1184 ან 1185 წლებში ე. ი. თამარის მეფობის დასაწყისში ისევ ცოცხალი იყოს), მაინც ვფიქრობთ, ეს კახა დიდი გამრეკელის ძეა (როგორც მიღებულია), თან მხოლოდ და მხოლოდ ერისთავი და არა ერისთავთ ერისთავი, როგორც საორბისის წარწერაში იხსენიება კახა I. ჰამამლუს წარწერის კახა II უფრო იმ ქვეყნის ერისთავი უნდა იყოს, სადაც ეს წარწერა აღმოჩნდა. ამასთან დაკავშირებით საინტერესოა

განვიხილოთ გამრეკელ დიდისა და კახა მეორის ერისთავობის საკითხი. მ. ბახტაძე წერს: ის, რომ გამრეკელ დიდი წყაროებში არ მოიხსენიება ერისთავთ ერისთავობით, ეს შეიძლება აიხსნას იმით, რომ გამრეკელი მოიხსენიება უფრო მაღალი თანამდებობებით. იმის გათვალისწინებით, რომ XI-XIII საუკუნეების მანძილზე ახალქალაქის ერისთავობა თორელების ხელშია, სავსებით შესაძლებელია თავისი ცხოვრების გარკვეულ ეტაპზე გამრეკელი ყოფილიყო ახალქალაქის ერისთავიც. მას შემდეგ, რაც გამრეკელი გახდა ამირსპასალი, მან შეიძლება ერისთავობა თავის ძეს კახას დაუთმო (კახა II – ა.თ.). თუმცა, გამორიცხული არ არის, რომ გამრეკელი ითავსებდა ორ „ხელს“ (14: 257-258). ჩვენს თვალსაზრისზე კახა II-ის ერისთავობის შესახებ ზემოთ აღვნიშნეთ. რაც შეეხება გამრეკელს, მის ერისთავობაზე მ. ბახტაძე ნ. შოშიაშვილის ნაშრომიდან გამომდინარე მსჯელობს. ე. ი. კახა – გამრეკელები მთავარი შტოს წარმომადგენლები ჰგონია, ამიტომ ცდილობს დაგვიმტკიცოს გამრეკელ I-ისა და კახა II-ის ჯავახეთის (ახალქალაქის) ერისთავობა და პირიქით, ცდილობს უარყოს შალვას ამ თანამდებობაზე ყოფნა, რომელიც კიმოთისმანის წარწერაში ასე იხსენიება – „ქ[რისტე] ად[იდ]ენ [სუ] ლ [ი] შ[ა]ლ[ვ]ა ე[რ]ისთავთ ე[რ]ისთავისაი“ (36: 232-234). მ. ბახტაძე აგრძელებს: კახას ერისთავობის შემდეგ ერისთავად მოიხსენიება შალვა“. ის ზემოთმოყვანილ წარწერას იმონმებს და წერს; „ყველაზე უფრო რეალურია მივიჩნიოთ შალვა ახალქალაქის ერისთავად. მართალია, მას გარკვეულწილად ეწინააღმდეგება ის ფაქტი, რომ XI-XII საუკუნეებში ერისთავები თორელები არიან... შალვას ახალქალაქის ერისთავობა დასაშვებია მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ ვივარაუდებთ კახა მეორის გარდაცვალების შემდეგ ერისთავი გახდა არა მისი ძე გამრეკელი (რომელიც იყო დუმნისთავი, მეჭურჭლეთ-უხუცესი, მაგრამ არსად არ იხსენიება ერისთავად), რომელიც შეიძლება მცირეწლოვანი იყო. ასეთ შემთხვევაში შალვა ერისთავობას შეინარჩუნებდა 1226 წლამდე (ე. ი. გარდაცვალებამდე ა.თ.), მხოლოდ ამის შემდეგ დაბრუნდებოდა ახალქალაქის ერისთავობა თორელთა ძირითადი შტოს ხელში და ერისთავი გახდებოდა გამრეკელი, თუმცა, შესაძლებელია, შალვა იყო რომელიმე სხვა მხარის ერისთავი“ (14: 258-259). მთელი ეს ვრცელი ციტირება იმისთვის დაგვჭირდა, რომ გვეჩვენებინა სირთულისა და არაერთი სუსტად დასაბუთებული თუ დაუსაბუთებელ თვალსაზრისთა მიზეზი. სანამ ამაზე გადავალთ, მოვუხმოთ ისევ მ. ბახტაძეს: „აღვნიშნავთ, რომ გამრეკელი პირველად ჩვენ ვთვლით აძიკვის წარწერაში მოხსენიებულ გამრეკელს, რომელიც თარიღდება XII საუკუნის I ნახევრით

(ნ. შოშიაშვილი – ა.თ.) მოხსენიებულნი არიან თორელები: შოთა, გამრეკელი, ბეშქენი და ვარაზ ბაკური (ნ. ბერძენიშვილი – ა.თ.), მაგრამ უცნობია, იყვნენ თუ არა ამ დროს თორელები ერისთავები, ხოლო თუ იყვნენ, მაშინ გაურკვეველია, თუ რომელი მათგანი ფლობდა ერისთავობას“ (14: 258) თუ რიგის მიხედვით ვიმსჯელებთ, უფროსი უცილობლად შოთა უნდა იყოს, მაშინ რატომ არის მთავარ შტოდ მიჩნეული გამრეკელის შთამომავლობა. უფროსი ძმის სახელი შოთა გვიჩვენს თვალსაზრისს, იმ თორელებში, რომელსაც მთავარ შტოდ მიიჩნევს ჩვენი ისტორიოგრაფია, ჯერ არ არის წესად დამკვიდრებული კახა-გამრეკელის მონაცველობა, რაც მრავლისმეტყველია და როგორც ვნახავთ, ქვემოთ ჩვენს მოსაზრებას გაამყარებს.

ახლა დროა ჩამოვაცალიბოთ ჩვენი თვალსაზრისი: 1. არ ვიცი, როდის გახდა თორელი გვარ-სახელი. X-XI საუკუნეებში მათი წინაპრები გამრეკელები იყვნენ 2. თუნდაც აძიკვის წარწერის ნ. შოშიაშვილისეული დათარიღება უტყუარად დასაბუთებული იყოს, ზემოთ ნახსენებ მკვლევარებს კითხვა მაინც ხომ უნდა გასჩენოდათ, რატომ იწყება „მთავარი შტო“ გამრეკელით და არა შოთათი? თქვათ, ის უძეოდ დარჩა, რაც წყაროებით არ დასტურდება. ამაზე საერთოდ რატომ დუმს ნ. შოშიაშვილი? 3. რატომ საუბრობს ის კახა პირველის ორ შვილზე, როცა სტეფანოზ ორბელიანის ცნობიდან კარგად ჩანს, რომ ისინი ორზე მეტნი არიან? ან რატომ არ ცდილობს მისი სახელის გარკვევას ის, როგორც სხვა შემთხვევაში? 4. და ბოლოს, ბევრი რამ გასაგები გახდება და გამომართება, თუ აძიკვის წარწერის პირებს კახა I-ის ძეებად ჩავთვლით.

I. ნ. შოშიაშვილის გენეალოგიური ტაბულა II. ჩვენი გენეალოგიური ტაბულა



მეორე ტაბულიდან კარგად ჩანს: 1. მთავარ შტოს განეკუთვნება არა გამრეკელ I-ის შთამომავლობა, არამედ მისი უფროსი ძმის, შოთასი. 2. ეს შოთა უნდა იყოს იერუსალიმის ჯვრის მონასტრის აღაპების შოთა, მეჭურჭლეთ-უხუცესი აბულასანსა და შალვა თორელ-ახალციხელს შორის. 3. სავარაუდოდ, ამ შოთას მემკვიდრეები უნდა იყვნენ სახელგანთქმული შალვა და ივანე ახალციხელები. ეს რომ ასე მიეჩნია, მაშინ ნ. შოშიაშვილი ასეთ დასკვნას არ გააკეთებდა და მათზე – შალვა და ივანე ახალციხელები, როგორც ჩანს, თორელებიდან ადრე გამოყოფილი ახალციხის მფლობელთა ცალკე შტოს წარმომადგენლები იყვნენ“ (29: 32: 32-45). ეს რომ ასე არ არის, კარგად ჩანს XIII-XIV საუკუნეების ქართველ ისტორიკოსთა ცნობებიდან, სადაც ძმები ხან თორელებად იხსენიებიან, ხან თორელ-ახალციხელებად, ხან ახალციხელებად: „ახალციხელი შალვა და ივანე და სხვანი თორელნი“ (16: 76), ხოლო მათი შთამომავლები მხოლოდ ახალციხელებად („ჟამთააღმწერელი“). ძმები თვითონ თუ არა, მათი მამა მაინც იყო, ვინც პირველად იწოდებოდა ახალციხელად, ან მიიღო ახალციხე. რაც შეეხება გამრეკელ I დიდის და მის შთამომავალთა მთავარ შტოდ მიჩნევას, ორი პასუხი აქვს: 1. თვით გამრეკელის პიროვნების გამორჩეულობა და დამსახურება: „დიდი და სახელგანთქმული მოლაშქრე“, რასაც იმ პერიოდის საზოგადოებაში განსაკუთრებული მნიშვნელობა ჰქონდა. 2. ის, რომ თორელ-ახალციხელთა შტო XIII საუკუნის შუაწლებში დაემხო, ხოლო გამრეკელ-კახას შტო საუკუნეების განმავლობაში აგრძელებდა აქტიურ ცხოვრებასა და მოღვაწეობას, განსაკუთრებით, XIII-XIV საუკუნეებში.

ამრიგად, აბულასან იობისძის შემდეგ 1187 წლიდან მეჭურჭლეთ-უხუცესი უნდა იყოს აძიკვის წარწერის შოთა (თორელი) აღაპების მეჭურჭლეთ-უხუცესი, რომელიც იმთავითვე თუ არა, რამდენიმე საუკუნის შემდეგ დაუკავშირეს იმ შოთას („ამის დამხატვას შოთას შეუნდოს ღმერთმა“), რომელსაც დაუხატავს ის ფრესკა ღრმად მოხუცი დიდებულისა, რომელსაც აწერია „რუსთველი“.

ლიტერატურა

1. ე. მეტრეველი, მასალები იერუსალიმის ქართული კოლონიის ისტორიისათვის, თბ., 1962.
2. ხელმწიფის კარის გარიგება, თბ., 1993.
3. საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, ტ. III, თბ., 1973.

4. ი. ჯავახიშვილი, ქართული სამართლის ისტორია, ნ. I, (თბულებანი თორმეტ ტომად, ტ., VI, თბ., 1982
5. შ. მესხია, საშინაო პოლიტიკური ვითარება და სამოხელეო წყობა XII ს-ის საქართველოში, თბ., 1979.
6. გ. ოთხმეური, XII-XIII საუკუნეების მიჯნის ქართული ლაპიდარული წარწერები, როგორც საისტორიო წყარო, თბ., 1981.
7. ჯ. სტეფანაძე, საქართველო XII საუკუნესა და XIII საუკუნის პირველ მეოთხედში, თბ., 1885.
8. ილ. ანთელავა, საქართველოს ცენტრალური და ადგილობრივი მმართველობა XI-XII სს, თბ., 1983.
9. ი. ანთელავა, XI-XV საუკუნეების საქართველოს სოციალურ-პოლიტიკური ისტორიის საკითხები, თბ., 1980.
10. მ. ახალაშვილი, X-XV სს წარწერები სვანეთის ქედური ხელოვნების ძეგლებზე, თბ., 1987.
11. ე. თაყაიშვილი, არქეოლოგიური ექსპედიცია ლეჩხუმ-სვანეთში 1910 წელს, ენ, 2, თბ., 1991.
12. ი. სურგულაძე, ნარკვევები საქართველოს სახელმწიფოსა და სამართლის ისტორიიდან, ტ. III, თბ., 1965.
13. ს. მარგიანი, სვანეთის საერისთაოს ისტორიისათვის, კრებ., „გულანი“, თბ., 1989.
14. მ. ბახტაძე, ერისთავობის ინსტიტუტი საქართველოში, თბ., 2003.
15. ვახუშტი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, ქართლის ცხოვრება, IV, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, თბ., 1973.
16. ქართლის ცხოვრება, II, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, თბ. 1959.
17. ნ. ბერძენიშვილი, საქართველოს ისტორიის საკითხები, VII, თბ., 1974.
18. ქ. ჩხატარაიშვილი, აბულასან იობის ძის წარწერა ნებელდიდან და მისი ისტორიული მნიშვნელობა, საქართველოს ფეოდალური ხანის ისტორიის საკითხები, VII, 1980.
19. ვ. ბერიძე, თბილისის ლურჯი მონასტერი, კრებული „ქართული ხელოვნება“, II, 1948.
20. ა. თორდია, ისევ ლაშა-გიორგის ხელის (გუნია-ყალას წაწერის) შესახებ (ხელნაწერი).
21. ქართლის ცხოვრება, I, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, თბ. 1955.

CHRONOLOGICAL LINE OF ROYAL-TREASURER AND QUESTION OF SHOTA-ROYAL TREASURER'S PERSONALITY

Resume

According to the researches important changes were made in the chronology of royal treasurers in the XII-XIII centuries, patrimonial possessions and the origins and personalities of the owners of unknown mandates mentioned in the sources as unknown or debatable until now were ascertained, among them: 1. We made some changes in the Genealogical Table of the feudal surname "Toreli", we could find out that the surname "Toreli" was formed in the XII century, but in the X-XI centuries the surname "Toreli" was meant under the Gamrekeli's patrimonial 2. We were also able to prove that Shota, Gamrekeli, Beshkeni and Varazbakuri of Adzikvi inscription are son's of Kakha the I and they are neither the figures of XII centuries first half nor representatives of previous generation of Javakheti chief lord. 3. Hence we identified Shota Toreli (the son of Javakheti chief lord) with Shota a royal treasurer-Aghapi (Church funeral prayer) of Jerusalem Monastery of Cross and we believed that on this post he was a deputy of Abusalan the son of Iobi 4. We decided that famous brothers Shalva and Ivane Akhaltsikhel-Toreli were this Shota's inheritors 5. We could also learn the identity of Mamurcha royal-treasurer and his role and place in the genealogical table, it was not known until now 6. We made some corrections in the order of successions in the XIII-XIV centuries, from the Toreli's surname the honour of royal-treasurer was passed to Fanaskerteli-chief lord of Tao. The last bearer of this name was Zaza Fanaskerteli-Tsitsishvili, he was the author of a medical book "Karabadini".

22. ი. ცინცაძე, ძიებანი რუსეთ-საქართველოს ურთიერთობის ისტორიიდან (X-XVI სს) თბ., 1956.

23. პ. ინგოროყვა, რუსთაველიანას ეპილოგი, თბულებათა ტ I, თბ., 1963.

24. მ. ლორთქიფანიძე, რამდენიმე შენიშვნა პ. ინგოროყვას „რუსთაველიანას“ და „რუსთაველიანას“ ეპილოგის გამო, „მაცნე“, 1964, №6.

25. ნ. შოშიაშვილი, XII-XIV სს, საქართველოს სახელმწიფო სამართლის ისტორიასა და რუსთაველოლოგიის ზოგიერთი საკითხი, ჟ. „ცისკარი“, 1965, №9.

26. ლ. მუსხელიშვილი, არქეოლოგიური ექსკურსიები, თბ., 1941.

27. ს. კაკაბაძე, „ვეფხისტყაოსნის“ წინასიტყვაობა, შოთა რუსთაველი, „ვეფხისტყაოსანი“, ს. კაკაბაძის რედაქციით, თბ., 1927.

28. ს. კაკაბაძე, შოთა რუსთაველი და მისი ვეფხისტყაოსანი, თბ., 1966.

29. ნ. შოშიაშვილი, თორელთა ფეოდალური სახლის ისტორია და შოთა რუსთაველი, კრებული, შოთა რუსთაველი, ისტორიულ-ფილოლოგიური ძიებანი, 1966.

30. ქართული ისტორიული საბუთების კორპუსი, I, X-XIII სს, თბ., 1984.

31. ილ. ანთელავა, შენიშვნები „ქართლის ცხოვრების“ ტექსტისთვის, ქართული წყაროთმცოდნეობა, VII, თბ., 1987.

32. ნ. შოშიაშვილი, XIII ს. საქართველოს ისტორიული ქრონოლოგიის საკითხისთვის, სმმ, XVIII – ნ. 1954.

33. ნ. ბერძენიშვილი, ეპიზოდი ფეოდალურ საგვარეულოთა სამამულო ბრძოლიდან XIII საუკუნის საქართველოში, საქართველოს ისტორიის საკითხები, III, თბ., 1966.

34. რ. კიკნაძე, საქართველოს ისტორიის წყაროთმცოდნეობის საკითხები, I, თბ., 1982

35. ქართული ისტორიული წყაროების კორპუსი, I, XIV-XV სს. თბ., 2003.

36. ნ. ბერძენიშვილი, საქართველოს ისტორიის საკითხები, I, თბ., 1964.

37. ლ. მუსხელიშვილი, თორელთა გენეალოგიის გარკვევის ცდა, ჰამამლუს XIII-ის წარწერასთან დაკავშირებით, სმმ, X-B1940.

38. სტეფანოს ორბელიანის „ცხოვრება ორბელიანთა“-ს ძველი ქართული თარგმანები, ქართულ-სომხური ტექსტები გამოსაცემად მოამზადა, შესავალი და საძიებელი დაურთო ე. ცაგარეიშვილმა, თბ., 1978.

მაია კიკვაძე

*/ბათუმის შოთა რუსთაველის
სახელმწიფო უნივერსიტეტი,
რიზეს რეჯეფ ტაიფ ერდოღანის
უნივერსიტეტი, ასოც. პროფესორი/*

ვარდი, ყვავილი, ბალი „ვეფხისტყაოსანში“

„ვეფხისტყაოსნის“ ენა, სტილი, პოეტური მეტყველება, მეტაფორული აზროვნება ყოველთვის იწვევდა მკითხველის ინტერესს. შეუდარებელია რუსთაველის „მხატვრული ენერჯია“. იგი სხვანაირად ხედავს, აღიქვამს, განიცდის და მკითხველიც ხდება რუსთაველისეული ჯადოსნური სამყაროს მონაწილე. გასაოცარია პოეტის დამოკიდებულება სიტყვის მიმართ. სიტყვებისაგან იგი ქმნის იშვიათ ენობრივ ფორმებს, რითმებს და მეტაფორებს.

„არც ერთი თანამედროვე ქართველი პოეტი ისეთი გაბედული ბარბაროსობით არ ეპყრობა სიტყვას, როგორც რუსთაველი“ (გაფრინდაშვილი, 1990: 548).

„რუსთველი აფორიზმებით მეტყველებს. „ქრისტიანული მორალი, ანტიკური ფილოსოფია, ქართული ხალხური და აღმოსავლური სიბრძნე რუსთაველის პოეტურ ხელოვნებაში ზუსტ, სხარტ, დახვეწილად ნათქვამ, ბრძნულ გამონათქვამებად ჩამოიკვეთება და თავისი მრავალმხრივობით ადამიანური ოპტიმიზმის, სიბრძნის და მაღალი ზნეობის ფილოსოფიურ კოდექსს ქმნის“ (ქართველოლოგი, 2008).

პოეტთან თითოეულ სიტყვას, სინტაგმას განსაკუთრებული დატვირთვა აქვს. ზოგიერთი მათგანის უპირატესობას კი თავად აღიარებს.

განვიხილავთ რამდენიმე ლექსიკურ ერთეულს, რომელთაც „ვეფხისტყაოსანში“ საკმაოდ ხშირად ვხვდებით. ეს სიტყვა-სიმბოლოებია: ვარდი, ყვავილი, ბალი. დასახელებული ლექსემები პოემაში გვხვდება როგორც ცალკე, ისე ერთად და ქმნიან სინტაგმას.

რუსთაველის იდეებს ყველაზე მკაფიოდ აღიქვამდნენ ცისფერყანნელები. მათთანაც აქტიურია ვარდი, ყვავილი, ბალი: „ბესიკის ბაღში ვრგავ ბოდღერის ბოროტ ყვავილებს“ – წერს ტიცინან ტაბიძე ლექსში „ნიგინიდან „ქალდეას ქალაქები“. „ვეფხისტყაოსნის“ გავლენა იგრძნობა ცისფერყანნელთა შემოქმედებაზეც. გიორგი ლეონიძე თავის ლექსში „ყივჩაღის პაემანი“ რუსთაველისეული ცნობილი ფრაზების თავისებურ ინტერპრეტაციას გვთავაზობს:

„მოდ, გეძახი ათას წლის მერე,
დამნაცროს ელვამ შენი ტანისა.
ვარდის ფურცლობის ნიშანი არის,
და დრო ახალი პაემანისა“ („ყივჩაღის პაემანი“).
ტარიელთან შესახვედრად მიმავალი ავთანდილის ამბავს რუსთველი კი ასე აღგვიწერს:

„მონურვილ იყო ზაფხული, ქვეყნით ამოსვლა მწვანისა,
ვარდის ფურცლობის ნიშანი, დრო მათის პაემანისა“ (1337).

ავთანდილისა და ტარიელის პაემანი გაზაფხულთან შეხვედრას, ვარდის ფურცლობას ჰგავს.

„ვარდი, როგორც მხატვრული შედარება, როგორც ეპითეტი და როგორც მეტაფორა, ძალზე გავრცელებულია და მხატვრულ ლიტერატურაში ძირითადად ადამიანის გარეგნული მშვენიერების გამოსახატავად გამოიყენება“ (სულავა, 2016).

„ვეფხისტყაოსანშიც“ ვარდი ხან შედარებაა, ხან ეპითეტი, ხან – მეტაფორა. ვარდი არის სულიერი და უსულო სახელი, აბსტრაქტული ცნება ან მოქმედების გამომხატველი სიტყვა. უმეტესად კი იგი პოემის მთავარი პერსონაჟების ეპითეტია. რუსთველმა იდეალური გმირების შესამკობად სწორედ ყველაზე ლამაზი, სიყვარულის სიმბოლო ვარდი გაიმეტა: „ვარდსა ჰკითხეს: „ეგზომ ტურფა რამან შეგქმნა ტანად, პირად? მიკვირს, რად ხარ ეკლიანი, პოვნა შენი რად არს ჭირად! (887).

პოემაში ვარდს რამდენიმე გაგება აქვს. ზოგი სემანტიკურად ახლოს არის, ზოგი კი ძალიან განსხვავებულია. ვარდი გვხვდება როგორც ძირითადი, ისე გადატანითი მნიშვნელობებით.

ძირითადი მნიშვნელობა:

ვარდი – ყვავილი

ახალმან ფიფქმან დათოვა, ვარდი დათრთვილა, დანასა... (184)

საბრალოა, ოდეს ვარდი დაეთრთვილოს, და-ცა-ეზროს... (182)
(უამინდობას ვარდი დაეთრთვილოს, გაეყინოს).

ვარდი თუ გახმეს, ეგრეცა გემართებს მისივე ჯერობა... (38)
(მასვე უნდა დაეჯერდეთ).

ხელმან ვარდი რად იხელთა, რადგან ასრე ვერ მოჰკრებდა? (411)
(ტაეპის აზრია: უსარგებლოა ვარდის პოვნა, თუ მას ვერ დაკრეფ).

ტარიელის გასაოცარი სილამაზე ბავშვობიდანვე იყო შესამჩნევი. იგი ახლადგაშლილ ვარდს ჰგავდა. აკი ამბობს კიდევ: ხუთისა წლისა შევიქმენ მსგავსი ვარდისა შლილისა... (325).

ავთანდილი დაბნედილი ტარიელის ცხოვრებისაკენ მობრუნებას ცდილობს და ახსენებს: ვარდი ვერ არის უმზეოდ; იყოს, დაინყებს ჭნობასა... (895).

როსტევეანი სამეფოდ გამზადებულ თინათინს ასე არიგებს: ვარდთა და ნეხვთა ვინათგან მზე სწორად მოეფინების, დიდთა და წვრილთა წყალობა შენცა ნუ მოგენყინების... (50).

„ვარდი, როგორც სიმბოლო, „ვეფხისტყაოსანში“ აშკარად ატარებს აღმოსავლური პოეტიკის ნიშანს, მაგრამ, როგორც ვიცი, ვარდის ალევორიული გააზრება ტიპური მოვლენაა აგრეთვე დასავლეთის რაინდული პოეზიისათვის...“ (ასათიანი, 2012).

„ვეფხისტყაოსანში“ იგრძნობა აღმოსავლური პოეზიის გავლენა. რუსთველმა პოემაში მეტაფორულად შემოიტანა ვარდისა და ბულბულის თემა: თუ ყვავი ვარდსა იშოვებს, თავი ბულბული ჰგონია! (1263). ამის შესახებ ნესტან სულავა წერს: „ვარდისა და ბულბულის თემის მოხმობა რუსთაველს განსხვავებული მხატვრული ფუნქციითაც დასჭირდა. პირველად – „აქვს მიჯნურობა ამისი, ვითა ბულბულსა ვარდისა“ (84) – როსტევეანის, ვითარცა გამზრდელი მეფის, სიყვარული ავთანდილისადმი, ვითარცა გაზრდილისადმი, ვარდისადმი ბულბულის ნაზ, მგრძნობიარე, ღრმა სიყვარულთანაა შედარებული. მეორედ – ტარიელისა და ავთანდილის მეგობრობის, თანაგრძნობის, თანაღმობის გამოსახატავად არის მოხმობილი; ტარიელი ახლადგაცნობილ ავთანდილს ეუბნება: „გასაყრელად გეძნელები, იადონსა ვითა ვარდი“ (671). მესამედ – ავთანდილი არაბეთიდან გაპარვის წინ ახსენებს ვარდბულბულიანის თემას, რომელსაც კვლავ მეგობრობის თანაგრძნობის, დახმარების ფუნქცია აკისრია: „იადონი მაშინ მოკვდეს, ოდეს ვარდმან იდამჭნაროს“ (775)“ (სულავა, 2016).

გადატანითი მნიშვნელობა:

ვარდი ზოგჯერ მთლიანად ადამიანს მიემართება, ზოგჯერ კი ადამიანის სახის ცალკეულ ნაკვთს გამოხატავს. ვარდი – სიმბოლო-ეპითეტებია პოემის მთავარი პერსონაჟებისა.

ვარდი – თინათინი

უხარის ნახვა ვარდისა, არ ერთგან შეუყრელისა (44). (თინათინის სილამაზე ვარდთან არის შედარებული).

თინათინი ტარიელის საძებნელად მიმავალ ავთანდილს ასე ანუგეშებს: კოკობი და უფურცვნელი, ვარდი დაგხვდე დაუმჭნარი (46). (აქ ვარდი თავად თინათინია, ხოლო მეტაფორები კოკობი და უფურცვნელი თინათინის სინორჩესა და უბინოებას აღნიშნავს).

იტყვის, თუ: „მნახეთ, მიჯნურნო, იგი ვინ, ვარდია ვისად... (1262). (ვისაც ეკუთვნის ვარდი (თინათინი).

ვარდი – ნესტანი

ნესტანის სილამაზე ხელუხლებელი ვარდის მშვენიერებას ჰგავს. იგი ვარდი შემიყვარდა, რომე თოვლსა არ ეხენა... (633).

მუნ ვარდსა ფერი აშვენებს ბროლისა გამჭვირვალისა (1196).

პოემაში ვარდი მიმართვის ფორმაა:

მზისა შუქნი მოიცადენ, ვარდო, ადრე ნუ დასჭნები! (1288) (ფატმანის მონა ასე მიმართავს ნესტანს).

ვარდი – ავთანდილი

„ვეფხისტყაოსანში“ ვარდია ქალიც და მამაკაციც. ისიც აღსანიშნავია, რომ თუ პერსონაჟი ქალია, მისი ეპითეტი უმეტესად მზეა, ხოლო მიჯნურისა (მამაკაცისა) – ვარდი.

მზეო, ვარდსა სიშორე შენი დამაჩნდეს ეს ადრე... (144).

ვარდი მის მზისა გაყრილი უფრო და უფრო ჭნებოდა... (185) (მზე – თინათინია, ვარდი – ავთანდილი).

ხედავთ, ვარდსა უმზეობა რაგვარ ადრე დააჩნდების! (722).

მაგრა ვარდსა უმზეობა გაახმობს და ფერსა აკლებს... (840).

ვარდი ამას ვერ იაზრებს: მზე მომშორდეს, არ დაგჭნეო... (930).

ავთანდილის სილამაზით გაკვირვებულია ფატმანიც და მას ვარდს უწოდებს: ვარდი ხარ, მიკვირს, ბულბულნი რად არ შენ ზედა კრფებიან... (1095).

ტარიელის სილამაზეც ვარდთანაა შედარებული:

ტარიელ ჰგვანდის ვარდსა და იყვის ფიფქისა მთოველად (1569).

ვარდი – სახე

ეგონა, თუ: „დაბრუნდაო პირი ვარდი, ბროლ-ბაკმული... (235).

რა მოჰშორდის ვერ-მჭვრეტელმან ვარდი შექმნის ფერ-ნაკულად (42) (სახე გაუფერმკრთალდებოდა).

ცრემლსა ვარდი დაეთრთვილა, გულსა მდულრად ანატირსა... (86) (ავთანდილს სახე ცრემლით დაენამა).

ამად ტირს, ბალი ვარდისა ცრემლითა აივსებოდა (48) (თინათინს პირისახე – ვარდის ბალი ცრემლით ევსებოდა).

ვარდი სრულად შექმნილიყო ზაფრანად და ვითა სპეტად... (506) (ტარიელს პირისახე გაყვითლებოდა).

ვარდმან ფერი განანათლა, ბროლი ბროლდა, სათი სათდა... (876) (ვარდი – პირისახეა, ბროლი – კანი; ტაეპის აზრია: ავთანდილი სიარულისგან ფერზე მოვიდა).

გიჯობს, ცუდად ნულარა სტირ, ვარდი კვლამცა რად დასტენე?
(114) (ტირილით პირისახე რად უნდა დაისველო?).

ვარდი – ლოყა:

პოემამი ვარდი ლოყების აღმნიშვნელი მეტაფორაა.

ზოგან თოვლი გაენითლის ვარდსა, ბრჭკლითა ნახოკარსა... (851)
(ლოყები ფრჩხილებით ჩამოკანროდა).

მუნ ვარდსა შუა შვენოდეს ზონ-მარგალიტნი ტყუბანი (486).

ცრემლსა, ვითა მარგალიტსა, სწვიმს ვარდისა დასანაზოდ...
(146) (ცრემლის ღვრით ლოყა უნაზდება).

იგი წვიმა და-რე-ნელდა, რომე პირველ ვარდი აზრა... (542)
(ცრემლთა დენა ნესტანის ლოყებს აფერმკრთალებდა).

ბროლმან, ლალსა გარეულმან, ვარდნი თხელნი ანატიფნა... (212)
(მეტაფორა: სისხლში (ლალში) გარეულმა ცრემლმა (ბროლმა) უცხო მოყმის ლოყები (ვარდები) გაცრიცა).

ბროლსა სეტყვს და ვარდსა აზრობს, ტანსა მჭევრსა ათრთო-
ლებდა... (143) (ბროლის ცრემლს ღვრის, ლოყებს ცრემლით ღარავს).

ხშირად პირი და სახე, ღანვი ერთდროულად ვარდს უკავშირდება:
ვარდი – პირი; ღანვი – ვარდი:

ეგონა, თუ: „დაბრუნდაო პირი ვარდი, ბროლ-ბაკმული“ (235).

ვითა შვილი გარდამკოცნა, ღანვი ვარდი დამილება... (487) (ტაეპის
აზრია: ისე მაგრად გადამკოცნა, რომ ლოყა დამილურჯა) (ნათაძე).

ვარდი – ბაგე

არცა გახლიჩა ბაგეთათ თავი ვარდისა კონამან (92) (აქ ვარდის
კონა ბაგეებს აღნიშნავს. ტაეპის აზრია: უცხო მოყმემ ბაგე არ გახსნა).

ვარდსა ხლეჩედეს, ბაგეთაგან კბილნი თეთრნი გამოსჭვირდეს... (288).

ვა, ნახდა ვარდი პობილი, ვა, მარგალიტი ნყობილი! (928) (ვარდი
ნესტანის მომლიმარე ბაგეების აღმნიშვნელი მეტაფორაა).

ვარდი – ტუჩები

ბაგეთათ ვარდსა ანათობს ბროლი ძონისა ძირითა... (962) (ტა-
ეპის აზრია: ბაგეებიდან წითელი ტუჩები ანათებდა ან პირისახეს
წითელი ტუჩები ანათებდა).

ვარდი ერთგან შეენება, მარგალიტსა არ აჩენდა... (1167) (ტუ-
ჩები ვარდია, ხოლო მარგალიტი – კბილები).

ვარდი – ბედი, სიცოცხლე, სიჯანსაღე, მოქმედება

პოემამი მეტაფორა ვარდი შეიძლება ორგვარად გავიგოთ: 1.
ვარდი – პირისახე; 2. ვარდი – ბედი, სიცოცხლე. ამ მხრივ საინტე-
რესოა ნოდარ ნათაძისეული განმარტება ტაეპებისა:

მოდი, ნახე ვარდი შენი უფრჭენელი და დაუმჭნარი... (399).

ვარდი ჩემი არ დაჭნების, შუქი შენი იეფად-ა (139) (1. ჩემი ვარ-
დისფერი პირისახე ფერს არ დაკარგავს დარდით. 2. ჩემი სიცოცხლე
არ ნახდება, არ დავიღუპები...).

ტარიელის ვარდი იყო დათრთვილული, არ დაზრული... (290) (1. ტა-
რიელის პირისახე ფერმკრთალი იყო. 2. ტარიელი მგლოვიარედაა, მაგ-
რამ ცოცხალია (მისი ვარდი დათრთვილულია, მაგრამ დამზრალი არაა).

მათ ორთავე აშვენებდა ფიფქსა – თოვა, ვარდსა – ნამა... (691)
(მეტაფორის აზრი შეიძლება ორგვარად გავიგოთ: 1. როსტევეანს
ჭალარა ამშვენებდა, ხოლო ავთანდილს – დაცვარული ვარდის (ყვა-
ვილის) ფერი. 2. ორივენი ტარიელის ბედს ტიროდნენ: მეფის ჭალა-
რა წვერს ცრემლი თოვლივით ეცემოდა, ავთანდილის ახალგაზრდა
პირისახეს – ნამივით) (ნათაძე, 2015:209).

ვარდი ჭნებოდა, ღვრებოდა, ალვისა შტო ირხეოდა... (963) (ვარ-
დი აქ ავთანდილის სიცოცხლის, ხალისისა და ლალი გუნება-განწყო-
ბილების აღმნიშვნელი მეტაფორაა).

მაგას ნუ ჰბრძანებ, მეფეო, ჯერთ ვარდი არ დაგჭნობია. (39)
(თქვენი სიჯანსაღე, მოქმედების უნარი ჯერ არ დაქვეითებულა).

„ვეფხისტყაოსანში“ ჩანს ვარდისა და იის სიმბოლიკა. ისინი
ცხოვრების, სიხარულის, იმედის აღმნიშვნელი მეტაფორებია.

მზისა შუქთა ვერ-მჭვრეტელი ია ხმების, ვარდი ჭნების... (801).

იტყვის: „დავყარენ ვარდნი და, აჰა, მე, ვაგლახ, იანი!“ (850) (ტა-
ეპის აზრია: ყოველი ღბინი და ბედნიერება მივატოვე) (ნათაძე: 253).

გულსა გარე საიმედო ია მორგე, ვარდი ყარე... (135).

ამა ჟამსა ნიშნად მოგცემ, დროსა ამას ვარდ-იეფსა, ვარდთა
ნახვა გაგაკრთობდეს, მართ ვითამცა ძალლი ყეფსა (945). ფორმა
ვარდ-იეფსა სიმრავლის გამომხატველია. (ტაეპის აზრია: ამდენი
ვარდის ნახვა გამოგაფხიზლებს).

ყვავილი:

„ვეფხისტყაოსანში“ ყვავილები ცოცხალი არსებებია, ისინი პერ-
სონაჟთა სულიერ მდგომარეობას გამოხატავენ. „ავთანდილი ცო-
ცხალ ყვავილებს ეალერსება, დიდი ხნის უნახავ ცოცხალ ვარდებს
კოცნის და გარდა მლეღვარე წინათგრძნობისა, რომელიც სატრფოს-
თან მოახლოებული პაემანის მოლოდინით არის გამოწვეული, მის
სულს ბუნების განახლების ცოცხალი სურათიც ალაღებს.

„სულთქვნა, რა ნახა ყვავილი მან, უნახავმან ხანისა.

აგრგვინდა ცა და ღრუბელნი ცროდეს ბროლისა ცვართა;

ვარდთა აკოცა ბაგითა, მითვე ვარდისა დართა“ (ასათიანი, 2012).
ნესტანთან – მზესთან განშორებული ტარიელი ბარის დამჭნარ
ყვავილს წააგავს. ეს აზრია გატარებული სტრიქონში: მზემან გაყ-
რითა დაგაჭნე, ვითა ყვავილი ბარისა (417).

ტარიელის სულიერ მდგომარეობას კარგად გამოხატავს შესიტყ-
ვება ვარდთა მკრეფობით: დაღრეჯით ვიყავ, ვერ მპოვეს ვეროდეს
ვარდთა მკრეფობით (627).

პოემაში სიცოცხლის მეტაფორაა ყვავილიც. ავთანდილისაგან
ნესტანის ამბის გაგებით ტარიელს სიცოცხლის სურვილი უბრუნ-
დება, მისი დამჭნარი ვარდი ხელახლა აყვავილდება: ან გაახლდების
ყვავილი, ვარდი აქამდე ჭნებოდა (1346).

ავთანდილზე გამიჯნურებულ ფატმანს მის გარეშე ცხოვრების
ხალისი ეკარგება. იგი ასე მიმართავს ავთანდილს: შენი შვენება
ყვავილთა აჭნობს, ჩემნიცა ჭნებიან... (1095) (ტაეპის აზრია: ჩემი
სიცოცხლის ყვავილიც ჭნება, უშენოდ მყოფი ვილევო და ცხოვრების
სიხარული მერთმევა (ნათაძე, 2015:318).

ვარდი და ყვავილი ერთდროულად ახალგაზრდობას და სიბერეს გა-
მოხატავს. როსტევეანი ამბობს, რომ მან თინათინს მისცა მეფობა, რად-
გან თავად დაბერდა, მოხუცდა, თინათინი კი ახლა იწყებს გაფურჩქვნას:
ვარდი ახლა იფურჭვნების, მე ყვავილი დამებერა... (1534).

ლექსიკური ერთეული ნარგისი „ვეფხისტყაოსანში“ მეტაფორუ-
ლად თვალებისა და ქუთუთოების აღმნიშვნელია.

ცრემლი ცხელი ასოვლებდის ნარგისთაგან ვარდსა ზრულსა...
(157) (ნარგისი ქუთუთოებია, ხოლო ვარდი – ლოყა).

გაგსჯიდა დენა ცრემლისა, ნარგისთათ ნაგუბარისა... (417) (დაგ-
ტანჯავდა ცრემლების დენა ნარგიზებიდან).

ბროლ-ლალსა ღვარი ნარგისთათ მოსდის გიშრისა ღარითა... (1149).

საინტერესო ფორმებია ვარდთათ, ნარგისთათ. ორმაგი თანიანი
მრავლობითობის გამოხატვა იშვიათია ქართულში. პოემაში ასეთი
შემთხვევებიც დადასტურდა: ტარიელს უგავს სიცილი ბროლისა
ვარდთათ ფრქვევასა... (1574) (ბაგეებიდან ბროლივით თეთრი კბი-
ლები მოჩანს); ნარგისთათ იძვრის ბორიო, ვარდსა ძრავს იანვარია
(1464) (ნარგისი – ქუთუთოებია, ბორიო – ჩრდილოეთის ქარი, ვარდი
– ლოყები. ტაეპის აზრია: ტარიელი ტირის, მის სახეს გლოვა ისე
ამწუხრებს, როგორც ბუნებას – ზამთარი) (ნათაძე, 2015:414).

ბალი – ბაღჩა (ბაღჩა=სასახლის განაპირა ადგილი, სასახლის გარშემო)
პირსა ბაღჩა და საბანლად სარაჯი ვარდის წყალისა... (334).

იცვლება დრო, იცვლებიან ადამიანები, სილამაზე კი მარადიუ-
ლია. რუსთველთან სამყარო, ქვეყანა თვალწარტმაცია და მას საბალ-
ნაროს უწოდებს. „რა ვარდმან მისი ყვავილი გაახმოს, დაამჭნაროსა,
იგი წავა და სხვა მოვა ტურფასა საბალნაროსა“ (21).

ალენიშნავთ, რომ პოემაში იშვიათია საანალიზო ლექსიკურ ერ-
თეულთაგან ნაწარმოები ზმნური ფუძეები.

შენთვის ხელ-ქმნილსა ტარიელს ამბითა, მო, ალხენიე!

ორნივე მიჰხვდეთ ნადილსა, იგი ვარდობდეს, შენ იე! (1280)

ვარდი პოემაში თითქმის ყველგან გვხვდება, ბალი და ყვავილი
კი შედარებით იშვიათად. ისინი ყველაზე მეტად დასტურდება თავში
„ამბავი ავთანდილისაგან გულანშაროს მისვლისა“.

პოემის ერთ-ერთი ცნობილი ტოპონიმი გულანშარო, ზღვათა
მეფის, მელიქ სურხავის ულამაზესი ქალაქი. იგი ასეა დახასიათებული:

„ესეა ზღვათა სამეფო თვისა ათისა სავლითა,

თვით გულანშარო – ქალაქი, სავსე ტურფითა მრავლითა;

აქ მოდის ტურფა ყველაი ნავითა ზღვა-ზღვა მავლითა;

მელიქ სურავი ხელმწიფობს, სრული სვითა და დავლითა“ (1074).

საზღვაო ქალაქის სილამაზეს, სიტურფეს კიდევ უფრო მომხიბვ-
ლელობას ჰმატებს უმშვენიერესი და იშვიათი ყვავილებით სავსე ბალი.

ნახეს ქალაქი, მოცული გარე ბალისა ტევრითა... (1070) (ქალაქი

ბალით იყო გარშემორტყმული).

გვარად უცხონი ყვავილნი ფერითა ბევრის ბევრითა... (1070)

(იგულისხმება იშვიათი, განსაკუთრებული ჯიშის ყვავილები).

ზამთარ-და ზაფხულ სწორად გვაქვს ყვავილი ფერად-ფერები...
(1075).

საყურადღებოა სწორედ ქალაქის სახელი – გულანშარო. გ ლ
სპარსული სიტყვაა და ვარდს ნიშნავს, შაჰრ (შაჰრ) კი – ქალაქს (მდრ.
თურქ. ეჰირ = ქალაქი).

ვარდთან / ყვავილთან / ბალთან დაკავშირებით საინტერესო
მოსაზრებას გვთავაზობს ალექსანდრე ელერდაშვილი. „ვეფხისტყა-
ოსნის“ ცნობილ ტოპონიმშიც თავკიდური „გულ“ სწორედ ყვავილს
ნიშნავს, ასე რომ, გულანშარო ნიშნავს „ყვავილების ქალაქს“. გულან-
შაროზე საუბრისას ავტორი ყველგან პოეტურ ხერხებად ყვავილს,
ვარდს ან ბალს იყენებს“ (ელერდაშვილი, 2017). ამავე აზრს იზიარებს
ნესტან სულავაც: „ვარდბულბულიანის თემა, აღმოსავლური ლიტერა-
ტურული ტრადიციების კვალობაზე, უნდა ასახულიყო ავთანდილის
გულანშაროში, ანუ ვარდთა ქალაქში, ყოფნისას, როდესაც ავტორი

ვარდს ავთანდილს უწოდებს, ხოლო ბუღბუღის ნაცვლად ყვავის სახით ფატმანს გულისხმობს (სულავა, 2016).

კომპოზიციები:

ლექსიკური ერთეულები: ვარდი, ბალი, ბაღჩა ქმნის საინტერესო კომპოზიციებს.

პოემაში ბაღჩა პირისახესაც აღნიშნავს. ამის დამადასტურებლად შეიძლება დავასახელოთ ორცნებიანი კომპოზიტი ვარდ-გიშერი, სადაც ვარდი კომპოზიტის პირველი ნაწილია: მზემან ლომსა ვარდ-გიშერი ბაღჩას ბაღად უშენოსა... 500 (ჩემი ვარდივით პირისახე, გიშერივით შავი თმა დაე, ის ბალი იყოს, რომელიც შენს ბაღჩას, შენს მშვენიერ პირისახეს გააარებს (ნათაძე, 2015: 147).

რამან შექმნა მოყვითანედ, ვარდ-გიშერი რომე ჰრგავსო? (605) (ვარდი= პირისახე, გიშერი = შავი ქვა, თმისა და წვერ-ულვაშის აღმნიშვნელი მეტაფორაა. ტაეპის აზრია: ეგ ვარდ-გიშერივით პირისახე რამ გაგიყვითლა?).

მუნ ბროლი და ვარდ-გიშერი გაეტურფა სინაზესა... 690 (მეტაფორა ვარდ-გიშერი თინათინის ღანვებისა და შავი თმის გამომხატველია).

სინტაგმა:

ვარდი და ბალი სინტაგმებშიც ძირითადი და გადატანითი მნიშვნელობით გვხვდება. ისინი მიემართება სულიერ არსებებსაც და უსულო საგნებსაც. წყობა ხან პრეპოზიციულია, ხან –პოსტპოზიციური.

ვარდი ტკბილი: წამოვიდა ვარდი ტკბილი, რასამცა ვით გაემწარა... (1126) (ავთანდილის აღმნიშვნელი მეტაფორაა).

პირი ვარდი: განანათლა პირი ვარდი სიხარულმან დაუსახმან... (903) (საუბარია ტარიელის პირისახეზე).

მოყვითანო ვარდი: ვპოვე ვარდი მოყვითანო, შუქ-მკრთალი და ფერ-მიხდილი... (1006) (აქ მოყვითალო ვარდი ფერდაკარგული ტარიელია).

ვარდი ნაპობარი: კბილნი – ვითა მარგალიტნი, ბაგე – ვარდი ნაპობარი... 910).

უტურფესი ბაღჩა: ბაღჩა ვნახე უტურფესი ყოვლისავე სალხინოსა... (348).

ვარდის წყალი: მრავლად ესხა სარაჯები ვარდის წყლისა აბანოსა... (348)

ვარდის კონა: მოყვარემან ვარდის კონა გულსა მკრა და დამიწყულულა... (871)

ვარდის ბალი: ვარდისა ბაღსა მოგუბდა ცრემლისა საგუბარია... (249); ვარდისა ბაღსა უჩრდილობს ჩრდილი წამწამთა ქოხისა (1269)

(სინტაგმა ვარდის ბალი მეტაფორულად პირისახეს აღნიშნავს);

ვარდის ველი: გიშრისა ტევრი აგუბებს, ვარდისა ველსა ფონია... (1263) (ვარდის ველი ლოყების მეტაფორაა).

ზამთრის ვარდი: ანუ ეგრე ვით გეკეთნეს ზამთრის ვარდნი ფერ-ნაკულნი... (983) (ზამთრის ვარდნი მეტაფორული აღნიშვნაა ავთანდილის დარდისაგან ფერდაკარგული პირისახისა).

ვარდი, ყვავილი, ბალი „ვეფხისტყაოსანში“ მარადიული, უჭკნობი სილამაზის, სიყვარულის, მეგობრობის, ჰუმანურობის სიმბოლოებია, რომლებსაც პოეტი პერსონაჟთა და, ზოგადად, ადამიანთა შესამკობად, სამშობლოს მშვენიერების დანახვის, სიკეთის ქმნის სურვილით იყენებს. მაშასადამე, რუსთველი ადამიანს ცხოვრებას, ცხოვრების სირთულეებთან გამკლავებას ასწავლის. უფრო მეტიც, თვით ადამიანებთან ურთიერთობას, დამოკიდებულებას აჩვენებს და სათქმელს მხატვრულად, მეტაფორულად ამბობს. სწორედ ეს არის რუსთველის სიძლიერე და გონიერება. მან იცის სიტყვის თქმის დრო და ჟამი. ამის დასტურია ცნობილი ფრაზეოლოგიზმები პოემიდან: არ იცი, ვარდნი უეკლოდ არავის მოუკრებიან! მართლად თქმულა: „არას ჰმართებს ყვავსა ვარდი, ვირსა – რქანი“... (1175).

„ვეფხისტყაოსანი“ სიბრძნის დაუშრეტელი წყაროა, რუსთველი კი პოეტური სიტყვის შემოქმედი. საანალიზო მაგალითები, ლექსიკური ერთეულები, იშვიათი მეტაფორები დადასტურებაა იმისა, თუ რაოდენ მაღალია რუსთველისეული „სიტყვის კულტურა“. სწორედ პოეტის სიტყვა, სიმბოლოებით აზროვნება ახდენს მკითხველზე ესთეტიკურ ზემოქმედებას.

ლიტერატურა:

1. ასათიანი გურამ, „ვეფხისტყაოსანი“ და ქართული კლასიკური პოეტიკა, 2012.
2. სულავა ნესტან, ვარდის სახისმეტყველება „ვეფხისტყაოსანში“, 2016.
3. შოთა რუსთაველი, „ვეფხისტყაოსანი“, სასკოლო გამოცემა, ტექსტი, განმარტებანი და კომენტარი ნ.ნათაძისა, თბილისი, 2015.
4. <http://geworld.ge> (ელერდაშვილი ალექსანდრე: საქართველო და მსოფლიო; 2017).
5. <http://kartvelologi.tsu.ge> „ვეფხისტყაოსანი“ და რუსთველოლოგია;
6. <http://mastsavlebeli.ge/p=13230>, ჯალიაშვილი მაია, რუსთაველი და ცისფერყანწელები, 2017.

“ROSE“, “FLOWER“, “GARDEN“ IN “THE KNIGHT IN THE PANTHER’S SKIN“

Resume

Each word and syntagma has specific meaning and importance in Shota Rustaveli “The Knight in the Panther’s Skin.“

The article is devoted to the semantic analysis of lexemes: “rose“, “flower“, and “garden“ that are used as word-symbols in the poem. The above mentioned lexemes are found in the poem in the form of the words as well as in the form of syntagmas.

Lexeme “rose“ in “The Knight in the Panther’s Skin“ is used as a simile, epithet, metaphor. “Rose“ may be used in the poem as an animate and inanimate noun or even an abstract concept. Sometimes it functions as a verb. It is mainly used speaking about characters of the poem, but in some cases it is used when speaking about the parts of the body. In most cases “rose“ is the epithet of the main characters. “Rose“ is the epithet of both: men and women characters.

„Rose“ has direct and figurative meanings in the poem (Rose – flower; Rose – beauty; Rose – face / chins / lips, fortune, life, health, action (ar itsi, vardni ueklod aravis moukrebian! Vardi mis mizisa gakrili ufro da ufro chknebod... kokobi da ufurchvneli, vardi dagkhvde daumchnari... tsremlsa vardi daertvila, gulsu mdughrad anatisa... amad tirs, baghi vardisa tsremlita aivseboda... igi tsava da skhva mova turfasa sabaghnarosa...).

From the lexemes: “rose“, “garden“ and “flower“ the most frequently used lexeme in the poem is “rose“, the other two are rarely used. The inner feelings of the main characters are often expressed by lexemes: violet, daffodil.

Lexical units “rose“, “flower“, “garden“ make up interesting composites, suntagmas: vard-gisheri (rose-agate), vardi tkbili (sweet rose), piri vardi (rose faced), mokvitano vardi (yellow rose), zamtris vardi (winter rose), uturphesi baghcha (the most beautiful garden)...

Lexemes: “Rose“, “flower“ and “garden“ are used in the poem as symbols of eternal beauty, love, friendship and humanity.

„ვეფხისტყაოსანში“ დამონებული ერთი ზმნური ლექსიკური ერთეულის (ნუკევა) ისტორიისათვის

შოთა რუსთაველის პოემის განსაკუთრებულობა გამოიხატება ლექსიკური მარაგის სიმდიდრითაც. წარმოდგენილი მოხსენების მიზანია ნუკ-ევ- ზმნური ფუძის ფორმოზოგი ვარიანტთა პარადიგმის ჩვენება, ნუკ- ძირის წარმომავლობის დადგენა და ამ ძირთან დაკავშირებული სხვა ფუძეების გამოვლენა.

„ვეფხისტყაოსანში“ ნუკ+ევ- ფუძე დამონებულია შემდეგ კონტექსტებში:

- (128) და შენ გენუკევ მონახვასა, კიდით კიდე მოჰლახოცა.
- (155) ამისთვის გნუკევ სმენასა შენ ამა ჩემთა ხმათასა:
- (234) ან მეტად ძნელსა საქმესა მნუკევ ადვილად თხრობასა;
- (235) კვლა ეტყვის: „ყმაო, რა გინდა, ანუ მენუკევ მე რასა?
- (277) ყმამან უთხრა: „რას მენუკევ, არა ვიცი, გამიცხადე.
- (664) შენ გენუკევ, შემაჯერო, ღმერთი იღმერთო, ცაცა იცო,
- (750) არ გამიშვებს, გავიპარვი, წავალ მათგან შეუგებლად;
- ვითა მნუკევს, ეგრედა ვჰრთო გული ცეცხლთა მოსადებლად.
- (768) ასრე გასრულს არად მნუკევს მისთა მეზრძოლთა ბრძოლასა?
- სჯობს უყოლობა კაცისა მომდურავისა ყოლასა.
- (936) ამის მეტსა არას გნუკევ: ნელინადსა ერთსა მსგეფსსა აქავ ქვაბსა მომნახევი მე, ამბავთა ყოვლგნით მკრეფსა;
- (969) ყმა მტირალი სამოც-ათ დღე ზღვისა პირსა მივა გზასა; შორით ნახნა მენავენი, მოდიოდეს შიგან ზღვასა;
- მოიცადა, ჰკითხა: „ვინ ხართ, თქვენ ამისსა გნუკევ თქმასა, ეს სამეფო ვისი არის, ან ჰმორჩილობს ვისსა ხმასა?“
- (1193) სხვას არად მნუკევთ საქმესა? ჩემნი საქმენი სხვანია! და თქვენთანა ჩემი სიცოცხლე არ ჩემი შესაგვანია.

ილ. აბულაძეს ნუკ+ევ- ფუძე დამონებული აქვს IX-XI საუკუნეების ხელნაწერებშიც (უდაბნოს მრავალთავი – IX-X საუკუნე; ოშკის ბიბლია 978 წ.; მამათა სწავლანი 930 წ. და სხვ.). დასახელებული ზმნა გვაქვს „ბალავარიანშიც“, „ვისრამიანშიც“, „რუსუდანიანშიც“:

ბალავარიანი:

– „რამეთუ მიზიარე კეთილთა მათ სამეუფოთა, მეცა თანა-მაც, რათა გეზიარო ჭირთა შინა ამის სოფლისათა, და ვითარცა ვინუკ-ვე შენ მიერ, ან ვიტანჯო შენ თანა, რათა შენ თანაცა ღირს ვიქმნე სასურველსა“.

– და იყო მსახურთა შორის მის ყრმისათა კაცი ერთი, რომლისაჲ უმეტესი სიყუარული აქუნდა ყრმასა მას უმეტესისა ნუკევისა მისი-სათვს, და მის მიერ ჰგონებდა ცნობასა საქმისა მისისასა.

– ჰრქუა მას: შენ ყრმა ხარ და თავ-მოთნე, და [მ]ე გფარევი შენ კაცთაგან და განგაშორებდ ვნებათაგან დიდებისა და ნუკევისა შენისათვს, და გცევიდი მახეთაგან და გრგენათაგან ეშმაკისათა.

– ხოლო ცვითა მით და ნუკევითა ჩემითა შენდამი უფროს ვი-ნაჲ-მე დაგაახლე, რომელსა-იგი მეშინოდა შენთვს?

– შენ უწყი პირველად ნუკევით და სიჩრებით აღზრდაჲ შენი ჩემ მიერ და მერმე მიშუებაჲ ნებისა შენისაჲ, დაღაცათუ მძიმე იყო ჩემ ზედა ზოგადი სამეუფოჲსა ჩემისაჲ და შეშლაჲ მეფობისა ჩემისაჲ, სიყუარულისათვს შენისა ვყავ.

ვისრამიანი:

– ამისა მეტისა დათმობისა ნუ მენუკევე.

რუსუდანიანი:

– ანე ამას ვენუკევი მეფობასა თქვენსა...

ილია აბულაძესთან ნუკევე-ფუძე ასეა განმარტებული:

ნუკევა, ნუკევა – ფუფუნება, ნებივრობა; ხვენნა, თხოვნა (ი. აბულაძე, 1973).

ასეთივე სემანტიკითაა დაფიქსირებული სულხან-საბა ორბელი-ანისა და ჩუბინაშვილის ლექსიკონებშიც.

მზია ანდრონიკაშვილის აზრით, ნუკ- ძირი ქართულში ნასესხებია ახალი სპარსული ენიდან; კერძოდ, იგი წერს: „ნუკ- ფუძე ჩვენ შესაძლებ-ლად მიგვაჩნია დავუკავშიროთ სამ. სპარსულ nēvak-ს „კარგი“, „კეთი-ლი“; მომდინარეობს ძველი სპარსული naiba-დან. ახალი სპარსული nik da nikū. ქართული ნუკ- < სპარსული nikō, nōk (მ. ანდრონიკაშვილი, 1966).

პირველ რიგში აღვნიშნავთ, რომ პრობლემურია „კარგი“ და „თხოვნა“ მნიშვნელობების ლოგიკური დაკავშირება; გარდა ამისა, კარგადაა გასარკვევი, ქართული ნუკ- ძირი უფრო ძველია თუ სპარ-სული: nikū, nikō, nōk ფუძეები:

შდრ.: მ. ანდრონიკაშვილის მიერ მოყვანილ სპარსულ ფორმათა-გან ლაბიალურკომპონენტის ვარიანტი მხოლოდ ახალ სპარსულში

დასტურდება. ახალი სპარსული ენა IX საუკუნის შემდეგ არსებობს. თუკი დადასტურდება, რომ ქართული ნუკ- ძირი მე-9 საუკუნეზე ძველია, ანდა, თუკი სალიტერატურო ქართულში დადასტურებულ ძირს შესატყვისები აღმოაჩნდება სხვა ქართველურ ქვესისტემებში, გამოირიცხება მისი სპარსულიდან მომდინარეობა.

ქართველურ ქვესისტემათაგან სვანურ კილოებში ქართ. ნუკ+ევ-ფუძის მსგავსი სემანტიკით დასტურდება ნაკ-: ლინკე: „მოფერება“, ლინკე: „ნების მოდრეკა“.

საერთოქართველურ ძირად შეიძლება აღდგეს „ნაკუ-/“ნუკ- ვა-რიანტები სემანტიკით: „თხოვნა“, მოფერება“.

ამავე ძირისგან უნდა იყოს ნაწარმოები ირმის, შველის შვილის სახელი: „ნუკრი“: ნუკ-რ- სადაც -რ- არის უძველეს ქართულში (ქარ-თველურში) არსებული ცალთანხმოვნის სუფიქსი -რ-/-ლ-; შდრ.: თოვს – თოვ-ლ-ი, კოჭ- – კოჭ-ლ-ი, მამა – მამ-რ-ი, დედა – (მ)დედ-რ-ი და სხვ.

ეტიმოლოგიურად: ნუკრი = მოსაფერებელი, დასაყვავებელი (“ნუკრი“ პირველად დამონმებულია ოშკის ბიბლიაში, 978 წ.).

ნუკ- ძირისაგანაა ნაწარმოები არქაულ ქართულში დადასტურე-ბული სხვა ფუძეებიც:

ნუკეული, ნუკევეული – ჩვილი, ნებივრობით გაზრდილი, ფუფუ-ნებით აღზრდილი;

სანუკვარი – სანატრელი.

ბოლო ფორმებში კ-ს მომდევნოდ არსებული ვ უნდა იყოს კ-ს ლაბიალი ზებულობის მიმანიშნებელი: ცნობილია, რომ ველარულ თანხმოვნებს ახლავს ლაბიალური კომპონენტიც, რის გამოც სამეც-ნიერო ლიტერატურაში ლაბიოველარულობა ერთ დიფერენციალურ ნიშნადაც განიხილება.

ვფიქრობ, ამოსავალმა ფორმამ *ნაკუ რამდენიმე რეფლექსი მოგვცა:

*ნაკუ/*ნაკ > ნაკ- (სვან.)

*ნაკუ > *ნოკ- > ნუკ-: ნუკევა, ნუკრი.

ნუკ+ევ- ფუძეზე ორიენტირებული ზმნური ფორმები რამდენიმე ყალიბით ვლინდება X-XII საუკუნეებშივე, რაც ცხადყოფს ამ ზმნური ძირის ხანგრძლივ ქართულ ისტორიას; კერძოდ, დასტურდება:

– სხვადასხვა აგებულების მქონე ყალიბის სახით;

– ერთი აგებულებისა და ვალენტობის მქონე ყალიბის/ფუძის სხვადასხვა მწკრივის ფორმების სახით;

– ერთი აგებულებისა და ვალენტობის მქონე ფუძის ერთი მწკრივის სხვადასხვა პირის ფორმების სახით; კერძოდ:

რეალიზებულია ოთხი ყალიბი:

ე-ნუკ-ევ-

ე-ნუკ-ვ-

ნუკ-ევ-

ი-ნუკ-ვ-

რეალიზებულია ორი მწკრივი:

ანმყო: **გნუკევ, მნუკევ, მენუკევ, მნუკევთ.**

წყვეტილი: **გენუკევ, ვინუკვე.**

პირისა და რიცხვის იგივეობის მიხედვით კი ასეთი სურათია:

| აქტიური პირი II პასიურ პირთან მიმართებით: **გენუკევ, გნუკევ;**

| პასიური პირი II აქტიურ პირთან მიმართებით: **მნუკევ, მენუკევ.**

მნუკევთ;

| პირი III პირთან მიმართებით: **მნუკევს, ვენუკვი, ვინუკვე.**

ამრიგად, „ვეფხისტყაოსანის“ გარდა, **ნუკ+ევ-** ფუძე დასტურდება IX-XI საუკუნეების ხელნაწერებშიც, აგრეთვე „ბალავარიანში“, „ვისრამიანში“, „რუსუდანიანში“... ი. აბულაძის მიხედვით: **ნუკევა, ნუკევა** – ფუფუნება, ნებივრობა; ხვენა, თხოვნა. მ. ანდრონიკაშვილის აზრით, ნუკ- ძირი ქართულში ნასესხებია ახალი სპარსული ენიდან, სადაც ნიშნავს: „კარგი“, „კეთილი“.

ვფიქრობთ, პრობლემურია „კარგი“ და „თხოვნა“ მნიშვნელობების ლოგიკური დაკავშირება. ასევე, ნაკლებლოგიკურია **ნუკ-** ძირი ქართულში სპარსულიდან ნასესხებად მივიჩნიოთ, რამდენადაც:

– **ნუკ-** ძირს შესატყვისი ეძებნება სვანურ კილოებში;

– **ნუკ-** ძირი გვაქვს ნუკ-რ- („ნუკრი“) ფუძეშიც, სადაც -რ- სუფიქსია (მდრ.: თოვს – თოვ-ლ-ი; მამა – მამ-რ-ი); „ნუკრი“ სიტყვა-სიტყვით: „მოსაფერებელი“, „ნებიერა“.

შესაბამისად, ვფიქრობთ, რომ **ნუკ-** საერთოქართველური ფუძეა და არა – სპარსულიდან ნასესხები.

ლიტერატურა

1. აბულაძე, ძველი ქართული ენის ლექსიკონი, თბ., 1973.
2. მ. ანდრონიკაშვილი, ნარკვევები ირანულ-ქართული ენობრივი ურთიერთობიდან, თბ., 1966.

/St. Andrew the First-Called of the Patriarchate of Georgia Georgian University/

FOR THE HISTORY OF ONE VERBAL LEXICAL UNIT (NUKEVA) VERIFIED IN “THE KNIGHT IN THE PANTHER’S SKIN“

Resume

The Nuk + Ewe is verified with a variety of forms: gnukev, mnukev, genukev, vinukve, menuk, mnukev, mnukev, venukvi.

Nuk + Ev is found in the manuscripts of IX-XI centuries, as well as in “Balavarian“, “Visramian“, “Rusudanian“, etc. According to Abuladze: nukeva, nukveba denote luxury, pleading, asking. Similar semantics are also recorded in Sul Khan-Saba Orbeliani and Chubinashvili dictionaries.

M. According to Andronikashvili, nuk- stem is borrowed from a new Persian language, meaning “good“, “kind“.

I think it is problematic to connect the logic of these two meanings – “good“ and “request“. Also, it is not less possible to consider nuk- stem as a borrowing from Persian into Georgian due to the following facts:

– nuk- stem has its equivalent in the Svan dialect;

– there is a nuk- stem in Nukri (“Nukri“), where ‘r’ is the suffix (for the comparison – tovs – tov-l-i; mama – mam-r-i); literally, “Nukri“ denotes caring, sweet.

Consequently, we believe that nuk- is a common Georgian stem and it is not borrowed from Persian.

ბელა მოსია

/შოთა მესხიას ზუგდიდის სახელმწიფო სასწავლო
უნივერსიტეტი, პროფესორი/

„ვეფხისტყაოსნის“ მხატვრულ-გამომსახველოებითი საშუალებები და სახე-სიგნალოები

როცა შემოქმედის განზრახვაა შექმნას პოეტური ლექსი გარკვეულ თემაზე, რა თქმა უნდა, ის ყოველთვის უფიქრდება, როგორ მოიტანოს ის მსმენელთან. „მსმენელთა გულის გასაგმირავი ლექსის“ შექმნა პოეტის მთავარი მიზანდასახულობაა და ყოველთვის განსაკუთრებულ მნიშვნელობას იძენს, თუ რა ხერხებს ირჩევს პოეტი მიზნისთვის. მხატვრული ხერხი ერთდროულად უნდა იყოს რჩეული ფორმაც და ამავე დროს, ხალხის გულთან ადვილად მისასვლელი, გასაგები და ნათელი. ვისი გული გაგმირა პოემამ? რა თქმა უნდა ხალხის, ზუსტად იმ გაგებით, რა გაგებითაც ის პოეტმა ჩაიფიქრა, მაგრამ ამავე დროს უცნაურად გულის გამგმირავი გაუხდა ის ეპოქას, ამაღლებულთა წრეებს. გამოდის, რომ ორივე შემთხვევაში მიზანი მიღწეულია. პოეტმა იცის, რომ „საქმე საქოჭმანები“ ქმნა, თუმცა ეს ჭოჭმანია სწორედ მიზანი: მიზანი რთულიც და სადაც. რთული – ეპოქის ლიდერებისთვის, მაგრამ სადა – ხალხისთვის.

პოემა მუდმივად ითხოვს შემფასებელს და დღეს განსაკუთრებით, როდესაც პოემის ყველაზე ქართველურად ნაკითხვის დრო დადგა. „ხელიხელ საგოგმანები“ „ობოლი მარგალიტი“ სწორედ ჩვენს ეპოქაში უნდა იქცეს ნამდვილ ლექსად, მიუხედავად იმისა, რომ პოემას ყოველთვის ჰყავდა დამფასებელი, მაინც ცალსახა იყო მისი აღიარება, მანამ სანამ ის ქართული აზროვნების შესაფერისად არ გახდა შესწავლილი.

რაოდენ ღრმა ფილოსოფიური და იდეალისტური არ უნდა იყოს პოემის მთავარი სათქმელი, და ეს ნამდვილად ასეა, რაოდენ დიდი ძალისხმევა და მონდომებაა ჩადებული პოემის კვლევის საქმეში დღემდე, მაინც ერთი რამ თვალში საცემია: პოემის ენა სადა, ქართველურად მდიდარი, ემოციურად მეტყველი, ცოცხალი მეტყველების შესაბამისი, სიცოცხლისუნარიანი და სწორედ ესაა მისი გამორჩეულობის საზომი. პირადად ჩემთვის, ეს ენა გამსახურდასეულ მდიდარ ქართველურ მეტყველებას ჰგავს, ერთდროულად რომ სისადავე გამოარჩევს და ამრავალფეროვნებს, განსაკუთრებით, „დიდოსტატის მარჯვენას“ – პოემის კომპოზიციის შესაბამისად აგებული (პროლოგი, საკუთრივ ამბავი და ეპილოგი).

ენა, ერის სულიერი ცხოვრების, ისტორიის საცავია, რომელიც ინახავს მის წარსულს, ისტორიას, ტრადიციას, რწმენა-წარმოდგენებს, სულიერ გამოცდილებას, მენტალობას, თვითმყოფადობას. არ არსებობს არც ერთი მოვლენა თუ მოქმედება, რომელიც არ არის ენაში შენახული.

ენის ყველაზე საინტერესო მომენტი ფრაზეოლოგიზმებია, სიტყვათა მყარი შეთანხმებები, რომელთა შესახებ ჯერ კიდევ აზრთა სხვადასხვაობაა. ხშირად იდიომებს ფრაზეოლოგიზმებისგან არ ასხვავებენ. ფრაზეოლოგიზმების ზუსტი თარგმანი სხვა ენაზე უბრალოდ არ არსებობს. მხოლოდ შესაბამისი ეკვივალენტი შესატყვისების საშუალებით ხდება მათი განმარტება. ფრაზეოლოგიზმების თარგმნა (პირობითი ტერმინია ამ შემთხვევაში) არც ერთი ენის ფარგლებშია ადვილი. სწორედ აქედან გამომდინარე იწვევს ჩვენს ინტერესს ქართველური ენის საგანძურის, კლასიკური ნიმუშის, „ვეფხისტყაოსნის“, ფრაზეოლოგიური ენის კვლევა ქართველური ენების კულტურული მნიშვნელობისა და ისტორიული პარალელების გამოვლენის მიზნით. წარმოდგენილ შრომაში ჩვენ არ ვეხებით პოემის სიუჟეტისა და მხატვრული ღირებულებების საკითხს. ჩვენი ინტერესია პოემის ფრაზეოლოგიური ენა, როგორც ეროვნული მოვლენა და როგორც საერთო ქართველური ენის თავისებურებების წარმოჩენის საშუალება.

გამომდინარე აქედან, პოემის გარშემო წარმოებული კვლევის საფუძველზე, გამოვავლინეთ რამდენიმე მაგალითი, რომელთა შესატყვისი ფორმები პარალელებად მოვიყვანეთ მეგრული მეტყველებიდან. მასალები მოყვანილია ცოცხალი მეტყველებიდან და ასევე ფორლკლორული მასალებიდანაც. რუსთველი ქართულ მწერლობაში არა ერთი მხატვრული ფორმის დამამკვიდრებელია, მათ შორის განსაკუთრებულია ტირილის, ცრემლთა ღვრის, გრძნობისა და ემოციის სიმძაფრისთვის გამოყენებული ისეთი ფორმები, როგორცაა: „თამარს ვაქებდეთ მეფესა, სისხლისა ცრემლდათხეული“ (4.1); „ცრემლსა სისხლი ერეოდა, გასდის, ვითა ნაგუბარი“ (80.4), რომლის შესატყვისია მეგრული „ზისხირქ ქენუნუ = სისხლი ჩაეღვარა“. „მზე ტირის სისხლისა ცრემლითა, ზღვისაცა მეტისმეტითა“. (703.3); „ყმა მივიდა გულმოკლული, ცრემლი ველთა მოედინა“ (716.1); „გამოვიპარე, დავეხსენ სისხლისა ცრემლთა წურვასა“ (994.3); „მო, დავსხედეთ, ტარიელისთვის ცრემლი გვდის შეუშრობელი“ (7.1); „ცხელინი ცრემლინი მოიწურნა“ (85.1); მეგრულისთვის დამახასიათებელი „ჩხე ჩილამურით ნგარა = ცხელი ცრემლით ტირილი“. „დავჯე, რუსთველმან გავლექსე, მისთვის

გულლახვარსობილი“ (7.3); „მუნ ეძებს, ცრემლი მტირალსა სდის ზღვა-თა შესართავისად“; (172,1); „დედოფალი ზღვასა შეიქს, მას რომ ცრემლი დაუღვრია“ (344,4), მეგრ. „**თიშ ჩილამურ ზღვას ქაკათუ** = იმის ცრემლი ზღვას გაერევა“. „შევიქეც ვნახე მეფენი, მყოფნი გულითა ბნელითა“ (993.4); ებრძანა: „შვილო ტარიელ ნუ ხარ შავითა ღებული!“ (326,4) „მან მოხსენა: „დაღრევით ზის, სჭირსო ფერშეცვლილობა“ (94.4) მეგრ: „**ფერცველობა** = ფერისცვალება“; „ნავიდა მონა საუბრად მის ყმისა გულმდღუღარისად“ (78.1); „ასმათ ვანი გაამრავლნა, ცრემლმან მისმან ქვანი ხვრიტნა“; (491.2) „**თიშ ცოდა ქუას გორხუნს** = იმის სიბრალული ქვას გახვრეტს“. „**ქუამ მარხუალი** = ქვის მხვრეტელი“, მეგრულისთვის ავის მოქმედის შესაბამისი სიტყვათა შეხამებაცაა.

მეტაფორულია რუსთველური ფორმები: „მზე ჩაგვისვენდა, ბნელსა ვსჭვრეტო, ღამესა ჩვენ უმთვაროსა“ (28.4), რაც გულისხმობს სიბერის სიმძიმეს, რომელიც საბოლოოა და ახალგაზრდობით არ შეიცვლება. „რალა იგი სინათლე, რასაც არ ახლავს ბნელია?!“ (29.3)“; „მართ მაშინვე ჰგვანდა იგი მზისა შუქთა ნასამალსა“ (316,2), ნა-ალ თავსართ-ბოლოსართი როგორც ნილობითი რიცხვითი სახელის გამომხატველი ფორმა შემორჩენილია მეგრულში: „**ნასუმორი/ნასმორი** = ნასამალი“, რაც პოემაში გვხვდება. უბედურების გამომხატველია შავი ფერი, უფერობა. „თუცა თუ ფერად ბედისა ჩემისა მსგავსად შავნია“ (1281.4); „ბედი ჩემი უბედური, – ვთქვი, თუ, – ჯერთცა ვერ გამეფდა!“ (397.3); **უჩა ბედი** = შავი ბედი უბედურების გამომხატველია. „ნუთუ ვით ვპოვო ნამალი მე ჩემი, ფერგამქრქალისა!“ (35.4). „მეფემან თავი დაჰკიდა და ჰქონდა დაღრევილობა“ (49.3) მეგრ. **ღუდ გეგლეოთუ** = თავი დაჰკიდა.

პოემაში გონდაკარგული ტარიელის გამოჯანმრთელების მიზნით მეფემ მისთვის ხელის ვენის გახსნა ბრძანა, იმ იმედით, რომ მოჭარბებული სისხლისაგან გათავისუფლება ტარიელს გამოაკეთებდა. „სისხლი დამ-ნამეს მეფემან ბრძანა გახსნევა ხელისა“ (354,3). თქვა: „ცოცხალ ვარ? სანუთრომან ანცა ჩემნი სისხლნი ხვრიტნა!“ (491.4); მიცვალებულის სულის მსახურების მეცხრე დღეს მისთვის მკლავის გახსნა, მეგრულად **„კილემ გონწყემ** = მკლავის გახსნა“, ასევე განსხვავებული ფორმით **„პიჯიმ მორცხინუა** = პირის მოხსნა“, რალაცის ახსნა, აკრძალვის დარღვევა. „უხანობა და სიცრუე, ვა, სანუთროსა ფლიდისა“ (997.4); „ვა, სოფელო უხანო, რად ზი სისხლთა ჩემთა ხვრეტად?!“ (521.4). უბადო, უხანე ავის, ცრუს გამომხატველი ფორმებია მეგრულში. ასევე **უხანე** = უდროო, მოკლე, უსაკო. „სისხლთა ჩემთა ხვრეტად“ ასევე მეგრულისთვის ბუნებრივი ფორმაა **„ჩქიმ ზისხირ გეშუ** = ჩემი სისხლი დალია“. „თუცა

ქალია, ხელმწიფედ მართ ღმრთისა დანაბადია“ (32.1) შესაბამისად მეგრ. ლორთთიმ **ღუნაბადი** = ღმრთის გაჩენილი“. „მათი ჭირი არ განკურნა“ (85.4) მეგრ. „**თიშ ჭირს ვადაათანს** = იმის ჭირს არ დააგდებს“. „მასვე წამსვე დაიკარგა, არ უნახავს თვალსა ჩვენსა, ჰგვანდა ქვესკნელს ჩაძრომილსა, ანუ ზეცად ანაფრენსა“. (89.2-3); „აგრე კვლანმიდად ნახდომა კაცისა, ვით დევისა“ (90.2) და მსგავსი ფორმით მეგრული **„კვალიმ დინაფა** = კვალის დაკარგვა“ ანუ უჩინრად გაქრობა; მეგრ: **„ნაქურიმ (მიკო)დინაფა (ეშალაფა, ნაულა)** = კვალის დაკარგვა, ამოძირკვა, ნაშლა“.

„ქალი ახლავს საყვარლისა სულთა დგმად და ჭირთა თმენად“ (691.3). „მისსა მნახავსა სულდგმულსა კაცსა ვერ შევეყარენით“ (110.3). **„შურდგუმილი** = სულდგმული, სულიერი“. **შური** = სული მეგრულსა და სვანურში გულისხმობს როგორც სუნს, ასევე სულსაც. ქართული ენის განმარტებით ლექსიკონსა და მეგრულ ფოლკლორულ მასალებში კვლევის შედეგად შემდეგი ფორმები გამოვავლინეთ: **შურქ ქუმურთუ, გეცოცხალუ** – სული რომ დაუბრუნდა, გაცოცხლდა (ჰარამ, ჰურუმ დო გიშერი = ჰარამი, ჰურუმი და გიშერი), სულს გამოცნობის უნარი აქვს: **შური ქოუჩინენსია** – სული გამოიცნობსო, მიუხვდება. გონისმიერი სულის თვისებაა გრძნობა (**მახინჯი კოჩიმ მოხერხება** = ქურდი კაცის მოხერხებულობა), სული ადამიანის ხმის, სუნთქვის სახელიცაა: **შური ველებათია** – სული არ ამოთქვათო, ხმა არ ამოიღოთ (მაკითხე ხოჭოში არიკი-მკითხავი ხოჭოს ზღაპარი). უწმინდური, ავი, ცოდვილი, ქვეწარმავალი გამოიხატება ფორმით: **შურ ნაულირ** – სულ ნამხდარო, ავი სულის პატრონო, მიმართვაა ქვესკნელის ბინადრისადმი (**ხენწეფე უკულაში სკუა დო ყყიშიმ არიკი** (ალემ არიკი) = ხელმწიფის უმცროსი შვილისა და მწყემსის ზღაპარი (ალეს ზღაპარი), ზღაპრებში ხშირად დევები სუნს გრძნობენ ადამიანებისას და ამით ღიზიანდებიან, მეგრულ ზღაპარში, დევი ქრისტიანის სუნს, სულს იყნოსავს: **ქირსიანემ შური ინთხანსია** – ქრისტიანის სული (სუნი) სცემსო, დევებს ხშირად სჩვევიათ ზღაპრებში სუნით გამოცნობა გმირების, ამ ზღაპარში ქრისტიანის სუნია ხაზგასმული (**გილარდე სქუამ არიკი** = უნიათო შვილის ზღაპარი). ჩუმად ყოფნა, სულის დაღება: **შური ვაუქალუნი** – სული არ დაუღია, ხმა არ ამოიღო. საინტერესო ფორმულირება სულის გონისმიერობის გამოსახატავად. (**ალიშქერქოუშ არიკი** = ალიშქერქუს ზღაპარი). **ვაქალა შური** – ხმა არ ამოიღო, ჩუმად იყავი. არ დაიღო სული, **ველება შური** – არ ამოიღო სული, არ ამოიღო ხმა (**ხენწიფე დო მუში სქუამ არიკი** = ხელმწიფისა და მისი შვილის ზღაპარი), ილია აბულაძის ძველი ქართული ენის ლექსიკონში სულდება სიჩუმე, უხმოობა (აბულაძე 1973, 405). სიკვდილი

სულის გაშვება: **შური გოფიჩხ** – სული გაფიცვა, სული განუტევა, მოკვდა (**ალიშქერქოუმ არიკი** = ალიშქერქუს ზღაპარი), **ჭყორიცალო შური გოტუუ** – მწყერივით სული განუტევა (**ხრისტაგანი დო ბელთაგანი ტარი-ელეფიში არიკი** = ხრისტაგანისა და ბელთაგანი გმირების ზღაპარი). სიცოცხლე სულის დგმა: **შური დგუმილონი** – სულ დგმულად, ცოცხლად (**ალიშქერქოუმ არიკი** = ალიშქერქუს ზღაპარი), სიკვდილის მიახლოება: **შურიმალაფუ** – მომაკვდავი, სულმძვრალი, სული რომ ეკარგება, მომაკვდავი (**გერია დო უჩა ხენნიფუმ არიკი** = გერიასა და შავი ხელმწიფის ზღაპარი). ცოდვა სულის ნაწყმედა: **შურს ვანამიონანთ-და** – სულს თუ არ წამიხდენთ, მამის დანაბარები შვილებისთვის, თავიანთი ცუდი საქმეებით სული არ წაუხდინონ (**სუმი ჯიმა დო ნდიში არიკი** = სამი ძმისა და დევის ზღაპარი): **ოხვრა სულის დაკვნესა: შურს ქიმიოკამ** – სული ამოიკვნესა, ამოიხვნეშა (**ცხენოდ არაბიშ არიკი** = ცხენოდ არაბის ზღაპარი), სიცოცხლე სულის დგმა და ყოველი ადამიანისთვის სულის დგმა, სიცოცხლის მიზეზი სხვადასხვა რამეა: **მა თეში შური მიგდუნია** – მე ამის სული მიდგასო, ამით ვცოცხლობ (გატყურია). სული ძვირფასია, მისი განსაკუთრებული მნიშვნელობაა ფორმაში: **დედა შური** (დია შური, ჩემია) – დედა სული, გაკვირვების გამოსახატავი ფრაზა, ვაი სულო (**ზღვამ კაპიტანიშ არიკი** = ზღვის კაპიტანის ზღაპარი), სულგაყიდული ეშმაკის სულია: **ეშმაკიშ შურიშ** – ეშმაკის სულის მქონე, ეშმაკს სულმიყიდული (**ზღვამ კაპიტანიშ არიკი** = ზღვის კაპიტანის ზღაპარი). ყოველი სულიერი: **კოჩიშ არსი** – კაცის არსი, კაცთა მოდგმა, ადამიანის არსით გამოიხატება მთლიანად ადამიანური სამყარო (ალექსანდრე დო დავითიშ არიკი = ალექსანდრესა და დავითის ზღაპარი) და **კოჩის შური** – კაცის სული, ადამიანი, მეგრულად კაცის სული, იგივე ადამიანი, სული გონისმიერი გამოიყენება ადამიანის არსის გადმოსაცემად. (ალექსანდრე დო დავითიშ არიკი = ალექსანდრესა და დავითის ზღაპარი). სული ძვირფასია, საყვარელია: **ვა“ შური საყვარელი** – სული სანატრელი, სული ტკბილია (ქართ), (**ლუდუკი დო ალექსანდრეშ არიკი** = ლუდუკისა და ალექსანდრეს ზღაპარი). ადამიანის ხასიათის ნიშნის მატარებელიც სულია: **ვაშუთინ შურქ** – არ მოუთმინა სულმა, სულმა წასძლია, ერთი სული აქვს (ქართ). (**როშაპი დო როკაპიშ არიკი** = როშაპისა და როკაპის ზღაპარი) გამორჩეული ადამიანი განსაკუთრებული სულის პატრონია, სულს იერარქია აქვს, სული, საუკეთესო სული, სიცოცხლის სული: **თარი შური** – მთელი სული, **უჯგუში შური** = უკეთესი სული (**შკვითი პაპა** = შვიდი მღვდელი). „ცუდად მაშვრალნი მოვიდეს, მათსავე გულსა ზადია“ (109.4). „მათ რომე დადგეს საჯდომი, თქვეს: „უთქმელია ფასისა!“ (40.3)

მეგრ. **„ვერაგადე ფასი** = ვერ იტყვი ფასს“. „ძნელად სათქმელი, საჭირო გამოსაგები ენითა“ (20.2) **„ნინათ ვეკირაგადე** = ენით ვერ გამოთქმის“. „სადამდისცა დლენი მესხნენ, ველარამან გამახარნეს!“ (104.4); **„დღეთა ადრე ნუ მოკვდები“** „დლა მობძუნი = დღე მახლავს“. **„დლაშ მულაშა ვალურუქი** – დღის მოსვლამდე არ მოკვდები“. „ებურნეს მოშლით რიდენი, ფასისა თქმად საჭირონი“ (116.2) მეგრ: **„ვერაგადე ფასი** = ვერ იტყვი ფასს, ფასს ვერ დაადებ“. „გულსა ვარდი საიმედო ია მორგე, ვარდი ყარე“ (124.3); მეგრ: **„გურიშ ვარდი** = გულის ვარდი“. „კაცმან ვერ ასწრას თვალისა დაფახვა, დანამნამება“ (286.1) მეგრ: **„თოლიშ დოვალაფა** = თვალის დახამხამება“. „სიმძიმელთა ერდო დახამ, სიხარულის კარი აღი!“ (389.3) მეგრ: **„ცაშ კარქ გეიანჯუ** = ცის კარი გაეხსნა“, სიხარულისას ადამიანის მდგომარეობის ახსნა. „სხვა ჩემებრი ვერა ჰპოვო, ცათამდისცა ხელი აჰყო!“ (520.3); **„შენ გენუკვე მონახვასა, კიდით კიდე მოლახო ცა“** (121.4); **„დახოცეს და ამოსწყვიდეს, ცათა ღმერთი შეარისხეს“** (69.2); **„ქვეყანა ჩვენი არ ასწყდეს, რისხვით არ დაგვტყდენ ცანია“;** (415.3); **„მის ყმისა ცეცხლი მედების, წვა მჭირს მისისა მწველისა“;** (725.1) მეგრ: **„ღიბჭვი, ღიბხალი** = დაღიწვი, მოვიხრაკე“ ანუ მძიმე განცდით ვარ, ცეცხლი მედება. ყოველივე ზემოთქმულიდან გამომდინარე, შეიძლება დასაკვნათ, რომ ენა ერის ერთიანი აზროვნების საფუძველია. როგორც არ უნდა იყოს ქართველურ ტომთა სასაუბრო ენა, ეროვნული სული ერთია და აზროვნება საერთოა. **„ვეფხისტყაოსანი“** ყველა ქართველს ესმის, არავის უჩნდება კითხვა არის თუ არა ის ქართული, ის საქართველოს გამაერთიანებელია, ანუ ის ეროვნული მოვლენაა, კულტურული ფენომენი, რომელიც არა მხოლოდ ლიტერატურული, მხატვრული აზროვნების უნიკალური ნიმუშია, არამედ ეროვნული საგანძური, ერის სულიერი ფასეულობა. ჩვენს ნაშრომში ვცადეთ ენის ფარგლებში მოყვანილი მაგალითებით კიდევ ერთხელ დაგვემტკიცებინა არა მხოლოდ ენის ეროვნული მნიშვნელობა, არამედ პოემა **„ვეფხისტყაოსნის“** ავტორის სიტყვის ოსტატობა და პოემა განგვეხილა, როგორც მხატვრული აზროვნების კლასიკური ნიმუში.

ლიტერატურა:

1. აბულაძე ილია, ძველი ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკო, (მასალები) თბილისი 1973.
2. ონიანი ალ., ქართული იდიომები, თბილისი 1966.

„ვეფხისტყაოსნის“ სპარსული თარგმანები

საქართველო თავისი გეოპოლიტიკური მდებარეობის გამო ყოველთვის სასურველი ქვეყანა იყო ძლიერი სახელმწიფოებისთვის. უძველესი დროიდან საქართველოს მჭიდრო კულტურული კონტაქტები ჰქონდა მონინავე ცივილიზაციებთან. განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი იყო ურთიერთობები ახლო აღმოსავლეთის კულტურულ ცენტრებთან. საქართველოს ცხოვრების ყველა სფეროში, უძველეს ადგილობრივ ტრადიციებთან ერთად, ახლობელი და შორეული მეზობელი ქვეყნების კულტურის გარკვეული ზემოქმედება შეინიშნებოდა.

საქართველო-ირანის ურთიერთობის ფესვები ძველი ნელთალ-რიცხვიდან, შორეული წარსულიდან იწყება. იმ უძველესი დროიდან მოყოლებული, ვიდრე XIX საუკუნემდე.

ირანი იყო სახელმწიფო, რომელსაც ყოველთვის სურდა თავის მფლობელობაში ჰქონოდა საქართველო და ამ მიზნის მისაღწევად მკვეთრ ნაბიჯებს დგამდა. სპარსელების ლაშქრობებმა დიდი ზიანი მიაყენეს საქართველოს, მაგრამ ამავე დროს ბევრი ახალი რამ შესძინეს, განსაკუთრებით კი ხელოვნებასა და კულტურაში.

საოცარია, რომ მაშინაც კი, როდესაც ეს ორი სახელმწიფო სამკვდრო-სასიცოცხლოდ იყო დაპირისპირებული, ამ ქვეყნების შვილები პოულობდნენ ძალას და უნარს იმისას, რომ ამაღლებულიყვნენ თავიანთ გრძნობებზე, დაეფასებინათ და ერთმანეთისგან შეეთვისებინათ ის, რაც კარგი და მისაბაძი იყო მათ ყოფასა და კულტურაში.

მეცნიერთა კვლევის არეალში დიდი ხანია მნიშვნელოვან ადგილს იკავებს ირანთან საქართველოს მიმართება და ჩვენ ხელთ გვაქვს საინტერესო დასკვნები ამ ორი ქვეყნის პოლიტიკურ და კულტურულ ურთიერთობათა შესახებ, ქართველი ერის ისტორიული ბედის თავისებურებებიდან, ორი ქვეყნის ეკონომიკურ-პოლიტიკურ და კულტურულ ურთიერთობათა ხასიათიდან გამომდინარე, საქართველოზე ირანის ზეგავლენა სხვადასხვა პერიოდში განსხვავებული და არათანაბარი იყო. განსხვავებული იყო ირანულ სამყაროსთან კულტურული კონტაქტების ინტენსივობა სხვადასხვა პერიოდში. ეს პრობლემები თავისი სირთულითა და მრავალმხრივობით განსაკუთრებულ ყურადღებას იმსახურებს. ირანული ხელოვნების გავლენები სხვადასხვაგვარად

3. დანელია კ., ცანავა აპ., ქართული ხალხური სიტყვიერება, მეგრული ტექსტები, ტ. II, ზღაპრები და მცირე ჟანრები, თბ., 1991.

4. ვირვე სარაპიკი, ნითელი: ფერი და სიტყვა, ფოლკლორი, ფოლკლორის ელექტრონული ჟურნალი, ტომი 3, ესტონეთი 1997.

5. ვებერი ფ. რ. და რალოფ ადამ გრამი, პირველი გამოცემა, საეკლესიო სიმბოლიზმი, <http://www.bibleplus.org/creation/creation-frame.htm> 1927.

6. ნოზაძე ვ., ტომი I, ვეფხისტყაოსნის ფერთამეტყველება, გურამ შარაძის წინასიტყვაობით, გამოკვლევითა და რედაქციით, თბ., 2004.

7. სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული.

8. ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, ერთტომეული, ნაკვეთი პირველი, ა-ლ, თბილისი 1990.

9. ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, ერთტომეული, ნაკვეთი მეორე, მ-ჰ, თბილისი 1990.

10. ქართული მწერლობა, ტომი მეშვიდე, თბ. 1989.

11. ყიფშიძე ი., რჩეული თხზულებანი, თბ., 1994.

12. შოთა რუსთველი, „ვეფხისტყაოსანი“, თბ. 2013.

13. ხუბუა მ., მეგრული ტექსტები, თბ., 1937.

Bella Mosia

SYMBOLS AND FICTION OF “KNIGHT IN THE TIGER’S SKIN”**Resume**

Each author has its unique and individual approach how to emphasize ideas. Each of them very interesting but system of emphasizing ideas become more attractive when we are talking about Georgian classical poem “Knight in the Tiger’s Skin” and its author. In our work we focus on some examples from the poem in comparison with Georgian languages. Some parallels given in the work are facts about the reality that language is the treasure of the nation and it makes the system of thoughts which cannot be destroyed not by any theory and even not by political and historical processes.

გამოვლინდა ქართული ხელოვნების სხვადასხვა დარგში. მაგალითად: XII-XVIII საუკუნეების საქართველო დიდი ინტერესით ეცნობოდა სპარსული პოეზიის შედეგებს, რომანტიკული და ჰეროიკული შინაარსის ნაწარმოებებს. საქართველოში სიამოვნებით კითხულობდნენ და სწავლობდნენ ფირდოუსის შაჰნამეს, რუდაქის, ომარ ხაიამის რობაიებს, ჰაფეზის, ონსორის, გორგანის, ნიზამის, ჯალალ-ედ-დინ-რუმის და სხვათა ნაწარმოებს. სამართლიანად წერს დიდი ისტორიკოსი ივანე ჯავახიშვილი: „თუ პოლიტიკური ცხოვრების სფეროში საქართველო მტრულ დამოკიდებულებაში იმყოფებოდა სხვადასხვა მუსულმანურ ქვეყანასთან და, მათ შორის ირანთან, პოეზია და ხელოვნება ქმნიდა ქართულ-სპარსულ კულტურულ ერთობას და, ღვარძლის ნაცვლად, თესდა სიყვარულის თესლს“. შოთა რუსთაველის ნაწარმოებში მკვეთრად ჩანს სპარსული ელემენტები. „ესე ამბავი სპარსული. ქართულად ნათარგმანები“ – წერდა შოთა რუსთაველი. მართალია, არის ვერსიები იმის შესახებ, რომ ეს ფრაზა თავად ავტორს არ ეკუთვნის, მაგრამ ამ შემთხვევაში ამას არსებითი მნიშვნელობა არ აქვს, ფაქტია, რომ ირანი დიდ როლს თამაშობდა, როგორც პოლიტიკაში, ასევე შემოქმედებაშიც.

თუ კარგად გავისხენებთ „ვეფხისტყაოსანს“, აუცილებლად მოგვხვდება თვალში უამრავი შედარება და მეტაფორა. ეს სპარსული პროზა-პოეზიისთვის დამახასიათებელი სტილია.

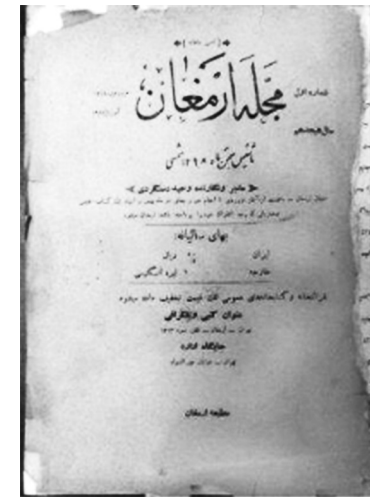
ქართველები ცდილობდნენ ეთარგმნათ სპარსული პოეზია. განსაკუთრებით დიდ ყურადღებას იქცევდა „ვისი და რამინისა“ და „შაჰ-ნამეს“ ქართული ვერსიები. თარგმანებში სპეციალურად იყო შეტანილი ცვლილებები, რაც უმთვრესად შედარება-მეტაფორის გამოყენებაში გამოიხატება. შეგნებულად შეტანილი ცვლილებებმა გამოიწვია ამ თხზულებათა გადმოქართულება და მათი ქართველი ხალხის ფსიქოლოგიასთან დაახლოება.

ირანის გავლენა იყო სასულიერო თუ საერო ხუროთმოძღვრებაში და მხატვრობაში. ირანის გავლენა გვხვდება ყველგან და ყველა სფეროში. მე-17 საუკუნეში თეიმურაზ პირველი, ქეთევან დედოფლის ვაჟი, 60 წლის განმავლობაში იბრძოდა ირანის აგრესიის წინააღმდეგ. შაჰის ბრძანებით მისი შვილები ტყვედ წაიყვანეს და დახოცეს, მაგრამ მიუხედავად ამ ყველაფრისა, იგი წერდა: „სპარსთა ენისა სიტკობიან მასურვა მუსიკობანი“. თეიმურაზი რამდენადაც შეურიგებელი იყო პოლიტიკაში, იმდენად ლოიალური განწყობით იყო სპარსული კულტურისადმი.

ქართველებიც სწორედ ასე იქცეოდნენ, რაც მოეწონებოდათ სპარსულ ლიტერატურაში, ყველაგფერს ისე გადმოსცემდნენ, თითქოს

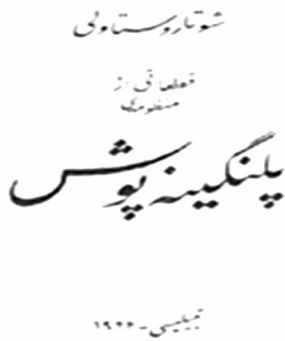
ქართველის მიერ ყოფილიყო დაწერილი. მათ შეძლეს სპარსული ნაწარმოებების გადმოქართულება და ქართველი ხალხის ფსიქოლოგიასთან დაახლოება.

„ესე ამბავი სპარსული“ ქართველი ერის სულიერი საუნჯე და მსოფლიო შედევი ირანელებისათვის ბოლო დრომდე ცნობილი არ იყო. მე-20 საუკუნის ოცდაათიანი წლების დასაწყისში ირანი გაეცნო „ვეფხისტყაოსანს“. ირანში „ვეფხისტყაოსნის“ შესახებ მასალების გამოქვეყნება უკავშირდება 1933 წელს ფირდოუსისადმი მიძღვნილ ღონისძიებებს, სადაც აქტიურად მონაწილეობდნენ საბჭოთა კავშირის აღმოსავლეთმცოდნეები და მეცნიერები. იური მარმა ილაპარაკა „ვეფხისტყაოსნის“ შესახებ, რითაც დაინტერესდნენ ირანელი მწერლები და მეცნიერები ჰამზეჰ სარდადვარი და საიდ ნაფისი. ჰამზეჰ სარდადვარმა ჟურნალ „არმაღანის“ 162 და 163 ნომრებში დაბეჭდა სტატია „ვეფხისტყაოსნის გმირი „ფაჰლევან ფალანგინეჰფუშ“.



ამავე წელს საიდ ნაფისიმ ჟურნალ „მეჰრში“ გამოაქვეყნა სტატია „სპარსული ლიტერატურა საქართველოში“, სადაც შეიხო „ვეფხისტყაოსანს“. 1966 წელს რუსთაველისადმი მიძღვნილი საიუბილეო ღონისძიებათა ფარგლებში თეირანში ჟურნალ „ფაიაამე ნოვინში“ გამოქვეყნდა ალქსანდრე ბარამიდის წერილი „შოთა რუსთაველი“ და პროფესორ დავით კობიდის სტატია „რუსთაველი და სპარსული ლიტერატურა“; ამავე წელს თბილისში გამოქვეყნდა „ვეფხისტყაოსნის“

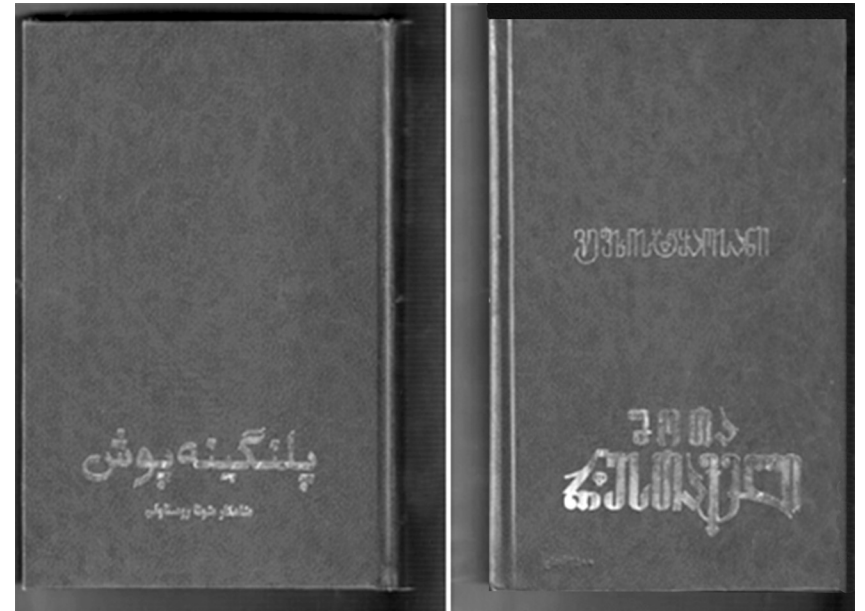
ფრაგმენტების (ასი შაირი) პოეტური სპარსული თარგმანი მორთეზა ფათემის მიერ, პროფესორ ჯემშიდ გიუნაშვილის ზედამხედველობითა და რედაქტირებით. ნაშრომს ბოლოში დართული აქვს აფორიზმები.



მორთეზა ფათემიმ, რომელიც წლების მანძილზე საქართველოში ცხოვრობდა, ასევე ჟურნალ „ჯოსთარჰაი ადაბიში“ დანერა განმარტებები „ვეფხისტყაოსნის“ შესახებ.



სპარსულ ენაზე გამოქვეყნებული „ვეფხისტყაოსნის“ შესახებ პირველი შედარებითი გამოკვლევა ეკუთვნის ჰამიდ ზარინქუბს, რომელიც დაიბეჭდა მემშედის უნივერსიტეტის შრომებში, 1970 წელს.



მას მერე, რაც საქართველომ მოიპოვა დამოუკიდებლობა და ირანთან დაამყარა მეგობრული სახელმწიფოებრივი კავშირი, ურთიერთობა ირანულ და ქართველ ხალხს შორის ახალ ეტაპზე გადავიდა. თუ აქამდე მხოლოდ ქართველები იყვნენ დაინტერესებულნი ირანის ისტორიითა და კულტურით, ახლა ირანელები ასევე არიან დაინტერესებულნი ქართველთა ისტორიითა და სულიერი მემკვიდრეობით, რისი დასტურიცაა ის მრავალი ფაქტი, რომელმაც ახალ ურთიერთობათა სულ მცირე ხნის განმავლობაში იჩინა თავი.

ფარშიდ დელშადმა, თეირანის ალამეჰ თაბათაბაის ფილოლოგიური ფაკულტეტის სტუდენტმა, 1998 წლეს დაიცვა საკანდიდატო დისერტაცია „ვეფხისტყაოსანი“ შოთა რუსთაველის შედევი“- რომელიც საფუძვლად დაედო შემდგომში გამოქვეყნებულ წიგნს. ნაშრომს ერთვის პოემის სრული ტექსტის ძარღვიანი კლასიკური სპარსული პროზით შესრულებული თარგმანი კომენტარებით. პოემის ტექსტის თარგმანისათვის გამოყენებული აქვს ინგლისური,

არაბული, ტაჯიკური თარგმანები და რამდენიმე შალვა ნუცუბიძისეული რუსული თარგმანი. მიუხედავად იმისა, რომ ნაშრომი თავისი მასშტაბითა და სტილით განსაკუთრებული და დასაფასებელია, უნდა აღინიშნოს, რომ რადგან კლასიკური სპარსულით არის ნათარგმნი, ის ზოგადად რიგითი მკითხველისათვის რთულად გასაგებია. წიგნი მოიცავს 620 გვერდს. თუმცა, ამ თარგმანის ყველაზე დიდი ღირსება ის არის, რომ მთარგმნელმა კი არ გაასპარსულა ტექსტი, არამედ ლიტერატურულ-ისტორიული და ლინგვისტური ნიუნანების გათვალისწინებით, შეეცადა მოეცა შოთა რუსთაველის „ვეფხისტყაოსნის“ სპარსული ადექვატი, შესანიშნავ პოლიგრაფიულ დონეზე.



2000 წელს გილანის უნივერსიტეტის პროფესორმა მოჰამად ქაზიმ იუსეფ ფურმა, რამდენიმე წლიანი შრომის შემდეგ, პროფესორ მაგალი თოდუას ხელმძღვანელობითა და რედაქტირებით გამოსცა ახალი პნკარედული თარგმანი სპარსულ ენაზე. თარგმანსა და მის გამოცემაში დიდი წვლილი აქვს შეტანილი ბატონ მაგალის, რასაც მთარგმნელი ბევრ ადგილას აღნიშნავს. მთარგმნელი ასევე შენიშნავს, რომ „შევეცადე ისეთი თარგმანი ყოფილიყო, რაც ყველასათვის გასაგები იქნებოდა, და ალბათ, ამაში დელშადის რთულად გასაგები თარგმანის ნაწილობრივ არის გაკრიტიკებული. თარგმნისათვის,

გარდა მაგალის თარგმანისა, გამოყენებულია ვენერა ურუშაძის ინგლისური თარგმანი, ნოზარ ხალილისეული არაბული თარგმანი და ასევე ფარშიდ დელშადის კლასიკური სპარსული თარგმანი. წიგნი 266 გვერდს მოიცავს, რომელიც გილანის უნივერსიტეტმა გამოსცა.

2011 წელს ირანის სისტან-ბელუჩისტანის უნივერსიტეტის ყურნალ „ადაბე ლანის“ მე-17 ნომერში, ჰოსეინ ფათემისა და ფაეზეჰ არაბ იუსოფ აბადის მიერ გამოქვეყნდა სტატია „შოთა რუსთაველის ვეფხისტყაოსნის რაინდის სასიყვარულო პოემის მორფოლოგიური კვლევა“. სტატიაში კარგად და მეცნიერულად არის განმარტებული პოემის სხვადასხვა ფენა, სადაც გამოყოფილია ორი ძირითადი მთხრობელი, ანუ რუსთაველი, რომელიც არის მთავრი მთხრობელი და ქვედამთხრობელი, ანუ ტარიელი, რომელიც პოემის შიდა ამბების მთხრობელია. ასევე ქალთა როლი და მათი ურთერთობა მამაკაცებთან არის განმარტებული.

2014 წელს ქალაქ ქერმანის უნივერსიტეტის ჰუმანიტარული ფაკულტეტის ყურნალის მე-10 ნომერში დაიბეჭდა სტატია „ნიზამი განჯელის „ხოსრო-შირინისა“ და „ვეფხისტყაოსნის“ გმირის შედარებითი კვლევა.“ სტატიაში ავტორები შედარებით განიხილავენ პოემათა სტრუქტურებს, ქალზე შეხედულებებს, გმირთა თვისებებს...

საუკუნების მაძილზე ქართველები ტკბებოდნენ სპარსული პოეზიითა და ლიტერატურით. საუკუნეების შემდეგ კი, დადგა იმის დრო, რომ სპარსელებიც დატკბენ ქართველთა საგანძურითა და ქართული შედევრებით. ეს პროცესი ახალი დანყებულია, რაც უეჭველად არც თუ ისე გვიან შესანიშნავ ნაყოფს გამოიღებს.

ლიტერატურა

1. ფ. დელშად, ფალანგინეჰ ფუშ, თეირანი, 1998.
2. მ. ფათემი, ფალანგინეჰ ფუშ, თბილისი, 1966.
3. მ. იუსეფ ფურ, ფალანგინეჰ ფუშ, გილანი, 2000.
4. მ. ფათემი. ჯოსთარჰაი ადაბი, 1971.
5. ჰ. სარდადვარ, არმაღან, 1935.
6. ჰ. ზარინქუბ, ჯოსთარჰაი ადაბი, 1970.

Saeed Moulyani

(Dr. Isfahan University, Iran)

PERSIAN TRANSLATIONS OF “KNIGHT IN THE TIGER’S SKIN“

During the history Georgia has been the centre of attention of neighboring governments and nations due to its wonderful geopolitical situation, and also there has been a wide bond between this country and civilized nations since long time ago. The relation between Georgia and the Middle East cultural centers has been of a significant importance. Researchers have focused on relation between Iran and Georgia for a long time recently. This domain is of a great importance. Lots of essential documents are available which can prove the literary and cultural relation of these two countries. According to cultural, economic, and political features of these two nations, penetration and the influence of Iran have been distinctive in different time period. These eras need special investigation and exploration based on their urgent, unique, and integrated situations. Georgia in 12th century to 18th century eagerly contemplated the Persian literary and epic works, prose and verse Persian masterpieces and benefited greatly from them. In fact, in Georgia, people enthusiastically read Shahnameh by Firdosi, poems of Roodaki, the quatrains (Rubaiyat) of Omar Khayyam, Ghazals of Hafez, poems of Onsoni, poems of Fakhroddin Asaad Gorgani, Nizami Ganjavi, Molavi Rumi, and other poems by other famous Persian poets. “The knight in the Panther’s skin“ by Shota Rustaveli which is considered to be a Georgian national epic poem had been unknown to Iranians until 20th century. In the second decade of this century, the preliminary of introducing this work to Iranian was provided. For the first time, Hamzeh sardadvar (talebzadeh) in a congress held on behalf of Firdosi in Tehran in Which many Russian and Georgian orientalist and anthropologist were present, beside listening to the speech of scientists and researchers about cultural public relations between Iran and Georgia, acquainted with Professor Iivri Mar and heard a complete information about “The knight in the Panther’s skin“. Moreover, He had an access to the article which was written by Potordzesh, a great Georgian researcher. In 1313, he wrote about the aspects of relation with Georgian parties in Armaghmagazine (No.162-163). And also he published his article entitled “The knight in the Panther’s skin“ in this magazine. He has mentioned briefly the concept of “ The knight in the Panther’s skin“ in prose.

ავთანდილ ნიკოლეიშვილი

*/ქუთაისის აკაკი წერეთლის
სახელობის უნივერსიტეტი, პროფესორი/*

ქართულ ემიგრანტთა რუსთველოლოგიური ნააზრებიდან: ალექსანდრე მანველიშვილის პოლემიკური ნაშრომი რუსთველის ზნეობრივ იდეოლოგიაზე

მიუხედავად იმისა, რომ მეოცე საუკუნის ქართული ემიგრაციის თვალსაჩინო წარმომადგენლები თავიანთი ცხოვრების ემიგრანტულ პერიოდშიც პირველ ყოვლისა კვლავაც აქტიურ პოლიტიკურ საქმიანობას განაგრძობდნენ, ბევრი მათგანი ამასთან ერთად საკმაოდ წარმატებულ პუბლიცისტურ, სამეცნიერო და შემოქმედებით მოღვაწეობასაც ეწეოდა. უცხოეთის ქართულენოვან პერიოდულ გამოცემებში გამოქვეყნებულ და ცალკე წიგნებად დასტამბულ მათ ნაშრომებში საინტერესოაა განალიზებული როგორც ჩვენი ქვეყნის ისტორიისა და თანადროული ყოფის ბევრი პრობლემა, ისე ქართული მწერლობის ცნობილ წარმომადგენელთა შემოქმედების ცალკეული მხარეები.

როგორც ქართველ ემიგრანტ სწავლულთა მიერ შექმნილი მეცნიერული მემკვიდრეობისთვის თვალის ერთი გადავლევითაც ნათლად ჩანს, ბევრ სხვა მნიშვნელოვან საკითხთან ერთად, მათი განსაკუთრებული ინტერესის საგანს რუსთველოლოგიურ პრობლემათა კვლევაც წარმოადგენდა. ნათქვამის დასტურად აქ თუნდაც გამორჩეულად ფასეული იმ დამსახურების გახსენებაც იქნება საკმარისი, რომელიც «ვეფხისტყაოსნის» შესწავლის საქმეში ცნობილ რუსთველოლოგს – ვიქტორ ნოზაძეს მიუძღვის.

მეოცე საუკუნის ქართველ ემიგრანტ ავტორთა რუსთველოლოგიურ მიღწევებზე ზოგად საუბარს აქ მეტად აღარ გავაგრძელებ და უცხოეთში «ვეფხისტყაოსანთან» დაკავშირებით შექმნილ ნაშრომთაგან ყურადღებას ამჯერად მხოლოდ ერთ ნაშრომზე შევაჩერებ – ალექსანდრე მანველიშვილის (1904-1997 წწ.) პოლემიკურ ნაშრომზე – «ვეფხისტყაოსანი და რუსთველის ზნეობრივი იდეოლოგია». იმხანად ამერიკაში მცხოვრებ ცნობილ ქართველ ისტორიკოსსა და ლიტერატურათმცოდნეს ხსენებული ნაშრომი, რომელიც სტამბოლის სავანის ქართულ გამომცემლობას 1933 წელს ცალკე წიგნად დაუსტამბავს

აღნიშნულ სავანეში მოღვაწე მღვდელმსახურის – შალვა ვარდიძის ინიციატივითა და დაფინანსებით, 1932 წლის 10 აპრილს მოხსენების სახით წაუკუთხავს პარიზის ქართველი საზოგადოების წინაშე.

როგორც ცნობილია, დიდი ქართველი მამულიშვილისა და კათოლიკე მღვდელმსახურის – პეტრე ხარისჭირაშვილის (1818-1890 წწ.) მიერ სტამბოლში 1859-1861 წლებში აგებულ ქართულ კათოლიკურ ეკლესიასთან, რომელიც თითქმის მთელი საუკუნის განმავლობაში ქართული კულტურისა და განათლების ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს უცხოურ კერასაც წარმოადგენდა, 1870 წლიდან სტამბა-გამომცემლობაც არსებობდა. ამ დროიდან მოყოლებული 1933 წლამდე ხსენებულმა გამომცემლობამ მისსავე სტამბაში ასზე მეტი დასახელების ქართული წიგნი დაბეჭდა და გამოიცა.

გარდა სასულიერო შინაარსის ლიტერატურისა, სტამბოლის გამომცემლობამ საერო ხასიათის არაერთი საინტერესო წიგნიც დასტამბა – სასწავლო სახელმძღვანელოები, ლექსიკონები, მხატვრული ნაწარმოებები, სამეცნიერო და ისტორიულ-პოლიტიკური ნაშრომები, უცხოელ ავტორთა მიერ საქართველოსადმი მიძღვნილი წიგნების ქართული თარგმანები და ა. შ. (სტამბოლის ქართული სავანისა და სტამბა-გამომცემლობის შესახებ დაწვრილებით იხ: ნიკოლეიშვილი, 2009).

ა. მანველიშვილის განმარტებით, მისი წიგნი ცნობილი ქართველი ემიგრანტი მეცნიერის – ზურაბ ავალიშვილის (1874-1944 წწ.) ნაშრომის – „ვეფხისტყაოსნის საკითხები“ (პარიზი, 1931 წ.) „ერთი დებულების გარშემო პოლემიკას წარმოადგენდა და სხვა საკითხების ვრცელ დამუშავებას“ წიგნის ავტორი მიზნად არ ისახავდა.

ბუნებრივია, ამ განმარტების შემდეგ მკითხველს უსათუოდ დააინტერესებს, ზ. ავალიშვილმა თავის წიგნში რა მოსაზრებანი გამოთქვა ისეთი, რომელნიც ა. მანველიშვილმა ესოდენი ყურადღებისა და საგანგებო პოლემიკის საგნად აქცია. თავდაპირველად, აღნიშნული მოსაზრებებისადმი ა. მანველიშვილის დამოკიდებულების წარმოჩენამდე, მოკლედ გავისხენოთ კრიტიკული განსჯის საგნად ქცეული ზ. ავალიშვილისეული შეხედულებანი.

ერთ-ერთ ასეთ დებულებას ზ. ავალიშვილის მიერ «ვეფხისტყაოსნის» სიუჟეტის სპარსული წარმომავლობის მტკიცება წარმოადგენს. კერძოდ, ზ. ავალიშვილის აზრით, რუსთველის მიერ მონოდებული ცნობა იმის შესახებ, რომ მის პოემაში მოთხრობილი ამბავი სპარსულიდან იყო «ქართულად ნათარგმანები,» სიმართლეს წარმოადგენდა.

უფრო მეტიც, მისი მტკიცებით, ხსენებული სიუჟეტი საქართველოში «ვეფხისტყაოსნის» დაწერამდე საკმაოდ დიდი ხნით ადრეც ყოფილა გავრცელებული ხალხური ტექსტების სახით და რუსთველს თავისი პოემა პირველ ყოვლისა სწორედ მათზე დაყრდნობით უნდა ჰქონდეს დაწერილი.

კერძოდ, აი, რას წერს თავად ზ. ავალიშვილი აღნიშნულ საკითხთან დაკავშირებით: «იპოვა რა შოთამ «ესე ამბავი სპარსული (უკვე) ქართულად ნათარგმანები,» მისი გამოყენებით «ვეფხისტყაოსანი» შექმნა და მთელი ეპოქის, ერის სულისკვეთებანიც მათში გამოთქვა. თავის ნაწარმოებს სპარსეთიდგან ცნობილი, გალექსილი რომანის ფორმა მისცა. კერძოდ, მის მიერ დამუშავებული სიყვარულის ჰანგები საქართველოში რუსთველამდეც ცნობილი იქნებოდა, ხოლო მისი პოემა მოწმობს, თუ როგორი მნიშვნელოვანი იყო მის დროს ქართულ წრეებში და რა ცოცხალ მოვლენას წარმოადგენდა ეს რაინდულ კილოზედ წარმოებული «მიჯნურობა» (ავალიშვილი, 1931: 163).

ზ. ავალიშვილი ღრმად იყო დარწმუნებული იმაში, რომ თავად რუსთველის მიერ მონოდებული ამ ცნობის სიმართლეში ეჭვის შესატანად «არავითარი საბუთი არ არსებობდა». მისი მტკიცებით, «ვეფხისტყაოსნის» სიუჟეტურ საფუძვლად ქცეული «სპარსული მოთხრობა ჯერ ქართულად პროზით თარგმნეს, მერე კი ამ თარგმანის გამოყენებით რუსთველმა თავისი პოემა «სთქვა». დაკარგულია ეს ქართული ამბავი, არც თვით სპარსული ორიგინალის კვალი სჩანს. მაშასადამე, «ვეფხისტყაოსნის» ფაბულის ისტორია ვერ დაინერება; ის კი, რომ მას თავის ისტორია უნდა ჰქონოდა, უეჭველია» (ავალიშვილი, 1931: 86).

იმის გამო, რომ «ვეფხისტყაოსნის» სიუჟეტის ორიგინალობის საკითხი რუსთველოლოგიაში დღეს უკვე საბოლოოდაა გარკვეული და პოემის სპარსულ წარმომავლობაზე საუბარი ყოველგვარ საფუძველს არის მოკლებული, ამ მოსაზრების უარსაყოფი არგუმენტების დამატებით მოტანა აქ მიზანშეწონილად არ მიმაჩნია; ვიტყვი მხოლოდ იმას, რომ საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში მართლაც საკმაოდ მრავლად გავრცელებული «ვეფხისტყაოსნის» ფოლკლორული ვარიანტები თავად ამ პოემის საფუძველზე შექმნილ სიუჟეტებს წარმოადგენს, რაც «ვეფხისტყაოსნის» უდიდესი პოპულარობის ნათელი დადასტურებაა.

ა. მანველიშვილის აზრით, «ვეფხისტყაოსნის» სიუჟეტის უცხოურ წარმომავლობასთან დაკავშირებით ზ. ავალიშვილის მიერ ყოველგვარი

დაეჭვების გარეშე გამოთქმული ზემოთ დამონმებული შეხედულება, რომელსაც უფრო ადრე ნიკო მარიც ამტკიცებდა თავგამოდებით, ლიტერატურათმცოდნეთა იმ ნაწილის თვალსაზრისის გამოხატულებას წარმოადგენდა, რომლებიც ირწმუნებოდნენ, რომ მთელი ჩვენი კულტურა, მათ შორის, ლიტერატურაც, «არის შედეგი რაღაც «გავლენების»:» (ხაზგასმა ავტორისაა – ა. ნ.) ხან სპარსეთის, ხან არაბეთის, ბიზანტიის, ევროპის და სხ. ხოლო ფიქრად არავის მოსდიოდა ჩაეხედა საკუთარ სულში, გადაეთვალთვალებინა ეროვნულ-კულტურული შემოქმედება, და ნახავდა, რომ ქართველ ერმა ყოველ სფეროში თავისი საკუთარი კულტურაც შექმნა, უცხო ელემენტები კი ისე გარდაქმნა, რომ ის სავსებით ეროვნულ გეზსა და მიმართულებას დაუმორჩილა» (მანველიშვილი, 1933: 5).

დღეს უკვე მეცნიერთა უდიდესი ნაწილის (როგორც ქართველთა, ისე უცხოელთა) მიერ უდავოდ და უკამათოდ მიჩნეული ამ დებულების ნათელსაყოფად ა. მანველიშვილის ნაშრომში თუმცა მოკლედ, მაგრამ არგუმენტირებულადაა წარმოჩინილი ის დამოკიდებულება, რომელიც, ავტორის აზრით, ამ თვალსაზრისით არსებობდა, ერთის მხრივ, ქართულ კულტურასა და, მეორეს მხრივ, ბერძნულ, ბიზანტიურ, სპარსულ, არაბულ და ჩინურ-მონღოლურ კულტურებს შორის. ამგვარი შეპირისპირებითი ანალიზით მკვლევარი ცდილობს მკითხველი კიდევ უფრო მეტად დაარწმუნოს ქართველი ხალხის მიერ საუკუნეების განმავლობაში შექმნილი სულიერი მემკვიდრეობის თვითმყოფადობასა და თავისთავადობაში.

მართალია, ა. მანველიშვილის მიერ აღნიშნული თვალსაზრისის დასამტკიცებლად გამოთქმული მოსაზრებანი, ჩემის აზრით, არსებითად სწორია, მაგრამ მისეულ მსჯელობასა და შეფასებებში ზოგიერთი რამ, ვფიქრობ, რამდენადმე გადაჭარბებულიცაა და მიკერძოებულად პროქართულიც.

მაგალითად: «არასოდეს უცხო კულტურასა და ხელოვნებას, მორალსა და ზნე-ჩვეულებებს, ძლიერი კვალი არ დაუტოვებიათ ჩვენს ცხოვრებაში» და რომ «ქრ. წ. მე-X-ე საუკუნის აქეთ არასოდეს არ გვექონია საქმე ისეთ ერთან, არ განგვიცდია გავლენა ისეთი ერის, რომელიც თავისი თანამედროვე კულტურით ჩვენზედ მაღლა მდგარიყოს, რომელსაც ჩვენზედ დიდი წარსული ქონებოდეს საკუთარი კულტურითა და ცივილიზაციით, ნივთიერი თუ გონებითი კულტურით, შემოქმედებითი ნიჭითა და პოტენციით» (მანველიშვილი, 1933: 6).

მიუხედავად იმისა, რომ ქართველი ხალხის მიერ საუკუნეების განმავლობაში შექმნილი უმდიდრესი ეროვნულ სულიერი მემკვიდრეობა თავისი თვითმყოფადობითა და ორიგინალობით მართლაც წარმოადგენს სხვათაგან მკვეთრად გამორჩეულ იმ საგანძურს, რომელსაც უაღრესად დიდი ზოგადსაკაცობრიო მნიშვნელობაც აქვს, იგი შესაბამისი პერიოდის მსოფლიოში მიმდინარე მოვლენებისაგან იზოლირებულად არ შექმნილა და მასზე, კარგი გაგებით, ამ მოვლენებმაც მოახდინეს კეთილისმყოფელი ზეგავლენა.

ვფიქრობ, არც იმის კატეგორიული ფორმით თქმა იქნება მთლად მართებული, რომ მეათე საუკუნიდან მოყოლებული ქართველ ხალხს ისეთი ერის გავლენა არასოდეს განუცდია, რომელსაც ჩვენზე დიდი კულტურა, შემოქმედებითი ნიჭი და პოტენცია ჰქონოდა.

მიუხედავად იმისა, რომ ისტორიულად ჩვენი ქვეყნის საურთიერთო არეალში მოქცეულ ერთა მიერ ამ თვალსაზრისით გამოვლენილი შესაძლებლობების მათემატიკური სიზუსტით დადგენა შეუძლებელია, ზემოთ გამოთქმული ავტორისეული თვალსაზრისი, ჩემის აზრით, აშკარად გაზვიადებულია.

ეს რომ მართლაც ასეა, ამის დასტურად აქ თუნდაც მხოლოდ სპარსული ლიტერატურული მემკვიდრეობის გახსენებაც იქნება საკმარისი, რამაც საუკუნეების განმავლობაში ამ ქვეყნის პოლიტიკური მეურვეობის ქვეშ მოქცეული ქართველი ერის ლიტერატურაზეც მოახდინა გარკვეული ზეგავლენა.

ჩემის აზრით, ასევე ტენდენციურია და რეალურ საფუძველს მოკლებული ავტორისეული მოსაზრება იმასთან დაკავშირებით, თითქოს ჰომეროსიდან მოყოლებული გოეთემდე «კაცობრიობამ გენია მხოლოდ ოთხი სახით მოგვცა: 1. ჰომეროსი, რომელმაც ამქვეყნიური სიამოვნებისადმი მარად ღტოლვილი სული, ანტიური კულტურის აზრი, ოლიმპოს მწვერვალებამდე აზიდა... 2. რუსთველი, რომელმან მთელი საუკუნეებით დაგროვილ ქართველი ერისა და მცირე აზიის ძველ კულტურულ ერთა გენიას ხორცი შეასხა, ჩაჰბერა უკვდავი სული და დაგვიტოვა უჭკნობი თაიგული. 3. დანტე ხმელთაშუა ზღვის ნაპირების ალორძინების წიაღში და 4. შექსპირი ბრიტანეთისა და ატლანტის ოკეანის ნაპირებისთვის» (მანველიშვილი, 1933: 22).

მიუხედავად იმისა, რომ დასახელებულ მწერალთა მიერ ზოგადსაკაცობრიო სულიერ საგანძურში შეტანილი მართლაცაა გამორჩეულად მნიშვნელოვანი ნვლილის ა. მანველიშვილისეული შეფასებანი არსებითად სწორია და მისაღები, მსოფლიო ლიტერატურის გენიალურ

წარმომადგენელთა დაყვანა მხოლოდ ამ ოთხ შემოქმედამდე ყოველგვარ საფუძველს მოკლებული მოსაზრებაა.

გარდა ზემოთ განხილული საკითხებისა, ალექსანდრე მანველიშვილის წიგნში სხვა საგულისხმო მოსაზრებანიცაა გამოთქმული (მისალეობა და საკამათოც), მაგრამ მათზე ყურადღებას მეტად აღარ შევაჩერებ, რადგანაც წინამდებარე ნაშრომის დანერის უმთავრეს მიზანს ავტორის რუსთველოლოგიურ შეხედულებათა წარმოჩენა კი არ წარმოადგენს, არამედ იმ შეხედულებათა მისეული კრიტიკა, რომელთაც ზურაბ ავალიშვილი გამოხატავს რუსთველის პოემის პერსონაჟთა სამიჯნურო და მეგობრულ ურთიერთობებთან დაკავშირებით.

იმისათვის, რომ მკითხველს უფრო ნათელი წარმოდგენა შეექმნეს აღნიშნული პოლემიკის არსზე, მოკლედ გავიხსენებ ზ. ავალიშვილის მიერ გამოთქმულ უმთავრეს დებულებებს.

რაგინდ მოულოდნელიცა და მკრეხელურიც არ უნდა გვეჩვენოს, თავის ზემოთ ხსენებულ წიგნში ზ. ავალიშვილი დაბეჯითებით ამტკიცებს, თითქოს «ვეფხისტყაოსნის» მთავარ პერსონაჟთა მეგობრობა მათ შორის არსებულ არატრადიციულ სექსუალურ ურთიერთობებზეცაა არსებითად დამყარებული. კერძოდ, მისი მტკიცებით, ამის დამადასტურებელი ეპიზოდები საკმაოდ ცხადად და აშკარად ვლინდება როგორც ავთანდილისა და ტარიელის, ისე ავთანდილისა და როსტევეანის პიროვნულ ურთიერთობებში.

მაგალითად, ზ. ავალიშვილის მტკიცებით, «ავთანდილში «მიჯნურობა» და მეგობრობა ურთიერთს ებრძვიან; და მისი მეგობრობა ზოგჯერ მის მიჯნურობაზედ ისე აღამალლა შოთამ, რომ ძნელია გაგება, ვისი სიყვარული სჭარბობს ავთანდილის გულში: თინათინისა თუ ტარიელისა...»

რუსთველი ავთანდილის პირით სატროფოსაც (თინათინს) და მეგობარსაც (ტარიელს) ერთ მოყვარეთა კატეგორიაში ათავსებს; და ამ შემთხვევაში მაინც, ისევე ავთანდილის პირით და მისივე შეგნებაში, მეგობრობის უპირატესობას აღიარებს» (ავალიშვილი, 1931: 149).

ავთანდილისა და ტარიელის მეგობრული ურთიერთობის ეს მხარე ზ. ავალიშვილს თავის ნაშრომში, მართალია, ბოლომდე თითქოსდა არ გაუმიფრავს, მაგრამ მისი მსჯელობიდანაც და პოემიდან დამონმებული ეპიზოდებისთვის თანდართული კომენტარებიდანაც ნათლად ჩანს, რომ მათი მეგობრული სიახლოვის განმაპირობებელ ერთ-ერთ მთავარ ფაქტორად მკვლევარს ამ ადამიანთა პიროვნულ ურთიერთობაში გამოვლენილი «ეროტიული გრძნობები» მიაჩნდა.

ზ. ავალიშვილი პირველ ყოვლისა სწორედ ამ გარემოებით ხსნის იმ ფაქტს, რომ «ავთანდილის გულში მისი მეგობრობა მისსავე «მიჯნურობაზედ» ამალეებულია» და «გარეგნულად სამიჯნურო პოეზიის ფერადებით არის შემკული. და ის გოლიათ მეგობრებსაც რომ ებრძვის და საზღაპრო ძალას იჩენს, აქ ნაზ, ფერმიხდილ ყმანვილად გამოდის» (ავალიშვილი, 1931: 149).

ასე რომ, ზ. ავალიშვილის აზრით, «ორი ძმადნაფიცის მეგობრული სიყვარული რუსთველის მიერ თითქმის იმავე სახითაა დასურათებული, როგორც ნამდვილი, «კარგი» «მიჯნურობა.» ავტორი სწორედ ამის ნათელ დადასტურებად მიიჩნევს პოემის იმ ეპიზოდებს, სადაც ტარიელისა და ავთანდილის შეხვედრები და მათ მიერ ერთად გატარებული ღამეების ამბებია მოთხრობილი. მისი აზრით, «შეუძლებელია, რომ აქ ყოველთვის ფიცის რიტუალი იგულისხმებოდეს.»

ზ. ავალიშვილის მტკიცებით, ტარიელისადმი ავთანდილის ამგვარი «შეყვარებითი მეგობრობა» პოემის დასასრულსაც გამოვლინდა განსაკუთრებული ძალით. კერძოდ, «როცა ნესტან-დარეჯანი და მისი ვეფხის-ტყაოსანი რაინდი უკვე გაბედნიერდნენ, ტარიელი იძულებული ხდება, ისიც ფრიდონის საშუალებით და დახმარებით, ბოლოს თითქმის ბრძანება გასწიოს, რომ ავთანდილი არაბეთს თავის «მზესთან» დაბრუნდეს» (ავალიშვილი, 1931: 152).

ანალოგიურ შეფასებას აძლევს ზ. ავალიშვილი როსტევეან მეფისა და ავთანდილის პიროვნულ სიახლოვესაც.

მოკლედ, ასეთია ზ. ავალიშვილის მიერ გამოთქმული ის მოსაზრებანი, რომელნიც ა. მანველიშვილმა თავის ნაშრომში უაღრესად მწვავე და უკომპრომისო კრიტიკის საგნად აქცია. ა. მანველიშვილი უდიდესი მწუხარებით უსვამს ხაზს იმ გარემოებას, რომ ისეთი მკრეხელური აზრი, რაც ზ. ავალიშვილმა «ვეფხისტყაოსნის» გმირებს შორის არსებული თითქოსდა ამგვარი ურთიერთობის შესახებ გამოთქვა, «ჯერ არავის უთქვამს.»

ა. მანველიშვილის ნაშრომის უთუო ღირსებას წარმოადგენს ის ფაქტი, რომ ზ. ავალიშვილისეული თვალსაზრისი მას არა მარტო თავად პოემის შესაბამისი ეპიზოდების ღრმა და დამაჯერებელი ანალიზის საფუძველზე აქვს გაქარწყლებული და ლოგიკურად უარყოფილი, არამედ ზ. ავალიშვილის მიერ რუსთველის პოემის სიუჟეტურ წყაროდ მიჩნეულ ხალხურ «ვეფხისტყაოსანთა» სხვადასხვა ვარიანტების გაანალიზების შედეგადაც.

ლიტერატურა:

1. ავალიშვილი ზ. ვეფხის ტყაოსნის საკითხები, პარიზი, 1931 წ.
2. მანველიშვილი ა. ვეფხის-ტყაოსანი და რუსთველის ზნეობრივი იდეოლოგია, პარიზი, 1933 წ.
3. ნიკოლეიშვილი ა. ქართული კულტურის კერა და ქართველები თურქეთში, ქუთაისი, 2009 წ.

Avtandil Nikoleishvili

/Kutaisi Akaki Tsereteli State University, professor/

FROM RUSTVELOLOGIAN THOUGHT OF GEORGIAN EMIGRANTS:

ALEXANDER MANVELISHVILI'S POLEMICAL WORK ON RUSTAVELI'S MORAL IDEOLOGY

Resume

Georgian Catholic priest Petre Kharischirashvili built a Georgian Catholic church in Istanbul in 1859-1861 that was one of the most important foreign hubs of the Georgian culture and education for centuries. From 1870, under the umbrella of the church there was a publishing house, which along with a number of books of theological content published many interesting secular ones. Unfortunately, it only existed until 1933, and then stopped functioning.

The last book printed by the Georgian publishing house in Istanbul was the work – “The Knight in the Panther’s Skin and Rustaveli’s Moral Ideology” published in 1933. His author was a Georgian historian and literary critic Alexander Manvelishvili who lived in America. The abovementioned work was read by the author on April 10, 1932 to the community of the Georgians in Paris, and in the form of a book was printed by the clergyman of the Istanbul Monastery Shalva Vardidze. The book critically reviews Rustvelologian issues of the famous Georgian migrant scholar – Zurab Avalishvili such as the originality of the plot of ‘The Knight in the Panther’s Skin’ and the Rustavelian opinion about love and friendship.

რუსუდან სალინაძე

*/აკაკი წერეთლის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
ფილოლოგიის დოქტორი, პროფესორი/*

ზოგიერთი ზმნური ლექსიკური ერთეულის შესახებ „ვეფხისტყაოსანში“

ქართული ენის აგებულება, უნიკალურობა, სიღრმე და სიტყვათქმნადობის ამოუწურავი შესაძლებლობები თუ რომელიმე ქმნილებაში გაცხადებულა მთელი სისრულითა და მაღალი ოსტატობით, ეს შოთა რუსთველის „ვეფხისტყაოსანი“ მიუხედავად იმისა, რომ არაერთი მნიშვნელოვანი გამოკვლევა მიეძღვნა პოემის ენის შესწავლას, დღემდე მაინც არსებობს სხვადასხვაგვარი გაგება-გააზრება ზოგიერთი სიტყვაფორმისა. „რუსთველის ენა იმდენადაა დაახლოებული ხალხის მეტყველებასთან, რომ იგი მარტივად გასაგებია და სპეციალურ განმარტებას არ საჭიროებს, თუმცა არის იშვიათი გამონაკლისებიც, როდესაც ცალკეული სიტყვებისა და გამოთქმების შინაარსი დაუდგენელია და მათ შესახებ სპეციალისტებიც ვერ თანხმდებიან“ (ბარამიძე აღ., 1975, გვ. 277). ჩვენი აზრით, ამას განაპირობებს, აგრეთვე, ავტორისეული თავისუფალი და გაბედული დამოკიდებულება სიტყვისადმი: ზოგჯერ მკითხველი თითქოს სიტყვათა თამაშის მომსწრეც კი ხდება; ზოგჯერ თითქოს სიტყვის ფორმა რითმის საჭიროებით არის გამოწვეული და მაინც შეიძლება ითქვას, რომ შეუზღუდავია ავტორის დამოკიდებულება სიტყვისადმი. ასე ეზიარება პოემის მკითხველი „გულისგამგმირავ“ ამბებთან, დიდ ცხოვრებისეულ სიბრძნესთან ერთად ქართული ენის განსაცვიფრებელ შესაძლებლობებს. ეს განსაკუთრებით სიტყვათქმნადობის პროცესზე, კერძოდ, ზმნურ ფორმათა წარმოებაზე, ითქმის. როგორც წესი, „ვეფხისტყაოსნის“ ზმნურ სიტყვანარმოებაში ყველაზე მნიშვნელოვან როლს ასრულებს ზმნისნინი, რომლის წყალობითაც იქმნება ულამაზესი მოზაიკა, ზმნურ ფორმათა ნაირგვარი „ფერებით“ დატვირთული. ამ მხრივ შეუდარებელია შოთა რუსთველის პოემა. ის არის საგანძური, ამოუწურავი საღარო ახალ-ახალ ზმნურ ლექსიკურ ერთეულთა წარმოებისა. ავტორის ხელში იძენება ათასგვარი სტრუქტურისა და სემანტიკის ზმნური ფორმა. საინტერესო და განსაცვიფრებელია ის, რომ ზმნა შეიძლება ნაწარმოები იყოს ნებისმიერი სიტყვისაგან. მაგალითად,

თვლა არა აქვს სახელურ ფუძეთაგან მიღებულ ზმნურ კატეგორიათა შესაბამისად განყოფილ ისეთ სიტყვაფორმებს, როგორიცაა: „ამით უფრო დამანყლულა, არა წყლულთა მიაქიმდა“ (სტრ. 525); „თავნი მათნი გაალომნეს, მათი მბრძოლი იშვლეს, ითხეს“ (სტრ. 1432); „ჟამი ასრე დამემტერა“ (სტრ. 783); „დააცთუნა, მაგრა მისთვის აალმასნა, არ აძენა“ (სტრ. 760); „მუნ პირი ჩემი გაბროლდა და ღანვი გამელალოდა“ (სტრ. 380); „ფერი ჰკრთა და გასაშიშრდა“ (სტრ. 756); „სიცოცხლე გასანყინარდა“ (სტრ. 582); „ჩვენ პატიჟნი გაგვიასდენ“ (სტრ. 540)... „ფრიდონისთვის ეაგეთა“ (სტრ. 1375)... პოემაში ზმნები ნაწარმოებია, აგრეთვე, კავშირისაგან: „არცა საქმე გავათუო“ (სტრ. 1482)... თანდებულისაგან: „სულთქმა გაათანისთანე“ (სტრ. 307)... თვით ზმნისნიგანაც კი: „შეის ხასობს, გაის ქუშობს“ (სტრ. 761)...

როგორც სამეცნიერო ლიტერატურაში აღნიშნავენ, შ. რუსთველის მიერ გამოყენებული უჩვეულო სიტყვები ზოგ შემთხვევაში გამონვეულია ლექსის საჭიროებით, რითმისა და რიტმის უკეთ შეწყობისათვის, თუმცა ჩვენთვის მისაღებია ალ. ბარამიძის მოსაზრებაც იმის თაობაზე, რომ ხშირად პოეტი სიტყვების უჩვეულო ფორმებს სალექსო მოთხოვნილებების ყოველგვარი აუცილებლობის გარეშე იყენებს (ბარამიძე ალ., 1975, გვ. 275).

არნ. ჩიქობავა მიუთითებს, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ ენისათვის განსაკუთრებით დამახასიათებელია ერთმანეთის გვერდიგვერდ ერთი და იმავე სიტყვის ძველი და ახალი ფორმების თანაპოვნიერება (ჩიქობავა არნ., 1938, გვ. 224). ამავე მოსაზრებისაა ა. შანიძეც: „მიუხედავად ამ სიახლეებისა, რუსთაველის ენა ინარჩუნებს ძველ წესებსაც, ძველი და ახალი ფორმები მის პოემაში პარალელური ფორმების სახით გვხვდება“ (შანიძე ა., 1956, გვ. 19).

მართალია, მთელი მომდევნო საუკუნეების ნაწარმოებთა ენის მსგავსად პოემის ენაშიც იგრძნობა ძველი ნორმების გავლენა, მაგრამ „ვეფხისტყაოსნის“ „ქართული“ მაინც სულ სხვაა, „მეტად თავისუფალი ენაა“ (ბერიძე ვ., 1938, გვ. 178-182), ისეთივე თავისუფალი, როგორც პოემის პერსონაჟთა მიდრეკილება, სწრაფვა მაღალი ზნეობრივი იდეალებისაკენ. ავტორი თავის ქმნილებაში ცოცხალ მეტყველებაზე დაყრდნობით ასახავს ენაში მომხდარ ცვლილებებს და განსაცვიფრებელი ოსტატობით შერჩეული, შექმნილი თუ შეთხზული სიტყვაფორმებით აგებს თავის გენიალურ ნაწარმოებს.

ზმნურ ფორმათა წარმოებაში ჩვენ გამოვყოფთ ერთი სემანტიკური ველის რამდენიმე ლექსიკურ ერთეულს. ესენია ინტენსივობის,

სიხშირისა (მეტობა-ნაკლებობის) და პერიოდულობის გამომხატველი ზმნები. მაგალითები:

1. მეტობა-სიმრავლის გამოხატვა:

გაკვლადება (< კვლავ < კულა): „ავსა ნამ-ერთ შეამოკლებს, კარგსა ხან-გრძლად **გაკვლადებს**“ (სტრ. 1492); „საქმენი **გაკვლადნა**“ (სტრ. 1588); „კვლა გავლენა **გაკვლადე**“; „თქვი და სიტყვა **გაკვლადე**“ (სტრ. 815); უცხო მოყმის საძებრად მიმავალი ავთანდილი მიმართავს შერმადინს:

„სახლი ჩემი შეინახე, სპათა ჩემთა ეთავადე,

სამსახური აქანამდის კვლა გავლენა **გაკვლადე**“ (სტრ. 779).

გაკვლადებს ნიშნავს: გააგრძელებს, უწყვეტსა და უსასრულოს გახდის (რუსთაველი შ., „ვეფხისტყაოსანი“, 2015, გვ. 430).

გამეტადება (< მეტად) = მეტად ქცევა, გადამეტება, გამრავლება: „მან უბრძანა, აღარ განყენ: არცა სიტყვა **გამეტადდეს**“ (სტრ. 948). სიტყვის გამეტადება ნიშნავს სიტყვის გაგრძელებას, სიტყვაუზვობას. ამავე მნიშვნელობისაა **გადიადება** (< დიადი) – საუბრის გადიადება: „არ მომისმენ, რაზომიცა საუბარი **მიდიადდეს**“ (სტრ. 948); სიმრავლის გამომხატველი სემანტიკისაა გადიადდა ზმნური ფორმა: „ველნი მკვდართა ვერ იტევდის, **გადიადდა** ჯარი მკვდრისა“ (სტრ. 1415); „ზედა დასხდეს ხელმწიფურად, – დიდებანი **უდიადნეს**“ (სტრ. 1642). უდიადნეს – უმრავლეს, უუხვეს („ვეფხისტყაოსნის“ სიმფონია, 1956, გვ. 513) (სტრ. 1642). ამავე მნიშვნელობისაა სახელური ფუძეებიც. „მას მოაქვს რიცხვი ტურფათა, არს **სიდიადე** სათისა“ (სტრ. 1433); „მაგრა დამშლიდეს ლხინთაგან სურვილთა **დიადობანი**“ (სტრ. 390).

პოემაში დიად ძირის მქონე ზმნის სემანტიკისაა დიდ ძირის ზმნაც: „მაშინ, გნადდეს, იხარებდი, გნადდეს – ჭმუნვა **გაადიდე**“ (სტრ. 948); „ფატმანის ცრემლთა შედენით თვით ზღვაცა **გაადიდესა**“ (სტრ. 1447); „სმა, პურობა, გახარება, ქმნეს, ჯალაბი **გაადიდეს**“ (სტრ. 1640); „მხიარულმან საბოძვარი გავეც, ზამი გაადიდეს“ (სტრ. 386); შდრ.: „იგი კაცი **გაადიდეს**, აქვს მეფობის სახელია“ (სტრ. 1653). გამოდის, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ ეპოქაში დიად / დიდ ძირის ზმნები სინონიმურია, ანუ ისინი სემანტიკურად ჯერ კიდევ გაუდიფერენცირებელია, თუმცა მოცემულ ორ შემთხვევაში („დიდებანი უდიადნეს“ და „იგი კაცი გაადიდეს“) შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ჩნდება დიდების, **განდიდების** სემანტიკაც.

მეტობა-სიმრავლის გამოხატველი ჩანს სხვა ზმნებიც:

გახშირება (< ხშირი): „იგი ტევრი **გაეხშირა**“ (სტრ. 223); „ცეცხლი უფრო **გამიხშირდეს**“ (სტრ. 1083);

უხვობა (< უხვი): „მაშინ სოფელმან საწუთრო მიუხვის, რაცა ვინები“ (სტრ. 389); „მაშინ ჭირი ჩნდა ჩემზედა, ან ასრე ლხინად უხვდების“ (სტრ. 705);

გაგრძელება (< გრძელი) || ნაგრძელება: „გააგრძელეს ნადიმობა, სმა შეიქმნა მეტად გრძელი“ (სტრ. 1190); „რადღა ვაგრძელებ სიტყვასა“; „რას ვაგრძელებდე? გარდახდეს დღენი ერთისა თვისანი“ (სტრ. 1560); „კვლა გაგრძელდა ნადიმობა...“ (სტრ. 448); „ნავგრძელდი და ნავე გრძელად“ (სტრ. 445).

დაჯოგება: „ვინ გიშერი დააჯოგა და ნამწმისა არე-მარე, გვალე შეგყრი, ლომო, მზესა, თავი მისკე არემარე“ (სტრ. 1532)...

საინტერესოა **-ზე-** ძირის შემცველი გაზეარება: პოემის ეპიზოდში „ტარიელისაგან ხატაეთს ნასვლა და დიდი ომი“ ტარიელი ავთანდილს უამბობს ხატაეთის ომის შესახებ:

„ჩემნი ლაშქარნი, რომელნი წამომეტანნეს მე არა,
რა ეცნა, წამოსრულიყვნეს, ღამე წამორთვით ეარა,
ვერ დაიტევდა მინდორი და არე მათა ეარა,
გამოჩნდეს, სცემდეს ტაბლასკა, ბუკმან ხმა გააზეარა“ (სტრ. 450).

„ბუკმან ხმა გააზეარა“ (ზოგიერთ გამოცემაში: ...გაიზეარა) ა. შანიძის მიერ განმარტებულია ასე: (ტაბლასკის) ხმას ბუკისა ც შეუერთდა. შდრ. გაზიარება (< ზიარი): „კვლა ცეცხლი გაიზიარეს“ („ვეფხისტყაოსნის“ სიმფონია, 1956, გვ. 43). როგორც ამ განმარტებიდან ჩანს, გააზეარა გაიგივებულია გააზიარასთან. ჩვენი აზრით, ეს ორი ზმნა სხვადასხვა სემანტიკის მქონეა. ჩვენთვის მისაღებია ნ. ნათაძის განმარტება, რომლის მიხედვითაც გააზეარა ნიშნავს: ხმა აამალლა, ახმაურდა (რუსთაველი შ., „ვეფხისტყაოსანი“, 2015, გვ. 136). ამავე მნიშვნელობისა სახელური ფორმა ზეარიც: „რა ესე ესმა ავთანდილს ლაღსა, ბუნება-ზეარსა...“ (სტრ. 1109). ბუნება-ზეარსა ნიშნავს: ამაღლებული ბუნებისასა, კეთილშობილსა (რუსთაველი შ., „ვეფხისტყაოსანი“, 2015, გვ. 361) (სტრ. 1109).

-ზე- სიმალლის, ზეციურის, ზეალმატებულის, ღვთიურის სემანტიკით მრავლად გვხვდება „ვეფხისტყაოსანში“. მაგალითები:

„საქმე რამე მიც თავისა ზე სადმე გარდასახვენელი“ (სტრ. 167); „თავისა ზე – ჩემს თავზე, ჩემს თავს. ტაეპის აზრია: ჩემს თავს ისეთი საქმეა, რომ სადმე გადახვენა მჭირდება“ (რუსთაველი შ., „ვეფხისტყაოსანი“, 2015, გვ. 60);

„პირი მისი უნათლესა სინათლესა ზესთა ზესა“ (სტრ. 685). აქ: „უნათლესა სინათლესა ზესთა-ზესა“ ნიშნავს: უფრო ნათელია, ვიდრე

ზეციური სინათლესა (რუსთაველი შ., „ვეფხისტყაოსანი“, 2015, გვ. 230);

ნ. ნათაძის ვარაუდით, **ზესა** ნიშნავს: ზეცისაგან გადანყვეტილი, განგებისეული, მნიშვნელოვანი (რუსთაველი შ., „ვეფხისტყაოსანი“, 2015, გვ. 381). მაგალითად: „მოვიდეს, დია გავეკვირდი, ვთქვი: „რამე საქმე ზესია“ (სტრ. 1171); „მონამან უთხრა: „ჰე, ძმანო, განგება რამე ზესია“ (სტრ. 1219); „უყვივლეს: „ვინ ხართ, მოყმენო, ვინ იქმთ საქმესა ზესებსა?“ (სტრ. 1377).

ა. შანიძის მიერ გაზეარება ზმნის სინონიმურად მიჩნეული გაზიარება განმარტებულია ასე: განახვერება; განანილება („ვეფხისტყაოსნის“ სიმფონია, 1956, იქვე). პოემაში გვხვდება ორივე მნიშვნელობა. მაგალითად: „(ავთანდილს) მაგრა მის მზისა გაყრამან სიცოცხლე გაუზიარა“ (სტრ. 178). შესიტყვებას სიცოცხლე გაუზიარა ნ. ნათაძე ასე განმარტავს: სიცოცხლე გაუყო, გაუნახვერა (რუსთაველი შ., „ვეფხისტყაოსანი“, 2015, გვ. 67). იმავე სემანტიკისაა გაზიარება პოემის სხვა ეპიზოდშიც: ტარიელი მიმართავს საწუთროს: „მაშინ მოგეცა იმედი, ლხინი რად გამიზიარე?“ (სტრ. 396).

დანანილების, ზიარის მნიშვნელობაა გადმოცემული ეპიზოდში „ტარიელისაგან და ავთანდილისაგან ქვაბს მისვლა და ასმათის ნახვა“: (ავთანდილი და ტარიელი) „არ გაიყარნეს მას ღამე, კვლა ცეცხლი გაიზიარეს“ (სტრ. 945). ამავე მნიშვნელობისა სახელური ფორმაც: „ერთსა მიჰხვდეს საზიაროდ, დიდებანი იასოცნეს“ (სტრ. 1455). ნ. ნათაძის განმარტებით, ერთსა იგულისხმება: ღმერთი. მიჰხვდეს საზიაროდ – ეზიარნენ (რუსთაველი შ., „ვეფხისტყაოსანი“, 2015, გვ. 461).

თანამედროვე ქართულში არ დასტურდება გაზეარება ზმნა, გაზიარება კი ნიშნავს: 1. საზიაროდ გაცემა. ყანის გაზიარება. 2. განდობა, ვინმესთან თქმა, გამხელა, გამჟღავნება. ◊ აზრთა გაზიარება აზრ'ებ'ის გაცვლა-გამოცვლა, საუბარი, განსჯა. 3. მიღება, თანხმობა, დათანხმება. სხვისი მოსაზრებების გაზიარება. ◊ მწუხარების გაზიარება თანაგრძნობის გამოცხადება (ქეგლ: ჰტტპ://წწწ.ენა.გე/ეხპლანატორყ-ონლინე).

მეტობა-სიმრავლის სემანტიკური ველის ფარგლებში შეიძლება გამოიყოს თვლასთან (რიცხვთან) დაკავშირებული ზმნებიც:

დათვლა: „ჩემი რა გითხრა, რა ვიყავ, ლხინი რად დამეთვალვოდა!“ (სტრ. 386), – ასე მიმართავს ასმათი ავთანდილს („წიგნი ნესტან-დარეჯანისა საყვარელსა თანა მიწერილი“). რად დამეთვალვოდა – როგორ დავთვლიდი, როგორ დაითვლებოდა (რუსთაველი შ., „ვეფხისტყაოსანი“, 2015, გვ. 121). შდრ.: „ჩვენ კაცთა მოგვცა

ქვეყანა, გვაქვს **უთვალავი** ფერთა“ (სტრ. 1); „დილასა ვბრძანე გამართვა ლაშქრითა **უთვალავითა**“ (სტრ. 404); „ან რაცა აქა ვიპოვე საჭურჭლე **დაუთვალავი**“ (სტრ. 1057);

გამრავლება (< მრავალი): „ასმათ ვამნი გაამრავლნა, ცრემლმან მისმან ქვანი ხვრიტნა“ (სტრ. 499); „გასაღდეს და **გამრავლეს** საუბარი, სიტყვა-ხშირი“ (სტრ. 136); „მას დღე დასხდეს ნადიმობად, გაამრავლეს სმა და ჭამა“ (სტრ. 686); „დასხდეს, შეიქმნა პურობა, **გამრავლებდეს** მახალსა“ (სტრ. 1012); „მოეხვივნეს ერთმანერთსა, **გამრავლნეს** ცრემლთა ღვრანი“ (სტრ. 1024); „მაშინ მეტად **გამრავლოთ** თქვენ ბრძანება ნეტარძისა“ (სტრ. 1169);

ათება (< ათი): „აქა ლხინი დაღრეჯილსა უათასდა, არ უათდა“ (სტრ. 867);

ასება (< ასი) || გაასება: „თქვის: „ჭირი ჩემი სოფელმან ოთხ-მოცდაათი ანასა“ (სტრ. 179); „მათ მორჭმულთა მოივლინონ, ჩვენ პატიჟნი გაგვიასდენ, ესე ამბად არ ეგების, რომე სპარსნი გაგვიხასდენ“ (სტრ. 540)...

გაასოცება (= ასოცად ქცევა): „უმართლეა, ვერ-მჭვრეტელმან თუ პატიჟნი **იასოცნეს**, მე თუ შვილნი მიჩვენნიან, ღმერთმა იგი დამიხოცნეს!“ (უსენი ამბობს: „ფატმანისაგან ნესტან-დარეჯანის ამბის მბობა“, სტრ. 1161); „იგი შვება საუკუნოს ცხადად პოვეს, არ **იოცნეს**, ერთსა მიჰხვდეს საზიაროდ, დიდებანი **იასოცნეს**“ (სტრ. 1455); მეფე ტარიელს: „რადგან მოგშორდი, დავრჩები პატიჟთა გაასოცებით“ (სტრ. 1575).

ათასება (< ათასი) || ათასობა: „ერთგან შენთვის დამალულნი სპანი ასჯერ ათასობენ“ (სტრ. 434); „შეასხეს ქება ტარიელს, მან მადლი გაუათასა“ (სტრ. 1434); „აქა მხეც-ქმნილი ტარიელ ტირს, ჭირი ეათასების“ (სტრ. 497).

გვხვდება ომონიმის შემთხვევებიც. ასეთია, მაგალითად:

ოცება: „რა მიჰლულნის, სიახლევე საყვარლისა ეოცების, შეკრთის, დდნი დაიზახნის, მით პატიჟი ეოცების“ (სტრ. 140). თინათინის მიერ უცხო მოყმის საძებრად გაგზავნილ ავთანდილს ტანჯვა ემატება. პატიჟი ეოცების ნიშნავს: ტანჯვა ოცვეცი უხდება...

სულ სხვაა ომონიმური ოცება (მოჩვენება; ეოცების – ეჩვენება): „ჯერთცა ესე არა ვიცი, ცხადი იყო თუ მეოცნა“ (სტრ. 110); ავთანდილი ამბობს: „სიზმრივ კაცი არ მეოცა“ (= სიზმარში კაცი არ მომჩვენებია)(სტრ. 111). ამ ზმნურ ფორმასთან დაკავშირებით საინტერესოა ნ. მამისიევილის მოსაზრება: „საკითხის დიაქრონიული

განხილვა და ქართული ენის დიალექტთა ანალიზი ცხადყოფს, რომ სიზმარი და ოცნება ფუძეები არც ქართულში არ წარმოადგენდნენ გამონაკლისს და ზოგჯერ ენაცვლებოდნენ კიდევ ერთმანეთს“ (მამისიევილი ნ., 2009, გვ. 49).

შ. რუსთველის „ვეფხისტყაოსანში“ მეტობა-სიმრავლეს გამოხატავს რთული ზმნებიც. ასეთია:

ა. ფუძეგაორკეცებული ზმნები:

გათანისთანება (< თანის-თანი – ერთმანეთზე მიწყობილი, განუწყვეტელი): „ყოვლით კერძო მომღერალთა ხმები გაეთანისთანა“ (სტრ. 1643); „მკვდარი მნახო, დამიტირე, სულთქმა გაათანისთანე“ (სტრ. 307). სულთქმა გაათანისთანე ნიშნავს: განუწყვეტლივ იკვნესე...

ემალმალების: იტყვის თუ: „ვისთვისმე ცხელი უცილოდ მას ცრემლი ემალმალების“ (სტრ. 249)...

ბ. სხვადასხვა ფუძის შეერთებით მიღებული ზმნები:

გასისხლმდინარდა: „დანა დაიცა, მო-ცა-კვდა, დაეცა, გასისხლმდინარდა“ (სტრ. 582);

გახმამყივარდა: „შენ დაგიზახნა, „მიხმეთო“, ხმა-მალლად გახმამყივარდა“ (იქვე, 572)...

II. კლება-ნაკლებობის გამოხატვა:

დამოკლება (< მოკლე) || შემოკლება: „დაამოკლენ დღენი ჩემნი, ჭირნი ამით მომილხინე!“ (გამილხინე, სტრ. 874); „იგი უგულო მოელის მართ დღეთა შემოკლებასა“ (სტრ. 847); „მისმან ფიცხლად სიარულმან შარა გრძელი შეამოკლა“ (სტრ. 672); „არ შეამოკლოს ქართული, არა ქმნას სიტყვა-მცირობა“ (სტრ. 14);

უერთხელდების, თხელდების: „ათასჯერ იტყვის ვაგლახსა, არ სიტყვა **უერთხელდების**, ...ტარიელ არის დაღრეჯით, ფიფქი ნასდების, **თხელდების**“ (გვ. 1574). გათხელება ნიშნავს დამსწრეთა რიცხვის შემცირებას (შანიძე ა.): „გაყრა ბრძანეს, გაიყარნეს, ჯალაბობა **გათხელეს**“ (სტრ. 731). ამავე მნიშვნელობისაა **გათხელება** (შანიძე ა.): „არა სჭირდა, არ ინანეს, რომ აბჯარი არ **გათხეს**“ (სტრ. 1424). ტაეპის აზრია: არ ინანეს, რომ აბჯარი ცოტა არ იქონიეს.

ომონიმურია **თხება**: „გული მინდორს არ გაიჭრას, არ იირმოს, არცა **ითხოს**“ (სტრ. 667). ითხოს = თხასავით მოიქცეს.

მეტობა-ნაკლებობის სემანტიკის ანტონიმური ზმნები:

ვაათასი – ვაერთხელი: „ჭირი ბევრჯერ ვაათასი, ლხინი ჩემი ვაერთხელი“ (სტრ. 547); „სულთქმა ბევრი აათასეს, აღარათუ აერთხელეს“ (სტრ. 731);

უათასდა – უათდა: „აქა ლხინი დაღრეჯილსა უათასდა, არ უათდა“ (სტრ. 867);

უათასეთ – უშვიდეთ, ურვეთ: „თავთა ჭირი უათასეთ, რადმც უშვიდეთ ანუ ურვეთ?“ (სტრ. 639);

შეამოკლებს – გააკვლადებს: „ავსა ნამ-ერთ შეამოკლებს, კარგსა ხანგრძლად გააკვლადებს“ (სტრ. 1492).

შ. რუსთველის „ვეფხისტყაოსანი“ მსოფლიო მნიშვნელობის ლიტერატურული ქმნილებაა, მაგრამ, როგორც ა. შანიძე აღნიშნავდა, პირველ ყოვლისა, ის არის ქართული ენის დოკუმენტი, რომელიც მაჩვენებელია გარკვეული ეტაპისა ქართული სალიტერატურო ენის განვითარების ისტორიაში“ (ა. შანიძე, 1956, გვ. 18). ამდენად, ამ „დოკუმენტის“ მონაცემთა შესწავლას ქართული ენის ისტორიის ერთიანი სურათის შესაქმნელად დიდი მნიშვნელობა აქვს.

ლიტერატურა

1. ბარამიძე აღ., შოთა რუსთაველი (რუსთველის ენის შესახებ), თბ., 1975.
2. ბერიძე ვ., შოთას პოეტიკისათვის, ენიმკის მოამბე, III, თბ., 1938.
3. „ვეფხისტყაოსნის“ სიმფონია (შედგ. ა. შანიძის ხელმძღვანელობით, მისივე წინასიტყვაობით და გამოკვლევებით), თსუ გამომც., თბ., 1956.
4. მამისეიშვილი ნ., სიზმარი და ოცნება ფუძეთა კავშირისათვის ქართულში: არნ. ჩიქობავას საკითხავები, XX, მასალები, თბ., 2009.
5. რუსთაველი შ., „ვეფხისტყაოსანი“ (ნ. ნათაძის კომენტ.), გამომც. „განათლება“, თბ., 2015.
6. ჩიქობავა არნ., დიალექტიზმების საკითხისათვის ვეფხისტყაოსანში, ენიმკის მოამბე, III, 1938.
7. <http://www.ena.ge/explanatory-online>
8. <file:///C:/Users/grc1/Desktop/zugdidi.2017/shota-rustaveli-vefxistyaosani.pdf>
9. <http://gigol.net/2180>

ABOUT SOME OF THE VERBAL LEXICAL UNITS WITHIN “THE KNIGHT IN THE PANTHER’S SKIN“

Resume

The construction, uniqueness, depth and exhaustive abilities of word formation of Georgian language are skilfully reflected in “The Knight in the Panther’s Skin“ by Shota Rustaveli. Several important researches have been devoted to studying the language of the poem, but still there are various understandings of some word forms. This is probably due to the author’s free and courageous attitude to the word. This can mainly be said about the formation of the forms of verbs. “The Knight in the Panther’s Skin“ is a treasure, an unexpected cash box for the creation of new verbal lexical units. It’s worth mentioning that the verb can be derived from any word. Such as the followings: **miakimda, gabrolda, gasashishrda, gagviasden, eageta, gavatuo, gaatanistane...**

Unusual words, in the most cases, can really be used by Shota Rustaveli, for the necessity of the poem, for better rhythm for example. However, it is still more acceptable for us, that the poet often uses unusual forms of words without any demand of lexical needs. The Georgian of “The Knight in the Panther’s Skin“ is the other thing, it’s much free, as free as the desire of the characters of poem to reach high moral ideals. The author represents the changes of language by means of alive speech and build his unique masterpiece with the help of well chosen word forms.

Among the huge world of verbal forms from the “Knight in the Panther’s Skin“ by Shota Rustaveli, we distinguish several lexical units of one semantic field. These are the verbs expressing intensity, frequency (more or less) and periodicity. The article implies the material reflecting such kind of verbs.

ზეინაბ სარია

*/შოთა მესხიას ზუგდიდის სახელმწიფო
სასწავლო უნივერსიტეტი, პროფესორი/*

იონა მეუნარგიას ღვანლი „ვეფხისტყაოსნის“ თარგმნისა და პოპულარიზაციის საქმეში

ჩვენს კუთხეს განსაკუთრებული დამოკიდებულება აქვს „ვეფხისტყაოსანთან“, რომელიც ეროვნული პოეზიის მწვერვალად არის ჩათვლილი. ქართველთა ეს უპირველესი წიგნი ყოველთვის გამორჩეული თავყვანის ობიექტი იყო აქ. სულაც არ არის შემთხვევითი, რომ ამ პოემის უძველესი თარიღიანი ტექსტი დაკავშირებულია ჩვენთან. საუბარია ხელნაწერზე, რომელიც შესრულებულია მამუკა თავაქარაშვილის მიერ /მამუკა მდივანად ჰყავდა იმერეთის მეფეს. იგი ტყვედ ჩაუვარდა ლევან მეორე დადიანს. განათლებისა და წიგნის ფასის უბადლო მცოდნე დადიანმა, რომელიც მფარველობდა არაერთ პოეტს და იყო ცნობილი მეცენატი, უბრძანა მდივან-მწიგნობარს, გადაეწერა „ვეფხისტყაოსანი.“ 1646 წელს მამუკამ გადაწერა და დაასურათა პოემა. თავაქარაშვილის ხელნაწერს წინ უძღვის ლევან მეორე დადიანის პორტრეტი, რაც თვალსაჩინოდაც ადასტურებს იმას, რომ ნაწარმოები სწორედ მისი დაკვეთითაა გადაწერილი. ხელნაწერს ამკობს 39 მინიატურა. აქვია რუსთველისა და კალიგრაფისტ-მხატვრის პორტრეტები /. იგი დღეს უკვე საქართველოს ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრის 3 ფონდშია დაცული (N-599).

აკადემიკოსი სიმონ ჯანაშია იონა მეუნარგიას „ქართველ პლუტარქედ“ მოიხსენიებდა, ხოლო სოლომონ ცაიშვილი „ჩვენი ახალი მწერლობის პირველ მემკვიდრეს“ უწოდებდა (ცაიშვილი 1936 :3). ამჯერად ჩვენთვის საინტერესოა იონას ღვანლი „ვეფხისტყაოსნის“ პოპულარიზაციის საქმეში, თუმცა ინტერესმოკლებული არ იქნება, ორიოდ სიტყვით შევეხოთ ამ ადამიანის ცხოვრებას.

იონა მეუნარგია (1852-1919) იყო არა მარტო ლიტერატორი, ბიოგრაფი, პუბლიცისტი, ჟურნალისტი, მწიგნობარი, არამედ მთარგმნელიც. მარტვილის სამრევლო სკოლის შემდეგ მას უსწავლია ქუთაისის სასულიერო სასწავლებელში, ხოლო შემდეგ განისწავლეს ბოდა თბილისის სასულიერო სემინარიაში. 1874 წლიდან იგი ჟენევის აკადემიაში ეუფლებოდა ცოდნას. იმ პერიოდში იქ იმყოფებოდნენ

ქართველი საზოგადო მოღვაწეები: ს. მესხი, ნ. ნიკოლაძე, გ. წერეთელი, ა. სარაჯიშვილი, ა. ჭყონია... იონა უკავშირდება მათ. ევროპული სივრცით დაინტერესებული ახალგაზრდა 1876 წლიდან ცხოვრობს პარიზში. სწორედ იქ გაიცნო მან ფრანგი რომანტიკოსი მწერალი, რომანების „საბრალონი“ და „პარიზის ღვთისმშობლის ტაძარი“, პოემა „განჭვრეტის“ ავტორი ვიქტორ ჰიუგო. იონა მაშინ 24 წლისა იყო. თვლიან, რომ ვიქტორ ჰიუგოსაგან დიდად არის დავალებული მისი მხატვრული გემოვნება, ამ ადამიანთან ურთიერთობაში ჩამოყალიბდა იონას ლიტერატურული აზროვნება.

იონა მეუნარგია დაინტერესდა პარიზის ნაციონალურ ბიბლიოთეკაში ჩვენი ქვეყნის შესახებ არსებული ფრანგული წყაროებით, მნიშვნელოვანი ქართული ხელნაწერებით. მას გადმოუწერია ნაწილი ციციშვილისეული „ვეფხისტყაოსნის“ დამატება, 396 სტროფი. ეს იმას მოწმობს, რომ ახალგაზრდის ცნობიერებაში იმთავითვე ყოფილა გამოკვანძული სიღრმისეული ინტერესი შოთას პოემის მიმართ. იონასათვის „ვეფხისტყაოსანი“ ქართველის მაღალი სულიერების ტოლფასი ქმნილება რომ არ ყოფილიყო, იგი ეროვნული ნიჭიერების თავისთავადობის დასტურად რომ არ მიეჩნია, რომელთანაც ქართველს ასწლეულებში იგივეობის სასწაულებრივი განცდა ჩამოუყალიბდა, გულგრილად გადაფურცლავდა არქაულ მასალებს და თავს არ შეინუხებდა დამღლევი საქმით.

1878 წელს იონა მეუნარგია საქართველოში ბრუნდება და ზრუნავს ქვეყნის საზოგადოებრივ-კულტურული ცხოვრების გააქტიურებასა და გამრავალფეროვნებაზე. იგი იყო ქართველთა შორის წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოების გამგეობის წევრი და მდივანი; აქტიურად მონაწილეობდა აჭარაში, კახეთსა და იმერეთში ზოგადსაგანმანათლებლო სკოლების გახსნის უმნიშვნელოვანეს პროცესებში, ზრუნავდა ქართული კულტურის აღორძინებაზე.

იონა მეუნარგია აგროვებდა ხალხური სიტყვიერების ნიმუშებს. თანამშრომლობდა ჟურნალ-გაზეთებში: „ივერია“, „დროება“, „ტიფლისსკი ვესტნიკ“, „ნოვოე ობოზრენიე“, „მოამბე“, „კვალი.“

ავტორია მნიშვნელოვანი ისტორიული მონოგრაფიებისა („დავით დადიანი და მისი დრო“, „ნიკო დადიანი“, „ეკატერინე ჭავჭავაძე“ და სხვ.). ასრულებდა „დროების“ რედაქტორის მოვალეობას.

1880 წლიდან იყო „ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტის დამდგენი კომისიის აქტიური წევრი. ამ წელს გაზეთ „დროების“ 241-ე ნომერში იონა მეუნარგიას, რაფიელ ერისთავისა და იაკობ გოგებაშვილის ხელმოწერით

დაიბეჭდა მონოდება, რომელიც ეხება შოთა რუსთველის „ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტის დადგენის აუცილებლობას. როგორც ვხედავთ, იონა ამ საშვილიშვილო საქმის ინიციატორიც გამოდის თავის თანამოაზრებთან ერთად. იმავე წელს შეიქმნა ამ ნაწარმოების ტექსტის დამდგენი კომისია. დაიწყო ძველი ხელნაწერების მოძიება-შეგროვება. მათ უდარებდნენ ერთიმეორეს, იკვლევდნენ სანდო ხელნაწერს და ადგენდნენ შეჯერებულ ტექსტს. ამ კომისიის მდივანი იყო ი. მეუნარგია, რომელიც წლების განმავლობაში ბეჭდავდა აღნიშნული კომისიის მუშაობის ამსახველ ვრცელ ოქმებს, ამას კი დღეს დიდი მნიშვნელობა აქვს რუსთველოლოგიისათვის (გამომცემლობა „არტანუჯის“ პროექტით (ავტორი ზვიად კვარაცხელია) დაგეგმილი ხუთტომეულის მეორე ტომში თავმოყრილია ეს ოქმები, მაგრამ დაუფინანსებლობის გამო ტომების დაბეჭდვა შეფერხდა).

იონა მეუნარგია იყო პიროვნება, რომელიც სამეგრელოში დიდ ქართულ საქმეს ემსახურებოდა; მას დიდებულად ჰქონდა გააზრებული, რომ ჩვენი ქვეყნის სხვადასხვა კუთხის ქართველი ზოგად-ქართულ ინტერესებს თუ არ ითვალისწინებს, ქვეყნის ერთიანობის იდეას საფრთხე დაემუქრება, ეს კი დამღუპველია ყველასათვის.

1885 წლის გაზაფხული, როდესაც ილია მოემგზავრება დასავლეთ საქართველოში, სამეგრელოში, უკვდავყოფილია იმ ისტორიული მნიშვნელობის სიტყვებით, რომელსაც ხშირად იმეორებენ:

„სამეგრელოში მოველ და საქართველო ვნახე – დიდი საქართველო! ბევრი ჭირი უნახავს საქართველოს, მრავალს ქართველს გადაუვლია ზურგზედა მისსა, მაგრამ ყოველთვის ჟამსა და რღვევისა და განზილებისა... მტერთა მისთა დამორგუნველი სამეგრელო იყო, იგი იყო ერთსული და ერთგული იმ სხეულისა, რომელსაც საქართველო ეწოდება. ასე იყო წინეთ, ეგრე არის ახლა, ეგრე დარჩება მომავალშიც“ (არდია, ჯანელიძე 1999:1). საქმე ის გახლავთ, რომ ილია ჭავჭავაძე იონა მეუნარგიასთან ერთად ჩამოვიდა სამეგრელოში. იგი მოემგზავრებოდა ნიკო დადიანის მიერ წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოებისათვის საჩუქრად გადაცემული უნიკალური ბიბლიოთეკის თბილისში ჩასატანად. დიდი მნიშვნელობა აქვს, ვისი თანამგზავრობით ეცნობი ამა თუ იმ გეოგრაფიულ მონაკვეთს, ვინ გინევს მასპინძლობას, ვისი თვალთახედვით გადახედავ იმ ადგილს თუ ადამიანებს, ვისთანაც გინევს შეხვედრა შენს სიცოცხლეში პირველად. ილიას თანამგზავრი და გულელი მასპინძელი იონა გახლდათ, ძველკოლხური სიდარბაისლით, ერთგულებითა (აქ როგორ არ გაგვახსენდეს ფარნავაზ-ქუჯვის

მტკიცე, უღალატო ერთობაც) და უანგარო ინტერესებით სავსე ადამიანი. როდესაც ამას გავიხსენებთ, არც გაგვიკვირდება დიდი ილიას მამულიშვილური მუხტებით გაჯერებული სიტყვები. მან ხომ იონა მეუნარგიას სამეგრელო იხილა, ერისკაცის სამკვიდრო?!.

იონა მეუნარგიას ოჯახში დიდი მამულიშვილური საქმეები იგემებოდა და ოჯახის თავკაცი იყო გულელი მასპინძელი არა მხოლოდ ქართველი მოღვაწეებისა. მისი სტუმრები იყვნენ ჩვენი ქვეყნით დაინტერესებული უცხოელებიც: ფრანგი ჟურნალისტი და მწერალი ჟიულ მურიე, ავსტრიელი მწერლები, ბერტა და არტურ ზუტენერები, უნგრელი მხატვარი მიხაი ზიჩი, ფრანგი ქართველოლოგი მარი ბროსე...

ასე გამოდის, ერთი გამორჩეული საზრუნავი ყოველთვის იყო იონასათვის რენესანსული სულით გაჯერებული პოემა „ვეფხისტყაოსანი“, რომელიც ამკვიდრებს მაღალზნობრივ იდეალებს. შემორჩენილია იონა მეუნარგიას უბის წიგნაკი, რომელშიც ჩანერილია მისი დიალოგი ფრანგ რომანტიკოს მწერალთან, ვიქტორ ჰიუგოსთან. ჩანანერი იონას პარიზში ყოფნის პერიოდით თარიღდება და იგი კარგად არის ცნობილი სოლომონ ცაიშვილის „ლიტერატურული ნარკვევების“ წყალობით (ცაიშვილი 1962: 6):

„...ვ. გიუგო: რუსეთიდან ბრძანდებით?

მე: არა, საქართველოდამ.

გ.: ლამაზი ქალებით განთქმულ ქვეყნიდამ?

მე: არა მართო ქალებით, დიდო პოეტო, სხვებითაც.

გ.: მაგალითად?

მე: პოეზიით.

გ.: ვინ გყავთ გამოჩენილი პოეტი?

მე: რუსთაველი.

გ.: რა დაწერა?

მე: საგმირო პოემა „ვეფხისტყაოსანი.“

გ.: გამიგონია, მხოლოდ შორიდან. საინტერესოა. რომელ საუკუნეში მოღვაწეობდა?

მე: მეთორმეტეში.

გ.: კიდეც უფრო საინტერესოა.“

არ არის გასაკვირი, რომ იონას აღძვროდა სურვილი, ეთარგმნა პოემა ფრანგულად და სხვა ენებზე, რათა შოთას სახელი მსოფლიო ასპარეზზე გასულიყო.

იონა იყო ერთ-ერთი ინიციატორი „ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტის დამდგენი კომისიის შექმნისა. სწორედ მისი, რაფიელ ერისთავისა

და იაკობ გოგებაშვილის მონოდებით შეიქმნა შოთას პოემის ტექსტის დამდგენი კომისია. ეს ადამიანები საზოგადოებას უხსნიდნენ, რომ რაკი პოემა საუკუნეთა განმავლობაში გადამწერთა ღვანლითა და მონდომებით მრავლდებოდა, მისი ტექსტი შეილახა. ნანარმოებს ვერავინ დაიცავდა გადამწერთა სწორებებისა თუ ინტერპოლაციებისაგან. იონა მეუნარგიას აინტერესებდა, რომელი იყო ავტორის ტექსტთან მაქსიმალურად მისადაგებული, ყველაზე სანდო ვარიანტი. როცა რუსთველის ხელნაწერი ტექსტი არაა მოღწეული ჩვენამდე, იქნებ ავტორის ეპოქათან ყველაზე ახლო ტექსტი აღმოჩენილიყო. ეს ინტერესი საზღვარგარეთ სწავლის პერიოდიდან აღედრა და თან სდევდა, არ ასვენებდა. ამიტომაც იყო, რომ პარიზში ცხოვრების პერიოდში გაეცნო ნაციონალურ და ჟენევის წიგნთსაცავებში საქართველოზე არსებულ ფრანგულ ლიტერატურას, რომელიც სხვადასხვა დროს გაიტანეს ჩვენი ქვეყნიდან და მოთავსებული იყო ამ ბიბლიოთეკებში. ნაციონალურ ბიბლიოთეკაში მან აღმოაჩინა ნანუჩა ციციშვილის მიერ გადანერილი „ვეფხისტყაოსანი“, რომელშიც 396 სტროფი იყო ზედმეტი. ნანუჩა „ვეფხისტყაოსნის“ ცნობილი ინტერპოლატორი გახლდათ, მე-17 საუკუნის პირველი ნახევრის პოეტი. იონას გადმოუწერია ეს სტროფები, რასაც თავის ავტობიოგრაფიაში საგანგებოდ აღნიშნავს. ეს ცნობა ალებული მაქვს დარეჯან მენაბდის ნაშრომიდან „იონა მეუნარგია – „ვეფხისტყაოსნის“ გამომცემელი და მთარგმნელი“, (მენაბდე 2002: 123). იონამ ნახა, რომ ეს ტექსტი არ იყო სანდო. რომელი მანუსკრიპტი შეიძლებოდა ჩათვლილიყო უფრო საიმედოდ? პარიზიდან ახალდაბრუნებული იონა მეუნარგია აირჩიეს „ქართველთა შორის წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოების“ გამგეობის მდივნად. მამულიშვილს გზა ეხსნება ეროვნული მნიშვნელობის საქმეების აღსასრულებლად. იგი ყოფილა ერთ-ერთი აქტიური მსურველი შოთას პოემის ახალი (1888 წლის) რედაქციის დაბეჭდვისა. მას უთარგმნია ფრანგულ ენაზე ეს პოემა. სწორედ მისი თარგმანით გაუცნია პოემის შინაარსი ცნობილ უნგრელ მხატვარს, მიხაი ზიჩის, „ვეფხისტყაოსნის“ საუკეთესო ილუსტრაციების ავტორს. იგი 1881 წელს ლერმონტოვის „დემონის“ ილუსტრირებაზე მუშაობდა და იმყოფებოდა თბილისში. მხატვარს დაუახლოვდნენ ქართველი მოღვაწეები და პოემის გამოცემის საკითხებშიც ჩართეს. იდგმებოდა „ვეფხისტყაოსნის“ ცოცხალი სურათები. მხატვარმა ისურვა, მისთვის გასაგებ ენაზე გაეცნოთ მისთვის ნანარმოები. ილიას წინადადებით „ბეჭდვის კომიტეტმა“ ეს საქმე იონა მეუნარგიას

მიანდო, რომელმაც დიდი პასუხისმგებლობის გრძნობით მოჰკიდა ხელი დაკისრებულს. მან მოიწვია სახლში იმ დროს საქართველოში მყოფი ფრანგი ჟურნალისტი ჟიულ მურიე, რომელიც მთარგმნელთან ერთად მუშაობდა თარგმანის ტექსტის სრულყოფაზე. ცნობილია, რომ 1884 წლის დეკემბერსა და 1885 წლის იანვარ-თებერვალში, მთელი სამი თვე, ცოლ-ქმარი ზუტნერები ცხოვრობდნენ ცაიშში, იონასთან, და მასპინძლის ფრანგული თარგმანის საბოლოო რედაქტირებაზე მუშაობდნენ. ისინი იმავე დროს პოემას თარგმნიდნენ გერმანულადაც. არ არის ცნობილი, დაამთავრეს თუ არა გერმანული თარგმანი, ან რა ბედი ეწია მას, მაგრამ ფაქტია, რომ ეს ადამიანები სამუდამოდ დარჩნენ „ვეფხისტყაოსნის“ სათანადოდ დამფასებლებად. დარჩა წერილების სერია, დაბეჭდილი ქართულ-რუსულ პრესაში („უცხოელის აზრი „ვეფხისტყაოსანზე“) და აქ არტურ ზუტნერი მაღალ შეფასებას აძლევს რუსთველს, თვლის იმ გიგანტებს შორის, რომელთა დიდება ჟამთასვლასთან ერთად იზრდება. ა. ზუტნერის წერილები ჟ. მურიეს საპასუხოდ დაიწერა (ბრეგაძე 2017: <http://nateba.websail.net/biographies/242-zutneri-ar>).

იონას ასევე რუსულადაც გადმოუცია პოემის მოკლე შინაარსი, ჯერ ქართულად დაუწერია, ხოლო შემდეგ რუსულად უთარგმნია. თავისი თარგმანი დაუბეჭდავს ორჯერ, 1888 და 1890 წლებში (ყუბანეიშვილი 1947: 385).

რაზე მეტყველებს იონა მეუნარგიას ამგვარი თავდადებული შრომა? აი, რაზე: იგი ყველაფერს აკეთებდა იმისთვის, რომ პოემას გახსნოდა საერთაშორისო ასპარეზი; რომ დიდი შოთას ნიჭიერება ეგრძნოთ არაქართველ მკითხველებსაც და ავტორს თავისი გენიის საკადრისი აღიარება ჰქონოდა მსოფლიო მასშტაბით.

დღეს იონასეული ფრანგული თარგმანი დაკარგულად ითვლება. ჩვენ არ შეგვიძლია ვიმსჯელოთ მის მხატვრულ ღირსებებსა თუ თავისებურებებზე, მაგრამ საყოველთაოდ არის ცნობილი ილიას სიტყვები, რომლითაც შთამბეჭდავად არის გამოკვეთილი მთარგმნელის ღვანლი, შეფასებულია მისი შრომა: „როცა პირველყოფილი კაცობრიობა, მზის ბრწყინვალეობით განცვიფრებული, თავყვანსა სცემდა მას, ვითარცა ღმერთს, იმავე დროს პატივსა სცემდა მთვარესაც, რომელსაც მხოლოდ მზის შუქი ანათებს. რაკი სამართლიანი თავყვანისცემით მოვიხსენიეთ რუსთაველი, მაშინ უსამართლობა და უმადურობა იქნება დავივიწყოთ მისი მთარგმნელი. რუსთველი მზეა და მთვარე მეუნარგია იქნება, რადგანაც ვითა მზის შუქით ჰნათობს

მთავარე, ისე რუსთაველის შუქით იმნათობებს მეუნარგიაც დღეის იქით ჩვენს მოღვაწეთა შორის. ღმერთმა ადღეგრძელოს მეუნარგია“.

როგორ მოხდა, რომ ასეთი მნიშვნელობის თარგმანი დაიკარგა? როგორც მკვლევარმა დ. მენაბდემა გამოიკვლია, ფრანგული თარგმანის ერთი ეგზემპლარი მთარგმნელმა მ. ზიჩის გადაუგზავნა პეტერბურგში, მეორე აჩუქა თბილისში მყოფ იმპერატორ ალექსანდრე მეორესა და მის მეუღლეს, ხოლო მესამე ეგზემპლარი 1915 წლის ოქტომბერში გადასცა რუს პოეტს, კ. ბალმონტს, რომლისთვისაც ამ სრულ თარგმანს დახმარება უნდა გაენია ჩვენი საუნჯის რუსულად თარგმანში. სად შეიძლება ეს თარგმანი ეძიოს დაინტერესებულმა ადამიანმა? არ არის გამორიცხული, რომ, როგორც მიაჩნიათ, იგი იყოს პარიზში, კ. ბალმონტის არქივში. სოლომონ ცაიშვილი თვლიდა, რომ რუსეთის იმპერატორისთვის გადაცემული ეგზემპლარი შეიძლება პეტერბურგში, ერმიტაჟის საცავში მოიძებნოს. საფიქრებელია ისიც, იქნებ ზიჩის არქივში იყოს მისთვის გადაგზავნილი ტექსტი?.. მისი აღმოჩენით გაირკვეოდა, რამდენად სწორი იყო გ. შარაძე, როდესაც თეთრი ლექსით შესრულებულად თვლიდა თარგმანს. ზიჩის მეგობრული შარჟებიც შეუქმნია. შემორჩენილია მე-40 და 84-ე „ავთანდილ იყო სპასპეტი...“ და „ნახეს უცხო მოყმე ვინმე...“) სტროფების თარგმანი. სწორედ ამ ფრაგმენტების მიხედვით ასკვნიდა გ. შარაძე, რომ თარგმანი შესრულებული იყო თეთრი ლექსით და დ. ჩუბინაშვილის მიერ 1860 წელს გამოცემული „ვეფხისტყაოსნის“ მიხედვით გადმოთარგმნილი ტექსტი შეიცავდა 1593 სტროფს.

იონა მეუნარგიას თარგმანი დაიკარგა (ყოველ შემთხვევაში, სადღეისოდ ასე ითვლება), მაგრამ, როგორც მკვლევარი ლ. ბრეგაძე თვლის, მისი ნათელი კვალი დარჩა: 1. უნგრელმა მხატვარმა უსასყიდლოდ იმუშავა პოემის ილუსტრირებაზე. მ. ზიჩის ნამუშევრები დღესაც საუკეთესოდ ითვლება „ვეფხისტყაოსნის“ სხვა ილუსტრაციებს შორის; 2. კ. ბალმონტმა მართლაც თარგმნა რუსულად შოთას პოემა და ამ თარგმანს საეტაპო მნიშვნელობის მოვლენად მიიჩნევენ, რადგანაც თვლიან, რომ ამით ახალი ეპოქის პოეტთა დაინტერესება იწყება; 3. 1884 წელს თბილისურ პრესაში, ქართულ-რუსულ გაზეთებში, გაიმართა პოლემიკა „ვეფხისტყაოსანზე“. აქ თვალსაჩინოდ გამოიკვეთა რუსთაველის ღირსებები.

ილიას სიტყვები, თუ რუსთველი მზეა, მთავარედ იონა მეუნარგია უნდა ჩავთვალოთ, დამაფიქრებელი შეფასებაა. რუსთველის სიღიადე ფიქნება მისი პოპულარიზაციისათვის მოღვაწე იონა მეუნარგიასაც.

ასეა, დიდი მასშტაბის შემოქმედი თავის გულშემატკივრებსაც საკუთარი დიდების შუქს ჰფენს.

ლიტერატურა

1. არდია მ., ჯანელიძე ქ., სამეგრელო, თბილისი-ზუგდიდი, 1999წ.
2. ბრეგაძე ლ., „არტურ გუნდაკარ ფონ ზუტნერი“, <http://nateba.websail.net/biographies/242-zutneri-ar>. 2017 w.
3. მენაბდე დ., „იონა მეუნარგია – „ვეფხისტყაოსნის“ გამომცემელი და მთარგმნელი“, შრომათა კრებულში „რუსთველოლოგია“, 2002, №2.
4. ყუბანეიშვილი ს., ვეფხისტყაოსნის რუსულ ენაზე თარგმნისა და გამოცემის პირველი ცდა (დოკუმენტები), ზუგდიდის სახელმწიფო ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მუზეუმის შრომები, ბ, 1947.
5. ცაიშვილი ს., იონა მეუნარგია, გაზ. „კომუნისტი“, 1959 წ., №109, ნიგნში „ქართული მწერლობა“, ტ. I, გვ. 359-360.
6. ცაიშვილი ს., იონა მეუნარგია, ნიგნში: ლიტერატურული ნარკვევები, თბ., 1962 წ., გვ.6.
7. შერვაშიძე ლ., „ვეფხისტყაოსნის“ 1646 წლის ხელნაწერის მინიატურების ავტორობის შესახებ, 1955, ტ.16, №6.

Zeinab Saria

/Shota Meskhia state University of Zugdidi, professor/

MERIT OF IONA MEUNARGIA IN TRANSLATION AND POPULARIZATION OF “THE KNIGHT IN THE PANTHER’S SKIN”

Resume

Scientific novelty of the work is the view in which it sees the merit of Iona Meunargia in translation and popularization of “The Knight in the Panther’s Skin” seen from the first interest of a student to the end. Steps in this man’s life are presented chronologically: showing interest in Georgian archives of Paris national library; getting to know Victor Hugo and getting

close to him; 1880 – creation of a commission responsible for clarification of the text of “The Knight in the Panther’s Skin“; becoming the head of the commission; working with Zutners on perfecting French translation of The Knight in the Panther’s Skin“ from December 1884 to January-February of 1885; meanwhile, working on German translation of the poem; translation and publication of the poem’s short version in Russian in 1888 and 1890. Corresponding material have been found and analyzed using the method of analytic research.

Iona Meunargia translated “The Knight in the Panther’s Skin“ in French language first of all for Hungarian painter Mihály Zichy so that he could read it and create illustrations for the poem.

Iona was an active member of a commission determining the text of “The Knight in the Panther’s Skin“ since 1880. Handwritten texts of “The Knight in the Panther’s Skin“ were all being gathered with him and then they were comparing different texts to each other, studying them and combining into a final version. I. Meunargia was printing protocols of work of the commission and people were reading about how they were deciding what would be the real version of Shota Rustaveli’s poem. When it was time to publish, they took care of illustrations.

Austrian writers, Arthur and Bertha Suttner, were working in house of Iona Meunargia during 3 months (from December 1884 to February 1885). They were helping their host in refining of the translation. The text was being translated into German at the same time but it is unknown whether the work was finished or not.

Iona Meunargia gifted the second translation to the emperor Alexander II and his wife and sent the third translation to a Russian symbolist poet K. Balmont. This translation is considered lost as of today. It could be located in Balmont’s archive, in vaults of hermitage or in archives of Zichy. If it is found, it will be possible to find out whether it was translated in free verse poem (white poem in Georgian), as speculated by G. Sharadze or were the single line translations conveyed in prose.

As it turns out, Iona has also published a short version of “The Knight in the Panther’s Skin“ into Russian, first written in Georgian and then translated. The translation was printed twice, first in 1888 and later in 1890.

Key words: Iona Meunargia, Zichy, Zutners, French translation.

„ვეფხისტყაოსნის“ გრაფიკული ილუსტრაციები

ხელოვნება და ლიტერატურა არის გზა შეფუერთოთ გრძნობები და ფიქრები ჩვენს სიცოცხლეს. ხელოვნება ასევე არის გზა ამოვიცნოთ ხალხის ფიქრები და აზრები. მე, როგორც ხელოვანი და ხელოვნების სფეროში მომუშავე პიროვნება, ვთვლი, რომ ბუნებაც უნდა გახდეს გზა, რათა კაცობრიობის რწმენა სწორი მიმართულებით განვითარდეს. ამიტომ ჩემს ნაშრომებში ძირითადად ვიყენებ ხის მასალას. ვაზავებ პოეტების წმინდა ნაფიქრსა და დეკორატიულ ხელოვნებას.

მე, ჰელენ იოსელიანი ვარ წარმოშობით ქართველი, ირანის ისლამურ რესპუბლიკაში მცხოვრები მხატვარ-გრაფიკოსი, შთამომავალი სეიფოლა იოსელიანისა. სეიფოლა იოსელიანი იყო კულტურისა და განათლების მეცენატი და ერთ-ერთი პირველი ფერეიდნელი ქართველი, რომელიც საქართველოში ჩამოვიდა. მე ჩემს მოვალეობად ვთვლი, რომ გავაგრძელო ჩემი წინაპრის გზა. უკვე სამჯერ ვიყავი საქართველოში. ჩემი გამოფენები მოეწყო თბილისში, ქუთაისსა და ზუგდიდის შოთა მესხიას სახელმწიფო უნივერსიტეტში.

მაქვს 15-წლიანი პედაგოგიური გამოცდილება. ჩემი შთაგონების წყარო არის ქართული ანბანი და მისი სილამაზე. მაქვს შექმნილი ქართული და სპარსული ანბანქებანი. ქართული ენითა და „ვეფხისტყაოსნით“ ჩემი დაინტერესება დაინყო დაახლოებით ოთხი წლის წინ საიდ მულიანის ქართული ენის გაკვეთილებზე, თუმცა, ქართული წიგნები, მათ შორის, „ვეფხისტყაოსანი“, ჩვენს ოჯახში მუდამ ინახებოდა, როგორც ძვირფასი ნივთები. ნამუშევრებში ვიყენებ სხვადასხვა ტექნიკასა და მასალას: სხვადასხვა ფერის ხეს, ფერად ქვიშას..., გამოცემული მაქვს სახელმძღვანელოებიც, სადაც ამ ტექნიკას აღვწერ, რათა სხვასაც ვასწავლო.

ILLUSTRATIONS OF „THE KNIGHT IN THE PANTHER’S SKIN“

/ახალციხის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, პროფესორი/

ასმათის ხატ-სახის ინტერპრეტაციისათვის

Art and literature are ways to join our life, feelings and thoughts. Art is a way to Indicate people’s opinions and thoughts. As a person who works in field of art, not as an artist, I Believe that nature should be a way to develop humankind’s belief in a correct direction, for This reason I use wood to create my works. I have mixed poet’s pure thoughts with decorative Art. I have studied many books and I think among them Palang, ine push was the best. It’s poems are very enjoyable for me. In deed as a Georgian and as Seifolla Khan’s grand daughter I tried to do my duty like my grandfather who served the culture and education.

„ვეფხისტყაოსანში“ მთავარ გმირებთან ერთად წარმოსახულნი არიან არამთავარი პერსონაჟები, ე.ი. ისეთი პერსონაჟები, რომელთა გარეშე პოემის სიუჟეტი სრულყოფილი არ იქნება. შოთა რუსთველი ხატავს იმგვარ ადამიანებს, რომლებიც ინდივიდუალური თვისებების მქონენი არიან და რომელთა მოქმედებას მაღალი ღირებულებები წარმართავს. ამიტომ ამბავთან შედარებით პოემაში უფრო მეტად ადამიანს ენიჭება მნიშვნელობა. „ვეფხისტყაოსნის“ პერსონაჟები მოყვასური თავგამოდებით, ჰუმანურობით, მიჯნურისადმი, საზოგადოდ ადამიანისადმი სიყვარულით, ზნეობრივი პრინციპების ერთგულებითა და დაცვით, სრულყოფილებისაკენ სწრაფვით, სამართლიანობით, სიკეთის დასამკვიდრებლად და ბოროტების დასამარცხებლად იბრძვიან. ცხადია, თავიანთი მიზნის ასრულებას მთავარი პერსონაჟები, ფიზიკურად, გონებრივად და ზნეობრივად სრულყოფილი ადამიანები, სხვათა დაუხმარებლად ვერ შეძლებდნენ და გამარჯვებას ვერ მიაღწევდნენ. მთავარ პერსონაჟებს მუდმივად ახლავთ ერთგული ადამიანები, რომელთა ბედნიერება პატრონების ბედნიერების გარეშე წარმოუდგენელია. ერთ-ერთი ამგვარი ნესტან-დარეჯანის განუყრელი მხლებელი, მსახური ასმათია.

შუა საუკუნეების აღმოსავლურ და დასავლურ ლიტერატურაში ყურადღებას იქცევს გამდელის//ძიძის საინტერესო სახე. ამ მხრივ აღმოსავლური ლიტერატურიდან უნდა დავასახელოთ „ვისრამიანი“, ხოლო დასავლურიდან – „ნიგნი ტრისტანისა და იზოლდასი“. ამ თხზულებებში წარმოსახულ პერსონაჟ ძიძათაგან, გამდელთაგან, მოახლეთაგან სრულიად განსხვავებულია „ვეფხისტყაოსნის“ პერსონაჟი ასმათი, მთავარი პერსონაჟის ნესტან-დარეჯანის მოახლე, რომლის სახე სხვა ლიტერატურული თხზულებების მსგავს პერსონაჟებთან შედარებისას დემითოლოგიზებული და დეკოდირებულია. საზოგადოდ, პოემაში ბევრი რამ არის რემითოლოგიზებული, მაგრამ დემითოლოგიზებული და დეკოდირებულიცაა. ამგვარ ხატ-სახეთა რიგშია ასმათი გასააზრებელი.

ნესტან-დარეჯანთან ყველაზე ახლოს ასმათია, ნესტან-დარეჯანის ყოველი ნაბიჯი, მისი სულის მოძრაობა იცის, გრძნობს მის

ბუნებას, ღრმად სწვდება მის სურვილებს, რით ცოცხლობს და რაზე ოცნებობს. ინდოეთის მეფის ასული მხოლოდ ასმათს ენდობა, მის გარეშე ტარიელთან ურთიერთობა ვერც წარმოუდგენია და შეუძლებელიცაა. ასმათი ნაწარმოების მთავარ მოქმედ გმირთა მესაიდუმლე და დამხმარეა. ინდოეთის მეფის ასული მისი საშუალებით ახერხებს მიჯნურთან შეხვედრებს, მასთან ურთიერთობის მოგვარებას.

ასმათი არაა სამეფო საგვარეულოსა და წრის წარმომადგენელი, იგი ნესტან-დარეჯანთან შედარებით უფრო დაბალ საფეხურზე დგას, მაგრამ არც სოციალური კიბის ყველაზე დაბალ საფეხურზე მყოფია, შესაძლოა არისტოკრატიულ წრესაც კი ეკუთვნოდეს, რადგან ჩვეულებრივ მეფის ასულებს მოახლეებად მათზე ოდნავ დაბალი სოციალური წრის წარმომადგენელი ჰყავდათ. ამას ისიც მოწმობს, რომ თვით ასმათსაც ჰყავს მონები, რაც მისი სოციალური სტატუსის შესახებ გვიქმნის წარმოდგენას. მისი ერთგულება ნესტან-დარეჯანისა და ტარიელის მიმართ სოციალურმა მდგომარეობამაც განაპირობა. იგი ვალდებულია, თანაგრძნობა გაუწიოს და დაეხმაროს პატრონს, თანაუგრძნოს მას, მხარში ამოუდგეს და უერთგულოს. მაგრამ ნესტან-დარეჯანისა და ტარიელის მიმართ მისი დამოკიდებულების მხოლოდ სოციალურ ვალდებულებაზე დაყვანა ასმათის სახეს გააუფერულებდა, რადგან ნესტან-დარეჯანი და ტარიელი ასმათს დას და მეგობარს უწოდებენ, რაც პატრონყმური მოვალეობის შეგნებასა და ურთიერთობაზე მაღლა დგას. ასმათს დას უწოდებს ავთანდილიც, რადგან მათ შორისაც მოყვასური ურთიერთობა მყარდება.

„ვეფხისტყაოსანში“ ასმათი პირველად გამოჩნდა ავთანდილის გამოქვაბულში მისვლისას. ასმათისა და ავთანდილის პირველი შეხვედრა მრავალმხრივ საყურადღებო და მნიშვნელოვანია, რადგან პოემის ორი მთავარი პერსონაჟის მეგობრული შეყრა სწორედ ამ შეხვედრამ განსაზღვრა.

როგორი იყო ასმათისა და ავთანდილის შეხვედრა გამოქვაბულში? ასმათი შვიდი წლის განმავლობაში ადამიანებს, საზოგადოებას მონყვეტილი იყო, გამოქვაბულში ძე-ხორციელი არავინ მისულა, ისეთი ადამიანიც არ ეგულება, ვინც ტარიელის რთულ ფსიქოლოგიურ მდგომარეობას ჩასწვდება, თავის პიროვნულ ინტერესებზე მაღლა დადგება და დახმარების ხელს გაუწვდის. მისთვის არც ის იქნება მოულოდნელი, რომ ტარიელის ამბით დაინტერესებულმა პიროვნებამ, ე.ი. ავთანდილმა, თავის მიზანს თუ ვერ მიაღწია, ასმათი სიცოცხლესაც კი გამოასაღმოს, რისთვისაც ასმათი მზადაა. მეტიც,

ასმათის შეხედულებითა და სიტყვის თანახმად, იგი სიკვდილში შვებას პოულობს. ამას ავთანდილისა და ასმათის საუბარი მოწმობს.

გავიხსენოთ, რა უძღვის წინ ავთანდილისა და ასმათის, შემდეგ კი ავთანდილისა და ტარიელის პირველ შეხვედრას გამოქვაბულში, როგორი მაგალითი აქვს ავთანდილს უცხო მოყმის ქცევისა ადამიანებთან შეხვედრისას, ხოლო უცხო მოყმის ამგვარი ქცევა ავთანდილისა და ასმათის შეხვედრის შეფასებისას კონცეპტუალურ ღირებულებას იძენს. უცხო მოყმის გზა-კვალისა და საცხოვრისის მიგნების შემდეგ ავთანდილის მიზანი მასთან უსაფრთხო, უომრად შეხვედრაა; აქამდე მას ორჯერ ჰქონდა შემთხვევა, რომ ადამიანებთან, საზოგადოებასთან უცხო მოყმის შეხვედრისა და ურთიერთობის მოწმე გამხდარიყო. ამიტომ ფრთხილობს ავთანდილი, რადგან გრძნობს, იცის, უცხო მოყმე თავისთან ახლოს არავის უშვებს. ამიტომაც უცხო მოყმესთან ერთად გამოქვაბულში მცხოვრები ქალის, ასმათის გაცნობა მიაჩნია ვეფხისტყაოსანს მოყმესთან უბრძოლველად შეხვედრის საფუძვლად. ავთანდილი იმასაც ფიქრობს, რომ ასმათი და უცხო მოყმე მიჯნურები არიან, უდაბნოში, გამოქვაბულში მარტო მცხოვრები ქალისა და კაცის სხვაგვარი ურთიერთობა ვერც წარმოუდგენია. ამიტომ მიიჩნევს ასმათს შუამდგომელ პიროვნებად, რომელსაც შეუძლია შეხვედრა არა მტრულად, რის მოწმეც ორჯერ იყო ავთანდილი, არამედ მეგობრულად, მოყვასურად წარმართოს. მაგრამ ასმათის მხრიდან ავთანდილს დიდი წინააღმდეგობა შეხვდა; ქალზე მხოლოდ ავთანდილის მიერ წარმოთქმულმა მხოლოდ ერთმა სიტყვამ იმოქმედა, ესაა სიტყვა „მიჯნური“, რომელმაც ქალს გული მოუღებო და დაჰპირდა, რომ ტარიელს შეახვედრებდა, თუ მის ნებას დაჰყვებოდა.

გამოქვაბულში ავთანდილის და ასმათის შეხვედრა მათი ფსიქოლოგიური მდგომარეობის შესასწავლად იქცევს ყურადღებას, რადგან, ერთი მხრივ, თუ ავთანდილის პიროვნულ თვისებებს, სიბრძნესა და იშვიათი დაკვირვების უნარს წარმოაჩენს, მეორე მხრივ, ასმათის სულიერ სიმაღლეს, ზნეობრივ სახეს, მეგობრის მიმართ ერთგულებას გვიჩვენებს. პოემის სიუჟეტის განვითარებაზე დაკვირვება მოწმობს, რომ ავთანდილი მოქმედებისას უმეტესად შემოვლით გზას ამჯობინებს, პირდაპირ მისვლას, შეტევას ხერხის გამოყენება ურჩევნია, რადგან პირდაპირობამ შესაძლოა დადებითი შედეგი ვერ მოუტანოს. ავთანდილს, როგორც ფსიქოლოგიურად განწონასწორებულ ადამიანს, შეგნებული აქვს თავისი მძიმე მდგომარეობა უცხო მოყმის ძებნის პროცესში, ამიტომ მისი პოვნის შემდეგ, გამოქვაბულიდან ქალის

გამოსვლამ ააჩქარა და ასმათთან შეხვედრისას სულსწრაფობამ შეიპყრო, რაც შეიძლება მალე უნდოდა გაეგო ვეფხისტყაოსანი მოყმის ამბავი. როგორც ჩანს, იგი ქალისგან მკვეთრ რეაქციას არ ელოდა. ტარიელის ამბის მოთხრობის შესახებ ასმათის უარი მისივე ფსიქოლოგიური მდგომარეობით აიხსნება, რადგან შვიდი წლის განმავლობაში ადამიანებს, საზოგადოებას მოწყვეტილია, გამოქვაბულში არავინ მისულა, არც ისეთი ადამიანი ეგულება, ვინც ტარიელის რთულ ფსიქიკურ მდგომარეობას ჩასწვდება, პიროვნულ ინტერესებზე მალლა დადგება და დახმარებას გაუწევს. მისთვის არც ის იქნებოდა მოულოდნელი, რომ ტარიელის ამბით დაინტერესებულმა პიროვნებამ, თუ თავის მიზანს ვერ მიაღწია, მოკლას კიდეც; პირიქით, ასმათი ამით შეგებას პოვებდა. ამას ავთანდილისა და ასმათის საუბარი მოწმობს.

მკითხველისთვის უცნობია, რა ცეცხლი წვავს ასმათს, რა აწუხებს, რა აღელვებს. ყოველივე ეს მისადმი ინტერესს კიდევე უფრო მეტად აღვივებს. თავდაპირველად ისეთი აზრიც ჩნდება, თითქოს ასმათის „მწველი ცეცხლი“ მიჯნურობის ცეცხლია და ეს უცხო მოყმისადმი სიყვარულის ცეცხლია, რადგან ავთანდილის თვალთ დახმარებული რეალობა ისაა, რომ უცნობი რაინდის თავშესაფარ გამოქვაბულში ცხოვრობს ახალგაზრდა ქალი, რომელსაც „წვა აქვს ცეცხლისა ცხელისა“. ფაქტობრივად, ავთანდილს ეჭვი არც უნდა ეპარებოდა, რომ გამოქვაბულის ბინადარნი მიჯნურები არიან. ეს მომენტი შოთა რუსთველის პოემის კომპოზიციაში მეტად მნიშვნელოვანი მხატვრული ხერხია, რომელიც საკვანძო ეპიზოდის როლს ასრულებს. თუმცა მალევე ირკვევა, რომ ეს ასე არაა და გამოქვაბულის ბინადარნი მიჯნურები არ არიან. ინტერესი კიდევე უფრო ღვივდება, რადგან ქალი საიდუმლოს იმთავითვე არ ამხელს. მხოლოდ მას შემდეგ, როდესაც ავთანდილის სინანულს დაინახავს და გული მოუბუნდება, თავის სახელს ამცნობს და იმასაც განუცხადებს, რომ ისინი ერთმანეთის მიჯნურები არ არიან.

ასმათი აღსავსეა სულიერი სიმდიდრით, გამოირჩევა ნებისყოფის სიმტკიცით და იშვიათ ერთგულებას იჩენს, როდესაც უცხო მოყმის საიდუმლოებას არ ამხელს. ტარიელის მსგავსად, ასმათმაც დაკარგა ცხოვრების ხალისი, რადგან ნესტანის სახით სიკეთე, მშვენიერება მიეფარა თვალს. ტარიელთან ერთად გამოქვაბულში დამკვიდრებული ასმათი თითქმის სულ მარტოა, რადგან ტარიელი ქვაბში დიდხანსვერ ჩერდება.

დიალოგი, რომელიც ასმათსა და ავთანდილს შორის გამოქვაბულში გაიმართა, ორივე პერსონაჟის ფსიქოლოგიურ პორტრეტს ხატავს.

ერთი მხრივ, თავიდან ავთანდილი სამი წლის განმავლობაში გადატანილი ტანჯვა-წამების შემდეგ ნაპოვნი უცხო მოყმის ამბის შეტყობას მისთვის ჩვეული სიძინჯითა და სიბრძნით შეეცადა, მხოლოდ ასმათისაგან უარის მიღების გამო შეიპყრო მოუთმენლობამ და უკიდურეს ზომას მიმართა, ქალი შეიპყრო, დანა მოუღირა და მოკვლით დაემუქრა, თუ „პირ-ბაკმიანი“ მოყმის ამბავს არ უამბობდა; ასეთი მეთოდის გამოყენება რომ მცდარი აღმოჩნდა, ავთანდილი მალევე მიხვდა, ქალს თავი მიანება და ტირილი დაიწყო; უნდა აღინიშნოს, რომ ამგვარი მეთოდი ავთანდილისათვის არაა დამახასიათებელი, რადგან მისი პრინციპია: „რაც არა გნადდეს, იგი ქმენ, ნუ სდევ წადილთა ნებასა“. მეორე მხრივ, უცხო ადამიანს ასმათი თავს საცქერლადაც არ ანებებს და ავთანდილის ხვეწნა-მუდარას უარით უპასუხებს. შოთა რუსთველმა ასმათთან ავთანდილის ხვეწნის წარმოსაჩენად იშვიათად მეტყველი მეტაფორა გამოიყენა, როდესაც ეს უკანასკნელი ამბის შეტყობას ცდილობდა და ქალს აწყენებდა: „სულე, რამც გიყავ, კაცი ვარ, ადამიანი“, მაგრამ შეპყრობილი ასმათი, როგორც კაკაბი მასზე მონადირე არწივს, სახეს უმალავდა და ძრწოდა: „ვითა კაკაბი არწივსა ქვეშე მი და მო ძრწებოდა“; მეტაფორა ორივე პერსონაჟის ფსიქოლოგიურ მდგომარეობას თვალნათლივ წარმოაჩენს. ასმათი, როგორც ქალი, სიცოცხლის ფასადაც რომ დაუფუძეს, თავს იცავს მომხდურისაგან, რომლის განზრახვა, თუნდაც იგი კეთილშობილური ყოფილიყო, მისთვის მიუღებელია. მაგრამ ისეთი შთაბეჭდილება რჩება, რომ ასმათს ავთანდილისა ეშინია, როგორც მამაკაცისა, და ჰგონია, რომ მასზე უნდა იძალადოს. თუმცა მალევე რწმუნდება, რომ ახალმოსულს ამგვარი ავი ზრახვა არ აქვს. ასმათი იმ საიდუმლოს, კერძოდ, ტარიელის ვინაობისა და ამბის საიდუმლოს, დაცვის გარანტია, რომლის გამხელას ითხოვს მისგან ავთანდილი. ასმათი კაკაბის, ხოლო ავთანდილი არწივის მეტაფორებით შემოდიან პოემაში და ამ დაპირისპირებით მათ შორის ურთიერთობის მოგვარების გზა არ ჩანს, რადგან როგორც ეს ორი ფრინველია განსხვავებული ბუნებისა, ერთი მათგანი მტაცებელია, მეორე – სუსტი და უძლური ძლიერის წინაშე, ასევე, ავთანდილი ძალით აღმატებულია ასმათზე და ფიზიკური ძალა, პირდაპირ უნდა ითქვას, უხეში ძალა, ყოველთვის გაიმარჯვებს, თუმცა, საკითხავია, ამ შემთხვევაში გამარჯვება რას დაერქმევა. ამ მეთოდით რომ ავთანდილი ასმათის გულის მოგებას, დაყოლიებას ვერ შეძლებდა, იმთავითვე სრულიად ნათელია. არადა, მისი მიზანი ისაა, რომ ასმათმა ტარიელის თავგადასავალი უამბოს, ან თუნდაც მისი

ვინაობა ამცნოს. ასმათი მახვილგონივრულადაც მიმართავს ავთანდილს, რომელმაც მოსაკლავად დანა დააბჯინა ყელზე: „კვლა თუ მომკლავ, სასაუბროდ აღარ მედგას ზედა ენა“. ამ სიტყვებმა ფიზიკური ძალი, უხეში ძალის უძღურება დაანახა ავთანდილს, რის შემდეგაც მიხვდა, რომ მეთოდი უნდა შეეცვალა. ეპიზოდი მხატვრულთან ერთად ფსიქოლოგიური თვალსაზრისითაც ორივე პერსონაჟის ხატ-სახეს უფრო მეტად თვალსაჩინოდ წარმოსახავს. ავთანდილისა და ასმათის ეს შეხვედრა და დიალოგი, ფაქტობრივად, სამზადისია ავთანდილისა და ტარიელის შეხვედრისა და საუბრისა. ავთანდილსა და ტარიელს შორის შეხვედრა კი უთუოდ შედგეს და საუბარი უნდა გაიმართოს.

რამ შეცვალა ასმათი და დადებითად რამ განაწყო ავთანდილის მიმართ? ავთანდილმა ხერხს მიმართა და ასმათს მიანიშნა სიყვარულის გრძნობის პატივისცემაზე: „მიჯნურისა შებრალება ხამს, ესეცა გაიგონე“, რაც ყველაზე ძლიერი არგუმენტი აღმოჩნდა ასმათის შემოსაბრუნებლად. შუა საუკუნეების რაინდული ეთიკის მიხედვით მიჯნურობით გამსჭვალული ადამიანი ყველასგან თანაგრძნობას იმსახურებს. ავთანდილის მიჯნურად ყოფნამ ასმათს გული მოუღობო და ავთანდილის მიმართ კეთილად განაწყო. ასმათი ავთანდილის სიბრძნითაც მოიხიბლა, მაგრამ განსაკუთრებული კეთილი განწყობა ავთანდილის მიჯნურობამ აღუძრა. მართალია, ასმათზე ავთანდილის მიჯნურობამ იმოქმედა და მისადმი კეთილად განაწყო, თუმცა ტარიელის ამბავი მაინც არ უამბო და მხოლოდ დახმარება აღუთქვა, რომ მას გააცნობდა.

როგორც აღინიშნა, გამოქვაბულში ავთანდილისა და ტარიელის პირველ შეხვედრას ასმათისა და ავთანდილის შეხვედრა-საუბარი უძღვის წინ, რომელშიც მრავალ მნიშვნელოვან დეტალთაგან ერთ-ერთია ავთანდილის მიერ ასმათისათვის მონათხრობი ჭაში ჩავარდნილი კაცის იგავი. ჭაში ჩავარდნილი ადამიანი ტყვეა, მას გათავისუფლება სჭირდება. მართალია, იგი კონკრეტულად ასმათისა და ავთანდილის ურთიერთობას უკავშირდება, ჭაში ჩავარდნილი კაცის როლში ავთანდილია, ხოლო ზემოთ მყოფი ასმათია; ესაა პირველი სიმბოლური საფუძველი, მხატვრული ფუნქცია, დანიშნულება ამ იგავისა. მაგრამ იგავის მნიშვნელობის ამგვარი გააზრება მისი მხატვრული ფუნქციის მხოლოდ ცალმხრივი განხილვა იქნებოდა, რადგან, უწინარეს ყოვლისა, ამ იგავით ავთანდილი წინა პლანზე თავის მდგომარეობას წამოსწევს, რომ მას სხვა გამოსავალი არა აქვს და რასაც ასმათი შესთავაზებს, უნდა დაჰმორჩილდეს. ტარიელისა და

ავთანდილის შეხვედრის შემდეგ კი იგავი უფრო სიღრმისეულ, რამდენიმე სახის მნიშვნელობას იძენს, ფაქტობრივად, მას ტარიელისა და ავთანდილის ურთიერთობის განსასაზღვრად და მომავალში ამ ურთიერთობის გასაღრმავებლად საგანგებო მხატვრული მისია აკისრია: 1. უწინარეს ყოვლისა, როგორც ზემოთაც ითქვა, იგი მიუთითებს, რომ ტარიელთან ერთად გამოქვაბულში დამკვიდრებულმა ასმათმა ავთანდილისათვის მშველელის როლი უნდა შეასრულოს, მან ავთანდილი და ტარიელი ერთმანეთს მეგობრებად შეახვედროს; 2. ორი გმირის ურთიერთგაცნობის შემდეგ გამოქვაბულის ბინადარმა ტარიელმა ავთანდილს უნდა გაუწიოს დახმარება და უამბოს თავისი ამბავი, რათა ავთანდილი თავისი მიჯნურის, თინათინის, წინაშე პირმართალი წარდგეს; 3. ტარიელის მიერ თავისი ამბის მბობის შემდეგ ირკვევა, რომ ავთანდილმა თავადაც უნდა გაუწიოს დახმარება ტარიელს და მოაპოვებინოს მიჯნური, რის შემდეგ-ღა თუ შეძლებს ტარიელი ინდოეთის ტახტის მოპოვებასა და სამეფოში დამკვიდრებას.

გამოქვაბულში ტარიელის მკვიდრობა განსაკუთრებული მოვლენაა, რადგან გამოქვაბულის ბინადარს აქედან გასასვლელად, უწინარეს ყოვლისა კი, „მღვიმური ცნობიერების“ დასაძლევად, დახმარება სჭირდება. ყოველივე ეს ტარიელისა და ავთანდილის პირველსავე შეხვედრაზე უნდა გაირკვეს. ასმათთან საუბრის დასაწყისში კი ახალგაზრდა ავთანდილმა, ბრძნულად აღზრდილმა რაინდმა, წარმოთქვა იგავი, რომელმაც ტარიელისა და ავთანდილის მომავალი ურთიერთობის განსაზღვრაში კონცეპტუალური მხატვრული ფუნქცია შეიძინა, იგი წინასწარმეტყველურია.

მკითხველს ალეგორია მყისვე თვალში ეცემა, ძირითადი მიზანდასახულობაც იმთავითვე გაცხადებულია, რადგან ავთანდილი იგავით ჯერ ასმათთან ურთიერთობას აგვარებს. მან ჯერ კიდევ არ იცის, მის მიერ წარმოთქმულ იგავს კიდევ რა და რამდენი ფუნქცია დაეკისრება. ჭაში ჩავარდნილი კაცის იგავით ავთანდილი ორგვარადაა გასააზრებელი: პირველ რიგში ასმათთან და შემდეგ კი ტარიელთან ურთიერთობით. ასმათმა ავთანდილი ტარიელს უნდა შეახვედროს და ტარიელმა ავთანდილს თავისი ამბავი უნდა უამბოს. ავთანდილი თავად არის ჭაში ჩავარდნილი კაცის მდგომარეობაში მყოფი პერსონაჟი. ამის შემდეგ ირკვევა, რომ პოემაში ტარიელიც ჭაში ჩავარდნილი კაცის ალეგორიით შემოდის. შეიძლება ითქვას, რომ ასმათიც ჭაში ჩავარდნილი კაცის ალეგორიითაა გასააზრებელი, რადგან ტარიელის შველა და გამოქვაბულიდან გასვლა ასმათის

გასვლასაც მოასწავებს გამოქვაბულიდან. იგავმა ასმათს ავთანდილის შესახებ დადებითი შთაბეჭდილება შეუქმნა, მიხვდა, რომ გამოქვაბულში მისული მოყმე შემთხვევითი პირი კი არა, გონიერი და განათლებული ადამიანია, მეტიც, მის მიერ მოთხრობილ იგავში საღვთო სიბრძნე გამოსჭვივის. ასმათმა ავთანდილი შეაფასა, როგორც ბრძენი და განსწავლული მოყმე:

„ხარ უცილოდ კარგი ვინმე, მოყმე, ბრძენთა საქებარი; ხარ ვინათგან აქანამდის მაგა ჭირთა დამთმობარი“¹.

იგავის მხატვრული ფუნქცია თითქოს დასრულდა. ასმათის წინაშე წარმოთქმულმა იგავმა ავთანდილს საქმე მოუგვარა, ასმათი ტარიელთან უკონფლიქტოდ შეხვედრას დაჰპირდა, რის შემდეგაც ავთანდილს თავის მიჯნურთან ვეფხისტყაოსანი მოყმის ამბის მიტანა შეეძლება. მაგრამ ამ იგავს კიდევ უფრო მეტი როლი, უფრო ღრმა სიმბოლური და წინასწარმეტყველური მისიაც აკისრია. გამოქვაბულისა და ჭის სიმბოლიკა, რომლებიც ერთმანეთს წააგავს და ეხმიანება, მიუთითებს, რომ ავთანდილის სიტყვები წინასწარმეტყველებაა გამოქვაბულის სამყაროდან ტარიელის გამოყვანის, ანუ „მღვიმური ცნობიერებიდან“ გამოსვლის თაობაზე. ტარიელი და ჭაში ჩავარდნილი კაცი ჰიპოდამურ-პარადიგმული სტრუქტურითაა წარმოსადგენი და განსახილველი, რადგან ტარიელსაც ისევე ეჭირვება დახმარება, როგორც ჭაში ჩავარდნილ კაცს, როგორც სჭირდებოდა ვეფხისტყაოსანი მოყმის საძებრად მიჯნურისაგან გაგზავნილ და გამოქვაბულში მოხვედრილ ავთანდილს, რომელმაც ტარიელის თავგადასავალი სწორედ ასმათის დახმარების წყალობით შეიტყო.

ყოველივე ეს მოწმობს, რომ კომპოზიციური თვალსაზრისით, ეს იგავი პოემაში ის აუცილებელი მხატვრული კომპონენტია, რომელიც ტარიელის გამოქვაბულში დამკვიდრების ამბის გაგებას უძღვის წინ; იგი იმასაც მიუთითებს მკითხველს, რომ ამხანაგის როლში ავთანდილი უნდა აღმოჩნდეს. იგავის არსისა და შინაარსის გათვალისწინება გვარწმუნებს ტარიელისა და ავთანდილის მომავალ დამეგობრებასა და მოყვასურ თავდადებაში; ორივე პერსონაჟი ჭაში ჩავარდნილი კაცისა და ზემოდან მისი ამომყვანის ჰიპოდამა-პარადიგმით წარმოგვიდგება, ამასთან, ეს ჰიპოდამა-პარადიგმა ორმხრივია, რადგან ჯერ ტარიელმა უნდა გაუწიოს დახმარება ავთანდილს, უამბოს ძნელად მოსათხრობი თავისი ტრაგიკული ამბავი, და შემდეგ ავთანდილმა –

¹ „ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტი დამონმებულია შემდეგი გამოცემის მიხედვით: რუსთველი, 1966.

ტარიელს. ამიტომ ამ იგავს ტარიელისა და ავთანდილის მომავალი ურთიერთობის ჩამოსაყალიბებლად ექსპოზიციის მნიშვნელობა ენიჭება. მთელ ამ ამბავში, იგავის მხატვრულ გააზრებაში ცენტრალური ადგილი ასმათს უჭირავს.

მითოსური, რელიგიური, ფილოსოფიური და ლიტერატურული თვალსაზრისით, მღვიმეს, გამოქვაბულს, ჭას განსაკუთრებული ფუნქცია აკისრია. „ვეფხისტყაოსანში“ იგი მრავალმხრივ აღუზიას და სიმბოლოს წარმოადგენს: ბიბლიურს, მითოსურს, ფილოსოფიურს, ისტორიულს, ლიტერატურულს, ჰაგიოგრაფიულს, რის გამოც იგი ამბივალენტური მნიშვნელობისაა, ვინაიდან ერთდროულადაა დადებითი და უარყოფითი ფუნქციებით აღჭურვილი. მღვიმის, გამოქვაბულის შესახებ სხვადასხვა ქვეყნის მითოსური ტრადიციის მიხედვით, პირველი ადამიანი, რომელიც ქვესკნელიდან გამოდის, გამოქვაბულში ამოყოფს თავს. მღვიმეს, გამოქვაბულს, ჭას უკავშირდება ტრიადა: სიცოცხლე→სიკვდილი→აღდგომა, რომელთა შერწყმის საფუძველზეა შესაძლებელი მღვიმის, გამოქვაბულის ტაძრად გამოყენება, მღვიმის ან გამოქვაბულისა, რომელიც ადრეექრისტიანულ ეპოქაში ტაძრის მოდელადაც წარმოიდგინებოდა. ამგვარი მღვიმე, გამოქვაბული, ტაძარი სამყაროს მოდელია. ჭას, ამასთან ერთად, სხვა კონოტაციაც აქვს, იგი ცხოვრების წყაროს სათავეა, რადგან ჭა წყლის რეზერვუარია, ხოლო წყალი ადამიანის სულის განმმენდელია. ბიბლიის მიხედვით, ჭის წყალი სიცოცხლის წყაროა, მასაზრდოებელია, ადამიანის სიცოცხლის სათავეა, სულიერი აღვსების, განმმენდისა და გარდასახვის სიმბოლოა. თვით ჭა მღვიმის, გამოქვაბულის სახესხვაობაა. საგანგებო მსჯელობა მღვიმის, გამოქვაბულის შესახებ ჩემს ადრე გამოქვეყნებულ შრომებში მაქვს (სულავა, 2004: 216-232; სულავა, 2009). შესაბამისად, მათზე საუბარს აღარ გავაგრძელებ. მათთან ერთად მეტად მნიშვნელოვანია ჭის სიმბოლიკა, რომელსაც ისეთივე მითოსური და ბიბლიურ-ევანგელური სიმბოლურ-ალეგორიული მნიშვნელობა აქვს, როგორც მღვიმეს//გამოქვაბულს. ჭაში მყოფი ადამიანის ცნობიერება, ფაქტობრივად, პლატონის მღვიმის მითის კვალობაზე კაცობრიობის ორგვარი ცნობიერების არსებობას მიუთითებს: 1. მღვიმური, ანუ მონური ცნობიერებისა და 2. თავისუფალი ცნობიერების არსებობას. აქედან გამომდინარე, ადამიანის ამქვეყნიურ და სულიერ ცხოვრებაში განსაკუთრებულია „მღვიმური ცნობიერების“ ამაღლება ღვთაებრივი ჭეშმარიტების წვდომასა და სულიერი მზის – სიკეთის უზენაესი იდეის, ანუ ღმერთის,

ჭვრეტამდე. ავთანდილისა და ტარიელის პარადიგმულ სახეებთან ჰიპოდოგმის მისია ბიბლიურ იოსებს ეკისრება და განსაკუთრებულ მხატვრულ ღირებულებას ბიბლიური იოსების ჭაში ჩაგდების ეპიზოდი იძენს, რადგან იოსების გადარჩენის საწყისი ჭაში მის ჩაგდებასთან ასოცირდება. ეგვიპტელმა ვაჭრებმა ჭიდან ამოყვანილი იოსები იყიდეს და ეგვიპტეში წაიყვანეს. იოსებისთვის ჭა გადარჩენის გარანტი აღმოჩნდა [დაბ. 37, 14-28; კიკნაძე, 2004: 91]. აგრეთვე, ძველი აღთქმის სიუჟეტებიდან ლომის ხაროში დანიელის ჩაგდება და მისი გადარჩენა იქცევა ყურადღებას. ჰაგიოგრაფიაშიც ჭის სიმბოლიკა განსაკუთრებულ ღირებულებას იძენს, სულიერი განდმრთობის მისალმნევად წმ. შიო მღვიმელი მღვიმეში, წმ. ევაგრე ჭაში ჩავიდნენ. ასევეა ჯადოსნურ ზღაპრებშიც, რომლებშიც ჭის მითოპოეტური ფუნქცია მნიშვნელოვანი კომპონენტია.

ჭაში ჩავარდნა და ხაროში ყოფნა სულიერი განწმენდისა და ამაღლების წინასაფეხურად გვევლინება. ანტიკურ მითოლოგიასა და ლიტერატურაში ადამიანის სულიერი განწმენდის (κάθαρσις) რთულ პროცესს ორი ძირითადი საფეხური განსაზღვრავს: 1. ტანჯვა (πᾶσις) და 2. კათარსისი (κάθαρσις). ერთ-ერთის გამოკლებით ადამიანის სულიერი განვითარება წარმოუდგენელია, რადგან ადამიანის სულიერი განწმენდის გზა ტანჯვის გავლითაა შესაძლებელი, ანუ ტანჯვა საშუალებაა სულიერი განწმენდისა, ადამიანის სულიერი ამაღლება სინმინდის უმაღლეს ხარისხამდე, იდეალამდე მხოლოდ ტანჯვის გზით მიიღწევა. ეს პრინციპი ქრისტიანულმა ლიტერატურამ განსხვავებულ, კერძოდ ევანგელურ, საფუძველზე მიიღო და შეითვისა. ადამიანის უპირველესი მიზანი მღვიმიდან, გამოქვაბულიდან, ჭიდან თავის დაღწევაა და მათგან სულის აღმოყვანისათვის ზრუნვაა. ვეფხისტყაოსნური კათარსისის ხანგრძლივი, სულიერ ტეხილებზე მავალი ურთულესი პროცესი ქრისტიანულ მსოფლმხედველობასთან ერთად ანტიკურობითაც იკვებება. „ვეფხისტყაოსანი“ ამ თვალსაზრისით რენესანსული ნაწარმოების თვისებებს იძენს. ჭის სიმბოლიკაც მითოპოეტურ, ბიბლიურ-ევანგელურ, ფილოსოფიურ და ლიტერატურულ კონტექსტებში მოიაზრება. ჭა, მღვიმე, გამოქვაბული ის ადგილია, სადაც ადამიანის სულიერი განწმენდა უნდა დაიწყოს და უმაღლეს არსთან, ღმერთთან ზიარება შეძლოს. მღვიმეში, გამოქვაბულში, ჭაში ყოფნის, ღვანლის ერთ-ერთი მიზანი ადამიანის ცნობიერებისათვის მისაწვდომი იმ მიზეზ-შედეგობრივი კავშირების აღდგენაა, რაც აქ მოხვედრამდე დაირღვა.

ამ იგავმა მოაგვარა ასმათსა და ავთანდილს შორის ურთიერთობა. დადებითად განწყობილი ასმათი საკმაოდ ძუნწად, მაგრამ მაინც საუბრობს საკუთარი ვინაობის შესახებ. ის მხოლოდ თავის სახელს გვამცნობს: „მე ასმათ მქვიან, რომელსა წვა მაქვს ცეცხლისა ცხელისა“.

ასმათსა და ავთანდილს შორის ურთიერთობის გარკვევის შემდეგ დინამიური თხრობა მოითხოვს პერსონაჟთა მოქმედების გაგრძელებას, რაც ბუნებრივად გრძელდება, რადგან ტარიელი გამოჩნდა, უფრო ზუსტად, წყლის ჩხრიალი მოისმა, რაც ტარიელის დაბრუნებას მოასწავებდა. ასმათი მითოსურ-ფოლკორული პერსონაჟის თვისებებითაც წარმოსახება, როდესაც ავთანდილს დამალავს გამოქვაბულის ერთ-ერთ ოთახში, რომელსაც სარკმელი აქვს. ეს ეპიზოდი ზღაპრის სიუჟეტს წააგავს.

რუსთველმა მხატვრულ ფერებში ასახა ტარიელისა და ავთანდილის გაცნობის ეპიზოდი, რაშიც ასმათს მიუძღვის წვლილი. ტარიელმა ასმათს მონადირეებთან შეხვედრის შესახებ უამბო და ამცნო, რომ „სევდად მეცა კაცთა ნახვა, ცეცხლი უფრო გავიალე“. ამ სიტყვებში გამოსჭვივის ტარიელის მძიმე განწყობა, ადამიანთა ნახვით გამოწვეული სევდა და მათთან ნორმალური ურთიერთობის სურვილი, რაზეც ადამიანის ფსიქოლოგიის მცოდნე ასმათმა ფრთხილად ურჩია: „სჯობს ერთი კაცი იახლო, ილხინე მისი ჭვრეტითა“. ასე მოაგვარა მეტად ძნელად მოსაგვარებელი საქმე ასმათმა. ავთანდილსაც უთხრა, „არ ეწყინო“ და მეგობრებად შეახვედრა ერთმანეთს ორი გმირი, ორი მიჯნური.

ყოველივე ზემოთქმული მოწმობს, რომ ასმათთან საუბარმა ავთანდილისა და ტარიელის მომავალი შეხვედრაც განსაზღვრა და ისიც, რაც მათ გაცნობას უნდა მოჰყვეს შედეგად. საგულისხმოა, რომ ეპიზოდში ყურადღებას იქცევს პერსონაჟთა გარეგნობაც. როდესაც ასმათმა ტარიელს ავთანდილი წარუდგინა, შოთა რუსთველმა იგი მკითხველის წინაშე წარმოსახა, ვით „მთვარე მოსავანებლად; იგი რა ნახა ტარიელ, თქვა მზისა დასაგვანებლად“ (282/280, 3-4).

ასმათი მოწმეა ნესტან-დარეჯანისა და ტარიელის სიყვარულისა, მეტიც, მათი ურთიერთობის წარმართვაში დიდი წვლილი მიუძღვის. ამიტომ ყველაზე უკეთ მან იცის, თუ რა ჩაიდინეს და გადაიტანეს მიჯნურებმა, როგორ წარმართა მათი ცხოვრების გზა და როგორ გამოიცადა მათი სიყვარული; იგი მოწმეა მათი საუბრებისა და განსჯისა. მან იცის ის მიზეზები, თუ რატომ გადაიკარგნენ ნესტან-დარეჯანი და ტარიელი ინდოეთიდან. უდიდესი მნიშვნელობა ეკისრება ასმათის

შემფასებლურ დამოკიდებულებას ტარიელის ცხოვრების, მდგომარეობის შესახებ გამოქვაბულში თანაცხოვრების პერიოდში. ამას იგი ეუბნება გამოქვაბულში მეორედ, უკვე ტარიელის დასახმარებლად მისულ ავთანდილს. ასმათის ნათქვამი სიტყვები ავთანდილის წინაშე იმის აღიარებაა, რომ ტარიელი დასჯილია, თუმცა, მიაჩნია, რომ სასჯელი მეტისმეტად მკაცრია, „ქვათაცა შემადრწენია“ (851/850, 2), რაც იმას ნიშნავს, რომ ასმათი ნესტან-დარეჯანისა და ტარიელის საქციელს აფასებს და აღიარებს, რომ ისინი დასჯილები არიან. ამიტომ ტირის ტარიელი და „დიჯლის“ მსგავს ცრემლთა მდინარეს აფრქვევს, ხოლო, ქრისტიანული მოძღვრებით, ცრემლი ადამიანის სულიერად განსაწმენდად აუცილებელი კომპონენტია, ცრემლის სიმბოლური მნიშვნელობა საკუთარი საქციელის შეფასება და ხელახალი განცდაა.

ასმათს, როგორც პერსონაჟს, ნესტან-დარეჯანისა და ტარიელის ურთიერთობის წარმართვაში უდიდესი როლი ეკისრება. როდესაც ინდოთ მეფე, ფარსადანი, ნადირობიდან თავის ამირბართან ერთად მივიდა ასულის სასახლეში, მაგრამ, როგორც ადრევე წესად იყო დანერგილი, ტარიელს იქ შესვლის უფლება არ ჰქონდა, ამიტომ იგი კარებთან დარჩა. ეს არ იყო ტარიელისა და ნესტანის პირისპირ შეხვედრა. ნანადირევი დურაჯების გამოსართმევად მეფისაგან გაგზავნილი ასმათის მიერ ფარდაგის გადანევისას ტარიელმა თვალისმომჭრელი სილამაზის ქალი, ნესტან-დარეჯანი დაინახა, ძლივს მოახერხა ასმათისათვის დურაჯების გადაცემა და გული წაუვიდა. ესაა ნესტან-დარეჯანისა და ტარიელის სამიჯნურო ურთიერთობის საწყისი ეტაპი, რომელსაც საფუძველი ასმათისათვის დურაჯების გადაცემით ეყრება. პოეტმა გამოიყენა იმგვარი მხატვრული ხერხი, რომელიც მთავარი გმირის ემოციურ მდგომარეობას გვამცნობს. საჭიროა ყურადღება შევაჩეროთ ფარდაგის სიმბოლურ მნიშვნელობაზეც, იგი ორი სამყაროს გამყოფად გვევლინება და ეს ორი სამყარო ერთმანეთისაგან სიღრმისეულად განსხვავდება. ფარდაგის სიმბოლური მნიშვნელობის მართებულად გასააზრებლად საჭიროდ მიმაჩნია იმ ბიბლიური პასაჟის გახსენება, რომელშიც მოთხრობილია ძველ აღთქმისეულ მთავარ ტაძარში წმიდათაწმიდის კრეტსაბმელით გამოყოფა ტაძრის ინტერიერისაგან. წმიდათაწმიდაში ინახება სჯულის კიდობანი, რომელშიც მოთავსებულია ღმერთის მიერ მოსე წინასწარმეტყველისათვის მიცემული ათი მცნება, წარწერილი ქვის ორ ფიცარზე ორსავე მხარეს. კრეტსაბმელი უბრალო გამყოფის ფუნქციას კი არ ატარებს, არამედ მას ღრმა სიმბოლური დატვირთვა

აქვს, ესაა ღმერთისაკენ მიმავალი გზის, ადამიანის სულიერი განწმენდისაკენ მიმავალი გზის დასახვა.

ასმათის მიერ ფარდაგის გადანევა ტარიელს ახალ გზას უჩვენებს, რომელმაც უნდა შეცვალოს ჯერ ინდოეთის, შემდეგ მთელი სამყაროს ცხოვრება. ფარდაგის გადახსნა ტარიელს უცხო, მისთვის აქამდე უცნობ სამყაროს გადაუხსნის, რაც ძირფესვიანად შეცვლის მის შეხედულებებს და დამოკიდებულებას ცხოვრებისეული მოვლენებისადმი, აბსოლუტური ჭეშმარიტებისადმი, რომლისკენ მიმავალი გზა სწორედ მასზე გადის, მხოლოდ ფარდაგის გადახსნის შემდეგ გამოჩნდება ახალი სამყარო, ჭეშმარიტი სამყარო მთელი თავისი მიმზიდველობით, ამაღლებულობით, მშვენიერებით, ამაღლებულის მშვენიერებით, სირთულით. მაგრამ ამ სამყარომდე მისასვლელი გზა წინააღმდეგობითაა აღსავსე, იქამდე მიღწევა რთულია. ამიტომ ესაა ტარიელისათვის „ჭირთა მოპოვნების“ დრო-სივრცული არეალი. გამიჯნურებულ ტარიელს ამიერიდან სხვა ცხოვრება ელოდება, მან უნდა შეძლოს უფლისწულის – მეფის ასულის, ნესტან-დარეჯანის – მოპოვება.

ასმათი ნესტან-დარეჯანისა და ტარიელის ურთიერთობაში კონცეპტუალურ როლს თამაშობს. იგი მათი შუამდგომია, მისი მეშვეობით ახერხებს ნესტან-დარეჯანი ტარიელთან აზრის გაცვლა-გამოცვლას, მისი ამბის გაგებას. ასმათს უსიტყვოდ ესმის თავისი პატრონის ჩანაფიქრი, აზრი, გადანყვეტილება. ასმათის მეშვეობით უგზავნის ნესტან-დარეჯანი სამიჯნურო წერილს ტარიელს, ეს უკანასკნელიც მხოლოდ მას ენდობა და მისი ხელით გზავნის ნესტანთან საპასუხო წერილს. ასმათმა ტარიელთან ყოფნისას მოკრძალება გამოიჩინა, როდესაც ტარიელმა ჯამით მიართვა სამკაულები, ნიშნად მხოლოდ ერთი ბეჭედი აიღო, სამახსოვროდ, ნიშნად ესეც საკმარისი იყო. ცხადია, ამ ბეჭედს სიმბოლური მნიშვნელობა ენიჭება, ესაა ტარიელისა და ასმათის შეხვედრების, ურთიერთობის სიმბოლური გამოხატულება. ეს ეპიზოდი ასმათის ფსიქოლოგიურ სახეს გვიჩვენებს. ნესტან-დარეჯანის თხოვნითა და რჩევით ტარიელს ეუბნება, რომ სხვათა თვალის დასანახად ისე მოიქცეს, თითქოს ტარიელი და ასმათი იყვნენ გამიჯნურებულნი. ეს მათ ურთიერთობასა და საქციელს იდუმალს ხდის, ნესტანი თადარიგს იჭერს, ვერავინ მიხვდეს მისი და ტარიელის მიჯნურობას. ასმათი იზიარებს ნესტან-დარეჯანისა და ტარიელის გასაჭირს, მათს თავს დატეხილ უსიამოვნებასა და უბედურებას მათთან ერთად განიცდის. ასმათმა მიუტანა პირველი წერილი ტარიელს, იგი შეეგება მას ნესტან-დარეჯანთან პირველ სამიჯნურო შეხვედრაზე, მანვე

ამცნო, რომ ნესტან-დარეჯანს საუბარი უჭირდა და წასვლა ურჩია, თან დაამშვიდა, ეს მხოლოდ ნესტან-დარეჯანის რიდიტა და კრძალვით იყო გამოწვეული: „სირცხვილი აქვს საუბრისა, მერმე თავსა ჰკრძალავს ლალი“ (400/397, 4). ასევე ასმათისადმი ტარიელის პატივისცემა მუდმივად იგრძნობა, ტარიელი ყოველთვის ცდილობს, რომ ასმათს თავყვანისცემის ნება არ მისცეს, ტარიელი ასმათს ტკბილს უწოდებს და მისი ნახვა ყოველთვის სიამოვნებას ჰგვრის, ყოველთვის უხარია.

ასმათის ერთგულება და თავდადება განსაკუთრებით მაშინ წარმოჩნდა, როდესაც მეფესთან თათბირზე ნესტან-დარეჯანის გათხოვება გადაწყდა და ამასთან დაკავშირებით ნესტან-დარეჯანი სამართლიანად გაურისხდა თავის მიჯნურს. ასმათის შუამდგომლობით ტარიელი კვლავ მივიდა ნესტანის სასახლეში, სადაც მიჯნურებმა ერთად გადაწყვიტეს სასიძოს მოკვლა. აქაა ასმათის ხატ-სახე საგანგებოდ საინტერესო, რადგან თავშეკავებულ ტარიელს, რომელსაც უმძიმს ინდოეთში საქორწინოდ მოსული ხვარაზმმას შვილის მოკვლა, ნამტირალევა ასმათმა შეხვედრისას უსაყვედურა: „შენი შესწრობილი ტირილსამცა ვით ავსცილდი? გაუწყვედლად ვით გამართლო? რაგვარადმცა გავვაქილდი?!“ (557/555, 3-4). უმძიმესი განცდები დაეუფლა ასმათს, როდესაც დავარმა ნესტან-დარეჯანი ზღვით გადაკარგა და ტარიელისათვის ამ საშინელი ამბის მიტანა ნილად მას ხვდა, რის გამოც სიკვდილს ნატრობდა და ტარიელს ევედრებოდა, მოეკლა და ამ ტანჯვისაგან გაეთავისუფლებინა. უდაბნოში, გამოქვაბულში დამკვიდრებულ ტარიელს მხოლოდ ასმათი ახლავს, მხოლოდ ასმათია მისი გულშემატკივარი, ერთგული და ბოლოს, შეიძლება ითქვას, პატრონი.

ასმათი ტარიელს ვეფხის ტყავის სამოსელსა და ქუდს უკერავს („ესე ქალი შემიკერავს, ზოგჯერ სულთქვამს, ზოგჯერ ახავს“), რაც მეტაფორულად გასააზრებელიცაა და სიმბოლურადაც. ასმათი ხომ მონმეა ნესტან-დარეჯანისა და ტარიელის სიყვარულისა, მეტიც, მათი ურთიერთობის წარმართვაში უდიდესი წვლილი მიუძღვის. ამიტომ ყველაზე უკეთ მან იცის, თუ რა გადაიტანეს მიჯნურებმა, როგორი ტანჯვით წარიმართა მათი სიყვარული; იგი მონმეა მათი საუბრებისა და განსჯისა. მან ძალიან კარგად იცის, უფრო ზუსტად, მასზე უკეთ არავინ იცის, თუ რატომ გადაიკარგნენ ნესტან-დარეჯანი და ტარიელი ინდოეთიდან. სწორედ ამგვარმა საქმეში ჩახედულობამ, მიჯნურთა მდგომარეობისა და ამბის ღრმად ცოდნამ ათქმევინა ასმათს სიტყვები, რომლებითაც ადამიანის შინაგან სამყაროში

მიმდინარე რთული ფსიქოლოგიური პროცესები წარმოიდგინება, ეს სიტყვები საუკეთესოდ წარმოაჩენს ტარიელის სულიერ და ფსიქიკურ მდგომარეობას, ხოლო თვით ასმათს ადამიანის თვისებათა იშვიათი სიღრმით მხილველ პერსონაჟად წარმოგვიჩენს:

გული, ცნობა და გონება ერთმანერთზედა ჰკიდიან:

რა გული წავა, იგიცა წავლენ და მისკე მიდიან;

უგულო კაცი ვერ კაცობს, კაცთაგან განაკიდიან.

შენ არ გინახვან, არ იცი, მას რომე ცეცხლნი სწვიდიან (849/848).

ასმათმა, რომელიც პოემის პერსონაჟთა შორის ავთანდილის მსგავსად შეიძლება მოყვასობის ნიმუშად დასახელდეს, ავთანდილს შეახსენა ადამიანური მოვალეობა სხვა ადამიანის წინაშე, როგორი მეგობრული თვისებების წარმოჩენა ჰმართებს ადამიანს მეორე ადამიანის წინაშე; ამ ბრძნული სიტყვებით იგი თავად იმ იშვიათი თვისებით დაჯილდოებულ პიროვნებად წარმოგვიდგა, რაც ადამიანის სრულყოფილებასა და სისრულეს მოწმობს:

ესე არაკი მართალი ჩინს ქვასა ზედა სწერია:

„ვინ მოყვარესა არ ეძებს, იგი თავისა მტერია“ (855/854, 1-2).

ამ მომენტში ასმათს აუცილებლობად მიაჩნდა ავთანდილისათვის ეთქვა ის, რასაც ფიქრობდა და რის გამოც იმყოფებოდა ტარიელთან ერთად გამოქვაბულში. მხოლოდ მას შეეძლო ბოლომდე გაეგო ტარიელის გასაჭირი, რადგან იგი მონმე იყო ყოველივე იმისა, რაც მიჯნურებს თავს გადახდათ და რამაც გადაკარგა ისინი ინდოეთიდან. ამიტომაც არის ასმათი ტარიელის ცხოვრების შემფასებელიც გამოქვაბულში თანაცხოვრების პერიოდში და ამას ეუბნება კიდევ ავთანდილს, რომელიც მეორედ მივიდა გამოქვაბულში, ამჯერად უკვე ტარიელის დასახმარებლად.

ჯერთ მისი მსგავსი სასჯელი არცა ვის ამბვად ჰსმენია:

არა თუ კაცთა, სასჯელი ქვათაცა შემადრწენია;

დიჯლადცა კმარის, მას რომე თვალთაგან ცრემლი სდენია (851/850, 1-3).

ფაქტობრივად, ასმათის ეს სიტყვები იმის აღიარებაა, რომ ტარიელი დასჯილია, მაგრამ მიაჩნია, რომ ეს სასჯელი მეტისმეტად მკაცრია, „ქვათაცა შემადრწენია“, ე. ი. ადამიანს („კაცთა“) კი არა, ქვასაც კი შეადრწუნებს, რაც იმას ნიშნავს, რომ ასმათი ნესტან-დარეჯანისა და ტარიელის შეცდომას აღიარებს. რომ არა ამ შეცდომის შეგრძნება და შეგნება, „დიჯლის“ მსგავსი ცრემლის მდინარეც არ დასჭირდებოდა ტარიელს, ხოლო, ქრისტიანული მოძღვრებით,

ცრემლი განწმენდისათვისაა აუცილებელი, ცრემლის სიმბოლური მნიშვნელობა სინანულია, ცოდვათა განცდაა, მიჯნურის დაკარგვით გამოწვეული ტარიელის მძაფრი განცდაა, რაც თვით ტარიელს ალამაზებს და ამშვენებებს. ფაქტობრივად, ასმათმა ტარიელის სულიერი მდგომარეობა გადაუშალა ავთანდილს.

განსაკუთრებული მხატვრული ფერებითა და სახისმეტყველებით გამოირჩევა ავთანდილის მიერ ქაჯეთის ციხიდან მიჯნურისათვის გამოგზავნილი ნესტან-დარეჯანის წერილის მოტანის შემდეგ ამ წერილის ხილვით გაკვირვებული ასმათის შოთა რუსთველისეული წარდგენა მკითხველის წინაშე:

ასმათ რა ნახა უსტარი, ცნა მისი დანაწერობა,
გაკვირდა, ზარმან აილო, ათრთოლებს, ვითა ხელობა,
ტერფით თხემამდის გაუხდა მას მეტი საკვირველობა;
იტყვის: „რა ვნახე, რა მესმის? არსმცა ამისი მრთელობა?!“ (1360).

„ვეფხისტყაოსნის“ პერსონაჟები, ცხადია, ასმათიც, ღმერთს სიკეთის გამარჯვებისათვის მაღლს უძღვნიან და მისადმი ქებას აღავლენენ. ღმერთისადმი მიმართული ასმათის სიტყვები ღვთის ძალას, ადამიანთა მიმართ ღმერთის სიკეთით ქმედებას, ღმერთის მზეებერ სისავსეს გულისხმობს, როგორც ადამიანთა მომავალზე ზრუნვის გამოხატვას და შედეგს:

ასმათ თქვა: „ღმერთო, რომელი არ ითქმი კაცთა ენითა,
შენ ხარ სავსება ყოველთა, აღგვავესებ მზეებერ ფენითა;
გაქო, ვით გაქო, რა გაქო, არ-საქებელო სმენითა!
დიდება შენდა, არ მომკალ ამისთვის ცრემლთა დენითა!“ (918/917).

ასმათის ეს სიტყვები მისი მსოფლხედვის მაუწყებელია, რაც იმის საბუთადაც გამოდგება, თუ როგორი განათლება აქვს მიღებული და როგორი შინაგანი ბუნებითაა დაჯილდოებული იგი ღვთისაგან. ესაა ლიტურგიული ცნობიერების მქონე ადამიანის ღმერთისადმი მიმართვა და მაღლიერება იმ დიდი სიკეთისათვის, რაც ნესტან-დარეჯანის ქაჯეთის ციხიდან გამოხსნით უნდა დასრულდეს.

მხატვრული სიძლიერით უაღრესად დატვირთული და გამორჩეულია ქაჯეთის ციხიდან გამოხსნილი ნესტან-დარეჯანისა და ასმათის შეხვედრა, რომელიც ფრიდონის სამეფოში შედგა; გახარებული ასმათი, „სავსე ღვინითა, ვის აღარ აჩნდა წყლულები“ და ნესტან-დარეჯანი ამ შეხვედრაზე გულში ჩამწვდომ სინაზესა და სიფაქიზეს იჩენენ. ესაა ტრაგიკული განსაცდელის გადატანის შემდეგ სიხარულით, ღვინით აღვსილ ადამიანთა შეხვედრა, სვიანად განსრულებული

შეხვედრა, რაც „ვეფხისტყაოსნის“ პერსონაჟთა ცხოვრებაში აქამდე უაღრესად გაიშვიათებული იყო:

ნესტან-დარეჯან მოეჭდო, რომე ვერ გაჰხსნის ცულები,
ან გაუსრულა ყოველი მან მისი ნაერთგულები (1450/1451, 3-4).
ნესტან-დარეჯან ეხვევის, პირსა აკოცებს პირითა;
უბრძანა: „ჩემო, ვაგლახ მე, შენცა აგავსე ჭირითა,
ან ღმერთმან მოგვცა, წყალობა, ვცან, მისი არ-სიძვირით-ა;
მე გულსა შენსა ეზომსა, არ ვიცი, გარდვიხდი რითა!“
ასმათ ჰკადრა: „მაღლი ღმერთსა, ვარდნი ვნახენ არ-დაზრულნი,
ბოლოდ ასრე გააცხადნა გონებამან დაფარულნი:
სიკვდილიცა სიცოცხლედ მიჩს, ოდეს გნახენ მხიარულნი“.
სჯობან ყოველთა მოყვარულთა პატრონ-ყმანი მოყვარულნი
(1451/1452 – 1452/1453).

ნოდარ ნათაძემ აღნიშნა, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ გმირები ერთდროულად არიან იდეალურნიცა და აბსოლუტურად რეალურნიც (ნათაძე, ცაიშვილი, 1966: 111). ეს შეხედულება ასმათზეც ვრცელდება, რადგან იგი რეალური ადამიანია, რეალურად აფასებს ცხოვრებას, ცხოვრებისეულ სირთულეებს, გასაჭირს, რეალურად აღიქვამს სიცოცხლით აღძრულ სიხარულს; ამავე დროს, იგი იდეალურიცაა, რადგან მასში მოჭარბებულია სიკეთის ქმნის, სხვისი გასაჭირით ცხოვრების განცდები მოცემული, რითაც შოთა რუსთველის პოემის მთავარ პერსონაჟებს ემსგავსება.

ასმათი იშვიათი თვისებების მქონე ქალის უკვდავი სახეა, მისი მსგავსი პერსონაჟი მსოფლიო ლიტერატურისათვის უცხოა; დასავლურ და აღმოსავლურ ლიტერატურულ თხზულებებში გვხვდებიან ისეთი პერსონაჟები, რომლებიც თავიანთი სტატუსით ასმათს უსწორდებიან, მაგრამ მათი ზნეობრივი სახე სრულიად განსხვავებულია ასმათისაგან. ეს მის საკუთარ სახელშიცაა ასახული, რადგან ასმათის სახელში ბერძნული სიტყვის „αμα“ ანარეკლი იკითხება, რაც შესხმას, ხოტბას გულისხმობს. ასმათისთვის პიროვნულ ინტერესებზე, პიროვნულ ცხოვრებაზე მაღლა მოყვასის ცხოვრება, მისი სულიერი მომავალი, ბედნიერება დგას, მისთვის მთავარი სხვისთვის თავგანწირვაა, შეუძლია მოყვასს ყველაფერი ანაცვალოს, რისთვისაც უკან არ იხევს, არაფერს იშურებს და სხვისი სიხარულით ხარობს. ყოველივე ამის საფუძველი კი ასმათის კაცთმოყვარეობაა, ღვთის მოიმედებაა, სასოება და სიყვარულია, რითაც ამქვეყნიური ცხოვრება ღირებულებას იძენს და რითაც ემზადება ადამიანი ზესთასოფლის მოსაპოვებლად.

ლიტერატურა

1. გაბაშვილი, 1944 – გაბაშვილი რევაზ, „დონ კიხოტი“ და „ვეფხისტყაოსანი“, ჟ. „ქართველი ერი“, 1944, №10; გაზ. „ახალგაზრდა კომუნისტი“, 1991, 19 აგვ. №98. 22 აგვ. №99. დამონმებულია ნიგნიდან: რუსთველოლოგიური ლიტერატურა, ანოტირებული ბიბლიოგრაფია, V, შეადგინა გიორგი არაბულმა, თბ., 2012.
2. კიკნაძე, 2004 – ზ. კიკნაძე, ხუთნიგნეულის თარგმანება, თბ., 2004.
3. ნათაძე, ცაიშვილი, 1966: ნათაძე ნ., ცაიშვილი ს., შოთა რუსთაველი და მისი პოემა. გამომც.: „განათლება“. თბილისი. 1966.
4. რუსთველი შოთა, 1966: რუსთველი შოთა, ვეფხისტყაოსანი, ტექსტი ძირითადი ვარიანტებით, კომენტარებითა და ლექსიკონითურთ გამოსაცემად მომზადდა აკაკი შანიძისა და ალექსანდრე ბარამიძის რედაქციით, გამომც.: „მეცნიერება“, 1966. თბილისი.
5. სულავა, 2004: სულავა ნ. გამოქვაბულისა და უდაბნოს მხატვრული ფუნქცია „ვეფხისტყაოსანში“, „ლიტერატურული ძიებანი“, XXV. 2004. თბილისი.
6. სულავა, 2009: სულავა ნ. „ვეფხისტყაოსანი“ – მეტაფორა, სიმბოლო, ალუზია, ენიგმა, თბილისი. 2009.

Nestan Sulava

/Akhaltshikhe State University, professor/

FOR THE INTERPRETATION OF ASMAT'S CHARACTER

Resume

In the poem “Knight in the Tiger’s Skin” in parallel with main characters there are several other characters. Those are characters make the plot of them poem full and perfect. Shota Rustveli gave us the characters with individual habits and highly value ones. In the poem important thing is not only the plot of the poem but even characters. They value with the feeling of love, they love not only their beloved ones but also, they respect human, they are devoted

to their principles, they are streaming to be perfect and improved, they are having a sense of just, they are fighting to defend the kindness and to defeat evil. Main characters beside the fact that they are full of mind, emotions and morality were not be able to reach their goals not having the hope others will help them. Main characters accompanied with devoted people whose happiness is to see their leaders happy. One of those such characters are servant of Nestani Asmati.

In the eastern and western literature of middle ages there is important person like wet-nurse. From eastern literature there are example poetry called: “Visramiani” and from western literature – “Book of Trsitani and Izolda”. Asmat is differs from the wet-nurses given in those abovementioned poetries. Asmat does not belong to the royal society. She is from lower stage of the society but not from the lowest part, maybe she is from aristocratic group because daughters of the Kings always were accompanied with the girls one step lower from their stage. Asmat herself has servants which let us think that she is not one from the lowest society. Her social stage is the base of the fact that Nestani and Tarieli rely on her so much. She is obliged to help her lord, to support her and to be devoted to the lord. But to think about Asmat as only supporter one will not be right think and this will not value her. Nestani and Tarieli called her as sister and friend which is the consciousness not for servant and lord, but it is above this. Asmat was called as sister by Avtandili also.

She is the character having rare characteristics, we do not have characters like her in the world literature. It is emphasized even in her name, in her name there is Greece name „ασμα“ which means hymn, eulogy. For Asmat her private interests and principles are not as important as the love to friends and to be devoted to friends. Her spiritual future and happiness is to be devoted for others. She can sacrifice her life for others. Base to all of this is her feeling to be hoped, her heaven feeling of love under which the life on our world is value. Under those feeling person get readiness to become citizen of heaven.

ნესტან ფიფია

*/შოთა მესხიას ზუგდიდის სახელმწიფო
სასწავლო უნივერსიტეტი, პროფესორი/*

ასმათის სახე „ვეფხისტყაოსნის“ დავობის სისტემაში

„ვეფხისტყაოსანი“ ადამიანობის, ეროვნული მეობის, სამყაროს კოსმიური წესრიგის მხატვრული სიტყვით განსახილველია. ის არის განმსაზღვრელი ქართული თვითმყოფადობის, კულტურული სივრცის, ზნეობრივ-ჰუმანური ღირებულებების. მიგნებულად ითქვა: „როდესაც „ვეფხისტყაოსანს“ კითხულობ, თავზარდამცემი სიცხადით ხდება ნათელი, სად გადის ადამიანის შესაძლებლობების ზღვარი“ (მურლულია, ალიბეგაშვილი, მალლაფერიძე 2007. 144).

დიახ, თავზარდამცემი სიცხადე აღემატება გონების ნაღვანს, ის ხელდასხმის ნაყოფია. პოემის პროლოგში ავტორი უფალს შესთხოვს: „ან ენა მინდა გამოთქმად, გული და ხელოვანება, ძალი მომეც და შენევა შენგნით მაქვს, მივსცე გონება“ (რუსთაველი 1992. 8-6).

ქმნადობის პროცესს ენის, გულისა და „ხელოვანების“ მთლიანობა წარმართავს, ამიტომაც ასე ამოუნურავია ჯვარსახოვნებითი აზროვნების ვერტიკალურსა თუ ჰორიზონტალურ ვექტორზე.

არსებითი საფუძველი პოემის მხატვრულ-ესთეტიკური, იდეური თუ სიუჟეტური განვითარებისა არის სიყვარული. ეს ბუნებრივიც არის. „რუსთაველის რელიგიური მრწამსი-ქრისტიანობის მრწამსია. გამდიდრებული ქართული თეოლოგიური ლიტერატურიდან მიღებული ცოდნით და მისი მხატვრული გამოყენებით.“ (განერილია 1997:16) სწორედ ეს კვებავს პოეტის შემოქმედებას.

შესაბამისად, პოემაში აისახა იდეური თანხვედრა ადამიანის მისიასთან, სიყვარულთან. ვხვდებით პავლე მოციქულის ეპისტოლეებით შთაგონებულ აფორიზმებს სიყვარულის შესახებ: „სიყვარული აღგვამალვებს, ცით ეჟვანნი ამას ჟღერენ“ (პავლე მოციქული: „სიყვარული აღაშენებს“).

ყველა ღირებულ მხატვრულ ნაწარმოებს პირდაპირ თუ ირიბად სიყვარული მსჭვალავს. თეოლოგიურ-ფილოსოფიური აზროვნება იკვლევს სიყვარულის არსს, მისი დატევისა და ზემოქმედების

ძალას. ამ მხრივ, საინტერესოა ერის ფრომის „სიყვარულის თეორია“, სადაც ვკითხულობთ: „ადამიანებს არ ესმით, რომ სიყვარული სულის ძალაა. მათ ჰგონიათ, რომ მთავარია იპოვონ შესაფერისი ობიექტი, შემდეგ კი ყველაფერი თავისთავად განვითარდება. ასეთი მიდგომა ჰგავს ისეთი ადამიანის პოზიციას, რომელსაც სურს ხატვა, მაგრამ იმის ნაცვლად, რომ ფერწერას დაეუფლოს, გამუდმებით იმეორებს: მან უბრალოდ უნდა იპოვოს შესაბამისი პეიზაჟი და ამის შემდეგ შეძლებს შექმნას შედევი“.

ცხადია, ეს არის სურვილისა და შესაძლებლობებისადმი უმეცრული დამოკიდებულება. სათანადო პეიზაჟს სჭირდება ადეკვატური ცოდნა, ცოდნას – მიმღებლობა. ასევე მიჯნურობა არის „საქმე საზეო მომცემი აღმაფრენათა.“ საზეო – ზეცასთან წილნაყარი, კურთხეული გრძობა ადამიანს ანიჭებს აღმაფრენას, მაგრამ ჭეშმარიტი მიჯნურობისთვის მხოლოდ სამიჯნურო ობიექტი არ კმარა, ამ გრძობას პიროვნული სრულყოფილება უნდა დაუხვედეს:

„მიჯნურსა თვალად სიტურფე ჰმართებს, მართ ვითა მზეობა სიბრძნე, სიუხვე, სიმდიდრე, სიყმე და მოცალეობა, ენა, გონება დათმობა, მძლეთა მებრძოლთა მძლეობა, ვისცა ეს სრულად არა სჭირს, აკლია მიჯნურთ ზნეობა“ (რუსთაველი. 1992. 12-23).

ეს სრულყოფილება მიიღწევა სიყვარულის არსის შეცნობით. „ვეფხისტყაოსნის“ პროლოგი სიყვარულის არსის დახასიათებასთან ერთად გვიჩვენებს მისადმი არაერთგვაროვან დამოკიდებულებას ნუთისოფელში:

„მას ერთსა მიჯნურობასა ჭკვიანნი ვერ მიხვდებიან“ (რუსთაველი. 1992. 12-21)

„მიჯნური შმაგსა გვიქვიან არაბულითა ენითა“ (რუსთაველი. 1992. 12-22)

„მიჯნურობა არის ტურფა საცოდნელად ძნელი გვარი, მიჯნურობა სხვა რამეა არ სიძვისა დასადარი“ (რუსთაველი. 1992. 12-24)

„მძულს უგულო სიყვარული, ხვევნა, კოცნა, მტლამი-მტლუში“ (რუსთაველი. 1992. 12-25)

„ამა საქმესა მიჯნური ნუ უხმობს მიჯნურობასა, დღეს ერთი უნდეს ხვალე სხვა, სთმობდეს გაყრისა თმობასა... კარგი მიჯნური იგია, ვინ იქმს სოფლისა თმობასა“. (რუსთაველი. 1992. 12-26)

„შორით ბნედა, შორით კვდომა, შორით დაგვა, შორით ალვა“.
(რუსთაველი. 1992. 12-27)

„რა ჰგავა თუ მოყვარესა კაცმან გული არ ატკინოს.“ (რუსთა-
ველი. 1992. 13-29)

„არ დააჩნდეს მიჯნურობა, სჯობს თუ კაცსა ეახლების.“ (რუს-
თაველი. 1992. 13-31)

ბუნებრივია, ნუთისოფელი მხოლოდ სრულყოფილი სიყვარულის
საუფლო ვერ იქნება და რუსთაველმა აქაც დადო მეტრი:

„ზოგთა აქვთ საღვთო სიახლე, დაშვრების აღმაფრენათა,
ზოგთა ქვე უც ბუნება კეკლუცთა ზედან ფრფენითა“ (რუსთა-
ველი. 1992. 12-22).

არსობრივი სიყვარული აღმაფრენის მომნიჭებელია, ეროსის
მოძალეა კი „ქვე უც ბუნებას“ აკმაყოფილებს.

„ვეფხისტყაოსნის“ პერსონაჟები განსხვავდებიან სიყვარულის
მიმღებლობა-დატევის უნარით. სწორედ ამ თვალსაზრისით არის
ჩვენთვის საინტერესო სიყვარულის სამსახოვნება ზოგადად და პო-
ემის პერსონაჟთა სიყვარულის სახესხვაობანი.

სიყვარული, წმიდა მამების ნააზრევის მიხედვით, სიცოცხლეა.
„ღვთისადმი სიყვარული გამოუღვეველი საგანძურია; ვინც მას ფლ-
ობს, მდიდარია, ვისაც არა აქვს – ლატაკი“ (წმიდა ბასილი დიდი.
ლსმე. 2007-402). ადამიანური ბუნება ხშირად ეჯაჭვება მშვიდვიერ
სიყვარულს, მას არ აქვს სულიერი საყრდენი. ნეტარი ავგუსტინეს
დახასიათებით „ეს გრძნობათა ფეიერვერკია, რომელიც უეცრად ან-
თებული შეიძლება ასევე უეცრად ჩაქრეს... ხშირად ის მცირე გამოც-
დასაც ვერ უძლებს და ბროლის კათხასავით იმსხვრევა“ (ლსმე. 2007.
397). ადამიანის სულიერი მდგომარეობის შესაბამისად განსხვავებულ
სიყვარულს გამოხატავს ცნებები: ეროსი, ფილიო და აგაპე. საინტე-
რესოა ამ თვალსაზრისით რუსი ფსიქოლოგის ოსიპოვის მოსაზრება.
ის სახარების დამონებებით მსჯელობს და ამბობს:

ეროსი ის მდგომარეობაა, როცა საკუთარი შინაგანი სამყაროს
აბსოლუტიზება ხდება და გამოხატავს პიროვნების მისწრაფებას სა-
სურველი მიზნის, საგნის, თუ ადამიანისადმი.

ფილეო – ორმხრივი, ჰორიზონტალური ხასიათისაა და კაცთა
შორის გაზიარებულ სიყვარულს ნიშნავს. იგი მეგობრული და სული-
ერი დაძმური ურთიერთობების ბალავარია. ამ განზომილების უმ-
თავრესი პრინციპია „შეიყუარო მოყვასი შენი, ვითარცა თავი თვისი“
(მათე 22.29, მარკოზი 12.32, იოანე 15,12).

და „იყურებდეთ ურთიერთას“ (იოანე 15.17) ასეთი სიყვარული
მოყვასის სიყვარულის კონკრეტული და ამალღებული პრაქსისია,
რაც კაცთა ერთობას საზოგადოებად გარდაქმნის. (მასის, ცხოველუ-
რი ცნობიერებისა და მისწრაფებების მქონე არსებების ერთობისგან
განსხვავებით), ხოლო ერს კი – წმინდა სამების დასავანებელ ტაძ-
რად, ბარძიმად, ეკლესიად. ღმერთი სწორედ კაცთა ისეთი ერთობის
მაკურთხებელია, სადაც ფილეოს წყობის ურთიერთობებია.

სახარებაში **ფილეოს** უზენაესი სახეა ქრისტესა და ლაზარეს
ძმური სიყვარული. ასევე – მაცხოვარსა და მოციქულთ შორის.

ფილეოს სახის სიყვარულში უკვეა ჩასახული კიდევ უფრო მეტი
სიმაღლის დამოკიდებულება.

აგაპე სულიწმიდიდან გამომავალი მაღლია და უფლის კაცისად-
მი სიყვარულის არსობრივი გამოვლინებაა. სწორედ ამ აგაპეობრივი
სიყვარულის გამოხატულებაა კაცობრიობის ისტორიის ის უდიდესი
სასწაული, რაც მამა ღმერთის მიერ მაცხოვრის ჩვენს შორის მოვ-
ლინება და განკაცება იყო. რუსთაველისეული „რასაცა გასცემ შენია,
რაც არა – დაკარგულია“ ამ სახარებისეულ სიბრძნეს ეფუძნება.
თეოლოგის აზრით, აგაპე პირველი ორი სახის სიყვარულს აღემატე-
ბა და შესაბამისად, სიყვარულის ყველაზე სრულყოფილი სახეა. (?
) სიყვარულის ეს განზომილება რწმენის სამყაროს მიეკუთვნება და
ფილოსოფიურ ცნობიერებაზე მაღლა დგას.

თუკი ვისაუბრებთ სიყვარულის ერთგვარი ხარისხობრივი საფე-
ხურებით პოემის პერსონაჟებზე, **ეროსი** – სასურველისკენ სწრაფვა
ახასიათებს ფატმანს. პოეტს იგი განსხვავებული დამოკიდებულებით
შემოჰყავს პოემაში. ცხადია, არ ჩანს ავტორის განწყობა, მაგრამ
არის მინიშნება იმაზე, რომ ეს პერსონაჟი ნესტანი და თინათინივით
ნათლიერი არ არის:

„ფატმან-ხათუნ თვალად მარჯვე, არ ყმანვილი, მაგრა მზმელი,
ნაკვთად კარგი, შავგვრემანი, პირმსუქანი, არ პირხმელი,
მუტრიბთა და მომღერალთა მოყვარული, ღვინის მსმელი
დია ედვა სასულუქო დასაბურავ, ჩასაცმელი“. (რუსთაველი.
1992. 238-1077)

ნათელი სურათია, ფიზიკური პორტრეტი გვიჩვენებს აღზევებულ
მინიერ ბუნებას ფატმანისა. არც ერთი სხვა პერსონაჟის ხორცმრავლობა
(„პირმსუქანი) და გარდერობი („დასაბურავ-ჩასაცმელი“) პოეტს მკითხ-
ველისთვის არ უჩვენებია. ფატმანს უყვარს გართობაც და სმაც. ამ ყო-
ველივეს შემდეგ მოულოდნელი არ არის ჭაშნაგირის შესახებ ნათქვამი:

„მით არ ჯერ ვარ ქმარსა ჩემსა, მჭლე არის და თვალად ნასი. ისი კაცი ქაშნაგირი დარბაზს იყო მეტად ხასი, ჩვენ გვიყვარდა ერთმანეთი, არ მაცვია თუცა ფლასი; ნეტარძი ვინ სისხლი მისი შემახვრიპა ერთი თასი“ (რუსთაველი. 1992. 262-1205).

სადაც ქვემარტი სიყვარულია, იქ ასეთი სიძულვილი ვერ იქნება. ეს იყო ნდომაზე, მიწიერ სურვილებზე აგებული ურთიერთობა და ამიტომაც დასრულდა ასე ტრაგიკულად („მშვიფიერი სიყვარული გულგრილობით და გაუცხოებით რა ხშირად გადადის სიძულვილში!“ – ნეტარი ავგუსტინე), მაგრამ რუსთაველი ფატმანს არ ტოვებს მხოლოდ მიწიერების ტყვეობაში, გვიჩვენებს მის მსხვერპლისუნარიანობას და თანაზიარობას ნესტანთან ურთიერთობაში. რაც შეეხება ავთანდილისადმი დამოკიდებულებას, ზვიად გამსახურდიამ „ვეფხისტყაოსნის“ სახისმეტყველებაში“ ასეთი ახსნა მოგვცა: „ავთანდილის მიერ ქაშნაგირის მოკვლა ალევორიულად უნდა გავიგოთ როგორც ფატმანის გათავისუფლება უარყოფითი ბაკხიზმისაგან. მისი განმენდა იმ ნეგატიური იმპულსებისაგან, რომლისგანაც მას სულიერი დაღუპვა ელოდა“ (გამსახურდია 1991: 291).

ქაშნაგირისა და ფატმანის გრძნობები მხოლოდ მატერიალიზებისაკენ სწრაფვის დონეზე დარჩა, ამიტომ იქცევა ასე უღირსად ქაშნაგირი და ქალის მიერ ალერსის დროს განდობილი, ნესტანის გაპარების საიდუმლოს გაცემით იმუქრება სიყვარულში ლალატის ნილ; ფატმანის გრძნობა კი უმაღლეს ზღვარდაუდებელ სიძულვილად ტრანსფორმირდება და მზად არის მისი სისხლი დალიოს. სხვაგვარია ფატმანის რეაქცია, როცა ავთანდილი გაუშხელს, რომ არაბეთის ტახტის მემკვიდრე არის:

„ერთი ასული, მზე, ხმელთა მანათობელი,
იგია ჩემი დამწველი და ჩემი დამანდობელი,
მან გამომგზავნა, დავაგდე პატრონი, მათი მშობელი“ (რუსთაველი. 1992: 272-1272)

აქ ფატმანი უარყოფილი, მოტყუებული ქალია, მაგრამ არათუ მრისხანება, წყენაც არ ჩანს, რაც თითქოს მოულოდნელი უნდა იყოს, მაგრამ გამოკვეთილია ვითარება: საშური ნესტანის გამოხსნა ქაჯეთის ციხიდან.

ამ შემთხვევაში ფატმანისა და ავთანდილის ურთიერთობაში ეროსის წიაღში ისახება ფილეო და ეს პოეტს პოემის ჯვარსახოვნებითი სისტემის ვერტიკალურ ვექტორზე დამარწმუნებლად აქვს

გადმოცემული. ფატმანის გზა, გაღებული მსხვერპლი განსაკუთრებულია, ამიტომ უწოდებს ნესტანი „დედისა მჯობ დედას“.

ავთანდილი სიყვარულის ნიჭით ცხებულისა. მიჯნურისა თუ მეგობრის სიყვარულს ერთნაირი სისრულით დაატარებს. ტარიელის განსაცდელის წინაშე აბსოლუტური თვითგაღებისთვის მზაობას გამოხატავს. იოანეს სახარების მიხედვით: „უფროსი ამისა სიყვარული არავის აქვს, რაითა სული თვისი დადვას მეგობართა თვისთათვის“ (იოანე. 15.13) სწორედ ამ მრწამსს გამოხატავს ავთანდილის სიტყვები:

„მე იგი ვარ, ვინ სოფელსა არ ამოვჭკრეფ კიტრად ბერად.

ვის სიკვდილი მოყვრისათვის თამაშად და მიჩანს მღერად.“ (რუსთაველი. 1992. 174-786).

საგულისხმოა, რომ თინათინი მას ტოლს არ უდებს. ისევე როგორც მეფობაში, მეგობრობაში „ლომისა ტოლია“. სამწლიანი განშორების შემდეგ მისი და ავთანდილის შეხვედრის სიხარული სამყაროს მომცველია: „სახლთ სამყოფი არა ჰმართებთ, ცამცა გაიდარბაზესა“, მაგრამ მზად არის ამ სიხარულზე უარი თქვას და უპირატესობა ტარიელის შველის აუცილებლობას მიანიჭოს: „რაა წამალი მისისა წყლულისა განკურნებისა?“ – კითხულობს იგი და მოუწოდებს მიჯნურს ზენაარ ფიცს უერთგულოს, შეენიოს მიჯნურს. პოემის მიხედვით მოყვასის სიყვარული, მისთვის ღვანლის გაღება ადამიანური არსის ბუნებაა: „ვინ მოყვარესა არ ეძებს, იგი თავისა მტერია“.

„ვეფხისტყაოსანი“ სიყვარულის სამყაროა. შოთა რუსთაველმა დახატა ადამიანი თავისი ვნებებით, დაცემით, ამაღლებით, სიყვარულის სხვადასხვაგვარი ძალმოსილებით. გვიჩვენა, რომ ადამიანი სიყვარულისთვის არის შექმნილი და ყველა „სულის ძალისაებრ“ იტევს მას.

„სულის ქვემარტი და ერთადერთი დინება სიყვარულია, რამეთუ შეყვარებულობა სულის ბუნებრივი მდგომარეობაა, სული აქტიურია და ცოცხალი მხოლოდ მაშინ, როცა უყვარს. თუ ადამიანი მკერდის არეში სიყვარულის ტკივილს არ გრძნობს, მაშინ მის სულს სძინავს, ან საერთოდ მკვდარია“ (ბერი ერმოლოსი. 57).

„ვეფხისტყაოსანი“ სწორედ მაცოცხლებელი სიყვარულის ჰიმნია, მასში ასახული სამსახოვანი სიყვარულით. (ეროსს ემორჩილება ფატმანი, მაგრამ ის მაღლდება და ძლიერდება, ფილიოს ერთგულობენ ავთანდილი, თინათინი, ფრიდონი).

პოემის ერთ-ერთი განსაკუთრებული საინტერესო პერსონაჟია ასმათი. ეს სახელი არაბული წარმოშობისაა და ნიშნავს „უმნიკვლო“,

„უმანკო“, „პატიოსანი“ და ქალის საპატიო ეპითეტია (ჭუმბურიძე. 1987: 381.). ვფიქრობთ, პოემაში სწორედ ასმათი არის პერსონიფიკაცია აგაპესი. ის დანარჩენი ორი სახის სიყვარულს აღემატება, შესაბამისად, სიყვარულის სრულყოფილი სახეა. განსაკუთრებით შთამბეჭდავია მისი პირველი გამოჩენა: შავჯუბიანი ქალი ცრემლუბის ღვრით ეგებება ვეფხისტყაოსან ჭაბუკს:

„ქვებისა კარსა გამოდგა ქალი ჯუბითა შავითა,
ატირდა მალლად ცრემლითა, ზღვათაცა შესართავითა“ (რუსთაველი 1992: 53-221).

გენიალურ პოემაში თითოეულ ნიუანსს აქვს თავისი მნიშვნელობა, მხატვრულ-სიმბოლური დატვირთვა. ცხადია, ასმათის ცრემლი და შავი სამოსი ყურადღების მიღმა ვერ დარჩება. „ზღვათა შესართავი“ ცრემლი მოყვასისადმი, ტარიელისადმი არსისმიერი თანაზიარობის ნაყოფია (პოემის მომდევნო თავები ამას გვიდასტურებს). შავი სამოსი კი ჩვეულებრივ, შავი სამღვდელოების მიერ ნუთისოფლის გლოვის სიმბოლოა. „ჭეშმარიტი გლოვა ყოველივე ხორციელი ნუგეშის მოკვეთაა მწუხარების გარეშე“ (ლირსი იოანე სინელი 2007: 140). შავჯუბიანი ქალიც ასეთია, ის გლოვობს არა ამქვეყნიურის მოკვეთას, არამედ მოყვასის სატკივარს.

ასმათისა და ავთანდილის პირველი შეხვედრა დაპირისპირებით იწყება, რადგან ქალი კატეგორიულად უარობს ტარიელის ამბის მოყოლას, მაგრამ რაკი ჭაბუკი მუქარის შემდეგ შენდობას ითხოვს („შეცოდება შეიძღვის თქმულა შესანდობლად“) და მიჯნურობა ახსენა: „მიჯნურისა შებრალება ხამს, ესეცა გაიგონე!“ – ქალმა დაიწყო ასკეცად ცრემლთა დინება“ და უყოყმანოდ უპასუხა:

„მაშა რათგან მიჯნურობა შენად ღონედ მოიგონე,
არ ეგების ამას იქით თუმცა თავი არ გამოხე“ (რუსთაველი 1992: 60-253)

სახელდადებულია მზაობა სრული თვითგაღებისა, მიჯნურის თანადგომისთვის მსხვერპლისუნარიანობისა.

პოემის მიხედვით ვიცით, რამდენად აღნაგია, შთამბეჭდავი ჭაბუკია ავთანდილი. იგი არის „ნაზარდი სოსანი“, „პირად ბროლ-ბალახშოსანი“, მაგრამ ის ასმათზე შთაბეჭდილებას ვერ ახდენს, ქალი მხოლოდ გარიდებას ცდილობს მისგან. „სულე რამც გიყავ, კაცი ვარ, ადამიანი“, – კომუნიკაციის დასამყარებელ ფრაზად უნდა მიაჩნდეს ავთანდილს, მაგრამ შავჯუბიანი ქალი მხოლოდ მაშინ მოლბა, როცა მიჯნური ახსენა და იქვე მომავალი ურთიერთობის ფორმასაც

სახელი დაარქვა: „ან მოყვარე გიპოვნევიარ დისაგანცა უფრო დესი“. საგულისხმო სიტყვანარმოებაა: არსებითი სახელისაგან უფროობითი ხარისხი – „უფრო დესი“. პოემაში ასეთი ხერხი ერთადერთხელ გამოიყენა რუსთაველმა. გვაქვს „დედისა მჯობო დედაო“ (ნესტანი ფატმანს), „ძმათ უმტკიცესი ძმობილი“, „მშვენიერნი ამხანაგნი“ (პოეტი ტარიელისა და ავთანდილის შესახებ) და სხვ. მაგრამ არც ერთხელ ფსიქოლოგიურად ამდენად დატვირთული სიტყვათშეთანხმება, განსაკუთრებული გრამატიკული ფორმით.

„დისაგანცა უფრო დესი“ განსაკუთრებული სულიერი ურთიერთობაა, დაწმენდილი ყოველგვარი მიწიერი ვნებებისგან. პოეტმა მიგნებული მხატვრული ხერხით ამ ფრაზაში ჩაატია სათქმელი: ასმათის დობა უფრო მეტია, ვიდრე – ბიოლოგიური. ეს არის ხელდასხმული ადამიანის სულიერი მდგომარეობა, როცა რჩება „დისაგანცა უფრო დესი“. ასეთი განსაკუთრებული ურთიერთობა ქალისა და კაცისა ხაზგასმულია ქართულ ფოლკლორშიც:

„თუ ქალი გეტყვის დობასა,
ის უკეთესი და არი,
ეგეთი გქონდეს ბუნება,
ვით მონმენდილი ცა არი.
თუ არ ირწმუნებ ამასა,
მუცლით ნაშობი რა არი“

ადამიანობის არსი, პირველქმნილი ბუნება ითხოვს „ვით მონმენდილი ცა არი“ ბუნების დატევას, ამაღლებას ჩვეულებრივ ყოფიერებაზე. ასმათი ასეთია. იგი მრჩეველია, თანაზიარია, სიმტკიცისა და ნუგეშის მომნიჭებელია ტარიელისათვის:

„რადგან ღმერთსა ვაზირობა შენი ჩემდა მოუგდია,
ვერ დავმალავ, უკეთესი რაცა საქმე გამიცდია:
არა ვარგა უსაზომო, თავი ზომსა გარდიგხდია“ (რუსთაველი 1992: 64-276).

ეუბნება იგი რაინდს, ურჩევს იახლოს ის, ვინც ერთგულად დაუდგება მხარში. ფაქტობრივად რომ არა ასმათი, ტარიელი და ავთანდილი ვერასოდეს შეხვდებოდნენ ერთმანეთს, შესაბამისად არც ნესტანის პოვნა იყო რეალური.

ნესტანის ადგილსამყოფელი ხომ ავთანდილმა გაიგო ფატმანისაგან. თუ თინათინი ავთანდილის მიერ უცხო მოყმის მოსაძებნად გაგზავნით ნესტან-დარეჯანის დახსნის უნებური წამქეზებელი ხდება, მოვლენათა განვითარების მიზეზ-შედეგობრივი ჯაჭვი ასმათს უკავშირდება.

ასმათი სულიერი მეგობარია ტარიელისა, ამავე ურთიერთობას ამყარებს ავთანდილთან. ლვთის ნების შემსრულებელია ნესტან-დარეჯანის (სახელის ეტიმოლოგიით არაამქვეყნიური სიბრძნე) ქაჯთაგან (ალეგორიულად კოსმიური ბნელი) გამოსხსნაში.

კიევი-პეჩორის ლავრის მღვდლის, მონაზონ ვლადიმერის ნააზრევის მიხედვით: „ნუგეში ზეციური მადლია, მხოლოდ ზეციდან, ზეციური მამულის შორეული სანახებიდან შეიძლება მისი მიღება, ამიტომ მეგობარი კი არ გვცემს ნუგეშს, არამედ ღმერთი გვიგზავნის მეგობარს ნუგეშად, როდესაც მწუხარებაში ვართ ანდა შეწვევისათვის გაჭირვების ჟამს, კურნებისათვის სნეულების ჟამს, რჩევის მოსაცემად, როდესაც უგულისხმობაში ვართ და გადაწყვეტილების მიღება გვიჭირს“ (ლსმე 2007: 241) სწორედ ამ მისიას ასრულებს „ვეფხისტყაოსანში“ ასმათი.

„სოფლისა კაცის“ ბუნების დაძლევაზე, ხელდასხმულობაზე როცა ვსაუბრობთ, არსებითად მნიშვნელოვანია დამოკიდებულება მინიერი ღირებულებებისადმი, სიმდიდრისადმი. შოთა რუსთაველმა ასმათის ეს მხარეც გვიჩვენა.

ნესტანისაგან პირველი წერილის მიღებით ბედნიერი ტარიელი უხვად ასაჩუქრებს წერილის მომტანს – ასმათს.

„ასმათს მივართვი რჩეული თვალი ოქროსა ჯამითა, მან მითხრა: „არა, არ მინდა, ვარ გამაძლარი ამითა“

ერთი აილო ბეჭედი, მართ აწონილი დრამითა:

ესე კმა ნიშნად, სავსე ვარ სხვად ხელის შესაბამითა“ (რუსთაველი 1992: 88-385)

ამ სტროფში ასმათის ფრაზა:

„ვარ გამაძლარი ამითა“, წარმოაჩენს ადამიანს, ვისაც დაძლეული აქვს „საწყაული ალუვსებელი“.

„ჯოჯოხეთი არ იტყვის: მეყოფა (იგავნ.30-16) და ანგარებიანიც არასდროს ამბობს: „საკმარისია!“ (წმ. ბასილი დიდი – ლსმე: 2007.179) ასმათი ანგარებისგან აბსოლუტურად თავისუფალი ადამიანია, მან ძვირფასეულობით სავსე ჯამიდან, რასაც სთავაზობდნენ მადლიერების ნიშნად, მხოლოდ სიმბოლური საჩუქარი „ბეჭედი მართოდენ წონით დრამისა“ აირჩია. ასმათისთვის ფასეული მხოლოდ სიყვარულია. ქაჯეთის ციხის ალების შემდეგ მას ტარიელი სთავაზობს:

„ან ინდოეთს სამეფოსა მეშვიდესა ერთსა წილსა

ზედა დაგვსამ, შენი იყოს, გვმსახურობდი ტკბილი ტკბილსა.

ვინცა გინდა ქმრად შეირთე, სამეფოსა ეპატრონე“ (რუსთაველი 1992: 353-1650).

ასმათი კი აცხადებს:

„მონობისა უკეთესი რამც ვიშოვე, რამც ვიქონე“ (იქვე).

წმიდა მამების ნააზრევის მიხედვით, მონობა და მორჩილება ურთიერთგანმაპირობებელი სულიერი მდგომარეობაა. იოსებ ათონელი გვმოდვრავს: „მორჩილებაა გახდეს მონა, რათა იყო თავისუფალი“, თავად მორჩილებას საოცარი სიღრმით აღწერს წმიდა სილუანი: „როცა სული სულიწმიდის მადლით დაინახავს უფალს, როგორი მორჩილი და თავმდაბალია იგი, მაშინ ისიც მორჩილი ხდება ბოლომდე: და ეს სრულიად განსაკუთრებული მორჩილებაა. ვერავინ ვერ შეძლებს მის აღწერას, იგი შეიმეცნება მხოლოდ სულიწმიდით“ (ლსმე. 2007. 265). სწორედ ასეთი ცხებული მონაა ასმათი და ის ამით ბედნიერია. ცხადია, ეს არის მონობა სიყვარული – აგაპესი, რადგან დეკოდირების სისტემაში სახელის ეტიმოლოგიით ტარიელი არის პერსონიფიკაცია საღვთო სიყვარულისა (ზ. გამსახურდია). ვიდრე ტარიელის თანაზიარობის გამო გამოქვაბულში დამკვიდრდება, ის ნესტანის მონაა. (სახელის ეტიმოლოგიით არაამქვეყნიური სიბრძნე – ზ. გამსახურდია). ასმათი არ არის მინიერი ბუნების მსახური ქალი. ის ნათლიერებით ზეობს. სადაც სიყვარულის მონობა, სიყვარულის გამარჯვებისთვის ღვანწლია საჭირო, ასმათიც იქ არის მთელი არსებით.

პერსონაჟთა სულიერი პორტრეტის ამგვარად შექმნა პოეტის დახვეწილი ხელოვნების ერთ-ერთი დასტურია. შერჩეულია სათქმელის მუხტი, შემდგომ კი პერსონაჟის გზა სიუჟეტის განვითარებაში. ალბათ ასეთ ხელოვნებას გულისხმობდა ჰორაციუსი, როცა „პოეტურ ხელოვნებაში“ მიუთითებდა: „სიმწყობრის სიკეთე და მშვენიერება, თუ არ ვცდები, ის გახლავთ, რომ ახლა ითქვას მხოლოდ ის, რაც სწორედ ახლაა სათქმელი, ბევრს კი გვერდი უნდა აევლოს და სხვა დროისთვის გადაიდოს“ (ლიტ. თეორია. ტ.1-ლი. 93: 2009). სიუჟეტის მწყობრ განვითარებაში ვხედავთ ასმათის გონიერებას, წინდახედულებას, მზრუნველობას, სიბრძნეს. გამოხატვის საშუალებათა (მხატვრული ხერხები) თუ კულტურის კოდზე დაკვირვება (პარალელები ბიბლიურ სიბრძნესა და წმიდა მამათა ნააზრევთან) გვიდასტურებს, რომ ის არის სიყვარულის, კერძოდ, აგაპეს პერსონიფიკაცია. ასმათის ცხოვრების წესი მოყვასისათვის მსხვერპლისუნარიანობით, სტოიციზმით ავთანდილისას არ ჩამოუვარდება თუ არ აღემატება. (და აქაც გვახსენდება: „ლეკვი ლომისა სწორია, ძუ იყოს, თუნდაც ხვადია“).

ნეტარი ავგუსტინეს მიხედვით „ორი სიყვარული ორი სახის მოქალაქეობას წარმოშობს: უფლისადმი სიყვარული იერუსალიმის (ზეციური ქალაქის) მოქალაქეებად გვაქცევს, ამსოფლისადმი სიყვარული კი – ბაბილონის მოქალაქეებად (ცოდვილი ქალაქი)“ (ლსმე 2007: 397.)

ასმათი თავისი სულიერი წყობით იერუსალიმის მოქალაქეა. „ვეფხისტყაოსნის“ დეკოდირების სისტემაში იგი ამაღლებულის ზოგად სახეს ქმნის.

ლიტერატურა

1. აკაკი განწერელია – რჩეული ნაწერები, ტომი I; გამომცემლობა „მერანი“. თბილისი 1977
2. ბერი ერმოლაოსი, სიცოცხლე ჩემთვის ქრისტეა, თბ., 2014
3. ერის ფრომი, სიყვარულის თეორია <http://presa.ge./new/?=art&AID=34538>
4. „ვეფხისტყაოსანი“ – შოთა რუსთაველი; გამომცემლობა „მერანი“ 1992
5. ზვიად გამსახურდია, „ვეფხისტყაოსნის“ სახისმეტყველება; გამომცემლობა „მეცნიერება“ – 1991
6. ზურაბ ჭუმბურიძე – დედაენა ქართული „ნაკადული“. თბილისი – 1987წ.
7. მურღულია, მალლაფერიძე. ალიბეგაშვილი „საუბრები ძველ ქართულ ლიტერატურაზე“. თბილისი. 2007
8. ოსიპოვი ა.ი., ლექცია სიყვარულის შესახებ, <https://www.youtube.com/watch?v=DRypW3xLcHM>
9. (ლსმე) ღვთიური სიბრძნის მართლმადიდებლური ენციკლოპედია თბილისი – 2007
10. ნმიდაი ოთხთავი, გამომცემლობა „ბაკმი“ 2016, გვ. 347

ROLE OF ASMATI IN THE DECODINA SYSTEM OF “THE KNIGHT IN THE PANTERIS SKIN”

Resume

One of the most important characters of the poem with the strongest subjective-feature is Asmati. The discussion on this matter is related to the essence of love, with its qualitative varieties: Eros, philia and Agape. Asmati is free of any earthly passion. The only valuable for her is love. She is like Tariel, Nestan, Avtandil. The only happiness for her is love slavery. The observation of Asmati's mission in the poem assures us, that she is personification of love-Agapes. To strengthen this conclusion, we verify The Holy Father's thoughts with the poetry excerpts.

რევაზ შეროზია

*/შოთა მესხიას ზუგდიდის სახელმწიფო სასწავლო
უნივერსიტეტი, პროფესორი/*

XVII-XVIII საუკუნეების საქართველო და „კეფისტიკოსანი“

საქართველოს საისტორიო-სამწერლო სივრცეში ინტერესი „ვეფხისტყაოსნისა“ და მისი ავტორის მიმართ XVII საუკუნის პირველი ნახევრიდან გაძლიერდა. ცნობილია, პოემის უძველესი თარიღიანი ხელნაწერი 1646 წელს არის გადაწერილი ლევან II დადინის დავალებით. 3 წლით ადრე-კი მის მიერვე იერუსალიმში სპეციალური მისიითა და სათანადო საფასით გაგზავნილი ნიკიფორე ჩოლოყაშვილი აღადგენს ჯვრის მონასტერს როგორც სამშენებლო, ისე მოხატულობის თვალსაზრისით. ერთი საუკუნის მერე ტიმოთე გაბაშვილი თავის „მიმოსვლაში“ გვეტყვის: „...შემდგომად კვალად დაძველებულა და განუახლებია და აღუშენებია საკურთხევის ზეითი კონქი დადიანს ლეონს და მეუღლესა მისსა ნესტანდარეჯან დედოფალს, ჭილაძის ქალს, ორნივე შიგ ხატიან. ამისი გამგე ჩოლოყაშვილი-ომანიშვილი მეტეხის წინამძღვარი და ჯვარის მამა ნიკოლოზ ყოფილა. დადიანს ამისი ჴელით გაუკეთებია...“ („მიმოსვლა“, 80).

შენიშვნა: აქ არ ვეხებები XVII-XVIII საუკუნეების მოღვაწეთა შეხედულებებს პოემისა და მისი ავტორის შესახებ. არც XIX-XX საუკუნეების მკვლევართა საპირისპირო მოსაზრებებს (უფრო სწორად, ვარაუდებს) ჯვრის მონასტრის ფრესკას, წარწერასა და აღაპთა ცნობებთან დაკავშირებულს. ეს უფრო ფართო და დეტალური განხილვის საგანია.

დადიანთა საგვარეულო ინტერესი და ძალისხმევა ქართველური ფასეულობების შენარჩუნება-აღორძინების თვალსაზრისით ამით არც დაწყებულა და არც დამთავრებულა. „მიმოსვლაში“ მითითებულია, „თუ ვის მიერ აღეშენეს იერუსალიმს მონასტერი“. ჩამოთვლილ 16 ტაძარს შორის დასახელებულია „მონასტერი წმინდისა გიორგისა ურიათ უბანში დადიანთა აშენებული, და მოსაჯსენებელი მისი მუნვე არს“ („მიმოსვლა“, 81). ტიმოთე აგრეთვე აღნიშნავს, რომ ათონის ივერთა მონასტრის მშენებლობაში დადიანსაც აქვს მონაწილეობა მიღებული, ოღონდ არ ჩანს, რომელ დადიანზეა საუბარი.

აქვე უნდა გავიხსენოთ მარიამ დედოფლის ღვანლი „ქართლის ცხოვრების“ ნუსხებთან მიმართებაში, აგრეთვე მის მიერ ათონის მონასტრისადმი შეწირული გარდამოხსნა. ტიმოთე გაბაშვილი შენიშნავს: „შაბათად მოიღეს გარდამოხსნა მძიმედ შემკული ორი: ერთი-მარიამ დედოფლისა, დადიანის ასულისა...“ ასე უწერია ავტორს თავდაპირველ ხელნაწერში. შემდგომ, საქართველოში ჩამოსვლის მერე, შესწორებულ ხელნაწერში, დადიანის ასული“ ამოღებულია: ერთი მარიამ დედოფლისა ქართველისა შემოწირული“. ამავე დროს, ტიმოთე, ჩამოთვლის, თუ ვინ არის გამოსახული ჯვრის მონასტრის კედლებზე. მირიან მეფის, ვახტანგ გორგასლისა და ბაგრატ კურაპალატის მერე მითითებულია, მუნ ხატია დადიანის ასული მარიამ, დედოფალი ქართლისა“ („მიმოსვლა“, 82).

საყურადღებოა, რომ იერუსალიმის ჯვრის მოასტრის აღაპებში შეტანილია ცოტნე დადიანის მოსახსენებელიც. აქ განასაკუთრებული თითქოს არაფერია, თუ გავითვალისწინებთ ჟამთააღმწერლის მონათხრობს ცოტნეს თავდადებაზე. მაგრამ, აღაპებში შეჭკონდათ იმ პირთა სახელები, რომელთაც გარკვეული დამსახურება ჰქონდათ მონასტრის მშენებლობა-მოხატულობასთან ან მატერიალურ უზრუნველყოფასთან დაკავშირებით. ამდენად, სავარაუდოა, რომ ჯვრის მონასტერში ცოტნე დადიანის მოსახსენებლის დაწესება დაკავშირებული იყოს შემოწირულობათა ან სხვა სახის მნიშვნელოვან ღვანლთან.

აღაპებსა და სვინაქსარში დადიანთა საგვარეულოს არაერთი წევრის მოსახსენებელი დასტურდება (ვეყრდნობით ე.მეტრეველის ნაშრომს „მასალები იერუსალიმის ქართული კოლონიის ისტორიისათვის“. 1962 წ): აღაპი „ცოტნესი და ნათელისი“, „ვარდან დადიანისა და დედისა მისისა აგუტისა“, „ჩარგაზ აფაქის ძისა და ბედიანისა ასულისა ნათელისი“, „დადიანისა ლიპარიტისა“; სვინაქსარის აღაპებში: „...ერისთავთა ერისთვისა შერგილ დადიანისა“, „გიორგი დადიანისა“, „...მანდატურთ უხუცესისა და ერისთავთ ერისთავისა ცოტნე დადიანისა. მოვაჯსენე ჩ(ემ)ი ათასი თეთრი და მით გ(ა)ნუჩინე“ და სხვა.

დადიანთა საგვარეულოდან აღაპებში ყველაზე ადრინდელი თამარის დროინდელი დიდმოხელისა და დასჯილი ფეოდალის ვარდანის მოსახსენიებელია. საინტერესოა, რომ სხვებისაგან განსხვავებით, ვარდანი თანამდებობის გარეშეა წარმოდგენილი. ეს მოულოდნელი არ უნდა იყოს, რადგან სიცოცხლის ბოლოს იგი სამართლიანად იყო

დამნაშავედ შერიცხული. ყველაზე გვიანდელი ალაპი XVII საუკუნის შუა ხანებშია ჩანერილი ნიკიფორე ჯვარის მამის მიერ: „...ბატონის დადიანის ასულსა დარეჯანს და დედასა მისსა გამდელსა თინათინს...“

ზემოთ წარმოდგენილი ცნობებიდან აშკარად იკვეთება დადიანთა საგვარეულოს ინტერესი იერუსალიმის მიმართ. უმნიშვნელო არაა კორცხელის გადაცემის ფაქტი და მოგვიანებით დავით დადიანისა და მისი ქვრივის, ეკატერინეს კავშირი იერუსალიმის პატრიარქთან. სამუშაო, გამოსავლენი ჯერ-კიდევ ბევრია, მაგრამ ამჟამად არსებული მასალაც გარკვეული ვარაუდის დაშვებას შესაძლებელს ხდის. უპირველესად ეს ეხება „ვეფხისტყაოსნის“ მთელი 4 საუკუნით „გაუჩინარებასა“ და პოემის ავტორის ვინაობას.

სამეცნიერო ლიტერატურაში პოემის ავტოგრაფული XVII საუკუნემდელი ხელნაწერების არარსებობა ახსნილია ეკლესიის მიერ პოემის დევენის მიზეზით. ეს მოსაზრება მიუღებელია თუნდაც იმიტომ, რომ XVIII საუკუნის შუა წლებამდე, ანუ ანტონ კათალიკოსისა და ზაქარია გაბაშვილის მოღვაწეობის დრომდე, პოემის ან მისი ავტორის გაკიცხვის, დევენის ფაქტი არ დასტურდება. პირიქით, „ვეფხისტყაოსნის“ გახალხურება, სიყვარული მის მიმართ თავიდანვეა სავარაუდებელი. XVII საუკუნის საქართველოს და ვახტანგ VI-ის განსაკუთრებული ინტერესიც ამის დადასტურებაა.

თამარის ისტორიკოსთა მონათხრობზე დაყრდნობით, აგრეთვე პოემის ენობრივი ქსოვილის ზოგი თავისებურების გათვალისწინებით შესაძლებლად მივიჩნიე, რომ პოემის ავტორი საქართველოს შიდაპოლიტიკური დაპირისპირებების მსხვერპლი უნდა ყოფილიყო. კერძოდ, სამართლიანად დასჯილი კარის დიდმოხელის ვარდან დადიანის შვილი. პოემისა და მისი ავტორის დიდი ხნით გაუჩინარება შეიძლება ამით აიხსნას. ამ სავარაუდო მოსაზრებამ მიმიყვანა დადიანთა საგვარეულოსთან. თუ იმასაც გავითვალისწინებთ, რომ დასჯამდე ვარდან დადიანის პატრონობა ვრცელდებოდა არამარტო დასავლეთ საქართველოზე ტრაპეზუნტის ჩათვლით, არამედ აღმოსავლეთ საქართველოს სამხრეთ ნაწილზეც, ცხადი გახდება ქუჯის სამფლობელოსთან მისი მსგავსება. აქედან გამომდინარე, საინტერესო ჩანს ტარიელის მონათხრობი ინდოეთის დაყოფასა და ფარსადან-სარიდანის ურთიერთობაზე (იხ. შეროზია 2010, 2012, 2012).

დასასრულს ერთი დეტალიც: XIII საუკუნის დასაწყისისთვის საქართველოს აღმოსავლელ და დასავლელ ფეოდალთა დაპირის-

პირება საკმაოდ გამწვავებულია. განსაკუთრებული წვლილი ამაში მხარგრძელებს შეჰქონდათ. როგორც ჩანს, მათი (და არამარტო) ინიციატივით ვარდან დადიანს თვალების დათხრა არ აკმარეს. თამარმა ტრაპიზონის სამეფო შექმნა და ამით დადიანს ნახევარი სამფლობელო ჩამოართვა. ასეთ ვითარებაში ბუნებრივია ვიფიქროთ, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორი წინააღმდეგი იქნებოდა დაქსაქსულობისა. შეიძლება, ამიტომაც გააცოცხლა მან ფარნავაზ-ქუჯის დროინდელი ისტორია და ამით ხაზი გაუსვა, თანამედროვეთ შეახსენა ერთიანობის მნიშვნელობა. ამავე დროს, დასავლეთ საქართველოს მმართველის, ქუჯის წარმოჩენა სამეფო კარზე ადგილების მოპოვებას დახარბებული მხარგრძელებისა და მათი მიმყოლი აღმოსავლელი ფეოდალებისათვის მისაღები ვერ იქნებოდა. ამიტომ სავარაუდოა, რომ პოემის ავტორს, თუკი ის დადიანთა საგვარეულოდან იყო, საქართველოში აღარ დაედგომებოდა. ამით შესაძლებელია იმ ტრადიციული შეხედულების გამყარებაც, რომლის მიხედვით შოთა რუსთაველი იერუსალიმის ჯვრის მონასტერში დამკვიდრდა. ეს-კი ერთგვარად ახსნიდა დადიანთა განსაკუთრებულ ყურადღებას საქართველოსათვის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი ძეგლის მიმართ.

ლიტერატურა

1. ტ. გაბაშვილი, მიმოსვლა, ე.მეტრეველის გამოცემა, 1956
2. ე. მეტრეველი, მასალები იერუსალიმის ქართული კოლონიის ისტორიისათვის, 1962.
3. რ. შეროზია, „ვეფხისტყაოსნისა“ და საქართველოს ისტორიის ზოგიერთი საკითხისათვის, ილია ჭავჭავაძის სახელობის ქუთაისის სამეცნიერო ბიბლიოთეკის წელიწდეული, II, 2010
4. რ. შეროზია, „ვეფხისტყაოსნის“ ენის ზოგი საკითხისათვის, ქუთაისის ილია ჭავჭავაძის სახელობის სამეცნიერო ბიბლიოთეკის წელიწდეული, IV, 2012.
5. რ. შეროზია, კვლავ „ვეფხისტყაოსნის“ შესახებ, ქუთაისის ილია ჭავჭავაძის სახელობის საჯარო ბიბლიოთეკის წელიწდეული, VII, 2015.

Revaz Sherizia

/Shota Meskhia State University of Zugdidi, professor/

**XVII-XVIII CENTURE'S GEORGIA AND „THE KNIGHT
IN THE PANTHER'S SKIN“**

Resume

In the article bu using XII-XVIII centuries Kartvelian historiactal and literary resources pass an supposed opinion rgan „The Knight in the Panther's Skin's “ author, Shota Rustaveli may be was from main feuda patrimonial of Dadiani's family.

The Poem's and it's author's disappear may be explained by the internal political intestine, that occurs in the end of XII and in the beginning of XIII centuries.