

ილია ჭავჭავაძის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა და ჯეოგრაფიის ფაკულტეტი

სემიოტიკის ჯეოგრაფიის ცენტრი

ს ე მ ი ო ტ ი კ ა

სამეცნიერო ჟურნალი

IV

SEMIOTICS

SCIENTIFIC JOURNAL

თბილისი
Tbilisi
2008

UDC 81'22

სარედაქციო კოლეგია

მთავარი რედაქტორი
ცირა ბარბაკაძე

რედაქტორები
თამარ ბერეკაშვილი
თამარ ლომიძე
იზაბელა ქობალავა

რეცენზენტები
გუჩა კვარაცხელია
ზაალ კიკვიძე
მანანა კვაჭანტირაძე

Editorial Board

Editor-in-Chief
Tsira Barbakadze

Editors
Tamar Berekashvili
Tamar Lomidze
Izabela Kobalava

References
Gucha Kvaratskhelia
Zaal Kikvidze
Manana Kvachantiradze

მისამართი:
საქართველო 0179 თბილისი
ჩოლოყაშვილის ქ. №3
სემიოტიკის კვლევის ცენტრი

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

E-mail: tsira_barbakadze@iliauni.edu.ge

© ილია ჭავჭავაძის სახელმწიფო უნივერსიტეტი 2008

ISSN 1512-2409

შ ი ნ ა ა ხ ს ი

სემიოტიკის თეორია და ისტორია

მანანა კვაჭანტირაძე სემიოლოგიური კვლევების მეთოდოლოგიისათვის	7
---	---

ენისა და ლიტერატურის სემიოტიკა

ცირა ბარბაქაძე ნიშნის გაზომილება პოეტურ დისკურსში	23
--	----

ვინფრიდ ბოდერი ფიქრები „ერთი“ და „ყველა“ სიტყვებზე	32
---	----

ქეთევან ბეზარაშვილი, თამარ ლომიძე სტრუქტურა და სემიოტიკა: გალაკტიონის ერთი ლექსის ანალიზი	42
--	----

ზაალ კიკვიძე კიდევ ერთხელ სოციოლინგვისტური ოპოზიციების შესახებ	49
---	----

თამაზ კოჭლამაზაშვილი ტერმინები – „ბრძანება“ და „მონსენება“ სოციალურ და სიტუაციურ კონტექსტებში	60
--	----

სალომე ოშიაძე ბუნებრივი ენა და კულტურა – ერის ცოცხალი მესსიერება	70
---	----

კულტურის სემიოტიკა

შოთა ბოსტანაშვილი, დავით ბოსტანაშვილი ნიშანი და ნაშენი (არქიტექტურის სემიოტიკა)	76
--	----

ლევან დალაქიშვილი ბიბლიური ტექსტის კარლ იასპერსისეული გაგებისათვის	87
---	----

ხათუნა თავდგირიძე „მითიური დრო“, „მითიური სივრცე“ და „საწყისთან დაბრუნება“	94
ირაკლი მჭედლიშვილი აბელურ-კაენური სიმბოლიზმი და კულტურათა დაპირისპირება	113
თამარ ოთხმეზური შუა საუკუნეების ქართული აზროვნების ისტორიიდან: ეფრემ მცირის ერთი სქოლიოს ინტერპრეტაციისთვის	126
გია ჯოხაძე სხეულის თავგადასავალი: ქართული ვერსია	142
სემიოტიკა და კრიტიკა	
დავით ანდრიაძე „სამშობლო“ „დედის ძუძუი“ და „სხვა“	157
დიანა ანფიმიადი „ახალი ესპერანტო“ ანუ „სიცილაკების“ სემიოტიკა	165
გაგა ლომიძე აღმნიშვნელთა მინერალური ამბოხი	168
მალხაზ ხარბედია კრიტიკის დაბადება	176
თარგმანები	
ზოსე ორტეგა ი გასეტი ენა. შესავალი ახალ ლინგვისტიკაში (თარგმანი გ. ჯოხაძის)	181
იუბილე	
ლევო კვაჭაძე 100 წლისაა!	222
რეზიუმე ინგლისურ ენაზე	235

C O N T E N T S

History and Theory of Semiotics

Manana Kvachantiradze

On the Methodology of Semiologic Investigations 235

Semiotics of Language and Literature

Tsira Barbakadze

Sign Phenomenon in the Poetry Discourse 235

Winfried Boeder

Reflections on the words *erti* ('one') and *q'vela* ('all') 236

Ketevan Bezarashvili, Tamar Lomidze

Structure and Semantics (The Analysis of Galaktion Tabidze's
One Poem) 237

Zaal Kikvidze

Sociolinguistic Oppositions Revisited 237

Tamaz Kochlamazashvili

Terms "brdzaneba" ("to order") and "mokhseneba" ("to report")
in Social and Situational Contexts 238

Salome Omiadze

Natural language and culture – collective memory of a nation 238

Semiotics of Culture

ShoTa Bostanashvili, Davit Bostanashvili

The Sign and the Built 239

Levan Dalakishvili

On Karl Jaspers Approach to the Text of the Bible 239

Khatuna Tavdgiridze

"Mythical Age," "Mythical Space," and "Return to the Origins of the Universe"

240

Irakli Mchedlishvili

Abelo-Cainian Symbolism and Opposition of Cultures

240

Thamar Otkhmezuri

From the History of Medieval Georgian Thinking: Ephrem Mtsire's *Scholion* on the Geocentric Vision of the Universe

241

Gia Joxadze

The Body Adventure: Georgian Version

242

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

მანანა კვაჭანტირაძე

სემიოლოგიური კვლევების მეთოდოლოგიისათვის*

ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორი, შოთა რუსთაველის სახელობის ლიტერატურის ინსტიტუტის ქართული ლიტერატურის განყოფილების გამგე, ყურნალ „კრიტიკის“ მთავარი რედაქტორი.

ძირითადი ნაშრომები: „მე ჩემს საკუთარ შენობას ვაგებ“, „ოთარ ჭილაძის მხატვრული სისტემის სემიოლოგიური ასპექტები“, „წერილები ლიტერატურაზე“, „გამეორება“.

ინტერესთა სფერო: ლიტერატურათმცოდნეობა, კრიტიკა, სემიოტიკა.

ნიშნობრივ მოვლენებს, როგორც აღსანიშნისა და აღმნიშვნელის ურთიერთობის შედეგს, ჯერ კიდევ სტოიკოსებმა მიაქციეს ყურადღება. ფილოსოფიურ, ლოგიკურ და ლინგვისტურ მეცნიერებათა განვითარების კვალდაკვალ ეს ყურადღება მომდევნო საუკუნეებში კიდევ უფრო გაძლიერდა და მე-19 საუკუნის ბოლო ოცწლეულისათვის დამოუკიდებელი მეცნიერების შექმნით დასრულდა. სემიოტიკა, როგორც ნიშნებისა და ნიშანთა სისტემების შემსწავლელი დისციპლინა, აერთიანებს ცოდნის ყველა მიმართულებას სიგნიფიკატორულ მოვლენებზე. თეორიულ მიდგომათა გარკვეული სხვადასხვაობის მიუხედავად, ნიშნის კლასიკურ განსაზღვრებად აღიარებულია ამერიკელი ფილოსოფოსისა და ლოგიკოსის ჩარლზ პირსის დეფინიცია: „ნიშანი ახდენს საგნის რეპრეზენტაციას და ენაცვლება მას ცნობიერებაში“. ჩარლზ პირსსავე ხვდა წილად სემიოტიკის, როგორც ახალი სამეცნიერო დისციპლინის, ფუძემდებლის პატივი, ძველი ბერძნების წვლილი კი ტერმინის წარმოშობაში აღიბეჭდა: *seemion* – ნიშანი. ნიშანთა სისტემების შემსწავლელ მეცნიერებათა აღმნიშვნელ ტერმინად „სემიოტიკასთან“ ერთად გამოიყენება „სემიოლოგიაც“. ამ უკანასკნელს, უპირატესად, ფრანგულ სტრუქტურალიზმს და პოსტსტრუქტურალისტურ

* ნაშრომი დაწერილია 2006 წელს.

თეორიებს უკავშირებენ და საკუთრივ ლინგვისტური მეთოდის აღმნიშვნელ ტერმინად მოიაზრებენ, „სემიოტიკა“ კი ინგლისურ-ამერიკული სამეცნიერო სკოლების გამოკვლევებთან და ფორმალურ ლოგიკურ-მათემატიკურ მიმართულებასთან ასოცირდება.

სემიოტიკის განვითარება უშუალოდ უკავშირდება მე-19 – მე-20 საუკუნეების დიდ მეცნიერულ აღმოჩენებს საბუნებისმეტყველო, ზუსტ თუ ჰუმანიტარულ სფეროებში და მათ ფილოსოფიურ-თეორიულ განზოგადებებს. ამ დროიდან ლოგიკოსებთან და მათემატიკოსებთან ერთად კვლევებში ჩაებნენ ლინგვისტები, ლიტერატურათმცოდნეები, ფსიქოლოგები, ბიოლოგები და კულტუროლოგები. გამოვლინდა განსხვავებული მეთოდოლოგიები და მიდგომები. მაგალითად, პირსის სემიოტიკისაგან განსხვავებით, ლუი ელმსლევის თეორია სტრუქტურალისტური იყო, მოგვიანებით კი ენისა და ლიტერატურის სემიოლოგიაში განსხვავებული მოდგომები ჩამოყალიბდა ჰერმენევტიკოსებსა და პორსტმოდერნისტებს შორისაც. კვლევების არეალი განსაკუთრებით გაფართოვდა უკანასკნელ ათწლეულებში, როცა სხვადასხვა ტიპის საკომუნიკაციო ენის წარმოქმნამ დღის წესრიგში მათი რეგულარული შესწავლისა და სისტემატიზაციის აუცილებლობა დააყენა. ამ ეტაპიდან სემიოტიკის ყურადღების არეში ექცევა არა მხოლოდ ბუნებრივი, არამედ ხელოვნური ენებიც, სიგნალიზაციის მრავალფეროვანი სისტემები ბუნებასა და საზოგადოებაში: საგზაო ნიშნებიდან – ფუტკრების ნიშნობრივ ქცევებამდე; ლოგიკურ-მათემატიკურიდან – ფერწერულ ხატებამდე; სამეტყველო ენებიდან – მეტაენებამდე. განსაკუთრებით ინტენსიურად მიმდინარეობს სემიოტიკური კვლევები ხელოვნებისა და სოციოკულტურულ სფეროებში: დღეს სემიოტიკა შეისწავლის არქიტექტურის, მოდის, რეკლამის, რიტუალის ენას. განუწყვეტლივ იქმნება ახალი მეტაენები, რომლებიც მიზნად ისახავენ სახელოვნებო თუ კულტურული ენა-ოიექტების აღწერას, მიღებული ინფორმაციის შენახვასა და გადაცემას. შეიძლება ითქვას, რომ ენის, ხელოვნებისა და კულტურის მოვლენებზე სიმბოლურ-ნიშნობრივი კონცეფციის გავრცელება დღეს ერთგვარ დროის ნიშნადაა მიჩნეული.

თავისი ინტერესის ობიექტებს სემიოტიკა სამ დიდ ჯგუფში აერთიანებს: პირველი – ენისა და ლიტერატურის სემიოლოგია, რომელიც შეისწავლის და აღწერს სამეტყველო ენასთან დაკავშირებულ ნიშნობრივ მოვლენებს; მეორე – ხელოვნებისა და სოციალურ-კულტურული სისტემების სემიოტიკა (ფერწერა, მუსიკა, არქიტექტურა, კინო, მოდა, რიტუალები, წეს-ჩვეულებები და სხვა); მესამე – ცხოველთა კომუნიკაციები და ბიოლოგიურ კავშირთა სისტემები ადამიანის ორგანიზმში.

ნიშანთა ყველაზე სრულყოფილსა და გავრცელებულ სისტემას წარმოადგენს ენა. ემილ ბენვენისტის მოსაზრებით, „იგი არის ყველა სხვა სისტემის ინტერპრეტატორი“. ამდენად, ნიშნობრივ მოვლენათა შესწავლაში

სწორედ ლინგვისტურ სემიოლოგიას ხვდა წილად სამაგალითო დისციპლინათაშორისი მეცნიერების პატივი.

ჩარლზ პირსის განმარტებით, ელემენტარული ნიშნობრივი ურთიერთობისათვის, ანუ იმისათვის, რომ ნიშანი ნიშნად ჩაითვალოს, აუცილებელია, რომ : 1. იგი იყოს გამოსახვის საშუალება (რეპრეზენტანტი); 2. მიეკუთვნებოდეს რაიმე ობიექტს (რეფერენტს) და 3. ახდენდეს იმ დამოკიდებულების რეალიზაციას, რომელსაც ინტერპრეტაციულს ვუწოდებთ (ინტერპრეტანტი). ეს უკანასკნელი აუცილებელი პირობაა იმისთვის, რომ სიტყვა ნიშნად ვაღიაროთ. ინტერპრეტაცია წარმოადგენს განმარტებას, „თარგმანებას“, კონცეპტუალიზაციას დამოკიდებულებისა ნიშანი – ობიექტი მომდევნო ნიშანში, ანუ ადამიანის რეაქციას პირველად ნიშანზე. ყოველი ნიშანი ბადებს ინტერპრეტაციას და ეს პროცესი უსასრულოა. ასე რომ, სემიოზისი, რომელიც როგორც პირსის, ისე პოსტსტრუქტურალისტური თეორიების ერთ-ერთი ფუნდამენტური ცნებაა, ნიშნის ინტერპრეტაციის დინამიურ პროცესს წარმოადგენს.

სემიოტიკა სამყაროსა და ობიექტების შემეცნების შესაძლებლობას მხოლოდ მათ მიერ წარმოქმნილი ნიშნების შემეცნებაში ხედავს და ნიშანთა ქცევა—მოქმედების სამ ძირითად სფეროს შეისწავლის: *სინტაქტიკა* იკვლევს ნიშანთა ურთიერთობას თვით სისტემის შიგნით; *სემანტიკა* – ნიშნებსა და ობიექტებს შორის დამოკიდებულებას; *პრაგმატიკა* – ნიშანთა ურთიერთობას იმათთან, ვინც ამ ნიშნებით სარგებლობს.

ამასთან დაკავშირებით აუცილებელია იმ ორი ძირითადი მიდგომის დახასიათება, რომლებიც თვით სემიოტიკის, როგორც ნიშანთა შემსწავლელი მეცნიერების, შიგნით ჩამოყალიბდა: პირველს – ლოგიკურ სემიოტიკას, მეტალოგიკას, რომელიც ჩარლზ პირსის სახელს უკავშირდება, აინტერესებს ნიშანი თავისთავად, ნიშანი ლოგიკაში, ნიშანთა კლასიფიკაცია და სემიოზისი, როგორც არანიშნის გარდაქმნა ნიშნად. მეორე მიდგომა, რომლის მესაფუძვლედაც ფერდინანდ დე სოსიური ითვლება, ამკვიდრებს საკუთრივ ლინგვისტურ ხაზს. სემიოლოგიას იგი განიხილავს როგორც მეცნიერებას, რომელიც შეისწავლის „ნიშანთა სიცოცხლეს საზოგადოებრივ ცხოვრებაში“, ლინგვისტიკას კი – როგორც მის ერთ-ერთ შემადგენელ ნაწილს.

სოსიურის აზრით, „ნიშანი წარმოადგენს მთლიანობას, რომელიც გვევლინება აღმნიშვნელის (აკუსტიკური ხატი) და აღსანიშნის (აზრი, წარმოდგენა) ასოციაციის ნაყოფად“. ყურადღება მივაქციოთ, რომ სოსიურისათვის აღსანიშნი საგანი კი არ არის, არამედ ამ საგნის წარმოდგენა, იდეა გონებაში. აღმნიშვნელი კი ბგერათა გარკვეული რიგის წარმოსახვითი ხატია და არა ის ბგერათა ჯაჭვი, რომელსაც ფონეტიკა შეისწავლის. სოსიურის კვალდაკვალ, ემილ ბენვენისტმა და სტრუქტურალისტებმა განავითარეს მოსაზრება, რომ აღმნიშვნელსა და აღსანიშნს შორის კავშირი

ნებისმიერია და არა დეტერმინირებული. ნიშანი აკუსტიკური ხატისა (აღმნიშვნელი) და კონცეპტის (აღსანიშნი) თავისუფალი ასოციაციური კავშირის ნაყოფია და არა აუცილებლობა. ამ კონცეფციის თანახმად, ნიშნის სპეციფიკას განსაზღვრავს მხოლოდ მისი ფუნქცია მეტყველების აქტში.

დროთა განმავლობაში ამ ორ ალტერნატიულ პოზიციას შორის (პირსი-სოსიური) გაჩნდა გადაულახავი წინააღმდეგობა, რომელიც ხანგამოშვებით ფილოსოფიისა და სემიოლოგიის სერიოზული კამათის საგნად იქცეოდა და „საზღვრების გადასინჯვის“ პრობლემას აყენებდა. პირსის ხაზს ავითარებდა ჰერმენევტიკა, რეცეპტიული ესთეტიკა და სხვ. სტრუქტურალიზმის ფორმალისტურმა შეხედულებებმა კი პოსტსტრუქტურალისტურ და პოსტმოდერნისტულ თეორიებში ჰპოვა გამოძახილი. მართალია, სამყაროს ლინგვისტურობას ორივე მიდგომა აღიარებს, მაგრამ სხვადასხვაგვარად: ჰერმენევტიკისათვის ენა წარმოადგენს სუბსტანციას და ამიტომ ინტერპრეტაცია ონტოლოგიური მნიშვნელობის ძიების, ყოფიერების ონტოლოგიური განმარტების, ანუ მისი კოდის ამოხსნის ოპერაციაა. იგი სხვა არაფერია, თუ არა ყოფიერების შემეცნების განუწყვეტელი პროცესი, „განუწყვეტელი სვლა აშკარა აზრიდან ფარული აზრისკენ“ (პოლ რიკიორი).

სტრუქტურალიზმისთვის ენა წარმოადგენს ნიშანთა ფორმალურ სისტემას, სადაც სხვადასხვა კატეგორიები – გრამატიკული, ფონეტიკური და ა.შ. – ცალკე-ცალკე სისტემებს ქმნიან. სისტემის მთლიანობას უზრუნველყოფს მისი ნაწილების წონასწორობა და ურთიერთ შესაბამისობა. ენის თითოეული დონე მეტ-ნაკლებად მოწესრიგებული სისტემაა და, იმავდროულად, სხვა დონეებთანაა დაკავშირებული. სწორედ ასეთი ორგანიზაცია ქმნის ენის, როგორც ზესისტემის, სტატუსს. ფონეტიკური დონის ფაქტებიც კი, რომლებიც მექანიკური რიგის წმინდა აკუსტიკურ-ფიზიოლოგიურ მოვლენად განიხილება, სინამდვილეში განუყრელადაა დაკავშირებული ენის უფრო ღრმა დონეებთან, მათთან სტრუქტურულ მთლიანობას ქმნის და მათ გავლენას განიცდის.

სტრუქტურალიზმის „პირველი ტალღისათვის“ (ყენევის, კოპენჰაგენის, პრადის სკოლები) ამოსავალია რეალობა. ნიშნის საშუალებით ენა – ზეპირიც და წერილობითიც – ისწრაფვის ასახოს რეალობა, მოახდინოს მასზე გავლენა პირდაპირ ან ირიბად. გასათვალისწინებელია, რომ სტრუქტურალიზმი პრაგმატიზმისა და პოზიტივიზმის ლინგვისტურ გამოძახილს წარმოადგენს და მასში ბევრი რამ აღნიშნული მეთოდოლოგიების გავლენით აიხსნება. ამ ეტაპზე სტრუქტურალიზმისათვის მეთოდოლოგიურ ჭრილში ყველაზე მნიშვნელოვანია სოსიურის პოსტულატი, რომ ენა წარმოადგენს ფორმას და არა სუბსტანციას, და რომ იგი მხოლოდ

განსხვავებებზე დაფუძნებული წმინდა ფორმალური სისტემაა. ენის სუბსტანციურობის უარყოფა მეთოდოლოგიურად ეხმიანებოდა ტრანსცედენტალური სუბიექტისა და ისტორიული აპრიორულობის უარყოფას. სწორედ ამ ხაზის უკიდურესმა განვითარებამ მოიტანა პოსტსტრუქტურალისტურ და პოსტმოდერნისტულ ეტაპებზე ავტორის, ნაწარმოების, შემოქმედის ტრადიციული ცნებების გადაფასება და საბოლოოდ, მათზე უარის თქმაც (მაგალითად, ე.წ. „ავტორის სიკვდილი“, რომელიც მოგვიანებით თვით ამ აზრის “პიონერის”, ჟერარ ჟენეტის მიერვე იქნა შეფასებული „გადაჭარბებად“).

კოპენჰაგენის სკოლის წარმომადგენლებმა ლ. ელმსლევმა და ჰ.ულდალმა ნეოპოზიტივიზმის მეთოდოლოგიის საფუძველზე შეიმუშავეს ე.წ. გლოსემატიკური მოდელი, რომელმაც ენათმეცნიერებას შესაძლებლობა მისცა, მიეღწია მეტი სიზუსტისთვის აღნიშვნის მექანიზმისა და სტრუქტურის ჩამოყალიბების პროცესის აღწერისას. ამ მოდელის მიხედვით, ტექსტი ორპლანინია: შინაარსი წარმოადგენს აღსანიშნს, გამოსახვა კი - აღმნიშვნელის პლანს. ორივე პლანს თავთავისი ფორმა და სუბსტანცია აქვს და ორივეს ფუნქცია ყალიბდება, ერთი მხრივ, გამოსახვის, მეორე მხრივ კი - შინაარსის ფორმის დონეთა ურთიერთობით.

შინაარსის ფორმა (აღსანიშნის პლანი) ის გრამატიკული წესრიგია, რომელსაც აღსანიშნი ემორჩილება, შინაარსის სუბსტანციად კი მნიშვნელობა გვევლინება. თავის მხრივ, აღმნიშვნელში (გამოსახვის დონე) გამოსახვის ფორმა არის თითოეული ის ფორმა, რომელსაც ესა თუ ის ბგერა სხვადასხვა ენაში იძენს, გამოსახვის სუბსტანცია კი - ბგერის მატერია. მიუხედავად იმისა, რომ გლოსემატიკური მოდელი არ ითვალისწინებს ენის სოციალურ ასპექტებს და მეტისმეტად ფორმალისტული და აბსტრაქტულია, თავისთავად, შინაარსისა და გამოსახვის პლანების (შესაბამისად, აღსანიშნისა და აღმნიშვნელის) ეს ოთხფენოვანი სტრუქტურა ძალზე მოსახერხებელი აღმოჩნდა იმ ტიპის ენობრივი მოვლენების ზუსტი და მეცნიერულად სანდო ანალიზისათვის, რომელთაც ჰუმანიტარული მეცნიერება ტექსტებს უწოდებს.

ინგლისურ-ამერიკული სემიოტიკისაგან განსხვავებით, რომელიც უპირატესად, საკუთრივ რეფერენციის პრობლემებსა და ნიშანთა კლასიფიკაციაზე ამახვილებს ყურადღებას, სტრუქტურალიზმი ნიშნის შინაგან აგებულებას და აღნიშვნის მექანიზმებს შეისწავლის. ამის გამო სულ უფრო და უფრო აქტუალური ხდება საკუთრივ პოეტური ენისა და მხატვრული ტექსტის კვლევა. ტექსტის სისტემური სტრუქტურული ანალიზის პირველ ნიშნულად მიჩნეულია პროპის ნაშრომი „ზღაპრის მორფოლოგია“ (1928 წ.). „პრადის სკოლის“ წარმომადგენელთა დაკვირვებით, ხელოვნება, პოეზია და სხვა საუკეთესო მასალაა, რათა

შევისწავლოთ ნიშნის შინაგანი აგებულება, დავინახოთ კავშირი სიმბოლოსა და მის მნიშვნელობას შორის, ანუ შევისწავლოთ „მნიშვნელობის სრული სტრატეგიკაცია“. ენის სისტემის ყველა ის დონე, რომელიც სასაუბრო ენაში მხოლოდ დამხმარე როლს ასრულებს, პოეტურ ენაში მეტნაკლებად დამოუკიდებელ აზრს იძენს. „ექსპრესიული საშუალებები, რომლებიც სხვადასხვა დონეს განეკუთვნებიან, ასევე, მათ შორის ურთიერთკავშირები, კომუნიკაციურ ენაში ავტომატურობისაკენ მიიღტვიან, პოეტურში კი – აქტუალიზაციისკენ“.

სტრუქტურალიზმის ახალი ტალღა 50-იანი წლებიდან კლოდ ლევი-სტროსის სახელს უკავშირდება. მისი სტრუქტურული ანთროპოლოგია კიდევ უფრო აფართოებს სემიოლოგიის საზღვრებს და ლინგვისტურ მეთოდს კულტუროლოგიის ობიექტებს მიუსადაგებს. მითოსურ სტრუქტურებზე დაკვირვებით, იგი აგებს პრინციპულად ახალ, მეცნიერულად უაღრესად სარწმუნო თეორიას არქაული ადამიანის ცნობიერების ტიპზე, აღწერს ე.წ. მედიაციის და ბრიკოლაჟის მექანიზმებს (მედიაცია – შუამავლობა; ბრიკოლაჟი – ინტელექტუალური ამოცანის ამოხსნა რიკოშეტით), როგორც არქაული ადამიანის ინტელექტუალური და სოციალური პრობლემების გადასაჭრელად მიმართულ არაცნობიერ ლოგიკურ ოპერაციებს.

ამიერიდან მთელი კულტურული ფენომენები განიხილება ენის, როგორც ფორმათწარმომქმნელი პრინციპის პრიზმაში. სემიოლოგიის განსაკუთრებული ინტერესი ნიშანთა კონოტაციური (ფარული, ასოციაციური) დონისა და საერთოდ ტექსტის, როგორც ინტეგრირებული ნიშნის, მიმართ განპირობებულია მყარ სტრუქტურებს მიღმა დაფარული სოციოკულტურული შინაარსის ამოკითხვის მოთხოვნილებით. ამ მოთხოვნილებამ არაცნობიერ ნიშანთა კერძო სისტემების კვლევა მჭიდროდ დაუკავშირა კულტურის ზოგად სემიოტიკას, რომელიც კულტურას განიხილავს, როგორც ზეისისტემას, ნიშანთა კოდიფიცირებულ იერარქიას, ტექსტს, კულტურის ნიშნებს კი – როგორც ადებტებს საზოგადოების განვითარების სხვადასხვა ისტორიულ ეტაპს შორის.

შესაბამისად, გაფართოვდა სემიოლოგიური კვლევის არეალი. მისი ნაყოფიერება განსაკუთრებით თვალშისაცემია ჰუმანიტარულ სფეროში, როცა იგი გადალახავს საკუთრივ ლინგვისტური მეთოდის საზღვრებს და სამყაროს ხედვის ზოგად პრინციპად, ერთგვარ დისციპლინათაშორის მეთოდოლოგიურ საყრდენად გვევლინება. „სამყაროს ლინგვისტურობის უნივერსალურობას“ (გადამერი) აღიარებენ როგორც ე.წ. პოსტკლასიკური, ისე პოსტმოდერნისტული თეორიები, როგორც სტრუქტურალისტები, ისე პოსტსტრუქტურალისტები. მას შემდეგ, რაც ჟაკ ლაკანმა ენისა და არაცნობიერის სტრუქტურათა მსგავსება გამოავლინა („არაცნობიერი

აგებულია, როგორც ენა“), სემიოლოგიური კვლევების არეალი კიდევ უფრო გაფართოვდა ფსიქოლინგვისტიკის, ფსიქოლოგიის, კულტურის ფსიქოლოგიის და სოციოლოგიის, სხვადასხვა კომუნიკაციური თეორიების მიმართულებით. “ლინგვისტურმა იმპერიალიზმმა” სემიოტიკას კვლევის ახალი სფეროები შემოუმატა – მოდის, არქიტექტურის, თამაშის, პოლიტიკისა და სხვ.

ნიშანთა სისტემების შესწავლა ფართო შესაძლებლობებს შლის როგორც ნიშანთა ცალკეულ სისტემათა იერარქიის, ისე ცალკეული კულტურების სოციალური და ისტორიული ფესვების წვდომის თვალსაზრისით. მეთოდოლოგიური მიდგომა ასეთია: ენა, როგორც ეროვნული „ყოფიერების სახლი“, სიმბოლურად ასახავს ნაციონალური და ინდივიდუალური მენტალიტეტის გაუცნობიერებელ ინტენციებს. ამდენად, სემიოლოგია კვლევის არეალში აქცევს ცნობიერებისა და კულტურის იმ ყველაზე ფარულ და სიღრმისეულ კონტექსტებსაც, რომელშიც ნიშანთა ესა თუ ის სისტემა ჩამოყალიბდა და განვითარდა, მაგალითად, დროისა და სივრცის დაკავშირების ხერხებს, ბინარულ ოპოზიციათა გადალახვის გზებს, თხრობის მოდელების სხვადასხვაობებსა და ა.შ. ამ გზით შესაძლებელი ხდება კულტურის ტიპის განსაზღვრა, რამდენადაც იგი დგინდება არა მხოლოდ მის ზოგად სტრუქტურაში შემავალი საერთო ელემენტებით, არამედ იმითაც, რაც თავისთავადი და ინდივიდუალურია ცალკეული კულტურების ყოველ „ენაში“.

კულტურის ენის მიმართ ძალაში რჩება სოსიურის დებულება სამეტყველო ენის შესახებ, რომლის თანახმადაც, „ერთეულთა ის სისტემა, რომელიც ენობრივ ნიშანთა სისტემად გვევლინება, იმავდროულად ფასეულობათა სისტემას წარმოადგენს“.

ყოველ კულტურაში, როგორც ენაში, აღნიშვნის სპეციფიკური პროცესები მიმდინარეობს. ნაციონალური კულტურები განსხვავდებიან სწორედ კოდირების ხერხების თავისებურებებით, მაგალითად, ობიექტების შერჩევით, იერარქიით და სხვა – და არა თვით კოდირების ფუნქციით, რომელიც საერთოა. ერნესტ კასირერის აზრით, „სულიერი კულტურის ნებისმიერი სახე სხვა არაფერია, თუ არა ნიშნები, კოდები“. გარკვეულ მომენტებში, კონკრეტული ისტორიულ-კულტურული ეპოქის მოთხოვნილებათა შესაბამისად, კულტურა ახდენს არა მხოლოდ კოდის გახსნას, არამედ უკვე გახსნილის ხელახლად დამიფერას, გასაიდუმლოებას მისი შენახვის მიზნით. სწორედ ამის მაგალითია მითი, კლოდ ლევი-სტროსის განსაზღვრებით – „ზენა“, როლან ბარტის აზრით კი – ახალ-ახალ მნიშვნელობათა მისაღებად მიწყვი მზადმყოფი ნიშანი.

ყველაზე ფასეულია ნიშნის „ამოხსნა“ ახალ სისტემაში გადატანის გზით, რადგან ესთეტიკური თვალსაზრისით, გაცილებით მნიშვნელოვანია

არა გახსნილი, გაშიფრული სიმბოლო, არამედ ისეთი ნიშანი, რომელიც წარმოსახვას ამოცნობის ახალ-ახალი აქტების სტიმულს აძლევს. როცა მნიშვნელობა ამოწურულია და საბოლოოდ დადგენილია, სიტყვა (გამონათქვამი) კონვენციურ ნიშნად იქცევა და სასაუბრო ენაში იკავებს ადგილს. თუკი ნიშან-სიმბოლო ზოგადკულტურული კოდის აუცილებელი ელემენტია, ფასეულობათა იერარქიის დაცვის მიზნით, კოლექტიური არაცნობიერი „ავტომატურად“ ახდენს მის ხელახლა დაშიფვრას. ასეთი ზოგადი ნიშნები გარკვეული სახეცვლილებებით კულტურათა კოდების მუდმივ ბინადრებად გვევლინებიან, მაგალითად, მითოიდები, ბიბლიური სიმბოლოები, არქექტიპები, ბინარული ოპოზიციები და სხვა. ხელახალი კოდირება არის ახალი სტილების, ახალი ტიპის ანალიტიკური მდგომარეობისა და ინტერპრეტაციების საფუძველი.

ლიტერატურის სემიოლოგია იკვლევს მხატვრული ენის იმ ასპექტებს, რომლებიც განუყოფელია ენობრივი კომუნიკაციების ზოგადი პრობლემატიკისაგან, მაგრამ, ამავე დროს, მას ინტერესთა და ობიექტთა საკუთარი სფეროც გააჩნია. მხატვრული ენა ისევე, როგორც ადამიანის სულიერი მოღვაწეობის სხვა ფორმები, სიმბოლური სახისაა. იგი წარმოადგენს მსოფლმხედველობრივ და კულტურულ-ესთეტიკურ შეხედულებათა, ინტენციათა, სურვილთა და ლტოლვათა კოდირებულ ნიშანთა სისტემას, რომელიც მასში დალექილი მრავალშრიანი სოციოკულტურული შინაარსის გამო, ახსნასა და ინტერპრეტაციას მოითხოვს.

ლიტერატურასა და ხელოვნებაში მხატვრულ-ესთეტიკური ნიშნების განხილვისას, თანამედროვე სემიოლოგია ჩარლზ პირსის კლასიფიკაციას ეყრდნობა. აღმნიშვნელისა და აღსანიშნის კავშირის მიხედვით, პირსი ნიშანთა სამ ტიპს განასხვავებს: 1. *იკონური ნიშნები* აღსანიშნთან მსგავსებას ამჟღავნებენ და მასზე გრძნობად წარმოდგენას იძლევიან; 2. *ნიშან-ინდექსები* აღსანიშნსა და აღმნიშვნელს შორის მიზეზ-შედეგობრივ კავშირს ასახავენ; 3. *ნიშან-სიმბოლოები* ასოციაციური კავშირის შედეგად აღმოცენდებიან და კონცეპტუალურად დატვირთულ ინფორმაციას შეიცავენ. მხატვრული ნიშანი საგნის (მოვლენის, აზრის) გრძნობადი აღქმის სუბსტიტუტია და ლანგვისტური ნიშნისაგან განსხვავებით, სწორედ ამ გრძნობადი სტრუქტურის გაძლიერებასა და ობიექტივაციას ახდენს. მხატვრული ნიშნის, როგორც კოდირებული მხატვრული ინფორმაციის გადაცემის შექმნაში მონაწილეობს როგორც აღსანიშნის მატერიალურ-საგნობრივი, ვიზუალური და სმენითი, ისე აღმნიშვნელის აზრობრივ-სემანტიკური კომპონენტები. აღნიშვნა ხდება როგორც ამკარა ვიზუალური მსგავსების, ისე ფარული ასოციაციური და ფუნქციური მსგავსების გათვალისწინებით.

ბარტის მოსაზრებით, მხატვრული ტექსტის შემთხვევაში სემიოლოგიური კვლევის ობიექტად *ნიშან-ინდექსები* უნდა განიხილებოდნენ, რადგან

სწორედ ისინი წარმოადგენენ იმ გაუცნობიერებელ აღმნიშვნელებს, რომლებიც ენის თვითრეფერენციისას სპონტანურად აღმოცენდებიან სემიოზისის უწყვეტ პროცესში.

მხატვრული ენის სემიოლოგიური კვლევისას უნდა გავითვალისწინოთ საკითხის ორი მხარე: ფილოსოფიური და ფილოლოგიური. პირველი უკავშირდება თანამედროვე ჰერმენევტიკული და პოსტმოდერნისტული ფილოსოფიის ზემონახსენებ ფუნდამენტური მოსაზრებას სამყაროს უნივერსალურ ლინგვისტურობაზე. ჰაიდეგერის მოსაზრებით, ყოფიერება ჩვენთან ენის მეშვეობით საუბრობს, ყოფიერების იდეას ჩვენ მხოლოდ ენის გზით ვუკავშირდებით. ეს იმასაც ნიშნავს, რომ იგი არ წარმოადგენს „ბგერათა აკუსტიკურ ჯაჭვს“.

სამყაროს, როგორც ტექსტის, გაგება ჯერ კიდევ ნეოპლატონიკოსებთან გვხვდება. გვიან შუა საუკუნეებში საკმაოდ გავრცელებულია სამყაროსა და ადამიანის, როგორც ღვთაებრივი აზრების შემცველი წიგნის, მოდელი. აღან ლილსკის მიხედვით, „ყოველი არსება სამყაროში მხოლოდ წიგნია და ნახატი“ (სიტყვა „წიგნის“ ეტიმოლოგიას კორნელი კეკელიძე ბერძნულ სიტყვას “სიგნუმ” – ნიშანს უკავშირებს. სხვათა შორის, ლილსკის ეს ფრაზა საყურადღებოა იკონური და სიმბოლური ნიშნების – ნახატისა და წიგნის დაპირისპირების თვალსაზრისითაც).

მიუხედავად იმისა, რომ ენა „ყველა სხვა სისტემის ინტერპრეტატორია“, იგი მაინც მხოლოდ „კერძო შემთხვევაა სემიოტიკური ფუნქციისა“ (პიაჟე). თავს ნებას მივცემთ, ამ მიდგომების შუქზე მხატვრული ენის მიმართ პირდაპირ ჩამოვაყალიბოთ ჩვენი პოზიცია: მხატვრული ენა წარმოადგენს უნივერსალურ ენას არაცნობიერის იმ უღრმესი შრეების გამოსავლენად, რომლებიც უშუალოდ ესაზღვრებიან და რეაგირებენ ყოფიერების დაფარულ ფორმებზე, ანუ იმაზე, რაც რეალობისა და აღქმის მიღმაა. მხატვრული ენა ამ რეაგირების მექანიზმია. იგი ამ აზრით მარტოოდენ სემიოტიკური ფუნქციის კერძო შემთხვევა ან მარტო „ყველა სხვა სისტემის ინტერპრეტატორი“ კი არაა, არამედ ენის მუშაობის განსაკუთრებული, აფექტური რეჟიმი, უღრმესი შინაგანი ფუნქციით – აღძრავს ყოფიერებისა და არსებობის მთლიანობის განცდა, გააძლიეროს სიცოცხლის ხილულ და უხილავ ფორმათა კავშირის შეგრძნება ზოგადად და, განსაკუთრებით, ცნობიერების კრიზისულ ეტაპებზე, იქცეს კრეაციულ ლოკუსად სიცოცხლის ფორმათა მოძრაობა-განვითარების შეფერხებისა და შეგუბების მომენტებში. სიტყვისა და ფრაზის ოპოზიციურ სტრუქტურაში ვლინდება ყოფიერების ეს ციმციმი, ეს მალვა და თავისჩენა, ეს შუქ-ჩრდილი ერთდროულად. ნიშნის რეფერენციული ფუნქცია მასში იმთავითვე ნაგულისხმევ ორერთიანობას ავლენს, რომელიც სხვა არაფერია, თუ არა ყოფიერების ორბუნებოვნების დასახელება ერთ სტრუქტურაში.

როცა სიტყვამ, ღვთიური ნების ნიშანმა, რომელიც „პირველთაგანვე იყო“- განაღო, გააპო ყოფიერება ორად – აღსანიშნად და აღმნიშვნელად, მანვე იმავე წამს გააჩინა განხეთქილების აღმკვეთი სტრუქტურაც – მნიშვნელობა. სამყაროს დასახელება ჯერაც არ ნიშნავდა იმას, რომ ადამიანმა იგი შეიმეცნა, მაგრამ უთუოდ ნიშნავდა ამ გზის დასაწყისს. ნაგულისხმევი სახით სიტყვაში ყოფიერების პარადოქსული მთლიანობა, მთელი სისავე, ოპოზიციის ორივე საზღვარი აირეკლა, ანუ ისიც, რაც სინათლეშია და ისიც, რაც სიბნელეში ძევს და მხოლოდ ხანდახან იხილვება ნათელში („ნათელხილვაში“). ნიშნის მთელი გამოცდილება მოქცეულია მნიშვნელობაში, ინტერპრეტაცია კი მნიშვნელობის გზით სამყაროს შექცევის უსასრულო პროცესია.

მიუხედავად იმისა, რომ მეცნიერთა ნაწილი ეჭვქვეშ აყენებს ბინარულობის უნივერსალურობას, თანამედროვე სემიოლოგია – როგორც სტრუქტურალისტურ, ისე პოსტსტრუქტურალისტურ ეტაპზე - ბინარული მოდელიდან ამოდის. უმბერტო ეკოს აზრით, „ოპოზიციათა მექანიზმში საბოლოოდ ყველაზე მნიშვნელოვანი ის არის, რომ იგი სისტემატურ შესაძლებლობას იძლევა ვიცნოთ ის, რაც არ არის, იმის მიხედვით, რაც არის“ (ანუ არარსებული არსებულის მიხედვით და პირიქით – მ.კ.) ბინარულობა, როგორც განსხვავებათა კერძო და რადიკალური შემთხვევა, მხატვრულ ენაში გადაილახება როგორც თანდათან, მნიშვნელობათა დაახლოების, ისე ერთბაშად – სემანტიკური ურთიერთშეჭრის გზით (მაგალითად, მეტაფორა, ოქსიმორონი).

საკითხის მეორე, ფილოლოგიური ასპექტი უკავშირდება ტექსტის, როგორც სხვადასხვა ტიპის ლინგვისტურ ნიშანთა ინტეგრაციის პროცესის კვლევას; მხატვრული სისტემის ელემენტთა დაკავშირების ხერხების შერჩევაში მწერლის ენობრივი უნარის დახასიათებას; ფრაზის (გამონათქვამის) შინაგანი სტრუქტურული წესრიგის, ასოციაციურ მნიშვნელობათა ბადის, ენის აქტუალიზაციის ველს – დისკურსის, ნარატიული ფიგურების აღწერას და ა.შ. ენა განიხილება, როგორც ცნობიერების ზოგადსიმბოლური უნარის გამოვლინება და, იმავდროულად – როგორც სამეტყველო ფუნქცია. დღეს უკვე აღარ დავობენ იმაზე, რომ ზუსტი მეთოდების გამოყენება მხატვრული შემოქმედების სფეროების მიმართ, თავისთავად, ჯერ კიდევ არ ნიშნავს მიღებული შედეგების სიზუსტეს. რომანის ენის სტრუქტურის კვლევისას ა. პრიეტო აღიარებს, რომ „ლიტერატურათმცოდნეობითი ანალიზის დროს სუსტდება აღწერის ლინგვისტური სიზუსტე. ეს ნიშნავს, რომ კვლევის საზღვრები გაფართოვდა“. აი, ამ გაფართოვებულ საზღვრებში სემიოლოგია ანგარიშს უწევს მხატვრული ენის სისტემაში შემავალ იმ სტრუქტურებსაც, რომლებიც წარმოადგენენ არა რეფერენციულ ნიშნებს პირდაპირი გაგებით, არამედ ფსიქოლოგიურ,

სოციალურ, კულტურულ, ეთნიკურ, ისტორიულ, ჟანრულ ნიშნებს. ისინი, გარკვეულწილად, ინარჩუნებენ თავდაპირველ (დენოტაციურ) მნიშვნელობასაც, მაგრამ ტექსტში უკვე ახალ მნიშვნელობათა აღმნიშვნელებაც გვევლინებიან. ცხადია, ფილოლოგიური კვლევის არეალში შემოდის ლოგიკური სემიოლოგიის ის პრობლემებიც, რომლებიც უკავშირდებიან მეტყველებაში საგანთა პრედიკატების გადმოტანას, მათ ზეპირ თუ წერილობით გამოხატვას და ა.შ.

ლიტერატურის სემიოლოგიისათვის კვლავ პრობლემად რჩება აღსანიშნი და რეფერენცია, ანუ ის, თუ რას მიემართება ნიშანი, რა სახის ტრანსფორმაციები მიმდინარეობს თვით ნიშნის სტრუქტურის შიგნით „პირველადიდან“ „მეორად რეფერენციაზე“, ანუ სასაუბროდან მხატვრულ ენაზე გადასვლისას.

აღნიშვნის პროცესში ეძილ ბენვენისტი ორ დონეს გამოყოფს: პირველად აღმნიშვნელებს, ანუ სიტყვებს, რომლებიც იდენტიფიცირდებიან აღსანიშნ საგნებთან და მეორად აღმნიშვნელებს – წინადადებებს, გამოთქმებს, რომელთა გაგებაც შესაძლებელია მხოლოდ სხვა აზრებთან შესაბამისობაში. პირველები, მარტივი ნიშნები, ანუ ლექსიკური მორფემებია, მეორენი კი – სემანტიკური ინტერპრეტაციის ნიშნები, ანუ ე.წ. დისკურსული ნიშან-გამოთქმები. სწორედ ამ უკანასკნელთ აღიარებს ბენვენისტი იმ უმცირეს ერთეულებად, რომლებთანაც საქმე აქვთ მხატვრული ტექსტის მკვლევრებს. იულია კრისტევასათვის ტექსტის ასეთ უმცირეს სტრუქტურას წარმოადგენს ე.წ. აღმნიშვნელი დიფერენციალი, ანუ წერტილი, სადაც მნიშვნელობათა სიმრავლე აღმოცენდება.

მნიშვნელობათა ეს სიმრავლე, რომელსაც მხატვრული ტექსტი აჩენს, ონტოლოგიური მოვლენაა და მისი ამოწურვა შეუძლებელია. ყოველ გამონათქვამში არსებობს ავტომატიზმის ელემენტი, მაგრამ იმავედროულად არსებობს თავისუფლების გარკვეული ხარისხიც. ამ თავისუფლებით სარგებლობს როგორც ავტორი, ისე მკითხველი. მკითხველის თავისუფლება უკავშირდება წარმოსახვის გააქტიურებას, მისი ზონების გაფართოებას; მწერლის შემთხვევაში კი – სიტყვათა სელექციას სინონიმთა დიდი რიგიდან, ფორმის არჩევანს, ფრაზის კონსტრუქციას და ა.შ... ამდენად, ლიტერატურის სემიოლოგია უპირატესად ტექსტის კონოტაციური აღსანიშნით ინტერესდება და არა დენოტაციურით.

სემიოლოგიის განვითარებამ დაადასტურა, რომ ენის გავრცელების ისეთ სფეროებში, როგორცაა მითი, მხატვრული პროზა, პოეზია, ფოლკლორი და ა.შ. – არავითარი საგანგებო ნიშნები არ არსებობს. რომან იაკობსონის აზრით, „განსხვავება შეტყობინებათა შორის გამოიხატება არა ერთი რომელიმე ფუნქციის მონოპოლიაში, არამედ ფუნქციათა განსხვავებულ იერარქიაში. შეტყობინების სიტყვიერი სტრუქტურა სწორედ იმაზეა

დამოკიდებული, თუ რომელ ფუნქციას ენიჭება უპირატესობა... ემოციურ ფუნქციაში ვლინდება ექსპრესიული და ემოციური ინფორმაცია – უფრო მნიშვნელოვანი მხატვრული ენისათვის, ვიდრე რეფერენციული(კოგნიტიური)“. ცვეტან ტოდოროვი კიდევ უფრო შორს მიდის და, როგორც თვითონვე უწოდებს, „ენის მეორე სტრუქტურულ განმარტებას“ აყალიბებს: ლიტერატურა წარმოადგენს „სისტემაურად ორგანიზებულ ენას, რომელიც ორიენტირებულია საკუთარ თავზე, ენას, რომელიც თვითმიზნურ ბუნებას იძენს“. როგორც ვხედავთ, აქ უკვე „უფრო მნიშვნელოვან ფუნქციაზე“ კი არ არის საუბარი, არამედ საკუთარ თავზე ორიენტირებულ, თვითმიზნურ ენაზე, რომელიც სემიოლოგიის წინაშე ახლებურად აყენებს რეფერენციის პრობლემას.

სასაუბრო და სამეცნიერო ენის ნიშნისაგან განსხვავებით, რომელსაც დენოტაციური გამჭვირვალება ახასიათებს, მხატვრული ენის ნიშანი ბუნდოვანია და ასოციაციურ მნიშვნელობათა „მლექიფს“ მოიყოლებს. იგი უშუალოდ კი არ გვჩვენებს აღსანიშნებთან, არამედ არაპირდაპირ. ამ ბუნების გამო მხატვრული ენა ახდენს ყველა იმ სიმბოლური შესაძლებლობის გააქტიურებას, რომელიც სიტყვაშია ჩადებული.

სემიოტიკის განვითარების ამ ეტაპზე (50-იანი წლები) ფუნქციური ლინგვისტიკა უკვე უარს ამბობს ენა-მეტყველების სოსიურისეულ მკვეთრ დაპირისპირებაზე და აღიარებს „ენის“ კვლევაში მიღწეული შედეგების უპირატესობას. „მეტყველების“ სფეროსთან შედარებით. განსაკუთრებით საგულისხმოა, რომ „მეტყველების“ კვლევა სწორედ მხატვრული ტექსტების მაგალითზე ხდება.

60-იანი წლებიდან უკვე აშკარაა, რომ სტრუქტურალისტური მეთოდი საკმარისი აღარაა ენისადმი იმ ახალი მიდგომების ფონზე, რომლებიც მას განიხილავენ როგორც ჰეტეროგენულ არსს. ამიერიდან ლიტერატურის სემიოტიკა აღარ მოიაზრება ლინგვისტიკის უბრალო გაგრძელებად, რომელიც ლინგვისტური მოდელებით აღწერს მხატვრულ ენას, არამედ მეთოდოლოგიად, რომელიც შეისწავლის იმას, რაც არ ემორჩილება სტრუქტურულ კანონს და წარმოადგენს „გადაცდენას“ ენის სისტემატური რეჟიმიდან. პოსტსტრუქტურალისტურმა გამოკვლევებმა გააშიშვლა ტრანსცენდენტალური სუბიექტის პრობლემა – ცნობიერების გახლეჩა და მასთან ერთად სემიოტიკის სტრუქტურალისტური ხაზის უუნარობა, გადაეჭრა რეფერენციის პრობლემა, აეხსნა წარმოსახვისა და შემოქმედებითი პროცესის მთელი სიღრმე და მრავალფეროვნება, რომელიც მან ფორმალური და აბსტრაქტული სტრუქტურების კვლევას დაუმორჩილა. ადამიანური არსებობის მთელი რიგი სეგმენტების არასტრუქტურულობა, უკიდურესი სციენტინიზმი და პოზიტივიზმი უამრავ კითხვას ბადებდა სტრუქტურალიზმის მიმართ და გზას აძლევდა ახალ მიდგომებსა და თეორიებს მისსავე წიაღში.

სტრუქტურალიზმის „მეორე ტალღა“ – ადრინდელი ბარტი, ფუკო, ეკო, დერიდა – ტექსტს განიხილავს როგორც კულტურული, სოციალური, პოლიტიკური კონტექსტის შემცველ ღია სისტემას და მზა მნიშვნელობიდან აქცენტი მთლიანად გადააქვს მნიშვნელობათა ჩამოყალიბების პროცესზე, ნიშანთა გაუცნობიერებელ სისტემებზე და მათი ინტეგრაციის ხერხებზე.

ამ ეტაპიდან თეორიულ-მეთოდოლოგიური და პრაქტიკული კვლევები ძირითადად ორი მიმართულებით ვითარდება: ჰერმენევტიკისათვის, რომელიც პოსტკლასიკურ (ყოფიერების ფილოსოფია, ფენომენოლოგია, ეგსისტენციალიზმი) ფილოსოფიას ეფუძნება, ამოსავალია მეტაფიზიკური აღსანიშნი, რომლის გამოვლენაც განუწყვეტელ ინტერპრეტაციულ პროცედურებს გულისხმობს. პოსტსტრუქტურალიზმისათვის კი, რომელიც მოგვიანებით პოსტმოდერნიზტულ ფილოსოფიურ პარადიგმაში აისახა, აღსანიშნი სხვა არაფერია, თუ არა რეფერენციული ილუზია. შეხადულებათა როგორც ერთი, ისე მეორე სისტემისათვის სამყაროს ლინგვისტური უნივერსალიზმი უეჭვოა, მაგრამ ჰერმენევტიკა კლასიკური და პოსტკლასიკური პარადიგმის კვალდაკვალ, აღიარებს მნიშვნელობის ონტოლოგიურ განსაზღვრულობას, რომელიც გარანტიად უდგას როგორც ტრანსცენდენტალურ სუბიექტს, ისე რეალობის თუნდაც შეფარდებით კონსტანტურობას. პოსტმოდერნიზმისათვის კი მნიშვნელობა პირობა კი არაა, არამედ პროცესუალური ფენომენი („მნიშვნელობის ქვეშ მე ყოველთვის ვგულისხმობდი აზრის გამოძუშავების პროცესს და არა თვით ამ აზრს“ – ბარტი). ტექსტის ინტერპრეტაციისას პოსტმოდერნიზმი უარს ამბობს ყველა ტრადიციულ მეთოდოლოგიაზე და თვით სემიოლოგიას მოიაზრებს „წერილობის“ განსაკუთრებული ტიპის რანგში, როგორც ყოველგვარი გარეშე აღსანიშნისგან განუპირობებელ შემოქმედებით-რეფლექსურ აქტს, რომელიც მარტოოდენ „თამაშისა“ და „სიამოვნების“ ოპერაციებს უკავშირდება. ბარტისთვის სემიოზისი წარმოადგენს სისტემის (= ძალაუფლება, ძალადობა) დაშლის, დანგრევის პროცესს, მაშინ, როცა ჰერმენევტიკა საუბრობს სისტემის განუწყვეტელ სახეცვლილებაზე როგორც გარე, ისე შიდა განზომილებაში: ენის, ცნობიერებისა და კულტურის კონფიგურაციების სახეცვლილებაზე ისტორიის დინამიურ პროცესში და მათ განიხილავს, როგორც ყოფიერების თვითგამოვლენის ფორმებს. ამ წინააღმდეგობათა ფონზე, ცხადია, სიმბოლოს მრავალმნიშვნელოვნება ჰერმენევტიკაში „ინტერპრეტაციათა კონფლიქტს“ აღმოაცენებს (პოლ რიკორი), პოსტმოდერნიზმში კი – ინტერპრეტაციათა უკონფლიქტობას, ნებისმიერი ტიპის ინტერპრეტაციის (სოციოლოგიურის, ფსიქონალიტიკურის, ლინგვისტურის და ა.შ.) უფლებამოსილებას, თუკი იგი ტექსტთან ვალიდურობის პრინციპს დააკმაყოფილებს (როლან ბარტი).

პოსტმოდერნიზმის მიერ წარმოდგენილ სამყაროს სურათში საერთოდ არ მოიაზრება თუნდაც რაიმე სახის არაენობრივი ყოფიერება. სემიოზისი, როგორც აღნიშვნის უწყვეტი, მიზანმიუძღვრთავი პროცესი და როგორც ენობრივი ცხოვრება, ყოფიერების ერთადერთ ფორმად ცხადდება. ეს მეთოდოლოგიური სტრატეგია ეყრდნობა ლაკანის სტრუქტურალისტურ ფსიქოლოგიას, რომლის მიხედვითაც არაცნობიერის ნებისმიერი ფორმა ვერბალურ არტიკულაციას ემორჩილება: არაცნობიერში არაფერია ისეთი, რაც ენობრივ ხორცშესხმას არ ექვემდებარება. სუბიექტი მთლიანად „გახსნილია“, გაბნეულია ენობრივი ტიპის ფორმებში. კიდევ ერთხელ: პოსტმოდერნიზმმა უარი თქვა როგორც კლასიკური ფილოსოფიის პიროვნების კონცეფციაზე („პიროვნება წარმოდგენს დეპერსონიფიცირებულ ინსტრუმენტს ენის კულტურული მნიშვნელობის გამოსავლენად“), ისე ნიშნის (ენის) რეფერენციულ თეორიაზე და მათთან ერთად უკუაგლო მნიშვნელობის ყოველგვარი სტაბილურობის გაგება. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ კლასიკური ტრადიციისათვის დამახასიათებელი აღსანიშნავი აღმნიშვნელის ოპოზიცია – თუნდაც ასიმეტრიული გაგების ჩარჩოებში – დაიშალა. ამრიგად, დენოტატთა მნიშვნელობის მკაცრი შესაბამისობის ნაცვლად, მივიღეთ დამოკიდებულება, რომლის მიხედვითაც მნიშვნელობა ღიაა და უსასრულო ინტერპრეტაციას ექვემდებარება. ანუ სხვაგვარად: აღმნიშვნელის განპირობებულობა აღსანიშნით შეიცვალა აღსანიშნის ღიაობით. ეს ღიაობა კი, თავის მხრივ, დეტერმინირებულია მისი კულტურული ინტერპრეტაციების უსასრულობით.

სემანტიკური განსაზღვრულობის ონტოლოგიური საფუძველი, როგორც სახელ-წოდების, სახელდების გარანტი, აბსოლუტური ფარდობითობის სფეროში გადაინაცვლებს და, შესაბამისად, შეუძლებელი ხდება ტექსტის უტყუარობის ან რაიმესთან შესაბამისობის მტკიცება, როგორც წერილობის, ისე კითხვის დონეზე. სიტყვა, როგორც ნიშანი, მხოლოდ მიმთითებელია და არა რაიმე შინაარსის გამომხატველი. როგორც უკვე ვთქვით, რეფერენციული ენის გაგება ადგილს უთმობს ტექსტის, როგორც „რეფერენციული ილუზიის“ გაგებას. ეს კი, განსხვავებული, უსუბიექტო თამაშებრივი შემოქმედებაა და „ავტორის სიკვდილის“ პარადიგმულ სივრცეში განიხილება. ამ თამაშების ენა ქმნის კვაზისუბიექტურ სივრცეს, არა ავტორის, არამედ თვით „ენის სიმართლეს“. პოსტმოდერნიზმის მიერ აღიარებული ეს პოსტულატი წარმოდგენს ჰაიდეგერის იმ მოსაზრების გადამუშავებულ ვარიანტს, რომლის თანახმადაც, „ლაპარაკობს ენა. ადამიანი ლაპარაკობს იმდენად, რამდენადაც სრულყოფილად ფლობს ამ ენას“. პოსტმოდერნიზმი სუბიექტს განიხილავს, როგორც ონტოლოგიურ განსაზღვრულობას მოკლებულს, რომლის ფუნდამენტურ უნარებადაც რჩება მარტოოდენ „თამაში და მორალური პასუხისმგებლობა“. აღმნიშვნელ –

აღსანიშნის ასიმეტრიულობის თემას, რომელსაც ჯერ კიდევ სტრუქტურალიზმი ამუშავებდა, ბარტი უსაზღვროდ განავრცობს და აყენებს ოპოზიციის სრული დაშლის მოსაზრებას, სადაც აღსანიშნი და აღმნიშვნელი მარტო ასიმეტრიულნი კი არ არიან, არამედ სრულად ჩაენაცვლებიან ერთმანეთს.

პოსტმოდერნიზმის შემდგომი ვერსია აღადგენს სუბიექტურობასაც და აღსანიშნსაც, როგორც ტექსტის სემანტიკურ დეტერმინანტებს (აპელი, უარდი). ამ გზით იგი ცდილობს, გადალახოს იდენტიფიკაციის კრიზისი, რომელიც, თავის მხრივ, მნიშვნელობისა და ობიექტის კრიზისმა განაპირობა. იგი უკვე საუბრობს სუბიექტზე, როგორც კომუნიკაციის აუცილებელ ფიგურაზე (აპელი), მნიშვნელობის რეანიმაციაზე (უარდი) – ამ სიტყვების როგორც დენოტაციური, ისე აქსიოლოგიური მნიშვნელობით. აპელი კომუნიკაციას განიხილავს არატრადიციულად: არა როგორც სუბიექტის და ობიექტის, არამედ როგორც სუბიექტისა და სუბიექტის ურთიერთობას, სადაც ინფორმაციის მიძღვრება და გადამცემიც თანაბარუფლებიანი ტექსტებია – ვერბალური და არავერბალური. ამ კონტექსტში ენა მოიაზრება არა როგორც ინფორმაციის გადაცემის საშუალება, არამედ როგორც ურთიერთგაგების აუცილებელი პირობა. ენობრივი თამაშების მიმართ, სადაც მონაწილეები თანაბარუფლებიან ტექსტებს წარმოადგენენ, ეს ვერსია უშვებს წაკითხვის პლურალიზმს, ინტერპრეტაციების არა აბსოლუტურ, არამედ შეფარდებით თავისუფლებას. თავისუფლების ხარისხს კი განსაზღვრავს სუბიექტის აზრის რეკონსტრუქციის შესაძლებლობა, რომელიც ურთიერთგაგების აუცილებელ და უდავო პირობად მიიჩნევა.

ამრიგად, იდენტიფიკაციის კრიზისი გადაილახება. კომუნიკაციის თანამონაწილე მეორე სუბიექტი, როგორც „ჩემიანი“ (არა უცნოს, უცნობის, არამედ „ჩემის“, „ჩემიანის“ სტატუსით), გვევლინება აუცილებელ პირობად და გზად იმისათვის, რომ „მე“-მ დაძლიოს იდენტობის პრობლემა. ჰერმენევტიკასთან პოსტმოდერნიზმის ახალი ვექტორის ეს პრინციპული დაახლოება უთუოდ დადებით მოვლენად უნდა ჩაითვალოს, რადგან იდენტიფიკაციის კრიზისი არის თვითობის დამშლელი ფაქტორი როგორც პიროვნულ, ისე კულტურულ და ეროვნულ დონეებზე.

სემიოლოგიური პრობლემატიკის გაფართოება თვით ლიტერატურის სემიოლოგიის წინაშე დღეს გაცილებით ფართო და სერიოზულ პრობლემებს აყენებს, ვიდრე თუნდაც ათიოდე წლის წინ. მნიშვნელობის კრიზისი, როგორც რეალობისაგან გაუცხოებისა და სუბიექტურობის რღვევის ხელშემწყობი, თვით „ტექსტის“ ახალი ვერსიით უნდა შეიცვალოს. ტექსტის სემიოლოგიის ახალი ვერსიები კი სადღეისოდ აქტუალური პრობლემური ველების აღდგენის პირობად უნდა იქცნენ. ახლებურად უნდა დაისვას როგორც იკონური ნიშნების, არაცნობიერი ნიშან-ინდექსებისა და სიგნალების პრობლემა,

ისე ტექსტის პრაგმატიკის, რეცეფციისა და მხატვრული ენის რეფერენციის პრობლემებიც.

ლიტერატურა

- ვინშტაინი 2002:** ო. ვინშტაინი. ლეოპარდები ტაძარში. დეკონსტრუქტივიზმი და კულტურული ტრადიცია // «სფანი, 3, 2002; 4, 2003.
- ბარტი 1989:** Añð ð. É çáðàí ù á ðàáí òù . Ñàì èí òèèà. í í ýòèèà. «Ì ðí ãðãññ», 1989.
- ბენვენისტი 1974:** Ááí ááí èñò Ý. Í áù àý èèí ááèñòèèà. Ì . Ì ðí ãðãññ. 1974.
- ბელი 1996:** Ááè Ì ., Áðáéñáí Í . Ñàì èí òèèà è èñéóñçòáí çí áí èá. «Áí í ðí ñù èñéóññòáí çí áí èý», ð. IX, ¹ 2, 1996.
- ვახეკი 1964:** Áàðáè É.Èèí ááèñòè ÷áñèèè ñéí áàðü í ðàæñéí é ø éí èü . Ì . í ðí ãðãññ. 1964.
- სოსიური 1933:** Äá Ñí ññþ ð Ó. Êóðñ í áù áé èèí ááèñòèèè.Ì . 1933.
- ლაკანი 1998:** Èàèáí Æ. Ñàì èí àðñ . Êí èáà 1, Êí èáà 2. Ì . «Êí áí ñ», 1998.
- ლევინ-სტროსი 1983:** Èááè-Ñòðí ññ Ê. Ñòðóèòóðí àý áí òðí í í èí áèý. «í àóèà», 1983.
- ლოტმანი 1999:** Êí òí áí Þ .Ì . Áí óòðè ì ù ñèýù èð ì èðí á. Ì . 1999.
- რიკიორი 1995:** Ðèèáð Ì . Êí í ò èèèò èí òáðí ðáòàòèèè. Í ÷áðèè í í ááðí áí ááèèèá. «í ááèòí »,1995;
- ეკო 1998:** Ýéí Ó. Í òñóñòáóþ ù àý ñòðóèòóðà. Áááááí èá á ñàì èí èí áèþ . Ì . «Ì áòðí í í èèñ», 1998.

ენისა და ციტიკატიკის სემიოტიკა

ცირა ბარბაქაძე

ნიშნის განზომილება პოეტურ დისკურსში

ადამიანის ცნობიერება წარმოადგენს „სუფთა დაფას,
რომელზეც ბუნება, სამყარო ალბეკდავს თავის ნიშნებს...“

მერაბ მამარლაშვილი

ფილოლოგიის მეცნიერებათა
დოქტორი, ილია ჭავჭავაძის
სახელმწიფო უნი-
ვერსიტეტის ჰუმანიტარულ
მეცნიერებათა და კულტურის
კვლევების ფაკულტე-
ტის ასოცირებული პროფე-
სორი.

ძირითადი ნაშრომები:

ქართული მჭევრმეტყვე-
ლების ლინგვოპრაგმატიკა,
ფოლკლორული რიტორიკა,
თანამედროვე პოლიტიკური
დისკურსის რიტორიკული
თავისებურებანი, ქართული
საკანონმდებლო სტილი...

ინტერესთა სფერო:

სემიოტიკა, რიტორიკა, სტი-
ლისტიკა, კრიტიკა.

სემიოტიკაში მნიშვნელოვანია ნიშნის პრობლემა, ხოლო ნიშნის კვლევისას სიტყვის სემანტიკის განსაზღვრა უმთავრესია. ლექსების მნიშვნელობა შეიძლება გამოვიკვლიოთ ენის (როგორც სისტემის) ფარგლებში და მეტყველების ფარგლებში. პირველ შემთხვევაში საქმე გვაქვს სალექსიკონო მნიშვნელობასთან, ხოლო მეორე შემთხვევა სიტყვის სემანტიკის დასადგენად უფრო რთულია, რადგან მნიშვნელობას შევისწავლით ენის გამოყენებისას სხვადასხვა დისკურსის ფარგლებში (ოფიციალურ-საქმიანი, საგაზეთო-პუბლიცისტური, სამეცნიერო, სასაუბრო, მხატვრული და სხვა). შესაბამისად, სიტყვის მნიშვნელობა შეიძლება რომელიმე მეტყველებაში ამავე სიტყვის სალექსიკონო მნიშვნელობის ასიმეტრიულიც კი იყოს, ან გაუჩნდეს უამრავი კონოტაციური მნიშვნელობა. პოეტური დისკურსი ამ მხრივ ყველაზე უფრო რთული და მრავალგანზომილებიანი სივრცეა, რამდენადაც ენა თავის შესაძლებლობებს ყველაზე მეტად პოეზიაში ავლენს. რადგან ენა აზრის გაფორმების საშუალებაა, ნებისმიერი ენობრივი ერთეული (სიტყვა, ფრაზა, გამონათქვამი...) განხილული უნდა იყოს კონტექსტში. ჩვენი კვლევის მიზანია, გამო-

ვავლინოთ აქტუალიზებული ენობრივი ერთეულები (რომლებსაც ამავე დროს აქვთ უნივერსალური ხასიათი) პოეტურ მეტყველებაში და დავადგინოთ მათი სემანტიკური საზღვრები. ასეთ შემთხვევაში კონცეპტის „ბირთვი“ იქნება სალექსიკონო მნიშვნელობა და შემდეგ ყველა ის კონოტაციური, მათ შორის, გადატანითი მნიშვნელობები, რომელსაც აჩენს ესა თუ ის ლექსემა გარკვეულ კონტექსტში. ამ მეთოდით ენის აღწერა გამოავლენს ქართული ენის პოტენციალსა და სიღრმეებს და, ამავე დროს, სხვა ენების შესაბამის მასალასთან შედარება საშუალებას მოგვცემს გამოვავლინოთ უნივერსალური და სპეციფიკური სახე-სიმბოლოები პოეტურ მეტყველებაში.

კითხვაზე: რა არის სემიოტიკა? ტრადიციული პასუხი, რომ ეს არის მეცნიერება ნიშნებზე და ნიშანთა სისტემებზე, – ახალს აღარაფერს გვეუბნება, რადგან „ნიშნები“, როგორც ასეთი, სამყაროს გაჩენიდან არსებობს და იარსებებს ყოველთვის, ვიდრე სიცოცხლე იქნება დედამიწაზე, მათი ახსნის მცდელობაც მუდამ ექნება ადამიანს.

„პირველად იყო სიტყვა...“, ლოგოსი და მერე დანაწევრდა სამყარო, ყველაფერს თავისი სახელი დაერქვა, აზრი იქცა მატერიად, ფუნქცია შეიძინეს საგნებმა, ხოლო თავად აზრი კი გახდა დაფარული, შეფარული, გადაფარული... ანუ შეინიღბა სხვადასხვა შინაარსით. რა უნდა ჰქნას მკვლევარმა, რომელიც არ ყოფილა ქმნადობის მოწმე? დაიწყო სვლა პირიქით – მატერიიდან (ანუ საგნის ფუნქციიდან, დანიშნულებიდან, შინაარსიდან) იდუისკენ, აზრის ამოცნობისკენ. იქ, სადაც ჩნდება მოთხოვნა, რომ გაიშიფროს ნიშანი, აქტიურდება სემიოტიკა, როგორც ერთგვარი უნივერსალური მეტამეცნიერება ნიშანთა შესახებ.

სამყარო იქცა არა მხოლოდ ტექსტად, არამედ ძალიან რთულ ტექსტად, საჭირო გახდა ამ ტექსტის „წაკითხვა“, ინტერპრეტაცია. აქ კი საშიშროება ყოველთვის იარსებებს, რადგან „გაგება“ არც ისე იოლი აღმოჩნდა, როგორც ეს ერთი შეხედვით შეიძლება ჩანდეს. არ არსებობს ერთი ანბანი, რომლითაც ყველა ტექსტს წავიკითხავდით, რადგან ყველაფერს თავისი „ენა“ აქვს, ყველა სტრუქტურა განსაკუთრებული წარმონაქმნია... ცხოველებს და ფრინველებს წარმოდგენაც არა აქვთ სემიოტიკაზე, მაგრამ მშვენივრად ურთიერთობენ და აგებინებენ ერთმანეთს. ადამიანს კი უფრო მეტი უნდა, ვიდრე ჩვეულებრივი გაგებინებაა, მას სურს, გააღწიოს საგანთა მიღმა და ამოიცნოს მათი არსებობის იდუმალი აზრი, გაარკვიოს სამყარო და საკუთარი თავი ამ სამყაროში.

სემიოტიკა სწორედ ამ პერსპექტივას გვთავაზობს... ის ეძებს კანონზომიერებებს ნიშნურ სისტემებში, იკვლევს ნიშნის ბუნებას და ამ ყველაფერს ერთ ხედვაში აერთიანებს იმის გამო, რომ ნიშანი ყველგან ბირობითია. სწორედ ამიტომ სოსიური სემიოლოგიის საგნად თვლიდა

სისტემათა ერთობლიობას, დაფუძნებულს ნიშნის პირობითობაზე (სოსიური 1997). იმის მიუხედავად, რომ ნიშანი მოტივირებულია (რომლის კვალი ზოგჯერ ჩანს და ზოგჯერ – არა ნიშანში), ეს ხელს არ უშლის მას, რომ მოქმედებისას იყოს პირობითი. მაგალითად: როცა ვამბობ, რომ – ველავ... მე არ ვფიქრობ, რომ ეს სიტყვა ენობრივი მეტაფორაა და ჩემს ცნობიერებაში ამ სიტყვის გამოყენებისას არ ჩნდება „ზღვის ღელვა“. როცა საქმე პოეზიას ეხება და განსაკუთრებით მხატვრულ მეტაფორებს, უფრო რთულადაა საქმე. ამ შემთხვევაში ენა მასალაა „ახალი ენის“ ასაშენებლად. როგორ და რატომ იქმნება და იხადება მეტაფორა? ამაზე პასუხი პოეტებსაც არა აქვთ, ალბათ გამოუთქმელის გამოსათქმელად, განცდათა ზღვარზე... ერთხელ გალაკტიონს გადაეკიდნენ თურმე: რას გულისხმობთ ამა და ამ მეტაფორაშიო? პოეტი კი გულწრფელად ჩიოდა: ისე მეკითხებიან, თითქოს მართლა ვიცოდე და არ ვეუბნებოდეო.

რას ნიშნავს: „ივლისისფერი ყინვის თასები“?... რა შინაარსია ამ მეტაფორაში და პოეტის რომელი განცდის ნიშანია? რთულია ინდივიდუალური სახეების კვლევა, მაგრამ იმგვარი სახეებიც არსებობს, უნივერსალურ, პოეტურ სახე-სიმბოლოებად რომ შეიძლება ჩაითვალოს...

თოვლისმეტყველება

რას აღნიშნავენ პოეზიაში ბუნების მოვლენები? პოეტის რომელი და როგორი განცდის მეტაფორები არიან? ამ მხრივ, ქართული პოეზია მდიდარ მასალას იძლევა. მირზა გელოვანის ლექსში „თოვლი“ სიტყვა **თოვლი** მრავალგვარ კონტექსტშია წარმოდგენილი და სემანტიკური მრავალფეროვნებით გამოირჩევა.

თოვლი

თოვლი მოვიდა, ო, არა თეთრი,
სულ სხვანაირი თოვლი მოვიდა.
მგონია მოხვალ, შენ მოხვალ ერთი
და თოვლის სპეტაკ კუბოს მომიტან.

დამმარხე თოვლში, დამმარხე ქარში,
თორემ მომბეზრდა მიწა ბოროტი,
იჩქარე, ვიდრე თოვლივით წავშლი
შენზე ფიქრებს და შენზე მოლოდინს.

წახვედი როდის, ჰბრუნდები როდის –
დამწვარი თოვლის მსუბუქი ბოლი,
ჩემკენ, ო, ჩქარა, გზაც აქეთ მოდის,

თოვლი, თოვლი, თოვლი.
მათოვდა წუხელ, ავად ვარ ახლა
და თვალზეც ბინდი ჩამორხეულა,
ამდენი ვნება, ამდენი დაღლა,
სად დაიტიოს ჩვილმა სხეულმა.

თოვლი მოსულა, რომელ მხარეში,
სად გილამდება დღე თოვლნარევი,
დავრჩი მზისა და თოვლის გარეშე,
ამ თოვლზე უფრო ნამტირალევი.

წახვედი როდის, ჰბრუნდები როდის –
დამწვარი თოვლის მსუბუქი ბოლი,
წამოდი ჩემთან, გზაც აქეთ მოდის,
თოვლი, თოვლი, თოვლი.

მირზა გელოვანი, 1944 წელი, ფრონტი

პირველ სტროფში გვაქვს ასეთი ოპოზიცია: *თეთრი თოვლი – სხვანაირი თოვლი*. სხვანაირი თოვლი მითითებაა არა ფერზე, არამედ რაღაც გარკვეულ შინაარსზე. შემდეგ სტრიქონში კი გვაქვს ამგვარი სინტაგმა: *თოვლის სპეტაკი კუბო*, რომელიც სატროფომ უნდა მიუტანოს პოეტს, ეს მეტაფორა ერთდროულად აღნიშნავს სიცივისა და სისპეტაკის განცდას.

მეორე სტროფში არის პოეტის მოწოდება: „*დამმარხე თოვლში, დამმარხე ქარში...*“, ავტორი აქვე განმარტავს, რატომ თოვლში? „*რადგან მომბეზრდა მიწა ბოროტი*“. ამ კონტექსტიდან გამოძინარე: მიწა – ბოროტია, *თოვლი – კეთილი...* ესეც პოეტური თოვლის კიდევ ერთი სემანტიკური ნიუანსი. ამავე სტროფშია სინტაგმა: „*თოვლივით წავშლი*“... პოეტი სატროფოს მიმართავს: „*იჩქარე, თორემ თოვლივით წავშლი შენზე ფიქრებს და შენზე მოლოდინს*“ (თოვლი როცა დნება, უკვალოდ მიდის).

მესამე სტროფში სატროფო შედარებულია „*დამწვარი თოვლის მსუბუქ ბოლთან*“, რადგან სატროფო არის შორს, რადგან პოეტი ფრონტზეა (სადაც ყველაფერი იწვის, მათ შორის, თოვლიც...), ხოლო *ბოლი* სინაზის და უმწევობის სიმბოლოა. შემდეგი სახე თოვლთან დაკავშირებული არის *გზა*, რომელიც ისევე მიდის პოეტისკენ, როგორც თოვლი, ამიტომ სატროფოს ამ გზისკენ მიანიშნებს.

მეოთხე სტროფში სტრიქონი: „*მათოვდა წუხელ, ავად ვარ ახლა*“ უნდა გავიაზროთ პირდაპირი მნიშვნელობით. ხოლო მომდევნო სტროფში გამოთქმული განცდა: „*დავრჩი მზისა და თოვლის გარეშე, ამ თოვლზე უფრო ნამტირალევი*“ იმ რეალობის აღნიშვნაა, რომ პოეტისთვის უცხო მხარეში მზე და თოვლი იგივე არ არის, რაც მშობლიურ მხარეში... მითუმეტეს, რომ ის ომშია და ყოველდღე სიკვდილს ელოდება... სწორედ

ამიტომ ის „თოვლზე უფრო ნამტირალევია“ (ანუ თოვლი ტირის, როცა დნება...). განცდათა ზღვარზე თოვლის კიდევ ერთი მშვენიერი მეტაფორა დაიბადა.

როდესაც თოვლის სახე-სიმბოლოებზე და სემანტიკურ ნიუანსებზე ვსაუბრობთ, შეუძლებელია გალაკტიონის „ისფერი თოვლი“ არ გავიხსენოთ. როგორც ზემოგანხილულ ლექსში, აქაც თოვლი სატრფოს სახეს უკავშირდება. თოვლთან იისფერის დაკავშირება უფრო მისტიურს ხდის ნარატივს. თოვა შედარებულია ქალწულების „ხიდიდან ფენასთან“ (რაც სიწმინდის ასოციაციას აჩენს). თოვლის სახეს უკავშირდება აგრეთვე „მწუხარე გრძნობა ცივი სისოვლის“ და, რაც მთავარია, ამ სტრიქონებით მეტაფორიზებულია პოეტის შინაგანი განცდა – „სიყვარულის მოთმენა“.

ავტორის სევდიანი განცდის გამოხატულებაა „ძვირფასო, სული მევსება თოვლით“. სევდას თან ერთვის სისპეტაკის, სინაზის და დინამიურობის განცდაც.

გალაკტიონისთვის სატრფოს ხელებიც „თოვლივით მკრთალია“, რომელიც უღონოდ დახრილა „თოვლთა დაფნაში“. თოვა, პოეტის თქმით, ეს არის „მწუხარე გრძნობა ქროლვის, მიმოვლის“ (ანუ ისევ დინამიკასთან, მოძრაობასთან დაკავშირება).

თოვლი „ლურჯი და დაღალული სიზმარიცა“:

„თოვს! ამნაირ დღის ხარებამ ლურჯი
და დაღალული სიზმრით დამთოვა,
როგორმე ზამთარს თუ გადავურჩი,
როგორმე ქარმა თუ მიმატოვა...“

ასეთია გალაკტიონის ერთი ლექსის „თოვლისმეტყველება“. ამავე პათოსის გავრძელებაა და სატრფო თოვლთანაა დაკავშირებული ირაკლი აბაშიძის ლექსში: „პირველი თოვლის სიმღერა“, ასეთივეა ოთარ ჭილაძის „მარინას თოვლი“:

მარინას თოვლი

„თოვლი მოვიდა, მარინა, თოვლი.
არც ისე მკაცრი ყოფილა ღმერთი.
დედოფალივით სუფთას და მოვლილს,
ჩემთვის აგზავნის და მხოლოდ ჩემთვის.“

მე თოვლს ველოდი ძალიან დიდხანს,
ცისკენ გარბოდა თვალი თავისით.
და აი, ისიც, მოვა და მკითხავს...
თუმცა, რას მკითხავს თოვლი, რა ვიცი.

მარინა, თოვლი შენი სულია!
და განგებაა გამოვზავნილი,
რომ ამირიოს გზები სრულიად
და გზის ნაპირას დამსვას მგზავრით.

ვითომ მივდივარ, თორემ ნამდვილად
კი არ მივდივარ, შენ გელოდები.
და თეთრი სივრცე ფიქრს მიადვილებს,
მორთული ნაძვის მწვანე ტოტებით.

და თოვლი, ცივი ქურქით შეფუთვნილს,
თავზე მევლება ქალური თრთოლვით,
მაგრამ მე ვიცი, რომ შენ გეკუთვნი,
გარემოცულიც ამხელა თოვლით.

წარმოდგენილი კონტექსტები არ არის სრული, მაგრამ შეიძლება დაავსკვნათ, რომ უმთავრესად, ქართულ პოეზიაში თოვლი (თოვა) დაკავშირებულია სატრფოს სახესთან.

თოვლი არის: *სატრფო, დედოფალი, სული, ქალი, განგება, ბედისწერა...*

თოვლთან დაკავშირებულია მსაზღვრელები: *შორეული, იდუმალი, მონატრებული, თეთრი, სუფთა, სპეტაკი, კეთილი...*

თოვლი ქმნის სინტაგმებს: *თოვლივით წაშლა, იისფერი თოვლი, თოვლში დამარხვა, სხვანაირი თოვლი, თოვლის სპეტაკი კუბო, დამწვარი თოვლი, თოვლნარევი დღე, თოვლზე უფრო ნამტირალევი, სულის თოვლით ავსება... და სხვა.*

ცა და მინა — სულისა და ხორცის მეტაფორა

ადამიანის შექმნის ბიბლიური ფაქტი, რომ უფალმა იგი შექმნა თიხისგან და ჩაჰბერა სული, ანუ სიმბოლურად მიწა და ცა, მიწიერი და ზეციური გააერთიანა მასში, ეს „ფაქტი“ პოეზიაში შესაბამისად აღინიშნა და ბევრი ძეგლი არ დამჭირვებია, რომ ამ აზრის შემცველი „სინონიმური სრტიქონები“ ამომეკითხა ქართულ პოეზიაში სხვადასხვა ავტორთან...

ილია ჭავჭავაძე

„მე ცა მნიშნავს და ერი მზრდის,
მიწიერი ზეციერსა..“

აკაკი წერეთელი

„თქვენ რომ გგონიათ, ის არ ვარ,
სხვებს რომ ჰგონიათ, არც ისა!
შუაკაცი ვარ უბრალო,
ხან მიწისა ვარ, ხან – ცისა!“

გალაკტიონ ტაბიძე

„მაგრამ მაინც შედარებით
ცის და მიწის შეზავება,
მოგონების ნეტარებით
ჩემს გულს ენათესავება.“

გიორგი ლეონიძე

„მიწა ვიყავ და ცაი შევიქენ.“

ტერენტი ვრანელი

„არ ვიცი, ვინა ვარ,
არ ვიცი, სადა ვარ,
მე თითქოს იქა ვარ,
მე თითქოს აქა ვარ...“

მუხრან მაჭავარიანი

„ხორცი მასესხა მიწამ,
სული მასესხა ზეცამ,
თხემით ტერფამდე სესხმა,—
რა უნდა გავცე სესხად.“

ჯანსუღ ჩარკვიანი

„ერთიანი ცა და მიწა
ვის უპყრია ხელში...“

შოთა ნიშნიანიძე

„თუ მიმზიდველი ეგ ცხოვრება
ლეგენდად იქცა,
მიზიდულობა წესია და
კანონი ბრძნული,
და რაკი სრულად ეკუთვნოდა
ცასა და მიწას,
მიწამ სხეული მიიზიდა
და ზეცამ – სული.“

ტარიელ ჭანტურია

„ხარ სული და ხორცი –
 ხარ მიწის და ხარ ცის...
 მე რომ ვფიქრობ – არც ეს...
 სხვა რომ ფიქრობს – არც ის...
 ხან ისე გძულს თავი,
 ხანაც გავხარ ნარცისს!
 ხარ, ცხადია, მიწის,
 მაგრამ უფრო – ხარ ცის...“ და ა. შ.

თითქოს პოეტი „პირველი ადამიანია“, ქმნალობის შედეგი და ამავე დროს, ახალი ქმნალობის შემოქმედი, რადგან პოეზია „სიტყვებით“ ახალი სამყაროს შექმნა და ეს სიტყვები უბრალო, ყოველდღიურ მეტყველებაში ინფორმაციის გადასაცემად გამოყენებული ლექსიკური ერთეულები კი არა, არამედ ღრმა აზრის გამომხატველი ნიშნებია, რომლებსაც პოეტის შინაგანი სამყაროდან სრულიად შეუცნობელი სივრცეები „ამოაქვთ“, ამიტომ პოეტური ტექსტი, ისევე როგორც ნიშანი პოეზიაში, მრავალგანზომილებიანია...

ერთი აზრი სრულიად სხვადასხვა შინაარსით, განსხვავებული სინტაქსით და ლექსიკით შეიძლება გაფორმდეს სხვადასხვა ავტორთან. აზრის ძალა მის განსხვავებულ გამოვლინებაშია. მაგრამ ამგვარი პრეზენტაციის დროსაც კი გარკვეული კანონზომიერება იკვეთება. სწორედ ნიშნის ეს ბუნება უნდა ამოიცნოს სემიოტიკის მკვლევარმა. დაინახოს სისტემებს შორის ნიშნის მოძრაობის უნივერსალური მოდელი. იმის მიუხედავად, რომ ეს ნიშანი ერთ შემთხვევაში შეიძლება იყოს ვერბალური, სხვა შემთხვევაში – ვიზუალური...

გზა იდეიდან მატერიისკენ და საგნიდან აზრისკენ ნიშანში იკვეთება. სიტყვა კვდება, როცა მას ენაში აღარ გამოიყენებენ, როცა ის ფუნქციას კარგავს. შესაბამისად, საგანი როცა ფუნქციას კარგავს, კარგავს აზრსაც. მხოლოდ ფუნქცია, დანიშნულება ამოძრავებთ ნიშნებს და სძენს მათ აზრს.

ადამიანიც ნიშანია, თავისებური სიმბოლო და როცა ის ამბობს, რომ „აზრი შეიძინა მისმა ცხოვრებამ“, ნიშნავს: რომ ფუნქცია იპოვა, რომლითაც ის გარკვეული აზრის, იდეის მსახური იქნება.

ამ მსჯელობაში ნიშნის ერთი უნივერსალური ბუნება გამოიკვეთა, იმისათვის, რომ ნიშანმა იარსებოს, აუცილებელია ფუნქცია. სამყაროში შემთხვევით არც არაფერი ჩნდება და არც არაფერი კვდება.

მერაბ მამარდაშვილი თავისი ცნობილი „აზროვნების ესთეტიკის“ სალექციო კურსში ერთგან ამბობს: „ტრადიციულად ადამიანის ცნობიერება წარმოადგენს „სუფთა დაფას“, რომელზეც ბუნება, სამყარო აღბეჭდავს თავის ნიშნებს, ეს ნიშნები წესრიგდება რაღაც ასოციაციური კავშირებით,

შეგედად კი ჩვენ ვიგებთ: ასე იგება ენა... ასე იგება ხელოვნება და სხვა“ (მამარდაშვილი 2000:166).

სამწუხაროდ, ადამიანური ცნობიერება თავისი აპარატით შეზღუდულია აღიქვას, დაინახოს და შეიმეცნოს სამყაროში ყველაფერი, რაც ხდება, რადგან ჩვენ მხოლოდ იმას და იმდენს ვხედავთ, განვიცდით და აღვიქვამთ, რამდენიც ეს შეუძლია ადამიანურ ცნობიერებას. სინამდვილეში ჩვენი ხედვა ძალიან შეზღუდული და ნაწილობრივია, რადგან თავად ვართ სუბიექტებიც და ობიექტებიც, როცა ვცდილობთ, შევისწავლოთ და გამოვიკვლიოთ საკუთარი თავი.

სემიოტიკა – ერთგვარი მოზაიკური მეცნიერებაა, მცდელობაა, უფრო მეტი სისტემის მეშვეობით ახსნას სამყარო.

ლიტერატურა

ბარტი 1989: ღი ეაი ოაბბ, ეჭაბაი ი უ ა ბააი ბუ , ნაი ეი ბბეა, ი ი ყბბეა, ი ი ნეაა.

მამარდაშვილი 2000: ი აბაა ი აი აბააბ აბეე, ყნბბბბეა ი უ ბ ეაი ბე, ი ი ნეაა.

ეკო 2004: ოი ააბბი ყეი, ი ბბბუ ბი ა ი ბი ეჭააააი ეა, ნაი ბბ_ი აბბბაბბა.

კასირერი 1983: ერნსტ კასირერი, რა არის ადამიანი? (თარგმნა ლამარა რამიშვილმა), თბილისი.

ბენვენისტი 1974: ყი ბბუ ოაი ააი ბბბ, ი აუ აყ ბბი ააბბბბეა, ი ი ნეაა;

სოსიური 1977: ოაბბბეი ბი ა აა ნი ნიბ ბ, ობბბუ ი ი ყბუ ბი ბი ბი ბი , ი ი ნეაა.

პირსი 2000: ×. ნ. ი ბბბ, ეჭაბაი ი უ ა ბბბი ნი ბბბეა ი ბი ეჭააააი ბე, ი ი ნეაა.

მორისი 2001: ×. ო. ი ბბბბ, ი ნი ი ბაი ბე ბაი ბბბ ბი ბბბეა, ა ბი : ნაი ეი ბბბეა, ბბი ბი ბბე, აბბბბბეი აბბა.

ფიქრები “ერთი” და “ყველა” სიტყვებზე

ფილოლოგიის მეცნიერებათა
დოქტორი, ოლდენბურგის
უნივერსიტეტის პროფესორი
(გერმანია).

ძირითადი ნაშრომები (ბოლო
წლების):

Evidentiality in Georgian,
in: Evidentials. Turkic,
Iranian and Neighbouring
Languages (2000); C.
Schroeder-თან ერთად:
Relational coding in Geor-
gian and Turkish noun
phrases: syntax, deriva-
tional morphology, and
“linking” by means of
participles, Turkic Lan-
guages 4 (2000); Syntax and
morphology of polysyn-
thesis in the Georgian verb,
in: Problems of Poly-
synthesis (2002); Speech
and thought representation
in the Kartvelian (South
Caucasian) languages, in:
Reported Discourse (2002);
The South Caucasian
languages, Lingua 115
(2005); Depictives in Kar-
tvelian, in: Secondary
Predication and Adverbial
Modification (2005).

ანტერესთა სფერო:

ზოგადი და შედარებითი
ენათმეცნიერება, ქართველო-
ლოგია.

ქართველურ ენებში ცნებებს “ერთი” და “ყველა” ნაწილობრივ პარალელური სემანტიკური სტრუქტურა აქვს. ან შესაბამისი სიმრავლის ცალკეული ობიექტია ფოკუსში მოქცეული (“ერთი ქართველი” სხვა ქართველების განსხვავებით; “ყოველი ქართველი” ყველა ქართველის სიმრავლეში), ან შესაბამისი სიმრავლეა განხილული შინაგანი შედგენილობის მიუხედავად (“(ისინი არიან) ერთი ერი”, “ყველა ქართველი (ერთად)”). მეორე შემთხვევაში “ერთი” და “ყველა”, მართალია, მრავალ ობიექტს შეიცავს, რომლებიც ერთ მთლიანს ქმნიან (ერი შედგება სიმრავლის თითოეული წევრისაგან, შესაბამისად, ყველა ქართველი ერთად - თითოეული ქართველისაგან), მაგრამ სიმრავლის თითოეული ობიექტი ფოკუსში არ არის მოქცეული. ცნება “ყველას” შემთხვევაში ორივე ასპექტი ცალკე ლექსემადაა ლექსიკალიზირებული ახალ ქართულში: ყოველი განსხვავებით ყველა-სგან. ცნება “ერთ-ისთვის” კი უმეტეს შემთხვევებში ერთი და იგივე ლექსემა იხმარება (მაგრამ ყოველთვის არა: მარტო, მხოლო, ცალი ცნება “ერთი ცალკე-ს” ფორმებია). საფიქრებელი შეიძლება იყოს, რომ ქართველურ ფუძე ენაში ისეთივე შეპირისპირება არსებობდა, როგორც ინდოევროპულ ფუძე ენაში (*oi(no)- ‘ერთი ცალკე/მარტო’ - *sem- ‘ერთი ერთად’, R. Anttila). ამას ეტყობა მხარს უჭერს ეტიმოლოგია. ერთ- ალბათ ეკუთვნის რთ- ძირს (შდრ. მ-რთ-ელ-ი), მაშინ როდესაც სვანური ემხუ ‘ერთი’ ქართულ სხვა- სიტყვის შესატყვისია, რომელიც “ერთი ცალკესა” და “სხვების” ოპოზიციის არსებობას პირობად მოითხოვს. - ყველა-ს ეტიმოლოგიაც შეესატყვისება თავის ფუნქციას (“ყველანი ერთად”), ვინაიდან,

როგორც ჩანს, ეს სიტყვა უდრის სიტყვა *ყველ*-ს, რომელიც წარმოშობით “შეყოფილს” ნიშნავდა (მზ. შანიძე). – იმ შემთვევაში, თუ *ყავ/ყვ*- “ყოფნას” ნიშნავდა, *ყოველი* (< **ყვ-ოვ-ელ-ი*) მიმდებარა (ნ. მარი; შდრ. *ცხ-ოვ-ელი* ‘რაც ცხოვრობს’) და ადრე ნიშნავდა “რაც/ვინც არის/არსებობს” (“ყოველი ქართველი” = “ქართველი ვინც არის/არსებობს”). “ყველა-ს” აღმნიშვნელი ანალოგიური ფორმები სხვა ენებშიც გვხვდება (მაგალითად ლაკურში, თურქულსა და ფინო-უგრულ ენებში, ბასკურში).

Winfried Boeder

Überlegungen zu “ein” und “all” in den Kartvelsprachen¹

Die Wörter “ein” und “all” sehen wie die reine Verkörperung einer Quantifizierung aus, die in Mathematik bzw. Logik formal definiert werden können. Aber bei näherem Hinsehen zeigt sich, dass nicht alle Sprachen einen einfachen Begriff “eins” kodieren (Gamqrelize – Ivanov 1984: 844), und die Differenzierung des All-Quantors in “jeder” und “alle” in manchen Sprachen (neugeorgisch *qvela* ‘all’, *qovel-* ‘jeder’) zeigt, dass die Definition durch einen All-Quantor zur Beschreibung der sprachlichen Tatsachen nicht ausreicht (vgl. Gil 1995). Die folgenden Überlegungen sollen zeigen, dass “ein” und “all” teilweise ähnliche semantische Strukturen aufweisen. In diesem Zusammenhang werde ich **mögliche** Etymologien erwägen, aber keine Etymologie durch morphologische Details erhärten können; vielmehr werde ich nur über den Rahmen sprechen, in dem nach Etymologien der entsprechenden Wörter gesucht werden kann.

1. In den indogermanischen Sprachen gibt es zwei Wurzeln, die “eins” bezeichnen: 1) **oi(no)*- (vgl. lateinisch *unus*, englisch *one*, altindische *éka*, slavisch *iné* usw.) und 2) **sem-* (vgl. lateinisch *sem-el* ‘einmal’, griechisch *heí s/mí a/hén* ‘eins’, armenisch *mi* ‘eins’, englisch *some*, deutsch *zu-samm-en*, *ge-sam-t* usw.). In den verschiedenen Sprachen ist jeweils eine dieser Wurzeln verallgemeinert worden; manchmal ist die jeweils andere Wurzel in der betreffenden Sprache nur in bestimmten abgeleiteten Bedeutungen erhalten (z.B. im Deutschen und Englischen: *zu-samm-en/some* neben dem Zahlwort *ein/one*). Anttila (1989: 366-367) hat für das Proto-Indogermanische folgenden semantischen Unterschied zwischen den beiden Wurzeln rekonstruiert: Die Wurzel **oi(no)*- bedeutet ‘one alone’ und wird auch in den Einzelsprachen oft für den Begriff ‘allein’ gebraucht. Die Wurzel **sem-* dagegen bedeutet: ‘one together’. Im ersten Fall wird **ein** Gegenstand aus einer (wirklichen oder vorgestellten) Menge, einem Aggregat

¹ Nino Dobor ginize (Tbilisi) danke ich für vielfältige Hilfe bei der Fertigstellung dieses Aufsatzes.

abgetrennt, im zweiten Fall werden Gegenstände zu **einer** Einheit zusammengefügt. In beiden Fällen steht “eins” in Opposition zu “mehreren”: im ersten Fall zu anderen Gegenständen der betreffenden Menge (wie in: *einer von ihnen*), im zweiten Fall zu Gegenständen, die durch “eins” zu einer Einheit zusammengefügt sind, deren innere Konstituenz aber nicht fokussiert wird (wie in: *sie sitzen an einem Tisch, mit einem Wort, es war ein Durcheinander*; Papiže 2008).

2. Es ist denkbar, dass auch im Kartvelischen die Wörter swanisch *ešxu* ‘ein’ und georgisch *erti*, mingrelisch *arti* ‘ein’ ursprünglich in dieser semantischen Beziehung zueinander standen. Entsprechungen von *ešxu* finden sich in allen Kartvelsprachen, *ert-* ist nur georgisch und sanisch (mingrelisch-lasisch). Die georgische Entsprechung von *ešxu* ist *sxva* ‘ander’ (Ertelišvili 1950: 213). Die Bedeutungsentswicklung von “eins” zu “ander” ist leicht zu verstehen: *ert-* hat ursprüngliches *sxva-* ‘ein’ überall verdrängt, außer in einer besonderen Verwendung in der Koordination. In: *einer arbeitet (und) ein (anderer) faulenz* hat das zweite *ein* wegen des Kontrastes zwischen dem ersten und zweiten Konjunkt die Bedeutung von ‘ander’. Vgl. georgisch *ertman erts* ‘einer den einen = einer den anderen’ > *ertmanets* ‘einander’, sowie (1) vs. (2):

(1) ვერ ელ-ეწიფების ორთა უფალთა მონებად: ანუ ერთი იგი მოიძულოს და სხუა იგი შეიყვაროს *ver qel-eçipebis orta upalta monebad: anu erti igi moižulos da sxvaj igi šeiqvaros* (M 6,24) ‘Niemand kann zwei Herren dienen: Entweder wird er den **einen** hassen und den **anderen** lieben.’

(2) ორნი ფქვიდენ ფქვილსა ერთად: ერთი იგი წარიტაცოს და ერთი იგი დაშთეს *orni pkviden pkvilsa ertad: erti igi çariṭacos da erti igi daštes* (L 17,34; griechisch: *hç mí a... hç dè hetéra*) ‘Zwei mahlen Mehl zusammen: **eine** wird weggerafft und **eine** bleibt.’²

Ähnlich hat das slavische Wort *iné* ‘eins’ (cf. *vé ino* ‘in **einem** fort’), die Bedeutung “ander” bekommen.³

² Ertelišvili (1950) stützt sich auf ähnliche Fälle, wo in verschiedenen Handschriften *sxua-* und *ert-* miteinander wechseln: გამოვიდა პეტრე და სხუა იგი მოწაფე *gamovida Peṭre da sxuaj igi moçapej* (DE) vs. ... *da erti igi moçapej* (C) (J 20,3), sowie auf das altarmenische Wort für “ander”: *mi-(e)ws = erti-āa* (bzw. *erti-c*). Ich muss es den Spezialisten überlassen, ob die Übersetzung des Hadisch-Codex in diesem Fall ein Armenismus ist.

³ Vgl. Wackernagel (1928: 38) über ähnliche Fälle im Altindischen. Auf die genaue Entwicklung kann ich hier nicht eingehen. In anderen Sprachen wird umgekehrt das Wort für “ander” in der symmetrischen Koordination wiederholt: griechisch *állos... állos*, lateinisch *alius ... alius*, altindisch *anyá ... anyá* ‘der andere ... der andere...’ = ‘der eine ... der andere’; vgl. *sxva da sxva* ‘ander und ander’ > *sxvadasxva* ‘verschieden’.

3. Es sind nun mindestens zwei Szenarien vorstellbar: Entweder gab es im Kartvelischen wie im Indogermanischen nebeneinander die beiden Wörter: die Entsprechung von swanisch *ešxu* mit der Bedeutung “one alone” und die Entsprechung von *erti* mit der Bedeutung “one together”; dann wurde im Swanischen *ešxu* verallgemeinert, im Georgisch-Sanischen dagegen *erti*. Oder es gab zuerst nur die Entsprechung von *ešxu*, und *erti* ist eine Neubildung des Georgisch-Sanischen, welche die Bedeutung “one together” hatte und dann verallgemeinert wurde. - Wie auch immer, es stellt sich die Frage, ob es Anhaltspunkte für die ursprüngliche Bedeutung der beiden Etyma gibt. Die Bedeutung des Prototypen von swanisch *ešxu* ‘one alone’ wird durch die Bedeutung von georgisch *sxva-* gestützt, die einen Gegensatz zwischen einem und anderen Gegenständen derselben Menge voraussetzt. Andererseits ist die Bedeutung “one together”⁴ für *ert-* plausibel, wenn es zur Wurzel *rt(-v-a)* ‘vereinigen’ gehört (vgl. *rt-ul-* ‘zusammengesetzt’ und *pur-is-rt-v-a* ‘gemeinsam essen’, wörtl. ‘das Brot vereinigen’). Ungeklärt ist dabei allerdings, ob es noch andere Wurzelbildungen wie *ert-* gibt. Das anlautende *e-* ist wahrscheinlich dasselbe wie in *e-šxu*; vgl. georgisch *e-rt* : swanisch *e-šxu* ‘ein’ = georgisch *urt(i-e-rt/ert-u-rt)* : swanisch *u-šxū (-ar)* ‘einander’, wo *e-* und *u-* wahrscheinlich keine Versionsvokale sind wie in dem bekannten Toponym *x-e-rt-v-is-* ‘Zusammenfluss zweier Flüsse, Halbinsel’ (Šanize 1973 § 603).⁵ Dass auch im Georgisch-Sanischen der Gegensatz zwischen “one alone” und “one together” vorhanden ist, sieht man daran, dass die erste Bedeutung durch spezifische Wörter kodiert wird: georgisch *mxolo-* ‘eine(r) allein’ (dazu in der Konjunktion *xolo* ‘allein, aber’) und *cal-* ‘ein (von zwei)’.

4. Ein analoges Bild wie bei “ein” haben wir bei den “all”-Wörtern. Im Altgeorgisch bedeutet *qovel-* ‘ganz’ (M 13,2 *qoveli igi eri* ‘das ganze Volk’; M 5,29 *qoveli guami šeni* ‘dein ganzer Körper’), ‘jeder’ (im Singular: M 12,25 *qovel-i kalak-i* ‘jede Stadt’; J 2,10 *qovel-man kac-man* ‘jeder Mensch’) und ‘all’ (im Plural: L 6,26 *qovel-n-i kac-n-i* ‘alle Menschen’). Seit dem Mittelgeorgischen sind jedoch *qoveli* ‘jeder’ und *qvela-* ‘all’ nebeneinander

⁴ Zu dieser Bedeutung gehört wohl auch die bisher wenig beachtete idiomatische Bedeutung von *erti* bei Zahlwörtern ‘etwa, ungefähr, დაახლოებით’ (“insgesamt” > “ungefähr”?); sie findet sich im Georgischen, Mingrelischen (*arti žiri sa eni ki’uapu* ‘ერთი ორი საყენი იქნებოდა, es werden etwa 2 Sashen gewesen sein’, Xubua 12 apud O. Ka aia s.v.), Nordwestkaukasischen und Baskischen (Bouda 1963: 309).

⁵ Činčarauli (1986) erklärt die Wurzel *rt-* umgekehrt durch Reanalyse von *ert-* in *še-ert-eb-a* > *še-e-rt-eb-a* und leitet *mrteli* aus **me-ert-el-* ab. Die Wurzel *rt-* ist aber schon im ältesten Georgisch und im Mingrelischen gut bezeugt (Klimov 1964: 156).

bezeugt (Marčirosovi 1964: 226, Gigineišvili 1984).⁶ Wie im Fall von “one alone”, bezeichnet *qvela* eine Menge, deren innere Konstituenz nicht fokussiert ist, während *qoveli* die einzelnen Bestandteile einer gegliederten Gesamtmenge (Vater 1979: 93-95) fokussiert, und zwar distributiv (Gil 1995: 349). Das Konzept von “all” ist mit dem von “ganz” verwandt, und “ganz” hat in vielen Sprachen die Neigung, für “all” gebraucht zu werden, auch in der georgischen und der deutschen Umgangssprache: *die ganzen Mädchen* = *alle Mädchen* (vgl. auch Brugmann 1894: altindisch *sārva-* ‘vollständig, heil, ganz, all, jeder’; Haspelmath 1995: 364-368); es ist nicht ausgeschlossen, dass *mtel-* < *m-rt-el-* wie *ert-* zur oben genannten Wurzel *rt-* gehört (vgl. Klimov 1964: 136): “ganz” ist das, “was zusammen ist”.⁷ *qvela* entspricht also strukturell der Bedeutung “one together” von “eins”.⁸ – Vor diesem Hintergrund könnte *qvela-* zur selben Wurzel gehören wie *qvel-* ‘Käse’. Mzekala Šaniže (1960) hat gezeigt, dass *qvel-* ein deverbales Nomen zur Wurzel *qav-* ist, die hier die Bedeutung ‘zusammentun’ bzw. ‘(sich) sammeln, zusammen sein’ hat.⁹ Vgl. die Bemerkung von Eprem Mcire: რამეთუ ყველი შეყოფილ არს, შედგენილი და განმაგრებული *rametu qveli šeqopili ars, šedgenili da ganmagrebuli* (apud Arabuli 2001: 263, Anm. 2) ‘denn “Käse” ist etwas Zusammengetanes, Zusammengefügtes und Gefestigtes’.¹⁰ Ungeklärt bleibt dabei das Suffix *-a*.

⁶ Die genaue historische und die heutige Distribution der beiden Wörter bleibt allerdings zu untersuchen. Im Folgenden unterstelle ich einfach, dass neugeorgisch *qoveli* deutsch *jeder* und *qvela-* *all-* entspricht. Diese Annahme bedarf sicher einer Korrektur (vgl. die Beispiele bei Gigineišvili 1984). Marr (1925: 107) hält das später belegte *qvel-a-* (ebenso wie die späteren Varianten von *qov-el-*, *qovl-* / *qol-*) für ein Element aus der “Volkssprache” (“народна рѣ ”); das mag richtig sein, erklärt aber nicht viel. – Auch auf eine Diskussion von georgisch *tito-* ‘je ein’, *tito-tito-* ‘je einzeln’ und auf die reduplizierten distributiven Formen (im Altgeorgischen im Adverbialis) kann ich nicht eingehen: *miagos qac-ad-qac-ad-sa sakme-ta mat-ta-eb-* (M 16,27) ‘er wird jedem (Mensch-Adverbialis-Mensch-Adverbialis-Dativ) nach seinen Taten vergelten’ (vgl. Marčirosovi 1964: 224; 364 und Gil 1995 mit weiterer Literatur).

⁷ Der Begriff “ganz” ist seinerseits oft aus dem der Gesundheit abgeleitet, wie im Indogermanischen: griechisch *hólos* ‘ganz’ gehört zu lateinisch *salvus* ‘gesund’, deutsch *heil* zu englisch *whole*; cf. slavisch *celé* ‘ganz, heil’; Brugmann 1894 §14. Zum Suffix *-el-* vgl. Arabuli 2001 § 3.2.

⁸ In diesem Zusammenhang ist auch mingrelisch *arzo* ‘all’, *arza* ‘all, ganz’ (O. Ka aia s.v.) zu erwähnen, das wahrscheinlich zu *arti* ‘ein’ gehört (Marčirosovi 1964: 228). Man beachte dazu das abchasische Wort *ze-g* ‘all’, das die nordwestkaukasische Wurzel *za* ‘ein’ zu enthalten scheint, sowie *-g* ‘auch’ (Deeters 1931: 302).

⁹ Diesen Hinweis verdanke ich Nino Dobor giniže.

¹⁰ Es ist dabei gleichgültig, ob “*Seyofa*, (sich) zusammentun” sich auf die Gerinnung der Milch oder auf das Zusammenfassen des geronnenen Materials bezieht (swanisch *li-qčl-e* ‘*yvelis amoyvana*’, M. Čartolani apud Mz. Šaniže 1960: 63; vgl. Arabuli 2001: 262-264). *qvela* ist also semantisch vergleichbar mit lateinisch *tōtus* < **towetos* ‘vollgestopft > vollständig > ganz > all’ (Brugmann 1894, Hoffmann 1948: 289-290) und lateinisch *uni-versus* ‘auf ein und denselben Punkt gerichtet’ > ‘all’ (Hoffmann 1948: 286).

5. Gänzlich unsicher ist auch die Etymologie von *qov-el-* ‘jeder’, das als morphologische Variante von *qvela-* ‘all’ gilt (Giginešvili 1984). Seiner Bildung nach hat es dieselbe Form wie altgeorgisch *cx-ov-el-* ‘lebendig’ (vgl. auch den Parallelismus und die weitgehende Synonymie der Kompositionsglieder von *qopacxovreba* ‘Leben(sform)’, wörtl. ‘Sein-Leben’). Demnach wäre *qovel-* ein Partizip Präsens (Marr 1925: 107¹¹). Die heutige Bedeutung der Wurzel *qov-* (*qovna* ‘verweilen’) passt nicht zur Bedeutung von *qovel-*. **Wenn** aber für *qov-* eine Bedeutung ‘sein’ gerechtfertigt werden kann (d.h. ein Zusammenhang zwischen den Wurzeln *qav-/qv-* ‘machen, sein, haben’ und *qov-* < *qv-ov-* (?); vgl. Arabuli 2001: 263 Anm. 2 et passim), bietet sich eine mögliche Etymologie an: Es gibt viele Sprachen, in denen “all” durch “was ist” ausgedrückt wird (*qvela adamiani* ‘alle Menschen’ = *adamiani vinc aris* ‘die Menschen, die es gibt’): im Lakkischen (Bouda 1949: 145), in den Turksprachen, den finno-ugrischen Sprachen (Beke 1914: 72-76, Lewy 1931 [1961: 554 Anm. 1]) und im Baskischen (*dena* ‘ce qui est, was ist’, Lewy ib.).

6. In den meisten Fällen sind “all” und “jeder” etymologisch verschiedener Herkunft, aber in wenigen Fällen sieht “jeder” wie eine Ableitung von “all” aus (Haspelmath 1995: 378-379): griechisch *pās*, lateinisch *omnis* usw. bedeuten zunächst ‘all’, dann aber auch ‘jeder’. Dies hängt wohl mit der semantischen Asymmetrie von “all” und “jeder” zusammen. Wie Gil (1995: 324-327) gezeigt hat, ist “all” das unmarkierte Glied der Opposition, und “jeder” setzt immer “all” voraus, aber nicht umgekehrt (ib. 330). Unmarkierte Terme werden aber oft auf Kosten der markierten verallgemeinert. (Ob es eine solche Asymmetrie auch bei “ein” in seinen beiden Bedeutungen gibt, bleibt zu untersuchen.)

Wie ist vor diesem Hintergrund die Spezialisierung von neugeorgisch *qovel-* ‘jeder’ zu verstehen, das im Altgeorgischen die ganze Breite der Semantik ‘ganz, all, jeder’ abdeckte? “All” verhält sich semantisch ähnlich wie sein Gegenteil “nichts”: In beiden Fällen werden oft neue, “expressive” Ausdrücke und Verstärkungen gebildet: *kein bisschen, nicht die Bohne, kein Pfifferling* usw., *vollzählig, ohne Ausnahme, samt und sonders, alle Welt* usw. (vgl. georgisch *su(l)-qvela* ganz-all > einfach all(e)). Eine so motivierte Neubildung war möglicherweise *qvela-*, das *qovel-* in seiner Bedeutung “all”, aber nicht in der Bedeutung “jeder”, verdrängt hat; auf diese Weise erklärt sich die Spezialisierung des heutigen *qovel-* ‘jeder’ als “Restkategorie” (und nicht als Übergang von “all” nach “jeder”).

¹¹ Marr (ib.) geht von einer sonst nicht erhaltenen Wurzel *qvl-* ‘sammeln, собирать’ aus. Danach hätte das Etymon von *qovel-* dieselbe Semantik gehabt wie *qvela-* nach der oben gegebenen Deutung.

7. Insgesamt ergibt sich folgendes Bild (die Pfeile bedeuten Ausdehnung des Gebrauchs):

A. “one alone”	“one together”
kartvelischer Prototyp von swanisch <i>ešxu</i> cf. indogermanisch *oi(n)-	kartvelischer Prototyp von georgisch <i>ert-</i> *sem-
<p>swanisch <i>ešxu</i> —————</p> <p>————— georgisch <i>ert-</i></p>	
B. “jed(er) (einzeln)”	“all(e) (zusammen)”
<p>altgeorgisch:</p> <p style="text-align: center;">qovel-</p>	
mittel-, neugeorgisch: qovel-	qvela-

Bibliographie

Anttila, Raimo 1989: *Historical and Comparative Linguistics*. Second revised edition (= Current Issues in Linguistic Theory 6). Amsterdam – Philadelphia: Benjamins

[Arabuli, Avtandil 2001] ავთანდილ არაბული: ზმნური და სახელური ფუძედქმნადობის პრობლემა ქართველურ ენებში (სმა, ენათმეცნიერების ინსტიტუტი). თბილისი: ქართული ენა

Bach, E. et al. (edd.) 1995: *Quantification in Natural Languages*. Edited by Emmon Bach, Eloise Jelinek, Angelika Kratzer and Barbara H. Partee (= Studies in Linguistics and Philosophy 54). Dordrecht...: Kluwer

Beke, Ö. 1914: “Türkische Einflüsse in der Syntax finnisch-ugrischer Sprachen”, *Keleti Szemle* 15: 1-77

Bouda, Karl 1949: “Zur baskisch-kaukasischen Sprachverwandtschaft (baskisch-lakkische syntaktische Übereinstimmungen)”, *Lexis* 2,1: 144-145 [dazu: “PS. des Herausgebers [Johannes Lohmann]”, pp. 145]

Bouda, Karl 1963: Besprechung von G. Dumézil, Documents anatoliens sur les langues et les traditions du Caucase I (1960), *ZDMG* 113: 308-310

[Brugmann, Karl 1894] Ex Ordinis Philosophorum mandato renuntiantur Philosophiae Doctores et Artium Liberalium Magistri [...] inde a die primo mensis Novembris A. MDCCCLXXXIII usque ad diem ultimum mensis Octobris A. MDCCCLXXXIII creati. Praemissa est Karoli Brugmann commentatio vernaculo sermone conscripta: *Die Ausdrücke für den Begriff der Totalität in den indogermanischen Sprachen (eine semasiologisch-etymologische Untersuchung)*. Leipzig: Edelman

[Činčarauli, Aleksii 1986] ალექსი ჭინჭარაული: “რიცხვით სახელ ერთ-იდან ნაწარმოები სიტყვები ქართულში” / Words formed from the numeral *erti* ‘one’ in Georgian [R. 57], *იბერიულ-კავკასიური ენათმეცნიერების წელიწადი* / *Annual of Ibero-Caucasian Linguistics* 13: 46-57

Deeters, Gerhard 1931: “Der abchasische Sprachbau”, *Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse, Fachgruppe III (Allgemeine Sprachwissenschaft und östliche Kulturkreise)*, Nr. 2

[Ertelišvili, Parnavaz 1950] ფარნავაზ ერთელიშვილი: “სხვა-სიყვის ეტიმოლოგიისათვის”, *სტუდენტთა სამეცნიერო შრომების კრებული* (თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი) 5: 211-219

Fähnrich, Heinz 2008: *Kartwelisches etymologisches Wörterbuch* (= Handbook of Oriental Studies, Section 8: Central Asia, Volume 18 / Handbuch der Orientalistik). Leiden – Boston: Brill

[Gamqrelize, Tamaz – V.V. Ivanov 1984] Гамкредидзе, Тамаз Валерианови – В еслав Всеволодови Иванов: *Индоевропейский язык и индоевропейцы*. Реконструкция и историко-типологи еский анализ пра языка и протоку туры. С предисловием Р. О. кобсона / Indo-European and the Indoeuropeans. A reconstruction and historical typological analysis of a protolanguage and a protoculture by Thomas V. Gamkrelidze & Vjacheslav V. Ivanov. With a preface by Roman Jakobson (АН СССР; АН СССР / Academy of Sciences, U.S.S.R.; Academy of Sciences, Georgian S.S.R.; Tsereteli Institute of Oriental Studies, The Institute for Slavic and Balkan Studies). Тбилиси: Изд. Тбилисского университета / Tbilisi: Publishing House of the Tbilisi State University

[Gigineišvili, Bakar 1984] ბაკარ გიგინეიშვილი: “დამატებანი ქართველურ ენათა საერთო ლექსიკურ ფონდში”, *თბილისის უნივერსიტეტის შრომები* 245: 30-51

Gil, David 1995: “Universal quantifiers and distributivity”, in: E. Bach et al. (edd.) 1995: 321-362

Haspelmath, Martin 1995: “Diachronic sources of ‘all’ and ‘every’”, in: E. Bach et al. (edd.) 1995: 363-382

Hoffmann, J. B. 1948: “Die lateinischen Totalitätsausdrücke”, in: *Mélanges de philologie, de littérature et d’histoire offerts à J. Marouzeau*. Paris: Les Belles Lettres, pp. 283-290

[Klimov, G. A. 1964] Георгий А.Климов 1964: *Этимологи еский словарь картвел ских зыков* (АН СССР, И). Москва: Изд. АН СССР

Lewy, Ernst 1931: “Skizze einer elementaren Syntax des Baskischen. Th. Linschmann zum 81. Geburtstage”, *Caucasica* 9: 88-128 [= E. Lewy 1961: 530-562]

Lewy, Ernst 1948: “Bedeutungsverwandtschaft”, *Lexis* 1: 194-198 [= E. Lewy 1961: 50-53]

Lewy, Ernst 1961: *Kleine Schriften* [ed. Wilhelm Wissmann et al.] (= Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Veröffentlichungen der Sprachwissenschaftlichen Kommission 1). Berlin: Akademie-Verlag

Marr, Nikolaj Ja. 1925: *Грамматика древнелитературного грузинского зыка* (= М 12). Ленинград: [Изд. Российской Академии Наук]

Martirosovi, Aram 1964: ნაცვალსახელები ქართველურ ენებში. ისტორიულ-მედარებითი ანალიზი / Местоимение в картвел ских зыках. Историко-сравнител ный анализ. Тбилиси: სმა გამ-ბა

[Pařize, Asmat 2008] ა. პაპიძე: “ერთი, როგორც ლექსიკურ-ფრაზეოლოგიური ერთეული” / One – as a lexical-phraseological unit [R. 341-343], in: *II საერთაშორისო სიმპოზიუმი. იბერიულ-კავკასიური ენათმეცნიერება: მემკვიდრეობა და პერსპექტივები* / II International Symposium Materials. Iberian-Caucasian Linguistics: Legacy and perspectives (საქართველოს მეცნიერებათა ეროვნული აკადემია, ენათმეცნიერების ინსტიტუტი. ი. ჯავახიშვილის სახ. თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი / National Academy of Sciences of Georgia, Institute of Linguistics; Iv. Javakhishvili State University). თბილისი / Tbilisi: თუ გამ-ბა, pp. 336-343

[Šanize, Akađi 1973] აკაკი შანიძე: *ქართული ენის გრამატიკის საფუძვლები*. I. მოფოლოგია. მეორე გამოცემა (= თხზულებანი

III = ძველი ქართული ენის კათედრის შრომები 15). თბილისი:
თუ გამ-ბა

[Šaniže, Mzekala 1960] მზექალა შანიძე 1960: “ძველი ქართული
ლექსიკიდან. 4. ყველი”, *ხელნაწერთა ინსტიტუტის მოამბე* 2:
60-63

Vater, Heinz 1979: *Das System der Artikelformen im gegenwärtigen
Deutsch. 2., verbesserte Auflage* [Diss. 1962] (= *Linguistische Arbeiten* 78).
Tübingen Niemeyer

Wackernagel, Jacob 1928: “Indoiranica. 2. Mittelind. *ekacca-*”, *Zeitschrift
für vergleichende Sprachforschung* 55: 109-111

სტრუქტურა და სემანტიკა: ბალაკტიონის ერთი ლექსის ანალიზი

ქეთევან ბეზარაშვილი

ფილოლოგიის მეცნიერებათა
დოქტორი, ილია ჭავჭავაძის
სახელმწიფო უნივერსიტეტის
პუბლიცისტური მეცნიერებათა და
კულტურის კვლევების ფა-
კულტეტის ასოცირებული პრო-
ფესორი. ხელნაწერთა ეროვნული
ცენტრის უფროსი მეცნიერი
თანამშრომელი. გრიგოლ ნაზიან-
ზელის თხზულებათა შემსწავ-
ლელი საერთაშორისო პროექტის
წევრი, საერთაშორისო პატრი-
სტიკული საზოგადოების წევრი.

ინტერესთა სფერო:

ბიზანტიური და ქართული ლი-
ტერატურა, ანტიკური და შუა
საუკუნეების რიტორიკის თეორია,
თარგმანის თეორია.

თამარ ლომიძე

ილია ჭავჭავაძის სახელმწიფო
უნივერსიტეტის ასოცირებული
პროფესორი,

ძირითადი ნაშრომები:

„ქართული რითმის ისტორიიდან“,
„ფერის მხატვრული გააზრების
თავისებურებანი ნ. ბარათაშვილის
პოეზიაში“, „მე“-ს კონცეფცია
ქართულ რომანტიკოსთა შემოქ-
მელებაში“ და სხვა.

ინტერესთა სფერო:

ლიტერატურათმცოდნეობა,
სემიოტიკა.

ქართული მწერლობის ნიმუშების ზოგიერთი
თავისებურების გასააზრებლად შევარჩიეთ გა-
ლაკტიონის ერთი ტექსტი, რათა მისთვის, როგორც
პოეტის ადრეული კრებულის შემადგენელი
ნაწილისათვის, შესაბამისი ადგილი მოგვეძიებინა
კულტურული მიმართულებებისა და ეპოქის
კონტექსტში. ვნახოთ, რა შედეგს მოგვცემს ამ
ტექსტთან მიმართებაში ანალიზის სტრუქტურულ-
სემანტიკური მეთოდი.

ჭარხალი

ეზოში ყფფდა ბამბურა მურა,
ეზოში მწვანე ჰყვოდა ბაო.
ვაზის ბარდებში სცურავდა სურა,
შენც ბანცალედი, ბურულო ცაო.

ბობრი ბელავდა კახამბალს, ჟოლას,
ბირკვილს ბატები ქარმა მორეკა,
ცა წამოიწყებს მსხვილ წვიმის სროლას
და აბლაბუდას კრებს ბობორიკა.

ჟვერი, ჟალტამი! მოჭრილი სამხარს.
ნახირი მოდის სადამო დროის,
უცებ მოჰყვება ჭარხალი ხარხარს
და ქალი ჰკივის იმ „დოი-დოი“-ს.

ეკვეთა ქარი ბარდებსა და რტოს,
უცებ აშფოთდა ისლი, ჩელტები.
ო, სიყმაწვილე! აწი არასდროს
იმგვარად აღარ ამეტყველდები.

გალაკტიონის ამ ადრეულ შედევრში (1916 წ.) კოლორიტული ბუნების პეიზაჟი ბავშვისეულ განცდაშია წარმოჩენილი.

შეიძლება ითქვას, რომ „ჭარხალის“ თემა არის ენა – ბავშვობის, სიყმაწვილის ენა, რომელიც ისევე სპეციფიკურია, როგორც სამყაროს ძალზე კონკრეტული და დანაწევრებული სურათი (ვგულისხმობთ იმას, რომ ლექსში ასახულია სინამდვილის თითქოს ურთიერთ-დაუკავშირებელი ფრაგმენტები, რომელთაც აერთიანებს მხოლოდ მათი „ბავშვური“ ხედვა, ტექსტობრივ დონეზე კი – დიალექტიზმები და ევფონიური კავშირები). ლექსის ენა ზუსტად შეესაბამება გარესინამდვილის აღქმას ბავშვის მიერ, რომელსაც არ ძალუძს გრძნობადი შთაბეჭდილებების განზოგადება (ცა წამოიწყებს მსხვილ წვიმის სროლას და აბლაბუდას კრებს ბობორიკა ... უცებ მოჰყვება ჭარხალი ხარხარს და ქალი კივის იმ „დოი-დოის“). რამდენადაც ეს ენა დიალექტიზმებითაა გაჯერებული, ამდენად, მისი შინაარსი ერთგვარად „გაბუნდოვანებულია“.¹

რატომ უწოდა გალაკტიონმა თავის ამ ნაწარმოებს „ჭარხალი“? სიტყვა ჭარხალი, ერთი შეხედვით, ზედმეტად „პროზაული“ და, ამიტომ, თითქოს უადგილოც სიმბოლისტი პოეტის ლექსიკაში. მეორე მხრივ, ამ ნაწარმოების თემის შესაბამისად, ბავშვობისდროინდელი შთაბეჭდილებები გადმოცემულია, როგორც აღვნიშნეთ, ბავშვობისავე ენით – დიალექტიზმებით, რომელთაც სემანტიკური ბუნდოვანება აქცევს წმინდა სიმბოლისტური ლექსიკის ტოლფას სახე-სიმბოლოებად.

მაშასადამე, ლექსში „ჭარხალი“ ერთმანეთს უპირისპირდება ორგვარი „ბუნდოვანება“ – ის, რომელიც ბავშვობისდროინდელი შთაბეჭდილებების გადმოსაცემდაა მოხმობილი და ის, რომელიც სიმბოლიზმის პოეტიკის კანონებითაა ნაკარნახევი და თავს იჩენს გალაკტიონის მრავალ ნაწარმოებში (შეიძლება ითქვას, რომ ლექსის ორი უკანასკნელი ტაეპით – *ო, სიყმაწვილე!* აწი არასდროს იმგვარად აღარ ამეტყველდები – ავტორი გვაიძულებს, წავიკითხოთ „ჭარხალი“ მისი სხვა ნაწარმოებების კონტექსტში და არა როგორც დამოუკიდებელი ტექსტი).

ერთმანეთს უპირისპირდება ორი სამყარო – ბავშვობა (წარსული) და ზრდასრულობა (აწმყო). მეორე მხრივ, ბავშვობა გალაკტიონთან, ერთგვარად, გათანაბრებულია ზრდასრულობასთან, ვინაიდან ამ შემთხვევაში

¹ გამოთქმულია აზრი, რომ ამ ლექსის მოწესრიგებული ბგერითი ფორმა, დიალექტიზმებში გამოხატული განმეორებადი ბგერების ევფონია მის შინაარსობრივ სტრუქტურას ასახავს. ერთი მხრივ, უცნობი დიალექტიზმების ეს ბგერწერა თითქოს აბუნდოვანებს შინაარსს, მაგრამ მეორე მხრივ, ეს არის ბავშვობის ხმების გახსენება, ვიზუალური შთაბეჭდილების ბგერითი რეპროდუცირება; ეს არის ცდა ბავშვობის განუმეორებელი სამყაროს ხმიერი გადმოცემისა, ბგერებში „ამეტყველებული“ სიყმაწვილე (O. ლონიაშვილი, ლექსის ევფონია, თბ., 1981, გვ. 113-115).

შთაბეჭდილებებისა და განცდების აღსაწერ ადეკვატურ საშუალებად მოხმობილია არა “გამჭვირვალე“, ყველასთვის ერთმნიშვნელოვნად გასაგები, არამედ სემანტიკურად ბუნდოვანი ენა.

ამკარაა, რომ დიალექტიზმებს ამ ტექსტში საგანგებო ფუნქცია ეკისრება, ანუ ბავშვობის ენა **ფუნქციურად** (მაგრამ, რა თქმა უნდა, არა ფორმალურად, ე.ი. არა მნიშვნელობის მატერიალური გამოხატულების ასპექტში) სიმბოლიზმის ენასთანაა გატოლებული. ამასთან, **ფორმალურად** სიყმაწვილის ენა უპირისპირდება გალაკტიონის, როგორც სიმბოლისტი პოეტის ენას, როგორც ბუნებრივი (უფრო ადეკვატური) – ხელოვნურს (შემუშავებულს, შექმნილს). კანონზომიერია სევედაც, რომელიც გამოსჭვივის ლექსის ორ უკანასკნელ ტაეპში, რადგან ეს ოპოზიცია ასიმეტრიულია და უპირატესობა (რასაც მოწმობს ლექსის დასასრული) ბუნებრივ (ანუ ბავშვობის) ენას ენიჭება.

ამგვარად, ტექსტში ხაზგასმულია ბავშვობის „დაბალი“ (დიალექტიზმებით გაჯერებული) ენის ფორმალური განსხვავებულობა სიმბოლიზმის ენისგან; თუმცა, მსოფლალქმა არ იცვლება – ბავშვის მსოფლალქმაც, შეიძლება ითქვას, „სიმბოლისტურია“ – განსხვავებულია მხოლოდ ორი (სიყმაწვილისა და ზრდასრულობის) ენა.

ლექსის თემიდან გამომდინარე, აქ ცენტრალურ სახე-სიმბოლოდ კანონზომიერად გვევლინება (და ამიტომ ნაწარმოების სათაურშია გატანილი) სწორედ ისეთი „პროზაული“, „დაბალი“ სიტყვა, როგორიცაა **ჭარხალი**, რომელიც ახორციელებს მედიაციას ბავშვობისა და ზრდასრულობის ენათა შორის: ის არ განეკუთვნება დიალექტიზმთა რიცხვს, მაგრამ მათსავით „დაბალი“ სტილით გამოირჩევა; არც სიმბოლიზმის ლექსიკას განეკუთვნება, მაგრამ სახე-სიმბოლოა. საგულისხმოა, აგრეთვე, რომ სიტყვა **ჭარხალი** წარმოქმნის ერთ-ერთ (და **ერთადერთ** – ლექსის მთელ ტექსტში) განუმარტავ, ენიგმურ სახეს (უცებ დაიწყებს **ჭარხალი ხარხარს**) იმ გალაკტიონისეულ სახეთაგან, რომელთა რაციონალური ახსნა, სიმბოლისტური პოეტიკის თანახმად, შეუძლებელია.

ამასთან, თუმცა ლექსის ენის სპეციფიკური ბუნდოვანება ამკარად იკვეთება ლიტერატურული ენის და, მით უმეტეს, გალაკტიონის ლექსიკის ფონზე, ის, გარკვეულწილად, განმარტებადია და იძლევა ნაწარმოების სემანტიკური ინტერპრეტაციის შესაძლებლობას.

დავაკვირდეთ ლექსის ტექსტს: ბობორიკას, ანუ ობობას ქსელი შეიძლება მიწიერი ცოდვის სიმბოლოდ გავიაზროთ სასულიერო ტექსტების ანალოგიით (ეს მნიშვნელობა აქვს “დედაზარდალს” ძველ ქართულში, გალაკტიონი კი, როგორც ცნობილია, კარგად იცნობდა სასულიერო მწერლობას). ყმაწვილის მიერ **ბობორიკას** აბლაბუდასაგან დაუბინდავი, ე.ი. უცოდველი თვალებით აღქმული სამყარო არამიწიერს ჰგავს (ეს თემა – ყრმობის სამყაროს ამაღლებულობა, ხშირად გამოხატული მისტიკური

ბუნდოვანების ამსახველი სახეებით, კიდევ უფრო ხაზგასმულია იმავე პერიოდში შექმნილ მომდევნო ლექსში, ისევე, როგორც სხვა ლექსებში: *შემოსილნო გამჭვირვალე ბლონდებით, ყრმობის ქარნო, ნეტა, რად მაგონდებით?*). ყმაწვილი დიდი სიმარტივიდან, სისადავიდან ჭკვრეტს ამაღლებულობას და უცოდველობას.

ზემოთქმული შინაარსი გამოკვეთილი უნდა იყოს მხატვრული ხერხებითაც – ანაფორებით (*ეზოში ყფფა ბამბურა მურა, // ეზოში მწვანე ჰყვავდა ბაო*), რითაც იწყება მიწიერიდან (ეზოს მწვანე მოლიდან)² ზეციურისაკენ ამაღლება. ზეციური ამაღლებულობა კი შემდგომ სტრიქონებში ბურული ცის ბუნდოვანებით უნდა იყოს გამოხატული. ბურული გურული-იმერულ დიალექტში ისლის სახურავს ან ისლით დახურულ ნაგებობას ნიშნავს და ამკარად არსებითი სახელია.³ საგულისხმოა, რომ სინტაგმაში ბურული ცა პოეტი ამ ლექსემას ზედსართავის მნიშვნელობით იყენებს. ამით იგი ახალ შინაარსს დებს მასში და ქმნის კიდევ ერთ ენიგმურ პოეტურ ხატს, რომელიც შინაარსით უახლოვდება ლექსემას *დაბურული/ბურუსი* (ისევე როგორც ბგერწერულად *ნისლის ანალოგიურია ისლი*, ანუ ბურულის თავდაპირველი მნიშვნელობა). ეს სახეები გალაკტიონის მიერ არაერთგზისაა გამოყენებული ამავე პერიოდის სხვა ლექსებში.⁴ ამავე დროს, ეს ბგერწერული ანალოგია უნდა ეხმაურებოდეს პოეტის ლტოლვას პოლისემანტიკური გამოთქმებისკენ.

შეუცნობელ მისტიკურ სამყაროზე გადასვლა ხდება შუამავალი სტრიქონის საშუალებით, სადაც *ვაზებში მოცურავე სურის* მხატვრული სახეა წარმოდგენილი. ყოველივე ეს გაძლიერებულია ალიტერაციებითაც, რითაც ხაზგასმულია მოცურავე სურისა და ბურული ცის მოძრაობის პარალელიზმი: *ვაზის ბარდებში სცურავდა სურა, // შენც ბანცალებდი*

² ბაო მოლს ნიშნავს რაჭულად, ხოლო ჩვილს, ძუძუთა ბავშვს – ქიზიყურად. ამ სიტყვის დიალექტური პოლისემანტიკურობა კიდევ ერთხელ უსვამს ხაზს ბავშვის მიერ აღქმულ სამყაროს, როგორც ლექსის თემას, და წარმოაჩენს პოეტის შეგნებულ არჩევანს (ყვავდა მწვანე მოლი და ყვავდა სიყმაწვილე ერთდროულად). ლექსემას ბაო ეხმიანება დიალექტიზმებით გამოხატული სხვა ალიტერაციული სიტყვები: *ბარდები, ბობრი, ბირკვილი*. ვაზის ბარდების, ბობრის (ქერა ყმაწვილის) და ბირკვილის (სახლის რიკულის, გურული-იმერულად) ბავშვურ იდილიას და სიმყუდროვეს უპირისპირდება უეცრად ამოვარდნილი ქარის კვეთება და მის მიერ მოგვრილი (*მორეკილი*) დაბნეულობა.

³ იხ. ა. ლლ(ონ)ტი, ქართულ კილო-თქმათა სიტყვის კონა, I, თბ., 1974, s.v. ბაო, ბურული.

⁴ ბურუსის სახის მეტაფიზიკურ და იგავურ მნიშვნელობაზე გალაკტიონის პოეზიაში და მის კავშირზე ადრექრისტიანულ აპოფატკასთან, სუფიურ მისტიკასთან და პოლ ვერლენის *Ars poetique*-ში დასმულ პრობლემებთან იხ. ზ. პიპნაძე, გალაკტიონის ცეცხლი და ბურუსი, გალაკტიონოლოგია, I, თბ., 2002, გვ. 79-85. იმავე საკითხის ანალიზისათვის ევროპული ლიტერატურის კონტექსტში იხ. ბ. კვარაცხელია, იდუმალება, სიცრუე-თამაში თუ უფრო ღრმა ჭეშმარიტება, გალაკტიონოლოგია, II, 2003, გვ. 62-82. დაფარულისა და ზეციური საფარველის, მისტიკურისა და გამოუთქმელის ჭკვრეტის შესახებ ქრისტიანულ ეგზეგეტიკაში და არისტოტელეს ალექსანდრიელ კომენტატორებთან იხ. ძ. ბეზარაშვილი, რიტორიკისა და თარგმანის თეორია და პრაქტიკა, თბ., 2004, გვ. 260-275.

ბურულო ცაო (ბანცალი ბურულისა, როგორც ისლის სახურავიანი სახლისა, ასევე მოასწავებს სიმყუდროვისა და სიმყარის გამოხატულების გადასვლას მოულოდნელი მოვლენებისაკენ). ალიტერაციებით წარმართულია შემდგომი სტრიქონებიც (წამოიწყებს მსხვილ წვიმის სროლას // აბლაბუდას კრებს ბობორიკა), რაც სტროფების დასაწყისში გადადის ალიტერაციებით გამდიდრებულ კვაზიანაფორებში (ცა ... II სტროფი // უცებ ... III სტროფი // უცებ ... IV სტროფი).⁵ ამ უკანასკნელი ხერხით დაფიქსირებულია გაწყვეტილი კავშირი ყრმობისდროინდელ აღქმასა (ცა) და ზრდასრულ სამყაროს შორის (უცებ), გამოხატულია ტრადიციული ბინარული ოპოზიციები: ჰარმონია და დისჰარმონია, ზეციური და მიწიერი (აღსანიშნავია, რომ სახელს ცა უპირისპირდება ზმნიზედით უცებ გამოხატული ეპოქალური მოვლენების მოულოდნელობა).

III და IV სტროფების ლექსემა უცებ ერთმანეთთან აზრობრივად აკავშირებს ჭარხალის ხარხარს, ქალის კივილსა და ქარის კვეთებით⁶ ბავშვობასთან ასოცირებული ბირკვილის, ბარდების, ისლისა და ჩელტების ამფოთებას, ანუ გამოკვეთს დროის უკუდმართობას, დისჰარმონიას და ტრაგედიას, შესაძლოა, სისხლიან ეპოქასაც⁷ (უცებ მოჰყვება ჭარხალი ხარხარს და ქალი ჰკივის ... // უცებ ამფოთდა ისლი, ჩელტები), რომელიც

⁵ პარონომასიისა და ალიტერაციის შესახებ ამ ლექსში იხ. აგრეთვე: ხ. შატირიშვილი, გალაკტიონის პოეტიკა და რიტორიკა, თბ., 2004, გვ. 179. ეს ხერხები, კლასიკური რიტორიკიდან მოყოლებული, ცნობილი სააზროვნო მოდელების გამოკვეთას ემსახურება და შემთხვევით არასოდეს ყოფილა მოხმობილი (იხ. ქ. ბეზარაშვილი, რიტორიკისა და თარგმანის თეორია და პრაქტიკა, თბ., 2004, გვ. 292, 589-631). საგულისხმოა, რომ სამეცნიერო ლიტერატურაში აღნიშნულია გალაკტიონის მიერ გამოყენებული ბერძენის ხერხების არა თავისთავადი მნიშვნელობა, არამედ მათი საშუალებით შინაარსის, აზრის ადეკვატურობის მიღწევა. იხ. ო. ლონიაშვილი, ლექსის ეფონია, თბ., 1981, გვ. 23-34. ლ. წერეთელი, “შესიკა უპირველეს ყოვლისა”, გალაკტიონოლოგია, I, თბ., 2002, გვ. 107-116.

⁶ ქარის სახე ცალკე პრობლემაა პოეზიაში. იგი ხშირად ნისლთან, ჩამავალ მზესთან და მწუხრთან ერთად არის წარმოდგენილი გალაკტიონის ლექსებში. ქართან დაკავშირებული მოტივების შესახებ “არტისტულ ყვავილებში”, რომლებიც სისხლისფერი ჭრილობის, სიკვდილის, დაკარგვის, ობლობის, ძველი სამყაროს ნგრევისა და განადგურების გამოხატულებებია, იხ. ხ. შატირიშვილი, “არტისტული ყვავილების” ერთი ინვარიანტული მოტივი, გალაკტიონოლოგია, I, 2002, გვ. 151-161.

⁷ მაღლობას ვუხდით რუსულან ცანაპას, მითორიტუალური მოდელებისა და სიმბოლოების მკვლევარს, რომელმაც მიგვიითა ჭარხალის ხარხარის ანალოგიაზე ცხოველის დაღებულ ხანასთან. ამ ანალოგიიდან ასოციაციით ერთი საფეხურიდა რჩება აპოკალიფსური წითელი მ ეცის სახემდე (გამოცხ. 17, 3), “რომელი აღმოვაღს უფსკრულით” (გამოცხ. 11, 7). ეგზეგეტიკური განმარტების მიხედვით, “მ ეცი და მეწაფელი ფერი მისი მმ ნვარებისა და კაცისმკლველობისა სახ არს” (ანღრია კმსარია-კაბაღაშვილი, თარგმანება იოვანეს გამოცხადებისა, ი. იმნაიშვილის გამოცემა, ძველი ქართული ენის კათედრის შრომები, 7, 1961, გვ. 55). მიუხედავად ამ ვარაუდისა, ჭარხალის ენიგმური სახე ბოლომდე განუმარტავი რჩება.

თავის მხრივ, ასამარებს და აბოლოებს სიყმაწვილის ამდლებულობას (ბავშვობის დაისს ცხადყოფს *სამხარისა და საღამო დროის ხაზგასმა* ლექსის ტექსტში). ეს გამოხატულია აგრეთვე ხიაზმითა და ალიტერაციებით გამდიდრებული დისტანციური სიმეტრიული პარალელიზმით (*ქარმა მორეკა ... // ეკვეთა ქარი ...*). ამ შინაარსს უნდა ცხადყოფდეს აგრეთვე იმავე პერიოდის მომდევნო ლექსში წარმოდგენილი სახეები, რომლებიც ასევე უკუღმართი დროის სისასტიკეს და სულიერ პრობლემებს გამოხატავს: *ტყდება გული, ერთხელ გაიბზარა რა, // სასტიკია სული უამინდლოთა და სტრიქონი: არარა ბედს ჩემთვის არ აქვს არარა.*

ფვიქრობთ, აღქმის ყმაწვილური სიცხადე და სიცოცხლის სიხალისის მართლაც რომ ელინურად გულუბრყვილო განცდა,⁸ მოიცავს როგორც ყრმობის წლების, ისე სულიერი სიჩვილის სიხარულს (როგორც კაცობრიობის ელინური პერიოდის ბავშვობას, ოდენ ესთეტიკურ ხედვას – პლატონისეული განმარტებით),⁹ რაც გარდაიქნება მოწიფულობის პერიოდის სევდაში პირველქმნილი ჰარმონიის დაკარგვის გამო (ანუ სულიერი სისრულისა და უზენაესი ჭეშმარიტების წვდომა ის მისტიკური გზაა, რომელიც მიიღწევა განსაცდელთა გადალახვის გზით; შდრ. ებრ. 5, 12-14; I კორ. 3, 1-2). ამ თვალსაზრისით, ლექსში “ჭარხალი” ორივე ეს გზა – სეკულარული და სპირიტუალური – ერთგვარად, გაერთიანებულია. ლექსის დასასრულს ცხოვრებისეული გამოცდილებით და ტანჯვით მიღებული ცოდნის გაცხადება, რომ *სიყმაწვილე აწი არასდროს იმგვარად აღარ ამეტყველდება, ცხადყოფს ზემოთქმულს: ყრმის სიწრფელით დანახულ ჰარმონიას და მოწიფული ადამიანის სევდას, რომელსაც უბიწო თვალით აღარ შეუძლია პირველქმნილი ჰარმონიისა და მშვენიერების დანახვა. პოეტის ბავშვობის წლები კაცობრიობის სულიერი ცხოვრების ბავშვობის გამოხატულებაა, ელინური აღტაცებაა ყოველივე მშვენიერის მიმართ (ეზოში მწვანე ჰყვავდა ბაო, ვაზის ბარდებში ცურავდა სურა, შენც ბანცალებდი, ბურულო ცაო). პოეტის მოწიფულობა კი ტანჯვის გზაა (ეკვეთა ქარი ბარდებსა და რტოს, უცებ აშფოთდა ისლი, ჩელტები); და ამ განსაცდელით მიღწეული და სულიერი სისრულით გამოწვეული გაცნობიერებაა ცოდვით*

⁸ Ἀ. Ἐἰῆι ἰ ἄ, Ἀἔι ἰ ἔἡ ἔ Ἰ ὁἰῆἰ ἰ ἔἡ ἔἡ ὁἰῆἰ, Ἀἰῆ ἔ, 1923, ἡ. 40, 188; ამგვარი ელინური ტონუსი თანამედროვეობაში დაკნინებულად მიიჩნევა; შენიშნულია, რომ მხოლოდ პატარებში თუა შემორჩენილი სიცოცხლის სიხარულით აღსავსე იმგვარი ბავშვური აღქმა, როგორითაც ჰომეროსი ცხოვრებისეულ შთაბეჭდილებებს მიაძიტურად წარმოადგენდა და უმნიშვნელო ყოფით დეტალებს მშვენიერს უწოდებდა. იხ. Ἀ. Ἀἰῆ ἰ ἄ, Ἀἰ ἰ ἔἡ ἰ ἔ Ἀἔ ἰ ἔἡ ἰ ἄ ἰ ἔ ἔ ἄ, ἰ ἰ ἡ ἰ ἄ, 1924, ἡ. 17, 27, 36.

⁹ შდრ. პლატონის მიხედვით, ოდენ ესთეტიკური ხედვა ბერძნული საზოგადოების ბავშვობას მოასწავებს. თავის “სახელმწიფოში” პლატონი პოეზიას, მითოლოგიას, ხელოვნებას ბალღურ გართობად, თამაშობად მიიჩნევს, ფილოსოფიას – გონებრივად მომწიფებულ კაცთა საქმედ (Respubl. II. 377ac, 378c; X 602 b), ხოლო ფილოსოფოსს – მშვენიერის, ჭეშმარიტების შემმცნებლად სახავს (Resp. V 474cd, 476e; VI, 485 c, 487 c).

დაცემული ბუნებისა, რომელიც იგულისხმება სინანულით ნათქვამში: *ო, სიყმაწვილე! აწი არასდროს იმგვარად აღარ ამეტყველებდი.*

რა დასკვნის გამოტანის საშუალებას გვაძლევს ჩატარებული სტრუქტურულ-სემანტიკური ანალიზი? ამ ანალიზმა ცხადყო ლექსის კავშირი ეპოქალური მოვლენების ამსახველ და პოეტის მიერ იმავე პერიოდის სხვა ლექსებში გამოყენებულ სახეებთან; გამოავლინა სიმბოლისტთა მხატვრული ენისათვის დამახასიათებელი პოლისემანტიკურობა, რომელიც ბუნდოვანების შემქმნელია. განხილული ტექსტი ორგვარი ბუნდოვანებით ხასიათდება. მისი ენობრივ-სტილისტური ბუნდოვანება სამყაროს ელენურად გულუბრყვილო განცდის ასოციაციას ქმნის, სემანტიკური ბუნდოვანებით კი ლექსი სიმბოლისტების ესთეტიკასთანაა დაკავშირებული. სიმბოლიზმის ესთეტიკური სისტემა და ტროპული მეტყველება განმარტებულია როგორც სხვადასხვა გარდასული მსოფლმხედველობისა და მხატვრული საშუალების რეცეფცია.¹⁰ ამათგან კი სემანტიკური ბუნდოვანებით გალაკტიონის სიმბოლისტური პერიოდის ეს ლექსი ქრისტიანული მსოფლმხედველობისა და ესთეტიკისათვის დამახასიათებელ ნიშნებთან ასოცირდება.

ეს პრობლემა ზოგადად უკავშირდება ანტიკური და ქრისტიანული ესთეტიკის აღქმის საკითხს სიმბოლისტების მიერ, ისევე, როგორც კონკრეტულად ეროვნული და ევროპული პოეტური ტრადიციების რეცეფციის საკითხს გალაკტიონთან (რაც, თავად გალაკტიონის დეფინიციის მიხედვით, არის ევროპული ახალი პოეზიის ფორმისა და ქართული სულის სინთეზი – გალაკტიონ ტაბიძის ჟურნალი, 1922).¹¹

გალაკტიონის ერთი ლექსის ანალიზი სიმბოლიზმის მსოფლმხედველობრივ-ესთეტიკური სისტემის, ახალი პოეტიკისა და სტილისტიკის შესწავლის ერთ-ერთი მოსამზადებელი საფეხურია. მომავალი კვლევის საკითხია იმის გამოვლენა, თუ რატომ, როგორ და რა სახით ხდება ქართულ პოეტურ სინამდვილეში ორი ესთეტიკური მახასიათებლის შემოსვლა და რითია ეს განპირობებული – ინტელექტუალური თუ ინტუიტიური საფუძვლებით (წიგნიერი განსწავლულობის საშუალებით თუ ქვეცნობიერში დაღექილი ტრადიციული მითოსურ-ხთონური ძირების გზით). ცალკე კვლევის თემაა აგრეთვე ისიც, თუ რით განსხვავდება ეს მსოფლალქმა ევროპული მხატვრული ტექსტებისათვის დამახასიათებელი მსოფლალქმისაგან.

¹⁰ À. Áâëù, Ñèì àî èèçì , Èí èãã ñðàðâé, Ì î ñéââ, 1910, ñ. 136.

¹¹ ევროპულ პოეზიასთან გალაკტიონის პოეზიის კონცეპტუალური სიახლოვის შესახებ იხ. ო. ლ(ო)იანშვილი, “არტისტული ყვაილების” პროლოგი, გალაკტიონოლოგია, II, 2003, გვ. 41-61. ქრისტიანული აზროვნებისა და სახეობრიობის, სიმბოლისტური და ქრისტიანული კოდების, როგორც გალაკტიონის შემოქმედების ბუნებრივი კონტექსტის შესახებ (რაც ახსნილია ეროვნული და მოდერნისტული კულტურული ტრადიციებით), იხ. ბ. წიფურია, გალაკტიონის ტექსტი სწორ/მცდარ კონტექსტში, გალაკტიონოლოგია, III, 2004, გვ. 218.

კიდევ ერთხელ სოციოლინგვისტური ოპოზიციების შესახებ

სტატიაში განხილულია სოციოლინგვისტური ოპოზიციის ცნება, განმარტებულია იგი როგორც მოსაუბრის სამეტყველო რეპერტუარში არსებული ენობრივი ცვლადების წყება, რომელთა შერჩევას სოციალური სარჩული აქვს, და გამოყოფილია მათი ტიპები: მიკრო- და მაკროსოციოლინგვისტური. განსაკუთრებული ყურადღება ექცევა სოციოლინგვისტურ ფარდობითობას, რომლის გათვალისწინებაც აუცილებელია ხელოვნური უნივერსალიზაციის თავიდან ასაცილებლად ამგვარ საკითხებზე მსჯელობისას. სტატიის სათაური იწყება სიტყვებით „კიდევ ერთხელ“, რაც იმას ნიშნავს, რომ თავის დროზე ჩვენ ერთხელ უკვე შევხებთ ამ საკითხს წინასწარი მოხსენების სახით (კიკვიძე, 1997).

ტრადიციულად ენათმეცნიერებაში „ოპოზიცია“ გაიგება, როგორც ენობრივად არსებითი (ღირებულებით) განსხვავება გამოხატულების პლანის ერთეულებს შორის, რომელსაც შეესატყვისება სხვაობა შინაარსის პლანის ერთეულებს შორის, და პირიქით. რადგანაც ოპოზიციის ცნებამ თავდაპირველად ძირითადად ფონოლოგიაში მოიკიდა ფეხი (მხოლოდ შემდეგ გავრცელდა იგი ენის სხვა ასპექტებზეც), ამიტომ სწორედ ამ დარგში ჩამოყალიბებული მოთხოვნებიდან ამოსვლით უნდა დავიწყოთ მისი განხილვა. ფონოლოგიის ფუძემდებელი, ნ. ტრუბეცკოი იყენებდა ტერმინს „ოპოზიცია“ არა მარტო ფუნქციონალურ (ღირებულ) განსხვავებებთან, არამედ ასევე არაფუნქციონალურ (არაღირებულ) განსხვავებათა მიმართ; პირველ ტიპს განსაზღვრავდა, როგორც „დინსტინქციურს“, ხოლო მეორეს – როგორც „არადინსტინქციურს“ (ტრუბეცკოი 1969: 47).

ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორი, აკაკი წერეთლის სახელმწიფო უნივერსიტეტის სრული პროფესორი. ძირითადი ნაშრომები:

„თავაზიანობის გამოხატვის გრამატიკული საშუალებები“ (1999), „Language-made Paradox: Gender Preferences in Georgian“ (2002), „ენისა და გენდერის კვლევის რეტროსპექტიული და პროსპექტიული კოორდინატები“ (2005), „ენა კულტურაში და კულტურა ენაში“ (2005).

ინტერესების სფერო:

სოციოლინგვისტიკა, ენისა და გენდერის კვლევა, კოგნიტური ლინგვისტიკა.

სხვათა შორის, დღესაც მრავალი ავტორი აღნიშნულ ტერმინს მაინცდამაინც ფონოლოგიას უკავშირებს (იხ. მაგ., ბეკარია 1996: 524; ბუსმანი 1996: 342; კრისტალი 1997: 270; ტრასკი 1996: 92, და ა. შ.). ასე, მაგალითად: „ორი ბგერა ფონოლოგიური ოპოზიციის მიმართებაშია, თუ მხოლოდ მათ შეუძლიათ ერთმანეთისაგან განასხვავონ ორი, ერთმანეთის მიმართ სხვა მხრივ ფონოლოგიურად იდენტური, მაგრამ სხვადასხვა მნიშვნელობის მქონე სიტყვა” (ბუსმანი 1996: 342). საინტერესოა, რომ ლ. ბლუმფილდის შემდგომი თაობის ამერიკელმა ენათმეცნიერებმა აღნიშნული ტერმინის ბადად შემოიღეს „კონტრასტი”. არსებობს მოსაზრება, რომ პრაღის სკოლის ლინგვისტები, ასევე ა. მარტინე და ზოგიერთი ამერიკელი სტრუქტურალისტიც „ოპოზიციაში” გულისხმობენ პარადიგმატულ განზომილებებს, ხოლო „კონტრასტი” თითქოს უფრო სინტაგმატურ მხარეზე მიუთითებს (ტრასკი 1996: 92-93). სინამდვილეში ეს უკანასკნელი „ოპოზიციის” გენერატივისტული სინონიმია (ასე, მაგალითად: „ფონემები კონტრასტულია იმ გაგებით, რომ ისინი წარმოადგენენ ბგერის იმ ნაწილაკებს, რომელთა საშუალებითაც ერთ სიტყვას გამოვარჩევთ მეორისაგან” (კეტფორდი 2001: 187)). მიუხედავად თეორიულ-მეთოდოლოგიური განსხვავებებისა, სხვადასხვა სკოლის წარმომადგენლები ორივე ტერმინით ძირითადად მხოლოდ სტრუქტურულ განსხვავებებს აქცევდნენ ყურადღებას. და მაინც, ღირსსაცნობია, რომ ჯერ კიდევ ნ. ტრუბეცკოიმ შენიშნა შემდეგი: ფონემათა „ცალკეული ვარიანტები გადანაწილებულია სამეტყველო კოლექტივის სხვადასხვა წევრზე. მხოლოდ განსაკუთრებული ვარიანტი მიიჩნევა „ნორმალურ”, „კარგ” და „სანიმუშო” წარმოთქმად, დანარჩენები კი წარმოადგენენ რეგიონურ, სოციალურ და პათოლოგიურ გადახრას ნორმიდან. მაგალითად გამოდგება უველარული და წინაენისმიერი **ʀ** სხვადასხვა ევროპულ ენაში. თუმცა ამ ორი ბგერის ღირებულება განსხვავდება ენებში. სლავურ ენებში, ისევე როგორც იტალიურში, ესპანურში, უნგრულსა და ახალ ბერძნულში წინაენისმიერი **ʀ** ნორმად მიიჩნევა, უველარული **ʀ** კი განიხილება როგორც საწარმოთქმო დეფექტი, ან როგორც სნობისტური მანერის გამოვლინება. უფრო იშვიათად იგი წარმოვედგება როგორც ტერიტორიული თავისებურება, როგორც, მაგალითად, ეს არის სლოვენურში, სადაც იგი განსაკუთრებით გვხვდება კორინთიის ზოგიერთ დიალექტში. პირიქით, გერმანულსა და ფრანგულში უველარული **ʀ** (უფრო ზუსტად უველარული **ʀ**-ს სახესხვაობები) ნორმად ითვლება, ხოლო წინაენისმიერი **ʀ** – ან ნორმისაგან დიალექტურ გადახრად, ან არქაიზებული მეტყველების ნიშნად, მაგალითად, ფრანგი მსახიობების **ʀ**” (ტრუბეცკოი 1969: 47). აღნიშნულიდან გამომდინარე, ავტორი გეთავაზობს სტილისტურად რელევანტური და სტილისტურად არარელევანტური ვარიანტების გარჩევას; ამ ვარიანტთა შერჩევა კი დაკავშირებული იქნება

არა მარტო მოსაუბრის ემოციურ მდგომარეობასთან, არამედ მისი განათლების დონესთან და სოციალური კლასის კუთვნილებასთან (ტრუბეცკოი 1969: 47-48). ცხადია, რომ წინაენისმიერი **რ** და უველარული **რ** ფრანგულში ფონოლოგიურად არადისტინქციურია; ტრადიციული გაგებით, ისინი ლინგვისტურ ოპოზიციას ვერ ქმნიან. და მაინც, ზემომოყვანილ ციტატაში ფაქტობრივად წარმოდგენილია **სოციოლინგვისტური ოპოზიციის** შემთხვევა. ამ ტიპის ოპოზიციისათვის აუცილებელი პირობაა ერთმანეთთან დაპირისპირებული ენობრივი ერთეულებისათვის სოციალური კორელატებისა და შესაბამისი სოციოკულტურული კონტექსტის პოვნა. მიუხედავად იმისა, რომ ამგვარი შესაძლებლობა ჯერ კიდევ ტრუბეცკოიმ შენიშნა (მისი „ფონოლოგიის საფუძვლები“ ხომ პირველად 1939 წელს გამოიცა პრადაში გერმანულ ენაზე), ბგერათა (და არა მარტო ბგერათა) ამ შესაძლებლობას არ დაუმსახურებია მნიშვნელოვანი ყურადღება მკვლევართა მხრიდან. არ არის გამორიცხული, რომ აღნიშნული ვითარება ფონემის თეორიების გარკვეული არასრულყოფილებით იყოს გამოწვეული. ამ მხრივ, გამორჩეულად ღირსსაცნობია ბ. ჯორბენაძის მოსაზრებები ფონემის რაობის შესახებ. აღნიშნულ საკითხს იგი ეხება მაშინ, როდესაც მიზნად ისახავს ქართული ენის დიალექტთა ბგერითი შედგენილობის დახასიათებას, რადგანაც ამ დროს მკვლევარს ზედმიწევნით უნდა ჰქონდეს განსაზღვრული ენის ფონემატური სისტემა, რაც, თავის მხრივ, ფონემის ზუსტ, ცალსახა დეფინიციას უნდა ეფუძნებოდეს. როგორც ცნობილია, ამ საკითხზე უამრავი სამეცნიერო პუბლიკაცია არსებობს და უძველესი ხანიდან (ჯერ კიდევ იმ დროიდან, როცა არ იხმარებოდა ტერმინი „ფონემა“: სხვათა შორის, არსებობს ცნობა, რომლის მიხედვითაც, ტერმინი „ფონემა“ პირველად გამოიყენეს ნაკლებად ცნობილმა ფრანგმა ლინგვისტებმა ა. დიუფრიშ-დეჟენეტმა და ლ. ავემ მე-19 საუკუნის 70-იან წლებში (ლოსევი 1989: 34). თუმცა ამ სფეროს ერთ-ერთი ყველაზე ავტორიტეტული სპეციალისტი დ. ჯოუნზი პიონერობას მხოლოდ ი. ბოდუენ დე კურტენეს აკუთვნებს (ჯოუნზი 1973: 188-189)) ჩვენს დრომდე ფონემის ნაირგვარი თეორია და, შესაბამისად, განსაზღვრა შექმნილა (ვრცლად იხ. ქობალავა, 1976). აქედან გამომდინარე, ერთი შეხედვით, თითქოს სათქმელიც ნაკლებადაა დარჩენილი. მაგრამ, როგორც აღმოჩნდა, პოვნა ისეთი ენობრივი ფაქტები, რომლებიც საეჭვოდ ხდიან ზოგიერთ აქსიომატურად მიჩნეულ დებულებასაც კი. კერძოდ, ფონემის თითქმის ყველა დეფინიციასში შეტანილია მნიშვნელობის ასპექტი – იგულისხმება ის, რომ ფონემას აქვს მნიშვნელობათგანმასხვავებელი (დისტინქტიური) ფუნქცია. თუკი მართლაც ასეა, მაშინ ფონემათა გამოყოფის თვალსაზრისით გარკვეული სიძნელების წინაშე ვდგებით რიგ შემთხვევაში: „მაგალითად, ქართულში (ასევე კახურში...) ტაატ-ი და ტა ტ-ი ფორმათა შედარების საფუძველზე შეიძლება დაისვას საკითხი ბგერის ფონემურობის

შესახებ მაშინ, როცა იგი მხოლოდ შ//ს ფონემის პოზიციური ვარიანტია: ტაშტი//ტასტი. სირთულე უფრო ნათლად დაჩნდება, თუკი ყველა პარალელურ ვარიანტს გავითვალისწინებთ: ტაშტი//ტასტი//ტაჰტი//ტა სტი//ტა ჰტი. მსგავსი ვითარება მორფმათა ზღვარზეც გვხვდება: და-ი-წერ-ა – და- წერ-ა „და-ს-წერ-ა” (ი- და - გრამატიკული მნიშვნელობით განასხვავებს ამ ორ ფორმას, მაგრამ რამდენადაა შესაძლებელი ამ ნიშნით -ს ფონემატურობის შესახებ დაისვას საკითხი? აქ ს-ს პოზიციური ნაირსახეობაა, სხვა შემთხვევაში იგი ი-ს პოზიციური ვარიანტიც შეიძლება იყოს: დე- წერ-ა <- დე-ი-წერ-ა). დაისმის საკითხი: ხომ არ არის ფონემა (ტრადიციული გაგებით) ერთი დიალექტის ფარგლებში? არა! რადგან ტაშტი//ტასტი//ტა ტი პარალელურად დასტურდება ერთსა და იმავე ტექსტში, ზოგჯერ – ერთ ფრაზაშიც კი” (ჯორბენაძე 1998: 6-7). ზემოაღნიშნულის საფუძველზე და რამდენიმე სხვა სპეციალისტის (არნ. ჩიქობავა, ზ. ჯაფარიძე, ი. მასლოვი) მიერ გამოთქმული არგუმენტების მოშველიებით ავტორიც კითხვის ნიშნის ქვეშ აყენებს ფონემის ხსენებულ ფუნქციას, რის შემდეგაც სამართლიანად შენიშნავს: „როდესაც ფონემათა დისტინქციურ ფუნქციაზე ლაპარაკობენ, შედეგს ურევნენ მიზეზში: ქორ-ი, ქარ-ი, ქერ-ი ფორმებში განსხვავება მხოლოდ ხმოვნებით გამოვლინდა, მაგრამ ამის მიხედვით არ შეიძლება გაკეთდეს დასკვნა, რომ ეს ხმოვნები ამ სიტყვებში მონაწილეობენ იმისთვის, რომ მნიშვნელობა განასხვავონ” (ჯორბენაძე 1998: 7). უხვ დიალექტურ მასალაზე დაყრდნობით (ბგერათგანვითარება (ურცხო „უცხო”, პოვეტი-ი „პოვეტი”, იმჯავრა „იჯავრა”), მეტათეზისი (ზრუგ-ი „ზურგი”, ძრიელ „ძლიერ”, რღმა „ღრმა”), სუბსტიტუცია (თებზ-ი „თევზი”, სამსე „სავსე”, ხნან-ს „ხნავს”), რეგრესული ასიმილაცია (და-იწერ-ა -> დე-ი-წერ-ა), რეგრესული დისიმილაცია (შე-ა-ტყ-ო -> ში-ა-ტყ-ო), ნაჩვენებია, რომ სიტყვის მნიშვნელობის გამოხატვა და აღქმა მთლიანობაში ხდება, რომ სიტყვა (ფორმა) წარმოადგენს ფონემათა სტრუქტურულ მთლიანობას და არა ცალკეულ ფონემათა არითმეტიკულ ჯამს. ზემოთქმულიდან გამომდინარე, შემოთავაზებულია შემდეგი დეფინიცია: „ბგერა, რომელიც მხოლოდ პოზიციით არ არის შეპირობებული, წარმოადგენს ფონემას, ანუ: ბგერა, რომლის არსებობა ენაში მხოლოდ პოზიციასზე არ არის დამოკიდებული, უნდა განისაზღვროს, როგორც ფონემა” (ჯორბენაძე 1998: 11). მაშასადამე, ფონემისა და ბგერის მიმართება არ უნდა იქნეს დაყვანილი ცალსახა ურთიერთობაზე. რაც მთავარია, ზემოაღნიშნული მიდგომა ობიექტურია, რადგანაც ემყარება ფაქტობრივ ენობრივ მასალას, და ეფექტურია, რადგანაც იგი საშუალებას გვაძლევს ადეკვატურად აღვწეროთ ენის როგორც ფონემატური სტრუქტურა, ისე მისი სხვა დონეებიც.

სწორედ კონკრეტული ემპირიული მასალის საფუძველზე ხდება შესაძლებელი ვისაუბროთ, კერძოდ, სოციოფონოლოგიური და, ზოგადად,

სოციოლინგვისტური ოპოზიციების შესახებ. სხვათა შორის, ვარიანტების, ფაკულტატიურობის პრინციპის გამოვლენის საინტერესო შემთხვევას თავის დროზე ქართულ ენათმეცნიერებაშიც მიექცა ყურადღება: მაშინ როდესაც თანამედროვე ქართველი ინტელიგენციის ბევრი წარმომადგენელი მხოლოდ მაგარ ლ^ს წარმოთქვამს სიტყვებში **ქალმა, ჩალმა**, „ხშირად შეხვდებით როგორც რბილ, ისე მაგარ ლ-ს სიტყვებში **პალმა, პალტო...** ასევე სხვა ენათა გავლენითაა ი-ს Π -დ შესაძლო წარმოთქმა ისეთ სიტყვებში, როგორცაა **იარუსი, იარდი, ბიურო** (შდრ. **იარუსი, იარდი, ბიურო**, მაგრამ **ი** ხმოვნის სავალდებულო შენარჩუნებით – **იარა, ზიანი, მიუტანა** და ა.შ., რაც მოწმობს, რომ Π არაა ი-ს სავალდებულო პოზიციური ვარიანტი)” (ჯაფარიძე 1979: 105). როგორც ვხედავთ, ზემომოყვანილ მსჯელობაში ემპირიული მასალის თავისებურებამ აუცილებელი გახადა სოციალური კომპონენტის შემოტანა და დამატება, რადგანაც ამ შემთხვევაში ავტორი მართლაც ერთგვარი სოციოლინგვისტური ოპოზიციის შემთხვევებს ეხება.

რადგანაც ოპოზიციებს არა მხოლოდ ფონემები ქმნიან, შესაბამისად, სოციოლინგვისტური ოპოზიციების ცნება ენის სხვა დონეების ერთეულებზეც შეიძლება გავრცელდეს.

ამ მხრივ, სოციოლინგვისტური ოპოზიციის თვალსაჩინო მაგალითებად მივიჩნევთ მიმართვის ფორმებში ფამილარული და თავაზიანი მნიშვნელობების გარჩევის ფორმობრივ შესაძლებლობას. ზემოაღნიშნულის თქმის საფუძველს შემდეგი გარემოება გვაძლევს: ასეთ დროს ერთმანეთის პარალელურად გვაქვს: (ა) ერთი და იგივე რეფერენტი, (ბ) განსხვავებული ფორმები, (გ) განსხვავებული სოციალური ტონალობა. ნიშანდობლივია, რომ (გ) კომპონენტის გარეშე ნაკლებად გვექნებოდა საფუძველი რაიმე სახის ოპოზიციაზე სასაუბროდ (ეს რომ ასეც ხდებოდა, იმითაც კარგად ჩანს, თუ როგორ მსჯელობდა ნ. ტრუბეცკოი ფრანგულში არსებული სოციოფონოლოგიური ოპოზიციების შესახებ, როგორც ეს უკვე ვაჩვენეთ ზემოთ). მნიშვნელოვანია ისიც, რომ მიმართვის ზმნური და ნაცვალსახელოვანი ფორმების განხილვა სხვადასხვა ენასა და კულტურაში თვალსაჩინოდ ხდის არა მარტო ზემოხსენებული სოციალური ტონალობის პოვნიერებას, არამედ გარკვეული, სოციოლინგვისტური ფარდობითობის პრინციპის მოქმედების დანახვის საშუალებასაც გვაძლევს. ვგულისხმობთ იმას, რომ სხვადასხვა საზოგადოების როლებრივი მატრიცები შეიცავს ერთმანეთისაგან არა მარტო რაოდენობრივად, არამედ თვისებრივად განსხვავებულ ელემენტებს. ამასთანავე, ისინი ნაირგვარად კორელირებენ კოდური მატრიცის ასევე რაოდენობრივად და თვისებრივად განსხვავებულ ელემენტებთან, რასაც ამ ერთეულთა ფუნქციონირების სპეციფიკური წესებიც ემატება. სწორედ ეს განსხვავებები ქმნიან **სოციოლინგვისტურ ოპოზიციებს** და ასევე წარმოაჩენენ **სოციოლინგვისტური ფარდობითობის** პრინციპის

მოქმედების ნაირგვარ თავისებურებებს. ქვემოთ სწორედ ამგვარი ფარდობითობის არსს უნდა შევეხოთ სათანადო ემპირიულ მასალაზე დაყრდნობით.

როგორც წესი, თავაზიანობის ენობრივ ფორმებს უკავშირებენ მოცემული კულტურისათვის დამახასიათებელ კომუნიკანტთა თავისებურ ფსიქოსოციალურ ურთიერთობებს (იხ. მაგ., ბრაუნი და გილმენი, 1960). სხვადასხვა ენაში (და კულტურა/საზოგადოებაში) ამ ურთიერთობათა ენობრივი გამოსახულების წესები განსხვავდება სოციოლინგვისტურად (ხშირად ეს განსხვავებები რადიკალურია). ბასკეთში საქმრო და საცოლე ერთმანეთს მიმართავენ შენობით **hi** (T ნაცვალსახელი), ხოლო ქორწინების შემდეგ გადადიან თავაზიან ფორმაზე **zu** (V ნაცვალსახელი) „თქვენ“; მშობელი უმცროსი ასაკის შვილებს თქვენობით მიმართავს, ხოლო მოზარდის ასაკს მიღწეულ, თავისივე სქესის შვილს უკვე შენობით ესაუბრება; ეს იმას ნიშნავს, რომ მამა კვლავ თქვენობით მიმართავს საკუთარ ქალიშვილს, ხოლო დედა ვაჟს (სტურუა 1992: 347). ქართულში არსებული მდგომარეობა დიამეტრულად განსხვავდება ზემოაღნიშნულისაგან; ე. ი. შენ/თქვენ დაპირისპირების წევრები ქართულსა და ბასკურში სოციოლინგვისტური ოპოზიციის პოლარულ წერტილებზე იმყოფებიან.

მსგავსი პოლარულობის თვალსაჩინო მაგალითების დასახელება მრავლად შეიძლება. ჩვენთვის სავსებით ბუნებრივია ის, რომ თავაზიანობის ფორმები ყველაზე ხშირად ინტელიგენციის საუბარში გვხვდება. მაგრამ არის თუ არა ეს სოციოლინგვისტურად რელევანტური ნიშანი უნივერსალური? უნგრულ ეტიკეტში არის ის, რასაც ფ. პაპი და კ. კიში „თავისებურ გართულებებს“ უწოდებენ: „შენობით მიმართვა ყველაზე მეტად გავრცელებულია ინტელიგენციაში და ყველაზე ნაკლებად – გლეხობაში: ინტელიგენციის შიგნით – ყველაზე ფართოდ პედაგოგებს შორის“ (პაპი და კიში 1976: 212). ნათქვამი არ ნიშნავს იმას, რომ უნგრული ინტელიგენციის წარმომადგენლები ერთმანეთის მიმართ ფამილარულ დამოკიდებულებას უსვამენ ხაზს. უბრალოდ, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, სოციოლინგვისტური ოპოზიციის წევრები რელევანტურობის თვალსაზრისით სხვადასხვა პოლარობითაა განლაგებული ქართულსა და უნგრულში. ამგვარი შეპირისპირებები კი საშუალებას გვაძლევს წარმოვაჩინოთ აღნიშნულ ოპოზიციათა დისტინქციურობა და ასევე დავაფიქსიროთ სხვაობა როგორც ლინგვისტურ, ასევე სოციოლინგვისტურ ოპოზიციებს შორის.

ამ მხრივ, თვალშისაცემ და საგულისხმო ვითარებას ქმნის სხვადასხვა ენისა და კულტურისათვის დამახასიათებელი მოდელების შეხვედრა-გადაკვეთა. იაპონურსა და რუსულში მიმართვის თავაზიან ფორმათა განსხვავებული სოციოლინგვისტური ფარდობითობის ილუსტრირებისას ვ. ალპატოვი წერს: „იაპონურ ენაში განსაკუთრებული სოციოლინგვისტური

წესების არსებობა ჩანს, მაგალითად, იაპონური და რუსული თავაზიანი ფორმების შეპირისპირებისას. ერთი შეხედვით, **-mas-**სუფიქსიანი იაპონური ზმნებისა და რუსული ნაცვალსახელის ზმნის მნიშვნელობები იდენტურია: გადმოგვცემენ თავაზიან დამოკიდებულებას თანამოუბრის მიმართ (შესაბამისად, არათავაზიანი მნიშვნელობა აქვს **-mas-** სუფიქსის არმქონე ფორმასა და ბმ ნაცვალსახელს)” (ალპატოვი 1988: 57). შემდეგ ავტორი გთავაზობს ამგვარ მაგალითს: მაქსიმ გორკის პიესის „ვასა ჟელეზნოვას“ მთავარი გმირი მმართველს, განათლებულ ადამიანს მიმართავს თქვენობით, ხოლო უფროს ძმას, რომელსაც პატივს არ სცემს – შენობით; პიესის იაპონურ თარგმანში იგი არათავაზიანად ესაუბრება მმართველს, როგორც თავის ხელქვეითს, და თავაზიანად მიმართავს ძმას, როგორც ოჯახის უფროს წევრს. ამავე პიესაში ვასას თავისი ერთი ქალიშვილი თქვენობით მიმართავს, მეორე კი შენობით; იაპონურ თარგმანში ეს სხვაობა წაშლილია: ორივე შვილი დედისადმი მიმართვაში თავაზიან ფორმას იყენებს. ზემოაღწერილი სოციალური კონტექსტის თვალსაზრისით, იაპონურში ალტერნატივა არ არსებობს: შვილმა მშობელს მხოლოდ თავაზიანი ფორმით შეიძლება მიმართოს.

რასაკვირველია, მსგავსი მაგალითების მოყვანა დაუსრულებლად შეიძლება, თუმცა ამჯერად მთავარი არის არა მათი რაოდენობა, არამედ იმ უმნიშვნელოვანესი კანონზომიერებების დანახვა, რომ, სოციოლინგვისტური ოპოზიციების თვალსაზრისით, ენები ერთმანეთისაგან განსხვავდებიან რაოდენობრივად (ამა თუ იმ სოციოლინგვისტური ოპოზიციის პოვნისთვის არაპოვნისა და, პოვნის შემთხვევაში, მათი სტრუქტურული თავისებურებების მიხედვით) და თვისებრივად (სოციოლინგვისტური ოპოზიციის ღირებულების მქონე ერთეულთა მოხმარების ნაირგვარი ლინგვოკულტურული წესების მიხედვით). ამ მხრივ, როგორც მონოკულტურულ კონტექსტში, ისევე ერთმანეთისაგან საგრძნობლად განსხვავებული ენა-კულტურების გადაკვეთის წერტილში ჩნდება ე. წ. „თავის არიდების“ (avoidance) პრობლემა. ჩვენი აზრით, აუცილებელია ამ ცნების განმარტება: „თავის არიდება“ არის მოცემულ ენაზე მეტყველის ბუნებრივი ქმედება ან მცდელობა, გაექცეს საკუთარი თავისა თუ თანამოუბრის ენობრივ (უფრო ზუსტად, სოციოლინგვისტურ) იდენტიფიკაციას, როდესაც იგი არ არის დარწმუნებული საკუთარი გადაწყვეტილების მართებულობაში. მაგალითად, ასე ხდება იმ შემთხვევაში, როდესაც არ ვიცით, შენობით მივმართოთ თუ თქვენობით კონკრეტულ პიროვნებას. აღნიშნულთან დაკავშირებული, საკმაოდ თვალშისაცემი და, შეიძლება ითქვას, რადიკალური შემთხვევა აღწერილია სპეციალურ ლიტერატურაში: „ერთი თაილანდელი კაცი (ბუდისტი) ქუჩის მეორე მხარეზე გადავიდა, რათა თავიდან აეცილებინა თავის ერთ-ერთ ნაცნობთან შეხვედრა, რადგანაც არ იყო დარწმუნებული იმაში, თუ როგორ

უნდა მიემართა მისთვის სწორად” (თომასი 1992: 128). ეს შემთხვევა საერთოდ კომუნიკაციისათვის თავის არიდების მაგალითია. რა ზღვება იმ დროს. როდესაც მეტყველი კომუნიკაციას არ არიდებს თავს და სწორედ ამ კომუნიკაციის პროცესში მას პრობლემას უქმნის ენაში არსებული მიმართვის მარკირებული ფორმები? მისი ქცევის ზოგიერთი, მოსალოდნელი თავისებურება გარკვეულწილად დამოკიდებულია იმაზე, თუ რომელ ენაზე მეტყველებს იგი, უფრო ზუსტად, როგორი აგებულების ენაზე მეტყველებს. ამ მხრივ ინგლისური მოსახერხებელი „თავშესაფარია“, რადგანაც თანამედროვე ინგლისურში თითქმის აღარ არის შენ/თქვენ ტიპის ოპოზიცია (არც ნაცვალსახელებისა და არც ზმნის დონეზე). ეს იმას არ ნიშნავს, რომ ინგლისურად მოლაპარაკეს არ შეუძლია ერთმანეთისაგან თავაზიანი და ფამილარული მიმართვების გარჩევა, თუმცა ისიც მართალია, რომ მათი განმასხვავებელი საშუალებები უფრო ლექსიკურია, ვიდრე გრამატიკული. ამიტომაც, ზემოგანხილული განსხვავებები თავაზიანობის გამოხატვის გრამატიკული საშუალებების თვალსაზრისით არა მხოლოდ სტრუქტურული განსხვავებებია. ისინი მათზე მოლაპარაკე ადამიანების სოციოლინგვისტური კომპეტენციის უშუალო შემადგენელ ნაწილს წარმოადგენენ. აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ ტერმინი *სოციოლინგვისტური კომპეტენცია* (ვრცლად იხ. კიკვიძე, 2003) გულისხმობს იმ ფაქტსაც, რომ მოსაუბრემ იცის არა მარტო მოცემული ენის სტრუქტურული წესები, არამედ ენობრივ ერთეულთა სწორად მოხმარების წესებიც სოციალურად და სიტუაციურად განპირობებულ ვითარებაში. მამასადამე, ინგლისურის გრამატიკა ნაკლებ ფორმალურ წესებს გვთავაზობს თავაზიანობის აღნიშვნის თვალსაზრისით, იგი სოციოგრამატიკულად ნაკლებად კოდირებულია. ეს ფაქტი კი ცხადყოფს, რომ მასში მეტი გასაქანია საიმისოდ, რომ თავი ავარიდოთ თანამოუბრის სოციოლინგვისტურ (უფრო ზუსტად, სოციო-გრამატიკულ) აღნიშვნას მიმართვის დროს.

ქართულსა და ინგლისურ შორის ამ მხრივ არსებული განსხვავებები შესაბამის ენობრივ ერთეულთა განსხვავებულ პრაგმატულ სემანტიკასაც გულისხმობს, რასაც კანონზომიერად მივყავართ იქამდე, რომ მიმართვის ფორმათა სოციოლინგვისტურ ოპოზიციებს ძალუძთ სათანადო წვლილის შეტანა ამა თუ იმ სოციო-კულტურული სიტუაციის თავისებურებათა სისტემის ჩამოყალიბებაში.

ზემოთქმულის პარალელურად, სოციოლინგვისტური ოპოზიციის მაგალითებად შეიძლება ჩაითვალოს მრავალგზის შემჩნეული განსხვავებები ქალთა და მამაკაცთა მეტყველებას შორის. რაც გამორჩეულად მნიშვნელოვანია, საოპოზიციო ერთეულები ხშირად თვითონვე ასრულებენ არა მხოლოდ მართულის, არამედ მმართველის როლსაც სოციალური ფაქტორების მიმართ. საილუსტრაციოდ შეიძლება განვიხილოთ რ. ფლენერის

(1946) მიერ მოყვანილი მასალა, რომელშიც წარმოდგენილია აშშ-ის მონტანას შტატში მოსახლე ინდიელთა ენაში არსებული სპეციფიკა: აქ ქალთა და მამაკაცთა მეტყველება ძირითადად საწარმოთქმო თავისებურებებით განსხვავდება ერთმანეთისაგან. იმ შემთხვევაში, როდესაც ქალები წარმოთქამენ ველარულ ხშულ /k/-ს, მამაკაცებთან წარმოითქმის აფრიკატი; შესაბამისად, ქალი წარმოთქვამს: /wakinsihìə/ (ჩვილი), /kya'tsa/ (პური), მამაკაცი კი /wajinsihìə/, /ja'tsa/. ინდიელთა ამ ტომში წარმოთქმა ადამიანის გენდერული იდენტობის მაჩვენებელია; ამიტომაც, ის, ვინც უმართებულო ფორმას გამოიყენებს, ბისექსუალად მიიჩნევა ტომის უხუცესთა მიერ. ზემოაღნიშნული ნაშრომის ავტორის ვარაუდით, უნებური შეცდომით გამოწვეული შესაძლო დაცინვისადმი შიშის გამო ტომის ახალგაზრდა თაობა თავს არიდებს მშობლიურ ენაზე საუბარს (გვ. 134). რა თქმა უნდა, ხსენებულ განსხვავებებს გარკვეული ექსტრალინგვისტური საფუძველი აქვს, რაც იმას ნიშნავს, რომ ენამ განიცადა გარკვეული ზემოქმედება გარედან და ეს აისახა კიდევ მასში გარკვეულწილად; ამასთანავე, ენაში დამკვიდრებული თავისებურებები გავლენას ახდენს მასზე მოლაპარაკე საზოგადოების წევრთა სოციოლინგვისტურ არჩევანზე და, შესაბამისად, ქცევაზეც.

გარკვეული პარალელის გავლება შეიძლება ტანზანიაში არსებულ მდგომარეობასთან; იქ არსებულ ენობრივ სიტუაციაში წამყვანი პოზიცია უჭირავს ორ ენას: სუაჰილის, რომელიც ქვეყნის ეროვნულ ფასეულობათა სიმბოლოა, და ინგლისურს, რომელიც ტექნიკურ სიახლეებთან და უცხო ფასეულობებთან ასოცირდება. ინტერვიუს დროს ერთ-ერთმა ტანზანიელმა მამაკაცმა მკვლევარს უთხრა, რომ კამათისას თავის ორენოვან მეუღლეს ძირითადად სუაჰილიზე ესაუბრება, მაშინ როცა ცოლი ინგლისურად პასუხობს. მეცნიერი გვთავაზობს ამ მოვლენის შემდეგ სავარაუდო ახსნას: „სუაჰილიში არსებული ნორმები განსხვავებულ როლებს მიაკუთვნებს ქმარსა და ცოლს (სოციალურად უფრო გამოკვეთილად?), ინგლისურში სხვა ნორმებია (სოციალურად ნაკლებად გამოკვეთილი და უფრო კონვერგენტული?). არჩევანის შემთხვევაში რომელიმე ერთი ენისადმი უპირატესობის მინიჭება შეიძლება იყოს გარკვეული ხერხი სასურველი როლის გასაცხადებლად” (მკილიფი 1978: 142).

აშკარაა, რომ მსგავს შემთხვევებში ზემოხსენებული ‘თავის არიდების’ განზრახვის სისრულეში მოყვანა იმდენადაა შესაძლებელი, რამდენადაც ენის აგებულება იძლევა ამის საშუალებას. ღირსსაცნობია, რომ ამგვარი განზრახვის გაჩენის ლოგიკას წარმართავს სათანადო სოციალურ-ფსიქოლოგიური კონტექსტი, ხოლო მისი განხორციელების საზღვრებს განსაზღვრავს მოცემული ენის გრამატიკული და სემანტიკური არსენალი.

განხილული მასალა გვიჩვენებს, რომ სოციოლინგვისტური ოპოზიციის კომპონენტებად გამოდიან როგორც ენის შიდასტრუქტურული ერთეულები, ასევე მთლიანად იდიომები. აქედან გამომდინარე, მიზანშეწონილი იქნება, ერთმანეთისაგან განვასხვაოთ მიკროსოციოლინგვისტური და მაკროსოციოლინგვისტური ოპოზიციები. პირველის გათვალისწინება საჭიროა მოცემული ენის სტრუქტურის ერთეულთა ფუნქციონირების გარკვევისას, ხოლო მეორე – ენობრივი სიტუაციის კვლევისას. აქვე უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ ხელოვნური უნივერსალიზაციების თავიდან ასაცილებლად უსათუოდ უნდა იქნეს მხედველობაში მიღებული ზემოხსენებული სოციოლინგვისტური ფარდობითობის ფაქტორი როგორც მიკრო-, ისე მაკროსოციოლინგვისტური ოპოზიციების კვალიფიცირებისას.

ლიტერატურა

- ალბატოვი 1988:** Àëï àòî â Â. Ì . ßîííèÿ. ßçñ è è î áù ãñðâî . Ì î ñêâà: Í àóèà, 1988.
- ბეკარია 1996:** *Dizionario di linguistica e di filologia, metrica, retorica.* Diretto do G. L. Beccaria. Torino: Einaudi, 1996.
- ბრაუნი და გილმენი 1960:** Brown, R. W. & Gilman, A. The pronouns of power and solidarity. *Style in language*, ed. by T. A. Sebeok. New York & Cambridge: John Wiley & Sons, Inc., 1960: 253-276.
- ბუსმანი 1996:** Bussmann, H. *Routledge Dictionary of Language and Linguistics.* Tr. and ed. by G. Trauth & K. Kazzazi. London & New York: Routledge, 1996.
- თომასი 1992:** Thomas, D. A review of Hy V. Loung, Discursive practices and linguistics meanings: The Vietnamese system of personal reference. Amsterdam & Philadelphia: John Benjamins, 1990. *Language in Society*, 21/1, 1992: 128-132.
- კეტფორდი 2001:** Catford, J. C. *A Practical Introduction to Phonetics.* 2nd ed. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- კიკვიძე 1997:** ზ. კიკვიძე, სოციოლინგვისტური ოპოზიციების გამოყოფისათვის//საენათმეცნიერო ძიებანი, VI, 1997: 4-6.
- კრისტალი 1997:** Crystal, D. *A Dictionary of Linguistics and Phonetics.* 4th ed. Oxford (UK) & Cambridge (MA): Cambridge University Press, 1997.
- ლოსევი 1989:** Èî ñââ Â. Ô. Â î í ñêâð î î ñòðî áí èÿ î áù ãñ ÿçñ êî çí áí èÿ èâè àèàèâèðè ÷ãñêî é ñèñòâî ù . Â éí .: Ôãî ðèÿ è ì áòî ãî èî ãèÿ ÿçñ êî - çí áí èÿ: Ì àòî áù èññèãáî ãáí èÿ ÿçñ èà. Ì î ñêâà: Í àóèà, 1989: 5-92.

- მკილიფი 1978:** Abdulaziz Mkilifi, M. H. Triglossia and Swahili-English bilingualism in Tanzania. *Advances in the Study of Societal Multilingualism*, ed. by J. Fishman. The Hague: Mouton, 1978: 129-152.
- პაპი და კიში 1976:** Ī ài ĭ Ô., Êèø ø Ê. Ý. Âî ĭ ðî ñû ñî òè àèüĭ ĭ é èèĭ àâè ñòè èè á Ââĭ àðèè. Â éĭ : Ñĭ òè àèüĭ ĭ -èèĭ àâè ñòè ÷ àñèè à è ññè à-âĭ àâĭ èÿ. Ī ĭ ñèâà: Í àóèà, 1976: 208-218.
- სტურუა 1992:** Ñòððòà Í . Í . Àññèñèè é ĭ ĭ èèĭ àðĭĭ í àèüĭ ŭ é àèàñĭ è, II / / იბერიულ-კავკასიური ენათმეცნიერების წელიწადი, ტ. XVIII-XIX, თბილისი, 1992: 355-362.
- ტრასკი 1996:** Trask, R. L. *A Dictionary of Phonetics and Phonology*. London & New York: Routledge, 1996.
- ტრუბეტკოი 1969:** Trubetzkoy, N. S. *Principles of Phonology*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1969.
- ფლენერი 1946:** Flannery, R. Men's and women's speech in Gros Ventre. *International Journal of American Linguistics*, 12, 1946: 133-135.
- ქობალავა 1976:** ი. ქობალავა, ფონემის ცნება ენათმეცნიერებაში. თბილისი: მეცნიერება, 1976.
- ჯაფარიძე 1979:** ზ. ჯაფარიძე, ენის ფონემური შედგენილობის დადგენისათვის (სალიტერატურო ქართულის მაგალითზე)// არნოლდ ჩიქობავას (დაბადების 80 წლისთავისადმი მიძღვნილი კრებული). თბილისი: მეცნიერება, 1979: 104-113.
- ჯორბენაძე 1998:** ბ. ჯორბენაძე, ქართული დიალექტოლოგია, 2. თბილისი: ქართული ენა, 1998.
- ჯონსი 1973:** Jones, D. The history and meaning of the term 'phoneme'. *Phonetics in Linguistics. A book of reading*, ed. by W. E. Jones & J. Laver. London: Longman, 1973: 187-204.

ტირმიწები — „ბრძანება“ და „მოსხენება“ სოციალურ და სიტუაციურ კონტექსტებში

ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორი, ილია ჭავჭავაძის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა და კულტურის კვლევების ფაკულტეტის პროფესორი. მთავარი რედაქტორი სამეცნიერო ყურნალისა — „ქრისტიანულ-არქეოლოგიური ძიებანი“.

ძირითადი ნაშრომები:

სამოციქულოს განმარტების ეფთვიძე მთაწმიდელისეული თარგმანი, 2003.

ტი პიკონი შიომღვიმის მონასტრისა (ე. გიუნაშვილთან ერთად), 2005.

წმიდა გრიგოლ ნოსელის „ღიდი კატექეტიკური სიტყვის“ ძველი ქართული თარგმანი: „ქრისტიანულ-არქეოლოგიური ძიებანი“ I, 2008. სტატიების სერია: „ღიღურა-გიკული შენიშვნები“.

ინტერესთა სფერო:

ქართული პატრისტიკა, ბიზანტიურ-ქართული ლიტერატურული ურთიერთობა, ქრისტიანული თეოლოგია, ლიტურგიკა, კოდიკოლოგია, ტექსტოლოგია, ლექსიკოლოგია.

„ბრძანება“ და „მოსხენება“, მათ შესაბამის პირიან ფორმებთან ერთად („ბრძანებს“, „უბრძანებს“, „მოგახსენებს“, „მოახსენებს“ და სხვ.), სრულიად გარკვეული მოქმედების აღმნიშვნელი ტერმიწებია. ქეგლ-ის მიხედვით, „ბრძანება“ — ხელისუფლების ან უფლებამოსილი პირის განკარგულებაა; მეორე მნიშვნელობით — რისამე თქმა, მაგრამ არა ნებისმიერი ადამიანის, არამედ რაიმე ძალაუფლების მქონე პირის მიერ („ბრძანებს“ — ითქმის მდგომარეობით ან ხნით უფროს ადამიანზე, ან ისეთ პირზე, ვის მიმართაც თავაზიანობის გამოხატვა სურთ); „მოსხენება“ კი — ვინმეს მიმართ რაიმეს თქმაა პატივისცემით (იგულისხმება: მოკრძალებით) [ქეგლ I 1950: 1145; ქეგლ V 1958: 605]. ამრიგად, „ბრძანებაც“ და „მოსხენებაც“ — **თქმაა**, ოღონდ პირველი მათგანი („ბრძანებს“, „უბრძანებს“) მაღალი სოციალური მდგომარეობის პირის თქმას გულისხმობს (უფრო დაბალი მდგომარეობის პირისადმი), მეორე კი („მოახსენებს“) — ქვემდგომის მიმართვას ზემდგომისადმი.

„ბრძანებისა“ და „მოსხენების“ სოციალური შინაარსი მკვეთრადაა აქცენტირებული სულხან-საბა ორბელიანის „სიტყვის კონაში“. ავტორის სიტყვით — „სამ-სახე არიან თქმანი: **თქმა** ითქმის, სწორს (= თანასწორ) კაცს ეტყოდეს, ხოლო **მოქსენება** — უაღრესისადმი, და **ბრძანება** —

უმცროსისადმი“ [სულხან-საბა 1991: 315, შდრ. 116].

ძველ ქართულ ტექსტებში „ბრძანებასა“ და „მოხსენებას“, გარდა „თქმის“ მნიშვნელობისა და სოციალური დეტერმინაციის ფუნქციისა, როგორც ირკვევა, არაერთი სხვა მნიშვნელობაც ჰქონია.¹

მაგალითად, „გრიგოლ ხანცთელის ცხოვრებაში“, იქ, სადაც აღწერილია ამოტ კურაპალატისა და ნეტარი ფებრონიას საუბარი, ვკითხულობთ: „...ვითარ ილოცა კურაპალატმან ეკლესიასა წმიდისა ღმრთისმშობელისასა და მიიღო ლოცვა დედისა ფებრონია სი, მაშინ იწყო სიტყუად: „უწყი-მეა, დედაო, რა სათ ს მოვედ აწ?“

კურაპალატის შეკითხვაზე ფებრონია პასუხობს: „უფალმან იცის, რა სათ ს **ჰბრძანე** აქა“ [აბულაძე 1963: 297].

კითხვა-პასუხის შედარებით აშკარად ჩანს, რომ „ჰბრძანე“ ამ კონტექსტში ნიშნავს: „**მოხვედი**“, „**მობრძანდი**“. სწორედ ასევე განმარტავენ „ჰბრძანე“-ს „გრიგოლ ხანცთელის ცხოვრების“ კომენტატორები [სარჯველაძე 1986: 114, 155].

ძველ ქართულ ტექსტებში „ბრძანების“ სხვა მრავალი მნიშვნელობაცაა დაფიქსირებული ილია აბულაძის „ლექსიკონში“: „განწესება“, „მივლინება“, „მიწერა“, „თქმა“, „დათქმა“, „შერისხვა“, „მცნება“, „სიტყვა“, „თქმული“, „საზღვარი“ [აბულაძე 1973: 36]

ვნახოთ, რა მნიშვნელობით იხმარება „ბრძანება“ ლიტურგიკულ ტექსტებში, სახელდობრ, იქ, სადაც ღმრთისმსახურების ზოგიერთ მომენტში დიაკონი ხმამაღლა წარმოთქვამს: „ბრძანე!“ (ან: „ბრძანეთ!“).

ეს სიტყვა ითქმის, მაგალითად, სიწმიდის განახლებისას, ანუ პირველმეწიურის ლიტურგიაზე, „შექმნათა“ საკითხავისა და წარდგომის შემდეგ, სანამ მწირველი მღვდელი, საცეცხურითა და სასანთლით ხელში, წარმოთქვამდეს: „სიბრძნით, აღმართენით; ნათელი ქრისტესი განანათლებს ყოველთა“ [კონდაკი 1899: 278].²

ასევე, იოვანე ოქროპირის ჟამისწირვაზე, „წმიდაო ღმერთოს“ გალობის აღსრულების შემდეგ, დიაკონი მიმართავს მწირველ მღვდელს ან მღვდელთმთავარს: „ბრძანე, მეუფეო“ [კონდაკი 1899: 130. კეკელიძე 1908: 44].

ჯერ „ბრძანე“, შემდეგ კი „ბრძანეთ“ – ითქმის დიაკონის ხელთდასხმის დროს, როდესაც კერძო-დიაკვნებს ხელთდასხმადი მიჰყავთ აღსავლის კართან [კეკელიძე 1908: 167].

¹ „ბრძანების“ პოლისემანტიკურ სახიათს (ლიტურგიკული ძეგლების მიხედვით) ადრე შევეხეთ წერილში – „ბრძანეთ!“ („ლიტურგიკული შენიშვნების“ სერიიდან) [კოჭლამაზაშვილი 1999: 7-10].

² თუ მწირველია მღვდელთმთავარი, ამ სიტყვების წარმოთქმისას ხელთ უპყრია საცეცხური და ტრიკირი [კეკელიძე 1908: 141].

„ბრძანე, მეუფეო!“ – ასევე მიმართავს მღვდელთმთავარს პროტოდიაკონი სხვა ხელთდასხმათა შესრულების ჟამსაც, განსაზღვრულ მომენტში.

რას გამოხატავს „ბრძანება“ აქ მოყვანილ კონტექსტებში და რა ლიტურგიული შინაარსი აქვს მას?

როგორც სრული ლიტურგიისა და სიწმიდის განახლების, ისე ხელთდასხმათა დროს ამ სიტყვით დიაკონი მღვდელს ან ეპისკოპოსს იწვევს სათანადო მოქმედების შესასრულებლად. სახელდობრ, სიწმიდის განახლებისას ამ სიტყვით ხდება მღვდლის მოწვევა აღსავალთან, რათა საცეცხურითა და სანთლით ერს ჯვარი გადასახოს და წარმოთქვას: „ნათელი ქრისტესი განანათლებს ყოველთა“; ასევე, ბასილი დიდისა და იოვანე ოქროპირის ლიტურგიაზე „წმიდაო ღმერთოს“ გალობის შემდეგ ტიპიკონით დადგენილია მწირველი მღვდლისა თუ მღვდელთმთავრის ასვლა ე. წ. „უზედაეს საყდართან“, სადაც უნდა მოისმინონ სამოციქულოსა და სახარების კითხვა. ამიტომაც დიაკონი მიმართავს მათ – „ბრძანეთ“, ე. ი. მობრძანდითო. ხელთდასხმათა შესრულების დროსაც ამავე სიტყვით მოიწვევა მღვდელთმთავარი ტრაპეზთან, რათა იქ ხელთდასხმის ლოცვები წართქვას და სათანადო რიტუალი შეასრულოს. ამრიგად, ყველა ზემოხსენებულ კონტექსტში „ბრძანე“ და „ბრძანეთ“ ნიშნავს: „მობრძანდი“, „მობრძანდით“.

ბერძნულ და სლავურ ტექსტებში სათანადო ადგილას იკითხება იმავე მნიშვნელობის სიტყვები: „კელევსონ“ და „კელევსატე“; „ἰ ἱ ἁ ἁ ἁ ἁ“ და „ἰ ἱ ἁ ἁ ἁ ἁ“ („ბრძანე“ და „ბრძანეთ“), ე. ი. მათაც ანალოგიური მნიშვნელობა ენიჭება აღნიშნულ კონტექსტებში.

ლიტურგიკის სპეციალისტთა აზრით, ქრისტიანულ ღმრთისმსახურებაში რიტუალური მიწვევის ამგვარი ფორმა რომის (კონსტანტინეპოლის) საიმპერატორო კარის ცერემონიიდან იქნა ნასესხები. იქ „კელევსატე“ (ლათ. jubete) წარმოითქმოდა, როდესაც სასახლეში მოსულ სტუმრებს იწვევდნენ სადილზე ან მიუთითებდნენ ერთი დარბაზიდან მეორეში გადასვლას; იმავე სიტყვით ცხადდებოდა იმპერატორთან აუდიენციის დამთავრება, რის შემდეგაც ყველა ტოვებდა დარბაზს [უსპენსკი 1978: 83]. ნ. უსპენსკის აზრით, სამონასტრო ღმრთისმსახურებაში „კელევსატეს“ დამკვიდრება საბა განწმედელის (IV ს.) ინიციატივით შეიძლებოდა მომხდარიყო [უსპენსკი 1978: 65].

„ბრძანება“, „მობრძანების“ მნიშვნელობით, შესაძლოა, სწორედ ლიტურგიკული წყაროების გავლენით იყოს დამკვიდრებული ქართულში. ამგვარი მნიშვნელობით „ბრძანება“ მრავალგან გვხვდება, როდესაც სურთ, ხაზი გაუსვან, რომ საუბარი ეხება დიდად პატივისცემვად ადამიანებს:

XIII საუკუნის კანონიკურ ძეგლში, რომლის სათაურია „განგება დარბაზობისა“, ვკითხულობთ: „**ბრძანოს** ქართლისა კათალიკოზმან და

დაჯდეს მარჯვენით მეფისა, ტახტსა ზედა მოკიდებით, ნატიითა და ბალიშითა“ [დოლიძე II, 1965: 47]

მღდელთმთავრების შესახებ იქვე ნათქვამია:

„**შემოვიდეს** ჭყონდიდელი და დაჯდეს...“

„**შემოვიდეს** მაწყუერელი და დაჯდეს...“

„**შემოვიდეს** ამბა ალავერდელი და დაჯდეს...“ და ა. შ.

ყოველი მღდელთმოდღვარი **შემოდის** და **ჯდება**. ბოლოს უნდა „**მოდგნენ** ყოველთა მონასტერთა მოძღუარნი და წინამძღუარნი“ და თავთავიანთი წესით დასხდნენ. როგორც ვხედავთ, „განგების“ თანახმად, მღდელთმთავრები და მონასტერთა მოძღვარ-წინამძღვარნი **შემოდან** ან **მოდგებიან**. მხოლოდ ქართლის კათალიკოსზეა ნათქვამი: „**ბრძანოს**“, რაც აღებულ კონტექსტში ნიშნავს: „**შემობრძანდეს**“.

ეს რომ ნამდვილად ასეა, მოწმობს აღნიშნული ძეგლის ზოგიერთ ნუსხაში შემჩნეული განსხვავებული ფორმულირება: „**მობრძანდეს** ქართლისა კათოლიკოსი და დასჯდეს მარჯუ ნით მეფისა, ტახტსა ზედა მოკიდებით, ნატიითა და ბალიშითა“ (ხელნაწერი S 5050, 2v) [მეტრეველი 1973: 35.]

სხვა მაგალითები:

„უფალო ეფრემ, **ბრძანე** საკურთხეველად“ [ამფილოქე იკონიელი X: 151r].

„**ემანო**, რომელთა **ჰბრძანეთ** და **მოხუქდით** და გუამსა მოგზაურ ექმნენით...“ [იოვანე ოქროპირი XVII: 273v].

„ვითხოვ შენგან, უფალო ღმერთო ჩუენო, რა თა **ჰბრძანო** წყალობითა შენითა ზეთსა ამას ზედა, და – რომელნი იცხებენ სახელითა შენითა...“ [განგება XI: 16რ]

„**ბრძანე**, ღმერთო, ძალითა შენითა...“ (ფს. 67, 29) და ა. შ.

ამრიგად, „ბრძანე“ „**მობრძანდი**“-ს მნიშვნელობით ითქმოდა არა მარტო ლიტურგიკული წეს-განგებების დროს, არამედ ყოფაცხოვრებაშიც. როგორც სასულიერო, ისე საერო მწერლობის ძეგლებში „ბრძანე“ მრავალგან გამოხატავს **თავაზიან მიწვევას**.

გარდა მიწვევისა, „ბრძანე“-ს სხვა მნიშვნელობებიც ჰქონია, და საზოგადო თავაზიან მიმართვას წარმოადგენდა ძველ ქართულში. სიტუაციის შესაბამისად, მას სხვადასხვა მოქმედების გამოხატვა შეეძლო: „**მოდი**“, „**წადი**“, „**ადექი**“, „**დაჯექი**“, „**თქვი**“, „**ნება დამრთე**“, „**ჭამე**“, „**სვი**“ და ა. შ. საინტერესოა, რომ „**ბრძანე**“, „**ჭამე**“-ს („**მიირთვი**“) მნიშვნელობით გვიანობამდე შემორჩა ზოგიერთ დიალექტში. „**ბრძანე**“-ს ამგვარი მნიშვნელობა დაფიქსირებული აქვს ქართველ მწერალ პარმენ ლორიას აჭარის ცხოვრებისადმი მიძღვნილ ერთ-ერთ რომანში [ლორია 1980: 300], „**ნებართვის**“ მნიშვნელობით კი ეს სიტყვა გვხვდება სახარებაში (იოვანე 19,38), „**საქმე მოციქულთა**“-ში (21,39) და სხვ.

„ბრძანების“ მსგავსად, სიტუაციის შესაბამისად მნიშვნელობის ცვლა ახასიათებს „მოქსენება“ („მოქსენება“) ზმნასაც, იმ განსხვავებით, რომ „ბრძანება“ – სოციალურად ზემდგომი ადამიანის მოქმედებაა, „მოქსენება“ – ქვემდგომისა.

ერთი და იგივე ადამიანი ერთ შემთხვევაში შეიძლება „ბრძანებდეს“ (ქვემდგომის მიმართ), სხვა შემთხვევაში კი „მოახსენებდეს“ (სოციალურად ზემდგომს). ასევე, ერთსა და იმავე კაცს ერთნი „მოახსენებენ“ (ქვემდგომნი), სხვანი (ზემდგომნი) – „უბრძანებენ“. ასეთი შემთხვევაა აღწერილი, მაგალითად, „ვეფხისტყაოსანში“:

„შემოვიდა მის წინაშე (იგულისხმება ავთანდილი) თინათინის მონა ზანგი,

მოახსენა: გიბრძანებსო ტანი ალვა, პირი მანგი“ (ვ-ტ 120).

ავთანდილს ზანგი მონა „**მოახსენებს**“, როგორც სოციალურად ქვემდგომი პირი („მოახსენა“ აქ ნიშნავს: აცნობა; მეფე თინათინის დანაბარები გადასცა), მაგრამ იმავე ავთანდილს „**უბრძანებს**“ (ე. ი. **მოუწოდებს, უხმობს**) თინათინი, როგორც სოციალურად უფრო წარჩინებული („**უბრძანებს**“, თუნდაც მონა ზანგის პირით!)

ანალოგიური სიტუაციაა, როცა მონის პირით როსტევან მეფე უხმობს ტარიელს:

(მონამ) „**მოახსენა: გიბრძანებსო**. ახლოს მიდგა, დაუწყნარდა“ (ვ-ტ 87).

ახლა განვიხილოთ „**მოხსენების**“ სხვა მნიშვნელობები, რომელთაც იგი სხვადასხვა კონტექსტში იძენს:

ნიკოლას კათალიკოზისადმი (1562-1588) მირთმეულ „ერთგულების წიგნში“ გაბრიელ ალავერდელი ეპისკოპოსი ტერმინ „**მოქსენებას**“ ორგზის ხმარობს, რამდენადაც განსხვავებული მნიშვნელობებით: „ჩუენ, ქრისტეს მიერ კურთხეულმა[ნ] ამბა ალავერდელმან გაბრიელ ესე წიგნი **მოგამ სენეთ** თქუენ, ჩუენსა მაკურთხეველსა ქართლისა კათალიკოზ-პატრიარქსა პატრონსა ნიკოლასს, მას ჟამსა, ოდეს ცოტას საქმე[სა] ზედ[ა] გაგუიწყერ და შეუნდობლად გაგუხადე. ამა[ს] ზედა ჩუენ შემოგეხუეწენით და შენდობა გუებოძე. აწ, დღეს და დღეის უკან ვიყვნეთ თქუენი და თქუენისა საყდრისა ერთგულნი, და არცა რა თქუენი წინააღმდეგომი ვქმნათ და თქუენისა სიტყ სა მორჩილნი ვიყვნეთ ჩუენ, და ჩუენი საყდარი თქუენს ელთ-ქუემ იყოს... თავსმდებად ღმერთი და სუეტი ცხოველი **მოგუიქსენება**“ [დოლიძე III, 1970: 351-352].

კონტექსტიდან აშკარაა, რომ პირველი „მოქსენება“ („წიგნი მოგა სენეთ“) „**მირთმევას**“, **მოწიწებით მიცემას** ნიშნავს, მეორე „მოქსენებას“ კი („თავსმდებად ღმერთი და სუეტი ცხოველი მოგუიქსენება“) – **თავმდების წარდგინების** მნიშვნელობა აქვს. ორივე

მოქმედება (თავმდების წარდგინებაც და წიგნის მირთმევაც) კათალიკოზისადმი მოწიწებით, მისი უპირატესობის აღიარებით ხდება და სწორედ ამის ნიშანია ორივე მოქმედების გამომხატველად „მო სენება“ ტერმინის ხმარება.

„მო სენება“ **მირთმევას** ნიშნავს სხვა, ანალოგიურ „ერთგულების წიგნებშიც“. ერთ-ერთი ასეთია გერასიმე მაწყურელი ეპისკოპოსის მიერ დაწერილი მიქაელ კათალიკოზისადმი (1414-1426): „ესე წიგნი გაადრე და **მოგამ სენე** თქუენ, წმიდასა და ქრისტეს მიერ კურთხეულსა მღვდელთმთავართ მთავარსა ქართლისა ქათალიკოზსა მიქაელს; გაადრეთ და **მოგამ სენეთ** მას ჟამსა, ოდეს მცხეთას მოვე[დ] და მაკურთხეთ“ [დოლიძე III, 1970: 183]. ასევე, საბა მტბევარის მიერ მირთმეული წიგნი დომენტი კათალიკოზისადმი (1556 წ.): „ესე უკუნისამდე გასათავებელი წიგნი **მოგამ სენე** მე, მტბევარმა[ნ] საბა, თქუენ, წმიდასა კათოლიკე სამოციქულოსა საყდარსა, თქუენსა საჭეთმპყრობელსა ქართლისა კათალიკოზსა პატრიარქსა დომენტის, მას ჟამსა, ოდეს გუაკურთხეთ. თქუენის საყდრის ერთგული და თქუენისა **ბრძანებისა** მორჩილნი ვიყვნეთ... ამისა გათავებისა თავ[სმ]დებად თავად[ი] ღმერთი და ყოველნი მისნი წმიდანი და სუეტი ცხოველი **მოგუიმ სენებია**“ [დოლიძე III, 1970: 262]. აქ ბოლო „მო სენება“, ისე, როგორც გაბრიელ ალავერდელის წერილში, თავმდების **წარდგინების** მნიშვნელობითაა ნახმარი.

„მო სენება“ რომ **მირთმევას** გამოხატავდეს, **შეწირვის** ნიუანსით, ამის მაგალითებიც უამრავია ძველ სიგელ-გუჯრებში:

1) ასეთია, პირველ ყოვლისა, 1029-33 წწ-ით დათარიღებული „დაწერილი“ მელქისედეკ კათალიკოზისა სვეტიცხოვლისადმი, რომელშიც ვკითხულობთ: „ესე დაწერილი **მოგამ სენე** და **შევსწირე** ყოველთავე ჩრდილოეთისა კედართა შორის უაღრესსა და უაღმატებულეს-უდიდებულესსა, წმიდასა და კათოლიკე და სამოციქულოსა საყდარსა მცხეთისასა“ [დოლიძე III, 1970: 18]. ზუსტად ასეთსავე ფორმულირებას იმეორებს შეწირულების შესახებ „დაწერილი“ მალაქია კათალიკოზისა სვეტიცხოვლისადმი (დაახლ. 1532 წ.) (იხ. იქვე, გვ. 253).

2) ასევე, შეწირულების „დაწერილი“ ჭიაბერისა შიომღვიმისადმი (1189-1192 წწ.): „ვკადრე და **მოგამ სენე** ღმრთისა სწორსა მეფეთა მეფესა თამარს და მათ მიერ ბრძანებითა და კითხვითა **გკადრე და მოგამ სენე** შენ, წმიდასა მამასა შიოს და შენთა ცრემლთა მიერ აღშენებულსა უდაბნოსა მღუიმესა და მუნ შინა დამკუიდრებულთა მამათა და ძმათა ჟინოვნით მიხითარაის ძენი დავითის შვილნი“ [დოლიძე II, 1965: 29]. „**ვკადრე და მოგამ სენე** ღმრთისა სწორსა მეფეთა-მეფესა თამარს, რაითამცა იგი გლეხნი მის წყაროისა მკაზმავად **უბოძნეს** და **მოამ სენნეს** მონასტერსა“ (იქვე, გვ. 33).

3) შეწირულების „დაწერილი“ მეჭურჭლეთუხუცეს კახა თორელისა რკონის მონასტრისადმი (1259 წ.): „**მოუიქ სენებია** სოფელი ზოვლე ზურითა, ხოდაბუნითა, ტყითა, ველითა, წყლითა, წისქულითა და ყოვლითა სამართლიანითა ზღვრითა... ორი მიწა მეტეხთა ღმრთისმშობლისა იყო შეწირული: ბეყურთი და გორგათი. მათ კიდე გაეყიდა და მე ვგრეც მეტეხთა ღმრთისმშობელს **მოვაქ სენე** ჩემის სულისათ ს“ [დოლიძე II, 1965: 59].

4) შეწირულობის „დაწერილი“ გელათის დეკანოზ იაკობისა ხახულის ღმრთისმშობლისადმი (1259-1293 წწ.): „კარედი ხატი ხახულისა ღმრთისმშობლისა , თუალიან-მარგალიტებიანი, მინითა მისითა კუბო თა, – ესე თვით ხახულისა ღმრთისმშობელსა წინაშე სასუენებელად **მომიქ სენებთან**“ [დოლიძე III, 1970: 173]. იქვე, იმავე დოკუმენტში: „ამას, ჩემგან სასოებით ქმნილსა და ხახულისა ღმრთისმშობლისათუის **მოქ სენებულსა და შეწირულსა**, ...სალოცავად და სააღაპედ [ჩემდა] გაჩენილსა, ვინცა შლად ელ-ყოს, ...ჰრისხავს-მცა მამა , ძე და სული წმიდა “ (იქვე, გვ. 174).

5) მალაქია კათალიკოზის მიერ დაწერილი „ზესთაარსისა და ზეაღმატებულისა და ცათა მობაძავისა დიდისა საყდრისა ჩუენისა ახლისა იერუსალიმისა გენათისა გუჯარი“ (1529 წ.): „ჩუენ, ქრისტეს მიერ კურთხეულმან დიდმან მამამთავართ-მამამთავარმან, აღმოსავლეთისა და ყოვლისა ჩრდილოს და აფხაზეთის კათალიკოზ მსოფლიო პატრიარქმან მალაქიონ ესე გუჯარი და სიგელი **მოგახსენეთ** თქუენ, წმიდასა საყდარსა გელათისა და თუალთმეუდგამსა და განუცდელსა ყოვლადბრწყინვალესა ხატსა დედოფლისა ხახულისა ღმრთისმშობელსა“ [დოლიძე III, 1970: 249]. იმავე დოკუმენტში „**მოხსენებას**“ „**დარწმუნების**“ შინაარსიც ეძლევა ასეთ კონტექსტში: „დიდად სახელოვანმან და სახელგანთქმულმან ღმრთისმსახურმან და ღმრთივგ რგ ნოსანმან მეფეთ-მეფემან ბაგრატ მოგუახსენა (= დაგვარწმუნა) და დაგუაჯერა, რა თამცა გენათი საყდრად და საეპისკოპოსოდ შეგუექმნა; ვისმინეთ **მოხსენება** მისი, რამეთუ ღმრთისა მიერ აღმართულ იყო“ (გვ. 249-250).

მოქ სენება („ვედრებითი მო სენება“) უპირატესის მიმართ **მოწიწებით თხოვნასა და აჯასაც** გამოხატავს; ამ მნიშვნელობით ეს ტერმინი გვხვდება, მაგალითად, აზნაურ გიორგი მაღალაშვილისადმი ნაბობებ „წყალობით სიგელებში“, რომელიც მას ანტონ II კათალიკოს-პატრიარქისაგან არაერთგზის მიუღია:

1) „ესე წყალობითი წერილი გიბოძეთ შენ, ჩვენს ერთგულს ყმას აზნაურ-შვილს მაღალაშვილს გიორგის მასზედ, რომელ მოხვედით და რაც ახმეტასა და თიანეთს ჩვენის ეკლესიისა მცხეთისა საკათალიკოსონი სამწყსონი არიან, იმათის მამათმთავრობის ბოძებას გვევედრენით. ჩვენცა

ვისმინეთ ვედრებითი მოხსენება თქვენი და გიბოძეთ, რაც ახმეტას და თიანეთს ჩვენნი სამცხეთონი საკათალიკოსონი სამწყსონი არიან, იმათი მამათმთავრობა“ (1801 წ.) [დოლიძე III, 1970: 1064]

2) „მოხვედით და ერწოს ჩვენის დიდის ეკლესიის მცხეთის სახასოს სოფლის ჩეკურის მოურავობის წყალობას და ბოძებას გვევედრებით... ჩვენცა ვისმინეთ ვედრებითი თხოვნა და მოხსენება თქვენ-მიერი“ (1802 წ.) [დოლიძე III, 1970: 1070-1071].

„მოხსენება“ რომ ვედრებას გამოხატავს, ანტონ II-ის მიერ გაცემული ორი სხვა დოკუმენტის შედარებითაც ირკვევა:

„მოხვედით და მამულის წყალობას დაგვეაჯენით; ჩვენცა ვისმინეთ აჯა და მოხსენება თქვენი და გიბოძეთ სომხითს ჩვენს სახასოში დარბაზს ორი კომლი კაცი“ (წყალობის წიგნი ანტონ II-ისა სვიმონ თაზიშვილისადმი, 1803 წ.) [დოლიძე III, 1970: 1064]. შდრ.: „ვისმინეთ აჯა და ვედრება თქვენი და გიბოძეთ სოფელსა შინა გომს ჩვენი ძველი ნამარნალი“ (წყალობის წიგნი ანტონ II-ისა ნიკოლოზ და იოსებ გლიოზისძეებისადმი, 1807 წ.) [დოლიძე III, 1970: 1101].

აქ ერთ დოკუმენტში „აჯა და მოხსენება“ წერია, მეორეში კი, ანალოგიურ კონტექსტში – „აჯა და ვედრება“, რაც მოხსენებისა და ვედრების სინონიმობას უსვამს ხაზს.

მსგავსი ფორმულირება უფრო ძველ დოკუმენტებშიც გვხვდება:

1) „ჩუენ ვისმინეთ ჰაჯაჲ მათი და მოჲსენებაჲ...“ (მამულის მფლობელობისა და შეუვალობის განახლების სიგელი გიორგი III-ისა შიომღვიმისადმი, 1170 წ.) [დოლიძე II, 1965: 21].

2) „დაგუაჯერა ღმერთმან და ვისმინეთ ჰაჯაი და მოჲსენებაი ვაზირისა ჩუენისა ანტონ ჭყონდიდელ მთავარეპისკოპოსისა, მწიგნობართ-უხუცესისა და პროტოპიპერტიმოსისა“ (შეწირულობის სიგელი თამარ მეფისა შიომღვიმისადმი, 1201 წ.) [დოლიძე II, 1965: 31].

3) „...და მას წყაროისა სათავესა იყო კუამლი ორი სასეფოი, სახელით აფხაზთანი, და ვჰკადრე და მოგაჲსენე ღმრთისა სწორსა მეფეთა-მეფესა თამარს, რაითამცა იგი გლეხნი მის წყაროისა მკაზმავად უბოძნეს და მოაჲსენნეს მონასტერსა“ (იქვე, გვ. 33). აქ პირველი „მო სენება“ ვედრებას გამოხატავს, მეორე – შეწირვას.

4) „აწცა მოვიდა ჩუენდა სულა ქართლის ერისთავი, გუეჰაჯა და მოგუაჲსენა, რა თამცა შევიწყალეთ და ქართლის სოფელი სუელეთი... მონასტერსა მისსა ქვათა ევს შევსწირეთ“ (შეწირულობის სიგელი ლაშა გიორგისა ქვათახევისადმი, 1213-1222 წწ.) [დოლიძე II, 1965: 35.]

5) „ჩუენ ვისმინეთ მოჲსენებაი და ჰაჯაი იოვანე ქართლის მთავარეპისკოპოსისა...“ (სიგელი ლაშა გიორგისა შიომღვიმისადმი, 1222 წ.) [დოლიძე II, 1965: 36].

6) „ჩუენი დიდად ერთგული თორელი ივანე გუეაჯა და მოგუაქსენა, რა თამცა კოჭრისა ძირისა მონასტერი ათენაგუენი მიგუებომა“ (წყალობის სიგელი გიორგი ბრწყინვალისა ივანე თორელ-ჯავახიშვილისადმი, 1338 წ.) [დოლიძე II, 1965: 97].

7) „ვისძინეთ აჯა და მოხსენება მისი...“ (წყალობის სიგელი გიორგი VII-ისა გუეუნი მაყაშვილისადმი, 1377 წ.) [დოლიძე II, 1965: 100].

8) „ურდოელი და მათი შვილი სუშბატ გუეაჯენს და მოგუაქსენს, რათამცა მათთა ერთგულობა-ნამსახურთა სანაცვლოდ, სიგლითა ამით შეგუეწყალნეს“ (წყალობის სიგელი ალექსანდრე მეფისა ურდოელისადმი, 1438) [დოლიძე II, 1965: 124] და ა. შ.

ამრიგად, „ბრძანება“ და „მოხსენება“ ტერმინები, რომლებიც კონტექსტისაგან მოწყვეტით სავსებით გარკვეულ მოქმედებას აღნიშნავენ, ცალკეულ სიტუაციებსა და კონტექსტებში იძენენ სრულიად სხვადასხვა მნიშვნელობას: სოციალურად ზემდგომი ადამიანების ყოველგვარი მოქმედება (წასვლა, მოსვლა, დაჯდომა, ადგომა, ჭამა, სმა, მიცემა, მოხმობა, მოწოდება და სხვ.) შეიძლება „ბრძანება“ ზმნით გამოიხატოს (ცალკეულ შემთხვევებში მის მნიშვნელობას სიტუაცია და კონტექსტი განსაზღვრავს), ხოლო სოციალურად ქვემდგომი ადამიანისა – „მოქსენება“ ზმნით (თხოვნა, ვედრება, მიცემა, მირთმევა, დარწმუნება, თავმდების წარდგინება და ა. შ.).

ძველ ქართულ წერილობით წყაროებში ეს ორი ტერმინი ძალზე პოლისემანტიკურია, სოციალური და სიტუაციური კონტექსტების შესაბამისად.

ლიტერატურა

აბულაძე 1963: ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, წიგნი I, ილია აბულაძის რედაქციით, თბ., 1963.

აბულაძე 1973: ილ. აბულაძე, ძველი ქართული ენის ლექსიკონი, თბ., 1973.

ამფილოქე იკონიელი X: ამფილოქე იკონიელი, წმ. ბასილის საკითხავი, ხელნაწერი A 19, X ს.

განგება XI: განგება ზეთსა ზედა სნეულისასა, ხელნაწერი A1110, XI ს.

დოლიძე II 1965: ქართული სამართლის ძეგლები, ტ. II, ტექსტები გამოსცა, შენიშვნები და საძიებლები დაურთო პროფ. ი. დოლიძემ, თბ., 1965.

დოლიძე III 1970: ქართული სამართლის ძეგლები, ტ. III, ტექსტები გამოსცა, შენიშვნები და საძიებლები დაურთო პროფ. ი. დოლიძემ, თბ., 1970.

- იოვანე ოქროპირი XVII:** წმ. იოვანე ოქროპირი, ლოცვა ნუგეშინისცემად, მიცვალებულსა ზედა საკითხავი, ხელნაწერი A 450, XVII ს.
- კეკელიძე 1908:** სამღვდელთმთავრო კონდაკი, გამოსაცემად მოამზადეს დეკ. კ. კეკელიძემ და მღ. კ. ცინცაძემ, ტფ., 1908.
- კონდაკი 1899:** კონდაკი, თბ., 1899.
- კოჭლამაზაშვილი 1999:** ე. კოჭლამაზაშვილი, ლიტურგიკული შენიშვნები: ჟურნ. „რელიგია“, № 7-8-9, 1999 წ., გვ. 7-10.
- ლორია 1980:** პარმენ ლორია, განთიადი ხევში (რომანი), ბათუმი, 1980.
- მეტრეველი 1973:** ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, ქართველთა შორის წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოების (S) ყოფილი კოლექცია, ტ. VII, ელ. მეტრეველის რედ., თბ., 1973
- სარჯველაძე 1986:** იაკობ ხუცესი, შუშანიკის წამება; გიორგი მერჩულე, გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება, სასკოლო გამოცემა; ტექსტი გამოსაცემად მოამზადეს, ლექსიკონი და გამოკვლევა დაურთეს ზურაბ სარჯველაძემ, კორნელი დანელიამ და ელგუჯა გიუნაშვილმა, თბ., 1986.
- სულხან-საბა 1991:** სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული I, ავტოგრაფული ნუსხების მიხედვით მოამზადა, გამოკვლევა და განმარტებათა ლექსიკონის საძიებელი დაურთო ილია აბულაძემ, თბ., 1991.
- უსპენსკი 1978:** Í . Ä. Óñî áî ñèèé, ×èí âñáí î ù í î ãî áääí è ÿ í à Í ðääî ñèääî î ì Áî ñòî èâ è â Ðõññêî é Öâðèâè, Áî ãî ñèî âñèèè Æ Ððóâù, ñá. 18, Ì ., 1978.
- ქველ I 1950:** ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, პროფ. არნ. ჩიქობავას საერთო რედაქციით, ტ. I, თბ., 1950.
- ქველ V 1958:** ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, პროფ. არნ. ჩიქობავას საერთო რედაქციით, ტ. V, თბ., 1958.

ბუნებრივი ენა და კულტურა — ერის ცოცხალი მისხნიერება

ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორი, ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ასოცირებული პროფესორი.

ძირითადი ნაშრომები:

„შეუძლებელი შესამებანი“ თანამედროვე პოეზიის ენაში; ქართული დისკურსის ლინგვოკულტურულ შემადგენელთა სტრუქტურა, სემანტიკა და ფუნქციონირება; ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონის რვატომეული — ლინგვოკულტუროლოგიურ კვლევათა ფუნდამენტური წყარო; ეროვნულ-კულტურული კონცეპტები: „ბედი“, „წუთისოფელი“; თარგმანის ადეკვატურობის შესახებ კოგნიტიური მიდგომის თვალსაზრისით.

ინტერესთა სფერო:

სტილისტიკა, რიტორიკა, კოგნიტიური ლინგვისტიკა, სემიოტიკა, ლინგვოკულტუროლოგია.

„ენის მეცნიერულ შესწავლას არასოდეს არ ჰქონია და არც ახლა აქვს უფრო მნიშვნელოვანი მიზანი, ვიდრე ენის შესწავლა, ერთი მხრივ, ენობრივი კოლექტივის ცხოვრებასთან კავშირში (ენა — ტომის, ხალხის, ერის არსებითი ნიშანია), ხოლო მეორე მხრივ, აზროვნებასთან კავშირში (სტატიკაშიც და დინამიკაშიც), ე. ი. კულტურის ისტორიასთან, აზროვნების ისტორიასთან კავშირში“, — წერდა არნ. ჩიქობავა (ჩიქობავა 1966:182). დიდი მეცნიერის მიერ გამოყოფილი ენის შესწავლის ორი მხარე მთლიანად ფარავს უახლესი დისციპლინის — ლინგვოკულტუროლოგიის კვლევით სფეროს, სადაც შეისწავლება კულტურისა და ენის ურთიერთქმედება სინქრონიასა და დიაქრონიაში, თვით კულტურა კი განიხილება როგორც აზროვნების საზრისულ კონცეპტთა სისტემა და აზროვნების სტრუქტურათა წარმომქმნელი.

ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა მთელ რიგ დარგში დღეს აქტუალურია აზროვნების ისტორიის დაკავშირება კულტურის ისტორიასთან, ასევე აღიარებულია ენის წამყვანი როლი ორივეგან. ენა ერთსა და მეორესაც თავის თავში იკრებს, ამასთანავე, ენის მეშვეობით ხორციელდება ძირითადად სოციალური ურთიერთქმედება საზოგადოებაში. ასე რომ, სწორედ ენის (ტექსტის, დიკურსის) ანალიზი იძლევა შესაძლებლობას გავიგოთ ადამიანთა აზროვნება და ქცევა. ენის შესწავლა არა „ვაკუუმში“, არამედ რელევანტური სოციალური კონტექსტის გათვალისწინებით სინქრონიაშიც და დიაქრონიაშიც, ენას წარმოგვიდგენს არა მხოლოდ როგორც კოდს,

არამედ, როგორც კოდს პლუს კულტურას. ამის შესახებ საინტერესოდ მსჯელობს ცნობილი სემიოტიკოსი და კულტუროლოგი ი. მ. ლოტმანი. მისი აზრით, ტერმინი „კოდი“ შეიცავს წარმოდგენას ახლახან შექმნილ სტრუქტურაზე, ხელოვნურზე და მყისიერი შეთანხმებით მიღებულზე. კოდი ისტორიას არ გულისხმობს, ფსიქოლოგიურად იგი ხელოვნურ ენაზე მიგვმართავს, რომელიც, საერთოდ, ენის იდეალურ მოდელადაც კი ივარაუდება, ხოლო „ენა“ არაცნობიერად გვიჩენს წარმოდგენას ისტორიულად განგრძობით არსებობაზე (ლოტმანი 2004:15). ამდენად, კოდი „უმეხსიერებო სტრუქტურაა“, რადგან იგი, როგორც ხელოვნური ენა, ისტორიას არ გულისხმობს. ასევე არნ. ჩიქობავაც, განიხილავს რა ხელოვნურ ენას როგორც კიბერნეტიკული ლინგვისტიკის ობიექტს, წერს, რომ მას სრულებით არ სჭირდება ენის ისტორია და მასში „არ დაისმის საკითხი, რა მიმართებაშია ბუნებრივი ენების ფაქტები აზროვნებასთან“ (ჩიქობავა 1983:423-424). ბუნებრივი ენა კი, ისევე როგორც კულტურა, ერის კოლექტიური და ცოცხალი მეხსიერებაა. ამ საერთო მეხსიერების გარეშე წარმოუდგენელია საერთო კულტურისა და საერთო ენის არსებობა, აქედან გამომდინარე – ცალკეული ერის არსებობაც. აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ ენის მეხსიერება ყველა მეხსიერებაზე უფრო ტევადია, ის თავისთავად მოიცავს კულტურის მეხსიერებასაც, მაშინ როდესაც, კულტურის მეხსიერება მხოლოდ „კულტურულის“ ხსოვნას ინახავს.

ამგვარად, თუ კულტურა კოლექტიურ ინტელექტსა და კოლექტიურ მეხსიერებას წარმოადგენს, იგი ყოფილა რაღაც ტექსტების შენახვისა და გადაცემის მექანიზმი, რომელიც, ამასთანავე, ახალ ტექსტებსაც ქმნის. ამგვარ საერთო მეხსიერებას **კულტურული სივრცე** შეიძლება ეწოდოს, რომლის ფარგლებშიც ინახება და აქტუალიზდება ხალხისათვის საერთო ტექსტები, ამასთანავე, მათი აქტუალიზაცია ხორციელდება გარკვეული აზრობრივი ინვარიანტის ფარგლებში, რაც საშუალებას იძლევა, ახალი ეპოქების კონტექსტში ტექსტმა შეინარჩუნოს თავისი თავის იდენტობა, მიუხედავად იმისა, რომ მისი განმარტებები (წაკითხვა, ინტერპრეტაცია) მრავალგვარი შეიძლება იყოს და იცვლებოდეს დროთა ვითარებაში. ი. ლოტმანი თვლის, რომ მოცემული **კულტურული სივრცისათვის** საერთო მეხსიერებას უზრუნველყოფს, ერთი მხრივ, სწორედ ამ მუდმივი ტექსტების არსებობა და, მეორე მხრივ, ან კოდების ერთიანობა, ან მათი ინვარიანტულობა, ანდა უწყვეტობა და მათი ტრანსფორმაციის კანონზომიერი ხასიათი (ლოტმანი 2004:673).

უნდა აღვნიშნოთ, რომ მეხსიერების მეშვეობით კულტურის განსაზღვრება ძალიან გავრცელებულია ჩვენს დროში, რომელიც, როგორც ამბობენ, მეხსიერების დაკარგვითაა დაავადებული. მაგრამ ეს სენი უკურნებელი არ არის, თუ შესაბამისი ნება ექნებათ ადამიანებს.

ადამიანი იმ კულტურას აკუთვნებს თავს, რომელთანაც იგი დაკავშირებულია წარმოშობით, საცხოვრებელი ადგილით, გარემოთი, აღზრდით,

ტრადიციით, ენით, რომელზეც ლაპარაკობს და აზროვნებს. მაგრამ მხოლოდ ტრადიციასა და მეხსიერებაზე დაყრდნობა ნებისმიერ კულტურას ისტორიულ რელიქტად გადააქცევდა, რომ არ ხდებოდა მასში ბევრი რამის „გადააზრება“, ხელახლა შექმნა ან სხვა ხალხთაგან სესხება. ეს რომ ასე ხდება, ამას ყველაზე უკეთ და თვალსაჩინოდ ენა გვიდასტურებს. როცა ვცდილობთ გავერკვიოთ ჩვენს კულტურულ იდენტობაში, გვერდს ვერ აგუვლით სხვა კულტურათა შესახებ მეცნიერულ ცოდნას ისევე, როგორც დედაენის ინდივიდუალობას, უნიკალურობას ვერ ვივარძნობთ სხვა ენასთან შედარების გარეშე.

დღეს ბევრს მსჯელობენ იმ ორი ტენდენციის შესახებ, რომელიც მოკლედ ასე შეიძლება გამოვხატოთ: კულტურათა, ენათა უნიკალურობის დაცვა და მოძრაობა კულტურათა სინთეზისაკენ, ანუ მოძრაობა განკერძოებიდან კაცობრიობის კულტურული ერთიანობისაკენ. არ გვეჩვენება უტრირებულად, რომ ზემოთქმული ნიშნავს ჭიდილს მეხსიერების შენარჩუნებასა და მეხსიერების დაკარგვას შორის, როცა იმლება ყველაფერი სპეციფიკური და განმასხვავებელი გაერთმნიშვნელიანებისა და გაერთფეროვნებისათვის, რაც თითქოსდა საყოველთაო მშვიდობისა და ურთიერთგაგების საფუძველი იქნება. „ინფორმაციის გადაცემა „უმეხსიერებო სტრუქტურაში“ ნამდვილად არის საწინდარი იდენტურობის მაღალი ხარისხისა“, – წერს ლოტმანი, რომლის შემდგომი მსჯელობიდან ირკვევა, რა ფასი აქვს ასეთ იდენტურობას: „თუ წარმოვიდგენთ გადამცემსა და მიმღებს, რომელთაც ერთნაირი კოდები აქვთ და სრულიად მოკლებული არიან მეხსიერებას, მაშინ გაგება მათ შორის იდეალური იქნება, მაგრამ გადაცემული ინფორმაციის ღირებულება – მინიმალური, თვით ინფორმაცია კი – მკაცრად შეზღუდული. იდეალურად ერთნაირი გადამცემი და მიმღები კარგად გაუგებენ ერთმანეთს, მაგრამ მათ საუბრის საგანი აღარ ექნებათ. ასეთი ინფორმაციის იდეალი სინამდვილეში აღმოჩნდება ბრძანებების გადაცემა“ (ლოტმანი 2004:15). ამგვარად, ინფორმაციის ადეკვატური გადაცემისათვის, რომელიც მხოლოდ ერთ-ერთი, და არა ერთადერთი, ფუნქციაა ენისა, საჭიროა ხელოვნური ენა და ხელოვნურად გამარტივებული კომუნიკაცია, ასევე ხელოვნურად გამარტივებული კომუნიკანტებით, სხვა ყველაფერი უგულებელყოფილია, რაც ენასა და ადამიანებს ბუნებრივ მდგომარეობაში აქვთ.

ენის შესწავლა მის ბუნებრივ მდგომარეობაში გულისხმობს ყურადღების გამახვილებას იმ კულტურულ სივრცეზე, რომელსაც ასახავს და რომელშიც მოქმედებს ეს ენა, როგორც გარკვეული ეროვნულ-ლინგვო-კულტურული ერთობის ენა. ეს სივრცე ეროვნულ-კულტურულია, იგი ამ ენის მატარებელთა მასობრივი (კოლექტიური) ცნობიერებით ასახული კულტურაა, რომელიც ერის სამეტყველო მოქმედების, ენობრივი ცნობიერებისა და კომუნიკაციის თავისებურებებს ავლენს.

ენის შესწავლისადმი ამგვარი მიდგომა მთლიანად თავსდება თანამედროვე ჰუმანიტარულ ცოდნათა პარადიგმაში, რომელიც ანთრო-

პოცენტრული, ფუნქციონალური, კოგნიტიური და დინამიკურია, რაც იმას ნიშნავს, რომ მკვლევართა ყურადღების ცენტრში დგება ენისა და კულტურის, ენისა და ეთნოსის, ენისა და ხალხის მენტალიტეტის ურთიერთმიმართებათა შესწავლა და აღწერა. ახალი სამეცნიერო დისციპლინა, რომლის ამოცანებიც აქ ჩამოვთვალეთ, **ლინგვოკულტუროლოგია**დ იწოდება. როგორც აღნიშნავენ, იგი ე. ბენვენისტის პროგნოზით აიგო: ენა, კულტურა, პიროვნება – ტრიადის საფუძველზე. ამიტომ მის ბაზისურ ტერმინთა სისტემაში ყველაზე მნიშვნელოვანია **ენობრივი პიროვნებისა და კულტურული კონცეპტის** ცნებები.

ჯერ კიდევ ნეოგრამატიკოსების – გ. ოსტჰოფისა და კ. ბრუემანის სიტყვები იმის შესახებ, რომ ენათმეცნიერები დიდი გატაცებითა და მონღომებით იკვლევდნენ ენებს, მაგრამ ნაკლებად – **მოლაპარაკე ადამიანს** (ოსტჰოფი, ბრუემანი 1960:153), მეცნიერული პარადიგმის შეცვლის აუცილებლობას მიანიშნებდა. სწორედ ადამიანისა და ადამიანის სამყაროს ახალი ონტოლოგიის მიღება გახდა საფუძველი თანამედროვე ლინგვისტიკური კვლევებისათვის, რომლებიც კომუნიკაციურ პარადიგმაში მოიაზრება. მაგრამ კომუნიკაციური ენათმეცნიერების პოზიციის დაწინაურება, კერძოდ, პრაგმატიკულ კვლევათა ინტენსიურობა, ჯერ კიდევ არ ნიშნავს ახალი დისკურსული ონტოლოგიის საყოველთაო გაზიარებას. დღემდე შეიმჩნევა აზროვნების ინერცია, როცა ენას განიხილავდნენ როგორც სივრცესა და დროში არსებულ ობიექტს, რომელსაც მოლაპარაკე იარაღით იყენებს, რითაც უგულებელყოფენ იმ ფაქტს, რომ ენათმეცნიერებაში ადამიანის ფაქტორის შემოყვანით იცვლება თვით მეცნიერების ობიექტის ბუნება და საგანი. ენათმეცნიერს ამ შემთხვევაში საქმე აქვს არა განყენებულ, განითვლებულ კონსტრუქტთან, არამედ უშუალოდ **ადამიანის კომუნიკაციურ მოქმედებასთან**. მოლაპარაკე ადამიანზე (Homo loquens) ორიენტაცია თავისთავად განაპირობებს ენის შესწავლას ფართო სოციოკულტურულ კონტექსტში.

ადამიანის, როგორც არსის, ადეკვატური აღწერა შეუძლებელია მისი ენის გათვალისწინების გარეშე, ასევე, ენის რამდენადმე სრული აღწერაც მიუღწეველია, თუ უგულებელყოფილია ადამიანის ფაქტორი, რადგან ენაში ყველაფერი ადამიანურია, ადამიანშიც ყველაზე ადამიანური – ენაა. ყოველივე ამას განსაზღვრავს არა მარტო ენისა და აზროვნების ურთიერთგანპირობებულობა, არამედ ადამიანის ემოციურ-ეთიკური მიმართებებიც სამყაროსადმი, სინამდვილის ფაქტებისა და მოვლენებისადმი, რამდენადაც ეს ყველაფერი ენაში და ენის მეშვეობით არის გამოხატული, უფრო ზუსტად კი, ყოველ ჯერზე გამოიხატება კომუნიკაციის პროცესში. „ყოველ ჯერზეო“, – ვამბობთ იმიტომ, რომ კომუნიკაციის ცნებისა და კომუნიკაციური აქტის ახალი გააზრება გავხაზოთ, რაც რადიკალურად განსხვავდება მათი ტრადიციული გაგებისაგან. კომუნიკაციის განახლებული კონცეფცია კომუნიკაციას აღარ განიხილავს როგორც ენობრივი სისტემის, კოდისა თუ ადამიანის ენობრივი უნარის მხოლოდ აქტუალიზაციას, არამედ

როგორც ფორმირებას კომუნიკაციის პროცესში; „ანუ ველარ განვიხილავთ ისე, რომ კომუნიკაციის აქტამდე სიტყვა, წინადადება ... არსებობდა მზა სახით და კომუნიკაციის პროცესში ხდებოდა მათი აქტუალიზაცია. კომუნიკაციურ-ლინგვისტური თვალსაზრისი გულისხმობს, რომ კომუნიკაციის პროცესში ხდება ყოველი ენობრივი ერთეულის ფორმირება ან ხელახლა ფორმირება ... ხდება ყოველი ენობრივი ერთეულის ახლად დაბადება და არა მზა სახით მოცემულის გამოყენება“ (ლებანიძე 1998:52). კომუნიკაციის ცნების ამგვარი გაგების შედეგია კონცენტრირება ადამიანზე, მოლაპარაკე, მეტყველ სუბიექტზე, აგრეთვე, მსმენელ სუბიექტზეც, რაც არანაკლებ მნიშვნელოვანია. ყოველივე ეს ქმნის კომუნიკაციის დინამიკას, რაც დისკურსის, როგორც კომუნიკაციურ სამეტყველო აქტთა მიმდევრობის, დინამიკაზე აისახება.*

ფართო სოციოკულტურულ კონტექსტში ენის შესწავლა ახალი კომუნიკაციური თვალსაზრისის გათვალისწინებასაც გულისხმობს.

ენას ეთნოსოციოკულტურულ კონტექსტში ორი მეცნიერული მიმართულება იკვლევს: ეთნოფსიქოლინგვისტიკა და ლინგვოკულტუროლოგია.** პირველი ფსიქოლინგვისტიკის განშტოებაა, რომელიც დამოუკიდებელ დისციპლინად ჩამოყალიბებას ცდილობს, ხოლო მეორე – ლინგვოკულტუროლოგია – ეთნოფსიქოლინგვისტიკურ კვლევათა წიაღში იშვია. არც ეს მიმართულება ქცეულა ჯერ ცალკე მეცნიერულ სფეროდ და მისთვის „დისციპლინის“ წოდებას უფრო დეკლარაციული ხასიათი აქვს. აღნიშნულ მიმართულებებს საერთო ზოგადთეორიული დებულებები უდევთ საფუძვლად. ერთ-ერთი პოსტულატი, რომელსაც ისინი ეყრდნობიან, საყოველთაოდ ცნობილი სეპირ-ჟორფის ჰიპოთეზაა ენის ფარდობითობის შესახებ.

ამ ჰიპოთეზის არსებითი დებულებები მოკლედ შეიძლება ასე გავიხსენოთ: ენა განაპირობებს მისი მატარებლის აზროვნების ტიპს, სამყაროს აღქმის ხერხი დამოკიდებულია ენაზე, რომლითაც აზროვნება ხორციელდება. აქედან გამომდინარე, ყოველი ხალხის მსოფლხედვისა და მსოფლგაგების საფუძველია საგნობრივ მნიშვნელობათა საკუთარი სისტემა, სოციალური სტერეოტიპები, კოგნიტიური სქემები, ეს კი იმას ნიშნავს, რომ ადამიანის ცნობიერება ყოველთვის განაპირობებულია ეთნიკურად.

* საყურადღებოდ გვეჩვენება ამ თვალსაზრისთან მიმართებით მ. მამარდაშვილის მსჯელობა: „საიდან გავიგო, რას ვფიქრობ, თუ არ დავიწყე ლაპარაკი? ამ წინადადებაში, მე ახლა რომ ავაგე, იგულისხმება, რომ ლაპარაკი არ არის იმის გამოთქმა, რასაც დალაპარაკებამდე ვფიქრობდი: თითქოს წინასწარ მქონდა ჩემთვის აზრის რაღაც ცხადი შინაარსი და ახლა მხოლოდ საშუალებას, ინსტრუმენტს ვეძებ ამ შინაარსის გამოსახატავად და სხვისთვის გადასაცემად. ამ შემთხვევაში ენა ასეთი ინსტრუმენტი იქნებოდა. არა! გაგება იმისა, რასაც ვფიქრობ, მე შემიძლია იმით, რომ ვლაპარაკობ... ეს თვისება ენისა სახარების ბევრ ტექსტში განისაზღვრება როგორც ენის ძალა, ან ღონე“ (მამარდაშვილი 1992:79).

** ჯერ კიდევ სოსიური წერდა: „ენათმეცნიერებას მჭიდრო კავშირი აქვს სხვა მეცნიერებებთან, რომლებიც მას ხან დაესესხებიან, ხანაც პირიქით, მიაწვდიან ხოლმე მასალას“ (სოსიური 2002:18).

ეთნოსოციოკულტურული ფაქტორი ვლინდება, კერძოდ, აზრის ჩამოყალიბებისა და ფორმულირების ნაციონალურ-ეთნიკურ თავისებურებებში. ამ ზოგად დებულებებში იკვეთება ენის (დედაენის) როლი ადამიანის შემეცნებით მოღვაწეობაში: ცნობიერების სტრუქტურათა შესახებ ჩვენი ცოდნა მხოლოდ ენის წყალობითაა, რაც ნებისმიერ ბუნებრივ ენაზე ამ სტრუქტურათა შესახებ ლაპარაკისა და მათი აღწერის საშუალებას იძლევა (კუბრიაკოვა 1997:21). ენა კომუნიკაციურ სისტემათა შორის ყველაზე ძლიერი და დახვეწილია, რადგან იგი არა მარტო ინფორმაციის, ცოდნათა და მისთ. მიღებისა და გადაცემის გამაშუალებელი საშუალებაა, არამედ ადამიანში გარე სამყაროდან მიღებული ინფორმაციის გადამამუშავებელიც, რაც მემკვიდრეობაში არსებულ ცოდნათა სიმრავლის მოწესრიგებისა და სისტემატიზაციის უნარში ვლინდება. ამა თუ იმ ეთნოკულტურული კოლექტივისათვის დამახასიათებელი სამყაროს ენობრივი სურათის აგებაც ენობრივ ცოდნათა აღნიშნული მოწესრიგებისა და სისტემატიზაციის სპეციფიკით განისაზღვრება.

ამგვარად, კოდისგან განსხვავებით, ბუნებრივი ენა, ისევე როგორც კულტურა, ერის კოლექტიური და ცოცხალი მემკვიდრეობაა, რომლის გარეშე წარმოუდგენელია საერთო კულტურისა და საერთო ენის არსებობა, რაც თავისთავად განაპირობებს ბუნებრივი ენის შესწავლის აუცილებლობას ფართო სოციოკულტურულ კონტექსტში.

ლიტერატურა

კუბრიაკოვა 1997: А. Н. Ёоáðÿèî àà. ×àñòè ðá÷è ñ èî áí èòèáí î é òí ÷èè çðáí èÿ. Ì ., 1997.

ლებანიძე 1998: გ. ლებანიძე, ანთროპოცენტრიზმი და კომუნიკაციური ლინგვისტიკა, თბილისი, 1998.

ლოტმანი 2004: P . Ì . Èî òí àí . Ñàí èí ñò áðà. Ñàí èò-Ì áðáðáóðá. 2004.

მამარდაშვილი 1992: მ. მამარდაშვილი, ფილოსოფიის საფუძვლები (ლექციების ციკლი), თბილისი, 1992.

ოსტროფი, ბრუგმანი 1960: A. Í ñòáí ó , Ê. Áðóáí áí . Ì ðáàè ñèí àèá è èí èáá «Ì î ðò î èí àè ÷áñ-èèá è ññèááí àáí èÿ á î áéàñòè èí áí ááðí - î áéñèèð ÿçü èî á // Á.Á. Çááèé îáá. È ñòí ðèÿ ÿçü èî çí àí èÿ XIX è XX ááèî á á î ÷áðèð è èçáèá÷áí èÿõ. Ì î ñèáá. 1960. Ñ. 153-164.

სოსიური 2002: ფერდინანდ დე სოსიური, ზოგადი ენათმეცნიერების კურსი (ქართ. თარგმ.), თბილისი, 2002.

ჩიქობავა 1966: არნ. ჩიქობავა, თანამედროვე ენათმეცნიერების განვითარების გზები // თანამედროვე ზოგადი და მათემატიკური ენათმეცნიერების საკითხები, I, თბ., 1966, გვ. 170-189.

ჩიქობავა 1983: არნ. ჩიქობავა, ზოგადი ენათმეცნიერება, II, თბ., 1983, გვ. 423.

შოთა ბოსტანაშვილი
დავით ბოსტანაშვილი

ნიშანი და ნაშანი

შოთა ბოსტანაშვილი:

საქართველოს ტექნიკური უნივერსიტეტის არქიტექტურის ფაკულტეტის სრული პროფესორი; არქიტექტურის საერთაშორისო აკადემიის პროფესორი; პოეტი.

ძირითადი შრომები:

„არქიტექტურის პოეტიკა“; „თბილისის რიტუალების სასახლე“; „საზღვრების კონფლიქტი და ურბანული კონფლიქტის საზღვრები“; „ურიდოდო და უდერიდოდო“; „პროტოპოსტი, ანუ გაუთენდ-ი“.

ინტერესთა სფერო:

ფილოსოფია, ფილოლოგია, ლიტერატურა.

დავით ბოსტანაშვილი:

არქიტექტორი. სტუ-ს არქიტექტურის დოქტორანტი.

ძირითადი შრომები:

„არქიტექტურა და ხელისუფლება“; „არქიტექტურის სემიოლოგია“; „ცასახლე“

ინტერესთა სფერო:

კულტუროლოგია, ლინგვისტიკა, ლიტერატურა.

ნიშანი და ნაშანი წარმოდგენილია, როგორც არქიტექტურის სემიოტიკის პრობლემატიკა და ამავე დროს, როგორც ენობრივი თამაში – ერთი მორფემის დეკონსტრუქცია.

არქიტექტურა **სივრცის** დისკურსთან ერთად **საინტერესოს** დიკურსია. ინტერესი (interesse) - ყოფნა შორის – განხილულია, როგორც **გ/ახსნილი** (ოპოზიციებს შორის) **საზღვრის** პარადიგმა; **საზღვრის მოშლა** წარმოდგენილია, როგორც დისკურსული პრაქტიკა, – ქართული ენობრივი ფაქტი; სივრცის პრობლემა განხილულია **შეცვლილი პრობლემური ველის** კონტექსტში; მომძლავრებული საამშენებლო პრაგმატიზმი აღნიშნულია ახალი დისკურსით – **ნანგრევის ნიშანი**. ნაშრომში შემოთავაზებულია არქიტექტურის ფენომენის დეკონსტრუქციარეკონსტრუქციის პრობლემის დაძლევისა და მისი მეტაკულტურის სივრცეში ჩართვის ორი მიმართულება: **მეტაპოეტიკა** და **სემიოტიკა**.

დასაწყისში შეიძლება ასე ვთქვათ (დავწეროთ) - **არქიტექტურა სივრცის დისკურსს** განეკუთვნება – და დავიჯეროთ, რომ ამ ყაიდის ფრაზა, დღეს - მეტაკულტურის ეპოქაში, ჯერ კიდევ (ან: უკვე) სინქრონულად მუშაობს; ამასთანავე კი არ ვილაპარაკოთ დისკურსზე, არამედ ჩავერთოთ დისკურსში და ვეცადოთ, რომ დროის კვალობაზე **გ/ავიგოთ** (მოვიაზროთ, განვიცადოთ და სისტემურად წარმოვადგინოთ) სივრცე, როგორც ტექსტი და ტექსტი, – როგორც სივრცე.

დანარჩენი, როგორც იტყვიან, თავისით *ღ/აღვადება* (თავის ადგილს მოძებნის და ოდესმე გადაადგილდება არქივში): ის, რომ თავად არქიტექტურული ნაგებობა, ქალაქი – ზოგადად *ნაშენი* – სივრცული ტექსტია, რომელსაც თავისი გრამატიკა (*პოეტიკა და სემიოტიკა*) და თავისი დიდი ხნის ისტორია აქვს; რომ ყოველი ისტორია ასევე ტექსტია – ნიშანთა გარკვეული კომბინაციაა და მხოლოდ ამ სახითა გვაქვს თვალწინ, როგორც მუდმივი აწმყო; რომ არქიტექტურის ისტორია ამავე დროს არის *სივრცის ისტორია* და, რაც საინტერესოა, არქიტექტურის ისტორია არის თავად *საინტერესოს ისტორია*.

აღნიშნული ტერმინები: *საინტერესო, სივრცე, პოეტიკა, სემიოტიკა, აგება, ნიშანი და ნაშენი* არქიტექტურის საზღვრებია. განვიხილოთ ეს სახელები ამავე თანმიმდევრობით.

საინტერესოს ისტორია

სივრცის დისკურსთან ერთად *არქიტექტურა საინტერესოს დისკურსია*, რაც თავის მხრივ რამდენიმე მიმართულებად* შეიძლება წარმოვადგინოთ:

1. კულტუროლოგიური; 2. ფსიქოლოგიური (სულიერი); 3. ფიზიკური (თავშესაფარი); 4. ეკონომიკური; 5. სოციალური. არქიტექტურის პოეტიკას და სემიოტიკას თავად *საინტერესო* აინტერესებს – საინტერესობის ფსიქოლოგიური ასპექტი, არსი, ფენომენი და დეფინიცია.

საინტერესო აღმოცენდება (ამოიფრქვევა) ნებისმიერი სახის ტექსტის (საერთოდ *ყოფნის*, როგორც ტექსტის) ყველაზე უფრო მოკლე მონაკვეთებზე, როცა თავად *მოლოდინი ჯერ კიდევ არ არის ფორმირებული* [ეპშტეინი 2004:493].

საინტერესო (ინტერესი – inter esse) ნიშნავს *ყოფნა შორის*, ან/და *გარკვეულ მონაკვეთში*. შეიძლება ასეც ვთქვათ: *საინტერესო* იბადება ბინარიზმის შუაში – ოპოზიციებს შორის – *საზღვარზე* და დავიმოწმოს ცნება, რომ *კულტურის ყველაზე დაძაბული და ნაყოფიერი სიცოცხლე გადის მისი ცალკეული სფეროების საზღვრებზე* [ბახტინი 1979:329]. რადგან *საზღვარი* და *საინტერესო* იდენტური ცნებებია, შეიძლება ასე მოვნიშნოთ: *სიცოცხლე გადის საინტერესოზე*. ამ ცნების პერიფრაზი იქნება – *სიცოცხლე არ გადის უინტერესოზე ან/და – უინტერესოზე სიკვდილი გადის*. (სამწუხაროდ, ჩვენი არქიტექტურის დიდი ნაწილი ამის მაგალითია).

* აქ, ტერმინი *მიმართულება* ჯობია, ვიდრე *ნაწილი*, ან რაიმე სხვა, რადგან დისკურსი მოძრავი სიტყვაა პოლისემანტიკური ტრანსფორმაციებით.

ჟილ დელიოზი და ფელიქს გვატარი **საინტერესოს** მკვეთრად უპირისპირებენ **ცოდნას და ჭეშმარიტებას**, როგორც მოძველებულ ეპისტემეს. სხვანი ვარაუდობენ, რომ აზროვნების შემდგომი ეპოქა აღადგენს ინტერესს ჭეშმარიტების მიმართ, მაგრამ უკვე საინტერესოს ფარგლებში – მისი, ბევრად უფრო ფართე კატეგორიის შემადგენლობაში [ეპშტეინი 2004:492]. შეცვლილი პრობლემური ველი უპირველესად ოპოზიციებს (პოლუსებს) შორის საზღვრის გაუქმებით აღინიშნება. **საზღვრის გაუქმება** ნიშნავს **აკრძალვის** (ტაბუს) **გაუქმებას**.

აკრძალვა იწოვს და ამდაფრებს ინტერესს, ზრდის მის ინტენსივობას. აკრძალვის მოხსნა კი დაუკმაყოფილებელი ინტერესის ენერგიას ანთავისუფლებს და აფრქვევს. **შეწოვა – ამოფრქვევა საინტერესოს** უმთავრესი ნიშანია, ამიტომ მის სიმბოლოდ მიჩნეულია **ღრუბელი**.

საინტერესო, ეს არის თამაში ორ პოლუსს შორის, რომლებსაც ერთი მოდალობა აქვთ [ეპშტეინი 2004:487].

შეიძლება წარმოვადგინოთ ამ აზრის დისკურსული პრაქტიკა. სინტაქსი – **საზღვარი იშლება** (ან/და **საინტერესო იშლება**) ორი განსხვავებული კოდით არის აღჭურვილი, ორი წაკითხვა აქვს (დეკონსტრუქცია): 1. **საზღვარი** (ან/და **საინტერესო**) **იშლება – ქრება, უჩინარდება, იკარგება, იმალება, იფარება** და ა. შ. 2. **საზღვარი** (ან/და **საინტერესო**) **იშლება – იხსნება, წარმოჩნდება, გვენახება, აქტიურდება** და ა. შ.

ამ მაგალითში დისემინაციის შედეგი არა მხოლოდ განსხვავებებია, არამედ საპირისპირო და ურთიერთგამომრიცხავ მნიშვნელობათა ერთიანობა.

პირველი მწკრივი პასიურია, დამამთავრებელია – post (კულტურის) ნიშანია. მეორე მწკრივი აქტიურია, დამწყებია – proto (კულტურის) ნიშანია.

ამ დისკურსულ პრაქტიკაში აღმოცენებული proto-ს და post-ის – **შუთავსებელთა შუთავსების** ლინგვისტური ჰიბრიდი – protopost-ი განსაზღვრავს ახალ (შეცვლილ) პრობლემურ ველს და შესაბამის რეფლექსიებს [ბოსტანაშვილი 2008].

საინტერესოს დისკურსი გადაჯაჭვულია **სივრცის** დისკურსთან და ვიდრე ამ ჯაჭვის რგოლებს შეეხებით, დავასახელოთ **საინტერესოს** ლტოლვისა და ძალისხმევის საგანი და მიმართულება.

საინტერესოს თვალის უჭირავს იქით, საითაც არის **საიდუმლო – აკრძალული დაფარული და დამალული**.

ამ სემანტიკური ჯგუფის ისტორია ასე იწყება: “...და შუაგულ ბაღში რომ ხე დგას, იმის ნაყოფს ნუ შეჭამთ, გვითხრა ღმერთმა; არ გაეკაროთ, თორემ მოკვდებით.” [დაბ. 3 : 3].

... **შუაგულ ბაღში რომ ხე დგას**, ... – inter esse-ს, **საინტერესოს** პარადიგმა, **საკრალური ტოპოსის ცენტრია**; **ხე** – **მსოფლიო ხის** და **შეიდსანთლოვანას (მენორა)** კონცეპტია.

... იმის ნაყოფს ნუ შეჭამთ, ... არ გაეკაროთ, ... – აკრძალვის პირველი პრეცედენტი. (რაც აკრძალულია – **საიდუმლოა**).

... **თორემ მოკვდებით...** – პირველი **საშიში**.

სემანტიური მწკრივი ასე ყალიბდება:

საინტერესო – საიდუმლო – საშიში.

“... და დაემალნენ უფალ ღმერთს ადამი და თავისი ცოლი ბალის ხეთა შორის” [დაბ. 3 : 8].

... **დაემალნენ** – სწრაფვა სამალავისკენ, დაფარულისკენ, საიდუმლოსკენ.

... **ბალის ხეთა შორის** – პირველი სამალავი – **ყუდრო**, პრივატული ტოპოსის (სივრცის) კონცეპტი, (აგრეთვე inter esse-ს პარადიგმა).

სემანტიურ მწკრივს დაემატა **ყუდრო**, როგორც ტოპოსი ედემის ბაღში (ებრ. gan eden) – სივრცე სივრცეში.

სამოთხეში თავად ადამიანიც საიდუმლოა, მითუმეტეს მაშინ, როცა ის დამალულია **ბალის ხეთა შორის**. ბალიდან გამოძევება – სამალავიდან **გამოსვლა** სხვა **გამოსვლათა** პარადიგმაა; სამალავის **გარეთ** კი ჩნდება საკრალური სივრცის ოპოზიცია – **პროფანული სივრცე**.

სივრცის გენეზისი, მისი სტრუქტურა ასე ყალიბდება:

საკრალური სივრცე – ბაღი ედემში (პროფანული სივრცე – ბალის გარეთ)

საკრალური დრო – მეშვიდე დღე

საკრალური სივრცის ცენტრი – ხე შუაგულ ბაღში

აკრძალული ობიექტი (ტაბუ) – ხის ნაყოფი

სემანტიკური მწკრივი ასე მონიშნება:

საინტერესო – საიდუმლო (აკრძალული, დამალული, დაფარული...) – **საშიში – ყუდრო**.

ასე გადადის **საინტერესოს** დისკურსი **სივრცის** დისკურსში.

რაც უფრო დიდია საიდუმლო, მით უფრო დიდია ინტერესის ინტენსივობა, – მით უფრო მნიშვნელოვანია სივრცე.

სივრცისა და **საინტერესოს** შორის მაინც არ არის მხოლოდ მიზეზ-შედეგობრივი, იერარქიული ურთიერთმიმართება. ხაზგასმით უნდა ავლნიშნოთ, რომ **საინტერესო საინტერესოა საინტერესობის გამო**.

გამოთქმა – რა საიტერესო არქიტექტურაა! – პირველ რიგში სწორედ ასეთ უანგარო **საინტერესოს** გულისხმობს და არა ანალიზის შედეგს, მანიფესტაციას სივრცის ფუნქციონალურ-ტექნოლოგიურ, სოციალურ-ეკონომიკურ, ან სხვა პრობლემებთან მიმართებაში, (რომლებსაც რა თქმა უნდა თავისი ადგილი და მნიშვნელობა აქვთ). ცხადზე ცხადია, თუ ნაწარმოები (მოვლენა) საინტერესო არ არის, მას არა აქვს მოტივაცია განხილვისათვის.

კულტურის სხვა სფეროთა შორის (და მათთან ერთად), არქიტექტურამ უდიდესი წვლილი შეიტანა **საინტერესოს**, როგორც ფენომენის და ტერმინის ავტორიტეტის ჩამოყალიბებაში.

მენჰირები, დოლმენები, კრომლეხები და პირამიდები; აქვედუკები და ხიდები; ტაძრები, სასახლეები და ცათამბრჯენები, უპირველეს ყოვლისა, სწორედ **საინტერესოს** საზღვრებს ავსებენ და აფართოებენ; ადამიანში ჩათესილი გაცემისა და აღტაცების ძალების გამოწვევას პასუხობენ; ნერგავენ რწმენას “დედამიწაზე ადამიანის არსებობის დიდებულებისა” (ე. საარინენი), რომ **სიცოცხლე საინტერესოზე გადის**.

სივრცის ისტორია

სივრცე - reg – ხაზის გასმა, **გაჭრა**, შემოხაზვა (regiones) წარმოიშვა ინდოევროპულიდან [მითები 1988:340]. ამ მხრივ საინტერესოა ქართული **გაყოფა** – გა/ყოფ(ნ)ა (განწვალვა, გავთომა).

სივრცე, როგორც ტერმინი (ლათ. terminus – საზღვარი) ხშირად ჩაენაცვლება სხვა ტერმინებს: სამყარო, კოსმოსი – უსაზღვროება. ის ერთის მხრივ, თავის საზღვრებში მოიცავს სამყაროს უსაზღვროებას – ფიზიკურ და მეტაფიზიკურ საგანთა და მოვლენათა უსასრულო იერარქიულ წყობას, ხოლო მეორეს მხრივ თავად არის **მოცული საგნებით** და **დაყოფილი** საგნებში (ნიჟარა, სახლი, ...).

და/ყოფილი სივრცე, სივრცის **ყოფ(ნ)ის** განსხვავებულ სახეებს გან/აგებს და განსაზღვრავს სივრცის მრავლობითი რიცხვის სახელს – **სივრცეები**. (პროფანული, საკრალური, მენტალური და სხვა).

არქიტექტურა, სივრცეების სიმრავლეთა და სახეობათა შორის, იმ ერთ-ერთი განსაკუთრებული ფენომენის სახელია, რომლის პრეროგატივა სწორედ კულტურული სივრცის **გ/აგებაა**, სივრცის ცოდნა და მოწყობა, მისი სახისმეტყველებაა.

კულტურის ისტორიის სხვადასხვა ეტაპზე ადამიანს განსხვავებული წარმოდგენები ჰქონდა სივრცეზე – სამყაროს მოწყობაზე. ასე იქმნებოდნენ **სამყაროს მოდელები**, სამყაროს სურათები – ტექსტები სამყაროს შესახებ, მითები და ლეგენდები.

მითში დაფარული **გზები** (რასაც ქვემოთ გავაღვინებთ თვალს) დაუკითხავად ცხადებიან კულტურის ყველა სფეროში და რა თქმა უნდა მატერიალურ კულტურაში. არქიტექტურაში ეს გახლავთ: **გზა, ზღურბლი, კარი, კიბე, ხიდი, ფანჯარა**. სხვა საქმეა მათზე რეფლექსირება, – საგანთა ქმნადობის და შეფასების პროცესის კონცეპტუალიზაცია. სწორედ ასეთი კონცეპტუალიზაცია გახლავთ არქიტექტურის (პოეტიკის და სემიოტიკის) საქმე, რომლის პრეროგატივაა ნაშენი მოიაზროს, როგორც ნიშანი – სამყაროს მოდელის შემადგენელი ნაწილი.

გარკვეული აზრით **სივრცე გზის პარადიგმა**. (მომთაბარე ხალხი, მონადირე, მოხეტიალე რაინდი, მოგზაური რაიმე სივრცეს გადიან). **სივრცე-გზას** უპირისპირდება სტატიკური, ანუ **რადიალური სივრცე**, რომელიც წარმოგვიდგება, როგორც საკრალურიდან რადიალურად გამომავალი კონცენტრული ტალღები. ამ აღნიშვნათა სისტემური ერთიანობა ქმნის სამყაროს მოდელს.

სამყაროს მოდელი განისაზღვრება როგორც მოცემული ტრადიციის შიგნით არსებულ წარმოდგენათა მთელი ჯგამის განზოგადოებული და სქემატური ანარეკლი. სხვაგვარად რომ ვთქვათ **სამყაროს მოდელი ყალიბდება** სამყაროს მოხელთებით, **მისი მოქცევით ნიშნური სისტემის ბადეში**. უფრო სხარტად კი ასეც შეიძლება ითქვას: **სამყარო მოდელირდება სემიოტიკის სივრცეში**.

სამყაროს მითო-პოეტური, იგივე **კოსმოლოგიური მოდელი** იმ ეპოქას განასახიერებს, რომლის შესახებაც შეიძლება ვილაპარაკოთ, როგორც ერთიანზე, სინკრეტულზე – დაუნაწევრებელზე და სტაბილურზე, სადაც მითოლოგია გულისხმობს არა მხოლოდ მითებსა და ლეგენდებს განცალკევებულად, არამედ აზროვნების სისტემას, მის განსაკუთრებულ ტიპს.

კოსმოლოგიური ტექსტები ემყარება სამი ტიპის სქემას: 1. საკუთრივ კოსმოლოგიური სქემები, რომლებიც **მუშაობენ ქაოსის ათვისებაზე** – აფიქსირებენ საკრალურ დღეებს და ადგილებს. 2. სქემები, რომლებიც აღწერენ ნათესაობით და ქორწინებით კავშირებს, აგრძელებენ და ამრავლებენ საკრალურის მმართველ ძალებს. 3. მითო-ისტორიული ტრადიციების სქემები, რომლებიც ორიენტირებულნი არიან საკრალურის მთლიანობის და ერთიანობის სტატუსის დაცვაზე.

საკრალურის ერთიანობა სამყაროს ყველა მოდელის მთავარი ღერძი და საფუძველია. იდეალური შემთხვევაა, როდესაც სხვადასხვა საგნებსა და მოვლენებს, ასევე მათ ნაწილებს, ერთი წარმოშობა აქვთ, ერთი ცენტრი და სემანტიკური ნიშნების იერარქიაში არიან ჩართულნი. ასეთი მმართველობა ქმნის **საკრალურ ტოპოსს**, რომელთან მიმართებაშიც დანარჩენი, ყოფითი სივრცე – **პროფანული ტოპოსია**. ასე **გ/ა/ივება** სემანტიკური სივრცე და ასე იწყება სივრცის სემანტიკური დამკვიდრება (გასაცხოვრისება).

საკრალური ტოპოსის ცენტრს აღნიშნავს **საკურთხეველი** და **ტაძარი**. მისი სიმბოლოებია **მსოფლიო ხე** ან/და **მსოფლიო მთა**; ზოგ შემთხვევაში ორივე ერთად – **ხე მთაზე** ან **ხე მთასთან**. ასეთი აღნიშვნა წარმოადგენს **მსოფლიო ჭიპს**.

მსოფლიო ხე და მსოფლიო მთა სამყაროს მითო-პოეტური მოდელის ყველაზე გავრცელებულ სიმბოლოებია.

საკრალური სივრცე მართავს პროფანულ სივრცეს და ეს მმართველობა ხორციელდება **გზის** საშუალებით. ამ კავშირის სიმბოლოა აგრეთვე **მდინარე**. ასე იბადება **გზის მითოლოგება**, რომლის ხურთთმოდღვრული სახეებით დაფარულია ყოფითი ტოპოსი. თავის მხრივ დამფარავი გზა თავად არის **დაფარული**. (ჰორიზონტალური გზა დაფარულია ზღაპრებში, ვერტიკალური მითში).

ზღაპრის გმირი გადაადგილდება საკრალურიდან პროფანულისკენ, ან პროფანულიდან არასივრცისაკენ (ქაოსისაკენ, უარყოფითი და საშიში ადგილისაკენ); გადალახავს საზღვარს. ზღაპრის გმირი იმარჯვებს და ეს გამარჯვება არის **სივრცის ათვისება** (ქაოსის მოწესრიგების პარადიგმა).

შიშველ გეოგრაფიულ გარემოში აღმოცენებული ნებისმიერი ნაშენი (მითუშეტეს საკულტო), სივრცის ათვისების, ან დაუფლების ანალოგიური ნიშანია.

მითო-პოეტური ეპოქის ბოლო ეტაპზე ჩანს ანალიტიკური აზროვნების ჩანასახი. ამ ეტაპზე მნიშვნელოვანია, არა იმდენად ესთეტიკა, ან პოეტური სიტყვა, არამედ **გაზომვა** აღნიშნავს ვ. ტოპოროვი [მითები 1988:341].

სივრცე სამყაროს არქაულ მოდელში განსულიერებულია. რაც მთავარია აქ სივრცე არ არის **თავდაპირველი**, – წინმსწრები, რომელშიც შემდეგ საგნები იქმნებიან და ავსებენ მას, არამედ პირიქით – არქაული სივრცე საგნებით მოდელირდება. **არქაული სივრცე საგნობრივია**. სივრცის არარსებობა საგანთა გარეშე – **არასივრცე** [მითები 1988:220] – **უსივრცობა** ქაოსია. სივრცე იწყება ოპოზიციის გაჩენასთან ერთად: ნათელი – ბნელი, სივრცე – უსივრცობა, ...

საინტერესოა იმის გახსენება, რომ XX საუკუნის დიდი ამერიკელი არქიტექტორი ლუის კანი ასე აღნიშნავს პართენონის პოეტიკას, – სვეტებისა და ინტერკოლონიუმების მონაცვლეობას: **სინათლე – არ არის სინათლე – სინათლე – არ არის სინათლე...** ამ მწკრივის ანალოგიები, ან პერიფრაზები უსასრულო სემანტიკურ მწკრივებს წარმოშობენ: **სივრცე – არ არის სივრცე – სივრცე – არ არის სივრცე...** (იგივე შეიძლება ითქვას, სტოუნჰენჯით დაწყებული, სხვა მრავალ ნაშენზე).

ეს, ერთი შეხედვით მარტივი და უბრალო მწკრივები ფაქტობრივად მთელი კულტურის გენეტიკური კოდების (არქეტიპების) და სიმბოლოების წიაღია.

ამ ჩანართის დიდ თემატიკას აქ აღარ გავყვებით და მხოლოდ მთავარს ავლნიშნავთ: პირველყოფილი, არქაული ცნობიერებისათვის სივრცე არის **აქ და ახლა** (ამ აღნიშვნას პოსტსტრუქტურალიზმის სივრცის ანალიზის დროს გამოვიყენებთ).

აქ და ახლა მითის ნიშანია და ლუის კანის შენიშვნის გახსენებით გვინდა **მოვიგონოთ** (ან: გა/მო/ვი/გონოთ) მითის დაბრუნების პოეტიკა, რომელიც გასული საუკუნის 60-იანი წლებიდან შემოდის კულტურის ყველა სფეროში.

კიდევ ერთი დისკურსული პრაქტიკა: გა/მო/ვი/გონოთ – შევთხზათ, გავიხსენოთ, მოვისმინოთ, მოვიგონოთ, გავიაზროთ.

სამყაროს ბიბლიური მოდელი ებრაული მითოლოგიიდან და უძველესი დროიდან იღებს სათავეს. ებრაული ენა სივრცეს მოიაზრებს და გამოხატავს არა მხოლოდ დროსთან ერთად, არამედ ერთდროულად და ერთნიშნად – *olam*, რაც არ განლავთ **ქრონოტოპის** მსგავსი ლინგვისტური ჰიბრიდი. *olam* - ტერმინია, მაგრამ დროსა და სივრცეს შორის გამყოფი საზღვრის და **მცველის** გარეშე.

სამყაროს ბიბლიური მოდელი, ამავე დროს ზოგად კულტუროლოგიური მოდელია, რომელიც გაცხადდა სიტყვად ბერად, ფერად და ფორმად. ის მთლიანად ემთხვევა ჩვენს მიერ **საინტერესოს** დისკურსში მონიშნულ სივრცის სემანტიკას, იმ არსებითი განსხვავებით, რომ სივრცის მოდელს – **აქ და ახლა** – განსაზღვრავენ **იქ და მერე** და **იქ და მაშინ** – იმედისა და ხსოვნის მეტაფორები.

აქ და ვჯერდებით ზედმეტად შემოკლებულ ექსკურსს ბიბლიის სამყაროში, რადგან ჩვენი ძირითადი თემის კვალობაზე მოვიხმოთ იმ პასაჟებს, რომლებსაც პირდაპირი კავშირი ექნებათ მითოლოგიებთან და სივრცის პოეტიკასთან.

სამყაროს ფილოსოფიური მოდელი ტრადიციულიად ორი სახით წარმოსდგება: ერთ შემთხვევაში დრო და სივრცე მოიაზრება, როგორც მატერიის მოძრაობის ფორმა (დემოკრიტე, არისტოტელე, – მარქსი) – **მატერიალისტური** (ლათ. *materialis* – ნივთიერი) **მოდელი**. მეორე შემთხვევაში დროზე და სივრცეზე წარმოდგენა ეფუძნება აზრის პრიმატს, რომ სამყაროს პირველსაწყისი სულია (ცნობიერება, გონი) – **იდეალისტური მოდელი** (პლატონი – ჰეგელი). კანტის ფილოსოფია ამ საპირისპირო შეხედულებათა შეთავსებას წარმოადგენს.

გამორიცხავს რა გნოსეოლოგიურ და ონტოლოგიური პრობლემების პრიმატს, ეგზისტენციალიზმის (ლათ. *existentia* – არსებობა) ყურადღება კონცენტრირდება თავად ადამიანზე (იასპერსი, მ. ჰაიდეგერი და სხვ.), მის შინაგან მოძრაობაზე. ადამიანი არის ის, ვინც სვამს პრობლემას, ადგენს მისი გადაჭრის მეთოდებს და აკეთებს დასკვნებს; ამდენად ადამიანში, მის ეგზისტენციაში უნდა ვეძებოთ პრობლემა და არა მის გარეთ არსებულ სივრცეში. **სივრცე დაიკარგა**.

სივრცის პრობლემამ და სამყაროს მოდელმა თავად ადამიანში გადაინაცვლა, ამიტომ ეგზისტენციალიზმს მესამე ხაზსაც უწოდებენ ფილოსოფიაში.

ეგზისტენციალიზმის “სამყარო როგორც ნებელობა და წარმოსახვა” (ა. შოპენჰაუერი) უცხო და საშიშია და გამოსავალიც არ არსებობს. ასე ჩნდება **აბსურდის სივრცე** (კაფკა, კამიუ, სარტრი, ...), რომელიც **დაკარგულ სივრცეს** ჩაენაცვლა.

ეგზისტენციალური გაუცხოება მნიშვნელოვნად განაპირობა მეორე მსოფლიო ომის შედეგად **დანგრეულმა სივრცემ**. მიტოვებულობის, მიუსაფარობის და მარტოსულობის განცდამ დიდხანს ვერ გაძლო ადამიანში, ვერც ახლად აღმოჩენილ მის არაცნობიერში და უფრო მეტად გაზარდა და გაამძაფრა თავშესაფარის ძიების ენერგია. თავშესაფარი ტექსტში აღმოჩნდა...

სივრცის ისტორიის დასასრული

თავშესაფარი ისევ სიტყვაში აღმოჩნდა – ძველის-ძველ და თითქმის დავიწყებულ სივრცეში, რომელიც **დ/ალაგდა**, ჩამოეხსნა მეტაფიზიკის აღკაზმულობანი და ტექსტად გადაკეთდა. სიტყვის დეკონსტრუქცია-ადაპტაციაზე სიტყვას აღარ გავაგრძელებთ და თავად პოსტსტრუქტურალიზმის ავტორიტეტებს დავიმოწმებთ: **ტექსტის გარეთ არაფერია** (ჟ. დერიდა).

ასე დამთავდრა **სამყაროს მოდელების** ისტორიაც (და საერთოდ ისტორია), რომლის რეფლექსიის საგანი მუდამ მის გარეთ იყო – ან **სივრცის მოდელებში** (**ხე, მთა**), ან **მოდელების სივრცეში** (ნაშენი – არქიტექტურა). ეგზისტენციალიზმის **აბსურდის სივრცეს** პოსტსტრუქტურალიზმის **ტექსტის სივრცე** ჩაენაცვლა, რომელიც თავისივე თავზე ახდენს რეფლექსიას (მეტატექსტი), თავის გრამატოლოგიურ წესრიგს ემორჩილება და არა ფილოსოფიურ, ან გრავიტაციულ კანონებს. ეგზისტენციური მზერის ველში (გნებავთ ბადეში) მოქცეული **ადამიანი** ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა მთავარ **ხარვეზად გადაიქცა** (მ. ფუკო). **ფილოსოფიას** კი, რომელიც არქივს ჩაბარდა, **დისკურსი** ჩაენაცვლა; ნაწარმოებს – **ტექსტი და “ავტორის სიკვდილი”** (არქიტექტურაში **ნაშენის ტექსტი**, ან/და **ურბანული ტექსტი**).

ისტორიის დასასრული ნიშნავს ცნობიერების იმ ტიპის დასასრულს, რომლის სიმბოლო იყო **ხე**. ახალი, **შეცვლილი ეპისტემეს** – პრობლემური ველის სიმბოლო გახდა **რიზომ** – ჯუჯა მცენარე, რომლის ფესვი და ყვავილი ერთმანეთისაგან არ განსხვავდებიან. **გზის** მითოლოგიემას ჩაენაცვლა **ლაბირინთი**.

ყველა ფილოსოფიური სისტემის, თავისი საწყისიდან XX ს.-ის 60-იანი წლების ბოლომდე, მიუხედავად მათ შორის სტრუქტურული

განსხვავებისა, სტრუქტურალურობა ამსგავსებდა ერთმანეთს. პოსტსტრუქტურალისტური ექსპლიკაცია (სახელები) სწორედ **სტრუქტურის დაუსწრებლობაზე** მეტყველებს.

სივრცის პრობლემატიკის და საერთოდ პრობლემური ველის ასეთი მკვეთრი და რადიკალური ტრანსფორმაცია (1960-იანი წლებიდან რომ მოდის) ისევ დისკურსული პრაქტიკით წარმოვადგინოთ: **სამყაროს მოდელი** ან/და **სივრცის მოდელი** დეკონსტრუქციის შედეგად შეიძლება ასეც ჩაიწეროს – **სივრცის მედალი** (ნიშანი, ტვიფრი). აქვე გავიხსენოთ, რომ პოსტსტრუქტურალიზმის მთავარი თეზა: **დრო გაჩერდა** (სივრცის არქაული მოდელში **აქ და ახლა**-ს ფორმალური ანალოგი), “დრო სივრცულ ტვიფრად გადაიქცა” (ფ. ჯეიმსონი) ეხმიანება სივრცის ნიშნურობას, **სივრცე – მედალი**.

ეს ოპუსი ყველაფერთან ერთად სემიოტიკის საინტერესობაზე, მის არჩისტობაზე მიუთითებს.

კიდევ ერთი ლინგვისტური ოპუსი:

მითო-პოეტური და ფილოსოფიური სივრცე წარმოდგება **ტექსტ/ით**. დისკურსის სივრცე წარმოსდგება **ტექსტ/ად**.

ტექსტ–ით წყვეტს მოქმედებას და კარგავს მოქმედებით ბრუნვის ნიშანს.

ტექსტ–ად ქმნის ახალ ვითარებას და იძენს ვითარებითი ბრუნვის ნიშანს.

სინტაქსი – სივრცე არის **ტექსტ/ი ადადგენს სახელს** და სახელობით ბრუნვას. ზოგადად კი, სახელის აღდგენა, ლოგოსის აღდგენა – დაბრუნება (მისი, ან მასში) ყველა სხვა **დაბრუნებათა** პარადიგმატური წიაღია (სახლში დაბრუნება, პირველსახეში დაბრუნება, “მუღმივი დაბრუნება”), რომლის ერთიანობა წარმოსდგება სამწვერად: **სახე, სახლი და სახელი**. ამ სამწვერში **სახლი**, როგორც კონცეპტი, აღნიშნავს არქიტექტურის ადგილს ფასეულობათა იერარქიის სათავეში. არქიტექტურის უზომო რაციონალიზაცია (პრაგმატიზმი), ნიშნავს სასიცოცხლო წიაღის ნგრევას და განადგურებას; **ვერდაბრუნებას**, უძრაობას და სიკვდილს.

ნანგრევის ნიშანი

მომძლავრებული საამშენებლო პრაგმატიზმის პირობებში არქიტექტურა სერვისის და კომერციის საგანი გახდა. თუ მეტაფორათა ძალისხმევას დროებით დავაბრუნებთ, ასეც შეიძლებოდა გვეთქვა: არქიტექტურა – “ხელოვნების დედა” – ნამდვილი დედინაცვალი გახდა. ის გადაიქცა იმ “საქმიანობად”, რომლის მამოძრავებელი ძალა მხოლოდ და მხოლოდ ბიზნესინტერესები და სასარგებლო ფართების გამრავლებაა. არქიტექტურა კი ყოველთვის კულტურის სივრცეში პოულობს საკუთარ

თავს და კულტუროლოგიური პარადიგმის გარეშე მხოლოდ ფუნქციონალურ თავშესაფარს წარმოადგენს. მართოდ დარჩენილი ეკონომიკური ძალა და მშენებლობის ლოგიკა ვერასდროს ქმნიან მეტყველ სივრცეს, მნიშვნელოვან ფასეულობებს. როდესაც ნაშენი უნიშნოა, (არაკომუნიკაბელური, უსახო) ის კულტურის სივრციდან გადის. ასე ჩნდება **ნანგრევის ნიშანი**.

ნანგრევის პოეტიკა, როგორც **საინტერესოს** ისტორიის განსაკუთრებული ნაწილი, ცალკე განსჯის და დისკურსის საგანია.

კულტუროლოგიური განზომილების გარეშე უკვე არქიტექტურასთან კი არა, არამედ ზედროით სტრუქტურებთან გვაქვს საქმე (ფუტკრის სკა, ჩიტის ბუდე, ტერმიტების კოლონიების მიერ შეშნილი სტრუქტურები). სწორედ კულტურის მიერ შექმნილი ცვალებადი სიტუაციები ქმნიან სტილების თუ მიმართულებების ცვალებადობას; ეს ცვალებადობა განაპირობებს ქალქების წარმოქმნას, ნგრევას, განახლებას, მუტაციებს სოციალური კონვენციების საფუძველზე.

კულტურის ყველა მოვლენა სიმბოლოებითა და ნიშანთა სისტემით არის მოცემული: “სიმბოლოები წარმართავენ კულტურას” (კლოდ ლევი-სტროსი). **ნანგრევი** ერთ-ერთი ასეთი სიმბოლოა, იგი ი/**ნახავს** წესრიგს.

მეტაარქიტექტურული რეფლექსიები არის ის აუცილებელი **დამატება** – სამეცნიერო და შემოქმედებითი კომპონენტი, რაც არქიტექტურას ჩართავს შეცვლილ პრობლემურ ველში – მეტაკულტურის სივრცეში და მოაწესრიგებს.

არქიტექტურის კულტუროლოგიური რეკონსტრუქცია (საზოგადოდ სივრცის რეკონსტრუქცია) ერთდროულად ორი მიმართულებით შეიძლება წარმართოს: 1. არქიტექტურის პოეტიკა (ჩანგრეული პოეტიკის* რეკონსტრუქცია) – **მეტაპოეტიკა**; 2. **არქიტექტურის სემიოტიკა**.

ორივე მიმართულებას აქვს როგორც განსაკუთრებული და ხელახლა განხვავებული, ასევე შემხვედრი და საერთო პრობლემატიკა.

ლიტერატურა

- ბიბლია 1996:** ბიბლია, საქართველოს საპატრიარქო, თბილისი, 1996.
- ენციკლოპედია 1985:** ქართული ენციკლოპედია, თბილისი, 1975 - 1985.
- ბახტინი 1979:** ბახტინი მ. *Утробное и внешнее пространство*, მოსკოვი, 1979.
- მითები 1988:** *История мифологии*, მოსკოვი, 1988.
- ეპშტეინი 2004:** ეპშტეინი მ. *Архитектура и мифология*. მოსკოვი. 2004.
- ბოსტანაშვილი 2008:** ბოსტანაშვილი შ, პროტოპოსტი, ანუ გავთend-ი, ჟურნ. “სჯანი” 8. 2008.

ბიბლიური ტექსტის კარლ იასპერსისეული გაბეზისათვის

ფილოლოგიის მეცნიერებათა
დოქტორი, თბილისის ილია
ჭავჭავაძის სახელმწიფო
უნივერსიტეტის ჰუმანი-
ტარულ მეცნიერებათა და
კულტურის კვლევების
ფაკულტეტის ასისტენტ-
პროფესორი; სავლე წერეთ-
ლის ფილოსოფიის ინსტი-
ტუტის თანამშრომელი.
ძირითადი შრომები:

„ეროვნული კულტურის
ღირებულებების ორი ასპექ-
ტი“, „ეკოლოგიური პრობ-
ლემა და ენათა მონაცემები“,
„სამყაროში ყოფნა ხედვის
ერთი კუთხით განხილვისას“,
„სამყარო და მისი სციენტის-
ტური მოდელი“ და სხვა.
ინტერესთა სფერო:
ფილოსოფია, სოციოლოგია,
ხელოვნება, ენათმეცნიერება.

ცნობილ ფილოსოფოსსა და ფსიქოლოგს,
კარლ იასპერსს ლექციათა ციკლში შეტანილი
აქვს თავი სათაურით: “ბიბლიური რელიგიის
დასაცავად.” ავტორი იწყებს იმის აღნიშვნით, რომ
რაციონალური მიდგომისას ბიბლიაში თავს იჩენს
უკიდურესი წინააღმდეგობანი:

ბიბლია, ერთის მხრივ, კულტის რელიგიაა,
მაგრამ წინასწარმეტყველნი მგზნებარე სიტყვით
გამოდიან კულტის წინააღმდეგ;

ბიბლიაში გვაქვს კანონის რელიგიის
დამახასიათებელი ნიშნები, მაგრამ იერემია
ილაშქრებს დაწერილი კანონის წინააღმდეგ
საერთოდ – ღვთის კანონი არს არა დაწერილ
სიტყვაში, არამედ მორწმუნის გულში;

ბიბლიის უფალი რჩეული ხალხის უფალია,
მაგრამ ხალხებს თანასწორი ღირსება აქვთ, იაჰვე
ისრაელის ღმერთიცაა და ყველა ხალხისაც, ერთსა
და იმავე დროს;

იესო ღმერთია, მაგრამ ამას ეწინააღმდეგება
მისივე სიტყვა: “რატომ მიწოდებ მე კეთილს?
არავინ არის კეთილი, გარდა ერთი ღმერთისა.”
(მარკოზი 10,18);

ბიბლიაში გვხვდება თვით რწმენის მკვეთრად
საპირისპირო აზრები და განწყობილებანი: დემო-
ნოლოგიის ურწმუნობა, ადამიანთა გაღმერთება,
ნიჰილიზმი (ეს უკანასკნელი – ეკლესიასტეს
წიგნში).

ასეთ წინააღმდეგობებზე მითითების შემდეგ იასპერსი დაასკვნის: “... ბიბლიაში, თუ მას მთლიანობაში განვიხილავთ, ყველაფერი პოლარულ დაპირისპირებაში არსებობს ... სიტყვით გამოთქმულ ყოველ იდეას მოეძებნება საწინააღმდეგო შინაარსის გამონათქვამი” [3, გვ. 467].

როგორც იასპერსის მიერ მოტანილი არგუმენტებიდან ჩანს, ბიბლიის რაციონალური, “ლოგიკური” გაგება შეუძლებელია. დაისმის კითხვა: არსებობს თუ არა ბიბლიის წაკითხვის ისეთი გზა ან ხერხი, რომელიც მას აზრიან მთლიანობად წარმოადგენს, რა შეუნარჩუნებს გონების თვალში შინაგან სიმწყობრესა და მნიშვნელობას ამ რაციონალურად გაუგებარ ტექსტს? იასპერსი ცდილობს უპასუხოს ამ კითხვას. მისი პასუხის შინაარსში გარკვევისთვის ცოტა მეტის თქმაა საჭირო ბიბლიური ტექსტის დასახასიათებლად, მისი სპეციფიკის გამოსაკვეთად.

ბიბლიისთვის ნიშანდობლივ შინაგან წინააღმდეგობრიობას იასპერსი დადებითად აფასებს, როცა წერს: “ბიბლიის ამ პოლარობათა შედეგი აღმოჩნდა ის, რომ ყველა პარტიას და შემდგომი ისტორიის სხვადასხვა ტენდენციის გამტარებელს შეეძლო ბიბლიის დამოწმება. იქ მკაფიოდ განვითარებული პოლარობანი მუდმივად გვიბრუნდებიან – ებრაული თეოკრატია ქრისტიანულ ეკლესიაში, წინასწარმეტყველთა თავისუფლება მისტიკოსებთან და რეფორმატორებთან, რჩეული ხალხის იდეა მრავალ ქრისტიან ერში (აგრეთვე სექტებსა და საძმობებში), რომელიც თავს გამორჩეულად თვლის. გამუდმებით ხდება აღდგენა, ფიქსირებულთან დაპირისპირება, ცოცხალი ქმნა ბიბლიური რელიგიის საფუძველზე. თითქოს დასავლეთს ბედად რგებოდეს თავისი წმინდა წიგნის ურყევი ავტორიტეტის გამო, ხელთ ჰქონდეს ცხოვრების ყოველგვარი წინააღმდეგობის წინასწარი მონახაზი და ამის წყალობით გათავისუფლებულიყოს ნებისმიერი შესაძლებლობისათვის, ხელ-ფეხი გახსნოდეს მუდმივი ბრძოლისათვის ადამიანის ასამაღლებლად” [3, გვ. 468].

ამრიგად: იასპერსის მიხედვით, ბიბლიის შინაგანი წინააღმდეგობრიობა სააზროვნო თავისუფლებას ანიჭებს მისით დაკავებულ გონებას და დასავლეთში არასდროს განელეებულა აზრთა ჭიდილი, იდეების მოძრაობა წმინდა წერილის ახლებურად გაგების მიზნით. მაგრამ მხოლოდ ამაზე მითითება არ კმარა ბიბლიის ირგვლივ განვითარებული გონითი პროცესების შინაარსის გასათვალისწინებლად. იასპერსი გვთავაზობს ამ მხრივ საინტერესო შემდეგ დახასიათებას წმინდა წერილისა:

ბიბლიაში ვერ ვხვდებით – ძლივს შესამჩნევ ჩანასახთა გარდა – ფილოსოფიურ თვითცნობიერებას. აზროვნებით აქ არაფერი მოწმდება; დაშვებულია მუდმივი გადახრები ურთიერთსაპირისპირო მიმართულებებით, მაგრამ ამ, ასე ვთქვათ, “ლოგიკური მოწესრიგებულობის” არარსებობის გამო ბიბლიაში გვაქვს მეტყველი ექსისტენციის მკაფიო და ძლიერი

გამოვლინება; ბიბლია – ესაა საზღვრით სიტუაციათა ათასწლოვანი ადამიანური გამოცდილების საცავი [3, გვ. 469].

გავიხსენოთ: საზღვრითი სიტუაცია არის ვითარება, რომლიდანაც შეუძლებელია გამოსვლა რადიკალური და შეუქცევადი ცვლილების განცდის გარეშე. საზღვრით სიტუაციაში ძირეულ ცვლილებას განიცდის მასში მოხვედრილი ინდივიდი თუ პიროვნება, ამიტომ საზღვრითი სიტუაცია მუდამ ყველაზე პირდაპირ და უშეღავათოდ მეხება მე მთლიანად და მასხვაფერებს მევე ერთიან, ანუ მის მიმართ შეუძლებელია ვიყო გულგრილი.

საზღვრითი სიტუაციის მაგალითად შეიძლება დავასახელოთ ვითარება, როცა რომელიმე თავგადასავალი მთლიანად მიცვლის მსოფლგანცდას, ამის ბიბლიურ ნიმუშად გამოდგება საულის ქცევა პავლედ, მაგრამ უფრო მკაფიო და “ძლიერი” მაგალითი საზღვრით სიტუაციაში ყოფნისა არის დაბადება და – მასზე უფრო მეტადაც – სიკვდილი, რადგან სიკვდილის პირას მდგომნი ვგრძნობთ ჩვენში მიმდინარე სხეულებრივ კოლაფსებს, “ჩანგრეკებს” და ცნობიერადაც ნათლად ვხედავთ გარდაუვალი ცვლილების უდიდეს სიღრმეს.

იასპერსი ლაპარაკობს ბიბლიის უცვლელ ჭეშმარიტებაზე, რომელიც როგორც წესი, იფარება და კვლავ პოვნას საჭიროებს. ამასთან ავტორი არაფერს გვეუბნება იმის შესახებ, თუ რა შინაარსის წინადადებით (ან წინადადებებით) შეიძლება გამოიხატოს ეს ჭეშმარიტება, რა ტექსტით შეიძლება მისი გამოთქმა. ამიტომ უნდა ითქვას, რომ ჩვენ ერთგვარად თავისუფალი ინტერპრეტაციის უფლება მივეცით თავს, როცა ბიბლია ძირითადად საზღვრით სიტუაციებზე მოსაუბრე ტექსტად დავსახეთ; მაგრამ ასეთი “თვითნებობის” საფუძველს ნამდვილდ ქმნის თავად იასპერსის ნაშრომი; მაგალითად, მისი ამგვარი გამოხატვაში: “... რაციონალურ კრიტიკას არ შესწევს ძალა ამ ჭეშმარიტების წვდომისა. ადამიანი მოვალეა თვითონ აღმოაჩინოს თავისთვის ჭეშმარიტება, ანუ თავის საკუთარი ბედისა და ტრადიციის შესაბამისად აითვისოს იგი” [3, გვ. 474-475].

იასპერსის ამ უკანასკნელი აზრის გაგება ძნელი არ არის იმის გათვალისწინებით, რომ საზღვრით სიტუაციაში საქმე მეხება საკუთრივ მე, ამ სიტუაციაში მოხვედრილს და არა ადამიანს საერთოდ. ამ სიტუაციაში არას მარგებს მეცნიერება მისთვის ჩვეულებრივი განზოგადებებით. ის, თუ რას ნიშნავს ჩემი სიკვდილი, შემიძლია გავიგო მხოლოდ მე თვითონ ჩემი ნაცხოვრების მთლიანად გათვალისწინებით. სხვას ჩემი ცხოვრება ასეთი სისრულით არასდროს ეძლევა, ამისთვის ხომ “შიგნიდან ხედვაა” აუცილებელი, რაც მხოლოდ მე შემიძლია?! ამდენად და ამ აზრით ზემოთ იასპერსის მიერ “საკუთარი ბედის” ხსენება სავსებით გასაგებია. მაგრამ რას ნიშნავს იქვე ავტორის ის ნათქვამი, რომ ჭეშმარიტების აღმოსაჩენად მე მას ჩემს ტრადიციის შესაბამისად უნდა ვწვდე?

ამ კითხვის დასმით იასპერსის მიერ საკმაო გულმოდგინებით განხილულ სხვა თემას შეეხეთ. საქმე ისაა, რომ ექსისტენცი საზღვრით სიტუაციაშიც, – ვთქვათ სიკვდილის პირას, – დგას არა როგორც მხოლოდ სასიცოცხლო ძალამიღვევადი ტანი, არამედ როგორც კონკრეტულ კულტურულ ტრადიციაში “ჩანერგილი,” მნიშვნელოვან წილად ამ ტრადიციისაგან გაფორმებული ცნობიერება. სიკვდილის შემდგომ სულის უკვდავების მორწმუნე ადამიანისთვის სიცოცხლის შეწყვეტა სხვაგვარად განიცდება, მას სხვა მნიშვნელობა აქვს, ვიდრე ათეისტისთვის, ვისაც ამქვეყნიური არსებობის მიღმა ყოფნის განგრძობის არანაირი შესაძლებლობისა არ სჯერა. როცა იასპერსი წერს, რომ ადამიანმა ჭეშმარიტება თავისთვის თვითონ უნდა აღმოაჩინოს, თავისი ტრადიციის შესაბამისად, აქ ცნობიერების სწორედ ამგვარი კულტურული დეტერმინირებულობაა საგულისხმებელი.

ქმედით ტრადიციასთან ცნობიერების კავშირის თემის წამოწევით იასპერსი ადამიანის ყოფნის ისტორიულობას გახაზავს. ავტორი თვლის, რომ ისტორიულ, ანუ კულტურულ ეპოქათა მიხედვით ცვლილია ყოველი შინაარსიანი ტექსტის გაგება. კულტურულ-ისტორიულ ეპოქათა მიხედვით იცვლება ცხოვრების რეალური პირობებიც. ეს ცვლილებები განსაკუთრებული სიღრმით ხასიათდება ჩვენს დროში და ამ სიღრმეს უნდა შეესაბამებოდეს რელიგიურ წარმოდგენათა დამაჯერებლობის თანამედროვე გაგებაც. იასპერსის აზრით, ცვლილებებია შესატანი ბიბლიური რელიგიის ცალკეული დოგმების გაგებაში; ზოგი მათგანი საერთოდ უკუსაგდება ჩვენს დროსთან უკვე შეუსაბამობის გამო. ავტორი წერს:

“უარი უნდა ვთქვათ ეროვნულ რელიგიაზე იმ სახით, როგორც იყო იგი ბიბლიური რელიგიის ადრეულ სტადიაში, როგორც იაჰვეს ისრაელის რელიგია და როგორადაც ის განმეორდა, პირველ ყოვლისა, პროტესტანტულ, კერძოდ, კალვინისტურ მიმართულებებში, რომლებიც თავის ქრისტიანობაში უფრო ძველი აღთქმის ცალკეულ ნაწილებს ეყრდნობოდა, ვიდრე მას მთლიანად და ახალ აღთქმას”[3, გვ. 470].

“უარსაყოფია ქრისტეს ის რელიგია, რომელიც იესოში ღმერთს ხედავს და იმარჯვებს რა იესოს მსხვერპლად მისვლის იდეას, ... მასთან აკავშირებს ხსნას ... ქრისტე ჩემში არაა დაკავშირებული საკუთრივ და მხოლოდ იმ ოდესღაც მცხოვრებ იესო ქრისტესთან და იესო როგორც ქრისტე, როგორც ღმერთკაცი – მითია”[3, გვ. 470-471].

უფრო ვრცლად აღარ შეეხები ბიბლიის ტექსტის ცალკეული ნაწილების იასპერსის მიერ შემოთავაზებულ გაგებას. ჩემი მიზანია იმის გარკვევა, თუ რა ხასიათის, რა ტიპის ტექსტია ბიბლია საერთოდ, როგორ უნდა მივუდგეთ მას ისე, რომ წმინდა წერილში ერთიან შინაარსეულ სიმწყობრეს მოუკლებელი მთელი დავინახოთ. ამ საკითხთან დაკავშირებულ ერთ მნიშვნელოვან მომენტს ზემოთ იქ შევეხე, სადაც ითქვა, რომ ბიბლიის

მთავარ თემათაგანია ადამიანის ყოფნა საზღვრით სიტუაციაში. ამ თემასთან დაკავშირებით იასპერსის ტექსტში გვხვდება ასეთი ადგილები:

“ბიბლიაში ჩვენ ვხედავთ ადამიანს მისი დალუპვის ძირითად სახეობებში. მაგრამ ისე, რომ სწორედ დალუპვაში განეხვნება (ეცხადება-ლ.დ.) მას ყოფნა და შედგომის შესაძლებლობა.” [3,გვ.469].

“ბიბლიის წიგნებში შეიძლება გამოვავლინოთ დაძაბულობის იგივე ძირითადი სახეები, რომელთაც დღემდე მოძრაობაში შემოინახეს დასავლეთი; ღმერთი და სამყარო, ეკლესია და სახელმწიფო, რელიგია და ფილოსოფია, კანონის რელიგია და რელიგია წინასწარმეყველთა, კულტი და ეთოსი.

ამიტომ უცვლელ-იგივეობრივ ჭეშმარიტებას შეიძლება მივწვდეთ მხოლოდ სახეზე მყოფობის გადაუჭრელ პრობლემათა მიმართ ღიაობით და ყოველი რეალიზებული მოვლენისადმი ეჭვით ისე, რომ მუდმივ ვხედავდეთ საზღვრით: დალუპვას” [3,გვ.471].

თავი რომ მოუყაროთ ბიბლიური ტექსტის შესახებ აქამდე ნათქვამს, ასეთი შინაარსისა გამოგვივა სათქმელი: ბიბლიას თემად აქვს ღმერთი, სამყარო და ადამიანის ყოფნა სამყაროში, მეტადრე მის ყველაზე საგულისხმო, კრიზისულ მომენტებში – საზღვრით სიტუაციებში.

ღმერთზე, სამყაროსა და მასში საზღვრით სიტუაციებში მყოფ ადამიანზე ბიბლია თავისებური, ხატოვანი და არა “ლოგიკური” (ცნებური), ენით ლაპარაკობს. ბიბლიის ენა ხატოვანი ექსპრესიული საშუალებებით მიგვანიშნებს გამოსახატ შინაარსებზე, ეს აძლევს ნიცმეს იმის საფუძველს, რომ იესო ქრისტეს “დიდი სიმბოლისტი” უწოდოს [2,გვ.659].

ბიბლიის ენის ხატოვან-სიმბოლური ხასიათი შესაძლებელს ხდის წმნდა წერილის ტექსტში ისეთი ნაწილების თანაარსებობას, რომელთაც უფრო “ლოგიკური” ენობრივ-გამომსახველობითი სტრატეგია ვერ იგუებდა; ამიტომაც, რომ მაგალითად: წიგნი ეზეკიელისა, რომელსაც იასპერსი შიზოფრენიკად თვლის, ბიბლიურ ტექსტურაში უპრობლემოდ ზის და ფსიქოლოგის თქმით, ოდესმე მსოფლიო-ისტორიული ზემოქმედების ძალაც კი შეიძლება აღმოაჩნდეს [3,გვ.469].

ამრიგად: ბიბლია ის ტექსტია, რომელიც საზღვრით სიტუაციებზე ლაპარაკობს ხატოვან-სიმბოლური ენით. მას თემატური და ენობრივ-გამომსახველი პროფილით “საქმე აქვს” ესთეტიკურ ცნობიერებასთან, რომელსაც აზროვნების თავისებური, “ირაციონალური” ლოგიკა გააჩნია. ასეთი ხედვა გასაგებსა ხდის იმ ფაქტს, რომ მიუხედავად მისთვის დამახასიათებელი შინაგანი წინააღმდეგობრიობისა, “ლოგიკური შეუსაბამობებისა”, ბიბლია ერთგვარ შინაგან სიმწყობრეს მოუკლებელ ტექსტად რჩება, რომელსაც ფილოსოფიურ საკითხებზე ფიქრის წახლისება შეუძლია.

აქ მოკლედ უნდა შევეხოთ საკითხს, თუ რის საფუძველზე შეიძლება თვლიდეს იასპერსი ეზეკიელს სულით ავადმყოფად. ეზეკიელის წიგნის მიხედვით, იაჰვე დესპოტური ბუნების უმაღლეს ხელისუფალს ჰგავს, რომლის ერთადერთი მიზანი წესრიგის დამრღვევი ისრაელის სამაგალითოდ დასჯა და მათთვის საკუთარი საშინელი ძალის დემონსტრირებაა. ძნელია ღმერთის სახელის ღირსად ვცნოთ იაჰვე ქვემოთ დიალოგშიც ეზეკიელთან; ხოლო ეზეკიელი – ვის ხილვაშიც ჩანს იაჰვე ამგვარად – სულიერ სისაღეს არმოკლებულ ვინმედ:

– მე დაგადებ შენ ბორკილებს და ვერ გადატრიალდები ერთი გვერდიდან მეორე გვერდზე შენი ალყის დღეების დასრულებამდე.

შენ კი, აიღე შენთვის ხორბალი და ქერი, ცერცვი და ოსპი, ფეტვი და ასლი და ჩაყარე ერთ ჭურჭელში და გაიკეთე ისინი შენ პურად. იმ დღეთა რიცხვის მიხედვით, რამდენსაც იწვები შენს გვერდზე, სამას ოთხმოცდაათ დღეს, ჭამე იგი.

საჭმელი, რომელსაც შენ შეჭამ, წონით ოც შეკელს დღეში, ჟამიდან ჟამზე ჭამე.

და წყალი წყვით სვი, მეექვსედი ჰინი, ჟამიდან ჟამზე სვი.

და ქერის კვერად ჭამე იგი და ადამიანის განავალში გამოაცხვე მათ თვალწინ.

და თქვა უფალმა: “ასე შეჭამენ ისრაელის ძენი თავიანთ უწმინდურ პურს იმ ხალხებში, რომლებთანაც განვდეგნი მათ”.

და ვთქვი: “ოჰ, უფალო, ღმერთო! აჰა, ჩემი სული არ შებილწულა და მძორი და ნამხეცვეი არ მიჭამია ჩემი სიჭაბუკიდან დღემდე და ჩემს პირში არ ჩასულა ბინძური ხორცი.”

და მან მითხრა: “ნახე! მე მოგეცი შენ ძროხის სკორე ადამიანის განავალის ნაცვლად და მათზე მოამზადე შენი პური.”

და კიდევ მითხრა: “მეო კაცისავ! აჰა, მე დავლექწავ პურის არგანს იერუსალიმში და ისინი შეჭამენ პურს წონით და დარდით, და წყალს წყვითა და სასოწარკვეთილებით შესვამენ.”

რათა მოაკლდეთ მათ პური და წყალი, და შეძრწუნდნენ კაცი და მისი მახლობელი და დაღპნენ თავიანთ ურჯულოებაში” [1, გვ. 79 2].

მიუხედავად იმისა, რომ ეზეკიელის ხილვების შინაარსი აეჭვებს ფსიქოლოგ იასპერსს მათი მხილველის სულიერ სისაღეში, ბიბლიას მაინც არ სჭირდება დაცვა – რასაც იასპერსი ცდილობს – იმ უბრალო მიზეზის გამო, რომ წმინდა წერილი ხატოვანი ენით მეტყველი მინიშნებაა სამყაროში ადამიანის ყოფნის რაგვარობაზე, მეტადრე კი, როგორც ზემოთ ითქვა, იგია მინიშნება ყოფნის რაგვარობაზე საზღვრითს სიტუაციებში. ამიტომ რჩება ბიბლია ფილოსოფიური ფიქრის მასტიმულირებელ ტექსტად დღესაც, ჩვენს დესაკრალიზებულ ეპოქაში. საბუნებისმეტყველო მეცნიერებათა ზეობის

დროში, როგორც ჩვენია, ბიბლიურ ტექსტს აღარ შერჩენია ონტოლოგიური წონა და დამაჯერებლობა; მეცნიერების ავტორიტეტს დანდობილ ცნობიერებას უჭირს სერიოზულად აღიქვას ღმერთი, რომელიც თავის ხალხს, ისრაელს შავი ჭირით, შიმშილით, მახვილითა და საყოველთაო სიქაჩლით ემუქრება, მაგრამ თუ ბიბლიის ტექსტს სიმბოლოთა ენაზე მეტყველ ქმნილებად გავიგებთ, მასში ადვილად დავინახავთ სათანადო მთლიანობას და ფილოსოფიური აზროვნების წამახალისებელ ძალას.

ლიტერატურა

ბიბლია 2001: ბიბლია. ძველი და ახალი აღთქმის წიგნები, საქართველოს ბიბლიური საზოგადოება, თბილისი, 2001.

ნიცშე 1990: *Ôðëäððë Ì è øø å. Áí ðèõðèñð. Ñî ÷èí áí èÿ â äâóð òí ì àð. Òí ì 2. Èçäàðäëüñðâí «Ì ù ñëü». Ì îñêâà, 1990.*

იასპერსი 1991: *Êàðë ß ñî åðñ. Ôèëí ñî ð ñêàÿ áåðà. Ñî ù ñë è í àçí à-áí èå èñò ðèè. Èçäàðäëüñðâí ïîèèðè÷áñêé èèðåðàðððí. Ì îñêâà, 1991.*

„მითიური დრო“, „მითიური სივრცე“ და „საწყისთან დაბრუნება“

ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორი, ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ასოცირებული პროფესორი; ბათუმის ნიკო ბერძენიშვილის ინსტიტუტის უფროსი მეცნიერი თანამშრომელი.

ძირითადი ნაშრომები:

„მითოლოგიური გადმოცემები აჭარაში(წერაქეთას მითი, უკვდავების მადიებელი ლუფმანი)“ (ბათ.2001); „აჭარული სამონადირეო მითოსი“ (ბათ.2004); გამოქვეყნებული აქვს სტატიები ქართულ მითო-რიტუალურ, მითო-სოციოგონიურ საკითხებზე: „ქართული კოსმოგონია-შესაქმის ფრაგმენტები (გველეშაპისა და ხარის ბრძოლის ციკლი)“ (2005); „ქართული სოციოგონია – ქალის გველთან ქორწინების მითოსი“ (2007); „გრაალის თასები და ვარსკვლავთ-ქვები ქართულ მითოლოგიაში“ (2007); „საწყისთან დაბრუნების“ ქართული კოსმოგონიური მითო-რიტუალური მოდელები“ (2008) და სხვა.

მხატვრული პროზა:

„შამანი და დედოფალი“ (2007); „HOMO TATUS კომოთათუსი“ (2008).

ინტერესთა სფერო:

სემიოტიკა, მითის პოეტიკა, არქაულ კულტურათა კვლევები, ანალიზური ფსიქოლოგია.

მითი ყველაზე იდუმალი და ამავე დროს ყველაზე გამჭვირვალე მსოფლმხედველობრივი დეკლამაციაა, რისი გამოთქმაც კაცობრიობამ შეძლო თავისი ტრანსცედენტური წარსულის შესახებ. მითი იწყებს სამყაროს და სამყარო მითშივე გასრულდება, მასშია განფენილი კოსმოსის და წინარეკოსმიური, ყველა რეალისტური თუ მისტიური რეალია. თუმცა აქ შეუძლებელია საგანთა და მოვლენათა შეფასება ნამდვილობის ნიშნით, რაკი ჩვენეული „რეალობები“ არ ემთხვევა მითოსურ „რეალობებს“. ღვთიურ სიბრძნეგამოტარებული მითი თავად გადააღაგებს საგნებს და მოვლენებს, მიუჩენს მხოლოდ მათთვის განკუთვნილ ადგილს და სტატუსს, მიგვანიშნებს მითიურ სამყაროზე, როგორც ყოფიერების ერთადერთ რეალურ და უნივერსალურ ფორმაზე, ყველაფერი დანარჩენი მხოლოდ მისი „აჩრდილებია“. სინამდვილის სპეციფიური აღქმა და გაგება მითს გამოარჩევს ყველა დანარჩენი აზროვნების სისტემებისაგან. არქაული ადამიანი, რომლის აზროვნების ერთადერთ ფორმას მითოსური აზროვნება წარმოადგენდა, მისთვის სამყარო მხოლოდ მითიური შეიძლებოდა ყოფილიყო, ანუ იმგვარი, როგორადაც მისი ყოფიერება ყოველი აღქმა-გაგების ჯერზე მითის მითოშემოქმედებითი უწყვეტი ტენდენციით გადამუშავდებოდა და უკან ბრუნდებოდა ყოფიერების ახალი ფორმით. ეს თვისობრივად ახალ სამყაროს, ახალ ყოფიერებას ნიშნავდა, და მართლაც, როგორც წერს ო.

ფრეიდენბერგი, „სამყარო, დანახული პირველყოფილი ადამიანის მიერ, მისი სუბიექტური ცნობიერებით ხელახლა იქმნება, როგორც მეორე დამოუკიდებელი, ობიექტური ყოფიერება, რომელიც ამიერიდან, რეალური ცნობიერებისათვის შეუმჩნეველი სინამდვილის გვერდით იწყებს საწინააღმდეგო ცხოვრებას“ (ფრეიდენბერგი 1978:21). მაგრამ ეს არ ნიშნავს ადამიანის სინამდვილისაგან მოწყვეტას, პირიქით, ეს უფრო დიდ, უფრო ნამდვილ რეალობაში გადასვლას გულისხმობს, რაკი მხოლოდ აქ, მითში შეიძლება სასიცოცხლო უნივერსალური მოდელების პოვნა, მხოლოდ მითი იძლევა იმ მარადიულ „რეალობებს“, რომლებიც არსებობენ მარადისობაში, არსებობენ სამყაროში დროისა და სივრცის მიღმა, ანუ „არადროსა“ და „არასივრცეში“.

მითიური „არა-დრო“ და „არა-სივრცე“, ისევ იმავეს, – მითიურ დროსა და მითიურ სივრცეს ნიშნავს, რაკი სწორედ უსაზღვრობაა მისი საზღვარი, რაკი არაარსებობაა მისი მარადიული არსებობა: მითი ყველგანაა და არის ყოველთვის, რაკი ის ყველაფერია. მითოსური ყოფიერება შიგნით, შუაგულშია მოქცეული და თავის ირგვლივ ატრიალებს დრო-სივრცეს, დრო-სივრცით მოდუსებს თავად ყოფიერება განსაზღვრავს, ამ შემთხვევაში – მითოსური. ამიტომ, „არა-დრო“ და „არა-სივრცე“, ან დროის „გაჩერება ან მდინარება არ შლის ყოფიერებას, არამედ, უკვე თავადვე შემოსაზღვრავს მას მარადიული წრებრუნვით თავად მის ირგვლივ“ (ლოსევი 1991:87). ლევი-სტროსი მითის ორმაგ სტრუქტურაში მესამის – „რალაც აბსოლუტურ“ დონეზე მიუთითებს: მითს გააჩნია ორმაგი სტრუქტურა, ისტორიული და არაისტორიული, მაგრამ გააჩნია კიდევ მესამე დონე, რომელიც შეგვიძლია განვიხილოთ, როგორც რალაც აბსოლუტური. მითი იყენებს მესამე დროით სისტემას, რომელიც თავისთავში ორივე დასახელებულ დროით სისტემას ითანხმებს. მითი ყოველთვის დაკავშირებულია წარსულის მოვლენებთან: „სამყაროს შესაქმნდე“ ან „საწყის დროსთან“ – ყოველ შემთხვევაში ძველისძველთან“. მაგრამ მითის მნიშვნელობა იმაში მდგომარეობს, რომ დროის განსაზღვრულ მომენტში ადგილის მქონე მოვლენები არსებობენ არადროსი. მითი თანაბრად ხსნის როგორც წარსულს, ასევე ახლანდელსა და მომავალს. მითის საფუძველში მრავალპლანიანობა ძვეს. ამიტომ მითიური დრო ერთსა და იმავე დროს შეუქცევადი და შექცევადია (ლევი-სტროსი 2001:217-220).

ამდენად, მითიური „არა-დრო“ და „არა-სივრცე“ ისევ მითიური დრო და სივრცეა, მხოლოდ – „აბსოლუტური“ მითიური დრო და სივრცე. იგი ყოფიერების იმგვარი ფორმაა, რომლის გარღვევაც შეუძლებელია, თუნდაც იმის გამო, რომ მას არა აქვს საზღვრები, ფარგლები, ჩარჩოები; რაკი იგი არსებულ ყველა უჯრედს მსჭვალავს თავისი მკვრივი საკრალური, კანონმდებელი სუბსტანციით, არ ტოვებს გაუნივთებელს არცერთ

სამყაროსეულ „ჭუჭრუტანას“. ეს „განივთება“ და „გამკვრივება“ გადამწყვეტი აღმოჩნდება მითოსური სამყაროს განსაზღვრისას. მითში ყოველივე განივთებული და გასაგნობრივებულია. მითოლოგიისათვის „ყველაფერი სხეულებრივია, ხოლო ყველაფერი სხეულებრივი ამასთანავე დროა“ (ლოსევი 1991:87). პირველყოფილი აზროვნება ყოველგვარ ზღვარს შლის სივრცესა და დროს შორის და მათ ფიზიკურ, სხეულებრივ ფორმას ანიჭებს. დრო, ისევე როგორც სივრცე, უპირველესად ფიზიკური, მკვრივი, საგნობრივი სხეულია, „დრო ვლინდება ფიზიკურ სხეულში, როგორც მოძრაობა ან სიმშვიდე“ (ლოსევი 1991:87). დრო არის „მონაკვეთების მქონე სივრცე“, სივრცე კი – „საგნები“ (ფრეიდენბერგი 1978:20). ამიტომ დრო და სივრცე არქაული მსოფლმხედველობისათვის არის საერთო სუბსტანციის მქონე რაღაც ერთიანი საგნობრიობა. ეს „საგნობრიობა“, ანუ „მითოსური სხეული“, ანუ „დრო“ არის მითოლოგიური ფესვებიდან ამოზრდილი პლატონისეული „იდეის მარადისობა“, „რომელიც ერთდროულად ყველგანაა და არსადაა, რომელშიც შედეგი მიზეზს უსწრებს, ანუ რომელიც არის აბსოლუტური მიზნების სამეფო, და რომლის იდეალურობა ფიზიკურად გაიაზრება მხოლოდ როგორც სხეული“ (ლოსევი 1991:87).

მითის „არა-დროისა“ და „არა-სივრცის“ „აბსოლუტიზმში“ დაკარგული დრო და სივრცე ყოფიერების შუაგულისაკენ, „საწყისისაკენ“ მიემართება, იქ კვლავ სხეულებრივ ფორმას იძენს, კვლავ აღდგება მითისავე „დამაბრუნებელი“ მექანიზმით, რომ სამყაროში წონასწორობა, კოსმიური წესრიგი შეინარჩუნოს. მისი კრეაციული „წარსული“, იჭრება რა „ახლანდელში“, თანაბრად გადასწვდება „მომავალს“, რომ ისევ „წარსულში“ დაბრუნდეს და ადამიანიც, ისევე როგორც ნებისმიერი სხვა სამყაროსეული გამოვლინება, ამ მოჯადოებულ წრეზე ატაროს. სწორედ ამ „წრეზე“ გაცხადდება თავისებური მითოსური ონტოლოგია, რომელშიც „წარსული“ კარგავს პირდაპირ მნიშვნელობას, გამოავლენს რა „მუდმივარსებულის“ თვისებას, რომლის განმეორებადობაც, როგორც „მუდმივარსებულის“ შეუძლებელია, სწორედ იმის გამო, რომ მუდმივარსებულია. ეს ონტოლოგია ყოფიერობს მითში და მითის გარეთაც, მაგრამ მითი მას ხილვად, საგნობრივ ფორმას სძენს და მითისაგან განცალკევებისას კვლავ ვუაღირდება, თუმცაღა განაგრძობს თავის „არასხეულებრივ“ არსებობას. მითოსური ონტოლოგია არის „საწყისი“, რომელსაც „ღიაობას“ მხოლოდ მითი სძენს, მისი განცდა და მისით განმსჭვალვა მხოლოდ მითში და მითით არის შესაძლებელი. ამ აზრით, მითი კოსმოსის და წინარეკოსმიური ისტორიაა, რომელიც „საწყისის“ მოვლენებით იწყება და მუდმივად „ღიაობს“ მაგიურ-რიტუალურ თანაქმედებაში. მითიურ დროში განხორციელებული ყველა ქმედება საგანგებო მითო-რიტუალური და მაგიური მექანიზმით არის

ამუშავებული. აქ არსებითად განსაზღვრულია მითის, რიტუალისა და მაგიის კოსმოგონიური ხასიათი, რაც მუდმივად, უწყვეტად გასდევს მთელს ექსპლიციტურ და იმპლიციტურ მითოლოგიურ ტრადიციას.

მითიური წარსული – „წინარე“, გვევლინება პირველმიზეზთა უბნად, ყოველივეს წყაროდ რაც იყო „შემდეგ“. აქ არსებითად მოცემულია დროის მიზეზობრიობის ინტერპრეტაციის ჩანასახი (მელეტინსკი 1976:173). მითიური დროის მიზეზობრიობა ამ დროში შექმნილ ნებისმიერ პირველგამოვლინებათა გენეზისის დადგენას გულისხმობს და რამდენადაც, „მითის, განსაკუთრებით პირველყოფილურის, კარდინალურ ნიშანს საგანთა არსის მათ გენეზისამდე დაყვანა წარმოადგენს“ (მელეტინსკი 1976:172), იმდენად, მითის უმთავრეს ფუნქციად, საგანთა და მოვლენათა გენეზისის დასადგენად, მათი შესაქმნის „საწყის“ დროში დაბრუნება და თავისებური მითოსური ეტიოლოგიზმის განხორციელება გვევლინება. ამიტომ მითი, რომელიც “თავისი წარმოშობით ეტიოლოგიურია” (ტოკარევი 1962:348), „საწყისთან დაბრუნებასთან” – როგორც მითის კიდევ ერთ უმნიშვნელოვანეს ფუნქციასთან მიმართებას საჭიროებს. ცხადი ხდება, რომ „მიზეზთან” შეხება „საწყისთან” გვაახლოებს. „საწყისში” გაცხადებული „მიზეზი” არის სწორედ თავისებური მითოსური ეტიოლოგიზმი (თითოეული ტერმინის უკან კონკრეტული მითოსური ეპოქა და ასპექტი დგას). იგი უპირველესად, კოსმოსისა და მისი შემადგენელი ელემენტების აღწერას ემსახურება. როგორც ემელეტინსკი მიუთითებს, პირველყოფილ მითოლოგიებში სამყაროს მოდელი აღიწერება მისი ცალკეული ელემენტების წარმოშობაზე თხრობის გზით. ამ აზრით ეტიოლოგიური მითები არსია მითებისა – *par excellence* (ზეუპირატესი), თუმცა არ დაიყვანება ახსნებამდე. მითიური დროის მოვლენები გვევლინება თავისებურ მეტაფორულ კოდებად, რომლის საშუალებითაც მოდელირდება სამყაროს ბუნებისმიერი და სოციალური წყობა (მელეტინსკი 1976:172). ამდენად, **მითოსური ეტიოლოგიზმი არის „საწყისში” გაცხადებული „მიზეზი”; „მიზეზი”, რომელიც ემსახურება უპირველესად გენეზისის გადმოცემას, სადაც „ახსნა” ფუნქციური მეტონიმიის ნიადაგზე წარმოშობილი მეორეული მოვლენაა.**

„მითოსური ეტიოლოგიზმი” მხოლოდ მიზეზს (საწყისს) არ მოიცავს. პირველყოფილი აზროვნებისათვის პირობითია მიზეზობრივი კავშირი. ჩვენი კაუზალობა (მიზეზიდან მიღებული შედეგის ფორმალურ-ლოგიკური მიზეზობრიობა) მისთვის უცნობი იყო. „ერთი გამოვლინების მიზეზი მისთვის მომიჯნავე გამოვლინებაში იღო. აგვარად წარმოიქმნებოდა მიზეზებისა და შედეგების ჯაჭვი, ჩაკეტილი წრის სახით, სადაც წყობის თითოეული წევრი იყო მიზეზიც და შედეგიც” (ფრეიდენბერგი 1978:20). წარმოდგენით აზროვნებამდე მიზეზობრიობა არ გაცნობიერებულა.

„მიზეზის“ ნაცვლად იყო „დანაშაული“ ან „საწყისი“. ანტიკურ ენებსაც კი ჯერ არ გააჩნიათ ტერმინები „მიზეზი“ და „შედეგი“ განყენებული მნიშვნელობით (იქვე). ამიტომ **„მითოსური ეტიოლოგიზმი“ არის „მიზეზიც“ და „შედეგიც“, ანუ „საწყისიც“ და „სასრულიც“.** იგი მთელ სამყაროს მოიცავს, მოიცავს კოსმოსს როგორც მთელს და მითოსური რეალებების საზღვრებში (უფრო ზუსტად-უსაზღვროებაში, დაუსაბამობაში) პასუხს სცემს ყველა ზემენტალურ და ტრანსცედენტურ კითხვას. ამდენად, „საწყისთან დაბრუნება“ (ანუ „მითიურ დროში“ დაბრუნება), მითის ერთ-ერთი ფუნქციათაგანია, რომელიც ეტიოლოგიზმს, როგორც მითის არსებით მახასიათებელ ნიშანს ექსტენსიურად გაფართოებულ ფარგლებში გაიაზრებს. „საწყისის მითი“ საწყისში, შესაქმეში, „მითიურ დროში“ გვაბრუნებს და დასაბამისეულ მოვლენებთან პარტიციპაციის გზით, საკრალურ-ვიტალური ძალებით აგღვჭურვავს, რომლის მიზანმიმართული ზემოქმედებით სამყაროს სხვადასხვა სფეროს დაქვემდებარება და კონკრეტული მიზნების მიღწევა ხდება შესაძლებელი.

კოსმოსის მთელი ისტორია ორ უმნიშვნელოვანეს დროით მონაკვეთშია განფენილი: „მითიური დრო“ და „ისტორიული დრო“ – იმ სამყაროსეულ რეალობებს განსაზღვრავს, რომლებსაც ისტორიულ და პრეისტორიულ ეპოქებში ჰქონდა ადგილი. ამ „ისტორიულობაში“ და „პრეისტორიულობაში“ მოვლენათა ემანაციას „საწყისი“ განსაზღვრავს, რაკი მ. ფუკოს სიტყვებით რომ ვთქვათ, „საწყისი წერტილი ერთდროულად რეალური დროის მიღმაც მდებარეობს და შიგნითაც: იგი არის ის პირველი ნიშნული, რომელიც აძლევს დასაბამს ნებისმიერ ისტორიულ მოვლენას“ (ფუკო 2004:395). ყოფიერების ამ სხვადასხვა ფორმებში, სადაც დრო-სივრცითი მოდუსები სხვადასხვაგვარად განიცდება, „ისტორიულობისათვის“ დროის შეუქცევადობის, დროის „წრფივი“ კონცეფციაა მისადაგებული, ხოლო „მითიურ ეპოქაში“, – დროის ციკლური, „მარადიულად ბრუნვადი“ (ელიადე 1998) მექანიზმი მუშაობს. თუმცა არის მცდელობები აბორიგენებისათვის დამახასიათებელ „ძველისა“ და „ახლის“ დაპირისპირებაში დროის წრფივი და არა ციკლური ინტერპრეტაციის დანახვისა (ცნობილი ავსტრალიელი მეცნიერების ცოლ-ქმარ ბერნდტების შეხედულებით) (მელეტინსკი 1976:176). დროის მითიურ მოდელს, ვითარცა დიქოტომიას – „საწყისი დრო / ემპირიული დრო“, გააჩნია ლინეარული ხასიათი, მაგრამ ეს მოდელი თანდათანობით ივსება სხვა, გადაიზრდება სხვა – დროის ციკლურ მოდელში (მელეტინსკი 1976:176). პაპუასებისა და სხვა „პირველყოფილი“ ეთნიკური ჯგუფებისათვის მისაღებია ე. ლიჩის თეორიაც დროის არქაულ გრძნობაზე, როგორც რაღაც ორ პოლუსს შორის მერყევაზე: სიცოცხლესა და სიკვდილს, დამესა და დღეს და ა.შ. შორის. მსგავსი გაორებული წარმოდგენა

ჰარმონიზირებს მითიურისა და ემპირიული დროის დაპირისპირებას (მელეტინსკი 1976:176). „ისტორიული დრო“, როგორც ემპირიული და, შესაბამისად პროფანული, პრინციპულად არამითოსურია და მითიური ეპოქების დასასრულის ზღვარზე ჩნდება. მითოლოგიური აზროვნება „იგნორირებს ისტორიულ ჰეტეროგენიზმს. პროფანული, ემპირიული დროის ყველა მრავალჯერადი ცვლილება დაჰყავს შესაქმის ერთჯერად აქტამდე, რომელიც ტრანსცენდენტურ საკრალურ მითიურ დროში ხორციელდება“ (მელეტინსკი 1976: 177). „მითიური დრო“, როგორც მითიური ყოვლისმომცველი წარსულის ტრანსცენდენტური რეალია, ერთიანი, მთლიანი მითოსური სუბსტანციაა, მაგრამ მასში ორი იზომორფული, თანაარსებული დროითი ასპექტის განცალკევებაც არის შესაძლებელი (თუმცა ეს განცალკევება უკიდურესად ფორმალურია). მითიური დრო „საწყის“ და „სიზმრის“ დროს მოიცავს, რომელთაც საკუთარ „დროით ინტერვალებში“ განხორციელებული „შესაქმის აქტები“ მიჯნავს: პირველი წმინდა კოსმოგონიურია, იგი წინარეკოსმოსურ (ქაოსურ) და კოსმოგენეზის პერიოდებს გულისხმობს. ეს ქაოსის მეუფებისა და შემდგომ მისი კოსმოსად გარდაქმნის ეპოქაა, შესაბამისად, – ყველაზე ადრეული, „საწყისი დრო“. „სიზმრის დრო“ (drem time) პირველყოფილ საზოგადოებებში ფართოდ გავრცელებული ტერმინია, განსაკუთრებული საკრალურ-პარადიგმული მითიური ეპოქის აღსანიშნავად. ავსტრალიელ აბორიგენტთა ადგილობრივი ტერმინოლოგია, არანდაში – *ალთირა*, *ალჩერა*; ალურიჯაში – *ჯუჯური*, კარაჯერში – *ბუგარი*, უნგარინებში – *ლალაუ*, *უნგუდი*, ვარრაპუნგაში – *ვინგარა*, ბინბინგაში – *მუნგამი*, გუნვიგაში – *ბუნამი* და ა. შ (მელეტინსკი 1976:174; ლევი-ბრიული 1937:269), – ყველა შემთხვევაში „სიზმრის მდგომარეობისა“ და „მითიური დროის“ საერთო ნიშან-თვისებებზე მიუთითებს, რაც განსაკუთრებული სიცხადით მითოსური დრო-სივრცითი კატეგორიების ერთიან, განუცალკევებელ კონტექსტში ვლინდება.

„სიზმრის დროც“ შესაქმეების ეპოქაა, მაგრამ არაკოსმოგენეზის. აქ სამყარო იმთავითვე მოცემული, მუდმივყოფიერი „მზა“ კოსმიური პროდუქტია (ამიტომ „სიზმრის დროში“ არ დაისმის კითხვები სამყაროს წარმოშობის ირგვლივ). მითოლოგიური აზროვნების სპეციფიკა განაპირობებს იმ მოულოდნელ ქრონოლოგიას, რომლის მიხედვით, პირველყოფილი მითოლოგიები, სწორედ, „სიზმრის დროით“ იწყება, სადაც სამყარო უკვე შექმნილია. სწორედ აქ ჩანს ყველაზე ცხადად პლატონისეული „იდეის მარადისობა“, როცა „მიზეზი უსწრებს შედეგს“. სიზმრის დროის მზა კოსმოსი „შედეგა“, „მიზეზი“ კი მაშინ გამოჩნდება როცა მოცემული კოსმოსის „არაკოსმიური“ სუბსტანცია გაცნობიერდება და გენეზისში – „საწყისთან“, რომელიც „მიზეზია“, დაბრუნება გახდება აუცილებელი.

კოსმოსის მდგომარეობა „ორგანიზებულ მთელს“ გულისხმობს, ხოლო „სიზმრის დროში“ მოცემული „მზა კოსმოსი“ „არაორგანიზებული მთლიანობაა“. როგორც ლევი-ბრიული მიუთითებს, პაპუასებისა და ავსტრალიელების ზებუნებრივი სამყარო არ არის აგებული წესრიგზე. ძალები, რომელთა არსებობასაც ისინი გრძნობენ ამ ზებუნებრივ სამყაროში, მოქმედებენ თითოეული თავისთვის. არ არსებობს არანაირი სუბორდინაცია მაღალი და დაბალი ძალების ურთიერთდამოკიდებულებაში. ისინი თანაბარნი არიან როგორც ნებისმიერ მათგანთან, ასევე ერთ რომელიმე უმაღლეს ძალასთან. ყველა ეს ძალა მითებში ფიგურირებს უწესრიგო მდგომარეობაში(ლევი-ბრიული 1937:292). ამდენად, „სიზმრის დროში“ მოცემული „მზა კოსმოსი“ სპეციფიურია – იგი თავისებურად „არაკოსმიური“, ქაოსისაგან გამოცალკევებული განსაკუთრებული კოსმიური მდგომარეობაა, რომელსაც „კოსმოსის მცდელობა“ – შეიძლება ვუწოდოთ. ლევი-სტროსის სიტყვით, „თითოეული დიდი სტრუქტურული ერთეული თავისი ბუნებით არის რაღაც „ურთიერთობა“(ლევი-სტროსი 2001:219). ამ აზრით, კოსმოსი(როგორც მთელი) რომელიც ყველაზე დიდი სტრუქტურული ერთეულია არის „ურთიერთობა“, ერთის მხრივ, ქაოსთან და „კოსმოსის მცდელობასთან“, ხოლო, მეორეს მხრივ, „ურთიერთობა“ – „სიზმრის დროსთან“ და „საწყის დროსთან“, რასაც საბოლოო ჯამში, პირველ შემთხვევაში, კოსმოსის ცნობილ ქაოსურ-წესრიგოვან დუალურ ბუნებასთან, ხოლო მეორე შემთხვევაში, კოსმოგონიისა და სოციოგონიის გაიგივებასთან მივყავართ. „ქაოსის მცდელობა“, დიდ კოსმიურ სტრუქტურაში ის დამატებითი, შედარებით „მცირე სტრუქტურული ერთეულია“, რომელიც ქაოსსა და კოსმოსს შორის გარდამავალ საფეხურად, მედიაციურ რგოლად შეიძლება ჩაითვალოს. ლევი-სტროსი აღმოაჩენს მედიაციურ, გარდამავალ საფეხურს მითის სტრუქტურულ წყობაში და შესაძლებლად თვლის სამი ტიპის ლოგიკური ოპერაციის გამოყოფას. მითი ჩვეულებრივ აპერირებს დაპირისპირებულობებზე და ილტვის მათი თანდათანობითი მოხსნის, – მედიაციისაკენ (ლევი-სტროსი 2001:234-241). მითის სტრუქტურაში განხორციელებული ამგვარი ლოგიკური ოპერაციებით იხსნება მრავალი „ულოგიკო“ მითოსური ასპექტი. ამავ გზით აიხსნება „სიზმრის დროში“ მოცემული კოსმოსის „არაკოსმიური“, უწესრიგო ხასიათი.

რამდენადაც „სიზმრის დროის“ „მზა კოსმოსი“ „არაკოსმიურია“ და რამდენადაც მითის არსებით ნიშანს კოსმოლოგიზმი, ანუ კოსმიური წესრიგისაკენ სწრაფვა წარმოადგენს, იმდენადვე არსებობს ყოველგვარი ლოგიკური წინაპირობა კოსმოგენეზისათვის. მაგრამ გენეზი თავისი პირდაპირი მნიშვნელობით არ ხორციელდება. „სიზმრის დრო“ იმეორებს თავისებურ „შესაქმებებს“, ოღონდ ეს უკვე შექმნილ (მზად მოცემულ)

საგანთა და მოვლენათა „სრულყოფის“, ნაწილობრივი „გარდაქმნის“ ეპოქაა, რაკი, „მზა კოსმოსის“ „მზა პროდუქტები“, მიუხედავად პარადიგმულობისა, „დაუმთავრებელია“. ეს ითქმის როგორც ცალკეულ ობიექტებზე, ასევე თავად სამყაროზე და ადამიანებზე. ამიტომ „სიზმრის დროის“ მითიური გმირები – პირველწინაპრები, კულტურული გმირები და დემიურგები მოღვაწეობენ სამყაროსეულ გამოვლინებათა, მათ შორის ადამიანთა მოდემის „დასამთავრებელ-დასახვეწად“. ხშირად ამ მოტივაციით მითებში ძველის განადგურებისა და ხელახალი შესაქმის აქტებსაც ვხვდებით. განსაკუთრებით ბრავალჯერადი შესაქმის ობიექტია ადამიანი, რასაც, ჩვეულებრივ, წინ უძღვის „დაუმთავრებელი“ (მაგალითად: ბურთისებური – უხელ-ფეხო, უცხვირ-პირო, უყურო და ა.შ. ადამიანები) კაცობრიული მოდემის ესქატოლოგია.

გარდა „მზა კოსმოსის“ თავისებური კვლავშესაქმისა, „სიზმრის დრო“ სოციოგონიური შესაქმეებით გამოირჩევა. ფაქტობრივად ამ შემთხვევაშიც სოციოგონიაც, ანუ მეორე კოსმოსის – მეზოკოსმოსის შექმნა, კოსმოგონიური ხასიათისაა, შეიძლება ითქვას, ასეთ შემთხვევაში „საწყისი დროის“ კოსმოგენეზურ ფუნქციას „მეორე კოსმოსის“ – მეზოკოსმოსის შესაქმე ასრულებს. აქ კოსმოგონია სოციოგონიით არის ჩანაცვლებული, თუმცა, ეს „ჩანაცვლება“ წმინდა ფორმალური ხასიათისაა, რაკი, სოციოგონია თავისი „შესაქმეების“ დროს კოსმოგონიურ ესკიზს იმეორებს, ხოლო კოსმოგონია, პირუკუ, ხშირად ბუნების გამოვლინებათა სოციალიზაციას ახდენს. ემელეტინსკი მითის სპეციფიურ კოსმოლოგიზმზე საუბრობს: მითი აღიქმება, როგორც „შესაქმის დროში შესვლა“ (მელეტინსკი 1976:175), მითი პრინციპულად კოსმიურია და, რომ, კოსმიური მოდელი ქმნის მითოლოგიური „სამყაროს მოდელის“ ბირთვს გაცილებით ფართო გაგებით (მელეტინსკი 1976:225). ეს სრულებით არ ეწინააღმდეგება კოსმოსის მოდელში ანთროპომორფული ელემენტების არსებობას. სამყაროსა და ადამიანის შესატყვისობას უპირატესად გააჩნია სოციალური ხასიათი; მითები მოგვითხრობენ ქაოსისაგან ბუნებისმიერი და სოციალური კოსმოსის შექმნაზე, მათ ურთიერთშელწევადობასა და ნაწილობრივ გაიგივებაზე(იქვე).

ბუნებისმიერი და სოციალური კოსმოსის „ურთიერთშელწევადობის“ ძალით „საწყისისა“ და „სიზმრის“ დროც თვისობრივად იზომორფულია. ამიტომ არის, რომ, სხვადასხვა მითოლოგიურ სისტემაში მათი თანმიმდევრობა სხვადასხვაგვარად არის განსაზღვრული, ან, ყველაზე ხშირ შემთხვევაში, ერთ-ერთი მათგანი ამოვარდნილია, რაკი მეორეს შეუძლია პირველის ფუნქციით აღჭურვა. განვითარებული მითოლოგიები ძირითადად კოსმოგენეზზე – „საწყისი დროის“ მოვლენებზე აპერირებს. პირველყოფილ მითოლოგიებში პირუკუ: „ამოვარდნილია“ რა კოსმოგენეზის აქტი, საწყისად

„სოციოგენეზი“ გვევლინება. როგორც ჩანს, აქ საქმე უდა გვეკონდეს, არა იმდენად ერთიმეორის უარყოფასთან, რამდენადაც ასპექტების „წამოწევისა“ და „გადაწევისთან“. ერთი კონკრეტული მითოლოგიური სისტემა, მაგ. პირველყოფილური, წინ წამოსწევს მითის სოციოგონიურ ასპექტს „სიზმრის დროის“ მოვლენათა თხრობით, ისე რომ არ უარყოფს „საწყისის კოსმოგონიას“, არამედ ეს უკანასკნელი ხართულია „სიზმრის დროის“ მოვლენებში როგორც პერიფერიული მოტივი. უფრო განვითარებულ მითოლოგიურ სისტემაში კი, კოსმოგონიური ასპექტია აქტუალიზირებული, რაკი მასში სამყაროს განცდა უკვე ლოგიკურ იერარქიულ სტრუქტურას ეფუძნება, სადაც კოსმოგენეზი, ჩვეულებრივ პირველადი აქტია და მხოლოდ მისი განხორციელების შემდგომ ხდება შესაძლებელი სხვა, ნებისმიერი ტიპის შესაქმე. ამ „მცირე შესაქმეებს“ (რომლებიც კოსმოგენეზის ესკიზზეა აგებული), როგორც მითიურ გმირთა მოღვაწეობის შედეგს, მხოლოდ სოციოგონიაში შეიძლება ჰქონდეთ ადგილი. ამდენად, *მითი, რომელიც ყველა შემთხვევაში კოსმოგონიურია ამავე დროს, ყველა შემთხვევაში სოციოგონიურაც არის. ეს ერთი და იგივეა. ანუ — მითი პრინციპულად სოციო-კოსმოგონიურია.* შესაბამისად, „საწყისი დრო“ და „სიზმრის დრო“ თავიანთი კოსმო-სოციოგონიური საწყისებით იზომორფულია და ერთ, განსაკუთრებულ დრო-სივრცით კატეგორიამდე დაიყვანება, რომელსაც ერთ საზოგადო ტერმინს — „მითიური დრო“, ან „მითიური ეპოქა“, მივუსადაგებთ. ეს მითიური ეპოქა პროფანული, თვლადი ისტორიული დროის მიჯნაზეა შეჩერებული და მითის, რიტუალისა და მაგიის საშუალებით მარადიულად იმეორებს არქეტიპულ მოდელებს. იგივე მითურ-რიტუალურ-მაგიური მექანიზმით მომავალში გადასროლილი ეს მოდელები ისტორიული ეპოქის „არაისტორიულ ზონებში“, მითოსურ შრეებში ხვდებიან და იქაც, „წრფივ“ ისტორიულობამიც ქმნიან რა „წრიულ“, „ბრუნვად“ მითოსურ რეალიებს, აგრძელებენ თავიანთ ცხოველმყოფელურ, სამყაროს მომაწესრიგებელ ფუნქციას.

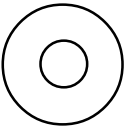

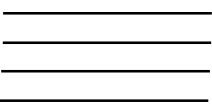
რაკი ყოფიერების თითოეული ფორმა მხოლოდ საკუთარ დრო-სივრცით მოდუსში განიცდება, ისინი არ ქმნიან „უწყვეტ რიგს“. მითიური დრო და სივრცე უპირველესად ვლინდება წარმოსახული სამყაროს ჩაკეტილობაში; ამ თვალსაზრისით იჭერს „კუნძულის მდგომარეობას“ (ნეკლუდოვი 1975:183). თუმცა ეს წარმოსახული „კუნძულისებური“ სამყარო თავად მთელი სამყაროა (კოსმოსი როგორც მთელი) და მისი „ჩაკეტილობა“ მთელ სამყაროს გადასწვდება. იგი ერთი დიდი და ყოვლისმომცველი „მინაა“, რაკი არქაულ საზოგადოებაში, უპირველესად, თავად ადამიანმა „გადაწყვიტა“ ბუნებასთან პარტიციპაცია და მასთან უკიდურეს ფამილარულ დამოკიდებულებაში ყოფნა. აქედან ჩნდება სამყაროში „სახლად ყოფნის“ სიმშვიდის მომგვრელი განცდა და შიში

„კოსმოსის გარეთ“, ქაოტურ „გარეში“ მოხვედრის წინაშე. სამყაროს ამგვარმა დიქტომიურ მოდულში წარმოდგენამ მნიშვნელოვანწილად განსაზღვრა პირველყოფილი საზოგადოებების შიგა ფრაქტურალურ-ტომობრივი წესრიგი, დაფუძნებული მითიური დროიდან მითიური წინაპრების მიერ მოწოდებულ ტრადიციულ დოქტრინაზე, რომლის უმცირესი გადახვევაც კი, მოასწავებს არა კონკრეტული „დამრღვევი“ ინდივიდის განადგურებას, არამედ საერთო სოციალური და უპირველესად, კოსმიური წესრიგის დამზობას და „ქაოსის მობრუნებას“ (თუმცა, როგორც სამართლიანად შენიშნავს ი.სურგულაძე, „გარესა“ და „შინას“ პრობლემაში მითოსი სრულ წესრიგს ვერ ამყარებს, რადგან მათ შორის სადემარკაციო ხაზი ყოველდღიურად ირღვევა პრაქტიკული მიზეზების გამო (სურგულაძე 1987: 134). სოციუმის „არასრულყოფილი წესრიგი“ სრულ იზომორფიზმს ამჟღავნებს იმ განსაკუთრებულ კოსმიურ მდგომარეობასთან, რომელსაც ჩვენ „კოსმოსის მცდელობა“ ვუწოდებთ. ისინი, ორივე, „სიზმრის დროის“ კატეგორიებია, მხოლოდ თითოეული მათგანი ფორმალურად სხვადასხვა ასპექტს – სოციოგონიურს ან კოსმოგონიურს გამოხატავს. ამგვარად თემატიზირებული „წესრიგი“ და ამგვარად გაგებული კოსმოლოგიზმი წარმოშობს იმ სისასტიკეს რომელსაც პირველყოფილი საზოგადოება იჩენს წესის დამრღვევის მიმართ. საკუთარი სოციუმიდან გაძევებული ინდივიდი ყველა შემთხვევაში განწირულია, რაკი მას მხოლოდ საკუთარ საზოგადოებაში, საკუთარ ტერიტორიაზე აქვს „სახლად ყოფნის“ და შესაბამისად, ყოფიერების განცდა. უპიროვნო სოციუმს ინდივიდი კი არ განსაზღვრავს, არამედ, თავად სოციუმი განსაზღვრავს ინდივიდს. თითოეული მათგანის მთელი არსება მხოლოდ საკუთარი და საერთო „შინათი“ არის გამსჭვალული, რისი სხვა „შინათი“, სხვა „სახლით“, სხვა სოციუმით ჩანაცვლება შეუძლებელია, რაკი „სხვა შინა“ არ არსებობს. არსებობს მისი ალტერნატიული სივრცე – „გარე“. „შინას“ მოწყვეტილი ადამიანი მომენტალურად აღმოჩნდება „გარეში“, ქაოსურ წყვილადში, სადაც იგი ყველა სასიცოცხლო ძალას არის ჩამოშორებული და რაც საბოლოოდ მისი ფიზიკური სიკვდილით სრულდება. „შინა“(ა) და „გარე“ () მითის სოციოგონიური ასპექტის დიქტომიური სტრუქტურის დრო-სივრცითი კატეგორიებია (უდაოდ შეცდომაა „შინასა“ და „გარეს“ დროითი კონტექსტიდან მოგლეჯით, განყენებულად, მხოლოდ სივრცით კატეგორიად განხილვა). სოციოგონიურ(სოციო-კოსმოგონია) მითოსში „შინა“ და „გარე“ სამყაროს პორიზონტალური წყობის მოდელს ქმნის. ეს პორიზონტალობა წრიულობაშია ფორმატირებული, სადაც „შინას“ წრიულ განცდას (ეს წრიული ზღვარი უხილავია და მხოლოდ სოციუმის თვალსაწიერს მოიცავს) წრის გარეთ ყველა მხრიდან პორიზონტალურად განფენილი ქაოტური „გარე“ უპირისპირდება. სამყაროს წყობის ამგვარ წრიულ-პორიზონტალურ

b

დიქტომიურ სტრუქტურას მითის კოსმოგონიურ ასპექტში სამყაროს ტრიხოტომიული, ვერტიკალური სტრუქტურის კოსმიური მოდელი: ზესკნელი(x)-სკნელი()-ქვესკნელი(), შეესაბამება (ტრიქოტომიული დაყოფა გვევლინება უფრო რთული იერარქიული მოდელების საფუძვლად, სადაც ფიგურირებენ 1,3,4,5,7,9,10 და უფრო მეტი ციური სფეროები, ან 2, 3, 7 ქვედა სამყაროები (მელეტინსკი 1976:213). კოსმოლოგიური ტრიქოტომია შესაქმის აქტის – ცისა და მიწის განკვეთის შედეგად მათ შორის კოსმიური სივრცის წარმოშობას გულისხმობს. კოსმიური ტრიქოტომიული მოდელის პარალელურად, მოგვიანებით კიდევ ერთი კოსმიური მოდელი ჩნდება, რომელიც უკვე განვლილ დიქტომიურ პრინციპს ეფუძნება, თუმცა, იგი „შინასა“ და „გარეს“ წრიულ-ჰორიზონტალურ მოდელში წრიულობის მოხსნის ხარჯზე ჰორიზონტალურ ბინარულობას აძლიერებს: ორი ჰორიზონტალურად დაპირისპირებული ოპოზიციის დიქტომიური გაფართოებით (გაორკეცებით), ოთხი ჰორიზონტალური სფეროა მიღებული, სადაც თითოეული ჰორიზონტალური ხაზი ქვეყნიერების რომელიმე მხარეს შეესაბამება: – აღმოსავლეთი() – დასავლეთი() – ჩრდილოეთი(z) – სამხრეთი(). გაფართოებული ორი, რომელიც უდრის ოთხს, თვისობრივადაც საწყის ორს იმეორებს, ამიტომ, ერთის მხრივ, აღმოსავლეთი და დასავლეთი იგივეა რაც ჩრდილოეთი და სამხრეთი (), ხოლო, მეორეს მხრივ, აღმოსავლეთი და ჩრდილოეთი უდრის ვერტიკალური წყობის ქვესკნელს (), ხოლო დასავლეთი და სამხრეთი – ზესკნელს (). საბოლოოდ კი: „შინა“ არის – ზესკნელი-დასავლეთი-სამხრეთი (), ხოლო „გარე“ – ქვესკნელი-აღმოსავლეთი-ჩრდილოეთი (). სფეროებს შორის ადგილი კოსმიური სივრცითაა ამოვსებული. როგორც ვხედავთ, „გარე“ ქაოსისის პარალელურად, ქვესკნელს ემთხვევა, ხოლო „შინა“ ანუ ადამიანთა საცხოვრისი – ზესკნელს. და მართლაც, „მითიურ დროში“ ადამიანები და მითიური წინაპრები „შინაში“ გვერდიგვერდ ცხოვრობენ, ხოლო „შინადან“ გასული ინდივიდი, „გარეში“ მოხვედრის შემდეგ ეუფლება რა გარდაუვალი სიკვდილი, ქვესკნელში, საიქიოში გასტუმრებულია. ამდენად, მითოსური მსოფლმხედველობის არქაულ საფეხურზე „შინა“-ზესკნელი და „გარე“-ქვესკნელი სამყაროს წყობის უნივერსალურ მოდელს ქმნიან, სადაც ერთმანეთთან ჰორიზონტალურ მიმართებაში იმყოფებიან. „სამყაროს ვერტიკალური ღერძის ბოლოზე „სულების ქვეყანამ“ შედარებით გვიან გადაინაცვლა“ (ბახინი 1965:26, სურგულაძე 1987:145). „მითიური დროიდან“ მითის „საწყის დროზე“ აპერირებამ სამყაროს სტრუქტურის ჰორიზონტალური განცდა, ტრიქოტომიული ვერტიკალურით შეცვალა. ეს ახლებურად გააზრებული, ახლებურად – კოსმიურად „გადალაგებული“

დრო-სივრცითი მოდუსებია, სადაც „მითიური დროის“ ხარჯზე „კოსმიური სივრცის“ მითოსური ხატი გამოიკვეთება (იხ. სქემა 1).

ცაკლი	სოციოგონია	კოსმოგონია I	კოსმოგონია II
დრო (ეპოქა)	„სიზმრის“	„საწყისი“	„საწყისი“
სივრცე	„მინა“ და „გარე“ (გვარის, ტომის,ფრატრიის შიგნით და გარეთ)	კოსმიური სივრცე (ცასა და მიწას შორის)	კოსმიური სივრცე (ოთხ სფეროს შორის)
მოდელი	ჰორიზონტალური (წრიულობაში ფორმატირებული ჰორიზონტალობა)	ვერტიკალური	ჰორიზონტალური
გრაფიკული გამოსახვა			
სტრუქტურა	დიქოტომიური	ტრიქოტომიური	დიქოტომიური

(სქემა1). დროისა და სივრცის კატეგორიები სოციოგონიასა და კოსმოგონიაში

დეტალურად შეხუშავებული კოსმოლოგიური სივრცობრივი მოდელის წარმომოხადა ადასტურებს მითოლოგიაში დრო-სივრცით წარმოდგენათა ერთიანობას (მიწა წყლის ქაოსის შუაგულში, ღმერთებისა და ტიტანების ოპოზიცია, როგორც დროში, ასევე სივრცეში და ა.შ.) და მითის ძირითად პრინციპს – აღწერა გენეზისზე თხრობის საშუალებით. უფრო მკვეთრი კოსმოსის სივრცობრივი მოდელი განვითარებულ მითოლოგებში კორელირებს ნაკლებად მკვეთრ წარმოდგენებს მითიური დროის საზღვრებზე. წარმოიშვება თავისებური „განუსაზღვრელობათა შესატყვისობა“, იმ გაგებით, რომ ურთიერთდაკავშირებული და ურთიერთამსახველი სპატიალური და ტემპორალური ასპექტები ერთმანეთში დამატებით ურთიერთობაში იმყოფებოდნენ (მელეტინსკი 1976: 217).

მითებში დეკლამირებული კოსმოლოგიური დრო-სივრცითი ერთიანი მოდელი ცხადყოფს, რომ დრო, რომელშიც აღნიშნული კოსმოგონიაში (შესაქმის აქტი) ხორციელდება, „საწყისის“ დროა, ხოლო ადგილ-სივრცე – სამყაროს შუაგული, ცენტრი. მ. ელიადეს დაკვირვებით, წეს-ჩვეულებებში ნებისმიერი განწმენდილი სივრცე სამყაროს ცენტრს ემთხვევა, ისევე როგორც ნებისმიერი რიტუალის დრო ემთხვევა, „საწყისის“ მითიურ დროს (ელიადე

1998:9). მითი თავს უყრის ამ ორ, კოსმოსისთვის უმნიშვნელოვანეს – მითიური დროისა და მითიური სივრცის პოლუსს და გვთავაზობს მათი გადაკვეთის წერტილში წარმოქმნილ მოვლენებს, არსებებს, საგნებს, ობიექტებს, რომლებიც სწორედ ამ გადაკვეთის – „მითოსური პირველჯვარედინის” მეოხებით რჩებიან არა თუ ობიექტური, არამედ თვით მითიური დროისა და სივრცის მიღმა და არქეტიპებად, სახე-სიმბოლოებად იქცევიან. როგორც ლევი-სტროსი აღნიშნავს, „ეს მოვლენები, რომელთაც დროის განსაზღვრულ მომენტში აქვთ ადგილი, არსებობენ არადროში. (ლევი-სტროსი 2001:217).

არქეტიპების, მოვლენების წარმოქმნა და მდგრადობა მხოლოდ და მხოლოდ მითიური დროისა და სივრცის გადაკვეთის შემთხვევაში არის განხორციელებადი. ნებისმიერი მათგანის გამორიცხვა იმთავითვე გამორიცხავს მათ შესაქმნეს. მითიური დროისა და მითიური სივრცის გადაკვეთა ასევე უზრუნველყოფს მის წიაღში წარმოქმნილი მოვლენების მუდმივობასა და განმეორებადობას, რაც პირველგადაკვეთის შედეგად „არადროისა” და „არასივრცის” მიღებით არის განპირობებული. ამდენად, კოსმოსში მოვლენათა განმეორებადობა შეუქცევადი პროცესია, იმისგან დამოუკიდებლად, ადამიანი რიტუალის საშუალებით გამოიხმობს თუ არა მათ კვლავდაკვლავ. მაშ რა დანიშნულება აქვს ადამიანს მითთან და რიტუალთან მიმართებაში, თუკი კოსმოსში იმთავითვე გადაწყვეტილია მოვლენათა ამგვარი წყობა? უფრო მეტიც, „ადამიანი არ არის თანადროული იმისა, რაც მას აიძულებს არსებობას ან იმისა, რის საფუძველზეც იგი არსებობს; არამედ იგი უპყრია ძალას, რომელიც მას განაბნევს, განარიდებს შორს საკუთარ პირველსაწყისს და თან ადამიანს ამ უკანასკნელს ჰპირდება. ეს ძალა უცხო არ არის ადამიანისათვის, იგი მასში მკვიდრობს და არა მის მიღმა იმ მარადიულ საწყისთა სიმშვიდეში, რომლებიც გამუდმებით განახლდებიან” (ფუკო 2004:401). ადამიანი ინტუიტიურად განიცდის, მაგრამ არ აღიარებს, საწყისთან დაშორებას, მასთან მიახლოების მცდელობის ყოველ ჯერზე. მაგიურ რიტუალებში ადამიანი ვერ იმეორებს საწყისის მოვლენებს, მხოლოდ მათ იმიტირებას ახდენს. თუმცა „სიმულაციური” შესაქმნე მას ნამდვილ შესაქმნეს განაცდევინებს. ადამიანი მოტყუებულია და იგი შეცდომაში უპირველესად საკუთარი აზროვნებისა და თვალსაწიერის ილუზურ მამულებს შეჰყავს, როცა მას სურს იაზროვნოს და ნაწილობრივ იმოქმედოს (ამისთვის ჰპირდება მაგია) უმაღლესი გონის დარად. „ადამიანისათვის სამყაროს შემოქმედი უმაღლესი გონის არსებობა განსაკუთრებულად მნიშვნელოვანია, რამდენადაც ადამიანი თვლის, რომ იგი, ისევე როგორც უმაღლესი გონება(სამყაროს შინაგანი ნათესაობის მიზეზით) აღჭურვილია წარმოების, აზროვნების, შექმნის უნარით, შესაბამისად, ადამიანისათვის ძალზედ მნიშვნელოვანია ღმერთის მდგომარეობა შექმნილ კოსმოსში “(პლატონოვა 1989:25). ღმერთის მდგომარეობას კოსმოსში

ადამიანი მითის საშუალებით განსაზღვრავს. ამიტომ მითი ადამიანს ყოველივე არსებულისა თუ შესაძლო არსებულის დამადასტურებელ მტკიცებულებად ჭირდება. ამდენად, მითი ადამიანს ჭირდება და არა კოსმოსს. კოსმოსი ისედაც მითში თანამყოფობს. გარკვეული აზრით მითი და კოსმოსი გაიგივებულია, მათი ხილვადი თუ უხილავი კონტურები მუდმივ თანხვედრაში მოდის. მათი განცალკევების შემთხვევაში მათი ფუნქციური გამოსახვა ვუაღივრდება, მაგრამ არ ანუღივრდება. მითში ადამიანმა ღმერთთან ერთად თავისი თავიც აღმოაჩინა, აღმოაჩინა ანთროპოსოპი, რაკი მისი ემბრიონული ხატი მასში იმთავითვე იყო მოცემული. მაშასადამე, ადამიანმა მითის საშუალებით საკუთარი თავი კოსმოსის მოვლენებში განიცადა. ამიტომ სწორედ მითის საშუალებით იკმაყოფილებს ადამიანი თავის თანდაყოლილ ამბიციას, ერთის მხრივ, თავი მოვლენათა ცენტრში დააყენოს, ხოლო მეორეს მხრივ, კოსმოსის უმნიშვნელოვანეს მოვლენებს ეზიაროს და მათი მონაწილე გახდეს. კოსმოსის მოვლენებთან პარტიციპაცია კი მითის, რიტუალისა და მაგიის თანაქმედებაში არის შესაძლებელი. ე.ე.ლიადადე აღნიშნავს, რომ „კოსმოგონიური მოვლენების პერიოდული განმეორებადობის საჭიროება, კოსმოგონიურ მომენტებთან ადამიანური გამოცდილების გაიგივებით, გვევლინება უძველესი პირველყოფილი აზროვნების დამახასიათებელ ნიშნად“ (ელიადადე 2002:95). კოსმოგონიის განცდით, რაც მაგიური რიტუალების გზით მიიღწევა, ადამიანი საწყის დროში „გადაიტყორცნება“, თუნდაც ეს საწყისის იმიტაცია იყოს, რაც ადამიანს, ერთის მხრივ, ახალი ვიტალური ძალებით აღჭურვავს, ხოლო მეორეს მხრივ, ღმერთთან მიახლოების ამბიციას დაუკმაყოფილებს. იქნებ ეს სულაც „ღმერთის ნოსტალგიაა“ და არა ამბიცია, ბიბლიური სამოთხის დატოვების შემდეგ რომ გაუჩნდა კაცობრიობას. როგორც არ უნდა იყოს, ადამიანის ცნობიერება ერთსა და იმავე დროს სამი განზომილებისაკენ არის მიმართული: იგი ცხოვრობს და უშუალოდ აღიქვამს აწმყოს, მაგრამ მისი ყველა მიზანი და იდეა მომავალში არის განხორციელებადი, რომლის ასაგებად, არქიტექტონიკის გადმოსაღებად ის მიმართავს წარსულს. ადამიანი „ვერ ეტევა შემოსაზღვრულ დროში. მომავალი მისთვის პრინციპულად ღიაა, ამიტომ „სივიწროვის“ განცდის გამო დროის საზღვრის გადალახვის ინტენცია მასში წარსულისკენ მიიმართება“ (დალაქიშვილი 2001:51). ამდენად, ადამიანს წარსული მომავლისთვის ჭირდება, მაგრამ სად არის აქ აწმყოს ადგილი? ამ სამეულში აწმყო დომინანტობს, რაკი იგი მუდამ არის. წარსულივით არც „გამოხმობა“ ჭირდება და არც მომავალივით „გადატყორცნა“. სწორედ ამიტომ, ადამიანის ყოფიერების ამ გზაზე ერთადერთ დაბრკოლებად აწმყო გვევლინება. იგი ადამიანს მუდმივად თიშავს, ერთის მხრივ, მომავლისგან, და, წარსულისგანაც – მეორეს მხრივ. მაგრამ სწორედ აწმყოს აკისრია „ცენტრის“ ფუნქცია, მხოლოდ მას შეუძლია გააწონასწოროს და მოაწესრიგოს თავის ირგვლივ

ყოფიერების ის ფორმა რომელშიც ადამიანი მკვიდრობს. ამიტომ, მაშინ როდესაც წარსული აგებს მომავალს, აწმყო ერთსა და იმავე დროს წარსულად და მომავლად გვევლინება, ხოლო ამ კონტექსტში ადამიანური არსებობა არის „მარადიული განმეორებადობა“, რომელიც „მითის მარადიული კვლავდაბრუნების“ (მ.ელიადე) პირდაპირპროპორციულია. ჰაიდეგერის სიტყვით, „მუნყოფიერება „არის“ მისი წარსული თავისი ყოფიერების სახით, რაც, უხეშად რომ ვთქვათ, მუდამ მისი მომავლიდან „ხდება“ (ჰაიდეგერი 1989:41).

ამდენად, ადამიანი რომელიც ცხოვრობს აწმყოში, მიმართავს წარსულს, რომ გადასწვდეს მომავალს. ამ გზაზე მითის, რიტუალისა და მაგიის როლი უნიკალურია. მათი საშუალებით, პირველმოვლენები, პირველარსებები, პირველსაგნები კვლავდაკვლავ ცოცხლდებიან აწმყოში და მომავალში, რასაც ელიადემ „მითის მარადიული კვლავდაბრუნება“ უწოდა. ლევი-სტროსი საუბრობს „არაცნობიერ სტრუქტურაზე“, რომელიც ძვეს თითოეული ტრადიციის, წეს-ჩვეულებისა თუ სოციალური წყობის საფუძველში (ლევი-სტროსი 2001:31). „არაცნობიერი სტრუქტურიდან“ მომდინარე სახე-სიმბოლოები, რომლებიც იუნგისათვის „არქეტიპები“ ან „პირველყოფილი სახეებია“, გვევლინებიან ტენდენციებად „მოტივების ასეთი წარმოსახვების წარმოსაქმნელად. წარმოსახვები რომლებიც შესაძლოა მერყეობდნენ დეტალებში, მაგრამ ამასთანავე, არ კარგავდნენ თავიანთ ბაზისურ სქემას“ (იუნგი 1991:65). მითიური წარსული გვევლინება არამხოლოდ „პარადიგმულ“ მოთხრობად, არამედ, იგი არის როგორც პირველსახეთა საღმრთო საცავი, ასევე საცავი მაგიური და სულიერი ძალებისა, რომლებიც რიტუალებისა და მითიური ეპოქის მოვლევათა ინსცენირების დახმარებით, სადაც შესაქმის მითების რეციტაციებია ჩართული, განაგრძობენ წესრიგის მხარდაჭერას“ (მელეტინსკი 1976:174).

მითოსური ტექსტი საწყისთან დაბრუნების ტექსტობრივი დეკლამაციაა, მაგრამ იგი თავად, დამოუკიდებლად მოკლებულია „დამაბრუნებელ“ მექანიზმს. დაბრუნების მექანიზმში მითი აუცილებელი, მაგრამ ერთ-ერთი (და არა ერთადერთი) კომპონენტია. მითიური საწყისი მოვლენების „ასამუშაველად“ არსებობს ურთიერთდამოკიდებულებათა სამწვერიანი ფორმულა:

მითი/რიტუალი/მაგია.

ანთროპოლოგთა ამერიკული სკოლის მკვლევართა (ჰარნერი, კასტანედა, ელიადე, მალინოვსკი, ელკინი, ევანსპრიჩარდი) თვალსაზრისით, „მითი, რიტუალი და მაგია [ძალა] ერთმანეთისაგან განუყოფელია...“ „მაგიური რიტუალის დაბადებას აუცილებლად ახლავს ამბების რკალი, რომელიც ხსნის ყველაფერს. სწორედ ეს ამბებია მითები. ამ აზრით, მითი წარსულ საუკუნეთა

მკვდარი შემკვიდრეობა კი არ არის, არამედ ცოცხალი ძალა, რომელიც მუდმივად იწვევს ახალ მოვლენებს”(ცანავა 2001:115).

მითი – ტექსტი, რიტუალი – ქმედება და მაგია – ძალა, ის სამი კომპონენტია, რომელთა მთლიანობაში ამუშავებას დროისა და სივრცის განზომილებათა გარღვევა და წარსულში, საწყისში მოხვედრით, მათი კვლავამოხმობა, კვლავდაბრუნება შეუძლია. რქაულ საზოგადოებაში „საწყისთან დაბრუნება“ მითის ძირითადი ფუნქცია იყო, რომლის განხორციელებაც – ხელდასხმულთა (ქურუმები, შამანები, ტომის ბელადები, მეფეები) პრეროგატივა. ტრადიციული საზოგადოების დაშლის შემდეგ მითის პირველადი ფუნქციაც შესუსტდა და დანარჩენ კომპონენტებსაც – რიტუალსა და მაგიას გაეთიშა.

პირველყოფილ ტრადიციულ საზოგადოებაში „საწყისთან დაბრუნების“ ტენდენცია აუცილებელ სახეს ატარებს, სადაც თაობები განდობის წესჩვეულებებით ეცნობიან ტომის საიდუმლო დოქტრინასა და სამყაროსეულ მისტიურ ისტორიას, რისი მიღებაც ნეოფიტისათვის მხოლოდ „სიზმრის დროში“ გადასვლით და უშუალოდ მითიური წინაპრებისაგან გადმოცემით არის შესაძლებელი. ავსტრალიაში მითიურ წინაპართა თავგადასავლები დაიყვანება ხანგრძლივ გასეირნებაზე, რომლის დროსაც „სიზმრის დროის“ არსებები სჩადიან სხვადასხვა ქმედებებს, ხოლო ახალბედებმა განდობისას უნდა გაიმეორონ ეს მისტიური მარშრუტები. ამ გზით ისინი აღადგენენ იმ ძველი დროის მოვლენებს, რომლებიც ავსტრალიელებისათვის შეიცავენ თავისებურ კოსმოგონიას. თუმცა საუბარია „ნაწარმოების“ დასრულებასა და სრულყოფაზე და არა მის შექმნაზე. მითიურმა წინაპრებმა გადაიტანეს საწყისი დრამა, რის შედეგადაც შეიქმნა სამყარო და ადამიანი ამჟამინდელი ფორმით, – და შესაბამისად, სწორედ ისინი ფლობენ ამ ცოდნას და შეუძლიათ მათი გადაცემა. თანამედროვე ტერმინოლოგიაში ეს ასე ჟღერს – საღმრთო ცოდნა, ნაკლებად დაკავშირებული ონტოლოგიასთან, მაგრამ დაკავშირებული, მხოლოდ მისტიკურ ისტორიასთან (ელიადე 2002:101-102).

„საწყისთან დაბრუნების“ ტენდენცია, დღევანდელ ფოლკლორულ სინამდვილეში, ყველაზე თვალშისაცემად მაგიურ პოეზიაში – შელოცვებში არის გამჟღავნებული. მართლაც, შელოცვა დღემე ინარჩუნებს თავდაპირველ, არქაულ ბუნებას, სადაც დღემდე ლოგიკურ თანამყოფობაშია კულტურულ-ტრადიციული ყოფის სამი სფერო: ტექსტი (ამბავი, მითი), რიტუალი და მაგია. ემელეტინსკის დაკვირვებით, უბრალო შელოცვებშიც კი, ჩვეულებრივ, მოცემულია მოკლე შესავალი მითიური პირველწინაპრის, ღმერთის შესაბამის პარადიგმულ მოღვაწეობაზე (ემელეტინსკი 1976:173). მაშინაც, როცა „საწყისთან დაბრუნების“ ტენდენცია სხვა ჟანრის (სამონადირეო, შრომის, სააკვნო-საძეობო და ა.შ.) ტექსტებში ცხადდება, იგი არ კარგავს

თანდაყოლილ მაგიურ სუბსტანციასა და მიზანმიმართულებას. „საწყისოვანი დროები აღიქმებოდა, როგორც კოსმოგონიური დროები. ამიტომ ყოველგვარ რიტუალურ ინიციაციებს, მათ შორის კორონაციებსა და საახალწლო ცერემონიებს, შეიძლება აცილებდეს კოსმოგონიური მითების რეციტაციები, ან კოსმოგონიური აქტის სიმბოლური ჩართვა (მელეტინსკი 1976:218). ამიტომ არის, რომ ხშირად, შრომის, სამონადირეო, სააკვნო-საძებო და სხვა ჟანრებში, ერთი შეხედვით გაუგებარი მიზეზების გამო, შინაარსობრივად სრულიად განსხვავებული – კოსმოგონიური მოტივები იჩენს თავს. სწორედ ეს კოსმოგონიური მოტივები გვევლინება იმ არქაულ რელიქტებად, რომლებიც ტექსტის რიტუალურ და მაგიურ ბუნებას (და ფუნქციას) აქტუალიზირებენ. შრომის პროცესსა თუ ნადირობის წინ შესრულებული სასიმღერო-საფერხლო ტექსტი, რომლის შინაარსობრივი ბირთვი კოსმოგონიურია, საწყისის მითს გააცხადებს და ერთადერთ მიზანს – კონკრეტულ სფეროში (შრომა-ნაყოფიერება, ნადირობა და ა. შ.) მაგიური ზემოქმედების გზით წარმატების მიღწევას ემსახურება. ასევე, იმთავითვე განსაზღვრულია შელოცვებში შესაქმნისა თუ სამყაროს წყობის მოდელის, ესქატოლოგიური და სხვა კოსმოგონიური სიუჟეტური რკალის შეჭრა. თითოეულ ტექსტში „საწყისის მითია“ კოდირებული, რომლის საშუალებით შემლოცველი სწეულს „საწყის“ მითიურ დროსა და სივრცეში აბრუნებს, რომ სამყაროს ხელახალი შესაქმე განახორციელოს. ხელახალ შესაქმეში სწეული თავადაც ხელახლა იბადება, მხოლოდ ჯანმრთელი და უვნებელი. სწეულის საწყის დროში მიბრუნება იმითომ არის აუცილებელი, რომ, როგორც მ.ელიადე აღნიშნავს, „ცხოვრების გამოსწორება შეუძლებელია“, შესაძლებელია მხოლოდ მისი ხელახლა შექმნა, კოსმოგონიის ხელახალი განმეორების საშუალებით. მართლაც, მრავალ პირველყოფილ ხალხებში განკურნების ძირითად ელემენტად გვევლინება კოსმოგონიური მითის არტიკულირება“ (ელიადე 1998: 30.).

სწეულის საწყის მოვლენებში გადაყვანას მკურნალი-მაგი, შამანი ახორციელებს. მნიშვნელოვანია, რომ იგი ყოველი ახალი მაგიური „სამედიცინო პროცედურის“ წინ, თავდაპირველად, თავად უნდა გადაიტყორცნოს მითიურ, საწყის დროში, ხელახლა უნდა აღიჭურვოს მაგისა თუ შამანის უნარით (ძალით), რისთვისაც თავისი თავდაპირველი ხელდასხმის (შამანად ქცევის) საწყის მოვლენებს უნდა დაუბრუნდეს. ამ მიზნით შამანი სწეულის წინაშე „იმეორებს იმ პირველ „მოწოდებას“, ე.ი. „პირველ ღაცემას“ რომლის დროსაც მას გაუცხადდა თავისი მოწოდება.“ ეს მოვლენათა იმიტირება არ არის. ამ დროს შამანი ხელმეორედ, მთელი სიციხადით განიცდის ხელდასხმის, „შამანად ქცევის“ მდგომარეობას (ლევი-სტროსი 2001:187).

„საწყისის მითი“ საწყისი დროის მოვლენებზე მოგვითხრობს, მაგრამ მხოლოდ სამყაროს შესაქმნეს არ გულისხმობს. იგი ყოველგვარი პირველმოვლენის, პირველარსების, პირველსაგნის „შესაქმნებს“ მოიცავს, თუმცა ამგვარ თემატურ მრავალფეროვნებათა მიუხედავად, სტრუქტურულად ყოველთვის კოსმოგონიურ მოდელს იმეორებს, რაკი „კოსმოგონიური მითი გვევლინება ყოველგვარი „შესაქმნის“ არქეტიპულ მოდელად“ და გვაბრუნებს რა „საწყისში“, არსებით როლს ასრულებს საქორწინო, სანაყოფიერო, დაბადების, საველე სამუშაოებისა და სხვა რიტუალებში (ელიადე 1998: 10). ქართული შელოცვების, ასევე შრომის, ნადირობის, სააკვნო-საძებო და ა.შ. პოეზიის ის ნაწილი, რომელთაც ჯერ კიდევ არ დაუკარგავთ გენეტიკური საწყისი – რიტუალურ-მაგიური ბუნება, სტრუქტურულად ისევ ინარჩუნებენ „საწყისთან დაბრუნების“ ტენდენციებს და სხვადასხვა კოსმოგონიურ მითო-რიტუალურ მოდელებს აყალიბებენ; ამასთანავე, მითის, რიტუალისა და მაგიის ერთ კონტექსტში, უფრო ზუსტად, ერთობლიობაში გააზრების საშუალებას იძლევიან, რაც ძირითადი თეზაა მითის დეფინიციისათვის (სოც. ანთროპოლოგთა ამერიკული სკოლის მიხედვით).

ქართული კოსმოგონიური სიუჟეტები სხვადასხვა ფოლკლორულ ჟანრებში არიან მიმოხილული, თუმცა რომელ ჟანრშიც არ უნდა იყვნენ გაცხადებულნი, ყოველთვის ინარჩუნებენ „საწყისოვნობის“ ფუნქციას.

ლიტერატურა

ბახტინი 1965: *Áàððèí Ì .Ì . Òðàí ñóà ðàáéå è í àðí áí àý èóëüòòðà ðáí àññáí ñà, Ì . 1965.*

დალაქიშვილი 2001: დალაქიშვილი ლ. ისტორიულობა და მითის მარადიული კვლავდაბრუნება, კრებ. „ენა და კულტურა“, №2თბ.2001.

ელიადე 1998: *Ýèèàáá Ì . Ì èð í áá÷í ì áí çáðàù áí èè.Àððáòðè è è í í àò ðýáí í ñòù, Ì . 1998.*

ელიადე 2000: *Ýèèàáá Ì . Àñí áèòù ì ù ð à, Ì . 2000.*

ელიადე 2002: *Ýèèàáá Ì . Òàéí ù á í áù áñòàá.Ì áðýäü èí èèèèàèè è è í ñáýù áí èý, Ì . 2002.*

ლევინ-ბრიული 1937: *Ëááè-áðþ èü Ë. Ñááðòóáñòòáñòááí í í á á í áðáí áù òí í ì ì ù ø éáí èè, Ì . 1937*

ლევინ-სტროსი 2001: *Ëááè-Ñòðí ñ Ê. Ñòðóèòòðí àý áí ðòí í í éí àèý, Ì . 2001*

ლოსევი 1991: *Ëí ñáá À. Õ. Àèèèèèèèè è è ò à, áéí : Õèèí ñí ò èý. Ì è ò í éí àèý. Èóëüòòðà, Ì . 1991*

მელეტინსკი 1976: *Ì áèàðèí ñèèé Á.Ì . Ì í ýòèèà ì è ò à, Ì . 1976.*

- ნეკლულოვი 1975:** Í âêþ âî â Ñ.Ð . Ñòàðè÷âñèèâ è àèí àì è÷âñèèâ í à÷àèèâ à í ðì ñòðâí ñòââí í ò-âðâí âí í í é í ðââí èçàòèè ÿ ÿ ââñòâí âàòâèí í âñ òí èúèèí ðà, ÑÁ: Õèí í èí ãè÷âñèèâ èññèââí ââí èÿí í òí èèèí ðó, Ì .1975.
- პლატონოვა 1989:** Ï èàòí í í âà Ý.Á. Äâñÿòü èâèèèè ÿ ÿ ÿ èòí èí ãèè, Ì . 1989;
- სურგულაძე 1987:** სურგულაძე ი., სივრცობრივი ასპექტები ქართველთა რელიგიურ და მითოსურ წარმოდგენებში, კრებ. მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, XXIII, თბ.1987.
- ტოკარევი 1962:** Õí èàðââ Ñ.Á. ×òí ðàèí â ÿ èòí èí ãèÿ? Ñá: Áí ÿ ðì ñè èñòí ðèè ðâèèãèè è àòâèçì à, Õ 10, Ì .1962
- იუნგი 1991:** Ð í ã Ê.Ã. Àðñâðè ÿ ñèí âí è, Ì .1991
- ფრეიდენბერგი 1978:** Õðâéââí áâðâ Í .Ì ., Ì èò è èèðâðâðððâ äðââí í ñòè, Ì .1978.
- ფუკო 2004:** ფუკო მ. სიტყვები და სავნები, ფრანგულიდან თარგმნა დ.ლაბუჩიძე-ხოფერიამ, თბ.2004;
- ცანავა 2001:** ცანავა რ. მითის, რიტუალისა და მაგიის ურთიერთ-მიმართებისათვის, კრებ. „ენა და კულტურა“, №2, თბ.2001.
- ჰაიდეგერი 1989:** ჰაიდეგერი მ. ყოფიერება და დრო, თბ.1989.

აგელურ-კაენური სიმბოლიზმი და კულტურათა დაპირისპირება

ფილოსოფიის მეცნიერება-
თა დოქტორი, კინომკოდნე,
ინჟინერ-ფიზიკოსი.

ძირითადი ნაშრომები:

„ციფრული გამოსახულება
და ედოსური ხატი“, „კოს-
მოსი, სივრცე-დრო და
ვირტუალური რეალობა“,
„პერსპექტივა – აღორძინ-
ებიდან ციფრულ გამოსა-
ხულებამდე...“...

სამეცნიერო ინტერესები:

ამჟამად ორი მიმართულებით ვმუშაობ: პირველი, ხმელთაშუა ზღვის კულტურათა და ცივილიზაციათა საფუძვლებში განმსაზღვრელი და დღეისათვისაც საგულისხმო მსოფლშეგრძნებითი, ანუ დრო-სივრცითი ხასიათის კონცეპტების გამოვლენა-შეპირისპირება. და მეორე – „ართრონი“, ანუ ელინური აზროვნების ის სიმბოლური წინაფორმა, რომელმაც შემდგომი, დასავლური კულტურის მსოფლშეგრძნებითი მიმართება განაპირობა.

ყოველი ინდივიდის, ყოველი ჩვენგანის უშუალო და პირველადი სინამდვილე, ანუ ცნობიერებაში “ჩაწნული” ორგანული ერთიანობა ბუნებრივ თუ სოციო-კულტურულ ფაქტორებად დანაწევრებულ და შემდგომ მათივე გაერთიანებით შედგენილ ობიექტურ-მეცნიერული წარმოდგენისგან ძალზედ განსხვავდება. ადამიანთა ურთიერთობა ცოცხალი ინტენციებით იმდენად გაჯერებული უცნაური მოვლენაა, რომ იგი ფორმალური, პირობით-ობიექტური გადმოსახედიდან სრულად არ აღიქმება, განყენებულ-მეცნიერული ხედვით მხოლოდ ზედაპირულად აღიწერება.

ამიტომაც, საზოგადოებრივი თანაცხოვრების ნებისმიერი, სოციალურ ჯგუფთა დიდ ფრაგმენტებზე ორიენტირებული, როგორც წესი, იდეოლოგიზირებული მოდელი ყოველთვის ნაკლული ბუნებისა იყო და ახლაც, თუნდაც ტექნოლოგიური მანიპულირების უსაზღვრო შესაძლებლობით შეიარაღებული – ასეთად რჩება. ყველა იმ “გაუგებრობასა” თუ კომფლიქტს, რომელიც თანამედროვე მსოფლიოს ერთგვარ ეპიდემიად იქცა სიღრმისეულ საფუძვლად სწორედ ეს, სხენებული “ნაკლულობა” უნდა ედოს.

ბოლო დროის “კულტურათა შეხვედრის” პრობლემის განსაკუთრებითი ან აკვიატებითი ყბადალება, კვლავ თვალსაწიერის სიმოკლის ან “ნაკლული ხედვის” გამოვლენა უნდა იყოს. ეს პრობლემა ძალზედ ცალმხრივ-პრაგმატული გაგების ზოგიერთ “ექსპერტს” ყველა უბედურების

მიზეზად მიაჩნია¹ – ინტელექტუალური აბერაცია დაპირისპირების კონსტატაციურ დონეს სიღრმისეულად გაუმჭლოავ საბურველად აღიქვამს. შეიძლება ითქვას, რომ თავად კულტურა, ანუ “მეორე ბუნება” უმტესწილად, თუ სრულად არა, სწორედ გარემომცველ სინამდვილესთან შეჯახებისას “ინდივიდუალურ სამყაროებში” აღძრულ წარმოსახვით ფენომენტთა რეალობაში “გადმოღინების” შედეგია...

სწორედ ამიტომ, “კულტურათა დაპირისპირების” ფაქტორის წინ წამოწევას ხელს, გარდა აღნიშნული თვალსაწიერის სიმოკლისა ან “გადაფარვისა”, ყოველთვის ბოლომდე ამოუცნობი ადამიანური არსის მარადიული პრობლემის სირთულეც უწყობს. თორემ, იმის დანახვა, რომ ნებისმიერი კულტურა, თუ ის ნამდვილად კულტურაა, მიუხედავად ცვალებად და განზნევიად პოზიტიურ სინამდვილესთან “გადანასკვისა”, მაინც ადამიანის იმანენტურ ბუნებას ეფუძნება, რომ მისი გარკვეულ კანონზომიერებაზე დამყარებული “აღნაგობა” განპირობებული სულიერი წყობით არის ძნელი არ უნდა იყოს.

სირთულეს კი სწორედ ის წარმოშობს, რომ თავად ადამიანის შიდა რეალობა გარე, საგნობრივი სამყაროსგან ძალზედ განსხვავდება. თავის თავში არსებულის, ნივთიერისგან განსხვავებულის, გაურკვეველისა და მიუწვდომლის არა მარტო წვდომას, არამედ გარე, სასიცოცხლოდ მნიშვნელოვან სინამდვილესთან აღქვატურ (სადავ ან ფარსავ) მორგებას ადამიანი ისევე შიდა უნარით, წარმოსახვით ცდილობს. საყრდენი, თუნდაც დროებითი, რომელიც მოუხელთებელ, უცნობ ტერიტორიასთან მიახლების საშუალებას გვაძლევს, როგორც ნიცშე აღნიშნავდა, წარმოსახვის ან ფანტაზიის ნაყოფია და ასეთად სიმბოლო ან მეტაფორა წარმოსდგება.

სიმბოლო კი ყოველთვის ორმაგი ბუნებისაა (ძველ ბერძნებთან სიტყვა symbolon-ის თავდაპირველი მნიშვნელობაც – ორად გადატეხილი ჯოხისა თუ ჩხირის ნაჭერი – “ორობითობას” გულისხმობდა). ის, ე. ი. ცნობიერებაში “ჩამჯდარი” სიმბოლო, როგორც წესი, ორი, გარე და შიდა სინამდვილის ერთდროულად გაწვდომას ცდილობს. მნიშვნელოვანი განსხვავება, როგორც

¹ კულტურათა დაპირისპირების პრობლემა განსაკუთრებით მძაფრად და კატასტროფულად სოციო-ეკონომიკურ მეცნიერებასა და საერთაშორისო ბიზნესის სფეროში აღიქმება – 90-იანი წლებიდან ახალი მიმართულება, Cross-Cultural Management-იც კი შეიქმნა.

ესპანელ-ამერიკელი სოციოლოგი მანუელ კასტელსი (Manuel Castells) კი თვლის, რომ კულტურული განსხვავებულობიდან ამოსული ჰიპოთეზა, იმ შემთხვევაშიც, როცა ის რასისტულ ელემენტს არ მოიცავს (იგულისხმება, რომ ჩვეულებრივად ეს, რასისტული ელემენტი კულტურაში თანაობს) პრობლემას ვერ ხსნის. მთავარი, მისი აზრით, ტექნოლოგიური განვითარებაა: ‘...ერთსა და იმავე კულტურას, საზოგადოებასა და სახელმწიფოს შორის მიმართების სტრუქტურებიდან გამომდინარე საკმაოდ განსხვავებული ტექნოლოგიური ტრანსპორტიები შეუძლია წარმოშვას.’ (Í ãi óyëü Èññòãëüñ. Èí óí ði àòèí í í ày yí í ðã: yéí í í ì èè, í áð ãñòãí è èrëüòòðã)

ჩანს, ამ უნივერსალური მენტალური წარმონაქმნის აღნაგობათა ანუ ჩამოყალიბების წესთა შორის უნდა იდოს. თუ წინარეფლექსიური, ყოვლის ერთიანად მომცველი მითოსური აზროვნება ამგვარ, როგორც წესი, ქიბერულ წარმონაქმნებს გრძნობად-ემოციური მუხტით, „გასულიერებული კვანძით“ კრავდა, უკვე შემდგომი, ანუ სხვა ყველაფრისგან განკერძოებული ადამიანური ცნობიერება სამყაროში “ჩაწერას” შიდა, იმანენტური წყობის მიხედვით ფორმირებული სიმბოლოებით ცდილობს.

იმანენტური თვისება ან ძირეული ინტუიცია კვლავ სიმბოლოა, ისეთი, რომელიც იმ მეტა-, ღვთიურ თუ სხვა სახის ფარულ, ადამიანური არსებისათვის მიუწვდომელ კანონზომიერების ჭვრეტით მოხილვას გულისხმობს. და აქ, ამგვარ მიდგომაში ერთგვარი განუზღვრელობა შემოდის – ერთი სიმბოლო მეორეს ეფუძნება, მეორე კიდევ სხვას და ა. შ. უსასრულოდ... თუ სამყაროსა და ადამიანის ჭეშმარიტი არსის საბოლოო ამოცნობის მაძიებურ, სწორსაზოვან გეზს მიყვებით, მაშინ, მართლაც მხოლოდ განუზღვრელობის, წამხედური ფარდობითობის, განბნევისა და “ჯოჯოხეთური განმეორადობის” ველში დავრჩებით...

რელიგიური სიმბოლო ამგვარი ‘უსასრულობით გზადაკეტილობისა’ ან იდუმალ და ამოუცნობ “ღვთისაგან ალყაში მოქცევისა” იობის მოთქმავებაა: “რისთვის ეძლევა სინათლე ტანჯულს და სულგაწამებულს – სიცოცხლე?” (იობ. III, 20). აზრის ასეთ შლეგურ სულიერ ტრაექტორიაზე დაუსრულებელ სრბოლასაც და კითხვასაც: “საიდან მოდის სიბრძნე და სად არის შემეცნების ადგილი?” (იობ. XXVIII, 20), რელიგიაში ერთი შემაჩრებელ-დამსაზღვრავი ინსტანცია და პასუხი აქვს – ყოვლადსრული ღმერთი.

ფილოსოფოსისათვის მთავარი მაინც ფორმაა. იმ შემთხვევაშიც კი, როცა ის ყველაფრის საწყისად ყოვლადსრულ ღმერთს მიიჩნევს, ღმერთგოსი მისთვის მაინც აბსოლუტური ფორმა და ფორმისმიმცემი ინსტანციაა. აქ, ე. ი. ფილოსოფიური აზროვნების ველში, დამსაზღვრავი და უსასრულო განმეორებადობის შემაკავებელი მხოლოდ ფორმა შეიძლება იყოს. მერე რა, რომ ასეთი წარმონაქმნი სიმბოლოურია, მერე რა, რომ ის მხოლოდ შუალედური, “დროებითი საყრდენია” – ცვალებად გარე სამყაროსაცა და სპონტანურ-ქაოტურად მონაცვლე მისწრაფებებით გაჯერებულ სულიერ წიაღსაც ადამიანი სწორედ ამგვარი წარმონაქმნით აწესრიგებს. შიდა და გარე ხდომილობათა შეუჩერებელი, ზღვარდაუდებელი დინების, მათი უაზრო განბნევის შეკავება და ასევე, მათი მოცვა-გააზრების შესაძლებლობა, ანუ ადამიანურ “მე”-ს მიერ საკუთარ თავსა და სამყაროს შესახებ რაღაცის გაგების პირობა მხოლოდ ამგვარი, კანტისეული სახელდებით, “ინტელიგებელური კვანძების” წყალობით ხორციელდება.

კანტის “ტრანცენდენტალური კატეგორიებიც” სავარაუდოდ არსებულ სიღრმისეულ, აშკარად და ნათლად გამოუვლენელ კანონზომიერებათა ჭვრეტითი წვდომის შედეგად ჩამოყალიბებული და ამიტომაც სიმბოლური ფორმებია. გარკვეული ზეწესრიგის ინტუიცია, რა თქმა უნდა, წინარეფლექსიულ, მითოსურ აზროვნებაშიც არსებობს (მითურ სიმბოლოთა გაგებას ან გაშიფვრას ამიტომაც ვახერხებთ), მაგრამ რაციონალურად “გაწერილი” ძირეული ფორმები უფრო გარკვეული სააზროვნო-ლოგიკური ოპერირების შესაძლებლობას გვაძლევს. ამ თვალსაზრისით, კანტის კატეგორიები, აპრიორული ფორმები – სივრცე, დრო, მიზეზობრიობა, აუცილებლობა და ა. შ. – ზე- თუ მეტა- წესრიგის “მრავალწახნაგოვანი” გამოვლინებაა.

ძირეულ ფორმა-ინტუიციათა სწორედ ამგვარი მრავლობითობისა და კიდევ ისტორიულ გარემო-პირობათა გამო ხდება ისე, რომ ცალკეულ-ადამიანური ცნობიერების წყობა მოწესრიგებული უპირატესად რომელიმე ერთი კატეგორიული ფორმის მიხედვით შეიძლება იყოს. და თუ ცალკეულ ინდივიდთა შეჯახება-შეყრის შედეგად საზოგადოებრივ განზომილებაში კვლავ რომელიმე კატეგორიული მიმართების უპირატესობა იკვეთება, მაშინ მოცემული ეთნოსის, თემისა თუ ერის კულტურის დახასიათება სწორედ ამ უპირატესი ფორმის მიხედვით შეიძლება მოხდეს.

კერძოდ, ჩემს წინა ნაშრომში აღნიშნული იყო, რომ “აბელური” ტრადიციის ხალხის არსებობა და საქმიანობა უპირატესად სივრცითი, ხოლო “კაენურისა” – დროითი მოწესრიგების ნიშნით ხასიათდება². წინამდებარე წერილში, ამჯერადაც, ყურადღება გამახვილებული კვლავ დრო-სივრცით მახასიათებელზე იქნება. თუმცა, აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ დროისა და სივრცის კანტის კატეგორიები მოხმობილი მეტწილად თვალსაჩინოების მიზნით არის. თორემ, კარგა ხანია მეცნიერება დროის ან სივრცის ცნებას ცალცალკე აღარ განიხილავს.

ამას გარდა, კანტთან ეს ორი ცნება “არატოლმადლოვანია”, დრო მიჩნეული გარე და შიდა მოვლენების, ხოლო სივრცე – მხოლოდ გარე მოვლენების აპრიორულ პირობად არის. ამიტომაც, ადამიანური ცნობიერების თანამედროვე აღწერას, ფენომენოლოგიურ თუ “ქრონო-ტოპოუსურ” წყობას კანტის ურთიერთ განცალკევებული კატეგორიები მთლად კარგად ვერ ესადაგება. იმის თვალსაჩინო მაგალითად, თუ რამდენად დაშორდა დღევანდელი აზროვნება კანტის მოდელს ჟილ დელეზის “შემბრანული ტოპოლოგია” გამოდგება.

² იხ.-თ, ირაკლი მჭედლიშვილი – “აბელურ და კაენურ ტრადიციათა დრო-სივრცითი სიმბოლიზმი”, კრებ. “სემიოტიკა”, თბ. 2007, გვ. 142.

დელეზის ხედვით, არაცნობიერ ზედაპირზე (გამყოფზე, მემბრანაზე) წარმოშობილი სინგულარული მოვლენა (ხდომილობა), რომელიც არც პიროვნული და არც ინდივიდუალური ხასიათისაა ძვრადობისა და თვით-შეკავშირების იმანენტური შესაძლებლობით ხასიათდება. ამასთან, საინტერესო და საგულისხმოა ისიც, რომ ძვრადობაცა და თვითშეკავშირებაც, მისი აზრით, ნომადურ (მომთაბარე) განაწილებას ექვემდებარება და ის ცნობიერების სინთეზის პირობისაგან, ფიქსირებული და დაფუძნებული განაწილებისაგან რადიკალურად განსხვავდება. “როცა ჩვენს წინაშე ანონიმურ, ნომადურ, უპიროვნო და წინა-ინდივიდუალურ სინგულარობათა ფუთფუთა სამყარო იხსნება ტრანსცენდენტალურ ველს მხოლოდ მაშინ ვაღწევთ.”³

სინგულარობა – “ეს ჭეშმარიტად ტრანსცენდენტალური მოვლენა” გაგებულნი ვართ მიზეზობრიობის, ნეიტრალობისა და წარმომშობი პოტენციალის კონიუნქციური (ლოგიკ. AND) კავშირის მიხედვით უნდა იყოს. კანტი კი ტრანსცენდენტალურ ველს აპერცეფციის სინთეზურ ერთიანობად წარმოადგენს, რაც მასში, ამ ველში “მე”-ს შეტანით დაუნიტერესებლობის (ნეიტრალობის) პირობასა და გენეზისის შესაძლებლობას სპობს. ამგვარი მიდგომით, ტრანსცენდენტალური იმის (ცნობიერების) მსგავსებად და ხატად წარმოდგება, რისი დასაბუთებაც თავად უნდა მოეხდინა. თუმცა, თუ ხსენებულ ორ კაუზალობას ყურადღებას არ მივაქცევთ და მხოლოდ ტრანსცენდენტალურ პირობათა სფეროთი შემოვიფარგლებით კანტის ხედვამ, გარკვეული მიახლოების დონეზე, საკმაოდ კორექტული შედეგი შეიძლება მოგვცეს.

და აქ, ალბათ, მაინც მცირე დაზუსტებაა საჭირო. ტრანსცენდენტალური ველი, დელეზის აღწერით, არსობრივად გამყოფი, გარდამავალი ან სასახლდრო არეში წარმოშობილი მეტასტაბილური ბიო-ფიზიკური სისტემაა და ტერმინებს, “ნომადური” და “დაფუძნებული” (ან “აბელური” და “კაენური”) აქ, ამ კონტექსტში მხოლოდ მეტაფორული მნიშვნელობა შეიძლება ჰქონდეთ. ხოლო, სოციო-კულტურულ ველში კი, როგორც ითქვა, ეს ტერმინები სწორედ ტრანსცენდენტალური პირობების, დრო-სივრცითი კატეგორიების გამოვლენას ან მათი მეშვეობით აღწერის მცდელობას ასახავს. ასე რომ, ორი ხედვის, ორი აღწერის ტერმინული ანალოგია, ამ შემთხვევაში, მათ შორის პირდაპირ და უშუალო კორელაციას არ გულისხმობს...

ამრიგად, როგორც ითქვა, განხილულ, უკვე ჩამოყალიბებულ ადამიანურ “მე”-თა დაპირისპირებაში, იქ, სადაც საზოგადო მიმართებები ისახება ტრანსცენდენტალურ პირობათა გამოვლენა მიახლოების ან “სიზუსტის” კანტისეულ დონეზეც შეიძლება ხდებოდეს. უკვე ნახსენებ ჩემს წინა ნაშრომში აღნიშნულია, რომ თითოეულ (აბელურ და კაენურ) ტრადიციაში გარე რეალობის რომელიმე, დროითი ან სივრცითი ნიშნით მოწესრიგების

³ *Æëü Äääç. Èî æèà ñ ù ñèà. Ì . Åèð.*, 1998. ñð. 143

პრევალირება შიდა ან სულიერ წიაღში, სწორედ ამ ორი კატეგორიის ძირეული კავშირის გამო, საპირისპირო ტენდენციის თანაობით კომპენსირდება.

ასე რომ, რაიმე სოციალური ჯგუფისათვის სახასიათო და განსაკუთრებული კულტურულ-ტრადიციული ერთიანობა ცალკეული ინდივიდის გარკვეულ, პირველად ინტუიციებსა თუ სიმბოლურ ფორმებზე ორიენტირებას ეფუძნება. ორი “ადამიანური სამყაროს” შეყრა-შეჯახება კი, როგორც ჩანს, ამგვარი ერთეული ხედვის გავრცობისა და საზოგადო მოცვის ერთერთი აუცილებელი პირობაა (აქ ჰერაკლიტეც შეიძლება გაგვასხენდეს – “ომი საყოველთაოა, უთანხმოება სიმართლეა, ყველაფერი ბრძოლითა და აუცილებლობით წარმოიშვება”).

ხოლო, შეპირისპირებისა და უთანხმოების პირობას, გარდა ხსენებული ძირეულ ფორმებზე განსხვავებული ორიენტაციისა და აქედანვე წარმომდგარი კულტურულ-მენტალური შეუსაბამობისა კიდევ ერთი მუდმივი, ამჯერად ბუნებრივი წარმომავლობის ფაქტორიც ემატება. ორტეგა ერთგან აღნიშნავს: “თვითჩაღრმავება, ისევე, როგორც ყველაფერი ადამიანური სქესით ხასიათდება – მამაკაცური თვითჩაღრმავება ქალურისაგან განსხვავდება”⁴. აქ, ამგვარი მიმართულებით აზრის წარმართვა გნოსტიკურ ტრადიციისკენ მიბრუნებას, ადამიანური არსების ორ საწყისად დაყოფას სულაც არ გულისხმობს⁵. სქესი, ალბათ, ერთი არსის ისეთ განსხვავებულ მოდალობად უნდა წარმოვიდგინოთ, რომელიც ადამიანურ ინდივიდთა შეყრის ალბათობას ზრდის და მათ ურთიერთ მიზიდვა-განზიდვას დაძაბულობას მატებს⁶...

ამიტომაც, პირველად და უშუალო რეალობაში ვაშლი როგორც ასეთი ან “ვაშლი თავისთავად” არ მოიცემა. ადამიანური აღქმის ყოველ ფიქსირებულ “სურათში”, თუ დასაბამისეულ სიმბოლოს მივმართავთ, მხოლოდ “ვაშლი ადამისათვის” ან/და “ვაშლი ევასათვის” არსებობს. და ეს ვაშლები ნამდვილად განსხვავდებიან – თუნდაც იმიტომ, რომ ადამიცა და ევაც

⁴ ციტატა აღებულია ნაშრომიდან, “ადამიანი და ადამიანები”. შევიძლიათ იხ.-თ წიგნში, *Ōi ñā Ī ðāāā-è-Āññāð, «Āāāōi āi èçāñèÿ èñēōññāā», Ī ., 1991, ñðð. 252.*

⁵ “Rosarium Philosophorum”-ის XIII საუკუნის ანონიმი ავტორი წერს: “მამაკაცისაგან და ქალისაგან მრგვალი წრე გააკეთე, მისგან ოთხკუთხედი ამოიღე, ხოლო მისგან კი – სამკუთხედი. თუ მრგვალ წრეს გააკეთებ, ფილოსოფიურ ქვას მიიღებ”. ამ საოცარი ქვის სიმბოლოს სრულყოფილი ცოცხალი არსება, “ახალი ადამი”, “მეორე ადამი” ან “ადამ კადმონი” წარმოადგენს, რომელიც ქალურ საწყისსაც მოიცავს. აღქმითურ მოძღვრებაში თითქმის ყველაფერი “Corpus Hermeticum”-დან და სხვა ადრეული წყაროებიდან არის თავმოყრილი: პითაგორას “ტეტრაქტის” (ოთხება), ემპედოკლეს “სფერო”, პლატონის “ანდროგინი”, გნოსტიკური “ადამი”, და ა. შ.

⁶ დაძაბულობას სქესთა შორის ე. წ. “animosity”-ც, ანუ “მტრობაც” წარმოშობს. გალიზიანება, რომელსაც ეს ფაქტორი იწვევს ფსიქოზური ხასიათისა და ამიტომაც ის არა ჩვენს მიერ განხილულ ჩვეულ, ნორმალურ ურთიერთობათა, არამედ პათოლოგიის სფეროს განეკუთვნება...

ყოველთვის ვაშლის მხოლოდ ერთ მხარეს ხედავს. თუ ერთი მის წითელ “ლოყას” უცქერს, მეორეს ხედვის არეში ვაშლი არა მხოლოდ ფერმკრთალი, არამედ ჭიანი, ჭიისგან გამოჭმულიც კი შეიძლება იყოს. ამას გარდა, დამოკიდებულება თუ მიმართება ამ ნახევრად გამოვლენილ ობიექტთან ასევე განსხვავებულია: უეჭველია, რომ, თუ “ცოდვის ვაშლი” ადამს მართლაც ევამ შესთავაზა, მაშინ ეს ობიექტი ევას სამყაროში თავიდანვე განსაკუთრებულ, სურვილითა თუ ვნებით შეფერილ ადგილს უნდა იკავებდეს. ხოლო ადამისათვის კი, ვნებისა თუ სურვილის მომცველ საგნად ეს ობიექტი მხოლოდ დაგემოვნების შემდეგ შეიძლება იქცეს.

ზოგადი წარმოდგენა მთლიანი ვაშლისა ისეთი მენტალური ობიექტი ან ფიქციაა, რომელიც ორ განსხვავებულ, თუნდაც მხოლოდ დროში დამორებულ ხედვათა ან “შთაბეჭდილებათა” შეთავსებით ყალიბდება. კონკრეტული (და არა იდეალური) ვაშლის მთლიანობა ჩვენს ცნობიერებაში პლატონის იმ “სიტყვიერი მსგავსების” გვარად უნდა ყალიბდებოდეს, რომელიც წარმოთქმულის უშუალოდ დანახვის საშუალებას გვაძლევს და რომელიც თავისი ბუნებით “ძველი ურჩხულების – ქიმერას, სკილასა და კერბერის – ანალოგიური არის”⁷.

ასე რომ, ვაშლი, როგორც მენტალური ობიექტი (და ვიშორებ, არა როგორც პლატონური, იდეალური ობიექტი) შედგენილი, ქიმერული წარმონაქმნია – ვიზუალურ ან ქრონო-ტოპოსურ რიგის ანაბეჭდთა გარდა მის კომპოზიციას უშუალო, კერძო გამოცდილებისა და კულტურულ-ტრადიციული “ნაჭდევეების” ერთობლიობაც შეიძლება ქმნიდეს. ან, სხვანაირად – “მენტალური ვაშლი” ისეთი სიმბოლოა, რომლის ერთ, ობიექტური რეალობიდან მომდინარე მხარესთან “ბმაში” მეორე – სუბიექტური ფიქცია ან წარმოდგენა არის.

როგორც ჩანს, “სიტყვიერი მსგავსების” კვლავწარმოქმნა მარადმიმდინარე, დაუსრულებელი პროცესია. ჩვენი ცნობიერება, “სტრუქტურალისტური ქმედების” ანალოგიურად ყოველთვის ისეთ წარმოდგენას აგებს, რომელიც პირველადი სამყაროს “ანაბეჭდი” ან ასლი არ არის, თუმცა, სწორედ იმიტომ, რომ პირველადის მსგავსია, ასეთი კონსტრუქცია ამ სამყაროს ინტელიგიბელურს ხდის⁸. მაგრამ საკმარისია

⁷ პლატონი, “სახელმწიფო”, IX, 588. ისე კი, დაზუსტებისათვის, უნდა აღინიშნოს, რომ ნახევრადხილული ვაშლი, ანუ ვიზუალური ხატი სოკრატეს მიხედვით საგნის იდეის მესამე ქვედონეა, მიბაძვის მიბაძვა ან “ჩრდილის ჩრდილია” (იხ. იქვე, X, 597). ხოლო, მოსახილველად შექმნილი “სიტყვიერი ხატი”, უნდა ვივარაუდოთ, ისეთი “მენტალური ქიმერაა”, რომელიც არა გრძნობად-ვიზუალურ ანაბეჭდთა შეთავსებით, არამედ პირველი რიგის რეალობათა, იდეალურ ფორმათა არაკორექტული შეკოწიწებით იქმნება... ზოგადად, პლატონის მოძღვრების ეს მომენტი, მიმართება “მენტალურ მოხილვასა” და “ვიზუალურ ხატს” შორის ცალკე, განსაკუთრებულ განაზრებას საჭიროებს...

⁸ “სტრუქტურალისტური ქმედების” შესახებ იხ.-ეთ: Di Èàì Àáðð. Ñòðñòððàèèèè èâè àâÿòàèè ï ñòü. წიგნში, Èçáðàí ï ù à ðàí òü . Ñàì èí òèèà. Ì ., 1989, ñòð. 253.

კი მხოლოდ ცალმხრივი, ისიც ნახევრად გამოვლენილი სენსუალური წარმომავლობის ობიექტა “მსგავსება” კორექტული წარმოდგენის შექმნისათვის? იქნებ ინტელიგიბელურობა ენობრივი გამოთქმის, ნებისმიერ “სიტყვიერ მსგავსებათა” ან სემიოტიკურ ნიშანთა, დისკურსულ საზრისთა პლურალიზმს გულისხმობს?

თუ ასეა, მაშინ კორექტულობაზე ლაპარაკი ან ზედმეტია, ან, პირიქით, შეიძლება ითქვას, რომ ყოველი ნიშანი, სიმბოლო ან მეტაფორა და მთლიანობაში კი, რეპრეზენტაცია კორექტულია, რადგან საზრისი აქვს. მაგრამ ასეთ შემთხვევაში დგება კითხვა, რა მოვუხერხოთ ისტორიას, ხსოვნას ან წარუვალ ღირებულებებს? პლურალურ გამოთქმათა სიმრავლიდან როგორ გამოვარჩიოთ ის განსაკუთრებული, რომელიც გარდამავალი და დასახსრული თანმიმდევრობის, ანუ ერთიან-კულტურული განზომილების ქაოსური განზნევის შემაკავებელ, გამჭოლ ელემენტად გამოდგება?

“დედამიწაზე უამრავი საგანია, რომელთაგან ერთის ნებისმიერ მეორესთან შედარებაც შეიძლება. ... შედარება ან ხატი, რომელიც მოფიქრებული მხოლოდ ერთი ადამიანის მიერ არის, არავის აღელვებს. ... და პირიქით, ისეთი ადამიანი არ არსებობს, რომელსაც ერთხელ მაინც არ შეეგრძნოს, რომ ბედისწერა მძლავრი და ჩლუნგია, რომ ის უდანაშაულოსთან ერთად შეუბრალებელიც არის. ზუხაირამ ლექსი სწორედ ამ, წამიერი თუ აკვიატებული, მაგრამ ყველასათვის აურიღებელი აზრის გამო დაწერა”⁹.

ბორხესის მოთხრობის გმირი, ავეროესი ამ სიტყვებს ძველი, მომთაბარე ბელუნიების პერიოდის პოეზიის, უფრო სწორად, პოეტური მეტაფორის დაცვის მიზნით წარმოსთქვავს. ზუხაირამ ორი, ბრმა აქლემისა და ბედისწერის ხატი შეაპირისპირა (“ბედისწერა, როგორც ბრმა აქლემი...”). დიდი ხნის წინათ გარდაცვლილი არაბის შექმნილი ეს მეტაფორა დღესაც გვალვებს, რადგან ადამიანური სევდისა და ჭირ-ვარამის თანაზიარ ხვედრს შეგვახსენებს.

და ეს “თანაზიარია” სწორედ ის, რაც ნებისმიერ, შესაძლებელ შედარებისა თუ შეპირისპირების წყვილიდან სწორედ იმ “ბმას” გამოარჩევს, რომლის ენერგიაც ცნობიერებაში შესაბამისი განცდით “დაღარულ” კვალს გაივლის და ჩვენში სიცოცხლის პარადოქსული და დრამატული თამაშის პათოსურ მელიოდისა ააჟღერებს.

განსხვავებით გარე სამყაროსთან პერცეფციულად გაშუალებული მიმართებისა, ანუ ფარდობით და ცვალებად წარმოდგენათა დონისა უშუალო, უეჭველი და “ცოცხალი” სწორედ ეს, განცდითი განზომილებაა. ამიტომაც, პროტაგორას მსგავსად, უფრო სწორად, პერიფრაზულად შეიძლება განვაცხადოთ, რომ ყველაფრის საზომი ადამიანური განზომილებაა და ამ,

⁹ Ōi ðōā Ēōēñ Āi ðōāñ. Ī î ēñēē Āāāððī ŷñā. წიგნში, Í î āi ā ðāññēāāi āāi èÿ. N-Ī . 2000, ñðð. 275.

არაობიექტური, შეიძლება ზოგჯერ მცდარი, მაგრამ (დეკარტეს cogito-ს მსგავსად და მასთან ერთად) ჩვენი არსებობის ნამდვილად დამადასტურებელი, ტკივილ-განცდის უეჭველად შემგრძნები ერთადერთი დონიდან უნდა ამოვიდეთ...

იმას, თუ რას დავარქმევთ ან რას დავუკავშირებთ ამ საერთოს ან “თანაზიარს” ამ შემთხვევაში გადამწყვეტი მნიშვნელობა არ უნდა ქონდეს.

შეიძლება ვთქვათ, რომ ადამიანურ განზომილებას სწორედ ასეთი, მარადიულად სასიცოცხლო მნიშვნელობის ან ეგზისტენციურ პრობლემათა განცდა, სასრულისა და უსასრულოს შეთავსების, მათი თანაობის ყოველთვის თავიდან დასადგენი ძალისხმევა, ანუ სულიერი აქტები ქმნის. “თანაზიარობა” კი, შეიძლება ასეთი შინაგანი “გზებით სვლის”, ტოპოლოგიურ-სტრუქტურული ანალოგიის გამოვლენად მივიჩნიოთ.

ან, შეიძლება ვთქვათ, რომ ნომადურად განაწილებული რაღაც სინგულარობათა, წინანდივიდუალურ ტრანსცენდენტალურ ზღომილობათა სერია პარადოქსული რეზონანსის გამო თავს ერთ, შემთხვევით წერტილში იყრის, ანუ მისი რეალიზაცია კამათლის ერთ გაგორებაში ხდება (ისევე ალუზია ჰერაკლიტესეული ხატისა – “სამყაროს მართავს ბავშვი კოჭებით მოთამაშე”). მაგრამ ასეთი, დელეზის სიტყვებით, საზრისის წარმომშობი “დიონისური მანქანა” სუბიექტს გამორიცხავს. ასეთ მოდელში სუბიექტის ადგილს თავისუფალი, ანონიმური და ნომადური სინგულარობა იკავებს, რომელიც, როგორც ადამიანს, ასევე მცენარესა და ცხოველს ერთნაირად გამჭოლავს.

და სწორედ ეს ანონიმური, ბრმა და დაუინტერესებელი მოვლენაა ის, რის გამოც სხვა ყველაფრისგან გამორჩეული, ‘ღმერთის მიერ განდიდებული’ ადამიანი იობივით მოსთქვამს, რის გამოც ის უცნაურად ცნობად მეტაფორებს ქმნის. და ამ, “განხორციელება-გამოვლენის” დონეზე იმას, საიდან ამოვალთ, ტრანსცენდენტალური ფილოსოფიის პირველად და შემთხვევით რეალიზებად “სინგულარულ საზრისთა” თუ სხვა, ყოფიერების ნატურფილოსოფიური ან ევოლუციური პოზიციიდან, განმსაზღვრავი მნიშვნელობა არ უნდა ქონდეს. განხილვის სუბიექტურ-ინდივიდუალურ, ანუ გრძობად-განცდით დონეს განსაკუთრებულად პიროვნული, მეტაფიზიკური კონტექსტი, ანუ ადამიანის მიერ დავიწყებული ღვთიურის ან/და ღმერთში გასხვისებული ადამიანურის ნაგულისხმები თუ ამკარად გამოთქმული კონცეპტი მაინც შემოაქვს.

ასე რომ არ იყოს, სხვადასხვა დროს, ადგილსა და კულტურულ სივრცეში თანაზიარი ხვედრის გამო ამოთქმულ სიტყვათა, ამქვეყნიურ ამაოებათა ჩივილითა თუ მორჩილად მიღების ამდენი მაგალითი არ გვექნებოდა. ალბათ რუსთაველსაც იგივე თანაზიარ-ეგზისტენციურმა განცდამ ათქმევინა: “ვა, სოფელო, რაშიგან ხარ, რას გვაბრუნებ, რა ზნე გჭირსა!”.

ამკარაა, რომ არაბი ავტორის მსგავსად რუსთაველის ეს სიტყვებიც იმავე, უსამართლო, მუხთალი და “ბრმა ბედისწერის” გამო წუხილს გადმოგვცემს.

თუმცა, ამ შემთხვევაში, ყურადღება ერთ მნიშვნელოვან მომენტზე უნდა შევაჩეროთ. პოეტური, ანუ დროითი ნიშნით მოწესრიგებული შემოქმედება უფრო დამახასიათებელი, როგორც წინა ნაშრომში აღინიშნა, უკიდევანო სივრცის არეალს “მინდობილი” აბელურ-ნომადური ტრადიციისათვის არის. ადრეული, არსობრივად “აბელური” ცივილიზაციების (განსაკუთრებით კი, სირიულ-სპარსულის) გავლენასთან ერთად ქართულ კულტურას (საერთოდ კი, იმ დროის მსოფლიოსაც) თავისი ღრმა კვალი ზეობის პერიოდის არაბულ-ისლამურმა სამყარომაც დაამჩნია. და ეს იმდენად ამკარა, ნათელი, დადასტურებული და საყოველთაოდ მიღებული შეხედულებაა, რომ ინერციულად “ვეფხის ტყაოსანი” ზოგჯერ მხოლოდ აღმოსავლური მოტივაციის მიხედვითა და იგივე სააზროვნო პოზიციებიდან განიხილება...

არა და, რუსთაველის მოყვანილი ციტატა არაბულიდან გადმოღებული, იმ დროის ერთერთი მოწინავე კულტურის “წვდომითი” მონაპოვარის გამეორება ან მისი გამოძახილი, ექო ნამდვილად არ უნდა იყოს. გაცილებით ადრეულს, ვთქვათ, თუნდაც ეგვიპტურს, თავი რომ დავანებოთ, მსგავსი განცდა-განწყობა არაბებზე ადრე სხვა ხალხსაც გამოუთქვამს. მაგალითად, სემიტური მოდემის სხვა ტომებმა ნომადურიდან დაფუძნებულ ცხოვრების წესზე გადასვლისას იგივე განცდა რელიგიურად მკაცრ ფორმაში მოაქცია – “ვინაიდან მღვდურნი და ხიზანნი ვართ შენს წინაშე, ... აჩრდილივით არის ჩვენი დღენი ამ ქვეყნად, არაფერია საიმედო” (I ნემტ., XXIX, 15).

დრტვინვა ამქვეყნიური ამოცების გამო, რომელიც “ძველ აღთქმამში” გამოთქმული მრავლად არის ასახვას, რა თქმა უნდა, “ვეფხის ტყაოსანშიც” ჰპოვებს (“ვა, სოფელმან სოფელს მყოფი ყოვლი დასვა ცრემლთა დენად”, “ვერ გაძღა სოფელი, ვა, სისხლითა ჩემთა ხვრეტითა!”, “აწყა ცვან, საქმე სოფლისა ზღაპარია და ჩმახია!”, “ცოცხალი დავხვდე უკვირდეს, სიცოცხლე არს სათუები” და სხვ.). მაგრამ, ამას გარდა, რუსთაველის მსოფლგანცდით პოზიციასა თუ ინტელექტუალურ სტილს იგივე ქრისტიანული ნააზრევებიდან და ალბათ, უფრო ადრეულ “შეყრათა ბილიკებიდან” შემოსული ანტიკური ფორმებიც აპირობებენ.

“ვეფხის ტყაოსნის” რიგ სტრიქონებში უთუოდ ნეოპლატონური წარმოდგენიდან შემოსული ხედვა, ანუ სამყაროს ჰარმონიული წყობა და მასთან ზიარი მიმართებაც იგულისმება – “მით ვისწავლებით, მოგვეცეს შერთვა ზესთ მწყობრთა წყობისა”. წარმავალი და ამოუცნობი ხვედრის გამო დრტვინვის გარდა რუსთაველთან იგივე ანტიკურ-ჰარმონიული ხედვიდან მომდინარე ადამიანის “რენესანსული ადგილის” წინათგრძნობაც შეიძლება დავინახოთ – “...იგია ღზინი სოფლისა, იგია ნივთი და ვალი.”

სულხან-საბასთან კვითხულობთ: “ნივთი ეწოდების ოთხთა კავშირთა: მიწასა, წყალსა, აირსა და ცეცხლსა.” და რადგან სიტყვა “ნივთი”,

როგორც ჩანს, არა რუსთაველის ან სულხან-საბას კერძო წარმოდგენას, არამედ ენაში დამკვიდრებულ ძირეულ განაზრებას უნდა გამოხატავდეს, მაშინ მოსაზრება იმის შესახებ, რომ ადამიანი, მოყვანილი ციტატის მიხედვით პირველადი ელემენტების სადარია და ამიტომაც მას სამყაროს ჰარმონიულ წყობაში განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს საკმაოდ სარწმუნო უნდა იყოს.

რა თქმა უნდა, რუსთაველის შემოქმედება ამ მიმართულებითაც შესწავლილ-გამოკვლევული საკმაოდ კარგად არის. მოცემულ სტატიასა თუ კვლევას კი უფრო სხვა მიზანი და მიმართულება აქვს. კერძოდ, ზემოთ ითქვა, რომ არსებობს რაღაც ისეთი, მუდმივად პრობლემური ადამიანური განზომილება, სადაც ეგზისტენციურ-სასიცოცხლო ხასიათის განცდითი თვითმარტოება ხდება და რომ, შედეგი ამგვარი სულიერი აქტებისა სხვადასხვა დროის, კულტურისა და ტრადიციის მოაზროვნეთა შემოქმედებაში საკმაოდ საცნაური ანალოგიით ვლინდება. რუსთაველის ყოველი, აფორიზმად ქცეული გამონათქვამიც, არა მხოლოდ რომელიმე, აღმოსავლური ან დასავლური ტრადიციის გავლენიდან, არამედ და პირველ რიგში, სწორედ ამ ძირეული განაზრებიდან უნდა მოდიოდეს.

მაგრამ, ყოველთვის და დღესაც, უფრო აქტუალური მაინც “გამოვლენის ზედაპირია”, ანუ ის დონეა, სადაც კულტურულ ტრადიციათა განსხვავება აშკარა და თვალშისაცემია. ასეთ ველში ზიარი აზრის გავლისა და ქმედებათა შეთანადებისათვის აუცილებელი ხსნილობა, როგორც წესი, თითქმის გაუვალი, განსხვავებულ სააზროვნო ფორმათა ბარიერებით იხერგება. დასაბამს ასეთი მდგომარეობა არა გუშინდელი დღიდან ან შედარებით შორეული წარსულიდან, არამედ “პირველადი დაყოფის”, ე. ი. “აბელურ” და “კაენურ” ცხოვრების წესთა განცალკევების პერიოდიდან უნდა იღებდეს.

ისევ არაბი ავტორის მეტაფორასა და რუსთაველის ციტატას თუ დაეუბრუნდებით და დაგაკვირდებით, აღმოჩნდება, რომ არსობრივად ერთიდაიგივე აზრი გამოხატული სწორედ ძირეული დაყოფიდან მომდინარე, თითქოს ურთიერთმეუვალი სიმბოლოებით არის. “ბებერი აქლემისა” და “სოფლის ბრუნვის” ორი ხატი ორ განსხვავებულ, საყოველთაო დონეზე ჯერ ისევ დაპირისპირებულ კულტურულ ტრადიციათა წიაღს განეკუთვნება.

ცნობილია, რომ ადამიანი მეტყველების, გამოთქმის შემადგენელ ნიშნთა ან სიმბოლოთა შექმნისათვის აუცილებელ “ინვენტარს”, თავდაპირველად, მხოლოდ გარე, ფიზიკურ-საგნობრივ სამყაროში პოულობდა. მაგრამ არჩევა მნიშვნელოვანი, სასიცოცხლო საზრისთან ერთად უტილიტარული მნიშვნელობის მქონე ფაქტორებისა და საგნებისა იმ “კრებულებიდან” ხდებოდა, რომელსაც მას ცხოვრების წესი, ანუ თვითშენახვის აუცილებლობა კარნახობდა. ასე რომ, ამგვარი, რაგინდ ფართო მოცვის, მაგრამ, მაინც შეზღუდული და გამოყენებით-ფუნქციური ნიშნით გამორჩეულ ობიექტთა

მიხედვით “შედგენილი” სიმბოლო-ნიშანთა ერთობლიობა ცხოვრების წესის იერ-სახეს თავისთავად ატარებდა.

ამიტომაც, იმ ადრეული პერიოდიდან მოყოლებული, დღემდე, ყოველი სიმბოლო ან ნიშანი, ფარულად თუ აშკარად, რომელიმე ცხოვრების წესის ან შესაბამის მსოფლშეგრძნებითი წარმოდგენის “დამდასაც” ატარებს. უდაბნოში მცხოვრებ და მოღვაწე ბედუინისათვის აქლემი არა მარტო გადაადგილებისა და თავის რჩენის საშუალება, არამედ სამყაროში, როგორც შეუზღუდავი სივრცის არეალში “ჩაწერის” ორგანული სიმბოლოც არის. აქედან ცხადია, რომ “ბებერი და ბრმა აქლემის” სიმბოლო ან მეტაფორა ამგვარად წარმოდგენილი სამყაროს უსასრულო ძალმოსილების განცდის პირობასაც ინარჩუნებს და შეზღუდული, სასრული განზომილების არსების ადამიანურ ხვედრსაც მიგვანიშნებს.

ხოლო, რუსთაველისეული ხატი, “სოფელი” კი, სწორედ არაბულის საპირისპირო ტრადიციის კვალს, ნიშანსა თუ კონოტაციას ატარებს. თუ ისევ სულხან-საბას მივმართავთ, აღმოჩნდება, რომ ამ სიტყვის განმარტების თვალის გადავლება ორ მნიშვნელოვან მომენტს ერთბაშად და აშკარად ავლენს. ერთი მხრივ, სულხან-საბას მიხედვით, “სოფელი” “კაცრიელს” ნიშნავს, ხოლო, მეორე მხრივ, ის “სამ სახედ ითქმის: საუკუნო იგი სოფელი და წუთისოფელი და კაცის ბუნებაც სოფლად ითქმის”.

“კაცრიელი”, როგორც ჩანს, ბერძნული “ოიკუმენას” ქართული შესატყვისი უნდა იყოს. აკი “კაცრიელს”, იქვე, სხვა განმარტებაც მოსდევს – “სოფელი ეწოდების სრულიად საწუთროსა”. ხოლო “საწუთრო”, სულხან-საბას მიხედვით, იგივე “მსოფლიოა”. ამრიგად, თუ გავიხსენებთ, რომ ბერძნული “ოიკუმენა”, განსხვავებით უსასრულო და შემოუსაზღვრავი ნომადური სივრცისა, დედამიწის მხოლოდ დასახლებულ არეალთა, ანუ შემოსაზღვრულ ადგილთა, ტოპოსთა ერთობლიობას გულისხმობდა, მაშინ, შეიძლება დავასკვნათ, რომ შესაბამისი ქართული ტერმინიც – “სოფელი”, “კაცრიელი” ან “მსოფლიო” – იგივე დატვირთვას უნდა ატარებდეს.

ზემოთ უკვე ნახსენებ ჩემს წინა ნაშრომში აღინიშნა, რომ სივრცის შემოსაზღვრულ არეალში დაფუძნებული “კაენური” ტრადიციის ხალხი თავიანთ წარმოდგენებს, არსებობასა და საქმიანობას დროით მიმდევრობას უკავშირებს და ამავე ნიშნის მიხედვით აწესრიგებს. სულხან-საბას განმარტებაში “კაენური” ტრადიციის ორივე მხარე სახეზეა: “სოფელი”, “კაცრიელი” როგორც შემოსაზღვრული ტოპოსი ან ამგვარ ტოპოსთა ერთობლიობა და დროითი განზომილება, “სოფელი”, როგორც მარადიულობა-წარმავალობა – “საუკუნო სოფელი”, “წუთისოფელი” (ან “საწუთრო”)¹⁰.

¹⁰ გამოთქმაც: “კაცის ბუნებაც სოფლად ითქმის”, სულხან-საბასთან ისევ დროით საზრისს, მოკლევადიან “ადამიანურ საწუთროს” უნდა გულისხმობდეს.

ასე რომ, ამ ერთობ მცირე და შეზღუდული ანალიზისა და ალბათ კიდევ სხვა, ცნობილი თუ ჯერ ბოლომდე გამოუკვლეველი, მაგრამ საცნაურად მიმანიშნებელი მონაცემების საფუძველზე შეიძლება ითქვას, რომ ქართული კულტურული ტრადიცია, როგორც ჩანს, დასაბამიდან (ყოველ შემთხვევაში, იქიდან, საიდანაც გადმოცემანი, ძეგლები და წყაროები ჩვენამდე აღწევს) “კაენურ” ტიპს განეკუთვნებოდა. ენაში დავანებულ ტრადიციულ ფორმათა ლინგვისტური, სემიოტიკური თუ სხვა სახის გამოწვლილვითი შესწავლა, ალბათ, გამოთქმული მოსაზრების უტყუარ დასაბუთებას მოგცემს.

თუმცა, აქვე, საფუძვლიანი შესწავლის გარეშე შეიძლება ითქვას, რომ კაენური ტრადიციის ამსახველი ენობრივი ფორმები ქართულ კულტურაში შემოსული ანტიკურ ცივილიზაციებთან “შეხების” შედეგად არ უნდა იყოს. თუნდაც მხოლოდ ელინების მიერ ოდინდელ ქართველთა სახელდების მიწათმოქმედებასთან უშუალოდ დაკავშირების ფაქტი (“გეორგია”) სწორედ კაენური ტრადიციის არა გარედან თავსმოხვეულ, არამედ ადგილობრივ წარმომავლობას უნდა მიგვანიშნებდეს¹¹. ასე რომ, კაენური ცხოვრების წესიდან მომდინარე ენობრივი თუ სხვა სახის სიმბოლო ენდემური წარმომავლობის გამო, უნდა ვიგულისხმოთ, რომ ქართული ენისა და ზოგადად, კულტურის სრულიად ორგანული შემაღვენი იყო და შემდგომაც ახეთად დარჩა.

თავის მხრივ, აღნიშნული ტრადიციის ფორმებს ვერც მხოლოდ დღევანდლამდე მოსული ქართული სააზროვნო კულტურის განმსაზღვრავი ქრისტიანული კონტექსტი დაამკვიდრებდა. იმიტომ, რომ აღმოსავლურ და დასავლურ ტრადიციათა შეხვედრის სივრცეში წარმოშობილი ‘ქრისტიანული პარადიგმა’ იმ დროის ელინისტური სინკრეტიზმის დაძლევის გარდა და უფრო, ‘პირველადი დაყოფის’ კულტურულ ტრადიციათა ურთიერთმორგების მცდელობაცაა (ჯვარცმის აქტით დასაბამისეულთან ერთად კაენის ცოდვის გამოსყიდვის სიმბოლიზმიც ამას მიგვანიშნებს). თუ ასეა, თუ ქრისტიანული ნააზრევის საყოველთაობა რომელიმე, კაენური თუ აბელური ტრადიციის პრიორიტეტს გამორიცხავს, მაშინ ქართული კულტურისა და სიტყვიერების კაენურ ფორმებზე უპირატესი ორიენტირება სწორედ ადრეული, პირველი აღმოსავლური ცივილიზაციებისგან განსხვავებული ხმელთაშუა ზღვის ჩრდილო არეალში გავრცელებული და ღრმად გამჭვდარი ტრადიციის გამოვლენა უნდა იყოს...

¹¹ იგულისხმება, რომ ელინები, თავადაც შემოსაზღვრულ მიწის ნაკვეთებზე ინტენსიური მიწათმოქმედების მიმდევარი ხალხი სხვა, უცხო ტომელ ადამიანთა დახასიათებისას სწორედ რომ ანალოგიურობის პრინციპიდან უნდა ამოსულიყვნენ. ანალოგიის არ არსებობა კი სხვა დასახელებით, “ბარბაროსები”, ხასიათდებოდა...

შუა საუკუნეების ქართული სამეცნიერო აზროვნების ისტორიიდან: ეფრემ მცირის სქოლიო სამყაროს გეოცენტრულობის შესახებ

ფილოლოგიის მეცნიერებათა
ლოქტორი, ხელნაწერთა ეროვნული
ცენტრის მთავარი მეცნიერი თანამშრომელი.
გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებათა
კვლევის საერთაშორისო ჯგუფის წევრი.

ძირითადი ნაშრომები:

გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებათა
კომენტარების პუბლიკაციები სერიით
Corpus Christianorum, Series Graeca 36, 45, 52.
Corpus Nazianzenum 5, 12, 17 (1998, 2001, 2004).

*Pseudo-Nonniani in IV orationes
Gregorii Nazianzeni commentarii* (*Corpus
Christianorum. Series Graeca*, 50, *Corpus
Nazianzenum*, 16), Turnhout-Leuven, 2002.

ინტერესთა სფერო:

შუა საუკუნეების ქართული-ბიზანტიური
ლიტერატურული ურთიერთობები,
მთარგმნელობითი სკოლები,
ბიზანტიელ ავტორთა თხზულებების
ძველი ქართული თარგმანების
გამოცემა.

შუა საუკუნეების ქართული აზროვნების
ჩამოყალიბების კვლევაში განსაკუთრებული
ადგილი ეთმობა პირველწყაროების – ქართულ
ხელნაწერთა კოლოფონების შესწავლას,
რომლებსაც სხვადასხვა ეპოქის ქართველი
მწიგნობრები წინაშესვალუბის, ბოლოთქმებისა
თუ მარგინალური შენიშვნების სახით ურთავდნენ
თავიანთ ნაშრომებს.

ქართულ ხელნაწერებში მარგინალური
შენიშვნები – ექსპოზიციური ხასიათის მცირე
ტექსტები იმის შესახებ, თუ როგორ უნდა
წავიკითხოთ და გავიგოთ სხვა, უფრო მნიშვნელოვანი
ტექსტები – ადრეული პერიოდიდან ჩნდება,
თუმცა მარგინალურ შენიშვნებს, როგორც
ტექსტის ინტერპრეტაციის ჩამოყალიბებულ
სისტემას, პირველად XI საუკუნის შავი მთის
(ანტიოქიის რეგიონი) ელინოფილი მწიგნობრის,
ეფრემ მცირის თარგმანების შემცველ კრებულებში
ვხვდებით.¹ ეს არც არის გასაკვირი, რადგან, თავისი

¹ ეფრემ მცირეს თავის კოლოფონებში თეორიული მოსაზრებებიც აქვს გამოთქმული ტექსტის კომენტარების მეოთხედის შესახებ. ეფრემის მიხედვით, არსებობს მარგინალური განმარტების („ვიდესა წარწერილი თარგმანების“) ორი ტიპი: “ზუპირით დაწერილი“ შენიშვნა, რომელიც ტექსტის მთარგმნელს ეკუთვნის, და ბერძნული დედნიდან („დედიდან“) მომდინარე შენიშვნა. როგორც კოლოფონიდან ირკვევა, ხელნაწერთა აშეიბზე შენიშვნების დართვის ეს წესი ეფრემს სვიმეონწმიდის მონასტრის ბიბლიოთეკის ბერძნული ხელნაწერებიდან გადმოუღია. იხ. იოანე დამასკელის „დიალექტიკის“ ქართულ თარგმანზე დართული ეფრემ მცირის შესავალი, დამასკელი 1976:67-68.

სპეციფიკიდან გამომდინარე, სწორედ ბერძნულის ადეკვატურ, ლიტერატურ თარგმანებს „უ მს შემატება რეცა განმაცხადებელად სიტყე სა.“² ხელნაწერის აშიები კი ის თავისუფალი სივრცეა, სადაც მწიგნობარს – მთარგმნელს, რედაქტორს თუ გადამწერს – შეუძლია გამოთქვას, გამოსახოს, მიანიშნოს ის, რისი თქმისა და გამოსახტვის საშუალება მას არ ეძლევა ძირითად ტექსტზე მუშაობისას. ამ თავისუფალი სივრცით მუდამ სარგებლობდნენ ბიზანტიელი მწიგნობრები – ბიზანტიური ხელნაწერების აშიებზე უხვად ვხვდებით შუა საუკუნეების მწიგნობართა კომენტარებს.³ ბერძენთა მიბაძვით ეფრემ მცირეც ხშირად ურთავდა ხოლმე თავის თარგმანებს განმარტებითი ხასიათის შენიშვნებს.⁴ ის ხომ ელინოფილი – „ბერძენთა მოყვარული“ მწიგნობარი იყო ამ სიტყვის პირდაპირი გაგებითაც, რაზეც ბერძენების მიმართ მის კოლოფონებში არაერთხელ გამოსახტული განსაკუთრებული მოწიწება და აღფრთოვანება მიანიშნებს.

მარგინალური შენიშვნების დანიშნულებაა, ძირითადი ტექსტის გააზრებასა და გაგებაში დაეხმაროს მკითხველს, თუმცა მათი ანალიზი ხშირ შემთხვევაში მრავალმხრივი დასკვნებისა თუ მოსაზრებების გამოთქმის საშუალებას იძლევა. მარგინალურ შენიშვნათა შესწავლა ცოცხლად წარმოგვიდგენს იმ გარემოს, რომელშიც მუშაობდნენ ქართველი მთარგმნელები, იმ გავლენებსა თუ ტენდენციებს, რომლებიც ზემოქმედებდნენ ქართველი მწიგნობრების მუშაობის სტილისა თუ აზროვნების ჩამოყალიბებაზე.⁵

ამ კუთხით განვიხილავთ სქოლიოს, რომელიც დასტურდება ადრებიზანტიური სასულიერო მწერლობის უმნიშვნელოვანესი

² დამასკელი 1976:67.

³ კომენტარების განლაგება ხელნაწერი წიგნის აშიაზე წმინდა ბიზანტიური მოვლენაა. თუ ელინისტური ეპოქის ხელნაწერებში აშიაზე მხოლოდ მოკლე მინიშნებები და პირობითი ნიშნები იყო დასმული, ხოლო ტექსტის კომენტარი ცალკე წიგნში იყო მოთავსებული, ბიზანტიურ ხელნაწერში უნციალური დამწერლობის მიხედვით შეცვლის შედეგად (ასახელებენ სხვა მიზეზებსაც) შესაძლებელი გახდა კომენტარისათვის სქოლიოს ფორმის მიცემა – მისი განლაგება ხელნაწერის აშიაზე, ვილსონი 1984:103; ნიძო სმითი 2000:76-77.

⁴ ეფრემ მცირის მუშაობამ ბიზანტიური მწიგნობრული მეთოდებით განსაზღვრა XI-XII საუკუნეების ქართული ხელნაწერი წიგნის მკვეთრად გამოსახტული ბიზანტინიზებული სახე, იხ. ოთხმეზური 2005: 54-63.

⁵ ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში დასტურდება ეფრემ მცირის კოლოფონების ანალიზზე დაყრდნობით შუა საუკუნეების მწიგნობრობის ისტორიის რეკონსტრუქციის არაერთი ცდა (ქართულ ლიტერატურულ-თეორიული აზროვნებისა და მთარგმნელობითი კონცეფციების ჩამოყალიბება, გრამატიკული და ლიტერატურის თეორიის ტერმინოლოგიის შექმნა, ბერძნულ-ქართულ ხელნაწერებზე მუშაობის ტექნიკის შემუშავება, ანტიოქიის წიგნთსაცავები და ქართულ-ბერძნული მწიგნობრული ურთიერთობები და ა. შ.), იხ. ბეზარაშვილი 2001: 134-157; 2002: 87-107; 2003: 103-117; 2004: 147-155. თვალთვალები 1989: 68-77; 1997: 78-84; ოთხმეზური 1997: 78-80; 1999: 227-234; 2004: 194-206; სარჯველაძე 1984: 198-252.

წარმომადგენლის, კაპადოკიელი მამის, გრიგოლ ღვთისმეტყველის ლიტურგიკული საკითხავების ქართული თარგმანების შემცველ ოთხ ძირითად ნუსხაში: *Jer. Iber.* 43 – XII-XIII სს; *Jer. Iber.* 15 – XII ს.; *Jer. Iber.* 13 – XIII ს. და *Tbilis. A-109* – XIII ს.⁶ ოთხივე ხელნაწერი წარმოადგენს გრიგოლ ღვთისმეტყველის 16 ლიტურგიკული სიტყვის კომენტარებულ კრებულს. კომენტარების ავტორია X საუკუნის ბიზანტიელი მწიგნობარი, კესარია-კაპადოკიის ეპისკოპოსი, ბასილი მინიმუსი. მთლიანად კრებული – გრიგოლის საკითხავები ბასილი მინიმუსის კომენტარებით – ქართულად ეფრემ მცირის მიერ არის თარგმნილი. ამ ხელნაწერთა აშეგზე ბიზანტიელი მწიგნობრის კომენტარებთან ერთად ვხვდებით შენიშვნებს, რომლებიც, ძირითადად, ეფრემ მცირეს ეკუთვნის.⁷

სქოლიო ერთვის გრიგოლ ნაზიანზელის 43-ე საკითხავის, „ბასილი დიდის ეპიტაფიის“ ბასილის მინიმუსის კომენტარს. თავის მხრივ, ბასილი მინიმუსის კომენტარი განმარტავს „ეპიტაფიის“ იმ პასაჟს, სადაც გავლებულია პარალელი ბასილი დიდის სათნოებასა და მზეს შორის, რომელიც „კიდით კიდემდე სწორპატივობით განანათლებს“ მთელ სამყაროს.⁸ ბასილი მინიმუსის კომენტარში განმარტებულია მექანიზმი, თუ როგორ ანათებს სამყაროს მზე; განმარტებისას ნახსენებია „ყოველი სოფელი“, „სფერი“ და „კერძოსფერი“. ბასილის კომენტარის სწორედ ამ პასაჟს ერთვის სქოლიო:

რამეთუ „ყოველი სოფელი“ რაჟამს თქუა, ყოვლისავე ხილულისათ ს იტყ ს ცისა და ქუეყანისა და მათ შორის რა ცა არს ზღუა და მელი, რომელი-ესე არს სოფელი ხილული. ხოლო უხილავი სოფელი არს, რა ცა რა მე არს ზენა კერძო ცისა ამის, ჩუენ მიერ ხილულისა, და ქუეშე კერძო მელისა და ზღ სა. ამას თანა უწყოდე, ვითარმედ სფერ უწოდიან ბერძულად ესევითარსა ქმნულებასა გუმბადისა და კამარისასა, რომელ ყოვლით კერძო მრგუალი იყოს; გუმბადის სახე და კარვის სახე არა ხოლო ზედაჲთ, არამედ – ქუეშეთცა. და ესევითარსა იტყ ან სახესა ცისასა, ვითარმედ სიმრგულე ესე, რომელ არს ზენა კერძო ზღ სა და მელისა, ცა ესე, რომელსა ვხედავთ, ესევითარივე ჩაჰკვლის გარემომცველი ზღ სა და მელისა და იქმნების ქუეშე კერძო

⁶ ბრეგაძე 1988¹: 133-138, 144-158, 159-167; ბრეგაძე 1988²: 79-81.

⁷ გრიგოლ ნაზიანზელის საკითხავთა ეფრემისეული კრებულების ქართულ შენიშვნათა ავტორობის შესახებ იხ. ოთხმეზური 2004: 194-206.

⁸ *wl- ap j akrwn ta; akra ijsotimw- katafwtizein* (PG 36, 584 C 4-5). ქართული ტექსტისათვის იხ. გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებები 2004: 272, l. 5-6; პასაჟი, თავის მხრივ, ეყრდნობა *Psal.* 18, 6.

მათსა სიმრგულე ესევითარივე, რომელსა გარეშენი უვარსკულაოდ ცად უწოდენ. და ამას ყოველსა, ზენასა და ქუენასა ერთსიმრგულესა, სფერ უწოდენ. ხოლო მარტოდ ზენასა ამას ცასა – იმისფერონ სახელ-სდებენ, ესე იგი არს ნახევარსფერი, რამეთუ სრული სფერი არს ყოვლითკერძო სწორი სიმრგულე ცისა⁹. რა და არს ზენა კერძო ზღსა და მელისა და რა არს ქუეშე კერძო მათსა? ყოვლითურთ შემცველი მათი. ხოლო მე, ვინა¹⁰თგან ძუელითგანი სახელი ქართულად ვერა¹¹ ვპოე ვისგან, იგივე ბერძული სფერი დავდეგ. ამის სფერისა სიმრგულესა შინა, ზედასა და ქუეშესა, ვითარცა წერტილი რა მე კარაკინითა მომრგულებულსა შინა შუა ოდენ არს ქუეყანა .⁹

ამგვარად, სქოლიოში ერთმანეთს ენაცვლება ლექსიკოლოგიური და კოსმოლოგიური ხასიათის მსჯელობა: „ყოველი სოფელი“ არის ხილული და უხილავი სოფლის ერთიანობა. ხილული სოფელი არის ყველაფერი, რაც კი რამ ხილულია – ცა, ქვეყანა (ანუ დედამიწა), ზღვა და ხმელეთი. ხოლო უხილავი სოფელია ის, რაც არის, ერთი მხრივ, ხილული ცის ზემოთ და, მეორე მხრივ, ხმელეთსა და ზღვის ქვემოთ. ამის შემდეგ სქოლიოში წარმოდგენილია ბერძნული ლექსიკური ერთეულის, *sfaira*-ს განმარტება. *sfaira* არის „გუმბათი“, „კამარა“, რომელიც ყოველი მხრიდან მრგვალია; გუმბათს და კარავს ჰვავს არა მარტო მისი ზედა, არამედ ქვედა ნაწილიც. შემდეგ სქოლიოში კვლავ გრძელდება საუბარი სამყაროს აგებულების შესახებ: ხილული ცა მრგვალია და ზღვისა და ხმელეთის ზემოთაა. ის შემოუვლის ზღვასა და ხმელეთს, მოიცავს მათ და ზღვისა და ხმელეთის ქვემოთაც სიმრგვალეს ქმნის. ამ ცას „გარეშენი“ უვარსკვლავო ცას უწოდებენ. ამის შემდეგ სქოლიოს ავტორი კვლავ უბრუნდება ლექსიკური ერთეულის, *sfaira*-ს განმარტებას და მასთან ერთად განმარტავს *hmisfaira*-საც: მთელ სიმრგვალეს, ზედას და ქვედას, სფერო ეწოდება, ხოლო ჰემისფეროა ცის ზედა სფერო; შემდეგ ისევ მეორდება სფეროს განმარტება – ეს არის მრგვალი ცა მთლიანად. მსჯელობა გრძელდება კითხვა-პასუხის ფორმით: მაშ, რა არის ხმელეთისა და ზღვის ზემოთ და ქვემოთ? ის, რაც მოიცავს მათ (იგულისხმება ცა). და კვლავ ლექსიკოლოგიური ხასიათის შენიშვნა – ქართველი მწიგნობარი განმარტავს მის მიერ ბერძნული ლექსიკური ერთეულის ბერძნულიდან პირდაპირ (ტრანსლიტერაციით) გადმოტანის მიზეზს – სქოლიოს ავტორს ბერძნული ლექსიკური ერთეულისთვის *sfaira* ქართულ ენაში ვერ უპოვია შესატყვისი და ამიტომ ეს სიტყვა ბერძნულიდან პირდაპირ გადმოუტანია. კომენტარს

⁹Cods. *Tbilis.* A-109, 61r, *Jer. Iber.* 15, 66v, *Jer. Iber.* 43, 65v (*non leg.*), *Jer. Iber.* 13, 319r.

ასრულებს ისევე კოსმოლოგიური ხასიათის მსჯელობა, ამჯერად უკვე მხატვრულ ასპექტში გააზრებული: როგორც წერტილი ფარგლით შემოხაზულ წრეში, ისეა ქვეყანა (დედამიწა) მოქცეული სფეროს ცენტრში.

ამგვარად, სქოლიოში, ერთი მხრივ, მოცემულია ბერძნული ლექსიკური ერთეულების განმარტება, მეორე მხრივ, თანმიმდევრულად, მწყობრად არის ჩამოყალიბებული წარმოდგენა სამყაროს აგებულებაზე, კერძოდ, კოსმოლოგიური კონცეფცია სამყაროს სფერულობისა და მისი გეოცენტრულობის შესახებ.

ქართულ თარგმანში ბერძნული ლექსიკური ერთეულის ტრანსლიტერაციით გადმოტანა და მისი განმარტება ელინოფილური მთარგმნელობითი ტრადიციისათვის და, განსაკუთრებით, ეფრემ მცირის მთარგმნელობითი მეთოდისათვის დამახასიათებელი მოვლენაა. ამ ხერხის გამოყენების მიზეზი ეფრემ მცირის კიდევ ერთ მარგინალურ შენიშვნაში არის ასხნილი: ეფრემს ქართულში ვერ უპოვია ხელობის აღმნიშვნელი ბერძნული ლექსემების შესატყვისები, „ამისთ ს დაგდებასა, ანუ ტყუვილით დაწერასა, ბერძულადვე დაწერა ვირჩიე“¹⁰ – შენიშნავს მთარგმნელი. ამ მხრივ მისაბაძი ეფრემისთვის, როგორც ყოველთვის, ბერძნები არიან, რომლებსაც ასეთ შემთხვევაში უცხო საგანთა აღმნიშვნელი ლექსიკური ერთეულები პირდაპირ გადმოაქვთ უცხოური ენიდან. მაგალითად, არაბულიდან *შაქარი* – *სახარად*, *ყულყასი* – *კულკასად*, *ზაფრანა* – *ზაფარად*. იგივეა ნათქვამი ჩვენს სქოლიოში: „ხოლო მე, ვინა თგან ძუელითგანი სახელი ქართულად ვერა ვპოე ვისგან, იგივე ბერძული სფერი დავდევე.“ ასე რომ, ეს ეფრემის მიერ არაერთხელ განხილული საკითხია.

რაც შეეხება კოსმოლოგიურ კონცეფციას სამყაროს სფერულობისა და გეოცენტრულობის შესახებ, ის, როგორც ცნობილია, სათავეს ანტიკურობაში იღებს. პითაგორა და მისი მიმდევრები, სამყაროს ჰარმონიული ხედვიდან გამოძინარე, მიიჩნევდნენ, რომ დედამიწა და პლანეტები სფერულია; სამყაროს სფერულობის შესახებ მინიშნებას ვხვდებით პლატონის „რესპუბლიკაში“; თხზულებაში „ცის შესახებ“ არისტოტელე გამოკვეთილად საუბრობს ცის და, საზოგადოდ, სამყაროს სფერულობის შესახებ. საბოლოოდ სამყაროს გეოცენტრული მოდელი კოსმოლოგიური სისტემის სახით ჩამოაყალიბა ელინისტური ეპოქის ასტრონომმა, კლავდიუს პტოლემემა. მეცნიერებაში სამყაროს გეოცენტრული ხედვა პტოლემემაიოსის, ზოგჯერ კი არისტოტელური მოდელის სახელწოდებითაა ცნობილი.

როგორც ცნობილია, ბიზანტიურმა აზროვნებამ იმეკვიდრა ანტიკური მეცნიერების (როგორც ჰუმანიტარული, ისე საბუნებისმეტყველო) ძირითადი

¹⁰ ბასილი დიდის „ასკეტიკონი“ (cod. *Tbilis.* A-1115, XII ს., 223r.).

¹¹ სტაროსტინი 1975: 386.

მიმართულებები და დისციპლინები, მათ შორის – ანტიკური ეპოქის წარმოდგენები სამყაროს აგებულების შესახებ.¹¹ ბიზანტიურ ეპოქაში სამყაროს ხედვის ისეთი მოდელის გვერდით, როგორცაა წყლებში მოტივტივე ოთხკუთხედი ფორმის დედამიწა (კოსმა ინდიკოპლუსტესის „Cristianikh; topografia, VI ს.), არსებობდა სამყაროს ხედვის გეოცენტრული მოდელიც, რომელიც სავსებით მისაღები იყო ბიზანტიის ინტელექტუალთა წრეებისათვის. სამყაროს სფერულობის შესახებ საუბრობს იოანე დამასკელი თავის ენციკლოპედიურ ნაშრომში „გარდამოცემა“, რომელიც ანტიკურ ფილოსოფოსთა ნააზრევსა და მათ კომენტარებზე დაყრდნობით არის შექმნილი. ინტერესი ანტიკური სამეცნიერო მემკვიდრეობის მიმართ თავს იჩენს IX საუკუნეში – დასტურდება ამ პერიოდში გადაწერილი პტოლემეაიოსის, ეკლიდესა და სხვა ანტიკური ავტორების არაერთი ხელნაწერი, რაც მათ პოპულარობაზე მიანიშნებს. საბუნებისმეტყველო დისციპლინებში შეინიშნება ინტერესი დამოუკიდებელი კვლევა-ძიებების მიმართაც (ლეონ მათემატიკოსის მოღვაწეობა). ხოლო X-XII საუკუნეები (მაკედონური და კომნენური რენესანსის ეპოქა) გამოირჩევა თავისი განმანათლებლური ტენდენციებით, აზროვნების მეცნიერული სტილით, ანტიკური კულტურული მემკვიდრეობის მიმართ ინტერესით (სვიდასა და ფოტიოსის მოღვაწეობა და მათი ბიბლიოგრაფიული ხასიათის ნაშრომები). განსაკუთრებით აღსანიშნავია XI საუკუნის II ნახევრის ცნობილი ბიზანტიელი მოაზროვნის, მიქაელ ფსელოსის და მისივე დროის ანტიოქიელი მწიგნობრის, კონსტანტინოპოლის სამეფო კარის სწავლულის, სიმეონ სეთის შეხედულებები სამყაროს აგებულების შესახებ.¹² ორივე ბერძენ ნატურფილოსოფოსთა მიმდევრია, მათი კოსმოლოგიური შეხედულებები მთლიანად ეფუძნება პტოლემეაიოსის გეოცენტრულ მოდელს.¹³ ორივე ავტორი სამყაროს აგებულებაზე საუბრისას ხშირად ახდენს პტოლემეაიოსის პარაფრაზს, ახსენებს არისტარქეს, პტოლემეაიოსსა და სხვა ანტიკურ ავტორებს. საზოგადოდ, მიქაელ ფსელოსი XI საუკუნის ბიზანტიის ინტელექტუალური ცხოვრების უმნიშვნელოვანეს ფიგურად და სააზროვნო პროცესების განმსაზღვრელად არის მიჩნეული.¹⁴

¹² გავრიუშინი 1983: 327-338.

¹³ მიქაელ ფსელოსის კოსმოლოგიური შეხედულებები, ძირითადად, ჩამოყალიბებულია მის თხზულებაში *Didaskalia pantodaphi* (PG CXXII, col. 688-784); ხოლო სიმეონ სეთისა – *Sunoyi- twn fusikwn*. ამ თხზულების ნაწილი გამოქვეყნებულია მიქაელ ფსელოსის შრომებში (PG CXXII, col. 784-809); მთლიანი გამოცემისათვის იხ. დელატი 1939:1-89. ჯერ კიდევ გამოუცემელი და შეუსწავლელია მიქაელ ფსელოსის საბუნებისმეტყველო ხასიათის თხზულებები, რომელთა შესწავლაც სამომავლოდ გააღრმავებს ჩვენს წარმოდგენას ბიზანტიური სამეცნიერო აზროვნების შესახებ, გავრიუშინი 1983: 336.

¹⁴ სარტონი 1972: 750.

ამდენად, მის თხზულებებში კოსმოლოგიური პრობლემატიკის გამოჩენა ამ საკითხის მიმართ განსაკუთრებულ ინტერესსა და, ზოგადად, ბიზანტიური სამეცნიერო აზრის განვითარებაზე მიუთითებს XI საუკუნის II ნახევარში,¹⁵ ეფრემ მცირის შავ მთაზე მოღვაწობის პერიოდში. არ არის გამორიცხული, რომ მიუხედავად ანტიოქიაში იმ დროს შექმნილი რთული პოლიტიკური ვითარებისა,¹⁶ შავი მთა გარკვეულწილად ეზმაურებოდა ბიზანტიის სატახტო ქალაქში მიმდინარე სააზროვნო პროცესებს. გვიანბიზანტიური პერიოდიდან ამ კუთხით ყურადღებას იმსახურებს თეოდორე მეტოქიტის ასტრონომიული ხასიათის ტრაქტატი, რომელიც პტოლემეაიოსის მოდელზეა აგებული. ამგვარად, შუა საუკუნეების აზროვნებამ, რომელიც ანტიკურობასა და აღორძინებას შორის გარდამავალ საფეხურად არის მიჩნეული, კარგად შემოინახა სამყაროს გეოცენტრული მოდელის იდეა და თავის მხრივ, გარკვეულწილად ხელი შეუწყო მე-16 საუკუნეში სამყაროს ახალი ხედვის – კოპერნიკის ჰელიოცენტრული მოდელის შემუშავებას.

ვფიქრობთ, ქართული სქოლიო სამყაროს გეოცენტრული აგებულების შესახებ სწორედ ამ კონტექსტში გააზრებას და შესწავლას საჭიროებს. დღეისათვის უშუალო წყარო, რომელსაც შეიძლება დაყრდნობოდა ეფრემი თავის სქოლიოში სამყაროს გეოცენტრული მოდელის ჩამოყალიბებისას, არ იძებნება. თუმცა შესაძლებელი აღმოჩნდა რამდენიმე ტექსტის დადგენა, რომელთა გავლენაც ამ სქოლიოზე აშკარად შეინიშნება.

1. ბასილი მინიმუსის კომენტარები

იდეა სამყაროს სფერულობის შესახებ უპირველეს ყოვლისა იკვეთება თავად ბასილი მინიმუსის იმ კომენტარში, რომელსაც ერთვის ქართული სქოლიო. როგორც აღვნიშნეთ, კომენტატორი განმარტავს დედამიწის მზით განათების მექანიზმს, რაც, თავის მხრივ, ბიზანტიის ინტელექტუალთა წრეებში არსებულ საბუნებისმეტყველო ცოდნას უნდა ეფუძნებოდეს.¹⁷ ბასილის კომენტარში ვკითხულობთ:

¹⁵ ქართული მთარგმნელობითი ტრადიციისთვის მიქაელ ფსელოსი ნაკლებად არის ცნობილი (გრიგოლ ნაზიანზელის მე-40 საკითხავის მიქაელ ფსელოსის კომენტარის ქართული თარგმანის შესახებ იხ. გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებები 2007: 321-329 – მ. მჭედლიძის გამოც.), თუმცა ამ პიროვნების გავლენის შესახებ XI საუკუნის II ნახევრის ქართულ აზროვნებაზე, კერძოდ, ეფრემ მცირეზე, მაინც შესაძლებელია საუბარი, ბეზარაშვილი 2004: 156, სქ. 212, 196-198.

¹⁶ 969-1084 წლებში ანტიოქია ბიზანტიის იმპერიაში შედიოდა, რამაც დიდად შეუწყო ხელი ამ რეგიონის კულტურულ აღმავლობას. თუმცა თურქ-სელჯუკთა შემოტევების შედეგად 1084 წელს ბიზანტიის მფლობელობის ხანა სირიაში დასრულდა, იხ. მეტრეველი 2007: 88-89.

¹⁷ ბასილი მინიმუსი გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებების კომენტარებისას ხშირად ეხება ისეთ საკითხებს, რომლებიც შუა საუკუნეების სამეცნიერო-საბუნებისმეტყველო აზროვნებასთან არის კავშირში, რაც დღეისათვის ნაკლებად შესწავლილ საკითხს – ბასილი მინიმუსის კომენტართა წყაროების კვლევას უკავშირდება. ამ კუთხით ნიშანდობლივია გერმანელი მეცნიერის, თ. შმიდტის ნაშრომი – გრიგოლ ნაზიანზელის 38-ე საკითხავის ბასილი მინიმუსის კომენტარების პუბლიკაცია და მისი კვლევითი ხასიათის შესავალი, შმიტი 2001: xxiv-xxviii.

ყოვლისა სოფლისა მიმართ წერტილის სახე დამოკიდებულება აქუს ქუეყანასა, რამეთუ ყოველსა ქუეყანასა წერტილის სახე დამოკიდება აქუს სიმაღლისა მიმართ მზისა და გარემო ს მისსა მომრგვალებულისა სფერისა (Com. 43, 188).

კომენტარის მიხედვით, დედამიწა („ქუეყანა“) წერტილად აღიქმება როგორც მზის, ისე მთელი სამყაროს („ყოვლისა სოფლისა“) მიმართ, რომელიც, თავის მხრივ, სფეროსებურად გარს ერტყმის დედამიწას. ეს განსჯა აშკარად ავლენს კავშირს ქართულ სქოლიოში გატარებულ აზრთან სამყაროს სფერულობის შესახებ და განსაკუთრებით სქოლიოს ბოლო ნაწილთან, სადაც დედამიწა წარმოდგენილია, როგორც წერტილი ფარგლით შემოვლებული სფეროში: „ამის სფერისა სიმრგულესა შინა, ზედასა და ქუეშესა, ვითარცა წერტილი რა მე კარაკინითა მომრგულეულსა შინა შუა ოდენ არს ქუეყანა.“ ამ ფრაზაში მხატვრული სახის (შედარების) საშუალებით არის ჩამოყალიბებული სამყაროს გეოცენტრული ხედვა. აღსანიშნავია, რომ თავად მხატვრულ სახეს – წერტილი, რომელიც ფარგლით შემოხაზული წრის ცენტრშია – წყარო ეძებნება ისევ ბასილი მინიმუსის კომენტარებში. კერძოდ, გრიგოლ ნაზიანზელის 42-ე ჰომილიაში ნახსენებია სამეფო ქალაქი კონსტანტინოპოლი – ქრისტიანული სარწმუნოების ცენტრი. ბასილი კომენტარში კონსტანტინოპოლის შესახებ წერს:

რამეთუ ესრეთ არს იგი ყოვლისა სოფლისათ ს, ვითარცა **წერტილი, რომლისაგან მოიმრგულების სიმრგულე კარაკინითა.** რამეთუ მისგან განვლენ და კუალად მისსა შემოვლენ ყოველნი კიდენი. (Com. 42, 63).

ამგვარად, ვფიქრობთ, მხატვრული სახე ქართულ სქოლიოში მომდინარეობს ბასილი მინიმუსის კომენტარიდან (კონსტანტინოპოლი – სამყაროს ცენტრი = წერტილი ფარგლით შემოხაზულ წრეში), ოღონდ ამ შემთხვევაში მასში განსხვავებული, ახალი შინაარსია ჩადებული (დედამიწა – სფეროსებრი სამყაროს ცენტრი = წერტილი ფარგლით შემოხაზულ წრეში).

გრიგოლ ნაზიანზელის ტექსტიდან თუ ბასილი მინიმუსის კომენტარებიდან აღებული მხატვრული სახის განსხვავებული შინაარსით განსხვავებულ კონტექსტში გამოყენება ეფრემ მცირის მწიგნობრული მუშაობისათვის დამახასიათებელი ხერხია. თავის კოლოფონებში ეფრემი ხშირად სარგებლობს გრიგოლის ან მისი კომენტატორის მხატვრული ენით და მათი ლექსიკისა და ფრაზეოლოგიის გამოყენებით ხშირად ქმნის მხატვრულ სახეებს, რომლებიც მის ტექსტებში უკვე განსხვავებულ შინაარსს და დატვირთვას ატარებენ. მაგალითად, ბასილის ეპისტოლეში კონსტანტინე პორფიროგენეტის მიმართ ვხვდებით მხატვრული სახეს: „პევშებითა ამით წყალსა ერთგულებით მიჰყრობად“,¹⁸ სადაც „წყალი“ გრიგოლის

¹⁸ ეპისტოლის ქართული თარგმანი გამოქვეყნებულია, ოთხმეზური 1989: 18-31; ბერძნული ტექსტისათვის იხ. შმიტი 2001: 2-6.

ჰომილიების სიბრძნის მეტაფორაა. ეფრემი კვირიკე ალექსანდრიელისადმი მიძღვნილ ეპისტოლეში, რომელიც მან წარუძღვარა გრიგოლ ნაზიანზელის ლიტურგიკული საკითხავების ქართული თარგმანების კრებულს, ექვთიმეს შესახებ აღნიშნავს: „ურწყულობასა ძლიერისა ამის ღმრთისმეტყუელისა წიგნისა ღ ნისასა განჰზავებდა წყალთაგან სულიერთა.“¹⁹ აქ „სულიერი წყალი“ – გრიგოლის თხზულებათა ექვთიმესეული ექსპოზიციური თარგმანი – ექვთიმესეული ეგზეგეზია, რომლითაც ის გრიგოლის სიბრძნეს („ურწყულ“ ე. ი. განუზავებელ ღვინოს) განაზავებს ლიტონი მკითხველისათვის. ორივე შემთხვევაში მხატვრული სახეში, რომელიც გრიგოლის სიბრძნეს ეხება, ფიგურირებს „წყალი“, თუმცა მას ცალკეულ შემთხვევაში განსხვავებული დატვირთვა აქვს. ან კიდევ, გრიგოლ ნაზიანზელი თავის მე-15 საკითხავში ასე იხსენიებს მაკაბელებს: „განცხადებულად უ ორცონო ორცთა შინა“ (თ. VIII),²⁰ შდრ. ეფრემის მიმართვა კვირიკე ალექსანდრიელისადმი ეპისტოლეში კვირიკეს მიმართ: „ჯერეთ ორცთაღა შინა ყოფასა შენ, ორცთხეშთა სასა ...“²¹ და სხვ.²²

2. იოანე დამასკელის „გარდამოცემა“.

ქართული სქოლიო კავშირს ავლენს ასევე იოანე დამასკელის „გარდამოცემასთან“, კერძოდ, ამ თხზულების მეოცე თავთან „ცის შესახებ“. ეს თხზულება ქართულად ორჯერ არის ნათარგმნი – თავად ეფრემ მცირის მიერ და ეფრემის მიმდევრის, ელინოფილი მთარგმნელის, არსენ იყალთოელის მიერ. დამასკელის თხზულების მე-20 თავში ვკითხულობთ:

ყოველსავე სოფლის შესაქმესა შინა ცისა დაბადება გ სწავიეს, რომელსა-იგი გარეშენი ბრძენნი უგარსკულაოდ სიმრგულედ [სფერად, არსენი] უწოდენ მიპარვითა მოსესმიერისა შჯულისდებისა თა... კუალად უკუე, ვიეთმე ჰგონიეს, ვითარმედ ყოველისავე გარემო ს ცა არს, ვითარცა იყო იგი მრგულად სახედ **კამარისა** [სფერის სახეობა მისი, არსენი] ... აწ უკუე რომელნი-იგი იტყ ან ცასა კამარის სახედ მომრგულებულსა [სფერისსახეობა თქუეს ცისა , არსენი], ამას გამოაჩენენ, ვითარმედ სწორად განშორებულ არს იგი ქუეყანისაგან სიმაღლედ და სივრცედ და სიმაღლედ... ვინა თგან შემდგომისაებრ სიტყ სა ყოველივე ზენა -კერძი ყოველით-კერძო ცასა განუკუთნებიეს, რამეთუ სახედ კამარისა [სფერის სახედ, არსენი] გარე-შეიცავს ქუეყანასა და სიმაღლითა მით მოძრაობისა მისისა თა თანა-იყვანებს მზესა და მთოვარესა და ვარსკულაეთა ... ხოლო სხუათა ვიეთმე **კერძოდ კამარისა** ეოცნა ცა (სფერისნა-ხვერობა ეოცნა ცისა , არსენი), სიტყსა მისგან ღმრთივსწავლულისა დავითისსა, ვითარმედ: „რომელმან გარდაართხნა ცანი,

¹⁹ გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებები 1998: xxxiv.

²⁰ გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებები 2000:43.

²¹ გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებები 1998: xxxiii.

²² „სიჩჩოებისა“ და „სისი“, „ლომისა“ და „ციდამტკაველის“, „ძნისა“ და „თავთავის“ მხატვრული სახეებისა და მათი გააზრების შესახებ გრიგოლის ჰომილიებში და ეფრემ მცირესთან იხ. ბეზარაშვილი 2004.

ვითარცა კარავნი“ [ტყავი, არსენი] (ფსალ. 103, 2), და კუალად სიტყვისაებრ ესაია¹სა, ვითარმედ: „რომელმან დაადგინა ცა , ვითარცა კამარა“ [კამარა არსენი] (ესაია 40, 22).²³

იოანე დამასკელთან წარმოდგენილია სამყაროს ორგვარი ხედვა. ერთია ანტიკურიდან მომდინარე სამყაროს გეოცენტრული მოდელი, რომელიც დედამიწას ცის სფეროს ცენტრში მოიაზრებს, ხოლო მეორეა სამყაროს ბიბლიური ხედვა, რომლის მიხედვითაც ცა ნახევარსფერულად, კარვის სახით გადაეფარება დედამიწას. აზრობრივად ქართული სქოლიო უკავშირდება დამასკელის ტექსტში წარმოდგენილ გეოცენტრულ მოდელს, მაგრამ სქოლიოში წარმოდგენილი მსჯელობა არ მისდევს დამასკელის ტექსტს იმდენად, რომ „გარდამოცემის“ მე-20 თავი ამ სქოლიოს წყაროდ მივიჩნიოთ. მაგალითად, „უვარსკვლავო ცა“ დამასკელთან და ქართულ სქოლიოში სხვადასხვაგვარად არის განმარტებული; ქართულ სქოლიოში არის „ყოველი სოფლის“, „ხილული და უხილავი სოფლის“ განმარტებები, რასაც ვერ ვხვდებით დამასკელთან; საერთოდაც, ქართული სქოლიო უფრო ვრცლად და დეტალურად აღწერს სამყაროს გეოცენტრულ მოდელს, ვიდრე დამასკელი. თუმცა, ვფიქრობთ, სქოლიოს შედგენისას ეფრემს უნდა ესარგებლა იმ გამოცდილებით, რომელიც მას მიღებული ჰქონდა დამასკელის თარგმნისას.

მაგალითად, სამყაროს სფერულობაზე საუბრისას ეფრემი ხაზგასმით მიუთითებს, რომ ცის „სიმრგულის“ შესახებ სხვები „იტყ ან“, უვარსკვლავო ცის რაობასაც „გარეშენი“ განმარტავენ. დამასკელთანაც „გარეშენი ბრძენნი“ საუბრობენ უვარსკვლავო ცის შესახებ, ცის სფერულობის შესახებაც სხვები – „რომელნი-იგი იტყ ან“. ორივე შემთხვევაში „სხვებსა“ და „გარეშეებში“ ანტიკური ეპოქის ფილოსოფოსები იგულისხმებიან.²⁴

შეინიშნება გარკვეული კავშირი „გარდამოცემის“ ქართული თარგმანის და ქართული სქოლიოს ლექსიკას შორის. ის ლექსიკური ერთეულები, რომლებითაც დამასკელის ეფრემისეულ თარგმანში ბერძნული ტერმინები *sfaira* და *hmisfaira* არის გადმოტანილი („კამარა“, „კარავი“), სქოლიოში ამ ტერმინთა ტრანსლიტერაციით გადმოტანილი ბერძნული ფორმების –

²³ დამასკელი 2000: 81-84. მთელი ქვეყნიერების დაბადების ჟამს შეიქმნა ცა, რასაც უვარსკვლავო სფეროდ ამბობენ მოსეს ღოგმატების მიმთვისებელი გარეშე ბრძენნი. ზოგიერთების თვალსაზრისით, ცა წრიულად გარემოვლის ყოველივეს, სფეროსებრია ... ვინც ამბობს, რომ ცა სფეროსებრია, იგი მას მიწისაგან თანაბრად დაცილებულად და დაშორებულად წარმოაჩენს ზევდანაც, გვერდიდანაც და ქვემოდანაც ... ამბობენ, აგრეთვე, რომ ცა სფეროსფერ წრეს უვლის დედამიწას და მისი უსწრაფესი მოძრაობისას, მასთან ერთად წრეს შემოივლის მზე, მთვარე და ვარსკვლავები... სხვებმა ნახევარსფერულად წარმოდგინეს ცა, თანახმად ღვთისმეტყველი დავითისა, რომელიც ამბობს, „ვინც განავრცო ცა, ვითარცა ტყავი (Psal. 103, 2), რაც კარავს ცხადყოფს... ნეტარი ესაია ამბობს: „ვინც დააფუძნა ცა, როგორც კამარა“ (Isa. 40, 22), დამასკელი 2000: 347 (ე. ჭელიძის თარგმანი).

²⁴ „გარეშეს“ განმარტებისათვის შუა საუკუნეების მწერლობაში იხ. სირაძე 1975: 217-218, 234; ბეზარაშვილი 2001: 134-157.

„სფერისა“ და „იმისფერონის“ – განმარტებებშია გამოყენებული („კარვის სახე“ და „ყოვლით კერძო მრგვალი კამარა“).

ამ ორ ტექსტს შორის სხვაობას, ერთი შეხედვით, ქმნის ამ ტერმინთა ქართულად გადმოტანის განსხვავებული წესი, თუმცა ამ მოვლენას თავისი ახსნა ეძებნება. როგორც ცნობილია, ეფრემს „გარდამოცემის“ თარგმანი შესრულებული აქვს თავისი მთარგმნელობითი მოღვაწეობის პირველ ეტაპზე, როდესაც ჯერ კიდევ არ არის ჩამოყალიბებული მისი ელინოფილური მთარგმნელობითი კონცეფცია.²⁵ ამ ეტაპზე ის ელინოფილი მწიგნობრისათვის დამახასიათებელ განსაკუთრებულ პრეციზულობას არ იჩენს ტერმინთა თარგმნისას. *Sfaira*-ს გადმოტანისას ერთმანეთს ანაცვლებს ორ სიტყვას – „კამარა“ და „სიმრგულე“, ან იყენებს სიტყვათშეთანხმებას „მრგვალ სახე კამარისა“, ხოლო რთულ სიტყვას *hmisfaira* თარგმნის შემადგენელი ნაწილების მიხედვით – *hmi-sfaira* „კერძოდ-კამარა“. ტერმინთა გადმოტანის ეს ხერხები (აღწერითი და ეტიმოლოგიური თარგმანი) სწორედ იმ მეტ-ნაკლებად თავისუფალი მთარგმნელობითი მეთოდისთვის არის დამახასიათებელი,²⁶ რომლითაც ეფრემს ნათარგმნი აქვს დამასკელის „გარდამოცემა.“ რაც შეეხება გრიგოლ ნაზიანზელის ლიტურგიკულ საკითხავებს და მათ კომენტარებს, ისინი ეფრემმა თარგმნა თავისი მოღვაწეობის გვიანდელ ეტაპზე,²⁷ როდესაც უკვე მთლიანად იყო ჩამოყალიბებული მისი, როგორც მთარგმნელის, ელინოფილური კონცეფცია. ამ თარგმანებში ეფრემი უკვე მაქსიმალურ სიზუსტეს იცავს ტერმინთა გადმოტანისას.²⁸ ბასილის კომენტარის თარგმნისას ტერმინი *sfaira* ეფრემს, როგორც ელინოფილს, პირდაპირ ბერძნული ფორმით გადმოაქვს, ხოლო მის განმარტებას სქოლიოში იძლევა.²⁹ აღსანიშნავია, რომ ბასილი მინიმუმის კომენტარების ეფრემისულ თარგმანში ტერმინები *sfaira* და *hmisfaira* სხვა შემთხვევებშიც ბერძნული ფორმით არის გადმოტანილი (მაგ. *Com.* 40: 18).

ამგვარად, სქოლიო სამყაროს აგებულების შესახებ შედგენილია ეფრემის მიერ იმ ცოდნაზე დაყრდნობით, რომელიც ამ საკითხის შესახებ არსებობდა ბიზანტიელ ინტელექტუალთა წრეებში, და იმ გამოცდილების გამოყენებით, რომელიც ქართველ მწიგნობარს ცნობილი ბიზანტიელი ავტორების თარგმნისას ჰქონდა მიღებული.

ცალკე ყურადღებას იმსახურებს ქართული სქოლიოს სტილი – აზრი ცხადად, მკაფიოდ არის ფორმულირებული, ერთი და იგივე აზრი, მისი გამოკვეთის მიზნით, გამოთქმულია რამდენჯერმე სხვადასხვა ფორმით;

²⁵ ეფრემ მცირის მთარგმნელობითი მოღვაწეობის ეტაპების – თავისუფალი მთარგმნელობითი მეთოდიდან ლიტერალურ მეთოდზე გადასვლის შესახებ იხ. ჭელიძე 1996²: 548-559.

²⁶ ბროკი 1979: 69-87.

²⁷ ეფრემ მცირის მიერ გრიგოლ ღვთისმეტყველის ლიტურგიკული საკითხავების თარგმნის თარიღთან დაკავშირებით იხ. ჭელიძე 1996²: 548-559; ოთხმეზური 1997: 78-81.

²⁸ ჭელიძე 1996¹: 506-508.

²⁹ ბერძნული ლექსიკური ერთეულის ტრანსკრიფციით გადმოტანა და განმარტების (უფრო ხშირად ეტიმოლოგიური ხასიათის) დართვა ეფრემ მცირის მთარგმნელობითი მეთოდის დამახასიათებელი თავისებურებაა, იხ. ოთხმეზური 2002: xxxviii.

ტექსტში ჩართულია ლექსიკური ერთეულების განმარტება; მოყვანილია შედარება, რომელსაც, თავისი ყოფითი შინაარსიდან გამომდინარე, ექსპოზიციური დანიშნულება უფრო აქვს, ვიდრე მხატვრული; გამოყენებულია კითხვა-მიგების (ეროტეს-აპოკრისისის) ხერხი – შუა საუკუნეებში დამკვიდრებული სწავლების ტრადიციული ფორმა (კითხვა: „რა და არს ზენა კერძო ზღ სა და მელისა და რა არს ქუეშე კერძო მათსა?“ მიგება: „ყოველითურთ შემცველი მათი“). ყოველივე ეს სქოლიოს შუა საუკუნეების საცნობარო-ენციკლოპედიური ხასიათის ტექსტის ფორმას აძლევს.

ამგვარად, როგორც თავისი შინაარსით, ისე ფორმით, გრივოლ ნაზიანზელის თხზულებათა ეფრემისეულ ხელნაწერებში დაცული ქართული სქოლიო სამყაროს აგებულების შესახებ ეხმაურება XI საუკუნის ბიზანტიაში მიმდინარე სააზროვნო პროცესებს, ხოლო მისი ავტორი, ეფრემ მცირე იმ წინარენესანსული სულისკვეთებით ჩანს გამსჭვალული, რომლითაც განსაკუთრებით გამოირჩევიან ამ ეპოქის ინტელექტუალები.³⁰ აზროვნების მეცნიერული სტილით, ანტიკურობისადმი ინტერესით, რაციონალისტური მიდგომით, ნატურფილოსოფიური იდეებითა და განმანათლებლური მიზანდასახულობით ეფრემ მცირე მსგავსებას ავლენს თავისი ეპოქის მოწინავე ბიზანტიელ მოაზროვნებთან.

ამ ტიპის აზროვნების ჩამოყალიბებაში დიდი როლი უნდა შეესრულებინა იმ გარემოსაც, რომელშიც ეფრემ მცირე მოღვაწეობდა. ეს არის XI საუკუნის ბოლო პერიოდის ახლო აღმოსავლეთი – ანტიოქია თავისი მდიდარი ბიბლიოთეკებით, ინტელექტუალური ცხოვრებითა და, რაც მთავარია, მულტიკულტურული გარემოთი, სადაც ერთმანეთის გვერდით მოღვაწეობენ სხვადასხვა ეროვნების მწიგნობრები.³¹ ვფიქრობთ, სწორედ ამგვარი წრე და გარემო იქნებოდა განსაკუთრებით ხელსაყრელი ახალი, „უცხო“ ცოდნის დაგროვებისათვის; სწორედ აქ, ბერძენ, სირიელ, არაბ

³⁰ XI საუკუნის II ნახევრის ბიზანტიაში ინტელექტუალური მოძრაობის ჰუმანისტურ-რენესანსული ხასიათისა და ამ მოძრაობაში კონსტანტინოპოლის ფილოსოფიური სკოლის როლის შესახებ იხ. მჭედლიძე 2006: 16-21.

³¹ კ. კეკელიძის აზრით, ეფრემ მცირეს შავ მთაზე ურთიერთობა უნდა ჰქონოდა ბერძენ ენციკლოპედისტ ნიკონ შავთელთან, იხ. კეკელიძე 1980: 252; ბრეგაძე 1959: 014. საყურადღებოა ეფრემის ურთიერთობა ანტიოქიის საპატრიარქოსა და ანტიოქიის პატრიარქთან, იოანე ოქსიტესთან, რომელსაც ეფრემი დახმარებისთვის მიმართავდა ამა თუ იმ თხზულების თარგმნისას, ოთხმეხური 1997: 78-81. რაც შეეხება კონტაქტებს არაბებთან მოღვაწეობთან, კ. კეკელიძის აზრით, ეფრემ მცირეს ურთიერთობა შეიძლება ჰქონოდა XI საუკუნის 80-იან წლებში სვიმეონწმიდის მონასტერში მოღვაწე არაბ ბერთან, მიქაელთან, რომლის მიერ არაბულ ენაზე დაწერილი „იოანე დამასკელის ცხოვრების“ ბერძნული თარგმანი ეფრემმა გადმოთარგმნა ქართულად, კეკელიძე 1980: 252. ჯობაძე არ გამოორიცხავს თანამშრომლობის შესაძლებლობას ქართველებსა და სირიელებს შორის შავ მთაზე ძელიცხოვლის ეკლესიის მშენებლობისას, ჯობაძე 1986: 118. ამ რიგის საკითხები სამომავლო შესწავლას საჭიროებს და ვფიქრობთ, ეხმაურება სირიული მწერლობის ცნობილი მკვლევრის, ს. ბროკის მიერ დასმულ საკითხს იმის თაობაზე, რომ „ამ საინტერესო რეგიონის ისტორია ნამდვილად იმსახურებს, მთლიანობაში იყოს გააზრებული,“ ბროკი 1990: 59-60.

მწიგნობრებთან ურთიერთობის შედეგად უნდა გამოკვეთილიყო ეფრემის მრავალმხრივი ინტერესები და მისი მწიგნობრული საქმიანობის მაძიებლური ხასიათი. შემთხვევითი არ უნდა იყოს ისიც, რომ სამეცნიერო ტიპის ცოდნა ქართულ აზროვნებაში გარკვეულწილად შემოდის სწორედ ახლო აღმოსავლეთიდან – ქრისტიანული და მუსლიმური კულტურების ურთიერთგადაკვეთის ადგილიდან, სადაც ინტენსიურად მიმდინარეობდა დასავლეთსა და აღმოსავლეთს შორის სამეცნიერო ცოდნისა თუ კულტურული ფასეულობების გაცვლა-გამოცვლა.³²

ვფიქრობთ, ამ ტიპის პირველწყაროების წარმოჩენა და კვლევა ქართული სააზროვნო პროცესების შესწავლის მიზნით, საფუძველს უმტკიცებს ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმულ თვალსაზრისს, რომ XI-XII საუკუნეების ქართველი მოაზროვნეები თავიანთი სამეცნიერო-თეორიული აზროვნებითა და სასწავლო-ენციკლოპედიური მიზანდასახულობით იდგნენ იმ მაგისტრალურ ხაზზე,³³ რომელსაც მოგვიანებით გაჰყვა ევროპული ინტელექტუალური სამყარო. მაგრამ სამწუხაროდ, ქართული აზროვნება, საქართველოში შექმნილი მძიმე ისტორიულ-პოლიტიკური ვითარების გამო, ვერ ჩაერთო და გამთლიანდა იმ უმნიშვნელოვანეს პროცესში, რომელიც ევროპული რენესანსის სახელით არის ცნობილი.³⁴

ლიტერატურა

- ახულაძე 1990:** თ. ახულაძე, ვახტანგ მეექვსის მთარგმნელობითი მოღვაწეობა, თბილისი, 1990.
- ბეზარაშვილი 2001:** ქ. ბეზარაშვილი, „გარეშე“ სიბრძნისადმი დამოკიდებულებისათვის ეფრემ მცირის კოლოფონებში, მაცნე, ენისა და ლიტერატურის სერია, 1-4, 2001.
- ბეზარაშვილი 2002:** ქ. ბეზარაშვილი, „ღრმა წიგნური სიტყვის“ გაგებისათვის ეფრემ მცირის კოლოფონებში, მაცნე, ენისა და ლიტერატურის სერია, 1-4, 2002.

³² როგორც ცნობილია, სირიულმა კულტურამ განსაკუთრებული როლი შეასრულა შუა საუკუნეების მსოფლიო ისტორიაში. სწორედ სირიული თარგმანების საშუალებით გაეცნო ისლამური სამყარო ანტიკურ ნააზრევს – პლატონს, არისტოტელეს, მათ შორის პტოლემეაიოსის გეოცენტრულ მოდელსაც. ამ მოდელის სირიული ვერსია უკვე VI საუკუნეში არსებობდა. ეს შრომები არაბული თარგმანების გადაამუშავებული ვერსიების სახით მიიღო ევროპამ, ვიპერი 1974: 9; კრაჩკოვსკი 1957: 20, 373; ჰიგულევსკაია 1979: 21-29.

³³ XI საუკუნის შემდგომ ქართული ასტრონომიული აზროვნების განვითარების შესახებ იხ. შანიძე 1975; თევზაძე 1979; ახულაძე 1990.

³⁴ მელიქიშვილი 2003: 566-569.

- ბეზარაშვილი 2003:** ქ. ბეზარაშვილი, ეფრემ მცირის კოლოფონები მთარგმნელობითი მეთოდებისა და ელინოფილური თარგმანის მახასიათებლების შესახებ, ლიტერატურული ძიებანი, XXIII, თბილისი, 2003.
- ბეზარაშვილი 2004:** ქ. ბეზარაშვილი, რიტორიკისა და თარგმანის თეორია და პრაქტიკა. გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებათა ქართული თარგმანების მიხედვით, თბილისი, 2004.
- ბრეგაძე 1959:** უწყება მიზეზსა ქართველთა მოქცევისასა, თუ რომელთა წიგნთა შინა მოი სენების, თ. ბრეგაძის გამოც., თბილისი, 1959.
- ბრეგაძე 1988¹:** თ. ბრეგაძე, გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებათა შემცველ ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, თბილისი, 1988.
- ბრეგაძე 1988²:** T. Bregadzé, Répertoire des manuscrits de la version géorgienne des Discours de Grégoire de Nazianze, in *Versiones orientales, repertorium ibericum et studia ad editiones curandas*, ed. B. Coulie (*Corpus Christianorum. Series Graeca*, 20. *Corpus Nazianzenum*, 1), Brepols-Turnhout, 1988.
- ბროკი 1979:** S. Brock, Aspects of Translation Technique in Antiquity, Greek, Roman and Byzantine Studies, 20, 1, 1979.
- ბროკი 1990:** S. Brock, Syriac Manuscripts Copied on the Black Mountain, near Antioch, in *Lingua Restituta Orientalis: Festgabe für T. Assfalg (Aegypten und Altes Testament)*, 20, R. Schulz and M. Görg eds., Wiesbaden, 1990.
- გავრიუშინი 1983:** Í . Ê. Āāāāþ ø èí , Āèçàí ðèéñêàÿ êí ñî î êí ãèÿ â XI āāââ , Èñòî ðèêî -āñòðî í î ì è -āñêèâ èññēāāî āâî èÿ , âû î . XVI, ðāā . È . Å . Ì àèñòðî â , Ì î ñêâà , 1983.
- გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებები 1998:** Sancti Gregorii Nazianzeni Opera, *Versio iberica* I, Orationes, I, XLV, XLIV, XLI, ed. a H. Metreveli et K. Bezarachvili, Ts. Kourtsikidze, N. Melikichvili, Th. Othkhmezouri, M. Raphava, M. Chanidze (*Corpus Christianorum. Series Graeca*, 36. *Corpus Nazianzenum*, 5), Turnhout-Leuven, 1998.
- გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებები 2000:** Sancti Gregorii Nazianzeni Opera, *Versio iberica* II, Orationes XV, XXIV, XIX. ed. a H. Metreveli et K. Bezarachvili, Ts. Kourtsikidze, M. Machavariani, N. Melikichvili, M. Raphava (*Corpus Christianorum, Series Graeca*, 42, *Corpus Nazianzenum* 9), Turnhout - Leuven, 2000.
- გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებები 2004:** Sancti Gregorii Nazianzeni Opera, *Versio iberica* IV, Oratio XLIII, ed. a B. Coulie, H. Metreveli et K. Bezarachvili, Ts. Kourtsikidze, N. Melikichvili, Th. Othkhmezouri, M. Raphava (*Corpus Christianorum. Series Graeca*, 52. *Corpus Nazianzenum*, 17), Turnhout-Leuven, 2004.

- გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებები 2007:** Sancti Gregorii Nazianzeni Opera, *Versio iberica* V, Orationes XXXIX et XL, ed. a B. Coulie, H. Metreveli et K. Bezarachvili, Ts. Kourtsikidze, N. Melikichvili, M. Raphava (*Corpus Christianorum. Series Graeca*, 58. *Corpus Nazianzenum*, 20), Turnhout-Leuven, 2007.
- დამასკელი 1976:** იოანე დამასკელი, დიალექტიკა, მ. რაფავას გამოც., თბილისი, 1976.
- დამასკელი 2000:** წმ. იოანე დამასკელი, მართლმადიდებლური სარწმუნოების ზედმიწევნითი გადმოცემა, რ. მიმინოშვილისა და მ. რაფავას გამოც., ძვ. ბერძნულიდან ქართულად თარგმნა ე. ჭელიძემ, თბილისი, 2000.
- დელატი 1939:** A. Delatte, *Anecdota Atheniensia et alia*, vol. 2, Paris, 1939.
- ვილსონი 1982:** N. G. Wilson, *The Relation of Text and Commentary in Greek Books*, *Atti del convegno internazionale*, Urbino 20-23 settembre 1982, a cura di C. Questa e R. Raffaelli, Urbino, 1984.
- ვიპერი 1974:** Д. О. Аѣі і ѿѿ, Ёñîî ðèÿ ñðăăî òò âăêî â, Î î ñêââ, 1974.
- თევზაძე 1979:** გ. თევზაძე, რუსთაველის კოსმოლოგია, თბილისი, 1979.
- თვალთვაძე 1989:** დ. თვალთვაძე, ევრემ მცირის ლექსიკოგრაფიული სქოლიოებისა და სულხან-საბა ორბელიანის ლექსიკონის მიმართებისთვის, მაცნე, ენისა და ლიტერატურის სერია, 1989, 3.
- თვალთვაძე 1997:** დ. თვალთვაძე, ევრემ მცირის ლიტერატურულ თეორიული ნააზრვეიდან, კრებული მიძღვნილი ზ. ჭუმბურიძის დაბადების 70 წლისთავისადმი, თბილისი, 1997.
- კეკელიძე 1980:** კ. კეკელიძე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, თბილისი, 1980.
- კრაჩკოვსკი 1957:** È. Р . Êðà÷êî âñêèè, Èçăðâî í ù â ñî ÷èí âî èÿ, ò. IV, Î î ñêââ – Êâî èí ãðâă, 1957.
- მელიქიშვილი 2003:** დ. მელიქიშვილი, შავი მთიდან გელათამდე (შავი მთის ქართული მთარგმნელობითი სკოლის ძირითადი პრინციპები), ნათელი ქრისტესი. საქართველო, I, თბილისი, 2003.
- მეტრეველი 2007:** ე. მეტრეველი, შავი მთის მწიგნობრული კერის ისტორიისათვის XI საუკუნის I ნახევარში, ფილოლოგიურ-ისტორიული ძიებანი I, თბილისი, 2007.
- მჭედლიძე 2006:** მ. მჭედლიძე, მიქაელ ფსელოსის ფილოსოფიური პოზიცია, სააზროვნო და პედაგოგიური მეთოდი, თბილისი, 2006.
- ნიმო სმიტი 2000:** J. Nimmo Smith, *The Early Scholia on the Sermons of Gregory of Nazianzus*, *Studia Nazianzenica* I, edita a B. Coulie (*Corpus Christianorum. Series Graeca*, 41. *Corpus Nazianzenum*, 8), Turnhout – Leuven, 2000.

- ოთხმეზური 1989:** თ. ოთხმეზური, გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებათა კომენტარების ისტორიიდან, მრავალთავი, XV, 1989.
- ოთხმეზური 1997:** თ. ოთხმეზური, ეფრემ მცირის ავტოგრაფული ნუსხის, S-1276-ის, ერთი მთარგმნელობითი სქოლიოს შესახებ, ისტორიულ-ფილოლოგიური კრებული მიძღვნილი ივანე ჯავახიშვილის დაბადებიდან 120 წლისთავს, 1997.
- ოთხმეზური 1999:** თ. ოთხმეზური ანტიკურ ავტორთა წიგნები ბიზანტიურ ეპოქაში: ეფრემ მცირე და გარეშეთა წიგნები, ANAQESIS. აკად. თ. ყაუხჩიშვილის იუბილესადმი მიძღვნილი კრებული, თბილისი, 1999.
- ოთხმეზური 2002:** Th. Otkhmezuri, Pseudo-Nonniani in IV orationes Gregorii Nazianzeni commentarii (Corpus Christianorum. Series Graeca, 50, Corpus Nazianzenum, 16), Turnhout-Leuven, 2002.
- ოთხმეზური 2004:** თ. ოთხმეზური, გრიგოლ ნაზიანზელის ქართული თარგმანების შემცველი კრებულების მარგინალიები, კორნელი კეკელიძე 125, 2004.
- ოთხმეზური 2005:** თ. ოთხმეზური, გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებათა კომენტარები ქართულ მთარგმნელობით ტრადიციაში (დისერტ.), 2005.
- სირაძე 1975:** რ. სირაძე, ძველი ქართული თეორიულ-ლიტერატურული აზროვნების საკითხები, თბილისი, 1975.
- პიგულევსკაია 1979:** Í . Á. Ī è ãöëâñêðÿ, Êöëüöððã Ñèðèéöââ â ñðããí èâ ââèè, Ī î ñêââ, 1979.
- სარტონი 1972:** G. Sarton, Introduction to the History of Science, vol. 1, Baltimore, 1972.
- სარჯველაძე 1984:** ზ. სარჯველაძე, ქართული სალიტერატურო ენის ისტორიის შესავალი, თბილისი, 1984.
- სტაროსტინი 1975:** Á. Á. Ñòðì ñòè í, Àèçàì òèéñèàÿ í àóèà â êî í ðãñòâ ñðããí âââêî âí é èóëüöððÿ, Áí òè-í îðü è Àèçàì òèÿ, ðãã. Ôðãéáððã È. Á., Ī î ñêââ, 1975.
- შანიძე 1975:** „ეტლთა და შილთა მნათობთათს“, ა. შანიძის გამოც., თბილისი, 1975.
- შიტი 2001:** Th. S. Schmidt, Basillii Minimi in Gregorii Nazianzeni orationem XXXVIII commentarii (Corpus Christianorum. Series Graeca, 46. Corpus Nazianzenum, 13), Turnhout - Leuven, 2001.
- ჭელიძე 1996¹:** E. Chelidze, The Two Georgian Translations of the Works of St. Gregory the Theologian, Studia Patristica 33, 1996.
- ჭელიძე 1996²:** ე. ჭელიძე, ძველი ქართული საღვთისმეტყველო ტერმინოლოგია I, თბილისი, 1996.
- ჯობაძე 1986:** V. Djobadze, Archeological Investigations in the Region West of Antioch on-the-Orontes, Stuttgart, 1986.

სხეულის თავგადასავალი: ქართული პერსია

ისტორიის მეცნიერებათა
ლოქტორი, ილია ჭავჭავაძის
სახელმწიფო უნივერსიტეტის
ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა და
კულტურის კვლევების ფაკულტეტის
ასისტენტ-პროფესორი.

ძირითადი ნაშრომები:

“XIII–XIV საუკუნეების
საქართველოს ისტორიიდან”,
“ავგუსტინესეული პროვიდენციალიზმი და
ჟამთააღმწერლის რელიგიური მსოფლმხედველობა” და
“ისტორიული ესსეები”.

ინტერესების სფერო:

ეკლესიისა და რელიგიის
ისტორია და ისტორიული
ანთროპოლოგიის პრობლემები.

შუა საუკუნეები ადამიანის სხეულის დავიწყებისა და ისტორიიდან მისი განდევნის ეპოქაა. იქ და იმხანად მხოლოდ მაცხოვრის სხეული პრევალირებს: იქ მხოლოდ იესოს განკაცება და მის მიერ კაცობრიობის ცოდვათა გამოსყიდვა ახსოვთ. სიკვდილითა სიკვდილისა დამთრგუნველის აღდგომა საფუძვლად დაედო დოგმატს სხეულთა აღდგომის შესახებ, რომლის თანახმადაც ქალები და მამაკაცები საიქიოში კვლავაც შეიმოსებიან ხორციით, რათა იტანჯონ ჯოჯოხეთში ან ინეტარონ სამოთხეში, სადაც ხუთივე გრძნობას კვლავ მიეცემა გასაქანი: თვალთ მარადიულად განჭვრეტენ ღმერთსა და სასუფევლის ნათელს, ყნოსვას ყვავილთა სურნელი დაუამებთ, ანგელოსთა გალობით დატკებებიან, ზეციურ საკვებს იგემებენ და უწმინდეს ჰაერს შეეხებიან.

შუა საუკუნეებში სხეულისადმი არაერთგვაროვანი და ურთიერთგამომრიცხავი დამოკიდებულება არსებობდა: მას ხან აღიდებდნენ, ხან – ამდაბლებდნენ. როცა ადამიანის იდეალად ხორცის დამთრგუნველი ბერი ცხადდებოდა, თავშეკავება და უმანკოება უზენაეს სათნობად მიიჩნეოდა, ხოლო ავხორცობა და გემოთმოყვარება – სასიკვდილო ცოდვად. თავდაპირველი შეცოდება მხოლოდ ადამიანის ამპარტავნობაზე კი არ მიგვითითებდა, არამედ სექსუალურ ცოდვასაც განასახიერებდა. ყოველივე ამაში დამნაშავე მოკვდავი სხეული იყო და ისვე ემსხვერპლა:

პირველი ქალი და პირველი მამაკაცი შრომისა და ტკივილისთვის გაიწირნენ. თუმცა, XIII საუკუნის თეოლოგები მთლად ვერ აღწევენ სხეულის ნიჰილიზებას:

ამბობენ, რომ ფეხზე დგომა ადამიანის საუკეთესო პოზაა, რადგან სულის სწრაფვას განასახიერებს ქვევიდან ზევით, მიწიდან ღვთისკენ; სქესობრივ განსხვავებულობაში იკითხება ადამიანური ბუნების მიდრეკილება სრულყოფისაკენ; აღდგომის შემდეგ სამოთხეში რჩეულთა სრულყოფილება და მშვენებულობა უნდა წარმოჩნდეს; ხორციელ ტკობაშიცაა მაღლი: ის ადამიანურ გონებას უნდა დაემორჩილოს, რადგან ხორციელი გრძნობა სულიერ მისწრაფებებს აძლიერებს.

ამგვარად, შუა საუკუნეებში მცხოვრები და მოაზროვნე ადამიანის განხილვისას იოლად გავარჩევთ, ერთი მხრივ, სულიერი ხსნის მოიმედვე ხორციელ ვნებათა დამთრგუნველ ერისკაცს და, მეორე მხრივ – სიხარულისა და სიცილის მაღიარებელ მონაზონს.

თუმცა, წინააღმდეგობებს ბოლო არ უჩანს: გვამს ხან ხრწნილად და ფერფლად წარმოიდგენენ, ხანაც მიცვალებულთა პატივსაცემად ცერემონიებს გამართავენ... მარტო ევქარისტის კულტი რად ღირს! ნურც ის დაგვავიწყდება, რომ შუა საუკუნეთა ევროპაში სხეული მთავარ მეტაფორადაც იქცა, რომლის შემწვობითაც აღიწერებოდა საზოგადოება და მისი ინსტიტუტები. სხეული შესაძლოა ყოფილიყო ერთიანობისა და კონფლიქტის, წესრიგისა და აღრევის, ბუნებითი ცხოვრებისა და ჰარმონიის სიმბოლო.

ამდენად, შესაძლოა აღარც გაგვიკვირდეს, რომ სახელმწიფო რელიგიადაც ქცეული ქრისტიანობა თან თრგუნავდა ნებისმიერ ხორციელ გამოვლინებას, თან ადასტურებდა, რომ ღმერთი ადამიანური სხეულით შეიმოსა, ადამიანი სულიწმიდის ტაძრად იქცა. შუა საუკუნეთა მკვიდრი თავს მარხვით წვრთნიდა, მაგრამ წრეგადასულ კარნავალებსაც აწყობდა. სექსუალობა, შრომა, ბრძოლა, სიზმარი, ტანსაცმელი, შესტები, სიცილი... შუა საუკუნეებში მცხოვრებ ადამიანს ყოველივე ეს სხეულთან აბრუნებდა და შესაძლოა, ხელმეორედაც აღმოაჩენინებდა მას.

ევროპული სააზროვნო ორიენტირები

შუა საუკუნეთა ევროპაში ცოცხლობს სამონაზვნო სულიერების ლოზუნგი წუთისოფლის ბიწიერების შესახებ, რაც, უწინარესად, სწორედ სხეულის, ხორცის უგულვებელყოფით გამოიხატება. ეკლესია კრძალავს და მკაცრად განსჯის ნაყროვანებას, ავხორცობას, უკანონო სექსუალურ ურთიერთობებს... მკვიდრდება სისხლისა და თესლის ტაბუ. ბოლოს და ბოლოს, ნახევარი ევროპა სწორედ სისხლის პრობლემებთან დაკავშირებულმა დაავადებებმა მოცელეს!

სისხლი განსაზღვრავდა საზოგადოების ორი უმაღლესი ფენის – მლოცველთა (oratores) და მეომართა (bellatores) კრიტერიუმებს. მეომრები, რომლებიც მუდამ ეტოქებოდნენ სასულიერო ფენას, იძულებულნი იყვნენ, სისხლი დაეღვარათ, მაშინ, როცა ბერებს – ვითარცა სარწმუნოების დამცველთ – ბრძოლა და, შესაბამისად, სისხლისღვრა ეკრძალებოდათ. მათ სოციალურ განსხვავებულობას შესაბამისი ტაბუ განსაზღვრავდა: მაცხოვარი კრძალავდა სისხლისღვრას.

პარადოქსი იყო, რომ ქრისტიანული კულტი იმ სისხლიან მსხვერპლს ემყარებოდა, რომელიც კვლავ და კვლავ მეორდებოდა ევქარისტისას: “აიღეთ, ჭამეთ. ეს ჩემი სხეულია.” “ყველამ შესვით აქედან, ვინაიდან ეს არის ჩემი სისხლი ახალი აღთქმისა...” (მათე, 26, 26-28). ქრისტიანული ლიტურგიის უმნიშვნელოვანესი ეპიზოდი ერთგვარად სისხლიანი მსხვერპლშეწირვაცაა.

შესაბამისად, შუა საუკუნეებში სისხლი არა მხოლოდ სასულიერო პირთა და ერისკაცთა სოციალური იერარქიის საფუძვლად იქცევა, არამედ საერო პირთაც განასხვავებს და აუცხობებს ერთმანეთისგან. სამხედრო წოდება თანდათანობით იმსჭვალება მითით საკუთარი კეთილშობილების შესახებ, რაც მისი, როგორც სოციალური ჯგუფის, საარსებო ნიადაგაცაა.

სისხლის ტაბუირება ერთ-ერთი მიზეზია შუა საუკუნეებში ქალის მეორეხარისხოვანი როლისა და ამ სისხლისფერ კოლიზიებში “დედათა წესიც” იგულისხმება. შუა საუკუნეთა თეოლოგიამ ააღორძინა ქალისთვის დაწესებული ძველი აღთქმისეული აკრძალვები, რომელთა დარღვევა შესაძლოა კეთროვანი ჩვილების დაბადებასაც დასდებოდა საფუძვლად. ამგვარად, ჩვენს წინაშეა სხეულის სქესობრივი ბუნების დევალვაციის ნიშნები. თვით ქრისტიანული ქორწინებაც კი ვნებათა შემცირებათა ხარჯზე უნდა კურთხეულიყო. სქესობრივ სიანლოვეს მხოლოდ მოდემის გაგრძელების პერსპექტივა ამართლებდა. “ცოლის ზედმეტად ვნებიანი სიყვარული მრუშობაა”, – ამბობდნენ საეკლესიო პირები. ადამიანს თავისი სხეული უნდა აელაგმა და ამ საქმეში ყოველგვარი “გადაცდომა” მკაცრად ისჯებოდა. აქაც მამაკაცი იყო წარმმართველი. სოდომია სასიკვდილო ცოდვად განიხილებოდა. მის განსაკუთრებულად მკაცრ შეფასებას ალბათ ისიც განაპირობებდა, რომ ბოსუელის მტკიცებით, “მხიარულების” (gay) კულტურა XII საუკუნეში სწორედ ეკლესიის წიაღში იშვა.

პაპ გრიგოლ VII-ის (1073-1083) პონტიფიკატისას საფუძველი დაედო შიდასაეკლესიო ცხოვრების რადიკალურ ცვლილებას, შეწყდა სიმონია, კონკუბინატი, ზღვარი გაივლო სასულიერო და საერო წოდებებს შორის. ლატერანის პირველი საეკლესიო კრების თანახმად, სასულიერო პირებს აკრძალათ ცოლებისა და მხევლების ყოლა, რათა სული დამახინჯებისაგან ეხსნათ და სულიწმიდის გარდამოსვლისთვის ხელი არ შეეშალათ. ასე

იქმნებოდა დაუქორწინებელ მამაკაცთა ფენა. საეროებსაც უნდა ეკონტროლებინათ საკუთარი ნება და ვნება, ელიარებინათ პატრიარქალური, მონოგამიური და სამუდამო ქორწინება. ჩამოყალიბდა სქესობრივ ურთიერთობათა ერთგვარი იერარქია, სადაც პირველ საფეხურს ქალწულობა (უმანკობა) იკავებდა, მეორეს – ქვრივობის უმანკობა, მესამეს კი – ქორწინებისა.

თუმც, თეორია პრაქტიკასთან არც თუ ისე ახლოს იდგა: სასულიერო პირები ქორწინდებოდნენ, იბრძოდნენ, მხევლებს იჩენდნენ... არისტოკრატია ბარბაროსობისდროინდელ პოლიგამიას მისდევდა. კეთილშობილთა ფენის წარმომადგენელთა ცოლ-ქმრობა წარმოუდგენელი იყო უკანონო კავშირების გარეშე. უბიწობა ძალზე იშვიათი სათნოება გახლდათ. მაგრამ ეკლესიის მიერ საზოგადოებისათვის თავსმოხვეული სექსუალური ეთიკა მაინც იკავებდა ადგილს შუა საუკუნეების ევროპელის წარმოსახვასა და ყოველდღიურ ცხოვრებაში.

უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ მიშელ ფუკოსა და პოლ ვენის მტკიცებით, ასეთი სექსუალური მორალი არ შეიძლება ქრისტიანობის know how-დ ჩაითვალოს. პურიტანულ სიმამაცეს ჯერ კიდევ რომის იმპერიაში იცნობდნენ.

ქალისთვის მეორეხარისხოვანი როლის მინიჭება დიდწილად განაპირობა ბიბლიური ტექსტების ეკლესიის მამებისეულმა განმარტებებმა. ადამიანის შექმნის პირველ ბიბლიურ ვერსიას – “შექმნა ღმერთმა კაცი, თავის ხატად შექმნა იგი, მამაკაცად და დედაკაცად შექმნა ისინი” (დაბადება, 1, 27) – იოლად ჩაენაცვლა საეკლესიო ავტორიტეტთა მიერ პოპულარიზებული მეორე ვერსია – “უფალმა ღმერთმა ძილქუში მოჰგვარა ადამს და რა ეძინა, გამოუღო ერთი ნეკნი და მის ადგილას ხორცი ჩაუღო. ნეკნისაგან, ადამს რომ გამოუღო, დედაკაცი შექმნა უფალმა ღმერთმა და ადამს მიუყვანა” (დაბადება, 2, 21-22). ეს დებულება იმგვარად ინტერპრეტირდებოდა, რომ თავდაპირველად, სხეულთა ქმნის პროცესში, ქალი არ იყო მამაკაცის თანასწორი. თეოლოგთა ერთი ნაწილი ავგუსტინეს დარად ამტკიცებდა, რომ ქალის დაქვემდებარებული მდგომარეობა ცოდვით დაცემიდან მომდინარეობს. ადამიანური არსება ორად გაიყო: მათგან უმაღლესი (გონი და სული) მამაკაცს განეკუთვნა, უმდაბლესი კი (სხეული, ხორცი) – ქალს. თომა აკვინელმა (დაახლ. 1225-1274) არისტოტელეს დებულება გაიხსენა: სული ხორცის ფორმააო და ასეთი ოპოზიცია ჩამოაყალიბა: სული – მამაკაცი; ხორცი – ქალი; ღმერთმა ისინი ერთდროულად შექმნა. ღვთიური სული ორივეშია განფენილი; მაგრამ, ამავე დროს, მამაკაცი უფრო მეტ გონებრივ სიმკვირცხლეს ავლენს, მისი თესლი უკვდავყოფს კაცობრიობას და ეს ღვთის მიერ კურთხეულია. თუმც, იმავე თომა აკვინელს გამოუთქვამს ასეთი თეზისიც: თუ ღმერთი ქალის უმაღლეს არსებად შექმნას იზრახავდა, მას ადამის თავისაგან შექმნიდა; თუ ქალს უმდაბლეს

არსებად მოიაზრებდა, მაშინ მის შესაქმნელად ფეხებს გამოიყენებდა. ღმერთმა ქალი ადამის შუა ნაწილიდან შექმნა, რათა მათი თანასწორობა დაედსტურებინაო. ქორწინებას საეკლესიო რეგლამენტიც ორივე მხარის თანხმობით ამტკიცებს.

ქალის მდგომარეობა გააუმჯობესა ღვთისმშობლის კულტის გავრცელებამ. ღვთაებრივი ქალურობა განამტკიცა ქალის, დედის, ანას სახით კი – ბებიის ავტორიტეტმაც.

და მაინც: იმან, რომ პირველყოფილი ცოდვა სექსუალურ ცოდვად გარდაისახა, ქალს მთელი ცხოვრება საზღაურად უქცია. შუა საუკუნეები მამაკაცთა ეპოქად წარმოგვიდგება. ამ დროის (და არა მართო ამდროინდელი) ყველა ღოკუმენტი მამაკაცის შედგენილია. ქალი ერთგული ცოლისა და დედის პატივით უნდა დაკმაყოფილებულიყო. შესაბამისად, სასულიერო აღებულები მამაკაცს ბოჭავდნენ, უკრძალავდნენ მეძავებთან ურთიერთობას. უძველესი პროფესიის წარმომადგენლები, ცხადია, იდევენებოდნენ, მაგრამ მაინც ახერხებდნენ საზოგადოებაში სოციალური რეგულატორის როლის შესრულებას. მეტაფორულად, მეძავის სხეული განასახიერებდა შუა საუკუნეთა საზოგადოებრივ წინააღმდეგობრიობას [ლე გოფი, ტრიუნი 2008: 5-52; მოსი 1996: 242-263; დიუბი 2005: 20-45; ფუკო 1996: 105-108; ბახტინი 1990: 106; ლე გოფი 2002: 142-169];

ასწლოვანი დრამა

XIII საუკუნის საქართველოს სახელმწიფოებრივ ცხოვრებას ყველაზე სრულად ჟამთააღმწერლის ასწლოვანი მატთანე ასახავს. ის, პრაქტიკულად, შუა საუკუნეთა ევროპის ყოფისა და სააზროვნო ორიენტირების თანხმდერია, თუ ცხადია, იმასაც გავითვალისწინებთ, რომ ქალის კულტი ქართველის მენტალობაში საქართველოს ღვთისმშობლის წილხვედრობაზე საეკლესიო გადმოცემამ, წმინდა ნინოს ღვაწლმა და დეეფიცირებულ თამართან დაკავშირებულმა საისტორიო ტრადიციამ გააძლიერა.

და მაინც, ჩვენ შუასაუკუნეობრივ თარგზე აჭრილი საისტორიო ნარატივის წამკითხველებად ვრჩებით.

დავიწყით იმით, რომ ჟამთააღმწერელიც, შუა საუკუნეთა ევროპელ ავტორთა უმრავლესობასავით, სასულიერო პირია. ყოველ შემთხვევაში, მას ბერად მიიჩნევს მკვლევართა უმრავლესობა [ჯოხაძე 2003: 6-7]. ჟამთააღმწერელი პროვიდენციალისტი ქრისტიანია და მისი რწმენით, სამყარო ჩადენილი ცოდვებისთვის ისჯება, თუმც, თვით ბოროტებაც ღვთის მიერ ადამიანის გამოსასწორებლად დაშვებული. ჟამთააღმწერლის დრამის პერსონაჟები – ქართველი საერო და სასულიერო იერარქები, მონღოლი

ხელისუფალნი, ქალები და კაცები – ღვთის განგების ინსტრუმენტები არიან. დრამის ავტორი ღმერთია [ჯონსაძე 1998:].

ჟამთააღმწერელმა თავის ეპოქას უპასუხა და ასეთი ტექსტი შექმნა. ჩვენ ვცდილობთ, მისი სიტყვებიდან ის ამოვიკითხოთ, რის თქმასაც არ აპირებდა: XIII საუკუნის ქართული ელიტის წარმომადგენლებს სხეული მოსავთ; ისინი ადამიანები არიან და არა – სქემები; მათაც ახასიათებთ ზოგადადამიანური სექსუალობა, სქესობრივი უნიკალობა; მათი ცხოვრება აღსავსეა ადამიანური სისუსტეებით; ბოლოს და ბოლოს, მათ უყვართ ერთმანეთი, რადგან უერთმანეთოდ ვერც ღმერთის შეყვარებას შეძლებენ... არა, ამის თქმა შუა საუკუნეთა ისტორიოგრაფს არც სურდა და არც შეეძლო. მაგრამ იქნებ მაინც წამოსცდა რამე?

ქალი და მამაკაცი

ჟამთააღმწერლის ტექსტში ბევრი ქალი პერსონაჟია: მეფეები თუ დედოფლები, მეფეთა სატრფოები თუ ერისკაცთა და მონღოლ ნოინთა ასულები, დები, შვილები, მხევლები... აქ ყველა ქალი (ან თითქმის ყველა) “ქმნულკეთილია”, “სიტურფეაღმატებული” და “ხილვითა შვენიერი”... და თუ ეს საბი ებითეტი ამ ქალთა გარეგნობას რამდენადმე სრულად მაინც არ აღწერს, ეს ჟამთააღმწერლის უყურადღებობის ბრალი არ არის: ისინი ავტორს მხოლოდ იმდენად სჭირდება, რამდენადაც მორალური და სკვნიისათვის უნდა გაგვწიროს. თანაც ისინი მხოლოდ მეორეხარისხოვნობამისჯილი სქესის წარმომადგენლები არიან. მხოლოდ მათი ქმედებებითა თუ თავგადასავლით შეიძლება იმის მიხვედრა, რისი თქმაც ჟამთააღმწერელს მათმა “საკვირველმა” საქციელმა აიძულა.

მიუხედავად ზემოთ არგუმენტად მოყვანილი ქალის გაკულტების “ქართული ვარიანტისა”, XIII საუკუნის ელიტარულ მამაკაცებს მაინც ახსოვთ, რომ ქალი მათი თანასწორი არ არის.

ტექსტში პირველად ამას სასიკვდილოდ განწირული ლაშა-გიორგი ეხება, როცა ქართველ წარჩინებულებს მისი ღის ტახტზე ასვლის “ნებართვას თხოვს”. როგორც ჩანს, აქ დედის ფაქტორი გადამწყვეტ როლს თამაშობს, მაგრამ მაინც საგანგებოდ განახავს, რომ რუსუდანი, ქალობის მიუხედავად, ბრძენია და სამეფო საქმეთა მცოდნე. ლაშა იმაშიც არწმუნებს შეკრებილთ, რომ რუსუდანი “წყალობის, ნიჭისა და პატივის” ისეთივე უშურველი გამცემი იქნება, როგორც – ღვთივკურთხეული თამარი. ძნელი ამოსაცნობი არ უნდა იყოს, რომ იმდროინდელ საქართველოში ქალის დამცრობილი როლი ოდენ თამარის ავტორიტეტით უნდა გაფერსავსდეს და ისიც – ბედის ირონიით ნაკარნახებ ამ ერთადერთ შემთხვევაში. სანაცვლოდ – პატივდებას უნდა ელოდონ [ქართული პროზა 1982: 293];

სხვათაშორის, რუსუდანის სქესს ჯალალედინიც ითვალისწინებს: ჩვენ კი ის გავითვალისწინოთ, რომ ხვარაზმელი პრინცი მუსლიმია და ყურანის ერთგულს ქალის როლზე განსაკუთრებით მდაბალი წარმოდგენა უნდა ჰქონოდა. მის საუბარში ავგ ათაბაგთან დაუფარავად სჭვივის როგორც მსოფლიოში სახელგანთქმული სამეფოს წინამძღოლის, ისე – მამაკაცის ამბიცია: “მასმიეს, რომე მეფე თქვენი დედაკაცი არს. და მყოთ ქმარ მისა და მეფე თქვენ ზედა და ვსძლოთ ყოველთა მტერთა...” [ქართული პროზა 1982: 299]; იქნებ გადაჭარბებულიც კი არ იყოს ფიქრი იმაზე, რომ ჯალალედინის რუსუდანზე დაქორწინების გეგმა მეყვესეულად მოფიქრებულს ჰგავს. აქ მთავარი მონღოლებისთვის ქმედითად შეწინააღმდეგებაა. რუსუდანი, ვითარცა მეფე საქართველოსი, ჯალალედინისთვის მხოლოდ მიზნის მისაღწევი საშუალებაა. და ეს კიდევ უფრო აკნინებს შუა საუკუნეებში ქალის, როგორც ასეთის, როლსა და მნიშვნელობას.

ქალის წამებებიან მდგომარეობას ჟამთააღმწერელი კიდევ ერთხელ მაშინ შეეხება, როცა სარგის თმოგველი დავით ნარინის გამეფებას გააპროტესტებს:

“არა ჯერ არს, რათამცა ნაშობმან დედაკაცისამან დაიპყრას მეფობა და არა ძემან თვითმპყრობელისა მეფისა მამაკაცისამან”. სარგისის პრეტენზიას ის ასაზრდოებდა, რომ ნარინის მამა არ იყო მეფე (სხვათაშორის, საინტერესოა მისი ბედიც. ჟამთააღმწერელი მუსლიმობისა თუ სხვა მიზეზთა გამო რუსუდანის ქმარს საერთოდ აღარ იხსენიებს). მეორეც: იმდროინდელ საქართველოში, როგორც ჩანს, მხოლოდ კანონიერი მამის შვილებს ჰქონდათ “შვილობის” უფლება. თუ მეფე-ქალის შვილსაც კი “არ ინლობდნენ” და მისი ტახტზე ასვლა სკეპსისის საგნად ექციათ, იოლი წარმოსადგენია, რა ბარიერები შეექმნებოდათ არაწარჩინებულ დედათა ნაშობთ! ეს ეპიზოდი პირდაპირ ეხმიანება შუა საუკუნეთა ევროპულ მორალს, რომლის თანახმად, ქალისა და მამაკაცის თანაყოფობისას მამაკაცის სქესი, მისი წარმმართველი როლი და ფუნქცია ცხოველმყოფელია და განმსაზღვრელი.

სარგისს დავით ნარინის თანააღზრდილები უპასუხებენ, რომ ქალობის მიუხედავად, რუსუდანი კანონიერი მეფე იყო, რომლის ძეს, დიხაც, ეკუთვნოდა ტახტი [ქართული პროზა 1982: 337]; აქ რუსუდანის, როგორც ქალის, შერყეულ სტატუსს მხოლოდ მეფობა შველის და ისიც – მონღოლეთში, რომ აღარაფერი ვთქვათ საყაენოს პოლიტიკურ მიზნებზე.

ჟამთააღმწერლის ტექსტში გვხვდება ერთი საინტერესო ეპიზოდი, რომელიც ქალთა მეგობრობას ასახავს. ცხადია, ეს მცირე ფრაგმენტი შორსმდევალი დასკვნების გაკეთებას არ გვაძლევს, მაგრამ მაინც შეიძლება ვთქვათ, რომ XIII საუკუნეში ქალებს აქვთ ურთიერთსოლიდარობის განცდა და ურთიერთნდობა.

თურანის მფლობელი თეგუდარი აბალა ყაენს განუდგა. ძმას, ბარახა ყაენს შეეზრახა კიდევ მის დასამხობად. ძალზე კომიკური მიზეზის გამო შეთქმულების ამბავი გახმაურდა და თეგუდარი იძულებულია დასავლეთ საქართველოში გაიქცეს. სწორედ აქ, ქუთაისში ხვდებიან ერთმანეთს დავით ნარინისა და თეგუდარის მეუღლეები. ნარინის ცოლს ქმრისდარად პატივი უცია თავისი სქესის წარმომადგენლისთვის. “და გაუშინაურდეს ურთიერთას და მიენდევს” [ქართული პროზა 1982: 371-372]; ნარინის ცოლი აქ პატივს მიაგებს ლტოლვილადქცეულ დედაკაცს, რომელსაც ეგებ სხვა ღირსებებიც გააჩნდა – გაშინაურება და მინდობა ამასაც მოითხოვს. თუმც, ტექსტი უფრო შორს წასვლის ნებას არ გვაძლევს.

საგანგებოდ აღსანიშნია ჟამთააღმწერლის პერსონაჟ ქალთა შვილოსნობის საკითხი, რომელიც სრულიად სტანდარტული გამოთქმებით გამოინატება: “მიუდგა და შვა”, “მუცელ ილო” და სხვ. ჟამთააღმწერელს შეუძლებელია, თავის წინასწარ დასაზღვრულ დრამაში ადგილი დაეთმო ქალისათვის, თუ ის იმდროინდელ მორალს არ შელახავდა. კანონის ფარგლებში მცხოვრები დედაკაცებისათვის ბუნებრივი მდგომარეობა გახლდათ შობა, მოდემის განგრძობა... ამდენად, ამ მოვლენის ერთი სიტყვით გამოხატვაც არაბუნებრივად არ უნდა მოგვეჩვენოს.

ჟამთააღმწერლისათვის მთავარი მოქმედი პირები, რასაკვირველია, მამაკაცები არიან: მეფენი, ერისმთავარნი, სასულიერო პირები, მონღოლი ნოინები და ყაენები... სახელდობრ ერთადერთხელაა ნახსენები დაბალი ფენის წარმომადგენელი – დავით ლაშას ძის გადამრჩენი, ვინმე სოსანი, რომელიც ვაჟისთვის ლაშას ებოძებინა.

მამაკაცთა სხეულის აღწერისას ავტორი იმ გარეგნულ ნიშნებს გამოყოფს, რომელთა გარეშეც ბრძოლა წარმოუდგენელია: ძლიერება, ანოვანება, გოლიათურობა, სვიანი მკლავი, უშიშრობა (ჯვალაღედინზეც კი ამბობს, იყო უშიში, ვითარცა – უხორცოლო...)... ეს რაინდული ეპოქის კანონია და ჟამთააღმწერლის მიერ დახატული გარეგნული ხატ-სახენიც მასთან შეთანადებულია.

სასულიერო პირთა გარეგნობაზე ისტორიკოსი საერთოდ არაფერს გვეუბნება: აქ ყოველივე სულით გასხივოსნებული უნდა იყოს. მაგ., საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი ნიკოლოზი აღწერილია, როგორც “კაცი მხილავი სულითა, ანგელოზთა მობაძავი” და ა.შ. თუმც, როცა ყაენი ჰულაგუ შეხვდა, “განკვირდა წესსა და ხილვასა შესახედავსა მისსა” [ქართული პროზა 1982: 337];

“წესს” სულხან-საბა განმტკიცებულ ჩვეულებად განმარტავს და ჩვენს შემთხვევაში, ქრისტიანულ წესზე უნდა იყოს ლაპარაკი. ტექსტში არ წერია, რა განსაკუთრებული წესი აღასრულა ნიკოლოზმა. თუმც, რაც უნდა ექნა, ეს ჰულაგუსათვის უცხო არ უნდა ყოფილიყო: თუ გადმოცემას

ვერწმუნებით, იგი დაბადებიდანვე ნესტორელი ქრისტიანი იყო და ცოლადაც ამ სჯულის ქალი ჰყავდა. მამ რამ გააკვირვა ასე? წესით, თუ ქრისტოლოგიურ მსჯელობას არ გამართავდნენ და მართლმადიდებლობასა და ნესტორელებს შორის არსებულ წინააღმდეგობებს არ გაიხსენებდნენ, ყაენსა და პატრიარქს ერთმანეთის ხილვა გასაკვირად არ უნდა დარჩენოდათ. შესაძლოა, ყაენის გაოცება გამოიწვია მართლმადიდებელი ბერის ჰაბიტუსმა: გრძელმა თმამ და წვერმა, სიგამხდრემ, სახის ფერმა, რომელიც მხოლოდ მარხვითა და მღვიძარებით გამორჩეულ სულიერ მამებს ადევთ... შესაძლოა. თუმცე ჟამთააღმწერელი სხვას არას ამბობს.

ყურადღება მივაქციოთ ორ დეტალს, რომელთაც ჟამთააღმწერელი “იმეტებს” დავით ლაშას ძისა და დავით ნარინის გარეგნული დახასიათებისას: დავით ლაშას ძე ყოფილა “ტანითა დიდ და ახოვან და სხვილ” [ქართული პროზა 1982: 340]; ამ ხატის დავიწყება შეუძლებელია: დავით ლაშას ძე, შეცდომით “ულუდ” წოდებული, საქართველოს მეფე 1247-1270 წლებში, ლაშა-გიორგის უკანონო შვილი მაღალი, ახოვანი და მსუქანი ყოფილა. და კიდევ: “ენამძიმე მცირედ”.

ნარინი ბიძაშვილის ანტიპოღია: ზომიერი ტანის, ხმელი მამაკაცი (sic!)... აქ ჟამთააღმწერელი სრულიად უმნიშვნელო ნიუანსს ამხელს: “თმითა თხელ” – და ნარინის გარეგნული პორტრეტიც დახატულია. და კიდევ: “ენატკბილ და სიტყვიერ”, ანუ ნარინი, ბიძაშვილისაგან განსხვავებით, ტკბილმოუბარი ბრძანებულა. სამწუხაროდ, ჟამთააღმწერელი მის მჭევრმეტყველებას არაფრით ასაბუთებს.

კიდევ ერთი: ჟამთააღმწერელს სწორედ დავითებზე საუბრისას ახსენდება, რომ მეტოქე უფლისწულებსაც კი შეუძლიათ ერთუროთის სიყვარული: “ორნივე დავით და დავით სიყვარულსა ზედა ეგნეს და არა წინააღმდეგობდეს ერთმანერთსა” [ქართული პროზა 1982: 339]; ეს ნიუანსი საგანგებო აღნიშვნის ღირსი არც იქნებოდა, რომ მხოლოდ საქართველოს ტახტისათვის მებრძოლ კონკურენტებსა და მათ მიმდგომ პირებს არ გულისხმობდეს. ამ კონტექსტში ცნება “სიყვარულის” გამოკრთომა პირდაპირ ცის გახსნასა ჰგავს!

ჟამთააღმწერლის დრამაში არის ერთი პერსონაჟი, რომლისთვისაც სახის ფერის გამო ზედწოდებაც კი გამოუძებნიათ: ეს გახლავთ ჰერეთის ერისთავი შოთა, “რომელსა მანისი ფერობისათვის კუპრობით უხმობდეს” [ქართული პროზა 1982: 312]; ზოგი მოსაზრების თანახმად, “კუპრი” მისთვის სახის კანის სიშავის გამო უწოდებიათ.

ჩვენ შევეხეთ ჟამთააღმწერლის მიერ რამდენადმე გამორჩეულად დახატულ პერსონაჟებს და აქ სიტყვა “რამდენადმე” ზედმეტი არ უნდა იყოს: შუა საუკუნეთა ისტორიოგრაფიის პალიტრაში ფერები მხოლოდ

ღვთის ერთგულებითა და თავშეწირვით გამორჩეულთათვის მოიძებნება. და ეს ფერებიც ოდენ სულის ფერადოვნებას წარმოაჩენს.

ქალი + მამაკაცი

XIII ს-ს საქართველოს მკვიდრნი – ქალები და მამაკაცები ისეთივე სექსუალობით გამოირჩევიან, როგორითაც იმავე ეპოქის ევროპელები ან შესაძლოა ... ჩვენი თანამედროვე ქართველები და ევროპელები. უნდა გავითვალისწინოთ, რომ მათზე სასულიერო პირი გვიამბობს, რომელიც შუა საუკუნეთა ისტორიოგრაფიის ადებტია. ცოდვილი კაცობრიობის ჩვენებასაც იმიტომ რისკავს, რომ გაააზრებინოს ცოდვისათვის მიღებული სასჯელი და საღვთო გზისკენ მოაბრუნოს დაცემულები. თუ ამ პრობლემებს გავითავისებთ, მივხვდებით, რომ სტრიქონებს მიღმა იკითხება ცოცხალი სამყარო, იცნობიან ცოცხალი ადამიანები თავიანთი ავითა და კარგით, მაღლითა და ცოდვით, ბოროტებითა და სათნოებით...

შუა საუკუნეთა ისტორიოგრაფიული კონტექსტი გულისხმობდა, რომ მეფე ხამს “უხვი, მლოცველ, მმარხველ და განმკითხველ და მოწყალე...” ამავე დროს, “მხნედ მოისარი, წინამბრძოლი” და ა.შ. [ქართული პროზა 1982: 283]; ასეთიც იყო ლაშა-გიორგი, გვარწმუნებს ჟამთააღმწერელი და შემდეგ აღგვიწერს, როგორი შეიქნა მას მერე, რაც ყმადნაფიცები დააცხრო და ხარკი გაინაღდა: “თანამიჰყვა უწესოთა კაცთა, ... ვითარ განისვენებდა ნადირობითა და მსმურთა თანა, მიდრკა სიბოროტედმი...” “სმამან მღერასა და სილოდასა და ნაყროვანებამან სიბილწესა, უმეტეს გარდარია...” [იქვე]; ამ პასაჟის გაგებისათვის წამით დავივიწყოთ, რა შედეგები მოაქვს ხელისუფლების ზნეობრივ (თუ უზნეო?) მაგალითს: ამის თაობაზე უკვე ვწერდით [ჯონსონი 2003: 25]; სწორედ ამ მაგალიტებულ ტირადაში ჟამთააღმწერელი უნებლიეთ გვიამბობს იმაზე, რისგანაც ვერც ერთი საზოგადოება ვერ იზღვევს თავს. მეტიც: რაც მის ფუნქციობაზე მიგვითითებს. ლაშას თავი გამოუჩენია “დედათა უწესოთა თანა აღრევითა”. შთაბეჭდილების გასაძლიერებლად ჟამთააღმწერელი “დედების მიერ ნაცთუნები” ბიბლიური სოლომონის მაგალითსაც იშველიებს და კიდევ ერთხელ მიუთითებს, რომ იმდროინდელი საქართველოს მამრობითი სქესის ელიტა გულგრილი არ ყოფილა უძველესი პროფესიის წარმომადგენლებისადმი: “განძღეს და იშვებდეს და უწესობად მიდრკეს სიძვათა შინა” [ქართული პროზა 1982: 285]; ლაშა-გიორგის უქორწინებლობას ჟამთააღმწერელი დედათა მიმართ მის მწველ გულისთქმას აბრალებს. ე.წ. ველისციხის ეპიზოდი ყველასათვის ცნობილია და აქ კიდევ ერთხელ არც შევენებოდით, რომ არა ის კომიკური სისწრაფე, რომლითაც ჟამთააღმწერელი თხრობას ავითარებს: ლაშა კახეთის სოფელ ველისციხეს ეწვია. იხილა

ქალი “ფრიად ქმნულკეთილი და მყის აღტაცებულ იქმნა გულისთქმითა მიერ. მსწრაფლ თვისად მიიყვანა და შეიყვარა ფრიად. და მუცლად ილო დედაკაცმან და შვა ყრმა” [ქართული პროზა 1982: 283-284]; ასეთი “კადრიება” მხოლოდ შუა საუკუნეთა მეისტორიეს შეეძლო და კიდევ... საბჭოთა კინოს, სადაც მორცხვ ამბორს შეზრდილმუცლიანი ქალის ასევე მორცხვი ღიმილი მოსდევდა. მორალი ნათელია, და თანაც ორმაგი: მეფემ დაბალი წარმომავლობის ქალი არ უნდა შეირთოს (სისხლისა და თესლის ტაბუ!); ქორწინება კანონიერი უნდა იყოს (იგივე ტაბუ!); ქრისტიანმა არ უნდა იმრუშოს (ველისციხელი ქალი მანამდე გათხოვილი იყო); მაგრამ ჩვენთვის მნიშვნელოვანი საკითხი ფარულად სწორედ ამ დაწერილ თუ დაუწერელ სენტენციებში “ფეთქავს”: მეფე შეცდა, ცოდვით დაეცა, რადგან მეფეც ადამიანია, მაგრამ კაცობრიობის ისტორია ხომ ხშირად შეცდომებსა და შემთხვევითობაზე იგება. მკვდარია ენა, რომელშიც შეცდომას არ უშვებენ. ცოცხალი ენა თავისი შეცდომებით ცოცხლობს. ბოლოს და ბოლოს, რომ არა ეს შეცდომა, არც დავით ლაშას ძე, შეცდომით “ულუდ” წოდებული დაიკავებდა თავის ადგილს ქართულ ბასილოგრაფიაში! მაგრამ... მეფე ბოლომდე ცდება, როგორც ადამიანი: არც სულიერ წინამძღვრებს უსმენს, არც საკუთარი გულისთქმის აყოლა ძალუძს. ქალი ქმარს დაუბრუნეს. ლაშას კი ცოლი არ შეურთავს. არავინ იცის, რა განიცადა ქალმა, როცა ქმარს წარტაცეს და სასახლისკენ აქნევინეს პირი. არავინ იცის, რას ფიქრობდა მაშინ, როცა ლაშამ “ფრიად შეიყვარა” და ბავშვი შთაუსახა, ან მერე, როცა დაორკეცებული პირველი ქმრისკენ გააქანეს. არც ის იცის ვინმემ, რა სულიერ მდგომარეობაში ჩავარდა ერთი ნახვით შეყვარების მეუფეცა და მსხვერპლიც! შუა საუკუნეთა ისტორიოგრაფია ამას გვიმაღლავს.

რუსუდან მეფეს თვისი ძე დავით ნარინი ერთპიროვნულ სამეფო კანდიდატურად მიაჩნდა და ლაშა გიორგის ძის – კონკურენტის მოცილება გადაეწყვიტა. სხვა მრავალ უკადრის საქციელთან ერთად, საქართველოს ხელისუფალს ინცესტუალური კავშირიც დაუბრალებია ძმისწულისთვისა და ქალიშვილისთვის. აი, რას წერს რუსუდანი თავის სიძეს, ყიასდინს: “ამისთვის მენება მოკლვა ძმისწულისა ჩემისა დავითისი, რომე ცოლსა შენსა და ასულსა ჩემსა ძმისწული ჩემი დავითი თანაეყოფვის...” [ქართული პროზა 1982: 318]; უამთაღმწერელი ამტკიცებს, რუსუდანს პოლიტიკური ინტერესი ალაპარაკებდაო, და ეს სიმართლესაც წააგავს, მაგრამ არც იმ ფიქრის გამორიცხვა შეიძლება, რომ ასეთი მანიაკალური კავშირი (რომლებზეც საუბრობს საფრანგეთის ისტორიის მკვლევარი ჟ. დიუბი) არც იმდროინდელი ქართველი საზოგადოებისათვის ყოფილა უცხო.

რუსუდანი დედამისივით მშვენიერი ყოფილა. მისი ცოლ-ქმრული ცხოვრება რამდენჯერმე უნდა დაწყებულიყო, მაგრამ უცნობ მიზეზთა გამო გადადებულა. ჯერ ხლათის სულტანს მოუწადინებია მისი შერთვა. შემდეგ

“დიდის შემოხვეწითა” შარვანის მფლობელს უთხოვია დედოფლის ხელი. შარვანს ქართლის ერისთავი გამგზავრებულა. თვით ლაშა-გიორგი ბაგავანს წასულა. ათი დღეც და რუსუდანი შარვანშას დაუმშენებდა მხარს (ან პირიქით!). ჟამთააღმწერლის მიერ მოყვანილი ქორწილის გადადების მიზეზი უფრო საღვთისმეტყველოა, ვიდრე – ადამიანური: მოწყალე ღმერთს არ მოუსურვებია ქრისტიანი ქალის მუსლიმზე დაქორწინება: დაახ, ამ კონტექსტში სწორედ სიტყვა “ქალის” გამოყენება სჯობს, რადგან გაუთვალისწინებელი გარემოებები რომ არა, რუსუდანი გამეფებას ვერ მოახერხებდა.

ბოლოს მაინც მუსლიმი ირჩია. ღვთის ნებას გადავიდა და მაინც ალაჰს ეყმო: ჯალალედინის ურდოების პირველი შემოჭრის შემდეგ ქმრად რუმის სულტნის – თოდრულ შაჰის ძე – მოღის ედ-დინი მოიყვანა. ეს უკანასკნელი ერთგულობისთვის დაუმძევლებია რუსუდანს: “ვითარ განიცადა, სთნდა მეფესა რუსუდანს და ინება ქმრად მიყვანება მისი, რომელი აღასრულაცა...” [ქართული პროზა 1982: 297]; ის, რომ მეფემ ყმადნაფიცი ქვეყნის უფლისწულის ქმრად მოყვანა გადაწყვიტა, უჩვეულო არაფრითაა. ჩვენი აზრით, ამ პასაჟს ის აცოცხლებს, რომ რუსუდანმა გაიცნო, იხილა, შეათვალღერა (“განიცადა”), მოეწონა და ინება (“სთნდა”). სქესთა ურთიერთობაც ხომ ამ გრადაციას ემყარება.

XIII ს-ს საქართველოში განსხვავებულ სოციალურ კატეგორიათა დაპირისპირებულობა სექსუალურ სფეროშიც აღწევს. თვით სამეფო ოჯახიც კი ვერ არიდებს თავს უკანონო კავშირებსა და პოლიგამიას.

დავით ლაშა-გიორგის ძის პირველი ცოლი, ჯიგდა-ხათუნი უშვილო აღმოჩნდა. ეს საყოველთაო მწუხარებას იწვევდა. მეფემ უძემკვიდრედ გადაშენების საფრთხე გადაჭრა: მეუღლედ მოიყვანა ეროვნებით ოსი ალთუნი იმ პირობით, რომ შვილთა შობის შემდეგ, განუტყვებდა. შემდეგ ჟამთააღმწერელი გვიამბობს, როგორ გააჩინა ალთუნმა ორი შვილი და როგორ “განიშორა დავითმა საყვარელი თვის ალთუნ... ფრიად ქმულკეთილი” [ქართული პროზა 1982: 347]; ეს მცირე ფრაგმენტიც კი უამრავ კითხვას აღძრავს; იქნებ ის ალთქმა, რომელიც დავითს ალთუნის მოყვანისას დაუღია, სულაც ჯიგდა-ხათუნს მიემართებოდა: შვილებს გამიჩენს და მაშინვე გაუშვებო. ჯიგდა-ხათუნისაგან განსხვავებით, ალთუნს დედოფლად არ იხსენიებენ და ჩვენც უბრალო მხეველად მივიჩნევთ, რომელთა “ღვაწლი” სამეფო ოჯახებში ცნობილია, მაგრამ რატომ წერს ჟამთააღმწერელი: “ამისთვის ინება მეფემან მოყვანა, შვილიერებისა ძლით, ალთუნ, ნათესავით ოესი, *მეუღლედ...?*” საგანგებოდ ხომ არ გახაზავს ჟამთააღმწერელი ჯიგდა-ხათუნის დედოფლობას: “შეიყვანა შვილად დედოფალმან ჯიგდახათუნ?”; რატომ ვერ იკავებს თავს და რად ავლენს სინაზეს ჟამთააღმწერელი ამ უბრალო მხეველისადმი: “აქა განიშორა საყვარელი თვისი, რომელი ფრიად

ქმნულკეთილ იყო?” ამ კითხვებზე პასუხს ჟამთააღმწერელთან ვერ ვპოვებთ. ის მკაცრად დასძენს, რომ ჯიგდახათუნი გარდაიცვალა და ქვრივი მეფე ახალი ცოლის მოსაძებნად არც თუ ისე შორს წავიდა: იმხანად გარდაცვლილი ავაგ ათაბაგის ქვრივი, რაჭის ერისთავის ასული გვანცა შეირთო. რა თქმა უნდა, ისიც ქმნულკეთილი. ქალებს, ისე ჩანს, დავითის გულის მოსაგებად დიდი დრო არ სჭირდებოდათ: გვანცასაც “ეტრფიალა და შემდგომად მცირედისა მიიყვანა იგი ცოლად და დედოფლად და წარმოიყვანა სამეფოდ თვისად” [ქართული პროზა 1982: 347]; ჩვენს წინაშე კიდევ ერთი ბლიც-რომანია. ჟამთააღმწერლის პედალირება “ცოლად და **დ ე დ ო ფ ლ ა დ**” მოიყვანაო, ეგებ, ზემოთ დასმულ კითხვათა ირიბ პასუხებადაც გამოგვადგეს!

დავით ლაშას ძის მორიგი ქორწინება მორიგმავე დაქვრივებამ გამოიწვია. ესუქნი მონღოლი ნოინების დაა და ეგებ, ეს პოლიტიკური ქორწინებაც კი იყო! ყოველ შემთხვევაში, აქ ნეფე-პატარძლის რაიმენაირ სატრფიალო ურთიერთობაზე ლაპარაკიც კი ზედმეტია. მაგრამ ეს ეპიზოდი საინტერესო იმითაა, რომ სწორედ ესუქნის უკავშირდება პირველი ადიულტერი მთელი ტექსტის (ასი და ცოტა მეტი ხნის წლის) მანძილზე. დავით ლაშას ძე მონღოლთა სამსახურშია თვეობით, ხანდახან – წლობითაც კი. ქვეყანას ბასილ უჯარმელ-ჭყონდიდელი მართავს. თანაც ისე, რომ სამეფო მიწა-წყალს სათავისოდ იყენებს. აქ ჟამთააღმწერელი საზოგადოდ გავრცელებულ ხმას იხსენებს: “სიტყვაცა ესრეთ იყო...” მოკლედ, იმასაც ამბობდნენ, ბასილსა და ესუქნს სექსუალური ურთიერთობა ჰქონდათო (“ვითარმედ ესუქნს თანაეყო”) [ქართული პროზა 1982: 363]; ადიულტერს აზარტს “სასიყვარულო სამკუთხედის” მესამე მონაწილის ჩართვა მატებს ხოლმე და არც ჟამთააღმწერელი აყოვნებს: შესძენილ იქმნა ბასილი მეფის წინაშე, რომელმან მსწრაფლ მოიყვანა და ბრძანა ძელსა დამოკიდება”. მეფე, ბუნებრივია, შეურაცხყოფილია. ამიტომაც “დამოჰკიდეს ძელსა შუა ქალაქსა”.

მაგრამ ყველაფერი ამით როდი მთავრდება. მუცლის სნეულებას ემსხვერპლა დავით მეფე. ჟამთააღმწერელი კვლავ მთარულ ხმებს ეყრდნობა: “თქმულ არს ესეცა...”, თითქოს ესუქნს მოეწამლოს დავითი და ასე გადაეხადოს სამაგიერო საყვარლის მკვლელისათვის. ამ სევდიან ამბავს მოსდევს ჟამთააღმწერლის – სასულიერო პირისა და მორალისტის მკაცრი შეფასება: ბასილმა არა რიდა საწოლსა პატიოსანსა და უწესობისთვის დაისაჯაო. თან ჭყონდიდისა და უჯარმის მთავარეპისკოპოსს, თითქოს, სასულიერო წოდებისთვისაც ეღალატოს (“ჩოხანიცა აღიხადნა”) და საერო ხელისუფლებას დახარბებოდეს [ქართული პროზა 1982: 377];

XIII საუკუნის საქართველოში უცხო არც პოლიგამიის შემთხვევებია, თუმც, წმინდა დიმიტრი II-ის ცხოვრებაში არ ჩანს, რომ მეფეს რომელიმე მეუღლისადმი განსაკუთრებული გრძნობა ანუ “გულისთქმა” ამოძრავებდა.

აქ მთავარი პოლიტიკაა. ცოლი კი სამი ჰყავდა: ტრაპიზონის კეისრისა და ბექა ჯაყელის ასულები, ასევე – მონღოლი სოლღარიც. იქნებ ეს სიტყვები: “გულის სიტყვისა უკანა შედგომილმან მოიყვანა ცოლნი სამნი” სინანულსაც კი ნიშნავდეს!

ჟამთააღმწერელი მონღოლებს აბრალებს, მაგრამ დიმიტრის სიძვის საქმეებშიც რომ ელო წილი, ვერ უარყოფს [ქართული პროზა 1982: 390-399];

პოლიგამიას ამხედრებია მთელი ქართველი სამღვდელთა: კათოლიკოს-პატრიარქი, ათონელი ბასილი (შესაძლოა, პიმენ სალოსიცა და ანტონ ნაონრებელისძეც), მაგრამ – უშედეგოდ.

პოლიგამიასთან ერთად დიმიტრი პოლიტიკური მიზნების გამო არც საქორწინო ვაჭრობაში მონაწილეობაზე ამბობდა უარს: სადუნ მანკაბერდელის თხოვნას, რომ მონღოლის ნაცვლად თვითონ შეირთავდა მეფის დას, თამარს (“დაევაჭრა, რათა მიჰყიდოს დაი მისი”), დიმიტრი დათანხმებია (“ხოლო იგი ერჩდა და მოჰყიდა”) [ქართული პროზა 1982: 386]; თვით სადუნსაც სამი ცოლი, ალბათ, სოციალურ-პოლიტიკური გავლენის საცთურმა შეართვევინა.

ეპილოგი ახალი პროლოგის წინ

ჩვენს წინაშეა XIII საუკუნის ქართველთა საზოგადოებრივი ცხოვრების ერთი წახნაგი, რომელიც მეტნაკლები ტევადობით ასე შეიძლება ჩამოყალიბდეს – სქესთა შორის ურთიერთობანი. გადაჭრით არც იმის თქმა გვიცდია, რომ ყველაფერი ზუსტად ისე იყო, როგორც ჟამთააღმწერელი გვიამბობს. მაგრამ ჩვენ მხოლოდ ეს ვერსია გვაქვს. მან, ჩვენი აზრით, უფრო დაგვაახლოა ისტორიის პერსონაჟებთან და რამდენიმე წუთით მაინც დაგვაჯერა, რომ მათაც ძალუძთ სუნთქვა, ურთიერთობა, სიყვარული, ცოდვით დაცემა და ... სინანული. ჩვენ ქართული სახელმწიფოებრივი ელიტის წარმომადგენლებს შევეხეთ და, სამწუხაროდ, მხოლოდ იმიტომ, რომ სხვა სოციალურ ჯგუფების ინტიმურ ცხოვრებაზე არა ვიცით რა. არადა, სხვადასხვა სოციალურ კატეგორიათა სხეულებრივი პრაქტიკა, ისევე, როგორც – ტაბუირება, დიდად განსხვავდება ერთმანეთისაგან.

ლიტერატურა

ბახტინი 1990: *Àáðèí Ì .Ì ., Òâí ð÷ãñòâí Óðàí ñòà ðàáéå è í ðñí äí àÿ èóëüòòðà Ñðãááí ááâêî áüÿ è Ðáí áññàí ñà, Ì í ñéâà.*

დიუბი 2005: ე. დიუბი, რაინდი, ქალი და მღვდელი, თბილისი.

- ლე გოფი, ტრიუონი 2008:** *Æ. Èå Ãî ô ô, Í . Òðî í í, È ñîí ðè ÿ òåèà à ñðååí è à ååèà, Ì í ñéåà.*
- ლე გოფი 2002:** *Æ. Èå Ãî ô ô, Äðóåí à ñðååí åååéí åüå, Åðåí ÿ, òðóå è éóèóòððà Çåí ààà, Åèàðððèí áóðå.*
- მოსი 1996:** *Ì í ññ Ì ., Í áù åñðåí . Í áí áí . Èè ÷í í ñòü. Òðóåü í í ññ öèèèèí í é áí òðí í í éí àèè, Ì í ñéåà.*
- ფუკო 1996:** *Óóéí Ì ., Áí è ÿ è è ñòèí å. Ì í òó ñòí ðí í ó çí áí è ÿ, åèåñòè è ñåéñóèèèí í ñòè, Èåí èí ãðåå.*
- ქართული პროზა 1982:** ქართული პროზა, წიგნი III, მეთერთმეტე-მეთოთხმეტე საუკუნეების მწერლობა, ჟამთააღმწერელი, მონღოლთადროინდელი მატიანე, თბილისი.
- ჯოხაძე 2003:** XIII-XIV საუკუნეების საქართველოს ეკლესიის ისტორიიდან, თბილისი.
- ჯოხაძე 1998:** ავგუსტინესეული პროვიდენციალიზმი და ჟამთააღმწერლის რელიგიური მსოფლმხედველობა, თბილისი.

„სამშობლო“ „დედის ქუჩა“
და „სხვა“

(წინასწარი შენიშვნები საკითხ(ავ)ისათვის:
სადოკუმენტაციო და პოსტმოდერნისტული
რესენტიმენტი)

ფილოსოფიის მეცნიერებათა დოქტორი, ჟურნალ „არტეფაქტის“ მთავარი რედაქტორი, ივ. ჯავახიშვილის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორი. ძირითადი ნაშრომები: ფერწერა და იმპინაცია (მონოგრაფია), იკონოლოგიური მარგინალიები (მონოგრაფია), ლევიათანის დაღუპვა (მონოგრაფია) და სხვა. ინტერესთა სფერო: კულტურის ფილოსოფია, ლიტერატურის კრიტიკა, არტკრიტიკა, ხელოვნების სოციოლოგია, სემიოტიკა.

„დეკონსტრუქცია“ – ეს დერიდასეული სიტყვა უკვე ჩვენშიც ბევრს აკერია პირზე. და მაინც, პირველად იყო სიტყვა – „დესტრუქცია“. ადრეულმა ჰაიდეგერმა გამოიყენა იგი „მეტაფიზიკის გაქვევებული ტრადიციის შესარბილებლად“ მოხმობილი ცნებად, ტრადიციისა, მინიმუმ კანტიდან – კოჰენამდე რომ აღნიშნავდა კაცობრიულ იდეას.

ამ „Humanitat“-ის მზე რახანია ჩაესვენა; და ამ „დაისმა“ იმ ტიპის აზროვნებამდე მიგვიყვანა, კლასიკური რაციონალიზმისა და ტრადიციული თეორეტიზმის კონტრფორმად რომ განიხილება.

აი, ალტერნატიული მონოლოგიზმი, რომლის კარნავალური „ხმაური და მძვინვარებაც“, კანონმდებელი გონების ორეულად, ანუ გაუკუღმართებულ იდეალიზმად გვეფეთება.

ცოტაც და, ჩვენს წინაშე „ანდერგრაუნდი – დიალოგიზმის“ – XX საუკუნის ამ ძირეული კონფიგურაციული დისკურსის აჩრდილი წამოიმართება.

ასე წარმოისახება ჰეგელისეული „უბედური ცნობიერების“ მოდერნული ვარიანტი, –

რესენტემენტი, თუ „დოსტოევშინა“, რომელსაც მ. ბახტინი განმარტავს, როგორც იზოლირებული პიროვნების გაორების კულტს.

მოკლედ, კლასიკური მონოლოგიზმის წანამძღვარი: „ცნობიერება როგორც ასეთი“, „ჭეშმარიტება როგორც ასეთი“ და ა. შ., ანუ წანამძღვარი: „ისე, მე რომ არ ვყოფილიყავი“ (რას ჰქვია – „არ ვყოფილიყავი“?) ცოტა არ იყოს გულუბრყვილოდ ჟღერს.

არადა, ფაქტია, რომ იდეალისტურ-ჰუმანისტური სიტყვის რეალური ავტორობა ამ “სიტყვის” მონაწილეს ანგარიშს აღარ უწევს.

„დეკონსტრუქტივისტულ აპოფატეკაში“, ანუ ალტერნატიულ მონოლოგიზმში, კლასიკური გონების არაცნობიერი საწყისი ნიჰილიზმში იწყებს თვითგამოხატვას; სხვაგვარად: ესაა რეფლექტური განწყობა „არაფრისადმი“.

პრობლემა ასე შემოტრიალდება კონტრფორსით: „ისე, თითქოს „სხვა“ არ ყოფილიყოს“; და ეს კონტრფორსი სადოვანგარდულ პოეტიკაში შიშველდება.

კულტურის ისტორია ადასტურებს, რომ უღმობლობა და ლიბიდო ერთიმეორესთანაა დაკავშირებული; თუმცადა, ფროიდისამებრ, არაერთი ავტორი ლიბიდოში აგრესიული მომენტის მიღმა ვეღარ გავიდა. ერთნი ვარაუდობენ, რომ სექსუალური ლტოლვის თანამდევი აგრესიულობა კანიბალიზმის გადმონაშთია. ისიც ივარაუდება, რომ ნებისმიერი ტკივილი გულისხმობს სიამოვნების მომენტს.

ასე თუ ისე, საღიზმის ნამდვილი ფესვები სექსუალური გრძნობის დეფორმაციაში არ უნდა ვეძებოთ, ყოველ შემთხვევაში, მხოლოდ ამგვარი გრძნობის დეფორმაციაში... მოცემული „გადახრა“, ისევე, როგორც მაზოხიზმი, ღრმა პიროვნულ დამლას ატარებს, რაც იმას ნიშნავს, რომ ადამიანს სურს (ნებას), დაამციროს „სხვა“, გააკონტროლოს როგორც ეკზოტოპია. მაგრამ, ვინაა ეს „სხვა“? ტანი – ტანი ტატანი, გულწამტანი, უცხო მარები“, რომელიც „სულ ლაშქარშია“, რაც კია ძუძუს მასწყვიტა დეღამა... ახლა, ისიც ვიკითხოთ ეს „უცხო მარები“ და „ძუძუს მოწყვეტილი“ ტანი ხომ არაა საღისტური „გან-სხვაგების“, ობიექტი?!

საღიზმი „სხვისი“ რეალობის ხელყოფაა, ამასთან, ძნელია ეჭვის შეტანა იმაში, რომ რეალური „სხვაობა“ ანუ ბახტინისეული „აბრეშქა“ დასავლური ჰუმანიტარული აზროვნებისათვის – პოსტმოდერნის ამ „სამშობლოსათვის“, ვთქვათ, ლეენინასისა და ბლანშოსათვის, „დედის ძუძუ“ იყო.

მოკლედ, „აბრეშქა“ – ეს ბახტინისეული ტერმინუს – თავისი პროტოპოსტმოდერნული იმპლიკაციებით დასავლეთისთვის გაცილებით გასაგები (და მისაღებიც) აღმოჩნდა, ვიდრე – ხელოვნური რძით ნაკვები საბჭოთა ჰუმანიტარიისათვის.

სწორედ ასეთია, მაგალითად, რუსეთში პოსტმოდერნიზმის ტიპურ ფიგურანტად მიჩნეული დ. სავინის „ტანკას“ დისკურსიულ-კონტექსტუალური ფონი, რომელიც მხოლოდ გვეჩვენება პოსტმოდერნისტულად; გვეჩვენება და სხვა არაფერი (ისევ „სხვა“?!).

ჩვენს წინაშეა კულტურის ისტორიაში კარგად ცნობილი პოსტრომანტიკულ-ნიცშეანური მითოლოგემა „გენიისა“, რომელიც XIX საუკუნეში მოდერნისტულ ექსტრემად, ნამდვილ „პროვოკაციად“ – „პროვოკაციად“ იმ გაგებით, რა გაგებითაც ხმარობს მას ანდრე ბელი თავის „პეტერბურგში“ – მოგვევლინა და თანაბრად განმსჭვალა სხვადასხვა დისკურსული პრაქტიკები – ესთეტიკიდან პოლიტიკამდე.

ასე ვუახლოვდებით დასავლური ბახტინისტიკის იმ „ინტიმურ“ პუნქტს, თუნდაც „ეროგენულ ზონას“, რომელსაც პოსტმოდერნისტული დიონისურობის აბსურდი შეიძლება ეწოდოს.

იქნებ, ეს უფროა დღევანდელი დასავლური კულტუროლოგიურ-ესთეზიოლოგიური მეტაფორა, ვიდრე კარნავალური ქვესკნელი. ყოველ შემთხვევაში, შეიძლება დაუშვათ, რომ სადღაჯანგარდსა და პოსტმოდერნს შორის „სხვაობას“ ისევ და ისევ „სხვაობის“ ფენომენოლოგია განაპირობებს.

პოსტმოდერნისტული დიონისურობის აბსურდი „რესენტიმენტია“, რომლის პროტაგონისტადაც გვევლინება ძველი, მაგრამ, უკვე დეკონსტრუირებული „იატაკქვეშა ადამიანი“. თუმცა, აქ ერთი „მაგრამ“ მაინც საჭიროა. საქმე ისაა, რომ პოსტმოდერნისტული „დეკონსტრუქციის“ ოპონენტები, მოწინააღმდეგნი თავად მიმართავენ ხოლმე დეკონსტრუქციას, როცა „კარნავალიზაციას“, როგორც დეკონსტრუქციის რადიკალურ წინააღმდეგობას, საკუთარ „ორეულად“ აქცევენ, ორეულად, ანდერგრაუნდის ლოგიკის (თუ დია-ლოგიკის) თანახმად რომ მოდიფიცირდება. ბოლოს და ბოლოს, „სხვის“ დეკონსტრუირება საკუთარი ორეულის ტერმინებში, ა. უხტომსკისა არ იყოს, ნიშნავს „სხვათა“ იმგვარ განსჯას, რომელიც „აჩნდუ, აი აჩნდა ნ დაი, è დაéí í á î ÷áí ü öí íêî á, დაი áí äää ýáí àèòí á ñàí í î ðääääí è á, ò. á. óñî íêî áí è á í à ñááý è ñáí èò òí ÷èàò çðáí èý!.. „Àòðè ñò ñî ñáí èì äâí éí èêî ò í á òí ÷àò òñòòí àðü ò áñòò äâéñ-òâè ðâèüí í ñðè“.

აი, დოსტოევსკის „გმირ-იდეოლოგთა“ დარად, სწორედაც ამგვარ ამბივალენტურ, ანუ სერიოზულ-სასაცილო დაუთმობლობაში, საკუთარი ალიბის მტკიცებაში, საკუთარი შეუცვლელობის გამუდმებულ მტკიცებაშია განტოტვილი დეკონსტრუქტივისტული რესენტიმენტის ფესვები.

სხვათა შორის, „იატაკქვეშა ადამიანის“, როგორც „გმირი-იდეოლოგის“ (ბახტინი), ანდა ანტიიდეოლოგის (დოსტოევსკი) აჩრდილი, ანუ აჩრდილი საუკუნის ლიბერალურ-ტოტალიტალური კულტურისა, ხან აშკარად, ხანაც ლატენტურად გამოკრთება გ. მორსონისა და კ. ემერსონის ტექსტებში.

ასე მიმართავს ანდერგრაუნდის მკვიდრი პოსტთანამედროვე ადამიანისათვის დამახასიათებელ გადაგვარებულ ქცევათა, უფრო ზუსტად, საქციელთა დამკვიდრებას.

ასე იქმნება სკანდალური სიტუაცია, რომელიც შეიძლება გაგებულ იქნეს, როგორც დასავლური პოსტმოდერნული რესენტიმენტის საბჭოური იმიტაცია.

ასე ყალიბდება „გაბრიყვების პოეტიკა თვით გაბრიყვებულთა პოზიციიდან“ (კ. ისუპოვი). ამგვარი პოეტიკა, მართლაც, ჩამოჰგავს ბოდლერისეულ „ჯოჯოხეთის რეკლამას“, არაკლასიკური მეთოდოლოგიის ფილოსოფოსთა შორის კი, დღეს სახეზეა ბახტინისეული პარაკატეგორიული ორგანონის მზარდი სატანიზაცია, იმ ბახტინისა, ვისი – როგორც მ. გასპაროვი იტყოდა – „გამომწვევად არაზუსტი“ ტერმინებიც ფილოსოფიურ ჟარგონად იქცევა, ანტიკულტურის აღმწერ მეტაენად ყალიბდება. ამ ტერმინებით აღიწერება ამგვარი „ანტიკულტურის“ არამხატვრული ფაქტურა, „ძლოვანი სტრუქტურები“, სოციალური სუგესტია, და მთლიანობაში, ესთეტიზებული ბოლშევიზმის სოციალური სიმბოლიზმი; და სწორედ ესაა პოსტმოდერნისტული რესენტიმენტიც – ერთსა და იმავე დროს, ცნობიერიც და არაცნობიერიც, ცენტრალიზებულიც და მარგინალურიც.

პოსტმოდერნულ რესენტიმენტამდე კი იყო მოდერნული რესენტიმენტი. რისი გამოხატულებაა სადოვანგარდი თავისი „სხვის“ წაშლის“ სტრატეგიებით. სადოვანგარდის პარადიგმად დღეს უკვე „ლიად“ გვთავაზობენ ვლ. მაიაკოვსკის – ამ პოეტი-ტერორისტის პოეზიას.

თავის დროზე, ე. ფრომმა მოიხმო ნეკროფილიის ნიმუშად „ფუტურისტული მანიფესტები“; ა. ჟოლკოვსკის მიერაც ასე იქნა დასახული მაიაკოვსკის ლექსები სადიზმის პარადიგმებად. და არა მხოლოდ ლექსები – პირადი ცხოვრებაც და ყოფითი რეალიებიც... მაგრამ, ა. ჟოლკოვსკიმდე იყო ბ. ლივშიცი რომლის მემუარებიც – სათაურით “*И́ î òòî ðî ãè àçû é ðòðãèãò*” – 1933 წელს დაიწერა. მისი ავტორი კვალიფიცირებულ ფროიდისტად თვლიდა თავს, და არცთუ ამბიციურად... და კიდევ: ლივშიცს არა მხოლოდ ა. ჟოლკოვსკი, არამედ ა. სინიავსკი და ი. კარაბჩევსკიც „ამართლებენ“.

მოკლედ, ესაა არა მხოლოდ კლასიკის დემითოლოგიზაცია, არამედ კონკრეტული პოეტურ-არტისტული ფიგურის (implied author) რესენტიმენტიც...

და მაინც, მაიაკოვსკის სადოვანგარდული ფიზიონომია ოფიციალური საბჭოური მოდელის (პერცოვი) საპირისპიროდ, ვ. ხოდასევიჩის ცნობილ ნეკროლოგში იქნა გაშიშვლებული. მისი გაგრძელება, და იმავდროულად, ფარული „პოლემიკა“ რომან იაკობსონის ნეკროლოგი, ნეკროლოგი-

სემიოზისი (სემიოზისიცი თავისებური ნეკროლოგია, ნეკროლოგი კი, სემიოზისი!). მთავარი ისაა, რომ „M“-ს იაკობსონისეული მოდელი (შემდგომ განვითარებული ლ. სტოლბერგერის მონოგრაფიაში, მოგვიანებით კი – ზ. პაპერნისთან, ვ. ტერასთან, ე. ბრაუნთან და ა. შ.) „მე“-სა და „არა-მეს“ ანტინომიაზეა აგებული. ეს „არა-მე“ კი, თავის მხრივ, ქალში – ამ მენსტრუალურ ინვალიდში ჩასახლებული სიმახინჯითაა რეპრეზენტირებული.

„I“-სთვის ქალი, ყველა სხვა უბედურებასთან ერთად, უხამსი სენტიმენტალურობის, ტრადიციული, მტრული და რაგინდარა უვარგისი ხელოვნების სოციალური დამკვეთია. თვით ვენერა მილოსელიც ამგვარი საქალთანოს რეპრეზენტანტია (...è âî ðçàèà, è â í âé Ââî àðèí î / àâçí àèëüâ / ...í ó áóââð! Êî î ÷âî î ñî ðèèèèèüî í é ÷âñüþ / Ì àâàì , àâüþ ...).

ქალი – ნეგატიური მეტაფორიკის წყაროცაა. „I“-ის მიზოგინიზმი, მართლაც, უსაზღვროა; სადღავანგარდისტი პოეტი ცინიკურად უთვლის ბებრუსანას ტანზე ხალებს და ისე აშიშვლებს მის სხეულს, როგორც როდენი თავის „მშვენიერ ომიერში“, ოლონდ, უფრო გამომწვევად... მეტიც, „I“ თვით შემოქმედებით პროცესსაც, კერძოდ, საკუთარს – ქალის „გამყიდველობასთან“ აიგივებს: „Êàæâî à ñèî âî / ààæâ ø ðèèà / ...âû áðâñû àââðñý, èâè âî èâýî ðî ñðèòððèà / èç âî ðýü ââî î óáèè-÷í âî âî ì ; î î ýò, èâè àéýâü ðóáéâââý, æèââð ñ ñèî âòî ì èþ áûì“ ... აქ აღარ არის ადგილი „I“-ის, ასე ვთქვათ, ქალოფობიის სადემონსტრაციოდ. მით უფრო, რომ ჩემი მიზანი არც „I“-ის მიზოგინიზმის ინტერტექსტუალური კორელატების დაძებნაა, არც პარალელების მოძიება, მაგალითად, ლერმონტოვთან („â í á ò ò èæòñü î ðââ ðî âî þ“). არც მისი არტისტულ ანტიპოდებთან (მაგალითად, ბლოკთან და მშვენიერი ქალის მისეულ კულტთან) პოლემიკა... ამჯერად არც იმ მძულვარების კონსისტენცია მინდა ავწონო, რამაც განსაზღვრა „I“-ის რკინისებური ლექსების სიმძიმე; მოკლედ, ახლა ჩემთვის მთავარია ამ პარადიგმისათვის დამახასიათებელი არა „Ââðâà èçâèâî àè“ ანდა „Ââðâà î èââââî àè“, არამედ მისი საფუძვლმდებარე თუ იმპლიციტური მარკერები, რომლებიც ჯგუფდებიან, ერთი მხრივ, სინტაქტურ მარკერებად, მეორე მხრივ კი, ძალაუფლების მარკერებად. ორივენი კი, ერთად გამოხატავენ „ნდობის ლინგვისტიკას“. ორივე შემთხვევაში, საქმე გვაქვს ლიტერატურასთან, როგორც სადისტური პიროვნების, ფსიქოავტორეპრეზენტაციასთან.

ახლა კი სარეკლამო პაუზა:

„ქართული წამალი “სალხინო“

„სალხინო“ გამოიყენეთ სარძევე ჯირკვლების დაავადების სამკურნალოდ. კისტოზურ-ფიბროზული მასტოპათია, მასტიტი; მშობიარობის შემდეგ აიცილებთ მასტიტს და გააუმჯობესებთ ბავშვის კვებას საკუთარი რძით.

**ისინი გამოჯანმრთელდნენ.
თქვენ? იკითხეთ აფთიაქებში”.**

ფსიქოანალიზში საკმაოაა დემიფირებული პირველადი სადისტური ტრავმის სინდრომი, რომელსაც ბავშვი დედის მკერდთან მოცილების შემდეგ, უფრო ფართო გაგებით კი – მოზრდილთა მეურვეობისაგან განთავისუფლების წილ განიცდის და მრავალგზის დასტურდება ავანგარდისტული ეპოქის ნარატიულ ტექსტებში; შეიძლება გავიხსენოთ სადის „ჟიუსტინას“ ფინალი, სადაც პროტაგონისტი ქალი ილუპება მკერდზე დაცემული ელვის შედეგად; ესაა სადისტური ესთეტიკის ფანტასმაგორიულ რეჟიმში დასახული სიმბიოზის კულმინაცია. მომავალში კი, გვეცხადება რა „სამყაროდ თავისთავში“, ესა უკვე ლიტერატურაა, თანდათან რომ აღბეჭდავს ავტორის შინაგან რეალობას, როგორც დისკურსს, ინდივიდუალურ ფსიქიკურ აქტს გარეგან, სოციალურ და ინტერსუბიექტურ გამოცდილებად ანზოგადებს, და ასე მართავს სიუჟეტს, როგორც ოჯახურსა და სოციალურს შორის ეკვივალენტობას. სადოავანგარდისტი (იგივე „I“) აღწერს გმირის, სხვადასხვა ჯურის აქტიურ-სადისტურ ქმედებებს. ეს „უკანასკნელი“ ამყარებს წესრიგს სამყაროში, ამ მიზნით აყენებს სექსუალურ ობიექტს ტკივილს, ეს „ობიექტი“ კი ექსისტენციალურ მაქსიმუმად ჰყავს დასახული. სადისტური სინდრომის გამოვლენა იმით მოტივირდება, რომ მაგ., გმირს მიატოვებს შეყვარებული. ეს უკანასკნელი მაიაკოვსკის პოემაში „I áĉâĥ ħ ø ðàĭ àĉ“ ასოცირდება დედასთან, ღვთისმშობლის სახელს რომ ატარებს, თხოვდება, იძენს პოტენციური დედის როლს, მერე იმავე გმირისათვის გვევლინება თავშესაფრად, როდესაც მას უკვე აღარ სჭირდება, იყო მოზრდილი და ა. შ. სადისტი ამ კონტექსტში დედის მკერდისაგან ბავშვის გაუცხოების ასპექტში იშიფრება. სხვა შემთხვევაში, მაგ., ა. ფლაკერის მიერ მშვენივრად ინტერპრეტირებულ, ვს. ივანოვის ნოველაში „Àĕðà“ ამგვარი კავშირი ექსპლიცირებულია; დაახლოებით ანალოგიური სიტუაციაა ისეთ ტექსტებში, როგორებიცაა ზამიატინის „I ů“, ა. ტოლსტოის „Àýĕððà“, ბაბელის „Ēĥ áĉà Ēàĉàĉ“, კავერინის „Ēĭ í àĉ òàĉŭ“, ესენინის „Ī í ñĕââ Ēàââòĕâÿ“, კრუშიონინის „Ðàĉáĭ éĭ èĕ Ààĭ üĕà-Ēâĕĭ è Ñĭ í üĕà-Ī àĭ èĕĥ ðŭ èòâ“, კამენსკის „Ñòâĭ àĭ Ðàĉĕĭ“, ხლენიკოვის ლექსში „Ī à ø àĕĕðŭ“ და ა. შ.

სხვათა შორის, სწორედ ეს უკანასკნელი იყო, ვინც შეეცადა (პირველად) შეექმნა სამყაროს იმგვარი სციენტური მოდელი, რომელიც კოორდინირებული იქნებოდა პრიმარულ სადისტურ ტრავმასთან. ხლენიკოვთან (სტატიაში „Ī í ů ð í ĭ ñòĥĭ àĭ èÿ í áĭ í ãĭ àĥòàĥòâáĭ í í-í àò-í í ãĭ í ĭ ĭ ŷòĕÿ“) წამოყენებულია წინადადება, ცნებას „სიმბიოზი“ დაემატოს ცნება „მეტაბიოზი“, რის მაგალითიცაა „í ðâäĭ í ÷òĕòâĕŭŭ í à àŭ ðâñòâĭ è à í à ññòâ è ñ-àĉĭ óâø áĕ ĕâñĭ í ĕ í ĭ ðĭ àŭ ĕâĕĭ ĕ-í ĕáóâŭ

ი ი ძ ა ა ა ი ი ი ე ა დ ი ა ი ე“. ხედავთ, „სხვის“ მეტამორფოზა, აქაც სადისტურ კონსტექსტშია დასახული?! რაც შეეხება, ორალურ სადიზმს, აქაც ბავშვის პირი-სახითაა იგი დასახული (და დასახსრული) და წარმოადგენს სიმბიოზის „სხვას“ – სიმბიოზს ცოცხლისა და თითქოს, გარდაცვლილისაც, რომელიც აბსტრაჰირებულია და არაფსიქიკური რეალობის სიბრტყეზეა გავრცელებული.

მომდევნო მოტივია სამყაროს შესანსვლა – ეს გორგონ-ტუალური აქცია, მაგ. ქალაქის მიერ კოსმოსის შთანთქმა (შდრ. პ. ფილონოვის მეტამორფოზები); ფსიქოანალიტიკოსისათვის ძნელი არ უნდა იყოს ამგვარ აქტში ზეკომპენსაციის მოტივის იმპლიკაცია, ზეკომპენსაციისა, რომელსაც ელტვის ინდივიდი, და ვისაც აღარ ძალუძს მტანჯველი მოგონებებისაგან ემანსიპაცია; ამასთან, ესაა მოგონებაცა და გა-მოგონებაც (ინვენცია) იმის წილ, თუ ინდივიდი როგორ მოსწყდა მისთვის ერთადერთ (მომავალში კი – უნივერსალიზებულ) „კვების წყაროს“. შთანთქმისათვის განწირული უნივერსუმის ხატი ხომ საერთოდაა ფუტურისტული (თუ კუბო-ფუტურისტული) ეგ ზერსირების მოტივი. მაგალითად, შეიძლება მოვიხმოთ ი. სვერიანინის „Äñàèì èð I àÿèì àñèèé“, ბ. პასტერნაკის „I èðð àñðàà“, მ. ცვეტაევის სატირა...

დარღვეული სიმბიოზის – სულ ერთია, ექსტრავერტული იქნება იგი თუ ინტრავერტული – სადისტური რესტავრაცია ითვალისწინებს, რომ „ობიექტურ“ განსაცდელში ჩავარდნილ სამყაროს დაუბრუნდება დაკარგული სუბიექტურობა; ბავშვიც, აგრე აგრესიულად რომ ექცევა დედას, რძე რომ წაართვა პირმშოს, ასევე ცდილობს ობიექტობისაგან მშობლის გათავისუფლებას. სიმბიოზის დასასრული კი, ბავშვისთვის ტელეოლოგიურობის დასაწყისს ნიშნავს. დიახ, პაწია სადისტი ტელეოლოგისტია, მას სუბიექტობა შემოაქვს გარემომცველ სამყაროში, ისე, როგორც მალევიჩის „პატარა უფლისწულს“, რომელმაც ფილონოვისეული ქალაქის მიერ სამყაროს შთანთქმა კულმინაციამდე მიიყვანა და „შავი კვადრატის“ სახით დააბნელა სამყარო („ხომ დაგაბნელე“?)...

დიახაც, ღედის ძუძუს მოწყვეტილი, ანუ მკერდთან გაუცხოებული (გან-სხვა-ვებული) უსუარია ობიექტის სუბიექტივირების მოწადინეცა და მაცნეც...

ახლა, კი ორი დასკვნა: სამომავლოდ (პოტენციურად) სუბიექტივირებული ობიექტი ან ხდება დამოკიდებული მისთვის ამ თვისების დამთმობი სუბიექტისაგან, „სხვისგან“ განცალკევებულად რომ არსებობს, ანდა, პირიქით, სამუდამოდაა დამოკიდებული მასზე, ვინც შექმნა მისი სუბიექტურობა (შდრ. სადის „ჟიუსტინაში“ სცენათა მონაცვლეობა, სადაც პროტაგონისტს ქალზე ხან ძალადობენ, ხანაც, იგი ახერხებს ძალადობისაგან თავდაღწევას). აი, საიდან მომდინარეობს ის ფსიქოლოგიური კონტროვერზა,

რომლის კვალობაზეც, ავანგარდისტული პოეზია ფუტურისტულ და აკმეისტურ ფრაქციებად დაიშალა. ფუტურიზმი ასურათხატებს საგანთა ჯანყს, ობიექტთა ამბოხს, სუბიექტებისადმი დამორჩილება რომ არ სურთ (შდრ. პასტერნაკის „Í î ââ ò ðâðò ñ ñâáÿ èè÷èí ó“), აკმეიზმში კი, ეს ლაიტთემა აღარ „მუშაობს“ (შდრ. ჯანყის დათრგუნვა გუმილიოვთან) აკმეიზმი გამოსახავს საგნობრივ სამყაროს, როგორც კულტურის სამყაროს, ადამიანის მიერ შექმნილ სამყაროს (ეს ასპექტი რენატე ლახმანს აქვს გაანალიზებული აკმეისტების კულტურფილოსოფიის შესახებ დაწერილ ნაშრომში).

მოკლედ, აკმეიზმისათვის ობიექტი მხოლოდ სუბიექტთან კავშირში იძენს მნიშვნელობას. და მაინც აკმეიზმი სადისტურია – და, ერთი შეხედვით, რაც უნდა პარადოქსულად უღერდეს ეს თეზისი, იგი მაინც არაა რეზონს მოკლებული, რადგანაც აკმეიზმის სადისტურობა განიხილება იმ აზრით, რომ იგი თავის გარშემო ვერაფერს ნახულობს იმგვარს, რაც არ იქნებოდა კულტურა, რაც არ იქნებოდა ადამიანისაგან მომდინარე (თუ „მომართულ“) ნებაზე, თუნდაც ინტენციაზე დამოკიდებული. აკმეისტური ონტოტექსტიც ამიტომაცაა კულტურული არტეფაქტებით კონსტიტუირებული.

რაც შეეხება ორალურ აგრესიულობას, მან ავანგარდში თავი იმ მოტივით იჩინა, რომ სამეტყველო კრეაციაში, გამოთქმაში უნდა დასახულიყო საშუალება რეფერენტთა სამყაროზე გამარჯვებისა, მისი გაუქმებისა, დაფუძნება სიტყვისა, როგორც ასეთისა (ხლებნიკოვისეული „ñî îî èâè ðâèî îî â“).

ასე დაკარგა ფუტურისტულ პოეზიაში ფაქტიურმა უნივერსუმმა განსხვავება ენობრივ უნივერსუმთან მიმართებით. ამასობაში, პოსტსიმბოლიზმის მეტონომიური პოეტიკა (სინეკლოქეს ჩათვლით) ისევ ფსიქიკურ სარჩულს ამოგვიბრუნებს და სადოავანგარდისტულ კონოტაციათა მარაოს საპირისპიროდ გადაგვიშლის. *pars pro toto* და *totum pro parte*-ს რელაციათა ავანგარდისტული აბსოლუტიზაციაც სხვა არაფერი იყო, თუ არა კულტურკრეატორთა მოგონება იმის შესახებ, რომ ყოველივე (სიმბიოზი) იკარგება და ხელახლა მოიპოვება ნაწილის – დედის ძუძუს სახით, ხოლო ეს „დედის ძუძუი“, როგორც ჩვენებიანთ „სამშობლო ხევსურისას“ დიდგვაროვანი ავტორის ერთ ქრესტომათიულად კიტჩინირებულ ტექსტშია, „არ გაიცვლების სხვაზედა“.

იქნებ, ცხონებული რაფიელ ერისთავიც ამ „სხვა“-ში ბახტინ-ლევინის – ბლანშოსეულ ეკზოტოპიას წინათგრძნობდა, და საერთოდ, ეგებ, ისიც სადოავანგარდისტი იყო, ვინ იცის?!

”ახალი ესპერანტო” ანუ ”სიცილაკეზის” სემიოტიკა

ივ. ჯავახიშვილის სა-
ხელმწიფო უნივერსიტეტის
ზოგადი და გამოყენებითი
ენათმეცნიერების კათედრის
დოქტორანტი, პოეტი
(ლიტერატურულ კონკურს
წერო“ს(2008) I პრემიის
მფლობელი) ელექტრო-
ნული ლიტერატურული
ბიბლიოთეკის lib.ge-ს თა-
ნაავტორი, ლიტერატურული
ჟურნალი ჟურნალის
“ლ’ილ” რედაქტორი,
არაერთი ლიტერატურული
პროექტის ავტორი და
თანაორგანიზატორი, რამდენიმე
სამეცნიერო და ლი-
ტერატურული პუბლი-
კაციისა და ერთი პოეტური
კრებულის – “შოკოლადი”
– ავტორი.
ინტერესები – ყველაფერი,
რაც კი ენის – ყოფიერების
სახლში ცხოვრობს,
ნიშანი – შექმნის პროცესში
და შემდეგ...

თანამედროვე ცხოვრებაში კომპიუტერული ტექნოლოგიებისა და ინტერნეტის ფუნქციის გაზრდამ წარმოშვა ე.წ. ვირტუალური ენის ქვეტიპი, სადაც კერბალური ნარატივის გარდა, მნიშვნელოვანია ისეთი სემიოტიკური ნიშნებიც, როგორცაა სიცილაკეზი (დიმილაკეზი) და სხვადასხვა სახის პიქტოგრამები.

ხშირად, ვირტუალური ურთიერთობისას სიტყვა ჩანაცვლებულია ასეთი ნიშნებით, მეტიც, დიალოგიც კი მიმდინარეობს ასეთ ნიშანთა გამოყენებით. ამ ნიშანთა ფსიქოლოგიური, ხასიათობრივი, თემატური და კონტექსტური მრავალფეროვნება კიდევ უფრო ამარტივებს ამ სახის კომუნიკაციას.

ხსენებულ ნიშანთა ასე აქტიურად გამოყენების მიზეზი ენის ეკონომიურობისაკენ მიდრეკილებაში უნდა ვეძიოთ, გარდა ამისა, აზროვნებისა და მეტყველების ურთიერთმიმართების თავისებურებათა მრავალი ასპექტი განაპირობებს ასეთი ნიშნების საჭიროებასა და ხშირ შემთხვევაში შეუცვლელობას.

განვიხილავ ამ ნიშნებს ნიშნის როლან ბარტისეული სამი - სიმბოლური, პარადიგმატული და სინტაგმატური განზომილებით.

სანამ ამ ნიშნებზე კონკრეტულ საუბარს დავიწყებ, რამდენიმე ძირითად დეფინიციას გავიხსენებ, რაც შემდგომში გააადვილებს კონკრეტული საკითხის უკეთ გააზრებას.

სემიოტიკაში არსებობს უამრავი დეფინიცია ნიშნის შესახებ, მაგრამ ყველა მათგანი ორ ძირითად განმარტებას ეყრდნობა და მათ მეტნაკლებ შევსება – ინტერპრეტაციას წარმოადგენს.

პირველი არის პირსის (სემიოტიკის ერთ-ერთი ფუძემდებლის) მიდგომა, რომლის მიხედვითაც, “ ნიშანი წარმოადგენს რაღაცას, რაც აღნიშნავს რაიმეს ვინმესათვის რაიმე მიმართებით ან მოცულობით არსებობას.”

მეორე გახლავთ ფერდინანდ დე სოსიურისეული მოდელი ნიშნისა, როგორც აღმნიშვნელისა და აღსანიშნის ერთიანობისა, რომელსაც მხოლოდ სისტემის სხვა ელემენტებთან ერთიანობის შედეგად ენიჭება ფუნქცია.

საინტერესო ინტერპრეტაცია წარმოადგინა როლან ბარტმა, რომლის მიხედვითაც ნებისმიერი ნიშანი გულისხმობს სამი ტიპის დამოკიდებულებას: შინაგანი დამოკიდებულება, რომელიც აკავშირებს აღმნიშვნელსა და აღსანიშნს და ორი გარეგანი დამოკიდებულება, პირველი ვირტუალურია, იგი მიაკუთვნებს ნიშანს სხვა ნიშანთა განსაზღვრულ სისტემას, მეორე დამოკიდებულება აქტუალურია, ის აერთიანებს ნიშანს სხვა ნიშნებთან, ანუ გამოიყოფა სიმბოლური, პარადიგმატური და სინტაგმატური განზომილება.

ვირტუალური კომუნიკაციებისას, ელექტრონული გზავნილების, ფორუმებისა და ჩატების ენაში ხშირად გამოყენებული სიცილაკები, ანუ გარკვეული ემოციის გრაფიკულად ამსახავი ნიშნები, მრავალი ფუნქციითა და ინტერპრეტაციით გამოიყენება.

ეს სიცილაკები ასახავენ სუბიექტის ემოციას, ობიექტისადმი მის დამოკიდებულებას, რაიმე მოვლენის ანალიზს, რაიმე ფაქტის აღწერას....

ნებისმიერი სახის ემოცია თუ მოვლენა წარმოადგენს აღსანიშნს, რომლის აღმნიშვნელი ამ ემოციის გრაფიკული ხატია. რომელიც ხშირად ცვლის ვერბალურ ნარატივს.

ამის მიზეზი, გარდა ეკონომიურობის პრინციპისა, შეიძლება იყოს ხშირ შემთხვევაში ვერბალურად შეუძლებლობა ემოციის სრული სახით გადმოცემისა, ან გადმოსაცემად უზვი ლექსიკური მასალის გამოყენების აუცილებლობა.

ამ სახით, ადამიანის ემოცია და მიმიკა იძენს გრაფიკულ გამოსახულებას, გადაიქცევა ნიშნად, ხოლო შემდეგ, ხშირად ეს ნიშანი – პიქტოგრამა კვლავ ბრუნდება მიმიკის სახით.

მიმართებათა გამოხატვის თვალსაზრისით გამოიყოფა მონოპერსონალური სიცილაკები, რომლებიც მოსაუბრის, ანუ სუბიექტის ემოციას გამოხატავს და ბიპერსონალური: მოსაუბრის თანამოსაუბრესთან, სუბიექტის ობიექტთან მიმართების გამომხატველი ნიშნები.

მონოპერსონალური ნიშნებმა შეიძლება გამოხატონ შემდეგი სახის ემოციები :

მიკვირს, კმაყოფილი ვარ, მოწყენილი ვარ, დავმარცხდი, ვფიქრობ, თანახმა ვარ, გავბრაზდი....

ბიპერსონალური ნიშნები ორი სახისაა, ერთი, როდესაც გამოხატავს სუბიექტის დამოკიდებულებას განსაზღვრული ობიექტისადმი და როდესაც მიმართვის ობიექტი განუსაზღვრელია.

ბიპერსონალური ჯგუფის ნიშნები გამოხატავენ შემდეგ შინაარსს:
დუელში გიწვევ, გკოცნი, არ გეთანხმები, გელოდები, დამირეკე.....

აქ აუცილებელია სუბიექტისა და ობიექტის ურთიერთარსებობა, დამოკიდებულება გადადის სუბიექტიდან თანამოსაუბრეზე ან ემოციის ობიექტზე.

არსებობს ერთგვარი უსუბიექტო სიცილაკები, ისინი აღწერენ ისეთ ფაქტს, რომელიც ხდება მოსაუბრეთაგან დამოუკიდებლად,

მაგ: თოვს, წვიმს და.ა.შ.

თუმცა ასეთმა ნიშნებმაც შეიძლება მიიღონ დამატებითი, ობიექტთან მიმართებითი შინაარსი: წვიმს, იმიტომ რომ ვტირი, თოვს, იმიტომ რომ მცივა და ა.შ. , აქ ნიშანს ემატება გადატანითი შინაარსი, ნიშანი ხდება მეტაფორული და იძენს სიმბოლოს დატვირთვას.

ეს სიცილაკები აერთიანებს სემიოტიკური ნიშნისათვის დამახასიათებელ ყველა თვისებას, წარმოადგენს აღსანიშნის გრაფიკულად გამოხატულ ემოციურ ხატს, და ქმნის აღსანიშნ-აღმნიშვნელის დამოკიდებულების მოდელს.

ასეთ სიმბოლოთა ერთიანობა წარმოადგენს ვირტუალური ენის ქვეტიპ ნიშანთა სისტემას, ხოლო ამ ნიშანთა გამოყენება ერთ ჰორიზონტალურ სიბრტყეზე, დიალოგსა და საუბარში, საინტერესო სინტაგმათა მაგალითებს გვაძლევს, რასაც შესაძლოა იკონური წინადადებებიც კი ვუწოდოთ.

ამგვარი იკონური წინადადებებით შესაძლოა საუბრის აწყობა ისე, რომ სრულიად არ გამოიყენებოდეს ვერბალური ნარატივი.

აღსანიშნავია, რომ ეს ნიშნები, ერთგვარ ესპერანტოს ფუნქციას ასრულებენ, ზოგადენობრივნი არიან და ერთნაირად გასაგები ნებისმიერი ენობრივი გარემოს მკვიდრისათვის, რაც ზრდის მათს ფუნქციას, ვინაიდან გლობალური ელექტრონული ქსელის მთავარი მიზანი სწორედ ერებსა და ენებს შორის მარტივი კომუნიკაციების დამყარებაა.

აღმნიშვნელთა მინერალური ამბოხი

შოთა რუსთაველის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტის თანამშრომელი. ლიტერატურათმცოდნე. თარგმნა წიგნები: იური ლოტმანი. “კულტურა და აფეთქება” (2004), პიერ ბიორკი “რენესანსი” (2001). ავტორია სტატიების: “მელანქოლიური დისკურსი და უხილავი სუბიექტი”, - “პანთეისტური კატაფატიკა” და სხვ. ინტერესთა სფერო: ლიტერატურათმცოდნეობა, კულტურის ისტორია.

ცხოვრება თეატრს გავს, სადაც ყველა თავის როლს ასრულებს – ამბობდა ბერძენი პოეტიკი ეპიგრამისტი პალადასი. ”ცხოვრება ცირკია” – მღეროდა გუნდი (ძველბერძნული ქოროს ეს თანამედროვე ვერსია) დევიდ ბოუის სიმღერაში. ცხოვრება ცირკს, სცენაზე გათამაშებულ ეპიზოდებს მოგვაგონებს, სადაც თითოეულ ჩვენგანს თავისი როლი აქვს. უფრო კი მაშინ, როცა ზაზა ბურჭულაძის ”მინერალური ჯაზის” პირველი ეპიზოდი, სადაც უშუალოდ მოქმედება ხდება – ცირკს – ამ კარნავალურ სანახაობას – უკავშირდება. ყველაფერი ეს კი თანამედროვე რომანის, ან გნებავთ, პოსტმოდერნული რომანის ერთ-ერთ მთავარ პრინციპს – თამაშის პრინციპს ითვალისწინებს. მით უმეტეს, რომ ამ მულტივალენტურ რომანში/ტიქსტში კარნავალიცაა, თავისი მეზალანსებითა და პროფანაციებით, დეკონსტრუქციაც – თავისი ბინარული ოპოზიციებითა და გრამატოლოგიური ელემენტებით და ავტორის სიკვდილი თუ ავტორის ”მე”-ს ჰიპერტროფირებაც (ავტორის ცნებასთან დაკავშირებული ორმაგი კოდირება). მაგრამ მივყვეთ თანმიმდევრობით.

დავიწყოთ იმით, რომ ავტორი (ამ ცნებას ვერსად გავუქცევით) თავის რომანს ქარვას ადარებს, ვინაიდან რომანი, ისევე როგორც ქარვა, თავისთავში საუკუნეების ”გამოცდილებას” აერთიანებს – იმის გათვალისწინებით, რომ ყველაზე ძველი ქარვა დაახლოებით 30-90 მილიონი წლისაა და მასში უხრწნელი სახით, ჩაკირულია ყველაზე ძველი

ორგანიზმები – მცენარეები თუ მწერები. თან, საბერძნეთში მას ხომ ძვის ღმერთთან აიგივებდნენ, რამდენადაც ამ სიტყვის ბერძნული შესატყვისი იყო ὄψις ἰ, ხოლო ძვის ღვთაების ზედწოდება ”გამომაფხიზლებელი” პირდაპირ იყო დაკავშირებული მასთან. ამის პარალელურად, ”მინერალური ჯაზი”, თავისი ბრიკოლაჟური ტექნიკით, რომელიც ლიტერატურული თუ ვიზუალური ხელოვნების ინტერტექსტებით თუ ციტატებითაა გაჯერებული – პლუტარქეს ”პარალელური ბიოგრაფიებიდან” (რომულუსის აორთქლება და ა.შ.), ”დანაშაული და სასჯელის” ეპიზოდის პაროდისების (ფოკოს და შამუგიას ეპიზოდი) თუ პრუსტისეული ერთგვარი დიატრიბული ნარატივის ჩათვლით (სადაც მწერალი დაუსწრებელ მოსაუბრეს ელაპარაკება), გოიას ოფორტებით (შამუგიას ხილვა), ”ადამსების ოჯახით” (მოჭრილი ხელი) თუ ფელინის ”8½”-ით (რომანის ალტერნატიული სათაური ”შემოქმედებითი კლიმაქსი” გვიღო ანსელმის შემოქმედებით კრიზისს შეგვანსებებს) დამთავრებული, – იმაზე მიუთითებს, რომ ის მსოფლიო კულტურის გამოცდილებას მოიცავს და ქარვის (და აქედან გამომდინარე, პაუნდისეული დეფინიციით, იდეოგრამის – ”მზე-ღმერთის”) კვალად, ”გამომაფხიზლებელი”, სამკურნალო დანიშნულება აქვს. სწორედ აქედან მომდინარეობს რომანის სათაურის ავტორისეული დეფინიციაც – ”მინერალური ჯაზი”: ”მინერალური”, რაც სამკურნალო თვისებებს გულისხმობს და, ”გურჯების” საყვარელ საქმიანობასთან, ნაბახუსევის შემდეგ ლოგინში უქმად კოტრიალთან ასოცირდება; ხოლო ჯაზი – ”სერი, დარდის გაქარვება, ზურნა-დუღუკი, სასერიო”-ს მნიშვნელობის მატარებელია. აქედან უკვე სემანტიკური თვალსაზრისით წყვილდება ორი ცნება: საწადელი და სასერიო.

იმავდროულად, ქარვა ერთგვარად უკავშირდება თაფლსაც, რაც რომანში არაერთგზისაა მოხსენიებული და იკვრება მეტაფორული წყვილები – გოლეული/ფუტკარი და მწერალი/ტექსტი, რაც თავის მხრივ, უკვე პირდაპირ უკავშირდება ტექსტის, როგორც ქარვის გაგებას. ახლა, თუკი ავტორის სიტყვებს გავიხსენებთ, რომ ყოველი დიდი ქმნილება უნდა იყოს საზოგადოც და ვიწროდ ნაციონალურიც (რომანში ის პასაჟი, სადაც კუთხურობის შესახებ ანეკდოტზეა საუბარი), მაშინ ფუტკრისა და თაფლის კონტექსტში სრულიად სამართლიანად შემოვა რომანის ერთ-ერთი პერსონაჟი – დათვი – დიადი რუსეთის ხატი. მით უმეტეს, მისი ტამბოვური წარმოშობა გვიბიძგებს ამისკენ. ახლა უკვე რომანი პოლიტიკური პამფლეტის სახეს იღებს და ასეთ შემთხვევაში ასოციაციური ცთუნებისთვის თავის დაღწევა ძნელია: შამუგიას ”კისერზე ძაღლის მძორი” ხომ იგივე თეიმურაზ ხევისთავთან გვაგზავნის ”ჯაყოს ხიზნებიდან”, ხოლო ”ქართველობა, როგორც დიდი ტვირთი” – თეიმურაზის და ივანეს დიალოგს მოგვაგონებს იმავე რომანიდან; ან თუნდაც ფრაზა – ”წამოვწვებოდი ჩემთვის ლელვის ჩეროში და აღარაფერზე არ ვიფიქრებდი... ზაფხულია და მისი დადგომისთანავე ჭერში იმოდენა ბუზი ჩნდება, შევიძლია თვალთ და

შემოდგომამდე მაინც ვერ დათვლი”, რომელიც ილიას ”კაცია-ადამიანს” შეგვახსენებს. თვით ”შემოქმედებითი კრიზისიც” – რომანის ალტერნატიული სათაური თითქოს მიგვანიშნებს, რომ ”გურჯისტანში” არაფერი შეცვლილა: ”დავიჯერო, საბოლოოდ დაბრუნდით და საკუთარი ხელით ნაჭვად თანამდებობა-წოდებულებათა თანმიმდევრობაცა და ხელი-ხელ შეკოწიწებულ ფასეულობათა წესრიგიც თვითონ მოშალეთ? მომკალით და არ მჯერა.” მით უმეტეს, რომ ავტორისეული *festina lente*-ც ამის ერთგვარი დადასტურებაა, როცა თითქოს რომანი ვერ სრულდება (როგორც პრუსტის გმირი, რომელიც რომანის დაწერას აპირებს, მაგრამ არ გამოდის და რომანიც მაშინ მთავრდება, როცა პერსონაჟი უკვე წერას იწყებს), რასაც ავტორი გამუდმებით გვიმტკიცებს. თუმცა ჩვენ ვიცით, რომ ეს ავტორის ნილაბია და რომანის დაუსრულებლობა მხოლოდ ხერხია – კარნავალური ხერხი. ყოველივე ამის გათვალისწინებით დათვი-პერსონაჟი კიდევ უფრო ამძაფრებს ამ შთაბეჭდილებას, როცა ავტორი უნებლიეთ, თითქოს სასხვათაშორისოდ, ახსენებს ”ოლიმპოელ კნენას” – ჰერას, რომელმაც ხსენი დაღვარა, საიდანაც რძიანი გზა, ანუ დიდი დათვის თანავარსკვლავედი გაჩნდა. ეს კი, თავის მხრივ, ვისკონტის ”დიდი დათვის დანისლოვ ვარსკვლავს” შეგვახსენებს და გზის გამოუვალობაზე მიგვანიშნებს. დაბოლოს, მდგომარეობის გამოუვალობას კიდევ უფრო ამძაფრებს ოჩიგავების სახლში დათვის სტუმრობა და ამ ჩაკეტილ სივრცეში ექსტატიური როკვა. მით უმეტეს, პერსონაჟები ამ დროს ჯაჭვურ გერანოსს ცეკვავენ, რაც თეხევისა და ლაბირინთიდან შვიდი ქალწულის გათავისუფლების მითს უკავშირდება .

თუმცა, თუ უფრო ფართო პერსპექტივიდან შევხედავთ, ყველაზე რთული, ზოგადად, ადამიანის ხვედრია სამყაროში, სადაც ბიბლია, ფელინი და ზოლებიანი კბილის პასტა თანაბარმნიშვნელოვან ცნებებად იქცნენ; სადაც ჩვენს ჰიპერრეალურ სამყაროში ომი პირდაპირ ეთერში გადაიციმა, შუალედებში ჰიგიენური ტამბონების რეკლამებით ; სადაც მასობრივი კვლავწარმოების ხანაში სულიერი კულტურა მეორეხარისხოვნად იქცა, რაც გაცხადებულია რომანის ბოლოს ტყავის სავარძლებში ჩაფლული პრეზიდენტებისა და ანდაზის, როგორც სულიერი კულტურის ნიშნის, დაპირისპირების მეტაფორაში. ადამიანის მიერ საკუთარი ბედის მოწყობის მცდელობა თვითნებურად ან ღმერთთან შეთანხმების გარეშე – უღმერთობის ხანის ნიშანია, რაც კიდევ უფრო ცხადად ჩანს შამუგიას ხილვაში – თავისი ვალპურგის ღამეებით თუ ჰომუნკულუსებით (გოეთეს ”ფაუსტის” ციტირებით და ფაუსტურ ცივილიზაციაზე მითითებით). იქნებ ამიტომაც ახსენებს ზაზა ბურჭულაძე პითაგორასეულ სიყვარულს , რომელზეც თითქოს უნდა გვესაუბროს და ავიწყდება. იქნებ ამიტომაც ვკრის ნოსტალგიას ტამბოველ დათვის ქოლთრეინის კომპოზიცია, – ”აფრიკის” შემთხვევითი გაგონება.

თუკი, როგორც ავტორი ამტკიცებს ერთგან, ”დღევანდელ დღეს, საბაზრო ეკონომიკის ჯუნგლებში... ლიტერატურა, როგორც დარგი, მალე ისევე

ამოწურავს თავისთავს, ვით, ვთქვათ, სქოლასტიკამ ამოწურა”, რაღა საჭიროა – ავტორის, როგორც მთავარსარდლის და სასვენი ნიშნების, როგორც ალყის, მილიტარისტული მეტაფორა? ასეთ დროს სწორედ ტროპული ხერხები და მნიშვნელობები იქცევა ”ხელი-ხელ შეკოწიწებულ ფასეულობათა წესრიგის” დეკონსტრუქციის იარაღად. ამგვარი ტექნიკა კი უხვადაა ”მინერალურ ჯაზში” – უპირველესად, პრუსტიესული მეტატექსტით თუ მკითხველთან ინტერპელაციით, აღმნიშვნელთა თამაშითა (ერთი და იგივე საგნის ან მოვლენის დასახასიათებლად ბინარული ოპოზიციების ჩამოთვლით მათ შორის პოლარული სხვაობის გაგება უქმდება) თუ აპორიულობით; კულტურის კოდების ირონიზებით (სადაც მყარი გამოთქმების, ერთგვარი გნომური კოდების ეროვნული საუნჯიდან ავტორი ცდილობს სიკვდილის შესატყვისი გამოთქმა შეარჩიოს) თუ უნებლიე ეტიმოლოგიით (შენობა/შეჩემობა, სადაც ”შეჩემობა” ეტიმოლოგიური თვალსაზრისით სექსუალურ კავშირთან წილნაყარ სიახლოვეს, როგორც ჭემმარიტ სიახლოვეს მოგვაგონებს); მოლოდინის ჰორიზონტის გაცრუებით (ფრაზით – ”აქალბათ მკითხველი ელოდება, რომ...”) თუ ცნობილ ლიტერატურულ ტექსტებზე პაროდით (როდესაც ”მინერალურ ჯაზში” სამაშველო რგოლი ჩნდება, რომ შამუგია სხვა რომანების პერსონაჟებივით წყალში არ დაიხრჩოს).

თუმცა აქ ყველაზე მთავარი მაინც ჯაზის ცნებაა, ვინაიდან ის ”თავისუფლების პოსტულატი” და ”ახლა და აქ” იქმნება. ამდენად კავშირი იკვრება როგორც რომანის საერთო სტრუქტურასთან, ისე კარნავალურობის გაგებასთან – ტექსტთან იერარქიის გარეშე და ეს აშკარაა თუნდაც იმიტომ, რომ ”მინერალურ ჯაზში” არ არსებობენ მთავარი და არამთავარი გმირები, ტრადიციული გაგებით. მაგრამ არსებობს ტექსტი, რომლისთვისაც ”დროის არავითარ ხანგრძლივობას არ აქვს მნიშვნელობა” და თანმიმდევრული, ხაზოვანი თხრობის სისტემა მის თავისუფლებას ვეღარ შეზღუდავს. მისთვის მხოლოდ ”მარადიული აწმყო”; და რაც მთავარია – არსებობს ავტორი, რომელიც თავის ტექსტთან ერთად ”იბადება” და ევოლუციას განიცდის; რომელიც თანამედროვე რომანში ”ავტორის სიკვდილის” მიუხედავად, კვლავაც აგრძელებს არსებობას და წინააღმდეგობას გამძაფრებული ”მე”-ს შეგრძნებით უპირისპირდება. აქედან მომდინარეობს ”მინერალურ ჯაზში” გალაკტიონისეული ინტერტექსტი – ”მაქვს მკერდს მიღებული ქნარი როგორც მინდა”, რაც იმავდროულად, სისტემისგან და კანონიკისგან გათავისუფლებული ავტორის განუზომელ თავისუფლებას გულისხმობს; მეორე მხრივ, ისევ გალაკტიონისეული ”ჩემთვის დღესავით არის ნათელი, რას იტყვის ჩემზე შთამომავლობა” – გულისხმობს ჰიპერტროფირებულ ”მე”-ს და შემოქმედებით პოტენციას ითვალისწინებს.

როგორც დერიდა იტყოდა, ყველაფერი ტექსტობრივია და არაფერი არსებობს ტექსტს გარეშე. მათ შორის, ჩვენი ცხოვრებაც. ჩვენ კი, მკითხველთ, ისღა დაგვრჩენია, ვიფიქროთ, ნიშნებს შორის ქვეტექსტები ვიკითხოთ და

ვიოცნებოთ; ვიოცნებოთ სოდომამდელ სამყაროზე, სადაც აღარ იქნება იერარქიული წესრიგი; არც მნიშვნელობების სისტემა შეზღუდავს ადამიანის თავისუფლებას და აღარც მთავარ და მეორეხარისხოვან პერსონაჟებად დაყოფენ ადამიანებს – სწორედ ისე როგორც ”მინერალურ ჯაზში”. ან, სულაც გავიღიბოთ – რომანს ხომ თითქოს რეფრენივით გასდევს ავტორის უწყინარი (თუ ირონიული) სიცილი – ”ეხე-ხე”, რომელიც თავისი ბუნებით დიონისურიცაა, ან, გნებავთ, კარნავალური და თავის თავში აერთიანებს იმავე ბინარულ წყვილებს: ქებას და ლანძღვას, დაცინვას და აღტაცებას, კვლომას და აღდგომას.

ლიტერატურა

1. დევიდ ბოუის ეს სიმღერა (Life is a Circus) ბუტლვეგერული ჩანაწერების სახით გავრცელდა. შესულია ბუტლვეგერულ ალბომში The Forgotten Songs of David Robert Jones და მას ჯონ ჰათინსონთან ერთად ასრულებს.

2. საგულისხმოა, რომ ჯერ კიდევ რომაელი სწავლული პლინიუს უფროსი (ახ.წ. 23-79) მიიჩნევდა, რომ ქარვის ამულეტები ადამიანის სულიერ სიმშვიდეს უწყობს ხელს და ბოროტისგან იფარავს მას.

3. მოჭრილი ხელი, როგორც სიმბოლო, ”ჰარი პოტერის” მეორე წიგნშიც გვხვდება, როდესაც ის მეორეკლასელთა სახელმძღვანელოების წამოსაღებად მიდის. ასევე, წიგნის ბოლოს მარჯვენა ხელი ძვრება დამბლდორს, რომელიც დაულაღავად ებრძვის ლორდ ვოლდემორტს. ნიშანდობლივია, რომ იოანე ნათლისმცემლის მიმდევართათვის მთავარი სიწმინდე – იოანე ნათლისმცემლის მოკვეთილი მარჯვენაა.

4. გავიხსენოთ თაფლის და ფუტკრის და აქედან გამომდინარე, მათი მზესთან კავშირი. ძველ ეგვიპტეში თაფლი მზე-ღმერთის, რას ცრემლებად მიაჩნდათ. ფუტკარი, იეროგლიფის თვალსაზრისით, ქვესკნელის საუფლოსაც განასახიერებდა. ფუტკრების გამოჩენა კი სიცოცხლის, განახლების სიმბოლოდ ითვლებოდა. ამდენად, ფუტკარი კვლომა-აღდგომის სიმბოლოც იყო და ორფიკოსების მსგავსად, მას სულთან აიგივებდნენ. (ეს საგულისხმოა კარნავალური ხასიათის რომან ”მინერალური ჯაზის” მიმართ, ვინაიდან ბახტინის თქმით, ”კარნავალის ყველა სახე ორმხრივია, თავიანთ თავში ცვლისა და კრიზისის ორივე პოლუსს აერთიანებს: დაბადებასა და სიკვდილს, კურთხევას და წყევლას, ქებას და ლანძღვას, სიყმაწვილესა და სიბერეს, ქვენასა და ზენას, წინასა და უკანას, სიცრუესა და სიბრძნეს”). ინდუისტურ მითოლოგიასა და იკონოგრაფიაში კი სამკუთხედის წვერზე მჯდომი ფუტკარი შივას განსახიერებაა. კრიშნას ხშირად გამოსახავდნენ ცისფერი ფუტკრით შუბლზე. სიყვარულის ღმერთ კამას კი, კუპიდონის მსგავსად, ხელთ უპყრია მშვილდი, რომლის ლარიც ფუტკრებისგანაა დამზადებული. ერთ-ერთი არგონავტი, პერიკლიმენე, პოსეიდონმა ლომად, გველად და ფუტკრად

გარდასახვის უნარით დააჯილდოვა, ვინაიდან ფუტკარი გაზაფხულის და აღდგომის სიმბოლო იყო. საგულისხმოა აგრეთვე ქალღმერთ დემეტრესთან დაკავშირებული ელევსინური რიტუალები, სადაც ბუნების კვლომა-აღდგომის სცენები თამაშდებოდა, სადაც დემეტრეს ქალიშვილს, პერსეფონეს ჰადესი იტაცებდა მიწისქვეშეთის საუფლოში. პერსეფონეს, ანუ კორას კი ხშირად თაფლის მსგავსსაც უწოდებდნენ. რიტუალს ატარებდნენ ჰიეროფანტი, ჰიერა, ჰიეროფანტიდები (ორი ქალი) და ყოვლდაწმიდა ქურუმი ქალები, ან მელისები, რაც ფუტკრებს ნიშნავს. ჩვენამდე შემორჩენილია მე-5 საუკუნის მონეტები ეფესოდან, რომლებზეც გამოსახულია ფუტკართა დედოფალი, როგორც დიდი დედის, დემეტრეს სიმბოლო; ხოლო მორმონებთან ფუტკარი იდეალური საზოგადოების სიმბოლო იყო.

5. ამ თვალსაზრისით ნიშანდობლივია რომაული რიტუალები, სადაც ასახული იყო ინიციაციის სხვადასხვა საფეხური. ერთ-ერთ მათგანს ეწოდებოდა ლომის საფეხური. ნეოპლატონიკოსი ფილოსოფოსი პორფირი წერდა: "თეოლოგები თაფლს სხვადასხვა სიმბოლურ დატვირთვას ანიჭებდნენ, ვინაიდან მას მრავალგვარი თვისება აქვს – ის განწმენდს, განკურნავს კიდევ ადამიანს და შემნახველი თვისებაც გააჩნია. თაფლის წყალობით, ბევრ რამეს იცავენ გაფუჭებისგან და ის ჭრილობებსაც მალამოდ ედება". ებრაულ და ქრისტიანულ ლეგენდებში, მაგალითად, სამსონის ისტორიაში – სამსონი კლავს ლომს, ხოლო შემდეგ გამოშიგნულ ლომს ათვალიერებს, სადაც ფუტკრების გუნდს და თაფლს დაინახავს და თაფლის ჭამას იწყებს (მსაჯ.14)."

6. აქ უნებლიეთ გვახსენდება "ვეფხისტყაოსნის" აკაკისეული ინტერპრეტაცია, როცა მან პერსონაჟების წარმომავლობა ლოკალურამდე დაავიწროა და ტარიელი, ავთანდილი და ფრიდონი კუთხური წარმოშობის თვალსაზრისით განიხილა. მეორე მხრივ, კოსმოპოლიტურის და ნაციონალურის მიმართებაზე საუბარია "მინერალური ჯაზის" იმ ეპიზოდში, სადაც უკულო კატა ასოციაციურად დაწყვილებულია "გურჯისტანთან" და ეს ერთი მხრივ, ქართველების განდიდების მანიაზე ("ქებაი და დიდებაი ქართულისა ენისაი") მიგვითითებს, ხოლო მეორე მხრივ – ილიას "ბედნიერ ერს" და ჯავახიშვილის "ჯაყოს ხიზნებს" შეგვახსენებს.

7. ირონიული მინიშნება ბოდჰის ხეზე, რომლის ქვეშაც გაუტამა ბუდა "გაციისკროვნდა". სწორედ ლედვის ხეზე ჩამოიხრჩო თავი იუდა ისკარიოტელმაც. და თუკი ჯაზი მუსიკალური ბგერების თავისუფალი ინტერპრეტაციაა, ტექსტში ასეთია მნიშვნელობების თავისუფალი თამაში. ამდენად, რომანის საერთო კონტექსტიდან გამომდინარე, საგულისხმოა, რომ ფონეტიკური და სემანტიკური თვალსაზრისით, გარკვეულწილად წყვილდება ბუდა/იუდა.

8. ეს ცეკვა ასოციაციურად გადმოსცემს ხვეული ლაბირინთიდან თეზვის გამოსვლას – მის ერთ-ერთ გმირობას. გერანოსს, ზოგადად, შერეულად ასრულებდნენ ასეთი მიმდევრობით: ბიჭი-გოგო-ბიჭი...

9. აქ აშკარა ალუზიაა ბოდრიერის წიგნთან ”სპარსეთის ყურეს ომი არ მომხდარა”, რომელიც 1991 წელს გამოვიდა.

10. პითაგორასეული სიყვარულის თანახმად, შეუძლებელია იმის სიყვარული, რაც ადამიანს აქვს. ის უფრო რაიმეს მიუწვდომლობიდან მომდინარეობს, ვინაიდან სიყვარული არის ძალა, რომელიც რაიმე ობიექტის დაუფლებისკენ ან წვდომისკენ გვიბიძგებს. როგორც კი ობიექტს ვეუფლებით, სიყვარული სინარულით და კმაყოფილებით იცვლება. მაგრამ რაიმე ობიექტის მიმართ სიყვარული სიკეთის მიმართ არასწორად მიმართულ სიყვარულად ითვლებოდა. სიკეთე კი მხოლოდ და მხოლოდ ღმერთია, ერთი, აბსოლუტური სინამდვილე. სიკეთე – სამყაროა, რომელშიც ყველაფერი ჰარმონიაშია ერთმანეთთან.

11. ქოლთრეინი ქრისტიანულ ოჯახში აღიზარდა. 1950-იანი წლების ბოლოს მან ცოლად შეირთო ხუანიტა ნაიმა გრაბი, რომელსაც მუსლიმური სარწმუნოება ჰქონდა მიღებული. ამიტომაც, ქოლთრეინი ისლამით დაინტერესდა. როგორც ამბობენ, სწორედ ისლამი დაეხმარა ქოლთრეინს, რომ ალკოჰოლისა და ჰეროინისადმი მიდრეკილება დაეძლია. ეს პერიოდი მისი შემოქმედებითი და სულიერი გამოფხიზლების დასაწყისია. სწორედ ამ პერიოდში, 1961 წელს არის ჩაწერილი კომპოზიცია Africa, რომელიც მუსიკოსის სულიერი გამოცდილებითაა გაჯერებული.

12. როცა ავტორი ველოსიპედს ახსენებს და რომანში მისი საჭიროების შესახებ საუბრობს, უნებლიეთ შეიძლება გაგვახსენდეს ჩეხოვის სიტყვები, რომ ნაწარმოებში უქმად დაკიდებულმა თოფმა ბოლოში მაინც უნდა გაისროლოს და ტექსტში თავისი არსებობა გაამართლოს.

13. ბარტი ”ავტორის სიკვდილში” წერს: ”თანამედროვე მწერალი საკუთარ ტექსტთან ერთად იბადება... ყოველი ტექსტი იწერება აქ და ახლა”. ”მინერალურ ჯაზშიც” ზაზა ბურჭულაძე წერს: ”აი, სწორედ ესაა ამ წიგნის საყრდენი წერტილი: წარსული და მომავალი ერთად მოცემული ახლა, მარად აწმყოში.”

14. ბახტინის თანახმად, ”კარნავალი არის სანახაობა რამპისა და შემსრულებლებად და მაყურებლებად დაყოფის გარეშე. კარნავალში ყველა უშუალო მონაწილეა, კარნავალური ქმედების თანახმად. კარნავალს არ უცქერენ და, მკაცრად რომ ვთქვათ, მის გათამაშებას კი არ ახდენენ, არამედ ცხოვრობენ მასში, ცხოვრობენ მისი კანონებით, ვიდრე ეს კანონები მოქმედებენ, ანუ კარნავალურ ცხოვრებას ეწევიან. თვითონ კარნავალური ცხოვრება არის ისეთი ცხოვრება, რომელიც ამოგდებულია ჩვეულებრივი კალაპოტიდან, ანუ ერთგვარი ”უკუღმა ცხოვრებაა”, ”გადმობრუნებული სამყარო”. კარნავალის

დროს უქმდება წესები, აკრძალვები და შეზღუდვები, რომლებიც ჩვეულებრივი, ანუ არაკარნავალური ცხოვრების დინებასა და წყობას განსაზღვრავენ; უპირველესად უქმდება იერარქიული წყობა და მასთან დაკავშირებული შიშის, მოკრძალების, პიეტეტის, ეტიკეტის და ა.შ. ფორმები, ანუ ყოველივე ის, რასაც ადამიანთა სოციალურ-იერარქიული და ყველა სხვაგვარი (მათ შორის – ასაკობრივი) უთანასწორობა განაპირობებს.”

15. ავგუსტინეს თანახმად, მარადიულობა დროის გაგებას არ ექვემდებარება, ის ”ღვას და უცვლელია და მარადიულობაში ყველაფერი აწმყოშია”.

16. გალაკტიონისეული სიტყვები ალუზიაა ჰორაციუსის ცნობილი ლექსის “Exegi Monumentum”, რომლით შთაგონებულმა პუშკინმაც დაწერა სტრიქონები: ”В ѣ àì ÿòì èê ñááâ âî çäâè ãí åðòêî òâî ðí ñ é...”, სადაც საკუთარ თავს და საკუთარ პოეზიას ასხამს ხოტბას.

კრიტიკის დაბადება

მცირე ექსკურსით დავიწყებ და ჟან სტარობინსკის 1967 წელს დაწერილ და 2001 წელს გადამუშავებულ ერთ სტატიას გავიხსენებ, სადაც ავტორი კრიტიკის ძალზე საინტერესო ეტიმოლოგიას გვთავაზობს. სტატიას “კრიტიკის მიმართება” ჰქვია და ავტორი ამ სიტყვის ძირის მოსახელთებლად ჟორჟ ბლენის წიგნსაც იმოწმებს: ცნობილია, რომ სიტყვა “კრიტიკა” ძველბერძნული ზმნა კრინეინ-დან მოდის (ლათ. ცერნო), რომლის თავდაპირველი მნიშვნელობაც გაყოფას, გარჩევას უკავშირდება, აქვეა გაფანტვისა და განიავების სახეებიც და რაც მთავარია, სტარობინსკი გამოჰყოფს ე.წ. “კრიტიკულ დღეებსაც”, კრიზისის პერიოდს, როცა, ჰიპოკრატეს მედიცინის თანახმად, ავადმყოფის ბედი წყდება.

თანამედროვე ქართული ლიტერატურისა და კრიტიკის მდგომარეობა და ზოგადად, კულტურული ვითარება სწორედ ამ ერთი ძალზე მოქნილი და თითქოსდა შიშისმომგვრელი სიტყვით, კრიზისით შეიძლება დახასიათდეს. ანუ, ავადმყოფი ცნობილია, მასზე უკვე ბევრი დაწერილა, ზოგს ასეთივე ავადმყოფური პათოსით აღსავსე წერილები შეუთხზავს მის გამო, სხვებს კი ჭკვიანური, მაგრამ არაფრისმთქმელი განსჯებით დაუმძიმებია მკითხველის გონება. იყო მახვილგონივრული შენიშვნებიც. დიდი შანსები არც ამ წერილს აქვს, არც ამ ერთი სტატიით გაირკვევა რამე, მაგრამ იმედია, ფიქრს მაინც მივაყოლებთ იმას, რაც დღევანდელ ჩვენს ლიტერატურაში ხდება.

არ მინდა მოწუწუნე ნიჰილისტად ჩამთვალოს ვინმემ, მაგრამ კრიზისი დღეს ყველგან იგრძნობა,

ილია ჭავჭავაძის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ჰუმანტარულ მეცნიერებათა და კულტურის კვლევების ფაკულტეტის დოქტორანტი, შოთა რუსთაველის ლიტერატურის ინსტიტუტის თანამშრომელი. ჟურნალ „ცხელი შოკოლადის“ ლიტერატურული რედაქტორი. ძირითადი ნაშრომები: გალაკტიონის ქალაქური ტექსტი, პოეტური ნარცისიზმი და ინტერტექსტუალობა, „პირადი ბიბლიოთეკა“ (ესსეები). ინტერესთა სფერო: ლიტერატურათმცოდნეობა, კრიტიკა, მხატვრული თარგმანი.

და ამ დროს მნიშვნელობა არა აქვს, ვინ უფრო მეტნი არიან დღეს საქართველოში, პროფესიონალი, მონდომებული და მუყაითი ავტორები თუ გულგრილი ან ხელგაუტეხავი მწერლები. დღეს რომ ლიტერატურული პროცესი ცოტა ვინმეს აინტერესებს, ცხადია. ცხადია ისიც, რომ არც კრიტიკა აღელვებს ბევრს. ხშირად დაინივლებენ ხოლმე ამაზე, მაგრამ სინამდვილეში ერთეულები თუ აღიარებენ, რა არის აუცილებელი სისხლსავსე ლიტერატურული ცხოვრებისთვის.

ამ მომხივანთაგან უმრავლესობას, სამწუხაროდ, არაფრის უფლება აქვს და ვერც კათედრაზე შედგება საქადაგოდ, იმიტომ რომ ეს კათედრებიც (ლიტერატურული გამოცემები) აღარ არსებობს და თავადაც ყოველთვის უკან იხევენ, როცა რაიმე საჯარო შეხვედრაზე იწვევენ. სამაგიეროდ ქადაგებენ ამა თუ იმ ლიტერატურული კავშირის პირშმონი, რომლებსაც ჯგუფები პირობითად ჰქვიათ, თორემ სინამდვილეში არც შემოქმედებითი კავშირებია ესენი და არც რაიმე ღირებულის აღმსარებელნი, არამედ გარკვეული მენტალური თუ ფინანსური ერთობა, ადამიანები, რომელთაც ან ფული აერთიანებთ, ან შენობა, ანდა სულაც ხათრი. ქადაგებს ამ ჯგუფების მიერ (თუ პირიქით) “გაწამებული” კულტურის მინისტრი, ერთი ხელის მოსმით რომ შეუწყვიტა თავის დროზე დაფინანსება უკლებლივ ყველა გამოცემას, და მრავალი სხვა... საქმეზე კი არავინ დარდობს, არავინ ფიქრობს იმაზე, რომ ორი პროფესიონალი პროზაიკოსი და ორიც პოპულარული პოეტი ვერ შექმნის თანამედროვე ლიტერატურას. არც კავების თავყრილობები ეყოფა ამას და არც მით უმეტეს, პრესაში მიმოფანტული აზრაცები, ამ თავყრილობებს რომ აღწერს.

ამასწინათ, ყურძნის შარშანდელ მოსავალზე ჩავეკითხე მეღვინეებს, კომპანიის წარმომადგენლებსა და გლეხებს და ვერც ერთისგან ვერ მივიღე პასუხი ყურძნის ხარისხის შესახებ, იმაზე, თუ როგორ ღვინოს უნდა ელოდოს მომხმარებელი 2006 წლის მოსავლიდან. ერთნი მხოლოდ რუსულ ემბარგოზე მოთქვამდნენ, მეორენი კი სოციალურ პრობლემებზე, იმაზე, რომ კომპანიები ძალიან იაფად იბარებდნენ ყურძენს და ა.შ. ხარისხზე ფიქრით კი არავინ იწუხებდა თავს. ლიტერატურაც ასეთ დღეშია ჩვენთან, მხატვრულ ღირებულებებზე ვინღა დარდობს, როცა ჰონორარის მაძიებელი ავტორი, ღმერთმა უწყის, რომელი რედაქციის კარს არ მიაღდა; როცა მწერალი მინიმალურსაც კია მოკლებული, მათ შორის დაბეჭდვას, თუნდაც უჰონორაროდ; როცა მწერლის ბედით არავინ ინტერესდება, თითო-ოროლა გამონაკლისის გარდა.

ბოლო წლის მანძილზე ძალზე იკლო მხატვრული ლიტერატურის წილმა საგამომცემლო საქმეშიც. სულ ორიოდ რომანი გამოვიდა, სამი-ოთხი პოეტური კრებული და რამდენიმე თარგმანი. ხშირი გახდა კლასიკის გადამღერებული გამოცემები, რომელიც არსებული ხარვეზის დაძლევის ილუზიას ქმნის მხოლოდ. შეჩერებული ლიტერატურული პერიოდული გამოცემების გამო

“ბაკურ სულაკაურის გამომცემლობა” წელს პირველად დაარღვევს ტრადიციას და ვერ შეადგენს თავის “15 საუკეთესოს”, წლის რჩეული მოთხრობების კრებულს, რადგან მოთხრობები თითქმის აღარსად იბეჭდება (ლექსებზე რომ არაფერი ვთქვათ).

კიდევ ერთი პრობლემა ავტორების ცნობადობაა. ნახეთ ბოლო ათწლეულის მანძილზე გამოქვეყნებული ინტერვიუები კლასიკოსებთან, ცნობილ ან თუნდაც ახალგაზრდა მწერლებთან, და თავად დარწმუნდებით, რომ მათ ყოველთვის ძალიან უჭირთ გვარების დასახელება, ჯერ ერთი არ იცნობენ კოლეგების ნაწერს და თუკი იცნობენ, სიტყვა არ ემეტებათ მათთვის. ანდა პირიქით, ასახელებენ მხოლოდ თავიანთ მეგობრებს, მათ “ქაჩავენ”.

მახსოვს რამდენიმე წლის წინ გამომავალ ერთ ლიტერატურულ გაზეთში, სადაც ყოველ ნომერში იბეჭდებოდა ინტერვიუები, კითხვაზე, ვის გამოყოფდით თანამედროვე მწერლებიდან, სულ ერთსა და იმავე ავტორებს ასახელებდნენ და ასე გრძელდებოდა გამუდმებით. განსაკუთრებული პრობლემა ექმნებათ თანამედროვე კლასიკოსებს. თავის დროზე ერთი კორესპონდენტი სამჯერ, სამი სხვადასხვა კითხვით შეეცადა დაეცდინებინა სახელოვანი მწერლისთვის თუნდაც ერთი სახელი უმცროსი თაობიდან, და მაინც ვერაფერს გახდა. იცოდა, მაგრამ არ თქვა, წაკითხულიც ჰქონდა ზოგიერთი მათგანი, მაგრამ ვერ ათქმევინეს.

უკვე რამდენიმე წელია ვცდილობ, ხანდახან ძალიან აგრესიულადაც, რომ საქართველოში რეცენზირების, მიმოხილვისა თუ კრიტიკის სხვა, უფრო თანამედროვე წესები დამკვიდრდეს. ბევრჯერ მითხოვია მწერლებისთვის, თავისი კოლეგის წიგნის შესახებ აზრი გამოეთქვა, უბრალოდ მიმოხილა მაინც, მაგრამ არ მახსოვს ვინმე გამოხმაურებოდეს ამ ჩემს თხოვნას. არადა დასავლეთში, კრიტიკოსი სულ სხვა რამეს გულისხმობს, პირველ რიგში კი ესაა მწერალი, რომელიც თავისნაირზე წერს, მნიშვნელობა არა აქვს ეს თავისნაირი უფრო ნიჭიერი იქნება თუ უნიჭო. იქ ყველას კარგადა აქვს გაცნობიერებული, რომ უსაფუძვლო ღრენას ან უთავბოლო სადღეგრძელოებს არავინ დაბეჭდავს.

მაგალითისთვის, გადახედეთ The New Yorker-ის, Guardian-ის, The London Review of Books -ის, The London Review of Books -ის ან ნებისმიერ სხვა სახელოვანი ამერიკული თუ ევროპული ლიტერატურული გამოცემის ბოლო ნომრებს და თავად დარწმუნდებით, რომ ნობელის პრემიის ლაურეატი და ორჯონის ბუკერის გამარჯვებული, ჯ.მ. კუტზე ნორმან მეილერის ბოლო რომანზე წერს, მილან კუნდერა კი სალმან რუშდიზე, ჯონ აპდაიკი ორჰან ფამუქის ბოლო ნაწარმოებს მიმოიხილავს, ჯულიან ბარნსი კი მიშელ უელბეკისას. არადა ასეთი კარგი საკბილო მათ იშვიათად აქვთ ხოლმე, ძირითადად დებიუტანტების ან ყველასთვის უცნობი ავტორების რეცენზირება უწევთ ხოლმე გასაგები მიზეზების გამო.

საქართველოში არ არსებობს კარგი ლიტერატურული გადაცემაც, არც ერთი არხი არ ზრუნავს ამაზე, არადა ყველამ კარგად იცის, რამხელა ძალა აქვს ტელევიზიას, განსაკუთრებით კი ზარმაცი, მონებივრე ქართველი მკითხველისთვის.

საქართველოში ლიტერატურული ჟურნალისტიკისა და კრიტიკის მწვავე კრიზისია, აღარავინ წერს პორტრეტებს, მიმოხილვებს, წიგნის პრეზენტაციებიდან კი ზოგიერთ ჟურნალისტს ავტორის სახელი და გვარიც კი არ ამახსოვრდება.

სხვა საქმეა კრიტიკა, რომელიც ძალზე უკუღმართად ესმით საქართველოში, რომელიც საერთოდ მოკლებულია პასუხისმგებლობის გრძნობას და ჩასაფრებულის პოზიციებიდან დანახულ პროცესს უფრო აღწერს, ვიდრე რეალურ სურათს, სადაც ერთმანეთს უნდა შეერწყას გარკვეული მეთოდოლოგიური სიმკაცრე და რეფლექსიური მიუკერძოებლობა. არადა კრიტიკას ნამდვილად შეუძლია გარკვეული პერიოდი მხატვრული ტექსტების გარეშე გაძლოს, პირიქით პროვოცირებაც კი მოახდინოს მათი შექმნისა, ლიტერატურულ პროცესს კი კრიტიკის გარეშე უმაღლესი წარმოშობის სნობები ან პროვინციანობები დაეპატრონებიან.

თანამედროვე მსოფლიოში კრიტიკას სულ სხვა პრობლემები უდგას. ლიტერატურის თეორიის მრავალწლიანი ბატონობის შემდეგ, იქ სხვა სახე მიიღო ამ სახის მწერლობამ. ფორმალური ანალიზიდან ბევრი ღირებულების საკითხებზე და ლიტერატურის საზრისის ძიებაზე გადავიდა, სტრუქტურალიზმის, პოსტსტრუქტურალიზმისა და დეკონსტრუქციის კლასიკოსებმა კი ლიტერატურული ეთიკის პრობლემებზეც კი დაიწყეს წერა (ტოდოროვმა, კრისტევამ და მრავალმა სხვამ). საქართველოში სხვა პრობლემების წინაშე ვდგავართ, აქ არც ძლიერი ლიტერატურათმცოდნეობითი სკოლა ყოფილა და არც რეალურ თეორეტიკულ კრიტიკას უარსებია როდისმე. საქართველოში თავის დროზე ჩვეულებრივ მოვლენად იქცა ლიტერატურული ნაწარმოების, ვთქვამთ „კეფხისტყაოსნის“, დავით გურამიშვილის ან ბარათაშვილის ტექსტების ანალიზისასა შტაინერის, შიურესა და სხვა სინთეზური სიბრიყვის ციტირება. საქმეს ვერ შევლის გერონტი ქიქოძის ან გურამ ასათიანის სახელებს ამოფარებაც. ჩვენთან, როგორც ჩანს, ყველაფერი თავიდან უნდა დაიწყოს, თუმცა დაინტერესებული, ყურადღებიანი მწერლებისა და მკითხველების გარეშე არაფერი გამოვა და ვინ იცის, იქნებ საქართველოშიც დადგა დრო, როცა შეუძლებელია კრიტიკა მხოლოდ ტექსტის ანალიზით შემოიფარგლოს. იქნებ პირველადაა ქვეყანაში ვითარება, როცა ლიტერატურამ და კრიტიკამ უნდა იკისროს ის როლი, რომელსაც სამწუხაროდ ვერც პოლიტიკით დაბრმავებული მას-მედია ართმევს თავს და ვერც ე.წ. ინტელექტუალები.

ბოლოდროინდელი ქართული კულტურა ხომ რიტუალს დაემსგავსა, არანაირ კრიტიკას რომ არ უშვებს (ვერ უძლებს და იმიტომაც არ უშვებს),

თანამედროვე კრიტიკა ხომ არსებითად კაფიობაა, სადაც მხოლოდ ორი მხარე ჩანს. კრიტიკა ჩვენში ხომ მხოლოდ სახელდახელოა, კრიტიკა წაკითხვის გარეშე, ე.წ. ჭორ-კრიტიკა.

მორის ბლანშო ერთგან აღნიშნავდა, “კულტურა რაციონალური დისკურსის უნივერსალიზაციისკენ მიისწრაფის, ლიტერატურა კი პირიქით, ყოველთვის უარს ამბობს ამგვარ გაწონასწორებულობაზე”-ო. თამამად შეიძლება ითქვას, რომ ლიტერატურის სფეროში ხშირად რაციონალობაზე ორიენტირებული ამგვარი “კულტურული გმირის” ფუნქციას კრიტიკა და ლიტერატურათმცოდნეობა კისრულობენ ხოლმე, თუმცა მათ კიდევ ერთი მთავარი ნიშანი გამოარჩევთ, ესაა თავისუფლება და მხოლოდ ამ ორ, ერთი შეხედვით ურთიერთგამომრიცხავ მხარეთა შერწყმით ხდება ტექსტის თუ ზოგადად ლიტერატურის საზრისის დაზუსტება. იმით დავამთავრებ, რათაც დავიწყე, ანუ კრიტიკის ეტიმოლოგიით და ამ სიტყვის ყველაზე ღრმა მნიშვნელობით, კრიზისის პერიოდს რომ ეხება. დღეს ქართული კულტურა (ლიტერატურა და სხვ.) მართლა ავადაა და მართლა წყდება მისი ბედი, მაგრამ ამ სიტყვებში ნეგატიურზე მეტად, ჩემი აზრით, უფრო საქმიანი მოწოდება გაისმის, რომელიც გვთხოვს კარგად დავიმახსოვროთ ეს დრო, მწარე დღეები, საიდანაც რაღაც ახალი უნდა დაიწყოს. იგი არც მოვლა-პატრონობას გვთხოვს და არც ქადაგებას, არამედ მხოლოდ ყურადღებას, დაკვირვებას და აღწერას. კრიტიკაც აქედან იბადება და ერთი მხრივ წინააღმდეგობის, მეორე მხრივ კი გაწონასწორებულობის ამ უსასრულო დავაში ვინძლო გულგრილობისა და განურჩევლობის მონსტრიც გაქრეს.

თ ა ხ გ მ ა ნ ე ბ ი

ხოსე ორტეგა ი გასეტი

ენა. შესავალი ახალ ლინგვისტიკაში (ლექციათა კურსიდან “ადამიანი და ხალხი”)

ძნელად მოსაძებნია იმაზე უფრო ადამიანური ურთიერთობა, რომელიც დედა-შვილს ან შეყვარებულებს აკავშირებს. უაღრესად უნიკალური არსება – დედა ხომ თავისი უნიკალური ქმნილების – შვილის გამო ცხოვრობს. შეყვარებულობის დროს კი სწორედ ამ კონკრეტულ მამაკაცს უყვარს სწორედ ეს კონკრეტული ქალი – შეუდარებელი, შეუცვლელი, ერთადერთი. მათი ქცევა, მათი ერთმანეთისადმი დამოკიდებულება პიროვნებათშორისი ურთიერთობის ძალზე ნათელი მაგალითია. ბარემ აქვე შევნიშნოთ: შეყვარებული წყვილი ყველაზე ხშირად და ყველაზე მეტად საუბრითაა დაკავებული. რა თქმა უნდა, სასიყვარულო ალერსსაც ეძლევიან, თუმც, ესეც საუბრის გავრძელებაა, ოღონდ – სხვა ფორმით. ამას დაზუსტება აღარ სჭირდება. სიყვარული, რომელსაც მზერა და ალერსი ასულდგმულებს, უფრო მეტად ცოცხლდება საუბრით, დაუსრულებელი დიალოგით. სიყვარული მგალობელი ფრინველივით სტვენს და ჭიკჭიკებს, სიყვარული მჭევრმეტყველია და, თუ რომელიმე შეყვარებული მაინც დუმს, ეს იმას ნიშნავს, რომ მას სხვაგვარად არ შეუძლია. ის ბუნებითაა გამორჩეულად მღუმარი.

ეს უაღრესად ინდივიდუალური ქმედება, რომელსაც ორივე მონაწილე მთელ თავის პიროვნულ სიღრმეს ახმარს, ორიგინალური შესაქმნის ეს უწყვეტი აქტი – სიყვარული – შუამავლად მეტყველებას ირჩევს. ლაპარაკი გარკვეული ენის გამოყენებას ნიშნავს, თუმც, შეყვარებულებს არ შეუქმნიათ იგი. ენა, რომელზეც მიჯნურები საუბრობენ, მათთან ერთად არსებობდა, საზოგადოებაში ფეთქავდა. ბავშვობაშივე ჩასახლდა მასში ადამიანთა სამეტყველო აღქმასთან ერთად. რამეთუ ენას – იმთავითვე და სამუდამოდ მარად მშობლიურს – ითვისებენ არა გრამატიკიდან ან ლექსიკონიდან, არამედ – მხოლოდ ადამიანური მეტყველებიდან. ყველა მიჯნურს სურს რაღაცის თქმა, ბევრის გამოთქმა, მაგრამ სინამდვილეში ეს სურვილი მხოლოდ ერთს ნიშნავს – გაამბოთ საკუთარ ცხოვრებაზე, თითოეულის განუმეორებლად ინდივიდუალურ ყოფაზე. როცა ერთ-ერთ პირველ ლექციაში აღვნიშნე, ადამიანთა ცხოვრება თავიდან ბოლომდე რადიკალური მეტყველებაა-მეთქი, დავამატე, რომ სიყვარული ორი მარტოობის გაცვლა-გამოცვლის,

ორი იდეალური შინაგანი სამყაროს შერწყმის ცდაა და თუ ის წარმატებით დასრულდა, ორი ნაკადი გაერთიანდება, ორი ცეცხლი ერთუროს შეედლებს. აი, რატომ ეუბნებიან შეყვარებულები ერთმანეთს: “ჩემო სიყვარულო!” ან სხვა მათ დარ სიტყვებს.

მაგრამ ერთმანეთისგან უნდა გავარჩიოთ, რის თქმას ლამობენ ამ სიტყვების მეშვეობით და ის, რასაც ამბობენ. ის, რისი თქმაც შეყვარებულებს სურთ, ერთუროსად რომ განიცდიან, ის გრძობაა – ჭეშმარიტი, აღმსვლელი, მათი პიროვნული სიღრმიდან მომდინარე, მათ მიერ გაცხადილი და გაცნაურებული. საპირისპიროდ ის, რასაც ამბობენ ანუ გამოთქმა, რომლითაც ერთუროს მიმართავენ, სიყვარულში უტყდებიან, გრძობაში არწმუნებენ – “ჩემო სიყვარულო!” – მათთან გარედან მოვიდა. მათ არ ესმით მისი არსი. აქ ზუსტად იგივე ვითარებაა, რაც – მისალმებისას. მშვენივრად მესმის, რომ მისალმებისას შემხვედრს ხელი უნდა გავუწოდო, მაგრამ სრულებით ვერ გამოვიგია, რატომ უნდა მოვიქცე სწორედ ასე და არა სხვაგვარად. შეყვარებულებმა შეუმცდარად იციან, რომ გრძობათა გაცვლისას მთავარია ამგვარ ან ანალოგიურ სიტყვათა დართვა. მაგრამ ისინი ვერ ხვდებიან, რად ჰქვია მათ გრძობას “სიყვარული”, რად გამოიხატვის ბგერათა სწორედ ამგვარი თანმიმდევრობით და არა სხვაგვარად. მათ სურვილში, გრძობაში, გამოუტყდნენ სატროფოს, და გამოთქმის აქტში ანუ გარკვეულ ბგერათწარმოებაში, კავშირის დანახვა შეუძლებელია. და თუ მიჯნურები ამ ბგერათშეთანხმებას ირჩევენ, მხოლოდ იმიტომ, რომ სმენათ: შეყვარებულები ასე იქცევიან. და არა სხვა რომელიმე მიზეზის გამო, რაზეც მიგვითითებს სიტყვა “სიყვარული”.

ენა სოციალური ჩვევაა, ორი ადამიანის, ორი სამყაროს შუამავალი და თითოეული ინდივიდის მიერ მისი გამოყენება უაღრესად ინდივიდუალურია. და ამ ფაქტის შემადრწუნებელ, თითქმის კომიკურ დადასტურებას იმაში ვხედავ, რომ ჩვეულებრივ, “რაციონალურსა” და “ლოგიკურს” ვეძახით ჩვენს უკიდურესად გონივრულ საქციელს. მაშინ, როცა თვით ეს სიტყვები – “რაციონალური”, “ლოგიკური” – წარმოდგება სიტყვებისაგან *ratio da logos*, რომლებითაც თავდაპირველად ლათინურსა და ბერძნულში “მეტყველებას” აღნიშნავდნენ. სხვაგვარად რომ ვთქვა, ამ სიტყვებით გამოვთქვამთ ირაციონალურ ქმედებას, თანაც იშვიათად – ერთ-ერთ გადამწყვეტ მომენტში, ყველაზე ხშირად კი – სხვა დანარჩენში.

ვიმეორებ: ჩვენ მეტ-ნაკლებად კარგად გვესმის იდეები, რომელთა გამოხატვას წარმოთქმული სიტყვებით ვცდილობთ, მაგრამ არ ვიცით, რას გამოხატავს ჩვენი მეტყველება, თავისთავად რას ნიშნავს ჩვენი გამოთქმანი ანუ სიტყვები. ყოველივე ზემოთქმული მისალმებასაც ეხება. თვით ხელის გაწვდის ფაქტი მხოლოდ მაშინ ცნობიერდება, როცა მისალმების შემდეგ ვიწყებთ თეორიულ მსჯელობას იმაზე, რაც მოხდა და შედეგად ჩვევის

ეტიმოლოგიას აღმოვაჩენთ ხოლმე. იგივე ხდება სიტყვის შემთხვევაში. ნშირად მასში აზრს ვერ ვპოულობთ და გაუგებარი რჩება. ასე მოხდა “სიყვარულთან” დაკავშირებით. ეს სიტყვა რომაელთაგან გვერგო, მაგრამ არა რომაული, არამედ – ებრაულია. ებრაულია გამოცდილებიდან იშვა (საკითხავია, როგორი გამოცდილებიდან?), თუ მათაც სხვა ხალხებისგან ისესხეს? სამწუხაროა, მაგრამ არ ვიცით სიყვარულს – აგრერივად დიდი ადგილი რომ უჭირავს ჩვენს ცხოვრებაში – მაინცდამაინც ასე რატომ ვეძახით? მაგალითად, ვამბობთ: “შიშმა განგმირა”. თავისთავად ამ გამოთქმას აზრი არა აქვს. გაუგებარია, გრძნობა, რომელიც ჩვენში იშვა და სივრცესთან გაუცხოებულა, როგორ აღმოჩნდა ჩვენს მიღმა და შემდეგ “განგვმირა” კიდევ! თუმც ამ შემთხვევაში ყოველივეს ნათელს ჰყენს ეტიმოლოგია, რომლის თანახმადაც ბერძნულსა და სხვა ინდოევროპულ ენებშიც არსებობდა სწორედ ასეთი გამოთქმა. პირველყოფილ ინდოევროპელებს სჯეროდათ, რომ ვნებები, სნეულებათა დარად, კოსმიური, გარემომცველი, ადამიანთა მიღმა არსებული ძალებია, რომლებიც დროდადრო ჩვენში იჭრებიან.

ჩვეულების მეორე ნიშანი ისაა, რაც გვაიძულებს მის დაცვას, მის მორჩილებას. მეტყველებაში როგორ ხდება ყოველივე ეს? ვინ გამიბრაზდება ან ვინ დამემუქრება, თუ მე არა სიტყვებს, არამედ ჩემს მიერ გამოგონილ ბგერებს გამოვიყენებ?

როცა მისაღმებაზე საუბრისას ერთგვარ იძულებაზე მივუთითებდი, მხოლოდ სანქციის ის ტიპი გიჩვენეთ, რომელიც წარმოიქმნებოდა ჩვეულების უგულებელყოფისას. მაგრამ როგორც ქვემოთ დავინახავთ, ჩვეულების ყველა ტიპში იძულება მხოლოდ ამ ტიპისთვის ნიშანდობლივ ფორმას იღებს. განსხვავება მათ შორის უკიდურესად არსებითია. ეს ფორმები ყველაზე უკეთ არკვევენ ფუნქციას, რომელსაც ჩვეულების თითოეული ტიპი ასრულებს ამა თუ იმ საზოგადოებაში. მაქსიმალური იძულება ფიზიკური ხასიათისაა. სოციალური გარემოცვა მას მაშინ მიმართავს, როცა ადამიანები უარობენ ჩვეულებათა ძალზე ნიშანდობლივი ტიპის – “სამართლის” დაცვას. თუ რატომ, ქვემოთ ვნახავთ. ამჯერად კი მხოლოდ შენიშვნით დავკმაყოფილდეთ: იმ იძულებასთან შედარებით, რომელიც მისაღმების ჩვევის უგულებელყოფას მოსდევს, სამართალი გაცილებით მძლავრად, უხეშად და მკვეთრად მოგვეჩვენება. წარმოვიდგინოთ ასეთი ვითარება: ვილაცამ საათი მოიპარა და დაიჭირეს *in fraganti* (დანაშაულის ადგილას); პოლიციელი მაშინვე აკაავებს დამრღვევს და ძალის გამოყენებით იქ მიჰყავს, სადაც ჯერ არს. ამ შემთხვევაში რომელია კერძო პირის ბოროტ ქმედებაზე საზოგადოების პასუხი ფიზიკური ხასიათისაა, მაქსიმალურად ინტენსიური და სწრაფი. ეს მაგალითი კიდევ ერთხელ გვათქმევინებს, რომ ჩვეულება შეიძლება დავყოთ ძლიერად და სუსტად. ჩვევაგათა ინტენსივობით მითითებული ორი ხარისხი განისაზღვრება

საიძულებლად გამოყენებული ძალის ოდენობით. მისალმება და ყოველივე ისიც, რასაც “ზნეს” ვეძახით, სუსტ ჩვეულებათა სახეობანია. სამართალი, პირიქით, ძლიერი ჩვეულებაა. და ვიმედოვნებ გიჩვენოთ, მისი ყველაზე ხშირი ფორმა და *prima facie* (აქ: საწყისი სახე, თაურსახე) რატომღაც სხვა ჩვეულებებთან შედარებით განსაკუთრებული; სწორედ უკანასკნელმა გარემოებამ შეუშალა ხელი იურისტებსა და სამართლის ფილოსოფოსებს სამართალში ის განეჭვრიტათ, რაც სინამდვილეშია: სამართალი მრავალთაგან ერთ-ერთი ჩვეულებაა. უკვე ვითხარით: რამდენადაც ჩვენი გარემოცვა სოციალურია, თავს ავლენს, როგორც მუდმივი და საყოველთაო იძულება. აი, დადგა ხელსაყრელი მომენტი სიტყვის უთქმელად გამოვასწოროთ გავრცელებული მცდარი შეხედულება სოციალურ და კოლექტიურ იძულებაზე!

ჩვეულებრივ მიიჩნევენ, რომ კოლექტიური იძულება იგულისხმება სხვების მიერ ჩვენდამი გამოხატულ დადებით თუ უარყოფით ქმედებაში. ეს ასე არ არის. სინამდვილეში ეს იმ იძულების ერთ-ერთი ფორმაა, რომლის ორი სახეობა უკვე განვიხილეთ: სხვების აღშფოთება, როცა მათ არ ვესალმებით (რაც მეგობრული დამოკიდებულების, პატივისცემისა და ურთიერთობის სურვილის უბრალო უგულებელყოფაა) და მეორეც, პოლიციელის ენერგიული ჩარევა მაშინ, როცა ვიღაცამ, ვთქვათ, საათი მოიპარა ან ანდერძი გააყალბა. სავსებით ბუნებრივად მეჩვენება “ჩემს საქციელზე იძულებით ზემოქმედებად” განვიხილო ნებისმიერი მძიმე შედეგი, რაც იმით იქნება გამოწვეული, რომ მე ისე არ მოვიქეცი, როგორც ეს ჩემს სოციალურ გარემოცვაშია მიღებული.

მაგალითად, ჭაბუკს სურს სიყვარულში გამოუტყდეს სატრფოს, მაგრამ უარობს რომელიმე ცნობილი *ენის* გამოყენებას. რა თქმა უნდა, ეს პოლიციის ჩარევის საბაბი არ არის, მაგრამ ერთი რამ კი უეჭველია: ამ შემთხვევაში მისი მიჯნური ჭაბუკის ზრახვებს ვერ ამოიცნობს და ვერც ჭაბუკი ეტყვის საწადელს. ჩვეულება, რომელსაც ენა წარმოადგენს, მშვიდად, აუღელვებლად, ყოველგვარი გარეშე ძალის გამოუყენებლად ზემოქმედებს ადამიანებზე, აიძულებს მათ ამ ჩვეულების უბრალო და, ამავე დროს, პირწმინდად ავტომატურ და უცილო გამოყენებას. ამ ჩვეულებაზე უარის თქმისას ენა შეუძლებელს ხდის გაგებას და გაგებინებას, ძირშივე ადამბლაგებს ნებისმიერ ნაყოფიერ და ნორმალურ თანაგანცდას. აქ ჩვენს წინაშეა იძულება, რომელიც არ შეიცავს ვისიმე პოზიტიურ თუ ნეგატიურ ქმედებას (ეს, ასე ვთქვათ, წინასწარგანზრახული უტყვობაა), რადგანაც ჩვენ “ქმედებად” ვერ მოვიხსენიებთ “გაუგებრობას” ან რაღაცას, რაც უინდივიდოდ ხორციელდება. ამგვარად, იძულება ყოველგვარ პირობებში ფორმალურად უნდა მივიჩნიოთ, როცა კი ჩვენ დაუსჯელად ძალგვიძს ქცევის იმ წესის არჩევა, რომელიც საყოველთაოდ მიღებულისგან განსხვავდება. დასჯა ან შურისძიება სხვადასხვა ზომას ან ხარისხს გულისხმობს. მაგალითად, იმის

შეუსრულებლობა, რაც ჩვენს გარემოცვაშია მიღებული, გაცილებით ძნელია, ვიდრე – მისი შესრულება. აი, ერთი მარტივი და, ამდენად, ძალზე თვალსაჩინო მაგალითი: საკმარისია საუზმეზე იმისგან განსხვავებული რამ მოვითხოვოთ, რაც ჩვენს ყოველდღიურ მენიუშია, რომ უდიდეს წინააღმდეგობებს წავაწყდეთ. რამდენ ხათაბალას უკავშირდება ამ ტრივიალური მოთხოვნის დაკმაყოფილება მოგზაურობისას ან ადგილის შეცვლისას! პირიქით, საზოგადოება გვათავისუფლებს საუზმის ჩვენ მიერვე მოგონების მოვალეობისაგან და გვთავაზობს წინდაწინ აპრობირებულ მენიუთაგან ერთ-ერთს. ყოველივე ეს – დრამატიზების გარეშე – მხოლოდ წვრილმანია და მაინც, საზოგადოების არსებობის, უფრო სწორად, მისი სიმყარის გადამწყვეტ მიზეზად გვევლინება. ხომ ყველა ჩვენგანს მონდომებია, ერთხელ მაინც გაჰქცეოდა საზოგადოებას! თუმც საკმარისი იყო იმ ძალისხმევის წარმოდგენა, რაც მარტო ყოფნას დასჭირდებოდა – როცა სრულიად მარტო უნდა გაისარჯო – რომ გაქცევისადმი ვნება მაშინვე ჩაგვეკლა. ნათქვამია, ადამიანი ბუნებით საზოგადოებრივი არსებააო. ეს განსაზღვრება საკმაოდ ბუნდოვანია, მაგრამ დროის უქონლობის გამო მის კრიტიკას ვერ შევუდგები. საბოლოოდ, მზადაც კი ვარ დავეთანხმო მას, თუ ერთ რამეს დავამატებდი: ადამიანი ბუნებით მარტოხელაა და მასში გამუდმებით ხან თვლემს, ხან იღვიძებს საზოგადოებისგან გაქცევის სურვილი. პერიოდულად ეს სურვილი ისტორიული მასშტაბითაც გამოვლენილა. უკანასკნელ ხანს – ხან ერთ, ხან მეორე ქვეყანაში – მთელს მსოფლიოში იფეთქა გაქცევის ავადმყოფური სწრაფვის ეპიდემიამ, წყურვილმა, მიატოვო საზოგადოება, რომელშიც ცხოვრობ და შეძლებისდაგვარად – ყოველივე სხვა. მაგალითად, ამ წლების განმავლობაში უამრავ ევროპელს უოცნებია უკაცრიელი კუნძულის ბინადრობაზე.

როცა ნაპოლეონი გერმანიაში შეიჭრა და მისი ჯარი ვეიმარს მიუახლოვდა, გოეთემ თქვა: “ნეტავ ყოველივე ამის მიღმა ცყოფილიყავი!”, მაგრამ ასეთი “მიღმა” არ არსებობს. რომის იმპერიის პირველ საუკუნეებში ყოველგვარი კულტურული და სამოქალაქო ცხოვრებით განხიბული ადამიანები უდაბნოში გარბოდნენ, რათა ჩაძირულიყვნენ სასოწარკვეთილ მარტოობაში. ქრისტიანი ბერები როდი არიან მარტოობის გამოძგონებელნი. ისინი მხოლოდ ბაძავდნენ მათ, ვინც სირიასა და ეგვიპტეში ჯერ კიდევ ორი ასწლეულის წინ გამხდარიყო მეუდაბნოე და განდევილი, რათა ექადაგათ *mone* – მარტოობა. ამიტომაც დაარქვეს მათ *monakhoi* – მონაზვნები. ცხოვრების ასეთმა წესმა მათ უზარმაზარი პოპულარობა შესძინა და წარმოქმნა ერთგვარი ეპიდემია. უდაბნოები აივსო ათასობით განდევილით, რომლებიც ამის გამო უკვე აღარ იყვნენ მარტოხელები და დაარსეს თემი – *kinovia*, მონასტერი (სიტყვიდან *koinos* – საერთო). მათ კი, ვინც უფრო რადიკალურ განმარტოებას ესწრაფოდა, გადაწყვიტეს, ვერტიკალის მეშვეობით

ჩამოსცილებოდნენ ახლობლებს – აშენებდნენ მაღალ სვეტს, რომლის მწვერვალზეც ცხოვრობდნენ. მათ მესვეტეები უწოდეს. თუმც არც ამან უშველათ. იმპერატორი თავის კარისკაცებს რჩევისთვის აგზავნიდა წმინდა სიმონთან. ისინი ქვევიდან ასძახოდნენ და თავიანთ თხოვნას აცნობდნენ მას.

ენა, რომელიც უფრო რთული წარმონაქმნია, ვიდრე – მისალმება, სხვებზე მკაფიოდ და ზუსტად აგნებს სოციალური რელობის ნიშან-თვისებებს. ამიტომაც მასში ყველაზე ნათლად ვლინდება სოციალური ყოფა. საზოგადოება არსებითად თანაცხოვრებაა, განსაზღვრული კოლექტიური ერთობის უწყვეტი და უდრეკი არსებობა. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ეს არის თანარსებობის განსაკუთრებული ფორმა, რომელიც განსხვავდება სხვა კოლექტიური გაერთიანებებისა და ერთობებისაგან. როგორც კი ადამიანთა რომელიმე ჯგუფი გამოეყოფა კოლექტიურ ერთობას, რომელშიც სხვებთან ერთად ცხოვრობს, იმავე წამს ავტომატურად ვისიმე ნებისგან დამოუკიდებლად იცვლება ენა, რომელზეც ესა თუ ის ჯგუფი ადრე ლაპარაკობდა და თანდათანობით ყალიბდება განსხვავებული, ახალი ენა. თუკი რომელიმე ტრაგიკული მიზეზის გამო დარბაზში მსხდომნი სხვა ესპანელებს მოვწყვდებოდით და რამდენიმე წლის შემდეგ კვლავ შევეუერთდებოდით ჩვენს თანამემამულეებს, დიდად გაგვიკვირდებოდა, რომ, შეუმჩნეველად, ზოგადმოსახმარი ესპანურისგან განსხვავებულ ენაზე ავმეტყველებულვართ! ამ განსხვავებას შევამჩნევდით ზოგი სიტყვის წარმოთქმისას, განსხვავებული იქნებოდა ზოგის სემანტიკა, სინტაქსური ფორმა, ფრაზეოლოგიზმები. ჩვენ მიერ წარმოსახული შესაძლებლობა არაერთხელ განსხეულებულა ისტორიაში. აქ თავს იჩენს საპირისპირო დამოკიდებულებაც: ეს არაერთხელ გამეორებული ფაქტი ადასტურებს, რომ რომელიღაც *ერთობის* არსებობას წინ უცილობდ უძღვის რომელიღაც *განცალკევება*. ეს უკანასკნელი შეიძლება სხვადასხვა მიზეზებმა წარმოშვას. მათგან ყველაზე ნათელია გეოგრაფიული წინალობები, რომლებსაც ჯგუფის იზოლაციამდე მივყავართ. დრო რომ მქონდეს, გაიშობდით ახალი გვინეის ერთ ხალხზე, რომელიც ახლახან აღმოაჩინეს და შეისწავლეს. საუკუნეთა წიაღში, შორეულ წარსულში მოხდა გეოლოგიური კატასტროფა, რის შედეგადაც მთის ხეობებში მომწყვდეული ეს ხალხი სამყაროს მოწყდა. მაგრამ განკერძოების მიზეზი შეიძლება იყოს მხოლოდ პოლიტიკურიც ან აიხსნას სხვა, უფრო რთული მოტივებით. სოციოლოგიური კვლევები სათანადოდ რომ მიმდინარეობდეს, უთუოდ ღრმად შეისწავლიდნენ იზოლაციის გავლენას კოლექტიურ ცხოვრებაზე – როგორც წარსულში, ისე – აწმყოში. ამ საკითხის განსაზღვრებად დავუმატებდით, რომ წარსულშიც და მომავალშიც შესაძლებელია მკაფიოდ მივაღწევოთ თვალი სხვადასხვა კერძო მაგალითის, უაღრესად ფერსავსე სურათს. ეს დიდად გვარგებდა,

თანაც იმაზე მეტად, ვიდრე წარმოგვიდგენია. მაგალითად, შეტყობინების თანამედროვე საშუალებათა განვითარებამ იქამდე მიგვიყვანა, რომ ადამიანთა უმრავლესობა ძალზე ხშირად მიდის მშობლიური ქვეყნიდან სხვა, მათ შორის, ყველაზე დაცილებულ ადგილას – და ეს ისტორიაში პირველად იქცა ნორმად. ეს მოვლენა, ალბათ, კვლავაც ინტენსიურად განვითარდება. საკითხი მხოლოდ სივრცეში მოძრაობით როდი ამოიწურება. პრესის წყალობით შეგვიძლია საზღვარგარეთ მიმდინარე ყველაზე მნიშვნელოვანი მოვლენების თანამონაწილენი გავხდეთ. ბუნებრივია, ჩნდება კითხვა: რას მოუტანს ეს საზოგადოებრივ ცხოვრებას? ჯერ ხომ ისევ გაურკვეველია, უპირობოდ კეთილად იმოქმედებს თუ არა ეს? ხომ შეიძლება ამ პროცესის დაჩქარებამ თუნდაც დროებითი, ყველაზე უფრო ძვირად და საბედისწერო შედეგი მოგვიტანოს?

სოციოლოგებსა და ეთნოგრაფებს ამ პრობლემისთვის სათანადო ყურადღება არ მიუქცევიათ. ისინი არასოდეს დაფიქრებულან, ვთქვათ, ასეთ ფაქტზე.

ერთმანეთისგან რასობრივი ნიშნით – ენით, ჩ ვ ე უ ლ ე ბ ე ბ ი თ ა და სხვ. – სრულიად განსხვავებული ნიგერიის მრავალრიცხოვანი ტომები ისეთ სივიწროეში ცხოვრობენ, რომ გადაუჭარბებლად შეიძლება თქმა: ერთმანეთს თავზე ასხედან. მიუხედავად ამისა თითოეული ტომის წარმომადგენელი მიჯაჭვულია თავის კონკრეტულ საზოგადოებას და მკაფიოდ აცნობიერებს სხვების უცხო ტომთათვის მიკუთვნებულობას. და რადგან წმინდა დოლები საკუთარი ტომისა და საკუთარი საზოგადოებრივი ჩვეულების გამომხატველია, ველურები ნებისმიერი უცხოელის გამოჩენისას ამბობენ: “სხვა დოლის ხმაზე ცეკვავს”, რაც ნიშნავს: სხვა რწმენა, ენა, ტაბუ და ა.შ. აქვს.

როგორ ავხსნათ, რომ განსხვავებულობის ამგვარ თანაგანცდაში არ იკარგება ტაბუსა და სხვა ფენომენების მსგავსება, რომლებიც ამ ტომთა შიგნით მჭიდრო სოციალურ ერთიანობასა და დარაზმულობას უზრუნველყოფს? ტაბუს ერთგვარობა იწვევს სოციალურ ერთობას, რომელიც განმაკერძოებელ გავლენას ახდენს ყველაზე აქტიურად თანამცხოვრებ ხალხებზეც.

იმის წყალობით, რომ ენა ძალზე ზუსტად რეაგირებს სოციალურ პირობებზე, თვალს ვადევნებთ ენობრივ სხვაობას არა მარტო განსხვავებულ საზოგადოებაში, არამედ – განსხვავებულ სოციალურ ჯგუფებშიც. უძველესი ცნობის თანახმად, რომელიც დაახლ. ჩვ. წ-მდე 3000 წლითაა დათარიღებული, შუმერულ-აქადურ ქალაქებში ორი განსხვავებული ენა არსებობდა: ერთი – მამაკაცთა – eme-ku , მეორე – ქალთა – eme sal, რომელსაც, ამავე დროს, ფრთხილთა ენასაც ეძახდნენ. მაინც რამ განაპირობა, რომ ამ კაცებმა და ქალებმა ერთმანეთს ვერ გაუგეს? მსგავს შეხედულებას

იცავდა თვით ელჟარდ მეიერი! მაგრამ რამდენიმე წლის წინათ, როცა ჰროზნიმ გაშიფრა ხეთური ლურსმული წარწერა და ხეთების მონათესავე სხვა ხალხის იეროგლიფური წარწერაც, ამ დასკვნას წყალი შეუღდა. გაუგებრად რჩება, რატომ ვერ შეეგუა ამ მოვლენას ეს შესანიშნავი ენათმეცნიერი: ახლაც ხომაა ხალხი, რომელშიც არსებობს კაცთა და ქალთა ენები! კარლო ალბერტო ბერნული, კერძოდ, ყურადღებას ამახვილებს ისეთ ქალურ ენაზე, რომლის გაგება არც ერთ მამაკაცს არ ძალუძს და რომელიც გამოიყენება მხოლოდ ქალთა საიდუმლო წეს-ჩვეულებათა აღსრულებისას (მაგალითად, სუაჰილის ენაში). ამ ენის თავისებურებები და გავრცელების არეალი შეისწავლა ფლორა კრაუსმაც.

ჩვენი ესპანური, იმ ფორმით, – ნაწილობრივ იდეალურად ან უტოპიურად, მაგრამ საბოლოოდ, საკმაოდ საფუძვლიანად – რომლითაც ძალგვიძს მას ნორმატიული ვუწოდოთ, განსხვავებული სოციალური კლასების თანამშრომლობის მექანიკური შედეგია. როგორც ცნობილია, ყოველ კლასს აქვს თავისი ენა. ამის მიზეზია არა შემთხვევითი სხვაობა მათ შორის, არამედ – ერთგვარი ფუნდამენტური გარემოება, რომელიც სხვადასხვა საზოგადოებრივ კლასებს ერთგვარ ორგანოებად აქცევს, რომელთაგან თითოეული განსაკუთრებულ როლს თამაშობს ნორმალური ენის მყოფობაში. კლასები, რომელთაც შესაბამისად, სახალხოს, საშუალოს და უმაღლესს უწოდებენ, ლაპარაკობენ სავსებით განსხვავებულ ენებზე. როგორც ლერხი აღნიშნავს, ლაპარაკის მანერა, ანუ ენის გამოყენება სამ განსხვავებულ, სოციალურ ჯგუფად იყოფა; მაგალითად, არსებობენ ადამიანები, რომლებიც ლაპარაკისას არ მსჯელობენ თავიანთ მანერაზე; ისინი ენას დაუდევრად იყენებენ და ჰაიჰარად ეპყრობიან – ეს სახალხო ჯგუფია. არსებობენ ისეთებიც, რომლებიც განსჯიან საკუთარ მეტყველებას, მაგრამ ეს რეფლექსია მცდარია; მას მიეყვართ სალალბო დაწინდვამდე, როცა ნატიფი განათლებით თავმომწონე რომელიღაც ქალბატონი აცხადებს, რომ მისი ქმარი “იმპორტულ ენებს ფლობს”. და ბოლოს, არსებობს უმაღლესი ჯგუფი, რომელიც მკაცრად ადევნებს თვალ-ყურს თავის მეტყველებას.

ანგარიშში ნუ ჩავაგდებთ საშუალო ჯგუფს, რომელიც იშვიათად ახერხებს ნორმატიულ ენაზე ზემოქმედებას. რჩება ხალხი და კულტურული არისტოკრატია. მათი დამოკიდებულება ენისადმი მხოლოდ კერძო გამოვლინებაა საერთო, ცხოვრებისეული მდგომარეობისადმი. მხოლოდ ორი საშუალებაა, რომ ცხოვრებისადმი დამოკიდებულება გამოხატო. ერთი იმას გულისხმობს, რომ თავი არ შეიზღუდო და ნებისმიერი სურვილი აისრულო. მეორე მიდგომა ისაა, რომ ჩავიკლათ სულში სწრაფვანი და მიველტვოდეთ იმას, რომ ჩვენი ქცევა ნორმებში მოვაქციოთ. ლერხი მიუთითებს, “კულტურული” ინდივიდი, ჩვეულებრივ, უმაღლესი კლასებიდან, თუ როგორ ლაპარაკობს აღინგვისტური “ნორმების”, თავისი ენისა და, ზოგადად, ენის

სახელით. პლებეი, პირიქით, ისე ლაპარაკობს, როგორც ღმერთი ინებებს. ამიტომაც, ლერხი, რომანტიკული ინტერპრეტაციის საპირისპიროდ, ამტკიცებს, რომ რჩეულნი (ანუ არისტოკრატია), ნორმის ერთგულნი რჩებიან, ამყარებენ და იცავენ ენას, ხელს უშლიან იმას, რომ ფონეტიკური კანონების ამარა დარჩენილი ენა, სადაც განუყოფლად ბატონობს ხალხური მეტყველება, უკიდურესად არ გადაიბდეს. მართლაც დიდი გავლენა იქონია ფრანგულში თანხმოვნების დაკარგვამ, ვიდრე უმაღლესი კლასები გონს არ მოეგნენ და თავიანთი მკაცრი კონტროლი არ დააწესეს: *pediculum*-იდან (ტილი), მხოლოდ *pou* დარჩა, *parabolare*-დან (საუბარი) – *parler*, *cathedra*-დან (სავარძელი) – *craire* ან *chaise*, *oculus*-დან – (თვალი) – *oeil*, *augurium*-დან (საათი) – *heur*. აქედან გამომდინარეობს მრავალი კონვერგენცია, რომლებმაც ფრანგული ენა ორაზროვანი ბგერებით დახუნძლეს: *san* მომდინარეობს ისეთი განსხვავებული ლათინური სიტყვებიდან, როგორებიცაა *centum* (ასეული), *sanguem* (სისხლი), *sine* (გარეშე), *se inde* (*s'en*) (საიდან), საბოლოოდ, *ecce hoc inde* (*c'en*); აქედანვე მომდინარეობს გამოთქმა, რომლის ეტიმოლოგიის დადგენა დიდი ხნის განმავლობაში ვერ ხერხდებოდა: *c'endessus dessus* (ყირამალა), რომელიც სრულიად სულელურად გარდაქმნილა ახლა *sens dessus dessous*, უფრო ადრე, ვოჟლა და მაღამ დე სევინიე წერდნენ: *sans dessus dessous*.

როცა ის სიტყვები მოკლდებოდა, რომელთაც მახვილი ბოლოსწინა მარცვალზე მოუდიოდათ: *tepidus*, *tiede* (თბილი), რჩებოდა მხოლოდ მახვილიანი მარცვლები ბასრი ან ბლაგვი მახვილით: *portum* (პორტი) – *port*; *porta* - *porte* (კარი). თუმც, ბოლო სიტყვაში *e* მუნჯია, და რომ არა კულტუროსანთა ჩარევა, რა თქმა უნდა, *e* გაქრებოდა და *porte port*-ში აგვერეოდა, ორი სიტყვისაგან რედუცირებულ ფორმა *port*-ს მივიღებდით. აბსტრაქტული სიტყვებისა და უამრავი უაღრესად სასარგებლო ენობრივი საშუალების არსებობას, მაგალითად, ზოგიერთი კავშირისა, სწორედ განათლებულ საზოგადოებრივ ფენებს უნდა ვუმაღლოდეთ.

XVI საუკუნეში ფრანგული ენის განვითარება ჯერ კიდევ ემორჩილებოდა ინდივიდუალური გამოყენების კაპრიზს. XVII საუკუნის დასაწყისში იგრძნობა ნორმის ზემოქმედება, რაც მაღალი კლასებისაგან მომდინარეობს. პერსონაჟი, რომელიც ამ ნორმის გამოსახატად შეირჩა, არც ბრძენია და არც პედანტი, რომელიც მხოლოდ საკუთარი სახელით ლაპარაკობს. ეს გახლავთ თავაზიანად მოუბარი ადამიანი, ანუ ის, ვინც მსმენელის თვალსაზრისს ითვალისწინებს და პასუხს იძლევა, რადგან ლაპარაკობს არა როგორც მარტოსული მწერალი, არამედ – როგორც ფორმალურად საუბრის მონაწილე. ამგვარად, იღებენ ნორმას, რომელსაც ყველაზე მთავარი ენობრივი თავისებურება გვკარნახობს – ეს არის თანაზიარობა. და სწორედ ადამიანი, როგორც ურთიერთობით მცხოვრები

არსება, დაადგენს კანონს. მაგრამ თვით ამ ცნების საზღვრებშიც კი უპირატესობა ენიჭება იმგვარ თანაზიარ ადამიანს, რომლისთვისაც მეტყველება – საუბარი – პირწმინდა ფორმალობაა, საკუთარი თავისთვის განხორციელებული, ანუ უპირატესობა ენიჭება თავაზიან “მაღალი წრის ადამიანს” – *I'honnête homme, l'homme de bonne compagnie*. სამართლიანია, რომ ზეპირი საუბრისას, როცა მთავარია სწორად გაგიგონ, მეტყველების ფორმას განაპირობებს სწორედ ასეთი ტიპის ადამიანი, ვინაიდან ის ისე ლაპარაკობს, როგორც საჭიროა. წერილობითი მეტყველებისას, პირიქით, ფორმას ის ირჩევს, ვინც წერს.

როცა მეტყველება ფონეტიკური კანონების ამარა რჩება, ისეთი ენა წარმოიქმნება, რომელშიც ძალზე ბევრი ორაზროვანი თანაბრად რთული გამოთქმა იყრის თავს; ზოგი მათგანი ემსგავსება ერთმანეთს, მიუხედავად იმისა, რომ ეს სიტყვები სხვადასხვა სიტყვიდან არიან წარმოქმნილი. ასე დაემართა ინგლისურ და ჩინურ ენებს. აქედან მომდინარეობს ეს სევდიანი ხვედრი ინგლისური ენისა, რომელიც ავალებს მის მატარებელთ ხშირ spelling-ს (ასოებით გამოთქმა სიტყვისა), როცა ხან ერთმა, ხან მეორე თანამოსაუბრემ თავის ადრესატს უნდა გაუშიფროს წარმოთქმული სიტყვა. ხანდახან ეჭვიც კი იბადება, რომ ერთ ინგლისელს მეორისა მხოლოდ იმდენად ესმის, რამდენადაც მათი საუბარი ყველაზე ხშირად “საერთო ადგილებისაგან” შედგება და თითოეულმა წინდაწინ იცის, რას უპასუხებენ. ჩინურში გამოთქმის რთული პრობლემა გადაიჭრა განსხვავებული სიმაღლის ტონებით, რომლებმაც აქციეს ეს ენა არც თუ ამოდ სასმენ მუსიკად და ხელი შეუშალეს მის ლათინური ასოებით ტრანსკრიპციას ანდა ნებისმიერი სხვა არაიდეოგრაფიული ანბანით ჩაწერას.

“ჩემო სიყვარულო!” არც თუ ცუდი დასაწყისია! კიდევ კარგი, შეუძლებელია იმის გათვლა, კერძოდ ვის მიემართება ეს სიტყვიერი ამოხვრა! როცა ამ სიტყვებს ათასკაციანი აუდიტორიის წინაშე წარმოვთქვამ, ამ თავხედურ გამოთქმას არქიმორიდებულობად ვაქცევ ხოლმე; მორიდებულობა, როგორც ცნობილია, იმას გულისხმობს, რომ გამოტოვო ის, რაზეც ლაპარაკი არ ეგების. ამგვარი თავმდაბლობა მაინც გულისხმობს იმ პირობას, რომ უთქმელის თქმა ნამდვილად შეიძლებოდა, რადგან ის გაცნობიერებულია. მაგრამ ორი ზემონახსენები სიტყვა, იმის მიუხედავად, რომ მათ სიტყვის სახე და განუსაზღვრელი მნიშვნელობა აქვთ, არ წარმოგვიდგება გამოთქმად, ანუ არაფერს ამბობენ. რატომ? მათი შემადგენელი ბგერები ხომ სრულად და სწორად გამოითქვა? ისინი არაფერს ამბობენ, რადგან არავის მიემართებიან, მათ ჰყავთ გამგზავნი – მე –, მაგრამ არ ჩანს ადრესატი და ამიტომაც, როცა ბაგეებს ამოსცდებიან იმ მტრედივით, რომელსაც დაავიწყდა, საით მიფრინავს და ცაში ტრიალებს, ეს სიტყვები არ მისდევნენ საკუთარ ბილიკს, არავისთან მიდიან, არაფერს ამბობენ. ჩემს მიერ წარმოთქმული

“ჩემო სიყვარულო!” ახლა ჰაერს გამოეკიდა; ისე არსებობს, თითქოს ლექსიკონში იყოსო. ლექსიკონში მოთავსებული სიტყვები კი მხოლოდ შესაძლო მნიშვნელობებია, მაგრამ არაფერს გამოთქვამენ. უჩვეულოდ სქელკანიანი წიგნები, რომელთაც “ლექსიკონებს” ვეძახით, საკმაოდ საინტერესო ფენომენია: მათში თავმოყრილია ენის ყველა სიტყვა და მაინც, ლექსიკონის ავტორი ერთადერთი ადამიანია, რომელმაც ეს სიტყვები ჩაწერა, მაგრამ იმავე დროს, არ გამოთქვა ისინი.

ზედმიწევნით ჩაწერილი ისეთი სიტყვებით, როგორებიცაა, ვთქვათ “სულელი”, “ბრიყვი”, იგი არავის მიმართავს, მათ არავის უსაბამებს და არავინ ჰყავს მხედველობაში. აი, მოულოდნელი პარადოქსი – ენა, ანუ სიტყვათა კრებული, ლექსიკონი პირდაპირ უპირისპირდება მეტყველებას. ხოლო სიტყვები ასეთები მხოლოდ მაშინ არიან, როცა ისინი ვიღაცამ ვიღაცას უთხრა. მხოლოდ კონკრეტული ქმედებისას, სხვაგვარად – ცოცხალი ქმედებისას, რომელსაც ერთი ადამიანი მეორის მიმართ ახორციელებს, სიტყვები თავის რეალობას იძენენ. ვინაიდან ადამიანები, რომლებიც ერთმანეთს ესიტყვებიან, ადამიანური სიცოცხლეებია. ყველა ადამიანური სიცოცხლე კი ნებისმიერ წამს განსაზღვრულ სიტუაციაშია თუ გარემოებაშია. სავსებით მკაფიოა, რომ იმგვარი რეალობა, როგორც “სიტყვა”, განუყოფელია მთქმელისაგან, რომელიც მას წარმოთქვამს. ნებისმიერი სხვა მიდგომა იმთავითვე აბსტრაქციად აქცევს სიტყვას, ამპუტაციას უტარებს მის მნიშვნელობას, რის შედეგადაც მისგან მხოლოდ უსიცოცხლო ნასხები რჩება.

ამგვარად, თუ ვამბობ “ჩემო სიყვარულო” და ამასთან, ამ სიტყვებს არავის უსაბამებ, არავისკენ მივმართავ, არ იქმნება გამოთქმა, რაც იმას ნიშნავს, რომ ამ სიტყვებში არ არის ჭეშმარიტი სიტყვიერი ქმედება. ჩვენს წინაშე მხოლოდ ბეერაა, ის, რასაც ლინგვისტები ფონემას უწოდებენ. მიუხედავად ამისა, მოცემულ ბეერას, როგორც ჩანს, მნიშვნელობა მაინც აქვს. რა მნიშვნელობას ვგულისხმობ? რასაკვირველია, ჩვენ არ ვცდილობთ სარისკო ამოცანის გადაჭრას – განვსაზღვროთ სიყვარულის შემადგენელი რეალობა. საბოლოოდ, ჩვენი მიზანია – ვიპოვოთ ამ გამოთქმის საზრისი, ანუ განვსაზღვროთ გაგება, რომელიც მყისიერად წარმოიქმნება ჩვენს გონებაში, როცა კი ვამბობთ “ჩემო სიყვარულო!” და თუკი მაინც ვეცდებით ამ საკითხის გადაჭრას, აღმოვაჩენდით, რომ ჩვენი გონებრივი მზერის წინაშე მეტნაკლებად მკაფიოდ წარმოიქმნება სხვადასხვა კონკრეტული მნიშვნელობები, რომლებითაც ეს სიტყვები წარმოითქმის ვინმეს მიერ და ვინმეს მიმართ. ამგვარ შემთხვევაში მათი მნიშვნელობები განსხვავებულია იმის გათვალისწინებით, თუ რა სიტუაციაში იმყოფებიან მისი მონაწილენი. მაგალითად, შეგვიძლია წარმოვიდგინოთ, რომ სიტყვებით “ჩემო სიყვარულო!” დედა მიმართავს შვილს ან შეყვარებული – სატრფოს. დედობრივი

სიყვარული განსხვავდება ქალისა და მამაკაცის გრძნობისგან. ეს ნათელია და ჩვენი განხილვის საგანს არ წარმოადგენს. უფრო საინტერესოა ამ ორი მნიშვნელობის შედარება: იმისი, რომელსაც იძენს სიტყვა “სიყვარული”, როცა ის მართლაც კონკრეტულ ცხოვრებისეულ სიტუაციაში წარმოითქმის და იმისი, რომელიც მას ჰქონდა, როცა ის პირველად ამოვთქვი. თუ საქმე ეხება დედაშვილურ სიყვარულს ან სატრფოთა ურთიერთობას, სიტყვა “სიყვარული” მიგვითითებს ქმედით, რეალურ, ყოვლისმომცველ გრძნობაზე, მისთვის ნიშანდობლივი არსებითი თუ მეორეხარისხოვანი ნიშან-თვისებებით. უხეიროდ გამოვთქვი: საქმე ისაა, რომ ორივე შემთხვევაში ეს სიტყვა წარმოადგენს ან აღნიშნავს არა ერთ რეალურ გრძნობას, არამედ ორ ერთმანეთისგან განსხვავებულს. ამგვარად, გამოდის, რომ ერთი სიტყვა გამოიყენება ორი და თანაც, ძალზე განსხვავებული რეალობის აღსანიშნად. მსგავსი მოვლენა არავითარ შემთხვევაში არ უნდა გაავივივოთ ორაზროვან სიტყვათა არსებობის ფაქტთან, რომელთათვისაც ნიშანდობლივია ლინგვისტიკის მიერ “პოლისემიად” წოდებული ტერმინი ანუ მრავალმნიშვნელოვნება. ბევრათა ერთი და იგივე შეთანხმება სიტყვაში Leon აღნიშნავს აფრიკულ მტაცებელსაც, ესპანეთში მდებარე ქალაქსაც, რომის მრავალ პაპსაც და ორ სკულპტურასაც, რომლებიც ჩვენი პარლამენტის შენობის კიბეს იცავენ. ის ფაქტი, რომ ერთი და იგივე ფონემა Leon ჩვენს მიერ მოყვანილ მაგალითში აღნიშნავს ყველა ამ რეალობას, – წმინდა შემთხვევითობაა და ყოველი დამთხვევა აიხსნება რაღაც განსაკუთრებული და კონკრეტული მიზეზით. სახელი Leon (“ლომი”) ცხოველის სახელწოდების შემთხვევაში, უბრალოდ, წარმოდგება ლათინური ძირიდან Leon-Leo-Leonis, ხოლო ქალაქ ლეონის სახელწოდება მომდინარეობს ლათინური სიტყვიდან legio (რომაული სამხედრო შენაერთი), რაც იმაზე მიანიშნებს, რომ ამ ადგილას იყო რომის ჯარების სამხედრო და ადმინისტრაციული სარდლობა. შესაბამისად, Leon, როგორც ცხოველისა და ქალაქის სახელწოდება, ერთი და იგივე სიტყვა კი არ არის, არამედ ერთმანეთისგან სრულიად განსხვავებული ორი სხვადასხვა სიტყვაა. უბრალოდ, ორი ფონეტიკური რივის გამოთქმისას მომხდარი შემთხვევითი ტრანსფორმაციის შედეგად, რომლებითაც იწყებოდა Leon და Legio, ისინი გაიგივდნენ და მართლაც წარმოქმნეს ორაზროვნება. ვისარგებლებ შემთხვევით და დაუჟმატებ ახლანდელ დაკვირვებას. ზემომოყვანილი მაგალითი ნათლად ადასტურებს: ფონეტიკურ ცვლილებათა ანაბარა მიტოვებული ენა საბოლოოდ ივსება მსგავსი ორაზროვნებით, რაც შეუძლებელს ხდის ურთიერთგაგებას, ვინაიდან ლაპარაკი წმინდა სიტყვიერ თამაშად გარდაიქმნება. რაც შეეხება Leon-ებს, რომლებიც პარლამენტის წინ გამოუქანდაკებიან, აქ მეტაფორამ შეცვალა სიტყვის მნიშვნელობა და იმის ნაცვლად, რომ აღნიშნა სისხლხორციელი ცხოველი, ბრინჯაოს ან

მარმარილოს ნაჭერს ეწოდა, რაც რამდენადმე თუ მოგვაგონებს ლომს (Leon).

თუმც, ლინგვისტთა აზრით, სიტყვა “ჩემო სიყვარულო”, რომელსაც წარმოთქვამს დედა და სიტყვები, წარმოთქმული სატრფოს მიერ, იგივეობრივია. საქმე ეხება ერთსა და იმავე გამოთქმას და ერთსა და იმავე მნიშვნელობას. მიუხედავად ამისა, ორივე ამ გამოთქმის შემთხვევაში სიტყვები უდავოდ სხვადასხვა გრძნობებს გამოხატავენ – სიტყვა “სიყვარული” თავისთავად და, როგორც ასეთი, უნდა ნიშნავდეს ან დედობრივ სიყვარულს, ან სატრფოთა ურთიერთობას. როგორ უნდა გამოხატავდეს ორივე ამ გრძნობას ერთდროულად, ძალზე გაუგებარია. მაგრამ ყოველივე ნათელი გახდება, როგორც კი ყურად ვიღებთ, რომ სიტყვა “სიყვარული”, ცალკე აღებული, სხვაგვარად რომ ვთქვათ, იმ ცხოვრებისეული სიტუაციისაგან მოშორებული, სადაც ითქვა, სინამდვილეში, არც ერთს, არც მეორეს, არც რომელიმე რეალურ, კონკრეტულ და, შესაბამისად, სრულყოფილ სიყვარულს არ ნიშნავს, ის აღნიშნავს მხოლოდ თვისებათა ნაკრებს, რომლებიც აუცილებლად უნდა არსებობდეს ყოველგვარ სიყვარულში – ადამიანების, საგნების, ღმერთის, სამშობლოს, მეცნიერების სიყვარულის და ა.შ., – თუმც იმ პირობით, რომ ამ თვისებების არსებობა საკმარისი არ არის სიყვარულისათვის. იგივე ეხება სიტყვა “სამკუთხედსაც”. მნიშვნელობები, რომლებსაც ჩვეულებრივ, შეიცავს ეს სიტყვა, სულაც არ არის საკმარისი დაფაზე რომელიღაც სამკუთხედის დასახაზად. ამისათვის საჭიროა, თვითონაც დაუმატო კიდევ რამდენიმე თვისება, რომელნიც ცნებაში არ არიან ჩართულნი, მაგალითად, ისეთები, როგორებიცაა – გვერდების ზუსტი სიგრძე და კუთხეების ზუსტი სიდიდე; მხოლოდ ეს დამატებები აქცევს სამკუთხედს სამკუთხედად. სიტყვებს – “სიყვარული”, “სამკუთხედი” – ხისტად რომ მიუვდეთ, არ გააჩნიათ მნიშვნელობა, ჩვენს წინაშე მხოლოდ მათი ჩანასახი, აზრობრივი სქემაა. ეს ერთგვარი ალგებრისტული ფორმულა გახლავთ, რომელიც, როგორც ასეთი, ჯერ კიდევ არ არის ანგარიში, არამედ შესაძლო ვარაუდის სქემაა, – სქემა, რომელშიც ასოების ნაცვლად უნდა “ჩაისვას” განსაზღვრული რიცხვობრივი მნიშვნელობა.

არ ვიცი, შევძელი თუ არა, თქვენამდე მომეტანა ეს უცნაური თავისებურებები, რომლებიც ახასიათებს სიტყვებს და, შესაბამისად, მთელს ენას, რომ ავიღოთ სიტყვა, როგორც ასეთი (სიყვარული, სამკუთხედი), აღმოჩნდება, რომ მას საკუთარი მნიშვნელობა არ გააჩნია, არამედ მის მხოლოდ ერთ ფრაგმენტს გამოხატავს. ის მხოლოდ მაშინ შეიძენს ნამდვილ და სრულ მნიშვნელობას, როცა ჩვენ მას გამოვთქვამთ. თუმც, საიდან იძენს სიტყვა და ენა იმ რაღაცას, რომლებიც საჭიროა მათი ჩვეული როლის განსახანსიერებლად, კერძოდ კი, მნიშვნელობის, აზრის ქონისათვის? ჩანს, რომ ეს თვისება სიტყვებს სხვა სიტყვების საშუალებით არ გადაეცემა და

არ მომდინარეობს იმიდან, რასაც აქამდე “ენა” ერქვა და რაც პრეპარირებული სახით არსებობს ლექსიკონში და გრამატიკაში. ენის ეს თავისებურება იბადება თვით ენის ფარგლებს მიღმა, ის მომდინარეობს ამ ენით მოუბარი ადამიანებისაგან, ადამიანებისაგან, რომლებიც განსაზღვრულ ვითარებაში ლაპარაკობენ. ადამიანები, წესისამებრ, სიტყვებს საჭირო ტონით წარმოთქვამენ, სახის ამა თუ იმ გამომეტყველებით, მათ მეტყველებას სდევს ესა თუ ის – თავშეკავებული თუ სარისკო – ჟესტიკულაცია, რომელიც თავის მხრივ, “ლაპარაკობს და გამოთქვამს”. ე.წ. სიტყვები რეალობის რთული კომპლექსის მხოლოდ ერთი ნაწილია და ასეთნი მხოლოდ იმდენად არიან, რამდენადაც მონაწილეობენ ამ რეალურ კომპლექსში და მას არ სცილდებიან. მაგალითად, ბგერათშეთანხმება “წითელი” ასხივებს შესაძლო მნიშვნელობათა განსხვავებულ რიგს, მაგრამ ნამდვილი არც ერთი არ არის. თუმცა, საკმარისია, ამ სიტყვამ დუქანში გაიჟღეროს, რომ ეს სივრცე აივსება უსიტყვო მომენტებით, “დუქნისთვის დამახასიათებელი ატმოსფეროთი” და მსგავსი სიტყვა მხოლოდ მაშინ ასრულებს თავის ფუნქციას, მიზანში მაშინ ახვედრებს ზუსტ მნიშვნელობას. მაგ., ამ ფრაზაში: “დაუსხი წითელი!” ნათქვამს უდიდესი მნიშვნელობა აქვს სწორედ ბანალობის გამო, რადგან მჭევრმეტყველურად ადასტურებს, რომ სიტუაციის ყველა სხვა განსხვავებული კომპონენტი, რომლებიც ვერაფრით ჩაითვლება სიტყვებად და რომლებიც *sensu stricto* საერთოდ არ უკავშირდებიან ენას. ენა გამოთქმის განუსაზღვრელი შესაძლებლობებითაა სავსე, ამიტომ მეტყველება შედგება არა მხოლოდ იმისაგან, რასაც თავისთავად ამბობს, არამედ ამ შესაძლებლობების აქტუალიზაციისაგან, გამოთქვას რამე მთელი სიტუაციის მნიშვნელობის გაცნობიერებით. წარმოგიდგენიათ: სიტყვა, როგორც ასეთი, სხვაგვარად რომ ვთქვათ, როცა ის თავის ძირითად როლს ასრულებს – გამოითქმის –, გარდუვალად ერწყმის მთელ სიტუაციას, საგნებსა და ადამიანებს, ანუ ყოველივე იმას, რაც თავისთავად უტყვია. სიტყვა თავისთავად ძალზე ცოტას ნიშნავს, მისი როლი ზემოქმედების მოხდენაა, როგორც უძლიერესი დეტონატორისა, რომელიც გამაყრუებელი გრუხუნით აფეთქებს ყველა დანარჩენის კვაზისიტყვიერ მუხტს. რა თქმა უნდა, წერილობით ენაში საქმე რამდენადმე სხვაგვარადაა. ეს არც ისე მნიშვნელოვანია, რადგან წერილობითი მეტყველება ზეპირს ემორჩილება, მთლიანად მას ეფუძნება. ჯერ კიდევ გოეთემ თქვა, რომ წერილი ზეპირი სიტყვის მკრთალი აჩრდილი და უღირსი მემკვიდრეა.

როგორც უკვე დავრწმუნდით, “მე”, “შენ”, “აქ” და “იქ” – განსხვავებული მნიშვნელობის მქონე სიტყვებია, რომლებიც დამოკიდებულია გამოთქმის სუბიექტსა და მის ადგილმდებარეობაზე. მაგალითად, გრამატიკაში ასეთ სიტყვებს “ოკაზიონალური მნიშვნელობის სიტყვები” ჰქვიათ. კიდევ ერთხელ გავხაზავთ, რომ სწორედ ამ პუნქტში შეიძლება ლინგვისტებთან შეკამათება.

ჩემი აზრით, უფრო სწორი იქნებოდა გვეფიქრა, რომ მსგავს სიტყვებს აქვთ არა მხოლოდ ერთი ოკაზიონალური მნიშვნელობა, არამედ – უთვალავი. მოყვანილი მაგალითები არაორაზროვანი დასკვნის გაკეთების უფლებას გვაძლევს: სწორედ ეს თავისებურებები აღმოაჩენს ყველა სიტყვას, ანუ ნებისმიერი სიტყვის ზუსტი მნიშვნელობა განისაზღვრება იმ გარემოებებით, იმ სიტუაციით, რომლებშიც ისინი გამოითქვა. ამგვარად, თითოეული სიტყვის სალექსიკონო მნიშვნელობა ჭეშმარიტი აზრის მხოლოდ ჩონჩხია; სიტყვის აზრი ყოველი გამოყენებისას რაღაცით განსხვავებულია და ახალია, მისი ჩონჩხი კონკრეტული მნიშვნელობის ცოცხალი ხორციით მეტყველების სწრაფმავალ და მარად ცვალებად ნაკადში იმოსება. რაც შეეხება სალექსიკონო მნიშვნელობას, ტერმინ “ჩონჩხის” ნაცვლად, ალბათ, უნდა გვესაუბრა ჭედადი მასალით შექმნილ ნამზადზე, რომელიც თავის შტამპირებულ ფორმას მაშინ იღებს, როდესაც სიტყვები თავიანთ თავს უბრუნდებიან ანდა როდესაც მათ ვინმე გამოთქვამს და ვინმეს მიმართავს, ასევე, როდესაც განსაზღვრული მიზეზების გამო და კონკრეტული მიზნის მისაღწევად გამოითქმის.

ლინგვისტიკამ იმით დაიწყო, რომ რეალურ ენაში გამოყო ზემოთ ნათქვამი სქემატური და აბსტრაქტული მომენტი. ამის შედეგად შესაძლებელი გახდა გრამატიკისა და ლექსიკონის შექმნა – ამოცანა, რომელიც ენათმეცნიერებამ ბრწყინვალედ შეასრულა, მაგრამ, როგორც კი პირველი სიძნელე გადალახა და ჩვენს წინაშე ლექსიკონი და გრამატიკა აღმოჩნდა, ნათელი გახდა, რომ ეს მხოლოდ დასაწყისია, რადგან ჭეშმარიტი მეტყველება და წერა სრულიად ეწინააღმდეგება ყველაფერს, რასაც კი ლექსიკონი და გრამატიკა გვასწავლიან. ეს დაკვირვება, უცილოდ, მართალია და ჩვენ სრული უფლება გვაქვს, ვამტკიცოთ: მეტყველების არსი სწორედ გრამატიკულ წესთა და სალექსიკონო ნორმების მუდმივ დარღვევაშია. მკაცრად ფორმალური მნიშვნელობით, “კარგი მწერლობა”, სხვაგვარად რომ ვთქვათ, საკუთარი სტილის ქონა ნიშნავს, ხშირად და მუდმივად შეიჭრა ლექსიკასა და გრამატიკაში. სწორედ ამიტომ ცნობილი ლინგვისტი ვანდრიესი მკვდარს იმ ენას უწოდებს, სადაც შეცდომის დაშვების უფლება არავისა აქვს. ცოცხალი ენა კი, საპირისპიროდ, თავისი შეცდომებით ცოცხლობს. სწორედ ამ გარემოებით აიხსნება ის სახალისო მდგომარეობა, რომელშიც დღეს ლინგვისტიკაა: ადრე მის მიერ შექმნილი გრამატიკა და ლექსიკონი გარდუვალად ივსება იმ გამოკვლევათა ფართო სპექტრით, რომლებიც შეცდომათა მიზეზებსა და მათი დაშვების შესაძლებლობებს ეძღვნება, ვიმეორებ, შეცდომებისა, რომელთაც, რასაკვირველია, სადღეისოდ დადებითი როლი ითამაშეს. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, მსგავსი გამონაკლისები იმგვარადვე ნიშანდობლივია ენისათვის, როგორც – წესები. ტრადიციულ ლინგვისტიკას შემოკრული კვლევათა ეს ველია სტილისტიკა. მოვიყვან

მხოლოდ ყველაზე გასაგებ და ტრივიალურ მაგალითს. როცა ვილაც ყვირის “ხანძარი!” – ის გრამატიკას შეურაცხყოფს და აი, რატომ: მსგავსი ამოძახილით ჩვენ ყოველთვის რაღაცას გამოვთქვამთ. ყველა გრამატიკულად სწორი გამოთქმა კი, ჩვეულებრივ, რეალიზაციისათვის ითხოვს სრულ ფრაზას (როგორც ჯერ კიდევ არისტოტელე შენიშნავდა, ცალკეული სიტყვა არაფერს გამოხატავს). ჩვენს მაგალითში მოტანილი ფრაზა, შესაძლოა, ასეც ამოეთქვას: “ცეცხლმა გამოიწვია ხანძარი და სახლი იწვის”. მაგრამ პანიკამ და სიცოცხლის უშუალო საფრთხემ, რაც ამ სიტუაციას მოჰყვება ხოლმე, აიძულა ადამიანი, უარი ეთქვა იმ გრძელი ფრაზული ფორმის გამოყენებაზე, რომელსაც ტრადიციული ლინგვისტიკა ითხოვს. ამის შედეგად, მთელი წინადადება ერთ საგანგაშო სიტყვად შეიკუმშა.

როგორც ვხედავთ, სტილისტიკამ, გრამატიკისაგან განსხვავებით, სამეცნიერო კვლევის სფეროში ჩართო ისეთი უტყვი ელემენტი, როგორიცაა ემოციური მდგომარეობა და კონკრეტული სიტუაცია, რომელშიც ვილაც ლაპარაკობს, სხვაგვარად, სწორედ ის, რაც, როგორც ადრე დავრწმუნდით, სრულიად განუყოფელია სიტყვისაგან და ამის მიუხედავად, მას ძალით მოწყვიტეს ლექსიკონებსა და გრამატიკაში. ეს კი ნიშნავს, რომ სტილისტიკა, მთავარი აზრის საპირისპიროდ, სულაც არ არის გრამატიკის ერთგვარი დანამატი. პირიქით, ის ახლად აღმოცენებული ლინგვისტიკაა, რომელმაც გაბედა, ენას კონკრეტულ რეალობასთან მიახლოებული პოზიციით მიდგომოდა. გავრისკავდი კიდევ და ვივარაუდებდი, რომ მთავარი დანიშნულება სტილისტიკისა, რომელიც ცოტა ხნის წინ წარმოიშვა ლექსიკისა და გრამატიკის უცნაურ დამატებად, ისაა, რომ შეითავსოს ეს ორი დისციპლინა და ბარემ, მთელი ლინგვისტური პრობლემატიკაც ხელყოს. დიდი ხნის განმავლობაში მე ვავითარებ ახალი ფილოლოგიის დებულებას, რომლის უცილო უპირატესობას ვხედავ ენის ერთიან რეალობად შესწავლაში. ანუ იმ სახით, როგორშიცაა, როცა ცოცხალი, ჭეშმარიტი გამოთქმა განიხილება და არა – მკვდარი, თავის ცოცხალ სხეულს დაცილებული ანასხები. ახალი ფილოლოგია, მაგალითად, მოვალეა, ფორმალურ ლინგვისტურ პრინციპად ჩამოქნას ერთი ძველებური წესი (აქ ის მხოლოდ მისი შედარებით სიმარტივის გამო მომყავს), რომელიც ყოველთვის პრაქტიკული ჰერმენევტიკის ორიენტირი იყო და რომელიც ასე ჟღერს: *Duo si idem dicunt, non est idem* – “როცა ორნი ერთსა და იმავეს გამოთქვამენ, სინამდვილეში სხვადასხვა რამეს ამბობენ”.

ლინგვისტიკამ – ფონეტიკა იქნება ეს, გრამატიკა თუ ლექსიკა – ენის, როგორც ასეთის შესწავლის ნიღბით, გამოიკვლია ერთგვარი აბსტრაქცია, რომელსაც “ენა” უწოდა. ენა კი, თუკი მისი ფორმალურად დასაზღვრის ნებას მოვცემენ, სულაც არ არის აბსტრაქცია, არამედ როგორც გითხარით, ნამდვილი სასწაულია, რომელსაც უნდა ჩაწვდე, ვიდრე ადამიანთა და

საზოგადოების შემსწავლელი მეცნიერების რომელიმე ფენომენს შესწავლიდე. თუმცა, ლინგვისტები ენას ჯერ მხოლოდ მიუახლოვდნენ, რადგან ის, რასაც ისინი ამ ცნებაში გულისხმობენ, სინამდვილეში არ არსებობს, არამედ მხოლოდ ერთგვარი ხელოვნური და უტოპიური სქემაა, თვით ენათმეცნიერებისავე მიერ შექმნილი. სინამდვილეში ენა არასოდესაა რაღაც შექმნილი, დასრულებული, სხვაგვარად რომ ვთქვათ, “ფაქტი”, რადგან ის არასოდეს “უქმნიათ”, არასოდეს “სრულუყვიათ”. ენა მუდმივად ქმნის საკუთარ თავს, ქმნის და ამავე დროს, ანგრევს, სპობს. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ენა, ერთსა და იმავე დროს მუდმივად თვითქმნადობის პროცესშიცაა და თვითგანადგურებასაც განიცდის. აი, რატომაა, რომ დიდი ინტელექტუალური გმირობა, განსახიერებული თანამედროვე ლინგვისტიკის მიერ, ავალებს ამ უკანასკნელს – კეთილშობილებას ხომ თან სდევს მოვალეობა – ამჯერად მეორედ, ენერგიულად და ზუსტად მიუახლოვდეს ენის რეალობას. ეს დისციპლინა ამას მხოლოდ მაშინ მიაღწევს, როცა თვისი საგნის სერიოზულ შესწავლას დაიწყებს, მაგრამ არა როგორც მზადყოფისა და დასრულებულისა, არამედ, როგორც ჩამოყალიბების პროცესში არსებულისა, ანუ მყოფისა *in statu nascendi*. ეს იმას ნიშნავს, რომ ლინგვისტიკამ ენა შეისწავლოს თავისი სიღრმით, რომელიც მის ძირებშია მიმაღული. შეცდომა იქნებოდა იმის ფიქრი, რომ დასახული მიზნის მისაღწევად ლინგვისტიკისთვის საკმარისი იქნებოდა ყველა წინამავალი ენობრივი ფორმის რეკონსტრუქცია ანდა – უფრო ზოგადად – ფორმების აღდგენა მათი განსაზღვრული ტიპის კვალობაზე, რომელიც ოდესღაც ჩამოყალიბდა. ეს ამოცანა ლინგვისტიკამ წარმატებით გადაჭრა და დიდად ფასეული ცოდნაც დააგროვა. ამასთან მთელი ეს ე.წ. “ენის ისტორია” მხოლოდ გრამატიკათა და ლექსიკათა იმ ფორმით მოცემული წყებაა, რომელიც ენის ყველა ადრეული მდგომარეობისათვის იყო ნიშანდობლივი. არსებითად, ენის ისტორია მხოლოდ ენათა რიგია, რომელიც ერთმანეთს მოსდევს. ჩამოყალიბება, რაც ენას, როგორც ასეთს, ახასიათებს, სრულიად უკვლევი დარჩა.

ამ პრობლემის შესწავლისათვის საჭირო არ არის წარსულში ჩაღრმავება, თუმცა ეს ყოველთვის უაღრესად სასარგებლოა. ენა მუდმივად ქმნის საკუთარ თავს და თვითვე ანადგურებს. ამიტომ მისი ჩამოყალიბების მიკვლევა თანაბარი წარმატებითაა შესაძლებელი როგორც წარსულში, ისე – აწმყოში. ერთი რამ უდავოა: წარსული მთავარია, მაგრამ უმთავრესი ისაა, რომ ლინგვისტიკამ თავს იღოს ენის მაცოცხლებელი ძირების მიკვლევა, იმ მომენტებისა, სადაც თვით სიტყვა ჯერ არ სრულქმნილა, სხვაგვარად რომ ვთქვათ, მიკვლევა მისი გენეზისისა.

ჩემი ახალი ლინგვისტური მოძღვრების შეკუმშულად წარმოდგენა ასე ძალმიძს: ლაპარაკი – ძირითადად ნიშნავს (თუ რატომ “ძირითადად”,

მოგვიანებით ვნახავთ) ენის ისე შენახვას, როგორც – ჩვეულებისა. მაგრამ ენის დაცვა, როგორც ჩვეულებისა, ადასტურებს, რომ ენა უკვე სრულქმნილია და თავს ჩვენს გარშემო არსებულმა საზოგადოებამ მოგვანვია. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ენა უკვე შექმნილია. მაგრამ ქმნადობა არ არის უბრალო ლაპარაკი. პირიქით, ქმნადობა ენის გამოგონებას გულისხმობს, მისი ახალი მოღუსების აღმოჩენას და, შესაბამისად, მისი აბსოლუტური, თავდაპირველი ქმნადობის მიკვლევას. ახალი მოღუსები და გამოყენების საშუალებები წარმოიქმნება მხოლოდ იმიტომ, რომ ენის განკარგულებაში არსებული უკვე არსებული მოღუსები საკმარისი არ არის ყველაფერ აუცილებლის გამოსახატად და გამოსათქმელად. გამოთქმა ანუ თვითგამოხატვის, ახსნა-განმარტების ნება განსაკუთრებული მოღვაწეობაა, ის ფუნქციაა, რომელიც წინ უსწრებს თვით ლაპარაკს, თვით მეტყველებასა და ენის იმ არსებობას, რომელშიც ის წარმოდგება.

გამოთქმა ქმნის ყველაზე ღრმა ენობრივ ფენას, რომელიც ლაპარაკზე გაცილებით ღრმაა. და ამ უღრმესი პლასტების მოძიება ლინგვისტიკის პირდაპირი ამოცანაა. ადამიანი, არსებითად, გამოთქმელი არსება რომ არ იყოს, ანუ ის, ვისაც ეთქმის, მაშინ არავითარი ენა არ იარსებებდა. ამიტომ ვთავაზობთ ახალი დისციპლინის შექმნას, რომელიც ენის შესახებ ყველა არსებული ცოდნის ქვაკუთხედად უნდა იქცეს, და მიმაჩნია, რომ კვლევის ამ სფეროს უნდა ეწოდოს გამოთქმის თეორია. მაგრამ მაინც რატომ უჩნდება ადამიანს გამოთქმის მოთხოვნილება, რატომ არ დუმს, როგორც საბოლოოდ დუმან სხვა დანარჩენი ცოცხალი არსებები და იფარგლებიან მხოლოდ სიგნალის მიცემით მსგავსთა მიმართ ყვირილის, სიმღერის, ღმუილის საშუალებით, სიგნალთა ერთიანობით პრაქტიკულ სიტუაციებში, ბუნებამ ერთხელ და სამუდამოდ რომ დაუსაზღვრათ? მაგალითად, ფონ ფრიშმა საკმარის ზუსტად მოახერხა ნახატების სერიის შექმნა, რომელნიც გამოისახება ჰაერში ფუტკრების ფრენისას და რომელთაც თან სდევს სრულიად განსაზღვრული ბზუილი და ხმაური. ამ ქმედებათა ერთიანობის შემწეობით ფუტკარი მოცემული სიტუაციის შესაბამის სიგნალს “აძლევს” სხვა ფუტკრებს. თუმც, მოცემული სიგნალები შეუძლებელია ფუტკრის “გამონათქვამებად” მივიჩნიოთ, საქმე გვაქვს მხოლოდ სხვადასხვა სიტუაციებით გამოწვეულ ავტომატურ რეფლექსებთან.

ერთი იმ დაბრკოლებათაგანი, რომელიც ნებას არ გვაძლევს ვილაპარაკოთ გამოთქმის, როგორც საკუთრივ ადამიანური ფუნქციის შესახებ, ის მიდგომაა, რომლის დროსაც ენა განიხილება იმის გამოხატულებად, რის შეტყობინებაცა და სიტყვებით გადმოცემა გვსურს, მაშინ, როცა დიდი ნაწილი იმისა, რის შეტყობინებასა და სიტყვებით გადმოცემას ვლამობთ, ორი განზომილებით გამოუთქმელი რჩება. პირველი განზომილება თვით ენობრივი მოღვაწეობის ზემოთაა, მეორე – ქვემოთ. ზემოთაა ყოველივე ის,

რისი გამოთქმაც არ შეიძლება, ანუ რაც არ გამოითქმის. ქვემოთ – ყოველივე ის, რასაც არ ვამბობთ და თავისთავად იგულისხმება. და სწორედ მაშინ მსგავსი თავშეკავება მუდმივად მოქმედებს ენაზე, მის ახალ ფორმებს წარმოქმნის. ჯერ კიდევ ჰუმბოლდტი აღნიშნავდა: “ნებისმიერ ენაში ერთი მისი ნაწილი ყოველთვის ექსპრესიულადაა აღნიშნული და მკაფიოდ გამოხატული, მეორე კი, დამატებითი, ყოველთვის განზე რჩება, იგულისხმება. ჩინურ ენაში პირველსა და მეორეს შორის ურთიერთშესაბამობა ძალზე მცირეა”. და შემდეგ განაგრძობდა: “ნებისმიერ ენაში სამეტყველო კონტექსტი წინ უსწრებს გრამატიკას. ჩინურში ის საერთო საფუძველია ურთიერთგაგებისა და, ხშირად, თვით კონსტრუქცია მხოლოდ მისგან მომდინარეობს. თვით ზმნაც კი შესაძლებელია გაგებულ იქნას ზმნის შესახებ არსებული ცნების წყალობით.” ანუ ზმნა იბადება ზმნური ქმედებების იდეიდან, რომელიც, თავის მხრივ, კონტექსტიდან მომდინარეობს. მხოლოდ ზემომოყვანილი დასკვნების გათვალისწინებით შეიძლება უქვემდებარეო წინადადების გაგება, დაახლოებით, ამ ტიპისა: „ცრის!“, ასევე, ასეთი წამოძახილებისა: „ხანძარი!“, „ქურდები!“, „წაველით!“ მაგრამ თუ ადამიანი გამოთქმელი არსებაა, სრულიად აუცილებელია იმის გარკვევა, კერძოდ რას გამოთქვამს, აგრეთვე, რა აიძულებს, გამოთქვას, ან – პირიქით, გამოთქმისაგან თავი შეიკავოს, დადუმდეს. აშკარაა, რომ გამოთქმის სწორედ ასეთმა მოთხოვნილებამ – თანაც ეს მოთხოვნილება სავსებით გარკვეული და კონკრეტულია, რადგან ქმნის იმის მკაფიო სისტემას, რის გამოთქმაც ეგების, – შექმნა და შემდგომად განავითარა ენები. და მხოლოდ ახლა ძალგვიძს ადამიანის მიერ შექმნილი გამოთქმის ამ იარაღის განსჯა.

ყოველთვის, როცა ადამიანი ლაპარაკს იწყებს, თან სდევს შეგნება, რომ შეძლებს ნაფიქრალის გამოთქმას. მაგრამ ეს ილუზიაა, რადგან ამისთვის მხოლოდ ენა არ კმარა. ენა ზომ, ასე თუ ისე, იმის მხოლოდ მცირე ნაწილს გადმოსცემს, რასაც ჩვენ ვფიქრობთ და ქმნის დაბრკოლებებს სხვა დანარჩენის გადმოსაცემად. მაგალითად, ენა ვარგისია მათემატიკურ თეორიათა და მტკიცებათა გადმოსაცემად. მაგრამ როგორც კი საუბარი ფიზიკას ეხება, ის მაშინვე ამჩნევს საკუთარ ორანოვანებს და ნაკლებობას. და რაც უფრო სავსე, ადამიანური და რეალური ხდება თემა, მით ინტენსიურდება ენობრივი უზუსტობა, ილუმალეობა და უგერგილობა. ჩვენ შევეჩვიეთ დამკვიდრებულ ცრურწმენას, თითქოს, „საუბრისას ერთმანეთის გვესმის“, და იმდენად გვჯერა ყველაფერი თქმულის, რომ საბოლოოდ ისეთი მოტყუებულნი ვრჩებით, სჯობდა, საუკუნოდ დავმუხჯებულებავით და უბრალოდ, სხვათა აზრების კითხვა შეგვძლებოდა. მეტიც: რადგან თვით აზროვნება დიდწილად ენას ეფუძნება – თუმცა, სხვათაგან განსხვავებით, ეს დამოკიდებულება აბსოლუტური არა მგონია – საბოლოოდ გამოდის, თითქოს, ფიქრი საკუთარ თავთან ლაპარაკს ნიშნავდეს და, შესაბამისად,

საკუთარი თავის ცუდად გაგებას. საკუთარი თავის გაუგებრობას კი საბედისწერო შედეგები მოსდევს.

1922 წელს პარიზში შედგა ფილოსოფოსთა საზოგადოების შეკრება, რომელიც ენის განვითარების პრობლემებს მიეძღვნა. სენის ნაპირების მკვიდრი ფილოსოფოსების გარდა მონაწილეობდნენ ფრანგული ლინგვისტური სკოლის, მსოფლიოში ერთ-ერთი ყველაზე ავტორიტეტული ორგანიზაციის წევრებიც. და აი, ვკითხულობ დისკუსიის მოკლე მიმოხილვას და შემთხვევით წავაწყდი მეიეს ზოგიერთ გამოთქმას – მეიე თანამედროვე ლინგვისტიკის შეუდარებელი კორიფეა –, რომელთაც პირდაპირ თავზარი დამცეს. „ყველა ენა, – ამტკიცებს მეიე, – გამოხატავს საზოგადოებისათვის ყოველივე აუცილებელს; ენა ამ საზოგადოების ორგანოა. ნებისმიერი ფონეტიკური წყობა და გრამატიკა ვარგისია იმისთვის, რომ ის გამოთქვა, რაც საჭიროა.“ მიუხედავად მეიეს ხსოვნისადმი დიდი პატივისცემისა, ამ სიტყვებში ბევრი რამ გადაჭარბებულია. რა აძლევს უფლებას მეიეს, თავისი კატეგორიული მსჯელობა ჭეშმარიტებად მიიჩნიოს. თვით პრობლემაც კი სცდება ლინგვისტიკის ვიწრო საზღვრებს. ლინგვისტმა ხომ ამა თუ იმ ხალხის მხოლოდ ენა იცის და არა – აზროვნება. მსგავსი დოგმა რომ ამტკიცო, საჭიროა, ჯერ ერთი, აზროვნება ენებით განსაზღვრო და, მეორეც: მათი იგივეობის კონსტატირება მოახდინო, მაგრამ ამ პირობის შესრულებაც კი იმის სამტკიცებლად, თითქოს, ნებისმიერი ენით ნებისმიერი აზრის გამოთქმა შეიძლებოდეს, სულაც არ არის საკმარისი. აუცილებელია იმის დამტკიცებაც, რომ ეს ერთნაირი სისადაგითა და უშუალოდით ძალუძს ყველა ენას. ენა კი არამხოლოდ ხელს უშლის ზოგი აზრის გამოთქმას, არამედ ამავე მიზეზის გამო ართულებს სხვის მიერ მათ გაგებას, გაგების ზოგი მიმართულების პარალიზებას ახდენს.

ჯადოსნური რეალობის წვდომა, ენა რომ ჰქვია, შეუძლებელია იმ უეჭველი ფაქტის სრული გაცნობიერების გარეშე, რომ მეტყველება სწორედ თავშეკავებიდან, სიჩუმიდან იბადება. არსებას, რომელსაც არ ძალუძს ბევრი რამის გამოხატვაზე უარის თქმა, საერთოდ არაფრის თქმა არ შეუძლია. ამგვარად განსხვავებული ენები შესაძლოა სხვადასხვაგვარად წარმოდგენენ გამოხატულსა და გამოუხატავს შორის გათანაბრების თვალსაზრისით. ყველა ხალხი რაღაცას მაღავეს, რაღაცის გამოთქმისგან თავს იკავებს, რათა დანარჩენი თქვას. რადგან აბსოლუტურად ყველაფრის გამოხატვა შეუძლებელია. ამიტომაც განსაკუთრებით ძნელი ნებისმიერი თარგმანი, რადგან სწორედ ესაა ცდა, გამოხატო რომელიღაც ენაზე ის, რისი თქმისგანაც სხვა ენა თავს იკავებს. ყველა გამოთქმის შესახებ გამოთქმის თეორია უნდა იქცეს ასევე თეორიად იმ განსაკუთრებულ მიჩუმათებაზე, რომელიც სხვადასხვა ხალხისთვისაა ნიშანდობლივი. მაგალითად, ინგლისელები ბევრ ისეთ რამეს არ ამბობენ, რაც ჩვენ, ესპანელებს, გაბუდბუდით პირზე გვაკერია.

და პირიქითაც! თუმც არსებობს ბევრი უფრო სერიოზული მიზეზი, რომელთა გამოც ლინგვისტიკა „გამოთქმის თეორიას“ უნდა მიუბრუნდეს. აქამდე ლინგვისტიკა არსებულ ენას სწავლობდა, ანუ ისეთს, როგორც წარმოგვიდგა. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ლინგვისტიკა სწავლობდა ენას, როგორც მომხდარ ფაქტს. მაგრამ ენა, ხისტად რომ ვთქვათ, არასოდესაა რამე დასრულებული, ის ყოველთვის ქმნის თავის თავს და თვითონვე ანგრევს, რადგან ეს ზოგადად, კაცობრიობის თავისებურებაა. ლინგვისტებს სწამთ: ეს საკითხი ისე უნდა გადაწყდეს, რომ შესწავლილ იქნას ენის არამხოლოდ თანამედროვე მდგომარეობა, არამედ განხილულ იქნას მისი ევოლუცია, ისტორიული განვითარება. საქმე ეხება სოსიურის მიერ ლინგვისტიკის დანაწილებას, ანუ დაყოფას სინქრონიად, რომელიც სისტემას ჩამოყალიბებული სახით იკვლევს და, დიაქრონიად, რომელიც ყურადღებას აპყრობს დროში ენობრივი მოვლენების ტრანსფორმაციას. მაგრამ მსგავსი დაყოფა დიდად უტოპიურია და ვერანაირად ვერ გვაკმაყოფილებს. უტოპიურია თუნდაც იმიტომ, რომ ენის შემადგენლობა არასოდესაა დუნე, უსიცოცხლო. ხისტად რომ ვთქვათ, ენაში საერთოდ არ შეიმჩნევა მისი ყველა კომპონენტის სინქრონიული სურათი. მეორეც, უტოპიურია იმიტომაც, რომ იგივე დიაქრონია სხვა არაფერია, თუ არა რეკონსტრუქცია ენის სხვა შეფარდებითი „თანამედროვეობებისა“ თანაც იმ სახით, როგორითაც ისინი წარსულში არსებობდნენ. ამგვარად, დიაქრონია გვიჩვენებს მხოლოდ ენობრივ ცვლილებებს და, შედეგად, ჩვენ ვამჩნევთ მხოლოდ ერთი ახლანდელი დროის მეორით შეცვლას, ანუ თვალნათლივ ვხედავთ ენის ზოგ სტატიკურ სურათს, რომელთა შედარება შეიძლება რომელიღაც ფილმთან, სადაც ერთმანეთის მონაცვლე უძრავი სახეები მაყურებელს მოძრაობის ილუზიას აღუძრავენ. საუკეთესო შემთხვევაში, დიაქრონიას ძალუძს, გვაცნობოს ენის კინემატური ხედვა და არა მისი დინამიკური გაგება, რომელთან ერთადაცაა შესაძლებელი ცვლილებათა წვდომა. ნებისმიერი ცვლილება – ზემოთ აღნიშნული ქმნალობისა და განადგურების მხოლოდ შედეგია, ენის მხოლოდ გარეგნული მხარე. ჩვენთვის კი აუცილებელია ენის შინაგანი კონცეფციის შექმნა, სადაც აღმოვაჩინდით არა დასრულებულ ენობრივ ფორმებს, არამედ – უშუალოდ მის მამოძრავებელ ძალებს.

ენის წარმოშობის საკითხს ლინგვისტებმა ტაბუ დაადეს. ეს გამართლებულია, თუ გავითვალისწინებთ ძველი ენობრივი მონაცემების სრულ არარსებობას. მაგრამ ენა, სიმართლე რომ ვთქვათ, არასოდესაა რაიმე დასრულებული, datum (მოცემული), დასრულებული ლინგვისტური ფორმები, უფრო პირიქით, ის გამუდმებით ქმნის საკუთარ თავს. ამ თუ იმ სახით ენის ცხოველმყოფელი შესაძლებლობანი ამჟამადაც არსებობს. ამიტომაც რეზონულად ძალგვიძს ამ ენობრივი შემოქმედებით პოტენციის გამოყოფა თანამედროვე ენაში და მათი აღწერა. წინასწარ უარის თქმით,

ამგვარი ცდებისაგან თავშეკავებით, თვითონვე ვაგებთ შეუვალ წინააღმდეგობებს ენის გენეზისის რამდენადმე წვდომის გზაზე.

ამ მიზეზის გამო ენის წარმოშობის ყველა თეორია ორ უკიდურესობას შორის მერყეობდა: ერთი მხრივ, მიიჩნევდნენ, რომ ენა საღვთო მადლია, მეორე მხრივ – ცდილობდნენ ცოცხალი არსებისთვის ნიშანდობლივი მოთხოვნილებებისაგან მის გათავისუფლებას. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, უკანასკნელ შემთხვევაში ადამიანთა ენა უთანაბრდებოდა ან ყვირილს, ოხვრას, მოწოდებას (სწორედ ამას ამტკიცებდა არც თუ დიდი ხნის წინათ გ. რევეში), ან – სიმღერას, ჩიტების ანალოგიით (დარვინი, სფენსერი). ამავე იდეას ადასტურებს თითქოს ისეთი მოვლენები, როგორებიცაა შორისდებულები, ბევრათა მიბაძვა და სხვ. ამ შემთხვევაში ისევე, როგორც სხვა დროს, თეოლოგიური ახსნა ყველა ახსნის საწინააღმდეგოა, რამეთუ მტკიცება, თითქოს, ღმერთმა ადამიანი „გონიერ ცხოველად“ შექმნა ანუ უბრალოდ მიანიჭა მას ე.წ. „რაციონალობა“, რომელიც თავის მხრივ, ენის ფლობასაც ნიშნავს, ან უფრო მარტივად, ღებულება, თითქოს, ენა ადამიანს ღმერთმა უბოძა – იმის ტოლფასია, აღიარო: არც „რაციონალობა“ საჭიროებს რაიმენაირ განმარტებას და არც – ენა. სინამდვილეში გადაუჭარბებლად შეიძლება ითქვას: თვით ადამიანი არასოდეს ყოფილა რაციონალური და არც ახლა შეიძლება ასეთად მისი მიჩნევა. არსებითად, ლაპარაკია რომელიღაც ბიოლოგიურ სახეობაზე, რომელიც წარმოიშვა – უკანასკნელი მონაცემებით – დაახლოებით მილიონი წლის წინათ. უდავოა, ევოლუციისას, ანუ თავისი ისტორიის განმავლობაში, ადამიანი დაადგა გზას, რომელმაც ათასწლეულების შემდეგ, შესაძლოა, ჭეშმარიტ რაციონალობამდე მიიყვანოს. მაგრამ სადღეისოდ მხოლოდ ძალზე პრიმიტიული ინტელექტუალური შესაძლებლობებით უნდა დავკმაყოფილდეთ, რომლებიც, ვიმეორებთ, მხოლოდ ფარდობითად შეიძლება „რაციონალურად“ ჩაითვალოს. ამასთან ენის წარმოშობის ახსნის ცდა, გამომდინარე ცხოველური თავისებურებებიდან, უხეშ შეცდომად მიიჩნევა, რადგან ამ შემთხვევაში სრულიად გაუგებარია, სხვა დანარჩენმა ბიოლოგიურმა სახეობებმა რატომ ვერ მიაღწიეს განვითარების ისეთ საფეხურს, როცა საკუთარი ენის შექმნას თვითვე შეძლებდნენ. ფაქტობრივად, მსგავსი „ბიოლოგიური“ თეორიები მიაწერენ ადამიანურის ტოლფას თავისებურებებს ყველა სხვა არსებას, მაგრამ სულაც არ არის აუცილებელი, რომ ცოცხალ არსებათა ამგვარი შესაძლო ენები ასევე დანაწევრებულ სამეტყველო სისტემას წარმოადგენდნენ. პრინციპში, ამას ყვირილის ენაც შეიძლება. ცხოველთა ბევრ სახეობას ხომ – არა მარტო პრიმატებს – აქვთ ტვინის ერთგვარი „ელექტრონული“ მოწყობილობა, რომელსაც დაუძაბავად ძალუძს მეხსიერებაში შეინარჩუნოს ათასგვარი ყვირილის სისტემა, თანაც ისეთი რთულისაც, რომელიც თავისუფლად შეიძლება „ენას“ შევადაროთ, თუმც,

ამ შემთხვევაში მეტყველების ორგანო არა იმდენად ენაა, რამდენადაც – ყელი.

სავარაუდოა, რომ ადამიანში „ადამიანურობის“ გაჩენის წამიდან წარმოიქმნა ურთიერთობის დაუოკებელი მოთხოვნილება, რომელიც აბსოლუტურად აღემატება ყველა სხვა ცხოველის მსგავს სურვილს. და ეს საგანგებოდ იმ ცხოველში უნდა ჩასახლებულიყო, რომლიდანაც მოგვიანებით ადამიანი წარმოიშვა, ვინაიდან სწორედ ამ ცხოველს სურდა ძალიან ბევრის, არანორმალურად ბევრის თქმა. ამგვარად, ადამიანში მკვიდრობდა რაღაც, რაც არ გააჩნდა რომელიმე სხვა ცხოველს: ეს ავსებდა მის „შინაგან სამყაროს“, რომელიც მას რაღაცნაირად უნდა გამოეხატა, გამოეთქვა. მიგაჩნდეს, რომ ეს რაციონალური სამყარო იყო – უხეში შეცდომაა. ხისტად რომ ვთქვათ, ამჟამინდელ „რაციონალობაში“ გარდუვალად აღწევს ინტელექტუალური ჩვევები, რომლებიც კაცობრიობის მთელი ისტორიის განმავლობაში კოლოსალური დაძაბულობის შედეგად გამოიშუშავდა და რომლებიც, რადგან თავდაპირველად არ არსებობდნენ, უშუალოდ მოჰყვნენ გადარჩევას, აღზრდას, შინაგან დისციპლინას. იმ ცხოველში, რომელიც შემდეგ „ადამიანად“ იქცა, უნდა წარმოქმნილიყო განსაკუთრებით მდიდარი და უჩვეულოდ განვითარებული წარმოსახვის ორიგინალური ფუნქცია ანუ ფანტაზია. ისტორიულად მტკიცდებოდა სწორედ ეს ფუნქცია, ვითარდებოდა, ხანგრძლივ სავარჯიშოებს უძლებდა, რამაც, თავის მხრივ, ფანტაზია იმად გადააქცია, რასაც ჩვენ რიხით „გონებად“ ვიხსენიებთ. რა ძალამ ამოხეთქა ამ რომელიღაც ზოოლოგიურ სახეობაში ფანტაზიის უშრეტი წყარო ანუ განსაკუთრებით განვითარებული წარმოსახვა – ამაზე გაკვრით ვისაუბრე წინა ლექციაზე, ამასთან, ჩემს ერთ-ერთ შრომაშიც. ამ თემის გასაშლელად ახლა უბრალოდ დრო არა გვაქვს. და მაინც მცირედ გადავუხვევ სათქმელს და მოგახსენებთ: თეოლოგების საპირისპიროდაც, რომლებიც ადამიანს ღვთის განსაკუთრებულ ქმნილებად მიიჩნევენ და, ზოოლოგიური კონცეფციისგან განსხვავებითაც, რომელიც ცხოველური სამყაროს ნორმალურ ფარგლებში ცდილობს ჩვენს ჩადუღაბებას, ადამიანს ერთგვარ არანორმალურ ცხოველად მივიჩნევ. ადამიანის არანორმალურობა მდგომარეობს იმაში, რომ იგი აღსავსეა ხატ-სახეებით, ფანტაზიით, რომელმაც მოიცვა იგი, მძლავრ ნაკადად მიმოიქცა მასში, შექმნა ის, რასაც „შინაგანი სამყარო“ ეწოდება. აი, რატომაა ადამიანი – ამ სიტყვის სხვადასხვა მნიშვნელობით – ფანტასტიკური ცხოველი. ამ საუნჯემ, რომელსაც ადამიანი ატარებს და სხვა ცხოველთათვის უცხოა, მიანიჭა ადამიანურ თანაგანცდას, ადამიანური ურთიერთობების ტიპს სრულიად ახალი ხასიათი. ამიერიდან ლაპარაკია არა მხოლოდ სიტუაციიდან გამომდინარე უტილიტარულ სიგნალთა მიღებასა და გაცემაზე; საქმე ეხება გადაუდებელ მოთხოვნილებას, გამოხატოს საკუთარი სანუკვარი

სამყარო, რომელიც შინაგანად ხეთქს ადამიანს, სიმშვილეს სტაცებს, ალაგზნებს და შფოთითა და ძრწოლით ავსებს. ეს შინაგანი სამყარო ადამიანისაგან დაჟინებით ითხოვდა გარეთ გასაღწევს, მასში ურთიერთობის ჭეშმარიტი მონაწილეობის – ერთი სიტყვით – ახსნა-განმარტების წყურვილს შობდა. ენის გენეზისის გასაგებად ზოლოლოგიური უტილიტარიზმი საკმარისი არ არის. აქ არ შეიძლება შემოფარგვლა უბრალო სიგნალებით, რომლებიც ასოცირდება რაღაც ჩვენს მიღმა მომხდართან, ანუ სიტუაციასთან, რომლის აღქმაც ძალგვიძს.

აბსოლუტურად აუცილებელია, წარმოვიდგინოთ, რომ ყველა იდუმალ არსებაში საკუთარი სულის სხვისთვის ჩვენების უზარმაზარი ვნებაა, იმის თქმის უნია, რაც „შიგნით“ მომწიფდა და, კერძოდ – სანუკვარი წარმოსახვითი სამყარო; ერთი სიტყვით, იქ სულდგმულობდა აღსარების დიდი ლირიკული მოთხოვნილება, მაგრამ რადგანაც შინაგანი სამყაროს ხატ-სახენი უშუალო აღქმას არ ექვემდებარება, მათი გადმოცემა „სიგნალით“ შეუძლებელია; ვინმეს შინაგანი სამყარო მეორემდე რომ მიიტანო, სიგნალი თავისი წმინდა სახით, გარდუვალად უნდა იქცეს გარკვეულ გამოხატვად, სხვა სიტყვებით, ამგვარი ნიშანი თვითვე უნდა გულისხმობდეს რაღაც აზრს, რაღაც მნიშვნელობას. მხოლოდ ცხოველი, რომელსაც მართლაც სურდა „ბევრის თქმა,“ და სწორედ იმაზე, რაც „აქ“ არ არის, გარესამყაროში არ არსებობს, ამბობს უარს სიგნალთა უბრალო ერთიანობაზე, რადგან ზუსტად ესმის მისი შეზღუდულობა. ამ აღმოჩენამ, უცილოა, ეს ცხოველი აიძულა კავშირი გაეწყვიტა კომუნიკაციის მსგავს ნაკლებ საშუალებასთან და ეცადა მისი გადალახვა. საინტერესოა, რომ აღნიშნული „წყვეტა,“ როგორც ჩანს, არა მხოლოდ უკავშირდება ენის „გამოგონებას,“ არამედ უდავოდ დღემდე გრძელდება და მცირე ქმნილებათა სერიად გარდაიქმნება. ესაა ინდივიდის მარადიული კონფლიქტი, რომელიც ესწრაფის რაღაც ახლის გამოთქმას, რაც მის სულში იშვა და სხვათათვის უცხოა; ესაა პიროვნების კონფლიქტი უკვე დადგენილ და წინასწარგანსაზღვრულ ენასთან, ან არა და, გამოთქმის ნაყოფიერი შეჯახება მეტყველებასთან.

ამ გარემოებებმა მომანიჭეს უფლება, წინასწარ მეთქვა, რომ ენის წარმოშობის პრობლემა ნაწილობრივ, ახლაც შეიძლება ვიკვლიოთ. ენა, მეტყველება, ან ის, რაც გამოითქმის, – კოლოსალური სისტემაა იმ სიტყვიერ ჩვეულებათა, რომლებსაც განსაზღვრული საზოგადოება აღიარებს. ინდივიდი, პიროვნება ამ ჩვეულებათა სახით იმთავითვე განიცდის ენობრივ იძულებას. ამიტომ მშობლიური ენაა ყველაზე ნათელი და ტიპური საზოგადოებრივი მოვლენა. სწორედ ის აძლევს საშუალებას „სხვებს“, შემოაღწიონ ჩვენში და საუკუნოდ დაფუძნდნენ, რაც თითოეულ ინდივიდს „ხალხის“ კერძო შემთხვევად აქცევს. მშობლიური მეტყველება ახდენს ჩვენი სანუკვარი სამყაროს უღრმეს ფენათა სოციალიზაციას, და ამიტომაც ნებისმიერი

ინდივიდი, ამ სიტყვის ხისტი მნიშვნელობით, საზოგადოებას ეკუთვნის. რა თქმა უნდა, ცალკეულ ადამიანს შეუძლია იმ საზოგადოებიდან გაქცევა, რომელშიც დაიბადა და აღიზარდა, მაგრამ მაშინაც კი საზოგადოება გააფთრებით დაედევნება ლტოლვილს, რადგან ყველა ინდივიდი საზოგადოების მარადიული მატარებელია. აი, ჭეშმარიტი არსი დებულებისა, რომლის თანახმადაც, ადამიანი საზოგადოებრივი ცხოველია (თუმცა, არისტოტელემ თქვა „პოლიტიკური ცხოველია” და არა „საზოგადოებრივი”);). ადამიანი სოციალურია, საზოგადოებას ეკუთვნის მაშინაც კი, როცა მას დიდად არ ხიბლავს ურთიერთობა. მისი სოციალობა, ანუ ამა თუ იმ საზოგადოებისადმი კუთვნილება მის გულდიაობაზე არ არის დამოკიდებული. მშობლიური ენა საუკუნოდ ტვიფრავს ადამიანს. და რადგანაც ყველა ენა გულისხმობს სამყაროს აბსოლუტურად თვითმყოფ სურათს, ის გარდუვალად აჯილდოებს ადამიანს რამდენიმე განსაზღვრული შესაძლებლობით, და ამასთან, არსებითად ზღუდავს კიდევ მას. აი, სად ვხედავთ მკაფიოდ, თუ როგორ ხდება მოვლენა – „ესა თუ ის ადამიანი” უმაღლესი კლასის აბსტრაქცია! ყოველივე, რაც ადამიანში სანუკვარია, წინასწარ არის განსაზღვრული და ფორმულირებული ამა თუ იმ საზოგადოებით.

მაგრამ ესეც სიმართლეა: ის, ვისაც უაღრესად პიროვნულისა და, შესაბამისად, სრულიად ახლის გამოხატვა სურს, წესისამებრ, ადამიანთა მეტყველებაში, ენაში ვერ პოულობს იმ სიტყვიერ ჩვევას, ადეკვატურად რომ ეთანადებოდეს მის გამოთქმას. მაშინ ინდივიდი ახალ გამოთქმას ქმნის. და თუ გაუმართლა და სხვა ბევრიც გაიმეორებს, ეს გამოთქმა, შესაძლოა, ახალ ენობრივ ჩვევად ჩამოყალიბდეს. ამგვარად, ყველა სიტყვა და ფრაზოლოგიური საქცევი იმთავითვე იყო ცალკეულ ადამიანთა მიერ შექმნილი, რომლებიც შემდგომ მექანიკურ ყოფით ჩვეულებად გარდაიხსენენ. მსგავსი დეგრადაცია აუცილებელია, რადგან სიტყვათა და საქცევთა ენაში შემოსვლის მთავარ პირობად გვევლინება და მაინც, ამ პიროვნულ აღმოჩენათა დიდი ნაწილი შედეგს ვერ აღწევს, ანუ რამდენადმე შესამჩნევ კვალს არ ტოვებს ენაზე: პიროვნული შემოქმედების ეს აქტები ბევრისთვის გაუგებარია. პიროვნული გამოთქმებისა და ადამიანთა მეტყველების ეს ბრძოლა ენის ყოფის ნორმად იქცა. ცალკეული ადამიანი ყოველთვის საზოგადოების ტყვეა, თუმცა კი, ხანდახან, მისგან გაქცევის შესაძლებლობით სულდგმულობს, რათა ცხოვრების დამოუკიდებელ, საკუთარ ფორმას მისდიოს. ამგვარ ცდათაგან ცოტა თუ სრულდება წარმატებით – და მაშინ საზოგადოება აუქმებს ამა თუ იმ ჩვევას და პიროვნების მიერ გამოძუშავებულ ახალ ფორმებს აიტაცებს ხოლმე. თუმცა, ხშირად, ჩვენ მაინც მსგავს პიროვნულ სასოებათა მსხვერვის მოწმენი ვხვდებით; ამგვარად ენაში ჩვენ ვხედავთ ნებისმიერი სოციალური ფაქტის პარადიგმას. ეთნოგრაფთა მონაცემების

თანხმად, ველურებში, ახლაც პირველყოფილი წყობით რომ ცხოვრობენ, ხშირად გვხვდება ისეთი მოვლენა, როცა რომელიმე ახალი სიტუაცია ინდივიდისაგან მოითხოვს მშობლიურ ენაში არარსებული ფონემების წარმოქმნას. ეს ფონემები შემოქმედების შედეგია, რადგან მათი ბგერითი ფორმა წარმოთქმის მომენტში სრულად უპასუხებს იმას, რასაც განიცდის და რის გამოთქმასაც ლამობს ესა თუ ის ინდივიდი. კაცობრიობის განვითარების ადრეულ ეტაპზე ეს ფენომენი, სავარაუდოდ, უფრო ხშირად გვხვდებოდა, რადგან ადამიანური მეტყველება მხოლოდ მაშინ იღვამდა ფესვს და არსებობდა ენის, როგორც ასეთის – თუ შეიძლება ასე ითქვას – „შავი მონახაზი“.

მაგრამ გვაქვს კი საფუძველი ვამტკიცოთ, რომ სწორედ ფონეტიკური ფორმაა მთავარი, გადამწყვეტი მომენტი სიტყვათქმნადობის ზემოაღნიშნულ პროცესში, როგორც ამას დღევანდელი ლინგვისტიკა ვარაუდობს. სინამდვილეში, მყარად მწამს: თვით ფონეტიკაც კი უცილოდ ენის უღრმეს შრეებს უნდა ეფუძნებოდეს.

ენის „დაყვანა“ სიტყვამდე – *sensu stricto*, ანდა – მის ბგერით მხარემდე აბსტრაქციაა, ანუ რაღაც, კონკრეტულ რეალობას რომ არ ემთხვევა. თანამედროვე ლინგვისტიკის საფუძლად ქცეული ეს აბსტრაქცია დაბრკოლებად არ აღმართულა იმ ფართომასშტაბიანი და ერთგვარად, მკაცრად სანიმუშო კვლევისას, „ენად“ რომ მოვიხსენიებთ. მაგრამ ენათმეცნიერების უდავო წარმატებები იმ პლასტის ღრმა დამუშავებასა და დეტალურ შესწავლას გვაგალებს, რომელიც სულ ახლახან განხილული აბსტრაქციის ფარგლებს მიღმაა. ლინგვისტიკამ, როგორც დავრწმუნდით, უცილოდ უნდა ჩართოს მეტყველების ანალიზში იმის ნაწილი, რაც თვით მასში არ გამოიხატა, გამოუთქმელი დარჩა. და აქ არაორაზროვნად მსურს განვაცხადო! ჩვენი მეტყველება შედგება არა მხოლოდ სიტყვებისაგან, ბგერათშეთანხმებათაგან ან ფონემათაგან. დანაწევრებულ ბგერათა წარმოთქმა ხომ მეტყველების მხოლოდ ერთი ნაწილია. მისი მეორე მხარე მოიცავს მთელი ადამიანური სხეულის სრულ ფესტიკულაციას, რომელიც თვითგამოხატვას ესწრაფის. და ეს ფესტიკულაცია, ბუნებრივია, შედგება არა მხოლოდ მკაფიოდ გამოხატულ მოძრაობათაგან, არამედ, მაგალითად, თვლების, ღაწვების და ა.შ. ტონუსის შესამჩნევ ცვლილებათაგან. ენათმეცნიერები მსგავსი მოვლენების ფასეულობათა აღიარებისთვის დიდი ხანია მზად არიან, მაგრამ ამის მიუხედავად, მათ სერიოზულად არ აღიქვამენ. განა უმჯობესი არ იქნება სიმართლეს თვალი გავუსწოროთ და ვაჟაკურად ვაღიაროთ: მეტყველება ფესტიკულირებას ნიშნავს? ამ ფრაზის არსი უფრო კონკრეტული და პირქუშია, ვიდრე შესაძლოა, ერთი შეხედვით მოგეჩვენოს.

ცალკეულმა ხალხმა, დიდწილად, დასავლეთის მკვიდრებმა, პრაქტიკულად ორი ასწლეულის განმავლობაში მკაცრად დისციპლინური განადგურების თავიანთი

მეტყველება, რის შედეგადაც მათ იმას მიაღწიეს, რომ არსებითად შეზღუდეს, განსაკუთრებულ შემთხვევებში კი, საერთოდ აკრძალეს ყველაზე თვალშისაცემი შესტების გამოყენება. მაგალითად მოვიყვანო ინგლისელებს. Merry England-ის („კეთილი, მხიარული ინგლისი“) ხანაში საუბრისას ისინი იმ სიმშვიდითა და უდრტვინველობით ვერ დაიკვეხნიდნენ, დღეს რომ მათ ნიშანდობლივ თავისებურებად მიაჩნიათ. ფალსტაფსა და მისტერ იდენს უფსკრული აცილებთ, რომელმაც უამრავი შესტი შთანთქა. როგორ იმოქმედა ამან გამოხატვაზე, არაფერს ვიტყვი. მაგრამ თუ ისტორიული განვითარების ადრეულ ეტაპებს დავუბრუნდებით, შესტიკულაციის ინტენსიურ მატებას შევამჩნევთ. აფრიკაში დღესაც შეხვდებით პირველყოფილ ხალხებს, რომელთაც არ ესმით ეთნოგრაფებისა და მისიონერებისა, არადა, მათ სრულყოფილად იციან იქაურთა ენები, თუმც მეტყველებას გამძაფრებულ შესტიკულაციას არ ურთავენ. მეტიც: ცენტრალური აფრიკის ზოგი ტომი შებინდებასთან ერთად საუბარს წყვეტს. არ ლაპარაკობენ, რადგან ერთმანეთს ვერ ხედავენ – ვინაიდან უკანასკნელი გარემოება შესტიკულაციას საბოლოოდ აუცხოებს მეტყველებისაგან.

მაგრამ მოყვანილი მაგალითები ჯერ კიდევ არ არის საკმარისი საფუძველი ფორმულისა: „მეტყველება შესტიკულაციას ნიშნავს.“

გასული საუკუნის დასაწყისში, რომელსაც კანტმა „მეცნიერების საიბელო გზა“ უწოდა, ლინგვისტიკა მაშინვე შეუდგა ენის იმ მხრივ შესწავლას, რომელიც უფრო სასურველი განხლდათ ზუსტი კვლევებისათვის. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ყურადღება მიაპყრეს კაცობრიობის ძირითად სამეტყველო აპარატს, რომელიც ბგერების არტიკულაციას ახდენდა. ასე წარმოიშვა ფონეტიკა. მკაცრი მნიშვნელობით, ეს ტერმინი ჭეშმარიტებას არ შეესაბამება. თვითონ განსაჯეთ – ეს მეცნიერება სულაც არ სწავლობს ენობრივ ბგერებს, როგორც ასეთს; მხოლოდ სამეტყველო ორგანოების მუშაობას იკვლევს. ამიტომ კლასიფიკაციისას ენობრივ ბგერებს ანიჭებდნენ მოქმედი ორგანოს სახელს; ასე გაჩნდა ქვეყნად ბაგისმიერი, კბილისმიერი და სხვ. ბგერები. სრულიად უეჭველია, რომ ამ მეთოდმა ბრწყინვალე შედეგები მოგვცა. და მაინც, არტიკულაციისთვის სრული უპირატესობის მინიჭება არასაკმარისად გააზრებულია, რადგან ენაზე დაკვირვება მთქმელის პლანში მიმდინარეობს და არა – მსმენელისა. მაგრამ ჩვენ მშვენიერად გვესმის: სიტყვა ამგვარი მაშინ კი არ ხდება, როცა ითქმის, არამედ მხოლოდ მაშინ, როცა ესმით, როცა მას ყურმახვილი ადამიანი იგებს. თვით მთქმელიც კი მუდმივად ცდილობს სრულიად გარკვეული ბგერის მკაფიო არტიკულირებას, სწორედ იმ ფონემის გამოთქმას, რომელიც მან თავდაპირველად უცხო ბაგეთაგან მოისმინა. წინასწარ განსაზღვრულ და მზა ენაში სიტყვების სმენით მოხელთების სამუშაო ყოველთვის პირველადია; შესაბამისად, ენა, უწინარესად, აკუსტიკური ფაქტია. როცა ოცდათხუთმეტი ოდენ

წლის წინათ თავადმა ტრუბეცკოიმ მეტყველების ბგერების, როგორც ასეთთა, შესწავლა დაიწყო იმის გასარკვევად, თუ ფონემის კერძოდ რომელი ნაწილი აქცევს ბგერებს განმასხვავებელ, მადიფერენცირებელ, ანუ სამეტყველო მოღვაწეობის ყველაზე ეფექტურ თვისებად, – თავში მარჯვე აზრმა გაუელვა (რადგან იმჯერად ტერმინი ადეკვატური აღმოჩნდა), თავისი დისციპლინისთვის ფონოლოგია დაერქმია.

უდავოა, ტრუბეცკოის მეთოდმა, განსხვავებით ტრადიციული ფონეტიკისაგან, შესაძლებელი გახადა ბგერის პირველსაწყისთან უფრო მიახლოება. და მაინც, როგორც ჩანს, არც თუ დიდი ხნის წინათ შემოთავაზებული არც ეს თვალსაზრისია საკმარისი ენის მთავარი, საწყისი დახასიათების მისაკვლევად. ფონოლოგია სწავლობს ბგერებს, როგორც ასეთთ. მაგრამ მზა ენაში დამკვიდრებული ეს ბგერები თავდაპირველად ოდესღაც უცილოდ ვიღაცის მიერ წარმოითქვა.

სხვაგვარად რომ ვთქვათ, გამოთქმა ხელახლა იქცევა პირველადად, მაგრამ ფონეტიკასთან შედარებით, სრულიად განსხვავებული მნიშვნელობით. საქმე ელემენტარული გამოთქმა როდია, რომელიც მთლიანად ემყარება წინასწარგანსაზღვრული, წინასწარ ცნობილი ბგერის წარმოთქმის სწრაფვას ან, რომ გავამარტივოთ, მიბაძვაზე დამყარებულ გამოთქმას.

ამ შემთხვევაში იმ არტიკულაციას ვგულისხმობთ, რომელსაც საერთოდ არ გააჩნია, რომელიმე წინასწარგანსაზღვრული ბგერითი მოდელი, ნიშნით... საქმე ეხება მოვლენას, რომელიც არ განლავთ უბრალო მოწყობილობა, როდესაც მოძრაობა წარმართება მთქმელისთვის უკვე ცნობილი სიტყვის გარეგანი ბგერითი ხატის შესაბამისად. და რადგანაც ყველა ენა ფონემათა განსაკუთრებული სისტემაა, ფონემათა მიღმა გარდუვალად მოიაზრება რაღაც განსაკუთრებული, საარტიკულაციო მოძრაობის თვითკმარი სისტემა, რომელიც სტიქიურია და არა – წინასწარგანზრახული ან მიბაძვითი. ამ თავისებურებებით აღბეჭდილი მოძრაობა იწოდება გამომხატველად, სხვაგვარად რომ ვთქვათ, შესტებად. ეს სრულიად ეწინააღმდეგება იმ მოძრაობებს, რომელთა შემწეობით, ამა თუ იმ მიზნის მიღწევას ვლამობთ.

რა გასაკვირიც უნდა იყოს, ვეჭვობთ, რომ ენის ნებისმიერი ბგერა მართლაც მეტყველების აპარატის ორგანოთა შინაგანი შესტიკულაციისაგან წარმოდგება, მათ შორის – ბაგეებისაც. ყველა ხალხში იყო გავრცელებული და ახლაც გავრცელებულია წინასწარგანზრახველი, არასაჩვენებელი, მაგრამ სრულიად განსაზღვრული არტიკულაციის ტიპი, რომელიც გამოხატავს მისთვის დამახასიათებელ და ყველაზე ხშირად, თვითმყოფი შინაგანი სამყაროს თავისებურებებს. და ვინაიდან სამეტყველო აპარატის მიერ არტიკულირებულ ბგერებს ყოველთვის თან ახლავს ჩვენი სხეულის შესტები, ყველა ენის ბგერითი სისტემა გარკვეული პროექციით გარდუვალად გულისხმობს ამ ენაზე მოლაპარაკე ხალხის სულს. თვით ლინგვისტები გკარნახობენ:

რომელიმე ენის სასწავლად ჯერ სხეულის სრულიად კონკრეტული პოზა უნდა მივიღოთ. მაგალითად, ინგლისურ ენაზე სასაუბროდ, პირველ რიგში, ნიკაპი წინ უნდა წამოეწვიოთ და კბილი კბილს დავაჭიროთ, შემდეგ კი ვცადოთ ბაგეთა პრაქტიკულად უძრავ მდგომარეობაში მოყვანა, ამგვარად, და მხოლოდ ამგვარად ყალიბდება ინგლისელებში ის ნაკლებგამომხატველი და ზიზღიანი კნავილი, რისგანაც შედგება მათი მშობლიურ ენაზე მეტყველება. ამის საპირისპიროდ, თუ ფრანგულის სწავლას გადაწყვეტთ, საჭიროა მთელი სხეული ერთგვარად ბაგეებისკენ მიდრიკოთ, თითქოს ვინმეს კოცნას აპირებდეთ, და მხოლოდ მერე ასრიალოთ ტუჩები ისე, რომ ერთმანეთს ეხებოდნენ. სწორედ ასე მიიღწევა უსაზღვრო თვითკმაყოფილება, ასე ნიშანდობლივი რომაა რიგითი ფრანგისათვის. ზედმეტი თვით-დაჯერებულობის მეორე სახესხვაობა გამოიხატება ნაზალიზაციით, რომელიც ინგლისურს ამერიკელებმა შესძინეს. ნაზალიზაცია ბგერის „გადაყლაპვა“, რომელიც თან სდევს ზეაწეულ ბგერას (მხოლოდ იმიტომ, რომ ცხვირის ღრუში მისი მჟღერი გამოძახილით დატკბეთ). მჟღერი სიტყვების ამგვარი მოპყრობა უფრო მეტი თვითმყოფადობის შესაძლებლობას იძლევა, ისეთი, თითქოს, საკუთარ თავს „შიგნიდან“ უსმენდე. ლინგვისტთა შორისაც გამოჩნდება ხოლმე რომელიღაც მარჯვე ვაჟაკი; ამერიკელებს არ გაუჭირდებათ იმის გაგება, რომ ინგლისელმა ლეოპოლდ სტეინმა თავის წიგნში „მეტყველების ჩვილობა და ჩვილის მეტყველება“ (The Infancy of Speech and the Speech of Infancy) ნაზალიზაციის დამკვიდრება პითეკანთროპს დაუკავშირა.

ამრიგად, ენა – დაფუძნებული გამოთქმაზე – ადამიანური შესტების ნაკრებს (შესაძლოა, აქ უფრო შესაფერისი ტერმინ „სისტემის“ გამოყენება იყოს) განეკუთვნება. თუმცა თითოეული ინდივიდის შესტთა ეს კრებული მისი პიროვნების მხოლოდ მინიმალური ნაწილია. ყველა ჩვენი შესტი, პრაქტიკულად, საზოგადოებისგან წარმოდგება, სხვაგვარად, ეს განსვავთ ჩვენ მიერ გამოყენებული რომელიღაც მოძრაობები, რომლებიც მიღებულია საზოგადოებაში. ამიტომ საკმარისია ამა თუ იმ ადამიანის შესტიკულაციის დანახვა, რომ დავადგინოთ, რომელ ერსა თუ ხალხს განეკუთვნება. შესტიკულაცია იმ ჩვევათა ერთიანობაა, რომელიც ჰგავს ჩვენ მიერ წინა ლექციებისას განხილულს. მათი ანალიზისას კვლავაც ვეხებით უკვე ნაცნობ პრობლემათა წრეს. და აქ ნებისმიერი ინდივიდი განიცდის გარემოცვის ზეგავლენას. და თუ ოდესმე შესტიკულაციის ისტორია დაიწერება, ისინი გარდუვალად დასრულდება ამ სტროფებით: შესტების გამოყენება, დაუცველობა და გაუქმება ჩვევათა არსებობის საერთო კანონებს ემორჩილება. ნებისმიერი საზოგადოება თავისი ჩვეულებებით, თავისი შესტებით ცხოვრობს და სწორედ მათში გამოიხატება ყველაზე ნათლად ამ საზოგადოების ხასიათი. ამიტომ ესა თუ ის ხალხი უძლიერეს შოკს

განიცდის, როცა სხვა ხალხის თვითმყოფად შესტიკუალაციას აწყდება. ხშირად მსგავსი შოკი დაუოკებელ სიძულვილში გადაიზრდება ხოლმე, რის შედეგადაც ისეთი წვრილმანი, როგორც განსაზღვრული ადამიანური საზოგადოების გამომსახველი მოძრაობებია, ხდება ურწმუნობის, სიძულვილისა და, ხანდახან მტრობის, ძლიერი ფაქტორი.

ადამიანთა გამოთქმანი. “საზოგადოებრივი აზრი”. სოციალური მოთხოვნილებანი, სამოქალაქო ძალაუფლება

მშობლიური ენა ყოველთვის არსებობს. ის აქ არის, ჩვენს უშუალო საზოგადოებრივ გარემოცვაში და ბავშვობიდანვე მექანიკურად იჭრება ჩვენში, როცა ადამიანთა ლაპარაკი გვესმის. თუ სიტყვა “ლაპარაკი”, მკაცრი მნიშვნელობით, განსაზღვრული ენის გამოყენებას აღნიშნავს, მეტყველება ენის ათვისების მხოლოდ მექანიკური შედეგია. სამეტყველო აქტი, “უბნობა” მოქმედებაა, რომელიც გარედან შიგნით მოემართება. გარედან ირაციონალურად და მექანიკურად ათვისებული მეტყველება გარეთვე ბრუნდება. ამის საპირისპიროდ, გამოთქმა – ქმედება, რომელიც საფუძველს თვით სუბიექტიდან იღებს – რაღაც სანუკვარი გამოცხადების ცდაა. ამ რაციონალური და შეგნებული მიზნის მისაღწევად ადამიანი ყველა ხელმისაწვდომ საშუალებას იყენებს, რომელთაგან ენა მხოლოდ ერთ-ერთია. მაგალითად, ნატიფი ხელოვნება სხვა არაფერია, თუ არა – გამოთქმის საშუალება. ლაპარაკის შესაძლებლობა ინდივიდს ასე თუ ისე დადგენილი აქვს, თუ იგი ასე თუ ისე ფლობს ერთ ან რამდენიმე ენას. მეტყველება გრამოფონის ფირფიტათა ერთგვარი სერიაა, რომელსაც შინაარსის გათვალისწინებით “უკრავს” ადამიანი. ასეთი დაპირისპირება უფლებას გვაძლევს, ნათლად დავინახოთ, რომ თუ გამოთქმა ან გამოთქმის განზრახვა საკუთრივ ადამიანური, ან ინდივიდის, როგორც ასეთის, ქმედებაა, მეტყველება ჩვევაა, რომელიც სხვა ჩვევათა მსგავსად ინდივიდიდან არ იღებს სათავეს და არ არის სრულად გაცნობიერებული. ის არც ნებაყოფლობითი აქტია. ის საზოგადოების მიერ ჩვენთვის თავს მოხვეული აქტია. და ამიტომაც, მეტყველების სახით, რომელსაც ძველად ratio-ს და logos-ს უწოდებდნენ, თვალწინ წარმოგვიდგება სხვა სოციალური ფაქტებივით უცნაური რეალობა; იგი მართლაც საოცარია, ვინაიდან ჩვენს წინაშეა როგორც ადამიანური რეალობა – მას ქმნიან და იყენებენ თვითონ ადამიანები, რომლებსაც ეს სრულიად შეგნებული აქვთ; და ამავე დროს, როგორც – არაადამიანური რეალობაც, ვინაიდან თვით სამეტყველო აქტებს მექანიკური ხასიათი აქვთ. მაგრამ თუ ვეცდებით, პირუკუ შევისწავლოთ თითოეული სიტყვის ისტორია, პირუკუ გავადევნოთ თვალი თითოეულ სინტაქსურ კონსტრუქციას, შეგვეძლება – თანაც არაერთხელ – მაინც მივაკვლიოთ მათ წარმოშობას.

დავინახავთ, რომ ნებისმიერი სიტყვა ან საქცევი, რომელთაც კი მნიშვნელობა აქვთ მათი შემქმნელისა და უშუალო მსმენელისათვის, წარმოშობით, ეტიმოლოგიურად შემოქმედებითი აქტია. შესაბამისად, სიტყვებიცა და გამოთქმებიც ოდესღაც ადამიანურ ქმედებას გამოხატავდნენ, რომლებმაც ენაში ჩვევად დამკვიდრებისას დაკარგეს თავიანთი პირვანდელი მნიშვნელობა და იქცნენ გრამოფონის ერთგვარ ფირფიტებად, ერთი სიტყვით, დეჰუმანიზება განიცადეს, სულისგან დაიცალნენ.

ესპანეთის სამოქალაქო ომისას ვილაცამ მოიგონა სიტყვა “ზედმეტად მართავს” (mandamas). ვფიქრობ, ამ გამოთქმის შემოქმედისთვისაც კი არ იყო ნათელი, რატომ მოხდა, რომ ცნება “მართვა” მაინცდამაინც სიტყვა mandamas-ით გამოიხატა. არც ისაა გასაგები, თუ რატომ გადმოიცემა მნიშვნელობა “მეტი” სიტყვით mas.¹

და მაინც, ორი სიტყვის ამგვარი შეწყობა ვილაციის შემოქმედების ორიგინალური პროდუქტია, რომელსაც მნიშვნელობა ჰქონდა როგორც ავტორის, ისე – მსმენელისათვის. ის ნათელს ჰფენდა საზოგადოებრივი ცხოვრების რომელიღაც ფაქტს, რომელიც მაშინ არსებობდა. მეტიც, ეს სიტყვა მარჯვედ შერჩეულიცაა, რაშიც იოლად დავრწმუნდებით, თუ ასე თუ ისე ზუსტად აღვწერთ მის ტრაგიკომიკურ არსს: ხახს ვუსვამ, ამ სიტყვის ორივე კომპონენტის აღწერას ვგულისხმობ.

მაშ, თუ ამას ვიზამთ, მივიღებთ იმ სიტუაციის ყველაზე ზუსტ განსაზღვრას, რომელშიც მაშინ ესპანეთის სამოქალაქო ხელისუფლება ჩავარდა. ამ მდგომარეობის დასრულებისთანავე – ეს ისეთი არანორმალური სიტუაციაა გახლდათ, რომ მისი მეტნაკლები სტაბილიზება, გამყარება შეუძლებელი იყო – სიტყვა mandamas-ის ხმარებაც გაიშვიათდა და სავსებით მოსალოდნელია, მალე საერთოდ გაქრეს კიდეც. ამგვარად, ჩვენს წინაშე ჩვევის მაგალითია – ზემოთ მოყვანილი სიტყვა რამდენიმე წლის განმავლობაში ლინგვისტურად დაკანონდა და პრაქტიკულად, უკვე მოდიდან გადის. თუმცა, ისიც წარმოვიდგინოთ, რომ ეს სიტყვა ამა თუ იმ მიზეზით ადამიანთა მეტყველებას შერჩეს, რამდენიმე თაობას გაუძლოს... სავსებით შესაძლებელია, რომ გამოთქმა manda-mas გარდაიქმნას გამოთქმად malmas ან რაღაც ამგვარად. მაშინ ამ სიტყვის ჯიუტად გამოძეწეული საერთოდ ვერ მიხვდება, მას, ვინც არეულ დროში სხვებზე მეტად ირჯება (მეტად მართავს, მეტად განაგებს), რატომ ჰქვია malmas.

¹ სიტყვა mandar ესპანურში პოლისემიურია და ნიშნავს: მბრძანებლობას, მეთაურობას, ანდერძის მიცემას (უანდერძა), უარყოფას, დაპირებას, მართვას (ცხენის გაძოლა), დავალებას, გადაწყვეტას, დარტყმას, მიწვევას, აღძვრას, გამოწვევას, სიგნალის მიცემას, ბატონობას, ძირს დაგდებას, მოსროლას, გაგზავნას, ჩამოთვლას, ინსტრუქტაჟს და ა.შ. mas უარყოფითი ნაწილაკია. ამგვარად, mandamas-მა უნებლიეთ მიიღო ასეთი მნიშვნელობა: “უმართაობა, უხელმძღვანელობა” (ის, ვინც არ მართავს, არ განაგებს) (მთარგმნ. შენიშვნა)

ადამიანურმა ქმედებამ ჩვენი თანამემამულისა, რომელმაც ეს სიტყვა გამოიგონა, *malmas* წმინდა ენობრივ ჩვევად აქცია, ენის ჭანჭიკად გარდაქმნა, მისი დეჰუმანიზება მოახდინა. იგივე რამ მოსდით დღეს სიტყვებს *mandar* და *malmas*. ეს პროცესი ისე გართულდა, რომ თვით გამოჩენილმა ლინგვისტმა მეიემაც კი ბოლომდე ვერ გაიგო ზემოთ ნახსენები გამოთქმის არსი. აუცილებელი მგონია ამ პროცესისათვის ყურადღების მიპყრობა, რადგან ზემოთ მოყვანილი სიტყვა არა მარტო სულისგან დაცლის კიდევ ერთი მაგალითია, არამედ მიშენელოვან პრობლემაზე საუბრის ნებასაც გვაძლევს.

ესპანური *mas* წარმოდგება ლათინური სიტყვიდან *magis*, რომლის მნიშვნელობას მაშინ გავიგებთ, თუ, მაგალითად, ვიტყვი *magis esse* (მეტად ყოფნა). იგივე ფუძე აქვს სიტყვას *magnus* (დიდი). მეიე აქ დამატებით ორ შენიშვნასაც გვთავაზობს, თუმც, ეს, მგონი, მისთვის უმნიშვნელოა. ყოველ შემთხვევაში, ისინი მას არავითარი დასკვნისკენ არ უბიძგებენ. მეიე ამბობს: ცნება “მეტი”-ს (*mas*) გადმოსაცემად ლათინურში კიდევ ორი სიტყვა გამოიყენებოდა: *grandis*, რომელიც სივრცის სიდიდეს უკავშირდებოდა, და *plus*, რომელიც რაოდენობრივ, რიცხვობრივ სიჭარბეზე მიუთითებდა. და პირიქითაც, განაგრძობს მეიე, *magnus* და, შეაბამისად *magis*, ხშირად ძალის, ძალაუფლების დამატებით მნიშვნელობებსაც ითავსებენ, რაც არ გააჩნიათ არც *grandis*-ს, არც – *plus*-ს. მეიე სხვას არას ამბობს, მაგრამ თქმული საშუალებას გვაძლევს ფუძეებში *mag* და *mai* რაღაც მნიშვნელოვანს მივაკვლიოთ. *magis esse* (მეტად ყოფნა) საფუძველს უდებს სიტყვას *magister* (*magisteros*), მისგან კი სიტყვებს – *magisteratus*, *magistratus*. მაგრამ რომში “მაგისტრატი” “მმართველს”, “ძალაუფლებით აღჭურვილ ადამიანს” ნიშნავდა. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, მაგისტრატი ისაა, ვინც სხვა მოქალაქეებზე მნიშვნელოვანია, ვინაიდან ის მართავს, ის განაგებს. ზემოთ უკვე ვნახეთ, რომ *mandar*, რომელიც წარმოდგება სიტყვიდან *manu-dare*, რომელიც იმ შესაძლებლობას გულისხმობს, როცა სხვისთვის საკუთარი ნების თავს მოხვევა ძალგდის: ვიღაც ძალის მფლობელია, ძალისუფალია. მეიეს შეცდომა, როგორც აქ, ისე – სხვაგან, ისაა, რომ იგი განიხილავს სიტყვადაქცეულ საგანს, მოვლენას, როგორც – არსებულს. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, მეიეს არ ესმის ის ნათელი ჭეშმარიტება, რომ ყველა საგანი მხოლოდ შედეგია მისი წარმომშობი ენერგიისა; პლატონის თქმით, იმისა, რაც “მის მყოფობას განაპირობებს”. მაგისტრატი სხვაზე მეტობას აღნიშნავს, მაგრამ სხვაზე მეტობა მეტ ძალაუფლებაზეც მიუთითებს. სწორედ ეს მიგვიძღვის ფუძე *mag*-ის თავდაპირველი მნიშვნელობებისაკენ სიტყვებში *magnus* და *magis*. ეს ფუძე კრთება სიტყვაშიც *majestad* (“დიდებულება”). მართლაც, გერმანულში იგივე ფუძე მიუთითებს არა მხოლოდ იმაზე, რომ ვიღაც “მეტია”, არამედ ცინიკურად და ორაზროვნად აღნიშნავს თვით ძალაუფლებას – *magcht*. ზემოგერმანულში *magan*-ს შეესატყვისება “ძალა”, ძველფრანკულში

amoier (“შეშინება”, “ძრწოლის მოგვრა”) გადასხვაფერდა სიტყვად esmoi, რის შედეგადაც თანამედროვე ფრანგულში დამკვიდრდა emoi. ინგლისურში გვაქვს may – “შეძლება” და might – “ძალა”. სასაუბრო გერმანულში mogen აღნიშნავს “ძალას”, “შეძლებას”, möglich – “შესაძლებლობას”, მას, ვისაც შეუძლია იყოს ან მას, რასაც ყოფნა ძალუძს. ბერძნულშიც კი გვხვდება ანალოგიური მაგალითები: megale არა მხოლოდ დიდი ზომისა და რაოდენობის აღმნიშვნელია, არამედ რაღაცის კეთების შესაძლებლობაცაა; mechane “მექანიზმიცაა”, “მექანიკაც” და “მანქანაც”.

ყოველივე ეს იმის კონსტატირების საშუალებას გვაძლევს, რომ ინდოევროპული ევოლუციის რომელიღაც ეტაპზე “mag-nas” “ძლიერებას”, “ძალას” ნიშნავდა, და ვინაიდან განსაზღვრულ ძალასა და ძლიერებას ნებისმიერი ადამიანი ფლობს, შეგვიძლია ვამტკიცოთ, რომ ეს ფუძე აღნიშნავდა “ძლიერებას” ან “პოტენციას”, რაც აღემატებოდა სხვა დანარჩენ ძალასა და ძლიერებას და, შესაბამისად, აღნიშნავდა “უპირატესობას”, “მეტ შესაძლებლობას”. რადგან ძალაუფლება ძლიერებაა, გამოდის, რომ magistrat ზემოთ თქმული manda-mas-ია. ამ სიტყვის სხვა გარეგნულ ნიშნებზე მოგვიანებით მოგახსენებთ. სიტყვის magistrat გამოთქმისას ჩვენ არ ვფიქრობთ ზემოთქმულზე, მაგრამ დღეს დამტკიცებულია, რომ სიტყვები პირვანდელ მნიშვნელობათა გაქვავებული გვაძეობა. თუ ვიმსჯელებთ არა სიტყვაზე, არამედ რეალობაზე, რომელსაც ეწოდება magistrat, უფრო სწორად იმ როლზე, რომელსაც დღეს ეს სიტყვა ასრულებს, მაშინვე გაგვახსენდება, რომ მაგისტრატი ასეთი იმიტომაცაა, რომ სწორედ მას ემორჩილება პოლიცია; რომ აღარაფერი ვთქვათ ძველ რომზე, სადაც მაგისტრატი, კონსული, იმავე დროს, უმაღლესი მთავარსარდალიც გახლდათ.

აქ რაიმე სახალისო თამაში გამორიცხულია, რადგან ეტიმოლოგია თითქმის ყოველთვის აშიშვლებს ადამიანური ცხოვრების მკაცრ რეალობას, რომელიც უფრო მიდრეკილია შენიღბვისა და ფარისევლობისაკენ და ჩვენგან ბევრ რამეს აიდუმალეებს. თავს უფლება მივეცი, დრო დამეთმო მორიგი ეტიმოლოგიური ანალიზისათვის არა მხოლოდ იმიტომ, რომ ამან საშუალება მოგვცა, თვალნათლივ დაგვეჩინა, თუ განსაზღვრული ინდივიდის შემოქმედებას დაცილებული და ენობრივ სისტემაში ჩართული სიტყვები როგორ კარგავენ თავიანთ მნიშვნელობას და სულიერებადაცლილნი, როგორ განაგრძობენ მექანიზმის დეტალად ყოფნას. ასე მხოლოდ იმიტომ მოვიქეცი, რომ შემეხსენებინა: ყველა ეს ფენომენი გვეხმარება იმ კიდევ უფრო მნიშვნელოვანი პრობლემის გააზრებაში, რომელიც არალინგვისტურია და რომელსაც ახლა განვიხილავთ.

ამ მექანიკური დეტალების ანუ იმ სიტყვების შემწეობით, რომელთაც თავიანთი ზედმიწევნითი მნიშვნელობა დაჰკარგეს, ჩვენ ასე თუ ისე გამოვხატავთ იმას, რასაც ვფიქრობთ. მართლაც, სოციალური გარემო,

ადამიანები, რომლებიც ბავშვობიდანვე გვატეხინებდნენ საზოგადოებაში მიღებულ ენას, იმ იდეებითაც გვაესებენ, რომლებიც სიტყვებს ამ ენისავე საშუალებით გამოხატავენ: იდეები არსზე, იმაზე, თუ როგორები არიან სხვები და როგორები ვართ ჩვენ – ერთი სიტყვით, იმაზე, თუ რა არის ცხოვრება – ჩვენი სიღრმისეული შემადგენელი ნაწილებია და, თუ საგნებს თავიანთ სახელებს დავარქმევთ, ამ იდეებშია ის, რაც სინამდვილეში ვართ. სიცოცხლე დრამაა და, როგორც ასეთი, ყოველთვის ემორჩილება განსაზღვრულ სიუჟეტს, რომელიც, თავის მხრივ, ასევე იცვლება სამყაროსა და ხალხზე ჩვენი შეხედულებების შესაბამისად. უეჭველია, მორწმუნის ცხოვრების სიუჟეტი უსაზღვროდ განსხვავდება მისი ცხოვრების სიუჟეტისაგან, ვინც დარწმუნებულია, რომ მხოლოდ მატერია არსებობს. ამგვარად, აზრების უმრავლესობა, რომლებითაც და რომელთა გულისთვისაც ვცხოვრობთ, არ არის ჩვენ მიერ მოგონილი და კარგად გააზრებული. მათ მექანიკურად ვიყენებთ, ვსესხულობთ იმ საზოგადოებისაგან, რომლებშიც ვცხოვრობთ; სწორედ მისგან, მისი ზეგავლენით შემოაღწიეს ჩვენში, ისევე, როგორც საპოხი აღწევს ავტომობილში.

საინტერესო იქნებოდა, დაგვეთვალა (სინამდვილეში ამის საშუალება არა გვაქვს) საზოგადოების, თუ გნებავთ, მთელი ნაციის რამდენი წევრი დაფიქრებულა ერთხელ მაინც – ამ სიტყვის ნამდვილი მნიშვნელობით – რატომღა ორს + ორი ოთხი და ამოვა თუ არა ზვალ მზე. ამ გამოთვლის შედეგად მივიღებდით, რომ ჩვენი იდეების უმრავლესობა, მიუხედავად იმისა, რომ ისინი იდეებია ანუ რწმენაც, აბსოლუტურად ირაციონალურია. ისინი ისეთივე ჩვევებია, როგორც – ენა ან მისალმება. საბოლოოდ, მათ ვერ ვაცნობიერებთ, არამედ მექანიკურად გვაქვს აკვიატებული. მაგრამ უდავოა: ჩვენ ყურად ვიღებთ გამოთქმის მხოლოდ ზედაპირულ მნიშვნელობას, რომელსაც ჩვენს ირგვლივ უსასრულოდ იმეორებენ; ვარჩევთ ორიანს სამიანისაგან და, ეს გვაძლევს ძალზე გაუგებარ წარმოდგენას იმაზე, რაც ზემოთ მოხმობილ ფრაზაში იმალება. ოღონდ, ყურადღება მიაქციეთ, რომ გამოთქმა $2+2 = 4$, იდეას შეიცავს, რადგან ამ რიცხვებზე რაღაც აზრს გვაწვდის, შესაბამისად, ისეთს, რომელსაც ჭეშმარიტების პრეტენზია აქვს. იდეა ყოველთვის რაღაცის ან რაღაცაზე იდეა ანუ მოსაზრებაა (მცდარი თუ მართალი). ამრიგად, იდეა მხოლოდ მაშინ შეიძლება ასეთად ჩავთვალოთ, მისი უშუალო მნიშვნელობის მიუხედავად, თუ სხვა შეხედულებებსაც გავითვალისწინებთ, რომელთაც ემყარება მისი ჭეშმარიტება ან პირიქით – მცდარობა, არაადეკვატურობა. იდეა რაციონალური მხოლოდ მაშინაა, როცა ყველა ეს შეხედულება დასაბუთებულია. ასე რომ, მსგავსი არაფრის თქმა არ ძალგვიძს იმ იდეებზე, ჩვენ რომ ყოველდღიურად გამოვთქვამთ. ყველაფერზე ვლაპარაკობთ, აზრებს ვსესხულობთ გარშემო მყოფთაგან, თითქოს ბანკიდან უსასრულოდ გამოგვექონდეს ფული, რომლის ანგარიში

თვალთაც კი არ გვენახოს. ინტელექტუალურ ურთიერთობაში ადამიანი ჩვეულებრივ სარგებლობს იმ საზოგადოების კრედიტით, რომელშიც ცხოვრობს და ეს ინტელექტუალური კრედიტი მისთვის პრობლემას არასოდეს წარმოადგენდა. ეს კი ნიშნავს, რომ ადამიანი საზოგადოებრივი ავტომატია. მხოლოდ ამა თუ იმ განყენებულ საკითხზე მსჯელობისას ვინებებთ ხოლმე საბანკო ანგარიშის შემოწმებას, ათვისებული იდეის გაკრიტიკებას, რომ მერე ან უარყოთ, ან კვლავ ავიტაცოთ, თუმცა, ამჯერად მხოლოდ იმიტომ, რომ ყველამ ყოველმხრივ გაიაზრა, სკრუპულოზურად შეისწავლა მისი საფუძვლები.

ჩვენი სოციალური გარემო აღსავსეა სიტყვებით, გამოთქმებით ანუ შეხედულებებით.

როცა განვიხილავთ უაზროდ დახვავებულ იდეებსა და აზრებს, რომლებიც ადამიანური მეტყველების სკიდან გამოფრენილი ფუტკრებივით დაგვზუზუნებენ თავს, ვაცნობიერებთ, რომ მათი ორ დიდ კლასად დაყოფა შეიძლება. ერთთ ჩვენ გამოვთქვამთ, როგორც – თავისთავად ნაგულისხმევთ; აქ მნიშვნელოვანი ისაა, რომ “ქვეყნად ყველა ასე ფიქრობს”; მეორე კლასში ჩვენთვის მნიშვნელოვანი ის მეტნაკლებად გამოხატული რაღაცაა, რაც საზოგადოდ მიღებულ აზრს არ ემთხვევა და ხანდახან, პირიქით, ეწინააღმდეგება კიდევ. პირველ შემთხვევაში, ვისაუბროთ გაბატონებულ შეხედულებებზე, მეორეში კი კერძო აზრებზე. ამა თუ იმა ადამიანის გამოთქმის მანერის გაანალიზებისას უცებვე ვიტყვით, რომ კერძო აზრები, როგორც წესი, უფრო მგზნებარედ გამოითქმის, თითქოს, მათი ყოველნაირად გაძლიერება, მათი მნიშვნელობის ხაზგასმა სურდეთ; ანდა პირიქით, მათ გამოთქვამენ უნდღილად, ფრთხილად, თითქოს, თანამოსაუბრის რითიმე განაწყენებას ერიდებიანო, მაგრამ მაინც – დამაჯერებლად, მიმზიდველად; არის მათ შორის ისეთი მსჯელობაც, რომელიც გაკვრით, მაგრამ მაინც ყოველთვის გამოხატავს იმას, რაც მას საფუძვლად უდევს. ის, ვინც მსგავს განსაკუთრებულ აზრს გამოთქვამს, სრულად აცნობიერებს, რომ მის კერძო შეხედულებას, ვიდრე საყოველთაოდ გაქვეყნდებოდეს, მტკიცება და მხარდაჭერა სჭირდება. თანაც, თავის თანამოაზრეთა მხარდაჭერის, დაცვისა და პროპაგანდის მსგავსი. ნათქვამს ნათელი რომ მოეფინოთ, ბოლო შემთხვევა შევადაროთ საყოველთაოდ აღიარებული აზრების გამოთქმას. თავშიც კი არავის მოუვა, რომ ისინი საკუთრად გაასაღოს ან მხარდაჭერას და დადასტურებას დაელოდოს. ასეთ “ზოგად, საერთო ნაწილს” ჩვენ ენერგიულად, ძლეულვარედ როდი გამოვთქვამთ, უბრალოდ – მას ვეყრდნობით, უფრო სწორად, მასზე მივუთითებთ. მოკლედ იმის ნაცვლად, რომ დამცველის პოზა მივიღოთ, პირიქით ვიტყვით: საერთო, ზოგად აზრებს გამოვთქვამთ და მათვე ვეყრდნობით, ჭეშმარიტების უკანასკნელ ინსტანციასავით ვიყენებთ, თითქოს, რომელიმე ბრძანებულებას, კოდექსსა თუ კანონს მოვიხსენიებდეთ.

და მართლაც, ასეთი შეხედულებები დადგენილი ჩვევებია. სიტყვა “დადგენილი” კი იმას ნიშნავს, რომ ისინი არ საჭიროებენ ინდივიდთა რომელიმე ნაწილისა ან განსაზღვრული ჯგუფების მხარდაჭერას და დაცვას. პირიქით, ყველას თავს ეხვევიან და ყველაზე ზემოქმედებენ. სწორედ ეს მაიძულებს, მათ სოციალური მოთხოვნილებები ვუწოდო. ამ მოთხოვნილებათა ხარისხს – ხანდახან დიდი გაავებით – მკაფიოდ ხვდება ყველა, ვინც კი მათთან შეწინააღმდეგებას გაბედავს. კოლექტიური არსებობის ნებისმიერ მომენტში სოციალურ მოთხოვნილებათა ძალა შობს უამრავ ასეთ გავრცელებულ შეხედულებას, რომელთაც ჩვენ “საერთო, ზოგად ადგილებს” ვეძახით. საზოგადოებას ან ადამიანთა ერთობას არ გააჩნია აზრები, ზუსტად და მკაფიოდ გააზრებული იდეები. საზოგადოებას აქვს მხოლოდ “საერთო, ზოგადი ადგილები” და თვითონაც მათ ეფუძნება. ამით იმას კი არ ვამტკიცებ, თითქოს, ეს იდეები მცდარი იყოს – ისინი შესაძლოა გენიალურადაც კი მოგვეჩვენოს. უბრალოდ, როცა ეს აზრები იქცევიან სოციალურ მოთხოვნილებად, გავრცელებულ შეხედულებად, “საერთო, ზოგად ადგილებად”, ვერაფრით შეძლებენ თავიანთი გამორჩეული შესაძლებლობების განხორციელებას. მთელი მათი აქტივობა დაიყვანება ინდივიდებზე მექანიკურ ზემოქმედებამდე, სულგამოცლილ ძალადობამდე. საინტერესოა, რომ ყოველდღიურ ენაში ამგვარ აზრებს “გაბატონებულ შეხედულებებს” უწოდებენ. მათი საზოგადოებრივი ყოფის მოღუსი ძალზე მაგონებს მთავრობისეულს: მბრძანებლობენ, ანუ ბატონობენ. აი, რა არის საზოგადოებრივი აზრი, რომელიც, პასკალის თქმით, მართავს სამყაროს და მაინც არ შეიძლება თანამედროვე ცნებად მივიჩნიოთ. ჯერ კიდევ ქრისტეშობამდე V საუკუნეში პროტაგორა იყენებს ზუსტად ასეთ გამოთქმას: *dogma poleon* (სიტყვასიტყვით: ქალაქური აზრები) (ეს ფაქტი იმიტომ მომყავს, რომ ნაკლებცნობილია); IV საუკუნეში მას იმეორებს დემოსთენე, რომელიც თავის XVIII სიტყვაში აცხადებს, რომ არსებობს “სამშობლოს საზოგადო ხმა”. ამრიგად, საზოგადოებრივი აზრი იმგვარადვე გვმართავს, როგორც – მისაღმება და სხვა ჩვევები, როგორც გვმართავს ენა. ის, რაც ჭეშმარიტად სოციალურია, როგორიცაა – ჩაგვრა, იძულება და, შესაბამისად, ბატონობა, ყოველთვის ზეინდივიდუალურია. ამრიგად, არსებობს პრინციპული განსხვავება, რომელიცაა ჯგუფსა და საზოგადოებრივ აზრს შორის, ანუ იმას შორის, რომელიც ჩამოყალიბებულია და მომთხოვნი. მნიშვნელობა არა აქვს, ეს ჯგუფი თავის აზრს ენერგიულად და შემტევად გამოხატავს თუ არა. საზოგადოებრივი აზრის განსამტკიცებლად საჭირო არ არის სხვების რამდენადმე განსაკუთრებული მხარდაჭერა. ის ძალაუფლებითაა აღჭურვილი და თვითვე ბატონობს გონებაში, განაგებს სხვა აზრებს. სხვა დამცველი მას არ სჭირდება. კერძო მოსაზრებები კი,

პირიქით, მხოლოდ იმდენად არსებობენ, რამდენადაც ამა თუ იმ რაოდენობის ადამიანები უჭერენ მხარს.

წიგნებში, ნარკვევებში და, უპირველესად, ათასგვარ ანკეტებში, რომლებსაც განსაზღვრული ინსტიტუტები ინგლისურენოვანი ქვეყნების საზოგადოებრივი აზრის შესასწავლად იყენებენ, საზოგადოებრივი აზრი, წესისამებრ, ადამიანთა მცირე ან მსხვილი გაერთიანებების შეხედულებებშია არეული. ისეთი ფუნდამენტური მოვლენა, როგორცაა სოციალური მოთხოვნილება, რომელსაც ვამჩნევთ არა მხოლოდ აზრის სფეროში, არამედ ყოველგვარ ჩვეულებაში და რომელიც ამ მიზეზის გამო უარსებითესი დახასიათებაა საზოგადოებრივი ფაქტისა და საზოგადოებისა, როგორც ფაქტების ერთობლიობისა, არ დაიყვანება ამა თუ იმ რაოდენობის ადამიანთა უბრალო მხარდაჭერამდე. თუ სოციოლოგიას სიზუსტე სურს, ეს ნათლად უნდა წარმოადგინოს. ჩვეულება ინდივიდების მიერ მისი მხარდაჭერით როდი მტკიცდება; პირიქით, ეს იმიტომაცაა ჩვეულება, რომ თვითონ იმორჩილებს ყველას. სწორედ ამიტომ, ყოველივე სოციალური ის რეალობაა, რომელიც ღიდად განსხვავდება ყოველივე ინდივიდუალურისაგან. როცა მისაღმებს განვიხილავდით – ჩვევას, მაგალითად რომ ავიღეთ – განვაცხადებ, რომ ყველა სტუმრად მოწვეული ადამიანი *in pectore* (სულში) ხელის ჩამორთმევის წინააღმდეგეც რომ ყოფილიყო, ეს ჩვევა მაინც იბატონებდა მათზე, ვიდრე აშკარად არ შეთანხმდებოდნენ თავიანთ გარემოში მის გაუქმებაზე. მაგრამ ვინაიდან ჩვევა ყალიბდება არა ამ მცირერიცხოვანი ერთობისაგან, არამედ ადამიანთა უზარმაზარი მასის მიერ, ისმის კითხვა: ნუთუ მის გასაუქმებლად ან პირიქით, რომელიმე ჩვევის განსამტკიცებლად, სხვაგვარად რომ ვთქვათ, მისი ძლიერებისათვის ასევე საჭიროა მოცემული საზოგადოების ყველა წევრის თანხმობა?

რა თქმა უნდა, არა. თუ ასეა, საზოგადოების რომელ ნაწილს ძალუძს ჩვევის დადგენა? მაშინ ვთქვი, რომ ჩვევის დადგენა არ განისაზღვრება უმრავლესობის აზრთა ერთიანობით და ხშირად, არცაა ამის შედეგი. ჩვენ აქ ერთგვარი ოპტიკური ტყუილის მსხვერპლი ვხდებით, რომელსაც მიგვაჩვია პრაქტიკულად მთელი საუკუნის განმავლობაში გაბატონებული აზრის მოქმედებამ. ლაპარაკია სხვა თვალსაზრისზე მობატონე “საერთო ადგილზე”, მაჟორიტარულ საწყისზე, რომლებისაც ბრიყვულად სწამდათ ჩვენს პაპებსა და პეპერებს – მათ ეს იდეა გარდუვალად დემოკრატიიდან მომდინარე ეგონათ. ამგვარად, ჩვენს წინაშეა პრობლემა, რომელიც თვითვე იძლევა განსჯის საბაბს, რადგან უნდა განისაზღვროს პირობა, რომლის ძალითაც რაღაც – აზრი თუ სხვა რომელიმე ჩვევა – სოციალური მოთხოვნილების სპეციფიკურ ხასიათს იძენს. სამწუხაროდ, იძულებულნი ვართ, ამ საკითხის განხილვა გადავლოთ. არაფრით ვამცირებთ მის მნიშვნელობას, მაგრამ მაინც უნდა აღვნიშნო, რომ ჩვენთვის უფრო არსებითია სოციალური

მოთხოვნების სწორად გაგება, რომელიც, უდავოდ, მთელი სოციოლოგიის ალფა და ომეგაა. მასზე დაკვირვება ძალზე ძნელია, რადგან ყოველთვის ჩვენგან გასხლტომას ცდილობს. ამიტომ, უწინარეს ყოვლისა, დავასახელებ ნებისმიერი სოციალური მოთხოვნების უარსებითეს თავისებურებებს.

1. სოციალური მოთხოვნისებობა, როგორც უნდა იყოს მისი გენეზისი, წარმოგვიდგება, როგორც ჩვენი მოწონებისა თუ დაწუნებისაგან რაღაც დამოუკიდებელი (ის ჩვენს წინაშეა, იძულებულნი ვართ, ანგარიში გავუწიოთ და ამიტომაც გვაიძულებს. იძულება ხომ ის უბრალოა ფაქტია, როცა – გვიჩინდა ეს თუ არა – იძულებულნი ვართ, გავითვალისწინოთ).

2. და პირიქით, ჩვენ ყოველთვის შეგვიძლია მივმართოთ სოციალურ მოთხოვნისებობას, როგორც ძალაუფლების იმ ინსტანციას, რომელსაც დავეყრდნობით.

გამოთქმა “სოციალური მოთხოვნისებობა” იურიდიულ ტერმინოლოგიას განეკუთვნება, სადაც ერთმანეთისაგან განირჩევა მოქმედი და გაუქმებული კანონები. მოქმედი კანონის არსი ისაა, რომ თუ ადამიანებს დასჭირდათ, ავტომატურად ამოქმედდება, როგორც – ძალაუფლების მექანიკური მოწყობილობა. მიაქციეთ ყურადღება: არა მხოლოდ გამოთქმა “სოციალური მოთხოვნისებობა”, არამედ მისთვის მიწერილი ორი თავისებურებაც პირდაპირ ემთხვევა იმას, რაც ტრადიციულად ყოველთვის სამართალსა და სახელმწიფო ფუნქციებს ეთანადება. ეს გარემოება კიდევ ერთხელ ადასტურებს სამართლის ფილოსოფოსთა საერთო შეცდომას – მოსაზრებას, რომ მხოლოდ სამართალს ახასიათებს პირადი მონაწილეობის გარეშე ჩვენზე ზემოქმედება. ან თითქოს, ის კოლექტიური ინსტანცია იყოს, რომელსაც მივმართავთ ან შეგვიძლია მივმართოთ. სინამდვილეში ეს თავისებურებები წარმოჩნდა ჩვენს მიერ განხილულ პირველივე ჩვეულებაში – არადა, საკითხი ეხებოდა სუსტ ჩვეულებას – მისალმების მარტივ ცერემონიას.

ამგვარად, ჩვენ ვსაუბრობთ ნებისმიერი სოციალური ფაქტების კრებითობაზე. საზოგადოება, როგორც ჩვევათა ერთიანობა, ერთი მხრივ, საკუთარ არსებობას გვახვევს თავს და მეორე მხრივ, საკუთარ თავს გვთავაზობს იმ ინსტანციად, რომელსაც შევიძლია მიმართო დაცვისა და მხარდაჭერისათვის. ერთი და მეორეც, მხარდაჭერაცა და იძულებაც, იმას გულისხმობს, რომ საზოგადოება, არსებითად, ძალაუფლებაა, სხვაგვარად რომ ვთქვათ – ინდივიდის მოწინააღმდეგე გადაულახავი ძალა. საზოგადოებრივი აზრი ანუ გაბატონებული შეხედულება სწორედ ამ ძალას ეყრდნობა და აიძულებს, იმოქმედოს სრულიად განსხვავებული ფორმებით, რომლებიც შეესაბამება კოლექტიური არსებობის სხვადასხვა დონეებს. და ეს კოლექტიური ძალაა სწორედ “სამოქალაქო ძალაუფლება”. მიუხედავად ამისა, სრულად არ გამქრალა და ზემოქმედებას განაგრძობს უბადრუკი ინტელექტუალური ცრურწმენა, რომელიც ხელს უშლის საზოგადოებრივი ფენომენების ნათლად გაგებას. ლაპარაკია იმაზე, რომ

ვერ ვარჩევთ რომელიმე საზოგადოებრივ ფუნქციას, თუ არ არსებობს მისი შემსრულებელი სოციალური ორგანო. მაგალითად, სულ ახლახან, ეთნოგრაფები, რომლებიც იმ პრიმიტიულ საზოგადოებებს სწავლობდნენ, რომელთაც არ გააჩნდათ არც საკანონდებლო ორგანოები, არც მოსამართლეთა კორპუსი, არც ცალკეული კანონმდებლები, მიიჩნევდნენ, რომ იქ სამართალი არ არსებობდა, სხვაგვარად რომ ვთქვათ, იქ არ შეიმჩნეოდა არც იურიდიული, არც სახელმწიფოებრივი ფუნქციის არსებობის ფაქტები.

იგივე რამ ხდება სამოქალაქო ძალაუფლებასთან დაკავშირებით. მას მანამ ვერ ამჩნევენ, სანამ სოციალური ევოლუციის უფრო გვიანდელ ეტაპზე სამოქალაქო ძალაუფლება არ შეიძენს მბრძანებლებისადმი სრულად დამორჩილებული მხედართმთავრებითა და წესდებით აღჭურვილი საგანგებო სამხედრო ორგანიზაციის ელფერს. თუმცა, მართალი რომ ვთქვათ, სამოქალაქო ძალაუფლება მუდმივად ზემოქმედებს ნებისმიერი საზოგადოების ინდივიდებზე; წარმოშობისთანავე ახდენს ზეგავლენას ადამიანთა ნებისმიერ გაერთიანებაზე. ასე რომ, ამ შემთხვევაშიც, მისი გავლენა უდავოა, ყურადღებაც რომ არ მივაქციოთ ჩვენს ცხოვრებაში არმიისა და პოლიციის ჩარევის ფაქტებს. ასეთ ყველგანმყოფ და მარადიულ ძალაუფლებას ჩვენ ვერ ვგრძნობთ. ამ თვალსაზრისით, ის შეიძლება შევადაროთ ატმოსფერულ წნევას ან ფეხქვეშ – ნიადაგის სიმყარეს, რასაც ჩვეულებრივ, ვერ ვამჩნევთ ხოლმე. სამოქალაქო ძალაუფლების ქმედითობა თანდათან აისახება ჩვენს ქცევაზე, რადგან ეს უკანასკნელი თვითონვე რეგულირდება სწორედ სამოქალაქო ძალაუფლების მიერ. თანაც ისე, რომ საკმარისია, ჩვენი ნებით, დაუდევრობისა თუ შემთხვევითობის წყალობით, გაცვდეთ შემოფარგლულ სივრცეს, რომ მაშინვე თავს დაგვატყდეს გარშემომყოფთა მძვინვარე პროტესტი. მათ ის ადამიანობით, რომ ჩვეულებას არ ვიცავთ.

პირველყოფილ ადამიანებს, რა თქმა უნდა, არ ჰყავთ პოლიცია, რომელიც მათ უნდა აკვირდებოდეს, თვალყური ადევნოს. ნუთუ ეს იმას ნიშნავს, რომ საზოგადოება თავის ფუნქციებს არ ასრულებს? სწორედ პირიქით – ეს ფუნქციები ზედმიწევნით ზუსტად სრულდება და ბევრად უფრო მკაცრადაც, ვიდრე ამას პოლიცია შეძლებდა.

ერთ თავის წიგნში “მელანეზიის ბინადართა გაქრობა” (The depopulation of Melanesia) სფეისერი აღნიშნავს, რომ კუნძულთა ჯგუფ ახალ ჰებრიდებზე ყველა მამაკაცი დღეს ერთად ატარებს, ქალებისაგან განცალკევებით. სახლის ერთი ნაწილი ქალებს უჭირავთ, მეორე – კაცებს. თუ კაცები თავიანთ ადგილას არ იმყოფებიან, ყოველთვის შესამჩნევია და, შესაბამისად, როგორღაც თავი უნდა იმართლონ, რომ აღარაფერი ვთქვათ ქალთა შორის მათ ყოფნაზე.

უცნობია, რატომ მოიხსენიებენ ზნე-ჩვეულებებს ყოველთვის “კეთილად”. ადამიანთა საზოგადოება დაუღალავად აკვირდება – ისე, რომ ადამიანს აზრსაც არ ეკითხება – თავისი წევრების პირადი ცხოვრების ყველა

გაეღვებას. ასეთ დროს რა საჭიროა პოლიცია? როცა ევროპელების მოსვლასთან ერთად მეღანეზიის კუნძულებზე პირველყოფილი საზოგადოებები დაიშალა და მამაკაცებს ინდუსტრიასა თუ სოფლის მეურნეობაში მუშაობა შესთავაზეს, კოლექტიური ერთობის სტიქიური მეთვალყურეობა პოლიციით ჩანაცვლდა. და რა მივიღეთ? კუნძულის ზემოთ აღწერილი ზნე-ჩვეულებანი მაშინვე “დაგონჯდა”.

სხვა მაგალითების მოყვანაც შეუძლო, მაგრამ მგონი, ერთიც საკმარისია, რომ ნათლად წარმოვიდგინოთ ის ფუნქციები, რომელთაც განუხრელად და უჩუმრად ასრულებდა ნებისმიერი საზოგადოება.

ამრიგად, სამოქალაქო ძალაუფლება სხვა არაფერია, თუ არა საზოგადოებრივი აზრის ენერგიული ემანაცია, რომელშიც მოიაზრება და რომელსაც ეფუძნება ყველა სხვა ჩვევა თუ მოთხოვნილება. იძულების ფორმა და ხარისხი, რომლებითაც საზოგადოებრივი ძალაუფლება მოქმედებს, დამოკიდებულია იმაზე, რა მნიშვნელობას ანიჭებს საზოგადოებრივი აზრი ჩვევათა რღვევას. თანამედროვე აფრიკელ ხალხებში, რომლებიც ბანტუს ენაზე ლაპარაკობენ, ცნება “დანაშაულის” გამომხატველი სიტყვა ითარგმნება, როგორც “ყოველივე ის, რაც ტომს სძაგს”. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ყოველივე ის, რაც საზოგადოებრივ აზრს ეწინააღმდეგება.

მაგრამ თუ ეს მტკიცება სწორია, მაშინ საწინააღმდეგო მოსაზრებაც სწორი ყოფილა. კერძოდ: ნებისმიერი სამოქალაქო ძალაუფლება ყოველთვის ეფუძნება შეხედულებას, რომელიც მართლა საზოგადოა, ანუ ყველასათვის საერთოა და ზემოქმედების უზარმაზარი ძალა აქვს. თუ ეს არ შეიძინევა, თუ საზოგადოებრივი აზრის ნაცვლად მხოლოდ კერძო და ჯგუფურ შეხედულებებს ვაწყდებით, რომლებიც, წესისამებრ, ურთიერთსაწინააღმდეგო თვალსაზრისთა ორ კონგლომერატს ქმნის, საზოგადოება იხლიჩება, იშლება, სამოქალაქო ძალაუფლება არსს კარგავს და პარტიებად ნაწევრდება. დგება რევოლუციებისა და სამოქალაქო ომების ჟამი.

თვალსაზრისთა ასეთი განსხვავებულობა იმ ფაქტის უკიდურესი გამოხატულებაა, რომელიც ნებისმიერ საზოგადოებაში შეიძინევა და ამ უკანასკნელის განუყრელი ნიშან-თვისებაა; ვგულისხმობ ზოგი ინდივიდის – სახელდობრ, ქურდების, გამცემების, მოძალადეების, უწესრიგობათა მომწყობების – ანტისოციალურ ხასიათს; როცა ამას შევივანებთ, იმასაც გარდევალად მივხვდებით, რომ ადამიანთა თანარსებობის “საზოგადოებად” მონათლვა ნიშნავს ევფემიზმის გამოყენებას. ე.წ. “საზოგადოება” არასოდეს შეესაბამება იმას, რასაც სახელმწიფო ვგვირდება. ასეა თუ ისე, საზოგადოება, იმავე დროს, გათიშულობა და მტრობაცაა. და ვინაიდან ეს წარმონაქმნი მაინც აცხადებს პრეტენზიას საწინააღმდეგო თვისებებზე, სრული პასუხისმგებლობით უნდა განვაცხადოთ, რომ საზოგადოება, არსებითად, სწეული, ნაკლული რეალობაა; ის მართლაც მუდმივი, უწყვეტი ბრძოლაა ქცევის იმ საწყისებისა და ტიპებისა, რომელთაც გამაერთიანებელი,

სოციალური ხასიათი აქვთ და იმ თვისებებს შორის, რომლებიც გათიშულობისა და ანტისოციალურობის ტენდენციებს ავლენენ. და ამ სამყაროს სიმშვიდის მინიმუმი რომ გავუნადლოთ, რომლის წყალობითაც საზოგადოება, როგორც ასეთი, საკუთარ მყოფობას ინარჩუნებს, აბსოლუტურად აუცილებელია საზოგადოების შინაგანი “სამოქალაქო ძალაუფლების” ძალადობის ფორმით გამოყენება. დაბოლოს, როდესაც საზოგადოება ვითარდება და ძლევს საკუთარ პრიმიტივიზმს, იძულებულია შვას საგანგებო წარმონაქმნი, რომლის მთავარი მოვალეობაა, უზრუნველჰყოს ამ ძალის გამოყენება ყველაზე აუცილებელი ფორმით. სწორედ ამ წარმონაქმნს ვეძახით სახელმწიფოს.

თარგმნა ვია ჯონხაემ

მთარგმნელის შენიშვნები:

- ელუარდ მეიერი (1855-1930) – გერმანელი ისტორიკოსი, სიძველეთმცოდნე; უადრესად რთულ და მრავალსახა არქეოლოგიურ, ეპიგრაფიკულ, ლიტერატურულ, ნუმიზმატიკურ და სხვა წყაროებზე დაყრდნობით შეისწავლა ძველი აღმოსავლეთი, საბერძნეთი და რომი. მისი ყველაზე ცნობილი ნაშრომია ხუთტომეული “უძველესი დროის ისტორია”. მეიერი იყენებდა მოდერნიზმის ციკლურობის თეორიას.

- ბედრუიჰ ჰროზნი (1879-1952) – ჩეხი ხეთოლოგი, ძველი აღმოსავლეთის ხალხთა და ენათა მკვლევარი; შეისწავლა შუემერული მითოლოგია, ძველი ბაბილონის კულტურა და ეკონომიკა, შუემერული და აქადური ენის ლურსმული ძეგლები. ხეთურ ენაში ინდოევროპული ხასიათი შეამჩნია. თარგმნა და გამოაქვეყნა ხეთური ტექსტები.

- კარლო ალბერტო ბერნულისა და ფლორა კრაუსის მოღვაწეობის დამადასტურებელ ცნობებს ვერ მივაკვლიეთ.

- ფელიქს სფეისერი (1880-1949) – ამერიკელი ეთნოლოგი.

- ჟოზეფ ვანდრიესი (1875–1960) – ფრანგი ლინგვისტი, კულტოლოგი და ინდოევროპეისტი.

- ანტუან მეიე (1866–1936) – ფრანგი ლინგვისტი. აღსანიშნავია მისი ნაშრომები შედარებით-ისტორიულ ენათმეცნიერებაში, ინდოევროპეისტიკაში, სლავისტიკაში, ლათინურ და ბერძნულ ენებში, ირანისტიკაში, არმენისტიკაში.

- კარლ რიტერ ფონ ფრიში (1886–1982) – ავსტრიელი ეთოლოგი, ნობელის პრემიის ლაურეატი (1973წ.).

- ნიკოლაი ტრუბეცკოი (1890–1938) – რუსი ლინგვისტი, ეთნოლოგი, კულტუროლოგი.

- ლეოპოლდ სთეინი – ამერიკელი ფსიქოანალიტიკოსი.



ლეო კვაჭაძე 100 წლისაა!

„ბარიჟრაჟიდან დაბინდებამდე“

– ბატონო ლეო, მაქვს პატივი, საუკუნის მეცნიერს მივმართო და გკითხოთ, როგორია სამყარო თქვენი გადასახედიდან? ფსიქოლოგიურად თუ იცვლება რამე, თუ “გული არასოდეს ბერდება”?

– ადამიანის თვალთახედვა ასაკთან ერთად იცვლება. სიბერე სიკვდილ-სიცოცხლის გაყრის მაახლოებელი მაცნეა. თუ რა ტკივილიანია მოხუცებულობა, ამის ნათელსაყოფად დავიმოწმებ ჩვენს დიდ წინაპართა გამონათქვამებს: „მე გარდასრულვარ, სიბერე მჭირს, ჭირთა უფრო ძნელია“ (შოთა), „სიბერე ყველა ჭირზე უფრო ძნელი ჭირია“ (ილია), „ამ ჭირისჭირმა სიბერემ შეჭამა გული, ტვინია, არ მოსდევს ღონე, არც მუხლი, რომ მით მოვიკლა უინა“ (ვაჟა).

დავსძენ, რომ მოხუცებულობა ერთპიროვნული სასამართლოცაა, სადაც ბრალმდებელი, ბრალდებული, დამცველი და მოსამართლე ერთი და იგივე პიროვნებაა.

– გაიხსენეთ თქვენი ბავშვობა, სიჭაბუკე, თქვენი პირველი ნაბიჯები მეცნიერებაში... როდის და როგორ დაიწყო ეს ყველაფერი?

– თუ როდის და როგორ დაიწყო ჩემი პირველი ნაბიჯები მეცნიერებაში, რთული თემაა, რადგანაც იგი დაკავშირებულია იმ გულშემზარავ ფაქტებთან, რომლებიც საქართველოში XX საუკუნის I ნახევარში მოხდა.

ჩემი ბავშვობის სამი წელი დამოუკიდებელ და თავისუფალ საქართველოში გავატარე. 1921 წელს საქართველოს დიდი უბედურება

დაატყდა თავს. „თეთრი დათვის“ მე-11 არმიამ „სასახელო“ ქართველთა თანაგრძნობითა და გვერდში დგომით დაიპყრო საქართველო. საქართველოს „სამაყო“ შვილმა სერგო ორჯონიკიძემ მოსკოვს აცნობა, რომ „თბილისზე ფრიალებს საბჭოთა ხელისუფლების წითელი დროშა“. წუხდნენ უფროსები და ვწუხდით ჩვენც, ბავშვები. 1923 წელს ობოლადემ გურიაში სისხლის ტბა დააყენა და ზოგისაც სახლიც დააწვევინა თავის რაზმელებს. გოგია ღლონტმა მოკლა ობოლადე და ხელისუფლებამ საპასუხოდ 91 პატრიოტი პატიმარი დახვრიტა, მათ შორის, ერთ-ერთი სკოლის გამგე თუ მასწავლებელი, გვარად თარგამაძე. მას მოჰყვა 1924 წლის აჯანყების დამარცხება და ხელისუფლების მიერ აჯანყებულთა ხოცვა-ჟლეტა, შორაპნის სადგურში ვაგონებში გამოკეტილ პატრიოტთა დახვრეტა. გვესმოდა, ილიას დისშვილი, ვაჟას, კიტა აბაშიძის შვილები დახვრიტესო. მეზობლებმა სთხოვეს ორჯონიკიძეს, ვაჟას შვილს ნუ გასწირავთ დასახვრეტადო. პასუხი იყო გულშემზარავი: ვაჟას შვილი კი არა, თვითონ ვაჟა რომ იყოს, იმასაც დაეხვრეტო.

აი, ასეთი საშინელი ამბები გვესმოდა ცხრაწლედის მოსწავლეებს, რამაც მტრულად და სიძულვილით განგვაწყო მოსწავლეთა უმრავლესობა ხელისუფლების მიმართ. დასახელებულ ფაქტებს შორის პირადად ჩემთვის მნიშვნელობა ჰქონდა შემდეგს: მამაჩემს თოფი არ სჭერია ხელში, მაგრამ აჯანყებულთა თანამგრძნობი იყო, მოხსნეს მასწავლებლობიდან. ზემო სვანეთში წავიდა და იქ განაგრძო პედაგოგიური მოღვაწეობა.

ცხრაწლედის მე-8 კლასის მოსწავლე ვიყავი, 1925 წლის გაზაფხულზე სკოლის ეზოში ორი უფროსკლასელი მოვიდა ჩემთან, შემომთავაზეს, რომ ახალგაზრდა მარქსისტთა არალეგალური ორგანიზაციის წევრი გავმხდარიყავი. დავეთანხმე... ჩეკამ გაიგო ამ ორგანიზაციის არსებობა, ზაფხულში რამდენიმე ვაჟი მოწაფე დაგვაპატიმრეს, წაგვიყვანეს ოზურგეთში (ლანჩხუთი და ჩოხატაური ოზურგეთის მაზრაში შედიოდა), დაგვაცალკევეს და ჩეკას კამერებში ჩავვსვეს... არ დავუკითხვიარ. 33 დღე ვიჯექი ოზურგეთის ჩეკაში და გამათავისუფლეს. ჩემი ლანჩხუთში დარჩენა აღარ შეიძლებოდა. ძმამ წამომიყვანა თბილისში, ჩავირიცხე თბილისის მე-2 ცხრაწლედის მე-9 კლასში.

1926–30 წლებში ვსწავლობდი უნივერსიტეტში, 1928 წელს დააპატიმრეს ჩემი ძმა და 6 წლით გადაასახლეს ციმბირში. სტიპენდიას მაშინ სწავლის მიხედვით არ უნიშნავდნენ სტუდენტებს, მოთხრობილი თავგადასავლისა და ძმის რეპრესირების გამო ჩემთვის სტიპენდიის დანიშვნა და ასპირანტურაში ჩარიცხვა გამოირიცხა, მიუხედავად იმისა, რომ კარგად ვსწავლობდი. თბილისში ფეხი ვერ მოვიკიდე. სადაც მივედი, ყველგან უარით გამომისტუმრეს და რაიონში წასვლას მირჩევდნენ. ასეც მოხდა, წავედი ზემო სვანეთში. ერთ წელიწადს მშობლიური სოფლის – ლახამუ-

ლის არასრული საშუალო სკოლის დირექტორი ვიყავი, სამ სასწავლო წელს – მესტიის პედაგოგიური სასწავლებლის გამგე. ვასწავლიდი რამდენიმე საგანს.

1936 წელს განათლების სამინისტრომ (მაშინ კომისარიატმა) დააკმაყოფილა ჩემი თხოვნა და გამათავისუფლა პედსასწავლებლის სასწავლო ნაწილის გამგის თანამდებობიდან და დამნიშნა ქართული ენისა და ლიტერატურის მასწავლებლად თბილისის 55-ე საშუალო სკოლაში. იმედი მომეცა, რომ ასპირანტურაში ჩავირიცხებოდი, მაგრამ ჩვენს ოჯახს უბედურება დაატყდა თავს (1937 წელს ძმა ისევ დააპატიმრეს) და იმედი გამიცრუვდა.

1959 წელს დაიბეჭდა აკაკი შანიძის „ქართული ენის გრამატიკა“. 1944 წელს თბილისის პირველი საშუალო სკოლის შენობაში ჩატარდა ქართული ენის სახელმძღვანელოების გარჩევა. დასახელებულ გრამატიკაზე მოხსენების დაწერა მე დამევალა. მოხსენებამ კარგი შთაბეჭდილება დატოვა და განათლების სამინისტრომ შემომთავაზა, ქართული ენისა და ლიტერატურის სახელმძღვანელოების კონტროლიორ–რედაქტორად მემუშავა სახელმწიფო გამომცემლობაში სკოლაში გაკვეთილების დატოვებით. დავთანხმდი, კარგი სამუშაო იყო და რაღაც იმედი მომეცა, რომ უმაღლესი სასწავლებლის ასპირანტი გავხდებოდი. ეს იმედიც გამიცრუვდა და რატომ: ერთ კვირა დღეს შინ ვკითხულობ რომელიღაც სახელმძღვანელოს და ვიღაცამ დარეკა, გავაღე კარი, იდგა ერთი სახელგატეხილი ფილოლოგი. ოთახში რომ შევედი, თვალებს აქეთ-იქით აცეცებდა, რაღაც წიგნი მთხოვა და წავიდა. გამიკვირდა და ვერ ამეხსნა, რისთვის მოვიდა ჩემთან. ბიძამისს ჩემზე მეტი წიგნი აქვს და რატომ იმასთან არ მივიდა, თუ მართლა წიგნი უნდოდა მეთქი. მართლაც, გავიდა ორი კვირა და დილით თავს დამადგა სამი კაცი, ერთი ახალგაზრდა ჩეკისტი და ორი – ხანშიშესული. დაჯექიო, – მიბრძანა ჩეკისტმა, წიგნებს დაუწყო ბურჯგენა. ორი წიგნი აიღო და წაიღო. წამიყვანეს იმ ავადსახსენებელ ორგანოში, სადაც „უსაზღვრო პატივისცემით“ გამიმასპინძლდნენ და მხოლოდ 5 დღის შემდეგ გამათავისუფლეს.

იმ ხანებში თბილისის უნივერსიტეტში ადგილი გაჩნდა ასპირანტურაში ქართული ენის სპეციალობით. მოვიკრიბე ძალა და შევიტანე განცხადება. კონკურენტი არავინ იყო. ქართულ ენაში გამომცადეს აკაკი შანიძემ და ვარლამ თოფურიაძემ. ბატონმა აკაკიმ მითხრა, სომხური ენა უნდა ისწავლო. ეს ნათქვამი ჩემთვის საბედისწერო გახდა. ორი თუ სამი დღის შემდეგ უნივერსიტეტის ღერეფანში რექტორის კაბინეტის მახლობლად მხვდება სომხური ენის სპეციალისტი, რომლის მიმართ პატივისცემით ვიყავი განმსჭვალული. მკითხა, როგორაა საქმეო. ვუპასუხე: გამოცდები ყველა საგამოცდო საგანში ჩავაბარე და უკვე ასპირანტი ვარ-მეთქი. არ მოულოცავს.

საუბრისას ისიც ვუთხარი, რაც ბატონმა აკაკიმ მითხრა (სომხური უნდა ისწავლო!). მერედა, ვისთან უნდა ისწავლო? თქვენზე უკეთესი ვინ არის-მეთქი? ეს რომ ვუთხარი, საშინლად გაბრაზდა და თქვა: „ახლავე შევალ პრორექტორთან(რექტორი არ იყო თბილისში)“, ბატონო, არ დამღუპოთ, არ დამღუპოთ-მეთქი... მაგრამ არ მისმინა და შევიდა პრორექტორთან (ხაჭაპურიძესთან). გავიდა რამდენიმე დღე და მეუბნებიან, ასპირანტურაში არა ხარ ჩარიცხულიო. რა უნდა მექნა? ჩარხი უკუღმა დატრიალდა და მისი წადმა გადმომტრიალებელი ვერავინ აღმოჩნდა.

შემდეგ დაიწყო II მსოფლიო ომი. 1942 წლის შეთქმულთა შორის იყო ერთი ჩემი უახლოესი მეგობარი, ძმასავით საყვარელი ზურაბ მისაბიშვილი.

ერთ-ერთ შეთქმულს, რომელთანაც ჩემი ურთიერთობა საღამოს არ გასცილებია, გამოძიებულ მარქაროვისათვის მიუცია ჩვენება, რომ ლეო კვაჭაძე ზურაბმა ჩააბა შეთქმულებაშიო და დამაპატიმრეს. 1942 წლის სექტემბერში ამიერკავკასიის სამხედრო ტრიბუნალმა გაგვასამართლა 33 ბრალდებული. სამხედრო ტრიბუნალმა 17 ბრალდებულს (მათ შორის, ჩემს მეგობარს) დახვრეტა მიუსაჯა.

პატიმრობიდან განთავისუფლების შემდეგ დავინიშნე თბილისის მე-8 საშუალო სკოლის ქართული ენისა და ლიტერატურის მასწავლებლად. 1944–47 სასწავლო წლებში ვიყავი თბილისის ქალთა მე-7 საშუალო სკოლის სასწავლო ნაწილის გამგე, თან ვასწავლიდი ქართულ ენასა და ლიტერატურას.

1945 წელს ჩავირიცხე პედაგოგიურ მეცნიერებათა ინსტიტუტში ასპირანტად ქართული ენის სწავლების მეთოდის სპეციალობით. 1948 წელს დავამთავრე ასპირანტურა და 1949 წელს დავიცავი საკანდიდატო დისერტაცია თემაზე: „*რთული წინადადების სწავლების თანამიმდევრობა*“ და მომენიჭა პედაგოგიკურ მეცნიერებათა კანდიდატის სამეცნიერო წოდება. აქვე დავსძენ იმასაც, რომ ამავე პერიოდში იწყება ჩემი პედაგოგიური მოღვაწეობა უმაღლეს სასწავლებელში.

– როგორ შეაფასებდით მეცნიერების დღევანდელ მდგომარეობას, რას თვლით, რა უნდა გაკეთდეს და როგორ, რომ ქართული გრამატიკული აზროვნება ჩიხში არ შევიდეს... როგორც სინტაქსის აღიარებულ მკვლევარს, როგორ წარმოგიდგენიათ ამ დარგის თანამედროვე პრობლემატიკა და განვითარება?

– მეცნიერების თანამედროვე მდგომარეობა რომ სათანადოდ შეფასდეს, ამისთვის საჭიროა დეტალურად ვიცნობდე ყველა შრომას, რომლებიც ბოლო წლებში გამოიცა. რაც ჩვენთვის არის ცნობილი, იმის მიხედვით

შეიძლება ითქვას, რომ დამაკმაყოფილებელია, ოღონდ ერთი მოკრძალებული შენიშვნა მაინც გვაქვს: კარგი იქნება საკითხების განხილვა მაღალფარდოვანი ენით არ დამძიმდეს და უცხოურთან მიმართებაში ზომიერება დავიცვათ. რაც შეეხება სინტაქსის საკითხებს, სასურველად მიმაჩნია, სათანადო დონეზე წარიმართოს ტექსტის სინტაქსის საკითხების შესწავლა, რაც რამდენადმე გათვალისწინებულია ჩვენი სინტაქსის ბოლო გამოცემაში, რომელიც ძალე იხილავს დღის სინათლეს.

– ვიცი, რომ ამჟამადაც განუწყვეტლივ მუშაობთ სინტაქსის საკითხებზე, კერძოდ, რომელია ეს საკითხები?

– საქართველოში პრედიკატულ განსაზღვრებაზე საუბარი ჩვენი გამოკვლევით დაიწყო. თანდათან გამოიკვეთა და დაზუსტდა მისი თავისებურება ქართულ ენაში. დადგინდა, რომ იგი წინადადების დამოუკიდებელი წევრია, რომელიც შემასმენლის მეწყვილეა და ბრუნვასა და რიცხვში ეთანხმება პირმიმართ წევრს. თუ შემასმენელი ერთპირიანი ზმნით არის გადმოცემული, სახელობითში დგას და ეთანხმება ქვემდებარეს ბრუნვასა და რიცხვში, ორპირიანი გარდაუვალი ზმნით გადმოცემულ შემასმენელთან – სახელობითში ან მიცემითში; ორპირიანი გარდამავალი ზმნით გადმოცემულ შემასმენელთან – პირველი სამი ბრუნვიდან ერთ-ერთში. გამოყენების სიზშირითა და სიზუსტით სხვადასხვაობა შეინიშნება ახალი და ძველი ქართული ენის მიხედვით, ეს საკითხი განხილული გვაქვს ჩვენს შრომებში. ზოგმა შემთხვევამ ინტერესი აღძრა, გამოგვეკვია, თუ როგორი ვითარებაა ამ მხრივ საშუალო ქართულში. ამას მიეძღვნა შემდეგი გამოკვლევები: *პრედიკატული განსაზღვრება „ვეფხისტყაოსანში“*; *პრედიკატული განსაზღვრება „ვისრამიანში“*; *პრედიკატული განსაზღვრება „ამირანდარეჯანიანში“*.

გარდა დასახელებულისა, დაიწერა ვრცელი გამოკვლევა შემდეგი სახელწოდებით: *პრედიკატული განსაზღვრების შესწავლის ისტორიიდან. ვფიქრობთ ამ ნაშრომების გამოქვეყნებას.*

ამჟამად ვმუშაობ ავტობიოგრაფიულ წიგნზე *„გარიჟრაჟიდან დაბინდებამდე“*. ერთ თვეში ალბათ დავამთავრებ.

– თქვენ ბრძანდებით აგრეთვე გამორჩეული პედაგოგი, რომელიც ყოველთვის ფიქრობს იმ გზებსა და მეთოდებზე, რომელთა მეშვეობით ცოდნა მყარად მივა მსმენელამდე... იქმნება უამრავი ახალი სახელმძღვანელო, მათ შორის, ქართულ ენაშიც... როგორ ფიქრობთ, არის პრინციპულად ახალი მიდგომა გრამატიკის სწავლებისას, თუ უბრალოდ, ინტერპრეტაციებია და სხვა არაფერი, თუ გამოარჩევდით რომელიმე სახელმძღვანელოს ამ მხრივ...

– იყო ღრო, როცა ვფიქრობდი იმ გზებსა და მეთოდებზე, რომელთა მეშვეობით ცოდნას ადვილად დაეუფლებოდნენ ახალგაზრდები. შეძლებისადაგვარად განვახორციელე კიდევ საშუალო სკოლის V–IX კლასების ქართული ენის სახელმძღვანელოებში, რომლებიც 1964 წლიდან გამოდის (დროდადრო მნიშვნელოვანი ცვლილებებით).

რაც შეეხება სხვათა სახელმძღვანელოებს, მათგან ზოგიერთს ვიცნობ და ზოგადად შეიძლება ითქვას, რომ ისინი უფრო სამუშაო წიგნებია, ვიდრე სახელმძღვანელოები.

– ბატონო ლეო, ამას წინათ, კერძო საუბარში გაიხსენეთ, რომ ახლაც გული გტკივთ იმის გამო, 6 წლის ასაკში კაკლის ხეს რომ ქვა ესროლეთ კაკლის ჩამოსაგდებად და იქიდან კი მკვდარი ჩიტი ჩამოვარდა... ვიცი, რომ თქვენს ცხოვრებაში ბევრი მძიმე და ემოციური წუთი იყო... ახლა კიდევ რას გაიხსენებდით? მინდა, რომ სასიამოვნო წუთებაც გაიხსენოთ...

– ჩემი ბავშვობის პერიოდიდან ბევრი რამ მახსოვს, რაც არავისთვის არ მითქვამს, დროდადრო წამოყოფს ხოლმე თავს და არ მავიწყდება, მრავალთაგან გაგიმხელთ ორ შემთხვევას:

ოთხი თუ ხუთი წლისა ვიყავი. ერთ საღამოს, დაბინდებისას, რაღაც შემთხვევის გამო ნალვლიანი შევედი ოთახში... მარტო ვარ... მივუჯექი თუნუქის ღუმელს და ყოფნა–არყოფნის საკითხმა შემაშფოთა. ვარ და აღარ ვიქნები! სიკვდილ–სიცოცხლის პრობლემამ ამატირა. ცრემლმა ლოყები დაძისველა, მინდა დავწყინარდე, მაგრამ როგორ? თავი ოდნავ იმით დავიმშვიდე, რომ ეს სატკივარი მარტო მე არ მეხებოდა და მას, სხვებსავით, მეც უნდა შევეურიგდე-მეთქი. სოფელში ჭაღარა მოხუცები იყვნენ, სანამ მათსავით გავხდები, დიდი დრო გავა-მეთქი. ავდექი, ლოგინს მივაშურე, დავწექი და დავიძინე.

ერთი შავი ცხენი გვყავდა – დაბალი, ჩასუქებული. შვიდი თუ რვა წლისამ ჰამაშში (ადგილის სახელია სოფელ ლახაძულაში) ფაფარში ხელჩაკიდებულმა, გავაჭენე. ცხენი მოულოდნელად გაჩერდა და მე ზღართან გავადინე, ცოტათი დავიჟეჟე, მაგრამ ტკენით არაფერი მტკენია. ცხენს კი იმ ადგილიდან ფეხი არ მოუცვლია. მივედი, შევაჯექი და შინ მშვიდობით მიმიყვანა. მახსოვს, ძალიან გამიკვირდა, რატომ არ დაიდრა, როცა ჩამომაგლო.

სასიხარულო და სასიამოვნო ბევრი განმიცდია ბავშვობისას და შემდეგაც. მე ტკბილად ვიგონებ მოწაფეობის ხანას, უნივერსიტეტში

გამოცდების წარმატებით ჩაბარებას. ბატონ ივანე ჯავახიშვილს, უნივერსიტეტიდან რომ გააძევეს, გამოცდა შინ, თავის სამუშაო მაგიდასთან ჩავაბარე. დღესაც ვგრძნობ იმ სითბოსა და სიამოვნებას, რაც მაშინ განვიცადე. შემდეგ იყო დაოჯახება, შვილების შექმნით გამოწვეული სიხარული... დამსახურებული მასწავლებლისა და მეცნიერის დამსახურებული მოღვაწის წოდებათა მონიჭება, სახელმწიფო პრემიის მიღება და სხვა.

– ბატონო ლეო, რა არის თქვენი ყველაზე დიდი სათქმელი, რომელსაც გაგვიმხელდით ახლა?

– ყველაზე დიდი სათქმელი, სატკივარი ამჟამად საქართველოს ბედ-იბაღია. ჩვენი ერის ისტორია სისხლითა და ცრემლით იწერებოდა. სამწუხაროდ, ახლაც ასე იწერება. ერი გადაურჩა კატასტროფის მომასწავებელ ქართველებს, შეინარჩუნა თავისთავადობა, ეროვნული სული და მდიდარი კულტურული მემკვიდრეობა. დღევანდელი მდგომარეობა კი შემაშფოთებელია... ძმათა შორის მტრობა და შური, ცილისწამება, სკამებისთვის ბრძოლა და ბილწსიტყვაობაა. განუკითხაობა მძლავრობს. ყოველივე ეს ღირსეულ მამულიშვილთა სატკივარია. ნათქვამია, კაცი იმედით ცხოვრობსო, ვიმედოვნებ, რომ ჩვენი ნიჭიერი ერი ყველაფერს გაისიგრძეგანებს, გონიერება გაიმარჯვებს, დაჭრილი ეროვნული სული განიკურნება.

– დიდი მადლობა, ბატონო ლეო, საინტერესო და გულისხმიერი საუბრისათვის, ბავშვობის საიდუმლოს გამხელისათვის, იმისთვის, რომ არსებობთ ამქვეყანაზე და თქვენი სამუშაო ოთახიდან ისევ სიკეთის და სიყვარულის მსახურად რჩებით... იმისთვის, რომ თქვენ თქვენი ცხოვრებით, შრომითა და მოღვაწეობით ნამდვილი ნიმუში და მაგალითი ბრძანდებით გარშემომყოფთათვის, კოლეგებისთვის, ახალგაზრდებისთვის...

ჟურნალ „სემიოტიკის“ სარედაქციო კოლეგია კიდევ ერთხელ გილოცავთ საუკუნოვან იუბილეს და სიმბოლურად აღიქვამს თქვენთან შეხვედრას და ინტერვიუს, საუკუნის მეცნიერთან გასაუბრების პატივს.

ესაუბრა ცირა ბარბაქაძე

მილოცვაში

ღვანულმოსილი მაცნიერი

ქართული ენის დიდ მოამაგეს, თვალსაჩინო მეცნიერსა და საზოგადო მოღვაწეს, პროფესორ **ლევან (ლეო) კვაჭაძეს** 100 წელი შეუსრულდა. თავისი სამეცნიერო, პედაგოგიური და საზოგადოებრივი საქმიანობით მან ღირსეულად განაგრძო და დღესაც აგრძელებს სახელოვანი მასწავლებლების – აკაკი შანიძის, გიორგი ახვლედიანის, ვარლამ თოფურიას და სხვათა გზას.

60 წელზე მეტია, რაც ბატონი ლევანი ინტენსიურ სამეცნიერო მუშაობას ეწევა. ნაყოფიც ამ მუშაობისა მეტად შთამბეჭდავია – რამდენიმე მონოგრაფია და ასზე მეტი სხვა გამოკვლევა ქართული ენათმეცნიერების საგანძურში.

ქართული ენის გრამატიკული სტრუქტურა პროფ. ლ. კვაჭაძის კვლევებიდან ძირითადი მიმართულებაა. განსაკუთრებულია მისი ღვაწლი თანამედროვე ქართული ენის სინტაქსის შესწავლის საქმეში. ყველა ის ძირითადი საკითხი, რაც სინტაქსთან დაკავშირებით დაისმის, მეცნიერის გამოწვლილვითი და საფუძვლიანი ანალიზის საგანია: იქნება ეს მარტივი თუ რთული წინადადების აგებულება, წინადადების ტიპები თუ წინადადების წევრები... ამასთან, სათანადო ყურადღება ეთმობა სინტაქსის სწავლების საკითხებს.

სინტაქსის სფეროში ჩატარებული კვლევის შედეგები შეჯამებულია პროფ. ლ. კვაჭაძის ცნობილ მონოგრაფიაში „თანამედროვე ქართული ენის სინტაქსი“, რისთვისაც ავტორს დამსახურებულად მიენიჭა საქართველოს სახელმწიფო პრემია.

აქვე უნდა აღინიშნოს უმაღლესი სასწავლებლებისათვის განკუთვნილი სახელმძღვანელო „ქართული ენა“, რომლის რამდენიმე გამოცემამ სამეცნიერო საზოგადოების მაღალი შეფასება დაიმსახურა.

სრულიად განსაკუთრებულია პროფ. ლ. კვაჭაძის როლი ქართული ენის გრამატიკის სასკოლო სახელმძღვანელოების შექმნის საქმეში. მის მიერ აკად. ა. შანიძესთან და პროფ. ი. იმნაიშვილთან ერთად შექმნილი სახელმძღვანელოები წლების განმავლობაში აძლევდა მოსწავლეებს ქართული ენის აგებულების საფუძვლიან ცოდნას.

პროფ. ლ. კვაჭაძე ქართული საშუალო და უმაღლესი სკოლის გამორჩეული პედაგოგია. იგი მრავალი წლის განმავლობაში მოღვაწეობდა საშუალო სკოლაში, როგორც ქართული ენისა და ლიტერატურის საუკეთესო მასწავლებელი, ხოლო შემდეგ, 60 წლის განმავლობაში, როგორც ქართული

უმაღლესი სკოლის გამორჩეული ლექტორი. ბატონ ლევანს სავსებით სამართლიანად აქვს მოპოვებული მოსწავლეების, სტუდენტებისა და კოლეგების გულწრფელი პატივისცემა და სიყვარული.

პროფ. ლ. კვაჭაძეს ფრიად ნაყოფიერი საქმიანობისათვის მინიჭებული აქვს საქართველოს მეცნიერების დამსახურებული მოღვაწისა და რესპუბლიკის დამსახურებული მასწავლებლის წოდება.

დასაფასებელია პროფ. ლ. კვაჭაძის მართალი და მტკიცე მოქალაქეობრივი პოზიცია, რომელსაც ის ავლენს ცხოვრების ყოველ ეტაპზე.

ვუსურვებთ ბატონ ლევანს კიდევ მრავალი წლის სიცოცხლეს, მხნეობასა და ნაყოფიერ ცხოვრებას.

არნ. ჩიქობავას სახელობის ენათმეცნიერების ინსტიტუტი

**ილია ჭავჭავაძის სახელმწიფო უნივერსიტეტის
ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა და კულტურის კვლევების
ფაკულტეტის პროფესორები**

**ივანე ჯავახიშვილის სახელმწიფო უნივერსიტეტის
ჰუმანიტარული ფაკულტეტის პროფესორები**

ბატონო ლეო!

მთელი სულითა და გულით გილოცავთ ამ უაღრესად მნიშვნელოვან საიუბილეო თარიღს – დაბადების 100 წლისთავს. თქვენ ბრძანდებით ამჟამად ქართული ენათმეცნიერების ნესტორი; ჩვენ ყველას გვეამაყება, რომ ქართველ მეცნიერთა შორის მტკიცე ბურჯად დგანართ ცოცხალი მემკვიდრე ქართული ლინგვისტური სკოლისა, ქართული ენის გრამატიკის ცნობილი მკვლევარი, რომელიც წარმატებით უთავსებთ ერთმანეთს ნაყოფიერ სამეცნიერო და აქტიურ პედაგოგიურ მოღვაწეობას.

მინდა დიდი მადლობა მოგახსენოთ თქვენი ღვაწლისათვის ქართული მეცნიერებისა და ქართველი ერის წინაშე. მოწიწებით გიხრით თავს და საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის სახელით კიდევ ერთხელ მოგილოცავთ საუკუნოვან საიუბილეო თარიღს, გისურვებთ სიმხნევებს, ჯანმრთელობასა და კიდევ დიდხანს, დიდხანს სიცოცხლეს!

თამაზ გამყრელიძე

*საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის
პრეზიდენტი, აკადემიკოსი*

ბატონო ლეო!

გ. წერეთლის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტის მთელი კოლექტივი, განსაკუთრებით კი აღმოსავლურ ენათა ტიპოლოგიის განყოფილება, დიდი სიხარულით გილოცავთ საუკუნოვან საიუბილეო თარიღს!

თქვენ ბევრი ჩვენგანის მასწავლებელი და უფროსი კოლეგა ბრძანდებით. განუზომელია თქვენი ღვაწლი ქართული გრამატიკული აზრის ჩამოყალიბებისა და განვითარების საქმეში. თქვენთან ყოველი შეხვედრა, თქვენი ყოველი სიტყვა თუ შენიშვნა დაუვიწყარი და სასარგებლოა თითოეული ჩვენგანისათვის. მთელი გულით გვიხარია, რომ დღევანდელი მოლოცვის შესაძლებლობა გვაქვს და ვიმედოვნებთ, რომ კიდევ არაერთხელ მოგილოცავთ საიუბილეო თარიღებს.

დიდი სიყვარულითა და უღრმესი პატივისცემით,
ინსტიტუტის თანამშრომელთა სახელით,

გიორგი სანიკიძე

*გ.წერეთლის აღმოსავლეთმცოდნეობის
ინსტიტუტის დირექტორი,
ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი*

ეთერ სოსელია

*აღმოსავლურ ენათა ტიპოლოგიის განყოფილების
გამგე, ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორი*

ბატონო ლეო!

ჩემო ძვირფასო და საყვარელო, გამორჩეულო!
ვარ ამაყი, როგორც კოლეგა,
ვარ ამაყი, როგორც თანამემამულე,
ვარ ამაყი, როგორც ერთი ახლობელთაგანი,
ამაყი და ბედნიერი ვარ იმით, რომ 100 წელი შეგისრულდათ.
გმადლობთ იმისთვის, რომ ყოველთვის გიყვარდათ ადამიანი.
ღმერთი გფარავდეთ!

მარად თქვენი გუჩა კვარაცხელია

ძვირფასო ბატონო ლეო!

როგორ მოგილოცოთ თქვენი, კავკასიელისთვისაც კი უჩვეულო, დაბადების დღე, რომლითაც თქვენს ძველ თანამოღვაწეს, აკაკი შანიძეს, წარმატებით ბაძავთ? რადგან შესაბამისი თამადისეული სიტყვა არ ვიცი, უბრალოდ გეტყვით, რომ ჩვენ, ენათმეცნიერებს, ძალზე გვიხარია, ჩვენ შორის რომ ბრძანდებით და ამდენი წლის განმავლობაში ამშვენებთ ჩვენს მეცნიერებას. პირადად მე კი განსაკუთრებული მადლობის მიზეზი მაქვს, ვინაიდან მეც იმ თავისებურ სამყაროში ვშუშაობ, რომელშიც თქვენ მეფობთ. როდესაც სინტაქსური საკითხი მაინტერესებს, თქვენი სახელმძღვანელო ყოველთვის პირველი წყაროა, საიდანაც სოლიდურ ინფორმაციას ვღებულობ, და კითხვა: ქართული ტრადიცია რას ამბობს? უპირველეს ყოვლისა თქვენთან მომიყვანს.

ბატონო ლეო, სულითა და გულით გისურვებთ ყოველივე კარგს, კიდევ იღლეგრძელეთ და იხარეთ და იცოდეთ, რომ ამ დღესასწაულში გერმანელი ქართველოლოგი თქვენთანაა თავისი ფიქრებით.

თქვენი ვინფრიდ ბოლდერი

ძვირფასო ბატონო ლეო!

მოგესალმებით გამოჩენილ მეცნიერს, პედაგოგს, საზოგადო მოღვაწეს, გილოცავთ დიდებულ საიუბილეო თარიღს და გისურვებთ ჯანმრთელობას, დღეგრძელობას, ბედნიერებას, დიდ წარმატებებს პირად ცხოვრებაში, სამეცნიერო-პედაგოგიურ მოღვაწეობაში. კვლავაც დიდხანს ღირსეულად, ენერგიულად, მხნედ და შემართებით გეკეთებინოთ ჭეშმარიტად დიდი მამულიშვილური საქმე, რამაც საყოველთაო სიყვარული, პატივისცემა და აღიარება მოგიტანათ საშუალო და უმაღლესი სასწავლებლების პედაგოგთა, მოსწავლეთა და სტუდენტთა შორის. თქვენი უმცროსი კოლეგებისათვის, რომლებსაც აქვთ პატივი და ბედნიერება, თქვენთან ერთად ემსახურონ ქართულ ენას, საქართველოს აწმყოსა და მომავალს, თქვენ შესანიშნავი მაგალითი და ორიენტირი ბრძანდებით: ფიზიკური და სულიერი აქტივობის ხანგრძლივობითა და ინტენსივობით ოპტიმიზმსა და ხალისს უნერგავთ მათ. ღმერთმა ძალიან დიდხანს გამყოფოთ ასეთ ორიენტირად! მიიღეთ ჩემი გულწრფელი სიყვარული და საუკეთესო სურვილები!

თქვენი გურამ კარტოზია

ძვირფასო ბატონო ლეო!

თქვენი წიგნებით განისწავლებიან ქართველთა თაობები საშუალო და უმაღლეს სასწავლებლებში, თქვენ შექმენით სამაგიდო წიგნები ქართული ენის მომხმარებელთათვის შინ და გარეთ.

ბატონო ლეო, ღვაწლმოსილო და მადლმოსილო მამულიშვილო, გილოცავთ დიდებულ იუბილეს, გისურვებთ ხანგრძლივ სიცოცხლესა და კვლავაც მრავალ წარმატებას მეცნიერებაში.

თქვენი თედო უთურგაძე

კიდევ დიდხანს სიცოცხლეს ვუსურვებ

ფრიად იშვიათი შემთხვევაა, როცა თვალსაჩინო მოღვაწე, მწერალი თუ მეცნიერი თავისი დაბადების ასი წლის თარიღს მხნედ ეგებება და პირადად იღებს მილოცვებს კოლეგებისა და მოწაფეებისაგან. სწორედ ასეთ იშვიათ შემთხვევასთან გვაქვს საქმე ამჟამად, როცა შესაძლებლობა გვეძლევა პირადად მივულოცოთ დაბადების ასი წლისთავი ჩვენს მასწავლებელს და უფროს კოლეგას, მეცნიერების დამსახურებულ მოღვაწეს, ილია ჭავჭავაძის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორს, ლეო კვაჭაძეს.

ზემო სვანეთის მაღალმთიან სოფელში დაბადებულმა ახალგაზრდამ უმაღლესი განათლება ჩვენს დედა-უნივერსიტეტში მიიღო, რის შემდეგაც კარგახანს პედაგოგიურ ასპარეზზე მოღვაწეობდა თავის მშობლიურ მხარეში. შემდეგ პროფესორ ვარლამ თოფურეას ხელმძღვანელობით გაიარა ასპირანტურის კურსი ქართული ენის მეთოდის სპეციალობით, დაიცვა საკანდიდატო და სადოქტორო დისერტაციები და იმ დროიდან დღემდე, როგორც იტყვიან, მუხლჩაუხრელად ემსახურება ქართული ენის მეცნიერული კვლევისა და სწავლების საქმეს.

განსაკუთრებით დიდია ლეო კვაჭაძის დამსახურება ქართული სინტაქსის კვლევის საქმეში. მისი წიგნი „თანამედროვე ქართული ენის სინტაქსი“, რომელიც რამდენჯერმე გამოიცა, მართლაც სამაგიდო წიგნია როგორც ქართული ენის შემსწავლელთათვის, ისე მკვლევართათვის. ამ წიგნისათვის ავტორმა სავსებით დამსახურებულად მიიღო საქართველოს სახელმწიფო პრემია. მეთოდოლოგიური ხასიათის ნაშრომებიდან განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია მონოგრაფია „ქართული წინადადების სწავლების მეთოდიკა“ (1950წ.).

აქვე აღსანიშნავია ისიც, რომ ქართული ენის გრამატიკა საშუალო სკოლის V–IX კლასებში დიდი ხნის განმავლობაში ისწავლებოდა აკაკი შანიძისა და ლეო კვაჭაძის მიერ შედგენილი სახელმძღვანელოებით.

საგანგებოდ აღსანიშნავია ლეო კვაჭაძის პიროვნული ღირსებები – მისი პატრიოტული შემართება და პრინციპულობა. თავისი პრინციპებისათვის მას არც მძიმე პოლიტიკური რეპრესიების დროს უღალატია და არც ბოლო წლებში, როცა დამოუკიდებლობისათვის მებრძოლ ჩვენს ქვეყანას ზედიზედ არაერთი განსაცდელი დაატყდა თავს. მაგონდება მისი გამოსვლები ტელევიზიით ზვიად გამსახურდიას დასაცავად (რამდენიმე სხვა ენათმეცნიერთან ერთად).

ბედნიერებაა, როცა ჩვენ გვერდით ცხოვრობენ და კაცურკაცობის მაგალითს გვიჩვენებენ ისეთი ადამიანები, როგორიც ლეო კვაჭაძეა. მათ რაც შეიძლება დიდხანს უნდა იცოცხლონ!

ზურაბ ჭუმბურიძე

ბატონო ლეო,

თქვენ მრავალმხრივ უნიკალური მოვლენა ბრძანდებით ქართულ კულტურაში. ამის დასტურად, თუნდაც მომართვის ეს ფორმა იკმარებს, რომელიც აერთიანებს ოფიციალურ-თავაზიანი მიმართვის ბატონო–ს თქვენი სახელის ლევანის საალერსო-კნინობით ფორმასთან ლეო, რაც ნებისმიერ სხვა შემთხვევაში ფუნქციური სტილისტიკის უხემ დარღვევად აღიქმებოდა, თქვენთან მიმართებაში კი ეს გამონაკლისია, საერთო–სახალხო სიყვარულისა და პატივისცემის მანიფესტაციას წარმოადგენს.

ქართულ ენათმეცნიერებაში თქვენი საიუბილეო თარიღით იხსნება „ასიანთა კლუბი“, რომლის წევრადაც ჯერჯერობით მხოლოდ თქვენ და თქვენი მასწავლებელი და თანაავტორი დიდი აკაკი შანიძე შედიხართ ნამდვილი წევრის უფლებით (საპატიო წევრად 102 წლის წმ. გრიგოლ ხანძთელი ივარაუდება, საპატიოდ – რაკი ამ დიდი საეკლესიო და ინტელექტუალის საკუთრივ ლინგვისტური ნაშრომები ჩვენთვის უცნობია).

აი, ასეთ საზოგადოებაში მიგიჩინათ ღმერთმა ადგილი და მოგცათ საშუალება ორივეს აღემატოთ განვლილ წელთა სიმრავლით და სიცოცხლის ხანგრძლივობის ახალი ორიენტირი დაუსახოთ თქვენს კოლეგებს.

ჭეშმარიტად: ვინც აზროვნებს, ის მთელი სიცოცხლის განმავლობაში ცხოვრობს!

მიხეილ ქურდიანი

ABSTRACTS

Manana Kvachantiradze

On the Methodology of Semiologic Investigations

The paper discusses conceptual and theoretical foundations of semiology as a science for the study of sign systems, a brief history of its inception and development. It presents definitions of sign based on Peirce's and de Saussure's theories, and a classification of signs. It provides the structure of a sign, domains of its behavior, and the process of semiosis.

The paper describes the structuralist and post-structuralist stages of the development of the sign theory, conceptual contradictions between hermeneutic and post-modernist versions of the sign theory, having emerged in our days.

The paper also addresses specific problems of semiotics of literature, as different from those of linguistic semiology, presents specific features of sign behavior in the language of a fiction text, and various approaches to interpretation at the present stage.

Tsira Barbakadze

Sign Phenomenon in the Poetry Discourse

The sign problem is tremendous in semiotics while researching the sign determination of the word semantics is essential. Lexem meaning is researched according to the language system dealing with dictionary meaning and speech that is rather difficult to identify semantics.

Consequently, the word meaning, that is studied due to various discourses while language functioning accordingly the style, appears to represent different meanings or forms lots of connotations.

Poetry discourse in this approach is rather difficult and has huge range of space as the language performs various possibilities in the poetry language as well. Language forms the idea, however, each language unit envisages the context. We target to reveal actual language units in the poetry and establish semantic margins that indicates the Georgian language opportunities and thoroughness.

Winfried Boeder

Reflections on the words *erti* ('one') and *q'vela* ('all')

In the Kartvelian languages, the concepts of “one” and “all” have partially parallel semantic structures. It is either an individual object of a corresponding set that is focussed (*erti kartveli* ‘one Georgian (alone)’, as different from other Georgians; *q'oveli kartveli* ‘every Georgian’ in the set of all Georgians), or a corresponding set is viewed, irrespective of its internal composition (*erti eri* ‘(they are) one nation (together)’, *q'vela kartveli* ‘all Georgians (together)’). In the latter case, it is true, “one” and “all” are a set of objects making up an integral whole (“one nation” consists of its individual members, and “all Georgians (together)” are opposed to each Georgian, one after the other), but the individual objects of the set in question are not focussed. As for the concept “all”, both of its aspects are lexicalized as separate lexemes in Modern Georgian, which differentiates *q'oveli* ‘every’ vs. *q'vela* ‘all’. For the concept “one”, on the other hand, one and the same lexeme is used in most cases (but not always: *mart'o* ‘one alone’, *mxolo* ‘single, one, only’, *cali* ‘one of two’ are forms of the concept “one alone”). For Proto-Kartvelian, the same opposition may be posited as for Proto-Indo-European “one”: **oi(no)-* ‘one alone (taken separately)’ vs. **sem-* ‘one together’ (R. Anttila). Etymology seems to support this approach: *ert-* seems to belong to the root *rt-* ‘to unite’ (cf. *m-rt-el-i* ‘whole’), while Svan *ešxu* ‘one’ corresponds to the Georgian word *sxva* ‘other’, which presupposes an opposition between “one (alone)” and “other(s)”. The etymology of *q'vela* ‘all’ also corresponds to its function (“all together”), since it seems to contain the same root as *q'vel-* ‘cheese’, originally meaning ‘(material) put together’ (Mz. Shanidze). On the assumption that *q'av/q'v-* could mean ‘to be’, *q'oveli* (**q'v-ov-el-i*) ‘every’ can be interpreted as a participle (N. Marr; cf. *cx-ov-el-i* ‘(someone) who lives’) which meant ‘what/who existed’ (*q'oveli kartveli* ‘every Georgian’ – ‘the Georgians that exist’). Similar forms denoting “all” occur in other languages (for instance, in Lak, Turkic and Finno-Ugric languages, Basque).

Ketevan Bezarashvili, Tamar Lomidze

Structure and Semantics (The Analysis of Galaktion Tabidze's One Poem)

The article touches upon the problem of structural and semantic interpretation of one poem of the most prominent Georgian poet of the 20th century - Galaktion Tabidze. The polisemantic lexics characteristic of the language of symbolists is revealed in this poem that makes the images obscure and enigmatic. Two kinds of obscurity are studied as the peculiarities of this poem. One is linguistic-stylistic, based on the dialectisms, and another is semantic, close to the symbolistic viewpoint. The semantic obscurity is the reason for using the dialectisms in this poem as the images that are equal to the lexics spread in the writings of the symbolists. Thus, the dialectisms as the language of childhood (being the main theme of the poem) functionally are equal to the language of symbolists; though formally the “low” style of the childish lexics is different from the language and images of symbolist poets. However the viewpoint of child seems also “symbolistic” revealing the difference of the language of childhood from the language of edaltery. Finally, the unity of the characteristic features of Classical and Medieval aesthetics in Galaktion Tabidze's poetry and its relation to the aesthetics and poetics of symbolists becomes obvious on the basis of mentioned method of analysis.

Zaal Kikvidze

Sociolinguistic Oppositions Revisited

The paper addresses the notion of sociolinguistic oppositions and explains it as a set of linguistic variables, contained in a speaker's verbal repertoire, the choice of which has been socially conditioned; it also distinguishes its types: micro- and macro-sociolinguistic oppositions. Special attention is paid to sociolinguistic relativity, the consideration of which is necessary to avoid artificial universalizations while addressing such issues. The title of the paper includes the word "Revisited," implying that earlier the issues in point was touched upon as a preliminary note in Kikvidze 1997.

Tamaz Kochlamazashvili

Terms "brdzaneba" ("to order") and "mokhseneba" ("to report") in Social and Situational Contexts

In old Georgian literature, the terms "brdzaneba" ("to order") and "moxseneba" ("to report") could have been used in the senses that had nothing in common with "saying" and "reporting".

Based on the analyses of literary texts, it has been concluded that "brdzane" (imperative of *to order*) was used in different situations to refer to various kinds of action (e.g. "come", "go", "sit down", "get up", "eat, help yourself", "give it to me", "take", "put down", etc.) when an individual belonging to a higher social class addressed a representative of a lower status. Hence, "brdzaneba" could have been used in any kind of statement uttered by a person whose social position was inferior to that of an addressee.

Corollary, "mokhseneba" ("to report") was used to denote various kinds of action performed by a socially superior individual addressing a socially superior one.

The particular denotations of these terms are context-ridden.

Salome Omiadze

Natural language and culture – collective memory of a nation

“The scholarly study of language has never had and does not have now either a more important aim than the study of language, on the one hand, with respect to the life of a linguistic collective (language is an essential feature of a tribe, people, nation), and, on the other one, in connection with thought (both in statics and dynamics), i.e. in relation to the history of culture, the history of thought”, - Arn.Chikobava wrote. The two aspects of the language study singled out by the great scholar cover completely the research sphere of the newest discipline – linguoculturology, in which the interaction between culture and language in synchrony and diachrony is studied, and culture proper is viewed as a system of concepts and a generator of thought structures.

The study of language with the consideration of the relevant social context represents language not only as *code* but *code plus culture*. The well-known culturologist I.Lotman refers to code as “structure without memory”, for it, as artificial language, does not imply history. Similarly, Arn.Chikobava, viewing

artificial language as the object of cybernetic linguistics, notes that it [cybernetic linguistics] does not need the history of language at all and in it “the question is not posed as to in what relation with thought facts of natural language are”.

Thus, unlike code, natural language, as well as culture, is the collective memory of a nation, without which the existence of the common culture and the common language is inconceivable. This in its turn necessitates the study of natural language in a broad sociolinguistic context.

ShoTa Bostanashvili, Davit Bostanashvili

The Sign and the Built

The Built and the Sign are presented, as an issue of semiotics of architecture, and, at the same time as a linguistic play – deconstruction of one morpheme. Architecture, being discourse of space, is at the same time discourse of the Interesting. *Interest (inter esse)* – to be between – is presented as a paradigm of *boundary* (between oppositions). *Blurring of boundaries* is presented as a discursive practice – a linguistic fact of the Georgian Language. The problem of space is examined in the context of *shifted problematic field*. Overwhelming pragmatism in architecture is denoted by new discourse – *sign of ruins*. In order to overcome the problem of deconstruction-reconstruction of phenomenon of architecture and to engage it in the realm of metaculture, two paths are offered: *metapoetics* and *semiotics*.

Levan Dalakishvili

On Karl Jaspers Approach to the Text of the Bible

Based on Karl Jaspers approach, that the Bible can not be viewed as a rationally intelligible text, the paper attempts to detect proper ways of understanding of the Scripture. It has been stated that the Bible speaks of God and human existence in the Universe using figurative language; thus stirring to activity aesthetic consciousness based on "artistic-imaginative" logic. The inner coherence and intelligibility of the Bible has been founded on such logic.

Khatuna Tavdgiridze**"Mythical Age," "Mythical Space," and "Return to the Origins of the Universe"**

"Return to the Origins" has been one of the functions of a myth, which in fact is homologous with etiology, whilst the etiology, as the main characteristic feature of a myth, makes sense of it rather extensively.

"The Myth of the Origins" makes us return to the origins of the Universe, to the "mythical age" and gives us sacral-magic, vital power by means of our participation in original events. Owing to its purposeful influence, it is possible to achieve goals and rule over various realms of the Universe. "The Myth of the Origins" always repeats cosmology models structurally, despite of the variety of themes, as "the cosmology myth is an archetypal model of all kinds of the Universe Origin" (M. Eliade).

"The Myth of the Origins" is mainly declaimed by magic poetry in Georgian mythical space. It does not lose its magic substance and purposefulness even when it occurs in the texts of other genres (hunting, labour, child-birth).

The cosmology rudiment of Georgian magic poetry (charm), forming mythic ritual models of "Return to the Origins", makes it possible to comprehend myth, ritual and magic in context.

Irakli Mchedlishvili**Abelo-Cainian Symbolism and Opposition of Cultures**

The problem of "opposition of cultures" has recently received such an overwhelming influence, that some "experts" attempt to conceive of destructive moments of contemporary policy and economy based solely on this factor.

Departing from the assumption, that the cultural and traditional unity characteristic of a certain society originates from primary human intuitions, that is, least as symbolic forms, the problem of "opposition of cultures" should be viewed from the level of collision early "human worlds." Both in the present paper and the author's earlier ones, the starting point has been the standpoint, based on the assumption of "the primary division" in two, "Abelian" and "Cainian" mental traditions, having generated various symbolic forms with respect of spatial and temporal attitudes.

Obviously enough, since that pre-civilization period till our days, the occurrence of various, sometimes mutually impenetrable cultural-mental areas explains the existence of such, differing in terms of basic attitudes, language and meaning-forming symbolic forms.

Only in the so-called, metaphysical, that is, in the existential-contemplate dimension, both non-communicating symbolic forms and, respectively, the context of "opposition" acquire an insignificant, peripheral-superficial value. In such cases, particularly human destiny, deep experiences and thought have been expressed by means of both symbolic forms. For instance, the Georgian Cainian symbol – "life circle" (Rustaveli) and the Bedouin Abelian one – "a blind camel" have the same referent – "destiny".

Thamar Otkhmezuri

From the History of Medieval Georgian Thinking: Ephrem Mtsire's *Scholion* on the Geocentric Vision of the Universe

The article represents analysis of the *Scholion* by the well-known eleventh-century Georgian translator Ephrem Mtsire. The *Scholion* is appended to the Georgian translation of the tenth-century Byzantine scholar Basilus Minimus' *Commentary* on *Oratio* 43 by Gregory of Nazianzus. In the *Scholion* the definition of the Greek lexical units *sfāira* and *hmisfāira* is given, as these terms are rendered into Georgian text of the *Commentary* without translation (სფერო, იმისფერონ); In the *Scholion* Ephrem also provides a geocentric, so called Aristotelian world-view on the structure of the universe - one of the most popular outlooks among the intellectuals of the Medieval times. The main sources for Ephrem while composing the *Scholion* were Basilus Minimus' *Commentary* itself (43, 188) and John of Damascus' *Dialectica* (Chapt. 20, *De Coelo*). The multilingual and multicultural environment of the eleventh-century Near East - the crossroad of Christian and Muslim cultures - must have also played a big role in forming the progressive world-view of the Georgian scholar.

Gia Joxadze

**The Body Adventure:
Georgian Version**

The body has a history. In societies of different epoch the relation to it was ambiguous. Its role in society was various also. In due course varied also an image of a body in imagination of people and its place in a reality - both in an everyday life, and during the special moments of history. There is a change in time - It means, there is also a history. So the body history is an essential part of global history of the Middle Ages. Article is devoted to research intersexual relationship, junctures between the body"s "outside" and "inside", questions of sexuality and love in medieval Georgia (13 century). The text of the anonymous Georgian historian gives the chance to see, how political and social functions tend to make the bodies of the persons filling them the organs of a larger body - the social body or the universe as a whole.