

Levan Bregadze

ლევან ბრეგაძე

TSU Shota Rustaveli Institute of Georgian Literature

თსუ შოთა რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი

Georgia, Tbilisi

საქართველო, თბილისი

The Theory of Socialist Realism and its Relation to Religion

სოციალისტური რეალიზმის თეორია და მისი მიმართება რელიგიასთან

One of the necessary demands of the socialist realism was propaganda of atheism. The Soviet State commenced a way of a unique experiment – to try to create a godless society, that had to be supported politically, ideologically and economically. The fiction literature (belles-lettres), literary critics and literary science based on the method of socialist realism was engaged to support this experiment ideologically. In the service of antireligious propaganda were engaged not only literary works describing contemporality but the interpretation of the ancient Georgian literary works were done from the atheist position.

Key words: socialist realism, religion, literature

საკვანძო სიტყვები: სოციალისტური რეალიზმი, რელიგია, ლიტერატურა

სოციალისტური რეალიზმის მეთოდის ერთ-ერთი აუცილებელი მოთხოვნილება იყო ათეიზმის პროპაგანდა. საბჭოთა სახელმწიფო დაადგა უნიკალური ექსპერიმენტის გზას – უღმერთო საზოგადოების ჩამოყალიბების მცდელობას, რაც პოლიტიკურად, იდეოლოგიურად და ეკონომიკურად უნდა ყოფილიყო უზრუნველყოფილი. ამ ექსპერიმენტის იდეოლოგიურად ხელშეწყობაში იყო ჩართული სოციალისტური რეალიზმის მეთოდზე დაფუძნებული მხატვრული ლიტერატურა, სალიტერატურო კრიტიკა და ლიტმცოდნეობა.

ათეისტური სახელმწიფოს შექმნის იდეა, რომლის განხორციელებასაც ცდილობდნენ საბჭოთა კავშირის დამაარსებელნი, სათავეს მე-18 საუკუნის ევროპულ განმანათლებლობაში იღებს. იქიდან მოკიდებული ევროპაში სულ უფრო მეტი ადამიანი ცდილობდა ურელიგიოდ ცხოვრებას, თუმცა არავინ იყო ვალდებული ათეისტი ყოფილიყო, მით უფრო არავის მოსვლია თავში რელიგია სახელმწიფოებრივ დონეზე აეკრძალა.

სსრკ-ში კი ანტირელიგიურობა ნორმად გამოცხადდა ყოფით ცხოვრებაშიც და ლიტერატურასა და ხელოვნებაშიც. ოთარ ჩხეიძემ 1983 წელს, როცა ეს უკვე შეიძლებოდა, გამოაქვეყნა მოთხრობა „ღამის სტუმარი“, რომელშიც ნაამბობია როგორც გააგდებინა სკოლიდან ერთმა მასწავლებელმა მეორე, მისი კოლეგა, იმის გამო, რომ ის თურმე შინ სახარებას კითხულობდა. რელიგიურ თემებზე წერა მხოლოდ ანტირელიგიური, ათეისტური პოზიციიდან შეიძლებოდა, ღვთის მორწმუნენი და სასულიერო პირები მხოლოდ კარიკატურული აღწერის ობიექტები შეიძლებოდა ყოფილიყვნენ.

უნდა ითქვას, ბევრი მწერალი, მათ შორის კორიფენიც, დიდი ხალისით ჩაებნენ ანტირელიგიურ კამპანიაში.

ცენზურა, რომელსაც ევფემიზებული სახელი „მთავლიტი“ ერქვა, დადარაჯებული იყო, რათა მხატვრულ ტექსტებში რელიგიური თემები, მოტივები და ტერმინოლოგია არ გაჭაჭანებულიყო.

საბა მეტრეველს წიგნში „ანა კალანდაძე და პოლიტიკური პოსტმოდერნიზმი“ მოჰყავს ანა კალანდაძის ლექსების სტრიქონები, ცენზურის მიერ ნასწორები – საიდანაც ჩანს, როგორ შლიდა ცენზურა რელიგიური თემებისა და მოტივების კვალს ანა კალანდაძის ლექსებში. რამდენიმე მაგალითი:

დედნში იყო: „და ყოველ დილით გეპკურება ცრემლი ღთისმშობლის“, რაც პოეტს პირველ წიგნში ასე გადააკეთებინეს: „ო, მხოლოდ თვითონ შეგხედავს მალვით“ (მეტრეველი 2018, გვ. 90); ანას ეწერა: „გვერდგანგმირული დუმს მაცხოვარი, უსმენს სალამურს“, რაც ასე შეაცვლევინეს: „ალუბლის ტოტი ღელავს და შვოთავს: ჩიტი გაფრინდა ალუბლის რტოდან მზის სასალამოდ“ (მეტრეველი 2018, გვ. 92).

ერთობ ნიშანდობლივია სწორება, რომელიც ამ პაწია უსათაურო ლექსს, ფუტკარზე დაწერილს, განუცდია (კალანდაძე 1976, გვ. 215):

*„ბაგით ყვავილის მტვერს ამოზიდავს
სუსტი ფუტკარი,
ზეცას მიაპყრობს თვალებს მუდარით,
მისალმება მზეს მიმოზიდან“.*

დედნისეული „ზეცას მიაპყრობს თვალებს მუდარით“ პირველ წიგნში ასეთნაირად გადაკეთებული შეუტანიათ: „და ყვავილების ნასათუთარი“ (მეტრეველი 2018, გვ. 91). ამ სწორების გამო საბა მეტრეველი მართებულად და თანაც ირონიულად შენიშნავს: „როგორც ჩანს, ცენზურამ ზეცისკენ თვალმიპყრობილი ფუტკარი მლოცველის საშიშ პოზად მიიჩნიაო“ (მეტრეველი 2018, გვ. 91).

* * *

ანტირელიგიური პროპაგანდის სამსახურში ჩაბმული იყო არა მარტო თანამედროვეობის ამსახველი ნაწარმოებები. რაკილა ჩვენში გაბატონებული იდეოლოგიის გამო მორწმუნე ადამიანის პროგრესულ მოღვაწედ გამოყვანას ხიფათი ახლდა, თუნდაც ის შუა საუკუნეების დროინდელი მწერალი ყოფილიყო, ამიტომ ძველი ქართული ლიტერატურის ძეგლთა ინტერპრეტაციაც ათეისტური პოზიციიდან ხდებოდა, რასაც კურიოზულ შედეგებამდე მიყვავდით.

დაუჯერებელი ჩანს, მაგრამ იყო მცდელობები სულხან-საბა ორბელიანის ათეისტად წარმოჩენისა.

ალექსანდრე ბარამიძე წიგნში „ნარკვევები ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან“ საბას იმ არაკის გამო, რომლის სათაურია „მოდღარი მელი“, შენიშნავს, რომ მასში საბა „სასაცილოდ ხდის წმინდა ზიარებისა და საიდუმლო აღსარების თვალთმაქცობას“ (ბარამიძე 1940, გვ. 264).

ოდნავ უცვლია ამ ფრაზას სახე კორნელი კეკელიძისა და ალექსანდრე ბარამიძის ავტორობით გამოცემულ „ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიაში“, სადაც ვკითხულობთ, რომ არაკში „მოდღარი მელი“ საბა „...ამხელს ზიარებისა და საიდუმლო აღსარების თვალთმაქცობას“ (კეკელიძე და სხვ., 1989, გვ. 377).

დავიწყოთ წმინდა ზიარებით.

თუ ეს ასეა, თუ საბა წმინდა ზიარებას დასცინის, მაშინ ის არ ყოფილა მორწმუნე ქრისტიანი.

სინამდვილეში ამ იგავში წმინდა ზიარებაზე მინიშნებაც კი არ არის.

სულხან-საბა ორბელიანი, თვითონ ბერად ნამოდგაწარი, ავტორი უბრწყინვალეს საეკლესიო ქადაგებათა, რომელსაც მისი თხზულებების მე-3 ტომის წინასიტყვაობაში პროფ. ივანე ლოლაშვილი „ულტრა-კლერიკალური შინაარსის ძეგლს“ უწოდებს, სულხან-საბა ორბელიანი, ავტორი თეოლოგიის სახელმძღვანელო წიგნისა „საქრისტიანო მოძღვრება. პირველად სასწავლი ყრმათათ-

ვის, რომელსაც ეწოდების სამოთხის კარი“, აი ეს სულხან-საბა ორბელიანი, რასაკვირველია, წმინდა ზიარებას საცინლად ვერ აიგდებდა.

ზიარება ქრისტიანული რელიგიის უდიდეს საიდუმლოთაგანია შვიდ საიდუმლოს შორის (ნათლისღება, მირონცხება, ზიარება, აღსარება, მღვდლობა, ქორწინება, ზეთის კურთხევა). არიან ისეთი ქრისტიანებიც (მაგალითად, პროტესტანტები ანუ ლუთერანები), რომლებიც ამ შვიდი საიდუმლოდან ხუთს – მირონცხებას, აღსარებას, მღვდლობას, ქორწინებას, ზეთის კურთხევას – არ აღიარებენ, საიდუმლოდ არ ცნობენ, რადგან მათზე ქრისტეს სახარებაში არაფერია ნათქვამი. მაგრამ არ არსებობს ისეთი ქრისტიანი, რომელიც ნათლისღებას და ზიარებას არ აღიარებდეს და მათ დასცინოდეს.

ასე რომ, წმინდა ზიარების საცინლად აგდება და მისი თვალთმაქცობად გამოცხადება მთელი ქრისტიანული მოძღვრების საცინლად აგდება და თვალთმაქცობად გამოცხადებაა, რაც სულხან-საბასაგან (სულ ერთია მართლმადიდებლად ჩავთვლით მას თუ კათოლიკედ) ყოვლად წარმოუდგენელია. არც ამ იგავში და არც სხვაგან საბას შემოქმედებაში ამის მსგავსი არაფერი შეინიშნება. პირიქით, ზემოთ ნახსენებ მის მიერ დაწერილ საღვთისმეტყველო სახელმძღვანელოში („სამოთხის კარში“) იგი დიდი მოწიწებით საუბრობს ზიარების საიდუმლოზეც.

ახლა რაც შეეხება აღსარებას.

სრულიად აშკარაა, რომ ამ იგავში აღსარება კი არ არის სასაცილოდ აღწერილი, არამედ ის მოძღვარი, რომელიც აღსარების წესებს არღვევს და ბოროტად იყენებს აღსარების საიდუმლოს. ამაზე ნათლად მეტყველებს მელას საბოლოო თვითირონიული რეპლიკა: „*რასაც მოძღვარს აღსარება სამოწმოდ გაუხდია, უარესიმც დაემართებაო!*“ (ორბელიანი, 1959, გვ. 27)

ცხადია, ეს ყოველივე შესანიშნავად იციან ზემოთ დასახელებულმა მეცნიერებმა, მაგრამ ცდილობენ საბჭოურ იდეოლოგიას მოარგონ ძველი მწერლობის ძეგლის ინტერპრეტაცია, რაც თითქოს ამო გარჯაა, მაგრამ პროპაგანდისტული მიზნებისთვის გამოდგება. სხვა საქმეა რამდენად ხანგრძლივი იქნება უმართებულო ინტერპრეტაციით მიღწეული ეფექტი.

* * *

დიდ პრობლემას უქმნიდა საბჭოთა ლიტმცოდნეობას ნიკოლოზ ბარათაშვილის დამოკიდებულება რელიგიასთან, კერძოდ, მისი ერთ-ერთი შედეგრი „ჩემი ლოცვა“, რომელიც ასე იწყება (ბარათაშვილი, 1972, გვ. 40):

*„ღმერთო მამაო, მომიხილე ძე შეცთომილი
და განმასვენე ვნებათაგან ბოროტ-ღელვილი!
ნუთუ მამას არღა ჰქონდეს გულის-ტკივილი,
ოდეს იხილოს განსაცდელში შემცოდე შვილი?“*

ნიკოლოზ ბარათაშვილი „პროგრესული რომანტიზმის“ წარმომადგენლად გამოაცხადეს მას შემდეგ, რაც რომანტიზმი ორად გაყვეს – პროგრესულ და რეაქციულ მიმართულებებად. ჰოდა, განა შეიძლება პროგრესულ მწერლად ჩაითვალოს ის, ვინც ასეთ ლექსს დაწერს? და საბჭოთა ლიტმცოდნეობა შეეცადა როგორმე შეერბილებინა ამ ლექსის მგზნებარე რელიგიური პათოსი. არც ის ამბავი მოსწონდათ, რომ „მერანის“ მეამბოხე ავტორი ამ ლექსში ღმერთს ასეთი თხოვნით მიმართავს: „*არა დაჰქროლონ ნავსა ჩემსა ქართა ვნებისა; არამედ მოეც მას სადგური მყუდროებისა!*“ (ბარათაშვილი, 1972, გვ. 40), ამიტომ ასეთი ინტერპრეტაცია მოიფიქრეს:

„უმანკო ადამმაც ხომ შესცოდა უზენაეს მცნებას [...]. ამიტომ მან [ბარათაშვილმა] რად უნდა წარიკვეთოს სასოება? არა, ის ცხოვრების შვილია და სურს „ცხოვრების წყარო“ ბოლომდე სვას. როგორც ვხედავთ, პესიმისტური ჰანგებით სავსე ლექსში ძლიერი ლტოლვაა ამქვეყნიურისაკენ და ეს სრულებით არ არის შემთხვევითი ან გამონაკლისი“ (ჯიბლაძე, 1968, გვ. 232).

ანუ: მოეჭიდნენ „ცხოვრების წყაროს“, იმ სინტაგმას, რომელიც მესამე სტროფში გვხვდება (ბარათაშვილი 1972, გვ. 40):

*„ცხოვრების წყარო, მასვ წმიდათა წყალთაგან შენთა,
დამინთქე მათში სალმობანი გულისა სენთა!“*

მაგრამ, „ცხოვრების წყარო“, რომელსაც ნ. ბარათაშვილი ასე გულმხურვალედ მიმართავს, რეალური ცხოვრების წყარო კი არ არის, არამედ მაცხოვრის სინონიმია, ისევე, როგორც დავით გურამიშვილთან: *„ცხოვრების წყაროს უხსენე ხე ცხოვრებისა ღარადო, ამად ვსთქვი ჯვარზედ ვნებული ცრემლნი იდინოთ ღვარადო“* (გურამიშვილი 1955, გვ. 21).

(კიდევ კარგი, ნიკოლოზ ბარათაშვილის თხზულებათა აკაკი გაწერელისა და ივანე ლოლაშვილის 1972 წლის გამოცემის კომენტარებში „ცხოვრების წყარო“ უკვე მართებულად არის განმარტებული ასე: „ეპითეტია ღვთაებისა“. გვ. 214).

გიორგი ჯიბლაძის ეს უმართებულო ინტერპრეტაცია ფუნდამენტურ გამოცემაში – „ქართული ლიტერატურის ისტორიის“ მე-3 ტომშიც გადავიდა გიორგი აბზიანიძის ნარკვევში, რომელიც ბარათაშვილის ცხოვრებასა და შემოქმედებას ეძღვნება:

„ქარიშხლოვან განცდებს და ვნებათა ღელვას მოუქანცავს პოეტის სული, იგი ეძებს განსვენებას, მაგრამ „ლოცვაში“ ისმის არა ღვთისმორწმუნის ღაღადისი, არამედ განწირული ხმა ცხოვრებაზე შეყვარებული ადამიანისა, რომელსაც განუვლია ქარიშხლიანი გზა და ეძიებს ნავთსაყუდელს, არა სინამდვილის მიღმა, არამედ ცხოვრებაში. ამიტომაც, რომ პოეტი მოულოდნელად სცილდება აბსტრაქტულ ცნებას და მიმართავს თვით ცხოვრების ცხოველ ძალას სულიერი ტკივილების დასაამებლად“ (აბზიანიძე, 1969, გვ. 173).

შემდეგ ვკითხულობთ:

„ეს არის პოეტის ლტოლვა ნამდვილი, ადამიანური ცხოვრებისაკენ, მას სრულიად არ სურს განერიდოს საზოგადოებას, არამედ სურს თავი დააღწიოს შავბნელი სინამდვილის მღვრიე ტალღებს და დაეწაფოს ცხოვრების წმინდა წყაროს...“ (აბზიანიძე, 1969, გვ. 173. ხაზგასმა ჩვენი. – ლ. ბ.).

აკადემიკოსმა გიორგი ჯიბლაძემაც და „ქართული ლიტერატურის ისტორიის“ ნარკვევის ავტორმაც მშვენივრად იციან რას ნიშნავს ნიკოლოზ ბარათაშვილის ლექსში ნახსენები „ცხოვრების წყარო“, მაგრამ იდეოლოგიური მოთხოვნის შესაბამისად განმარტავენ მას, სარგებლობენ რა ცნობილი რელიგიური გამოთქმის მეტაფორულობით.

* * *

ქართულ ლიტერატურას ჰყავს რელიგიური ნიშნით რეპრესირებული პერსონაჟიც. 1957 წელს მიხეილ ჭიაურელმა გადაიღო ფილმი ილია ჭავჭავაძის „ოთარაანთ ქვრივის“ მიხედვით. ამ მოთხრობის პერსონაჟი მღვდელი, რომელიც ავტორს უსახელოდ ჰყავს დატოვებული, ეკრანიზებულ ვერსიაში საერო მასწავლებლით ჩაანაცვლეს, რის გამოც აკაკი ბაქრაძე შენიშნავს:

„ამ მოთხრობაში („გლახის ნამბობში“. – ლ. ბ.) გამოყვანილი მღვდელი ფილმში შეიცვალა მასწავლებლით. თითქოს ეს უმნიშვნელო ცვლილება იყო. თურმე ასე არ ყოფილა. თურმე ილიას ქრისტოცენტრულ მსოფლმხედველობას ჩვენ ვცვლიდით პოლიტიკაცენტრული შეხედულებით. ეს კი ილიას შემოქმედების სრული დამახინჯება იყო, უფრო მეტიც, მთელი ქართული მწერლობა ქრისტოცენტრული ლიტერატურაა, მღვდლის მასწავლებლით შეცვლით, არსებითად, ჩვენ ვეთიშებოდით ჩვენს სულიერ კულტურას“ (ბაქრაძე, 2005, გვ. 90).

აქ აკაკი ბაქრაძემ ილიას მსოფლმხედველობას ქრისტოცენტრული უწოდა და ეს ასეც არის. საბჭოთა ლიტმცოდნეობა ძალიან ეცადა ილია ჭავჭავაძე ათეისტად გამოეყვანა, მაგრამ ვერ შეძლო და ბოლოს ასეთ „კომპრომისულ“ ვარიანტზე შეჩერდნენ:

ადიარებენ, რომ ბავშვობაში ილია ძლიერი მორწმუნე ყოფილა, მაგრამ შემდეგ „მატერიალისტური ფილოსოფიის გავლენით, რუს მოაზროვნეთა ათეისტური იდეების გავლენით ილია საბოლოოდ სტოვებს ღმერთის რწმენას და აღიარებს ქრისტიანული რელიგიის მოძღვრების სიყალბეს“ (რატიანი, 1947, გვ. 119), ოღონდ ილია ჭავჭავაძეს მოუწადინებია ეს „სიყალბე“ სასიკეთოდ გამოეყენებინა. „იგი ცდილობს გადააკეთოს, გაამშვენიეროს რელიგია, რათა იგი გადაიქცეს კაცთა შორის ძმობის იარაღად. (...) „ეს დათმობა და უკან დახევა მატერიალიზმისაგან იყო აუცილებელი ხარკი, რომელიც არ შეეძლო ბუმბერაზ მოაზროვნეს არ გადაეხადა თავისი დროის ჩამორჩენისათვის“ (რატიანი, 1947, გვ. 126).

ანუ, როცა ილია, რომელმაც თურმე „ადიარა ქრისტიანული რელიგიის მოძღვრების სიყალბე“, 1888 წელს ასეთ რამეს წერს: „...**მაშული და ეროვნობა, რჯულთან ერთად შეერთებული, რჯულთან შეხორცთვისებული, უძლეველი ხმალია და შეუღწეული ფარი მტრისა წინაშე**“ (ჭავჭავაძე 1928, გვ. 350), ამას თურმე იმიტომ სჩადის, რომ ჩამორჩენილ ხალხს სხვაგვარად სამშობლოს დასაცავად ვერ აღაფრთოვანებს! ანდა გავიხსენოთ 1886 წელით დათარიღებული მისი ღრმად რელიგიური სტატიები „შობა მაცხოვრისა“ (ჭავჭავაძე 1928, გვ. 353) და „საადღვომო“ (ჭავჭავაძე 1928, გვ. 358) – ესენიც ალბათ „ჩამორჩენისთვის“ ხარკის გაღების მიზნით დაუწერია!

* * *

1970-იანი წლებიდან ნათელი გახდა, რომ ათეისტური სახელმწიფოს შექმნის ექსპერიმენტი კრახით დამთავრდა. ამ პერიოდიდან მოკიდებული იზრდება ეკლესიის ავტორიტეტი და მის მიმართ ნდობა. ამ დროიდან ქართული ლიტერატურაც თავისუფლდება ანტირელიგიური პროპაგანდის აუცილებლობისაგან, ცენზურა დიდ დაბრკოლებას ვეღარ უქმნის რელიგიური თემატიკის დაბრუნებას მწერლობაში, თუმცა გარკვეულ წინააღმდეგობას ადგილი ჯერ კიდევ ჰქონდა.

70-80-იან წლებში რელიგიური ცნებების გამოყენება მხატვრულ ტექსტებში, მაგალითად, იმდროინდელ ლექსებში **ღმერთის** ხსენება, ერთობ მოხშირდა. ამ ვითარებას ყურადღება მიაქცია აკაკი ბაქრაძემ. 1985 წელს აღმანახ „კრიტიკაში“ დაიბეჭდა მისი წერილი „სულის ზრდა“, რომლის ერთი ქვეთავი იმის გარკვევას მიემდგნა, ჩვენი პოეტების მიერ ხშირად ნახსენებ ღმერთს ჰქონდა თუ არა კავშირი ღმერთის ტრადიციულ გაგებასთან, ვინაიდან, კრიტიკოსის სიტყვით, „ჩვენ ათეისტურ საზოგადოებაში ვცხოვრობთ და ამდენად სრულიად ბუნებრივი იქნებოდა თანამედროვე პოეტები არ დაინტერესებულიყვნენ ღმერთით. მაგრამ ფაქტობრივად ასე არ არის. სიტყვა – ღმერთი – ამჟამად პოეზიაში ხშირად შეგხვდებათ. ეს ვითარება, ცხადია, ითხოვს გავერკვეთ – რა შინაარსს დებენ დღეს პოეტები ამ უძველეს და ურთულეს ცნებაში“ (ბაქრაძე 1985, გვ. 41).

ღმერთის ტრადიციული გაგება კრიტიკოსს ასე აქვს ჩამოყალიბებული:

„რელიგიური აზროვნებისათვის ღმერთი მიზეზიც არის და მიზანიც, რადგან იგია ყველაფრის შემქმნელი. მიზანია, რამეთუ ის არის სრულყოფილება – სიკეთე, ჭეშმარიტება, მშვენიერება, სამართლიანობა, ამაღლებულობა და ა. შ. ამ უსწორმასწორო წუთისოფელში ღმერთი იმედია, რასაც ადამიანის არსებობა ეყრდნობა. არსებობა კი ყოველთვის გულისხმობს მოძრაობას, სვლას უკეთესისაკენ. რაკი უფრო სრულქმნილი, უფრო დიადი არაფერია, ადამიანის დანიშნულებაა ღმრთისდაგვარი სრულყოფილებისაკენ მისწრაფება. ასე მკაფიოდ, უბრალოდ და გასაგებად არის ღმერთი გააზრებული კლასიკურ პოეზიაში. რა თქმა უნდა ამგვარ გაგებასთან არაფერი აქვს საერთო იმ ღმერთს, რომელსაც 1983 წლის პოეზიაში ნახავთ“ (ბაქრაძე, 1985, გვ. 41-42).

[ძვირად დაგვიჯდა ამ წერილის გამოქვეყნება. ახლახან ციტირებული აბზაცის გამო ლიტერატურის ინსტიტუტის ერთმა თანამშრომელმა პარტიის საკავშირო ცენტრალურ კომიტეტში გვიჩივლა, აღმანახი რელიგიური რწმენის პროპაგანდას ეწვეაო. საკავშირო ცეკადან საჩივარი საქართველოს ცეკაში გადმოიგზავნა, საქართველოს ცეკამ კი ის რედაქციისკენ გადმოამისამართა

და მოგვთხოვა თავი გვემართლებინა ამ ბრალდები გამო. დაწვრთ პასუხი, რომელშიც ვამტკიცებდით, რომ აკაკი ბაქრაძის ამ წერილში არანაირი რელიგიური პროპაგანდა არ იყო და რელიგიურ თვალსაზრისს მხოლოდ წმინდა ლიტერატურული საკითხების გასარკვევად იმოწმებდა ავტორი. არ ვიცი საქართველოს ცეკა დააკმაყოფილა თუ არა ჩვენმა ახსნა-განმარტებამ, მაგრამ ერთი წლის თავზე რედაქტორი და მე – პასუხისმგებელი მდივანი – მოგვხსნეს. დადგენილებაში ჩვენი მოხსნის ნამდვილ მიზეზებზე, ცხადია, არაფერს ამბობდნენ და ყურით მოთრეულ ფსევდობრალდებებზე იყო ლაპარაკი. ახლა რომ ვუფიქრდები, ჩვენი დევნის ერთ-ერთი ნამდვილი მიზეზი შესაძლოა აკაკი ბაქრაძის ამ წერილის გამოქვეყნებაც იყო. (სხვა შესაძლო ნამდვილ მიზეზზე იმ მოხსენებაში ვილაპარაკე, რომელიც წავიკითხე 2010 წელს ჩატარებულ სიმპოზიუმზე – „ტოტალიტარიზმი და ლიტერატურული დისკურსი“).

აკაკი ბაქრაძის ამ წერილით საფუძველი ჩაეყარა რელიგიური კრიტიკის მიმართულელებას ქართულ მწერლობაში, რომელსაც დღეს უკვე მრავალი მიმდევარი ჰყავს. მართლაც, თუკი არსებობს მითოლოგიური კრიტიკა, ფემინისტური კრიტიკა, რელიგიური კრიტიკის არსებობაც სავსებით გამართლებულია. ეს იქნება ლიტერატურული კრიტიკა, რომელიც მხატვრულ ტექსტებს რელიგიასთან მათი მიმართების თვალსაზრისითაც განიხილავს.

ოღონდ, როგორც მითოლოგიური და ფემინისტური კრიტიკის შემთხვევებში, აქაც არსებობს გადაჭარბების საშიშროება. გავიხსენოთ, რომ მითოლოგიური კრიტიკა ზოგჯერ იქაც „პოულობს“ სათავისო მასალას, სადაც მითოლოგიის ჭაჭანება არ არის, ფემინისტური კრიტიკა კი მხატვრული ტექსტს ზოგჯერ პუბლიცისტიკის მოთხოვნებს უყენებს. რაც შეეხება რელიგიურ კრიტიკას, მას მხატვრული ლიტერატურისა და რელიგიის გაიგივებისკენ აქვს მიდრეკილება. ასეთი რამ ბოლო დროს რევაზ თვარაძესაც დაემართა. 2001 წელს გამოქვეყნებულ წერილში „ლიტერატორი კაცის მწარე საფიქრალ“ ბატონი რევაზი დღევანდელი მწერლობის ერთ-ერთ ნაკლად იმას მიიჩნევს, რომ იგი გვერდს უვლის მხატვრული ლიტერატურის უმთავრეს მიზანს და ეს მიზანი ყოფილა „არსებობის ღვთაებრივი პლანისკენ სწრაფვა, ამ პლანის წვდომა, მასში შემსჭვალვა, საბოლოო აზრით – ღმერთისკენ სწრაფვა“. მისი აზრით, ამ ასპექტით მწერლობას რელიგიასთან გაცილებით მეტი აქვს საერთო, ვიდრე, ვთქვათ, სოციოლოგიასთან, ისტორიასთან თუ ცოდნის სხვა „ამქვეყნიურ“ დარგებთან“ (თვარაძე 2001, გვ. 17).

ჩვენი რეპლიკა მის ამ შეხედულებაზე, რომელსაც აქაც გავიმეორებთ, ასეთი იყო: „*რელიგიის სატარებელ ტვირთს სიტყვაკაზმულ მწერლობას ნუ აკვიდებთ – იგი მას ვერ ზიდავს*“ (ზრევაძე 2002, გვ. 11).

გამოყენებული ლიტერატურა:

- აბზიანიძე, გ. (1969). ნიკოლოზ ბარათაშვილი, ქართული ლიტერატურის ისტორია, III, თბილისი: „საბჭოთა საქართველო“.
- ბარამიძე, ა. (1940). ნარკვევები ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, თბილისი: სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა.
- ბაქრაძე, ა. (1985). სულის ზრდა, ალმანახი „კრიტიკა“, იანვარი, თებერვალი.
- ზრევაძე, ლ. (2002). „საგურამო“ – ახალი ჟურნალი, გაზ. „კალმასობა“, 4 (59).
- გურამიშვილი დ. (1955). დავითიანი, თბილისი: სახელგამი.
- თვარაძე, რ. (2001). ლიტერატორი კაცის მწარე საფიქრალი, ჟ. „საგურამო“, 1.
- კალანდაძე, ა. (1976). რჩეული, თბილისი: „საბჭოთა საქართველო“.
- კვეციანი, კ., ბარამიძე, ა. (1969). ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა.
- მეტრეველი, ს. (2018). ანა კალანდაძე და პოლიტიკური პოსტმოდერნიზმი, თბილისი: „მწიგნობარი“.
- ორბელიანი, ს.-ს. (1959). თხზულებანი, I, თბილისი: „საბჭოთა საქართველო“.
- რატიაიანი, პ. (1947). ილია ჭავჭავაძის მსოფლმხედველობის საფუძვლების შესახებ. „მნათობი“, 8.
- ჭავჭავაძე, ი. (1928). ნაწერების სრული კრებული, VII. ტფილისი: „ქართული წიგნი“.
- ჯიბლაძე, გ. (1968). ბარათაშვილის პოეტური გენია. თბილისი: „საბჭოთა საქართველო“.

References:

- Abzianidze, G. (1969). Nikoloz Baratashvili, kartuli lit'erat'uris ist'oria, III. [Nikoloz Baratashvili. History of Georgian Literature, III]. Tbilisi: Publishing House Sabchota Sakartvelo.
- Baramisze, A. (1940). Nark'vevebi kartuli lit'erat'uris ist'oriidan. [Sketches from the History of Georgian Literature]. Tbilisi: Publishing House of Tbilisi State University.
- Bakradze, A. (1985). Sulis zrda [Growing the Soul]. Magazin „Kritika“, january, february.
- Bregadze, L. (2002). „Saguramo“ – akhali zhurnali [„Saguramo“ – new Magazin]. Newspaper „Kalmasoba“, 4 (59).
- Ch'avch'avadze, I. (1928). Natserebis sruli k'rebuli [Complete Works]. Tiflis: Publishing House „Kartuli tsigni“.
- Guramishvili, D. (1955). Davitiani [Davitiani]. Tbilisi: Publishing House „Sakhelgami“.
- Jibladze, G. (1968). Baratashvilis p'oeturi genia [The Poetic Genius of Baratashvili]. Tbilisi: Publishing House Sabchota Sakartvelo.
- K'alandadze, A. (1976). Rcheuli [Selected Works]. Tbilisi: Publishing House Sabchota Sakartvelo.
- K'ek'elidze, K', Baramidze, A. (1969). Dzveli kartuli lit'erat'uris ist'oria [History of Ancient Georgian Literature]. Tbilisi: Publishing House of Tbilisi State University.
- Met'reveli, S. (2018). Ana K'alandadze da polit'ik'uri p'ostmodernizmi [Ana Kalandadze and Political Postmodernism]. Tbilisi: Publishing House „Mtsignobari“.
- Orbeliani, S.-S. (1959). Tkhzulebani I [Works I]. Tbilisi: Publishing House Sabchota Sakartvelo.
- Rat'iani, P. (1947). Ilia Chavchavadzis msoplmkhedvelobis sapudzvllebis shesaxeb [On the Roots of Ilia Chavchavadze's Worldviews]. Magazin „Mnatobi“, 8.
- Tvaradze, R. (2001). Lite'rat'ori katsis mts'are sapikrali [Writer's Bitter Thoughts]. Magazin „Saguramo“, 1.