

ჭიჭე მოსია

„დავითიანის“
ლიტერატურული წყაროებისა და
პოეზიკის საკითხები



თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა
თბილისი 1989

წინამდებარე ნაშრომში განიხილება დაეთ გურამიშვილის პოეზიის ლიტერატურული წყაროებისა და პოეტიკის ზოგიერთი მნიშვნელოვანი საკითხი. წარმოჩენილია ავტორის დაკვირვებები სასულიერო მწერლობასთან (ბიბლია, ჰაგიოგრაფია, ჰიმნოგრაფია...) „დავითიანის“ გენეტიკურ-ტიპოლოგიური მიმართების თაობაზე. კვლევის შედეგები საფუძველს ბადებს; შედარებით ღრმად ჩაეწვდეთ პოეტის მსოფლმხედველობისა და სახისმეტყველების რთულ, მაგრამ საინტერესო სამყაროს.

წიგნი დახმარებას გაუწევს მკითხველებს და სტუდენტ-ფილოლოგებს დაეთ გურამიშვილის პოეტური სულის შესამეცნებლად.

რედაქტორი ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორი,
პროფესორი ლევან მენაბდე

რეცენზენტები: ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორი,
პროფესორი რევაზ სირაძე
ფილოლოგიის მეცნიერებათა კანდიდატი,
დოცენტი ლუარა სორდია

© თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1989

4702170102

M _____

M 608 (06) — 89

ISBN 5—511—00319—8

წანამძვარი

დავით გურამიშვილი შუა საუკუნეების, კერძოდ, ქართული გვიანი შუა საუკუნეების დიდი და რთული შემოქმედია. შუა საუკუნეების პოეტად მისი გამოცხადებისას უმთავრესია იმის გათვალისწინება, რომ XVIII საუკუნის ქართულ მწერლობას (განსაკუთრებით კი „დავითიანს“) შემორჩა მედიევალური სიტყვიერი კულტურის ტრადიციებისათვის დამახასიათებელი თემები, მოტივები, იდეები, სათქმელის სიმბოლურ-ალეგორიული გამოხატვის ფორმები და, საერთოდ, აღნიშნული პერიოდის მსოფლმხედველობისა თუ სახისმეტყველების განმსაზღვრელ-მაორგანიზებელი ძირითადი ნიშნები. ერთი სიტყვით, დავით გურამიშვილის პოეზიაში თავი მოიყარა და შემაჯამებლური ხასიათი მიეცა მედიევალური ქართული კულტურის ძირითად მიღწევებს. ეს არც შემთხვევით მომხდარა და არც სტიქიურად. მას თავისი მტკიცე საფუძვლები და წინაპირობანი აღმოაჩნდა. ლ. გრიგოლაშვილს რომ დავესესხოთ, „აღორძინების ხანის ქართველი მწერლები ცდილობენ ადრეულ შუა საუკუნეთა პრინციპების კვლავ აღორძინებას, რათა ქართული მწერლობა დაიხსნან აღმოსავლური მწერლობის გავლენისაგან... სასულიერო მწერლობის შეხედულებათა. გადმონერგვით ისინი იბრძვიან შეუნარჩუნონ ჩვენს კულტურას თავისთავადობა და თვითმყოფადობა“¹. ვფიქრობთ, ეს ყველაფერი უპირველესად აღმოსავლური მწერლობის გავლენისაგან თავდახსნასთან ერთად ქრისტიანული იდეოლოგიის პროპაგანდის პაერივით საჭირო მოთხოვნადაც განპირობა. ეს იმას გულისხმობს, რომ XVIII საუკუნის პირველ მეოთხედში საქართველოს პოლიტიკური მდგომარეობა უკიდურესად დაიძაბა. თურქ-ოსმალთა და სპარსელთა სასტიკმა შემოტევებმა ქართველთა ფიზიკური და სულიერ-ზნეობრივი შემუსრვის საფრთხე შექმნა. ამას თან დაემატა არანაკლები უბედურების მაცნე

¹ ლ. გრიგოლაშვილი, „დავითიანის“ მხატვრული სამყარო, ქართული ენა და ლიტერატურა სკოლაში, 1979, № 3, გვ. 83.

ვითარება: ძმათა შორის შუღლი და მტრობა („ძმამ ძმას სახრე გარ-
დუქირა; მტერთ კობალი თავში დასცხეს, ორნივე ერთად შეხრინკულ-
ნი დასცვენ ქვეყნად; დაანარცხეს“; „ძმამ ძმის სისხლი გამოიცხო, ან
თვით ძმასა გამოაცხო...“). ჩვენი ხალხის გარკვეული ნაწილი ეროვნულ-
სარწმუნოებრივი გადაგვარების სტიქიამ მოიცივა („ყმად წა-
უვიდნენ ისასა, იქმენ მამადის ქოლანი“). ყველაფერმა ამან განსაზღვ-
რა იმ პერიოდში ჩვენი ქვეყნისა და ხალხის ძნელბედობის ჟამის სი-
ხასტიკე. დაღუპვისა და გადაშენების გულისმომკველელი მაცნე კარს
მომდგარიყო. იხუელა უმწვევესმა შინაგანმა მოთხოვნილებამ ფიზი-
კური და სულიერ-ეთიკური ძალების მობილიზებისა მოსალოდნე-
ლი ტრაგიკული აქტისაგან თავდასაღწევად. ხოლო ყოველივე ამის
უშუალო მოწმე და თვითმხილველი იყო დავით გურამიშვილი: თავ-
განწირული მამულიშვილი თვალნათლივ ხედავდა, რომ საქართველოს
გადასარჩენად ქრისტიანული რელიგიის მკვიდრად და მტკიცედ დაც-
ვას შეეძლო გამამყვეტი ზომების მიღება. ქრისტიანული მოძღვრე-
ბის განუხრელი პროპაგანდა ქართველი საზოგადოების გადაგვარებულ
ნაწილს გულს მოუბრუნებდა მშობლიური სარწმუნოებისაკენ. ეს კი;
როგორც ცნობილია, ეროვნული მეობისა თუ დამოუკიდებლობის მო-
პოვების სწორუპოვარ პირობას მოასწავებდა. სწორედ ამ მოთხოვნებ-
მა XVIII საუკუნის ქართული საზოგადოებრივი აზროვნების დღის
წესრიგში წინა პლანზე დააყენა ბიბლიური წიგნებისადმი განსაკუთრე-
ბული სიყვარულის გავლევების, სასულიერო მწერლობის ტრადიცი-
ების აღორძინება-განაწლებების მოტივები. ეს გამოიწვევდა დიდი ენ-
თუზიანებითა და ძალისხმევით ქართველთა მობრუნებას დავიწყებუ-
ლი სახარებისა და მოციქულთა წიგნისაკენ („არვის უნდა სახარება,
არცა წიგნი მოციქულთა“). ამ რთული მაგრამ მამულიშვილური მი-
სიის შესრულება და წესრიგში მოყვანა უწინარესად ქართულმა მწერ-
ლობამ იტვირთა. ხოლო მოცემული თვალსაზრისით აღნიშნულ პერი-
ოდში შეთხზულ ძეგლთა შორის „დავითიანი“ ივავიშუწვდომელ ედე-
მად გამოიკვეთა. მოკლედ რომ მოვჭრათ, დავით გურამიშვილს მითი-
თებული მისიის განხორციელება მოუხდა არა მარტო ბიბლიური ტექს-
ტების მსოფლმხედველობის პროპაგანდით, არამედ შუა საუკუნეების
ქართული ქრისტიანული კულტურის, სასულიერო ლიტერატურის
ტრადიციების აღორძინებითა თუ მოდერნიზაციით. სწორედ ზემოთ
მინიშნებული ძირითადი განმაპირობებელი მიზეზები უნდა წარვიმ-
ძღვაროთ წინ „შუასაუკუნეობრიობის“ „დავითიანში“ დამკვიდრება-

ზე მსჯელობისას. აღნიშნული ამოცანის წარმატებით გადაჭრა კი თავისთავად მოიცავდა იმჟამინდელი ქართული მწერლობის აღმოსავლური ლიტერატურის გავლენისაგან თავის დახსნის საშუალებას.

კითხვა თავისით მოდის: რა ქრისტიანული იდეოლოგიის პროპაგანდა შეეძლო ქართველ ხალხში „დავითიანს“, რასაც პოეტი ქმნიდა შორეული რუსეთისა და უკრაინის მიწა-წყალზე გაცილებით გვიან, ვიდრე ადგილი ჰქონდა მისივე სამშობლოს გაჩანაგებას მაჰმადიანი მტრებისაგან. მით უმეტეს, ისიც გავიხსენოთ, რომ ამ დიდ პოეტურ კრებულს ქართველები (ზოგიერთი გამონაკლისის გარდა) მხოლოდ XIX საუკუნის II ნახევარში გაეცნენ. ამის გასაცნობიერებლად დროის პრობლემას თავი უნდა დაეანებოთ. XVIII ს. 20-იანი წლების საქართველოს (ქართლ-კახეთის) მძიმე განსაცდელის სურათის ჩვენებით დავით გურამიშვილმა ქართველთა საერთო ისტორიულ ბედსა და ტკივილს მოუყარა თავი, იგი განაზოგადა, მისი გამომწვევი მიზეზები ახსნა და მშობელ ხალხს „დავითიანის“ მასულდგმულეგბელი ძირითადი არსი ანდერძად დაუგდო: პატივი ეციოთ მამულს, ერს და ქრისტიანობას, მშობლიურ რჯულს — ქრისტიანულ მოძღვრებას ნურასოდეს დახვდება გულჯრილად თქვენი სული და არსება; სარწმუნოების შეცვლა სულის გაყიდვის ტოლფარდია და ეროვნული გადაჯვარების უცილობელი მაცნეც. ქრისტიანული რელიგია მუდამ დაიყენეთ გვერდით როგორც ეროვნული დამოუკიდებლობის, ზნეობრივი სიკეთის მომკელი ძალა და იარაღი, სულიერი სიმტკიცის საყრდენი წერტილი თუ ბურჯი.

„ქართლის ჳირის“ გაცნობა ასეთ შთაბეჭდილებას გვითვებს: მისი ავტორის მეხსიერების ქურაში ათასჯერ არის გამოტარებული და გამოხარული მასში აღწერილი ტრაგიკული ამბები, ისტორიულად უტყუარი ფაქტები („მართალს ვიტყვი. შევიქნები ტყუილისა მოამბე რად“...). ისინი გონების ძალით ისეა აწონილ-დაწონილი და პოეტური ძალისხმევით მხატვრულად გარდასახული, რომ შთამომავლობაზე ღრმა გავლენა იქონიოს, ჩაახედოს საკუთარ სულში „საცნობლად თავისადაო“. დავით გურამიშვილმა ქართველ ყმაწვილკაცებს („ყრმათ შევავედრე ეს წიგნი“) და საერთოდ, შთამომავლობას ნათლად დაანახა, თუ რა სიავე მოაქვს ადამიანისთვის (მით უმეტეს ერისთვის) სარწმუნოებრივი კედლის რღვევას, რწმენის შერყევას. ამიტომ აძლიერებს იგი „დავითიანში“ და განსაკუთრებით „ქართლის ჳირში“ ქრისტიანულ თემატიკას, რელიგიურ-თეოლოგიურ მოტივებს მომავალი თაობები-

სათვის სარწმუნოებისადმი მტკიცე სიყვარულის ჩასანერგად. ქრისტიანობისა და ეროვნული მეობის ერთ სიბრტყეზე დაყენება ზნობრივ-მორალური კლიმატის გაჯანსაღებისა და ქვეყნის დამოუკიდებლობის შენარჩუნების განმსაზღვრელი იყო. „დავითიანის“ მსოფლმხედველობრივ წრეში თავს იყრის იმის შეგნება, რომ ქართველი ხალხი განსაცდელის ყამის დადგომისას ფიზიკურად, ზნობრივად, მორალურად, რწმენის სიმტკიცით უფრო მობილიზებული შეხვედროდა ყოველგვარ ჭირსა და უბედურებას, გადაელახა მისი საზღვრები, აღემატა მალა ჭირის დაძლევის ალამი.

უპირველესად ყოველივე ზემოთქმული უნდა გავითვალისწინოთ, როდესაც დავით გურამიშვილის პოეზიას ვიკვლევთ. როგორც აღვნიშნეთ, XVIII საუკუნის საქართველოს საზოგადოებრივ-პოლიტიკურმა ვითარებამ შეაპირობა პოეტის მიბრუნება შუა საუკუნეების მხატვრულ-ლიტერატურული (სასულიერო მწერლობა) ტრადიციებისაკენ¹. „დავითიანში“ „შუასაუკუნეობრიობის“ გაბატონება თავისთავად მოასწავებდა დავით გურამიშვილის რელიგიურ პოეტად მოვლინებას. მით უმეტეს საყოველთაოდ ცნობილი კონცეფციით, დიალექტიკურმატერიალიზმამდე „შუა საუკუნეები არ იცნობდა იდეოლოგიის სხვა ფორმას, გარდა რელიგიისა და თეოლოგიისა“².

დავით გურამიშვილის გენეტიკურ-ტიპოლოგიური კონტაქტი ქართულ სასულიერო მწერლობასთან მრავალფეროვანია. ამჭერად ჩვენს მიზანს შეადგენს ზოგიერთი ძირითადი ასპექტის ჩვენება. ნათქვამი გულისხმობს ღმერთის, ადამიანისა და სოფლის ურთიერთობის შემეცნებას, სულისა და ხორცის ბრძოლას, სამოთხისა და ჯოჯონეთის არსს, აღსარება-მონანიების თემატიკას, ცრემლის ფუნქციას. ჯვარცმულის ფენომენს, მარიამ ღვთისმშობლის ხატებას, აღდგომის მოტივს და ა. შ.

„დავითიანის“ სახისმეტყველება გამოარჩევს ისეთ მნატურულ ხერხებს, როგორიცაა სიმბოლო და ალეგორია. შევეცადეთ ამ მიმარ-

¹ აქვე ისიც არ უნდა დაგვაიწყვდეს, რომ XVII—XVIII სს. ქართული მწერლობა ახალ გზებს ეძიებს ევროპული ლიტერატურისაკენ. არა მარტო სულხან-საბას, არამედ არჩილსა და დ. გურამიშვილის შემოქმედებაშიც იგრძნობა ევროპული ქრისტიანული ლიტერატურის შორეული ექო (ე. ბინთიბიძე, ქართულ-მიზანტიური ლიტერატურული ურთიერთობის ისტორიისათვის, თბ., 1982, გვ. 31).

² კ. მარქსი, ფ. ენგელსი, რჩეული ნაწერები, ტ. II, თბ., 1950, გვ. 457.

თულებით შედარებით საგულისხმო მომენტები წამოგვეწია წინა პლანზე. დაკვირვებამ ცხადყო, რომ რელიგიურ-ქრისტიანული თემების დამუშავებისას ძლიერი და მტკიცეა გავლენა სასულიერო მწერლობისა „დავითიანის“ მხატვრულ სამყაროზე. ეს განსაკუთრებით ეხება ღვთაებისა და მარიამ ღვთისმშობლის გამოსახვის მრავალფეროვან მხატვრულ არსენალს. სწორედ „ქრისტიანული სიმბოლიკა აძლევს პოეტს მასალას, რომ მშვენიერი სიმბოლო-მეტაფორით განგვაცდევინოს ქრისტეს ძლიერებისა და ღვთაებრივი ბუნების სიდიადე“¹.

„დავითიანის“ უკვდავება ტრადიციისა და ნოვატორობის დიალექტიკამ განსაზღვრა. დავით გურამიშვილზე, როგორც ნოვატორ პოეტზე, მსჯელობისას განსაკუთრებულ ყურადღებას იპყრობს მის მიერ დანერგილი ვერსიფიკაციული სიახლენიც. ჩვენს მოკრძალებულ ნაშრომში საუბარი გვაქვს „დავითიანის“ სტროფზე, რეფრენზე, მეტრსა და რითმაზეც.

¹ ს. ცაიშვილი, დავით გურამიშვილი, თბ., 1986, გვ. 41.

თ ა ვ ი I

დავით გურამიშვილი და ქართული სასულიერო მწერლობის ტრადიციები

სასულიერო მწერლობის მრავალი დარგია ცნობილი (ბიბლიოლოგია, აპოკრიფები, ეგზეგეტიკა, დოგმატიკა, პოლემიკა, ჰაგიოგრაფია, ასკეტიკა, მისტიკა, ჰომილეტიკა, კანონიკა, ჰიმნოგრაფია). ძველი ქართული მწერლობის ამ გრანდიოზულ უბანთან „დავითიანის“ მიმართებაზე მსჯელობისას ჩვენთვის განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი და საყრდენი წერტილია ბიბლიური ტექსტები, ჰაგიოგრაფიულ და ჰიმნოგრაფიულ ძეგლთა თვალუწვდენელი სამყარო. გასათვალისწინებელია ერთი გარემოებაც, რაც წინასწარ უნდა შევნიშნოთ: არცთუ იშვიათად ბიბლიური პოეტური ხატები „დავითიანში“ ჰიმნოგრაფიითაა გაშუალებული. ამიტომაც ზოგჯერ კირს კიდევაც იმის გარკვევა, ამა თუ იმ კონკრეტულ შემთხვევაში დავით გურამიშვილი ბიბლიას ემყარება თუ ჰიმნოგრაფიას. მაგრამ რადგანაც საერთოდ, განუზომელია ბიბლიის გავლენა სასულიერო პოეზიაზე, ამდენად, მოცემულ შემთხვევაში, ცხადია, უპირატესობა მას უნდა მივანიჭოთ¹.

§ 1. დ მ ე რ თ ი ს, ა დ ა მ ი ა ნ ი ს ა და ს ო ფ ლ ი ს უ რ თ ი ე რ თ ო ბ ი ს ა თ ვ ი ს. შუა საუკუნეების თეოლოგიურ-ფილოსოფიური თუ მხატვრული ლიტერატურის ერთ-ერთ ცენტრალურ თემას დმერთის, ადამიანისა თუ სოფლის ურთიერთობის შემეცნება წარმოადგენდა². რადგანაც, როგორც ზემოთ ითქვა, XVIII ს. ქართულ კულ-

¹ ბიბლიური წიგნების გავლენა მხოლოდ ძველ ქართულ მწერლობაზე როდი ვრცელდება, არამედ მომდევნო პერიოდის ქართულ ლიტერატურაზეც. ამის შესახებ იხ. ლ. მენაბდის წიგნი „XIX ს. ქართველი კლასიკოსები და ძველი ქართული მწერლობა“, თბ., 1973.

² საერთოდ პირველმიზეზისა და სამყაროს ურთიერთობის საკითხი თავს იჩენდა შუა საუკუნეებზე ადრეულ ეპოქებში. ამის შესახებ საინტერესო ცნობებია მო-

ტურას შემორჩა შუა საუკუნეების აზროვნებისათვის დამახასიათებელი ნიშან-თვისებების მნიშვნელოვანი წრე, „დავითიანშიც“ დასახელებულმა თემამ საკუთარი ადგილი იპოვა. აღიარებული შეხედულებით, აღნიშნულ პერიოდში სამყაროსა და ადამიანის ურთიერთობის გარკვევა საშუალებას იძლეოდა თითოეული მათგანის არსის ღრმად შემეცნებისა და წვდომისა. ადამიანის ბუნების შეცნობა სამყაროს იდუმალების აღქმა-გაგებას მოასწავებდა და, პირიქით.

ცნობილი ბიბლიურ-ქრისტიანული კონცეფციით, უზენაესი არსება მაკრო და მიკროკოსმოსის შემქმნელი. „დაბადების“ წიგნი სწორედ ამ აქტის ჩვენებით იწყება. ღმერთის მიერ ყველაფრის შექმნის პროცესი ექვსი დღის მანძილზე გაგრძელდა. ამ ხნის განმავლობაში იგი ქმნის ნათელს, ცას (სამყარო), ხმელეთს (ქვეყანა), მცენარეებს („მწუხანვილი თვისაჲ“, „ხე ნაყოფიერი“...), მზეს („მთავრობად დღისა“), მთვარეს („მთავრობად ღამისა“), ვარსკვლავებს, ცხოველებს, ფრინველებს და კაცს („მამაკაცად და დედაკაცად ქმნა იგინი“), რომელიც ასე აკურთხა: „აღორძინდით და განმრავლდით და აღავსეთ ქუეყანაჲ და ეუფლენით მას, და მთავროდით თევზთა ზღვსათა, და მფრინველთა ცისათა. და ყოველთა პირუტყუთა, და ყოველსა... მავალთა ქუეყანასა ზედა“ (ღებ. 1, 3—28) ¹. ამ ციტატას თუ ღრმად ჩაუუკვირდებით. ნათელი გახდება, რომ ღმერთმა რაც ხუთი დღის მანძილზე შექმნა, იგი მხოლოდ და მხოლოდ ადამიანის სასიკეთოდ გაუჩენია ². აბა გამოვირიცხოთ რომელიმე მათგანი და ისე წარმოვიდგინოთ კაცთა მოდგმის არსებობა. ბიბლიური თქმულებით, ღვთის წყალობის თანახმად ადამიანი შეექვესდღეს თვალუმს გაახელს სამყაროში. მამაზეციერის „კურთხევიდან“ ის აზრი უნდა ამოვიკითხოთ, რომ მხოლოდ ადამიანი უნდა გამზდარიყო ქვეყნის ბატონ-პატრონი. აი. პირველად აქ იკვეთება ღმერთის

ტანილი მ. გვინიშვილის. გამოკვლევაში — „მზიანი ღამე“ ვეფხისტყაოსნისა და ქრისტიანული მსოფლმხედველობის ზოგი საკითხი, კრებ. „ძველი ქართული მწერლობის საკითხები“, III, თბ., 1968, გვ. 13—18.

¹ ესარგებლობთ ძველი აღთქმის იმ წიგნებით, რაც გამოქვეყნდა საერთო სახელწოდებით — „მცხეთური ხელნაწერი“. ტექსტები გამოსაცემად მოამზადა და გამოკვლევები დაურთო ელ. დოჩანაშვილმა, თბ., 1981—1986.

² აქვე უნდა გავიხსენოთ ბ. ტუროვსკის სიტყვები: „ო, ადამიანო! — ამბობს უფალი, — ყველაფერი და ყოველივე შეგქმენი შენთვის. მაგრამ თუ შენ ჩემთვის შეგქმენი“ (Б. Жуковскій, Человек и познания у персидских мистиков, СПб., 1895, გვ. 98).

დამოკიდებულების კონტურები „ხატად და მსგავსად მისა“ შექმნილი კაცის მიმართ და ამასთან ერთად (თუ აქედან გამომდინარე) უფლის ურთიერთობა სამყაროსადმი.

მამაზეციერის მიერ ადამიანისთვის დაკისრებული მოვალეობა — „ქვეყნის აღვსება“, „აღორძინება“, „გამრავლება“ — არ არღვევდა სამყაროს ჰარმონიას. ღმერთი ცის მეუფე იქნებოდა. ადამიანი¹ კი — ქვეყნისა („ცანი ცათანი უფლისანი არიან; ხოლო ქუეყანა მოჰსცა ძეთა კაცთასა“, ფსალ. 113,24)². შესაქმნის მითი ისე კი არ უნდა გავიგოთ, თითქოს ღმერთს არ შეეძლო „ქვეყნის აღვსება“ და ამიტომ დაევალა მისი შესრულება „ხატს მისას“. პირიქით, ეს მომენტი იმითაა უაღრესად საგულისხმო, რომ ადამიანს უზენაესი არსება სრულ ნდობას და სიმპათიას უმქლავნებს თავიდანვე და მოსავეს მას დიდი უფლებებით. ეს კი იმთავითვე ნათელს ჰფენს ერთ გარემოებას: ღვთაების მიერ გაჩენილ არსთაგან კაცს რჩეული ადგილი ეკირა. რაც მამაზეციერის სიტყვებშივე ცხადდება: „ექმნეთ კაცი ხატად და მსგავსად ჩვენა“. აქ საჭიროა გავიხსენოთ მოსეს ათი მცნება (გამოსლ. 20. 1—17) როგორც ცნობილია, მოსეს პირველი სამი მცნება გვამცნობს ადამიანის მიმართებას ღმერთთან, მის დამოკიდებულებას უფალთან, ხოლო დანარჩენი მცნებანი გვასწავლის ადამიანებს შორის ცხოვრების არსს, მათ ურთიერთდამოკიდებულებას.

ბიბლიური ტექსტი ღმერთს **შ ე მ ო ქ მ ე დ ს**³ უწოდებს: „ღმერთი შემოქმედი შენი და შემოქმედი ცისა და ქუეყანისა“ (ესაია, 51, 13). ამის კვალობაზე მთელი ქრისტიანული ლიტერატურა შემოქმედად ნათლავს უფალს, რაც ასევე მრავალგზის აქვს გათვალისწინებული დავით გურამიშვილსაც. ღმერთი შემოქმედიცაა ადამიანისა და გამომზრდელიც: „აწ ღმერთი, რომელმაც გშვა შენ, დაუტევე და დაივიწყე ღმერთი გამომზრდელი შენი“ (II სჯ. 32, 18). „დავითიანიც“ ეხმაურება ამ კონცეფციას: „აგრეთვე მზრდელი ყოველ-

¹ ადამიანი თავად ღვთაების სიმბოლოა, მისი სახე და ხატია. იგი სიმბოლოა მოეული სამყაროსიც, რადგან სამყაროში არაფერია ისეთი, რაც ადამიანში არ იყოს. ამიტომ მას მიკროსამყაროს, ანუ მიკროკოსმოსს უწოდებენ (რ. სირაძე, სახისმეტყველება, თბ., 1982, გვ. 78).

² ციტატები ძირითადად მოგვაქვს შხ. შანიძის გამოცემიდან: ფსალმუნნი, ძველი რედაქციები X—XIII სს. ხელნაწერების მიხედვით, ტექსტები, I, თბ., 1960. გარკვეულ შემთხვევაში ვემყარებით „მცხეთურ ხელნაწერსაც“, თბ., 1983.

³ ხაზგასმა აქაც და ქვემოთაც ჩვენია (ტ. მ.).

თა (ქრისტე—ტ. მ.), ვსცანთ გასაზრდელი ბაგითა“¹. ამასთან დაკავშირებით შემდეგ გარემოებას უნდა გაესვას ხაზი. ქრისტიანულ აზროვნებაში განმტკიცდა შეხედულება: ადამიანი ღმერთს განსაკუთრებით ერთი თვისებით ემსგავსება, ესაა შემოქმედებითი ძალა. მან კაცი თავისი საქმიანობის მეექვსე დღეს იმიტომ გააჩინა, რომ ამ უკანასკნელს ღვთაებრივი შემოქმედება გაეგრძელებინა. თეოლოგები ამას „მერვე დღის შემოქმედებას“ ეძახიან².

როდესაც მსოფლიოს შექმნაზე ვლაპარაკობთ, რა თქმა უნდა, ეფარგლებით ოდენ სასულიერო მწერლობის ტრადიციებით, რადგან დაინტერესებული ვართ მასთან „დავითიანის“ მიმართების პრობლემით. დავით გურამიშვილი, ცხადია, ამ თვალსაზრისის გაცნობიერებისას არ სცილდება აღნიშნული მწერლობის არეს. მას, როგორც ქრისტიან პოეტს, არც ჰქონია სამყაროს შექმნასთან წილნაყარი სხვა მონაცემების გათვალისწინების სულიერი მოთხოვნილება. „სხვა მონაცემებში“ იგულისხმება ძველ რელიგიათა და ფილოსოფიათა სწავლანი, კერძოდ. პლატონის, არისტოტელეს, პლოტინის, პროკლეს, სტოელთა თუ სხვათა შეხედულებანი.

მართალია, „დავითიანისათვის“ მახლობელი და სისხლხორციული ბიბლიურ-ქრისტიანული კონცეფცია ღმერთის მიერ ყველაფრის („ფარულისა და ცხადის“) შექმნისა და მასთან ურთიერთობის შესახებ, მაგრამ პოეტი ამას სასულიერო მწერლობასთან შედარებით ახლებურ ესთეტიკურ ხიბლსა და გააზრებას აძლევს: „რომელმან (ღმერთმა—ტ. მ.)... ზედ მიადგინა მნათობნი ნივთთა ყოველთა მზარდისა, მის ქვეშ ქმნა ვით ბალ-წალკოტნი, რაშიგაც დავით ხადისა“ (37). „ვისგანცა ივი სამყარო არს ნათლად აღნაკეთები“ (37) და ა. შ.

დავით გურამიშვილი სიხარულს ვერ მალავს იმის შეგნებით, რომ ღმერთმა ყველაფერი ადამიანის სასარგებლოდ და სასიკეთოდ შექმნა („ღმერთმან ქვეყნად რაც მოჰფინა, ყველა ჩვენთვის განაჩინა: თვალ-მარჯალიტ, ოქრო. ვერცხლი, სპილენძი თუ ქვა და რკინა; ჳიაც ჩვენთვის ამუშაკა, ჳიჳნაური აპარკინა“). პოეტი ყოველი ადამიანისაგან მოითხოვს ღმერთის მიმართ კეთილი დამოკიდებულების გამოჩენას, მისი მცნებისადმი მიყოლას, ქება-დიდების შესხმას, რათა ამით

¹ დავით გურამიშვილი, დავითიანი, თბ., 1955, გვ. 38. ესარგებლობთ ამ გამოცემით. გვერდებს ტექსტშივე ფრჩხილებში ვუთითებთ.

² რ. სირაძე, სიხისმეტყველება, გვ. 58; გ. მურღულია, ქართული მწერლობის ერთი გამჟოლი იდეისათვის, „კრიტიკა“, 1927, № 6, გვ. 184.

„ღმერთს მივსცემდეთ მადლობასა, პურს ვშუკამდეთ და წყალსა ვსმოდეთ“. ასევე „დავითიანში“ ნათლად არის გამოხატული ღმერთის მიერ გაჩენილ არსებათა თუ საგანთა ურთიერთობა მისდამი. ყველაფერი უფალს აქებს, ხობტას ასხამს, განადიდებს. ესენია: ანგელოზი, ცა, ქვეყანა, ბნელი, ნათელი, ზღვა, ხმელეთი, ხე, ბალახი, მთა, ბორცვი, ტყე. ბღნარი, ველი, პირუტყვ-მხეცნი, ფრინველი, თევზი, ვეშაპი, ყოველი ქვემძრომელი; ცეცხლი, ქარი, წყალი, მიწა, „კაცი ცხოვლად პირ-მეტყველნი“; შხე და მთვარე, ვარსკვლავები, ღრუბელ-ნისლი, ცისარტყელა, ზამთარ-ზაფხული, ყინვა, სიცხე, თოვლი, „წვიმა მწყურნებთ მრწყველი“; ელვა, ქუხილი, „მენტ ტატანი“, ხორშაკი, „სეტყვა ხილთ მბრტყელი“ (46—47).

როგორც ცნობილია, ნეოპლატონისტური შეხედულებისაგან განსხვავებით, ქრისტიანული წარმოდგენის საფუძველზე ადამიანისა და სამყაროს წარმოშობა აუცილებლობით კი არ იყო განპირობებული, არამედ ღმერთის ნებას ურევით, რაც ანალოგიურად აქვს გაცნობიერებული ჩვენს დიდ პოეტსაც, რომელიც ასე მიმართავს უზუნაეს არსებას: „სუფევა წარმოავლინე, მადლი მომფინეო... იყავნ ნება შენი, ჩემო მეუფეო“ (80).

საკითხთან დაკავშირებით ერთ გარემოებაზე გვმართებს ყურადღების შეყონება. საქმე ეხება მატერიალური და ინმატერიალური სამყაროს გამომხატველ სინონიმთა ჩვენებას „დავითიანში“. დავიწყოთ ტერმინით — „ქვეყანა“.

სულხან-საბა ორბელიანის განმარტებით, „ქუჭყანა არს მრგული და გარე შეცული პაერისაგან“¹. თანამედროვე გაგებით, ქვეყანა არის დედამიწა, დედამიწის სფერო, ჩვენი პლანეტა, მსოფლიო². აღსანიშნავია, რომ ბიბლიურ-ქრისტიანულ ლიტერატურაში ტერმინი „ქვეყანა“ შემდეგი სინონიმებით მოიხსენიება: კმელი, მიწა, მხარე, მსოფლიო, სოფელი, მკვდრობა, სამკვდრებელი, მამული³. საინტერესოა, რომ დავით გურამიშვილს „ქვეყნის“ აქ ჩამოთვლილი ყველა სინონიმი გა-

¹ სულხან-საბა ორბელიანი, სიტყვის კონა, ს. იორდანიშვილის რედაქციითა და წინასიტყვაობით, თბ., 1949, გვ. 428.

² ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, ა. ჩიქობავას საერთო რედაქციით, ტ. VII, თბ., 1962, გვ. 310 (ქვემოთ — ქველ).

³ შდრ. ილ. აბულაძე, ძველი ქართული ენის ლექსიკონი, თბ., 1973, გვ. 457.

მოუყენებია, რაც აშკარად მეტყველებს ძველი ქართული ენის წიაღში მის ღრმა და საფუძვლიან წვდომაზე.

„ქვეყანა“ მატერიალური სამყაროს, დედამიწის, ქვეყნიერების, მსოფლიოს მნიშვნელობით პირველად ბიბლიურ ტექსტებში იჩენს თავს. შესაქმეც ხომ ასე იწყება: „დასაბამად ქმნა ღმერთმან ცაჲ და ქუეყანა“ (დაბ. 1, 1). „და იძრა და შეძრწუნდა ქუეყანაჲ და საფუძველნი მათათანი შეშფოთნეს“ (ფს. 17, 8), „უფლისაჲ არს ქუეყანაჲ და სავსება მისი, სოფელი და ყოველი დამკვდრებულნი მას შინა“ (ფს. 23, 1) და ა. შ.¹ ეფრემ ასური სულს ეუბნება: „სულო ჩემო, ნეტარ თუმცა ყოლადვე არა დაბადებულ ვიყავ ქუეყანასა ზედა“². ქართული ჰიმნოგრაფიიდან მხოლოდ ერთ ნიმუშს ამოვწერ: „დაუტევენ წიაღნი იგი მამულნი ზეცისა და გარდამოჰხედ ქუეყანად“ (ე. ი. დედამიწაზე — ტ. მ.)³. „დავითიანში“ ბევრჯერაა ნახმარი „ქვეყანა“ მატერიალური სამყაროს, დედამიწის მნიშვნელობით: „სახით მისებრივ სხვა მორჩი ქვეყნად არ დაიბადება“ (28), „სულ შეიძრა ქვეყანა და კლდე განსქდა და გარდაიქცა“ (264)⁴, „ქვეყნად ძეს ვესავ დამჯსნელად და მეგულების მამა ცად“⁵.

„დავითიანში“ „ქვეყანა“ დასტურდება „მიწის“ სინონიმიდაც. ამ შემთხვევაშიც პოეტი სასულიერო მწერლობის ლექსიკური ფონდიდან ამოდის: „ყოველი მწვანელი ველისა პირველ ყოფად ქვეყანასა ზედა და ყოველი თივა ველისა... და კაცი არღა იყო მოქმედ ქვეყანისა“ (დაბ. 2, 5). ქრისტემ „შეამკვნა ცანი ვარსკულავითა და ქუეყანაჲ ნაყოფიერ ყო საშუებელად კაცთა“⁶. ახლა „დავითიანს“ მივმართოთ: „ორს ძმასა მთელი ქვეყანა (მიწა — ტ. მ.) საცნად, სათესად, ბალადა რატომ არ ეყოთ, ის მიკვირს, ერთმანეთს ჯოცდენ რალადა?“ (175).

¹ იხ. აგრეთვე II მეფ. 22, 8; წ. იერ. 4, 28 და სხვ.

² მამათა სწავლანი, X და XI სს. ხელნაწერების მიხედვით, გამოსცა ილ. აბულაძემ, ა. შანიძის რედაქციით, თბ., 1955, გვ. 183.

³ მ. ი. კაპელიშვილის მიხედვით, II, ტექსტი გადმოწერა დედნიდან და გამოსაცემად მოამზადა ე. გვახარიაშვილმა, თბ., 1978, გვ. 22 (ქვემოთ—მიქაელის ჰიმნები).

⁴ შდრ. „იძრა და შეძრწუნდა ქუეყანა და საფუძველნი მათათანი შეირყნეს“ (II მეფ. 22, 8; ფს. 17, 8).

⁵ იხ. ასევე „დავითიანის“ სხვა გვერდები: 40, 49, 118, 126, 142, 150, 157, 271, 274.

⁶ ჰილ-ეტრატის იადგარი, გამოსცეს და გამოკვლევა დაურთეს ა. შანიძემ, ა. მარტიროსოვმა და ა. ჯიშიაშვილმა ა. შანიძის რედაქციით, თბ., 1977, გვ. 33.

ხოლო სათანადო მაგალითები, რასაც ქვემოთ მოვიშველიებთ, თვალსაჩინოდ მიგვანიშნებს პოეტის მიერ „ქვეყნის“ მოხმობას „მამულის“ სინონიმად: „ვით დაგვარგეთ ჩვენ ქვეყანა ჩვენდა გარეშემო მტრებით“ (52). „ამასა გთხოვ, შემიწყნარო, ბრძანო ჩემის ქვეყნის შველა“ (95). ეს სინონიმაც სასულიერო მწერლობაში გვხვდება: „თუ იგი ქუეყანაცა, მშობელი და აღმზრდელი თვისი, დაუტევა“ („ცხოვრებაჲ შიოხსი და ევაგრესი“) ¹.

„ქვეყნის“ შინაარსი დავით გურამიშვილის პოეზიაში „სამკვიდროს“ გაგებასაც შოიციავს: „ვით გამყარე სამკვიდროსა, ისევ შემყარეო“ (82). „მოვიტიროთ ჩვენ სამკვიდრო თავში ხელის შემოკრებით“ (52). პარალელისათვის მრავალთაგან მხოლოდ ერთ ნიმუშს მოვიტან: „წარვიდეს ქუეყანასა მას მკვდრობისა თვისისა“ (ლევ. 25, 27).

ფიქრობთ, „დავითიანში“ „ქვეყანა“ ნახმარია „სამეფოს“ შინაარსითაც: „ზედ ორის ქვეყნის (იგულისხმება ქართლისა და კახეთის სამეფონი — ტ. მ.) იგავი, მაზე თავდახრით ალამი“ (60), „რაც იმუშაკონ; ჭამონ და აჭამონ ქვეყნის (სამეფოს — ტ. მ.) მფარავთა“ (33). შესაძლოა, ეს შეხედულება სადავო იყოს, მაგრამ ასე ყოველ შემთხვევაში იმიტომ მიგვაჩნია, რომ დამოწმებულ სტრიქონთა ქვეტიქსტში უთუოდ „სამეფოს“ გაგება ძვეს, ვიდრე „ქვეყანა-მამულისა“.

„დავითიანში“ ისეთი მონაცემებიც მოგვეპოვება, სადაც „ქვეყანა“ „მხარეს“ გულისხმობს: „ქვეყნის (მამულის — ტ. მ.) წაყდენის მიზეზით ვსცხოვრებდით სხვის ქვეყანასა“ (ე. ი. სხვის მხარეში — ტ. მ.). „ქვეყანასა (მხარესა — ტ. მ.) ვარ უცხოსა დაკარგული ტყვეო“ (80). „ქვეყანა-მხარის“ სინონიმს სასულიერო მწერლობაშიც ვპოულობთ: „რამეთუ რომელნი ესე ვართ ყურესა ამას ქუეყანისასა“ („აბოს მარტივილობა“) ², „მოხედნა ღმერთმან ქუეყანასა (მხარესა — ტ. მ.) ამას,

¹ ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, III (მეტაფრასული რედაქციები XI — XIII სს.). დასაბუქლად მოამზადეს: ი. ლ. აბულაძემ, ე. გაბიძაშვილმა, მ. დოლაქიძემ, გ. კიკნაძემ და ც. ქურციკიძემ, ილ. აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით, თბ., 1971, გვ. 108 (ქვემოთ — ძეგლები).

² ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, V. I (V—X სს.), დასაბუქლად მოამზადეს ილ. აბულაძემ, ნ. ათანელიშვილმა, ნ. გოგუაძემ, ლ. ქაჩაიაშ, ც. ქურციკიძემ, ც. კანკიევმა და ც. ჭღამაიაშ, ილ. აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით, თბ., 1963, გვ. 49.

ნაპრაღსა ერთსა ჩრდილომასასა“ („მოქცევაჲ ქართლისაჲ“) ¹. დავით გურამიშვილი „ქვეყანას“ არა მხოლოდ „მხარის“ სინონიმად იყენებს, არამედ ამ უკანასკნელს (მხარე) პირდაპირი მნიშვნელობითაც გვაცნობს: „მან (ანა იმპერატრიცა — ტ. მ.) უბრძანა: მე მიჭირავს ზღვის მიდამო ვალმა მჯარია“ (95). „სოღლის ციხე მოშალეთ, დასცალეთ ვალმა მჯარია“ (99).

შესაძლოა საილუსტრაციო მასალათა მოხმობით გადავღალეთ კიდევ მკითხველი (რომელმაც მომავალშიც ამ თვალსაზრისით მეტი მოთმინება უნდა იქონიოს), მაგრამ გვინდოდა თვალნათლივ გვეჩვენებინა, რომ „ქვეყნის“ ყველა შესაძლებელ სინონიმს სათანადო გამოვლინება უპოვია როგორც სასულიერო მწერლობაში, ასევე „დავითიანის“ ლექსიკურ ფონდშიც.

ტერმინ „ქვეყანას“ უკავშირდება ასევე „სოფელიც“. სამეცნიერო ლიტერატურაში გაზიარებულია შეხედულება, რომ ცნება „სოფელი“ გულისხმობს მთელ სინამდვილეს, მთელ ქვეყნიერებას, მთელ მატერიალურ სამყაროს, ცდის სამყაროს ². სულხან-საბას კვალობაზე „სოფელი სამ სახედ ითქმის: საუკუნო იგი სოფელი და წუთის სოფელი და კაცის ბუნებაც სოფლად ითქმის“ ³. ნიკო ჩუბინაშვილი: „სოფელი—ცა და ქვეყანა და სავესება მათი“ ⁴. ჩვენ კი კონკრეტულ მომენტში „სოფლის“ :ცნება გვაინტერესებს მატერიალური სამყაროს, ცდის სამყაროს აზრ-გაგებით.

რ. თვარაძის მართებული შენიშვნით, ქართულ ქრისტიანულ ლიტერატურაში „სოფელი“ „სინამდვილის“, „ცდის სამყაროს“ შინაარსით ყველზე გავრცელებული ტერმინია ⁵. მკვლევარმა ასევე ყურადღება მიაქცია იმ ფაქტსაც, რომ მითითებულ მწერლობაში „სოფელს“ ზოგჯერ „ყოველი“ დაერთვის წინ, რაც ხდება მეტი სიზუსტისათვის, რადგან კონტექსტის მიხედვით „სოფელი“ ხან „მატერიალურ სამყაროს“, „ქვეყნიერებას“, ხან ქვეყანას (მხარეს), ხანაც უბრალოდ სო-

¹ იქვე, გვ. 101.

² რ. თვარაძე, თხუთმეტსაუკუნოვანი მთლიანობა, თბ., 1985, გვ. 54.

³ სულხან-საბა ორბელიანი, სიტყვის კონა, გვ. 325.

⁴ ნ. ჩუბინაშვილი, ქართული ლექსიკონი, აღ. ლლონტიის რედაქციითა და გამოკვლევით, თბ., 1961, გვ. 369. შტრ. დ. ჩუბინაშვილი, ქართულ-რუსული ლექსიკონი, სასტამბოდ მოამზადა და წინასიტყვაობა დაურთო ა. შანიძემ, თბ., 1984, გვ. 1190.

⁵ რ. თვარაძე, თხუთმეტსაუკუნოვანი მთლიანობა, გვ. 54.

ფელს ნიშნავს დღევანდელი გაგებით¹. ჩვენი ფიქრით, შესიტყვება „ყოველი სოფელი“ ზოგიერთ შემთხვევაში გულისხმობს იმას, რასაც ნ. ჩუბინაშვილის „სოფლის“ განმარტება მოიცავს: „სოფელი — ცა და ქვეყანა და მსგავსება მათი“. სანიმუშოდ ერთ მაგალითს დავაკვირდეთ: „ყოველი სოფელი (ე. ი. ცა და ქვეყანა — ტ. მ.) ბრწყინვალითა ნათობს ნათლითა“ (სიბ. სოლ. 17, 19. შდრ. რუსული ბიბლია — «Ибо весь мир был освещаем ясным светом. Премуд. Сол. 17. 19)². ახლა სხვა ციტატა გამოვიხმოთ: „მოვსართ იგი და ყოველი სოფელი მისი“ (II სჯ. 3, 3). გამოთქმა „ყოველი სოფელი მისი“ ნიშნავს „მის მთელ ქვეყანას“. ე. ი. მთელ მის ქვეყანაში (სოფელში) შემუსვრელი არავინ დარჩენილა. ბიბლიური სხვა მონაცემებით „ყოველი სოფელი“ ქვეყნიერებას, გრძობად სამყაროს გულისხმობს: „ყოველი სოფელი ბოროტსა ზედა ჰსდგას“ (I კათ. იოან. 5, 10). ამავე შინაარსით შემოდის იგი სასულიერო პოეზიაში: „ძიებად ადამისა და ცხოვრებად ყოვლისა სოფლისა“³. „გიხაროდენ, მოღუაწეო ყოვლისა სოფლისაო“⁴. ფრაზეოლოგიური ერთეული „ყოველი სოფელი“ არა გვაქვს „დაფითიანში“.

ქვემოთ შევჩერდებით „სოფელზე“, რომელიც მხოლოდ და მხოლოდ გრძობად-მატერიალურ სამყაროს, კერძოდ, ცოდვილ ადამიანთა სამკვიდრებელი ადგილის გაგების შემტველია. საკითხისადმი ინტერესის გაზრდის მიზნით, ბიბლიიდან, პაგიოგრაფიიდან და ჰიმნოგრაფიიდან მოგვაქვს სათანადო ნიმუშების შემოკლებული ვარიანტი, ანუ მხოლოდ ნაწილი მოძიებული მასალებისა: „შურით ეშმაკისათა სიკუდილი სოფელსა შემოგდა და განციდიან მას“ (სიბ. სოლ. 2, 24), „სოფლის სჯად კი არ მოვსულვარ, არამედ რამთა ვაცხოვნო იგი“ (ი. 12, 46—47)⁵. „მოავლინა ღმერთმან ძმ თუსი ქრისტმ სოფლად“ („ეესტათი მცხეთელის მარტილოზა“)⁶, „სიყუარულითა ქრისტმთისა ყოველ-

¹ რ. თეარაძე, თხუთმეტსაუკუნოვანი მთლიანობა, გვ. 54.

² ვსარებლობთ შემდეგი გამოცემით: Библия. Изд. Московской патриархии, М., 1968.

³ მიქაელის ჰიმნები, გვ. 486.

⁴ იოანე შინჩხის პოეზია, ტექსტი გამოსაცემად მოაზადა და გამოკლევა დაურთო ლ. ხაჩიძემ, თბ., 1987, გვ. 160, 233.

⁵ შდრ. მათე, 13, 43; იოანე, 1, 10, კაო. ებ. იაკ. მოც. 1, 27; 2, 4; 5, 20; რომ. 5, 12—13, 6, 6.

⁶ ძეგლები, I, გვ. 38.

ნი გემონი სოფლისანი, ვითარცა სისხლი კბილთაჲ, ეგრეთ წარმოჰქნებო-
წყუა“ („კოსტანტი კახის მარტვილობა“)¹. „წმიდისა ნინოჲსა მიერ მი-
ენიჭა სოფელსა ცნობად ნათელი ჭეშმარიტი“ („მოქცევაჲ ქართლისაჲ“)².
„წმიდანი იგი მამანი, ნათელნი სოფლისანი“ („ცხოვრებაჲ შიო-
ასი“)³, „იტყრთე კრავი ღმრთისაჲ აღმხუშელი სოფლისაჲ“⁴.
„ზღუაჲ სოფლისაჲ აღძრულ არს ჩემზედა და დამთქამს მე“⁵. „ნათელი
საღმრთოჲ სოფელსა მოეც“⁶, „ორბებრ გუგასა შინა მხედველობითსა
შეიკრიბე შენ სივრცე სოფლისაჲ“⁷, „ნათელი რაჲ გამოუჩნდა სო-
ფელსა წარუვალი“⁸, „განანათლე სოფელი წყლითა და სულითა წმი-
დითა“⁹, „დანთქმული ღელვათა სოფლისა ამის განსაცდელთა“¹⁰.
„ქრისტე მოვიდა სოფლად განკაცებული ცხოვრებად ჩუენდა“¹¹.
„სოფლის“ არსზე საინტერესო შეხედულება შეგვხვდა შუა საუკუნე-
ების ნოველების კრებულში: „სოფელი არს აღსრულებად, ნებისაჲ
თვისისაჲ და ქმნად საქმეთაჲ კორციელთაჲ და შერაცხვად თავისა
იუსისაჲ“¹².

ზემოთ ფიქსირებული საილუსტრაციო ნიმუშებისაგან განსხვავებით, სასულიერო მწერლობაში ისეთი მასალაც მოინახება, სადაც „სოფლის“ ცნების ფართო გაგება ერთგვარად „დავიწროებულია“. მივმართოთ სათანადო მაგალითს. ეფთვიმე ათონელის უდიდესი ღვაწ-

¹ ძეგლები, I, გვ. 171.

² იქვე, გვ. 99.

³ იქვე, გვ. 224.

⁴ შიქაელის ჰიმნები, გვ. 6.

⁵ იქვე, გვ. 24, შდრ. გვ. 2, 78, 109, 110, 114, 205, 260, 270, 388.

⁶ პ. ინგოროყვა, ძველ-ქართული სასულიერო პოეზია, ტფ., 1913, გვ. 65. იხ. კიდევ გვ. 221, 238, 401 (ქვემოთ — ძველ-ქართული სასულიერო პოეზია).

⁷ ქართული პოეზია, ტ. I, შემდგენელი ს. ცაიშვილი, თბ., 1979, გვ. 210. იხ. აგრეთვე გვ. 91, 94.

⁸ ნეუმირებული ძლისპირნი, გამოსცა, გამოკვლევა და საძიებლები დაურთო გ. კიკნაძემ, თბ., 1982, გვ. 203.

⁹ კილეტრატის იადგარი, გვ. 23. იხ. აგრეთვე გვ. 39, 92.

¹⁰ იქვე, გვ. 26.

¹¹ უძველესი იადგარი, გამოსაცემად მოამზადეს, გამოკვლევა და საძიებლები დაურთეს ელ. მეტრეველმა, ტ. ჰანკიევში და ლ. ხევსურიანმა, თბ., 1980, გვ. 12, შდრ. გვ. 65, 168, 197.

¹² შუა საუკუნეთა ნოველების ძველი ქართული თარგმანები, ტ. I, ტექსტი გამო-საცემად მოამზადა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო მ. დვალმა თბ., 1965, გვ. 21.

ლის მხატვრულ სახეებში გადმოსაცემად ჰიმნოგრაფი ასეთ პასაჟს გვაძლევს: „მრავალფერნი ყვავილნი გამოიხუენ ეფთჳში საღმრთონი სათნოებანი და მით სურნელ ჰყავ სოფელი“¹. აქ „სოფელი“ გულისხმობს ეფთვიმეს ქვეყნის, მამულის გაგებას. ჰიმნოგრაფი აღტაცებას ვერ ფარავს, რომ ამ დიდმა მოღვაწემ თავისი სწორუპოვარი ეროვნულ-პატრიოტული საქმეებით განამხიარულა, „სულნელ ჰყო“ უპირველესად თავისი „სოფელი“, ანუ სამშობლო (საქართველო).

ზემოთ დამოწმებული წყაროების კვალობაზე „დავითიანშიც“ „სოფლის“ არსი დედამიწის ზურგზე ბინადარი ცოდვილი ჯადამიანების სასიცოცხლო ობიექტადაა გაგებული. მასში ამგვარი აზრის ჩატანება პირველშობილი ცოდვის შედეგიდან გამომდინარეობს. დავით გურამიშვილს. დაეუგდოთ ყური: „სოფელს ერგო და სოფლელთ თქვეს: „მრუდია, არა სწორდება“ (ქრისტეზეა საუბარი). „აწ ბრძენი უნდა სოფელში ეგრეთ, ვით წმინდა ბერია“ (34. იხ. აგრეთვე გვ. 38, 106, 153 და სხვ.). ვფიქრობთ, „დავითიანში“ გამონაკლისი შემთხვევა დასტურდება, სადაც „სოფელი“ დღევანდელი საზრისის შემცველია (რამდენიმე ათეული ან ასეული კომლისაგან შემდგარი პუნქტი). ქრისტე ეუბნება დავით გურამიშვილის ერთ-ერთი ლექსის ლირიკულ გმირს (პოეტს): „აწ შენც ადამის ტომი ხარ, მით შემეცოდეო; სოფელსა შინა პატარა ხოჭიქით (აკვანი — ტ. მ.) ეგდეო“ (127). აქ „სოფელსა შინა“ უეჭველად იმ ადგილმდებარეობაზე მიგვანიშნებს, სადაც დაიბადა და დაირწა დავით გურამიშვილის აკვანი.

„ქართლის ჰირში“ გვაქვს ასეთი გამოთქმა: „ვემალვი სოფელსა“. იგი მკითხველის ცნობიერებაში შემოდის ვახტანგ მეექვსის ნათქვამად. მეფის იმედები დაიმხზვრა, საბოლოოდ გადაეწურა სასოება თავისი ხალხის მაჰმადიანი აგრესორებისაგან ხსნისა, გადაწყვიტა ასტრახანში დარჩენა, სადაც უნდა დალოდებოდა სიკვდილს. ვახტანგ მეექვსის ეს ნაბიჯი ქართველებს საგონებელში აგდებს: „წამაიჩოქეს ქართველთა, თავს წაიშინეს კელია... შეკადრეს: „რასთვის შექნილხარ ვით ველად მრბოლი ხელია. ბრძანებთ: „ვემალვი სოფელსა“, ეგე რა გასამხელია“ (101). „ვემალვი სოფელს“ მიგვახვედრებს მეფის მხრივ ამქვეყნიურ ცხოვრებასთან, საზოგადოებასა და საერთოდ ყველაფერთან კავშირის გაწყვეტაზე, სოფლისგან განდგომაზე.

დავით გურამიშვილი არცთუ იშვიათად ხმარობს ამქვეყნიური

¹ ძველ-ქართული სასულიერო პოეზია, გვ. 33.

ცხოვრების, სააქაოს გამომხატველ ტერმინს — „წუთისოფელი“. ეს სიტყვა დაიბადა როგორც მარადიული, საუკუნო სოფლის საპირისპირო ცნება. ქართულ ხალხურ პოეზიაში „წუთისოფელი“ თითქმის ყოველ ნაბიჯზე გვხვდება. მხატვრულ-ლიტერატურულ ნააზრევში, თუ არ ვცდებით, იგი პირველად იოანე დამასკელის ერთ-ერთი თხზულების ქართულ თარგმანშია გამოყენებული სააქაო ცხოვრებისათვის „წუთის“ შერქმევის თვალსაზრისით. „დავითიანში“ ეს ცნება ნაირი ფორმით ფიგურირებს: „წუთისოფელი“ („თუ კაცსა ცოდნა არა აქვს, გასტანჯავს წუთისოფელი“, 31), „წუთის სოფლითგან“ („შენს უკან წუთის სოფლითგან გულკენესით ხან-წარებულსა“, 42), „წუთი-სოფელი“ („ერთს — დიდს პეტრეს — და ორს სხვასა მოშლოდათ წუთი-სოფელი“, 94), „წუთო სოფელო“ („მაშინ თქვა, წუთო სოფელო, ფუ შენ და შენს მოყვარესა“, 100), „წუთო“ („წუთო და უნდო, არ მართალ, მრულდო“, 162).

ქართულ სასულიერო მწერლობაში სიტყვა, როგორც ასეთი, „წუთისოფელი“ არ შეგვხვედრია, ხოლო მისი სინონიმი „საწუთრო“ სათანადო გამოვლინებას პოულობს: „წიალ-ვლო შავი ესე წყუდიადი ზღუაჲ იგი მეწამული ამის საწუთრომსა“ („გიორგი მთაწმინდელის ცხოვრება“) ¹. „სინანულისა ყუავილი დააქნვის საწუთრომსა გემოთა სიყუარულმან“ ². „ცანთ ამოებაჲ ესე საწუთომსა ამის დაუდგრომელისა“ („ცხოვრება დავით გარეჯელისა“) ³.

„დავითიანში“ „წუთისოფელთან“ შედარებით „საწუთრო“ უფრო გავრცელებული ცნებაა: „ფუ შენ, ცრუო საწუთროვო, რად არ მძულდი, რად მიყვარდი?“ (24). „თქვა: დამეკარგა საწუთრო ჰირნახულ დაკარგულობით“ (41) ⁴. „საწუთრო“ ნაწარმოებია სიტყვიდან „წუთიერი“. დავით გურამიშვილი ზოგჯერ „საწუთროს“ ნაცვლად იყენებს — „საწუთოს“. დავაკვირდეთ პოეტის ორიოდ თხზულების სა-

¹ ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, წ. 11 (XI—XV სს.), დასაბუძლად მოაშხადეს ილ. აბულაძემ, ნ. ათანელიშვილმა, ნ. გოგუაძემ, მ. დოლაძემ, ც. ქურციკიძემ, ც. კანკიევმა და ც. ჯღაშიამ. ილ. აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით, თბ., 1967, გვ. 194.

² იოანე შინჩხის პოეზია, გვ. 179.

³ ძეგლები, 111, გვ. 205.

⁴ იხ. „დავითიანის“ დანარჩენი გვერდებიც, კერძოდ, 41, 51, 55, 56, 72, 95, 101, 106, 131, 143, 154, 171.

თაურსაც: „დავით გურამიშვილისაგან საწუთოს სოფლის სამდურავი“ (103), „გოდება დავითისა, საწუთოს სოფლის გამო ტირილი“ (161).

ცნება „წუთისოფელი“ ან „საწუთრო“ ამქვეყნიური ცხოვრების წარმავლობაზე ჯავრბა და დაფიქრებაჲ წარმოშვა. ბიბლიურ ტექსტში ვკითხულობთ: „რამეთუ საწუთონი ვართ და არა ვიცით, რამეთუ აჩრდილ არს ცხოვრებაჲ ჩუენი ქუეყანასა ზედა“ (იოზ. 8, 9). ეს ფრაზა ნათლად მიგვანიშნებს იმაზე, რაზედაც საერთოდ სრული წარმოდგენა უნდა გვქონდეს. ერთი სიტყვით, ამქვეყნიური ცხოვრება, ეს სოფელი (გრძნობად-მატერიალური სამყარო) კი არ არის წუთიერი თუ წამიერი, არამედ თვით მასში მყოფი ადამიანის ცხოვრებაა წუთიერი და წარმავალი.

გარდა ზემოაღნიშნულისა, დავით გურამიშვილი ღვთის მიერ ადამიანთათვის ნაბოძებ გრძნობად-მატერიალურ სამყაროს „საერო წალკოტს“ ან „ბად-წალკოტს“ უწოდებს: „მის (ცის — ტ. მ.) ქვეშ ქმნავით ბად-წალკოტნი, რაშიგაც დავით ხადისა“ (37), „აწ მე საერო წალკოტი მგონია პატიოსანი, მიყვარს და მალ-მალ მსურიან მისთა ყვავილთა ყნოსანი“ (36). ეს სტრიქონები აშკარად მეტყველებს პოეტის ურადვე, მტკიცე კავშირზე სოფლისადმი, სააქაო ცხოვრებისადმი. ამით იგი გვიმკლავნებს თავის ნათელ კონცეფციასაც ამქვეყნად არსებობის უპირატესობაზე, მისი ყვავილით დატკობის სიკეთეზე. ეს არ არის შემთხვევით გულის სიღრმიდან ამოტანილი ფრაზა, მასში დავით გურამიშვილის მსოფლმხედველობის ქვაკუთხედი ძევს. ეს ის სათავეა, საიდანაც საერთოდ უნდა იწყებოდეს „დავითიანის“ ფილოსოფიური აღქმა, მისი მსოფლგანცდის კვლევა.

დაბოლოს საძიებელი საკითხის ფარგლებს გარეთ ვერ დავტოვებთ ტერმინს — „სამყარო“, რამდენადაც იგი ორგანულად ერწყმის სინონიმთა იმ წრეს, რომელზედაც ზემოთ იყო საუბარი. ამ სიტყვის აღრინდელი და დღევანდელი გაგება-მნიშვნელობის ნათელსაყოფად წესისამებრ ლექსიკონების მრწველიება დაგვეჭირდება. თქმა არ უნდა, პირველ რიგში სულხან-საბას „სიტყვის კრნას“ უნდა ვესტუმროთ: „სამყარო ესე ცაჲ არს უძრავი და მყარი გარეგან სხვათა ცათა“¹, „ხოლო გარეგანი ცაჲ არს სამყარო, რომელი შეცუულ არს სასუფევე-

¹ სულხან-საბა ორბელიანი, სიტყვის კრნა, გვ. 297.

ლისაგან¹. ამ განმარტებაზე დაკვირვებით ვ. ნოზაძე წერს: „ს. ს. ორბელიანი ორგვარ სამყაროს განაჩჩევს — პირველი სამყარო არის... ზოდიაკოთა ცა, ამ ცის ქვეშ კიდევ არის ერთი ცა, სადაც არის სასუფეველი. აშკარაა ეს განმარტება არის გაქრისტიანებული ცა, სადაც ანგელოზნი და წმინდანი იმყოფებიან“². ნ. ჩუბინაშვილის თანახმად, სამყარო არის „უცაო სივრცე უზენაესი, სადაც დამყარებულ არიან უძრავნი ვარსკვლავნი“³. დ. ჩუბინაშვილსაც საკუთარი შეხედულება აქვს: სამყარო არის ცა და ქვეყანა, მკვიდროვანი ან ხილული ცა ვარსკვლავებითურთ⁴. თანამედროვე გაგებით, სამყარო დასახულია დედამიწისა და სხვა ციური სხეულების ერთიან სისტემად, ან კიდევ: დედამიწა მისი ბუნებითა და ცოცხალი არსებებით⁵.

დავით გურამიშვილი ხშირად მიმართავს „სამყაროს“, რომელშიც მხოლოდ იმ შინაარსს ხედავს, რასაც სულხან-საბას განმარტება მოიცავს. სპეციალურმა დაკვირვებამ ცხადყო, რომ „დავითიანის“ „სამყარო“ არ გულისხმობს არც „მსოფლიოს“, არც გრძნობად-მატერიალურ ქვეყანას: „აწ შენვე გთხოვ, შენ შემყარო, ვინც გარდასთენ (გადაანათე — ტ. მ.) ცა-სამყარო“ (73). „ზე ანათობ ცა-სამყაროს, ქვე ვმელეთსა, ზღვასა, წყაროს“ (177). „ვისგან ცა ნათობს, სამყარო, ქვე (დედამიწაზე — ტ. მ.) მოკრთის მისი შუქია“ (265). თქმულის საპირისპიროდ, შესაძლებელია კაცმა ეკვლის თვალთ შეხედოს შემდეგ სტრიქონს: „ვისგანცა იგი სამყარო არს ნათლად აღნაკეთები“. ხომ არ ჩნდება აქ საშუალება „სამყარო“ გავიზაროთ როგორც „მსოფლიო“, ან „სოფელი“ და „ზესთასოფელი“⁶ — ორივე ერთად აღებული. არა, ამ შემთხვევაშიც „სამყარო“ მხოლოდ „ზესთასოფლის“ გაგებას იტევს. ამას ადასტურებს საანალიზო ტაეპის მომდევნო სტრიქონიც: „მისგან (ღვთისგან — ტ. მ.) არს ძირნი და ფესვნი, მორჩინი ყოველთა ხეთები“

¹ სულხან-საბა ორბელიანი, სიტყვის კონა, გვ. 428. შტრ. თეიმურაზ ბაგრატიონი, წიგნი ლექსიკონი, მასალები შეკრება, ანბანზე გააწყო, წინასიტყვაობა და შენიშვნები დაურთო გ. შარაძემ. თბ., 1979, გვ. 113.

² ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსანის ვარსკვლავთმეტყველება, სანტიაგო დე ჩილე, 1957, გვ. 121—122.

³ ნ. ჩუბინაშვილი, ქართული ლექსიკონი, გვ. 348.

⁴ დ. ჩუბინაშვილი, ქართულ-რუსული ლექსიკონი, გვ. 1096.

⁵ ქველ, VI, თბ., 1960, გვ. 731.

⁶ მართებულად შენიშნა რ. თვარაძემ, რომ ეს ტერმინი პირველად ეგრემ მკერემ გამოიყენა ფაეღდო-ღონისე არეოპაელის თხზულებათა თარგმნისას ასეთი ფორმით — „ზემოსოფელი“ (იხ. რ. თვარაძის დასახ. წიგნი, გვ. 57).

(37). აზრი ასეთია: ვისგანაც (ღმერთი — ტ. მ.) შეიქმნა, ან „ნათლად აღნაყეთებია“. სამყარო ანუ ზესთასოფელი, მისგან მომდინარეობს მიწაზე მოხეირე ყოველგვარი არსის ძირი, ფესვი, ხეთა რტოები.

ამდენად, დავით გურამიშვილის მიერ გამოყენებული სიტყვა „სამყარო“ ტრადიციული თეოლოგიურ-ქრისტიანული შინაარსის შემომაზველია, რომელიც არის „ცაა უძრავი და მყარი გარეგან სხვათა ცათა“. სწორადაა შენიშნული, რომ სასულიერო მწერლობაში „სამყარო“ იხმარებოდა სიმტკიცის, საყრდენის მნიშვნელობითაც¹. სხვათა შორის, ილ. აბულაძის „ძველი ქართული ენის ლექსიკონში“ სამყარო ჰქსნილია როგორც „სიმტკიცე“, „საყრდენი“². ე. ი., როგორც იტყვა, „დავითიანი“ იზიარებს „სამყაროს“ შემეცნებაში იმ გაგებას, რაც „ფსალმუნიდან“ მოკიდებული მსჭვალავდა ჩვენს ეროვნულ სასულიერო. მწერლობას — სამყარო არის ცა და ციური სხეულები: „მოსდრეყენ სამყარონი ცათანი და თანა განზრახვითა მამისა და სულისა წმიდითა გარდამოხედ ქუეყანად“³. „რომელმაც შემოსნა ცანი ღრუბლითა და სამყარონი შეამკვნა ვარსკულავითა და ქუეყანაა განაშუენა ყუევილითა“⁴. „ვითარცა შუდნი სუეტნი სამეუფონი აღჰმართნეს მადლითა სართულსა სამყაროისასა სიმტკიცედ ყოვლისა სოფლისა“⁵. საინტერესოა, რომ ავგუსტინე „ცანი ცათანის“ სულიერ სამყაროდ ნათლავს: „ცანი ცათანი, რომელიც თავდაპირველად შექმენი შენ (პიემართება ღმერთს — ტ. მ.), სულიერ სამყაროს წარმოადგენს“ (აღს. XII, 9, 9)⁶.

¹ ნ. სულავა, რუსთაველი და ძველი ქართული სასულიერო პოეზია, საქანდ. დისერტ. ხელნაწერი, 1977, გვ. 20—64.

² ილ. აბულაძე, ძველი ქართული ენის ლექსიკონი, გვ. 364.

³ მიქაელის ჰიმნები, გვ. 2.

⁴ იქვე, გვ. 187.

⁵ იოანე მინჩის პოეზია, გვ. 177.

⁶ ესარგებლობთ ავგუსტინეს „აღსარების“ რუსული გამოცემით — Богословские труды. II. Изд. Московскои патриархии. 1979, ასევე ძირითადად ეყმყარებით „აღსარების“ ქართულ თარგმანს, რომელიც შესრულებულია ე. ბურკაძის მიერ. იგი მთლიანად დაიბეჭდა საქართველოს ეკლესიის კალენდარში, თბ., 1985. ქვემოთ, „აღსარების“ გარდა, ავგუსტინეს სხვა თხზულებებიდან მოტანილი ციტატები ამოღებულია იმ შენიშვნებიდან, რომელიც ერთის აღნიშნულ გამოცემებს. „აღსარებიდან“ დამოწმებულ საილუსტრაციო ნიმუშებს ტექსტშივე ფრჩხილებში ვუთითებთ. პირველი რომაული ციფრი წიგნზე მიგვითითებს, მომდევნო არაბული რიცხვი აღნიშნავს თავს, მისი მომდევნო კომბინაცია — მზხლს.

საკითხთან დაკავშირებით აუცილებლობით გამოწვეულ მომენტად გვესახება ყურადღების გამახვილება რუსთაველის მიერ ნახმარ ცნებაზე — „სამყარო“. ვახტანგ მეექვსის კომენტარებში იგი ახსნილია როგორც „ქვეყანა“, „მსოფლიო“, ე. ი. ციური და მიწიერი მყოფობა ერთად აღებული: „ღმერთმან შექმნა ქუეყანა. ქუეყანასა მისცა ძალი თვისით ძლიერებით“¹. ე. ნოზაძე „ვეფხისტყაოსნის“ პირველ ტაეპს („რომელმან შექმნა სამყარო...“) ასეთ განმარტებას აძლევს: „ეს ლექსი უძველად ქრისტიანულ დებადს ასახავს — ღმერთმან შექმნა სამყარო, ანუ მთელი მსოფლიო“². ამავე (მსოფლიო — ტ. მ.) გაგებითაა „სამყარო“ თარგმანებშიც გადასული. ნიმუშისათვის საუკეთესოდ მიჩნეულ რუსულ თარგმანს მივმართოთ: „Кто создателем вселенной был всесильно-всемогущим“³. წარმოდგენილი კონცეფციები გადასასინჯი ჩანს. ვინც ამ საკითხზე დაფიქრებულა, ყველას უყოყმანოდ აქვს გაზიარებული ვახტანგ მეექვსის საზრისი. როგორც ქვემოთ დავინახავთ, ჩნდება შესაძლებლობა მასზე კვლავ დაკვირვებისა და განსხვავებული შეხედულების წამოყენებისა. ამ შეხედულების მასაზრდოებელი წყარო თავად პოემის ტექსტია და არა წინასწარ აკვიატებული, ხელოვნურად შეკოწიწებული მოსაზრება.

გავიხსენოთ „ვეფხისტყაოსნის“ პირველი სტროფი და მას „დაბადების“ წიგნის გადასახედიდან ჩავუკვირდეთ: „რომელმან შექმნა სამყარო ძალითა მით ძლიერითა, ზეგარდმო არსნი სულითა ყენა, ზეციით მონაბერითა, ჩვენ, კაცთა, მოგვცა ქვეყანა, გვაქვს უთვალავით ფერითა, მისგან არს ყოვლი ხელმწიფე სახითა მის მიერითა“⁴.

საცილობელი არ უნდა იყოს, რომ რუსთაველი ზემოთ ციტირებული სტროფის წერისას კვალდაკვალ მიჰყვება „დაბადების“ პირველსავე სტრიქონებს, სადაც საუბარია ღმერთის მიერ ყველაფრის შექმნის თაობაზე. კერძოდ, თავის შემოქმედების მეორე დღეს თქვა უფალმა: „იქმენინ სამყაროჲ შორის წყლისა... და განყო ღმერთმან

¹ შოთა რუსთაველი, ვეფხისტყაოსანი, ვახტანგისეული გამოცემა 1712 წლისა, აღდგენილი ა. შანიძის მიერ, თბ., 1937, გვ. 3აშ.

² ე. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსნის ლმთისმეტყველება, პარიზი, 1963, გვ. 22.

³ Шота Руставели, Витязь в тигровой шкуре. Перевод с грузинского Шалва Нуцубидзе, Тб., 1979, გვ. 15.

⁴ შოთა რუსთაველი, ვეფხისტყაოსანი, ა. შანიძისა და ა. ბარამიძის რედაქციით, თბ., 1966, გვ. 1. ქვემოთ მხოლოდ ამ გამოცემით ვსარგებლობთ. სტროფთა ნომრებს ტექსტშივე ფრჩხილებში ვუთითებთ.

შორის წყლისა, რომელი იყო ქუეშე კერძო სამყაროსა და შორის წყლისა ზედა კერძო სამყაროსა და უწოდა ღმერთმან სამყაროსა ცაჲ“ (დაბ. 1, 6—8). ე. ი. შესაქმნის მეორე დღეს ღმერთი ცის სამყაროს უღებს საფუძველს. ამის კვალობაზე რუსთაველიც წერს: „რომელმან შექმნა სამყარო“. აქ პოეტს სწორედ ბიბლიური „ცა-სამყარო“ აქვს მოაზრებული. ღმერთმა თავისი შრომითი საქმიანობის მესამე დღეს თქვა: „შევერბინ წყალი ქუეშე კერძო ცისა შესაკრებელსა ერთსა, და გამოჩნდინ კმელი... და უწოდა ღმერთმან კმელსა ქუეყანაჲ“ (დაბ. 1, 9—10). ამდენად, ირკვევა, რომ უზენაესი არსება მესამე დღეს ქმნის მატერიალურ სამყაროს, „კმელს“ (ხმელეთი) ანუ ქვეყანას. ზუსტად ამასვე იმეორებს რუსთაველი საანალიზო სტროფის მესამე ტაქში: „ჩვენ, კაცთა, მოგვცა ქვეყანა, გვაქვს უთვალავით ფერთა“. პოეტის მიერ ნახმარი „ქვეყანა“ ამ მომენტში მხოლოდ და მხოლოდ გრძობად-მატერიალურ სამყაროს აღნიშნავს. „ვეფხისტყაოსნის“ პირველ სტროფზე მსჯელობისას მასში ნახსენები „სამყაროსა“ და „ქვეყნის“ შინაარსის გასაცნობიერებლად აუცილებლად უნდა დავეყრდნოთ „დაბადების“ პირველივე პასაჟებში დაცულ დღეთა თანმიმდევრობას ღმერთის შემოქმედებით საქმიანობასთან დაკავშირებით. ამ თანმიმდევრობას რუსთაველიც ზუსტად იცავს. ისე რომ „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორი „სამყაროს“ არსის გაცნობიერებისას ბიბლიურ-თეოლოგიური თვალსაზრისიდან ამოდის. არც ისაა შემთხვევითი, რომ „ვეფხისტყაოსანი“ იწყება იმ მსოფლმხედველობის ფიქსირებით, რასაც ბიბლიის დასაწყისი ფურცლები მოიცავს. ამასთან დაკავშირებით კიდევ ერთ მომენტს გავუსვამთ ხაზს. რუსთაველის საანალიზო სტროფს პარალელი ეძებნება ქართულ პიმნოგრაფიაში. მხედველობაში გვაქვს მიქაელ მოდრეკელის „დასდებელი ალდგომისანი“, სადაც ვკითხულობთ: „რომელმან სიბრძნით დაჰბადნა ცანი მალანი ძალითურთ და შექმნა ქუეყანა ყოვლითა თანა მკუდრითურთ“¹. ეს პარალელიც მხარს უჭერს ჩვენს მოსაზრებას: „რომელმან სიბრძნით დაჰბადნა ცანი მალანი ძალითურთ“ და „რომელმან შექმნა სამყარო (ე. ი. ცა-სამყარო — ტ. მ.) ძალითა მით ძლი-

¹ ძველ-ქართული სასულიერო პოეზია, გვ. 263. პარალელზე მიუთითებენ: მ. ჯანაშვილი, მოსე ხონელი და მისი ამირან-დარეჯანიანი, ტფ., 1895, გვ. 55—56; გ. იმედაშვილი, „ვეფხისტყაოსნის“ პარალელები მეათე საუკუნის ქართულ პიმნოგრაფიაში, „ლიტერატურული ძიებანი“, 11, 1945, გვ. 199—200. შ. ლ. ლ. ტი, ვეფხისტყაოსნის მხატვრული ენის სპეციფიკურობის პრობლემა, ს.ი.გ.მ., 1961, გვ. 13.

ერითა“. „შექმნა ქუეყანაჲ ყოვლით თანა მკვდრითურთ“ და „ჩვენ, კაცთა, მოგვცა ქვეყანა“.

ზემოთ წარმოჩენილ ტერმინებზე (ქვეყანა, სამკვიდრო, მამული, მხარე, ქმელი; სოფელი, წუთისოფელი, საწუთრო, საერო წალკოტი, სამყარო) შედარებით ვრცლად იმიტომ შევჩერდით, რომ „დავითიანში“ მათი ხმარების ჩვენების გარეშე მიზანშეწონილად აღარ მივიჩნით ღმერთის, ადამიანისა და სოფლის ურთიერთობაზე მსჯელობის გაგრძელება.

საკითხზე საუბარს გზა მივცეთ კვლავ შესაქმნის მითის განხილვით: ერთარსება ღმერთმა კეთილი ნების საფუძველზე შექმნა მაკრო და მიკროკოსმოსი, დამყარდა მათ შორის პირველყოფილი ჰარმონიული ურთიერთობა. მაგრამ გველის ჩარევით ეს ჰარმონიული ურთიერთკავშირი დაირღვა: ადამიანმა აკრძალული ხელი იგემა (დავით გურამიშვილს მძაფრად აქვს ნაგრძობი მისი ტრაგიკული არსი: „ნეტავ ვინმე ძირით გჰრიდეს ჩემთვის, შხამო, რას ხეს ესხი“), „მსგავსებისგან დააყლდა და დაბადა ბოროტი“ (დავით აღმაშენებელი), რაც მოასწავებდა პირველსახესთან დაშორებას, ღმერთსა და ადამიანს შორის განხეთქილების ვაშლის ჩამოგდებას. ამის თაობაზე ნეტარი ავგუსტინე წერს: „პირველი ადამიანის ცოდვამ გათიშა ღმერთი და ადამიანი, სინათლე და სიბნელე; სიკვდილი და სიცოცხლე, ჭეშმარიტება და მცდარობა, მარადიულობა და დროულობა“¹. ღმერთის შინაგანი დაუქინებელი მოთხოვნით ადამიანი მოკვებით იქნა სამოთხიდან.

ღვთიური ბუნების პატრონ ადამიანს შეცოდებამდე აღარ გააჩნდა თვითშემეცნების, საკუთარ თავში შესვლისა და ჩახედვის უნარი. მასში ამ აქტს აღვიძებს ის ზნეობრივი მარცხი, რაც სამოთხეში ყოფნისას მოუვიდა. ზნეობრივ მარცხს მოჰყვა ადამიანის ფიზიკური და სულიერი ტანჯვის აღზევება. „შესაქმემ“ თავიდანვე გვამცნო, რომ ადამიანი ტანჯვისა და ჭრილობის შვილია. ამის შესახებ მოვუხსმინოთ ე. აუერბახს: „ღმერთმა ხომ ადამის ნეკნიდან ამოჭრა ხორცი და მისგან ევა გააჩინა. ე. ი. ევა — ხორციელი დედა კაცთა მოღვმისა — ჭრილობისაგან იშვა“².

განკლილმა მარცხმა ადამიანი გონს მოიღვანა, გამოაღვიძა. თუ გამოაფხიზლა, გარეგანი სფეროდან სულიერ სამყაროში შეიჭმო, გამო-

¹ Августия, Путь к познанию свойств божеских и человеческих, М., 1783, гл. 34.

² Э. Ауэрбах, Мимесис, М., 1976, гл. 68.

უმუშავა თვითგანსჯის, თვითგანქიქების, ცოდვათა შეგნების უნარი. იგი ეძებს გზას ცოდვის გამოსასყიდლად, მოსანანიებლად, რის საფუძველზეც ცდილობს მიუახლოვდეს ან, უკეთეს შემთხვევაში, დაუბრუნდეს პირველსახეს. ამ გზაზე ადამიანი მარტო როდია დარჩენილი. მას შემწედ ვეღინება ძე ღმერთი ან მარიამ ღვთისმშობელი, როგორც შუამავალი მამა ღმერთსა და ადამიანს შორის.

ღროთა მანძილზე ადამისა და ევას ცოდვით დაცემა არ აღმოჩნდა საკმარისი. მათი შთამომავალნიც უკეთური საქციელით კიდევ უფრო აღიზიანებენ უზენაეს არსებას. ამას კი მათ უფალი არ აპატიებს, რომელიც იძულებული ხდება აღიპურვოს დესპოტური თვისებებით და მოველინოს ცოდვით რისხვად. ასე რომ, ისინი ღირსეულად იმკიან უბედურებას უბედურებაზე. გავიხსენოთ წარღვნის ლეგენდა, ენის შერევნის ამბავი, ან თუნდაც ასეთი პასაჟი: „უფალმან აწუმა სოდომსა და გომორსა ზედა წუნწუბაჲ და ცეცხლი უფლისა მიერ ზეცით“ (დაბ. 19, 24); „ალატყდეს, ვითარცა ცეცხლი, რისხვად იგი უფლისად და შური იგი კაცისა მის ზედა“ (II სჯ. 29, 20). ერთი სიტყვით, მეცოდების გამო ღმერთის მხრივ კაცთათვის სამაგიეროს მიზღვის მოტივითაა გამსჭვალული ძველი აღქმის ტექსტები, სასულიერო მწერლობა და მათ კვალდაკვალ „დავითიანიც“. ერთ ნიშანდობლივ პარალელს მივმართოთ: „უფალმან დასდვა მათ ზედა ქვაჲ სეტყვისაჲ ზეცით გარდამო“ (ის. ნავე, 10, 11), „დავითიანი“: „ვენაჲთ უწვიმის სეტყვანი, მსგავსი ნახეთქი ლოდისა“ (49).

ცოდვილთათვის უფლის მიერ სამაგიეროს გადახდა წყევლით იწყება. მან ჯერ დაწყევლა და შეაჩვენა გველი (დაბ. 3, 14), შემდეგ ევა (დაბ. 3, 16) და ადამი (დაბ. 3, 17). დამნაშავე ადამიანებისადმი ღმერთის რისხვა, მუქარა და წყევლა¹ წითელ ზოლად გასდევს ბიბლიურ ტექსტებს. უზენაესი არსების განრისხების მიზეზი მუდამ ადამიანია. დავიმოწმოთ ერთი ტიპური მომენტი „რიცხუთა“ წიგნიდან, თუ რა სასტიკად ეპყრობა მამაზეციერი კორეს და მის თანმსლებ პირებს: „განალოს ქუეყანამან (მიწამ — ტ. მ.) პირი თუსი და შთთანთქნეს იგინი, და სახლნი მაგათნი და სამყოფელნი მაგათნი და ყოველნი, რაოდენი არს მაგათი და შთაქდენ ყოველნი ჯოჯოხეთად და სცნათ, რამეთუ განარისხეს კაცთა ამათ უფალი“ (რიცხ. 16, 30—33). „და

¹ საერთოდ საშინელი წყევლის შესახებ იხ. II სჯ. 27, 15—22; 28, 20—24, 28, 34—51; 28, 52—57; 28, 66—68 და ა. შ.

ეცხლი გამოვიდა უფლისაგან და შეჰამნა ორასერგასისნი იგი კაცნი“ (რიცხ. 16, 35). დამნაშავეთა დასასჯელად ღმერთი ყველაფერს იყენებს, ყველაფერი ერთბაშად მის სამსახურში მუხლჩაუხრელად დგას. საინტერესოა, რომ „გილგამეშიანშიც“ კაცთა მოდგმასთან ანგარიშის გასასწორებლად ღვთაებებს ფიზიკურის გარდა სხვა საშუალება არ მოეპოვებათ¹.

უზენაეს არსებას შეუძლია კაცის შეწყალებაც, თუ ეს უკანასკნელი განსაცდელის ჟამს მოუხმობს მის ძალას, რათა უფლისეე შეწყენით მოიცილოს მტრის მსახურალი ზელი. ასეთ პირობებში არსთა გამრიგე აღამიანს მხარში ამოუდგება და სასტიკ დღეს დააყრის მის მტრებს: „იძრა და შეძრწუნდა ქუეყანა და საფუძველნი მათათანი შეიძრყნეს, შეძრწუნდეს, რამეთუ შერისხდა მათ (დავით წინასწარმეტყველის მტრებს — ტ. მ.) ღმერთი“ (II მეფ. 22, 8). დავით ფსალმუნთა ავტორი აღტაცებით უგალობს უფალს, რომელმან იხსნა მისი ერი, „ძენი იაკობისნი და იოსებისნი“. ღმერთის ხილვით „წყალთა შეეშინა, შეძრწუნდეს უფსკრულნი“ (ფს. 76, 17).

როგორც ვთქვით, დავით ფსალმუნთმაგლობელი აღფრთოვანებულია იმის გამო, რომ ღმერთმა იხსნა „რჩეული ერი“ — ისრაელნი. ზემოთ არ მიგვითითებია, რომ ბიბლიური ტექსტების მიხედვით კაცი-სადმი ღმერთის დამოკიდებულების შესახებ მსჯელობისას ზოგადად აღამიანი კი არ მიიღება მხედველობაში, არამედ მხოლოდ ებრაელები. მამაზეციერი მათ შეუბრალებლად სჯის მცნების დარღვევისათვის, ეთიკური ნორმების აღრევისათვის, პირუტყვულ-ველური საქციელისათვის. მაგრამ ისინი გასაწირადაც არ ემეტება, ღმობიერდება და განსაცდელის ჟამს მხსნელად ევლინება კიდევ: „ღმერთმან ერთ გზის ერი იგი ქუეყანით ეგვიპტით იხსნა“ (კათ. ეპ. იუდ. 1, 5); „ხოლო მეორედ ურწმუნონი წარწყმინდა, სოდომელნი და გომორელნი ჯოჯობეთში სხენან“ (კათ. ეპ. იუდ. 1, 8). ფსალმუნთა ავტორი სიხარულს მოუტაცვს, რათა „ღმერთმან იქსნეს სიონი, და აღეშენენ ქალაქნი, ჰური-ასტანისანი, და დაეშენენა მუნ და დაიმკდრონ იგი“ (ფს. 68, 36). ყოველივე ამის გამო უფლისადმი ქება უნდა აღავლინოს არა მარტო აღამიანმა, არამედ ცამ, ქვეყანამ, ზღვამ და ყველაფერმა, „რამ ვალს მას შინა“ (ფს. 68, 35). ან კიდევ: „იხარებდინ ცანი და ვალობდინ ქუეყანამ; აღიძარნ ზღუამ და სავსებამ მისი“ (ფს. 95, 11). ეს სტრი-

¹ რ. თვარაძის დასახ. წიგნი, გვ. 62.

ქონები იმითაცაა საგულისხმო, რომ ბუნების გაპიროვნება-გასულიერების უჩვეულო ნიმუშად გვევლინება; ასეთი მაგალითების მოხმობა ბიბლიიდან შორს წაგვიყვანდა (მასზე შედარებით ვრცლად ქვემოთ — სხვა პარაგრაფში შევჩერდებით). მაგრამ აქაც ერთ მომენტზე დაუფიქრებლობაც არ ეგების. ღმერთის წყალობით ეგვიპტიდან ებრაელთა გამოსვლისა და ჰურიასტანში დაბრუნების ხილვისას ზღვა „ივლტოდა“, „იორდანე უკუნეცა მართლუკუნ, მთანი იმღერდეს, ვითარცა ვერძნი, და ბორცუნი, ვითარცა კრავნი ცხოვართანი“ (ფს. 113, 1—6). უფლის მიერ „რჩეული ერის“ შეწყალებით აღფრთოვანება უნდა გაინაწილონ ადამიანებთან ერთად ცამ, სოფელმა, მთამ, ბორცვმა: „ისარებდით ცანი და იშუებდით ქუეყანა, დამოადინეთ მათაა შუება და ბორცუთა სიმართლე, რამეთუ შეიწყალა ღმერთმან ერი თჳსი“ (წ. ეს. 49. 13).

ბიბლიური ტექსტების კვალობაზე ცოდვილ ადამიანთა ღმერთის მიერ შერისხვას, დასჯას და შეწყალებასაც სათანადო გამოვლინება უპოვია „დავითიანში“. ოღონდ ერთი (და ესაა მთავარი) განსხვავებით: ძველ აღთქმაში უფლის მუქარა თუ კეთილი განწყობილება ოდენ ებრაელი ხალხისკენაა მიმართული. დავით გურამიშვილის პოეზიაში კი აქცენტი გადატანილია ზოგადად ადამიანზე და კონკრეტულ შემთხვევაშიც — შემცოდე ქართველებზე. ბიბლიური მითოსური სიუჟეტების გალექსვან ქართლის ჰირის“ ავტორის მსოფლმხედველობრივი პოზიციის ორგანული ნაწილია. პოეტი ამას მიმართავს მისივე ეპოქაში გამოძახილის პოვნის შუქზე. იგი ერთგვარად ამართლებს მამაზეციერის რისხვას, ცოდვილი ადამიანებისათვის სამაგიეროს მიზღვას, რასაც განმანჯღანებელი ხასიათი ეძლევა. რამდენადაც ქართველნიც ადამის ტომთა შთამომავალნი არიან, ცხადია, ისინიც ვერ აცდნენ „ცოდვის ღრმში უკუვარდნას“ და უფლისგან დასჯას. ე. ი. ღალატი, სულის გაყიდვა, ზნეობრივი მარცხი, მორალური სილატაკე, რამაც გადაგვარებულ ქართველებში იჩინა თავი, მემკვიდრეობითი ცოდვის აღზევებითა დაღდასმული. ამდენად, მემკვიდრეობითი ცოდვა, რომელიც, თეოლოგიური შეხედულებით, ზოგადად ადამიანზე ვრცელდება, დავით გურამიშვილმა კონკრეტულად ქართულ გენში გამოვლინების ჩვენებაზე დაიყვანა და ამ თვალსაწიერიდან მისცა განზოგადების გზი..

დავით გურამიშვილს მიუტევებელ და გამოუსწორებელ შეცოდებად ესახება ქრისტიანული რჯულიდან განდგომა და მაჰმადიანობასთან ზიარება. ძველი და ახალი რჯულის გამრყენელ ქართველებს

უფალმა იოტისოდენა პატიების შანსი არ დაუტოვა, სასტიკად აგე-
ბინა მათ პასუხი უმსგავსო საქციელისათვის: „მიუგო: რჯულთა
გამრყვნელნო ახალისა და ძველისა! თქვენცა იხილოთ ამიერ მოს-
პოლვა საფუძველისა“. ან კიდევ: „მათ (ქართველებმა — ტ. მ.) ღმერთ-
სა სკოდეს, ღმერთმან მათ პასუხი უყო ცოდვისა; ცა რისხვით შუვა
განიპის, ქვეყანა შეიძროდისა; ვენაკთ უწვიმის სეტყვანი, მზგავსი ნა-
ხეთქი ლოდისა“... (49). პოეტი თავისებურად ლექსავს ადამის ტომთა
ცოდვა-ზრალს, წარღვნის ეპიზოდებს, ენის შერევენის ამბავს და სხვ.,
საქმის ვითარებას ისე წარმოგვიდგენს, თითქოს ეს ბიბლიური თქმუ-
ლებები სინამდვილეში მომხდარიყოს თვითონ პოეტის უშუალო თან-
დასწრებით. ამ მომენტში წაშლილია დროისა და სივრცის ზღვარი:
ადამი იგივე დავით გურამიშვილია და, პირიქით. დავით გურამიშვილი
მთელი სამყაროა და მთელი სამყაროც — დავით გურამიშვილი. ადამის
ცოდვები დავითის ცოდვებია და დავითის ცოდვანი — ადამისა. ეს ყვე-
ლაფერი იმაზე მინიშნებით მეტყველებს, რომ სწორედ თანამედრო-
ვეთ ეკისრებათ წარსულის შეცდომებზე პასუხისმგებლობა. გავისხე-
ნოთ ბრძნულად ნათქვამი: „მამათა ჭამეს კაწაწი და კბილნი შეილ-
თანი მოლხუეს“. ადამიანმა უნდა ისწავლოს წარსულის შეცდომებ-
ზე და ამით გადატრიალება მოახდინოს საკუთარ სულში, ალღო აუღლოს
გარდაქმნის სიკეთეს და იგემოს ნაყოფი მისი. თანამემამულეთათვის
ბიბლიური ცოდვებისა და მისი შედეგების შესხენებით დავით გურა-
მიშვილს უნდოდა ზნეობრივი ზეგავლენის მოხდენა მათზე, რათა გონს
მოსულიყვნენ, ელიაზებინათ დანაშაული და სულიერ-ზნეობრივი გარ-
დაქმნა-გარდატეხის გზას დადგომოდნენ. ამდენადაა პოეტი დაინტე-
რესებული ღმერთის, ადამიანისა და სამყაროს ურთიერთმიმართების,
ადამიანთა ურთიერთსიყვარულის პრობლემებით. ამაშივე ცხადდება
მისი ჰუმანისტური კრედო. ამ თვალსაზრისით დავით გურამიშვილის
შთაგონების წყარო უპირველესად ახალი აღთქმა უნდა ყოფილიყო,
რომელმაც, საერთოდ, შთამბეჭდავი გავლენა მოახდინა მასზე. ახალი
აღთქმის წიგნები არის „დავითიანის“ ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ლი-
ტერატურული წყარო. მაგრამ მოცემულ მომენტში მას ვეხებით ოდენ
საანალიზო საკითხთან დაკავშირებით. მანამდე კი ერთ გარემოებას
უნდა მიექცეს ყურადღება. ღმერთისა და ადამიანის დამოკიდებულე-
ბის შესახებ, ან უფრო სწორად, ღმერთთან კაცის მიმართების საკითხ-
ზე მსჯელობისას წამოიჭრება კითხვა: რამდენად ან როგორ ახერხებს
ადამის ტომი უფალთან კონტაქტს, მაშინ როდესაც იგი უხილავია,

შეუცნობელია, არავინ უწყის მისი ადგილსამყოფელი. საქმარისია თუ არა აღნიშნულ კავშირზე საუბრისას ღმერთზე ლოცვით, მისი ქებით, მისდამი ვედრების ტონის ფიქსირებით შემოვიფარგლოთ. აქედან გამომდინარე, შემთხვევით ხასიათს არ ატარებს ის გარემოება, რომ მთელი ქრისტიანულ-თეოლოგიური ლიტერატურა და მისი ერთ-ერთი მთავარი პერსონაჟი — ადამიანი სწორედ უხილავი ღმერთის ძიების მოტივითაა დაკავებული. ეს ძიება კი უსასრულოა, საზღვარდაუდებელი. უფალი ასე მოძღვრავს მოსეს, რომელიც მან მხსნელად მოუვლინა ებრაელ ხალხს: „ვერ ძალ-გიც პირისა ჩემისა ხილვად, რამეთუ არა არს კაცი, რომელმაც იხილა პირი ჩემი და ცხონდა“ (გამოს. 34, 20). უფლის ხილვა ისევე შეუძლებელია, როგორც ადამიანის სულისა. ორიგენე (II საუკ.) წერდა: „თავისი ძალებით ჩვენს გონებას არ ძალუძს განჭვრიტოს ღმერთი, როგორც იგი არის, მაგრამ შეიძლება მას ყოველთა შექმნილთა მისთა საქმეთა სილამაზითა და სამყაროს მშვენიერებით“¹. სული ღმერთის ნაწილადაა წოდებული და მის უკვდავებასაც ეს მომენტი განსაზღვრავს. ერთადერთი საშუალება, რაც შესაძლებელს ხდის ღმერთის ხილვას, ესაა სულში ჩაღრმავება, სულიერი თვალის — გონების — მეოხებით უშრეტ ნათელთან ზიარება. მოვეუსმინოთ ნეტარ ავგუსტინეს: „ჩემს სულში ჩავღრმავდი მე და სულის თვალითა ჩემითა ვიხილე უშრეტი ნათელი (ღმერთი — ტ. მ.), რომელიც ამ ჩემს სულიერ თვალს — გონებას ჩემსას დასდგომოდა თავს“ (აღს. VII, 10, 16). ამასთან დაკავშირებით შეუძლებელია აქ არ მოვიგონოთ იოანე მინჩხის პოეტური ნააზრევებიდან ერთი ასპექტი, რომელიც „შინაგანი გონების თუალით“ ღვთის ხილვაზე მიგვანიშნებს: „მივხედნეთ, შინაგანითა გონებისა თუალითა, უხილავთა მხილველისა. მოუგონებელსა ჩუენგან და ყოვლად უხილავსა თუალთაგან ზემხილვარეთა“². ავგუსტინეს ზემომოტანილ სიტყვებს აი როგორ ეხმაურება დავით აღმაშენებლის პოეტური ქნარი, რომელიც მასთან სულთა კავშირის გამოვლინების ერთი დასტურთაგანი გახლავთ: „მართო, სრულო, სამ მზეო, ერთ ცისკროვნებაო, განმინათლე მხედველობითი სულისაჲ, რამთა ვიხილო ნათელი ნათლითა უფლისაჲთა“. მინიშნებული ტრადიციის კვალდაკვალ დ. გურამიშვილიც იტყვის: „მე, ღმერთო, აღმიხილე თვალნი გონებისა“... (276), და „მით შევეცნევი უცნაურ, რასაც მივსწვდილვარ ცნობასა“. პოეტის თვალ-

¹ Творения Оригена, О началах, 1899, гл. 17, 91, 129.

² იოანე მინჩხის პოეზია, გვ. 159.

საზრისითაც, უფალს ბევრს ეძებენ, ჰქევენ, სჩხრევენ, „რაზომცა აღვლენ მალამდე, კვლავ ისევ ქვე ბრუნდებიან“, მაგრამ მის კვალს მაინც ვერაფრით ვერ „მიხვდებიან“, „საცნობლად მჭკრეტს“ უფალი თავბრუს ასხამს, „შეაქს რეტსა“, პირდაპირ თვალს ვერ უსწორებს მას, „ვერ სცნობს მის გზასა და კვალსა“. მორწმუნე შემოქმედს მხოლოდ ერთი ილბლიანი გზა დარჩენია: ღმერთო, „ჰკუვით გსაზრავ ქვეყნით ზეცად“, ან კიდევ: „შემქმნიხარ ჰკვით საქებნელად“. ასევე ტრადიციის გათვალისწინებით დ. გურამიშვილი ღვთის შესამცნებლად ძალზე ხშირად მიმართავს ცოდნის მეთოდებს, კატაფატიკურ-აპოფატიკურ თეოლოგიას, ლოცვის ფუნქციას, ექსტაზს, მისტიკურ ჰქრეტს (მასზე დაწვრილებით აქ არ ვისაუბრებთ).

უზენაესი არსების ადამიანთან კავშირზე მსჯელობისას, თეოლოგიური თვალსაზრისით, განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს ღვთის გამოცხადებას, ღვთის ჩვენებას, რაც ბიბლიური წიგნების ერთ-ერთი წამყვანი თემაა. გამოცხადება ხან დღისით ხდება, ხან ღამით, ხან კი ძილში და სიზმარში¹. ამ თვალთახედვით მიემართოთ ზოგიერთ პასაჟს. იაკობი „წარვიდა ქარანად“, მზის ჩასვლისას „მიემთხვა ადგილსა ერთსა“, ლორი „დაიდვა სასთუნლად“ და დაიძინა. ძილში იაკობმა ასეთი ჩვენება იხილა: მიწიდან ცამდე კიბე აღმართულიყო, რომელზე მიმოდრიოდნენ ანგელოზები. „ხოლო უფალი დამტკიცებულყო მას ზედა და თქუა: მე ვარ ღმერთი აბრაჰამისი და ღმერთი ისაკისი მამისა შენისა“ (დაბ. 28, 10—13). იაკობს ღმერთი სხვა დროსაც გამოეცხადა, რომელსაც ასე ეკითხება: „რამ არს სახელი შენი?“ იმ ადგილს, სადაც „ეჩუენა“ მას უფალი, იაკობმა უწოდა „ხილვამ ღმრთისამ“, რამეთუ „ვიხილე ღმერთ პირისპირ და ცხოვნდა სული ჩემი“ (დაბ. 32, 29—30). ადამიანებს არა მარტო ღმერთი, არამედ ანგელოზებიც ეცხადებიან (დაბ. 31, 11, მსაჯ. 6, 12; 13, 3, მათე, 1, 19—20). უფრო მეტიც. უფალი მათ დახმარებას უწევს ანგელოზის მოვლინებით (მაგალითად, ასე დაეხმარა ღმერთი დანიელს).

ღვთის ჩვენება-გამოცხადების მოტივიდან ამჯერად მხოლოდ ერთ მომენტს გამოვყოფდით „დავითიანში“. პოეტმა ლეკთა ტყვეობისაგან თავი დაიხსნა გაპარვა-გაქცევით („ნელმეორედ გავიპარე, რაკი ჰეპოვ

¹ იხ. ბიბლიაში შესახამისი პასაჟები: დაბ. 26, 2; 26, 24; 31, 13; 31, 24; 35, 9; 46, 2; 48, 3; გამოს. 1, 25, 6, 3, 14, 7; 11 ნეშტ. 1, 7; 6, 3; რიცხ. 12, 6; 24, 4 და ა. შ.

ჟამი, დრონი“). ტანსაცმელზე შემოძარცვული, ფიზიკურად და სულიერად დაე მძიერ-მწყურვალნი პოეტი თავის ერთ-ერთ სიზმარზე მიაინიშნებს მკითხველს. რომელიც ტყვეობაში ყოფნისას უხილავს. ამ ლექსის სათაური ასე ელერს: „სიზმარი დავით გურამიშვილისა ტყვეობასა შინა“: ძილში ხმა ჩამესმა: შინ რატომ არ მიდინარ, საძილოდ აქ რას უწევხარ, რას ხვრინავ, რასა ფშვინაო“, „გამოცხადებულმა ხმამ“ თურმე ფეხი წამოჰკრა ტყვეს, ჯოხიც დაუშინა, გაპარვის გაუბედობა და შიში წამოაყვედრა, თანაც წააქეზა: „ადექ, იარე, წავიდეთ, მე წაგძღვები წინაო“. ძილში მყოფ პოეტს იგი მასავით ტყვე და პატიმარი ეგონა, გამოესაუბრა კიდევ და ურჩია: „თუ რამ შეგეძლოს, შენს თავსა მოექმარია“. გამოირკვა, რომ ის „ხმა“ უსასოდ ტყვეობაში დაგდებული ადამიანის სახსნელად თურმე ქრისტეს მიერ ყოფილა მოვლინებული: „მან მითხრა: „ვისაც შენ ამბობ (ტყვემ მანამდე ასე მოაქსენა „ხმას“: „აწ ჩემი წინამძღომელი არს ქრისტე მაცხოვარია“), შენზედ წყალობა მისია; შენად ჯოხითა საცემრად მე იმან გამომისია (გამომიტყვა—ტ. მ.). მან ბრძანა: ფარებთ გარეთა რად დაგდებულა ისია. რად არ ეშინის მგელთაგან, ღამეა, განა დღისია?“ (84).

ადამიანის მხრივ უხილავი ღმერთის ძიება მისი ადგილსამყოფელის დადგენა-დაზუსტების მიზნით, ამაოა. ჩვენ აქ ის მომენტი გვაინტერესებს, რომ ბიბლიური წიგნებისა და საერთოდ სასულიერო მწერლობის დარად დ. გურამიშვილსაც სწამს ღმერთის პერსონიფიციკრება. მრავალთაგან ერთ ნიმუშზე შევჩერდები („მზეთა-მზის ვედრება დავითისაგან“), სადაც პოეტი ასე ეაჭება ღმერთს: მზევ (აქ მზე ღვთის სიმბოლიკაა), ნუ დამშორდები, ყინვა მკლავს, შენი შუქით განმათბე, „სადაც დაგიფარავს პირი“, „მზევ, მომხედვე პირის ბრწყინვით“, ვერ ვცნობ შენს გზა-კვალს, კერძოდ „ფ. ე რ ჯ შე ნ ი ს ა ც ა დ ა ვ ა ლ ს ა“. განსაკუთრებით ყური მივუგდლოთ ქვემოთ ციტირებულ სტროფს: „ვის უყვარხარ, მიაჩნხარ, თუ მც არ იცი ს, სადაც ზიხარ, შენთვის სწავს ჯორცსა და ძვალსა. ის სცნობს შენს გზასა და კვალსა“ (77). აქედან გამომდინარე, ღვთის მიწვდომა, მისი გზა-კვალის შეცნობა შესძლებია იმ მორწმუნეს, ვინც მისთვის „ჯორცსა და ძვალს სწავს“, ე. ი. განუდგება ყველაფერ იმას, რაც ამქვეყნიურ ხორციელ სიამოვნებასთანაა წილნაყარი, ამის მიღწევა კი ძალუძს მხოლოდ ღმერთზე შეყვარებულს, უფრო სწორად, ადამიანის ამგვარი საქციელი ბადებს უზენაესი არსების სიყვარულს. თუმცა დ. გურამიშვილის მიხედვით ასეთ მორწმუნესაც, რომელსაც კარგად აქვს შეგნებუ-

ლი დევიზი — „სიყვარული კორცთაჲ მტერობა არს ღმრთისაჲ“ — არ სკოდნია თურმე ღვთის ადგილსამყოფელი: „თუმცა არ იცის სადაც ზიხარ“. სხვაგან კი („ქართველთ უფალთა მეგვარტომობის იგავი“) პოეტი ასე მიმართავს უზენაეს არსებას: „ღმერთო, რომელსა გაქონან არსის საყდართა (ტახტი) ჯდომანი“ (27). ჯერ საჭიროდ მიგვაჩნია ამ სტრიქონის წყაროსთან ზიარება: „ღმერთი ზის საყდარსა მისსა ზედა წმიდასა“ (ფს. 46,9). „ვიხილე მე უფალი ისრაელისა მჯდომარე საყდარსა ზედა თვისსა“ (III მეფ. 22, 19). ანალოგიური გამოთქმის შემცველ სხვა ნიმუშებს სასულიერო მწერლობიდან (სადაც მრავლად მოიპოვება იგი) მეტს არ დავასახელებთ. ხოლო სად არის ღვთის საყდარი? ამაში ისევ ბიბლია გვარკვევს უპირველესად: „ესრეთ იტყვის უფალი: ცაჲ საყდარ ჩემდა, ხოლო ქუეყანა კუარცხლბეკ ფერჯთა ჩემთა“ (წინ. ეს. 66, 1). ამასვე იმეორებს იოანე მინჩხი: „რომელსა საყდრად ჰქონან ცანი (შდრ. დ. გურამიშვილის ზემოთ მოტანილი სტრიქონი: „ღმერთო, რომელსა გქონან არსის საყდართა...“) და ქუეყანა კუარცხლბეკ არს ფერჯთა მისთა“ (266)¹. მაინც როგორ გავიგოთ დ. გურამიშვილის გამოთქმა — „არსის საყდარი“. ღმერთის „არსის საყდარზე ჯდომის“ მაგალითი ჩვენს ხელთ არსებულ ბიბლიურ, თეოლოგიურ-ქრისტიანულ და ფილოსოფიურ ლიტერატურაში არ შეგვხვედრია (ჩვენ ვგრძნობთ სრული პასუხისმგებლობით ამის განცხადების სიმძიმეს). „არსი“ ს. ორბელიანის, ნ. ჩუბინაშვილის, დ. ჩუბინაშვილისა და ილ. აბულაძის ლექსიკონებში განმარტებულია როგორც „მყოფი“, არსობა, ე. ი. მყოფობა.

ვფიქრობთ, დ. გურამიშვილის მინიშნება — ღმერთი არსის საყდარზე ზის, იმაზე მიგვიითივებს, რომ უფალი საერთოდ ყველაფრის არსებობის სათავეა, ყველაფერი მისგან მომდინარეობს, რომელსაც თვითონ პატრონობს. გამოთქმა „ზის“, ცხადია, პირდაპირი მნიშვნელობით აღარ გაიგება. ხოლო პოეტის მეორე გამოთქმა, რომელიც ღმერთს მიემართება, „თუმც არ იცის სადაც ზიხარ“, ე. ი. მორწმუნემ, უფლის სიყვარულის მატარებელმა არსებამ აღარ უწყის, თუ სად იმყოფება ღმერთი. აქაც „სადაც ზიხარ“ პირდაპირი მნიშვნელობით აღარ გაიაზრება. იგი გულისხმობს, „სადაც იმყოფები“. ამასთან დაკავშირებით აღარაფერს ვამბობთ რუსთაველის ტაეპზე: „ვინ საზღვარ-

¹ შდრ. მათე, 5, 34—35.

სა დაუსაზღვრებს, ზის უკვდავი ღმერთი ღმერთად“, ვინაიდან ჩვენ გვაინტერესებს კონკრეტულ შემთხვევაში „ღვთიანის“ კონტაქტი სასულიერო მწერლობასთან. თუმცა. ისიც უნდა ვთქვათ, რომ რუსთაველის „ზის უკვდავი ღმერთი“ ქრისტიანულ-რელიგიურია. საინტერესოა, რომ დ. გურამიშვილი მარიამ ღვთისმშობელს ასე მიმართავს ერთგან: „სიბრძნისა ღვთისა სავანევე, ტახტ-საყდარ-დასაჯდომელო“ (67).

ძველ აღთქმასთან შედარებით ახალმა აღთქმამ¹ საუკეთესოდ მოაგვარა და გადაწყვიტა ადამიანთან ღმერთის დაახლოების საკითხი: „ქრისტიანობამ მოიტანა რელიგიათა სისტემაში ახალი იდეა — ადამიანისათვის ღმერთის დაახლოება, ღმერთის გაადამიანურება“². ამასთანავე ქრისტეს ორბუნებოვნების (ღვთიური და ადამიანური) არსიც. ქრისტე ქრისტიანულ-თეოლოგიურ ლიტერატურაში ღვთის ხატადაა დასახული: „... ქრისტესი, რომელი იგი არს ხატი ღვთისა უხილავისა“ (II კორ. 4, 4). „შესაქმის“ პირველივე სტრიქონებში მოქცეული აზრი — „ვექმნეთ კაცი ხატად და მსგავსად ჩუენდა“ — უექველია, ქრისტეს დარ არსებაზე მიგვანიშნებს. ყოველი ადამიანი ქრისტესავით პიროვნება უნდა ყოფილიყო. ასე რომ ცოდვამდელი ადამი იესოს პირველი წინაპარია. როგორც ღმერთი იყო მის მიერ შექმნილი ცისა და მიწის გამგებელი, ასევე ადამიანსაც იგივე ფუნქცია დაეკისრა. მაგრამ ეს დიდება თუ სიკეთე ვერ შეიფერა მან, მიწიერმა საწყისმა სძლია, შესცოდა, ამით დაშორდა ღმერთს და ცის საყდარს. ე. ი. ღმერთმა კი არ მოიშორა „ხატი მისი“, არამედ იგი საკუთარი ნებით დასცილდა მას. ცთომის შემდეგ ადამიანი დაადგა მონანიების, გამოსყიდვისა და ღმერთთან მიახლოების, მის ბუნებასთან კვლავ დაბრუნების გზას, სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ცისა და მიწის შეერთების, ანუ განღმრთობის გზას. ადამიანმა თავისი ფიზიკურ-სულიერი და ღვთიური არსებობა ღვთისგან მიიღო „საჩუქრად“, რაც ნაკლებად ეფექტიანი ჩანდა. საჭირო გახდა ადამიანს თავისი შრომით, ტანჯვით, მცდელობით, მოქმედებით, ზნეკეთილობით მოეპოვებინა ღმერთთან დაახლოების, ან განღმრთობის უფლება, რაც

¹ ნეტარი ავგუსტინე ორივე აღთქმას ორღესულ მახვილს უწოდებდა — „ძველი აღთქმა აქვეყნიურს აღგვიტყვამს, ახალი კი — საუკუნოს“ (ფსალმუნებზედ, 142, 12).

² გ. იმედიშვილი, ვეფხისტყაოსანი და ქართული კულტურა, თბ., 1968, გვ. 179.

იგივე ცისა და მიწის, იდეალურისა და მატერიალურის სინთეზს მოასწავებდა. ამის სანიმუშო მაგალითი კი ადამიანებს ქრისტე-ლმერთმა უჩვენა: „ცანი და ქუეყანამ შეაერთენი შენ ღიდებით რამ ასდევ ქრისტე და კაცთა მიმართ მახარებელ ჰყვენ ანგელოზნი“¹. დედამიწაზე ქრისტეს მოვლინებით ღმერთმა ადამიანებს დაუმტკიცა უდიდესი და განუყოფელი სიყვარული. ქრისტე სოფელს ეწვია არა როგორც დამსჯელი მისი, არამედ როგორც მაცხოვრებელი: „რამეთუ ესრეთ შეიყუარა ღმერთმან სოფელი ესე, ვითარმედ ძეცა თვისი, მხოლოდშობილი მოჰსცა მას... რამეთუ არა მოავლინა ღმერთმან ძე თვისი სოფლად, რათა დასაჯოს სოფელი, არამედ რათა აცხოვნოს სოფელი“ (ი. 3, 16—17). თვითონ ქრისტეც იტყვის: „არა მოვედ მე სჯად სოფლისა, არამედ, რათა ვაცხოვნო სოფელი“ (ი, 12, 47). ქრისტე ღმერთსა და ადამიანს (იმავე ცისა და მიწის) შორის შუამდგომლად აღიმართა. იგი ხილული უფალი იყო, რათა ადამიანებს ახლო დამაჯერებელი ურთიერთობა ჰქონოდათ მასთან. სწორედ ეს გახდა მისი ჯვარცმის ერთ-ერთი მიზეზიც. ფარისეველნი აყვედრიან: ღმერთის უხილაობაშია მისი ღირსება, შენ კი ხილული ხარ და ღმერთი როგორღა იქნებოი, ამით პატივს უყრი უფლის არსებასო. ქრისტიანული ღმერთი კაცთმოყვარეა, მან ისე შეიყვარა სოფელი, როგორც თვით იგი მამამ შეიყვარა. „თავისი თავგანწირვით ადამიანებისათვის, ხორცშესხმით ღმერთმა უსასრულო ფასეულობა მიანიჭა თვითეულ ადამიანს, გაითანაბრა იგი თავისთან“². მან ცაში ამაღლებით შეაერთა „კაცებამ ღმრთეებასა“. მისი მოძღვრება ადამიანისა და სოფლის სიყვარულს, მისი სიკეთისათვის ზრუნვას მოიცავს. ა. პარნაკის მიხედვით, „სახარებაში წარმოდგენილი ქრისტეს მოძღვრება არაა ქვეყნის მოძულე ასკეტური მოძღვრება“³. მან „ზეცისათა შეაერთნა ქუეყანისანი“⁴. ქრისტემ „შეამკვნა ცანი ვარსკულავითა და ქუეყანამ ნაყოფიერ იყო საშუებელად კაცთა“⁵. ქრისტემ ცოდვის სიბნელე „მოსძარცუა“ ადამიანთა გულსა და მათი „სული განანათლნა“, „მწყემსმან კეთილმან ცხვართათვის დადვა სული ტყბილი“, იესო წარ-

¹ ძველქართული სასულიერო პოეზია, გვ. 315.

² Теория литературы, кн. I, გვ. 214.

³ ციტატი მოტიანილია ნ. ნათაძის წიგნიდან — „ღროთა მიქნაზე“, თბ., 1974, გვ. 30.

⁴ ძველი მეტაფრასული კრებულები, ტექსტები გამოსაცემად მოამზადა, კომენტარები და საძიებლები დაურთო ნ. გოგუაძემ, თბ., 1988, გვ. 133.

⁵ უძველესი იადგარი, გვ. 63.

მომდგარია „იაშ“ ძირიდან და „ხსნას“ გულისხმობს: „Представление о Боге спасающем верующих в него, свойственно всем религиям... что показывают такие собственные имена, как напр. Иисус, Исаия, Елисей, Осия, происходящие от главного корня «и ш а» со значением спасать“¹. ქრისტემ ადამიანთა სიყვარულის მაგალითი უჩვენა ადამის ტომთ: „ღმერთმა ისე შეგვიყვარა ჩვენ, გვეკისრება ერთმანეთის სიყვარული“ (I კათ. ეპ. ი. 4, 11). თუ მათ ეს მცნება არ დაიძარხეს, აღარ გაატარეს იგი ცხოვრებაში, ე. ი. ერთმანეთი თუ არ შეიყვარეს, ისინი ერთმანეთს სიცოცხლეს ნაადრევად მოუსწრაფებენ, ურთიერთს შეჭამენ სიკვდილამდე: „ხოლო უკეთუ ურთიერთას იკბინებოდეთ და შეიჭამებოდეთ, იხილეთ ნუ უკუე ურთიერთას განილინეთ“ (გალ. 5, 15). ახალი აღთქმა ღვთისადმი სიყვარულის ამგვარ გაგებას უნერგავდა „ძეთა კაცთასა“: „მამისა და ღვთის მსახურება ისაა, რომ ობოლთ, ქვრივთ მიხედო და შეუგინებლად დაიცვა თავი სოფელში“ (კათ. ეპ. იაკ. 1, 27). აზრი ნათელია: ღვთისმსახურება ნიშნავს ობოლთა და ქვრივთა დაცვას, სოფელში უსირცხვილოდ ყოფნას. ამაშია იმ მაღალი ზნეობის შინაარსიც, რასაც ქრისტიანული რელიგია უნერგავდა ადამიანს. მაგრამ... ქრისტეს გაცემა-გაყიდვაში ისევ ადამიანმა დაიდო წილი. ადამმა ცნობისმოყვარეობის თუ გაუმადლობის შეწევნით ღვთის მცნება შელახა, სულით დაეცა, სამოთხე დატოვა, ღმერთს დასცილდა. სახარების წიგნის მიხედვითაც იუდამ ოცდაათ ვერცხლად გაყიდა ქრისტე, ფარისეველთ ჩაუგდო იგი ხელში და განხორციელდა ჯვარცმის აქტიც. ე. ი. უპირველესი მიზეზი ქრისტეს სისხლიანი ტრაგედიისა ადამიანის ვერცხლისმოყვარეობა აღმოჩნდა. მაგრამ ქრისტე მკვდრეთით აღდგა, ცად ამაღლდა, აღდგომის შემდეგ იგი სამგზის გამოეცხადა „მოწაფეთა თსთა“ (ი. 21, 14).

ღმერთთან კაცის ურთიერთობაში დისპარმონია უნდა შეჰქონდეს კაცის გაუმადლო ბუნებას, ღორმუცელობას, ზომიერების გრძნობის დაკარგვას (ამაზე უფრო ვრცლად ქვემოთ შევჩერდებით), აგრეთვე ერთ-ერთ ძირითად მომენტს. ეს არის ადამიანის მიერ ამქვეყნიური ცხოვრების წარმავლობის, ამაოების მძაფრი შეგრძნება. ამ ტკივილითაა გამსჭვალული ბიბლიიდან მოყოლებული მთელი სასულიერო და

¹ Словарь Библиейского Богословия, под редакцией Ксавье Леон-Дюфуря, Брюссель, 1974, гл. 1110—1111.

საერთო მწერლობა, ფოლკლორული მასალები, ფილოსოფიური თუ ისტორიული მწერლობაც. „რამეთუ ყოველთავე ამათ არს ყოველი კაცი ჯორციელი“ (ფსალ. 38, 6) ¹. „ამაოება ამაოთა, — თქუა ეკლესიასტე — ამაოება ამაოთა, ყოველივე ამაო“ (ეკლეს. 1, 2). ადამიანი საშინლად წყევლის თავისი გაჩენის დღეს: „დაწყეულ დღე, რომელსა ვიშვე მას შინა დღე, რომელსა შინა მშვა მე დედამან ჩემმან... რამეთუ არ მომკლა მე საშოსა შინა მსასოებლისა ჩემისასა, და იქმნა დედა ჩემი საფლავ ჩემდა“ (წ. იერ. 20, 14—17). ეს თემა ერთ-ერთი ცენტრალური თემაა „დავითიანისა“. მხოლოდ ორიოდ სიტყვით აღვნიშნავთ, რომ დ. გურამიშვილიც მძაფრად, მწვავედ განიცდის წუთისოფლის გაუტანლობას, წარმავლობას, ამქვეყნიური ცხოვრების ამაოებას, მაგრამ მისი უძლიერესი სულიერი სამყარო ძნელად ეგუება ამის შეგნებას, იგი სიცოცხლეშივე ეძებს გზებს მის დასაძლევად, მის დასათრგუნად. ყოველმხრივ ცდილობს სულიერი უკვდავების მიღწევას, რაშიც უშინარეს მეგზურად „დავითიანი“ დაიგულა. პოეტი უძლურია ფიზიკური სიკვდილის წინაშე, მას სწამს, რომ დღეს თუ ხვალ ზედ დაადგება ცელიანი კაცი (სიკვდილი) და თავს წააცლის. აქაც მან იგავიშეწვდომელი სულიერი მხნეობა გამოიჩინა, რაც სიკვდილის დაცინვა-გამასხარავებაში გამოიხატა: „სიკვდილო, ჩემის შექმითა ვერ გასუქდები მწავადა, შენ ღმერთი ცეცხლის ტბაშია ჩაგაგდებს დასაწვადა, ეს ჩემი სული ზეცადა უკვდავის ჯორციით წავა, და, წამოგიგდება ზეილამ წაკულვად, საპრაწავადა“ (169).

სწორედ ამქვეყნიური ცხოვრების ამაოების მკაცრმა შეგრძნებამ მიიყვანა დ. გურამიშვილი წუთისოფლის გმობამდე. პოეტი საწუთროს მგლად ნათლავს: „კარგს არას გელი, ცხვარსა მქამ მგელი“ (162). საერთოდ ამ თემას მან ნაწარმოებთა მთელი წყება უძღვნა, აქ მხოლოდ იმ თხზულებათა სათაურების ჩამოწერით შემოვიფარგლოთ: „დავით გურამიშვილისაგან საწუთოს სოფლის სამღურავი“ (103), „გოდება დავითისა, საწუთოს სოფლის გამო ტირილი“ (161), „სიკვდილისა და კაცის შელაპარაკება და ცილობა“ (166), „კაცისა და საწუთროსაგანა ცილობა და პკობა, ერთმანერთის ძვირის ქსენება“ (170). ვფიქრობთ, პოეტის მხრივ წუთისოფლის გმობაში ქვეშეცნეულად ღვთისადმი საყ-

¹ იხ. აგრეთვე ფსალმ. 59, 13; 88, 48; 93, 11; 107, 13; 143, 4; ეკლესიასტე 2, 4—26; სიბრძნე სოლომ. 2, 4; იობ. 8, 9; 14, 7—10; ძეგლები, 1, გვ. 27; იოანე მინჩხის პოეზია, გვ. 175 და ა. შ.

ვედურიც ილანდება. დავაკვირდეთ: ეს ქვეყანა (სოფელი), ადამიანთა საცხოვრებელი ადგილი, რომელსაც დედამიწას ვეძახით, ბიბლიურ-ქრისტიანულ კონცეფციით, ერთარსება ღმერთმა შექმნა. ამდენად, ადამიანის საყვედურს იწვევს ღვთის მიერ შექმნილი სამყარო, რასაც ვერ ეგუება მისი გაუტანლობისა და ამოების გამო. ეს საყვედური კი უპირველესად ღმერთს მიემართება, რადგან მისგან მოცემული ქვეყანა ვერ ამართლებს მიზანს ადამიანის წინაშე: „ვინც შენ (საწუთროს — ტ. მ.) მოგენდოს და არ დაგხედოს, ვიტყვი უბედოს, უმამუდედოს“ (162), რადგან „ვინც უქმნია მიწა ჭურჭლად, ისევ მიწად განამტვერებს“ (105). პოეტს არაფერი დარჩენია, გარდა იმისა; რომ საწუთროს გამახსარავებით მოითქვას სული, მოიოხოს გული: „უმზგავსო მტილო, კარდაკეტილო, ნეხვით გავსილო, არ გახვეტილო, მომზადე ტილო, საკრწყილ-სატილო (რწყილისა და ტილისათვის განკუთვნილი). შემგრაგვენნ ტანსა, თან წარსატანსა“ (164). ეს დაცინვა ფაქტიურად ღმერთის დაცინვაა არის: რატომ უბოძა მას ყოვლისშემძლემ ისეთი სამკვიდრებელი ადგილი, რომელიც საბოლოოდ მწუხარების და უბედურების (სიკვდილის) მომტანი იქნებოდა. მართალია, დ. გურამიშვილი ამ მომენტში მხედველობიდან არ უშვებს ქრისტიანულ-თეოლოგიურ მრწამსს, რომ სიკვდილი ამ სოფელში შემოიჭრა პირველქმნილი ცოდვის დღიდან, ე. ი. ადამიანია უპირველესი მიზეზი სოფელში მისი მწუხარებისა და სიკვდილისთვის დამორჩილებისა, მაგრამ ის ცნობადის ხე და სატანაც ხომ ღვთის შექმნილი იყო. აი, სად არის სათავე ღვთისადმი საყვედურისა.

„დავითიანში“ მოცემულია პასაჟა გარკვეული წრე, სადაც ავტორი ყოველგვარი მორიდების გარეშე, პირდაპირ საყვედურობს ღმერთს. ღმერთს ტყვეობიდან გამოქცეული გორისუბნელი ჰაბუკი ტყე-ღრესა და ეკალ-ბარდებში მიიკვლევს გზას, განიცდის სასტიკ სულიერ და ფიზიკურ შიმშილს, შემთხვევით წააწყდა ორ კიტრსა და საზამთროს ნაკერს, მაგრამ ისიც მისდა მოულოდნელად წყალში ჩაუცვივდა. ამის გამო, — ამბობს იგი, — „ღვთისაგან გულსა შემაკლდა, ვაყუედრი, ასე ვიტყვი: თუ მომეც, რაღათ წამართვი, აწ ასე რად გავიწირე?“ (91). „შენის (ღვთის — ტ. მ.) წყალობით იზრდების ყოველი დაბადებული. აწ მე შევექმნილვარ რისათვის მე შენგნით გარდაგდებული?“ (91). თუმცა პოეტი ინანიებს ყვედრების გამო ღვთისთვის შეტოდებას: „მერმე რა მოველ გონებას. მასვე (ღმერთს — ტ. მ.) დაუწყე ვედრება, შემინდევ ესევითარი უმეცრებითა ყვედრება“ (91).

დ. გურამიშვილი „ქართლის ჳირის“ მიხედვით გვიჩვენებს, რომ თურმე ვახტანგ მეექვსესაც დასდგომია დრო თავის პოლიტიკურ მოღვაწეობაში, როცა მეფე-პოეტი ვერ ასცდა ღვთის გაკილვას, თავის ბატრიოტულ საქმიანობა-რუღუნებაში წარუმატებლობანი ღმერთს გადააბრალა: „ღმერთო ჩემო, ეს რა მიყავ? მომივლინე საქმე ძნელი, სულ სიცოფედ შემირაცხე. რაც ვისიბრძნე მე საბრძნელი“ (96). თუმცა მისი მხრიდან ღვთის საბოღიშო სიტყვები ამგვარი საქციელის გამო აღარ მოგვესმის.

ღვთისადმი საყვედურის მოტივი არანაკლები სიმძაფრით მოისმის ბიბლიურ ტექსტებში. პირველ რიგში თვით მოსე აღაველენს უკმაყოფილებას უზენაესის მიმართ: „მოიქცა მოსე უფლისა და ჰრჩუა: „უფალო, რაჲსა განაბოროტე ერი ესე, რაჲსა მომივლინე?“ (გამოსლ. 5, 22)¹. ამ მხრივ განსაკუთრებით გამოირჩევა იობის წიგნი. იობის სიტყვით, იგი ღმერთმა შექმნა და დააქცია კიდეც, ტანჯავს მას ბოროტად, უფლის ნასროლი ისარი მისი ზორციდან გულისწყრომით გამოსწოვს სისხლს. მთლიანად მოვიტან შესაბამის ადგილებს: „ველთა შენთა შემქმნეს მე და დამბადეს მე და ამისსა შემდგომად მიმაქციე და დამეც მე“ (იობ. 10, 8 — 9); „მონადირებულ ვარ ვითარცა ლომი კლწად, და მიმაქციე და კუალად ბოროტად მტანჯავ მე ანუ რაჲსათეს დედისა ჩემისა გამომიყვანე მე და მუნვე არა მოვეყუდი“ (იობ. 10, 18); „რამეთუ ისარნი უფლისანი ჳორცთა ჩემთა განწონილ არიან, რომელთა გულისწყრომა მათი გამოსწოვს სისხლთა ჩემთა“ (იობ. 6, 4). იობი ღმერთზე გულგამწყრალ ადამიანებს შთააგონებს და მოძღვრავს, რომ უზენაესი არსება კეთილისმოქმედია, ჩვენ მისგან მივიღეთ სიკეთე, ამიტომ ზოგჯერ თუ ბოროტება დაგვატეხა თავს, უნდა მოვითმინოთ: „უკუეთუ კეთილი იგი მივიღეთ კელისაგან უფლისა. ბოროტი ეს ვერ მოვითმინოთ?“ (იობ. 2, 10). ღვთის საქციელით დიდ კმაყოფილებას არც იერემია წინასწარმეტყველია დახარბებული: „იქმნა უფალი, ვითარცა მტერი, დაანთქა ისრაელი, დააქცია ყოველი ტაძრები მისი, განხრწნა ყოველნი სიმაგრენი მისნი“ (გოდ. იერ. 2, 5).

ადამიანისადმი ღვთის დამოკიდებულების ის მსუსხავი სტრიქონები, რაც ზემოთ მოვიტანეთ, ნათლად ავლენს იუდეველთა ბიბლიის ტირანი-ღმერთის თვისებებს. „რაც შემდგომში ქრისტიანობამ ყოველადმომწყალებდ გახადა“. მაგრამ, როგორც მართებულად შენიშნავს

¹ იხ. აგრეთვე რიკხ. 11, 11.

პ. შარია, ქრისტიანული ეკლესიის ჩამოყალიბებამ... კვლავ დაუბრუნა ღმერთს დესპოტური თვისებები. სწორედ ამან განსაზღვრა კვლავ ადამიანისა და ღმერთის ერთმანეთისაგან გათიშვა¹. გ. ეიკენის მიხედვით, ქრისტემ გადაჭრა პრობლემა არა სამყაროს შეერთებისა ღმერთთან, არამედ მხოლოდ ადამიანის შეერთებისა მასთან... ამიტომ ადამიანის ღმერთთან შეერთების პირობად იყო გამოცხადებული ადამიანის მიერ ზურგის შექცევა... გრძნობადი სამყაროსთვის“². საერთოდ მატერიალური საფუძვლის უგულვებლყოფა განსაზღვრავდა რელიგიური რწმენის დაცვა-მოვლას. ბ. დობორჯგინიძე ჯორჯ ბერკლის მსოფლმხედველობის მაგალითზე წერს; ამ სუბიექტური იდეალიზმის მამამთავარს კარგად ვაეგებოდა, რომ სამყაროს არსებობის მატერიალური საფუძვლის უარყოფა არის აუცილებელი პირობა რელიგიური რწმენის შენარჩუნებისათვის³.

დ. გურამიშვილის ღმერთი არ გამოირჩევა სამყაროს სიძულვილითა და აქედან გამომდინარე კაცთმოძულეობის თვისებებით. პირიქით, იგი მუდმივ პიროვნულ კონტაქტშია ადამიანთან და მოუწოდებს სიკეთის ქმედებისაკენ, ზნეობრივი განწყობისა და სრულყოფილებისაკენ, მაგრამ შემოკიდეს, განსაკუთრებით სამშობლოსა და რჯულის ინტერესების გამყიდველს, არ ინდობს. ეს ყველაფერი უპირველესად სამშობლოსთვის ზრუნვის სამსახურში ჩადგომის მასულდგმულეული თუ შთამაგონებელი ძალა იყო. პოეტის კავშირი ღმერთთან ეკლესიის შუამდგომლობით არ ხდება, იგი უშუალო კონტაქტს ამყარებს მასთან. სწორად შენიშნა ნ. ნათაძემ, რომ დ. გურამიშვილისათვის რელიგიის უმაღლესი გამოვლინება არის ადამიანის პიროვნული კონტაქტი ღმერთთან⁴. ამასთან ერთად „დავითიანის“ ღმერთი პიროვნული, პერსონიფიციკრებული ღმერთია.

დ. გურამიშვილის პოეზიაში ღმერთის, ადამიანისა და სოფლის ურთიერთობის პრობლემის შესწავლა ასეთ სურათს იძლევა: ბიბლიური კონცეფციის გათვალისწინებით, ღმერთმა შექმნა სამყარო და ადამიანი. ადამის ცოდვით დაცემამდე ღმერთი, ადამიანი და სოფელი

¹ პ. შარია, შოთა რუსთაველის მსოფლმხედველობისა და შემოქმედების ზოგადი საკითხი, თბ., 1976, გვ. 56.

² ციტატი მოტანილია პ. შარიას დასახ. წიგნიდან, გვ. 56.

³ ბ. დობორჯგინიძე, მხატვრული ფანტაზიის განვითარების გზა, -ლიტერატურული ძიებანი“, 1 (XVI), თბ., 1987, გვ. 421.

⁴ ნ. ნათაძე, ლიტერატურული წერილები, თბ., 1973, გვ. 220—221.

ადიქმებოდა როგორც პარმონიული მთლიანობა. მშვენიერი და მიმზიდველი იყო უფლის მიერ გაჩენილი კაცი და სამყარო, ვინაიდან შექმნა კაცი „სახედ და მზგავსად მისა“. რადგანაც ადამიანი ღვთის ხატად გამოიყურებოდა, ამდენად, სამყაროც ღვთის მსგავსი იყო, რადგან მანვე შექმნა. ამ პარმონიულ ურთიერთობაში გაჩნდა ბზარი, აკრძალული ხილის გემოს გასინჯვით ადამიანი (და აქედან გამომდინარე — სამყაროც) დასცილდა ღმერთს; მოსწყდნენ ისინი ერთმანეთს. დანაშაულის სათავესთან ადამიანი დგას. იგი თავის თავს, ე. ი. ღვთიურ ხატებას დაშორდა, ამით თავის არსში სიმახნიჩე შეიტანა, ეს სიმახნიჩე სამყაროზეც გავრცელდა. ადამიანის გარეშე ბუნების, გარესამყაროს სილამაზე უშინაარსოა, უაზრობაა. ასე რომ, ცოდვის შედეგად ადამიანმა არა მარტო საკუთარი არსება ჩამოაცილა ღმერთს, არამედ თვითონ სამყაროც. ღმერთის ნების წინააღმდეგ ამწედრებული კაცი სიკვდილს უხსნის გზას. ამას კი სოფლის ცნებაში შემოაქვს ამოების, წარმავლობის მტანჯველი განცდა. დავით გურამიშვილი უზენაესი არსების მიერ შექმნილ ქვეყნიერებას „ბალ-წალკოტი“ (აქ უპირველესად კონკრეტულად აღბათ საქართველოს გულისხმობს) უწოდებს. ან კიდევ: „აწ მე საერო წალკოტი მგონია პატიოსანი, მიყვარს და მალ-მალ მსურიან მისთა ყვავილთა ყნოსანი“. მაგრამ ადამიანთა უგნური მოქმედების შედეგად დამახინჯდა ეს „ბალ-წალკოტი“, ან „საერო წალკოტი“. კვლავ გავიხსენოთ: „მათ (ქართველებმა — ტ. მ.) ღმერთსა სცოდეს, ღმერთმან მათ პასუხი უყო ცოდვისა; ცა რისხვით შუვა განიპის, ქვეყანა შეიძროდისა, ვენაქთ უწვიმის სეტყვანი... მკალია დასცის ყანებსა...“ „მაქსიმალურად ბიბლიური პოეტიკა“ მსოფლმხედველობას განსაზღვრავს ის გარემოება, რომ ღმერთს, ადამიანსა და სამყაროს შორის დაშლილი კავშირი უნდა გამრთელდეს, აღდგეს კვლავ პარმონიული მთლიანობა. ამის განსახორციელებლად გადამწყვეტი სიტყვა ადამიანს ეკუთვნის. კაცთა მოდგმამ ამას უნდა მიაღწიოს თავისსავე სულში ჩაღრმავების, თვითგანსჯის, საკუთარი თავის შეცნობის („საცნობლად თავისადაო“), ცოდვების მონანიება-გამოსყიდვის, შეცდომათა თვითგანხიჩრეკის და საერთოდ თვითდაწვეწის საფუძველზე. ამ გზით შეუძლია ადამის ძეს პირველსახესთან ზიარება, ღვთიური ბუნების დაბრუნება. ამის ნიმუში მათთვის ქრისტე იყო. ქრისტეს ორბუნებოვნებაც სწორედ ღმერთისა და ადამიანის მტკიცე კონტაქტის სიმბოლოდ უნდა იქნეს წარმოსახული. ამიტომაც დავით გურამიშვილის პოეზიაში ასე გაბატონებული მაცხოვრის თემა. ქრის-

ტე იყო სწორედ ის არსება, რომელმაც იხსნა ადამიანები ჯოჯოხეთური ყოფისაგან. მან ადამიანები (მათთან ერთად სამყაროც) თავისი სიყვარულის საგნად აქცია. „დავითიანში“ მისი სახე განუმეორებლად და დახატული.

ერთი სიტყვით, „ძველი დღის“ მიერ გათენებული „ახალი დღე“ ადამიანისა და სამყაროს მოყვარული უზენაესი ძალაა: „რა დღე გათენდა ახალი ქვეყანას დანაშევნებდა“. სხვას რომ ყველაფერს თავი დავანებოთ, მართო „ქაცვია მწყემსის“ იდეური ანალიზი იკმარებდა, სადაც არაჩვეულებრივად და დახატული ბუნებისადმი სიყვარული, მწყემს ვაჟსა და ქალს შორის სატრფიალო-სამიჯნურო ურთიერთობა და, საერთოდ, ბუნების და სიცოცხლისმოყვარეობა. ახლა „ქართლის ჭირის“ ამბებს გადავავლოთ თვალი. ქართლ-კახეთი, მისი მკვიდრი ხალხი, ქრისტიანულ-თეოლოგიური ენით რომ ვთქვათ, ხომ ერთ-ერთი შემადგენელი და ორგანული ნაწილია იმისა, რაც უზენაეს არსებას შეუქმნია. რატომ შემოსწყრა მათ ღმერთი და „პასუხი უყო ცოდვისა?“ იმიტომ, რომ ქართველებმა ზნეობის ელემენტარული წესი და რიგი არ დაიცვეს. დ. გურამიშვილი მთელი თავისი სულიერი ენერჯით იმისათვის იბრძვის, რათა გადაგვარებულ ქართველთა ზნეობრივი კათარზისი მოახდინოს, განამტკიცოს მათში ქრისტეს რჯული. შეინარჩუნოს მისმა ქვეყანამ დამოუკიდებლობა, შეწყდეს სისხლისღვრა და მაჰმადიან მტერთა მოძალება. ქართველებში ქრისტიანობის განმტკიცების მიზნით არის ნაკარნახევი ის გარემოება, რომ „დავითიანს“ რელიგიურ-საკულტო წესების ფიქსაციაც მსჭვალავს, როგორცაა, მაგალითად, ლოცვის, მარხვის, მსხვერპლის შეწირვის (ოღონდ სიტყვებით: „და ღმერთსა მსხვერპლი შეეწირე, რაც გითხარ იმ სიტყვებითა“) ქადაგება, ქება შობისა და აღდგომისა და ყველაფერი ის, რაც ქრისტიანულ-რელიგიურ მითხოვნილებას ექვემდებარება. ამასთანავე, დ. გურამიშვილი შუა საუკუნეების ქრისტიანულ ლიტერატურაში დომინირებულ სულისა და ხორცის დაპირისპირების მოტივს განსაკუთრებულ ადგილს უთმობს, რაც მის სასულიერო ხასიათის ლექსებზე ითქმის. პოეტი ექვემდებარება ბიბლიის შეგონებას: „რამეთუ ზრახუა იგი ცორცთა სიკუდილ არს, ხოლო ზრახუა იგი სულისა ცხოვრება არს და მშჯღობა“ (რომ. 8, 6). ეს ერთ-ერთ დევიზად გაუხდია პოეტს, ვინაიდან იგი უპირველეს საშუალებად ესაჩებოდა ზნეობრივი განსაკუთრებისათვის. „ქართლის ჭირის“ ავტორი იმთავითვე წინააღმდეგი იყო ადამიანის ხორციელი ბუნების გაუმძღრო-

ბისა. კაცთა მისწრაფება მატერიალური სიმდიდრისაკენ, ხორცის სიმსუქნისაკენ აღარბებდა, ატილებდა სულისათვის ზრუნვის შესაძლებლობებს და ზნეობრივად დაბლა სცემდა ადამის ტომს. პოეტს უპირველესად ქართველთა ბედი ადარდებდა. სულისა და ხორცის მიმართებას საკითხთან დაკავშირებით უფრო ვრცლად უნდა შევეხოთ.

§ 2. „ს უ ლ ი ა ღ ვ ი ნ ო კ ე თ ი ლ ი , ჯ ო რ ც ი ჭ უ რ ჭ ე ლ ი მ ყ რ ა ლ ი ა“. ადამიანის არსებობა სულისა და ხორცის ერთად შეყრის შედეგია. სხეულში სულის დაქორწინებამ ადამიანის სიცოცხლე განსაზღვრა. მოძღვრება სულსა და ხორცზე უხსოვარ დროს განეკუთვნება. მან ელინური პერიოდის ანტიკური სამყაროც მოიცვა, შუა საუკუნეების ხანაც და ა. შ. (შდრ. ორფეოსისა და პითაგორას მოძღვრება, პლატონის, არისტოტელეს კონცეფცია. ქრისტიანული ლიტერატურა, კირილე ალექსანდრიელის, გრიგოლ ნოსელის, იოანე ოქროპირის, ნემესიოს ემესელის, იოანე დამასკელის და სხვათა შეხედულებანი) ¹.

ღ. გურამიშვილის პოეზიაში სულისა და ხორცის ურთიერთობის ჩვენებას, სულისთვის უპირატესობის მინიჭების ასახვას სათანადო გამოძახილი უბოვია. პოეტის შეხედულება სულისა და ხორცის არსზე ბიბლიურ-ქრისტიანული მოძღვრებიდან გამომდინარეობს. უფრო სწორად, ამ კონცეფციის დაცვასა და განვითარებას ემსახურება. ამიტომ საჭიროდ მიგვაჩნია, შევისხნოთ შესაქმის მითოსი. ღმერთმა მიწისაგან გამოძერწა ადამიანის ხატება, შთაბერა მას სული („ჩვენ, ღვთის, და არა ამ სოფლის სული მოგვიღებოდა“, კორ. 2, 12) და მთელი კაცობრიობის პირველწინაპარიც ადამად მოინათლა. „ექმნეთ კაცი ხატებისაებრ ² ჩვენისა და მსგავსებისაებრ... და შექმნა უფალმან ღმერთმან კაცი მტუერისა მიმღებელმან ქუეყანისაგან. და შთაბერა პირსა მისსა სული სიცოცხლისა და იქმნა კაცი იგი სულად ცხოველად“ (დაბ. 1, 26; 27). ნეტარი ავგუსტინე ამ სიტყვებში გულისხმობდა

¹ დაწერილებით იხ. ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსანის ღმრთისმეტყველება, გვ. 282—283. ადამიანი მიკროკოსმოსია, თავისთავში მომცველი ყოველგვე იმისა, რაც მაკროკოსმოსში იმყოფება (გრიგოლ ნოსელი, „მუსიკის საზრისის შესახებ“. შდრ. შუა საუკუნეების ფილოსოფიის პრობლემები, I, თბ., 1981. გვ. 124).

² პლატონი ცნებას „ხატი“ ხმარობს მხოლოდ ხალხლი ქვეყნის საგანთა გამო. იდეები მისთვის არ არიან ხატები, ისინი ნამუშებია. იგივე გაგებას ვხვდებით თვითონ ალექსანდრიელის ორიგენეს, არეოპაგელის ნააზრევში (შდრ. ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსანის ღმრთისმეტყველება, გვ. 118).

ცოდნებით დამძიმებულ ადამიანს, რომელსაც ჭერ კიდევ არ მიუღია ღვთის მადლი და როცა მიიღებს მას ნათლისღების საიდუმლოს საშუალებით, მაშინ ხატი და მსგავსი ხდებოა ღმრთისა (აღს. XII, 12).

ადამიანის გაჩენის შესახებ ზემოთ დამოწმებულ ბიბლიური თქმულების პასაჟში ჩვენი საკითხისათვის მთავარი ისაა, რომ კაცის სხეული (ხორციელი არსი) უფალმა მიწისაგან შექმნა და შთაბერა მას მისივე ნაწილი — ღვთიური სული, ანუ „სული სიცოცხლისა“. ამდენად, შესაქმნის მითში ასეთი აზრია ჩადებული: კაცი გაჩნდა ზორცისა და სულის შეერთების შედეგად. დასახელებულ პასაჟში კიდევ სხვა რამ იქცევეს მკითხველის ყურადღებას. კერძოდ, ვის მიმართავს უზენაესი არსება სიტყვით — „ვექმნეთ“, რატომაა ეს ზმნა მრავლობით რიცხვში, რომელსაც შემდეგ ასეთი სიტყვაშეხამებაც მოსდევს — „ხატებისაებრ ჩვენისა“. ვინ უნდა ვიგულისხმოთ ღვთაების გარდა ნაცვალსახელში — „ჩვენ“? საანალიზო ფრაზის რუსული თარგმანიც დავიშოვოთ: „И сказал Бог: Сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему“ (Бытие, 1, 26). დასმულ კითხვაზე პირდაპირ პასუხს ბიბლიური ტექსტი არ გვაწვდის. საღმრთო წერილის თანახმად უზენაესი არსება ერთადერთია, რომელიც შეუფებს დროისა და სივრცის გარეშე. მან თავისი ნებით არაფრისაგან შექმნა სამყარო. უშუალო გაგებით ზმნა „ვექმნეთ“ სხვა ღმერთზეც მიგვანიშნებს, რომელთან ერთად და „მზგავსად მათლა“ უნდა გაჩნდეს ადამიანი. მაგრამ, ბუნებრივია, ამ მომენტში „სხვა“ ღმერთის დაშვების ვარაუდისთვის ყოველგვარი გზა მოჭრილია. რჩება მხოლოდ ერთი ვარაუდის გამოთქმის საშუალება: შესაძლოა ვიფიქროთ, რომ ასეთი ტონით („ვექმნეთ“) უფალი ხომ არ მიმართავს მის მიერვე უკვე ხუთი დღის განმავლობაში შექმნილ სამყაროს, სულიერ თუ უსულო საგნებს. თუმცა ამ ვარაუდის დაშვებას საანალიზო ზმნის გვერდით მიჯრილი სიტყვები — „ხატებისაებრ და მსგავსებისაებრ¹ ჩვენისა“ — უშლის ხელს. მაინც რა პასუხი უნდა მოიძებნოს? ჩვენი ფიქრით, აქ მხედველობაშია მისაღები უფლის მიმართება თავისისავე სულისადმი

¹ ძველი აღქმის 1884 წლის ქართულ გამოცემაში ვკითხულობთ: „ვექმნეთ კაცი ხატად და მსგავსად ჩუენდა“ (წიგნი ა მოსესი, თავი ა). ამ ფრაზასთან დაკავშირებით უნდა მოვიგონოთ პლატონის სიტყვები, რომელზეც პლოტინი მიგვანიშნებს: შემოქმედმა, კეთლმა და შურს მოკლებულმა, მოისურვა, რომ მისი ქმნილებანიც, შეძლებისდაგვარად, მსგავსნი ყოფილიყვნენ მისნი“ (პლატონი, „ტიმეოსი“, 29; პლოტინი, ენ. 5, 4, 1).

და აგრეთვე მიწისადმი. მიწა კაცისთვის „ხატის“ (ტანის, სახის, ფორმის) მიცემის საშუალებას იძლეოდა, სული კი — ღვთიური ბუნებისა. ზემოთ შევეხეთ გავრცელებულ თეოლოგიურ მრწამსს — სული ღმერთის ნაწილია. ე. ი. მამაზეციური თავისსავე ნაწილს (სულს) ეუბნება: ჩვენს მსგავსად (ჩვენი ბუნების მქონედ) შევქმნათ კაცი, რომელსაც ჩვენგან განსხვავებით ექნება — ხატი, ფორმა, სახე, ტანი. აქვე მსჯელობის ობიექტში უნებლიედ შემოდის „ვეფხისტყაოსნის“ ტაეპი: „ჰე, ღმერთო ერთო, შენ შექმენ სახე ყოელისა ტანისა“. საკითხთან დაკავშირებით ერთ საგულისხმო გარემოებას მივაპყროთ გულისყური. გამოთქმაში — „ვექმნეთ კაცი ხატად და მსგავსად ჩუენდა“ — პოტენციურად ქრისტეს პიროვნება უნდა იყოს ნაგულისხმევი. ცხადია, იმ განსხვავებით, რომ ქრისტეს ფიზიკური არსებობა მარიამ ღვთისმშობლის წყალობით მოველინა ქვეყნიერებას. პირველ ადამიანს ფორმა ღმერთმა მიწის საშუალებით მისცა, ქრისტეს — მარიამის შემწყობით. ცოდვამდელი ადამის და მარიამის მიერ შობილ იესოს სული იყო ღვთაების ნაწილი სული. ამდენად, ქრისტე ღმერთკაცად გამოცხადდა სოფელში.

ღ. გურამიშვილი მთლიანად იზიარებს ბიბლიურ კონცეფციას ადამიანის შექმნის შესახებ, მაგრამ კორექტივიც შეაქვეს მასში. „დავითიანის“ მიხედვით ღმერთმა კაცი გააჩინა ოთხი ელემენტის (მიწა, წყალი, ცეცხლი, ჰაერი) საშუალებით. ამის შესახებ კი ბიბლიურ ტექსტებში საერთოდ ვერაფერს ამოვიკითხავთ. საქმე ისაა, რომ ამ მომენტში ჩვენი პოეტი საღმრთო წერილის ბრმა მიმდევარი არ ყოფილა, იგი შესაქმნის მითით არ შემოფარგლულა, არამედ მას ავსკის იმ ცნობებით, რაც შუა საუკუნეების ქართულ სიტყვიერ კულტურაში, განსაკუთრებით კი ფილოსოფიურ და მხატვრულ მწერლობაში იყო დამკვიდრებული. თუმცა, როგორც ცნობილია, ეს არ იყო ქართული საზოგადოებრივ-ფილოსოფიური აზროვნების მონაპოვარი. მოძღვრება ოთხი ელემენტის შესახებ საქართველოში უპირველესად ანტიკური ბერძნული სამყაროდან შემოვიდა¹.

ადამისა და ევას არსებაში პირველშობილი ცოდვის აქტამდე ხორცი და სული ჰარმონიულ ურთიერთობაში იყვნენ, მაგრამ სატანამ და აკრძალულმა ხილმა ეს ჰარმონიული სიმშვიდე დაარღვიეს. ცთომის

¹ ამის შესახებ ვრცლად იხ. ჩვენი ნაშრომი — დავით გურამიშვილი და ქართული სიტყვიერი კულტურა, თბ., 1986, გვ. 46—59.

შედგად ღმერთი და ადამიანი, ხორცი და სული ერთმანეთს დაშორდნენ და საწინააღმდეგო პოლუსებზე მოექცნენ. კონკრეტულ შემთხვევაში მაინც სად ვეძიოთ პირველი დამნაშავე — სატანაში, აკრძალულ ხილში, ადამიანის ხორცში, სულში თუ თვით ღმერთში? დასმულ კითხვაზე პასუხი ნათელს გახდის ცთომის არსს და აქედან გამომდინარე — სულისა და ხორცის შინაგანი კონფლიქტის სათავეს.

საკითხზე მსჯელობა, ცხადია, უნდა დაეწყოთ ევასა და ადამის მიერ აკრძალული ხილის მირთმევით, რამაც გარდუვალი გახადა ცთობა. საინტერესოა, რომ შემეცნების აკრძალული ხილი მიჩნეულია ადამიანის ცნობისმოყვარეობის სიმბოლოდ. დროთა სრბოლაში მას ნაირი გაგება ჰქონდა. მაგალითად, შენიშნულია, რომ ჯონ მილტონის შემოქმედებაში (XVII ს.) ჰუმანისტური აზრი ეძლევა ადამისა და ევას ცნობისმოყვარეობას. მათ მისწრაფებაში — იგემონ ბოროტისა და კეთილი ხის ნაყოფი — ისახება აღორძინების ღანისათვის დამახასიათებელი ცოდნისაკენ ლტოლვის კონტურები¹. უფრო ადრინდელ შეხედულებებსაც მივადევნოთ გონების თვალი. აკრძალულმა ხილმა ადამიანი ჩაახედა საკუთარ თავში, გააცნო თავისი ბუნება². „ქეთილისა და ბოროტის ცნობადი ხეა არს მრავალ სახისა მის ხედვისა შემეცნებად, რომელ არს მეცნიერებაა თვისისა ბუნებისაჲ“ (იოანე დამასკელი)³.

საკითხთან დაკავშირებით ერთი საგულისხმო გარემოება გავხაზოთ. აკრძალული ხილის გემოს ხილვამდე ადამიანი სულიერი, შინაგანი სამყაროდან უცქერდა გარე სამყაროს, რომელსაც ხედავდა და არცა ხედავდა. ეს იმას ნიშნავს, რომ იგი მატერიალური სამყაროს ფორმას ხედავდა მხოლოდ, რაც შეგრძნებად ხედვაში გამოიხატა. როგორც ცნობილია, „შეგრძნებადი ხედვა არ არის შინაგანის ხედვა. სმენითი შეგრძნება არ არის შინაგანისადმი ყურის მიგდება“⁴. აკრძალულმა ხილმა კი „გარეთ“ გამოიყვანა ადამიანი, დანახვა და კარგი, კეთილი და ბოროტი, „სულიდან“ „ხორცში“ გადაეშვა და ამ უკანასკნელის მოთხოვნილებებს ანაცვალა თავი, რითაც ცოდვა ჩა-

¹ გ. ხავეთასი, შ. რევიშვილი, ნ. ორლოვსკაია, გ. გაჩეჩილაძე. საზღვარგარეთული ლიტერატურის ისტორია, თბ., 1977, გვ. 254.

² ნემესიოს ემესელი, ბუნებისათვის კაცისა, ს. გორგაძის გამოცემა, ტფ., 1914, გვ. 12.

³ რ. შიშინოშვილი, იოანე დამასკელის „გარდამოცემის“ ქართული თარგმანები, საღოქტ. დის., ნაწ. 11, ხელნაწერი, 1967, გვ. 395ა.

⁴ ბ. დობორჯგინიძის დასახ. ნარკვევი, გვ. 422.

იღინა, „დაბადა ბოროტი“. საინტერესოა, აღორძინების პერიოდის ქართველ შემოქმედთ როგორ ჰქონდათ ეს მომენტი გაცნობიერებული. განსაკუთრებით უნდა გამოვყოთ ორი პოეტი — არჩილი და დ. გურამიშვილი. წინასწარ შევნიშნავთ: ამ თვალსაზრისით მათ კონცეფციებზე დაწვრილებით მსჯელობა სხვა ნაშრომში გვექნება, ამიტომ აქ მხოლოდ ორიოდ სიტყვით უნდა ვამცნოთ მკითხველს შემდეგი: არჩილისა და დ. გურამიშვილის შეხედულებებისათვის საერთო დამახასიათებლად უნდა ვალიაოთ ის, რომ ადამი და ევა ემსხვერპლნენ თავიანთ გაუმაძღარ ბუნებას. ვფიქრობთ, დასახელებული პოეტების მსოფლმხედველობის ამ ასპექტში მხოლოდ მათივე ეპოქის შინაგანი მოთხოვნილება როდი ირეკლება, არამედ ისინი ადამისა და ევას ცთომალში საერთოდ ადამიანის გაუმაძღრობის ლომის წილს ხედავენ. აკრძალული ხილით დანაყრებამ დაავიწყა კაცთა მოდგმის პირველ წინაპრებს მათივე მშობელი—ღმერთი. ამან განაპირობა სულიერიდან „ფიზიკურ პლანზე ჩამოსვლა“ მათი. ამასთან დაკავშირებით ოდენ ერთ ნიშანდობლივ მაგალითს მივმართოთ: „ჰუმა იაკობ, განძლა და შეჭრიობდა საყუარელი იგი, განსუქნა, განსხუა, განიშუა, დაუტევა ღმერთი შემოქმედი თვისა და განადგა ღმერთსა, მაცხოვარსა თვისსა“ (II სჯ. 32, 15).

ერთი სიტყვით, აკრძალული ხილის ზიარებამდე ევა უპირველესად ცნობისმოყვარეობას უნდა მიეყვანა, რომელსაც პოტენციაში გაუმაძღრობის ენებიანი შეგრძნება უძლოდა წინ. ამ შემთხვევაში სწორედ კაცის გაუმაძღარი ბუნების იმპულსს უნდა აღედგრა პირველ ადამიანში ცნობისმოყვარეობის განცდა („ვექვობ ის იყოს ორგული, ვინც გახლავთ წინამძღომელი. თვალ-გული ხარბი, ანგარი, მუცელი გაუძღომელი“). ამან კი შედეგად ის გამოიღო, რომ ადამიანს თავისი გრძნობადი ბუნებაც არ დაემორჩილა. სწორადაა შენიშნული, რომ „ადამიანის სულს მხოლოდ ღმერთთან მორჩილებაში შეეძლო ებატონა თავის გრძნობებზე და გრძნობად სამყაროზე. მაგრამ რაც იგი უარს ამბობს თავისი ნებით შემოქმედისადმი მორჩილებაზე, მაშინვე გრძნობადი ბუნებაც არ ემორჩილება მას“¹.

ვფიქრობთ, ზემოთ დასმულ საკითხზე ამომწურავ პასუხს გაგვცემს დ. გურამიშვილის ერთ-ერთი საინტერესო თხზულების სკრუპულო-

¹ შუა საუკუნეების ფილოსოფიის პრობლემები, I, გვ. 166.

„ზური ანალიზი. ამ ვრცელ ლექსს „სულის ამბავი“ ჰქვია (271 — 274). თავის თავგადასავალს ჰყვება ის სული, რომელიც ღმერთმა შთაბერა პირველ ადამიანს: მე, კაცის სული, ღვთის პირიდან გამოვედი, ვინაიდან ღვთის (ლექსში — „არსთ“) ნაწილი ვიყავი, „უკვდავ-უბერიც“ გახლდით — „მიწას, წყალს, ქარს, ცეცხლს შიგ ჩანაბერი“. აქ დ. გურამიშვილი მკითხველის ყურადღებას მიაქცევს იმას, რომ ანტიკური ხანიდან მოყოლებული შუა საუკუნეების პერიოდის ჩათვლით სული უკვდავად¹ იყო შერაცხული, ბიბლიურ-ქრისტიანული კონცეფციით — სული ღვთის ნაწილად და, ამდენად, უკვდავად მიიჩნეოდა. დედამიწაზე („ქვეყნად, სოფელად“) დამკვიდრებისას, — განაგრძობს სული, კაცს თან ვახლდით ხორცი და სული — „მისად მყვანებლად (წამყვანი, მატარებელი) ზედ შეთვისული“ (შეთვისებული). კაცს ღვთისაგან ნაბოძები ჰქონდა ქვეყნის ხელმწიფობა, მეფობა („ოდეს ჰელმწიფედ, მეფედ სვიანად გავდა“), მაგრამ მასში (პირველქმნილ ცოდვამდელ ადამში) იძალა გაუმადლოების ჟინმა, „განმსხვილდა ძირფესვიანად“, „ქვეყნის ნაყოფი ჰამა, გასუქდა“ (აქ საუბარია აკრძალულ ხილთან ზიარებაზე), „სიხარბის რეტმა“ ადამიანს სხვა საქმეც „გაუჩინა“, „ქვეყნად ყოფნასა აღარ დასჯერდა, მალა ზეცადა აღსვლად შემზერდა“ (აქ მხედველობაშია მიღებული ბიბლიური გოდლის მშენებლობის ამბავი). გულისწყრომით აცხადებს სული, რომ კაცმა ვერ შეიღირსა დიდება, „უგულისხმობით პატივის დება“, თავისი საქციელით პირუტყვის დაემსგავსა („პირუტყვის მსგავსად არა-წმინდება, შექმნა საწუთროს მოღებ-მიღება“). პირუტყვულ დონემდე ადამიანის დაშვებაში, დ. გურამიშვილის აზრით, უმთავრესი ბრალი მისი გაუმადლო ბუნების მძაფრ გამოვლინებას მიუძღვის. ამ თვალსაზრისით კაცის პირუტყვთან შედარება ახალი არ იყო პოეტის დროისათვის. გადავავლოთ თვალი ზოგიერთ ლიტერატურულ წყაროს. „მოვედ, სულო მღებლლო, კორცთა თანა დამბადებელისა, აღუარე და იჯმენ პირველისა მის პირუტყუებისაგან და შეწირენ შენ უფლისა ცრემლნი სინანულისანი“². „ყოვლად ვეკრძალნეთ ნაყროვანებასა და ნუმცა ვიქცევით წესითა პირუტყუებრითა, არამედ წერითა ანგელოზთათა და

¹ ცნობილია, რომ თალესმა პირველმა უწოდა სულს უკვდავი.

² ანდრია კრეტელი, „დიდი კანონი“, წიგნში: ს. ყაუხჩიშვილი, ბიზანტიური ლიტერატურის ისტორია, თბ., 1973, გვ. 285 (ქვემოთ — ანდრია კრეტელი, დიდი კანონი).

მათ თანავე აღმოყვანეს ქრისტემან¹. ტიპოლოგიური თვალსაზრისით საგულისხმოდ გვესახება ერთი ასეთი ნაწყვეტი ავგუსტინეს ნააზრევადან: „პირუტყვნი ველისანი“ უფრო სწორი იქნება ვუწოდოთ იმ ადამიანებს, რომელთაც მხოლოდ ხორციელი სიამენი ახარებთ“ (ფიქრები ფსალმ. გამო, 8, 13). დავით აღმაშენებელი მწუხარედ განიცდის მამონასთვის დამონებას: „თაყვანის-ვეც ანგაპრებისა მამონას“, რის გამოც „მსგავსებისაგან დავაკლდი და დავბადეო ბოროტი“². სწორედ „უძღებებას“ თელის ეს დიდი მოაზროვნე თავის პირველ მოღალატედ („ჩემისამდე უძღებებისა გულისთქუმისა“. შდრ. დ. გურამიშვილის ასეთი გამოთქმა: „უძღებება მან რა მიყო, ხედავთ ამ ჩემსა შოვნასა“). საანალიზო ლექსის მთავარი გმირი — სული — განაგრძობს: კაცს მე სულ ტკილს ვურჩევდი, „ჯორცი ურჩევდა, რაც სჭრიდა კბილთა“, მან ხორცის სამსახურს უძღვნა თავი, მისთვის იზრუნა მხოლოდ, „ჯორცსა ჩანაცვა, ჯორცს დაახურა“. ხორციელი წადილისათვის მიყოლამ ადამიანი უზნეო არსებად აქცია, რაც ღვთის მცნებათა, ანუ მოსეს ათი მცნების შელახვა-დარღვევაში გამოიხატა: „იკაცისმკვლელა, იქურდ-იბოზა“, ანგარიშმიუცემლად მიჰყვა საწუთროს შვება-განცხრომას, ურცხვი აშოკობით („ღრანჯობით“) სიძვა-მრუშებას, დაივიწყა ღმერთი — „ღამბადებელი, თვისი აღმშენი, ამაგებელი“, თავისი საქციელით ადამიანმა „ყოვლის სიბილწით მთხუნა, განმგოზა“. სულის თქმით, ადამიანმა გაუმაძღრობით, ღორმუცელობით, მხოლოდ ხორციელი სიამოვნებისთვის ზრუნვით სასტიკი განაჩენი გამოუტანა თავის თავს, „ვითარ აღშენდა, ისევ დაიქცა“, სიცოცხლეშივე საშინელი ზიანი მიაყენა თავის არსებობას: „თავის თავს უყო ასე ზიანი, ჯორცით მიწაში სკამენ კიანი“ (ამ თვალსაზრისით საგულისხმოა ერთი ხალხური პოეზიის ნიმუში — „აჩქარდი სულო ცოდვილო“, სადაც ხორცი მიმართავს სულს, „აჩქარდი, სულო ცოდვილო... შენ წახვალ, ზეცას იხარებ, მე კი შემკამენ კიანი“)³. ხორცის უზნეო თვისებებმა და მოქმედებამ არა მარტო

¹ იოანე მინჩხის პოეზია. გვ. 151.

² დავით აღმაშენებელი. გალობანი სინანულისანი, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, წინასიტყვაობა და შენიშვნები დაურთო ლ. გრეგოლაშვილმა, ოსუ შრომები, 163, ლიტერატურათმცოდნეობა, თბ., 1975. გვ. 181 (ქვემოთ — დავით აღმაშენებელი, გალობანი სინანულსანი).

³ ქართული ხალხური პოეზია, I, შემდგენელი: მ. ჩიქოვანი, ნ. შამანაძე, თბ., 1973, გვ. 165.

თვით მას მოულო ბოლო, როგორც დ. გურამიშვილის საანალიზო ლექსი მოგვითხრობს, არამედ სულსაც მძიმე ტკივილები მიაყენა, იგი სამართალში მიეცა, სადაც სასტიკ ტანჯვას განიცდის. „მე, სული მისი, აქ ვიტანჯები, სამართალში ვარ და ვისაჯები“. ჭოჯობებით მოქცეული სულის ტრაგედიის გადმოსაცემად მოვიტან ერთ სტროფს: „ტანთ მიჰირებენ ცხელ-ცხელ გაზებსა, გველნი ნაკუთალთ მღერდენ გაზებსა, ლომ-ვეშაპ-მგელნი დიდს პირს მიღრენენ, თვალებს მიჰყეპენ, მუცლ-ფენ, მიღრენენ“.

ტანჯული სული შებრალებასა და ხსნას ევედრება ღმერთს, რომელიც მის თხოვნას არ იწყნარებს, გულმწყრალად და ყვედრებით განსჯის სულის საქციელს, „მსაჯა და მადვავ ეს ცოდვა ბრალად“: ჩემს მსგავსად შექმნილ კაცს გაგაყოლე — „შენ — ჩემი სული — თან გაგატანე“. შენ კი იგი „განაგულდიდე, განამპარტავნე“, ურიგოდ ატარე, კარგი შეაძულე, ავი შეაყვარე, აურვე სულით, ახარე ხორციით... ღეთის მითითებით. მისივე ნაწილი — სული — იმიტომაა დამნაშავე. რომ ხორცის საქციელი მას დროულად არ შეატყობინა. ეს კი არ იყო ძნელად მოსაგვარებელი საქმე: სულმა როდესაც შეატყო ხორცს, რომ ჩაგრავდა და ასუსტებდა მას, ვალდებული იყო „კამდა მოძღვართან რომ აღეარა, წირვა-ლოცვაზედ საყდარს ეარა“. ე. ი. მოძღვრისთვის (მღვდლისთვის) უნდა გაენდო სულს ხორცის ავი საქციელი, საყდარში მისულიყო საწირ-სალოცავად. „მღვრდელი მიკმევედა სუნად სურნელად, — ამბობს ღმერთი, — ლხინებას ჰყოფდა შენ საკურნელად“. შევიტყობდი რა ყველაფერს ამას და „ქორცს დავამტრობდი“, შენ კი დიდებით შეგამკობდიო. მაგრამ ეს არა ქენი, რაც მცონარეობის გამო მოგივიდა, რადგან „გამოუდექ ქორცის გემოსა, ტანთ განიცარკვე, რაც რომ გემოსა“. გადაგვარებულ ხორცში მდგარი სულიც მის უზნეო მოქმედებათა მონაწილედ და მსაჯულად ცხადდება, რომელსაც ღმერთიც ვეღარ უშველის. უფლის რჩევით, ხსნის ერთი გზა გააჩნია სულს: „უკეთუ ქვეყნად თვისნი და ტომნი, რომელნიც გყვანან შენ კაის მლომნი, მშვიერთ გიკმევენ, მწყურვალთ გისმევენ, შიშველთ გიმოსენ, მღვრდლით მსხვერპლთ გიკმევენ“, სწორედ მათ შეუძლიათ მისი ხსნა და შველა: „გარდაგიქდიან შენს თანამდებსა — მით დაგიშრეტენ ნავთთ ცეცხლ ნადებსა“. წინააღმდეგ შემთხვევაში სულს მსაჯული განუქიქებს ცოდვა-მადლს. სულმა ღეთისგან გაიგონა რა თავისი ცოდვა-მადლის „სასწვრით აწონის“ ამბავი, წინასწარ იგრძნო, რომ ცოდვა დასძლევა და „ვაიმეო, საქმე გაძნელდა“. იგი გამოუვალ განსაცდელ-

ში მოექცა, არ იცოდა ვისთვის მიემართა, მისი მხსნელი არსაიდან ჩანდა არც ქვეყანაზე და არც ცაზე, „აღარც მამა გყავს, აღარც დედაო, აღარცა ძმა და აღარცა დაო“. ეს სტრიქონები იმითაა საყურადღებო, რომ პოეტის თვალთახედვით, ხორცის ბილწით დასვერილ სულს, მის მოთხოვნილებებს აყოლილ სულს, რომელიც დროზე ვერ მოეგო გონს, ვერ იმძლავრა და ზეგავლენა ვერ მოახდინა ხორცზე, მშველელი არავენ ჰყავს, არც ცა და ქვეყანა, არც ღმერთი, არც მშობლები, არც და-ძმა. ის სამუდამოდ განწირულია. ამით დ. გურამიშვილი თანამედროვეთ ასწავლიდა ზომიერების გრძნობის დაცვას, ხორციელზე უფრო სულიერი საზრდოსთვის ზრუნვას, რადგან ეს უკანასკნელი იყო სწორუბოვარი ძალა ადამიანის ზნეკეთილობისა, მორალური სრულყოფისა, თვითდახვეწისა და ჰუმანურობისა. პოეტი იმავე სულის სიტყვებით ასე აფრთხილებს გადაკვარებულ, მხოლოდ ხორციელ ვნებებს აყოლილ თანამედროვეთ: ისმინეთ, ძმებო, ჩემსავით საწუთროდან აქ მომსვლელნო, „აქ ნავთთ მდინარე ცეცხლ მონაკიდი, ზედ გასასვლელი წვრილ საბლის კიდი, განისწავლენით, ჯამბაზებრ წარეთ, რომ არ ჩასცვივდეთ. დაიწვენეთ მწარეთ“.

უნდა შევნიშნოთ, რომ განხილული ლექსის მთავარი პერსონაჟი — სული ეს დ. გურამიშვილის სული კი არ არის, არამედ საერთოდ, ზოგადად ადამიანის სულია, ადამისა და მის შთამომავალთა სულია, ხოლო თავის სულს პოეტი კონკრეტულად მომდევნო თხზულებაში („ამ წიგნის გამლექსავის სულის მოხსენება“) გვამცნობს. ამ ნაწარმოებს გარკვეული მნიშვნელობა ენიჭება პოეტის ბიოგრაფიის უფრო ღრმად გასაცნობად. მკითხველს კარგად მოეხსენება, რომ ამ თვალსაზრისით საყურადღებო მასალებს შეიცავს „ქართლის ჭირი“.

„ამ წიგნის გამლექსავის სულის მოხსენებაში“ დ. გურამიშვილი, როგორც ითქვა, თავის სულიერ ბიოგრაფიასთან გვაზიარებს. იგი ღმერთს შესთხოვს გონების თვალის ახელას, რათა გაიგნოს „ცხოვრების გზა“, მისი ნების გზაზე დაუცემლად ატაროს, განუმაგროს გული „სარწმუნოების რწმენად“. პოეტი მოთქმამდე მისული ტონით ამბობს: „მე ვარ, ვითა აღდაჟი, ბიცი და მლაშობი, დედისაგანვე ცოდვასა შინა ნაშობი; უშრტო და უნაყოფო, ვით გალი განმქმარი, უძეო, უასულო, არარად სავმარი“. ავტორის ტრაგედიას კიდევ უფრო ამძაფრებს „სხვის ქვეყნით სამკვიდროს ქვეყნით გამოძება“. „მრავალ განსაცდელსა შინა შეყვანებული“ შემოქმედი თავის ცოდვებსაც ინანიებს: „გავსტენხე ათი მცნება, მთლივ ვერ დავიმარხე“. ძნელია ამ სიტყვების სიმართ-

ლემი დარწმუნება, როცა „დავითიანს“ თავიდან ბოლომდე ყურადღებით გაეცნობი. არავითარი ცოდვა პოეტისა კრებულის მიხედვით არ იკითხება. აქ იმავე მდგომარეობაში აღმოჩნდებით, რასაც დავით აღმაშენებლის „გალობანი სინანულისანის“ ანალიზი იწვევს აღნიშნული თვალსაზრისით. მკვლევართა განსხვავებული მოსაზრებებია გამოთქმული იმის თაობაზე — დიდი მეფე-პოეტი საკუთარ ცოდვებზე გვესაუბრება თუ საზოგადოდ ადამის მოდგმის ცოდვებზე.

საანალიზო ლექსში დ. გურამიშვილი ევედრება უფალს, რათა მის განსასჯელად მოსულ უბადრუკ სულს შეუნდოს მძიმე ცოდვანი, ამოიყვანოს იგი „სულით ჭოჭოხეთს დანთქმული“.

ამრიგად, ზემოთ განხილულ ლექსში „სულის ამბავი“ პოეტი ზოგადად სულზე — ადამისა და მის ცოდვილ შთამომავალთა სულის ისტორიაზე გვესაუბრება, პირველქმნილი ცოდვის შემდეგ ხორცისა და სულის კონფლიქტზე, მათ ერთმანეთთან დაშორებაზე და მის შედეგებზე მოგვითხრობს, მომდევნო თხზულებაში კი უკვე საკუთარი სულის მწარე ბიოგრაფიას გვიყვება, რომელიც კიდევ უფრო აღრმავებს და აძლიერებს ჩვენს წარმოდგენას მის ბიოგრაფიულ მომენტებზე, რასაც „ქართლის ქირში“ ვეცნობით. თუმცა ამ ლექსშიცაა გაჟონილი ის მოტივი, რაც „სულის ამბავში“ გვხვდება. კერძოდ, პოეტი თავს იდნაშაულებს, ათი მცნების გატეხვას აყვედრის საკუთარ არსებასა და ღვთის მიერ მისთვის გამოტანილი განაჩენი სულის მიმართ სამართლიანად ეჩვენება.

სულისა და სხეულის კონფლიქტი, მათი დაპირისპირება. რა? აქ ასახვა პოვა „დავითიანში“, შუა საუკუნეების ხელოვნების თემა იყო, რადგან ქრისტიანულმა ხელოვნებამ „მოიტანა სულისა და სხეულის კონფლიქტი, რომელიც უცხო იყო ძველი მნატერული აზროვნებისათვის“¹. ცნობილია, რომ ქრისტიანობა საბოლოოდ გაფორმდა როგორც ხორცისა და სულის დაპირისპირების რელიგია². პავლე მოციქულის თეოლოგიური მოძღვრება გვამცნობს: „ქორცთა გული უთქუამს სულისათვის და სულსა ჯორცთათვის და ესენი მხდომ არიან ურთიერთას“ (გალატ. 5, 17). გ. ფარულავას შენიშვნისა არ იყოს, მათი მუდმივი ბრძოლა ერთმანეთთან ადამიანის შინაგან გაორებას იწ-

¹ Основы марксистско-ленинской эстетики, М., 1960, გვ. 264.

² ვრცლად იხ. ნ. ნათაძე, ღრთა მიჯნაზე, გვ. 27.

ვევს¹: „გონებითა ჩემითა ვჰმონებ სჯულსა ღმრთისასა, ხოლო ხორცითა სჯულსა ცოდვისასა“ (რომ. 7, 25). ადამიანის გარდა, ღვთის მიერ ყოველი შექმნილი მოკლებულია გონებას, სწორედ ამ უნარით ღვთაებამ ადამიანს თვითშემეცნება ასწავლა. თვითშემეცნებით არკვევს ადამიანი თავის დაცემულობას და იწყებს აღმავლობას². დავით აღმაშენებელი მწუხარებით ამბობს: „შჯული გონებისაჲ, ცოდვისა და კორცთა შჯულსა დავამონე“³. იოანე მინჩხი იტყვის: „შევიდეთ შინაგანსა მას გონებითა ჩუენითა საუნჯესა სულიერსა და მიუდგინნეთ კორცნი სულსა გულსმოდგინესა სულიერთა შრომათასა“⁴.

სულისა და ხორცის კონფლიქტში სული მართალია, ხორცი კი — შემცდარი. მისი დანაშაულის არსია ნივთმოყვარეობა, „მონაგებთმოყუარე ცხოვრება“, გაუმაძღრობა, ნაყროვანება, ადამიანის ზრუნვა „ხორცთა ხატების განშუენებისათვის“, ხორციელი სიმსუქნისათვის, რაც ითვისებს და იგუებს ყოველივე ხრწნადს, წარმავალს, ამით კი სულს ანიავებს, ანადგურებს, კლავს. იოანე მინჩხს ვათხოვოთ გულისყური: „ადვილად მოინადირების ნაყროვანებითა კაცი მაცთურისაგან, რამეთუ დაუბნელის გული და დასცის და მოკლის სული კორცთა შინა“⁵. ხორცი ხრწნადია, რომელიც დაამძიმებს სულს, რომელმაც „შესულიბის“ გონება: „განხსწნადმან კორცმან დაამძიმის სული, და შესულიბის (შეაცბუნოს, გააოგნოს, დაუბეცოს) მიწოანმან საყოფელმან გონება მრავალმზრახველი“ (სიბ. სოლ. 9, 15)⁶.

სულისა და ხორცის შედარებით დახასიათებას არაერთი სტრიქონი თუ სტროფი უძღვნა „დავითიანის“ ავტორმა. თავისი მხატვრული დონით, თემის თავისებური პოეტური გააზრებით იგი მკაფიოდ განსხვავდება იმ ლიტერატურული წყაროებისაგან, რომელიც ასაზრდოებ-

¹ გ. ფარულავა, ერთნული ჰაგიოგრაფიის გმირი, „კრიტიკა“, 1987, № 2, გვ. 117.

² შუა საუკ. ფილოსოფიის პრობლემები, I, გვ. 28 — 29.

³ დავით აღმაშენებელი, გალობანი სინანულისანი, გვ. 182.

⁴ იოანე მინჩხის პოეზია, გვ. 159.

⁵ იქვე, გვ. 158.

⁶ სხვათა შორის, ერთ-ერთ ძველ ნოველაში („განკითხვათს“) ვკითხულობთ: „სული მსგავს არს წყალსა, უკუეთუ განსწმედდე, კეთილად გამოდის წმიდად, უკუეთუ უღებ პყო და მიაქციო მიწაჲ და ნეხუ ზედა, უჩინო იქმნების და წარწყმდების“ (შუა საუკუნეთა ნოველების ძველი ქართული თარგმანები, I, თბ., 1966, გვ. 122).

და პოეტის მსოფლმხედველობრივ პოზიციას. პოეტის მიზანდასახულობა გამოკვეთილად ჩანს: ესაა გადაგვარების გზაზე დამდგარი თანამემამულეთა დამოძღვრა-შეგონება, რათა ყველაფერში დაეცვათ ზომიერება, ხორციელი სიამოვნებისათვის ზრუნვის ნაცვლად სულიერი საზრდოსთვის ებრძოლათ, სულის განსპეტაკება კი ზნეობრივ სრულყოფილებას აზიარებდა ადამიანს. სულისა და ხორცის დაპირისპირებისას დ. გურამიშვილი მუდამ ხორცს სდებს ბრალს. თუმცა აქვე ისიცაა გასათვალისწინებელი, რომ პოეტი ხელაღებით კი არ ებრძვის და უარყოფს საერთოდ ხორცს, არამედ მოითხოვს მწიკვლისაგან, ქუჭყისაგან მის გაწმენდა-გასუფთავებას. საინტერესოა, რომ ავტორი სხეულში დასადგურებულ სულს მხატვრულად წარმოსახავს როგორც ჭურჭელში (სალვინე) მდგარ ღვინოს. ადამიანმა კეთილ ღვინოს სუფთა ჭურჭელში უნდა მიუჩინოს ადგილი, სადაც ყოვლად შეუძლებელია მისი წახდენა: „ქორცსა აქვს დანაშაული, სულისა არა ბრალია, სულია ღვინო კეთილი, ქორცი ჭურჭელი მყრალია... უნდა მეღვინემ საღვინე კარგვარად გამორეცხოსა, განაყრეინოს, გაწმინდოს, რაც შიგნით მწიკვლი ეცხოსა, თუ მისგან წაქედეს ღვინოლა; მე თავში კეტი მეცხოსა“ (92).

ზემოთ მოხმობილ პოეტურ შედარებას სხვა ნაწარმოებებშიც იყენებს დ. გურამიშვილი. „სწავლა მოსწავლეთაში“ ასეა დამოძღვრული მოზარდი: „ალაბულათი (ჩალანარევი ბეწვი ნოტიოში) ნუ ავსებ წმინდად გარცხილსა მენასა (ჭურჭელი), გაგიჭირდების გარეცხა, შეიქოხვრას და ქშენასა“ (34). მოცემულ პასაჟში პოეტი მოზარდის ჯერ კიდევ შეურყვენელ, ხორციელი მოთხოვნილებებისაგან თავისუფალ სხეულს წმინდად გარეცხილ ჭურჭლად ნათლავს და ურჩევს ეს სიწმინდე ხორცისა შეინარჩუნოს, ალაბულა არ გააკაროს მას, წინააღმდეგ შემთხვევაში, ჩადენილი საქციელი სანანებელი გაუხდება, გაუჭირდება „ჭურჭლის გარეცხვა“, მწარედ იტყვის: „რა უყავ ჩემს თავსა“. ღვთისადმი მავედრალი პოეტის ხმა ზოგჯერ ასეთი ჟღერადობით გამოირჩევა: „მე, ღმერთო, შენა ამღერე ეს ჩემი სატყებ-სატირი, ჭურსა ზნოვანსა (ცუდი გემოს მიმცემი) მაკმარე საქელ (ჭურის სარეცხი) — მაწაწურ (ჭურის ამოსარეცხი) — ხაპირი (ნაპი, აპირო); აღმომიწმინდე მწიკვლთაგან გული, გონება და პირი, ცოდვით ნამტკრევთა ნაბძარნი მადლით გახიზი (გაგონე), შაკირი (კირით ამოჯოზე, შეადუღაბე)“. „მხიარულ ზაფხულში“ მამა შვილს ასე ეუბნება: „მუნ დაესხდეთ, წამოვსწვეთ. თუ რამ მიდგს, წამოვსწვეთ ჩემ საღვი-

ნითა“. ან კიდევ: „მე თიხის კოკა, ზნოანი ჭური, — რასაც ვადენდე, შენ უგდე ყური“ (247).

ალსანიშნავია, რომ დ. გურამიშვილს ადამიანის სხეული (ტანი) ტაძრად აქვს ერთგან გააზრებული: „მუკლებმა რყევა დამიწყეს, ზე ტანმა შექნა ზანზარი. ველარ დაიგნეს სვეტებმა (ფეხებმა — ტ. მ.) და გარდაიქცა ტაზარი“ (სხეული, ტანი, 93). ხორცის (სხეულის) ტაძრად წარმოსახვის მომენტები საკმაოდ იპოვება სასულიერო მწერლობაში: „ქორცი ეგე თქუენნი ტაძარი თქუენ შორის სულისა წმიდისანი“ (I კორ. 6, 19), ამისი გამეორებაა იოანე მინჩხის პოეზიიდან ასეთი ნაწყვეტი: „და ქორცი ჩუენნი — ტაძარი სულისა წმიდისანი“¹. ახალ აღთქმას ემყარება ანდრია კრეტელიც: „ბიწიან ვყავ ტაძარი ქორცთა ჩემთა, დავაბნელე ხატება და მსგავსება. რომელი მომეტა“ (291)². დ. გურამიშვილი ხორცს საწუთროს ფეხით ნალახ ტალახს უწოდებს: „ქორცია მიწა ტალახი. საწუთროს ფეგით ნალაგი“. ან კიდევ: „აქე, აღიდე შენაო, ვინცა შენ აღგაშენაო, შენ — შავი მიწა, ტალახი — რომ აგრე დაგაშენაო“. ტიპოლოგიური თვალსაზრისით ყურადღებას იქცევს ავგუსტინეს გამონათქვამი მოტანილ სტრიქონებთან მიმართებაში: „შენ (უფალო — ტ. მ.) დამაყენე პირისპირ საკუთარ თავთან, რათამცა დამენახა შერცხვენა ჩემი და ტალახი ჩემი, უბადრუკობა ჩემი და სირველა-წყლულნი ჩემნი“ (აღს. VIII, 7, 16). „დავითიანში“ ხორცი აგრეთვე მკვდარ-ხმელ ბალახად ცხადდება: „ქორცი მკვდარ-ვმელი ბალახი, აყოებულად ნანახი“.

სახარებაში პური ხორცის (ქრისტეს ხორცის — ტ. მ.) სიმბოლიკაა. ქრისტე იტყვის: „პური — ქორცი ჩემი. სასუმელი — სისხლი ჩემი... მისატევებლად ცოდუათა“ (მათე. 26, 28). თავის ერთ-ერთ საუკეთესო თხზულებაში დ. გურამიშვილი მარიამ ღვთისმშობელს ასე მიმართავს: „ღვთის სამსხვერპლეო, ფურნეო, ცხოვრების პურთა მცხობელო“ (87). აქ — „ცხოვრების პური“ განხორციელებული ქრისტეს სიმბოლოა, ე. ი. მასში ნაგულისხმევია ქრისტეს ხორციელი ბუნებით გამოცხადება დედამიწაზე და ადამიანებისთვის თანადგომა, მათი ხსნა. ქრისტე ხომ მარიამ ღვთისმშობლის შემწეობით განსხეულდა. როგორც ჩანს, პურის ხორცის სიმბოლოდ განსახოვნე-

¹ იოანე მინჩხის პოეზია, გვ. 181.

² ანდრია კრეტელი, დიდი კანონი, გვ. 291. შტრ. უძველესი იადგარი, გვ. 116; შატბერდის კრებული, გვ. 271.

ბა პოეტს სახარებიდან აულია, მაგრამ იგი მისეულ პოეტურ პრიზმაშია გადატეხილი.

როგორც დავინახეთ, დ. გურამიშვილს ხორცის (ადამიანის სხეულის) მეტაფორა-სიმბოლოდ გამოუყენებია „ტალახი“, „თიხის კოკა“, „ზნონი ქური“, „ტაძარი“, „მკვდარ-ხმელი ბალახი“, „პური“. ეს უკანასკნელი კი როგორც სახარებაში, ასევე „დავითიანში“ ქრისტეს სხეულის (ხორცის) მეტაფორაა. ამასთან დაკავშირებით ყურადღების მიღმა ვერც სულის სიმბოლოებს დავტოვებთ.

უძველესი დროიდან მოკიდებული, მსოფლიოს სხვადასხვა ქვეყანაში სული წარმოსახებოდა ფრინველად, წეროდ, ქარად, გრიგალად, ცეცხლებრივ სუნთქვად, ნაკვერცხლად, აჩრდილად¹ და ა. შ. ასევე სული წარმოდგენილი იყო როგორც მიწიდან ცისკენ ხან ცხენით, ხან მზე-ღმერთის ნავით, ხან კი კიბის საშუალებით მიმავალი არსება. ჩვენ პირველ რიგში გვინტერესებს თუ მოცემული თვალსაზრისით რა მონაცემები გვაქვს ბიბლიურ-ქრისტიანულ სამყაროში. ჩვენ მიერ ამოწერილ რამდენიმე ნიმუშს მოვიტანთ: „სული მისი ნაკვერცხალი არს“ (იობ. 41, 12), „რაჟამს ეცის სული ცეცხლისა და ვერ საცნაურ იქმნა ძალი იგი მისი“ (მსაჯ. 16, 9), „სული მისი, ვითარცა სირი, განერა მახისა მისგან მონადირეთასა“ (ფსალმ. 123, 7)². სულიწმიდის სიმბოლოდ მტრედია მოაზრებული: „გარდამოჰვდა სული წმიდა კორციელთა ხილვთა ვითარცა ტრედი მის ზედა“ (ლ. 3, 22). იესო ქრისტემ მდინარე იორდანეში ნათლისღებისას გახსნილი ციდან იხილა ღვთის სული: „აჰა, განეხვინეს მას (ქრისტეს — ტ. მ.) ცანი და იხილა სული ღვთისა, გარდამომავალი ვითარცა ტრედი“ (მათე, 3, 16—17). „კილ-ეტრატის იადგარში“ სული ცეცხლთანაა შედარებული: „მსგავსად ცეცხლისა გარდამოვდა სული წმიდა“³. რა ვითარებაა ამ მხრივ „დავითიანში“? პირდაპირ უნდა ითქვას, რომ დ. გურამიშვილის პოეზიაში სულის სიმბოლოდ აღარ გვხვდება არც ერთი ზემოთ დასახელებული ნიმუშთაგანი. იგი სხვა სახეს მიმართავს. ესაა „კეთილი ღვინო“, რაც პოეტს სულის მეტაფორად გამოუყენებია: „სულია ღვინო

¹ დაწვრილებით ჩხ. ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსანის ღმრთისმეტყველება, გვ. 332, 335.

² შტრ. უძველესი იადგარი, გვ. 143.

³ კილ-ეტრატის იადგარი, გვ. 203.

კეთილი, კორცი კურკელი მყარია“. ამასთან ერთად, ავტორი საკუთარი ტანჯული სულის სიმბოლიკად „ბოლსაც“ ხმარობს. საწუთროს უკუღმართობის მომჩივანი დ. გურამიშვილი ამბობს: „სასიკვდილოდ მივსწურვილვარ, ყელში სული ამობოლსა“ (105), ე. ი. ყელიდან ჩემი სული ბოლივით ამოდისო. ამით თვალნათლივ გვახედებს იგი თავის წამებულ შინაგან სამყაროში. ძველი მეტაფრასული კრებულიდან ტიპოლოგიური პარალელის თვალსაზრისით ერთმა ნაწყვეტმა დაგვიანტერესა: „მაშინდელი იგი კორცთა ჩემთა მეწამულებად შეღებილი კუამლითა და სიმყარალითა კერპთაათა, აწ განმებანების“...¹ „დავითიანში“ სული დასახულია გაუქრობელ ლამპრადაც: „სული ცხოვრების მყარობელი, ვით ბაზმა (ლამპარი) გაუქრობელი“ (149). საკითხთან დაკავშირებით გაეჩაზავთ, რომ „დავითიანში“ სატრფოს სიმბოლურ სახელად ფიგურირებს „სული“. მხედველობაში გვაქვს პოემა „მხიარული ზაფხული“. მწყემსი ბიჭი თავის სატრფოს უწოდებს „სულს“, „სულოს“; ასევე მიმართავს მწყემსი გოგოც მისავე მიჯნურს². „სადაც რომ იყოს ის ჩემი სული, იყოს დაფარულ შენგნით დაცული“ (226). ჩვენ აქ არაფერს ვამბობთ იმ მყარ, გაქვავებულ პოეტურ ეპითეტებზე, რაც სასულიერო მწერლობიდან უცვლელი მოქალაქეობრივი უფლებებით დამკვიდრებულან „დავითიანში“. საუბარია სულის ეპითეტებზე: უკვდავი სული, უსხეულო სული, უბადრუკი სული და ა. შ. ორიოდე სიტყვით „სულის მოფენაზეც“ ვთქვათ. დ. გურამიშვილი ღმერთს მიმართავს: „შენ ხარ ჩემი ამგებ-ამშენი, სიყვარული მე მაქვს შენი... აწ მომფინესულია, მამით გამოსულია“ (143). პარალელისთვის ბიბლიას მივაკითხოთ: „არამედ განვფინეს წინაშე უფლისა სული ჩემი“ (I მეფეთა, თავი ა. სტ. იე)³, საგულისხმოა, რომ „მცხეთურ ხელნაწერში“ „სულის“ ნაცვლად წერია „ლოცვათა“: „არამედ განვფენ წინაშე უფლისა ლოცვათა ჩემთა“ (I მეფ. 1, 15). ენახოთ რუსული ბიბლიაც: „Но извою душу мою пред Господомъ“ (I Царств. 1,15) ახალ აღთქმაში ვკითხვლობთ: „რამეთუ წარმართთაცა ზედა ნიჭი იგი სულისა წმიდისა მიფენილ არს“ (მოც. 10, 45).

¹ ძველი მეტაფრასული კრებულები, გვ. 91.

² ამის შესახებ დაწვრილებით იხ. ჩენი წიგნი — დავით გურამიშვილი და ქართული სიტყვიერი კულტურა, გვ. 250—252.

³ ციტატა მოტანილა ბიბლიის 1884 წლის გამოცემიდან.

სპეციალურად ცალკე უნდა შეეჩერდეთ საკითხზე, თუ საერთოდ „სული“ ზემოთ განხილულის გარდა, როგორ ფიგურირებს ქართულ სასულიერო მწერლობაში, რა და რა სახის გვაქვს იგი, როგორაა წარმოსახული, რა ფუნქციები აკისრია და ა. შ. სული ღმერთია თვითონ, თვით ხელმწიფე და შემოქმედი: „სული ღმერთ არს, ვითარცა იტყვის წერილი, თვით ხელმწიფე და შემოქმედ“¹. ღმერთის სული შემწველი ცეცხლი კი არ არის, არამედ განმანათლებელია: „არა არს იგი ცეცხლი შემწველი, გარნა სული ღმრთისაჲ განმანათლებელი“ („ცხოვრება გრიგოლ ხანძთელისა“) ². მუდამ „ცხოველ არს“ სული უზენაესი არსებისა: „ცხოველ არს სული შენი, უფალო“ (იედ. 12, 4). საღმრთო სული ადამიანის შემქმნელი და მასწავლებელია: „სული საღმრთოა არს, რომელმან შემქმნა მე და სული ყოვლისა მპყრობელისაჲ, რომელი მასწავებს მე“ (იობ. 33, 4). ადამიანის სულის შემქმნელი ღმერთია: „ცხოველ არს უფალი, რომელმაც შექმნა ჩემი ესე სული“ (წ. იერ. 38, 16). დაბადების წიგნიდან ვიცით, რომ ღმერთმა თავისი სული შთაბერა ადამიანს და „იქმნა კაცი სულად ცხოველად“. განასხვავებენ მშვიინეიერ ხორცს და სულიერ ხორცს. სწორედ სულიერი ხორცია ნაგულისხმევი დ. გურამიშვილის სიტყვებში: „ეს ჩემი სული ზეცადა უკვდავის კორცით წავა და“ (169). პირველი კაცი ადამი შერაცხულა „სამშვიინეელად ცხოველად“, უკანასკნელი ადამი კი — „სულად განმაცხოველებად“. სურათის სრულყოფილად წარმოჩენისათვის მთლიანად ამოვწერ მოზრდილ ნაწყევტს ახალი აღთქმის ერთ-ერთი წიგნიდან: „დაეთესუს კორცი მშვიინეიერი, და აღჰსდგების კორცი სულიერი. არს კორცი მშუნეიერი და არს კორცი სულიერი (I კორ. 15, 44), „ეგრეცა წერილ — არს: იყო პირველი იგი კაცი ადამ სამშუნეელად ცხოველად, ხოლო უკანასკნელი ადამ სულად განმაცხოველებელად“ (I კორ. 15, 45). გამოთქმაში — „პირველი იგი კაცი ადამ სამშვიინეელად“ იგულისხმება მიწისაგან შექმნილი (მიწიერი) ადამი, ხოლო მეორე ფრანეოლოგიურ ერთეულში — „უკანასკნელი ადამ სულად განმაცხოველებელად“, ნიშნავს ადამს „ზეციისაგანს“. შატბერდის კრებულშიც ჩავიხედოთ: „შეიქმნა პირველი იგი კაცი ადამი — შუმინვაჲ ცხოველი, ხოლო მეორე იგი ადამი — სული ცხოველი“³. საინტერე-

¹ ქართული პოეზია, I, გვ. 89.

² ძეგლები, I, გვ. 294.

³ შატბერდის კრებული. გამოსაცემად მოამზადეს ბ. გიგინეიშვილმა და ელ. გიუნაშვილმა, თბ., 1979, გვ. 318.

სოა ამ მხრივ იობის სიტყვების გახსენება: „ვიდრემდე საშუმინველი ესე ჩემი თანაღა იყოს და სული საღმრთოჲ რომელ არს ცხურთა შინა ჩემთა“ (იობ. 27, 3). ადამიანის ან ყოველი ხორციელის სისხლის სულად დასახვის მომენტებსაც გავეცნოთ: „სისხლი საცხოვრისაჲ სამშუვინველ (სული — ტ. მ.) მისა არს“ (II სჯ. 12, 23), „სული ყოვლისა ჯორციელისაჲ სისხლი თჳსი არს“ (ლევიტ. 17, 11), „დაითხია მიწასა ზედა სული (სისხლი — ტ. მ.) მისი“ (ივდ. 14, 5). ავგუსტინე ამბობს, რომ დედამისი ჭერ სიფრთხილით ატარებდა მას თავის სულში, ვიდრე — სხეულში: „დედაჩემი გაცილებით უფრო დიდი სიფრთხილით მატარებდა თავის სულში, ვიდრე ოდესღაც — თავის სხეულში“ (აღს. V, 9, 16). ნათლისცემა, წმინდა სულის მეოხებითაც ხდება. იოანე ნათლისმცემელი იტყვის: „მე ნათელს გცემთ წყლით, ვინც მოვა, ნათელ გვეს თქვენ სულითა წმიდითა და ცეცხლითა“ (მათე, 3, 11). „დავი-თიანში“ სიკვდილიც სულადაა წარმოსახული. სიკვდილი ამბობს: „სული ვარ, ღვთისა ბრძანებით სამსახურისა მკვრეტელი“ (167). სულის ცხოველყოფელობა და ადამიანის სიცოცხლე ქრისტიანული სარწმუნოების მტკიცედ დაცვით განიზომება: „უკეთუ სულითა ცხოველ არს იგი (ვარსკენი — ტ. მ.) ცოცხალმცა ხართ იგიცა და შენცა“ („შუშანიკის წამება“) ¹. „სულისა ზრახუა“ ცხოვრებას ნიშნავს: „ზრახუა იგი სულისა ცხოვრება არს და მშუდობა“ (რომ. 8, 6). სულის სამყაროს გამარჯვება გარეგან სამყაროზე მოასწავებს გრძნობადი მოვლენის გაუფასურებას: „სამყარო სულისა გამარჯვებას ზეიმობს გარეგან სამყაროზე... და ამის კვალობაზე გრძნობადი მოვლენა უფასურდება“ ². თომა აქვინელის მიხედვით, „ის, რაც ღვთისაგან გამოდის როგორც სიყვარული. შობილი ძე როდია, არამედ მონაბერი სული“. როდის იპოვის ღმერთს სული? პორფირე ამ კითხვაზე ასეთ პასუხს იძლევა: სული მაშინ პოულობს ღმერთს, როცა საკუთარ თავში შედის და იწმინდება ყოველგვარი გრძნობადი აღქმებისაგან. ამიტომ „ხამს მოვიშოროთ ყოველივე გარეგანი და შინაგანს მივექცეთ“ (პლატონი, ენ. 6, 9, 7, შდრ. ენ. 4, 8, 1). ანდრია კრეტელი თავის სულს აყვედრის: „უბადრუკო სულო, რასა ემსგავსე პირველსა ევასა... სკმე ყოვლად წარმდებად ჭამადი მაკუდინებელი“ (285). სულის განახლებაზე ჰიმნოგრაფი ასე მიგვანიშნებს: „ორბებ განახლდი სიკბაბუკე სულისაჲ“ ³. ეშ-

¹ ძეგლები, I, გვ. 12.

² Гегель, Эстетика, т. I, М., 1968, გვ. 86.

³ ქართული პოეზია, I, გვ. 200.

მაკი ადამს სულს გირაოდ სთხოვს: „სული გირაოდ მომეც და ამას დასწერდეთ“ (დ. გურამიშვილი), სულის შეწირვაც ხდება „ძღუნად“ (ლევიტ. 2, 1); ღვთის უხილაობით სული ძვრება ლექთა ტყვეობიდან გამოქცეულ დ. გურამიშვილს: „შენის ვერ ხილვის სევდითა სულსა რასთვისა მაძრობა“ (74). სულს შენჯღრევაც სჭირდება განსალვიძებლად: „ნუ გძინავს, სულო, აწ განიღვიძე... არ დაგეკარგოს ქრისტეს ქორწილი“ (132). სული დიდი მგრძნობელობით გამოირჩევა. „მის მგრძნობელისა დიდისა სულისა მიერ გრძნობილი“ (27). ადამიანი მუდამ ფხიზლად უნდა იყოს, რათა არ მოეპაროს სიკვდილი და სული არ ამოართვას: „იღუძებდით, რამეთუ არ იცით, როდის მოვიდეს მპარავი (სიკვდილი — ტ. მ.) და... მიგპაროს სული თქუენი“ („ცხოვრებაჲ შიომღისი და ვევაგრესი“) ¹.

კაცთა სული ანგელოზთანაა გათანაბრებული: „უჯორციონი ანგელოზნი და სულნი კაცთანი ერთ-ბუნება არიან“ („ცხოვრება გრიგოლ ხანძთელისა“) ².

ახლა ცალკე განვიხილოთ ხორცის რაობა სასულიერო მწერლობაში. აქ გაბატონებული თვალსაზრისით ხორცი ლობადია, ხრწნადია, მიწიდან შობილი მიწადვე უნდა იქცეს. ამიტომ მის მოთხოვნილებებს არ უნდა მისდიოს კაცმა, თორემ დაიღუპება. უფალი ნანობს, მის მიერვე მიწისგან გამოქრწილ ადამში სულის ჩაბერვას: „არა დაადგრეს სული ჩემი კაცთა ამათ შორის უკუნისამდე, რამეთუ არიან იგინი კორც“ (დაბ. 6, 3). რადგან „განხრწნა ყოველმან კორციელმან გზად თვისი ქუეყანასა ზედა“ (დაბ. 6, 12), ხორციელ წადილთა და მოთხოვნილებათა ღრუბელი ნთქავს გულსა და გონებას კაცისას. ამიტომ სულმა არ უნდა მისდიოს ხორცს. ავგუსტინე თავის სულს უწყობს: „რად მისდევ, სულო ჩემო, გარდაქეულო და წამხნდარო, რად მისდევ ხორცს?“ (აღს. IV, 10, 17). ავრელი ბრძენის აზრით, ხორციელ სიამოვნებას არ უნდა დააუძღურებინოს კაცმა სული (აღს. X, 33, 49). ხორციელი სურვილებისთვის მიდევნება განსაკუთრებით იმიტომაა საშიში, რომ ის იწვევს ღვთის დავიწყებას, მისთვის მტრობაში გადაზრდილს: „რამეთუ ზრახუა (ზრუნვა) იგი კორცთა მტერობა არს ღვთისა“ (რომ. 8, 7). ღვთისმეტყველი ამბროსი ამბობს: „ცოდვის

¹ ძეგლები, III, გვ. 161.

² ძეგლები, I, გვ. 315.

მიზეზი, ხორცისაგან წარმოსდგება“¹. აქ მხედველობაში მიიღება ხორცის გაუმადლარი ბუნება, რომელიც ცოდვის ჩადენის მომასწავებელია. დ. გურამიშვილის სტრიქონებს მივუვლით ყური: „უძღებებამან რა მიყო, ხედავთ ამ ჩემსა შოვნასა, სიმსუქნისათვის დავიკვლი, ძალნი შესტამენ ქონასა“ (108), „უქმად ბევრისა მკამელი გაუმადლარი ღორია, ყურ-მძიმე, ლაფში დაფლული, ზანტი, უღონო ჯორია, თუ ჩაწვა, ძნელად აღდგების, თავშიც რომ სცემო ტორია“ (79). ცხოვრება ვერაფერს ხეირს მოუტანს მას, ვინც „სულს ამკლობს, ჯორცს კი ასუქებს“ (148), ვინაიდან „სულს მიუძღვის ჯორცთ ნაქნარი: ავსა ავი, კარგსა კარგი“ (50).

ისო ზირაქის წიგნში ვკითხულობთ: „მღვიძარება სიმდიდრისა გააღნობს ხორცთა და ზრუნვა მისი განსდევნის ძილსა“. დ. გურამიშვილი გლოვობს ხორცილ დაქრილ-დაკოდილ სულს: „ვამე, ვამე, სულო ცოდვილო, ჯორცით დაქრილ და დაკოდილო“ (120). ვინც ხორცილ სცოდავს, ხორცილვე უნდა შეინანოს (129), სულით განსვენებას მონატრულმა ხორცი უნდა გასარჯოს (129), სულით წაწყმედას ჯორცით განგმირვა სჯობია: „თუ არა მომკალ ჯორცითა, ოღონ ნუ წამწყმენდ სულითა“ (90). იმის შეგნებამ, რომ ხორციელი სიამოვნებისთვის ზრუნვა ღვთის მტრობაა, ხორცი ხრწნადი და წარმავალი („ამავო არს ყოველი კაცი ჯორციელი“), სასულიერო მწერლობაში გააბატონა ხორცის უარყოფის, მისი დათრგუნვის მოტივი. სულის განთავისუფლება ხორცის ტყვეობიდან სიხარულის გამომწვევია: „მე აწ ესერა ჯორცთა საპყრობილით განვალ და უძღურებისგან განვთავისუფლდებო“. ამბობს გრიგოლ ხანძთელი². დ. გურამიშვილი ერთგან წერს: „ამად სჯობს, ჯორცი უვარჰყო, სულსა ულოცო, უწირო“ (103). საანალიზო „ხორცთან“ საერთო არაფერი აქვს ქრისტეს მიერ შესხმულ ხორცს. ეს იყო სულიერი ხორცი, რომლითაც იესო მარიამის სხეულში შეიმოსა. მისი განხორციელება მოხდა „ღმრთეებამას“ დასაფარავად: ქრისტემ „ღმრთეებამ ჯორცითა დაიფარა, უკუეთუმცა ღმრთეებამ ჯორცითა არა დაეფარა, კაციმც ვერ მიეახლა ღმერთსა, რამეთუ მზმ მზისამ ვერვინ განიცადის“ („ევესტათი მცხეთელის მარტვილობა“)³. ქრისტემ „ჯორცნი შეიმოსნა“ კაცთა სიყვარულისათვის⁴. ძე ღვთისა

¹ ლ. ფოიერბახი, ქრისტიანობის არსება, გვ. 399.

² ძეგლები, I, გვ. 314.

³ იქვე, გვ. 38.

⁴ იქვე, გვ. 52.

კაცობრიობას მოველინა სულისა და ხორცის მკურნალად: „რამეთუ იესუ არს სულთა და ჯორცთა მკურნალი“¹.

სულისა და სხეულის წამბილწავი უბირველესად აღვირახსნაღო ვნებაა. მოვუსმინოთ ავგუსტინეს: „როცა მოუთოკავი ვნება წაახდენს ხოლმე სულსაც და სხეულსაც — ეს შეეცოდებაა. ხოლო როცა ეს ვნებათა წადილი სხვების საზიანოდ მოქმედებს — ამ შემთხვევაში ეს დანაშაულია“ („ქრისტიანული მოძღვრების შესახებ“).

ცნობილია, რომ ჰაგიოგრაფიის, კონკრეტულ მომენტში ქართული ჰაგიოგრაფიის არსებითი და კარდინალური თემაა ადამიანის მიერ ხორციელი მოთხოვნილებების დაძლევა, მისი დაქვემდებარება სულიერი საწყისისათვის. ქრისტიანულმა ეკლესიამ მკაცრად დააკანონა „ჯორცის განღვეისა“ და გვემის მოტივი. ეს ერთი შეხედვით მოულოდნელი ჩანს. ქრისტემ სხეულის ტანჯვითა და სისხლის დაქცევით ზომ გამოისყიდა ცოდვილ ადამიანთა ხორციელი დანაშაული, მოახდინა ხორციელი კათარზისი. ამის მერე რატომ უნდა რგებოდა ადამიანს კვლავ „ხორცთა დაწვა“. ვფიქრობთ, ამ მოტივის დომინირების ერთ-ერთი განმსაზღვრელი მიზეზი შემდეგი უნდა იყოს: ადამიანი საკუთარი ხორცის გვემით იმეორებს ქრისტეს საქციელს, მის სხეულებრივ ტანჯვას, რათა ამით მიუახლოვდეს მას. საინტერესოა იმის აღიარება, რომ ქართულ ჰაგიოგრაფიაში შეინიშნება სულისა და ხორცის მორიგების მომენტები. ამ მხრივ ყურადღებას იქცევს „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება“: „აწ ჩუენთან არს ჯორციელი კეთილი და თქუენტანა არს სულიერი კეთილი, და ეს შეგზავნეთ ურთიერთას“². სხვა მაგალითიც მოვიტანოთ ამ თხზულებიდან: „მოიწიოს დაქსნამ გუამთამ, მხილებამ ცოდვითამ და კუალად განახლებამ და შეერთებამ სულისა და ჯორცთამ“³. „ილარიონ ქართველის ცხოვრებაშიც“ ვკითხულობთ: „შეუღლებამ მის ჯორცთამსა სულსა თანა“⁴. სულით წმინდა გახდება ის, ვინც ხორციითაც წმინდა იქნება: „იქმნენით წმიდაჲ ჯორციითა, რამთა სულითა წმიდაჲ იქმნენით“ („ცხოვრება შიოძისი“)⁵.

¹ შუა საუკუნეების ნოველების ძველი ქართული თარგმანები, II, გამოსცა მ. დვალმა, თბ., 1974, გვ. 109.

² ამ საკითხზე დაკვირვება მოგვცა ო. გვეტაძემ, იხ. მისი საკანდ. დისერტაცია — ქართული ჰაგიოგრაფიის სიუჟეტისა და კომპოზიციის საკითხები, ხელნაწერი, 1984.

³ ძეგლები, I, გვ. 256.

⁴ ძეგლები, III, გვ. 213.

⁵ ძეგლები, I, გვ. 226.

„მარხვითა და მღუძარებითა და კორცთა წმიდად და უბიწოდ დაცვითა ღმერთ იქმნების და ღმერთსა შეერთების სული, განწმენდილი კორციელთა ბიწთაგან“¹.

ზემოთ გავეცანით სულისა და ხორცის დაპირისპირებულობის, სხეულებრივ მოთხოვნილებების დათრგუნვისა და სულიერი სიკეთისათვის ზრუნვის საკითხებს, რაც ასკეტური ცხოვრების შინაარსთანაა წილნაყარი. ასკეტიზმის მქადაგებლად ქრისტიანული ეკლესია მოგვევლინა, რომელმაც წაართვა ადამიანს ღვთის მიერ ნაბოძები „ქვეყანა ეთვალავი ფერთა“, აუკრძალა მისით დატკობა. როგორც შენიშნულია სამეცნიერო ლიტერატურაში, საეკლესიო-ქრისტიანული ბუნებისმოდლეობა არსებითად იმავე კაცთმოდლეობას ნიშნავდა². ა. ჰარნაკის სიტყვებიც კვლავ გავიხსენოთ: „სახარებაში წარმოდგენილი ქრისტეს მოძღვრება არაა ქვეყნის მოძულე ასკეტური მოძღვრება“³. ასკეტური ცხოვრების გამოვლინების უმთავრესი მკაცრი ფორმა იყო ვნებათა ღელვის ჩახშობა, სქესობრივი ლტოლვისა და ხორციელ სწრაფვათა ხელაღებით მოშობა, ამას კი სახარება არსად ქადაგებს. ჰაგიოგრაფიული ძეგლების წმინდანებს და ბერ-მონაზვნებს ახასიათებთ ასკეტური ცხოვრებისათვის ერთგულება. თუმცა სასულიერო მწერლობის ამ ყველაზე მდიდარ და პოპულარულ დარგშიც კი იჩინა თავი „სამიჯნურო ცთუნების“ მოტივებმა („გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება“, „მარიამის ცხოვრება“ და სხვ.). „მძლავრი ბუნებრივი მოთხოვნილება, რომლის აღმოფხვრა მთლიანად შეუძლებელია, ხშირად იჩენდა თავს ასკეტის მყუდრო სენაკში, რეალური ქალის გამოჩენა-გამოცხადებითაც“⁴. ქრისტიანული ეკლესიის მოძღვრებით, ადამიანმა უნდა უარყოს ამქვეყნიური ცხოვრება. აწამოს ხორცი, მოუღოს. მას ტანჯვით ბოლო რაც შეიძლება ადრე, რათა სული აზიაროს მარადიულ სასუფეველს. ჰაგიოგრაფიულ ძეგლთა პერსონაჟები ზოგიერთ შემთხვევაში ვერ აკმაყოფილებენ ამ მოთხოვნილებებს, მათ უმძიმთ ნაადრევად ცხოვრებასთან განშორება. განა თავისი აწალგაზრდა სხეულის უდროოდ დაქცობას არ მისტირის შუშანიკი, როცა ამბობს: ვარსქენმა „უყამოდ ნაყოფნი ჩემნი მოისთულნა და სანთელი

¹ ძეგლები, III, გვ. 93.

² პ. შარიას დასახ. წიგნი, გვ. 56.

³ ციტატი მოტანილია ნ. ნათაძის წიგნიდან — დროთა მიჯნაზე, გვ. 307.

⁴ კ. ქვეცილიძე, ეტიუდები, II, თბ., 1945, გვ. 30.

ჩემი დაშრიტა და ყუავილი ჩემი დააქნო, შუენიერებაჲ სიკეთისა ჩემისაჲ დააბნელა და დიდებაჲ ჩემი დაამდაბლა“¹. განა სიკვდილის შიში, სხეულებრივი სიცოცხლის დატოვების შიში არ მოისმის აბოს სიტყვებიდან: „ჯერ-არს ჩემდაცა დღესა ამას, რაჲთა განვიძარცო შიში კორცთა ამთ ჩემთაჲ, რომელ სამოსელ არიან სულისა ჩემისა“². არვის ძალუძს უარყოფა იმ აზრისა, რომ სახარებაში სიცოცხლისმოყვარეობის მოტივები არ გვხვდება. თუნდაც უმთავრეს ფაქტორს მივხედოთ. ქრისტეს განსხეულება-განხორციელება ადამიანთა ხსნის მიზანს არ ემსახურება? ანდა მისი მკურნალობითი საქმიანობა, ზნეთსწავლულება ადამიანისთვის ზრუნვის საზრისი არ არის? ახლა მოვუსმინოთ, რას გვასწავლის ბიბლია ადამიანთა შორის სიყვარულის შესახებ: „ღმერთმა ისე შეგვიყვარა ჩვენ, გვეცისრება ერთმანეთის სიყვარული“ (I კათ. ი. 4, 11), ან კიდევ უფრო ღრმავაზროვან ნიმუშს მივმართოთ: „ღმერთი არა სადა ვის უხილავს, შევიყვარებთ ერთმანეთს, ღმერთი ჩვენ შორის არის“ (I კათ. ი. 4, 12). ქრისტე ასე შთააგონებს ძეთა კაცთასა: „ვითარცა შემეყუარა მე მამამან, მეცა შეგიყუარენ თქუნენ; დაადგვრით სიყუარულსა ჩემსა ზედა“ (ი. 15, 9). ეს სიტყვები მოწოდებასავით ისმის ადამიანთა მიმართ, რათა მათ მიბაძონ ქრისტეს სიყვარულში და ერთმანეთი შეიყვარონ: „იყუარებოდეთ ურთიერთას, ვითარცა მე შეგიყუარენ თქუნენ“ (ი. 15, 12). ასევე არასდროს დაკარგავს მოცემული თვალსაზრისით თავის დიდ ღირსებას სახარების ფურცლებიდან ამოწერილი შემდეგი შეგონება: „უფროსი ამისა სიყუარული არავის აქუს, რათა სული თვისი დაჰსდლუას მეგობართა თვსთა თვს“ (ი. 15, 13). ღმერთის შეცნობაც კი ძალუძს იმას, ვისაც სიყვარულის ნიჭი მოსდგამს, მისი მადლი გაეგება, ვინაიდან იგი ღვთისგანაა გამოსული: „სიყუარული ღვთისაგან არს, და ყოველსა, რომელსა უყუარდეს, ღვთისაგან შობილ-არს, და იცის ღმერთი“ (I კათ. იოან. 4, 7). სიყვარულის გარეშე რწმენაც არ არსებობს: „როგორც ცეცხლის გახსენებით სხეული არ გვითბება, ასევე რწმენა სიყვარულის გარეშე ვერ შეიქმს სულში ცოდნის სინათლეს“³. მისივე აზრით, ღმერთის სიყვარულის აუცილებელი წანამძღვარია ადამიანთა ურთიერთსიყვარული. მიუხედავად იმისა, რომ რელიგიური მოტივებით ღრმად არის დასერილი „ღავეითიანი“, დ. გურამიშვილი არსად ქადაგებს ცხოვრები-

¹ ძეგლები, I, გვ. 26—27.

² იქვე, გვ. 68.

³ Максим Исповедник, О любви, СПб., 1919, გვ. 14.

სკან განდგომას, ასკეტაზმს. მოვეუსმინოთ მის გულწრფელ განცხადებას: „აწ მე საერო წალკოტი მგონია პატიოსანი, მიყვარს და მალ-მალ მსურიან მისთა ყვავილთა ყნოსანი“. ჩვენ ზემოთ არაერთი საილუსტრაციო მაგალითის ფიქსაციას მივმართეთ, სადაც პოეტი თითქოსდა სულს სწირავდეს ხორცს, მოითხოვდეს ამ უკანასკნელის დათრგუნვას, უარყოფას („ამად სჯობს ჳორცი უარყო, სულსა ულოცო, უწირო“). მაგრამ ყველა სტრიქონი, სადაც ხორცის უგულუბელყოფის ფაქტორი ჩანს, პირდაპირ აღარ წაიკითხება და გაიანზრება. ავტორი სდევნის და თრგუნავს ისეთ ხორცს ადამიანისას, რომელიც ესწრაფვის სიბილწეს, გაუმაძღრობას, უწმინდურებას, სიმდიდრეს, რითაც თავისთავში ახრჩობს სულიერ მოთხოვნილებებს, ზნეობრივ სისპეტაკეს, სიკეთეს. ამით დ. გურამიშვილის კალამი მისი თანამედროვე საქართველოს, ქართველი ხალხის სულის ძახილს ეხმაურება. ცდილობს გადაგვარების გზაზე დამდგარნი მოაბრუნოს, აღუდგინოს მათ სამშობლოსა და რჯულის სიყვარული. ამისათვის მთავარი იყო მოზარდთა ზნეობრივ-მორალური აღზრდა, რომელთაც უძღვნა ავტორმა „დავითიანი“. საჭირო იყო ახალი თაობის ჳერ კიდევ გაუბინძურებელი ჳურჳლის (სხეულის) მწიკვლისაგან დაცვა, რათა მასში წმინდა სული (კეთილი ღვინო) დაეყენებინა. ამით მათ ჳვეყანას ყოველგვარი უსიამოვნება ასცილებოდა.

დ. გურამიშვილმა კარგად უწყოდა, რომ ის მიწიერი არსება იყო და არაფერი ადამიანური მისთვის უცხოდ არ ჳლერდა. „დავითიანში“ იგი ნათლად გვაგრძნობინებს ამჳვეყნიური სიყვარულის ძალას. ამ მხრივ განსაკუთრებით გამოვყოფდით ერთ-ერთ ლექსს „სიმღერა“ (155). იგი იხსენებს სიყმაწვილის ჳამს, როცა თავის სატრფოსთან ერთად ბაღში იჳდა, ვარდთა სურნელებით ტჳბებოდა, ყვავილთა ჳვრეტით ხარობდა, მისთვის უცხო იყო კენესა, ვაი და ვიში, არც წარწყმედის შიში ემჳჳრებოდა, იყო უნალელოდ და უზრუნველად; განცხრომითა და შვებით იჳარებდა სევდას, ჳავრს: „ცხოვრებასა ჩემსა მით ვატარებდი, მოყვარესა ჩემსა თავს ვაყვარებდი: განვსცხრებოდი, ვიშვებდი, ვიხარებდი, ჳავრთა და სევდათა მე ვიჳარებდი მას ბაღში შეჳქვევითა“ (155). ბევრი თჳმულა და დაწერილა დ. გურამიშვილის უჩვეულო პოემაზე „მხიარული ჳაფხული“. ამ ნაწარმოებში ავტორი ჳადაგებს ამჳვეყნიურ უბიწო სიყვარულს. რომელიც საფუძვლად ედება ჳანსალი ოჳახის შეჳმნას. ეს პოემა სიყვარულის და სიცოცხლის უმრეტე ჳიმნია. ავტორი გვმოძღვრავს, რომ ოჳახის შეჳმნა აუცილე-

ბელია, ცოლქმრული სიყვარული, რომელიც ზნეკეთილ მოწოდებას ემყარება, ხელს უწყობს შვილების გაჩენასა და მათ აღზრდას საზოგადოების საკეთილდღეოდ, ქვეყნის სადიდებლად. როგორც ცნობილია, არც ბიბლია კრძალავდა ცოლქმრულ ურთიერთობას, ოჯახის შექმნას, შვილებს გამრავლებას. „ხოლო უკეთუ ვერ დაითმენენ, იქორწინნენ, რამეთუ უმჯობეს-არს ქორწინებაჲ, ვიდრე განჯურებაჲ“ (I კორ. 7, 9) ცოლქმარნი ერთმანეთის მიმართ პატივისცემით უნდა იყვნენ განწყობილნი: „ცოლსა ქმარი იგი თანანადებასა პატივსა მიჰსცემდინ, ეგრეთა ცოლი ქმარსა“ (I კორ. 7, 3). თუმცა უკეთესი პატივით სარგებლობს ის, ვინც არ ქორწინდება. საქმე ისაა, რომ დაქორწინებულთ ამქვეყნიური (ამსოფლური) საზრუნავი უჩნდებათ, რაც ავიწყებს მათ ღვთისთვის ფიქრსა და ზრუნვას, ხოლო უქორწინებელნი მხოლოდ უფლისთვის ზრუნავენ: „რომელმან ქორწინოს თჳსი იგი ქალწულებჲჲ, კეთილად ჰყოფს: ხოლო რომელმან არა ქორწინოს, უმჯობესსა ჰყოფს“ (I კორ. 7, 28). სწორედ ესაა მთავარი მიზეზი სოფლის გმობისა, მისი უარყოფისა, რასაც ხორცის უარყოფაც ენასკვება, რადგან ადამიანი ხორციელ სიამოვნებას სოფლის სიყვარულიდან, ამქვეყნიური ცხოვრების სიამის მიღებიდან ისრუტავს: „ნუ გიყუარნ სოფელი... ესე არს გულისთქმა ქორცთა და გულისთქმა თვალთა და სილადე ამის ცხოვრებისა“ (კათ. ებ. იოან. 2, 15 — 16). ავგუსტინეც ასაბუთებდა ოჯახის შექმნის აუცილებლობას. ავგუსტინე-მისტიკოსი სრულიად არ ქადაგებდა ტოტალურ ასკეტიზმს¹.

დ. გურამიშვილი თავგანწირვით ეტრფის თავის ქვეყანას, გულის სიღრმეში აქვს ჩატანილი მისი ტკივილები, იგი ესწრაფვის სიცოცხლეს, მზეს, მთვარეს, მიწურს („ველარ მნახავი მოყვრისა ტან-ლერწამ; პირად ვარდისა“). ყველაფერს ბუნებრივსა და ადამიანურს. იგი მწარედ განიცდის ამ სოფლიდან წასვლის მოახლოებას, ხორციდან განსვლის ტრაგედიას: „სული მშორდება, ხორცი მშორდება, ვაი საწუთრო, ცრუო სოფელო“ (161). პოეტი ნატრობს სხეულის სიმრთელეს („ვამე თუ, ქორციც არ დარჩეს მთელი, მოკვდეს, დაუდგეს თვალთა ნათელი“, 283). მან კარგად უწყის, რომ სიკვდილის შედეგად წაერთმევა მზიანი დღე, ღამით ვარსკვლავებითა და მთვარით მოჭედილი ცა, ზღვა, რომლის უკეთესს ვერაფერს ხედავს კაცი: „ვაი, თუ მოვჰკვდე

¹ ი. გ. გაჩეჩელიძე. ვინ არის ავგუსტინეს და დავით გურამიშვილის „სიღეჳე“. — მნათობ., 1985. № 10, გვ. 140.

ცოდვილი კაცი ავის ზნით მე ზრდილი, წამერთოს დღენი მზიანი, ღამენი ცა-მოწმენდილი. მდგომარეს ზღვისა კვრეტანი, ცა ვარსკვლავ-მთვარით ჰედლი, უკეთეს ვნახავ ველარას კორცმკვდარი, სულ წარწყმედილი“ (123). პოეტმა იცის, რომ მოკვდავია, ამიტომ შეგუებულია იგი ბედს: „მე კაცი ვარ კორციელი, სულ ხომ ცას არ შავბერდები, ვით გყოფილვარ მიწა-მტვერი, ისრევ ისე გაჰმტვერდები“ (59). სიკვდილამდე განუზრახავს მას ისეთი პოეტური კრებულის შექმნა და დატოვება, რაც შთამომავლობაში მის სახელს უკვდავყოფდა. „დავითიანმა“ დიდი ხანია შეასრულა პოეტის ნატვრა და ნაცვლად ჟოჯოხეთისა, სამოთხეში დაუღრო მუდმივი ადგილსამუფელი აეტორს.

§ 3. „ჯოჯოხეთში ნუ ჩამაგდებ, მიწყალობე სამოთხეო“. ცნობილი ქრისტიანული მოძღვრებით, სამყარო ორ ნაწილად გაიყო — სააქაოდ (ამქვეყნიური) და საიქიოდ (იმქვეყნიური). ამქვეყნიური ცხოვრება გამოცხადდა წუთადრად, წარმავლად, იმქვეყნიური კი — სამარადისოდ. სააქაო დასახულ იქნა მოსამზადებელ საფეხურად მარადიულ სასუფეველში სულის მოსახვედრად. ერთმანეთს დაუპირისპირდა ხორციელი (მიწიერი) და სულიერი (ციური) ცხოვრება. ხორციელ მოთხოვნილებათა და სიამოვნებათა აყოლა სულის წაბილწვას მოასწავებდა, ხოლო სულის სიკეთისა და სისპეტაკისათვის ზრუნვა ხორცის დათრგუნვაში, მის უარყოფაში გამოიხატა. ხორცის წმინდად შენახვა სულის სიკეთის მათწყებელი იყო, ხორცის წმინდად მოვლა კი ნიშნავდა უპირველესად ღვთიური მცნებების დაცვას, რასაც მოსეს წიგნი და სახარება შთააგონებდა ადამიანს. გავიხსენოთ მოსეს სჯულის მოთხოვნილებანი: „არა კაც-ჰკლა, არა იმრუშო. არა იპარო, არა ცილი სწამო მოყუასსა შენსა... პატივ ეც მამასა შენსა და დედასა შენსა“ და ა. შ. (გამოს. 20, 12—17). ამ მხრივ განსაკუთრებით საყურადღებოა ქრისტიანობის მიერ მოცემული ზნეობრივი კოდექსი, რასაც აქ მთლიანად მოვიტანთ საგანგებოდ: „გესმა, რამეთუ ითქუა პირველთა მათ მიმართ: არა კაც-ჰკლა; ხოლო რომელმან მოკლას, თანამდებ არს სასჯელისა. ხოლო მე გეტყუ თქუენ, რამეთუ რომელი განურისხნეს ძმასა თუსსა ცუდად, თანამდებ არს სასჯელისა... გესმა, რამეთუ თქუა: არა იმრუშო. ხოლო მე გეტყუ თქუენ, რამეთუ ყოველი, რომელი ხედვიდეს დედაკაცსა გულისთქუმად მას, მუნვე იმრუშა მის თანა გულსა შინა თუსსა... და რომელი გთხოვდეს შენ, მიეც და რომელსაც უნდეს სესხებად შენგან, ნუ გარემიიქცევი. გესმა, რამეთუ თქუმიერ არს: შეიყუარო მოყუასი შენი და მოიძულო

მტერი შენი. ხოლო მე გეტყვ თქუენ: გიყუარდეთ მტერნი თქვენნი და აკურთხევდით მწყევართა თქუენტა და კეთილსა უყოფდით მოძულეთა თქუენტა და ულოცევდით მათ. რომელნი გმძლავრობდნენ თქუენ და გდევნიდენ თქუენ... უკეთუ გიყუარდეთ მოყუარენი ხოლო თქუენნი, რაჲ სასყიდელი გაქუს?“ (მ. 5, 21 — 46). აი, ამგვარ რჩევა-დარიგებას აძლევდა ადამიანს დასახელებული წიგნები, რომლისაგან გადახვევას, ან ამ კოდექსის დარღვევას მისთვის სასარგებლო შედეგი არ მოჰქონდა. ამავე დროს სხეულში სულის წმინდად შენახვისათვის ქრისტიანული შთაგონებით, საჭირო იყო მარხვის, ლოცვისა და ზიარების მოთხოვნილებათა დაცვა. „დავითიანში“ ამ ქრისტიანულ-საეკლესიო წესების დაცვას სათანადო ანგარიში ეწევა. პოეტი თავისი ცოდვების საფუძვლად ათი მცნების გატეხას თვლის: „მიბრძანა რაცა ბრძანებანი, ვერ დავიმარხე მცნებანი“ (146). მისი მოწოდებით, თითოეულმა ადამიანმა ათი მცნების შინაარსის ცხოვრებაში გატარებას უნდა უერთგულოს: „უნდა კაცმან კეთილად სწავლა შეირაცხოსა, ათის მცნების სიტყვები გულში დაიმარხოსა“ (130). თუ არ სურს კაცს, რომ ბედნიერება უბედურებად ექცეს, საჭიროა ილოცოს, იმარხულოს: „ილოცე და იმარხულე და ეზიარეო, არ შესცვალო უბედურად საღმობიარეო“ (125). თუ ადამიანმა ყველა ეს წესი უგულუბელყო, ხორციელ სიამოვნებას აჰყვა, ვერცხლისმოყვარეობით, ანგარებით, გაუმაძღრობით დაამძიმა და დააბინძურა ხორცი, სიცოცხლის მანძილზე მასში მყოფ სულს მძიმე განსაცდელი მოეღის. რელიგიური წარმოდგენით, ხორცში სულის ჩასახლებით სიცოცხლეს იწყებს ადამიანი, ხოლო სხეულთან სულის გამოთხოვებით სიკვდილი იხდის დღესასწაულს. ადამიანის გარდაცვლილ ხორცს მიწა მიიბარებს („მიწა ხარ და მიწადვე მიიქცე“), ხორცთან გაყრილი სული კი აგრძელებს სიცოცხლეს. თუ სხეულისა და სულის ერთად ყოფნის დროს ადამიანს წმინდად ჰქონდა თავი შენახული, სიკეთის გარდა, ცხოვრებაში რაიმე უკეთურება არ ჩაუდენია, ქრისტიანული მრწამსით, მისი სული საშობებში დაივანებს, ხოლო თუ იგი არაადამიანური საქციელით გამოირჩეოდა ცხოვრების პერიოდში, მაშინ სულს მძიმე გამოცდა და სატანჯველი ელის ჯოჯობეთში მოქცევის გამო.

ადამიანის სიკვდილის მერე, ე. ი. ხორცისა და სულის გაყრის შემდეგ ამ უკანასკნელის „ბედზე“, მის თავგადასავალზე უამრავი რწმენა და შეხედულება არსებობს როგორც აღმოსავლეთის, ისე დასავლეთ ევროპის ხალხებში. აქ მხედველობაში მიიღება ბიბლიურ-ქალდე-

ური რწმენანი, სპარსული მოძღვრებანი, ინდური სწავლანი, ეგვიპტური თუ ებრაული შეხედულებანი. ამავე დროს გათვალისწინებულ უნდა იქნეს ასტროლოგიური სწავლანი. მითრიაზმის მოძღვრება, ელინური (პომეროსი, პლატონი, არისტოტელე, სტოელნი, ეპიკურეიზმი), ნეოპლატონური. გნოსტიკური შეხედულებანი¹. მაკრამ ჩვენ ამჟერად გვიანტერესებს სულის „თავგადასავალი“ ბიბლიურ-ქრისტიანული მოძღვრების მიხედვით, ვინაიდან დ. გურამიშვილის წარმოდგენა სამოთხეში თუ ჯოჯობეთში სულის მოხვედრის თაობაზე ოდენ ბიბლიურ-ქრისტიანულია და სხვა შეხედულებათა ძიება მასში შეცდომებისგან თავს ვერ დაგვადწევიანებს.

სამოთხეზე დ. გურამიშვილის წარმოდგენის გაცნობამდე ორიოდე სიტყვით შევეხოთ თვით ამ ცნებას — „სამოთხე“. შესაქმის წიგნში ვეცნობით პირველად სამოთხეს, როგორც ღვთის მიერ შექმნილ ბალწალკოტს, სადაც ცოდვით დაცემამდე მკვიდრობდნენ ადამი და ევა. სულბან-საბას მიხედვით, სამოთხე არის „წალკოტი მშვენიერი, გინა ფუფუნება, გინა ყვაილთა მტილი, რომელ დაასხა უფალმან აღმოსავალისა მჟარგსა ქვეყანასა ზედა“². „დაასხა ღმერთმან სამოთხე ედმისა აღმოსავლით და დადვა მუნ კაცი იგი, რომელ შექმნა“ (დაბ. 2, 8). ამ სამოთხეში წარბობდა ხე ცხოვრებისა, ხე ცნობადისა — ყეთილისა და ბორბოტისა. სამოთხეს ოთხი მდინარე რწყავდა. აქ ჩვენს ყურადღებას იქცევს ის გარემოება, რომ ღმერთმა სამოთხე შექმნა დედამიწაზე. ბიბლიური ტექსტის თანახმად, ცოდვამდელი ადამისა და ევას სავანე იყო კონკრეტული ადგილი, სამყაროს ცენტრში მოქცეული, და არა აბსტრაქტული. დ. გურამიშვილი ლექსავს ბიბლიურ თქმულებას ადამისა და ევას ცთომაზე და მათი სამოთხიდან გაძევების შესახებ: „ადამს სამოთხით განძებულს მით მუნვე მოურთო ვანი“ (45), ე. ი. ფიზიკური, მიწიერი, ამქვეყნიური ბიბლიური სამოთხიდან გაძევებულ ადამს იესო ქრისტემ აღუდგინა ცოდვამდელი უფლებებო, გამოისყიდა მისი დანაშაული, რადგან „ქმ ჯორკით მოკლა კაცება, ცხოველ ქმნა სული მღვთოვანი“ (45). ბიბლიურმა სამოთხემ შემდეგში — დროთა განმავლობაში — სილამაზის, მომხიბვლელობის, თვალწარმატობის, ბედნიერების, ნეტარების, საამური ცხოვრების სიმბოლო შე-

¹ ყოველივე ამის შესახებ მკითხველს ინფორმაციას მიაწვდის ვ. ნოზაძის წიგნი „ვეფხისტყაოსანის“ ღმრთისმეტყველება, გვ. 329 — 344.

² სულბან-საბა ორბელიანი, სიტყვის კონა, გვ. 297.

იძინა. ბიბლიურ ტექსტებში „სამოთხე“ ბევრჯერ გვხვდება, მაგრამ არა იმ გაგებით, რა შინაარსსაც ადამისა და ევას პირველსამყოფელი ედემი მოიცავდა, არამედ ჩვეულებრივ — „ბალის“, „წალკოტის“ გაგებით. ამ ბალის გაშენება არა ღვთის, არამედ ადამიანის ხელით ხდება შესაძლებელი: „იშენეთ სახლები და დაემკვიდრებით, და დაჰნერგეთ სამოთხეები (ბაღები — ტ. მ.) და ჰამენით ნაყოფნი მათნი“ (იერ. 29,5). აქედან ის აზრი უნდა ამოვიკითხოთ, რომ ღვთის საქციელი სამოთხის შექმნაში მისაბაძი მაგალითი უნდა იყოს ადამიანთათვის. რათა მათაც იშენონ თავიანთი წალკოტი და მისი ნაყოფით დანაყრდნენ. იოაკიმს თავისი სახლის მეზობლად სამოთხე ანუ წალკოტი ჰქონია: „და იყო იოაკიმ მდიდარ ფრიად; და იყო მისსა სამოთხე მეზობლად სახლისა მისისა“ (დან. 13, 4); „შევიდის სუსანა და ვილოდის სამოთხესა შორს ქმრისა მისისასა“ (დან. 13, 7).

„სამოთხის“ სინონიმური სიტყვებია: „ბალი“, „წალკოტი“, „ედემი“. ზემოთ მივუთითეთ: ბიბლიურმა „სამოთხემ“ ასახვა პოვა „დავითიანში“. აღსანიშნავია ისიც, რომ მისი ყველა სინონიმიც დ. გურამიშვილს ამოუზიდავს მდიდარი ძველი ქართული ლექსიკური ფონდიდან: „ბუნია-შენი გამოძლა ვაშლითა, ე დ ე მ ი ს სსლითა“ (173). აქ „ედემი“ იგივე „სამოთხეა“, სადაც ბიბლიური თქმულების მიხედვით ხარობდა ხე ცნობადისა, რომლის ნაყოფი იგემეს ჯერ ევამ, შემდეგ კი ადამმა. შესაქმეში ვეცნობით, რომ ევამ სატანას ჩაგონებით გასინჯა გემო აკრძალული ხილისა, დ. გურამიშვილის სიტყვებში კი მწარე ნაღველი ჟონავს ევას მიმართ საყვედურისა. გამოთქმაში — „გამოძლა“ მარტო ედემის ზის ნაყოფის გემოს გასინჯვაზე კი არაა მინიშნება, არამედ ქვეტექსტში ვგრძნობთ მის მწარე შედეგსაც. მასში მოისმის შეცოდებულ პირველ ადამიანთა შთამომავლის საყვედურში ჩამარხული ტრაგიკული ზარის ხმა. საანალიზო ეს ერთი ტაეპიც საკმარისია იმის ნათვლსაყოფად, რომ პოეტი ამა თუ იმ ბიბლიური მითის სტიქიურ განლაქსავად კი არ გვევლინება, არამედ მასში ავლენს საკუთარ მიდგომას, მისეულ მიმართებასა და დამოკიდებულებას მითისადმი; მას შემოქმედი უთვალავი საუკუნის გადასახედიდან გასცქერის. გაშინაგანებულნი აქვს ადამის შთამომავალთა თავგადასავალი და სწორედ აქედან აღძრული კრილობიდან აანალიზებს ბიბლიური თქმულების არას. აქვე დავძენთ: დ. გურამიშვილს „ედემი“ გამოყენებული აქვს არა ნაოლოვ ღვთის მიერ შექმნილი ბიბლიური სამოთხის სინონიმად, არამედ ჩვეულებრივი შინაარსით, საერთოდ, წალკოტის მნიშვნელობით:

„ეთ ერთი მწირი მკვეელი. ე დ ე მ ს ზ ი ს ო რ ი ს მწელილითა“ (28). ამავე დროს „დავითიანში“ ფიქსირებულ „სამოთხის“ სხვა სინონიმებსაც ბიბლიური ედემის შინაარსთან საერთო არაფერი გააჩნიათ: „მე ურმთა მსგავსად მომძედა ნამცერევთ წალკოტთა მცერევანი“ (22), „აწ მე საერო წალკოტი მგონია პატიოსანი“ (36. შდრ. 37, 265); „დავითის ბაღის ხილი სჯობს სხვათა წალკოტის ხილებსა“ (265). ეს სტრიქონი სხვა მხრივაც იჭყვეს ყურადღებას. აქ ნახსენები „დავითი“ ბიბლიური პერსონაჟია, დავით წინასწარმეტყველი, ფსალმუნთა ავტორი. დავით წინასწარმეტყველის ფინსიკურ, ხორცულ ძედ და მემკვიდრედ თეოლოგიურ-ქრისტიანულ ლიტერატურაში დასახულია იესო ქრისტე. ა. სწორედ ეს მომენტი აქვს არაჩვეულებრივი მხატვრული ძალით წარმოსახული დ. გურამიშვილს. კვლავ წაეიკითხოთ იგი ინტერესის გაზრდის მიზნით: „დავითის ბაღის ხილი სჯობს სხვათა წალკოტის ხილებსა“. ე. ი. დავითის ძის (ქრისტეს) მიერ ნაჭადაღებ სარწმუნოებას (ქრისტიანობას) არც ერთი სხვა მოძღვრება არ შეედრება, იგი ყველა სხვა რჯულს სჯობია. დ. გურამიშვილი არაერთგზის უწოდებს ქრისტეს დავითის ძეს: „დავითის ძევ. დავით ნაჯსენ მე აქადაღმეო“ (90).

ქრისტიანულმა მოძღვრებამ შეიმუშავა წარმოდგენა შესაქმნის მიწერი სამოთხისაგან განსხვავებით — ციურ სამოთხესე. მიწიერი სამოთხე, რომელიც ღმერთმა ედემის ქვეყანაში შექმნა. ქრისტიანულმა თეოლოგიამ სიმბოლურ-ალეგორიულ ალაგად წარმო-სახა, კერძოდ იგი ცაში „დაასხა“ და ღმერთის სასუფეველ ადგილად წარმოაჩინა. ე. ი. ბიბლიური თქმულებით კონკრეტული სამოთხე აბსტრაქტულ მხარედ იქცა. სხვანაირად რომ ვთქვათ. ცაში „ასული“ სამოთხე „ღვთაებრივ ცად“ მოინათლა. „Поскольку рай есть место, где пребывает Бог, он находится вне мира сего, но на библ. образном языке часто говорится о небе, как обители Бога. Поэтому рай иногда отождествляется с высшим (ღვთაებრივი — ტ. მ.) небом, где обитает Бог“¹. ეს ის სამოთხეა, სადაც სულის მოხვედრისათვის იბრძვის ყველა ქრისტიანი. ზემოთაც ითქვა და, საერთოდ. ფართოდ ცნობილია თეოლოგიურ-ქრისტიანულ ლიტერატურაში, რომ ადამიანის სიკვდილის ჟამს სხეულს გაცილებულ სულს, თუ ის ხორცთან ურთიერთობაში ყოფნისას და მასთან ერთად მხოლოდ სიკეთეს თესავდა, თავს წმინდად ინახავდა, ხორცს გასაქანს

¹ Словарь Библиейского богословия, стр. 977.

არ აძლევდა გაუმადლობისკენ, ხორციელი სიამოვნებისკენ, ანგარებისა და ვერცხლისმოყვარეობისაკენ მისაქცევად, ციურ სამოთხეში ანუ ღვთის სასუფეველში — ღვთაებრივ ცაში — ადგილი უზრუნველყოფილი ჰქონდა მარადიული სიცოცხლისათვის.

საინტერესოა, რომ იოანე მინჩხი ამ ციურ წალკოტს ანუ ედემს სულიერ სამოთხეს უწოდებს. ინტერესის შესაბამისად მთლიანად მოვიტანთ ვრცელ ამონაწერს: „დაასხა ღმერთმან აღმოსავლით ედემი საშუალებად კაცთათჳს შესაქმესა ხილულთასა და აღმოაცენა მას შინა ნერგი იგი ნაყოფგანმზრწნელი და ჟამთა აღსასრულსა დაასხა სამოთხე სულიერი და თუთ აღმოსცემდა მისგან, ბუნებითი ნერგი დაუნერგველი ნივთიერთად ბუნებათა სიტყუად სიბრძნით დამბადებელი, უნივთო ღმერთი ბუნებათა“¹. ამრიგად, თუ იეღოვამ ედემის ქვეყანაში შექმნა მიწიერი სამოთხე და იგი პირველ ადამიანებს უბოძა სახლ-სამყოფლად, იესო ქრისტემ ეს სამოთხე მიწიდან ცაში გადაიტანა და სულიერ სამოთხედ დასახა. ეს ციური ადგილი უნდა გამხდარიყო ფიზიკური სამოთხიდან გაქვევებული ცოდვილი ადამისა და ევას შთამომავალთა სულის თავშესაფარი, იმ შთამომავალთა, რომლებიც პირადი მონანიებისა და ქრისტეს მიერ დათხეული სისხლის შეწვევით იქცნენ ახალ ანუ განახლებულ ადამად და ევად. კვლავ გავიხსენოთ დ. გურამიშვილის სიტყვები: წამებულმა ქრისტემ „აღამს სამოთხით განძებულს მით მუნვე მოუბოთო ვანი“. პირველ ადამიანთა ხორციელი შეცოდება ქრისტემ საკუთარი ხორცის ტანჯვითა და დათრგუნვით გამოისყიდა: „ძემ ჯორცით მოკლა კაცება, ცხოველ ქმნა სული მღვთოვანი“. ამით კი „აღამს სამოთხით განძებულს“ სამოთხე კვლავ დაუბრუნა, უფრო სწორად, დააბრუნა იგი მასში. მაგრამ ეს უკვე ის ედემი კი არ არის, რაც მამაწეციერმა „დაასხა“, ე. ი. მიწიერი, არამედ ციური, სულიერი სამოთხე. ზემოთ ნახსენებ „აღამში“ კი ნაგულისხმევია მისი შთამომავალნი, რომლებიც მემკვიდრეობითი ცოდვის წყალობით საერთოდ ცოდვილად ითვლებოდნენ. აქვე საჭიროა იმ ფაქტის ფიქსირება, რომ სასულიერო მწერლობაში (განსაკუთრებით ჰიმნოგრაფიაში) ცოდვილი ადამი იწოდება ძველ კაცად. ქრისტეს მიერ აღდგენილი კი — ახალ კაცად. ამის სათავე კი ბიბლიის ტექსტი გახლავთ: „განიძარცუეთ ძუელი იგი კაცი და შეიმოსეთ ახალი იგი განახლებული მეცნიერებაჲ მსგავსად ხატისა მის დამბადე-

¹ იოანე მინჩხის პოეზია, გვ. 242-243.

ბელისა მისისა“ (კოლ. 3, 9—10). თვით ქრისტე მეორე ადამად იწო-
და: „რომელიც; მეორე ადამ ქალწულმა გვიშვა“¹. უაღრესად საყურა-
დლებო ნიმუშად გვესახება განსახილველი თვალსაზრისით უძველესი
იადგარდიდან ამოწერილი შემდეგი პასაჟი: „ძელმან სამოთხესა შინა
სიკუდილი აღმოაქენა, ხოლო აქ ცხოვრებამ აღმოაყუავილა“². „სი-
ნური მრავალთავი“ ვკითხულობთ: „სიტყუამან ევაფსმან ხმ გამოაჩი-
ნა, რომლისა ხისაგან ადამი სამოთხით გამოჯადა, ხოლო სიტყუამან
წმოდისა ქალწულისმან ჭუარი გამოაჩინა“³.

შუა საუკუნეების ქრისტიანული მწერლობისათვის დამახასიათე-
ბელმა თემამ სულის სამოთხეში თუ ჯოჯობეთში მოხვედრის შესახებ
სათანადო გამოძახილი პოვა „დავითიანში“. ამ კრებულში მოქცეული
სასულიერო ხასიათის თხზულებებში ძლიერი გამოვლინება ჩანს ში-
შისა იმის შესახებ, რომ სული (იგულისხმება უმეტეს შემთხვევაში
თვით პოეტის სული) ხორციდან განსვლისას არათუ სამოთხეში. არა-
მედ ჯოჯობეთში მოექცევა. ერთი სიტყვით, ნაკლები გარანტია ჩანს
სულის უკვდავყოფისა. ეს არ არის პირადად მხოლოდ დ. გურამიშვი-
ლის შინაგანი შიში და ორქოფობა, „დავითიანში“ მას ერთგვარი გან-
ზოგადების სახე ეძლევა. „შიში“ აქ შემთხვევით არ დაგვისახელება.
პოეტი თანამედროვე ქართველებში ძალიან ცოტას ხედავდა ისეთებს,
რომლებიც თავიანთი საქციელითა და ცხოვრების წესით სულს სა-
ბოლოოდ მისცემდნენ საშუალებას სამოთხეში დასავენებლად. სწორედ
ამიტომ დ. გურამიშვილის პოეზიაში სამოთხისა და ჯოჯობეთის თემის
წინ წამოწევას იმ დროისათვის გარკვეული მნიშვნელობა ენიჭებოდა
გადაგვარების გზაზე დამდგართა ზნეობრივი აღზრდისათვის. დევი-
ზი — სიცოცხლის მანძილზე სიკეთის მოქმედი სამოთხეს იმკიდა, ხო-
ლო ბოროტებისა — ჯოჯობეთს — უნდოდა თუ არ უნდოდა, ადა-
მიანს ქველმოქმედებისაკენ უბიძგებდა, აგრძნობინებდა ბოროტებას
იმის შიშით. რომ ჯოჯობეთის ცეცხლში არ ჩავარდნილიყო. დაკვირ-
ვებამ ცხადყო, რომ „დავითიანში“ საერთოდ ვერ ვხედავთ სულს ან
მის აჩრდილსაც კი, რომელიც ყოველმხრივ უზრუნველყოფილი, პირ-
დაპირ შეუფერხებლად ციური სამოთხისაკენ მიემგზავრებოდეს. ეს
არც არის გასაკვირი. დ. გურამიშვილის პოეზია ზომ ტკივილიანი პო-

¹ შიქაელის ჰიმნები, გვ. 52.

² უძველესი იადგარი, გვ. 85.

³ სინური მრავალთავი, ა. შანიძის რედაქციით, წინასიტყვაობითა და გა-
მოკლევით, თბ., 1959, გვ. 38.

ეზიას; ყოველგვარ საგანს, ფიქრს, განცდას, ნატურას. გადაწყვეტილებას. იმედს ქროლობის ბეკედი აზის. ასეა აქ დახატულ თუ გამოყვანილ აღმნიშნათა (უპირველესად პოეტის) სულიც, რომელიც სისხლითაა მორწყული, კრილობებითაა დასერილი და ასე ეძიებს გზას ჯოჯობე-თიდან თავის დაღწევისა და სამოთხეში დასახლებისათვის.

დ. გურამიშვილის პოეზიაში სამოთხისთვის განკუთვნილი სულის არსზე მსჯელობისას ინტერესის წრეში შემოდის „ქრისტეს ქორწილი-სა“ და „შუალამის სასიძოს“ ამბაეიც. „ქრისტეს ქორწილი“ ნიშნავს იესოს ლხინში მონაწილეობის მიღებას, სასუფეველში ქრისტიანული სარწმუნოების დღესასწაულს: „შუალამის სასიძო“ კი ქრისტეს იგა-ფურ-სიმბოლური სახელია ანუ ზედწოდება, „შუალამის სასიძოს“. რო-გორც ქრისტეს ზედწოდებას „დავითიანში“, ა. გელოვანმა ყურადღე-ბა მიაქცია ზოგადად¹. ამ საკითხს კი პირველად სამეცნიერო ლიტე-რატურაში ვრცლად შეეხო ა. გაწერელია თავის ერთ საინტერესო ნაბეჭევეში². რატომ ჰქვია ქრისტეს „შუალამის სასიძო?“ სახარე-ბიდან ვგებულობთ, რომ „სიძე“ ქრისტეს სახელია (მდრ. უძველესი იადგარი: „სიძე იგი — თავადი ქრისტე. და ქორწილი იგი, რომელ არს სასუფეველი“)³. ხოლო რას ნიშნავს „შუალამის სასიძო?“ შუალამე იყო ხელსაყრელი მომენტი ღმერთთან სასაუბროდ (ბასილ დიდი), მით უმეტეს, უფრო საუკეთესო დრო დევნილ ქრისტიანთათვის. გაეხსენ-ნოთ თუნდაც ქრისტეს გამოცხადება თავის მოწაფეებთან შუალამისას.

„დავითიანში“ მრავალგზის გაისმის ვედრების ხმა ხან ქრისტეს მი-მართ, ხან კი მარიამ ღვთისმშობლისადმი, რათა დაასწრონ ის ქრის-ტეს ქორწილს, საამისოდ არ დაუკეტონ ციური სასუფეველის კარი: „მომეც ლოცვაში თვალთ ცრემლთ წანწყარი, რომ შენ განმიღო ქორ-წილთა კარი“ (132). პოეტს ქრისტეს ქორწილში შეუღწეველობის შიშის განცდა სიზმარშიც აბოღებს: „სიზმრად ვიხილე, კარს გარეთ ვრეკდი. ქორწილში შესვლად შიგნით ვიწვედი, ქრისტევ, მიბოძე ასეთი ბედი, შენსა მას ქორწილს მეცა მიწვევდი“ (131). თავისი ცოდვების გახსე-ნებისას სინანულის სიტყვების წარმოთქმისას პოეტი ასე შეუძახებს თავის თავს სამეუფოს კარის დახშვის გამო: „აწ ნუ გძინავს, აღქე,

¹ ა. გელოვანი, სახარების საანდჷხო საგანძერი ლექსიკონი, წიგნში: ლეო ტაქსილი, სახალისო სახარება. თბ., 1974, გვ. 665—666.

² ა. გაწერელია, ვინ არის აეგუსტინესა და გურამიშვილის „სიძე“? გვ. 130.

³ უძველესი იადგარი, გვ. 181. იხ. კილ-ეტრატის იადგარი, გვ. 101.

იღვიძე, შუვალამეს მოვალს ის სიძე. არ დაგიშრტეს შენი ლამპარი, სამეფოს დაგეჴმას კარი“ (120). პარალელისათვის საგულისხმო მა-სალას გვაწვდის ანდრია კრეტელი: „ჩემსა კარსა ნუ დაჴშევ ჩემთვის მაშინ, შ უფალო, უფალო, არიმედ განმიღე მონანულსა“¹. დანტე კი ეძებს ძალისხმევას მტრის დასაძლევად: „დაძლიო მტერნი, ვინც ბო-როტად დამიხშეს კარნი იმა ფარების, სადაც ტკილად მეძინა კრავსა, მტერს იმ მგლებისას, ვინაც მბრძოდნენ დაუცხრომელად“². დ. გუ-რამიშვილიც იტყვის: „ერთა ცხოვარი გზა შეცდომილი მგელთ წარ-სატყად ფარებთა გარე“ (131). პოეტი ერთ ლექსში სულს ძილს აუცხვრის: „ნუ გძინავს, სულო, აწ განიღვიძე³, რომ არ შეიქნა ლამ-პარ-შრეტილი, შუვალამისას მოვიდეს სიძე, გარეთ არ დარჩე კარ-დაკეტილი“. ეს სტრიქონები სახარების ერთი ეპიზოდის პოეტური ვარიაციაა (მათე, 25, 1 — 13). შუვალამის სასიძოზე ზემოთ მიუვითითეთ, რას ნიშნავს „ლამპარ-შრეტილი?“ მათეს სახარებაში ვკითხულობთ: სიძის მისაგებებლად „ათთა ქალწულთა აღიხუნეს ლამპარნი თჳსნი. მათჳს 5 ქალწული იყო ბრძენი, 5 — სულელი. „მიიხუნეს სულელთა მათ ლამპარნი მათნი და არა მიიღეს მათ თანა ზეთი“. სიძის მოსვლის დაჴოვნებისას ათივე ქალწულს დაეძინა, შუვალამეს გაისმა ლაღადება — სიძე მოდისო, გამოვიდნენ მასთან შესახვედრად. სულელთა ქალწულ-თა ლამპარი დაშრეტიათ და ზეთი სთხოვეს ბრძენ ქალწულებს. მათ მიუტევს: „ნუ უკუე ვერ კმაგუეყოს ჩუენ და თქუენ“, წადით. იყიდეთ ზეთი თქვენთვისო. ვიდრე ისინი ზეთს იმოვიდნენ, სიძე მოვიდა ღა „განმზადებულნი იგი (ე. ი. ხუთი ბრძენი ქალწული — ტ. მ.) შევიდეს სიძისა თანა ქორწილსა მას“. და ქორწილის კარიც დახშულ იქნა, მო-ვიდნენ ის სულელნი ქალწულნი, კარი დაკეტილი დახვდათ. უფალს შეეფედრნენ — „განგვიღე ჩუენ“, მან უპასუხა: „არა გიცნი თქვენ“, რადგან არ იცით, თუ როდის მოვიდეს ძე კაცისა. ასე დარჩნენ ისინი ქორწილის კარებს მიღმა. ევანგელისტის თხრობის იმ ვრცელ მონაყ-ვეთს (მათე, 25, 1—13), რომლის მოკლე შინაარსი გადმოვეცით, ხში-რად ლექსავს დ. გურამიშვილი. მოცემული პასაჟის პოეტურ ვარი-

¹ ანდრია კრეტელი, დიდი კანონი, გვ. 295.

² დანტე ალიგვიერი, ღვთაებრივი კომედია, წიგნში: კ. გამსახურდია, რჩეული თხზულებანი, ტ. VIII, გვ. 782 (ქვემოთ — დანტე, ღვთაებრივი კომე-დია).

³ შტრ. „სულო... ხოლო აწ განიღვიძე“ (შუა საუკუნეთა ნოველების ძველი ქარ-თული თარგმანები, I, გვ. 146).

ანტში იზრძნობა „დავითიანის“ ავტორის მიერ თავისებური მიდგომა-მისადმი. იგი ზუსტად არ იმეორებს დასახელებული პასაჟის შინა-არს ლექსად გადმოცემისას. ხუთ სულელ ქალწულს იმიტომ ჩაუქრათ ლამპარი და ვერ მიეგებნენ სიძეს, რომ სიზარმაცის გამო დროულად ვერ მოიმარაგეს საწვავი და ვერ მოხვდნენ ქრისტეს ქორწილში. ამას დ. გურამიშვილიც გახაზავს. იგი თავის სულს მუდამ სიფრთხილისაკენ მოუწოდებს: „ნუ ხარ სულელი (ე. ი. ხუთი სულელი ქალწულივით— ტ. მ.), ზარმაც-უღები, არ დაგეკარგოს ქრისტეს ქორწილი“. დ. გურამიშვილი ქრისტეს ქორწილში კარის დახშვისა და შიგ შეუღწევლობის მიზეზად, ევანგელისტის მოთხრობისაგან განსხვავებით, სრულიად სხვას სახავს. პოეტს ამ მომენტში პირველქმნილი ცოდვის ტრაგედიის შეგრძნებამდე მივყავართ. იგი მხოლოდ საკუთარ არსებას და სულს მოუწოდებს, ფიზიკურად და მღვიძარედ იყოს შუაღამეს მომსვლელი სიძის შესაგებებლად და ქრისტეს ქორწილში შესასვლელად? არა. აქ არ ჩანს დ. გურამიშვილის „მე“. იგი ცოდვილ ადამშია და ადამი — მასში. აქ წაშლილია დროისა და სივრცის ყოველგვარი კვალი. პოეტი ლაპარაკობს საზოგადოდ დაცემული ადამიანის სახელით, ვისაც მემკვიდრეობითი ცოდვის ტვირთი აწევს ზურგზე. ახლა კი განვიცადოთ უჩვეულო პოეტური სუნთქვა იმ სტრიქონებისა, სადაც აღნიშნული აზრის შინაარსია მოცემული: „მტერმან განმძარცვა მე (იგულისხმება არა საკუთრივ დ. გურამიშვილი, არამედ ზოგადად ადამიანი, უფრო კონკრეტულად რომ ვთქვათ — ადამი) შესამკელი (ღვთაებრივი ბუნება, ნათლის სამოსი), ტანთ საქორწინე შესამოსელი, ვა, თუ მით ვიქნა გარეთ მრეკელი, ქორწილსა შინა ვეღარ შემსვლელი“. ან კიდევ დავასახელოთ სხვა პოეტური ვარიანტი მოტანილი სტრიქონებისა: „ვარ მე მტერთაგან მწარედ გაცრციელი, ტანთ საქორწინე საცმელთ ხეული“: გამოთქმა „საქორწინე საცმელი“ ნიშნავს „ღმრთივ ქსოვილ სამოსელს“ (ანდრია კრეტელის სიტყვებია)¹, რომელიც ადამს და ევას ეცვათ ცოდვით დაცემამდე. ეს მიგვანიშნებს პირველ ადამიანთა ღვთიურ ბუნებაზე. დ. გურამიშვილიც წერს ერთგან: „ნათელი (ღვთიური ნათელი და არა ფიზიკური — ტ. მ.) ეცვა ტანთა კაბადა“. უფალმა მცნების დაუმარხველობის გამო მათ შემოახია ეს „ნათლის კაბა“ და „უქმნა... სამოსელნი ტყავისანი და შეჰმოსნა მათ“ (დაბ. 3, 21) ავგუსტინეს განმარტებით, „ტყავი“ მოკვდაობას აღნიშნავს. ამიტომაც

¹ ანდრია კრეტელი, დიდი კანონი, გვ. 291.

იყო, რომ როცა ის ორი ადამიანი (ადამი და ევა), წინაპარნი ჩვენნი, ცოდვა რომ მოაწიეს მთელს მოდგმას კაცთა, მოკვდავნი გახდნენ და გაძევებულ იქნენ სამოთხიდან, ნიშნად ასეთი ხედრისა ტყავის შესამოსლით იქნენ შემოსილნი (ავგუსტინე, ფსალმუნებზედ, 109, 1, 8) „შემიკერნა ტყავისა სამოსელნი ცოდვამან ჩემმან“, — ადამის ენით ლაპარაკობს ანდრია კრეტელი¹. დ. გურამიშვილიც ეხმაურება ამ ტრადიციას: „ტანთ ნათელი შემომძარცვა, ცხვრის ტყავფუჩი მამახვია“. პოეტი (იგივე ადამი) ყოველივე ამას აბრალებს არა საკუთარ თავს, არამედ მტერს: „მტერმან განმძარცვა მე შესამკელი“. დ. გურამიშვილის ერთ ვრცელ ლექსშიც („ადამის საჩივარი“) ადამი მოთქვამს: „მტერმან ასე წამაჯდინა, მამატყუვა, მამალორა, ლეთის მცნებასა გარდმაჯდინა, დიდს პატივსა მამაშორა“ (261). დამოწმებულ სტრიქონებში მოხსენიებული მტერი სატანაჩაბუდებული გველია. რომელმაც პირველად გააგებინა ევას აკრძალული ხილის გემო, რასაც მოჰყვა ცთობა. ასე ავსებს დ. გურამიშვილი ევანგელისტ მათეს საანალიზო პასაჟს პირველქმნილი ცოდვის ტრაგიკული სურათებით, რასაც თელის უმთავრეს მიზეზად ქრისტეს ქორწილში შეუღწველობისა, მაგრამ იქ მოხვედრის იმედი პოეტს არა აქვს გადაწურული. ეს, მისი და, კერძოდ ქრისტიანულ-თეოლოგიური ლიტერატურის სწავლით, შესაძლებელი გახდება ცოდვის გამოსყიდვისა და მონანიების გზით.

დ. გურამიშვილი ციურ სამოთხეს, ლეთაებრივ ცას, ციურ სასუფეველს ანუ ქრისტეს ქორწილს მეორენაირად საუნჯეს ეძახის („საუნჯისაგან კარს გარე მდგარე“, 131). აშენებულ აგებულ ვანს, საუკუნო განსასვენებელს („აწ მექცევიან ვანი გეზადი მე საუკუნო განსუნებადი“, 131), ასევე გადატანით — ცხვრისა და კრავის სამყოფელ ფარებს („ფარებთ გარეთა რად დაგდებულა ისია“, 84).

ზემოთ აღვნიშნეთ: დ. გურამიშვილს (და საერთოდ ცოდვილ ადამიანს) ქრისტეს ქორწილში მონაწილეობის მისაღებად ხელს უშლის მტერი. ეს მტერი იგივე ბიბლიური გველია, სატანა, ეშმაკი, ბელზებელი, ტარტაროზი, მაცდური, დემონი, მზაკვარი, ანტიქრისტე, მოშურნე, უკეთური სული². ადამის პირველი მტრის ამდენი სინონიმი იმი-

¹ ანდრია კრეტელი, დიდი კანონი, გვ. 291.

² სანტერესოა, რომ გლაკტიონის პოეზიაშიც ფიგურირებს დემონის შემდეგი ვარიაციები: სატანა, ლუციფერი, ბელზებელი, წამების ღმერთი. შუალამის ბნელი სტუმარი, იღუმალი მეორე სახე და ისინი სხვადასხვა კონტექსტში გამოყენებული (დაწვრილებით იხ. ლ. სორდია, მარადისობის გზებით, ე. ისკოლა და ცხოვრება, 1987, № 10, გვ. 75).

ტომ დავასახელეთ, რომ უმეტესი მათგანი, როგორც სასულიერო მწერლობაში, ასევე „დავითიანში“ ფიქსირებულია. ეშმაკი: „გამოვიდა ეშმაკი პირისაგან უფლისა“ (იობ. 1, 12), „სულითა ღუთისათა განვასხამ ეშმაკთა“ (მ. 12, 28), „დასაბამიდან ეშმაკი სცოდავს, ძე ღუთისა იმიტომ გამოცხადდა, რომ დაარღვიოს საქმენი ეშმაკისანი“ (I კათ. ი. 3, 8). ეშმაკი თავისი საქციელით შედარებულია მყვირალ ლომთან: „გულმოდგინედ ეშმაკი, ვითარცა ლომი მყურალი, მიმოვალს და ეძიებს ვანცა შთანთქა“ (კათ. ებ. პ. 5, 8). საინტერესოა პლატონის აზრი ეშმაკზე, რომელიც ავგუსტინესაც გაუმეორებია: ეშმაკი (დემონი) ისევე ბაძავს ღმერთს, როგორც მაიმუნი ადამიანს. ბიბლიური ეშმაკი დროთა განმავლობაში მზაკვარი, მაცდური ადამიანის სიმბოლოდ იქცა: „ეშმაკი თხრიდა გულსა ვარსქენისასა“¹. გრიგოლ ხანძთელი ასე მიმართავს სიძვის დიაცს: „შ საწყალობელო! რამათვის შორის ცოლქმართა შთაქრილ ხარ წარსაწყმედელად შენდა საუკუნოდ ბოროტითა მით ცოდვითა, რომლითა დამონებულ ხარ ეშმაკისადა“². დ. გურამიშვილი იტყვის: „ორთავ (ვახტანგ VI და ბაქარი — ტ. მ.) შუა მტერს ეშმაკსა ჩამოეგდო რალაც შური“ (57)³. აღსანიშნავია, რომ წარმართთა ღმერთები და წარმართებიც ეშმაკად იხსენიებიან: „ყოველნი ღმერთნი წარმართთანი ეშმაკ არიან“ (ფსალ. 95, 5). ქართულ პაგიოგრაფიაშიც ანალოგიური სურათი გვაქვს: „მოიქსენა უფალმან ქუეყანა ესე ჩრდილომასა (იგულისხმება ქართლი — ტ. მ.) დაბნელებული ცოდვითა და სავსე ცთომითა ეშმაკისათა“ (ე. ი. წარმართთა, „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“)⁴, შიო „ეშმაკთა (წარმართთა — ტ. მ.) განასხმიდა სხეულის-დებითა ქრისტესითა“ („ცხოვრება შიომსი და ევაგრესი“)⁵. ნუ დაგვავიწყდება, რომ წარმართთა სიმბოლოდ ეშმაკის გარდა დევიც იხსენიება: „მამამან შენმან წმიდანი შემოიხუნა სახიდ თჳსა, ხოლო შენ დევნი (წარმართნი — ტ. მ.) შემოიხუნენ“⁶. ანტონ კათალიკოსის „მარტირიკაში“ „დევის“ ნაცვლად „ეშმაკია“ გამოყენებული წარმართთა სიმბოლოდ. შუშანიკი ვარსქენს ეუბნება: „შენ გაპყარენ სიწმიდე-

¹ ძეგლები, I, გვ. 19.

² იქვე, გვ. 296.

³ იხ. დავითიანი, გვ. 40, 44, 47, 62 და ა. შ.

⁴ ძეგლები, I, გვ. 157.

⁵ ძეგლები, III, გვ. 125.

⁶ ძეგლები, I, გვ. 15.

ნი და მათ წილ შემოგყავნან ეშმაკნი“¹. „ეშმაკის“ სინონიმებს შემცველ მაგალითებს აქ აღარ მოვიტანთ. ვიტყვიტ მხოლოდ, რომ ეს სინონიმები (სატანა, ბელზებელი, ტარტაროზი, მაცდური, მოშურნე, უკეთური სული, ანტიქრისტი და სხვ.) სათანადო გამოძახილს პოელობენ „დავითიანში“. ეს კი აშკარად მეტყველებს პოეტის მიერ ქართული ენის ლექსიკური საუნჯის ღრმა ცოდნაზე.

„ეშმაკის“ საკითხს უკავშირდება წარმოდგენა „ჰაერის მცველზე“². სულხან-საბას ლექსიკონის მიხედვით, „ჰაერის მცველი ესენი არიან ეშმაკნი, ოდეს გარდამოთხივნეს, უბოროტესნი ჯოჯობთაჲ შთაჯდენ და უდარესნი ჰაერთა შინა დაშთენ, რომელნი მუნცა იტანჯებიან. მათგან არს საოცრებათა ჩვენება, დაფეთება. ღამე კაცთა მრავალსახედ ჩვენება... მსოფლიო ქაჯად და ჭრქად სახელ სდებენ“³.

„ჰაერის მცველნი“ ქართულ სასულიერო მწერლობაში (განსაკუთრებით კი ჰაგიოგრაფიასა და ჰიმნოგრაფიაში) მრავალგზის დასტურდება. ა. სპარსიაშვილმა თავის წიგნში ამის საილუსტრაციოდ ორიოდ ნიმუში დაასახელა⁴. გვიანდა იგი სხვა მასალებითაც შევავსოთ. „ოიანე ზედაზნელის ცხოვრების“ მეტაფრასულ რედაქციაში ვკითხულობთ: „... ნუსადა წინააღმდეგომთა ბოროტთა გუნდი ჰაერის-მცველთაჲ მწარ და დამაყენებელ მექმნეს მე სიღრმემდო ჯოჯობეთისა დაქდად მოსწრაფენი კაცთა ნათესავისნი“⁵. „ბოროტნი იგი ჰაერის-მცველნი ეტყოდეს“⁶. შესაბამისი ნიმუშების გაცნობა მიგვანიშნებს, რომ სასულიერო მწერლობის მიმავალი — ხორცს გამოთხოვებული სულისათვის „ჰაერის

¹ ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, VI, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადეს, გამოკლევა, ლექსიკონი და საძიებლები დაურთეს ე. გაბიძაშვილმა და მ. ქავთარიაშვილმა, თბ., 1980, გვ. 92.

² „ჰაერის მცველთა“ შესახებ იხ. ე. ვარსალაძე, ქართული მითოლოგიის ისტორიიდან. ჰაერის მცველნი. ივანე ჯავახიშვილის დაბადების 100 წლისთავსადმი მიძღვნილ საიუბილეო კრებულს, თბ., 1976, გვ. 423—431; ა. სპარსიაშვილი, დავით გურამ-შვილის პოეზია და ხალხური შემოქმედება, თბ., 1985, გვ. 41—44; „ჰაერის მცველნი“ მრავალი რუსული ძეგლისთვის არის ცნობილი.

³ სულხან-საბა ორბელიანი, სიტყვის კონა, გვ. 483.

⁴ ა. სპარსიაშვილის დასახ. წიგნი, გვ. 42—43.

⁵ ძეგლები, III, გვ. 103.

⁶ იქვე, გვ. 157. იხ. სხვა მაგალითებიც (ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია, I, გვ. 291, 413; ძველ-ქართული სასულიერო პოეზია, გვ. 163; ძეგლები, VI, გვ. 30).

მცველნი“ საფრთხეს წარმოადგენენ. ქრისტიან მორწმუნეს, მარტვილს სიკვდილის წინ მისი შიში აქვს. მაგრამ სასულიერო პოეზიაში მოიპოვება ეფთვიმე ათონელისადმი მიძღვნილი იოანე მინჩხის ფრიად საყუოადღებო ჰიმნი, სადაც თვით „ჰაერის მცველნი“ შიშით უთმობენ გზას ათონელი მოღვაწის სულს. უმჯობესია თავად ტექსტს გავეცნოთ: „აღჰყვანდა რაა ანგელოზი სული შენი — მსხუერპლი ქრისტესი, ნათობდა, ვითარცა მზეა ბრწყინვალე და შიშით გზა-სცემდეს აერთა მცველნი, სულთა მპყრობელნი ბოროტნი და უქოროცოთა შეგიწყნარეს შენ“¹. ამით ავტორი ავლენს უდიდეს პატრიოტულ აღტყინებას. ეფთვიმე ათონელმა მთელი თავისი შეგნებული და წინააღმდეგობებით აღსავსე ცხოვრება მამულის კულტურული კეთილდღეობისათვის ბრძოლას შეაღია. ცხადია, აქ არ შეეუდგებით მსჯელობას მის დამსახურებაზე ქართული სასულიერო მწერლობის განვითარების საქმეში. იგი მკითხველისათვის კარგად არის ცნობილი. ჰიმნოგრაფის მიხედვით, სამშობლოსათვის სისხლის უკანასკნელ წვეთამდე ნაღვაწი კაცის სულს „ჰაერის მცველნი“ არათუ საფრთხეს უმზადებენ სასუფეველში შესვლამდე, არამედ შიშით გზას უთმობენ ბოროტი სულთა-მპყრობელნი. ასე განადიდებს იოანე მინჩხი ეფთვიმეს ღვაწლსა და ამაგს მშობელი ხალხის წინაშე. ეს მაშინ, როდესაც, დ. გურამიშვილის თანახმად, თვით მარიამ ღვთისმშობელსაც ეშინია, ხელში არ ჩაუვარდეს მისი სული „ჰაერის მცველებს“. ამ მხრივ გამოირჩევა ლექსი — „ღვთისმშობლის მიცვალების დღის შესხმა“. ქვეყნიდან ზეცისკენ მიმავალი მეუფის დედას მოციქულნი გლოვითა და გოდებით წინ უძღვიან „აღტაცებულს ღრუბელთა შინა“. „ჰაერის მცველებით“ შეშინებულმა დედამ — მარიამ ღვთისმშობელმა — თავისი სული ძეს წააბარა. ამით კი იგი სულთა მპყრობელების შიშს იხსნიდა, ძემ:ც მისი სურვილი სისრულეში მოიყვანა: „დედამ სული ძეს მისცა კელთა, მეშინისო ჰაერის მცველთა: ძემან დედა ჰაერთა შინა არავისგან არ შეაშინა“ (118). ჩვენს ხელთ არსებული მასალების საფუძველზე შეგვიძლია დარწმუნებით განვაცხადოთ, რომ სასულიერო მწერლობაში (განსაკუთრებით ჰიმნოგრაფიაში) არსად შეგვხვდებოდა ისეთი ნიმუში, რომელიც დ. გურამიშვილის ლექსის წყაროდ გამოდგებოდა, კერძოდ, მხედველობაში გვაქვს მარიამ ღვთისმშობლის შიშის მომენტი, რათა მისი სული არ მოექცეს „ჰაერის მცველთა“ ხელში: „ქილ-ეტრატის

¹ იოანე მინჩხის პოეზია, გვ. 318.

იადგარში“ გვაქვს ერთი ასეთი ეპიზოდი. რომლის ვარიაციას შესაძლოა შეადგენდეს პოეტის საანალიზო ლექსი. მის დასაწყისში ვკითხულობთ: „გიხაროდეთ, ანგელოზთ დასნო“, რათა ქრისტეს დედა „აღმოვალს თქვენდა“. „მას მოციქულნი ტყებით, გოდებით, მგლოვარენი საჯ-მით მოდებით, ცრემლოვანი უძღვიან წინა“ (118). „ჰილ-ეტრატის იადგარი“: „შენ კრებული მოციქულთა წინა-გიძლოდა, წმიდაო ქალ-წულო, და მიაქუნდა დიდებით გუამი შენი...“¹ „დავითიანი“: ღრუ-ბელთა შინა აღტაცებულმა, „დედამ სული ძეს მისცა კელთა, მეშინი-სო ჰაერის მცველთა“. „ჰილ-ეტრატის იადგარი“: „რაჟამს მოვიდეს მთავარანგელოზნი წარყვანებად სულისა მის წმიდისაჲ ქალწულისაჲსა, უბიწოა იგი ეტყოდა: ვერ კელ-მეწიფების მიცემად სული ჩემო, ვიდ-რე არა მოვიდეს შობილი ჩემი და წარმიყვანოს მე“². როგორც ვხე-დავთ, დ. გურამიშვილის ლექსის მიხედვით, მარამ ღვთისმშობელს „ჰაერთა მცველის“ ეშინია, რათა მას არ ჩაბარდეს მისი სული, ხოლო „ჰილ-ეტრატის იადგარის“ დამოწმებულ პასაჟში უბიწო ქალწული მთავარანგელოზებსაც არ აბარებს სულს თავისი ძის მოსვლამდე. როგორც ვთქვით, აქვს პოეტის თხზულებას რაღაც საერთო „ჰილ-ეტ-რატის იადგარის“ ჩვენ მიერ მოტანილ ადგილთან, ოღონდ „დავითი-ანში“ მთავარანგელოზთა ადგილს იკავებენ „ჰაერის მცველნი“.

დ. გურამიშვილი „ჰაერის მცველთ“ სხვა ლექსშიც („გოდება დავი-თისა, საწუთროს სოფლის გამო ტირილი“) ახსენებს. ამ ნაწარმოებში იგი კიცხავს სოფელს, აყვედრის გაუტანლობას, სიცრუეს, ორპირო-ბას, თვალთმაქცობას, უსამართლობას. ავტორი წინასწარ გრძნობს, რომ მისი სხეულიდან გასული სული უთუოდ შეეყრება „ჰაერის მცვე-ლებს“, ოღონდ არა მისივე ნებით, არამედ სოფლის „წყალობითა“ და „მზრუნველობით“: „ესე გაქვს კარგი შენ ჩემთვის ბარგი: საბრალოს სულსა, ჯორციტ გასულსა, მიმიცემ კელთა ჰაერის მცველთა, შემაბმენ ყელთა ცოდვის საბელთა“ (164). „ჰაერის მცველნი“ დასახულნი არიან სიკედილის უამს ხორციდან გასული სულის ცოდვა-მადლის მწონავად. თუ ცოდვამ გადასწონა მადლსა და სიკეთეს, ჯოჯოხეთისაკენ მიმავალ გზას გაუდგება იგი: „შემკურენ, შემკონენ (ჰაერის მცველნი — ტ. მ.), არ მომიფონენ.. მადლს ამიწონენ, არ მამიწონენ, ცოდვანი სძლევენ, ცეცხლს (ჯოჯოხეთი — ტ. მ.) მიმაძღევენ“ (164).

¹ ჰილ-ეტრატის იადგარი, გვ. 154.

² იქვე.

ქრისტიანული წარმოდგენით, ადამიანის სხეულში დაბინადრებული სული თუ ხორციან ერთად მხოლოდ ბოროტებას თესდა და სიკეთისგან შორს იჭერდა თავს, იყო ცოდვილი და ოდენ ბიწიერებით მოსვრილს, განადგებული ჰქონდა ჯოჯოხეთი. მისი შიში კი ადამიანს უბიძგებდა სიკეთისაკენ, რაც ზნობრივი სრულყოფის ერთ-ერთი მთავარი ნიშანი იყო. ასე რომ, ჯოჯოხეთი დასახული იყო ცოდვილ სულთა სატანაზე ადგილად. სულხან-საბა ორბელიანი ქვეყანათა შორის ოთხ სფეროს გამოყოფს, რომელთა შორის არის „შიგნით მეოთხე — საუკუნო ჯოჯოხეთი გამოუქსნელი“¹. გამოითქვა შეხედულება, რომ თითქოს ბიბლია ჯოჯოხეთს არც ახსენებდეს, მხოლოდ სამოთხეს, ედემს გვიხატავს ნეტარების წალკოტად². ბიბლიის საფუძვლიანი გაცნობა ამ შეხედულებას უარყოფს. ბიბლიაში „ჯოჯოხეთი“ ბევრჯერ დასტურდება, საილუსტრაციოდ ორიოდ ნიმუშს გავეცნოთ: „შთაადო სიბერე მისი სისხლით ჯოჯოხეთად“ (III მეფ. 2, 9)³, „აღმოიყვანე ჯოჯოხეთით სული ჩემი და მივსენ მათგან“ (ფსალ. 29 4. შდრ. „დავითიანი“: „აღმოიყვანე სული ჯოჯოხეთს დანთქმული“, 277). საინტერესოა, რომ ბიბლიაში ჯოჯოხეთი შედარების საგნადაცაა ქცეული. ძნელი და მძიმე ცხოვრება ემსგავსება ჯოჯოხეთს: „აღივსო ძვრთაგან სული ჩემი და ცხოვრებაჲ ჯოჯოხეთსა მიეახლა“ (ფსალ. 87, 4). სიყვარულის ფიცხელობა შედარებულია ჯოჯოხეთთან: „რამეთუ მტკიცე არს, ვითარცა სიკუდილი, სიყვარული, ფიცხელი არს, ვითარცა ჯოჯოხეთი“ (ქებ. სოლ. 8, 6). სახარებაში ჯოჯოხეთზე პირდაპირაა მითითებული როგორც ცოდვილთა სატანაზე ადგილზე: „და ჯოჯოხეთსა შინა აღიხილნა თუალნი თჳსნი, იყო სატანაჲცა შინა...“ (ლუკა, 16, 23). ზოგიერთ შემთხვევაში, როგორც ნ. ჩუბინაშვილს აქვს შენიშნული, ჯოჯოხეთი საფლავის სინონიმიცაა, საფლავს ნიშნავს⁴: „შთაველინოთ სიბერე ჩემი ჯოჯოხეთად“ (დაბ. 42, 38), „რამეთუ არა არს, ვინ სიკუდილისა შინა მოგივსენოს, ანუ ჯოჯოხეთს შინა ვინ აღგიაროს შენ“ (ფსალ. 6, 6).

ჯოჯოხეთის, როგორც სამოთხის საპირისპირო ცნების, თემას „დავითიანიში“ სათანადო გამოვლინება უპოვია. აქ საუბარია ადამისა და

¹ სულხან-საბა ორბელიანი, სიტყვის კონა, გვ. 482.

² ა. გლოვანი, მითოლოგიური ლექსიკონი, გვ. 571.

³ იხ. აგრეთვე ტომ. 3, 10; რიცხ. 16, 10, ფსალმ. 48, 15, სიბრ. სოლ. 1, 13.

⁴ ნ. ჩუბინაშვილი, ქართული ლექსიკონი, გვ. 478.

ევას შეცოდებაზე, რომელთაც ჯოჯოხეთში ერგოთ ადგილსამყოფელი (158), მათ შთამომავალთა (კონკრეტულ შემთხვევაში თავის თავს გულისხმობს პოეტი) მიერ მცნების გატეხაზე, რის გამოც ღმერთმა ჯოჯოხეთში უკრა თავი („ჯოჯოხეთშიგა ჩამაგდე, სული მიტანჯე, მიწამე“, 264), სატანის მიერ ადამის შეცდენაზე, რასაც მოჰყვა სამოთხის დათმობა („სამოთხეში მქდომი წმინდა ჯოჯოხეთში უკუმაგლო“, 262), ადამიანთა სულის გაყიდვაზე („მიპყიდა სული, ჩავარდა ჯოჯოხეთამდეო“, 127), პოეტის ვედრებაზე ღვთის წინაშე, რათა ჯოჯოხეთის საწამებელი ააცილინოს („ჯოჯოხეთში ნუ ჩამაგდებ, მიწყალობე სამოთხეო“, 73). ამასთან დაკავშირებით ყურადღებას იქცევს ერთი მომენტი. „დავითიანის“ პროლოგში („ამა წიგნის გამლექსავის გვარისა და სახელის გამოცხადება“) ავტორი მოთქმამდე მისული ტონით ამბობს საწუთროს მიმართ საყვედურს იმის გამო, რომ მას „ბერწოვნება მოახვედრა თავში კობლად“. დარჩა უძეოდ, უასულოდ და გადაწყვიტა ლექსების თხზვით, ფიზიკური მემკვიდრის უყოლობით გულდამწვარს, დაეტოვებინა თავისი სულიერი მემკვიდრე „დავითიანის“ სახით. ეს წიგნი იქნებოდა საუკეთესო საშუალება შთამომავალთა მიერ მის მოსახსენებლად. ამ პოეტური კრებულის მიხედვით „თქვენ (პოეტი მიმართავს შთამომავლობას) მე ცოდვილს მკვდარს მიბრძანეთ ცხოვრება კაის პირითა“. ასევე დ. გურამიშვილს, როგორც მემკვიდრეობითი ცოდვის მატარებელს, ექვი არ ეპარება, რომ „დავითიანი“ ჯოჯოხეთიდან დაიხსნის: „აგების ღმერთმან დაიხსნას ჯოჯოხეთისა მწვირითა“ (23).

სახარების თანახმად, ადამისა და ევას შთამომავალთა ცოდვები ქრისტემ გამოიხსიდა, ჩავიდა ჯოჯოხეთში, დაშრიტა იქ ცეცხლის ალღები, მკვდართა ძვლები ხორციტ შემოსა, აღადგინა უკვდავი სულით. სწორუპოვარია დ. გურამიშვილის პოეტური გაქანება ამ ეპიზოდის აღწერისას: „ცხოვრების წყარომ (ქრისტემ) დაშრიტა ჯოჯოხეთს ცეცხლის ალღები, ზედ მიესხურნა, დამოსა ჯორციტვე მკვდართა ძვლები: ჩაუდგა სული უკვდავი, მისცა აღდგომის ძალები, ეშმაკთ დაუღპო წერილი, ადამს გარდუწყდა ვალები“ (45).

„დავითიანში“ ჯოჯოხეთის მორტივზე მსჯელობისას განსაკუთრებულ ყურადღებას იქცევს ორი ლექსი: „სიტყვა ესე ღვთისა“ (128) და „სულის ამბავი“ (273). ჩვენი დაინტერესება გამოიწვია ამ თხზულებებში დახატულ ჯოჯოხეთში ადამიანთა სულის ტანჯვა-წამებისა და ამ წამების საშუალებათა აღწერამ, რასაც მოჰყვა ლიტერატურულ

წყაროებზე დაფიქრებაც. ქრისტე ცოდვილ ადამიანს (ლექსის თანახმად, დ. გურამიშვილს) მოძღვრავს, რომ დაშვებული შეცდომების გამოწვევა შესაძლოა მონანიებით, შენდობის თხოვნით დავითის წინაშე, ამავე დროს ანდერძის აღსრულებით: ღარიბის დაპურება, მწყურვალ-მშვიერის დაკმაყოფილება, შიშველთა შემოსვა, სნეულთა და უძლურთა მიხედვა-გამხსნეობა, საპყრობილეში მოქცეულთა ნუგეშის ცემა, პატიმართა, ტყვეთა, უცხოთა შეწყნარება, რითაც ზღბა ცოდვათა შემსუბუქება. წინააღმდეგ შემთხვევაში, — ემუქრება ქრისტე ადამიანს, — ისეთი საპყრობილე (ჯოჯოხეთი — ტ. მ.) მაქვს, სადაც, თუ შეგაგდებ: „დაუშრეტელის ცეცხლითა უნდა იწოდებო. გჰამდენ გველნი და ბაყაყნი, მატლში ეფლოდებო, ეშმაკნი ცეცხლის მათრავთა გცემდენ“ (128). „სულის ამბავში“ მოცემულია ჯოჯოხეთში ჩავარდნილი სულის საზარელი ტანჯვა-წამება: „ტანთ მიჰიბრებენ ცხელ-ცხელ გაზებსა, გველნი ნაკუთალთ მღერდენ გაზებსა, ლომ-ვეშაპ-მგელნი დიდს გრძელ კბილებით მიკრაჭუნებენ, მკაწვრენ ფრჩხილებით; სვეტზედ მიკრულსა ცეცხლის საბელი გარს მახვევია განუქრობელი. ნავთი და კუპრი თავს დამდის მილით, ფერკთ ქვეშ ტბა მიდგას სავსე საკმილით; ტანზედ მეხვევის მატლი უძილი“ (272—273).

ცოდვილ სულთა ჯოჯოხეთში ამგვარი წამების სურათებს ძველი და ახალი აღთქმის წიგნებში არ ვხვდებით, არც სასულიერო მწერლობის დარგებში. ოღონდ აქ გამონაკლისია აპოკრიფული მწერლობა, კერძოდ, მისი ერთ-ერთი საუკეთესო ნიმუში „ღვთისმშობლის მიმოსვლა“¹. იგი მთელ საქრისტიანო მწერლობაშია ცნობილი. ის ქართულ ენაზეც უთარგმნიათ. მისი უძველესი ტექსტი შემონახულია XIII საუკუნის ხელნაწერში. ამ თხზულების მიხედვით, მარიამ ღვთისმშობელი მოგზაურობს ჯოჯოხეთში, სადაც ცოდვილ ადამიანთა წამების საზარელ სურათებს იხილავს, რომელთა გარკვეულ ნაწილს შეხების წერტილები მოეპოვება დ. გურამიშვილის მიერ აღწერილ ჯოჯოხეთის სატანჯველთან. მარიამი ჯოჯოხეთში პოულობს ისეთ ცოდვილთ, რომელთაც მამა, ძე და სულიწმიდა არა სწამთ, მამათა და დედათა მიერ დაწყევლილნი ცეცხლის მდინარეში დგანან სარტყლამდე, ვახშის მიმღებნი, რომელთაც მატლნი სჭამენ, შემასმენელნი — ორი ძუძუთი დაკიდებულთ ჭამენ მხეცნი, ლოცვის უარყოფელნი — ცეცხლის

¹ ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია, I, შემდგენელი ს. ყუბანეიშვილი, თბ., 1947, გვ. 14—19.

ფერი ვეშაბით გარშემორტყმულნი, ცრუ-ფიცნი და უკანა-მზრახველნი — რკინის ტოტებიან ხეზე დაკაჯულნი, მსიძველნი და ზორცის შემგინებელნი — ცეცხლში მყოფნი და მხეცთა მიერ შეჭმულნი, მეძაენი, მემრუშენი, მპარაენი, მსმენელნი, ყოველთა ვნებათა მოქმედნი — რომელნიც ცეცხლის მდინარეში ღვანან და „ვეშაბნი ცეცხლისანი სწოვდეს ენათა მათთა“. ღვთისმშობელი აქვე ნახულობს ცეცხლის ტბას, სადაც იტანჯებიან ნათელღებულნი ქრისტეს სახელით, რომლებიც შემდეგ „ეშმაკისა საქმეთა შეუდგეს და ჟამი სინანულისაჲ უღებ ყვეს“.

ექვს გარეშეა, რომ დანტე „ღვთაებრივი კომედიის“ წერისას იყენებდა „ღვთისმშობლის მიმოსვლას“. ჯოჯოხეთის VII გარსში სულეზი, „როგორც შეეძლოთ, ცეცხლის წვიმას იგერიებდნენ, რომელთაც ცეცხლის ნიაღვარი თავზე აწვიმდათ“¹. „ზურგზე ხელები ჰქონდა ყველას გველით მიზმული. წელზე, კისერზე, თეძოებზე და სარცხვინელზე“². ან კიდევ: „წელზე ეხვიათ მათ სამთავეს მწვანე ურჩხულნი და თმების ნაცვლად დახვეოდათ ასპიტინ თავზე, ნაწნავებივით შემობსკენილი ზედ საფეთქლებზე“³. მაგალითების მომრავლება შორს წაგვიყვანს. უფრო მეტიც. მოგვიწივეს „ღვთაებრივი კომედიის“ პირველი ნაწილის — „ჯოჯოხეთის“ თითქმის გადმოწერა. გამოთქმულია მტკაცვე მოსაზრებანი, რომ დანტეს „ჯოჯოხეთში“ დახატული საზარელი წამებანი მუსლიმანური წარმოდგენების გათვალისწინებით აქვსო შეთხზული.

ჯოჯოხეთში მოხვედრილი ცოდვილი სულის ტანჯვათა სურათის ჩვენებისას დ. ჯურამიშვილისთვის „ღვთისმშობლის მიმოსვლის“ შემდეგ უთუოდ უპირველესი წყარო ქართული ხალხური მითოლოგიური ლექსები უნდა ყოფილიყვნენ. ამ ვარაუდის გამაგრებისთვის სათანადო პარალელების მოხმობაა საჭირო: „ჯოჯოხეთში შემოიყვანეს, ამოდის კუპრის გენია“⁴. დედ-მამის მაგინებელს „ეხვევა ქრელი გველია“, ამხანაგის არ გამტანს „ცეცხლს უდევს ენის წვერია“, მამულის მოლაღატეს კი „პირ უჯის მორიელია“⁵. „კუპრი დულს, ალი ამოდის,

¹ დ ა ნ ტ ე, ღვთაებრივი კომედია, გვ. 452.

² იქვე, გვ. 483.

³ იქვე, გვ. 419.

⁴ ქართული ხალხური პოეზია, II, გვ. 144.

⁵ იქვე, გვ. 150.

ქვეშ უკიდია გენია¹, ორნი წყეულნი „საშინლად ჰკრეკენ კბილებსა, იკლანებნიან ტანშია“². ობლები დაძყრელთ „პირში ჩაასხამენ კუპრებსა უბეში უზის გველია“³. ცოდვილს ჭოჯობეთში ავდებენ, რომელიც ვეშაპებით საესე არის, ჰგლევჩენ, ფრეწვენ ეშაპები“, „მხეცნადირი. გველი არის, ცეცხლი ჰწვამთ, კუპრს ეკიდება. ნავთი და გოგირდიც არის“⁴ (განსაკუთრებით ამ სტრიქონებთან შეიმჩნევა დ. გურამიშვილის სიახლოვე, უფრო სწორად გენეტიკური კავშირი), ან კიდევ: „ჯოჯობეთში რკინის მკედელს ხელთ უჭირაეს გაზი-კვერი“ (შდრ. „ღავეითიანი“: „ტანთ მიჭირებენ ცხელ-ცხელს გაზებსა“, 272).

ჯოჯობეთის დახასიათებისას „ღავეითიანში“ ყველაზე მეტად ფიგურირებს ცეცხლის ალი ცოდვილ სულთა დასასჯელად: „ბნელ საუკუნო ცეცხლისა“ (39)⁵, გენია“ (იგივე გენა-ჯოჯობეთის ცეცხლი 72). „ლადართა თუთქი“ (76), „ნავთთ ტბა, ცეცხლ მწველი“ (122); „ცეცხლის ტბა“ (169), „საქმილი დაუშრეტელი“ (223). „ნავთთ მდინარე ცეცხლ მონაკილი“ (275).

დ. გურამიშვილის ლექსების მიხედვით, სადაც ხალხური პოეზიის გავლენა უნდა იქნეს გათვალისწინებული, გარდა იცეცხლისა, ცოდვილ სულთა საწამებლად ჯოჯობეთის ბინადარნი არიან: გველნი, ეშაპანი. მატლნი, ლომნი, ბაყაყნი, შავი ეშაპები, თავიანთი თეთრი გრძელი კბილებით, კუპრი და ა. შ.

განსაკუთრებულ ყურადღებას იქცევს „ღავეითიანში“ შემდეგი საილუსტრაციო მასალები: „მაქეს ცეცხლის ტბის შიში. რიდი, — ეგზებიან დაუშრეტად. გრძლად ზედა ძეს ბეწვის კიდი, ზელ მსველეს გაჟდის თავში რეტად“ (262). „აქ ნავთთ მდინარე ცეცხლ მონაკილი. ზელ გასავლელი წვრილ საბლის კიდი; განისწავლენით, ჯამბაზთეპრ წარეთ, რომ არ ჩაცვივდეთ, დაიწვენთ მწარეთ“ (275). აქ ჩვენს ინტერესს აღძრავს პოეტის მიერ წარმოსახული „ბეწვის კიდი“, „საბლის კიდი“, რომელიც საიქიოში გადასასვლელი საშუალება ყოფილა.

საიქიოში გადასასვლელი „ბეწვის კიდი“ ბიბლიურ-ქრისტიანულ ლიტერატურაში (სასულიერო მწერლობის არც ერთ დარგში) არ

¹ ქართული ხალხური პოეზია, II, გვ. 151.

² იქვე, გვ. 153.

³ იქვე, გვ. 159.

⁴ იქვე, გვ. 160.

⁵ ახ. ღავეითიანი, გვ. 60, 66, 74, 75, 86, 87, 143, 164, 262.

შეგვხვედრია. ამასთან დაკავშირებით საგულისხმო ცნობაა დატული ვ. ნოზაძის „ვეფხისტყაოსანის ღმრთისმეტყველებაში“: „ზართუტრას სწავლის მიხედვით“, გარდაცვალებულის სულის გასამართლება ხდება ბეწვის ხიდის წინ: კეთილი სული ავა „ქებათა გალობის“ სასახლეში, „კეთილი აზრის“ ბინაში, ბორცტი სული კი ბეწვის ხიდიდან ჯოჯოხეთს მისცვივიან“¹. ჩვენ ვფიქრობთ, რომ დ. გურამიშვილისათვის ბეწვის ხიდზე წარმოდგენის შემუშავების უპირველესი ამოსავალი წყარო ქართული მითოლოგიური პოეზია იყო, სადაც უამრავი მასალა იპოვება მასზე. გვაქვს მთელი რიგი ლექსები. რომლებიც ასეა დასათავსებულიც კი: „ბეწვის ხიდზე“. „ამბობენ ბეწვისა ხიდსა“, „ბიწვის ხიდისა“ (151)². მოვიტანთ რამდენიმე ნიმუშს: „სულეთში ბეწვის ხილია. გასავალადა ძნელია. ხიდ ქვეშა დულან ქვაბები. კუპრი გადმოდის ცხელია“³. „სულეთში ძუის ხიდი ძეს. ყველამ ზედ გაიარა-სა“⁴.

ფრაზდ საყურადღებოა ერთი ვარემოებაც. დ. გურამიშვილის მიხედვით. ცოდვილი ადამიანის სულს საიქოში გადაბარგებისას წალად რგებია ჯამბაზის როლის შესრულება: „განსწავლენით, ჯამბაზთებრ წარეთ, რომ არ ჩაცვიდეთ, დაიწვენთ მწარეთ“ (275). აქ დ. გურამიშვილი ამქაენებს XI—XII საუკუნეების საქართველოში არსებული სამხედრო-ფიზიკური აღზრდის ტრადიციების ცოდნას, რასაც, სხვათა შორის, თუ არ ვცდებით. პირველად, „ვეფხისტყაოსანში“ ვეცნობით. მკითხველს ალბათ უკვე გაახსენდა ერთ-ერთი თავი პოემიდან — „თათბირი ნურადინ-ფრიდონისა“. წავიკითხოთ ამ თავის მეორე (1393) სტროფი: „ჩემსა სიმცროსა გამზრდელნი სამუშაითოდ მზრდიდიან. მასწავლენს მათნი საქმენი, მახლტუნვებდიან, მწვრთნიდიან; ასრე გავიდი საბელსა. რომ თვალი ვერ მომკიდიან“. ეს სტროფი საშუალებას გვაძლევს ადვილად გავერკვეთ იმაში. რომ ფრიდონს ბავშვობაშივე („ჩემსა სიმცროსა“) ჯამბაზად (სამუშაითოდ) წვრთნიდნენ მისი გამზრდელნი. იგი ისე დაუფლება თოქზე (საბელი) სიარულს, უკეთეს შემთხვევაში. ელვის სისწრაფით სირბილს. რომ თვალს ვერ ჰკიდებდნენ ხოლმე. დ. გურამიშვილის მიხედვით, ჯოჯოხეთში მოხვედ-

¹ ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსანის ღმრთისმეტყველება, გვ. 332.

² ქართული ხალხური პოეზია, II, გვ. 144, 151, 442.

³ იქვე, გვ. 66.

⁴ იქვე, იხ. სხვა მაგალითებიც, გვ. 71, 72, 151, 152, 154, 156, 158, 159.

რილ ცოდვილ სულს ამგვარი (ჯამბაზური) სამხედრო-ფიზიკური წრთობის შედეგის ჩვენების შესაძლებლობა ეძლეოდა, რომ არ ჩავარდნილიყო ჭოჯობეთის საზარელ ცეცხლში. აღსანიშნავია, რომ დ. გურამიშვილის გავლენით ვაჟა-ფშაველას ერთ-ერთი გმირი ბეწვის ხიდის გასავლელად ჯამბაზობაში გაუწვრთნელობას აყვედრის თავის თავს: „შეხედა მუცელამ და დაინახა წვრილი ხიდი — ის ბეწვის ხიდი იყო... აჰ. რატომ ჯამბაზობა არ ვისწავლეო, კიდეც გაივლო გუნებაში“.

ზემოთ გავეცანით წარმოდგენებს ჭოჯობეთის საშინელ ცეცხლზე, რომელიც გურგურებს და ცოდვილებს სასტიკ ტანჯვას განაცდევინებს. აქვე ისიც უნდა ითქვას, რომ ჭოჯობეთის სიმბოლოდ წყვილიანი და უკუნი ბნელიც მოიაზრება. „აწ ჰმოსიეს ბნელი ალი ჭოჯობეთს შინა“¹. „დავითიანშიც“ იგივე ვითარება დასტურდება: „იქნენ სული მისი უკუნითა ბნელითა“ (277). ჭოჯობეთის სინონიმად დ. გურამიშვილი არაერთხელ ხმარობს „ქვესკნელს“, „ქვესკნეთს“: „ქვესკნელსა ვარ ვერა გხედავ, მეგულეები ცადა“ (145), „ვიქცევი, ქვესკნეთს ვარდები, მისვეტ-მიბოძეო“ (90); „აწ ამას ელონობ, არ ვიცი, ქვესკნად წავალ თუ მე ცადა“ (23) (შდრ. ქართულ მითოლოგიაში ცნობილი ქვესკნელი, ზესკნელი, გარესკნელი, შიდასკნელი). ქართულ მითოლოგიურ პოეზიაში ქვესკნელის სინონიმად ჰარბად გვხვდება „შავეთი“, „სულეთი“². რაც „დავითიანში“ არ შეინიშნება. „ქვესკნელთან“ ერთად ჭოჯობეთის სინონიმად „უფსკრულიც“ გამოიყენება. ეს ცნებანი ბიბლიაში მრავალგზის დასტურდება (ფს. 62, 10; ეს. 20, 4; გოდ. იერ. 2, 9; ფს. 70, 21; ფს. 68, 16; ზირ. 1, 3; მთ. 18, 6). საინტერესოა, რომ ავგუსტინე სოფელს. კაცის სინდისს, გულს, სულს, საერთოდ, თვითონ ადამიანს უფსკრულს ეძახდა: „დიდი უფსკრულია თვით ადამიანი“ (აღს. IV, 13, 22), „შიშუელ არს წინაშე თუალთა შენთა უფსკრულიცა კაცის სუნდისისა“ (აღს. X, 2, 2), თვითონ ადამიანის სულია უფსკრული (აღს. XIII, 14, 15), „უფსკრულია სოფელი ესე“ (აღს. XIII, 23, 34), „განა გული კაცისა უფსკრული არ არის“ (ფსალმუნებზედ, 41, 8). აღსანიშნავია, რომ სასულიერო თხზულება „ალექსიანში“ თვითონ უფალი მონათლულია „უფსკრულად“: „შენ ხარ, უფალო, უფსკრული, უკვდავებისა წყარო“³. ილ. ჭავჭავაძე წერდა: „ჩვენი სამოთხეც. ჭოჯობეთიც თვითონ ჩვენა ვართ“.

¹ იოანე მინჩხის პოეზია, გვ. 242.

² ქართული ხალხური პოეზია, II, გვ. 63, 64, 66, 68, 69, 70, 72, 73, 79, 81.

³ ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია, I, გვ. 395.

ქვესკნელის წყვილად, ჯოჯოხეთის ცეცხლს ბერძნულად „გენა“
ჰქვია. დ. გურამიშვილი ამ გამოთქმასაც მიმართავს: „შემიპყრეს, წა-
მომიყვანეს, ჯელ-ფექს მომიდევს გენია“ (72). „სიკვილიო, სასჯელი-
გენია“ (166). „დავითიანში“ ჯოჯოხეთის სიმბოლოდ მოაზრებულაა:
„ქარო“¹, „ქნარცივი“, „ორმო“, „მთხრებლი“.

ცოდვილ ადამიანს მულამ დაჰყვებოდა საშინელი შიში სულისა და
ხორცის გაყრის შემდეგ ჯოჯოხეთში წამებისა. ამიტომ იგი სიცოცხ-
ლეშივე ეძებდა გზებს შეცდომათა გამოსასწორებლად და სამოთხეში
გადასასვლელად. ამ საძიებელ გზებს შორის განსაკუთრებული მნიშე-
ნელობა ჰქონდა ცოდვათა სიმძიმის შეგნებას, მის მონანიებას, მულა-
რას ღვთისადმი ცოდვათა მისატყვევებლად, შესანდობად. ასე გაჩნდა
სასულიერო მწერლობაში აღსარებითი ჟანრის ნიმუშები, რაც „დავი-
თიანშიც“ მკვეთრად გამოვლინდა.

§ 4. „რით დავკარგე გახარება, გითხრა აღსარე-
ბა“. შუა საუკუნეების ქრისტიანულ ლიტერატურაში ლირიკული გმი-
რის მიერ საკუთარი თავის ცოდვილად აღიარება თითქოს წინასწარ
დაგეგმილ თუ დაკანონებულ მოვლენად იქცა. სასულიერო მწერალი,
განსაკუთრებით პოეტი-პიმნოგრაფი, ასევე ჰაგიოგრაფიულ ძეგლ-
თა პერსონაჟები ცოდვილად გვაცნობენ თავს. ისინი თავიანთ სულიერ
არსებაში გამოვლენილ უკეთურ მომენტებს ცოდვად ნათლავენ. ამას-
თანავე, ყოველმხრივ ცდილობენ არა მხოლოდ სიტყვით, არამედ საქ-
მით, მოქმედებით გამოძებნონ შესაძლებლობა ჩადენილ შეცდომათა
ღვთის წინაშე მოსანანიებლად, რათა უზუნაესმა არსებამ მიუტევოს
მათ ცოდვები. ასე შემოვიდა ქართული ენის წიაღში სიტყვა „აღსარე-
ბა“, ანუ „აღსარება“. სულხან-საბას მოვუსმინოთ: „აღსარება არს
ყოველთა სიტყუათა, რომელთა წარმოიტყოდეს კაცი საქმეთა თვსთა
ცხოვრებისათა კეთილთა, ვინა ბოროტთა“². ილ. აბულაძეს „აღსარე-
ბის“ სინონიმ სიტყვათა წრეში შემოაქვს: „მადლობა“, „კუთხხევა“,
„აღიარება“, „აღთქმა“, „რწმენა“³. ძველი ქართული ენის ლექსიკურ
ფონდში დამკვიდრებული ცნება „აღსარება“ რომელიმე სარწმუნო-
ების ან მოძღვრების მიმდევარზე მიგვანიშნებს. ან კიდევ: ზიარების

¹ „დავითიანში“ „ხარო“ სიმბოლოა. ხ.რ. ორმო. „ქნარცივი“ ყოველთვის ცოდ-
ვასა და ზსნას უკავშირდება“ (მ. ლაღანიძე, დავით გურამიშვილის „მხიარული
ზაფხული“, საკანდიდატო დისერტაცია, ხელნაწერი. 1988, გვ. 110).

² სულხან-საბა ორბელიანი, სიტყვის კონა, გვ. 43.

³ ილ. აბულაძე, ძველი ქართული ენის ლექსიკონი, გვ. 20.

წინ მღვდლისთვის ცოდვების განდობაზე მიგვითითებს. გადატანითი მნიშვნელობით იგი ვისიმე წინაშე გულისნადების გამოთქმას გულისხმობს¹.

ცნება „აღსარება“ პირველად ბიბლიურ ტექსტებში იჩენს თავს: „შესაწირავი იგი აღსარებათა თქუენთაჲ და პირველი იგი ნაყოფთაჲ ქმნული კელთა თქუენთაჲ“ (2 სჯ. 12, 17); „მიეციოთ აღსარება უფალსა ღმერთსა მამათა ჩუენთასა“ (I ეფ. 8, 9): „ყოფით ეყოთ აღსარებაჲ ჩუენი“ (იერ. 44, 25). „აღსარება“ წარმოებულია სიტყვიდან „აღიარება“: „რომელმან აღმიაროს მე, აღვიარო იგი მეცა“ (მთ. 10, 32); „აღიარებს, ვითარმედ ცნობა აქუს ღმერთისა“ (სიბ. სოლ. 2, 13). ამას იმიტომ გავხაზავთ, რომ ქვემოთ ვიმსჯელებთ რა დ. გურამიშვილის აღსარების საკითხზე, მთლიანად აქცენტი გადატანილ იქნება სწორედ „აღიარება“ ცნების შინაარსზე. მით უფრო, ვფიქრობთ, „აღსარების“ ყველაზე ძლიერი და მკვეთრი სინონიმი სიტყვა უნდა იყოს „აღიარება“. პოეტის ის თხზულებანი თუ სტრიქონები, რომლებიც ჩვენი დაკვირვების წრეში ექცევიან. ნათლად მიგვანიშნებენ ღვთის წინაშე მისი ავტორის მონანიების ზღვარს ზიარებული ცოდვების აღიარებაზე. დ. გურამიშვილი აღიარებს თავის ცოდვებს, ინანიებს და პატიებას შესთხოვს უფალს. დაეკვარდეთ თუნდაც ერთი ლექსის სათაურსაც კი: „თავისის ცოდვის მოგონება და სასინანულო სიტყვები დ. გურამიშვილისა“ (120). ახლა პოეტის რამდენიმე სტრიქონიც გავიხსენოთ: „რაც გეცოდოს. შეინანე, მღრღელს აღიარეო“ (125). ან კიდევ: „რით დაეკარგე გახარება, გითხრა აღსარება“: „მიზრძანა რაც ბრძანებანი, ვერ დავიმარხე მცნებანი“ (146).

— ვერ დავიმარხე მცნებანიო“, — გულმღულარედ მოთქვამს დ. გურამიშვილი საზოგადოდ ადამიანის სახელით. „მცნების დაუმარხველობის“ მოტივს პირველშობილი ცოდვის შემეცნებამდე მივყავართ. თვალწინ გაივლიან „შესაქმის“ ტექსტის ეპიზოდები: ღვთის მიერ ადამისა და ევას „ხატად და მსგავსად მისა“ გაჩენა, მათი გამწესება სამოთხეში, დამოძღვრა, ცნობადის ხისთვის მიუყარებლობის შეგნება, სატანის ხრიკები, პირველ ადამიანთა აკრძალული ხილით დანაყრება, პირველქმნილი ცოდვის ტრაგიკული აქტი, ღვთიურ ბუნებასთან ადამიანის გამოთხოვება, სამოთხიდან გაძევების სიმწარე და ა. შ. ასე დაიბადა პირველი ცოდვა — დასაბამი ადამიანთა საერთო შეცოდებები-

¹ ქავლ. I. გვ. 781.

სა. უზენაესი არსების მცნების შელახვით ადამის სულს გამოეყო სხეული. ნორცმა სძლია სულს. უფრო სწორად, მიწიერ-მატერიალურ-მა მოთხოვნილებებმა წაბილწა ადამიანში სული (ანუ მისი ღვთაებრივი ბუნება. ზემოთ არაერთხელ შევნიშნეთ ღვთის ნაწილად სულის აღიარების თეოლოგიური მრწამსი). ე. ი. ადამიანი შინაგანი სულიერი სამყაროდან გარეთ გამოვიდა. სულის გულისთქმას სძლევს „გულისთქუმაა თუალთაა“. ადამმა და ევამ იგრძნეს სიშიშველე, სირცხვილის გრძნობა დაეუფლათ, რადგან ღვთიური ნათლის კაბა განძარცვოდათ. ერთი სიტყვით, ადამიანი ნათლიდან ბნელში მოექცა, გონება გრძნობას გადააბარა, მიწიერმა ვნებებმა გაუწყვედიადა სული და გონება. ეს ყოველივე ღმერთმა ადამიანს თითქოს უნებურად წინასწარვე დაუბედა. ადამი ხომ მიწისაგან შექმნა უფალმა. „ადამაჲ“ ძველ ებრაულად მიწას (თიხას) ნიშნავს. ასე რომ მიწისაგან გამოძერწილ პირველ კაცს მიწიერი ვნებები, ამქვეყნიური მოთხოვნილებანი უნდა გამოჰყოლოდა ბუნებით. ასეც მოხდა. ადამსა და ევას მიწის ძახილმა უხმო. მიწიერი სხეული გამოეყო სულს, რომელიც მას ღმერთმა შთაბერა. ეს კი გახდა მკაცრი მიზეზი შემქმნელისა და შექმნილის უკიდურესი დაპირისპირებისა. ადამიანის სული და სხეული გაიყო, გაღმა-გამოღმა დარჩა. აქედან გამომდინარე — კაციც და ღმერთიც დასცილდნენ ერთმანეთს. სულიერი საწყისი მიწიერმა შეცვალა, ნათელი — ბნელმა. დღე კი — ღამემ. მიწასა და ცას შორის შემზარავი ვაკუუმი ჩადგა.

პირველქმნილ ცოდვაზე მსჯელობისას საჭიროდ გვესახება ყურადღება გავამახვილოთ ფრიად საკულისხმო ასპექტზე. დავაკვირდეთ: ერთარსება ღმერთმა თავისი შრომითი საქმიანობის პირველ დღეს „ქმნა ნათელი“, მომდევნო დღეებში კი იგი ქმნის ცას, ქვეყანას, მნათობებს. ფრინველებს, ცხოველებს, მცენარეებს და ა. შ., ხოლო თავისი შემოქმედების მეექვსე დღე დაავკირავინა იმით, რომ „შექმნა... კაცი სახედ თხსად და ხატად“ (დაბ. 1. 27). თუ ამ შემთხვევაში გავითვალისწინებთ იმას, რომ, დაკით წინასწარმეტყველის თანახმად, ერთი დღე უდრის ათას წელიწადს. მაშინ გამოდის, რომ ღვთის მიერ თავისი შემოქმედებითი საქმიანობის „დაწყებიდან“ 5000 წლის შემდეგ ჩნდება ადამიანის არსება. მაგრამ ეს არაა ამ მომენტში ჩვენთვის მთავარი. საკულისხმო სწორედ ის გახლავთ, რომ ადამიანის გაჩენამდე ღმერთმა შექმნა ყოველგვარი პირობა (ნათელი, ცა, მიწა, მნათობები, დღე, ღამე, ფრინველები, ცხოველები, მცენარეები...) იმისათ-

ვის, რომ ადამიანს ეარსება, სათანადოდ უზრუნველყო საკუთარი თავი მატერიალური მოთხოვნილებებით. იბადება კითხვა: ღმერთმა რატომ არ შექმნა ადამიანი თავისი შრომითი საქმიანობის მეორე, მესამე, მეოთხე ან მეხუთე დღეს? ბუნებრივია, ვერც შექმნიდა მას, ადამიანის არსებობისათვის აუცილებელ პირობათა უქონლობის გამო. მაშასადამე, მთელი ხუთი დღის (თუ გნებავთ 5000 წლის) მანძილზე იმიტომ „იღვაწა“ უზენაესმა არსებამ, რომ ადამიანის პირველი ცოდვისათვის მოემზადებინა ნიადაგი, იმ ადამიანისა, რომელიც მიწისაგან გამოძერწა და ეს ქვეყანა უბოძა საარსებოდ (საინტერესოა აღინიშნოს, რომ ნეტარი ავგუსტინე „ქვეყანაში“ ხორციელ ადამიანს გულისხმობდა). ერთი სიტყვით, ადამის მხრივ ცოდვის ჩადენა მატერიალურმა გარემოცვამ განსაზღვრა. ვ. ი. ლენინის მიხედვით, „მატერია არის ობიექტური რეალობა, რომელიც არსებობს ადამიანის ცნობიერების გარეთ და მისგან დამოუკიდებლად და აისახება მასში“¹.

ხე ცნობადისა სწორედ იმიტომ ხარობდა სამოთხის ცენტრში, რომ აკრძალული ხილის წყალობით ადამიანი გამოეყვანა თავისი ცნობიერების გარეთ და მატერიალური სამყაროს გემოს ხილვით დაეტყო. აქ საჭიროა იმის გახსენება, რომ პლატონიდან მოკიდებული მთელი ბერძნული ფილოსოფია სწორედ უწესრიგობისა და ბოროტების სათავეს მატერიაში ჰკრეტდა. პლატონის „ენეადები“ გვამცნობს: „მატერიაა სულიერი უძღურების მიზეზი, იგი წყარო და თავიდათავია ბოროტებისა“ (ენ. 1, 8. 4). ადამი სრული და მთლიანი პიროვნება იყო, ვინაიდან ის იყო ღვთაებრივი ბუნების მქონე, ე. ი. შინაგანი ანუ სულიერი კაცი. მაგრამ მასში, როგორც ითქვა, მატერიალურმა საწყისმა სძლია სულიერს და ჩაიდინა ცოდვა, გახდა ბოროტების მოთავე, რადგანაც თავის არსში სიკვდილს გაუხსნა გზა. იგი იქცა მშვიინვიერ კაცად ანუ გრძნობისმიერ ადამიანად. რამ უბიძგა მას აქეთ-კენ? გველმა? ეშმაკმა? სატანამ? წმინდა წერილის ტექსტს თუ პირდაპირ წავიკითხავთ, მაშინ, რა თქმა უნდა, საექვო არაფერია, მაგრამ, ვფიქრობთ, და ბიბლიური სტრიქონების ქვეტექსტში სწორედ ის უნდა ამოვიკითხოთ, რაზეც ადამიანის მთელი ტრაგიკული არსებობის ისტორიაა დაფუძნებული — ესაა გაუმაძღრობის გრძნობა, უპირველესად ხორციელი გაუმაძღრობისა. ბიბლიური თქმულების თანახმად, ადამსა და ევას არაფერი აკლდათ ედემის ბაღში, მაგრამ მათ იერიში

¹ ვ. ი. ლენინი, თხზ., ტ. 14, გვ. 155.

მიჰქვთ სწორედ ხე ცნობადისკენ, რადგან მისი ნაყოფის ხელის ხლე-
 ბა არ ურჩია უფალმა, იგი აუკრძალა და ამით მათში გაამძაფრა ცნო-
 ბისმოყვარეობის განცდა, რაც გაუმძღრობის აქტში გამოისახა. ეს კი,
 საერთოდ, როგორც ცნობილია, მთელი კაცობრიობის არსებობის ის-
 ტორიის მანძილზე, მუდამ იყო ყოველგვარი ცოდვისა და ბოროტების
 საფუძველი. ავგუსტინე ამბობს, რომ „ცოდვები ორგვარი წარმოშო-
 ბისა შეიძლება იყოს. ერთისკენ საკუთარი აზრები უბიძგებს ადამიანს,
 მეორისკენ კი — სხვათა სიტყვები“ („თავისუფალი ნების შესახებ“,
 3, 18). შეიძლება ითქვას, ადამში ავგუსტინესეული ორგვარივე წარ-
 მოშობის ცოდვა ერწყმის ერთმანეთს. აკრძალული ხილის მისართმევად
 ადამიანს შინაგანმა გაუმძღარმა ბუნებამ უბიძგა, თუმცა, შესაქმის
 თანაზმად, ამისკენ გველის სიტყვებმა მოუწოდა. ე. ი. საკუთარმა ბუ-
 ნებამ უკარანახა და სხვათა სიტყვებსაც დაენდო. საგულისხმოა, რომ
 ნაყოფიანებას თუ გაუმძღრობას ავგუსტინე ცოდვას ეძახის, იგი,
 როგორც მემკვიდრეობითი ცოდვის შვილი, ამბობს: „კაცი ვარ მე და
 ცოდვილი ამის გამო“. ან კიდევ: „ამ განსაცდელთა შინა ვარ მე
 და ყოველდღიურად ვებრძვი ნაყოფიანების ცოდვას“. „ნაყოფი-
 ანების ცოდვაში“ ადამიანთა პირველმამის აჩრდილი დადის. ამ თვალ-
 საზრისით საყურადღებო მასალებს გვაწვდის ქართული სასულიერო
 მწერლობა, კერძოდ. ჰაგიოგრაფია და ჰიმნოგრაფია. დავესესხოთ
 ჩვენს დიდ წინაპარ მწერლებს რამდენიმე მაგალითი. „იოანე ზედაზ-
 ნელის ცხოვრებაში“ ვკითხულობთ: „შუებისა და საჭმლისა გან-
 იშვა ურჩება იგი ადამისი, რომელი ნაშობთა მისთა ზედა დადგრო-
 მილ არს. ამან გამოკადა იგი სამოთხისა მისგან საშუებელთათა...
 არამცა მოცემულ იყო ჩუენდა ეკლოვანი ესე ქუეყანაჲ“². ამავე
 თხზულების მეტაფრასული რედაქციის საანალიზო პასუხი ასე გამო-
 იყურება: „შუებასა და უძღვებებასა განეშორენით, რამეთუ გემო-
 სა მიერ და საჭმლისა განიკადა ადამ სამოთხით საშუებე-
 ლისაჲთ და სიკუდილი მოატყუა ნაშობთა თუსთა ღმრთისა მცნებათა
 ურჩ ქენითა“³. მეტაფრასული რედაქცია თხზულებისა — „ცხოვრებაჲ
 შიომისი და ევაგრესი“ გვამცნობს: „სადა იქმნა განძღომაჲ ცნო-

¹ ნაყოფიანება — უწესო სიმაძღრე (სულხან-საბა ორბელიანი, სიტყვის კონა, გვ. 255), ნაყოფიანი — გაუმძღარი, ღორ-მუცლა, неасытный, инжорливый (დ. ჩუბინაშვილი, ქართულ-რუსული ლექსიკონი, გვ. 968).

² ძეგლები, I, გვ. 203.

³ ძეგლები, III, გვ. 92.

ბისაჲ მქონებელთაგან არა თუ ვინმე სრულიად წარტყუენილ იყოს გონებითა ეშმაკის მიერ და თუალნი სულისანი აქუნდეს ყოვლად უმხედველო“¹. იოანე მინჩხის მიხედვით, „ადვილად მოინადირების ნაყროვანებითა კაცი მაცთურისაგან, რამეთუ დაუბნელის ჯული და დასცის და მოკლის სული კოროცთა შინა“².

აქრძალული ხილის არსზე გავიხსენოთ არჩილის დაკვირვებებიც. მის პოეზიაში, კერძოდ პოემაში — „გაბაასება კაცისა და სოფლისა“ ნათლად იკვეთება, რომ ადამი და ევა ემსხვერპლნენ თავიანთ გაუმაძღარ ბუნებას. არჩილის აზრით, აქრძალული ხილის ვემოს ხილვით ადამიანი ღმერთს „განღმრთობასაც“ შეეცილა: „სრულ ქვეყანა ხელთ მოგცა და ცა შეგიმკო ესრეთ მნათი, განღმრთობასაც შეეცილე, რადგან იყო დიდ ხანათი“. სოფელი არწმუნებს ადამიანს: „ნუ გგონია, ვაშლით მოჰკვდი, ნუთუ ყურძნით, ან ლეღვითა, არა, — მცნების ურჩებითა და ბრძანების გარდასვლითა, უფრო კიდევ განღმრთობისა ნდომითა და სურვილითა“³.

ასევე „დავითიანშიც“ მკაფიოდ არის გამოხატული ადამიანის გაუმაძღარი ბუნების მოტივი, რაც პირველყოფის შედეგია. მისგან ვამომდინარაობს: „უძღებებამან რა მიყო, ხედაეთ ამ ჩემსა შოვნასა, სიმსუქნისათვის დავიკვლი, ძალნი შესჰამენ ქონასა“ (108). ან კიდევ: „ვეჰვობ, ის იყოს ორგული, ვინც გახლავთ წინამძღომელი, თვალ-გული ხარბი, ანგარი, მუცელი გაუძლომელი“ (171).

ზემოაღნიშნულიდან ვამომდინარე, მიგვაჩნია, რომ გაჩენის დღიდანვე დაბედებული სულმოუთქმელი ცნობისმოყვარეობისა და უზომო გაუმაძღრობის, ნაყროვანების ეინი ადამიანის ბუნებაში ეშმაკივით, მაცდური მზაკვარივით ჩასახლდა, რომელიც კორტნის, სძიძგნის, აქუცმაცებს მის არსებას და პირუტყველ ყოფაში აგდებს. რაც შეეხება ბიბლიურ სატანას, გველს, იგი ადამიანის გაუმაძღარი ბუნების გამშვიშლებელი საშუალებაა, რომელმაც დაანახვა „ხატად ღვთისა“ შექმნილ არსებას მისი ეს უბადრუკი ბუნება, დააყენა პირისპირ საკუთარ თავთან. „დასაბამიდან ეშმაკი სცოდავს, — იტყვის ახალი აღთქმის ავტორი, — ძე ღვთისა იმიტომ გამოცხადდა, რომ დაარღვიოს საქმენი ეშმაკისანი“ (I კათ. ებ. 3, 8). თუ თავიდანვე ეშმაკი სცოდავს, მაშინ

¹ ძეგლები, III, გვ. 107.

² იოანე მინჩხის პოეზია, გვ. 158.

³ ქართული პოეზია, ტ. III, შეადგინა ს. ცაიშვილმა, თბ., 1975, გვ. 436.

ეს ეშმაკი საიდან მოვიდა, როგორც ამას გაკვირვებით კითხულობს ავგუსტინე: „ვინ დამბადა მე? ვინ შექმნა მე? განა არა ღმერთმა ჩემმა, ვინაც არათუ კეთილია, არამედ თავად არის სიკეთე? მაშ, საიდანაა, რატომღაა ჩემში ეს სურვილი ცუდისა და არნდომა კარგისა? ხოლო თუკი მიზნუი ამისა ეშმაკია, მაშინ თავად ეშმაკი საიდანაა? და თუკი იგიც, თავისი შერყვნილი ნებისა გამო კეთილი ანგელოზისაგან ეშმაკად იქცა, მაშინ საიდანაა მასში ეს ავი ნება, იგი ხომ, სრული ანგელოზი, სახიერმა შემოქმედმა დაჰბადა (აღსარება, VII, 3, 5). რაც არ უნდა უტრიალო ამ კითხვისთვის პასუხის გასაცემ აზრს, მას უპირველესად სწორედ ადამიანის თანდაყოლილ გაუმადლარ ბუნებამდე მივყავართ. მაშინ მისი ეს უკეთური ბუნება ღმერთსაც უნდა მივაწეროთ, რადგანაც მან შექმნა იგი „ხატად და მსგავსად მისა“. აქ განსაკუთრებული ყურადღება უნდა მიექცეს სიტყვებს — „ხატად“ და „მსგავსად“. ს. ორბელიანის „სიტყვის კონაში“ „ხატი“ ახსნილია. როგორც „მსგავსი სახე“¹. ნ. ჩუბინაშვილის „ქართულ ლექსიკონში“ კი იგი გაგებულია როგორც „სახე გამოწერილი, გამოხატული“². იმავეს იმეორებს დ. ჩუბინაშვილის „ქართულ-რუსული ლექსიკონი“ (გვ. 1725). მაგრამ ღმერთი ბიბლიის მიხედვით ხომ უხილავი, აბსტრაქტული არსებაა. მაშ, როგორ მიეცა პირველ ადამიანს მისი მსგავსი სახე ანუ ხატი? ვფიქრობთ, აქ „ხატი“ პირდაპირი მნიშვნელობით არ გაიგება, იგი უთუოდ დატვირთულია „სახე-სიმბოლოს“ შინაარსით. თუ ამას მივიღებთ, მაშინ ღმერთს ადამიანი შეუქმნია ღვთისავე ბუნების სახე-სიმბოლოდ, ხატად. ოღონდ თუ უზენაესი არსება უხილავია, მისი სიმბოლო — ადამიანი გახდა ფიზიკური, ხილული არსება. იგი განსხეულდა ღვთის მიერ ადრე შექმნილი მატერიის (მიწის) წყალობით. აქ ერთ რამესაც უნდა გავსვას ხაზი. თუ ადამიანი გააჩინა ღმერთმა თავის „მსგავსად“, ეს სიტყვა პირდაპირი მნიშვნელობითაც რომ გავიგოთ, „მსგავსება“ მაინც ხომ „იგივეობა“ არ არის. ადამიანი ღვთაების სულის ნაწილი იყო და არა იდენტური ერთარსება ღვთისა. ასე რომ, როდესაც ადამიანს გაუმადლარ ბუნებაზე ვმსჯელობთ. ამავე თვისების მატარებლობის გაგებისაგან თავისუფლდება ღმერთი. ადამიანს ეს უკეთური ბუნება შესძინა მისივე არსების მატერიალურმა, მიწიერმა ანუ ხორციელმა საწყისმა. სწორედ ხორციელმა მოთხოვ-

1 ს უ ლ ხ ა ნ - ს ა ბ ა ო რ ბ ე ლ ი ა ნ ი, ს ი ტ ვ ი ს კ ო ნ ა, გვ. 899.

2 ნ. ჩუბინაშვილი, ქართული ლექსიკონი, გვ. 463.

წილებამ აგემებინა ადამსა და ევას აკრძალული ხილი და ჩაადენინა ცოდვა. ამ ცოდვით ადამიანმა მხოლოდ თავის თავს გამოუტანა განაჩენი და სიკვდილით დათრგუნა იგი, თორემ ამით ღმერთს ვერას დააყლებდა, საინტერესოდ შენიშნავს ნეტარი ავგუსტინე: „რა არის შენთვის შეცოდება, უფალო, რომელი სახიერი ხარ? განა რა შეცოდება ძალგვიძს ჩავიდინოთ შენს წინააღმდეგ, ვისაც ზიანს ვერასოდეს ვერ მივაყენებთ? შენ სასჯელს უღებ კაცთა მხოლოდ იმისთვის, რასაც ისინი საკუთარ თავს უშავებენ“ („აღსარება“, III, 8, 15).

ღმერთმა „პირისპირ დააყენა ადამიანი საკუთარ თავთან, რათამცა დაენახა თავისი შერაცხვნა“. ამის შეგნებამ კი იგი გაჩენის ღლის წყველამდე მიიყვანა. იობი ტკივილით ამბობს: „რამსათვის მუცლითვე დედისაჲ ჩემისაჲ გამომიყვანე მე და მუნვეე არა მოკვუედი მე“ (იობ. 10, 18). იობის ჭრილობის დარი მწვევე საყვედური ღვთისადმი ზენიტს აღწევს: „გელთა შენთა შემქმნეს მე და დამბადეს მე და ამისსა შემდგომად მიმაქციე და დამეც მე“ (იობ. 10, 8). ამავე ჭრილობითაა დასერილი ეფრემ ასურის გულის ფესვამდე შემძქრელი სიტყვები: „სულო ჩემო, ნეტარ თუმცა ნადირად ველთად დაბადებულ ვიყავ და არა კაცად პირ-მეტყუელად ქვეყანასა ზედა“¹. ზემოთ დამოწმებული ციტატების სულიერ გოდებას ეხმიანება დ. გურამიშვილიც. პირველცოდვის ტრაგიკული შედეგის შეგნებით დათრგუნვილი პოეტი ნატრობს: „ნეტავი ისევ მიწადა მე ვყოფილიყავ, არ კაცად, აგების აღარ ვიწოდი, რომ ვიქნებოდი აღარცად“ (264). ეს სიტყვები გვხვდება ლექსში „ადამის საჩივარი“ (261—264). ე. ი. დ. გურამიშვილი თავის გულსტკივილს ადამის ენით გადმოგვცემს. მკითხველს ალბათ გაახსენდება ვაჟა-ფშაველას სტრიქონებიც: „რამ შემქმნა ადამიანად, რატომ არ მოვედ წვიმად“². თუმცა ამ ლექსის („რამ შემქმნა ადამიანად“) აზრობრივ დატვირთვას სრულიად განსხვავებული მისია აქისრია.

განარჩევენ ცოდვის რამდენიმე სახეს, რომელთა შორის უმთავრესია მემკვიდრეობითი ცოდვა. ადამისა და ევას პირველი შეცოდების სენი მემკვიდრეობით გადაედო კაცთა მოდგმას. ამდენად, აღიარებულ-

¹ შამთა სწავლანი, გვ. 183.

² ვაჟა-ფშაველა, ლექსები, პოემები, მოთხრობები, პიესები, თბ., 1960, გვ. 291.

ლი თეოლოგიური შეხედულებით, ყველა ადამიანი ცოდვილი არსებაა.

დავით წინასწარმეტყველი ამბობს: „ესერა, უსჯულოებასა მიუდგა და ცოდვასა შინა მშვა მე დედამან ჩემმან“ (ფსალმ. 50, 7). უბრალო პარალელისთვის შეადარეთ დ. გურამიშვილის სიტყვები: „დედისაგანვე ცოდვასა შინა ნაშობი“ (276). ძველი აღთქმის ტექსტები პირდაპირ გვეუბნება, რომ უცოდველი კაცი არ არსებობს: „რამეთუ არავინ არს კაცი, რომელმან არა ცოდოს“ (II ნეშტ. 6, 36), „არ არს კაცი, რომელმან არა ცოდოს“ (III მეფ. 8, 46). ახალი აღთქმის მიხედვით, „ვითარცა იგი ადამის გამოყოველნი მოსწყდებიან, ეგრეთცა ქრისტეს მიერ ყოველნი ცხოველ იქმნენ“ (I კორ. 15, 22). ამ სიტყვების გავლენით ან მიბაძვით ავგუსტინე წერს: „თუკი განსენებაა ეს, მაშინ გამოდის, რომ ოდესღაც ყველა პედნიერი ვიყავით, ან თითოეული ცალ-ცალკე. ანდა ყველა ერთად იმ კაცში, ვინაც პირველმა შესცოლა და ვისშიაც ჩვენ ყველანი ვკვდებით და ვისგანაც ჩვენ ყველანი მწუხარებაში ვიშვებით“ (აღს. X, 20, 29). ეს უდიდესი მოაზროვნე თავის ერთ-ერთ თხზულებაში შენიშნავს: „ადამის დაცემიდან მოყოლებული კაცობრიობა წარმოადგენს „ცოდვილ მასას“ — ანუ იმ სამყაროს. სადაც ყოველი განიკითხება და ყოველი წაწყმდება“ („ღვთაების შესახებ სიმპლიდიუსისადმი“, I, 2, 16).

ძველი აღთქმის აპოკრიფების ქართულ ვერსიებში საინტერესოადაა შენიშნული, უფრო სწორად, აღდგენილია სასტიკი საყვედური ადამის მიმართ, რომლის შეცოდებით დაისაჯა საზოგადოდ ყველა ადამიანი: „შ რაჲ გიქმნიეს ადამ? უკეთუმცა შენ შეცოდებულ ხარ, არა ერთისა შენდა იქმენ დაცემა, არამედ ჩუენიცა, რომელი შენგან გამოვედით“¹. კიდევ ერთ საყურადღებო მაგალითს მოვიტანთ პირველქმნილ ცოდვაზე ავგუსტინეს ნააზრევიდან: „პირველქმნილი ცოდვა თავის თავში შეიცავს: 1. მემკვიდრეობით დანაშაულს და, როგორც მის შედეგს — მოკვდაობას, 2. ადამიანის სულის მოუწესრიგებლობასა და უძლურებას, რაც გამოიხატება ა) ნებელობის უღონობაში, რომელსაც არ ძალუძს სიკეთის ქმნა გადაწყვიტოს, ბ) ღმერთისა და სიკეთის უცნობელობაში და გ) მის აქტიურ მისწრაფებაში ბოროტისაკენ“.

¹ ძველი აღთქმის აპოკრიფების ვერსიები (X—XVIII სს. ხელნაწერთა მიხედვით), წიგნი I, ტექსტზე გამოსაცემად მოამზადა, წინასიტყვაობა და ლექსიკონი ღმერთოც. ქუროციქიმ, თბ., 1970, გვ. 369.

უმთავრესი ქრისტიანული დოგმატიკა, რომლის მიხედვით ყოველი ადამიანი, როგორც ადამისა და ევას შთამომავალი, ცოდვილია, წითელ ზოლად გასდევს ქართულ სასულიერო მწერლობას, განსაკუთრებით კი პაპოგრაფიას და ჰომოგრაფიას. ჭკემით ჩვენ მიერ მოპოვებული ვრცელი მასალიდან მხოლოდ ნაწილს წარმოვადგენთ. რათა შემო-
თქმულს მეტი სინათლე თუ კონკრეტულობა შევძინოთ.

თხზულებაში „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ ნინო ეუბნება მეფე ძირი-
ანს: „მე დე და კაცი ვარ ცოდვილი და არა ჭერ-არს ჩიმი-
გან ნათლის-ცემაჲ“¹.

„კოსტანტის მარტვილობაში“ ვკითხულობთ, რომ შეპყრობილ-
მა კოსტანტიმ „მისწერა წიგნები ყოველთა მიმართ მეუღაბნოცთა
ქალაქისათა და მამასახლისთა მონასტრისათა, რომელსა წერილ იყო
ესრეთ: „უწყი მე, რამეთუ გასმიეს თქუენ, რაჲ-ესე მოაწია ღმერთ-
მან ჩემჲდა ცოდვათა ჩემთათჳს“²

„გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრების“ ავტორი გიორგი მერჩულე
მოკრძალებითა და თავმდაბლობით მოგვახსენებს თავისი თხზულების
შექმნის მიზეზსა და თაობაზე შემდეგს: „ვითარცა მათ ნეტართა (იგუ-
ლისხმება: სოფრონ შატბერდელი, ილარიონ პარახელი, გიორგი მწყე-
ურელი, სტეფანე მტბევარი — ტ. მ.) დაიძინეს, მაშინლა რეცა გან-
მელქა უცება ამას და ფრიად ცოდვილსა ჳელყოფად და
აღწერად ცხორებაჲ და სასწაული ესე, რომელ აწ გესმნენ“³.

„სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრების“ პერსონაჟი მთავართა და ძმა-
თა მისთა ასე მიმართავს: „ჩუენ, ჳ საყუარელნო, დაღაცათუ ცოდ-
ვილ ვართ, კაცნი ვართ ქრისტიანნი“⁴.

„ცხორებაჲ იოვანესი და ეფთჳმესი“ მოგვითხრობს: სამეფო კარს
ჯანუღჯა სკლიაროსი. მეფეებმა და დედოფალმა „განიზრახეს, რომ
„ჩუენი შემწე დავით კურაპალატისაგან კიდე არავის არს“. მათ სევას-
ტოფორი გაგზავნეს იოვანესა და თორნიკესთან, რომელთაც მიიღეს მე-
ფთა მოწერილობა და „ფრიადსა უღონოებასა შთავარდეს“. იოვანე და
ათანასე თორნიკეს შეევედრნენ, „რათა აღვიდეს მეფეთა წინაშე“. თორნიკემ კი მათ უთხრა: „წმიდაო მამანო, მე ცოდვათა ჩემ-

¹ ძეგლები, I, გვ. 137.

² აქვე, გვ. 168.

³ აქვე, გვ. 294.

⁴ აქვე, გვ. 326.

თათუ ს მოსრულ ვარ ამას წმიდას ადგილსა და შეუძლებელ არს ჩემი მეფეთა წინაშე წარსლვაა¹. იოვანეს სხვა მომენტშიც თორნიყე ნეკდეგნაირად მოახსენებს: „მამაო, თვთ იცი, რომელ დიდად ცოდვილ ვარ. და სიკუდილი ჩემი სოახლოებულ არს“². იოვანეც ძმათა მისთა ეტყვის: „რათა ყოს ღმერთმან წყალობაჲ საწყალობელისა ჯა ცოდვათა შინა განფრდილისა სულისა ჩემისა თანა და შემინდვნეს ყოველნი ცოდვანი ჩემნი“³. ახლა ეფთხმეს მოვუსმინოთ: „ხოლო ჩუენ, რომელნი ესე სავსე ვართ ყოველითა ცოდვითა“⁴.

თაშულებასში „ცხოვრება გიორგი მთაწმინდელისა“ გიორგი მკირე ცრემლნარევი სიტყვით ამბობს: „რამეთუ ვზი მდინარესა ზედა ცოდვისათა და მათგან წიაღმყვანებელი ჩემი არა მაქუს“⁵.

ზაქარია რიტორს ეკუთვნის ძეგლი — „ცხოვრებაჲ პეტრე ქართველისაჲ“, რომელიც ქართულ ენაზე თარგმნილია მაკარი მესხის მიერ. ამ ნაწარმოების მთავარი პერსონაჟი, როგორც სათაურშივე ჩანს, სახელგანთქმული ქართველი მოღვაწეა V საუკუნეში, პეტრე იბერი, რომელიც „იქმნა მნათობ პალესტინისა და უფრომად ყოვლისა სოფლისა“. ეს ბუმბერაზი პიროვნებაც მემკვიდრეობითი ცოდვით იყო დამძიმებული. პეტრე უარს ამბობს ეპისკოპოსობაზე, რაც ქალაქ მაიუმის (ტექსტში — „მიუმისაჲ“) მოქალაქეთა სურვილს შეადგენდა. იგი თავს მათ წინაშე იმართლებდა, როგორც ცოდვილი. პეტრემ როცა გაიგო, რომ „ეპისკოპოს ჰყოფენ, შეუძნდა ფრიად, და მწარედ ტიროდა და განტევებასა ევედრებოდა და ეტყოდა მათ, ვითარმედ „დიდად ცოდვილი ვარ“⁶. იგი პატრიარქსაც ასე ევედრება: „წინააო მეუფეო. ფრიად ცოდვილ ვარ და არა ღირსიო“ (ეპისკოპოსობისა — ტ. მ.)⁷.

ჩვენს საკითხისათვის არანაკლებ საინტერესოა შიოს მიმართვა ევაგრესადმი („ცხოვრებაჲ შიოსი და ევაგრესი“ — მეტაფრასული რედაქცია): „აჰა ესერა. მე დავასხამ, შვილო ცოდვილთა ქელთა

¹ ძეგლები, II, გვ. 46.

² იქვე, გვ. 50.

³ იქვე, გვ. 59.

⁴ იქვე, გვ. 78.

⁵ იქვე, გვ. 192.

⁶ იქვე, გვ. 239.

⁷ იქვე, გვ. 240.

ჩემთა შენ ზედა, ხოლო უფალმან ღმერთმან უხილავად ზეცით დაგდევინ მარჯუენე“¹. შიო თავის მოწაფეებსაც ეტყვის: „არამედ მე კაცი ვარ ცოდვილი და უკუეთუ მართალნი ძალით ცხოვნენ“².

ორიოდე ნიმუშს ქართული ჰიმნოგრაფიიდანაც დავიმოწმებთ. ზემოთ მოტანილი მაგალითისგან განსხვავებით, იოანე მინჩხი მემკვიდრეობით ცოდვაზე ასეთ პოეტურ სტრიქონებს გვაწვდის: „ღამიმონა მე ცოდვამან და არღარა ძალ-მიც ყოფად კეთილისა, რამეთუ თუთ შევიპყარ თავი ჩემი, ვითარცა ტრედი, მახესა მას მტერისასა“³. ან კიდევ: „ცხოველ ვიყავ ოდესმე თვნიერად მცნებისა და ცოდვამ მკუდარ იცო, ხოლო ოდეს მივიღე მცნებამ იგი, მე მოვკუეღ და ცოდვამ განცასღა“⁴.

იოანე მინჩხის პოეზიიდან საილუსტრაციოდ ზემოთ მოტანილი ორიოდე ნიმუში განგებ ამოვარჩიეთ, რომელიც ფრიად მნიშვნელოვანი აზრისა და კონცეფციის შემცველია. ჰიმნოგრაფი უპირველესად ადამიანს (ადამს, რომელთანაც საკუთარ თავს აიგივებს) ადანაშაულებს ცოდვის აქტის განხორციელებაში და არა ეშმაკს, რომელმაც. ბიბლიური თქმულების საფუძველზე, უბიძგა ევას და წააქეზა. ეგემა აკრძალული ხილი. ე. ი. სატანას კი არ დაუძალებია პირველი ადამიანისათვის, რათა შეეცოდა, არამედ მისმა შინაგანმა ბუნებამ, რომელშიც აღბათ იოანე მინჩხი გაუმძღრობას გულისხმობს, ადამიანი თავისი ნებთ გაება მტრის მახეში: „რამეთუ თუთ შევიპყარ თავი ჩემი. ვითარცა ტრედი, მახესა მას მტერისასა“. ამ სტრიქონიან პოეტური სიახლოვით გამოიყურება დ. გურამიშვილის ერთ-ერთი სტროფი, ოღონდ მასში მსოფლმხედველობრივი განსხვავება შეინიშნება. პოეტი. იოანე მინჩხთან შედარებით, აშხელს ადამის ენით მტრის (სატანის) ვერაგობას. რომელმაც გამოსაცდელად მახე დაუგო მას, ტანზე ნათელი შემოახია და ცხვრის ბეწვიანი ტყავისაგან შეკერილი უხეში ტანსაცმლით შემოსა: „აქ გაშინჯეთ მის მტრის ძმაცვა (ე. ი. ვერაგობა — ტ. მ.), რა დამირწყო მან მახეა; ტანთ ნათელი შემომძარცვა (ეს ღვთიური ნათელია, ე. ი. წაართვა ღვთიური ბუნება),

¹ ძეგლები, III, გვ. 137.

² იქვე, გვ. 157.

³ იოანე მინჩხის პოეზია, გვ. 174.

⁴ იქვე, გვ. 185.

ცხვრის ტყავ ფუჩი (ე. ი. ტყაპუკი) მამახვია“ (მდრ. შეცოდების შემდეგ „უქმნა უფალმან ღმერთმან ადამსა და ცოლსა მისსა სამოსელნი ტყავისანი და შეჰმოსნა მით“—დაბ. 3,21).

ზემოთ დამოწმებულ მეორე ნიმუშში იოანე მინჩხი თითქოს ადამის პირით წარმოთქვამს გოდებანარევ სიტყვებს და ამით ერთგვარ კომენტარსაც გვაძლევს, მხედველობაში გვაქვს პოეტურ სტრიქონებში გაცხადებული კომენტარი, პირველქმნილი ცოდვის არსთან დაკავშირებით. „ცხოველ ვიყავ“, ე. ი. სულიერი არსება ვიყავ „ოდესმე თვნიერად მცნებისა“, ანუ მცნების გარეშე, ღვთის მიერ მცნების მოცემამდე, „და ცოდვამ მკუდარ იყო“, არ არსებობდა ცოდვა, მისგან თავისუფალ ვიყავ (მივაქციოთ ყურადღება: მინჩხი ამბობს, რომ ცოდვა მკუდარი იყო. იგი არ ხმარობს ამ შემთხვევაში სიტყვას — „გარდაცვლილი“), ხოლო მცნების მიღებით მე (ე. ი. სულიერი არსება) მოვკვდი და ჩემში ამით ცოდვა გავაცოცხლეო. „ხოლო ოდეს მივიღე მცნება იგი, მე მოვკუეღ და ცოდვამ განცოცხლდა“. მაინც რა ქვეტექსტის ამოკითხვა შეიძლება მოცემული პასაჟიდან? აქ ადამიანი (იგივე ადამი ან გენბავთ თვით ჰიმნოგრაფი) კვლავ საკუთარ თავს ადანაშაულებს შეცოდებაში, ვინაიდან „მოვიღეო მცნება იგი“. „მოვიღე“ ნიშნავს საკუთარი ნებით შეძენას მცნებისას. სხვათა შორის, ავგუსტინეს მიხედვით, ცოდვიანობა გარდაქცეული (მრუდი, დრკუ) ნებაა, რომელიც მოშორდა უმალეს სუბსტანციას (აღს. VII, 16, 22). თავისივე ნებით მცნების „მოღებისას“ ადამი უთუოდ „განცადა“ გულისთქმამ, ვინაიდან „კაცს განცდის გულისთქმა. იგი შობს ცოდვას და ეს კი — სიკვდილს“ (კათ. ეპ. იაკ. მოც. 1, 15), „არამედ კაცად-კაცადი განიცდების თვისისგან გულისთქმისა, მიიზიდვის და ჰსტებრის. მერმე გულის-თქმა იგი მიუდგის და ჰშვის ცოდუამ და ცოდუა იგი სრულ-იქმნის და ჰშუს სიკუდილი“ (კათ. ეპ. იაკ. 1, 15). უფრო ღრმად თუ დავაკვირდებით, იოანე მინჩხის საანალიზო სტრიქონებში ზემოთქმულისგან განსხვავებულ, სრულიად საპირისპირო შეხედულებას დავინახავთ. მხედველობაში გვაქვს ის გარემოება, რომ ჰიმნოგრაფი (იგივე ადამი), მართალია, პირდაპირ ამბობს, რომ ღვთის მცნება „მოვიღე“ და ამით ჩემში აღრე მკუდარი ცოდვა გავაცოცხლეო, მაგრამ მასში უთუოდ შეფარვით ღვთისადმი საყვედურიცაა გაჟონილი. ჯერ ერთი, კვდება ის, რაც ცოცხლობს. ღვთის მცნების მღლებამდე ჩემში „ცოდვამ მკუდარ იყო“. ამდენად, გამოდის, რომ მცნებამდეც ადამი თავისთავში (პოტენციაში) ატარებდა ცოდვას, ოღონდ ის უმოქმედო („მკუდარი“) იყო, ხოლო შემდეგ ჯერ ღვთის მცნებამ, მერე

კი სატანის წაქეზებამ გააღვიძა მასში „მკუდარი“ ცოდვა, რაც შემდეგ პირველქმნილ ცოდვად მოინათლა. ანუ გაცოცხლდა, თუ გნებავთ. მოქმედად იქცა. იოანე მინჩხი იმასაც გვეუბნება ქვიშეკნულად: რომ არა ღვთის მცნება, პირველქმნილი ცოდვის აქტი არ განხორციელდებოდა. ეს ყველაფერი ისევ და ისევ ღვთის მიმართ გამოსატყუარი ცრემლნარევი საყვედურისაკენ მიემართება. შემთხვევით არ ამბობს ერთ-ერთი ჰიმნოგრაფი: „სიღრმეა ცოდვათა ჩემთა და დანთქამს მე“¹. „ცოდვათა სიღრმეში“ უთუოდ ღვთისადმი წაყენებულ ზრალდება იგულისხმება. უფრო სწორად, პირველქმნილი ცოდვის ფესვები უფრო ღრმაა, რაც იმას ნიშნავს. რომ თვით უზენაესმა არსებამ შეამზადა ამისათვის ადამიანი, ხოლო „მიღრეკა იგი ცოდვისად მიწვე არს და შთამჟღელ ქუესკნელად“². პირველქმნილი ცოდვის ამ მძვე ტვირთს თავის ღრობე მწარედ გრძნობდა და განიცდიდა სახელგანთქმული ქართველი მეფე და სწორუპოვარი ჰიმნოგრაფი — დავით აღმაშენებელი. „გალობანი სინანულისანის“ შესანიშნავმა მკვლევარმა ლ. გრიგოლაშვილმა ეჭვმიუტანლად დაასაბუთა, რომ „დავით აღმაშენებელი თავის ცოდვათა დასაბამს პირველცოდვის კოსმიურ ფაქტში ხედავს და როგორც კაცთა მოდგმის ერთი წარმომადგენელი იზიარებს იმ ცოდვას, რომელიც საზოგადოდ ადამიანის ხვედრია“³. შემოკვლევებითი ცოდვის გამზიარებელი და მატარებელი მეფე-ჰიმნოგრაფი მოთქმამდე მისული ტონის შემცველი სიტყვებით გვამცნობს: „ბუნებითნი რაჲ ძალნი არა სჯულთაებთ ვიგუმიენ. მსგავსებისაგან დავაჟლდი და დავჰბადე ბოროტი, ხოლო ხილულთამიერსა გემოვნებასა ვრცლად განუხუენ გრძნობანი“. დავით აღმაშენებელი მწარედ განიცდის იმას, რომ, როგორც ადამის შთამომავალმა, მემკვიდრეობით მიიღო პირველცოდვა და, ავგუსტინეს სიტყვებით რომ ვთქვათ. „შორს განიგდო მან „შინაგანი თვისი“ და განძლიერდა ამა გარეგან სამყაროში“ (აღს. VI, 16, 22). „გალობანი სინანულისანის“ ავტორი წერს: „შჯულნი დავთრგუნენ წიგნისანი, და ახალი ბუნებითურთ და შჯულისა შენისა მოწამე, შჯული გონებისაჲ, ცოდვისა და ჯორცთა შჯულსა დავამონე“⁴.

¹ უქველესი იადგარი, გვ. 103.

² შატბერდის კრებული, გვ. 99.

³ ლ. გრიგოლაშვილი, დავით აღმაშენებლის „გალობანი სინანულისანის“ კონკეტუალისათვის, კრ. „ქართული ლიტერატურის საკითხები“, II, თბ., 1971, გვ. 73.

⁴ დავით აღმაშენებელი, გალობანი სინანულისანი, გვ. 181 — 182.

პირველყოფის ანუ მემკვიდრეობითი ცოდვის შეგნებით არანაკლებ დაშვებული გახლავთ „დავითიანი“. დ. გურამიშვილი ბიბლიური ძეგლების თუ ქართული სასულიერო მწერლობის და, საერთოდ, აღიარებული ქრისტიანული დოგმატის მიდევნებით ღრმად და ამაზრზენად იზიარებს პირველქმნილი ცოდვის ტრაგიკულ აქტს და მის შედეგს როგორც კაცობრიობისათვის, ისე განსაკუთრებით ქართველი ხალხის ცხოვრებისათვის. მაინც რამ მიაბრუნა XVIII საუკუნის დიდი პოეტი ბიბლიური პირველყოფილი ცოდვის გაცნობიერებისაკენ? ჯერ ერთი, როგორც ზემოთაც ითქვა, დ. გურამიშვილი გვიანი შუა საუკუნეების შემოქმედია. ამდენად, მის პოეზიას შემორჩა შუა საუკუნეების მწერლობისათვის ნიშანდობლივი ძირითადი ნიშნები, თემები, მოტივები და, საერთოდ, შუასაუკუნეობრივი შეხედულებანი. და, მეორე, ყველაფერს ამას ხელი შეუწყო პოეტის თანამედროვე ეპოქამ. როგორც არასდროს, სწორედ XVIII საუკუნის 20-იან წლებში მძაფრად დადგა ქართული სინამდვილის დღის წესრიგში ჩვენი ხალხის ეროვნული და სარწმუნოებრივი გადაკვარებისაგან ხსნის იდეა. გარემომცველი მაჰმადიანი მტრების შემოსევები, ქვეყნის შიგნით ძმათა შუღლი და საროგადელების მნიშვნელოვანი ნაწილის ქრისტეს რჯულისაგან განდგომა ამაღლებდა ნადავს იმისას, რომ ჩვენს ეროვნულ მწერლობაში კვლავ მკვიდრად აღორძინებულიყო „შუასაუკუნეობრიობა“ და იგი ყველაზე მკვეთრად დ. გურამიშვილის პოეზიაში წარმოჩნდა. ამის ერთ-ერთი დამადასტურებელი ფაქტორიც სწორედ პირველყოფის მოტივი გახდა.

„დავითიანის“ მკოდნეს კარგად მოეხსენება, რომ დ. გურამიშვილი ხშირ შემთხვევაში ლექსავს იმ ბიბლიურ თქმულებებს, რომლებიც მის მსოფლმხედველობას არიან დაქვემდებარებულნი. მათ შორის ერთ-ერთი ძირითადი მითოსი, რომელსაც პოეტი არაერთგზის უბრუნდება, სწორედ პირველქმნილი ცოდვის შემცველია. დ. გურამიშვილს ამ მითოსის წინ წამოწევა და „დავითიანიში“ მისთვის კუთვნილი პოეტური ადგილის მიჩენა. უპირველეს ყოვლისა, ეპოქამ უკარნახა. რადგან იგი მოწმე გახდა განსაკუთრებით XVIII საუკუნის 20-იან წლებში ძმათა შუღლისა და ეშმაკისათვის სულის მიყიდვისა. ადამისა და ევას მიერ სატანისათვის სულის მიყიდვის ბიბლიური ეპიზოდის პოეტური გარდათქმით „ქართლის ჳირის“ ავტორი ცდილობდა რჯულისა და ერის მოღალატეები შეეგონებინა, რომ ამ ღალატით მათ თითქმის პირველყოფის ტოლფარდი სიმძიმე აწევთ. ეს იყო მკაცრი

გაფრთხილება თანამემამულეებისა, რასაც ფსიქოლოგიური გარდატეხა უნდა შეეტანა მათ ცთომილ სულში¹.

დ. გურამიშვილი ადამისა და ევას შეცოდების ფაბულის გალექსვით კი არ კმაყოფილდება მხოლოდ, არამედ იგი თავის პოეზიაში ფართოდ უღებს კარებს მემკვიდრეობითი ცოდვის გაშინაგანების ცნობილ ქრისტიანულ დოგმატს. მასაც თავისი წინაპრებივით ღრმად აქვს გათავისებული და შეგნებული მემკვიდრეობითი ცოდვის მძიმე ტვირთი. ამჯერად სპეციალურად ამოვწერთ „დავითიანიდან“ სტრიქონთა გარკვეულ ნაწილს, რომელშიც მხოლოდ და მხოლოდ მწარე ნაღველი და შხამი („ნეტავ ვინმე ძირით გქრიდეს, ჩემთვის შხამო, რას ხეს ესხბი“) ეონავს მემკვიდრეობითი ცოდვისა.

„ვინც მონათლავს, მე მას ვლოცავ ცოდვილისა ჩემის პირით“.
„ვინც წაიკითხოთ ეს წიგნი, მიბრძანეთ ცოდვილს შენდობა“.
„თქვენ მე ცოდვილს მკვდარს მიბრძანეთ ცხოვნება კაის პირითა“ (23), „შენ მეოხ-მეყავ ცოდვილსა, ქალწულო, ღვთისა მკეველო“.
„ვით ენბაზო, განნიწმინდე მე ცოდვისა ბრალთა ტუტყი“ (88). „ჩავეარდი ცოდვის ქნარცეშია. ვცადე და ვერ ამოველო“.
„ვითხოვ, შემინდე ცოდვანი, რომ მკვდარი განმაცხოველო“ (90). „ცოდვის ღიას უკუეარდი, ღრმად შიგ დაეფალო“ (115). „ვით მოწყალე ხარო, ცოდვილთ მეოხარო“ (216). „ვამე ცოდვილსა და უნანელსა“.
„მე საწყალი დაღონებული, ცოდვისა ვარ დამონებული“ (120). „ღმერთო, შემინდე აწ ჩემი ნაქნარი ცოდვა და ბრალი“.
„ვამ თუ მოვეკდე ცოდვილი კაცი ავის ზნით მე ზრდილი“ (123). „ვამე ცოდვილსა და უბადრუკსა“ (132), „ვამე ცოდვილსა, მე უმადლოსა“ (268). „ღედისაგანვე ცოდვასა შინა ნაშობი“ (276) და ა. შ.

როგორც დამოწმებული ნიმუშებიდან ჩანს დ. გურამიშვილი გულისშემძვრელად ამცნობს მკითხველს, რომ ის ცოდვილია, ცოდვის ხნარცესა და ღიაშია ჩაფლული, ცოდვის გამოა დაღონებული და დამონებული, უნანელია, უბადრუკი და უმადლო, ავის ზნით ზრდილი და სხვ. ჩვენ არავითარი ცნობა არ გავგაჩნია იმის თაობაზე, რომ პოეტს ჰქონდა თუ არა რაიმე პირადი ცოდვა ჩადენილი. არც „დავითიანიში“ ამის შესახებ რაიმე მინიშნებაც კი, ხოლო როგორც საქმეში ჩახედულმა მკითხველმა იცის, ეს გენიალური პოეტური კრებული ერთ-ერთი ძირი-

¹ ამის შესახებ დაწვრილებით იხ. ჩვენი წიგნი — დავით გურამიშვილი და ქართული სიტყვიერი კულტურა, გვ. 17—25.

თადი საშუალებაა დ. გურამიშვილის ჩვენთვის სხვა საბუთებით უცნობი ბიოგრაფიული მომენტების გასათვალისწინებლად. თუმცა როგორც ზემოთაც გვაქვს მითითებული, მოტანილი სტრიქონები არავითარ ექვს არ ბადებს იმისას, რომ მასში პოეტის პირადული ცოდვები ვეძიოთ. აქ მხოლოდ და მხოლოდ მემკვიდრეობითი ცოდვით შეპყრობილი შემოქმედის გული გველაპარაკება. ამჯერად უთუოდ აუცილებელია იმის გახსენება, რომ დავით აღმაშენებლის „გალობანი სინანულისანის“ კვლევისას მეცნიერთა თუ საკითხით დაინტერესებულ პირთა შორის არ იყო აზრთა ერთიანობა იმის შესახებ, რომ მასში დიდი მეფე და პოეტი პირად ცოდვებს გვიმხელდა თუ მემკვიდრეობითს. ლ. გრიგოლაშვილმა ეს საკითხი საბოლოოდ გადაჭრა: დავით აღმაშენებელი „საკუთარი პიროვნების ფართო გაგებიდან ამოდის და თავის თავს უყურებს, როგორც პირველი ადამიანის ერთ-ერთ შთამომავალს. დავითის თვითბრალდება — „მსგავსებისაგან დავაკლდი და დავბადე ბოროტი“ — პირველცოდვის ქრისტიანულ გაგებას შეიცავს“¹.

მემკვიდრეობითი ცოდვა „დავითიანში“ გაცნობიერებულია როგორც ვახში, თანანადები. ადამისა და ევას შთამომავალთ ვალად აწევთ პირველცოდვის ტვირთი. ადამის შთამომავალნი ამ ბიბლიურ პირველ კაცში არიან და ერთად სცოდავენ ღმერთს. ამდენად, ისინი მცნების შელახვის გამო ღვთის წინაშე მუდმივად მორალურად დავალებულად თვლიან თავს, ვერაფრის დიდებით ვერ გამოისყიდიან დანაშაულს, თუმცა ადამიანს მართებს, დ. გურამიშვილის თანახმად, გადახდა ვალისა: „მზეთა მზის (ერთარსება ღმერთის — ტ. მ.) ვახში თავს მაძეს, მმართებს გარდაჯდა ვალისა“ (74). პოეტი აქ ლაპარაკობს ზოგადად ადამიანის სახელით.

ამ თვალსაზრისით საინტერესოა დავაკვირდეთ დ. გურამიშვილის ერთ ტაეპს: „გარდაჯვადევინებს ვახშითურთ მამა-პაპისა ვალებსა“ (166). იგი ამოწერილია ერთი ვრცელი ლექსიდან, რომელსაც ჰქვია „სიკვდილისა და კაცის შელაპარაკება და ცილობა“. ამ თხზულების დასაწყისში კაცი (იგივე დ. გურამიშვილი) მსჯელობს სიკვდილის გარდუვალობაზე: სიკვდილი ყველა ადამიანის სტუმარია, მას მზად უნდა დახვდეთ, გაქცევით ვერსად გაექცევი, მალი ცხენების პატრონიც რომ იყო. სიკვდილი ქრთამის ამღები არ არის, მას ვერაფრით ვერ მოისყიდ-

¹ ლ. გრიგოლაშვილი, დავით აღმაშენებლის „გალობანი სინანულისანის“ კონცეფციისათვის, გვ. 74.

დი სივოცხლის გადასარჩენად. „არც არას გვისმენს ზვეწნასა, არც არას შეგვიბრალებსა“. დ. გურამიშვილის საანალიზო სტრიქონების ქვეტექსტში თეოლოგიური პასუხიცაა მოცემული სიკვდილის ასეთი სისასტიკისა და საშინელი საქციელის გასამართლებლად. მხედველობაში მიიღება ის ფაქტორი, რომ თვით ადამიანია დამნაშავე სიკვდილის გაშინაურებაში. იგი ხომ თავიდანვე ლეთიური არსება იყო, ამდენად — მარადიულიც. მაგრამ ეს ვერ შეიშნო, შესცოდა ღმერთს, ვერ დაიმარხა მისი მცნება, ჩამოვიდა „ფიზიკურ პლანზე“ და იქვე დაემკვანავრა თუ დაემეგზურა სიკვდილიც. დ. გურამიშვილი პირდაპირ გვეუბნება: სიკვდილი ჩვენთვის ბოლოს მოღებით გადაგვახდევინებს მამა-პაპის ვალებს. აქ „მამა-პაპის ვალებში“ სწორედ ადამისა და ევას და მათ შთამომავალთა მემკვიდრეობითი ცოდვა იგულისხმება. ე. ი. ადამიანები სიკვდილით ვიხდით იმ ვალს ღვთისას. რაც დაგვედო პირველწინაპართა ცოდვით. თუმცა აქ იმის გათვალისწინებაცაა საჭირო, რომ სიკვდილით ვალის გადახდაში ის კი არაა ნათქვამი, თითქოს ადამიანი დანაშაულის გამო თავს სწირავდეს ღმერთს და ასეთი გმირული საქციელით ცდილობდეს ვალის გადახდას; არა. აქ მხოლოდ ბუნებრივი სიკვდილია ნაგულისხმევი, რომელიც კაცმა დაიმსახურა პირველცოდვის შედეგად. ამასთან დაკავშირებით მახსენდება ერთი მოხდენილი პასაჟი ძველი აღთქმიდან: „მამათა ჭამეს კაწახი და შეილთა კბილნი მოლხუეს“ (წინ. იერ. 31, 29), „არამედ კაცადი ცოდვასა შინა თესსა მოკუდეს, ყოველი კაცი, კაწახის მკამელისანი, მოლხუეს კბილნი მისნი“ (წინ. იერ. 31, 30). კვლავ დაეუბრუნდეთ დ. გურამიშვილის საანალიზო სტრიქონს. „დავითიანში“ აქა-იქ გვხვდება ცნებები: „ვახში“. „ვალი“, „თანამდები“, „თანანადები“, „აღნადგინები“, „ყალანი“. საჭიროა ამ მომენტში ლექსიკონების საშუალებით წარმოვადგინოთ მათი ფუნქცია. დ. გურამიშვილი ამ სიტყვებს იაზრებს თუ არა სინონიმური მნიშვნელობით. ჯერ კი კვლავ ის ადგილები აღვადგინოთ „დავითიანიდან“, სადაც მოცემული ცნებები იჩენს თავს: „შვითა შვით ვახში თავს მაძეს, მმართვეს გარდაჯდა ვალისა“ (74), „გარდაჯვადევინებს ვახშითურთ მამა-პაპისა ვალებსა“ (166), „რასაც ვალით დაგვიკსნა (იესო ქრისტემ — ტ. მ.), მის ვახშს ვვთხოვენ აღარა“ (117), „კორცს აჭმევ ვახშსა და ვალსა, სული შიშველი დავალსა“ (149), „გარდამაქდევინეთ სხვა რიგად, თუ რამ შემართოს ვალობა“ (98), „გარდავიგდიან შენს თანამდებსა, — მით დაგიშრეტენ ნავთთ ცეცხლ ნადებსა“ (274). დ. გურამიშ-

ვილს აქვს იამბიკო („ლოცვა. ოდეს დავითს ტყვეობას: შინა მოშივდა და ღმერთს პური სთხოვა“), რომელიც აგებულია ერთ-ერთი ბიბლიური პასაჟის საფუძველზე: „მამაო ჩვენო, რომელი ხარ ცათა შინა... მომიტევენ ჩვენ თანანადებნი ჩვენნი“. ახლა, სამ სტრიქონს გავიხსენებ „დავითიანიან“:

„მომიტევენ შეცოდება, თუ რამ შეგცოდეთ,
ჩვენ თანა შენი წყალობა ნუ განაქარვეო,

ნადებნი ძველნი საწმილნი ნუ განგვიახლო“ (81).

სტრიქონთა დასაწყისში ხაზგასმულ სიტყვებს ერთად რომ თავი მოვუყაროთ. ვღებულობთ: „მომიტევენ ჩვენ თანანადებნი“. აქ ის გვიანტიერესებს, რომ დ. გურამიშვილი ზემოთ დამოწმებულ სხვა ტაგვში ხმარობს სიტყვას — თანამდებნი. სადაც უსუსტად იცავს ბიბლიურ ხელწერას.

ს. ორბელიანის მიხედვით. „ევანში“ არის ვალის სარგებლის სარგებელი უწესო“, სოლო დ. ჩუბინაშვილის თანახმად — გარდაამატებელი სარგებელი ვალისა. აღნადგინები. ილ. აბულაძეს. მართალია. არ განუმარტავს ეს სიტყვა. მაგრამ „ევანში“ გვერდით მიუწერია, „აღნადგინები“, რაც იმაზე მიგვანიშნებს. რომ ისინი სინონიმურად აქვს მიჩნეული (გვ. 155). „აღნადგინები“ უწესო ვალის სარგებელად განუმარტავს ს. ორბელიანს. ცნება „აღნადგინები“ დ. გურამიშვილისავე უხმარია „თანამდებთა“-ს გვერდით:

„ჩვენ მიუტევეთ თუ ძმათა. შენც მოვერტევეო!

თანამდებთა გარდაგივლით, მივსცემთ, რაცა გეძეო,

მათ ჩვენთა! აღნადგინებთა სხვათა ნუ აძლეო“ (81).

მასასადამე. „ევანში“ და „აღნადგინები“ სინონიმებია და ნიშნავს უწესო, უზომოდ გარდამეტებული ვალის სარგებელს. ანუ, ს. ორბელიანის ენით რომ ვთქვათ, ეს არის „ვალის სარგებლის სარგებელი უწესო“. ს. ორბელიანი „უწესოს“ განმარტავს. როგორც „ურიგოს“ (674), ილ. აბულაძე კი მის სინონიმად წარმოადგენს შემდეგ სიტყვებს: ურიგო, უსამართლო, უსჯულო, უკანონო. ასევე „დავითიანში“ სინონიმ სიტყვებადაა გამოყენებული — „ვალი“², „თანამდები“, „თა-

¹ ხაზგასმა დ. გურამიშვილს ეკუთვნის.

² „დავითიანში“ ერთგან ეკითხულობთ: „კადეე ჰკადრეს: მეზნათობს ვახტანგ გურჯისტანის ვალი“ (58). აქ ტერმინი „ვალი“ ნიშნავს პროვინციის მხარის განმგებელს, მმართველს (მდრ. დავით გურამიშვილის „დავითიანს“ 1955 წლის აკადემურ გამოცემას დართული ლექსიკონი, გვ. 341).

ნანადები“, იგი გაიზრება „მართებულის“, „გადასახადის“ შინაარსით. არის შემთხვევა, რომ „ვალი“, „ვანში“, „ვანჩი“, „თანანადები“, „ანადგინები“, „თანამდები“ მთლიანად აღებული მნიშვნელობის მიხედვით მსგავს სიტყვებადაა მიჩნეული¹. ვფიქრობთ, ამაში საცილობელი არაფერია, მაგრამ საფიქრალს აჩენს დ. გურამიშვილის ზემოთ ფიქსირებული ის ერთი ტაეპი, რომელმაც საჭირო გახადა მოცემულ სინონიმ სიტყვებზე ასე ვრცლად შეჩერება: „გარდაგვაქდევენებს ვახშით ურთ მამა-პაპისა ვალეებსა“. გარდა ამისა, როგორც ითქვა, „დავითიანში“ ნახმარია სიტყვა „ყალანი“. „ჯერ რაც უფალთ ყალანი გედვას, გარდიჯადეო“ (78), „გარდავქადე იქიცა, რაც ღვთისა მედვა ყალანი“ (89). „ყალანი“ სპარსული სიტყვაა და ნიშნავს ღალას, ბეგარას.

მიგვაჩნია, რომ „ვანში“ და „ვალი“ ერთმანეთისაგან შინაარსობრივად და განსხვავებული ფუნქციით უნდა იყოს გამოყენებული „დავითიანში“. „ვანშის“ ქვეშ პოეტი უსათუოდ უნდა გულისხმობდეს ადამისა და ევას მიერ უკანონო, უსამართლო, ურიგო, უსჯულო, უწესო საქციელს, რაც ღვთის მცნების გატეხაში გამოიხატა, საიდანაც გზა გაეხსნა პირველცოდვის აქტს. დ. გურამიშვილის მხრივ „ვალის“ გაგება, ექვსგარეშეა, მემკვიდრეობით ცოდვასაც გულისხმობს. პოეტი „ვალის“ გარდაქდაში ყველგან ცოდვის მონანიებასა და გამოისყიდვაზე მიგვანიშნებს: „მსეთა მზის ვანში თავს მაძეს, მმართებს გადაქდა ვალისა“. იგი ერთგან აღტაცებით ამბობს, რომ ქრისტემ ჯვარცმით გამოისყიდა ადამიანთა ცოდვები და ამით ყველას გადაგვახდეენა ერთარსება ღმერთის ვალი, რის გამოც მცნების შელახვას ველარავინ დაგვაყვედრისო: „რასაც ვალით დაგვიქსნა. მის ვანშს გვთხოენ აღარა“ (117). ასე რომ „გარდაგვაქდევენებს ვანშითურთ მამა-პაპისა ვალეებსა“ შემდეგნაირად გაიზრება: სიკვდილი დაურიდებლად გვეწვევა და გაანადგურებს ჩვენს (ადამიანთა) სიცოცხლეს. სწორედ სიკვდილი გვაგებინებს პასუხს მცნების დათრგუნვის გამო მომკილ მემკვიდრეობით ცოდვაზე, დასჯით მოგვიზღავს „ვალის სარგებლის უწესო სარგებელს“. ამასთან საჭიროდ მიგვაჩნია, მივმართოთ

¹ წმ. ნ. ჩუბინაშვილი, ქართული ლექსიკონი, გვ. 214; დ. ჩუბინაშვილი, ქართულ-რუსული ლექსიკონი, გვ. 501. აღსანიშნავია, რომ ვ. ბარნოვის ერთ ნაწარმოებში იგი კომპოზიტადაა გამოყენებული: „ხარჯი მიგორავდა და ვალ-ვახშს იკრავ-იხვედა“.

ძველი ალექმის ერთ-ერთ პუნქტს: „ვახში ვახშსა ზედა. ზაკუაჲ ზაკუ-ასა ზედა. არა ინებეს ცნობაჲ ჩემი. — იტყვეს უფალი“ (იერ. 9,6).

დ. გურამიშვილის პოეზიაში „ვალის გარდახდის“ მოტივმა თუნდაც იმ მხრივაც მიიქცია ჩვენი ყურადღება. რომ არც ბიბლიურ წიგნებში, არც სასულიერო მწერლობაში პარალელისათვის საჭირო მასალა ველარ მოვიძიეთ, უფრო სწორად, ვერ შეგვხვდა იგი. მხედველობაში გვაქვს „ვალის გარდახდაზე“ სათქმელის ის ფორმა და თავისებურება, რასაც პოეტი გვაწვდის.

გარდა მემკვიდრეობით ცოდვისა. „დავითიანში“ იჩენს თუ არა თავს სხვა სახის ცოდვანი, ათანაბრებს თუ არა დ. გურამიშვილი სხვა სახის ცოდვებს პირველქმნილი ცოდვის აქტთან, ან რას თვლის, საერთოდ, იგი ცოდვად.

დ. გურამიშვილი არაერთგზის გოდებს უშვილობის გამო: „მე საწუთრომ ბერწოვნება მომახვედრა თავში კობლად: ძე არ მომცა, არც ასული. შემქმნა სახლ-კარ დასამხოვლად“ (22). მისი მოთქმა ორკედება იმის გამო, რომ ერს ფიზიკური მემკვიდრე ვერ დაუტოვა და თვითონაც მომხსენებელი არ რჩებოდა. ამას პოეტი ცოდვად თვლის, სამშობლოსა და საყუთარი თავის წინაშე ცოდვილობად აღიარებს. ცოდვის ამ გაგებას პირველცოდვასთან საერთო არაფერი აქვს, ვინაიდან ამ უკანასკნელმა სწორედ ფიზიკურ გამრავლებას მისცა დასაბამი. ახლა პოეტს მოეუწყინოთ:

„მომხსენებელი (აქ უშვილობაზეა საუბარი — ტ. მ.) არ მრჩების, მამფოთებს, ეს მალონებსა; ცოდვის მუხრუჭით შეკრულსა, ვამე. ვინ მამიფონებსა?“ (29). როგორ ბაძავს „ქართლის ჳირის“ ავტორი ამ მოთქმით ბიბლიურ აბრამს: „და თქუა აბრამს: მეუფეო, რაჲ მომცენ? რამეთუ მე წარეწყმდები უშვილოდ“ (დაბ. 15,2).

„დავითიანში“ გაკიცხულია ის ადამიანები, ვინც სხვის განმკითხავენ, განმაქიქებელნი და მძრახველნი არიან. ისინი აეს თვითონვე ჩადიან და თითქოს მის დასაფარავად სხვას სძრახვენ. ამით კი „უმიწოდ ქერასა ფარცხვენ, ქვე საწუთროს ქეიტკირსა ზდგმენ. ზე სამკვიდროს ფრჩხით ფაცხვენ“ (51). ადამიანში დაბუდებულ ამ თვისებებს პოეტი ცოდვად ნათლავს: „ქეშმარიტად ცოდვა უძღვის კაცსა კაცის განმკითხავსა, მაგრამ ავზედ ავი ითქმის, კარგს არავენ ვაკიცხავსა“ (51).

ქურდობაც ცოდვადაა დასახული „ქართლის ჳირში“. ლეკების საშინელი ტყვეობიდან თავდახსნილი დ. გურამიშვილი შიმშილმა შეაწუხა, მას დაავიწყდა, რომ „მარხულობა და სასჯელი გონების გასაწ-

მენდია“. ამ დროს იგი უეცრად მიადგა ერთ ალაგს „ტურფასა, ლამა-
ზიანსა; მსხმოვიარესა ბაღნარსა, ატმიანს და ვაზიანსა“, სადაც შეიპა-
რა კიდევ. ყურძენი უზომოდ ჭამა და გაახსენდა, რომ ამ ქურდობით
ღვთის წინაშე შესცოდა:

„დავლუნე თავი, უკუვსძვერ ვაზნარსა შინა ბურვილსა,
აღმოვირეხვე ყურძინთა. მოვრჩი შიმშილსა, წყურვილსა;
მაგრამ ღვთისა კი მრცხვენოდა მე
ცოდვით პირ-შეემურვილსა (91).

ნეტარი ავგუსტინეც ქურდობას ცოდვად რაცხს: „მე მწადდა დავ-
მტკბარიყავ არა იმით, რაც უნდა მომეპარნა, არამედ თვით ქურდობი-
თა და ცოდვით“ (აღს. II. 4, 9).

სხვათა შორის, დ. გურამიშვილი ვიდრე ყურძინთ დანაყრდებოდა,
მანამდე შიმშილით დაქანცულს ბედმა გაუღიმა და გზაზე იპოვა ორი
კიტრი და ნახევარი ნაჭერი საზამთრო, მდინარესთან დაიხარა, რათა
ჯაერეცხა ისინი. ამ დროს კიტრი წყალში ჩაუცვივდა, „წყალმან წა-
იღო, მივდივე, ვეცადე, ვერ დავიჭირე“. ამ მწარე შემთხვევის გამო
ღვთისადმი საყვედური წამოცდა პოეტს:

„ღვთისაგან გულსა შემაკლდა, ვაყვედრე, ასე ვიტყვირე:
თუ მომეც, რაღად წამართვი, აწ ასე რად გავიწირე“? (91).

ბოლოს გონს მოსული დ. გურამიშვილი ინანიებს შეცოდებას, ღვთის
საბოდიშო სიტყვებს ამბობს:

„შემინდევ ესევითარი უმეცრებითა ყვედრება“.

„მოვიდოდი და ვსტიროდი, მოვსტქვამდი ჩემსა ზიანსა,
ღვთის საბოდიშოს სიტყვებსა ვიტყოდი თავაზიანსა“.

„კიტრი მომეც და წამართვი, ვერ მოვითმინე თმენითა,
შვესწუხდი. მაზე გაყვედრე, გცოდე პირითა, ენითა.

„გთხოვ უმეცარსა შემინდო ჩემი ცოდვა და ბრალობა“ (91).

ერთი სიტყვით, დ. გურამიშვილი ღვთისადმი დაცდენილ საყვე-
დურს ცოდვას უწოდებს. ღვთის ყვედრება მისადმი შეცოდებად ესაჩე-
ბა. კაცს, რომელსაც ღვთის რიდი არა აქვს, მის წყენას არად მიიჩნევს,
ენას ავს აუბნებს, არის გულ-მზაკვარი და არაწმინდა, ღმერთს თუ
გვერდით არ ახლავს და იგი საყვარლად არ მიაჩნია, ღვთის შეკვეთი-
ლი ძნელ შესასრულებლად ეჩვენება და ეურჩება მას, ყველაფერი
ეს ცოდვად ეწერება. დ. გურამიშვილის მიერ ასევე დიდ ცოდვადაა
დასახული ამქვეყნიური სიყვარულისათვის აყოლა, მიჯნურთ ვატა-
ცება. ამ მომენტში იგი მტკიცედ უწევს ანგარიშს ქრისტიანული
მოძღვრების მოწოდებას: ვინც ცოლს არ შეირთავს, მას სრული დრო

რჩება ღვთის სიყვარულისათვის, მისთვის ლოცვისა და ზრუნვისათვის, ვინაიდან იგი ვერასგზით გაეყრება მკვიდრ საყვარელს. ანუ ღმერთს. მან ამქვეყნიურ ხორციელ სიყვარულს ვერ დააღწია თავი — სანაწებლად გაუხდა კიდევ. დავაკვირდეთ „სიმღერის“ ბოლო სტროფს: „მკვიდრს საყვარელს (ე. ი. ღმერთს — ტ. მ.) გავეყარე, წუთი (ე. ი. ქალი. სატროფი) შევიყვარე: შე მ ე მ თ ხ ვ ა დ ი დ ი ც ო დ ვ ა ნ ი, მისთვის მაქვს შფოთვა-ბორჯენი“ (147).

დ. გურამიშვილის დაკვირვებით, მართლის უცნობლობა და გულისტქმისთვის აყოლა ღვთისადმი შეცოდებას ნიშნავს:

„მართალი ვსცნათ, რაც გვიჯობდეს. გულის ზღაპრით ღმერთს არ ვსცოდოთ“ (61). აქ გამოთქმა „გულის ზღაპრით“ გულისტქმის გამოხატველად მიგვაჩნია. შესაძლოა პოეტს ეს ფრაზეოლოგიური ერთეული ბიბლიურ ტექსტებში მოხინაღრე კომპოზიციის — „მუცლით-მეზღაპრე“ ანალოგიით ჰქონდეს წარმოებულნი: „არა შეუდგეთ თქვენ მუცლითმეზღაპრეთა და მსახვრალთა, არა შეეყენნეთ შეჯინებლად მათ შორის“ (ლევიტ. 19. 31). „მუცლით-მეზღაპრე“ ასეა განმარტებული ს. ორბელიანის მიერ: „ესე იგი არს ეშმაკთ მკითხავი. ენა ეშმაკი მუცლით გამო უზნობდეს“ (მდრ. ილ. აბულაძის ძველი ქართული ენის ლექსიკონი: მუცლით-მეზღაპრე — მისანი, კუდიანი ევ. 302).

მაჰმადიანთა გარემოცვაში მოქცევა, მათ ტყვეობაში ჩავარდნა, საქრისტიანოს გარეთ ყოფნა დიდ ცოდვად ეთვლება ქრისტეს რჯულის აღმსარებელს: „ჩავარდი ცოდვის ქნარცვშია, ვსცადე და ვერ ამოველო“ (90).

„ცოდვის მუხბრუჟით შეკრულსა მომიშვი, მომიფონეო“ (89).

კაცი. რომელიც ხორცის სიამოვნებისათვის „სულს ამქლობს“, ვინც სულის შეებაზე არ ზრუნავს. ამით „საძაგს საქმეს“ სჩადის. ე. ი. სცოდავს. ასეთთა შესაგონებლად მოწოდებად გაისმის პოეტის სიტყვები: „კმარა. კმარა, ნულარ ს ც ო დ ა ვ. სულს აგების მიხვდეს შეება“ (148). ღმერთი მუდამ „ხორცის მიყოლის“ მყვედრებელია. იგი ამ საქციელით შეპყრობილთა მიმართ მუდამ გულმწყრალია და სასჯელის დამდები: „ღმერთს აღარ ესმის ჩემი ვედრება, „ქორცს რად მიყეო“, — მას იყვედრება; ღმერთი შეიქნა ჩემზედ გულმწყრალად, მსაჯა და მადვა ეს ც ო დ ვ ა ბ რ ა ლ ა დ“ (273).

დ. გურამიშვილის თანახმად, ადამიანი, რომელიც თავის სამკვიდ-

როს მომორებულია და მხოლოდ შორიდან ტკება მისით, ცოდვილია. მას რაც არ უნდა კარგი ცხოვრებისეული პირობები ჰქონდეს სხვა მხარეში, ქრისტიანთა ქვეყანაშიც კი, მაინც გაუხარელია და „დაკარგული ცოდვით“. აქ არ შეიძლება არ გაგვახსენდეს არჩილის უჩვეულ პოეტური სტიქონები აღნიშნული განწყობილების შესაგნებად: „რა კაცსა მიჰხვდეს გრძლად ყოფნა უცხო თემსა და მიწებსა, შარბათიც ჰქონდეს სასმელად, ნაღველად აღმოიწებსა“. ახლა დ. გურამიშვილს მივმართოთ: „სხვის ქვეყნად სამკვიდროს ქვეყნით გამოძებული, დაკარგული ცოდვით, არ მადლით მოძებული“ (276). ერთი სიტყვით, სხვის ქვეყანაში ცხოვრებას „ცოდვით დაკარგვას“ უწოდებს პოეტი. ყურადღებას იქცევს სიტყვა — „გამოძებული“, რაც გამოძევებულს, გამოდევნილს, გამოგდებულს ნიშნავს. იგი პირდაპირი მნიშვნელობით მოცემულ შემთხვევაში არ უნდა გავიგოთ, თუნდაც იმ პირობით, რომ არავითარი ცნობა სამშობლოდან დ. გურამიშვილის გაძევებისა არ მოგვეპოვება. ხოლო როგორც ეს ფართოდ არის განიარებული სამეცნიერო ლიტერატურაში, ამ დიდი შემოქმედის ბიოგრაფიული მასალების უქონლობის მძიმე ხარვეზს უმთავრესად „დავითიანი“ ავსებს. მით უმეტეს იგი თავიდანვე დაჰპირდა მკითხველს, რომ „მართალს ვიტყვი, შევიქნები ტყუილისა მოამბე რად“. ამდენად „დავითიანის“ კვალდაკვალ მიყოლა არავითარ საფუძველს არ გვაძლევს პოეტის სამშობლოდან გაძევების დასაჯერებლად. მაშ რატომ იხმარა მან ეს სიტყვა? აქ უნდა გავითვალისწინოთ შემდეგი: დ. გურამიშვილი „გამოძებული“ სიტყვით იმაზე მიგვანიშნებს. რომ იგი თავის ხალხს კი არ გაუძევებია, არამედ ძნელბედობის ეამმა, ქვეყნის უბედურებამ, აურაცხელმა თავს დატეხილმა ჰკირმა გააძევა. პოეტი ხომ ლეკიანობას ემსხვერპლა.

დ. გურამიშვილი აფრთხილებს ადამიანებს, რომ დაიცვან მოსეს სჯულის მოთხოვნილებანი, ღრმად შეინახონ, არ გატეხონ ათი მცნება: „პატივი-ეც მამასა შენსა და დედასა შენსა, რათა კეთილი იქმნეს შენდა... არა კაც-ჰკლა, არა იმრუშო, არა იპარო, არა ცილი სწამო მოყუასსა შენსა ზედა წამებითა ცრუთა. არა გული-გითქუმიდეს ცოლსა მოყუსისა შენისასა, არცა აგარაკსა მისსა“... (გამოსლ. 20, 12—17). საკითხთან დაკავშირებით უთუოდ საჭიროა იმის ფიქსაცია, თუ მოსეს სჯულის შეგონება როგორაა მოდერნიზებული ქრისტიანული მოძღვრების მიერ: „გესმა, რამეთუ ითქუა პირველთა მათ მიმართ: „არა კაცჰკლა. ხოლო რომელმან მოკლას, თანამდებ არს სასჯელისა.

ხოლო მე გეტყვ თქუნ, რამეთუ რომელი განურისხნეს ძმასა თვისა ცუდად, თანამდებ არს სასჯელისა... გესმა, რამეთუ ითქუა: არა იმრუ-შო. ხოლო მე გეტყვ თქუნ. რამეთუ ყოველი, რომელი ხედვიდეს დე-დაკაცსა გულისთქუმად მას, მუნვე იმრუშა მის თანა გულსა შინა თვისა... და რომელი გთხოვდეს შენ, მიეც; და რომელსა უნდეს სესხე-ბად შენგან, ნუ გარემიიქცევი. გესმა, რამეთუ თქმულ არს: შეიყუარო მოყუარო შენი და მოიძულო მტერი შენი. ხოლო მე გეტყვ თქუნ: გიყუ-არდეთ მტერნი თქუნნი და აყურთხევდით მწყევართა თქუნთა და კე-თილსა უყოფდით მოძულეთა თქუნთა... იყვენით თქუნ სრულ, ვი-თარცა მამამ თქუენი ზეცათამ სრულ არს“ (მ. 5, 21 — 48).

როგორც ზემოთ ითქვა, დ. გურამიშვილს ათი მცნების გამტეხი ცოდვილად მიაჩნია: „გავსტეხე ათი მცნება, მთლივ ვერ დავი-მარხე, ცოდვასა შინა მოვკვიდი, მიწად დავიმარხე“ (276).

ცნობილია ბიბლიურ ტექსტებში აღამიანთა მიერ ჩადენილი ური-ცხვი ცოდვა, დავით აღმაშენებელიც თავის ძეგლში — „გალობანი სი-ნანულისანი“ — 100-მდე ცოდვას ასახელებს. აი ზოგიერთი მათგანი: „კაენის მკლველებრი ცნობამ, სეითის ძეთა ლირწებამ, გმირთა სი-ლოდით მავალობამ, ხუთ-ქალაქელთა შევიწებისა მწურე... მეგვპტური გულმძიმობამ, ქანანელთა ჩუეულებანი. მსხუერპლუამ ნაგებთამ, ზმნამ და სახრვამ, კოწოლი თმათამ... დავით აღმაშენებელი ყველა ამ ცოდვას თავისთავს მიაწერს. სამართლიანად შენიშნავს ლ. გრიგო-ლაშვილი, რომ „მხოლოდ დიდი მეფის შინაგან პიროვნებაში აღძრულ უმაღლეს მსაჯულს შეუძლია თავისი თავის ასე მკაცრად განსჯა“¹. „აღურიცხველი ცოდვის“ აღიარების მოტივები სასულიერო მწერ-ლობის რიგ ძეგლებში გვხვდება. დავით გარეჯელი მონადირეს ასე ეუბნება: „მონა ვარ უფლისა ჩუენისა იესუ ქრისტესი და ვევედრები მოწყალებათა მისთა მოტევებად ცოდვათა ჩემთა სიმრავ-ლესა და რათა უშფოთველად ღირს მყოს წარსლვად წუთისა ამის საწუთომასა“². ახლა ქეთევან დედოფლის სიტყვები მოვისმინოთ: „არა არს რიცხვ ცოდუათა ჩემთა“ (ანტონ ბაგრატიონის „მარტირია“) ³. აღსანიშნავია, რომ დავით აღმაშენებლისაგან განსხ-

¹ ლ. გრიგოლაშვილი, დავით აღმაშენებლის „გალობანი სინანულისანი“ მხატვრული სახსრათვის. თურნ. „ცისკარი“, 1986, № 5, გვ. 151.

² ძეგლები, III, გვ. 192.

³ ძეგლები, VI, გვ. 30.

ვაეებით „დავითიანის“ ავტორი მხოლოდ ზოგიერთ ბიბლიურ ცოდვაზე მიგვანიშნებს. ამ თვალსაზრისით მხოლოდ და მხოლოდ იმ ბიბლიურ სიუჟეტს თუ ფაბულას ლექსავს, რომელიც მისი მსოფლმხედველობისთვისაა აუცილებელი. ერთგან კი წერს. უფრო სწორად, ლმერთს მამართავს გულწრფელად: „მკირს მე საქმე საკიცხელი, ვერას ვითმენ გულფიცხელი, მე შენ გ ცოდე უ რ ი ც ხ ე ლ ი, მისთვის დამწვავს ცეცხლი ცხელი“ (143). ამ „ურიცხველ ცოდვაში“ პოეტი ყველა ბიბლიურ ცოდვას გულისხმობს, რომელსაც დავით აღმაშენებლის მსგავსად თავის თავზე იღებს, თავის თავს მიაწერს. მაგრამ, ვფიქრობთ, პირველქმნილი ცოდვის შემდეგ დ. გურამიშვილს ყველაზე მიუტყეველ და მძიმე ცოდვად მიიჩნია სამშობლოს, ერის, პატრიოტული სულისკვეთების ღალატი, ეროვნული და სარწმუნოებრივი გადაგვარება, რასაც მისი თანამედროვენი ჩადიოდნენ. პოეტი, როგორც ცნობილია, ყველაფრის ამის მომსწრე და თვითმხილველი იყო და „ქართლის ჭირში“ დაუფარავად ამხილა კიდევ ეს ტრაგიკული სინამდვილე. იგი გოდებით გვარწმუნებს: „ცოდვამ მოგვიცვა, ნათელსა გარს მოეხვია ბნელია“ (71). პოეტი დეტალურად ასახელებს ამ ცოდვის მიზეზებს, რითაც არავის აპატიებს დანაშაულს. სამშობლოს დაქცევისა და ხალხის გაჟლეტის უპირველეს მიზეზად დ. გურამიშვილს არა იმდენად გარეშე მტრების შემოსევა ესახება, რამდენადაც ქვეყნის შიგნით შუღლი და მტრობა, ძმათა გაუთავებელი „აღმა ხვნა და დაღმა ფარცხვა“ („მერმე შინათ აიშალნენ, ძმამ მოუდვა ძმასა ყისტი, თავის თავსა კმალი იცეს. გულთა მოიხვედრეს ხიშტი“; „ვინც ხმის სისხლი გამოიციხო, ან თვით ძმასა გამოაცხო“; „ძმამ ძმას სახრე გარდუქირა. მტერთ კობალი თავში დასცხეს“...), მათი სულიერი დაკნინება, დავიწყება ყოველგვარი ქრისტიანული ზნეობრივი კოდექსისა და კატეგორიებისა. უფრო მეტიც, საერთოდ, ხელის აღება ქრისტეს რჯულზე. ღვთის მოწყალეების დავიწყება, უფლის მცნების უარყოფა (რაც ასე მხატვრულადაა გადმოცემული: „გვირგვინის ცოლი გაუშვეს ხაჭასთან შექნეს რბოლანი, ყმად წაუვიდნენ ისასა, იქმენ მამადის ქოლანი“) ცოდვის საშინელ მორევში ჩაგდებად წარმოუსახავს პოეტს: „მაგრამ კვლავ შესცდენ მის გზითა, რა ცოდვის ბურჟან მონისა, ჩაცვივდენ ცოდვის მორევთა, გზა ვერ სცნეს მადლთა ფონისა“ (47). ამ ცოდვამ კი უზომოდ მოგვიმრავლა მტერი: „დამცირდენ მადლით მოყვრები, ცოდვით გამრავლდენ მტერები“ (48), რის შედეგად „ქართველთ მადლს ცოდვამ დასძლია, რა აღმწონელმან აწონა“ (71). ქართველი საზოგადოების

გადაგვარებული ნაწილის ეს შეცოდებანი „მოეხსენა ღმერთსა“: „ცოდ-
ვა მათი უმეტესად ესმა, მოეხსენა ღმერთსა“, რის საფუძველზეც
„აღმოსავლით მტერი აღძრა, მოუწოდა კვლავ სამხრეთსა“. საშინელი
დრო დაუდგათ ქართველებს: „იქელი ღვარძლად გარდაიქცა, ზეც
მობრუნდა ცეცხლის კვერი, ერთმან მტერმან ათს მათსაც სცის, ორმან
წარიქცივის ბევრი, მცირედ დარჩა ცოდვისაგან კაცი ღვთისგან შე-
ნაწევრი“ (50). ასეთი პასუხი მიაგო ღმერთმა ცოდვილ. ე. ი. გადაგვა-
რებულ. ძმისმკვლელ. მორალურად და ზნეობრივად დეგრადირებულ
ქართველებს: „მათ ღმერთსა სცოდეს, ღმერთმან მათ პასუხი უწო-
ცოდვისა“. ამით დ. გურამიშვილი მტრებს თითქოს აგრძნობინებს
ქართველთა დაცემის მიზეზს იმ სიტყვებით, რაც შეპყრობილმა დავით
და კონსტანტინემ მურვან-ყრუს მოახსენეს: „სიცილი და ქადილი შე-
ნი ცუდ და ამაო არს ჩუენ ზედა, რამეთუ წუთ ეამ არს დღებამა შენი
და აღრე განქარდების. რამეთუ არა დირსებისა შენი-
სათვის იქმნა ძლევება შენი ჩუენ ზედა, არამედ
ცოდვათა ჩუენთათვის, რომელ გარდაეყვდით მცნებასა
ღმრთისასა“ („წამება დავით და კონსტანტინესი“)¹.

ვფიქრობთ. „ქართლის კირში“ ცოდვად შერაცხილი სარწმუნო-
ებრივი და ეროვნული გადაგვარების სისაძაგლე პირველქმნილ ცოდ-
ვასთანაა გაიგივებული. მთელი „დავითიანის“ მიზანი სწორედ ის არის,
რომ მოახდინოს ამ ცოდვილ ადამიანთა ზნეობრივი განწმენდა. ჩა-
ახედოს ისინი თავიანთ ბილწ სულში, ჩააგდოს იქ სიკეთის მარცვალი,
გამოაღვიძოს მათივე მიძინებული და დაჩლუნგებული გონება, უჩვე-
ნოს მრუდი გზით სიარულის უმწარესი შედეგი, რათა ისინი მობრუნდ-
ნენ ქრისტეს რჯულისკენ და საქართველოს სიყვარულის შეგნების
სიკეთისკენ.

დ. გურამიშვილი მოთქვამს სოფლის უკუღმართობისა გამო და
ამბობს: „ესე გაქვს კარგი შენ ჩემთვის ბარგი: საბრალოს სულსა. ჯორ-
ცით გასულსა. მიმიცემ კვლთა ჰაერის მცველთა, შემამბენ ყელთა
ცოდვის საბელთა“ (164). „ცოდვის საბლით“ შეეკვრის მოტივით ჰო-
ეტს ბიბლიიდან გადმოუღია: „საბლითა ცოდვის თვისისათა კაცად-კა-
ცადი შეიკრვის“ (იგავ. 5. 22). „საბელნი ცოდვილთანი მომეხვნეს“
(ფსალ. 118. 61).

ბუნებრივად დაისმის კითხვა: სასულიერო მწერლობაში, ასევე „ღა-

¹ ქველბე, 111, გვ. 253.

ვითაწი“ რის საშუალებით, რა გზით შეიძლება დასახელებულ ცოდვათა შემსუბუქება, ან მისგან გათავისუფლებაც კი. საკითხის შესწავლა გვარწმუნებს, რომ ეს არის გზა ღვთისადმი ვედრებისა ცოდვათა წინატივევებად და მოსანანიებლად. ამას ისწავლება სახარებაც. „მომიტევენ ჩუენ ცოდუანი ჩუენნი, რამეთუ ჩუენცა მიუტევებთ ყოველთა თანამდებთა ჩუენთა და ნუ შემიყუანებთ ჩუენ განსაცდელსა. არამედ მიხსენ ჩუენ ბოროტისაგან“ (ლ. 11, 4).

ქრისტეს სისხლი „მრავალთათვის დათხეული მისატევებლად ცოდუათა“ (მ. 26, 28). ამ თვალსაზრისით გადაეხედოთ ქართულ სასულიერო მწერლობას.

ქოჯიკი ასე მიმართავს შუშანიკს: „სძალო და მკევალო ქრისტოსო, ითხოვე ღმრთისაგან, რადთა მომიტევნეს მე მრავალნი შეცოდებანი“ („შუშანიკის წამება“) ¹.

დავითი ლუკიანეს ეუბნება: „ვევედრნეთ ღმერთსა... მოგტევნეს ღმერთმან აურაცხელნი ცოდვანი და ბრალნი ჩუენნი“ („დავით გარეჯელის ცხოვრება“) ².

გიორგი „პირსა ღმრთისასა პირის-პირ და მეოხ არს ჩვენთს წინაშე მისსა შვილთა და მოწაფეთა თესთათს და ითხოვს მომიტევებასა ცოდვათასა“ („გიორგი მთაწმინდელის ცხოვრება“) ³.

შიო „აწ მდგომარე წინაშე თუალთმეუდგამისა ნათლისა ევედრების სამარადისოდ მოტევებასა ცოდვათასა მთხოველი ჩუენთვისა სამებისა ერთღმრთეებისა“ („შიო და ევაგრეს ცხოვრება“).

აქ შეუძლებელია საილუსტრაციოდ არ მოვიტანოთ დავით აღმაშენებლის ვედრების ტონი ღვთისადმი: „და აწ, მომდრეკელი მუკლთა გულისათაჲ. ვკმობ, ვითარცა სხუაჲ, მანახე, მილხინე, მ, მეუფეო, მილხინე“ (მღრ. „მას ეამსა გვლხინე, ღმერთო, შეცოდებულთა მონათა შენთა“ ⁴) და ნუ წარმწყმედ ცოდვათა შინა და ნუ იცსენებ ძქრთა ჩემთა, და ნუ დამსჯი მე ქუესკნელთა თანა, რამეთუ შენ ხარ ღმერთი მონანულთაჲ“ ⁵. ღვთისადმი ვედრების ამგვარივე მოტივი მსპვალავს ანდრია კრეტელის ძეგლს „დიდი კანონი“, რომელსაც

¹ ძეგლები, I. გვ. 26.

² ძეგლები, II, გვ. 193.

³ ძეგლები, III, გვ. 170.

⁴ „ოანე მონახის პოეზია, გვ. 213.

⁵ დავით აღმაშენებელი, გალობანი სინანულისანი, გვ. 183.

იცნობდა დიდი მეფე და „რემინისცენციებიც სწორედ მათგანაა (ქართული თარგმანებიდან — ტ. მ.) მოსალოდნელი დავითის საჯალობელში“.

ცოდვათა მისატყვევებლად ღვთისადმი მუხლმოდრეკილი ვედრება ახალი ძალით წარმოჩნდა „დავითიანში“. ამას იმიტომ ვამბობთ, რომ მის ღროს განსაკუთრებით მთელი სიმწვაეით დადგა საკითხი ღვთისადმი ერთგულების, ქრისტიანული მოძღვრების მედგარი დაცვისა, რაც სამშობლოს დამოუკიდებლობის შენარჩუნებისა და მაჰმადიანი მტრების გარემოცვისაგან ხსნა-გათავისუფლების სწორუპოვარ პირობად წარმოდგა. ასევე „დავითიანში“ ღვთისადმი ვედრების თემას განსაზღვრავდა „შუასაუკუნეობრიობა“, რაც მისი თხზულებების, განსაკუთრებით სასულიერო ხასიათის ძეგლების მასაზრდოებელი წყარო გახლდათ. ვედრების ტონი დ. გურამიშვილის ნაწარმოებთა არა მარტო ცალკეულ სტრიქონებს დაჰკრავს, არამედ ზოგიერთი ლექსის სათურადაც კი გვევლინება: „მზეთა მზის ვედრება დავითისაგან, მზის თხოვნა დასათბობლად ტირილითა თუ სიმღერის კმითა“ (74), „სამეზბის ვედრება: გზის წარმართვის თხოვნა დავითისაგან“ (81), „ძის ვედრება დავითისაგან“ (82), „ვედრება ღვთის-მშობლისა დავითისაგან“ (86).

აი, როგორ ჟღერს დ. გურამიშვილის ვედრება ცოდვის საპატრებლად ღვთის წინაშე ცალკეული ტაეპების მიხედვით: „ღმერთო, მომხედე, ვედრება მისმინე, გამიგონეო!.. მუქლმოღებულ (მოჭრილ — ტ. მ.) ვარ, არ ძალმიცს აქედამ დაძვრის ღონეო; ცოდვის მუხრუჭით შეკრულსა მომიშვი, მომიფონეო“ (89), „ვეთხოვ, შემინდეც ცოდვანი, როს მკვდარი განმაცხოველო“ (90), „მერმე რა მოველ გონებას, მასვე (ღმერთს — ტ. მ.) დაუწყო ვედრება, შემინდეც ესევითარი უმეცრებითა ყვედრება“ (91). როგორც ითქვა, ღვთის ყვედრებას ცოდვასთან აიგივებს პოეტი: „გთხოვ, უმეცარსა შემინდო ჩემი ცოდვა (ღვთის ყვედრების გამო — ტ. მ.) და ბრალბა“ (91), „ღმერთო, შემინდეც აწ ჩემი ნაქნარი ცოდვა და ბრალი“ (123) და ა. შ.

„დავითიანში“ თავს იჩენს გარკვეული მომენტები, სადაც ცოდვათა შესანდობად დ. გურამიშვილი უშუალოდ ღმერთს კი არ ემუდარება. არამედ ვედრებას აღავლენს ღვთისმშობლის მიმართ. რათა მან უშუამდგომლოს ძის წინაშე. ამ შემთხვევაშიც ავტორი ჰიმნოგრაფიაში დამკვიდრებულ ტრადიციას ემყარება.

„წმიდაო დედოფალო, ქალწულო, ნუ უგულებელს-ჰყოფ მევედრე-

ბელთა შენთა თხოასა, შენგან შობილსა ღმერთსა ევედრე, რამთა აცხოვნეს სულნი ჩუენნი“¹. „ამისთვის იყო ქალწული და ჯორც-ქმნამ სიტყუსამ. რამთა დედობრივთა ოხათა მიერ ცხოვნდენ ცოდვილნი“². მაგალითების მოტანა უსაზღვროდ შეიძლება, მაგრამ აქ დავისჯათ წერტილი.

ჰიმნოგრაფებისაგან განსხვავებით, დ. გურამიშვილი ცალკეულ სტრიქონებში კი არ ფანტავს ღვთისმშობლისადმი ვედრებას. არამედ მას უძღვნის სპეციალურ ნაწარმოებსაც კი. ამ მხრივ გამოირჩევა უჩვეულო პოეტური შემართებით დაწერილი თხზულებები მარიამ ღვთისმშობელზე. ქრისტეს დედის თემაზე შექმნილი ჰიმნოგრაფიული ტექსტები. მათ შორის „დაუჯდომელიც“ კი გაჭირდება გვერდით დაუყენოთ მას. ამ ჰიმნის სახელდება „ვედრება ღვთისმშობლისა დავითისაგან“ (86 — 88). აქედან მხოლოდ ერთ სტრიქონს ამოვიწერთ: „შენ მეოხ-მეყავ ცოდვილსა, ქალწულო, ღვთისა მკეველო“ (88). ახლა „ვედრების“ ავტორის სხვა ძეგლიდანაც („ღვთის-მშობლის მიცვალების დღის შესხმა“) ამოვიღოთ ერთ-ერთი სტროფი: „გვითხოვე შენს ძეს საყვარელსა, ნუ აგვეძის ჩვენ ღვთის საფარველსა; ცოდვა ჩვენი შესცულოს მადლად. წაგვიყვანოს ჩვენ მანდ პირ-ნათლად“ (119). ამ ნაწარმოებს სხვათაგან (მხედველობაში მიიღება ჰიმნოგრაფიული ტექსტები და დ. გურამიშვილის ნაწარმოებებიც ამ თემაზე) ის გამოარჩევს, რომ აქ უკვე ხვეწნა-მუდარა აღვლენილია არა მარიამ ღვთისმშობლის როგორც ცოცხალი არსების წინაშე, არამედ მისი მიცვალების შემდეგაც იმედი აქვთ ძის დედისა, რათა ცოდვილი ადამიანები შეავედროს ქრისტეს, მხსნელმა მათი „ცოდვა შესცვალოს მადლად“, წაიყვანოს ისინი „მანდ პირ-ნათლად“.

ცოდვის მისატყვევებლად ღვთისა თუ მარიამ ღვთისმშობლის წინაშე მავედრალი ჰიმნოგრაფები უდიდეს მოწიწებას და თავმდაბლობას ავლენენ („და აწ მორდრეკილი მუქლთა გულისათაჲ“). თვითგვემამდე მისულ თავის დამცირებას გამოხატავენ. შენიშნულია კიდევ, რომ უდიდესი მორწმუნენი ღვთის წინაშე თავის დამცირების წადილით, ჩვეულებრივ. უკიდურეს თვითგვემას მიმართავენ (დავით წინასწარმეტყველი, ნეტარი ავგუსტინე, პეტრე იბერი, ანდრია კრეტელი, ალ-

¹ ძლ-ს-რნი და ღმრთისმშობლისანი, გამოსცა და გამოკლეეა დაუბრთო ელ. მეტრეველმა. თბ., 1971, გვ. 71.

² დავით აღმაშენებელი, გალობანი სინანულისანი, გვ. 161.

ლაზალი, დავით აღმაშენებელი...), მიგვაჩნია, რომ ეს უკიდურესი თვითგვემა არათუ ღვთის წინაშე თავის დამცირებითაა გამოწვეული, არამედ პირველწინაპრის მიერ ჩადენილი ცოდვის შეგნებით, რომელიც ღვთის მცნების გატეხვისა და დაუმარხველობის შედეგად იშვა.

სასულიერო მწერლობაში გვაქვს შემთხვევები, როდესაც ესა თუ ის პერსონაჟი ღმერთს. ან ღვთისმშობელს კი არ ევედრება ცოდვათა მოტევენას. არამედ იმ ადამიანს, ვის მიმართაც რამე შეუცოდავს. ამის ტიპურ ნიმუშად გამოდგება ჯოჯიკის მუღარა შუშანიკის მიმართ: „თუ რამე შეგცოდეთ. ვითარცა კაცთა საწუთროფსათა და სოფლის მოყუარეთა, მოგუტევენ და ნუ მოიქსენებ მედგრობათა (ზარმაცობა, მცონარობა — ტ. მ.) ჩემთა“¹.

ქრისტიანულ მსოფლგაგებაში ერთ-ერთი ძირითადი ადგილი უჭირავს მორწმუნის არა მხოლოდ ევედრებას ღვთისადმი ცოდვათა შესანდობლად. არამედ უზენაესი არსების მხრივ მისთვის სინანულის გრძნობის სწავლებას: „აწ. უფალო. შეგივრდები შენ ევედრებით. მასწავლე მე სინანული!“ (იოანე ოქროპირი)². მხოლოდ ცოდვის მონანიებაა ერთადერთი საშუალება ადამიანის სახსნელად, შუა საუკუნეებში გაბატონებული მსოფლგაგებით, რაზედაც ქვემოთ გვექნება საუბარი.

§ 5. „ე ა მ ე ც ო დ ვ ი ლ ს ა და უ ნ ა ნ ე ლ ს ა“. საკითხზე მსჯელობას რ. ბარამიძის სიტყვებით დავიწყებთ: „მონანიებისა და მორჩილების განცდა ქრისტიანულ მოძღვრებაში, გაცნობიერებულთა არა როგორც ბიოგრაფიული ცდუნებით გამოწვეული მობოდიშება და სოციალური უნიათობა. არამედ, როგორც სულიერი ზეადმავლობა, ზოგადადადამიანური სისუსტეებისა და ტკივილების დაძლევა, როგორც პირველცოდვილის მწარე განცდა. არა ადამიანი პიროვნებისაგან, არამედ ზოგადადადამიანისაგან. სინანულის ჟამს საუბარია არა კონკრეტული სუბიექტიდან, არამედ ზოგად. საერთო ადამიანის, კაცობრიობის პოზიციებიდან“³. ამ უაღრესად ანგარიშგასაწევ მოსაზრებას შეიძლება დავმატოს ის, რომ ყველაფერი ეს ფართო გაგებით სწორია, მაგრამ ვიწრო გაგებით ამ კომპლექსიდან ალბათ ვერ გამოირიცხება ადამიანის ბიოგრაფიული ცდუნებით გამოწვეული მობოდიშება და სოციალური უნიათობაც. ვინაიდან ადამიანისათვის, როგორც რეალური პიროვნე-

¹ ძეგლები. I, გვ. 26.

² მამათა სწავლანი, გვ. 63.

³ რ. ბარამიძე, ქართული მწერლობის შესწავლისათვის. თბ., 1986, გვ. 135.

ბისა და ცოცხალი არსებისათვის, არაფერი ადამიანური უცხო არ არის. ოღონდ მთავარია ის, თუ ვინ როგორ განიცდის საკუთარ სისუსტეს, თუ ვინ როგორ მოთხოვნებს უყენებს საკუთარ თავს. ამით განისაზღვრება პიროვნების ზნეობრივი დონე“¹.

ზემოთ შევხებით პირველქმნილი თუ სხვა სახის ცოდვათა ჩვენებას „დავითიანში“. მაგრამ პოეტი ამ ცოდვების მხოლოდ მხილებითა და ფიქსაციით კი არ შემოზღუდულა, არამედ მკითხველს გზა დაუხასხა მისი შემსუბუქებისა თუ დაძლევისა. ცოდვის შეგნება, მისთვის პირისპირ თვალში ყურება, მოთქმა და ღვთის წინაშე ხვეწნა-მუდარა და ვედრება სრული საშუალება, ან გზა არ არის მისგან განსატვირთველად. ნებისთ თუ უნებლიედ შეცოდება თუ შეცდომის დაშვება ადამიანის სულიერი სამყაროს დაუწყობლობასა და არასრულყოფილებაზე მიგვანიშნებს. ეს კი დანაშაულია, მაგრამ იგი უკიდურესობამდე გაზრდილი დანაშაულიცაა, თუ მისი გამოსწორებისათვის არ ზრუნავ. შეცოდების გამოსასყიდად მოქმედების წარმართვა უპირველესად ადამიანის მიერ თავის თავში, მისსავე შინაგან სამყაროში დამკვიდრებით უნდა გამოიხატოს. ადამიანს თუ შესწევს უნარი თვითანალიზისა, თვითბრალდებისა, თვითგვემისა, თვითგანსჯისა, რა უსათუოდ გადადგამს მტკიცე ნაბიჯს შეცოდებიდან კაცობისაკენ.

შუა საუკუნეების ლიტერატურულ სინამდვილეში ადამიანის თვითდახვეწის უებარ საშუალებად მიჩნეული იყო მონანიების განცდა. ცოდვილ ადამიანს ღრმად ჰქონდა შეგნებული, რომ მისგან ხსნის იდეა სწორედ მონანიების აქტთან იყო გადაჭაჭვული. ადამიანს მხოლოდ თავის თავში უნდა ეძია და ეპოვა ის შეუცნობელი ძალა, რომელიც მას მონანიებდა კიდევ ჩადენილ ბოროტებას, ავ საქციელს, სხვადასხვა სახის შეცოდებებს და ა. შ. მონანიების სულის ზღურბლამდე მისული ცოდვილი ადამის ძე უკვე იხსნიდა თავს ავკაცობის ჯაგებისაგან და კაცურ-კაცობის გზაზე გადიოდა. ხოლო, თუ ცოდვილი არსება ექვეს შეიტანდა მისსავე შინაგან სამყაროში მონანიების ძალთა მოკრებაში, იგი ღმერთს შესთხოვდა მოწყალებას, რათა ესწავლებინა მისთვის სინანული, რისი მაგალითიც უკვე დავიმოწმეთ.

მონანიების მოტივი ღრმად მსჭვალავს შუა საუკუნეების სასულიერო მწერლობას (განსაკუთრებით ჰიმნოგრაფიას), პატრისტიკულ ლიტერატურას.

¹ ზ. ქაქავაძე, დავით აღმაშენებლის აღსარება, ქუთნ. „ცისკარი“, 1984, № 10, გვ. 154.

ალბათ ყურადღების ღირსად ჩაითვლება იმ ფაქტის შეხსენება, რომ სინანულის განცდა პირველად საღმრთო წერილის დასაწყის გვერდებზეც გვხვდება. აქ ვეცნობით არა მონანიე ადამიანს, არამედ მონანიე ერთარსება ღმერთს. უფლის სინანული პირველად მოსალოდნელი იყო ადამისა და ევას ცოდვის მორევში ჩავარდნის გაგების მომენტში, მაგრამ მას მაშინ ეს არ გამოუხატავს. დასაჯა პირველცოდვილნი, რომლითაც ადამიანის შექმნის გამო მისსავე მონანიებაში კი არ გაგვარკვია, არამედ — სასტიკ განაჩენში. მაგრამ ღმერთსაც დაუდგა უკვე მონანიების უამი. ამ მდგომარეობამდე იგი ისევ ადამიანთა უკეთურმა საქციელმა მიიყვანა. დრო გადიოდა, ღმერთი ხედავდა, რომ ადამის შთამომავალნი ცოდვას ცოდვაზე სჩადიოდნენ: „ვითარმედ განმრავლდეს უსჯულოებანი კაცთა ქუეყანასა ზედა“. სწორედ ამის გამო „შ ე ი გ ო ნ ა ღმერთმან, რამეთუ შექმნა კაცი ქუეყანასა ზედა, და განიგონა. და თქუა ღმერთმან: აღვკოცო კაცი, რომელი შევექმენ პირისაგან ქუეყანისა მოპირუტყუათამდე... რამეთუ შევიინანე, რამეთუ შევექმენ იგი“ (დაბ. 6, 5—7).

საკითხთან დაკავშირებით მეორე მომენტსაც მივაქციოთ ყურადღება. ბიბლიურ ტექსტში შეინიშნება ისეთი შემთხვევა, როცა ღმერთი არა მხოლოდ ნანობს ადამიანის გაჩენას. არამედ ინანიებს მის მიერვე კაცთათვის თავს დატეხილ სიკვდილს. „და მოსცა უფალმან სიკუდილი ისრაჲლსა ზედა და დაეცნეს ისრაჲლისგანნი სამეოცდაათნი ათასნი კაცი“. ყოველივე ეს იხილა რა უფალმან, „შ ე ი ნ ა ნ ა ბ ო რ ო ტ ის ა მ ის თ ვ ს და პ რ ქ ე უ ა ნ გ ე ლ ო ზ ს ა მ ა ს მ ო მ ს რ ვ ე ლ ს ა: „კმა იყავ შენდა, დააცადე (დაუშვი — ტ. მ.) ჯელი შენი“ (I ნეშტა, 21, 14—15).

როგორც ვნახეთ, ღმერთმა გულგრილი სინანული გამოთქვა ადამიანის გაჩენის გამო, რაც საკუთარი თავის მიმართ საყვედურის დონემდეა ასული. ხოლო ისრაელთა მოსრვის მხილველმა ტკივილიანი სინანული გამოხატა დაღუპულ ადამიანთა მიმართ, რაც სიბრალულის გრძნობის მომცველია. ღმერთი ამხელს თავის საქციელს, რასაც ბოროტებად ნათლავს. მაშასადამე, მონანიების მოტივისაგან ღმერთიც არ ყოფილა დაზღვეული. ხოლო თუ მონანიებას ადამიანის თვითნაღიზისა და თვითდახვეწის მიზანი აქვს, მაშინ თურმე უფალიც არ მდგარა შორს ამ მოთხოვნილებისაგან. კაენმა ღმერთს შესცოდა, „არა მართლიად“ შესწირა მას მსხვერპლი. ერთარსება უფალი ასე კიცხავს

კენს: „არცა მართლიად შემოწირე. ხოლო მთლიანად არა გუნჯყავ. სცოდე“ (დაბ. 4, 6—7). კენმა კვლავ საშინელი ცოდვა ჩაიდინა — სრულიად უდანაშაულო ძმა აბელი გამოასალმა სიცოცხლეს: ღმერთმა ამის გამო სასტიკად დაწყველა იგი. კენი გონს მოეგო, დარწმუნდა თავისი ცოდვის სისასტიკეში, მოინანია იგი ღვთის წინაშე და ცოდვის მოტევება ითხოვა: „და თქუა კაინ უფლისა მიმართ ღმრთისა: უფროას არს ცოდვამ ჩემი მოტევებისა ჩემისა. და უკუეთუ განმადებ მე დღეს, პირისაგან ქუეყანისა და პირისაგან შენისაა დავიმლო და იყოს ყოველმან ჩემმან მპოვნელმან მომკლას მე“ (დაბ. 4, 13—14). მონანიების გამო „დასდვა უფალმან ღმერთმან სასწაული კაინს არა მოკლვად მისა ყოვლისაგან მპოვნელისა მისისა“ (დაბ. 4, 15).

არც იუდა დარჩენილა მონანიების გარეშე. იგი მწარედ განიცდის და ნანობს ქრისტეს მიმართ ღალატს, რაც მის გაცემა-გაყიდვაში გამოიხატა. იუდამ „მიაქცია ოცდაათი იგი ვერცხლი მღუდელთმთავართა მათ მიმართ და მოხუცებულთა და ჰსთქუა: „ვჰსცოდე, რამეთუ მიგეც სისხლი მართალი“ (მათე, 83). ამ სიტყვებით სახარების ავტორი მიგვანიშნებს, რომ, მართალია, იუდა ბოროტმოქმედია, საშინელი, გამოუსყიდველი ცოდვის ჩამდენია, მაგრამ მას გონება დაუბნელა უწინარესად ოცდაათმა ვერცხლმა, ე. ი. ქრთამმა. იუდამ როცა იხილა ბოროტმოქმედების შედეგი, დააბნია აღებული ოცდაათი ვერცხლი. მაშინ გაეხსნა დაბნულ-დაბნელებული გონება, რომელმაც მონანიებამდე მიიყვანა იგი. მაგრამ მისი ცოდვის გამოსყიდვა მონანიებას აღარ შეეძლო. ამდენად, იუდას სინანული დაგვიანებულიც იყო და ამოც. მთავარი აქ ის გახლავთ, რომ იუდასაც შერჩენია მონანიების გრძნობა. ერთ გარემოებასაც უნდა მიექცეს ყურადღება. ბიბლიაში. კერძოდ შესაქმის წიგნში, არსად შეინიშნება ადამისა და ევას მხრივ მონანიება ჩადენილი ცოდვისა. ამ „ხარვეზს“ ერთგვარად ავსებს ერთი აპოკრიფული ძეგლი — „ცხოვრება ადამისი“, სადაც ვკითხულობთ: სამოთხიდან გაძევებული ადამი და ევა ტირიან, „რამეთუ ჭუოდეს საყოფელთა მათთვის სასუფეველისათა“. ისინი შიმშილმა შეაწუხა, რადგან საკვები (საზრდელი) ვერ იშოვეს. ევა სიკვდილს ნატრობს („რამთა მოვისპო პირისაგან ღმრთისა და ანგელოზთაგან მისთა“). ადამი შიშობს, რომ ღმერთმა რამე სხვა სასჯელიც არ დაატენოს თავზე ედემიდან გაგდებულთ. ადამს შეგნებული აქვს, რომ პირველცოდვის გამო დიდი რისხვა ზედა ყოველთა ზედა დაბადებულთა: „სიკუდილითა მოსიკუდიდ ვართ... დიდი რისხვამ არს ჩუენ გამო ყოველთა ზედა დაბადე-

ბულთა“¹. ევას ერთი სული აქვს, ცოდვა მოინანიოს ღვთის წინაშე, რათა უფალმა მათ მისცეს „საზრდელი უმჯობესი“. ევა ადამს მიმართავს: „აწ მოვედ და შევიცნაოთ სინანულითა დიდითა“². (ამის გარდა არსად გვხვდება გამოთქმა — „სინანულითა დიდითა“).

„ადამის ცხოვრებიდან“ ერთ საინტერესო ნაწყვეტს მოვიტანთ მთლიანად, სადაც ავტორის მიერ ნათლად და მტკივნეულად არის გამოკვეთილი ევას სინანული შეცოდების გამო. „მაშინ აღდგა ევა და გამოვიდა ადამისგან და ინანა და თქუა: „შეგცოდე, ღმერთო, შეგცოდე და ვცოდე წინაშე შენსა, ვცოდე წინაშე რჩეულთა ანგელოზთა შენთა... ვცოდე წინაშე ნათესავთა ცისათა. ვცოდე წინაშე მფრინველთა ცისათა, ვცოდე წინაშე მკვეთთა ქუეყანისათა, შეგცოდე, ღმერთო, ყოვლითა ანგარებითა ჩემითა, ყოველთა შორის დაბადებულთა შენთა“³. ეს პასაჟი მრავალმხრივ აღძრავს ინტერესს: 1) ევა გულისტკივლით ინანიებს დანაშაულს და ვედრებით პატიებას ითხოვს ღვთისაგან. 2) მან სცოდა არა მარტო ღვთის, არამედ მის მიერვე გაჩენილი ყველა არსებისა თუ საგნის წინაშე — „ყოველთა შორის დაბადებულთა“. 3) ევა აღიარებს შეცოდებას ანგარების გამო — „შეგცოდე ანგარებითა ჩემითა“ (შდრ. დ. გურამიშვილი: „გავკდი გლახაკი და დავრღომილი, თუმცა საწუთროს მოვიანგარე“. ე. ი. ანგარება გამოვიჩინე). ამ სიტყვების წყაროდ უთუოდ გამოდგებოდა გიორგი ალექსანდრიელის „ცხოვრება იოვანე ოქროპირისა“: „კუალად ამხილებდა, რომელნი ხარბ იყვნეს საწუთრომსა ამის შეკრებასა, ვიდრემდის მრავალთა მათგანთა ჰრცხუენოდა სმენად, ვითარმედ „მორადავისმეანგაჰრეს“⁴.

ნიშანდობლივია, რომ აპოკრიფული ძეგლი — „ადამის ცხოვრება“ გამხდარა ერთადერთი ლიტერატურული წყაროდ. გურამიშვილის ვრცელი ლექსისა — „ადამის საჩივარი“. იგი ადამს გვიჩვენებს, როგორც თვითნაღიზის, განსჯის უნარის მქონედ. რომელსაც სინდისი ქენჭნის, განიცდის გამოუსყიდველ დანაშაულს, შინაგანად ტანჯავს ცოდვის სიმძიმე: „მან თქვა: ამაღ არ ვიციანი, ჩემის ბრალით ბევრი კვდე-

¹ ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია, I, გვ. 3.

² იქვე.

³ იქვე, გვ. 11.

⁴ „იოვანე ოქროპირის ცხოვრების“ ძველი ქართული თარგმანი და მისი თავისებურებანი, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, გამოკლევა და ლექსიკონი დაურთო რ. გვარამიამ, თბ., 1986, გვ. 45.

ბის (შდრ. „დიდი რისხვამ არს ჩუენ გამო ყოველთა ზედა დაბადებულთა“), ერთმევიან თვალში ჩინი, კუტდების და ყურთ აკლდების“ (261). აქ ადამი გამოიყურება კაცთმოყვარე, კეთილშობილ პიროვნებად. მას იმდენად საკუთარი თავის გაუბედურება არ აწუხებს, რამდენადაც ის ფაქტი, რომ შთამომავლობა განსაცდელში ჩააგდო.

როგორც ითქვა, ბიბლიურ ტექსტებში, პატრისტიკულ ლიტერატურაში, შუა საუკუნეების სასულიერო მწერლობაში მკვიდრად აქვს ფესვი ვადგმული ცოდვის მონანიების მოტივს. ადამიანი თუ შინაგანად ღრმად დარწმუნდებოდა ჩადენილი შეცდომის სიაუგეში, გამოიტანდა სათანადო დასკვნას მისსავე დანაშაულიდან, სინდისის ქენჭნის მეოხებით ჩაიხედავდა საკუთარ თავში, შერცხვებოდა თავისი საქციელისა... ყველაფერ ამას იგი მიჰყავდა სინანულის აღვლენამდე. ხოლო ცოდვის მონანიება ადამიანის შინაგანი სულიერი განწმენდის მაუწყებელი იყო. ამის აურაცხელი ნიმუშის მოტანა შეიძლებოდა დასახელებული ლიტერატურიდან. მაგრამ ასეთი მომენტებიც შეინიშნება აღნიშნულ მწერლობაში: ცოდვილ ადამიანთა დასამოძღვრად ბრძენკაცებს უხდებათ მათი შეგონება, რომ დანაშაულის გამოსყიდვა, ან შემსუბუქება შეიძლება მონანიების გზით. ეს შეგონება მხოლოდ იმათკენაა მიმართული, რომელთაც ჯერ კიდევ შინაგანი ძალა არ შესწევთ, მოინანიონ. საჭირო იყო მათი დახშული გონების განათება, გამოღვიძება. საგულისხმოა რამდენიმე ნიმუშის დასახელება, რომელიც აშკარა დამრიგებლური ტონითაა მოცული. „ისო ზირაქის წიგნი“ გვასწავლის: „შვილო, ცოდვილდა თუ ხარ, ნუ შესძინებ მერმელა, და პირველთა თვს შენთა ევედრე: ვითარცა პირისაგან გუშლისა ივლტოდე ცოდვისაგან. რამეთუ უკეთუ მიეახლო მისა მიმართ, გიკბინოს შენ. კბილნი ლომისა კბილნი მისნი, მოჰკლავს სულსა კაცისასა, ვითარცა მახული ორ-პირი მკუჭთრი... მოიძულე მხილებისა შეუდგეს ცოდვასა“ (ისო ზირ. თავი კა) ¹. აქედან ის აზრი გამოდის, რომ ვინც არ მოინანიებს, ე. ი. არ ამხელს თავის თავს ცოდვაში, ამითაც ახალ ცოდვას ჩადის.

ცოდვილთა მიმართ მოწოდებასავით გაისმის მათეს სიტყვები:

¹ ესარგებლობთ საერთოდ ძველი აღთქმის ორივე ნაწილის შემდეგი გამოცემებით: დაბადება (ბიბლია), ნაწილი პირველი, ტფ., 1884; დაბადება (ბიბლია), ნაწილი მეორე, ტფ., 1884; ეს უფრო მეტად ქვემოთ დაგვირდება ბიბლიური ტექსტების სხვადასხვა გამოცემის გარკვეული თავების თუ პუნქტების ერთმანეთთან შედარების მიზნით.

„შეინანეთ, რამეთუ მოახლებულ არს სასუფეველი ცათა“ (მათე. 3, 1—2). არანაკლებ საგულისხმოა მოციქულთა წიგნის შთამაგონებელი ტონი: „ვინც შეინანა, შეეძინეს მას დღესა შინა სულნი“ (საქ. მოც. 2, 41), ან ამგვარი დარიგებაც: „შეინანეთ უკუე და მოიქეცით, რათა აღიხოცნენ ცოდუანი თქუენნი“ (საქ. მოც. 3, 19).

კვლავ გავიხსენოთ იოანე ოქროპირის ვედრება ღვთისადმი: „აწ, უფალო. შეგივრდები შენ ვედრებით, მასწავე მე სინანული“. ერთი ქართული თხზულების („ცხოვრება ილარიონ ქართველისაჲ“) მიხედვით. ანალოგიურად ემუდარება ილარიონს თავისი დედა: „სინანული ცოდვათა ჩუენთა გუასწავეთ, რამთა ჩუენცა ვცხონდეთ შენ მიერ“¹. რა უნდა ვიგულისხმოთ „სინანულის სწავლებაში“? შუა საუკუნეებში დამკვიდრებული, თითქმის კანონის ძალამდე მისული შეხედულების თანახმად. ადამიანს. შემოქმედს თხოვნით უნდა მიემართა ღვთაებისათვის, რათა უფალს მისთვის მოეცა შეწევნა, შთაგონების უნარი ამა თუ იმ საქმის (მით უმეტეს დიდი საქმის) შესასრულებლად. გარდა ღვთაებისა, თვით ადამიანებსაც მიმართავდნენ ანალოგიური აჯით. ვფიქრობთ, იგივე ვითარება დასტურდება „სინანულის სწავლასთან“ დაკავშირებითაც. ამით აღმსარებელი თითქოს თავსაც იზღვევდა ღვთის წინაშე — თუ რიგიანად ვერ მოვიწინიე ცოდვა, შენგან მაქვს იგი ნასწავლიო.

ღმერთის შემდეგ დიდ „საეკლესიო მამებს“ ეჭირათ ხელში „კუერთნი მხილებისაჲ“, რათა მიეცათ „სულის მარგებელი სწავლანი“ ყოველთათვის, „რომელთა შორის იყო სენი და მიზეზი უღბებისაჲ, რომელთა განაშორნეს თავნი თჳსნი კურნებისაგან და იქმნეს სნეულ ნეფხით“². ერთ-ერთი „ეკლესიის მამათაგანი“ „მათ ყოველთა ასწრაფებდა მოქცევად ცოდვათა მათთაგან და მოსლვად ნავთსად გურსა მას სინანულისასა, და კუალად ამხილებდა“³. ეს იყო მათი ვალი, რათა ცოდვილი ადამიანები ეხსნათ ზნეობრივი მარცხისგან, დაეთესათ მათში სიკეთის მარცვალი. ამიტომ იწერებოდა სწორედ ქადაგებანი, სულის მარგებელი სწავლანი მონანიების ძალის შეგნების თაობაზე. დაკვირვება ცხადყოფს, რომ გონიერი ადამიანები, „ეკლესიის მამანი“ ცოდვილთა ხსნას ამ სენისაგან ფიზიკური ძალით, შე-

¹ ძეგლები, III, გვ. 221.

² „იოანე ოქროპირის ცხოვრების“ ძველი თარგმანი, გვ. 45.

³ იქვე.

ურაცხყოფით, ფიზიკური დასჯით კი არ ცდილობენ, არამედ შეგონებით, სულიერ ძალთა მობილიზებით, მონანიების უებარი წამლის შემწეობით. ამაში იყო მათი შეუვალნი ზნეობრივი მადლიც.

ცოდვის მონანიების აუცილებლობის შესაგნებად წარმოთქმული ჭადაგებანი, მოძღვრებანი, სწავლანი, რჩევა-დარიგებანი, მოწოდებანი მაინც ადამიანის ცთომილ სულში გარედან მინათებულ თუ უკან მიდევნებულ ლამპარს აგონებს კაცს. ცოდვის გამოსყიდვის, დაშვებული შეცდომის შეგნების იმპულსი თვით ადამიანის სულში რომ დაიბადება და აქედან დაიძვრის მონანიების გრძობა, ეს უნდა ჩაითვალოს დიდ ადამიანურ გამარჯვებად. მონანიების ამგვარი გაგება და უპირატესობა მსკველავს სწორედ ჩვენს ეროვნულ სასულიერო მწერლობას და „დავითიანს“.

მონანიების შეგრძნებასთან დაკავშირებით რამდენიმე მაგალითს დავიმოწმებთ. „შევცოდავთ და ვალიარებთ, მოგვეტევება იგი“ (I კათ. ეპ. 1, 9).

„სინანულსა განვფენ, რომელი დადგრომილ ვარ ცოდვასა შინა“¹.

„განღებულ არს კარი სინანულისანი, შევიღეთ მას შინა, ძმანო, შევინანეთ შეცოდებანი ჩუენნი“².

„სადა არს ენაჲ იგი წმიდაჲ, ტკილად მასწავლელი ცოდვილთაჲ სინანულსა“ („ცხოვრება გიორგი მთაწმინდელისა“) ³.

საინტერესო მოსაზრებები აქვთ გამოთქმული ცოდვის განმწმენდელი სინანულის თაობაზე იოანე ოქროპირსა და ეფრემ ასურს⁴.

„სინანული მსგავს არს კაცსა სნეულსა სიკუდილ მიახლოებულსა, რომელმან მოუწოდოს მკურნალსა ხელოვანსა და მოძღუარსა და მეცნიერებით განკურნის და უხარინ“ (იოანე ოქროპირი) ⁵.

„განიღვიძენით სინანულად და მოვაცალოთ თავთა ჩუენთა სათნოყოფად ღმრთისა ყოველთა გულითა ჩუენითა, მარხვითა და ლოცვითა, ტირილითა და კეთილისა საქმიითა, და დავიცუნეთ მცნებანი ღმრთისანი“ (ეფრემ ასური) ⁶.

¹ კილ-ეტრატის იადგარი. გვ. 69.

² იოანე მინახის პოეზია, გვ. 161.

³ ძეგლები, II. გვ. 193.

⁴ ამის შესახებ ვრცელად იხ. რ. ბარამიძე. ქართული მწერლობის შესწავლ-სათვის. გვ. 136—138.

⁵ მამათა სწავლანი, გვ. 43.

⁶ იქვე, გვ. 297.

ცოდვის გამოსყიდვა. დაძლევა, ან შემსუბუქება მონანიებასთან ერთად შესაძლებელია ლოცვითაც: „ხოლო ჩუენ ცოდვისაგან აღმოვიწოდებით ლოცვითა“¹.

ამ მხრივ მდიდარ მასალას გვაწვდის იოანე ოქროპირის ნაანდერძევი: „მოვისწრაფოთ ლოცვითა სინანულად, რამეთუ ლოცვითა ღირს იქმნა მოსე ზრახვად ღმრთისა და ლოცვითა აღმოიყვანა იონა წინასწარმეტყველი სიღრმეთაგან ზღვისათა“².

დ. გურამიშვილიც ითვალისწინებს ლოცვით ცოდვიდან თავის დასახსნელად დასახულ ქრისტიანულ ტრადიციას: „რაც გეცოდოს, შეინანიე. მღრღელს აღიარეო, ილოცე და იმარხულე და ეზიარეო“ (125).

საინტერესოდ შენიშნავს რ. ბარამიძე: „დავითი (გურამიშვილი — ტ. მ.) არ არის მხოლოდ მორწმუნე მლოცველი (ხაზგასმა ჩვენია — ტ. მ.), პირიქით. იგი მებრძოლი, მოქმედი, დიდი ნებისყოფისა და ენერჯის მქონე რაინდია, რომლის ლოცვა და ვედრება სულიერ და ფიზიკურ ძალთა მობილიზაცია და ქმედობაა“³.

ზემოთ ნაჩვენები იყო პირველქმნილი თუ სხვა სახის ცოდვითა ადგილი „დავითიანში“, ასევე ამ ცოდვითა მისატყვევებლად ღვთის წინაშე პოეტის ვედრების მოტივი. ცხადია, ამას მოსდევს სინანულის მოტივი, როგორც ცოდვილი ადამიანის შინაგანი კათარზისის, თვითდახვეწის საუკეთესო საშუალება. ამ მომენტის წარმოჩენის დროსაც დ. გურამიშვილი მკვიდრად დგას მშობლიური სასულიერო მწერლობის ნიადაგზე. იგი მთლიანობაში ითვისებს და თითქმის გამეორებამდე მიდის ცოდვის მონანიების ტრადიციისა. სამართლიანად შენიშნეს ა. გაწერელიამ და რ. ბარამიძემ, რომ დ. გურამიშვილის თვითგამოტირილი და აღსარება ეხმიანება დავით წინასწარმეტყველის „ფსალმუნს“, ქართულ სასულიერო პოეზიას, ავრელი ავგუსტინეს აღსარებას და ა. შ.⁴

ცოდვის მონანიების განცდის იერი დაჰკრავს საერთოდ „დავითიანს“. მაგრამ ამ მხრივ განსაკუთრებით გამოყოფდით ერთ ლექსს — „თავისის ცოდვის მოგონება და სასინანულო სიტყვები დავით გურამი-

¹ იოანე მინჩხის პოეზია, გვ. 228.

² მამათა სწავლანი, გვ. 56.

³ რ. ბარამიძე. ქართული მწერლობის შესწავლისათვის, გვ. 160.

⁴ იქვე, გვ. 150. 161: ა. გაწერელია, ვინ არის ავგუსტინესა და გერამიშვილის „სიტყვა“? გვ. 129.

შვილისა“. ეს არის ერთადერთი თხზულება, რომელიც მხოლოდ მონა-
ნიების მოტივზეა დაწერილი. პოეტი ცოდვის გულწრფელი აღმსარე-
ბელია: ცოდვილი ვარ, უნანელი, კეთილი საქმის უქონელი, ავზნი-
ანობით სამღვთო გზას გადაცდენილი, ცოდვისა და ბნელის მოყვარე,
შადლისა და ნათლის უარყოფელი. პოეტის გოდება კულმინაციურ
წერტილზე აღის იმის შეგნებით, რომ როგორ წარდგეს „სჯად
ღვთისა წინა“. ვით მოიპოვოს ნავსაყუდელი „წმინდათა შინა“. პოეტი
მოთქვამს პირდაპირ: „ვით იქნების ჩემი ცხოვრება, ზაკვით სავსე
მაქვს მე გონება“. იგი აქვე ასახელებს მიზეზს ცოდვით დამონებისას:
„ტკბილად მიჩანს ცრუი სოფელი, წუთი ანაზღისა მყოფელი“. ხორ-
ცით დაქრილ და დაკოდილ ცოდვილ სულს არაფერი შერჩა „ქრისტეს
სასწვრით ასაწონა“. პოეტი შეუძახებს ცოდვილ სულს: „აწ ნუ გძი-
ნავს, ადექ, იღვიძე“ (120). „სულის გამოღვიძებაში“ იგულისხმება
ცოდვის მონანიება. ამ შემთხვევაში იგი შუალამით მოსულ სიძეს¹ არ
დახედება ლამპარშრეტილი, არ დაეხშეება „სამეუფოს კარი“. თუ ამ
შეგონებას — ცრემლთა დენით („თვალთა ცრემლა შენ აწანწკარი“)
მონანიება ცოდვისა დაიცავს, მაშინ მიაღწევს იგი „სულის ცხოვრე-
ბას“ (ხსნას, გადარჩენას).

საანალიზო ლექსში წარმოჩენილ ცოდვას რამდენიმე მიზეზი გან-
საჯღერავს. 1. ღვთის მცნების შელახვით დაბედებული პირველქმნილი
ცოდვა, 2. ხორციელი მოთხოვნისათვის ზრუნვა და სულის დაეი-
წყება ან წაბილწვა, 3. წუთისოფლით მონიჭებული სიამოვნებისათვის
მიძალება („ტკბილად მიჩანს ცრუი სოფელი“), 4. ათი მცნების და-
ჯკველობა და იგნორირება ცხოვრებაში („რაც იმრუშე, აქ შენ ისიძ-
ვე“). დასახელებულ ოთხივე სახის ცოდვას ერთნაირი ტკივილით გად-
მოგვცემს პოეტი და ყოველ ღონეს ხმარობს სულის გამოსალვიძებ-
ლად, რათა მოინანიოს. ცოდვის მონანიება კი ს უ ლ ის გ ა ნ ა ხ ლ ე-
ბ ის მომასწავებელია: „მადლობით და აღსაარებით სულნი მათნი
ყოველსა ჟამსა განახლდებოდეს“². დ. გურამიშვილს ღრმადა სწამს.
რომ სულის დამკოდეელი უპირველესად ხორცია („ვამე, ვამე, სულო
ცოდვილო, ხორციოთ დაქრილ და დაკოდილო“), ამდენად, ამქვეყნიური
ცხოვრებით დატკბობა. ამას მიდევნებულ აღამიანში, იოანე მინჩხისა
არ იყოს, სინანულის ყვავილი ვერასოდეს გაიხარებს: „სინანულისა

¹ დ. გურამიშვილის „სიძის“ იგაურ-სიმბოლურ მნიშვნელობაზე დაწერილებით
იხ. ა. გაწერელიას დასახ. საინტერესო ნარკვევი.

² „იოანე ოქროპირის ცხოვრების“ ქართული თარგმანი, გვ. 77.

ყუჯვილი დაქნვის საწუთრომსა გემოთა სიყუარულმან¹. დავით აღმაშენებელიც წუთისოფლით მიღებულ სიამოვნებაზე ნანობს: „მსჯავსებისაგან დაეაკლდი და დავპადე ბოროტი, ხოლო ხილულთა მიერსა (აკრძალული ხილით მიღებულ — ტ. მ.) გემოვნებასა ვრცელად განუსუენ გრძნობანი“². ამ სიტყვების შთამაჯონებელ წყაროსაც დავესესხოთ: „გრძნობადისა ევას წილ საცნაური ევა ჯორცთა ჩემთა ვნებული, აღძრუა მიჩუნებდა მე ტკბილთა. რომელთა გემო რა ვიხილე. დაეაკლდი შენსა მას მეცნაურებასა“³. ეს ნაწყვეტი ანდრია კრეტელის „დიდი კანონიდან“ ამოეწერეთ. სიტყვამ მოიტანა და აქვე შევნიშნავთ, რომ დ. გურამიშვილი ახლოს იცნობს აღნიშნულ თხზულებას. ეს არცაა გასაკვირი. „დიდი კანონი“ ხომ სამჭერ ითარგმნა ქართულ ენაზე (მთარგმ. ეფთვი-ნე და გორგი მთაწმინდელები, არსენ ბერი)⁴. შევებოთ ზოგიერთ მომენტს. ანდრია კრეტელი, როგორც დავრდომილი, ქრისტეს შესთხოვს: „დავრდომილსა, მაცხოვარ, წინაშე ბჭეთა სიბერესალათუ ნუ შთამაგდე მე ჯოჯოხეთად, არამედ პირველ სიყუდილისა კაცთმოყუარებით მომმადლე შენდობა შეცოდებათა“⁵. მოცემულ პასაჟს ეხმიანება ამავე განწყობილებით დამუხტული დ. გურამიშვილის სუ-
 „... „უჯაჯები (მიემართება ქრისტეს — ტ. მ.), ნუ გამწირავ, მოკვდე შენ კერძ დამმარხეო. ჯოჯოხეთში ნუ ჩამაგდე, მიწყალობე სამოთხეო“ (73). იგივე ითქმის ღეთის მიმართ ადამიანის ხვეწნაზე შეწყალების. შეწყნარების და მით მოგერილი ღვინის მოტივის შესახებ. ანდრია კრეტელის პროზით დაწერილ ამ „მაღალი პოეტური ნაწარმოების“ ყოველ ტროპარს (სტროფი) ბოლოს მოსდევს რეფრენი: „მიწყალე მე. ღმერთო, მიწყალე მე“. აი, ერთი ნიმუში:

„პირველ-შექმნულსა ადამს გარდასლვითა ვებაძვე და ვაგრძენ
 სიშიშულე
 ჩემი ღმრთისაგან და მალლისა მის მეფობისა და წმირდისა
 ფუფუნებისა დაცემათა:

მიწყალე მე ღმერთო, მიწყალე მე“⁶.

¹ იოანე მინჩხის პოეზია, გვ. 179.

² დავით აღმაშენებელი, გალობანი სინანულისანი, გვ. 181.

³ ანდრია კრეტელი, დიდი კანონი, გვ. 285.

⁴ ქ. კეკელიძე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, I. თბ., 1980, გვ. 313—314.

⁵ ანდრია კრეტელი, დიდი კანონი, გვ. 287.

⁶ იქვე, გვ. 285.

სხვათა შორის, საგულბიზოა, რომ იოანე მინჩხის ერთ-ერთი საგალობლის თითოეული სტროფი თითქმის ამავე სახის რეფრენით სრულდება: „მ, მამაო ზეცათა, შემიწყალე, უძღებისაებრ“, „... მაცხოვარ და შემწყალებე მე“ და ა. შ.¹ მაგრამ ამ მომენტში გვიანტერესებს ღვთისაღმი მიმართვის ფორმა—„მწყალებე“, რასაც ავრელი ავგუსტინეს „ალსარებაშიც“ ვხვდებით: ღმერთო „მიწყალებე და მომეც ნება ვისიტყვო“ (ალს. I. 5, 5). გამორიცხული არ არის, დასახელებულა წყაროების გავლენით დ. გურამიშვილსაც ზუსტად ეხმაროს ეს ფორმა მიმართვისა: „ღმერთო. მისმინე დავითის საგალობელი, მიწყალებე დიდის წყალობით საწყალობელი“ (277). იგივე ითქმის „შემწყალებასთან“ ერთად „შეწყნარების“ თაობაზე. ანდრია კრეტელი: „მ, მკსნელო, ღმერთო და მსაჯულო ჩემო, მონანული შემიწყნარე“ (287). დ. გურამიშვილი: „გეაჯები, ჩემო მყვარო (მიმართება ქრისტეს—ტ. მ.), შემიწყნარო ჩემი სული“ (263). ამავე განწყობილებით ეაჯება იოანე მინჩხიც ღვთაებას: „მამაო ტყბილო, ძეო მხოლოდშობილო და წმიდაო სულო, ყოვლად დიდებულო, შემწყალებე და შემიწყნარე“ (186). „შეწყალებისთვის“ ვედრების საერთო წყაროდ, რა თქმა უნდა, ბიბლია დაისახება: „შეიწყნარე ეგენი გულსა შენსა... გილხინოს შენ უფალმან ღმერთმან შენმან ცოდვათა შენთა და შეგიწყალოს შენ“ (II სჯ. 30, 1—3). აქვე ყურადღებას იქცევს გამოთქმა—„გილხინოს“, რასაც ნატურის გამოხატვის შინაარსი ტვირთავს: ღმერთმა შეწყალებით ადამიანს ცოდვის სიმძიმე ღხინად შეუცვალოს. ამავე ნატურის განცდითაა დამუხტული ზემოთ დასახელებულ შემოქმედთა სტრიქონებიც. ანდრია კრეტელი ასე ვევედრება მაცხოვარს: „ნებისთა ჩემთა ქრისტე და უნებლიეთთა შეცოდებათა, ცხადთა და დაფარულთა და საცნაურთა უცნაურთა თანა ღმრთივ შუენიერად დამკსნელო, მილხინე და მაცხოვრე“ (287). ღვთისაღმი მიმართვის ანალოგიურ ფორმას („მილხინე“) იცავს დავით აღმაშენებელიც. „გალობანი სინანულისანში“ ვკითხულობთ: „მილხინე. მ. მეუფეო, მილხინე და ნუ წარმწყმედ ცოდვათა შინა, ნუ იქსენებ ძვრთა ჩემთა, და ნუ დამსჯი მე ქუესკნელთა თანა, რამეთუ შენ ხარ ღმერთი მონანულთაჲ, ამალღებული ზესკნელს ცათა ძალთაჲან“ (183). თუ მოტანილ ნიმუშებში ერთი ადამიანის. სუბიექტის, კერძოდ. თხზულების ღირიკული გმირის უშუალო მიმართება ჩანს

¹ იოანე მინჩხის პოეზია, გვ. 185—186.

უფლისადმი, იოანე მინჩხი შეცოდებულ მონათა სახელით ეაჭება ღმერთს ლხინის მონიქების შესახებ: „მას ეამსა გვლხინე, ღმერთო, შეცოდებულთა მონათა შენთა“ (213). მითითებული წყაროების გათვალისწინებით დ. გურამიშვილი „ლხინის“ მოტივს თავისებურად იაზრებს, ახლებურ იერს აძლევს მას. მაგალითად, პოეტი არა მარტო ემუდარება ღმერთს, ცოდვა შეუცვალოს მადლად და ამით ლხინი მონიქოს, არამედ თავად ერთარსება უფალს „სულის ლხენას“ უწოდებს. იგი ასე არიგებს ყმაწვილკაცს: გულისთქმის გემოვნების თმენას იქმოდე, არ გეტკბილოს თავს თავლი, ბოლოს ძირმწარე, „სასაფრვრ სიტყვის სმენასა“ გულითა და ყურით უფრთხოდე, თუ ყველაფერს აქას რიგიანად დაიცავ და შეასრულებ, მაშინ არ გაგიჭირდება ღმერთთან შეყრა: „მით შეყრები საყვარელს (ქრისტეს — ტ. მ.), შენს ლამაზს სულის ლხენასა“ (34). პოეტი ერთგან აღტაცებით შენიშნავს ქრისტეს აღდგომით ევასთვის მოგვირღ ლხინს: „აღდგა ქრისტე და აღმოიყვანა ადამიანი... ევას ელხინა, მროდიასა ელდანი ეცა“ (122). აღნიშნული თვალსაზრისით უაღრესად საინტერესოა დ. გურამიშვილის მიერ დახატული სახე დავით ფსალმუნთმგალობლისა. გარკვეული მიზნით მთლიანად მოვიტან ამ სტროფს: „მან დავით (წინასწარმეტყველი — ტ. მ.) თავის ბალშია იმყნა ცხოვრების ხენია, ტკბილის ნაყოფის მომბმელი, სამკურნლოს ცვარის მცხენია: დაუჯდა მას ქვეშ ჩირდილსა, არა სწავეს მას სიცხენია, იმ უკვდავების სასმლითა მითვრა და მით მოლხენია“ (266). ერთ-ერთ ლექსში („ამ წიგნის გამლექსავის სულის მოხსენება“) პოეტი ევედრება ღმერთს, რომ მისი სული იხსნას უკუნი ბნელისაგან, წარწყმენდისაგან, მისცეს ლხენა და კურნელის ძალა: „ღმერთო, ნუ გასტეხ სიტყვას დავითის პირისას, მიეც ლხენა. კურნება მას დღესა ჭირისას“ (277).

როგორც გაირკვა, დ. გურამიშვილი ცოდვის მონანიების მოტივს გაცნობიერებისას მკვიდრად დგას ეროვნული სასულიერო მწერლობის ნიადაგზე. ამასთანავე, ისიც უნდა იქნეს გათვალისწინებული, რომ პოეტი ამ ლიტერატურულ ტრადიციებს დროის მოთხოვნილების ფონზეა ნაზიარევი და თვალშისაცემი სიახლენიც შეაქვს მასში. შუა საუკუნეების სასულიერო მწერლობის ნიმუშთა ავტორების თუ პერსონაჟთა მხრივ ღვთისადმი ვედრების ტონი ცოდვის მისატევებლად, სულის ხსნა მონანიების წყალობით. გამოხატულია მათ მიერ უფლისადმი უშუალო მიმართების საფუძველზე. ერთი სიტყვით, მონანიებით ისინი უფალს ან მარამ ღვთისმშობელს ავედრებენ სახსნელად საკუ-

თარ სულს, საკუთარ ცოდვას (მემკვიდრეობითი ცოდვის ჩათვლით), რომელშიც ამავე დროს ზოგადად ადამიანის ცოდვილი სულის ხსნაცაა უთუოდ ნაგულისხმევი. დ. გურამიშვილის სინანულის მოტივი ძირითადად ეროვნულ იდეალებსაა დაქვემდებარებული, ამ იდეალებიდანაა ამოზრდილი. იმ სტრიქონებშიც კი, რომელშიც თითქოს პოეტის პირადი ცოდვების (მემკვიდრეობითთან ერთად) შესამსუბუქებლად თუ გამოსასყიდად ღმერთთან ვედრების ლოცვასავით აღვლენილი ხმა მოისმის. ტანჯული მამულის, მტრისგან დავრდომილი მშობელი ხალხის გახსნილი კრილობიდან დაძრული სისხლი ჟონავს. „დავითიანის“ საფუძვლიანი დაუფლება ბადებს იმის შეგრძნების საშუალებას, რომ დ. გურამიშვილის პოეზიის მონანიების მოტივი პირველ რიგში ეროვნული სატკივრიდანაა ამოზიდული. ავტორი იმას კი არ მისტირობს, რომ ქართველი ხალხი ფიზიკურად მცირერიცხოვანი გახდა, დაჩაჩანაკდა და ვერ უმკლავდება მტრის იერიშებს, არამედ ტანჯვით განიცდის თანამედროვეთა სულიერ უძლურებას, სულით დაუსუსურებასა და დაცემას. „ქართლის ჳირის“ იერემიადა გვაუწყებს, რომ მტერმა თავისი შეუპოვარი ღონით კი არ გეძლია, მან კი არ გაიმარჯვა ჩვენზე. არამედ ჩვენ, სწორედ ჩვენ დავმარცხდით. ამის საძიარკველი კი მტრის შემოსევამდე ჩვენი ქვეყნის შიგნით განცდილი ზნეობრივი მარცხი იყო (ამის მაგალითებით უკიდურესად დატვირთულია „ქართლის ჳირი“). დაცემული ერის კვლავ ფეხზე დაყენების შეუვალი, სწორუპოვარი საშუალება დ. გურამიშვილს მხოლოდ და მხოლოდ ქართველი ხალხის ზნეობრივ აღორძინებაში ეგულება, მის სისრულეში მოყვანის საქმეს ემსახურება „დავითიანი“.

დაეაკვირდეთ ერთ ყურადსაღებ ფაქტს. „ქართლის ჳირში“ ქართველთა დამარცხების მიზეზად არ მოიხსენიება ჯარის მცირერიცხოვნება, იარაღის უკმარისობა, მეზობლ ძალთა უვიცობა, საერთოდ, ყოველგვარი მატერიალური მხარე, რაც აუცილებელია მომხდურის შესამუშრავად. ასევე პოეტი არსად პირადად არ გამოდის მქადაგებლად, მომწოდებლად იარაღის შეძენისაკენ, ჯარის გამაგრებისა და გამრავლებისაკენ, სისხლის ღვრისაკენ. ერთი სიტყვით, მტრისთვის ფიზიკური ძალის დაპირისპირების აუცილებლობაზე არაფერია ნათქვამი პოემაში. თუმცა, ცხადია „მართლის თქმის“ პრინციპის დამცველი პოეტი ცნობილ ისტორიულ ფაქტებს ამ მიზნით არსად ამუქებს. ზუსტად ისე ავნიწერს მას, როგორსაც სინამდვილეში ჳქონდა ადგილი. ამასთანავე არც სისხლისღვრის ფაქტებია დამალული (ვახტანგ მეექვსემ „შემო-

იყარა ლაშქარი, თვალს ვერვინ გარდაწვდინებდა, წავიდა, განჯის მიდამოს სისხლის ღვართ მოადინებდა“. „დაამარცხეს ქართველთ ჯარი, ვახტანგ მეფე გააქციეს. თეთრსა მტკვარსა წითლად ლებდა. რაც შათ სისხლი დააქციევს“. „მოხვდნენ ერთმანეთს, დაიქცა რაც მაშინ სისხლის ღვარები, აღაბრუნებდა ბევრს წისქვილს, თუმცა სდებოდა ღარები“). როგორც ვთქვით, პოემაში დაწვრილებით, მემატიაანის კალმის ალლოთი არის გადმოცემული მომხდარი ისტორიული ამბები: მამადიანი მტრების გარემოცვა და დაუცხრომელი წაღილი ქართლ-კახეთის სამუდამო დაპყრობისა, ქართველთა უზნეობა, ერთმანეთს შორის მტრობა, პეტრე პირველის მოწერილობა და გეგმები, დარუბანდ-ბაქოს კამპანიის ჩაშლა, ქართლ-კახეთს შორის გაჩაღებული სისხლისმღვრელი ომი, ოსმალთა შემოჭრა თბილისში, ატენის ომი, ვახტანგ მეექვსისა და „ქართველთ კრებულთა“ რუსეთში გახიზვნა. მათი ხიოცრი რუსეთის იმპერიაში და ა. შ. აქვეა მოთხრობილი თავად პოეტის თავგადასავალიც.

დ. გურამიშვილი ქართველთა მარცხის მრავალ მიზეზს ასახელებს: ლოთისადმი შეცოდება, „შინათ აშლა“. „უკუღმართად ხენა და ღარცხვა“, ძმის სისხლის გამოცნობა. „გვირგვინის ცოლის გაშვება“ და „ხაჰასთან შექნა რბოლანის“ (ქრისტიანობის უარყოფით მამადიანობასთან ზიარება), ერთმანეთისათვის ძვირის თქმა, ამპარტავნობა, შური. ურცხვად პირის გატეხა, ტყუილის თქმა, ქურდობა, ღალატა, დაუნდობლობა და ა. შ. ეს ყველაფერი წარმომდგარია ქართველთა ზნეობრივი დაცემიდან. „დავითიანის“ თავგადაკლული სურვილია სულიერი ძალების მოკრება. გამოფხიზლება, სულისა და გონების გამოღვიძება, ადამიანთა დაბნელებულ შინაგან სამყაროში სინათლის შეტანა, სულიერი აღზევება და კათარზისი, თვითანალიზის, თვითგვემის, თვითდახვეწისა და თვითსრულყოფის უნარის მეოხებით ზნეობრივი განწმენდა. პოეტს ყველაზე საიმედოდ მიაჩნია მტრისთვის არა ჯარეგანი, მატერიალური ძალების, არამედ შინაგან ძალთა დაპირისპირება. თითოეული ქართველი კაცის არსებაში ზნეობრივი სრულყოფა და გამარჯვება თავისთავში მოიცავდა ნებისმიერი მტრის დამარცხებას. ამიტომაც, რომ როგორც ითქვა, „ქართლის ჭირის“ ავტორი არსად მიგვანიშნებს დევიზს: „სისხლი სისხლის წილ“. „იარალი იარალის პირისპირ“. ქართველთა არსებობის და დამოუკიდებლობის შენარჩუნება წიგნით უპირველესად მხოლოდ ზნეობრივ-მორალურ სიმაღლეთა დაპყრობას, ზნეობრივ გამარჯვებას ჩვენს სინამდვილეში. თავისი მარად

ცოცხალი პოეტური კრებულით ავტორს სურდა თანამედროვე ქართ-
ველენისთვის (და არა მარტო თანამედროვეთათვის) განუმეორებელი
ზნეობრივი გაკვეთილი ჩაეტარებინა, რადგან მას სჯეროდა, რომ გა-
დაჯერებულთა მასობრივი მობრუნება ეროვნული სულსკვეთებისკენ
უკვე გვიანი და შეუძლებელი იყო. ახლა მთავარ საზრუნავად იქნა
ყრმათა, მოზარდთა დაყენება სწორ გზაზე. მათში მალალი ზნეობრივი
თვისებების აღზრდა, მათი ზნეობრივ-გონებრივი ფორმირება. ხოლო
ვინც არ აპირებდა ამ პერიოვით საჭირო გაკვეთილის ძირითადი თემის
მოსმენას, მისთვის პოეტი არ ერიდებოდა შუა საუკუნეებში გავრცელებ-
ული აღზრდის მკაცრი მეთოდის გამოყენებას: „წკეპლის ცემით და-
შუშნვა სჯობს საუკუნოდ ცეცხლში ბმათა“, „სწავლაზე ურჩი და მორ-
ცხვი თვალთ არ დასანახია“, „ნუ გენაღვლებს სწავლაზე ყრმის წკეპ-
ლის ცემით კივილი“. მართალია, ამ სტრიქონებიდან გვესმის ყმაწვილ-
კაცთა დარიგება, მაგრამ მისი გაზიარება თანაბრად მართებდა დიდსაც
და პატარასაც.

ამდენად, დ. გურამიშვილი გვმოდღვრავს, რომ ადამიანში, გნებავთ
ერწი, ნთავარია არა ოდენ ფიზიკური ძლიერება, ფიზიკურ ჯან-ღონე-
ზე დაყრდნობა, არამედ შინაგანი, სულიერი, ზნეობრივი სიმტკიცე. ამ
სიმაგრეს კი მტერი ვერ გატეხს. პოეტი იმას მისტირის, რომ ზნეობ-
რივი სიმტკიცის კედელი იყო ჩვენში დარღვეულ-დაშლილი და იბრძ-
ვის მისი გამრთელებისათვის, აღმართვისათვის. ეს მოთხოვნა იღვება
ძნელბედობის ყიმმა მოიტანა. უფრო აღრინდელ პერიოდში (V—X სს.)
დასტყდომია თავს ქართველებს ზნეობრივი დეგრაღირების შედეგად
ანალოგიური უბედურებანი. ჩვენი გამოჩენილი სასულიერო მწერ-
ლები (და, საერთოდ, საეკლესიო მოღვაწენი) მაშინაც სულიერ და
ზნეობრივ გამაგრებას აყენებდნენ წინა პლანზე. ეს მომენტი იყო მათი
იდეოლოგიურ-მსოფღმხედველობრივი მრწამსის მასაზრღიებელი. ანის
სანიმუშო მაგალითად იკმარებდა მარტო იოანე საბანისძის „ჰაბოს
მარტვიღობა“. მართებულადაა შენიშნული, რომ ამ ძეგღში „ეროვ-
ნული იღვა უკიდურესად რელიგიური ფორმიტაა მოწოდებული. ავ-
ტორი ეროვნული განთავისუფლებისათვის ფიზიკური ბრძოღის გზას
არ სცნობს და არ ამჟღავნებს მაშინაც კი, როღესაც მისი გამჟღავნება
თითქოს გარღაუჟალი უნდა ყოფიღიყო“¹. ჩვენი ჰაგიოგრაფიული

¹ ბ. კ. ღანაღვა, ქართული ჰაგიოგრაფიის კომენტარ რეღაქციათა ატრიბუცი-
ისათვის, საქანდიღატო დისერტაცია, ხელნაწერი, 1973, გვ. 141.

თხზულებების ეროვნული გმირები (კოსტანტი კახი, მიქელ გობრონი, არჩილ მოწამე, დავითი და კონსტანტინე...) ქრისტიანული სარწმუნოების მტკიცედ შენარჩუნებისათვის სიცოცხლეს თმობდნენ. მტრები ვერაფრის დიდებით ასერხებდნენ მათ გადაბირებას, რათა მაჰმადიანობაზე მოექციათ. ისინი ურყევად იდგნენ სისხლის უკანასკნელ წვეთამდე საკუთარ რჯულზე და ამით შეუპოვარ ზნეობრივ მაგალითს უჩვენებდნენ არა მარტო თანამედროვეთ, არამედ შთამომავლებსაც. ეს იყო მაშინ ერთადერთი სწორი გზა იმ ქართველთა გამოსაფხიზლებლად, რომლებიც „ირყეოდნენ ვითარცა ლერწამნი ქართაჯან ძლიერთა“. გადაგვარებულ ქართველებში ეროვნული იდეოლოგიის საქადაგებლად ანალოგიური გზა აირჩია დ. გურამიშვილმაც. ამ გზით ეროვნულ-პატრიოტული იდეალების გასამაგრებლად პოეტმა გამოიყენა შუა საუკუნეების არა მარტო საზოგადოებრივი, არამედ ლიტერატურული ტრადიციებიც. პოეტიც ხომ სარწმუნოების თავდადებულ დაცვისკენ მოუწოდებს მათ, ვინც „გვირგვინის ცოლი გაუშვებს“, ანუ „ყმად წაუვიდნენ ისასა, იქმნენ მამადის ქოლანი“. სიცოცხლის ფასად ქრისტიანობის შენარჩუნება ნიშნავდა მტრისთვის შინაგანი სწორპოვარი ზნეობრივი ძალის დაპირისპირებას, რითაც შესაძლებელი ხდებოდა ეროვნული დამოუკიდებლობის შენახვა. ამ თვალსაზრისით გაეხსნა ფართოდ კარები „დავითიანში“ ბიბლიურ მოტივებს, ბიბლიურ იდეოლოგიას, რამდენადაც იგი პოეტის ეროვნულ-მსოფლმხედველობრივ მრწამსს შემოსაზღვრავდა.

ამდენად, „დავითიანში“ სასულიერო მწერლობის წამყვან მოტივთა წინ წამოწევა განაპირობა ეროვნულმა ტკივილებმა. ნაციონალური ჭრილობის მოსაშუშებელ წამლად პოეტი მხოლოდ ქრისტიანობას სახავდა. ამ სარწმუნოების განსამტკიცებლად გადაწყვეტი მნიშვნელობა ჰქონდა ბიბლიური წიგნების საფუძვლიან ცოდნას, სასულიერო მწერლობის ტრადიციების აღორძინებას, განახლებას, მის შემოქმედებით აღქმა-ათვისებას. ამიტომ დაეუფლა „დავითიანს“ პირველშობილი ცოდვის, სულისა და ხორცის კონფლიქტის, სამოთხისა და ჯოჯოხეთის არსის, ვედრების, აღსარება-მონანიების მოტივები.

§ 6. „თვალთა ცრემლი შენ აწანწკარი“. როგორც სასულიერო მწერლობაში, ასევე „დავითიანში“ სინანულის მოტივს დაუკავშირდა წყლის, ცრემლის და სისხლის „ფუნქციაც“. ცრემლი დ. გურამიშვილის პოეზიის ერთ-ერთი წამყვანი „პერსონაჟია“. მემკვიდრეობითი ცოდვის მომაკვდინებელი შედეგის შეგნება, წუთი-

სოფლის გაუტანლობა და წარმავლობა, ქართლ-კახეთის უნუგეშო სოციალურ-პოლიტიკური მდგომარეობა, უშვილ-ძიროდ გადაგება, — აი, მიზეზთა არასრული წყება, რომელმაც ცრემლებით მორწყა „დავითიანი“.

რ. ბარამიძის მართებული შენიშვნით, „დავითის (გურამიშვილი — ტ. მ). ცრემლები სისუსტესა და უმწეობას, უიმედობასა და უმოქმედობას როდი ნიშნავს... გურამიშვილის ცრემლები მონანიებისა და თვითგანწმენდის რთული კომპლექსის უშუალო კომპონენტია“¹. ამ თვალსაზრისით სასულიერო მწერლობა რა წყაროს აწვდიდა „ქართლის ჭირის“ ავტორს? კითხვაზე პასუხის გაცემამდე ერთ გარემოებას უნდა გაეწიოს ანგარიში. ქართულ სასულიერო მწერლობაში და „დავითიანიში“ ცრემლთან ერთად წყალსაც² და სისხლსაც (იგულისხმება ქრისტეს სისხლი — ტ. მ.) თანაბარი ფუნქცია ჰქონდა დაკისრებული. ესაა ადამიანის ცოდვებით გაბინძურებული, დასვრილი სულის განწმენდა, განბანა. მიგვაჩნია, რომ ანალოგიური დანიშნულებით აქვს დ. გურამიშვილს გააზრებული ბიბლიური წარღვნაც. პოეტს იგი ესახება ამქვეყნიური უწმინდურების, ბოროტების, შეცოდებათა „საწმენდად“, „გასაბანელად“: „განახვანა ღმერთმან ცის საქანელი და ჩამოღვარა გასაბანელი, ქვეყნის მწიკვლთა საწმენდი“ (255). ჩვენ არ ვიცით, ზემოთ დასახელებული ბიბლიური პასაჟის ამგვარ ინტერპრეტაციას აქვს თუ არა რაიმე თეოლოგიური საფუძველი, ის კი დანამდეილებით შეგვიძლია ვთქვათ, რომ პოეტმა სწორად ამოხსნა წარღვნის სიმბოლური მნიშვნელობა, როცა ეს უკანასკნელი კაცობრიობის განსაწმენდად დასახა. ალბათ აქ ზედმეტი არ იქნება იმის ჩვენება, რომ ახალი აღთქმა და მის კვალობაზე ქრისტიანული ეკლესია ადამიანის შინაგანი განწმენდის, მისი სულიერი განსპეტაკების აქტს — ნათლისცემას — წყალთან აკავშირებს. წყლით ნათლისცემა („მე ნათელი გცეთ წყლითა“) და ამით ადამის მოდგმის განწმენდა ცოდვებისაგან ასოციაციით უკავშირდება კაცობრიობის ცოდვათა განწმენდას „წყლის რღუნით“. აქედან გამომდინარე დ. გურამიშვილის უშუალო ან შესაძლო წყაროდ

¹ რ. ბარამიძე, ქართული მწერლობის შესწავლასათვის, გვ. 167—168.

² წყლის სიმბოლური მნიშვნელობა ძველ აღთქმაში მრავალმხრივია, იგი გამოხატავს როგორც ქვესკნელს წყლებს, ისე ზეცურ და სამოთხის წყლებს და ღვთაების სიმბოლოსაც წარმოადგენს (ქ. ბეზარაშვილი, სიმბოლურ სახეთა ტრანსფორმაცია ჰემნოგრაფიაში, „მაცნე“; ენისა და ლიტერატურის სერია, 1983, № 3, გვ. 68).

შეიძლება გამოგვადგეს „ძლისპირნის“ შემდეგი ტროპარი: „მ, საბი-
 ერო სასწაულთა მოქმედო, გიცანთ შენ, რაჟამს წყლითა წარ-
 ლუენდი კაცთა ცოდვასა და დღეს ცხადად გიხილეთ წყლი-
 თაგან ბრალთა ძეთა კაცთასა თაყუანისცემად ნათლის-ღებასა შენსა“¹.
 ნათლისღება ანუ მონათლვა უპირველესი საშუალება იყო, თეოლოგი-
 ური შეხედულებით, ადამიანის სულის ცოდვებისაგან განწმედისა,
 ახალი ცხოვრების დაწყებისა, სულიერი დაბადებისა. მონათვლით
 ადამიანი ქრისტეს ნაწილი ხდებოდა, თავისუფლდებოდა პირველ-
 ქმნილი ცოდვის უმძიმესი ტვირთისაგან, ამასთანავე, სწავდასხვა საბის
 ყველა ცოდვის უღელს გადაიგდებდა სულიდან: „უკეთუ ვინმე არა
 იშვეს წყლისაგან და სულისა, ვერ კელ-ეწიფების შესვლად სასუფე-
 ველსა ღმრთისასა“ (ი. 3, 5), ნათლისღებით ცოდვის განბანისკენ მო-
 უწოდებს ადამიანს მოციქულთა წიგნი: „აღდექ. ნათელ-ილე და განი-
 ბანე ცოდუანი“ (საქ. მოც. 22, 16). მონათვლით მიიღწეოდა ადამიანში
 ღვთის ხატების აღდგენა. ნეტარი ავეუსტინეს თანახმად, ადამიანი
 ღვთის მადლს მიიღებს ნათლისღების საიდუმლოს საშუალებით, მაშინ
 იგი ხატი და მსგავსება ხდება ღმრთისა (აღსარ. წ. XIII, 12). კ. კე-
 კლიძის მიხედვით. „ქართველებს გაქრისტიანების აღმნიშვნელად სხვა
 რეკომინი არ მიუღიათ, თუ არა „ნათლვა, ნათლისღება, მონათლვა“
 (ბერძნ. წყალში ჩაყურყუმალება. რუსული крестить სიტყვისაგან
 „ჩვარი“) ². ამ შეძახვევაში ჩვენთვის საყურადღებოა ის გარემოება,
 რომ წყალთანა დაკავშირებული ნათლისღების აქტი ³. თვით ქრისტე
 მდინარე იორდანეში იქნა მონათლული, რომელმაც თურმე თვით „ბუ-
 ნებაჲ წყალთაჲ“ გაწმინდა: „დღეს განსწმინდე ბუნებაჲ წყალთაჲ
 მაცხოვარო ჩუენო. და მათ მიერ მოგუანიჲე მოტევებაჲ ცოდვათაჲ“⁴.
 ქრისტემ სული წმიდით და წყლით შეძლო ცოდვის გამო კაცთა დაძ-
 ველებული ბუნების განახლება: „დღეს წყლითა და სულითა წმიდითა,
 ქრისტე ღმერთო. ბუნებაჲ კაცთაჲ, დაძულებული ცოდვისაგან განა-
 ხლე“⁵. წყალი დასახულია ცოდვის განმხრწნელად: „მადლი იორდანეს

¹ ძლისპირნი, გვ. 75.

² კ. კეკელიძე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია II, თბ., 1981, გვ. 192.

³ წყლით ნათლვისა და, საერთოდ, ნათლისცემანობისღებას შესახებ იხ. კ. თანელია, ქართული სწავლადი ენის ისტორიის საერთაშორ. თბ., 1983, გვ. 192—197.

⁴ უკველესი იადგარო, გვ. 38.

⁵ იქვე.

დაენერგვის, უხრწნელებად წყალთად დაეთესვის, ცოდვაჲ წყალთა მიერ განიხრწნების“¹. ან კიდევ: „კურთხეულ არს მომავალი, რომელი მოვიდა დღეს განწმენდად მწინკულსა მას ადამის ცოდვისასა წყლითა სიწმინდისათა და განახლებად ადამიანთა“².

დ. გურამიშვილსაც ღრმად აქვს შეგნებული ცოდვით შებღალული ადამიანის ხსნის შესაძლებლობა წყლის საშუალებით, წყლისა, რომელიც გახრწნის ცოდვის ჭუჭყს, გაასუფთავებს ცოდვის ტალახისგან მის სულს: „მირჩევია ჭეშმარიტი: შენი საქმე დანაშურე, თავსა ცოდვით შებღალულსა წმინდა წყალი შენ ასხურე“ (67). ცოდვის ჭუჭყისგან გასაწმენდად გამოიყენებოდა ემბაზი. ემბაზი ბერძნული სიტყვაა. ნიშნავს საბანელ ჭურჭელს, ანუ მოსანათლავ ჭურჭელს³. „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ავტორი ემბაზს უწოდებს წმინდა წყალს, „განსაწმენდელსა ცოდვათასა“: „მას უამსა მე და ასული ჩემი ღირს ვიქმნენით საკურებელსა და განსაწმენდელსა ცოდვათასა, ემბაზსა, წყალსა მას წმიდასა“⁴. (მღრ. „ემბაზ არს ჩემდა ცუარი ცრემლთაჲ, საკურნებელ — სინანულით ვედრებაჲ მაცხოვარ“) ⁵. დ. გურამიშვილი სულ ორჯერ ხმარობს ამ სიტყვას და ისიც შეცვლილი ფორმით — „ენბაზი“. სხვათა შორის, ამ სახით ეს ცნება პირველად მხოლოდ „დავითიანში“ შეგვხვდა. საინტერესოა, რომ „ქართლის ჭირში“ ემბაზი მარიაჲმ ღვთისმშობლის სიმბოლოა: „ცხოვრების წყაროს ენბაზო, მბანელთა არ სამზნობლო“ (87). „ცხოვრების წყარო“ ქრისტეს სიმბოლური სახელია. ე. ი. მარიამი ჭურჭელია, სადაც იდგა ცხოვრების წყარო, რომელმაც ცოდვისგან განბანა ადამიანები. ასევე პოეტის თვალთახედვით, ქრისტეს მშობელი ცოდვის ბრალთა „ტუტყის“ განმწმენდი ემბაზია: „მიჭირდა და ჩემს მავნეთა შენგნით კვერთხი გარდაურტყი. ვით ენბაზი (მიემართება მარიამს — ტ. მ.), განმიწმინდე მე ცოდვისა ბრალთა ტუტყი“ (88). ე. ი. როგორც ემბაზით, შეიძლება ცოდვის ჭუჭყის მოცილება, ასევე მარიამ ღვთისმშობლის შემწეობითაა მოსანერხებელი სულიერი განწმენდა, ვინაიდან, როგორც ზემოთ იქნა ნაჩვენები, პოეტი „ცხოვრების წყაროს ემბაზად“ ნათლავს მარიამს. მემკვიდრეობითი თუ პირადული ცოდვებისაგან ადამიანის ღსნა

¹ უძველესი იაღგარი, გვ. 39.

² ძველ-ქართული სასულიერო პოეზია, გვ. 236.

³ დ. ჩუბინაშვილი, ქართულ-რუსული ლექსიკონი, გვ. 490.

⁴ ძეგლები, I, გვ. 146.

⁵ უძველესი იაღგარი, გვ. 107.

თავისთავად მოიცავს ჯოჯობეთიდან მის ამოყვანას. დ. გურამიშვილი, როგორც ზემოთაც შევნიშნეთ, ჯოჯობეთის სინონიმურ სიტყვასაც სმაროზს — „გენია“. სულ ორჯერ გვხვდება „დავითიანში“ ეს სიტყვა ერთნაირი ფორმით — „გენია“. მისი ზუსტი სახეა — გენია, გენა, არაბულიდან მოდის და ნიშნავს „ჯოჯობეთის ადგილს, სადაც ცეცხლი მთებარეა სატანჯველად ცოდვილთა“¹. პოეტი მწარედ იღონებს ლექსთაგან მის გატაცებას: „შემიბყურეს, წამომიყვანეს, კელ-ფექს მომიღვეს გენია“ (72), ე. ი. ჯოჯობეთურად მტანჯავდნენ ხელფენშეკრულსო.

დ. გურამიშვილის თანახმად, წყალს ძალუძს ადამიანის ცოდვით ატალახებული სულის განწმენდასთან ერთად ჯოჯობეთში ცოდვილთა საწაბებლად დაგზნებული ცეცხლის დაშრება, მისი ალის ჩაქრობა. იგი ვევედრება კაცთმოყვარე ღმერთს: „მე შენ გცოდნე ურიცხველი, მისთვის დაწვევს ცეცხლი ცხელი. შენ (ე. ი. ღმერთო — ტ. მ.) დამისხი წყალია. დამიშრიტე ალია“ (143). ამ თვალსაზრისით არანაკლებ საინტერესოა ვრცელი ლექსი — „ადამის საჩივარი“. სადაც ადამის (ანუ დ. გურამიშვილის — ტ. მ.) ვედრება და მუდარა ღვთის წინაშე კულმინაციურ წერტილს აღწევს: შევცოდნე, ადამიანებს სიკვდილი დავუბედნე, მტერმა წამახდინა, „სამოთხეში მკვლომი წმინდა, ჯოჯობეთში უკუმაგდო“, ჯოჯობეთის ბინადრობა მოვიმკე, ამიტომ გთხოვ, „შეიწყნარო ჩემი სული“, ვინაიდან „შენ სურვილის საკმილითა გულს მიდაგავ ცეცხლის ალით; რად საბკურად კშავ მილითა და არ მიშრეტ შენ მას წყალით“ (263).

იოანე მინჩხის მიხედვით, ცოდვის ალის დაშრება ძალუძს არა მარტო წყალს, არამედ ცრემლთა წყაროს, ხოლო ცრემლის წარმოშობა მონანიებას უკავშირდება. რამდენადაც ღრმად და გულთ ნანობს ადამიანი შეცოდებას, ითხოვს პატიებას და ცოდვათა მიტევებას, იმდენად ძლიერდება მასში ცრემლთა ნაკადი: „ღიდ არს ძალი სინანულისაჲ, არა ძალ-უც ნიეთსა ცოდვისასა, სადა იპოვოს სინანული და ვითარცა-რამ წყალი დამშრეტელ არს ცრემლი ცეცხლსა მას ცოდვისასა“², ან კიდევ „წყარო ცრემლთაჲ დაშრეტს ცოდვისა ალსა და განაგრილებს ყოველსა სიცხესა ჯორცთა მკურვალეებისასა, რომელნი ცრემლით ინანიან“³. ე. ი. ვინც ცრემლით მოინანიებს ხორციელი ვნებებით

¹ დ. ჩუბინაშვილი, ქართულ-რუსული ლექსიკონი, გვ. 314.

² იოანე მინჩხის პოეზია, გვ. 224.

³ იქვე. გვ. 174.

აღბრულ ცოდვებს, შეუძლია თავი გაითავისუფლოს მისგან. იოანე სინელის „კლემქისის“ მიხედვით, „სინანულის ცრემლი არის დიდებული ნიჭი სულისწმიდისა, გარდამქმნელი გულთა ჩვენთა“.

ანდრია კრეტელს ღრმად აქვს შეგნებული ცრემლის მაცოცხლებელი ძალა, იგი მთელ სულიერ ძალთა მობილიზებით ეაჭება ქრისტეს, უბოძოს, აჩუქოს, უფრო სწორად, მიანიჭოს ცრემლი, რათა ამით განტვირთოს „სახივი მძიმე ცოდვისაგან: „ღმრთისა კრაო, რომელმაც აღიხუენ ცოდვანი სოფლისანი, აღიღე აწ ჩემგანცა სახივი მძიმე ცოდვისა, და ვითარ კაცთმოყუარემან მომმადლენ ცრემლნი სინანულისანი“. „დიდი კანონის“ ავტორი აღიარებს თავის ცოდვებს ღვთის წინაშე და ეხვეწება კიდევ, რომ მისი ცრემლები მიიღოს როგორც შირონი: „ვითარცა რა მეძავი ვკვობ შეგცოდე შენ მხოლომან შეგცოდე, და მიიჩუენ ცრემლნი ჩემნი შირონად“. უაღრესად ხაზგასასმელი მომენტია — ცრემლისთვის შირონის თვისების მინიჭება. შირონი (სურნელოვანი ზეთი, ნელსაცხებელი) ხომ იხმარება ქრისტიანული მღვდელმსახურების დროს, ხოლო შირონცხება მონათვლას ნიშნავს, მონათვლა კი — ცოდვისგან გათავისუფლებას. ამასთან დაკავშირებით შეუძლებელია ერთი საინტერესო ფაქტის მივიწყება. შუა საუკუნეთა ნოველების ძველ ქართულ თარგმანებში ცრემლები მეორედ ნათლისღებადაა დასახული. რამდენადაც ცრემლი ყოველთა ცოდვათა განმწმენდელია, იგი თავისი ფუნქციით ნათლისცემისთვისაა გვერდში აპოყენებული: „ცრემლნი ნათელ-სცემენ და განსწმენდენ ყოველთაგან ცოდვათ მისთა“¹, ან: „ცრემლნი არიან მეორედ ნათლის-ღებაჲ“².

სინანულის ცრემლის საშუალებით ადამიანის ცოდვილი ბუნება ჩამოირეცხავს რა ქუქყსა და ტალახს, ეს სულის ლამპართა განათება-გაბრწყინების მომასწავებელია, რაც თავისთავად სულიერ დაბადება-განახლებას გულისხმობს: „ცრემლითა სინანულისაჲთა განებრწყინენეთ ლამპარნი სულთა ჩუენთანი“³.

ქართულ ჰაგიოგრაფიაში ისეთი ასპექტებია წინ წამოწეული, რომ ცოდვათა წარმოჩინებისათვის ადამიანები უნდა აღივსნენ მწუხარებით. იტირონ გამწარებით დიდი ტირილითა: „აღვივსენით მწუხარებითა და დიდითა ტირილითა ვტიროდეთ განმწარებულნი ცოდვათა ჩუ-

¹ შუა საუკუნეთა ნოველების ძველი ქართული თარგმანები, ტ. 1, გვ. 27.

² იქვე, გვ. 32.

³ უძველესი იადგარი, გვ. 103.

ენტა წარმოჩინებისათვის“ („შუშანიკის წამება“) ¹. კაცს შეგნებული აქვს თავისი დიდი ცოდვა, შერაცხილი აქვს თავისი თავი უცოდვილესად ყოველთა კაცთა, ეს მის არსებაში მწარე შეგრძნებას ზადებს და ტირის, ცრემლსა ღვრის. ეს, ვფიქრობთ. უკვე მონანიების ცრემლუკი არ არის, რომლითაც განწმენდა ელის მას, არამედ ცოდვის გამო გლოვა, ცოდვის გამო ტირილი, თუმცა ცოდვის შეგნებით თვალთაგან დაძრულ ცრემლთა ნაკადს სხვა წარსადინებელი აღარ გააჩნია, გარდა სინანულის კალაპოტში მონახვა თავისა: კოსტანტის „შერაცხა თავი თესი უცოდვილეს ყოველთა კაცთა და ცრემლოვინ იგი ცოდვათა თესათთუს“ („კოსტანტი კახის წამება“) ².

სულის ტირილი ცრემლს წარმოშობს, ცრემლი კი ცოდვით გაბინძურებულ სულს წმენდს: ე. ი. ცრემლს ადამიანის არსების ცოდვათაგან განბანის ფუნქცია აქისრია, ვნებათა ცეცხლის დასაშრეტად და შეგინებული სულის განსაბანად ცრემლს ზოგჯერ წყალზე მეტი ძალა აქვს, „ვითარმედ სინანულისა ცრემლითა ძალი ნათლისღებისა აქუს“ (იოანე ოქროპირი).

ცოდვის ცრემლით განბანის მოტივს პირველად დავით წინასწარმეტყველის ფსალმუნთა წიგნში ვპოულობთ. იგი ევედრება ღვთაებას სულის ხსნას, შეწყალებას და ასე მიმართავს: „დაეშუერი მე სულთნუჲმითა ჩემითა, და ვ ბ ა ნ ე მ ე მ ა რ ა დ ის ლ ა მ ე ც ხ ე დ ა რ ი ჩ ე მ ი და ს ა რ ე ც ე ლ ი ჩ ე მ ი და ვ ა ლ ტ ვ ე ც რ ე მ ლ ი თ ა ჩ ე მ ი თ ა“ (ფსალ. 6, 7). სხვა პასაჟებში ფსალმუნთა ავტორი ცრემლით ცოდვის განბანაზე კი არ ლაპარაკობს, არამედ უშუალოდ ეაჭება ღმერთს, რათა საერთოდ განბანოს, ანუ გაათავისუფლოს უნენაესმა არსებამ იგი ცოდვისა და ურჯულოებისაგან: „უფრომს გ ა ნ მ ბ ა ნ ე უ რ ჩ უ ლ ო ე ბ ის ა ჩ ე მ ის ა გ ა ნ და ცოდვათა ჩემთაგან განმწმიდე მე“ (ფსალ. 50, 4). ან კიდევ: „მასხურე მე საპკურებელითა შენითა და განეწმიდნე, განმბანე მე და უფრომს თოვლისა განვსპეტაკნე“ (ფსალ. 50, 9). დავით წინასწარმეტყველის თხოვნა ღვთისადმი საპკურებელით მასხურე და განმბანეო, კონკრეტულად აღარ მიუთითებს, თუ რა ასხუროს, რით განბანოს იგი, ცრემლით, წყლით, მირონით, სისხლით და ა. შ. თუ შუა ამავე პასაჟის სხვა ვარიანტი (L) თითქოს შედარებით აზუსტებს ამას: „მასხურო მე უ ს უ პ ი თ ა და განეწმიდნე მე“. სულხან-

¹ ლეგლები, 1, გვ. 13.

² იქვე, გვ. 166.

საბას განმარტებით, „უსუბი არის ბალახი სუნელი და ფრიად გამ-
რეცხელი სარცხელთა“¹. „დიდი კანონის“ ავტორი, ფსალმუნთა წიგ-
ნის საანალიზო სტრიქონიდან გამომდინარე, ანალოგიურ აჯას აღავ-
ლენს ღვთისადმი და დავით წინასწარმეტყველისაგან განსხვავებით
უფრო აკონკრეტებს, თუ მაცხოვარმა რით განბანოს „მწიკულითა
სავსე“ კაცი: „და ვეკუთეთ დავითისებრ (წინასწარმეტყველი — ტ. მ.)
ცოდვასა, და სავსე ვარ მწიკულითა, განმბანე მეცა ცრემლითა მცსნე-
ლო“. საინტერესოა, რომ გარკვეულ როლს თამაშობს წყლის ფუნ-
ქცია ელიზურ ლიტერატურაშიც. მის სათავესთან მდგომი ჰომერო-
სის ერთ-ერთი თხზულების მიხედვით, „მდინარე სტიქსში ქალღმერ-
თმა თეტიდამ იმ მიზნით განბანა თავისი პირმშო — აქილევსი,
რომ მისი სხეულის დაზიანება არავითარ იარაღს არ შესძლებოდა.
ოღონდ მდინარე სტიქსის წყალი არ შეხებია აქილევსის ქუსლს. აპო-
ლონის შემწეობით პარისი სწორედ აქ მოახვედრებს ისარს და და-
ლუბავს მას.

აღსანიშნავია, რომ ალეგორიულად წყალი ქრისტეს ნიშნავს. ამ
მხრივ საყურადღებოა დ. გურამიშვილის ერთი ლექსი, სადაც ვკი-
თხულობთ: „კვლავ კლდეო წყლისა მომცემო, ისრავლთ ცრემლთა
მშრობელო“. ამ სტრიქონებს ბიბლიურ სამყაროში შევეყავართ. „მო-
სემ კლდეს კვერთხი დაჰკრა და წყალი გადმოქუხდა“ (გამოს. 17, 6).
დ. გურამიშვილის ზემოთ ციტირებულ სტრიქონებში „კლდე“ ალე-
გორიულად მარია მღვთისმშობელია, „წყალი“ კი — ქრისტე (ამაზე
ქვემოთაც გვექნება მსჯელობა). სწორედ დავითის ფსალმუნიდან შე-
მოდის სასულიერო მწერლობაში განბანის მოტივი, განსაკუთ-
რებით ჰიმნოგრაფიაში, ასევე „დავითიანში“. სანიმუშოდ მხოლოდ
იოანე მინჩხს დავესესხებით: „რომელნი-იგი ინანიან ცრემ-
ლით ქვეშარითად განწმინდებიან და განიბანებიან ყოველი-
საგან ცოდვისა და განწმენილნი ღირს იქმნებიან სასუფეველ-
სა“². ან კიდევ: „ვიცა მოხცა თავსა ჩემსა წყალი და თუალთა ჩემ-
თა — წყარო ცრემლთაჲ და ესრეთ ვტიროდემცა დღე და ღამე
ლმობიერად, გულსმოდგიენდ წინაშე ღმრთისა, ნუუკუე განმცა-
ვიბანე შეგიწებული ესე გუამი ჩემი და განვაბრწყინე სული ჩე-

¹ სულხან-საბა ორბელიანი, სიტყვის კონა, გვ. 668. შტრ. დ. ჩუ-
ბინაშვილის ქართულ-რუსული ლექსიკონი და ილ. აბულაძის ძველი
ქართული ენის ლექსიკონი.

² იოანე მინჩხის პოეზია, გვ. 246.

ნი¹. ახლა კი დ. გურამიშვილს მოვუსმინოთ: „ღმერთო, მისმინე დავითის საგალობელი, მიწყალე დიდის წყალობით საწყალობელი; ურჯულოება ამკოცე, უფროას განმბანე“ (277). ეს სტრიქონები პირდაპირ ეხმიანება ფსალმუნთა ავტორის ვედრებას, რომელსაც კვლავ გავიმეორებთ: „უფროას განმბანე ურჯულოებისა ჩემისაგან და ცოდვათა ჩემთაგან განმწმინდე“ (ფსალ. 50, 4). პოეტი თავის ერთ-ერთ ლექსში მაცხოვარს შესთხოვს: „ქრისტევ. განმკურნე ბრმა-ყრუ-საპყარი. რომ მე ავინთო ზაზმა-ლამპარი. მომეც ლოცვაში თვალთ ცრემლთ წანწყარი, რომ შენ განმილო ქორწილთა კარი“ (132). პრუსიაში დატყვევებული მეომარი ინანიებს თავის ცოდვებს, ღმერთს თხოვნით მიმართავს, რომ ლოცვაში მოუვლინოს „თვალთ ცრემლთ წანწყარი“. მან იცის, რომ ამ ცრემლით განიბანება მისი ცოდვების ჭუჭყი და ამით სასუფევლის (ქორწილთა) კარი ღია იქნება მისთვის, რათა იქ დაიმკვიდროს ადგილი. დ. გურამიშვილი ასეთი მხატვრული თავისებურებით ხსნის ცრემლით ცოდვის განბანის ფუნქციის ღირსებას.

„დავითიანის“ მკითხველი გზადაგზა მრავალჯერ აწყდება გოდებას, ტირილს, გლოვას, ცრემლთა დენას. სწორი არ ვიქნებით თუ ვიტყვით, რომ ყველა შემთხვევაში პოეტის მიერ დაღვრილი ცრემლები ცოდვათა მონანიების შედეგი იყოს, რომელიც განბანით ჰპირდება სულიერ განწმენდას. არის ადგილები ამ დიდებულ პოეტურ კრებულში. სადაც დ. გურამიშვილის ცრემლები სწორედ მის უმწეობასა და უიმედობაზე მიგვანიშნებს, რაც უთუოდ „ყოფით, ფიზიოლოგიურ აქტად“ უნდა გავიაზროთ. მხოლოდ ერთი ნიმუშის ანალიზით დავკმაყოფილდეთ. დ. გურამიშვილი სოფლისადმი მღერვის კილოს მთელი სიმწვავეთ განსაკუთრებით მაშინ ავლენს, როდესაც უშვილობას მისტირის. სოფელმა მშვილდს მომიწივა და ისარი გულში მაძგერაო, რადგან არც ძე მოპცა და არც ასულიო. „მან დამიჩაგრა გონება და მტერი თავსა მამასო“. ამის გამო მაქვსო ჩხუბი ცრუ საწუთროსთან. ამის გამო მოვთქვამ და ვტირიო: „მისთვის ვსტირ ცხელის. ცრემლითა, სველი მაქვს კალთა-უბია“. ამ სიტყვებში აშკარად ჩანს პოეტის უმწეობა განგებისა თუ საწუთროს წინაშე. იგი ვერაფერს გახდება, ვერავეითარ ზომებს ვერ მიიღებს მდგომარეობის ამოსასწორებლად, თითქოს შეგუებულია უშვილობას და ცრემლთა ფრქვევით იოხებს გულს. ეს ცრემლები კი, როგორც ითქვა, მისი

¹ იონანე მინახის პუნია. გვ. 174.

უმწეობის გამომხეურებელია. უნაყოფობის განცდა გულს ლახვრად ღასობია პოეტს: „ზღიან ცრემლნი თვალთა ჩემთა; სწევას, ვით თევზთა საგალია“ (თევზების საწამლავი მცენარე).

საჭიროდ გვესახება იმის აღნიშვნა, რომ დავით აღმაშენებლის „გალობანი სინანულისანი“ არ იცნობს წყლით ან სინანულის ცრემლებით ცოდვილი სულის მწიკელისაგან განწმენდის აქტს. მით უმეტეს, ამ თვალსაზრისით მასაზრდოებელი წყაროები მისთვის მახლობელია. სხვას რომ ყველაფერს თავი დავანებოთ, აქ მარტო ანდრია კრეტელის „დიდი კანონის“ დასახელება იკმარებდა, რომლის გველენას ასე თუ ისე განიცდის დიდი ჰიმნოგრაფი. მართალია, „ცრემლსა“ და „ტირილს“ ერთხელ ვხვდებით „გალობანში“, მაგრამ მას სხვა შინაარსობრივი დატვირთვა მსჭვალავს: „ცრემლნი ქურივთანი და ობოლთა ბრგუნვილი ტირილი არ შევიწყალე“.

როგორც ირკვევა, დავით აღმაშენებელმა ქრისტიანულ-პატრისტულ ლიტერატურაში გამეფებული მონანიების გზა აიარა ცოდვის შესამსუბუქებლად და გამოსასყიდად. მისთვის ცრემლებით სულის განწმენდის სასარგებლო საშუალება მოწოდების სიმალლეზე ვერ აღმოჩნდა. შესაძლოა, ეს იმანაც განაპირობა, რომ ცრემლთა დენა ვერ ეღუებოდა ქართველთა აღმაშენებელი მეფის შინაგან რაინდულ ბუნებას.

დასკვნის მაგიერ ვიტყვით, რომ მონანიებით, სინანულის ცრემლებით ადამიანის მიერ ცოდვის ჭუჭყის ჩამორეცხვა, ე. ი. ცოდვილი სულის განბანა მის შინაგან სულიერ და ზნეობრივ კათარზისზე მეტყველებს, ცოდვილი კაცის ზნეობრივ კაცად გადაქცევაზე მიგვანიშნებს.

რაც შეეხება წყლით, ნათლისცემით სულიერ ნათლისცემას, ეს უკვე გარედან შეტანილი ფაქტორებია ცოდვის შესამსუბუქებლად. ან გამოსასყიდად. „დავითიანში“ განსაკუთრებულ ადგილს იჭერს სინანულის ცრემლებით ცოდვილი სულის გასუფთავება ბიწისაგან, ზნეობრივი მანკისაგან.

§ 7. „ქვეყნად ძეს ვესავ დამხსნელად“. მიუხედავად ზემოთ აღნიშნული ყველა საშუალებისა, ადამიანის ცოდვილი სულის ხსნაში, ქრისტიანული მოძღვრებით, მაინც გადაუმწყვეტი როლი შეასრულა მაცხოვრის მიერ ნებით დაღვრილმა სისხლმა. ამასთან დაკავშირებით უპირველესად საყურადღებოდ გვეჩვენება ახალი აღთქმადან ასეთი პასაჟის ამოწერა: „სამნი არიან, რომელნი ჰსწამებენ

ცათა შინა: მამა, სიტყუა და სული წმიდა. ესე სამნი ერთნი არიან. და სამნი არიან, რომელნი ჰსწამებენ ქუეყანასა ზედა: სული და წყალი და სისხლი და სამივე ესე ერთისა მიმართ არიან“ (I კათ. ი. 5, 9). ახლა კი ანტონ კათალიკოსს მოვუსმინოთ: „ჯუარი არს მიზეზ საიდუმლოთა ამათ, სისხლისა და წყლის და სულის ჩუშნდად მნიშთა. ესნის და განბანის, და განწმედისა საქმეთ. სისხლით, ეროფის, წყლით და სულით — ღმერთყოფის და სამითავე — იესოს თანა-ყოფის“¹.

თუ კაცი ინანიებს ცოდვებს, მისი წყალობით ცრემლები ჩნდება, რომელიც ცოდვითვე გაბინძურებული სულის განბანას იწვევს. ამის მიღწევით თითოეული ადამიანი თავის თავს ითავისუფლებს ცოდვის უღლისაგან. ამ გზით საკუთარი არსებისათვის მოაქვს სიკეთე და არა სხვისთვის. ქრისტე კი ის პიროვნებაა, რომელიც ადამიანთა სიკეთისთვის, ბოროტებისგან ხსნისთვის მოველინა ქვეყნიერებას. საკუთარი სისხლის დათხევით შეძლო საერთოდ კაცთა მოდგმის განთავისუფლება ხორციელი ცოდვებისა და უზნეობისაგან. სხვანაირად რომ ვთქვათ, მაცხოვარმა პირადი სისხლით ჩამორეცხა ცოდვილთ ბიწი და მწიკელი. ეს მოტივი ძირითადი და წამყვანია სასულიერო მწერლობაში, რასაც, ცხადია, დასაბამი ახალმა აღთქმამ მისცა: „სისხლი იგი იესო ქრისტეს, ძისა მისისა განმწმედს ჩუენ ყოვლისა ცოდვსა“ (I კათ. ეპ. იოან. 1, 7); „ქრისტემ განგვბანა ცოდვითა ჩვენთაგან სისხლითა თვისითა“ (გამოცხ. 1, 5). სასულიერო პოეზიაში ვკითხულბთ: „ქრისტე... დაშრიტე აწ შემწუველობად ცოდვისაჲ ნაკადულთა სისხლისა და წყლისაჲთა, რომელი გუერდით შენით გარდამოეცა“². „აბოს მარტილობა“ გვაუწყებს: „პატიოსნითა სისხლითა მისითა (ქრისტესი — ტ. მ.) სყიდულ ხართ“³. აქედან გამომდინარე, საერთოდ, ადამიანის სხეულიდან დადენილი სისხლი მიიჩნეოდა ცოდვის განბანვის უებარ საშუალებად. ვარსკენმა უმოწყალოდ, შეუბრალებლად სცემა შუშანიკი, „დაბძარული და განსიეებული“ ქალის სახის ხილვისას ხუცესი ეუბნება მას: „მიბრძანე და მოგბანო სისხლი ეგე პირსა შენსა“... მაშინ შუშანიკი უპასუხებს: „მაგას ნუ

¹ ანტონ ბაგრატიონი, წყობილსიტყუაობა, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა რ. სარამიძემ. თბ., 1972, გვ. 67.

² ძველ-ქართული სასულიერო პოეზია, გვ. 374.

³ ძეგლები. I, გვ. 49.

იტყვ. რამეთუ სისხლი ესე განმწმედელ არს ცოდვათა ჩემთაჲ“¹. ამდენად, „ლუთის საქმისათვის ნაომარი „წმიდა მხედარი“ (შუშანიკი — ტ. მ.) უარს აპბობს სახიდან სისხლი მობანონ; მას სურს ატაროს სულიერი ვაჟკაცობისა და სიწმინდის ეს უტყუარი ნიშანი“².

წამებისას გობრონმა „გამოიძრო კელი ნეტარმან მან კრულებისა მისგან და სისხლი იგი თუხი გამოიწერა ჭუარის სახედ შუბლსა თუსსა“³. ჰიმნოგრაფის თანახმად, ქრისტეს სხეულიდან წარდენილმა სისხლმა და წყალმა გაანადგურა ჯოჯოხეთი: „მხედრისა მიერ რაჟამს ვანელო საღმრთო გუერდი შენი, ქრისტე, გარდამოსწუთეს წუეთნი სისხლისა და წყლისანი და შეწუეს ჯოჯოხეთი საფუძველითურთ“⁴.

დ. გურამიშვილსაც გაცნობიერებული აქვს მაცხოვრის სისხლით ცოდვის ქუჭყის განბანის ტრადიცია. მას ქრისტეს სისხლი დაუსახავს სასმელ წამლად, წყლულზე დასადებ მალამოდ, რათა განაკურნოს, ეშმაკთა შვილობისაგან იხსნას თავი: „ტკბილო იესო, მჯამს განვილესო (განვიზავო — ტ. მ.) წამლად სასმელად, წყლურზე სასმელად მე სისხლი შენი“ (135). „გვერდგანგმერილმან გვაკურა სისხლი, გყყვნა გრილოვანად“ (120). ქრისტეს ენით პოეტი გადმოგვცემს: „მოვეკედი, სისხლითა ჩემითა ბრალი განვსწმინდო“ (127), მაცხოვარს დ. გურამიშვილი ასე მიმართავს: „ჯვარცმითა, სიკვდილითა შენითა მონაყიდს, დაუშრიტე, ასხურე სისხლი აღ-მონაკიდს“ (277).

სწორადაა შენიშნული, რომ მსხვერპლსა და სისხლს ღმერთთან შერიგების, ცოდვათა მონანიების, ან მადლობის გამოცხადების დანიშნულება ჰქონდა⁵. კირილე ალექსანდრიელის მიხედვით, „იესო მაცხოვარმა ჯვარზე თავისი სისხლის დაღვრით კაცობრიობის ცოდვა გამოისყიდა, კაცი ღმერთთან შეარიგა და მას ცოდვა მოანანიებინა... ესაა ყოვლად შემრიგებელი სამსხვერპლო სისხლი იესო ქრისტესი“⁶. თითქმის იგივე შეხედულება დასტურდება ერთ-ერთ ქართულ ჰაგიოგრაფიულ თხზულებაში: „სისხლი იგი უბრალოა. ვითარცა მსხუერპლი სულნელი, შეიწირვიდეს ღმრთისა, ვითარცა სისხლი

¹ ძეგლები, I, გვ. 18.

² გ. ფარულავა, ეროვნული ჰაგიოგრაფიის გმირი, გვ. 122.

³ ძეგლები, I, გვ. 182.

⁴ პ. ინგოროყვა, თხზ., ტ. 111, გვ. 397.

⁵ ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსანის საზოგადოებათმეტყველება, სანტიაგო დე ჩილე, 1958, გვ. 213.

⁶ იქვე.

იგი აღეკოსი მართლისად“ („ეობრონის მარტილობა“)¹. ასე რომ, პიწსოგრაფის თქმისა არ იყოს, ქრისტეს სისხლი იქნა აღამიანთა ხსნის აღმომცენებელი, ცხოვრების მომცემელი. ერთი სიტყვით, ღვთის სისხლი დაიჯერათულოა აღამიანთა სხნის სიმბოლიკით. მაცნოვრის სისხლზე საუბარსა, ზერელო ხასიათი რომ არ მიიღოს, საჭიროა მსგელობა ასეიკროთ იმის გარშეგო, თუ საიდან განდა ეს სისხლი. რამ მიიყვანა ქრისტე გვარცმადე, თვით ქრისტე „თქუა ესე სასუ-მელი ახალი სჯული სისხლსა ჩემსა თქვენთვის დათხულო“ (ლ. 22, 20). ყოველივე ამში ჩატრამაყვება მიყუყართ ქრისტეს პიროვნების არსის შემეცნებამდე. იზაიება კითხვები: როგორი ასახეა პოვა მაცნოვრის იდეამ, ქრისტეს თქმარკიკამ „დავითიანში“, რამდენად გამოპყვა დ. გურამიშვილი ამ შემთხვევაშიც სასულიერო მწერლობის ტრადიციებს, რა თავისებურებანი წარმოაჩინა ჭვარცმულის ფენო-მენის გაცნობიერებისას.

მკითხველს წინასწარ ვაფწყებთ: სასულიერო მწერლობაში და „დავითიანში“ დახატული ქრისტეს პიროვნებაზე საუბრისას მსგელობის ობიექტის სახნად შეგნვებულად არ გავინახეთ ისეთი საკითხები, როგორიცაა: ქრისტეს შესახებ ლეგენდის შეთხზვის პოლიტიკური და სოციალურ-ეკონომიკური საფუძვლები, ქრისტეს შობისა და მისი ცხოვრების შესახებ შემონახული ქრისტაწული წყაროების წინააღმდეგობრივი ხასიათი, ქრისტეს, როგორც რეალურად, ისტორიულად არსებული პიროვნების „დამამტკიცებელი“ წყაროებისა და მასალების უღონობის კრიტიკული შიშობა². ძველი რელიგიური ღქერთების (ბუდა, მითრა, ოზირისი, თამუზი, ატისი, აღონისი, აგნი, მანუ, აპოლონი და ა. შ.) ბიოგრაფიის გავლენის კვალის ჩვენება სწარებისეული ქრისტეს ბიოგრაფიულ ეპიზოდებში და სხვ. დ. გურამიშვილის პოეზიაში ქრისტე ღქრთის არსებობის საკითხი უბრ-

¹ ძველუბი. I, გვ. 177.

² სანტერესთა, რომ სწორედ დ. გურამიშვილის ცხოვრების პეროდში დაიწყო საერთოდ ქრისტეს ისტორიულობის საკითხის გარყვევა. მხედველობაში გვაქვს გ. რეიშუსის ნაშრომი „ვოლფენბუტტელის ფრაგმენტები“ (1774—1778 წწ.). მოცემული თვალზარისით, მკითხველი საგულისხმო მასალებს იპოვის წიგნებში — მ. ს. კუბლანოვი, „რისო ქრისტე, დმერთი, აღამიანი, მარია“, 1964 (რუს.); „მითი და სინამდელი“, თბ., 1986; ნ. ნათაძე, მითი და სინამდელი, თბ., 1978; თ. დანჯიკიძე, იესო ქრისტე — ლეგენდა თუ სინამდელი, თბ., 1957 და სხვ.

დალესად რწმენის სფეროს შემომსაზღვრელია. პოეტის მიზანია, მისი ეპოქის საქართველოში ქრისტიანული რწმენის შერყევის საშიში ფაქტორების მხილება, რაც ეროვნული საფუძვლების შერყევის არა-დაკლებ საშიში პირობით იყო შემოზღუდული. მუსლიმანთა შემოტევების პერიოდში ქრისტიანულ-სარწმუნოებრივი იდეების კვლავ აღორძინება, ქრისტეს რჯულის რწმენის კედლების გამაგრება უნდა მომსახურებოდა ქართველთა ეროვნული დამოუკიდებლობისათვის ზრუნვის ძალთა მოკრებას. სწორედ ამ მიმართულებით შემოდის ქრისტეს ფენომენი ასე ძალუმად „დავითიანში“.

როდესაც დ. გურამიშვილის პოეზიაში ქრისტეს პიროვნებას ეცნობ. თითქოს დავიწყების მიღმა რჩება ის წარმოდგენა, რომ მითოსურ არსებასთან გვაქვს საქმე. აგრე გგონია ან გესახება, რომ ტანჯულ ქართველ ხალხს, სრულიად საქართველოს მასზე საოცრად მზრუნველი კაცის თვალები დაჰყურებს, მისი ძლიერებისათვის მებრძოლი მკლავები აქვს შემართული, ქართველთა ზნეობრივ-მორალური და კულტურული სრულყოფისათვის დაუღლეი ქირისუფალი დასტრიალებს თავს.

აღამიანთა მხსნელის მოვლენის იდეა ებრაულ წინასწარმეტყველთა წიგნებში ჩაისახა (შდრ. წინასწარმეტყველება ესაიასი და სხვ.), სადაც ღვთის სინონიმად მოცემულია „მხსნელი“, „მესია“, „მაცხოვარი“. იესო ებრაულად ასე უღერა — „იეშუა“, ცნობილია, რომ „ქრისტე“ ბერძნული სიტყვიერი ფონდიდან მომდინარეობს და „ცხენელს“ გულისხმობს, რაც ებრაულად „მესიას“ („მაშუაყ“) ნიშნავს. ქართულ სასულიერო პოეზიაშიც მინიშნებულა, რომ ქრისტეს განხორციელების საიდუმლოება ჯერ კიდევ წინასწარმეტყველთათვის გაუზღარა ცხადი: „ესმა, უფალო, წინასწარმეტყველსა საიდუმლოდ განკაცებამ შეხი“. წინასწარმეტყველება მიქიასი გვამცნობს: „და შენ, ბეთლემ, სახლი ეფრთასი, მცირე ხარ ყოფად ათასეულთა შორის იუდასთა, რამეთუ შენგან გამოვიდეს ჩემდად ყოფადი მთავრ ისრაჲლსა შედა და გამოსავალნი მისნი დასაბამით დღეთაგან საუკუნოასათა“ (5. 2). ეს სიტყვები გამოუყენებია მათეს თავის მოთხრობაში: „და, ბეთლემ, ბეთლემ, ქუეყანა ეგე იუდასი... შენგან გამოვიდეს წინამძღუარი, რომელმან ლაჰმწყსოს ერი ჩემი, ისრაილი“ (მათე, 2, 6). სასულიერო მწერლობაში (ძველი და ახალი აღთქმა, ჰიმნოგრაფია) ფიქსირებულ

¹ ნ. ნათაძე, მითი და სინამდვილე, გვ. 43—44.

ქართული პოეზია, I, გვ. 57.

ამ ფაქტს არც დ. გურამიშვილი შეხვედრია გულგრილად: „წინასწარმეტყველთ ქადაგეს ბრძანება ღვთის მაგიერი, გამოგვიცხადეს, გვასწავეს, გვაცნო ეს სიტყვა ძლიერი“ (37). ამ სტრიქონებს წერს ახალ აღთქმაში და თეოლოგიაში ღრმად განსწავლული პოეტი, სადაც ქრისტე წოდებულია „ღვთის სიტყვად“. აქაც ჩანს პოეტისეული სახე: „სიტყვა ძლიერი“, რაც ქრისტეს მიემართება.

დ. გურამიშვილი ბიბლიური „სიზუსტით“ გადმოგვცემს ყველაფერ იმას, რაც ქრისტეს სახელს უკავშირდება: ქრისტე — მამა ღმერთის სულიერი მემკვიდრე, ხოლო დავით წინასწარმეტყველის ხორციელი ძე (ფსალმუნთა ავტორი იწოდება „ღვთის მამად“), ქალის სხეულში საიდუმლო, უმანკო ჩასახვის შედეგად მისი დაბადება, ორბუნებოვან არსებად (ღვთიური და კაცური) ნოვლინება, ადამიანთა ხსნისა და სიკეთისათვის გაჩენა, ფარისეველთა მიერ სოფლის მხსნელის შეუცნობლობა, ვერცხლის ფასად გაყიდვა, ჭვარცმა, ქრისტეს სისხლის დათქევა, მიწაში მისი ცხედრის დაფლვა, აღდგომა, ამღლება, ადამიანთათვის მეორედ მოსვლის იდეის დატოვება.

„დავითიანში“ ქრისტეს ხატებასთან თუ ბიოგრაფიულ ეპიზოდებთან დაკავშირებული სახარებისეული სიუჟეტების ოდენ გალექსვასთან წილნაყარ შემთხვევებთან რომ გვექონდეს საქმე, მაშინ, რა თქმა უნდა, წინასწარ ყოველგვარ ინტერესსა და აზრს დაკარგავდა მასზე მსჯელობის წამოწყებაც კი. საკითხიდან გამომდინარე, შესაქლევლობის ფარგლებში, სასულიერო ხასიათის მრავალი მხატვრული-იტერატურული ძეგლის გაცნობა მოგვიხდა, მაგრამ ასე ტოტალურ ასპექტში, ყოვლისმომცველ მთლიანობაში აღებული თავისებური მხატვრული სახით ქრისტეს პიროვნება არავის წარმოუსახავს ქართულ სიტყვიერ კულტურაში. დ. გურამიშვილიც, როგორც მისი წინაპრები თუ თანამედროვენი, დიოფიზიტი მართლმადიდებელი ქრისტიანი იყო, ე. ი. მას სწამდა ქრისტეს ორბუნებოვნება (ღვთიური და ადამიანური). „დავითიანის“ მხატვრულ სისტემაში თითქოს გიჟირს ერთმანეთისაგან იმის გარჩევა — ქრისტეს სახით გაადამიანებულ ღმერთთან გვაქვს საქმე, თუ გაღმერთებულ ადამიანთან.

დ. გურამიშვილის ძე ღმერთი არ არის მხოლოდ ქრისტიანი თეოლოგების მიერ წარმოსახული მაცხოვარი. მართალია, პოეტი ღვთისმეტყველებებაში ღრმა ჩახედულობითა და განსწავლულობით თვით ეკლესიის დიდ მამებსაც კი ტოლს არ უდებს, მაგრამ მისი პოეტური ენერგია იმაში წარმოჩინდა, რომ მან შეძლო უადრესად თავისებუ-

რად. მისეულ პოეტურ პრიზმაში გადაეტეხა ზესიის სახემა. ზოგჯერ ავრე გეონია, დ. გურამიშვილი ქრისტეს პიროვნებაშია შეხვეწილი და იქიდან გვესაუბრება. გვარიგებს, გვიქადაგებს. გვაფხიზლებს. დ. გურამიშვილსა და მისივე სამშობლოს ბედს ქრისტეს არსებასთან ბევრი შემხვედრი წერტილი აახლოებდა. შემთხვევითი არც ის უნდა ყოფილიყო, რომ „ქართლის ღირის“ ავტორმა თავისი ბიოგრაფიული ესკიზები ბედკრული საქართველოს (ქართლ-კახეთის) ბიოგრაფიასთან შერწყმით დაგვისურათხატა, ხოლო ყოველივე ამის მოთხრობისას არაერთხელ შთამბეჭდავად ჩაურთო ქრისტეს ჯვარცმის ეპილოდები. საერთოდ. ქრისტესთან დაკავშირებული, განსაკუთრებით მაცხოვრის ჯვარცმის სახარებისეული მითის გალექსვა პოეტის. თვითმაზანი როდი ყოფილა. ამით დიდმა შემოქმედმა თანამედროვე ქართველობას და მის შთამომავლებსაც მძაფრად ავრძნობინა, რომ როგორც მისი პირადი ცხოვრება, ასევე მაშინდელი (XVIII ს. I მეოთხედი) საქართველოს ტანჯული ყოფა გოლგოთის სისხლიანი ტრაგედიის ამპარსენ სურათებთან გვაზიარებდა, არა მარტო გვაგონებდა წას ასოციაციის ძალით, არამედ ასე საშინლად განგვაცდევინებდა კიდევ.

ამჯერად საჭიროა შედარებით დეტალურად წარმოვადგინოთ საკითხი, თუ როგორ არის წარმოჩენილი ქრისტეს სახე „დავითიანში“¹.

დ. გურამიშვილი მოწოდებულია ხოტბა შეასხას „ღვთივ ზეცით ქვეყნად მკობილ“ უფალს. რომელიც ცნობილია ყოველთა ერთა, მათ შორის ქართველ სპა-ჯართა მსაჯულად. პოეტი ქედს იხრის ორი უფლას (ქრისტე და ვახტანგ VI) წინაშე: „ერთი დავითის ძედ თქმული, რომელმან ივნო ჯვარია, მეორე ვახტანგ მეხუთე (იგულისხმება ვახტანგ VI). ქართველთა მეფედ მჯდარია“ (47). ქრისტე არის უსწავლელთა განმანათლებელი, უსჯულოთა მომაქცეველი, დაცემულთა აღმშარებელი, თავისი სამწყსოსთვის თავდადებული; კერპით ცუდ-მოაქმედე მკვეხართა იმედის გამცრუებელი, მისი სიბრძნის გაუმოცემა ენით შეუძლებელია. ისაა ყოველთა მზრდელი, სნეულთა მკურნალი, ბრმათათვის თვალის ამხელი („ორსავე გზას წრდელს წინ

¹ საერთოდ. სოტეოროლოგიური პრობლემები დ. გურამიშვილის პოეზიაში განხილული გვაქვს ჩვენს წიგნში — „ღვთივ გურამიშვილი და ქართული სიტყვიერი ელტერა“. იქ მოტანილ მასალებს, იშვიათი გამოჩაყლისის გარდა, არ გავიმეორებთ.

უღებდა, ხორციელს და სულიერსო“), ქრისტე იყო მკვდართა აღმდგენელი, წყალმანკიერთა, კეთროვანთა მკურნალი („უტყვს ენას ძღვნიდა, ყრუს — სმენას, კუტს — საპყარს — სღვას შვენიერსო, პურმცირეს დიდად, წყალს ღვინოდ უქცევდა: — ჭამე, სვი ესო“). ჭადაძებდა: „ესევედით ღმერთს ზეციერსო“, ერთმანეთს მოგპყარით კაცთმოყურულად, არჩიეთ მშვიდი ცხოვრება, განაგდეთ უღიერი საქციელი. ასვით და აჭამეთ მშვიერს, „გაიკითხვედეთ გლახაკთა“. მაცხოვრის ღირსებას ისიც ზრდიდა, რომ ადამიანებს მოევილინა ბნელი გზის მწალობად. გაბარკვევლად, სამოთხის კართა რაზის გამღებად, მცხოვრებლად, ცხოვრების წყაროს მსხურებლად, ჯოჯოხეთის ცეცხლის ალთა დამშრეტად, მკვდართა ძვლების ხორცითვე შემმოსველად. მკვდართათვის უკვდავი სულის ჩამდგმელად, აღდგომის ძალთა მზობებლად, ეშმაკთა წერილის დამლპობად, ადამისა და ევას ვალთაღან დამსსნელ-განმათავისუფლებლად. ქრისტე იყო ადამიანთათვის საესაგ-საიმიედო არსება, საყვარელი, სამკურნალის ცვარცხებული. სნეულთა წყლულების შემხვევი, ძე ღვთისა მხოლოდშობილი, ჭაღწულისაგან ხორცის მსესხებელი („რომელმან ჭაღწულისაგან ხორცი ივასნეო“), სიკვდილითა სიკვდილის დამორგუნველი, ადამიანთა ხსნისთვის ჯვარზე დამსქვალული. მკვდრეთით ლაზარეს აღმდგენელი, ადამის საფარველთაგან მხსნელი, ადამიანთა წინამძღომელი, „ჯანსჯად ცხოველთა და მკვდართა სამართლის გამამბჭობელი“, მათი მოყვარე. მათზე ჭირნანახი, თავისი სისბლით აღაშინის ბრალთა განწყმენდი, სატანის რისხვით მიმბნელი და ა. შ.

ზემთ ჩვენ მოკლედ ჩამოვთვალეთ ყველა ის თვისება და ღირსება, რაც ქრისტეს პიროვნებისთვის იყო დამახასიათებელი. ამ შემთხვევაში „დავითიანიდან“ ამოვდიოდით, მაგრამ ახალი აღთქმის მოთხრობების მცოდნეთათვის უმალ ნათელი გახდება, რომ პოეტი სახარების წიგნებს მისდევს კვალდაკვალ. ეს იყო უბრალო მინიშნებანი, ყოველგვარი მხატვრული ექსესუარის გარეშე ქრისტეს კეთილმობილების წარმოჩენასთან დაკავშირებით. აჭვრად კი განსაკუთრებით იმასაც უნდა მივაქციოთ ყურადღება, თუ მხატვრული თვალსაზრისით როგორ აქვს გაცნობიერებული ქრისტეს ხატება დ. გურამიშვილს. ოლონდ წინასწარ დავძენთ, რომ აქ არ გამოვუღვებით წყაროების ჩვენებას, რადგან მასზე ვისაუბრებთ ცალკე პარაგრაფში.

ქრისტე ღვთის ძეა („ღვთის ძისა კაცად აღმზრდელი“, 87), ღვთის სიტყვა („სიტყვისა ღმრთისა ხორცითა მტვირთველი“, 87),

მამის სიტყვა („მამისა სიტყვა სახითა“, 38), სიტყვა ძლიერი („... გვაცნობეს სიტყვა ძლიერი“, 37), სიტყვა მშვენიერი („სახით სიტყვა შვენიერო“, 73), დავითის (წინასწარმეტყველი — ტ. მ.) ძე („მისვე დავითის ძედ თქმული, იესო ქრისტე ღმერთია“, 37), დავითის ვარდი („დავითის ვარდო“, 86), აბრამის ყვავილი („აბრამის ყვავილო დაუქცნობელო“, 86), დავითის რქა („ძე დავითს რქადა ღმერთმან უქადა“, 112), ზეცის სიძე („შუვალამეს მოვალს ის სიძე“, 120). დ. გურამიშვილის მიხედვით, ქრისტე არის მზიანი დღე („დღე ღამიღამდი მზიანი“, 140), მზიანი ღამე („ვირემდის განახლდებოდა ძველი დღე-ღამე მზიანი“, 157), ახალი დღე („ახალმან დღემან განწმინდა ღვარძლიან ნაქმზიანი“, 157), უკვდავების წყარო (დააკვირდით პოეტის ერთი ლექსის სათაურსაც კი — „უკვდავების წყაროს იგავი“, 28). ცხოვრების წყარო („ცხოვრების წყარომ დაშრიტა ჯოჯოხეთს ცეცხლის ალები“, 46), ხე ცხოვრებისა („ცხოვრების წყაროს უხსენე ხე ცხოვრებისა ღარადო“, 21), კაცთა ძე („ძე კაცთა ნორჩის მგვანადო“, 21), დავით წინასწარმეტყველის ხის „შტო-მორჩი“ („ნერგად მას ვსახავ, იგ რაც ხე ისახა იესესითა... შტო-მორჩიღ ქართველთ უფალთა, ვინც მაზე ბმულ ჩანს ფესვითა“, 27), საწმისზედ მონაწვეთი წვიმა („გარდამოვდესო ვით წვიმა საწმისზედ მონაწვეთია“, 37), ნათლის (მამა ღმერთი) შენაერთი ნათელი („ნათლად მობრწყინდა მის ნათლის შენაერთია“, 37), სიკვდილის მომკვლელი ხილი („მას მორჩსა სიკვდილთ მომკვლელი ზედ ერთი ხილი ებადა“, 38), მზის შარავანდელი („შარავანდელი მზე ცხლისა“, 39), ღვთის საიდუმლო („ღვთის საიდუმლო გასტეხეს“, ე. ი. ქრისტე დასაჯეს, 40), მაცხოვარი იყო დედის გულის ყვავილი (მარიამი ამბობს: „დამიქცნა გულის ყვავილი“, 41), ფესვ-არსოანი ძირი („ვით შტოზედ მორჩო ახალო, ფესვარსოანო ძირო და 41), თვალთა ნათელი („ვი-იმე, თვალთა ნათელი“, 41), მზეთამზის სხივი („სხიო მის მზეთა მზისაო“, 41), ჭვარცმისა და დაფვლის შემდეგ მკვდრეთით აღმდგარი, ამალღებული, ფრთოსან ორბივით განახლებული („იგი კი ისევ განახლდა, ვითარცა ორბი ფრთოვანი“, 45), ცხვართა დამხსნელი მწყემსი („წყემსი ცხოვართა დამხსნელი და მგელთა არ მიმცემელი“, 47), მზეთა მზის სახე („სხიო, მზეთა მზის სახეო“, 73), უსასყიდლო მარგალიტი („სიყვარულო, სახით თქმულო უსასყიდლო მარგალიტო, 73). მზე, მზეთამზის მაგალითი („მზევ, მზეთა-მზის მაგალითო“, 73), უმანკო მტრედი — გვრიტი („ვით უმანკოვ ტრედო-გვრი-

ტო“, 73). შარბათი („შენ, შარბათი, ვით დაგღვარო და ძიმწარის წვე-
ნი ვხვრიტო“, 73), მწყემსის კვერთხი („ჩვენ ცხოვართა, მწყემსის
კვერთხო, ძელო ცხოვრებისა ხეო“, 73). ქრისტე დღეა („ვიკარავი
ბნელის ღამითა, დღევ, რად არ მომიძიებო“, 75), განთიადის ვარ-
სკელავი („განთიადისა ვარსკელავო“, 75), ციდან საწმისზე დაწვე-
თებული ცვარი („სახით ვითარცა საწმისზედ, ცვარო ზეგარდმო წვე-
თილო, 86), მთიდან გამოკვეთილი ლოდი („მთით ლოდო გამოკვეთი-
ლო“, 86), მეხი, ქუხილის ისარი („მეხო, ქუხილის ისარო“, 86).
ცხოვრების პური („ცხოვრების პურთა მცხობელო“, — მიემართება
მარიამ ღვთისმშობელს, 87), საიდუმლო დღე („შენ გვედრები ცის-
კარო საიდუმლოსა დღისაო“, 88), მამის ძირიდან ამოზრდილი რტო
 („მამას ვსახ ძირად და ძეს შრტოდ პირად“, 112), კარგი ყურძენი
 („ვაქებ მიტომა, დავითის შრტომა ზედ გამოიბა კარგი ყურძენი“,
113), მოფენილი მზე („მოგვფინა მზედა ღვთის სიტყვა ძედა“, 114),
ბნელი სავანის განმნათებელი („მან განგვინათლა სავანე ბნელი“, 114),
წარუვალი ნათელი („მზევ, წარუალი ნათელი დამიშრტი, ვითა სან-
თელი“, 140). ქრისტე ადამიანთათვის ხმალიცაა, რითაც სძლევს
მტერს („ძე, მწე, ჩემი არს, ქრისტე, მტერი მითა დავქიშტე, ხრმლად
ის მაქო“, 142), დავითის (წინასწარმეტყველი — ტ. მ.) ბალის ხილი
 („დავითის ბალის ხილი სჯობს, სხვათა წალკოტის ხილებსა“, ან კი-
დევ: „მან დავით თავის ბალშია იმყნა ცხოვრების ხენია“, 266)
და ა. შ.

როგორც მკითხველმა დაინახა, ასეთ საოცარ პოეტურ ხატებში
წარმოგვისახავს დ. გურამიშვილი ქრისტეს პიროვნებას. მოტანილ
სახეთაგან გარკვეულ ნაწილს წყაროები ეძებნება სასულიერო მწერ-
ლობის ძეგლებში. ნაწილი კი თვით პოეტის მხატვრული აზროვნების
არსენალის კუთვნილებაა, რაზეც ქვემოთ სპეციალურად შევჩერდებ-
ით.

დ. გურამიშვილი მითოსური ქრისტეს სახარებისეულ ბიოგრა-
ფიასთან დაკავშირებულ თითქმის ყველა ეპიზოდს თავის პოეტურ
მხატვრულ ქსოვილში რთავს ხოლმე. „დავითიანის“ ავტორი დიდ
ტიკვილს განგვადღევიანებს ქრისტეს გაყიდვის, შეპყრობის, თავზე
ეკლის გვირგვინის დადგმისა და განსაკუთრებით ჭვარცმის სურათე-
ბის გადმოცემისას. დ. გურამიშვილის პოეზიაში ჭვარცმულის ფენო-
მენსა და ჭვარცმის ტრავიკული ეპიზოდების დასურათხატებას გან-

საკუთარებული ადგილი აქვს დათმობილი¹. სახარების ტექსტებთან და სასულიერო მწერლობის ძეგლებთან შედარებით „დავითიანში“ ქრისტეს გაყიდვა, შეპყრობა და ჭვარცმა შეუცნობელი შინაგანი, სულიერი ტკივილით განიცდება. ისეთი შთაბეჭდილება იქმნება, თითქოს არა როგორც მითოსური პერსონაჟის, არამედ სისხლით და ხორციით ყველაზე ახლობელი ადამიანის, ქვეყანაზე, ხალხზე ზოგადად და, გნებავთ, საქართველოზე, ქართველ ხალხზე, მის ჭირსა და ლხინზე, ბედზე. მომავალზე თავგანწირვით მზრუნველი ადამიანის ცხოვრების ტანჯულ აღსასრულს ითავისებ. პოეტს იმდენად ახლოს მიაქვს მკითხველის სულთან და გულთან გოლგოთის სისხლიანი ტრაგედია, რომ დროისა და სივრცის ყოველგვარ საზღვარს შლის, თითქოს აგერ შენს თვალწინ აწამეს მაცხოვარი. შურისძიების გრძნობით ენთები ფარისეველთა თუ იუდას მიმართ, თითქოს აგერ-აგერ ხელს წააელებ მათ კისერში, რათა პასუხი აგებინო. გადაუქარბებლად შეიძლება ითქვას, რომ „დავითიანში“ დახატული ქრისტეს (ისევე როგორც მარიამ ლეთისმშობლის) ბუნება, ხასიათი, კაცთმოყვარეობის გრძნობა, ჭირის მოთმენა და ატანა, უსამართლობისადმი შეუგუებლობა, ალტრუიზმი თუ სხვა თვისებები² გვაგონებს ჩვენს დიდ ქართველ წინაპრებს, რომლებმაც თავიანთი ჭვარცმული ცხოვრებითა და მოღვაწეობით ღრმა, წარუშლელი კვალი „ქართლის ცხოვრების“ ფურცლებს სტრიქონებივით გაავლეს. დ. გურამიშვილის მიერ წარმოსახული ქრისტეს პიროვნების გაცნობისას სახარების წიგნებში კი არ ვერაქნობთ თავს, არამედ ჩვენს მამულში, ჩვენს ხალხში, სადაც დაიბადა მაცხოვარი თითქოსდა ჩვენდა მხსნელად, იმედად, ნუგეშად, ცოდვების გამოსასყიდად, მოსანანიებლად, სადაც იქადაგა დაცემული ერის ფენიქსებრ აღდგომისა და ამაღლების იდეები. ერთი სიტყვით, ჭვარცმულის ფენომენის წარმოსახვისას მას განვიცდით და ვითავესებთ ქართველად. ჩვენთვის თავდადებულ მამად, იმდენად „გააქართველა“ მაცხოვრის ბუნება-ხასიათი პოეტმა და სწორედ ამაში უნდა ვეძიოთ უპირველესად დ. გურამიშვილის მხატვრული ენერჯის თვისებებურება. თუნდაც გავიხსენოთ მარიამ ლეთისმშობ-

¹ იხ. დავითიანი, გვ. 21, 39, 40, 41, 42, 44, 47, 117, 127, 133, 135, 138, 140, 141, 142, 262.

² საინტერესოა აღინიშნოს, რომ ილიასა და ვალაკტონის პოესიაში ქრისტე სიმბოლოა დათმენის, სიყვითის, სათნოების და არა რელიგიურა აღმსარებლობისა (ამის შესახებ იხ. ლ. სორდიას დასახ. ნაშრომი, გვ. 74).

ლის გლოვა და ტირილი ჯვარცმული შვილის ნახვისას. უმაღლესი დაავადება ქართველი დედა, რომელიც ტანჯვით დაღუპულ შვილს დაანთხვეს ხოლმე თვალებიდან ღვარად მომდინარე ცრემლებს.

მანც რატომ წარმოჩნდა ქრისტეს ჯვარცმის ეპიზოდები ყველაზე მასშტაბურად „დავითიანში?“ ამას უპირველესად ეძებნება ბიბლიური გამართლება. სახარების ავტორებმა ქრისტე დასახეს ადამიანთა ცოდვების მომნანიებლად და გამომსყიდველად. ცოდვათა გამოსყიდვა მაცხოვარს საკუთარი სისხლის დათხვეის ფასად დაუჯდა. „ესე უწყით, რამეთუ ძელი იგი კაცი ჩუენი (ადამი — ტ. მ.) მის (ქრისტეს — ტ. მ.) თანა ჟუარს ეცუა, რათა განქარდეს ჯორცი იგი ცოდვანთ, რათა არღარა ვამონებდეთ ჩუენ ცოდვასა, რამეთუ რომელი იგი მოკუდა, განმართლებულ არს ცოდვისაგან“ (რომაელთა შიპარსი, 6, 6—7). ახალი აღთქმის კვალობაზე დ. გურამიშვილიც ქრისტეს წარმოგვიდგენს ისეთ არსებად, რომელიც ტანჯვით აღესრულა, ჯვარს ეცუა, რათა სხვათათვის, საერთოდ ადამიანებისათვის, მოეცანა ხსნა და სიკეთე. ამაშია მაცხოვრის საქციელის ჰუმანისტური გაგების ზოგი ძალა და შინაარსი. ამით ქრისტემ სანიმუშო მაგალითი დაუტოვა ადამიანებს, არა პირადი სიკეთისა და ბედნიერებისათვის, არამედ მოძმეთათვის სავალი გზის გაადვილების მიზნით, სხვათა მომავლისა და ბედნიერი ხვედრისათვის. მხოლოდ ამ მიმართულებით შეეძლოთ მათ ქრისტესავით მაღალი და უკვდავი სახელის მოპოვება. სწორედ ამას გულისხმობს ლ. ფოიერბახის შენიშვნაც: „რელიგია მაგალითებით ლაპარაკობს, მაგალითი რელიგიის კანონია. რაც ქრისტემ მოიპოქმედა, ის კანონია. ქრისტე ეწამა სხვებისათვის, მაშასადამე, ჩვენც ასევე უნდა მოვიქცეთ“¹. ახლა მ. ლუთერს მოვუქმინოთ: „ჩვენ გულდასმით უნდა მივყვეთ ქრისტეს მაგალითს, მისმა მაგალითმა უნდა აღგვიძრას და მოგვიწოდოს, რომ ჩვენც გულითა და ხალისით დავეხმაროთ და ვემსახუროთ ადამიანებს, თუნდაც იგი სამძიმოც იყოს და მის გამო ვეწამოთ კადევეც“². ეს მებედულებანი თავისუფლად შეიძლება მოერგოს დ. გურამიშვილის მიერ გააზრებული ჯვარცმული მაცხოვრის არსს. ცხადია, პოეტს თავისთავად ხიბლავს და შთააგონებს მითოსური ქრისტეს საქციელი, ვინაიდან მან

¹ ლ. ფოიერბახი, ქრისტიანობის არსება, თბ., 1956, გვ. 102.

² იქვე.

მსუბუქად აიტანა ის გვემა და წამება, რაც ეშაფოტზე ასვლისას ერგო წილად. ადვილად აიტანა იმიტომ, რომ ადამიანებისთვის გაწირა თავი ღმერთაკმა. დ. გურამიშვილს ქრისტეს წამების შინაარსში მეორე მომენტი აინტერესებს და მას წამოსწევს კიდევაც წინ: ქრისტეს ჯვარცმის ტრაგიკული აქტი სახარების ფურცლებს და მისი გავლენით სასულიერო ძეგლების ტექსტებში კი არ ჩარჩენილიყო უქმად, გაყინული სახით, რათა მას მკითხველთათვის მოცემული ბიბლიური ფაქტის მხოლოდ ცოდნის საშუალება მიეცა და ამით წარმოდგენა შეექმნა ქრისტეს პიროვნებაზე, არა. მას მოქმედი თვისებები უნდა შეეძინა. ქრისტეს წამების ტრაგიკულ აქტს ადამიანის გონება უნდა გაელვძებინა, გამოეფხიზლებინა, გაეთავისებინა იგი და მიებაძა განსხეულებული ღვთის საქციელისათვის. მაცხოვრის თავგანწირვას ადამიანებისთვის უნდა ესწავლებინა საერთოდ კაცთათვის თავის დადების გაკვეთილები. აი, ამაში დანახა დ. გურამიშვილმაც ჯვარცმის აქტის სასიკეთო ასპექტები. პოეტის ეპოქაში კი მაცხოვრის წამების ამგვარი გააზრებისა და გაგების წინ წამოწევა წყლულზე წასასმელი მალამოს დარი უნდა ყოფილიყო. ეს იყო დრო უსამართლობისა, დაუნდობლობისა, გაცემისა, სულის გაყიდვისა, ურთიერთმტრობისა და გაუტანლობისა, გაუთავებელი კინკლაობისა, სისხლისღვრისა, მამულისადმი სამსახურის დავიწყებისა, რჯულის, რწმენის უგულებელყოფისა. მშველელი არსით ჩანდა, ხსნის იმედი თითქოს გადაწურული იყო, ქართველთათვის ასეთი ძნელბედობისა და უმწეობის ყამს შემოჰყავს თანამემამულეთა სულიერ სამყაროში ქრისტეს ხატება პოეტს, რათა მისი მაგალითით გადაგვარებულ ქართველთა დაბნელებულ გონებაში სინათლე შეიტანოს, გონს მოიყვანოს ისინი, ხალხისა და სამშობლოსათვის თავგანწირვის თესლი გააღვივოს მათ გულში. ასწავლოს თანამედროვეთ ჳირის ატანის, გამძლეობისა და მოთმინების სასიკეთო თვისებები. ამიტომ შესძახებს „ქართლის ჳირის“ ავტორი ქრისტეს: „დიდება მოთმინებასა შენსა უფალო იესო“.

ჳ. ღვინჯილიამ მოხუენილად შენიშნა: „ქრისტეს წამების მთელი პროცესი არ შეიძლებოდა ორმხრივ არ ყოფილიყო დ. გურამიშვილისათვის მანლობელი და ორგანული: როგორც რელიგიური, ასევე ეროვნული თვალსაზრისით, ეროვნული და ღვთაებრივი თითქოს შემუშნეულად ვადადიან ერთმანეთში, ტანჯვა-წამების თვალსაზრისითაც და გაუტეხელი ნებისყოფის თვალსაზრისითაც“¹.

¹ ჳ. ღვინჯილია, პოეტური ენერგია, თბ., 1983, გვ. 131.

დ. გურამიშვილს განსაკუთრებით საგანგაშოდ ესახება ადამიანთა მხრიდან მათთვის თავგანწირული პიროვნებისთვის სამაგიერო სიკეთის მიგების ნაცვლად მის მიმართვე გაბოროტების მავნე სენი, უმადურობის მომაკვდინებელი სენი. ამის მაგალითი სახარების ავტორებმა თვალნათლივ გვიჩვენეს, თუმცა ანალოგიურ საშინელ სურათებს არანაკლებ ხედავდა და განიცდიდა დიდი პოეტი თანამედროვეთა საქციელიდან. უნებლიედ გვახსენდება სულხან-საბას სიტყვები. რასაც რუქას ათქმევინებს: „არას კაცს კარგის მოქმედებისათვის კარგი არ უქნია, მის ნაცვლად ავი მოუგიაო“. ეს სიტყვები ღიდ შემოქმედს სწორედ მისმა ეპოქამ ათქმევინა.

დ. გურამიშვილს ქრისტე მხატვრული ჩანაფიქრით წარმოდგენია ზედ, რომელიც წუთისოფლის მკვიდრთ მრუდედ წარმოესახათ და მოინდომეს მისი მოკრა. „ვერა ვსთქვი, მე ვერ შევიძელ მის ხის სახელის წოდება, სოფელს ერგო და სოფლელთ თქვეს: „მრუდია, არა სწორდება“. აღიძრენ ერნი, იზრახეს ცუდისა მიღებ-მოღება, გაყიდეს, მოსპურეს“ (28). სოფლელთ ქრისტეს ღვაწლი ერთნიარდ ჰქონდათ გაცნობიერებული. იმ ხის ტოტს ერთი ხილი ება, რომელსაც „სიმწიფის ქამი მოსლოდა ნაყოფის გამოღებადა“, ზოგმა ეს ხილი უკვდავებად შერაცხა, ზოგმა კი — სიკვდილის მომტანად: „ზოგს სასიკვდილედ მიაჩნდათ და ზოგთა უკვდავებადა“. ამიტომ „შეინთქვნენ ერნი“, ცუდი განზრახვის მონანი გახდნენ: „მისი ნაყოფი არ არის საქებურიო, ჰკურნებს და ერთა აცდუნებს, საქმე სჭირს ბეზელბურიო“. ფარისეველთა შეუგნებლობა და ავაზაკობა იმაში გამოიხატა, რომ „ვერ იცნეს, იყო მოსილი ღმერთი კაცობრივ ცმულითა“. დ. გურამიშვილი იქვე შენიშნავს: „კაციც ძნელია საცნობლად, ღმერთს ვინ იცნობდა გულითა“. ქრისტე ჭვარცმამდე მიიყვანა გონებააილუნგ და გონებადაბნელებულ კაცთა მოქმედებამ: „ელმად სჭვრეტდენ მას მართალსა, ნათელს ბნელით შენამოსრად“. მაგრამ, პოეტის თანახმად, ქრისტეს გაცემა-გაყიდვაში მაინც ადამიანის სიხარბემ გამოიღო უპირველესად ხელი და თქვა თავისი სიტყვა. იუდამ ოცდაათ ვერცხლად გასცა მოძღვარი და ამით ეშმაკს მიჰყიდა სულიც, თუმცა იმის შეგნება კი შერჩენია მის წამხდარ სინდისს, რომ ჩადენილ ცოდვას მონანიებაც კი ვერ უშველიდა და თვითმკვლელობით გასცა კიდევ პასუხი: „სიხარბით ნათლად ვერა სცნა (იუდამ — ტ. მ.) შარავანდელი მზე ცხლისა“, ან კიდევ: „ოცდაათ ვერცხლად გაყიდეს, ისიც კი დანაბნისო“.

ზემოთ აღნიშნეთ, რომ დ. გურამიშვილი ქრისტეს გაცემის, შეპყრობისა და ჯვარცმის ბიბლიურ ამბებს მრავალჯერ უბრუნდება. ამ მხრივ განსაკუთრებით ცალკე უნდა დავასახელოთ ორი ლექსი — „ჯვარცმის ამბავი“ (39) და „მოთქმა კმითა თავ-ბოლო ერთი“ (ჯვ. 43). საერთოდ, ქრისტეს ტანჯვის სახარელი სურათების გადმოცემისას დ. გურამიშვილი, რა თქმა უნდა, სახარების ავტორებზეა დამოკიდებული, მათგანაა დავალებული. ამ მხრივ უპირველესად მათესა და ლუკას სახარებანი გვაქვს მხედველობაში. აქ ისიც უნდა ითქვას, რომ პოეტის მიერ დახატული ჯვარცმის ამბავი მხოლოდ გალექსვა რომ იყოს სახარებათა წიგნში მოქცეული მოთხრობისა ქრისტეს წამების შესახებ, მაშინ საკითხზე მსჯელობის დაწყებას არავითარი ინტერესი და გამართლება არ მოპყვებოდა. დ. გურამიშვილი აქაც მოჩანს, როგორც უაღრესად თვითმყოფადი პოეტი. პირველ რიგში მისი მხატვრული განსახოვნება და ძალა გვაქვს მხედველობაში აღნიშნული ამაზრზენი სურათის ჩვენებისას. აქვე ერთი გარემოებაც უნდა გაიხაზოს: სახარება-ოთხთავში მოთხრობილი ჯვარცმის ამბავი შედარებით მშრალ შთაბეჭდილებას ტოვებს, სქემატურად არის აღწერილი ხსენებული ამბავი, უბრალოდ, ჩვეულებრივად ეცნობი მას, ყოველგვარი ემოციებისა და ტკივილების გარეშე, ჩვეულებრივადვე დაიმახსოვრებ ქრისტეს შეპყრობისა და დასჯის მიზეზებს. კითხულობ მხოლოდ ქრისტეს, როგორც მითოსური არსების აღსასრულს. „დავითიანში“ კი ამ მხრივ რადიკალურად განსხვავებულ ვითარებასთან გვაქვს საქმე. ქრისტეს შემოცლილი აქვს მითოსურ არსებად გაგების სამოსელი. მკითხველის თვალწინ გაივლის თითქოსდა ქართველი ხალხისთვის თავგანწირული ეროვნული გმირის ტრაგიკული ხვედრი, მის ჯვარცმას აღვიქვამთ, როგორც საკუთარი სხეულის გაუკონარ წამებას, თითქოს მოღალატე დგას ჩვენთან ახლოს, რათა ლახვრითვე განგვიგმიროს გვერდი და სისხლის ღვარი გვდის. იმ განცდამდეც კი მიდის კაცი, რომ ხელს მოისევამს გვერდზევე, რათა დარწმუნდეს გაფიქრებულის სიმართლეში. დ. გურამიშვილმა ქართველი მკითხველის გულამდე მაცხოვრის სასტიკი წამების დახატვით დიდი, განუზომელი ტკივილი მოიტანა. ეს შეძლო მან მხატვრული სიტყვის ძალით. აქვე ისიც უნდა შევნიშნოთ, რომ ჯვარცმის გადმოცემისას დ. გურამიშვილი მთლად მიჭაჭვეული არ არის სახარების ტექსტს. მისადმი მიმართებისას იგი შინაგან თავისუფლებასაც იჩენს. ჯავახიანით თუნდაც ასეთი ტაეპი „დავითიანი-

დან: „შეიპყრეს (ქრისტეს შეპყრობაზეა საუბარი). მისთვის მომ-
წადეს ლურსმან-კვერ-გაზ-მარწუხები“ (39). სახარებათა ტექსტში
ქრისტეს შეპყრობის ანალოგიური სურათი არ დასტურდება. აქ
უნებლიედ გვახსენდება თეიმურაზ პირველის „წამება ქეთევან დე-
დოფლისა“, სადაც აღწერილი ქეთევანის წამების ეპიზოდები გვახლო-
ებს დ. გურამიშვილის მიერ მოცემულ სურათებთან, სადაც მო-
თხრობილია ქრისტეს ჭვარცმის ამბავი. თეიმურაზ პირველი ერთ-
ერთ სტროფს ასე ასრულებს: ქეთევანს „ბარები შუბლსა შემოსევს,
ყველა ქმნეს მათი აჭები, აღმა ახეთქეს კეთვანი, ვა, თქმითა აქ
ვისაჭები“¹. სხვათა შორის, დ. გურამიშვილიც ასევე განიცდის
და მოთქვამს ქრისტეს ტანჯვის დახატვისას: „უგმირეს გვერდსა ლახ-
ვარი. ვაიმე, ვითა ვსთქვი ესო“ (40). „ქართლის ქირის“
ავტორი უფრო ამბავებს ქრისტეს წამების ეპიზოდს: „შემოეხვიე-
ნენ გარშამო, დაუწყეს ჭრა და კოდება“ (39). პოეტს ქრისტეს პი-
როვნებაში განსაკუთრებით ხიბლავს მისი თავგანწირვა და წამების
ნოთმენა ადამიანთა საკეთილდღეოდ: „ჰქმენ სულგრძელება მათქედა
და დასთმე შენ ჩვენთვი ესო“. სწორედ ამიტომ აღტაცებით შესძა-
ხებს იგი: „დიდება მოთმინებასა შენსა, უფალო იესო“ (43). ადა-
მიანთა ხსნიანთვის ნებით წამებული ქრისტე მისმა მშობელმაც გა-
ნადიდა: „შენ ძეო და ღმერთო ჩემო, უფალო, გძღენი დიდებას!“
(42).

§ 8. „მთავ, ლოდის გამამტყორცნელო“. დ. გურამი-
შვილის პოეზიას ვინც იცნობს, არ შეიძლება აღტაცებული არ დარ-
ჩეს იმ თხზულებებით, რომლებშიც მარიამ ღვთისმშობლის სახე ელ-
ვარებს². ჩამოთვალათ ისინი: „ტირილი ღვთისძმობლისა“ (41),
„ვედრება ღვთის-მშობლისა დავითისაგან“... (86), „ოდეს დავით გუ-

¹ ქართული პოეზია, III, გვ. 38.

² მარიამ ღვთისმშობლის ხატების შესახებ - დავითიანში - საუბარი გვაქვს ჩვენს
წიგნში - „დავით გურამიშვილი და ქართული სიტყვიერი კულტურა“, გვ. 101-
117. კერძოდ, აქ ვეხებით ქართული სასულიერო პოეზიისა და განსაკუთრებით
ბიზანტიური ჰიმნოგრაფიის შედევრის - „დაუჯღომელის“ გავლენას დ. გურამი-
შვილის მხატვრულ აზროვნებაზე მარიამის პიროვნების წარმოსახვისას. წინამდებ-
არე წიგნში მოცემული დავითიანები ერთგვარად გაგრძელებაა წინაურ მსჯელო-
ბასა, თუმცა საკითხის ამოწურვის პრეტენზია მას სრულიადაც არ გააჩნია. სა-
ერთოდ. მარიამ ღვთისმშობლის თემა „დავითიანში“ ვრცელ გამოკვლევის სა-
განია.

რამიშვილი კისტრინის ომში ცხენითურთ ღიაში დაეფლა, იმის მონასიბად ღვთის-მშობლის შესხმა“ (115), „ხარებობის დღის შესხმა“ (117). „ღვთის-მშობლის მიცვალების დღის შესხმა“ (118), „არია“ (139—141), დასახელებული ნაწარმოებებიდან განსაკუთრებით გამოირჩევა „ვედრება ღვთის-მშობლისა დავითისაგან“, რაც ამჟღად ჩვენი მსჯელობის ობიექტი ხდება. ქართულ პოეზიაში ძე ღმერთის მშობელ დედაზე ამ ლექსის დარი აღარაფერი შექმნილა. იგი საოცარ შთაბეჭდილებას ახდენს მკითხველზე თავისი პოეტური დონით, ასევე იმ ლიტერატურული წყაროების ცოდნითა და მობილიზებით, რაც მარიამ ღვთისმშობლის ეპითეტებს უკავშირდება. მივაყურადოთ „ვედრების“ ავტორს: მარიამი ღვთის სიტყვის ხორციტ მტვირთველია, ღვთის ძის კაცად აღმზრდელი, „მით კერპთა დამადნობელი“. იგი ადამის მხსნელის დედა გახდა, ძით ევას მახარობელი. მარიამი დასახულია ღვთის სიბრძნის სავანედ, ტახტ-საყდარ-დასაჯდომელად, კეთილმორწმუნე მეფეთა „გვირგვინად მოსაჯდომელად“; ქრისტეს დედა წოდებულია მთად ღვთისად, პოხილ მთად, ზეციდან ცერის შემატკობელ აგარაკად, უთესლოდ ნაყოფის აღმომცენებლად, უცნაურისა მცნობელად. სჯულის მტკიცედ მპყრობელად, სარწმუნოების ხარისხად, ქრისტიანთა მფარველ ზღუდედ, ღვთის მცნების ჩასაწყობელ სჯულთ კიდობნად, შეუწველ მაყვლად, მტერთა მკვეთელ ქუხილად, სულთა მანათობელ ელვად, შიშველთა დამათობელ უხრწნელ სამოსლად. ღვთის სამსხვერპლედ, ცხოვრების პურთა მცხობელ ფურნედ, ცხოვრების წყაროს ემბაზად, ისრაელთა ცრემლის მშრობელ, წყლის მომცემ კლდედ, ნაყოფიერ ვენახად, ტოტებდაუქნობელ ვაზად. მაჩრდილობელ ნერგად, კეთილთა შრტოთა მყნობელად, „წილ-მყვანებელ ხიდად“, ცათამდის მწვედომ კიბედ, ზეციდან ღვთის სიტყვის საყვირად, არხის საყდრის სასანთლედ, ბნელი ქვეყნის მანათობლად. „მის მთიებისა დედობით“, „მამათ-მამის შურდულად“, ლოდის გამომტყორცნელ მთად, კერპთა და „საწუთროს ღმერთთა“ მომსვრელად, შეურყეველ გოდლად, დაურღვეველ ზღუდედ, „ცათაგან დაუტევენელთა წილთა დამტევენელად“, საიდუმლო დღის ცისკრად, საცნაური მზის ნათელ შარავანდედად, აღდგომის ხატად, უხილაეთა მგვეტთა „დამსხარტად“, მწყემსის და ტარიგის დედად და ა. შ. ვფიქრობთ, მკითხველს კი არ მოებზრდა, არამედ დიდი ესთეტიკური სიამოვნებაც ერგო წილად ყველა იმ სახე-ხატის ფიქსირებით, რაც დ. გურამიშვილის „ვედრებაში“ გვხვდება მარიამ

ღვთისმშობლის სულიერი სამყაროს დასახასიათებლად, მისი პიროვნების შესაცნობად. ქრისტეს დედის ეპითეტები და ხატები, სიმბოლიკური ასპექტები, რაც ზემოთ ვაჩვენეთ, იშვიათი გამონაკლისის გარდა, სასულიერო პოეზიის მხატვრული არსენალიდანაა ამოზიდული პოეტის მიერ. აურაცხელ სასულიერო ძეგლში სხვადასხვა ადგილას გაბნეული თითქმის ძირითადი სახე-სიმბოლოები და ატრიბუტები, რაც მარიამის შესამკობად შეუქმნიათ ჰიმნოგრაფებს, დ. გურამიშვილს ამოუკრებია იმ საუნჯეთაგან, უცდია საანალიზო ლექსში მათი თავმოყრა. პოეტის მიზანი ამ შემთხვევაში ისაა, რომ მკითხველს ტოტალურ ასპექტში შეამეცნებინოს მარიამის ღირსება-თვისებები. აქ მარიამის სახით წინ წამოწეულია დედის ამაგის დაფასების მოვალეობის შეგრძნება, დედის ღირსებისამებრ განდიდების მოწვევები. ეს მით უფრო პაერივით იყო საჭირო იმ რთულ და წინააღმდეგობებით აღსავსე ეპოქაში, რისი შემსწრეც კაბუჯი პოეტი გახდა. იმ ძნელბედობის პერიოდში დედას ეკისრებოდა უპირველესად უდიდესი პასუხისმგებლობა სამშობლოსათვის, მშობელი ერისათვის გამოსადეგი შეილის აღსაზრდელად. ჯვარცმული ქრისტეს სხეულიდან გადმომჩქერალი სისხლის მხილველი მშობლის სახის დახატვისას დ. გურამიშვილი თითქოს ჩვენს თვალწინ გაატარებს საჭარტველოს წამებულ ეროვნულ გმირთა დედების აჩრდილებს, იმდენად შემოკპყავს პოეტს მარიამ ღვთისმშობელი „დავითიანში“ ქართული ხასიათითა და ტკივილებით.

დ. გურამიშვილის „ვედრების“ მხატვრული ღირსება განსაკუთრებით იმაში უნდა დავინახოთ. რომ ავტორმა სასულიერო პოეზიიდან შემოტანილ მყარ, ე. წ. გაქვავებულ ეპითეტებს, სახე-სიმბოლოებს ახალი პოეტური სიცოცხლე მიანიჭა, ახალი სული ჩაუდგა, ახალი ზორკით შემოსა და იმდენად მოხდენილად მიუჩინა ადგილი თავის ლექსში. ძნელად თუ დაეკვდება სათანადო ლიტერატურულ წყაროთა მკოდნეც კი, რომ თითქოს იგი პოეტის ფანტაზიის შედეგი არ იყოს. აქ ის ფაქტიც უნდა გავიხსენოთ, რომ ძველი საქართველოს პოეტებისათვის მათი წინამორბედ თუ თანამედროვე შემოქმედთა ნიმუშებიდან სათანადო სახეების გამოხმობა, სესხება, თუ გამოყენება პლაგიატობად კი არ ითვლებოდა. არამედ ერთგვარ ლიტერატურულ ხერხდაც კი. მთავარი იყო ნასესხები აზრებისა თუ პოეტური სახეებისათვის ახალი სუნთქვა და მხატვრული აღმაფრენა მიგენიკებიანა, ახალ პოეტურ სიმალლეზე აღგეტყორცნა იგი. სწორედ

ამაში უნდა დავინახოთ უპირველესად დ. გურამიშვილის პოეტური
 სამყაროს ღირსების შედგევი. ამ თვალსაზრისით ასევე გამოირჩევა
 პოეტის სხვა თხზულებაც („ოდეს დავით გურამიშვილი კისტრინის
 ომში...“), სადაც ვეცნობით ღვთისმშობლის შესხმას. ავტორს ასე
 შემოჰყავს ჩვენს ცნობიერებაში ქრისტეს დედის სახება: მარიამი
 არის ოქროს სასანთლე. ლამპარ-განუმქრალი, ზმირინ-გუნდრუკთ საკ-
 მეველი. უსასყიდლო მარგალიტი, ძვირფასი თვალი. ანთრაქ-ალმას-
 საჯირონი. იაუუნდი. ოქრო, ლალი, ცხოვრების წყლის იათული
 (პურქელი), დიდი დედოფალი. ქრისტეს ჭვარი, ცხოვრების წყლის
 ღარი და სხვ. აღსანიშნავია, რომ დ. გურამიშვილს ამ ლექსში არ
 გაუმეორებია მარიამის არც ერთი სახე-სიმბოლო თუ ეპითეტი, რა-
 საც „ვედრებაში“ შევხვდით. შეიძლება გამონაკლისად ჩავთვალოთ
 ერთი ტაეპი: „სახით ოქროს სასანთლეო, ლამპარ-განუმქრალო“
 (115). შდრ. „ვედრება“: „არსის საყდრისა სასანთლევე, ლამპარ
 -რძლად გაუქრობელო“ (87). საილუსტრაციო მასალად მოტანილ
 სახე-სიმბოლოებისა და ატრიბუტების ლიტერატურულ წყაროებზე,
 როგორც ზემოთაც ვთქვით. ცალკე გვექნება მსჯელობა. თუმცა აქვე
 გვინდა სპეციალურად აღვნიშნოთ, რომ მარიამ ღვთისმშობლის შე-
 საქობად დ. გურამიშვილს ორიგინალური სახეებიც შეუქმნია, რაც
 ლიტერატურულ წყაროებზე ნაკლებ შთაბეჭდილებას არ ქმნის, პი-
 რიქით. ამითაც იმკვიდრებს იგი პოეტური თვითმყოფადობის სახელს.
 ამ მხრივ გამოსაყოფია შემდეგი მეტაფორულ-სიმბოლური სახეები
 თუ სახელები: „მაჩრდილობელო ნერგო და კეთილთა შრტოთა მუნო-
 ბელო“, „მამათ-მამის შურღულო“, „ღვთის სიტყვის საყვარი“,
 „ცხოვრების პურის მცხობელი ფურნე“. „ცხოვრების წყლის იათუ-
 ლი“ (პურქელი). „ცხოვრების წყლის ღარი“, „ძელი, ქრისტეს ჭვა-
 რი“ და ა. შ. როგორ გავიგოთ „ცხოვრების წყლის ღარი“? „ცხოვ-
 რების წყარო“ სასულიერო მწერლობაში ქრისტეს ერთ-ერთი განმა-
 ურებელი სიმბოლოა. ვნახით რა გენიალურად წარმოსახავს დ. გუ-
 რამიშვილი ქრისტეს ჯოჯოხეთში ჩასვლას, სატანის დათრგუნვას. ჯო-
 ჯოხეთის დამბობას, მკვდრეთით ადამიანთა წამოყენებას, მათ განახ-
 ლება-გაცოცხლებას: „ცხოვრების წყარომ დაშრიტა ჯოჯოხეთს ცე-
 ქლის ალები. ზედ მიესხტრა. დამოსა ხორცითვე მკვდართა ძვალე-
 ზი“. ეს განუმეორებელი სახეა. ამ მომენტის უკეთესი მხატვრული
 ძალით წარმოსახვა ალბათ შეუძლებელია. დასახელებული გაცუვეი-
 ლი თემის ანეთ პოეტურ ასპექტში გადმოცემა უმკვიდრებს დ. გუ-

რამიშვილს სწორედ თვითმყოფადი და ნოვატორი პოეტის სახელს.

ე. ი. „ცხოვრების წყარო“ ქრისტეა, ხოლო „ღარი“ — მარიამ ღვთისმშობელი. „ღარის“ სინონიმი სიტყვები კარგად მოეხსენება ქართველ მკითხველს: „არხი“, „კრილი“, „ღარღანი“, „კილო“ (წისკვილის ღარი). „კრიკა“¹. ცნება „ღარი“ „ვეფხისტყაოსანშიც“ დასტურდება: „სისხლმან და ცრემლმან გარევით დაწვი ქმნის ღარად და ღარად“ (სტროფი 716). გრიგოლ ნოსელის „კაცისა აგებულებისათვის“ გვამცნობს: „ღძღლისაგან გამოვლენ ორნი განსაღინეღნი. მინსაგანსეღლი ღარსა“. „ღარი“ არ გვხვდება სულხან-საბას „სიტყვის კონაში“. ნ. ჩუბინაშვილი ამ სიტყვას ასე განმარტავს: „ღარი გრძელი ხე შუა ამოჭრილი გასაღინელად წყალთა“². ამ განმარტებებს გაგებითაა დ. გურამიშვილის მიერ გამოყენებული „ღარი“, როგორც მარიამის მეტაფორული სახელი: „გულზედ მქონდა მოხაზული ცხოვრებისა წყაროს ღარი“. ქრისტე ცხოვრების წყალია ან წყარო, რომელმაც ღარის (მარიამის) საშუალებით დაიწყო დინება ადამიანთა მიმართულებით. რათა მათთვის მოეტანა ხსნა. შველა, სიკეთე. გაენელებინა ან დაემრიტა მათი ცოდვის აღმური, ცეცხლი. ერთი სიტყვით. ღმერთსა და ადამიანებს შორის გაიღო ღარი, როგორც შუამდგომელ-შუამავალი, რათა შეეერთებინა ღმერთთან ადამიანის ბუნება და, პირიქითაც. ვაადგომიანებინა ღმერთი. ქრისტეს ბუნებრივების ჩამოყალიბებაში მარიამმა შეასრულა გადამწყვეტი როლი. იგი იყო, როგორც იოქვა. შუამავალი ღმერთსა და ადამიანებს შორის მათვე შესარიცებლად. ამ თვალსაზრისით საინტერესო პასაჟი მოიპოვება ქართულ სასულიერო მწერლობაში: „...ღმრთისმშობელისა, ქრისტეს დედისა მის, რომელი შუამდგომელ ექმნა ღმერთსა და კაცთა. და კაცებისა ბუნება შეაერთა. მის დედისა. რომელმან თანადადები დედა გარდაიჭადა, რომელ მამათა ვალი თანადედა, რამეთუ ადამ თუნერ მამაკაცისა უდაცკა შვა. ხოლო ამან ქალწულმან თუნერ მამაკაცისა კაცი შვა. რომელმაც მიაქცია ნათესავი თვისი უნარწნელად და სიხარული დიდი ჩუენ მოგუმაღლა“ („ისე წილენე-

¹ შტრ. აღ. ნეიმანი, ქართულ სინონიმთა ლექსიკონი, თბ., 1978, გვ. 440. ილ. აბულაძის ძველი ქართული ენის ლექსიკონში“ „ღარის“ სინონიმად დასახელებულია „შილი“.

² ნ. ჩუბინაშვილი, ქართული ლექსიკონი, გვ. 408.

ლის ცხოვრების“ სვინაქსარული რედაქცია)¹. ქართულ სასულიერო პოეზიაში არაერთხელ დასტურდება ადამიანთა მუდარა მარიამ ღვთისმშობლის წინაშე. რათა მან უშუამდგომლოს ქრისტესთან ცოდვების შესამსუბუქებლად. ანალოგიურ ვითარებასთან გვაქვს საქმე „დავითიანში“: „მარიამ, ქრისტეს დედაო, ასულო სიონეველო, შენ მე-ოხ-მეყავ (მიშუამდგომლე) ცოდვილსა. ქალწულო, ღვთისა მკვეელო“ (28). ან კიდევ: ღვთისმშობლის მიცვალების დღეს განადრდებენ ადამიანები და გალობით შესთხოვენ მას: „შენ ყავ ჩვენსედ შენი წყალობა, გვითხოვე შენს ძეს საყვარელსა, ნუ აგვხდის ჩვენ ღვთის საუარველსა“ (19), რათა ქრისტემ ცოდვა მაღლად შესცვალოს და ისინი პირნათლად წაიყვანოს თავის სასუფეველში.

ამდენად, სასულიერო მწერლობაში და განსაკუთრებით „დავითიანში“ მარიამ ღვთისმშობლის როლი ცოდვილ ადამიანთა ხსნის საქმეში არ ჩამოუვარდება ქრისტეს ღვაწლს. სწორედ ეს უნდა იყოს იმის ერთ-ერთი მიზეზიც, რომ ქართულ სასულიერო პოეზიაში მარიამი ძე ღმერთზე ნაკლებად არ არის შემკული და ხოტბაშესხმული. პირიქით, ჩვენი დაკვირვებით, ქართულ სასულიერო მწერლობაში საერთოდ და განსაკუთრებით კი ჰიმნოგრაფიაში მარიამ ღვთისმშობლის განდიდებას გაცილებით მეტი ადგილი უჭირავს, ვიდრე ქრისტესი. თუმცა ამის ძირითადი მიზეზი ისიც გახლავთ, რომ წინაპარ ქართველთა წარმოდგენით, ჩვენი მამული მარიამ ღვთისმშობლის წილხვდომილად იყო შერაცხილი. ქრისტეს დედა ადამიანთა მფარველია, შემწყალე და შემბრალებელი არა მხოლოდ ფიზიკური სოცოცხლის მანძილზე, არამედ აღსრულების შემდეგაც. ე. ი. მარიამი მარადის შუამდგომელი იქნება ადამიანებსა და ღმერთს შორის. ამაშია მისი დიდი ჰუმანისტური არსი. შეიძლება ითქვას, დ. გურამიშვილამდე მწერლობაში მესიის მშობელი ასეთ უდიდეს ჰუმანისტად არავის გამოუყვანია. აეტორმა ჩვენს წინ დააყენა არა მითოსური არსება, არამედ ნამდვილი, რეალური ქალი, დედა, ცხოვრების სიმბოლო, კეთილშობილების განსახიერება. დ. გურამიშვილის პოეტური გენიის საფუძველზე მარიამი ღმერთობს ისეთ შეფასებას და

¹ ძეგლები, IV, გვ. 400. ქრისტეს განკაცების შემდეგ ღმერთს მიმსგავსებული აღმსარებლის თავის თავეში აღმოაჩენს გასაღობობის პოტენციას (თ. გ. ძეგლ. ქ. სიმბოლიკის საკითხები ქართულ ჰაგიოგრაფიულ მწერლობაში, „ლიტერატურული ძეგლები“, II, თბ., 1987, გვ. 303).

ხოტბა-დიდებას, ასევე მხატვრულ გააზრებას, რაც რჯულისა და მამულისათვის თავგანწირულ ქართველ ქალს რგებია წარსულში. ასე რომ მარიამ ღვთისმშობლის სახის დახატვისას დ. გურამიშვილისათვის ამოსავალი და შთამაგონებელი ძალა სახარების წიგნები და სასულიერო მწერლობა როდი იყო მხოლოდ, არამედ სწორი უპოვარი პატრიოტი ქართველი ქალის თვისებები, ხასიათი, შემართება, ამტანობა, უდრეკლობა აძლევდა პოეტს საუკეთესო მასალას შთამბეჭდავი მხატვრული სახეების შესაქმნელად. აბა დაეკვირდეთ. დ. გურამიშვილის მიერ დახატული სვეტამწარებელი მარიამის სახე, ძის ჭვარცმის შედეგად მისი მოთქმა, ტირილი, გოდება დაღუპულ შვილზე ქართველი დედის გოდების ტრადიციას არ მოგვაგონებს? მარიამის მიერ ჭვარცმული შვილის დატირებას პოეტმა სპეციალურად ორი ვრცელი ლექსი უძღვნა: „ტირილი ღვთისმშობლისა“ და „არაა“. განა შვილმკვდარ დედათადმი მოწოდება, თანაუგრძნონ მარიამს, ქართველი ქალის ბუნებიდან არ გამომდინარეობს? „მოდიოთ, ყოველნი შვილმკვდარნი, დედანი, შეიყარენით! შემწყნარებელი აწ თქვენი მარიამ შეიწყნარენით. ისმინეთ მისი ტირილი, თქვენც ცრემლნი გარდმოყარენით“ (41). ჭვარცმული შვილის ხილვისას მშობლის გოდების მწარე სურათი ჰიმნოგრაფებმაც წარმოგვიდგინეს: „უბიწო ღმრთისა მშობელი ჰხედვიდა რაა ძესა თვისსა გოლგოთას ძელსა და მოკიდებულად ავაზაკთა შორის, განჰკრთა გულითა და აღივსო ცრემლითა, რამეთუ ცეცხლებრ შესწუვიდა ბუნებასა დედობრივსა ტკივილი შვილობისა“¹. ამ მხრივ დ. გურამიშვილმა ყოველგვარ მოლოდინს გადააქარბა. მის მიხედვით, ჭვარზე ხელ-ფეხ მიკრული, ფერდ-დაღაზერული და დასისხლიანებული შვილის ხილვისას მშობელი „ათრთოლდა, ზარით დაეცა... მოედვა მწარედ სავმილი... დაეწო გული და დვიძლი, ნაწლევნი გათანჯულობით“ (41), „იცემდა მკერდსა და გულსა, იტყებდა, ესრეთ ტიროდა“. იგი გოდებს გულის ყვავილის დაქნობას, თვალთა ნათელის დაბნელებას, ნაყოფით ძირკეთილი ვაზის რტოს გახშობას, დასტირის სამოთხის კარის რაზის გამღებს... ყველაფერს ამას მარიამი „გამწარებული იტყოდა ღაწვთა სისხლითა მღებარე“ (42). მშობელი ემუდარება ტანჯულ შვილს, სულის ამოხდომამდე მოკლას იგი, რათა დაასწროს წასვლა და შვილის ჭვარცმა ევას ახაროს: „იესო მოვა, დავიხსნის, მორჩები პირ-

¹ ძველ-ქართული სასულიერო პოეზია, გვ. 292.

ველ წყევასა“. მშობელი იმით იოკებს ცრემლებს, ანელებს გოდების აღმტრს და ინუგეშებს თავს, რომ ძის ჭვარცმას შედეგად მოჰყვება ცოდვილ ადამიანთა ხსნა: „სოფელს უხარის, მიიღებს აწ განთავისუფლებასა“. ამით დაიმედებული შესძახებს: „შენ, ძეო და ღმერთო ჩემო. უფალო, გიძღვნი დიდებასა“ (42). „არიაში“ დედა მიმართავს შვილს: „ადამის წყლურთა შამხვეო, მისთვის სისხლისა დამთხეო! წაჯი. სალბუნი მას ცხეო, ევა იჯენ და მნახეო“ (141). ადამის წყლულთა შეხვევა. ევას ხსნა ქრისტემ შეძლო საკუთარი ხორცის დაჯვითა და სისხლის დათხევით, რითაც დაუბრუნა ისინი თავის თავს, მკვდრეთით აღადგინა ცოდვილი ადამიანები, განაახლა მათი ბუნება. ამ გზით შემოდის „დავითიანში“ აღდგომის მოტივიც.

§ 9. „თავს საფარველად მომმადლოს თავის აღდგომის აღამი“. „დავითიანს“, როგორც ქართული გვიანი შუა საუკუნეების ძეგლს, მსკვალავს ესქატოლოგიური მოტივები. შუა საუკუნეების პერიოდის სასულიერო მწერლობის წამყვანი თემა ხომ ღვთაებრივი და ადამიანური ბუნების სასწაულებრივი შერწყმა იყო, რამაც ქრისტეს არსებაში შეისხა ხორცი, როცა იგი ქალმა დაბადა. ქრისტე ჭვარს ეცვა ცოდვილთა სახსნელად და შემდეგ მკვდრეთით აღდგა, ცოდვილ ადამიანებსაც ჯოჯოხეთიდან „აღმოუწოდა“. ეს მოტივები განსაზღვრავს ერთგვარად დ. გურამიშვილის სასულიერო ხასიათის თხზულებების ღირსებასაც. პოეტი ესქატოლოგიურ მოტივებს, ისევე როგორც რელიგიურ სხვა მოტივებსაც. თავისი ეპოქის აღდასახედიდან გაპყურებს და განიცდის. მას იმდენად უხსნის გზას თავის პოეზიაში, რამდენადაც ამას მისი მოქალაქეობრივი პოზიცია და მსოფლმხედველობრივი შემართება იწვევს. დ. გურამიშვილმა განსაკუთრებით სამშობლოში ცხოვრების პერიოდში არაერთი საზარელი სურათის შემსწრე გახდა, რაც ქართველი ხალხის სულიერი და ფიზიკური დეგრადირების, დაცემის აქტში გამოიხატა. სწორედ ამ ძნელი მომენტისათვის იყო საჭირო მათს სულიერ არსებაში იმედის ღამპრისა და ნუგეშის შუქის შეტანა: ჭვარცმული საქართველო და მშობელი ხალხი კვლავ აღსდგება მკვდრეთით და ეხიარება ფიზიკურ და სულიერ განახლებას თავისი ახალი ცით, ახალი მიწით, ახალ რესიციკლით. ამის შთამაგონებელ მაგალითს მათ იესო-ქრისტეს თავდადასავალი აძლევდა. რაც ერთ-ერთი ძირითადი თემა გახდა „დავითიანისა“. მართალია, დ. გურამიშვილის პოეზიამ გვიან ჩამოაღწია საქართველოში და პოეტის თანამედროვე ქართველთ ამ მიმართულე-

ბით ვერაფერ სჯლიერ საზრდოს ვერ აწვდიდა, მაგრამ ჩვენს დიდ შემოქმედს სჯეროდა, რომ ვინიცობა ასეთი ძნელბედობის ქამი კვლავ გაუმეორდეს ერს, სწორედ იმ დღისთვის ზრუნავდა იგი. ეს იყო არა კონკრეტული, არამედ ზოგადი დამოძღვრა და შთაგონება მისი მხრიდან.

აღდგომის მოტივი დ. გურამიშვილმა ოდენ ქართული სასულიერო პოეზიიდან როდი შეისისხლხორცა. ბიბლიაში ჩანედულთ კარგად მოეხსენიება. თუ საიდან იღებს იგი სათავეს. შენიშნულია. რომ ეს ესქატოლოგია, როგორც რელიგიური შეხედულება, მომდინარეობს ძველი სპარსული მსოფლმხედველობიდან და იგი დაკავშირებულია მკვდრეთით აღდგომასთან, ამ ქვეყანაზე სამოთხის დამყარებასთან. ეს რწმენა მრავალ რელიგიურ მოძღვრებას (ორფიზმი, პითაგორიზმი, ეგვიპტური. ფრიგიული. ებრაული, ქრისტიანული, მაკმადრიანური და სხვ.) შეესისხლხორცა¹. იბადება კითხვა: აღდგომის თემა როგორ განსახოენდა „დავითიანში“, რამდენად გაჰყვა პოეტი კვალში სასულიერო მწერლობის ესქატოლოგიას, შეაქვს თუ არა მასში რაიმე პოეტურ-ესთეტიკური სიახლე.

ბიბლიური ესქატოლოგიიდან აღარ გვიინტერესებს. თუ რამდენად შეიცვლის სახეს ბუნება, რადგანაც იგი შედარებით ნაკლებად არის „დავითიანის“ დაფიქრების საგანი (ოღონდ აქ „მხიარული ზათხლის“ ბუნების განახლებას არ ვღებულობთ მხედველობაში). მსჯელობის ძირითად ობიექტში შემოდის დაცემულ ადამიანთა მკვდრეთით აღდგომის მოტივი, რაც ასე დომინირებს დ. გურამიშვილის პოეზიაში.

ქრისტეს ჯვარცმული აღსრულება და მკვდრეთით აღდგომის სურათი ერთბაშად სახარების წიგნში არ შემუშავებულა. ბიბლიაში არაერთი ეპიზოდი მოგვეპოვება, სადაც ნაჩვენებია მკვდრის გაცოცხლების მომენტები. ელია წინასწარმეტყველმა ღვთის შემწეობით მკვდარი ყრმა გააცოცხლა: „და ისმინა უფალმან დაღადებად ელიასი და მოქცა სამშენველი ყრმისა მის გვადადვე მისა და გაცოცხლდა“ (III მეფ. 17. 22). ადამიანთა მკვდარი სულის კვლავ აღორძინება-გაცოცხლების შესახებ უაღრესად საინტერესო სასწაულია ჩართული ელიჯაღლის წინასწარმეტყველებაში: „და აჰა ძრვა და მოიყვანნა ძუალნი, ძუალი ძუალისა მიმართ. თითოეული შენაწვერებისა მიმართ

¹ ვ. ნოზაძე. ვეფხისტყაოსანის საზოგადოებათმეტყველება, გვ. 140.

მისისა... ზედაექმნეს მათ ძარღუნი, და ჯოჯონი აღმოსცენ-
დებოდეს (მკითხველი გრძნობს ამ სახის დიდ ემოციურ-ესთეტი-
კურ ძალისხმევას—ტ. მ.) და გარემოერთხა მათ ზედა ტყავი ზედა კერ-
ძი“ (ეზ. 37, 7—8) ¹.

სახარებაში მოთხრობილი ამბავი ქრისტეს მიერ ჯოჯოხეთში ჩა-
სვლის, მისი ცეცხლის დაშრეტის, მკვდართა ძელების ხორციით და-
მოსვისა და იქიდან ამოყვანის შესახებ შეგვახსენებს ერთ ეპიზოდს
ძველი აღთქმის წიგნიდან: „ამათ იტყუს უფალი, უფალი: აჰა მე აღ-
ვაზუნე სამარენი თქუენნი, ერო ჩემო, და აღმოგიყვანე თქუენ
საფლავთაჲთ თქუენთა“ (ეზ. 37, 12). ანალოგიური ვითარება დას-
ტურდება ესაიას წინასწარმეტყველებაში. ღვთის წყალობით „აღდგენ
მკუდარნი, და აღემართენ საფლავთა-შინანი, და იშუებდენ შორის
ქუეყანასა, რამეთუ ცუარი შენმიერ (მიემართება ღმერთს—ტ. მ.)
საკურნებელ მათდა არს“ (ეს. 26, 19). მათეს სახარებაში ვკითხულობთ:
„...მკუდარნი აღჰსდგებიან და გლახაკთა ეხარების“ (მათე, 11, 5).
ან კიდევ: „...საფლავნი აღებუნენ და მრავალნი შესუენებითა წმილათა
გუამნი აღსდგეს, გამოვიდეს საფლავთ მათით“ (მათე. 27, 51—53,
ზღრ. მარკ. 12, 25), საყოველთაოდ გახმაურებული სასწაულია სახა-
რებაში ჩართული ქრისტეს მიერ თავისი მეგობრის—ლაზარეს—
გარდაცვალებიდან მესამე დღეს საფლავიდან გამოყვანის თაობაზე
(ი. 11, 43—44). ჩვენ მიერ ბიბლიიდან მოტანილ პასაჟებში ვეცნო-
ბით ღვთის ჩარევითა და წყალობით ადამიანთა მკვდარი სხეულის
გაცოცხლებას. სიტყვა „ს ხ ე უ ლ ს“ აქ გავხაზავთ იმიტომ, რომ
აღდგომა შეეხო მხოლოდ გვამს და არა ადამიანთა სულს. ეს ყვე-
ლაფერი მითოსურ ჩარჩოში მოქცეული ამბავია, ე. წ. სასწაული და
არც უქირს მკითხველს მისი „დაჭერება“, მით უმეტეს, იგი ღვთის
შეწევით ხდება. მაგრამ სახარებისეულ მითში გვებადება უფრო
მძიმე და აუხსნელი კითხვები: ღმერთმა გააცოცხლა მკვდარი, და-
ეუშვათ ლაზარე. ან ელია წინასწარმეტყველმა ღვთის დახმარებით
ყრმა, მაგრამ ვინ გააცოცხლა თვით ჯვარცმული და მიწაში სამი დღით
დაფლული ღმერთკაცი? ეს კითხვა უპასუხოდ რჩება, რადგან იგი
თეოლოგიურ „საკითხს“ განეკუთვნება. ეს უნდა ირწმუნოს ადა-
მიანმა, ე. ი. რწმენის სამყაროს განეკუთვნება და ლოგიკური მსჯე-

¹ ეს პასაჟი გამოუყენებია დავით აღმაშენებელს („გალობანი სინანუ-
ლ-სანი“).

ლობის მოთხოვნებს არამტუ არ ექვემდებარება, არამედ, აქ, საერთოდ, არ შემოიტანება. თუმცა მასზე საუბრის გაგრძელება შეუძლებლად არ გვეჩვენება. ჯვარცმული ქრისტე ჩამოსსნეს, მიწაში შეინახეს, მაგრამ საფლავში მოხვდა არა მთლიანობაში აღებული ღმერთკაცი თავისი ორბუნებოვნებით, არამედ მისი ერთ-ერთი, კერძოდ, ხორციელი ბუნება. ქრისტეს მკვდრებით აღდგომა განსაზღვრა მისმა ღვთიურმა ბუნებამ. აჰის საშუალებით ქრისტეს აღდგომაში იგულისხმება მისი მკვდარი სხეულის აღდგენა, აღორძინება-გაცოცხლება, თორემ მის სულს აღსადგენ-გასაცოცხლებელი არაფერი სჭირდა, როგორც მარადიულს, დროისა და სივრცის გარეშე არსებულს. ამდენად, ქრისტეს პირველმა გამოცხადებამ დედამიწაზე და ჯვარცმამ ცოდვილ ადამიანთა სხეული გაღაარჩინა სამუდამოდ „ცეცხლში ბმასა“, გამოისყიდა მისი ხორციელი დანაშაული, ცოდვა-ბრალო, მოახდინა ცოდვით მკვდარ ადამიანთა სხეულის გაცოცხლება, სხეულის აღდგომა, ხოლო მესიის მეორედ მოსვლა მოასწავებს ადამიანთა სულის აღდგომას, რაც მის ზნეობრივ კათარზისში გამოვლინდება. რათა იგი იქმნეს სრულ არსებად, როგორც იყო აკრძალული ხილის გასინჯვამდე. სასულიერო პოეზიის შემოქმედთ და მათთან ერთად დ. გურამიშვილს აღდგომის სასწაულში სწორედ ეს მომენტი ასბამს ფრთებს — ადამიანის სრულყოფილების არსი, სრულყოფილი ადამიანის პრობლემა. ამაში უნდა ვეძიოთ უპირველესად ჩვენი დიდი პოეტის ჰუმანისტური კრედო.

ქრისტე ამბობს: „მე ვარ აღდგომა და ცხოვრება“ (ი. 11, 25). ქრისტეს მკვდრებით აღდგომა სახარების გაქპოლი თემაა. მიწაში დამარხული ქრისტე მესამე დღეს მალულად ტოვებს საფლავს და ცად ამალდება. დ. გურამიშვილი სახარების ამ ეპიზოდთან დაკავშირებით წერს: „ვით ვეშპის მუცლით იონას ხედა მესამე დღეს ღწინება, ევრეთ იესოს ქრისტესა საფლავით წარმოდგინება“ (45). ეს შედარება შემთხვევით აღვიღს როდი იკავებს „დავითიანში“. თეოლოგიური შეხედულების გათვალისწინებით, „იონას წინასწარ-რეტყველებაში“ მოთხრობილ ამბავში იონას ვეშპის მუცელში მოხვედრისა და მისგან მესამე დღეს განთავისუფლებისა, ალეგორიულად ნაგულისხმევია ქრისტეს დაფვლა სამი დღის ვადით მიწაში და შემდეგ იქიდან გაპარვა. „იონა წინასწარმეტყველი, რომელიც ბიბლიის მიხედვით ვეშპის მუცელში იყო სამი დღე-ღამე და ამით ვითომც მოასწავებდა ქრისტეს საფლავში ყოფნას სამი დღის გან-

მავლობაში“¹. ნინევაში საქადაგებლად მიმავალი იონა მენაგეებმა ზღვაში გადაადგეს, იგი ვეშაპმა შთანთქა და „იყო იონა, მუცელსა შინა ვეშაპისასა სამ დღე და სამ ღამე“ (წინ. იონ. 2, 1). იონამ ილოცა, ღმერთს შევლა სთხოვა, ღმერთმა შეიწყალა იგი: „ებრძანა უფლისა მიერ ვეშაპსა და განაგდო იონა ვმელსა ზედა“ (წინ. იონ. 2, 11). ე. ი. „იონას წინასწარმეტყველების“ სიუჟეტში ალეგორიულად იონა ქრისტეა, ვეშაპის მუცელი კი — საფლავი, სადაც სამი დღე დაჰყო ჭვარცმულმა. „დავითიანში“ ვეშაპის მუცელი ჯოჯოხეთის ალეგორიაა. ზემოთ მოტანილ სტრიქონებს შემდგომ სტროფში მოსდევს ასეთი ტაეზი: „ცხოვრების წყარომ (ქრისტემ.— ტ. მ.) დაწრიტა ჯოჯოხეთს ცეცხლის ალები“ (45). ქრისტემ დაწლილი ტაძარი მესამე დღეს ააშენა. აქაც ალეგორიულად „ტაძარში“ ადამიანის სხეული იგულისხმება, ქრისტე მესამე დღეს აღდგა, ანუ მისი სხეულის ტაძარი კვლავ აღიმართა²: „დაჰსენით ტაძარი ესე და მესამესა დღესა აღვადგინო“ (იოანე, 2,20), — თქვა ქრისტემ. მაცხოვრის მკვდრეთით აღდგომის აქტმა „ძველი კაცი“ (ე. ი. ცოდვებით დამძიმებული) აქცია „ახალ ადამად“ (ცოდვებისგან ხსნილად): „რამეთუ ძუელი იგი კაცი ჩუენი ჭუარს ეცუა, რათა განჰქარდეს ჯორცი იგი ცოდვისა“ (რომ. 6, 6); „ვითარცა იგი აღჰსდგა ქრისტე მკუდრეთით... ეგრეთცა ჩუენ განახლებითა ცხოვრებისადათა ვიდოდეთ“ (რომ. 6, 4). ახალი აღთქმის ავტორები ქრისტეს მკვდრეთით აღდგომას იმის გაზარტლებადაც თვლიან, რომ სოფელში სიკვდილი კაცის დანაშაულითა და ბრალთ შეშოიჰრა და მკვდართა გაცოცხლებაც კაცის ღონისძიებით განხორციელდა: „რამეთუ კაცისა მიერ იყო სიკუდილი, და კაცისა მიერ აღდგომამ მკუდართა“ (I კორ. 15, 21). „და ვითარცა იგი ადამის გამო ყოველნი მოჰსწყდებიან, ეგრეთცა ქრისტეს მიერ ყოველნი ცხოველ იქმნენ“ (I კორ. 15, 22. შდრ. ავგუსტინეს სიტყვები: ზე ადამში მოკვდი და გავცოცხლდი ქრისტეში). მესიამ ჭვარცმით აღიანებს მიანიბა მეორედ შობის უნარი: „მეორედ შობილხართ არა გახრწნადი თესლისაგან, არამედ უხრწნელისა სიტყვითა, ღუთი-

¹ კ. კეკელიძე, ეტიუღები, XI, შეადგინა და გამოსაცემად მოამზადა ს. ყუბანეიშვილმა, თბ., 1972, გვ. 289.

² აღადგინა მკვდრებან მან თხსნი იგი ჯორცი და გუჩუენა ვითარცა ტაძარი“ (შატერდის კრებული, გვ. 271). ახლა იოანე მინჩხს მოუხსნიოთ: „ტაძარი იგი დაცემული და დარღვეული — ჯორცთა ღაზარესთა კუალად აღაშენა“ (იოანე მინჩხის პოეზია, გვ. 259).

სა ცხოველისადათა“ (კათ. ეპ. პეტ. 3, 1). იოანეს სახარება გემოდღ-
ვრავს: „უკეთუ ვინმე არა იშუეს მეორედ, ვერ გელეწიფების ხი-
ლჳად სასუფეველი ცათა“ (ი. 3, 3). მორწმუნენი. ვითარცა აღთქმას,
მოელიან განახლებულ ქვეყანას, სადაც იბატონებს მხოლოდ: სიმართ-
ლე: „ახალთა ცათა და ახალსა ქუეყანასა მსგავსად აღთქმისა მისისა
ზოველით, რომელსა შინა სიმართლე დამკვიდრებულ არს“. (II კათ.
ეპ. პეტ. 3, 13).

აღამიანთა ცოდვის გამოსასყიდად ქრისტეს ჯვარცმა და მკედარ-
თა აღსადგენად ფრთოსან ორბივით მისი კვლავ განახლება ემოციურ
შხატერულ სახეებში აქვთ გაცნობიერებული სასულიერო მწერლო-
ბის წარმომადგენლებს. იოანე საბანიძეს აღამიანთა შემცდენელი
და მათი საერთო მტერი — პირველშობილი ცოდვა — ლომად წარ-
მოუსახავს, რა-თაც ხაზგასმულია ცოდვის ვეებერთელა მასშტაბი.
ქრისტემ „მტერი იგი ჩუენი ლომი არგნითა¹ ჟუარისაითა მოკლა“².
ამასთან დაკავშირებით „აბოს მარტვილობაში“ არანაკლებ საინტე-
რესო სახე გვხვდება: „ნაკებნი იგი გესლიანისა მის გველისა წყლ-
ლებითა თვისითა განკურნა“³. ჰაგიოგრაფი მწერალი ქრისტესთან ერ-
თად ზარიამ ღეთისმშობელსაც სახავს პირველწინაპართა ცოდვებისა-
გან მზსნელად: „ღედისა მის, რომელმაც ღედაჲ თვისი ცთომისაგან
აღადგინა. ღედისა მის, რომელმან ღედანი წყევისაგან იგსნა, აცხო-
ნა ყოველნი ნათესავი კაცთაჲ“⁴, „ღმერთმან ვერ დაითმინა თსი-
სათეს ხატისა სრულიად შეურაცხებაჲ, არამედ განაახლა, განკურნა
ყოველი იგი ნაკურები შენი“ („ცხოვრება იოანე ზედასწელისა“) ⁵.
იოანე მინჩხის თანახმად, აღამიანი მოკლა, ძირს დასცა ხემ (ხე ცნო-
ბადისა — ტ. მ.) და აღადგინა ისევ ხემ (იგულისხმება ის ძელი, რო-
მელზედაც ჟვარს აცვეს ქრისტე — ტ. მ.): „ხოლო მკსნელმან კუაღად
მაცხოვნა ჟუართა“⁶. ცოდვილი აღამიანი ქრისტესთან ერთად და-
ეფლა მიწაში (გაღატანით — ვეშაპის მუტეღში — ტ. მ.) და მასთან
ერთად განღმრტობილი აღდგა: „აღვსღევ მის თანა განღმრტობილი

¹ „არგანი არს კუერთხის უსხოსი, საბრჯენელად და დასაყრდენელი კაცთა უმ-
ღურთათუის“ (ს. ორბელიანი, სიტყუის კონა, გვ. 932).

² ძეგლები, I, გვ. 53.

³ იქვე.

⁴ იქვე. გვ. 222.

⁵ იქვე, გვ. 210.

⁶ იოანე მინჩხის პოეზია, გვ. 236.

მალღიათა“¹. იოანე მინჩხის „ბუნებითა კორცთაათა“ ქრისტეს ჩასვლა საფლავში წარმოუსახავს, როგორც ლომის მიყრდნობით მიიძინება: „ვითარცა ლომმან მიყრდნობით მიიძინა ბუნებითა კორცთაათა საფლავსა შინა“². ეს სახე-შედარება ჰიმნოგრაფის დაბადების წიგნის გავლენით უნდა მოეცა. იაკობი ასე მიმართავს თავის ერთ-ერთ შვილს იუდას: „ღეკვ ლომის იუდა, მცენარისაგან, შულო ჩემო, აღმოკედ, მიწოლით დაიძინო. ვითარცა ლომმან“ (დაბ. 49, 9). ქრისტეს ჩასვლას საფლავში სულით გამოუწვევია ქვესკნელის წყვილადის განათება „უფროის ნათლისა მზისა... ხოლო ჯოჯოხეთი შეიწვებოდა“³.

კიდევ ერთი საგულისხმო საილუსტრაციო მასალას ამოვიწერთ იოანე მინჩხის პოეზიიდან: „მცველნი სამ დღეს სცვიდეს მეუფესა ნეუფეთასა და უფალსა მღვდარეთასა, ვითარცა მძინარესა, რომელი აღდგა მესამესა დღესა“⁴. ე. ი. მღვიძარეთა მეუფეს სამი დღე ეძინა საფლავში. ზემოთ მოტანილ ნიმუშშიც — ქრისტემ „ვითარცა ლომმან... მიიძინა... საფლავსა შინა“. ჰიმნოგრაფის ეს სტრიქონები გვიძლევს გასაღებს იმას, რომ ნათელი გახდეს მკითხველისათვის დ. გურამიშვილის შემდეგი გამოთქმა: „ნუ გძინავს, აღდეგ, უფალო, აწ განიღვიძეო“. ქრისტეს საფლავიდან გამოსვლას ასეთი საუცხოო პოეტური ხატით წარმოაჩენს ჰიმნოგრაფი: „ვითარცა-რად მსუა ღრუბელთაგან, სიჩრდოლსა (სიჩრდილე, ჩერო — ტ. მ.) მისგან საფლავისა გამოვილა მაცხოვარი ჩუენი“⁵.

მესია საღმრთო ნათელია, „უპირატეს მზისა შობილი“, უსხეულო ცეცხლი, ადამიანთა ბრალთა „შემწუველი“⁶. ქრისტე აბელის წილ დაკლული არსებაა⁷. საფლავიდან გამოსული ძე ღმერთის ხორცი ცისკარივით ბრწყინავდა: „ვითარცა ცისკარნი საფლავით კორცნი შენნი აღმოაბრწყინვენ“⁸. ქრისტე არის ცოდვისაგან დაძველებული კაცთა ბუნების განმაახლებელი: „ბუნებაჲ კაცთაჲ, დაძველებული

¹ იოანე მინჩხის პოეზია, გვ. 288; ან კიდევ აქ ვკითხულობთ: ქრისტე მოვიდა ქვეყანაზე, რათა განაღმრთოს კაცება და დასაჯოს ცოდვი კორცითა თჳსითა“ (გვ. 234).

² იქვე, გვ. 295. უღრ. გვ. 199.

³ იქვე, გვ. 155.

⁴ იქვე, გვ. 219.

⁵ იქვე, გვ. 196.

⁶ ძველ-ქართული სასულიერო პოეზია, გვ. 211.

⁷ იქვე, გვ. 299.

⁸ იქვე, გვ. 314.

ცოვლისაგან, განაახლე“¹. „ძელმან სამოთხესა შინა სიყუდილი აღ-
მოაყენა, ხოლო აქა ცხორება აღმოაყუთავილა“². „ხისაგან დავკეცე-
ნით და ძელისა მიერ აღმადგინნა“³. დაეით აღმაშენებელი ამბობს:
„ვითარმედ აღვსებით სრულ-ყოს ღმერთჰან ჩემ შორის ყოვლისავე
სინანულით აღდგომისა“⁴.

დ. გურამიშვილი აგრძელებს და ითავისებს კიდევ იმ ტრადიცი-
ებს, რაც ჩვენს ეროვნულ სასულიერო მწერლობას ასულდგმულეზ-
და ესქატოლოგიური მოტივების გაცნობიერებისას. ხოლო მათი სა-
ერთო ამოსავალი წყარო ბიბლიური ტექსტები იყო. მაგრამ ჩვენი
სასულიერო მწერლობა, განსაკუთრებით ჰიმნოგრაფია, ბიბლიიდან
გაცილებით შორს წავიდა აღნიშნული თემის მხატვრულად გააზრე-
ბის საქმეში. ამაზე ზემოთ ფიქსირებული საილუსტრაციო მასალები
შეტყველებენ. დ. გურამიშვილმა კი იგი კიდევ უფრო ახალ პოეტურ
სიმაღლეზე აიყვანა. ამ თვალსაზრისით სპეციალურად ცალკე უნდა
განვიყოს ერთი თხზულება — „აღდგომის დღეს ყრმათაგან სამლე-
რელი“ (122). იგი ასე იწყება: „აღდგა ქრისტე და აღმოიყვანა ადამი-
ანი“, რომლებიც იყვნენ ბრალდებულნი, „ბნელშიგან ბმულნი“,
სინიშვიდედ დაკარგულნი („ბორგლინიანი“). პოეტი განაგრძობს ცოდ-
ვისაგან, ჭოჯობითიდან თავდაღწეული ადამიანის ენით: „გვერდ გან-
გმერილმან გვაკურა სისხლი, გვეყენა გრილოვანად“, რასაც უნდა
წეინობდნენ ადამის ძენი: „დამღერდეთ დაბდაძს, დავითის დურდუკს“⁵
ინტერესს იწვევს მომდევნო სტროფებში ევასა და ეროდიას⁵ ერთმა-
ნეთთან დაპირისპირება: ქრისტეს მიერ ჭოჯობითიდან ადამიანთა და-
ხსნით უპირველესად „ევას ელხინა“, ხოლო „ეროდიასა ელდანი ეცა:
ვაჰე, ეიწვიო, ვერას ვიტყვიო, ვიჯსნები (თავს ვერ დავიხსნი) ვერცა“.
ეროდიას ჭოჯობეთის ცეცხლში ჩარჩენის მიზეზს პოეტი ასე გვიხსნის:
ეროდიას ბრალად ედებოდა უდანაშაულო იოანესთვის თავის მოკვე-
თის ინიციატივა: „მეფეს (იროდი — ტ. მ.) მოსთხოვე: „მოკვეთე თა-

¹ უძველესი იადგარი, გვ. 38.

² იქვე, გვ. 85.

³ იქვე, გვ. 403.

⁴ დაეით აღმაშენებელი, გალობანი სინანულისანი, გვ. 184.

⁵ ბიბლიის მკითხველს კარგად მოეხსენება ეს პერსონაჟი — ეროდია. იგი იყო
იუდეველთა მეფის იროდის ცოლი. მას იგი წართმეული ჰყავდა თავისი ძმისთვის.
ეროდია მანამდე ფილიპეს მეუღლე იყო. ამის მხილებსათვის იოანე ნათლისმცე-
მელს სიკვდილი ერგო (მათე, 14, 2—12).

ვი მართლის მეტყველსა“. „კახას-კახპობით. კაის კაცის კელად, კად-ნიერებით“, ნუ გიკვირს, რომ სამაგიეროდ „მიეცე ნავთთ ტბას, ცეცხლს მწველსა“. ევას და ეროდიას სახეთა დაპირისპირებით ავტორი იპასუხებს. რომ ევას მიერ ჩადენილი ცოდვის გამოსყიდვა შესაძლებელი ვახდა ქრისტეს სისხლის ფასად, ვინაიდან ეს ცოდვა მას უნებლიეთ მოუვიდა. მისდა უნებურად ჩაიდინა იგი. ხოლო ეროდიას ცოდვას ვერაფერი გამოისყიდის, რადგან ის შეგნებულად, წინასწარ განსჯისათვის განხორციელდა, უდანაშაულო კაცის სიკვდილით დასჯაში გამოვლინდა. ამიტომ ჩარჩა იროდის მეუღლე სამუდამოდ ჯოჯოხეთის აღში. ამით პოეტი აფრთხილებს ადამიანებს: მოერიდონ შეგნებულად ბოროტების ჩადენას, წინასწარ მოფიქრებული ბოროტების განსხეულებას ქრისტეს სისხლი ვერ იხსნის. ღმერთი მას ვერ აღადგენს, საფლავებიდან ასეთ ადამიანებს ვერ ამოიყვანს. დ. გურამიშვილი არაერთი ჩადენილი ბოროტმოქმედების მოწმე შეიქნა და ამიტომ არისხებს ასე მწარედ სიფხიზლისკენ მომწოდებელ ზარებს. ასე შთააგონებს თანამედროვეთ მხოლოდ სიკეთის მოქმედების ძალა და უპირატესობას. ეროდიას კიდევ შეგვახსენებს პოეტი თავის ვრცელ ლექსში „სიტყვა ესე ღვთისა“, სადაც ერთგან ვკითხულობთ ქრისტეს ენით გადმოცემულ შემდეგ სტრიქონებს: „საფლავით აღვსდეგ, სიკვდილით სიკვდილი ვსთრგუნეო, ჯოჯოხეთშიგან სატანა რისხვით მივბნიდეო, დავაბი მაგრის ჯაჭვითა, ცეცხლსა, ნავთში ვსდეო, მარჯვნივ დაუსვი იუდა, მარცხნივ ეროდეო; მიველ, აღამს და ევასა კელი მოვიდეო, აღმოვიყვანე სხვანიცა, არკინ დავავდეო“ (127). ვრცელ ამონაწერს საგანგებოდ მივმართეთ, რათა აღდგომის სურათი წარმოგვეჩინა ამ ლექსისა. არც ერთ სასულიერო ძეგლში არ შეგვხვდრია ასეთი ეპიზოდი, რომ ჯოჯოხეთში ჩასულმა ქრისტემ სატანა „რისხვით მიბნიდა“, „მაგრის ჯაჭვით დააბა“, მარჯვნივ მოუსვა იუდა (ქრისტეს გამყიდველი) და მარცხნივ კი იოანე ნათლისმცემლის ბოროტად მომკვლელი ეროდია. ეს უკვე დ. გურამიშვილის პოეტური ფანტაზიის შედეგია და უჩვეულო შთაბეჭდილების მომხდენიც მკითხველზე.

დ. გურამიშვილი კაცთმოყვარეს უწოდებს ქრისტეს: „მცნელო, კაცთმოყვარეო, სევდა უკუ მყარეო“ (143). მაცხოვრის საფლავიდან გამოსვლის შემდეგ ცხოვრების წყარო ადამიანებისკენ დაიხრა: „მისგან ცხოვრების წყარომა ჩვენთვის დაიწყო დინება“. ეს ის ცხოვრების წყაროა. რომელმაც ჯოჯოხეთის ცეცხლი დაშრიტა და

ლორციტ¹ შეშოსა მკვდართა ძვლები: „ცხოვრების წყარომ დაშრიტა
 ჯოჯობეთს ცეცხლის ალები. ზედ მიესხურა, დამოსა კორციტვე
 მკვდართა ძვალები“ (45). ქრისტე არის „სამკურნალოს ცვარცხეტუ-
 ლი“, რომელმაც სწეულთ შეუხვია წყლულები, ამიტომ მოუწოდებს
 მას „ურჯულოს ქვეყანას დატყობული“ პოეტი: „გამაგონე ვჰა საყ-
 ვირთა¹, ამოიღე ვჰა მქახეო, ვით ლაზარეს დამარხულსა „აღდექ“ —
 თავსა დაშმახეო“ (73). ლეკების ტყვეობაში მყოფი ჭაბუკი თავს
 დაკარგულ („წყემენდილ“) ცხვარს უწოდებს და შესთხოვს მესიას,
 რათა მონახოს, განარიღოს „მკეცთა უხილავთა“ და აგრეთვე „მარ-
 ცხნივ თიკანთ განმარიდე, მარჯვნივ კრავთან შემრაცხეო“ (73). ცო-
 ტა ჭეემოთ პოეტი იგივეს ევედრება ძე ღმერთს: „თიკანდ ნუ გამჯგვი
 მარჯვნივთ კრავში გამრიგო“ (52. შდრ. გვ. 86). ან კიდევ მხატვრუ-
 ლი თვალსაზრისით ყველაზე საინტერესო ადგილი მოვიხმოთ „დავი-
 თიანიდან“: „ნათელო და ბრწყინვალეო (მიემართება ქრისტესა —
 ტ. მ.), თქმულო აღდგომისა ხატო, სიტყვიერთა ცხოვართ ქნა-
 რო და უხილავთ მკეცთ დამსხარტო“ (88). ან კიდევ: „ბნელში
 მგდებარე გამოვედ გარე, ვითა დავლამდი, ისევე გავსთენდი“ (112).
 პოეტი აქ ლაპარაკობს, საერთოდ, ადამისა და მის შთამომავალთა
 ენით. ადამი ცოდვებით დამძიმდა. სამოთხიდან მოკვეთილ იქნა და
 ამით თავისი თავი და შთამომავალნიც ჯოჯობეთის წყვლიადში მო-
 აქცა. „ვითა დავლამდი“ გადატანით ნიშნავს ცთომას, რაც გონების
 დაბნელების შედეგად მოხდა, რის შემდეგ. როგორც ითქვა: ადამი-
 ანი განდა ჯოჯობეთის ბინადარი — „ბნელში მგდებარე“. მაგრამ
 „მზეთა მზემან (მამა ღმერთი — ტ. მ.) წამოაყენა „შარავანდევი“
 (ქრისტე — ტ. მ.), რომლის წყალობით ადამიანთა ცოდვები დათრ-
 ენველ იქნა, ჯოჯობეთიდან აღდგა ადამის ტომი და გამოვიდა მზე-
 ე, „ისევე გავსთენდიო“. — წერს ავტორი.

ადამიანის გარდაქმნის. განახლებისა თუ აღდგომის მოტივთან და-
 კავშირებით კიდევ ერთ ნაწყვეტს მოვიტანთ „დავითიანიდან“: „ცო-
 ცხალნი მოზენ მკვდართა და მკვდარნი ცოცხალსა ბადებენ“.

დაბოლოს, დასკვნის სახით ვიტყვი, რომ დ. გურამიშვილის
 პოეზიაზე ძლიერი ზეგავლენა მოახდინა სასულიერო მწერლობამ.

¹ იოანე ოქროპირი ამბობს („მოთმინებისთვის და ამის სოფლისა აღსრუ-
 ლებისთვის“): „ესწობდენ გუნდნი ანგელოზთანი და კმაჲ საყვრისაჲ დასწუჟედეს
 ყოველსა და დაინთქმოდის უკეთურებაჲ“ (მამათა სწავლანი, გვ. 14).

ქართულმა ბიზნისმა. ჰაგიოგრაფიამ და ჰიმნოგრაფიამ განსაზღვრეს „დავითიანის“ სასულიერო სამყაროს არსებობა. ჩვენ შეძლებისდაგვარად შევეცადეთ. გამოგვეყო ძირითადი საკითხები. კერძოდ, ღმერთის, ადამიანისა და სოფლის ურთიერთობა, სულისა და ხორცის კონფლიქტი. სამოთხისა და ჯოჯოხეთის რაობა, ცოდვის მონანიება-გამოსყიდვის მოტივები. ქრისტეს ფენომენი, მარიამ ღვთისმშობლის სახება. აღდგომის მოტივი. ჩამოთვლილი საკითხებიდან გამომდინარე, „დავითიანის“ შედარებამ სასულიერო მწერლობის იდეურ-მხატვრულ საწყაროსთან აჩვენა, რომ პოეტი ძირითადად ემყარება მას, მაგრამ ეროვნული ტრადიციების გაზიარება-ათვისებასთან ერთად წარმოაჩინა თავისი სახეც, როგორც თვითმყოფადმა და ნოვატორმა შემოქმედმა. ეს განსაკუთრებით მის სახისმეტყველებაზე ითქმის, რომელიც ცალკე მსჯელობის თემა გახლავთ.

თ ა ვ ი ი

„დავითიანის“ კომპიკის ზოგიერთი ასპექტი

ა) სიზოლო და ალავორია

დ. გურამიშვილის იდეურ-მსოფლმხედველობრივ სამყაროს ტოლს არ უდებს მისი პოეტური ენა. „დავითიანის“ შესახებ არსებულ საბეჭდიერ ლიტერატურას გაცნობილ პირათათვის ნათელია. რომ ჩვენი დიდი შემოქმედის მხატვრული ენის სპეციფიკის პრობლემები ნაკლებად დამუშავებულია. არადა ეს ხარვეზები ერთობ ამუხრუქებს „დავითიანის“ იდეური სამყაროს საიდუმლოებათა შეცნობის შესაძლებლობებს. ცხადია, შეცდომა იქნებოდა იმის თქმა, რომ ამ მიმართულებით არაფერი იყოს გაკეთებული. ამის აღნიშვნის საშუალებას არ იძლევა, მართლაცდა, თითზე ჩამოსათვლელი წერილები თუ ცალკეული დაკვირვებანი. მაგრამ ეს ყველაფერი. როგორც იტყვიან, წვეთია ზღვაში. აქ ერთი გარემოებაც უნდა აღინიშნოს: ვერ ვიტყვით, თითქოს ეს პრობლემა დღემდე არ აწუხებდა მკვლევართ, ან სათანადო ძალა არ შესწევდათ მის მოსაგვარებლად. ახლა ყველასათვის ცხადია ის ხელისშემშლელი პირობები, შეიძლება ითქვას, ხელოვნური ზარიერიც კი, რაც აბრკოლებდა აღნიშნული თვალსაზრისით დასახელებული პრობლემის კვლევას. სწორედ ეს იყო უმთავრესი მიზეზიც იმისა, რომ ათეულობით წლების განმავლობაში არ არსებობდა ერთიანი აზრი დავით გურამიშვილის იდეურ-მხატვრული სამყაროს შემეცნება-შესწავლისას. იყო მიუტევებელი შეცდომებიც, არასწორად ინტერპრეტირებული მომენტების სერიაც. ეს ყველაფერი დრომ განსაზღვრა. ახლა კი ის პერიოდი დაგვიდგა, როცა მკვლევართ ძალუძთ მოცემული მიმართულებით იარონ მტკიცე ნაბიჯით და „დავითიანის“ მხატვრული მეთოდის, მისი მხატვრული ენის სპეციფიკისა თუ სისტემის საკითხები საფუძვლიანად შეისწავლონ. ჩასწვდნენ დ. გურამიშვი-

ლის მხატვრული სამყაროს არსს თუ მის დიდ საიდუმლოებებს, რაც საჯირო პირობებს და შესაძლებლობას შექმნის პოეტის იდეურ-მსოფლმხედველობრივი სამყაროს უკეთ, უფრო ღრმად შესაქმენებლად. თქმული უპირველესად ვრცელდება დ. გურამიშვილის პოეტურ მეტაფორებზე, სათქმელის გამოხატვის სიმბოლურ-ალეგორიულ ბე-თოჯზე. „ქართლის ჳირის“ ავტორის სისხლბორცეულმა კონტაქტმა სასულიერო მწერლობასთან განსაზღვრა მისი სიმბოლურ-ალეგორი-ულ-მხატვრული აზროვნების ენერგიულობა. ცნობილია, რომ სიმ-ბოლური აზროვნების ცხოველმყოფელი ძალა ქრისტიანულმა კულ-ტურამ მოიტანა. „დავითიანის“ წაკითხვა და აღქმა ქრისტიანული სიმბოლოების სწორი ახსნის გარეშე მთავარ ორიენტაციას დაგვა-კარგვინებდა. როგორც საქმეში ჩახედულ მკითხველს მოეხსენება, ქრისტიანული სიმბოლიზმისა და ალეგორიზმის დამწერგავნი კლი-მენტი ალექსანდრიელი და ფილონ ალექსანდრიელია. მათ მიერ დაჯ-გენილი ტრადიციით, ქრისტიანები სარწმუნოებრივი საიდუმლოე-ზის შენიღბვის მიზნით თავიანთ დოგმებსა და პრინციპებს ორან-როვნად, პირობითად გამოხატავდნენ. ეკლესია იძულებული იყო მთავარი თავისი დოგმები დაემალა არა მარტო ცნობისმოყვარე წარმართებისაგან. არამედ ნაწილობრივ თავისი ახალმოქცეული წევ-რებისგანაც. რომელთა სიმტიცეში ჳერ კიდევ არ იყო დარწმ-ნებული¹. აქედან დაედო სათავე აზრის გამოხატვის ალეგორიულ-სიმბოლური ხერხების წარმოშობა-განვითარებას. „დავითიანში“ სიმ-ბოლურ-ალეგორიული მხატვრული აზროვნების ხერხები ისე მკიდ-როდაა გადაჯაჭვული, რომ ძნელია ისინი დააცილო კიდევ ერთმა-ნეთს, რანეც ძირითადად ქვემოთ გვექნება მსჯელობა. დ. გურამიშვი-ლის პოეზიის მკვლევართ თუ მცოდნეთ კარგად იციან, რომ მისი პოეტური ენა ორპლანიანობას ექვემდებარება, რაც შუა საუკუნე-ების ქრისტიანული მწერლობისათვის დამახასიათებელი ნიშან-თვი-სებებიდან გამომდინარეობს.

ქართულ სასულიერო მწერლობაში ალეგორიის სინონიმად შე-მუშავდა „იგავი“. ეს ცნება „დავითიანშიც“ არაერთგზის იჩენს თავს. სიტყვა „იგავი“ ბიბლიის ლექსიკური მარაგიდან მოყოლებული, სა-ერთოდ, ქართული სასულიერო მწერლობის ენის წიაღში სათანადო გამოვლინებას პოულობს. ს. ორბელიანის განმარტებით, „იგავი ესე

¹ შდრ. რ. ზარამ-ძე, ნარკვევები მხატვრულ პირობის ისტორიაში, თბ., 1966, გვ. 170.

არს სიტყვით მაკალით, გინა საჩუნებელი, გინა მოსანიშნავი¹. ნ. ჩუბინაშვილის მიხედვით, ეს სიტყვა არაბულიდან მომდინარეობს და ნიშნავს „მაგალითს“, „ანდაზას“². ილ. აბულაძის ლექსიკონში ვკითხულობთ: „იგავი“ „მაგალითი“, „წინა-ყოფა“³. ყველაზე ნათელი განმარტება იგავისა მოცემულია „ქეგლ“-ში: „იგავი. 1. მოკლე ალუგორიული მოთხრობა, რომელიც, ჩვეულებრივ, ზნეობრივ-დამრიგებლური დასკვნით მთავრდება. 2. გადატ. ლაფარული აზრი (ზღაპრისა, სიტყვისა და მისთ.)“⁴

„დავითიანის“ 1955 წლის აკადემიურ გამოცემას ერთვის ივ. გიგინეიშვილის მიერ შედგენილი ლექსიკონი, სადაც „იგავი“ განმარტებულია, როგორც „არაკი“, „მაგალითი“ (გვ. 345). დ. გურამიშვილის პოეზიაში ცნება „იგავი“ ბევრჯერ გვხვდება. უნდა აღინიშნოს ის ფაქტი, რომ „იგავი“ აქ სხვადასხვა მნიშვნელობით იხმარება. ერთ შემთხვევაში იგი იმ გაგებით გვხვდება, რაც ლექსიკონშია განმარტებული. ვფიქრობთ, „იგავის“ სინონიმად „დავითიანში“ „ამბავიც“ უნდა მივიჩნიოთ. დავაკვირდეთ პოეტის ორი თხზულების სათაურს: 1. „უყვადვების წყაროს იგავი“ (37), ამას მოსდევს ლექსი — „ჩვარცმის ამბავი“ (39). „იგავი“ სხვა სათაურებშიც არის მოცემული: „ქართველთ უფალთა მეგვარტომობის იგავი“ (27), „უყვადვების წყაროს იგავთ აცსნა“ (45). რამდენიმე მომენტი დასტურდება „დავითიანში“, სადაც „იგავს“ ალუგორიის მნიშვნელობა აქვს: „საბოლოო იგავად სათქმელად მამა მზეთა-მზედ ითქოსა“ (75), „ნუ მეუბნები იგავით (ე. ი. ალუგორიულ ენაზე), გამომიცხადე სწორადო“ (ე. ი. პირდაპირ მითხარი სათქმელი); „შენ მე მომითხარ ყვედრებით ცეცალ-ქარ და მიწა-წყალობა, რა იგავია, არ ვიცი, მიყავ თარგმნისა (განმარტების) წყალობა“ (175). ნ. ნათაძე წერს: „იგავი — ეს ქართული სიტყვა იმავე ძირისაა, რაც ზმნა „ჰგავს“ და ნიშნავს მსგავსებას. შედარებას. იგავი ეწოდება ისეთ ეპიზოდს, სადაც მოთხრობილია რაღაც კონკრეტული ამბავი და მას განზოგადებული. ალუგორიული აზრი აქვს მინიჭებული“⁵.

¹ სულხან-საბა ორბელიანი. სიტყვის კონა, გვ. 228.

² ჩუბინაშვილი. ქართული ლექსიკონი, გვ. 238.

³ ილ. აბულაძე. ლექსიკონი ქართული ენის ლექსიკონი, გვ. 137.

⁴ ქეგლ. IV. გვ. 564.

⁵ ნ. ნათაძე. მითი და სიმბოლოები, გვ. 21.

„იგავი“ როგორც ჩვეულებრივი პირდაპირი მნიშვნელობა-გაგე-
ბით. ისე ალეგორიული შინაარსით გვხვდება ბიბლიურ სამყაროში:
„მერმე შესძინა იობ იგავით და თქვა“ (იობ. 27, 1). „კვავ სამოსლად
ქმდა ძაძა, და ვექმენი მე მათ იგავ“ (ფსალ. 68, 12). „იგავი“ ბიბ-
ლიაში უნდა ნიშნავდეს დაფარულს, გამოუცნობელს. „ცნას იგავი
და დაფარული სიტყუაჲ, თქმული ბრძენთაჲ“ (იგ. 1, 6). ეს „იგავი“
დაფარული სიტყვის სინონიმად გვესახება. ძველ აღთქმაში გარკვე-
ული ადგილი უჭირავს „წიგნი იგავთა“-ს. ამ წიგნში მოცემულია
შვილთა (ანუ შთამომავალთა) დამოძღვრა. აქ აურაცხელი შეგონება,
სენტენცია. რჩევა-დარიგება, აფორისტული გამოთქმანია თავმოყრი-
ლი. ცხოვრებაში ნებისმიერი ეპოქის შვილისთვის მისაღები და გა-
ზიარებული. ამიტომ „იგავი“ ხომ არ გავიგოთ აქ როგორც სენტენცია-
აღორჩინებების, რჩევა-დარიგებათა თუ დამოძღვრის შინაარსით?

„ძველი მეტაფრასული კრებულები“ ასეთ პასაჟს გვაწვდის:
„იგავით (ალეგორიულად) უწოდეს მას (მარიამ ღვთისმშობელს —
ტ. ნ.). ვითარ-იგი მოსე — მაყულად“¹.

როგორც ძველ აღთქმაში, ასევე ახალი აღთქმის წიგნებშიც ჩარ-
თვლია იგავეები. ამ მხრივ განსაკუთრებულ ინტერესს აღძრავს მათეს
სახარება (13, 3—39). ავტორი ჭერ იგავს გადმოსცემს, შემდეგ კი
იძლევა მისი ალეგორიული შინაარსის ახსნას². კერძოდ, „ხოლო აგა-
რაკი იგი ესე სოფელი არს; ხოლო თესლნი იგი კეთილნი, ესე არიან
ძენი სასუფეველისანი; და ღუარძლნი იგი არიან ძენი უკეთურისანი.
ხოლო მტერი იგი, რომელმან დასთესა იგი, ეშმაკი არს; და მკა იგი
არს აღსასრული ამის სოფლისა, და მომავალი იგი არიან ანგელოზ-
ნი“ (მათე, 13, 38—39). საგულისხმოა, რომ იგავთ ახსნის ანალოგი-
ური მეთოდი მათეს სახარების მიბაძვით გამოუყენებია პოეტს. და-
ვაკვირდეთ ლექსს — „უკვდავების წყაროს იგავი“ და მეორე თხზუ-
ლების სათაურს — „უკვდავების წყაროს იგავთ აქსნა“. საერთოდ,
როდესაც სასულიერო მწერლობის იგავთმეტყველებაზე ჩამოვაგდებთ

ძველი მეტაფრასული კრებულები, გვ. 148.

² ძველ საბერძნეთში ფართოდ გავრცელებული იყო იგავის უანარი... განსაკუთ-
რებით საყურადღებოა, რომ იგავს ბოლოში ერთვის „თარგმანება“ — განმარტება,
სადაც ახსნილია ის, თუ რას შეაგონებს იგი მკითხველს... იგავი სახარებაში იტ-
ვირთება ქრისტიანული შინაარსით და შესაბამისად გადადის ჰაგიოგრაფიაშიც
(წ. აფციაური, იდეური ბრძოლის მხატვრული ასახვის ზოგიერთი საკითხისათ-
ვის ქართულ ჰაგიოგრაფიაში, თბ., 1984, გვ. 105).

საუბარს, არ შეიძლება გვერდი ავუაროთ შატბერდის კრებულში მოცემულ ერთ პასაჟს, სადაც ზღვა ალეგორიულად დასახულია ცხოვრებად, ნავი — ეკლესიად, მენავეთჰოძღვარი — ქრისტედ. აფრა კი — სულიწმიდად¹.

დავით გურამიშვილის მხატვრული აზროვნების დონისა და სიძალდის განსაზღვრა ყოვლად შეუძლებელია ქრისტიანული მოძღვრების სიმბოლო-ალეგორიების მიმოხილვის, გათვალისწინებისა თუ მისი ლიტერატურული წყაროების კვლევის გარეშე. წინასწარ ვიტყვი: „დავითიანში“ გამოვლინება უპოვია თითქმის ყველა ძირითად საესიმბოლოს, ალეგორიას, მეტაფორას, ეპითეტს, რომლებიც მამა ღმერთის, იესო ქრისტეს, სულიწმიდის, მარიამ ღვთისმშობლის სახელწოდებებზე გამოუყენებია შუა საუკუნეების ქრისტიანულ კულტურას. ამასთანავე პოეტი თვითონვე ქმნის ორიგინალურ სახეებს. ერთი სიტყვით, ავტორი აღნიშნული თემისადმი თავისუფალი დამოკიდებულებითაც იჩენს თავს. საერთოდ, როგორც მართებულად შენიშნა ლ. გრიგოლაშვილმა, ინდივიდუალურმა და სუბიექტურმა აღქმამ არ შეიძლება გამოეყენოს ოფიციალურ-ლიტურგიკულ პოეზიაში. დავით გურამიშვილი კი ზოგადადამიანურს მხოლოდ ინტიმური განცდით აფუძნებს². ვფიქრობთ, ეს მომენტია უადრესად საყურადღებო „დავითიანში“, რაც მისი შემოქმედებითი ხასიათის ერთ-ერთი უძლიერესი პულსაციაა.

ჭკვემთ მკითხველი გაეცნობა რა ჩვენ მიერ შეკრებილ აურაცხელ საილუსტრაციო მასალას, ერთი შეხედვით იფიქრებს, რომ დ. გურამიშვილს რაც კი ბიზლიასა და შუა საუკუნეების ქართულ (და არა მარტო ქართულ) ქრისტიანულ კულტურას შეუქმნია, ის სახეები, სიმბოლოები, ალეგორიები, მეტაფორა-ეპითეტები და შედარებები შემოუზიდავს „დავითიანში“ და მხოლოდ შედარებით მცირედი ნაწილი მოუცია ორიგინალური სახისმეტყველების არსენალიდან. ეს არ იქნებოდა სწორი. ჭერ ერთი, ამ სახეთა მონიშნობა და მხატვრულ თხზულებებში მისთვის კუთვნილი ადგილის მიჩენა სასულიერო მწერლობაში პოეტის დიდ განათლებულობაზე და პასუხისმგებლობის გრძნობაზე მიგვანიშნებს. მარტო ეს გახლავთ ერთი უდიდესი სახე, საერთოდ, პოეტისა. მეორე, მამა ღმერთის, მაცხოვრის, მარიამ ღვთის-

¹ შატბერდის კრებული, გვ. 287—288.

² ლ. გრიგოლაშვილი, „დავითიანის“ მხატვრული სამყარო, გვ. 89.

მშობლის სახელწოდებებად სასულიერო მწერლობაში შემუშავებული სიმბოლო-მეტაფორები თუ ეპითეტები დ. გურამიშვილს ისე აქვს გამოყენებული, რომ ამით მკითხველის გულთან ძალზე ახლოს მიჰყავს ან მოთოსურ პიროვნებათა სახეები, რათა წარმოაჩინოს უპირველესად მათი ადამიანური თვისებები. გრძნობები, ხასიათები, ძვალსა და რბილში გაჯდეს მათი ღირსებანი და სიყვარული. შთააგონოს ადამიანი, რომ მათ მიბაძონ. ისე მოიქცნენ ადამიანთა მიმართ, როგორც ის მოთოსური არსებანი. სასულიერო მწერლობაში სათანადო მსატერულ ღერძებს ერთგვარად მშრალი ხასიათი ეძლევათ თავიანთი აბსტრაქტული წონაცემებით. თითქოს გაყინულად გამოიყურებიან ეს სახეები თუ სახელწოდებანი, ან ნაცვალსახელები. დ. გურამიშვილის მსატერულ ნააზრევში კი ისინი თითქოს ახალ ხორცს ისხამენ, ახალ სულს იღვანენ. ახალ ფერს იძენენ (თვით გაქვავებული ეპითეტებიც კი), უფრო მეტყველნი. კონკრეტულნი და ესთეტიკურად დამატებობელნიც არიან. ეს თვისებები კი ორიგინალურ სახე-სიმბოლოებზე ნაკლები ინტერესით არ აღიქმება. თითქოს მითოსური მამა ღმერთი. ძე ღმერთი და მარიამ ღვთისმშობელი კი არ დაგვცქერიან ზემოდან, არამედ დღემულამ ადამიანის ბედზე, მისი სულიერი სამყაროს სრულყოფისათვის მზარუნველი და მეზრძოლი არსებანი დგანან ჩვენს გვერდით, გვაფხიზლებენ, სულს გვიღვიძებენ, მარად მზადყოფნისკენ მოგვიწოდებენ.

მ ზ ე თ ა მ ზ ე. „დავითიანში“ მზეთამზე კონკრეტულად მამა ღმერთის სიმბოლოა. ამის შესახებ თავის შეხედულებას თვითონ პოეტი გეიზიარებს, რათა მკითხველისათვის ნათელი ყოფილიყო ან უჩვეულო სახის არსი: „სახით იგავად (ე. ი. ალევორიულად — ტ. მ.) ს.ოქცულად მ ა მ ა მ ზ ე თ ა-მ ზ ე რ ი თქოსა“ (75). დავაკვირდეთ დავით გურამიშვილის ზოგიერთი თხზულების სათაურსაც: „მზეთა-მზის ვედრება დავითისაგან“ (76), „მზეთა-მზის შესსმა და კეშმარტის გზის თხოვნა დავითისაგან“ (78). გამოთქმა „მზეთამზე“ შემუშავებული ჩანს სასულიერო მწერლობაში დამკვიდრებული მეთოდის საფუძველზე. როგორცაა: „ღმერთსა ღმერთთასა“, „ღმერთი ღმერთთა“, „უფალი უფლებათა“, „უფალსა უფალთასა“. ამის ახსნის საშუალებას თვითონ პოეტი გვაწვდის: „ღ მ ე რ თ თ ა ღ მ ე რ თ ო ბ ი თ, მ ზ ე თ ა მ ზ ე დ მამას ვსახ თქმად სასმინადა“ (75). მეცნიერთა (ს. ცაიშვილი, წ. ძიძიგერი) კონცეფციით, ღმერთის სიმბოლოდ მზეთა-მზე სასულიერო ხასიათის ჰიმნებში პირველად დავით გურამიშვილის პოეზიაში

იქნეს თავს. ხოლო „ქართლის კირის“ ავტორის ამოსავალ პუნქტად ხალხური პოეზია გამოიყურება¹. მაინც რას უნდა ნიშნავდეს გამოთქმა: „ღმერთთა ღმერთი“, „უფალთა უფალი“ და მისი წაბადვით წარმოშობილი სახე „მზეთა მზე“. ვფიქრობთ, „ღმერთთა“ მიგვანიშნებს წარმართულ ღმერთებზე (პოლითეიზმი), როდესაც ყველაფერს თავისი ღმერთი ჰყავდა. სწორედ მაშინ ღვთის განგებით შექმნილი საგნები და არსებანი დასახული იყო თავად ღმერთად. ქრისტიანული რელიგიის საფუძველზე კი ხილული და უხილავი სამყაროს, ყოველივე არსებულის შემოქმედად ითვლება უზენაესი არსება, სამება (მამა ღმერთი, ძე ღმერთი და სულიწმიდა). ე. ი. ქრისტე იყო ღმერთთა ღმერთი. ანუ ღმერთებად წარმოდგენილი სხვადასხვა არსებისა და საგნის შემოქმედი. ქრისტიანული მხატვრული აზროვნების დონის ამაღლებით „ღმერთთა ღმერთი“ განსახოვნდა „მზეთა მზედ“. თუ დ. გვრამიშვილის სასულიერო ხასიათის პიმენებში „მზეთა მზე“ ღვთაების სიმბოლოა, ქართულ საისტორიო მწერლობაში („ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი“) იგი თამარის მეტაფორული სახელია: „შესატყუესი ქმრისაჲ პირ-მზისა; ტან-ლომისა, თუთ მზე-მზეთა შუენებითა და მოფენაობითაცა“². საერთოდ, ქართულ ლექსიკურ ფონდში „მზეთამზე“ სინონიმია „ლამაზისა“³. დასახელებულ საისტორიო თხზულებაში თამარზე რომ ნათქვამია — „მზე-მზეთა“ ნიშნავს ლამაზი მანდილოსნების მეფეს. ულამაზეს ასულებზე უფრო ლამაზსა და მშვენიერს. ასევე „ვეფხისტყაოსანში“ „მზეთამზე“ საერო ფუნქციითაა დატვირთული: „მაკოცეს, ადგეს ორნივე. თვით იგი (ფარსადანი და მისი მეუღლე — ტ. მ.) მზენი მზეთანი“ (490), „მას ავთანდილ თაყუანისცა — ლომთა ლომმან მზეთა მზესა“ (687). არჩილის პოემაში — „გაბაასება თეიმურაზისა და რუსთველისა“ — ვკითხულობთ: „მიჰბაჟა რუსმან ევასა, განეარდა სამოთხისაგან, შესცოდა მცნება მზეთასა სიტყვითა სამოთხისაგან“⁴. ვფიქრობთ, აქ „მზესა მზეთასა“ სიმბოლოა როგორც უზენაესი არსებისა, ისე თამარ დედოფლისა. მოცემული თვალსაზრისით უთუოდ ყურადღებას იქცევს

¹ ს. ცაიშვილი, მარადიული სახეები, თბ., 1981, გვ. 120; შ. ძიძიგური, დათი გურამიშვილის ენა, თბ., 1980, გვ. 83.

² ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი, კ. ქეკელიძის რედაქციითა და გამოკლევით, თბ., 1941, გვ. 55. 71.

³ აღ. ნეიმანი, ქართულ სინონიმთა ლექსიკონი, გვ. 228.

⁴ ქართული პოეზია, III, გვ. 354.

ონანა ქობულაშვილის ანბანთქება: „ეს ახლად ითქმის შესხმანი, ვა-
ქებდე მზესა მზეთასა“¹. აქ „მზესა მზეთასა“ ღვთაების სახელია,
რაც შესაძლოა დ. გურამიშვილის ერთ-ერთ მთავარ წყაროდ დავასა-
ხელოთ არჩილის სტრიქონებთან ერთად. მხედველობაში გვაქვს
„მზეთამზის“ სასულიერო ფუნქციით დატვირთვა².

მ ზ ე. დ. გურამიშვილს ქრისტეს სიმბოლოდ „მზე“ წარმოუსა-
ხავს: „სახით იგავად საოქმელად მამა მზეთა-მზედ ითქოსა, ძე
ლეთისა მხოლოდ-შობილი მზე სიმართლისა იქოსა“ (75). ან კიდევ:
„მზევ. მზისა მამზევებლო“ (74), „მზედა გსახავ მზის დამსახველს“
(77). ამ გამოთქმებში ქრისტეს მეტაფორად ნახმარი მზე სულიერი
მზეა. ხოლო „მზის მამზევებელში“ და „მზის დამსახველში“ გამო-
ყენებული „მზე“ ფიზიკური მზეა, საწუთროს მზე. ღვთის ხატად
მზის დასახვა დ. გურამიშვილის პოეტური ფანტაზიის შედეგი რო-
დია. საქმეში ჩახედულ მკითხველს მოეხსენება, რომ ჯერ კიდევ
ბიბლიაში დასტურდება უფლის სახელად „მზე“. სასულიერო პრო-
ზასა თუ ჰიმნოგრაფიაში მზის მხატვრულ სახეს ძირითადად ღვთა-
ების გამონახტვის ფუნქცია აკისრია: „ნუუუუე უცნაური იგი ღმერთი
ზეცათაჲ მოიგონა ანუ მზისა ღმრთად წოდებასა დახუდა“³. „გამო-
ჩნდა მზე იგი დაულამებელი“, „მზე სიმართლისა და ხატი ბრწყინვა-
ლებად ღმრთისა მამისა უხილავი“⁴. საერო მწერლობაში მზის მხატ-
ვრულ სახეს საერო დატვირთვა ეძლევა, კერძოდ, იგი პერსონაჟების
სიმბოლო-მეტაფორად გვევლინება, რაც მათ ფიზიკურ სილამაზესა
და თვალწარმტაცობას გულისხმობს. ამ მხრივ მარტო „ვეფხისტყა-
ოსნისათვის“ თვალის გადავლებაც კი რად ღირს. აქვე ისიც უნდა
გაიხაზოს, რომ საერო მწერლობის წარმომადგენლებთან მზეს გარ-
კვეული მნიშვნელობა ენიჭება მოქმედ პირთა სულიერი ყოფის გა-
მოსახაზვად. სასულიერო პროზაში ქრისტეს სიმბოლოდ მზესთან

¹ დ. ბ რ ე ვ ა ძ ე. ქართველი მწერლები რუსეთში (XVII ს.), თბ., 1952, გვ. 210.

² მზე არ არის ქრისტეს პირდაპირი სახელი. მზე ქრისტეს და, საზოგადოდ, ღმერთის მეტაფორული სახელია. მზე სიმბოლოა ქრისტესი (ე. ხინთიბიძე, მსოფლმხედველობითი პრობლემები ვეფხისტყაოსანში, თბ., 1975, გვ. 118).

³ ძეგლები. III, გვ. 61.

⁴ ამ თვალსაზრისით უხვ მასალას ოპოვის მკითხველი წიგნში — მიქაელ
გოდრაქილის პიშნები, გვ. 75, 77, 88, 98, 130, 139, 380.

ერთად გვხვდება „მზისთული“¹: „ღრუბელსა სულ მცირესა მეგ-სგავსე... მარიამ ეგვიპტეს შესლეთა, რაჟამს შემოქმედი შენი მკლავთა ზედა, ქალწულო, მზისთული სიმართლასა“², „ღრუბელი ხარ მზის თუალისა მის, ქალწულო“³.

ნათელი. „დავითიანში“ ქრისტეს ერთ-ერთ ნაცვალსახელად ფიგურირებს „ნათელი“. მაცხოვარი არის ნათელი („ნათლისა გავხდე სიჭნური, რადგან თვალებსა ვახელო“, 140), წარუალი ნათელი („მზევ, წარუალი ნათელი დამიშრტი, ვითა სანთელი“, 140), ნათლის შენაერთი („ვით მან თქვა, ნათლად მობრწყინდა მის ნათლის შენაერთია“, 37), მიუწუდომელი ნათელი („მიუწთომელო ნათელო, სად პირად მთვარობ, სად მზობა“, 74).

დ. გურამიშვილის პოეზიაში დომინირებული ნათელი, რომელიც მამა ღმერთის, ძე ღმერთისა და სამების სიმბოლური სახელია, ფიზიკური ნათელი კი არ არის, არამედ ბიბლიური კოსმოგონიის მეოთხე დღემდე არსებული ნათელია, რომელიც თვითონ იქნა წყარო ფიზიკურ მზემნათობთა. ნათლის სიმბოლიკის წარმოსახვისას დ. გურამიშვილი ეფუძნება ბიბლიას, სასულიერო პროზასა და პოეზიას. სათანადო პარალელურ ნამუშებს აქ არ მოვიტანთ⁴.

დღე. ზემოთ მივუთითეთ ღმერთის მეტაფორულ სახელზე — „მზე“. „დავითიანში“ სასულიერო მწერლობის ტრადიციათა გათვალისწინების ფონზე ქრისტეს სახელად მოიაზრება „დღეც“. ივ. ჭავჭავაძის შენიშნული აქვს, რომ „დღე“ მზის უძველესი სახელია⁵. „ვეფხისტყაოსნის“ ვახტანგისეულ კომენტარებშიც ვკითხულობთ: „ერთი მზე ერთი დღე არის“⁶. დღე — ქრისტე: „გაკურთხენს თქვენ და შეიღ ნათლისა და დღისა“ (ე. ი. ქრისტესი — ტ. მ.)⁷. — ღამის წარსვლითა (წარმართობის უგულვებელყოფით — ტ. მ.) მო-

¹ საერთოდ. მზის მხატვრულ ფუნქციაზე „დავითიანში“ ვრცლად იხ. ჩვენი წიგნი — დავით გურამიშვილი და ქართული სიტყვიერი კულტურა, გვ. 117 — 124.

² მიქაელის ჰიმნები, გვ. 4.

³ ძლისპირნი, გვ. 11.

⁴ „დავითიანის“ ნათლის ესთეტიკაზე ვრცლად იხ. ჩვენი წიგნი, გვ. 134—131.

⁵ ი. ჭავჭავაძისეული, საქართველოს კავკასიისა და მახლობელი აღმოსავლეთის ისტ. ეთნოლოგ. პრობლემები, თბ., 1950, გვ. 137—146.

⁶ ვეფხისტყაოსნის ვახტანგისეული გამოცემა, აღდგ. ა. შანიძის შიგ., 1927, გვ. ტკბ.

⁷ ძეგლები, III, გვ. 196.

გუეახლა დღე“ (ქრისტე — ტ. მ.)¹. „დღე“ ქრისტეს მეტაფორაა დ. გურამიშვილის მხატვრული აზროვნების სამყაროშიც: „ვიკარგვი ბნელის ღამითა (მაჰმადიანურ გარემოცვაში — ტ. მ.), დღევ (ქრისტე — ტ. მ.), რად არ მომიძიებო“ (75).

ძველი დღე. გამოთქმა — „ძველი დღე“ ფართოდ გავრცელებული მხატვრული სახეა ბიბლიურ-ჰიმნოგრაფიულ სამყაროში და, ცხადია, აქედან გამომდინარე, იგი გზას იკაფავს დ. გურამიშვილის პოეზიაშიც. „ძველი დღე“ ღმერთის სიმბოლოა. კერძოდ, იგი მოაზრებულია მამა ღმერთის სახელად. მკითხველს საილუსტრაციო მასალები შეუძლია იპოვოს ძველი და ახალი აღთქმის წიგნებში, არეოპაგიტკიაში, სასულიერო პროზაში, საერო მწერლობაშიც კი. ამის ნიმუშად „აბდულმესიანის“ ხსენება იკმარებდა: „ღმერთმან ღმერთთამან. ძველმან დღეთამან, ვინ თანასწორად სულსა ავლენდა“². კონკრეტულად რამდენიმე მაგალითის ამოწერა სასულიერო პოეზიიდან საჭიროდ ვსცანით: „ძველი იგი დღეთა დაუსაბამოა (ე. ი. ღმერთი — ტ. მ.) დღეს იშვების ყრმად“ (ქრისტედ — ტ. მ.)³. „ღანიელ იხილ: ძველი იგი დღეთაა ესე ჩუენებამ მამისაჲ“⁴. დ. გურამიშვილი არაერთხელ მიმართავს „ძველ დღეს“, როგორც მამა ღმერთის მხატვრულ სახეს: „მიუწვდომელო ნათელო... ძველო დღეო“ (78). „ვირემდის განახლდებოდა ძველი დღე — ღამე მზიანი“.

გრძელი დღე. დ. გურამიშვილს ეკუთვნის გამოთქმა „გრძელი დღე“: „მიუწვდომელო ნათელო, გრძელო, ძველო დღეო“ (78). აქ, „გრძელი დღე“ მამა ღმერთია. ეს ტაეპი ციტირებულია ლექსიდან — „მწეთა-მზის შესხმა“. აქვე მამა ღმერთის სხვა ეპითეტებიცაა მოხმობილი: უბერებელი, უკვდავი, მყოფი, შეურყევეი. ამდენად, მამა ღმერთის სიმბოლურ სახელად საანალიზო ლექსში მოხმობილია „მწეთა-მზე“, „ძველი დღე“, რანეც ზემოთ უკვე ვისაუბრეთ, ასევე მივუთითეთ მათ ლიტერატურულ წყაროებზე. რაც შეეხება მამა ღმერთის მეტაფორად აქ გამოყენებულ „გრძელ დღეს“, იგი უშუალოდ პოეტის მხატვრული ფანტაზიიდან უნდა გამომდინარეობდეს, რადგან მისი

¹ ჭილ-გტრატის იადგარი, გვ. 111.

² ჭართული პოემა, 1, გვ. 58. შეზღვენლები: ჯ. დვინჯილა, მ. წიკლაური, თბ., 1983, გვ. 55.

³ სწეური მრავალთავი, 33.

⁴ იქვე, გვ. 47. შდრ. მოქაელის ჰიმნები, 83; ძველ-ქართული სას. პოეზია, გვ. 275 და ა. შ.

წყარო ვერ დაიძებნა. არადა მკითხველი გრძნობს, რომ ღვთის სიმბოლოდ „გრძელი დღე“ უცნაური სახეა ერთი შეხედვით. იგი მეორენაირად უნდა გავიგოთ როგორც „დაუღამებელი დღე“, ან „დაუღამებელი ნათელი“. ეს სახეები კი დამახასიათებელია სასულიერო მწერლობისათვის. ეტყობა, პოეტი მისი შთაგონებით ქმნის აღნიშნულ სახეს. აქ უთუოდ ყურადღების მიქცევის ღირსია იოანე დამასკელის ერთი ასეთი კონცეფცია. სულიერ არსში; საწყისში მატერიის მოქცევისას „უამი დღითა და ღამით არ აღირიცხება“; არამედ დადგება მარადიული საუკუნე და იქნება „ერთი დღე დაუშფუხრებელი“; „ოდეს იგი მზე სიმართლისაჲ მართალთა ზედა ჰაეროვნებით ბრწყინავდეს“¹. „ერთი დღე დაუშფუხრებელის“ ვარიაციულ სახესხვაობას მოგვაგონებს „გრძელი დღე“. ამ სახის („გრძელი დღე“) ლიტერატურული წყაროს ნათელყოფასთან საერთო არაფერი გააჩნია, მაგრამ უბრალო შორეული პარალელს მოძნით საგულისხმოა „სიმღერა როლანდზე“². ამ თხზულებაში ღმერთი კარლოს დიდის თხოვნით აგრძელებს დღეს — აჩერებს მზეს ერთ ადგილას.

ახალი დღე. ქრისტეს მხატვრულ სახელ ჩვენს დღე პოეტს შეუმუშავებია შესიტყვება — „ახალი დღე“: „ახალმან დღემან განწმინდა და ღვარძლიან ნაქმაზიანი“, „სანამ დღე ძველი დღეს ახალს ჩვენ დღედ არ გავეითებდა“, ე. ი. ვიდრე მამა ღმერთი ქრისტეს მხსნელად არ გამოგვიგზავნიდა, მანამდე ჩვენს დაშლილს ვერავინ აღაშენებდაო. როგორც ვხედავთ, დ. გურამიშვილს „ახალი დღე“ განუსახოვნებია „ძველი დღის“ ანალოგიით. „ძველი დღე“ განახლების შედეგად მოგვევლინა „ახალ დღედ“. „ახალი დღე“ ქრისტეს სიმბოლოდ დ. გურამიშვილის მიერ არის მოაზრებული და მას წყაროები აღარ ეძებნება. რაც შეეხება „მზიან ღამეს“; მასზე ცალკე გვექნება მსჯელობა და აქ სიტყვას არ გავაგრძელებთ.

საიდუმლო დღე. ზემოთ უკვე აღინიშნა, რომ ღვთაების სახელწოდებად სასულიერო მწერლობაში და მისი წაბაძვით „დავითიანში“ დამკვიდრდა „დღე“, „ძველი დღე“, დ. გურამიშვილმა კი ღვთაების გამოხატვის ლექსიკა გააძლიერა „ახალი დღით“, „გრძელი დღით“. ქრისტეს სახელად სასულიერო პოეზიაში შემოდის კიდევ

¹ ციტატები მოტანილია დავით აღმაშენებლის „გალობანი სინანულიანის“ ლაურა გრიგოლაშვილისეულ შეცნიერულ პუბლიკაციაზე დართული შენიშვნებიდან (ლიტმცოდნეობა, 163, გვ. 195).

ერთი ახალი შესიტყვება — „საიდუმლო დღე“: „შენ შორის აღესრულა დღეა საიდუმლო სიტყვისა საღმრთოისა, ქალწულო უსძლოო“¹. „ვიხაროდენ. ცისკარო, საიდუმლო დღისაო“ („დაუჯდომელი“). ქრისტეს გამომხატველი ეს სიმბოლო უშუალოდ შესისხლბორცებია „დავითიანს“: „შენ გვედრები, ცისკარო საიდუმლოსა დღისაო“.

მზიანი დღე. „ქართლის ქირის“ ავტორს აქვს ასეთი სტრიქონები: „ვით ღამე ბნელსა მზიანი მოჰბმია დღე ნათლიერი, ეგრეთ აბრამის ყვავილი, დავითზე ნაყოფიერი“. ამ შედარება-ეპითეტების ახსნა-განმარტება ასეთ სურათს იძლევა: „ღამე ბნელი“ მამა ღმერთზე მიგვანიშნებს. უზენაესი არსება ბნელი ღამეა იმდენად, რამდენადც მოკვდავ ადამიანთათვის შეუცნობელია, უხილავია, ფიზიკური თვალთ წიუწვდომელია სახილველად. „მზიანი დღე“ ქრისტეს პიროვნებას ევამცნობს, რომელიც თხზულებაში დავითზე (წინასწარმეტყველი — ტ. მ.) ნაყოფიერ აბრამის ყვავილად გამოიყურება. „მოჰბმია“ ნიშნავს იმას, რომ ძე მამის თანაარსია. მარიამ ღვთისმშობელი ასე მიმართავს ჭვარცმულ ძეს: „დღე დამიღამდი მზიანი, მით მომივიდა ზიანი“ (140).

ცისკარი. სასულიერო პოეზიაში წვაწყდით ერთ უჩვეულო პოეტურ შედარებას. ჰიმნოგრაფს სამი დღის მანძილზე მიწაში დაფლული ქრისტეს აღდგომა, საფლავიდან მისი ხორცის აპოტანა ცისკრის ამობრწყინების დარად წარმოსახვი. სჯობია მოვესმინოთ თვითონ მას: „ვითარცა ცისკარნი საფლავით ჭორცი შენნი აღმობრწყინვენ“². სხვათა შორის, ამ პოეტურმა შედარებამ სულ სხვა ვარიაციაში დამუშავებული ანალოგიური სურათის სახება გაგვახსენა იოანე მინჩხის პოეზიიდან: „ვითარცა რაა მზე ღრუბელთაგან, სიჩრდომსა მისგან საფლავისა გამოვიდა მაცხოვარი ჩუენა“³. არაჩვეულებრივ ესთეტიკურ ემოციას ქმნის იმის წარმოდგენა, რომ როგორც მზე გამოსული ღრუბლიდან, ისე წარმოგვესახოს ქრისტეს საფლავიდან თავდახსნა მესამე დღეს.

დ. გურაძიშვილს „ცისკარი“ გამოუყენებია მარიამ ღვთისმშობლის სიმბოლოდ. „დაუჯდომლის“ გავლენით დაწერილ ერთ-ერთ თხზულებაში იგი ქრისტეს დედას ასე მიმართავს: „შენ გვედრები,

¹ ძლესპირნი, გვ. 132.

² ჭველ-ქართულ სასულიერო პოეზია, გვ. 314.

³ იოანე მინჩხის პოეზია, გვ. 196.

ცისკარო (ღვთისმშობელი — ტ. მ.) საიღუმლოსა დღისაო“ (ქრისტესი — ტ. მ.). მართალია. ეს სახეც ნასესხებია პოეტის მიერ, მაგრამ აქ ჩვენთვის მთავარი ისაა, რომ მას მარიაშის წარმოსახვა „ცისკარად“ ჯარკვეულ პოეტურ მიღწევად მიუჩნევია და გაუმეორებია კიდევ თავის პოეზიაში.

გ ა ნ თ ი ა დ ი ს ვ ა რ ს კ ვ ლ ა ვ ი. ნოკვეებს მსხნელის, მაცხოვრის შობა „ბეთლემს ურიასტანისასა“ აღმოსავლეთით აღმობრწყინებულმა ვარსკვლავმა ამცნო, ეს ვარსკვლავი გამოჰყვა მათ მეგზურად, ჩამოვიდნენ ბეთლემში, რათა საკუთარი თვალით ეხილათ აქ დაბადებული მეუფე და თაყვანი ეცათ მისთვის: „რამეთუ ვიხილეთ ვარსკულავი მისი აღმოსავალით და მოვედით თაყუანისცემად მისსა“ (მათე, 2, 2). ვარსკვლავი, რომელიც მოკვებს წინ უძღოდა, „დაადგრა ადგილსა მას“, სადაც იმყოფებოდა „ყრმა იგი“, მომავალი მსხნელი ადამიანთა. ახალი აღთქმის წიგნში „ვარსკვლავი“ ქრისტეს სიმბოლოდ იქნა მოაზრებული. კერძოდ, მაცხოვარი „განთიადის ვარსკვლავად“ მოინათლა. „იოანეს გამოცხადების“ ავტორი ქრისტეს ენით გადმოგვცემს: „მე ვარ ძირი და ნათესავი დავითისი, და ვარსკულავი ბრწყინვალე განთიადისა“ (გამოცხ. ი. 22, 16). განთიადი, ანუ გარიყრაყი, აისი, ალიონი სინათლის სათავეა, გათენების, დედამიწაზე დღის დამკვიდრების მაცნეა. ქრისტეც სიბნელის დამამხობლად და ქვეყნიერებისთვის, ადამიანებისთვის დიდი დღის, გრძელი დღის, ახალი დღის, თვალისმომკრელი სინათლის მომტანად გამოვლინდა ამ სამყაროში. სწორედ ამიტომაც იწვევს მოწონებას დ. გურამიშვილის მხატვრულ რეპერტუარში ქრისტეს სიმბოლოდ მიღებული შესიტყვება, ანუ პოეტური ხატი — „ვარსკვლავი განთიადისა“. „ურჯულს ქვეყანას“ ტყვედღაყარდნილი ჭაბუკი მოუხმობს მამა ღმერთის, ძე ღმერთის, მარიამ ღვთისმშობლის სახეებს, რათა იხსნან იგი „ბნელის ღამისაგან“ (ე. ი. მაჰმადიანური გარემოცვისაგან). პოეტი ასე ემუდარება ქრისტეს: „განთიადისა ვარსკვლავო, მის მზეთა-მზისა მთიებო, ვიყარკვი ბნელის ღამითა, დღევ, რად არ მომიძიებო“ (75).

მ ზ ე თ ა მ ზ ი ს მ თ ი ე ბ ი. ზემოთ საილუსტრაციო მასალად მოტანილ სტრიქონში დ. გურამიშვილი ახალი აღთქმის ბოლო წიგნიდან გამოხმობილი ქრისტეს სახე-სიმბოლოს — „განთიადის ვარსკვლავი“ — არა მხოლოდ გამეორებით იფარგლება, ე. საჭირო ადგილს მიუჩენს მას თავის მხატვრულ ნააწრევში. არამედ საკუთარ, ორიგინ-

ნალურ სახესაც ქმნის: „მზეთა-მზის მთიები“. მისი წყაროების კვლე-
ვა ჩვენ მიერ უარყოფითი შედეგით დამთავრდა. ამდენად, პოეტს
ქრისტე-მაცხოვარი წარმოესახა მამა ღმერთის, ანუ მზეთამზის სხი-
ვად. მთიებად. საინტერესოა მოცემულ შემთხვევაში მივმართოთ
სულხან-საბა ორბელიანის ლექსიკონს: „მთიები ესე არს აფროდიტი,
რომელ არს ცისკრის ვარსკვლავი. მთიები ითქმის განმანათლებ-
ლად“¹... როგორც ვხედავთ, დ. გურამიშვილს ჩვენი დიდი ლექსი-
კოგრაფის განმარტების გათვალისწინებით. ქრისტე დაუსახავს არა
მარტო განთიადის ვარსკვლავად, არამედ მზეთა-მზის (მამა ღმერთის)
მთიებად. საანალიზო სტრიქონის შინაარსი ასე უნდა გავიგოთ: მამა
ღმერთი არის მომვლენელი ცისკრის ვარსკვლავისა, განთიადის ვარ-
სკვლავისა. ამიტომ იწოდა იგი პოეტის მიერ მზეთა-მზის მთიებად.
„დავითიანში“ ქრისტე წოდებულია სხივადაც, მზეთა-მზის სახედ.
მზეთა-მზის მაგალითად. ყველა ეს სახე ჩვენი პოეტის კუთვნილებაა:
„სახით სიტყვა შევნიერო, სხიო, მზეთა-მზის სახეო... ვის გადარო,
ჩემთვის მკვდარო, მზევ, მზეთა-მზის მაგალითო“ (70).

„შარავანდედი მზე ცხლისა“. ზემოთ უკვე დავიმოწ-
მეთ სანიმუშო მასალები იმისა, რომ დ. გურამიშვილი ქრისტეს ნათ-
ლავს მზეთამზის მთიებად, სხივად, სახედ, მაგალითად. პოეტს დაუ-
წყერია ასეთი სტროფიც: „ის ერთი თორმეტთაგანი (იგულისხმება
იუდა — ტ. მ.) იყო მოყვარე ვერცხლისა; მან აღიშენა სამყოფი,
ბნელ, საუკუნო ცეცხლისა. სიხარბით ნათლად ვერა სცნა შარა-
ვანდედი მზე ცხლისა“... (39). გამოთქმა — „შარავანდედი“
ქრისტეს სიმბოლოა, „მზე ცხლისა“ კი — მამა ღმერთისა“. „შარავან-
დედს“ სულხან-საბა ასე განმარტავს: „შარავანდედი მზის სხივის
ძლიერება“². მამა ღმერთის გამომხატველი სახე — „მზე ცხელი“
დ. გურამიშვილის პოეტურ ფანტაზიას აკეობს, ასევე — ქრისტე
რომ მზე ცხლის შარავანდედი, ე. ი. მისი სხივის ძლიერება, ესეც
პირველად „დავითიანში“ გვხვდება. აქვე ასეთ სტრიქონსაც ვპო-
ულობთ: „მან დამაყენა, წამოაყენა მან მზეთა-მზემან შარავანდედი“
(112). ამით პოეტი ნათელ წარმოდგენას გვიქმნის იმაზე, რომ მის
მიერ ზემოთ ნახმარი „მზე ცხელი“ და „მზეთა-მზე“ მამა ღმერთია.
აღსანიშნავია, რომ პოეტი მარიამ ღვთისმშობელსაც საცნაური მზის

¹ სულხან-საბა ორბელიანი, სიტყვის კონა, გვ. 208.

² იქვე, გვ. 784.

შარავანდელთა სახეის: „ნათელ შარავანდელთა საცნაურისა მისი-საო“ (88).

სიტყვა შვენიერი. იოანეს სახარება ასე იწყება: „პირველთგან იყო სიტყვა და სიტყვა იგი იყო ლუთისა თანა. და ღმერთი იყო სიტყვა იგი“ (1. 1). როგორც ვხედავთ. ამ ფრაზის თანახმად, სიტყვა ქრისტეს სინონიმა, რამაც მტკიცედ მოიკიდა ფეხი ღვთისმეტყველებაში. ასე დამკვიდრდა იგი სასულიერო მწერლობაში. ცხადია. ამან გამოვლინება პოვა „დავითიანში“. მაცხოვარი ერთ-ერთ ლექსში ასე ეუბნება პოეტს: „ღვთის სიტყვასა — კაცთა ესა — სიტყვას მისმენდეთ“ (126). მაგრამ ისიც უნდა ვთქვათ, რომ შემოქმედი არა მხოლოდ იმეორებს ამ თეოლოგიურ მრწამსს, არამედ. სასულიერო მწერლობისგან განსხვავებით, მას მხატვრულ გააზრებას აძლევს: „სახით სიტყვა შვენიერი“... თუმცა აქ გამოსარიცხი არ არის დავითის ფსალმუნის გავლენა, სადაც ერთგან ღმერთი წოდებულია მშვენიერად: „უფალო... ამადღა დიდად შუენიერებაჲ შენი ზესკნელსა ცათა“ (ფსალ. 8, 2). ამ გამოთქმას უკავშირდება „სიტყვა ძლიერი“; „გამოგვიცხადეს. გვასწავლეს. გვაკნობეს სიტყვა ძლიერი“ (37). მაცხოვრის სინონიმად ძლიერი სიტყვა და მშვენიერი სიტყვა სასულიერო მწერლობაში არ შეგვეხვედრია. ამდენად, მისი შექმნის პრიორიტეტი ჩვენს დიდ პოეტს უნდა მიეკუთვნოს.

თინათინი. ს.-ს. ორბელიანის „სიტყვის კონაში“ ვკითხულობთ: „თინათინი სარკითა თუ მისთანათა რათამე მზის შუქი ეცელაზე ციალებდეს“ (241). ინგლო ჭანაშვილის თანახმად. უჩველეს ჭანაში მზეს ქართულად ერქვა „თინა“; თინა ნიშნავს მზეს ან მზის სიკის! ცნება „თინათინი“ გამოყენებული აქვს შოთა რუსთაველს: „თინათინ მზესა მწუნობდა. მაგრამ მზე თინათინობდა“. ამ ტაქს დ. ჩუბინაშვილი ასეთ კომენტარს უკეთებს: „ე. ი. თინათინ თუმცა მზეს სწუნობდა. მაგრამ მზის მსგავსად შუქს გადასცემდაო“. ამდენად, „ვეფხისტყაოსანი“ გვამცნობს. რომ საქართველოში „თინათინი“ ლამაზი, მშვენიერი ასულის საკუთარ სახელად ქცეულა. მაგრამ „დავითიანში“ იგი ნახმარია ადამიანის არა საკუთარ სახელად, არამედ საწუთროს მზის. ფიზიკურ-მატერიალური მზის სიმბოლოდ. ამავ პოეტი თვითონვე მიგვანიშნებს: „ისმინე. ლექსთა მკითხველო,

¹ გაზ. „საქართველო“, 1918. 27 მარტი, № 67.

² დ. ჩუბინაშვილი. ქართული ლექსთა კონა, გვ. 365

სიტყვა აგიხსნა წინადა: ძეს ღმერთს კაცებით მზედ ვსახავ, სახით მზეს თინათინადა“, ან კიდევ: „მისთვის საწუთროს მნათობმან მზემ თინათინი ირქოსა“. საინტერესოა, რომ დ. გურამიშვილი არა მხოლოდ იმას გვიხსნის, რომ საწუთროს მზის სიმბოლოდ თინათინს სახავს, არამედ ამ ცნების განმარტებასაც კი გვაძლევს და მიგვაჩნია, რომ იგი ამით ემყარება სულხან-საბას ლექსიკონს. მოვუსმინოთ პოეტს: „საწუთროს მზის თინათინი მოგითხრა რაცა ფერია: სარკის მზის შუქით ციალსა უწოდენ ქართველთ ერია“ (75).

ც ე ც ხ ლ ი. ბიბლიაში, სასულიერო მწერლობაში გვაქვს შემოხვევები ღვთის შედარებისა ან გაიგივებისა ცეცხლთან, რამაც გამოძახილი ჰპოვა „დავითიანში“. საინტერესოა აღინიშნოს, რომ გ. ჩურსინის თანახმად, კულტურის განვითარების ადრინდელ ხანაში კავკასიაში არსებობდა ცეცხლის კულტი ზოროასტრიზმისაგან დამოკიდებულების გარეშე¹. როგორც ვთქვით, ბიბლიაში უფალი შედარებულია ცეცხლთან: „რამეთუ, აჰა, უფალი, ვითარცა ცეცხლი, ზოიწიოს... დევნად ალითა ცეცხლისათა“ (წ. ეს. 66, 16). სულიწმიდა, კ შეუდარებია ჰიმნოგრაფს ცეცხლისთვის: „მსგავსად ცეცხლისა გარდამოქდა სული წმიდაა². ახლა კი ერთ ნიჟუშს ამოვწერ ძლისპირნიდან, რომელიც უშუალო წყაროდ გამოიყურება ჩვენი პოეტისათვის: „ალი ცეცხლისაჲ ცუარად გარდაჰციეს და გარდაცვალა ცეცხლი იგი შემწუელი ცუარად“³. დ. გურამიშვილიც ასე მიმართავს მამაღმერთს: „ცეცხლადგანმვლეველად მცხინვარებ, ცვარსა აჰკურებ ნელადა“ (74). ჭერ კიდევ გამოსვლათა წიგნში (3, 1—22) მაყვლოვანს რომ ცეცხლი ეკიდა და არ იწვოდა, ეს ცეცხლი ქრისტეს ალეგორიად მოჩანს.

ც ვ ა რ ი. ტრადიციის გავლენით, დ. გურამიშვილის პოეზიაში ცვარი ქრისტეს სახელად მოიაზრება: „ცვარო (მიემართება ქრისტეს — ტ. მ.) ზეგარდმო წვეთილო“ (86). ამ თვალსაზრისით საინტერესოა დ. გურამიშვილის მიმართვა მარიამ ღვთისმშობლისადმი: „ვით აგარაკო ზეგარდმო ცვარისა (ქრისტესი) შემატკობოლო“ (86). გავა-

¹ Г. Ф. Чурсин, Культ огня у Кавказских народов. Бюллетень Кавказского историко-археологического института в Тифлисе, АН СССР, Г., 1928, გვ. 12.

² კელეტრატის იადგარი, გვ. 203.

³ ძლისპირნი, გვ. 51.

ლოთ პარალელი მიქაელ მოდრეკილის ჰიმნთან: „ცუარი იგი (ქრისტე — ტ. მ.) ცხოველმყოფელი, იტვრთე, ღრუბელთ სულმცირეო“ (მიემართება მარიამს — ტ. მ.). ქართველი ჰიმნოგრაფები ასედაც ნათლავენ ქრისტეს: „ცუარი ცხოვრებისაჲ“ („რამეთუ შეიწყნარე საშოსა ცუარი ცხოვრებისაჲ“) ¹, „ცუარი მშვიდობისაჲ“ („ცუარი მშვიდობისაჲ ღრუბელმან სულმცირემან სოფელსა ასხურა ქალწულმან“) ².

წ ვ ი მ ა. წიგნში „მსაჯულთა“ (6, 36—40) არის ასეთი ეპიზოდი. გედეონი უფალს მიმართავს: „უკუეთუ იქსნა კელითა ჩემითა ისრაჲლი, ვითარცა — იგი იტყოდე“. ღმერთმა მოახსენა: ერთ მატყლის საწმისს დავდებ „კალოსა ზედა“ და თუ საწმისზე აღმოჩნდება ცვარი და „ყოველი ქუეყანა ვმელი (გაზმარი, მშრალი — ტ. მ.) იყოს, უწყოდი, რამეთუ გელითა ჩემითა იქსნე შენ ისრაჲლი“. განთიადისას გედეონმა „გამოწურა საწმისი იგი, და გამოვდა ცუარი საწმისისა მისგან და აღავსო ფიალა წყლითა მით“. ეს პასაჟი გამხდარა დავით წინასწარმეტყველის ფსალმუნთა წიგნის ერთ-ერთი პუნქტის შთამაგონებელი, ცვლილება მხოლოდ იმაშია, რომ სიტყვა „ცვარი“ შეფერილა „წვიმით“, თუმცა მის გვერდით ცვარი მაინც იხსენიება: „გარდმოვდეს ვითარცა წვამა საწმისსა ზედა და ვითარცა ცუარი რაჲ ცურინ ქუეყანასა ზედა“ (ფსალ. 71, 6). „გარდამოვდეს“ ნათქვამია უფალზე. იგი გარდამოხდება ციდან და იხსნის ქვეყანას, როგორც წვიმა და ცვარი გამხმარ და მშრალ მიწას სიცოცხლის ძალას ჩაუყენებს. „მსაჯულთა“ და „ფსალმუნთა“ წიგნებიდან მოტანილ საილუსტრაციო მასალაში საიდუმლო. დაფარული აზრი დევს. ალეგორიულად აქ „საწმისი“ მარიამ ღვთისმშობელია, ხოლო „წვიმა“ და „ცვარი“ მაცხოვარია. სასულიერო პოეზიაში ახსნილია კიდევ ეს „იგავი“: „წვამა საწმისად გარდამოსრული პირველ რაჟამს იხილა გედეონ, გუაუწყა ჩუენ შობისა შენისა საიდუმლოჲ სძალო“ (მიემართება მარიამს — ტ. მ.) ³. არანაკლებ საყურადღებოა სხვა წყაროც: „საწმისსა მას საესესა ცუართა ჰხედვიდა გედეონ გამოჰსახვისა ქრისტეს ნათლისღებასა“ ⁴. ჰიმნოგრაფი ერთგან პირდაპირ ასე ეუბნება მარიამ ღვთის-

¹ მიქაელის ჰიმნები, გვ. 32.

² იქვე, გვ. 78.

³ ძველ-ქართული სასულიერო პოეზია, გვ. 64.

⁴ მიქაელის ჰიმნები, გვ. 166. შდრ. გვ. 1, 60.

მშობლის აჩრდილს: „შენ ზეცისა წვიმისა წმიდისა საწმისო“¹. ან კიდევ: „გარდამოვდა (ქრისტე — ტ. მ.) შენ ზედა, ვითარცა წვიმადა საწმისსა ზედა, ხსნისათვის ჩუენისა“. დასახელებული ბიბლიური ეპიზოდის დაფარული აზრი, ქართველ ჰიმნოგრაფთა მიერ ნათელმოფენილი, გაუმეორებია დ. გურამიშვილსაც, ოღონდ ერთი განსხვავებით. ჰიმნოგრაფების მიხედვით სწორედ გედეონს „ეუწყა“ მარიამ ღვთისმშობელი საწმისად და ქრისტე — ცვარ-წვიმად, დ. გურამიშვილის თანახმად კი „დავით (წინასწარმეტყველი — ტ. მ.) თქვა ღვთისა მაგიერ სიტყვა ძლიერი (ქრისტე — ტ. მ.) ერთია: გარდამოვდესო, ვით წვიმა, საწმისზედ მონაწვეთია; ვით მან თქვა, ნათლად მობრწყინდა მის ნათლის შენაერთია. მისვე დავითის ძედ თქმული, იესო ქრისტე ღმერთია“ (37). ამით შესაძლოა „ქართლის ჭირის“ ავტორმა ისიც გვითხრა, რომ გედეონის ცვრიანი საწმისის ეპიზოდში ჩამარხული ალეგორიული აზრის ახსნა პირველად არა ჰიმნოგრაფებმა, არამედ დავით წინასწარმეტყველმა მოგვცაო. პოეტი ერთგან ასე მიმართავს ქრისტეს: „სახით. ვითარცა საწმისზედ, ცვარო ზეგარდმო წვეთილო“ (86). ამდენად. როგორც ვნახეთ, მაცხოვრის სახელად ცვართან ერთად წვიმაც გვხვდება სასულიერო მწერლობაშიც და „დავითიანშიც“.

ხე ცხოვრებისა, ძველი და ახალი აღთქმის წიგნებში, სასულიერო პოეზიაში ხე ცხოვრებისა ღვთაების მეტაფორული სახელია (დაბ. 2, 9; გამოცხ. იოან. 22, 1—2). ხე ცხოვრებისას შესახებ საინტერესო შეხედულებები გააჩნიათ გრიგოლ ნოსელს², იოანე დამასკელს და სხვ. ძველ ქართულ ჰიმნოგრაფიაში არცთუ იშვიათად ფიგურირებს ქრისტეს სახელად აღნიშნული შესიტყვება. მხოლოდ ორიოდ ნიმუშს მოვიტანთ: „ხე ცხოვრებისა, რომელმან გამოიღო ყუავილი სულნელი“³. „ქალწულო მარიამ, დაჰნერგე ხე ცხოვრებისა უბიწო“⁴. დ. გურამიშვილსაც „დაუნერგავს“ თავის წიგნში „ხე ცხოვრებისა“: „შენ, ცხოვართა, მწყემსის კვერთხო, ძელო ცხოვრებისა ხეო“ (7), „ცხოვრების წყაროს უხსენე ხე ცხოვრებისა ღარა-

¹ უძველესი იადგარი, გვ. 439. შდრ. გვ. 509.

² უძველესი რედაქციები ბასილი კესარიელის „ექუსთა დღეთასა“ და გრიგოლ ნოსელის თარგმანებისა „კაცისა აგებულებისათს“, თბ., 1964, გვ. 190.

³ ძველ-ქართული სასულიერო პოეზია, გვ. 53.

⁴ ძლისპირნი, 158.

დო“ (2). ყურადღებას იქცევს ერთი ასეთი გამოთქმაც: „ზედ გულზედ ვიბი იგი ხე კაციანი და ღვთიანი“. ამ სტრიქონში ჩატანებულია აზრი ქრისტეს ორბუნებოვნების (ადამიანური და ღვთიური) შესახებ. სასულიერო პოეზიაში მარიამ ღვთისმშობელიც წოდებულია „ცხოვრების ხედ“: „ხე ცხოვრების გუქქმნა წმიდაი ქალწულო მარიამ“¹.

წყარო ცხოვრებისა. ისევე როგორც „ხე ცხოვრებისა“, ღმერთის სიმბოლოდ „წყარო ცხოვრებისა“ პირველად ბიბლიურ ტექსტებში გამოჩნდა (წინასწარმეტყველება იერემიასი, იოანეს სახარება, გამოცხ. იოანესი და ა. შ.). არეოპაჯიტიკაშიც ვკითხულობთ: „ამის მღვდელ-მთავრობისა დასაბამ არს წყარო ცხოვრებისა, არსებაჲ სახარებისა, ერთი იგი მიზეზი, არსთა სამება“². სასულიერო მწერლობიდან ყველა ნიმუშის დაფიქსირება საჭირო არ არის. ჩვენ შევარჩიეთ მხოლოდ ისეთი წყაროები, რომელიც შედარებით ყურადღებას იქცევს, როგორც უშუალოდ შთაგონების სათავე „დავითიანისა“ აღნიშნულ საკითხთან დაკავშირებით. „ცხოვრების წყაროდ“ ქრისტეს წარმოსახვა თავისთავად სიმბოლური აზროვნების მიღწევა გახლდათ ბიბლიურ ტექსტებში, საიდანაც შეისისხლხორცა იგი ჰიმნოგრაფიამ, მაგრამ დ. გურამიშვილმა ეს სახე ახალ პოეტურ სამოსელშიც გაახვია, ე. ი. მხოლოდ კი არ გაიმეორა ეს გაქვევებული იერის მატარებელი სახე, არამედ ახალი სიცოცხლე შესძინა მას: „ცხოვრების წყაროს უხსენე ხე ცხოვრებისა ღარადო“ (21), „გულზედ მქონდა მოხაზული ცხოვრებისა წყაროს ღარი“ (საუბარია ქრისტეზე) (84). პირველ მაგალითში „ცხოვრების წყარო“ მარიამ ღვთისმშობელია, ხოლო „ცხოვრების ხის ღარი“ — ქრისტე. ამ აზრს მხარს უჭერს ერთი ასეთი ამონაწერი „სინური მრავალთავიდან“: „წყარო ცხოვრების მეყავნ ჩუენ წმიდაჲ ქალწული“³. ჰიმნოგრაფი მარიამ ღვთისმშობელს წყაროდ მიიჩნევს, საიდანაც ცხოვრება (ქრისტე) აღმოცენდა: „გიხაროდენ, წყაროო ცხოვრებისა აღმომცენებლო“⁴. მარიამ ღვთისმშობლის ერთ-ერთ „შესხმაში“ პოეტი ძე ღმერთის დედას ასე მიმართავს: „ჩემი ცრემლი ზედ იდინე, ცხოვრების წყლის ღარო“ (115). ადვილი მისახვედრია, რომ გამოთქმა „ცხოვრების

¹ ძველ-ქართული სასულიერო პოეზია, გვ. 53.

² პეტრე იბერიელი (ფსევდო-დიონისე არეოპაჯელი), შრომები, გამოსცა, გამოკვლევა და შენიშვნები ღაურთო ს. ენუქაშვილმა, თბ., 1971, გვ. 158.

³ სინური მრავალთავი, გვ. 21.

⁴ მიქაელის ჰიმნები, გვ. 26.

წყლის ღარი“ მარიამს მიემართება, საიდანაც ადამიანთა სახსნელად მოედინება ცხოვრების წყარო. ერთგან ავტორი ქრისტეს პირდაპირ ეუბნება: „ვამე ჩემო საესავო, ტბილო ცხოვრებისა წყარო“ (73). ახლა ჰიმნოგრაფი იტყვის: „დღეს ქრისტე, წყარო ცხოვრებისა... შთაჯდა მდინარესა“¹. საფლავიდან გამოსული მკვდრებით აღმდგარი ქრისტეს მიერ ჯოჯოხეთის დამხოზა, ცოდვით ტანჯულთათვის სიცი-ცხლის დაბრუნება ასე მხატვრულად წარმოუსახავს პოეტს: „ცხოვრების წყარომ დაშრიტა ჯოჯოხეთს ცეცხლის ალები“ (45). აქვე აღვნიშნავთ, რომ ქართველ ჰიმნოგრაფებს ცხოვრების წყაროს ანალოგიურად ქრისტეს სახელად შეურჩევიათ „თული ცხოვრებისა“². „ქრისტე, ცხოვრების თვალ“ („დასდებელნი წმიდისა აღდგომისანი“), „მდინარე ცხოვრებისა“ („მდინარე იგი ცხოვრებისაა შენგან (მიემართება ღვთისმშობელს — ტ. მ.) გამოვიდა და განვლო ყოველი სოფელი“)³. ასევე მაცხოვარი „უკვდავების მდინარედ“ წარმოჩნდა ერთ-ერთ ჰიმნში: „შენ მიერ (მიემართება მარიამ ღვთისმშობელს — ტ. მ.) მოვიღეთ მდინარეა უკვდავებისა, რომლისაგან აღვივსენით წყურიელნი მადლისაგან“⁴.

უკვდავების წყარო. სასულიერო პოეზიაში ქრისტეს სიმბოლურ სახედ „ცხოვრების წყაროს“ გვერდით გაჩნდა „უკვდავების წყარო“: „აჰა, ქრისტე, წყარო უკუდავებისაა, მდინარეა სიბრძნისა და უფსკრული სახიერებისა“⁴. ჰიმნოგრაფი თითქოს გვიკონკრეტებს კიდევ, რა წყარომ მოგვანიჭა ადამიანებს უკვდავება: „აღმოგვიცენდა ჩუენ უკუდავება წყაროსაგან დაუწყუდელისა გუერდისაგან ჰეცხვარისა“ (ქრისტე — ტ. მ.)⁵. დ. გურამიშვილი არც ამ ლიტერატურულ წყაროს იფიწყებს. დავაკვირდეთ მისი თხზულებების სათაურსაც კი — „უკვდავების წყაროს იგავი“ (37), „უკვდავების წყაროს იგავთ აჯსნა“ (45). ორივე შემთხვევაში „უკვდავების წყარო“ მესიის სახელია.

კვერთხი. ძველი აღთქმის ერთ-ერთ წიგნში — „გამოსვლათა“ — მკითხველი ეცნობა სასწაულმოქმედ კვერთხს. ერთ შემთხვევაში კვერთხი იქცევა გველად (გამოს. 4, 3), მეორე შემთხვევაში —

¹ ძველ-ქართული სასულიერო პოეზია, გვ. 206.

² სინური მრავალთავი, გვ. 205.

³ ძლისპირნი, გვ. 174.

⁴ ძველ-ქართული სასულიერო პოეზია, გვ. 108.

⁵ მიქაელის ჰიმნები, გვ. 362.

ვეშაპად (გამოს. 7, 9). კვერთხის შემწეობით მდინარე იქცევა სისხლად (გამოს. 7, 17—20). კვერთხის დაკვრით მდინარეზე ბაყაყმა დაფარა მთელი ეგვიპტე (გამოს. 8, 3—6), კვერთხის მიწაზე ცემით „გამოვლეს მიერ მუმლი“ (გამოს. 8, 16). უდაბნოში მოხვედრილი ებრაელები, რომლებიც გამოვიდნენ ეგვიპტიდან და მოსეს მეთაურობით აღთქმული ქვეყნისაკენ მიეშურებიან, წყურვილით იხოცებიან. ღვთის შემწეობით მოსემ კვერთხი „სცა კლდესა“, საიდანაც გადმოქუხდა წყალი და მწყურვალნი დაკმაყოფილდნენ (გამოს. 17, 6). კვერთხთან დაკავშირებული სასწაულებიდან ეს ბოლო მომენტია ჩვენთვის განსაკუთრებით საგულისხმო. მოსეს მიერ კლდისთვის კვერთხის ცემა და იქიდან წყლის გადმოსვლა სასულიერო მწერლობასა და თეოლოგიაში საერთოდ ალეგორიულადაა ახსნილი. მაგალითად, „კვერთხი“ მარიამ ღვთისმშობლადაა დასახული, კლდიდან გადმოსული წყალი კი — ქრისტედ. ახლა იოანე მინჩხს მოვუსმინოთ: „სასწაულთა მოქმედი კუერთხი მოსესი... სახე იყო ძელისა მის ჭუარისა ცხოველისა, რომელმან შეაძრწუნა ეშმაკი და ჯოჯოხეთი“¹. დაძებნილი გვაქვს მთელი რიგი მაგალითები, რომელთა მიხედვით მაცხოვარი იესეს ძირიდან გამოსული კვერთხია: „კუერთხი იესეს წყალი ცხოველი მოგუეცა ღღეს“², „კუერთხი იესეს ძირისაგან აღმოგვიცენდი შენ, ქრისტე“³. უფრო მეტი მასალები გროვდება იმისა, რომ კვერთხად მონათლულია მარიამ ღვთისმშობელი: „ღვთის ძირთაგან აღმოსცენდი კუერთხი სუფევისაჲ, ქალწულო“⁴. „კუერთხად ვპოვეთ ქალწული“⁵. „დავითიანში“ ცნება „კვერთხი“ სულ ორჯერ იხსენიება. ერთ შემთხვევაში მისი პირდაპირი მნიშვნელობით: „მიჰირდა და ჩემს მავნება შენგნით კვერთხი (ჯოხი — ტ. მ.) გარდაურტყი“ (88), მეორეჯერ კი იგი მწყემსის ჯოხადაა დასახელებული: „ჩვენ ცხოვართა, წყემსის კვერთხო, ძელო ცხოვრებისა ხეო“ (მიმართება ქრისტეს — ტ. მ. გვ. 73). ვფიქრობთ, აქ „მწყემსი“ მამალმერთია, ხოლო „კვერთხი“ — ქრისტე. მით უმეტეს, პოეტი თავის ერთ-ერთ ლექსში მარიამ ღვთისმშობელს ასე მიმართავს: „კვლავ

¹ იოანე მინჩხის პოეზია, გვ. 149.

² მთქაელის ჰიმნები, გვ. 129.

³ ძლისპირნი, გვ. 40.

⁴ ნევერებელი ძლისპირნი, 527.

⁵ ძველი მეტაფრასული კრებულები, გვ. 103. შდრ. მთქაელის ჰიმნები, 34, 214 და ა. შ.

კლდეო წყლისა მომცემო, ისრაელთ ცრემლთა მშრობელო; მასვი მე მადლით მწყურვალსა, იესოს ქრისტეს მშობელო“ (87). ბიბლიის მკოდნე მკითხველს არ უჭირს იმ ეპიზოდის გახსენება, რაზეც ზე-ღოთ ვილაპარაკეთ. კერძოდ, მოსემ რომ ჯოხი დაჰკრა კლდეს და წყალი გადმოადინა იქიდან, რითაც ისრაელნი იხსნა სასტიკი წყურ-ვილისაგან. აქვე ერთი მომენტიც უნდა გავიხსენოთ ქართული ჰაგო-გრაფიიდან. „იოანე ზედაზნელის ცხოვრებაში“ მოსეს კვერთხი და-საჯლია. როგორც „აჩრდილი იგი ჟუარისაჲ“¹.

რქა. „დავითიანში“ ერთი ვრცელი ლექსია შესული — „დავითის შესხმა პირველი“. იგი ფსალმუნთა ავტორის ქება-დიდებას შემცვე-ლია. ჩვენი საკითხისათვის სწორედ ეს თხზულება გამოიყურება განსაკუთრებით საყურადღებოდ. საქმე ისაა, რომ ამ ლექსში ქრის-ტე წოდებულია დავითის (წინასწარმეტყველი — ტ. მ.) რქად. ამდენ-ნად რქა ქრისტეს მეტაფორაა. ეს ცნება ერთი და იმავე მნიშვნე-ლობით არ გამოუყენებია პოეტს. ერთ შემთხვევაში იგი მას პირდა-პირი. ჩვეულებრივი შინაარსით მიმართავს, როგორც ჯერ კიდევ ს. ორბელიანი განმარტავდა მას: „რქა არს პირუტყუთა თავსა ნაბა-მი“². სულხან-საბა აქვე წერს: „რქა ეწოდების ვენაგის ლერწსა“³. ნ. ჩუბინაშვილის მიხედვით, რქა არის ვაზის ბაბილო, ვენახი ნორჩი... აგრეთვე იგი ნიშნავს ძალას, ძლიერებას, სიმტკიცეს⁴. სხვათა შო-რის, „ბაბილო“ „დავითიანშიც“ იჩენს თავს: „ვიმცვრივე ქალას ბა-ბილო, ნაქაჯი და ნაქაპარი“. „დავითიანის“ 1955 წ. აკადემიურ გა-ნოცემებაში დართულ ლექსიკონში „ბაბილო“ განმარტებულია რო-გორც მალლარი ვაზი, დობილო; ტყის ვაზი, კრიკინა (327). დავით წი-ნასწარმეტყველის ქების გამომხატველ საანალიზო ლექსში „რქას“ ზმორად მიმართავს პოეტი. ეს იმიტომ, რომ „ფსალმუნში“ „რქა“ გავრცელებული სიტყვაა: „ნუ აიმაღლებთ მალლად რქათა თქვენთა“ (ფსალ. 74, 6), „ყოველნი რქანი ცოდვილთანი შეიმუსრნენ“ (ფს. 74, 11). „რქა“, როგორც ვხედავთ, გადატანითი მნიშვნელობითაა ნახმა-რი. „რქა“ როგორც ბაბილო თუ რტო ვენახისა ფსალმუნში მოიპო-ვება: „დაფარნა მთანი ჩრდილმან მისმან (ვენახის — ტ. მ.) და ბაბი-ლოთა მისთა ნაძუნი ღმრთისანი“, „მისწუადნა რქანი მისნი (ვენა-

¹ ძეგლები, I, გვ. 212.

² სულხან-საბა ორბელიანი, სიტყვის კონა, გვ. 540.

³ იქვე.

⁴ ნ. ჩუბინაშვილი, ქართული ლექსიკონი, გვ. 337.

ხის — ტ. მ.) ზღუამდე და მდინარემდე — მწუერვალნი მისნი“ (ფსალ. 79, 11—12). მაგრამ ფსალმუნში განსაკუთრებით არის ერთი ადგილი, რომელიც შთაგონების წყაროა არა მხოლოდ დ. გურამიშვილისათვის, არამედ ჰიმნოგრაფებისათვის საერთოდ: „მუნ აღმოუცენო რქაჲ დაეთოს და განუმზადო სანთელი ცხებულსა“ (ფსალ. 131, 17). ეს სიტყვები ეკუთვნის ღმერთს. ლუკას სახარებაში იოანე ნათლისმცემლის დაბადებისას მისი მამა ზაქარია ქება-დიდებას აღავლენს უფლისადმი, რომელმან „აღმიდგინა ჩუენ რქაჲ ცხოვრებისაჲ შორის სახლსა მას დაეთოს, მონისა თვისისა“ (ლ. 1, 69). ახლა დ. გურამიშვილს ვათხოვოთ ყური: „ძე დაეთოს რქაჲდა ღმერთმან უქადა: რქა აღგიდგინო, მით მტერთა რქენდი“ (112). როგორც ჩანს, პოეტი უშუალო მიმართებაშია ლუკას სახარების აღნიშნულ პასაჟთან. მასში გაუგებრობა არ უნდა შექჳონდეს იმას, რომ ზაქარია „ცხოვრების რქაჲ“ იოანეს თვლის. ეს ის იოანეა, რომელმაც თვითონვე მოუვლინა ადამიანებს „რქა ცხოვრებისა“ — მაცხოვარი, რადგან იგი ნის მიერ იქნა ნათელღებული. „დაეთიანში“ უფრო ძლიერ მხატვრულ ასპექტშიცაა წარმოდგენილი „დაეთის რქის“ ხატება: „დაეთით რჩეულმან, ღეთის მიჩნეულმან მტერთა სარქენლად ძე რქად ქადაგა. იგ დაიხარა, მისვან იხარა, ვით ძირი თვისი შრტოზედ რქად დარგა“ (114). პოეტის მიხედვით, გაღატანიით მნიშვნელობით დაეთით წინასწარმეტყველი ვენახია, ხოლო მისი რტო, იგივე რქა — ქრისტე. მაცხოვარი ხომ საერთოდ თეოლოგიაში, სასულიერო მწერლობაში დაეთ — ფსალმუნთა ავტორის ხორციელ მეშვედრედ ითვლება. „დაეთიანში“ ვკითხულობთ: „ვაქებ მიტომა, დაეთის (წინასწარმეტყველის — ტ. მ.) შრტომა ზედ გამოიბა კარგი ყურძენი“ (113). მიგვაჩნია, რომ დ. გურამიშვილის მიერ არაერთხელ დასახელებული „დაეთის რქა“ არის ძალის, ძლიერების, სიმტკიცის სიმბოლო. აქვე არ უნდა გამოვრჩეის ის გარემოება, რომ ღმერთი ძლიერების სიმბოლოდ და „რქად ცხოვრებისად“ მეფეთა წიგნშიც დასტურდება: „ღმერთი ჩემი, მფარველი ჩემი! რამეთუ იგი არს ჳაჳჳ ჩემი და რქა ცხოვრებისა ჩემისა“ (II მეფ. 22, 3). განოთქმა — „რქაჲ ცხოვრებისაჲ“ — რომელიც ღმერთის არსებას გამოხატავს, პირდაპირ გადასულა გაგვეაებული სახით სასულიერო პოეზიაში: „აღმოგვიცენე რქაჲ ცხოვრებისაჲ, ქრისტე ღმერთი, მარიაჲ“¹. „კურთხეულ არს ღმერთი,

¹ მიქაელის ჰიმნები, გვ. 9.

რომელმან აღმოგვიცენა ჩუენ რქაჲ ცხოვრებისაჲ“¹. ამდენად, როგორც გაიჩკვა, ბიბლიაში, სასულიერო მწერლობაში ღვთის გამო-სახატავად ცხოვრების ხის, ცხოვრების წყაროს და სხვა სახეთა გვერ-დით დამკვიდრდა „ღაჯითის რქა“, „რქა ცხოვრებისა“, როგორც ქრისტეს სიმბოლო.

რტო. „რქის“ საკითხს უშუალოდ უკავშირდება „რტოს“ განსა-ხივების საკითხი². მით უმეტეს, ზემოთ უკვე ითქვა, რომ რქა ვე-ნახის ლერწამსაც ეწოდება და რტოდაც მოიაზრება „ფსალმუნში“. „რტოს“ სინონიმებია: შტო, ევერი, წინწყარი, ნოშო, ტოტი³. დ. გუ-რამიშვილი ხშირად ხმარობს „შტოს“. ქართულ ლექსიკურ ფონდში ეს სიტყვა ამ ფორმით არ შეგვხვედრია. სასულიერო პოეზიაში, „ღა-ჯითიანში“ ქრისტე დასახულია იესეს, დავითის ძირიდან ამოსულ ტო-ტად. ე. ი. იესე და დავითი არიან ძირი, ხე, რომელთა ტოტმა კარგი ხილი მოისხა, მხსნელი ქრისტეს სახით. ასევე „ძირი“ და „ხე“ მამა ღმერთის სიმბოლოა: „მამას ვსახ ძირად და ძეს შტოდ პირად“ (112), „მამისა სიტყვა სახითა, ვით შტო ძირთაგან, ეხარა“ (28). საინტერესოა, რომ „შატბერდის კრებულში“ „ხე“ წოდებულია მამა ღმერთის სახელად, ხის მიერ გამოღებული ნაყოფი — ქრისტედ, ხის აჩრდილი კი — სული წმიდად: „ხოლო ხე იგი ყოვლად ბუნებასა ღმრთისა მამისასა და შემოქმედსა ყოვლისასა ემსგავსების. და ხილი იგი — ძესა მისსა, უფალსა ჩუენსა იესუ ქრისტესა, და აჩრდილი იგი მის ხისა — სულსა წმიდასა“⁴. ჰიმნოგრაფიაში მარიაჲ ღვთის-მშობელიც იესეს ძირიდან აღმოცენებულად არის მოხსენიებული: „ქალწული წმიდაჲ იესეს ძირისაგან აღმოგვიცენდა და გვიშვა სი-ტყუაჲ ღმრთისა“⁵. ახალ აღთქმას გადავხედოთ: „ძირი იგი წმიდა არს და რტონიცა მისნი“ (რომ. 11, 16). ჩვენი დაკვირვებით, ქარ-თულ ჰიმნოგრაფიაში მამა ღმერთის, იესეს, დავითის მოხსენიება „ხედ“ და „ძირად“ არცთუ ისე იშვიათი შემთხვევაა, ხოლო ქრისტე ამ ძირიდან ამოხეთქილ „მორჩად“ მოიაზრება. დ. გურამიშვილი კი „მორჩის“ ნაცვლად ხმარობს „შტოს“, „შტოს“. თუმცა ცნება „მორჩიც“ მისთვის უცხო როდია: „შტო-მორჩად ქართველთ უფალ-

¹ ძველ-ქართული სასულიერო პოეზია, გვ. 194. შტო. ძლისპირნი, გვ. 5, 60.

² იხ. ვრცლად ჩვენს წიგნში, გვ. 97 — 101.

³ ა. ნეიმანი, ქართ. სინონ. ლექსიკონი, გვ. 396.

⁴ შატბერდის კრებული, გვ. 189.

⁵ ძლისპირნი, გვ. 40.

თა, ვინც მაზედ ბმულ ჩანს ფესვითა“ (27). „მორჩი, ნორჩი,—განმარტავს სულხან-საბა,—ახალ მოზარდე“¹. ნ. ჩუბინაშვილსაც მორჩი-ნორჩი ახსნილი აქვს, როგორც ახალმოზარდი ნერგი². ივ. გიგინეი-შვილი კი დ. გურამიშვილის მიერ გამოყენებულ „მორჩს“ განმარტავს ასე: „მორჩი, ახალმოზარდი“ (მცენარე, ხე), შტო, ამონაყარი (356). ამდენად, ჰიმნოგრაფების მიერ გამოყენებული მორჩი და დ. გურამიშვილის „შტო“ ერთი და იმავე მნიშვნელობის შემცველია და ამან საქმეში ჩაუხედავი მკითხველის შეგნებაში სინათლე უნდა შეიტანოს. „დავითის ძირთაგან მორჩი კეთილი აღმოსცენდა“³. იესეს ძირიდან აყვავებულ „მორჩს“ განუკურნავს ცნობადი ხის სიმწარე: „იესეს ძირისაგან მორჩი აღყუავებული... რომლისა ნაყოფითა განიკურნა სიმწარეა ხისა მის ცნობადისა“⁴. ჰიმნოგრაფები ქრისტეს თვლიან არა მხოლოდ რტოდ და მორჩად. არამედ იესე-დავითის ძირიდან ამოსულ ყვავილად: „რამეთუ აღმოსცენდი შენ ყუავულად ძირთაგან იესესთა“⁵. ქრისტეს მეტაფორად „რტოს“, „მორჩის“, „ყვავილის“ გვერდით გაჩნდა „ნერგი“: „შეიწყნარეთ ნერგი იგი სიტყვისა“ (კათ. იაკ. I, 21), „შუენიერი ნერგი ეღებანი ყუავილი გარდაფენილი აღმოსცენდი შენ“⁶. „მხოლოდსაგან წმიდისა მარიაშისა ნერგი იგი ცხოვრებისა აღმოგვიცენდა ჩუენ“⁷. როგორც ვნახეთ, ქრისტეს გენეალოგიის მარტივად გასაგებად სასულიერო მწერლობაში მამა ღმერთი, იესე, დავითი ძირად, ხედ იწოდა, ხოლო მათ რტოდ, მორჩად — მაცხოვარი. ეს ძირი, ხე, რტო და მორჩი ის საგნებია, რომლებიც მიწაზე ხარობენ, ე. ი. ფიზიკურ-მიწიერი მცენარეებია. ერთი საინტერესო ადგილი შეგვხვდა ჰიმნოგრაფიაში, სადაც გიორგი მოწამე წოდებულია „სულიერ ხედ“, „მშვენიერ ვარდალ“: „სულიერო ხეო, ვარდო შუენიერო, სამყაროსა მნათობთა მისგავსებულო“⁸. ამან ერთი საგულისხმო ნაწყვეტი შეგვახსენა იოანე მინჩხის პოეზიიდან. შესაქმის წიგნის მიხედვით ღმერთის

¹ სულხან-საბა ორბელიანი, სიტყვის კონა, გვ. 408.

² ნ. ჩუბინაშვილი, ქართული ლექსიკონი, გვ. 292, 320.

³ მიქაელის ჰიმნები, გვ. 130, 348, 399.

⁴ ბ. ინგოროყვა, თხზ. III, გვ. 78.

⁵ მიქაელის ჰიმნები, გვ. 4.

⁶ აქვე, გვ. 239.

⁷ სინური მრავალთავი, გვ. 21.

⁸ მიქაელის ჰიმნები, გვ. 304.

მიერ მოცემული სამოთხე, სადაც ხარობდა ხე ცნობადისა „ნაყოფვან-მხრწნელი“, ჰიმნოგრაფს მოუახრებია ფიზიკურ სამოთხედ, ხოლო ქრისტეს მიერ ადამიანებისთვის მონიჭებული ედემი, ეს სულიერი სამოთხეა: „დაასხა ღმერთმან აღმოსავლით ედემი საშუებელად კაცთათვის შესაქმენსა ხილულთასა და აღმოაცენა მას შინა ნერგი იგი, ნაყოფვანმხრწნელი, და ეამთა აღსასრულსა დაასხა სამოთხე სულიერი და თვით აღმოსცენდა მისგან, ბუნებითი ნერგი დაუნგრველი“¹.

ვენახი. ქართველი კაცი უძველეს ხანაში, წარმართობის პერიოდში ვენახს „სიცოცხლის ხედ“ ნათლავდა. ცნობილია, რომ თეოლოგიაში „ხე ცხოვრებისა“ ღეთის სიმბოლოდ მოიაზრებოდა, რაზეც ზემოთ ვისაუბრეთ. ამდენად, ძველ საქართველოში ჩვენი წინაპრები მცენარეთაგან განსაკუთრებით აღმერთებდნენ ვენახს. რ. სირაძის შენიშვნისა არ იყოს, სასულიერო პოეზიამ შეითვისა სილამაზის წარმართული სიმბოლოები — ვენახი და მზე². ვფიქრობთ, ჩვენს ჰიმნოგრაფებზე და მათი მიღევნებით, დ. გურამიშვილზე ვენახისა და ვაზის რტოს სიმბოლიზირებისას გადამწყვეტი გავლენა მოახდინა ქრისტეს სიტყვებმა: „მე ვარ ვენაჯი ჭეშმარიტი და მამა ჩემი მოქმედი არს“ (ი. 15, 1), მაცხოვარი ასე მიმართავს მოწაფეებს: „მე ვარ ვენაჯი და თქვენ რტონი“ (ი. 15, 5). ქრისტე ჰიმნოგრაფის მიერ განსახოვნებულია აყვავებულ ნაყოფიერ ვენახად, „რომელმან დაჰხსნა პატონი ადამისნი“³. მაცხოვრის მიერ ცოდვისაგან და ჭოჯობის აღისაგან დახსნილი ადამიანებიც ქრისტეს „საყურძენსა“ დანერგულ ვენახად თვლიან თავიანთ თავს. ე. ი. ქრისტეს სასუფეველში მყოფად: „უფალმან ჩუენმან მოგყვანნა ვენაჯსა თუსსა; დანერგულმცა ვართ, ვითარცა ვენაჯნი საყურძენსა ქრისტესსა, რამეთუ იგი თავადი არს ვენაჯი ჭეშმარიტი“⁴. აუცილებელია ისეთი ნიმუშების მოხმობა, სადაც ქრისტე დასახულია „ვენაჯად ცხოვრებისად“ („და მათ ვენაჯი ცხოვრებისად ჟუარს გაცუეს, ხოლო ჩუენ მოვისთულეთ სიტკბოებად შენი, მჯსნელო“⁵, „რომელმან ვენაჯი ცხოვრებისად დაჰ-

¹ იოანე მინჩხის პოეზია, გვ. 242.

² რ. სირაძე, სახისმეტყველება, თბ., 1982, გვ. 27.

³ მიქაელის ჰიმნები, გვ. 317.

⁴ შატბერდის კრებული, გვ. 305.

⁵ იოანე მინჩხის პოეზია, გვ. 273.

ნერგე... ქალწულო“¹), „ვენაჯად ქეშმარიტებისად“ („ჯუარსა და-
 ემსქუალე, ვენაჯი ქეშმარიტებისად მოისთულეს წარმართთა“²),
 „ტეევანად ტბილად“ („ტეევანი ტბილი აღმოსცენდა ცხოველს მყო-
 ფელი დღეს ქუაბსა ბეთლემისასა“³), „გონიერი ცხოვრების გამომ-
 ლებელ ვენახად“ („ვენაჯი გონიერი ცხოვრების გამომლებელი
 ჯუარსა ზედა აღმალღდი“⁴), „ტეევანად ქეშმარიტად“ („ტეე-
 ვანი ქეშმარიტი, რომლისაგან მოვიღეთ ყოველთა ლეინოა იგი ცხო-
 ველს მყოფელი დაწმინხა ნეფსით ჯუარსა ზედა და საღმრთოთა მით-
 ზისხლითა უკუდაეყო ბუნებაჲ მოკუდავი ვითარცა ღმერთ არს“⁵).
 ვენახი ქრისტესთან ერთად მარიაჲ ლეთისმშობლის მეტაფორად მო-
 უსციათ ჰიმნოგრაფებს. ძე ღმერთის დედა არის ახლად აყვავებული,
 ედემში დანერგული, მორჩი კეთილი ვენახი („შენ ხარ ვენახი ახლად
 აყვავებული“...⁶), „საღმრთო ვენაჯი“ („საღმრთოსა ვენაჯსა, მტჯრ-
 თეელსა. ცხოვრებისა ტეევანსა...“⁷), „მარად შუენიერი ვენაჯი“
 („გიხაროდენ, მარიაჲ მიმადლებულო, ვენაჯო მარადის შუენიერო“⁸).
 „რქა შუენიერი ვენაჯი“ („ვენაჯი რქაშუენიერი ანნაჲსაგან აღმოს-
 ცენდა და ტეევანნი სიტკობებისად აღყუაიღინა“⁹). აღსანიშნავია, რომ
 „მღვდელ მოძღვართა სიქადული“ კლიმიც ჰიმნოგრაფის მიერ მო-
 ნათლულია „შუენიერ ვაზად“, „ვაზად რქაშუენიერად“: „ქეშმარიტი
 ვაზი რქაშუენიერი ქრისტეს ვენაჯისა აღმოსცენდი კლიმი“¹⁰. აჯო-
 გრაფის მიერ გიორგი მთაწმინდელი წარმოსახულია, როგორც ქრის-
 ტეს ვენახში მომუშავე („მოქმედ“) პიროვნებად: „ჰე, ქეშმარიტად
 დაიძინა ზიარმან მამამან ჩუენმან... ვითარცა მოქმედთა ქრისტის
 ვენაჯისათა“¹¹.

„დავითიანში“ აღრინდელი ლიტერატურული ტრადიციის კვალო-
 ბაზე გამოხატულება უპოვია მაცხოვრის მეტაფორად „ვენახს“,
 „ვაზს“: „სახით ვით ნორჩო, ნაყოფით ძირ-კეთილ, შრტოვ ვაზისაო“

¹ მიქაელის ჰიმნები, გვ. 540.

² უძველესი იადგარი, გვ. 204.

³ მიქაელის ჰიმნები, გვ. 75.

⁴ იქვე, გვ. 414.

⁵ იქვე, გვ. 406.

⁶ ქართული პოეზია, I, გვ. 183.

⁷ ნევერებული ძლისპირნი, გვ. 341.

⁸ სინური შრავალთავი, გვ. 6.

⁹ ძველი მეტაფორასული კრებულები, გვ. 121.

¹⁰ მიქაელის ჰიმნები, გვ. 242, იხ. აგრეთვე გვ. 239.

¹¹ ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია, I, გვ. 211.

(41). „ვაჭებ მიტომა დავითის შრტომა (ქრისტემ — ტ. მ.) ზედ გამოიბა კარგი ყურძენი“ (113). პოეტს ქრისტეზე ასეთი სტრუქტურებიც გააჩნია: „ძირი ვენაჯთა შტოზედ რტოდ, ვით ახალმორჩი ბაგითა აგრეთვე შზრდელი ყოველთა ვსცანთ გასაზრდელი ბაგითა“ (38). აქ პირველად დასახელებული „ბაგითა“ ნიშნავს „ახალ ვენაჯს“ (ახალ-შენს) ¹. ეს იშვიათად ხმაურებული სიტყვა ძველ ქართულ მწერლობაში გამოუყენებია პოეტს. ასევე „დავითიანში“ „ვენახი“ თუ „ვაზი“ ქრისტესთან ერთად მარიამ ღვთისმშობლის სიმბოლოცაა: „ნაყოფიერო ვენაჯო, ვით ვაზო მორჩ-უქცნობელო“ (87).

მ ტ რ ე დ ი. როგორც სამეცნიერო ლიტერატურაში შენიშნულია, ძველად ხელოვნებაში მტრედი სიყვარულისა და შეგობრობის სიმბოლოდ გვევლინება, იგი წარმართებთანაც მშვიდობის სიმბოლოდ გახლდათ ². დ. გურამიშვილი ლექსავს რა წარღვნის ლეგენდას, საგანგებო ადგილს უთმობს იმ ბიბლიურ ეპიზოდს, სადაც გადმოცემულია წარღვნის დაცხრომისას ნოეს მიერ კიდობნიდან მტრედის გამოშვება და ამ უკანასკნელის კვლავ კიდობნისკენ მიბრუნება ზეთისხილის რტოთი: „და აქუნდა ზეთისხილისა ფურცელი რტოთა პირსა შინა მისსა“ (დაბ. 8, 11). ეს ნიშანი იყო იმისა, რომ „მოაკლდა წყალი ქუეყანისაგან“, სიცოცხლე და სიმწვანე დაბრუნდა თუ აღორძინდა დედამიწაზე და კიდობნის მკვიდრთაც დატოვეს იგი, მიაშურეს ამწვანებულ ხმელეთს. დ. გურამიშვილი იმიტომ მიაქცევს ამ სიუჟეტს სპეციალურ ყურადღებას, რომ მასში ხიბლავს მტრედი და რტო ზეთისხილისა, როგორც სიცოცხლის, გაზაფხულის, მშვიდობის მაუწყებლის სიმბოლო: „ტრედი გაფრინდა, განჯდა ნაპირად, შრტო ზეთისხილთა მიიცა პირად“ (257).

„ურჯულოს ქვეყანას“ დატყვევებული პოეტი მტრედის ხატებას მოუხმობს. მაგრამ „მტრედს“ ამ შემთხვევაში შემოცლილი აქვს ჩვეულებრივი შინაარსი და იგი ქცეულია სახე-სიმბოლოდ, კერძოდ უმანკოების სიმბოლოდ. ასე წარმოჩნდა მტრედი პირველად ჭერ კიდევ მათეს სახარებაში, სადაც ქრისტე თავის მოციქულებს ეუბნება: „მიგავლინებ თქვენ ვითარცა ცხოვართა შორის მგელთა, იყუენით... უმანკო, ვითარცა ტრედნი“ (მ. 10, 16). საინტერესოაა წარმოდგენილი მტრედის სახე სასულიერო მწერლობაში. ძველი და ახალი აღ-

¹ ს. ულხან-საბა ორბელიანი, სიტყვის კონა, გვ. 52.

² კ. ბარამიძე, ნარკვევები მხატვრული პროზის ისტორიიდან, გვ. 192.

თქმის წიგნებთან შედარებით მისი მხატვრული ფუნქციის არეალი გაერცობილი ჩანს. მაგალითად, „შიოსა და ევაგრეს ცხოვრებაში“ მტრედი შიოს გადამრჩენელია, რომელიც მას „დღითიდღე უბოძებდა საზრდელსა“¹. ჰიმნოგრაფი ნოესთვის ზეთისხილის შრტოს მომტან მტრედში მესიის სახეს ხედავს, ეს უალრესად საჯულისხმო მომენტია: „წყლით რღუნასა ცოდვისასა აწ გაუხარებს დაცხრომასა სულისა იგი მტრედი, რამეთუ მადლისა რტომ უტვირთავს და განგვიყოფს ყოველთავე უხრწნელებასა მადლით“². მათეს სახარების მიხედვით, მდინარე იორდანეში ნათელღებულმა ქრისტემ „იხილა სული ღუთისა, გარდამომაველი, ვითარცა ტრედი“ (მ. 3, 16—17). ამასვე იმეორებს ქართველი ჰიმნოგრაფიც: „სული წმიდაა სახედ ტრედისა იხილვა გარდამოსრული“³. „სინური მრავალთავეში“ მარიამ ღუთისმშობელი შედარებულია მტრედის უმანკოებასთან. „რომელი წმიდისა და ტრედისა მარიამისგან იშვა“⁴. „გიხაროდენ, მარიამ... წმიდაო... ტრედო უმანკოო“⁵. სხვათა შორის „შესაქმის“ პირველ სტრიქონებშივე მოცემულ გამოთქმაში „სული ღმრთისა იქცეოდა ზედა წყალთა“. ჯონ მილტონს „სული“ მტრედის ფრთებად წარმოსახვია: „მაგრამ წყალზე კი, დამშვიდებულ ლივლივა წყალზე გადაუშალა სულს მტრედივით თავისი ფრთები“⁶. როგორც მართებულად შენიშნავს ზ. გამსახურდია, რელიგიასა და ღუთისმეტყველებაში სულიწმიდის საყოველთაოდ ცნობილი სიმბოლოა მტრედი. იგი ამ თვალსაზრისით გამოუყენებია „თამარიანის“ ავტორსაც. თამარი შედარებულია მტრედთან („ვინა მტრედია“...), რაც იწვევს სულიწმიდის ასოციაციას⁷. ალ. ნეიმანს თავის „ქართულ სინონიმთა ლექსიკონში“ მტრედის სინონიმად ჩამოუთვლია: გერიტი (გარეული მტრედი), ქედანი, გვიძინი⁸. ამ სინონიმთაგან ჩვენ ამჯერად გვიანტერესებს „გერიტი“, რომელსაც ა. ნეიმანი გარეულ მტრედს ეძახის.

¹ ასურელ მოღვაწეთა ცხოვრების წიგნთა ძველი რედაქციები, თბ., 1953, გვ. 96.

² ძველ-ქართული სასულიერო პოეზია, 221.

³ იქვე, გვ. 103. იხ. აგრეთვე გვ. 223.

⁴ სინური მრავალთავეი, გვ. 46.

⁵ იქვე, გვ. 203.

⁶ ჯ. მილტონი, დაკარგული სამოთხე, სამსონი, თბ., 1978, გვ. 206.

⁷ ზ. გამსახურდია, თამარიანი და ვეფხისტყაოსანი, „მაცნე“ (ქართ. ენ. და ლიტ. სერია), 1987, № 4, გვ. 77.

⁸ ალ. ნეიმანი, ქართულ სინონიმთა ლექსიკონი, 397.

ვფიქრობთ, ამ აზრს ეწინააღმდეგება ან კორექტივი შეაქვს მასში ჯერ კიდევ „სინურ-მრავალთავში“ შემუშავებულ ნათელ წარმოდგენას „გვრიტზე“: „მუნ ორნი გურიტნი ანუ ორნი მართუენი ტრედისანი შეიწირვიდეს“¹. ამდენად, ამ ფრაზის მიხედვით თვალნათლივ გამოჩნდა, რომ „გვრიტი“ ძველ ქართულ ლექსიკურ ფონდში მტრედის მართვედაც ყოფილა აღიარებული; „გვრიტი“ ბიბლიურ ტექსტებში მრავალგზის იხსენიება: „რამეთუ სირმანცა პოა სახლი, და გურიტმან ბუდესა დაიხსნა მართუენი თჳსნი“ (ფს. 83, 4). საკითხთან დაკავშირებით დიდ ინტერესს იწვევს იოანე ოქროპირის თხზულება — „გურიტისათჳს“, რომელიც „სინურ მრავალთავშია“ შესული². იოანე ოქროპირს სათანადო ადგილები მოაქვს ძველი აღთქმის ტექსტებიდან, სადაც „გვრიტია“ ნახსენები და უკეთებს მას ჩვენთვის მეტად საჭირო კომენტარებს. ეს იმაზე მიგვანიშნებს, რომ ბიბლიაში დამკვიდრებული „გვრიტი“ სიმბოლურ-ალეგორიულ სახესაც შეიცავს. მაგალითად, წიგნში „ქება ქებათა სოლომონისა“ ვკითხულობთ: „კჳმაჲ გურიტისაჲ ისჲა ქვეყანასა ზედა“ (ქება, 2, 12). ამ სიტყვებს იოანე ოქროპირი ასეთ განმარტებას აძლევს: „ეს გვრიტი ავსენა ქებასა მას ქებათასა და თქუა, ვითარმედ: კჳმაჲ გურიტისაჲ ისჲა ქუეყანასა ჩუენსა, კჳმაჲ გურიტისაჲ მის, რომელი-იგი ცით იყო, რამეთუ ქრისტჳ მოსულად იყო ზეცით და ამას გუაუწყებდა ჩუენ“³. ამდენად, იოანე ოქროპირს „გვრიტის ხმაში“ ალეგორიულად ქრისტეს ხმა „ესმის“. ე. ი. გვრიტი ქრისტეს სიმბოლოდ გაუაზრებია. გარდა ამისა, იგი „გვრიტს“ ეკლესიის მეტაფორადაც სახავს. მოჰყავს რა სათანადო პასაჟი იერემია წინასწარმეტყველის წიგნიდან, სადაც ვკითხულობთ: „გურიტმან და მჭურიანემან და მერცხალმან, ველისა სირთა, დაიცვენეს ჟამნი შემოსლვისა მათისანი“... (იერ. 8, 7), იოანე ოქროპირი წერს: „რამეთუ გურიტი ყოვლითურთ წმიდაჲ ეკლესიაჲა თქუა“...⁴ ამ დიდი მოღვაწის მიერ სულიწმიდის სიმბოლოდ გვრიტია წარმოდგენილი. იგი დავით წინასწარმეტყველის გამოთქმაში — „გურიტმან ბუდესა დაიხსნა მართუენი თჳსნი“, მიიჩნევს, რომ ფსალმუნთმგალობელი „გვრიტის“ ქვეშ სულიწმიდას გულისხმობს: „რა-

¹ სინური მრავალთავი, 90.

² იქვე, გვ. 225—231.

³ იქვე, გვ. 226.

⁴ იქვე.

მეთუ გურიტსა ამსგავსა სული წმიდა და ეკლესიაჲ¹. ზემოთ წარ-
მოდგენილი მასალების საფუძველზე ირკვევა, რომ გვრიტი და მტრე-
დი სიმბოლური დატვირთვითაც სინონიმური ცნებებია. კერძოდ,
ისინი მოაზრებული არიან ქრისტეს, ხსნის, ეკლესიის, უმანკოების,
გადმარჩენლის, უბიწოების სიმბოლოდ. დ. გურამიშვილიც ემყარება
ამ ტრადიციას. იგი მტრედსა და გვრიტს სინონიმურ სიტყვად წარ-
მოგვიდგენს და სახაეს უმანკოებისა და ქრისტეს მეტაფორად. ლეკე-
ბის ტყვეობაში ტანჯული ჰაბუკი მხსნელად ქრისტეს მოუხმობს. მას
ტანჯავენ იმის გამო, რომ ქრისტეს რჯული დათმოს („შარბათი და-
ღვაროს“) და მაჰმადიანობას ეზიაროს („ძირმწარის წვენი ხვრი-
პოს“). პოეტი მტკიცედ დგას ეროვნულ სარწმუნოებაზე და ამბობს:
„მტანჯვენ სთმეო: აწ ვით დაგთმო, ვით უმანკოვ ტრედო-გვრიტო“
(70). ეს სიტყვები „მაცხოვარს“ მიემართება.

მტრედი-გვრიტი საერო მწერლობაშიც გადასულა მეუღლეობრი-
ვი სიყვარულის სიმბოლოდ. „აბდულმესიანში“ ვკითხულობთ:
„გვრიტთა მართვისა თვარ აქვს მართ ვისა თქვენებრ სურვილი მე-
უღლობისა“². ამ სტრიქონმა საშუალება მისცა ა. ბარამიძეს, გა-
ერკვია ზოტბის ობიექტების საკითხი „აბდულმესიანში“. იგი წერს:
„აბდულმესიანში“ უცილობლად ორი პიროვნებაა შექმებული. თხზუ-
ლებაში რომ თამარ მეფეა შექმებული, ეს უეჭველია. ამიტომ ბუ-
ნებრივი იქნებოდა, რომ მეზოტბეს თამართან ერთად შეექო მისი
ღირსეული მეუღლე და თანამეფე დავით სოსლანი“³. შემდეგ
მკვლევარს მოაქვს ზემოთ დაფიქსირებული ტაეპი და შენიშნავს:
„ესე იგი, თუ არა გვრიტთა ოჯახს (გვრიტების ბარტყებს), აბა სხვას
ვის აქვს თქვენსავით (მშვიდი, მყუდრო და ტკბილი) მეუღლეობრივი
ცხოვრებაო“⁴. ა. ბარამიძის მოსაზრება გაგრძელებაა ა. წერეთლის
დაბეჭითებითი მტკიცებისა, რომ ეს სიტყვები („გვრიტთა მართვი-
სა“...) შეეფერება არა დავით აღმაშენებელსა და ყივჩაყთა მეფის
ასულს. არამედ თამარს და დავით სოსლანს⁵.

ო რ ბ ი. „დავითიანში“ ფრინველთაგან მტრედთან თუ გვრიტთან

¹ სინური მრავალთავი, 226.

² ქართული პოეზია, I, გვ. 286.

³ ა. ბარამიძე, ნარკვევები, I, თბ., 1945, გვ. 128.

⁴ იქვე.

⁵ შტრ. ლ. მენაბდე, XIX საუკუნის ქართველი კლასიკოსები და ძველი
ქართული მწერლობა, გვ. 167—168.

ურთად მოხსენაებულაა ორბიცი. კერძოდ, იგი სიმბოლურადაა გააზრებული. ორბის სიმბოლიზირება ჯერ კიდევ „ფსალმუნთა“ წიგნში მომხდარა. აქ იგი დასახულია სიჭაბუკის, განახლების, გაახალგაზრდაკების სიმბოლოდ: „რომელმან აღავსო კეთილითა ნებაჲ შენი და განაახლა, ვითარცა ორბისა, სიჭაბუკე შენი“ (ფს. 102, 5). აქ არ შეიძლება ერთი გარემოება არ გავიხსენოთ, თუმცა იგი არ არის ჩვენი საკითხისათვის საუბრის პირდაპირი გაგრძელება. მხედველობაში მაქვს მესამე ათასწლეულის ძველი „გილგამეშიანი“. ამ თხზულების მთავარი გმირი გილგამეში ღვთის წყალობით უკვდავყოფილი უთანაფიშთის საშუალებით მოიპოვებს განმაჭაბუკებელ ბალახს¹. აქაც, ისე როგორც ფსალმუნში, ადამიანის ცხოვრებაში კვლავ სიჭაბუკის დაბრუნებაზეა საუბარი, გაახალგაზრდავებაზე, განახლებაზე. ამ მოტივს უდიდესი ტონი მისცა ქრისტეს პიროვნებამ სასულიერო მწერლობაში. ქრისტე განახლებული ძველი ღღეა — ახალ ღღედ, მზიან ღამედ მოეღენილი. მაცხოვარმა ჯვარცმის შემდეგ მიწაში დაფვლით და მკვდრებით აღდგომით თუ ამალღებით ახალი ხორცი შეისხა, ახალი სული ჩაიდგა, განახლებული სიცოცხლით ცის სასუფეველში დამკვიდრდა. დ. გურამიშვილს, ჩვენი აზრით, ქრისტეს პიროვნებაში სწორედ განსაკუთრებით ეს მომენტი უნდა ხიბლავდეს, ვინაიდან იგი მიგვანიშნებს სიცოცხლის გაგრძელებაზე, მარადიულ გაზაფხულზე. ამავე დროს, პოეტის მიხედვით, მისი ეპოქის საქართველო ჯვარცმულ ქრისტეს გვაგონებს, მაგრამ გვაიმედებს ის გარემოება, რომ ქვეყანა, ტანჯული ქართველი ხალხი ქრისტესავით აღდგება მკვდრებით და აღორძინდება. ერთ-ერთ ლექსში — „უკვდავების წყაროს რუგათ აქსნა“ პოეტი მოგვითხრობს საფლავიდან აღმდგარ ქრისტეზე, რომელმაც ცხოვრების წყარო დაძრა ადამიანებისკენ, დაშრიტა ჯოჯოხეთის ცეცხლის ალები, მისცა ცოდვით მკვდარ თუ ტანჯულ ადამიანებს „აღდგომის ძალები“. პოეტი ქრისტესთვის გოლგოთის ტრაგედიის თავს დამტეხ უმეცართა მისამართით გამომწვევი დამცინავი კილოთი ლაპარაკობს, რომ ჯვარცმით არა მარტო მოკლეს ქრისტე, არამედ კვლავ და სამუდამოდ განაახლეს მისი ბუნება. ამ მომენტის ჩვენებისას ავტორი ფსალმუნიდან ზემოთ დამოწმებული ფრაზის გავლენიდან ამოღის: „ქვეყნად ძე მოკლეს უგბილთა (უმეცართა —

¹ გილგამეშიანი, აქადურიდან და შუმერულიდან თარგმნა ზ. კიკნაძემ, 2 ტ., 1984.

ტ. მ.), არ მამა ზესკნეთოვანი! იგი კი ისევე განახლდა, ვითარცა ორბი ფრთოვანი“¹. ერთ-ერთ თხზულებაში — „სიტყვა ესე ლეთისა“.— მაცხოვარი შთააგონებს პოეტს: თუ იგი მესიის ყოველგვარ დარიგებას შეასრულებს. კვლავ გაყმაწვილდება, განახლება მოელის: „თუ ვითარ გააყმაწვილო, აღარ დაბერდეთ“ (128). ასე მსკვეალავს „დავითიანს“ განჯაბუელების, გაყმაწვილების, განახლების მოტივი.

მწყემსი. „დავითიანის“ სიმბოლიკაში მწყემსი განსაკუთრებულ ადგილს იკავებს. ეს არცაა გასაკვირი. პოეტის შთაგონების ერთ-ერთი უძლიერესი წყარო ქრისტეს პიროვნების გამონახტაა, ხოლო ქრისტეს სიმბოლოდ სასულიერო მწერლობაში „მწყემსი“ მოგვევლინა. აი, რას ამბობს მაცხოვარი: „მე ვარ მწყემსი კეთილი“ (ი. 10, 11). სწორად შენიშნა რ. ბარამიძემ, რომ მწყემსის სიმბოლოს ძველი აღთქმის ტექსტებში იპოვის დაინტერესებული პირი². „ეზეკიელის წინასწარმეტყველებაში“ უფალმა ადამიანები ცხვრად („ცხოვარნი“) მონათლა, ხოლო მათ მწყემსად შეარცხა დავითი: „აღვადგინო მათ ზედა მწყემსი ერთი, რომელი ჰმწყსიდეს მათ“ (ცხოვართა — ტ. მ.), „მონაჲ ჩემი დავითი; მან მწყსნეს იგონი, და მან განუსუენოს მათ და იყოს იგი მწყემს“ (ეზეკ. 34, 23). ცხვარი რომ ადამიანთა სიმბოლოდ წარმოადგინა უფალმა, ამაზე მისივე „კომენტარი“ მიგვანიშნებს: „ცხოვარნი ჩემნი და ცხოვარნი საძოვრისა ჩემისანი, — კაცნი ხართ“ (ეზეკ. 34, 31). ახალ აღთქმაში არა მარტო ქრისტე, არამედ მღვდელიც მწყემსად იწოდა: „და მან მოჰსცნა... რომელნიმე მწყემსნი და მოძღუარნი“ (ეფეს. 4, 11). ქართული სასულიერო პროზა და სასულიერო პოეზია მწყემსის სიმბოლიკის ზღვა მასალას გვაძლევს, სადაც არ შეგვხვედრია რამე ისეთი მხატვრული ღირსებით მოულოდნელი ნიმუში, რომ საილუსტრაციოდ მოგვეტანა, ამიტომ მაგალითების ამოწერას ვერიდებით. მხოლოდ ერთ საინტერესო ნიმუშს დავასახელებთ, რომელსაც თავის დროზე რ. ბარამიძემ მიაქცია ყურადღება³. გრიგოლ ხანძთელი ეძებს თავის მოწაფეებს: „და რაჟამს ცნა ნეტარმან გრიგოლ წარსვლაჲ თვედორესი და ქრის-

¹ ამ სტრიქონის წყაროზე მიუთითა ნ. ქაჯაიამ — „შენი სიბერე სიახლე ორბის“, ფურნ. „ციცკარი“, 1983, № 11, გვ. 156.

² რ. ბარამიძე, ნარკვევები, გვ. 194.

³ იქვე.

ტეფორესი... წარვიდა ძიებად კრავთა მათ რჩეულთა მწყემსი იგი კეთილი“¹. ამდენად, გიორგი მერჩულის მიხედვით, გრიგოლ ხანძთელი მწყემსია, ხოლო მისი მოწაფენი — „რჩეულნი კრავნი“.

როგორც უკვე ვახსენეთ, დ. გურამიშვილის პოეზიაში ქრისტეს სიმბოლიკად მწყემსი მრავალგზის გვხვდება, იგი ზოგჯერ „მწყემსის“ ნაცვლად მაცხოვარს „მეცხვარედ“ იტყვის: „იესო მწყემსო კეთილო, კაცთა მეცხორეო“ (82). დ. გურამიშვილი მარიამ ღვთისმშობელს მიმართავს, როგორც მწყემსის დედას: „ტარიგის და მწყემსის დედავ“ (88). პოეტი ლექთა ტყვეობაში ყოფნისას „წყმენდილ ცხოვარს“ უწოდებს თავის თავს და შესთხოვს მესიას, „სისხლის დამანთხეო, ვით ცხოვარი ვარ წყმენდილი...“ (73). ქრისტეს — მწყემსად, თავის თავს „წყმენდილ და ცდომილ“ ცხვრად სხვაგანაც ახსენებს შემოქმედი (იხ. გვ. 83, 86, 90, 134 და სხვ.). იოანეს სახარებაში ვკითხულობთ: „მწყემსმან კეთილმან სული თვისი დაჰსდეს“ ცხოვართათვის“ (ი. 10, 11). ეს ფრაზა პირდაპირ შემოდის „დავითიანში“: „მწყემსმან კეთილმან ცხვართათვის დასდვისო სული ტკბილია“.

კ ლ დ ე. მოსემ ეგვიპტელთა ტყვეობიდან გამოიყვანა ებრაელები. მათ აღთქმულ ქვეყანაში ჩასვლამდე თურმე 40-წლიანი ფათერაკებითა და შიმშილ-წყურვლით აღსავსე „მგზავრობა“ ელოდათ. აქედან ერთი ეპიზოდი უნდა დავიმოწმოთ ისრაელთა თავგადასავლიდან. უდაბნოში ხეტიალის დროს („უდაბნოთ სინით“) მათ „დაიბანაკეს რაფიდინს შინა; ხოლო არა იყო წყალი სასუმელად ერისა“ (გამოს. 17, 1). ერი „ჰჭურდა მოსეს მიმართ“ და მტკიცედ, კატეგორიული ტონით სთხოვდა წყალს. თანაც შესჩიოდნენ მას: რატომ მოგვიყვანე ეგვიპტიდან „მოწყუედად ჩუენდა“. ეს ყველაფერი ხდება ქორების (ქორიბის) მთასთან. უფლის რჩევით განსაცდელში ჩაყარდნილმა მოსემ სასწაულთმოქმედი კვერთხი დაჰკრა კლდეს („კლდესა ქორებს“), საიდანაც წყლის ნაკადი დაიძრა და იგი „სუა ერმან“. „და უწოდა ადგილსა მას „განცდაჲ და დრტვნეაჲ“ (გამოს. 17, 7). სასულიერო მწერლობამ აქ მოხსენიებულ კვერთხს, კლდეს, კლდიდან გადმომსკდარ წყალს ალეგორიული ახსნა მისცა. „გამოსლგათა“ წიგნში ყოველგვარი ალეგორიულობის გარეშე პირდაპირ ვეცნობით ებრაელთა გასაჭირს. ისინი უწყლობით იხოცებიან, მაგრამ გადაურჩნენ ამ ჰირსა და უბედურებას, მათ მხსნელად მოველინათ კვერ-

¹ ძეგლები, I, გვ. 267.

თხი და კლდე, რომელთა წყალობით მოიკლეს წყურვილი. როგორც ვთქვით, სასულიერო მწერლობაში კვერთხი, კლდე და წყალი სიმბოლოდ იქნენ. კერძოდ, ისინი მოაზრებულ იქნენ ქრისტესა თუ მარიამ ღვთისმშობლის სიმბოლოდ. მოსემ კვერთხი კლდეს დაჰკრა მამა ღმერთის შთაგონებითა და რჩევით. ქრისტიანული მოძღვრებით კი მამამ მოავლინა ძე ადამიანთა სახსნელად. სასულიერო მწერალთა მიხედვით იმ კვერთხში, კლდესა თუ წყალში ფარულად გამოკვეთილი ჩანს მესიის ხატება. ჯერ გადავხედოთ ახალი აღთქმის ერთ-ერთი წიგნის ფრაზას: „ყოველთა იგივე სასუმელი სულიერი ჰსუეს, რამეთუ ჰსუმიდეს იგინი სულიერისა მისგან კლდისა, რომელიცა შეუდგა; ხოლო კლდე იგი იყო ქრისტე“ (I კორ. 10, 4). ე. ი. გამოდის, რომ, ქრისტიანი ავტორის გააზრებით, ქორიბის კლდე და იქიდან გადმომჩქეფარე წყალი თურმე სულიერი კლდე და სულიერი სასმელი ყოფილა, ხოლო მასში ქრისტეს სახეა დანახული. აღსანიშნავია, რომ მაცხოვარი თავის ერთ-ერთ მოწაფესაც (სუმონი) კლდეს უწოდებს: „რამეთუ შენ ხარ კლდე და ამას კლდესა ზედა აღვაშენო ეკლესიაჲ ჩემი“ (მათე, 16, 18). ქრისტიანი მკითხველისათვის რომ ბუნდოვანი არ ყოფილიყო აღსაქმელად კორინთელთა წიგნიდან ზემოთ მოტანილი პასაჟი, ქართველი პაგიოგრაფი შემდეგ „კომენტარს“ უკეთებს მას, უფრო ნათელსა და შევსებულს: მოსემ კვერთხი დაჰკრა კლდეს და „გამოუტევენა მდინარენი კლდისაგან ქმელის (მშრალი — ტ. მ.) ცემითა კუერთხისაჲთა... ვითარცა იტყვს პავლე მოციქული „რამეთუ სუმიდეს იგინი (ისრაელნი — ტ. მ.) სულიერისა მისგან კლდისა, რომელსაცა შეუდგეს, ხოლო კლდე იგი იყო ქრისტე“. „კლდე იგი სახე ქრისტესი იყო და კუერთხი იგი აჩრდილი ჭუარისაჲ“. („ცხოვრება იოანე ზედაზნელისაჲ“) ¹. ამდენად, მწერლის წარმოსახვით კლდე ქრისტეს ხატი იყო, ხოლო კვერთხი — „აჩრდილი ჭუარისაჲ“ ჰიმნოგრაფიც ასე მიმართავს მესიას: „...კლდე იგი იყო სახე შენდა, ქრისტე, რომელსა დაეფუძნა ეკლესია“ ². ერთ-ერთი ჰიმნის მიხედვით, მამა ღმერთის შთაგონებითა თუ მითითებით თურმე მოსეს კვერთხმა როდი გამოადინა წყალი კლდიდან, არამედ მაცხოვარმა: „კლდე განაპო ქრისტემან და განაძლო ერი იგი წყურიელი“ ³. როგორც ვნახეთ, კლდე (ქორიბის მთის კლდე) იქცა

¹ ძეგლები, I, გვ. 212.

² ძლისპირნი, გვ. 107.

³ ნეემირებული ძლისპირნი, გვ. 617.

ქრისტიანულ სიმბოლიკად. მას საგანთა სიმბოლიკაში განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს შუა საუკუნეების მხატვრულ აზროვნებაში. კლდე სიმტიციის სიმბოლოდ განსახიერდა.

რა მდგომარეობაა მოცემული თვალსაზრისით დ. გურამიშვილის პოეტურ სამყაროში, უფრო სწორად, მის სიმბოლიკათა სისტემაში? პოეტს სასულიერო მწერლობაში დამკვიდრებული წამყვანი, ძირითადი ეპითეტები, ატრიბუტები, სიმბოლოები მაცხოვრისა მოხმობილი აქვს „დავითიანში“, მაგრამ კლდე, როგორც ქრისტეს მეტაფორული სახელი, არსად დასტურდება. თუმცა ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ პოეტს კლდის სიმბოლო საერთოდ კი არ გამოორჩენია, თავის ერთ-ერთ საინტერესო თხზულებაში მას „კლდე“ მარიამ ღვთისმშობლის სახელად მოუცია: „კვლავ კლდეო, წყლის მომცემო, ისრაელთ ცრემლთა მშრობელო, მასვი მე მადლით მწყურვალსა, იესოს ქრისტეს მშობელო“ (87). მკითხველი ადვილად ერკვევა: „კლდე“ მარიამ ღვთისმშობელია, რომელმაც მოგვცა „წყალი“, ანუ შუა ქრისტე — ადამიანთა (ისრაელთა) მხსნელი, მათი „ცრემლი“ მშრობელი“. დ. გურამიშვილს ღრმააზროვნად ესმის, რომ მესია პარტო ებრაელთა („ისრაელნი“) მხსნელი როდი იყო, არამედ მთელი კაცობრიობისა. ამ შემთხვევაში კი პოეტი მხოლოდ ისრაელთ ახსენებს, რათა მკითხველი მიხედეს, რომ „გამოსლვათა“ წიგნის ენით ლაპარაკობს — ალეგორიულად „კლდეში“ მარიამს ხედავს, კლდიდან გადმოქუხარე „წყალში“ — ქრისტეს, ხოლო გამოთქმაში „ისრაელთ“ — მთელ კაცობრიობას.

ლო დ ი. იოანე შავთელის „აბდულმესიანში“ ერთგან ვკითხულობთ: „იაკობ კიბედ გიხილა, ხოლო მოსე მაყულად, დ ა ნ ი ე ლ — მ თ ა დ, გედეონ საწმისად“¹. ამდენად, ჩვენი მეხოტბე მარიამ ღვთისმშობელს მიმართავს, რომ შენ იაკობმა კიბედ გიხილა, მოსემ მაყულად, გედეონმა საწმისად და დანიელს მთად ეჩვენეო. საქმეში ჩაუხედავ მკითხველს გაუჭირდება მოტანილი ტაეპის აზრობრივ არსში გარკვევა, ძველი აღთქმის ტექსტების პერსონაჟებს: იაკობს, მოსეს, დანიელს, გედეონს როგორ შეეძლო ქრისტეს დედა ეხილათო. ხოლო ვინც ოდნავ მაინც გარკვეულია შუა საუკუნეების ქრისტიანული კულტურის აზროვნების სპეციფიკაში, ის ადვილად მიხედება საქმის ვითარებას. იაკობის „კიბეში“, მოსეს „მაყვალში“,

¹ ქართული პოეზია, I, გვ. 199.

დანიელის „მთაში“, გედეონის „საწმისში“ სასულიერო მწერლობის წარმომადგენლები, განსაკუთრებით ჰიმნოგრაფები, ალეგორიულად მარია მღვთისმშობლის სახებას ხედავენ. ამაზე დაწერილებით ქვემოთ გზადაგზა გვექნება საუბარი. ახლა კი „დანიელის მთას“ მივხედოთ. წიგნში „წინასწარმეტყველება დანიელისა“ ერთგან წერია: „ახედვედ, ვიდრე არა გამოეკუთეთა ლოდი მთისაგან თნიერ კელთასა...“ (წ. დან. 2, 34). სწორედ ამ პასაჟს გულისხმობს იოანე შავთელი ზემოთ მოტანილ გამოთქმაში — გიხილა „დანიელ — მთად“. ქართულ ჰიმნოგრაფიაში ჩვენ მიერ საილუსტრაციოდ მოწოდებული ნაწყვეტი „დანიელის წინასწარმეტყველებიდან“ ასეც არის კომენტირებული მარია მღვთისმშობლის შესახებ: „დანიელ პირველ გიხილა მთად გამოუკუთეთა ლად, რომლისაგანცა ლოდი თნიერად ხელისა გამოეკუთეთა ქრისტე“¹. ის, რაც „დანიელის წინასწარმეტყველების“ მიხედვით გაუგებარი, დაფარული, საიდუმლო და უხილავი იყო, ჩვენს თვალწინ ჰიმნოგრაფმა მარტივად და სრულიად უბრალოდ ხილული გახადა. უფრო სწორად. მოცემულ ალეგორიაში გონებრივ-სულიერი თვალთ ჩაგვახედა. მაშასადამე, „მთა“ მარიამის ალეგორიაა, ხოლო მისგან გამოეკეთილი ლოდი — ქრისტესი. ე. ი. გაჩნდა მაცხოვრის კიდევ ერთი მეტაფორა — „ლოდი“. ამ სახისადმი ინტერესის გაზრდის მიზნით კიდევ რამდენიმე ნიმუშს ამოვიწერ ქართული სასულიერო პოეზიიდან: „მთისაგან სამოთხედა ლოდი საწმუნოებისაჲ გამოისახე ქალწულისაგან უქცეველად შობითა, ქრისტე ღმერთო“², „ლოდი მთისაგან იშვა, ქრისტე ღმერთი ქალწულისაგან“³, „აჰა, ესერა გამოეკუთეთა მთისაგან ყოვლად წმიდისა ქალწულისა უბიწოესა ლოდი მტერთაჲ დაბრკოლებისაჲ ქრისტე საიდუმლოდ“⁴. „ლოდი საყდური უწელოდ გამოეკუთეთა შენგან მთაო, გამოუკუთეთლო ქალწულო“⁵. სპეციალურად გავზახათ, რომ ქრისტეს მეტაფორად „ლოდი“ სასულიერო პოეზიაში და შემდეგ კი „დავითიანში“ ახალი აღთქმიდან შემოდის. პეტრე ასე მიმართავს ერის მთავრებს („მთავარნო ერისანო“) და ისრაელ ხანდაზმულთ („მოხუცებულნო ისრაილისანო“): „ესე არს ლოდი (იგულისხმება

¹ ქველ-ქართული სასულიერო პოეზია, გვ. 72.

² კილეტრატის იადგარი, გვ. 101. შდრ. უძველესი იადგარი, გვ. 181.

³ მიქაელის ჰიმნები, გვ. 55.

⁴ იქვე, გვ. 86.

⁵ ძლისპირნი, გვ. 16.

ქრისტე — ტ. მ.), რომელი შეურაცხ იქმნა თქვენ მიერ მაშენებელთა, რომელი იქმნა თავსაკიდურთა და არავინ არს სხვთ ცხოვრება“ (საქ. მოც. 4, 11). მათეს სახარებაში უთუოდ ყურადღებას იპყრობს მიწაში მაცხოვრის დაფლასთან დაკავშირებული ეპიზოდი. იოსებმა ჯვარცმული ქრისტე „დაჰსდუა ახალსა მისსა საფლავსა, რომელი განოყუეთა კლდისაგან, და მიაგორეა ლოდი დიდი კარსა საფლავისასა“ (მათე, 27, 60). რას ნიშნავს შესიტყვება „ახალსა მისსა საფლავსა?“ ეს გამოთქმა — „ახალი საფლავი“ — იმაზე მიგვაჩვენებს, რომ ჩვენში უნებლიეთ გაიღვიძოს ფრაზეოლოგიურმა ერთეულმა — „ძველი საფლავი“. ღმერთმა პირველად ხორცი შეისხა ქალის — მარიამ ღვთისმშობლის სხეულში, აქ განხორციელდა და იქცა ღმერთკაცად, ორი ბუნების პატრონად (ღვთიური და ადამიანური): ე. ი. მესიამ „ხორცი ივასხა“ (დ. გურამიშვილის გამოთქმა) მარიამისგან. ღმერთი პირველად დაეფლა ქალის სხეულში, მარიამის მუცელი იყო მისი პირველი „საფლავი“. მარიამი კი, როგორც ვნახეთ, „მთად“ იწოდა. ჯვარცმის შემდეგ 3 დღის მანძილზე მიწაში მყოფი ქრისტეს საფლავი „ახალ საფლავად“ მონათლა. ეს საფლავი კი „განოყუეთა კლდისაგან“. მაგრამ ამ მომენტში ჩვენთვის მთავარი სხვა რამ არის. კერძოდ, რამდენად გამოეხმაურა დ. გურამიშვილი სასულიერო მწერლობიდან მომდინარე „მთისა“ და „ლოდის“ სიმბოლოებს. პოეტიკ ანალოგიური შინაარსით იყენებს მათ. „დავითიანშიც“ „მთა“ მარიამ ღვთისმშობლის სახელია, ხოლო „ლოდი“ — მაცხოვრისა. მაგრამ უნდა ითქვას, რომ „მთა“ და „ლოდი“ დ. გურამიშვილის პოეზიაში მაინც სულ სხვა პოეტური იერითა და ძალისხმევით „ზის“. ავტორი ძე ღმერთის დედას „მამათაჲსის შურულს“ უწოდებს, რომელმაც, როგორც მთამ, გამოტყორცნა ლოდი: „ვით მამათ-მამის შურდული, მთავ, ლოდის გამამტყორცნელო“. ასევე საგულისხმოა პოეტის მიმართვა ღვთისადმი: „ჩვენად ხსნად, შენად საქებრად მის მთით მის ლოდის მძრობელო“ (86). ვფიქრობთ, სხვა პოეტური იერი მოსავს გამოთქმებს „ლოდის გამამტყორცნელი“, „ლოდის მძრობელი“. ან კიდევ: „გამოუთქმელად ნათქვამო, მთით ლოდო გამოკვეთილო, მიხსენ ცხოვარი წყმენდილი, იესო მწყემსო კეთილო“ (86). „ფსალმუნში“ ნათქვამ ფრაზაში — „მთაჲ ღმრთისაჲ, მთაჲ პოხილი, მთაჲ შეყოფილი და მთაჲ პოხილი“ (ფსალ. 67, 16), გამოყენებულ შესიტყვებაში „მთაჲ ღმრთისაჲ“, „მთაჲ პოხილი“ — დ. გურამიშვილს ალევორიულად მარიამ ღვთისმშობლის სახე და-

უნანანეს. იგი აქვე წყაროზეც მიგვითითებს, კერძოდ ახსენებს დავით წინასწარმეტყველს: „მთავ ლეთისავ, მთაო პოხილო, დავითის საგალობელო“ (მგ).

ქეშაპი. ძველი აღთქმის წიგნში მითოსური შინაარსის შემცველი ერთი ნოველაა შეტანილი — „წინასწარმეტყველება იონასი“. უფალმა ურჩია იონას ქალაქ ნინევაში წასვლა საქადაგებლად. იონა ჩაჯდა ნავში და გაემგზავრა. ატყდა ქარი, ზღვა შეირყა და დიდი ტალღები ეხეთქებოდა ნავს. მენავენი შეშინდნენ, იონა კი „შთავიდა უბესს ნავისასა, და ეძინა და ხვრინავდა“. მენავეებმა გააღვიძეს იგი და უსაყვედურეს. იონამ მოახსენა მათ თავისი ვინაობა. ზღვის ღელვა უფრო და უფრო ამინებდა მენავეებს. იონამ მათ ურჩია: „აღმდეთ მე და შთამაგდეთ ზღუად და დაყუდნეს თქუენგან ზღუად მით, რამეთუ ესცნობ მე, ვითარმედ ჩემთვის არს ღელვა ესე დიდი თქუენ ზედა“ (წ. ი. 1, 12). მენავეებმა იგი ზღვაში გადაადგეს და „დადგა ზღუად რყევისაგან მისისა“. უფალმა ვეშაპს უბრძანა „შთანთქმად იონა“ და ისიც დიდი ვეშაპის მუცელში აღმოჩნდა, სადაც დაჰყო სამი დღე-ღამე. ამის შემდეგ „უბრძანა უფლისა მიერ ვეშაპსა და განაგდო იონა კმელსა ზედა“ (წ. ი. 2, 11). ვეშაპის მუცელში 3 დღე-ღამის განმავლობაში იონას ყოფნის მითოსური ეპიზოდი ახალ აღთქმაში და ქართულ სასულიერო მწერლობაში ალეგორიული თვალთ იქნა წაკითხული. მწიგნობარნი და ფარისეველნი ქრისტეს ეტყვიან: „მოძღუარ, გუნებავს შენგან სასწაულსა ხილულად“. იგი მათ იონა წინასწარმეტყველის სასწაულს შეახსენებს: „რამეთუ ვითარცა იგი იყო იონა მუცელსა ვეშაპისასა სამ-დღე და სამ-ღამე, ეგრეთ იყოს ძე კაცისა გულსა ქუეყანისასა (მიწის — ტ. მ.) სამ-დღე და სამ-ღამე“ (მათე, 12, 40). ამ სიტყვებით მაცხოვრის მიერ ნაწინასწარმეტყველება იონის დაფვლა მიწაში და იქ ყოფნა სამი დღე-ღამის მანძილზე, ისე როგორც იონამ დაჰყო ამდენივე ხანი ვეშაპის მუცელში. ეს კონცეფცია სასულიერო პოეზიაშიც გადადის, სადაც „ვეშაპის მუცელს“ ორმაგი ალეგორიული დატვირთვა მიუღია. ერთ შემთხვევაში იგი მარიამ ღვთისმშობლის მუცელთანაა გაიგივებული; რომელშიც „დაცულ იქნა“ ქრისტე: „ღმრთეებისა ცეცხლმან არა შეწუთა საშობა შენი ქალწულთა უბიწოთ, არამედ ვითარცა იონა დაცულ იქნა მუცელსა შინა“...¹, მეორე, ვეშაპის მუ-

¹ ძლისპირნი, 191.

ცელში მოხვედრილი იონა ჰიმნოგრაფის ალეგორიული მრწამსით იგივე მიწაში დაფლული ქრისტეა, ხოლო იონას გამოსვლა 3 დღის შემდეგ ვეშაპის მუცლიდან მოასწავებდა მაცხოვრის მეკვდრეთით აღდგომას: „ზღვსა მკეცისა მუცელსა იყო რაა იონა, ჟუარის საჭედ კელნი განიპყრნა და მოასწავა ვნება მკსნელისა და სამ დღე დაფლვამ და გამოაჩინა უსუშთაესი ბუნებისა აღდგომამ“¹. ამ სტრიქონებთან უშუალო კავშირშია დ. გურამიშვილის ასეთი პოეტური საილუსტრაციო მასალა: „ვით ვეშაპის მუცლით იონას ხვდა მესამეს დღეს ლხინება, ეგრეთ იესოს-ქრისტესა საფლავით წამოდგინება“ (45).

დ. გურამიშვილი თავის ერთ-ერთ ლექსში („ვედრება ღვთისმშობლისა დავითისაგან“) ქრისტეს დედას ასე მიმართავს: „ნათელო და ბრწყინვალეო, თქმულო აღდგომისა ხატო, სიტყვიერთა ცხოვართ ქნარო და უხილავთ მკეცთ დამსხარტო“ (88). გომთქმაში — „უხილავი მკეცი“ — იგულისხმება ვეშაპი. ამის ახსნაში გვეხმანება ქართული ჰიმნოგრაფია: „რაჟამს იორდანეს შეჰმუსრე (მიემართება მაცხოვარს — ტ. მ.) თავები უხილავისა მის ვეშაპისაჲ². ამრიგად, დ. გურამიშვილის მიერ ნახსენები „უხილავი მხეცი“ ვეშაპია. ჰიმნოგრაფიიდან ჩვენ მიერ აქ დამოწმებული ნაწყვეტი გაზეორდება ფსალმუნის სიტყვებისა. დავითი ეუბნება უფალს: „შენ შეჰმუსრე თავები ვეშაპისაჲ მის“ (ფს. 73, 14). ოღონდ ქართველი ჰიმნოგრაფი ამ პასაჟს უმატებს ეპითეტს — „უხილავი“. „უხილავისა მის ვეშაპისა“, ხოლო დ. გურამიშვილი კი ასე „თარგმნის“ მას: „უხილავი მკეცი“. წიგნში „წინასწარმეტყველება ესაიასი“ კვითხულობთ: „მას დღესა მოაწიოს უფალმან მახვლი წმიდა და დიდი და ძლიერი ვეშაპსა ზედა გუელსა მლტოლვარესა, ვეშაპსა ზედა გუელსა გულარძნისა, და მოკლას ვეშაპი მას დღესა ზღვასა შინა“ (ეს. 27, 1). ამ მომენტში ვეშაპი ბოროტებისა და უღმობლობის სიმბოლოა, ისე როგორც ურჩხული, დევი, გველეშაპი. სასულიერო პროზასა და პოეზიაში გატარებულია აზრი, რომ ქრისტემ მდინარე იორდანეში ნათლისღებით შემუსრა ვეშაპის თავები, გაანადგურა ადამიანთა მტერი, იხსნა ცოდვილნი, დაუბრუნა მათ ადამიანური სახე და ბუნება: „გამოკსნად ჩუენდა მოხუედ დამბადებელო, რომელნი

¹ ძღისპირნი, 191.

² ღრქაელის ჰიმნები, გვ. 127.

შთავენთქენით, მძლავრებით მტერსა, ვეშაპსა კაცის მკვლელსა და მოკალ იგი“¹. „ხოლო დღეს იორდანეს ძღვეით შეჰმუსრე თავი ვეშაპისა და აღმოჰხედ მიერ, ვითარცა ლომი“². მოტანილი სათანადო ნიმუშების შინაარსს ვერ აეხსნით, თუ არ გავიგეთ „უხილავი მხეცისა“ თუ გველეშაპის რაობა. ეს „ვეშაპი“ სწორედ ის გველი და სატანაა, რომელმაც პირველად შეაცდინა ადამი და ევა, ცოდვის გზას გაუყენა ისინი და სამოთხე დააქარგვინა, პირველქმნილი ცოდვის ტრაგედიაში უპირველესი წვლილი შეიტანა. ეს სატანა ჰიმნოგრაფებმა გველეშაპად, უხილავ მხეცად მონათლეს. თუმცა ჰიმნოგრაფიაში გვხვდება ისეთი ადგილებიც, სადაც ქრისტე გველის შემმუსვრელად არის აღიარებული: „ლეკუ ლომისად იწოდე ღმრთისა სიტყუაო მხოლოდშობილო, რომელმან ძლიერებით შემმუსრე თავი გუელისა მის“³. მესიის მოვლინებით სატანა დათრგუნვილ იქნა, შემმუსრა ვეშაპის თავები, გამოსყიდულ იქნა ადამიანთა ცოდვები. /იმპრიგად, ვიმეორებთ, რომ აქ ვეშაპი თუ გველეშაპი ბოროტების სიმბოლოა, ხოლო ქრისტეს საქმიანობის უძირითადესი მისია და შედეგი ბოროტების აღკვე იყო პირისაგან მიწისა. ვინაიდან მაცხოვრის მშობელი მარიამი გახდა, ამიტომ ისიც ითვლებოდა ბოროტების დათრგუნველად, უხილავ მხეცთა შემმუსვრელად. დ. გურამიშვილმა სწორედ მარამ ღვთისმშობელს „დააკისრა“ ამ დიდი საქმის მოგვარება, ვეშაპთა თავების შემმუსრვა: „სიტყვიერთა ცხოვართ ქნარო და უხილავთ მკვეთ დამსხარტო“. ახსნას საქროებს სიტყვა „დამსხარტო“, იგი წარმოებულია ანსტეტიო სახელიდან — „სხარტი“, რაც ლექსიკონებში განმარტებულია, როგორც ნადირობისას ფრინველთა სასროლად გამზადებული კაპიანი ჯოხი. ალ. ნეიმანის „ქართულ სინონიმთა ლექსიკონში“ კი შ. არავეისპირელის პირით გადმოცემულია შემდეგი: „ს ხ ა ლ ტ ა — ჯოხია, რომელსაც გვერდებზე დაწყვილებული ტოტები აქვს. ყმაწვილები ამას მწყერაობის დროს ხმარობენ“⁴ ამდენად, „სხარტი“ და „სხალტა“ ერთი და იგივე სიტყვაა. რატომ შეეჩერდით მასზე სპეციალურად? დ. გურამიშვილის გამოთქმაში „დამსხარტო“ ნიშნავს „დამსხარტველს“. ხოლო უხილავი მხეცის,

¹ ძველ-ქართული სასულიერო პოეზია, გვ. 14.

² იკვე, გვ. 44.

³ შიქიელის ჰიმნები, გვ. 157.

⁴ ალ. ნეიმანი, ქართულ სინონიმთა ლექსიკონი, გვ. 557.

ამ შემთხვევაში გველშაპის, „დამსხარტველად“ მარიამ ღვთისმშობელი გველინება, მაგრამ, ცხადია, მასში ქრისტეს ძალისხმევა იგულისხმება. დ. გურამიშვილის სიტყვიდან — „დამსხარტო“ ის აზრი უნდა ამოვიკითხოთ, რომ ქრისტეს სრულებითაც არ გასჭირვებია სატანის (ვეშაპის) შემუსრვა, ისე ადვილად მოკლა იგი, როგორც ბავშვი კაბიანი ჯოხით გაუსწორდება ხოლმე ფრინველს. ე. ი. ქრისტემ მოსპო ბოროტება და ადამიანები იხსნა მისგან, მისცა მათ კეთილად ცხოვრების საშუალება.

ს ი ძ ე და ქ ო რ წ ი ლ ი. სახარებაში მოთხრობილი ათი ქალწულისა და სიძის ქორწილის ამბავი დ. გურამიშვილის შთაგონების წყარო გამხდარა¹. იგი ამ ეპიზოდს ბევრჯერ უბრუნდება. „მაშინ ემსგავსოს სასუფეველი ცათა ათთა ქალწულთა“, რომლებმაც აიღეს თავიანთი ლამპები და წავიდნენ სიძის მისაგებებლად. ევანგელისტი წინასწარ აფრთხილებს მკითხველს, რომ ამ ათი ქალწულიდან „ხუთნი იყუნეს ბრძენნი და ხუთნი სულელნი“. ხუთი ქალწულის გონიერება იმაში გამოიხატა, რომ მათ ლამპრებთან ერთად „მიიღეს მათ თანა ზეთი ჭურჭელთა მათთა“. სიძემ მოსვლა დააყოვნა, ქალწულებს ძილმა დაარია ხელი, „მიერულა ყოველთა და დაიძინეს“. შუალამით ხმა გაისმა სიძის მოსვლისა. ყველანი გაემზადნენ მის მისაგებებლად. ხუთმა სულელმა ქალწულმა ბრძენ ქალწულებს ზეთის თხოვნა დაუწყეს, „რამეთუ ლამპარნი ჩუენნი დამრტებიანო“. მათ უთხრეს: შესაძლოა ზეთი ჩვენც არ გვეყოს, ამიტომ სჯობია მის საყიდლად წახვიდეთო. მათ წასვლას „საეაქროდ“ დაემთხვა სიძის მოსვლა და „განმზადებულნი იგი შევიდეს სიძისა თანა ქორწილსა, და დაეკმა კარი“. დაბრუნდნენ სულელად წოდებულნი ქალწულნი, ქორწილის კარი დახმული დახვდათ, ხვეწნა დაუწყეს უფალს, რათა გაეღოთ მათთვის კარი. ღმერთმა უპასუხა: „არა გიცნით თქვენ. ილკიქვდით უკუე, რამეთუ არა იცით დღე იგი, არცა უამი, რომელსა შინა ძე კაცისა მოვიდეს“ (მათე, 25, 1—13).

სასულიერო მწერლობაში, თუ საერთოდ თეოლოგიურ-ფილოსოფიურ ლიტერატურაში ჩახედულთ კარგად იციან, რომ აქ დასახელებული „სიძე“ ქრისტეს მეტაფორაა, ხოლო „ქორწილი“ — ღვთის

¹ ამ საკითხთან დაკავშირებით სინტერესო დაკვირვებები აქვს ა. ჯაფარიძის. იხ. მისი ვრცელი ნარკვევი — „ვინ არის ანტიქრისტე და გურამიშვილის სიძე?“

ხასუფეველი. ამასთან დაკავშირებით „ქილ-ეტრატის იადგარიდან“ ერთ ნაწყვეტს მოვიშველიებთ, სადაც სრულიად უბრალოდ და მარტივად არის ახსნილი ჩვენთვის საგულისხმო ცნებები: „...სანთელი (ლამპარი; რომელიც ქალწულთ ეჭირათ — ტ. მ.) იგი, რომელ არს სიწმინდე, ზეთი იგი — წყალობა და სიხარული და სიძე იგი — თავადი ქრისტე და ქორწილი იგი — რომელ არს სასუფეველი“¹. როგორც ვთქვით, ათი ქალწულისა და სიძის ქორწილის ამბავს, ხუთი სულელი, ლამპარდამრეტილი ქალწულის ქორწილის (სასუფეველის) კარებს მიღმა დარჩენის ამბავს რამდენიმე თხზულებაში რთავს ორგანულად დ. გურამიშვილი. განსაკუთრებით გვინდა შევჩერდეთ ერთ-ერთ მათგანზე — „ოღეს დავით გურამიშვილი პრუსიაში დატყოვდა“ (131—132). ტყვეობაში მოქცეული პოეტი ასე გადმოგვცემს თავის ვარაშ: თავი ისეთ განსაცუელში ჩავიგდე, როგორც გზას ამცდარბ, ფარეხთა გარეთ დარჩენილი ცხვარი, რომელსაც მგელი ელოდება „წარსატაცად“. ეს მომივიდა სიგლახაკისა და დავრდომილობის გამო, დავისაჟე კიდევ — საუნჯის კარებს გარეთ ვდგავარ. დაკვარე შევბა და ჩემი საუკუნო განსასვენებელი „ვანი გებადიც“ მექცევიან. ამის შემდეგ პოეტი სისწრაფ ნახულს გადმოგვცემს: ქორწილის კარებთან ვრეკავდი, შიგნით „შესვლად ვიწვიდი“. იგი ემუდარება ქრისტეს: „მიბოძე ასეთი ზედი, შენსა მას ქორწილს მეცა მიწვევი“. ამას მოსდევს ჩვენთვის ფრიალ საგულისხმო სტროფი: „მტერმან განმძარცვა მე შესამკელი, ტანთ საქორწინე შესამოსელი, ვა; თუ მით ვიქნა გარეთ მრგველი. ქორწილსა შინა ველარ შემსვლელი!“ ვფიქრობთ, აქ დასახელებული „მტერი“ ადამის პირველი შემცდენელი სატანაა და არა ის, ვინც იგი დაატყვევა. გამოთქმაში — „განმძარცვა მე შესამკელი“ იგულისხმება ღვთიური ნათელი, ღვთის საფარველი. შევეუდაროთ მას დ. გურამიშვილის თხზულებიდან — „ადამის საჩივარი“ სტრიქონებზე. სადაც ადამი გოდებს: მტერმა წამახდინა, „ტანთ ნათელი შემომძარცვა, ცხვრის ტყავფუჩი მაჩახვია“ (შდრ. „და უქმნა უფალმან ღმერთმან ადამს და ცოლსა მისსა სამოსელნი ტყავისანი და შექმოს-

¹ ქილ-ეტრატის იადგარი, გვ. 101. ქრისტიანულ თეოლოგიაში შემუშავებულ სიმბოლურ სახეთა ამ სისტემას, რომელიც რეალური ცხოვრებიდან არის აღებული, ეხება თავის ნარკვევში ბ. დარჩია — „სატრფალონის“ სიყვარულის გაგებისათვის, მაენე, ენსა და ლიტერატურის სერია, 1985, № 2. გვ. 67.

და მით“. დაბ. 3, 21). ღვთიური ნათელი პოეტს „ტანთ საქორწინე შესამოსელად“ დაუსახავს, ვინაიდან აქ საუბარია ქორწილში (ქრისტეს სასუფეველში) შესვლაზე და მხოლოდ ამგვარი მხატვრული გამოთქმა თუ მოუხდებოდა ამ მომენტს. ადამის ცოდვა, თეოლოგიური მრწამსით, რაზეც ზემოთ ერთ-ერთ პარაგრაფში ვრცლად გვქონდა მსჯელობა, მემკვიდრეობით გადაედო მის შთამომავლებს. დ. გურამიშვილს ტყვეობაში მოხვედრა მემკვიდრეობითი თუ მისი პირადი ცოდვის გამოვლინებად მიუჩნევია, რადგან საკუთარ თავს ადანაშაულებს, რომ დარჩა „მგელთ წარსატაცად ფარეხთა გარე“. იგი, მართალია, შესთხოვს ქრისტეს მაღლით შემოსოს შიშველი, მაგრამ ისიც იცის, რომ ღვთისადმი მარტო აჯა და მუდარა ვერ შევლის საქმეს. აქ დ. გურამიშვილი ავლენს ისეთ სულიერ შემართებას, რაც საერთოდ სასულიერო მწერლობაში იშვიათად თუ შეხვდება საკითხით დაინტერესებულ პირს. მხედველობაში მიიღება ის გარემოება, რომ, მორწმუნე შემოქმედის გაგებით, ღვთისგან წყალობის მოლოდინთან ერთად თვითონ ადამიანი უნდა იდგეს თავისი თავის წინაშე, მოწოდების სიმალლეზე — მუდამ ფხიზელ მდგომარეობაში, მოსალოდნელი უბედურებისათვის შემხვედრი დამძლევი ძალით აღკუთვლილი. იგი საკუთარ (და საერთოდ ადამიანთა) სულს მოუწოდებს, განაგდოს მისგან „სულელი, ზარმაც-უდები“ ყოფნა: „ნუ გძინავს, სულო, აწ განიღვიძე, რომ არ შეიქმნა ლამპარ-შრეტილი, შუალამისას მოვიდეს სიძე, გარეთ არ დარჩე კარ-დაკლეთილი“. ეს სიტყვები მოწოდებასავით გაისმის. იგი ავტორს გამიზნული ექნებოდა მისი ეპოქის ქართველთა გასაგონად. ის ხომ მომსწრე და მოწმე იყო თავისი ერის გარკვეულ ნაწილში სულის მიძინებისა, ეროვნული მეობის დაუძლურებისა, პატრიოტული ალტყინების მიწავლებისა, სარწმუნოებრივ-ეროვნული გადაკვარებისა. დ. გურამიშვილი რომ ყვირილამდე მისული ხმით ამბობს — „ნუ გძინავს, სულო, აწ განიღვიძეო“, საკუთარი სულის ძილზე კი არა, ქართველი ერის სულის გამოღვიძების აუცილებლობაზე მიგვანიშნებს, რათა მისი თანამემამულენი ერისა და ღმერთის წინაშე ვალმოხდილნი ყოფილიყვნენ და პირწმინდად, „ტანთ საქორწინე შესამოსელით“ შესულიყვნენ მაცხოვრის სასუფეველში (ქორწილში). აი, ეს მომენტი დაინტერესებს პოეტს და წინა პლანზე გამოაქვს იგი, როცა სახარების ზემოთ მოტანილი ეპიზოდის პოეტურ ვარიანტს გვაძლევს. სხვა ლექსშიც („თავისის ცოდვის მოგონება“, გვ. 120 — 121) დ. გურამიშვილი

იმავე კონცეფციას ავითარებს: „სულო ცოდვილო... აწ ნუ გძინავს, აღეჭ, იღვიძე“. ამ ნაწარმოებში პოეტი უკვე შემკვიდრეობითი და პირადი ცოდვის აღსარების გადასახედიდან გვესაუბრება. იგი, როგორც ცოდვილი ადამის შთამომავალი, წინასწარ გრძნობს, რომ „ქრისტეს სასწვრით ასაწონი“ არაფერი გააჩნია. მან ცხოვრების გზაზე დაარღვია ათი მცნების საზღვრები: „რაც იმრუშე, აქ შენ ისიძვე, მუნ სასწორსა ზედა ისი ძე“. სწორედ ამ მომენტში მოუწოდებს იგი სულს — გამოიღვიძოს. „სულის გამოღვიძებაში“ ნაგულისხმევია ცოდვების მონანიების ფაქტორი, რის განხორციელების შემდეგ უფლებამოსილი გახდება ლამპარაუშრეტელი მიეგებოს მაცხოვარს და მისი ქორწილის ღია კარებში თავისუფლად შევიდეს: „ნუ გძინავს (მიემართება სულს — ტ. მ.). იღვიძე, შუეღამეს მოვალს ის სიძე, არ დაგიშრტეს შენი ლამპარა, სამეუფოს დაგეჯმას კარი. თვალთა ცრემლი შენ აწანწყარი“.

საინტერესოა, რომ ჰაგიოგრაფი შთააგონებს ქრისტიან ადამიანებს, ღვთის სასუფეველში შესვლა მხოლოდ მაშინ გაუადვილდებათ, როცა ხორციითა და სულით იქნებიან წმინდა: „იქმნებით წმიდა ჯორციითა, რაათა სულითა წმიდა იქნნეთ და მზიარულნი შეხედეთ ქორწილსა უფლისასა“ („ცხოვრებაჲ შიომსი და ევაჯრესი“) ¹. „გრივოლ ხანძთელის ცხოვრებაში“ შეხვედრა გვიწევს „სულიერ ქორწილთან“: „იქმნა საბა ებისკოპოს იზხანსა ზედა... რომელი წელიწადთა მრავალთა დაქურივებულ იყო, აწ კუალად იქმნა სულიერი ქორწილი და მეორედ აღეშენა მის ნეტარისა მიერ“ ².

ვფიქრობთ, ამ ნარკვევში თავი მოკუყარეთ ქრისტეს იმ ძირითად სახე-სიმბოლოებს, რაც „დავითიანში“ სასულიერო მწერლობის გავლენით შემოვიდა, მაგრამ მათ ამ კრებულში ახალი პოეტური სი-ცოცხლე თუ სული შეიძინეს. გარდა ამისა, ავტორმა ქრისტეს სიმბოლიკური სამყარო ახალი სახეებითაც შეავსო. რაც ზემოთ გზადა-გზა აღინიშნა კიდევ.

ქვემოთ შეჩერდებით მარიამ ღვთისმშობლის სიმბოლურ-ალეგორიულ სახეებზე, რაც არაერთ საგულისხმო ასპექტს შეიცავს. ზემოთ მარიამ ღვთისმშობლის პიროვნებაზე, მის არსზე საკმაოდ ვი-ლაპარაკეთ. აღვნიშნეთ ისიც, თუ რამდენად შეუხამა ქრისტეს ღვთის

¹ ძეგლები, I, გვ. 226.

² იქვე, გვ. 274.

ბუნება პოეტმა ქართველი ქალის ხასიათს, თვისებებს, კეთილშობილებას. მარიამის სახე „დავითიანში“ ძალზე საინტერესოდ და თავისებურად არის გამოხატული. გადაქარბებული არ იქნება თუ ვიტყვით, რომ დ. გურამიშვილი, როგორც დიდი პოეტური ძალისხმევის პატრონი, განსაკუთრებით ძე ღმერთის დედისადმი მიძღვნილ ხოტბა-შესხმაში გამოჩნდა, რაც, როგორც ითქვა, ცალკე მონოგრაფიის საღანსაც კი შეადგენს. ეს არ არის შემთხვევითი პოეტური ფაქტორი. იგი გამოწვეულია იმ დიდი ეროვნული ტრადიციებით, რაც ქართველ ხალხს ახასიათებდა ქალისადმი დამოკიდებულებასა და დედის ხატების შეფასებაში. ამჯერად კი მოვხაზავთ წრეს იმ სახე-სიმბოლოთა, რაც „დავითიანში“ მარიამ ღვთისმშობლის სულიერი სამყაროს გამოსახატავად იჩენს თავს.

დ. გურამიშვილის სასულიერო ძეგლთა მხატვრული ენის კვლევის, სასულიერო მწერლობის სახეებთან მათი მიმართების საკითხზე მსჯელობის დაწყებისას პირველ რიგში ხელს გამოგიწოდებს „ვედრება ღვთის-მშობლისა დავითისაგან“¹. „დავითიანში“ ძნელად თუ შეხვდები ამგვარ ვრცელ თხზულებას, სადაც ასე ბარაქიანად იქნება მობილიზებული სასულიერო პოეზიიდან წყებათა-წყება მარიამ ღვთისმშობლის სულიერი არსის გამომხატველ-გამომზიურებული სახეებისა. ქრისტეს დედის პიროვნების სრულყოფილად წარმოსახვისათვის პოეტს დიდი პასუხისმგებლობის გრძნობა დაუფლებია — გასცნობია სასულიერო მწერლობაში, განსაკუთრებით კი პიმონოგრაფიაში შემუშავებულ სახეთა სისტემის ყოველგვარ ნიუანსს, შეურჩევია იქიდან მისი პოეტური სულისათვის მახლობელი და მნიშვნელოვანი სახე-სიმბოლოები და მათთვის თავ-თავისი ადგილი მიუჩენია ლექსში. თითოეული სახე-სიმბოლო იმდენად ზის სტრიქონთა წყებაში, რომ თითქოს უნებლიე ხელოვნური გადაადგილებაც კი ელფერს დაუქარავდა მათ. უფრო მეტიც, ერთობ გიჟირს, ირწმუნო ის ფაქტი, რომ ამ სახეთა ძირითად ნაწილს წყაროები ეძებნება. თუმცა წყაროთა დადგენა არავითარ ზიანს არ აყენებს, არ აუფერულებს საანალიზო თხზულებას (ისე როგორც, საერთოდ, მთელ „დავითიანს“), პირიქით, უფრო ეფექტურ ღირსებას ანიჭებს. აქ გვინდა მოვიშველიოთ სასულიერო პოეზიის სახეებთან დაკავშირებით გამოთქმული აზრი ა. ბაქრაძისა, რომელიც თავისუფლად შეიძლება გავავრცე-

¹ ქვემოთ ლექსის ამ სათაურს ვხმარობთ შემოკლებით — „ვედრება“.

ლოთ ჩვენი მსჯელობის საგანზე: სასულიერო პოეზიაში თუმცა ერთნაირია სახეები და, ამდენად, ერთნაირია სამეტყველო ენაც, მაგრამ, სამაგიეროდ, სხვადასხვაგვარია, მრავალფეროვანია ტემპერამენტი. ვნება, განწყობილება, ემოცია¹. ეს თითქოს ჩვენს საკითხზეცაა ნათქვამი. სწორედ ტემპერამენტის ნაირგვარობა, მრავალსახოვნება, ვნებიანობა, განწყობილება და ემოციურობა გამოარჩევს „ვედრებაში“ თავმოყრილ სახეთა სისტემას სასულიერო პოეზიის სახეთაგან. დ. გურამიშვილი თითოეულ სახე-სიმბოლოს თითქოს თავისი სულის ცანცანს ატანს, თითქოს ძვირფასი მარგალიტით ხელში იჭერს და ესათუთება, ეფერება, ახალ-ახალ საღებავს უმატებს, ახალი მზის სხივებით დატენის და მარად მანათობელი ვარსკვლავით დაჰკიდებს „დავითიანის“ ცაზე. სასულიერო მწერლობის თვალუწვდენელ სამყაროში, უძირო ზღვაში გაფანტული ეპითეტები, ატრიბუტები თუ იგავურ-სიმბოლური გამოთქმანი მარამ ღვთისმშობლის ღირსების წარმოსაჩენად და მხატვრულ ასპექტში გამოსახატავად დ. გურამიშვილს ძვირფასი თვლებივით შეუყვრებია. შთაგონების ეტლით შემოუზიდავს თავის პოეტურ საუფლოში და ახლებური მხატვრული ფუნქციით დაუტვირთავს კიდევ. თუმცა, როგორც ქვემოთ ვნახავთ, ორიგინალური პოეტური სახეების შექმნითაც გამოუჩენია თავი.

„ვედრების“ განსაკუთრებული მხატვრული ღირსებიდან გამომდინარე, საჭიროდ ვცანით სტრიქონ-სტრიქონ მიეყოლოდით მის ანალიზს, ნათელი მოგვეჩინა გზადაგზა ლექსში მოცემულ იგავურ თქმათა არსისათვის და, რაც მთავრია, პარალელურად გვემსჯელა ლიტერატურულ წყაროებზე. ამასთანავე აღვნიშნავთ, რომ „დავითიანში“ წესადაა დამკვიდრებული ერთი რამ — პოეტი უხვად იყენებს იგავურ-სიმბოლურ სახეებს უფლისა თუ მარამ ღვთისმშობლისა, მაგრამ თვითონ მხოლოდ იშვიათ შემთხვევაში გვაძლევს მის ახსნა-განმარტებას, რომელსაც მისი შინაარსის „გახსნა“ მკითხველის მოვალეობად ჩაუთვლია. სასულიერო მწერლობაში სულ სხვა სურათი დასტურდება. ავტორები კონკრეტულად მიგვითითებენ ძველი აღთქმის ძირითად იგავურ-სიმბოლურ სახეებზე, რომელიც ქრისტეს, ან მარიამის აღეგორიას გულისხმობს. მიემართოთ ორიოდ ნიმუშს, სადაც გამოვლენილია ძველ აღთქმაში დამკვიდრებულ სახე-სიმბო-

¹ ა. ბაქრაძე, სასულიერო პოეზიის სახეები, კრებ. „პოეზია“, თბ., 1981, გვ. 57.

ლოებში მარიამ ღვთისმშობლის ხატის დანახვის ასპექტები: „პირველად მოსე მთასა ზედა სინასა მაყულოვანსა გიხილა შენ შეუქუულად, და გედეონ საწმისად გიცნა და დავით, ვითარცა უფარი იხილა გარდამომავალი, ოსე ქალწულად უხრწნელად გქადაგა შენ, უზიკიელ — ბჭედ სიწმინდისად, დანიელ — მთად შეურყეველად, ესაია — ძირად იესუსად გქადაგა, ნათან თქუა, ვითარმედ ქალწულისაგან შობილისა განიხაროს ყოველმან კორციელმან“¹. ან კიდევ: „უსძლოო და კიბეო სულიერო, იაკობის ხილულო, გიხაროდენ მაყუალო შეუხებელო, მოსეს მოსწავებულო და საწმისო, გიხაროდენ კილობანო, დავითის გამოსახულო“...². ამ თვალსაზრისით განსაკუთრებულ ინტერესს იწვევს „ძველი მეტაფრასული კრებულები“³. მხოლოდ ერთ პატარა ნაწყვეტს მოვიტანთ, რაც ავტორ-კომენტატორის ღირსებაზე მიგვანიშნებს: „რაოდენი რაჲ დიდთა წინასწარმეტყუელთაჲ წინამხედველობითა დიდთა საიდუმლოთაჲთა იგავით (ე. ი. სიმბოლურ-ალეგორიულად — ტ. მ.) უწოდებს მას (მარიამ ღვთისმშობელს — ტ. მ.) ვითარ იგი მოსე-მაყულად“⁴. ეს ყველაფერი, რა თქმა უნდა, სასულიერო პოეზიით დაინტერესებულ პირთ, ასევე საკითხის მკვლევართ საქმეს უადვილებს, უდიდეს სამსახურს უწევს მთელი რიგი საიდუმლოებით მოცულ სახეთა არსში ჩასაწვდომად, მათ აღსაქმელად. დ. გურამიშვილიც, მართალია, ძალზე იშვიათად, მაგრამ მაინც ავლენს ამ ლიტერატურული ხერხის ცოდნას და ბაძავს კიდევ სასულიერო მწერლობის ტრადიციებს: „ისმინე, ლექსთა მკითხველო, სიტყვა აგისნა წინადა (ე. ი. წინასწარ უნდა განვიმარტოთ): ძეს ღმერთს კაცებით მზედ ვსახავ, სახით მზეს თინათინადა. ღმერთთა ღმერთობით, მზეთა-მზედ მამას ვსახ თქმად სასმინადა“. ან კიდევ: „სახით იგავად (ალეგორიულ-სიმბოლურად — ტ. მ.) სათქმელად მამა მზეთა-მზედ ითქოსა, ძე ღვთისა მხოლოდ-შობილი მზე სიმართლისა იქოსა; მისთვის საწუთროს მნათობმან მზემ თინათინი ირქოსა“ (75). მაგრამ ჩვენ კონკრეტულ შემთხვევაში მარიამ ღვთისმშობლის პიროვნება და მასთან დაკავშირებული იგავურ-სიმბოლურ

¹ სინური მრავალთავი, გვ. 200.

² ძველ-ქართული სასულიერო პოეზია, გვ. 383.

³ ძველი მეტაფრასული კრებულები, გვ. 148—151.

⁴ იქვე, 148.

სახეთი სამყარო გეანტერესებს და ამიტომ მისი პირდაპირი „ვეჯრების“ ტექსტს.

„მთავე ღვთისავე, მთაო პოხილო, ღვთისავე ღვთისავე“¹. „მთა“ სასულიერო მწერლობაში ახსნილია მარიამის ალევორიად. „დანიელის წინასწარმეტყველებაში“ მოხსენიებულია მთისგან გამოკვეთილი ლოდი: „შხედევდ, ვიდრე არა გამოკვეთეთა ლოდი მთისაგან თვნიერ კელთასა“ (დან. 2, 34). ზემოთაც ვნახეთ, რომ აქ „მთა“ მარიამის სიმბოლოა, „ლოდი“ კი — ძე ღმერთისა. მაგრამ კონკრეტულ შემთხვევაში. დ. გურამიშვილი პირდაპირ იმეორებს წინასწარმეტყველის სიტყვებს: „მთაჲ ღმერთისაჲ... მთაჲ პოხილი“ (ფს. 67, 16). საანალიზო სტრიქონში ნახსენები „დავითი“ („დავითის საგლობელი“) სწორედ ფსალმუნთა ავტორია. ამით შესაძლოა ჩვენი პოეტი იმაზეც მიგვანიშნებდეს, რომ სასულიერო პროზასა თუ სასულიერო პოეზიაში კი არა, ჯერ კიდევ „ფსალმუნთა“ წიგნის ავტორს „დანიელის წინასწარმეტყველებაში“ ნახსენებო „მთა“ „ეუწყა“ მესიის დედად. ფსალმუნში ამ „მთის“ რაობასაც ვეცნობით კონკრეტულად: „მთაჲ ესე, რომელ სთნდა ღმერთსა დამკვიდრებად მას ზედა, რამეთუ უფალმანცა დაიმკვდროს იგი სრულიად“ (ფს. 67, 17)². თითქოს პირდაპირაა ნათქვამი, თუ მას ალევორიის საპოსტალი ჩამოვაცლით: ქრისტეს „სთნდა“ დამკვიდრება მარიამ ღვთისმშობელში, რათა იქ განხორციელდებოდა იყო. ამას პირდაპირ ვამბობთა ჰიმნოგრაფის სიტყვები: „სქალო (მიემართება მარიამს — ტ. მ.) რომელსა დავით მთად პოხილად გიწოდა“³. სასულიერო პოეზიაში მარიამი „საცნაურ მთადაც“ მოიხატულა⁴. ეს იმას ნიშნავს, რომ ძველ აღთქმაში „დანიელის მთის“ სახე დაფარული, საიდუმლო იყო. ამდენად, მისი არსი უხილავი ანუ უცნაური გახლდათ, სასულიერო პოეზიაში კი ფარდა ახადა ამ საიდუმლოებას და იგი ხილული, „საცნაური“ გახადა, რადგან მასში ალევორიულად ქრისტეს დედის სახე იქნა დანახული.

„ვით აგარაკო ზე გარდმო ცვარისა შემატკობ-ბელო“. უპირველესად ვიტყვი, რომ ამ სტრიქონს პირდაპირი კონტაქტი აქვს „დაუჯდომელთან“: „ვითარცა აგარაკისაგან

¹ შტრ. ძველი მეტაფრასული კრებულები, გვ. 119.

² მიქაელის ჰიმნები, გვ. 63.

³ იქვე, გვ. 67.

სიტიყვა არც ერთი მოვლენა ძველი და ახალი აღ-
თქმის წიგნებისათვის. „აგარაკი“ ღვთისმშობლის მეტაფორად შე-
გვხვდა ძველ მეტაფორასულ კრებულებში. მათეს სახარებაში კი „აგარაკი“ იკავუროდ სოფელს (წუთისოფელი) ნიშნავს: „გამოგვითარგმნე
ჩუენ იგავი იგი... აგარაკისა... ხოლო აგარაკი იგი ესე სოფელი არს“
(მათე, 13, 36—38). ე. ი. „ვედრების“ მიხედვით „აგარაკი“ მარიამის
სიმბოლოა. თუ ძველ ქართულ ლექსიკურ ფონდში აგარაკი სავენახე
ადგილს ნიშნავდა, ეს სიტყვა „დავითიანში“ კიდევ ერთი საიდუმ-
ლოს ამოხსნის მოწმეს გვხვდის. ქრისტე ხომ „ვენახად“ არის წოდე-
ბული ახალ აღთქმაში, სასულიერო პოეზიაში. მაშასადამე, „ვედრე-
ბაში“ „აგარაკი“ იგივე მარიამ ღვთისმშობელია, რომელიც სავენა-
ხოდ, ანუ ქრისტეს მშობელად არის გამზადებული. მარიამ-აგარა-
კი ზევიდან ცვრის შემატკობელია. „ცვარი“ აქ ქრისტეს სახელიცაა,
როგორც ამაზე უკვე მივუთითეთ, მაგრამ მაინც მიგვაჩნია, რომ კონ-
კრეტულ შემთხვევაში იგი სულიწმინდას უნდა გულისხმობდეს, რომ-
ლის მამიდან გამოსვლა და მის მუცელში ჩასახვა ეუწყა ღვთისმშო-
ბელს გაბრიელ მთავარანგელოზისგან. მარიამი დაორსულდა და შვა
მესია. კონკრეტულ შემთხვევაში-მეთქი, თორემ სულიწმიდა და ქრის-
ტე მამის მეთაურობით ხომ ერთარსება ერთი ღმერთია.

„აღმგვიცენე უთესლოდ ნაყოფი“. მარიამ-აგარაკმა უთესლოდ აღმოაცენაო ნაყოფი, — წერს დ. გურამიშვილი.
ეს იმაზე მიუთითებს, რომ ღვთისმშობელმა, როგორც „ქალ-ქალ-
წულმან“ (პოეტის სიტყვაა, გვ. 117), მამაკაცთან სქესობრივი ურთი-
ერთობის გარეშე („მამაკაცი არ ვიცი, ეგ მოხდების რაგვარა?...“
გვ. 117) მუცლად ილო და დაბადა „ნაყოფი კეთილი“ — ქრისტე.
სასულიერო მწერლობაში ბლომად მოიპოვება იმის ნიმუშები, სადაც
აღნიშნულია უთესლოდ მარიამის დაორსულება და მესიის დაბადე-
ბა, მაგრამ ისინი საილუსტრაციოდ არ მოგვაქვს. ვინაიდან მათში
მაინც და მაინც ეფექტური მხატვრული დატვირთვა არ ცხადდება.

სიტყვა ძლიერთა მსმენელო, უცნაურისა

1 სულხან-საბა ორბელიანი, სიტყვის კონა, გვ. 5. „აგარაკის“ დღევანდელი
შინაარსი შეცვლილია. დღეს ეს სიტყვა მიგვანიშნებს ზაფხულობით საცხოვრებელ
იდგოლზე ქალაქს გარეთ (იხ. ქველ, I, გვ. 88).

ქ ც ნ ო ბ ე ლ ო“. „სიტყვა ძლიერი“, სასულიერო მწერლობისაგან განსხვავებით, დ. გურამიშვილის პოეზიაში ქრისტედ გვევლინება, რომელსაც დედა უსმენს, მის ნება-სურვილს ასრულებს. ქრისტე, როგორც ღმერთი, უცნაური, ანუ უსილავი არსება იყო. იგი გვახილვინა, ე. ი. ადამიანთათვის ხილული გახდა მარიამმა. სწორედ მან მოგვცა საშუალება უცნაური ღმერთი საცნაური ყოფილიყო, შეუცნობელი უფალი შეცნობილი გამხდარიყო ადამიანთა მხრიდან. ამას გვაუწყებს — „უცნაურისა მცნობელო“.

„ს ა რ წ მ უ ნ ო ვ ე ბ ი ს ხ ა რ ი ს ხ ო“. „ხარისხი“, როგორც ძველი ქართული სიტყვა, ნიშნავს ქვეთვირის კიბეთა ფეხის დასადგმელს, ანუ საფეხურს¹. ილ. აბულაძეს „ხარისხის“ სინონიმებად დასახელებული აქვს: „სადგომელი“, „აღსავალი“, „საფეხური“, „მენაკი“. პოეტის მიხედვით, მარიამ ღვთისმშობელი არის „სჯულის მტკიცედ მპყრობელი სარწმუნოების ხარისხი“ ანუ საფეხური. ძე ღმერთის დედა ფუძემდებელია ქრისტიანული სარწმუნოებისა, რომელმაც შეამზადა ქრისტეს დაბადებით მისი „აღსავალი“ და განმტკიცება. მარიამი ის საფეხურია, რომელზეც ფეხი შედგა ყოველმა ქრისტიანმა და აღსავლით ცით სასუფეველს ეზიარა. გამოთქმა — „სარწმუნოების ხარისხი“ მხოლოდ „დაუჯდომელში“ დადასტურდა, საიდანაც აულია იგი „ვედრების“ ავტორს: „გინხაროდენ (მიემართება მარიამს — ტ. მ.) სარწმუნოებისა ხარისხო მტკიცეო“ (164). სინურ მრავალთავეში არის ასეთი შესიტყვება, რომელიც მარიამს მიემართება: „საზღვარო სარწმუნოებისაო“². პოეტი, როგორც ვთქვით, ღვთის დედას სჯულის მტკიცედ მპყრობელს ეძახის, ასევე „ქრისტიანეთა ზღუდედ“ ნათლავს. ჰიმნოგრაფიც ასე მიმართავს მას: „შენ ხარ ღვთისმშობელო... ზღუდე შეურყეველი მოსავთა შენთაჲ“³.

„ს ა ხ ი თ ა ბ რ ა მ ი ს კ ა რ ა ო“. ძველი აღთქმის პერსონაჟებს მრავალგზის გამოცხადა („ეჩუენა“) ღმერთი. უფალი ხომ უხილავია და მხოლოდ ჩვენებაში ხედავდნენ მას მორწმუნენი. ა. ბაქრაძის თქმისა არ იყოს, „რაკი ღვთისმშობლის მეშვეობით გახდა უხილავი ღმერთი ხილული, ამიტომ ძველი აღთქმის ყველა სიმბოლო, რომელიც ადამიანის წინაშე ღმერთის გამოცხადებას გვაუწყებს, გულის-

1 ნ. ჩუბინაშვილი, ქართული ლექსიკონი, გვ. 463.

2 სინური მრავალთავეი, გვ. 201.

3 მიქაელის ჰიმნები, გვ. 26.

ხმობს წმ. მარიამს, მისი ალევორიაა“¹. ღვთისმშობლის გამომხატველ ალევორიებს ქვემოთაც არაერთგზის შევხვდებით. მოცემულ შემთხვევაშიც პოეტი მარიამს „აბრაამის კარვად“ გვაცნობს. რადგან აქ აბრაამის კარავია დასახელებული, წყაროც ადვილი მისაგნები ხდება: „ხოლო ეჩუენა მას (ებრაელთა პატრიარქს — ტ. მ.) ღმერთი მუხასა ღანა მამბრესსა, ჯდა რაჲ იგი კართა თანა კარვისა თუსისათა შუადღე“ (დაბ. 18, 1). ე. ი. შუადღით თავის სახლში (კარავში) მჯდომ აბრაამს გამოცხადებია ღმერთი. მარიამ ღვთისმშობელს პოეტი იმიტომ უწოდებს „აბრაამის კარავს“ (კარავს), რადგან სწორედ მისი მეშვეობით მოგვევლინა უხილავი ღმერთი ხილულად. სხვა ლექსშიც („ღვთის-მშობლის მიცვალების დღის შესხმა“) მარიამზე ნათქვამია: „ვით აბრაამის ვანი. კარავი, ეგრეთ მცველი, ჩვენი მფარავი“ (118). სასულიერო პოეზიაში მარიამი წოდებულია ცისა და ქვეყნის კარვად: „კარავ იქმნა სანატრელი მარიამ ცათაჲ და ქუეყანისაჲ... მისგან გამოვიდა მხსნელი სულთა ჩუენთაჲ“². ე. ი. ჰიმნოგრაფის წარმოსახვით ღვთის დედა ცათა და ქვეყნის სახლია. ეს იმას ნიშნავს, რომ მან შობა და ადამიანებს მხსნელად მოუვლინა ორბუნებოვანი (ღვთიური — ცა და ადამიანი — ქვეყანა) ღმერთი, უფრო სწორად. იგი თავის მუცელში (კარავი — სახლი) „იტვირთა“. აი, სად მიდის ჰიმნოგრაფის იგავურ-სიმბოლური აზროვნების სიღრმის ესთეტიკა. კიდევ ზოგიერთ ნიმუშს შევარჩევთ საგანგებოდ სასულიერო პოეზიის საუნჯიდან: „ღმრთისა დედაო და ქალწულო, ცხოვრებისა წყაროსა დაუწყუდელსა... კარავსა სულიერსა ღმრთისასა“...³. აქ მარიამი სულიერი ღმერთის კარვადაა წოდებული. ეს სულიერი ღმერთი — ქრისტე განსაზღვრავდა სწორედ ადამიანის სულის ზნეობრივ მხარეს, მის კეთილშობილებას და ამიტომ ესმება მას ხაზი — სულიერი ღმერთი. მესიის მშობელი კარვის ეზოდაც იწოდა („ეზოჲ იგი კარვისაჲ, მშობელი შენი“) ⁴ და ტაძრის მეორე ეზოდაც („ღმერთის მშობელი რომელი შემდგომად მეორედ ეზოჲ ტაძრისაჲ ხარ“) ⁵. ასევე ჰიმნოგრაფი მარიამს. კარავთან ერთად ტაძარსაც უწოდებს, რომელმაც თავის არსებაში დაიტია ცისა და ქვეყნის უვრცელესი

¹ ა. ბაქრაძე, სასულიერო პოეზიის სახეები, კრებ. „პოეზია“, 1981, გვ. 57.

² უძველესი იადგარი, გვ. 7.

³ მიქაელის ჰიმნები, გვ. 10.

⁴ ჰილეტრატის იადგარი, გვ. 153.

⁵ მიქაელის ჰიმნები, გვ. 9.

ღმერთი: „ტაძარსა მას (მიემართება მარამს — ტ. მ.) ცათა და ქვე-
ყნისა უვრცელესსა“¹. „კარავი“ დ. გურამიშვილმა იხმარა ასეთი
ფორმით — „კარაო“. შდრ. „დაუჯდომელი“: „გიხაროდენ (მიემარ-
თება ღვთისმშობელს — ტ. მ.) კარაო ღვთისა სიტყვისაო“.

„სჯულთ კიდობანო, მოსიანთ ღვთის მცნების
ჩასაწყობელო“. სჯულისა (ჯანონი, მცნება) და წამების (სარ-
წმუნოდ გამოჩენილი) კიდობნის ისტორია პირველ რიგში მოთხრო-
ბილია ძველი აღთქმის ერთ-ერთ წიგნში „გამოსლვათა“ (შდრ. ი..
ნავ. 3, 3; II სჯ. 31, 9, 14; II მეფ. 6, 2 — 17; ასევე ფსალმუნთა
წიგნი, 131, 8; ებრ. 9, 4 და ა. შ.). სჯულის კიდობანში (ფიცრის კო-
ლოფი მოცულობით „ძელთაგან უღბოლველთა ორი წყრთა და ნახე-
ვარი სივრცე მისი და წყრთა და ნახევარი სიმაღლე მისი“ — გამოს.
25, 10) იუდეველებს შენახული ჰქონდათ თავიანთი სჯულის ფიცარ-
ნი. სასულიერო პოეზიაში ძველი აღთქმის „სჯულის კიდობანში“ და-
ნახულია მარიაშის სიმბოლური სახე: „ძელისა და ახლისა შჯულის
კიდობანო, მარიაშ“². „გიხაროდენ, კიდობანო, ოქროვან ქმნილ სუ-
ლითა“ („დაუჯდომელი“). „ოქროვან ქმნილი სული“ ქრისტეა. სჯუ-
ლის კიდობნის თემა „დავითიანში“ სავსებით დიდი პოპულარობით
სარგებლობს. დ. გურამიშვილიც მარიაშ ღვთისმშობელს სჯულის კი-
დობანს ეძახის, მოსეს სჯულის ნიშნევართა („მოსიანთ“) ღვთის მცნე-
ბის „ჩასაწყობელს“. ერთი სიტყვით, მარიაში არის ძველისა და
ახლის სჯულის შემნახველი კიდობანი, ანუ აღმნიანი, რომელმაც შვა
ორბუნებოვანი ღმერთი, განახლებული „ძველი ღღე“, „ახალ ღღედ“
მოვლენილი, სინთეზი ძველი და ახალი რჯულისა. „დავითიანში“ სა-
განგებოდ ყურადღება ექცევა იმ ბიბლიურ ეპიზოდს, რომელშიც მო-
თხრობილია სჯულის კიდობნის წინაშე დავით მეფის (წინასწარმეტყ-
ველი) როკვა: „დავით როკვიდა წინაშე კიდობნისა მის პართა შო-
რის მოსტუნართა მათ და ბობღნართა“ (II მეფ. 6, 14, შდრ. 6, 15 —
23). ამ სიუჟეტს პოეტი ლექსავს თხზულებაში — „დავითის შესხვა
პირველი“ (112 — 114). მეფეთა მეორე წიგნის მიხედვით, დავითის
როკვა სჯულის კიდობნის წინაშე მის ცოლს — მელქოლას არ მო-
უწონა და გაკილა. დასძარხა. ქმარმა უპასუხა: „ვროკე მე იმისთვისა,
ვინც უმეტესად, მე უკეთესად მამის შენის წილ ტახტზედ მაჯდინა“.

¹ მიქაელის ჰიმნები, გვ. 10.

² ძლისპირნი, გვ. 151.

დ. გურამიშვილის ამ თხზულების მიხედვით ისეთი აზრი უნდა გამოვტანოთ, რომ დავით წინასწარმეტყველს „ეუწყა“ თითქოს პირველად მარიამ ღვთისმშობელი სჯულის კიდობნად, იმიტომ ცეკვავდა ასე გატაცებით მის წინ. დავით-ფსალმუნთა ავტორმა, — წერს დ. გურამიშვილი, — „ბობღნი, ებნითა, ჰპოვა ძებნითა, სამად ერთი მზე მოვეფინა კარგა“ (113). ზემოთ თქმულზე მიგვანიშნებს „ჰპოვა ძებნითა“. პოეტის ერთ-ერთ ლექსში — „ღვთისმშობლის მიცვალების დღის შესხმა“ — მარიამი შექმებულია როგორც „სჯულთა საღები კიდობანი“, წამების კარავივით „სახლ-საჲანე სამებისა“.

„ვით შეუწველო მაყვალო“. გაზოსლეთა წიგნში დახატული მოსეს ჩვენება, რომ მაყვლის ბუჩქს ცეცხლი ეკიდა და იგი აღარ იწვოდა, სასულიერო პროზასა და პოეზიაში დიდი პოპულარობით სარგებლობს. მოსე ცხვრებს მწყემსავდა, იგი მოვიდა ქორების (ქორიბი) მთაზე და იხილა ანგელოზი მაყვლოვანში „უფლისა ცეცხლითა აღისათა“. მოსეს წინ საოცარი, წარმოუდგენელი სურათი გადაიშალა: „ვითარმედ მაყვოვანსა მას აღატყდების ცეცხლი და მაყუალი იგი არა შეიწვების“ (გამოს. 3, 2). გაუკვირდა მოსეს: მაყვლის ბუჩქს ცეცხლი უკიდა და არ კი იწვისო. გადაწყვიტა, უფრო ახლოს ეხილა იგი. მოსე როგორც კი დაიძრა ცეცხლმოკიდებული მაყვლიანისკენ, მას უფალი გამოეცხადა და უთხრა: „წარიგადენ ჯაჲლნი ფერკთაგან შენთა, რამეთუ აღგილი ვევე, რომელსა სდგა შენ. ქუეყანა წმიდა არს“ (გამოს. 3, 5). სასულიერო მწერლებმა იგავურად „მაყვლის ბუჩქში“ მარიამის ხატება წარმოსახეს, ხოლო „ცეცხლში“ — ქრისტესი. გამოთქმაც „ქუეყანა წმიდა არს“ მარიამის სიწმინდეზე, უმანკოებაზე და უბიწოებაზე მიგვანიშნებს. ძველი აღთქმის ზემოთ მოტანილი ლეგენდის მოდელი¹ ასე უნდა წარმოედგინოთ: ღმერთი — მაყვალი — ცეცხლი. ახალი აღთქმის მიხედვით კი ეს მოდელი ასეთ სახეს ღებულობს: ღმერთი — ღვთისმშობელი — ქრისტე. როცა ამ მოდელს ერთმანეთს შევედარებთ, წერს ა. ბაქრაძე, მკაფიოდ გამოჩნდება, რომ მაყვლის ბუჩქი მარიამის სიმბოლოა, ხოლო ცეცხლი — ქრისტესი². შორს წაგვიყვანდა იმ ნიმუშების მოხმობა სასულიერო მწერლობიდან, სადაც დაუწველი მაყვალი

¹ ეიშორებთ ა. ბაქრაძის მიერ მოცემულ მოდელს (სასულიერო პოეზიის სახეები, გვ. 58).

² იქვე.

ქრისტეს დედის ალევორიაა. თუმცა საპიროდ გვესახება ზოგიერთი მათგანისათვის ანჯარიშის გაწევა: „განვიდა (საუბარია მოსეზე — ტ. მ.) უდაბნოდ მთასა სინასა, გამოეცხადა ანგელოზი ღმრთისად (ეცხლითა მაყულოვანსა მას შინა, საიდუმლო ქალწული საი“ („ცხოვრება იოანე ზედაზნელისა“) ¹. ჰაგიოგრაფი პირდაპირ აცხადებს, რომ ცეცხლმოკიდებულ მაყულოვანში ალევორიულად მარია მღვთისმშობლის საიდუმლო ძევს. „გინაროდენ, ქალწულო მარიამ. შეუწველო მაყვალო“ ². განსაკუთრებით საყურადღებოა ერთი მომენტი ქართული ჰიმნოგრაფიიდან: „მაყუალი, სულიერი, რომელი ეჩუენა მოსეს მთასა სინასა მოტყინარე შეუწველად სახედ შენდა იამოზნდა, ღმრთისმშობელო ქალწულო“ ³. რას ნიშნავს შესიტყვება — „მაყუალი სულიერი“ ჰიმნოგრაფი ამით გვეუბნება, რომ ჭველ აღთქმაში დახატულ ცეცხლმოდებულ მაყულოვანს ფიზიკური თვალთ კი არ უნდა შეეხებოდ. არამედ გონების თვალთ, სულიერი თვალთ, რათა მასში მარიამის სახე აღმოვაჩინოთ. ეს „მაყვალი“ სულიერია იპიტომ. რომ მასში ალევორიულად განსახოვნებულმა ღვთისმშობელმა მე!ის შობით აღამიანები იხსნა არა მხოლოდ ფიზიკური, არამედ სულიერი ცოდვებ-საგან. მოასწავა მათი სულის ზრდა. „გამოლევათს“ შეუწველ მაყვალს კი იოანე მინჩხი ასეთ „კომენტარს“ უკეთებს: „განკრთა გულითა მოსე, ოდეს იხილა უცხო მხილვად — მაყულოვანსა მას შინა ცეცხლი იგი მგზნებარე, რამეთუ აღამალდებოდა, ხოლო მაყვალსა მას არა ევენებოდა მისგან; სახედ აზუნა უფალმან და მოასწავა, ვითარმედ: არამ შეწუას შობასა საღმრთო მან ცეცხლმან საშობ ქალწულისა“ ⁴. ყოველივე ზემოთ აღნიშნულადან გამომდინარე, დ. გურამიშვილიც მარიამს შეუწველ მაყვალს უწოდებს: „ვით შეუწველო მაყვალო, საღმრთო ცეცხლგანუჭრობელო“ (26). იგი მომდევნო ტაეპში ასე ეაჯება ქრისტეს დედას: „მარტენ, ნუ დაწვევ საჯმილით“. სულხან-საბას განმარტებით. „საჯმილი“ არის ცეცხლთა საჯზებელი კაცთა დასაწავად... ეს ზეეწნა-მუდარა იმის მომასწავებელია. რომ მესიის დედამ ჯოჯობეთისგან იხსნას ცოდვილი პოეტი. ცოდვილი იმდენად, რამდენადც აღამის შთაქომავალია.

¹ სველები, I, გვ. 19

² მიქაელის ჰიმნები, ტ. 11, 62.

³ ტლისპირნი, გვ. 159.

⁴ იოანე მინჩხის „პოეზია“, გვ. 226.

„ქუხილო მტერთა მკვეთელი, - ელვაჲ სულთ-
მანათობელი“. ეს სტრიქონი გიგნეტიკურ კავშირშია „დაუჯღო-
მელის“ ტექსტთან: „გინაროდენ, ელვაჲ სულთა განმანათლებლო,
გინაროდენ, ქუხილო მტრვალთა განმკვეთელი“. ოღონდ ერთი
კია — დ. გურამიშვილი პარალელისთვის მოტანილ ნაწყვეტს უფრო
დახვეწილ პოეტურ იერსახეს ანიჭებს. მარიამი, როგორც ქრისტეს
დედა, ქუხილია, მტერთა (წარმართთა, დევთა, ეშმაკთა) მკვეთელი.
სულის მანათობელი ელვა. ქრისტემ დაბნელებული სული ადამიანი-
სა განანათლა, ზნეობრივი სინათლე და სისხეტაკე მოაპოვებინა მას.
სხვათა შორის სახარებაში გვაქვს ისეთი მომენტი, სადაც ეშმაკი
ელვასთან არის შედარებული. ეს სასულიერო მწერლობაში იწვეითი
შემთხვევაა. იესო ამბობს: „გვხედედოდ ეშმაკსა, ვითარცა ელვასა, ჰე-
ციტ გარდამოვრდომილსა“ (ლ. 10, 18).

„თვით სამოსელი უხრწნელი. შიშველთა და-
მათობელი“. საინტერესო სახეა. „სამოსელი უხრწნელი“ ღვთი-
ური ნათელია. ის ნათელია, რომელიც, დ. გურამიშვილის სიტყვით
რომ ვთქვათ, ცოდვამდელ ადამსა და ევას „ეცვათ კაბადა“ („ნათელი
ეცვათ ტანთა კაბადა“). ამ „სამოსელმა უხრწნელმა“ (პარიამმა) მვა
ქრისტე, რომელიც „შიშველთა დამათობელი“ შეიქმნა. „შიშველი“
სიმბოლოა ცოდვით დაცემულ ადამიანთა. გავიხსენოთ „შესაქმრიდან“
სათანადო ეპიზოდი. ევას და ადამს აკრძალული ხილის ჭამისას „გა-
ნებუნეს თვალნი ორთანივე და აგრძნეს, რამეთუ შიშველ-
და შეკერეს ფურცელი ლელვსა და ქმნეს თავთა თვსთა გარემოსარ-
ტყმელი“ (დაბ. 3, 7). ადამისა და ევას შთამომავალთა ცოდვები
ქრისტემ ჭვარცმიო და სისხლის დაღვრით გამოისყიდა, რაც პოეტს
ასე მხატვრულად გადმოუცია — „შიშველთა დამათობელი“. ეს სი-
ტყვები, ცხადია, მარიამს მიემართება, მაგრამ მას საქმის არსში ბუნ-
დოვანება როდი შეაქვს. ვინც ოდნავ მაინც არის ჩახედული სასული-
ერო მწერლობაში და, საერთოდ, თეოლოგიურ-ფილოსოფიურ ლი-
ტერატურაში, მისთვის ყველაფერი დღესავით ნათელია. სტროფს,
საიდანაც საანალიზო მესამე ტაეპი ავიღეთ, პოეტი მარიამისადმი
ასეთი მუდარით ასრულებს: „შემმოსე მადლით შიშველი, იესოს
ქრისტეს მშობელი“. ე. ი. მეც ცოდვილი ვარ, როგორც ადამის
შთამომავალი და დამაფარვინე ეს სიშიშველე, გამომასყიდვინე ცოდ-
ვები. ასეთი მუდარა მარიამის წინაშე „დავითიანში“ მრავალგზის
გაისმის.

„ღვთის სამსხვერპლო, ფურნეო, ცხოვრების პურთა მცხობელო“. შესიტყვებას — „ღვთის სამსხვერპლო“ ძველი აღთქმის (II მეფეთა) ერთ-ერთ ეპიზოდში შევყავართ. დავით მეფემ მოატანინა უფლის სჯულის კიდობანი. მის წინაშე იცეკვა. შემდეგ დადგეს იგი „კარავსა მას შინა“, რომელიც დავითმა აღმართა და მან „შეწირა წინაშე უფლისა საკუერთსნი მშუდობისანი და რაჟამს აღასრულა შეწირვან მსხუერპლთა და მშუდობისათა. აკურთხა ყოველი იგი ერი“... (II მეფ. 6,17—18). დ. გურამიშვილი ამ ეპიზოდს ლექსავს კიდევ, რომელშიც მისეული პოეტური მუხტი შეაქვს. ამ მხრივ უნდა გავიხსენოთ „დავითის შესხმა პირველი“: „დავითს მროკავსა შეუმკობ კავსა... მისთვის ფუნდრუკი (სარბოლა, კისკისი), ვითა გუნდრუკი (საქნეველი), სონდა (სათნოლ მიიჩნია, მოეწონა), ღვთის წინაშე მსხვერპლად იწოდა“ (იწვოდა). დ. გურამიშვილმა „ღვთის სამსხვერპლში“ მარიამის ალეგორია დაგვანახა. მარიამი სჯულის კიდობანია, ღმერთის მშობელია, ამიტომ ისიც, როგორც ღვთაება, იმსახურებს მსხვერპლის შეწირვას. პოეტის იმხედვით, ძე ღმერთის დედას ისე უნდა ვწირავდეთ მსხვერპლს, როგორც თვითონ მაცხოვარს.

დ. გურამიშვილი მარიამს უწოდებს ცხოვრების პურთა მცხობელ ღურნეს. „ცხოვრების პური“ ქრისტეს მეტაფორად სახარებაში განსაზღოვნა: „ჰრქუა მათ იესო: მე ვარ პური ცხოვრებისა, რომელი მოვიდეს ჩემიდა. არა ჰშიოდეს“ (ი. 6. 35). „პური“ აქ არ უნდა გავიგოთ პირდაპირი მნიშვნელობით, იმ ფუნქციით, რაც მას აკისრია, როგორც ფიზიკურ სახარდოს. ეს „პური“ ადამიანის სულიერი საკვებია. ამ თვალსაზრისით საინტერესოა დ. გურამიშვილის ერთი ლექსი — „ლოცვა, ოდეს დავითს ტყვეობას: შინა ნოშივდა და ღმერთს პური სთხოვა“, სადაც ვკითხულობთ: „პური არა მაქვს მიბოძე, მშინ, მაჰამეო“. შიმშილი, რომელზეც პოეტი მოთქმასავით მიგვანიშნებს, ფიზიკური შიმშილი კი არ არის, არამედ სულიერი. ვინაიდან იგი დასცილდა საქრისტიანოს, მუსლიმანთა ხელში ჩავარდა. იგრძნო აბსოლუტური სიცარიელე სულისა. ამიტომაც, რომ ტყვეობაში მოქცეული ჭაბუკის ამდენი ლოცვა და ვედრება ღვთისადმი თავს იჩენს განსაკუთრებით ე. წ. დაღესტნური ციკლის ლექსებში. მისი სისხლის უკანასკნელი წვეთივით მოისმის გულსაკლავი ვედრების ხმა: „არსობისა პურს (ქრისტე — ტ. მ.) გამყარე. შამში მაძოგო“ (80).

სიტყვა „ფურნე“, ჩვენი დაკვირვებით, საერთოდ იშვიათი მოვლენაა ძველი ქართული მწერლობის ძეგლთა ტექსტებში. მოვუსმინოთ სულხან-საბას: „ფურნე, ფურნო, ლათინურია, ქართულად ლუმელი ჰქვან“¹. აღსანიშნავია, რომ დ. გურამიშვილისთვის მახლობელი ყოფილა ლათინური ენის ბალიდან ჩვენში გადმონერგული ეს სიტყვა და საჭირო ანგარიშიც გაუწევია მისთვის. გამოთქმაში — „ფურნეო, ცხოვრების პურთა მცხობელო“, ცნება — „ფურნე“ ზის როგორც მხატვრული სახე. მის ადგილას რომ გამოყენებული იყოს „ლუმელი“, თითქოს რაღაცა დააკლდებოდა ამ დიდი მხატვრული ფუნქციით დატვირთულ ტაეპს. მაგრამ ამ შემთხვევაში ჩვენთვის მთავარია ის, რომ დ. გურამიშვილს მარიამი წარმოუსახავს „ფურნედ“ ანუ პურსაცხობ ლუმელად, რომელიც ადამიანებისთვის ცხოვრების პურის მცხობელია, ე. ი. მხსნელის მშობელია. მარიამის სიმბოლოდ „ფურნე“, როგორც ცხოვრების პურთა მცხობელი, დ. გურამიშვილამდე არსად შეგვხვედრია და, ამდენად, პოეტს ამით თავისი წვლილი შეაქვს ღეთისმშობლის გამომხატველი სიმბოლიკური სისტემის გამრავალფეროვნების საქმეში.

„ცხოვრების წყაროს ემბაზო“. ზემოთ ვნახეთ, რომ მარიამი ფურნეა (ლუმელი), სადაც გამოცხვა ცხოვრების პური, მომდევნო სტრიქონში კი იგი ცხოვრების წყაროს ემბაზად მოგვევლინა. მკითხველი ხედება, რომ „ცხოვრების წყარო“ ქრისტეს სახელია (ამაზე ზემოთაც გვქონდა საუბარი). ემბაზს კი ემახდნენ იმ საეკლესიო ჭურჭელს, რომელშიც ბავშვს გააბანებდნენ მონათვლის დროს. სულხან-საბას განმარტებით, ემბაზი არის საბანელი, განსაწმენდელი². საანალიზო სტრიქონის შინაარსი ასე უნდა ამოვიკითხოთ: მარიამი არის ემბაზი, რომელშიც ასხია ცხოვრების წყარო, ანუ რომელმაც თავისი სზეულით ატარა და შემდეგ დაბადა ქრისტე, ადამიანთა განწმენდას ცოდვებისაგან მარიამმა დაუღო სათავე, რადგან მისგან გამოვიდა ნათლისღებით ადამიანთა მხსნელი. ახსნას საჭიროებს მეორე ნახევარტაეპი — „მბანელთა არ სამზნობელი“. „სამზნობელი“ მოღებულია თუ არა სიტყვიდან „ზმნობა“, რაც ნიშნავს ნდომას, ცდას, ფიქრს, შეტყობას, ასევე მისნობას და ა. შ. ნახევარტაეპის კონტექსტი კი არ იძლევა იმის საშუალებას, რომ აქ ჩამოთვლილი ცნე-

¹ სულხან-საბას ორბელიანი, სიტყვის კონა, გვ. 695.

² იქვე, გვ. 183.

ბათა თუ სინონიმთა ნუსხიდან რომელიმე მათგანი მივუყენოთ მისი შინაარსის ამოხსნას. ვფიქრობთ, დ. გურამიშვილის მიერ ნახმარი „სამწინობელი“ მიღებულია სიტყვიდან „ზნოანი“, რაც სულხან-საბას მიხედვით ნიშნავს ღვინის ამაყროლებელ ჭურს. სხვათა შორის ეს სიტყვა გამოყენებული აქვს პოეტს: „ეით საწამლაჳი გექმნებითს ჭურჭლითა უწმინდურითა, გაფრთხილდით, ძმანო, არ მოკვდეთ მყრალზნოანისა ჭურითა“ (45). ახლა კვლავ გავიხსენოთ მთლიანად საანალიზო ტაეპი: „ცხოვრების წყაროს ემბაზო, მბანელთა არ სამწინობელო“. ემბაზი (მარიამ ღვთისმშობელი), რომელშიც დგას ცხოვრების წყარო (ქრისტე), მბანელთაგან (ნათლისმღებელთაგან) არ უწმინდურდება, არ ჭეუყიანლება.

„კვლავ კლდეო წყლისა მომცემო“. ზევთაც ვი-საუბრეთ და აქაც ორიოდ სიტყვით გავიმეორებთ. ეს ტაეპი შთა-გონებულია „გამოსლვათა“ წიგნით (17, 7). მოსემ კლდეს კვერთხა დაჰქრა და იქიდან დაიძრა წყალი. რითაც წყურვილი მოიკლეს გბრაელებმა. ჰიმნოგრაფები და მათ შორის დ. გურამიშვილიც „კლდე-ში“ მარიამის ალეგორიას ხედავენ. ხოლო კლდიდან გამოსულ „წყალში“ — ქრისტეს. წყალმა (ქრისტემ) იხსნა ისრაელნი წყურვილით დახოცვისაგან. აქ „წყალში“ (ქრისტეში) გამეღვენდა მხსნე-ლის ძალა. ამიტომ მიმართავს აღტაცებამდე მისული ტონით პოეტი ღვთის დედას: „კვლავ კლდეო წყლისა მომცემო, ისრაელთ ცრემლ-თა მშრობელო“. პარალელისთვის შეუძლებელია არ გავიხსენოთ „და-უჯდომლის“ ერთი ფრაზა: „კლდეო (მიემართება მარიამს — ტ. მ.) წყურვილთათვის ცხოვრების მწდეველო“.

„ნაყოფიერო ვენახო, ვით ვაზო მორჩუქნო-ბელო“. ვენახის სიმბოლიკაზე უკვე გქონდა საუბარი. მოკლედ ვი-ტყვი. ახალი აღთქმის მკითხველს კარგად მოეხსენება. რომ აქ „ვენახი“ ქრისტეს სიმბოლიკაა. ქრისტეს ათქმევიანებს ავტორი: „მე ვარ ვენახი ჭეუყიერი და მამა ჩემი მოქმედი არს“ (ი. 15, 1). ჩვენ საკმაო ნიმუში დავიმოწმეთ სასულიერო მწერლობიდან, განსაკუთრებით ჰიმ-ნოგრაფიიდან, სადაც ქრისტე და მისი დევა ვენახადაა სიმბოლიზე-ბული. დ. გურამიშვილიც შეარჩევს ამ სახეს მარიამის გამოსახატა-ვად, თანაც „ნაყოფიერ ვენახად“, მორჩ-უქნობელ ვაზად ნათლავს მას. თუმცა საანალიზო ტაეპში შეუძლებელია აღარ ვიგარძნოთ „და-უჯდომლის“ სულის ქროლვა: „გიხაროდენ (მარიამს მიემართება —

ტ. მ.), ვაზო მორჩისა დაუქცობელისაო, გიხაროდენ, ქუეყანაო უკუ-
დავისა ნაყოფისაო“.

„უკვდავებისა მტევანთა მოკვდავთა მოსართ-
ლოზელო“. საქმისთვის სჯობია წინასწარ განვსაზღვროთ (რადგან
იგი ყველასათვის ნათელი არ არის) სიტყვის „მოსართლობელი“ არსი.
იგი ნიშნავს მოსართველს ანუ მოსაკრეფს. მარიამი ნაყოფიერი ვე-
ნახია, რომელმაც უკვდავების მტევანი მოისხა. ქრისტეს სახით. ჰიმნო-
გრაფიკ ერთგან ღვთის დედაზე ამბობს: „ვენაქსა სიწმინდისასა, გა-
მომღებელსა ნაყოფსა (დ. გურამიშვილთან მტევანსა) უკუდავებისა-
სა“¹. მაინც როგორ ავხსნათ ეს ტაეპი — „უკვდავებისა. მტევანთა
მოკვდავთა მოსართლობლო“. დ. გურამიშვილის თანახმად, მარიამი
შეიქნა ის ვაზი, რომელმაც მარადიული მტევნის ნაყოფი გამოიღო და
მოკვდავთათვის გახადა „მოსართლობელი“ ანუ მოსაკრეფი. ეს იმას
ნიშნავს, რომ უხილავი ღმერთი მარიამის მეშვეობით ხილული და, ამ-
დენად, მოკვდავ ადამიანთათვის მახლობელი მზარუნველი შეიქნა, მორ-
წმუნეთათვის მხოლოდ რწმენით წარმოსადგენი ღმერთი ადამიანთა
გვერდით დადგა, როგორც ადამიანური ბუნებით მოსილი, გაიზიარა
მათი ჰირ-ვარამი, მათი სიკეთისთვის ბოლოს ჯვარს ეცვა და კვლავ
ცაში ამაღლდა, რითაც ადამიანებს ოპტიმისტური სულისკვეთება ჩა-
უნერგა.

„მაჩრდილობელი ნერგო და კეთილთა შრტო-
თა მყნობელი“. მარიამი ნერგია, კეთილი შრტოს (ქრისტეს)
მყნობელი. როგორ გავიგოთ „მაჩრდილობელი ნერგი“. თეოლოგიურ
ლიტერატურაში ცნობილია, რომ ღმერთი ისეთი ნათებაა, რომლის-
თვის თვალის გასწორება ადამის ტომთაგან არავის ძალუძს. იგი
დამაბრმავებელ სინათლეს გამოსცემს, თვით. იგი „მიუწევნელ ნა-
თელში“ ცხოვრობს². მარიამი ისეთ ნერგად მოვევლინა ადამიანებს,
რომლის ჩრდილმა მზე-ღმერთის ეს დამადნობელი მზურვალეობა და-
ექნრო, სადაც ცოდვით აღმოკიდებულთა სული მოითქვეს. დ. გუ-
რამიშვილს ეს სახე-სიმბოლო „დაუჯდომლიდან“ უსესხებია: „გიხა-
როდენ. ნერგო კეთილ ჩრდილ-ფურცლოანო, რომლისა
ქუეშე დაიგრილებენ მრავალნი“. მით უმეტეს, დ. გურა-

¹ შიქაელის ჰიმნები, 19.

² ე. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსანის მხისმეტყველება, 194—195; ს. ცაიშვილი, შოთა რუსთაველი — დავით გურამიშვილი, თბ., 1974, გვ. 205—206.

მიშვილის ზემოთ დასახელებულ საანალიზო ტაეპს მოსდევს: „მი გ რ ი ლ ე ცოდვით საწვაესა, იესოს ქრისტეს მშობელო“. პოეტი აქ მხატვრულად იაზრებს იმას, რომ იგი ცოდვილია, ჯოჯოხეთის ცეცხლის ალყაშია მოქცეული, ამ ცეცხლის დაშრეტა კი შეძლო მარიაშმა მესიის მოვლინებით. „დაუჯდომლის“ ავტორიც ასე მიმართავს ღვთისმშობელს: „გიხაროდენ, საჯმილისა საცთურისა დამაცხრობელო“, ე. ი. ჯოჯოხეთის ცეცხლის ჩამქრობო, ცოდვის ალის დამშრეტო.

„ს ი ბ რ ძ ნ ი ს ა ღ ვ თ ი ს ა ს ა ე ა ნ ე ე“. ეს ნახევარტაეპიც „დაუჯდომლიდან“ მოდის: „გიხაროდენ, სიბრძნისა ღმრთისა სავანეო“, რომლის კომენტარი საჭირო არ არის. მისი შინაარსი გასაგებია მკითხველისათვის. ოღონდ დავუმატებთ, რომ მომდევნო ნახევარტაეპს ასეთი სახე აქვს: „ტახტ-საყდარ-დასაჯდომელი“.

„წ ი ღ ლ წ ი ა ღ - მ ყ ვ ა ნ ე ბ ე ლ ო , კ ი ბ ე ვ , ც ა თ ა მ ღ ი ს მ წ ღ ლ მ ე ლ ო“. „წიალ-მყვანებელი“ ნიშნავს „გადამყვანს“. „რანეთუ განაპო ზღუაჲ და წილიყვანა (გადაიყვანა — ტ. მ.) იჯინი და დაადგინა წყალნი, ვითარცა თხიერთა“ (ფს. 77, 13). პოეტის შთაგონებით, ღვთის დედა წიალ-მყვანებელი ხილია. ეს იმას გულისხმობს, რომ მარიამი შუამდგომელია ღმერთსა და ცოდვილ ადამიანებს შორის, ხილია, რომლის საშუალებით შეძლებენ ცოდვილნი დათრგუნონ თავიანთი მემკვიდრეობითი თუ პირადული ცოდვები და ღვთის სასუფეველში მოხვდნენ. ქრისტეს ქორწილში დასასწრებად მარიამი ადამიანთა გადამყვანი (წიალ-მყვანებელი) ხილია. ეს არ არის ჯოჯოხეთში გადებული „წვრილ საბლის კიდი“. რომლის გადასალაზავად იქ მოხვედრილს თოკზე ჩამბაზური სიარულისათვის სპეციალური გაწვრთნა სჭირდება: „ზედ გასავლელი წვრილ საბლის კიდი. განისწავლენით, ჩამბაზთებრ წარეთ“ (275). მარიამ ღვთისმშობელი სასულიერო მწერლობაში დასახულია ხილად, რომელიც მიწიერ და ციურ სამყაროს აკავშირებს ერთმანეთთან, ეს არის „კიდი ღმრთისაი“, რომელიც არის „კაცთაჲ მიმართ მოსული“: „მარიამ მკვეალი და დედა ქალწული და ცა მხოლოჲ, კიდი ღმრთისა კაცთა მიმართ მოსულია“¹. აქედან ის აზრი გამოდის, რომ მარიამის მეშვეობით დამყარდა როგორც სულიერი, ისე ფიზიკური კონტაქტი ღმერთსა და ადამიანს შორის. იგი არა მხოლოდ ღმერთად, არამედ ღმერთკა-

¹ სინური მრავალთავი, გვ. 40.

ცად მოევლინა საწყაროს, უხილავი ხილული შეიქნა, უკვდავების მტევანი მოკვდავთა „მოსართლობელი“ გახდა. ჩვენთვის ამასთან მთავარი ის გახლავთ, რომ დ. გურამიშვილის ეს ხატოვანი გამოთქმა გენეტიკურ მიმართებაშია „დაუჯდომლის“ ტექსტთან: „გიზაროდენ, ვიდრე წიადმყვანებლო ქუეყნისათაო ცად მიმართ“¹. მოკლე დასკვნის სახით ვიტყვი: „ხიდის“ სიმბოლიკის შინაარსს ორმაგი ფუნქცია აკისრია: პირველი, იგი (ხიდი — მარიამი) გაიდო ღმერთიდან ადამიანებისკენ, რათა მესია მხსნელად მათში გადმოსულიყო, მეორე, ამ ხიდის მეოხებით, შუამდგომლობით ადამიანები გადავლენ ციურ სასუფეველში.

მარიამი არა მარტო ხილია, არამედ კიბეცაა — დედამიწიდან ცამდე მწვდომელი. კიბის სიმბოლიკა სასულიერო მწერლობაში დამუშავდა. მათ ჩამოხსნეს ფარდა ამ ალეგორიის საიდუმლოებას: „იაკობ კიბედ გიხილა“². აქ საჭიროა შევიხსენოთ საკითხთან დაკავშირებული ბიბლიური ეპიზოდი „დაბადების“ წიგნიდან. გზად მიმავალ იაკობს ღამემ უწია („რამეთუ დაჰვიდოდა მზე“), მან ერთ ადგილას გაჩერება და დასვენება ირჩია: „მიემთხვა ადგილსა ერთსა, დაიძინა მუნ“, დაძინებამდე მან სასთუმლად ლოდი დაიდო. ძილში მყოფმა იაკობმა სიზმარი ნახა („ჩუენებასა იხილვიდა“): „აჰა ესერა, კიბენი აღმართებულნი ქუეყანით, რომლისა თავი მიწდომილ იყო ცად“ (დაბ. 28, 12) და ღვთის ანგელოზები ამ კიბეზე მიმოდრიდნენ. როგორც სამართლიანად შენიშნა ა. ბაქრაძემ, ამ მითში კიბე ღმრთის გამოცხადების, მისი ხილვის საშუალებაა³. ხოლო ღვთის ხილვა მარიამის მეშვეობით იქნა შესაძლებელი, კიბე მარიამის ალეგორიად იქცა. „ხიდთან“ ერთად „კიბესაც“ სასულიერო პოეზიაში და „დავითიანში“ თანაბარი ფუნქცია მოსავს. მათი საშუალებით გადმოვიდა ღმერთი ზეციდან და დაემკვიდრა ადამიანთა გვერდით, ასევე „ხიდისა“ და „კიბის“ წყალობით ღვთის სასუფეველისკენ მათ ხსნილი აქვთ გზა. ჰიმნოგრაფი მარიამს ეუბნება: „შენ ხარ კიბე, აღმყვანე-

¹ ს. ყაუხჩიშვილი, ბერძნული ლიტერატურის ისტორია, 1973, გვ. 162. შევნიშნავთ, რომ „დაუჯდომლის“ („აკათისტო“) ტექსტის გარკვეული ნაწილი გამოქვეყნდა ს. ყაუხჩიშვილის ამავე სახელმძღვანელო წიგნში (გვ. 162—164), რითაც ვსარგებლობთ. გვერდებს ტექსტშივე ფრჩხილებში ვუთითებთ.

² ქართული პოეზია, 1, გვ. 199. შტრ. ძველქართული სასულიერო პოეზია, გვ. 383.

³ ა. ბაქრაძე, სასულიერო პოეზიის სახეები, გვ. 57.

ბელი კაცთაჲ ზეცისა სუფევასა“¹. საინტერესოა აგრეთვე მარიამის გააზრება სულიერ კიბედ ზეცისა („იაკობ გიცნა კიბედ ზეცისა სულიერად“) ², საცნაურ კიბედ („ქუეყანასა ზედა დაემყარა საცნაური იგი კიბე ქალწული“) ³. „სულიერი კიბე“ სხვაგანაც გვხვდება. ქრისტეზე ნათქვამია: „შეიმზადებს თავისა თვისისა კიბესა სულიერსა, რომლისა ხარისხები (საფეხურები — ტ. მ.) ქუეყანასა ზედა დაფუძნებულ არს, ხოლო თავი მისი მისწუთების ცად“⁴. იაკობის მიერ სიზმარში ნანახი კიბე სულიერ კიბედაა გააზრებული. ჰიმნოგრაფიაში სხვა საგულისხმო მხატვრული ასპექტები მოგვეპოვება კიბის სიმბოლიკასთან დაკავშირებით. მაგალითად, საფლავი, სადაც ჭვარცმის შემდეგ სამი დღის მანძილზე მოექცა ქრისტე, წარმოსახულ იქნა „კიბედ ზეცისაჲ“: „თუალი ცხოვრებისაჲ საფლავსა დაიდების და იქნების კიბედ ზეცისად სამარე“⁵. როგორ გავიგოთ ეს, ანდა რის საფუძველზე წარმოვიდგინოთ სამარე ზეცის კიბედ. სასულიერო ლიტერატურაში, თეოლოგიურ-ფილოსოფიურ სამყაროში ჩახედულთათვის მისი ახსნა დიდ სირთულესთან არ არის წინაყარი: ქრისტეს სამარეში ჩასვლა მოიაზრება ჭოჯოხეთში გამგზავრებად. სადაც დაშრიტა მისი ცეცხლის ალები, ცოდვილნი იხსნა, მკვდართა ძვლები ზორციტ დამოსა, ანუ აღადგინა ისინი მკვდრეთით, აღდგომისა და მუდმივი განახლების ოპტიმისტური სულისკვეთებით აღანთო და მისცა შესაძლებლობა სამარიდან (ჭოჯოხეთიდან) ცისკენ (ღვთის სასუფევლისკენ) ამალეებისა. ასე ვიხილეთ ქრისტეს სამარე ზეცის კიბედ. ე. ი. აქ კიბე ქრისტეს სიმბოლიკაა. არა მხოლოდ მარიამი და ქრისტე (ანუ მისი საფლავი) განსახოენდა კიბის ალეგორიაში, არამედ ჰაგიოგრაფმა შიოს მღვიმეც ცისკენ ამყვან კიბედ დასახა: „ყვენ უფალმან მღუმე იგი კიბედ, აღმყვანებელად შენდა ზეცად მიმართ, და ბნელი იგი-მომყვანებელ ნათელსა მას დაულამებელსა“ („ცხოვრება შიოსი და ევაგრესი“) ⁶. შიო ასკეტურ ცხოვრებას ეწეოდა მღვიმეში, ამით ზრდიდა იგი თავის სულს, რაც ცის სასუფევ-

¹ მიქაელის ჰიმნები, გვ. 19.

² იქვე, გვ. 10.

³ ქველ: მატაფრასული კრებულები, გვ. 117.

⁴ იქვე.

⁵ უსტულესი იადგარი, გვ. 547.

⁶ ძეგლები, 1, გვ. 225.

ლის ზაპოვების გარანტია იყო. ამიტომ მღვიმე კიბის როლს ასრულებდა, რითაც ცაში ასვლას მოახერხებდა მორწმუნე.

სასულიერო პოეზიის გათვალისწინებით „ღავეთიანშიც“ „კიბე“ მარიამის სიმბოლიკაა. „ღაუჯდომელი“: „კინაროდენ (ღეთის დედას პიემართება — ტ. შ.), კიბეთ ზეცისაო. რომლისა მიერ გარდამოვლა შენ ზედა ღმერთი“ (162), „კიბეთ, რომელსა ზედა გარდამოვლა ღმერთი და ხატი მონისა მიიღო დღეს და ზეცად აღმიყვანა შენ მიერ, ქალწულ“¹.

„ზეცით ღეთის სიტყვის საყვირო“. ცნება „საყვირი“ ძველი და ახალი აღთქმის წიგნებში არცთუ ისე იშვიათად იკავებს ადგილს. ამ მხრივ საგანგებოდ მოვიტან ერთ ნაწყვეტს: „და იყო, ოდეს ესმოდის ერთა ჳმისა საყვირისა, სასტყვენლისა და ქნარისა, სამვიკისა და საფსალმუნისა, და თანმეკემობისა, და ყოვლისა ნათესავისა მუსიკთაჲსა“ (დან. 3, 7). „საყვიროს“ სინონიმებია: ნესტვი, ბუკი, ნალარა... საკითხთან დაკავშირებით ახალი აღთქმის ბოლო წიგნის ერთმა პასაჲმა დაგვიანტერესა: „ანგლოზმან დაჰსცა საყვრსა და იქმნეს ჳმანი დიდნი ცათა შინა, რომელნი იტყოდეს: „იქმნას სუფევანი სოფლისანი უფლისა ჩუენისა და ქრისტეს მისისა“ (გამოცხ. 11, 15). ეფიჭობთ, დ. გურამიშვილი ამ პასაჲის შთაგონებით უწოდებს მარიამს ღეთის სიტყვის საყვიროს. აღსანიშნავია, რომ მარიამმაკრინა ბაგრატიონი (XVIII ს.) თავის ერთ-ერთ საგალობელში ღეთის დედას მამა ღმერთის საყვირად სახავს². დ. გურამიშვილის მიხედვით, ადამიანებს („ქვეყნად კაცთ მოსათხრობელო“) ქრისტეს ხმა მარიამმა (საყვირმა) მოასმენინა, ე. ი. საყვირის (მარიამის) ნეშტვობით ღეთის სიტყვამ (ქრისტემ) თავისი ხმა და სათქმელი მოიტანა ადამიანებამდე.

„არსის საყდრისა სასანთლევ, ლამპარ გრძლად გაუქრობელო“. ეს გამოთქმაც სასულიერო მწერლობიდან მოდის, სადაც ნაოიამი მიჩნეულია მეუფის საყდრად³, დაუშრეტელ სანთლად⁴, სასანთლედ⁵ და ა. შ. „არსი“ ანუ „მყოფი“ ღეთის სახელია, საყდარი ნიშნავს ტახტს, დასაჯდომელს. სხვათა შორის,

¹ „ღმერთის სასულიერო პოეზია, გვ. 56.

² ადამიანი, ძველი ქართული პოეზიის ისტორიიდან, თბ., 1977, გვ. 225.

³ უ-ველე-ი იადგარი, გვ. 509.

⁴ „აჲმე, გვ. 510.

⁵ აველი მებ-ფრასული კრებულები, გვ. 114.

დ. გურამიშვილი ამ სინონიმურ სიტყვებს ერთად ახსენებს: „ტაბტ-საყდარ-დასაჯდომელო“ (87). „სასანთლე“ არის სანთლის ჩასადგმელი ჭურჭელი¹. სანთელი იგივე სინათლეა. გამოდის, რომ მარიამი არის ის ჭურჭელი, რომელშიც მარადიული სინათლე (ქრისტე) ჩადგა. ღვთის დედა ლამპარია გრძლად გაუჭრობელი. „გრძლად“ უდრის მარადიულს (ზღრ. „დავითიანის“ „გრძელი დღე“, ანუ მარადიული დღე, იგივე ღმერთი). გაუჭრობელი ლამპარია ქრისტე და მარიამიც. მარიამი ქრისტეს დედობით შეიქნა ბნელი ქვეყნის მანათობელი („მის მთიებისა დედობით ბნელ ქვეყნის მანათობელო“).

„ვ ი თ მ ა მ ა თ-მ ა მ ი ს შ უ რ ღ უ ლ ო“. „შურღული“ სულხან-საბას ლექსიკონის მიხედვით არის ქვის გასატყორცნი: ნ. ჩუბინაშვილის განმარტებით — „შურღული არის ქვის სასროლი ჩანთა ბაწრებშებმული“. დავით მეფის შურღულს პირველად ვეცნობით ძველი აღთქმის ერთ-ერთ წიგნში — „I მეფეთა“. ამ წიგნის მე-17 თავი გვამცნობს შემდეგ ამბავს: ებრაელებს მტერი (უცხოთესლი²) მოსპობით დაემუქრა. მტრის ბანაკში არის ერთი „მენე, ძლიერი და ქველი“, რომელსაც ერქვა სახელად გოლიათი („გოლიად“). მან ისრაელთ ასეთი წინადადება მისცა: თქვენს ჯარში გამოარჩიეთ ერთი კაცი, რომელიც შემებრძოლება მე. თუ დავმარცხდი, უცხოთესლნი მთლიანად თქვენი მორჩილი იქნებიან, თუ გავიმარჯვე, მაშინ კი თქვენ დაგვემორჩილებით. მოხდა ისე, რომ ჰაბუქმა დავითმა, იესეს ძემ, გადაწყვიტა შეტაკებოდა გოლიათს საულ მეფის ნებართვით. დავითმა შეარჩია „ხუთნი ქვანი რიყისანი“, ჩაყარა ისინი ვაშკარანში (ზოგადი სახელი „შთასადებელთა ჭურჭელთა ნაქსოვთა, ანუ ტყავისათა“)² და „შურღულნი მისნი მოიკუნა კელთა თვსთა; და განვიდა უცხოთესლისა მის გმირისა“ (I მეფ. 17, 40). დავითი და გოლიათი შეეტაკნენ ერთმანეთს. დავითმა თავით ფეხებამდე იარაღით აღჭურვილი გმირი მოკლა „შურღულითა და ქვითა“ (I მეფ. 17, 50). ამ მითს გამოძახილი უპოვია საერთოდ „დავითიანში“. მხოლოდ ერთ მავალითს მოვიტან მრავალთაგან: „დავით ღვთის ქებით, შურღულის ქვებით იქმნა შეჭურვილ, გმირთა მჯობნელი“ (114). დ. გურამიშვილი ამ „შურღულით“ მარიამის ალეგორიულ სახეს გვაცნობს. მარიამი შურღულია, ანუ ქვის (ქრისტე) სასროლი ჩანთა, რომელმაც

¹ დ. ჩუბინაშვილი, ქართულ-რუსული ლექსიკონი, გვ. 1113.

² ნ. ჩუბინაშვილი, ქართული ლექსიკონი, გვ. 215.

გასტყორცნა კერპთა დამამტვრეველი და „საწუთროს ღმერთთა მკოცელი“ მესია. გამოთქმას — „ვით მამათ-მამის შურდულო“ მოსდევს — „მთავ, ლოდის გამომტყორცნელო“. აქ „მამათ-მამის შურდულო“ შედარებისთვისაა გამოყენებული. იგი დავითზე (ქრისტეს ხორციელ მამაზე, ქრისტე ხომ დავითის ძედაა წოდებული) მიგვანახნებს. ამ სტრიქონიდან ისეთი აზრი უნდა გამოვიტანოთ, რომ როგორც დავითმა შურდულის საშუალებით ნატყორცნი ქვით დაამარცხა მეტოქე, ასევე მთამ (მარიამმა) გამოტყორცნილი ლოდით (ქრისტეთი) სძლია კერპებს.

მარიამი ასევე დასახულია დაურღვეველ ზღუდედ, შეურყეველ გოდლად, „ყათაგან დაუტევნელთა წიალთა დამატეველად“. ეს იმდენად გახმაურებული სახე-სიმბოლოებია ღვთის დედისა, რომ მისი წყაროების ჩვენების აუცილებლობა არცა დგას. ამ მხრივ მკითხველის ყურადღებას კვლავ და კვლავ „დაუჯდომელი“ მიიპყრობს.

„ასულოსიონეველო“. „სიონეველი“ გულისხმობს სიონის, ღვთის სადგურის მკვიდრს. დ. გურამიშვილს გამოთქმა — „ასულოსიონეველო“ აღებული აქვს „IV მეფეთა“ წიგნიდან: „...იტყოდა მისთვის უფალი: შეურაცხგყო და განგბასრა შენ, ქალწულო, ასულო სიონისაო. თავი შეხარა შენ ზედა ასულმან იერუსალჴმისამან“ (IV, მეფ. 19, 21). ძველი აღთქმის სხვა წიგნშიც ვკითხულობთ: „დატევებულ იქმნეს ასული სიონისა, ვითარცა კარავი ვენაცსა შინა და ვითარცა ხილის საცავი ნესთანსა შინა“... (წ. ეს. 1, 8). ძველი აღთქმის წიგნებში დასახელებულ „ქალწულში, სიონის ასულში“ დ. გურამიშვილი მარიამ ღვთისმშობლის სახეს ხედავს.

„ვედრებაში“ მოცემული ტაეპების — „შენ გვედრები, ცისკარო, საიდუმლოსა დღისაო, ნათელო შარავანდედო საცნაურისა მზისაო“ — ალეგორიულ შინაარსზე და მის წყაროებზე საუბარს აქ არ გავაგრძელებთ (ამის შესახებ ნაწილობრივ იხ. ზემოთ)¹. ასევე „ვედრების“ ბოლოსწინა სტროფში მარიამზე ნათქვამია — „აღდგომისა ხატო, სიტყვიერთა ცხოვართ ქნარო, უხილავო მკეცთ დამსხარტო“. პოეტისათვის ამ მომენტშიც უშუალო წყარო „დაუჯდომელია“: „გიხაროდენ (მიემართება, რა თქმა უნდა, მარიამს), ქნარო (...ერთ)ა ცხოვართაო; გიხაროდენ, უხილავთა მკეცთა მათებელო“ (164). ს. ყაუხჩიშვილის მიერ დაბეჭდილ ტექსტში „დაუჯდომელისა“, ერთი სიტყვა ხელნაწე-

¹ შტრ. ჩვენი წიგნი, გვ. 114.

რიდან ამოუკითხველი ჩანს, ალბათ, მისი ასოების გადასვლის გამო. სამწუხაროდ, ჩვენ არ გვიცდია „დაუჯდომლის“ ხელნაწერის შემოწმება. მაგრამ დიდი მეცნიერი რადგან ასე ბეჭდავს ერთ-ერთ სიტყვას „...ერთა“, ეტყობა იგი დაზიანებული ჩანს და ვეღარ იკითხება ხელნაწერში. „ერთა“ რაღაც სიტყვის შემადგენელი ნაწილია. ამ სიტყვის არსებობის აღდგენა შესაძლებელი ხდება „ვედრების“ საშუალებით, სადაც ვკითხულობთ — „ს ი ტ ყ ვ ი ე რ თ ა“.

დ. გურამიშვილის „ვედრების“ თითქმის ყველა ტაეპი გავარჩინეთ, სადაც მარიამ ღვთისმშობლის საიდუმლოების ზღვაა დაყენებული, ზოგიერთი, თითქოს „ბუნდოვან“ ტაეპთა შინაარსიც გადმოვეცით, დავაზუსტეთ მათი წყაროები. როგორც მკითხველიც ხვდება, ავტორი „ვედრების“ წერისას ძირითადად ემყარება „დაუჯდომლის“ ტექსტს, შემოაქვს თავის თხზულებაში შერჩეულად საინტერესო სახეები, მაგრამ ეს ისე არ უნდა მივიღოთ, თითქოს იგი ცდილა, დღევანდელი ტერმინი რომ ვიხმაროთ, დასახელებული თხზულების „გაქურდვას“. არა, პოეტს უბრალოდ შეუძლებლად მიუჩნევია მარიამ ღვთისმშობელზე წერა „დაუჯდომლის“ გათვალისწინების გარეშე.

დ. გურამიშვილის ერთ-ერთი ლექსიც („ოდეს დავით გურამიშვილი კისტრინის ომში ცხენითურთ ღიაში დაეფლა იმის მონასიბად ღვთის-მშობლის შესხმა“) ღვთის დედის ზღვა ეპითეტებს გვთავაზობს. ამ თხზულების მიხედვით, მარიამი არის საყვარლის (ღმერთის) ძედ მომყვანელი, სახით ოქროს სასანთლე, ლამპარდაუშრეტელი, ზმირინ-გუნდრუკთ საკმეველი, საყნოსელად სურნელოვანი ნივთიერება („ალო“), ქალწულთა გვირგვინთ სამკაული, უსასყიდლო მარგალიტი, ძვირფასი თვალი, ანთრაკი, ალმასი, საფირონი, იავუნდი, ლალი, ცხოვრების წყლის იათული (ქურქელი), ოქრო, დიდი დედოფალი, ცხოვრების წყლის დარი, ძელი, ქრისტეს ჯვარი და ა. შ. (115). ამ ეპითეტთა გარკვეულ ნაწილს პარალელები ეძებნება სასულიერო მწერლობაში¹, სადაც ზოგი მათგანი მარიამთან ერთად ქრისტეს ეპითეტებადაც იხსენიება (მაგ. „უსასყიდლო მარგალიტი“). ქართული (და

¹ განსაკუთრებით პიმნოგრაფია იჩენდა ინტერესს ძვირფასი ქვებისადმი, არც საერო მწერლობა დარჩენილა მისადმი გულგრილად. ამ მხრივ კლასიკურ პერიოდში გამოირჩევა საზოტბო პოეზიაც. ამის შესახებ იხ. ნ. ჯიშკარიანი, ძველ ქართული სასულიერო და საერო-საზოტბო პოეზიის ურთიერთმიმართების ზოგიერთი საკითხი, მაცნე, ენისა და ლიტერატურის სერია, 1979, № 4, გვ. 35—36.

არა მარტო ქართული) სასულიერო მწერლობა უძირო ზღვაა და ძნელია მისი კატეგორიული მტკიცება მარიამ ღვთისმშობლის სიმბოლიკაზე მსჯელობისას, მაგრამ ჩვენს ხელთ არსებული მასალების მიხედვით თუ ვილაპარაკებთ, გამოდის, რომ ღვთის დედის სიმბოლოდ საანალიზო ლექსში დასახელებული ეპითეტებიდან პოეტის მიერ შეთხზული, ამდენად ორიგინალური. უნდა იყოს: „ზმირინ-გუნდრუკთ საკმეველი“, „საყნოსელად ალო“, „ქალწულთ გვირგვინთ სამკაული“, „ალმასი“, „საფირონი“, „იაგუნდი“, „ლალი“, „ცხოვრების წყლის ღარი“.

როგორც მკითხველმა დაინახა, „დავითიანის“ მხატვრულ სამყაროზე საუბრისას, სასულიერო მწერლობასთან მის მიმართებაზე მსჯელობისას წინ წამოვწიეთ ქრისტეს და მარიამ ღვთისმშობლის სიმბოლოურ-ალეგორიული ხატები. ამ მომენტის ჩვენებითაც კი გაიჩევა, რომ დ. გურამიშვილი ღრმა განსწავლულობას იჩენს შუა საუკუნეების სიტყვიერ კულტურაში, ამასთანავე, თვითონაც ქმნის ორიგინალურ სახე-სიმბოლოებს აღნიშნულთან დაკავშირებით. ჩვენ კონკრეტულ შემთხვევაში განგებ ავარიდეთ თავი ღვთაების გამოხატვის მრავალფეროვანი ლექსიკის ჩვენებას, მხედველობაში გვაქვს ე. წ. „საღმრთო სახელები“, ღმერთის კატაფორიკურ-აპოფორიკური სიმბოლიკა.

გარდა ზემოთ აღნიშნულისა, „დავითიანში“ გამოვლინება უპოვია მთელ რიგ მხატვრულ ასოციაციებს სასულიერო მწერლობიდან, რაზეც გვინდა ამჯერად შევჩერდეთ.

„ქართლის ღირსი“ მკითხველისათვის კარგად არის ცნობილი, რომ, პოეტის აზრით, ქართველთა ღონრების უპირველესი მიზეზი შეიქმნა ეროვნულ-სარწმუნოებრივი მეობის შელახვა, გადაგვარებული თანამემამულეების მისამართით პოეტი ღმერთს ათქმევინებს: „მიუგო, რჯულთა გამრყვენლნო ახალისა და ძველისა! თქვენცა იხილოთ ამიერ მოსპოლვა საფუძველისა“. ღმერთისთვის შეცოდების გამო ქართველებს სამაგიერო მიეზლოთ: „მათ ღმერთსა სცოდეს, ღმერთმა მათ პასუხი უყო ცოდვისა; ცა რისხვით შუვა განიპის, ქვეყანა შეიძროდისა; ვენახთ უწვიმის სეტყვანი, მზგავსი ნახეთქი ლოდისა, მკალია დასცის ყანებსა, ქარი უქროლის ოდისა!“ ეს სტრიქონები ძველი აღთქმის ანალოგიურ ეპიზოდებს გვახსენებს: „იძრა და შეძრწუნდა ქუეყანა... რამეთუ შერისხდა მათ ღმერთი“ (II მეფ. 22, 8), „ქუეყანა შეიძრა და ცანი შეძრწუნდეს“ (მსაჯ. 5, 5). აქ სა-

უბარია „ცათა შეძრწუნებზე“: ღ. გურამიშვილი კი ამ წყაროს მიბაძვით კიდევ უფრო ამძაფრებს განწყობილებას, შექმნილ ვითარებას ცის ორად გაპობის ტრაგედიად გვაცნობს, რაც ღეთის რისხვას მოჰყვება შედეგად. აქ „რისხვით შუა გაპობილ ცაში“ ქართლ-კახეთის ცა იგულისხმება. ახლა ღ. გურამიშვილის ზემოთ დამოწმებული საანალიზო სტროფის მესამე ტაეპის წყარო ვნახოთ: „უფალმან დასდვა მათ ზედა ქვეა სეტყვსაჲ ზეცით გარდამო“ (ის. ნავე, 10, 1i), ან კიდევ უფრო უშუალო წყარო დავასახელოთ: „მოიწეოდა სეტყუა... ვითარცა ლოდებრ ეკუთებოდა“ (არსენ ბერის „ცხოვრება ნინოასი“)¹. „მკალია დასცის ყანებსა“... პოეტის მიერ ნახსენები „მკალია“ იმ ბიბლიურ მკალს გვაგონებს, რომელმაც დაფარა ქვეყნის პირი: „მოვჰვადო საზღვართა შენთა მკალი და დაფაროს პირი ქუეყანისა მაგის შენისაჲ და ვერ იხილო ქუეყანაჲ იგი შენი და შექამოს ყოველივე იგი ნეშტი ქუეყანისა მაგის, რომელი დიშთობილ იყოს სეტყვსა მისგან და შექამოს ყოველივე მცენარე ქუეყანისა მაგის შენისაჲ“ (გამოს. 10, 5).

ღ. გურამიშვილი უმწარესი ტკივილით მოგვეთხრობს რა ქართლის პირზე, იფქლის ღვარძლად გადაქცევაზე, ცეცხლის კევრის მობრუნებაზე, გვაუწყებს, რომ „ერთმან მტერმან ათს მათსა სცის, ორმან წარიქციოს ბევრი“ (50). ამ სტრიქონის სათავე ძველი აღთქმის წიგნები არიან: „წარიქციოს ხუთმან თქუენგანმან ასი და ასმან თქუენგანმან წარიქციოს ბევრეული“ (ლევ. 26,8), „იოტის ერთმან ათსეზი და ორმან წარიქციოს ბევრეზი“ (II სჯ. 32, 30).

ღ. გურამიშვილის მიერ ამაზრზენად არის დახატული თბილისში ოსმალთა შემოსვლის სურათი, რომელნიც „ბევრს უბრალოს სისხლსა ღვრიდენ“. ამ სასტიკ მტერს ქართლში „საცა შეხვდისთ მუშა-კაცი, გლახა მწირსა თავსა სკრიდენ; გოდორს თავი აკლიაო, ცხრის ურმისა ზარში ჰყრიდენ“ (71). ეს ბოლო ტაეპი ბიბლიური ტექსტის ერთი პასაჟის მიხედვით არის გამართული: „შეიპყრნეს ძენი იგი მეფისანი და მოსრნეს სამეოცათნივე, და შთაყარნეს თავები მათი გოდრებესა“ (IV მეფ. 10, 7).

ქართლის გაჩანაგების შესახებ პოეტი წერს: „მოისრა (ამოწყდა, განადგურდა) ხშირი ქვეყანა. გაჯდა ვერანად, ტრამლადა“ (71). ბიბლიაში ვკითხულობთ: „მოისრა ყოველი ქუეყანა ძალღის მწერთა

¹ ძეგლები, 111, გვ. 23.

პით“ (გამოს. 8, 24), „მოისრა ქუეყანა სისხლითა“ (ფს. 105, 38). ასე ჩაესმის ყურში დ. გურამიშვილს ქართლის ჭირ-ვარამის გადმოცემას ბიბლიურ ტექსტებში მოქცეული ტრაგიკული შემთხვევების აღწერილობები.

„ქართლის ჭირის“ ავტორს მტერთაგან გარშემორტყმული ქართველები შეუდარებია ცვილისთვის (თაფლის სანთელი), რომელიც ცეცხლის ალყაში დნება: „გარს მტერთაგან ცეცხლი გვედების, შუვა ჩვენ ვსდნებით ცვილები“ (60). „ცვილის დნობის“ მოტივს ისევ და ისევ ძველი აღთქმის წიგნებში შევყავართ უპირველესად: „კლდენი წინაშე პირსა შენსა, ვითარცა ცვლი, დადნენ“ (ივდ. 16, 18), „იქმნა გული ჩემი, ვითარცა ცვლი დადნობილი“ (ფს. 21, 15. შდრ. 'ფსალ. 67. 3: 96, 1—5).

დ. გურამიშვილის მეორე პოეტური მე რომ დავით ფსალმუნთ-მგალობელია, ეს გარკვეულია სამეცნიერო ლიტერატურაში. პოეტმა თავის დიდ სულიერ წინაპარს რამდენიმე ხოტბითი („შესხმა“) ხასიათის ლექსი უძღვნა. დავით წინასწარმეტყველი მისთვის ორმხრივ იყო მისაბაძი პიროვნება. პირველი, როგორც მეფსალმუნე და, მეორე, როგორც ქრისტეს ხორციელი მამა. დ. გურამიშვილს, როგორც პოეტს, უპირველესად დავით ფსალმუნთა ავტორთან აქვს ყველაზე დიდი შეხების წერტილები, რაზეც გზადაგზა გვქონდა მსჯელობა. ახლა კი სხვა მომენტი გვაინტერესებს. ფსალმუნთა ავტორის არა მარტო პოეტური მე განმეორდა დ. გურამიშვილის, როგორც პოეტისა და მოაზროვნის, სულიერ სამყაროში, არამედ მათი ბიოგრაფიის ერთი მძიმე მომენტიც შეხვდა თითქოს ერთმანეთს. მხედველობაში გვაქვს ტყვედ ჩავარდნა. წაეკითხოთ ფსალმუნის 55-ე თავის პირველივე პუნქტი: „დასასრულსა, ერისათჳს განმორებულისა წმიდათაგან, დავითის ძეგლისწერა, რაჟამს იგი შეიპყრეს უცხო თესლთა გეთს შინა“. ფსალმუნის ამ თავში (მომდევნო თავებშიც) დავითი გოდებს იმის გამო, რომ იგი დათრგუნეს მტრებმა („დამთრგუნეს მე მტერთა ჩემთა მარადღე“), ანადგურებენ ფიზიკურად და სულიერადაც („იგინი ბრჭალსა ჩემსა უმზირდეს, ვითარცა უმზირდეს სულსა ჩემსა“). დავითი ლოცვით ევედრება ღმერთს, მოსრას მისი მტრები, იხსნას იგი განსაცდელისაგან. ღმერთზე უფრო მზრუნველი და საიმედო მფარველი აღარავინ ჰყავს მას („ღმერთსა ვესაუ: არა შემეშინოს, რამ მიყოს მე ჯორციელმან?“). ფსალმუნთ-მგალობელი ტყვის უპირველესი სათხოვარია ღვთის მიმართ, რომ

მისი სული იხსნას სიკვდილისაგან: „იქსენ სული ჩემი სიკუდილისაგან. თუაღნი ჩემნი — ცრემლთაგან, და ფერჯნი ჩემნი — ბორკილისაგან“. აქ ჩვენთვის საგულისხმო მომენტია ის, რომ დაეითი ტყვეობაში ჰყავდათ უცხოთესლთა ფიზიკურად, თორემ მისი სულიერი დატყვევება ვერ შეძლეს. ათეულობით საუკუნეთა გასვლის შემდეგ თითქოს დაეით წინასწარმეტყველის ბიოგრაფიის წიგნის ეს ტრაგიკული ფურცელი ჰბუჯი დ. გურამიშვილის ცხოვრების წინაშეც გადაიშალა. გავიხსენოთ ლექთაგან მისი დატყვევება, მისი ტანჯვა. მას წაართვეს სულიერი და ფიზიკური საკვები („არც მასვეს და არც მაჰამეს, არც ჩამაცვეს, არც დამხურეს“). ჰბუჯი პოეტისთვის უდიდესი სულიერი ტრავმა შეიქნა უცხოთესლთაგან იმის მოთხოვნა, რომ ქრისტე ღმერთი უკუგდო და ზიარებოდა მაჰამადის რჯულს („მტანჯვენ, სთმეო: აწ ვით დაგთმო, ვით უმანყოვ ტრედო-გერიტო“. — მიემართება ქრისტეს). მაგრამ ტყვე სულიერად მაინც ვერ ვატყვეს, რადგან მისი მანუგეშებელი ძალა და დიდი იმედი ღმერთი იყო. ჰბუჯი პოეტი. ისე როგორც დაეით წინასწარმეტყველი. უცხოთესლთა ტყვეობას გადაარჩინა ღმერთის წყალობამ: „გამოავლინა ღმერთმან წყალობამ მისი და ქვემარტებაჲ მისი“ (ფს. 56, 4). ფსალმუნთა ავტორისთვის მთავარი იყო სულის ხსნა და ეს უზენაესმა არსებამ შეაძლებინა: „და იქსნა სული ჩემი შორის მვეცთაგან... კბილნი მათნი — ჰურ და ისარ და ენანი მათნი, ვითარცა ჯრმალი ლესულნი“ (ფს. 56, 5). ახლა მოვესმინოთ. ჩვენი პოეტის ვედრებას ღვთისადმი: „ჩემზედ მვეცთა უხილაეთა ნუ მოუშვებ შერისხეო“ (70). არ მოუშვა ღმერთმა ეს „მხეცი უხილაეი“, მისი შემწეობით სამშვიდობოს გავიდა მომავალი დიდი პოეტი.

ფსალმუნის 56-ე თავის პირველივე პუნქტი ასე იკითხება: „დასასრულსა ნუ განხრწნი, დაეითის ძეგლისწერისათვის, რაჟამს იგი იელტოდა პირისაგან საულისა და შევიდა ქუჩასა¹ მას“. ლექთა ტყვეობიდან თავდახსნილი დ. გურამიშვილი გვიყვება: გამომარვისას სივლტხლის გამამწარებელ ჟამს შევესწარ, ქარი ატყდა, დაიწყო სეტყვა, ელვა და ქუხილი, ელვის ზარს ვერ უძლებდა თვალთახედვა.

¹ სწორად შენიშნა ბ. დარჩიამ, რომ ძველ ქართულ ლიტერატურაში სასულიერო მწერლობის ზეგავლენით ჯოჯობეთი, ამქვეყნიური ცოდვილი ცხოვრება, პირ-ვარამი ორმოს, ქვაბულისა და მასში ჩაყარდნილი აღმინანის სახითა წარმოდგენილი (ბ. დარჩია, „სალბუნად გულისა“-ს სიყვარულის გაგებისათვის, „ლიტერატურული ძიებანი“, I, თბ., 1987; გვ. 247).

იელვა ძლიერად. ამ დროს ვიპოვე ლოდ-გაძრობილი მთა-ხერელი („გამოქობილი“) და იქ „უკუუსძვერ“: ამას მოსდევს ასეთი სათაურის თხზულება: „ოდეს დავით ავის დრისაგან შეწუხებული სვინიდისის მხილებით ელვისაგან გამოქობილი კლდე იპოვნა და იმას შეაფარა“ (85). დავით წინასწარმეტყველის „ქუაბი“ და დ. გურამიშვილის „ლოდ-გამოკვეთილი გამოქობილი“ პირდაპირი მნიშვნელობით არ უნდა გავიგოთ. მასში სწორედ მარიამ ღვთისმშობლის სახე უნდა დავინახოთ. ამას გვიდასტურებს დასახელებული თხზულების მომდევნო ნაწარმოებიც — „ვედრება ღვთის-მშობლისა დავითისაგან. ოდეს იმ ზეით თქმულს ლოდ-გამოკვეთილს კლდეს შეაფარა ავის დროს მიზეზით“ (86). შესიტყვებაში — „ლოდ-გამოკვეთილი კლდე“ — მარიამი იგულისხმება. ჩვენ მიგვაჩნია, რომ დავით წინასწარმეტყველის მიერ ნახსენები „ქუაბი“, რომელსაც მან თავი შეაფარა, მარიამის ალევორიაა. უპირველესად აქედანაა შთაგონებული „ქართლის ჭირის“ ავტორიც.

ლექების ტყვეობაში მყოფ დავითს ესიზმრა („სიზმარი დავით გურამიშვილისა ტყვეობასა შინა“), უფრო სწორად, „კმა ესმა ძილსა შინა“: აქ რას ფშვინავ, რას ხვრინავ, ბრძანების კილოთი მიმართავს ტყვეს: „ადექ, იარე. წავიდეთ. შე წავიძღვები წინაო!“ თანაც მოახსენა: ქრისტე მაცხოვარმა გამომგზავნა შენთან: „მან ბრძანა: ფარეხთ გარეთა რად დაგდებულა ისია, რად არ ეშინის მგელთაგან, ღამეა, განა დღისია?“ ეს ეპიზოდი გვახსენებს ახალი აღთქმის ერთ-ერთ წიგნს „საქმე მოციქულთა“. იროდი მეფემ პეტრეს ბორკილები დაადო და საპყრობილეში ჩაასმევინა. ძილში პეტრეს უფლის ანგელოზი გამოეცხადა (ისე როგორც დ. გურამიშვილს), „ჰსცა გუერდსა პეტრესსა და განაღძა იგი“, თანაც უთხრა: ადექი ადრე, „მოირტყი და შეისხენ სანდალნი შენნი... შეიმოსე სამოსელი შენი და შემომიდეგ მე“ (მოც. 12, 7—8). პეტრე ბორკილებს, საპყრობილეს გადაურჩა და სამშვიდობოს გავიდა. უფლის ანაელოზის გამოცხადებამ სიზმარში ჭაბუკი პოეტიც იხსნა ტყვეობიდან. ვინაიდან გაპარვა გააბედვინა. რაც იღბლიანი გამოდგა.

ტყვეობაში ყოფნისას თუ იქიდან გაპარვისას დ. გურამიშვილი თავის თავს უწოდებს „წყმენდილ (დაკარგულ) ცხოვარს“ და შეხთხოვს ღმერთს, მოიძიოს, მონახოს, იხსნას: „ვით ცხოვარი ვარ წყმენდილი, ნუ დამკარგავ, მომნახეო“ (73). „ვარ ვით ცხოვარი წყმენდილი, აწ მომიძიეო“ (82), „მიცენ ცხოვარი წყმენდილი, იესო

მწყემსო კეთილო“ (86). ეს სტრიქონები პირდაპირ ეხმიანება ფსალმუნთა წიგნს: „შევსცეთი მე ვითარცა ცხოვარი წყმედული; მომიძიე მონაჲ შენი“ (ფს. 118, 176)¹. ჰიმნოგრაფი იესო ქრისტეს ასე მიმართავს: „მოხუედ ძიებად ცხუართათეს წყმედულთა მწყემსი მრავალ-მოწყალე“².

ღმერთი რისხვით მიმართავს იმ ადამიანებს. რომლებიც მის ბრძანებასა და მცნებას არ დაიმარხავენ, არ გაატარებენ ცხოვრებაში, ჰპირდება მათ მძინვარე მხეცის მოვლინებას, რაც იავარყოფს და პირისაგან მიწისა აღგვის ყველაფერს: „და მოვაგლინო თქუენ ზედა მკეცი მძნვარე ქუეყანისაჲ და შეგკამდეს თქუენ, და აღგროცოს საცხოვარი თქუენი და შეგამცირნეს თქუენ და ოგერ იყუნენ გზანი თქუენნი“ (ლუციტ. 26, 22). დ. გურამიშვილიც გვიხატავს ღვთის განრისხებას ქართველთა მიმართ, რომლებმაც ღმერთსა სცოდეს: „გამოუვლინეს ნადირნი მკამელნი კაცთა ჯორცისა, მოთხარის მკედარნი საფლავით, ცოცხალიც ბევრი ჯოცისა“ (49). როგორც ვხედავთ, ქართველთა თავზე დამტყდარი უბედურების მხილებას პოეტი ძველი აღთქმიდან ზემოთ მითითებული ერთ-ერთი პასაჟის გათვალისწინებით „ახერხებს“.

დ. გურამიშვილს ქრისტეს ჯვარცმის სახარებისეული სიუჟეტები მძაფრად აქვს განცდილი. მოუზჩენელი ტკივილის ნაკადი მოედინება მისი თზულებებიდან ქრისტეს წამების გადმოცემისას. მას ისე განგვაცდევინებს, თითქოს აგერ შენს თვალწინ ადამიანზე თავგანწირული, მზრუნველი პიროვნეა აწამეს. ჯვარცმის ტრაგიკული აქტის ჩვენებისას დ. გურამიშვილი, რა თქმა უნდა. უპირველესად სახარებიდან ამოდის, ითვისებს მთელ რიგ ბიბლიურ გამოთქმებს თუ სახეებს: „ჯვარს აცვეს რა, მოაკვდინეს, აღმდგენელი გარდაიქცა, სულ შეიძრა ქვეყანა და კლდე განსქდა და გარდაიქცა“ (39). მათეს სახარება ამის შესახებ ასეთ ცნობას გვაძლევს: ჯვარცმისას ქრისტემ რომ სული განუტევა, „კრეტსამბელი განიპო ორად. ქვეყანა შეიძრა, კლდენი განსქდეს“... (მ. 27, 51—53). დ. გურამიშვილი წერს: „ქრისტე რომ „ჯვარზე განაკრეს“, ამით ფარისევლებმა „მზე დანაბნელეს, მთვარეცა, ვარსკვლანი დააფრქვიესო, თავს კრეტსამბელი განაპეს, ბოლომდი შუა ხიესო“ (41). ახლა ისევ ახალ აღთქმას მივუბრუნდეთ: „მზე

¹ შტრ. წინ. იერ. 50,6; წინ. ესაიას. 53, 6.

² ძველ-ქართული სასულიერო პოეზია, გვ. 228.

დაბნელდეს. და მთოვარებან არა გამოჰსცეს ნათელი თუხი, და ვარსკულაენი დამოჰსცუნენ ზეციით“ (მ. 24, 29). საინტერესოა, რომ ეს სიტყვები მაცხოვრის ჭვარცმასთან დაკავშირებით არ არის ჭქმული, ზოლო პოეტს იგი სწორედ ჭვარცმის ტრაგედიის გადმოსატყვამად გამოუყენებია. ავტორი პირდაპირ იმეორებს სახარების სათანადო პასაჟს, მხოლოდ ერთი განსხვავებით. სახარების ტექსტში უკითხულობთ: „ვარსკულაენი დამოჰსცუნენ“.. შესანიშნავი სახეა. დ. გურამიშვილი კრ ასე ცელის ამას. პოეტურად არანაკლებ ეფექტურს:—„ვარსკვლაენი დააფრქვიესო“. სხვათა შორის, შესიტყვება — „ვარსკვლაენის გადმოცვენა“ ბიბლიურ ტექსტებში არცთუ იშვიათად შეინიშნება: „ყოველი ვარსკულაენი დამოცვენენ, ვითარცა ფურცელი ლეღსაგან“ (წ. ეს. 34, 4).

როგორც ბიბლიაში, ასევე „დავითიანში“ ერთი საერთო აზრია გატარებული: კაცის შეცნობაა ძნელი, თორემ „ღმერთს ვინ იცნობდა გულითა“. „რამეთუ სიღრმე გულისა კაცისა ვერ სცნით და სიტყუასა გონებისა მისისასა ვერ ეწივნით და ვითარ ღმრთისა გონებასა მისწუდეთ“ (ივდ. 8, 13). ამ აზრს იმეორებს დ. გურამიშვილიც: „კაციც ძნელია საცნობლად, ღმერთს ვინ იცნობდა გულითა“..

„დავითნი“ ერთ ფრიად საგულისხმო პასაჟს გვაწვდის როგორც აზრობრივად, ისე მხატვრულობის თვალსაზრისით, რასაც შეგნებულნი მოსაზრებით მთლიანად მოვიტან საილუსტრაციოდ: „ნაშრომი ნაყოფთა შენთა შუამო შენ, ნეტარ იყო და კეთილი გეყოს შენ: ცოლი შენი, ვითარცა ვენაჯი მსხმო კიდეთა სახლისა შენისათა; შევლნი შენნი, ვითარცა ახალნერგნი ზეთისხილისანი გარემოს ტაბლისა შენისა“ (დავ. 127, 2—7). დ. გურამიშვილს ამ მოხრობილი ნიმუშისათვის ასეთი პოეტური იერსახე მიუცია: „ოსტატი, უფლის. მოშიში, დავითმან (წინასწარმეტყველი — ტ. მ.) ქებით შამოსა: ნეტარ. არს, ვინცა ნაშრომი ნაყოფთა თვისთა ჭამოსა! ცოლით არს ვით მსხმო ვენაჯი კიდესა სახლ-მიდამოსა, შეილნი ზედ ზეთისხილად. ჟრგს ტაბლის გარეშამოსა“ (33). აზრი, მხატვრული სახე უცვლელად გადმოუღლია პოეტს ფსალმუნიდან, მაგრამ დ. გურამიშვილთან მას: მაინც ახლებური პოეტური სუნთქვა შეუძენია. ეს კიდევ ერთი თვალსაჩინო დასტურია იმისა, რასაც „მხიარულ ზაფხულში“ ამბობს პოეტი: „მე ლექსად სიტყვებს ამაღ ვაწყობდი, უფრო ტკბილად ჩნდა, ამას ვატყობდი“ (248).

„ქართველთ უფალთა მეგვარტომობის იგავში“ დ. გურამიშვილი წერს: „ვინ მთქვის მე კაცი ხის დარად, დამრგის, ქვე წყალი მისხისა, ზედან გამომცის ნაყოფი, ფურცელი მკვიდრად მისხისა“ (27). ამ სტრიქონებს დავით-ფსალმუნთა ავტორის პოეტური სული დასცქერის: „და იყოს იგი ვითარცა ხე, დანერგული თანაწარსად-ნელსა წყალთასა, რომელმან გამოსცის ნაყოფი მისი ეამსა თვისსა და ფურცელნი მისნი არა დასცვენ“ (ფსალ. 1,3). შევეუდარებთ რა დამოწმებულ მასალას ერთმანეთს, აშკარად ჩანს, დ. გურამიშვილის სტრიქონები პოეტურად უფრო გამართულია, ბიბლიურ პასაჟს შეძენილი აქვს ახალი პოეტური სიკოცხლე. ფსალმუნის „ფურცელნი მისნი არა დასცვენ“ „ქართლის ჳირის“ ავტორთან შეცვლილა ასე: „ფურცელი მკვიდრად მისხისა“, რაც პოეტურად უფრო ეფექტურად გამოიყურება. სხვათა შორის, ფსალმუნიდან ზემოთ დამოწმებული პასაჟი გამოუყენებია იოანე მოსხს: „შრომანი წმიდათა და სულიერთა მამათანი და სათნოებანი მათნი... რომელთა შინა იპოვების მრავალი სარგებელა სულთა საცხოვრებელად. რომელნი-იგი შეუნიერად ყუაოდეს ეამთა ჩვენთა, ვითარცა ხმ თანაწარსადინელსა“¹.

ვახტანგ მეექვსის გარდაცვალების შემდეგ „ქართველთ თავადთა და აზნაურთ რუსთ კელმწიფის სამსახურში განწესება“, მათ მიერ „საყმოს გარიგების“ ეამს გამოვლენილი შურთანობა, ამის გამო „მართებელთანა დაჩხუბება“ და სხვა მოვლენები დ. გურამიშვილს დიდი შინაგანი ტკივილით აქვს გადმოცემული. იგი მწარედ შენიშნავს, რომ „მეშურნემ გამოაჩინა ბოლოს დროს ფარული დანაკრძალები“, თვით ზორცი მიიღრთვა და ჩვენ კი ძელები მოგვიყარაო, რითაც „ხე ვარჯოვანი დავეჯმო, აყოვა ნაკუნძალები“ (107). „ვარჯოვანი“. სულხან-საბას მიხედვით არის ხენი რტო შუნიერი, გინა ქორიანი“². „ხე ვარჯოვანი“ ბიბლიაშიც „ხარობს“ (წ. იერ. 3, 6; 3, 13; 17, 2 და ა. შ.), მაგრამ აქ მას არსად არა აქვს დაკისრებული გადატანითი მნიშვნელობა. „დავითიანში“ კი, როგორც ვნახეთ, იგი მოშურნეთა ძალით დატანჯული კაცის სიმბოლოა.

მარიამ ლეთისმშობელი ჭვარცმულ შვილზე გლოვისას ამბობს „დავითიანის“ მიხედვით — „ეაიმე თვალთა ნათელი, სხიო მის მზე-

¹ იოანე მოსხსი, ლიმონარი, ტექსტი გამოკვლევითა და ლექსიკონით გამოცემა ილ. აბუღაძემ, თბ., 1960, გვ. 1.

² სულხან-საბა ორბელიანი, სიტყვის კონა, 201.

თა მზისაო“ (41). ასეთი გამოთქმა ბიბლიიდან მოდის: „ვაიმე, შვილო, ნათელო თუალთა ჩემთაო“ (წ. ტობ. 10, 5).

დ. გურამიშვილის მოთქმა — „გავედი გლახაკი და დავრდომილი“ — ეხმიანება ფსალმუნთა ავტორს: გლახაკ და დავრდომილი ვარი მე“ (ფს. 68, 30).

ჯვარზე გასაკრავად გამზადებულ ქრისტეს დასალევად მისცეს ძმარი. „ნაღვლითა აღზავებული“, იხილა თუ არ მისი გემო, „არა უნდა სუმის“ (მ. 27, 34). სხვათა შორის, ეს ფრაზა ფსალმუნის ერთ პუნქტს გვაგონებს: „და მცეს მე საქმელად ჩემდა ნაველი და წყურჩილსა ჩემსა მასუეს მე ძმარი“ (ფს. 68, 22). დ. გურამიშვილი ქრისტეს ჯვარცმის მოთხრობისას მწარე განცდით მიმართავს მაცხოვარს: „წყალი ითხოე, მოგართვეს, ძმარში ნაღველი რიესო“ (44).

ბიბლიაში ხშირად გვხვდება შეგონება: „მხნე იყავ და განძლიერდი“ (შდრ. ფს. 26, 14; 30, 25; I ნეშტ. 28, 20; II მფ. 10, 12 და სხვ.). ჩვენი პოეტიც ხმარობს ამ გამოთქმას და მიგვანიშნებს, რომ იგი მას აღებული აქვს ფსალმუნიდან: „მვნე იყავნ და განძლიერდი, დავითს რაც უთქვამს, სწორია“ (79).

დ. გურამიშვილი ღვთის სწორუპოვრობაზე მსჯელობისას ამბობს: „აღმმართებელი (ფეხზე დამყენებელი) დაცემულთ, აღმართულთ გარდაშქცეველი“ (28), რაც გამოძახილს პოულობს ფსალმუნთა წიგნში: „განამტყიცნის უფალმან ყოველნი დაცემადნი და აღმართის ყოველნი დაცემულნი“ (ფს. 144, 14).

ზუბოვკიდან მომავალ პოეტს გზაზე შემოეყარა „მეტად ტურფა, შვენიერი“ ასული და გულშემოყრილი წამოიძახებს: „მისმან ეშმან დაცამლეწა, შემიმუსრა ძვალი“¹. შესიტყვებით — „შემიმუსრა ძვალი“ — შეყვარებული კაცი ღრმად გვახედებს სიყვარულით დატანჯულ სულში, ორი სიტყვით გვაგრძნობინებს იმას, რაზეც შეიძლება პოეტმა დაიწეროს. ამჟერად ჩვენ ისღა გვაინტერესებს, რომ „ძვლის მუსრვის“ მოტივს ასახვა უპოვია ბიბლიაში. „ძუალნი ჩემნი დამუსრნა სრულიად“ (მოდ. იერ. 3, 4), „შემუსრვასა ძუალთა ჩემთასა მათუედრიდეს მე მტერნი ჩემნი“ (ფს. 41, 11. შდრ. გამოს. 12, 45; ფს. 6, 3 და ა. შ.).

¹ ი. ამირხიანაშვილს მიიჩნია, რომ ფრაზით — „შემიმუსრა ძვალი“ ხაზგასმულია რალაც სულიერი დისტანცია ღმერთსა და მოკვდავს შორის (იხ. მისი „ლექსთა იგავი“. შაცნე, ენ. და ლიტ. სერ., 1987, № 1, გვ. 46).

ახლა ვნახოთ „დავითიანის“ კიდევ რამდენიმე პარალელი ბიბლიაში: „სიბრძნემან იშენა თვისისა სახლი“ (იგ. 9, 1). „დავითიანი“: „ვინც იშენა სიბრძნით ვანი“. „ვითარცა სახედ სურინ ირემსა წყაროთა მიმართ წყალთასა, ეგრე სურინ სულსა ჩემსა შენდამი ღმერთო“ (ფს. 41, 2). „დავითიანი“: „ვითარ ირემსა მაშვრალსა წყაროსა წყალი სწყუროდა, ეგრეთ მეფესა რუსეთის კელმწიფის ნახვა სუროდა“. ფსალმუნიდან მომდინარე ეს შედარება ქართულ მწერლობაში საერთოდ დიდი პოპულარობით სარგებლობს, რაც აღნიშნულია კიდევ სამეცნიერო ლიტერატურაში. ახლა უბრალოდ პარალელთა ჩვენებას მივმართეთ. „შეიმოსე ნათელი, ვითარცა სამოსელი“ (ფს. 103, 2). „დავითიანი“: „ნათელი ეცვა ტანთა კაბადა“. „გარდაართხენ ცანი, ვითარცა კარავნი“ (ფს. 103, 2), „დავითიანი“: „რომელმან ცანი ვითარცა კარავნი შეკვიშადისა“. „მოუხდა დედაკაცი, რომელსა აქუნდა ალბასტრი ნელსაცხებელისა მრავალ სასყიდლისა, და დაასხა თავსა მისსა ინაჯით მჭდომარესა“ (მ. 26, 7). „დავითიანი“: „დავითს მოჰბმია, რომელსა თავზე ეპოხა ზეთები“. „სისხლი მაგისი ჩუენ ზედა და შვილთა ჩუენთა ზედა“ (მ. 27, 25), „დავითიანი“: „ბრალობის სისხლი თავზედა შვილითურთ გარდინთხიესო“. „უფაღზან განწმინდოს კალოა, შეკრობოს იფქლი საუნჯესა, ბზე დაწვას“ (ლ. 3, 17). „დავითიანი“: „გამოვარჩიე მე იფქლი, შენ შახვეტე ბზეო“. „მიეფინო სულისაგან ჩემისა ყოველსა ზედა ხორციელსა, თქუა უფალმა“ (მოც. 2, 17). „დავითიანი“: „აწ მომფინე სულია მამით გამოსულია“. „ღუთისა ნამუშაყვენი და აღშენებულ ხართ“ (I კორ. 3, 23). „დავითიანი“: „მანვე დამშალა, ვინც აღმაშენა“. „რამეთუ იყოს ჟამი, ოდეს სიცოცხლისა ამას მოძღურებას არა თავს იდებდენ, არამედ გულისთქმისაებრ თავისა თვისისა შეიკრიბნენ მოძღუართა... ქეშმარიტებისაგან სასმენელნი თჳსნი გარე-მიიქცინენ, და ზღაპრებასა მიექცენ“ (2 ტიმ. 4, 3—4). „დავითიანი“: „აწ მე საერო წალკოტი მგონია პატიოსანი... მიჰყევ საწუთროს ზღაპართა, შევიქენ არაკოსანი“.

საილუსტრაციო პარალელური მასალების გაზრდის დიდ საშუალებას იძლევა „დავითიანი“, მაგრამ აქ ვსვამთ წერტილს, ვინაიდან ესეც საკმარისად გვეჩვენება საერთო სურათის დასახატავად, თუ რამდენად ღრმად არის დ. გურამიშვილი გათვითცნობიერებული სასულიერო მწერლობაში, რამდენად ძლიერ სულიერ საზრდოს წარმოადგენდა მისთვის ბიბლია, რამაც ღრმად კვალი დააჩნია

პოეტის მსოფლმხედველობრივ და მხატვრულ სამყაროს. თავისებური და ორიგინალურია დ. გურამიშვილის მიმართება სასულიერო მწერლობასთან, განსაკუთრებით ბიბლიურ ტექსტებთან.

დ. გურამიშვილი ძირითადად ბიბლიურ სამყაროში დასახლდა, იქ დაიმკვიდრა ადგილი, მოიზომა საკუთარი ეზო და სამოსახლო ადგილი, ბიბლიური „სამშენებლო მასალით“ აიგო სახლ-საფანე, მაგრამ მისი პოეტური დიდი სახლის პროექტი და სამუშაო იარაღები საკუთარი გახლდათ, საერთოდ ძველი ქართული პოეტური შენობები-საგან სრულიად განსხვავებული, მისეული, დამოუკიდებელი, ორიგინალური.

ბ) „აზიტანაჲ ივანი“

ავთანდილმა გაიცნო უცხო მოყმე. ტარიელის თავგადასავლის განცდა მისი გულისა და სულის ტკივილამდე დავიდა. თინათინის მიჯნური გადაწყვეტს, კვლავ დაბრუნდეს ახალად გაცნობილ მოყვარესთან და რაღაც არ უნდა დაუჯდეს, დაეხმაროს უგზო-უკვლოდ დაკარგული სატრფოს ძებნაში. დადგა ეს წამიც. ავთანდილი მთელი ძალების მობილიზებით ისევ ტარიელთან მეორედ შესაყრელად მიემგზავრება. ამას გვაუწყებს „ვეფხისტყაოსნის“ ერთ-ერთი თავი, რომელსაც ეწოდება „წასლვა ავთანდილისგან ტარიელის შეყრად მეორედ“¹. შოთა რუსთაველი ღრმად გვახედებს ავთანდილის სულის ხვეულებში. იგი განიცდის სატრფოსთან კვლავ გამოთხოვებას: „მივა და მიტირს გულ-მდულრად, ვერ ვიტყვი ცრემლთა მცნობასა, წამ-წამ მობრუნდის, იაჯდის მისთვის მზისავე მზობასა, უკვრეტდის, თვალი ვერ მოჰხსნის, თუ მოჰხსნის, მიჰხდის ცნობასა“ (833). ამ სტრიქონებში ჩამწვდარ მკითხველს ერთი შეხედვით თითქოსდა გაუჭირდება მისი არსის შეცნობა, შესაძლოა გაუგებრობის ჩიხშიც მოემწყვდეს. პოემის წინა თავებიდან ვიცით, რომ ავთანდილმა უკვე დატოვა თავისი სამეფო, გამოემშვიდობა სატრფოს, შერმადინს და ტარიელისკენ მიმავალ გზას გაუდგა. სწორედ ამ მომენტშია, რომ საანალიზო სტრიქონებთან გვიწევს შეხვედრა. როგორ გავიგოთ:

¹ შოთა რუსთაველი, ვეფხისტყაოსანი, პ. შანიძისა და ა. ბარამცძის რედაქციით, გვ. 274—284.

„წამწამ მობრუნდის, იაჭდის მისთვის მზისავე მზობასა“... „ზოგჯერ დაბრუნდის, იკვრეტდის ღონედ პატიჟთა თმენისად“. გამოითქვა აზრი, რომ ეს მობრუნება ფიზიკური შემობრუნების მნიშვნელობით კი არ უნდა გავიგოთ, არამედ სულიერად. ეს არის ფიზიკურ-გრძნობადი სამყაროსათვის ზურგის შექცევა და მიბრუნება სულიერი სამყაროსაკენ, სადაც არის სულიერი მზე. „სულიერ მზეში“ ქრისტეს მეტაფორაა დანახული¹. „ვეფხისტყაოსნიდან“ ციტირებული სტრიქონების არსში ამ თვალთახედვით ჩაწვდომა თითქოს მისი სრულიად ახლებური ასპექტით გააზრების საშუალებას გვაძლევს, მაგრამ, სამწუხაროდ, თავად ტექსტის მთლიანობაში აღქმა სულ სხვა, ე. ი. საწინააღმდეგო პოზიციაზე გვაყენებს. თქმულმა რომ ზერელე შთაბეჭდილების დონეზე არ დაგვტოვოს, გამოწვლილვით განვიხილოთ პოემის საანალიზო თავის — „წასლვა ავთანდილისაგან ტარიელის შეყრად მეორედ“ — დასაწყისი სტროფები. რუსთაველი პირველ სტროფში საზოგადოდ გვამცნობს, რომ მთვარეს მზისგან დაშორიშორება გაანათლებს, ვარდს უმზეობა გაანმობს, დააფერნაკლულებს, ხოლო ჩვენ (ე. ი. ადამიანებს, კერძოდ მიჯნურთ) სატროფოს ანუ საყვარლის ვერხედვა „პირსა ძველსა გაგვიახლებს“. შენიშნულია, რომ როგორც ვარდს ფიზიკური მზე აძლევს ფერს და ახარებს, ასევე მიჯნურს სულიერი მზე ანიჭებს სვეს, ბედნიერებას. ეს არის მეტაფორული მინიშნება სულიერ მზეზე. თუმცა ამის მტკიცებისათვის გასაქანს დაკვირვების ობიექტად ჩვეული სტრიქონი ვეღარ გვაძლევს: „მაგრა ვარდსა უმზეობა გაანმობს და ფერსა აკლებს, ჩვენ ვერ-ჰკრეფა საყვარლისა პირსა ძველსა გაგვიახლებს“. ამჟამად, რომ აქ არ ჩანს მეტაფორული მინიშნება სულიერ მზეზე.

დიდი პოეტი მომდევნო სტროფში გვაუწყებს: „აწყა დაიწყებ ამბავსა, მის ყმისა წამავლობასა: მივა და მიტირს გულ-მდულრად, ვერ ვიტყვი ცრემლთა მცრობასა, წამ-წამ მობრუნდის, იაჭდის მისთვის მზისავე მზობასა, უკვრეტდის, თვალი ვერ მოჰსნის, თუ მოჰსნის, მიჰხდის ცნობასა“ (833). მოტანილი პასაჟის აზრობრივი დატვირთვის საიდუმლოს შესაცნობად დახმარებას გვიწევს უთუოდ მომდევნო სტროფები. რომლის შინაარსობრივი სახე ასეთია: თინათინის მოშორების განცდით ავთანდილი ბნელდამ შეიპყრო, რასაც იგი გულის წასვლის საშეშრობებამდე მიჰყავს, ენის დაძვრას ვერ ახერხებს, „მაგრა სდის ცრემლი თვალთაგან მსგავსად დიჯლისა (ტიგროსი) დენისად“, ზოგჯერ დაბრუნდის, იკვრეტდის ღონედ პა-

¹ ზ. გამსახურდიძე, „ვეფხისტყაოსანი“ ინგლისურ ენაზე, თბ., 1984, გვ. 143.

ტუთა თმენისად“ (834). თავისი თავის წინაშე მარტოდ დარჩენილი ავთანდილი სატრფოს მიმართავს: „ჩემო, შენი შორს მყოფი კრულია ვინცა დადუნდეს, რათგან შენ დაგრაჩა გონება, გული შენკევე დაბრუნდეს“ (835). იგი თინათინის აჩრდილს შეჰყურებს და ეუბნება: შენთან შეყრამდე მე რა ლხენას უნდა მოველოდე, თავს უყოყმანოდ მოვიკლავდი, მაგრამ ჩემი არყოფნით რას გარგებ: „მაგრა მენ გაწყენ ჩემისა არ-სიცოცხლისა სმენასა“.

ავთანდილმა ამცნო რა თინათინს უცხო მოყმის ჰირ-ვარამი და მისივე გადაწყვეტილება — ცხოვრების სფეროდან თუ თავისი თავიდან გასული ტარიელის. მისაშველებლად, ცხადია, ამ მომენტში უსაყვარლესი ადამიანი — მიჯნური — მის გვერდით იყო და, ამდენად, სატრფოსთან მომავალი განშორების სიმძიმის განცდა ვერც ტვირთავდა მის სულს. ხოლო თინათინთან დამშვიდობების შემდეგ რუსთაველი ავთანდილის გონებას გეაცნობს, როგორც მხოლოდ და მხოლოდ მიჯნურზე ფიქრით დაკავებულს. ეს ტანჯვა გრძელდება მანამ, სანამ იგი ტარიელისა და ასმათის ქვაბში ამოყოფდა თავს: „ქვაბნი ნახნა, გაეხარნეს, ზე გავიდა ქვაბთა კარსა“. აქ მოსვლამდე ავთანდილი ტირის, ცრემლებს ღვრის, დაბნედილია, გონწასულობა ეშუქრება, რადგან მისი გონება თინათინთან დარჩა, გულიც სატრფოსკენ ეწევა: „გული შენკევე დაბრუნდეს“. 833—834—835-ე სტროფებში ზედიზედ სამჯერ გვიწევს შეხვედრა სიტყვებთან: „მობრუნდის“, „დაბრუნდის“, „დაბრუნდეს!“ როგორ გავიგოთ ეს? როგორც შენიშნულია, იგი არც ცხენით უკან დაბრუნებაა, არც თავად მხედრის უნაგირზე შემობრუნება, მაგრამ მასში (ე. ი. ამ „შემობრუნებაში“ — ტ. მ.) არც ფიზიკურ-გრძნობადი სამყაროსთვის ზურგის შექცევა და სულიერი სამყაროსაკენ მობრუნებაც იგულისხმება. ყოველ შემთხვევაში ტექსტი არ გვაძლევს მისი ამ თვალთახედვით წაკითხვის საშუალებას. გამოთქმებით — „წამ-წამ მობრუნდის“, „ზოგჯერ დაბრუნდის“ — რუსთაველი გარკვევით მიგვანიშნებს, რომ გულმდუღარედ მტირალი და დაბნედილი ავთანდილი ზოგჯერ უბრუნდება თავის თავს, სძლევს დაბნედილობას და გონწასულობას, ეძებს ტანჯვის თმენის ღონეს: „ზოგჯერ დაბრუნდის, იქვრეტდის ღონეს პატიჟთა თმენისად“. ეს მომენტი იმის ჩვენებაცაა, რომ ავთანდილს, როგორც გონიერ არსებას, როცა გრძნობა მოერია და გაუბატონდა გონებაზე, ის ბნედის ნავსაყუდელში მოაქცია, მან მაშინვე გონებას უხმო, მისი შემწეობით სცადა

მოჭარბებული გრძნობების დაძლევა და ამით „წამ-წამ მობრუნდის“, „ზოგჯერ დაბრუნდის“, ე. ი. გზადაგზა უბრუნდება პიროვნება თავის თავს, საკუთარ მეს. ვიმეორებთ, რომ ეს „მობრუნება“ ბნელიდან, გონწასულობიდან თავის დაღწევასა და საკუთარ არსებასთან დაბრუნებაზე მიმანიშნებელია. ამ თვალსაზრისით საინტერესო პარალელი იძებნება დ. გურამიშვილის ცნობილ ლექსში „ზუბოვკა“. თხზულების თანახმად, ზუბოვკიდან მომავალ პოეტს გზაზე შეხვდა ერთი მეტად ტურფა, მშვენიერი ქალი, რომლის ეშხმაო, — ამბობს ლირიკული გმირი, — „დაცამლეწა, შემიმუსრა ძვალი“. პოეტს შეუყვარდა ეს უღამაზესი ასული და სთხოვა, დაეშრიტა მისთვის ტრფობის ალი. ქალმა შეყვარებულის სიტყვებს ქვაგული შეაგება და რისხვანარევი ტონით მიმართა: „ჩამომეხსენ, გამეცალე, მარი, არ მინდინარ, სხვა მყავს კარგი მყვარი“. ქალის მხრივ პოეტისათვის მორალური და ფიზიკური შეურაცხყოფის მიყენებამ ამ უკანასკნელს გული და ცნობა წაართვა: „დავრეცრეუცი, გარდავიქეცი, დამეხვია რეტი“. მაგრამ უცნობმა ასულმა მთლად არ გაწირა მასზევე გამიჯნურებული კაცი: „შაეებრალდი, თავს დამადგა, ვით ბნელს, ნათლის სვეტი“. ქალის ასეთმა ადამიანურმა თვისებამ, კერძოდ, სიბრალულისა და თანადგომის გრძნობის გამოხატულებამ გონწასული პოეტი დააბრუნა საკუთარ არსებაში. ამდენად, იგი გონს მოვიდა. ამ მომენტს დ. გურამიშვილი, რუსთაველის კვალობაზე, მობრუნებას ეძახის, დაეაკვირდეთ „ზუბოვკის“ ლირიკული გმირის სიტყვებს: „რა მოვბრუნდი, დაიხარა, კელს მომკიდა კელი; ამაყენა, ასე მითხრა: „რად შექნილხარ ხელი?“ თავის თავში „დაბრუნება“ ავთანდილს ხელს უწყობს, ევედროს ღმერთს („იაჯდის“), რათა მისთვის მზე (ე. ი. სატრფო) მზედვე ყოფილიყო („იაჯდის მისთვის მზისავე მსობასა“). ე. ი. ავთანდილს თინათინი დახვედროდა ისე ხელუკარები და ჩრდილუკარები, როგორც დატოვა იგი. გამოთქმულ მოსაზრებაში ხომ არ შეაქვს რაიმე ბუნდოვანება, გაუგებრობა თუ კორექტივი შემდეგ ტექსტს: „უჭკრეტდის, თვალი ვერ მოჰხსნის, თუ მოჰხსნის, მიჰხდის ცნობასა“. არა, პირიქით, იგი ამაგრებს კიდევ მოცემულ თვალსაზრისს. ავთანდილი უკვე გზაზეა, სატრფოს მოშორებულა, თინათინი დარჩა არაბეთში. მაშ, როგორ აღვიქვათ: „უჭკრეტდის (იგულისხმება თინათინი — ტ. მ.), თვალი ვერ მოჰხსნის“. ცხენზე ამხედრებულ ავთანდილს, რომელიც ტარიელის დასახმარებლად მიემგზავრება, გონება მიჯნურთან დარჩა („რათვან შენ დაგრჩა

გონება“). აი, ამ ფიქრსა და გონებაში რიალებს თინათინის „არდი-ლი, რომელიც აფორიაქებს მას: „მივა და მიტირს გულ-მდულრად“. სწორედ ამ გონების თვალთ უქვრეტს ავთანდილი თინათინს, უქვრეტს და „თვალი ვერ მოჰხსნის“. ხოლო როდესაც გონებას გრძობა მიითვისებს, მისიაკუთრებს და დაეუფლება მას, მაშინო, ცხადად გვარკვევს რუსთაველი, ავთანდილის გონების თვალდან გადის მიჯნური და გამარჯვებული გრძობა ამირსპასალარის ძეს „მიჰხდის ცნობასა“, ე. ი. რეტი ესხმოდა მას, იზნიდებოდა: „გული (ე. ი. გრძობა — ტ. მ.) შენკევე (მიემართება თინათინს — ტ. მ.) დაბრუნდეს“. მაგრამ ბნელის ტყვეობაში დიდხანს არ რჩება ავთანდილი, გონების შემწეობით იგი „ზოგჯერ დაბრუნდის“, ე. ი. ბნელიდან გამოდის, თავს აღწევს მას. რატომ ამბობს პოეტი „ზოგჯერ დაბრუნდისო“. ამით ცდილობს, რომ მკვეთრად გვიჩვენოს ავთანდილის არსებაში გრძობისა და გონების ჭიდილი, რაშიც „ბრალი“ თინათინის სიყვარულს მიუძღოდა: „რა გაემართის, არ იცის, მას თუ არბევდის ცხენი სად“. ამავე თავის 841-ე სტროფი ასე იწყება: „ღამე აღხენდის, დღე სჯიდის, ელის ჩასლვასა მზისასა“. ეს სტრიქონი სამეცნიერო ლიტერატურაში აუხსნელ წინააღმდეგობადაა მიჩნეული. კერძოდ, ფიზიკურ მზეზე დიდ იმედს ამყარებდა, თუ მისი ჭვრეტით ღონეს იკრებდა, თუ უმისოდ ვერ ძლებდა, მაშინ რაღას ელოდა მის ჩასვლას, რატომ სჯიდა დღე და აღხენდა ღამე? მაგრამ საქმე ის არის, რომ აქ სულიერი მზე იგულისხმება, რომლის ჭვრეტა ღამით უფრო ძალუძს ადამიანს. ვფიქრობთ, ზემოთ განსასჯელად მოტანილი ტაეპის განსხვავებული ინტერპრეტაციის საშუალებაა გვეძლევა, თუ სწორად გავიაზრებთ ტექსტს. 839-ე სტროფში რუსთაველი გვეუბნება, რომ ავთანდილს ღამე უსწრებს („რა შეუღამდის“), მას უხარია ვარსკვლავთა გამოჩენა ცაზე („ვარსკვლავთა ამოსლვა ეამებოდის“), რადგან თავის სატროფოს მათ ამსგავსებს: „მას ამსგავსებდის, ილხენდის, უქვრეტდის, ეუბნებოდის“. ამის მერე პოეტი ავთანდილს მთვარესთან აბაასებს: „მთვარესა ეტყვის: „იფიცე, ღმრთისა შენისა!.. მიაჯე შეყრა პირისა, შენ გამო შენებრ მშვენისა“. ამას კი მოსდევს შემდეგ საანალიზოდ ზემოთ ილუსტრირებული სტრიქონი, რომლის არსში ობიექტური ჩაკვირვება მის ასახსნელად სწორ ორიენტაციას მოგვცემს. ისევ გავიხსენოთ: „ღამე აღხენდის, დღე სჯიდის, ელის ჩასლვასა მზისასა“. ეს სიტყვები ფიზიკური მზის უარყოფაზე როდი მიგვითითებს. ეს შეუძლებელიცაა, ვინაიდან ავ-

თანდილს საერთოდ ფიზიკური მზე თინათინის მშვენიერების სიმბოლოდ ესახება. „ღამე ალხენდის“ ადვილად შესაცნობია ზემორე სტრიქონების მოშველიებით, ვინაიდან ავთანდილი ელის მთვარისა და ვარსკვლავების გამონათებას ცაზე, რაც მას ასევე თინათინის სილამაზის სიმბოლოდ ეჩვენება. გამოთქმა „ღლე სჯიდის“ ისე კი არ უნდა გავიგოთ, თითქოს მას ავთანდილისთვის მოჰქონდეს ტანჯვა, ერთი სიტყვით, სჯიდეს თინათინის მიჯნურს, არამედ თვითონ დღის დასჯად, რასაც მას ჩამავალი მზე უპირებს. მზის ჩასვლისას ხომ დღე ეთხოვება თავის თავს. თუმცა პირდაპირი მნიშვნელობითაც რომ გავიგოთ: ავთანდილს „ღლე სჯიდის“, ეს იმაზე მიგვანიშნებს, რომ მას დღის მზე ეთხოვება, დღის მზე, ფიზიკური მზე, რომელიც სატრფოს მშვენიერებას აგონებდა და ამიტომ ისჯება იგი მისი ჩასვლით, თუმცა მას ღამითაც ელოდება სიხარული ცის სხეულთა ბრწყინვალეების წყალობით.

მკითხველმა სწორად გავგიგოს. გამოთქმულ მოსაზრებათა გათვალისწინებისას ჩვენი მიზანი არამცდაარამც არ ყოფილა აღნიშნული კონცეფციის კრიტიკული განჩხრეკა. განსხვავებული შეხედულება თავისთავად საგულისხმოა. ოდენ გვსურდა ტექსტზე დამყარებით და მისი, ჩვენი ვაგებით, სწორი წაკითხვით ამ კუთხითაც შეგვეხედა მსჯელობის ობიექტად ქცეული საკითხისათვის. თუმცა კარგად გვესმის, რომ თავისი გამართლება გააჩნდა ზემოთ გამოთქმულ მოსაზრებას, იმდენად, რამდენადაც საანალიზო სტრიქონებში სულიერი მზის ძიებაა წინ წამოწეული, რაც სპეციალური მიზანდასახულობის ფერხულშია ჩაბმული, რათა ამის საფუძველზე ჩავიხედოთ „ვეფხისტყაოსნის“ „მზიანი ღამის“ არსში, რაც ამჟერად ჩვენი დინტერესების საგანიც გახლავთ¹.

„ვეფხისტყაოსნის“ ერთ-ერთ თავში („წასლვა ავთანდილისაგან ტარიელის შეყრად მეორედ“), რომელიც ზემოთ მსჯელობის საგნად იქცა, ვკითხულობთ:

„იტყვის: „ჰე, მზეო, ვინ ხატად გთქვეს მზიანისა ღამისად,
ერთ-არსებისა ერთისა, მის უყამოსა უამისად,
ვის ჰმორჩილებენ ციერნი, ერთის იოტის წამისად,
ბედსა ნუ მიქცევ, მიაჯე, შეყრამდის ჩემად ღამისად“ (837).

¹ შევნიშნავთ, რომ ტექნიკური მიზეზების გამო ამ ნარკვევის მხოლოდ ნაწილები შევიდა ჩვენს წიგნში — დავით გურამიშვილი და ქართული სიტყვიერის ეპიტურა, გვ. 164—179.

დიდი ხანია მკვლევართა განსაკუთრებული ყურადღება მიიქცია საილუსტრაციოდ მოტანილ სტროფში მოცემულმა ისეთმა შესიტყვებებმა, როგორცაა: „მზიანისა ღამისად“, „ერთ-არსებისა ერთისა“ და „უყამოსა ჟამისად“. მათ გარშემო ზღვა ლიტერატურაა შექმნილი, რომლის არათუ კრიტიკული, არამედ ზოგადი მიმოხილვაც კი ამჟამად ჩვენი ინტერესის ფარგლებს სცილდება¹.

ძველი ქართული პოეტური აზროვნების ისტორიაში ძალზე დიდია „მზიანი ღამის“ მნიშვნელობა. სწორედ ამიტომ იგი სამეცნიერო ლიტერატურაში კვლავ რჩება საგანგებო დაკვირვების საგნად. როგორც ცნობილია, ქართულ მხატვრულ მწერლობაში ღვთაების დასახელებული სახე-ხატი მხოლოდ სამი პოეტის (შოთა რუსთაველი, დავით გურამიშვილი, პეტრე ლარაძე) სულიერ მემკვიდრეობაში მოიპოვება. დავაკვირდეთ ილია ჭავჭავაძის გამოთქმასაც: „გულში რაღაც მზიანი ჩრდილი იყო“ („გლახის ნაამბობი“). თუმცა ეს სიტყვები კვლავ რუსთაველთან გვაბრუნებს: „ქედსა რასმე გარდაადგა, ველი აინდა მზიან-ჩრდილი“ (867)². აქედან ყველაზე სრულყოფილად „მზიანი ღამის“ პრობლემა „ვეფხისტყაოსნის“ მაგალითზეა შესწავლილი. რუსთაველის სათანადო სტრიქონები, სადაც „მზიანი ღამე“ იხსენიება, ზემოთ დავიმოწმეთ. ახლა „დავითიანის“ ერთ-ერთ სტროფს გავეცნოთ:

ვირემდის განახლდებოდა ძველი ღღე-ღამე მზიანი,
იქელი კალოზედ ეყარა განურჩეველი, ბზიანი;
ახალმან ღღემან განწმინდა ღვარძლიან ნაკმაზიანი,
მის ღღითგან მოჩანს გარკვევით სარგებელი და ზიანი“ (157).

¹ „მზიანი ღამის“ საკითხის შესწავლის ისტორიის გასაცნობად მკითხველს დიდ სარგებლობას მოუტანს შემდეგი ლიტერატურა: ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსნის ღმრთისმეტყველება, გვ. 110—117; მისივე, ვეფხისტყაოსნის მზისმეტყველება, გვ. 189—197; ბ. ძეველიძე, ეტიუდები, VIII, თბ., 1962, გვ. 163—167; მ. გიგინეიშვილი, „მზიანი ღამე“ ვეფხისტყაოსნისა და ქრისტიანული მსოფლმხედველობის ზოგი საკითხი, კრებული: „ძველი ქართული მწერლობის საკითხები“, III, თბ., 1968, გვ. 9—13; შ. ხიდაშელი, ქართული ფილოსოფიის ისტორია, თბ., 1988, გვ. 275—290; ე. ხინთიბიძე, მსოფლმხედველობითი პრობლემები ვეფხისტყაოსანში, თბ., 1975, გვ. 120 და ა. შ.

² რუსთაველის „მზიანი ჩრდილის“ გავლენა განუტლია ვალაკტიონ ტაბიძესაც (დაწვრილებით იხ. ლ. სორდია, შემოქმედებითი ნათესაობის ერთი ასპექტისათვის, კრებ. „ეგრისი“, თბ., 1988, გვ. 218—220).

პეტრე ლარაძესაც მოვესმინოთ. აი, რას წერს იგი დავით აღმაშენებლის გარდაცვალების თაობაზე:

„განვიდა სოფლით, შვებულ ყო ანგელოსთ დასთა კრებული...

გახსოვდეთ მეფე ცხებული, ოთხ კიდედ სახელიანი,

უჟამოს უჟამის პეტრე და მზიანი ღამით სეიანი¹.

როგორც უკვე ითქვა, „მზიანი ღამის“ გარშემო სამეცნიერო ლიტერატურაში დიდძალი მასალა დაგროვდა. ამ სპეციფიკურ ფიგურა-ლურ-ხატოვან გამოთქმას მრავალი მეცნიერი შეეხო. ასე რომ დიდი ხნის მანძილზე „მზიანი ღამის“ გაცნობიერებისა და კვლევის საკითხი ცხოველი კამათის საგანიც გახლდათ. ეჭვი არ გვეპარება, რომ მის შესახებ მსჯელობა და პოლემიკა მომავალშიც გაგრძელდება.

„მზიანი ღამის“ არსის შესაცნობად უპირველესად უნდა გაირკვეს, თუ როგორი გაგებით არის გამოყენებული „ვეფხისტყაოსანში“ „მზე — ხატი ღვთისა“. ისევე დავაკვირდეთ: „იტყვის: „ჰე, მზეო, ვინ ხატად გთქვეს მზიანისა ღამისად“. ამ საკითხს პირველად ვახტანგ მეექვსემ მიიქცია ყურადღება, „ვეფხისტყაოსნის“ კომენტარებში („თარგმანი პირველ წიგნისა ამის ვეფხისტყაოსნისა“) პოემის ზემოთ დამოწმებული და ამჟერად მსჯელობის ობიექტად ქცეული სტროფის („იტყვის: „ჰე, მზეო...“ ინტერპრეტაციისას ცნობილი სწავლული წერს: „ერთარსებისაგან ერთი ხომ ქრისტე არის და ქრისტეს ეხვეწება და აქებს, ვისაც ციერნი ერთის წამის ყოფით გმორჩილებსო მე ბედს ნუ მიქცეო“². ვახტანგ მეექვსე ამით მიგვანიშნებს, რომ „მზე-ხატი“ ქრისტეა. ეს კონცეფცია გაიზიარა და განავითარა კ. ეკაშვილმა. მან განსახილველი სტროფი ასე გაშიფრა: „უფალო იესო ქრისტე (მზეო), რომელი ფილოსოფოსთა მოციქულთა. მსოფლიოთა მამათა და ღვთისმეტყველთა დაგსახეს (გთქვეს) განსაზღვრულ დროს (ჟამიერად) მოვლინებულ ხატად ერთისა, ერთარსისა და დაუსაბამოსა (უჟამოსა) სამებისად (მზიანისა ღამისად), ბედსა ნუ მიქცევ“³... ავტორის თვალსაზრისით, ყველა ის

¹ საქართველოს ძველი დროის თავგადასავალი, ლექსად დაწერილი (ძველი ხელნაწერი), გამოცემული დეკ. დ. ღამბაშიძის მიერ, ქუთაისი, 1897, გვ. 112.
² შოთა რუსთველი, ვეფხისტყაოსანი, ვახტანგისეული გამოცემა 1712 წლისა, აღდგენილი აკაკი შანშიძის მიერ, 1937, გვ. 62გ.

³ კ. ეკაშვილი, ვეფხისტყაოსნის ავტორის მსოფლმხედველობისათვის, კრებული „შოთა რუსთველი“ (კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტის საუბიურო კრებული), თბ., 1966, გვ. 227—274. შტრ. ი. ლოლაშვილი

მკვლევარი, რომელიც აღიარებს რუსთაველის ქრისტიანობას და ამავე დროს პოემაში მოხსენიებულ მზე-ხატს მზე-მნათობად თვლის, ამით, ნებისთ თუ უნებლიედ, აცხადებს რუსთაველს ან არაქრისტიან მთაზროვნედ, ან ეკლექტიკოსად¹. მართლაც, მკვლევართა უმრავლესობა პოემის „მზე-ხატს“ მზე-მნათობად მიიჩნევს, რაც სავსებით გამართლებულად გვესახება.

ვ. ნოზაძის თანახმად, მზე „ვეფხისტყაოსანში“ არ არის ღმერთი, მღე პოემაში ღვთის მიერაა შექმნილი, მზე ამ თხზულებაში არის მხოლოდ ხატი ღმრთისა². თავის მეორე წიგნში — „ვეფხისტყაოსანის ღმრთისმეტყველება“ ამავე აზრს იმეორებს ავტორი: პოემაში „ხატად ღმრთისა“ დასახულია არა იესო ქრისტე, არამედ მზე, ბუნებრივი მზე, რომლის შესახებ ფილოსოფოსებს უთქვამთ: „იგი არისო ხატი ღმრთისა“³. უნდა დავეთანხმოთ ვ. ხინთიბიძეს, რომ გასაანალიზებელ კონტექსტში ავთანდილი მიმართავს მზე-მნათობს და არა მზე-ქრისტეს. ეს იქიდანაც დასტურდება, რომ მზის შემდეგ გმირი მთვარეს და ვარსკვლავებს ევედრება... მათაც თინათინის სიყვარულზე ესაუბრება⁴. მ. გიგინეიშვილის შეხედულებითაც: „ვეფხისტყაოსანის“ განსახილველ სტროფში მზე მიჩნეულია ღვთის ხატად, მზე-მნათობად და არა მზე-ქრისტედ⁵. იგივე აზრი გამოთქვა ადრე ვ. კერძევაძემ: „მზე, რომელსაც ავთანდილი მიმართავს დახმარებისათვის, არ შეიძლება ქრისტეს ნიშნადღეს... აქ მზე თავის ბუნებრივ, ასტრონომიულ ადგილს იკერს. მზის ქვეშ ყოვლად დაუშვებელია ქრისტე ვიგულისხმოთ“⁶.

გამოთქმულ მოსაზრებებში, რომლის თანახმად ავთანდილის მი-

ლი. რუსთაველის მსოფლმხედველობის ისტორიული და ეროვნული საწყისები, კრებული: „შოთა რუსთაველი“ (შოთა რუსთაველის სახელობის ლიტერატურის ინსტიტუტის საიუბილეო კრებული), თბ., 1966, გვ. 32—88.

¹ იქვე.

² ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსანის მზისმეტყველება, გვ. 189.

³ ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსანის ღმრთისმეტყველება, გვ. 118.

⁴ ვ. ხინთიბიძე, მსოფლმხედველობითი პრობლემები ვეფხისტყაოსანში, გვ. 119.

⁵ მ. გიგინეიშვილი, მზე — „ხატი ღვთისა“ ვეფხისტყაოსანში, კრებული: „ძველი ქართული მწერლობისა და რუსთაველოლოგიის საკითხები“, წიგნი VII—VIII, თბ., 1976, გვ. 102—112.

⁶ ვ. კერძევაძე, შოთა რუსთაველის მსოფლმხედველობის საკითხები, თბ., 1960, გვ. 108.

მართვის ობიექტი — მ ზ ე — გაიგივებულა ქრისტეს არსებასთან, ხომ არ არის აღბეჭდილი ვახტანგ მეექვსის გავლენის კვალი? როგორც ზემოთ ითქვა, განთქმული სწავლული პირველად გვაწვდის შეხედულებას „ვეფხისტყაოსნის“ მზე-ქრისტეზე. თუმცა, როგორც სამეცნიერო ლიტერატურაში (ა. შანიძე, ა. ბარამიძე, ვ. კერძევაძე) შენიშნულია, „ყველაფრიდან ჩანს, რომ ის (ვახტანგ მეექვსე — ტ. მ.) მაინცდამაინც დარწმუნებული არც კი ყოფილა თავისი თეალსაზრისის უცილობლობაში“¹. მეცნიერთათვის ამ შემთხვევაში ამოსავალი ჩანს „თარგმანის“ ავტორის შემდეგი განცხადება: „მაგრამ თუ უნდა ესეც არ იყოს და ისე იყოს, თარგმანი ხომ ასრე სჯობს: ღთისა და კაცს წინ მე ასე მიჯობნივბია და ამას იქით მკითხველთ იცით: მე უბრალო ვიყავ და კიდევ უფრო უბრალო ვარ. ქვეყნის უფროსი ავის დამშლელი გამს და ამად დავშვიერ“².

„მზე-ხატთან“ დაკავშირებით ვახტანგ მეექვსის კომენტარი უცნაური წინააღმდეგობის შემკველია, რაზეც, საერთოდ, ყურადღება არ გამახვილებულა. კვლავ მოვუსმინოთ რუსთაველოლოგიის პიონერს: „ერთარსებისაგან ერთი ხომ ქრისტე არის და ქრისტეს ეხვეწება (იჯულისხმება — „იტყვის: „ჰე, მზეო“, — ტ. მ.) და აქებს, ვისაც ციერნი ერთის წამის ყოფით გმორჩილებსო, მე ბედს ნუ მიქცეო და ჩემს ცოლს შემყარეო“ (გვ. ტმგ.). აქ ყველაფერი გასაგებია. ავთანდილის მიმართვაში — „მზეო“ — ვახტანგ მეექვსე ქრისტეს გულისხმობს. მაგრამ ზემოთ ჩვენ მიერ გამოვრებით დამოწმებული კომენტარი ასე გრძელდება და სრულდება: „აბა ქრისტიანი ფილასოფოსი... ქრისტეს როგორ შეახვეწებს (ე. ი. თინათინს — ტ. მ.) კელი მრუმართეო“ (გვ. ტმგ.). მართლაცდა, ძნელია წარმოვიდგინოთ, რომ ავთანდილი ეხვეწებოდეს იესო ქრისტეს (და არა მზეს), რათა თავის სატრფოს ხელი მოუმართოს, უშველოს („შენ მიშველე რა ტყვექმნილსა. ჯაჰენი მაბიან, რკინანი“) თინათინს დაშორებულ მიჯნურს. თუ ავთანდილი ქრისტიანულ-რელიგიური მოძღვრებითაა გამსჭვალული და ღრმად ესმის მისი არსი. მაშინ შეუძლებელია მას ვედრებან აღევლინა ქრისტეს (და არა მზის) მიმართ სატრფოსთვის ხელის მოხმართავად, ვინაიდან ეს ყოველივე ღვთის მცნებაზე გარდახდობა

¹ ა. ბარამიძე. შოთა რუსთაველი, თბ., 1975, გვ. 386.

² შოთა რუსთაველი. ვეფხისტყაოსანი. ვახტანგისეული გამოცემა 1712 წლისა. გვ. სპ. ა.

იქნებოდა. ეს იმაში გამოიხატება, რომ ავთანდილს ღვთის (ქრისტეს) სიყვარული გადავიწყა თინათინისადმი მიჯნურობამ და თავად ღმერთს როგორ შეეძლო მისი სატრფოსთვისვე ხელის გამართვა. ეს ხომ რელიგიურ-ქრისტიანული მოძღვრების შელახვას მოასწავებდა, რაც ბიბლიურ წიგნებში (განსაკუთრებით „ახალი აღთქმა“ გვაქვს მხედველობაში) ღრმად ჩახედულ რუსთაველს აღარ შეეშლებოდა. ავთანდილი ეტრფის თინათინის გარეგნულ ხორციელ სილამაზეს და სულიერ მშვენიერებას. ამერსპასალარის ძის სიყვარული როსტევეანის ასულისადმი ამქვეყნიური, მიწიერი, ხორციელი სიყვარულია, რომელიც ჯანსაღი ოჯახის შექმნას ესწრაფვის და ამქვეყნიური ბედნიერი ცხოვრებით დატკბობისათვის იბრძვის. სწორედ, ამიტომაც გამოირიცხება უპირველესად იმის დაჯერება, რომ ავთანდილი უშუალოდ: ქრისტეს მიმართავს და არა ასტროლოგიურ მზეს. ამის საფუძველს პოემის კონტექსტი აღარ იძლევა, კერძოდ, ანალიზის საგნად ქცეული სტროფის კონტექსტი. ვინც ქრისტიანულ-თეოლოგიურ ლიტერატურას იცნობს, ადვილად ირწმუნებს გამოთქმული მრსაზრების სისწორეს. ეს თვით ვახტანგ მეექვსეშემაც კარგად იცოდა თავის დროზე და ამიტომაცაა, რომ მის კომენტარს ორჭოფულობის კვალი აჩნია.

საკითხზე მსჯელობისას არ უნდა დავივიწყოთ თეოლოგიურ ლიტერატურაში ფორმულირებული აზრი იმის შესახებ, რომ მზე ხატია ღვთისა. აი, რას ამბობს ფსევდოდოიონისე: „ეგრეთვე სახიერებისა ღმრთისა საჩინოა სახე, დიდი ესე და ყოვლად ბრწყინვალე და მარადის მნათობი მზე, მრავალ-სასმენელობისაგან ნეშტილა არს კმისა სახიერებისაჲ“¹. განა ეს თვითონ „ვეფხისტყაოსნის“ 838-ე სტროფშიც არ დასტურდება? აბა ყური დავეუგდოთ ავთანდილს: „ვის (მიემართება მზეს. გავიხსენოთ ზემორე სტრიქონი: „იტყვის: „ჰე, მზეო, ვინ ხატად...“) ხატად ღმრთისად გიტყვიან ფილასოფოსნი წინანი“. ე. ი. გამოდის, რომ 837-ე სტროფში ქრისტედ მონათლული მზე, მომდევნო სტრიქონში, კერძოდ, 838-ე სტროფში იქცა ღვთის ხატად. რა თქმა უნდა, ამის მტკიცება მხოლოდ ძალდატანებისკენ გვიბიძგებს. 837-ე სტროფის „მზე“ მნათობია, ფიზიკური მზეა და არა ქრისტე. ოღონდ ეს მზე-მნათობი დასახულია ღვთის ხატად. აქ ერთ რამეს უნდა გაეხვას ხაზი. როგორც მკითხველისთვის ნათელია,

¹ პეტრე იბერიელი (ფსევდოდოიონისე არეოპაგელი), შრომები, გვ. 32. შტრ. Болотов, Лекции по истории древней церкви, т. II, СПб., 1910, гв. 316.

მსჯელობა ვრცელდება მხოლოდ ავთანდილის მიმართვის ობიექტზე, როგორცაა მზე, რომ ეს ასტროლოგიური მზეა და არა ქრისტე. რაც შეეხება ბიბლიურ წიგნებს, თეოლოგიურ ლიტერატურას, სასულიერო პოეზიას, „დავითიანს“ და ა. შ. აურაცხელი მაგალითი იძებნება, სადაც ქრისტე წოდებულია მზედ. მოვიტანთ ზოგიერთ საილუსტრაციო მასალას ინტერესის გაზრდის მიზნით. „დაულამებელი მზე ქალწულისა საშოაგან გამობრწყინებულ მოვალს“; „გამოჩნდა მნათობი სიმართლისა იგი მზე განმანათლებლად თვისთა დაბადებულთა“; „გამოჩნდა მზე იგი დაულამებელი, დღეს ბეთლემს მოეფინების მორწმუნეთა“; „მზემან მან ბრწყინვალემან განისუენა ღრუბლითა სულ მკირისა“¹. „მზევ (მიემართება ქრისტეს — ტ. მ.) ჩაქე, შეიქმნა ბნელი, მე საქმე მომიკდა ძნელი“²; „მზევ (ე. ი. ქრისტევ — ტ. მ.) საცნობლად შენსა მკვრეტსა თავბრუს ასხამ; შეაქ რეტსა“³, „სახით იგავად სათქმელად მამა მზეთა-მზედ ითქოსა, ძე ღვთისა მხოლოდ-შობილი მზე სიმართლისა იქოსა“ (75). როგორც ვხედავთ, აქ „მზე“ აღიარებულია ქრისტეს სახელად. კ. კეკელიძის მართებელი მოთიებით, ღვთაების სინათლედ, მზედ აღიარება და წარმოდგენა შაბლონური მეტაფორაა ქრისტიანობაში⁴.

ღვთის ხატად მზის დასახვა ქრისტიანობაში დღეისათვის ნათლად გარკვეულია და მას საცილობლად არავინ მიიჩნევს. აქ ერთ გარემოებას უნდა მიექცეს ყურადღება: შ. ნუცუბიძე⁵, მ. ჯოგბერაძე⁶, კ. კეკელიძე⁷, გ. იმედაშვილი⁸, შ. ხიდაშელი⁹, ვ. კერძევაძე¹⁰ მზის

¹ შიქაელ მორაქცილის ჰიმნები, გვ. 75, 77, 88, 98, 130, 139, 280.

² დავით გურამიშვილი, დავითიანი, გვ. 140.

³ იქვე, გვ. 76.

⁴ კ. კეკელიძე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. II, გვ. 192-202. კ. კეკელიძის დასახ. ნაშრომი, გვ. 232; ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსანის მზისმეტყველება; მისივე, ვეფხისტყაოსანის ღმრთისმეტყველება. ი. ლილიუშვილის დასახ. ნაშრომი.

⁵ შ. ნუცუბიძე, კრიტიკული ნარკვევები, თბ., 1965, გვ. 246.

⁶ მ. ჯოგბერაძე, რჩეული ფილოსოფიური თხზულებანი, ტ. IV, შეადგინა და განმარტებანი დაურთო ი. მეგრელიძემ, თბ., 1978, გვ. 43.

⁷ კ. კეკელიძე, ძველი ქართული მწერლობის ისტორია, II, გვ. 143, მისივე, ეტრულები, VIII, თბ., 1962, გვ. 166.

⁸ გ. იმედაშვილი, „მზიანი ღამე“ ვეფხისტყაოსანში, „ლიტერატურული ძიებანი“, VIII, თბ., 1953, გვ. 149.

⁹ შ. ხიდაშელი, „ვეფხისტყაოსანის“ ერთი ადგილი არეომაგიტიკის თვალსაზრისით, „მაცნე“, 1965, № 6, გვ. 104.

¹⁰ ვ. კერძევაძე, შოთა რუსთაველის მსოფლმხედველობის საკითხები, გვ. 108.

ღვთის ხატად აღიარების სათავედ მიიჩნევენ ნეოპლატონიზმს. ვ. ნო-
ზაძის თანახმად, „მზე ცნობილია როგორც ხატი ღმერთისა ალექსან-
დრიულ ფილოსოფიურ სკოლაში, სტოელთა შორის, გნოსტიციზმში,
ნეოპლატონიზმში და ქრისტიანობაში“¹. მ. გიგინეიშვილმა² ეპქვი-
ტანლად დაასაბუთა, რომ მზის მიჩნევა ღვთის ხატად ნეოპლატონიზმს
ბევრად უსწრებს².

ამრიგად, საცილობელი არ უნდა იყოს, რომ მზე, რომელსაც ავ-
თანდილი ეაჩება, ქრისტე კი არ არის, არამედ ფიზიკური მზე-მნათო-
ბიე, რაც დასახულია ღვთის ხატად (რეინ ხატად გთქვამს“...). ამჭერად
გასარკვევი ხდება საკითხი: ავთანდილის „მზე“ ზოგადად უზენაესი
არსების ხატია, თუ კონკრეტულად მამის (მამა ღმერთის), ან ძისა
(ქრისტესი). ვიდრე ამაზე ვამსჯელებდეთ, უპირველესად უნდა აღ-
ვნიშნოთ შემდეგი: ახალი აღთქმის წიგნებში, თეოლოგიურ-ფილოსო-
ფიურ ლიტერატურაში, სასულიერო პოეზიაში (საერთოდ სასული-
ერო მწერლობაში) თვალსაჩინო ნიმუშები გვხვდება, სადაც ქრისტე
მამა ღმერთის, ან უხილავი მამის ხატადაა შერაცხული. თეიმურაზ
ბაგრატიონი „ვეფხისტყაოსნის“ ერთ სტრიქონთან — „ვის ხატად
ღმერთისად გიტყვიან ფილოსოფოსნი წინანი“ — დაკავშირებით წერ-
და: „ხატად ღმერთისად ძესა და სიტყვასა ღმერთისა უფალსა ჩვენსა
იესო ქრისტეს იტყვიან“³. ამის განსაცხადებლად (ოღონდ არა „ვეფ-
ხისტყაოსნის“ „მზე-ხატთან“ მიმართებაში) მას ღიღძალი წყაროები
ასაზრდოებდა. ზოგიერთი ნიმუშის მოტანა ამ მომენტში აუცილებ-
ლობად გვესახება: „ქრისტე არს ხატი ღვთისა უხილავისა“ (II კო-
რინთ. 4, 4); ქრისტე „ხატი ღმერთისა“ (ფილ. 2, 6). „ხატი ძლიერე-
ბისა მისისა“ (ებრ. 1, 3). ახლა სასულიერო პოეზიას მივმართოთ:
„თვით მნათობი ნათელი შეუხებელი, პირველ მთიებისა მზეჲ სი-
მართლისაჲ. ხატი და ბრწყინვალემაჲ უხილავისა მამისაჲ“⁴. „ხატი
და ბრწყინვალემაჲ მამისა... გამოშჩნდი მაცხოვრად ერისა ჴენისა და

¹ ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსნის ღმრთისმეტყველება. გვ. 118.

² მ. გიგინეიშვილი, მზე—„ხატი ღვთისა“ ვეფხისტყაოსანში; გვ. 104—
112.

³ თეიმურაზ ბაგრატიონი, განმარტება პოემა ვეფხისტყაოსანისა,
გ. იმედაშვილის რედაქციით, თბ., 1960, გვ. 125.

⁴ ძველ-ქართული სასულიერო პოეზია, გვ. 213.

ხსნად ცხებულთა შენთა სახიერა¹, „ქრისტე, ღმერთის ხატო“²; „ხატი და დიდებაჲ მამისაჲ სიტყუაჲ თანადაუსაბამოჲ და სული წმიდა თანამფლობელი, განუყოფელი, ერთი ღმრთიეებაჲ ჰქადაგე“³. იოანე დამასკელის თანახმად, ქრისტე არის „უხილავი ღმერთის სრული და ცოცხალი სახე“⁴. მაგრამ ეს ნიშნულები იმისთვის კი არ მოგვიტანია, რომ ამ წყაროებზე დაყრდნობით ავთანდილის „მზე“ ქრისტედ ვაღიაროთ და იგი „ვთქვათ ხატად“ უხილავისა მამისა. ზემოთ ვაჩვენეთ სამეცნიერო ლიტერატურაში გავრცელებული აზრი, რასაც ჩვენს სავესებით ვეთანხმებით, რომ რუსთაველის გმირი ევედრება ფიზიკურ. მატერიალურ, ხილულ მზეს და არა ღმერთს, კერძოდ, ქრისტეს. მაგრამ დავუშვათ და მოვეუძებნეთ ამ შეხედულებას განსხვავებული ინტერპრეტაციის საფუძველიც, საინტერესოა, რა შედეგს მრგვეცემს იგი. ასეც ვირწმუნოთ, რომ ავთანდილი, მართალია, უმზერს და ეაჭება მატერიალურ მზეს, მაგრამ მის გონებაში იგი მოაზრება მზე-ქრისტედ.

გავიხსენოთ, რომ ჯერ კიდევ იმპერატორ იულიანოსის (332—364 წწ.) მითითების თანახმად, არსებობდა სამი მზე, რომელთაგან ორი უხილავია. აქედან პირველი მზე არის პირველადი სათავე, საწყისი, ანუ პრინციპი. ეს არის ერთი. ანუ ღმერთი, უწინარესი მიზეზი ყველა არსებათა წინაარი. მეორე მზე წარმოშობილია უწინარეს საუკუნეთა. პირველი მზისაგან და იგი არის გონებრივი მხარე. გონება, ანუ სიტყვა, ანუ ლოგოსი. ეს მეორე მზე ჰგავს პირველს და დავალებული აქვს უწინარეს საუკუნეთა ხილული ქვეყნის წარმოქმნა. და ბოლოს, მესამე მზე არის ხილული, მატერიალური მზე, ხილულ ქვეყანასთან ერთად წარმოშობილი. ეს ხილული მზე არის მეორე მზის (გონების) ხატი⁵.

რაკი ბიბლიასა და თეოლოგიას ქრისტე განსაკუთრებულ ლოგოსად მიაჩნია, ხოლო ლოგოსი მეორე მზეა, ანუ ხატი პირველი მზისა, ქრისტეც ხატია პირველი მზისა. ამდენად, დასახელებულ სამ მზეთა შორის ამგვარი მიმართება არსებობს: პირ-

¹ ძველ-ქართული სასულიერო პოეზია, გვ. 216.

² ქართული პოეზია, ტ. I, გვ. 215.

³ იქვე, გვ. 156.

⁴ Иоанн Дамаскии, Точное изложение православныхъ веры, М., 1885, გვ. 17.

⁵ შლრ. ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსანის მზისმეტყველება, გვ. 59.

ველი მზე (ღვთაება) — მეორე მზე-ქრისტე (ხატი პირველი მზისა) — მესამე, მზე, ხილული, მატერიალური (ხატი მეორე მზისა, ანუ ქრისტესი).

სამი მზის შესახებ ამგვარ მოძღვრებას თუ მივუსადაგებთ ავთანდილის სიტყვებს, უნდა გვეთქვა, რომ ავთანდილმა ფიზიკური მზე მოიაზრა როგორც ხატი ქრისტესი, რომელიც თავის მხრივ იყო ხატი ყოვლისა და მბაძებელი ღვთისა. ანუ „მზიანი ღამისა“, იმისა, „რომელმან შექმნა სამყარო“ და დაამყარა უზეშთაესი ჰარმონია სამოთხისა, რომლის ცენტრშიც ადამი იდგა და რომლის ენაც ყოველ არსებულს (პირუტყვთა და ფრინველთა) ესმოდა. ასეთ შემთხვევაში უნდა ვიფიქროთ, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ მოტანილ კონტექსტში არა მხოლოდ ხილული მზეა ღვთაებად გაცნობიერებული, არამედ თვით ავთანდილიც, რომელიც სულიერი განწყობის შედეგად გარდასახულია ადამ-კადმონში და უშუალოდ, პირისპირ დგას ღვთაებასთან. ეს იმასაც ნიშნავს, რომ იგი სამოთხეშია დაბრუნებული და სამყაროს პირველყოფილი ჰარმონიის აღდგენას ზემოებს. ალბათ, ამას გულისხმობს პოეტის სიტყვები:

„რა ესოდის მღერა ყმისა, სმენად მხეცნი მოვიდიან,
მისვე ხმისა სიტკბოსაგან წყლით ქვანიცა გამოსხდიან,
ისმენდიან, გაკვირდიან, რა ატირდის, ატირდიან,
იძღერს ლექსთა საბრალოთა, ღვარისაებრ ცრემლნი სდიან“.
„მოვიდიან შესამკობლად ქვეყნით ყოვლნი სულიერნი,
ტყით ნადირნი, წყალშიგ თევზნი, ზღვით ნიანგნი, ცით
მფრინველნი“.

შესაძლებელია კი ამგვარი ინტერპრეტაციის დაშვება? მკითხველი ხვდება, რომ იგი ნაძალადევა და ამიტომ ჭირს მისი გაზიარებაც.

მიუხედავად პირველთქმულს. მზე, რომელსაც ავთანდილი ევედრება, ასტროლოგიური მზე-მნათობია, რომელიც ღვთის ხატად ჩანს „ვეფხისტყაოსანში“ მოაზრებული. სამეცნიერო ლიტერატურის ყურადღების მიღმა არ დარჩენილა საკითხი: რამდენად გამართლებული ჩანს ფიზიკური მზის დასახვა ღვთის ხატად მაშინ, როდესაც თეოლოგიური მრწამსის მიხედვით ეს მატერიალური მზე თავად ღვთაების წარმონაქმნია, მისი შემოქმედების შედეგია.

კ. კეკელიძე წერს: „მეცნიერების მონაცემთა მიხედვით, მზე არ შეიძლება იყოს ხატი „უუჟამოესა უამისა“ ან დაუსაბამო და უსასრუ-

ლო რამესი, რადგანაც ის დროის კატეგორიას ემორჩილება. საშუალო საუკუნეთა კონცეფციით, რომელიც ბიბლიაშია მოცემული, ის (ე. ი. მზე — ტ. მ.) გაჩნდა გარკვეული დროიდან, მეოთხე დღეს, მასასაღამე. თვითონ უამიერია... ბიბლიის თქმულების თანახმად, „ნათელი იქმნა“ პირველ დღეს, ხოლო მნათობთა (მათ შორის მზისაც) „ანთება“ მოხდა მეოთხე დღეს. ბიბლიურ კოსმოგონიას, მეცნიერული თვალსაზრისით, ყველაზე მეტად სახელს უტეხს ის გარემოება, რომ, მისი წარმოდგენით, ნათელი თითქოს არსებობდა მაშინ, როდესაც მისი წყარო მნათობები, ჭერ კიდევ არ არსებობდა¹. ამასთან დაკავშირებით მ. გიგინეიშვილი შენიშნავს, რომ აქ მხედველობაშია მისაღები შემდეგი ფაქტორი: ბიბლიური კოსმოგონია განარჩევს ორგვარ ნათელს: „უყამო“, „დაულამებელ“, „დაუბადებელ“ ნათელსა და „ხილულ“ ნათელს. მზე და მნათობები არაა მიჩნეული იმ ნათლის წყაროდ, რომელიც ბიბლიური კოსმოგონიის მეოთხე დღემდე არსებობდა. პირიქით, სულიერი ასპექტი ნათლისა, „ნათელი უხილავი“ მიიჩნევა „ხილული ნათელის“ წყაროდ². უნიეთო ნათელის წინ წაძლოლა ნიეთიერი ნათელისათვის მკვლევარს დასაბუთებული აქვს მის მიერ მოძიებული ფრიად საინტერესო წყაროების საფუძველზე. ეს არის არიული ცივილიზაციის დასაბამშივე ჩასახული შეხედულებანი, ვედური ჰიმნები, ზარათუშტრას მისტერიები. ძველი ეგვიპტური მზიურ ღვთაებათა პანთეონი, მოსეს წიგნები, ძველი ბერძნული კონცეფციები, ქართული სასულიერო პოეზია, დავით აღმაშენებლის „გალობანი სინანულისანი“, ფსევდოდონისე არეოპაგელი³ და ა. შ.

ამრიგად, მ. გიგინეიშვილის მართებული დასკვნით, ქრისტე ფიზიკურ მზესთან კი არ არის გაიგივებული, არამედ უხილავ, სულიერ მზესთან, მზის სულიერ არსთან. იგი მზეზე ადრეა შობილი, თავად შემოქმედია მზისა⁴.

საერთოდ საკითხთან დაკავშირებით ერთ გარემოებაზე გვინდა აქცენტის გაკეთება. ფიზიკური მზე და ქრისტეს ადამიანური ბუნება ხომ ღვთაების (ქრისტეს ღვთიური ბუნების) შემოქმედების შედეგია. ამდენად, არსებობს კი იმის შესაძლებლობა, რომ „მზე-ხატი“

¹ კ. კეკელიძე, ეტიუდები, VIII, გვ. 164—165.

² მ. გიგინეიშვილი, მზე — „ხატი ღვთისა“ ვეფხისტყაოსანში, გვ. 106.

³ იქვე, გვ. 107—112.

⁴ იქვე, გვ. 111—112.

ქრისტეს ორბუნებოვან სახებაზე გავრცელდეს? ალბათ, უფრო სწორი ვიქნებით, თუ ქრისტეს ადამიანური ბუნების ხატად დავსახავთ ფიზიკურ მზეს. სხვათა შორის, ამ მოსაზრების გამოთქმის იმპულსს გვაძლევს დიონისე არეოპაგელის მიერ მზის დასახვა ღვთის ხილულ ხატად: „ეგრეთვე სახიერებისა ღმრთისა საჩინოჲ სახე, დიდი ესე და ყოვლად მბრწყინვალე და მარადის მნათობი მზე“¹. ადამიანური ბუნების მქონე ქრისტე „ახალ აღთქმაში“ „საცნაურად“ იწოდება: „რამეთუ უხილავი იგი მისი დაბადებითგან სოფლისაჲთ ქმნულთა მათ შინა საცნაურად იხილვების“ (რომაელ. 1. 20). აქედან დაერქვა ქრისტეს „საცნაური მზეც“: „გიხაროდენ, საცნაურისა მზისა მემვისა საღთოსა მთოვარისაგან მოფენილო ჩუენდა, საღმრთოო ვარსკულავო“². „შენ გევედრები, ცისკარო საიდუმლოსა დღისაო, ნათელო შარავანდედო, საცნაურისა მზისაო“ (48). ამ მიმართულებით მსჯელობის წარმართვა უთუოდ შეუწყობს ხელს „მზიანი ღამის“ არსის შეცნობას.

ბოლოს და ბოლოს როგორ გავიგოთ ავთანდილის ვედრების საგანი „მზე“. იგი უზენაესი არსების, საერთოდ, ღვთაების ხატია თუ კონკრეტულად „ძველი დღის“ (მამის), ან „ახალი დღისა“ (ქრისტესის), უფრო სწორად, „მზიანი ღამე“ ზოგადად ღვთის სიმბოლიკაა თუ მხოლოდ და მხოლოდ ქრისტეს არსებისა. აი, საკითხთა წრე, რომელიც დიდი ხანია აფიქრებს და აწვალებს „მზიანი ღამის“ არსში გარკვევით დაინტერესებულ პირთ. აქ ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ამ მიმართულებით არ არის აზრთა ერთიანობა, გამოთქმულია ურთიერთგამომრიცხავი შეხედულებები. მკვლევართა ერთი ნაწილი „მზიან ღამეს“ საერთოდ უზენაესი არსების, ღვთაების მეტაფორად მიიჩნევს, მეორე ნაწილი კი — კერძოდ, ქრისტეს სიმბოლიკად. ამ მომენტში, ალბათ, არც ღირს იმის შეხსენება, რომ ზოგი რუსთველოლოგი (დ. ჩუბინაშვილი, ა. სარაჯიშვილი, კ. კეკელიძე, მ. წერეთელი) საანალიზო სტროფს („იტყვის: „ჰე, მზეო, ვინ ხატად“...) საერთოდ ყალბისმქნელთა ჩანართად მიიჩნევდა და გულდაგულ ცდილობდა მის გასწორებას ასე: „მზიანისა დღისად“, „მზიარისა სამისად“, „მზიანისა სამისად“ და ა. შ.

¹ პეტრე იბერელი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი), შრომები, გვ. 43.

² საბინინი, საქართველოს სამოთხე, პეტერბურგი, 1882, გვ. 159.

ამჯერად „მზიანი ღამის“ შესწავლის ისტორიას არ გამოვეყიდე-ბით, მხოლოდ გამოვყოფთ საკითხთან დაკავშირებით ზოგიერთ მოსაზრებას, რაც ჩვენთვის მნიშვნელოვანია და აუცილებელი.

თეიმურაზ ბაგრატიონის მიხედვით, „ღმერთი არის მზე დაუბადებელი და უნივთო ნათელი. ხატი და სახე არს მზიანისა ღამისად, ესე იგი განმანათლებელ არს ღამისა. ესე იგი ღამე უმეცრებას ნიშნავს და მზე ნათელსა ცნობისასა“¹.

კ. ეკაშვილის გაგებით. ღვთაება ადამიანისათვის გამოუცვლელი და მიუწვდომელია, გაუგებარია, ბნელია, ღამეა, მაგრამ, მეორე მხრივ, ღვთაება, რამდენადაც ის თავს გამოუცხადებს ადამიანს, — ნათელია, ღლეა, მზეა².

ვ. ნოზაძის დასკვნით, „მზიანი ღამისა“ არის სახელი მიუწვეველი, ჩვენთვის წყვილიაღში მყოფი ნათელი ღმერთისა და ჩვენი მზე კი არის ამ ნათელი ღმერთის ანუ „მზიანისა ღამისა“ — ხატი³.

მ. გიგინეიშვილმა სპეციალური გამოკვლევა მიუძღვნა ამ პრობლემას და შეეცადა დაემტკიცებინა. რომ რუსთაველის „მზიანი ღამე“ არის ინიციაციის მესამე საფეხურზე შუალამის მზის ხილვა და ქრისტე ღმერთს გულისხმობს⁴.

ე. ხინთიბიძე ფიქრობს, რომ „მზიანი ღამე“ არის უზენაესი არსების ერთი სახელი, რომელიც შექმნილია თეოლოგიაში ცნობილი მეთოდით — კატაფატიკა-აპოფატიკის, ანუ ღვთაების დადებითი და უარყოფითი სახელების, გაერთიანების გზით⁵.

ს. ცაიშვილის აზრით, ისეთი სპეციფიკური გამოთქმები, როგორიცაა: „მზიანი ღამე“, „ერთ-არსება ერთი“ და „უქამო ქამი“, — ყველა ქრისტიანულ ღმერთს გულისხმობს⁶.

მკითხველი ადვილად შეამჩნევს, რომ ზემოთ დამოწმებულ მკვლე-

¹ თ ე ი მ უ რ ა ზ ბ ა გ რ ა ტ ი ო ნ ი, განმარტება პოემა ვეფხისტყაოსანისა, გვ. 124.

² კ. ეკაშვილის დასახ. ნაშრომი, გვ. 235.

³ ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსანის მისმეტყველება, გვ. 197. შდრ. მისივე, ვეფხისტყაოსანის ღმრთისმეტყველება, გვ. 117.

⁴ მ. გიგინეიშვილი, „მზიანი ღამე“ ვეფხისტყაოსანისა და ქრისტიანული მსოფლმხედველობის ზოგი საკითხი, გვ. 9—66.

⁵ ე. ხინთიბიძე, მსოფლმხედველობითი პრობლემები ვეფხისტყაოსანში, გვ. 135.

⁶ ს. ცაიშვილი, შოთა რუსთაველი — დავით გურამიშვილი, თბ., 1974, გვ. 315.

ვართა დასკვნები, თუ შეხედულებები აზრთა სხვადასხვაობის მომცველია. მათ კონცეფციებს საჭიროებისამებრ ქვემოთაც დავუბრუნდებით.

გამოთქმულ შეხედულებებს შორის ჩვენ უპირატესობას ვანიჭებთ იმ მკვლევართა მოსაზრებებს, რომლებსაც „ვეფხისტყაოსნის“ „მზიანი ღამე“ არა საერთოდ უზენაესი არსების, არამედ კონკრეტულად ქრისტეს სიმბოლიკად მიაჩნიათ. თუმცა მათ მიერ მოტანილ სათანადო არგუმენტებში შესაძლოა ზოგი რამ საცილობელიც იყოს და ნაკლებად სარწმუნოც, მაგრამ ეს არაა ამ შემთხვევაში მთავარი. არსებითი ის გახლავთ, რომ მათ სავსებით სწორად გაიაზრეს და შეიმეცნეს ამ ოქსიმორონის ტიპის სახე-ხატის რაობა. ქვემოთ წარმოდგენილი ჩვენი დაკვირვებებიც ზემოთ მითითებული კონცეფციის საფუძვლების გამაგრებას ისახავს მიზნად.

აღძრული საკითხის განხილვას ზემოთ გაკვრით ნათქვამის გამოვრებით დავიწყებთ. „ვეფხისტყაოსნის“ „მზიანი ღამე“ არ არის ზოგადად ღვთაების (უზენაესი არსების) სახე-სიმბოლო. იგი მხოლოდ და მხოლოდ ქრისტეს მეტაფორული სახელია.

ამ მოსაზრებას ხელს არ უნდა უშლიდეს ის ფაქტი, რომ პოემაში უშუალოდ არაა დასახელებული არც მამა ღმერთი, არც ქრისტე, არც სულიწმიდა, არც სამება. რუსთაველი თავისი ეპოქის შეილი იყო, მდიდარ ქრისტიანულ კულტურაზე, ბიბლიურ წიგნებსა და სასულიერო მწერლობაზე აღზრდილი, ამიტომ მას მძაფრად ჰქონდა ნაგრძნობი ბიბლიურ-ჰიმნოგრაფიული სამყაროს მაჯისცემა. ვარაუდს „მზიან ღამეში“ საკუთრივ ქრისტეს მოაზრების შესახებ განამტკიცებს ის ფაქტი, რომ არ ეოპაგოტიკასა და სასულიერო პოეზიაში მზე ქრისტეს ხატადაა გაგებული, ხოლო ამ საიდუმლოების არსში ღრმა ჩახედვის საშუალებას გვაძლევს დ. გურამიშვილის პოეზია, მისი გაუთვალისწინებლობა კი სწორ ორიენტაციას დაგვაკარგვინებდა.

როგორც ესმის დ. გურამიშვილს საინტერესო შესიტყვება — „მზიანი ღამე“? ამ საკითხს ერთ-ერთმა პირველთაგანმა ს. ცაიშვილმა მიაქცია ყურადღება. ჩვენ ზემოთ მივუთითეთ მის შეხედულებაზე, რე „მზიან ღამეში“, ისე როგორც „უქამო უქამში“ და „ერთარსება ერასი“, ქრისტიანული ღმერთია ნაგულისხმები¹. თუმცა ჩვენ

¹ ს. ცაიშვილი, შოთა რუსთაველი — დავით გურამიშვილი, გვ. 315.

მკვლევრის კომენტარზე დაფიქრებამ და თვითონ დ. გურამიშვილის სპეციფიკური გამოთქმის („ძველი დღე — ღამე მზიანი“) შინაგანმა ბუნებამ ასეთ ვარაუდამდე მიგვიყვანა: გამოთქმაში — „ძველი დღე-ღამე მზიანი“ კატაფორიკა-აპოფორიკის ორივე მომენტი არ უნდა იყოს ჩაქსოვილი. ამასთანავე მოტანილი შესიტყვების ასე დაშლა — „ძველი დღე მზიანი“ და „ახალი დღე მზიანი“ — ხელახალი დაფიქრების საგანი უნდა გახდეს.

ამათვისვე შევნიშნავთ, რომ დ. გურამიშვილისეული შესიტყვება „ძველი დღე“ მამა ღმერთის სახელია, ხოლო — „ღამე მზიანი“ — ძე ღვთისას. მაინც როგორ შეიძლება ამ ვარაუდის საფუძვლების გამაგრება?

სპეციალურ სამეცნიერო ლიტერატურაში არაერთხელაა მითითებული, რომ „ძველი დღე“¹ ღვთაების მხატვრული სახეა. მკვლევართ ამის თქმის საშუალებას აძლევს ბიბლია (ძველი და ახალი აღთქმა), არეოპაგეტიკა, სასულიერო მწერლობა (განსაკუთრებით ჰიმნოგრაფია) და, საერთოდ, ქრისტიანული ღვთისმეტყველება. ჩვენც საკანგებოდ ამოვიწერთ რამდენიმე ნიმუშს ბიბლიიდან, ჰიმნოგრაფიიდან, სინურთ მრავალთაგვიდან.

„ეხედავთ ხილვასა შინა ღამისასა, და აჰა ღრუბელთა თანა ცისათა, ვითარცა ძე კაცისა მომავალ იყო და ვიდრე ძუელი ისა დღეთასამდე მოიწია და წინამე მისსა მიუყანებულ იქმნა იგი“ (II, 751), „ვიდრე არა მოვიდა ძუელი დღეთა და მსჯავრი მისცა წმიდათა მალლისათა, და ყამი მოიწია და მეფობა დაიპყრეს წმიდათა“, „ყრმად იხილვების ძუელი იგი დღეთაჲ, რათა განაღმრთოს ბუნებაჲ დაძუელებული და ღირს ყოს სუფევად მამისა თანა“². ეს უკანასკნელი ერთ-ერთი საინტერესო ნიმუშია „მზიანი და-

¹ ლ. გრიგოლაშვილის დაკვირვებით, ნიკოლოზ გულაბერისძემ (XII ს.) „ძუელი დღეთაჲს“ სიმბოლო დაუკავშირა „ბერი კაცის“ სახეს და მათ შორის იგივეობის ნიშანი დასვა. ხოლო თუ რას ნიშნავს ღვთაების „ბერი კაცის“ სახით ხილვა, ეს ახსნილი აქვს ფსევდო-დიონისე არეოპაგელს. ღვთაების გამოცხადება, დასძენს ფსევდოდიონისე არეოპაგელი, შესაძლებელია „მცხოვრდცა დაკაბუთაცა“, ვინაიდან „სიბერითა უკვე პირველთგამობასა და დაუწყებლობასა მოასწავებს, ხოლო სიკაბუითა დაუბერებლობასა“ (ლ. გრიგოლაშვილი, ხიბლი „დავითანისა“, გაზ. „თბილისის უნივერსიტეტი“, № 29, 10. X. 1980).

² მიქაელ მოდრეკილის ჰიმნები, გვ. 85, 83.

მის“ საილუმოების შესამეცნებლად. გამოთქმაში — „ყრმად იხილ-
ვების“ — აღვილი მისახვედრია, რომ ქრისტე იგულისხმება, ხოლო —
„ძველი იგი დღეთაჲ“ — მამის სახელია. ვინ არის კაცთა „დაძულე-
ბული ბუნების განმღრთობი“ და ღირს მყოფი „სუფევად მამისა თა-
ნა“? რა თქმა უნდა, ქრისტე. მოტანილ ფრაზაში აღვილად გასაგებია,
რომ ქრისტე დასახულია განახლებულ („ყრმად იხილვების“) ძველ
დღედ. „დანიელ იხილა ძველი იგი დღეთაჲ ესე — ჩუენებით მამი-
საჲ“¹. ასევე ყურადღების ღირსია საერო მწერლობის ნიმუში —
„აბდულმესიანი“, სადაც ვკითხულობთ: „ღმერთმან ღმერთთამან
ძველმან დღეთამან, ვინ თანასწორად სულსა ავლენდა“².

საკითხთან დაკავშირებით აქვე უნდა მივუთითოთ ერთ მეტად
მნიშვნელოვან გარემოებაზე, რომ ქართულ ჰიმნოგრაფიას მსჭვალავს
განახლებული ღმერთის იდეა, რაც, ცხადია, სათავეს
ახალი აღთქმის წიგნებიდან იღებს³. სახარების წიგნთა მთავარი პერ-
სონაჟი იესო ქრისტე, მართალია, მამა ღმერთის ძეა, დავით წინას-
წარმეტყველის ხორციელი მემკვიდრეა, მაგრამ თავისი ბუნებით იგი
განსხვავდება იუდეველთა მეუფისაგან, იეღოვასაგან. ჯერ ერთი,
ღვთაება მხოლოდ ებრაელი ხალხის მხსნელია, ქრისტე კი — მთელი
კაცობრიობისა, იეღოვა სასტიკი და უმოწყალოა, ვინ იცის, მან რამ-
დენჯნის გააუბედურა ადამიანები, ხოლო ქრისტე ადამიანთა მესიასა,
მათზე მზრუნველი, მათთვის თავდადებული. ძველი აღთქმის წიგ-
ნებში, კერძოდ, მის ქვეტექსტებში აშკარად იგრძნობა, რომ ადამი-
სა და ევას შეცოდებაში თვითონ მათივე შემოქმედს მიუძღოდა ბრა-
ლი, რადგან სწორედ მან აღმოაცენა სამოთხის ცენტრში „ხე ცხოვ-
რებისას“ გვერდით „ხე ცნობადისა“ და მანვე შექმნა სატანა და
გველი. ალბათ, ეს იგრძნეს ახალი აღთქმის ავტორებმა და სწორედ
ღმერთსავე გამოასყიდვინეს, კერძოდ, მამა ღმერთის ძეს, თავისივე
დანაშაული. ამდენად, ადამიანთა ცოდვების გამომსყიდ-
ველი ღმერთი „განახლებული ღმერთია“. ასევე
ქრისტემ გადაახალისა ზოგი რამ მამის მიერ „დაკანონებული“, კერ-
ძოდ: შაბათი რომ სამუშაო დღედ გამოაცხადა, ასევე იგი ადამიან-

¹ სინური მრავალთავი, გვ. 33.

² ქართული პოემა, წიგნი I, გვ. 58.

³ საინტერესოა დავაკვირდეთ ბიბლიური წიგნების სახელდებასაც: ძველი ა
აღთქმა, ახალი აღთქმა.

თათვის ხილული გახდა და ამით განუმტკიცა მათ მისადმი რწმენა. აი, როგორ ესმით ჰიმნოგრაფებს ქრისტეს არსი: „ძველი დღე“ (მამა ღმერთი) განახლდა, ე. ი. იქცა „ახალ დღედ“ — განახლებულ ღმერთად. ისევე გავიშვროთ: „ყრმად იხილებების ძუელი იგი დღეთაჲ, რაჲთა, განაღმრთოს ბუნება დაძულებული და ღირს ყოს სუფევად მამისა თანა“¹. „ძუელი იგი დღეთაჲ დაუსაბამოა დღეს იშვების ყრმად“². „ქრისტე ივნო, ჯუარს ეცუა გოლგოთას. დაეფლა ახალსა სამარესა, ხორცითა ძუელი იგი დღეთაჲ“³.

სიტყვა „განახლება“ თითქმის ყოველ ნაბიჯზე გვხვდება ჰიმნოგრაფიაში. მისი ასე მყარად დამკვიდრება სასულიერო პოეზიაში სრულიად ამართლებს მიზანს. როგორც ახალი აღთქმის ავტორები, ასევე ჰიმნოგრაფები სიხარულსა და აღტაცებას გამოხატავენ მესიის მოვლინების გამო, რადგან მან განაახლა დაძველებული, შერყვნილი ბუნება კაცთა, გამოისყიდა ცოდვილთა დანაშაული. ქრისტემ თავისივე ხორცის გვემა-წამებით ადამიანი გაათავისუფლა ჭოჭოხეთისაგან და სამოთხეში დააბრუნა. ამიტომ შემთხვევითი არ არის, რომ ცოდვილი ადამი იწოდება ძველ კაცად, ქრისტეს მიერ აღდგენილი კი — ახალ კაცად. საინტერესოა, როგორ ეღერს ეს მოტივი ჰიმნოგრაფიაში. ქრისტე მოგვევლინა „განახლებულად დაძულებულისა ბუნებისა კაცთასა“⁴. „რამეთუ ძუელი იგი ქალწული ევა აცთუნა ეშმაკმან“⁵, „მუცლად იღე ქრისტე... ქალწულო, და მით განაახლე პირველი დედაჲ ჩუენი“⁶, „ბუნება კაცთა დაძულებული, მხსნელო, დღეს განაახლე“⁷ „ჩვენ, მორწმუნენი, განვახლდით შენ შიერ (ქრისტეს მიემართება — ტ. მ.) ნათლითა მით დაულამებელითა“⁸, „ქრისტე, ღმერთო, ბუნებაჲ კაცთაჲ, დაძულებული ცოდვი-

¹ შიქაელ მოღრეკილის ჰიმნები, გვ. 83.

² სინური მრავალთავი, გვ. 33.

³ ძველ-ქართული სასულიერო პოეზია, გვ. 275.

⁴ შიქაელ მოღრეკილის ჰიმნები, გვ. 70.

⁵ სინური მრავალთავი, გვ. 30.

⁶ ნეეპირებელი ძლისპირნი, გვ. 885.

⁷ ძველ-ქართული სასულიერო პოეზია, გვ. 223.

⁸ იქვე, გვ. 411.

საგან, ვანაახლენ“¹, „აღდგა მეუფე უკვდავი, რომელმანცა დათრგუნა ძლევით სიკუდილისა სიმტკიცე და ღმერთება განაახლა ურჩებით დაძუელეზული პირველქმნილი ნაშობითურთ“². „განაახლნა დაძუელეზულნი და ამოიყვანნა დანთქმულნი უფსკრულთაგან წყუდიადისაჲთა“³. „მესამე დღესა აღდგა ქრისტე მკუდრეთით და ძუელი იგი კაცო, ადამ, განაახლა, ესე არს ღმერთი ჩუენი“⁴. ანტონ პირველი წერს: „თვის კაც ყოფითა ღმერთ ქმნად დაძველებულის კაცთა არსების და განაახლებად ყოვლად“⁵. ახლა კი ყოველივე ამის სათავეებისაჲცენ მივიჩნედოთ: „ძუელი იგი კაცი ჩუენი მისთანა ჯუარს ეცუა, რათა განქარდეს ხორცი იგი ცოდვისა“ (რომაელთა მიმართ, 6,6), „ვანიპარცუეთ ძუელი იგი კაცი და შეიმოსეთ ახალი იგი განახლებული მეცნიერება მსგავსად ხატისა მის დამზადებულისა მისისა“ (კოლასელთა მიმართ, 3, 9—10).

აქვე საინტერესოა იმ ფაქტზე ყურადღების გამახვილება, რომ მარიამის არსებაში განსხეულებული ქრისტე ჰიმნოგრაფების მიერ წოდებულია მეორე ადამად. ეს, ცხადია, მათ მიერ მოაზრებულა მესიის ღვთიურ ბუნებასთან ერთად ადამიანური ბუნების მქონედ აღიარების საფუძველზე: „დაჰხსნდეს პატიჲნი ადამ პირველისნი, რაჲმს მეორე ადამ იშვა ხორცითა საშოისგან დედისა“⁶, „მეორე ადამ, ქრისტე, მოვიდა ძიებად პირველისა მის და შეწირა თავი თვისი უცოდველმან სოფლისა ცოდვათა და ერისა უმეცრებისათვის“⁷. „რომელი მეორე ადამ ქალწულმა გვიშვა“⁸, „განაახლდების დღეს ადამი საშოსა ქალწულისასა“⁹. „სინურ მრავალთაჲში“ ასეთ გამოთქმას ვპოულობთ: ქრისტე— „ახლისა ვენაჯისა კვირტი, რომელმან ტევანი გამოიღო კურთხევისა და დაჰქსნა საღმობანი ჩუენნი“¹⁰.

¹ კილგერატის იადგარი, გვ. 18.

² ძველ-ქართული სასულიერო პოეზია, გვ. 316.

³ იქვე, გვ. 380.

⁴ უძველესი იადგარი, II, გვ. 403.

⁵ ანტონ I, მზამეტყველება, ტფ., 1892, გვ. 607.

⁶ მიქაელ მოდრეკილის ჰიმნები, გვ. 70.

⁷ ძველ-ქართული სასულიერო პოეზია, გვ. 309.

⁸ მიქაელ მოდრეკილის ჰიმნები, გვ. 52.

⁹ ძლოსპირნი და ღვთისმშობლისანი, გვ. 59.

¹⁰ სინური მრავალთაჲ, გვ. 47.

შეიძლება ითქვას, რომ განახლების იდეა დ. გურამიშვილის ბიბლიურ-ჰიმნოგრაფიული საუფლოდან აქვს შესისხლ-ხორცებული, რომელმაც კონკრეტულ შემთხვევაში ჩვენთვის საინტერესო ლექსშიც „ამიციანად იგავი“... იჩინა თავი: „ვირემდის განახლებობდა ძველი დღე-ღამე მზიანი“ (157).

დ. გურამიშვილი მაშა ღმერთის სიმბოლოდ „ძველ დღეს“ სხვა ლექსშიც ასახელებს:

„დიდება შენდა, დიდება სახით მზეთა-მზეო,
მიუწვდომელო ნათელო, გრძელო, ძველო დღეო,
უფალო უფლებათაო, მეფეთ მეუფეო!
უბერებელო, უკედავო, მყოფო, შეურყეო“ (78).

სხვათა შორის, ამ ლექსში დასახელებული ღვთაების კატაფატოკურ-აპოფატოკური სიმბოლოებიდან ყურადღებას იქცევს „გრძელი დღე“, რომელიც, ჩვენს ხელთ არსებული მასალებით, ღვთაების ეპითეტად პირველად „დავითიანში“ გვხვდება.

ამრიგად, დ. გურამიშვილის კონცეფციით, „ძველი დღის“ (მაშა ღმერთის) განახლებამდე იფქლი კალოზედ ეყარა განურჩევლად, ბზიანი, ხოლო როცა იგი განახლების შედეგად „ახალ დღედ“ იქცა, „ჯან-წმინდა ღვარძლიან ნაკმზიანი“. ძველმა დღემ ახალი დღე გაჯერა-ენა. ხოლო ვიდრე ეს მოხდებოდა, მანამდე ჩვენსა დაშლილსა ვერა-ვინ აღაშენებდა. აი, გათენდა ახალი დღე, ე. ი. მოგვევლინა ქრისტე, რომელიც „ქვეყანას დაამშვენებდა, ყურითაც კარგსა გვასმენდა, თვალითაც კარგს გვაჩვენებდა“. გამოთქმაში — „ახალი დღე“ — ადვილი მისახვედრია. რომ მესია, მაცხოვარი არის ნაგულისხმევი. სწორედ „ახალი დღის“ ვარიაციულ მხატვრულ სახესხვაობას უნდა წარმოადგენდეს „მზიანი ღამე“.

ახლა ხელახლა წავიკითხოთ დ. გურამიშვილის შესიტყვება და ვნახოთ, რამდენად სწორია ჩვენი ვარაუდი: „ვირემდის განახლებობდა ძველი დღე-ღამე მზიანი“.

უნდა აღინიშნოს, რომ „დავითიანის“ ავტოგრაფში დღესა და ღამეს შორის არავითარი სასვენო ნიშანი არაა ნახმარი, ბექდურ გამოცემაში კი ისინი დეფისითაა გამო-

ყოფილი¹ და, ამდენად, კომპოზიტად გაგებული: ... განახლდებოდა ძველი დღე-ღამე მზიანი“.

ჩვენი დაკვირვებით, ამ ერთი შეხედვით უმნიშვნელო პუნქტუაციური ნიშნის დასმას არსებითი ხასიათის ცვლილება შეაქვს ტექსტის მნატურულ სტრუქტურაში, მის შინაარსში საზოგადოდ. კერძოდ, იგია მიზეზი იმისა, რომ კონტექსტი „დაიშალა“ და გზა გაეხსნა მისი გაორების შესაძლებლობას ამ სახით: ა) ძველი დღე მზიანი და ბ) ახალი დღე მზიანი, რომლებშიც თითქოს ცალ-ცალკე გაცხადებულია სამყაროს შემქმნელი ღვთაებისა და ქრისტეს კატაფატიკურ-აპოფატიკური ხატები.

ვფიქრობთ, რომ მოტანილი კონტექსტი არც პუნქტუაციური და, რაც მთავარია, არც თეოლოგიური თვალსაზრისით, არ იძლევა მისი ასეთი დანაწევრების საფუძველს. დ. გურამიშვილმა ქრისტეს ატრიბუტად არ იცის ასეთი შესიტყვება: ახალი დღე მზიანი. ეს ბუნებრივიცაა, რადგანაც ახალი დღე თავისთავად გულისხმობს ქრისტეს ყოველგვარი დამატებითი ეპითეტის (კონკრეტულ შემთხვევაში მზიანი) გარეშე. ამასვე გულისხმობს ცალკე აღებული დღე მზიანი (ანუ, დღე ნათელიერი, იგივე მზიანი დღე).

ვიმეორებთ. „დავითიანმა“, აგრეთვე მისმა წყაროებმა (ბიბლიურმა .ჰიმნოგრაფიულმა, თეოლოგიურმა) არ იცის ქრისტეს ატრიბუტად შესიტყვება: „ახალი ღამე მზიანი“. მით უფრო, მამა ღმერთის სახელდებად, ჩვენს ხელთ არსებულ მასალათა ფარგლებში არსად არ მოიპოვება შესიტყვება: ძველი დღე მზიანი. ასეთად მათში მხოლოდ ძველი დღეა მოაზრებული, პრედიკატი მზიანის გამოკლებით.

ვფიქრობთ, საკითხის გარკვევას ხელს შეუწყობს სადავო კონტექსტის აღდგენა იმ სახით, როგორადაც იგი ავტოგრაფულ ხელნაწერში გვაქვს. „დავითიანის“ სტრიქონის პუნქტუაციური გამართვა, კერძოდ, მასში დეფისის ან ტირის დასმა დღესა და ღამეს შორის მკითხველმა თუ გამომცემელმა თავს არ უნდა იდოს. იგი ისე უნდა დარჩეს, როგორიც დ. გურამიშვილის ხელწერამ შემოგვინახა:

¹ შეენიშნათ, რომ დ. გურამიშვილისათვის საერთოდ უცხო არაა სასენი ნიშნების ხმარება, მათ შორის დეფისისაც. ასე, მაგალითად, ხელნაწერში იკითხება: მიწა-წყალობა (გვ. 157), ნაწილ-ნათესი (გვ. 117), წყალ-ცეცხლ-ქარ (გვ. 234), ეშმაკ-ფლიღობა (გვ. 154) და ა. შ.

„ვირემდის განახლებოდა ძველი დღე ღამე მზიანი,
იქლი კალოზედ ეყარა, განურჩეველი ბზიანი“.

ასეთ შემთხვევაში კონტექსტის შინაარსი, შუა საუკუნეების თეოლოგიაზე დაყრდნობით, ადვილად აიხსნებოდა. კერძოდ, მასში მამა ღმერთის გამოსახატავად. „ძველი დღე მზიანი“ კი არაა დასახელებული, არამედ მხოლოდ „ძველი დღე“, როგორც ეს ჩვეულებრივ იყო მიღებული ქრისტიანულ ლიტერატურაში. მასში ვერ შემოვა ეპითეტი მზიანი. რაც შეეხება ქრისტეს, მის ატრიბუტად დ. გუზრამიშვილს გამოყენებული აქვს ასევე ცნობილი შესიტყვება ღამე მზიანი (ანუ მზიანი ღამე), რომელშიც პრედიკატად ვერ მოიაზრება ახალი, რადგანაც ახალი დღე თავისთავში გულისხმობს ქრისტეს, ხოლო ახალი - დღე მზიანი უცნობია მის გამოსახატავად. ვიმეორებთ: ჩვენ შორსა ვართ იმ აზრისაგან, რომ „დავითიანის“ ავტოგრაფში მკითხველ-სპეციალისტთა „ჩარევა“ იყოს აუცილებელი. იგი, ვფიქრობთ, საფუძველს მოკლებულია. ამდენად, მოცემულ ფრაზეოლოგიურ ერთეულში — „ძველი დღე ღამე მზიანი“, „დღესა“ და „ღამეს“ შორის არც დეფისის დასმაა აუცილებელი და არც ტირისა. იგი ისე უნდა დარჩეს, როგორც ავტორს უწერია. მისი პუნქტუაციური გამართვის მიზანშეწონილობა არ არსებობს. ეს კი ჩვენს ვარაუდს დ. გუზრამიშვილის დახმარებით კიდევ უფრო განამტკიცებს.

განსახილველ კონტექსტზე ჩვენ მიერ ადრე მოცემულ მსჯელობაში¹ შეცდომა დაუშვით, როცა დღესა და ღამეს შორის დეფისის ნაცვლად ტირის დასმას, ანუ ტექსტის პუნქტუაციურ გამართვას მივმართეთ. ამით „დავითიანის“ გამომცემელთა შეცდომას (დღესა და ღამეს შორის დეფისის მოთავსება გვაქვს მხედველობაში) ახალი შეცდომითვე ვუპასუხეთ (დეფისის ნაცვლად ტირე ვიხმარეთ), რაც ნაძალადევად გამოიყურება. დღესა და ღამეს შორის უსაფუძვლოდ ტირის დასმა, მართლაც, „ძველ დღესა“ და „ღამე მზიანს“ სემანტიკურად აიგივებს ერთმანეთთან, რაც საკვებით სამართლიანად შეგვნიშნა ბ. კილანაევამ². აქვე მკვლევარი საინტერესო დაკვირვებებს გვაწვდის

¹ იხ. ჩვენი წიგნი — დაეთ გურამიშვილი და ქართული სიტყვიერი კულტურა, 33. 174—175.

² ბ. კილანაევი. „დავითიანის“ წყაროების კვლევა, „კრიტიკა“, 1988, № 2, 33. 165—166.

იმის თაობაზე, რომ „მზიანი ღამე“ მხოლოდ და მხოლოდ მამა-ღმერთი შეიძლება (ხაზგასმა ჩვენია — ტ. მ.) იყოს, რომელსაც თანაჰყვა, ანუ „მოკბშია“ უდებო ძე — მზე (ქრისტე) ¹. ერთი შეხედვით, შეუძლებელია ექვი შეიტანო ამ მოსაზრებაში. მართალია, ბ. კილანავას ამ კონცეფციას უსწრებს სხვა მკვლევართა შეხედულებები, მაგრამ მის სასახელოდ უნდა ითქვას, რომ დ. გურამიშვილის პოეზიაზე დაყრდნობით სრულიად ახლებურ ინტერპრეტაციას გვაზიარა „მზიანი ღამისა“. ავტორმა ისე ლოგიკურად დაასაბუთა „მზიანი ღამის“ მამა ღმერთის სახელად მოაზრების საკითხი, რომ თითქოს ძნელი ჩანს მასში რაიმე კორექტივის შეტანა. თუმცა მის მიერვე ნახმარი ერთი სიტყვა — „შეიძლება“ („ღამე მზიანი მხოლოდ და მხოლოდ მამა-ღმერთი შეიძლება იყოს...“) გვამცნობს, რომ ამით საძიებელი პრობლემა გადაწყვეტილად არ ჩაითვლება. მით უმეტეს „დავითიანიდან“ ამ დასკვნის გამოტანა შეუძლებელი ჩანს, ასევე არც „კვეფხისტყაოსანი“ გვაძლევს ამის საფუძველს. ისევ გავიხსენოთ: სასულიერო მწერლობის მიხედვით „მზე“ ქრისტეს ხატადაა მოაზრებული. ამ კონცეფციაზე დამყარებით რუსთაველიც ამბობს: „ჰე, მზეო, ვინ ხატად გთქვეს მზიანისა ღამისად“. აქ „მზიანი ღამე“ ქრისტეს სიმბოლოა, ხოლო მზე — მისი (ქრისტეს) ხატი. სანე. დ. გურამიშვილის „ამიციანად იგავში“ მოცემული ძველი დღის განახლების მოტივი გვიწლის ხელს „მზიანი ღამის“ ზოგადად ღვთაების სახელად გამოცხადებაში.

კვლავ დავაკვირდეთ რუსთაველის ნათქვამს — მზე ხატია მზიანი ღამისა. მზე ხომ სიკოცხლის, სინათლის, სიკეთის, სილამაზის და, რაც მთავარია. განახლების სიმბოლოა. „ღამის“ წინ წამძღვარებული ეპითეტი — „მზიანი“ თავისთავად მიგვანიშნებს ამ ღამის განახლებაზე. აქედან გამომდინარე, ცხადია, პოეტი მზეს ძველი დღის (მამა ღმერთის) ხატად ვერ დასახავდა. მას, როგორც ქრისტიან შემოქმედს, აინტერესებს და იტაცებს განახლებული ღმერთი — ქრისტე (იგივე მზიანი ღამე), რომლის ხატად მზეს (განახლების სიმბოლოს) თვლის. კიდევ ერთ გარემოებას მივაქციოთ ყურადღება: „ძველი დღე“ შინაარსობრივად „ღამის“ იდენტურია, მისი სინონიმია, რომელიც ღვთაების. კერძოდ, მამა ღმერთის სახელად მოიაზრება. თეიმურაზ ბაგრატიონის მიხედვითაც ღამე

¹ ბ. კილანავა, „დავითიანის“ წყაროების კვლადკვალ. გვ. 165—166.

გამოხატავს ღმერთის „მიუწვდომლობას“¹. დ. გურამიშვილიც მამა ღმერთს ნათლავს, ვითარცა „ღამე ბნელსა“: „ვით ღამე ბნელსა (მამა-ღმერთს) მზიანი მოჰბნია დღე ნათლიერი“ (ქრისტე). თუმცა ამას ჭკემოთაც დაეუბრუნდებოთ.

ქრისტიანული თეოლოგიის თანახმად. ქრისტე, ხომ ძველი დღის, ე. ი. მამა ღმერთის, განახლებათა დ. გურამიშვილსაც ფაქტიურად ეს ასე აქვს ნათქვამი: განახლებული ძველი დღე არისო ღამე მზიანი, ანუ ახალი დღე, რომელიც ადამიანებს ერთმანეთისაგან განარჩევიანებს იფქლსა და ღვარძლს, „სარგებელსა და ზიანს“. დ. გურამიშვილი შენატრის და შეჰხარის განახლებულ ძველ დღეს, ანუ ღამეს, რომელიც განახლების შედეგად გამზიანდა. პოეტს კარგად ესმის შუა საუკუნეების აზროვნებაზე დამყარებით, რომ მზიანი ღამე განახლებული ძველი დღეა. ამიტომ დღის წესრიგიდან იხსნება „ძველი დღისა“ და „მზიანი ღამის“ შინაარსობრივად გაიგივების საკითხი. ერთხელ კიდევ მივმართოთ დ. გურამიშვილის საანალიზო სტროფს, რომ დავრწმუნდეთ ზემოთქმულის სისწორეში:

„ვირემდის განახლდებოდა ძველი დღე ღამე მზიანი,
იფქლი კალოზედ ეყარა. განურჩეველი ბზიანი.

ახალმან დღემან განწმინდა ღვარძლიან ნაკმაზიანი...

სანამ დღე ძველი დღეს ახალს ჩვენ დღედ არ გაგივინებდა,
მანამდის ჩვენსა დაშლილსა ვერაჲვინ ალაშენებდა“².

ე. ი. ვიდრე განახლებული ძველი დღე მოგვევლინებოდა ქრისტედ. ანუ „მზიან ღამედ“, მანამდე იფქლი კალოზე ეყარა განურჩევლად.

„მზიან ღამეზე“ მსჯელობისას, ვფიქრობთ, საინტერესო იქნება აგრეთვე „დავითიანის“ შემდეგი სტროფის მოგონება:

„წინასწარმეტყველთ ქადაგებს ბრძანება ღვთის მაგიერი,
გამოგვიცხადეს, გვასწავლეს, გვაკნობეს სიტყვა ძლიერი.

¹ თ ე ი მ უ რ ა ზ პ ა გ რ ა ტ ი ო ნ ი, განმარტება პოემა ვეფხისტყაოსანისა, გვ. 123—124.

² საინტერესოა აღინიშნოს, რომ „დავითიანში“ იგრძნობა ტენდენცია ღვთაების ატრიბუტთა გამრავალფეროვნებისა, მხატვრული განსახოვნებისა. ასე, მაგალითად, დ. გურამიშვილი ხშირად მამა ღმერთს ძველი დღის გვერდით, მზეთაშენსაც უწოდებს, ხოლო ქრისტეს ახალი დღისა და მზიანი ღამის პარალელურად, საკუთრივ მზედაც წარმოსახავს.

ვით ღამე ბნელსა მზიანი მოჰბნია დღე ნათლიერი, ეგრეთ აბრამის ყვავილი, დავითზე ნაყოფიერი“ (37).

აქ ღამე ბნელსა უსათუოდ მამა ღმერთის მხატვრული სახეა. იგი ბნელი ღამეა იმდენად, რამდენადაც მოკვდავ ადამიანთათვის უხილავია, უცნაურია, შეუცნობელია, ფიზიკური თვალთ მისი ხილვა ყოვლად შეუძლებელია, ხოლო მისგან გვეახლა დედამიწაზე ქრისტე, რომელმაც ხორცი შეისხა და შეიმოსა ადამიანური ბუნებით, ე. ი. გახდა ხილული ღმერთი — მზიანი ღამე. ასევე სხვა ატრიბუტებითაც მიგვანიშნებს მასზე პოეტი — „აბრამის ყვავილი, დავითზე ნაყოფიერი“. ამრიგად, ბნელ ღამეს (მამა ღმერთს) მოჰბნია დღე ნათლიერი — ქრისტე, რომელიც თანაარსია მამისა და ასე გაამზიანა, განაახლა, ხილულყო იგი. ეს კიდევ ერთხელ მიგვანიშნებს, რომ „მზიანი ღამე“ უნდა გავიგოთ როგორც ხილული, საცნაური ღმერთი, საცნაური მზე. „მზიან ღამეში“ სწორედ ქრისტეს ორბუნებიანობა (ღვთიური და ადამიანური) არის მოაზრებული, სხვაგვარად რომ ეთქვათ, „მზიანი ღამე“ ნიშნავს ხილულ უხილავს, საცნაურ უცნაურს. ასეთი ღმერთი კი იესო ქრისტე იყო. „მზიანი ღამეც“ სწორედ მისი სახელია და არა საერთოდ უზენაესი არსებისა.

ვ. ნოზაძე წერს: „მზიანი ღამის“ საკითხი მეტაფორულად მაწვალებდა და ამიტომ გადავწყვიტე სხვისთვისაც მეკითხა ამ მაწვალებელი საკითხის შესახებ. ვისთვის უნდა მიმემართა, თუ არა ფილოსოფოსისა და თეოლოგოსისათვის? პირველად ყოვლისა მივწერე მეცნიერ ბერს, იგუმენ გენნადის, დიონისიოს არეოპაგიტას თხზულებათა რუსულად მთარგმნელს“. ჩვენთვის ამჭერად საინტერესოა მამა გენნადის (ეიკალოვიჩი) პასუხი, თუ, საერთოდ, მისი აზრი „მზიანი ღამის“ გარშემო: „მზიანი ღამე“ — ეს მთლიანი სიმბოლო არის კატაფატიკისა და აპოფატიკისა. მზე არის დადებითი სიმბოლო ღმერთებისა (ღვთიურობისა), ხოლო ღამე კი (უფრო ხშირად — წყევდიადი, ღვთიური სიბნელე) — არის უარყოფადი სიმბოლო“. ¹ იზიარებს რა ამ შეხედულებას, ე. ხინთიბიძე შენიშნავს: „ამ განმარტების შემდეგ უკვე ნათელი გახდა, რომ ღვთაების განმარტება მზიან ღამედ ემყარება კატაფატიკა-აპოფატიკას, ფილოსოფიურ მოძღვრებას, რომელიც ღვთაების სახელს პოულობს დადებითი და უარყოფითი სახე-

¹ ვ. ნოზაძე, ეფესისტყაოსანის მზისმეტყველება, გვ. 194.

ლების გაერთიანებაში“. აქედან გამომდინარე, ე. ხინთიბიძის დასკვნით, „მზიანი ღამე“ არის უზენაესი არსების ერთი სახელი, რომელიც შექმნილია თეოლოგიაში ცნობილი მეთოდით — კატაფატიკა-აპოფატიკის, ანუ ღვთაების დადებითი და უარყოფითი სახელების გაერთიანების გზით¹.

მამა გენადის მოსაზრება „მზიან ღამეზე“, როგორც კატაფატიკა-აპოფატიკის მთლიან სიმბოლოზე, აშკარად მიგვანიშნებს, რომ ამ ოქსიმორონის ტიპის სახე-ხატში სწორედ ქრისტე ვიგულისხმობთ და არა, საერთოდ, პირველმიზეზი (ღმერთი) თუ უზენაესი არსება. როგორც ცნობილია, კატაფატიკა და აპოფატიკა (ეფრემ მცირის თანახმად — „წართქუებითი“ და „უკუთქუებითი“) ფილოსოფიური ცოდნის მეთოდებია. „ეს მეთოდები არეოპაგელაძე იყო გამოყენებული ფილოსოფიის ისტორიაში (ძველი ინდური ფილოსოფია, ფილონი), შემდგომ პირველმიზეზის დადებითი და უარყოფითი მეთოდებით დახასიათების შესაძლებლობა აჩვენებს ნეოპლატონიკოსებმა, არეოპაგიტკაში კი განსაკუთრებული როლი ენიჭება აღნიშნულ მეთოდებს“². აღიარებული ფაქტია, რომ რადგან ღმერთი უხილავი, უცნაური, შეუცნობელი არსებაა (იგი ყველგანაა, ყველგანაა და არცაა არსად, არაფერშია), მისი წვდომისთვის ცოდნის მეთოდები საკმარისი არაა, უფრო სწორად, ისინი ამისთვის ოდნავი შესაძლებლობის გარანტიასაც კი არ იძლევიან. ღვთის წვდომის საშუალებას იძლევა ოდენ მისტიკური კვრება.

როგორც სამეცნიერო ლიტერატურაში შენიშნულია, ღვთაების დადებითი მეთოდით (კატაფატიკური) დახასიათებისას მას მიეწერება ხილული სინამდვილის სახელები (მაგ., ღმერთი არის მზე და ა. შ.). სწორედ ამიტომაც, რომ ფიზიკური მზე ქრისტეს სახედ, ხატად, სახელად იქცა. გამოთქმაში — „მზიანი“ — ქრისტეს კატაფატიკური სიმბოლოა ნაგულისხმევი, ხოლო „ღამე“ აპოფატიკურ გაგებას მოიცავს.

ამდენად, „მზიანი ღამე“ უნდა გავიგოთ, როგორც მთლიანი სიმბოლო კატაფატიკისა და აპოფატიკისა, რაც ქრისტეს მეტაფორად მოიაზრება და არა, საერთოდ, უზენაესი არსებისა. ამის ამგვარად

¹ ე. ხინთიბიძის დასახელ. წიგნი, გვ. 135.

² გ. მახარაძე, არეოპაგიტკის ფილოსოფიური პრობლემები, თბ., 1926, გვ. 43.

ვაგებას ხელს არ უნდა უშლიდეს ქრისტიანული დოგმატიკის მრწამსი, რომ ის, რაც ქრისტეს სახელად მოიაზრება, მამა ღმერთის და სული წმიდას სახელიცაა. რაც არის ერთი პირი ამ სამებისა, ის უნდა იყოს სამივე პირი¹. ორთოდოქსულ დოგმატიკაში თავის დროზე დამტკიცდა მამისა და ძის ერთარსებობა, რაც არის მამა, იგივე არის ძეც და, პირიქით. მაგრამ მამის ერთადერთ განმასხვავებელ თვისებად დოგმატიკაში მიჩნეულ იქნა მამობა ან უშობლობა, ძის ძეობა, ანუ შობილობა, ხოლო სულისა — სულობა. ან გამოსულობა².

საკითხთან დაკავშირებით საყურადღებოა „დავითიანის“ ერთი ადგილი: „მზე და სხივი და ნათელი ვით სამად გალექსულია, იგსამივე ერთი მზე არის. არც ცალკე გაქსაქსულია: ეგრეთ მამა და ეგრეთ ძე და ეგრეთ წმინდა სულია, ვისაც სამება არა სწამს, სჯულთაგან გარდასულია“ (გვ. 85). ამ სტროფიდან ისეთი დასკვნა უნდა გამოვიტანოთ, რომ ღვთაების ოჯახის სამივე წევრი — მამა ღმერთი, ძე ღმერთი და სულიწმიდა — მზედ წოდებულა („იგსამივე ერთი მზე არის“) გამოდის, რომ ღვთაების შინაგანი დიფერენცირებისას ის ერთი მზე იქცევა სამ მზედ. ამგვარად, ერთი მზე იგივე სამი მზეა, სამი მზე — იგივე ერთი მზე. ამით მივადექით „სამი მზის“ საკითხს. ღვთისმეტყველებაში სამ მზეს მეტაფორულად უდარებენ სამ ჰიპოსტასს. მაგალითად, ბასილი დიდი წერს. რომ ღმერთი არის სამპიროვანი, ღმრთეება, როგორც სამი მზე ერთიმეორეში ჩასმული, ხოლო გრიგოლ ნაზიანზელი ამბობს, რომ სამება ერთარსება ესე არს ერთი და იგივე ღვთაება სამი პირით, თითქოს სამი მზე სავსებით გაერთიანებული (შდრ. ვეფხისტყაოსანის მზისმეტყველება).

თუ ყველაფერ ამას გავითვალისწინებთ და მის შუქზე შევხედავთ „მზიან ღამეს“, მაშინ საცილობელი არ გახდება, რომ ეს სახე-ხატი, საერთოდ, სამების, ერთარსება ერთი ღმერთის სახელია და არა საკუთრივ ქრისტესი. მაგრამ აქ ერთი გარემოება იჩენს თავს: ცნობილია, რომ 325 წლის ნიქეის მსოფლიო კრებამ ქრისტეს სპეციფიკური სახელი — ლოგოსი — შეცვალა ძედ. როგორც მიუთითებენ, ეს

¹ А. Гарняк, История догматов, Общая история европейской культуры, т. VI (შდრ. ე. ხინთიბიძის დასახელ. წიგნი, გვ. 139).

² იქვე.

ამიტომ მოხდა, რომ ქრისტეს ლოგოსად წოდებისას იქმნებოდა შთაბეჭდილება მისი მამისგან შობილობისა, შექმნილობისა, რადგან მამამ წარმოთქვა იგი. ახლა დავაკვირდეთ: მიუხედავად იმისა, რომ აღნიშნულ კრებაზე დამტკიცდა შობის მარადიულობა და მამისა და ძის ერთარსებობა (ე. ი. მამა ძეშია და ძე — მამაში) ისე, რომ არც ერთი მათგანი დროში წინ არ არის. მაგრამ ქრისტეს „ძედ“ წოდებას და „შობილობას“ როგორი ახსნა მივცეთ? ქრისტე მამაშია იმდენად, რამდენადაც უშობელია და იგი ძეშია, რამდენადაც შობილიცაა? ერთი სიტყვით, ქრისტეს უშობლობა-შობილობის არსის შემეცნებას ძე ღმერთის ორბუნებოვნების გაგებამდე მივყავართ. „მზიან ღამეში“ ხომ „მზიანი“ ძეა (შობილი), ხოლო „ღამე“ — მამა (უშობელი). მიუთითებენ, რომ ქრისტეს ლოგოსობის პრინციპი ორთოდოქსიამ არ გაიზიარა, რადგან ეს მამას ანიჭებდა უპირატესობასო. ეს ყველაფერი, დაუშვათ და სწორად შევრაცხეთ, მაგრამ რა ეუყოთ იმას, რომ თუ ქრისტე პირველად მამის სიტყვად, ლოგოსად ითვლებოდა, რომელიც მან წარმოთქვა, ნიკეის კრების დოგმატიკაც თითქოს ვარგუნულად ამის უარყოფა იყო, მაგრამ ძის მამიდან გამოსულობის (შობილობის) აღიარებას მაინც ვერ დააღწია თავი. როგორც ვხედავთ, მამის მიერ ნათქვამ სიტყვასა და მამისგან გამოსულობის ფაქტს შორის შინაგანი განსხვავებულობა არ შეინიშნება (თუ გარეგნულს არ მივიღებთ მხედველობაში). ალბათ ამიტომაცაა, რომ სასულიერო მწერლობაში ქრისტე არაერთგზის იხსენიება მამის მიერ წარმოთქმულ სიტყვად. მაგრამ სათანადო ნიმუშებს ამჯერად მხოლოდ „დავითიანიდან“ ამოვიწერთ: „მამისა სიტყვა (ქრისტე — ტ. მ.) სახითა, ვით შრტო ძირთაგან ეხარა“ (38), „სახით სიტყვა შევნიერო (მიემართება იესო ქრისტეს — ტ. მ.), სხიო, მზეთამზის (მამის — ტ. მ.) სახეო, ვეძებე და შენი მსგავსი მე აქ ვერცადა ვნახეო“ (73), „სიტყვა მაქვს ძედ მოთხრობილი, გვსმენია აქ მოსულია“ (85), „სიტყვისა მღრთისა ხორცითა მტვირთველო“ (მიემართება მარიამ ღვთისმშობელს, გვ. 87), „ძე — სიტყვა მისი — ძალთა მოქმედი“ (112), „მოგვეფინა მზედა ღვთის სიტყვა ძედა“ (114), „სიტყვაჲ ძლიერო, ღვთიჲ ზეციერო, თხრობილო მადლით, სმენილო დაბლით ძედ წოდებულად“ (134). მაგალითებს არ გავამრავლებთ. მოტანილი ნიმუშები ნათლად მტყვევლებენ „სიტყვისა“ და „ძის“ ერთმნიშვნელობაზე. ე. ი. რაცაა სიტყვა, იგივეა ძე და პირიქით. ასე რომ თეოლოგიაში დამკვიდრებული შეხედულება — ის, რაც მიეწერება სამე-

ბისაგან ერთ წევრს, იგი ვრცელდება დანარჩენ ორ წევრზეც და, საერთოდ, სამებაზე —საესებით გასაგებია ერთარსება ერთის ცნების არსში ღრმად ჩასაწვდომად. მაგრამ მხედველობიდან არ უნდა გამოგვრჩეს ღმერთის შინაგანად დიფერენცირების ფაქტორიც, სადაც, მაგალითად, სამების თითოეულ წევრს საკუთარ სახელს არქმევს თეოლოგიაში ღრმად გათვითცნობიერებული დ. გურამიშვილი: „სახით იგავად სათქმელად მამა მზეთა-მზედ ითქოსა, ძე ღვთისა მხოლოდ-შობილი მზე. სიმართლისა იქოსა, მისთვის საწუთროს მნათობმან მზემ თინათინი ირქოსა“ (75). მაშასადამე, გვერდს ვერ ავუქცევთ „დავითიანში“ ღმინირებულ ტენდენციას ღვთაების, კერძოდ, სამების ატრიბუტთა გამრავალფეროვნებისა. ასე მაგალითად, როგორც ზემოთაც მივუთითეთ, დ. გურამიშვილი არცთუ იშვიათად მამა ღმერთს „ძველი დღის“ გვერდით, „მზეთამზესაც“ უწოდებს, ხოლო ქრისტეს „ახალი დღის“ პარალელურად საკუთრივ „მზედაც“ წარმოსახავს. ყოველივე ეს საშუალებას გვაძლევს ვიფიქროთ, რომ დ. გურამიშვილის სახე-ხატი — „მზიანი ღამე“ საკუთრივ ქრისტეს სახელია, მისი მეტაფორაა და არა ზოგადად პირველმიზეზისა, უზენაესი არსებისა. „დავითიანის“ ავტორი ხომ დიდი მცოდნე იყო „ვეფხისტყაოსნისა“, შოთა რუსთაველის მსოფლმხედველობისა და, სწორედ, მის კვალობაზე, მისი მიბაძვით ხმარობს საანალიზო სპეციფიკურ შესიტყვებას.

რუსთაველს კიდევ ერთი სტრიქონი მოეპოვება, რომელიც ჩვენი საკითხისათვის ინტერესმოკლებული არ გახლავთ:

„ღამე მზეებრ გაანათლის, ჩნდის, სადაცა შეჰხედვიდე“.

ეს სტრიქონი „ვეფხისტყაოსნის“ ერთ-ერთი თავიდანაა, რომელსაც ჰქვია „ქორწილი ავთანდილისა და თინათინისა არაბთა მეფისაგან“. აქ ვეცნობით ავთანდილისა და თინათინის დაქორწინებას, ნესტანის, ტარიელისა და ფრიდონის თანდასწრებით, ტარიელისა და ნესტანის გამოთხოვებას არაბთა სამეფოსთან, ავთანდილისა და ფრიდონის თანხლებით მათ გამგზავრებას ინდოეთში, სადაც ჩასვლისას „ტარიელს და ცოლსა მისსა მიჰხვდა მათი საწადელი — შვიდი ტახტი სახელმწიფო, საშეებელი გაუცდელი“ (1578). აქ — ინდოეთში — ტარიელი და ნესტანი მეფედ დასვეს. „ბუქსა ჰკრეს და მეფედ დასვეს, ქოსნი ხმათა დაატკობდეს... „ესეაო მეფე ჩვენი“, — იზახდეს და ამას ხმობდეს“. ისევ დადგა სევდისა და მოწყენის ჟამი — ავთანდილი და ფრიდონი თავიანთ ქვეყნებს უნდა დაბრუნებოდნენ. სწორედ

ამ მომენტში გვხვდება ჩვენთვის საინტერესო სტრიქონი, რომელიც ზემოთაა ციტირებული. ნესტანმა თინათინს ავთანდილის ხელით „გაუგზავნა ყაბაჩა (მოკლე ქათიბი) და ერთი რიდე“ (მოსასხამი, თავსაბურავი). ხოლო ყაბაჩისა და რიდის წამლებს, ე. ი. ავთანდილს, უბოძა ერთი თვალი, რადგან არ ეთქვა, ცუდად (ე. ი. ტყუილად) ვზიდეთ: „ერთი თვალი — წამლებელსა (ავთანდილს — ტ. მ.), ვერა თქვას, თუ: „ცუდად ვზიდე“ და ამ ტაეპს მოსდევს: „ღამე მზეებრ გაანათლის, ჩნდის, სადაცა შეჰხედვიდე“. ამ სტრიქონებში ნახსენები „ერთი თვალი“ თვალი პატიოსანია, კერძოდ, მარგალიტი. სულხან-საბა ორბელიანის „სიტყვის კონაში“ ვკითხულობთ: „ხოლო თვალი ეწოდების ქვათა პატიოსანთა“¹. უნდა ითქვას, რომ „ვეფხისტყაოსანში“ მარგალიტის სიმბოლიკას თვალსაჩინო ადგილი უკავია. მაგალითების დასახელება შორს წაგვიყვანდა. ქ. სიხარულიძის შენიშვნით, რუსთაველთან მარგალიტი ასახიერებს აღამიანის ფიზიკურ სილამაზესაც და მისი სიტყვის დიდ ხელოვნებასაც². აქვე აღვნიშნავთ, რომ პოემაში მარგალიტი არაერთხელაა მოცემული ყოველგვარი სიმბოლიკური დატვირთულობის გარეშე, ე. ი. მისი პირდაპირი მნიშვნელობით, როგორც ვთქვით, გამოყენებულია სწორედ ჩვენთვის საინტერესო საანალიზო სტრიქონში. ნესტანის მიერ ავთანდილისთვის ბოძებულ მარგალიტს („ერთი თვალი“) კი დიდი ფუნქცია აკისრია. მან თინათინის მეუღლეს გზა უნდა გაუნათოს, სიბნელეში სინათლე უნდა აჩვენოს, ღამე მზესავით გაუთინათინოს („ღამე მზეებრ გაუნათლის“). აქვე საგანგებოდ შევნიშნავთ, რომ სასულიერო პოეზიაში, „დავითიანში“ და ა. შ. მარგალიტი უპირველესად ქრისტეს სიმბოლიკაა. დ. გურამიშვილს მოეუხსინოთ: „საყვარელო, სახით თქმულო, უსასყიდლო მარგალიტო“ (მიემართება ქრისტეს — ტ. მ.). აქ ისიც უნდა გავიხსენოთ, რომ სახარებაში, თეოლოგიურ ლიტერატურაში, სასულიერო მწერლობაში ქრისტე დასახულია წყვილიადში სინათლის შემომტანად, ღამის, სქელი ბინდის გამამზიანებლად: „ერი, რომელი ჰსხდა ბნელსა, იხილა ნათელი დიდი“ (მთ. 4, 16); ქრისტეს წყალობით „ღამე იგი განგუემორა და დღე შემოგუეახლა: განვიმორჩნეთ უკუე საქმენი ბნელისანი და შე-

¹ სულხან-საბა ორბელიანი, სიტყვის კონა, გვ. 246.

² ქ. სიხარულიძე, ქართული ფოლკლორის ისტორიისა და თეორიის საკითხები, თბ., 1976, გვ. 25.

ვიმოსეთ საქურველი ნათლისაჲ“ (რომაელ, 13. 13). შდრ. „ნათელი რა გამოუჩნდა სოფელსა წარუვალი და ლამე დღედ მოგვეახლა ჩუენ“¹. „ლამის წასვლითა მოგუეახლა დღე“². ამრიგად, მარგალიტი ქრისტეს სიმბოლიკაა, ქრისტე კი ბნელის, ლამის გამნათებელია. რუსთაველის საანალიზო სტრიქონებში — „ერთი თვალი (მარგალიტი — ტ. მ.) — წამღებელსა (ე. ი. ავთანდილს მისცა ნესტანმან — ტ. მ.), ვერა თქვას, თუ: „ცუდად ვზიდე“, — ლამე მზეებრ გაანათლის, ჩნდის, სადაცა შეჰხედვიდე“ — ჩვენ მიერ ზემოთ ნაჩვენები სასულიერო შინაარსი შეცვლილია საერო შინაარსით. ე. ი. „ვეფხისტყაოსნის“ მიხედვით, ავთანდილს მარგალიტი ებოძა, რათა „ლამე მზეებრ გაუნათლოს“, სახარების მიხედვით კი ქრისტე ლამის გამამზიანებელია, რაც სიმბოლურად მარგალიტში ცხადდება. საინტერესოა ამასთან დაკავშირებით ზ. კიკნაძის ერთი წერილის დამოწმება, რომელსაც ეწოდება „შესახებ მზიანისა ლამისა“³. მკვლევარი წერს: „ნათელი და მზე ქრისტეს სიმბოლოებია, ხოლო ბნელი და ლამე — სოფლის, წუთისოფლისა“. ზ. კიკნაძის აზრით, „მზიან ლამეში“ სოფლად ქრისტეს მოვლინებაა გადმოცემული“.

ამდენად, მიგვაჩნია, რომ რუსთაველისათვის ცნობილი და მახლობელია სახარების თუ სასულიერო მწერლობის თვალსაზრისი ქრისტეს, როგორც სინათლის, მზის მიერ წყვედიადის, ლამის დათრგუნვისა და მისი განათების, გაბრწყინვალეების შესახებ, რასაც სასულიერო შინაარსის შემოცლით იყენებს „ვეფხისტყაოსანში“. პოეტის სიტყვების — „ლამე მზეებრ გაანათლის“ — სახარების ენაზე გადატანით მივადგებით ქრისტეს პიროვნებას, რომელმაც გაამზიანა სიბნელე, წყვედიადი. ამას არცთუ გამონაკლისი მნიშვნელობა აქვს „მზიანი ლამის“ არსში ჩასახედად.

აქვე ერთ გარემოებაზე გვინდა საგანგებო ყურადღების გამახვილება. როგორც სამეცნიერო ლიტერატურაშია ხაზგასმული, გამოთქმა — „მზიანი ლამე“ მხოლოდ სამი შემოქმედის (რუსთაველი, დავით გურამიშვილი და პეტრე ლარაძე) პოეზიაში გვხვდება. ამათგან რატომღაც პეტრე ლარაძის „მზიან ლამეს“ ნაკლებ ყურადღებას აქ-

¹ ვიბრიზულა ძლისპირნი, გვ. 203.

² ილ-ეტრატის იადგარი, გვ. 111.

³ ზ. კიკნაძე, „შესახებ მზიანისა ლამისა“, გაზ. „ლიტერატურული საქართველო“, 1967, № 36.

ცევენ. არადა სწორედ მისი ლექსი, სადაც ეს სახე-ხატია გამოყენებული, პირდაპირ მითითებას გვაძლევს „მზიანი ღამის“ ბუნების შესამეცნებლად. წინასწარ ვიტყვი: პეტრე ლარაძის „მზიანი ღამე“ მხოლოდ და მხოლოდ ქრისტეს სახელია და არა საზოგადოდ უზენაესი არსებისა. ისევ გავიხსენოთ მისი ნათქვამი დავით აღმაშენებლის გარდაცვალების თაობაზე:

„განვიდა სოფლით. შებებულ ყო ანგელოსთ დასთა კრებული...
გახსოვდეთ მეფე ცხებული, ოთხ კიდელ სახელიანი,
უჟამო ჟამის მეტრფე და მზიანი ღამით სვიანი“.

ამ სტრიქონების ავტორი საფუძელიანად იცნობს მემატიანის თხზულებას დავით აღმაშენებელზე და ასევე დიდი მეფის განთქმულ პიძნს — „გალობანი სინანულისანი“. როგორ გავიგოთ პეტრე ლარაძის ტაეპი — „უჟამო ჟამის მეტრფე და მზიანი ღამით სვიანი“. რას გულისხმობს ავტორი „უჟამო ჟამში“, „მზიან ღამეში?“ როგორ ავხსნათ გამოთქმა — „მზიანი ღამით სვიანი“. კვლავ წინასწარ აღვნიშნავთ, რომ პეტრე ლარაძეს სავსებით სწორად ესმის „უჟამო ჟამისა“ და „მზიანი ღამის“ რაობა. მის ლექსში ისინი ქრისტეს სიმბოლური სახელებია. ამის ახსნის საშუალებას დავით აღმაშენებლის „გალობანი სინანულისანი“ გვაძლევს, რომელიც კარგად სცოდნია პეტრე ლარაძეს.

როგორც ლ. გრიგოლაშვილმა გაარკვია, დავით აღმაშენებელი „გალობანში“ თავის ცოდვათა დასაბაჰს პირველცოდვის კოსმიურ ფაქტორს ხედავს და, როგორც კაცთა მოდგმის ერთი წარმომადგენელი, იზიარებს იმ ცოდვას, რომელიც საზოგადოდ ადამიანის ხედრია¹.

პეტრე ლარაძის მითითებით. დავით აღმაშენებელი ყოფილა „მზიანი ღამით სვიანი“. რას ნიშნავს ეს? ამის პასუხს სწორედ „გალობანი სინანულისანი“ გვაძლევს. დავით აღმაშენებელი ნათლად მიგვანიშნებს თავის „გალობანში“, რომ, როგორც ყველა ადამიანი, ისიც არ არის თავისუფალი პირველცოდვისაგან. ე. ი., ნეტარი ავგუსტინეს სიტყვებით რომ ვთქვათ, ისიც არსებობდა იმ ერთში (ადამიანი — ტ. მ.). რომელმაც ზიანი მოაყენა ყველას. ბიბლიური თქმულებით, ადამი და ევა შეცდნენ. იქემეს აკრძალული ხილი. ისინი „ცნო-

¹ ლ. გრიგოლაშვილი, დავით აღმაშენებლის „გალობანი სინანულისანი“ კონცეფციისათვის, გვ. 45—113.

ბაღმა ხეპ“ დაამორიშორა „ცხოვრების ხეს“, მათი შთამომავლებიც ცოდვას ცოდვაზე ჩადიან. დავით აღმაშენებელი ყურადღებას ამახვილებს ამ ბიბლიურ ცოდვებზე: „კაენის მკვლელგბრი ცნობაჲ, სეთის ძეთა ლირწებაჲ, გმირთა სილოდით მავალობაჲ, ხუთქალაქელთა შეგინების მწვრე — უფროას ვამრავალწილე“ (გვ. 166). როგორც ვთქვით, დავით აღმაშენებელიც მემკვიდრეობითი ცოდვის შვილად თვლის თავს. ადამისა და ევას ცოდვილ შთამომავლებს მსხნელად მოევილინა ქრისტე. ამ ღმერთკაცს ჯვარცმით უნდა გამოესყიდა ადამიანთა მიერ ჩადენილი ცოდვები, დაეთრგუნა ამით ადამიანთა ცოდვილი ბუნება, საკუთარი სისხლის ფასად გამოესყიდა ადამისა და ევას საბედისწერო შეცდომა და ამით აღორძინების, განახლების გზაზე დაეყენებინა იგი: „ესე უწყით, რამეთუ ძუელი იგი კაცი ჩუენი (ადამი — ტ. მ.) მის (ქრისტეს — ტ. მ.) თანა ჯუარს ეცუა, რამთა განქარდეს ხორცი იგი ცოდვისა, რამთა არღარა ვკმონებდეთ ჩუენ ცოდვასა, რამეთუ რომელი იგი მოკუდა, განმართლებულ არს ცოდვისაგან“ (რომაელთა მიმართ, 6, 6—7) ¹

ადამიანის საკეთილდღეოდ მიმართული ქრისტეს გმირული საქციელი ღრმად აქვს შეგნებული დავით აღმაშენებელს, რომელსაც, როგორც ცოდვილს, პირველცოდვის უმძიმესი ტვირთით დაქანცულს, სვე და ბედნიერება ქრისტემ მოუტანა: „ამისთვის იყო ქალწული და ვორცქმნაჲ სიტყუსაჲ, რამთა დედობრივთა ოხათა მიერ ცხოვნდენ ცოდვილნი, რომელთა პირველი, საშუალი და დასასრული მე ვარ, უითარცა უფსკრული, შესაკრებელი ბილწებისა ღუართაჲ“; „ამისთვის ღმერთ-მამაკაცებრ მოქმედ-იქნა ზეშთა ღმერთთაჲ, რამთა კაცებრ უწყოდნის ვნებანი ჩუენნი, და ღმრთეებრ იქსნიდეს ბრალთაგან“; „ამისთვის ქალწული დედაჲ და შობაჲ ახალი სიტყუსაჲ რამთა ახალი ხატ-ყოფაჲ მეორედ მისცეს ცოდვით განმრყუნელთა მისთა“ (183).

ამრიგად, პეტრე ლარაქე „გალობანი სინანულისანის“ კვალობაზე უწოდებს დავით აღმაშენებელს „მზიანი ღამით (ე. ი. ქრისტეთი — ტ. მ.) სვიანს“, ვინაიდან დიდ მეფეს სწამს, რომ მას ბედნიერება და სვიანობა მოუტანა სწორედ ქრისტემ („მზიანმა ღამემ“). ამდენად, საცილობელი არ უნდა იყოს, რომ პეტრე ლარაქეს სწორად ესმის „მზიანი ღამის“ სიმბოლიკა. პოეტი მასში მხოლოდ ქრისტეს ხედავს.

¹ ლ. გრიგოლაშვილი, დავით აღმაშენებლის „გალობანი სინანულისანის“ თხეუთისათვის, გვ. 166, 167, 169.

ადამიანთა ცოდვების მონანიებისა და გამოსყიდვის აქტის განხორციელების გამო უყვარდა დავით აღმაშენებელს ქრისტე, ამიტომ ყოფილა იგი სწორედ. პეტრე ლარაძის თქმით, „უქამო ქამის მეტრღე“. ამრიგად, მივადექით „უქამო ქამის“ საკითხსაც.

კვლავ დავიმოწმით რუსთაველის ცნობილი სტრიქონები: „იტყვის: „ჰე მზეო, ვინ ხატად გთქვეს მზიანისა ღამისად, ერთ-არსებისა ერთისა. მის უქამოსა ქამისად“. აქ ჩვენს ყურადღობას იჭყევს ღვათაძის სახელი „უქამო ქამი“. მ. რაფაევას¹ და მ. გიგინეიშვილის² აზრით, „უქამო ქამი“ არის უშუალო მითითება ქრისტეზე. ე. ხინთიბიძის შეხედულებით. „ვეფხისტყაოსნის“ „უქამო ქამი“ არის უნენაესი არსების, ღმერთის კატაფორიკურ-აპოფორიკური სახელი და არა მაინც და მაინც სამების მეორე წევრის—ქრისტეს სახელი³. ამ მკვლევრებზე დიდი ხნით აღრე თეიმურაზ ბაგრატიონი წერდა: „მის უქამოსა ქამისა“ ღმერთი არს დაუსაბამო, სამარადისო და დაუსრულებელი... რადგან დაუწყებელი და დაუსრულებელი არის, ამისთვის ქამსა შინა არ შემოვალს იგი. არამედ ქამი მისი სამარადისოება, საუკუნო არს“⁴. ამავე აზრს იმეორებს ვ. ნოზაძე: „ვეფხისტყაოსნის „უქამო ქამი“ არის მარადიულობა, საუკუნე და ესაა სახელი ღმერთისა, რომელს არა აქვს არავითარი ქამი და რომელიც ყველა მარადიულობას წინ უსწრებს“⁵. გამოთქმული შეხედულებებიდან ჩვენ ვიზიარებთ მ. რაფაევას და მ. გიგინეიშვილის თვალსაზრისს იმის შესახებ, რომ „უქამო ქამი“ მხოლოდ ქრისტეს სახელია. ახლა აქ არ გამოვეუბნებით თეოლოგიურ-ფილოსოფიური თუ მხატვრული ლიტერატურიდან იმ საილუსტრაციო ნიმუშების ამოწერას, სადაც მოცემულია ცნება „უქამო“, ან „უქამო ქამი“. გარკვეული მოსაზრებით რამდენიმე მაგალითს მოვიტანთ ქართული სასულიერო პოეზიიდან: „სიტყუაი უქამოჲ ქამიერად იშვა ხორცითა დედისაგან უსძლომსა“, „უქამოჲ ქამიერად გამოშჩნლი“ (მიემართება ქრისტეს — ტ. მ.):

¹ მ. რაფაევა, ვეფხისტყაოსნის ზოგი ავგილის გაგებისათვის, კრებ. „მოსთარუსთაველი“, ისტორიულ-ლიტერატურული ძიებანი, კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტი, თბ., 1966, გვ. 116.

² მ. გიგინეიშვილი, „მზიანი ღამე“ ვეფხისტყაოსნისა და ქრისტიანული მსოფლმხედველობის ზოგი საკითხი, გვ. 27.

³ ე. ხინთიბიძე, მსოფლმხედველობითი პრობლემები ვეფხისტყაოსანში, ტ. 1:1.

⁴ თ. ბაგრატიონი, განმარტება პოემა ვეფხისტყაოსანისა, გვ. 124.
⁵ ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსნის ღმერთისმეტყველება, გვ. 127.

„აწ ქალწული შობს უყამოსა ჟამიერად, რომელი იგი ადამის უწინარეს არს“¹.

საილუსტრაციოდ ქართული ჰიმნოგრაფიის საგანძურიდან განსაკუთრებით ერთ ნიმუშს მოვიტანთ, სადაც თვალსაჩინოდ არის გამოხატული „უყამო ჟამის“ რაობა:

„ქრისტე ჟამიერი და უყამო ორითა ბუნებითა, ღმერთი და კაცი“².

აქ პირდაპირაა მინიშნებული, რომ „უყამო ჟამი“ ქრისტეს სახელია. ჰიმნოგრაფი სრულიად მარტივად გვიხსნის, რომ ქრისტე უყამოა იმდენად, რამდენადაც ღვთიური ბუნების მქონეა და ჟამიერიც — ვინაიდან კაცის ბუნების შემცველიცაა. „უყამო ჟამში“ რომ ქრისტეს ორბუნებოვნებაა გაცხადებული, ამას ანტონ კათალიკოსიცი ადასტურებს: „გარდამოვალს უყამო იგი (ქრისტე — ტ. მ.) და იქნების ჟამიერ... და იმკვიდრების ქალწულისა საშოსა და იქმნების შეზავებულ ხორცთაჲ“³. აქ სიგანგებოდ შევნიშნავთ, რომ ყველაზე ადრე (1936 წ.) კ. ევაშვილმა მოგვცა სწორი შეხედულება „უყამო ჟამზე“ და ექვემოთნადად აღიარა იგი ქრისტეს სახელად⁴. ასე რომ, რუსთაველთან „მზიანი ღამე“ და „უყამო ჟამი“ ქრისტეს სახელად არის მოაზრებული და არა ზოგადად უზენაესი არსებისა, რაც ნათლად მეტყველებს ავტორის მიმართებაზე ქრისტიანული კულტურის ტრადიციებისადმი. ასევე დ. გურამიშვილთანაც „მზიანი ღამე“ მოაზრებულია ქრისტეს სიმბოლოდ. იგი მაცხოვრის ატრიბუტია, მისი მხატვრული სახეა, სწორუბოვარი ხატია მესიისა.

დაისმის კითხვა: „მზიანი ღამე“, რომელიც პირველად „ვეფხისტყაოსანში“ გვხვდება, რუსთაველისაგან პირველქმნილი ხატია, თუ მას გარკვეული წყაროები ასაზრდოებდა? სპეციალურ სამეცნიერო ლიტერატურაში კარგა ხანია იგი მსჯელობის საგანი გახდა. საკითხით რაინტერესებული მკვლევარნი რუსთაველის წყაროდ მიიჩნევენ ძველ საეკლესიო მწერლობას, განსაკუთრებით ჰიმნოგრაფიას. ან კიდევ ნეოპლატონურ ფილოსოფიას. ს. ცაიშვილი შენიშნავს, რომ

¹ მ. ქაჯელ მოდრეკილის ჰიმნები, გვ. 54, 80, 161.

² უყამო ჟამი და სხვა, გვ. 205.

³ ანტონ კ. მთავრულიძე, გვ. 17.

⁴ კ. ევაშვილის დისკუსია „სწორი“, გვ. 236.

„დანტეს „სამოთხის“ 28-ე ქება, სადაც ლაპარაკია ღვთიურ წერტილზე (პირველი რკალი), რომელიც მზერას უხშობს ადამიანს ბრწყინვალეებისაგან, აშკარად ნეოპლატონური თეოგონიის გამოძახილია. სრულიად შესაძლებელია, რომ ამ სახის (მზიანი ღამე — ტ. მ.) სიმბოლო ქართულ საეკლესიო მწერლობაში და, კერძოდ, ჰიმნოგრაფიაშიც არსებებულიყო“. მართალია, ჰიმნოგრაფიაში, საერთოდ, სასულიერო თუ საერო მწერლობაში ეს ფიგურალურ-ხატოვანი გამოთქმა არსად შეინიშნება, მაგრამ ჰიმნოგრაფიულ თხზულებებში გვხვდება ისეთი ადგილები, რომლებიც უსათუოდ უნდა ყოფილიყო იმპულსის მიმცემი რუსთაველის ფანტაზიისათვის ამ უჩვეულო ხატის შესაქმნელად. ამ თვალსაზრისით რუსთაველის უპირველეს წყაროდ ფსევდოდონისე არეოპაგელის ნაშრომს ასახელებენ. როგორც ზემოთაც ვაკვრით შევნიშნეთ, საერთოდ, რუსთაველის „მზიანი ღამის“ შესაძლო წყაროებზე შრავალი მოსაზრებაა გამოთქმული. ამ შედეგდულუბათა ფიქსირება ამჟერად შორს წაგვიყვანდა. ამ მიმართულებით ჩვენც ჩავატარეთ გარკვეული სამუშაო, რომლის შედეგის ერთი ნაწილის ჩვენება, ვფიქრობთ, ინტერესმოკლებული არ იქნება მეითხველისათვის. სათანადო ნიმუშების დასახელებამდე საკიროდ მივყავართ იმის შენიშვნა, რომ „მზიანი ღამის“ შინაარსის მომცველი გამოთქმები, რომელსაც შეეძლო რუსთაველისთვის გადამწყვეტი ბიძგი მიეცა ამ საოცარი სახე-ხატის შესაქმნელად. უპირველესად ეროვნულ წყაროებში (თეოლოგიურ, ფილოსოფიურ, მხატვრულ) უნდა ვეძიოთ. ეს კი ყველაზე გამართლებულ გზად გვეჩვენება.

ახლა დავიმოწმოთ სათანადო საილუსტრაციო მასალები: „ხოლო ღმერთი უძლოდა მათ დღისი უკუე სუეტითა ღრუბლისათა ჩვენებდად მათდა გზასა. ხოლო ღამე — სუეტითა ცეცხლისათა“ (გამოსლვ. 14, 7). „ხოლო სახე დიდებისა უფლისაჲ ვითარცა ცეცხლი მოტყინარე თხემსა ზედა მთისასა წინაშე ძეთა ისრაჴლისათა“ (გამოსლვ. 24, 17). „რამეთუ ღრუბელი უფლისაჲ იყო კარავსა მას ზედა დღისი და ცეცხლი იყო მას ზედა ღამე წინაშე ყოვლისა სახლისა -სრარქსა“ (გამოს. 40, 36), „ღამე იგი დღედ დავეევ. ნათელი ახლოს არს პირსა წინაშე ბნელისასა“ (იობ. 17, 12), „განჰმარტა ღრუბელი სარილად მათდა და ცეცხლი მნათობად მათდა ღამე“ (დავ. 104, 39). „გამოუბრწყინდა ბნელსა შინა ნათელი წრფელთა. მოწყალე და შემწყწუნარებელ და მართალ“ (დავ. 111, 4), „რამეთუ ბნელი შენ მიერ არა დაბნელდეს, და ღამე, ვითარცა დღე, განათლდეს, ვითარცა

ბნელი მისი, ეგრეცა ნათელი მისი“ (დავ. 133, 12). „ბნელსა შინა იხილე ნათელი დიდი“ (წინასწ. ეს. 9, 2), „სცე მშვიერსა პური სვლით გამო შენით, და სული დამდაბლებული აღავსო, მაშინ აღმო-
უზრწყინდეს ბნელსა შინა ნათელი შენი. და ბნელი შენი, ვითარცა შუადღე“ (წინასწ. ეს. 58, 10).

„ამან (ნირო — ტ. მ.) წმიდამან აღანთო გულსა ჩემსა სანთელი ნათლისაჲ და შუვა ღამეს ოდენ მეჩუენა მე მზმ ბრწყინვალჲ, ქრისტე ღმერთი ჩუენი“¹, „ნათელნი ბრწყინვალენი ღამე ყოველ, ვითარცა ლაშპარნი აღნთებულნი“². „უკუეთუ მოგცეს შენ მაღალმან ცხო-
რებაჲ, იხილო შემდგომად სამი დღისა ამბოხებაჲ, და მეყსეულად გამოზრწყინდეს მზმ ღამესა და მთოვარე დღესა“³, „რომელნიცა ცრემლთა წილ სისხლთა დასთხვედეს გუამსა მას მისსა ზედა წმიდა-
სა და იტყოდეს: ვაჲ ჩუენდა, ვაჲ ჩუენდა, წმიდაო, რამეთუ ვიდრე შენ ჩუენ თანა იყავ, ღამეცა დღე იყვნეს, ხოლო აწ რა განგუეშორე, დღენიცა ღამე არიან“⁴.

„თულთაგან გონებისა ჩემისათა მოსძარცუე ბნელი უმეცრეები-
საჲ, ნათელო დაუსაბამო ქრისტე“⁵, „ქრისტე, თვით მნათობი დაუ-
ღაიებელი ადამის განანათლებელი ბნელისა ძალსა დამხსნელი, ადა-
მიანთა მხსნელი“⁶; „მზე სიმართლისა... აღმობრწყინდა დღეს საფ-
ლავისაგან და განაქარვა ბნელი“⁷, „განაახლნა დაძუელებულნი და
აღპოიყვანნა დანთქმულნი უფსკრულთაგან წყუდიადისაჲთა... ქრისტე
ვითარცა მზე აღმოცრწყინდა საფლავით დაუსაბამო იგი ნათელი“⁸,
„ცხოვრებისათვის ადამის ნათესავისა შეცთომილისა, მრავალმოწყალე
მოპხუედ ქუესკნელად და განაქარვე მთავრობაჲ ბნელისაჲ, ხოლო გა-
ნათლდეს ბნელისა მყოფნი ნათლისა უხილავისა ბრწყინვალეებითა“⁹,
„ნათელი რაჲ გამოუჩნდა სოფელსა წარუვალნი და ღამე დღედ მო-

¹ ძეგლები, I, გვ. 159.

² იქვე, გვ. 183.

³ ძველ აღთქმის აპოკრიფების ქართული ვერსიები, წიგნი I, გვ. 340.

⁴ ძეგლები, II, გვ. 167.

⁵ მიქაელ მოდრეკილის ჰიმნები, გვ. 125.

⁶ იქვე, გვ. 44.

⁷ ღმერთისა სანთელი მოღვათა, გვ. 225.

⁸ იქვე, გვ. 236.

⁹ იქვე, გვ. 19.

გუეაზლა ჩუენ“¹, „საღმრთონი მცხინვარებანი ელვიდეს საუწჯეთა წყუდიადისათა“².

„აღივსნეს საღმრთოა სინათლისა ელვითა ბნელისა საუნჯენი, რაჟამს შთაჰხედ ქრისტე ნათელი უსხეულოა, განჰკუეთენ ძალი წყუდიადისა და მის მიერ დაშვილთა სულთა აღმოუწოდე ნათლად ღმრთეებისა შენისა“³.

„აღმოსავლით მადლით ვიხილეთ ქრისტე ბრწყინვალე მსხლმარეთა ბნელსა შინა დღეს და აჩრდილთა სიკუდილისათა მნე იგი სიმართლისაჲ და განგვანათლა წყალობით“⁴.

„ესე რა შობად ქალწული მიუდგეს — თქვა:

ღამზრებ მნათობო ღამისაო“⁵.

„ნაოლისა გამოზრწყინებითა განაქარვე ღამე“⁶.

„ბნელსა მას შინა წვალეებისასა პბრწყინევედი ნათლითა საცნაურითა დაჰბადე, ქრისტე. ადამ ხატად ბრწყინვალედ, ხოლო მაცთურმან აცთუნა და დააბნელა“⁷, „ბნელისა განქარვებად მზე მოვალს“⁸.

შეიძლება დავასკვნათ: როგორც რუსთაველის, ასევე დ. გურამიშვილის პოეტურ სამყაროში „მზიანი ღამე“ გააზრებულია ქრისტეს სიმბოლოდ. მის მხატვრულ სახედ. ხოლო ორივე დიდი შემოქმედის მასაზრდოებელი წყარო, როგორც ჩანს, სასულიერო მწერლობა იყო. ეს განსაკუთრებით დ. გურამიშვილზე ითქმის, რადგანაც მასთან „მზიანი ღამე“, რუსთაველისაგან განსხვავებით, შეიძლება ითქვას, პიმნოგრაფიულ კონტექსტშია მოაზრებული, კერძოდ, ძველ დღესთან, ბნელ ღამესთან მიმართებაში.

¹ ნეემირებული ძღრსპირნი, გვ. 203.

² ძველ-ქართული სასულიერო პოეზია, გვ. 311.

³ იქვე, გვ. 324.

⁴ ქველი ქართული ლიტერატურის ძეგლები, წიგნი გამოსაცემად მოამზადა. შესავალი, შენიშვნები და ლექსიკონი დაურთო ა. ლოლაშვილმა, თბ., 1978, გვ. 432.

⁵ იქვე, გვ. 545.

⁶ ქართული პოეზია, I, გვ. 57.

⁷ იქვე, გვ. 101.

⁸ იქვე, გვ. 211.

„დავითიანის“ ლექსთაშუბის საკითხები

ა) ს ტ რ ო ფ ი

რიტმული ერთეულების — ტერფისა და მუხლის ურთიერთკავშირი ქმნის ტაეპს, ტაეპთა ერთობლიობით კი იზადება სტროფი. იგი „თემატიურად და კომპოზიციურად დამთავრებული წევრია ლექსისა და კანონზომიერად მეორდება ნაწარმოებში“¹. სტროფის წარმოშობის ისტორია ლექსის, საერთოდ, პოეზიის გაჩენის დღიდან იწყება. ეს „დღე“ კი უცილობლად პირველად ხალხური შემოქმედების წიაღში გათენდა, საიდანაც გაიკვლია გზა სასულიერო და საერო მწერლობის სამყაროში. „აშკარაა, — წერს პ. ინგოროყვა, — რომ კლასიკური ქართული ლექსის სათავე და პირველწყარო არის ქართული ხალხური სიტყვიერება, ძველ-ქართული ხალხური პოეზია“². ხალხში დამუშავებულ სტროფულ კომპოზიციებს ხალხური სტროფი ეწოდება. მაგრამ არსებობს გამოთქმა — ა ლ კ ე ო ს ი ს ს ტ რ ო ფ ი, ა რ ქ ი ლ ო ქ ე ს ს ტ რ ო ფ ი, ს ა ფ ო ს ს ტ რ ო ფ ი, ა ლ კ მ ა ნ ი ს ს ტ რ ო ფ ი, ო ნ ე გ ი ნ ი ს ს ტ რ ო ფ ი (ამათ და სხვა მისთანებს თავისუფლად შეიძლება ამოეუყენოთ გვერდით დ ა ვ ი თ ვ უ რ ა მ ი შ ვ ი ლ ი ს ს ტ რ ო ფ ი, გ ა ლ ა კ ტ ი ო ნ ი ს ს ტ რ ო ფ ი³), რაც ცალკეულ ავტორთა თუ მხატვრული პოეტური ქმნილებების სახელწოდებიდანაა ამოზრდილი.

¹ ა. გაწერელია, რჩეული ნაწერები, II, თბ., 1965, გვ. 384.

² პ. ინგოროყვა, თხზ., ტ. III, თბ., 1965, გვ. 20.

³ მართებულად აღნიშნა ა. ხინთიბიძემ, რომ „მშვიდობის წიგნის“ უნიკალური სტროფული სისტემა — სუთმარცვლიანი საზომით, რვატაეპდით და რათმათა თავისებური განლაგებით — „გალაკტიონის სტროფის“ სახელია შეიძლება ზოინთლოს (იხ. მისი წიგნი — გალაკტიონის პოეტიკა, თბ., 1987, გვ. 266).

დ. გურამიშვილის სტროფზე დაკვირვებანი ორგანულად უკავშირდება ხალხური პოეზიის სამყაროს, სასულიერო და საერო პოეტური ძეგლების არსენალს, რომლებთან მიმართებაში მისი განხილვა საშუალებას მოგვცემს, ნათლად გამოიკვეთოს მოცემული თვალსაზრისით „დავითიანის“ ნოვატორული ხასიათი.

ქართულ ხალხურ პოეზიაში ვხვდებით ორტაეპიან, სამტაეპიან (რაც უთუოდ შემთხვევითი ხასიათის მატარებელი უნდა იყოს), ოთხტაეპიან, ხუთტაეპიან (იგი უმთავრესად სასიმღერო ლექსებში გვხვდება), ექვსტაეპიან, შვიდტაეპიან (სტროფის ეს სახე იშვიათობას წარმოადგენს ხალხურ ლექსში), რვატაეპიან, ცხრატაეპიან (ესეც გამონაკლისის სახით), ათტაეპიან ლექსებს. ასევე თორმეტი, თოთხმეტი, თექვსმეტი და მეტ ტაეპიანი სტროფები და ლექსები ქართულ ხალხურ პოეზიაში ყოველთვის ერთრითმიანობის (ინტერვალთ) პრინციპს ემყარებიან¹.

ქართული კლასიკური ლექსის სტროფი ტაეპთა რაოდენობის მიხედვით შემდეგი სახისაა: ორტაეპიანი, სამტაეპიანი, ოთხტაეპიანი, ხუთტაეპიანი, ექვსტაეპიანი, შვიდტაეპიანი, რვატაეპიანი, ცხრა და ათტაეპიანი. ა. გაწერელია წერს: ქართული სტროფიკის ძირითადი სახეები 2-დან 10 ტაეპის ფარგლებშია მოქცეული, სხვა სახეები კი სპორადულად გვხვდებიან².

რა უდგომარეობაა ამ მიმართულებით დ. გურამიშვილის პოეზიაში? „დავითიანში“ თავმოყრილი თხზულებების სტროფები 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 14, 18-ტაეპიანია, რომელზეც ქვემოთ მოგვიწევს მსჯელობა. საუბარი დავიწყოთ ოთხტაეპიანი სტროფით, რომლის რიცხვი არის 1113. დიან, დ. გურამიშვილს 4 ტაეპისაგან შემდგარი 1113 ხანა დაუწერია. ეს გამოწვეულია იმ გარემოებით, რომ, საერთოდ, ქართულ კლასიკურ ლექსში დიდი უპირატესობით სარგებლობს კატრენი. ეს განსაკუთრებით იტქმის აღორძინების პერიოდის ქართულ პოეზიაზე. ოთხტაეპიანი სტროფი მწერლობაში ხალხური პოეზიის ზეგავლენით ვაბატონდა. მას ჩვენს მწერლობაში უდიდესი პოპულარობა „ვეფხისტყაოსანმა“ მოუპოვა. უფრო მეტიც, როგორც სპეციალურ ლიტერატურაში მითითებულია, ოთხტაეპედი ჩვენს პოეზიაში რუსთაველმა დააკანონა. ეს არ არის შემთხვევითი ფაქტორი. დიდი

¹ დაწერილებათ იხ. ჯ. ბარდაველიძე, ქართული ხალხური ლექსი, თბ., 1979, გვ. 109--118.

² ა. გაწერელია, რჩეული ნაწერები, II, გვ. 411.

პოეტმა, რომელმაც სწორუპოვრად იცოდა ქართველი კაცის პოეტური ბუნების სამყარო და ხასიათი. ბრძნულად განჭვრიტა, რომ მისი ერის მხატვრულ-პოეტურ ენერგიასა და სულიერ შემართებას ყველაზე მეტად ჰკულობდა კატრენი. აქ იგი უთუოდ ხალხურ პოეტურ რეპერტუარსაც უწევდა ანგარიშს. რუსთაველი რომ ოთხტაეპედის ხელოვნური დამკანონებელი ყოფილიყო, იგი მისი ეპოქის საზღვრებს იქით ნაბიჯს ვერ გადადგამდა. ქართულ პოეზიაში კატრენის გაბატონებით სულმნათმა შოთამ მიაგნო ჩვენი ხალხის პოეტური განწყობილების ამოსავალ წყაროს, რაც მომდევნო მ საუკუნემ პირწმინდად დაადასტურა, განსაკუთრებით კი — დ. გურამიშვილის მხატვრულმა აზროვნებამ.

ა. გაწერელისა დაკვირვებით, ოთხტაეპიანი იზომეტრული (თანაზომიერი) გარეგანი (ჭვარედინი და მეტწილად ქალური) რითმები არჩილის შემდეგ ყველაზე სწორად და კლასიკურად სრულყოფილი სახით გვხვდება დ. გურამიშვილთან¹. მოტანილ ციტატაში ნახსენები იყო ცნება იზომეტრული სტროფი. აქვე უნდა გავიმეოროთ, რომ ლიტერატურისმცოდნეობაში გამოყოფენ სტროფის ორ სახეს: 1) იზომეტრულსა და 2) ჰეტერომეტრულს. იზომეტრულ სტროფში შემავალ ტაეპებში მარცვალთა რაოდენობა თანაბარია, ხოლო ჰეტერომეტრული ხანის სტრიქონები სხვადასხვა რაოდენობის მარცვლებს ითვლის. „დავითიანში“ გაბატონებული ადგილი აქვს მიკუთვნებული იზომეტრულ სტროფს, თუმცა მასში გამოვლინება უპოვია ჰეტერომეტრულ სტროფსაც. უფრო მეტიც, ა. გაწერელის მტკიცებით, ქართულ პოეზიაში მისი პირველი შემომღებია დ. გურამიშვილი².

განვიხილოთ „დავითიანის“ იზომეტრული და ჰეტერომეტრული სტროფები. პირველ რიგში გავეცნოთ ოთხტაეპიან³ ხანებს. როგორც ზემოთაც მივუთითეთ, საერთოდ, დ. გურამიშვილის პოეზიაში 1113-მდე ოთხტაეპიანი სტროფი გვხვდება. დასახელებულ სტროფებში შე-

¹ ა. გაწერელია, ა. რჩული ნაწერები, II, გვ. 400.

² იქვე, გვ. 412.

³ „ტაეპი“ ძველ ქართულში აღნიშნავდა სტრიქონს, იგი გაგებული იყო ერთ-ტაეპიან ლექსადაც, ასევე ამ ცნებაში სტროფის მნიშვნელობასაც უხვდებოდა აღორძინების პერიოდში (დაწვრილებით იხ. გ. ნიქაძე, ნაწყვევები ქართული პოეტულის ისტორიიდან, თბ., 1974, გვ. 26—31).

შავალი ტაეპები მარცვალთა რაოდენობის მიხედვით გვაქვს 8, 10, 12, 13, 14, 16 და 20-მარცვლიანები.

რვა მარცვლიანი ოთხტაეპიანი სტროფით რამდენიმე თხზულება („მზეთა-მზის ვედრება დავითისაგან“, „არია“, „ადამის საჩივარი“ და ა. შ.) დაუწერია დ. გურამიშვილს. ვინ უნდა მივიჩნიოთ ქართულ პოეზიაში რვა მარცვლიანი ოთხტაეპიანი სტროფის შემომღებად? ვფიქრობთ, ცნობილი მეცნიერი ა. გაწერელია უნებლიე შეცდომას (ე. წ. „კალმის ლაფსუსს“) უშვებს, როდესაც ამბობს: „საგანგებოდ უნდა აღინიშნოს ის ფაქტი, რომ პირველად არჩილ მეფე წერს მ-მარცვლიანი სანომის ოთხტაეპიან სტროფს ჯვარდიანი ქორეცლ-ართმებით“. მკვლევარს საილუსტრაციოდ მოაქვს შემდეგი ხანა:

„ადამს ჰკითხეს, რატომ სტორი,
რომ სწუხს, რა გაქვს საწუხარი.
რად არ გიცინიან პირი,
ხარ მკმუნვარე, გაუხარი“¹.

მოტანილი სტროფის ავტორია არა არჩილი, არამედ დ. გურამიშვილი. ა. გაწერელიას სრულიად შემთხვევით აქვს იგი მიკუთვნებული არჩილისთვის. თანაც სტროფის ბოლოს მიწერია „გაბაასება“. ციტირებული სტრიქონებით კი დ. გურამიშვილის ლექსი „ადამის საჩივარი“ იწყება. არჩილს საერთოდ არ გააჩნია მ-მარცვლიანი ოთხტაეპიანი სტროფი. თუ ზემოთ დასახელებულ ხანას მივიჩნევთ ქართულ პოეზიაში ტიპური მ-მარცვლიანი ოთხტაეპიანი სტროფის პირველ ნიმუშად, მაშინ, ზუნებრივია, მის შემომტანად დ. გურამიშვილი ჩაითვლება, მაგრამ ეს შეცდომისაგან თავს ვერ დაგვაზღვევინებს. ვფიქრობთ, ჩვენს ეროვნულ პოეზიაში აღნიშნული ტიპის სტროფის დამამკვიდრებელი სულხან-საბა ორბელიანი უნდა იყოს. აი, ერთი მაგალითი:

„რავომ გმელეთო იარო,
ჩემს მღურავეს ვერ უწიარო:
არა ვქნა საუდიარო,
გლებთ არსად მოვამშობარო“².

¹ ა. გაწერელია, რჩეული ნაწერები, II, გვ. 399.

² ქილილა და დამანა. სპარსლოდან თარგმნილი მეფე ეახტანგ მე-ე ქვისისა და სულხან-საბა ორბელიანის მიერ. ტექსტი დაადგინა შესავალი, კომენტარები და ლექსიკონი დავით მ. თოდუამ, თბ., 1975. გვ. 313 (ქვემოთ — ქილილა და დამანა).

აღსანიშნავია, რომ ეს ხანა თავის წიგნში „სწავლა ლექსის თქმისა“ (ჭაშნიკი) შეუტანია მ. ბარათაშვილს ასეთი სახით:

„რაზომ ხმელეთი იარეო,
ჩემს მღურავს ვერ ეზიარეო:
არა ვქნა საუდიარეო,
გლექთ არსად მოვამშობარეო“¹.

სწორედ ეს გამხდარა მიზეზი იმისა, რომ ა. კილაიას მოცემული სტრიქონები მ. ბარათაშვილისთვის მიუყუთუნებია². მაგრამ ეს იმას როდი ნიშნავს, თითქოს „ჭაშნიკის“ ავტორს არ გააჩნდეს მ-მარცვლიანი ოთხტაეპიანი თხზულება:

„წყევა მაქვს საკურველისა,
მუხანათისა, კრელისა,
საწუთოს, წამთა მქმნელისა,
დიდების დამცემელისა“, (მოკლე შეწყობილი)³.

მ-მარცვლიანი ოთხტაეპიანი სტროფი აღორძინების პერიოდის ქართულ პოეზიაში ხალხური შემოქმედებიდან უნდა იყოს შემოსული. სპეციალურმა დაკვირვებამ გვიჩვენა, რომ, საერთოდ, ქართული ხალხური პოეტური ძეგლების 80%-ზე მეტი დაწერილია მ-მარცვლიანი ოთხტაეპიანი სტროფებით⁴. რაც შეეხება სულხან-საბა ორბელიანს, მ. ბარათაშვილს, დ. გურამიშვილს, სამეცნიერო ლიტერატურაში ფართოდაა გათვალისწინებული მათი კავშირი ხალხურ საუნჯესთან და სანალიზო სტროფიც სწორედ მისი გავლენით დაამკვიდრეს აღორძინების პერიოდის ქართულ პოეზიაში.

სულხან-საბა ორბელიანისა და მ. ბარათაშვილის მ-მარცვლიანი ოთხტაეპიანი სტროფები მხოლოდ ერთრითმიანია (სქემა — აააა). დ. გურამიშვილიც მიჰყვება მათ კვალს:

„სიტყვა — ძედ ღვთისად თ ხ რ ო ბ ი ლ ი,
ქალწულისაგან შ ო ბ ი ლ ი,

¹ ქართული პოეტის კრესტომათია, გ. მიქაძის რედაქციით და შენიშვნებით, თბ., 1954, გვ. 20.

² ა. კილაია, ლიტერატურისმცოდნეობის ძირითადი ცნებები, თბ., 1971, გვ. 522.

³ ქართული პოეზია, ტ. 5, შემდგენელი ლ. მენაბდე, თბ., 1976, გვ. 221.

⁴ ქართულ ხალხურ პოეზიაზე მსჯელობისას ძირითადად ვემყარებით იმ ნიმუშებს, რომლებიც შეტანილია წიგნებში: ქართული ხალხური პოეზია, თორმეტ ტომად, თბ., 1972—1980 წწ.

ჟრიათაგან გმობრილი,
„შეიქნა ლახვარ სობილი“ (139) ¹.

გარდა ამისა, ზემოთ დასახელებულ მწერალთაგან განსხვავებით, დ. გურამიშვილის ოთხტაეპიანი მ-მარცვლიანი სტროფის პირველი და მეორე სტრიქონი ერთიმეხა ერთმანეთს, ხოლო შესამე და მე-ოთხე კარედს სხვა პარალელური რითმა აერთიანებს (სქემა — ააბბ):

„ნაწლეენი, ღვიძლი და გული
შემქმნია ცეცხლით დაგული;
პირი შემკვრია წყენითა,
ვერა მითქვამს რა ენითა“ (139) ².

ამასთანავე აღვნიშნავთ, რომ დ. გურამიშვილის ერთ ლექსში („მზეთა-მზის ეედრება“...) 1—2 ტაეპის რიტმული აგებულება განსხვავდება მომდევნო 3—4 ტაეპის რიტმული აგებულებისაგან:

„მზეე, სიშორითა შენითა (5+3)
ესტირ გულზე კენესით, ქშენითა: (5+3)
ყინვა მკლავს და მარჩობს ზუქი: (4+4)
განმათბე, მომფინე შუქი!“ (3+3+2)

ასეთი ტიპის რიტმული აგებულების სტროფი, საერთოდ, პირველად ქართულ პოეზიაში ამ ლექსში იჩენს თავს. აქვე ჩვენს ინტერესს იწვევს ის გარემოებაც, რომ მ-მარცვლიანი ოთხტაეპიანი ჯვარედინ რითმიანი სტროფი (სქემა — ააბბ) პირველად „დავითიანში“ დასტურდება კლასიკურად სრულყოფილი სახით. მხოლოდ ერთ ხანას მოვიტანთ:

„ვინც რომ ჩემთვის ჯვარზედ წმინდა
გარდადინა სისხლის ღვარი.“

¹ ხალხურ პოეზიაში ძალზე იშვიათად, მაგრამ მაინც გვხვდება გარეგანი რითმები (სქემა — აააა) ოთხტაეპიან სტროფში (ქართული ხალხური პოეზია, ტ. VII, გვ. 158).

² ქართულ ხალხურ პოეტურ რეპერტუარში უფრო გავრცელებულია ასეთი სქემა — ააბა: უფლისციხური ტერტერა,
მალა გამორბის სერსერა,
ნაყიდი ფიჩხი დამიწვა,
არ შემარჩინა კენწერა“ (ქართული ხალხური პოეზია, ტ. VII,

მე მის მეტი არცინ მიხდა

მას ძნელს გზანედ წინამძღვარი“ (262) ¹.

დ. გურამიშვილს კიდევ ერთი სტროფი მოეპოვება, სადაც მე-2 და მე-4 ტაეპი ერთმანება ერთმანეთს:

„ყოვლად წმინდაო, დამადევ

წყლურზედ წამალი სამთელი,

შემამლებინე აღვანთო

მე შენს წინაშე სანთელი“ (281).

ასეთი სახის 8-მარცვლიანი ოთხკარედნიანი ხანა პირველად (მართალია, მხოლოდ ეს ერთადერთი ნიმუში) „დავითიანში“ გვხვდება, აზკარად იგრძნობა ხალხური პოეზიის გავლენის კვალი, სადაც მოცემულ ფორმას ლექსისას განსაკუთრებული ადგილი უკავია.

„დავითიანში“ გამოვლინებას პოულობს 10-მარცვლიანი ოთხტაეპიანი სტროფები. ანალოგიური ხანები გვხვდება ხალხურ პოეზიაში, ს. ორბელიანისა და მ. ბარათაშვილის შემოქმედებაში, მაგრამ მათთან შედარებით დ. გურამიშვილმა ამ ტიპის სტროფს მისცა უაღრესად სრულყოფილი სახე.

ხალხურ პოეზიაში 10-მარცვლიანი სტროფა არცთუ იცე ხშირად ფიგურირებს. აქ იგი გაგვანია პარალელური თემიანი, ერთი თემიანი, შინაგანრი თემიანიც (მხოლოდ ზოგიერთ ტაეპში: „იამთაზედა, თოვლიანზედა“), ჯვარედინრი თემიანი საერთოდ არ შეგვხვდება, თუ ასეთ სტროფს არ მივიღებთ მხედველობაში:

„ვითარცა ზეცით, ეგრეცა ქვეყნო

პურსა არსებით მომცემო ჩვენო,

მოველ სუფევით, ყოვნება შენი

რომ სატანისა არ მოგვაჩვენო“ ².

აქა-იქ ურითმო სტროფსაც წავაწყდებით ხოლმე:

„ამოაშუქა ბრწყინვალე მზემა,

გამოიღვიძა ყველა სულდგმულმა,

¹ აქვე საგანგებოდ გვინდა იმის აღნიშვნა, რომ ხალხურ პოეზიაში 8-მარცვლიანი ოთხტაეპიანი ჯვარედინრი თემიანი სტროფი საერთოდ არ შეგვხვდება, თუ მხედველობაში არ მივიღებთ იმ ორიოდ ნიმუშს, რომელიც ჯ. ბარდაველიძის წიგნშია დამოწმებული (იხ. დასახ. წიგნი, გვ. 154). ეს კიდევ უფრო შრდის დ. გურამიშვილის პროორიტეტს მოცემულ ტიპის სტროფის ქართულ პოეზიაში დამკერდებაში.

² ქართული ხალხური პოეზია, II, გვ. 134.

მეცხვარემ ცევაო სერზე შეშალა,
მეხრემ გუთანზე ლექსი შესძახა¹.

10-მარცვლიან ოთხტაეპიან სტროფს ქართულ პოეზიაში პირველად ს. ორბელიანის შემოქმედებაში, შემდეგ კი მ. ბარათაშვილის პოეზიასა და „ნარგიზოვანში“ ვხვდებით, თუმცა აქვე ისიც უნდა ითქვას, რომ მეტრულ-კომპოზიციური თვალსაზრისით ისინი გაქრილი ვაშლივით ჰგვანან ერთმანეთს, სადაც 1—3 ტაეპი გარეგან ერთ რითმაზეა აგებული, მე-4 სტრიქონი კი წინარე სამ ტაეპს ერთმება და იგი ყველა სტროფის მე-4 ტაეპად (რეფრენი) გვევლინება (სქემა — აააბ)².

შეიძლება ითქვას, დ. გურამიშვილმა პირველად გაუხსნა გზა ქართულ პოეზიაში 10-მარცვლიან ოთხტაეპიან ჯვარედინრითმიან ხანებს. ამ მხრივ განსაკუთრებით განოიჩჩევა ლექსი „ოდეს დავით გურამიშვილი პრუსიაში დატყოვდა“... ამ თხზულებიდან მხოლოდ ერთ ტიპურ საილუსტრაციო მასალას დავიმოწმებთ:

„ნუ ხარ სულელი, ზარბაც-უ დ ე ბ ი,
არ დაგეკარგოს ქრისტეს ქო რ წ ი ლ ი.
ნუმცა იქნები წ ი ლ და უ დ ე ბ ი,
საინაჯისა არ ირგო წ ი ლ ი“ (132).

ასევე დ. გურამიშვილმა პირველად მოგვცა ქართულ პოეზიაში ისეთი ხანები, რომლის ტაეპები შინაგან და გარეგან რითმებზეა აგებული. ნათქვამი ვრცელდება 1—3 სტრიქონებზე, მე-4 ტაეპს კი მათგან დამოუკიდებელი შინაგანი რითმა აქვს (სქემა — აააბ). ამ მხრივცალკე უნდა გამოვეყოთ ლექსი „გოდება დავითისა“. აი მხოლოდ ერთი მაგალითი:

„მე ამად ვსტორი, არა გაქვს პირი,
შემაქენ კირი, საქმე საკირი.
მე შენგნით მწირი, ვარ განაწირი,
რაზომც ანათობ. სულ მუხანათობ“ (162).

ოდონდ აქ გამოირიცხება რეფრენი — „ჯაი ს:წუთრო, ცრუო სოფელო!“

დ. გურამიშვილს აკრუთვე მოუცია მხოლოდ გარეგან რითმაზე აგებული სტრიქონებიც (სქემა — აააა):

¹ ქართული ხალხური პოეზია, ტ. VIII, გვ. 81.

² შტრ. ქილრა და დამანა. გვ. 704; ქართული პოეზია, 7, გვ. 222, 557.

„აღარ მსურს ქნარი, საკრავად სტვირი,
არც ზედ დამღერა, აწ ამას ვსტირი;
ცრუემან საწუთრომ მარიდა პირი,
არ აღმისრულა მან დანაპირი“ (267) ¹.

აქ არც პარალელურროთმიანი ტაეპებიც გამოგვრჩეს (სქემა-ააბბ):

„მცხედრად მდებარე, გულ-კელ-კრეფული
მივალ, არ მიმდევს თან ერთი ფული:
თუ რამე მაქვენდა, ყველა მანდ დაირჩა:
ყმა, სახლ, ბალ, ბოსტან, თეთრი თუ ფარჩა“ (268).

„დავითიანში“, მართალია, ძალზე იშვიათად (თითქმის მხოლოდ 3 სტროფი). მაგრამ მაინც თავს იჩენს ისეთი შემთხვევებიც, სადაც მე-2 და მე-4 ტაეპი ერთმება ერთმანეთს, 1-ლი და მე-3 კი ურთიბოა (სქემა — აბგბ):

„ვით მე არ მინდო ცრუემან საწუთრომ,
ეგრეთვე: ვგონებ, არცა შენ გინდოს,
შენ მე მიბრძანე ცოდვილს შენდობა,
ღმერთმან შენ შენი ცოდვა შეგინდოს“ (270. შდრ. გვ. 278).

არც 12-მარცვლიანი ოთხტაეპიანი სტროფებია უცხო
„ქართლის ჳირის“ ავტორისათვის:

„თომავე, დავით მეო, ამ წიგნს მოგართმეო!
წაიკითხე, შენ გაშინჯე, კარგად შეიტყუეო,
რომელიც ჳმა შენ შეგეწყო, მეც ის შევაწყოო.
თუ რამ შენთვის მამეპაროს, შენთვის გარდინყო“ (82).

ერთი შეხედვით, დ. გურამიშვილი პირდაპირ ასახელებს ვინმე თო-
მას, რომლის „გმაზე“ დაუწერია თხზულება. ან წიგნი. სამეცნიერო
ლიტერატურაში გარკვეულია, რომ „გმა“ ნიშნავს მეტრს, საზომს. თუ
ყველაფერს ამას გავითვალისწინებთ, მაშინ გამოდის, რომ ამ ლექსის
მეტრული აგებულების პირველწყაროზე მიგვანიშნებს თომას სახით
პოეტი, რომელსაც დაუწერია თურმე „ქალთა-მზე“ 12-მარცვლიანი

¹ ანალოგიური ერთი საუკეთესო ნიმუში შეიძლება მოვიხსოთ ქართულ
საღვთისმეტყველოდან: „აგერ მეცხვარე მალალ მთაზედა,
კომბალი უღვეს ვაქეაქს მხარზედა,
ცხვარიც ბერი ჳყავს თავის თმაზედა,
სალამურს უკრავს ჳარის ხმაზედა“ (ქართული ხალხ-
ური პოეზია, VIII, გვ. 79).

მეცხვარემ ცხვარი სერზე შეშალა,
მეზარემ გუთანზე ლექსი შესძახა“¹.

10-მარცვლიან ოთხტაეპიან სტროფს ქართულ პოეზიაში პირველად ს. ორბელიანის შემოქმედებაში, შემდეგ კი მ. ბარათაშვილის პოეზიასა და „ნარგიზოვანში“ ვხვდებით, თუმცა აქვე ისიც უნდა ითქვას, რომ მეტრულ-კომპოზიციური თვალსაზრისით ისინი გაქრალი ვაშლივით ჰგვანან ერთმანეთს, სადაც 1—3 ტაეპი გარეგან ერთ რითმანზეა აგებული, მე-4 სტრიქონი კი წინარე სამ ტაეპს ერთმედა და იგი ყველა სტროფის მე-4 ტაეპად (რედუცირებული) გვევლინება (სქემა — აააბ)².

შეიძლება ითქვას, დ. გურამიშვილმა პირველად გაუხსნა გზა ქართულ პოეზიაში 10-მარცვლიან ოთხტაეპიან ქვარედინრითმიან ხანებს. ამ მხრივ განსაკუთრებით გამოირჩევა ლექსი „ოდეს დავით გურამიშვილი პრუსიაში დატყოვდა“... ამ თხზულებიდან მხოლოდ ერთ ტიპურ საილუსტრაციო მასალას დავიმოწმებთ:

„ნუ ხარ სულელი, ზარმაცუ დ ე ბ ი,
არ დაგეკარგოს ქრისტეს ქ ო რ წ ი ლ ი.
ნუმცა იქნები წ ი ლ დ ა უ დ ე ბ ი,
საინაჯისა არ ირგო წ ი ლ ი“ (132).

ასევე დ. გურამიშვილმა პირველად მოგვცა ქართულ პოეზიაში ისეთი ხანები, რომლის ტაეპები შინაგან და გარეგან რითმებზეა აგებული. ნათქვამი ვრცელდება 1—3 სტრიქონებზე, მე-4 ტაეპს კი მათგან დამოუკიდებელი შინაგანი რითმა აქვს (სქემა — აააბ). ამ მხრივ ცალკე უნდა გამოვეყოს ლექსი „გოდება დავითისა“. აი მხოლოდ ერთი მაგალითი:

„მე ამად ვსტორი. არა გაქვს პირი,
შემაქენ კირი. საქმე საჭირი.
მე შენგნით მწირი, ვარ განაწირი,
რანომც ანათობ, სულ მუხანათობ“ (162).

ოღონდ აქ გამოირიცხება რედუცირებული — „ვაი ს:წუჯრო, ცრუო სოფელო!“

გურამიშვილს აკრებულ მოუცია მხოლოდ გარეგან რითმანზე აგებული სტრიქონებიც (სქემა — აააა):

¹ ქართული ხალხური პოეზია, ტ. VIII, გვ. 81.

² შარ. ქილია და დამანა, გვ. 70; ქართული პოეზია, გვ. 222, 557.

გამნუონწყი შქართუნი დო აშოჯინი მა,

ბეა დო თუთას ქოგურაფუ, მუში ჭირიმა“¹.

დ. გურამიშვილმა პირველმა დაამკვიდრა ქართულ პოეზიაში 14-მარცვლიანი ოთხკარედიანი სტროფი. ამისი კლასიკური ნიმუშია, სხვა ლექსებს („ლოცვა“, გვ. 80; „სამების ვედრება“, გვ. 81; „ძის ვედრება“, გვ. 82) რომ თავი დავანებოთ, „ზუბოვკა“.

„ზუბოვკიდან მომავალმან ვნახე ერთი ქალი,
მეტად ტურფა, შვენიერი, მაზე დამრჩა თვალი.

შავ თვალ-წარბას, პირად თეთრსა ასხდა შავი ხალი,
მისმან ეშხმან დაცამლენწა, შემიმუსრა ძვალი“ (144).

საგანგებოდ შევნიშნავთ, რომ ჩვენს ხალხურ პოეზიაში ამ ტიპის ხანები აღარ გვხვდება.

გასაგები მიზეზების გამო „დავითიანში“ ყველაზე ფართო და დიდი მასშტაბითაა წარმოდგენილი 16-მარცვლიანი ოთხტაეპიანი სტროფები. ამ პრინციპით არის შეთხზული პოეტის მიერ არა მარტო ეპიკური („ქართლის ჭირი“), არამედ ლირიკული თხზულებებიც. დ. გურამიშვილი უფრო მეტად დაბალ შაირს მიმართავს. ზემოთ ვთქვი—გასაგები მიზეზების გამო პოეზია ფართო გამოხატულება შაირის მეტრმა „დავითიანში“. აქ, ცხადია, პირველ რიგში მხედველობაში გვაქვს „ვეფხისტყაოსნის“ გავლენა, საერთოდ, აღორძინების პერიოდის ქართულ პოეზიაზე და, კონკრეტულად, „დავითიანზე“. ამასთანავე აღვნიშნავთ, რომ რუსთაველის სტროფებში შემავალ კარედებს ახასიათებს ერთრიტმიანობა (გარეგანი რითმები), მის კვალს მიჰყვებიან ამ თვალსაზრისით XVII—XVIII სს. ქართველი პოეტებიც, ნათ შორის, ბუნებრივია, გავლენას ვერც დ. გურამიშვილი ასცდებოდა. მაგრამ რუსთაველის ეს წამლეკავი გავლენა, ეტყობა, პირველად მ. ბარათაშვილმა დაარღვია. მან შეთხზა 16-მარცვლიანი ოთხტაეპიანი ხანები, რომელთათვის დამახასიათებელია შინაგან-გარეგანი რითმები: „რადგან ვიყავ მისი მ დ ო მ ი, არა მმართებს მასთან ო მ ი, ჭმუნვა მომცეს თუ რ ა ნ ო მ ი, უნდა ვიყო მუდამ მ თ შ ო მ ი. მაგრამ ჩემებრ კაცთა ტ ო მ ი არ უქმნია ჭირთა მ წ დ ო მ ი, ურიცხვი და გა ნ უ ზ ო მ ი ჩემთვის მოსარ ჩ ო მ ი“². ზუსტად ანალოგიური ტიპის სტროფები გააჩნია „ნარგიზოვანის“

¹ ქართული ხალხური პოეზია, VIII, გვ. 121.

² ქართული პოეზია, ტ. 5, გვ. 219.

ავტორსაც, რომლის სანიმუშოდ მოტანის აუცილებლობა, ვგონებ, არ დგას¹. თუმცა დ. გურამიშვილს მაინც გამოუნახავს გამოსავალი და აქაც მისეული კალმის მოსმით გამოუჩენია თავი. კერძოდ, მას შეუქმნია ზემოთ დასახელებულ მწერალთაგან განსხვავებული სტროფები ამ მხრივ განსაკუთრებით უნდა გამოვყოთ ლექსი „რეული“, რომელიც ორსტროფიანია. ამ თხზულების ხანების I-ლ და მე-3 ტაეპებს გააჩნიათ საერთო შინაგან-გარეგანი რითმა, ისევე როგორც მე-2 და მე-4 კარედებს:

„კორცია მიწა ტალახი, საწუთროს ფეჭით ნალაჯი:
სული უსხეულ მყოფელი, აქვს საუქუნო სოფელი.
კორცი მკვდარ-ვმელი ბალახი, აყოებულად ნანახი:
სული ცხოვრების მპყრობელი, ვით ბაზმა

გაუქრობელი“ (149).

„დავითიანში“ მხოლოდ ერთი სტროფია შეტანილი, რომელიც 20-მარცვლიანია და ოთხტაეპიანი, გარეგანი რითმით შემკული:

„აწ ზმობს მღექსელი; მზასა ვარ, ცხელი მაქო მწვადები,
დარბაზს წაილით.

მეფე იქ არი, სადაც ტახტზედა ზის დედოფალი მორთული
ჭილით.

მას ტყვის ღვინო წინ უდგი მინით, მას რა სვამს მეფე,
დაიწყებს ღიღინთ,

ასწევს ფეჭებსა, შეყოფს და გაყოფს, გულზედ მიიკრავს
ორისავ მჭილით“ (153).

დ. გურამიშვილს საკმაოდ შეუთხზავს იზომეტრულთან ერთად ოთხტაეპიანი ჰეტერომეტრული სტროფები. ამ მხრივ განსაკუთრებით „მხიარული ზაფხული“ უნდა დავასახელოთ, რომლის 244 სტროფი ჰეტერომეტრულია. ამ სახის სტროფის I-ლი და მე-2 სტროქონი 10-მარცვლიანია, მესამე — 12-მარცვლიანი, ხოლო მე-4—5-მარცვლიანი. ასევე I-ლ და მე-2 ტაეპებს აერთიანებთ გარეგანი რითმები, მე-3 კარედი კი შეიცავს შინაგან რითმებს („ფიქრით არ ასვენებს. აუშლის ავსსენებს“). ბოლო 5-მარცვლიანი ტაეპი წინარეთ არ ერთმმება, იგი ურითმოდ „მიებმის“ მათ (ინტერვალრიითმიანი სტროფი):

¹ ქართული პოეზია, ტ. 5, გვ. 552.

„თუ კაცს არა აქვს მართალი ძილი,
 სიკვდილი არის მისთვის ღვიძილი;
 ვარდების გონებას, დაიწყებს ღონებას,
 წაიღებს ფიქრით“ (236).

სავსებით სამართლიანად ჰეტერომეტრული სტროფის პირველ შემომტანად ქართულ პოეზიაში ა. ვაწერელიამ დ. გურამიშვილი დაასახულა. იგი წერს: „ჰეტერომეტრული ანუ არათანაბარტაეპიანი ხანები ქართულ კლასიკურ ლექსში უფრო ნაკლებადაა გავრცელებული, ვიდრე თანაბარზომიერი ანუ იზომეტრული სტროფები. მიუხედავად ამისა. ქართული ლექსი ჰეტერომეტრული სტროფის საინტერესო ნიმუშებით ღარიბი არაა. ჩვენში მისი პირველი შემომტანია დ. გურამიშვილი“¹. შესაძლოა მისი მასაზრდოებელი წყარო ამ მხრივ ხალხური პოეზია ყოფილიყო, სადაც არცთუ იშვიათად არის გაბნეული ჰეტერომეტრული სტროფები. ა. ვაწერელია საინტერესოდ შენიშნავს: „ჰეტერომეტრული ხანების შემცველი ლექსები გურამიშვილთან და ბესიკის სკოლის პოეტებთან მეტწილად რომელიმე სასიმღერო კილოსთან („ხმა“) არის შეხამებული: გურამიშვილთან — ქართულ. უკრაინულ ან რუსულ კილოებთან, ბესიკის სკოლის პოეტებთან კი — აღმოსავლურ „ხმებთან“. ინტონაციური მრავალფეროვნება და სტროფის შიგნით ტაეპების უთანაზომო განლაგება „ხმის“ ცვლისათვის შესაფერ ჩარჩოებს ქმნის (ჰეტერომეტრული სტროფი, საერთოდ, ლირიკულ პოეზიაში აღმოცენდა. იგი მელოდიურად მრავალფეროვანი იყო და შეეფერებოდა სიმღერასა და აკომპანემენტს)“².

აღსანიშნავია, რომ ხალხურ პოეზიაში ჰეტერომეტრული ოთხტაეპიანი სტროფები შედარებით მეტწილად ურითმო, ე. წ. თეთრ ლექსებში გვხვდება, თუმცა გამონაკლისს არც პარალელურრიტმიანი ხმეზი წარმოადგენს:

„ცოდვილო, ცოდვილო, სადამდინ დახვალ, (11)

არ ვიცი, მაგ ცოდვებით ქრისტესა ლახამ. (12)

ერთი მოიგონე ქრისტეს ვნებანი, (11)

წარედ სატანჯველი, შოლტის ცემანი“³. (11)

¹ ა. ვაწერელია, რჩეული ნაწერები, II, გვ. 412.

² იქვე, გვ. 413.

³ ქართული ხალხური პოეზია, II, გვ. 157.

როგორც სამართლიანად მიუთითა ჯ. ბარდაველიძემ, ხალხურ ლექსებში ჰეტერომეტრულობა განსაკუთრებით შეუმჩნეველია მაშინ, როდესაც სარიტმო სიტყვა პროსოდიული ხმოვნით მთავრდება. სიმღერის დროს პროსოდიული ხმოვანი გრძელდება და იგი თითქმის უტოლდება სხვა ტაეპის სიგრძეს¹. ამ მხრივ გამოირჩევა დ. გურამიშვილის ორტაეპიანი სტროფი, სადაც ვკითხულობთ:

„ეეო, მეო, აქეთ მომხედო, (11)

რას მომიტხრობს საყვარელი, ყური დაუგდო!“ (14)

როგორც ვხედავთ, ეს სასიმღერო კილო („ხმა“) პოეტს ხალხური პოეტური საუნჯიდან აუღია, სადაც პირველი ტაეპი 11-მარცვლიანია, მე-2 კი — 14-მარცვლიანი. კითხვის დროს მკითხველი თითქოს ვერც გრძნობს მარცვალთა უთანაზომობას. პროსოდიულ ხმოვანთა გაგრძელებით ორივე ტაეპი მარცვალთა რაოდენობის მიხედვით თითქოს ერთმანეთს ეტოლება.

ზემოთ ვახსენეთ „დავითიანის“ ორტაეპიანი სტროფი. იგი, მართალია, არც ისე ხშირად, მაგრამ მაინც შეგვახსენებს თავს ამ დიდ პოეტურ კრებულში.

ამ თვალსაზრისით მკითხველს პირველ რიგში უთუოდ დაამახსოვრდება ერთი ვრცელი ლექსი — „სიტყვა ესე ღვთისა“.

ქართულ პოეზიაში ორტაეპიანი სტროფის შემომღებია არჩილი. გავიხსენოთ მისი თხზულება „ლექსნი ასნი ორმუხლნი“. აქ სიტყვა „ლექსი“ გამოყენებულია „სტროფის“ მნიშვნელობით. ცნობილია, რომ ტერმინი „ლექსი“ XIX საუკუნის პირველ ნახევარამდე სხვადასხვა მნიშვნელობით (1. სიტყვა, 2. ტაეპი, 3. სტროფი, 4. ლექსი — СТИХ, 5. ლექსის სახეობა — ორტაეპიანი ლექსი) იხმარებოდა². არჩილის მიერ მოცემული ტერმინი — „ორმუხლნი“ ნიშნავს ორტაეპიანს. ე. ი. თხზულების სათაური — „ლექსნი ასნი ორმუხლნი“ — გულისხმობს ორტაეპიან 100 სტროფს. მაშასადამე, არჩილის თანახმად, „მუხლი“ უდრის „ტაეპს“. პირველი ქართული პოეტიკის ავტორი მ. ბარათაშვილი ამბობს: „ტაეპი ერთს მუხლსა ჰქვიან, რომელისაც ვმასა ბოლოს სტრიქონის ვმაზე იტყვი, იმ ვმის ტაეპი იქნება“³... ამრიგად, მ. ბარათაშვილის ამ ფრაზის მიხედვით მუხლი ტაეპის სინო-

¹ ჯ. ბარდაველიძე, ქართული ხალხური ლექსი, გვ. 120.

² გ. შიქაძე, ნარკვევები ქართული პოეტიკის ისტორიიდან, გვ. 33.

³ ქართული პოეტიკის ქრესტომათია, გვ. 9. შდრ. გვ. 33, 55, 147, 167, 180, 188, 190.

ნიმია (მუხლი — ტაეპი). იგი წყაროს არ ასახელებს, თუ საიდან მოდის „მუხლის“ სემანტიკის გაიგივება „ტაეპთან“. იქნებ მას ხელთ ჰქონდა ქართული პოეტის სახელმძღვანელო, რასაც ჩვენამდე არ მოუღწევია. საიდანაც სარგებლობდა ამ („მუხლი“) და სხვა ტერმინებით. ამიტომ ჩვენი ეროვნული ლიტერატურული მასალების საფუძველზე მ. ბარათაშვილის პირველწყაროდ „არჩილიანი“ უნდა დავასახელოთ, სადაც პირდაპირ მიგვანიშნა პოეტმა, რომ „მუხლი“ და „ტაეპი“ ერთი და იმავე მნიშვნელობის სიტყვებია კონკრეტულ შემთხვევაში — დასახელებული ლექსის სათაურის თანახმად.

ორტაეპიანი სტროფები პირველად, ეტყობა, ხალხურ პოეზიაში გაფორმდა, სადაც, ჯ. ბარდაველიძის სწორი მინიშნებით, მნიშვნელოვანი როლი უნდა ეთამაშა რითმას. მიჯრითი რითმა ადვილი აღსაქმელია და ხალხური პოეზიის ხასიათისათვის სავსებით შესაფერისი¹. თუმცა ორტაეპედი ურითმოც შეიძლება შეგვხედეს. არ არის გამორიცხული. რომ ორტაეპიანი სტროფები „არჩილიანში“ ხალხური ლექსის გავლენით შემოსულიყო. ორტაეპედი (ორკარედიანი ხანა) სპარსული პოეზიის კლასიკურ ფორმას წარმოადგენდა.

არჩილის შემდეგ (მისივე წაბაძვით) ორტაეპიანი ხანები მოუციათ თავიანთ შემოქმედებაში ს. ორბელიანს, ვანტანგ VI, მ. ბარათაშვილს, დ. გურამიშვილს და სხვ.

„დავითიანის“ ორტაეპედის მეტრიკული სტრუქტურა ასეთია — 9, 13, 14 და 17-მარცვლიანები, გარეგანი რითმებით შემკული, ყველა სტროფი (გარდა ერთისა, გვ. 127) იზომეტრულია.

როდესაც დ. გურამიშვილის ორტაეპიან ხანაზე და მის წყაროებზე ვმსჯელობთ, მწიგნობრულზე ნაკლებად არ გვესახება ხალხური ლექსის გავლენა. ამის თქმის საშუალებას გვაძლევს პოეტის ერთი ტიპური — ორტაეპედზე აგებული ვრცელი ლექსი — „სიტყვა ესე ღვთისა“, რომლის სათაურქვეშ მიუწერია პოეტს: „სიტყვისა-სიტყვად შეწყობილი და სწავლა საყვარლისა, ღვთისა და კაცისა ძისა, ყრმათათვის სიმღერად — ე ე ო, მ ე ო, ქ ა ლ ო ქ ა ლ თ ა-მ-ზ ე ო ს“ სანაცვლოდ სათქმელი. პოეტი აქ პირდაპირ ასახელებს ხალხურ წყაროს, რომლის კილოსთვის, მეტრისთვის, სტროფული კომპოზიციისთვის მიუპართავს და მის კვალობაზე შეუთხზავს ნაწარმოები. ამასთანავე,

¹ ჯ. ბარდაველიძე, ქართული ხალხური ლექსი, გვ. 108.

შევნიშნავთ, რომ 9, 13, 17-მარცვლიანი ორტაეპედი მხოლოდ დ. გუ-რამიშვილისეულია და მას წყაროები არ ეძებნება; ყოველ შემთხვე-ვაში, ჩვენს ხელთ არსებული მასალები ამის მტკიცების საშუალებას გვაძლევენ.

„ქართლის კირის“ ავტორს საკმაოდ მიუმართავს სამტა-ეპიან სტროფზე აგებულ ლექსებისთვისაც. ცნობილია, რომ ქართულ პოეზიაში მისი პირველი შემომღებია მ. ბარათაშვილი. ერთ სტროფს დავიმოწმებთ ლექსიდან — „ჩერნიჩკოს ხმა“ (სქე-მა — ააბ):

„შენი ნახვა გულსა ჩემსა ახამებს და ლხინსა ჰსცემსა,
თვალთა მიჰსცემს სინათლესა. მზისა სხივთა უნათლესსა.

ტრფიალო ლამაზო, მეტრფიალა ბაია შენი“¹.

ამ 5-სტროფიანი ლექსის ყველა მე-3 ტაეპი რეფრენს შეიცავს, ხოლო 1—2 სტრიქონები გარეგანი რითმითაა შეწყობილი ერთმანეთ-თან. მართალია, სრულიად შემთხვევითი ხასიათის მატარებელია, მაგრამ მაინც უნდა აღვნიშნოთ, რომ ვახტანგ VI-ის ლექსში „სა-ტრფიალონი“ გვხვდება მხოლოდ ერთი სამტაეპიანი ორი ხანა. აი ერთ-ერთი მათგანი:

„რაცა ვინ ქნა ამ სოფელსა. მასვე მიხვდა მისი წილი.

ამაზე ბრუნავს მბრუნავი, სხვა რა აქვს რამცა გებული,

შექმნასცა ორი მოყვასი გაყრილი განთვისებული“².

სპეციალურად უნდა შევნიშნოთ, რომ სამკარედნიანი ხანები ქართულ ხალხურ ლექსშიც იჩენს თავს. მრავალთავან ერთ ნიმუშს დაეასახელებთ:

„თუშო, ნუ ჩახვალ ხოშარას, ხოშარა ეკლიანია,

შიგ სამნი მგელნი ბუდობენ, სამივე ლეკვიანია,

თუ ჩახვალ, ვეღარ ამოხვალ. გოორგი ეტლიანია“³.

ხალხურ პოეზიაში განსაკუთრებით დომინირებს 16-მარცვლი-ანი სამტაეპიანი სტროფი, ყველა მათგანისთვის დამახასიათებელია ერთრიტმიანობა (გარეგანი რითმა). სქემა — ააა. ისეთი მომენტე-

¹ ქართული პოეზია, ტ. 5, გვ. 227.

² ვახტანგ მეექვსე, ლექსები და პოემები, ალ. ბარამიძის რედაქ-ციით, თბ., 1975, გვ. 43.

³ ვ. უმრიკაშვილი, ხალხური სიტყვიერება ოთხ ტომად, ტ. I, მ. ჩიქოვა-ნის რედაქციით, თბ., 1964, გვ. 93.

ბიკ გვაქვს. როცა 1—3 ტაეპები ერთმანეთს ერთმება, მეორე სტრიქონი კი ურითმოა (სქემა — აბა):

„დალიე და მიგდე ხ ე ლ შ ი,
მერე თვალი დაუჭირე,
როგორ ჩაეფარო ყ ე ლ შ ი“.

შესაძლოა სადავო იყოს თვალსაზრისი, რომ სამტაეპიანი ლექსები არ შეიძლება ჩაითვალოს ტოლფასოვან ლექსებად, რადგან სამტაეპში ლექსის ბუნებრივი რიტმულ-ინტონაციური იმპულსი სრული სახით ვერ მჟღავნდება¹. ამ შეხედულების გაზიარებას წინ ვერაფერი დაუდგება, როცა ასეთი სქემის სტროფთან გვექნება საქმე — აბა. ე. ი. სადაც 1 — 2 ტაეპები გართმულია, მე-2 კი ურითმოა, რაც ხელს უშლის „რიტმულ-ინტონაციური იმპულსის“ სრულყოფილად გამოქვანებას. მაგრამ იმავე აზრის გავრცელება, ვგონებ, გაჭირდება ისეთ სამკარედთან ხანაზე მსჯელობისას, რომლის ყველა სტრიქონი ერთ გარეგან რითმაზეა დამყარებული (სქემა — ააა):

„ათას ოცდასამ ცხრაშია შევიქენი ფირალია,
დღეში სამოცჯერ მომნახავენ, ხვანთქარი და ყირალია,
გურიაში ვინა; დოსტი, — სულ ყველაყა მტირალია“².

როგორც მკითხველი გრძნობს, ამ სტროფის რიტმულ-ინტონაციური იმპულსი მეტად თავისებურად უღერს და სწორედ ამაშია მისი ღირსება. ჩვენი ღრმა რწმენით, „დავითიანში“ სამტაეპიანი სტროფების საკმაო რაოდენობით თავმოყრა განპირობებულია ხალხური პოეზიის ზეგავლენით. თუმცა მისი ამ ტიპის ლექსები ხალხური ნიმუშების გამეორება კი არ არის, არამედ პოეტმა მას სრულიად ახლებური და თავისებური სახე მისცა. აქვე ისიც უნდა ითქვას, რომ დ. გურამიშვილის სამტაეპიანი ხანები ჰეტერომეტრულია. გარდა ერთი ლექსისა — „აღდგომის დღეს ყრმათაგან სამღერალი“ (122). მ. ბარათაშვილთან ერთად დ. გურამიშვილისთვის სამტაეპიანი ხანების შეთხზვისას ამოსავალი რომ ხალხური პოეზიაა, ამაზე მის ნაწარმოებთა სათაურების ქვეშ გაკეთებული წარწერები მიგვანიშნებენ: 1. „რუსულის სიმღერის კმა“: ჩთო ზა პრიჩინა, ვსელდა კრუჩინა (134), 2. „მეორე დავითის შესხმა“ რუსულის სიმღერის კმა: ნე დამ პოკოიუ, პოიდუ სტაბოიუ (133). 3. „სიმღერა“ ამისი კმა რომელ არს რუსულა-

¹ ქ. ბარდაველიძე, ქართული ხალხური ლექსი, გვ. 110.

² მ. ბარათაშვილი, ხალხური სიტყვიერება, 1, გვ. 183.

და: ჩუვსთუიუ სკორბი ლუტი ვსიაკო მინუტი (146). როგორც ვხედავთ, პოეტი სამტაეპიან სტროფებს ქმნის რუსული სიმღერის კილოს — „ხმები“ — საფუძველზე. „დავითიანის“ სამკარვლიანი ხანები გვაქვს 8, 10, 14 და 15-მარცვლიანები. ერთადერთი ლექსია („აღდგომის დღეს ყრმათაგან სამღერალი“), რომლის სამივე ტაეპი (თითოეულ ხანაში) არის 15-მარცვლიანი, სადაც 1—2 სტრიქონი ერთრიტმიანია (სქემა — აა), მე-3 კი რეფრენად („ალილუია, ალილუია, ალილუია!“) გასდევს ყველა სტროფს. „მეორე დავითის შესხმის“ პირველი ტაეპი შინაგანრიტმიანია („აბრაჰამის ღმერთი საბაოთი ერთი“), ასევე მე-2 სტრიქონსაც პირველისგან დამოუკიდებელი საკუთარი შინაგანი რითმა გააჩნია („მოქმედი ყოველთა მკვდართა და ცხოველთა“): 1—2 ტაეპი 12-მარცვლიანია, მე-3 ტაეპი კი — 6-მარცვლიანი. იგი ურიტმოა. თუმცა აქაც ერთ თავისებურებასთან საზიარებლად გვიწვევს პოეტი. კერძოდ, ამავე ლექსის მე-5 სტროფის მე-3 ტაეპი (6-მარცვლიანი) ერთიმემა მომღვევნო ხანის ექვსმარცვლიან მესამე კარელს:

„ქეშმარიტი ღმერთი...“

„ჯვარსა ეცვა ჩვენთვის“.

იგივე სურათი მეორდება მე-7 და მე-8 ხანაშიც:

„უგალობებ მე მას“.

„ზედ დაემღერი აქას“

„რუსულის სიმღერის ჯმის“ პირველი ტაეპიც შინაგანრიტმიანია („ისმინეთ, ერნო, გულთ მეცნიერნო“). ასევეა მე-2 სტრიქონიც. რომელსაც საკუთარი შინაგანი რითმა ამკობს („მე დავსძრავ ბაგებს, მოგიოხრობ კარგებს“), ხოლო მე-3 ტაეპი წინარე სტრიქონებს არ ერთიმემა, ე. ი. ურიტმოდ „მიეზმის“. 1—2 სტრიქონი 10-მარცვლიანია, მე-3 კი — 5-მარცვლიანი. განსაკუთრებული თავისებურებით გამოირჩევა ლექსი — „სიმღერა“. მისი პირველი კარელი 14-მარცვლიანია, შინაგანრიტმიანი: „საყვარელმან სიტყვა ავი მიოხრა გულსაწვევი“ (146). ალბათ, „კალმის ლაფსუსად“ ჩაითვლება ა. გაწერელიას მიერ გამოთქმული აზრი ამ ლექსის ყველა სტროფის პირველ ტაეპებთან დაკავშირებით: „სამტაეპიანი ხანების სხვაგვარი წყობით ხასიათდება დ. გურამიშვილის ლექსი „სიმღერა“, რომლის თვითეული სტროფის პირველი ურიტმო ტაეპი (ხაზგასმა ჩვენია — ტ. მ.) 14-მარცვლიანია, მეორე და მესამე კი — 8-მარცვ-

ლიანი, სტროფი ინტერვალითმიანია“¹, ამის აღიარების საფუძველს კი ეს თხზულება არ იძლევა. მისი სტროფების ყველა პირველი ტაეპი შინაგანრიტმიანია და არა ურიტმო. დავასახელოთ ეს რითმები: მრთაეი — თაეი. არ მიყვარხ არ — სუნად ყარხარ. ჟოხით — ქოხით. გლახად-თალხად. დადაგული — გაქდა გული. ესტირი — პირი. გახარება — აღსარება. გინდი — რიდი. მყვარი — მზაკვარი. დაიმარხე — შაინახე. შეგიყვარო — გამეყარო. შემიკვეთა — არ შეკვეთა. იცოდე — ვსცოდე და ა. შ. ამავე თხზულების მე-2 და მე-3 ტაეპი, როგორც უკვე ითქვა, მ-მარცვლიანია და გარეგანრიტმიანი (სქემა — აა):

„ნეტა რად ვიყო შენია,
სახით აერიგად შეენია“ (146).

„დავითიანის“ სტროფზე მსჯელობისას განსაკუთრებულ ინტერესს იწვევს იამბიკური ტიპის ლექსები, კერძოდ, მხედველობაში გვაქვს ხუთტაეპიანი ხანები.

როგორც ცნობილია, იამბიკური ლექსები (ჰიმნები) სათავეს იღებს ბერძნულ-ბიზანტიურ სასულიერო პოეზიაში, საიდანაც იმემკვიდრევა იგი ქართულმა ჰიმნოგრაფიამ. ტიპური ქართული იამბიკოს სტროფი ხუთტაეპიანია, თითოეული ტაეპი (მუხლობრივი განლაგება 5—7) 12 მარცვალს ითვლის. იგი ძირითადად ურიტმოა, მაგრამ რითმიანი იამბიკოც მოგვეპოვება. კ. კეკელიძის მიხედვით, ურიტმო იამბიკური ლექსის აღმოცენება VII საუკუნეს ეკუთვნის. როგორც პ. ინგოროყვა შენიშნავს, ტერმინი „იამბიკო“ ძველ ქართულ მწერლობაში ორნაირი მნიშვნელობით იხმარებოდა: 1. 12 მარცვლელი ლექსი (როგორც ძირითადი მნიშვნელობა ტერმინისა); 2. ზოგადი ლექსი². მანვე გარკვეია, რომ „იამბიკო“ — ზოგადი მნიშვნელობით „ლექსი“ — დამოწმებულია ეფრემ მცირესთან (XI ს.). იამბიკო იმდენად მტკიცედ დომინირებდა ძველ ქართულ პოეზიაში (ჰიმნოგრაფია), რომ მკვლევართა ერთი ნაწილი სხვა სახის ჰიმნოგრაფიულ ძეგლებს პროზაულ ჰიმნებად თვლიდნენ, რომლებიც „არავითარ ზომას და კანონს არ ემორჩილებიან“ (კ. კეკელიძე). პ. ინგოროყვას გამოკვლევებმა და აღმოჩენებმა ამ მოსაზრების გადასინჯვა გამოიწვია.

¹ ა. გაწერელია, რჩეული ნაწერები, II, გვ. 4:2.

² პ. ინგოროყვა, თხზ., III, გვ. 19.

როგორც ქართული პიმნოგრაფიის მკოდნეთ მოესხენება, სასულიერო პოეზიაში იამბიკოს ჟანრი განვითარების უმაღლესს ზღვრამდე აღწევს X საუკუნეში. არც აღორძინების პერიოდში მისცემია დავიწყებას იამბიკური სტროფი. აღსანიშნავია, რომ ამ ხანის არა მარტო სასულიერო, არამედ საერო პოეზიის წარმომადგენლებიც მიმართავენ იამბიკოს. საერთოდ, კლასიკური იამბიკოს სტროფები დატვირთულია რელიგიური შინაარსით. აღორძინების პერიოდის ქართულ პოეზიაში იამბიკოს ტიპის სტროფებმა ცვლილებები (დეფორმაცია) განიცადეს, იგი განტვირთული აღმოჩნდა „იამბიკოს ტრადიციული კომპონენტებისაგან“. ასეთი ხუთტაეპედები დაუწერიათ ს. ორბელიანს, მ. ბარათაშვილს. „ქაშნიკმა“ შემოგვეჩინა ხუთტაეპიანი ერთი ლექსი („ვახტანგური“), რომელიც ვახტანგ VI-ს ეკუთვნის. მისი 1—3 ტაეპი 16-მარცვლიანია. მე-4 სტრიქონი — 13-მარცვლიანი, მე-5 კი — 19-მარცვლიანი. ხუთივე კარედი საერთო რითმისაგან („ერელი“) შედგება¹. ეს ლექსი სატრფიალო ხასიათისაა. ასევე საბასა და მამუკას იამბიკობიც სასულიერო-რელიგიური შინაარსისაგან შორს დგანან. მათი იამბიკური ტიპის სტროფთა ტაეპები 10-მარცვლიანია. როგორცაღ. გურამიშვილის იამბიკო? „დავითიანის“ იამბიკური ლექსების კომპოზიციური და მეტრული წყობა განსხვავდება ყველა მისი წინამორბედი თუ თანამედროვე იამბიკოს ტიპის ხანებისაგან.

ამ თვალსაზრისით პირველ რიგში განვიხილოთ ლექსი „სიმღერა“ (142—143). იგი რვასტროფიანია, თითოეული ხანა კი — ხუთკარედიანი. პირველი და მეორე ტაეპი 16 — 16-მარცვლიანია, ერთი საერთო შინაგან-გარეგანი რითმებით შეწყობილი:

„რქვა: დიდება, ღმერთო შენ და, ცად და ქვეყნად რაც აღშენდა!

დავით წმითა ნესტეს აფ შევენ და, გიგალობდა ვითა გ შევენ და“. ლექსის მესამე და მეოთხე ტაეპი შინაგანი რითმების შემცველია და 14-მარცვლიანი:

„ღმერთო, მიყავ წყალობა, მე შენი ვსთქვა გალობა;
შენ გაქებდა ყოველი, შენვნით რაც აცხოველი“.

¹ „ვახტანგური“ ლექსის შესახებ იხ. აღ. ბარამიძის დაკვირვებანი წიგნში: ვახტანგ VI, ლექსები და პოემები. გვ. XVI; გ. მარქაძე, ნარკვევები ქართული პოეტრიის ისტორიიდან, გვ. 57—58; ბ. დარჩია, ვახტანგ მეექვსის პოეტური შემკვიდრება, თბ., 1986, გვ. 178—187.

საანალიზო სტროფის მე-5 ტაეპი 4-მარცვლიანია და ერთმეზა პირველ და მეორე სტრიქონს: „სულს აქშენდა“ (შდრ. „აღშენდა“ — „გშენდა“ — „აქშენდა“). ამ პრინციპითაა ეს რვახანაიანი ლექსი შეთხზული ბოლომდე. დასახელებული ნაწარმოების შინაარსობრივი მხარე რელიგიურია: აქ ლაპარაკია ღვთის განდიდებაზე, მის წყალობაზე ადამიანთა მიმართ, ჭვარცმულის ფენომენის არსზე, ღვთისადმი ვედრებაზე („გზას მატარე კარგს სატარელს, ნუ ამკდი მე შენს საფარველს“), ცოდვის გამხელა-მონანიებასა თუ წუთისოფლის გამოებაზე.

ზემოთ გაანალიზებული ლექსის კომპოზიციურ-რიტმული წყობისაგან განსხვავდება დ. გურამიშვილის კიდევ ერთი იამბიკო — „სიმღერა“ (155—156). იგი ექვსსტროფიანია, 1—4 ტაეპი შეიცავს 11—11 მარცვალს, მე-5 კი — 7-მარცვლიანია. პირველი და მეორე ტაეპი ერთ-ერთმინია:

„ვა, რამდენი ყვავის ზაფხულს ახალნი,
არ ვიციოდი ჯაერი დროთა, ავთ ხანი“.

ანალოგიური სურათი იხატება მე-3 და მე-4 ტაეპებშიც:

„ყოველთვის მე ვიყავ მისის იმედით,
არასა ჰეპყრობდი ჩემთა სითავხედით“.

მე-5 სტრიქონი ურითმოა. როგორც ვთქვით, იგი 7-მარცვლიანია. ეს თხზულება შინაარსის მიხედვით საერო ხასიათის მატარებელია. მასში პოეტი იხსენებს წარსულს, იმ ბაღს, სადაც სატრფოსთან იჯდა, ვარდთა სუნიით და ყვავილთა ჰერეტიით ხარობდა, მისგან შორს იყო კვნესა, ვაი, ვიში და ნღველი, იყო პოეტი განცხრომაში, შვება-სიხარულში, მაგრამ წავიდა ზაფხული, დადგა შემოდგომა ლექსის ლირიკული გმირის ცხოვრებაში, მოეშალა წუთისოფელი, „უქლდენს სიკვდილი კაცთ კარგთა სახეთა“.

დ. გურამიშვილს აქვს რამდენიმე ლექსი, რომელთა სათაურის ქვეშ ფრჩხილებში წერია — „იამბიკო“. 1. „ლოცვა, ოდეს დავით ტყვეობასა შინა მოშივდა და ღმერთს პური სთხოვა“; 2. „სამების ვედრება: გზის წარმართვის თხოვნა დავითისაგან; 3. „ძირს ვედრება დავითისაგან“ (გვ. 80, 81, 82). სამივე თხზულების სტროფები 4—4—ტაეპიანია, 14-მარცვლიანი, გარეგანრითმიანი (სქემა — აააა). თუ ამ ლექსების ხანები 4-კარედიანია, მაშ, რატომ ჩაწერა ფრჩხილებში (სათაურების ქვემოთ) ავტორმა — „იამბიკო“. საკითხთან დაკავშირებით აქ უნდა გავიხსენოთ თეიმურაზ ბაგრატიონის შენიშვნები: „თითოეული ტაეპი იამბიკოსი თორმეტმარცვლიანი არის. იამბიკონი უფ-

რო ხშირად ხუთთაეპოვანნი იქმნებიან, ო დ ე ს მ ე ო თ ხ ტ ა ე პ ო-
ვ ა ნ ნ ი (ხაზგასმა ჩვენია — ტ. მ.), სამტაეპოვანნი: ხუთს ტაეპზედ
მომატეზული დიახ ძვირად იქნება იამბიკოს თვთოეული ლექსი.
ფიქრობთ, დ. გურამიშვილმა აღნიშნული თხზულებების სათაურქვეშ
ფრჩხილებში „იამბიკო“ იმიტომ მოაქცია, რომ ხაზი გაუსვა მის რე-
ლიგიურ ხასიათს. მით უმეტეს იამბიკოს ტიპის სტროფის 4-ტაეპოვ-
ნების ტრადიციაც შექმნა.

რაც შეეხება დ. გურამიშვილის პოემა „მხიარულ ზაფხულს“, პირ-
ველი სტროფიდან მოკიდებული 334-ე სტროფამდე (ე. ი. 333 ხანა)
იგი ხუთთაეპიანია, სადაც პირველი და მეორე ტაეპი ერთმანეთს
ერთმება (ისინი 10-მარცვლიანებია):

„ვიწვი. ვიდაგი მწარედ საწყალი:
არაფინა მყავს, დამასხას წყალი“.

მესამე და მეოთხე ტაეპები 5-მარცვლიანია, ერთრიტმიანი:

„ღმერთო, გეაჭები,
წყლით სავსე გეჭები“...

ეს სტროფი მთავრდება 5-მარცვლიანი სტრიქონით („შენ მო-
მაშველე“). რაც წინარე ტაეპებს არ ერთმება. 334-ე სტროფიდან
მოყოლებული. ავტორს მესამე და მეოთხე 5-მარცვლიანი ტაეპები
გაუერთიანებია და გადაუქცევია 10-მარცვლიან სტრიქონად („გული-
თა ღმობილად, ქელთა აღმპყრობილად“), რითაც იგი შინაგანრიტმი-
ანი გახდა.

ხუთკარედიანი ხანები ქართულ ხალხურ ლექსშიც გვხვდება.
ჯ. ბარდაველიძის შენიშვნით, იგი უმთავრესად (მსგავსად სამტაეპი-
ანისა) სასიმღერო ლექსებში იპოვება. ასევე ფართოდ არის გავრცე-
ლებული ხუთთაეპიანი სტროფები. სადაც ერთ-ერთი ტაეპი მთქმე-
ლის მიერ ჩ ა მ ა ტ ე ბ უ ლ ი ა აზრის ნათელსაყოფად¹.

დ. გურამიშვილს ექვსტაეპიანი ხანებიც გააჩნია. ასეთი
სახის სტროფი მისი შემოღებული არ არის ქართულ პოეზიაში. სულ
სამიოდე ლექსი დასტურდება „დავითიანში“ დასახელებული ტიპისა.
ექვსტაეპიანი სტროფი ქართულ ხალხურ პოეზიაში ჭარბად გვხვდე-
ბა, უმეტესწილად 8-მარცვლიანი, სადაც 2, 4, 6 ტაეპები გარეგანი
რიტმებით ეწყობა ერთმანეთს, 1, 3, 5 კარედები კი გაურითმავია. გა-
რიტმის თვალსაზრისით გვაქვს სხვა სახის ექვსტაეპედი — 2, 4, 5, 6

¹ ჯ. ბარდაველიძე, ქართული ხალხური ლექსი, გვ. 113—114.

ტაეები გარეგანრითმიანია, 1, 3 კი — ურითმოა. სავესებით სამართლი-
ანად ქართულ პოეზიაში ექვსტაეპედის შემომღებად ს. ორბელიანს
ასახელებენ. მისი ექვსტაეპედი ძირითადად არის 16 და 20-მარცვლი-
ანები. გვაქვს ისეთი სტროფები, რომლებსაც საერთო გარეგანი რითმა-
ახასიათებს, ან კიდევ ისეთები, სადაც 1, 2, 4, 6 ტაეები გარეგანრით-
მიანია, 3 და 5 კი სხვა რითმის მატარებელია:

„ეჰა, ძმავო! ანგარება ძნელი არის მოსა გ ე ბ ლ ა დ,
ყოელი სული მოიძაგებს, მოიძულებს მოსა ძ ე ბ ლ ა დ.
ორი სიტყუა მოგსმენია, თუცა გინდა საც ნ ო ბ ა რ ი,
თუ სიცოცხლე შენი გწადდეს, ძმანი გისხდენ შენდა მქ ე ბ ლ ა დ
რაცა გქონდეს, მას დასჯერდი სახარჯო და ს ა უ ბ ა რ ი,
სხვის ქონება ნურა გინდა, წანართმევი მოსაღ ე ბ ლ ა დ“¹.

„ქილილა და დამანას“ ზოგიერთ ექვსტაეპედში 1—2, 3—4, 5—6
სტრიქონები მოსაზღვრე რითმებით უკავშირდება ერთმანეთს. ან კი-
დევ — 1, 4 ტაეები გარეგანრითმიანია, ასევე — 5, 6 ტაეებს საკუთარი გა-
რეგანი რითმა მოეპოვება.

მ. ბარათაშვილსაც მოეპოვება ექვსტაეპედი ლექსები 20 და 16-
მარცვლიანები, შინაგანი და გარეგანრითმიანები. პირველი ტაეპის გარ-
და (იგი შინაგანრითმიანია), ვახტანგ VI-ის ერთი საინტერესო ლექსი
(„რანი და მოვაკანი და“...) გარეგანი რითმებითაა შეწყობილი. როგორ
გამოიყურება მათთან მიმართებაში დ. გურამიშვილის ექვსტაეპიანი
ხანები? გართმვის თვალსაზრისით „დავითიანის“ ავტორი სრულიად
განსხვავებულ, თავისებურ ექვსტაეპედს ქმნის, რომელიც გაწყობილია
ერთ საერთო შინაგან და გარეგან რითმაზე — „არო“. ამასთანავე იგი
12-მარცვლიანია:

„მოწყალების კ ა რ ო, შენს ზღურბლს მოვეკ ა რ ო,
უსახლ-კ ა რ ო, ვარო, ვითხოვ, შემიფ ა რ ო!
ვით მოწყალე ხ ა რ ო, ცოდვილთ მეოხ ა რ ო,
რაც მე მოგიტხარო, შენ მით განმახამო,
მახუმრ-მამასხ ა რ ო, მაცინ-მახარ ხ ა რ ო,
დავითის მტერთ ხ ა რ ო ძირით აღმოსთხ ა რ ო“ (116).

ამ ტიპის ექვსტაეპედისაგან განსხვავდება ასევე პოეტის მეორე
ვრცელი ლექსი — „მესამე დავითის შესხმა“, რომლის 1—2 ტაეები 8-

¹ ქილილა და დამანა, გვ. 544.

მარცვლიანია, გარეგანრითმიანი, 3—6 კი — 6-მარცვლიანი, გარეგანრით-
მიანი:

„დავით თქვა ღვთისა ქ ე ბ ა ნ ი,
უკრა ქნარ-წინწილ-ე ბ ა ნ ი,
ღვთისავე ნ ე ბ ი თ ა
კარგისა მ ც ნ ე ბ ი თ ა
იპოვა ძ ე ბ ნ ი თ ა,
აღიღა ე ბ ნ ი თ ა!“ (136)

როგორც ვხედავთ, დ. გურამიშვილის ექვსტაეპედის კომპოზიციურ-
რიტმული წყობა თავისებური იერსახის მატარებელია, ვიდრე ს. ორ-
ბელიანის, მ. ბარათაშვილის, ვახტანგ VI-ის თუ ხალხური ლექსისა.

რაც შეეხება შვიდტაეპიან ხანებს, იგი ნაკლებად არის დამახასი-
ათებელი ქართული ლექსის ბუნებისათვის. აღორძინების პერიოდის
ქართულ პოეზიაში, ისევე როგორც ქართულ ხალხურ პოეტურ რე-
პერტუარში, ძალზე მცირეა მისი ხვედრითი წილი. ჩვენთვის საგულისხ-
მო ის არის, რომ მ. ბარათაშვილის შემდეგ მას დ. გურამიშვილიც მი-
მართავს „დავითიანის“ სტროფიკის გასამრავალფეროვნებლად. პოეტს
სულ სამიოდე თხზულება გააჩნია აღნიშნული ფორმით დაწერილი.
მისი ტაეპები 14 და 16-მარცვლიანებია, გარეგანრითმიანები, თუ მხედ-
ველობაში არ მივიღებთ ზოგიერთი სტროფის მხოლოდ პირველ სტრი-
ქონებს, რომელსაც შინაგანი რითმა აქვს („გულმან მითხრა:
ა დ ე ო! რაღათ მაიკ ა დ ე ო“, გვ. 78; „სავარ გ ო ნ ი ა, მ გ ო ნ ი ა,
ეს სიტყვა გასა გ ო ნ ი ა“, 79; „მამავ, შენი ძეო, ვითხოვ, მიბო ძ ე ო“,
90; „ვაქოთ, ვადიღოთ ვ ი ნ ა ო? — ღმერთი მაღალთა შ ი ნ ა ო“,
150). დ. გურამიშვილის შვიდტაეპედის ტიპის ლექსებიდან განსა-
კუთრებით უნდა გამოვყოთ „მზეთა-მზის შესხმა“, „სვინდისის მზი-
ლება დავითისა“, „გალობა“. რომელიც ხალხური სასიმღერო კილოს
მოტივზეა აგებული. დასახელებული სამივე ლექსის შვიდივე სტრო-
ფის ყველა ტაეპი ერთ საერთო რითმაზეა შეწყობილი, კერძოდ, ტაეპე-
ბის ბოლოს პროსოდული „ეო“ ქმნის გარეგან რითმებს და კეთილ-
ხმოვანებას ანიჭებს მას. ასევე ქართული ხალხური ლექსის კილოზე
(„ხმა“) დაუწერია პოეტს „დინარი“, რომლის სათაურქვეშ მიწერი-
ლია — „პატარა ქალო თინაო“-ს სანაცვლოდ სამღერალი. პირველი
სტროფის ყველა ტაეპის რითმაა — „ინაო“ მეორისა კი — „ენაო“.
პირველ სტროფს მოვიტანთ ნიმუშად:

„ვაქოთ: ვადიდოთ ვინაო? — ღმერთი მალალთა შინაო,
 ვინცა შეამკო ქვეყანა, ღამე ღღედ განაბრწყინაო;
 ზღვით, ჯმელით, ხითურთ, ბალახით მთა-ბორცვი აღმოფინაო,
 ყოველი ნივთისაგანი მაშიგან განაჩინაო;
 ჩვენ, კაცი, მიწა და წყალი შეგვზილა, აღგვადგინაო.
 მოგვცა სიბრძნე და დაგვიდვა ქმნული ყოველი წინაო.
 ჩვენც გვმართებს მსხვერპლი შეეწიროთ — დავით თქვა
 იმისთვისნაო“ (150).

როგორც ზემოთაც აღვნიშნეთ, ამ ლექსს „დინარი“ ჰქვია. ამავე
 ხმაზე გაუწყვია მ. ბარათაშვილსაც ერთი ექვსტაეპიანი ლექსი „მდე-
 ნარი მამუკასი“:

„ჩემ საყვარელო ვინაო, მიწყვი მიდგენარ წინაო,
 გონებით შემკრა სურვილმა, აროდეს მომელხინაო“ და ა. შ.¹

დ. გურამიშვილის „დავითიანს“ შემოუნახავს ისეთი ლექსებიც,
 რომელთა ხანები რვატაეპიანია. როგორც ა. გაწერელია შე-
 ნიშნავს, საზოგადოდ რვატაეპიანი ხანა რუსთველური ოთხტაეპიანი
 შაირის გაშლაა ინტერვალრითმიანი სტროფის სახით². რვატაეპიანი
 სტროფები აღორძინების ხანის ქართულ პოეზიაში გაბატონებულ ხა-
 სიათს როდი იღებს. პირიქით, არც ისე ხშირად მიმართავენ მას პოე-
 ტები. სამაგიეროდ, ქართულ ხალხურ ლექსში იგი საკმაო პოპულა-
 რობით სარგებლობს.

რვატაეპიანი სტროფი გაშლილი, შავთელური ან შაირის სახეს ღე-
 ბულობს, გამოირჩევა ინტერვალრითმიანობით. დ. გურამიშვილის რვა-
 ტაეპედებს შორის უნდა გამოვყოთ „დავითის შესხმა პირველი“. ამ
 თხზულების 1, 3, 5 და 7 სტრიქონებს თავთავიანთი შინაგანი რითმები
 გააჩნიათ, 2, 4, 6 და 8 ტაეპი ერთრითმიანია:

„მოიქცა დავით კაის სადავით,
 ღვთის უღლისავე მიილო ქედი.
 მალლით დასწივა, მდაბალთ აწვივა,
 ერთად შეყარა ვაკე და ქედი,
 აღიდა მამა. მის ქნარის გმამა.
 ძე — სიტყვა მისი — ძალთა მოქმედი.
 ძე დავითს რქადა ღმერთმან უქადა:
 რქა აღგიდგინო, მით მტერთა რქენდი“ (112).

¹ ქართული პოეტის ქრესტომათია, გვ. 14.

² ა. გაწერელია, რჩეული ნაწერები, II, გვ. 410.

როგორც ვხედავთ, დასახელებული ნაწარმოები გაშლილი შავთელურის სახითაა დაწერილი. მისი კომპოზიციურ-რიტმული წყობა მხოლოდ დ. გურამიშვილისეულია და მას წყაროები არ ეძებნება. სრულიად სხვა სახისაა პოეტის მეორე ლექსის („ოდეს დავით გურამისშვილი კისტრინის ომში ცხენითურთ ღიაში დაეფლა“...) რვატაეპიანის სტროფის რიტმული წყობა. თითოეული სტრიქონი 14-მარცვლიანია, ერთრიტმიანი:

„ჩემ საყვარლის მომყვანელო ძედ, მარიამ ქალო,
სახით ოქროს სასანთლეო, ლამპარ-განუმქრალო“ და ა. შ.

როგორც ვთქვით, ყველა მომდევნო სტრიქონს ბოლომდე ერთი რითმა („ალო“) გასდევს.

დ. გურამიშვილს აქვს ერთი ვრცელი ლექსი, რომელსაც ჰქვია „გოდება დავითისა. საწუთროს სოფლის გამო ტირილი“. მისი სტროფები რვატაეპიანია (სულ 23 სტროფი). ყოველ ტაეპს მოსდევს მოძახილი — „ვაი საწუთრო, ცრუო სოფელო!“ „დავითიანის“ 1955 წლის აკადემიურ გამოცემაში (გვ 161—164), ამ გენიალური კრებულის ავტორგრაფული ხელნაწერისაგან განსხვავებით, გარდა პირველი სტროფისა (როგორც ნიმუშისა), მომდევნო ხანები მოძახილის გაუმეორებლად დაუბეჭდავთ. საანალიზო ლექსის სტროფებს, როგორც ჩანს, ზრდის მოძახილი („ვაი საწუთრო, ცრუო სოფელო!“), რომელიც მას, ნაცვლად ოთხისა, ხდის რვატაეპედად.

ა. გაწერელის თანახმად, ქართულ კლასიკურ ლექსში სრულიად უცნობია 11—12—13—14—15 და მეტტაეპიანი სტროფები, როგორც გარკვეული სისტემის მქონე რთული რიტმული ერთეულები. ისინი ცალკე სტროფი-ლექსების სახით თუ მოიპოვებიან და ისიც ძალზე იშვიათად. ქართული სტროფიკის ძირითადი სახეები 2-დან 10 ტაეპის ფარგლებშია მოქცეული¹.

ცალკე სტროფი-ლექსის სახით დ. გურამიშვილს დაუწერია 14-ტაეპიანი, ასევე 16-ტაეპიანიც. თხზულება „სიმღერა ქალ-კახეთის ჭვაროზის სანაცვლოდ სათქმელი“ ერთი სტროფი — ლექსია, რომელსაც საერთო რითმა აქვს — „იარეო“ (125), ეს ლექსი 14-მარცვლიანია. ამდენივე მარცვალს ითვლის „ხარებობის დღის შესხმა“, რომელიც 14-ტაეპიანია, თავიდან ბოლომდე მსკვალავს ერთრიტმიანობა (გარეგანი რითმა — „არა“). „სიმღერა ფერკისული“ 16-ტაეპიანია, 14-მარცვ-

გ ა წ ე რ ე ლ ი ა. რჩეული ნაწერები, II, გვ. 411.

ლიანი, გარეგანრითმიანი. პოეტის ერთი ლექსის (გვ. 115) პირველი სტროფი 8-ტაეპიანია, 14-მარცვლიანი (მასზე უკვე ვიმსჯელებთ), მეორე სტროფი კი — 12-ტაეპიანია, რომლის 1—4 სტრიქონი ერთრიტმიანია („ალო“), ისევე როგორც დანარჩენი 5 — 12 („არო“).

ზემოთ დასახელებული თხზულებები, როგორც დავინახეთ, 14 და 16-ტაეპიანი სტროფი-ლექსია, ე. ი. ამ სტროფებს დამოუკიდებელი ლექსის სახე აქვს. ამ ტიპის სტროფი-ლექსის შექმნაში ჩვენს ეროვნულ პოეზიაში დ. გურამიშვილს არაეინ უსწრებს. ქართულ ხალხურ პოეზიაში გვხვდება 9, 10, 12, 14, 16 და მეტტაეპიანი ლექსები, რომლებიც მუდამ ერთრიტმიანობაზეა დაფუძნებული და რომელთაც დ. გურამიშვილის კავშირი დასახელებული თხზულებების ფონზე ეკვს გარეშეა.

ამრიგად, „დავითიანის“ სტროფიკა მრავალფეროვანია. პოეტი გარკვეულწილად დიდ ანგარიშს უწევდა ამ თვალსაზრისით ქართული კლასიკური ლექსის, ასევე ხალხური პოეზიის ტრადიციებს, ავითარებდა, ზეწდა მას და კლასიკურად სრულყოფილ სახეს აძლევდა. ამავე დროს პოეტმა გამოავლინა დიდი ნოვატორული ნიჭი და მხოლოდ მისეული სტროფიკით, ხანის ორიგინალური კომპოზიციური რიტმული წყობის მოცემით სრულიად ახალი სიტყვა თქვა ქართულ პოეზიაში.

ბ) რ ე ზ რ ა ნ ი

წიგნში — „ლიტერატურისმცოდნეობის ძირითადი ცნებები“ — რეფრენი ასეა განმარტებული: „რეფრენი არის ერთი და იმავე სიტყვების ან მთელი სალექსო სტრიქონის გამეორება ყოველი სტროფის ბოლოს. შეწყობა-შეთანხმება სალექსო სტრიქონისა, რომელიც ერთნაირი ფორმით მეორდება სასიმღერო ხანის ბოლოს“¹. რეფრენი როგორც ხალხურ, ასევე მწიგნობრულ პოეზიაში მოიპოვება ცალკე სიტყვის სახით, იგი სტრიქონსაც წარმოადგენს და იშვიათად. მაგრამ მთელ სტროფსაც კი შეიცავს. ლიტერატურულ ლექსში რეფრენი ხალხური პოეტური რეპერტუარიდან შემოდის.

სამეცნიერო ლიტერატურაში მითითებულია, რომ „მიუხედავად

¹ ა. კრელია. ლიტერატურისმცოდნეობის ძირითადი ცნებები. გვ. 121.

ქართული ხალხური რეფრენის ღრმა ტრადიციულობისა, XI—XII სს. ქართულ კლასიკურ საერო პოეზიას მისთვის არ მიუმართავს¹. აღორძინების პერიოდის ქართულ პოეზიაში რეფრენულმა ლექსმა კეთენილი ადგილი დაიმკვიდრა (ვანტანგ VI, სულხან-საბა ორბელიანი, მ. ბარათაშვილი, დ. გურამიშვილი, ბესიკი და ა. შ.). „ქილილა და დამანაში“ ერთ-ერთ საუცხოო ლექსთან გვიწევს შესვედრა, რომელსაც „უცხო“ ჰქვია². ეს ლექსი სუთსტროფიანია. თითოეული ხანა ოთხკარდიანი, ყოველი ტაეპი 10-მარცვლიანი, ერთრიტმიანი (გარეგანი რითმები: „ირსა“, „აღნი“, „იდაღ“, „მარსა“, „ენანა“). რაც შეეხება ყოველი სტროფის ბოლო — მე-4 სტრიქონს, იგი რეფრენს წარმოადგენს — „ჰქვიან მას უგლომი, გლისპი, სარცხვინელია“. როგორც ვხედავთ, ეს ტაეპი 13-მარცვლიანია და წინარე სტრიქონებს არ ერიტმება. ვანტანგ VI-ის რეფრენული პოეტური ნიმუშებიდან აღსანიშნავია: „ვაი, სიკვილო“ (რეფრენი: „ვაი, სიკვილო, მწარე სიკვილო“), „ვაი, რა მწარედ იწოდა ნაწლევნი მარიამისა“ (რეფრენი: ვაი, რა მწარედ იწოდა ნაწლევნი მარიამისა“), „ნაცვლად ჩემთა სიკეთეთა“ (რეფრენი: „ნაცვლად ჩემთა სიკეთეთა აღმმართეს საკვდად ჳვარი“) ³. როგორც ვხედავთ, რეფრენი (ან მისი ნაწყვეტი: „ვაი სიკვილო“... „ნაცვლად ჩემთა სიკეთეთა“...) თვით თხზულების სათაურადაც არის გამოტანილი. ამდენად, ლექსის იდეა, თემა, მოტივი — ყველაფერი ეს რეფრენშია გაცხადებული, რაც კიდევ უფრო ტვირთავს და აძლიერებს მის აზრობრივ ფუნქციას. მ. ბარათაშვილსაც შეუთხზავს რეფრენიანი ლექსი: „უცხო“ (რეფრენი: „იქმნება მისთვის იგი დასაყვედრელი“), „ვიხილე შენი მშვენება“ (რეფრენი: „ვეტრფიალები... სლო“), „რუსული ხმები“ (რეფრენი: „ვინ არის, ვინ არის მისი დარია“: „გვამთაგან, გვამთაგან აბუხარია“), „ჩერნოჩკოს ხმა“ (რეფრენი: „ტრფიალო ლამაზო, მეტრფიალა ბაია შენი“) ⁴. მ. ბარათაშვილის ჩამოთვლილი ლექსებიდან ვამოვყოთ ცალკე „უცხო“ს. იგი საბას პიბაძეზე არის დაწერილი. ზემოთაც აღვნიშნეთ, რომ „ქილილა და დამანაში“ არის ერთი პოეტური ძეგლი „უცხო“ს. რომლის ყოველ 10-მარცვლიან ტაეპს რეფრენად გასდევს 13-მარცვლიანი სტრიქონი: „ჰქვიან მას

¹ ვ. ვანტანგ VI-ის რეფრენული ნიმუშები, II, გვ. 420 - 421.

² ქილილა და დამანა, გვ. 704.

³ ვანტანგ VI-ის ნიმუშები, ლექსები და პოემები, გვ. 17, 18, 19.

⁴ ქართული პოეზია, ტ. 5, გვ. 222, 223, 224, 225, 227—228.

უგლიმი, გლისპი, სარცხვინელია“. ამ ლექსის მიბაძვით დაუწერია მ. ბარათაშვილს „უცხო“. ეს თხზულებაც 5-სტროფიანია, ყოველი ტაეპი 10-მარცვლიანი, გარეგანრითმიანი. ხუთივე სტროფის მე-4 ტაეპი რეფრენს წარმოადგენს: „იქნება მისთვის იგი დასაყვედრელი“. იგი არ ერთმეება წინა ტაეპებს და მათგანვე განსხვავებით შეიცავს 12 მარცვალს და არა ათს, ისე როგორც საბას „უცხოს“ რეფრენი 13-მარცვლიანია.

შეიძლება ითქვას, რეფრენით თითქოს „განებივრებული“ ჩანს „დავითიანიც“¹. მაგრამ უნდა შევნიშნოთ წინასწარ, რომ ორიოდ გამო-ნაკლისის გარდა, საბას, ვახტანგ მეექვსის, მ. ბარათაშვილის რეფრენუ-ლი ლექსებისაგან განსხვავდება დ. გურამიშვილის რეფრენი.

დ. გურამიშვილის „მზეთა-მზის ვედრება“... 15-სტროფიანი ლექსია. აქედან 1—6 ხანას რეფრენად გასდევს: „განმათბე, მომფინე, შუქი“, ხოლო 7—10 ხანის რეფრენია: „ვერ სცნობს შენს გზასა და კვალსა“, 11—15 სტროფის რეფრენს კი წარმოადგენს: „შემქმნიხარ ჭკვით სა-ძებნელად“. აქ დასახელებული რეფრენი-ტაეპები ერთმეებიან წინა 1—3 სტრიქონებს, მხედველობაში მაქვს 1—4 ხანა, მომდევნო სტრო-ფებში კი ასეთი „წესია“ დაკული: 1—2 ტაეპი პარალელურრიითმიანია, ხოლო მესამე ტაეპი ერთმეება რეფრენ-ტაეპს:

„მზევე, საცნობლად შენსა მჭვრეტსა
თავბრუს ასხამ, შეაქ რეტსა.
გიმართავს ვერ მართლა თვალსა
ვერ სცნობს შენს გზასა და კვალსა“ (76).

ზეწით ჩამოთვლილი რეფრენ-ტაეპები არც მისაღწერია და არც მი-ნამღერი, არც ჩვეულებრივი გამეორების მომასწავებელია. არა. გამე-ორებულ ტაეპებს (რეფრენი) მკაცრი კანონზომიერება მსჭვალავს. მა-გალითად, 1—6 სტროფში პოეტი გვამცნობს, რომ იგი მოშორებულია სეტამზეს, მზეს², ყინვა კლავს და „არჩობს ბუქი“, ჩაღდებულია „ყინ-ვით ღადრად“, „ფუფქავს ღადართა თუთქი“, მას ძველი ქურქი აღარ ათბობს, ამიტომ ევედრება მზეთამზეს (ღმერთს), რათა გაათბოს, შუ-ქი ზოდინოს. ეს ვედრება რეფრენშია განსხეულებული: „განმათბე,

¹ დავით გურამიშვილი, დავითიანი, გვ. 41, 44, 76 — 77; 79, 80, 83, 117, 120, 122, 125, 129, 130, 132, 135, 144, 150, 161, 275.

² აქ „მზეთამზე“ და „მზე“ დიზიუტრ მზეზე კი არ მიგვანიშნებს, არამედ მას თეოლოგიური შინაარსი მსჭვალავს და სიშნავს მსხნელ ღმერთს.

მომდინე შუქი!“ როგორც ვხედავთ, ეს რეფრენი განცალკევებით კი არ დგას, არამედ თხზულებასთან, კერძოდ, წინარე სტროფებთან მტკიცე აზრობრივ კონტაქტშია, მასში იკვეთება ღრმა ემოციური დატვირთულობაც.

მომდევნო 7—10 ხანაში ლექსის ლირიკული გმირი შთაგვაგონებს, რაც მწესთან (ღმერთთან) მიმართვაში გამოიხატება, რომ მზე მის მკვრეტელს თავბრუს ასხამს, არეტიანებს („შეაქ რეტსა“). ეს იმას ნიშნავს, რომ ღმერთი „მიუწევნელ ნათელშია“, დიზიკური თვალთ მისი ხილვა შეუძლებელია, უფრო მეტიც, ღვთის სამყოფელი უცნობია მორწმუნისათვის, მის გზასა და კვალს ვერ ცნობს ადამიანი: „ფერწ შენი საცა დავალსა, ვერ სცნობს შენს გზასა და კვალსა“. ამდენად, პოეტი რეფრენით — „ვერ სცნობს შენს გზასა და კვალსა“ მკითხველს მტკიცედ მიაჩნებებს, რომ ღვთის შეცნობა თვალთ შეუძლებელია, ასევე მისთვის ზორცისა და ძვლის დაწვის გარეშე ღვთის გზა-კვალის შეცნობა ამაოა: „შენთვის საწვავს ჯორცსა და ძვალსა, ის სცნობს შენს გზასა და კვალსა“

„დავითიანის“ რეფრენზე მსჯელობისას ცხოველ ინტერესს იწვევს „მოთქმა ჳმითა თავ-ბოლო ერთი“. საგულისხმოა, რომ ამ ლექსის ყველა სტროფის პირველი ტაეპის რეფრენია „ვაი, რა კარგი საჩინო რა ავად მიგიჩინესო“. ასევე თითოეული ხანის ბოლო ტაეპს რეფრენად გასდევს — „დიდება მოთმინებასა შენსა, უფალო იესო!“ ე. ი. ოთხტაეპიანი სტროფის პირველი და მეოთხე სტროქონი რეფრენია, რომელიც თხზულებას დიდ აზრობრივ დატვირთვისთან ერთად უჩვეულო ემოციურობას სძენს. მხოლოდ ერთი სტროფი ნიმუშად მოვიტანოთ:

„ვ ა ი, რ ა კ ა რ გ ი ს ა ჩ ი ნ ო რ ა ა ვ ა დ მ ი გ ი ჩ ნ ი ე ს ო !

ბ ო რ ო ტ ი ს ა გ ა ნ კ ე თ ი ლ ი შ უ რ ი თ ვ ე რ გ ა ნ ა რ ჩ ი ე ს ო ,
მ ა ც ხ ო ვ ე ნ ე ბ ე ლ ი შე ნ მ ა თ ი წ ა მ წ ყ მ ე ნ დ ლ ა დ მ ი გ ი ჩ ნ ი ე ს ო ,

ღ ი დ ე ბ ა მ ო თ მ ი ნ ე ბ ა ს ა შე ნ ს ა , უ ფ ა ლ ო ი ე ს ო !“ (42).

ამ ტიპის რეფრენიანი ლექსი არც ქართულ ხალხურ და არც მწიგნობრულ პოეზიაში არ შეგვხვედრია. ამიტომ თამამად შეიძლება მას დ. გუერამის ველიის რეფრენი ვუწოდოთ. გამოთქმა „თავ-ბოლო ერთი“ ნიშნავს სტროფის დასაწყის („თავ“, ე. ი. პირველი ტაეპი) და დასასრულ („ბოლო“, ანუ მე-4 ტაეპი) სტროქონებს.

კონკრეტულ შემთხვევაში ყოველად შეუძლებელია ჩვენი ყურადღება არ მიიქციოს საანალიზო ლექსის სათაურმა — „მოთქმა ჳმითა თავ-ბოლო ერთი“. როგორც სამეცნიერო ლიტერატურაში აღიარებულია,

„კმა“ ნიშნავს მეტრს, საზომს. ამ გაგებით ხმარობენ მას მ. ბარათა-
შვილი და დ. გურამიშვილიც გარკვეულ შემთხვევაში. მაგრამ უნდა
ვივარაუდოთ, რომ „დავითიანის“ ავტორის ზემოთ დასახელებული
ლექსის სათაურში ნახსენები „კმითა თავ-ბოლო ერთი“, პირდაპირაა
მინიშნებული „წმაზე“, როგორც „რეფრენზე“. ე. ი. აქ გამოთქმა „კმა“
უღრის, ანუ სინონიმია რეფრენისა. ასე რომ, სათაურში „მოთქმა წმი-
თა თავ-ბოლო ერთი“ პოეტი მიგვიჩვენებს, რომ „კმითა“ რეფრენიან
(რომელსაც სტროფის დამწყები და დამამთავრებელი ტაეპები ერთი
და იგივე ექნება) ლექსს გულისხმობს, ე. ი. ისეთი ლექსი („კმა“),
რომელიც რეფრენითაა წარმოდგენილი. ეს მით უმეტეს სხვა მსრიაყ
არის საინტერესო, რომ ჩვენ არაერთარი წყაროები, ან მასალა არ მოგ-
ვეპოვება იმის დასადასტურებლად, რომ XVIII საუკუნეში რეფრენის
აღმნიშვნელად თუ რა ცნება იყო გამოყენებული. ამიტომ სპეციალურ
ყურადღებას იქცევს დ. გურამიშვილის „კმაში“ რეფრენის მო-
აზრება. ამ ვარაუდს ის აძლიერებს, რომ ამ ლექსის სათაურში გამო-
ყენებული „კმა“ არამც და არამც არ გაიგება მეტრ-საზომად ლექსისა.
ეს კიდევ ერთხელ მიგვანიშნებს, რომ პოეტის „კმის“ ცნებაში ერთ-
მნიშვნელიანი შინაარსი როდი ისახება, არამედ „დავითიანში“ ამ სი-
ტყუას სხვადასხვა აზრობრივი დატვირთვა ახლავს. ამდენად, გამოიკ-
ვეთა ერთი ახალი ცნება — „წმა“ რეფრენის სინონიმად XVIII ს. ქარ-
თულ პოეზიაში. თუმცა ამ მოსაზრებას კატეგორიული მტკიცების ძა-
ლა არ შესწევს, იგი უფრო მეტად ვარაუდის დონეზე რჩება. ახლა და-
ვაკვირდეთ: დ. გურამიშვილი რატომ ირჩევს რეფრენად ისეთ სტრი-
ქონებს, თავში — „ეაი, რა კარგი საჩინო რა ავად მიგიჩნიესო“ და —
ბოლოში: „დიდება მოთმინებასა შენსა, უფალო, იესო!“ სტროფის
დასაწყისში პოეტი გლოვობს, რომ ადამიანთათვის თავგანწირული
ღმერთკაცი ბოროტმა ძალებმა ავად, ბოროტად შერაცხეს, „კარგი. სა-
ჩინო“ პიროვნება უკეთურ არსებად მონათლეს. სტროფის ბოლოს კი
ავტორი აღტაცებას ვერ მალავს და მიესალმება ჯვარცმული, უმიზე-
ზოდ, უდანაშაულოდ ტანჯული ქრისტეს წამებას და მოთმინების
უნარს. აქ პოეტი განსაკუთრებით გახანავს ღმერთკაცის ნებისყოფას,
ადამიანთა სიკეთისათვის დაუძლეველ ჭირთა თმენას, ერთი სიტყ-
ვით — მოთმინების ძალისხმევას: „დიდება მოთმინებასა
შენსა. უფალო იესო!“ ასე რომ, საანალიზო ლექსის სტროფის
როგორც დასაწყისი ტაეპი, ასევე დასასრული (მე-4) სტრიქონი სხვა-
დასხვა შინაარსისა და სიტყვებისაგან შემდგარი რეფრენებია, მაგრამ

მათ ერთი მიზანი აქვთ: წარმოაჩინონ ჯვარცმულის ფენომენის ტრაგედია და ამ ტრაგედიის სიდიადე, რაც ადამიანთათვის სისხლის დანთხევის შემართებაში გამოიხატა. ამდენად, ეს რეფერენი არც უბრალო მისამღერ-მინამღერია და არც ჩვეულებრივი გამეორება ტაეპისა სტროფიდან სტროფამდე, არამედ მასში ქვეტექსტიანი საიდუმლოების ამოცნობის კლიტე-გასაღებია ჩამალული.

ეს მით უფრო აძლიერებს ჩვენს ინტერესს ამ რეფერენიანი ლექსის მიმართ, რომ მაშინდელი საქართველო და ქართველი ხალხი თავისი მდგომარეობით ჯვარცმული ქრისტეს სიმბოლიკაში სახიერდებოდა. ამით კი პოეტი მოუწოდებდა ჯვარცმულ თანამედროვეთ მოთმინებისაკენ, რადგან სწორედ მოთმინებაში ხედავდა იგი საქართველოს მომავალს, როგორც ჯვარცმული ქრისტეს ტრაგედიაში აღდგომის მოტივის აღზევების ჯადოსნურ ძალას ზევრავდა.

„გაქვავებული, მზამზარეული ფორმულა-რეფერენი“ აქვს გამოყენებული დ. გურამიშვილს ლექსში „აღდგომის დღეს ყრმათაგან საშლერელი“:

„აღდგა ქრისტე და აღმოიყვანა ადამიანი!

ბრალეულები, ბნელშიგან ბმულნი, ბორგლინიანი!

ა ლ ი ლ უ ი ა. ა ლ ი ლ უ ი ა, ა ლ ი ლ უ ი ა!“ (122).

„დავითიანში“ მკვიდრი ადგილი მოუნახავს ე. წ. ტ ა ვ ტ ო ლ ო გ ი უ რ რეფერენებს. სპეციალური ინტერესის გამო ზოგ მათგანს მოვიტანთ ნიმუშად.

„ჯვარცმის ამბავში“ განდიდებულია ქრისტეს ღვაწლი და მოთქმითაა მოთხრობილი ამ ღმერთკაცის ტრაგიკულ ბედზე („ურიათ გმეს და უარყევს უფალი ტკბილი იესო“...), ამ ლექსის სტროფები ოთხტაეპიანია, 16-მარცვლიანი. ბოლო სტროფი კი ორკარედიანი გახლავთ:

„ქმნა (ქრისტემ — ტ. მ.) სულგრძელება მათზედა და დასთმო მან ჩვენთვი ესო.

ღადება მოთმინებასა შენსა, უფალო იესო!“

ამ სტრიქონების გამეორებით (რეფერენი) სრულდება აღნიშნული თხზულება:

„ქმენ სულგრძელება მათზედა და დასთმე შენ ჩვენთვი ესო.

ღიდება მოთმინებასა შენსა, უფალო იესო!

ღიდება მოთმინებასა შენსა, უფალო იესო!“ (41)

როგორც ვხედავთ, ბოლო ორტაეპიანი სტროფის მეორე სტრიქონი („ღიდება მოთმინებასა შენსა, უფალო იესო!“) ორჯერ მეორდება

და ასე მთავრდება ლექსით. ამ რეფრენით ავტორი ჯვარცმული ქრისტეს ფენომენში გამოხატავს იმ შეუცნობელ ღირსებას, რაც მან გამოავლინა ცოდვების გამოსასყიდად ერთ აუწერელი ტანჯვა-წამებით, რასაც იგი ითმენდა ადამის ძეთათვის სიკეთის მოსაპოვებლად. მკითხველში სწორედ ამიტომ ემოციურ და, გნებავთ, ესთეტიკურ გრძნობას აღძრავს ეს რეფრენი:

„დიდება მოთმინებასა შენსა, უფალო იესო!“

ამ რეფრენს დიდი აღმზრდელობითი ფუნქციაც აკისრია, სხვათა შორის, იგივე რეფრენი სამჯერ მეორდება ჩვენ მიერ ზემოთ განხილული თხზულების („მოთქმა კმითა თავ-ბოლო ერთი“) ბოლოში:

„ჰქმენ სულგრძელება მათზედა და დასთმე შენ ჩვენთვი ესო.

დიდება მოთმინებასა შენსა, უფალო იესო!

ჰქმენ სულგრძელება მათზედა და დასთმე შენ ჩვენთვი ესო,

დიდება მოთმინებასა შენსა, უფალო იესო!

დიდება მოთმინებასა შენსა, უფალო იესო!“ (45).

დ. გურამიშვილის ტაქტოლოგიურ რეფრენებს ყოველთვის დიდი აზრობრივი დატვირთვა და აღმზრდელობით-დამრიგებლობითი ფუნქცია მოსავს:

„შენ თუ მრუდად გაივლი, მე რა წყალში ვარდევო!

დავით სწორეთ მოგითხრობს, თუ შენ შეიგვანდევო.

დავით სწორეთ მოგითხრობს, თუ შენ შეიგვანდევო“ (79).

ან კიდევ:

„მცნემან, ვით ჩქარმან წყარომან განხეთქოს მთა და გორია,

მცნე იყავ და განძლიერდი, დავითს რაც უთქვამს, სწორია!

მცნე იყავ და განძლიერდი, დავითს რაც უთქვამს, სწორია!“

(80)

თომა ბარათაშვილის „ქალთა-მწესთან“ შედარებით თავისი „მზე-თამაზის“ უპირატესი ღირსებისა და მნიშვნელობის გამოსახატავ-გამოსაკვეთად დ. გურამიშვილი სიმბოლიკით დაქანცულ რეფრენთან შეგვახვედრებს:

„გამოვარჩიე მე იფქლი, შენ შახვეტე მზეო,

ჩემს თეთრს თულუნს¹ არვინ გასცვლის შენს შავს არაბზეო².

ჩემს თეთრს თულუნს არვინ გასცვლის შენს შავს არაბზეო!“ (83).

¹ თ უ ლ უ ნ ი — შევარდენი (აქ სატრფოს ეპითეტა).

² ა რ ა ბ ი — არაბული ცხენი. აქ — შავი, შავგვრემანი (ეპითეტი ქალისა).

მაგალითებს აღარ გავამრავლებთ (ტავტოლოგიური რეფრენების ნიმუშები მკითხველს შეუძლია გაიცნოს გვ. 117, 121, 125, 129, 132, 275).

დ. გურამიშვილს გააჩნია ერთი ვრცელი ლექსი — „გოდება დავითისა, საწუთოს სოფლის გამო ტირილი“, რომლის ყველა სტროფი (სულ 23) 8-ტაეპიანია, 10-მარცვლიანი. აქედან ყოველი სტროფის 2—4—6—8 ტაეპი წარმოადგენს რეფრენს — „ვაი საწუთრო, ცრუო სოფელო!“ აი, ერთი მაგალითი:

„გული ღონდება, ვიწყო გოდება:
ვაი საწუთრო, ცრუო სოფელო!
ბორგნა-ბოდება, რაც მაგონდება:
ვაი საწუთრო, ცრუო სოფელო!
სული მშორდება, კორცი მშორდება:
ვაი საწუთრო, ცრუო სოფელო!
რაც მშვა დედამან, შავმან ბედამან,
ვაი საწუთრო, ცრუო სოფელო!“ (161).

ამ ლექსის პუბლიკაციასთან დაკავშირებით გვაქვს ერთი შენიშვნა: ჩვენ მიერ ზემოთ მოხმობილი სტროფია მხოლოდ ისე დაბეჭდილი, როგორც ავტოგრაფულ ხელნაწერშია, დანარჩენი ხანები კი გამოქვეყნებულია რეფრენის — „ვაი საწუთრო, ცრუო სოფელო“ — გარეშე. რედაქციის მინაწერი სქოლიოში ასე ეღერს: „ყოველ ტაეპს მოსდევს მოძახილი (ვაი საწუთრო...), რომელსაც აღარ ვიმეორებთ“ (161). ეს არ მიგვაჩნია სწორ გადაწყვეტილებად. მით უმეტეს, იგი „დავითიანის“ აკადემიურ გამოცემას (თბ., 1955) აღარ შეშვენის. ჯერ ერთი, ეს ლექსი იმ სახით უნდა გამოქვეყნებულიყო როგორც ავტოგრაფულ ხელნაწერშია და, მეორე, რაც ამ შემთხვევაში ჩვენთვის არის მთავარი, აღნიშნული თხზულების დაბეჭდვით რეფრენის („მოძახილი“) — „ვაი საწუთრო, ცრუო სოფელო“ — გარეშე დარღვეულია ის კეთილხმოვნება, რასაც მას ფრაზის გამეოროება ანიჭებს. სხვათა შორის, იგივე უნდა აღვნიშნოთ ვახტანგ VI-ის რეფრენიანი ლექსების პუბლიკაციასთან დაკავშირებით¹.

ამრიგად, „დავითიანში“ თავი უჩენია რეფრენიან ლექსებს, რაც დ. გურამიშვილის თანამედროვე ქართული პოეზიის ტრადიციისთვის ხარკის გადახდად როდი ეღერს მხოლოდ, არამედ პოეტმა ამ მხრივაც სრულიად ახლებური სახის მხატვრული ძეგლები დაგვიტოვა.

¹ ვახტანგ მეექვსე, ლექსები და პოემები, გვ. 17, 19.

XVIII საუკუნის დიდი ქართველი პოეტი დავით გურამიშვილი ითვლება ქართული ლექსის განმაახლებლად ვერსიფიკაციის თვალსაზრისითაც. „დ. გურამიშვილის უმრავლესნი თხზულებანი გაწყობილია ახალი საზომების მიხედვით (8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 17-მარცვლოვანი სტრიქონი). პოეტმა მოგვცა ერთი და იმავე საზომის (მაგალითად, 14 და 20 მარცვლოვანისა) ვარიაციები, შექმნა ახალი ქართული პოეზიის სტროფული სისტემა, ახალი სალექსო რიტმიკა“¹.

საერთოდ, „დავითიანი“ შედგენილია შემდეგი სახის საზომებით: 20, 17, 16, 15, 14, 13, 12, 11, 10, 9, 8, 7, 6, 5, 4-მარცვლიანებით.

საინტერესოა დავაკვირდეთ: „დავითიანის“ დაახლოებით 662 სტროფში შემავალი ტაეები შეთხზულია 16-მარცვლიანი საზომით, 397 სტროფი — 10-მარცვლიანი, 309 სტროფი — 6-მარცვლიანი, 144 სტროფი — 5-მარცვლიანი, 118 სტროფი — 14-მარცვლიანი, 67 სტროფი — 8-მარცვლიანი, 66 სტროფი — 12-მარცვლიანი, 37 სტროფი — 9-მარცვლიანი, 16 სტროფი — 13-მარცვლიანი, 12 სტროფი — 20-მარცვლიანი, 7 სტროფი — 15-მარცვლიანი, 4 სტროფი — 17-მარცვლიანი, 1 სტროფი — 7-მარცვლიანი.

ეს სტატისტიკური მონაცემები ნათლად მეტყველებენ, რომ დ. გურამიშვილს ყველაზე ფართო მასშტაბით მიუმართავს აღორძინების პერიოდში რუსთაველის გავლენით დამკვიდრებული შაირის მეტრიკათვის, კერძოდ, პოეტს 2648 ტაეები 16-მარცვლიანი საზომით დაუწერია. ჩვენც დ. გურამიშვილის ლექსის საზომებზე მსჯელობას სწორედ შაირის მეტრიით ვიწყებთ.

1. თ ე ქ ვ ს მ ე ტ მ ა რ ც ვ ლ ი ა ნ ი სა ზ ო მ ე ბ ი. ა. გაწერელია წერს: „თექვსმეტმარცვლიანი საზომი ერთ-ერთი ძირითადი მეტრია ქართული კლასიკური ლექსისა XI—XVIII საუკუნეებში; თანაც იგი უძველეს საზომად უნდა ჩაითვალოს საერთოდ ქართულ პოეზიაში, თუმცა ლიტერატურულად დამოწმებულია შედარებით გვიანდელ

¹ ქართული მწერლობა (ლექსიკონი-ცნობარი), წიგნი I, თბ., 1984, გვ. 86.

ძეგლებში“¹. სამეცნიერო ლიტერატურაში „ვეფხისტყაოსნის“ თექვსმეტმარცვლიანი საზომები ფართოდ არის შესწავლილი².

როგორც ცნობილია, „ვეფხისტყაოსანმა“ უდიდესი გავლენა მოახდინა X.VI—X.VIII საუკუნეების ქართულ მწერლობაზე ვერსიფიკაციის მხრივაც. „რუსთველური შაირი იქცა ქართული პოეზიის ძირითად მეტრად“³. ამ გავლენას ვერც დ. გურამიშვილი ასცდა.

„დავითიანის“ 662-მდე სტროფი დაწერილია 16-მარცვლიანი საზომის ორივე ფორმით⁴. კერძოდ, დ. გურამიშვილის 508 სტროფი დაბალი შაირითაა გაწყობილი, მაღალი შაირით კი — 154 სტროფი. ეს ციფრები იმაზე მიგვანიშნებს, რომ პოეტი დაბალ შაირს უფრო მიმართავდა, ვიდრე მაღალს. როგორც რუსთაველის, ასევე დ. გურამიშვილის შაირის მეტრით გაწყობილი ლექსის ტაეპები იყოფა ორ თანაბარ ნაწილად (დიქოტომია), ორ ნახევართადად მთავარი ცეზურით მათ შორის. თითოეული ნახევართაეპი რვა-მარცვლიანია:

„დავითიანი ვსთქვი დავით // გურამისშვილმან გვარადო“ (21)

„ცხენი მარტო მორბენალი // მუკლ-მოკლედოც გამაღდების“ (21)

როგორც ვხედავთ, თითოეული ნახევართაეპი 8-მარცვლიანია ($8 + 8 = 16$).

აღ. ბარამიძე შენიშნავს, რომ შაირი არის ქართული ენის ბუნების შესატყვისი მოქნილი, მონუმენტური საზომი, რომელიც განსაკუთრებით უხდება დიდ ეპიკურ პოემებს⁵. აღსანიშნავია, რომ დ. გურამიშვილის პოემა „ქართლის კირი“ (და, საერთოდ, წიგნი ა) ძირითადად შაირის მეტრითაა დაწერილი, ასევე შემდეგი ნაწარმოებები: „ამა წიგნთა გამლექსავის გვარისა და სახელის გამოცხადება“ (გვ. 21—24),

¹ ა. გაწერელია, რჩეული ნაწერები, ტ. III (1), ვერსიფიკაცია, თბ., 1981, გვ. 231—232.

² იქვე, გვ. 231—235 Н. Марр. Вступительные и заключительные строфы Витязя в барской коже Шоты из Руставы. СПб., 1910. გვ. 135. პ. ინგოროყვა, რუსთაველის ეპოქის სალიტერატურო მემკვიდრეობა, „რუსთაველის კრებულში“, 1938; მეტრი და რითმა ვეფხისტყაოსანში. გ. წერეთლის რედაქციით, თბ., 1973; ა. ბარამიძე, შოთა რუსთველი, თბ., 1975; ა. გაწერელია, ვეფხისტყაოსნის პოეტიკის ზოგადი საკითხი, თბ., 1974 და ა. შ.

³ მ. გუგუშვილი, პოლემიკა რუსთაველის გარშემო, თბ., 1966, გვ. 88.

⁴ მ. ბარათაშვილი: პირველთაგანმა დაიწახა 16-მარცვლიან შაირში ორი საზომის ორი სახეობა („გრძელ“ და „მოკლე“ შაირი).

⁵ ალ. ბარამიძე, შოთა რუსთველი, გვ. 319.

„სიმღერა დავით გურამიშვილისა, ტყვეობიდან გამოსვლის დროს დავითის შესხმა“ (გვ. 111), „ობოლნი“ (გვ. 123—124), „სიმღერა“ (გვ. 142—143), „რეული“ (გვ. 149), „დინარი“ (გვ. 150), „ზმიანი შაირი დავით გურამიშვილის თქმული“ (გვ. 151), „ამიციანად იგავი, ასახსნელად ადვილი“ (გვ. 157), „ანბანზედ თქმული დავითისაგან“ (გვ. 158), „სიკვდილისა და კაცის შელაპარაკება და ცილობა“ (გვ. 166—169), „კაცისა და საწუთროსაგანა ცილობა და პქობა, ერთმანერთის ძვირის წსენება“ (გვ. 170—176), „მეოთხე დავითის შესხმა და დავითნის ქების იგავი“ (გვ. 265—266).

როგორც ვხედავთ, დ. გურამიშვილი თექვსმეტმარცვლიანი საზომით წერდა არა მხოლოდ ეპიკურ პოემას („ქართლის ჭირი“), არამედ ლირიკულ პოემებსა და ლირიკულ ლექსებსაც. ამასთანავე, როგორც ზემოთაც ითქვა, პოეტი ხშირად მიმართავს შაირის რიტმული წყობის ვარიაციებს. ამავე დროს, თუ შოთა რუსთაველის „ვეფხისტყაოსანში“ შაირის სტროფი ოთხტაეპიანია (კატრენულია), დ. გურამიშვილის „დავითიანშიც“ ძირითადად ანალოგიური ვითარება დატულია, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, შეინიშნება მისგან გადახვევაც. მაგალითად, 102-ე სტროფი (პოეტის ნუმერაციიდან ამოვდივართ) 5-ტაეპიანია (გვ. 41), 129-ე სტროფი — 9-ტაეპიანი (გვ. 45), თხზულება — „სწავლა თავის გაფრთხილებისა და შორს წასვლაზე მზად ყოფნისა“ — დაწერილია 5-ტაეპიანი 16 მარცვლიანი სტროფებით:

„სავარგონია, მგონია, ეს სიტყვა გასაგონია:

ბაღ-წალკოტისა მოქმედთა ვარდი დათესონ, რგონ ია.

თუ სნეულებას უფრთხოდე ჭამე, სვი, შესარგონია;

თავს გაუფრთხილდი, არ უყო საქმენი ურიგონია;

დალივე საბრძნო წამალი, დაღვარე საშმაგონია“ (79).

სპეციალური ყურადღების ღირსია ლექსი „სიმღერა“ (იგი 8-სტროფიანია). ამ თხზულების პირველი და მეორე ტაეპი მალალი შაირის მეტრიტაა გაწყობილი, მესამე და მეოთხე ტაეპი კი 14-მარცვლიანია. პირველი და მეორე ტაეპი ერთმანეთთანაა გართმული (რითმები: ენდა, ხელს, აქო, რგულსა, ელს, ენა, ცხელი, სველი). მესამე ტაეპის პირველი ნახევარკარედი ერთმება მეორე მუხლს (რითმები: ალობა, ომელო, ველი, ცემელი, თისაო, სულია, ალია, ოფელი), მეოთხე ტაეპიც აგებულია მესამე ტაეპის ანალოგიურად და მასაც გააჩნია საკუთარი შიდა რითმა (ოველი, ადარი, ტე, ცვა/ცა, კარია, არეო, ობელი).

ეს ტაეპები, ერთად აღებული, კატრენის ტიპის სტროფს ქმნის და

თითოეულ მათგანს მიეზმის (შეიძლება ითქვას, მეხუთე ტაეპის ნაწყვეტის მსგავსი) ოთხ-ოთხ-მარცვლიანი სიტყვა, რომელიც ერთმება (შენდა, ხელს, აქო, გულსა, ელს, შენი/შვენი, ხელი, ველი) პირველსა და მეორე ტაეპს. აი, ერთი ნიმუში:

„რქვა: დიდება, ღმერთო შენდა, ცად და ქვეყნად რაც აღმენდა!
დავით კმითა ნესტეს აფშვენდა, გიგალობდა, ვითა გშვენდა:
ღმერთო, მიყავ წყალობა, მე შენი ვსტქვა ვალობა:
შენ გაქებდა ყოველი, შენგნით რაც ა ცხოველი, სულს აქშენდა“
(142)

დ. ჯურამიშვილს მდენარის ტიპის ლექსიც შაირის საზომით დაუწერია (შდრ. „ღინარი“):

„ვაქოთ, ვადილოთ ვინაო? — ღმერთი მაღალთა შინაო,
ვინცა შეამკო ქვეყანა, ღამე დღედ განაბრწყინაო;
ზღვით, კმელით, ხითურთ, ბალახით მთა-ბორცვი აღმოფინაო,
ყოველი ნივთი საგანი მაშიგან განაჩინაო;
ჩვენ, კაცი, მიწა და წყალი შეგვზილა, ადგვადგინაო,
მოგვცა სიბრძნე და დაგვიღვა კმნული ყოველი წინაო;
ჩვენც გვმართებს მსხვერპლი შევსწიროთ — დავით თქვა —
იმისთვინაო“ (150).

ა. მაღალი შაირი. როგორც ზემოთაც მივეუთითეთ, „დავითიანის“ 154-მდე სტროფი მაღალი შაირის საზომითაა შეთხზული. „ვეფხისტყაოსნის“ მაღალი შაირის მეტრის კვლევასთან დაკავშირებით სამეცნიერო ლიტერატურაში აღნიშნულია, რომ რუსთაველის ორივე სახის (მაღალი და დაბალი) შაირის თითოეული ტაეპი დიდი ცეზურით იყოფა ორ თანასწორმარცვლოვან ნახევარტაეპად¹.

შ. ლლონტის თანახმად, „მაღალი და დაბალი შაირის ძირითადი ფუნქცია თხრობის ტემპითაა შეპირობებული და არა განწყობილების ტონით“².

¹ ა. ლ. ბარამიძის მიხედვით, ნახევარტაეპი იგივე მუხლა (ნახევარტაეპი = მუხლს). იხ. მისივე, შოთა რუსთველი, გვ. 320. შ. ბარათაშვილს კი „მუხლა“ ერთი ან მეტი რაოდენობის სიტყვების კომპლექსად მიაჩნია: „ეს შაირი თითო სტრიქონი ოთხად გაიყო. დახედე, თითო-თითო ორი სიტყვა შეუწყვიდა, თუ ერთი. თუ მეტი, ის მეოთხედო გაიჭრება, მერმე მეორე მუხლი მოეზმის, მერმე მესამე და მერმე მეოთხე“ (შ. ბარათაშვილი, სწავლა ლექსის თქმისა, თბ., 1981, გვ. 10; შდრ. ა. გაწერელია, რჩეული ნაწერები, ტ. III(1), გვ. 44).

² შ. ლლონტი, ვეფხისტყაოსნის მხატვრული ენის სპეციფიკურობის პრობლემა, თბ., 1981, გვ. 126—130. საკითხთან დაკავშირებით რამდენადმე განსხვავებული

გ. წერეთლის ასრით, მაღალ შაირში ნახევარკარედი (ნახევარტაეპი) სიმეტრიულად არის ორად გაყოფილი. ნახევარკარედი შედგება ორი თანაბარი ან ეკვივალენტური სეგმენტისაგან, რომლებიც ქმნიან სიტყვათვასაყარს და გამიჯნული არიან ერთმანეთისაგან მცირე ცეზურებით (პოტენციური პაუზებით), სეგმენტის საზღვარი აუცილებლად უნდა ემთხვეოდეს სიტყვის საზღვარს, სეგმენტის შესადგენად ხშირად რამდენიმე სიტყვა არის გამოყენებული, ამიტომ ცალკეული სიტყვების საზღვარი სეგმენტის საზღვარს არ დაემთხვა, მაგრამ თვით სეგმენტი კი აუცილებლად თავდება იქ, სადაც თავდება სიტყვა¹. თუ ამ შეხედულებას² გავიზიარებთ, მაშინ საფუძველი ეცლება ა. გაწერელის თეორიას, რომ მაღალი შაირის ძირითადი პროსოდიული ერთეული „ორმარცვლიანი ტერფია“ („ქორე“)³. გ. წერეთლის კატეგორიული მტკიცებით, „ვეფხისტყაოსანში“ ორმარცვლიანი ტერფი (ქორე) არ არსებობს. მას არასწორად მიაჩნია ის ფაქტორი, რომ რუსთაველის ლექსის სტრუქტურის კვლევის საფუძველად მიღებულ იქნეს ისეთი ერთეულები, როგორცაა ქორე, დაქტილი, მეორე პეონი და სხვ. გ. წერეთლის მიხედვით, „ოთხმარცვლიანი სეგმენტები ნახევარი კარედისა არის მაღალი შაირის მუდმივი სიდიდეები“. ა. ბარამიძე ეთანხმება გ. წერეთელს იმაში, რომ მიუღებელია სეგმენტების ტერფებზე დაწინაწილება, საჭიროა ამოსავლად მივიჩნიოთ სალექსო ერთეულების სიტყვებად დანაწევრება. მისივე აზრით, ტერფების სისტემა უთუოდ ბორკავს ქართული ლექსის ბუნებრივ დინებას და ზოგჯერ გადაულახავ დაბრკოლებას ქმნის⁴.

ჩანს, რომ მ. ბარათაშვილისა და ვ. ბერიძის თეორიას, რ. იაკობსონის თეორიის გათვალისწინებით გ. წერეთლის მიერ განვითარებულს, გარკვეული საფუძველები გააჩნია, რასაც არ იზიარებს ა. გაწერელია. მაგრამ, ვფიქრობთ, ტერფების უგულუბელყოფაც შაირის მეტრში არ უნდა იყოს გამართლებული. როგორც „ვეფხისტყაოსანში“, ასევე „და-

შეხედულება აქვს გამოთქმული ვ. ბერიძეს (რუსთაველის შაირისათვის, „ენციკლის მოამბე“, III. 1938, გვ. 190).

¹ მეტრი და რითმა ვეფხისტყაოსანში. გვ. 13.

² ა. გაწერელიამ ამ თვალსაზრისის სთავაზვებად მიიჩნია მ. ბარათაშვილისა და ვ. ბერიძის თეორიები. მოტანილი არგუმენტები უთუოდ საყურადღებოა (ა. გაწერელია, ვეფხისტყაოსნის პოეტიკის ზოგიერთი საკითხი, გვ. 58—64).

³ ა. გაწერელია, რჩ. ნაწ., ტ. III, გვ. 223—235, 132—133.

⁴ ა. ბარამიძე, შოთა რუსთაველი, გვ. 470.

ვითიანშიც“ ტერფებისა და სეგმენტების არსებობა არ უნდა უარყოფოთ, პირიქით, ორივეს არსებობა უნდა დავუშვათ. უფრო სწორად, მაღალ შაირში ტიპურ ქორეულ მეტრად უნდა დავსახოთ შემდეგი სტრიქონები:

„ყმაძან უთხრა: ევე საქმე ამას ჰგავსო, არა სხვასა“;

„მტერი მტერსა ვერას ავნებს, რომე კაცი თავსა ივნებს“

(„ვეფხისტყაოსანი“)

„თურქი, სპარსი, ლეკი, ოსი, ჩერქეზ, ლილევი, დიდო, ქისტო,

სრულად ქართლის მტერნი იყვნენ, ყველამ წაკრა თვითო ქრტი“

(„დავითიანი“).

მაგალითების მოტანა მრავლად შეიძლებოდა, მაგრამ ამ მასალითაც თვალსაჩინოა, რომ ისინი ტიპურ ქორეულ მეტრად მივიჩნით. ამ შემთხვევაში სეგმენტის მისაღებად ზომ ორი (ორ-ორმარცვლიანი) ტერფი ვვიწყობს სელს. უფრო სწორად, აქ ქორეს („ერთ-ერთი მთავარი ტერფი ქართული ლექსის მეტრული სქემისა“) უარყოფა. ალბათ, ყოველად შეუძლებელია. ამრიგად, დაბრკოლებას არ უნდა ქმნიდეს მხოლოდ ორმარცვლიანი სიტყვების (ტერფების) ქორედ მიჩნევა, ამაში მაგალითებზე შემოთ დავსახელებთ, რის საფუძველზეც ორი ქორეული ტერფი ქმნის სეგმენტს, ხოლო ოთხმარცვლიანი სიტყვის (მეორე პეონი) გაყოფა ორ ქორეულ ტერფად, ალბათ, გადასინჯვას მოითხოვს. მაგალითად, „შვიცხენი სადა ვითა//ჰყვა ლომსა და/ვითა/გმირსა“ („ვეფხისტყაოსანი“), „თუ ცურ/ვასა/არ ის/წავლით/ვერ გა/უხვალთ წყალთა ღრმათა“ („დავითიანი“). ამ შემთხვევაში (მოტანილი სტრიქონები მაქვს მხედველობაში) გვაქვს ქორეული ტერფებიც და სეგმენტებიც. ეს ქორეული ტერფები კი სეგმენტების შედგენას ემსახურებიან. ილუსტრირებული მაგალითები ტიპური ქორეული ტერფებია: შვიცხენი, ვითა გმირსა, წყალთა ღრმათა. ხოლო ორმარცვლიანი ტერფების გაუერთიანებლად მიღებული სეგმენტის ნიმუშია: სადავითა, ვერ გაუხვალთ, არ ისწავლით და ა. შ.

განვიხილოთ „დავითიანის“ მაღალი შაირი სეგმენტების სტრუქტურის მიხედვით. დ. აღრამიშვილის პოეზიაში არის შემთხვევები, როდესაც ტაქტის ოთხივე სეგმენტი ოთხმარცვლიანი სიტყვებისაგან არის შედგენილი:

„ქრისტიანის კელმწიფისა კელ-დებულნი შევიქნებით“ (გვ. 55).

„ღაიპირა ეთმანდოდე განუწყესა სამართალი“ (გვ. 57).

„მიმავალი მოუთხრობდა ამხანაგი ამხანაგსა“ (63).

„უსასყიდლოდ მიღებული გასასყიდლად დამაშურეს“ (72).

„მოახსენა: „შამახია თამაზ-ხანმა დაიჭირა“ (96).

„განიმრავლნა ბეგლარ-ბეგნი, ყულ-ნოქარნი, უზბაშ-ხანი“ (97).

„წამოუხვნეს საქონელნი, სახლ-დუქნები დააქციევს“ (69).

ოთხმარცვლიან სიტყვებთან ერთად სეგმენტები ოთხმარცვლიანი კომპოზიტებისგანაც არის შედგენილი:

„მოგვითხარა ქართლ-კახეთი ძირ-ფესვიან ამოილო“ (32).

„დაუცარცევს კახ-ბატონსა ჭორ-აქლემნი კიდებულნი“ (64).

„დავითიანის“ მაღალი შაირის საზომით დაწერილ სტრიქონებში ბლომად გვხვდება ოთხმარცვლიანი სიტყვები, რომლებიც ქმნიან სეგმენტებს, მაგრამ ჩვენ ზემოთ საგანგებოდ ამოვიწერეთ ისეთი ტაეპები, რომელთა ყველა სეგმენტი ოთხმარცვლიანი სიტყვებისგან შედგება. თუმცა ამისი ნიმუში შედარებით ცოტა დასტურდება დ. გურამიშვილის წიგნში, ხოლო რაც დადასტურდა, ჩვენ თითქმის მთლიანად ამოვიწერეთ.

დ. გურამიშვილი მაღალი შაირის ოთხმარცვლიანი სეგმენტების შესადგენად არც ისე იშვიათად მიმართავს ერთმარცვლიან სიტყვებს. არის შემთხვევა, როდესაც სეგმენტი ოთხით ოთხმარცვლიანი სიტყვისაგან შედგება:

„მე კაცი ვარ ჯორციელი, სულ ხომ ცას არ შევბერდები“ (59).

გარს გვარტყია ვით სარტყელი სულ სხვა-და-სხვა მტერთა გუნდი“ (60).

„ავს ნუ იქ და ავისაგან, თქმულმაც, ნულა-რა გაქვს შიში“ (67).

აწლა მოვიტანთ მაგალითებს, სადაც ერთმარცვლიანი სიტყვა სამმარცვლიან სიტყვებთან ერთად ქმნის სეგმენტებს:

„სად მაღალი არცად იყოს მუნ დაბალი გამაღლდების“ (22).

„თვალად ნასსა ალამაზებს ვის ლამაზი არ ახლდების“ (22).

„მე უშვილომ ეს ობოლი მძლივ გაგზარდე დიდის ჰირით“ (23),

„შენ ყოფილხარ მწარე შხნაკვი, მე მეგონე ტკბილი ყანდი“ (24).

„ყრმა სწავლაში მომშვიდდების რკინა ცეცხლში გარბილდების“ (31).

ერთმარცვლიანი სიტყვა ერთ და ორმარცვლიან სიტყვებთან ერთად გვაძლევს სეგმენტს:

„ძე არ მომცა, არც ასული, შეგქმნა სახლ-კარ დასამხოვლად, ამ ლექსთ თავი მოუყარე საცა მეთქვა თვითო ობლად“ (22).

„თუ რამ იყოს სხვის სჯულისა მომიქციოს გამიქართლოს, ან თუ იყოს მატყუარა, ეცადოს, რომ განმიმართლოს“ (23).

„ფუ, შენ, ცრუო საწუთროვო რად არ მძულდი, რად მიყვარდი?“ (24)

„ვინც ეს წიგნი განაწიგნა კითხვად შესაქცევლად ჩვენდა“ (24).

„მზე და მთვარე ვარსკვლავები ღრუბელ-ნისლი, ცისსარტყელი“ (46).

2, 1 და 1-მარცვლიანი სიტყვებისაგან შედგენილი სეგმენტი:

„შენ ოთხ რიგად გული დამწვი არამც მე კი განვახუთო“ (65)

„თოვა ცეცხლს ხელა, ქარმან ჰქროლა, აღმან შექმნა აწ გურგური“ (68)..

1, 2 და 1-მარცვლიანი სიტყვებისაგან შედგენილი სეგმენტი:

„ამ ამბის თქმა გარჩევითა გულმან ამად არ მინება“ (50),

„მე კაცი ვარ კორციელი სულ ღომ ცას არ შავებერდები“ (59),

„მეფემ ბრძანა: რაც ხილია ეგ სუყველა ჩვენს ბაღში რგავს“ (61).

„თუ ვერა ვსკამ ხელს სიმკვახით დავარბილებ, დავბეჭ ქვა-ხით“ (62).

3 და 1-მარცვლიანი სიტყვისაგან შედგენილი სეგმენტი:

„ან თუ იყოს მატყუარა ეცადოს, რომ განმიმართლოს“ (23),

„უსწავლელი ვაჟიკაცი სიბერის დროს გაწბილდების“ (31),

„წიკპლის ცემით დაშუშხვა სჯობს საუკუნოდ ცეცხლში ბმათა“ (35),

„არავინ ყავს მოზიარე აქვს მპყრობლობა უცილველი“ (46),

„ვინც რომ ძრახვას თაქილობდეს ნურასა იქს საძრახვასა“ (51).

ორი ორმარცვლიანი სიტყვის გამოყენება სეგმენტის მისაღებად:

„ცხენი მარტო მორბენალი მუხლ-მოკლედიც გამალდების.

სად მაღალი არცად იყოს, მუნ დაბალი გამალდების,

თვალად ნასსა აღამაზებს ვის ლამაზი არ ახლდების“ (22).

„მე საწუთრომ ბერწოვენება მომახვედრა თავში კობლად“ (22).

ამ ლექსთ თავი მოუყარე საცა მეთქვა თვითო ობლად,

აგების რომ ბრძანოს ვინმე სიტყვა ჩემთვის შესანდობლად“ (22)

„ბრძენსა კაცსა ვეხვეწები ეს ობოლი მამინათლოს“ (23),
„სხვასა ნურას მოინდომებს მაზედ მეტსა უსამართლოს“ (23).
„ზამთარ, ხაფხულ, ყინვა, სიცხე, თოვლი, წვიმა მწყურნებრ
მრწყველი“ (46).

„თურქი, სპარსი, ლეკი, ოსი, ჩერქეზ, ლილივი, დიდო, ქისტი
სრულად ქართლის მტერნი იყვნენ, ყველამ წაკრა თვითო ქიშტი“
(50).

გარდა ამისა, „დავითიანის“ მაღალ შაირში შეიმჩნევა ზოგიერთ
შემთხვევაში თავისებურებანი სეგმენტის სტრუქტურისა. ჯერ წარ-
მოვადგინოთ ზემოთ მოტანილი მაგალითების მეტრული სქემა, რასაც
შემდეგი სახე აქვს:

$1+1+1+1=4$ (ერთი სეგმენტი)
 $4+4+4+4=16$ (ოთხი სეგმენტი)
 $1+3=4$
 $1+1+2=4$
 $2+1+1=4$
 $1+2+1=4$
 $3+1=4$
 $2+2=4$

ახლა ისეთ ნიმუშებს დავიმოწმებთ „დავითიანიდან“, სადაც განსხ-
ვებულ ვითარებასთან გვაქვს საქმე:

„ვინც ეს წიგნი განაწიგნა კითხვად შესაქცევლად ჩვენდა!“ (24).
„უსწავლელი ძალლი კარში ყეფს და გარეშამოს ჰფარავს“ (30).
„ყოველი სული აქებდით, იტყვის წინასწარმეტყველი“ (46).
„ცოდვა მათი უმეტესად ესმა, მოეხსენა ღმერთსა“ (49).
„ერთმან მტერმან ათს მათსა სცის, ორმან წარიქცივის ბევრი“ (50).
„თავის თავსა ეშალი იცეს, გულთა მოიხვედრეს ხიშტი!“
„კარგს კაცს ვითარ დაუკარგო თუ რამ სიკარკაცე აქო?“ (50).
„თუ გავმტყუნდე, ამაზედა მე შენ შვიდეულად გიზლო“ (52).
„ვით დავკარგეთ ჩვენ ქვეყანა ჩვენდა გარეშემო მტრებით“ (52).
„შენ რას გავნებს, რომ გასტეხო ფიცი ეელმწიფის ბრძანებით?“
(59).

„ვახტანგს კოსტანტილეს წიგნი მოეწონა, რა გაშინჯა“ (62).
„კახეთშიაც დიდათ წყინობს იმის გაბატონებასა“ (62).
„მე მინდოდა ყოფილიყო ჩვენში სიყვარული ძმური“ (64).
„თუ არა და წყალს არ სცვივდით, თუმცა გაღონებდათ მწერი“ (68)

„ვეძებე და შენი მზავსი მე აქ ვერცადა ვნახეო“ (73).

„ვამე ჩემო საესავო ტყბილო ცხოვრებისა წყარო“ (73).

სამკურნალოს ცვარ-ცხებულო სნეულთ წყლურების შემხვეო“ (73).

„ჩვენ ცხოვართა წყემსის კვერთხო, ძელო ცხოვრებისა ხეო,
შენზედ ბმელით შემომუსვრის ჩემი წარწყმენდის მახეო,

შენს ჩირდილთ ქვეშ დაჯდომილვარ, ჩემო სამოთხის დამრხეო“ (73).

„ხათელო და ბრწყინვალეო ,თქმულო აღდგომისა ხატო.

ტარიგის და მწყემსის დედავ, მე ნუ დამიტევებ მარტო“ (88).

„მუნით მოსკოს, მეფე ვახტანგს, ბაქარს-შანაოხსა ხანსა“ (94).

„მიწყალობეს მათ საველო, მომცეს ჯაბადარბაშობა“ (94).

„თავს საკვდავად არ ზოჯვიდეთ, საცა მოიქნევედენ კმალთა“ (95).

„კარგი წვითვან დავანელოთ, ცეცხლი მოუბოლოთ ავსა“ (97).

„იმისთანას ღალატითა ყელზე გარდაიცვა გულყო“ (97).

„შემქმნა უშრტო, უნაყოფო, ვით კმელის ხისა გალია“ (105).

„ასე მიჩანს არ სამყოფლად, ვითა მფრინველსა გალია“ (105).

„ღღეს რომ კარგი წინ გიმძღვაროს, უკან მოგადევნებს ხვალ ავს“ (105).

„ორმოც-და-ორს ფინდრილავანს ცეცხლით გამოვებუგეთ შვეტი“ (108).

„ორმოც-თვრამეტს პრუსმან დავეკრა, თავსა დაგვახვივა რეტი“ (68).

„დაიქსოვნო რაც გარდაგედა აწინ გარდასავედარი“ (171).

ბ. დაბალი შაირი. ზემოთ აღნიშნული გვაქვს, რომ „დავით-ის“ 508-მდე სტროფი დაბალი შაირის მეტრით არის შეთხზული. საკითხთან დაკავშირებით შევნიშნავთ, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ დაბალი შაირი სამეცნიერო ლიტერატურაში საფუძვლიანად არის შესწავლილი¹. ცნობილია, რომ როგორც მაღალი, ისე დაბალი შაირი რუსთ-

¹ Н. М а р р, Вступ. и заключ. строфизм... გვ. LVI; პ. ბერაძე, ქართული ლექსის ბუნებისათვის, „მნათობი“, 1944, № 2, გვ. 142—143; ს. გაჩეჩილაძე, ლიტერატურისმცოდნეობის საფუძვლები, თბ., 1953, გვ. 338—339. ვ. პერაძე, რუსთაველის შაირისათვის, „ენიციის მომბე“, 111, 1938, გვ. 190; ა. გაწერელია, ნარკვევები ქართულ პოეტურადან, 1928; მ. ს. სევე, რჩეული ნაწერები, 111(1), თბ., 1951; შ. ღლონტი, ვეფხისტყაოსნის მხატვრული ენის სპეციფიკურობის პრობლემა; ა. ბარამიძე, შოთა რუსთაველი; ა. გაწერელია, ვეფხისტყაოსნის პოეტის ზოგერთი საკითხი; პეტრი და რომა ვეფხისტყაოსანში, გ. წერეთლის რედაქციითა და გამოკვლევით, თბ., 1973 და ა. შ.

ველის მიერ შემოღებული არ გახლავთ. ამ მხრივ მას გარკვეული წყაროები ასაზრდოებდა. ასეთ უპირველეს წყაროდ ქართულ ხალხურ პოეზიას ასახელებენ, საიდანაც უნდა შემოსულიყო იგი ქართულ ჰიმნოგრაფიაში. შენიშნავენ, რომ „მაღალი შაირი“ და „დაბალი შაირი“ — ორივე ერთად პირველად გვხვდება ჩახრუხაძის პოეზიაში, „ვეფხისტყაოსანში“ კი ისინი უმაღლეს სრულყოფილებას აღწევენ (ა. გაწერელია).

ა. გაწერელიას თანახმად, „დაბალი შაირი“ მიიღება ქორე-დაქტილური ლოგაედის („ხელთა ნაქედი მათრახი ჰქონდა უსხოსი მკლავისა“) საშუალებით. რომელშიც ხშირია შემთხვევები ქორეს ადგილას დაქტილის გადმოსმისა და, პირიქით, (რომელმან შექმნა სამყარო ძალითა მით ძლი-ერითა). ოღონდ კლაუზიც მუდამ უცვლელია, ე. ი. დაქტილურია¹. დაბალ შაირში მაღალ შაირთან შედარებით განსხვავებულია მათი რიტმული წყობა, ტერფების შედგენილობა და ურთიერთშეფარდება, დაბალი შაირის საფუძველია სამმარცვლიანი ტერფი, ნახევარტაეპების პირველი ორი სიტყვა (პირველი ორი ტერფი) ქმნის დამოუკიდებელ რიტმულ ჯგუფს (2+3, 3+2)².

გ. წერეთლის გამოკვლევის მიხედვით, 16-მარცვლიანი ლექსი, რომლის ნახევარკარედი რვა მარცვლედს ქმნის, დაბალ შაირში ასიმეტრიულად არის გამოყოფილი აგრეთვე ორ სეგმენტად, რომელთაგან ერთი ხუთმარცვლიანია და მეორე — სამმარცვლიანი. სიტყვათგასაყარი აქ სამმარცვლიან და ხუთმარცვლიან სეგმენტებთან იქმნება. გ. წერეთლის დასკვნით, დაბალ შაირში გვაქვს შეფარდება 3:5:8. ეს კი არის ოქროს კვეთის შეფარდება³.

ამრიგად, გ. წერეთლის გამოკვლევის მთავარი დებულებით რუსთაველის ლექსში მარცვალთა შეფარდება დაფუძნებულია ოქროს კვეთზე (3:5:8 ოქროს კვეთის შეფარდება).

გ. წერეთლის გამოკვლევაში ვკითხულობთ: ოქროს კვეთი არის ისეთი დაყოფა მთელისა, როდესაც დიდი მონაკვეთი იმგვარ გეომეტრიულ მიმართებაშია მთელთან, როგორშიც მცირე მონაკვეთი დიდთან, ე. ი. დიდი მონაკვეთი არის „გეომეტრიული საშუალება“ მთელსა

¹ ა. გაწერელია, ჩხ. ნაწ., III(1), გვ. 233.

² ა. ბარამიძე, შოთა რუსთველი, გვ. 320.

³ მეტრი და რითმა ვეფხისტყაოსანში, გ. წერეთლის რედაქცია და გამოკვლევა. გვ. 14.

და მცირე მონაკვეთებს შორის¹. ავტორს მთელი რიგი წყაროები და მასალები მოაქვს იმის დასასაბუთებლად, რომ შოთა რუსთაველი იცნობდა „ოქროს კვეთს“ ანუ „ღვთაებრივი პროპორციის“ თეორიას. არის ზოგი რამ საცილობელი გ. წერეთლის შეხედულებებში, მაგრამ მთლიანობაში აღებული ის უალრესად საყურადღებოა და მკვლევრის სიტყვებითვე რომ ვთქვათ, იგი რუსთაველს სრულებით განსაკუთრებულ ადგილს ანიჭებს მსოფლიო პოეზიის ისტორიაში.

ჩვენ საჭიროდ ვცანით, გ. წერეთლის შეხედულებებზე² დამყარებით შეგვესწავლა „დავითიანის“ „დაბალი შაირის“ მეტრიკა, რათა გაგვერკვია, რამდენად მიჰყვება რუსთაველის გზას ავტორი და რა განსხვავებანი შეინიშნება მასში. აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ ძნელი სათქმელია მტკიცება იმისა, თუ ოქროს კვეთის თეორიას რამდენად იცნობდა დ. გურამიშვილი. თუმცა დაკვირვებები ადასტურებს, რომ ის წყაროები, რაც გ. წერეთელს მოჰყავს რუსთაველურ დაბალ შაირთან დაკავშირებით, დ. გურამიშვილისთვისაც ნაცნობი და მახლობელი იყო, მაგრამ მაინც მიგვაჩნია, რომ ამ შემთხვევაში დ. გურამიშვილი პირდაპირ კვალში მისდევს შოთა რუსთაველს.

განვიხილოთ „დავითიანის“ დაბალი შაირის სეგმენტები. სამი ერთმარცვლიანი სიტყვისაგან შედგენილი სამმარცვლიანი სეგმენტი:

„ფესვ ღრმა-ყო, შრტონი უჩინა, ზედ ხილი მოიწეოდა“ (22).

„მე ძე არ დამრჩა ბედკრულსა, ეს არის ჩემი ბედობა“ (23).

„ვინ მთქვის მე კაცი ღვთის დარად დამრგის, ქვე წყალი მისხისა“ (27).

„ნერგად მას ვსახავ, ის რაც ხე ისახა იესესითა“ (27).

„მე რომ ვერ მივხვდე უცები, მაგაზე რად შემწრფებიან“ (29).

1 და 2-მარცვლიანი სიტყვისაგან შედგენილი სამმარცვლიანი სეგმენტი:

„ჰქექენ, სჩხრევენ და ეძებენ და კვალსაც ვერ მიხვდებიან“ (29).

„თუ ვისმე ჩემი ნათქვამი შაირი ენასებიან,

მეც უთხრა მისი პასუხი, თუ გული ენას ებმინ“ (29).

„მომხსენებელი არ მრჩების, მაშფოთებს, ეს მალონებსა“ (29).

¹ მეტრი და რითმა ვეფხისტყაოსანში, გ. წერეთლის რედაქციითა და გამოკვლევით, გვ. 14.

² გ. წერეთლის თვალსაზრისს არ იზიარებს ა. გაწერელია (იხ. მისი ვეფხისტყაოსნის პოეტის ზოგერთი საკითხი).

2 და 1-მარცვლიანი სიტყვებისაგან შედგენილი სამმარცვლიანი სეგმენტი:

„მეფე ვახტანგ და იაკობ დაბლა ზილს მიეტკებურება“ (29).

„კარგს საქმეზედა მიბაძვა არა რა დასაძრახია“ (29).

„სწავლაზე ურჩი და მორცხვი თვალით არ დასანახია“ (29).

„ვსძებნე და ვერა ჰვბოე რა მჯობი ამ სწავლა-მცნებისა“ (32).

სამმარცვლიანი სეგმენტი წარმოდგენილი სამმარცვლიანი სიტყვით:

„მიჯნური, მწყემსი, კელმწიფე, გლახაკი, გინა მვენელია“ (32)

„კელმწიფე უნდა მართალი, ვით ბრძენთა დაუწერია“ (32).

„ოსტატი, უფლის მოშიში, დავითმან ქებით შამოსა“ (33).

„სხვისას შეიტყობს, თავისას ვერას გაიგებს ხვანჯასა“ (35).

ხუთმარცვლიანი სეგმენტი. როგორც „ვეფხისტყაოსანში“, ასევე „დავითიანშიც“ მრავალფეროვან სურათს იძლევა ხუთმარცვლიანი სეგმენტი. გ. წერეთლის მითითებით, ხუთმარცვლიანი სიტყვა მხოლოდ დაბალ შაირშია გამოყენებული ხუთმარცვლიანი სეგმენტის საწარმოებლად.

1 და 4-მარცვლიანი სიტყვები ხუთმარცვლიანი სეგმენტის მისაღებად:

„ბედს საქონრითგან თვალთ უჩანს ქალის სახე აქვს ბრმისაო“ (36).

„ჰკვის უკეთესი საქონლად არა რა საქონელია“ (36).

„ვის სიყვარული დაიპყრობს და ნდომა დაიმონებსა“ (36).

„ძედ სიხარული სოფლისა ქალწულს მარიამს ეხარა“ (38).

4 და 1-მარცვლიანი სიტყვების გამოყენება ხუთმარცვლიანი სეგმენტების საწარმოებლად:

„მეფესალმუნე და მეტყველი ღვთის ქებით ბობლნთა მცემელი“ (47).

„კურთხეულმცა არს ღვთისაგან პეტრეს კელმწიფის ხსენება“ (54).

„დაიჭირეთ და წაასხით, ჩაყარეთ ღრმასა ხაროსა“ (68).

ორი ერთმარცვლიანისა და ერთი სამმარცვლიანისაგან ნაწარმოები ხუთმარცვლიანი სეგმენტი:

„ყმა და მამული მტრებს მისცეს თვით დარჩნენ უმსახურონი“ (69).

„მე ეს მიმძიმდა, მკარ-შეკვრით მოვეყვანდი ოსოქოლოდა“ (72).

„თუ არ შენგნითა წინასწარ საქმის შეტყობა ძნელია“ (85).

ერთი ერთმარცვლიანი, ერთი სამმარცვლიანი და ერთი ერთმარცვლიანი სიტყვისაგან შედგენილი ხუთმარცვლიანი სეგმენტი:

„პირს შემდეგი არს სიკვდილს. აზავის მოეფერების“ (23).

ორმარცვლიანი და სამმარცვლიანი სიტყვებისაგან შედგენილი ხუთმარცვლიანი სეგმენტი:

„უფრო ადვილად ავლიან ზედ ყრმანი დასარხეველად“ (21).

„ზედან გამომცის ნაყოფი, ფურცელი მკვიდრად მისხისა“ (27).

„თუმცა მიჯობდა შრტოდ თქმასა სწორედ სახელი მეწოდა“ (28).

„ცუდის, ტყულის მოზღაპრე სიცრუის კანანასია“ (29).

ერთი სამმარცვლიანი და ორი თითმარცვლიანი სიტყვისაგან შედგენილი სეგმენტი (3+1+1):

„ხუცესი ბევრს რიგ დანაკლებს, თუ მეტი ღვინო დალია“ (33)

„არცა ვინ თვით სხვა გაკილოს, არც სხვისგან გაიკილოსა“ (34).

ერთი სამმარცვლიანი და ერთი ორმარცვლიანი სიტყვისაგან შედგენილი ხუთმარცვლიანი სეგმენტი:

„მინახავს ერთი პირუტყვი გორსა თუ ახალგორსაო,

თავისთვის მუტრუქს აკეთებს, სხვას გაუკეთებს ჯორსაო“ (35).

„სიხარბით ნათლად ვერა სცნა შარავანდედი მზე ცხლისა“ (39).

ახლა ვნახოთ ხუთმარცვლიანი სეგმენტების მიღების სხვა შესაძლებლობები:

1) $2+2+1=5$

„ბრძენიც არა ჩანს აღმრაცხი მის სარიცხველთა ნულისა“ (46).

2) $2+1+2=5$

„მაგრამ კვლავ შესცდენ მის გზითა, რა ცოდვის ბურმან მონისა“ (47).

3) $1+2+2=5$

„თუმც იყვენენ ხუცეს ბერები, მათაც კარგი ქნეს ვერები“ (48).

4) $1+2+1+1$

„თუ თავი მას არ დაერჩო სხვას ღმერთი შეუნდობდაო“ (67).

5) $1+1+1+2=5$

„მით ჰკვლენ და ჰკარგვენ, რომელნიც მათ წესზედ აბეზარობენ“ (54).

„შენს ძმას ხომ არას მიგიცემს მტერობს ქრისტიანობასა“ (63).

„ჯერ კი თქვა, მერმე უკუ-თქვა, რასთვის იყადრა მტყუვნება“ (63).

„ეს ჩვენს კაცს არავის უქნია, გსმენიათ მრული ჰორები“ (65).

6) $2+1+1+1=5$

„ვერა ვსთქვი მე ვერ შევიძელ მის ხის სახელის წოდება“ (28).

7) $1+1+2+1=5$

„თუ არ შევკრებ და არ უძღვნი ყრმათ ია-ვარდის კონებსა“ (29).

ამრიგად, მოტანილი საილუსტრაციო ნიმუშები ადასტურებენ, რომ დ. გურამიშვილს ტრადიციულ საზომთაგან ყველაზე მეტად გამოყე-

ნებული აქვს შაირის მეტრი, კერძოდ, მისი ორივე რიტმული სახეობა — მაღალი და დაბალი შაირი. მაღალი შაირის გამოყენებისას (თუ არ მივიღებთ მხედველობაში ზოგიერთ განმასხვავებელ ელემენტს, ან მომენტს), იგი რუსთაველის კვალობაზე ზუსტად იცავს მაღალი შაირის სეგმენტთა სტრუქტურას ($4+4+4+4=16$). უფრო მეტი რაოდენობით ვხვდებით „დავითიანში“ დაბალი შაირის ნიმუშებს. აქ დაცული არის ოქროს კვეთის პრინციპები ($5+3+5+3$; $3+5+3+5$; $5+3+3+5$; $3+5+5+3$). არის ისეთი შემთხვევა, როდესაც დ. გურამიშვილი მაღალი შაირით დაწერილ ზოგიერთ სტროფში ერთი სტრიქონის სახით გაურევს დაბალ შაირს, ან, პირიქით, დაბალ შაირში მაღალი შაირით გაწყობილი სტრიქონი შეიმჩნევა.

2. ოცმარცვლიანი საზომები. დ. გურამიშვილის ლექსითი საზომებიდან უნდა გამოვყოთ ჩახრუხაული მეტრი. ეს სალექსო ფორმა იშვიათობას წარმოადგენს „დავითიანში“. კერძოდ, ამ დიდ პოეტურ კრებულში ოდენ ორი თხზულება გვხვდება ჩახრუხაულ-შავთელურ-ბისტიკაური მეტრით დაწერილი. ამ შემთხვევაში დ. გურამიშვილი ქართული კლასიკური ლექსის ტრადიციას აგრძელებს. ცნობილია, რომ ამ მეტრის დამამკვიდრებელია „თამარიანის“ ავტორი — ჩახრუხაძე. თუმცა ოცმარცვლიანი საზომი დადასტურებულია ეფრემ მცირის „ელინთა მეზღაპრობაში“ („ამას ვისიმე დგომა ცხენისა //სასმენელ იქმნა ბაგათა ზედა“), „პროკოპის მარტვილობაში“ („არა კეთილ არს მრავალ უფლება, //ერთ უფალნ იყავნ და ერთ მეუფე“) ¹.

„დავითიანის“ მეორე წიგნის (წიგნი ბ) პირველივე ლექსში („სიმღერა დავით გურამიშვილისა, ტყვეობიდან გამოსვლის დროს დავითის შესხმა“) დ. გურამიშვილი გვიყვება: ვინც შემიშვა სახლში, გამათბო, მასადილა, ღვინით სავსე შუშა მომართვა, მანვე შემიკვეთა, რომ ვიმღერო „ჩემო ყურშაო“. მე კი, განაგრძობს პოეტი. „ჩემო ყურშაოს“ სანაცვლოდ დავითის (ბიბლიური დავით წინასწარმეტყველი — ტ. მ.) ქება ვთქვიო ჩახრუხაული ხმით:

„ჩემო ყურშაოს“ სანაცვლოდ ჩახრუხაული ეს ჯმითა
მიუთხარ, გამხიარულდენ, ღვინისა თასებზე სხმითა“ (111).

ე. ი. პოეტმა აქვე იმაზე მიგვანიშნა, რომ დავითის ქება შევაწყვეო ჩახრუხაული მეტრით („ჩახრუხაული ეს ჯმითა“). ამ ორსტროფიან

¹ პ. ინგოროყვა, რუსთაველის ეპოქის სალიტერატურო მემკვიდრეობა, გვ. 52.

ლექსს მოსდევს ჩახრუხაული საზომით შეთხზული 13-სტროფიანი თხზულება (იგი საერთოდ თორმეტსტროფიანია, მაგრამ ბოლო — მე-თორმეტე სტროფი შაირის მეტრზეა გაწყობილი), რომელსაც ეწოდება — „დავითის შესხმა პირველი“.

როგორც ვიცი, ჩახრუხაული ლექსის სტროფი ოთხტაეპიანია, ხოლო თითოეული სტრიქონი ოცი მარცვლისაგან შედგება, იგი იყოფა ოთხ ტერფად, თითოეული ტერფი ხუთმარცვლიანა (5+5+5+5). „აბდულმესიანისა“ და „თამარიანის“ ავტორთა დარად დ. გურამიშვილსაც ზემოთ ხსენებული თხზულების ტაეპები დაუტენია, რის შედეგადაც მივიღეთ ათმარცვლიანი სალექსო ტაეპი:

„მოიქცა დავით კაის სადავით,
ღვთის უღლისაკე მიიღო ქედი.
მალლით დასწივა, მდაბლით აწვივა,
ერთად შეყარა ვაკე და ქედი;
ადიდა მამა მის ქნარის ვამა,
ქე — სიტყვა მისი — ძალთა მოქმედი.
ქე დავითს რქადა ღმერთმან უქადა:
რქა აღგიდგინო, მით მტერთა რქენდი“ (112) ¹.

დ. გურამიშვილის საანალიზო ლექსის თითოეული ტაეპის (როგორც ტიპური ჩახრუხაული ლექსის ფორმა) პირველ ნახევარში შინაგანი რითმებია:

„მამას ვსახ ძირად და ძეს შრტოდ პირად,
დავით ახევედა და მას არხევედა,
ითვის-იტომა დავითის შტომა,
მოება ზედა, აღზარდა ძედა“... (112).

არც ერთი სტროფის პირველ ნახევარში შინაგანი რითმის ხმარების წესი დარღვეული არ არის. ზოგჯერ სტრიქონში მაჭამურ რითმასაც ვაწყდებით:

„უგბილთ იხილეს, არად იხილეს“ (112).
„როკვით-სამეებით, ცხონდა სამეებით“ (114).
„ბეთლემს დაბადა, კანას დაბა და“ (114).
„დავით ქნარებით ბუქნა ქნა რებით“ (114).

¹ „ქაშნიკი“ მ. ბარათაშვილს სანიშნოდ შეტანილი აქვს ჩახრუხაული საზომით („ქაშნიკით“ — რძელჩახრუხაული) შესრულებული სტრიქონები კლასიკური სახობო პოეზიიდან, რომელთა სტროფები 4-ტაეპიანია და ტაეპები კი 20-მარცვლიანები.

როგორც ა. გაწერელია მიუთითებს, 20-მარცვლიანი საზომების („ბისტიკაური“, „შავთელური“, „ჩაჩრუხაული“) მხოლოდ და მხოლოდ ქორე-დაქტილური ლოგაედებია. ისინი ორ ნახევარტაგებად იყოფიან მთავარი ცეზურით — 10 მარცვლის შემდეგ. კლაუზი/ქორეული აე დაქტილური აქთ¹.

საანალიზო ლექსზე დაკვირვება გვიჩვენებს, რომ მისი ტაგების საზომის თითოეულ ხუთეულს (მუხლს) ქორესა და დაქტილის ურთიერთმონაცვლეობა ახასიათებს.

ამასთანავე იგი არის ქორეული კლაუზულის მქონეა და დაქტილური კლაუზულის მქონეც:

„დავით არ ვაქო, მკითხონ, რა ვარქო:

კაცო, შენ იყავ გიჟი თუ ბ რ ძ ე ნ ი?

ვაქებ მიტომა, დავითის შტომა

ზედ გამოიბა კარგი ყურძენი“ (113).

„დავითს მროკავსა შეუმკობ კავსა,

რასაც კავითა ქვე ი გ ი წ ო დ ა,

მისთვის ფუნდრუკი, ვითა გუნდრუკი,

სთნდა, ღვთის წინაშე მსხვერპლად იწოდა“ (113).

რაც შეეხება მეორე ლექსს („ამიცანა ზმიანი“), იგი ორსტროფიანია. პირველი სტროფი ჩაჩრუხაულ-შავთელური მეტრიითაა შექმნილი, მეორე კი — შაირის საზომით. ჩვენ ამ შემთხვევაში პირველი სტროფი გვაინტერესებს:

„აწ ზმობს მლექსელი; მზასა ვარ, ცხელი მაქო მწვადები, დარბაზს
წაილით.

მეფე იქ არი, სადაც დახტხედა ზის დედოფალი მორთული ჭილით.

მას ტიკის ღვინო წინ უდგი მინით, მას რა სვამს მეფე, დაიწყებს
ლილინთ,

ასწევს ფეკებსა, შეყოფს და გაყოფს, გულზედ მიიკრავს ორისავ
მჯილით“ (153).

როგორც ვხედავთ, ამ სტროფში (წინა ლექსივით) სტრიქონები დატეხილი აღარ არის, არც შინაგანი რითმები გააჩნია, მხოლოდ გარეგანი რითმებით შემოიფარგლება იგი, რომელიც ქორეული კლაუზულის მქონეა.

3. თ ო რ მ ე ტ მ ა რ ც ვ ლ ი ა ნ ი სა ზ ო მ ე ბ ი. ვინც საფუძვ-

¹ ა. გაწერელია, რჩ. ნაწ., III (1), გვ. 236.

ლიანად იცნობს ქართულ კლასიკურ პოეზიას, მისთვის ნათელია, რომ თორმეტმარცვლიანი საზომი ერთ-ერთი უძველესი მეტრია ჩვენი ეროვნული ლექსისა (იამბიკოებისა). „ის წარმოადგენდა ქართული სასულიერო პოეზიის გაბატონებულ ფორმას“¹. „წესიერ ქართულ იამბიკოში სალექსო სტრიქონი თორმეტმარცვლიანია. მუხლობრივი განლაგება 5—7 (ქორე-დაქტილური მუხლებით), სტროფი ხუთტაეპიანი, ჩვეულებრივ ურითმო, თუმცა ძველქართულ პოეზიაში გვხვდება რითმიანი იამბიკოებიც“².

საინტერესოა, რომ „დავითიანში“ პოეტს გამოყენებული აქვს თორმეტმარცვლიანი საზომი. ეს არცაა მოულოდნელი, რადგან დ. გურამიშვილი არაერთგზის მიმართავს საერთოდ ქართული კლასიკური ლექსის საზომებს და იყენებს მას. ასევე, როგორც ცნობილია, ქართულმა სასულიერო პოეზიამ მნიშვნელოვანი გავლენა მოახდინა პოეტზე და, ცხადია, იგი შეეხო ჰიმნოგრაფთა მეტრიკულ სტრუქტურას, გამოიყენა თორმეტმარცვლიანი საზომი. თუმცა ისიც უნდა ითქვას, რომ დ. გურამიშვილს მხოლოდ ორი ნაწარმოები („სხვა ჯმა“ და „მეორე დავითის შესხმა“) აქვს შეთხზული თორმეტმარცვლიანი საზომით. საყურადღებო ისიცაა, რომ დ. გურამიშვილის ეს თორმეტმარცვლიანი მეტრით შექმნილი ნაწარმოებები შესამჩნევად განსხვავდებიან ჩვეულებრივი იამბიკოს ტიპის თხზულებებისაგან, მათ საერთო აქვთ მხოლოდ ის, რომ თორმეტმარცვლიანები არიან.

როგორც ვიცით, იამბიკოს ტაეპი იყოფა ორ ასიმეტრიულ ნახევართადაც, პირველი ნახევართაეპი ხუთმარცვლიანია, მეორე კი — შვიდი, ან საპირისპირო შემთხვევებთანაც გვაქვს საქმე. დ. გურამიშვილის იამბიკოს ტიპის ლექსი არ მიჰყვება ამ კანონზომიერებას. მისი იამბიკოს ტაეპი ცეზურით იყოფა ორ სიმეტრიულ ნაწილად, რომლის პირველიცა და მეორე ნაწილიც ექვსმარცვლიანია:

„მოწყალების კარო, შენს ზღურბლს მოვეკარო,
უსახლ-კარო ვარო, ვითხოვ. შემითარო!

ვით მოწყალე ხარე, ცოდვილთ მეოხარო“ და ა. შ. (116).

ეს საანალიზო ლექსი („სხვა ჯმა“), სხვათა შორის, ერთსტროფიანია, სტროფი კი — ექვსტაეპიანი. იგი გაწყობილია ერთ საერთო რითმანზე — „არო“. პირველი ნახევართაეპი ერთიმება მეორეს — ექვსივე ტაეპში.

¹ გ. მიქაძე, მამუკა ბარათაშვილი, თბ., 1958. გვ. 79.

² ა. კილაია, ლიტერატურისმცოდნეობის ძირითადი ცნებები, გვ. 165.

უფრო საინტერესოა მეორე ლექსი — „მეორე დავითის შესხმა“. იგი რვა სტროფისაგან შედგება (ვემყარებით ავტორისეულ ნუმერაციას), თითოეული სტროფი ფაქტიურად ორტაქტიანია, რომელსაც მიეზმის ნახევარტაევი, რომელიც ასრულებს წინა ორ სტრიქონში გამოთქმულ აზრს ისე, რომ არ ერთმება მას. პირველი სტრიქონის ნახევარტაევი ერთმება მეორე ნახევარტაევის, ანალოგიური სურათი მეორდება მომდევნო სტრიქონში:

„აბრაჰამის ღმერთი, საბაოთი ერთი,
მოქმედი ყოველთა მკვდართა და ცხოველთა,
ყოვლისა მპყრობელი“ (133).

ასეთი ტიპის იამბიკო ქართულმა კლასიკურმა ლექსმა არ იცის. თუმცა მის წყაროზე უნდა მიგვანიშნებდეს დ. გურამიშვილი, როდესაც ამ ლექსის სათაურქვეშ აკეთებს ასეთ შენიშვნას: „რუსულის სიმღერის ქმა: ნე დამ პოკოიუ, პოიდუ სტაბოიუ“. ამ შემთხვევაში გამოთქმა „ქმა“ უსათუოდ საზომს, მეტრს ნიშნავს, ე. ი. ჩანს, რომ ამგვარი ტიპის თორმეტმარცვლიანი მეტრით დაწერილი ლექსის ნიმუში პოეტს რუსული პოეზიიდან აუღია.

ამრიგად, ჩვენ განვიხილეთ საკითხი: უძველესი და კლასიკური პერიოდის ქართული ლექსის საზომები რამდენად არის ფიქსირებული „დავითიანში“, რამდენად მიჰყვება ამ მიმართულებით პოეტი ქართული პოეზიის ტრადიციებს მეტრიკული თვალსაზრისით. ქვემოთ კი ჩვენი დაკვირვების საგანია აღორძინების ღანის ქართული ლექსის საზომებთან დ. გურამიშვილის მიმართების ასპექტები, რაც საშუალებას მოგვცემს თვალნათლივ დავინახოთ ის ვერსიფიკაციული სიახლენი, რაც დ. გურამიშვილმა დაამკვიდრა ჩვენს ეროვნულ პოეზიაში.

4. ათმარცვლიანი საზომები. „დავითიანში“ ვხვდებით ათმარცვლიანი საზომით დაწერილ 1572 ტაეპს. ა. გაწერელია შენიშნავს, რომ ათმარცვლიანი საზომები უმთავრესად ოცმარცვლიანი ქორედაქტილური ლოგაედის ნახევარტაეპების სახითაა გავრცელებული ქართულ ლექსში. აღორძინების პოეტებმა (თეიმურაზ I, არჩილი, ვახტანგ VI) შავთელური და ჩახრუხაული ოცმარცვლიანი და შინაგანრიტმიანი ლოგაედის ნახევარი (10-მარცვლიანი) ტაეპი აღადგინეს. ა. გაწერელიას აზრითვე, თანდათან 10-მარცვლიანი საზომი დამოუკიდებელ ინტონაციურ თვისებებს იძენს. ამისი შესანიშნავი მაგალითია დ. გურამიშვილის პოეზია.

ზემოთ „დავითიანის“ ოცმარცვლიან მეტრზე მსჯელობისას შევნიშ-

ნეთ, რომ დ. გურამიშვილი თვითონვე მიგვანიშნებს ჩაბრუნებულ საზომზე („ჩაბრუნებული ეს ვმითა“, გვ. 111), რომლითაც გაწყობილია 13-სტროფიანი ლექსი „დავითის შესხმა პირველი“ (გვ. 112—114). ამ თხზულებაში აღდგენილია ჩაბრუნებული 20-მარცვლიანი და შინაგან-რითმიანი ლოგაედის ნახევარი (10-მარცვლიანი) ტაეპი:

„მამას ვსახ ძირად და ძეს შრტოდ პირად,
ვით უსახევდა მას მამის ჯეერდი,
დავით ახევდა და მას არხევდა,
შრტო მაიწოდა ზეიდამ ქვემდი,
ითვის-იტომა დავითის შტომა,
რქად აღამორჩა თვისი გამრქედი;
მოება ზედა, აღზარდა ძედა
მან მზრდელი თვისი, მით მიხვდა ბედი“ (112).

„დავითიანში“ ათმარცვლიან მეტრს მიღებული აქვს მწყობრი და დამოუკიდებელი თუ ჩამოყალიბებული სახე. დ. გურამიშვილს 10-მარცვლიანი საზომის სტროფები დაწერილი აქვს ჯვარედინი რითმე-ბით:

„ვითა ცხოვარი გზა შეცდომილი,
მგელთ წარსატაცად ფარეხთა გარე,
ეგრეთ შენ, თაო, ხარ გავდომილი,
ასეთი საქმე მე მოგიგვარე!“ (131)

გვხვდება ისეთი 10-მარცვლიანი საზომით დაწერილი სტროფები, სადაც ნახევარტაეპი (5-მარცვლიანი) ერთმემა მეორე ნახევარტაეპს:

„ისმინეთ, ერნო, გულთ მეცნიერნო,
მე დაესძრავ ბაგებს, მოგითხრობ კარგებს“ (134).

ამ სტროფის ტაეპს მიეზმის მესამე ნახევარტაეპი. რომელიც წინა ორ ტაეპიდან მხოლოდ აზრობრივ კავშირშია და არ ერთმემა მათ:

„სიტყვავ ძლიერო. ლეთივ ზეციერო,
თხრობილო მალლით, სმენილო დაბლით
ძედ წოდებულად“ (134)

ასევე საყურადღებოა დ. გურამიშვილის ათმარცვლიანი ლექსის შემდეგი ტიპი: ოთხსტრიქონიანი სტროფის სამი ტაეპი გაწყობილია ერთ საერთო შინაგან და გარეგან რითმაზე, მეოთხე ტაეპი კი მათ უერთდება აზრობრივი თვალსაზრისით, ხოლო რითმა დამოუკიდებელი აქვს; კერძოდ, ბოლო სტრიქონის პირველი ნახევარტაეპი (რა თქმა უნდა, იგი 5-მარცვლიანია) ერთმემა მეორეს:

„გამხარდა ჳირით, ძუძუთ და პირით,
სხვას მიმცა ჳირით, ფასითა ძვირით,
ბევრჯერ მატირით მუცლითა შშივრით,
მაშინვე გიცან, რაც შიგან გიძცან“. (161)

„დავითიანში“ მკითხველი იპოვის ისეთ ლექსს („ანდერძი დავით გურამიშვილისა“), რომლის 3—5 სტროფის ყველა სტრიქონი ერთ გარეგან რითმაზეა („ირი“) გაწყობილი:

„ალარ მსურს ჳნარი, საკრავად სტვირი,
არც ზედ დამღერა, აწ ამას ვსტირი:
ცრუვმან საწუთრომ მარიდა პირი,
არ აღმისრულა მან დანაპირი.
მკითხა ცოდვისა, მიჯსენა ძვირი,
ვით გალსა ხესა, განმივმო ძირი;
დამაგლახაკა, გამჳადა მწირი,
საყვარლისაგან მჳნა განაწირი.
გული მიშავა ვითა ნახშირი,
გამაყრევიან თავზე თმა ხშირი.
პირი დამიჳენო ვითარცა ჩირი,
დამაშვებინა დაღმა ჩიჩვირი.
შემყარა ძნელი ილაო-ჳირი,
გულზედ მასვია მჳვლად დანაჳირი“. (267)

ამავე ლექსის მეოთხე სტროფის (რომლის პირველი და მეორე ტაეპით დასრულდა ჩვენ მიერ ზემოთ მოტანილი საილუსტრაციო მასალა) მესამე და მეოთხე ტაეპი კი უკვე სხვა („ილი“) გარეგან რითმაზეა დაფუძნებული:

„მომიახლოვდა მწარე სიკვდილი
ცელ-გალესილი, ჳრმალ-ამოწვდილი“.

5. **ოთხმარცვლიანი საზომი.** შენიშნულია, რომ ოთხმარცვლიანი მეტრები, როგორც მთელი ლექსის საზომები, ჳართულ კლასიკურ პოეზიაში არ მოიპოვება. რა თჳმა უნდა, იგი არც „დავითიანში“ გვხვდება. ამ მხრივ ინტერესს აღძრავს დ. გურამიშვილის ოდენ ერთი ლექსი, რომელსაც „სიმღერა“ ჳჳვია (გვ. 142—143). იგი ხუთტაეპიანი სტროფებისაგან შედგება. ყოველი სტროფის (ლექსი 8-სტროფიანია) პირველი და მეორე სტრიქონი 16-მარცვლიანია (მალალი შიირი), მესამე და მეოთხე სტრიქონი კი — 14-მარცვლიანი. მათ მიებმის მეხუთე 4-მარცვლიანი ტაეპი:

„ჩემსა კაცად მხატველს, მსახველს, რაც მე ძალმიცს, გიქებ
სახელს,
შობითგან ბრმის თვალის ამხელს, ის მე მამხელს ჩემსა სამხელს,
არსის საყდრად მჭდომელო, ქება მიუწდომელო,
მზგავსი შენი სად არი, ვსძებნე, აქ არცად არი,
ვერც ვხვდი მსახველს“ (142)

აქვე ისიც უნდა აღვნიშნოთ, რომ ეს ბოლო ოთხმარცვლიანი ტაეპი სტროფის წინარე სტრიქონებთან არა მხოლოდ აზრობრივ, არამედ რითმიან კავშირშიცაა. კერძოდ, იგი ერთმეხა სტროფის პირველი და მეორე ტაეპებისათვის დამახასიათებელ მოსაზღვრე რითმებს:

„შენ ხარ ჩემი ამგებ-მშენი, სიყვარული მე მაქვს შენი:
ამად მინდა: ტურფავ შვენი, სუნი გიდის კარგ საფშვენი,
დანაქშენი“ (143).

6. ხუთმარცვლიანი საზომი. XVIII საუკუნემდე ხუთმარცვლიანი ტაეპები იშვიათია (ა. გაწერელია). იგი მოცემულია „დავითიანშიც“. საინტერესოა აღინიშნოს, რომ დ. გურამიშვილს ცალკე ლექსი ან სტროფი (თუ გნებავთ სტროფები) არ მოეპოვება, რომელიც 5-მარცვლიანი მეტრით იქნებოდა გაწყობილი. გამონაკლისს წარმოადგენს პოემა „მზიარული ზაფხული“, რომლის სტროფთა მხოლოდ მეხუთე (და მეოთხე) ტაეპებია 5-მარცვლიანი მეტრით დაწერილი. კერძოდ, ამ პოემის 333 სტროფი 5-ტაეპიანია. 244 სტროფი კი — ოთხტაეპიანი. ყოველი სტროფის პირველი და მეორე ტაეპი (ათმარცვლიანები) ერთმეხა ერთმანეთს (მოსაზღვრე რითმებით):

„ერთს ქალს რუსული „ვესელა ვესნა“
ჩემთვის საკმილად ჩამოეყვესნა“.

ასევე მომდევნო ორი ტაეპიც (ექვს-ექვსმარცვლიანი) ერთმანეთთან მოსაზღვრე რითმებითაა დაკავშირებული:

„იმით ჩემი გული
იქმნა დადაგული“.

ამ ტიპის სტრიქონებით აგებულ სტროფს მიბმული აქვს მეხუთე (ხუთმარცვლიანი) ტაეპი. იგი წინარე სტრიქონებთან მხოლოდ შინა-არსობრივად დაკავშირებული და არც ერთ მათგანთან არ არის გარითმული. სტროფების სულმოუთქმელად კითხვის დროს ეს ბოლო ტაეპი თითქოს შესვენების საშუალებეაა, რათა მკითხველმა სული მოითქვას და განემზადოს მომდევნო სტროფის წარმოსათ-

ქმელად. აქვე ვიტყვით, რომ ავტორს, როგორც აღნიშნეთ, ამ სახით დაუწერია 333 სტროფი, პოემის დანარჩენი 244 სტროფი კი ასე შეუქმნია: წინარე 333 სტროფთან შედარებით მესამე და მეოთხე ტაეპები გაუერთიანებია, უქცევია ერთ სტრიქონად (ვლდებულობთ ექვსის მაგივრად 12-მარცვლიანი მეტრით შეთხზულ სტრიქონს), რომელიც შინაგანი რითმითაა აგებული:

„შეგიყრის მარაქას, წაგართმევს ბარაქას“ (233).

გარდა ამისა, ინტერესს იწვევს ლექსი „რუსული სიმღერის ემა“. იგი დაფუძნებულია 3-ტაეპიან სტროფებზე. პირველი და მეორე სტრიქონი 10—10-მარცვლიანია. პირველი სტრიქონის ნახევარკარედი (5-მარცვლიანია) ერთმება მეორე ნახევარკარედს: „ისმინეთ, ერნო, გულთ მეცნიერნო“ (134). ასევე მომდევნო სტრიქონის ნახევარტაეპები ერთმანეთთანაა გართმული: „მე დაესძრავ ბაგებს, მოგიტხრობ კარგებს“. მომდევნო მესამე სტრიქონი კი 5-მარცვლიანია და არ ერთმება წინარე ტაეპებს.

7. ექვსმარცვლიანი მეტრი. დ. გურამიშვილს საკმაოდ ჰარბად მოეპოვება ექვსმარცვლიანი სტრიქონები. საჭიროა ითქვას, რომ პოეტს არა აქვს სპეციალურად მხოლოდ ექვსმარცვლიანი საზომით დაწერილი საგანგებო ლექსი ან ცალკეული სტროფები. მას ამა თუ იმ თხზულების სტროფებში სტრიქონებს შორის მოუქცევია ექვსმარცვლიანი ტაეპები, რომლის საფუძველზეც სტროფები რიტმიკის თვალსაზრისით საინტერესო წასაკითხი ხდება. ავიღოთ პოემა „მხიარული ზაფხული“. როგორც ზემოთაც ითქვა, ამ პოემის 333 სტროფის მესამე და მეოთხე ტაეპები ექვსმარცვლიანია, პირველი და მეორე კი — ათმარცვლიანი.

„ორნივე ჭკვიანი,
მართალნი, ღვთიანი“ (190).

ეს სტრიქონები მოსაზღვრე რითმებით არიან შეკრულნი.

რაც შეეხება ლექსს „მეორე დავითის შესხმა“ (133), სამ-სამი ტაეპისაგან შემდგარი სტროფებითაა აგებული. თითოეული სტროფის მესამე ტაეპი სწორედ 6-მარცვლიანია, პირველი და მეორე კი — 12—12-მარცვლიანი. ეს ბოლო ტაეპი ურითმოდ უკავშირდება წინარეთ.

საკითხთან დაკავშირებით უფრო საყურადღებოა თხზულება „მესამე დავითის შესხმა“ (136). მისი სტროფები 6—6-ტაეპიანია. პირველი და მეორე ტაეპები 8-8-მარცვლიანია და ერთმანეთს ერთმება:

„აწ მე აღვიძრავ ენასა,
ვადიდებ ღმერთსა ზენასა“ (136)

მომღევენო მე-3, მე-4, მე-5 და მე-6 სტრიქონები 6-6-მარცვლიანია და ერთ საერთო რითმაზეა გაწყობილი:

„ვიწყო მე ვალობა,
მიყოს მან წყალობა.
მან ქმნა ვაჟ-ქალობა.
მისცა ტრფიალობა“ (136).

ამ ლექსის ოდენ ბოლო მე-15 სტროფია წინარე სტროფთაგან მეტრიკული სტრუქტურის თვალსაზრისით განსხვავებული. კერძოდ, მისი ყველა ტაეპი 8-მარცვლიანია. აქედან პირველი-მეოთხე ტაეპი ერთ რითმაზეა გაწყობილი („ოდებად“), მომღევენო მე-5—მე-8 ტაეპებს კი წინარე ტაეპისაგან განსხვავებით თავიანთი საერთო რითმა („არია“) აქვთ. სხვათა შორის, ეს სტროფი 8-ტაეპიანია:

„დაჯდა სატყებრად, გოდებად,
თავთა კლად ხე-ქვა-ლოდებად.
გულსა საქმილის მოდებად.
შესაბრალ-შესაცოდებლად.
ვაი, რა შესაზარია,
მისი მოთქმა და ზარია!
გოდება ანუ არია,
მთქმელთათვის ყველა მწარია“ (138).

8. შვიდმარცვლიანი საზომი. ამ ტიპის მეტრი არ არის დამახასიათებელი „დავითიანის“ ცალკეული ლექსებისა თუ სტროფებისათვის. მხოლოდ ცალკე უნდა გამოვეყოთ „სიმღერა“ (155), რომელიც ხუთსტრიქონიან 6 სტროფს ითვლის. ამ ლექსის პირველ-მეოთხე სტრიქონი 11-მარცვლიანია, პირველი და მეორე ტაეპი მოსაზღვრე რითმებით უკავშირდება ერთმანეთს, ასევე მე-3 და მე-4 ტაეპიც. მეხუთე ტაეპი კი 7-მარცვლიანია, მხოლოდ შინაარსობრივად და დაკავშირებული და არ ერთმდება ზემორე არც ერთ სტრიქონს:

„ვა, რამდენი ყვავის ზაფხულს ახალნი,
არ ვიცოდი ჭაგრი ღროთა, ავთ ხანი;
ყოველთვის მე ვიყავ მისის იმედით,
არასა ჰვპყრობდი ჩემთა სითავკედით,
სასმენლად არ მინდოდა“ (155).

9. რვა მარცვლიანი საზომი. ა. გაწერელია წერს: „XIX საუკუნემდე ეს საზომი გვხვდება უმთავრესად 16-მარცვლიანი ქორედაქტილური ლოგაედისა და ქორეულ-პეონური პოლიმეტრის (მაღალი და დაბალი შაირის) ნახევარტაეპების სახით, მაგრამ ზოგჯერ დამოუკიდებელი საზომის ნიშნებითაა აღქურვილი (რითმა, ინტონაციური დამოუკიდებლობა და სხვ.)“¹. „დავითიანში“ საკმაოდ მოიპოვება 8-მარცვლიანი სტრიქონებით დაწერილი თხზულებანი: მაგალითად, „მზეთა-მზის ვედრება დავითისაგან“:

„მზევ! სიშორითა შენითა
ვისტირ გულზე კვნესით, ქშენითა;
ყინვა მკლავს და მარჩობს ბუქი,
განმათბე, მომფინე შუქი“ (76).

ამ სტროფის პირველი და მეორე ტაეპის გაერთიანებით მივიღებთ შაირის მეტრს, ე. წ. დაბალი შაირით დაწერილ სტრიქონს, მე-3 და მე-4 ტაეპის გაერთიანებით კი — მაღალი შაირის ნიმუშს. იგი გავრცელდება დანარჩენ სტროფებში შემავალი ტაეპების მიმართ.

დ. გურამიშვილის ლექსი „მესამე დავითის შესხმა“ სულ 15 სტროფისაგან შედგება. თითოეული სტროფი (გარდა ბოლო მე-15-ისა) 6-6-ტაეპიანია. აქედან პირველი და მეორე ტაეპი 8-8-მარცვლიანია და ერთმეება ერთმანეთს მოსაზღვრე რითმებით, დანარჩენი კი 6-6-მარცვლიანია:

„მე ჩემს საყვარელს შემყაროს,
არ შემაძულოს, მაყვაროს.
მაქვს ტრფიალთ წილდება,
მწვავს საკმით კიდება;
ამისთვის მინდება
ქება და დიდება“ (136).

8-მარცვლიანი ტაეპებითაა აგებული ლექსი „არია“ (იგი 21-სტროფიანია):

„ნაწლევნი, ღვიძლი და გული
შემქნია ცეცხლით დაგული,
პირი შემკვრია წყენითა,
ვერა მითქვამს რა ენითა“ (139).

¹ ა. გაწერელია, რჩ. ნაწ., ტ. III (1), გვ. 240—241.

საინტერესოა დ. გურამიშვილის „სიმღერა“. იგი სამტაეპიანის სტროფებისაგან შედგება. აქედან პირველი ტაეპი 16-მარცვლიანი საზომითაა დაწერილი, ხოლო მომდევნო ორი ტაეპი წარმოადგენს ნახევარკარედებს შაირის მეტრიანი სტრიქონისა. პირველი სტროფის პირველი ტაეპი ტიპური მაღალი შაირის ნიმუშია, მომდევნო ორი (დატეხილი) კი დაბალი შაირისა და ასე მონაცვლეობს იგი ბოლომდე.

8-მარცვლიანი ტაეპებით (ფაქტიურად შაირის მეტრის ნახევარტაეპებით) არის დაწერილი „ადამის საჩივარი“.

10. ცხრამმარცვლიანი საზომი ქართულ პოეზიაში დ. გურამიშვილის მიერ არის შემოღებული. მას მიმბაძველნი გამოუჩნდნენ ბესარიონ გაბაშვილისა და დავით ბატონიშვილის სახით. ამ საზომით დაუწერია პოეტს „ღვთის-მშობლის მიცვალების დღის შესხმა“ (ლექსი ორ-ორ-ტაეპიანი 23 სტროფისაგან შედგება, გვ. 118). და „თავისის ცოდვის მოგონება“ (ეს ლექსიც ორ-ორ ტაეპიანი 14 სტროფისაგან შედგება). აი, ერთი ნიმუში:

„დედოფალი მეუფის დედა
ქვეყნით ზეცად აღმოვალს თქვენდა“. (118)
„მიქცეულ ვარ სამღვთოს გზისაგან
ჩვეულებით ავის ზნისაგან“ (120)

11. თერთმეტმარცვლიანი საზომი. ეს მეტრი დ. გურამიშვილმა დაამკვიდრა ქართულ პოეზიაში, შემდეგში იგი გაამრავალფეროვნეს საიათნოვამ, ბესიკმა და სხვ. „სიტყვა ესე ღვთისას“ პირველი ტაეპი თერთმეტმარცვლიანია, დანარჩენი კი — 14-მარცვლიანი;

„მეო, მეო, აქეთ მომხედო“ (126)

ლექსი „სიმღერა“ — 6-სტროფიანია, თითოეული სტროფი კი — 5-ტაეპიანი. ყოველი სტროფის 1-4 ტაეპი 11-მარცვლიანია:

„ბაღად ვიჯდი მასთან, ვისაც ვყვარობდი;
ვარდთა სუნით, ყვაველთ ჰერეტით ვზარობდი;
არა მაქვენდა კვნესა, ვაი და ვიში,
არცა წარწყმენდისა რიდი და შიში“ (155).

ა. გაწერელის მიაჩნია, რომ „მარცვალკეცილი ქორეული ტრიმეტრი“ ხალხური წარმოშობისაა¹. „შაველეგ შენი შავი ჩოხა, შავლეგო“.

¹ ა. გაწერელია, ჩხ. ნაწ., ტ. 111 (1), გვ. 247.

შდრ. დ. გურამიშვილი: „ეა, რამდენი ყვავის ზაფხულს ახალნი“.

12. ც ა მ ე ტ მ ა რ ც ე ლ ი ა ნ ი ს ა ზ ო მ ი. ამ ტიპის საზომს ჩვენს ეროვნულ პოეზიაში საფუძველი დაუდო სულხან-საბა ორბელიანმა. დ. გურამიშვილმაც ფართოდ გაუღო მას კარები „დავითიანში“. ავიღოთ „სიმღერა“. ლექსი თორმეტსტროფიანია, თითოეული სტროფი ორ-ორი ტაეპისაგან შედგება, ტაეპები მოსაზღვრე რითმებით ერთიანდებიან:

„ვარდმან უთხრა: მე, ბულბულო, აკი გიყვარდი;
რატომ აგრე განმეშორე, ხომ არ გიყვარდი?“ (154).

ეს საკითხი საფუძვლიანად აქვს შესწავლილი ა. გაწერელიას¹ და ჩვენც მასზე მსჯელობას აღარ გავაგრძელებთ.

13. თ ო თ ხ მ ე ტ მ ა რ ც ე ლ ი ა ნ ი ს ა ზ ო მ ი. ეს მეტრი მ. ბარათაშვილმა შემოიტანა ქართულ პოეზიაში („შეწყობილი“). რაც შეეხება დ. გურამიშვილს, იგი, მამუკას წაბაძვით, ფართოდ მიმართავს ამ საზომს:

„ქალ-ქალწულმან მარიამ თავი წმინდად ატარა,
ყოვლის კაის საქმითა ღმერთსა თავი აყვარა“.
„ეშმაკეულთ ახოსა ანგელოზმან მნახოსა“ და ა. შ.

თოთხმეტმარცვლიანმა საზომმა რომ მტკიცედ მოიკიდა ფეხი, საერთოდ, ქართულ პოეზიაში, ამაში დიდია დამსახურება დ. გურამიშვილისა, შემდეგ კი მისი ახალი, ორიგინალური და ამჟამადაც გავრცელებული ფორმის შემომტანია ბესიკი.

14. თ ხ უ თ მ ე ტ მ ა რ ც ე ლ ი ა ნ ი ს ა ზ ო მ ი. მისი შემომღები დ. გურამიშვილი გახლავთ. საერთოდ ამ მეტრმა ვერ მოიკიდა ფეხი ჩვენს პოეზიაში, მას ძალზე იშვიათად მიმართავენ პოეტები. სანიმუშოდ „დავითიანიდან“ მოვიტანთ ერთ სტროფს:

„აღდგა ქრისტე და აღმოიყვანა ადამიანი!
ბრალეულები, ბნელშიგან ბმულნი, ბორჯლინიანი!
ალილუია, ალილუია, ალილუია!“ (122).

15. ჩ ე ი დ მ ე ტ მ ა რ ც ე ლ ი ა ნ ი ს ა ზ ო მ ი. თავის ბრწყინვალე მონოგრაფიაში „ქართული კლასიკური ლექსი“ — ა. გაწერელია აღნიშნავს: „17-მარცვლიანი საზომი ქართულ კლასიკურ ლექსში არ შეგვხვედრია“². ამას შეიძლება დაემატოს ის გარემოება, რომ „დავი-

¹ ა. გაწერელია, რჩ. ნაწერები, ტ. III, (1), გვ. 254—255.

² იქვე, გვ. 464.

თიანში“ სათანადო ადგილი უბოძია 17-მარცვლიან საზომს. მხედველობაში გვაქვს ლექსი „რეული“:

„კმარა, კმარა, ნულარა სცოდავ, სულს აგების მიხვდეს შეება,
აწ დასწყნარდი, ნუ შფოთავ-ბორგავ, ნუ გაქვს ზმირინთ
ზინზლად ფშვება!

ჩუმად იყავ, ნუ გამაგონებ, მაგ საქმეს იქს არცა სტერი.
საძულს ალხენ, საყვარს აღონებ. შექნილხარ შენ თავის მტერი“
და ა. შ. (48).

16. თ ვ რ ა მ ე ტ მ ა რ ც ვ ლ ი ა ნ ი ს ა ზ ო მ ი. მთელ „დავითიანში“ მხოლოდ ერთი ტაეპი დასტურდება ამ მეტრით დაწერილი. იგი, ალბათ, შემთხვევითობას უნდა მივაწეროთ:

„ტბილო იესო ქრისტე, გაუყრულად მაკვრიტე ჩემს საყვარულს“.
(142)

ა. გაწერელის დაკვირვებით, საერთოდ თვრამეტმარცვლიანი საზომი ქართული კლასიკური ლექსისათვის არ არის დამახასიათებელი.

ამრიგად, დ. გურამიშვილის პოეზიის მეტრიკული სტრუქტურა უაღრესად საინტერესო და მრავალფეროვანია. პოეტს უწერია თავისი გენიალური სტრიქონები: 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 20-მარცვლიანი საზომებით. მართალია, პოეტი იყენებდა ქართული კლასიკური ლექსისთვის დამახასიათებელ საზომთა სახეებს (16, 20-მარცვლიანები და ა. შ.), მაგრამ იგი ამ შემთხვევაშიც ნოვატორ პოეტად მოგვევლინა, კერძოდ, დ. გურამიშვილი არა მხოლოდ დიდი პოეტია, არამედ დიდი ვერსიფიკატორიც. ეს სახელი მას დაუმკვიდრა იმ ვერსიფიკაციულმა სიანსლებმა, რაც მის მიერ იქნა დანერგული ჩვენს ეროვნულ პოეზიაში.

დ) რ ი თ მ ა

დ. გურამიშვილის პოეტიკა ერთ-ერთი ყველაზე ნაკლებად შესწავლილი უბანი გახლავთ სამეცნიერო ლიტერატურაში. ეს პირველ რიგში რითმაზეც ითქმის. იგი სპეციალური კვლევის საგნად არავის გაუხდია. არადა ამ საკითხის დამუშავება მეტად საპირო და საშურა საქმეცაა.

გ. ლეონიძე წერს: „თუ რითმა არის ლექსის პარამონია, ეს უნდა ითქვას გურამიშვილის რითმაზე, რომელსაც ბადალი არა ჰყავს მისი

დროის პოეზიაში. დ. გურამიშვილი რითმის შესანიშნავი ოსტატია. მან ააღორძინა და გაჰყვანა ქართული რითმა, მისცა მას ფართო ასაბრუნო საკუთარ ლირიკაში“¹.

როგორც შენიშნულია, დ. გურამიშვილმა თვისებრივად გადაახალისა და ახალ საფეხურზე აიყვანა ქართული რითმა. გურამიშვილმა შექმნა და ფილიგრანული სინატიფით გამოკვედა ახალი ქართული რითმა. მან გამოკვეთა რითმის კომპოზიციური შესაძლებლობანი, ხოლო ოპონიშებით გაწყობილ სტროფებში რითმული აკუსტიკის დიდ-ოსტატად მოგვევლინა².

ა. გაწერელის განსაზღვრით, „რითმა ეწოდება ერთგვარ ან დაახლოებით მსგავსი ბგერების (ხმოვნებისა და თანხმოვნების) განმეორებას უმთავრესად ტაეპების ბოლოს და ასრულებს გარკვეულ კომპოზიციურ დანიშნულებას თვითეული ტაეპის ცალკეულ ერთეულად გამოყოფისას (წარმოადგენს სიგნალს სტრიქონის მეტრული დასრულებისას), ხოლო შემდეგ — თვითონ ტაეპების რთულ რიტმულ ჩგუფებად ანუ სტროფებად დანაწევრებაში“³.

დ. გურამიშვილის რითმის შესწავლისას აუცილებელი მნიშვნელობა ენიჭება მისი ყველა ასპექტის ყოველმხრივ გამორკვევას. დაწერილებითმა ანალიზმა უნდა გამოაელინოს დ. გურამიშვილის რითმის წყაროები, ტრადიციისადმი პოეტის ერთგულება, კერძოდ, რამდენად ემყარებოდა იგი ფოლკლორული თუ ქართული კლასიკური ლექსის ტრადიციებს აღნიშნულ საკითხთან დაკავშირებით, ასევე კვლევამ ხელი უნდა შეგვიწყოს დ. გურამიშვილის რითმის სიახლეთა წარმოსაჩენად.

დ. გურამიშვილის რითმის დახასიათებისას მისი მნატურული ღირებულების ჩვენებისას ვეხებით შემდეგ ძირითად საკითხებს: ჯარითმვის ხერხები. მარცვალთა რაოდენობის მიხედვით რითმების ნაირსახეობათა ჩვენება, დ. გურამიშვილის რითმის ეფფონია, დ. გურამიშვილის რითმის მორფოლოგია და ა. შ.

1. მაღალი შაირის რითმები. მაღალი შაირის რითმებს ქმნიან ორმარცვლიანი სიტყვები, ორი თითომარცვლიანი სიტყვა, ორ-

¹ ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. II, თბ., 1966, გვ. 582.

² ე. კვიციანიშვილი, ვაჟა-ფშაველას რითმა, თბ., 1971, გვ. 9; ქართული მწერლობა, (ლექსკონი-ცნობარი), წიგნი I, თბ., 1984, გვ. 86.

³ ა. გაწერელია, რჩ. ნაწერები, ტ. III (1), გვ. 160.

მარცვლიანი რითმის საწარმოებლად ოთხმარცვლიან სიტყვათა გამოყენების შემთხვევები, გვხვდება სამმარცვლიანი სიტყვები და ა. შ.

შეენიშნაეთ, რომ ოთხმარცვლიანი რითმები, საერთოდ, ძალიან ცოტა დასტურდება ქართული ლექსის მაღალ შაირში. მაგალითად, „ვეფხისტყაოსანში“ მხოლოდ შვიდიოდე შემთხვევა გვხვდება¹. გაცილებით მეტი მაგალითები დაიძებნება „დავითიანში“. აი, ზოგიერთი მათგანი:

რითმა შენამოსრად:

„ელმად სკვრეტდნენ მას მართალსა, ნათელს ბნელით შენამოსრად.

ამად იუვენენ ლეწა-მტვრევით, ერთმანერთის შენამოსრად;

ბრძენთა სთხოეს: „სახით შენით მოგვივლინე შენ ამოს რად“.

მოჰქდა, ნახა ბრძათა თვალმან ღაწვნი ცრემლით შენამოსრად“ (38)

რითმა არეული:

„ჩვენ წავედით; იგ მუნ დადგა, საქმე მოქდა არეული:

ათიოდე კაცი დარჩა, ხაბაზი თუ მხარეული;

სხვა იმან ყმა არ ინდომა, არ შემეკიდრე, არ ეული.

ვითა გოდოლოთ მშენებელნი, გაეკდით ენა შარეულნი“ (103)

რითმა დანასხამი:

„ამისთვისა ვარ ფაციცად, ვითა თავს მტერ დანასხამი,

მისის ცეცხლით გული ჩემი ვალს ჰირისოფლ დანასხამი.

მოწყვეტილა მოსაგრისად წყლურზე წყალი დანასხამი;

გული ასე დაუკუწაეს, ვით გალესილს დანას ხამი“ (105).

რითმა მოიგერა:

„მითხარ, მტერო, დავის თბონით დავითისგან მოიგე რა?

რად უყვედრე უშობელსა. ბერწობ. ვერა მოიგე-რა?

იმას შეილად ვერვინა სჯობს, დავით ვინც ქედ მოიგერა,

ვინც გამოთქვა, ის იშვილა, მტერი იმით მოიგერა“ (105).

(გარდა ამისა, იხ. გვ. 31, 52, 64, 97, 171. მცირეოდენი განსხვავებით).

დ. გურამიშვილის მაღალ შაირში ძირითადად რითმის საწარმოებლად ორმარცვლედია გამოყენებული. მოვიტანთ მრავალთაგან რამდენიმე მაგალითს, სადაც ორმარცვლიანი რითმების საწარმოებლად ორმარცვლიანი სიტყვებია ნახმარი.

¹ მეტრა და რითმა ვეფხისტყაოსანში, გ. წერეთლის რედაქციითა და გამოკვლევით, გვ. 56—57.

რითმა მათა:

„თუმცა ბრმა ვარ, კიდევ ვხედავ ქვეყნად ჩემგან უფრო ბრმათა,
ბერს გამოცდილთ არა ვპყადრებ, მოგახსენებ ანალ ყრმათა:
თუ ცურვასა არ ისწავლით, ვერ გაუხვალთ წყალთა ღრმათა,
წიკების ცემით დაშუშება სჯობს საუკუნოდ ცეცხლში ბმათა“ (35).

რითმა ისტი — იშტი:

„თურქი, სპარსი, ლეკი, ოსი, ჩერქეზ, ლილვი, დიდო, ქისტი,
სრულად ქართლის მტერნი იყვნენ, ყველამ წაკრა თვითო ქიშტი
მერმე შინათ აიშალნენ, ძმამ მოუდგა ძმასა ყისტი;
თავის თავსა კმალი იცეს, გულთა მოიხვედრეს ხიშტი“ (50).

რითმა უნდი — უდი:

„მართალს ვიტყვი, არ დავიშლი: მძულს ტყუილი, სიტყვა მრუდი.
მე მას მამად მოვიკიდებ, ვეშვილები, თუმცა უნდი;
გარს გვარტყია, ვით სარტყელი, სულ სხვა-და-სხვა მტერთა გუნდი.
ჩვენ ერთმანეთს კმალსა ვსცემდეთ, ეგ რჩევა არს ღიად ცუდი“
(60)

რითმა ირი:

„ჩემზედ იგი რად ვაცინო, ჩემი დღენი მისგან ვსტერი!
სამს წელიწადს ბნელში დამსვა, არ მაჩვენა მზისა პირი;
ერთი იყო, ისრე მიყო, მან იცენა ჩემზედ ძვირი,
ახლა ორად გამიკეთდეს, რაღად მინდა მე სხვა ქირი“ (62).

„დავითიანში“ საკმაოდ გვხვდება ორმარცვლიანი რითმის საწარ-
მოებლად ოთხმარცვლიანი სიტყვების გამოყენების შემთხვევები.

რითმა ათლოს — ართლოს:

„ბრძენსა კაცსა ვეხვეწები, ეს ობოლი მამინათლოს;
თუ რამ იყოს სხვის სჯულისა, მომიქციოს. გამიქართლოს,
ან თუ იყოს მატყუვარა: ეცადოს, რომ განმიმართლოს,
სხვასი ნურას მოინდომებს მაზედ მეტსა უსამართლოს“ (23).

რითმა ილდების:

„ყრმა სწავლაში მომშვიდლების, რკინა ცეცხლში გარბილდების,
უსწავლელი ვაჟიკაცი სიბერის დროს გაწბილდების,
რიკ-ფანისის დრო გარდუა, ველარ გაჰკრავს. ჩაჰბილდების,
სწავლის ძირი მწარე არის, კენწეროში გატკბილდების“ (31).

დ. გურამიშვილის პოეზიაში ასევე გამოვლინებას პოულობს სამ-
მარცვლიანი სიტყვები ორმარცვლიანთა საწარმოებლად:

რითმა არავს:

პტარავს — მოპარავს — მისჯარავს — გამიკმარავს (30)

რითმა ინა:

განაჩინა — რკინა — აპარკინა — გვატკინა (46).

რითმა მიღეთ:

ღავზმიღეთ — ვზმიღეთ — შევასხმიღეთ — ვსმიღეთ (47)

რითმა ილო:

გამოილო — ამოილო — უჯილო — მჯილი (52)

რითმა ებით:

გეთნებით — მცნებით — შევექნებით — გავკეთდებით (55)

რითმა არა:

არა — კარა — მოაგვარა — იკმარა (57)

რითმა ნებით:

ნებით — ბრძანებით — შავექნებით — დაცავდნებით (59)

ორმარცვლიანი რითმის მისაღებად ორი თითომარცვლიანი სიტყვაა:

ნახმარი:

რითმა იქცა — იგცა

გარდაიქცა — გარდაიქცა — იგ ცა — მიგცა (39)

რითმა იგნებს:

მიგნებს — იწიგნებს — იგ ნებს — შიგნებს (59)

რითმა ახით — ახვით:

სახით — ყადავახით — ნახვით — ქვა-ხით (62)

რითმა ესავთ — ენსავთ:

ესავთ — სთესავთ — აღლესავთ — თქვენს ავთ (68)

რითმა იღა — ინღა:

ჩამოვიღა — ვინ და — გვინღა — გამოვიღა (95)

რითმა ალავს:

გვალავს — ხვალ ავს — მალავს — გაჰკვალავს (105)

ერთმარცვლიანი სიტყვა აწარმოებს ორმარცვლიან რითმას წინამაგალი სიტყვის ბოლოკიდურ მარცვალთან ერთად.

რითმა იძე:

გიძე — სიძე — ამაგის ძე — განიღვიძე (59)

რითმა იგავს — ირგავს:

იგავს — მიჰგავს — ბაღში რგავს — მაგაშიგ ავს (61)

2. და ბ ა ლ ი შ ა ი რ ი ს რ ი თ მ ე ბ ი. როგორც ცნობილია, დაბალი შაირისათვის „ასიმეტრიული კარედების რითმა, თუ ცალ-

კეულ გამონაკლისებს არ მივიღებთ მხედველობაში, სამმარცვლიანია“¹.

სამმარცვლიანი რითმისათვის სამმარცვლიანი სიტყვების გამოყენების შემთხვევებს მივმართოთ.

რითმა ევანი:

მცვრევანი — რევანი — რევანი — მღვრევანი (22).

რითმა ომანი:

ჯლომანი — ნლომანი — ზომანი — ცლომანი (27)

რითმა ნობასა:

ბრძნობასა — გრძნობასა — ძღვნობასა — ცნობასა (29)

რითმა ივილი:

კივილი — ტკივილი — ყივილი — ჩივილი (30)

სამმარცვლიანი რითმისათვის ხუთმარცვლიანი სიტყვების გამოყენების მომენტებიც არაერთგან შეინიშნება „დავითიანში“.

რითმა ქცეველი:

მქცეველი — მომაქცეველი — გარდამქცეველი — დამაქცეველი (28)

რითმა ახია:

დასაძრახია — ახია — კანანახია — დასანახია (29)

რითმა ავებსა:

დაუშავებსა — განათავებსა — ავებსა — თავებსა (30)

რითმა ვნებასა:

მცნებასა — გემოვნებასა — დანანებასა — ვნებასა (31)

რითმა ოფელი:

მყოფელი — გასაყოფელი — გასაყოფელი — წუთისოფელი (31)

რითმა ირობა:

ძირობა — მჭირობა — მენახირობა — შენამზირობა (32)

რითმა ამოსა:

შამოსა — ჭამოსა — სახლ-მიღამოსა — გარეშამოსა (33)

რითმა ილოსა:

კბილოსა — შებორკილოსა — კილოსა — გაიკილოსა (34)

რითმა ოსანი:

პატროსანი — ცნოსანი — ოსანი — არაკოსანი (36)

„დავითიანში“ არაერთი მაგალითი დასტურდება სამმარცვლიანი რითმის მისაღებად ოთხმარცვლიანი სიტყვების გამოყენებისა:

¹ მეტრი და რითმა „ვეფხისტყაოსანში“, გ. წერეთლის რედაქციითა და გამოცელებით, გვ. 62.

რითმა იერი:

მაგიერი — ძლიერი — ნათლიერი — ნაყოფიერი (37)

რითმა არესა:

მსბღოძარესა — განიხარესა — საყნოსარესა — მკარესა (45)

რითმა ულისა:

ქნულისა — ნულისა — დანთქმულისა — თქმულისა (46)

რითმა მცემელი:

მცემელი — მცემელი — გამომცემელი — მიმცემელი (47)

რითმა უროლა:

სწყუროლა — სუროლა — მიეშუროლა — უყუროლა (55)

რითმა ობასა:

გმობასა — ყმობასა — რაყმობასა — ძმობასა (56)

რითმა ილეები:

შვილები — გეცილები — ცვილები — ძილები (60)

რითმა ვარია:

ნახეარია — მოყვარია — ჯვარია — მომღვეარია (63).

საინტერესოა სამმარცვლიანი რითმის წარმოების შემთხვევები ორ-მარცვლიანი სიტყვით წინამაგალ სიტყვასთან ან მის ბოლო მარცვალ-თან ერთად.

რითმა აჭარი:

რა ჰარი — ნაჰჰარი — მაჰარი — ვაჰარი (21)

რითმა ხეველად:

ნე ველად — დასარხეველად — დასანთხეველად — დასახეველად (21)

რითმა ეოლა:

ხეო და — მოიწეოდა — მოირხეოდა — ვნახეო და (22)

რითმა მეცადა:

მეცადა — მეცადა — მეცა და — მე ცადა (23)

რითმა კარავი:

კარავი — მიუკარავი — ამამკარ ავი — ნაწანწყარავი (24)

რითმა ერასა:

ძერასა — მღერასა — ბღვერასა — მე რასა (29)

ბერასა — ვერ ასა — მზეერასა — ამაზე რასა (29)

რითმა უნება:

თუ ნება — სუნება — წუნება — ებუზლუნება (36)

რითმა ურასა:

სუ, რასა — სურასა — ნაექსურასა — თუ რასა (37)

რითმა იესო:

გაუწიესო — რიესო — ვსტქევი ესო — შეარყიესო (40)

რითმა თოვანი:

ზესკნეთოვანი — ფრთოვანი — მღვთოვანი — მოურთო ვანი (45)

რითმა უბანსა:

უბანსა — ჯუბანსა — ყუბანსა — თუ ბანსა (72)

რითმა სადარი:

სადარი — დანისა დარი — სადარი — სად არი (74)

რითმა ალამი:

სალამი — ალამი — მიწა ლამი — წალამი (74)

რითმა დასმასა:

დასმასა — და სმასა — დასმასა — დას მასა (75)

რითმა გონია:

ვასაგონია — რგონ ია — შესარგონია — ურიგონია — საშმაგონია (79).

რითმა იშველი:

შიშველი — მშიშველი — დათვი, შველი — მიშველი (88)

ჩვენ ზემოთ განვიხილეთ შაირის მეტრის რითმები სიგარძე-სიმოკლის მიხედვით. ახლა ვნახოთ, თუ როგორ რითმებს (დაქტილური, ქორეული, ვაჟური, ზედაქტილური) ხმარობს დ. გურამიშვილი სხვა საზომებით დაწერილ სტრიქონებში:

დაქტილური რითმა.

მ-მარცვლიან სტრიქონში:

მზევე; სიშორითა შენითა

ვსტირ გულზე კვნესით, ქ შენითა (76)

დ. გურამიშვილის ლექსი „ხარებობის დღის შესხმა“ თავიდან ბოლომდე ერთ საერთო რითმაზეა (დაქტილური) გაწყობილი. ლექსის სტრიქონები 14-მარცვლიანია. ატარა — აყვარა — ახარა — პატარა — განასადარა — რაგვარა და ა. შ. სჯობია ლექსი მოვიტანოთ მთლიანად:

ქალ-წულმან მარიამ წმინდად თავი ატარა;

ყოვლის კაის საქმითა თავი ღმერთსა აყვარა.

ოცდახუთს მარტს გაბრიელ ანგელოზმან ახარა,

ზეგარდამო მოკითხვა ჰრქვა: ყრმა შვაო პატარა!

ქალწულს ძნიად აღუჩნდა, შეკრთა, განასადარა:

„მამაკაცი არ ვიცი, ეგ მოკდეზის რაგვარა?“

მან რქვა: „სულის წმიდითა ძალ-მალლისამ დაგფარა!“

კვლავ ქალწულმან მადლობით ღმერთსა კელი შეყარა:
„სიტყვისაებრ შენისა მეყავნ“, — სნვა არა თქვა რა.
ესთქვათ, იმ ყრმისა შობითა დაგვემართა სარფა რა:
გაიზარდა აწ ყრმა რა, სცა და კერპნი გაყარა,
თვით შეგვექმნა ღმერთადა, დაგვიცო და დაგვეფარა,
განიყიდა, ჯვარს ეცვა, ჩვენთვის სისხლი დაღვარა.

რასაც ვალით დაგვიყენსა, მის ვახშს ვეთხოვენ აღარა“ (117).

ამ მხრივ უთუოდ საინტერესოა თხზულება — „მესამე ღვთისის შესხმა“. იგი ექვსტაეპიანი სტროფებითაა დაწერილი. 1—2 ტაეპი 8-მარცვლიანია და მოსაზღვრე დაქტილური რითმითაა ერთმანეთთან დაკავშირებული, მომდევნო 4 ტაეპი 6-მარცვლიანია და ერთი საერთო (დაქტილური) რითმითაა გაწყობილი. ნიმუშად ერთ სტროფს მოვიტანთ:

„მე ჩემს საყვარელს შამყაროს,
არ შემაძულოს, მაყვაროს,
მაქვს ტრფიალთ წილდება,
მწვავს საკმლით კიდება,
ამისთვის მინდება
ქება და დიდება“ (136)

დ. გურამიშვილის პოეზიაში ქორეული რითმა ფართოდ გვხვდება. ეს იქნება შაირის მეტრით დაწერილი სტრიქონები, თუ 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14 და ა. შ. მარცვლიანი ტაეპები. შევეცხოთ ზოგიერთ მათგანს. მაღალ შაირთან დაკავშირებული ქორეული რითმები ზემოთ უკვე განვიხილეთ.

8-მარცვლიანი სტრიქონები:

„ყინვა მკლავს და მარჩობს ბუქი,
განმათბე, მომფინე შუქი“ (76)
„თუმცა ვხედავ, დავალ ბეცად,
კჳუვით გსაზრავ ქვეყნით ზეცად“ (77)

14-მარცვლიანი სტრიქონები:

„უსასყიდლო მარგალიტო, ძვირფასისა თვალო,
ანთრავ-ალმას-საფირონო, იაგუნდო-ლალო,
ცხოვრების წყლის იათულო ოქროვ, არა რვალო,
მასვი წყალი და მაპკურე, ცოცხალ-მკვდარი ვალო“ (115)

9-მარცვლიანი სტრიქონები:

„გიზაროდესთ ანგელოზთ დასნო
და წმინდანო თქვენ ბევრად ასნო!

დედოფალი მეუფის დედა

ქვეყნით ზეცად აღმოვალს თქვენდა“ (118)

12-მარცვლიანი სტრიქონები:

„აბრაჰამის ღმერთი, საბაოთი ერთი“;

„სასაოებას მამას დავით სთხოვდა ამას“ (133).

10-მარცვლიანი სტრიქონები:

„მე დავსძრახავ ბაგებს, მოგითხრობ კარგებს.

დამიქსენ ბნელით, ტანჯვითა ძნელით“ (134).

17-მარცვლიანი სტრიქონები:

„კმარა, კმარა, ნულარა სცოლავ, სულს აგების მიხედვს შევბა,

აწ დასწყენარდი, ნუ შეფოთავ-ბორგავ, ნუ გაქვს ზმირინთ ზინზლად

ფშევა“ (148)

ჩან რუხაულის მეტრით შეთხზული სტრიქონები:

„მას ტიკის ღვინო წინ უდგი მინით, მას რა სვამს მეფე, დაიწყებს

ლილინთ,

ასწევს ფეკებსა, შეყოფს და გაყოფს, გულზედ მიიკრავს ორისავ

მჭილით“ (153).

13-მარცვლიანი სტრიქონები:

„ვსთქვათ, რაც ვარდმან თავის თავზედ ქნა საქმე ავი:

შეიძულა მან ბულბული, იყვარა ყვავი“ (154).

11-მარცვლიანი სტრიქონები:

„არა მაქვენდა კვნესა, ვაი და ვიში,

არცა წარწყმენდისა რიდი და შიში“. (155)

6-მარცვლიანი სტრიქონები:

„გარდაუდგა წინა,

ლაშქრად ახლდა წვიმა“ (181)

„გამოვიდა დოლი,

გაიზარდა მოლი“. (185)

გვაქვს ისეთი შემთხვევები (და საკმაოდ ფართო მასშტაბით), რო-
დესაც სარიტმო ერთეულში თავს იყრის ქორე და დაქტილი:

„პირი დამიჰქნა ვითარცა ჩირი,

დამაშვებინა დაღმა ჩიჩვირი“. (267)

„დაუფასებელს არ დასდვა ფასი

არცა ერთი და არცა ათასი.

უსასყიდლოდა მღრღლობის კურთხევა,

მოგცა ღირსებით მარჯვენეს მთხვევა;

ასე მიბრძანა: ვით შენ მოგეცა,

უსასყიდლოდა სხვათ მიეც შენცა“ (269).

ეს მაგალითები მოტანილია ათმარცვლიანი საზომით შესრულებული ლექსებიდან. მსგავსი სურათი დასტურდება თითქმის ყველა საზომით დაწერილ ნაწარმოებებში, ამიტომ სათანადო ნიმუშების მოტანისაგან თავს ვიკავებთ. თქმული ნათლად მიგვანიშნებს, რომ ქორეული და დაქტილური რითმების მონაცვლეობა „დავითიანში“ სრულიად ჩვეულებრივი ფაქტორია. აქვე დავუმატებდით, რომ წმინდა ქორეული თუ წმინდა დაქტილური რითმებით შემკული ცალკეული თხზულებების დასახელება გაჭირდებოდა „დავითიანში“.

დ. გურამიშვილის პოეზიაში გვხვდება რითმად მ ე ო რ ე ბ ე ო ნ ი ც. აქ მხედველობაში არა გვაქვს მიღებული, თუ რა საზომებითაა ამგვარი რითმების შემცველი თხზულებები დაწერილი:

„ბრძანა: კარგად გაუსაზღვრავს, თუ კი აღარ გარდაბიჯა,
მან მას კაცი გაუგზავნა, — მობრძანდიო — დაპატიჯა“ (62).

„უფალო უფლებათაო, მეფეთ მეუფეო!
უბერებელო, უკვდავო, მყოფო, შეურყეო“ (78).

„რომელიც კმა შენ შეგეწყო, მეც ის შევაწყო.
თუ რამ შენთვის მამეპაროს, შენთვის გარდოწყო“ (82).

„მასვი, მკვდარი განმაცოცხლო, შენს ძეს შემამყარო,
ვით წესია საყვარლისა, ტრფიალს შემამყარო“ (115).

„ვით კარავი იგ წამებისა,
სახლ-საევანე არს სამებისა“ (118).

„ღვთის დედა არს სჯულთ კიდობანი,
ძისა მიერ აქვს წმინდობანი!

მისთვისა გვაქვს ჩვენ მინდობანი,
ქვეყნად მისგან არს მშვიდობანი“. (118).

„დავითიანში“ გვაქვს ერთმარცვლიანი (ვაჟური) რითმა. ა. გაწორეულიას შენიშვნით, წმინდა ვაჟური რითმა ქართულ კლასიკურ ლექსში ძალიან იშვიათია... ვაჟური რითმის ასეთი სიმცირე აიხსნება ქართული აქცენტუაციის თვისებებით. მეცნიერის მითითებით, XVIII საუკუნის ქართულ პოეზიაში რუსული და უკრაინული ხალხური სიმღერების აქცენტუაციის ზეგავლენით დ. გურამიშვილი (რომელიც ზედმიწევნით ფლობდა მშობლიურ ენას) სამმარცვლიანი სიტყვის უკანასკნელ ხმოვნებს აძლიერებს ვაჟური რითმის მისაღებად¹.

¹ ა. გაწორეულია, რჩ. ნაწ., III (1), გვ. 162—163.

„მე გასმევდი, მე გაქმევდი, მე გაცმევდი ტანთ,

შენ დახარბდი მცირეს ძღვენთა, სხვისგან მონატანთ“ (154).

„დავითიანში“ თავი უჩენია ზ ე დ ა ქ ტ ი ლ უ რ რ ი თ მ ე ბ ს ა ც . რითმად მეორე პეონის (ოთხმარცვლიანი) გამოყენების ფაქტებს უკვე შევვხვით. ახლა რამდენიმე ნიმუშს მოვიტანთ, სადაც ზუთმარცვლიანი რითმებიც გვხვდება. სწორადაა სამეცნიერო ლიტერატურაში შენიშნული, რომ ქართულში ჰ ი ბ ე რ დ ა ქ ტ ი ლ უ რ ი (იგივე ზედაქტილური) რითმის იშვიათი გაჩენა დამოკიდებულია ოთხ, ხუთ და მეტმარცვლიან სიტყვებში მეტრული ხმოვნისა და მიმდევრო ხმოვნების ერთად თავმოყრასთან. საერთოდ: ჰიპერდაქტილური რითმა ქართულში და მთელ რიგ ევროპულ, სლავურ ენებში, მაგალითად, რუსულში, მეტრული ცდების სახით გვხვდება¹.

14-მარცვლიან ლექსში:

„გულმან მითხრა: ადგო! რალად მაიკადგო“?

თუ არა იქ, ვით იქნას, რაც რომ დაიქადგო“ (78).

„ყრმავ, გონება უგუხური აგონიარგო.

თავს ნუ გავდი უღონოდა, აღონიარგო“ (125).

ასეთია ჩვენი ზოგადი მიმოხილვა მარცვალთა რაოდენობის მიხედვით „დავითიანის“ რითმათა ნაირსახეობისა. აღმოჩნდა, რომ აქ ვხვდებით ვაჟურ, ქორეულ, დაქტილურ, მეორე პეონს და ჰიპერდაქტილურ რითმებს.

3. რ ი თ მ ი ს ა დ გ ი ლ ი ტ ა ე პ ს ა და ს ტ რ ო ფ შ ი . დ. გურამიშვილის რითმაზე მსჯელობისას ასევე მთავარი მნიშვნელობა ენიჭება გარითმვის ხერხების ჩვენებას. „დავითიანის“ ტაეპებსა და სტროფებში ადგილმდებარეობის მიხედვით გვაქვს გარეგანი რითმა, შინაგანი რითმა, შინაგან-გარეგანი რითმა, ასევე რითმა ტაეპთა შეწყობის მიხედვით სტროფში: მოსახლდრე ანუ პარალელური რითმა, ჯვარედინი რითმა; თანხმიანობის მიხედვით: ზუსტი რითმა, არაზუსტი რითმა; ჭერადობის მიხედვით — ორჯერადი, მონორითმა; გართმულ სიტყვათა მნიშვნელობის მიხედვით — მაჯამური (ომონიმური); ფორმის მიხედვით — მარტივი და რთული და ა. შ. განვიხილოთ „დავითიანიდან“ ამონარიდი სათანადო საილუსტრაციო მასალებისა და ნიმუშების მიხედვით თითოეული მათგანი.

¹ ა. გაწერელია, რჩ. ნაწ., III (1), გვ. 165.

დ. გურამიშვილისათვის, როგორც სპეციალური დაკვირვების შედეგად გამოირკვა, ყველაზე მეტად დამახასიათებელია გარეგანი რითმა. თქმული ვრცელდება თითქმის ყველა საზომით (რაც პოეტს გამოუყენებია საერთოდ) დაწერილ თხზულებებზე. მაგალითად:

დაბალი შაირი:

„დავიწყო სიტყვა სიბრძნისა, პირველ ბრძენთაგან ბრძნობილი, მის მგრძნობელისა დიდისა სულისა მიერ გრძნობილი, შევამყო ერთი უფალი, ღვთივ ზეცით ქვეყნად მკობილი, ქართველთ სპა-ჯართა, ყოველთა ერთა მსაჯულად ცნობილი“ (27)

მაღალი შაირი:

„ღმერთი არის თვით კელმწიფე, თვით უფალი, თვით მქირველი; არავინ ყავს მოზიარე, აქვს მპყრობლობა უცილველი.

ღვთისგან ნივთობს ყოვლი ნივთი, ხილული და უხილველი.

სუფევს ყოვლის სულისაგან ძვირ-უთქმელი, უკილველი“ (46)

14-მარცვლიანი ლექსი:

„ჩემ საყვარლის მომყვანელო ძედ, მარიამ ქალო, სახით ოქროს სასანთლეო. ლამპარ-განუმქრალო.

ზმირინ-გუნდრუკთ საკმეველო. საყნოსელად ალო,

ქალწულთ გვირგვინთ სამკაულო. თავ-ჯილონთ ალო,

უსასყიდლო მარგალიტო, ძვირფასისა თვალო,

ანთრაკ-ალმას-საფირონო, იაგუნდო-ლალო,

ცხოვრების წყლის იათულო, ოქროვ, არა რვალო,

მასვი წყალი და მაკურე, ცოცხალ-მკვდარი ვალო“ (115).

6-მარცვლიანი ლექსი:

„შეიქნა მშობელი.

თვალ-ცრემლ-უშრობელი,

გულითა მლმობელი.

ლახვართა მსობელი“ (138).

8-მარცვლიანი ლექსი:

„მომიყდა მე საზარელი,

სატირი დასაზარელი:

მით ღღე მაქვს არ საზარელი.

მომიკლეს მე საყვარელი“ (139).

ახლა მივმართოთ შინაგანი რითმის ნიმუშებს. აღსანიშნავია, რომ ამ ტიპის რითმებს ხშირად ხმარობს პოეტი. იგი ზოგჯერ ერთი ტაემის ფარგლებში გვხვდება. მიგვაჩნია. რომ შინაგანი რითმა

„დავითიანში“ შემთხვევითი ხასიათის მატარებელი არაა. მას სრულიად შეგნებულად მიმართავს პოეტი და გართმვის ერთ-ერთ აუცილებელ ხერხად იგულისხმებს. აქვე შევნიშნავთ, რომ შაირის მეტრით დაწერილ ტაეპებში იგი იშვიათად გვხვდება („საეარგონია, მგონია, ეს სიტყვა გასაგონია“).

10-მ ა რ ც ვ ლ ი ა ნ ი ლ ე ქ ს ი :

„მოიქცა დავით კაის სადავით,
მალლით დასწივა, მდაბლთ აწვივა...
ადიდა მამა მის ქნარის კმამა...
იგ მოკვეთილი ნაყოფ კეთილი,
დავით ისამა, მან განისამა“. (112—113)

12-მ ა რ ც ვ ლ ი ა ნ ი ლ ე ქ ს ი :

„აბრაჰამის ღმერთი, საბაოთი ერთი,
მოქმედი ყოველთა მკვდართა და ცხოველთა“. (133)

14-მ ა რ ც ვ ლ ი ა ნ ი ლ ე ქ ს ი :

„მე ვარდი ვარ ბულბულთ მრთავი, ყვაეს რად მოგცე თავი?
გამიწყრა და მცემა ჭოხით, გამომაგდო ჭოხით“. (146)

16-მ ა რ ც ვ ლ ი ა ნ ი ლ ე ქ ს ი :

„გორცია მიწა ტალახი, საწუთროს ფევეთ ნალაგი;
სული უსხეულ-მყოფელი, აქვს საუკუნო სოფელი“. (149)

„დავითიანში“ გვაქვს შინაგან-გარეგანი რითმის ზმარების შემთხვევები, ე. ი. როცა შეთანხმებულია სალექსო შინაგანი მუნღები, აგრეთვე ტაეპის დაბოლოებაც:

„მოწყალეების კარო, შენს ზღურბლს მოვეკარო,
უსახლ-კარო ვარო, ვითხოვ შემიფარო...
ვით მოწყალე, ხარო, ცოდვილთ მოეხარო,
რაც მე მოგიტხარო, შენ მით განმახარო,
მახუმრ-მამასხარო, მაცინ-მაჩარხარო,
დავითის მტერთ ხარო ძირით აღმოსთხარო“. (116)

მოტანილი სტრიქონები 12-მარცვლიანი საზომითაა დაწერილი. ახლა ვნახოთ ფრიად საგულისხმო ნიმუშიც, რომელიც შაირის მეტრითაა შეთხზული და სადაც შინაგან-გარეგანი რითმებია მოცემული. ეს იშვიათი შემთხვევაა ამ მეტრით შექმნილ თხზულებათა ისტორიაში საერთოდ:

„ჩემსა კაცად მხატველს, მსახველს, რაც მე ძალმიცს. გიქებ სახელს,
შობითგან ბრმის თვალის ამხელს, ის მე მამხელს ჩემსა სამხელს...“

მე დამწვარსა და დაგულსა, სახლ-სამკვიდრო დაკარგულსა,
სევდის მკვლითა გათანგულსა, წასაწყმენდლად გაბარგულსა...“ (142)
„შენ ხარ ჩემი ამგებ-მშენი, სიყვარული მე მაქვს შენი;

ამად მინდი: ტურფავ შეენი, სუნი გიდის კარგ საფშვენი“ (143).

დ. გურამიშვილი ხშირად მიმართავს მოსაზღვრე რით-
მებს თითქმის ყველა საზომით დაწერილ ნაწარმოებებში. აქ მხედვე-
ლობაში გვაქვს წყვილადი რითმა. ასევე პოეტს ისეთი ლექსებიც
გააჩნია, სადაც თავიდან ბოლომდე ფიგურირებს წყვილადი რითმა,
ასევე სამჭერადი, ოთხჭერადი, მრავალჭერადი მოსაზღვრე რითმები.

„მზეთა-მზეო, ამად ვსტირი,

სადღაც დაგიფარავს პირი.

საქებრად ხარ სასალუქი,

განმათბე, მომფინე შუქი“ (76).

„ვით აბრამის ვანი, კარავი,

ეგრეთ მცველი, ჩვენი მფარავი“ (118).

„ვა, რა მაქვს დიდი მოწყენა,

სადა არს ჩემი მოლხენა!

მწარედ საქმილით დაგულსა

ლახვარი დამსმია გულსა“.(139)

დ. გურამიშვილი ჭკარედინ რითმასაც მიმართავს; მართალია,
ძალიან იშვიათად, მაგრამ ამასაც აქვს გარკვეული მნიშვნელობა „და-
ვითიანის“ რითმის შესასწავლად:

..ნუ გძინავს. სულო, აწ განიღვიძე,

რომ არ შეიქნა ლამპარ-შრეტილი.

შუალამისას მოვიდეს სიძე.

გარეთ არ დარჩე კარ-დაკლეთილი.

ნუ ხარ სულელი. ხარმაც-უდები,

არ დაგეკარგოს ქრისტეს ქორწილი.

ნუმცა იქნები წილდაუდები.

საინაჯისა არ ირგო წილი.

ვამე ცოდვილსა და უბადრუქსა,

მე ვინ მაღირსებს ასეთ მაზმანსა.

რომ დამიგრებხდეს სანთლის პატრუქსა,

ან ზეთს მისხემდეს ჩემს მქრალს ბაზმანსა“.(132)

„დავითიანში“ გვაქვს გარემომცველი რითმაც. რომელიც ოთხტა-
ეპიან სტროფში პირველ და მეოთხე ტაეპებში მეორდება.

4. „დავითიანის“ რითმის ევფონია. დ. გურამიშვილის პოეტური სამყარო რითმის ბგერითი შედგენილობის მხრივაც უაღრესად საყურადღებოა. ევფონიის მხრივ ქართულ კლასიკურ ლექსში ცნობილია შემდეგი რითმები: ზუსტი, ღრმა, მდიდარი, ღარიბი, ნაკლები, ღია, დახურული.

ზუსტი რითმაში განმეორებულია კლაუზულის ყველა ბგერა უცვლელად. აი, ზოგიერთი ნიმუში „დავითიანიდან“:

რა ჭარი; ნაჭაჭარი; მაჭარი; ვაჭარი (ა-ჭ-ა-რ-ი) გვ. 21.

ხე ველად; დასარხეველად; დასანთხეველად; დასაქეველად (ხ-ე-ვ-ე-ლ-ა-დ)

ჯლომანი; ხლომანი; მიხლომანი; ნლომანი (დ-ო-მ-ა-ნ-ი, გვ. 22)

მცვრევეანი; რევეანი; რევეანი; მღვრევეანი (რ-ე-ვ-ე-ა-ნ-ი, გვ. 22)

ჭირითა; შესტირითა; პირითა; მწვირითა (ი-რ-ი-თ-ა, გვ. 23)

ბრძნობილი; გრძნობილი; მკობილი; ცნობილი (ო-ბ-ი-ლ-ი, გვ. 27)

მყოფელი; გასაყოფელი; გასაყოფელი; წუთისოფელი (ო-ფ-ე-ლ-ი, გვ. 31)

შამოსა; ჭამოსა; მიდამოსა; გარეშამოსა (ა-მ-ო-ს-ა, გვ. 33)

კოდება; მოდება; გოდება; მოდება (ო-დ-ე-ბ-ა, გვ. 39)

მდიდარ რითმაში კლაუზულის ყველა ბგერასთან ერთად მეტრული მახვილის მქონე ხმოვნის წინა, საბჭენი თანხმოვანიც (ზოგჯერ თანხმოვნებიც) განმეორებულია (ა. გაწერელია).

მჭირველი; პირველი; გამომპირველი; მწირველი (53). აქ რითმაში საბჭენი თანხმოვანი ბგერაა „რ“.

მზირსა; გზირსა. აზირსა; ვაზირსა (57) აქ — „ზ“.

შენამკრთალი; მართალი; სამართალი. თვალი (57) აქ — „თ“.

მიგნებს; იწიგნებს; იგ ნებს; შიგნებს (59) აქ — „გ“.

ფლიდობა; მშვიდობა; დიდობა; მინდობა (61) აქ — „დ“

ჭავრნი; ჭარნი; აბჭარნი; დანაჭარნი (64) აქ — „რნ“

შესახედლად; შესაბმელად; კედლად; დედლად (67) აქ — „დლ“.

ღარიბი რითმა ძალზე იშვიათი მოვლენაა „დავითიანში“.

წავიყრი; ფიქრი (59)

თმენასა; უღერსა (158)

ღრმა რითმა:

ორმარცვლიანი (ქალური) ღრმა რითმები.

უწყო გმერა: გარდმოჩქერა (უ-ე... ა-ე)

სძრახვენ; არცხვენ; ფარცხვენ; ფაცხვენ (ა-ე)

სამმარცვლიანი (დაქტილური) ღრმა რითმები:

გარდამწვდარია: დაუმცდარია (ა-ა... ა-ა)

მოსაფონარი; მოსაგონარი (ო-ა... ო-ა)

ნაკლები ანუ არაზუსტი რითმა: იგი ხასიათდება კლავულის მარცვლებში რომელიმე ბგერის ნაკლებობით. სამართლიანად მიუთითებს ა. გაწერელია, რომ არაზუსტი რითმის ზოგიერთი სახეობა ისტორიულად გარკვეულ პროგრესულ დანიშნულებას ასრულებს და ის ყოველთვის არ უნდა მივიჩნიოთ ლექსის დეფექტად.

ახლა ვნახოთ „დავითიანში“ ისეთი რითმა (ასონანსი), რომლის კლავულის ხმოვნები ერთნაირია, ხოლო თანხმოვნები — სხვადასხვანაირი.

ვიყრი: ფიქრი (59)

ატარა; აყვარა (117)

აი მაგალითები რითმისა (კონსონანსი), სადაც მახვილიანი და უმახვილო ხმოვნების იგივეობა დარღვეულია, თანხმოვნები კი — ერთნაირი.

მე შემირთავს; დამირთავს

გამიყარე; შეიყვარე (154)

ძეო; მომიძიეო.

ღ ი ა რ ი თ მ ე ბ ი :

„დავითიანში“ გვაქვს შემდეგი ხმოვნებით დასრულებული რითმები:

ა. ხეთა; სახეთა (155)

გაგვითენდა; ალაშენებდა (157)

გოდება; მაგონდება (165)

ფურცელსა; მფუცველსა (167)

ველადა; შეველადა (176)

ი. სუხავი; მსუხავი (98)

ელჩი; ვერჩი (99)

საჰმუნავი; მწუნავი (101)

მეტი; კეტი (108)

სოფელი; მყოფელი (120)

ი. გავეყარე; შევიყვარე (147)

მაქამე; ჩამაშხამე

ქვა-ხე; შემოვსძახე

სახე; მახე (162)

გავიქე; წავიქე (163)

ო. ბადესო; მწადესო (63)

ესო; იესო (45)

შინაო: ფშეინაო (83)

დამადგნობელო: დამადნობელო (87)

ხატო: დამსხარტო (88)

უ ხმოვანზე დაბოლოებული რითმა „დავითიანში“ ვერ დავადასტურეთ.

ორი ღია მარცვლის ნიმუშები:

ია. შემიტყვია; მიწყვია; გამიყვია; ბრიყვია (31)

ძილია: თბილია: ტკბილია; კბილია (32)

დაუწერია: ზომიერია: ერია; უქერია (32)

მკრძალია: სარიძალია: ძალია (33)

ბერია: ფერია (34)

„დავითიანში“ მრავლად გვხვდება დახურული, ანუ თანხმოვნებით დაბოლოებული რითმები:

„ღ“ თანხმოვანზე დაბოლოებული:

ველად: დასარხეველად; დასანთხეველად; დასაქეველად (21)

კობლად; დასამკობლად; ობლად: შესანდობლად (22)

„ს“ თ ა ნ ხ მ ო ვ ა ნ ზ ე:

გამაღდების; გამაღღდების; ახლდების; მიხვდების (22)

მემღერების; დაეფერების; მოიგერების; დაეძგერების (23)

„ნ“ თ ა ნ ხ მ ო ვ ა ნ ზ ე:

უძნელდებიან; მიხვდებიან; ბრუნდებიან; შემწიფებიან (29)

ენასებიან; ებმიან; ეშგავსებიან; ეთავსებიან (29)

„თ“ თ ა ნ ხ მ ო ვ ა ნ ზ ე:

შეიყარენით; შეიწყნარენით; გარდმოყარენით; უკუყარენით (41)

დავზმიდეთ; ვზმიდეთ; შევასხმიდეთ; ვსმიდეთ (47)

„რ“ თ ა ნ ხ მ ო ვ ა ნ ზ ე:

მიყვარხარ; ყარხარ (146); შვენიერ; მეცნიერ (190)

დავიკერ; ვიკერ (180)

„ბ“ თ ა ნ ხ მ ო ვ ა ნ ზ ე:

ანათობ; მუხანათობ (162)

განგებ; აგებ (194)

ექკვირობ; მიპირობ (201)

აყენებ; მამაყენებ (201)

მოძღვრულებ; აღვასრულებ (209)

„ვ“ თ ა ნ ხ მ ო ვ ა ნ ზ ე:

გწევ; დაწევ (210)

წაგიკითხავ; ვკითხავ (211)

ესწირავ; გაეპირავ (211)

ხედავ; ბედავ (218)

შეცული რითმა:

ამამკარ ავი; ნაწანწკარავი (24)

ხეს ვითა; ესვითა; ფესვითა (27)

მკრდალია; სარიდალია (33)

კარავთა; მიუკარავთა (33)

ენოსანი; ოსანი; არაკოსანი (36)

სურასა; ნაექსურასა (37)

5. „დავითიანი“ რითმის მორფოლოგია. რითმის მორფოლოგიის შესასწავლად აურაცხელ მასალას იძლევა „დავითიანი“. აქ საუბარი გვექნება შემდეგი საკითხების გარშემო: ძირისეული რითმა, თანდებულიანი ძირისეული რითმა, ზმნური რითმა, ზედსართაული რითმა, გრამატიკული პარალელიზმების დაძლევა „დავითიანში“; არსებითი სახელი— ზმნა, ზედსართავი სახელი — ზმნა, ზმნიზედა — ზმნა, არსებითი სახელი — ზედსართავი სახელი, არსებითი სახელი — ზმნიზედა, არსებითი სახელი — მიმღეობა. არსებითი სახელი ნაცვალსახელი, არსებითი სახელი — სახელზმნა, შედგენილი რითმა და ა. შ.

„დავითიანში“ რითმად გამოყენებული არსებითი სახელები როგორც ძირისეული სახით, ასევე პროსოდიული ხმოვნების (ა და ო) დართვით გვხვდება. დ. გურამიშვილის მიერ რითმად გამოყენებული არსებითი სახელები (ძირისეული რითმები) სხვადასხვა ბრუნვაში გვაქვს, ყველაზე მეტად კი, როგორც მოსალოდნელი იყო, სახელობით ბრუნვაში გვხვდება. ამოვიწეროთ ცალკეული ნიმუშები თქმულის დასადასტურებლად. არსებითი სახელები ძირისეული სახითაა რითმად გამოყენებული:

კივილი: ტკვილი: ყივილი: ჩივილი (30)

ქუხილი: ხილი; წუხილი (49)

ქისტი; ქიშტი; ყისტი; ხიშტი (50)

რითმად გამოყენებულ ძირისეულ არსებით სახელებს დართული

აქვთ პროსოდიული ხმოვნები ა და ო:

მურია; პურია; ყურია (55)

ჯაერნია; ჯარნია (70)

ბუქია; ქურქია; შუქია (74)

მზეო; ბზეო; არაბზეო (83)

ლამეო; მეო (90)

რითმად გამოყენებული ძირეული არსებითი სახელები სახელობით
ბრუნვაში:

ვალობა; წყალობა; გალობა; ბრალობა (91)

ჭარები; ჭვარები; პირჭვარები (93)

მჯარი; ჭვარი; კარი (95)

ძალები; ძვლები; ნაკუნძალები (107)

კეტი; შვეტი; სვეტი (108)

მთხრობით ბრუნვაში:

ბრძოლამა; ყროლამა; მოლამა (71)

მიცემით ბრუნვაში:

ქვეყანასა; ლამისყანასა; ყანასა (72)

სამყაროს; წყაროს (77)

მთვარესა; მხარესა (84)

ნათესაობით ბრუნვაში:

მისრისა; სრისა; (107)

ღისა; ვარღისა; (108)

მეფისა; კეფისა; სეფისა (47)

პირისა; მწირისა; მზირისა (48)

მოქმედებით ბრუნვაში

გულითა; თქმულითა (38)

კრებით; მტრებით (52)

რაზმითა; აზრითა (56)

ვითარებით ბრუნვაში:

ნუქარად; მუქარად; მუშქარად (61)

კედლად; დედლად (67)

ტრამლად; წამლად; მამლად (71)

მზირადო; ძირადო; ჳირადო (72)

წოდებით ბრუნვაში:

მახარობელო; მშობელო (87)

ხატო; ფლატო (88)

ნებაო; მცნებაო; სნებაო (106—107)

თანდებულიანი ძირისეული რითმები: დ. გურამიშვილის ძირისეულ რითმებში გვაქვს მხოლოდ მიცემითი და ნათესაობითი ბრუნვის თანდებულები. ზოგიერთ თანდებულს ბოლოში დართული აქვს პროსოდიული (ემფატიკური) ა. მიცემითი ბრუნვის ფორმასთან:

ვეშაბთანა; დედაკაცთანა (232)

ხმაშია; ჭარშია (168)

ლეღეში; ლეში (218)

ურემში; ტყეში (204)

შიში; კირში (67)

დ. გურამიშვილის რითმაში ზე (ზედა) დამთავრებული მიცემით ბრუნვაში დასმული სახელების რამდენიმე მაგალითი გვხვდება. აღსანიშნავია, რომ ეს თანდებული თავისი პირვანდელი სახით (ზედა) პოეტის რითმის კლაუზულას ასრულებს:

ალზედა; გარიალზედა; ყრიალზედა (69)

ტინზედა; ტვინზედა; სინზედა; თინათინზედა (75)

ტახტზედა; ლახტზედა (180)

ნ ა თ ე ს ა ო ბ ი თ ი ბ რ უ ნ ვ ე ს ფ ო რ მ ა ს თ ა ნ :

ცხრისათვის; თხრისათვის; გამოხვრისათვის; ჳრისათვის (167)

ჩვენთვისა; შეგვეთვისა (210)

გზისაგან; ზნისაგან (120)

ცათაგან; ძალთაგან (137)

ღვთისაგან; კიდობნისაგან (258)

გატენა; კართენა (219)

ზ მ ნ უ რ ი რ ი თ მ ა :

ხალხური პოეზიის თუ რუსთაველის „ვეფხისტყაოსნის“ ტრადიციების გავლენიდან გამომდინარე, „დავითიანში“ თავი უჩენია ზმნურ რითმებს. მრავალთაგან რამდენიმე ნიმუშს მოვიტანთ:

მოიწეოდა; მოირხეოდა; ვნაჯეო და (22)

გამალდების; გამალღდების; ახლდების; მიხვდების (22)

გამინათლოს; გამიქართლოს; განმიმართლოს (23)

მეცადა; მეცადა (23)

მემღერების; დაეფერების; მოიგერების; დაეძგერების (23)

მიყვარდი; წამიყვანდი (24)

უძნელდებიან; მიხვდებიან; ბრუნდებიან; შემწრთებიან (29)

ენასებიან; ენას ებმიან; ემზგავსებიან; ეთავსებიან (29)

მოიხსენებსა; განისვენებსა (31)

ზ ე დ ს ა რ თ ა უ ლ ი რ ი თ მ ა :

„დავითიანში“ უამრავი ზედსართაული რითმაა მოცემული. გავცნოთ მათ.

უ ს უ ფ ი ქ ს ო ზ ე დ ს ა რ თ ა უ ლ ი რ ი თ მ ა :

მრუდი; ცუდი; უნდი (60)

მჭეერი; კვერი (50)

ძნელია; ბნელია (71)

ს უ ფ ი ქ ს ი ა ნ ი ზ ე დ ს ა რ თ ა უ ლ ი რ ი თ მ ა :

ზრდილი; ჭედილი (123)

შეცდომილი; გაკდომილი (131)

თხრობილი; მკობილი; შობილი; ცნობილი (137)

მზიანი; ბზიანი; ნაკმაზიანი (157)

„დავითიანის“ რითმაში გვაქვს ხშირი შემთხვევა სახელისა და ზმნის კომბინაციისა:

ვჰკივი; კივკივი (163)

მოვალე; ვემალე (164)

გოდება; მაგონდება (165)

მალეები; დავემალეები (166)

რვალეებსა; შეგვიბრალეებსა; ვალეებსა; ძვალეებსა (166)

თვალეები; დაილალები (166)

იგავსო; გიგავსო (167)

სენები; ენები; განვისვენები (168)

წარებსა; მწარებსა (171)

მამაწყინაო; ბრწყინაო; ყროყინაო (171)

ლილებსა; მლილებსა; დალინლილებსა (172)

ბრიყვია; იტყვია; გამოგიყვია; შეგიტყვია (172)

ულაყებთა; ყბებთა; ბებთა (173)

პაპაო; ყლაპაო; თხაპაო (174)

ო მ ო ნ ი მ უ რ ი რ ი თ მ ა : მაჯამებს თავი უჩენია საკმაო რაოდენობით „დავითიანში“:

მეცადა; მეცადა; მეცა და; მეცადა (23)

მისხისა; მისხისა; მისხისა; მის ხისა (27)

მეწოდა; მეწოდა; მეწოდა; მეწო და (28)

შენამოსრად; შენამოსრად; შენ ამოს რად; შენამოსრად (38)

გარდაიქცა; გარდაიქცა (39)

მანანა; მანანა; მან ანა; მანანა (48)

შემოკრებით; შემო კრებით; შემოკრებით (52)

სიონი; სიონი (53)

მამადო; მამადო; მამადო; მამადო (64)

ასეთია დ. გურამიშვილის რითმის ზოგიერთი საკითხი, რომელთა მხოლოდ ზოგადი მიმოხილვით შემოვიფარგლეთ ამჟერად.

პირთა საძიებელი *

- აბულაძე ილია 12—14, 19, 22, 23, 89, 107, 111, 142, 163, 179, 251
- ავგუსტინე 22, 25, 30, 34, 43, 49, 55, 59, 60, 62, 66, 76—78, 92, 93, 95—97, 101, 102, 118, 127, 130, 137, 170, 289
- ათანელიშვილი ნ. 14. 19
- ალლაზარი 119
- ამბროსი ლეთისმეტყველი 60
- ამირხანაშვილი ი. 252
- ანა (იმპერატრიცა) 15
- ანდრეა კრეტელი 48, 55, 59, 75—77, 116, 118, 129, 130, 140, 144
- ანტონ კათალიკოსი, იხ. ბაგრატიონი ანტონ
- არაკვისპირელი შიო 217
- არისტოტელე 11, 43, 69
- არსენ ბერი 129, 245
- არჩილ მეფე 6; 47, 94, 112, 183, 184. 298, 299, 309, 310, 348
- აუერბახი ე. 25
- აუციური ქ. 180
- ბაგრატიონი ანტონ 78, 113, 145, 276 292
- ბაგრატიონი თეიმურაზ 21. 266, 271 280, 281, 291, 316
- ბართაშვილი თომა 305, 327
- ბართაშვილი მამუკა 300, 302, 303, 305, 306, 309—312, 315, 318—320, 323 324, 326, 331, 333, 334, 345, 356
- ბარამიძე ალექსანდრე 23. 207, 254, 263 311, 315, 331, 334, 339, 340
- ბარამიძე რევაზ 119, 126, 127, 136, 145, 178, 204, 209
- ბარდაველიძე ქ. 297. 302. 309, 310, 312, 317
- ბარნოვი ვასილ 108
- ბასილი დიდი 74, 284
- ბასილი კესარიელი 194
- ბაქრაძე ა. 222, 223, 227, 228, 230, 238
- ბეზარაშვილი ქ. 136
- ბერძე ე. 334, 339
- ბერიძე პ. 339
- ბერკლი ჯორჯ 40
- ბესიკი 308, 323, 255, 356
- ბურკაძე ე. 22
- გაბაშვილი ბესარიონ 355
- გაბიაშვილი ე. 14, 79
- გალაკტიონი 77, 154, 260, 296
- გამსახურდია კ. 75
- გამსახურდია ზ. 205, 255
- გაჩეჩილაძე გ. 46
- გაჩეჩილაძე ს. 339
- გაწერელია ა. 66, 74, 127, 128, 218, 296 — 299, 308, 314, 320, 321. 323, 330, 331, 333, 334, 339, 340, 346, 348, 351, 354—358, 364, 365, 367, 368, 372, 373
- გულოვანი ა. 74, 82
- გუარამია რ. 123
- გვეტაძე ო. 69
- გიგინეიშვილი ბ. 58
- გიგინეიშვილი მ. 9, 179, 260, 262, 266, 269, 271, 291

* შეადგინა ა. კაპარაძემ

გიგინეიშვილი ივ. 201
გორგაძე ს. 46
გიორგი ალექსანდრიელი 123
გიორგი მაწუტაველი 98
გიორგი მერაბული 98
გიორგი მთაწმინდელი 129, 203
გიორგი მოწამე 201
გიორგი მცირე 99
ვიენაშვილი ელ. 58
გოგიბერძე მ. 265
გოგუაძე ნ. 14, 19, 35
გრიგოლ ნაზიანზელი 284
გრიგოლ ნოსელი 43, 163, 194
გრიგოლ ხანძთელი 61, 78, 209
გრიგოლაშვილი ლ. 3, 49, 102, 105, 113,
181, 273, 289, 290
გრძელიძე თ. 164
გუგუშვილი მ. 331
გულაბერიძე ნიკოლოზ 273
გურამიშვილი დავით 3—8, 10, 11, 14
15, 18 —22, 25, 28, 31—34, 38,
40—42, 45, 47—52, 54 — 58, 60,
61, 63, 65, 66, 69—78, 80, 81, 83 —
90, 96, 97, 100, 103—115, 117, 118,
123, 127—129, 131—137, 139, 143
145, 147, 149—151, 153—162, 165—
167, 172—179, 181, 182, 184—187,
190, 192, 194, 195, 199—202, 204,
207, 208, 210, 212, 214, 216— 220,
222, 223, 225—227, 229—236, 238
240—252, 254, 257, 260, 265, 272,
273, 277, 278, 280, 281, 286—288, 292,
295—312, 315—333, 335, 336, 341,
343, 344, 348—350, 352, 355—359,
367, 369, 371, 375, 379
დავით აღმაშენებელი 25, 30, 49, 52, 53,
102, 105, 114, 116, 118, 119, 129,
130, 144, 168, 173, 187, 207, 261,
289—291
დავით ბატონიშვილი 355
დავით სოსლანი 207
დანელია კ. 137

დანტე 75, 85
დარჩია ბ. 219, 247, 315
დვალი მ. 17, 62
დიონისე არეოპაგელი, იხ. პეტრე იბერი
დობორჭინიძე ბ. 40, 46
დოლაქიძე მ. 14, 19
დრჩინაშვილი ელ. 9

ვიენი გ. 40
ეკაშვილი კ. 261, 265, 271, 292
ენგელსი ფ. 6
ენუქაშვილი ს. 195
ეფთვიმე ათონელი, იხ. ექვთიმე ათონელი
ეფრემ ასური 13, 96, 126
ეფრემ მცირე 21, 283, 314, 344
ექვთიმე ათონელი (ეფთვიმე ათონელი,
ექვთიმე მთაწმინდელი) 17, 18, 80,
129

ვაჟა-ფშაველა 88, 96
ვახტანგ VI 18, 23, 39, 78, 132, 150,
251, 261, 263, 299, 310, 311, 315,
318, 319, 323, 324, 328, 329, 348
ვირსალაძე ე. 79

ჯაქარია რექტორი 99

თამარ მეფე 183, 207
თალესი 48
თეიმურაზ I 159, 348
თვარაძე რ. 15, 21, 27
თოდუა მ. 299
თომა აქვინელი 59

იაკობსონი რ. 334
ილარიონ პარეზელი 98
იმედაშვილი გ. 24, 34, 269, 266
ინგოროყვა ბ. 17, 146, 296, 314, 331,
344
იოანე დამასკელი 19, 43, 46, 187, 194,
267
იოანე მინჩხი 16, 22, 30, 33, 37, 49,
53, 55, 72, 80, 88, 94, 100 — 102

- 116, 126—131, 139, 142, 143. 170 —
172, 188, 197, 202, 231
- როანე მოსხი 251
- როანე ოქროპირი 43, 119, 125, 126, 127.
141, 175. 206
- როანე საბანისძე 134, 171
- როანე სინელი 140
- როანე შავთელი 212, 213
- რორდანიშვილი ს. 12
- ისო ზირაქი 61
- რელიანოსი (იმპერატორი) 267
- კარლოს დიდი 167
- კეკელიძე კ. 63, 129, 137, 170, 183, 260,
265, 268—270. 314
- კერძევაძე ე. 262, 263, 265
- კვიციანიშვილი ე. 358
- კიქნაძე გ. 14, 17
- კიქნაძე ზ. 208, 288
- კილანავა ბ. 134, 279, 280
- კირილე აღექსანდრიელი 43, 146
- კლიმენტი აღექსანდრიელი 178
- კუმლანოვი მ. ს. 147
- ლარაძე პეტრე 260, 261, 288—291
- ლენინი ვ. ი. 92
- ლუონიძე გ 357
- ლოლაშვილი ი. 261, 295
- ლუთერი მ. 155
- შაკარი მესხი 99
- შამა გენადი (ეპიკალოგი) 282, 283
- შარი ნ. 331
- მარტიროსოვი ა. 13
- მარქსი კ. 6
- მახარაძე მ. 283
- მეგრელიძე ი. 265
- მენაბდე ლ. 8, 207, 300
- მეტრეველი ელ. 17, 118
- მილტონი ჯონ 46, 205
- მიმინოშვილი რ. 46
- მიქაძე გ. 298, 300, 305, 309, 315, 347
- მიქაელ მოდრეკილი 13, 16, 22, 24, 73,
184—186, 193. 195—197, 199—201,
203, 217, 225, 227, 228, 236, 239,
265, 273, 275, 276, 292, 294
- მოსია ტ. 104
- მურელისი გ. 11
- ნათაძე ნ. 35, 40, 52, 63, 147, 148, 179
- ნეიშანი ალ. 163, 183, 200, 205, 217
- ნემესიოს ემესელი 43, 46
- ნოზაძე ე. 21, 23, 43, 56, 69, 87, 146.
167, 236, 260, 262, 265—267. 272,
282, 271
- ნუცუბიძე შ. 265
- ორბელიანი სულხან-საბა ნ. 12, 15, 20.
21. 33, 69, 79, 82, 89, 93, 95, 107,
111, 142, 157, 163, 171, 178, 190—
192. 198. 201, 204, 226. 231, 234,
235, 241. 251, 287. 299, 300, 302,
303, 310, 311, 315. 318, 319, 323,
324, 356
- ორიგენი 30. 43
- ორლოვსკაია ნ. 46
- ორფეოსი 43
- პეტრე იბერი (ფსევდო-დიონისე
არეოპაგელი) 21, 99, 116, 195, 264,
269. 270, 273, 293
- პეტრე პირველი 133
- პითაგორა 43
- პლატონი 11, 43, 44, 59, 69, 78, 92
- პლოტინი 11, 44
- ჟეკოვსკი ბ. 9
- რაფაეა მ. 291
- რევიშვილი შ. 46
- რეიშუსი გ. 147
- რუსთაველი შ. 23. 24. 33, 34, 191, 254—
257, 260—269, 264, 267, 272, 280,
286, 288, 291—293. 295, 297, 298,
306. 320, 330—334, 341, 344, 377

საბინინი 270
საათნოვა 355
სარაჭიშვილი ა. 270
სირაძე რ. 10, 11, 202
სიხარულძე ქ. 287
სორდია ლ. 77, 154, 266
სოფრომ შატბერდელი 98
სპარსიაშვილი ა. 79
სულავა ნ. 22
სტეფანე მტბევაძე 98
ტაქსილი ლეო 74
უმიკაშვილი პ. 311, 312
ფანჯიქიძე თ. 147
ფარულავა გ. 52, 53, 146
ფილონ ალექსანდრიელი 178
ფოიერბახი ლ. 61, 155
ფსევდო-დონისე არეოპაგელი, იხ. პეტრე იბერი
ქავთარია მ. 79, 246
ქაჯაია ლ. 14
ქაჯაია ნ. 209
ქეთევან დედოფალი 159
ქობულაშვილი ონანა 184
ქერციკიძე ც. 14, 19, 97
ლამბაშიძე დ. 261
ლალანიძე მ. 89
ლვინჭილია ჯ. 156, 186
ლლონტი ა. 15
ლლონტი შ. 24, 333, 339
ყუხჩიშვილი სიმონ 48, 238, 242
ყუბანეიშვილი ს. 84, 170
შამანაძე ნ. 49
შანიძე აკ. 13, 15, 23, 73, 185, 254, 261, 263
შანიძე მზ. 10
შარაძე გ. 21

შარია პ. 40, 63
ჩახრუხაძე 340, 344
ჩიქობავა ა. 12
ჩიქოვანი მ. 49, 311
ჩუბინაშვილი დ. 15, 21, 33, 93, 95, 107, 108, 138, 142, 191, 192, 241, 270
ჩუბინაშვილი ნ. 15, 16, 21, 33, 82, 95, 108, 163, 179, 198, 201, 227, 241
ჩურსინი გ. 192

ცაიშვილი ს. 7, 17, 94, 182, 183, 236, 271, 272, 292

ძიმიგური შ. 182, 183

წერეთელი ა. 207
წერეთელი გ. 270, 331, 334, 339—342, 359, 362
წიქლაური მ. 186

კავქავაძე ზ. 120
კავქავაძე ილია 88, 154, 260
კანკიევი ც. 14, 17, 19
კილაია ა. 322, 349

ხავთასი გ. 46
ხაჩიძე ლ. 16
ხევსურიათი ნ. 17
ხიდაშელი შ. 260, 269
ხინთიბიძე ე. 6, 184, 260, 262, 271, 282—284, 291, 296

ჭავჭავაძე ივ. 185
ჭანაშვილი მ. 24
ჭიშვილი ა. 13
ჭიშკარიანი ნ. 243
ჭლამაია ც. 14, 19

ჭარნაყი ა. 35, 63
ჭეგელი 59
ჭომეგოსი 69, 142

ს ა რ ჩ ე ვ ი

წ ა ნ ა მ ძ ლ ვ ა რ ი	3
თ ა ვ ი I — დავით გურამიშვილი და ქართული ხასულიერო მწერლობის ტრადიციები	8
§ 1 — ღმერთის, ადამიანისა და სოფლის ურთიერთობისათვის	8
§ 2 — „სულია ღვინო კეთილი, კორცი ქურბელი მურალია“	43
§ 3 — „ჯოჯობეთში ნუ ჩამავლებ, მიწყალობე სამოთხეთ“	67
§ 4 — „რთ დავკარგე განარება, გიბნა აღსარება“	89
§ 5 — „ვამე ცოდვილსა და უნანელსა“	119
§ 6 — „თვალთა ცრემლი შენ აწანწკარი“	135
§ 7 — „ქვეყნად ძეს ვესავ დამხსნელად“	144
§ 8 — „მთავ, ლოდის გამამტყორცნელი“	159
§ 9 — „თავს საფარველად მომმადლოს თავის აღდგომის აღამი“	166
თ ა ვ ი II — „დავითიანის“ პოეტიკის ზოგიერთი ასპექტი	177
ა) სიმბოლო და ალუგორია	177
ბ) „ამიყანად იგავი“	254
თ ა ვ ი III — „დავითიანის“ ლექსთწიგობის ხაყითხები	296
ა) სტროფი	296
ბ) რეფრენი	322
გ) მეტრი	330
დ) რიტმა	357
პირთა საძიებელი	379