ტიტე მოსია

დავით გურამიშვილი

და

ქართული სიტყვიერი კულტურა

თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა
1986

ვუძღვნი ძვირფასი დედისა და ჩემი უპირველესი მასწავლებლის — მ უ რ ა ვ ა რ თ ა გ ა ე ა ს ნათელ ხსოვნას.

შ ე ს ა ვ ა ლ ი

დავით გურამიშვილის პოეზიის კვლევა-ძიების არეალი საკითხთა ფართო სპექტრის მომცველია. იგი დიდი ხანია მკვლევართა ინტერესის საგანია. XIX საუკუნიდან მოყოლებული დღემდე ამ პრობლემის გარშემო დაგროვდა დიდძალი სამეცნიერო ლიტერატურა.

მართალია, დ. გურამიშვილის ცხოვრებისა და შემოქმედების შესახებ ბევრი დაიწერა, მაგრამ თამამად შეიძლება ითქვას, რომ საკვლევი და საძიებელი უთუოდ ჯერ კიდევ წინ არის. ნათქვამი გულისხმობს პოეტის მსოფლმხედველობისა თუ სახისმეტყველების სრულყოფილ, ყოველისმომცველ კვლევასა და შესწავლას. ამ კომპლექსში ერთ-ერთ ცენტრალურ ადგილს იჭერს „დავითიანის“ წყაროებისა და მათი მსოფლმხედველობრივ-ესთეტიკური ფუნქციის კვლევის პრობლემები.

სამეცნიერო ლიტერატურაში შენიშნულია, რომ „დავითიანი“ წარმოადგენს ძველი ქართული სულიერი კულტურის ლოგიკურ გაგრძელებას მისი შემდგომი გაღრმავება-განვითარების ნიშნით[1]. ამიტომაც „დავითიანის“ ავტორის მსოფლმხედველობრივი პოზიციის გარკვევა, მისი პოეტური ბუნების, მხატვრულ-ესთეტიკური სამყაროს გაგება-გაცნობიერება უპირველესად ბიბლიურ-ფოლკლორული და ძველი ქართული ლიტერატურულ-ფილოსოფიური წყაროების გამოვლენა-გათვალისწინების ნიადაგზე უნდა მოხდეს.

„დავითიანის“ წყაროების კვლევა თავიდანვე იქცევდა ყურადღებას (მ. ბროსე, პ. უმიკაშვილი, გ. წერეთელი, ა. ხახანაშვილი). XX საუკუნეში კი ამ პრობლემის დამუშავებამ ფართო ხასიათი მიიღო (ა. ბარამიძე, რ. ბარამიძე, დ. ბედიანიძე, ს. გამსახურდია,

---

1 ა. ბ ა რ ა მ ი ძ ე, ნარკვევები ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, III, თბ., 1952, გვ. 350.

ა. გაწერელია, ა. გვახარია, ლ. გრიგოლაშვილი, მ. გუგუშვილი, გ. დედაბრიშვილი, რ. თვარაძე, კ. კეკელიძე, ბ. კილანავა, დ. კოსარიკი, დ. ლაშქარაძე, გ. ლეონიძე, ე. მაისურაძე, ე. მაღრაძე, ლ. მენაბდე, გ. მიქაძე, ნ. ნათაძე, რ. ნაკაშიძე, გ. ნატროშვილი, პ. ნაცვლიშვილი, ტ. რუხაძე, რ. სირაძე, ა. სპარსიაშვილი, ნ. ტატიშვილი, გ. ქართველიშვილი, გ. ქიქოძე, ა. შველიძე, მ. ჩიქოვანი, ს. ჩიქოვანი, ს. ცაიშვილი, შ. ძიძიგური, ლ. ჭუმბურიძე, რ. ხვედელიძე, გ. ჯიბლაძე და სხვ.).

„დავითიანის“ ეროვნულ საფუძვლებთან ერთად საინტერესო დაკვირვებებს გვთავაზობენ მკვლევარნი მის აქტიურ მიმართებასა და ნათესაურ კავშირზე რუსულ-უკრაინულ ფოლკლორულ-ლიტერატურულ სამყაროსთან. ა. ტარასენკოვმა მართებულად შენიშნა: „ვფიქრობ, დავით გურამიშვილის რეალისტური და ჰუმანისტური პოეზიის იდეურ-ფილოსოფიური საფუძვლების ანალიზის დროს, არ შეიძლება იგი მოვწყვიტოთ საერთო რუსულ (და უფრო ფართო საერთო მსოფლიო) განვითარების მსვლელობას“[1].

ეს ბუნებრივიცაა, რადგანაც დ. გურამიშვილი ექვს ათეულ წელზე მეტხანს იყო დამკვიდრებული მ. ლომონოსოვისა და გ. სკოვოროდას მშობლიურ მიწა-წყალზე. ამის შესახებ მ. ბაჟანმა მოხდენილად თქვა: „დავით გურამიშვილი გახლდათ დიდი ქართველი პოეტი, სახელოვანი რუსი მეომარი და შრომისმოყვარე უკრაინელი მიწათმოქმედი“[2]. საცილობელი არ უნდა იყოს, რომ „დავითიანის“ წყაროებზე მსჯელობა არ მიიღებს სრულყოფილ სახესა და ხასიათს რუსულ-უკრაინული ფოლკლორულ-მხატვრული სამყაროს გათვალისწინების გარეშე. საგანგებოდ შევნიშნავთ, რომ ეს საკითხი ცალკე მონოგრაფიის საგანია.

როდესაც ვიკვლევთ „დავითიანის“ გენეტიკურ კავშირებს თუ ტოპოლოგიურ მიმართებას მის წინამორბედთა ლიტერატურულ-მხატვრულ, ასევე რელიგიურ-ფილოსოფიურ მსოფლგაგებასთან, ცხადია, განსაკუთრებული სიფხიზლე და სიფრთხილე გვმართებს, მით უმეტეს, როგორც ცნობილია, ამ რიგის საკითხების კვლევის მეთოდოლოგია ჯერ კიდევ არ არის ბოლომდე დამუშავებული.

---

1 ა. ტარასენკოვი, რატომ უყვართ რუსეთში „დავითიანი“, „მნათობი“, 1955, № 9, გვ. 19—25.

2 მ. ბაჟანი, სახელოვანი წინამორბედი, „მნათობი“, 1955, № 9, გვ. 137—138.

საყოველთაოდ ცნობილია, რომ „დიალექტიკურ მატერიალიზმამდე შუა საუკუნეები არ იცნობდა იდეოლოგიის სხვა ფორმას, გარდა რელიგიისა და თეოლოგიისა“[1]. აქედან გამომდინარე, სავსებით ბუნებრივია, რომ „დავითიანს“, როგორც შუა საუკუნეების (კერძოდ, გვიანი შუა საუკუნეების) ძეგლს, მსჭვალავს რელიგიურ-თეოლოგიური (ფილოსოფიური) მსოფლმხედველობა, რომლის წყაროების ძიებას ბიბლიურ-ჰიმნოგრაფიულ საუფლოში შევყავართ.

კ. კეკელიძე წერს: „ლიტერატურის ისტორიაში, როგორც ყველგან საერთოდ, ისე ჩვენშიც, ბიბლიას დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა, მან მისცა ძველ სასულიერო მწერლობას ნიმუშები ლიტერატურული ჟანრებისა, პოეტური ფორმისა, მხატვრული გემოვნებისა და ჩამოქნილი, დახვეწილი პროზაული ენისა. ძველი მწიგნობრები ბიბლიაში ეცნობოდნენ ლიტერატურული სიტყვის ხერხებსა და შემოქმედების ტექნიკას... ბიბლიური წიგნები იძლეოდა სიუჟეტებს არა მარტო ძველი, არამედ ახალი დროის ლიტერატურისათვისაც“[2].

„დავითიანის“ ერთ-ერთი უპირველესი მასაზრდოებელი წყაროა ბიბლია. პოეტის ეროვნული იდეოლოგიის შესატყვისად ბიბლიურ თქმულებებს, თემებს, მოტივებს, სიუჟეტებს კუთვნილი ადგილი აქვთ ნაპოვნი დ. გურამიშვილის პოეზიაში. „დავითიანის“ არაერთი პოეტური სახე თუ სხვა აქსესუარი, მხატვრული ფრაზეოლოგია, ფერწერული შტრიხი, პარაფრაზი, ციტატა და განსაკუთრებით ლექსიკურ-გრამატიკული მარაგი ბიბლიური სამყაროს კუთვნილებაა. აქვე საგანგებოდ უნდა გაეწიოს ანგარიში დ. გურამიშვილის მიერ შემოქმედებით მიდგომას ძველი და ახალი აღთქმის წიგნებთან. შევნიშნავთ, რომ რიგ შემთხვევაში „დავითიანის“ ავტორის მიერ ბიბლიურ ლეგენდა-სიუჟეტთა ტრადიციული სქემის რღვევა და მასში სათანადო კორექტივის შეტანა ეროვნულ და ინდივიდუალურ ნიშან-თვისებათა გამჟღავნებითაა განპირობებული.

სპეციალური კვლევისა და დაკვირვების საგანია დ. გურამიშვილის მიმართება შუა საუკუნეების თეოლოგიურ-ფილოსოფიურ

---

[1] კ. მარქსი, ფ. ენგელსი, რჩეული ნაწერები, ტ. II, თბ., 1950, გვ. 457.

[2] კ. კეკელიძე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. I, თბ., 1980, გვ. 428.

აზროვნებასთან. ეს საკითხი სამეცნიერო ლიტერატურაში ერთერთი ყველაზე ნაკლებად შესწავლილი უბანია. გამოვლენილი წყაროები, ხელშესახები პარალელები თავისუფლად შეიძლება ჩაეთვალოთ აქტიურ საწყისად, მაიმპულსირებელ ძალად პოეტის შეთაგონებისა და ფილოსოფიური მსოფლმხედველობისა.

დ. გურამიშვილის პოეტურ სამყაროში თვალსაჩინო ადგილს იჭერს სასულიერო ხასიათის ჰიმნები. ა. გაწერელიას თქმით, „დავით გურამიშვილი ძლიერია, როგორც პოეტი-ჰიმნოგრაფი. დ. გურამიშვილის ლირიკაში გაცოცხლდა ტრადიციები ქართული ჰიმნოგრაფიისა, რომელსაც ძველად შესანიშნავი წარმომადგენლები ჰყავდა“[1].

დ. გურამიშვილის სასულიერო ხასიათის ჰიმნებისა და ქართული სასულიერო პოეზიის ნიმუშების ურთიერთშეჯერებისა და შედარებითი ანალიზის საფუძველზე გამოირკვა, რომ პოეტი ჰიმნოგრაფთა შემოქმედებითი მიღწევების კეთილისმყოფელ გავლენას განიცდის. ქართულ ჰიმნოგრაფიასთან დ. გურამიშვილს აქვს მრავალი შეხების წერტილი. უპირველესად მხედველობაშია მისაღები ღვთაების ასახვის თემა, მარიამ ღვთისმშობლის სახის გააზრება, ჯატაფატრკურ-აპოფატიკური სიმბოლოების შემუშავება, მზის მხატვრული ფუნქცია, ნათლის ესთეტიკა, ლექსიკურ-ფრაზეოლოგიური თანხვედრები და რემინისცენციები.

ამასთანავე, „დავითიანში“ შეინიშნება მრავალი ნიშან-თვისება, რომელიც მკვეთრად განასხვავებს დ. გურამიშვილის ჰიმნებს ქართული სასულიერო პოეზიის ტრადიციებისაგან. ს. ცაიშვილის აზრით, დ. გურამიშვილის სასულიერო ხასიათის ლექსი, თუ შეიძლება ასე ითქვას, კლასიკური ქართული ჰიმნოგრაფიის სრულიად ახალი სახესხვაობაა[2].

მრავალ განმასხვავებელ ასპექტთან ერთად, დ. გურამიშვილს რუსთაველის მსოფლმხედველობასთან და მხატვრულ სისტემასთან ბევრი რამ აახლოებს და აკავშირებს. რუსთაველისა და დ. გურამიშვილის თვალთახედვა პოეზიის არსისა და ენის შესახებ უთუოდ ემთხვევა ერთმანეთს. „დავითიანის“ პედაგოგიური პრინციპებიდან

---

1 ა. გ ა წ ე რ ე ლ ი ა, ნარკვევები, თბ., 1938, გვ. 83.

2 ს. ც ა ი შ ე ი ლ ი, შოთა რუსთაველი — დავით გურამიშვილი, თბ., 1974, გვ. 208.

ზოგი რამ სათავეს იღებს „ვეფხისტყაოსნიდან“. წუთისოფლის რაობაზე და „ნდომის“ არსზე მსჯელობით, „მზიანი ღამის“ სიმბოლიკის გააზრებით, ადამიანის უმთავრეს ნიშან-თვისებად სიბრძნის, გონიერების, მაღალი ზნეობის აღიარებით დ. გურამიშვილი უცილობლად ენათესავება რუსთაველს. „ვეფხისტყაოსნის“ იდეურ-მხატვრულ საუფლოში დ. გურამიშვილის მიერ უჩვეულო შინაგანი პოეტური ძალისხმევით დამკვიდრებამ განაპირობა მისი მრავალი შემხვედური წერტილი რუსთაველის პოეზიასთან.

„დავითიანის“ პოეტურ ფორმირებაში გარკვეული როლი შეასრულეს აღორძინების ხანის მწერლებმა, რომელთა შორის პირველ რიგში უნდა დავასახელოთ: არჩილი, სულხან-საბა ორბელიანი, შ. ბარათაშვილი და ვახტანგ მეექვსე.

„დავითიანის“ ეროვნულ ძირებსა და საფუძვლებზე მსჯელობისას სპეციალურ დაკვირვებას ითხოვს დ. გურამიშვილის ღრმა ნათესაური კავშირი და სიახლოვე ხალხურ სიტყვიერებასთან. გამოვლენილ საილუსტრაციო მასალათა ფონზე ნათლად ჩანს, რომ პოეტი საგულისხმო ძალისხმევით ემყარებოდა ხალხურ პოეტურ სამყაროს. აქ მხედველობაში გვაქვს ენა, „ჴმა“, მეტრი, რიტმიკა, კილო, ინტონაცია, მსოფლგანცდის ხასიათი, სათანადო იდეები, მოტივები, მზამზარეული ფორმულები, მყარი ეპითეტები, სტერეოტიპული პოეტური სახეები, სიტყვიერი მასალა, პოეტური მეტყველება, ფილოსოფიური განხრა და ა. შ. ასევე გამოვლენილი პარალელები. ტექსტობრივი შეხვედრები ადასტურებენ, რომ დ. გურამიშვილმა გამოამჟღავნა ქართული ფოლკლორისადმი შემოქმედებითი მიდგომაც.

მითითებული საკითხების სათანადო მეცნიერულ დონეზე დამუშავება დიდად შეუწყობს ხელს დ. გურამიშვილის მსოფლმხედველობისა და მხატვრული აზროვნების ღრმად შესწავლას.

„დავითიანის“ წყაროების კვლევისას, მისი ეროვნული საფუძვლების წარმოჩენისას ჩვენთვის ინტერესის საგანი და ამოსავალი გახლდათ შემდეგი საკითხი: რამდენად და რა მიზნით იყენებს დ. გურამიშვილი ფოლკლორულ-ბიბლიურ თუ ძველ ქართულ ლიტერატურულ-ფილოსოფიურსა და იდეურ-მსოფლმხედველობრივ მემკვიდრეობას, როგორია ამ მემკვიდრეობის ათვისების ხარისხი ესთეტიკურ-მხატვრული თვალსაზრისით, ე. ი. დ. გურამიშვილი, რო-

გორც პოეტი, ამ პროცესში ინარჩუნებს თუ არა თავისთავადობასა და ორიგინალობას.

დაბოლოს, „დავითიანის“ ეროვნული საფუძვლების ძიებისას ვცდილობდით, შეძლებისამებრ, ზუსტი და მიზანმიმართული ვყოფილიყავით და მაინც არ მიგვაჩნია, რომ წინამდებარე ნაშრომი ამ მხრივ უნაკლო იყოს. ამიტომაც ავტორი ყოველგვარ საქმიან შენიშვნას მადლიერების გრძნობით მიიღებს და გაითვალისწინებს შემდგომ მუშაობაში.

თავი I

ბიბლიური მითოსი „დავითიანში“

წარსულში ქართველ ხალხს გამუდმებული ბრძოლა უხდებოდა დამპყრობთა წინააღმდეგ, რასაც ეწირებოდა მისი ფიზიკური და სულიერი ენერგია. შეიძლება ითქვას, საქართველოსათვის ყველაზე მძიმე მაინც XVIII საუკუნის 20-იანი წლები აღმოჩნდა. ქართველთა იმდროინდელი ტრაგედია სწორუპოვარი პოეტური ძალით წარმოაჩინა დ. გურამიშვილმა პოემა „ქართლის ჭირში“.

გარეშე მტრების შემოსევებთან ერთად, პოეტი ქვეყნის აოხრების მთავარ მიზეზად შინაომებს, ძმათა შორის შუღლსა და სისხლისღვრას, მათ ზნეობრივ დაქვეითებას, განსაკუთრებით კი ქართველთა გარკვეული ნაწილის სარწმუნოებრივ გადაგვარება-გამაჰმადიანებას თელის, ვინაიდან „თურქ-სპარსთა შემოტევის გამო ერში ქრისტიანული მოძღვრების განმტკიცება ეროვნული თვითმყოფობის შენარჩუნების ერთ-ერთი ფორმა იყო“[1]. ამ მიზნის მისაღწევად დ. გურამიშვილის არჩევანი იმთავითვე ბიბლიაზე შეჩერდა და ქართველთა ცნობიერებამდე მისი შინაარსისა და მსოფლმხედველობის დაყვანით შეეცადა გადაგვარებულ თანამემამულეთა ხელახლა მოქცევას ქრისტეს რჯულზე. შეიძლება ითქვას, დ. გურამიშვილის „დავითიანი“, უწინარესად „ქართლის ჭირი“, ეგზეგეტიკური ვარიანტია მთლიანი ბიბლიისა, ოღონდ მსოფლმხედველობრივად მკვეთრ ეროვნულ-ქართულ პრიზმაში გადამტყდარი[2].

---

[1] ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. II, თბ., 1966, გვ. 411.

[2] ამ ტრადიციამ მეტ-ნაკლები ინტენსივობით პოვა გაგრძელება ახალი ქართული ლიტერატურის ისტორიის, უწინარესად თერგდალეულთა, აგრეთვე ვაჟა-ფშაველას მხატვრულ-პუბლიცისტურ ნააზრევში (ამის შესახებ იხ. ლ. მ ე ნ ა ბ დ ე, XIX ს. ქართველი კლასიკოსები და ძველი ქართული მწერლობა, თბ.,

ჩვენთვის კარგად არის ცნობილი XVI—XVIII სს. ქართული ფეოდალური საზოგადოების ერთი ნაწილის ინდიფერენტიზმი, გულგრილი დამოკიდებულება ქრისტიანული სარწმუნოებისადმი, რაც საქართველოს მომავალს კარგს ვერაფერს უქადდა. შემთხვევით როდი დაიკვნესა პოეტმა: „არვის უნდა სახარება, არცა წიგნი მოციქულთა, არ გიკვირთ რომ დაივიწყეს შემოქმედი მისგან ქმნულთა“ (თეიმურაზ პირველი). სარწმუნოებრივი გადაგვარება ხომ ეროვნული გადაგვარების პირველი მაცნე იყო. საჭირო შეიქნა რადიკალური ზომების გატარება. გამოსავალი გზის ძიება ქართველ ერში ქრისტეს რჯულის განმტკიცებისაკენ მიემართება. ქართველმა მოღვაწეებმა (არჩილი, სულხან-საბა ორბელიანი, ვახტანგ მეექვსე, დ. გურამიშვილი, თეიმურაზ მეორე...) ქრისტიანული იდეების პროპაგანდისათვის უებარ საშუალებად მიიჩნიეს ბიბლიური წიგნების შინაარსისა და მსოფლმხედველობის დაყვანა გადაგვარებულ („გათათრებულ“) ქართველთა ცნობიერებამდე. ამისათვის საჭირო შეიქნა მათ შემოქმედებაში გზა გახსნოდა ბიბლიურ სიუჟეტებს, ბიბლიურ პერსონაჟებს, რელიგიურ მოტივებს, კონფესიონალურ მომენტებს. მით უფრო შუა საუკუნეების „ყველა ქართველი მწერლის მსოფლმხედველობითსა თუ მხატვრულ-ესთეტიკურ მრწამსს მეტ-ნაკლებად მსჭვალავს ბიბლიური მსოფლგაგება, ხილვა-წარმოდგენები, ეთიკა-მორალი, მხატვრული თუ ენობრივ-სტილური მოდელები“[2]. ამ მხრივ განსაკუთრებით საინტერესოა დ. გურამიშვილის პოეტური სამყარო.

საკითხთან დაკავშირებით საინტერესო იქნება გამოჩენილი გერმანელი ფილოსოფოსის ლ. ფოიერბახის სიტყვების დამოწმება: «В Библии нельзя переменить ни одной буквы, но смысл ее изменчив, как изменчив смысл человечества. Каждая эпоха вычитывает из Библии лишь себя самое; каждая эпоха имеет

1973, გვ. 89, 155, 299). მსგავსი ვითარება დასტურდება რუსულ სინამდვილეშიც. მაგალითად, შენიშნულია, რომ XVII—XVIII სს. რუსმა ავტორებმა ბიბლიურ სიუჟეტთა დამუშავებისას «Сумели создать самостоятельные оригинальные произведения и вложить в них свое национальное русское содержание» (Славянские литературы, VII Международный съезд славистов, Варшава, август, 1973, Доклады советской делегации, М., 1973, გვ. 294).

[2] კ. დანელია, ქართულ სამწერლო ენის საკითხებთან, „ცისკარი“, 1981, № 2, გვ. 125.

свою собственную, самодельную Библию»[1]. შეიძლება ითქვას, რომ დ. გურამიშვილსა და მის ეპოქას ბიბლიაში ამოკითხული ჰქონდა საკუთარი თავი.

„დავითიანში“ შეღწეული და თავისებურ ვარიაციაში დამუშავებულია ოდენ ის ბიბლიური თქმულებანი (კოსმოგონიური ლეგენდა, პირველქმნილი ცოდვის ამბავი, წარღვნის მოვლენა, გოდლის მშენებლობა, ჯვარცმის ამბავი და სხვ.), რომლებიც პოეტის მსოფლმხედველობრივ არეალში იყრის თავს. აქვე ჭარბად ვხვდებით ბიბლიურ პერსონაჟებს, ბიბლიურ-მხატვრულ სახეებს, ბიბლიურ ლექსიკას, ბიბლიურ ციტატებს, ბიბლიურ პუნქტებს და ა. შ. ქვემოთ შევეხებით საკითხს, თუ ბიბლიური თქმულებანი როგორ გადატყდა დ. გურამიშვილის პოეტურ სულში. ვ. ნორაკიძის შენიშვნით, დ. გურამიშვილი ახდენს ბიბლიური ფაბულების არა პერიფრაზირებას, გალექსვას, არამედ მასში აქსოვს მთელ თავის სულიერ სამყაროს. ეს ფაბულები საშუალებაა საკუთარი მიმართულების (მრწამსის, იდეალების, მისწრაფებების, მსოფლმხედველობის) გადმოცემისა, თავისი სულიერი ზრახვების განზოგადებულად გამოხატვისა[2].

წინასწარ შევნიშნავთ შემდეგს:

ბიბლიურ მითებს, მოტივებს, სიუჟეტებს, ეპიზოდებს, ფაბულას კუთვნილი ადგილი უკავია არა მარტო ქართულ, არამედ ბიზანტიურ, დასავლეთ ევროპის ქვეყნების (იტალია, ინგლისი, გერმანია, საფრანგეთი...), ასევე რუსულ ლიტერატურულ ძეგლებში. სხვადასხვა ეპოქის სხვადასხვა ქვეყნის მწერლობის წარმომადგენელნი ბიბლიურ სიუჟეტებს მიმართავდნენ თავისი დროის აქტუალური საკითხების გადასაწყვეტად.

ბიზანტიელი მწერალი ნონოს პანოპოლელი (IV ს.) გარკვეული მიზანსწრაფვით ლექსავს „იოანეს სახარებას“, თითქოსდა ხალხი ადვილად დაისწავლიდა ლექსით ფორმაში ჩამოსხმულ სახარებას და ასე ეზიარებოდა ქრისტიანულ იდეოლოგიას; შედარების ობიექტები გრიგოლ ნაზიანზელს (IV ს.) აღებული აქვს ძველი და

---

[1] Л. Фейербах, Избранные философские произведения, т. I, М., 1955, გვ. 264.

[2] ვ. ნორაკიძე, დავით გურამიშვილი, ფსიქოლოგიური პორტრეტი, თბ., 1980, გვ. 208.

ახალი აღთქმებიდან; ბასილ კესარიელის (IV ს.) თხზულების — „ექუსთა დღეთაჲს“ (თარგმნა გიორგი მთაწმიდელმა) ცხრა თავში ძველი აღთქმის წიგნების მიხედვით განხილულია, თუ როგორ შეიქმნა სამყარო; რომანოზ მელოდოსის (V—VI სს.) თხზულებები ეხება ქრისტეს, მარიამს, მოციქულებს, ძველი აღთქმის წიგნთა პერსონაჟებს (ადამი, ევა, აბრაამი, ისაკი, ნოე...); ეფრემის კონტაკიონი „პირველი ადამიანები“ ბიბლიაზე დაყრდნობით მოგვითხრობს ადამიანის თიხისაგან გამოძერწვის ისტორიას, ხოლო მისივე ნაწარმოებში — „დაკარგული სამოთხე“ — ადამის განცდებზეა საუბარი სამოთხის დაკარგვის გამო. ბიზანტიელ უცნობ ავტორს თავისი დრამის — „ქრისტეს ვნებანი“ — შესაქმნელად სიუჟეტის ფაქტიური მასალა ამოღებული აქვს სახარებიდან და ახალი აღთქმის სხვა წიგნებიდან[1].

ჩვენი საკითხისათვის საინტერესო იქნება მოვიხსენიოთ ინგლისელი მწერლის ჯონ მილტონის (XVII ს.) პოემები: „დაკარგული სამოთხე“, „სამსონი“ (ტრაგედია), „დაბრუნებული სამოთხე“.

ცნობილია, რომ ბაროკომ შექმნა ნაწარმოებები, რომლებშიც დამუშავებულია ბიბლიური სიუჟეტები. ბიბლიურ თემაზეა დამყარებული გერმანელი მწერლის ფრიდრიხ კლოპშტოკის (1724—1803) „მესიადა“; მისივე დრამები — „ადამის სიკვდილი“, „სოლომონი“, „დავითი“ — ბიბლიურ სიუჟეტებზეა დაწერილი.

აქვე უნდა გავიხსენოთ სპარსელი პოეტის ფარიდ ედ-დინ ათარის (1141—1229) ნაწარმოები — „ფრინველთა საუბარი“, რომლის შესავალში გადმოცემულია ადამისა და ევას თავგადასავალი, სამოთხიდან მათი გამოდევნის ისტორია[2]. ცნობილია, რომ ბიბლიური პერსონაჟის იოსებ მშვენიერის სათავგადასავლო ეპიზოდები გამოუყენებია ფირდოუსს, აბდურაჰმან ჯამის, ნაზიმს და სხვ.

რუსული პოეზიის მამამთავარი სიმეონ პოლოცკი (1629—1680) თავის თხზულებაში „კომედია-თქმულება გზააბნეულ შვილზე“ იყენებს ბიბლიურ თქმულებებს; საინტერესოა მოვიგონოთ მ. ლომონოსოვის „ოდა ამოკრეფილი იობის 38, 39, 40 და 41 თავებიდან“. XVII ს. რუსული კომედიები ბიბლიურ სიუჟეტზე იყო

---

[1] ს. ყაუხჩიშვილი, ბიზანტიური ლიტერატურის ისტორია, თბ., 1973, გვ. 58, 59, 93, 97, 140, 148, 265.

[2] დ. კობიძე, სპარსული ლიტერატურის ისტორია, თბ., 1975 წ., გვ. 245.

აგებული — „ესთერი“, „ივდითი“, „კომედია ადამსა და ევაზე“. შეიძლებოდა საილუსტრაციო მასალათა სიის გავრცელება, მაგრამ მოტანილი მაგალითებიც საკმარისია იმის ნათელსაყოფად, თუ რა პოპულარული იყო ბიბლიური თემები მსოფლიოს სხვადასხვა კუთხის მწერალთა შემოქმედებაში. როგორც ზემოთაც აღინიშნა, დასახელებული მწერლები სტიქიურად, თვითმიზნური გატაცებით კი არ მიმართავდნენ ბიბლიურ სიუჟეტებს, არამედ იყენებდნენ მას თავისი ეპოქის აქტუალური საკითხების გადასაწყვეტად. ამავე მოვალეობას აკისრებდნენ მას ქართველი მწერლებიც. აქ არაფერს ვიტყვით ქართული სასულიერო ლიტერატურის წარმომადგენლებზე, რადგან თვითონ ცნება „სასულიერო“ თავისთავად მოიცავს სათქმელს. ადამისა და ევას გაჩენისა თუ კიდობნის მშენებლობის ისტორიას ვკითხულობთ ჩახრუხაძის „თამარიანში“, ბიბლიურ ცოდვებს ეხვდებით დავით აღმაშენებლის „გალობანი სინანულისანში“.

აღორძინების ხანის (XVI—XVIII სს.) ქართველი მწერლების მიერ ბიბლიური ლეგენდების გარკვეული დოზით გამოყენება მაშინდელი ეპოქით იყო შეპირობებული. სტიქიურ ხასიათს არ უნდა ატარებდეს თეიმურაზ პირველის დაინტერესება ბიბლიური ეპიზოდების საფუძველზე შექმნილი თხზულების „იოსებბილიხანიანის“ გადმოქართულებით. არჩილის პოემის — „გაბაასება თეიმურაზისა და რუსთველისა“ — ერთ-ერთ თავში („პასუხი მეფისა მეთოთხმეტე“) თითო სტროფი ეძღვნება ბიბლიური წიგნების (შესაქმე, გამოსვლათა, რიცხუთა, ლევიტელთა, მეორე სჯულისა, წიგნი ისუ ძისა ნავესი, რუთისა, მეფეთა, იობისა, დავითისა...) შინაარსის ზოგად ხაზებში გადმოცემას. ასევე ორიოდე სიტყვა ეძღვნება სახარების შინაარსს არჩილის ნაწარმოებში — „გაბაასება კაცისა და სოფლისა“. ფეშანგი თავის „შაჰნავაზიანში“ ეხება ბიბლიურ ადამს, ევას, იესოს, ანგელოზებს, ედემის ბაღს და ა. შ. აკრძალული ხილის ჭამის ეპიზოდია გალექსილი თეიმურაზ მეორის თხზულებაში — „გაბაასება დღისა და ღამისა“ („სარკე თქმულთა“). ამ ძეგლის პირველ ნაწილში (საღმრთო) გალექსილია ძველი და ახალი აღთქმის საღმრთო ისტორია. აქვე უნდა გავიხსენოთ ვახტანგ მეექვსის ლექსი „ნაცვლად ჩემთა სიკეთეთა“ და სხვ.

როდესაც ბიბლიურ მითოსთან დ. გურამიშვილის მიმართების პრობლემაზე ვმსჯელობთ, აქ ინტერესის წრეში შემოდის შემდეგი

საკითხები: კონკრეტულად რა თავისებურებას იჩენს დ. გურამიშვილი ბიბლიური თქმულებებით სარგებლობისას, რა სიახლე და კორექტივი შეაქვს მასში. საერთოდ, რა გზით შედის ბიბლიური სამყაროში „დავითიანის“ ავტორი, მის არეალში დარჩენით კმაყოფილდება თუ მისი ფარგლებიდან გასვლას შინაგანი სულიერი მოთხოვნილების ხორცშესხმის საშუალებად იგულვებს?

§ 1. „რომელმან შექმნა სამყარო“. „შესაქმეში“ მოთხრობილია ღვთაების მიერ სინათლის, ცის კამარის, ხმელეთის, მნათობთა, მცენარეების, ცხოველების, ფრინველების... შექმნის მითოსური ეპიზოდი.

„შესაქმის“ თანახმად სამყაროს შემოქმედია ერთგვამოვანი ღმერთი, ქრისტიანიზმის საფუძველზე კი ყველაფრის (ხილული და უხილავი სამყარო) დემიურგი არის სამება (ერთარსება ერთი). „ბიბლიური ქრისტიანობა მატერიალური სამყაროს გრძნობად სინამდვილეს სახიერი ღმერთის ქმნილებად თვლის, რომელსაც შემოქმედის სახიერების ნიშნები გააჩნია“[1].

ნეოპლატონიზმით სამყარო ღმერთის მიერ კი არაა შექმნილი, არამედ იგი მომდინარეობს ღვთაებრივი საწყისიდან.

მამაზეციერის მიერ სამყაროს გაჩენის ბიბლიური თქმულება გზას იკვალავს ქართულ ხალხურ ლეგენდებში[2], სასულიერო მწერლობაში. რუსთაველი, მართალია, საერთოდ არ ახსენებს არც იესო ქრისტეს, არც სამებას, არც იეღოვას, მაგრამ „ვეფხისტყაოსანში“ გარკვეულ ანგარიშს უწევს ამ ბიბლიურ კონცეფციას:

> „რომელმან შექმნა სამყარო ძალითა მით ძლიერითა,
> ზეგარდმო არსნი სულითა ყვნა, ზეცით მონაბერითა,
> ჩვენ, კაცთა, მოგვცა ქვეყანა, გვაქვს უთვალავი ფერითა,
> მისგან არს ყოვლი ხელმწიფე სახითა მის მიერითა“ (1)[3].

დ. გურამიშვილი გამოკვეთილად, ნათლად და ღრმაშინაარსია-

---

1 გ. ფარულავა, მხატვრული სახის ბუნებისათვის ძველ ქართულ პროზაში, თბ., 1982, გვ. 20.

2 ამის შესახებ დაწვრილებით იხილეთ ნ. შამანაძის წიგნი: ქართული ხალხური ლეგენდები, თბ., 1973, გვ. 17—32.

3 შოთა რუსთველი, ვეფხის ტყაოსანი, ა. შანიძისა და ა. ბარამიძის რედაქციით, თბ., 1966. ქვემოთ ყველგან ამ გამოცემით ვსარგებლობთ, ტექსტშივე ფრჩხილებში ვუთითებთ სტროფის აღმნიშვნელ ციფრს.

ნად გადმოგვცემს „დავითიანში“ ბიბლიურ კონცეფციას ღმერთის მიერ სამყაროს შექმნის თაობაზე:

„საფუძველი არს ყოველთა დაუსაბამო პირველი,
მამა ყოვლისა მპყრობელი ცათა და ქვეყნის მჭირველი“ (28)[1].
„რომელმან ცანი ვითარცა კარავნი შეგვიმზადისა,
ზედ მიადგინა მნათობნი ნივთთა ყოველთა მზარდისა,
მის ქვეშ ქმნა ვით ბაღ-წალკოტნი...“ (37).
„ვისგანცა იგი სამყარო არს ნათლად აღნაკვეთები“ (37).
„ღვთისგან ნივთობს ყოვლი ნივთი, ხილული და უხილველი“ (46).
„ღმერთმან შეამკო ქვეყანა, ღამე დღედ განაბრწყინაო“ (150).

„დავითიანიდან“ ამოწერილ ამ ტაეპებში სამყაროს შემოქმედად მინიშნებულია ზოგადად ღმერთზე. როგორც „შესაქმეში“, ასევე დ. გურამიშვილის სტრიქონებში ამ შემთხვევაში არ გვხვდება ღმერთი საკუთარი სახელით, მაგრამ, ცხადია, აქ იგულისხმება ერთპიროვნული ბიბლიური ღვთაება.

უნდა აღინიშნოს ის გარემოება, რომ დ. გურამიშვილი თავის ერთ-ერთ საინტერესო ლექსში „სიტყვა ესე ღვთისა“ სამყაროს დემიურგად სამების მეორე ჰიპოსტასს ქრისტეს წარმოგვიდგენს:

„ოდეს მამით და სულითურთ ძემ ვიმოქმედეო...
ქვეყნად ყოველი ნივთიერი რაც რომ დავბადეო,
კაცის საჭმარად გავჴადე, სულ წინ დაუდეო“ (127).

ეს უკვე ქრისტიანული ღვთისმეტყველებით გამსჭვალული პოეტის სიტყვებია.

ამრიგად, მონოთეისტური რწმენით შეპყრობილ დ. გურამიშვილს სამყაროს შექმნა ბიბლიური კოსმოგონიური ლეგენდის კვალობაზე აქვს გაცნობიერებული. დამოწმებული სტრიქონები თვალნათლივ მიგვანიშნებს, რომ პოეტი ამ მითოსურ ეპიზოდს გარკვეულ მხატერულ ასპექტში წარმოაჩენს.

ზემოთ ვაჩვენეთ, რომ დ. გურამიშვილი სამყაროს შემქმნელად იესო ქრისტეს სახავს, რაც ანალოგიურად არის გააზრებული ერთ-ერთ ქართულ თქმულება-ლეგენდაში:

„ჰკვირობდა იესო ქრისტე,
თვითონ ი ჩვენი გამჩენი:

---

[1] დ ა ვ ი თ გ უ რ ა მ ი შ ვ ი ლ ი, დავითიანი, თბ., 1955. ვსარგებლობთ ამ გამოცემით. გვერდებს ტექსტშივე ფრჩხილებში ვუთითებთ.

ძირიდგან მიწა ეიღო,
მიწა იყო ყვითლის ფერი.
ამას სული ჩაუბერა, —
ადამ დაგდეა კაცის ფერი"[1].

შევნიშნავთ, რომ ნ. შამანაძე, განიხილავს რა ქართული ლეგენდის ვარიანტებს, სადაც ღმერთის მიერ ქვეყნის შექმნის მოტივია მოცემული, დასძენს: ბიბლიის მიხედვით, ქვეყნისა და ადამიანის შემქმნელს საკუთარი სახელი არა აქვს, ზოგადად ღმერთად იწოდება, ქართული ლეგენდის ზოგიერთ ვარიანტში კი ერთგვარ ანაქრონიზმთან გვაქვს საქმე. სამყაროს შემქმნელად იესო ქრისტე იხსენიება[2]. საილუსტრაციო მასალად მკვლევარს ზემოთ დამოწმებული ხალხური ლექსი მოაქვს. საქმე ის არის, რომ ხსენებულ ლექსში არავითარი ანაქრონიზმის კვალი არ შეიმჩნევა. ჩანს, ხალხური თხზულების ავტორი კარგად არის გარკვეული ქრისტიანული თეოლოგიის არსში და მასზე დაყრდნობით ქმნის ამ საყურადღებო ლეგენდის ლექსით ვარიანტს. პავლე მოციქულის მიხედვით ყველაფერი შექმნილია ქრისტეს მიერ და სახიერდება ქრისტეში: „რამეთუ მის მიერ დაებადა ყოველივე ცათა შინა და ქუეყანასა ზედა, ხილულნი და არა ხილულნი... ყოველივე მის მიერ და მის მიმართ დაებადა. და იგი თავადი არს ყოველთა წინა, და ყოველივე მის მიერ დამტკიცნა" (კოლას. 1,16—17). ან კიდევ: „ყოველივე მის მიერ შეიქმნა, და თჳნიერ მისა არცა რაჲ იქმნა, რაოდენი რაჲ იქმნა" (იოანე, 1, 3). განა იგივე ვითარება არ დასტურდება დ. გურამიშვილის ზემოთ ფიქსირებულ სტრიქონებში? უფრო საინტერესო ისაა, რომ ზოგიერთ თქმულებაში ქვეყნიერების დამფუძნებლად ღვთისმშობელია აღიარებული:

„ყოვლად წმინდა ღვთისმშობელმან ქვეყნის შენება ინება,
ცათა უბოძა ღრუბელი, წვიმისა ჩამოდინება,
დედამიწასა ბალახი, ქეევიდამ ამოდინება"[3].

სხვათა შორის, აქ უნებლიედ გვახსენდება VII საუკუნის ბიზანტიური ჰიმნოგრაფიის ნიმუში „დაუჯდომელი", სადაც მარიამ

---

1 ქართული ხალხური პოეზია, II, შემდგენელნი: მ. ჩიქოვანი, ნ. შამანაძე, თბ., 1973, გვ. 102.

2 ნ. შამანაძე, ქართული ხალხური ლეგენდები, გვ. 20.

3 ქართული ხალხური პოეზია, II, გვ. 135.

ღვთისმშობლის პიროვნება, მისი შინაგანი ბუნება და შესაძლებლობანი გათანაბრებულია ქრისტეს არსებასთან. ჰიმნის მიხედვით თითქოს გიჭირს გარჩევა, თუ ვინ შეიტანა მეტი წვლილი ცოდვილი ადამისა და ევას შთამომავალთა ჯოჯოხეთისაგან თავის დაღწევის საქმეში. „სამოთხის ბჭისა განმღებო“, — ღვთისმშობელს მიმართავს „დაუჯდომლის“ ავტორი. მარიამის პიროვნების ანალოგიურად შეფასებისა და გაგებისას დ. გურამიშვილიც გენეტიკურ კავშირში გვესახება ამ ჰიმნთან. პოეტი მიმართავს ქრისტეს დედას:

„შენ იყავ ჩემი გამღები სამოთხის კართ რაზისაო“ (41).

პარალელების გავლება იმისათვის დაგვჭირდა, რომ გვეჩვენებინა, მართალია, ძალზე იშვიათად, მაგრამ როგორც ხალხურ თქმულებათა ლექსით ვარიანტში, ასევე ლიტერატურულ ძეგლებში მარიამ ღვთისმშობლის არსება ღმერთთანაა გათანაბრებული. ისმის კითხვა: ხომ არაა მოტანილ მაგალითებში გაცხადებული ადამიანის გაღმერთების იდეა. მართალია, სახარების ავტორებმა მარიამს ღვთის დედობა დააკისრეს, მაგრამ მათ მიერ იგი ჩვეულებრივ ადამიანადაა დახატული და არა ღვთიურ არსებად. მარიამი ღვთისმშობელია იმდენად, რამდენადაც დაბადა ადამიანური ბუნების მქონე არსება ქრისტეს სახით.

დაბოლოს შევნიშნავთ: ღვთაების მიერ ქვეყნიერების გაჩენის თაობაზე ბიბლიური თქმულებების, ქართული ხალხური სიტყვიერებისა და „დავითიანის“ შედარებითი ანალიზის საფუძველზე ირკვევა, რომ დ. გურამიშვილი მთლიანად ბიბლიას ემყარება. ამ შემთხვევაში მას, ქართული ხალხური სიტყვიერების ღრმად მცოდნეს, მისი კვთილისმყოფელი გავლენა არ განუცდია; არადა ეს მომენტი ჩვენს ეროვნულ ხალხურ თქმულებებში მეტად საინტერესოდ და თავისებურადაცაა გაშინაგანებული. ეს გასაგებიცაა, ვინაიდან დ. გურამიშვილი ღრმად მორწმუნე პოეტია (რაც ასე ხორცშესხმულად ჩანს განსაკუთრებით მის სასულიერო ხასიათის თხზულებებში) და იგი ამ შემთხვევაში, რა თქმა უნდა, ხალხურ ლეგენდათა ვარიანტებთან შედარებით უპირველესად ბიბლიურ მითოსს დაემყარებოდა.

§ 2. ხე ცნობადისა. „დავითიანში“ გარკვეული ადგილი უჭირავს პირველქმნილი ცოდვის ამბავს.

დავიწყოთ ვრცელი ლექსით — „სიტყვა ესე ღვთისა“. სამების მეორე წევრი ჰყვება: მე გავაჩინე „ქვეყნად ყოველი ნივთიე-

რი", ყველაფერი კაცის სასარგებლოდ დავბადე. იგი „ყველას მოვრივე სიბრძნითა", კაცს ადამი და დედაკაცს ევა ვუწოდე. ისინი „დავსხი სამოთხის ბაღშიგან", დავუდე მცნება, რომ „ყოვლის ხილისაგან იმ ერთს არ სჭამდეო". მაგრამ მათ ეს არ შეიგნეს, რის გამო დავწყევლე და სამოთხიდან გავრეკეო. დ. გურამიშვილი აქ ძირითადად ბიბლიურ თქმულებას მიჰყვება. იგი ადამიანს ამხელს შეცოდებაში, ადანაშაულებს მას იმაში, რომ ეშმაკს მიჰყიდა სული, სამაგიეროდ კი ჯოჯოხეთის ბინადრობა მოიმკო. ყურადღებას იქცევს ის გარემოება, რომ დ. გურამიშვილი ამ შემთხვევაში მხოლოდ „საღმრთო წერილით" არ ისაზღვრება. ამავე ლექსში მაცხოვარი ისეთ ამბავსაც მოგვითხრობს, რაც „შესაქმის" წიგნში არ გვხვდება. მოვიშორე ცოდვილი ადამიანები, — განაგრძობს ქრისტე, — მივუშვი ისინი თავიანთ ნებაზე, თანაც ყური მივუგდე, მაინტერესებდა, რას მოიმოქმედებდა მათი თავისუფალი ნება. აი, რა მოხდა: ადამმა თხოვნით მიმართა სატანას, უწამლეო რამე ევას მტკივან მუცელს. სატანა სიამოვნებით თანხმდება, ოღონდ ერთი პირობით: „სული გირაოდ მომეც და ამას დასწერდეო, თავით, ცოლითა, შვილითა, ნათესავამდეო. სანამდისინ უშობელსა შობილად ვცნობდეო და უკვდავი მოკვდებოდეს, მანამ შენ გყვანდეო" (127).

ადამმა მიუგო: „ეგრეთ ვყო, ვით შენ ითხოვდეო" და „მიჰყიდა სული, ჩავარდა ჯოჯოხეთამდეო" (127).

სულის გაყიდვასთან დაკავშირებით უნებლიედ გვახსენდება ქართული ფოლკლორული ძეგლი — „ეთერიანი". მურმანის ფიქრებს — ვის შეუძლია აბესალომისათვის ეთერის შეძულება და ჩემთვის მისი ხელში ჩაგდებაო — სატანა ფრთებს შეასხამს: „ყველაფერს მე მოგიხერხებ თუ მომცემ შენს სულსაო"; „მურმან ეშმაკს დაეთანხმა, მისცემს ეშმაკს თავის სულსა"[1].

ამ მხრივ საინტერესოა ერთი აპოკრიფული ძეგლიც, სადაც ვკითხულობთ: „ადამის სამოთხიდან გაძევების შემდეგ ევა დაორსულდა, მშობიარობის ჟამის მოწევნისას მწვავე ტკივილები აწუხებდა, ადამიც შეღონდა, თქვა: ყველაფერს მივცემ, ვინც ჩემს ცოლს ტკივილებს დაუყუჩებსო. გამოჩნდა ეშმაკი, რომელმაც ევას

---

1 ქართული პოეზია, ტ. 17, შეადგინა ბ. ხარანაულმა, თბ., 1985, გვ. 425—426.

კი უშველა, მაგრამ ადამს „საფიცარი“ გამოართვა. ამ ხელწერილის ძალით, ადამის მთელი შთამომავლობა ეშმაკის კერძი იქნებოდა, სანამ დაუბადებელი არ დაიბადებაო. ღმერთმა ეს რომ გაიგო, ეშმაკზე გაბრაზდა, გადაწყვიტა, დაბადებულიყო იესო ქრისტე. მისმა დაბადებამ მართლაც მოსპო ეშმაკის ბატონობა. ქრისტე ჩავიდა ჯოჯოხეთში, ეშმაკს ხელი სტაცა და „საფიცარი“ პირიდან წამოაგდებინა[1]. ეს აპოკრიფი „დავითიანის“ ერთ-ერთ ლიტერატურულ წყაროს უნდა წარმოადგენდეს, რადგანაც მათ შორის აზრობრივთან ერთად ტექსტობრივი სიახლოვეც შეინიშნება (შდრ. „სანამდისინ უშობელსა შობილად ვსცნობდეო“; „სანამ დაუბადებელი არ დაიბადებაო“).

დ. გურამიშვილმა ცალკეულ ადამიანთაგან ეშმაკისათვის სულის მიყიდვის არაერთი შემთხვევა იხილა და განიცადა, მაგრამ მისი არსება უწინარესად იმ ფაქტმა შეაძრწუნა, რომ ქართულ სინამდვილეში მან გლობალური ხასიათი მიიღო და პოეტის თანამედროვეთა უმრავლესობის ცხოვრების წესი გახდა. ეს კი კონკრეტულად ქართველთაგან ქრისტიანობის უარყოფასა და მაჰმადის რჯულის ზიარების ტრაგიკულ აქტში გამოიხატა („ყმად წაუვიდნენ ისასა, იქმნენ მამადის ქოლანი“). პოეტის აზრით, მამეული რჯულის აბუჩად აგდება, ეროვნული გრძნობებისაგან დაცლა, ძმასთან ძმის მტრობა სატანისათვის სულის გაბარების ტოლფარდი იყო. ამის შეგნებამ მიაბრუნა იგი ბიბლიური პირველქმნილი ცოდვისა-

---

1 ა. ხახანაშვილი, ქართული სიტყვიერების ისტორია, ტფ., 1904, გვ. 153. ეშმაკისათვის სულის მიყიდვის ტრადიციული მოტივია გაშუქებული ერთ რუსულ თხზულებაში — „მოთხრობა საბა გრუდცინზე“ (XVII ს.). ნაწარმოების ერთ-ერთი პერსონაჟი — საბა ეშმაკს მიჰყიდის სულს, რათა თავისი მამის მეგობრის ახალგაზრდა ცოლის — ბაჟენის გული მოინადიროს ხელმეორედ, მასთან სიყვარული განაახლოს (Хрестоматия по древней русской литературе. Составил Н. Гудзий, М., 1973, გვ. 405, იხ. აგრეთვე Д. С. Лихачев, Человек в литературе древней Руси, М., 1970, გვ. 118, 135; А. М. Панченко, Литература второй половины XVII в., წიგნში: История русской литературы X — XVII вв., М., 1980, გვ. 369—394. იხ. აგრეთვე В. В. Кусков, История древнерусской литературы, М., 1982, გვ. 233—235). საერთოდ, სულის გაყიდვამ მსოფლიოს ფოლკლორში იჩინა თავი. საკმარისია დავასახელოთ ჯადოქრად გახდომის მიზნით ფაუსტის მიერ ეშმაკისთვის სულის მიბარება: „შუა საუკუნეების ლეგენდებში ბოროტი სულები თავს დასტრიალებენ ადამიანებს და დაშინებით თუ მოსყიდვით იპყრობენ მათ სულებს“ (მ. ჯ ჯ ა ვ ა ხ ი შ ვ ი ლ ი, ფაუსტური პარადიგმები, I, თბ., 1961, გვ. 149).

კენ, რითაც ისიც გვაგრძნობინა, რომ ამ ცოდვაში მითოსურ შინაარსთან ერთად რეალური გამოვლენის პოტენციაც დევს. ამის დასტურად დ. გურამიშვილს XVIII ს. პირველი ნახევრის ქართლის (საქართველოს) „ჭირი“ ესახება. ასე რომ პოეტის ინტენსიური მიმართება ბიბლიურ პირველქმნილ ცოდვასთან თვითმიზნური კი არ ყოფილა, არამედ — მისი იდეურ-მსოფლმხედველობრივი პოზიციებიდან გამომდინარე.

დ. გურამიშვილის თხზულებაში — „კაცისა და საწუთროსაგან ცილობა“ — ვკითხულობთ: „ოდეს ადამ იქმნა კაცად, ცვად სამოთხე მოებარა, მისმან ხილმან ამოგვწყვიტა, ნეტამც არა მოება რა“: „ნეტამც ვინმე ძირით გჭრიდეს, ჩემთვის შხამო, რას ხეს ესხი“ (170). კითხულობ ამ სტრიქონებს და შეძრწუნებული შედიხარ ბიბლიურ სამყაროში, თვალწინ დაგიდგება სახეები ღვთისაგან შერისხული ევასა და ადამისა, რომლებიც ემშვიდობებიან სამოთხეს; თითქოს გიჭირს გაამართლო მათი საქციელი და გული გტკივა, რომ უფალმა ჯოჯოხეთის გზას გაუყენა პირველი დედ-მამა „ყოველთა მაცხოვრებელთა“. მაგრამ ერთგვარად სულის სიმშვიდეც გეუფლება, როცა თვალწინ გაისიგრძეგანებ ბიბლიური პირველცოდვის ალეგორიულ შინაარსს — „აკრძალულმა ხილმა ადამიანი ჩაახედა საკუთარ თავში, გააცნო თავისი ბუნება“[1], რომ „კეთილისა და ბოროტის ცნობადი ხეჲ არს მრავალ სახისა მის ხედვისა შემეცნებაჲ, რომელ არს მეცნიერებაჲ თჳსისა ბუნებისაჲ“[2].

---

1 ნ ე მ ე ს ი ო ს ე მ ე ს ე ლ ი, ბუნებისათჳს კაცისა, ს. გ ო რ გ ა ძ ი ს გამოცემა, ტფ., 1914, გვ. 12.

2 რ. მ ი მ ი ნ ო შ ვ ი ლ ი, იოანე დამასკელის „გარდამოცემის“ ქართული თარგმანები, სადოქტორო დისერტაცია, ნაწ. II, ხელნაწერი, 1967, გვ. 395ა. საინტერესოა ის ფაქტი, რომ, როგორც შენიშნულია, ჯ. მილტონის შემოქმედებაში (XVII ს.) ჰუმანისტური გაგება ეძლევა ადამისა და ევას ცნობისმოყვარეობას. მათ მისწრაფებაში — იგემონ ბოროტისა და კეთილი ხის ნაყოფი — ისახება აღორძინების ხანისათვის დამახასიათებელი ცოდნისაკენ ლტოლვის კონტურები (გ. ხ ა ვ თ ა ს ი, შ. რ ე ვ ი შ ვ ი ლ ი, ნ. ო რ ლ ო ვ ს კ ა ი ა, გ. გ ა ჩ ე ჩ ი ლ ა ძ ე, საზღვარგარეთული ლიტერატურის ისტორია, თბ., 1977, გვ. 254). „და აუკრძალავს უფალს მათთვის იმ ხის ნაყოფი, ცოდნის აკრძალვა, საოცრება, უგუნურება“ (ჯ. მ ი ლ ტ ო ნ ი, დაკარგული სამოთხე, სამსონი, თარგმანი ვ. ჭ ე ლ ი ძ ი ს ა და ე. კ ვ ი ტ ა ი შ ვ ი ლ ი ს, თბ., 1978, გვ. 125). ადამიანმა ვერ მოითმინა აკრძალვა, თავისუფლების შეზღუდვა, დაარღვია ღმერთის მიერ ნაბრძანები (ვ. ნ ო რ ა კ ი ძ ე, დავით გურამიშვილი, ფსიქოლოგიური პორტრეტი, გვ. 235).

საკუთარი თავის შეცნობის ამგვარივე იდეითაა გამსჭვალული მთლიანად „დავითიანი“, რომლის ერთ-ერთი კონკრეტული გამოვლინებაა დ. გურამიშვილის შემდეგი სიტყვები: „ყმაწვილი უნდა სწავლობდეს საცნობლად თავისადაო, ვინ არის, სიდამ მოსულა, სად არის, წავა სადაო“ (34).

დ. გურამიშვილს ევასა და ადამის შეცოდება პირველყოფილი ჰარმონიული სიმშვიდის დარღვევად მიაჩნია. სატანას წაქეზებით, ადამიანი ეზიარა ბოროტების ნაყოფს, ვერ გაარჩია ერთმანეთისაგან კეთილი და ბოროტი, ე. ი. ის თურმე პოტენციაში ატარებდა უკეთურ სულს, ხოლო როცა გამოვლენის საშუალება მიეცა, შედეგმაც არ დააყოვნა. აი, ამ ბიბლიური ეპიზოდის პოეტური გარდათქმით „დავითიანის“ ავტორი ცდილობდა რჯულისა და ქვეყნის მოღალატეებს შეეგნოთ, რომ ამ ღალატით მათ თითქმის პირველცოდვის ტოლფარდი სიმძიმე აწევთ. ეს იყო მკაცრი გაფრთხილება თანამემამულეებისა, რასაც ფსიქოლოგიური გარდატეხა უნდა შეეტანა მათ ცთომილ სულში.

რაკი ზემოთ აკრძალული ხილის რაობაზე გვქონდა საუბარი, აქვე ერთ საინტერესო საკითხზე გავამახვილებთ ყურადღებას.

ბიბლია არ მიუთითებს, სახელდობრ რა ჰქვია აკრძალული ხილის „გამომღებ“ ხეს. არ ეგებათ ნაყოფი „ხისაგან ცნობადისა კეთილისა და ბოროტისა“, — ვკითხულობთ „შესაქმეში“. ესაა და ეს. საერთოდ კი ქრისტიანულ თეოლოგიაში ამგვარ მცენარედ ვაშლის ხე მოიაზრება. ანგარიშგასაწევია ის ფაქტი, რომ ანალოგიური ვითარება დასტურდება ქართულ (სვანურ) მითოსშიც: „ევა და ადამი მარტო დარჩნენ. ამ დროს მოვიდა მათთან სამოელი თხის სახით და უთხრა: რას გაჩერებულხართ, აი, თქვენ ახლო ვაშლის ხეა, აცოცდით მასზე, სჭამეთ მისი ნაყოფი და თვალ-ხილულნი იქნებით. ევამ დაუჯერა, აცოცდა ხეზე. მოსწყვიტა ვაშლი, ჩაკბიჩა და მერმე ადამს გადასცა. ორივეს თვალები აეხილათ და რა დაინახეს თავისი სიშიშვლე — შერცხვათ“[1]. ზოგიერთი ქართული ლეგენდა აკრძალულ ხილად ლეღვს წარმოგვიდგენს:

---

[1] ბ. ნიჟარაძე, ისტორიულ-ეთნოგრაფიული წერილები, I, თბ., 1962, გვ. 139—140. მართალია, საკითხთან არაფერი აქვს საერთო, მაგრამ მაინც გვინ-

„ყოველი ხილი მიირთვი,
ყოვლიერთ მოსახდენი,
ლეღვი არავინ შეგტყუოს,
საძაგელათ შესაჭმელი“[1].

„დავითიანში“ გაზიარებულია ამგვარი თვალსაზრისი: „ევა ღვთის მცნებას გარდაკდა, ვაშლი ჭამა და ყლაპაო“ (174). ამასთანავე, მასში ისეთი სტრიქონიც მოგეპოვება, რომელშიც თითქოს ვაშლის ხე „ედემის სხალთან“ (მსხალთან) არის გაიგივებული: „ბებია-შენი გამოძღა ვაშლითა, ედემის სხლითა“ (173).

საკითხის ამგვარ გაგებას, ჩვენს ხელთ არსებულ მასალათა ფარგლებში, პრეცედენტი არ მოეპოვება, რაც იმთავითვე საეჭვოს ხდის მის სისწორეს. ამიტომაც შეიძლება იგი სპეციალური დაკვირვების საგნად ვაქციოთ. ასეთ შემთხვევაში ჩვენს ყურადღებას იპყრობს ბიბლიურ-ჰიმნოგრაფიულ ტექსტთა ჩვენებანი ევას მიერ არა მხოლოდ ხის ნაყოფის, არამედ „ხის ჭამის“ შესახებაც, ხის ნაყოფის ჭამის მნიშვნელობით. ასე მაგალითად, „შესაქმეში“ ვკითხულობთ: „იხილა დედაკაცმან, რამეთუ კეთილ არს ხე ჭამად და სათნო თვალთა-თჳს ხილვად და შუენიერ განცდად“ (დაბადება, 3, 6). აქ „ხის ჭამა“ აკრძალული ხილის გემოს ხილვას ნიშნავს.

ახლა ჰიმნოგრაფიულ ტექსტებს მივმართოთ: „მოაკუდინა ხისა მის ჭამითა ადამი“[2], „ადამ დაეცა ხისა მისგან ჭამითა“[3], „ადამ ჭამა ხე იგი ცხორებისაჲ“[4]. აქაც ყველგან ედემის ხის (ხე ცნობადისა) ნაყოფის მიღება იგულისხმება, რაც „ხის ჭამით“ არის გამოხატული.

როგორც ჩანს, ჰიმნოგრაფები დაბადების წიგნის საფუძველზე

და აქვე გავიხსენოთ თუ ვაშლის ხე როგორ ფიგურირებს ნართების ეპოსში: „ის ხე ისხამდა მხოლოდ სამ ვაშლსა. მკვდრის გამცოცხლებელს, სიცოცხლის მგვრელსა, ავადმყოფობის სენის მკურნავსა და დღეგრძელობის ვაშლს გემრიელსა“ (ნართები, თარგმნილი ოსურიდან გ. ლეონიძის, ვ. გორგაძისა და ს. ფაშალიშვილის მიერ, სტალინირი, 1947, გვ. 143).

1 ქართული ხალხური პოეზია, II, გვ. 102. იხ. აგრეთვე ნ. შამანაძე, ქართული ხალხური ლეგენდები, გვ. 37.

2 მიქაელ მოდრეკილის ჰიმნები, II, ტექსტი გადმოწერა დედნიდან და გამოსაცემად მოამზადა ვ. გვახარიამ, თბ., 1978, გვ. 129 (ქვემოთ— მიქაელ მოდრეკილის ჰიმნები).

3 იქვე, გვ. 371.

4 იქვე, გვ. 507.

გადმოსცემენ იმავე შინაარსს, რასაც შემდეგ თავი უჩენია „დავითიანში“, მხოლოდ იმ საინტერესო განსხვავებით, რომ ბიბლიაში ედემის ხის ნაყოფი პირველად ევამ იგემა, ჰიმნოგრაფიაში კი პირველ დამნაშავედ ადამია გამოყვანილი (შესაძლოა ეს აიხსნას იმ ფაქტით, რომ თითქმის მთელს ჰიმნოგრაფიას მსჭვალავს ქალის — მარიამ ღვთისმშობლის — ქება, რაც ევას ერთგვარ რეაბილიტაციასაც გულისხმობს). შესაძლოა ამაზე მსჯელობა უხერხულიც იყოს თუ ვინაა პირველი დამნაშავე — ადამი თუ ევა, ვინაიდან ადამისა და ევას ცოდვა საერთოდ ადამიანის პირველ ცოდვას გულისხმობს. მაგრამ აქ არჩილის სიტყვები გვინდა დავიმოწმოთ: „ჰოი, ძენო ადამისნო, სცთა პირველი დედა თქვენი, მამაც იმან მოგიღორათ, ცთომილების მალე მფქვენი“[1].

დ. გურამიშვილი კი ბიბლიურ კონცეფციას ეყრდნობა და კონკრეტულ შემთხვევაში ევას პირველ ცოდვაზე მიგვანიშნებს, რომელიც „გამოძღა“ აკრძალული ხილით. ყოველივე ზემოაღნიშნული გვაფიქრებინებს, რომ დ. გურამიშვილისეული საანალიზო სტრიქონი უნდა იკითხებოდეს ასე: „ბებია-შენი გამოძღა ვაშლითა, ედემის ხითა“ და არა — „ბებია-შენი გამოძღა ვაშლითა, ედემის სხლითა“. თუმცა ისიც დასაშვებია, რომ სტრიქონში — „ბებია-შენი გამოძღა ვაშლითა, ედემის სხლითა“ — ირონია შეზავებულია ტრაგიკულის განცდასთან და ვაშლთან ერთად მსხალიც იყოს დასახელებული.

ბიბლიის თანახმად, ადამიანის შეცოდებას შედეგად მოჰყვა ღვთის ბუნებისაგან მისი დაცილება და სიკვდილი. გრიგოლ ნოსელი მიუთითებს, რომ ცოდვის ჩადენამდე ადამიანი იყო „მიმსგავსებული ღმრთისა“[2].

დ. გურამიშვილი ბიბლიური თვალსაზრისის კვალდაკვალ ფიქრობს: აკრძალული ხილის ჭამამ ადამიანთა ყოფიერებაში სიკვდილს გაუხსნაო გზა. საწუთრო მიმართავს კაცს: „არს კაცთა მკლელი პირველი პაპაშენი და ბებია“ (173); „თავითგან კაცის სიკვდილი კაცთაგან შემოღებულია“ (17).

---

1 ქართული პოეზია, ტ. III, შეადგინა ს. ცაიშვილმა, თბ., 1975, გვ. 439.

2 უძველესი რედაქციები ბასილი კესარიელის „ექუსთა დღეთაჲსა“ და გრიგოლ ნოსელის თარგმანებისა „კაცისა აგებულებისათჳს“, გამოსცა ილ. აბულაძემ, თბ., 1964, გვ. 179.

დ. გურამიშვილის ერთი ლექსის — „ადამის საჩივარი“[1] — მიხედვით თვითონ ადამი ჯრძნობს თავის დანაშაულს და მოთქვამს: ჩემი ბრალით ბევრი კეთებისო და ზიზღით იხსენიებს მის შემცდენელს — „მტერმან ისე წარმაჯდინა, მამატყუვა, მამაღორა. ღვთის მცნებასა გარდმაჯდინა, დიდს პატივსა მამაშორა“ (261) და... „სამოთხეში მჯდომი წმინდა ჯოჯოხეთში უკუმაგდოო“ (262).

ბიბლიაში არ ვხვდებით ადამის მიერ ჩადენილი ცოდვის მონანიებას. დ. გურამიშვილი კი ადამს გვიხატავს განსჯის უნარის მქონედ, რომელსაც სინდისი ქენჯნის, გრძნობს გამოუსყიდველ დანაშაულს, შინაგანად ტანჯავს ცოდვის სიმძიმე. აქ ადამი გამოიყურება უაღრესად კაცთმოყვარე პიროვნებად. მას იმდენად საკუთარი ცხოვრების გაუბედურება არ აწუხებს, რამდენადაც ის ფაქტი, რომ შთამომავლობა განსაცდელში ჩააგდო. ვფიქრობთ, ამ ლექსს პოეტისათვის დამახასიათებელი მძლავრი დიდაქტიზმის იერი დაჰკრავს. ადამიანი სცოდავს, უცოდველი არავინ არ არის, მაგრამ არსებობს მისი მონანიებისა და გამოსწორების გზები, ოღონდ ეს გზა უხილავია, საიდუმლოებითაა მოცული. მისი ამოცანაა ამ გზის მიგნება, რომ იგი ნამდვილ ადამიანად ჩამოყალიბების ისტორიულ გზას დაადგეს. იქნებ იგივე საიდუმლოებაა ჩამარხული ბიბლიური პირველქმნილი ცოდვის მითოსში? საინტერესოდ შენიშნავს ბ. დობორჯგინიძე: „ბიბლიის მიხედვით ადამიანმა საკუთარი ფანტაზიის ნაყოფისაგან (ღმერთი) შეუძლებელი მოითხოვა; რომ იგი (ადამიანი) ყოფილიყო სიკეთისა და ბოროტების მცნობი, ე. ი. ზნეობრივი არსება. ღმერთი ამისი იმთავითვე წინააღმდეგი იყო, მაგრამ ადამიანად ჩამოყალიბების ტენდენცია გაცილებით უფრო ძლიერი აღმოჩნდა, ამიტომ იგივე რელიგიური ფანტაზია იძულებული გახდა ღმერთის ნება-სურვილით თვით ადამიანისათვის დაეკისრებინა „პირველქმნილი ცოდვის“ მთელი სიმძიმე“[2].

ვფიქრობთ, საანალიზო ლექსის მიხედვით დ. გურამიშვილისეული ადამი გასულია ბიბლიური მითოსის ჩარჩოებიდან და მისი

---

[1] ტ. რუხაძემ ამ ლექსის წყაროდ მიიჩნია რუსულ პოეზიაში გავრცელებული „Плач Адама“ (ტ. რუხაძე, დავითიანის ლიტერატურული წყაროებისათვის, პუშკინის სახელობის თბილისის სახელმწიფო სამასწავლებლო ინსტიტუტის შრომები, III, თბ., 1943, გვ. 227—235).

[2] ბ. დობორჯგინიძე, მითოსი და ვაჟა-ფშაველას შემოქმედება, თბ., 1981, გვ. 256.

პიროვნული შემართება ჰუმანური სულისკვეთების მაუწყებელია: „მან თქვა: ამად არ ვიცინი, ჩემის ბრალით ბევრი კვდების; ერთმევიან თვალში ჩინი, კუტდების და ყურთ აკლდების. ამად ჯავრით სულთ მჯდებიან, არა მაქვს რა სალხინარი“ (261). ასე იპყრობს დ. გურამიშვილის მიერ წარმოსახულ ადამს სინანულის გრძნობა. ხოლო „ქრისტიანული თეოლოგიის მიხედვით, სინანულის გრძნობა მხოლოდ განვითარების მაღალ საფეხურზე მდგომი ადამიანისათვის არის დამახასიათებელი. სინანული ჩნდება იქ, სადაც იბადება სინანულის შეგნება“[1].

საკითხთან დაკავშირებით უთუოდ საინტერესოა ერთი აპოკრიფული ძეგლის — „ცხოვრება ადამისი“ — დამოწმება, სადაც ნათლად ჩანს ევასა და ადამის სინანული ღვთის მცნების შელახვის გამო[2].

აქვე გვინდა შევნიშნოთ, რომ დ. გურამიშვილის მიერ ადამის პიროვნების გააზრება ტიპოლოგიურად უახლოვდება პირველცოდვის ჯ. მილტონისეულ ინტერპრეტაციას. კერძოდ, ჯ. მილტონის ადამსაც შეგნებული აქვს დანაშაულის სიმძიმე. იგი კრულ ჟამს ეძახის ქვეწარმავალთან ევას შეხვედრას, მოთქვამს, რომ პატივაყრილია, დაკარგა უმანკოება, ერთგულება, პატიოსნება, ავხორცობის სამარცხვინო დაღი დაეჭდო. მას რცხვენია ღვთის ანგელოზებისა. ადამს სინდისი ქენჯნის, განმარტოებისაკენ ისწრაფვის. იგი ევას ეუბნება: წავიდეთ „წელზე შევირტყათ ახალი სტუმარი ჩვენი, რასაც სირცხვილი ეწოდება“[3]. დიახ, რცხვენია ადამს თავისი საქციელისა, ამის შეგრძნებამ კი იგი ერთგვარად აამაღლა თავის თავზე, როგორც ადამიანი.

§ 3. „ძმამ მოუდვა ძმასა ყისტი“. როდესაც პირველცოდვის გამო ღვთის მიერ ადამიანთათვის სამაგიეროს გადახდის ბიბლიურ ტექსტთან დ. გურამიშვილის მიმართებაზე ვმსჯელობთ, იმთავითვე უნდა დავასახელოთ მისი თხზულებანი: „სიტყვა ესე ღვთისა“, „წარღვნის ამბავი: ნოეს კიდობნად შესვლა“, „ენის შერევნის ამბავი“ და სხვ.

---

1 ლ. გრიგოლაშვილი, ქართული ჰიმნოგრაფიის ისტორიიდან (დავით აღმაშენებლის „გალობანი სინანულისანი“), საკანდიდატო დისერტაცია, ხელნაწ., 1972, გვ. 144.

2 ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია, ტ. I, თბ., 1947, გვ. 5.

3 ჯ. მილტონი, დაკარგული სამოთხე, სამსონი, გვ. 274—275.

პოემაში — „კაცისა და საწუთროსაგან ცილობა და პჭობა“ — საწუთრო მიმართავს კაცს: შენი ბებიასა და პაპის შეცოდება არ აღმოჩნდა საკმარისი. ადამისა და ევას მემკვიდრემ კაენმაც ასევე სასტიკი დანაშაული ჩაიდინა: „თქვენმან ძმამ მოკლა ძმა თვისი, მე სისხლი მისი დამეცხო“ (174). აქვე ახსნილია ამ ტრაგედიის გამომწვევი მიზეზები, რომელთაგან უმთავრესია შური და სიხარბე.

ბიბლიაში კაენისა და აბელის მიერ ღვთისთვის მსხვერპლის შეწირვა, კაენის მიერ ძმის მუხანათურად განგმირვის ამბავი ორიოდე ფრაზითაა გადმოცემული. დ. გურამიშვილი კი ამ ამბავს წინასწარგანზრახვით საკმაოდ ავრცობს. ბიბლიური ტექსტი ზოგადად მიგვანიშნებს, რომ კაენის მსხვერპლი დაიწუნა უფალმა. დ. გურამიშვილი კი კონკრეტულად გვაჩვენებს, თუ რატომ „შეიქმნა კაინ შურითა დამწვარ, გულ-ჩათუთქებული, სიმწუხარისა ოფლისა დენითა თავ-ხვითქებული“ (176).

ბიბლია არაფერს მიგვანიშნებს იმაზე, რომ კაენს აბელისათვის მისი გაწირვის მიზეზი გაემხილა. მართალია, მკითხველი ამას ხვდება, მაგრამ, ცხადია, გაუგებარი, შეუცნობელი იყო ეს ყოველივე აბელისათვის. ასევე ბიბლია დუმს იმაზე, თუ რა იარაღით კლავს ძმა ძმას. „დავითიანის“ მიხედვით კი — „კაინ ჰრქვა აბელს: შენ ღმერთსა რად უძღვენ ჩემზე მეტია? მოუქნივა და დანარტყა უეცრად თავში კეტია“ (176)[1].

ალბათ, გადაჭარბებული არ იქნება, თუ ვიტყვით, რომ ბიბლიური ძმისმკვლელობის მოტივის უშუალო ეგზეგეტიკური ვარიანტია „ქართლის ჭირის“ ცალკეული ეპიზოდები. დ. გურამიშვილს XVIII ს. ქართლის (საქართველოს) უმთავრეს ჭირად კაცობრიობის პირველი დედ-მამის პირველმემკვიდრეთა ცოდვის გამეორება მიაჩნია. ამიტომ წერს იგი „ქართლის ჭირს“, დაფუძნებულს კონკრეტულ ქართულ სინამდვილეზე, სადაც დამკვიდრებულა კაენის სული, სადაც ყველა და ყველაფერი წაულეკავს შურს, სიხარბესა და ურთიერთმტრობას. „ქართლის ჭირი“ უშველებელი გლოვის ტექსტია, ქართული იერემიადაა, რომელსაც მსჭვალავს ეროვნული შინაარსით გამძაფრებული, თითქმის ბიბლიაზე უფრო ზღვარდაუ-

---

1 საინტერესოა, რომ ქართულ თქმულებებში არსებობს კაენისაგან აბელის მოკვლის თავისებური ვარიანტი. იხ. ა. ხახანაშვილი, ქართული სიტყვიერების ისტორია, გვ. 118.

დები სევდა იმის გამო, რომ ადამიანთა ზნეობრივი დაცემა ჯერარნახული მასშტაბითა და ფორმით გამოვლინდა პოეტის ქვეყანაში, სადაც „ძმამ ძმას სახრე გარდუჭირა“, „ძმამ მოუდვა ძმასა ყისტი“. უფრო მეტიც: „ძმამ ძმის სისხლი გამოიცხო, ან თვით ძმასა გამოაცხო“. ერთ ტიპურ სტროფს მოვიტანთ მთლიანად:

„კახთ ნაჩინჩხლთ წინწკალთ დაერთო ქართველთა ქარი ალზედა;
რა იგი ორნი შეშუღლდენ, ვით ქორნი გარიალზედა,
გამოეღვიძა არწივსა ჩხუბსა და მათს ყრიალზედა,
გარიელს კლანჭი მან უკრა, სხდენ ორნივ ცარიალზედა“ (69).

ძმათა შორის ასეთმა შუღლმა და გაუტანლობამ მოაგონა პოეტს კაენისა და აბელის ურთიერთობის ბიბლიური ეპიზოდები.

მაგრამ ბიბლიურ პერსონაჟთაგან განსხვავებით, „ქართლის ჭირში“ ცოდვილად მხოლოდ კაენი კი არაა წარმოდგენილი, არამედ ორივენი — აბელი და კაენი, ანუ სიმბოლურად გადაგვარებული ქართველი ძმები. ეს სავსებით ბუნებრივია იმ პოეტისათვის, რომელსაც თავისი მსოფლმხედველობის კრედოდ „მართლის თქმის“ პრინციპი გაუხდია: „ო რ ს ძ მ ა ს ა მთელი ქვეყანა საჯნად, სათესად, ბაღადა რატომ არ ეყოთ, ეს მიკვირს, ე რ თ მ ა ნ ე რ თ ს ჯოცდენ რაღადა?“ (175) ეს არის ბიბლიის მსოფლმხედველობრივი ათვისების, მისი ეროვნული განცდის ერთ-ერთი ყველაზე საინტერესო ნიმუში. მაგრამ ამ ასპექტში დ. გურამიშვილის მიმართება ბიბლიასთან არა მხოლოდ მაშინ იწვევს ინტერესს, როცა იგი, თავისი თანამედროვე ქართული ყოფიდან გამომდინარე, უხვევს მის ჩვენებას, არამედ მაშინაც, როცა მისდევს მას მცირეოდენი, მაგრამ ნიშანდობლივი, კორექტივით. დ. გურამიშვილი ბიბლიური ტექსტის პოეტური გარდათქმისას მკვეთრად წარმოაჩენს კაენის შურიანობას („შეიქმნა კაინ შურითა დამწვარ, გულ-ჩათუთქებული, სიმწუხარისა ოფლისა დენითა თავ-ხვითქებული“), ამასთანავე აკონკრეტებს თუ რა იარაღით მოკლა ძმამ ძმა: „კაინ ჰრქვა აბელს: „შენ ღმერთსა რად უძღვენ ჩემზედ მეტია? მოუქნივა და დანარტყა უეცრად თავში კეტია“ (176). ზუსტად ამგვარადვე აქვს გადმოცემული თავის თანამედროვე ქართველთა ყოფა დ. გურამიშვილს: „შურმან დაჩაგრა და მოკლა ყაფლანისშვილი ტეტია, შურმან ციციშვილს ადამას დაარტყა თავში კეტია“ (107).

დ. გურამიშვილი ქვეყნის ხსნის ერთადერთ გზას ძმათა შორის ურთიერთგაგებისა და თანადგომის აუცილებლობაში ხედავდა,

რაც, მისი აზრით, უწინარესად ადამიანთა მორალურ-ზნეობრივი კათარზისით მიიღწეოდა. ამისთვის დასჭირდა მას ბიბლიურ პირველცოდვათა ლექსად გარდათქმა (დ. გურამიშვილის წადილი იყო ადამიანი დამსგავსებოდა თავის პირველ სახეს — უცოდველ ადამს). სხვათა შორის, ამ მიზანს ისახავს „დავითიანში“ ბიბლიური წარღვნის მოტივის პოეტური პერიფრაზირებაც.

§ 4. წარღვნის ლეგენდა. ბიბლიური პირველცოდვა მძიმე ტვირთად დააწვა ადამის მოდგმას, გამრავლდა „უსჯულოებანი კაცთა ქვეყანასა ზედა“. ღმერთმა „შეიგონა“ (ინანა) ადამიანის გაჩენა და გადაწყვიტა მთელი კაცობრიობის „მოსპოლვა“, მისი აღგვა პირისაგან მიწისა. ღვთის ყურადღების პატივი მხოლოდ ნოესა და მის ცოლშვილს ერგოთ, რადგანაც ნოე იყო „კაცი მართალი და სრული“. უფალმა ოდენ მას გაანდო წარღვნის საიდუმლოება და მიზანი: „ხოლო მე მოვჰყადო რღუნა წყლისა ქუეყანასა ზედა განხრწნად ყოვლისა ჯორციელისა“ (დაბ. 6, 17). უფალი ნოეს აფრთხილებს, რომ ააგოს „კიდობანი ძელთაგან ოთხკედელთა ბუნებად ჰქმნას და მოჰკიროს იგი შინათ და გარეთ კირითა“ (დაბ., 6, 14), თანაც მასში მოათავსოს თავისი ცოლშვილი და ყოველი სულიერი. ნოემ შეასრულა უფლის დავალება: კიდობანში ცოლშვილთან ერთად მოათავსა „ყოველთაგან საცხოვართა წმიდათა“ შვიდ-შვიდი მამალი და დედალი, ხოლო „საცხოვართაგან არაწმიდათა“ ორ-ორი მამალი და დედალი. წარღვნამ წალეკა დედამიწა, „ამაღლდა წყალი ქუეყანასა ზედა ასერგასის დღე“ (დაბ. 7, 24) და ჩაკლა სიცოცხლე. შემდეგ წყალმა თანდათანობით იკლო, მეთერთმეტე თვეს მთათა თავი გამოჩნდა; გავიდა კიდევ ორმოცი დღე და ნოემ გააღო კიდობნის კარი, ჯერ ყორანი გამოუშვა, მერე მტრედი. ყორანი უკან აღარ მობრუნებულა, მტრედი კი ნოემ კვლავ კიდობანში ჩასვა. მეორედ მობრუნებისას მტრედს „აქუნდა ზეთისხილისა ფურცელი რტოჲთა პირსა შინა მისსა და ცნა ნოე, რამეთუ მოაკლდა წყალი პირისაგან ქუეყანასა“ (დაბ., 8, 11). გავიდა კიდევ დრო, ქვეყნად დაიწრიტა წყალი, „განჴმა ქუეყანა“. ღმერთმა ნოესა და მის ჯალაბობას კიდობნიდან გამოსვლის ნება დართო, თანაც დალოცა: „აღორძინდით და გამრავლდით ქუეყანასა ზედა“.

დ. გურამიშვილის მიერ ბიბლიური წარღვნის ლეგენდაც, ზოგი მნიშვნელოვანი თუ ნიუანსური ცვლილებით, შემოქმედებითადაა ათვისებული, რაც ისევ და ისევ ეროვნულ განცდას ეფუძნე-

ბა. კერძოდ, „დავითიანის“ ავტორის აზრით, გაურჯულოებულმა თანამემამულეებმა თითქმის ისეთივე მძიმე ცოდვა ჩაიდინეს, რაც ოდესღაც ნოეს თანამედროვე კაცობრიობამ ჩაიდინა. ისევე როგორც ნოეს დროს „ქუეყანა განიხრწნა წინაშე ღმრთისა და აღივსო ქუეყანა უსამართლობითა“ (დაბ., 6, 11), დ. გურამიშვილის დროის საქართველოც „განიხრწნა წინაშე ღვთისა და ქვეყანა აღივსო უსამართლობითა“. ნოეს თანამედროვე კაცობრიობას უფალი დაემუქრა „მოსპოლვად ყოველსა ხორციელსა“ (დაბ., 9, 15). დ. გურამიშვილის თანამემამულეებს კი უფალმა მიუგო: „რჯულთა გამრყვნელნო ახალისა და ძველისა! თქვენცა იხილოთ ამიერ მოსპოლვა საფუძველისა“. ასე რომ, ბიბლიასა და „დავითიანს“ შორის ამ ასპექტში არა მხოლოდ სიტუაციათა ერთგვაროვნება იგრძნობა, არამედ ლექსიკურიც, თანაც მსოფლმხედველობრივი შინაარსით გამოხატული ლექსიკური ერთეულისა, როგორიცაა „მოსპოლვა“.

პარალელები უფრო შორს მიდის: ღვთის წინაშე გახრწნილ და უსამართლობით აღსავსე ნოეს თანამედროვე კაცობრიობას უფალმა წარღვნა მოუვლინა.

„დავითიანის“ ავტორის ცნობიერებაში ძმათა შორის შუღლი და მტრების არნახული მომრავლება ასევე გააზრებულია ყოვლისწამლეკავ წარღვნად, გადაგვარებულ ქართველთა მიერ ჩადენილი ბოროტების წილ ღვთისაგან საწყაულის მოწყვად[1].

---

[1] აქვე საჭიროა გავიხსენოთ X ს. პირველი მეოთხედის ქართული ჰაგიოგრაფიული ძეგლი „გობრონის მარტვილობა“. ნაწარმოებში ავტორი ავითარებს იმ თვალსაზრისს, რომ თურმე ღვთის რისხვა სამართლიანად დასტყდომია თავს სომეხ ხალხს, რაც 914 წელს აბულ კასიმის ამაოხრებელი შემოსევით განხორციელდა: „მიწად იგი სომხითისად ამპარტავან, და მკვდრნი მისნი ცუდად მზუაობარ, ანგაჰარ, ლაღ და ცოდვის-მოყუარე, ამპარტავან, უწყალო, უყუარულ და ყოვლითა უკეთურებითა სავსე, რომელსა შინა არა იპოვა თავისა მისადრეკელი ქრისტჱსი, რომელთათჳს ქრისტე ცუდად მოყუდა“. (ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, წიგნი I (V—X სს.), თბ., 1964, გვ. 175). აი, რა აღმოჩნდა თურმე მიზეზი სომეხი ხალხის ასე განადგურებისა. ავტორი შენიშნავს, რომ მათ ღმრთივ-სულიერთა განწესებული კანონი საეკლესიო შეურაცხყვეს.

ასევე საინტერესოა ძველი რუსული მატიანის შემდეგი პასაჟის გახსენება: „ოდეს რომელიმე ქვეყანა ცოდვაში შთავარდება, უფალი მას სიკვდილს, შიმშილს, უსჯულოთა შემოსევას ან გვალვას და ან სხვა რაიმე სასჯელს მოუვლენს, რათა მოვინანიოთ და მონანიებით ვიცხოვროთ, რამეთუ უფალი წინასწარ-

ახლა მოკლედ შევეხოთ წარღვნის ლეგენდის დ. გურამიშვილის მიერ მხატვრული გარდათქმის ზოგ თავისებურებას, რომელიც წარმოაჩენს პოეტის შემოქმედებით მისვლას ბიბლიურ მითოსთან.

დ. გურამიშვილს ბიბლიური წარღვნა ესახება ამქვეყნიური უწმინდურების, ბოროტების, შეცოდების „საწმენდად“, „გასაბანელად“, „განახვნა ღმერთმან ცის საჭანელი და ჩამოღვარა გასაბანელი ქვეყნის მწიკვლთ საწმენდი“ (255). ჩვენ არ ვიცით, ზემოთ დასახელებული ბიბლიური პასაჟის ამგვარ ინტერპრეტაციას აქვს თუ არა რაიმე თეოლოგიური საფუძველი, ის კი დანამდვილებით 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“[1].

განსაკუთრებულ ინტერესს იწვევს „დავითიანის“ ავტორის მიერ უკიდურესად გაჭირვების ჟამს („ერთი ფიცარი შუვა ჯიდილი, შიგნით სიცოცხლე, გარეთ სიკვდილი“) ნოეს კიდობანში მყოფ

მეტყველის საშუალებით გვამცნობს: „მოიქეცით ჩემდა ყოლითა გულითა თქუენითა, მარხვის მიერ და ტირილისა“ (თ. ბუაჩიძე, ძველი რუსული მწერლობა, I, მატიანეები, თბ., 1973,, გვ. 195). რუსულ მატიანეში იგორის სამხედრო კატასტროფა ახსნილია „ღვთის რისხვით“, ხოლო რუსი მოლაშქრენი წარმოდგენილნი არიან ღვთისმოშიშ ქრისტიანებად, „ამბავის“ ავტორი კი ასეთ უკიდურესობამდე არ მიდის (გ. ტალიაშვილი, ვ. შადური, რუსული ლიტერატურის ისტორია, თბ., 1978, გვ. 15).

1 ამ კომპლექსში შემოვა საერთოდ ცრემლის ფუნქციაც „დავითიანში“. სწორადაა შენიშნული, რომ აქ ცრემლები არის ცოდვათაგან თავის დაღწევისა და სულიერი კათარზისის დიდი დასაწყისი, რომელსაც არაფერი აქვს საერთო ყოფით წვრილმანებთან. თვითდახვეწის კონცეფცია ეჯაჭვება ეროვნული თვითგამოფხიზლების იდეას (რ. ბარამიძე, ცრემლის „ფუნქცია“ დავით გურამიშვილთან, ხელნაწერი, გვ. 3). უნდა ითქვას, რომ ქართველ ჰაგიოგრაფებთანაც ცოდვათა მიტევებისა და სულიერი განწმენდისათვის ცრემლთა დათხევაა დასახული (შდრ. თ. გრძელიძე, V—XI საუკუნეების ქართული ჰაგიოგრაფიული ლიტერატურის სიმბოლიკისათვის, საკანდიდატო დისერტაცია, ხელნაწერი, 1983).

„წმინდათა და არაწმინდათა საცხოვართა“ ურთიერთმიმართების წარმოსახვა: ასერგას დღეს გაგრძელდა ქუხილი, ელვა, წვიმა, ქარი, წყალთა ღელვა, კიდობნის რყევა, გულზიდება, რწყევა შიგ მსხდომარეთა. ეს იყო ზღვარი სიკვდილ-სიცოცხლეს შორის, რამაც ძირეულად გარდაქმნა მათი ფსიქოლოგია: „მაშინ დამოყვრდენ ყოველნი მტერნი: ქორნი, კაკაბნი, ალალნი, მწყერნი; კაც, ასპიტნი, გველნი, ცხვარნი, თხა და მგელნი, კატა და თაგვნი, ვეშაპი, ფასკუნჯნი, მარტორქა, სპილო, — ერთად სამყოფელად არ საადვილო, — ლომ-ვეფხნი, ანთარნი, ფოცხვერნი, აფთარნი და ვასილისკო“; „დაემეგობრნენ ერთმანეთს ყველა: არას აწყენდის მსუქანს ბატს მელა; კურდღელთა მწევარნი არ იყვნენ მდევარნი, ქათამთა— ტურა“ (256).

დ. გურამიშვილის მიერ ბიბლიური ტექსტის ახლებური ასპექტით წაკითხვა-გავრცობა გარკვეულ მსოფლმხედველობრივ მიზანს ემსახურება. „დავითიანში“ კიდობანი დასახულია ისეთ სამყაროდ, სადაც აღდგენილია ბიბლიური პირველყოფილი ჰარმონია იმ განსხვავებით, რომ ეს მიღწეულია, სამოთხის იდილიურ ყოფასთან შედარებით, თითქმის აპოკალიფსური განსაცდელის შეგრძნების ჟამს. დ. გურამიშვილი თვლის, რომ მის თანამედროვე ქართველებს ამგვარი ჟამი დაუდგა და ამიტომაც ჰმართებთ ნოეს კიდობანში მსხდომ სულიერ არსებათა მსგავსად ჰარმონიული თანაარსებობის მიღწევა. მათ კი, სამწუხაროდ, დიამეტრულად საპირისპირო იმპულსები ამოძრავებთ. პოეტს ბიბლიური წარღვნის ლეგენდის ახლებური შინაარსით შევსება-გააზრებით სურს თავის თანამემამულეებში სწორედ ახლა, ასეთი უკიდურესი განსაცდელის დროს, შეიტანოს და განამტკიცოს ურთიერთგატანის, ურთიერთდანდობის, თანადგომის აუცილებლობის შეგნება. უზადო პატრიოტიზმთან ერთად, ამ იდეაში ნათლად ჩანს „ქართლის ჭირის“ ავტორის დიდი ჰუმანისტური სულისკვეთებაც, რომელიც შეიძლება ზოგადად ამგვარად იქნეს ფორმულირებული: „ადამიანებო, გიყვარდეთ ერთმანეთი!“

აქვე ერთ კონკრეტულ დეტალს უნდა მიექცეს ყურადღება: კერძოდ, დ. გურამიშვილი, ბიბლიისაგან განსხვავებით, წარღვნის მითოსში ურთავს „კამბეჩის ამბავს“, რომლის მოკლე შინაარსი ასეთია: ნოეს კიდობანში კამეჩის შეყვანა „დავიწყებოდა“. იგი სიცხის გამო ლაფში უზრუნველად იწვა. მან ნოეს მიაძახა მწარე

ხმით: „რისათვის ვრჩები სულ უკან ბეჩი“, რატომ არ შეგყავარ მეც კიდობანშიო. ნოემ უპასუხა: „კამბეჩი“ უეჭველად იმიტომ კი არ გქვია, რომ „ბეჩი“ ხარ, ჩვენ წარღვნის მოლოდინის შიშით ვძრწით და შენი „ლაფშიგან ჩაწოლა რა დროსი იყო?“ გიჯობს, მალე ამოხვიდე, „ჩამოძვერ ბანით“.

„დავითიანში“ ჩართული „კამბეჩის ამბავი“[1] სპეციალურ დაკვირვებას ითხოვს. წინასწარ კი მხოლოდ ვარაუდის სახით შეგვიძლია ვთქვათ, რომ აქ კამეჩი სიმბოლოა უდარდელი, უზრუნველი ადამიანისა, რომელიც არ გრძნობს მოსალოდნელ უბედურებას, მისდევს წადილთა ნებას, მხოლოდ კარს მომდგარი ტრაგედიის ბოლო წამს შეიპყრობს გარდაუვალი განწირულების შიში.

§ 5. „ენის შერევნისა და გოდლის ამბავი“. ნოეს თესლ-ტომნიც არ აღმოჩნდნენ უცოდველნი, მათაც არ დაიმარხეს ღვთის მცნება, გადაწყვიტეს „თავთა თჳსთათჳს ქალაქისა და გოდლის აშენება, რომლისა თავი იყოს, ვიდრე ცადმდე“ (დაბ., 11, 4). ღმერთი მიუხვდა მათ განზრახვას და „ბაგე ერთ და ჰმაჲ ერთ“ ადამიანებს „შეურიენა ენანი“, რათა „არა ესმოდის თჳთოეულსა ჰმაჲ მოყუსისა“ (დაბ., 11,7). ენა „შერევნილმა“ ადამის მოდგმამ ვერ აღისრულა საწადელი და „განითესა... პირსა ზედა ყოვლისა ქუეყანისასა“ (დაბ., 11,9).

დ. გურამიშვილი „ენის შერევნის“ ფაბულას თავისებურად ავრცობს, აფართოებს მის ჩარჩოებს. კერძოდ, იგი მოგვითხრობს: ადამიანებმა (ე. ი. ნოეს თესლ-ტომმა) აღაშენეს ჯერ ქალაქები კოშკებით, ციხეებით და გაამაგრეს იგი „აგურთა კირ-ცხებით“. ალბათ „დავითიანის“ ავტორის პოეტური ფანტაზიის ნაყოფია ის ცნობაც, რომ ადამიანებმა ღმერთს კი არა ცის მოკაშკაშე ვარსკვლავებს შებედეს, ხელი გაუწოდეს მნათობებს, მაგრამ ვერ შესწვ-

---

[1] „კამბეჩის ამბავის“ წყაროების ძიებას ქართულ მითოსში შეეყავართ (ვ. უმიკაშვილი, ხალხური სიტყვიერება, I, თბ., 1964, გვ. 151; ქართული ხალხური სამეურნეო ყოფა და მატერიალური კულტურა, თბ., 1964, გვ. 130; მ. ჩიქოვანი, დავით გურამიშვილი და ხალხური პოეზია, გვ. 40; ს. ცაიშვილი, შოთა რუსთაველი — დავით გურამიშვილი, გვ. 222; ნ. შამანაძე, ქართული ხალხური ლეგენდები, გვ. 93), რაც დამატებით ადასტურებს იმ ფაქტს, რომ „დავითიანის“ ავტორი ბიბლიის შემოქმედებითი ათვისებისას უპირველესად ეროვნულ ნიადაგს ემყარებოდა.

დნენ. ამიტომ გადაწყვიტეს გოდლის აგება, რამეთუ „მით ესვწდეთო აგება ზეციერს საქმეს"; „მიმართეს აღმა ცათა შვენებას", კვირაობით, თვეობით, წლობით ჯაფამ ნაყოფი გამოიღო და გოდოლი „მაღლამდის ანაგეს", ისე „მაღლამდის", რომ „ასჯერ ასად ქმენ, თქვი ბილიონი, და ასჯერ ასად კვადრილიონი, — ცხრა ამდენი მილი არის გაზომილი სიმაღლე მისი". პოეტი ამბობს: „ამისი მწვადდა აღრიცხვა ვერსად, მაგრამ ვისწავლე მე ნულა ვერსად... აწ აღივსენით ჩემის მადლითა, ეს აღმირიცხეთ მტკაველით, ადლითა, ციფირ-ნულებითა, შეწმასნულებითა, ნულის მცოდნელთა" (259).

უნდა ვიფიქროთ, რომ ბიბლიური ტექსტის ამგვარ გავრცობა-გარდათქმაში ჩანს დ. გურამიშვილის პოზიცია; კერძოდ, „აღრიცხვა" ნოეს თესლ-ტომთა მიერ ჩადენილი ცოდვისა, რომელიც ბიბლიურ თეოლოგიაში ადამიანურ თავხედობად, მიწიერისაგან ზეციერის დაუშვებელ ხელყოფად არის შერაცხილი[1] (ესაა იგავურად ნაგულისხმევი ბიბლიური გოდლის აშენების ეპიზოდში), დ. გურამიშვილის აზრით, ადამიანურ შესაძლებლობას აღემატება, არ ექვემდებარება არავითარ განზომილებას.

„ენის შერევნის" ფაბულა დ. გურამიშვილს ეფექტურ შედარებად გამოუყენებია „ქართლის ჭირში". კერძოდ, იმ მომენტში, როდესაც ვახტანგ მეექვსე გადაწყვეტს საბოლოოდ ასტრახანში დარჩენას ათიოდე კაცის ამარა. ამის გამგონე ქართველნი „თავს იქით-აქეთ აწყვეტდენ, ახლიდენ ქვასა და ხესა". ამ ფაქტმა აღშფოთება და მწუხარება გამოიწვია სამშობლოდაკარგულ ადამიანთა შორის. მათ მეფეს „წინ დაუყენეს ტბორენი ცხელის ცრემლისა ნთხევითა, იმათი თავის რახუნი ისმოდა ქვა და ხე ვითა". ქართველებმა ბაქარს შესჩივლეს ეს უბედურება. „თვითონ აქ (ასტრახანში — ტ. მ.) დგების მარტოკა, ჩვენი შორს გამრეკელია". ბაქარი უპასუხებს — მისგან ამ საქციელს ადრეც მოველოდი. მე წავალ მოსკოვში, თქვენც წამომყევით, „ეგ იყოს აქა მჯდომარე". ისინი, მართლაც, მოსკოვში გასამგზავრებლად მოემზადნენ, წუხდნენ მეფესთან განშორების გამო, წყევლიდნენ დაბადების დღეს: „ჩვენ წავედით, იგ მუნ დადგა, საქმე მოხდა არეული: ათიოდე კაცი დარჩა, ხაბაზი თუ მზარეული; სხვა იმან ყმა არ ინდომა, არ მემკვიდრე,

---

[1] ზ. კიკნაძე, შუამდინარული მითოლოგია, თბ., 1979; გვ. 118.

არ ეული. ვითა გოდოლთ მშენებელნი, გავჴდით ენა შარეულნი“ (103).

როდესაც შექმნილ სიტუაციას ღრმად ჩაეუკვირდებით, ჩავიხედავთ ემიგრანტ ქართველთა სულში, რომლებიც აცხადებენ: „სამწყსოს უმწყემსოდ მავალთა შეშჰამს ტურა და მელია“, დავრწმუნდებით, რომ ამ შემთხვევაში დ. გურამიშვილს ეს შედარება დროულად აქვს მომარჯვებული. ამით პოეტი გვახსენებს ზემოთ განხილულ ბიბლიურ სიუჟეტს, რომლის ფონზე თავისუფლად შეგვიძლია წარმოვიდგინოთ „უმწყემსო“ ქართველთა სულიერი ტრავმა. მათ ხომ ერთი სული, ერთიანი ძალა, ერთი ენა, ერთი საზრუნავი ჰქონდათ — რუსეთში ძალ-ღონე მოეკრიბათ და აქედან ებრძოლათ საქართველოს გასათავისუფლებლად. მაგრამ „უღონო იქმნა“ მეფე, ენა „აღერიათ“ ქართველებს, გზა გაუმრუდდათ, და, როგორც ბიბლიური ნოეს თესლ-ტომნი, მიმოიფანტნენ რუსეთის მიწა-წყალზე.

§ 6. სოტეროლოგიური პრობლემები. ბიბლიური კონცეფციით, ადამიანი შეცოდების გამო განუდგა ღმერთს, ნებსით თუ უნებლიედ დასცილდა ღვთიურ ბუნებას. ღვთაება ცდილობს, ფსიქოლოგიური ზეგავლენა მოახდინოს მასზე. ხან დამუქრებით, ხანაც დასჯით გონს მოიყვანოს ადამის ძე და თავი დააღწევინოს „ცოდვის ლიისაგან“. მას საბოლოოდ გასაწირად არ ემეტება „ხატად და მსგავსად მისად“ შექმნილი არსება. საკმარისია მოვიგონოთ წარღვნის მითოსი. ნოე და მისი ჯალაბობა შეიწყალა არსთა გამრიგემ, ალბათ, იმიტომ, რომ ადამის თესლი უკვალოდ არ გამქრალიყო, თორემ ეს უბედურება მასაც მიიყვანდა თვითუარყოფამდე. ადამიანის თესლის აღგვა პირისაგან მიწისა თავად ღმერთსაც უღებდა ბოლოს.

როგორ შეეძლო ღმერთს საერთო ენა გამოენახა და შემოერიგებინა ცოდვილი ადამიანები? ქრისტიანული მსოფლშეგრძნებით, ეს მოსახერხებელი გახდებოდა შუამავლის მეოხებით. ამ კონცეფციის თანახმად საჭიროა ადამიანთა მოდგმა განიწმინდოს ცოდვებისაგან, მოინანიოს და გამოისყიდოს დანაშაული, მიუახლოვდეს ღვთაებას. ამის მოსაწესრიგებლად კი ისევ და ისევ ღმერთს ეკუთვნის პირველი სიტყვა. სწორედ მან უნდა მოავლინოს ზეციდან დედამიწაზე ისეთი მოციქული, რომელიც ღვთიური და ადამიანური ბუნებით იქნება შემკული. ამ ღმერთკაცს შეეძლო შეეკრა კავ-

შირი მამაზეციერსა და ადამიანებს შორის. იგი გახდებოდა კაცთა მოდგმის მხსნელი, მთელი კაცობრიობის მესია. ამგვარი თვალსაზრისის ჩამოყალიბება განპირობებული იყო იმ პოტენციით, რომ სწორედ განსხეულებულ ღმერთკაცს ხორციელივე ღვთრგუნვითა და წამებით უნდა გამოესყიდა ის ცოდვები, რომელიც ხორციელი მოთხოვნილების ნიადაგზე იტვირთეს ადამმა და ევამ. მას საკუთარი სისხლის დანთხევით უნდა „განეჭარვა ხორცი იგი ცოდვისა“ (რომაელთა მიმართ, 6,3—7) და ადამის მოდგმა, მთელი კაცობრიობა დაეხსნა მემკვიდრეობითი ცოდვისაგან.

მიღებული თვალსაზრისით, ღმერთი ადამიანმა მოიგონა, თავის რწმენის სიმბოლოდ აქცია. ღვთის ხატებაში ადამიანმა თავისთავი განასახოვნა. ლ. ფოიერბახის შენიშვნით, „ღვთის ცნობიერება ადამიანის თვითცნობიერებაა. ღვთის შემეცნება ადამიანის თვითშემეცნებაა... ღმერთი ადამიანის განცხადებული შინაგანი თვითობაა, გამოთქმული თვითობა“[1]. მისივე განმარტებით, ღმერთი ადამიანის არსებაა, მისგან მოწყვეტილი, განდიდებული და დამოუკიდებლად წარმოდგენილი.

როდესაც ღვთისა და, საერთოდ, რელიგიის წარმოშობაზე ვმსჯელობთ, პირველ რიგში უნდა გავითვალისწინოთ მისი სოციალური, გნოსეოლოგიური და ფსიქოლოგიური ფესვები. ამჯერად ჩვენ ქრისტე-ღმერთის სახება გვაინტერესებს.

მესიანური სასოება, მხსნელის, მაცხოვრის იდეა ძველი ებრაელი ხალხის წიაღში ჩაისახა, ხალხისა, რომელიც ვერ უმკლავდებოდა ისტორიის მანძილზე თავს დამტყდარ უბედურებას და სუნთქავდა ერთადერთი რწმენით — მომავალი მხსნელის იმედით. მრავალტანჯულმა ებრაელმა ხალხმა ესაიას პირით თქვა: „მხიარულ ვართ მაცხოვრებისა ჩუენისა ზედა, რამეთუ ესე არს უფალი, რომლისა არს მოლოდება. ვიხარებდეთ და ვიშუებდეთ მაცხოვრების ჩუენისა“ (წინასწარმეტყველება ესაიასი, თავი კე). მხსნელის მოელინების იდეას სხვაგანაც ეხვდებით იმავე ესაია წინასწარმეტყველისა თუ ძველი აღთქმის სხვა წიგნებში: „მე შეგეწიე შენ, იტყვის ღმერთი მხსნელი შენი წმიდა ისრაილ“ (წინასწარმეტყველება ესაიასი, თავი მა, სტრ. იდ); „მე ვარ უფალი მხსნელი შენი და შემწე ძალისა იაკობისი“ (იქვე, თავი მთ, სტრ. კვ.). მაგა-

---

1 ლ. ფოიერბახი, ქრისტიანობის არსება, თბ., 1956, გვ. 44.

ლითებს არ გავაშრავლებთ, ოღონდ ვიტყვით, რომ წინასწარმეტყველთა წიგნებში ყველგან ღვთის სინონიმად იხმარება „მხსნელი“, „მესია“, „მაცხოვარი“.

აქვე საგანგებოდ შევნიშნავთ, რომ, ძველი ბერძნული მითოსით, ადამიანთა ხსნა შესაძლებელია მხოლოდ ღმერთების საშუალებით. ა. დონინი წერს: აღმოსავლეთის თითქმის ყველა თვითმპყრობელი პერიოდულად იღებდა იმავე ტიტულს თავისი ხალხის მხსნელის ან ღვთის სურვილთა შემსრულებლის სახით. ჰამურაბის კანონებში მეფე სიღატაკეში ჩავარდნილი ხალხის მხსნელად იწოდება. შუმერის სამართლის წიგნში — ლიპიტ იშთარში კანონმდებელი წარმოგვიდგება ნიპურის, ისთნის და ურის მოქალაქეების „მონობისაგან განმათავისუფლებლის სახით“[1]. რუსულ ფოლკლორშიც გვხვდება ხალხის მხსნელთა ნაირგვარი ტიპები[2].

ქრისტიანული თვალსაზრისით, ეს „მესია“ ქრისტეს სახელით მოევლინა ცოდვილ ადამიანებს: „ერთ არს ღმერთი და ერთ არს შუამდგომელი ღმრთისა და კაცთა, კაცი იესო ქრისტე (I ტიმ., 2, 5). ამ შუამავალს, შუაკაცს უნდა ეხსნა ცოდვილი კაცობრიობა. აქ საინტერესოა ეზდრას წიგნის გახსენება. უფალი ეუბნება ეზდრას: „და აჰა ჟამი მოვალს და იქნების ოდეს მოვლენ სასწაულნი... და გამოჩნდეს სძალი და განცხადებული მეჩვენოს... რამეთუ განცხადნეს ძე ჩემი იესო მათ თანა... ძე ჩემი ქრისტე“ (წიგნი III ეზდრასი, თავი 8).

რაში მდგომარეობს ღვთის განსხეულების საიდუმლო? მამაზეციერის სურვილი იყო ადამიანებთან ფიზიკური დაახლოება, რათა „ხატი მისი“ ამით უფრო დარწმუნებულიყო მის არსებობასა და ადამიანებზე მზრუნველობაში. ერთი სიტყვით, ღმერთი ადამიანისათვის ჩამოდის დაბლა — დედამიწაზე[3]. ადამიანმა თავი შეიცნო

---

1 ა. დონინი, ადამიანები, კერპები და ღმერთები, თბ., 1965, გვ. 121.

2 К. Чистов, Русские народные социально-утопические легенды, М., 1967, გვ. 24.

3 ამ მხრივ ნიშანდობლივია „ევსტათი მცხეთელის წამების“ ჩვენება: „მოავლინა ღმერთმან ძე თჳსი ქრისტე სოფლად და მევიდა მუცელსა წმიდისა ჭალწულისასა და ხორცნი შეისხნა და განკაცნა წმიდისა მარიამისაგან და საშოთგან წმიდისა გამოვიდა და ღმრთეებაჲ ხორცითა დაიფარა. უკეთუმცა ღმრთეებაჲ ხორცითა არა დაეფარა, კაცისმცა ვერ მიეახლა ღმერთსა... ღმრთეებასამცა კაცი ვერ მიეახლა, ამისთჳს ხორცნი შეისხნა“ (ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, I, გვ. 38).

თავისივე არსების გაღმერთებით, ხოლო იესო ქრისტეს სახით დედამიწასა და ადამიანებს მოევლინა განკაცებული ღმერთი. „რელიგიურ სისტემათა გრძელ ისტორიულ რიგში ქრისტიანობაა პირველი რელიგია, რომელმაც ღმერთი ჩვეულებრივი ადამიანიდან შობილად აღიქვა. ჩვენივე მსგავსი ხორციელი არსებობით შემოსა, მიწიერ სინამდვილეში აცხოვრა და ჯვარცმულის ეკლის გვირგვინი ადამიანთა ხელით დაადგა თავზე“[1]. აი რას ამბობს ლუთერი: „იმით რომ მოსე ადამიანს უწოდებდა „ღვთის ხატს“, „ღვთის მსგავსს“, ამით მას სურდა ბუნდოვნად ეწიშნებინა იმაზე, რომ ღმერთი ადამიანად უნდა ქმნილიყო[2].

ღვთის განკაცების ბიბლიურ მითოსს ხშირად მიმართავს დ. გურამიშვილი. ამთავითვე უნდა ითქვას, რომ ამ შემთხვევაში პოეტი ეყრდნობა როგორც სახარების წიგნებს, ასევე თეოლოგიურ მოძღვრებას. ერთი კი ფაქტია: დ. გურამიშვილს აინტერესებს მხოლოდ და მხოლოდ ხორცშესხმული ღვთაების კაცის სახით გამოცხადება ადამიანებს შორის, თორემ მის სასწაულებრივ შობაზე, იროდი მეფის მხრივ იესოს დევნის, ქრისტეს ჯერ ეგვიპტეში, შემდეგ ისრაელში გადამალვის და ბოლოს გალილეაში დაბრუნების ბიბლიურ ამბებზე არაფერს გვეუბნება „დავითიანის“ ავტორი. ასევე იგი დუმს იოანე ნათლისმცემლის მიერ ძე ღვთისას მონათვლის შესახებ და ა. შ. რატომ მოხდა ასე? დასკვნა ნათელია: დ. გურამიშვილი, მართალია, ქრისტიანი პოეტია და ასე თამამად, ღრმა-შინაარსიანად და მაღალმხატვრულად გარდათქვამს ბიბლიურ სიუჟეტებს, მაგრამ, ალბათ, მისი პოეტური აზროვნება ვერ ან არ ითავსებდა ყველა ბიბლიურ სასწაულს. ბიბლიური სასწაულებიდან მასთან ყველაზე ახლოს მოვიდა განსაკუთრებით ერთ-ერთი — ღვთის უბიწოდ ჩასახვა ქალის სხეულში და განკაცება, რადგან ამ უმთავრეს დოგმატზეა აღმოცენებული და დაფუძნებული ქრისტიანული მოძღვრება. აქედან გამომდინარე, ბიბლიური პერსონაჟებიდან დ. გურამიშვილისათვის განსაკუთრებული ხოტბის ობიექტია იესო ქრისტე: „შევამკო ერთი უფალი, ღვთივ ზეცით ქვეყნად მკობილი“ (27). პოეტის აზრით, ქალწულ მარიამს ერ-

---

[1] გ. ფარულავა, მხატვრული სახის ბუნებისათვის ძველ ქართულ პროზაში, გვ. 22.

[2] ლ. ფოიერბახი, ქრისტიანობის არსება, გვ. 91.

გო უდიდესი ბედნიერება, რომ სწორედ მის სხეულში შეისხა ხორცი ქრისტემ, რომელსაც კაცობრიობა უნდა ესხნა „ჯოჯოხეთისა მწვირისაგან“, „ხორცით მოეკლა კაცება, ცხოველ ექმნა სული მღვთოვანი“. ამიტომაც ა.ე მიმართავს იგი მარიამს: „ჩვენად ხსნად, შენად საქებრად მის მთით მის ლოდის მძრობელო“ (86); „ადამის მხსნელის დედაო, ძით ევას მახარობელო“ (87). „დავითიანის“ სხვა ეპიზოდებში ბაცხოვრის მესიანური იდეა ასეა გადმოცემული: „მე, დავით, მიჯსენ მტერთაგან, მამის დავითის მთნობელო“ (86); „მიჯსენ ცხოვარი წყმენდილი, იესო მწყემსო კეთილო“ (86); „ძე მოგვებოძა, გვესვეტ-გვებოძა, მე დაქცეული მისგან ავშენდი“ (112); „ძე, მწე ჩემი არს, ქრისტე, მტერი მითა დაქიშტე, ჯრმლად ის მაქო!“ (142); „მჯსნელო, კაცთმოყვარეო, სევდა უკუ მყარეო“ (143).

ამჯერად გვაინტერესებს როგორ არის მოცემული ქრისტეს ალტრუისტული ბუნება ახალი აღთქმის წიგნებში და როგორ აქვს იგი ამ უმთავრესი წყაროების გათვალისწინებით გაცნობიერებული დ. გურამიშვილს. ამთავითვე უნდა ითქვას, რომ პოეტი ახალი აღთქმის შინაარსს მიჰყვება კვალდაკვალ. კერძოდ, მხედველობაშია გვაქვს ახალაღთქმისეული სიუჟეტი, ეპიზოდები, მხატვრული სახეები, სიტყვიერი ფაქტურა, რაც შთამბეჭდავად არის გაჟონილი „დავითიანში“. მართებულად შენიშნავს რ. ბარამიძე, რომ დ. გურამიშვილის მიერ ბიბლიურ სიუჟეტებზე დაწერილ სასულიერო ხასიათის ნაწარმოებებში მეტწილად ვხვდებით განყენებულ, წიგნურ სახეებს, თუმცა ამ უკანასკნელთა ხმარებაშიც კი ავლენს პოეტი მისთვის დამახასიათებელ დემოკრატიულ ტენდენციებს[1].

მამაღმერთმა ძე მოავლინა დედამიწაზე, რათა მან ადამიანები იხსნას ეშმაკის ცდუნებისაგან. ძველ აღთქმაში თვალნათლივ ვხედავთ, რომ ეშმაკი ადამიანებს შორის „შინაურულად“ გრძნობს თავს, ადვილად ეუფლება მათ სულს. გავიხსენოთ თუნდაც ადამისა და ევას, ან იობის ეპიზოდები. ახალ აღთქმაშიც ქრისტეს გამომცდელად მოგვევლინა ეშმაკი. რა ხერხსა და ფანდებს არ მიმართა მან, მაგრამ მაინც ვერ შეძლო მისი გადაბირება. იესომ

---

1 რ. ბარამიძე, დავით გურამიშვილის მხატვრული ენის ზოგიერთი თავისებურება, კ. კეკელიძის დაბადების 80 წლისთავისადმი მიძღვნილი კრებული, თბ., 1959, გვ. 75.

ასე მიმართა ეშმაკს: „არა განცადო უფალი ღმერთი შენი“ (მათე, 4, 7)[1].

მიწიერი იესო იწყებს ქადაგებას, იჩენს მოწაფეებს, კურნავს სენით შეპყრობილ ადამიანებს. აი მისი რჩევა-დარიგებანი: გშიოდეთ და გწყუროდეთ სიმართლე; კაცის მკვლელი, ძმის მრისხველი ჯოჯოხეთში მოიკალათებს; მთხოვნელს მიეცი; მსესხებელს ასესხე, მოძულეს კეთილი უყავი, იყავი სრული, „ვითარცა მამა თქუენი ზეცათა სრულ არს“; „იყოს ქუელის საქმე თქუენი ფარულად“; საუნჯეს ნუ დაფარავთ, მას მღილი განრყვნის, ქურდი მოიპარავს; „ნუ განიკითხავთ, რათა არა განიკითხნეთ“, „ერიდეთ ცხვრის ქურქში გახვეულთ, ხოლო შინაგან იყუნენ მგელ მტაცებელ“ (მათე, 7, 15). მომთმენი ცხონდება. უნდა დაიმარხოთ ყველაზე დიდი მცნება: „შეიყუარო ღმერთი და მოყუასი შენი“ (მარკოზი, 12, 31), დაიმახსოვრეთ, რომ „სული უფროს არს საზრდელისა და ხორცნი სამოსელისა“ (ლუკა, 12, 22—23). იცოდეთ, რომ „მცირესა ზედა სარწმუნო მრავალსა ზედა სარწმუნო არს, მცირესა ზედა ცრუ, მრავალსა ზედა ცრუ არს“ (ლუკა, 16, 10). იოანეს სახარება ისწავლება: „რჯული მოგვეცა მოსესგან, მადლი და ჭეშმარიტება ქრისტეს იესოს მიერ იქმნა“ (იოანე, 1, 17). აქვე ის აზრია გატარებული, რომ ღმერთმან ძე მოავლინა სოფლის სალხინებლად (იოანე, 3, 17). მისი სახით ნათელი მოვიდა სოფლად. ქრისტე მორწმუნე ადამიანებს აჯერებს იმაში, რომ „მე ვარ პური ცხოვრებისა“ (იოანე, 3, 34). „მე ვარ აღდგომა და ცხოვრება“ (იოანე, 11,25), „ნათელი ვარ სოფლისა და ვინც მიწამებს, ბნელში არ მოხვდება“ (იოანე, 12,46), „მე ვარ გზა და მე ვარ ჭეშმარიტება და ცხოვრება“ (იოანე, 14,6), „მე ვარ ვენახი ჭეშმარიტი“ (იოანე, 15,1).

მოტანილი მასალებიდან აშკარად ჩანს სახარების ავტორთა

---

1 შენიშნავენ, რომ „ქრისტიანულ შეგნებაში კეთილისა და ბოროტის არსებობა ღვთისა და ეშმაკის არსებობის ფაქტითაა განსაზღვრული. ღვთაების ძლევამოსილება ცხადდება იმდენად და იმიტომ, რამდენად და რადგანაც არსებობს მისი საპირისპირო ძალა ეშმაკის სახით“ (ბ. კილანავა, ქართული აგიოგრაფიის კომნურ რედაქციათა ატრიბუციისათვის, საკანდიდატო დისერტაცია, ხელნაწერი, 1973, გვ. 91). უფრო მეტიც, მ. გენინგის შენიშვნით, ეშმაკის გარეშე ქრისტე არ არსებობს და ვერც იარსებებს (М. Г е н и н г, Дьявол, его миф и история христианской религии. Перевод с немецкого, Рязань, 1930).

განწყობილება და შინაგანი ბუნება. იესო ქრისტეს რომ ჩამოვხსნათ ღვთიური სამოსელი, უფრო სწორად ის მითოსური ელფერი, რაც მას ზეციდან ჩამოსულად გვაცნობს, ჩვენს წინაშე წარმოდგება ადამიანი[1], რომელიც თავისი ცხოვრების აზრს ამქვეყნად სიმართლის, სიკეთის დამკვიდრებისათვის ბრძოლაში ხედავს, ამისთვის თუნდაც საკუთარი სიცოცხლის მსხვერპლად გაღებაც რომ დასჭირდეს. ვფიქრობთ, დ. გურამიშვილი სწორედ ქრისტეს არსების ამ ასპექტის წარმოჩენითაა დაინტერესებული. შემთხვევითი არ უნდა იყოს, რომ პოეტი ქრისტეს საქმიანობას, მის რუდუნებას სხვადასხვა მავნე სენისაგან ადამიანების განსაკურნავად, ყურადსაღებ რჩევა-დარიგებებს, მის გაყიდვა-გაცემას 30 ვერცხლად, შეპყრობას, ჯვარცმას არაერთხელ უბრუნდება „დავითიანში“. ამით იგი მკითხველს შეგნებულად უბიძგებს ქველმოქმედებისაკენ, სიკეთისათვის ბრძოლისკენ, მოყვასის სიყვარულისკენ. ამას განსაკუთრებული მნიშვნელობა ჰქონდა XVIII ს. ქართული საზოგადოებრივი ცხოვრებისათვის. ამ მხრივ სპეციალურად გამოსაყოფია „ქართლის ჭირი“, რომლის მთავარი გმირი, გარდავლით რომ ვთქვათ, პერსონიფიცირებული ზნეობაა.

სახარების მიხედვით, ქრისტე მხსნელად მოევლინა არა მხოლოდ ებრაელ ხალხს, არამედ მთელ კაცობრიობას. სამართლიანად შენიშნავენ, რომ დ. გურამიშვილი ღმერთის განდიდებით ხალხის სამსახურში დგას. მას სურს ხაზი გაუსვას, რომ ღმერთი ცხოვრებაში ნერგავდა მხოლოდ სიმშვიდეს, ნეტარებას, სიკეთეს[2]. ეს მომენტი აპირისპირებს მას იუდაიზმთან, რომლის თანახმად, მესია მოევლინება მხოლოდ ებრაელ ხალხს და იხსნის მას. ახალი აღთქმის წიგნების ავტორები გვამცნობენ: „და ჰრქუა მათ ანგელოზმან მან უფლისამან: „ნუ გეშინიან, რამეთუ, აჰა, ესერა, გახარებ თქუენ სიხარულსა დიდსა, რომელი იყოს ყოველისა ერისა“ (ლუკა, 2,10); „იყო ნათელი ჭეშმარიტი, რომელი განანათლებს ყოველსა კაცსა, მომავალსა სოფლად“ (იოანე, 1,9): „რამეთუ სიყუარული ქრისტე-

---

[1] ამას გულისხმობს ი. კრიველიოვის შენიშვნა, რომ ღვთის „მოქმედებაში უნდა ვეძიოთ ადამიანების ურთიერთდამოკიდებულებათა ნიმუშები“ (ი. კ რ ი ვ ე ლ ი ო ვ ი, წიგნი ბიბლიაზე, თბ., 1978, გვ. 371).

[2] პ. ნ ა ც ვ ლ ი შ ვ ი ლ ი, ლიტერატურული წერილები, ბათუმი, 1973, გვ. 33.

სი მაწუევს ჩუენ, გამორჩევად ამას, ვითარმედ ერთი იგი ყოველთათვის მოკუდა“ (კორ. მიმართ მეორე ეპისტოლე, 5,14).

დ. გურამიშვილი ერთგან იესო ქრისტეზე წერს — „ამის მეტს არას იტყოდა: „ესევდით ღმერთს ზეციერსო, მშვიდათ ცხოვრებდით, ნუ უზამთ ერთმანეთს თქვენ უდიერსო, გაიკითხავდეთ გლახაკთა, ასმევ-აჭმევდით მშიერსო. რასაც კეთილს იქთ, ღმერთი თქვენ მოგაგებსთ მის მაგიერსო“ (40).

კითხულობ ამ სტრიქონებს და ახალი აღთქმის სამყაროში გრძნობ თავს[1] და ასე გგონია, იესოს პირით თითქოს შენს გვერდით მყოფი პიროვნება გმოძღვრავს, გაფხიზლებს და გაფრთხილებს კიდეც, კეთილი გულით მოგვიწოდებს: „მშვიდათ ცხოვრებდით, ნუ უზამთ ერთმანეთს თქვენ უდიერსო“; ეს სიტყვები არაა ლოკალიზებული დროითა და სივრცით, მათ მარადიული მნიშვნელობა აქვთ ყველა დროის ხალხისათვის, მაგრამ განსაკუთრებით იგი გამიზნული იყო პოეტის ზნედაცემულ თანამემამულეთა დასამოძღვრად.

განკაცებული ქრისტე ებრაელებმა მიწიერ არსებად მიიჩნიეს, რომელიც „ღმერთსაცა მამად თჳსად იტყოდა და თავსა თჳსსა სწორ ჰყოფდა ღუთისა“ (იოანე, 5,16—18) და თავისი დოსტაქრული საქმეებით აცდუნებდა ხალხს.

მღვდელმთავართა, მწიგნობართა და მოხუცებულთა „ზრახუა ჰყუეს, რათა ზაკჳთ შეიპყრან და მოჰკლან“ (მათე, 26,4). თავიანთი ავი განზრახვის აღსასრულებლად მათ შეძლეს ქრისტეს ერთ-ერთი მოციქულის იუდას მოქრთამვა 30 ვერცხლად: ეს ღმერთკაცმა წინასწარ იგრძნო და მოციქულებს განუცხადა: „ერთმან თქუენგანმან მიმცეს მე“ (მათე, 26, 21). იუდა ფარისევლებს ასწავლის, როგორ შეიპყრან იესო: „რომელსა მე ამბორს უყო, იგი არს, შეიპყრო იგი“. მაშინათვე „მოუჴდა იესოს და ჰრქუა: „გიხაროდენ მოძღუარ!“ და ამბორს უყო მას“ (მათე, 26, 48—49). ფარისევლებმაც შეიპყრეს ქრისტე. ანალოგიურ სურათს ვხვდებით მარკოზის (14,44—72; 15, 1), ლუკასა (22, 47—71) და იოანეს (18, 12) სახარებებში.

---

[1] შდრ.: „რამეთუ ესე არს მცნებაჲ ჩემი, რათა იყუარებოდეთ ურთიერთს“ (იოანე, 15, 12); „ნეტარ-იყუნენ მშვიდობის-მყოფელნი“ (მათე, 5, 9); „მსახურება წმიდა... ესე არს: მიხედუა ობოლთა და ქურივთა ჴირსა შინა მათსა“ (კათოლიკე ეპისტოლე იაკობისი, 1, 27) და სხვ.

დ. გურამიშვილი მძაფრად განგვაცდევინებს ქრისტეს გაცემის, გაყიდვისა და შეპყრობის ტრაგიკულ ამბავს. იგი ამ მხრივ დაწვრილებით არ გადმოგვცემს სახარებისეულ ყველა დეტალს (მაგალითად. პოეტს არ გაულექსავს ის პასაჟები, სადაც ნაჩვენებია, თუ რაში დასწამეს ცილი ებრაელებმა ქრისტეს, თუ რა ხერხი ასწავლა ფარისეველებს იუდამ მის შესაპყრობად, არც ის წინასწარი სიტყვა იესოსი, მოციქულებს რომ მიმართავს რამდენიმე დღით ადრე შეპყრობამდე, რომ ერთმა თქვენთაგანმა უნდა გამყიდოსო და ა. შ.), ვინაიდან მისთვის მთავარია ის გარემოება, რომ „ურიათ გმეს და უარყვეს უფალი ტკბილი იესო, მათ მისი სწავლა-მოძღვრება არარად მიიჩნიესო“, რომ მათ ვერ შეძლეს ბოროტისაგან განერჩიათ კეთილი, ვერ მიუხვდნენ ქრისტეს წადილს, საეჭვოდ მიიჩნიეს მისი ალტრუიზმი, ვერ ირწმუნეს, რომ ბრმას თვალს უხელდა, ყრუს სმენას უბრუნებდა. კურნავდა კეთროვანს, კოჭლს, ხეიბარს, მკვდარს აცოცხლებდა, ამიტომაც „აღიძრენ ერნი, იზრახეს ცუდისა მიდებ-მოდება“ (28), „ოცდაათ ვეცხლად გაყიდეს, ისიც კი დანაბნიესო, შეიპყრეს თვისი დამჭნელი, საბელი მოახვიესო, მაგრად შეუკრეს ჯელები, უფალსა არა სთნიესო, ურიგო სიტყვა შეკადრეს, გალანძღეს, გაათრიესო“! (40).

„დავითიანის“ ავტორი განსაკუთრებით ფართო ადგილს უთმობს ქრისტეს ჯვარცმის ამბავს. ცხადია, პოეტი ამ შემთხვევაშიც უპირველესად სახარებათა წიგნს ეყრდნობა, მაგრამ იესოს აღსასრული მასთან მეტი სიმძაფრით აღიქმება. ნათქვამი თანაბრად ეხება თითქმის ყველა მის თხზულებას, სადაც კი გადმოცემულია ჯვარცმის ამაზრზენი ტრაგედია. ასე რომ, დ. გურამიშვილს, როგორც პოეტს, ორიგინალურად და უაღრესად ორგანულადაც აქვს განცდილ-გაცნობიერებული ბიბლიური სისხლიანი გოლგოთის ამბავი. ეს, „დავითიანის“ ავტორის უზადო სახისმეტყველებით ნიჭთან ერთად, პოეტის მხრივ სახარების მითოსისადმი რამდენადმე თავისუფალი დამოკიდებულებითა და, ალბათ, იგავურად, მრავალტანჯული მშობელი ქვეყნის ჯვარცმის ხატებად წარმოსახვითაცაა განპირობებული. ჯ. ღვინჯილიას აზრით, „ქრისტეს წამების მთელი პროცესი არ შეიძლებოდა ორმხრივ არ ყოფილიყო დ. გურამიშვილისათვის მახლობელი და ორგანული: როგორც რელიგიური, ასევე ეროვნული თვალსაზრისით. ეროვნული და ღვთაებრივი თითქოს

შეუმჩნევლად გადადიან ერთმანეთში, ტანჯვა-წამების თვალსაზრისითაც და გაუტეხელი ნებისყოფის თვალსაზრისითაც“[1].

რაში მდგომარეობს ქრისტეს ჯვარცმის საიდუმლო? ქრისტე თუ ღმერთია (ასეთად სწამთ იგი მორწმუნე ადამიანებს), რა გამართლებას უძებნიან მის მძიმე ფიზიკურ და სულიერ ტანჯვას ღვთისმეტყველნი, უპირველესად კი ახალი აღთქმის ავტორები? აქ ერთგან ვკითხულობთ: „ესე უწყით, რამეთუ ძველი იგი კაცი ჩუენი (ადამი — ტ. მ.) მის (ქრისტეს — ტ. მ.) თანა ჯუარს ეცუა, რაჲთა განქარდეს ხორცი იგი ცოდვისა, რაჲთა არღარა ვჰმონებდეთ ჩუენ ცოდვასა, რამეთუ რომელი იგი მოკუდა, განმართლებულ არს ცოდვისაგან“ (რომაელთა მიმართ, 6, 6—7). იესო ქრისტემ ხორცის გვემითა და ჯვარცმით თითქოს დათრგუნა ადამიანთა ცოდვილი ბუნება, საკუთარი სისხლის ფასად გამოისყიდა ადამისა და ევას საბედისწერო შეცდომა და ამით აღორძინების, განახლების გზაზე დააყენა იგი. ლ. ფოიერბახი შენიშნავს: „რელიგია მაგალითებით ლაპარაკობს, მაგალითი რელიგიის კანონია. რაც ქრისტემ მოიმოქმედა, ის კანონია. ქრისტე ეწამა სხვებისთვის, მაშასადამე, ჩვენც ასევე უნდა მოვიქცეთ“[2]. მ. ლუთერი წერს: „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 კიდევაც“[3].

დ. გურამიშვილსაც ამავე ასპექტში აქვს გააზრებული ქრისტეს ჯვარცმის აქტი.

ამრიგად, „დავითიანში“ მხატვრულად გარდასახულია უმთავრესად ის ბიბლიური თქმულებანი, რომლებიც დ. გურამიშვილის მსოფლმხედველობრივ ინტერესებს ექვემდებარება. პოეტს ცალკეული ბიბლიური თქმულება ორიგინალურად აქვს გაცნობიერებული. ზოგ შემთხვევაში იგი სცილდება ბიბლიური მითოსის ჩარჩოებს და ავრცობს მას სხვა წყაროებითაც. ამასთანავე, მისი მიმართება ბიბლიასთან მეტწილად ინდივიდუალური პოეტური ხელწერითაა დამშვენებული.

---

1 ჯ. ღ ვ ი ნ ჯ ი ლ ი ა, პოეტური ენერგია, თბ., 1983, გვ. 131.

2 ლ. ფ ო ი ე რ ბ ა ხ ი, ქრისტიანობის არსება, გვ. 102.

3 ი ქ ვ ე.

როცა ვმსჯელობთ „დავითიანში“ ბიბლიურ ნაკადსა და მის ფუნქციებზე, წინასწარ უნდა შევნიშნოთ, რომ „ძველ ქართულ მწერლობაში ლირიკოს პოეტებს წარმოდგენილი ჰყავთ სოლმე მათთვის იდეალური ავტორი, რომლის თვალთახედვითაც სურთ მათ მოგვაწოდონ საკუთარი სათქმელი, სხვაგვარად: მხოლოდ ასახვის საგანზე კი არ ფიქრობენ, არამედ იმაზედაც, თუ როგორ დაინახავდა მას მათთვის იდეალური პოეტი. ის ხდება ავტორთა მეორე პოეტური „მე“. ასეთი პოეტური თვითგარდასახვით იწყება შემოქმედებითი პროცესი ძველ ქართულ ლირიკაში“[1]. ეს განსაკუთრებით დ. გურამიშვილზე ითქმის, თანაც სწორედ ჩვენი საკითხისათვის უაღრესად საინტერესო ასპექტით. კერძოდ, დამტკიცებულად უნდა ჩაითვალოს თვალსაზრისი, რომლის თანახმადაც დ. გურამიშვილის მეორე პოეტურ „მეს“ დავით-ფსალმუნთა ავტორი განასახიერებს და ქართველი პოეტის უმაღლესი იდეალი — სულიერი სამყაროს სრულყოფისაკენ სწრაფვა — „ხორციელდება დავით წინასწარმეტყველის სულიერი შემწეობით“[2]. ნათქვამი მთლიანად ვრცელდება „დავითიანზე“, მაგრამ უმთავრესად და განსაკუთრებით დ. გურამიშვილის საგალობლებზე. ეს ბუნებრივიცაა, რადგანაც საგალობლები, საზოგადოდ სასულიერო პოეზია, იმთავითვე დაეფუძნა დავითის ფსალმუნებს. ამასთანავე, ისიც უნდა ითქვას, რომ დავით-ფსალმუნთა ავტორთან დ. გურამიშვილის მიმართებაზე მსჯელობისას შესაძლოა უინტერესო არ აღმოჩნდეს იმ ფაქტის აღნიშვნაც, რომ ძველ ქართულ ლეგენდებში შემუშავებული თვალსაზრისით, ქართველი მეფეები (ბაგრატიონები) დავით წინასწარმეტყველის შთამომავლებად ითვლებოდნენ. შუა საუკუნეების ქართულ ლიტერატურაში კანონიზებულ პოეტურ თვითგარდასახვასთან ერთად, დ. გურამიშვილის უაღრესად ინტენსიური მიმართება დავით-ფსალმუნთა ავტორთან იქნებ ქართველ მეფეთა გენეალოგიის ზემოდასახელებულმა ლეგენდებმაც განაპირობა.

---

[1] რ. სირაძე, წერილები, თბ., 1980, გვ. 119.

[2] იქვე, გვ. 134.

თავი II

„დავითიანის“ ფილოსოფიური წყაროები

თამამად შეიძლება ითქვას, რომ დ. გურამიშვილის ფილოსოფიური მსოფლმხედველობა და ამ მიმართულებით მისი მასაზრდოებელი წყაროები სამეცნიერო ლიტერატურაში ერთ-ერთი ყველაზე ნაკლებად შესწავლილი უბანია. თავის დროზე ქართული ფილოსოფიის ისტორიკოსებისათვის „დავითიანის“ ფილოსოფიური სამყარო დაკვირვებისა და კვლევის ობიექტად არ ქცეულა. ამის მიზეზი მკაფიოდ არის გაცხადებული შ. ნუცუბიძის შემდეგ სიტყვებში: „არჩილი, გურამიშვილი, ტიმოთე გაბაშვილი, ყაითმაზაშვილი და სხვები — მეტი თუ ნაკლები ღირებულების მქონენი, დამოუკიდებელ ინტერესს ფილოსოფიის ისტორიკოსისათვის არ წარმოადგენენ... რაც შეეხება არჩილსა და გურამიშვილს, მიუხედავად მათი ისტორიულ-ლიტერატურული მნიშვნელობისა, მათ მხატვრულ ნაწარმოებებში ჩვენ ფილოსოფიას, როგორც ასეთს, მისი სპეციფიკური მნიშვნელობით არ ვეძებთ“[1].

XVIII საუკუნის ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორიის კვლევისას დ. გურამიშვილისათვის კუთვნილი ადგილის მიუჩენლობა დამაფიქრებელი ფაქტია. „დავითიანის“ საფუძვლიანი შესწავლის ნიადაგზე ცხადი ხდება, რომ მის ავტორს ღრმა ფილოსოფიური განათლება ჰქონდა მიღებული. დ. გურამიშვილის პოეტურ ნიმუშებს ასულდგმულებს ფილოსოფიური განსჯანი. იგი ფილოსოფიურად მოაზროვნე პოეტი იყო და ამ დარგში ფართოდ ერუდირებულიც. კ. კეკელიძის შენიშვნით, დ. გურამიშვილის განათლების ერთ-ერთი მთავარი ელემენტი „არის ფილოსოფია, რომელსაც ის

---

1 შ. ნ უ ც უ ბ ი ძ ე, ქართული ფილოსოფიის ისტორია, ტ. II, თბ., 1958, გვ. 235.

ეცნობოდა ქართულსა და რუსულ შრომებში“[1]. აღსანიშნავია ის ფაქტი, რომ „დავითიანის“ პირველი მკვლევარი მ. ბროსე დ. გურამიშვილს ოდენ პოეტად კი არ სცნობდა, არამედ ისტორიკოსად და ფილოსოფოსადაც.

დ. გურამიშვილის ფილოსოფიური მსოფლმხედველობა სპეციალური კვლევის საგანია, რაც კონკრეტულ შემთხვევაში ჩვენი მიზანდასახულობის მიღმა რჩება. ამჯერად ოდენ „დავითიანის“ თეოლოგიურ-ფილოსოფიური წყაროების გამოვლენა გვაინტერესებს.

§ 1. „შენ, მიწა-წყალო, ქარ-ცეცხლო“. „შესაქმეს“ თანახმად, „თქუა ღმერთმან: ვქმნეთ კაცი ხატად და მსგავსად ჩუენდა... და შექმნა ღმერთმან კაცი, მტუერისა მიმღებელმან ქუეყანისაგან და შთაბერა პირსა მისსა სული სიცოცხლისა და იქმნა კაცი სულად ცხოველად“ (წიგნი ა მოსესი, თავი ა).

როგორც ვხედავთ, ბიბლია ცდილობს დაგვარწმუნოს ღვთის მიერ თიხისაგან პირველი ადამიანის გამოძერწვის სიმართლეში. მაგრამ ეს ყოველივე ინტერესის აღმძვრელია იმდენად, რამდენადაც ბიბლიური მითოსის ჩარჩოებშია მოქცეული[2].

ღვთის მიერ თიხისაგან ადამიანის გამოძერწვის ბიბლიურ თქმულებას ანგარიშს ფართოდ უწევს დ. გურამიშვილი. საგანგებოდ უნდა აღინიშნოს ის ფაქტი, რომ პოეტი გადის ამ მითის

---

[1] კ. კეკელიძე, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, ტ. XIII, თბ., 1974, გვ. 128.

[2] საკითხთან დაკავშირებით ინტერესმოკლებული არ იქნება ღვთის მიერ თიხისაგან ადამიანის შექმნის ბიბლიური კონცეფციის პირველწყაროების გათვალისწინებაც. ბაბილონური პოემა „ენუმა ელიშ“ თვალნათლივ მიგვანიშნებს, რომ ადამიანის გენეზისის ბიბლიური თვალსაზრისი აქედან მომდინარეობს (ზ. კოსიდოვსკი, ბიბლიური თქმულებები, თბ., 1976, გვ. 19). ამ კომპლექსში შემოვა გილგამეშის ეპოსიც, სადაც ვკითხულობთ: „რა ესმა არურუს სიტყვები იგი, ცის ღმერთის ხატი გულში ჩაისახა. მერმე განიბანა ხელნი არურუმ, თიხა მოზილა, ველად მოისროლა; ველად მოავლინა გმირი ენქიდუ, ველთა ნაშიერი ნინურთას ძალისა“ (გილგამეშიანი, მეორე შევსებული და გადამუშავებული გამოცემა, აქადურიდან და შუმერულიდან თარგმნა ზ. კიკნაძემ, თბ., 1984, გვ. 40).

სწორი ჩანს ვარაუდი, რომ მიწისაგან ადამიანის შექმნის მოტივს ქართველები ბიბლიის თარგმნამდე გაცილებით ადრე იცნობდნენ. ეს მოტივი უნდა ჩასახულიყო მიწათმოქმედების განვითარებასთან ერთად, რომელშიც მიწისადმი უჩვეულო სიყვარული აირეკლა.

ფარგლებიდან და ავრცობს მას ძველი ინდური და ანტიკურ-ბერძნული ფილოსოფიური თეორიით, რომლის მიხედვით ადამიანი გაჩნდა მიწის, წყლის, ცეცხლისა და ჰაერისაგან[1].

საყოველთაოდ ცნობილია, რომ იდეოლოგიური აზროვნების ორი ფრთა — მეცნიერება და რელიგია — მუდამ დაუნდობელი იყო ერთმანეთის მიმართ. ქრისტიანულ თეოლოგიას ასპარეზზე გამოსვლა ხომ ფილოსოფიის წინააღმდეგ სასტიკი ბრძოლით მოუხდა, მაგრამ დროთა განმავლობაში ისინი თითქოსდა „შეთანხმდნენ“. ქრისტიანულმა თეოლოგიამ მისდაუნებურად „შეიწყნარა“ ძველი ბერძნული ფილოსოფიიდან ზოგიერთი მოძღვრება და მათ შორის მოძღვრება ოთხი ელემენტის (მიწა, წყალი, ცეცხლი, ჰაერი) შესახებ.

ოთხი ელემენტის მოძღვრების სამშობლოდ ძველი ინდოეთია აღიარებული, ხოლო ანტიკურ-ბერძნულ ფილოსოფიაში კი იგი სათავეს ემპედოკლედან იღებს. ემპედოკლეს მიხედვით, ოთხ ნივთს ერთმანეთთან აკავშირებს სიყვარული, ხოლო სიძულვილის საფუძველზე ისინი ეყრებიან ერთმანეთს. ეს თეორია პლატონისათვის მიუღებელი აღმოჩნდა. იდეალისტ ფილოსოფოსთა და ღვთისმეტყველთა თანახმად, ოთხი ელემენტის შემქმნელი და მამოძრავებელი ძალა არის ღმერთი, უზენაესი არსება.

ამდენად, უძველესი წარმოდგენით, ყოველი ფიზიკური სხეული (მათ შორის პირველ რიგში ადამიანისა) მიწის, წყლის, ცეცხლისა და ჰაერის ნაზავია. საინტერესოა, რომ ეს ფილოსოფიური თეორია ორგანულად შეზრდია XVIII საუკუნის დიდი ქართველი პოეტის დ. გურამიშვილის მსოფლმხედველობას. პოეტი იცავს აზრს იმის შესახებ, რომ თითქოს ღმერთმა კაცის სხეული ოთხი ნივთით „აღაშენა“ და ჩაბერა მას ცხოველი სული (126, 150, 171, 175, 242, 264, 271). ჩვენთვის კონკრეტულ შემთხვევაში მნიშვნელოვანია ლექსი — „კაცისა და საწუთროსაგან ცილობა და ჰჭობა“. საწუთრო ეუბნება კაცს: „შენ, მიწა-წყალო, ქარ-ცეცხლო, მჯობიხარ, თქვი, აბა რითა?“ კაცი კი ასე მიმართავს საწუთროს:

---

[1] დაწვრილებით იხ. ტ. მოსია, დავით გურამიშვილის ანთროპოგენეზური წარმოდგენის საფუძვლები, აფხაზეთის სახელმწიფო უნივერსიტეტის შრომები, I, თბ., 1983, გვ. 180—185.

„შენ რომ მომითხარ ყვედრებით ცეცხლ-ქარ და მიწა-წყალობა,
რა იგავია არ ვიცი, მიყავ თარგმნისა წყალობა“.

საწუთროს პასუხი კი ნათელს მოჰფენს ამ „იგავს“:

„ღმერთმან რომ კაცი დაბადა, ოთხ ნივთით აღაშენაო,
მიწით, წყლით, ცეცხლით, ქარითა, ჩაბერვით მისცა ჭშენაო“.

ამასთან დაკავშირებით ე. მაღრაძე შენიშნავს: „შეგვიძლია კატეგორიულად განვაცხადოთ, რომ სამყაროს საფუძვლად ოთხი ელემენტის (მიწის, წყლის, ცეცხლის, ჰაერის) გამოცხადებას დ. გურამიშვილი თეოლოგიის ფუძემდებელთა შრომებში, მათ მოძღვრებებსა და ქადაგებებში ვერ ამოიკითხავდა, აშკარაა, რომ იგი ზედმიწევნით იცნობდა ბერძენ კლასიკოს სწავლულთა შრომებს“[1]. ვფიქრობთ, ამ მოსაზრებას უნდა დაემატოს შემდეგი: „დავითიანის“ სპეციალური შესწავლა საცილობელს არ ხდის, რომ დ. გურამიშვილი მართლაც იცნობდა ბერძენ კლასიკოსთა შრომებს, მაგრამ კონკრეტულ შემთხვევაში ოთხი ასოს თეორიის შესახებ მისი მასაზრდოებელი წყარო უპირველესად ქართული სამყარო უნდა ყოფილიყო, სადაც დ. გურამიშვილამდე ეს მოძღვრება დიდი პოპულარობით სარგებლობდა. სხვა საკითხია, რომ ქართულ ფილოსოფიურ-მხატვრულ სინამდვილეში ოთხი ელემენტის თეორია ინდურ-ბერძნული სამყაროდან შემოვიდა.

ქვემოთ შევეცდებით, მივუთითოთ იმ ფილოსოფიურ და ლიტერატურულ წყაროებზე, რომლებიც ასაზრდოებდა დ. გურამიშვილის ანთროპოგენეზურ წარმოდგენებს.

კ. კეკელიძის მიხედვით, ოთხი ელემენტის თეორია საქართველოში შემოდის X—XI სს[2]. გამოთქმულია თვალსაზრისიც, რომ ჩვენში ამ მოძღვრების დამკვიდრება გაცილებით უფრო ადრე ხდება, ბერძენ მოაზროვნეთა თხზულებების თარგმანთა მეშვეობით[3].

საკმაოდ საფუძვლიანი მასალები მოიპოვება ოთხი კავშირის შესახებ X ს. ქართულ სასულიერო პოეზიაში, საიდანაც რამდენიმე მაგალითს დავიმოწმებთ:

---

1 ე. მაღრაძე, გოდება, თბ., 1974, გვ. 334—335.

2 კ. კეკელიძე, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, III, თბ., 1955, გვ. 55.

3 შ. ხიდაშელი, ქართული საზოგადოებრივი და ფილოსოფიური აზრის ისტორიიდან, თბ., 1954, გვ. 56—57.

„სიბრძნემან ღმრთისამან იშენა თაჳისა თჳისისა სახლი. ოთხთა მათგან აგებულებათა ნივთიერთა ქცევადთაგან ბუნებათა, ჯორცნი უბიწოჲსა სძლისანი და დაემკვიდრა მას შინა უნივთოჲ არსებაჲ პირველ საუკუნეთა მფლობელი სიტყუაჲ და იშვა უქცეველად, გარეშეუწერელი ღმრთეებაჲ“[1]; „ოთხთა მით ბუნებათა განწესებანი, ადამის ნათესავთა მეტყუელებაჲ და ზეცისა უჯორცოთა მთავრობანი“[2]; „დაჰჴსნა სიმტკიცეჲ ოთხკერძოჲსა აგებულებისაჲ ჯორცთაჲსა მოქცევითა მიწისაჲთა მუნვე მიწად“[3]; „...ოთხ კერძოთა მათ ბუნებათა აგებულებაჲ ბუნებითისა მისგან სრბისა თჳსისა დასცხრა“[4]. „ოთხნივთიერნი ჯორცნი განხრწნილისა ლაზარეჲსნი შემოქმედმან სიტყუითა კუალად შეამტკიცენ“[5]; „ოთხთაგან აგებულებათა, ნივთიერთა მათ ბუნებათა შემზადებულისა ბუნებისა, მიღო ბუნებაჲ ჯორციელი უჯორცოთა მფლობელმან ღმერთმან“[6].

როგორც ირკვევა, ქართველ ჰიმნოგრაფთა შორის საგრძნობლად გავრცელებული ყოფილა მოძღვრება ოთხი ელემენტის შესახებ. იგივე ვითარება დასტურდება „ჰილ-ეტრატის იადგარშიც“: „რომელსა ოთხხატედნი გიტუირთვან, რამეთუ ესრე სათნო-იყაე ჯორცითა შესხმაჲ უფალო“[7].

ჩვენ კარგად გვესმის, რომ გამოთქმა „ოთხხატედნი“ სასულიერო პოეზიაში ოთხსახოვან ანგელოზზე მიგვანიშნებს. მხოლოდ ერთ ნიმუშს მოვიტანთ: „ოთხხატედნო ზეცისა ძალნო“[8], მაგრამ ვფიქრობთ, რომ ჩვენთვის საყურადღებო ფრაზაში „ოთხხატედნი“ უნდა გულისხმობდეს სწორედ ოთხ კავშირს, ოთხ ასოს,

---

1 მიქაელ მოდრეკილის ჰიმნები, გვ. 47.

2 იქვე, გვ. 443.

3 იქვე, გვ. 471.

4 პ. ინგოროყვა, ძველ-ქართული სასულიერო პოეზია, ტფ., 1913, გვ. 315.

5 უძველესი იადგარი, გამოსაცემად მოამზადეს, გამოკვლევა და საძიებლები დაურთეს ე. მეტრეველმა, ც. ჭანკიევმა და ლ. ხევსურიანმა, თბ., 1980, გვ. 163.

6 ნეშმირებული ძლისპირნი, გამოსცა, გამოკვლევა და საძიებელი დაურთო გ. კიკნაძემ, თბ., 1982, გვ. 356—357.

7 ჰილ-ეტრატის იადგარი, გამოსცეს და გამოკვლევა დაურთეს ა. შანიძემ, ა. მარტიროსოვმა და ა. ჯიშიაშვილმა ა. შანიძის რედაქციით, თბ., 1977, გვ. 39.

8 მიქაელ მოდრეკილის ჰიმნები, გვ. 230.

ოთხელემენტოვანს, ანუ ოთხი ელემენტის კავშირით შექმნილს. კერძოდ, ზემოთ მოტანილი სიტყვები მიემართება ქრისტეს. მისი თეოლოგიური საზრისი ასეთია: ქრისტე იმთავითვე იყო ღვთაება, უხორცო, უსხეულო, მაშასადამე, არსება, რომელიც ოთხი ელემენტისაგან არ შედგებოდა, მაგრამ, ხორციელი ადამის (ანუ კაცობრიობის) ცოდვათაგან დახსნის მიზნით, მან „ჯორცნი შეიმოსნა“, ე. ი. განკაცდა, გახდა ოთხელემენტოვანი, „ოთხხატედი“. „ოთხხატედობა“ რომ ამ შემთხვევაში ოთხელემენტოვნებას, ანუ განკაცებას, „განსხეულებას“, ასე ვთქვათ, „განხორციელებას“ გულისხმობს, ამას იმავე „ჭილ-ეტრატის იადგარის“ სხვა ჩვენება აშკარად ადასტურებს. კერძოდ, მასში ნათქვამია: „ოთხხატედნი ცხოველნი გაქებენ შენ, უწინარეს საუკუნეთა, მამასა ღმერთსა“[1]. ამ ფრაზის შინაარსი ასეთია: ოთხი ელემენტისაგან შექმნილი ცოცხალი არსებანი (ადამიანები) აქებენ უფალს[2].

მაშასადამე, უნდა ვიფიქროთ, რომ ზემოთ დასახელებული თეორია ჩვენი წინაპრებისათვის ჯერ კიდევ VII—VIII სს. ყოფილა ცნობილი, რადგანაც, მიღებული თვალსაზრისით, „ჭილ-ეტრატის იადგარში“ უმთავრესად ამ საუკუნეთა ძეგლებია შესული.

ჩვენთვის საყურადღებო ოთხ ელემენტს ვხვდებით „აბიბოს ნეკრესელის მარტვილობის“ ერთ-ერთ რედაქციაში: „ღმერთი არა მომიკლავს, ხოლო ცეცხლი დავშრიტე. არა არს ღმერთი იგი, არამედ სხუათა ბუნებათაგანი არს, ერთისა ნივთისაგან მცირედ ნაწილი, რომელთაგან აღჰმართა ღმერთმან სოფელი ესე. განსწორებით დაბადებულ არიან ნოტიად, ცივი, ჰმელი და ცეცხლი, რომელ ერთიერთისა მპყრობელობად აქუს სიმრგულესა მას შინა“[3]. თუ პარალელს გავავლებთ ამ ჰაგიოგრაფიული თხზულებიდან ზემოთ ციტირებულ პასაჟსა და XII საუკუნის დამდეგს ქართულ ენაზე თარგმნილ გიორგი ამარტოლის „ხრონოგრაფის“ შესაბამის ადგილებს შორის (ხრონოგრაფი: „ბუნებად ჯორციელთა გვამთად შემტკიცებულ არს ოთხთა ვიდრემე ნივთთაგან მხურვალისა და ხმე-

---

1 ჭილ-ეტრატის იადგარი, გვ. 199.

2 სხვათა შორის, გამოთქმა „ოთხხატედის“ ანალოგიურად არჩილს უხმარია ფორმა „სამხატედი“ სამების არსის წარმოსასახავად. „საქართველოს ზნეობანში“ ვკითხულობთ: „გვამოვნებით სამხატედო, ღვთაებითა მხოლოდ ერთო“ (ქართული პოეზია, III, გვ. 503).

3 ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, I, გვ. 245.

ლისა, გრილისა და ნოტიისა არსებისა“)[1], ადვილად შევამჩნევთ, რომ „აბიბოსის მარტვილობა“ დიდადაა დავალებული მის გან. თვალში საცემია ამ ორი თხზულების არა მარტო თეორიულ-შინაარსობრივი, არამედ მათი ლექსიკის („ნოტიისა“ „ხმელი“) შეხვედრაც[2].

ოთხი ელემენტის თეორია შოთა რუსთაველისთვისაც მახლობელია და მას სათანადო ადგილი უპოვია „ვეფხისტყაოსანში“. დაბნედილი ტარიელი ავთანდილს ეუბნება: „დამშლიან ჩემნი კავშირნი, შევჰრთივარ სულთა სირასა“ (885), ხოლო ნესტანი თავის წერილში ასე მიმართავს სატრფოს:

„ღმერთსა შემევედრე, ნუთუ კვლა დამხსნას სოფლისა შრომასა.
ცეცხლსა, წყალსა და მიწასა, ჰაერთა თანა ძრომასა“ (1304).

ახლა თვალი გადავავლოთ თეიმურაზ პირველის „გაზაფხულ-შემოდგომიანს“:

„მას დიდება, ვინცა სიბრძნით ოთხი ნივთი შეაზავა,
იგ სხვადასხვა შეაერთა, არ წაჰკიდა, შეაზავა“[3].

ონანა ქობულაშვილის მიხედვითაც: „შემზადა არსად უნიეთო, ოთხ ნივთად განიგულებსა“[4].

ერთ ნიმუშს დავასახელებთ არჩილის შემოქმედებიდან:

„ოთხთა ნივთთა სოფლისასა იგ არსამდის დგმულებასა“[5].

„ქილილა და დამანა“ გვამცნობს: „იგ ოთხთ ასოთა, დასანასოთა, შესაძერწავად არ თუ არიან!“[6].

მეტი სათანადო საილუსტრაციო მასალათა მოხმობისაგან თავს ვიკავებთ. ჩვენ ჯერ საგანგებოდ ამოვწერეთ საკითხისათვის საჭირო ნიმუშები მხოლოდ მხატვრული ლიტერატურული ძეგლებიდან, რომელთა მკვებავი წყარო ფილოსოფიური მწერლობა იყო.

---

1 ხრონოგრაფი გიორგი მონაზონისა, თბ., 1920, გვ. 27.

2 დაწვრილებით იხ. კ. კეკელიძე, ეტიუდები, III, გვ. 55—56.

3 ქართული პოეზია, III, გვ. 122.

4 დ. ბრეგაძე ქართველი მწერლები რუსეთში, თბ., 1958, გვ. 66.

5 ქართული პოეზია, III, გვ. 211.

6 ქილილა და დამანა, სპარსულიდან თარგმნილი მეფე ვახტანგ მეექვსისა და სულხან-საბა ორბელიანის მიერ. ტექსტი დაადგინა, შესავალი, კომენტარები და ლექსიკონი დაურთო მ. თოდუამ, თბ., 1975, გვ. 725.

ბიბლია არ იცნობს მოძღვრებას ოთხ ელემენტზე. ეს გასაგებიცაა, თუმცა „შესაქმეს“ თანახმად ღმერთმა ამ ოთხი სტიქიონიდან ორის — მიწა და სული (ანუ ჰაერი) მეშვეობით გააჩინა ადამიანი: „შექმნა ღმერთმან კაცი მტუერისა მიმღებელმან ქუეყანისაგან და შთაბერა პირსა მისსა სული სიცოცხლისა და იქმნა კაცი სულად ცხოველად“. ვფიქრობთ, აქ „სული“ გააზრებული უნდა იყოს „ჰაერის“ სინონიმად. მით უფრო ფრიად საგულისხმოა ძველი ბერძენი ფილოსოფოსის ანაქსიმენეს (ძვ. წ. VI ს.) შეხედულება, რომლის მიხედვით, სული და ჰაერი ხშირად ერთმანეთის სინონიმები იყო[1]. ახლა ისევ ბიბლიას მივმართოთ: „და სული ჩუენი განიფინოს, ვითარცა რბილი ჰაერი“.

როგორც აღინიშნა, ძველ-ქართულ მხატვრულ მწერლობაში ოთხი კავშირის მოძღვრება ფილოსოფიის გზით შემოდის. მაინც რა ფილოსოფიური წყაროების დასახელება შეიძლება? პირველ რიგში მივმართოთ პეტრე იბერიელის (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის) ნააზრევს. „რამეთუ ამასცა ღმერთ-მთავრობითისა მოქმედებისა სახე და ხატი აქუს (ვითარცა-იგი სახის-შემოღებითსა ღმრთის-მეტყუელებასა შინა ოთხნივთედსა მას შინა გამოწმედასა წუენსა მრავლით კერძო გამოჩინებულ არს) ბუნებისა მოძრავობითა და ცხოველს-ყოფითა და მალიადითა მით და მკჳრცხლითა მიწევნისა...“[2]

როგორც ცნობილია, დიდი ქართველი ფილოსოფოსის იოანე პეტრიწის მიერ ბერძნულიდან ქართულ ენაზე ითარგმნა ნემესიოს ემესელის (IV ს.) „ბუნებისათვის კაცისა“, რომელიც, როგორც შენიშნულია, არის პლატონის, არისტოტელესა და სხვების მოძღვრებათა კრიტიკულ განხილვაზე და საღმრთო წერილზე დამყარებული ტრაქტატი ადამიანის ბუნების შესახებ. ამ შრომაში ავტორს მოცემული აქვს ოთხი ასოს თეორიაც: „ვინაჲთგან სხეულთაგან არს კაცი, ხოლო ყოველი სხეული ოთხთა ასოთაგან შემტკიცებულა... რამეთუ ვინაჲთგან ოთხთა ასოთა-მიერ არიან საზრდელნი და სასუ-

---

1 თ. კუკავა, ძველი ბერძნული ფილოსოფიის ისტორია, I, თბ., 1972, გვ. 11.

2 პეტრე იბერიელი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი). შრომები, გამოსცა, გამოკვლევა და შენიშვნები დაურთო ს. ენუქაშვილმა, თბ., 1961, გვ. 147.

მელნი"[1]. ან კიდევ: „დანიშნე, ვითარ ასოდ ნივთთა იტყვის ოთხთა, ვითარ მიწასა და წყალსა, აირსა და ცეცხლსა, რამეთუ ესრეთ ეწოდების ამათ ხმითა ელლადელთაჲთა... ეგრეთვე ამათგან ოთხნი ბალღამნი, ხოლო ბალღამთაგან სხეულნი ცხოველთანი შეიმზადებიან"[2].

გრიგოლ ნოსელი თავის თხზულებაში — „კაცისა აგებულებისათვის" — გვამცნობს: „რამეთუ დაბადებაჲ ამის ქუეყანისაჲ დაბადებულისა იქმნა ოთხთა ამათგან ნივთთა მსწრაფლ და არსებად მოვიდა ძალითა ღმრთისაჲთა და აღემართა ბრძანებითა ღმრთისაჲთა მეყსეულად"[3].

ყურადღებას იქცევს იოანე დამასკელის „ცოდნის წყარო", სადაც ავტორი გვაწვდის თავის შეხედულებას ოთხ ნივთზე: „ყოველი სხეული ოთხთა ნივთთაგან შეიმზადების... ვითარმედ ოთხნი ნივთნი არიან: ქუეყანაჲ — ჴმელი და გრილი, წყალი — გრილი და ნოტიოჲ, ჰაერი — ნოტიოჲ და მჯურვალე და ცეცხლი — მჯურვალე და ჴმელი"[4]. ან კიდევ: „რაოდენობაჲ იგი არსებასაჲ შეუთქს, ვითარ-იგი არიან ნივთნი: ქუეყანაჲ და ცეცხლი, რომელნი-ესე არსებისა მიმართ აღიწევიან და არსებითად განყოფილებად სახელიდებიან"[5]. „ოთხთა ნივთად სახელდებულთა ასოთაგან"[6].

მოძღვრება ოთხი ელემენტის შესახებ არაერთხელ გვხვდება იოანე პეტრიწის ფილოსოფიურ ნაშრომებში. მას „ელემენტის" ნაცვლად უხმარია სამი ტერმინი: „ასო", „კაეშირი", „ნივთი". როგორც შენიშნავენ, იოანე პეტრიწის ნააზრევში ელემენტთა შეზავება-რღვევა წარმოსახულია ისე, როგორც არის არისტოტელესა და ნეოპლატონიკოსების მოძღვრებებში. მისი „განმარტებიდან" რამდენიმე მაგალითის მოხმობით დაეკმაყოფილდებით: „არა რო-

---

1 ნემესიოს ემესელი, ბუნებისათჳს კაცისა, გვ. 14.

2 იქვე, გვ. 61.

3 უძველესი რედაქციები ბასილი კესარიელის „ექუსთა დღეთაჲსა" და გრიგოლ ნოსელის თარგმანებისა „კაცისა აგებულებისათჳს", გვ. 148.

4 იოანე დამასკელი, გარდამოცემა უცილობელი მართლმადიდებლური სარწმუნოებისა, არსენ იყალთოელის თარგმანი, 1744, გვ. 121.

5 იოანე დამასკელი, დიალექტიკა, ქართული თარგმანების ტექსტი გამოსცა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო მ. რაფავამ, თბ., 1976, გვ. 146.

6 რ. მიმინოშვილი, იოანე დამასკელის „გარდამოცემის" ქართული თარგმანები, სადოქტორო დისერტაცია, ხელნაწერი, ნაწილი II, გვ. 378.

შელ ამათ ოთხთა ჰპოვო უზადო და უზიარებელ ერთი ერთისაგან, რამეთუ ქუეყანასაცა შორის იხილვების ცეცხლი, ვითარ ქუათა და რკინა:ა, და ცეცხლსაცა შორის ნაწილი ქუეყანისაჲ, და ესთავე აირსა და წყალსაცა“[1]. ან კიდევ: „ვითარ ქუეყანისაჲ, აირისაჲ, წყლისაჲ, ცეცხლისაჲ...“[2], „ხოლო უქმნელსა ერთსა არცა ნაწილნი ჰქონან და არცა ასონი და კავშირნი...[3], „ვინაჲ ძოიღე და სახეთაცა ზედა სიცხადე აღმოსაჩენთაჲ, არს უკუე ცხოველთა მოკუდავთა ანაგები ოთხთა ასოთა მიერ, რომელ არიან კავშირნი ოთხნი“[4]. იოანე პეტრიწის „სათნოებათა კიბეში“ ვკითხულობთ: „რაჟამს ესე დაირღუენ და მუნვე მიდგენ, სადაჲთ პირველ მოვიდეს“, „სხეულსა მოშლის მყოფობისაგან და ოთხეულსა დაარღუევს უსაეჭვოდ“: „რომელ ოთხთაგან ირღუეოდეს ნაზავი“[5].

საინტერესოა აღინიშნოს, რომ ოთხ ელემენტზე მოძღვრება ქართულ საისტორიო მწერლობაშიც დასტურდება: „სხუაჲ რამცა დავისახე, ნუგეშინისმცემელი, ოთხთა სტჯოთაგან დამჭირვად სული სხეულსა შინა, მსმენელმან ამისმან? თუმცა პირველი იგი მზე მზეთაჲ და შარავანდი ხელმწიფობისაჲ“[6]. ყურადღებას იქცევს ის გარემოება, რომ ზემოთ მითითებულ წყაროებში ყველგან ნახმარია ტერმინი — „ასო“, „ნივთი“, „კავშირი“. ამათგან განსხვავებით ელემენტის მაგივრად მემატიანე მიმართავს ცნებას — „სტიქიონი“ („სტჯოთაგან“).

როდესაც გავითვალისწინებთ ზემოთ წარმოჩენილ წყაროებთან დ. გურამიშვილის მიმართებას, დავრწმუნდებით, თუ რა საფუძვლიანად ჰქონია პოეტს გაცნობიერებული მოძღვრება ოთხ ელემენტზე. ეს კი მიგვანიშნებს „დავითიანის“ ავტორის ღრმა ერუდიციასა და წინამორბედი ლიტერატურულ-ფილოსოფიური აზროვნების ცოდნაზე.

---

1 იოანე პეტრიწი, შრომები, შ. ნუცუბიძისა და ს. ყაუხჩიშვილის გამოცემა, თბ., 1937, გვ. 12.

2 იქვე, გვ. 21.

3 იქვე, გვ. 23.

4 იქვე, გვ. 66—67.

5 იოანე პეტრიწი, სათნოებათა კიბე, გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა, შენიშვნები და ლექსიკონი დაურთო ი. ლოლაშვილმა, თბ., 1968, გვ. 195, 214, 237.

6 ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი, კ. კეკელიძის რედაქციითა და გამოკვლევით, თბ., 1941, გვ. 71.

წარმოდგენილ წყაროებში თვალშისაცემია შეხედულებათა სისტემა ღვთის მიერ მიწით, წყლით, ცეცხლითა და ჰაერით ფიზიკური სხეულის შექმნის კანონზომიერებაზე. სწორედ ასე აქვს დ. გურამიშვილს ყოველივე ეს ათვისებული, შეგნებული და გააზრებული. ასე რომ, ამ შემთხვევაში მისი უპირველესი მასაზრდოებელი წყარო ქართული ფილოსოფიურ-მხატერული გარემოცვაა, თუმცა, რა თქმა უნდა, გამოსარიცხი არ არის ვარაუდიც პოეტის კავშირის შესახებ ანტიკური ბერძნული ფილოსოფიისა და ლიტერატურის სფეროსადმი.

ა. ხახანაშვილი თავის დროზე მიუთითებდა, რომ დ. გურამიშვილი იყო საფუძვლიანი მცოდნე ბერძნული ფილოსოფიისა. იონური სკოლის წარმომადგენელთა მოძღვრების მსგავსად, დ. გურამიშვილი აღიარებდაო ადამიანის შექმნას ოთხი სტიქიისაგან — მიწის, წყლის, ცეცხლისა და ჰაერისაგან. ასევე შენიშნულია პოეტის მიმართება ეპიკურესთან. საგულისხმოა ისიც, რომ „დავითიანის“ პირველ მკვლევარს მ. ბროსეს დ. გურამიშვილის „მხიარულმა ზაფხულმა“ მოაგონა ბერძენი მწერლის ლონგეს თხზულება „დაფნისი და ქლოე“[1].

დ. გურამიშვილი ყველგან, სადაც ოთხ ელემენტს წარმოაჩენს, ხმარობს ცნებებს: მიწა, წყალი, ცეცხლი, ჭარი (ხაზგასმა ჩვენია — ტ. მ.). ჩვენ მიერ წარმოჩენილ წყაროებში კი „ქარის“ ნაცვლად გამოყენებულია „ჰაერი“. შეაქვს თუ არა ამას რაიმე გაუგებრობა წარმოდგენილი მოძღვრების გაცნობიერების საქმეში? რა თქმა უნდა, არა. მაინც რა წყაროებით უნდა ესარგებლა მოცემულ შემთხვევაში „დავითიანის“ ავტორს?

საინტერესოა აღინიშნოს, რომ ჰიპოკრატე ქარს ეძახდა სხეულში დაბინაღრებულ სულს, ხოლო სულს სხეულის გარეთ ჰაერს ადარებდა:«Духи, которые находятся в телах, называются ветрами, а вне тел—воздухом»[2]. როგორც სამყაროში მოძრავი ჰაერი იწვევს ცვლილებებსა და ზოგჯერ ნგრევას, ასევე სხეულში

---

1 М. Бросссе, Взгляд на историю и литературу Грузии, ЖМНП, VIII, 1838, გვ. 334.

2 Гиппократ, Избранные книги. Перевод с греческого проф. В. И. Руднева. Редакция, вступительные статьи, примечания проф. В. П. Карпова, М., 1936, გვ. 264.

არსებული სული — ქარი — მოძრაობს, იწვევს მკვეთრ ცვლილებებს და ასე ხდის სხეულს ავად. ჰიპოკრატეს აზრით, ქარები მეტისმეტად დიდ როლს ასრულებენ ყოველნაირი ავადმყოფობის გამოწვევაში: «Ветры весьма много действуют во всех болезнях»[1]. ეხება რა ჰიპოკრატეს ფილოსოფიურ შეხედულებას, ი. ბერიტაშვილი საგანგებო ყურადღებას უთმობს ქართულ სინამდვილეში არსებულ ფრინველის კარაბადინს („კარაბადინი შავარდნისა, გავაზისა, ქორისა, მიმინოსი და ყოვლისავე ფრინველისა, რაც ადამის ტომის ხელთაგან გაიწუართება“), რომლის შესავალში ნათქვამია, რომ ყოველივე ხორციელი ოთხი ნივთისაგან შედგება: ქარის, ცეცხლის, წყლისა და მიწისაგან. ქარი დასახულია მოძრაობის გამომწვევ ძალად: „ხოლო მოძრაობა და ფიცხელობა ქარისაგან არს“. აქ ქარი დახასიათებულია როგორც მოწინააღმდეგე ძალა (როგორც ცეცხლი და წყალი). ერთი მხურვალე და ცხელი ქარი, და მეორე გრილი და ცივი. თუ ერთი ქარი დაჯაბნის მეორეს, მაშინ სხეულში ავადმყოფობა იჩენს თავს.

ამნაირად, შენიშნავს ი. ბერიტაშვილი, ძველადვე ქართველმა ექიმებმა სხეულში დასახეს ორი განსაზღვრული მატერიალური თვისების მქონე მოწინააღმდეგე ძალის მოქმედება ქარის სახელწოდებით. ჯანმრთელ სხეულში ეს ორი ძალა გათანასწორებულია, მაგრამ, გარემო პირობების ზეგავლენით, მათ შორის წონასწორობა ადვილად ირღვევა და ხან ერთის, ხან მეორე ქარის გაბატონებას აქვს ადგილი. ამის გამო ავადდება სხეული[2].

აქვე უთუოდ ყურადღებას იქცევს კიდევ ერთი გარემოება. ლ. კოტეტიშვილის დაკვირვების თანახმად, საექიმო ხელნაწერ ძეგლებსა და ხალხურ მედიცინაში ყველა ავადმყოფობას თან ახლავს ცნება „ქარი“. კერძოდ — „თიაქარი“, „ფერდის ქარი“, „ფილენჯის ქარი“, „ნეკრესის ქარი“, „მჭვალის ქარი“, „წითელი ქარი“ და ა. შ. ასევე ხალხში ნახმარია გამოთქმები: „თავქარიანი“, „თაეში ქარი უქრის“, „ქარმა დამკრა“ და სხვ.[3].

---

1 იქვე, გვ. 262—273. იხილეთ აგრეთვე ი. ბერიტაშვილის წიგნი: მოძღვრება ადამიანის ბუნების შესახებ საქართველოში, თბ., 1957, გვ. 174—180.

2 ი. ბერიტაშვილი, მოძღვრება ადამიანის ბუნების შესახებ საქართველოში, გვ. 176—177.

3 ლ. კოტეტიშვილი, მედიცინა ძველ საქართველოში, წიგნში: იადიგარ დაუდი, თბ., 1938, გვ. 9—10.

ახლა დავიმოწმოთ სათანადო ნიმუშები საექიმო წიგნებიდან. ქანანელის „უსწორო ქარაბადინში“ ვკითხულობთ: „აწე რასღა ღვთისა დაბადებული არის... კაცი ან პირუტყვი და რაცა მიწით ამოვა ხე და ანუ ბალახი და თუ ნერგი, ყოველსა ესე ოთხი ბუნებანი ზრდიან, რომელ ქარი, სიცხე, მიწა და წყალი“[1]. ან კიდევ, გავიხსენოთ უფრო საინტერესო მაგალითი ზაზა ფანასკერტელ-ციციშვილის „სამკურნალო წიგნიდან“: „და შექმნა ღმერთმან კაცი ოთხთაგან ბუნებათა: ცეცხლისაგან, ქარისაგან, მიწისაგან და წყლისა“[2]. ოთხ ელემენტთაგან ერთ-ერთის — „ჰაერის“ — ნაცვლად „ქარის“ ცნება საექიმო წიგნებიდან მხატვრულ მწერლობაშიც გადასულა, რასაც ადასტურებს არჩილისა და დ. გურამიშვილის პოეზია.

არჩილის პოემაში — „გაბაასება თეიმურაზისა და რუსთველისა“ — ვკითხულობთ: „ოთხი არის ვით ნივთია, მიწა, ცეცხლი, წყალი, ქარი“[3].

როგორც ირკვევა, დ. გურამიშვილი საერთოდ „ჰაერის“ ნაცვლად ცნება „ქარის“ ხმარებისას ზემოთ მითითებულ სამედიცინო ლიტერატურას ემყარებოდა. მას უთუოდ გათვალისწინებული ჰქონდა ყოველივე ის, რასაც გულისხმობდა ქართული მსოფლმხედველობა ამ ცნებით — „ქარი“. მივმართოთ „დავითიანს“:

„ოდეს მამით და სულითურთ ძემ ვიმოქმედეო,
მიწა-წყალი და ქარ-ცეცხლი ერთად შევმზადეო“ (126).
„შენ, მიწა-წყალო, ქარ-ცეცხლო, მჯობიხარ, თქვი, აბა, რითა“ (171).
„ღმერთმან რომ კაცი დაბადა, ოთხ ნივთით აღაშენაო,
მიწით, წყლით, ცეცხლით, ქარითა, ჩაბერვით მისცა ქმენაო“ (175).
„რამეთუ შენა ხარ მიწა და წყალ-ცეცხლ-ქარ,
მიწადცა იქცე“ (242).
„ღმერთო, შენ შემქენ კაცადა ცეცხლი, ქარ, წყალი, მიწა მე“ (264).

დ. გურამიშვილი მისდევს ჩვენ მიერ დადასტურებული წყაროებიდან უფრო გავრცელებულ ტერმინს — „ნივთი“, რომლის სინონიმი სიტყვებია „ელემენტი“, „კავშირი“, „ასო“, „სტიქიონი“.

---

1 ქ ა ნ ა ნ ე ლ ი, უსწორო კარაბადინი, თბ., 1940, გვ. 46.

2 ზ ა ზ ა ფ ა ნ ა ს კ ე რ ტ ე ლ-ც ი ც ი შ ვ ი ლ ი, სამკურნალო წიგნი, ტექსტი მოამზადა, გამოკვლევა, შენიშვნები, საძიებლები და ლექსიკონი დაურთო მ. შ ე ნ გ ე ლ ი ა მ, თბ., 1978, გვ. 70.

3 ქართული პოეზია, ტ. III, გვ. 122.

„ეს ოთხი ნივთი ღმერთმან შემზადა,
კაცი ამისგან შექმნა, ღაბადა“ (271).

ერთ-ერთ ლექსში („დინარი“) დ. გურამიშვილი წერს:

„ვაქოთ, ვადიდოთ ვინაო? — ღმერთი მაღალთა შინაო...
ჩვენ, კაცი, მიწა და წყალი შეგვზილა, აღგვადგინაო“ (150).

როგორც ვხედავთ, ამ შემთხვევაში პოეტი მსჯელობს ღმერთზე, რომელმაც ოთხ კავშირთაგან ორის (მიწა და წყალი) მეშვეობით გააჩინა კაცი. აქ არ შეიძლება არ მოვიგონოთ ბერძნული ელინური კულტურის თვალსაჩინო წარმომადგენლის ჰესიოდეს (VIII ს. ძვ. წ.) პოემა „სამუშაონი და დღენი“, სადაც ჩართულია მითი პრომეთესა და პანდორაზე. ზევსმა ცეცხლი დაუმალა ადამიანებს, იაპეტის ძემ პრომეთემ მოიპარა იგი. გაბრაზებული ზევსი მოუხმობს ჰეფესტოს და უბრძანებს, რომ შეზილოს **მიწა** და **წყალი**, ჩადვას შიგ ადამიანის ხმა და ძალა და მთელ ამ ცომს მისცეს ქალწულის სახე. ამ ქალს ეწოდა პანდორა[1]. „ზევსის ბრძანება შეასრულა, ქალწული მორცხვი წამს გამოძერწა თიხისაგან კოჭლმა ჰეფესტომ“[2].

დ. გურამიშვილი ხშირად მიმართავს ღმერთს: „შენ შემქენ და შენ დამბადე“ (77), „ჩვენო გამაკაცებელო, შემქმნელ, დამბადეო, შენი გაჩენილი ვარ და შენ დამარჩინეო“ (80) და ა. შ.

ყურადღებას იქცევს პოეტის მიერ ღვთისადმი მიმართვის ასეთი ფორმა: „ჩემსა კაცად მხატველს, მსახველს“ (142). ასევე დ. გურამიშვილი ერთგან ღმერთს ათქმევინებს: „კაცი ჩემს მსგავსად გავამხატვავნე“ (273).

ციტირებული სტრიქონებით ჩვენს წინაშე დგას თეოლოგიური კონცეფციით აღჭურვილი პოეტი, რომლისთვისაც ღმერთი ადამიანის მხოლოდ შემქმნელი კი არ არის, არამედ მისი „მხატველი და მსახველიც“. მკვლევართა დაკვირვებით, ღმერთი — მხატვრის იდეა გავრცელებული იყო ადრეული ხანის ორიგინალურ ქართულ მწერლობაში. საინტერესოა, რომ დანტე „სამოთხეში“ ღმერთს

---

[1] ს. ყაუხჩიშვილი, ანტიკური ლიტერატურის ისტორია, თბ., 1971, გვ. 69.

[2] ელადის მუზა, თარგმანი რ. მიმინოშვილისა, თბ., 1963, გვ. 61.

პირდაპირ მხატვარს უწოდებს[1]. არეოპაგიტული თვალსაზრისით, სამყაროს შექმნა გააზრებულია, ვითარცა მხატვრული სახის შექმნა. სამყარო ისე მიემართება პირველ საწყისს, როგორც ხელოვნების ჩანაფიქრი შექმნილ მხატვრულ სახეს[2].

ლიტერატურის დიდი თეორეტიკოსების ტეზაუროსა და მარინოს აზრით, «Бог художник, дирижер»[3] (ხაზგასმა ჩვენია — ტ. მ.).

საკითხთან დაკავშირებით, ალბათ, საინტერესო იქნება ბიბლიიდან ელიუსის სიტყვების გახსენება. იგი იობს ეუბნება: „თიხისაგან შეზელილ ხარ, ვითარცა მეცა მისგანვე გამოხატულ ვარ“ (წიგნი იობისა, თავი ლგ, სტრ. 38).

ორიოდე ნიმუში ქართული ჰიმნოგრაფიიდანაც მოვიხმოთ: „ლხინებად პოვა ადამ ნათესაეითურთ, რომელი გამომხატველმან მისმან შეიმოსა ხატი მისი პირველ საუკუნეთა ღმერთმან და იშვა ქალწულისაგან“[4], „ადამს ხელითა საღმრთოჲთა გამოუხატველითა სიბრძნით გამოხატულისა მიწით ხატად უხილავისა ხატისა თვისისა“[5].

ამდენად, დ. გურამიშვილის მიმართვა ღვთაებისადმი — „ჩემსა კაცად მხატველს, მსახველს“ — საყურადღებო ფაქტად გვესახება ადამიანის შექმნის ბიბლიური მითოსისათვის პოეტის მიერ ესთეტიკური ელფერის მიცემის თვალსაზრისით.

ამრიგად, დ. გურამიშვილი ღვთაების მიერ ადამიანის შექმნის გაცნობიერებისას ოდენ ბიბლიური მითოსითა და კონცეფციით არ შემოფარგლულა, არამედ უპირველესად ფილოსოფიური წყაროებით განავრცო მისი შინაარსი და თავისებური ნიუანსური ცვლილებაც შეიტანა მასში.

§ 2. „მზე და სხივი და ნათელი“. ცნობილია, რომ ცნება „სამება“ მეოთხე საუკუნეში დაკანონდა ქრისტიანულ ღვთისმეტყვე-

---

1 რ. სირაძე, ქართული ესთეტიკური აზრის ისტორიიდან, თბ., 1978, გვ. 92.

2 იქვე, გვ. 94.

3 Н. Голенищев-Кутузов, Романские литературы, М., 1975, გვ. 300. იხ. აგრეთვე В. Федоров, Литературные направления в русской литературе XVIII века, М., 1979, გვ. 5.

4 მიქაელ მოდრეკილის ჰიმნები, გვ. 76.

5 იქვე, გვ. 231.

ლებაში. მისი შემომღები არიან კაპადოკიელი თეოლოგები. საერთოდ, ღვთისმეტყველებაში კანონიზებულია, რომ სამების არც ერთ წევრს უპირატესობა არ ენიჭება, რადგან იგი ერთია, ერთარსებაა.

დ. გურამიშვილი თავის სასულიერო ხასიათის თხზულებებში არცთუ იშვიათად მიმართავს სამებას (მამას, ძეს, სულიწმიდას): „წმინდისა სამებისაო მადლო, დამფარეო“ (81), „ვისაც სამება არა სწამს, სჯულთაგან გარდასულია“ (85) და ა. შ. ჩვენი დაკვირვებით, „დავითიანში“ მამაღმერთის სახებას დაახლოებით 450-მდე სტრიქონში ვხვდებით, ძე ღმერთისა — 600-ზდე, სულიწმიდისა — 10-მდე, ხოლო სამების ცნებას — 8-მდე სტრიქონში, მაგრამ ეს არაა ჩვენთვის ამჯერად მთავარი, არამედ მისი თეოლოგიურ-ფილოსოფიურ წყაროებზე მითითება. როცა წყაროებზე ვლაპარაკობთ, კარგად გვესმის, რომ პოეტის მასაზრდოებელი მასალა აურაცხელი მოიპოვება ქართულ სასულიერო მწერლობაში, მაგრამ ამჯერად ჩვენ გვაინტერესებს, დ. გურამიშვილის გენეტიკური კავშირი რამდენადაა მოსალოდნელი გრიგოლ ნაზიანზელის, პეტრე იბერიელის (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის), იოანე დამასკელის, იოანე პეტრიწის ნააზრევთან, ვინაიდან თეოლოგიურ-ფილოსოფიური სამყაროდან შეისისხლხორცა სასულიერო მწერლობამ სამების ცნება. ამ მომენტში პოეტს სასულიერო მწერლობასთან შედარებით უშუალოდ თეოლოგთა ნააზრევი აინტერესებს და მას რომ ღრმად არის გაცნობილი და დაუფლებული, „დავითიანი“ ამას მტკიცედ ადასტურებს. ისიცაა ხაზგასასმელი, რომ „სამების“ ცნების შინაარსის ახსნა და კომენტირება თეოლოგიურ-ფილოსოფიურ ლიტერატურაში მხატვრული წარმოსახვის საფუძველზეა გაცნობიერებული.

ჯერ გავიხსენოთ დ. გურამიშვილის შემდეგი სტრიქონები:

„მზე და სხივი და ნათელი ვით სამად გალეჭსულია,
იგ სამივ ერთი მზე არის, არ ცალკე გაქსაქსულია;
ეგრეთ მამა და ეგრეთ ძე, და ეგრეთ წმინდა სულია,
ვისაც სამება არა სწამს, სჯულთაგან გარდასულია“ (85).

ახლა კი სხვა წყაროების მითითებამდე დავიმოწმოთ იოანე დამასკელის სიტყვები ანტონ კათალიკოსის კომენტარებითურთ: „ხოლო ვინათგან მზე და შარავანდედი[1] და ბრწყინვალებაჲ ერთ

[1] „შარავანდედი“ სულხან-საბა ორბელიანს განმარტებული აქვს, როგორც

არიან და ყოვლად განუშორებელ... იხილე გონებაჲ კეთილ-მსახური, რამეთუ შარავანდედი და ბრწყინვალებაჲ არიან ერთისაგან, რომელ არს მზე წყაროჲ შარავანდედისა... მოღებაჲ შარავანდედისაგან ბრწყინვალებისა მზისაგანისა, ესე იგი არს ვითარმედ წყაროსაგან ღმრთაებისა, რომელ არს მამაჲ, რომლისაგან არს ძეცა და სული ყოვლად წმიდაჲ, მოვიღებთ მისგან სულსა ყოვლად წმიდასა მისსა, ვითარცა იტყვის საღმრთოჲ მოძღვარი დამასკელი"[1].

ვფიქრობთ, სამების ერთარსების ცნება დ. გურამიშვილის ზემოთ მოტანილ სტრიქონებში იოანე დამასკელის კვალობაზეა გაცნობიერებული. აქ ინტერესს იწვევს ტექსტობრივი სიახლოვე შინაარსობრივთან ერთად.

საკითხთან დაკავშირებით ნაკლები ინტერესის მომცველი არ არის პეტრე იბერიელის (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის) შრომიდან ერთი პასაჟის ფიქსაციაც: „ვინაჲცა დაღაცათუ მრავალთა ეჰხედვიდით ჩუენ ლამპართა ერთსა მას სახლსა შინა მყოფად, არამედ ერთ ნათლადვე შეერთებულ იყვის ნათელი იგი ყოველთაჲ და ერთ-განუყოფელად ნათლად ბრწყინავს, რამეთუ ვითარ ვჰგრნებ, ვერ ვინ შემძლებელ იყვის ამის რომლისამე ლამპრისა ნათელსა განრჩევად სხუათა მათგან ნათელსთა სახლისა მის ჰაერსა ზედა განფენილისაგან ბრწყინვალებისა... ესე არიან ერთობა და განყოფაჲ გამოუთქმელისა მის ერთობისა და გუამოვნებისა"[2].

გრიგოლ ნაზიანზელის მიხედვით, „როგორც კი დაუფიქრდები ერთს, მაშინვე განგანათლებს სამი; როგორც კი ვიწყებ გარჩევას სამისას, მაშინვე მაბრუნებენ ისინი ერთთან... როდესაც ვჰვრეტ სამივეს ერთად, ვხედავ მხოლოდ ერთ ჩირაღდანს, ასე რომ, არ ძალმიძს არც დაყოფა და არც გაზომვა განუზომელი ნათლისა"[3].

საინტერესოდ ხსნის სამების ერთარსების პრობლემას იოანე პეტრიწი. მისი განმარტებით, როგორც არ ვიქნებით მართალი ვიმსჯელოთ „ჯერ და მერე" მზის დისკოსისა და სხივთა შარავანდედის

„მზის სხივის ძლიერება". იხ. სიტყვის კონა, ს. იორდანიშვილის რედაქციითა და წინასიტყვაობით თბ., 1949, გვ. 784.

1 ანტონ I, მზამეტყველება, ტფ., 1892, გვ. 287.

2 პეტრე იბერიელი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი), შრომები, გვ. 17—18.

3 ციტატა მოტანილია ზ. გამსახურდიას წიგნიდან „ვეფხისტყაოსანი" ინგლისურ ენაზე", თბ., 1984, გვ. 121—122.

გარშემო, ასევე აზრს კარგავს თქმა ღვთის არსის „წინა-უკუმობაზე". მზის დისკოსის არსებობა მოასწავებს შარავანდედის არსებობას, ხოლო შარავანდედისა — მზის დისკოსს. თუ არის ღმერთი-ლოგოსი, არის ღმერთი-ძეც და თუ არის ღმერთი-ძე, არის ღმერთი-ლოგოსიც.

„ვინაჲ თუ სიტყუა მამისა ღმრთისა პირველად დაბადებულთა და წარმოჩენილთა ძალად პირველ მებრ აწ მათი, მაგრამ თანმებუნებე მათდა და ერთი ნაბადთა და წარმოჩენილთაგანი. და არა პირველ საუკუნეთა ყოველთა მამისშორისი, რომელ არს დასაბამი თჳსშორისასა სიტყუსაჲ, ვითარ დისკოჲ თუალი მზისაჲ შარავანდედთად"[1]. ე. ი. პეტრიწის მიხედვით, ყველაფერი რაც არსებობს, არსებობს სამებისა და ერთარსების სახით, ე. ი. არსება ერთია, სუბსტანცია ერთია, ხოლო არსობა მისი არის სამება, — აი, ნეოპლატონისტურად შეფარდებული ქრისტიანული სქოლასტიკის დებულება[2].

როდესაც ვმსჯელობთ ზემოთ დამოწმებულ წყაროებთან დ. გურამიშვილის მიმართებაზე, მხედველობიდან არ უნდა გამოგვრჩეს მხატვრულ-ლექსიკური ანალოგიაც.

დავიმოწმოთ „დავითიანიდან" რამდენიმე ტაეპი:

„სიხარბით ნათლად ვერა სცნა შარავანდედი მზე ცხლისა" (39).
„მან დამაყენა, წამოაყენა
მან მზეთა-მზემან შარავანდედი" (112).

ახლა შევადაროთ ეს სტრიქონები ზემოთ წარმოჩენილი წყაროების შესაბამის ფრაზეოლოგიურ ერთეულებს და მათთან პოეტის ნათესაური კავშირი ეჭვს არ გამოიწვევს: „რომელ არს წყაროჲ შარავანდედისა... შარავანდედისაგან ბრწყინვალებისა მზისაგანისა" (იოანე დამასკელი), „თუალი მზისაჲ, შარავანდედთად" (იოანე პეტრიწი). საგანგებოდ მეტ საილუსტრაციო მასალას მოვიტანთ არეოპაგიტიკიდან: „რომელმან-იგი თავსა შორის თჳსსა მდგომი ზეშთა არსებისა დაამყარა შარავანდედი თითოეულსა არსთაგანსა შემსგავსებულითა მისითა ბრწყინვალებითა"; „აღიხილვენ შარა-

---

[1] იოანე პეტრიწი, შრომები, ტ. II, გვ. 219.

[2] დაწვრილებით იხ. მ. გოგიბერიძე, პეტრიწი და მისი მსოფლმხედველობა, წიგნში: რჩეული ფილოსოფიური თხზულებანი, ტ. IV, შეადგინა და განმარტებანი დაურთო ი. მეგრელიძემ, თბ., 1978, გვ. 177—181.

ვანდედთა მიმართ მათდა გამობრწყინვებელთა“; „ზეშთაარსებისა შარავანდედსა შემსგავსებულად ძალისა მოუკლებით“; „მცირედ სახედ აჩუენებს ხილულსა ამას მზესა ყოველთა ზედა განფენისათვის შარავანდედთაჲსა“; „ვითარცა წყაროჲ შარავანდედთაჲ და ზეშთააღმომდინარე ნათელთ-განფენა“[1].

შესაძლებელია ანალოგიური წყაროები მხატვრულ-ლიტერატურულ სამყაროშიც დაიძებნოს, მაგრამ ჩვენ უპირატესობას მაინც მოტანილ საილუსტრაციო ნიმუშებს ვანიჭებთ, ვინაიდან სწორედ აქედან აქვს იგი ორგანულად შეთვისებული მხატვრულ მწერლობას.

ასევე დ. გურამიშვილის სტრიქონი — „მამას და ძესა და სულსა სიტყვით აქვს გ ა ნ ყ ო ფ ი ლ ე ბ ა“ გენეტიკურ კავშირშია არეოპაგიტიკის შემდეგ ფრაზასთან: „ხოლო გ ა ნ ყ ო ფ ი ლ სახელ არიან მამისა იგი ზეშთაარსებისა სახელი და საქმე; და კუალად ძისა და სულისა“[2]. (შდრ. იოანე დამასკელი: „თითო სახეობაჲ სამსახედ გ ა ნ ი ყ ო ფ ე ბ ი ს“)[3].

§ 3. „საღმრთოთა სახელთათჳს“. როდესაც ვიკვლევთ დ. გურამიშვილის მიმართების საკითხს არეოპაგიტიკასთან, იოანე დამასკელთან, იოანე პეტრიწთან და სხვა მოაზროვნეებთან, უპირველესად ყურადღება უნდა მიექცეს მათ მიერ ღვთაების გამოხატვის მრავალფეროვან ლექსიკას, რითაც უაღრესად მდიდარია „დავითიანი“.

ჯერ გავეცნოთ, თუ როგორ გამოხატავს დ. გურამიშვილი ღვთაების არსებას: „საფუძველი არს ყოველთა დ ა უ ს ა ბ ა მ ო, პ ი რ ვ ე ლ ი, მამა ყოვლისა მპყრობელი, ცათა და ქვეყნის მჭირველი, მიუწვდომელი, უზომო, გამოუთქმელი, მბრწყინველი“ (28). მამაღმერთი „მზეთამზეა“, ძე ღმერთი კი „მზეთა-მზის სხივი, სახე“, „მზეთა-მზის მაგალითი“; „მამა-ღმერთი მზეა, მზის მამზეველია“, „მიუწთომელი ნათელი“ (74), ძე ღვთისა „სიმართლის მზეა“ (75). ახლა კი მთლიანად მოვიტანთ ერთ სტროფს:

---

1 პ ე ტ რ ე ი ბ ე რ ი ე ლ ი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი), შრომები, გვ. 7, 9, 30, 34.

2 ი ქ ვ ე, გვ. 16.

3 ი ო ა ნ ე დ ა მ ა ს კ ე ლ ი, დიალექტიკა, გვ. 87.

„დიდება შენდა, დიდება, სახით მზეთა-მზეო,
მიუწვდომელო ნათელო, გრძელო, ძველო დღეო,
უფალო უფლებათაო, მეფეთ მეუფეო!
უბერებელო, უკვდავო, მყოფო, შეურყეო“ (78).

ღმერთი მოწყალეა, ჩვენი განმაკაცებელი, შემქმნელ-დამბადებელი (80); იგი ნათელია, ერთია, სამ-სახეა (81). ღვთაებას „არა აქვს დასასრულია“. ქრისტე-ღმერთი არის „სიტყვა ძლიერი“, „აბრაამის ყვავილი, დავითზე ნაყოფიერი“. ის „მის ნათლის შენაერთია“ (37), „შარავანდედი მზე ცხლისა“, უცნაური, მხსნელი (38—39), ფესვ-არსოანი ძირი, თვალთა ნათელი, შრტო ვაზისა, გამარკვეველი, გამწმენდი, ბნელი გზის მნათობი, სამოთხის კართა რაზის გამღები (41), ცხოვრების წყარო (45), ქრისტეა „მწყემსი ცხოვართა დამხსნელი“ (47), სახით სიტყვა შვენიერი, საესავი, საყვარელი, უსასყიდლო მარგალიტი, უმანკო ტრედი-გვრიტი, ძელი, ცხოვრების ხე (73)[1]. იგია „ცად მომფენელი ნათლისა“, აღდგომის ალამი, განთიადის ვარსკვლავი, მზეთა-მზის მთიები (74—75), ყოვლად ძლიერი, წინამძღომელი ადამიანთა, გამოუთქმელად ნათქვამი, მთიდან გამოკვეთილი ლოდი, მეხი, ქუხილის ისარი, დავითის ვარდი (86), ცხოვრების პური, საიდუმლო დღე (88), მიზეზი ყოვლისა, უკვდავების წყარო (37), ძალთა მოქმედი (112), თვალთა ნათელი (41), კარგი საჩინო, მაცხოვნებელი (43), თვით ჯელმწიფე, თვით უფალი, თვით მჭირველი (46), წარუალი ნათელი (74), მზის დამსახველი (77), სულგრძელი (80); ერთ-უფალი (115), ცისა და ქვეყნის შემამკობელი, ზეგარდმო წვეთილი ცვარი (86), მოყვარე (126), ყოველთა მოქმედი, მცველი, მფარველი (133), მყვარი (134), მზიანი დღე (140), კაცთმოყვარე (143).

როგორც ვხედავთ, აქ ღვთაება ნაირგვარი სახელებითაა წარმოდგენილი, ყურადღებას იქცევს მამა-ღმერთის, ძე-ღმერთის გამოსახატავად მოხმობილი ეპითეტები, კატაფატიკურ-აპოფატიკური სიმბოლოები და სხვ. ვფიქრობთ, საინტერესო იქნება იმ წყაროებზე დაკვირვება, რომელიც უშუალოდ კვებავდა ამ მიმართულებით პოეტის სულიერ სამყაროს. წყაროების დამოწმების შემდეგ კი საშუალება მოგვეცემა იმის გასარკვევად, თუ რომელი სახეებია სა-

---

1 ამის შესახებ იხ. ტ. მოსია, დავით გურამიშვილის მხატვრული ენის ერთი საკითხი, „რიწა“, სოხუმი, 1981, გვ. 205—208.

კუთრივ დ. გურამიშვილის მიერ შექმნილი და რა წვლილი აქვს მას შეტანილი ღვთაების გამოსახატავი მრავალფეროვანი ლექსიკის გამდიდრების საქმეში. ასევე წყაროების ძიება ერთხელ კიდევ დაგვარწმუნებს, თუ რამდენად ღრმად იყო ჩახედული პოეტი ბიბლიურ-ქრისტიანულ და კონკრეტულ შემთხვევაში, თეოლოგიურ-ფილოსოფიურ სამყაროში.

პირველ რიგში, ეტყობა, ბიბლიურ წიგნებში შემუშავდა ღვთაების სხვადასხვა სახელით გამოხატვის ტრადიცია. რა თქმა უნდა, უზენაესი არსების ყველაზე გავრცელებული სახელი ბიბლიაში არის ღ მ ე რ თ ი, ახლა ბიბლიიდან ამოვწეროთ ის ნაცვალსახელები, თუ ატრიბუტები, ასევე სხვა ფრაზეოლოგიური ერთეულები, რომლითაც გამოხატულია ღვთაების არსება[1]: ს ა ბ ა ო თ ი (II, 425, 454, 566, 591), მ ე უ ფ ე ო უ ფ ა ლ ო (I, 25), უ ფ ა ლ ი ღ მ ე რ თ ი ყ ო ვ ლ ი ს ა ქ ვ ე ყ ნ ი ს ა, ღ მ ე რ თ ი ღ მ ე რ თ თ ა და უ ფ ა ლ ი უ ფ ლ ე ბ ა თ ა (I, 376; II, 99), რომელი (II, 15), უ ფ ა ლ ი ძ ა ლ ი, დ ა მ ა მ ტ კ ი ც ე ბ ე ლ ი, მ ხ ს ნ ე ლ ი (II, 675), მ ა რ თ ა ლ ი, ს ა ხ ი ე რ ი, ს უ ლ გ რ ძ ე ლ ი, მ რ ა ვ ა ლ მ ო წ ყ ა ლ ე (I, 962), მ ხ ო ლ ო ჲ (I, 1081; II, 15, 452), ნ ა თ ე ლ ი თ უ ა ლ თ ა ჲ (I, 1171), კ უ ე რ თ ხ ი ს ი ბ ე რ ი ს ა (I, 1171), ნ უ გ ე შ ი ს მ ც ე მ ე ლ ი ც ხ ო ვ რ ე ბ ი ს ა (იქვე), მ ს ა ჯ უ ლ ი ს ი მ ა რ თ ლ ი ს ა (I, 64), წ ყ ა რ ო ც ხ ო ვ რ ე ბ ი ს ა (I, 87, 203, 214), ხ ე ც ხ ო ვ რ ე ბ ი ს ა (I, 208), მ ა ღ ა ლ ი (I, 64, 97), ძ ლ ი ე რ ი (II, 975), ძ უ ე ლ ი დ ღ ე (II, 753), დ ი დ ი, ს ა კ ვ ი რ ვ ე ლ ი, წ მ ი დ ა, ე რ თ-მ თ ა ვ ა რ ი (I, 975), ყ ო ვ ე ლ თ ა მ ხ ე დ ვ ე ლ ი (I, 977), გ ა მ ო უ კ უ ლ ე ვ ე ლ ი (I, 10, 46), დ ი დ ე ბ უ ლ ი (I, 10), მ ფ ა რ ვ ე ლ ი (I, 69, 81). აქ წარმოდგენილ ეპითეტებს ნაწილობრივ იმეორებს ახალი აღთქმის წიგნები, რომლებშიც გვხვდება ღვთაების არანაკლებ საინტერესო ატრიბუტები და სიმბოლოები. ახალი აღთქმის წიგნების ავტორთა მსოფლგაგებით, ძე ღმერთი არის ნ ა თ ე ლ ი დ ი დ ი (მათე, 4, 16), მ ზ ი ს ე ლ ვ ა (მათე, 24, 27), მ ა ც ხ ო ვ ა რ ი (ლუკა, 2, 11), ს ი ხ ა რ უ ლ ი ყ ო ვ ლ ი ს ა ე რ ი ს ა (ლუკა, 2, 10), ს ა ხ ი ე რ ი

---

1 ბიბლია, ნაწილი პირველი, ტფ., 1884; ნაწილი მეორე, ტფ., 1884. ვსარგებლობთ ამ გამოცემებით. ფრჩხილებში ვუთითებთ პირველ და მეორე ნაწილს რომაული ციფრებით, არაბულით კი — გვერდებს.

(ლუკა, 18, 19), სიტყუა (იოანე, 1, 1), მესია (იოანე, 1, 41), წყარო ცხოველი (იოანე, 4, 10), პური ცხოვრებისა (იოანე, 6, 34), კარი ცხოვართა (იოანე, 10, 8), მწყემსი კეთილი (იოანე, 10, 11). აღდგომა და ცხოვრება (იოანე, 11, 25), გზა, ჭეშმარიტება (იოანე, 14, 7), ვენახი ჭეშმარიტი (იოანე, 15, 1), წინამძღუარი ცხოვრებისაჲ (საქ. მოც. 3, 16), უცნაური (საქ. მოც., 17, 23), უბრწყინვალესი მზისა (საქ. მოც. 26, 13), ნერგი სიტყვისაჲ (კათ. ეპ. იაკობისი, 1, 21), საცნაური (რომაელთა მიმართ, 1, 20), სიძე (მათე, 9, 15), ტარიგი (იოანე, 1, 29), განთიადისა ვარსკვლავი (გამოცხად. იოანესი, 22, 16).

ახლა არეოპაგიტიკიდან ამოვიწეროთ ღვთაების ძირითადი ატრიბუტები: უთქმელი, უცნაური, მიუწვდომელი, უხილავი, გონებაჲ მოუგონებელი, სიტყუაჲ გამოუთქმელი, უტყუებაჲ, დაუსახველობაჲ, გამოუძიებელი, გამოუკულეველი, ყოველთა მიზეზი, დასაბამი, უჟამო ჟამიერი, ამაღლებული, წინამცნობელი, შეუხებელი, სახიერი, ბრძენი, საყვარელი, დაუბერებელი, დაუჯსნელი, დაუსაბამო, დაუსრულებელი, გამოუცხადებელი, განუზომელი, შეუსაზღვრებელი, ყოვლისა მპყრობელი, განუძლომელი ნათელი, განუზომელი ნათელი, მიუახრდილებელი ნათელი, საცნაური უცნაური და სხვ.[1]

ნემესიოს ემესელის მიხედვით, ღმერთი არის ყოველისშემძლებელი, უცნობელი, უცვალებელი, გარეშეუცველი, განუზომელი[2]. ამ მხრივ საინტერესო მასალებს იძლევა წიგნი „სინური მრავალთავი“. კერძოდ, აქ აი როგორ გამოიყურება ღვთაების სახე-სიმბოლოები: თანა-მფლობელი საუკუნეთა, ნერგი ცხოვრებისა, მზე სიმართლისა, რტო ვენახისა, ტევანი ჭეშმარიტებისა, ახლისა ვენახისა კვირტი, კარი ცხოვრებისა, გამოუჩინებელი, გამოჩინებული, ხილული, უხილავი, გამოუსახველი, გამოსახული, ჭეშმარიტი, კაცთმოყუარე[3].

ამჯერად იოანე დამასკელის „გარდამოცემაში“ ჩავიხედოთ,

---

1 პეტრე იბერიელი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი), შრომები, გვ. 5, 6, 7, 9, 10, 11, 12, 14, 37, 50, 58, 80, 85, 92, 122, 130, 158, 172.

2 ნემესიოს ემესელი, ბუნებისათჳს კაცისა, გვ. 170.

3 სინური მრავალთავი 864 წლისა, ა. შანიძის რედაქციით, წინასიტყვაობითა და გამოკვლევით, თბ., 1959, გვ. 5, 21, 31, 34, 47, 52, 172, 174.

სადაც ჩამოთვლილია ღვთაების ეპითეტები: აუგებელი, დაუსაბამოჲ, უკუდავი, უსაზღვროჲ, საუკუნოჲ, უნივთოჲ, სახიერი, დამბადებელი, მართალი, განმანათლებელი, უქცეველი, უვნებელი, გარეშეუწერელი, განუყოფელი, შეუსაზღვრებელი, უჯორცო, უხილავი, მოუგონებელი, უნაკლულოჲ, თჳთ-ხელმწიფე, თჳთ-მპყრობელი, ყოველთა მპყრობელი, ცხორების მომცემელი, ყოვლისა შემძლებელი, განუზომელი ძალითა, წმიდა-მყოფელი, მიმცემელი მადლთა, წინა-განმგებელი[1], უცვალებელი, მარტივი, შეუზავებელი, უხილავი, შეუხებელი, მიუწვდომელი, გარეშეუცავი, განუსაზღვრელი, გარეშეუსახველი, ყოვლად ძლიერი, მსაჯული[2].

ახლა ვნახოთ ამ მხრივ სასულიერო პოეზიის მხატვრული სამყარო რა სიახლეებს შეიცავს. წინასწარ შევნიშნავთ, რომ ძველი და ახალი აღთქმის წიგნებში დადასტურებული ღვთაების ატრიბუტებისა და სიმბოლოების უმეტესი ნაწილი მყარი პოეტური ფორმულის სახითაა დაშრევებული ჰიმნოგრაფიაში, თუმცა ზოგიერთ მათგანს ნიუანსური ტრანსფორმაცია განუცდია, ზოგი კი განახლებული პოეტური ხატის შთაბეჭდილებას ტოვებს. თავის მხრივ კი ქართველ ჰიმნოგრაფებს მოუციათ ღვთაების გამოსახვის ნაირგვარი ლექსიკა.

ღმერთი, იესო ქრისტე არის სიბრძნე მხოლო, დაუსაბამო, მზე იგი სიმართლისაჲ, უხილავი, გამოუთქმელი, მიუწვდომელი, შეუხებელი, გარეშეუწერელი, უნივთო, ცეცხლი დაუსაბამო, ხატი ერი ხილვითა, ერთ ძალი, სამ ბრწყინვალე, ერთ ხატად მნათობიერი, არსება დაუბადებელი, ბუხება გაჩოუთქმელი, სიტყუაჲ უჟამოჲ, სიტყუაჲ უჟამოდ შობილი, ნათელი დაუშრეტელი, მოწყალე, დაბნელებული სულის მანათობელი, მორჩი სიტკბოებისაჲ, ყუავილი სულნელმყოფელი, შემოქმედი დაბადებულთა, კაცთ მოყუარე, ნათელი ნათლისაგანი, ხატი და ბრწყინვალებაჲ და-

---

1 რ. მიმინოშვილი, იოანე დამასკელის „გარდამოცემის“ ქართული თარგმანები, თბ., 1966, გვ. 85.

2 რ. მიმინოშვილი, იოანე დამასკელის „გარდამოცემის“ ქართული თარგმანები“, ხელნაწ., ნაწ. II, გვ. 342.

უსაბამოჲ, მზის თუალი, ნათელი თუალთ შეუტ-
გამი, ნათელი დაუსაბამო, ქრისტე ბრწყინვალე,
ცათა შემოქმედი, ცეცხლ განმლეველი, ნათელი
გამობრწყინვებული ნათლისაგან დაუსაბამოჲ-
სა, კაცთა დაძუელებული ბუნების განმაახლე-
ბელი, დაუღამებელი მზე, უცხო სახე ვარსკულა-
ვი, თუალი ცხოვრებისაჲ, ტევანი ტკბილი, გან-
მანათლებელი, ცუარი მშვიდობისაჲ, დიდი ნა-
კუერცხალი, ვენახი ცხოვრებისა, ტევანი სიტ-
კბოებისა, ბჭე სიწმინდისა[1]; უსაზღვრო ხელ-
მწიფება, უქცეველი არსება, გამომსახველი, მა-
ღალთა მფლობელი[2]; წყარო მოწყალებისა, ცე-
ცხლი საიდუმლოჲ[3] და ა. შ.

ამთავითვე შევნიშნავთ, რომ აქ საილუსტრაციოდ მოტანილი ატრიბუტები თუ სიმბოლოები ღვთაებისა არ მოდის ბიბლიური სამყაროდან — ჩვენ საგანგებოდ ავარიდეთ თავი ჰიმნოგრაფიაში ბიბლიიდან მზამზარეულად შესულ „საღმრთოთა სახელთა“ მოხმობას. ბუნებრივია, დაისმის კითხვა: ამ შემთხვევაში ქართველი ჰიმნოგრაფების ორიგინალურ პოეტურ მიღწევებთან გვაქვს საქმე, თუ ისინი რაიმე სხვა წყაროს ეყრდნობიან?

დაკვირვებამ ცხადყო, რომ ამ მხრივ ქართულ სასულიერო პოეზიას ჩვენ მიერ ზემოთ დადასტურებული თეოლოგიურ-ფილოსოფიური წყაროები კვებავდა, რომელთა სიის გაგრძელება და განვრცობა კიდევ შეგვეძლო, მაგრამ ჩვენი საკითხისათვის ისინი მეტს ახალს ვერაფერს იძლევიან და ამიტომ ავარიდეთ თავი მის ჩვენებას.

რაც შეეხება საკუთრივ დ. გურამიშვილის „საღმრთო სახელებს“, მისი ერთი ნაწილი, როგორც აღინიშნა, ბიბლიიდან მომდინარეობს, ხოლო იქ, სადაც ამ მხრივ „დავითიანი“ სცილდება ბიბლიურ სამყაროს, გარკვეულ ფარგლებში უპირველესად არეოპაგიტიკასთან აქვს შეხების წერტილები. ამას ადასტურებს ღვთაების

---

1 მიქაელ მოდრეკილის ჰიმნები, გვ. 1—3, 8, 23, 29, 36, 37, 54, 63, 64, 69, 70, 74—78, 87, 540.

2 ძველ-ქართული სასულიერო პოეზია, გვ. 52, 129, 306.

3 უძველესი იადგარი, გვ. 11, 55.

ეპითეტთა გარკვეული წრე, რა შემთხვევაშიც „დავითიანის“ ავტორი უშუალო მიმართებაშია პეტრე იბერიელის ნაშრომთან.

დ. გურამიშვილი ღვთაების ერთ-ერთ სახელად ხმარობს ცნებას — „მყოფი“ (უბერებელო, უკვდავო, მ ყ ო ფ ო, შეურყეო, გვ. 78). ეს სიტყვა სულხან-საბა ორბელიანს ასე აქვს განმარტებული: „ზოგადი სახელი არს ყოველთა მყოფთა“[1]. შ. ნუცუბიძე ამასთან დაკავშირებით შენიშნავს, რომ „ეს განმარტება ძირითადად შესრულებულია იოანე დამასკელის რედაქციით. თვით ცნება საბასთან ისეა დატოვებული, როგორც ესაა იოანე დამასკელის დიალექტიკაში: წინ წამოწეულია ნომინალური განმარტება, როგორც ეს განმტკიცდა არისტოტელეს შემდეგ, განსაკუთრებით პორფირეს საფეხურზე: „მყოფი ზოგადი სახელი არს ყოველთა მყოფთა“. ეს განმარტება უცვლელად აქვს მიღებული საბასაც[2]“. იოანე დამასკელის „დიალექტიკაში“ ვკითხულობთ: „რამეთუ არსებაჲ სახელედების ყოფისაგან და ბუნებაჲ სახელ-იდების მყოფობისაგან და იგივე და ერთ არიან ორნივე ესე: ყოფაჲ და მყოფი“[3]. ახლა იოანე პეტრიწს მოვუსმინოთ: „ხოლო მყოფი, ვითარცა მყოფი, არა იქმნეს გუარითა“[4].

საინტერესოა, რომ ცნება „მყოფი“ გვხვდება „ვეფხისტყაოსანში“; ავთანდილმა თქვა: „ღმერთო, გმადლობ, რომელი ხარ ჭირთა მომალხენელი, ყოფილი, მ ყ ო ფ ი, უთქმელი, ყურთაგან მოუსმენელი“ (1250).

შესაძლოა რუსთაველის წყარო იოანე დამასკელის „დიალექტიკა“ იყოს, სადაც „მყოფთან“ ერთად გვხვდება ცნება „ყოფილი“, რასაც „ვეფხისტყაოსნიდან“ ზემოთ დამოწმებული სტრიქონიც ადასტურებს. იოანე დამასკელი ამბობს: „და უგუამობაჲცა ორსახედ ითქუმის, რამეთუ ოდესმე უგუამო ეწოდების მას, რომელი არცა ოდეს ყ ო ფ ი ლ იყოს და არცა ყოფად იყოს“[5].

მოცემულ შემთხვევაში, ალბათ, ყველაზე უფრო სწორი ვიქნებით, თუ რუსთაველისა და დ. გურამიშვილის საერთო წყაროდ ვაღიარებთ ძველი აღთქმის ერთ-ერთ პასაჟს, რომელშიც ნათქვა-

---

1 სულხან-საბა ორბელიანი, სიტყვის კონა, გვ. 232.
2 შ. ნუცუბიძე, ქართული ფილოსოფიის ისტორია, ტ. II, გვ. 260.
3 იოანე დამასკელი, დიალექტიკა, გვ. 99.
4 იოანე პეტრიწი, შრომები, II, გვ. 26.
5 იოანე დამასკელი, დიალექტიკა, გვ. 99.

მია: „და ჰრქუა ღმერთმან მოსეს: მე ვარ ღმერთი, მ ყ ო ფ ი რომელი ვარ, და ესრე არქუ ძეთა ისრაჱლისათა: რომელ-იგი არს, მან მომავლინა მე თქუენდა“ (გამოსლვათა, 3, 14).

საგანგებოდ უნდა აღინიშნოს ის გარემოება, რომ დ. გურამიშვილის „საღმრთო სახელების“ ერთ ნაწილს წყაროები არ ეძებნება. ამდენად, იგი ამ სფეროში ორიგინალურ მოაზროვნედაც გვევლინება. სწორად შენიშნა ს. ცაიშვილმა, რომ, მაგალითად, „მზეთა-მზის სახე, როგორც მამა ღმერთის, უფალთა უფლის, საბაოთის გამომხატველი, დ. გურამიშვილმა ერთ-ერთმა პირველმა შემოიტანა სასულიერო ხასიათის ჰიმნებში“[1].

ჩვენი დაკვირვებით, კვლევის თანამედროვე ეტაპზე, არსებულ მასალათა ფარგლებში, შეგვიძლია ვივარაუდოთ, რომ „დავითიანში“ დადასტურებული ღვთაების, კერძოდ ქრისტეს ზოგიერთი სახესიმბოლო (მ ზ ე თ ა-მ ზ ი ს ს ხ ი ვ ი, მ ზ ე-მ ზ ი ს მ ა მ ზ ე ვ ე ბ ე ლ ი, გ რ ძ ე ლ ი დ ღ ე, ა ბ რ ა ა მ ი ს ყ ვ ა ვ ი ლ ი, გ ა მ ა რ კ ვ ე ვ ე ლ ი, გ ა მ წ მ ე ნ დ ი, მ ზ ე თ ა-მ ზ ი ს მ თ ი ე ბ ი, დ ა ვ ი თ ი ს ვ ა რ დ ი, ს ი ტ ყ ვ ა შ ვ ე ნ ი ე რ ი, ს ი ტ ყ ვ ა ძ ლ ი ე რ ი, ა ღ დ გ ო მ ი ს ა ლ ა მ ი, მ ყ ვ ა რ ი, მ ზ ი ა ნ ი დ ღ ე, მ ე ხ ი, ქ უ ხ ი ლ ი ს ი ს ა რ ი და ა. შ.) დ. გურამიშვილისეულია და მას წყაროები არ ეძებნება.

ბიბლიური სამყაროდან მოყოლებული „დავითიანის“ ჩათვლით აქ წარმოჩენილი ნიმუშები „საღმრთო სახელებისა“ ნათლად მეტყველებენ, რომ საუკუნეთა გრძელ გზაზე ღვთაების გამოსასახავად საყურადღებო სიმბოლო-ატრიბუტები და სახეები შეიქმნა. ეს კი თავისთავად ხელს უწყობდა ქართული სალიტერატურო ენის ლექსიკის გამდიდრებასა და გამრავალფეროვნებას. ცხადია, ეს ყველაფერი ასევე პოეტური მეტყველებისა და კულტურის წარმატების საწინდარიც იყო.

§ 4. არეოპაგიტული მისტიციზმი. დ. გურამიშვილის მსოფლმხედველობის ერთ-ერთ წყაროდ ქართული მისტიკური ფილოსოფიის, კერძოდ, არეოპაგიტული კორპუსის გათვალისწინებას და ამ მიმართულებით კვლევის გაღრმავებას უთუოდ აქვს გამართლების პერსპექტიული შესაძლებლობები. ეს საკითხი უკვე დადგა სამეც-

---

1 ს. ც ა ი შ ვ ი ლ ი, შოთა რუსთაველი — დაით გურამიშვილ., გვ. 209.

ნიერო ლიტერატურის დღის წესრიგში. პირველ რიგში მხედველობაში გვაქვს ნ. ნათაძის საყურადღებო დაკვირვებები[1].

საძიებელი პრობლემისადმი ინტერესის გაზრდის მიზნით ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის ნააზრევთან დ. გურამიშვილის მიმართების ასპექტების გასარკვევად ნ. ნათაძის მიერ დადასტურებულ ზოგიერთ არგუმენტზე გვინდა ორიოდე სიტყვით გავამახვილოთ ყურადღება.

ნ. ნათაძეს ქართულ მისტიკურ ფილოსოფიასთან დ. გურამიშვილის ნათესაური კავშირი ესახება უპირველესად „დავითიანის“ ტერმინოლოგიის არეოპაგიტიკის ტერმინოლოგიასთან თანხვედნილობით. სანიმუშოდ მკვლევარს დასახელებული აქვს ცნება „საცნაური“. მისი სამართლიანი შენიშვნით, „დავითიანის“ „საცნაური“ ერთ შემთხვევაში გულისხმობს ხილულს, ცნობილს. ნ. ნათაძის მტკიცებით, იგივე სიტყვა „დავითიანში“ საწინააღმდეგო აზრის შემცველად არის მიჩნეული:

> „შენ გეეღრები, ცისკარო საიდუმლოსა დღისაო,
> ნათელო შარავანდედო საცნაურისა მზისაო“ (88).

„საცნაური მზე“, შენიშნავს ნ. ნათაძე, აქ კონტექსტის მიხედვით, ღმერთია. ღმერთი, ამგვარად, წარმოდგენილია არა მატერიალურ, ხილულ მზედ, არამედ გონით, ინტელიგიბელურ მზედ“[2]. ვფიქრობთ, დ. გურამიშვილს „საცნაურ მზეში“ მოაზრებული აქვს ხილული ღმერთი, იესო ქრისტე. სამების მეორე წევრი ხილული იყო იმდენად, რამდენადაც ადამიანის ბუნებას შეიცავდა. სხვათა შორის ამ მხრივ საინტერესოა პოეტის ერთი ასეთი სტრიქონი: „მან უცნაურმან საცნობლად თავისა ჩენა ინება“ (45).

ნ. ნათაძის მინიშნებით, ცნება „საცნაური“ გამოყენებული აქვს ეფრემ მცირეს, არსენ იყალთოელი კი მის მაგივრად ხმარობს „გონიერს“. შემდეგ მკვლევარი განაგრძობს: დ. გურამიშვილს ღვთა-

---

[1] ნ. ნათაძე, დავით გურამიშვილი და ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი, „ლიტერატურული საქართველო“, 10. IX. 1971; მისივე, ლიტერატურული წერილები, თბ., 1973, გვ. 222—228. რ. თვარაძის ნაშრომის ხელნაწერზე, რომელშიც, როგორც ჩანს, ნაკლებია არეოპაგიტული ნაკადი „დავითიანში“, მიუთითებს გ. დედაბრიშვილი. იხ. მისი წიგნი: ქართულ-რუსული ფილოსოფიური ურთიერთობის ისტორიიდან, თბ., 1984, გვ. 191.

[2] ნ. ნათაძე, ლიტერატურული წერილები, გვ. 223.

ების გამოსახატავად უხმარია სახე — „საიდუმლო დღე“, რაც უთუოდ დიონისეს გავლენას აშკარავნებს. „საიდუმლო“ არეოპაგიტიკაში ფართოდ გამოყენებული ტერმინია. ნ. ნათაძის მიხედვით, დიონისესთან დ. გურამიშვილის, არჩილის და მათი თანამედროვე ავტორების ნაცნობობის სასარგებლოდ ისიც მეტყველებს, რომ ამ დროს პოეზიაში, რომელიც „საღვთო მიჯნურობას“ ეხება, ღვთისადმი სიყვარულის გამოსამჟღავნებლად დომინირებს სიტყვა „ტრფიალი“. ქართული ლიტერატურის ძეგლებში, მათ შორის რუსთაველის „ვეფხისტყაოსანში“ ეს სიტყვა, როგორც „სიყვარულის“ სინონიმი, არ იხმარება. სამაგიეროდ იგი კარგად ცნობილია ეფრემ მცირისათვის... ღვთის „ტრფიალი“ დიონისეს ტერმინია[1].

ამრიგად, სახით — „საიდუმლო დღე“ და ტერმინებით — „საცნაური“, „ტრფიალი“ შესაძლებელი ხდება გაირკვეს არეოპაგიტიკასთან „დავითიანის“ გენეტიკური კავშირის პრობლემა. ნ. ნათაძის ეს დაკვირვებები უაღრესად ანგარიშგასაწევია და საკითხის ამგვარად დასმა გამართლებულია. მაგრამ ჩვენს ხელთ არსებულმა სხვა ლიტერატურულმა წყაროებმაც შესაძლოა ნ. ნათაძის მოსაზრებებში კორექტივი შეიტანოს, რაც, ალბათ, კიდევ უფრო გაზრდის საკითხის შესწავლისადმი ინტერესს.

VII საუკუნის ბიზანტიური ჰიმნოგრაფიის შედევრი „დაუჯდომელი“ („აკათისტო“), რომელიც ქართველთათვის უკვე ცნობილი გამხდარა X—XI სს., გვაწვდის ფრიად საინტერესო სტრიქონებს:

„გიხაროდენ, ცისკარო საიდუმლო დღისაო,
გიხაროდენ, შარავანდედო საცნაურისა მზისაო“.

„დავითიანის“ კითხვისას იგრძნობა, რომ მხატვრული თვალსაზრისით ეს მშვენიერი ტაეპები პირდაპირ შემოსულა მასში და წმინდა მოქალაქეობრივი უფლებით დამკვიდრებულა[2]:

„შენ გეყვედრები, ცისკარო საიდუმლოსა დღისაო,
ნათელო შარავანდედო საცნაურისა მზისაო“ (88).

თვალსაჩინოებისათვის ქართული სასულიერო ლირიკიდანაც

---

1 ნ. ნათაძე, ლიტერატურული წერილები, გვ. 224—225.

2 „დაუჯდომელთან“ „დავითიანის“ მიმართების საკითხს ქვემოთ ფართოდ ვეხებით და აქ მასზე მსჯელობას აღარ გავაგრძელებთ.

ამოვიწერთ საილუსტრაციო მასალებს: „განაქარვე ღამეჲ იგი ვნებათაჲ და გამოგვიბრწყინე ჩუენ ნათელი საცნაური“[1]; „უცნაურნი იგავნი საცნაურ იქმნეს“[2]; „დღეს საცნაურ იქმნა ჯორციელად ნათლის-ღებითა“[3]; „პირველ ცისკარს გაკურთხა და გიჩუენა საიდუმლოჲ, რომელი ეგულებოდა კაცთა ჯსნისათვის“, „საქმენი მჯურვალე იყვენით, წმიდანო მოწამენო, სარწმუნოებითა და ტრფიალ ჯუარს ცუმასა მჯსნელისსა“; „მოსურნესა ტრფიალსა ქრისტესსა“; „უცნაური უჯორცოთაგან და დაფარული ძალთაგან ზეცისათა: საიდუმლოჲ გამოუთქუმელი“[4].

როდესაც ვმსჯელობთ ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის ნაშრომთან დ. გურამიშვილის მიმართების საკითხზე, წინა პლანზე უნდა წამოვწიოთ მთავარი — „დავითიანი“ გარკვეულ ასპექტში არეოპაგიტული მისტიციზმით არის ნასაზრდოები.

როგორც ცნობილია, პლოტინეს კვალობაზე ფსევდო-დიონისე არეოპაგელიც აცხადებს, რომ ყველაფრის პირველმიზეზი (ღმერთი) არის უზენაესი არსება. დ. გურამიშვილიც ღმერთს თვლის ყოველთა მიზეზად:

„იგ არს მიზეზი ყოველთა, ფარულისა და ცხადისა“ (37).

პლატონის ფილოსოფიის ერთ-ერთი ამოსავალი პუნქტი იყო ის, რომ იდეა იმყოფება სინამდვილეში და მას აქვს ნიმუშის სახე, საგნები კი მას ემსგავსებიან („ბაძავენ“). „დავითიანში“ კი, ცხადია, იდეის ადგილს იკავებს ქრისტიანული ღმერთი, რომლის მიერ შექმნილი არის ხილული და უხილავი სამყარო, მათ შორის ადამიანიც — თავდაპირველად ღვთაების მსგავსი არსება: „კაცმან ჰრქუა: „ღმერთმან დამბადა თავის მზგავსებით მეფედო“ (171).

ტერმინ „მსგავსებასთან“ დაკავშირებით შესაძლოა აქვე გავაგრძელოთ საუბარი. დ. გურამიშვილი ერთგან წერს: „ყოველი წული მშობელთა, მზგავსი მზგავსს ემზგავსებიან“ (29), შოთა რუსთაველის მიხედვით კი — „მსგავსი ყველაი მსგავსსა შობს, ესე ბრძენთაგან თქმულია“.

---

1 მიქაელ მოდრეკილის ჰიმნები, გვ. 24.

2 იქვე, გვ. 198.

3 უძველესი იადგარი, გვ. 45.

4 მიქაელ მოდრეკილის ჰიმნები, გვ. 48, 77, 273, 327.

ამ სტრიქონებში მოცემული აზრის პირველწყაროდ დემოკრიტეს ასახელებენ[1]. უფრო სამართლიანი ვიქნებით, თუ ვიტყვით, რომ ამჯერად როგორც რუსთაველი, ასევე დ. გურამიშვილიც ემყარებიან ქართულ სინამდვილეს. კერძოდ, პროკლე დიადოხოსის „კავშირნი ღმრთისმეტყველებითნის“ იოანე პეტრიწისეულ თარგმანში ვკითხულობთ: „რამეთუ მსგავსნი მსგაესებისა მიერ იქმნებიან მსგავს და არა უმსგავსოობისა მიერ. ვინაჲ გზავნაჲ არსებითი შორის უდარესობითსა შთამოობასა დაიცავს მასვეობასა შობილისასა მშობელისა მიმართ“[2]. ვფიქრობთ, დ. გურამიშვილის წყარო „კავშირნის“ ქართული თარგმანია, აქედანაა ამოსული რუსთაველიც, მაგრამ „ქართლის ჭირის“ ავტორი რუსთაველის სტრიქონს კი არ იმეორებს, არამედ ვლინდება, რომ იგი უშუალოდ იცნობდა იოანე პეტრიწის შრომებს. ამაზე მიგვანიშნებს მასთან აზრობრივ-შინაარსობრივთან ერთად ტექსტობრივი სიახლოვეც (შდრ. დ. გურამიშვილი: „ყოველი წული მშობელთა, მზგავსი მზგავსს ემზგავსებიან“: იოანე პეტრიწი: „მსგავსი მსგავსებისა მიერ იქმნებიან მსგავს... მასვეობასა შობილისასა მშობელისა მიმართ“).

როგორც ცნობილია, ნეოპლატონური ფილოსოფიის დღის წესრიგში იდგა ერთ-ერთი მთავარი საკითხი — უზენაესი არსებისა (პირველ მიზეზის) და სამყაროს ურთიერთმიმართების გარკვევა. ნეოპლატონიზმის მიხედვით, პირველმიზეზი არის ყველაფრის საფუძველი, იგი ემანაციის სათავეშია და ვრცელდება მთელ სამყაროზე. ნეოპლატონური ფილოსოფიის მიერ ემანაციის პრინციპის შემოტანა წინ გადადგმული ნაბიჯი იყო პლატონთან შედარებით სამყაროს გამთლიანების თვალსაზრისით[3]. ამ მხრივ რა ვითარება დასტურდება „დავითიანში?“ ამთავითვე უნდა ითქვას, რომ დ. გურამიშვილის პოეზიის მიხედვით ღმერთი, სამყარო, ადამიანი ერთმანეთს მოწყვეტილი არ არის, მათ შორის მიმართება მყარ ხასიათს ატარებს. ქრისტიანული ღმერთი, როგორც ყველაფრის მიზეზი („იგ არს მიზეზი ყოველთა, ფარულისა და ცხადისა“) ზრუნავს

---

1 ე. მაღრაძე, გოდება, გვ. 339—340.

2 იოანე პეტრიწის შრომები, ტ. I, ს. ყაუხჩიშვილის გამოცემა, თბ., 1940, გვ. 25.

3 მ. მახარაძე, არეოპაგიტიკის ფილოსოფიური წყაროები, თბ., 1983, გვ. 18.

სამყაროზე, უპირველესად ადამიანის კეთილდღეობაზე. ამ თვალსაზრისით განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია დ. გურამიშვილის თხზულება „სიტყვა ესე ღვთისა“. ამ ვრცელ ლექსში ღმერთი (იესო ქრისტე) ესაუბრება ადამიანს (კერძოდ, პოეტს). ეს თხზულება შეიძლება ჩაითვალოს ადამიანთან ღვთის პიროვნული კონტაქტის უჩვეულო ნიმუშად. აქვე გვინდა შევნიშნოთ, რომ ღვთაების საუბარს ადამიანთან დიდაქტიკური იერი დაჰკრავს, რაც საერთოდ მსჭვალავს „დავითიანს“. ღმერთი ადამიანს არიგებს:

„მცან, მე ვარ შენი მოყვარე, შენ მე გიყვარდეო“ (126).

„სიტყვა ესე ღვთისა“ ვრცელი ლექსია და მისი დეტალური ანალიზი შორს წაგვიყვანდა. მხოლოდ ერთს ვიტყვით, რომ ეს თხზულება საინტერესო ნიმუშია ღვთაებისა და ადამიანის ურთიერთმიმართების გასარკვევად. გარდა ამისა, ღვთაებასა და ადამიანს შორის, ადამიანსა და ღმერთს შორის დამოკიდებულება და პიროვნული კონტაქტი არაერთგზის დასტურდება „დავითიანში“. დ. გურამიშვილის თვალსაზრისით, „ღვთისგან ნივთობს ყოველი ნივთი ხილული და უხილველი“ (46). ამიტომ აქებენ მის მიერვე გაჩენილი საგნები და მოვლენები: ანგელოზი, ცა, ქვეყანა, ბნელი, ნათელი, ზღვა, ხმელეთი, ხე, ბალახი, ველი, მთა, ტყე, მაღნარი, ბორცვი, პირუტყვი, ფრინველი, თევზი, წყალი, ქარი, ვეშაპი, ქვემძრომელი, მიწა, კაცი, მზე, მთვარე, ვარსკვლავები, ცისარტყელა, ნისლი, ღრუბელი, ზამთარი, ზაფხული, თოვლი, წვიმა, სიცხე, ყინვა, ელვა, მეხი, ქუხილი, სეტყვა და სხვა (46). ღმერთმა ქვეყნად ყველაფერი ადამიანის სიკეთისთვის გააჩინა, კერძოდ, ოქრო, ვერცხლი, თვალ-მარგალიტი, სპილენძი, ქვა, რკინა, „ჴიაც მისთვის ამუშაკა ჭიჭნაური აპარკინა“ (46).

„დავითიანის“ მიხედვით, ღმერთსა და ადამიანს შორის ურთიერთობა მაშინ რთულდება, როცა ადამის ტომი შელახავს მის მცნებას:

„მათ ღმერთსა სცოდეს, ღმერთმან მათ პასუხი უყო ცოდვისა;
ცა რისხვით შუვა განიპის, ქვეყანა შეიძროდისა.
ვენახთ უწვიმის სეტყვანი, მსგავსი ნახეთქი ლოდისა,
მკალია დასცის ყანებსა, ქარი უქროლის ოდისა“ (49).

„დავითიანში“ არის ისეთი შემთხვევები, როცა პოეტი საყვედურს ამბობს ღვთაების მისამართით, რაც ერთგვარად არღვევს მათ შორის ურთიერთობის ჰარმონიას:

„მამაო, თავსა მფარავი, დაგედგა კარგი კარავი,
განიარი და მაღალი, ჴელთაგან მიუკარავი.
შიგ ვიყავ, სადღაც გამაგდე, პაღური ამამკარ ავი,
მით ცრემლი ჩემი ზღვად გაჴდა თვალთაგან ნაწანწკარავი“ (24).

„ამ სტროფის შინაარსი, — შენიშნავს ვ. ნორაკიძე, — გამოხატავს ერთდროულად თავის ბედის — სამყაროს შემქმნელისადმი მიმართების ობიექტივაციას, მის შეფასებას, თავისი პიროვნების ღმერთის ნების მიმართ, ამავე დროს, ამ ნებისადმი კრიტიკულ დამოკიდებულებას, ღვთის ნებისადმი ერთგვარ ირონიას („პაღური ამამკარ ავი“), მისადმი მინდობილის ტრაგედიას, შინაგან დეზინტეგრაციას... ან ყოველ შემთხვევაში, პერიოდულად მაინც თავის რწმენაში სკეფსისის შეჰრის მაჩვენებელია“[1].

განსაცდელის ჟამს ღმერთი ადამიანს პატრონად ევლინება: „მარტო ვიყავ, არვინ მყავდა, მე ღვთის მეტი სხვა პატრონი“ (72). მაგრამ მოხდა ისეც, რომ მძიმე ვითარებაში ჩავარდნილი პოეტი უპატრონობას, მიუსაფარობას მწვავედ განიცდიდა. ამ დროს ღმერთსაც „ჩაეძინა“, მხედველობიდან „გამოეპარა“ მასზე ზრუნვა. ადამიანი ცდილობს „განაღვიძოს“ იგი — „რად გძინავს, აღდეგ, უფალო, აწ განიღვიძეო“ (90). დ. გურამიშვილის ამ სიტყვებმა დიდად დაგვაინტერესა. უაღრესად მორწმუნე პოეტს როგორ შეეძლო ღვთაება მძინარე არსებად წარმოედგინა: „რად გძინავს, აღდეგ, უფალო, აწ განიღვიძეო“. რასაკვირველია, დ. გურამიშვილის მსოფლმხედველობის საწყისი ამ ტაეპშიც უნდა ვეძიოთ. უფლისადმი ასეთი ტონით მიმართვა არა მარტო დ. გურამიშვილის, არამედ მთელი ქართული შუა საუკუნეების აზროვნებისათვის უჩვეულო დამახასიათებელ მოვლენად გვქონდა წარმოდგენილი, ვიდრე მის პირველწყაროს არ მივაგენით. კერძოდ, დავით წინასწარმეტყველის ფსალმუნთა წიგნში ვკითხულობთ: „გ ა ნ ი ღ ვ ი ძ ე, რ ა დ გ ძ ი ნ ა ვ ს, უფალო? აღდეგ და ნუ დამაგდებ ჩვენ სრულიად“ (43, 24). აქვე უთუოდ საინტერესო იქნება იმის აღნიშვნაც, რომ დავითის ფსალმუნშივე ასევე დიამეტრულად საპირისპირო ვითარება დასტურდება. მასში ერთგან ნათქვამია: „აჰა, არა ჰრუ-

---

1 ვ. ნ ო რ ა კ ი ძ ე, დავით გურამიშვილი, ფსიქოლოგიური პორტრეტი, გვ. 61.

ლინ, არცა დაიძინის მცველმან ისრაილისამან“ (120, 4)[1]. იგივე აზრია გამეორებული „შუშანიკის წამებაში“[2].

ღვთის ცნების ძირითადი ფილოსოფიური თეორიები წარმოდგენილია ისეთ მიმართულებებში, როგორიც არის პანთეიზმი, დეიზმი, თეიზმი და ათეიზმი. პანთეიზმისა და დეიზმის სახით ძირითადად საქმე გვაქვს ღვთის ცნების ფილოსოფიურ თეორიებთან. უახლოვდება რა უზენაესის ცნების რელიგიურ გაგებას, თეიზმი გვევლინება რელიგიურ-ფილოსოფიური თეორიის სახით[3].

პანთეისტური თვალსაზრისით, ღმერთი სამყაროშია, სამყარო — ღმერთში. დეიზმის მიხედვით ღმერთმა შექმნა სამყარო, მაგრამ იგი მოწყვეტილია მისგან, არ ზრუნავს სამყაროზე და არც განმგებლობს მას.

თეიზმის თვალთახედვით, ღმერთი ქვეყნიერების შემოქმედია, მასზე მაღლა დგას. ღმერთი მოწყვეტილი კი არ არის სამყაროს, არამედ განაგებს და ზრუნავს კიდეც მასზე.

„დავითიანს“ მსჭვალავს ღვთისა და ადამიანის, ღვთისა და სამყაროს ურთიერთდამოკიდებულების ქრისტიანული კონცეფცია, თუმცა მასში, მართალია, ეპიზოდურად, მაგრამ მაინც შეინიშნება ღვთაებისა და „სოფლის“ (ასევე ადამიანის) ურთიერთდაპირისპირების მომენტებიც. აქ პოეტს ძირითადად ადამიანი გამოყავს დამნაშავედ, თუმცა იგი ღმერთსაც მოსთხოვს ზოგჯერ ადამიანზე მეტ მზრუნველობას. ეს გამოიხატება, უპირველესად, ღვთისადმი საყვედურში.

მთლიანობაში აღებული დ. გურამიშვილის კონცეფცია ღვთისა და სამყაროს, ადამიანების ურთიერთმიმართების საკითხში წმინდა თეისტური ხასიათისაა და მასში პანთეიზმისა და დეიზმის ელემენტების ძიება არ იქნება მიზანშეწონილი, უფრო სწორად, იგი უხეში შეცდომისგან თავდაუზღვევლობის მომასწავებელია.

ახლა მივუბრუნდეთ მთავარ საკითხს — რამდენად არის შესაძლებელი არეოპაგიტული მისტიკის ნაკადი ვეძიოთ „დავითიანში“?

---

1 ციტატები მოგვაქვს მ. შანიძის გამოცემიდან: ფსალმუნნი, ძველი რედაქციები X—XIII სს. ხელნაწერების მიხედვით, ტექსტები, I, თბ., 1960.

2 ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, I, გვ. 24.

3 ა. გ ე ლ ა შ ვ ი ლ ი, ღმერთის ცნების საკითხისათვის, თბ., 1966, გვ. 48.

დ. გურამიშვილის სასულიერო ტიპის ლექსები გამსჭვალულია ღვთაებისადმი უდიდესი სიყვარულის გრძნობით, ღვთაების არსის შეცნობის დაუოკებელი სურვილით. პოეტის სულისკვეთება ღვთაების წვდომისაკენ არის მიმართული. იგი ცდილობს მთელი არსებით მიუახლოვდეს ღმერთს. „დავითიანის“ ღრმა ანალიზის საფუძველზე ირკვევა, რომ ადამიანის ცხოვრების მიზანი არის საკუთარი თავის („შეიცან თავი“) შეცნობა. ეს საკითხი ჯერ კიდევ ანტიკური ფილოსოფიის დღის წესრიგში იდგა. დ. გურამიშვილი საკუთარ თავში მიზანმიმართული ჩაღრმავებით ცდილობს მიწვდეს ღმერთს. ამით პოეტი, შესაძლოა იმაზეც მიგვანიშნებს, რომ ღმერთი ჩვენივე თავში, საკუთარ „მე“-ში უნდა ვეძიოთ. ავგუსტინეს სიტყვით, „ღმერთი ჩვენთვის უფრო მახლობელია, უფრო მონათესავე და ამიტომ უფრო ადვილ შესამეცნებელი, ვიდრე გრძნობადი, სხეულებრივი ნივთები“[1]. ლ. ფოიერბახის მიხედვით კი „ღმერთის ცნობიერება ადამიანის თვითცნობიერებაა, ღმერთის შემეცნება — ადამიანის თვითშემეცნება“[2]. თუ ადამიანი თავისთავში აღმოაჩენს ღმერთს, ეს იმას ნიშნავს, რომ „შეიცან თავის“ პრობლემა დადებითად გადაჭრილია. დელფოსის მისტერიათა დევიზი ასეთი იყო: „ადამიანო, შეიცან თავი შენი და შეიცნობ ღმერთსა და სამყაროს“[3]. ისიცაა ნიშანდობლივი, რომ დ. გურამიშვილი „სწავლა მოსწავლეთას“ ბოლო მონაკვეთში, სადაც ყრმებს არიგებს და ურჩევს ღვთისადმი თაყვანისცემას და სიყვარულს, ამბობს:

„ყმაწვილი უნდა სწავლობდეს საცნობლად თავისადაო;
ვინ არის, სიდამ მოსულა, სად არის, წავა სადაო?“ (34).

ღვთის წვდომის დაუშრეტელმა და სწორუპოვარმა სურვილმა მიიყვანა პოეტი ფსევდოდიონისე არეოპაგელის მისტიციზმის გაზიარებამდე, სწორედ ამ ვითარებამ შემოუშვა მისტიკური ნაკადი „დავითიანში“.

მართებულად შენიშნავს ნ. ნათაძე, რომ „დ. გურამიშვილი, რამდენადაც საქმე მის რელიგიურ მსოფლმხედველობას ეხება, მის-

---

1 ციტატი მოტანილია ლ. ფოიერბახის წიგნიდან „ქრისტიანობის არსება“, გვ. 44.

2 იქვე, გვ. 45.

3 ლ. გრიგოლაშვილი, ქართული პიმნოგრაფიის ისტორიიდან (დავით აღმაშენებლის „გალობანი სინანულისანი“), გვ. 16.

ტიკოსია ამ სიტყვის სრული, მეცნიერულ ტერმინოლოგიაში დამკვიდრებული აზრით და ამ მხრივ ერთადერთია თავის ეპოქაში“[1].

საკითხთან დაკავშირებით უთუოდ საყურადღებოა და ინტერესის აღმძვრელიც ნ. ბერდიაევის შეხედულება მისტიკის არსზე. მისტიკა ნიშნავს თავისთავში ჩაღრმავებას, ამ ჩაღრმავებით ამავე დროს გარეთ გასვლაც ხდება. ადამიანის სიღრმეში დევს ყოველგვარი საიდუმლოების გასაღები[2].

სამეცნიერო ლიტერატურაში დამკვიდრებული აზრით, მისტიციზმი ემყარება ნეგატიურ თეოლოგიას, იგი მის საფუძვლადაა მიჩნეული[3]. ამ კონცეფციაში სამართლიანადაა ერთი კორექტივი შეტანილი: მისტიციზმის საფუძველი არაა პირველმიზეზის (ღმერთის) ის უარყოფითი დახასიათება, რომელიც უპირისპირდება დადებითს. ესენი პირველ რიგში ცოდნის მეთოდებია... მისტიციზმზე გადასვლა იწყება მას შემდეგ, როდესაც აღმოჩნდება, რომ ცოდნის მეთოდები უძლურნი არიან სინამდვილის პირველსაწყისის შესამეცნებლად[4].

ცოდნის მეთოდებს (კატაფატიკურ-აპოფატიკური თეოლოგია) ღვთის შესამეცნებლად არცთუ ისე შვიათად მიმართავს დ. გურამიშვილიც. ამაზე უკვე გვქონდა მსჯელობა (იხ. ზემოთ „საღმრთოთა სახელთათვის“) და აქ საუბარს აღარ გავაგრძელებთ. ეს მეთოდები რაციონალური ცოდნით არიან შემოსაზღვრულნი და იგი საკმარისი არ არის ღვთაების წვდომისათვის და ამიტომ პოეტი ირჩევს მისტიკური ჰვრეტის გზას. სწორედ აქ აქვს მას არეოპაგიტიკასთან საგულისხმო შეხების წერტილები.

ცნობილია, რომ მისტიციზმი ღმერთის წვდომისათვის საბოლოოდ რელიგიურ ინსტანციებს ზედმეტად აცხადებს (ღმერთის წვდომა ადამიანის უნარია და ამისათვის საჭირო არაა რელიგიური დაწესებულებანი), ამდენად იგი მიჩნეულია პროგრესულ მოვლენად... მისტიციზმი საბოლოოდ ფილოსოფიიდან გადახვეულა[5].

დაკვირვებამ გვიჩვენა, რომ დ. გურამიშვილის მიერ სულიერი

---

1 ნ. ნათაძე, ლიტერატურული წერილები, გვ. 220.

2 Н. Бердяев, Смысл творчества, М., 1916, გვ. 290—291; მ. მახარაძე, არეოპაგიტიკის ფილოსოფიური წყაროები, გვ. 31—32.

3 Философская энциклопедия, т. III, 1964, გვ. 455.

4 მ. მახარაძე, არეოპაგიტიკის ფილოსოფიური წერილები, გვ. 31.

5 იქვე, გვ. 30—31.

მზის ძიება, ღვთაების მისტიკური ჰვრეტა და ამავე გზით მისი მიწვდომა, რამაც პოეტი არეოპაგიტულ მისტიციზმამდე მიიყვანა, გამჟღავნებულია არა მთელი „დავითიანის“ მანძილზე, არამედ ოდენ ე. წ. დაღესტნური ციკლის ლექსებში: „ოდეს დავითს ტყეობასა შინა სციოდა და მზე ღრუბლის გამო თვალით არა ჩნდა, იმაზე თქმული“, „მზეთა-მზის ვედრება დავითისაგან, მზის თხოვნა დასათბობლად ტირილითა თუ სიმღერის ჴმითა“.

სამართლიანად შენიშნა ნ. ნათაძემ, რომ დ. გურამიშვილისათვის რელიგიის უმაღლესი გამოვლინება არის ადამიანის პიროვნული კონტაქტი ღმერთთან, „ინდივიდუალური რელიგია და არა ეკლესიურად ორგანიზებული რელიგია, ღმერთთან კონტაქტი ეკლესიის გზით“[1]. ეს განსაკუთრებით ზემოთ დასახელებულ ლექსებზე ითქმის. თავის სამკვიდროს მოწყვეტილი და მაჰმადიანურ გარემოცვაში მოხვედრილი პოეტი მწარედ განიცდის ქრისტიანული ღვთისაგან დაცილებას, მისგან გაუცხოებას. სწორედ აქ მძაფრდება დ. გურამიშვილის წყურვილი ღვთაების მისტიკური გზით წვდომისა. „დავითიანში“ არეოპაგიტული მისტიციზმის შემოჭრაზე მსჯელობისას სწორედ ამას უნდა მიექცეს განსაკუთრებული ყურადღება.

ფსევდოდიონისე არეოპაგელის თვალსაზრისით, „რამეთუ ვერვე კმა ვართ მიმხედველად ესოდენ დიდისა მის მზისა მიმართ, ამისთვის ესე განგვიხილავს თავთა თვისთათჳს და უწყით, ვითარმედ ვერ ძალ-გვიც ხელ-ყოფად, დატევნად და აღწერად საღმრთოთა მათ ხედვათა მისცა. ვერცა გამოესთარგმანებთ“[2].

ემყარება რა დ. გურამიშვილი ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის კონცეფციას ღმერთის „მიუწვევნელ ნათელში“ სუფევის შესახებ, პოეტურად ასე აყალიბებს თავის შეხედულებებს:

„მზევ, საცნობლად შენსა მჳვრეტსა
თავბრუს ასხამ, შეაქ რეტსა.
გიმართავს ვერ მართლა თვალსა,
ვერ სცნობს შენს გზასა და კვალსა“ (76).

პლოტინესა და ფსევდოდიონისე არეოპაგელის მოძღვრების თანახმად ღმერთის წვდომა შესაძლებელია უპირველესად ექსტაზის

---

1 ნ. ნათაძე, ლიტერატურული წერილები, გვ. 220—221.

2 პეტრე იბერიელი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი), შრომები, გვ. 28.

შეშვეობით. ეს იმას გულისხმობს, რომ ადამიანმა უარყოს ყოველგვარი სიამოვნება, სიკეთე, რაც ხორცთან არის კონტაქტში. კერძოდ, ადამიანი უნდა გავიდეს თავისი სულითურთ სხეულის, ხორცის ტყვეობიდან.

დ. გურამიშვილის სასულიერო თხზულებებშიც საკმაოდ ფართოდ შეინიშნება სულის პრიმატისა და ხორცის უარყოფის ჩვენებანი, როგორც გზა ღმერთთან მიახლოებისა და სასუფეველში დამკვიდრებისა. მრავალთაგან რამდენიმე ნიმუშს დავიმოწმებთ: „ვის უყვარხარ, მიაჩნიხარ, თუმც არ იცის, სადაც ზიხარ. შენთვის სწვავს ჯორცსა და ძვალსა... ის სცნობს შენს გზასა და კვალსა“ (77); „ამად სჯობს ჯორცი უვარჰყო, სულსა ულოცო, უწირო“ (105); „ჯორცია მიწა, ტალახი, საწუთროს ფეჯით ნალაჯი; სული უსხეულ მყოფელი, აქვს საუკუნო სოფელი. ჯორცი ჴკვდარ-ჯმელი ბალახი, აყოებულად ნანახი: სული ცხოვრების მპყრობელი, ვით ბაზმა გაუქრობელი“ (149). ამ მხრივ ინტერესს იწვევს ვრცელი ლექსი „სულის ამბავი“, რომლის ანალიზს აქ არ შევუდგებით.

არეოპაგიტიკის კონცეფციით, ღმერთთან მისვლისა და მისი ხილვის ერთ-ერთი მთავარი გზაა ლოცვა: „რამეთუ ჯერ-არს ჩუენდა პირველად ლოცვისა მიერ აღსვლად მისსა მიმართ... ხოლო ჩუენ თავთა ჩუენთა ლოცვით აღვისევანებთ უმაღლესთა მიმართ აღხილვათა საღმრთოჲსა სახიერებისა შარავანდედთაჲსა“[1]. იოანე დამასკელის თანახმად, „ლოცვაჲ არს აღსლვაჲ გონებისაჲ ღმრთისა მიმართ ანუ თხოვნა ჯეროვანთა ღმრთისაგან“[2]. ამერიკელი ავტორის რ. თჰოულესის აზრით, მისტიკოსი არის ადამიანი, რომელიც ლოცვას განიცდის სავსებით სპეციფიკურად. ლოცვის დროს პიროვნებაში ხდება ფსიქიკური ცვლილებები, ადგილი აქვს ე. წ. მისტიკურ მოქცევას, ხილვებს, თავისებურ გამოთქმებს... მაგრამ მისტიკური სულიერი მდგომარეობისათვის ზოგადად მიჩნეულია ჭვრეტა (კონტემპლაცია), ჭვრეტას თვითონ მისტიკოსები ახასიათებენ, როგორც

---

1 პეტრე იბერიელი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი), შრომები, გვ. 25.

2 რ. მიმინოშვილი, იოანე დამასკელის „გარდამოცემის“ ქართული რედაქციები, ხელნაწ., ნაწილი II, გვ. 469.

ღვთის არსებობის ჩვენს შიგნით „გამოუთქმელ აღქმას“, „ექსპერიმენტულ ცოდნას“, ღვთის უშუალო წვდომას[1].

„დავითიანს“ მსჭვალავს ლოცვის მოტივი. ვ. ნორაკიძის დაკვირვებით, „ვედრებებში, ლოცვებში, ღმერთთან გამოსაუბრებებში ახდენდა იგი (დ. გურამიშვილი — ტ. მ.) საკუთარი, არარეალიზებული ფიქსირებული განწყობების, განუხორციელებელი მოთხოვნილებების პროექციას“[2]. ჩვენთვის მთავარი ის არის, რომ დ. გურამიშვილი ღმერთთან მისაახლოებელ გზად ლოცვას ირჩევს და ამით იგი გენეტიკურ მიმართებაშია ფსევდოდიონისე არეოპაგელთან. ამ მხრივ აღსანიშნავია პოეტის ისეთი ნაწარმოებები, როგორიცაა: „ლოცვა, ოდეს დავითს ტყვეობასა შინა მოშივდა და ღმერთს პური სთხოვა“, „ოდეს დავით ავის დრისაგან შეწუხებული სვინდისის მხილებით ელვისაგან გამოქობილი კლდე იპოვნა და იმას შაეფარა, იქიდამ გამოსულმან ილოცა“, „უცხოთ ნახვის შიშით მუკლთმოჭრის დროს დავითის ლოცვა და გალობა“ (80, 85, 89).

ერთ-ერთ ლექსში („სიმღერა“...) კი დ. გურამიშვილი ყრმას ასე მოძღვრავს:

„შეიყვარე საყვარელი, ანებიარეო,
არაფერი მიაყენო საუდიარეო...
ილოცე და იმარხულე და ეზიარეო“ (125).

„დავითიანის“ მისტიკურ ფილოსოფიაზე მსჯელობისას მიზანშეწონილი ჩანს ს. ცაიშვილის თვალსაზრისის გაზიარება: „დ. გურამიშვილის მისტიკური ხილვა და ზეცისაკენ მიმართული ღაღადისი არაა მხოლოდ ეგზალტირებული ჰვრეტა მისტიკური ქვეყნისა, ან ცდა მასთან სიახლოვით საკუთარი თავის გაქრობისა; დ. გურამიშვილის ჰიმნი ადამიანის მწუხარე სიმღერაა. მასში გამოსჭვივის საკუთარი უბედურებითა და ქვეყნის უკუღმართობით შეწუხებული კაცის ჩივილი, რომელსაც ერთადერთი იმედი ზებუნებრივ სამყაროში ეგულება“[3].

---

1 ვ. ნ ო რ ა კ ი ძ ე, დავით გურამიშვილი, ფსიქოლოგიური პორტრეტი, გვ. 139.

2 ი ქ ვ ე, გვ 61—62. შენიშნულია, რომ ქართველ ჰაგიოგრაფთა შემოქმედებაში ლოცვა-ვედრება თვითგამოხატვის, სულის მღვიძარობის ერთ-ერთი ძირითადი გამოვლინება იყო (ო. გ ვ ე ტ ა ძ ე, ქართული ჰაგიოგრაფიის სიუჟეტისა და კომპოზიციის საკითხები, საკანდიდატო დისერტაცია, ხელნაწ., 1984, გვ. 84).

3 ს. ც ა ი შ ვ ი ლ ი, შოთა რუსთაველი—დავით გურამიშვილი, გვ. 210—211.

პლოტინე აღნიშნავდა, რომ პირველმიზეზისაკენ მისწრაფება შეუძლია იმას, ვინც ფილოსოფიური უნარითა და შემართებით არის დაჯილდოებული. მისტიკურ ჭვრეტისას ადამიანის აზროვნება ძალას კარგავს, ვინაიდან მისი ყურადღება დაპყრობილი აქვს სიკეთეს (ღმერთს). ეს შეხედულება გაზიარებული ჩანს არეოპაგიტიკაშიც. დ. გურამიშვილის პოეზიაში კი ამ მხრივ უაღრესად საინტერესო ასპექტები შეინიშნება. პოეტი ამგვარი მისტიკურ ჭვრეტის დროს ინარჩუნებს აზროვნების უნარს. უფრო მეტიც, იგი ცდილობს ჭკუა-გონებით მიწვდეს ღმერთს:

„თუმცა ვხედავ, დავალ ბეცად,
ჭკუითა გსაზრავ ქვეყნით ზეცად.
მეგულვი შენ ჩემად მჭსნელად,
შემჭმნიხარ ჭკვითა საძებნელად“ (77).

ჭკუა არის აზროვნების უნარი, გონება. არეოპაგიტიკისა და საერთოდ მისტიკურ-თეოლოგიური ფილოსოფიის ღრმად მცოდნე დ. გურამიშვილი აქ უშვებს უპრეცენდენტო შემთხვევას, რითაც მის ნააზრევს განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება. იგი სპეციალური დაკვირვების საგანია, მაგრამ ამჯერად აქ დავსვათ წერტილი.

§ 3. „ფილასოფოსი ეპიკურ“. „დავითიანის“ მკითხველს კარგად მოეხსენება, რომ დ. გურამიშვილი ზოგიერთ ფილოსოფოსს ახსენებს კიდეც. ამ მხრივ ინტერესს იწვევს ეპიკურეს პიროვნება და და მისი მოძღვრების საჭიროებისამებრ პოეტის მიერ გათვალისწინება. იცნობდა თუ არა დ. გურამიშვილი უშუალოდ ეპიკურეს ნააზრევს, ძნელი სათქმელია. უფრო სარწმუნო ის არის, რომ მის ფილოსოფიას პოეტი ეცნობოდა და ითვისებდა ძირითადად რუსული თარგმანების წყალობით.

„დავითიანში“ ეპიკურეს მოძღვრების შემოჭრას აქვს თავისი საფუძველი და გამართლება. საქმე ისაა, რომ „დავითიანი“ მოიცავს საერო და სასულიერო ხასიათის ძეგლებს. თავის საერო ნაწარმოებებში დ. გურამიშვილი სიცოცხლის, ამქვეყნიური ცხოვრების ღრმად მოყვარული და შემფასებელია. იგი მძაფრად განიცდის სიკეთის არსს, ბუნების სიმშვენიერეს, გაზაფხულის სიამტკბილობას, სიყვარულს და მით გამოწვეულ ვნებათა ღელვასა და სიამოვნებას. იგი სასტიკად ილაშქრებს ბოროტებისა და უგუნურების, გონებაში-

ვი სიჩლუნგის წინააღმდეგ. დ. გურამიშვილს თვალნათლივ აქვს წარმოდგენილი, რომ ადამიანმა თავისი ფიზიკური სიცოცხლის პერიოდში უნდა მოასწროს უკვდავების მოპოვება. კაცმა გეგმაზომიერად უნდა გამოიყენოს თავისი სულიერი ენერგია და დიდი შრომის შედეგად შექმნას ისეთი რამ, რითაც შთამომავლობის სიყვარულით ისარგებლებს და, ამდენად, ღრმა კვალს გაავლებს თავისი ქვეყნის ისტორიის ფურცლებს, თორემ ლოცვით, ცხოვრებისგან განდგომით, ხორცის დათრგუნვით და გულზე ხელების დაკრეფით, საიქიო ცხოვრების იმედით და სულის უკვდავებაზე მარტო ოცნებით ვერაფერს გახდება. ეს იდეა მსჭვალავს „დავითიანს“[1] და სწორედ აქ იყო მოსალოდნელი დ. გურამიშვილის შეხვედრა ეპიკურეს ნააზრევთან. პოეტი მისტირის უშვილობას, გრძნობს და მწარედ განიცდის, რომ ფიზიკური მემკვიდრის სიხარულისგან შორს გასტყორცნა განგებამ. მისი ცხოვრების დღის წესრიგში დგება მთავარი საკითხი — შთამომავლობას დაუტოვოს მოსაგონებლად „დავითიანის“ სახით თავისი სულიერი მემკვიდრეობა:

„მომხსენებელი არ მრჩების, მაშფოთებს, ეს მაღონებსა;
ცოდვის მუხრუჭით შეკრულსა, ვამე, ვინ მამიფონებსა?
თუ არ შევკრებ და არ უძღვნი ყრმათ იავარდის კონებსა.
ცოცხალიც არვის ვახსონვარ, მკვდარს ვინღა მამიგონებსა?!“ (29).

აი, როგორ ელოლიავება თავის თხზულებათა კრებულს, როგორც უკვდავების საწინდარს, პოეტი:

„მე უშვილომ ეს ობოლი მძლივ გავზარდე დიდის ჭირით:
რაც ვიცოდი საცოდნელი, მას ვასწავლე სიბრძნე-მცირით“ (23).
„ამად ამ წიგნსა სახელად უწოდე „დავითიანი“,
დავით შევაწყევ, შევკონე, ვით ვარდნი და ვით იანი“ (266).

პოეტი დაუმწუხრებია იმას, რომ მოუცლელობის გამო ვერ აზერხებს თავისი სათქმელის ბოლომდე გადმოცემას, ე. ი. დ. გურამიშვილის წინაშე იდგა მთავარი საკითხი — მოცალეობის განცდა. მისი ბიოგრაფიიდან ვიცით, რომ „ქართლის ჭირის“ ავტორს ათეულობით წლების განმავლობაში მშვიდი და მყუდრო ცხოვრება არ ჰქონია. იგი მძიმედ განიცდის ამას და ამბობს:

---

1 იხ. ტ. მოსია, დავით გურამიშვილის პოეტური სამყარო, „რიწა“, სოხუმი, 1980, გვ. 163—166.

„რაც დამრჩა, ვერ ვსთქვი, მეწადა მეთქვა გრძლად, თავი მეცადა.
ვერა ვსთქვი, მოცლას უცდიდი, ნეტამცა არა მეცადა!
მესწრაფა სევდის ლახვარი, საკვდავად გულსა მეცა და“ (23).

დ. გურამიშვილის დამოწმებულ სტრიქონებს მოცალეობის შესახებ ეპიკურეს ნააზრევამდე მივყავართ. მოვუსმინოთ ეპიკურეს: „ჩვენ ერთხელ დავიბადენით, ორჯერ დაბადება არ შეიძლება და მარადიულობის განმავლობაში არ უნდა ვიყოთ. შენ კი, რომელიც არა ხარ ხვალინდელი დღის პატრონი, გადასდებ ხოლმე მხიარულებას, მაგრამ ამ გადადება-გადადებით სიცოცხლე იღუპება და თითოეული ჩვენთაგანი კვდება ისე, რომ მოცალეობა არა ჰქონია“[1].

ერთობ საინტერესოა ეპიკურესა და დ. გურამიშვილის შეხედულებათა თანხვდენა სიკვდილის არსზე მსჯელობისას. აქ მხედველობაში ვღებულობთ არა იმდენად გენეტიკურ კავშირს, არამედ ტიპოლოგიურ მსგავსებას.

ეპიკურე იტყვის: „ბრბო ხან გაურბის სიკვდილს, როგორც უდიდეს ბოროტებას, ხან კი ძლიერ სურს იგი, როგორც ცხოვრების ბოროტებათა შეწყვეტა. ბრძენი კი არც სიცოცხლეს გაურბის და არც სიკვდილისა ეშინია, რადგან სიცოცხლე მას არ ამძიმებს, არც სიკვდილი წარმოუდგენია მას დიდ ბოროტებად“[2].

საქმე ისაა, რომ დ. გურამიშვილს, როგორც ბრძენ კაცს, დაძლეული ჰქონდა სიკვდილის შიში. მან თავისთავში მონახა ის შინაგანი სწორუპოვარი სულიერი ძალისხმევა და ენერგია, რომ ამისთვის მიეღწია. სიკვდილს იგი შეგუებულია, რადგან იცის: „ყველას გვეწვევის სიკვდილი, გვმართებს დაუხვედეთ მზათაო“. ან კიდევ: „მოვა და მომკლავს სიკვდილი, მას ვერცად დავემალები“ (166). რა დარჩა პოეტს სიკვდილის გაჭილიკებით მისივე ამაზრზენი აჩრდილისა და შიშის დათრგუნვის მეტი. მან იგრძნო, რომ „დავითიანით“ სიცოცხლეშივე დაამხო სიკვდილი და უკვდავების ბინადარი გახდა. ამიტომაა, რომ მას, ეპიკურესი არ იყოს, „სიკვდილისა არ ეშინია“. პოეტს სიცოცხლეშივე სჯეროდა უკვდავებისა:

---

[1] დ ე მ ო კ რ ა ტ ე, ე პ ი კ უ რ ე, ფრაგმენტები, წერილები, თარგმანი, ბერძნულიდან, კომენტარები და ნარკვევი დემოკრიტესა და ეპიკურეს ფილოსოფიის შესახებ თ. კ უ კ ა ვ ა ს ი, თბ., 1959, გვ. 219.

[2] ი ქ ვ ე, გვ. 207.

„მან დავით[1], თავის ბაღშია იმყნა ცხოვრების ხენია,
ტკბილის ნაყოფის მომბმელი, სამკურნლოს ცვარის მცხენია;
დაუჯდა მას ქვეშ ჩირდილსა, არა სწვავს მას სიცხენია.
იმ უკვდავების სასმლითა მითვრა და მით მოლხენია“ (226)[1].

ეპიკურე მოძღვრავს ადამიანს, რომ გაუმაძღრობა, მეტი ქონების დაგროვებისაკენ მისწრაფება ზიანის მომტანია მისთვის. მთავარია ზომიერების გრძნობით აღჭურვა, მცირედით დაკმაყოფილება: „ვისთვისაც მცირედი საკმარისი არაა, მისთვის არაფერი არაა საკმარისი“[2].

დ. გურამიშვილის ეთიკური პოეზიის დევიზიც ეს არის, იგი ამ პრობლემას არაერთგზის უბრუნდება.

ეპიკურეს აზრით, „კუჭი კი არ არის ამოუვსები, როგორც ბრბო ამბობს, არამედ მცდარი შეხედულება კუჭზე, როგორც ამოუვსებზე“. დ. გურამიშვილი კი ასე შთააგონებს გაუმაძღარი ბუნების ადამიანებს:

„ვეჭობ ის იყოს ორგული, ვინც გახლავთ წინამძღომელი:
თვალ-გული ხარბი, ანგარი, მუცელი გაუძღომელი“ (171).

მართალია, ადამიანის გაუმაძღარი ბუნების კრიტიკის შესახებ არაერთი წყარო დაიძებნება, მაგრამ ამ შემთხვევაში ჩვენ გვაინტერესებს დ. გურამიშვილის შეხედულების ტიპოლოგიური მსგავსება ეპიკურეს აზრთან.

ეპიკურეს ნააზრევის გაცნობით ვრწმუნდებით, რომ „უღვთო ფილოსოფოსი“ არ ეპუება ყოველივე იმას, რაც ბუნებრივი არ არის, რაც ადამიანის ბუნების საპირისპიროა. როგორც შენიშნულია, ეპიკურესათვის უმაღლესი კანონმდებელია ბუნება, ბუნებრივი[3]. გავიხსენოთ სათანადო პასაჟი ეპიკურეს ფილოსოფიური მოძღვრებიდან: „შენგან შევიტყვე, რომ განსაკუთრებით ძლიერ ელტვი ხორციელ სიყვარულს. თუ არ არღვევ კანონებს, არ არყევ კარგ ჩვეულებებს, მახლობელთაგან არავის არ აწუხებ, ხორცს არ ვნებ, დაიკმაყოფილე შენი მიდრეკილებები ისე, როგორც გსურს“[4]. „ქაცვია მწყემ-

---

1 აქ დავით წინასწარმეტყველზეა საუბარი, მაგრამ მასში დ. გურამიშვილის პიროვნების ამოკითხვა არ ძნელდება. პოეტი იმავე აზრს ავრცელებს თავისთავზე.

2 დ ე მ ო კ რ ი ტ ე, ე პ ი კ უ რ ე, ფრაგმენტები, წერილები, გვ. 234.

3 ი ქ ვ ე, გვ. 37.

4 ი ქ ვ ე, გვ. 223.

სის“ გაცნობისას გეჩვენება და მტკიცედ რწმუნდები, რომ თითქოს დ. გურამიშვილი ამ მცნებით ხელმძღვანელობდაო. საქმე ეხება ქაცვია მწყემსისა და მისი სატრფოს ურთიერთდამოკიდებულებას, ასევე ქაცვია მწყემსის მშობლების წარსულ სასიყვარულო თავგადასავალს. დ. გურამიშვილი მომხრეა ბუნებრივი სიყვარულისა და „სჯულიერი“, ე. ი. კანონიერი ქორწინებისა, ქაცვია მწყემსი ასე არიგებს სატრფოს:

„უშჯულოებით შეყვარებულნი
ტყეში დადიან შეფარებულნი;
ჯაგებში ძვრებიან,
ავს საქმეს შერებიან,
აქვთ დიდი შიში“ (189).

ასეთი სიყვარული და ურთიერთობა ქალ-ვაჟისა სამარცხვინოა, იგი ყოველგვარი ეთიკური ნორმებისაგან გადახვევაა. როდესაც ქაცვია მწყემსის მამამ სატრფოსთან თავი ვერ შეიკავა და „მოიწადინა გოგოსთან წოლა“, სატრფომ უარი განუცხადა და წინ გადაეღობა მის ვნებათა ღელვას, თანაც ასე გაიმართლა თავი: ჯვარდაუწერლად ჩვენი ასეთი უზნეო საქციელი არაბუნებრივი და „უშჯულოებით“ ნასაზრდოები იქნება, სახელი გაგვიტყდება, ქვეყანა დაგვძრახავს, ჩვენზედ იტყვიან: „საქმე ქნეს ურცხვადაო“, „გვარი მოსთხარე და ნათესავი; სირცხვილით დასჭერ სუყველას თავი“ (191). ვნებააშლილ საქმროს გოგო ემუდარება:

„მე შენს საცოლოს, შენს შესართავსა,
ნუ იქ, სირცხვილით ნუ მამჭრი თავსა!
სჯობს, გამომჭრა ყელი
და არ მახლო ჯელი ჯერ საამისოდ“ (193).

ეპიკურეს მსგავსად, დ. გურამიშვილიც ამართლებს ბუნებრივ, ხორციელ სიყვარულს იმ შემთხვევაში, თუ ტრფობის ობიექტები არ არღვევენ კანონებს, იქცევიან „სჯულიერებით“, არ არყევენ კარგ ჩვეულებებს, მახლობელთათვის არ იქნებიან სამარცხვინონი, სასაცილონი; არ დაშლიან „შჯულთ უწესურად“ სიყვარულის ზიდს. ქალ-ვაჟის არაბუნებრივ, „უშჯულო“ საქციელს პოეტი ცოდვის არსთან ათანაბრებს.

საგანგებოდ უნდა შევნიშნოთ ის გარემოება, რომ როგორც ეპიკურეს, ასევე დ. გურამიშვილის ეთიკაც ადამიანის გონებრივ

და ზნეობრივ განთავისუფლებას აყენებს წინა პლანზე. იგი ქადაგებს სამართლიანობას, ქველმოქმედებას, გონიერებას („ყრმავ, გონება უგუნური აგონიარე, არაფერი ჩაიდინო საუდიარე“).

ეპიკურე ერთგან წერს: „ადამიანთა უმრავლესობისათვის სიმშვიდე არის გაშეშება, მოძრაობა კი თავაწყვეტილობა“[1]. ამ შეხედულებას უთუოდ ენათესაება დ. გურამიშვილის შემდეგი სტრიქონები: „ძალ-მოკლებულ არს მცონარი, ვითა მდინარე მდორია; მჯნემან, ვით ჩქარმან წყაროსან, განხეთქოს მთა და გორია“ (79).

როდესაც დ. გურამიშვილის მხრივ ეპიკურეს ფილოსოფიურ შეხედულებებთან მიმართებაზე ვმსჯელობთ, საგანგებოდ საილუსტრაციოდ უნდა მოვიტანოთ ერთი სტროფი „დავითიანიდან“, სადაც „უღვთო ფილოსოფოსის“ მოძღვრების პერიფრაზირებულ გადმოცემასთან გვაქვს საქმე. ლექსში „საქონლის შეკრებისათვის“ პოეტი საკმაოდ სრულად გვიხასიათებს ჭკუას, ცოდნას, ბედს, ნდომას და ა. შ. დ. გურამიშვილი სწორედ ნდომის არსის გარკვევისას მოუხმობს ეპიკურეს სახელს, რათა მკითხველს უფრო განუმტკიცოს შეგნება იმისა, რომ „ნდომა მიიყვანს მიმყოლსა შესარცხვენს, წარსაწყმენდელსა“ (36). პოეტი წერს:

„ფილასოფოსი ეპიკურ გვაუწყებს, ამას გვპირდება:
აგებულობით მყოფელი აროდეს გაღარიბდება.
თუ კაცი ნდომას მიჰყვების, მიდღეში არ გამდიდრდება,
როცა პატარას იშოვნის, მერმე დიდს მაეკიდება“ (36).

ე. მაღრაძის დაკვირვებით, ეს აზრი ეპიკურეს გამოთქმული აქვს შემდეგი სახით: „ის, ვინც მისდევს ბუნებას და არა ფუჭ შეხედულებებს, ყველგან კმაყოფილია იმით, რაც აქვს, რადგან იმის მიმართ, რაც ბუნებისათვის საკმარისია, ყოველი ქონება არის სიმდიდრე, ხოლო განუსაზღვრელი სურვილების მიმართ უდიდესი სიმდიდრეც კი არის არა სიმდიდრე, არამედ სიღარიბე“[2].

საკითხთან დაკავშირებით საგანგებოდ შევნიშნავთ, რომ ეპიკურეს აზრი ნდომის შესახებ თითქმის ანალოგიურად აქვს გალექსილი ვახტანგ მეექვსეს. მხედველობაში გვაქვს „სიბრძნე მალაღობელი“, სადაც ვკითხულობთ:

---

[1] დემოკრიტე, ეპიკურე, ფრაგმენტები, წერილები, გვ. 219.
[2] იქვე, გვ. 232.

„იტყვის ეპიკურ მსწავლული: ასეა შესაგონია,
აგებულობით თუ იცი, მეტი არ მოგიგონია.
გარდგემატების სიმდიდრე სხვათაგან გაუგონია,
ნდომისა მიმდევნებელი სიგლახის მოსაგონია“[1].

ვფიქრობთ, დ. გურამიშვილისა და ვახტანგ მეექვსის შეხვედრა ეპიკურეს შეხედულებასთან განპირობებულია რუსული „აპოფთეგმატის“ ქართული რედაქციის მეშვეობით, რომელშიც თავმოყრილია ანტიკური ხანის ფილოსოფოსთა და პოლიტიკურ მოღვაწეთა ზნეთსწავლულობის ბრძნული აფორიზმები, სენტენციები და გნომები. ეს „აპოფთეგმატა“ ანუ „სიტყვის-გება სოგრატისი და სხვათა ფილოსოფოსთა“ ქართულ ენაზე თარგმნილია ვახტანგ მეექვსის სურვილითა და დავალებით, ერასტი თურქესტანიშვილის მიერ მოსკოვში. ამ კრებულში ერთგან ვკითხულობთ: „ეპიკურ იტყოდა: აგებულებით თუ იქნები, არასდროს არ გაღარიბდები და, თუ ნდომით იქნები, არაოდეს არ გამდიდრდები“[2]. ამ ფრაზის ლექსითი ვარიანტია ჩვენ მიერ ზემოთ ციტირებული სტრიქონები დ. გურამიშვილისა და ვახტანგ მეექვსისა.

როგორც ვნახეთ, დ. გურამიშვილს ეპიკურესთან მრავალი შეხების წერტილი აქვს, მაგრამ ეს იმას როდი ნიშნავს, თითქოს იგი ეპიკურეს ფილოსოფიური მოძღვრების თანამიმდევრული დამცველი იყო. არა. სასულიერო ხასიათის თხზულებებში პოეტი დიამეტრულად ეწინააღმდეგება ეპიკურეს და ეს არცაა მოულოდნელი.

გარდა ამისა, „დავითიანი“ უხვ მასალას გვაწვდის იმის შესახებ, რომ დ. გურამიშვილი ფართოდ მიმართავდა და იყენებდა ანტიკური ხანისა და მომდევნო პერიოდის ფილოსოფოსთა ნააზრევს, იღებდა მათი მოძღვრებიდან მისთვის საჭიროს, აუცილებელს და აჰყავდა იგი ახალ პოეტურ სიმაღლეზე. აქვე ისიცაა გასათვალისწინებელი, რომ დ. გურამიშვილის მიერ ცნობილ ფილოსოფოსთა ბრძნული გამონათქვამებით სარგებლობის ფაქტი იმას როდი ნიშ-

---

1 ვახტანგ მეექვსე, ლექსები და პოემები, ა. ბარამიძის რედაქციით, თბ., 1975, გვ. 136.

2 სიტყვის-გება სოგრატისი და სხვათა ფილოსოფოსთა, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, შესავალი, შენიშვნები და ლექსიკონი დაურთო ლ. ძოწენიძემ, თბ., 1978, გვ. 65. ქვემოთ: „აპოფთეგმატა“, გვერდებს ტექსტშივე ფრჩხილებში ვუთითებთ.

ნავს, თითქოსდა პოეტი ყოველი მათგანის ფილოსოფიური და მსოფლმხედველობრივი სისტემის მიმდევარი და გამტარებელი იყო თავისი შემოქმედებითი ცხოვრების მანძილზე. დ. გურამიშვილს შემუშავებული ჰქონდა საკუთარი მსოფლმხედველობა, ფილოსოფიური თვალთახედვა და სხვა ფილოსოფოსთა ნააზრევს ანგარიშს უწევდა იმდენად, რამდენადაც იგი მის კონცეფციას ექვემდებარებოდა და სათანადო სინათლე შეჰქონდა მასში.

§ 6. მხოლოდ პარალელები. XVIII საუკუნის რუსეთში დიდი პოპულარობა მოიპოვა აპოფთეგმათა კრებულმა — „სიტყვის-გება სოგრატისი და სხვათა ფილოსოფოსთა“. იგი, როგორც სამეცნიერო ლიტერატურაშია შენიშნული, 1711 წლიდან 1781 წლამდე 9-ჯერ გამოიცა. თარგმანს საფუძვლად დასდებია პოლონელი ბენიაშ ბუდნის „აპოფთეგმატა“ (XVII ს. დამდეგი). მიიჩნევენ, რომ მისი კრებულის საფუძველი ყოფილა პლუტარქეს მიერ შეკრებილი პოპულარული ისტორიები ძველ ფილოსოფოსებზე[1]. ლ. ძოწენიძის მიხედვით არქეტიპი ბენიაშ ბუდნის კრებულისა ამჟამად დაკარგულია. იგი თვლის, რომ ძირითადი წყარო ბუდნის კრებულისა იქნებოდა ანტიკური სამყაროს ფილოსოფოსთა ნააზრევი. კერძოდ, მას უნდა ესარგებლა შემდეგი წყაროებით: ქსენოფონტეს „მოგონებები სოკრატეზე“, „სოკრატეს აპოლოგია“, პლატონის „სოკრატეს აპოლოგია“, „კრიტონი“, იოანე სტობელის ანთოლოგია და სხვ.[2].

„აპოფთეგმატაში“ თავმოყრილია ანაქსიმენეს, ანაქსაგორას, პლატონის, არისტოტელეს, დემოკრიტეს, დიოგენეს, ეპიკურეს, ძენონის და სხვ. ბრძნული გამონათქვამები.

ზემოთ აღინიშნა, რომ „აპოფთეგმატამ“ ვახტანგ VI დააინტერესა და მისივე დავალებით მოსკოვში იგი უთარგმნია ერასტი თურქესტანიშვილს. შენიშნავენ, რომ ეს კრებული ქართული მწერლობის ისეთივე ძეგლია, როგორც დიდი მწერლების მიერ შექმნილი ლიტერატურის საუკეთესო ნიმუშები. იგი ჩვენი კულტურის შემადგენელი ნაწილია[3].

რუსეთში ვახტანგ VI-ის წრეში მყოფ სხვა წევრებთან ერთად

---

1 А. Л у ж н ы й, Древнепольская традиция в литературе русского просвещения, сб.: Русская литература XVIII века и ее международные связи, Л., 1975, გვ. 182—183.

2 სიტყვის-გება სოგრატისი და სხვათა ფილოსოფოსთა, გვ. 13—14.

3 იქვე, გვ. 24.

„აპოფთეგმატას“ დ. გურამიშვილის ყურადღებაც მიუქცევია. მისი მიმართება ამ კრებულთან ინტენსიურ ხასიათს ატარებს. პოეტი თავისი ინტერესის სფეროში აქცევს ტევადი აზრით დატვირთულ ბრძნულ გამონათქვამებს, უძებნის მათ სათანადო ადგილს და „დავითიანის“ სისხლხორცეულ ნაწილად ხდის. ამჯერად მხოლოდ ზოგიერთ პარალელს მივმართავთ, რაც კიდევ უფრო წარმოაჩენს დ. გურამიშვილის მიერ ფილოსოფიური წყაროებით სარგებლობის ფაქტს.

„აპოფთეგმატა“	„დავითიანი“
„კეთილის კაცის წესი არ არის, კაცს პირად აქებდეს და უკან კი სძრახავდეს“ (27).	„პირს-ფერობა, უკან ძრახვა არა თქმულა საფარსაგო“ (50).
„უკეთუ ავთვალადს შეირთავ ცოლად, ვერას მოისვენებ და, თუ ლამაზსა, ბევრს შეუყვარდები“ (54).	„ნუ გსურს ლამაზი, პირ-სირინოზი... ბევრი ჰყავს მას მტერი, მდევნელი და მჭერი“... (232).
„შენს უბედურობას შენის ნებით ნუ გამოაცხადებ, რომ შენს მტერს იამება“ (63).	„ამ ამბის თქმა გარჩევითა გულმან ამად არ მინება... მტერს შაესმის, ეამების, მოყვარეს კი ეწყინება“ (50).
„ჰკითხეს: ქალს რა უფრო მზითევი უნდა ჰქონდეს? მიუგო: „სიწმინდე და ნამუსი“ (64).	„ქალს გასათხოვარს, საქმროდ მოწეულს, უჯობს სიწმინდე საცმელს ძოწეულს“ (192).
„უნაყოფობა სჯობს ბოროტის შვილის ყოლასა“ (67).	„სჯობს ყოლა უწვრთის ძაღლისა, უწვრთნელის შვილის ყოლასა“ (30).
„ბრძნის კაცის წესი არ არის, რათა პურს თვითონ ეძიებდეს“ (68).	„ბრძენი პურთათვის ჩემსავით მუჯლთ არვის მოექნებისა“ (32).
„ჰკითხეს: „რა განყოფილება აქვს ჭკვიანსა და გიჟსა? მიუგო: „რაც მკვდარსა და ცოცხალსა“ (36).	„თქმულა: „სიბრძნესთან ნა-გიჟე, ვითა ცოცხალთან მკვდარია“ (28).

გ. ნატროშვილს მიაჩნია, რომ ამ უკანასკნელ სტრიქონებში გატარებული აზრი დ. გურამიშვილს შეთვისებული აქვს უკრაინელი პოეტისა და ფილოსოფოსის გ. სკოვოროდას მეშვეობით. უკ-

რაინელი ფილოსოფოსი წერს: არ შემცდარა ბრძენი, რომელმაც ცოდნასა და უვიცობას შორის იგივე საზღვარი დასდო, რაც სიკვდილსა და სიცოცხლეს შორის[1]. გ. ნატროშვილი ამასთან დაკავშირებით აღნიშნავს, რომ აქ გ. სკოვოროდა და დ. გურამიშვილი თითქმის სიტყვასიტყვით იმეორებენ ერთიმეორის აზრებს[2]. მიგვაჩნია, რომ ამ შემთხვევაში ორივე შემოქმედისათვის ამოსავალი პუნქტია „აპოფთეგმატა“. ცხადია, გ. სკოვოროდა სარგებლობდა მისი რუსული რედაქციით, დ. გურამიშვილი კი — ქართულით. ვფიქრობთ, ამ მომენტში გამოსარიცხია შეხედულება გ. სკოვოროდასთან „დავითიანის“ ავტორის შეხვედრის შესახებ. დ. გურამიშვილი მისდევს „აპოფთეგმატას“ ქართულ თარგმანს, სადაც გამოკვეთილად ჩანს აზრობრივთან ერთად ლექსიკურ-ტექსტობრივი სიახლოვეც.

ახლა სხვა ფილოსოფიური ძეგლიდანაც დავიმოწმოთ სათანადო პარალელები.

„მამათა სწავლანი“	„დავითიანი“
„შენ აღვირითა და ტაჯგანაგითა სწავლი ჰუნესა შენსა კეთილად სლვად“[3].	„რომ არ ვსწავლობდი, რად არა მცემდიან ტაჯგანალასა“ (30).
„ვინ არის კაცი, რომელსა ჰნებავს შენებაჲ ტაძრისაჲ თჳნიერ საძირკუველისა“ (177).	„წესია საშენთ აღმშენთა პირველ საფუძვლის დადება“ (28).
არეოპაგიტიკა	
„რანი არიან ძილნი და რანი მღვიძარებანი?“ (89).	„თუ არს ღვიძილი, რაღა არს ძილი?“ (163).
„სწავლანი და სიბრძნენი ფილოსოფოსთანი“:	
„დედაკაცი განკრძალული იძიე და ნუ შუენიერ, რამეთუ განკრძალული საუნჯე არს მოუკლე-	„ქალს ნუ უარყოფ თვალად ნასობით, თუ გწადს სიცოცხლე წელთა ასობით“ (236).

---

1 Г. С. Сковорода, Собрание сочинений, т. I, 1912, გვ. 360.

2 გ. ნატროშვილი, ვითა დაეღმდი, ისე გავთენდი, გვ. 89.

3 მამათა სწავლანი, X და XI სს. ხელნაწერების მიხედვით, გამოსცა ილ. აბულაძემ, ა. შანიძის რედაქციით, თბ., 1955, გვ. 148.

ბელ, ხოლო შუენიერი — იქუნეულებაა სამარადისოჲ“[1].

„ისოკრატ რიტორმან სწავლულებისა ვიდრემე ძირი მწარედ თქუა, ხოლო ნაყოფი ტკბილად“. ან კიდევ: „სწავლულებისა ძირნი მწარე არიან, ხოლო ნაყოფნი — ტკბილ და შუენიერ“ (67, 85).

„ნუ გსურს ლამაზი პირსირინოზი“ (232).

„სწავლის ძირი მწარე არის, კენწეროში გატკბილდების“ (31).

„ბ უ ნ ე ბ ი ს ა თ ვ ი ს კ ა ც ი ს ა“

„სული რამეთუ უსხეულო არს, ყოველთა ზედა მიეფინების“ (54).

„აწ მომფინე სულია მამით გამოსულია“[2] (143).

გ რ ი გ ო ლ ნ ო ს ე ლ ი:

„იქმნა გუამი ესე ტაძარ და საყოფელ სულისა“[3].

„მუკლებმა რყევა დამიწყეს, ზე ტანმა შექმნა ზანზარი, ვეღარ დაიგნეს სვეტებმა და გარდაიქცა ტაზარი“ (93).

პლატონის შეხედულებით, ყოველი მოვლენა საწინააღმდეგო მოვლენიდან იბადება, ცოცხლები იბადებიან მკვდრებისაგან. ამიტომ მკვდრები ნამდვილი მკვდრები კი არ არიან, არამედ არსებობენ მეორე სამყაროში[4]. ანალოგიური კონცეფცია დასტურდება „დავითიანში“: „ცოცხალნი შობენ მკვდართა და მკვდარნი ცოცხალთა ბადებენ“ (153).

დ. გურამიშვილი ლექსში „საქონლის შეკრებისათვის“ გარკვეულ ადგილს უთმობს ნდომაზე თავის შეხედულებათა გადმოცემას:

---

1 სწავლანი და სიბრძნენი ფილოსოფოსთანი, გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო ი. ლ ო ლ ა შ ვ ი ლ მ ა, თბ., 1969, გვ. 62.

2 შევნიშნავთ, რომ დემოკრიტეს სხეულებრივ არსებად ჰქონდა სული წარმოდგენილი, ხოლო არისტოტელესათვის სული იყო ფორმა, სხეული კი მატერია (თ. კ უ კ ა ვ ა, შემეცნების თეორიის პრობლემები ძველ ბერძნულ ფილოსოფიაში, თბ., 1965, გვ. 294).

3 უძველესი რედაქციები ბასილი კესარიელის „ექუსთა დღეთაჲსა“ და გრიგოლ ნოსელის თარგმანებისა „კაცისა აგებულებისათჳს“, გვ. 212.

4 თ. კ უ კ ა ვ ა, შემეცნების თეორიის პრობლემები ძველ ბერძნულ ფილოსოფიაში, გვ. 294.

„ჰკვის უკეთესი საქონლად არა რა საქონელია,
მაგრამ თუ ნდომა გულს აბრმობს, არ აღეილ საშოვნელია“;
„ნდომა ბნელს ნათლად აჩვენებს, დანაბრმობს ნათლად მხედველსა...
ნდომა მიიყვანს მიმყოლსა შესარცხვენს, წარსაწყმენდელსა“ (36).

ვფიქრობთ, ნდომაზე პოეტის ამგვარი წარმოდგენის ჩამოყალიბებას არეოპაგიტიკამ შეუწყო ხელი: „ვითარ იგი ტრფიალი სიძვისაჲ დაღაცათუ დაკლებულ არს კეთილისაგან პირუტყულითა მით გულის-თქუმითა, რამეთუ მით კერძოჲთა არცა არს, არსისათვის გული უთქუამს... არამედ ვითარცა ვინ თქუა, რაჲ არს ეშმაკთა შორის ბოროტი? ვეტყვთ, ვითარმედ რისხვაჲ პირუტყული, გულისთქუმაჲ უგუნური, ოცნებაჲ აღტაცებული“[1].

დ. გურამიშვილი „ქაცვია მწყემსში“ წერს: „შემთხვევითი არს და არა ბედი“... „შემთხვევითი“ ცნებასთან დაკავშირებით შესაძლოა მას სცოდნოდა იოანე დამასკელის „დიალექტიკის“ ის მონაკვეთი („შემთხუევითისათჳს“), სადაც ავტორი მასზე ფართო წარმოდგენას გვიქმნის: „შემთხუევითი არს საქმე მომავალი და წარმავალი, რომელი-იგი გამოჩნდების და კუალად უჩინო იქმნების პირველ გახრწნისა მისისა, რომლისადა შემთხუეულ იყოს და თჳნიერ და ჴსნისა ნივთისა მის, რომელსა ზედა მდებარე იყოს“[2].

დაბოლოს ქართა სახელებზე შევაჩერებთ ყურადღებას. დ. გურამიშვილი „ქაცვია მწყემსში“ გვაცნობს შემდეგი სახის ქარებს: ევროსი, კეკია, ლიფსი, ზეფიროსი, ფვინიქსი, ბორია, ნოტოსი, არგესტი, აპილი, ერღასტი, თრასკე, ღივონტოს. კ. კეკელიძის დაკვირვებით, შესაძლებელია პოეტს ეს სახელები სულხან-საბას „სიტყვის კონიდან“ ჰქონდეს შეთვისებული, მაგრამ აღნიშნა მათი თვისებებისა რაღაც სხვა საბუნებისმეტყველო წყაროდან უნდა იყოს ამოღებული[3]. ე. მაღრაძის თანახმად, დ. გურამიშვილი ხმარობს ბერძ-

---

[1] პეტრე იბერიელი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი), შრომები, გვ. 47, 51.

[2] იოანე დამასკელი, დიალექტიკა, გვ. 88. შევნიშნავთ, რომ ს.-ს. ორბელიანს ცნება „შემთხვევითი“ „სიტყვის კონაში“ განმარტებული აქვს იოანე დამასკელის ენით. მას სიტყვასიტყვით გადმოუტანია ტექსტი. ცნობილია, რომ „დიალექტიკა“ თარგმნეს ეფრემ მცირემ და არსენ იყალთოელმა. სულხან-საბა მიმართავს არსენისეულ თარგმანს.

[3] კ. კეკელიძე, ეტიუდები, ტ. XIII, გვ. 128—129.

ნულ მითოლოგიასა და მწერლობაში კარგად ცნობილ ქარების ბერძნულ სახელწოდებებს[1].

ჩვენი ღრმა რწმენით, დ. გურამიშვილი ამ შემთხვევაში უშუალოდ იცნობს და ემყარება იოანე დამასკელის „გარდამოცემას". საილუსტრაციოდ მთლიანად მოვიტანთ ტექსტს, სადაც დ. გურამიშვილის მიერ მოცემული ქართა სახელები და მათი დახასიათება ზუსტად ემთხვევა იოანე დამასკელის წარმოდგენას და კონცეფციას: „ქარი არს სიმრავლე მჯურვალისა და ჰმელისა აღორთქლებისა, მოძრავისაჲ ქუეყანასა ზედა. ხოლო ქრიან ქარნი აღმოსავალით უკვე საზაფხულოჲთ კ ე კ ი ა, აღმოსავალით დღეთა განაწორებითაჲთ ა პ ო ლ ი ო ტ ი, აღმოსავალით, საზამთროჲთ ე ვ რ ო ს ი და დასავალით საზამთროჲთ ლ ი ფ ს ი, დასავალით დღეთა განაწორებისაჲთ ზ ე ფ ი რ ო ს ი, დასავალით საგაზაფხულოჲთ ა რ გ ე ს ტ ი, რომელ არს ო ლ ვ მ პ ი ა და ი ა პ ე ქ ს ი და ე რ ღ ა ს ტ ი. მერმე ნ ო ტ ო ს ი და ა პ ა რ კ ე ტ ი ა ურთიერთაჲ წინააღმდგომად ქრიან და ესრეთ საშუალ აპარკეტიის და კეკიისაჲ — ბ ო რ ე ა ს ი. ხოლო ევროსისა და ნოტოსისა საშუალი ფ ე ნ ი ქ ს ი, რომელთა — იგი ე ვ რ ო ნ ო ტ ო ს ა დ უწესენ. ხოლო საშუალ ნოტოსისა და ლივაჲსა — ლ ი ვ ო ნ ო ტ ო ს ი და ლ ე ვ კ ო-ნ ო ტ ო ს ი, ხოლო საშუალ აპარკეტიოჲსა და არგესტოჲსა თ რ ა ს კ ე ა ჲ, რომელ არს კ ი რ კ ი ო დ სახელდებული"[2].

დასკვნის სახით აღვნიშნავთ, რომ გამოვლენილი წყაროები და ხელშესახები პარალელები, ტექსტობრივი შეწამება და შედარებითი ანალიზი საფუძვლანად ადასტურებს „დავითიანზე" ფილოსოფიური მწერლობის მაქსიმალურ გავლენას, რაც დ. გურამიშვილისათვის ნიშნეულ და კანონზომიერ მოვლენად გამოიყურება. ეს წყაროები თავისუფლად შეიძლება ჩავთვალოთ აქტიურ საწყისად, მაიმპულსირებელ ძალად პოეტის შთაგონებისა და ფილოსოფიური მსოფლმხედველობისა, რომლის ღრმა მეცნიერული შესწავლა მომავლის საქმეა.

---

1 ე. მ ა ღ რ ა ძ ე, გოდება, გვ. 335.

2 რ. მ ი მ ი ნ ო შ ვ ი ლ ი, იოანე დამასკელის „გარდამოცემის" ქართული რედაქციები, ხელნაწერი, ნაწილი II, გვ. 389.

თავი III

დავით გურამიშვილი და სასულიერო ლირიკის ტრადიციები

ბიბლიურ მითოსთან და თეოლოგიურ-ფილოსოფიურ წყაროებთან დ. გურამიშვილის მიმართების გარკვევის შემდეგ საკითხი დაისმის ქართულ ჰიმნოგრაფიასთან მისი დამოკიდებულების შესახებაც. ეს სავსებით ლოგიკურია, რადგანაც, როგორც ითქვა, ქართველი ავტორის პოეტური თვითგარდასახვა არსებითად დავით წინასწარმეტყველის ფსალმუნთა წიაღში მოხდა. ეს უკანასკნელი კი სასულიერო პოეზიის საფუძველთა საფუძველს წარმოადგენს. ასე რომ, ჰიმნოგრაფიასთან დ. გურამიშვილის გენეტური კავშირი იმთავითვე იგულისხმებოდა „დავითიანის“ ავტორის პოეტურ თვითგარდასახვაში. ამასთანავე სასულიერო პოეზიასთან მის მიმართებას განაპირობებდა არა მხოლოდ საკუთრივ ესთეტიკურ-მხატვრული, არამედ იდეურ-მსოფლმხედველობრივი ინტერესებიც; ეს არცაა გასაკვირი, რადგანაც ქართლის ჭირით შეძრწუნებულმა პოეტმა ადვილად პოვა დასაყრდენი ადრეულ ნაციონალიზაციის გზაზე დამდგარ ეროვნულ ჰიმნოგრაფიაში.

როდესაც ვიკვლევთ ძველ ქართულ სასულიერო პოეზიასთან დ. გურამიშვილის გენეტური მიმართების საკითხს, იმთავითვე უნდა გავითვალისწინოთ შემდეგი გარემოება, რომ არცთუ იშვიათად ბიბლიური პოეტური ხატები „დავითიანში“ ჰიმნოგრაფიითაა გაშუალებული. ამიტომაც ზოგჯერ ჭირს კიდევაც იმის გარკვევა, ამა თუ იმ კონკრეტულ შემთხვევაში დ. გურამიშვილი ბიბლიას ემყარება თუ ჰიმნოგრაფიას.

§ 1. ბიბლიური პერსონაჟები. „დავითიანში“ მრავალ ბიბლიურ პერსონაჟთან გვიწევს შეხვედრა. აი, ისინიც: ადამი, ევა, აბელი, კაენი, აბრამი, სარა, ისაკი, მოსე, ნოე, სემი, ქამი, იაფეტი, იობი,

იესე, დავითი, სოლომონ ბრძენი, მარიამ ღვთისმშობელი, მელქოლა, ანა, იოკიმე, ელისაბედი, ლაზარე, იუდა, პეტრე და სხვ. ამათგან პოეტის სულიერ მემკვიდრეობაში განსაკუთრებული ადგილი უჭირავთ დავით-ფსალმუნთა ავტორს (დავით წინასწარმეტყველს) და მარიამ ღვთისმშობელს. თუ რამ განაპირობა დ. გურამიშვილის ინტენსიური მიმართება დავით-ფსალმუნთა ავტორთან, ამის შესახებ საგანგებოდ ვიმსჯელეთ ზემოთ. ამიტომაც აქ მხოლოდ ორიოდე სიტყვით გავიმეორებთ: დ. გურამიშვილის დაინტერესება ამ ბიბლიური პერსონაჟით სავსებით ბუნებრივი იყო, რადგანაც მისი პოეტური თვითგარდასახვა სწორედ დავითის ფსალმუნების წიაღში მოხდა. ამასთანავე, ჩანს, „დავითიანის“ ავტორს გაზიარებული ჰქონდა გადმოცემა, რომ ქართველი ბაგრატიონები ბიბლიური დავით წინასწარმეტყველის შთამომავლები[1], ანუ მისი „შრტოდ ახლოს მონაგვარნი“ იყვნენ.

რაც შეეხება მარიამ ღვთისმშობლის აქტიურ პერსონოფიცირებას „დავითიანში“, ამასაც თავისი საფუძვლები ჰქონდა. აქ უპირველესად ის ფაქტი უნდა აღინიშნოს, რომ ქართველთა წარმოდგენით, საქართველო სწორედ მარიამ ღვთისმშობლის წილხვდომილი იყო. ამიტომაცაა, რომ ქართულ ჰიმნოგრაფიაში დომინირებს ძე-ღმერთის დედის პოეტური ხატება. აქვე უნდა გავიხსენოთ, რომ ღვთისმშობლის კულტს უდიდესი მნიშვნელობა ჰქონდა ქართველი ხალხის შემდგომ კულტურულსა და პოლიტიკურ ცხოვრებაში[2].

§ 2. დავით — ფსალმუნთა ავტორი. ახალი აღთქმის მიხედვით, იესო ქრისტე, ხორციელი თვალსაზრისით, ბიბლიური დავით წინასწარმეტყველის მემკვიდრედაა დასახული. იგი სახარებათა წიგნებში ხშირად იხსენიება დავითის ძედ. ცხადია, მსოფლიო საეკლესიო მწერლობა, განსაკუთრებით, ჰიმნოგრაფია, მათ შორის ძველი ქართული სასულიერო მწერლობაც (ჰაგიოგრაფია და ჰიმნოგრაფია) ასევე აცნობიერებს ქრისტეს გენეალოგიას. ანალოგიური ვი-

---

1 საინტერესოა, რომ არჩილი ბაგრატიონთა გვარს „დავითიანად“ იხსენიებს:
„თვით იცის, ღ ვდო ხელმწიფევ, ჩვენცა კაცნი ვართ სეფენი,
გვარი გვაქვს დ ა ვ ი თ ი ა ნ ი, მას მონდა ყოველი მეფენი“
(ქართული პოეზია, ტ. III, გვ. 288).

2 ჯ. ა ფ ც ი ა უ რ ი, იდეური ბრძოლის მხატვრული ასახვის ზოგიერთი საკითხისათვის ქართულ ჰაგიოგრაფიაში, თბ., 1984, გვ. 180.

თარება დასტურდება „დავითიანშიც“. ქართველმა ჰიმნოგრაფებმა სიმბოლურად ასე გამოხატეს ქრისტეს ხორციელი პირველწინაპრის სახე: დავითი არის ძირი, საიდანაც ამოხეთქა ტოტმა მესიის სახით. „დავითის ძირთაგან მორჩი კეთილი აღმოსცენდა“[1]. საკითხთან დაკავშირებით ერთი გარემოებაცაა გასახაზავი. ქართველი ჰიმნოგრაფები ძალიან იშვიათად ახსენებენ დავით წინასწარმეტყველს, როგორც — „ძირს“, საიდანაც ამოიზარდა რტო, ანუ ქრისტე. სამაგიეროდ მათთან ქრისტე უფრო ხშირად იესეს მემკვიდრეადაა დასახული: „იესეს ძირისაგან აღმოსცენდი მორჩი სიტკბოებისა და გამოიღე ყუავილი ყოველთავე სულნელმყოფელი, შემოქმედი დაბადებულთა და მხსნელი ყოველთა მორწმუნეთაჲ“[2]; „კუერთხი მორჩითაგან იესესთა აღმოსცენდი უბიწო“[3], „იესეს ძირისაგან მორჩი აღყუავებული სასოვებაჲ წარმართთა დღეს აღმოგვიცენდა, რომლისა ნაყოფითა დღეს განიკურნა სიმწარე ხისა მის ცნობადისა და მაცხოვნა ჩუენ“[4].

ზოგიერთ ჰიმნში ქრისტეს მეტაფორულ სახელს — „შრტოშორჩი“, ცვლის „ყვავილი“. მაცხოვარი მიჩნეულია იესეს ან დავითის ძირიდან ამობრწყინებულ ყვავილად:

„რამეთუ აღმოსცენდი შენ ყუავილად ძირთაგან იესესთა, ესაიას მიერ ქადაგებითა“[5].

„ორკერძო სანატრელ არს დღეს ძირი იესესი, რომელმან გამოგიღო შენ ყუავილად გამომღებელო ცხორებისაო“[6].

„დღეს ძირისაგან იესესისა გამოჩნდა ყუავილი ჩჩვილი ბრწყინვალედ სიტყვისა მზისებრ“[7].

ზოგიერთ ჰიმნში კი ქრისტე იესეს კვერთხადაც იხსენიება:

„კუერთხი იესეს: წყალი ცხოველი მოგუეცა“[8].

„კუერთხი რომელი ძირისაგან იესეის აღმოგვცენდა საღ-

---

1 მიქაელ მოდრეკილის ჰიმნები, გვ. 130.
2 იქვე, გვ. 23.
3 იქვე, გვ. 34.
4 იქვე, გვ. 78.
5 იქვე, გვ. 4.
6 იქვე, გვ. 59.
7 იქვე, გვ. 72.
8 იქვე, გვ. 129.

მრთოჲსა მას კიდობანსა, რომელმან გამოიღო ყუავილი იგი ცხორებისაჲ დღეს იორდანეს გამოცხადნა"[1].

ჰიმნოგრაფები მაცხოვარს ზოგჯერ დავითის თესლისაგან უთესლოდ აღმოცენებულ ნაყოფსაც უწოდებენ:

„დავით მამად ღმრთისა წოდებულო, რომელი თესლისაგან შენისა აღმოსცენდა უთესლოდ ნაყოფი იგი"[2].

„თესლისაგან დავითისაგან აღმოსცენდი დაუთესველად ქრისტე ხორცითა ქალწულისაგან"[3].

როდესაც დ. გურამიშვილი ძე-ღმერთს ეხება, ყურადღებას აქცევს ქრისტეს პირველმამასთან ჩიმართების საკითხს. იგი, ჰიმნოგრაფების მიბაძვით, იესოს სახავს დავითის ძირიდან ამონაყარ რტოდ. ოღონდ სასულიერო პოეზიაში თუ მაცხოვარი ძირითადად განსახოვნებულია იესეს ძირიდან აყვავებულ რტოდ, დ. გურამიშვილი იესეს მხოლოდ ერთხელ ახსენებს „დავითიანში": „ნერგად (იგულისხმება დავითი — ტ. მ.) მას ვსახავ, იგ რაც ხე ისახა იესესითა" (გვ. 27). ახლა სხვა მაგალითებს მივმართოთ, სადაც ქრისტე დ. გურამიშვილის მიერ დავითის „შრტოდაა" განსახოვნებული:

„ითვის-იტომა დავითის შტომა,
რჭად აღამორჩა თვისი გამრჭედი" (112).

ან კიდევ:

„ვაჭებ მიტომა, დავითის შრტომა
ზედ გამოიბა კარგი ყურძენი" (113).
„მის (დავითის — ტ. მ.) შრტოთა ხილი, ჲრმათ თვალთ ამხილი" (113).
„დავით რჩეულმან, ღვთის მიჩნეულმან.
მტერთა სარქენლად ძე რჭად ქადაგა" (114).

მთელ რიგ ლექსებში დ. გურამიშვილი მამაღმერთის სიმბოლოდ სახავს „ძირს", „ხეს", რომელსაც „შრტოდ მოჰბმია" მაცხოვარი:

„გაშინჯე, სახით ვინც მე შრტოდ გითხარ, მოჰბმია თუ რასა" (37).

ან კიდევ:

„იგი (ე. ი. მამაღმერთი — ტ. მ.) არს იმ შრტოს ძირი
და მისივე შენაერთები,

---

[1] იქვე, გვ. 134.
[2] იქვე, გვ. 51.
[3] იქვე, გვ. 61.

დავითს მოჰბმია, რომელსა თავზედ ეპოხა ზეთები“ (37):
„მამისა სიტყვა სახითა, ვით შრტო ძირთაგან, ეხარა“ (38).
„მამას ესახ ძირად და ძეს შრტოდ პირად“ (112).

აქვე მოვიტანთ ერთ-ერთ საინტერესო ადგილს „დავითიანიდან“:

„ძირი ვენაჯთა შრტოზედ რტოდ, ვით ახალ მორჩი ბაგითა,
აგრევე მზრდელი ყოველთა ვსცანთ გასაზრდელი ბაგითა“ (38).

ჯვარზედ ხელ-ფეხ მიკრულ შვილს მარიამ ღვთისმშობელი ასე მიმართავს: „ვით შტოზედ მორჩო, ახალო, ფესვ-არსოანო ძირო და!“ (41). ან კიდევ: „სახით ვით ნორჩო, ნაყოფით ძირ-კეთილ, შრტოვ ვაზისა“ (41). აქ ქრისტე მხატვრულ ასპექტში გააზრებულია როგორც ძირ-კეთილი ვაზის (მამაღმერთის) შრტო, ნაყოფი (ძე).

შრტოს განსახოვნების არეალი დ. გურამიშვილის მხატვრულ პრაქტიკაში გაფართოებული ჩანს ჰიმნოგრაფებთან შედარებით. საილუსტრაციოდ რამდენიმე ნიმუშს მოვიტანთ. აი როგორ მიმართავს პოეტი მარიამ ღვთისმშობელს თავის ერთ-ერთ ვრცელ ლექსში — „ვედრება ღვთისმშობლისა დავითისაგან“:

„ნაყოფიერო ვენაჯო, ვით ვაზო მორჩ-უჯკნობელო,
უკვდავებისა მტევანთა მოკვდავთა მოსართლობელო,
მაჩრდილობელო ნერგო და კეთილთა შრტოთა მყნობელო“ (87).

საკითხთან დაკავშირებით ყურადღებას იქცევს დ. გურამიშვილის შემდეგი სტრიქონები ლექსიდან — „ქართველთ უფალთა მეგვარტომობის იგავი“:

„ნერგად მას ვსახავ, იგ რაც ხე ისახა იესესითა;
ვინცა გამოსცა ნაყოფი თვისთა ნათქვამთა, ხეს ვითა;
შურდულ-ქვით სძლია მებრძოლთა დამბადებელის ესვითა;
შტო-მორჩად ქართველთ უფალთა, ვინც მაზე ბმულ ჩანს ფესვითა“ (27).
„ორთა მათ ჩემთა უფალთა ერთად უხსენე გვარია,
თუმცა ძირთაგან შორს იყვნენ, შრტოდ ახლოს მონაგვარია,
ერთი დავითის ძედ თქმული, რომელმან ივნო ჯყარია,
მეორე ვახტანგ მეხუთე, ქართველთა მეფედ მჯდარია“ (47).

საილუსტრაციოდ მოტანილი სტროფების შინაარსი ასეთია: იესეს მიერ დარგული ხე არის დავით წინასწარმეტყველი, რომელმაც „გამოსცა ნაყოფი“ ქრისტეს სახით, ხოლო ამ ხისგან ამონაყარ „შტო-მორჩში“ ორი უფალი — ქართველთა უფალნი — ქრისტე

და მეფე ვახტანგია განსახოვნებული. ე. ი. აქ აქცენტირებულია ქრისტესა და ვახტანგ მეფის დავითისაგან წარმომავლობის ფაქტი.

როგორც ვხედავთ, დ. გურამიშვილის პოეზიაში რტოს განსახოვნების საკითხი ქართველ ჰიმნოგრაფებთან ავლენს გენეტურ მიმართებას, თუმცა „დავითიანში“ მას მეტი გასაქანი ეძლევა, აქ შესამჩნევად მატულობს მისი მხატვრული ფუნქცია[1].

§ 3. მარიამ ღვთისმშობლის ხატება. მამა-ღმერთისა და ძე-ღმერთის შემდეგ „დავითიანში“ ფართო ადგილი აქვს დათმობილი მარიამ ღვთისმშობელს.

საინტერესოა გაირკვეს, თუ როგორ გარდატყდა დ. გურამიშვილის პოეტურ სულში ახალი აღთქმის ამ ერთ-ერთი პერსონაჟის სახე. ამისათვის კი საჭიროა მოკლედ მაინც შევეხოთ პირველწყაროში (სახარებაში) მისი განსახოვნების საკითხს. მათეს სახარებაში ჩამოთვლილია ძე ღმერთის წინაპრები და შემდეგ ქრისტეს შობაზე მოკლედ მითითებულია: „ხოლო იესო ქრისტეს შობა ესრეთ იყო: რამეთუ თხოვილ იყო დედა მისი მარიამ იოსებისა და ვიდრე შერთუადმე მათდა იპოვა იგი მიდგომილ სულისაგან წმიდისა“ (მათე, 1, 18). იოსები გადაწყვეტს მის მოცილებას, მაგრამ ანგელოზი ჩაერია საქმეში და „ჰრქუა: იოსებ, ძეო დავითისო! ნუ გეშინინ მოყუანებად მარიამისა, ცოლისა შენისა, რამეთუ რომელი იგი მისგან იშუეს, სულისაგან წმიდისა არს“ (1, 20). ამის შესახებ მარკოზის სახარება დუმს. ლუკას მიხედვით კი მარიამს ეწვია ანგელოზი და მოახსენა: „გიხაროდენ მიმადლებულო! უფალი შენთანა, კურთხეულ ხარ შენ დედათა შორის“ (1, 28). „შენ მუცლადიღო და ჰშუე ძე და უწოდე სახელი მისი: იესო“ (1, 31). გაკვირვებული მარიამი ეკითხება ანგელოზს: „ვითარმე იყოს ესე ჩემდა, რამეთუ მე მამა-კაცი არა ვიცი? ანგელოზმა უპასუხა: „სული წმიდა მოვიდეს შენ ზედა და ძალი მაღლისა გფარვიდეს შენ, ამისთჳსცა შობილსა მას წმიდა ეწოდოს, და ძე მაღლისა“ (1, 34, 35).

შემდეგ გადმოცემულია უბიწო ჩასახვის, ელისაბედთან მარიამის სტუმრობისა და ქრისტეს შობის მითოსური ამბავი.

---

1 საგულისხმოა, რომ იგივე მხატვრული სახე, თეოლოგიური შინაარსისაგან დაცლილი, დაედო საფუძვლად „ვეფხისტყაოსნის“ დ. გურამიშვილისეულ დახასიათებას: „ოდესაც ბრძენმან რიტორმან შოთამ რგო იგავთ ხეო და, ფესვ ღრმაყო, შრტონი უჩინა, ზედ ხილი მოიწეოდა“ (22).

შეიძლება ითქვას, მარიამის სახე რამდენადმე მკრთალადაა დახატული ახალი აღთქმის ავტორთა მიერ. ქართველ ჰიმნოგრაფებთან და განსაკუთრებით კი დ. გურამიშვილთან იგი უაღრესად ამაღლებულ პოეტურ ფერებშია წარმოსახული.

ქართველ ჰიმნოგრაფთა სულიერ მემკვიდრეობაში მარიამი წარმოდგენილია უაღრესად ინდივიდუალური განცდებით. ამ მხრივ გამოირჩევიან იოანე მინჩხი, იოანე მტბევარის, ფილიპე ბეთლემელის, მიქაელ მოდრეკილის, ეზრას და სხვათა ჰიმნები, აგრეთვე დავით აღმაშენებლის დიადი პოეტური აღსარება — „გალობანი სინანულისანი“ და დიმიტრი მეფის — „ღმრთისმშობლისა“. მაგრამ არ შეცდებით, თუ ვიტყვით, რომ მარიამის სახე ისე ორიგინალურად, ნამდვილი დედა-ქალის განსახიერებით და, რაც მთავარია, შთამბეჭდავად მხატვრულ-პოეტური აქსესუარით არავის დაუხატავს, როგორც ეს შეძლო დ. გურამიშვილმა. მარიამი ადამიანურ სრულყოფილებად წარმოჩნდა მის პოეზიაში. ერთი სიტყვით, მარიამ ღვთისმშობელი ბიბლიურ-ქრისტიანული საუფლოდან „დავითიანის“ სამყაროში, მართალია, თეოლოგიური შინაარსითა და სახით შემოვიდა, მაგრამ მისი, როგორც მითოსური არსების ხატება თანდათან ფერმკრთალდება, იცრიცება და იგი ჩვენს ცნობიერებაში მკვიდრდება ქართული ეროვნული იერსახით, ბუნებით, ხასიათით, ტკივილებით[1].

მეტიც, „ქართველი პოეტების — სასულიერო მამათა და ერისკაცთა საგალობელში, იამბიკოებში, რომლებიც მიძღვნილია... მარიამის სადიდებლად, მათი ავტორების შეუცნობლად სჩქეფს მშვენიერი მფარველი ქალისადმი მამაკაცის მაღალზნეობრივი აღტაცება და იდეალიზებული სიყვარული. ასეთი სიყვარული გადაქცეულია გზად სულის განწმენდისა, ვნებების დაძლევისა და უმაღლესი სისრულის მიღწევისათვის“[2].

მარიამ ღვთისმშობლის სახე დ. გურამიშვილის მრავალი თხზუ-

---

1 საინტერესოა აღინიშნოს, რომ მარიამის სახე ორიგინალურადაა გააზრებული ქართულ ხელოვნებაშიც. კერძოდ, ბედიის მცირე ბარძიმის შესახებ დიდ მეცნიერს ნ. კონდაკოვს შენიშნული აქვს, რომ მასზე გამოხატული მარიამ ღვთისმშობელი ხასიათდება „გამოცხადების იშვიათი გამოსახულებით“ (იხ. Н. Кондаков, Иконография Богоматери, СПб., 1915, გვ. 271).

2 ვ. ნორაკიძე, დავით გურამიშვილი, ფსიქოლოგიური პორტრეტი, გვ. 197.

ლების მასულდგმულებელი წყაროა, განსაკუთრებით აქ უნდა დავასახელოთ ისეთი ჰიმნები, როგორიცაა: „ტირილი ღვთისმშობლისა“, „ვედრება ღვთის-მშობლისა დავითისაგან“, „ოდეს დავით გურამიშვილი კისტრინის ომში ცხენითურთ ლიაში დაეფლა, იმის შუნასიბად ღვთის-მშობლის შესხმა“, „ხარებობის დღის შესხმა“, „ახა წმინდა კოპალეს სანაცლოდ სამღერალი“, „ღვთის-მშობლის შიცვალების დღის შესხმა“. ჩვენ დაგვაინტერესა ამ სასულიერო ხასიათის ლექსების ლიტერატურული წყაროების ძიებამ და ქართული ჰიმნოგრაფიის სამყაროში აღმოვჩნდით. ამ მხრივ აგრეთვე განსაკუთრებით საგულისხმო გამოდგა ქართულ ენაზე ამეტყველებული VII საუკუნის ბიზანტიური ჰიმნოგრაფიის საუცხოო ნიმუში „აკათისტო“ („დაუჯდომელი“).

ახლა თვალი გადავაველოთ ქართულ ჰიმნოგრაფიულ ძეგლებს და ვნახოთ, თუ რა პოეტური სახეებითაა გამოხატული მარიამის პიროვნება მათში. მარიამ ღვთისმშობელი არის „ოქროჲსა ტაკუკი, სავსე მანანაჲთა“, „საყდარი ღმრთისა, მზისა თუალისა უბრწყინვალესი“, „საწმისი სიწმინდისა, შემწყნარებელი საღმრთოჲსა ცუარისა“, მან მოაფინა „ჩუენზედა ნათელი დაუღამებელი“, დავითის მიერ „მთად პოხილად“ წოდებული იგი უბიწო სძალია, მაყუალი შეუხებელი, მთა საცნაური, ბჭე აღმოსავალისა, კიდობანი ძუელისა და ახლის შჯულისა“[1]. ღვთისმშობელი წმიდა კრავია, აბრაჰამის გამოსახული, კიბე სულიერი, იაკობის ხილული, დავითის გამოსახული და ყვავილი, სულ მცირე ღრუბელი, მზისა სინათლისა მტჯრთველი, მთა გამოუკუეთელი, ლოდისა საცნაურისა უბიწოდ მშობელი, წყარო დაბეჭდილი[2].

„უძველესი იადგარი“ ასე გვაცნობს მარიამს: „მჴევალო და დედაო და ქალწულო, ცაო ცათაო, მხოლოო, ჯიდო ღმრთისაო კაცთა მიმართ მოსლვისათვის“[3]. აქ მარიამი წოდებულია დავითის ასულად, „მზისა თუალისა ღრუბელად“. იგი არის კარავი საწამებელი, ტაკუკი და კუერთხი, კიბე და სასაკმეველე, დედა ახლისა ადამისა[4].

---

1 მიქაელ მოდრეკილის ჰიმნები, გვ. 13, 43, 47, 63, 74, 213, 237.

2 ჰ. ი ნ გ ო რ ო ყ ვ ა, ძველ-ქართული სასულიერო პოეზია, გვ. 383.

3 უძველესი იადგარი, გვ. 439, 492, 509—510.

4 ძლისპირნი, გამოსცა და გამოკვლევა დაურთო ე. მ ე ტ რ ე ვ ე ლ მ ა, თბ, 1971, გვ. 11, 42, 59.

ახლა დავით აღმაშენებელს მოვუსმინოთ: „ქალწულო, ბრალეულთა თავსმდებო, რომელმან სიტყუაჲ განაზრქე ჯორცითა და ქარვითა მიწისაჲთა, სიზრქე უსასოებისაჲ განმძარცუე, რაჲთა მონანული შეგივრდე შენ!“[1]

ძალზე საინტერესოა დიმიტრი მეფის ორი ჰიმნი, რომელიც მარიამის პიროვნებას ეძღვნება. ორივე თხზულებას ერთი და იგივე სათაური აქვს — „ღმრთისმშობლისა“: პირველი ჰიმნი (მოგვყავს მთლიანად):

„ღმრთისმშობელი და ყოველად პატიოსანი,
დედა, ქალწული, შუენიერი შრომანი,
მას ახარებდა ანგელოსი ფრთოსანი:
შენგან იშვებისო მეფე გჳრგჳნოსანი,
და მას ჰმონებდეს მეფე მრავალ-ყმოსანი“.

კიდევ უფრო ამაღლებულად ჟღერს მეორე ლექსი:

„შენ ხარ ვენაჯი, ახლად აღყუავებული,
მორჩი კეთილი, ედემში დანერგული,
ალვა სულნელი, სამოთხით გამოსრული,
ღმერთმან შეგამკო, ვერავინ გჯობს ქებული,
და თავით თვისით მზე ხარ განბრწყინებული“[2].

ეს უკანასკნელი ოქროს ვარსკვლავივით კიაფობს ქართული ჰიმნოგრაფიის პოეტურ სამყაროში ღვთისმშობლისადმი მიძღვნილ თხზულებებს შორის[3].

---

1 დავით აღმაშენებლის „გალობანი სინანულისანი“ (ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, წინასიტყვაობა და შენიშვნები დაურთო ლ. გრიგოლაშვილმა), თბილისის უნივერსიტეტის შრომები, 163, ლიტერატურათმცოდნეობა, თბ., 1975, გვ. 181.

2 ქართული პოეზია, I, შეადგინა ს. ცაიშვილმა, თბ., 1979, გვ. 183.

3 რ. სირაძე ამ ჰიმნის შესახებ წერს: „ლექსი იწყება ვენახით და მთავრდება მზით. მისი პირველი სტრიქონია „შენ ხარ ვენახი, ახლად აყვავებული“, ხოლო სულ ბოლო სტრიქონი — „და თავით თვისით მზე ხარ განბრწყინებული“. „შენ ხარ ვენახი“ და „შენ ხარ მზე“ ერთ პირს გულისხმობს. იგია აყვავებული ვენახი და მზე გაბრწყინებული. ვენახი ყვავის მზის ბრწყინვალებით. ასე ადიდებდნენ ღვთისმშობელს მითოსური სახეებით.

ამგვარადაც შემორჩა მხატვრულ აზროვნებას მითოსური ესთეტიკა. ეს ერთი ნათელი მაგალითია იმისა, თუ სასულიერო პოეზია ანუ ჰიმნოგრაფია როგორ ითვისებდა სილამაზის წარმართულ სიმბოლოებს — ვენახსა და მზეს“ (რ. სირაძე, სახისმეტყველება, თბ., 1982, გვ. 27).

ახლა ორიოდე ნიმუშს აღორძინების პერიოდის ქართული ჰიმნოგრაფიული თხზულებიდანაც მოვიტანთ: „ქალწულო მარიამ, ღმრთისა სადგურო და კიბეო ღუთაებისაო, რომელი შენ ზედა გარდამოკდა და შენგან ჴორცნი შეისხა“, „სვეტო და სიმტკიცეო და სიქადულო ჩუჱნო, მარიამ უბიწოო“, „ქალწულო“, „გიხაროდენ სუდარო ნათლისაო“, „გიხაროდენ სასანთლეო და ტრაპეზო, კიდობანო წმინდაო ჴჯულისა ფიცისათა მიერ აღსავსეა“[1].

ჩვენ საილუსტრაციოდ წარმოვადგინეთ ქრისტეს დედის მცირე, მაგრამ ძირითადი სიმბოლო-ეპითეტები, რომლებიც ჰიმნოგრაფიულ თხზულებებში ხშირად მეორდება, ზოგიერთ შემთხვევაში სიტყვასიტყვით, ზოგჯერ მცირეოდენი ნიუანსური ცვლილებით, მაგრამ აქ მოულოდნელი არაფერია, რადგან „განმეორება ბუნებრივია, რამეთუ კანონიკურია ტექსტი“[2].

სასულიერო პოეზიაში მარიამის სიმბოლურ სახეთა თუ ატრიბუტების უმეტესობა ნაწილობრივ ბიბლიურ წიგნებს ეფუძნება, მაგრამ თავის მხრივ ჰიმნოგრაფებიც ქმნიან მეტად საგულისხმო ხატებს.

მართალია, დ. გურამიშვილი მარიამის სახის გამოხატვისას, ბიბლიასთან ერთად და უფრო მეტადაც, ეყრდნობა ქართულ ჰიმნოგრაფიას, მისი ბევრი მყარი პოეტური ფორმულა თითქმის სიტყვასიტყვით მეორდება „დავითიანში“, მაგრამ ეს როდი აუფერულებს დ. გურამიშვილის სულიერი მემკვიდრეობის მხატვრული სტრუქტურის ღირსებას, პირიქით, უფრო შთამბეჭდავს ხდის მას. თითოეული მათგანი დ. გურამიშვილის პოეტურ სამყაროში შესაფერის კონტექსტშია ჩართული, მათი შეცვლა ან უბრალო გადაადგილებაც კი ჰიმნს დაუკარგავდა ცხოველმყოფელ ძალას. ნათქვამის დასადასტურებლად „დავითიანიდან“ ამოვიწერთ მარიამის თითქმის ყველა სიმბოლო-ატრიბუტს, რომელიც ქართული ჰიმნოგრაფიიდან მზამზარეული, მყარი პოეტური ფორმულის სახითაა დამკვიდრებული დ. გურამიშვილის პოეზიაში, რომელთა ხელყოფა დააღვევდა „დავითიანის“ მხატვრულ ქსოვილს: „მიიბა მთამან პოხილმან, პოხიერებით ეხარა“ (86); „სჯულთ კიდობანო, მოსიანთ

---

1 ვ. ქავთარია, ძველი ქართული პოეზიის ისტორიიდან, თბ., 1977, გვ. 194, 196, 170.

2 ა. ბაქრაძე, სასულიერო პოეზიის სახეები, კრებულში: „პოეზია“, თბ., 1981, გვ. 56.

ღვთის მცნების ჩასაწყობელო“ (86); „ნაყოფიერო ვენაჯო, ვით ვაზო მორჩ-უჯკნობელო“ (87); „ჯიდო წიაღ მყვანებელო, კიბევ, ცათამდის მწდომელო“ (87); „არსის საყდრისა სასანთლევ“ (87); „მთავ, ლოდის გამომტყორცნელო“ (87), „სახით ოქროს სასანთლეო, ლამპარგანუმქრალო“ (115); „ვით კარავი იგ წამებისა, სახლსავანე არს სამებისა“ (118), ვით აბრამის ვანი, კარავი, ეგრეთ მცველი, ჩვენი მფარავი“ (118). სასულიერო პოეზიიდან და „დავითიანიდან“ საგანგებოდ ამოკრეფილი მარიამის სიმბოლო-ეპითეტები ნათლად მიგვანიშნებს, რომ დ. გურამიშვილის უშუალო წყარო ჰიმნოგრაფების შემოქმედებაა, თუმცა გამორიცხული არ არის, რომ იგი ამ სახეებს ბიბლიის გაცნობით თუ მიბაძვითაც ქმნიდა, მსგავსად სასულიერო პოეზიის ბრწყინვალე წარმომადგენლებისა. ილუსტრაციისათვის მოვიტანთ მრავალთაგან ზოგიერთ პარალელს:

ბ ი ბ ლ ი ა:

მთა ღვთისა, მთა პოხილი (II, 113).

ეჩუენა მას ანგელოზი უფლისა ცეცხლითა ალისათა მაყლოვანით გამო და იხილა ვითარმედ მაყლოვანსა აღატყდების ცეცხლი და მაყლოვანი იგი არა შეიწუპების (I, 111).

და ქმნა ბესელიელ კიდობანი იგი რჩულისა და შემოსა ოქროთა წმიდითა (I, 189).

ვინათგან შეეწუნეს ნაწლევნი მისნი (I, 111).

აღიპყრა მოსე ხელი თვისი და სცა კლდესა მას კუპრთხითა მით ორგზის და გამოჰხდა წყალი ხმელეთად“ (I, 310; II, 124).

„დ ა ვ ი თ ი ა ნ ი“:

მთაე ღვთისა, მთაო პოხილო, დავითის საგალობელო (86).
ვით შეუწეელო მაყვალო, საღმრთო ცეცხლგანუქრობელო (86).
სჯულთ კიდობანო, მოსიანთ ღვთის მცნების ჩასაწყობელო (86).
ჩემნი იწვიან ნაწლევნი, ვხედავ შენს ჯვარზედ ვნებასა (42).
კვლავ კლდეო წყლისა მომცემო, ისრაელთ ცრემლთა მშრობელო (87).

სახარებაში მოცემულ სხვადასხვა ეპიზოდთაგან, უთუოდ, ყურადღებას იქცევს ჯვარცმის ამბავი. კერძოდ, ძის წამებით გულდათუთქული ღვთისმშობლის განცდები (იოანე, 19, 25—27). თუმცა აქვე აღვნიშნავთ, რომ ეს მომენტი მშრალადაა აღწერილი და

მარიამის გამწარებულ სულში ვერ გვახედებს. სამაგიეროდ შვილის ტანჯვის მომსწრე და შემყურე დედის სახე ჰიმნოგრაფებმა და შემდეგში კი განსაკუთრებით დ. გურამიშვილმა მაღალპოეტური ოსტატობით დაგვისურათხატეს. კონკრეტულ შემთხვევაში ჩვენი პოეტისათვის ამოსავალი სასულიერო პოეზიაა. მოვუსმინოთ მიქაელ შოდრეკილს: „იხილა რაჲ ღვთისმშობელმან უბიწომან ძე თვისი გოლგოთას ჯუარსა დამსჭუალული, შორის ძვირის მოქმედთა, მწუხარე გონებითა, აღსავსე ცრემლითა ეგლოვდა ლმობიერად და ესრეთ იტყოდა: „რაჲსათვის გევნების უვნებელო ვნებულთათვის“[1]. ან კიდევ უფრო საინტერესო პასაჟი: „უბიწო ღმრთისა მშობელი ჰხედვიდა რაჲ ძესა თვისსა გოლგოთას ძელსა დამოკიდებულად ავაზაკთა შორის, განჰკრთა გულითა და აღიცხო ცრემლითა, რამეთუ ცეცხლებრ შესწუვიდა ბუნებასა დედობრივსა ტკივილი შვილობისა“[2]. მიქაელის ჰიმნის კვალობაზე, დ. გურამიშვილი ქმნის საუცხოო პოეტურ ძეგლს „ტირილი ღვთისმშობლისა“. სწორად მიუთითებს ა. ბარამიძე, რომ „დ. გურამიშვილი იღებს ბიბლიიდან ყველაზე უფრო მწვავე დრამატულ სიუჟეტებს: ამ ისედაც მწვავე დრამატულ მოტივებს პოეტი მეტ ბუნებრიობას აძლევს, აცლის სასწაულებრივ სიმშრალეს, უფრო გასაგებს ხდის, უახლოებს ადამიანურ განცდებს, ერთი სიტყვით, აბუნებრივებს და აადამიანურებს, თუ შეიძლება ასე ითქვას. მაგალითად. საუცხოოდ აქვს გადმოცემული პოეტს ჯვარცმის ამბის უდიდესი ადამიანური ტრაგედია. ღვთისმშობლის ტირილი. ეს განატანჯი, პირმშოდაკარგული. „ნაწლევ დამწვარი“ დედის მწარე კვნესაა, სასომიხდილი ქალის უნუგეშო ტანჯვა-ვაება“[3]. მარიამის პიროვნების ასე გააზრების საქმეში დ. გურამიშვილისათვის ბიძგის მიმცემი მიქაელის ჰიმნის ზემოთ ციტირებული პასაჟი უნდა იყოს. პოეტის მიხედვით, მარიამი ჯვარზე ხელ-ფეხმიკრული შვილის ხილვისას „ათრთოლდა, ზარით დაეცა“ და „მოედვა მწარედ საკმილი, შეიქნა დადაგულობით; დაეწო გული და ღვიძლი, ნაწლევნი გათანგულობით... იცემდა მკერდსა და გულსა, იტყებდა, ესრეთ ტიროდა“ (41).

ასევე ქართულ სასულიერო პოეზიაში, ვფიქრობთ, დაიძებნე-

---

1 ძველ-ქართული სასულიერო პოეზია, გვ. 167.

2 იქვე, გვ. 292.

3 ა. ბარამიძე, ნარკვევები ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, II, თბ., 1940, გვ. 321.

ბა დ. გურამიშვილის ლექსის—„ღვთისმშობლის მიცვალების დღის შესხმა“ წყარო. „ჰილ-ეტრატის იადგარში“ ვკითხულობთ: „რაჟამს მოვიდეს მთავარანგელოზნი წარყვანებად სულისა მის წმიდისა ქალწულისასა, უბიწოჲ იგი ეტყოდა: „ვერ ხელ-მეწიფების მიცემად სული ჩემი, ვიდრე არა მოვიდეს შობილი ჩემი და წარმიყვანოს მე“[1]. ალბათ, ამ პასაჟის გამოძახილია დ. გურამიშვილის სტრიქონები: „გიხაროდესთ ანგელოზთ დასნო და წმიდანო თქვენ ბევრად ასნო! დედოფალი მეუფის დედა ქვეყნის ზეცად აღმოვალს თქვენდა!“ მარიამს — „აღტაცებულს ღრუბელთა შინა“ მოციქულნი ტირილითა და „სახმილთ მოდებით“ აცრემლებულნი უძღვიან წინ, ხოლო დედამ (ე. ი. მარიამმა — ტ. მ.) სული ძეს მისცა ხელთა, „მეშინისო ჰაერის მცველთა“: „ძემან დედა ჰაერთა შინა არავისგან არ შეაშინა“ (118).

მარიამ ღვთისმშობლის სახე რომ ასე სრულყოფილად და შთამბეჭდავად წარმოჩნდა „დავითიანში“, ამაში, როგორც ჩანს, გარკვეული წვლილი მიუძღვის VII საუკუნის ბიზანტიური ჰიმნოგრაფიის შედევრსაც, როგორიცაა „აკათისტო“ (ქართულ თარგმანში მას „დაუჯდომელი“ ეწოდება)[2]. სპეციალურმა დაკვირვებამ მიგვიყვანა იმ დასკვნამდე, რომ X—XI სს. ქართველი ჰიმნოგრაფები იცნობენ ამ ძეგლს ქართულ თარგმანში. მართლაც, XI ს. კრებულში Sin—5 ახლახან აღმოჩნდა „დაუჯდომლის“ ტექსტი[3].

რამდენადაც, როგორც ირკვევა, „დაუჯდომელს“ მნიშვნელოვანი გავლენა მოუხდენია ძველ ქართულ სასულიერო პოეზიასა და „დავითიანზე“[4], ამდენად იგი ორგანულად დაუკავშირდა წინამდებარე ნაშრომში განსახილველ საკითხს.

---

[1] ჰილ-ეტრატის იადგარი, გვ. 154.

[2] ტ. მ ო ს ი ა, „ღვთისმშობლის დაუჯდომლის“ კვალი „დავითიანში“, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე, 103. № 3, 1981, გვ. 749—752.

[3] ამის შესახებ ინფორმაცია მოგვაწოდა მ. ქავთარიამ, რისთვისაც უღრმეს მადლობას ვუხდით. აქამდე მეცნიერების განკარგულებაში იყო ამ თხზულების გვიანდელი, კერძოდ, XVI—XVII სს. ხელნაწერები. არსებობს მისი რამდენიმე ბეჭდური გამოცემა (1762, 1784, 1790 და 1800 წლის პუბლიკაციები). „დაუჯდომლის“ ტექსტის გარკვეული ნაწილი ს. ყაუხჩიშვილმა გამოაქვეყნა თავის „ბიზანტიური ლიტერატურის ისტორიაში“ (თბ., 1973, გვ. 162—164). ჩვენ ვსარგებლობთ ამ გამოცემით.

[4] ცნობილია, რომ ბიზანტიური ჰიმნოგრაფიის გავლენა განიცადა როგორც

დ. გურამიშვილის საანალიზო ჰიმნის — „ვედრება ღვთისშობლისა დავითისაგან“ ტაეპთა უმრავლესობა „დაუჯდომელთან“ უნდა იჩენდეს გენეტურ თუ ტიპოლოგიურ მიმართებას. აქ მხედველობაში გვაქვს შინაარსობრივ-თემატიკური იდენტურობა, მხატვრულ-ლექსიკური ანალოგია, ფრაზეოლოგიურ გამოთქმათა თანხვდენილობა.

„დაუჯდომლის“ შესავალში ავტორი სამადლობელო სიტყვებით ამკობს მარიამ ღვთისმშობელს, რომელსაც ხიფათისაგან უხსნია მისი ქალაქი. „ავი დრის“ მიზეზით დამწუხრებული დ. გურამიშვილი კი მესიის დედას ემუდარება, რომ იხსნას განსაცდელისაგან: „შენ დამიფარე, დამიცევ“; „მიხსენ, ნუ დამწვავ სახმილით“, „მიგრილე ცოდვით საწვაესა“ და ა. შ.

სახარების თანახმად, უბიწო მარიამს გაბრიელ მთავარანგელოზმა მიულოცა მაცხოვრის დედობა, ხოლო სულიწმიდამ მის სხეულში ჩასახა იესო ქრისტე. ეს ბიბლიურ-მითოსური ეპიზოდი დიდი პოპულარობით სარგებლობს ჰიმნოგრაფთა მხატვრულ პრაქტიკაში. „დაუჯდომელი“: „გიხაროდენ, რამეთუ მტჯრთელობ ყოველთა მტჯრთველისა“, „გიხაროდენ, წიაღო ღმრთისაო განჯორციელებისაო“ (162). „უძველესი იადგარი“: „ცათა დაუტევნებელი საშოსა ქალწულისასა დაემკვიდრა და იშვა მხსნელი ყოვლისა სოფლისა“[1]: „დაუტევნელი დაიტიე, რომელი იწოდე ცათა უჯრცელეს“, „მტჯრთველო წიაღოა დამბადებელისა“[2]; იოანე მტბევარი: „შენ ღმრთისა დამტევნელი გამოუთქმელად“[3]; ნიკოლოზ გულაბერიძე: „სახედ შენდა ნათლისა სუეტი გამოაჩინა, ნათლისა სუეტო ქალწულო, შენგან ტჯრთულმან ღმერთმან“[4].

ამის შემდეგ მივმართოთ „დავითიანს“:

ქართულმა მწერლობამ, ასევე მსოფლიოს თითქმის ყველა ქრისტიან ხალხთა, მათ შორის სლავთა ლიტერატურამაც (ამის შესახებ იხ. А. Панченко, Литература первой половины XVII в.; История русской литературы X — XVII вв., М., 1980, გვ. 355; А. Соболевский, Церковнославянские стихотворения конца IX—начала X века. СПб., 1892; А. Панченко, Перспективы исследования истории древнерусского стихотворства, ТОДРЛ, М.-Л., 1963, გვ. 263—264.

[1] უძველესი იადგარი, გვ. 17.

[2] ძლისპირნი, გვ. 11.

[3] ძველ-ქართული სასულიერო პოეზია, გვ. 14.

[4] ქართული პოეზია, I, გვ. 203.

„სიტყვისა ღმრთისა ჴორცითა მტჯირთველო, დამადგნობელო,
ცათაგან დაუტევნელთა წიაღთა დამატეველო“ (87).

როგორც ვხედავთ, დ. გურამიშვილის ეს ორი ტაეპი პირდაპირი გამეორებაა, მზა სახით ათვისებაა ზემოთ ციტირებული სტრიქონებისა. მაგრამ ამ შემთხვევაში აუცილებელია იმ ფაქტის გათვალისწინება, რომ პოეტი იცნობს ბიბლიური თემატიკის, ეპიზოდებისა და პერსონაჟების მხატვრულ ასპექტში გააზრებისას ყველა იმ ვარიაციულ სახესხვაობას და ნიუანსურ ტრანსფორმაციას, რაც ჰიმნოგრაფების პოეტურ ფენაშია დაშრევებული. ზემოთ ციტირებული მაგალითებით თვალში საცემია ფრაზეოლოგიური ერთეული „ტჯრთულმან ღმერთმან“, „მტჯრთველი წიაღთა“. მისი ძირების ძიებას სახარების სამყაროში შევყავართ: „ნეტარ არს მუცელი, რომელმან გიტჯრთა შენ“ (ლუკა, II, 27), ხოლო „ცათაგან დაუტევნელი“, „დაუტევნელის დამტევნელი“ ჰიმნოგრაფების მიერ შემუშავებული მყარი პოეტური ფორმულაა.

სახარებაში ცნება „ვენახი“ ქრისტეს სიმბოლურ-ალეგორიული სახეა: „მე ვარ ვენაჯი ჭეშმარიტი და მამა ჩემი მოქმედ არს“ (იოანე, 15, 1); „მე ვარ ვენაჯი და თქვენ რტონი“ (იოანე, 15, 5). ჰიმნოგრაფიაში კი უმეტესწილად ვხვდებით ვენახის, ვაზის სახეში მარიამის სიმბოლურად წარმოსახვის შემთხვევებს. „დაუჯდომელი“: „გიხაროდენ, ვაზო მორჩისა დაუჭკნობელისაო“ (163). დ. გურამიშვილიც მარიამს მიმართავს: „ნაყოფიერო ვენაჯო, ვით ვაზო მორჩუჭკნობელო“. ამ სტრიქონის მასაზრდოებელი სხვა წყაროებიც დავასახელოთ: „ხე ცხოვრებისა გუეჭმნა წმიდაჲ ქალწული მარიამ და ვენაჯი ჭეშმარიტებისაჲ“[1]; იოანე მტბევარი: „ტევანი ტკბილი აღმოცენდა ცხოველმყოფელი დღესა ქუაბსა ბეთლემისასა ვენახისაგან“[2]; დიმიტრი მეფე: „შენ ხარ ვენახი ახლად აყვავებული, მორჩი, კეთილი, ედემში დანერგული“[3].

„დაუჯდომლის“ მიხედვით, მარიამი ისეთი „მენერგეა“, რომელმაც ცხოვრების მომნიჭებელი აღმოგვიცენა — „გიხაროდენ, მენერგესა ცხორებისა ჩუენისა აღმომაცენებელო“ (163). ეს მხატვრული სახე დ. გურამიშვილის პოეტურ პრიზმაში თავისებურადაა გადატეხილი: „მაჩრდილობელო ნერგო და კეთილთა შრტოთა

---

1 ჰილ-ეტრატის იადგარი, გვ. 151.

2 ძველ-ქართული სასულიერო პოეზია, გვ. 195.

3 ქართული პოეზია, I, გვ. 183.

მთნობელო“. აქ ძალაუნებურად ახალი აღთქმის ერთი ასეთი ადგილი გვახსენდება: „შეიწყნარეთ ნერგი სიტყვისაჲ, რომელ შემძლებელ არს ცხორებად სულთა თქუენთა“ (კათოლიკე ეპისტოლე იაკობისი, 1, 21). კონტექსტში „ნერგი სიტყვისაჲ“ ქრისტეს სიმბოლური სახეა და იგი „ხე ცხოვრებისას“ ვარიაციულ სახესხვაობაზე მიგვანიშნებს.

ჰიმნოგრაფების მიერ „კიბე“ მარიამ ღვთისმშობლის მეტაფორული სახითაა გააზრებული. „დაუჯდომელი“: „გიხაროდენ, კიბეო ზეცისაო; რომლისა მიერ გარდამოჯდა შენ ზედა ღმერთი“ (162). იოანე მტბევარი: „კიბეო, რომელსა ზედა გარდამოჯდა ღმერთი და ხატი მონისა მიიღო დღეს და ზეცად აღმიყვანა შენ მიერ, ქალწულო“[1]. ძლისპირნი: „კიბედ იაკობისად იწოდე შენ, რომელსა გარდამოჯდა დამბადებელი მხსნელად ჩუენდა“[2]. მარიამი კიბეა, რომელიც მიწიდან ცას წვდება, რის საშუალებითაც გარდამოჯდა ღმერთი და ადამიანის გვერდით დაემკვიდრა. ამ სიმბოლიკის სათავე ძველი აღთქმის, კერძოდ, დაბადების წიგნია. ბიბლიური მითოსის მიხედვით, იაკობს ესიზმრა კიბე, რომელიც მიწიდან ცას სწვდებოდა. ამის საფუძველზე „მოახერხა“ მან ღვთის ხილვა, სავსებით სწორად შენიშნავს ა. ბაქრაძე: „რაკი ღვთისმშობლის მეშვეობით გახდა უხილავი ღმერთი ხილული, ამიტომ ძველი აღთქმის სიმბოლო, რომელიც ადამიანის წინაშე ღმერთის გამოცხადებას გვაუწყებს, გულისხმობს წმ. მარიამს, მის ალეგორიას“[3]. აი, როგორ მიმართავს იოანე შავთელი მარიამს:

„იაკობ კიბედ გიხილა, ხოლო მოსე
მაყუალად, დანიელ-მთად, გედეონ-საწმისად“[4].

დ. გურამიშვილი კი ასე გვაცნობს მესიის დედას: „კიბევ, ცათამდის მწდომელო“.

რაც შეეხება „ხიდს“, როგორც ღვთისმშობლის სიმბოლურ გამოხატულებას, რომელიც მიწიერ და ციურ სამყაროს აკავშირებს ერთმანეთთან, კიბის ანალოგიითაა შემუშავებული ჰიმნოგრაფების მიერ, თუმცა იმასაც აღვნიშნავთ, რომ იგი ძალზე იშვიათად გვხვდე-

---

1 ძველ-ქართული სასულიერო პოეზია, გვ. 56.
2 ძლისპირნი, გვ. 148.
3 ა. ბ ა ქ რ ა ძ ე, სასულიერო პოეზიის სახეები, კრებულში: „პოეზია“, გვ. 37.
4 ქართული პოეზია, I, გვ. 199.

ბა სასულიერო პოეზიაში. „სინურ მრავალთავში“ კი ვკითხულობთ: „მარიამ მკვეალი და დედა ქალწული და ცა მხოლოჲ, ჯიდი ღმრთისა კაცთა მიმართ მოსულისა“[1]. „უძველესი იადგარი“: „შენ (მარიამს მიემართება — ტ. მ.) ზეცისა წვიმისა წმიდისა საწმისო, რომელი მწყემსმან პირუტყუთა ცხოვართამან შეგიმოსა, მარიამ, მკვეალო და დედაო და ქალწულო, ცაჲ ცათაო, მხოლოო, ხიდო ღმრთისაო კაცთა მიმართ მოსლვისათვის, საშინელი მოღუაწებისა ჩუენისა ქსელო, რომელსა შინა გამოუთქმელად საუფლო იქსოვე სამოსელი“[2]: „დაუჯდომელი“: „გიხაროდენ, ჯიდო, წიაღ მყვანებელო ქუეყნისათაო ცად მიმართ“ (162). „დავითიანში“ ვკითხულობთ: „ჯიდო წიაღ მყვანებელო, კიბევ, ცათამდის მწდომელო“. ეს ტაეპი, ჩანს, „დაუჯდომლიდან“ შემოსულა დ. გურამიშვილის პოეტურ სულში.

დ. გურამიშვილის გამოთქმა — „სარწმუნოების ხარისხო, სჯულისა მტკიცედ მპყრობელო“ — პარალელს „დაუჯდომელში“ პოულობს: „გიხაროდენ, სარწმუნოებისა ხარისხო მტკიცეო“ (164). ფრაზეოლოგიური ერთეული „სარწმუნოების ხარისხი“, რომელიც მარიამ ღვთისმშობელს მიემართება, ბიზანტიური ჰიმნოგრაფიის ამ ნიმუშის შემდეგ, ვფიქრობთ, პირველად დ. გურამიშვილთან გვხვდება.

სახარების მიხედვით, ქალწულმა მარიამმა უთესლოდ სასწაულებრივ შვა ქრისტე, რომელიც არა მარტო ებრაელი ხალხის, არამედ მთელი კაცობრიობის მხსნელია. ეს ბიბლიური მითოსი, ცხადია, სასულიერო პოეზიაში ერთ-ერთ მთავარ თემად შემოდის. „დაუჯდომელში“ წერია: „რამეთუ უთესლოსა მიდგომილებისა შობაჲსა“ (162), ან კიდევ: „ვითარცა აგარაკისაგან სჩუენა სიტკბოებაჲ ყოველთა მნებებელთა“ (163). ახლა იოანე ანჩელს მოვუსმინოთ: „ქალწულმა შვა ქრისტე უთესლოდ“[3]. მაგალითებს არ გავამრავლებთ. დ. გურამიშვილი, ბაძავს რა „დაუჯდომელსა“ და ქართული ჰიმნოგრაფიის წარმომადგენელთა ანალოგიურ სახე-სიტყვას, აშკარად გვაგრძნობინებს ამ ბიბლიური ფაქტის წარმოსახვისას, საკუთარი პოეტური გულის ძგერას: „აღმოგვიცენე უთესლოდ ნაყოფი შესამკობელო“, ან კიდევ: „ვით აგარაკი ზეგარდმო ცვარისა შემატკბობელო“.

---

[1] სინური მრავალთავი, გვ. 40.

[2] უძველესი იადგარი, გვ. 439.

[3] ქართული პოეზია, I, გვ. 190.

სახარებაში მოთხრობილია ზაქარიას ოჯახში მარიამის სტუმრობის შესახებ. მარიამმა მოიკითხა ელისაბედი: „და იყო, ვითარცა ესმა ელისაბედს მოკითხვა მარიამისა, ჰკრთებოდა ყრმა იგი მუცელსა მისსა და აღივსო სულითა წმიდითა ელისაბედ“ (ლუკა, 1, 41). ამ ბიბლიურ ეპიზოდს იმეორებს „დაუჯდომელი“: მარიამ „აღვიდა ელისაბედის მიმართ, ხოლო ჩჩვლმან მისმან მეყსეულად აგრძნა რაჲ მოკითხვა მისი, ჰკრთებოდა“. (163). „უძველეს იადგარში“ ზემოთ ციტირებული პასაჟების გამეორებასთან გვაქვს საქმე, მაგრამ აქ უფრო კონკრეტულადაა მინიშნებული იმ ყრმის შესახებ, რომელიც ელისაბედის მუცელში ჰკრთებოდა, ყრმისა (მომავალი იოანე ნათლისმცემელი), რომელიც, ქრისტიანული მოძღვრებით, მესიის წინამორბედია — „მათ დღეთა შინა აღვიდა წმინდა ქალწული მოკითხვად ელისაბედისა და კეთილთა იგი წინამორბედი მუცლის გამო აუწყებდა“[1]. დ. გურაძიშვილიც ციტირებულ საილუსტრაციო მასალათა კვალობაზე აღნიშნავს: „ელისაბედის მომკითხო, მის ყრმის მის მუცლით მკრთობელო“.

ახალ აღთქმაში ქრისტე ღვთის კრავად, ტარიგად და მწყემსად არის დასახული: „აჰა ტარიგი ღუთისა, რომელმან აღიხუნეს ცოდვანი სოფლისანი“ (იოანე, 1, 29); „მე ვარ ვენახი კეთილი, მწყემსმან კეთილმან სული თვისი დაჰსდვის ცხვართათვის“ (იოანე, 10, 11).

ტარიგი, კრავი, მწყემსი, როგორც ქრისტეს სიმბოლო, გვხვდება სასულიერო მწერლობაში. ახლა „დაუჯდომელს“ მოვუსმინოთ: „გიხაროდენ, ტარიგისა და მწყემსისა დედაო“ (164). მარიამისადმი მიმართვა ანალოგიური სინონიმურ-ლექსიკური წყობითა და პოეტური ფორმულით გამეორებულია დ. გურამიშვილის „ვედრებაში“ — „ტარიგის და მწყემსის დედავ, მე ნუ ღამიტევებ მარტო“.

„დაუჯდომლის“ ავტორი და დ. გურამიშვილი ქრისტესთან ერთად მარიამსაც თვლიან უხილავთა მხეცთა მაოტებლად. „დაუჯდომელი“ — გიხაროდენ, უხილავთა მჴეცთა მაოტებელო“ (164). დ. გურამიშვილი — „სიტყვიერთა ცხოვართ ქნარო და უხილავთ მჴეცთ დამსხარტო“.

ჰიმნოგრაფები აღტაცებას ვერ ფარავენ მაცხოვრის დედის მიმართ, რომლის წიაღში განხორციელდა ღვთის სიტყვა. ამიტომ მარიამსაც დიდი წვლილი მიუძღვის ცოდვილი ადამისა და ევას ჯო-

[1] უძველესი იადგარი, გვ. 10.

ჯოხეთიდან თავის დაღწევის საქმეში. „ძლისპირნი“: „შენ მიერ განქარდა ცთომაჲ იგი პირველი ევაჲს მიერ წყევა“. „დაუჯდომელი“— „გიხაროდენ, დაცემულისა ადამის აღდგომაო“ (162). ამ სტრიქონების ფრაზეოლოგიურ-შინაარსობრივი ქსოვილი ორგანულად ერწყმის დ. გურამიშვილის „ვედრებას“ — „ადამის მხსნელის დედაო, ძით ევას მახარობელო“; „პირველ წყევისა წერილთა ბრალისა აღმამჯოცელო“; „თქმულო აღდგომისა ხატო“ და ა. შ.

„დაუჯდომელში“ მარიამის პიროვნება თავისებურ მხატვრულ ასპექტშია გადატეხილი. უპირველესად ყურადღებას იქცევს მისი შინაგანი ბუნებისა და შესაძლებლობათა გათანაბრება მითოსური ქრისტეს არსებასთან, რაც ნაწილობრივ ზემოთ დამოწმებულ სტრიქონებშიც შეინიშნება. ჰიმნის მიხედვით, თითქოს გიჭირს გარჩევა, თუ ვინ შეიტანა მეტი წვლილი ცოდვილი ადამისა და ევას შთამომავალთა ჯოჯოხეთური უბედურებისაგან განთავისუფლებაში. აქ, ვფიქრობთ, აშკარად იგრძნობა ადამიანის (მარიამის) გაღმერთების იმპულსი. „სამოთხის ბჭისა განმღებო“, — მიმართავს ღვთისმშობელს „დაუჯდომლის“ ავტორი. „შენ იყავ ჩემი განმღები სამოთხის კართ რაზისაო“, — ასე ეხმიანება „დაუჯდომელს“ დ. გურამიშვილი.

გარდა ამისა, კიდევ მრავალ სხვა შემთხვევაშიც ჩანს პოეტის გენეტური კავშირი „დაუჯდომლის“ პოეტურ სამყაროსთან, კერძოდ, მის ცალკეულ ფრაზებთან. თვალსაჩინოებისათვის ამოვწერთ სათანადო ნიმუშებს „დაუჯდომლიდან“, შემდეგ კი — „დავითიანიდან“.

„დ ა უ ჯ დ ო მ ე ლ ი“	„დ ა ვ ი თ ი ა ნ ი“
გიხაროდენ, ცისკარო საიდუმლო დღისაო. გიხაროდენ, შარავანდედო საცნაურისა მზისაო[1];	შენ გევედრები, ცისკარო, საიდუმლოსა დღისაო; ნათელო შარავანდედო საცნაურისა მზისაო;
გიხაროდენ, ელვაო სულთა განმანათლებელო, ქუხილო, მტარვალთა განმკუეთელო;	ქუხილო, მტერთა მკვეთელო, ელვავ, სულთ მანათობელო;

[1] ამ შემთხვევაში ჩვენთვის საგულისხმო ციტატები მოგვაქვს ხელნაწერთა ინსტიტუტში დაცული ჟამნ-გულანიდან გადმოწერილი ტექსტით, რომელიც გაგვაცნო და მისით სარგებლობის საშუალება მოგვცა ლ. გ რ ი გ ო ლ ა შ ვ ი ლ მ ა, რისთვისაც უღრმეს მადლობას მოვახსენებთ.

გიხაროდენ, ეკლესიისა შეურყეველო გოდოლო, გიხაროდენ, მეფობისა დაურღეეველო ზღუდეო;

გიხაროდენ, სპარსთა სიწმინდისა მსწაველო; გიხაროდენ, ქუეყანაო, უკუდავისა ნაყოფისაო; გიხაროდენ, კლდეო წყურვილთათვის ცხორებისა მწდეველო; გიხაროდენ, ემბაზისა მსგავისა გამომსახველო.

დაურღეეველო ზღუდეო, გოდოლო შეურყეველო;

ბარბაროზთ სჯულთა დამხსნელო, სპარსთ სიწმინდისა მთხრობელო, უკვდავებისა მტევანთა მოკვდავთა მოსართლობელო; კვლავ კლდეო წყლისა მომცემო, ცხოვრების წყაროს ენბაზო, მბანელთა არს სამზნობელო.

ჩვენ ზემოთ წარმოვაჩინეთ „დაუჯდომლისა“ და დ. გურამიშვილის „გედრების“ შეხების წერტილების მნიშვნელოვანი ნაწილი, რაც საშუალებას გვაძლევს პოეტის ლექსის უშუალო ლიტერატურულ წყაროდ მივიჩნიოთ ბიზანტიური ჰიმნოგრაფიის ეს შესანიშნავი ნიმუში (დ. გურამიშვილს ჰქონდა საშუალება „დაუჯდომლის“ თარგმანს გასცნობოდა ძველ ქართულ ხელნაწერებში). სწორედ ამ ჰიმნშია თავმოყრილი ის მყარი პოეტურ-გამომსახველობითი საშუალებანი თუ ფრაზეოლოგიური გამოთქმანი, რომელიც აირეკლა „ვედრებაში“. აქვე უნდა ითქვას, რომ როდესაც ამ ორი ნაწარმოების ურთიერთობაზე ვმსჯელობთ, უპირველესად მხედველობაში გვაქვს დ. გურამიშვილის შემოქმედებითი მისვლა „დაუჯდომელთან“.

ამრიგად, როგორც სასულიერო პოეზიაში, ასევე „დავითიანში“ ერთ-ერთ მთავარ თემად შემოდის მარიამ ღვთისმშობლის სახე. მესიის დედის პიროვნების ღრმად გააზრების საქმეში დ. გურამიშვილმა თავისი პოეტური ფანტაზიის დიდ შესაძლებლობასთან ერთად ბიბლიურ-ქრისტიანული სამყაროდან, კერძოდ, ქართული (და არა მარტო ქართული) ჰიმნოგრაფიიდან გამოიხმო ყველაზე მნიშვნელოვანი და საინტერესო სიმბოლო-ატრიბუტები, მარიამის მეტაფორული სახელები თუ მხატვრული სახეები. შეიძლება ითქვას, „დავითიანში“ ერთგვარად შეჯამდა ყოველივე ის, რაც მანამდე ქართულ მწერლობას, კერძოდ, სასულიერო პოეზიას შეუქმნია ძე ღმერთის მშობლის გამოსასახავად. ეს იმაზე მიგვანიშნებს, რომ პოეტი ზედმიწევნით იცნობს ჰიმნოგრაფიულ ძეგლებს, სადაც მარიამის არსება არის შემკული სათანადო მხატვრული ხერხებით, იცნობს

თითქმის ყველა მხატვრულ სახეს თუ მის ვარიაციულ სახესხვაობებს, რითაც ღვთისმშობლის პიროვნებაა გამოხატული. გარდა ამისა, თვითონაც ქმნის უაღრესად საინტერესო მეტაფორულ-სიმბოლურ სახელებს თუ სახეებს მარიამისას. მაგალითად, „დავითიანში“ მარიამის შესახებ ნათქვამია, რომ იგი იყო „მაჩრდილობელი ნერგი და კეთილთა შრტოთა მყნობელი“, „ღვთის ძისა კაცად აღმზრდელი“, „მამათ-მამის შურდული“, „ცხოვრების პურის მცხობელი ფურნე“, „სიბრძნისა ღვთისა სავანე, ტახტ-საყდარ-დასაჯდომელი“, „მის მთიებისა (იგულისხმება ქრისტე — ტ. მ.) დედობით ბნელი ქვეყნის მანათობელი“, „ზეცით ღვთის სიტყვის საყვირი“ (87)[1], „აღდგომის ხატი“, „სიტყვიერთა ცხოვართ ქნარი“ (88), „ცხოვრების წყლის იათუღი“, „დიდი დედოფალი“, „ცხოვრების წყლის ღარი“, „ძელი, ქრისტეს ჯვარი“ (115), „სამების სახლ-სავანე, ვითა კარავი იგი წამებისა“ (118). დ. გურამიშვილმა შვილის წამების მომსწრე და შემყურე მარიამის ტანჯული სახე და განცდები ცოცხალ, მეტყველ ფერებში დაგვიხატა. ეს კი იმის მომასწავებელია, რომ პოეტმა ბიბლიური მითოსის ეს ეპიზოდი უაღრესად გააადამიანურა. გაამიწიერა, მითი კი არ დაუახლოვა სინამდვილეს, თავად სინამდვილედ აქცია იგი. ეს არის, ალბათ, მითოსური და რეალური პლანის სინთეზირების საუცხოო ნიმუში. როგორც ვიცით, დ. გურამიშვილისათვის დამახასიათებელი თვისებაა რეალური ამბის, ეპიზოდის მისტიკურ-ალეგორიულ სამოსელში გახვევა. კონკრეტულ შემთხვევაში კი, პირიქით, საწინააღმდეგო მოვლენასთან გვაქვს საქმე. ბიბლიურ ეპიზოდს შემოეძარცვა მითოსური საბურველი და ცხოვრებისეული შარავანდედით გამზიანდა. ეს უაღრესად ღირსსაცნობი ფაქტია „დავითიანის“ პოეტური სულის შესაცნობად.

ვკითხულობთ რა დ. გურამიშვილის ლექსებს — „ტირილი ღვთისმშობლისა“ (41—42) და „არია“ (139—141), სრულიად გვაეიწყდება, რომ ბიბლიური მარიამის პიროვნებასთან გვაქვს საქმე. აგრე გეგონია, თითქოს დ. გურამიშვილიც ესწრებოდა გოლგოთის ტრაგედიას, სადაც აწამეს არა მითოსური ქრისტე, არამედ თითქოს

---

1 საინტერესოა, რომ მარიამი ღვთის სიტყვის ქნარად და ღმრთის მამის საყვირადაა დასახული მარიამ-მაკრინა ბაგრატიონის (XVIII ს.) ჰიმნში — „საგალობელი იოსებ ალავერდელისა“ (მ. ქ ა ვ თ ა რ ი ა, ძველი ქართული პოეზიის ისტორიიდან, გვ. 225).

მისი თანამედროვე და უახლოესი ადამიანი. იგი თითქოს მარიამთან ერთად თვითონაც მწარედ განიცდიდა საბედისწერო ამბავს, თითქოს თვითონაც თანაუგრძნობდა და ამშვიდებდა ღვთისმშობელს — „მოთმინებითა შენითა". საცილობელი არ უნდა იყოს, რომ მაცხოვრის დედის წარმოსახვით დ. გურამიშვილმა გამოხატა თავისი დიდი ადამიანური დამოკიდებულება, სიყვარული და თანაგრძნობა საერთოდ დედათა, უწინარესად შვილებდაღუპულ დედათა მიმართ.

კიდევ ერთ დეტალს მივაქციოთ ყურადღება: „ჯვარცმის ამბავი" და „ღვთისმშობლის გოდება" უშუალოდ სინამდვილიდან აღებული ეპიზოდი რომ ყოფილიყო, იმდენად შთამბეჭდავი არ იქნებოდა, რამდენადაც ეფექტურად გამოიყურება იგი მითოსური ამბის რეალურ სამყაროში გადმონერგვის ფონზე. ამაშია სწორედ დ. გურამიშვილის პოეზიის ერთ-ერთი საიდუმლოება. ამით პოეტმა ერთგვარად ისიც დაამტკიცა, რომ მითების უმრავლესობის საფუძველი რეალური სინამდვილეა, თუ პოეტის ფანტაზიას შესწევს იმის უნარი, რომ გამითებული სინამდვილე განგვაცდევინოს, როგორც რეალური ამბავი, ე. ი. დაუბრუნოს მას პირვანდელი სახე. ეს ერთ-ერთი საინტერესო პრობლემაა საერთოდ და, კერძოდ, დ. გურამიშვილის პოეზიაში, რაზეც მსჯელობა ამჯერად არ არის ჩვენი მიზანი. ოღონდ ამაზე ზოგადად თუნდაც იმიტომ შევჩერდით, რომ მითოსისადმი ამგვარი მიდგომის ელემენტები შეინიშნება სასულიერო პოეზიაშიც და ესეც ერთ-ერთი არგუმენტია მასთან დ. გურამიშვილის სიახლოვის დასადასტურებლად.

ამგვარად, მარიამ ღვთისმშობლის აქტიურ პერსონიფიცირებას „დავითიანში" თავისი საფუძვლები ჰქონდა. ამათგან უპირველესად ის ფაქტი უნდა აღინიშნოს, რომ, ქართველთა წარმოდგენით, საქართველო სწორედ მარიამ ღვთისმშობლის წილხვდომილი იყო.

§ 4. მზის მხატვრული ფუნქცია. ქართულმა ჰიმნოგრაფიამ მნიშვნელოვანი გავლენა მოახდინა „დავითიანზე" არა მხოლოდ იდეურ-მსოფლმხედველობრივი, არამედ ესთეტიკურ-მხატვრული თვალსაზრისითაც.

„დავითიანის" ზოგიერთი ცნება-ტერმინი, სიმბოლო-ატრიბუტი თუ სხვა მხატვრული სახე გენეტიკურ (თუ ტიპოლოგიურ) მიმართებაშია ქართველი ჰიმნოგრაფების პოეტურ ნააზრევთან, მაგრამ დ. გურამიშვილი აქაც გამოჩნდა, როგორც უაღრესად თვითმყოფადი პოეტი.

წინასწარ შევნიშნავთ, რომ ზოგიერთი მყარი პოეტური ფორმულაც ხშირად გვხვდება „დავითიანში“, მაგრამ ეს არ არის შემთხვევითი ფაქტი, რადგანაც პოეტი კანონიკურ ტექსტებსაც არცთუ იშვიათად მიმართავდა. ვიდრე უშუალოდ საკითხზე ვიმსჯელებდეთ, წინასწარ გვინდა შევნიშნოთ, რომ ჯერ კიდევ ბიბლიურ წიგნებში დასტურდება უფლის სახელად „მზე“, ასევე ღვთაების თვალის ან პირის მატერიალურ მზესთან შედარების შემთხვევები: „თუალნი უფლისანი ბნელსა შინა ბევრეულად უნათლეს მზისა არიან“ (წიგნი ისო ზირაქისა, თავი კგ, სტრ. კზ.); „გაბრწყინდა პირი მისი (ქრისტესი — ტ. მ.) ვითარცა მზე“ (მათე, 4, 16). ბიბლიური წიგნების კვალობაზე არეოპაგიტიკაში ვკითხულობთ: „ვითარმედ ღმერთ არს მზე და, ვითარცა დამბადებელი ამის ყოველისაჲ“[1].

საინტერესოა აღინიშნოს, რომ ახალ აღთქმაში არა მხოლოდ ქრისტე, არამედ მართალნი ადამიანებიც მზესთან არიან შედარებულნი: „მართალნი გამოგვიბრწყინდნენ, ვითარცა მზე“ (მათე, 13, 43).

ქართულ სასულიერო და საერო მწერლობაში მზის მხატვრულ სახეს ერთმანეთისაგან განსხვავებული ფუნქცია აკისრია. მაგალითად, რუსთაველის ასტრალური სიმბოლოები ოთხ გარკვეულ სფეროს ქმნიან, ესენია: პერსონიფიცირებული, ფიზიკური სილამაზისა, ფსიქიკურ განცდათა და იდეათა ასტრალური სიმბოლოები[2]. მზეს მეხოტბეებთან შემდეგი ფუნქცია აკისრია: მზე — ხატი ღვთისა; მატერიალურად არსებული მზე — მნათობი, რომელთანაც შედარებულია ქების ობიექტი; მზე — პოეტურ-ასტრალური სახე, როგორც ქების ობიექტის ეპითეტი[3]. ამრიგად, საერო მწერლობაში მზე პერსონაჟების სიმბოლო და მეტაფორული სახელია. მზე პერსონაჟის გარეგნობას გულისხმობს საერთოდ, ან მის ფიზიკურ სილამაზესა და თვალწარმტაცობას, ასევე ავტორი იყენებს მას თხზულების მთავარ მოქმედ პირთა სულიერი, შინაგანი არსებობის, ყოფის გამოსასახავად და ა. შ.

---

1 პეტრე იბერიელი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი), შრომები, გვ. 34.

2 გ. ნადირაძე, რუსთაველის ესთეტიკა, თბ., 1958, გვ. 368.

3 ნ. ჯიშკარიანი, ძველი ქართული სასულიერო და საერო-სახოტბო პოეზიის ურთიერთმიმართების ზოგიერთი საკითხი, „მაცნე“, ენისა და ლიტ. სერია, 1979, № 4, გვ. 35.

სასულიერო მწერლობაში მზის მხატვრულ სახეს ძირითადად ღვთაების გამოხატვის ფუნქცია აკისრია. გ. იმედაშვილის თქმით, ყველაზე მეტად გავრცელებული საერთო ეპითეტი ქრისტესი მზეა და მზესთან დაკავშირებული ნათელის ყოველგვარი ვარიაცია[1]. უ. ხინთიბიძის მიხედვით, „მზე არ არის ქრისტეს პირდაპირი სახელი, მზე ქრისტეს და საზოგადოდ ღმერთის მეტაფორული სახელია. უფრო ზუსტად მზე სიმბოლოა ქრისტესი"[2].

ახლა ვნახოთ სასულიერო პოეზიაში თუ რამდენად აქვს დაკარგული მზეს საგნობრივი მნიშვნელობა ქრისტეს სიმბოლოდ გააზრების გამო. წინასწარ შევნიშნავთ, რომ ქართულ ჰიმნოგრაფიაში მზეს, როგორც ქრისტეს მეტაფორულ სახელს, ახლავს შემდეგი ეპითეტები: დაუღამებელი, დაუვალი, დაუსებელი, ბრწყინვალე, შთაუსებელი, ნათელი და ა. შ. „დაუღამებელი მზე ქალწულისა. საშოსაგან გამობრწყინვებად მოვალს"; „გამოჩნდა მნათობი სიმართლისა იგი მზე განმანათლებლად თვისთა დაბადებულთა"; „გამოჩნდა მზე იგი დაუღამებელი, დღეს ბეთლემს მოეფინების მორწმუნეთა"; „მზე სიმართლისა და ხატი ბრწყინვალებაჲ ღმრთისა მამისა უხილავი"; „მზემან მან ბრწყინვალებამ განისუენა ღრუბლითა სულ მცირისა". ქრისტეს მკვდრეთით აღდგომა შედარებულია მზის ამობრწყინებასთან: „ქრისტე, ვითარცა მზე, აღმობრწყინდა საფლავით დაუსაბამოჲ იგი ნათელი", „გამობრწყინდა მზე დაუსებელი, რომელმან განდევნა ბნელი უღმრთოებისაჲ"[3]. ხშირ შემთხვევაში ჰიმნოგრაფები მატერიალურ მზეს იყენებენ შედარების საგნად[4]. მაგალითად, მონათლულ ადამიანებს ისინი მზეს ადარებენ: „მზეებრ ნათობენ ნათელღებულნი

---

1 გ. იმედაშვილი, ქართული კლასიკური საგალობლის პოეტური მეტყველების ზოგი საკითხი, კ. კეკელიძის დაბადების 80 წლისთავისადმი მიძღვნილი კრებული, თბ., 1959, გვ. 160.

2 ე. ხინთიბიძე, მსოფლმხედველობითი პრობლემები ვეფხისტყაოსანში, თბ., 1975, გვ. 118.

3 ჩიჭაელ მოდრეკილის ჰიმნები, გვ. 77, 75, 88, 98, 130, 139, 380.

4 ამინდის წინასწარმეტყველების სახელმძღვანელოში ციური მნათობები სახელდებული არიან არა უკვე ანტიკური ღმერთების, არამედ ქრისტიანული ეკლესიის წმინდანების — დემეტრეს, მინას, ნიკოლოზ მოდრეკილის, თეკლეს — სახელებით (А. Каждан, Византийская культура X — XII вв., М., 1968, გვ. 104).

ადამეანნი“[1]. ეკლესიის მამებს კი ასე მიმართავენ: „მნათობად სოფლისა გამოშჩნდით მსგავსად მზისა სამყაროჲსა“[2]: „უქმსა უდაბნოსა ვითარცა მზე გამოშჩდი, მსგავსად მზისა ჰნათობდი სამებისა ნათლითა და ვითარცა რაჲ ელვისა მცხინვარებანი საცნაურად ბრწყინვენ სათნოებანნი შენნი ღირსო მამაო ევთიმი“[3]. იოანე მინჩხის ეს პოეტური სტრიქონები იმითაც არის აღსანიშნავი, რომ აქ „მამა ევთიმის“ პიროვნება შედარებულია არა მატერიალურ მზესთან, არამედ მზესთან, როგორც ქრისტეს სიმბოლურ სახელთან. ამით ქების ობიექტის ბუნება და მოღვაწეობა ღმერთთანაა გათანაბრებული, რათა მკითხველმა ადვილად წარმოიდგინოს მისი სწორუპოვრობა. მსგავსი რამ საერთოდ გამონაკლისია სასულიერო პოეზიაში. ბიბლიური მოსეს მიერ ღვთაების ხილვით გამოწვეულ სიხარულს, რომელიც სახეზე აღბეჭდვია მას, ჰიმნოგრაფი ადარებს სამყაროს მზის გაბრწყინებას: „განბრწყინდა პირი მისი ვითარცა მზე ხილვითა ღმრთისა უხილავისა“. ან კიდევ: „უბრწყინვალეს ნათელსა მზისასა, განაბრწყინდი მძლეო და იხილე საღმრთო ნათელი და მოიწიე დაბასა ზეცისასა სტეფანე“[4]. აი, როგორ მიმართავს ბასილ დიდს იოანე მტბევარი: „სიტყუაჲ შენი უზეშთაეს მზის-თუალისა განბრწყინდა“[5]; „ვითარცა მთოვარეჲ შორის ორთა მზეთა აღმოჰხდა დღეს შობისა და ღმრთის გამოცხადებისა დღესასწაულთა სახსენებელი შენი (მიემართება ბასილს — ტ. მ.) და ორკერძოვე ბრწყინვალედ განანათლებს“[6]. საინტერესოა, რომ იოანე მტბევარი მჭუხარე ხმას ბასილისას მზის ბრწყინვალებას ადარებს: „სახელს გდებთ ნეტარო, ძედ ჭუხილისა: ღირსო ბასილი ვითარცა იგი იოანე ღმრთისმეტყუელისა, რომელი ჰჭუხდი ბრძენო ჴმასა მზისა უბრწყინვალესსა ნესტვითა ენისაჲთა“[7]. იოანე პეტრიწი ქართველ მოწამეებს — დავითსა და კონსტანტინეს — ქართველთა მზეს უწოდებს: „ორკერძო ბრწყინვენ ნიშ სასწაულ ფერადნი, ქართველთა

---

1 ქართული პოეზია, I, გვ. 102.
2 მიქაელ მოდრეკილის ჰიმნები, გვ. 205.
3 ძველ-ქართული სასულიერო პოეზია, გვ. 35.
4 მიქაელ მოდრეკილის ჰიმნები, გვ. 32, 36, 102.
5 ქართული პოეზია, I, გვ. 79.
6 მიქაელ მოდრეკილის ჰიმნები, გვ. 116.
7 იქვე.

მზენი დავით და კონსტანტინე“[1]. ბ. ორბელიშვილი, XVII—XVIII სს. ერთ-ერთი საეკლესიო მოღვაწე, რომელიც ამავე დროს ჰიმნოგრაფიც იყო, ქრისტეს კვართს (პერანგი) მზის თვალს ადარებს: „ზეცით მოგვხედნა აღმოსავალმან მაღლით ბნელსა შინა მსხდომარეთა და ვითარცა მზისა თვალი გამოგვბრწყინვა კუართი“[2]; ქეთევან დედოფალზე აი რას წერს ჰიმნოგრაფი გრიგოლ ეახვახიშვილი-დოდორქელი (XVII—XVIII სს.): „მზეებრ განბრწყინდა სპარსთა შორის მიმღებელი სასტიკებათა წყლულებათა მრავალთა“[3].

ჰიმნოგრაფ მარიამ-მაკრინა ბაგრატიონს (XVIII ს.) ქრისტიანულ-რელიგიური დღესასწაული მზის ბრწყინვალებად ესახება: „ელვარებს დღეს სახსენებელი შენი, ვითარცა რა მთიები სამყაროსა და უფროს მზისა ბრწყინავს დღესასწაული ესე“[4].

ჩვენ მიერ სასულიერო პოეზიიდან მოხმობილი ნიმუშები ნათლად მეტყველებს, რომ მზის, როგორც შედარების საგნის, მხატვრული ფუნქციის მასშტაბი არ იყო შეზღუდული. ირკვევა, რომ „მზე“ ჰიმნოგრაფიაში მხოლოდ ქრისტეს ეპითეტად არ იხმარება. როდესაც ჰიმნოგრაფები მზეს მიმართავენ, როგორც ქრისტეს, ან, საერთოდ, ღვთაების მეტაფორულ სახელს, მათი კონცეფციით, იგი მატერიალური სამყაროს, საწუთროს მზე კი არ არის, არამედ თავად ღმერთია, რომელიც თვითონვე ითვლება „მზისა მამზეველად“, მზის დამბადებლად. ხოლო მეორე შემთხვევაში მატერიალურ მზეს იყენებენ შედარების საშუალებად. მაგალითად, ასე წარმოსახავენ ისინი მარიამის პიროვნებას, ქრისტეს კვართს, წმინდანებს თუ ქრისტიანულ დღესასწაულებს და ა. შ.

დ. გურამიშვილი მზეს, როგორც მატერიალურად არსებულ ციურ სხეულს, ხშირად ახსენებს — მ ზ ე, ს ა წ უ თ რ ო ს მ ზ ე, ს ა ც ნ ა უ რ ი მ ზ ე, თ ი ნ ა თ ი ნ ი. მაგრამ უნდა შევნიშნოთ, რომ საერო შინაარსის ლექსებში პოეტი მას ეპითეტად თუ შედარების საგნად საერთოდ იშვიათად იყენებს. მხოლოდ ერთი შემთხვევა დასტურდება „დავითიანში“, როცა მზე სატრფოს სახე-სიმბოლოდაა დასახული. ზუბოვკიდან მომავალ პოეტს გზაზე შეხვდა

---

[1] თ. კუკავა, იოანე პეტრიწის წიგნი „ათ-ორ თვისა“ („პროლოღია“), თბ., 1978, გვ. 53.

[2] მ. ქავთარია, ძველი ქართული პოეზიის ისტორიიდან, გვ. 198.

[3] იქვე, გვ. 159.

[4] იქვე, გვ. 240.

ერთი ქალი „მეტად ტურფა, შვენიერი... შავ-თვალ-წარბას, პირად თეთრსა ასხდა შავი ხალი“. „ზუბოვკის“ ლირიკული გმირი ასე მიმართავს ქალს:

„...მზეო, სიდამ მოხვალ, ხარ სად წამავალი,
გეჯები, მაცოდინე შენი გზა და კვალი“ (144).

როგორც ვხედავთ, „მეტად ტურფა, შვენიერმა“ ზუბოვკელმა ასულმა ერთბაშად ისე მოხიბლა და დაიპურვა პოეტის თვალები, რომ ყოველგვარი მოფიქრებისა და განსჯის გარეშე, უცებ, ერთი ამოსუნთქვით „მზე“ უწოდა მას. ამგვარად, ამ შემთხვევაში მზე არის პოეტის მიერ ახლადგაცნობილი სატრფოს ფიზიკური სილამაზის ასტრალური სიმბოლო. კიდევ ერთი საყურადღებო ნიმუში „დავითიანიდან“. მარიამ ღვთისმშობელი ქრისტეს ეუბნება:

„შენ საყვარელო აწ ჩემო,
სახითა მზეს მიგაჩემო“ (140).

სხვათა შორის ეს სტრიქონები გვახსენებს იოანე მტბევარის სიტყვებს, რომლითაც იგი მიქაელ მთავარანგელოზს მიმართავს: „ხილვა შენი ბრწყინვალე არს და ბუნება ცეცხლისფერი: ელვარე არს პირი შენი ვითარცა მზე“[1].

დ. გურამიშვილის სტრიქონში კი უეჭველია, რომ ქრისტეს ხორციელი ბუნება შედარებულია მატერიალურ მზესთან: „სახითა მზეს მიგაჩემო“, ე. ი. მზეს შეგადაროო, — მიმართავს ძეს მარიამი. ამით დ. გურამიშვილი არ არღვევს ქრისტიანულ კონცეფციას, რომ მზე ქრისტეს სახელია. ამგვარი დასკვნის გამოტანის საშუალებას თვითონ იმ ლექსის („არია“) გაცნობა გვაძლევს, საიდანაც ეს ორი ტაეპია ამოწერილი. მარიამ ღვთისმშობელი საკუთარი თვალებით უმზერს ჯვარზე გაკრულ ძეს, ურიათაგან გმობილს, დაჭრილს, ლახვრით გვერდგაპობილს, რომელსაც „ზდიოდა სისხლის ღვარია“. სწორედ, ჯვარცმის შედეგად გასისხლიანებული ძის არსება, მისი სახე, მატერიალური მზის ელვარებად წარმოესახა მშობელ დედას. ერთი სიტყვით, აქ საქმე გვაქვს მზისფერ სისხლში მცურავ ქრისტეს პიროვნებასთან. აქვე საინტერესოა გავიხსენოთ

---

[1] მიქაელ მოდრეკილის ჰიმნები, გვ. 315.

მხატვრობაში ფართოდ ცნობილი კომპოზიცია: ჯვარი და ზედ მზე ჯვარცმული ღმერთის ნაცვლად[1].

ამ ორ ტაეპს მოსდევს ასეთი სტრიქონები: „მზევ, ჩაჯე, შეიქმნა ბნელი, მე საქმე მომიჯდა ძნელი“ (140). აქ უკვე ადვილი გასაგებია, რომ „მზე“ ქრისტეს სახელია.

ახლა კიდევ ერთ ტაეპს მივაქციოთ ყურადღება. პეტრე პირველი ვახტანგ მეექვსეს მისწერს: „მოდი, მიგიჩნევ მამადო“. „მდივანთ ხელმწიფის ბრძანება რა შეასრულეს წერითა“, ჩაფარ-ელჩთა, რომელთაც ეს წერილი ვახტანგ მეფისათვის უნდა მიეტანათ, უთხრეს: „თუ ჩქარად არ იცლით, ვერ გასძლეთ მზისა ცქერითა“ (54). აქ „მზე“ უნდა მივიჩნიოთ თავისუფლების, სიცოცხლის სიმბოლოდ.

„დავითიანში“ მზე გვხვდება გაზედსართავებული ფორმითაც, რომელიც დღისა და ღამის ატრიბუტად აქვს დ. გურამიშვილს დასახული: „ვით ღამე ბნელსა მზიანი, მოჰბმია დღე ნათლიერი“ (37), „ვირემდის განახლდებოდა ძველი დღე-ღამე მზიანი“ (157), „წამერთოს დღენი მზიანი“ (23), „დღე დამიღამდა მზიანი“ (140) და ა. შ.

დ. გურამიშვილის სასულიერო ხასიათის ლექსებში მრავალჯერ არის მ ზ ე (მ ზ ე თ ა მ ზ ე) ღვთაების ხატად, სიმბოლოდ დასახული. საინტერესოა ის გარემოება, რომ, როგორც ზემოთაც აღვნიშნეთ, „დავითიანში“ მზე ქრისტეს სიმბოლური სახელია, ხოლო მ ზ ე თ ა მ ზ ე — მამაღმერთისა.

სწორი ჩანს მკვლევართა (ს. ცაიშვილი, შ. ძიძიგური) დაკვირვება, რომ ღვთაების სიმბოლოდ მზეთამზის დასახვა სასულიერო ხასიათის ჰიმნებში პირველად დ. გურამიშვილის პოეზიაში დასტურდება. მათივე მოსაზრებით, ამ შემთხვევაში, დ. გურამიშვილი ამოდის ხალხური პოეზიიდან[2], თუმცა, ვფიქრობთ, მას ეძებნება ლიტერატურული წყაროებიც. ვიდრე უშუალოდ მათზე მივუთითებდეთ, საერთოდ შევნიშნავთ, რომ საისტორიო თხზულებაში „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი“ — მზეთამზე თამარის სიმ-

---

1 მ. გ ი გ ი ნ ე ი შ ვ ი ლ ი, „მზე-ხატი ღვთისა“ „ვეფხისტყაოსანში“, კრბ., ძველი ქართული მწერლობისა და რუსთველოლოგიის საკითხები, VII—VIII, თბ., 1976, გვ. 103.

2 ს. ც ა ი შ ვ ი ლ ი, მარადიული სახეები, თბ., 1981, გვ. 120; შ. ძ ი ძ ი გ უ რ ი, დავით გურამიშვილის ენა, თბ., 1980, გვ. 83.

ბოლოდ გვეელინება: „შესატყჳსი ქრმისა პირმზისა, ტან-ლომისა, თჳთ მზე-მზეთა შუენებითა და მოფენაობითაცა“[1].

„ვეფხისტყაოსანში“ რამდენიმეჯერ გვხვდება მ ზ ე თ ა მ ზ ე. ტარიელი გვიამბობს: „მაკოცეს, ადგეს ორნივე, თვით იგი მზენი მზეთანი“ (490). აქ „მ ზ ე ნ ი მ ზ ე თ ა ნ ი“ ინდოეთის მეფის ფარსადანისა და მისი მეუღლის სიმბოლოა. „მას ავთანდილ თაყვანისცა -- ლომთა ლომმან მზეთა მზესა“ (687). ამ შემთხვევაში კი „მ ზ ე თ ა მ ზ ე ს ა“ ფარსადანის მხატვრული სახეა. ტარიელი ეუბნება თინათინს: „მე ლომი ლომთა დაგისვა გვერდსა შენ, მ ზ ე ს ა მ ზ ე თ ა ს ა“ (1542). აქ თინათინის მეტაფორული სახელია „მ ზ ე ს ა მ ზ ე თ ა ს ა“.

საკითხთან დაკავშირებით საჭიროდ მიგვაჩნია არჩილის პოემიდან — „გაბაასება თეიმურაზისა და რუსთველისა“ — შემდეგი ორი ტაეპის გახსენება:

„მიჰბაძა რუსმან ევასა, განვარდა სამოთხისაგან,
შესცოდა მზესა მზეთასა სიტყვითა სამ-ოთხისაგან“[2].

აქ გამოთქმა „რუსმან“ თამარ დედოფლის პირველ ქმარზე, ანდრია ბოგოლიუბსკის ვაჟზე მიგვანიშნებს, რომელმაც შესცოდა და „განაძეს სტამბოლს“. ირკვევა, რომ ამ სტრიქონებში „მ ზ ე ს ა მ ზ ე თ ა ს ა“ არის სიმბოლო როგორც უზენაესი არსების, ღვთაებისა, ასევე თამარ დედოფლისა. პოემაში გატარებულია ის აზრი, რომ როგორც ევამ შესცოდა ქვეყნიერებისა და ადამიანის შემოქმედ ღმერთს — „მზესა მზეთასა“, ისე მას (ე. ი. ევას — ტ. მ) მიბაძაო გიორგი რუსმა, ვინაიდან მანაც შესცოდა მზესა მზეთასა, ე. ი. თამარ დედოფალს. ვვარაუდობთ, რომ სხვა წყაროების დაძებნამდე, ჯერხნობით სწორედ ეს პოემა უნდა მივიჩნიოთ დ. გურამიშვილის უპირველეს მასაზრდოებელ ლიტერატურულ წყაროდ. ასევე ანგარიშგასაწევია ონანა ქობულაშვილის მიერ გალექსილი „ბარამგულიჯანიანი“, სადაც ვკითხულობთ:

„დედა ეხვევა ასულსა, მისთვის საბრალოდ ტიროდა,
ეტყოდა: მზემან მზეთამან რად საქმე გაიჭიროდა“[3].

---

1 ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი, გვ. 55, 71.

2 ქართული პოეზია, ტ. III, გვ. 354.

3 დ. ბ რ ე გ ა ძ ე, ქართველი მწერლები რუსეთში (XVIII ს.), თბ., 1958, გვ. 107.

ან კიდევ მისი ანბათქება: „ეს ახლად ითქმის შესხმანი, ვაქებდე მზესა მზეთასა“[1]. აქ „მზესა მზეთასა“ კონტექსტში ღვთაების სახელად არის მოაზრებული.

როგორც ითქვა, ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში შენიშნულია, რომ მზეთამზე სათავეს ხალხური პოეზიიდან უნდა იღებდეს. მაგრამ, ვფიქრობთ, იგი მაინც პირველ რიგში სასულიერო მწერლობაში უნდა დამუშავებულიყო, საიდანაც გადასული ჩანს საერო მხატვრულ ძეგლებში. ბიბლიურ წიგნებში არაერთხელ გვხვდება ასეთი გამოთქმა: „ღმერთი ღმერთთა“, „უფალი უფლებათა“. „ხოლო მამანი თქუენჲნი გამოირჩინა უფალმან, შეიყუარნა იგინი და შემდგომად მათსა გამოგირჩივნა თქუჱნ ნათესავი ეგე, მათი ყოველთა უფროს წარმართთა, ვიდრე დღეინდელად დღემდე. აწ განიშორეთ სიფიცხლე ეგე გულთა თქუჱნთა და ქედთა თქუენთა და მერმე განიფიცხნებით, რამეთუ უფალი ღმერთი თქუჱნი იგი თავადი არს **ღმერთი ღმერთთა**, და **უფალი უფლებათა**“ (მეორე სჯულისა, თავი ი, სტრ. იე-იზ). „აუვარებდით **ღმერთსა ღმერთთასა**, რამეთუ უკუნისამდე არს წყალობა მისი, აუვარებდით **უფალსა უფალთასა**“ (დავითნი, კანონი ით). კიდევ ერთი საინტერესო მაგალითი: „ვიდრე არა მოვიდა ძუჱლი დღეთა და მსჯავრი მისცა წმიდათა მაღლისათა“ (წინასწარმეტყველება დანიელის, თავი ზ, სტრ. კბ). როგორც ვიცით, ძ ვ ე ლ ი დ ღ ე მამა-ღმერთია. აქ ღ მ ე რ თ ი ღ მ ე რ თ თ ა ს ანალოგიით გვაქვს ძ ვ ე ლ ი დ ღ ე თ ა. „ღმერთი ღმერთთა უფალი იტყოდა“ (დავითნი, კანონი ზ.). ეს ფორმა ბიბლიიდან არეოპაგიტიკის სამყაროში გადმოდის: „ვითარცა ღმერთსა ღმერთთასა, ვითარცა უფალსა უფალთასა... ვითარცა მეუფესა მეუფეთასა, ვითარცა ძუელსა დღეთასა“[2]. როგორც ვიცით, ბიბლიურ-ქრისტიანულ ლიტერატურაში ღმერთი იწოდა მზედ, უფრო სწორად, ქრისტეს მეტაფორული სახელი, ანუ ნაცვალსახელი ხდება მზე. ხოლო ღ მ ე რ თ ი ღ მ ე რ თ თ ა ს ა და უ ფ ა ლ ი უ ფ ა ლ თ ა ს ა ს ანალოგიით გაჩნდა მხატვრული სახე — მ ზ ე მ ზ ე თ ა ს ა ან მ ზ ე თ ა მ ზ ე. აკი დ. გურამიშვილიც მიგვანიშნებს ამაზე: „ღმერთთა ღმერთობით, მ ზ ე თ ა–მ ზ ე დ მამას ვსახ თქმად სასმინადა“ (75).

---

[1] დ. ბ რ ე გ ა ძ ე, ქართველი მწერლები რუსეთში (XVIII ს.), გვ. 210.

[2] პეტრე იბერიელი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი), შრომები, გვ. 141.

ასე დაწვრილებით მზეთამზეზე იმიტომ შევჩერდით, რომ დ. გურამიშვილი არცთუ იშვიათად მიმართავს ამ მხატვრულ სახეს. ამ მხრივ განსაკუთრებით საინტერესოა ლექსები: „მზეთა-მზის ვედრება დავითისაგან“ (76—77), „მზეთა-მზის შესხმა და ჰეშმარიტის გზის თხოვნა დავითისაგან“ (78).

დ. გურამიშვილი მამა-ღმერთს მზეთამზედ, ძე-ღმერთს — მზედ, ხოლო მატერიალურ მზეს — თინათინად სახავს:

„საბით იგავად სათქმელად მამა მზეთა-მზედ ითქოსა,
ძე ღვთისა მხოლოდ-შობილი მზე სიმართლისა იქოსა,
მისთვის საწუთროს მნათობმან მზემ თინათინი ირქოსა“ (75).

დ. გურამიშვილის კონცეფციით (ამ შემთხვევაში იგი ქრისტიანულ-ლიტერატურულ ტრადიციებს ემყარება), მზე-ღმერთი, მზე-ქრისტე საწუთროს მზის შემოქმედია:

„მზევ, მზისა მამზევებელო,
მე შენსას ვერას ვზარობა“ (74).
„მზედა გასახავ მზის დამსახველს“ (77).

დ. გურამიშვილის თვალსაზრისით, სამყაროს მნათობი მზე — საცნაური მზეა, ხოლო ღმერთი — უცნაური მზე: „ჭირს საცნაურის მზისასა სწორად გამართვა თვალისა, არამთუ უცნაურისა ცნობა გზისა და კვალისა“ (74). უნდა ითქვას, რომ „საცნაური მზე“ სასულიერო მწერლობაში, მართალია, იშვიათად, მაგრამ მაინც გვხვდება: „გიხაროდენ, საცნაურისა მზისა მეშვისა საღთოსა მთოვარისაგან მოფენილო ჩუენდა, საღმრთო ვარსკვლავო“[1]. რაც შეეხება ფრაზეოლოგიურ ერთეულს, როგორც ასეთს, უცნაური მზეს, იგი პირველად, ვფიქრობთ, „დავითიანში“ დასტურდება.

ზემოთ სათანადო ტაეპები დავიმოწმეთ, სადაც, დ. გურამიშვილის განმარტებით, მამა-ღმერთი მზეთამზედ, ძე-ღმერთი — მზედ და სამყაროს მანათობელი მზე თინათინად უნდა გავიგოთ. მაგრამ პოეტი თავის კონცეფციას თვითონვე „არღვევს“ ლექსში, რომელსაც ეწოდება — „მზეთა-მზის ვედრება დავითისაგან“. ამ 60-ტაეპიან ჰიმნში დ. გურამიშვილი მზეთა-მზეს სიტყვასიტყვით მხოლოდ ერთხელ ახსენებს („მზეთა მზეო, ამად ვსტირი“). სხვა შემთხვევაში კი, წინაღმდეგ თხზულების სათაურისა, მამა-ღმერთის მხატვრულ სახედ ოდენ „მზეს“ წარმოაჩენს. თუმცა „შინაგანი დიფერენცირე-

1 საქართველოს სამოთხე, პეტერბურგი, 1882, გვ. 150.

ბა ღმერთისა, რომელიც დ. გურამიშვილმა თავისებურად შეცვალა (მზეთა-მზე, მზე და თინათინი)“[1], ცხადია, ხელს არ გვიშლის, რომ სწორად გავიგოთ სამების ცნება, სამების არსი მისივე პოეზიაში.

საკითხთან დაკავშირებით საყურადღებოა „დავითიანის“ კიდევ ერთი ადგილი:

„მზე და სხივი და ნათელი ვით სამად გალექსულია,
იგ სამივ ერთი მზე არის, არც ცალკე გაქსაქსულია;
ეგრეთ მამა და ეგრეთ ძე და ეგრეთ წმინდა სულია,
ვისაც სამება არა სწამს, სჯულთაგან გარდასულია“ (85).

ამ სტროფიდან ისეთი დასკვნა უნდა გამოვიტანოთ, რომ ღვთაების სამივე წევრი — მამა-ღმერთი, ძე-ღმერთი და სულიწმინდა— მზედ წოდებულია („იგ სამივ ერთი მზე არის“). გამოდის, რომ ღვთაების შინაგანი დიფერენცირებისას ის ერთი მზე იქცევა სამ მზედ. ამრიგად, ერთი მზე იგივე სამი მზეა, სამი მზე — იგივე ერთი მზე. ამით მივადექით „სამი მზის“ საკითხს.

ღვთისმეტყველებაში სამ მზეს მეტაფორულად უდარებენ სამ ჰიპოსტასს, მაგალითად, ბასილ დიდი წერს, რომ ღმერთი არის სამპიროვანი, ღმრთეება, როგორც სამი მზე ერთიმეორეში ჩასმული, ხოლო გრიგოლ ნაზიანზელი ამბობს, რომ სამება ერთ-არსება ესე არს ერთი და იგივე ღვთაება სამი პირით, თითქოს სამი მზე სავსებით გაერთიანებული[2]. სამი მზე გვხვდება დავით აღმაშენებლის ჰიმნში „გალობანი სინანულისანი“ („მარტიო, სრულო, სამ მზეო, ერთისკროვნებაო“)[3], იოანე შავთელის „აბდულმესიანში“ (ღმრთისა სამ მზისა, ვით მზესთ სამ ზისა“), რუსთაველის „ვეფხისტყაოსანში“ („შენმან მზემან, ვერვის მიჰხვდეს, მო-ცავიდენ სამნი მზენი“ (1303). სწორად შენიშნა ნ. სულავამ, რომ რუსთაველის წყარო ამ შემთხვევაში უნდა იყოს დავით აღმაშენებლის „გალობანი სინანულისანი“ და იოანე შავთელის „აბდულმესიანი“[4]. თუმცა აქვე უნდა ითქვას, რომ „ვეფხისტყაოსანში“ გვხვდება „ოთხნი მზენიც“

---

1 გ. ნატროშვილი, ვითა დავღამდი, ისე გავთენდი, გვ. 85.

2 შდრ. ნ. სულავა, რუსთაველი და ძველი ქართული სასულიერო პოეზია, საკანდიდატო დისერტაცია, ხელნაწერი, 1977, გვ. 132—133.

3 დავით აღმაშენებელი, „გალობანი სინანულისანი“, გვ. 184.

4 ნ. სულავა, რუსთაველი და ძველი ქართული სასულიერო პოეზია, გვ. 144.

(„შეყრილან ოთხნი მზენია“—158). არაა უცხო მისთვის „ორნი მზენიც“. ქართული ხალხური პოეტური წარმოდგენითაც მზე ერთი კი არა, სამიც შეიძლება იყოს:

„ნეტავ, თქვენ, ქურაზაშვილნო! სამი მზე მოვა თქვენზედა“[1].

დ. გურამიშვილის მასაზრდოებელი წყაროები, სწორედ, ზემოთ წარმოჩენილი საილუსტრაციო ნიმუშები უნდა იყოს.

ლეკებთან ტყვედ მყოფი დ. გურამიშვილი შველას ითხოვს, ხვეწნა-მუდარის გამომხატველ სიტყვებს აღავლენს ღვთაებისადმი, კერძოდ, სამების მეორე წევრისადმი, რომ ბნელი გაუთენოს, გაათბოს, თავი დააღწევინოს უბედურებისაგან. ხოლო მამა-ღმერთს შესთხოვს, ქრისტე გამოუგზავნოს, რათა მან იხსნას იგი:

„მზეთა-მზევ (ე. ი. მამაღმერთო — ტ. მ.), მზემან (ქრისტემ — ტ. მ.) მომნახოს, მითხრას მშვიდობა, სალამი, თავს საფარველად მომმადლოს თავის აღდგომის ალამი“ (74). გამოდის, რომ მხოლოდ იესო ქრისტეს შეუძლია მიეშველოს დატყვევებულ პოეტს, სწორედ ამიტომ შესთხოვს იგი მამა-ღმერთს რომ მოუვლინოს ქრისტე. ცხადია, ამით დ. გურამიშვილი ტრინიტეტის პრინციპს არ არღვევს. მისთვის თეოლოგიური კონცეფციის თანახმად, მამა, ძე და სული ერთია, განუყოფელი.

ზემოთ აღინიშნა, რომ სამ მზეს მეტაფორულად უდარებენ სამ ჰიპოსტასს: მამაღმერთი მზეა, ძე-ღმერთი — მზე და სულიწმიდაც — მზე. მზეთა, ანუ ორი მზის (ძე-ღმერთისა და სულიწმიდის) მზეა მამა-ღმერთი. იგი არის სამების ბურჯი, უპირველესი მზე, უცნაური მზე, ხოლო დანარჩენი ორი მზე (ქრისტე და სულიწმიდა) მისგან გამოსულია. „მზეთამზის“ რაობის შესაცნობად უპირველესად ესეც უნდა იქნეს გათვალისწინებული. ერთგან („სიმღერა“) დ. გურამიშვილი წერს: „აწ მომფინე სულია, მამით გამოსულია“. აქ „სული“ სულიწმიდაა[2], მამა-ღმერთიდან გამოსული, აქვე მნიშვნელოვანია პეტრე იბერიელის სიტყვების გახსენება: „ვითარმედ

---

[1] ქართული ხალხური პოეზია, I, შემდგენელნი: მ. ჩიქოვანი, ნ. შამანაძე, თბ., 1972, გვ. 27.

[2] ანუ იგი არის „საღმრთო სული საყოველთაო“, „სული-ღმრთისა“, რომელიც მოსეს თქმით „იქცეოდა ზედა წყალთა“ (შესაქმე II, 2) და „ახალი აღთქმით“ — სულიწმიდა, გამოსული მხოლოდ მამისაგან, რომელიც წარმოადგენს სამების ერთარსებას.

წყარო ღმრთეებისა არს მამა, ხოლო ძე და სული ღმერთ-მშობელისა მის ღმრთეებისა, ესრეთ თუ (ჯერ არს) თქუმად, მორჩ ღმრთივ მცენარე და რეცა ყუავილ და ზეშთა არსებისა ნათელ, ხოლო თუ ვითარ არს ესე ესრეთ, ამისი არცა თქუმა, არცა მოგონება შესაძლებელ არს"[1].

ახლა დაწვრილებით შევჩერდეთ დ. გურამიშვილის ისეთ ჰიმნებზე, როგორიცაა „ოდეს დატყოებულმან ურჯულოს ქვეყანას საყვარლის სახე და სურათი ვეღარა ნახა, იმის მოთქმა დავითისაგან", „ოდეს დავითს ტყვეობასა შინა სციოდა და მზე ღრუბლის გამო თვალით არა ჩანდა, იმაზე თქმული", „მზეთა-მზის ვედრება დავითისაგან" და „მზეთა-მზის შესხმა და ჰეშმარიტის გზის თხოვნა დავითისაგან".

პირველ ჰიმნში ქრისტეს მიმართავს ლეკების ტყვეობაში მყოფი პოეტი: „სახით სიტყვა შევნიერო, სხიო, მზეთა-მზის სახეო", შენი მსგავსი აქ ვერსად ვიპოვე, მტანჯავენ, მაძალებენ, რომ შენ უარგყო, დაგთმო, მაგრამ „შენ, შარბათი, ვით დაგღვარო". შენ, იესო, „ჩვენთვის სისხლის დამანთხეო", მიშველე, უხილავნი მხეცნი არ მოუშვა ჩემზე, შერისხე. „ბნელსა ეზიავარ, გეაჯები, სასინათლო ამიჯვრიტო", „ვით ლაზარეს დამარხულსა „აღდექ!" თავსა დამძახეო", „განმაშორე მავნეთაგან, ავსა ნურას შემამთხვევო". მეორე ჰიმნში დ. გურამიშვილი გვიმხელს, რომ სურს „ქება და დიდება ნათლისა წარუალისა", ურჩევნია „ეტრფიალოს მზეთა-მზეს, ნათლისა გახდეს მიჯნური", გულს უკლავს სევდის ლახვარი, რომ „მზეს ღრუბლის გამო ვერ ხედავს", რომ დაკარგა დედ-მამა, და-ძმანი, პოეტი პირდაპირ მოთქვამს: „გზაშეცდომილი ვრონინებ, მაზრობს ქარი და ბუქია, მასხია ცივი ნაბადი, არა მაქვს თბილი ქურქია". მზეს შესთხოვს ყარიბი ადამიანი: „მზევ, მომეშველე, განმათბე, სიცივით ნუ დამაძრობაო" (74). ისევ მუდარა მზეთამზისადმი: „მზეთა-მზევ, მზემან მომნახოსო". მესამე ლექსი თითქოს გაგრძელებაა განხილული თხზულების შინაარსისა—მზევ, შენი სიშორით ვკვნესი და ვტირი, ყინვა მკლავს, მახრჩობს ბუქი, მზევ, გამახარე შენი მოსვლით, განმათბე, რადგან არ მათბობს ძველი ქურქი. ამ ჰიმნებში მ ზ ე თ ა მ ზ ე 13-ჯერ, მზე, როგორც ქრისტეს სიმბოლური სა-

---

[1] პ ე ტ რ ე ი ბ ე რ ი ე ლ ი. (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი), შრომები, გვ. 21.

ხელი — 24-ჯერ, საწუთროს მზე — 11-ჯერ, ხოლო თინათინი, რომელიც დ. გურამიშვილის თანახმად, სამყაროს მზის მეორე სახელია, 8-ჯერ გვხვდება. ვინც ამ ჰიმნებს წაიკითხავს — მხედველობაში გვაქვს საქმეში ჩაუხედავი მკითხველი — ალბათ, ვერაფრით დაარწმუნებ, რომ ამ სტრიქონებში საწუთროს მზისადმი დიდი სიყვარული და სიმპათია არ იყოს გამოხატული, მიუხედავად იმისა, რომ პოეტმა თვითონვე განგვიმარტა, თუ რას ნიშნავდა მზეთამზე, მზე, საწუთროს მზე და თინათინი.

როგორც ვიცით, „დავითიანში“ ერთმანეთს ენაცვლება რეალური და მისტიკური პლანი. აქ ვხვდებით როგორც საერო, ისე სასულიერო ხასიათის ნაწარმოებებს. უნდა ითქვას, რომ ეს თხზულებანი ერთმანეთთან გარკვეულ კონტაქტში იმყოფებიან. ეს მეტად საინტერესო მომენტია. პოეტი მოხერხებულ დროს უცდის და შესაფერის ადგილს უძებნის სასულიერო ლექსებს. ეს ეხება ისეთ ნაწარმოებებს, როგორიცაა: „უკვდავების წყაროს იგავი“, „ჯვარცმის ამბავი“, „ტირილი ღვთისმშობლისა“, „უკვდავების წყაროს იგავთ აჯსნა“, „საწყაულის მოწყვა ღვთისაგან“, „მზეთა-მზის ვედრება დავითისაგან“, „ძის ვედრება დავითისაგან“, პირველი, მეორე, მესამე და მეოთხე „შესხმა დავით წინასწარმეტყველისა“, „ქაცვია მწყემსში“ ჩართული ლექსად გარდათქმული ბიბლიური მითები და სხვ.

კითხულობ „დავითიანს“ და არც გრძნობ, რეალური სინამდვილიდან თუ როგორ გადადიხარ მისტიკურ სამყაროში, რადგანაც ეს უკანასკნელი თითქმის გრძნობად-რეალისტურ ფერებშია წარმოდგენილი.

მართალია, „დავითიანში“ რეალურ მზესთან შედარებით სულიერი მზის ძიების პრობლემაა წინ წამოწეული, მაგრამ ეს ფაქტი პოეტის რელიგიურ-თეოლოგიურ ინტერესებთან ერთად, და მასზე უწინარეს, ისტორიულ-კონკრეტული ვითარებითაა განპირობებული. კერძოდ, მისი ტრაგიკული თავგადასავლით, რაც განსაკუთრებით იგრძნობა დაღესტნური ციკლის ლექსებში. უმთავრესად სწორედ ლეკთაგან დატყვევებამ და ტყვის მწარე ხვედრმა დააყენა პოეტი მისტიკური ჰვრეტის, სულიერი მზის ძიების აუცილებლობის წინაშე. სწორად შენიშნა გ. ნატროშვილმა, რომ დ. გურამიშვილის დაღესტნური ციკლის ლექსებში „გადაიხლართა ერთიმეორეში, ერ-

თი მხრით, ნატვრა რეალური მზის სხივისა, რომელსაც ესოდენ გულით შესტრფის დაღესტანში დატყვევებული პოეტი და, მეორე მხრით, ქრისტიანული სიმბოლიკის სახეები"[1].

„დავითიანში" თავბრუს გახვევს „შარავანდედი მზე ცხლისა". დ. გურამიშვილი ამქვეყნიური ცხოვრების დიდი ტრფიალი იყო და სინათლისა და მზის კულტი ამიტომაა ასე მწვავედ აგზნებული მის პოეზიაში. სამართლიანადაა შენიშნული, რომ „სადაც პოეტი (დ. გურამიშვილი — ტ. მ.) მზეს იყენებს ლექსში როგორც შედარების საშუალებას თუ სიმბოლურ სახეს მისას, ყველა შემთხვევაში სიცოცხლისადმი სიყვარული ჩანს" (ე. მაღრაძე). ეს განსაკუთრებით იმ შემთხვევაზე ითქმის, როდესაც ურჯულოთა რკალში მოქცეული პოეტი მზეთამზეს, მზეს (ე. ი. ღმერთს) ევედრება, რათა ბნელი გაფანტოს და გზა გაუნათლოს. მას სწყურია სამშობლოს მზე, საკუთარი რწმენის სინათლე, რომელიც ურჯულოთა გარემოცვაში ბეწვზე ჰკიდია.

საინტერესოა დ. გურამიშვილის ერთი სტროფი:

„მზეც (მიემართება ღმერთს — ტ. მ.), საცნობლად შენსა მჭვრეტსა
თავბრუს ასხამ, შეაქ რეტსა.
გიმართავს ვერ მართლა თვალსა,
ვერ სცნობ შენს გზასა და კვალსა" (76).

დ. გურამიშვილის ეს შეხედულება ღვთაებაზე ქართველი ჰიმნოგრაფების კონცეფციაზეა დაფუძნებული. ს. ცაიშვილი შენიშნავს, რომ „ყველა ქვეყნის ჰიმნოგრაფთა უნივერსალური თემა უმაღლეს ნათელთან ან ღვთაებასთან ეგზალტირებული წვდომის პოეტური ცდაა"[2]. ასეა დ. გურამიშვილის პოეზიაშიც. მაგრამ ეს არ არის ბრმა მორწმუნის, ცხოვრებისაგან განდგომილის, ასკეტი ადამიანის სულისკვეთება. პირიქით, პოეტი მიილტვის „მიუწვდომელი ნათელის" შეცნობისაკენ, სადაც აშკარად იკვეთება სიცოცხლის რაობის შეცნობის სურვილი. სიცოცხლის საიდუმლო კი მზის არსებაში იმალება. ამიტომაცაა, რომ პოეტი ასე ხშირად ახსენებს მზეს. პოეტი ეძებს მიუწვდომელ ნათელში თუ სამყაროში მოკაშკაშე მზეს არა ფიზიკური თვალით, არამედ გონების თვალით, ჭკუით — „გიღრუბლავს ჩემ თვალთა ბნელად, შემქმ-

---

[1] გ. ნატროშვილი, ვითა დაღამდი, ისე გათენდი, გვ. 87.
[2] ს. ცაიშვილი, შოთა რუსთაველი — დავით გურამიშვილი, გვ. 120.

ნიხარ ჰკვით საძებნელად". „საჭვრეტლად შემექნ ძნელად" და ამიტომ შენი რაობის განსჯა მხოლოდ ჰკუა-გონებით დავაპირეო, მიმართავს იგი მზე-ღმერთს.

კიდევ ერთ სტროფს შევეხოთ ლექსიდან „დავითის შესხმა პირველი".

„მან (იგულისხმება ქრისტე—ტ. მ.) დამაყენა, წამოაყენა
მან მზეთა-მზემან შარავანდედი.
ბნელში მგდებარე, გამოვედ გარე,
ვითა დაველამდი, ისევ გავსთენდი.
ძე მოგვებოძა, გვესვეტ-გვებოძა,
შე დაქცეული მისგან ავშენდი" (112).

ეს სტროფი შეესიტყვება სახარების კონცეფციას, რომლის თანახმადაც, იესო ქრისტე მზედ და შუქად შეიჭრა სიბნელის სამყაროში, „ბნელს მჯდომი" ცოდვილი ადამიანების არსებაში და გაამზიანა ისინი. „ბნელში მგდებარე გამოვედ გარე, ვითა დავღამდი, ისევ გავსთენდი", — თითქოს დ. გურამიშვილის ენით გვიყვება ადამი და მისი შთამომავლობა. ადამიანმა რომ შესცოდა, ამის შემდეგ მთელი თავისი ცხოვრება გულზე ხელების დაკრეფით და გოდებით კი არ უნდა განვლოს, არამედ ამით გამოწვეულმა უსასოობამ უნდა შეამზადოს ნიადაგი, რათა იგი ამაღლდეს თავის თავზე და ტანჯული, ბნელი ყოფიდან ნათლის სამეფოში გადაინაცვლოს. ამისი მაგალითი კი ადამიანებს იესო ქრისტემ უჩვენა. ამდენად, სახარების წიგნებში დასახული ქრისტეს ხატება უფრო მეტი შინაარსის შემცველია, ვიდრე თეოლოგების მიერ არის იგი გააზრებული.

ჩვენ მიერ ზემოთ ზოგადად განხილული დაღესტნური ლექსების ციკლში დ. გურამიშვილი არაერთხელ ახსენებს ბ ნ ე ლ ს, რომელიც მისი ტანჯული ყოფის სიმბოლოდ გამოიყურება: „ბნელსა ვზივარ, გეაჯები, სასინათლო ამიკვრიტო" (73), „მზეს ღრუბლის გამო ვერ ვხედავ, აწ ბ უ რ მ ან დანისა დარი", „ცად მომფენელი ნათლისა, რათ მელანდები ბნელადა" (74); „ვიკარგვი ბ ნ ე ლ ი ს ღამითა, დღევ, რად არ მომიძიებო" (75); „გიღრუბლავს ჩემ თვალთა ბნელად" (77); „საჭვრეტლად შემექნ ძნელად" (77). ცხადია, ციტირებულ სტრიქონებში არაერთხელ ნახსენები ღამე, ბნელი — ეს არ არის დაღესტნის მიდამოებში მზის ჩასვლის მერე ჩამოწოლილი ღამისა და სიბნელის გამოძახილი. იგი სვეგამწარებული პოეტის დანისლულ-დაბნელებული სიცოცხლის გამო მოთქმა და გო-

დებაა. თუმცა იგი მარტო მოთქმით როდი კმაყოფილდება, არამედ ებრძვის თავის თავს, რათა საკუთარ სულში აღმოაჩინოს უძლეველი ენერგია და მისი საშუალებით ამაღლდეს ტანჯულ დღეზე, გამწარებულ იღბალზე. ეს არის სიცოცხლისაკენ შეუპოვარი ლტოლვა. შეიძლება ითქვას, დაღესტნის მთებში განცდილი უბედურება ერთგვარი სიმბოლოც შეიქნა მისი ცხოვრებისა. ამიტომ ხდება ასე ადვილად შესაძლებელი ამ კონკრეტული ფაქტის (ლეკების ტყვეობაში ყოფნა) განზოგადება. დარწმუნებული ვართ, რომ მისი ეს ლექსები ტყვეობაში ყოფნისას არ იწერება, არამედ საკმაოდ დიდი ხნის შემდეგ. ამ თხზულებებში ვეცნობით მწარე ცხოვრებაგამოვლილ, დაბრძენებულ კაცს, ღრმა თეოლოგიურ-ფილოსოფიური ცოდნით აღჭურვილი ადამიანის ჭკუა-გონებას. იგი იხსენებს, მაგრამ შორიდან კი არ უცქერის ამ საბედისწერო შემთხვევას, არამედ ეს ეპიზოდები მის სულშია, მის სისხლშია სამუდამოდ გამჯდარი. დ. გურამიშვილი ლეკთაგან დატყვევებამ მწარედ გამოსცადა, რადგან ამის შემდეგ უბედურება დაებედა ცხოვრების გზაზე. მის „ყოველ სტრიქონში იგრძნობა ენერგია სულიერად მძლავრი ადამიანისა, რომელსაც მომარჯვებული აქვს თავისი სიტყვა, როგორც საჭრეთელი, ქვაზე აზრის გამომკვეთავი... დ. გურამიშვილი ისე მოიქნევს ხოლმე სიტყვას, თითქოს ხმლით უნდა კლდეს ნაპერწკალი გამოსტაცოსო“[1]. მისი ცხოვრება იყო სინათლისაკენ, ჰეშმარიტების ძიებისაკენ სწორუპოვარი ლტოლვა. თვალს გადავავლებთ რა დ. გურამიშვილის დაღესტნური ციკლის ლექსებს, უნებლიედ გვაგონდება დანტე და მისი „ღვთაებრივი კომედია“. წამებით განვლილ ცხოვრების გზას დანტე ნათლავს ბნელ ღამედ. ცხოვრების გზაზე შემოღამებული და გზააბნეული „ღვთაებრივი კომედიის“ ავტორი ეძიებს გამოსავალს, ეძიებს შუქს, რათა შემოიჭრას იგი ამ სიბნელეში და უსიერი ღამიდან გასასვლელი გამოჩნდეს. ამით ის თავს დაღწევს უსასოების ნისლს. „სასოწარკვეთილებიდან სრული თავის დაღწევა ნეტარებასა და ნათლის სამყაროში გადასვლას, ნეტარებაში ამაღლებას ნიშნავს დანტესთვის და იგი ეძებს გზას უმაღლესი რანგის ნეტარებისაკენ“[2]. ვფიქრობთ, თამამად შეიძლება ეს კონცეფცია გავავრცელოთ დ. გურამიშვილის შემოქმედებაზეც: „ბნელ-

1. კ. ზ ვ ლ ი ნ ს კ ი, პოეტის მოწოდება, „მნათობი“, 1955, № 9, გვ. 27—29.
2. დ. ზ უ მ ბ ა ძ ე, დიონისური და დანტეანური, „მნათობი“, 1975, № 2, გვ. 177.

სა ვზივარ, გეველრები სასინათლო ამიკვრიტო“. „ვიკარგვი ბნელის ღამითა, დღევ (ღმერთო — ტ. მ.), რად არ მომიძიებო“. მზისკენ, მზეთამზისკენ (იმავე ღვთაებისაკენ) პოეტის ლტოლვის წადილი მისტიკური ხილვისაკენ სრბოლა როდია მხოლოდ, არამედ საზოგადოდ მზის საიდუმლო არსში ცხოვრების, სიცოცხლის არსობის შეცნობის სულისკვეთების მომასწავებელია.

შეიძლება დავასკვნათ, სასულიერო პოეზიაში მ ზ ე უმთავრესად ღვთაების „შაბლონური მეტაფორაა“, თუმცა ჰიმნოგრაფები მატერიალურ მზესაც არაერთხელ იყენებენ შედარების საშუალებად, მაგალითად, მარიამ ღვთისმშობელს, მონათლულ ადამიანებს, ეკლესიის მამებს, ქრისტეს კვართს თუ რელიგიურ დღესასწაულს ისინი უდარებენ მ ზ ე ს. „დავითიანში“ ხშირად ვხვდებით სამყაროს მნათობ მზეს, მაგრამ იგი შედარების საგნად თუ ეპითეტად ძალზე იშვიათადაა გამოყენებული. სამაგიეროდ, დ. გურამიშვილი გატაცებულია მ ზ ი თ, მ ზ ე თ ა მ ზ ი თ, როგორც ქრისტეს, მამაღმერთის სიმბოლური სახელით ან მხატვრული სახით. ჩვენ მიერ ზემოთ წარმოჩენილი პარალელები და შენიშვნები უცილობლად მეტყველებს სასულიერო პოეზიასთან დ. გურამიშვილის მიმართების ფაქტორზე, ე. ი. მზის მხატვრული ფუნქციის გაცნობიერების საქმეში პოეტის ერთ-ერთი მთავარი წყარო ქართული სასულიერო პოეზიაა.

§ 5. ნათლის ესთეტიკა. მზესთან ერთად ქართულ ჰიმნოგრაფიასა და დ. გურამიშვილის პოეზიაში უზენაესი არსების სიმბოლურ-მეტაფორულ სახელად გვეველინება ნათელი[1]. თუმცა აქვე უნდა ითქვას, რომ ქრისტეს ეს ეპითეტი და მხატვრული სახე „დავითიანში“ ბიბლიიდან მოყოლებული ქართველი ჰაგიოგრაფებისა და ჰიმნოგრაფების პოეტური სამყაროს გავლით შემოდის. ისო ზირაქის წიგნში უფლის თვალი მზის შუქზე უნათლესად არის დასახული —

---

1 ნათლის ესთეტიკა კაცობრიობის სულიერი კულტურის უძველესი პერიოდიდან იღებს სათავეს. იგი განსაკუთრებით ნიშანდობლივი იყო აღმოსავლური სამყაროსათვის, აგრეთვე ანტიკური საბერძნეთისათვის. აქედან შემოვიდა იგი ქრისტიანულ ლიტერატურასა და თეოლოგიაში. ამის შესახებ იხ. **А. Лосев, История античной эстетики: Сократ, Платон, М., .1962; Очерки античного символизма и мифологии, I, М., 1930; В. Бычков, Эстетика поздней античности, М., 1981.**

ნათლის სიმბოლიკა ქართულ ჰაგიოგრაფიულ ლიტერატურაში შესწავლილი აქვს თ. გრძელიძეს — V—XI სს. ქართული ჰაგიოგრაფიული ლიტერატურის სიმბოლიკისათვის, საკანდიდატო დისერტაცია, ხელნაწერი, 1983.

„თუალნი უფლისანი ბნელსა შინა ბევრეულად უნათლეს მზისა არიან“ (წიგნი ისო ზირაქისა, თავი კმ, სტრ. კზ.) აქ ჩვენს ყურადღებას იქცევს ის გარემოება, რომ უფლის თვალის მეტაფორულ სახელად უნათლესი ნათელია დასახული. ახალ აღთქმაში, კერძოდ მათეს სახარებაში, პირდაპირ მითითებულია ქრისტეს მხატვრულ სახელზე, როგორიცაა „ნათელი“ — „ერი, რომელი ჰსხდა ბნელსა, იხილა ნათელი დიდი... ნათელი აღმოუბრწყინდა მათ“ (მათე, 4, 16); „იყო ნათელი ჭეშმარიტი, რომელი განანათლებს ყოველსა კაცსა, მომავალსა სოფლად“ (იოანე, 1, 9); „ნათელი მოვიდა სოფლად“ (იოანე, 3, 19). ხოლო იოანეს სახარებაში თვითონ ქრისტე იტყვის: „მე ნათელი სოფლად მოვიღინე, რათა ყოველსა, რომელსაც ჰრწმენეს ჩემი, ბნელსა შინა არა დაადგრეს“ (იოანე, 12, 6). კიდევ ერთ ნიმუშს დავასახელებთ: „შუადღე გზასა ზედა ვიხილე მეუფე ზეცით გარდამო. უბრწყინვალესი მზისა, გამომიბრწყინდა მე ნათელი და ჩემთანა მოგზაურთა“ (საქმე წმიდათა მოციქულთა, 26,13). როგორც ვხედავთ, მეუფე აქ მზეზე უბრწყინვალეს ნათელადაა გააზრებული.

ქ. კეკელიძე აღნიშნავს, რომ ერთ-ერთი ფილოსოფიური სკოლა (სეითიანები, პტოლომეოსი) ამბობდა: ზეციური მამა პირველადი ნათელია, მისი არსება — მუდმივი, აბსოლუტური ნათელია[1]. მან გონებამახვილურად შენიშნა: „ქართველებს გაქრისტიანების აღმნიშვნელად სხვა ტერმინი არ მიუღიათ, თუ არა „ნათლვა, ნათლისღება, მონათლვა“[2].

სწორად მიუთითებს მ. გიგინეიშვილი, რომ ბიბლიური კოსმოგონია განარჩევს ორგვარ ნათელს: „უქამო, დაუღამებელ, დაუბადებელ“ ნათელს და „ხილულ“ ნათელს. მზე და მნათობები არაა მიჩნეული იმ ნათლის წყაროდ, რომელიც ბიბლიური კოსმოგონიის შეოთხე დღემდე არსებობდა. პირიქით, სულიერი ასპექტით ნათლისა ნათელი უხილავი, მიიჩნევა ხილული ნათელის წყაროდ[3]. ახლა არეოპაგიტიკაში ჩავიხედოთ: „საზომი არს და რიცხჳ ჟამთა დღეთაჲსა და ყოველსავე წელიწადთა ჩუენთა მოქცევისაჲ ხილული ესე ნათელი, რამეთუ თჳთ ესე მზე არს ნათელი,

---

[1] ქ. კეკელიძე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, II, თბ., 1981, გვ. 192.

[2] იქვე.

[3] მ. გიგინეიშვილი, „მზე-ხატი ღვთისა“ „ვეფხისტყაოსანში“, გვ. 106.

დაღაცათუ დასაბამსა მას მაშინ სოფლის შესაქმისასა დაუსახველ იყო, ვითარცა იტყჳს საკჳრველი მოსე და თჳთ მაშინდელსა მას დასაბამისასა განასაზღვრებდა ჩუენთა სამობასა“[1].

როდესაც ვმსჯელობთ ქართულ ჰიმნოგრაფიაში ფართოდ გავრცელებულ ქრისტეს მხატვრულ სახეზე მზესთან ერთად, როგორიცაა ნათელი, პირველ რიგში ყურადღება უნდა მივაქციოთ შემდეგ შესიტყვებებს: ნათელი მიუაჩრდილებელი, ნათელი თუალთ შეუდგამი, ნათელი დაუღამებელი, ნათელი უსხეულო, ნათელი დაუსაბამო, დაუბადებელი ნათელი, ნათელი შეუხებელი, ნათელი მიუწვდომელი, შეუცავი ნათელი, ნათელი უკუდავებისა, ნათელი უჟამო, შეუქმნელი ნათელი და ა. შ. ეს შესიტყვებანი ღვთის, კერძოდ, ქრისტეს, აპოფატიკური სიმბოლოებია. ახლა მოვიხმობთ ჩვენს ხელთ არსებულ იმ მასალას ჰიმნოგრაფიული მწერლობიდან, სადაც ეს სიმბოლოები გვხვდება: „ცისკარი აღმოგვიბრწყინდა საღმრთოჲსა ნათლისა და აჩრდილი იგი შჯულისა განქარდა, რომელ ნათელ არს ქრისტე მიუაჩრდილებელი“; „რომელი გამობრწყინდა ნათელი თუალთ შეუდგამი“; „ქადაგად ნათლისა დაუღამებელისა“; „თუალთაგან გონებისა ჩემისათა მოსძარცუე ბნელი უმეცრებისა ნათელო, დაუსაბამოო ქრისტე“; „თჳითმნათობი ნათელი უსხეულო ხარ ქრისტე, სიტყუაი დაუსაბამოო“; „თჳით დაუბადებელი ნათელი პირველ მზისა შობილი“; „თჳითმნათობი ნათელი შეუხებელი პირველი მთიებისა მზე სიმართლისა ხატო და ბრწყინვალება უხილავისა მამისა“; „ნათელსა მას მიუწვდომელსა“... „ელვა ნათლისა“, „ნათელი შეუქმნელი“[2]. „ბუნება ჩემი მიიღე და მით ივნე შეუცავი ნათელი შემიცვა კაცობრივითა ბუნებითა ხორცთაჲთა“; „შენგან, მარიამ ქალწულო, მივიღეთ ნათელი უკუდავებისაჲ“; „იხილეს დღეს ნათელი ჰეშმარიტი ნათლისაგან უჟამოჲსა, ნათლისღებითა შენითა, ქრისტე“[3].

ჰიმნოგრაფებს კარგად აქვთ გაცნობიერებული ბიბლიური კოსმოგონია, რომელიც ერთმანეთისაგან განასხვავებს ორგვარ ნათელს:

---

1 პეტრე იბერიელი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი), შრომები, გვ. 33.

2 მიქაელ მოდრეკილის ჰიმნები, გვ. 79, 91, 122, 125, 151, 157, 158, 274, 379.

3 ძველ-ქართული სასულიერო პოეზია, გვ. 13, 53, 206.

ისინი გარკვევით მიუთითებენ, ცხადია, შესაქმის საფუძველზე, რომ ღმერთი თავად არის ნათლის შემოქმედი: „დღეს ნათელს იღებს მხსნელი, რომელი არს წყარო ნათლისაჲ“; „ნათელს იღებს ნათლის შემოქმედი“[1]; „ნათელ ხარ შენ, ქრისტე, და ნათელი შენ მიერ არს“[2].

დ. გურამიშვილის მიხედვითაც, ქრისტე არის ნათელი, დღე ნათლიერი, ნათლად მობრწყინებული ნათლის შენაერთი, წარუალი ნათელი, მიუწთომელი ნათელი, ნათელი ერთი სამ-სახე, დავითის ნათლად ნაქები ნათელი და ა. შ. მივმართოთ რამდენიმე ნიმუშს: „ვით ღამე ბნელსა მზიანი მოჰბმია დღე ნათლიერი, ეგრეთ აბრამის ყვავილი, დავითზე ნაყოფიერი“ (37); „ვით მან თქვა, ნათლად მობრწყინდა მის ნათლის შენაერთია, მისვე დავითის ძედ თქმული იესო ქრისტე ღმერთია“ (37). მარიამი მიმართავს ჯვარცმულ ქრისტეს: „ვით გალს უთესლოდ უცხო ხე ებას ნაყოფის მღებარე, ეგრეთ შენ მე, ბნელსა, ნათელო, აწ ვით მიშრტები მთებარე“ (42). მარიამ ღვთისმშობელი ამ შემთხვევაში თავისთავს ბნელად რაცხს. მარიამის ეპითეტად ბნელი მხოლოდ „დავითიანში“ დასტურდება და ისიც ოდენ ერთხელ. დ. გურამიშვილი მარიამს სხვა ლექსებში საიდუმლო დღის ცისკარს, საცნაური მზის ნათელ შარავანდედს უწოდებს. ასევე მის ბუნებასა და სულიერ შესაძლებლობებს ქრისტესთან ათანაბრებს, რამდენადაც იგი მესიის დედაა. ეს არავითარ გაუგებრობას არ ქმნის. ჯვარცმული შვილის შემყურე დედა ბნელს უწოდებს თავისთავს, ხოლო შვილსა და ღმერთს — ნათელს, რომელიც მას, როგორც დედას, „უშრტება“ და მის სულში წყვდიადი ისადგურებს.

ახლა სხვა სტრიქონებს მივმართოთ, სადაც ქრისტე „ნათელადაა“ წოდებული. „ნათლისა გავხდე მიჯნური, რადგან თვალებსა ვახელო“, „მზევ, წარუალი ნათელი დამიშრტი, ვითა სანთელი“ (140); „აწ აქეთ იგი ნათელი, ვინც ნათლად დავითს უქია“ (265). „დავითიანში“ „ნათელი“ მამაღმერთის სახელიცაა — ქრისტე „მის (ე. ი. მამაღმერთის) ნათლის შენაერთია“ (37); „მსურის ქება და დიდება ნათლისა წარუალისა“ (74); „მიუწთომელო ნათელო, სად

[1] ძველ-ქართული სასულიერო პოეზია, გვ. 13, 53, 206.
[2] ჰილ-ეტრატის იადგარი, გვ. 34.

პირად მთვარობ, სად მზობა“ (74); „მიუწდომელო ნათელო, გრძელო, ძველო დღეო“ (78); „ნათლად გთქვა, ძველ-დღედ ჯელმწიფობ, მზით დღესაც შენ ადარებო“ (85). „დავითიანში“ სამებაც „ნათლად“ იხსენიება: „დიდება შენდა ნათელო, ერთო, სამსახეო“ (81). როგორც ვხედავთ, „დავითიანში“ მამაღმერთის, ძე-ღმერთის და სამების სიმბოლური სახეა ნ ა თ ე ლ ი. ცალ-ცალკე თითქოსდა არ უნდა გამოგვეყო ეს, რადგან თუ ქრისტეს ეპითეტი ნათელია, ეს იმას ნიშნავს, რომ იგი მამა-ღმერთის, სულიწმიდის და, საერთოდ, სამების მეტაფორული სახელიცაა. მაგრამ ამას იმიტომ მივაქციეთ ყურადღება, რომ დ. გურამიშვილს შინაგანად დიფერენცირებული ღვთაებისათვის შესაფერი სიმბოლურ სახეთა შერჩევა ახასიათებს. მაგალითად, როგორც ზემოთაც აღინიშნა, მამა-ღმერთს იგი მ ზ ე თ ა მ ზ ე ს ეძახის, ძე-ღმერთს — მზეს და ა. შ. რაც შეეხება ახალი აღთქმის წიგნებს, ქართულ სასულიერო პოეზიას, აქ ძირითადად ნ ა თ ე ლ ი ა დასახული და გააზრებული ქრისტეს სახელად. ანალოგიური ვითარება დასტურდება V—XI სს. ქართულ ჰაგიოგრაფიაში: ნათელი ზეცისა, განსაკვირვები, მომავალი, ჰეშმარიტი, დიდი, ბრწყინვალე, ვითარცა ელვაჲ, ვითარცა სუეტი, წარუვალი, დაუღამებელი, განუცდელი, მიუწვდომელი, დაუსრულებელი, დაუშრეტელი, უჟამო. ე. ი. ნათელი გვხვდება დადებითი და უარყოფითი შინაარსის ატრიბუტებით[1].

ქრისტეს და, საერთოდ, ღვთაების სიმბოლური სახე-ნათელი — ეს არ არის მატერიალური მზის შარავანდედი, არამედ ის ნათელია, რომელიც ბიბლიურ-ქრისტიანული წარმოდგენით ქვეყნიერებისა და ადამიანის გაჩენამდე არსებობდა. მაგრამ ეს ნათელი მზის, როგორც ციური სხეულის, გამონაშუქია: „ნათელო შარავანდედო საცნაურისა მზისაო“ (88). ან კიდევ: „ნათელო და ბრწყინვალეო, თქმულო აღდგომისა ხატო“ (88).

საკითხთან დაკავშირებით ჩვენს ყურადღებას იქცევს „დავითიანის“ შემდეგი სტრიქონები:

> „ოდეს ადამ ბრძად ღმერთმან დაბადა,
> ნათელი ეცვა ტანთა კაბადა“ (168).

ეს ნაწყვეტი „ქაცვია მწყემსიდანაა“. კერძოდ, მამა მოუთხ-

---

1 შდრ. თ. ჯ გ რ ძ ე ლ ი ძ ე, V—XI სს. ქართული ჰაგიოგრაფიული ლიტერატურის სიმბოლიკისათვის საკანდიდატო დისერტაცია, ხელნაწერი, 1983. ი.

რობს შვილს, რომ „თვალთა ნდომამ აცდინა ადამი და ევა“. ხოლო როგორ და რატომ შეცდნენ ეს პირველი ადამიანები, ამას იგი შესაქმის მითოსის პოეტური მოთხრობით გააცნობს თავის ძეს, რომელიც ცოლის შესართავად ემზადება. როგორ გავიგოთ ამ ორი ტაეპის შინაარსი? ვინც შესაქმეს მითოსში ჩახედულია, ამ ტაეპის შინაარსი მისთვის ადვილად გასაგებია. ადამი ბრმად გააჩინა ღმერთმა იმდენად, რამდენადაც მისთვის უცნობია „ხისა მის ცნობადისა“ არსი, არცა აქვს უფლება ამ ხეს ახლოს გაეკაროს და მისი ხილის გემო გასინჯოს. ადამი და ევა იმდენად „ბრმანი“ არიან, რომ თავიანთ სიშიშვლეს ვერ ამჩნევენ, ვერ ხედავენ, რადგან არ გრძნობენ ერთმანეთს, არც რცხვენიათ სიშიშვლისა. „ნათელი ეცვა ტანთა კაბადა“[1] — საინტერესო სტრიქონია, თუ მის შინაარსს ავხსნით სწორად. ასევე ეფექტურია მისი პოეტური ყოერადობა. რა უნდა იგულისხმებოდეს ამ გამოთქმაში: ჩვენი აზრით, პოეტმა მასში ასეთი შინაარსი ჩადო: ადამის სამოსი სწორედ ის უხილავი ნათელი, ღვთიური ნათელია, რომელიც ბიბლიურ-ქრისტიანული კონცეფციით, ციური მნათობების გაჩენამდე არსებობდა. ღვთაება თავად იყო უხილავი, უცნაური, თვალშეუდგამი ნათელი, პირველი ადამიანიც, რომელიც ღმერთმა დაბადა, მხოლოდ ღვთიური ბუნების პატრონი იყო. ამრიგად, გამოთქმაში — „ნათელი ეცვა ტანთა კაბადა“ — იგულისხმება ადამის ღვთიური ბუნება, ღვთიური სამოსელი. ამასვე გულისხმობს ვ. შმაკოვის შენიშვნა, რომ „როდესაც ადამი, ჩვენი პირველი მამა, ცხოვრობდა ედემის ბაღში, იგი შემოსილი იყო ვითარ ესე არს ცაზე, წ ა რ უ ვ ა ლ ი ნ ა თ ლ ი ს ა გ ა ნ მოქსოვილი სამოსელით“[2]. იგი არ შეიძლება შეედაროს წ ა რ მ ა ვ ა ლ, ციურ მნათობს, რადგან თავადაა მისი შემოქმედი.

ეშმაკმა როცა შეაცდინა ადამი და ევა და აკრძალული ხილი აგემებინა, ისინი „განყოფილ იქმნენ“ ღვთისაგან, რის გამოც ტანთ შემოეძარცვათ ნათლის სამოსი, შეიძინეს ადამიანური ბუნება, გამოეყვნენ ღმერთს, სასჯელიც არ აცდათ — სამოთხეს გამოემშვიდობნენ. დ. გურამიშვილი ასე გადმოგვცემს ადამის ჩივილს ცთომის შემდეგ:

---

1 შდრ. ქართული ხალხური ლექსიდან ერთი სტრიქონი: „ადამ ნათლით შემოსილსა“ (ქართული ხალხური პოეზია, II, გვ. 102).

2 В. Шмаков, Священная книга Тота, Великие арканы Таро, Абсолютные начала синтетической философии Эзотеризма, М., 1916, გვ. 173.

„აქ გაშინჯეთ მის მტრის ძმაცვა,
რა დამირწყო მან მახეა;
ტანთ ნათელი შემომძარცვა,
ცხვრის ტყავფუჩი მამახვია“ (262).

ე. ი. მტერმა (ეშმაკმა) შემაცდინაო, „მამატყუვა, მამაღორა, ღვთის მცნებასა გარდმაჯდინა, დიდს პატივსა მამაშორაო“. აი, ეს მწარე განცდა ადამისა (და, საერთოდ, ცდომილი ადამიანისა) დ. გურამიშვილმა ერთი შეხედვით რთულ პოეტურ სახეში „გაახვია“. „ტანთ ნათელი შემომძარცვა“ ნიშნავს — ეშმაკმა ჩემს არსებაში წაშალაო ღვთიური ბუნება, რის გამო „სამოთხეში მჯდომი წმინდა ჯოჯოხეთში უკუმაგდოო“. სხვათა შორის, ამ გამოთქმას პოეტი სხვაგანაც ხმარობს; საცოლე ვაჟს მამა ეუბნება: ადამსა და ევას ღვთაების მცნების უარყოფის გამო „შემოეცარცვათო ტანთა ნათელი“ („ქაცვია მწყემსი“). ან კიდევ: ვრცელ ლექსში „სიტყვა ესე ღვთისა“ ქრისტე ამბობს ცოდვილ ადამსა და ევაზე, რომ უზნეო საქციელის გამო მოვიშორეო ისინი ნათლით (ე. ი. ჩემით) მოსილნი: „რა საფარველი ნათლისა გარდავეჯადეო“ (127). პარალელების მაძიებლისათვის უთუოდ ანგარიშგასაწევია ერთი ქართული ხალხური სასულიერო ლექსი, სადაც ვკითხულობთ:

„როცა შეცდენ და შეჭამეს,
ძირს ჩამოცვინდათ ნათელი.
დაღონებულან საწყლები,
ტანზე დეიფარეს ხელი“[1].

მოხმობილი ნიმუშები აშკარად მეტყველებს, რომ დ. გურამიშვილს აქ ნაგულისხმევი აქვს ციური სხეულების გაჩენამდე „დაბადებული“ ნათელი, რომელიც ღვთაების აპოფატიკური სიმბოლოა.

დ. გურამიშვილს მოეპოვება კიდევ ერთი მაღალპოეტური ტაეპი, რომელშიც ნათლის ესთეტიკა ახალ ხარისხშია აყვანილი:

„თვალთა ნათელი რამ აღგიშენა“ (240).

ამ სიტყვებით მიმართა ადამმა ევას. მან, როდესაც ცნობადის ხის ხილი იგემა და თვალები აეხილა, ადამთან სიხარულით მივიდა და უთხრა — „ვიხილე თვალი, სასიარულოდ ვსცან გზა და კვალი, განვაგდე მე ძნელი აწ ღამე მე ბნელი, დღე გამითენდა“. ადამი და-

[1] ქართული ხალხური პოეზია, II, გვ. 103.

ინტერესდა და ცოლს მიმართა: მითხარი, თუ რამ აგიხილა თვალები! აი, ეს მომენტი ასე დიდებული პოეტური ენით გადმოგვცა დ. გურამიშვილმა: „თვალთა ნათელი რამ აღგიშენა“. ეს „ნათელი“ უკვე მისტიკური ნათელი არ არის, არამედ მატერიალური მზის შარავანდედია.

როგორც ვნახეთ, დ. გურამიშვილს ნათლის ტროპიკა ბიბლიურ-ჰიმნოგრაფიული სამყაროს კვალობაზე აქვს გათავისებული, მაგრამ პოეტს იგი მაინც მისეულ მხატვრულ ასპექტში გადაუტეხია, რითაც ღრმა ემოციურ ზემოქმედებას ახდენს მკითხველზე.

ამრიგად, როგორც გაირკვა, ქართული სასულიერო ლირიკის ტრადიციებმა თავისი შთამბეჭდავი კვალი დააჩნია „დავითიანს“ და მასზე მოახდინა მნიშვნელოვანი გავლენა როგორც მსოფლმხედველობრივი, ასევე მხატვრულ-ესთეტიკური თვალსაზრისით.

თავი IV

„მე რუსთველსა ლეძსს არ უდრი“

საყოველთაოდ ცნობილია შოთა რუსთაველის პოეზიის როლი ქართული ლიტერატურის აღმავლობასა და განვითარებაში. ქართველი ხალხის სულიერმა საზრდომ — „ვეფხისტყაოსანმა“ უაღრესად გაამდიდრა ჩვენი ეროვნული პოეტური აზროვნება და შორს გაუთქვა მას სახელი. რუსთაველის შემდგომი დროის ქართული მწერლობის მოამაგეებმა განიცადეს უკვდავი პოემის კეთილისმყოფელი გავლენა. ამ მხრივ პირველ რიგში უნდა გამოიყოს აღორძინების პერიოდის (XVI—XVIII საუკუნეების) პოეტური სამყარო.

რუსთაველის პირველი დამფასებლები იყვნენ აღორძინების ხანის ქართული მწერლობის წარმომადგენლები. ისინი პატივს მიაგებდნენ და თაყვანს სცემდნენ „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორის პოეტურ სიდიადესა და სიბრძნისმეტყველებას.

რუსთაველის სახე არნახული მასშტაბით შეიჭრა აღორძინების ხანის ქართულ ლიტერატურაში. ამჯერად ჩვენ გვაინტერესებს, თუ როგორ აფასებდა დ. გურამიშვილი რუსთაველის პოეტურ გენიას. ამ თვალსაზრისით ყურადღებას იქცევს თხზულება — „ამ წიგნთა გამლექსავის გვარისა და სახელის გამოცხადება“. დასახელებული ნაწარმოების ავტორი რამდენიმე სტროფში გამოხატავს თავის მოკრძალებას და უდიდეს თაყვანისცემას შოთა რუსთაველის მიმართ. „დავითიანის“ ავტორი „ვეფხისტყაოსანს“ ღრმად არის დაუფლებული. მისი სწორუპოვარი პოეტური ძალისხმევითა და სიბრძნით განცვიფრებული შემოქმედი ხმამაღლა აცხადებს:

> „ოდესაც ბრძენმან რიტორმან შოთამ რგო იგავთ ხეო და,
> ფესვ ღრმა-ყო, შრტონი უჩინა, ზედ ხილი მოიწეოდა“ (22).

აქედან ჩანს, რომ, დ. გურამიშვილის აზრით, საერთოდ ჰეშ-

მარიტი პოეზია სათავეს იღებს შოთა რუსთაველიდან. იგი არის უპირველესი შემოქმედი, რომელმაც ღრმად ფესვებგადგმული, ამოუძირკველი ხე დარგო პოეზიისა. ამ ხის ტოტებმა არნახული ნაყოფი მოისხეს, ხოლო ვინც ეზიარება მას, ორგზისვე სიკეთეს მოიმკის.

თავად უაღრესად საინტერესო და საოცარი სულისკვეთების შემოქმედი დ. გურამიშვილი ქედს იხრის რუსთაველის პოეტური გენიის წინაშე და წარმოთქვამს:

„ვით მჭედარს-ყრმისა მცირისა წკეპლასა ზედან ჯდომანი,
მიემსგავსების ცხენოსანს ჯოხით რბენა და ხლდომანი,
ეგრეთვე შოთა რუსთველსა ეს ჩემი ლექსთ მიხდომანი,
ცუდად მომიჭდა გვაჯითა ბაძით უმზგავსო ნდომანი“ (22).

თავისი დიდი სიყვარული და თაყვანისცემა „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორისადმი დ. გურამიშვილმა შემდეგნაირადაც გამოხატა:

„მე რუსთველსა ლექსს არ უდრი, ვით მარგალიტს — ჩალის ძირსა“[1].

დ. გურამიშვილი ერთ-ერთი საინტერესო პოეტია ჩვენს ეროვნულ ლიტერატურაში, რომელმაც საფუძვლიანად, შემოქმედებითად აითვისა და შეისისხლხორცა ქართული სიტყვიერი კულტურის მიღწევები, შემოქმედებითად გაითავისა და განავითარა მშობლიური პოეზიის ტრადიციები და ნოვატორი პოეტის სახელი მიითვალა. ამდენად, იგი რუსთაველის „უმზგავსო“ მიმბაძველი („ბაძით უმზგავსო ნდომანი“) არ ყოფილა.

„შოთა მღერს, მეფე თემურაზ, არჩილ მოსძახის ძმურება,
მეფე ვახტანგ და იაკობ დაბლა ზილს მიეტკბურება;
ბეგთაბეგ, ნოდარ, ოთარი, ონანა ბანს ეშურება,
დვრინვენ ყარან და მამუკა, მე მსურის მათი ყურება“, —

წერს პოეტი და მომდევნო სტროფში გულწრფელად აცხადებს:

„მღერენ და მეც ბანს შევაწყობ, დამგმობენ ამაზე რასა“? (29).

როგორც ითქვა, „ვეფხისტყაოსნის“ დიდი გავლენა განიცადეს

---

[1] ეს სტრიქონი უნებლიედ ლაო-ძის სიბრძნის ასოციაციას იწვევს:
„ვინცა შეიცნო სიდიადე თვისი,
მანვე შეიცნო სიმცირე თვისი“ (ლაო-ძი, დაო დე ძინი, თარგმანი, შესავალი და განმარტებანი ლ. ალიმონაკისა, თბ., 1983, გვ. 197).

აღორძინების ხანის ქართველმა მწერლებმა[1]. აქ მხედველობაში არის მიღებული ჟანრისა და ვერსიფიკაციის სფერო, პოემის მოტივთა და შეხედულებათა გავლენა, ლექსიკისა და პოეტური აქსესუარის სესხება, პერსონაჟთა დასახასიათებლად გამოყენებული მეტაფორები, რუსთველური ეპითეტები, სინონიმურ სიტყვათა გამეორება, მხატვრული ჩამოთვლის მაგალითები, კონტრასტული პარალელიზმის ხერხი, სიტყვათა ალიტერაციული წესით გამეორება, მზამზარეული რითმები, „ვეფხისტყაოსნის“ ფრაზეოლოგია და ა. შ.

უნდა ითქვას, რომ რუსთაველის კეთილისმყოფელი გავლენა შემდგომი დროის ქართველმა მწერლებმაც განიცადეს[2].

ა. ბარამიძის სიტყვით რომ ვთქვათ, „დ. გურამიშვილის პოეზიის იდეურობა და ხალხურობა რუსთველის პოეტური ტრადიციების გაღრმავებისა და განვითარების რეალური ნაყოფია. დ. გურამიშვილის პოეზია რუსთველის პოეტური ხის განშტოებაა“[3].

დ. გურამიშვილს რუსთაველის მსოფლმხედველობასთან და მხატვრულ სისტემასთან ბევრი რამ აახლოებს და აკავშირებს. საგანგებოდ შევნიშნავთ, რომ აღორძინების ხანის ქართველ მწერლებთან შედარებით „დავითიანის“ ავტორი მხოლოდ მისეული ძალისხმევით შედის რუსთაველის მხატვრულ სამყაროში.

დ. გურამიშვილი „ვეფხისტყაოსნის“ შემოქმედებითად ამთვისებელია, რაც „პირდაპირ ეხმაურება ეროვნულ-დემოკრატიული საწყისების განვითარებას ქართულ პოეზიაში“[4].

ს. ცაიშვილის მიხედვით, „დ. გურამიშვილი შოთა რუსთაველის ყველაზე ღირსეული მემკვიდრეა ძველ საქართველოში. ეს არის ჰეშმარიტად დიდი შემოქმედებითი მიმართება, რადგან სწორედ დ. გურამიშვილია ის პოეტი, რომელიც ე. წ. აღორძინების ხანის მწერლობაში ახალ გზებს კაფავს და ქმნის სრულიად ორიგინალურ პოეტურ სამყაროს“[5].

---

1 შდრ. ა. ბარამიძე, ნარკვევები, III, გვ. 7—23; მ. გუგუშვილი, პოლემიკა რუსთველის გარშემო. (XV—XVIII სს.), თბ., 1966, გვ. 5—180.

2 ამის შესახებ დაწვრილებით იხილეთ: ლ. მენაბდე, „ვეფხისტყაოსანი“ და საქართველოს ეროვნულ-გამათავისუფლებელი მოძრაობის მოღვაწენი, თბ., 1967; მისივე, XIX ს. ქართველი კლასიკოსები და ძველი ქართული მწერლობა, თბ., 1973.

3 ა. ბარამიძე, ნარკვევები, III, გვ. 22.

4 იქვე, გვ. 22.

5 ს. ცაიშვილი, მარადიული სახეები, თბ., 1981, გვ. 136—137.

ქვემოთ შევეცდებით გავარკვიოთ რუსთაველთან დ. გურამიშვილის შემოქმედებითი მიმართების რამდენიმე საკითხი, წარმოვაჩინოთ მათი მსოფლმხედველობისა და შემოქმედების ზოგიერთი ასპექტის მსგავსება-განსხვავებანი, შეხვედრა-განშორებანი.

§ 1. „მართალს ვიტყვი“. დავიწყოთ შემოქმედებითი მეთოდით. ცნობილია, რომ XVII—XVIII სს. ქართული მწერლობა ძირითადად „მართლის თქმის“ პრინციპზეა დამყარებული. არჩილისა და მისი სკოლის მიმდევრების მხატვრულ-შემოქმედებით კონცეფციაში დომინირებს „მართლის თქმის“ პრინციპი. ისინი მწერლობას უპირველეს მოთხოვნად უყენებდნენ კონკრეტულ-ისტორიული ფაქტების აღწერას. მათი მსოფლშეგრძნებით, თხზულების მთავარი პერსონაჟები ისტორიულად ცნობილი პირები უნდა ყოფილიყვნენ. ყოველივე ეს სამეცნიერო ლიტერატურაში ახსნილია როგორც დაპირისპირება და რეაქცია სპარსოფილური მიმდინარეობის წინააღმდეგ, რასაც იმ დროისათვის საგრძნობლად ჰქონდა ფეხი მოკიდებული. არჩილი თავის დებულებებს ასე აყალიბებს: „სხვას ზღაპრულ ამბავს ესევ მართალი ამბავი ვარჩიე გასალექსავად; და არცა რა ამაში ტყუილი სწერია ერთის მეფისა და რუსთველის პირდაპირ გაბაასების მეტი, საქართველოს ამბავსაც კარგად და მართლა მოგახსენებს“[1]. იგი „ტყუილს“ ეძახის გამოგონილს და არა ისტორიულად მომხდარ ფაქტს. მიღებული შეხედულებით, აქედან იწყება „მართლის თქმის“ პრინციპის დამცველთა პოლემიკა რუსთაველთან, ვინაიდან, მათი აზრით, „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორს აღწერილი და ასახული აქვს ისტორიულად არარსებული სინამდვილე, მოქმედ პირებად გამოყვანილი ჰყავს ისტორიულად უცნობი ადამიანები.

საცილობელი არ არის, რომ არჩილსა და მისი სკოლის მიმდევრებს „მართლის თქმის“ პრინციპის პოზიციებზე მტკიცედ დადგომა საქართველოს მაშინდელმა სოციალურ-პოლიტიკურმა ვითარებამ უკარნახა[2]. მუსლიმან მომხდურთა გამუდმებული შემოსევები, შინაური შუღლი და ორპირობა ძმათა შორის ჩვენს ქვეყანას გადაგვარებას უქადდა და უფსკრულისაკენ მიაქანებდა. ამიტომ

[1] ქართული პოეზია, III, გვ. 189.

[2] რ. სირაძის დაკვირვებით, „მართლის თქმის“ პრინციპის ძირითად დებულებებს კავშირი აქვს წინარე ლიტერატურულ ტრადიციებთან. კერძოდ, მას ბევრი საერთო მოეპოვება V—XI სს. ქართულ მწერლობაში გამოთქმულ ლიტერატურულ მოსაზრებებთან (ძველი ქართული თეორიულ-ლიტერატურული აზროვნების საკითხები, თბ., 1975, გვ. 182—189).

მწერლობამ საუკუნეებით დროულად სცადა საზოგადოების მანკიერი თვისებების, მახინჯი ზნე-ჩვეულებების სამზეოზე გამოტანა, გაშიშვლება და გაკიცხვა. ბუნებრივია, ამან მოიცვა აგრეთვე ბრძოლა სპარსული ლიტერატურული ტრადიციების ჩვენში შემოტანისა და დამკვიდრების წინააღმდეგ. როდესაც ყველაფერ ამას გავითვალისწინებთ, გამოდის, რომ „მართლის თქმის“ პრინციპი რუსთაველთან პოლემიკაში როდი იშვა, არამედ მას გარკვეული ისტორიული საფუძვლები ასაზრდოებდა. არჩილისა და მისი სკოლის წარმომადგენელთა კამათი რუსთაველთან პრობლემის მხოლოდ ერთი მხარე იყო მათივე პოზიციების გასამაგრებლად და წარმოსაჩენად. გასათვალისწინებელია ის გარემოებაც, რომ „აღორძინების ხანის მწერლებს, როგორც ჩანს, „ვეფხისტყაოსნის“ პროლოგის სპარსული („ესე ამბავი სპარსული“) ვიწრო მნიშვნელობით ესმოდათ და, აქედან გამომდინარე, რუსთაველს დაუპირისპირდნენ, როგორც „სპარსთა ნაჭორი“ ამბების მთქმელს“[1]. ეს, ეტყობა, დ. გურამიშვილს საფუძვლიანად ესმოდა. „დავითიანში“ არსად ჩანს პოეტის პოლემიკა რუსთაველთან. ეტყობა, მას გაცნობიერებული ჰქონდა „ვეფხისტყაოსნის“ ფორმისა და შინაარსის ჰარმონიულობის სიდიადე. აკი ამბობს კიდეც, რომ რუსთაველის პოემა „ორგზითვე ნაყოფს მისცემდა, ვისკენაც მოირხეოდა“. გამოთქმაში — „ორგზითვე ნაყოფი“ შესაძლოა ავტორი თხზულების ფორმასა და შინაარსს გულისხმობდა.

სამართლიანად არის შენიშნული სამეცნიერო ლიტერატურაში, რომ რუსთაველი „საზოგადოდ გაურბის ზედმეტ ფანტასტიკას. ის, რამდენადაც შესაძლებელია, არ სცილდება რეალურ სამყაროს... რჩება ადამიანის გონების საშუალებით წარმოსადგენი სინამდვილის ფარგლებში“[2]. ან კიდევ: „რუსთველი თეორიული გააზრებითაც და შემოქმედებითი პრაქტიკითაც დაუახლოვდა საგანთა და მოვლენათა რეალისტური ასახვის მეთოდს... ვეფხისტყაოსნის გმირები გარკვეული სოციალურ-კლასობრივი შეგნების ნიადაგზე მდგომი ავტორის მიერ შექმნილი ცოცხალი სახე-ხასიათებია, ან, ცალკეულ შემთხვევაში, ტიპობრივი სახეები“[3].

---

1 მ. გუგუშვილი, პოლემიკა რუსთაველის გარშემო, გვ. 79.

2 ა. ბარამიძე, ვეფხისტყაოსნის ტიპაჟის საკითხისათვის, ნარკვევები, III, გვ. 60.

3 იქვე, გვ. 63.

საგულისხმოდ გვეჩვენება იმის აღნიშვნაც, რომ „მართლის თქმის“ პრინციპის დამცველთ ცნება „მართლის თქმა“ უთუოდ რუსთაველისგან აქვთ ნასესხები. ავთანდილი ვაზირს ეუბნება:

„ყოველსავე მ ა რ თ ლ ა დ გ ი თ ხ რ ო ბ, არ სიტყვასა საკვეხელსა“ (738).

ან კიდეც: „მ ა რ თ ლ ა დ ი ტ ყ ვ ი ს ბოციქული: „შიში შეიქმს სიყვარულსა“ (1045).

დ. გურამიშვილი აქტიურად იცავს „მართლის თქმის“ პრინციპს:

„მართალს ვიტყვი, შევიქმნები ტყუილისა მოამბე რად?
ვერას უქებ საძაგელთა, უფერულთა პირ-საფერად...
ვინც არა ჰგავს კახაბერსა, მე ვერ ვიტყვი კახაბერად“ (50).

ან კიდევ:

„მე სიტყვებსა სწორსა, არ თუ არაკს, ჰორსა, გეტყვი მართალსა“ (249).

დასასრულ, შეიძლება ითქვას, რომ დ. გურამიშვილის „მართლის თქმის“ პრინციპი რუსთაველთან იდეურ პოლემიკაში არ ჩამოყალიბებულა. ამისი კვალი „დავითიანში“ არსად არ შეიმჩნევა. „ქართლის ჭირის“ ავტორს XVIII ს. პირველი ნახევრის საქართველოს, კერძოდ ქართლ-კახეთის, მწარე სინამდვილემ, მისი დაძაბუნების გამომწვევმა მიზეზებმა მოსთხოვეს, მკაცრად ემხილებინა მაშინდელი სოციალურ-პოლიტიკური ვითარება და საამკარაოზე გამოეტანა გადაგვარებული ქართველი საზოგადოების მანკიერი მხარეები.

განსხვავება რუსთაველისა და დ. გურამიშვილის შემოქმედებით მეთოდს შორის ის არის, რომ „დავითიანის“ ავტორმა კონკრეტულ-ისტორიული სინამდვილე პირუთვნელად და შეუფერავად დაგვიხატა და თავის თხზულებაში ცნობილი ისტორიული პერსონაჟები შემოიყვანა თავიანთი ცოდვა-ბრალით, ავ-კარგითა და სულიერი ავლა-დიდებით, თუმცა ისიც უნდა ითქვას, რომ დ. გურამიშვილი ისტორიული პირების დახატვისას ყოველთვის როდი დგას „მართლის თქმის“ პრინციპის პოზიციებზე. აქ მხედველობაში გვაქვს მის მიერ დახატული სახეები კონსტანტინე მამადყულიხანისა და ანა იმპერატრიცასი. ასევე ამ მხრივ უთუოდ საინტერესოა „ქაცვია მწყემსის“ პერსონაჟები და მასში ასახული სინამდვილე. დ. გურამიშვილი „მხიარული ზაფხულის“ შექმნისას გამოყენებული შემოქმედებითი მეთოდით უთუოდ ბაძავს რუსთაველს. ასე

რომ, ამ ორი დიდი პოეტის შემოქმედებით მეთოდზე მსჯელობისას, უნდა გავითვალისწინოთ როგორც მსგავსება, ასეყე განსხვავებანი მათ შორის. ამ თვალსაზრისით, დ. გურამიშვილი უთუოდ განირჩევა „მართლის თქმის“ პრინციპის დამცველ აღორძინების ხანის სხვა შემოქმედთაგან.

§ 2. „მე ლექსად სიტყვებს ამად ვაწყობდი“.

როგორც მიუთითებენ, შოთა რუსთაველმა დიდი ზეგავლენა მოახდინა შემდგომი ხანის (XVII—XVIII სს.) ქართულ მწერლობაზე ჟანრისა და ვერსიფიკაციის სფეროში. ამ ზეგავლენას ვერც დ. გურამიშვილი აცდა.

ჯერ ვნახოთ, დ. გურამიშვილი როგორ და რამდენად ითვალისწინებს რუსთაველის კონცეფციას შაირობის (პოეზიის) რაობის გააზრებასთან დაკავშირებით. ცნობილია, რომ პროლოგი „ვეფხისტყაოსნის“ თეორიული ნაწილია, სადაც მოცემულია ავტორის ლიტერატურულ-ესთეტიკური შეხედულებანი. რუსთაველი ჭეშმარიტ პოეზიას დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს და მისი არსის გარკვევას რამდენიმე სტროფს უძღვნის.

„შაირობა პირველადვე სიბრძნისაა ერთი დარგი“, — აცხადებს პოეტი და დ. გურამიშვილიც ამ თვალსაზრისს იზიარებს. ღვთაებისადმი პოეტის მიმართვაში ვკითხულობთ:

„ღმერთო, რომელსა გაქონან არსის საყდართა ჯდომანი,
რომელმან მოეც მიჯნურთა ტრფიალთ სურვილის ნდომანი,
რიტორთა ლექსი გულისა, სიღრმე სიბრძნისა ზომანი“ (27).

ან კიდევ: „დავიწყო სიტყვა სიბრძნისა პირველ ბრძენთაგან ბრძნობილი“ (27).

რუსთაველის მიხედვით, ლექსად მოთხრობილი ამბავი ეამების, ატკბობს მკითხველს, იგი „მსმენელთათვის დიდი მარგია“:

საღმრთო, საღმრთოდ გასაგონი, მსმენელთათვის დიდი მარგი,
კვლა აქაცა ეამების, ვინცა ისმენს კაცი ვარგი“ (12).
„მიბრძანეს მათად საქებრად თქმა ლექსებისა ტკბილისა“ (5).
„მართ აგრევე მელექსესა საუბართა ტკბილთა ფრქვევა“ (13).

რუსთაველის კვალდაკვალ დ. გურამიშვილიც ასე ხსნის პოეზიის, ლექსად გადმოცემული სათქმელის უპირატესობას:

„მე ლექსად სიტყვებს ამად ვაწყობდი,
უფრო ტკბილად ჩნდა, ამას ვატყობდი“ (248).

პოეზია, ლექსი რომ ამბის „მარილიანი თქმაა“, ამას არჩილიც ითვალისწინებს. აი, რას ამბობს იგი ფეშანგი ფაშვიბერტყაძის შესახებ:

„მე ვათქმევინე, ძაგრამე ვერა თქვა მარილიანი“[1].

არჩილი თავის „გაბაასებაში“ თეიმურაზთან პაექრობისას რუსთაველს ათქმევინებს: „ჩემი თქმული სახედ გქონდა, მით რამ ი ტ ყ ბ ე, მით რამ ა მ ე“[2].

როგორც ვიცით, „ვეფხისტყაოსნის“ პროლოგის მიხედვით რუსთაველი პოეზიის უპირატესობას იმაში ხედავს, რომ ლექსის საშუალებით ავტორი ახერხებს სათქმელის ლაკონიურად გადმოცემას. გაჭიანურებული და მოსაბეზრებელი თხრობა მხოლოდ უნიჭო პოეტების ხვედრია, რომლებიც ქმნიან „უმსგავსო და შორი-შორი“ ხასიათის ნაწარმოებებს.

სიტყვის მომჭირნეობის ხარჯზე ტევადი აზრის ლაკონიურად და სხარტად გადმოცემის არსი ასეა რუსთაველის მიერ ფორმულირებული:

-გრძელი სიტყვა მოკლედ ითქმის, შაირია ამად კარგი“ (12).

რუსთაველის წაბაძვით დ. გურამიშვილიც ასე განმარტავს პოეზიის სპეციფიკას: „ლექსად ითქმიან შემოკლებითა“ (248).

„ქაცვია მწყემსის“ ერთ-ერთ თავში შვილი შთააგონებს მამას:

„ვინ წაიკითხავს გ რ ძ ლ ა დ შენს ნ ა წ ე რ ს ა,
სულ გიგინებენ თეთრს ულვაშ-წვერსა“ (248).

აქ გამოთქმა „გრძლად ნაწერი“ ვრცელ ლექსს, პოემას უნდა ნიშნავდეს, რომლის მოსმენა ეძნელება შვილს და ამჯობინებს, რომ მამამ ამბად (იგულისხმება პროზა) მოუთხროს სათქმელი. ამით დ. გურამიშვილი ხაზს უსვამს პოეზიის უპირატესობას პროზასთან შედარებით. „ვეფხისტყაოსნის“ პროლოგში კი რუსთაველის მთავარი თემაა: „მოშაირე არა ჰქვიან, ვერას იტყვის ვინცა გრძელად“ (15), ე. ი. ნამდვილი შემოქმედი-პოეტია ის, ვინც ქმნის ეპიკური ხასიათის თხზულებას. ირკვევა, რომ რუსთაველისა და დ. გურამიშვილის ფრაზეოლოგიური ერთეულები — „იტყვის გრძელად“ და

---

[1] ქართული პოეზია, III, გვ. 184.

[2] იქვე, გვ. 196.

„გრძლად ნაწერი“ ორივე შემთხვევაში პოემას გულისხმობს და აქაც იგრძნობა „დავითიანის“ ავტორის გენეტიკური მიმართება დიდ შოთასთან.

გვინდა შევნიშნოთ, რომ თეორიული ნააზრევი სათქმელის ლაკონიურად გადმოცემის შესახებ („გრძელი სიტყვა მოკლედ ითქმის“) რუსთაველს პირად მხატვრულ პრაქტიკაში ზოგჯერ „ავიწყდება“ და ამის გამო თითქოსდა საყვედურობს კიდეც თავის თავს:

„გრძელი სიტყვა საწყინოა, ასრე მოკლედ მოგახსენო“ (238).
„რას ვაგრძელებდე! მოვიდეს ყოვლგნის ამბავისა მბობელნი“ (645).
„რადღა ვაგრძელებ სიტყვასა? ჟამია შემოკლებისა“ (780).

ანალოგიური ვითარება დასტურდება „დავითიანშიც“[1]:

„რაღას ვაგრძელებ: გაგზავნა მან ეპ.ფანე ბერია“ (63).
„შევამოკლო, ან რა მერგო, რაც ვიუბენ ამდენ ხანსა? (94).

როგორც ზემოთაც ითქვა, რუსთაველი პოეზიის არსის გარკვევისას თვალნათლივ მიგვანიშნებს იმაზეც, რომ ნამდვილი, ჭეშმარიტი პოეზია ეპიკურ ჟანრშია:

„მოშაირე არა ჰქვიან, ვერას იტყვის ვინცა გრძელად“ (17).

რაც შეეხება ლირიკულ ჟანრს, იგი რუსთაველის ინტერესსა და ყურადღებას ნაკლებად იმსახურებს:

„მეორე ლექსი ცოტაი, ნაწილი მოშაირეთა,
არ ძალ-უც სრულ-ქმნა სიტყვათა გულისა გასაგმირეთა,
ვამსგავსე მშვილდი ბედითი ყმაწვილთა მონადირეთა.
დიდსა ვერ მოჰკლევენ, ხელად აქვს ხოცა ნადირთა მცირეთა“ (16).

რუსთაველის აქტიური გავლენით აღორძინების ხანაში ეპიკურ ჟანრს განსაკუთრებული ყურადღება ექცევა, თუმცა მის პარალელურად ფეხს იკიდებს და ვითარდება ლირიკაც. ამ თვალსაზრისით ყველაზე უფრო მასშტაბურად და საყურადღებოდ გვესახება დ. გურამიშვილის პოეზია. პოეტის პირველი წიგნის (წიგნი ა) მომცველი „ქართლის ჭირი“ ეპიკური ჟანრისაა, რომელიც XVIII ს. 20-ანი წლების ქართლ-კახეთის ბედუკუღმართი ვითარების მხატვრული მატიანეა. ასევე ინტერესს აღძრავს პოემა „ქაცვია მწყემსი“ (წიგნი დ).

---

1 ჰაგიოგრაფიაშიც „განგრძობილი“ თხრობის შესახებ იხ. ბ. კილანავა, „ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ ატრიბუციისათვის, თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის შრომები, 191, 1977, გვ. 90—91.

იგი საცოლქმრო სიყვარულზე აგებული თხზულებაა. რაც შეეხება დ. გურამიშვილის დანარჩენ ნაწარმოებებს (ზოგიერთი გამონაკლისის გარდა), ისინი ლირიკული პოეზიის საუკეთესო ნიმუშებია, რომლებშიც ავტორი ინტიმურ განცდებს, გრძნობებს უჩვეულოდ გადმოგვცემს. ასე რომ, დ. გურამიშვილს, რუსთაველთან შედარებით, ეპიკურის გვერდით ლირიკული ჟანრიც წინა პლანზე მოუქცევია, თუმცა ისიც არ უნდა დაგვავიწყდეს, რომ ამ პერიოდში ლირიკული ჟანრის განვითარების ხელისშემწყობი პირობები არსებობდა.

როგორია დ. გურამიშვილის მიმართება „ვეფხისტყაოსნისადმი“ ვერსიფიკაციის სფეროში? საყოველთაოდ ცნობილია, რომ რუსთველურმა შაირის მეტრმა დიდი გავლენა მოახდინა აღორძინების ხანის პოეზიაზე. ამ გავლენას დ. გურამიშვილიც ვერ ასცდა. ამაზე მეტყველებს ის ფაქტი, რომ „დავითიანის“ 2684-მდე სტრიქონი თექვსმეტმარცვლიანი შაირით არის შეთხზული. რუსთველური შაირით არის დაწერილი, ზოგიერთი გამონაკლისის გარდა, „ქართლის ჭირი“. ვინაიდან რუსთაველმა თავისი გენიალური ეპიკური ჟანრის თხზულებისათვის შაირის მეტრი გამოიყენა, დ. გურამიშვილმაც ამ ჟანრზე შექმნილი „ქართლის ჭირი“ რუსთველურ შაირზე გააწყო. აღსანიშნავია აგრეთვე ისიც, რომ პოეტმა თავისი ლირიკული თუ სასულიერო ხასიათის ნაწარმოებები 16-მარცვლიანი შაირის საფუძველზე შექმნა. ეს იყო ერთგვარი ხარკის მოხდა რუსთველური შაირის მეტრისადმი, რომელიც ასე დომინირებდა XVI—XVIII სს. ქართულ პოეზიაში.

სპეციალური აღნიშვნის ღირსია ის ფაქტი, რომ დ. გურამიშვილი რუსთველური შაირის მეტრის ტყეობაში გარკვეულ ხანს რჩება მხოლოდ. ა. წერეთლის ენით რომ ვთქვათ, „პირველი მწერალი, რომელმაც გადაარჩინა თავი ამ მონებას და საკუთარი გზით მოინდომა მსვლელობა, იყო დავით გურამიშვილი“[1].

ა. ბარამიძის მტკიცებით, „პირველმა სულხან-საბა ორბელიანმა შეანგრია ქართული ლექსის ძველი ნორმების ციხე-სიმაგრე, ის მოგვეველინა როგორც პირველი, სერიოზული და ნაყოფიერი რეფორმატორი ქართული ლექსისა“[2]. ეს მოსაზრება გაზიარებულია

---

1 ა. წ ე რ ე თ ე ლ ი „ვეფხის-ტყაოსნის“ ტიპების ხასიათები, თხზულებანი, ტ. XII, თბ., 1960, გვ. 87.

2 „ჭილილა და დამანას“ 1949 წლის გამოცემის წინასიტყვაობა, გვ. XIX.

სამეცნიერო ლიტერატურაში. დ. გურამიშვილმა კი განაგრძო ეს გზა და ვერსიფიკაციის ახალი, მანამდე უცნობი ფორმებით გაამდიდრა ქართული პოეზია.

დ. გურამიშვილის სახელს უკავშირდება ახალი სხვადასხვა პოეტური საზომის შემოღება, რომელიც უმტკივნეულოდ შეითვისა შემდგომი დროის ჩვენმა ეროვნულმა პოეზიამ. „დავითიანში“ გვხვდება 5—6—7—8—9—10—11—12—13—14—15—16—17—20-მარცვლიანი ტაეპები. ამათგან შაირის მეტრის შემდეგ ყველაზე მეტი (397), სტროფი 10-მარცვლიანი საზომითაა შექმნილი, 118 სტროფი — 14 მარცვლიანით და ა. შ. ასე რომ, ვერსიფიკაციის სფეროში დ. გურამიშვილმა ნოვატორი პოეტის სახელი დაიმკვიდრა.

„დავითიანში“ თავი იჩინა „ვეფხისტყაოსნის“ მოტივთა და შეხედულებათა გავლენამაც. ამჯერად ოდენ ზოგიერთი მომენტის ჩვენებით შემოვისაზღვრებით.

§ 3. „ნათობს და ბინდობს საწუთრო“. „ვეფხისტყაოსნის“ ერთ-ერთ თავში — „წასვლა ავთანდილისაგან ფრიდონისასა“, რუსთაველი თინათინის სატრფოს ენით ამბობს:

> „ეჰა, სოფელო, რას შიგან ხარ, რას გვაბრუნებ, რა ზნე გჭირსა!
> ყოველი შენი მონდობილი ნიადაგცა ჩემებრ ტირსა!
> სად წაიყვან სადაურსა, სად აუფხვრი სადათ ძირსა!
> მაგრა ღმერთი არ გასწირავს კაცსა, შენგან განაწირსა“ (952).

ამ სტრიქონებში მკვეთრად იგრძნობა სამყაროს შემოქმედი ღვთისა და წუთისოფლის კონტრასტი, ე. ი. რუსთაველის შეხედულებით, ღვთაება სიკეთის განსახიერებაა, იგი მოწყალეა. თუ კაცს წუთისოფელი უმუხთლებს და გაწირავს, ყოველგვარი განსაცდლისა და უბედურებისაგან მისი დამხსნელი ღმერთია. სოფლისგან უმოწყალოდ მოკვეთილ ადამიანს ღვთაება შეიწყნარებს. რუსთაველის ეს თვალსაზრისი, ცხადია, უპირისპირდება ბიბლიურ კონცეფციას. დ. გურამიშვილი კი, რუსთაველისაგან განსხვავებით, ბიბლიურ მსოფლშეგრძნებას უბრუნდება და მიგვანიშნებს, რომ ღმერთსა და სოფელს შორის დაპირისპირებულობას ადგილი არა აქვს. თვალსაჩინოებისათვის მივმართოთ პოეტის ერთ-ერთ საყურადღებო თხზულებას — „კაცისა და საწუთროსაგანა ცილობა და პჭობა“. ეპაექრება რა საწუთრო კაცს, აცხადებს: „მე ღვთისაგან ვარ მკობილი ცით, ქვეყნით, მთითა, ბარითა“ (171). ე. ი. საწუთროს შემოქმედი ღმერთია, რაც იმთავითვე გამორიცხავს მათ შორის ყოველგვარ

წინააღმდეგობას. თუ წუთისოფელი ღვთის მიერაა მოწესრიგებული და მაინც ხასიათდება მუხთლობით, ეს იმის მომასწავებელია, რომ მასში წილი უდევს თავად ღვთაებასაც.

სამყაროსა და წუთისოფლის შემოქმედი ღმერთი ადამიანის გამჩენიცაა. ამას საწუთროსაგან კამათში კაციც აღიარებს:

„კაცმან ჰრქვა: „ღმერთმან დამბადა თავის მზგავსებით მეფედო,
მე შენი თავი ყმად მომცა, მოსამსახურედ, სეფედო,
შენ მტრად შემექენ, არ მინდობ, შემქნიხარ სისხლთა მჩქეფედო“ (171).

თუ წუთისოფელი და ადამიანი ღმერთმა შექმნა, რატომ უნდა ჰქონდეს ადგილი მათ შორის მკვეთრ წინააღმდეგობას? საქმე ისაა, რომ აქ პირველქმნილი ცოდვის „კეერია მობრუნებული“ ადამიანის თავზე:

„ბებია-შენი გამოძღა ვაშლითა, ედემის სხლითა,
მით მოგვლენიათ სიკვდილი, შენ ჩემზედ რად ხარ რისხვითა“ (173).

ვინც ღვთის მცნება არ შეიწყნარა, მან შემოქმედის წინაშე პასუხი უნდა აგოს: „ღმერთმან მოგაგოს მუქაფა, არ კარგო კაცო, შენ ავო“ (173).

მართალია, „დავითიანში“ არ ჩანს ღვთაებისა და საწუთროს კონტრასტი, მაგრამ გამოკვეთილად იგრძნობა ღვთისა და სიკვდილის დაპირისპირებულობა. თხზულებაში — „სიკვდილისა და კაცის შელაპარაკება და ცილობა“ — კაცი ასე აქილიკებს სიცოცხლის მტერს:

„სიკვდილო, ჩემის შეჰმოთა ვერ გასუქდები მწავადა,
შენ ღმერთი ცეცხლის ტბაშია ჩაგაგდებს დასაწვავადა.
ეს ჩემი სული ზეცადა უკვდავის ჯორცით წავა, და,
წამოგიჯდება ზეიდამ წაკულვად, საპრაწავადა“ (169).

ერთი შეხედვით, თითქოს მოგეჩვენება, რომ კონკრეტულ შემთხვევაში დ. გურამიშვილი თავისივე კონცეფციას უპირისპირდება. ვინაიდან სიკვდილი წუთისოფელში გაჩნდა და აღზევდა. აქ მოყავს მას სიცრულეში თავისი შესაძლებლობანი და განაჩენი. თუ წუთისოფლის შემოქმედი, მისი მკვიდრი ადამიანებითურთ, ღმერთია, როგორ ძალუძს მას ხელი გადააფაროს სიკვდილით განწირულ ადამიანებს? საკითხი გამარტივდება და ნათელი გახდება, თუ გავითვალისწინებთ იმ გარემოებას, რომ დ. გურამიშვილის (ვითარცა ბიბლიურ-ქრისტიანულ-თეოლოგიური) კონცეფციით, სიკვდილს ამ-

ქვეყნად სათავე ცოდვილმა ადამიანებმა დაუდეს: „თავიდგან კაცის სიკვდილი კაცთაგან შემოღებულა“ (174).

ღმერთი ოდენ იმას წყალობს, ვინც ცოდვებს მოინანიებს, ან გამოისყიდის მას მთელი თავისი ცხოვრების მანძილზე, ვინც თავის სიცოცხლეს სიკეთისქმედებას მოანდომებს, მხოლოდ და მხოლოდ ასეთ ადამიანთა „სული ზეცადა უკვდავის ჯორცით წავა“.

ახლა გავეცნოთ რუსთაველისა და დ. გურამიშვილის შეხედულებათა სისტემას წუთისოფლის რაობაზე. როგორია მათი დამოკიდებულება საწუთროს არსისადმი?

„ვეფხისტყაოსანი“ ამქვეყნიური ცხოვრებისა და ბედნიერებისათვის, სიკეთისა და სახელოვანი სიცოცხლისათვის ბრძოლის იდეით მოცული პოემაა. მისი მთავარი პერსონაჟები დიდი ფათერაკებისა და დაბრკოლებების დაძლევის შედეგად იმკიან ამქვეყნიური ცხოვრების სიტკბოებას. „სოფლის მოძულება“ მის წინააღმდეგობათა დაუძლეველობის შიშის გამოვლინებაა, რის შედეგადაც ადამიანი ეგუება მის სიმუხთლეს, გაუტანლობას, ხდება მოდუნებული და უმოქმედო. ეს კი საწინდარია სოფლისგან მისი გაწირვისა: „ვისთვის ჰკვდები, ვერ მიჰხვდები, თუ სოფელსა მოიძულებ“ (877).

ასე აფრთხილებს და შთააგონებს ავთანდილი დაბნედილ ტარიელს. ესაა ამქვეყნიური ბედნიერებისათვის ბრძოლის იდეით გაცისკროვნებული ფილოსოფია „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორისა. რუსთაველმა საფუძვლიანად უწყის, რომ ბოროტებაზე სიკეთის გამარჯვება დიდი, ფათერაკიანი ბრძოლების გადახდის შემდეგ მოდის:

„მაშა, ლხინსა ვინ მოიმკის პირველ ჭირთა უმუშაკო“ (880).
„არ იცი, ვარდი უეკლოდ არავის მოუკრებიან“ (878).

მძიმე განსაცდელსა და ჭირში ჩავარდნილ „ვეფხისტყაოსნის“ გმირებს არაერთგზის დასცდებათ წუთისოფლის სამდურავი. ისინი ამხელენ საწუთროს სიცრუეს, ცბიერებას, მუხთალ ხასიათს, ამაოებას. ეს მოტივი ასაზრდოებს ხალხურ ზეპირსიტყვიერებას, ბიბლიურ სამყაროს, ჰიმნოგრაფიას, საერო მწერლობას და ა. შ. არ ვიქნებით სწორი, საკითხთან დაკავშირებით თუ არ გავითვალისწინეთ შემდეგი გარემოება: „ვეფხისტყაოსნის“ იდეალურ პერსონაჟებს წუთისოფლის მდურვის კილო სწორედ მაშინ მსჭვალავთ, როცა ისინი სევდით არიან მოცულნი. ეს სევდა კი მაშინ მეუფებს მათ არსებაში, როცა საწადლის აღსრულების კონტურები არ არის გა-

მოკვეთილი, ან მისი მიღწევის ვადა ხანგრძლივდება. აქ კი მათ გზა ეხსნებათ წუთისოფლის ავ-კარგზე დაფიქრებისა:

„ზოგჯერ შემცვიან სევდათა, ვთქვნი საწუთროსა გმობანი“ (393).

ამ კონცეფციიდან გამომდინარე, პოემის გმირებს გარკვეულ შემთხვევასა და სიტუაციაში სოფელი მუხთლად, ავის მოქმედად, ცრუდ ეჩვენებათ. საწუთროს მიმნდობი დროებით „იშვებს“, ილხენს, მაგრამ საბოლოოდ მის სამსალას ვერ აცდება:

„მიმნდომნი საწუთროსანი მისთა ნიეთთაგან რჩებიან,
იშვებენ, მაგრა უმუხთლოდ ბოლოდ ვერ მოურჩებიან“ (350).

დაბნედილი და დაღრეჯილი ტარიელი ასე მოთქვამს:

„საწუთრომან აწმცა ჩემნი სისხლნი ჴვრიტნა“ (502).

ყოველ ბრძენ ადამიანს შეგნებული აქვს სოფლის ბნელი საქმეები, ისინიც სწუნობენ მას:

„ჰხედავა ჩემო, სოფელი რათა საქმეთა მქმნელია,
რაზომცა ნათობს სინათლე, ჩემთვის ეგრეცა ბნელია.
ბრძენნი იცნობენ, სწუნობენ, მით მათგან საწუნელია“ (1294).

სოფელს საკუთარი არსების მტერი თუ მიენდობა: „იგი მიენდოს სოფელსა, ვინცა თავისა მტერია“ (1348).

წუთისოფლის მდურვის კილო წითელ ზოლად გასდევს დ. გურამიშვილის პოეზიას. ამ თემას ავტორმა სპეციალურად რამდენიმე ვრცელი ნაწარმოები უძღვნა. ჩვენ შევუდარეთ ერთმანეთს „ვეფხისტყაოსნისა“ და „დავითიანის“ ის სტრიქონები, სადაც დომინირებს სოფლისადმი საყვედური, მისი სიმუხთლე, დაუნდობლობა, გაუტანლობა, სიცრუე, და გამოირკვა, რომ დ. გურამიშვილის უმთავრესი მასაზრდოებელი წყარო ამ მხრივ რუსთაველის პოეზიაც ყოფილა. დასახელებულ საკითხზე მსჯელობისას ვითვალისწინებთ საწუთროს მდურვის კილოს, საყვედურის ტონს, შინაგან სულიერ ტკივილთა გამოხატულების იდენტურობას, ანალოგიური ატრიბუტების გამოყენებასა თუ სესხებას, ლექსიკურ მასალათა იგივეობას და, საერთოდ, ტექსტობრივ სიახლოვეს. საილუსტრაციოდ ამოვიწერთ ზოგიერთ პარალელს.

რუსთაველი: „ც რ უ და მ უ ხ თ ა ლ ი სოფელი მიწყივ ავისა მქმნელია“ (342).

დ. გურამიშვილი: „ყოველი ლხინ, მუხთლისა კვლავ ისევ
საჭმუნავია“;
„წყეულმან, ცრუვმან, მაცდურმან, ფეკთ ქვეშ ილინჭა
მომიგო“ (104).
რუსთაველი: „ბინდის გვარია სოფელი, ესე თურ ამად
ბინდდების“ (1094).
დ. გურამიშვილი: ხან დაბნელდები ღამისებრ, ხან
დღესავითა ბრწყინაო“ (171).
რუსთაველი: „დღეს საწუთრომან ლახვარსა მიმცა, დანასა
მახია“ (717).
დ. გურამიშვილი: „სამ-ოთხ რიგად მუხანათმან გულს
ლახვარი მამაღერა“ (104).
„გული ასე დაუკუწავს, ვით გალესილს დანას ხამი“
(105).
რუსთაველი: „ავთანდილ იტყვის: „მომკლაო სოფლისა მე
სამსალამა“ (1991).
დ. გურამიშვილი: „შენ ყოფილხარ მწარე შხნაკვი, მე მეგონე
ტკბილი ყანდი“ (24).
„ყველა მწარედ გარდამექცა, რაც რამ ტკბილი
დამელია“ (105).
რუსთაველი: „ჰხედავა, ჩემო, სოფელი რათა საქმეთა მქმნელია?
რაზომც ნათობს სინათლე, ჩემთვის ეგრეცა
ბნელია.
ბრძენნი იცნობენ, სწუნობენ მით მათგან
საწუნელია“ (1294).
დ. გურამიშვილი: „ნათობს და ბინდობს საწუთრო, ქცევადი
მობრუნავია“ (103).
„ამად ვსწუნობ საწუთროსა, სულ ბნელია,
რასაც ელავს“ (105).
„ნათელს მაბირებ, ბნელს მიმაღირებ“ (162).
რუსთაველი: „სად წაიყვან სადაურსა, სად აუფხვრი სადათ ძირსა“
(952).
„სადაური სად მოსრულვარ, ვის მივჰხდები ვისთვის
ხელი“ (1190).
დ. გურამიშვილი: „სად მომიყვანა საღ მყოფი, კიდევ მივყევარ
სადაო“ (104);

„ვაი კაცს არ უნდა, წაიყვანს, ყელზე საბელი უბია“ (104).

§ 4. „ბედი არს ქცევა წუთისა“. საყურადღებოა იმის აღნიშვნა, რომ ბედის არსის გააზრებაში რუსთაველი და დ. გურამიშვილი დიამეტრულად განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან, ისინი საპირისპირო პოლუსებზე დგანან. რუსთაველს მყარად სწამს ღმერთის მიერ ადამიანის ბედის წინასწარგანსაზღვრულობა. ამასთან ერთად, პ. შარიას სამართლიანი შენიშვნით, „პოემაში არსად არ ჩანს, რომ განგება საბოლოოდ წყვეტს ადამიანის ბედს და ამის გამო თვით ადამიანის ყოველგვარი მოქმედება ფუჭია გამარჯვების მოპოვების საქმეში“[1].

„ვეფხისტყაოსნის“ დიდი ღირსება იმაშიც ვლინდება, რომ, მართალია, ღმერთი წინასწარ ითვალისწინებს და განსაზღვრავს ადამიანის ბედს, მაგრამ ამავე დროს ადამიანისგან მოითხოვს მოქმედებას, ცდას, ბრძოლას იმის განსახორციელებლად, რაც ღვთისაგან დაებედა:

„ბედი ცდაა, გამარჯვება, ღმერთსა უნდეს, მო-ცა-გხვდების“ (904).
„მან მითხრა: „ბედი ღმრთისაგან მიჯობსღა ამას რომელი?“ (639).
„თვარა ბედი აზომ თურე მოკვეთს, ღმერთსა რაღა ეჰკადრო“ (860).
„რად მიმეცი ამა ჭირსა?“ ბედსა ამას უზრახვიდა“ (861).
„რაცა ვიჩივლე ბედისა ჩემისა, კმა საჩივარად“ (1308).

„ვეფხისტყაოსნის“ პერსონაჟები ყოველთვის როდი არიან კმაყოფილნი ღვთის მიერ „ნაბოძები“ ბედით. არც ისე იშვიათია შემთხვევები, როცა ისინი თავიანთ ბედს უჩივიან და ამით „არ სჯერდებიან“ რუსთველურ თეზას:

„რაცა ვისცა ბედმან მისცეს, დასჯერდეს და მას უბნობდეს“ (11).

ამ მხრივ გავეცნოთ ტარიელის სიტყვებს:

„ღმერთსა ჩემი უბედობა უნდა, მემცა რას ვეცადე!“ (279).
„ბედი ჩემი უბედური, ვთქვი, თუ. — ჯერთცა ვერ გამეფდა!“ (408).

ახლა ავთანდილს მოვუსმინოთ: „მაგრა ავის ბედისაგან ჩემი რამცა გამიკვირდა!“ (847).

---

1 პ. შ ა რ ი ა, შოთა რუსთაველის მსოფლმხედველობის და შემოქმედების ზოგიერთი ძირითადი საკითხი, თბ., 1976, გვ. 71.

ასევე „უბედო ბედით“ განაწყენებულია ნესტან-დარეჯანი: „ბედი უბედო ჩემზედა მიწყივ ავისა მქმნელია“ (1175).

როგორც დავინახეთ, „ვეფხისტყაოსნის“ გმირებს სწამთ ბედიც და უბედობაც. პოემა ნათელი მაგალითია იმისა, რომ ბედი ადამიანის უმოქმედობის შედეგად საპირისპირო თვისებაში გადადის. რუსთაველის მიხედვით ღვთით გათვალისწინებული და განსაზღვრული ბედი რომ გწყალობდეს, საჭიროა მისთვის ბრძოლა, მოქმედება, ცდა და გამარჯვება.

დ. გურამიშვილი კი ბედის ღირსებას, როგორც ასეთს, საერთოდ არ ცნობს. უფრო მეტიც, იგი აქილიკებს მის მოიმედეთ. „დავითიანში“ არსად არ შეინიშნება ღვთის მიერ ადამიანისთვის ბედის წინასწარგანსაზღვრულობა. პოეტი „ქაცვია მწყემსში“ განმარტავს ბედის ცნობას. მამა ეუბნება შვილს:

„რას ჰქვიან ან ბედი? — ყრმა ვიყავ, დავბერდი, —
ჯერ ვერ მიცნია“ (244).

რელიგიაში, ფილოსოფიაში, თეოლოგიაში ღრმად განსწავლული დ. გურამიშვილი ქაცვია მწყემსის მამის ენით გადმოგვცემს, რომ მოხუცდა და ბედის არსს ვერა და ვერ ჩაწვდა. ამით იგი რადიკალურად უპირისპირდება არა მარტო რუსთაველს, არამედ შუა საუკუნეებისთვის დამახასიათებელ შეხედულებას ღვთაების მიერ ბედის წინასწარგანსაზღვრულობის შესახებ. პოეტის აზრით, თუ ადამიანი მინდობილია ღმერთს, ბედის იმედით არ უნდა იყოს, ე. ი. ბედი ღმერთთან დაპირისპირებულ ცნებად მოიაზრება და არა ღვთის მიერ დაწესებულად:

„რადგან შენს საქმეს ღმერთზედა აგდებ,
ბედის წსენებას რად არ განაგდებ?“ (244).

ღვთისა უნდა გჯეროდეს და არა ბედის, ღვთის მიერ ბოძებულს უნდა დასჯერდე და არა ბედისაგან მონიჭებულს.

რა არის ბედი? კითხვას სვამს „ქაცვია მწყემსის“ ავტორი და იქვე უპასუხებს: „არსებით მყოფელი ბედი“ არ არსებობს, მისი იმედით არ უნდა დარჩე. ბედი — ეს არის შენდა მოულოდნელად შ ე მ თ ხ ვ ე ვ ი თ მონიჭებული რამ, მხოლოდ შ ე მ თ ხ ვ ე ვ ი თ და არა ღვთის მიერ წინასწარგანსაზღვრულობით, მაგალითად, კაცი რომ ჩქარა ან ნელა მიდიოდეს და უეცრად წააწყდეს „ოქროს ზოდს“. ამგვარი შემთხვევითობით განისაზღვრება ბედის რაობა:

„შემთხვევით[1] არს და არა ბედი
წუნარად მავალი, გინა მორბედი,
რომ წააწყდეს ლოდსა, გინა ოქროს ზოდსა,
უეცრად კაცი“ (245).

კაცისათვის ბედის მინდობა ხეირის მომტანი არ არის, კაცი ღვთის იმედით უნდა იყოს და არა ბედისა:

„კაცს არას არგებს ბედის მინდობა,
ღვთის უვარ-ყოფა არ შაენდობა“ (245).

დ. გურამიშვილი ნიჰილისტურადაა განწყობილი ბედის მიმართ:

„ბედს რომ იტყვიან, არ ვიცი, რა უქო ბედს საქებელი,
ბედმან შეკრიბოს, ჰკვამ ფანტოს, მექნების რა სარგებელი? (35).

„ბედმან შეკრიბოს“ გაიაზრება შემთხვევით შეძენილ სიკეთედ, რომლის მოსახმარებლად ჰკუაა საჭირო. დ. გურამიშვილის მიხედვით კი „ჰკუვა უხმარ არს ბრიყვთათვის, ჰკვა ცოდნით მოიკმარების“ (31). ან კიდევ: „ჰგავს უხორთუმოს სპილოსა ჰკვიანი კაცი ბრიყვია“ (31). „ჰკვა ცოდნით მოიხმარების“. ცოდნის შესაძენად კი საჭიროა შრომა, გარჯა, მოქმედება და არა დაუდევრობა, სიზარმაცე. „სწავლაზე ურჩი და მორცხვი თვალით არ დასანახიაო“, — გვაფრთხილებს პოეტი. ამდენად, დ. გურამიშვილი ქადაგებს არა ბედის ანაბარა დარჩენას და მისადმი მინდობას, არამედ ბრძოლის, მოქმედების საჭიროებას:

„ძალ-მოკლებულ არს მცონარი, ვითა მდინარე მდორია;

მჭნემან, ვით ჩქარმან წყარომან, განხეთქოს მთა და გორია,
მჭნე იყავ და განძლიერდი, დავით რაც უთქვამს, სწორია!“ (79).

კიდევ რამდენიმე სტრიქონი ამოვიწეროთ „დავითიანიდან“, სადაც შთამბეჭდავად არის წარმოჩენილი ბედის სახე:

„ბედი არს ქცევა წუთისა, ვით დღისა ნაობ-ბინდობა,
ავდარობა თუ დარობა, ცის მოღრუბლვა და წმინდობა;
ხან მოსწვავს ნამთა სიმცირე, ხან ალპობს ღვართა დიდობა[2].
დღეს მომცემს, ხვალ კი წამართმევს, ამად არა მაქვს მინდობა“ (35).

---

[1] ამ მხრივ ასევე საინტერესოა ნემესიოს ემესელის „ბუნებისათჳს კაცისა“ (გვ. 152), რომელთანაც გენეტიკურ მიმართებაშია დ. გურამიშვილი. ამის შესახებ იხ. კ. კეკელიძე, ეტიუდები, ტ. XIII, გვ. 120.

[2] შდრ. კალიდასას „მეგჰა-დუტა“, სადაც ვკითხულობთ:

სტროფი, რომელსაც ქვემოთ მოვიტანთ, ყოველისმომცველ და ამომწურავ პასუხს გვაძლევს ბედის რაობაზე:

„ბედს საქოჩრითგან თვალთ უჩანს, ქალის სახე აქვს ბრმისაო;
დაიარების ქვეყნადა, ჯელით მძებნელი ქრმისაო.
ვისაც ჯელს მოჰკრავს, აიყვანს, ნახავს, გაუჩხრეკს პირსაო,
თუ მოეწონა, დაიკერს, თუ არა, დასცემს ძირსაო“ (36)[1].

§ 3. „ნდომა ბნელს ნათლად აჩვენებს“. რუსთაველის კონცეფციას ენათესავება დ. გურამიშვილის თვალსაზრისი ნდომის რაობის შესახებ. ნდომას, წადილს, სურვილს, ნებას ბრმად არ უნდა დაემორჩილოს ადამიანი. საჭიროა ამ შემთხვევაში მას აღმოაჩნდეს შინაგანი ძალა და სიმხნევე, რათა დაძლიოს ნდომა და მოათვინიეროს იგი გონება-ცოდნის შემწეობით. რუსთაველი გვმოძღვრავს: „რაც არა გწადდეს, იგი ქმენ, ნუ სდევ წადილთა ნებასა“ (881).

დ. გურამიშვილი კიდევ უფრო ავსებს და ავრცობს რუსთაველის თვალსაზრისს ნდომაზე. ამ მხრივ ინტერესს იწვევს მისი ლექსი — „საქონლის შეკრებისათვის“. პოეტის გაგებით, ნდომის ცნება შემდეგი შინაარსის დამტევია: იგი ბნელს ნათლად აჩვენებს, ნათლად მხედველს კი ბრმას გახდის, სხვის სწავლა-მცნებას ყურს ალარ ათხოვებს, ნდომა მხდალს გაამამაცებს, ნდომის მიმყოლი ადამიანი სირცხვილნაჭამი დარჩება, წარსაწყმედელ საქმეს ჩაიდენს:

„ნდომა ბნელს ნათლად აჩვენებს, დანაბრმობს ნათლად მხედველსა;
ნდომა მჭრდალს გაჰჭდის მამაცად, შებედავს ძნელს საბედველსა;
ნდომა სხვის სწავლას მიიკრავს ეგრეთ, ვით ცერცეი კედელსა!
ნდომა მიიყვანს მიმყოლსა, შესარცხვენს, წარსაწყმედელსა“ (36).

ნდომა რყევის ადამიანის სულიერ სამყაროს, ჰპირდება მას გამდიდრებას და სინამდვილეში კი სიღარიბეში აგდებს. ნდომას მინდობილი კაცი როცა პატარა რამეს იშოვის, მადა გაეხსნება და უფრო დიდსა და მეტს ჩაეჭიდება ხოლმე:

„ბორბლის თალას ჰგავს ჩვენი ბედი და ჩვენი ყოფა —
ხან ძირს მოგვაქცევს — დაგვამდაბლებს, ხან — აგვამაღლებს“
(ც ა ლ ი დ ა ს ა, ღრუბელი-მაცნე, პოემა სანსკრიტიდან თარგმნა, გამოკვლევა, კომენტარები და ლექსიკონი დაურთო თ. ჭ ე ჭ ე ლ ა ვ ა ძ ე მ, თბ., 1977, გვ. 47).

1 შენიშნულია, რომ ეს სტრიქონები ხალხური აფორისტიკის ამკარა გამოძახილია (ს. ც ა ი შ ვ ი ლ ი, მარადიული სახეები, გვ. 131).

„თუ კაცი ნდომას მიჰყვების, მიდღე'ში არ გამდიდრდება,
როცა პატარას იშოვნის, მერმე დიდს მაეკიდება“ (36)[1].

ნდომის ცნება დ. გურამიშვილის ნააზრევში სიყვარულის, გულისთქმის, ვნებათა ღელვის, გრძნობიერების სინონიმიცაა. ამაზე თვითონ პოეტი მიგვანიშნებს:

„ვის სიყვარული დაიპყრობს და ნდომა დაიმონებსა,
რაც თვით არ მოსწონს, მის მეტსა აღარას მოიწონებსა;
ვარდის კონასა დაფუშავს, ანძალას დაიკონებსა.
მკვიდრს მიჯნურს ზურგსა შეაქცევს, წუთს გულზე დაიკონებსა“ (36).

ნდომის წყარო გულია. თუ ნდომა გონებას დაეპატრონა, მაშინ ადამიანი ჭირს ვერ აცდება, სასირცხვილო საქმეს თავს ვერ დააღწევს. რუსთაველის შეხედულებით, ნდომისა და გრძნობიერების სათავე — გული კაცისა კრულია, ხარბი, გაუძღომელი და ბრმა. „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორის კონცეფციასთან გენეტიკურ კავშირშია დ. გურამიშვილის მიერ მოცემული დახასიათება ადამიანის გულისა და თვალისა. აქ მხედველობაში გვაქვს აზრობრივთან ერთად ტექსტობრივი სიახლოვეც:
რუსთაველი:

„გული კრულია კაცისა, ხარბი და გაუძღომელი,
გულია ჟამ-ჟამ ყოველთა ჭირთა მთმო, ლხინთა მნდომელი,
გული — ბრმა, ურჩი ხედვისა, თვით ვერას ვერ გამზომელი“ (720).

დ. გურამიშვილი:

„ეეჰპობ, ის იყოს ორგული, ვინც გახლავთ წინამძღომელი,
თვალ-გული ხარბი, ანგარი, მუცელი გაუძღომელი“ (171).

გული, გრძნობა, თვალი, „მუცელი გაუძღომელი“, დ. გურამიშვილის აზრით, გონების კარნახით უნდა მოქმედებდეს. შემთხვევითი არ არის, რომ პოეტი „დავითიანში“ გონების აპოლოგეტს, ვნებათა ღელვის დათრგუნვის მქადაგებელს, ფილოსოფოს ეპიკურეს ახსენებს (36).

§ 6. პარალელები, პარალელები. ახლა მოვიტანთ რამდენიმე ანგარიშგასაწევ პარალელს „ვეფხისტყაოსნისა“ და „დავითიანის“

---

[1] პარალელის თვალსაზრისით საინტერესოა არჩილის მიერ წუთისოფლის მისამართით თქმული სიტყვები: „თუ მდიდარ მყოფ, კიდევ უფრო დიდებასა მომანდომებ“. იხ. ქართული პოეზია, III, გვ. 447.

მხატვრული სამყაროდან, რაც კიდევ უფრო ნათელს გახდის დ. გურამიშვილის ნათესაურ კავშირს რუსთაველთან.

დ. გურამიშვილი პეტრე პირველს რუსთველური ეპითეტებით ამკობს.

რუსთაველი:

„იყო არაბეთს როსტევან, მეფე ღმრთისაგან სვიანი,
მაღალი, უხვი, მდაბალი, ლაშქარ-მრავალი, ყმიანი.
მოსამართლე და მოწყალე, მორჩმული, განგებიანი,
თვით მეომარი უებრო, კელა მოუბარი წყლიანი“ (33).

დ. გურამიშვილი:

„ვირემდის იყო ცოცხალი, რუსეთზე გარდამწედარია,
ბრძენ, უხვი, მართალ, მოწყალე, სამართალ დაუმცდარია“ (53).

ახლა ვნახოთ თავის თხზულებაში — „სწავლა მოსწავლეთა“, საერთოდ, ხელმწიფეს როგორ ახასიათებს პოეტი:

„ხელმწიფე უნდა მართალი, ვით ბრძენთა დაუწერია,
ბრძენი, უხვი და მოწყალე, მრისხველი ზომიერია“ (32).

ამჯერად სინონიმურ სიტყვათა გამეორების მხოლოდ ერთი ნიმუშის ჩვენებით შემოვიფარგლოთ.

რუსთაველი:

„ხამს მელექსე ნაჭირვებსა მისსა ცუდად არ აბრკმობდეს,
ერთი უჩნდეს სამიჯნურო, ერთსა ვისმე აშიკობდეს,
ყოვლსა მისთვის ხელოვნობდეს, მას აქებდეს, მას ამკობდეს,
მისგან კიდე ნურა უნდა, მისთვის ენა მუსიკობდეს (18).

დ. გურამიშვილი:

„რაზომც ენა მუსიკობდეს,
ბრძნად გაქებდეს და გამკობდეს“ (77).

კონტრასტული პარალელიზმის ხერხის გამოყენებისას დ. გურამიშვილი არაერთხელ ბაძავს „ვეფხისტყაოსანს“.

რუსთაველი:

„მერმე ჩემი მიჯნური ხარ, დასტურია, არ ნაჭორად“ (131).

დ. გურამიშვილი:

„მე სიტყვებსა სწორსა, არ თუ არაკს, ჭორსა,
გეტყვი მართალსა“ (249).

კიდევ რამდენიმე პარალელს მივმართოთ, სადაც ნათლად ჩანს დ. გურამიშვილის გენეტიკური კავშირურთიერთობა რუსთაველის პოემასთან.

რუსთაველი: „მომეც მიჯნურთა სურვილი სიკვდიმდე გასატანისა“ (2).

დ. გურამიშვილი: „რომელმან მოეც მ ი ჯ ნ უ რ თ ა ტ რ ფ ი ა ლ თ სურვილის ნდომანი“ (27).

რუსთაველი: „აღრე სცნობ, არის იგი ყმა შობილი თუ უშობელი“ (115).

დ. გურამიშვილი: „სანამდისინ უშობელსა შობილად ვსცნობდეო“ (127).

რუსთაველი: „შემცოდესა ყველაკასა ვითა ცვილსა დაადნობდეს“ (169).

დ. გურამიშვილი: „გარს მტერთგან ცეცხლი გვედების, შუვა ჩვენ ვსდნებით ცვილები“ (60).

რუსთაველი: „მათ თვალთა ცრემლნი სდიოდეს, მინდორთა მოსალამენი“ (219).

დ. გურამიშვილი: „მით ჩვენმან სისხლმან ნაღვარმან ჯევნები სულ ამოლამა“ (71).

რუსთაველი: „მაშინ დავიწყე გარდახდა მე საწუთროსა ვალისა“ (344).

დ. გურამიშვილი: „რით გარდვიჯადო მე, ღმერთო, ეგევითარი ვალობა“ (91).

„გარდავიჯადე იქიცა, რაც ღვთისა მედვა ყალანი“ (89).

რუსთაველი: „მაგრა მეტად უარეა, არა-თქმა და ჭირთა მალვა“ (415).

დ. გურამიშვილი: „მაგრამ ფარვა სიავისა ქვეყანას არ მოუკდების“ (51).

„რა გინდ რომე კაცმან მალოს, ჭირი თავსა არ დამალავს“ (51).

რუსთაველი: „არ იხმარებ, რა ხელსა ჰხდი საუნჯესა დაფარულსა“ (903).

დ. გურამიშვილი: „თქმულა, საუნჯე უკმარი არა-რად გამოსაყენად“. (37).

რუსთაველი: „მისსა ხმასა თანა ხმაცა ბულბულისა ჰგვანდის ბუსსა“ (967).

დ. გურამიშვილი: „არ სჩხრეკენ ყვავთა ჩხავილსა, ბულბულთა ტკბილად მღერასა, ფარშამაგისა შვენებას, ბუკიოტისა ბღვერასა“ (29).

რუსთაველი: „ენა, გონება, დათმობა, მძლეთა მებრძოლთა მძლეობა“ (23).

დ. გურამიშვილი: „დაჯაბნდენ გულად მამაცნი მძლეთა მებრძოლთა მძლეველნი“ (48).

რუსთაველი: „კაცმან საქმე მოიგვაროს, ვეჰვე, ჰმუნვასა ესე სჯობდეს“ (108).

დ. გურამიშვილი: „სჯობია ისევ მოლხენა წუხილსა, ჰმუნვა-ურვასა“ (101).

რუსთაველი: „ქარსა აღსძვრენ საშინელთა, ნავსა ზღვა-ზღვა დაამხობენ“ (1248).

დ. გურამიშვილი: „ქარი ქრის და აფრა გაშლით ვარ ხომალდი ზღვას შერთული“ (96).

რუსთაველი: „ამოიღო ხელ-მანდილი, მოინასკვა იგი ყელსა“ (1522).

„ხელთა ჰქონდა ხელ-მანდილი, პირსა მითა იფარვიდა“ (1529).

დ. გურამიშვილი: „ბოლოს მხედველთა საცრემლედ გაშალეს ჴელის მანდილი“ (56)[1].

აჭ შეიძლებოდა საუბარი გაგვეგრძელებინა უფრო ვრცლად იმაზე, თუ „დავითიანის“ მხატვრულ ენაზე „ვეფხისტყაოსანს“ რამდენად მოუხდენია ზეგავლენა. ამჯერად კი შემოვიფარგლებით მხოლოდ ერთი, ჩვენი აზრით, მეტად საინტერესო საკითხით, როგორიცაა მზიანი ღამის სიმბოლიკა.

§ 7. „ძველი დღე-ღამე მზიანი“. „დავითიანში“ ღვთის სახე-სიმბოლოთა გამოხატვის შესახებ მსჯელობისას არ დაგვისახელებია „მზიანი ღამე“, ვინაიდან, ჯერ ერთი, ძალზე დიდია მისი მნიშვნე-

---

1 ამ შემთხვევაში რუსთაველისა და დ. გურამიშვილის საერთო მასაზრდოებელი წყარო შესაძლებელია ქართული ხალხური პოეზია იყოს: „ხელმანდილსა გადმოგიგდებ, ოქრომკედით ნაქარგულსა“, „მე ხელმანდილს შენეულსა არ გავცვლი მთელ ქვეყანაზე“ (ქართული ხალხური პოეზია, VI, შემდგენელნი: ე. ვირსალაძე, გ. ბარნოვი, თბ., 1978, გვ. 84, 88). ცნებას „ხელმანდილი“ „ქართლის ცხოვრებაშიც“ შევხვდით: „მოსცეს პირი სიმტკიცისა, და ბეჭედი ყაენისა, და ჴელის მანდილი, რამეთუ ესე აჭუნდა სიმტკიცე ფიცის მინდობისა“ (ქართლის ცხოვრება, ტ. II, ს. ყაუხჩიშვილის გამოცემა, თბ., 1959, გვ. 309). ან კიდევ: „კუალად წარმოუელისა დავითს ფიცი და ჴელმანდილი ყეენისა, რომელიცა წესი აჭუნდათ მინდობისათვის“ (ქართლის ცხოვრება, ტ. IV, ს. ყაუხჩიშვილის გამოცემა, თბ., 1973, გვ. 248).

ლობა ძველი ქართული პოეტური აზროვნების ისტორიაში და, მეორეც, იგი სამეცნიერო ლიტერატურაში კვლავ რჩება საგანგებო დაკვირვების საგნად. აქვე აღვნიშნავთ, რომ ღვთაების დასახელებული სახე-ხატი, აქამდე ცნობილ ავტორთა შორის, მხოლოდ სამი პოეტის (რუსთაველი, დ. გურამიშვილი, პ. ლარაძე) სულიერ მემკვიდრეობაში ვხვდება. დავაკვირდეთ ი. ჭავჭავაძის გამოთქმასაც: „გულში რაღაც მზიანი ჩრდილი იყო“ („გლახის ნაამბობი“). აქედან ყველაზე სრულყოფილად ეს პრობლემა „ვეფხისტყაოსნის“ მაგალითზეა შესწავლილი.

„ვეფხისტყაოსანში“ ვკითხულობთ:

„იტყვის: „ჰე მზეო, ვინ ხატად გთქვეს მზიანისა ღამისად,
ერთ-არსებისა ერთისა, მის უკამოსა ქამისად“ (837).

დ. გურამიშვილის ლექსი — „ამიცანად იგავი, ასახსნელად ადვილი“ — ასე იწყება:

„ვირემდის განახლდებოდა ძველი დღე-ღამე მზიანი,
იფქლი კალოზედ ეყარა განურჩეველი, მზიანი;
ახალმან დღემან განწმინდა ღვარძლიან ნაკმაზიანი,
მის დღითგან მოჩანს გარკვევით სარგებელი და ზიანი“ (157).

„მზიანი ღამის“ გარშემო სამეცნიერო ლიტერატურაში დიდძალი მასალა დაგროვდა. ამ სპეციფიკურ ფიგურალურ-ხატოვან გამოთქმას მრავალი მეცნიერი შეეხო. ასე რომ, დიდი ხნის განმავლობაში „მზიანი ღამის“ გაცნობიერებისა და კვლევის საკითხი ცხოველი კამათის საგანიც იყო. ვფიქრობთ, მის შესახებ მსჯელობა მომავალშიც გაგრძელდება.

ამჟამად ჩვენ გვაინტერესებს საკითხი, როგორ აქვს მოაზრებული დ. გურამიშვილს „მზიანი ღამის“ სიმბოლიკა და მისი პოეტური წყაროები უპირველესად სად არის საგულვებელი? ვიდრე უშუალოდ ამაზე ვიმსჯელებდეთ, საჭიროა პირველ რიგში იმ მოსაზრებათა გათვალისწინება, რაც გამოითქვა „მზიანი ღამის“ თაობაზე. ამ მოსაზრებათაგან გამოვყოფთ მხოლოდ ზოგიერთ ჩვენთვის მნიშვნელოვანსა და აუცილებელს[1].

[1] „მზიანი ღამის“ შესწავლის ისტორია ფართოდ წარმოაჩინა მ. გიგინეიშვილმა ნაშრომში — „მზიანი ღამე“ და ვეფხისტყაოსნისა და ქრისტიანული მსოფლმხედველობის ზოგი საკითხი. კრბ. ძველი ქართული მწერლობის საკითხები, III, თბ., 1968, გვ. 9—13. იხ. ე. ხ ი ნ თ ი ბ ი ძ ე, მსოფლმხედველობითი პრობლემები ვეფხისტყაოსანში, თბ., 1975, გვ. 120.

თეიმურაზ ბაგრატიონი შენიშნავს, რომ „ღმერთი არის მზე დაუბადებელი, უნივთო, ნათელი, ხატი და სახე არს მზიანისა ღამისად, ესე იგი განმანათლებელ არს ღამისა. ესე იგი ღამე უმეცრებას ნიშნავს და მზე ნათელსა ცნობისასა“[1].

კ. ეკაშვილს მიაჩნია, რომ ადამიანისათვის ღვთაება გამოუკვლეველი და მიუწვდომელია, გაუგებარია, ბნელია, ღამეა, მაგრამ, მეორე მხრივ, ღვთაება, რამდენადაც ის თავს გამოუცხადებს ადამიანს, — ნათელია, დღეა, ზეა[2]. მას „მზიანი ღამე“ ქრისტიანულ ღვთაებად აქვს წარმოდგენილი.

რუსულ ენაზე არეოპაგიტიკის მთარგმნელი გენადი ეიკალოვიჩი წერს, რომ „მზიანი ღამე“ არის კატაფატიკისა და აპოფატიკის მთლიანი სიმბოლო. ამ მოსაზრების კვალობაზე ე. ხინთიბიძე ასაბუთებს, რომ „მზიანი ღამე“ არის უზენაესი არსების ერთი სახელი, რომელიც შექმნილია თეოლოგიაში ცნობილი მეთოდით — კატაფატიკა-აპოფატიკის, ანუ ღვთაების დადებითი და უარყოფითი სახელების, გაერთიანების გზით“[3].

მ. გიგინეიშვილი, რომელმაც სპეციალური გამოკვლევა მიუძღვნა ამ საკითხს, შეეცადა დაემტკიცებინა, რომ რუსთაველის „მზიანი ღამე“ არის ინიციაციის მესამე საფეხურზე შუაღამის მზის ხილვა და ქრისტე ღმერთს გულისხმობს[4]. საერთოდ, მ. გიგინეიშვილის ნაშრომმა აღნიშნულ პრობლემაზე ღირებული ინტერესი გამოიწვია სამეცნიერო ლიტერატურაში და, ცხადია, მას მოჰყვა პოლემიკაც.

ს. ცაიშვილის აზრით, ისეთი სპეციფიკური გამოთქმები, როგორიცაა „მზიანი ღამე“, „ერთ-არსება ერთი“ და „უჟამო ჟამი“ — ყველა ქრისტიანულ ღმერთს გულისხმობს[5].

თუ რუსთაველის სტრიქონში („იტყვის: „ჰე, მზეო, ვინ ხატად გთქვეს მზიანისა ღამისად“) გამოხატული „მზე“ საშუალებას გვაძ-

---

1 თ. ბაგრატიონი, განმარტება პოემა „ვეფხისტყაოსნისა“, გ. იმედაშვილის რედაქციით, თბ., 1960, გვ. 124.

2 კ. ეკაშვილი, „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორის მსოფლმხედველობისათვის. კრბ. „შოთა რუსთაველი“, ისტორიულ-ლიტერატურული ძიებანი, კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტი, თბ., 1966, გვ. 235.

3 ე. ხინთიბიძე, მსოფლმხედველობითი პრობლემები ვეფხისტყაოსანში, გვ. 135.

4 მ. გიგინეიშვილი, „მზიანი ღამე“ და ვეფხისტყაოსნისა და ქრისტიანული მსოფლმხედველობის ზოგი საკითხი, გვ. 96.

5 ს. ცაიშვილი, შოთა რუსთაველი — დავით გურამიშვილი, გვ. 315.

ლევს, რათა იგი ქრისტეს ეპითეტად ვაღიაროთ, მაშინ, ცხადია, საცილობელი არ იქნება „მზიანისა ღამისას“ უზენაესი არსების, ან მამაღმერთის მხატვრულ სახედ თუ მეტაფორულ სახელად მიჩნევა.

სასულიერო პოეზიაში გვხვდება თვალსაჩინო ნიმუშები, სადაც ქრისტე მამა-ღმერთის ან უხილავი მამის ხატადაა დასახული. მივმართოთ ზოგიერთ მათგანს: „თვით მნათობი ნათელი შეუხებელი, პირველ მთიებისა მზეჲ სიმართლისაჲ ხატი და ბრწყინვალებაჲ უხილავისა მამისაჲ“[1]; „ხატი და ბრწყინვალებაჲ მამისა... გამოშჩნდი მაცხოვრად ერისა შენისა და ხსნად ცხებულთა შენთა სახიერ“[2]. „ქრისტე ღმერთის ხატო“[3], „ხატი და დიდებაჲ მამისაჲ, სიტყუაჲ თანადაუსაბამოჲ და სული წმიდა თანამფლობელი, განუყოფელი, ერთი ღმრთეებაჲ ჰქადაგე“[4]. მოხმობილ საილუსტრაციო მასალებში ნათლადაა გამოკვეთილი, რომ ქრისტე არის ღეთაების, უხილავი მამის, მამაღმერთის სახე, ხატი. შეენიშნავთ, რომ ეს კონცეფცია შემუშავდა ახალი აღთქმის წიგნებში: ქრისტე „არს ხატი ღუთისა უხილავისა“ (II კორინთელთა მიმართ, 4,4), „ხატი ღმრთისაჲ“ (ფილ. 2, 6), „ხატი ძლიერებისა მისისა“ (ებრ. 1, 3). იგივე დასტურდება თეოლოგიაში, მაგალითად, პეტრიწის ნააზრევში: „მზემან მამისა მიერ წარმოარსებულმან თჳთ საზესთაოთა შათცა ზესთა აღჰჳადნა სულნი ჩუენი კაცთანი“[5].

სამეცნიერო ლიტერატურაში შენიშნულია, რომ რუსთაველის გმირი ეაჯება ფიზიკურ, მატერიალურ, ხილულ მზეს და არა ღმერთს, კერძოდ, ქრისტეს. შესაძლოა ეს ასეც იყოს, თუმცა არსებობს მისი განსხვავებული ინტერპრეტაციის საფუძველიც. კერძოდ, მართალია, ავთანდილი უმზერს და ევედრება მატერიალურ მზეს, მაგრამ მის გონებაში იგი მოიაზრება მზე-ქრისტედ.

მართლაც, ჯერ კიდევ იმპერატორი იულიანოსი (332—364 წწ.) მიუთითებდა, რომ არსებობდა ს ა მ ი მზე, რომელთაგან ორი უხილავია. აქედან პ ი რ ვ ე ლ ი მ ზ ე არის პირველადი სათავე, საწყისი, ანუ პრინციპი. ეს არის ეროი, ანუ ღმერთი, უწინარესი მიზეზი, ყველა არსებათა წინაარი. მეორე მზე წარმოშობილია უწინარეს სა-

---

1 ძველ-ქართული სასულიერო პოეზია, გვ. 213.

2 იქვე, გვ. 216.

3 ქართული პოეზია, I, გვ. 215.

4 იქვე, გვ. 156.

5 ი ო ა ნ ე პ ე ტ რ ი წ ი, შრომები, II, გვ. 208.

უკუნეთა 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) ხატი („მზისმეტყველება", გვ. 59).

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: პირველი 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, შესაძლოა ვივარაუდოთ, რომ ავთანდილმა ფიზიკური მზე მოიაზრა როგორც ხატი ქრისტესი, რომელიც თავის მხრივ იყო ხატი ყოვლისა დამბადებელი 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 ვივარაუდოთ, რომ „ვეფხისტყაოსნის" მოტანილ კონტექსტში არა მხოლოდ ხილული მზეა ღვთაებად გაცნობიერებული, არამედ თვით ავთანდილიც, რომელიც სულიერი განწმენდის შედეგად გარდასახულია ადამ-კადმონში და უშუალოდ, პირისპირ დგას ღვთაებასთან. ეს იმასაც ნიშნავს, რომ იგი სამოთხეშია დაბრუნებული და სამყაროს პირ-კელყოფილი ჰარმონიის აღდგენას ზეიმობს. ალბათ, ამას გულისხმობს რუსთაველის სიტყვები:

„რა ესმოდის მღერა ყმისა, სმენად მხეცნი მოვიდიან,
მისვე ხმისა სიტკბოსაგან წყლით ქვანიცა გამოსხდიან,
ისმენდიან, გაკვირდიან, რა ატირდის, ატირდიან,
იმღერს ლექსთა საბრალოთა, ღვარისაებრ ცრემლნი სდიან" (968).

საკითხის კვლევა ვერც ამით დასრულდება, რადგანაც იგი კიდევ ერთი ინტერპრეტაციის საშუალებას იძლევა. კერძოდ, შესაძლოა გვეფიქრა, რომ „ვეფხისტყაოსნის" „მზიანი ღამე" არა უზენა-

ესი არსების, არამედ კონკრეტულ შემთხვევაში ქრისტეს მეტაფორული სახელია. ამას ხელს არ უნდა უშლიდეს ის ფაქტი, რომ პოემაში უშუალოდ არაა დასახელებული არც მამა-ღმერთი, არც ქრისტე, არც სულიწმიდა, არც სამება. რუსთაველი თავისი ეპოქის შვილი იყო, მდიდარ ქრისტიანულ კულტურაზე, ბიბლიურ წიგნებსა და სასულიერო მწერლობაზე აღზრდილი. მას მძაფრად აქვს ნაგრძნობი ბიბლიურ-ჰიმნოგრაფიული სამყაროს მაჯისცემა. ვარაუდს „მზიან ღამეში“ საკუთრივ ქრისტეს მოაზრებაზე შესახებ განამტკიცებს სამეცნიერო ლიტერატურაში გავრცელებული შეხედულება, რომ არეოპაგიტიკასა და სასულიერო პოეზიაში მზე ქრისტეს ხატადაა გაგებული. ამის არაერთი ნიმუში ზემოთ მოვიხმეთ. ხოლო ამ საიდუმლოების არსში ღრმა ჩახედვის საშუალებას გვაძლევს დ. გურამიშვილის პოეზია. მისი გაუთვალისწინებლობა კი სწორ ორიენტაციას დაგვაკარგვინებდა.

როგორ ესმის დ. გურამიშვილს საინტერესო შესიტყვება — „მზიანი ღამე“? ამ საკითხს ერთ-ერთმა პირველთაგანმა ს. ცაიშვილმა მიაქცია ყურადღება. ჩვენ ზემოთ მივუთითეთ მის შეხედულებაზე, რომ „მზიან ღამეში“, ისე როგორც „უჟამო ჟამში“ და „ერთარსება ერთში“, ქრისტიანული ღმერთია ნაგულისხმევი[1], თუმცა ჩვენ ამ კომენტარზე დაფიქრებამ და თვითონ დ. გურამიშვილის სპეციფიკური გამოთქმის („ძველი დღე-ღამე მზიანი“) შინაგანმა ბუნებამ ასეთ ვარაუდამდე მიგვიყვანა: გამოთქმაში — „ძველი დღე-ღამე მზიანი“ კატაფატიკა-აპოფატიკის ორივე მომენტი არ უნდა იყოს ჩაქსოვილი. ამასთანავე, მოტანილი შესიტყვების ასე დაშლა — „ძველი დღე მზიანი“ და „ახალი დღე მზიანი“ — ხელახალი დაფიქრების საგანი უნდა გახდეს.

ამთავითვე შევნიშნავთ, რომ დ. გურამიშვილისეული შესიტყვება „ძველი დღე“ მამა-ღმერთის სახელია, ხოლო — „ღამე მზიანი“ — ძე-ღვთისა. მაინც როგორ შეიძლება ამ ვარაუდის საფუძვლების გამაგრება?

სპეციალურ სამეცნიერო ლიტერატურაში არაერთხელაა მითითებული, რომ „ძველი დღე“[2] ღვთაების მხატვრული სახეა, მისი

---

1. ს. ცაიშვილი, შოთა რუსთაველი — დავით გურამიშვილი, გვ. 315.

2 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“ სა-

ატრიბუტია, მკვლევართ ამის საშუალებას აძლევს ბიბლია (ძველი და ახალი აღთქმა), არეოპაგიტიკა, სასულიერო მწერლობა (განსაკუთრებით ჰიმნოგრაფია) და, საერთოდ ქრისტიანული ღვთისმეტყველება. ჩვენც საგანგებოდ ამოვიწერთ რამდენიმე ნიმუშს ბიბლიიდან, ჰიმნოგრაფიიდან, სინური მრავალთავიდან.

„ვხედევთ ხილვასა შინა ღამისასა, და აჰა ღრუბელთა თანა ცისათა, ვითარცა ძე კაცისა მომავალ იყო და ვიდრე ძუელისა დღეთა-სამდე მოიწია და წინაშე მისსა მიყუანებულ იქმნა იგი“ (II, 751), „ვიდრე არა მოვიდა ძუელი დღეთა და მსჯავრი მისცა წმიდათა მაღლისათა, და ჟამი მოიწია და მეფობა დაიპყრეს წმიდათა“[1]; „დანიელ იხილა ძუელი იგი დღეთა ესე — ჩუენებით მამისაჲ“[2]. ასევე ყურადღების ღირსია საერო მწერლობის ნიმუში — „აბდულმესიანი“, სადაც ვკითხულობთ: „ღმერთმან ღმერთთამან ძ ე ე ლ მ ა ნ

დ ღ ე თ ა მ ა ნ,

ვინ თანასწორად სულსა ავლენდა“[3].

აქვე უნდა მივუთითოთ ერთ მეტად მნიშვნელოვან გარემოებაზე, რომ ქართულ ჰიმნოგრაფიას მსჭვალავს განახლებული ღვთის იდეა, რაც, ცხადია, სათავეს ახალი აღთქმის წიგნებიდან იღებს. ახალი აღთქმის წიგნთა მთავარი პერსონაჟი იესო ქრისტე, მართალია, მამა-ღმერთის ძეა, დავით წინასწარმეტყველის 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 რამდენგზის გააუბედურა ადამიანები, ხოლო ქრისტე ადამიანთა მესიაა, მათზე მზრუნველი, მათთვის თავდადებული. ძველი აღთქმის წიგნებში, კერძოდ, მის ქვეტექსტებში აშკარად იგრძნობა, რომ ადამისა და ევას შეცოდებაში თვითონ მათიცე შემოქმედს მიუძღოდა ბრალი, რადგან სწორედ მან

ხით ხილვა, ეს ახსნილი აქვს ფსევდო-დიონისე არეოპაგელს. ღვთაების გამოცხადება, დასძენს არეოპაგელი, შესაძლებელია „მჭეხოვნდცა და ჰაბუკთაცა“, ვინაიდან „სიბერითა უკვე პირველითგამობასა და დაუწყებლობასა მოასწავებს, ხოლო სიჭაბუკითა დაუბერებლობასა“ (ლ. გ რ ი გ ო ლ ა შ ე ი ლ ი, ხიბლი „დავითიანისა“, გაზ. „თბილისის უნივერსიტეტი“, 1980, № 29).

1 მიქაელ მოდრეკილის ჰიმნები, გვ. 85.

2 სინური მრავალთავი, გვ. 33.

3 ქართული პოემა, წიგნი I, შემდგენელნი: ჯ. ღ ე ი ნ ჯ ი ლ ი ა, მ. წ ი კ ლ ა ა ს ი, თბ., 1983, გვ. 58.

აღმოაცენა სამოთხის ცენტრში „ხე ცხოვრებისას“ 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 გამომსყიდველი ღმერთი „განახლებული ღმერთია“. ასევე ქრისტემ გ`დაახალისა ზოგი რამ მამის მიერ „დაკანონებული“, კერძოდ, შაბათი რომ სამუშაო დღედ გამოაცხადა, ასევე იგი ადამიანთათვის 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: „ყრმად იხილების ძუელი იგი დღეთაჲ, რაჲთა, განაღმრთოს ბუნება დაძუელებული და ღირს ყოს სუფევად მამისა თანა“[1]; „ძუელი იგი დღეთაჲ დაუსაბამოჲ 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 ჯოჯოხეთისაგან და სამოთხეში დააბრუნა. ამიტომ შემთხვევითი არ არის. რომ ცოდვილი ადამი იწოდება ძველ კაცად, ქრისტეს მიერ აღდგენილი კი — ახალ კაცად. საინტერესოა, როგორ ჟღერს ეს მოტივი ჰიმნოგრაფიაში. ქრისტე მოგვევლინა „განახლებად დაძუელებულისა ბუნებისა კაცთასა“[4]; „რამეთუ ძუელი იგი ქალწული ევა აცთუნა ეშმაკმან“[5]; მუცლად იღე ქრისტე... ქალწულო, და მით განაახლე პირველი დედაჲ ჩუენი“[6]; „ბუ-

---

1 მიქაელ მოდრეკილის ჰიმნები, გვ. 83.
2 სინური მრავალთავი, გვ. 33.
3 ძველ-ქართული სასულიერო პოეზია, გვ 275.
4 მიქაელ მოდრეკილის ჰიმნები, გვ. 70.
5 სინური მრავალთავი, გვ. 30.
6 ნევმირებული ძლისპირნი, გვ. 885.

ნებად კაცთა დაძუელებული, მხსნელო, დღეს განაახლე"[1]; „ჩვენ მორწმუნენი განვახლდით შენ მიერ (ქრისტეს მიემართება — ტ. მ.) ნათლითა მით დაუღამებელითა"[2], „ქრისტე, ღმერთო, ბუნებად კაცთად, დაძუელებული ცოდვისაგან, განაახლენ"[3], „აღდგა მეუფე უკუდავი, რომელმანცა დათრგუნა ძლევით სიკუდილისა სიმტკიცე და ღმერთება განაახლა ურჩებით დაძუელებული პირველქმნული ნაშობითურთ"[4]; „განააახლნა დაძუელებულნი და ამოიყვანნა დანთქმულნი უფსკრულთაგან წყუდიადისათა"[5]; „მესამე დღესა აღდგა ქრისტე მკუდრეთით და ძუელი იგი კაცი, ადამ, განააახლა, ესე არს ღმერთი ჩუენი"[6]. ანტონ პირველი წერს: „თვის კაც ყოფითა ღმერთ ქმნად დაძველებულის კაცთა არსების და განახლებად ყოვლად"[7]. ახლა კი ყოველივე ამის სათაეებისკენ მივიხედოთ: „ძუელი იგი კაცი ჩუენი მისთანა ჯუარს ეცუა, რათა განქარდეს ხორცი იგი ცოდვისა" (რომაელთა მიმართ, 6, 6); „განიძარცუეთ ძუელი იგი კაცი და შეიმოსეთ ახალი იგი განახლებული მეცნიერება მსგავსად ხატისა მის დამბადებელისა 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 მოაზრებულია მესიის ღვთიურ ბუნებასთან ერთად ადამიანური ბუნების მქონედ აღიარების საფუძველზე: „დაჰხსნდეს პატიჟნი ადამ პირველისნი, რაჟამს მეორე ადამ იშვა ხორცითა საშოჲსაგან დედისა"[8]; „მეორე ადამ, ქრისტე, მოვიდა ძიებად პირველისა მის და შეწირა თავი თვისი უცოდველმან სოფლისა ცოდვათა და ერისა უმეცრებისათვის"[9]; „რომელი მეორე ადამ

1 ძველ-ქართული სასულიერო პოეზია, გვ. 223.
2 იქვე, გვ. 411.
3 ჰილ-ეტრატის იადგარი, გვ. 18.
4 ძველ-ქართული სასულიერო პოეზია, გვ. 316.
5 იქვე, გვ. 380.
6 უძველესი იადგარი, გვ. 403.
7 ანტონ I, მზამეტყველება, გვ. 607.
8 მიქაელ მოდრეკილის ჰიმნები, გვ. 70.
9 ძველ-ქართული სასულიერო პოეზია, გვ. 309.

ქალწულმა გვიშვა“[1]; „განახლების დღეს ადამი საშოსა ქალწულისასა“[2]. „სინურ მრავალთავში“ ასეთ ვამოთქმას ვპოულობთ: „ქრისტე — ახლისა ვენაჯისა კვირტი, რომელმან ტევანი გამოიღო კურთხევისა და დაჰჭსნა სალმობანი ჩუენნი“[3].

შეიძლება ითქვას, რომ განახლების იდეა დ. გურამიშვილს ბიბლიურ-ჰიმნოგრაფიული საუფლოდან აქვს შესისხლხორცებული, რომელმაც კონკრეტულ შემთხვევაში ჩვენთვის საყურადღებო ლექსშიც „ამიცანად იგავი“ იჩინა თავი: „ვირემდის განახლდება ძველი დღე-ღამე მზიანი“ (157).

დ. გურამიშვილი მამა-ღმერთის ატრიბუტად „ძველ დღეს“ სხვა ლექსშიც ასახელებს:

„დიდება შენდა, დიდება სახით მზეთა-მზეო,
მიუწვდომელო ნათელო, გრძელო, ძველო დღეო,
უფალო უფლებათაო, მეფეთ მეუფეო!
უბერებელო, უკვდავო, მყოფო, შეურყეო“ (78).

სხვათა შორის ამ ლექსში დასახელებული ღვთაების კატაფატიკურ-აპოფატიკური სიმბოლოებიდან ყურადღებას იქცევს „გრძელი დღე“, რომელიც, ჩვენს ხელთ არსებული მასალებით, ღვთაების ეპითეტად, ვფიქრობთ, პირველად „დავითიანში“ გვხვდება.

ამრიგად, დ. გურამიშვილის კონცეფციით, „ძველი დღის“ (მამა-ღმერთის) განახლებამდე იფქლი კალოზე ეყარა განურჩევლად, ბზიანი, ხოლო როცა იგი განახლების შედეგად „ახალ დღედ“ იქცა, „განწმინდა ღვარძლიან ნაკმაზიანი“. ძველმა დღემ ახალი დღე გაგვითენა, ხოლო ვიდრე ეს მოხდებოდა, მანამდე ჩვენსა დაშლილსა ვერავინ აღაშენებდა. აი, გათენდა ახალი დღე, ე. ი. მოგვეველინა 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 განახლდებოდა ძველი დღე-ღამე მზიანი“.

---

1 მიქაელ მოდრეკილის ჰიმნები, გვ. 52.

2 ძლისპირნი, გვ. 59.

3 სინური მრავალთავი, გვ. 47.

უნდა აღინიშნოს, რომ „დავითიანის“ ავტოგრაფში დ ღ ე ს ა და ღ ა მ ე ს შორის არავითარი სასვენი ნიშანი არაა ნახმარი, ბეჭდურ გამოცემაში კი ისინი დეფისითაა გამოყოფილი[1] და, ამდენად, კომპოზიტად გაგებული: „...განახლდებოდა ძველი დღე-ღამე მზიანი“.

ჩვენი დაკვირვებით, ამ ერთი შეხედვით უმნიშვნელო პუნქტუაციური ნიშნის დასმას არსებითი ხასიათის ცვლილება შეაქვს ტექსტის მხატვრულ სტრუქტურაში, მის შინაარსში საზოგადოდ. კერძოდ, იგია მიზეზი იმისა, რომ კონტექსტი „დაიშალა“ და გზა გაეხსნა მისი გაორების შესაძლებლობას ამ სახით: ა) ძ ვ ე ლ ი დ ღ ე მ ზ ი ა ნ ი და ბ) ა ხ ა ლ ი დ ღ ე მ ზ ი ა ნ ი, რომლებშიც თითქოს ცალ-ცალკე განცხადებულია 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: ა ხ ა ლ ი დ ღ ე მ ზ ი ა ნ ი. ეს ბუნებრივიცაა, რადგანაც ა ხ ა ლ ი დ ღ ე თავისთავად გულისხმობს ქრისტეს ყოველგვარი დამატებითი ეპითეტის (კონკრეტულ შემთხვევაში მ ზ ი ა ნ ი) გარეშე. ამასვე გულისხმობს ცალკე აღებული დ ღ ე მ ზ ი ა ნ ი (ანუ, დ ღ ე ნ ა თ ლ ი ე რ ი, ი გ ი ვ ე მ ზ ი ა ნ ი დ ღ ე).

ვიმეორებთ, „დავითიანმა“, აგრეთვე მისმა წყაროებმა (ბიბლიურმა, ჰიმნოგრაფიულმა, თეოლოგიურმა) არ იცის ქრისტეს ატრიბუტად შესიტყვება: „ა ხ ა ლ ი ღ ა მ ე მ ზ ი ა ნ ი“. მით უფრო, მამა-ღმერთის სახელდებად. ჩვენს ხელთ არსებულ მასალათა ფარგლებში არსად არ მოიპოვება შესიტყვება: ძ ვ ე ლ ი დ ღ ე მ ზ ი ა ნ ი. ასეთად მათში მხოლოდ ძ ვ ე ლ ი დ ღ ე ა მოაზრებული, პრედიკატი მ ზ ი ა ნ ი ს გამოკლებით.

ვფიქრობთ, საკითხის გარკვევას ხელს შეუწყობს სადავო კონტექსტის პუნქტუაციური გამართვა, კერძოდ, მასში დეფისის ნაცვლად უნდა დაისვას იგივეობის ნიშანი [—], რაც დღესა და ღამეს

---

[1] შევნიშნავთ, რომ დ. გურამიშვილისათვის საერთოდ უცხო არაა სასვენი ნიშნების ხმარება, მათ შორის დეფისისაც. ასე, მაგალითად, ხელნაწერში იკითხება: მიწა-წყალობა (157), ნაჴნავ-ნათესი (117), წყალ-ცეცხლ-ჰარ (234), ეშმაკ-ფლიდობა (154) და ა. შ.

გათიშავს ერთმანეთისაგან, რითაც გამოირიცხება კომპოზიტად მისი წარმოდგენა:

„ვირემდის განახლდებოდა ძველი დღე — ღამე მზიანი,
იფქლი 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 პრედიკატი მ ზ ი ა ნ ი. რაც შეეხება ქრისტეს, მის ატრიბუტად დ. გურამიშვილს გამოყენებული აქვს ასევე ცნობილი შესიტყვება ღ ა მ ე მ ზ ი ა ნ ი (ანუ მ ზ ი ა ნ ი ღ ა მ ე), რომელშიც, კონტექსტის ჩვენეული გამართვის შემდეგ, პრედიკატად ვერ მოიაზრება ა ხ ა ლ ი, რადგანაც ა ხ ა ლ ი დ ღ ე თავისთავში გულისხმობს ქრისტეს, ხოლო ა ხ ა ლ ი დ ღ ე მ ზ ი ა ნ ი უცნობია მის გამოსახატავად.

ქრისტიანული თეოლოგიის თანახმად, ქრისტე ძ ვ ე ლ ი დ ღ ი ს, ე. ი. მამა-ღმერთის, გ ა ნ ა ხ ლ ე ბ ა ა, მისი ხატია, მ ზ ი ა ნ ი ღ ა მ ე ა. დ. გურამიშვილსაც ფაქტიურად ეს ასე აქვს ნათქვამი: გ ა ნ ა ხ ლ ე ბ უ ლ ი ძ ვ ე ლ ი დ ღ ე არისო ღამე მზიანი, ანუ ა ხ ა ლ ი დ ღ ე, რომელიც ადამიანებს ერთმანეთისაგან განარჩევინებს იფქლსა და ღვარძლს, „სარგებელსა და ზიანს". ერთხელ კიდევ მივმართოთ დ. გურამიშვილის საანალიზო სტროფს, რომ დავრწმუნდეთ ზემოთქმულის სისწორეში:

„ვირემდის განახლდებოდა ძველი დღე-ღ ა მ ე მ ზ ი ა ნ ი,
იფქლი კალოზედ ეყარა, განურჩეველი ბზიანი.
ა ხ ა ლ მ ა ნ დ ღ ე მ ა ნ განწმინდა ღვარძლიან ნაკმაზიანი...
სანამ დღე ძველი დღეს ახალს ჩვენ დღედ არ გავითენებდა,
მანამდის ჩვენსა დაშლილსა ვერავინ აღაშენებდა"[1].

„მზიან ღამეზე" მსჯელობისას, ვფიქრობთ, საჭირო იქნება აგრეთვე „დავითიანის" შემდეგი სტროფის ჩვენება:

[1] კვლავაც უნდა აღინიშნოს, რომ „დავითიანში" იგრძნობა ტენდენცია ღვთაების ატრიბუტთა გამრავალფეროვნებისა, მხატვრული განსახოვნებისა. ასე, მაგალითად, დ. გურამიშვილი ხშირად მამა-ღმერთს ძ ვ ე ლ ი დ ღ ი ს გვერდით, მზეთამზესაც უწოდებს, ხოლო ქრისტეს ა ხ ა ლ ი დ ღ ი ს ა და მ ზ ი ა ნ ი ღ ა მ ი ს პარალელურად, საკუთრივ მ ზ ე დ ა ც წარმოსახავს.

„წინასწარმეტყველთ ქადაგებს ბრძანება ღუთის მაჟიერი,
გამოგვიცხადებს, გვასწავლეს, გვაცნობეს სიტყვა ძლიერი.
ჩით ღამე ბნელსა მზიანი მოჰბჰია 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 თვალით 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 მიგვახვედრებს მასზე პოეტი — „აბრამის ყვავილი, დავითზე ნაყოფიერი“. ამრიგად, ბნელ ღამეს (მამალმერთს) მობმია დღე ნათლიერი (ქრისტე) და ასე გაამზიანა, ხილულყო იგი. ეს კიდევ ერთხელ მიგვანიშნებს, რომ „მზიანი ღამე“ უნდა გავიგოთ როგორც ხილული, საცნაური ღმერთი. „მზიან ღამეში“ სწორედ ქრისტეს ორბუნებიანობა (ღვთაური და ადამიანური) არის ნაგულისხმევი, სხვაგვარად რომ ვთქვათ, „მზიანი ღამე“ ნიშნავს ხილულ უხილავს. ასეთი ღმერთი კი იესო ქრისტე იყო. „მზიანი ღამეც“ სწორედ მისი სახელია და არა საერთოდ უზენაესი არსებისა. როგორც ზემოთაც ითქვა, დ. გურამიშვილი ხომ უდიდესი მცოდნე იყო „ვეფხისტყაოსნისა“, მისი მსოფლმხედველობისა და, სწორედ, მის კვალობაზე, მისი მიბაძვით ხმარობს ამ სპეციფიკურ შესიტყვებას.

რუსთაველს კიდევ ერთი სტრიქონი მოეპოვება, რომელიც ჩვენი საკითხისათვის ინტერესმოკლებული არ არის:

„ღამე მზეებრ გაანათლის, ჩნდის, სადაცა შეხედვიდე“ (1590).

ახლა ისევ მოვიხმოთ „ვეფხისტყაოსნიდან“ ცნობილი პასაჟი:

„იტყვის, „ჰე მზეო, ვინ ხატად გთქვეს მზიანისა ღამისად,
ერთ-არსებისა ერთისა, მის უქამოსა ქამისა“.

აქ ჩვენს ყურადღებას იქცევს ღვთაების სახელი „უქამო ქამი“. მ. რაფავასა[1] და მ. გიგინეიშვილის[2] აზრით, „უქამო ქამი“ არის

მ. რაფავა, ვეფხისტყაოსნის ზოგი ადგილის გაგებისათვის, კრბ. „შოთა რუსთაველი“, 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.

უშუალო მითითება ქრისტეზე. ე. ხინთიბიძის შეხედულებით, „ვეფხისტყაოსნის“ უკამო ყამი არის უზენაესი არსების, ღმერთის კატაფატიკურ-აპოფატიკური სახელი და არა მაინცდამაინც სამების მეორე ჰიპოსტასის ქრისტეს სახელი“[1]. ზ. გამსახურდიას მტკიცებით, „მზიანი ღამე“, ერთარსება ერთი“ და „უკამო ყამი“ აპოფატური ანტინომიებია, მათ არავითარი საერთო არა აქვთ კატაფატიკასთან[2].

საილუსტრაციოდ ქართული ჰიმნოგრაფიის საგანძურიდან ერთ ნიმუშს მოვიტანთ, სადაც თვალსაჩინოდ არის გამოხატული „უკამო ყამის“ რაობა:

„ქრისტე ყამიერი და უკამოჲ, ორითა ბუნებითა, ღმერთი და კაცი“[3].

აქ პირდაპირაა მინიშნებული, რომ „უკამო ყამი“ ქრისტეს სახელია. ჰიმნოგრაფი სრულიად მარტივად გვიხსნის, რომ ქრისტე უკამოა იმდენად, რამდენადაც ღვთიური ბუნების მქონეა და ყამიერიც — ვინაიდან კაცის ბუნების შემცველიცაა. „უკამო ყამში“ რომ ქრისტეს ორბუნებოვნებაა გაცხადებული, ამას ანტონ კათალიკოსიც ადასტურებს: „გარდამოვალს უკამოჲ იგი (ქრისტე — ტ. მ.) და იქნების ყამიერ... დაიმკვიდრების ქალწულისა საშოსა და იქმნების შეზავებულ ხორცთად“[4]. ასე რომ, „ვეფხისტყაოსანში“ „მზიანი ღამე“ და „უკამო ყამი“ ქრისტეს სახელად არის მოაზრებული და არა ზოგადად უზენაესი არსებისა, რაც ნათლად მეტყველებს ავტორის დამყარებას ქრისტიანული კულტურის ტრადიციებზე. ასევე დ. გურამიშვილთანაც „მზიანი ღამე“ მოაზრებულია ქრისტეს სიმბოლოდ. იგი მაცხოვრის ატრიბუტია, მისი მხატვრული სახეა, სწორუპოვარი 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 დაინტერესებული მკვლევარნი რუსთაველის წყაროდ მი-

---

1 ე. ხ ი ნ თ ი ბ ი ძ ე, მსოფლმხედველობითი პრობლემები ვეფხისტყაოსანში, გვ. 141.

2 ზ. გ ა მ ს ა ხ უ რ დ ი ა, „ვეფხისტყაოსანი“ ინგლისურ ენაზე, გვ. 150.

3 ნ ე ვ მ ი რ ე ბ უ ლ ი ძ ლ ი ს პ ი რ ნ ი, გვ. 203.

4 ა ნ ტ ო ნ I, მზამეტყველება, გვ. 17.

იჩნევენ ძველ საეკლესიო მწერლობას, განსაკუთრებით ჰიმნოგრაფიას, ან კიდევ ნეოპლატონურ ფილოსოფიას, ს. ცაიშვილი შენიშნავს, რომ დანტეს „სამოთხის“ 28-ე ქება, სადაც ლაპარაკია ღვთიურ წერტილზე (პირველი რკალი), რომელიც მზერას უხშობს ადამიანს ბრწყინვალებისაგან, აშკარად ნეოპლატონური თეოგონიის გამოძახილია“. სრულიად შესაძლებელია, რომ ამ სახის (მ ზ ი ა ნ ი ღ ა მ ე — ტ. მ.) სიმბოლო ქართულ საეკლესიო მწერლობაში და, კერძოდ, ჰიმნოგრაფიაშიც არსებულიყო. 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. საილუსტრაციოდ მოვიტანთ რამდენიმე ნიმუშს.

მანამდე კი ერთი ნიმუში „დავითნიდან“: „და ღამე, ვითარცა დღე განათდეს, ვითარცა ბნელი მისი, ეგრეცა ნათელი მისი“.

„თუალთაგან გონებისა ჩემისათა მოსძარცუე ბნელი უმეცრებისაჲ, ნათელო დაუსაბამო ქრისტე“[1].

„ქრისტე, თვით მნათობი დაუღამებელი ადამის განანათლებელი ბნელისა ძალსა დამხსნელი, ადამიანთა მხსნელი“[2].

„მზე სიმართლისა... აღმობრწყინდა დღეს საფლავისაგან და განაქარვა ბნელი“[3].

„განაახლნა დაძუელებულნი და აღმოიყვანნა დანთქმულნი უფსკრულთაგან წყუდიადისაჲთა... ქრისტე, ვითარცა მზე აღმობრწყინდა საფლავით დაუსაბამო იგი ნათელი“[4].

„ცხოვრებისათვის ადამის ნათესავისა შეცთომილისა, მრავალმოწყალე მოჰხუედ ქუესკნელად და განაქარვე მთავრობაჲ ბნელისაჲ, ხოლო განათლდეს ბნელისა მყოფნი ნათლისა უხილავისა ბრწყინვალებითა“[5]; „ნათელი რაჲ გამოუჩნდა სოფელსა წარუვალი და ღამე დღედ მოგუეახლა ჩუენ“[6].

---

1 მიქაელ მოდრეკილის ჰიმნები, გვ. 125.
2 ი ქ ვ ე, გვ. 440.
3 ძველ-ქართული სასულიერო პოეზია, გვ. 325.
4 ი ქ ვ ე, გვ. 380.
5 ი ქ ვ ე, გვ. 19.
6 ნევმირებული ძლისპირნი, გვ. 203.

„სალმრთონი მცხინვარებანი ელვიდეს საუნჯეთა წყუდიადისათა“[1].

„აღივსნეს სალმრთოჲ სინათლისა ელვითა ბნელისა საუნჯენი, რაჟამს შთაჰხედ ქრისტე ნათელი უსხეულოჲ, განჰკუეთე ძალი წყუდიადისა და მის მიერ დაშჯილთა სულთა აღმოუწოდე ნათლად ღმრთეებისა შენისა“[2].

„ესე რა შობად ქალწული ბიუდგეს“, თქუა: ლამპრებრ მნათობი ღამისათაჲ“[3].

„ბნელსა მას შინა წვალებისასა ჰბრწყინევდი ნათლითა საცნაურითა დაჰბადე, ქრისტე, აღმ ხატად ბრწყინვალედ, ხოლო მაცთურმან აცთუნა და დააბნელა“[4]; „ბნელისა განქარვებად მზე მოვალს“[5].

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, ძველი ქართული ჰიმნოგრაფია იყო. ეს განსაკუთრებით დ. გურამიშვილზე ითქმის, რადგანაც მასთან „მზიანი ღამე“, რუსთაველისგან განსხვავებით, შეიძლება ითქვას, ჰიმნოგრაფიულ კონტექსტშია მოაზრებული, კერძოდ, ძველ დღესთან, ბნელ ღამესთან მიმართებაში[6].

---

1 ძველ-ქართული სასულიერო პოეზია, გვ. 311.

2 ძველ-ქართული სასულიერო პოეზია, გვ. 324.

3 ქართული პოეზია, I, გვ. 196.

4 იქვე, გვ. 57.

5 იქვე, გვ. 101.

6 ამის შესახებ სპეციალურად იხ. ტ. მოსია, დავით გურამიშვილის „ძველი დღე-ღამე მზიანი“, „რიწა“, სოხუმი, 1983, № 2, გვ. 203—211.

თავი V

დავით გურამიშვილი და აღორძინების ხანის პოეზია

დავით გურამიშვილის პოეტურ სულზე საგულისხმო გავლენა მოუხდენია აღორძინების პერიოდის ქართულ მწერლობას. ეს განსაკუთრებით პოეზიაზე ითქმის. პოეტის მასაზრდოებელი შემოქმედებითი წყაროები უხვად გვხვდება თეიმურაზ პირველის, არჩილის, სულხან-საბა ორბელიანის, ვახტანგ მეექვსის, მამუკა ბარათაშვილის და სხვათა მხატვრულ ნააზრევში. მხედველობაში გვაქვს იდეურ-მსოფლმხედველობრივი და მხატვრულ-გამომსახველობითი ასპექტები. ასევე ვითვალისწინებთ ლექსის ზომას, მეტრიკას, აკროსტიქულ სისტემას, „მაჯამურ“ ლექსს, „ზმათა“ თქმას, ტერმინების სესხებას და სხვ.

დ. გურამიშვილის შემოქმედებითი სიახლოვე და ნათესაობა ზემოთ დასახელებულ მწერლებთან განსაკუთრებით თვალსაჩინო ჩანს ისეთი თემების დამუშავებაში, როგორიცაა: სოფლის მდურვა, დიდაქტიკურ-პედაგოგიკური იდეები, მისტიკურ-ალეგორიული თეორია, რელიგიურ-მორალური ნორმები და ა. შ.

დ. გურამიშვილი მიგვანიშნებს, რომ იგი კარგად იცნობდა აღორძინების ხანის მწერლობას. რუსთაველის დასახელების შემდეგ ამ პერიოდის წარმომადგენლებს ჩამოთვლის და გვიხასიათებს კიდეც:

„შოთა მღერს, მეფე თემურაზ, არჩილ მოსძახის ძმურება,
მეფე ვახტანგ და იაკობ დაბლა ზილს მიეტკბურება;
ბეგთაბეგ, ნოდარ, ოთარი, ონანა ბანს ეშურება,
დვრინვენ ყარან და მამუკა, მე მსურის მათი ყურება“ (29).

მომდევნო სტროფში პოეტი მიგვითითებს — ისინიო „მღერენ

და მეც ბანს შევაწყობ, დამგმობენ ამაზე რასა?“ დ. გურამიშვილს მათ საქმეზე მიბაძვა სიკეთედ წარმოუდგენია:

„კარგ საქმეზედა მიბაძვა არა რა დასაძრახია!
სმენა, თქმა, სწავლის ძიება მოძებართაგან ახია“ (29).

ამ შემთხვევაში დ. გურამიშვილი არჩილის გზას მიჰყვება, რომელმაც თავის პოემაში — „გაბაასება თეიმურაზისა და რუსთველისა“ „ძველ და ახალთ საქართველოს მელექსეთა“ მისეულ შეფასებას გვაზიარა. დავასახელოთ ეს მელექსენი: ჩახრუხაძე, რუსთაველი, ხოსრო თურმანიძე, ნანუჩა, ფავლენიშვილი, ქაიხოსრო ჩოლოყაშვილი, ნოდარ ციციშვილი, გარსევან ჩოლოყაშვილი, სულხან თანიაშვილი, ბარძიმ ვაჩნაძე, იაკობ სამებელი, ფეშანგი ფაშვიბერტყაძე და სხვ.

ვიმეორებთ, დ. გურამიშვილის მიმართება აღორძინების ხანის პოეტურ სამყაროსთან საკითხთა ფართო წრის მომცველია, რომელთაგან ამჯერად ოდენ ზოგიერთ ასპექტს გამოვყოფთ.

§ 1. სოფლის სამდურავი. წუთისოფლის შუქ-ჩრდილი, სიავკარგე, მისი რაობისა და არსის გარკვევა, ადამიანისა და საწუთროს ურთიერთობა, სოფლის სამდურავის თემა და მით გამოწვეული ფიქრები, ტკივილები, წუთისოფლის წარმავლობის განცდა ქართული ხალხური სიტყვიერების, მხატვრული აზროვნებისა თუ ფილოსოფიური მწერლობის ერთ-ერთი წამყვანი თემაა. ამ მხრივ ფრიად საინტერესო მასალები მოიპოვება მსოფლიოს ფოლკლორსა და მხატვრულ ლიტერატურაში.

ჩვენს ხელთ არსებული მდიდარი საილუსტრაციო ნიმუშების შედარებითმა ანალიზმა აჩვენა, რომ ქართული ფოლკლორი, ბიბლია, სასულიერო პოეზია, „ვეფხისტყაოსანი“, აღორძინების ხანის მწერლობა და „დავითიანი“ სოფლის სამდურავის თემის გაცნობიერებისას ინტენსიურ ურთიერთმიმართებაში არიან.

ზემოთ გვქონდა საშუალება აღნიშნული თემის გააზრებისას გამოგვეკვეთა დ. გურამიშვილის ნათესაური კავშირი „ვეფხისტყაოსანთან“, ამჯერად ვეცდებით „დავითიანის“ შემოქმედებითი წყაროები აღორძინების პერიოდის პოეტური სამყაროდან გამოვავლინოთ.

პირველ რიგში აღვნიშნავთ, რომ, მართალია, დ. გურამიშვილი, როგორც „მართლის თქმის“ პრინციპის დამცველი პოეტი, დაპი-

რისპირებული იყო თეიმურაზ პირველის პოეტურ მრწამსსა და კრედოს, მის პოეტურ პალიტრას, მაგრამ მიუხედავად ამისა, იგი მისი მხატვრული სამყაროდან შემოქმედებითად ითვისებდა იმას, რაც „დავითიანის“ ავტორის სულსა და განწყობილებებს ეხმაურებოდა. ეს განსაკუთრებით „სოფლის სამდურავის“ მოტივზე დაწერილი თხზულებების შესახებ ითქმის.

ა. ბარამიძემ მართებულად შენიშნა: „თუმცა დავით გურამიშვილი თეიმურაზისაგან პრინციპულად განსხვავებულ ლიტერატურულ პოზიციაზე დგას, მაგრამ ნაწილობრივი გავლენისაგან მაინც ვერ დაუღწევია თავი“[1].

თეიმურაზ პირველი და დ. გურამიშვილი, როგორც ღრმად მცოდნენი ქრისტიანული მსოფლმხედველობისა, სახარების კვალობაზე ერთხმად აღიარებენ ღვთის მიერ ადამიანის [illegible] საწუთროს შექმნას.

თეიმურაზ პირველი:

„ჩვენთვის დაბადა სოფელი მან, ყოვლთა არსთა მბადემან“[2].
„ქრისტე გვიბრძანებს ოთხთავში პირითა უტყუველითა:
— „სოფელი თქვენთვის შევამკე ტყითა, წყლითა და ველითა“ (137).

დ. გურამიშვილი:

„მე (საწუთრო — ტ. მ.) ღვთისაგან ვარ მკობილი, ცით, ქვეყნით, მთითა, ბარითა“ (171).

სოფლის მიერ ადამიანის დაუნდობლობის მოტივი მსჭვალავს „ვეფხისტყაოსანს“, თეიმურაზ პირველის პოეზიას, „დავითიანს“ და ა. შ. ამჯერად დავაკვირდეთ „ქეთევანიანისა“ და „ქართლის ჭირის“ ავტორთა ნათესაური კავშირის დამადასტურებელ რამდენიმე ფაქტს.

თეიმურაზ პირველი:

„მე მას ვჰგმობ, ვინმცა მიენდოს, ანუ ვინმც დაუზავდების“ (166).
„კაცს არ მიენდობს ბოლოს ჟამს, ამისთვის გამიქიქია“ (167).

---

1 ა. ბარამიძე, ნარკვევები, II, გვ. 343.

2 ქართული პოეზია, ტ. III, გვ. 142, ქვემოთ თეიმურაზ პირველისა და არჩილის პოეზიიდან სათანადო საილუსტრაციო მასალები მოგვაქვს ამ წიგნიდან, გვერდებს ტექსტშივე ფრჩხილებში ვუთითებთ.

დ. გურამიშვილიც მკაცრად ამხელს სოფლის ამ აუტანელ ხასიათს:

„წუთო და უნდო, არ მართალ, მრუდო!“ (162).
„ნუ მიენდობი, საწუთრო მტყუანი არს და უპირო“ (103).

თეიმურაზ პირველი მიგვანიშნებს, რომ სოფლის გმობა, მისი რაობის დაწუნება, საწუთროს წარმავლობისა და უკეთურობის მხილება მსოფლიოს ბრძენთა ფიქრის, ტკივილისა და განსჯის საგანია. ისინიც წუნობდნენ და საყვედურს გამოთქვამდნენ სოფლის არსმყოფობის გამო. ამით პოეტმა ისიც გვაგრძნობინა, რომ სოფლის სამდურავი ვიწრო ეროვნული, ოდენ ქართული სიტყვიერი კულტურის თემა როდია, არამედ მსოფლიოს ხალხთა მხატვრული აზროვნების ერთ-ერთი შემადგენელი ელემენტთაგანი:

„იგ მსოფლიონი ბრძენნი და ან ვინც უბნობდა სულითა,
ყველა სწუნობდა სოფელსა, არ გასაზრახოდ-გულითა“ (139).

ანალოგიურ შეხედულებას „დავითიანშიც“ უპოვია ასახვა:

„კაცმან ჰრქვა, თქმულა ბრძენთაგან: „საწუთრო კაცს არ ინდობსო“ (173).
„რაზომცა სჩხრეკდნენ საწუთროს, ბრძენთ ბედი არ მოსწონდაო“ (36).

ამ მომენტში თეიმურაზ პირველისა და დ. გურამიშვილის საერთო წყაროდ ადვილი შესაძლებელია „ვეფხისტყაოსნის“ მიჩნევა:

„ბრძენნი იცნობენ, სწუნობენ — მით მათგან საწუნელია“ (1294).

საწუთროს სიმუხთლის, სიცრუისა და უპირობის მოტივი ფართოდ იკვალავს გზას თეიმურაზ პირველისა და დ. გურამიშვილის პოეზიაში, თუმცა იმავე განწყობილებით დამუხტულია ხალხური სიტყვიერება, „ვეფხისტყაოსანი“ და ა. შ. მიუხედავად ამისა, მაინც საჭიროდ ვცანით ზოგიერთი დამახასიათებელი მაგალითისათვის მიგვემართა.

თეიმურაზ პირველი: „მე ვხედავდი ლხინსა ჩემსა სრულად ჭირად გარდაცვლითა“ (139).

დ. გურამიშვილი: „დღეს რომე ლხინი მოგაგოს, ხვალ ვერ მოურჩე უჭირო“ (103).

თეიმურაზ პირველი: „გლახ ლახვარი სასიკვდინე ყველა მე მკარ, დასად აგე“ (138).

დ. გურამიშვილი: „სამ-ოთხ რიგად მუხანათმან გულს **ლახვარი** მამაღერა“ (104).

თეიმურაზ პირველი: „ტანჯვისა მზა არს **ლახვარი, საკრავად გულსა მო გეცა** (165).

დ. გურამიშვილი: „მესწრაფა სევდის **ლახვარი საკვდავად გულსა მეცა და**“ (23).

თეიმურაზ პირველი: „მე დამემტერა სოფელი, **მტერთანა** ყოფა მეყოფა“ (147).

დ. გურამიშვილი: „ორ-გზით კრულ შემქნა **მტერთაგან**, ჯელთა საბელი მებადა“ (104).

თეიმურაზ პირველის მიერ ნაციონალურ თემატიკაზე შექმნილი პოემის გმირი ქეთევანი მოსალოდნელი უბედურების მოახლოებისას სულს შეავედრებს სამებას და შესთხოვს გაბრიელის მოვლინებას, როგორც „სულთა მცველისა“. იგი ხმამაღლა წარმოთქვამს:

„უცხოდ რამ **შევშინებულვარ** მძლავრთა **ჰაერის მცველთაგან**,
ჩემისა აღსასრულისა ძნელისა სატანჯველთაგან.
ეჰა, გაბრიელ მთავარო, ნუ განმიშორებ ხელთაგან,
წამებულნო და წმინდანო, გამომიხსენით ბნელთაგან“ (33).

საგულისხმოდ გვესახება ის ფაქტი, რომ დ. გურამიშვილის მიერ დახატული მარიამ ღვთისმშობელი მიცვალების დღეს ანალოგიურად ძრწის შიშით „ჰაერის მცველთა“ წინაშე, რომელსაც მოციქულნი ცისკენ მიაცილებენ „აღტაცებულს ღრუბელთა შინა“:

„დედამ სული ძეს მისცა ჴელთა, **მეშინისო ჰაერის მცველთა**.
ძემან დედა ჰაერთა შინა არა ვისგან არ შეაშინა“ (118).

ან კიდევ სხვა მაგალითიც. დ. გურამიშვილი, წყევლის რა საწუთროს, ეუბნება, რომ ხორციდან გასულ სულს „მიმიცემ ჯელთა **ჰაერის მცველთა**“.

საილუსტრაციოდ მოტანილი ხელშესახები პარალელების ტექსტოლოგიური შედარება ცხადყოფს თეიმურაზ პირველთან „დავითიანის“ ავტორის უშუალო კავშირურთიერთობას.

თეიმურაზ პირველი და დ. გურამიშვილი საწუთროს ყველაზე დიდ ბრალდებად უყენებენ მოყვარეთა თუ სულზე უტკბეს ადამიანთა უმოწყალოდ მუსრვასა და ხოცვას.

თეიმურაზ პირველი: „რაც გვიყვარს, თვალწინ დაგვიხოცს სულთაგან უკეთესებსა“ (140).

დ. გურამიშვილი: „სულ დამიჯოცე მოყვასნი, ერთიც არ დაღინ-
ღილებსა“ (172).

საწუთროსაგან დაბოლმილი თეიმურაზ პირველი თითქოსდა ნავსაყუდელს ღვთის ქება-დიდებაში პოულობს, მას განუზრახავს ხორცის დათრგუნვის ხარჯზე სულის სიკეთისთვის ზრუნვა.

ა. ბარამიძის შენიშვნით, „თეიმურაზის ცხოვრებასთან დაბრუნება თითქოს რელიგიური მომენტით ყოფილა გამოწვეული... მაგრამ „ცოდვილ“ სულზე ჩივილი მხოლოდ საფარველია მართლმორწმუნე ქრისტიანისა და მეფე-მგოსნისა ხორციელ-ნივთიერი გზნების გასამართლებლად“[1].

„შენ, ცოდვილო სულო ჩემო, სიკვდილს რად არ მოელოდი?“
„განაგდე შვება სოფლისა, თაყი ღვთისათვის აწამე!“ (166);
„თუ ვინც ცოდვილმან ჩემებრივ თვალთ ცრემლი შეიწუნაროსა,
უფროსად ღმერთი ადიდოს, სხვა არვინ შეიწუნაროსა“ (25).

დ. გურამიშვილიც იზიარებს ამ ქრისტიანულ მსოფლმხედველობას, გადაწყვეტილი აქვს ხელის აღება ამქვეყნიურ ცხოვრებაზე და ხორცის უარყოფით ცდილობს სულს მოუმზადოს მარადიული სასუფეველი:

„ამად სჯობს ჴორცი უვარჯყო, სულსა ულოცო, უწირო“ (103).

თეიმურაზ პირველის შემოქმედებასთან დ. გურამიშვილის პოეზიის ნათესაური კავშირის ზოგიერთ ასპექტზე დაკვირვებას დავასრულებთ კიდევ რამდენიმე მეტყველი პარალელის მოხმობით.

თეიმურაზ პირველი: „ამად ამ წიგნსა სახელად ემპლასტროს ეწოდებისა“ (29).

დ. გურამიშვილი: „ამად ამ წიგნსა სახელად უწოდე „დავითიანი“ (266).

თეიმურაზ პირველი: „მოთქმისა, ტირილისაგან მოაკლდეს თვალთა ნათელი“ (30).

დ. გურამიშვილი: „მით ვსტირ, თვალთ ცრემლი მიბნელებს, დღენი მჩანს მე ღამებადა“ (104).

თეიმურაზ პირველი: „იგი (ადამი — ტ. მ.) მით მცნებას გარდაჰხდა, ხორბალი ჭამა, ყანაო“ (98).

დ. გურამიშვილი: „ევა ღვთის მცნებას გარდაჴდა, ვაშლი ჭამა და ყლაპაო“ (174).

---

1 ა. ბარამიძე, ნარკვევები, II, გვ. 141.

თეიმურაზ პირველი: „აღარ გაჰყვების, ბ ო ლ ო ს ჟამს უმუხთლებს, გაუავდების“ (166).

დ. გურამიშვილი: „თავს რა უყო ა, იმ კაცსა, ნახეთ ბ ო ლ ო ს რას უპირობს“ (170).

აღსანიშნავია, რომ სოფლის სამდურავის თემის გაშინაგანებისას დ. გურამიშვილი, თეიმურაზ პირველთან შედარებით, განსაკუთრებით არჩილის პოეზიით არის დავალებული. ორივე პოეტის თხზულებათა ტექსტოლოგიური შედარება ადასტურებს, რომ „არჩილიანის“ გავლენა „დავითიანზე“ მაქსიმალური ჩანს. მხედველობაში გვაქვს იდეურ-თემატური თუ აზრობრივ-შინაარსობრივი მსგავსება და სიტყვიერი ინვენტარიც. ეს საკითხი უყურადღებოდ არ დარჩენილა სამეცნიერო ლიტერატურაში. კ. კეკელიძე მიუთითებს, რომ ადამიანისა და ცხოვრების კონტრასტისა და შეუთანხმებლობის შესახებ მსჯელობისას დავითი მოგვაგონებს არჩილ მეფეს. არჩილის „გაბაასება კაცისა და სოფლისა“ იმავე აზრებს და მოტივებს შეიცავს, როგორც დავითის „გაბაასება“... დავითი ამ შემთხვევაში პირდაპირ იმეორებს არჩილს[1]. დაკვირვებული თვალი ადვილად შეამჩნევს, რომ აქ „სიტყვიერ ფაქტურასთან ერთად, ზოგჯერ განწყობილებათა სიახლოვეც შეინიშნება“[2].

საჭიროა ვრცლად, დეტალურად წარმოვადგინოთ არჩილისა და დ. გურამიშვილის „გაბაასებათა“ შედარებითი ანალიზი, რათა კონკრეტულად გაირკვეს საკითხი — დ. გურამიშვილი სინამდვილეში მეფე-პოეტის აზრების გამეორებამდის მიდის თუ მათ შორის მსგავსებასთან ერთად შეინიშნება განსხვავებულობის მომენტებიც?

არჩილი თავისი თხზულების — „გაბაასება კაცისა და სოფლისა“ (423-503) შესავალში მიგვანიშნებს, რომ მას სოფელთან მდურვისა და მისადმი საყვედურის არავითარი საფუძველი არ გააჩნია, მაგრამ „სხვათა ბრძენთა“ გავლენის ქვეშ მოჰყოლია და სოფლისა და კაცის ურთიერთობის „გაბჭობა“ ამიტომაც მოუნდა: „მე არ ვემდურვი, მაგრამ მგონია მეც დამიტანეს“. შესაძლოა, არჩილი ერთგვარ ხერხად იყენებდეს დასაწყისში ასეთ განცხადებას, მაგრამ ის კი ცხადია, რომ მას დ. გურამიშვილის საანალიზო ლექსის — „კაცისა და საწუთროსაგან ცილობა და პჭობა“—შესავალ ნაწილთან საერთო არაფერი მოეპოვება. დ. გურამიშვილი თავის სა-

---

[1] კ. კ ე კ ე ლ ი ძ ე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. II, გვ. 648—649.

[2] ს. ც ა ი შ ვ ი ლ ი, ლიტერატურული ეტიუდები, თბ., 1984, გვ. 194.

ინტერესო ვრცელ ლექსს პირდაპირ სოფლის კიცხვით იწყებს: „ჰაი, ჰაი, ეს საწუთრო რას ტყუის და რას უპირობს“ (170).

არჩილისა და დ. გურამიშვილის შეხედულებათა ერთსახეობა და თანხვედნილობა გამოვლენილია შემდეგი თვალსაზრისის გაზიარებისას: ღმერთმა კაცი შექმნა თავის ხატად და მსგავსად, ადამიანი გაჩნდა სოფლის ბატონ-პატრონად, ე. ი. საწუთრო მის ნებას უნდა დაჰყოლოდა და დამონებოდა. ადამიანმა შეურაცხყო ღვთის მცნება და დიდებაც წაუვიდა ხელიდან, არჩილის სიტყვით რომ ვთქვათ, „იქცა უგუნურ პირუტყვად“. არჩილის საანალიზო თხზულებაში ამას აღიარებს საწუთრო, დ. გურამიშვილისაში კი — კაცი:

> „კაცმან ჰრქვა: „ღმერთმან დამბადა თავის მზგავსებით მეფედო,
> მე შენი თავი ყმად მომცა, მოსამსახურედ, სეფედო“ (171).

არჩილის „გაბაასების“ მიხედვით, კაცი საწუთროს ასეთ ბრალდებას უყენებს: „შენის ნაყოფითა (აკრძალული ხილი — ტ. მ.) მოჰხდა ჩემი შეჩვენება“ სოფელი თავს იმართლებს, რომ მე არც სატანა ვარ, არც გველი, არამედ „ღვთისაგან შევიქმენ საშენოდ, შენ თავს რად ვერ ამიხველო?“ კაცის პასუხი ასეთია: მტერს, სოფელო, ჩემს სამტროდ „რატომ ჩაჰყევ“, „რად არ უთხარ, ეგ მოკვდება და მეც წყევა დამედებაო“. დასავსებელო სოფელო, ჩემს შესაცდენად გველს შენვე მიუჩინე შენთან ადგილი, რომელმაც „შენით მომკლა და დამგესლა, ნათლისა დამბნელებელო“; სწორედ ამიტომაც „წყეულიმც ხარ, მათიანად შენგან იქმნა სულ ყოველი!“ მე რომ დროულად მცოდნოდა ეშმაკის შური და შენი სიმუხთლე, აღარ შევცდებოდი; შენ კი ჩემი მტრობა რომ არ გნდომოდა, „რად მიეც შენი ნაყოფი, რომელი გულსა მესობა?“ მრუდო სოფელო, მე, კაცი, სრულად დავიბადე, საქმით სრული, „არ მერია შენი რამე, შენებრ ტრელი, შენებრ ცრული“. შენ კი „მსგავსს ღვთისასა“ იმიტომ მიღალატე, რომ გაკიცხული გენახე.

ფრიად საგულისხმოა სოფლის პასუხი კაცის მიმართ. ამ თვალსაზრისით, ალბათ, უფრო მეტ დაკვირვებას მოითხოვს არჩილის პოეზია. პირველქმნილი ცოდვისა და მისი შედეგის არჩილისეული ინტერპრეტაცია ქართული მხატვრული აზროვნების სინამდვილეში უპრეცენდენტო მომენტად გვესახება (ამაზე ქვემოთ). სოფელი მიმართავს კაცს:

> „ადაო, რად გინდა მაგდენის ტყუილის სიტყვის მგებლობა,
> შენ მეცნიერად შექმნილო, უმეცრებისა მჩემლობა?“

სოფელი აგრძელებს კაცთან საუბარს: ღმერთმან შექმნისას სიკეთით აღგაგო, გყო შენივე თავის უფალი, „არ მოგცა ავის მცნობლობა“, რადგან შენში ავი არ ერია, „ავს ამისთვინ ვერ იცნობდი“.

აღსანიშნავია, რომ ამ საკითხებზე მსჯელობისას არჩილი ყურადღებას ამახვილებს ადამიანის გაუმაძღარ ბუნებაზე, მის ცნობისმოყვარეობაზე. ღმერთმა „ხატად თვისა“ ადამიანი შექმნა, ღვთიური ბუნება დაანათლა, უბოძა „სრულ ქვეყანა“, „ცა შეუმკო ესრეთ მნათი“, გააფრთხილა, ედემში გასტუმრებისას გარიდებოდა აკრძალული ხილის ნაყოფს; ადამიანში აღზევდა ცნობისმოყვარეობის გრძნობა, სულში შეუჩნდა იჭვის ჭია — რატომ აუკრძალა ღმერთმა მაინცდამაინც იმ ერთი ხის ნაყოფის გემოს გასინჯვა?

საგულისხმოა, რომ, არჩილის კონცეფციით, აკრძალული ხილის გემოს ხილვით ადამიანი ღმერთს „განღმრთობასაც“ შეეცილა:

„სრულ ქვეყანა ხელთ მოგცა და ცა შეგიმკო ესრეთ მნათი.
განღმრთობასაც შეეცილე, რადგან იყო დიდ ხანათი“.

Სოფელი არწმუნებს ადამიანს, რომ ის ცნობადის ხის ხილის მიღებით არ გამხდარა ცოდვილი. უფრო მიზანშეწონილად გვეჩვენება არჩილის გონების თვალითვე წაკითხვა და გაცნობა ამ თვალსაზრისისა:

„ნუ გგონია ვაშლით მოჰკვდი, ნუთუ ყურძნით, ან ლეღვითა,
არა, — მცნების ურჩებითა და ბრძანების გარდასვლითა,
უფრო კიდეე განღმრთობისა ნდომითა და სურვილითა“.

ზემოთ გვქონდა საშუალება გაგვეთვალისწინებინა, რომ ბიბლიაში აკრძალული ხილის გამომღები ხე არ არის სახელდებული, თეოლოგები მას ვაშლის ხედ სახავენ, ქართულ ხალხურ სიტყვიერებაში კი ვაშლთან ერთად ლეღვიც იხსენიება, თეიმურაზ პირველით — „ევა ღვთის მცნებას გარდახდა, ხორბალი ჭამა, ყანაო“. დ. გურამიშვილის მიხედვით კი — „ბებია-შენი (ევა — ტ. მ.) გამოძღა ვაშლითა, ედემის სხლითა“.

არჩილის გონივრული დაკვირვებით, ბიბლიურ საანალიზო ეპიზოდზე მსჯელობისას ის კი არ არის მთავარი—რატომ იგემეს ადამმა და ევამ ცნობადის ხის ნაყოფი (ვაშლი იქნება ეს, ყურძენი თუ ლეღვი), არამედ ის, რომ შევიცნოთ და ღრმად ჩავწვდეთ ადამიანის უნებისყოფობის, ღვთის მცნების შელახვის არსს. ღვთის მიერ გაჩენილმა ადამიანმა (ფაქტიურად გაღმერთებულმა არსებამ) მეტი

მოინდომა, გაუმაძღარი ბუნების გამოვლენის სურვილით განსაცდელში მოაქცია საკუთარი არსება, იგი დაისაჯა, სიკვდილის შვილად იქცა. პოეტი თავის თხზულებაში სწორედ ამ მომენტს უთმობს განსაკუთრებულ ყურადღებას.

არჩილი სოფლისა თუ კაცის ენით არაერთგზის კილავს ადამიანის გაუმაძღარ ბუნებას:

„თუ მდიდარ მყოფ, კიდევ უფრო დიდებასა მომანდომებ“.
„უთვალავი ოქრო-ვერცხლი მქონდეს, თვალნი თლილნი ხშირად,
არ გამაძღებ, სიხარბესა შემყრი, შემაქ დიდად ჭირად“;
„არასფრით არათ გამაძღებ, ვარ ვით შიმშილით მომყმარი“.

სოფელი მოძღვრავს კაცს: „ვინ უძღებება შეიტკბოს, მას ნივთი არა ეყოს რა“.

დ. გურამიშვილიც კაცთან სოფლის გაპაექრებისას იმავე საარგუმენტაციო მასალებს იშველიებს (ბიბლიური ეპიზოდის სახით), რასაც ზემოთ შევეხეთ. მაგრამ არჩილის „გაბაასებისაგან“ განსხვავებით „დავითიანში“ სოფლისა და კაცის კამათი უფრო ლაკონიურსა და სხარტ ხასიათს ატარებს. პირველ ადამიანთა შეცდომაში ღრმად რომ ჩაგვახედოს, არჩილი თითქმის მთელ შესაქმეს ლექსავს. ასევე, შეიძლება ითქვას, არჩილის თხზულებაში სოფლისა და კაცის პოლემიკა გაჭიანურებულია და ერთი და იმავე საბუთების ფიქსირებით გადატვირთული. ეს საკითხები კი დ. გურამიშვილის „ცილობაში“ პოეტური თვალსაზრისით უფრო საინტერესოდ არის გაშუქებული.

დ. გურამიშვილის „ცილობაში“ ვკითხულობთ: თავიანთი პირველწინაპრის — ევასა და ადამის — ცთომის ნიადაგზე ადამიანები ცოდვის მორევში ჩაცვივდნენ: „არს კაცთა მკვლელი პირველი პაპა-შენი და ბებია“. პოეტი წყევლის ედემის ცენტრში ტანაყრილ ხეს ცნობადისას: „ნეტამც ვინმე ძირით გჭრიდეს ჩემთვის, შხამო, რას ხეს ესხი!“, „მისმან ხილმან ამოგვწყვიტა, ნეტამც არა მოება რა“ და ა. შ.

აკრძალული ხილის არსზე არჩილის დაკვირვებები, დ. გურამიშვილთან შედარებით, უფრო საყურადღებო ჩანს. მაგრამ ორივე პოეტის კონცეფციაში საერთო დამახასიათებელი ის გახლავთ, რომ ადამი და ევა ემსხვერპლნენ თავიანთ გაუმაძღარ ბუნებას, რაზეც არჩილის „გაბაასებაში“ პირდაპირაა მინიშნებული, „დავითიანში“

კი — ქვეცნობიერად. საერთოდ, „დავითიანში“ ადამიანის გაუმაძღარი ბუნების მოტივი მკაფიოდ არის გამოხატული:

„ვეპყრობ, ის იყოს ორგული, ვინც გახლავთ წინამძღომელი,
თვალ-გული ხარბი, ანგარი, მუცელი გაუძღომელი“ (171).

არჩილისაგან განსხვავებით, დ. გურამიშვილი კაცთან საწუთროს პაექრობისას ადამისა და ევას ბიბლიური ცოდვის მხილებასთან ერთად კაცს შეახსენებს ძმისმკვლელობის მოტივს, კერძოდ, კაენის ავ საქციელს: „კაინ ძმა მოკლა, აბელის სისხლით ქვეყანა თხაპაო“.

დ. გურამიშვილის „ცილობის“ მიხედვით, სოფლის მიერ მოტანილი სათანადო საბუთები ჩააფიქრებს კაცს და ეჭვნარევი კილოთი ათქმევინებს: „ასე იყოს აგებო“. კაცი საწუთროსთან კამათში უკან იხევს, ხმალს ქარქაშში აგებს და ურიგდება შექმნილ ვითარებას:

„ჯრმალი ქარქაშში ჩანაგო, თავს ქუდი მაიჭადაო,
საწუთროს თავი დაუკრა, ბოდიში მაიჭადაო“ (175).

იგი საწუთროსაგან შენდობას ითხოვს:

„კაცმან ჰრქვა: „ვითხოვ შემინდო, რაც მე ვქენ, ყია-მყრალობა:
ნუღარ იქმნების ჩვენს შუა ერთმანეთისა მწყრალობა“ (175).

ასე დაუზავდა კაცი სოფელს. საგანგებოდ შევნიშნავთ, რომ ამისგან არჩილის „გაბაასება“ თავისუფალია. კერძოდ, მხედველობაში გვაქვს გაცხარებული კამათისას კაცის მოულოდნელი უკანდახევა და ბოდიშის მოხდა საწუთროს წინაშე.

არჩილის „გაბაასებაში“ სათანადო ადგილი ეთმობა ადამის ტომთა ცოდვის გამოსყიდვის პრობლემას. სოფელი უმტკიცებს კაცს, რომ მას მოევლინა მხსნელი ქრისტეს სახით. უფალმან გამოარჩია ევას ნაშობთაგანი (იგულისხმება ევას შთამომავალი — ტ. მ.) ქალწული მარიამი, რომლის არსებაში განხორციელდა ქრისტე, „ადამის თბე შეიმოსა“, მან „მარიამის პატივითა ევას წყევა აღმოხოცა“, ან კიდევ: „ღმერთი კაც იქმნა, დაგიხსნათ, ვით ნებსით თავი იტყვისა“. კაცი უპასუხებს სოფელს:

„სოფელო, ეგ ჯეროვანი თქვი: როდესაც ქრისტე მოვა!...
შენგან მკვდარი — ჯოჯოხეთით აღმადგინა, აღმამსოვა“.

[1] აქ ქრისტეს მეორედ მოსვლაზეა საუბარი.

დ. გურამიშვილს კი, არჩილისაგან განსხვავებით, სოფელთან კაცის კამათისას არც ერთი საბუთი ახალი აღთქმიდან არ მოუტანია, იგი მხოლოდ შესაქმის სიუჟეტებით შემოიფარგლა. პოეტმა ამით (რა თქმა უნდა, საანალიზო თხზულების მიხედვით) თითქოსდა მკაცრი განაჩენი გამოუტანა ცოდვილ ადამიანს, არ სცნო იგი ხსნის ღირსად.

„გაბაასების“ შესავალში არჩილი კაცს საყვედურნარევი კილოთი აფრთხილებს: „მისებრ (სოფლისებრ — ტ. მ.) შენც თუ არ მუხთალხარ, მაშ ნუ გინდა, ნუღარ ნახავ!“ პაექრობისას სოფელი კაცს გამომწვევი ტონით ეუბნება: „მე თუ ვსჩრელობ, შენ რას მბაძავ, შენ ხარ თავის ნების მქნელი“. დ. გურამიშვილის „ცილობაშიც“ მსგავსივე აზრია გატარებული. საწუთრო შეახსენებს კაცს: „ერთხელ რომ გემოდ გენახოს, მეორედ რად შჭამ მწარესა?“ ან კიდევ: „თუ კი ვარ თქვენი ორგული, მტყუვანი, დაუნდობელი, რაღად მენდობით, რადა ხართ მოყვარე, მძმობელ-მდობელი“.

ერთ-ერთი მთავარი საკითხი, რომელიც არჩილის პოემაშია წამოჭრილი, არის ადამიანის მიერ ზომიერების გრძნობის დაცვა. ადამიანი უნდა ამაღლდეს თავისთავზე. სულიერი და ზნეობრივი გასპეტაკება მომასწავებელია მასში გაუმაძღრობის, უნებისყოფობისა და ვნებათა ღელვის ჩახშობისა. ეს არის გარანტია ადამიანში მოკრძალების, თავმდაბლობის, წესიერებისა და, რაც მთავარია, ყველაფრისადმი ზომიერი მიდგომის გრძნობის აღზრდისა. სოფელი არიგებს კაცს: ვინც ზომითა და სიმართლით მომიხმარს, მისთვის სიკეთისა და ბედნიერების წყარო გავხდებიო.

„რომელმან ზომით, სიმართლით მიხმაროს, განაღამც ვარგვარო“.

არჩილის კვალდაკვალ დ. გურამიშვილის „სოფელიც“ ასე მოძღვრავს მოპაექრეს:

„უზომოთ ბევრის მჭამელსა, სიმაძღრით გულს დასძმარებსა,
მე კეთილად ვარ ნაზავი, ვინც ზომით მომიხმარებსა,
მისთვის ვარ ავი უძღებად, ვინც საქმარს არ იქმარებსა“ (172).

არჩილი და დ. გურამიშვილი ერთი აზრისანი არიან იმაზე, რომ სოფელი მაცდურია, ადამიანს ხაფანგში შეიტყუებს და გაუყენებს ჯოჯოხეთის გზას.

„ჰოი, სოფლისა მრავალნი საცთურნი ჩვენდა რწყმულია“ (არჩილი).
„მისგან დარწყმული მახენი თაესა ზე გარდმომება და“ (დავითი).

არჩილის „გაბაასება“ მკაცრი გამოხატულებაა სოფლის მუხანათობის მხილებისა. იგი სოფელს დასცინის კიდეც. მოაქვს სათანადო ფაქტები მისი უკუღმართობის არსში ღრმად ჩასახედად. სოფლის მისამართით კაცის საპროტესტო ტონი მკვეთრია და მსუსხავი. იგი სოფლის გაქილიკებით ცდილობს კიდევ უფრო გააღიზიანოს მოკამათე. ამ მომენტში კომიკურ ელემენტებსაც შევხვდებით („ზოგი სიყმილით მომყმარი გყავს, ნაცუნცლს მოაძებნინებს“). არჩილის სატირულ ტონზე მიგვანიშნებს შემდეგი ტიპური სტრიქონები:

„ეს რაღა მსგავსი შენისა სიცრუისა გჭირს ბეჩაო!
ბევრს ასეთს მისცემ სიმდიდრეს, ვირობს თუ იკამბეჩაო.
დანის ხმარებაც არ იცის, თუ არ კბილებით კბეჩაო,
ვინ იცის შენი ხელისყრა, ღარიბობს, მატყლი ჩეჩაო“.

დ. გურამიშვილს სრულიად ახალ საფეხურზე აჰყავს სოფლის გაქილიკების ტრადიცია. შეიძლება ითქვას, „დავითიანის“ ავტორი არჩილისეულ სატირულ ტენდენციას თუ კილოს არ იმეორებს, არამედ აქ სოფლის დაცინვა კულმინაციურ წერტილს აღწევს და ღრმად შთამბეჭდავია: „უმზგავსო მტილო, კარ-დაკლეტილო, ნეხვით გავსილო, არ გახვეტილო, მომზადე ტილო საკრწყილ-სატილო, — შემგრაგვნენ ტანსა, თან წარსატანსა“ (164).

დ. გურამიშვილი ასე „დასცინის საწუთროს და თუ მას არ ძალუძს მისი გარდაქმნა, ეს კიდევ არ ნიშნავს, რომ იგი ბრმად დაექვემდებარება საწუთროს და მის სიმრუდეს არ გამოიტანს საკაშკარაოზე“[1].

დ. გურამიშვილის მიერ სოფლის გაუტანლობისა და სიმრუდის მკაცრი მხილება იყო ერთგვარი მამაცური გამკლავება მისი მსახვრალი ხელის ძალისადმი. საწუთროსადმი პოეტის მძულვარების აქტიური საწყისი ისიც არის, რომ იგი უშვილძიროდ გადაგებას უპირებს მას: „თესლ-აშრეტით გამაკმო და უნაყოფოდ დამაბერა“. დ. გურამიშვილი არ შეურიგდა სოფლის ამ სიმუხთლეს, მისი უკუღმართობის ჩვენებითაც არ დაკმაყოფილდა, არამედ მასთან შებრძოლება გადაწყვიტა. პოეტი განიმსჭვალა ოპტიმისტური ფილოსოფიით და „დავითიანის“ შეთხზვით დაამხო პესიმიზმი.

---

1 გ. კიკნაძე, ქართული სატირისა და იუმორის განვითარების ისტორიისათვის, თბ., 1972, გვ. 92.

აქედან გამომდინარე, დ. გურამიშვილი საწუთროს გამომწვევი კილოთი მიმართავს:

„მითხარ, მტერო, დავის თხოვნით დავითისგან მოიგე რა?
რად უყვედრე უშობელსა, ბერწობ, ვერა მოიგე რა?
იმას შვილად ვერვინა სჯობს, დავით ვინც ძედ მოიგერა,
ვინც გამოთქვა, ის იშვილა, მტერი იმით მოიგერა“ (105).

ლ. კეკელიძე წერს: „საწუთროსადმი სიძულვილსა და მტრობას გამოხატავს დ. გურამიშვილი თავის გოდებაში „საწუთროს სოფლის გამო ტირილი“. გულსაკლავად მოთქვამს პოეტი თავის უბედობას და ამ მწარე გოდებას ენაცვლება დაცინვისა და აგდებული დამოკიდებულების მანიშნებელი სტროფები. მართალია, აქ პოეტი თითქმის პასიურია, ბედი მასზე ძლიერია და პოეტის ცხოვრებას განაგებს, თავის სურვილებს უქვემდებარებს“[1]. საქმე ისაა, რომ დ. გურამიშვილის აქტიურობა სოფლის სიმუხთლის მხილებაში ფაქტიურად ენერგიულად გადადგმული ნაბიჯია მოქმედებისა თუ ბრძოლისაკენ, რათა იგი არ შეეგუოს „მრუდის საწუთროს ტრიალს“ და შექმნას ისეთი რამ, რაც უკვდავების მოპოვების გარანტია იქნება. ასე რომ, მის „პასიურობაშივე“ იკვეთება და იწრთობა ოპტიმისტური პერსპექტივა, რითაც ასე მიმზიდველია „დავითიანი“.

არჩილის „გაბაასებაში“ საწუთროსა და კაცის პაექრობისას ისიც გაირკვა, რომ ადამიანი ამაოდ კიცხავს და საყვედურობს სოფელს, ვინაიდან ყველაფერში თვითონაა დამნაშავე, რადგანაც ვერ შეძლო ღვთის მიერ ბოძებულის გონივრულად მოხმარება: „სხვას რას ვაბრალებთ, მის (ადამის — ტ. მ.) გამო სიმაღლით მიწად დამწეთა“. ღვთის ბოძებული „ადამმა დაჰკარგა, მოიწყლა, ჩვენც მოგვწყლა, მისვე წყლულითა“ (497). ან კიდევ:

„ვთქვათ, სოფელი რასა სტყუა? გველია თუ ანუ ევა,
ვინ რომ შექმნა შემოქმედმან, ისევ ჰგვია, არ ისევა.
ჩვენის ავის ნაქმარითა არ ეცეც კი დაიწყევა?
თუ უფალი გამოგვისევს, რა ქნას, ერჩს და მოგვესევა“.

ირკვევა, რომ თურმე ადამიანია დამნაშავე და არა სოფელი. ისმება კითხვა: თუ ამ პოზიციაზე იდგა, მაშინ რატომ დასჭირდა

[1] ლ. კეკელიძე, ხატირა და იუმორი XVII—XVIII სს. ქართულ მწერლობაში, თბ., 1964, გვ. 44.

არჩილს საწუთროსა და კაცის გაპაექრება? ეტყობა, პოეტს ეს ყველაფერი მისთვის დასჭირდა, რათა თანამედროვეთათვის შთაენერგა მთავარი აზრი — როგორიცაა ადამიანი და საზოგადოება, ისეთივეა ცხოვრება და წუთისოფელიც. არჩილმა და დ. გურამიშვილმა სწორედ ამიტომ მოაგონეს თავთავიანთ თანამედროვე ადამიანებს პირველქმნილი ცოდვის შედეგები.

საგანგებოდ უნდა აღინიშნოს, რომ არჩილის „გაბაასებაში“ საბოლოო ჯამში ამქვეყნიურ ცხოვრებასთან, საწუთროსთან დამოკიდებულების ააკითხი რეალისტურადაა გადაწყვეტილი:

„სოფელო, კიდეც გიზრახავ, არც გაგვეძლება უშენოთ,
არცა ვარგვართ შენ არ გვყვე, ვით სახლის ხე-ტყე უშენოთ.
თუღა გვაღორებ, პასუხად ჩვენ ძრახვა მოგვაქვს საშენოთ“.

დ. გურამიშვილიც არ მალავს სოფლისადმი სიმპათიას, ვეღარ ელევა მას და გულახდილად აცხადებს: „მე ეს მიკვირს, რომ ვერა გთმობ, თუ კარგი ხარ, რად განასე?“ (170).

ისიცაა ხაზგასასმელი, რომ ორივე პოეტი, გრძნობს რა სოფლის სიმუხთლის გარდაუქმნელობას და განგებით განსაზღვრული წესრიგისადმი წინააღმდეგობის გაწევის სიძნელეს, „თავის ნაღვლიან ლირიკას რელიგიურ-მისტიკური განწყობილებით აზავებენ“.

არჩილის მიხედვით, სოფელი არის მუხთალი, ტრელი, ჭრელი, სიცრუის აფრა, მაცდური, მტერი, დასავსებელი, ბოროტი, ნათლის დამბნელებელი, გესლის უმწარე, ცრუ, მტყუანი, დაუნდობარი, მძრახველი, საძულარი, მრუდი, სიცრუვის ორღანო, „ასპიტი გველი ველისა“, სამსალა, უსამართლო, უწყალო, მუხანათი, ანგარი, უბადრუკი. მოხმობილი ეპითეტების უმრავლესობა, ცხადია, არჩილის პოეტური აზროვნების მონაპოვარი არ არის, არამედ მას ეძებნება სათანადო წყაროები. შეიძლება ითქვას, არჩილთან ერთგვარად შეჯამებულია სოფლის მახასიათებელი ატრიბუტები, რაც მანამდე შეიქმნა და პოეტმა თავის მხრივ იგი ახალი სახეებით შეავსო. ახლა „დავითიანს“ მივმართოთ. დ. გურამიშვილიც, მართალია, სხვა წყაროსთან ერთად, განსაკუთრებით, არჩილის პოეზიითაა დავალებული ამ შემთხვევაში, მაგრამ თვითონაც ახლებური ეპითეტების ავტორად გვევლინება. პოეტის სიტყვით, სოფელი არის უპირო, მტყუანი, ქცევადი მობრუნავი, მოკლე, წყეული, მუხთალი, მაცდური, ცრუ, მუხანათი, ორგემაგე, მტერი, სატირალი, საჭირალი, ქურდი, არ საცინარი, არ სალხინარი, სა-

ძაგელი, არად სარგებელი, დასაკარგელი, გარდასაგელი, მგელი, უნდო, წუთი, მრუდი, მპარავი, უმსგავსო მტაცი, ცუდი, ორგული, არაწმინდა, ავი, დაუნდობელი. როგორც ვხედავთ, „დავითიანში“ სოფლის შესაფასებლად ეხვდებით სტერეოტიპულ, გაქვავებულ, მყარ ეპითეტებს, რაც ქართულ ფოლკლორს და მხატვრულ-ლიტერატურულ თუ ფილოსოფიურ აზროვნებას შეუმუშავებია, ამასთანავე, პოეტი ახალი ეპითეტების შექმნის ნოვატორადაც შეიძლება ვაღიაროთ. დაკვირვებამ ცხადყო, რომ მის წყაროებზე მსჯელობისას უპირველესად არჩილის პოეტურ სამყაროში ვგრძნობთ თავს.

წყაროების კვლევა-ძიებამ დაგვარწმუნა, რომ სოფლის სამდურავის თემის გაცნობიერებისას დ. გურამიშვილის პოეზიაზე ზეგავლენა მოუხდენია ვახტანგ მეექვსის ლირიკასაც. ამჯერად ერთი ტიპური პარალელის დამოწმებით შემოვიფარგლებით:

ვახტანგ მეექვსე:

„რა დავიბადე, სოფლით ვიბადე, ვაი, სიკვდილო, მწარე სიკვდილო!
მეგონა რამე, სოფლისა რამე, ვაი...
მოვჰყევ სოფელსა, ავის მყოფელსა, ვაი!...

დ. გურამიშვილი:

„გული ღონდება, ვიწყო გოდება, ვაი საწუთროვ, ცრუო სოფელო!..
რად მშვა დედამან, შავმან ბედამან, ვაი, საწუთროვ, ცრუო სოფელო“ (161).

ვახტანგ მეექვსე:

„დამილტვია უბე, კალთა, წინ ბევრი მაქვს განაყარი“.

დ. გურამიშვილი:

„მისთვის ვსტირ ცხელის ცრემლითა, სავსე მაქვს კალთა, უბია“.

აქვე შეგვეძლო საკითხთან დაკავშირებით საუბარი გაგვეგრძელებინა სულხან-საბა ორბელიანის, მამუკა ბარათაშვილისა თუ სხვათა შემოქმედებიდან სათანადო პარალელების ჩვენებით, თუმცა მოტანილი საილუსტრაციო მასალებიც ნათლად მეტყველებენ საწუთროს არსზე წარმოდგენის გასამდიდრებლად თუ რამდენად ემყარებოდა დ. გურამიშვილი განსაკუთრებით არჩილის პოეზიას.

---

1 ვახტანგ მეექვსე, ლექსები და პოემები, გვ. 17.

ასევე გაირკვა, რომ „დავითიანის“ ავტორი მხოლოდ „არჩილიანში“ გატარებულ მოსაზრებათა პირდაპირ გამეორებამდის როდი მიდის ყოველთვის, არამედ მსგავსებასთან ერთად განმასხვავებლობის ნიშნებითაც გამოირჩევა იგი.

§ 2. „ისმინე, სწავლის მძებნელო!“ აღორძინების პერიოდი (XVI—XVIII სს.) ქართველი ხალხისათვის მეტად რთული და წინააღმდეგობებით აღსავსე გამოდგა; სოციალურ-პოლიტიკური და ეკონომიური ვითარება უაღრესად დაიძაბა. ყოველივე ამას დაერთო ქართველი საზოგადოების გარკვეული ნაწილის ზნეობრივი დეგრადაცია.

ცნობილია, რომ ადამიანის ზნეობრივი ნორმების განმსაზღვრელია გონებრივი განათლება. შევნიშნავთ: ევროპელი განმანათლებლები თანამედროვე საზოგადოების გარდაქმნის აუცილებელ პირობად, უწინარეს ყოვლისა, სწავლა-განათლებას და აღზრდას მიიჩნევდნენ[1]. აღორძინების ხანის პროგრესისტმა ქართველმა მწერლებმაც იმთავითვე იგრძნეს, რომ ქვეყნის ხსნა უპირველესად შესაძლებელი იყო ზნეთსწავლულებისა და ცოდნა-განათლების ნიადაგზე, ვინაიდან, მათი აზრით, რაც უფრო გაიზრდებოდა საზოგადოებაში ზნესრულ და განსწავლულ ადამიანთა რიცხვი, მით უფრო განმტკიცდებოდა ქვეყნის კეთილდღეობის საძირკველი. სწორედ ამით არის განსაზღვრული აღორძინების ხანის ქართული მწერლობის გამსჭვალვა დიდაქტიკურ-მორალური მოტივებით. აქ მხედველობაში გვაქვს ორიგინალური და ნათარგმნი მხატვრული ძეგლებიც. ყურადღებას იქცევს ამ მხრივ დიდაქტიკურ-მორალური ეპოსი, რომელიც წარმოდგენილია შემდეგი თხზულებებით: „სიბრძნე სიცრუისა“, „მეფეთა სალარო“, „ქილილა და დამანა“, „ბახთიარნამე“, „თიმსარიანი“, „ტესტამენტი“, ეზოპეს იგავ-არაკები, „მელის წიგნი“, აპოფთეგმები და ა. შ. არჩილმა საგანგებოდ შეთხზა „საქართველოს ზნეობანი“ იმათთვის, ვინც „იმიზეზებს, არა მყვანდა მომვლელიო, ზნეობა რომ დამესწავლა, ხარისხ-ხარისხ ამვლელიო“. მათ ასე აფრთხილებს პოეტი: „ახლა რაღა პასუხი გაქვსთ, აი თქვენი მსწავლელიო“. არჩილი სწორედ პირველი შემოქმედია ჩვენში, რომელმაც ეროვნულ მწერლობაში დიდაქტიკურ-აღმზრდელობით თემატიკას სათავე დაუდო. შემ-

[1] დ. ლაშქარაძე, ევროპეიზმის პრობლემა ქართულ ლიტერატურაში, თბ., 1977, გვ. 104.

დეგში მას გამოუჩნდნენ ღირსეული გამგრძელებლები სულხან-საბა ორბელიანის, ვახტანგ მეექვსის, დ. გურამიშვილისა და სხვათა სახით.

და მაინც ქართული დიდაქტიკური პოეზიის განვითარება და ახალ სიმაღლეებთან მისი ზიარება დ. გურამიშვილის სახელთანაა წილნაყარი. ტ. სარიშვილმა მართებულად შენიშნა: „მიუხედავად იმისა, რომ დ. გურამიშვილის პედაგოგიკური შეხედულებანი თავისი ეპოქის გაბატონებული იდეებით განისაზღვრება, მასში ბევრია დადებითი, რაციონალური „მარცვალი“, რაც საპატიო ადგილს იკავებს თანამედროვე აღზრდის სისტემაში“[1].

სამეცნიერო ლიტერატურაში დ. გურამიშვილის დიდაქტიკური პოეზია საკმაო სისრულით არის შესწავლილი. ამ მიმართულებით არც მისი მასაზრდოებელი წყაროების კვლევა-ძიება დარჩენილა ყურადღების მიღმა. ა. ბარამიძემ, ს. გამსახურდიამ, კ. კეკელიძემ, ე. მაისურაძემ, ე. მაღრაძემ, ლ. მენაბდემ, ტ. რუხაძემ, ნ. ტატიშვილმა, ს. ცაიშვილმა, გ. ჯიბლაძემ და სხვებმა თავიანთ ნარკვევებში გაითვალისწინეს დ. გურამიშვილის დიდაქტიკური თხზულებების ლიტერატურული წყაროები. მიუხედავად ჩატარებული მუშაობისა, ხელშესახები პარალელებისა და მასალების გაცნობამ დაგვარწმუნა, რომ საჭირო იყო ამ მხრივ კვლევის გაგრძელება. შევნიშნავთ, რომ საკითხის კომპლექსურ ასპექტში შესწავლის მიზნით ოდენ აღორძინების ხანის ლიტერატურული წყაროებით არ ვიფარგლებით, რაც საშუალებას მოგვცემს, უფრო კონკრეტულად გამოვკვეთოთ დასახელებული პერიოდის დიდაქტიკურ პოეზიასთან დ. გურამიშვილის მიმართებისა და ნათესაობის მხარეები. კერძოდ, რამდენად დაესესხა პოეტი წინამორბედ თუ თანამედროვე შემოქმედთ, რა შეისისხლხორცა მათგან, როგორ გაითავისა იგი და ამ თვალსაზრისით რა სიახლენი შემოიტანა. ყველაფერი ეს ხელს შეგვიწყობს განვაცხადოთ, რომ „დ. გურამიშვილმა შეიმუშავა ზნეთსწავლულების საკმაოდ სრული სისტემა, განსაზღვრა სწავლისა და ცოდნის მნიშვნელობა, გაარკვია აღზრდის მიზანი და პრაქტიკული მნიშვნელობა, ყურადღება გაამახვი-

---

1 ტ. სარიშვილი, ახალგაზრდობის კომუნისტური აღზრდის აქტუალური საკითხები, თბ., 1978, გვ. 314.

·ლა ცოდნის შეძენისა და მისი გონიერული გამოყენების აუცილებ·ლობაზე"[1].

დავიწყოთ იმით, რომ დ. გურამიშვილის ზრუნვისა და ტკივილის საგანს შეადგენდა მოზარდი თაობა („ყრმანი"). პოეტის აზრით, გადამწყვეტი მნიშვნელობა ჰქონდა ახალი თაობის დაყენებას სწორ გზაზე. ვინაიდან ყრმათა დროულად განსწავლა, გაწვრთნა, გონებრივი განვითარება, ზნეობრივი სრულყოფა პოეტს ესახება ქვეყნის ნათელი მომავლის სიმბოლოდ.

დ. გურამიშვილი თავის მომავალსაც (უკვდავებას) განსწავლულ და ზნეობრივ-მორალურად განსპეტაკებულ ყრმათა ხელში ხედავდა:

„მომხსენებელი არ მრჩების, მაშფოთებს. ეს მაღონებსა...
თუ არ შევყრებ და არ უძღვნი ყრმათ ია-ვარდის კოხებსა,
ცოცხალიც არვის ვახსოვარ, მკვდარს ვინღა მამიგონებსა" (29).

„მე თქვენთვის აღარ მცალიან, ყმაწვილის ვალი მკიდიაო", — მიმართავს პოეტი ხანდაზმულთ და მოზარდთ მკაცრად აფრთხილებს: „ალაბულათი ნუ ავსებ წმინდად გარცხილსა მენასა, გაგიჰირდების გარეცხა, შეიქ ოხერას და ქშენასა" (34).

საერთოდ, ყრმათა მიმართ განსაკუთრებულ ყურადღებას მხოლოდ „დავითიანში" როდი ვხვდებით. გავიხსენოთ თ. პროკოპოვიჩის დიდაქტიკურ-მორალური თემატიკით გამსჭვალული თხზულება „პირველ სასწავლო ყრმათა" (დაიბეჭდა პეტერბურგში 1723 წელს. ქართულ ენაზე თარგმნა გაბრიელ ჩხეიძემ). ს.-ს. ორბელიანმა „სიტყვის კონა" უპირველესად ყრმათათვის შექმნა. აკი თავისი შრომის პირველივე გვერდზე იგი სპეციალურად შენიშნავს — „სასწავლო ყრმათა" (შესავალი), ან კიდევ: „ანდერძნამაგი ამის მუშაკისა ფრიად დამაშვრალისა მოსწავლეთათვის"[2]. ასევე გავითვალისწინოთ მისი სასულიერო თხზულება „საქრისტიანო მოძღვრება", სადაც მიწერილია — „პირველად სასწავლო ყრმათათვის, რომელსა ეწოდების სამოთხის კარი"[3]. ვახტანგ მეექვსე „სიბრძნე მალალობელის" დასასრულს შენიშნავს:

---

1 ლ. მენაბდე, დიდი მასწავლებელი, წიგნში: დავით გურამიშვილი, „ისპინე, სწავლის მძებნელო", თბ., 1980, გვ. 29.

2 სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, ტ. I, თბ., 1966, გვ. 5, 25.

3 სულხან-საბა ორბელიანი, თხზულებანი, ტ. III, გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა, შენიშვნები და ლექსიკონი დაურთო ი. ლოლაშვილმა, თბ., 1963, გვ. 226.

„არმაღნად ესე დავაცვი ყრმათათვის მოსართმეველად,
მე ბერიკაცი ასე ვარ ამაზე სარჯლის მწეველად,
ყრმათა რა გიხამსთ, გასინჯეთ ამისა მოსასთველეველად,
გკადრებ ყოველთა, არა ქნათ გაფანჩულ-გასაბნეველად“[1].

ახლა დავაკვირდეთ დ. გურამიშვილის შეხედულებებს, რომელიც შეიძლება ითქვას, პირდაპირი იმიტაციაა ვახტანგ მეექვსის პოეტური სტრიქონებისა:

„ამისთვის მე არ შევსძეძვე, რაც დავრგევ იგავთ ხე ველად,
უფრო ადვილად აღვლიან ზედ ყრმანი დასარხეველად...
ყრმათ შევაყედრე ეს წიგნი, არ შექნან დასახეველად“ (21).

რამ განსაზღვრა დ. გურამიშვილის ასეთი დიდი სიმპათია და სიყვარული ყრმათა მიმართ? საქმე ისაა, რომ პოეტმა კარგად უწყის სიყმაწვილეში თუ სიჭაბუკეში დაგროვილი ცოდნის დიდი უპირატესობა. ადამიანი დროულად დაუფლებულ სიბრძნესა და ცოდნას ჩააყენებს პირადი და ასევე საზოგადოებრივი ინტერესის სამსახურში, ხოლო სიბერეში შეძენილი ცოდნის მოხმარებას ადამიანი ვერ ასწრებს. ასევე ყრმობის პერიოდში სწავლა-განათლების მიღება უფრო ეფექტურ ხასიათს ატარებს, ვიდრე ხანდაზმულობისას, ვინაიდან ბავშვის ცინცხალი და ნათელი მეხსიერება ყველაფერს ადვილად ითვისებს და იმახსოვრებს:

„ვით ძნიად წნორი ბერწუყი დაიგრიხების წნელადა,
ეგრეთვე კაცი მხცოვანი განისწავლების ძნელადა,
ვით ახალ ღორჩი ვაზისა ხელს მიყვეს საფურჩნელადა,
ეგრეთ ახალი მოზარდი ყრმა-ოსტატს — გასაწართნელადა“ (34).

აღსანიშნავია, რომ ანალოგიური შეხედულება დასმულ საკითხზე დასტურდება ქართულ ხალხურ სიტყვიერებაში: „წნელი სანამ ნედლია, მანამ მოგრიხე, გაიზრდება, აღარ მოიგრიხება“[2]. გორგი ხუცესმონაზვნის (XI ს.) თვალსაზრისით, მოზარდის „ბუნება იგი ლბილი და ჩჩვილი, რომელი ვითარცა ცვილი საბეჭდავსა, ეგრეთ მიიღებს სწავლებასა“, ხოლო „ჰასაკთა სრულთა და

---

1 ვახტანგ მეექვსე, ლექსები და პოემები, გვ. 157.

2 მასალა მოგვაქვს ა. ხინთიბიძის წიგნიდან: აღზრდის იდეები ქართულ ხალხურ შემოქმედებაში, თბ., 1976, გვ. 132.

განმწყსებელთაგან სწავლა კი შეუძლებელ არს“[1]. ნ. ტატიშვილს „იკონომიაში“ დაუძებნია მსგავსივე კონცეფცია: „ყრმა ჩჩვილი, ვითა სანთელი, რაიცა ყრმასა ზედა ჩჩვილობიდგან დაისახების, ექმნების იგი ვიდრე სიბერემდე“[2]. დიმიტრი სააკაძის მიხედვითაც „ეს სწავლა მისთვის კარგია, ვინც უფრო ყრმა-ჩაუქია, არ ჩემებრ მოხუცებულსა წარსვლოდეს სიყმის შუქია“[3]. ცოდნის სიყრმიდანვე შეძენისა და დაგროვების უპირატესობაზე მიგვანიშნებს ისო ზირაქის წიგნი. იგი არის სათავე სანიმუშოდ ზემოთ მოტანილი საილუსტრაციო მასალებისა: „შვილო, სიყრმითგან შენსა შეიკრიბე სწავლულება და ვიდრე მხცოვანებამდე ჰპოო სიბრძნეთა, ვითა მხვნელი და მთესველი, მიეახლე მისა მიმართ და მოელოდე კეთილთა ნაყოფთა მისთა“ (წიგნი ისო ზირაქისა, თავი 3, სტრ. ი).

განსწავლული, გონიერი და ჭკვიანი შვილი საამაყოა მშობლებისათვის, ერისათვის, ხოლო უმეცარი და უსწავლელი — სამარცხვინო. დ. გურამიშვილს მიაჩნია, რომ

„მშობელთა შვილი უწვრთნელი აროდეს მისცემს ლხენასა“ (30).
„სჯობს ყოლა უწვრთნის ძაღლისა, უწვრთნელის შვილის ყოლასა“. (30).

არჩილიც უგნური და ბოროტი შვილის ყოლას თესლაშრეტით გადაგებას არჩევდა: „უშვილოთა სჯობს სიკვდილი უკეთურთ შვილთა ყოლასა“. მსგავსივე შეხედულების გაზიარებისას ვახტანგ მეექვსე თითქმის არჩილის სიტყვების გამეორებამდის მისულა: „უნაყოფობა ბევრით სჯობს ბოროტის შვილის ყოლასა“.

არჩილის, ვახტანგ მეექვსისა და დ. გურამიშვილის შეხედულებათა ერთსახეობის საერთო საფუძვლად ლ. მენაბდეს მოაქვს საინტერესო ნიმუში გრიგოლ ნაზიანზელის გნომიკური ლექსების ეფრემ მცირისეული თარგმანიდან: „სჯობს ბრძენი უშვილოჲ, სულელთა შვილთ მსხმელსა“[4]. მიგვაჩნია, რომ აღნიშნულ საკითხთან დაკავშირებით აღორძინების ხანის პოეტების თვალსაზრისი ერთი საერთო წყაროდან — ბიბლიიდან მომდინარეობს: „ძემან ბრძენმან ახარის მამასა, ხოლო ძე უგუნური მწუხარება დედისა“

---

1 შდრ. ს. გამსახურდია, სწავლა-განათლება ძველ საქართველოში, თბ., 1975, გვ. 188.

2 ნ. ტატიშვილი, ლიტერატურული ნარკვევები, შეადგინა და წინასიტყვაობა დაურთო ს. ხუციშვილმა, თბ., 1965, გვ. 14.

3 დ. ბრეგაძე, ქართველი მწერლები რუსეთში, გვ. 285.

4 ლ. მენაბდე, ვახტანგ მეექვსე, თბ., 1966, გვ. 149.

(იგ. Lოლ., თავი ი, სტრ. ა-ე), „უმჯობეს არს სიკუდილი უშვილოდ, ვიდრე ყოლა შვილთა არა წმიდათა“ (ისო ზირაქის წიგნი, თავი ივ, სტრ. დ.).

დ. გურამიშვილი ყრმათ შეაგონებს, რომ სწავლა დიდ შრომასთან არის წილნაყარი, ცოდნის დაუფლება წვითა და წვალებით ხდება. მისი შეძენა, მართალია, მწარე პროცესია, მაგრამ ცოდნის დიდი უპირატესობა ჰირის ლხინით შეცვლაში გამოიხატება:

„ჯერ მწარე ჭამე, კვლავ ტკბილი, თუ ეძებ გემოვნებასა“ (31),
„ჰირს მყოფი, ლხინში შესული, შეებად მიითელი ვნებასა“ (31).

ან კიდევ:

„დედამ რა შვას ძე, პირველთა ჰირთ აღარ მოიხსენებსა,
ძის სიხარულით დაჰკარგავს ილაოს მსგავსსა სენებსა.
მაშინ იხარებს მწიდნავი, ოდეს მოისთელის მტევნებსა,
ეგრეთ მოსწავლე სწავლასა რა სრულყოფს, განისვენებსა“ (31).

ასე არიგებს დ. გურამიშვილი ყრმებს და ცოდნის შეძენის სტიმულს უღვივებს ბიბლიური შეგონების ნიადაგზე: „დედაკაცი რაჟამს ჰშობნ, მწუხარე არნ, რამეთუ მოიწია ჟამი მისი, ხოლო რაჟამს ჰშვის ყრმაჲ, არღარა მოეხსენოს ჭირი იგი სიხარულითა მით, რამეთუ იშუა კაცი სოფელსა შინა“ (იოანე, 16, 21). ამ შემთხვევაში, დ. გურამიშვილის ერთ-ერთ წყაროდ ვახტანგ მეექვსის შემდეგი სტრიქონების დასახელებაც არ უნდა გამოგვრჩეს: „ჰირთ მყოფნი, ლხინსა შესრულნი, მას აღარ მოიჩვენებენ“; „პირველ სწავლა საწყინოა, ბოლოდ ლხინი შენ და სხვისა“. შევნიშნავთ, რომ ამ თვალსაზრისთა წყაროები ბიბლიაში მოიპოვება: „კაცი იშუების შრომით“ (წიგ. იობისა, თავი ე, სტრ. 8); „რომელმან შეიძინე მეცნიერებაჲ, შეიძინა ლმობა“ (წიგ. ეკლესიასტე, თავი ა, სტრ. იჱ); „სწავლა მრავალ შრომა არს ხორცთა“ (ეკლეს., თავი იბ, სტრ. იბ); „ყოველივე სწავლა მეყუსეულად არა არნ სიხარული, არამედ მწუხარება, ხოლო უკანასკნელ ნაყოფი მშვიდობისა“ (ებრ. 12, 11).

დ. გურამიშვილის დიდაქტიკურ შეხედულებებში ასახვა პოვა აღზრდის ისეთმა მეთოდმა, როგორიცაა გაწკეპლვა. პოეტის აზრით, ვინც გულგრილია და პასიური სწავლის მიმართ, „თვალით არ დასანახია“. თუ უნდა მშობელს, გინა აღმზრდელს ზარმაცი ყრმის წყლულების გამთელება, არ უნდა მოერიდოს წკეპლით ცემასაც კი:

„შენ გემეტების რად არა ძე წვრთაზე გასაწკეპლად?“
„ნუ გენაღვლების სწავლაზე ყრმის წკეპლის ცემით კივილი,
მალ გამთელდების უწამლოდ მისი წყლურების ტკივილი“ (30).
„წკეპლის ცემით დაშუშხეა სჯობს საუკუნოდ ცეცხლში ბმათა“ (35).

საგულისხმოა, რომ დ. გურამიშვილი ზარმაცი ყრმის მიმართ ფიზიკური დასჯის მეთოდის გამოყენების აუცილებლობის ქადაგებისას უტრადიციო არ ყოფილა. იგი სათავეს ჯერ კიდევ ბიბლიიდან იღებს: „რომელი რიდებდეს კუერთხსა თავისსა, სძულს ძე თვისი, ხოლო რომელსა უყუარდეს, გულსმოდგინედ სწავლის“ (იგ. სოლ., თავი იგ, სტრ. კე); „ნუ წინა დაუდებ ჩჩვილსა სწავლად, ხოლო უკუეთუ კუერთხითა სცე მას, არა მოკუდეს მისგან, რამეთუ შენ სცე მას კუერთხითა, ხოლო სული მისი იხსნა სიკუდილისაგან“ (იგ. სოლ., თავი კგ, სტრ. იბ). შ. ქურდაძის დაკვირვებით, დ. გურამიშვილის თხზულებებში აღძრული საანალიზო დიდაქტიკური კონცეფცია ძლიერ ახლოსაა ბასილი დიდის პედაგოგიკურ ნააზრევთან, სანიმუშოდ ავტორს მოაქვს შემდეგი მასალა: „ნუ დასცხრები სწავლად ჩჩვილსა, რამეთუ უკეთუ მოსწყლა იგი კუერთხითა, ხოლო სული მისი იხსნა სიკუდილისაგან“[1]. როგორც ჩანს, ბასილი დიდს ეს თვალსაზრისი სიტყვასიტყვით მოაქვს ბიბლიიდან. „იკონომიაში“ ვკითხულობთ: „უკეთუ რომელიმე მათგანნი იქმნებიან ზანტი, გინა ცელქნი, მათ წკეპლითა და მსუბუქითა განსწავლითა ამშვიდებდე“[2]. ს.-ს. ორბელიანის ლექსიკონში მითითებულია: „წვრთა არს, რა კაცი კაცსა ტკბილითა სიტყვითა ასწავლიდეს კეთილსა და უკეთუ სიტკბოთ არა შეისმინა, ტუჩსვითაც ჰჯამს“.

შეენიშნავთ, რომ ქართულ ხალხურ სიტყვიერებაშიც ფიზიკური დასჯა ადამიანის აღზრდისა და ფორმირების საშუალებად არის დასახული: „შეგირდი კარგ ოსტატად ჯობს გამოჰყავსო“, „სახრე სამოთხიდან არის გამოსულიო“, „სახრე ღმერთს დაულოცნია“, „ცხენიც კი არ წავა უმათრახოდო“[3]. ვახტანგ მეექვსესაც საჭიროების შემთხვევაში გაწკეპლვა მისაღებად და დასაშვებად

---

1 შ. ქ უ რ დ ა ძ ე, ძველი ქართული მეთოდიკური ცოდნა, თბ., 1973, გვ. 205.

2 ნ. ტ ა ტ ი შ ვ ი ლ ი, ლიტერატურული ნარკვევები, გვ. 14.

3 ა. ხ ი ნ თ ი ბ ი ძ ე, აღზრდის იდეები ქართულ ხალხურ შემოქმედებაში, გვ. 154.

მიაჩნია: „მწვრთნელთა მოსწავლის ცემაზე ვინ დაუზრახოს ბრალები“. ვახტანგ მეექვსე უფრო შორს მიდის დამოწმებულ წყაროებთან შედარებით. მას სწამს, რომ არა მხოლოდ ურჩ ყმაწვილთა დატუქსვა და ჯოხით მოთვინიერებაა მიზანშეწონილი, არამედ აუცილებელია დასჯა ისეთი ურიგო გამზრდელისა, რომელმაც საზოგადოებას მისცა ავად ზრდილი ადამიანი:

„ნახა ყრმა ავად მქცეველი, ურიგოდ მოარულია,
გამწვრთნელსა ცემა დაუწყო, რა ავად განსწავლულია“;
„ცემა გმართებს გამზრდელისა, რა ყრმა ნახო ავად ზრდილი“ (71).

ახლა გავეცნოთ „ყაბუს-ნამეში“ გატარებულ თვალსაზრისს: „თუ მასწავლებელი შენს შვილს აღზრდის მიზნით გაწკეპლავს, ნუ შეგებრალება, დე სცემოს. ბავშვი მეცნიერებას, ხელობას და ზრდილობას ჯოხით შეისწავლის და არა სურვილით“[1].

ასე ერცლად წყაროების ჩვენებას იმიტომ მივმართეთ, რომ დაგვედასტურებინა, თუ რა აქტიური ხასიათი ჰქონდა აღზრდის საქმეში გაწკეპლვის სისტემას უძველესი დროიდან მოყოლებული დ. გურამიშვილის ეპოქის ჩათვლით. უფრო მეტიც, არც შემდგომ პერიოდშიც ყოფილა ზარმაცი ყრმის გაწკეპლვის მეთოდი მოძველებული. გამოჩენილი საბჭოთა პედაგოგი და მწერალი ა. მაკარენკო წერს: „მე პირადად დარწმუნებული ვარ, რომ სასჯელი არც ისე დიდი სიკეთეა, მაგრამ დარწმუნებული ვარ იმაშიც, რომ იქ, სადაც დასჯა საჭიროა, პედაგოგს უფლება არა აქვს არ დასაჯოს“[2]. აღზრდაში გაწკეპლვის მეთოდის გამოყენებას, ცხადია, დღევანდელი პედაგოგიკა არ თვლის მიზანშეწონილად.

დ. გურამიშვილი თავისი ეპოქის შვილი იყო და ამიტომაც, ცხადია, ზემოთ დამოწმებული წყაროების ზეგავლენით განამტკიცა თავის დიდაქტიკურ პოეზიაში იმ შეხედულებათა გამოყენება, რაც აღზრდის ფეოდალური სისტემით იქნა კანონიზებული.

დ. გურამიშვილმა აღზრდის იდეებთან დაკავშირებით წინა პლანზე წამოსწია მიბაძვის საკითხი. ცნობილია, რომ მაგალითი და მიმბაძველობა ზნეობრივი აღზრდის საშუალებაა. პოეტის

---

[1] ქეი-ქაუსი, ყაბუს-ნამე, სპარსულიდან თარგმნა, წინასიტყვაობა და შენიშვნები დაურთო ა. ლომთაძემ, თბ., 1978, გვ. 98.

[2] ა. მაკარენკო, რჩეული პედაგოგიური თხზულებანი, თბ., 1950, გვ. 117.

შეგნებით, ყრმათათვის და, საერთოდ ადამიანისათვის, ნასწავლი, განათლებული და ბრძენი კაცისთვის მიბაძვა სიკეთის მომტანია. იგი ყრმებს შთააგონებს: „კარგ საქმეზედა მიბაძვა არა რა დასაძრახია!“ (29).

დ. გურამიშვილის თანახმად, ბრძენმა არ უნდა ჩაიდინოს ურიგო და შეუფერებელი საქციელი, თორემ მისი მიბაძვით ერიც წახდება:

„ბრძენმან არ უნდა იყადროს ურიგო რაც რამ ფერია.
ბრძენის ურიგოდ ქცევითა ბაძით ჴახდების ერია“ (34).

ხალხის დაკვირვებითაც აღზრდაში მიბაძვას გარკვეული როლის შესრულება შეუძლია. ომში მკვდარი ამირანის შემყურე ყამარმა თვალი მოჰკრა თაგვს, რომელმაც თავისი შვილი ბალახით გააცოცხლა. ყამარი მისი მიბაძვით მოწყვეტს იმ ბალახს და ამირანს გააცოცხლებს[1]. ა. ხინთიბიძეს საყურადღებოდ ესახება თვით ხალხის მითითება კარგ მაგალითზე და მოწოდება — მიბაძონ მას: „როგორ უყვარდათ სამშობლო, გახსოვდეთ წინაპარია. მეფე ქართველთა თამარი, უხვი და უწყინარია, ეგები იმას წაბაძო და დაიმშვენო გვარია“[2].

მისაბაძი მაგალითის აღმზრდელობითი ფუნქციის შესახებ ბიბლიაც მიგვითითებს: „მიევედ ჯინჭულის მიმართ მცონარი და ბაძევდი“ (იგ. სოლ., თავი ვ, სტრ. 3; შდრ. ხალხური აფორისტული გამოთქმაც: „ფუტკრისა და ჭინჭველის შრომა კაცსაც შრომას ასწავლისო“); „კეთილი არს ბაძვა კეთილისათვის მარადის“ (გალ. მიმართ, 4, 18).

ვახტანგ მეექვსის შეხედულებით, იმდენად ძლიერია მიბაძველობის აღმზრდელობითი მნიშვნელობა, რომ თვითონ ბრძენიც კი „არ იქს კაცთა ბაძსა, მაგრამ კარგსა მიბაძავსა“ (104).

როგორც ვხედავთ, დ. გურამიშვილი მიბაძვის ფუნქციაზე მსჯელობისას გარკვეული ტრადიციების გამზიარებლად გვევლინება.

აღორძინების პერიოდის მწერლებს (არჩილი, ვახტანგ მეექვსე, დ. გურამიშვილი) შეგნებული ჰქონდათ, რომ ყველაფრის გას-

---

[1] შდრ. ა. ხინთიბიძე, აღზრდის იდეები ხალხურ შემოქმედებაში, გვ. 35.

[2] იქვე, გვ. 142.

ხვისება შეიძლება, გარდა ცოდნისა. ამ შემთხვევაში „სწავლა მოსწავლეთას“ ავტორის გენეტიკური კონტაქტი არჩილისა და ვახტანგ მეექვსის პოეტურ ნააზრევთან სამეცნიერო ლიტერატურაში შესწავლილია და მასზე საუბარს აღარ გავაგრძელებთ.

დ. გურამიშვილის დიდაქტიკური პოეზიის ლიტერატურულ წყაროებზე მსჯელობისას კ. კეკელიძე აღნიშნავს: „საინტერესოა, რომ ზოგიერთ შემთხვევაში (მხედველობაშია მიღებული მეფის, მხედრის, მიჯნურის, ხუცესის, ვაჭრის, მწყემსის დახასიათება — ტ. მ.) დავითი პირდაპირ იმეორებს არჩილის აზრებს“[1]. დავუბრუნდეთ მეცნიერის მიერ საილუსტრაციოდ მოტანილ ზოგიერთ პარალელს. ჩვენი ღრმა რწმენით, დ. გურამიშვილი მხედრის დახასიათებისას ნათესაურ კავშირშია უფრო „ყაბუს-ნამესთან“, ვიდრე არჩილის ნააზრევთან. XVIII ს. ამ წიგნის 11 კარი თარგმნა ვახტანგ მეექვსემ. ქართული თარგმანის სათაურია არა „ყაბუს-ნამე“, არამედ „ამირნასარიანი“. გ. იმედაშვილის დაკვირვებით, „ვახტანგ მეექვსემ, როგორც სპარსული ენისა და მწერლობის კარგმა მცოდნემ, უთუოდ იცოდა ორივე სათაური და უპირატესობა „ამირნასარიანს“ ალბათ იმიტომ მისცა, რომ ასე ერქვა იმ ხელნაწერს, რომლითაც მან თარგმნის დროს ისარგებლა“[2]. ამ თხზულების ვახტანგისეული თარგმანის ერთ-ერთი კარის სათაურია „თქმა სპასალართათვის“, რომელიც ასე იწყება:

„რა ხანი წარვლის, გარდავა სახელიც სახელოვანი,
იგივ უფროა სიგძითა სხვისაგან გასაძლოვანი;
რადგან არა რა დავრჩება, ისევ სჯობს ძალგულოვანი,
მივდევდეთ მასვე სახელსა, შევიქნათ დასაგლოვანი“[3].

მომდევნო სტროფებში ჩამოთვლილია ყველა ის თვისება, რაც მოლაშქრეს უნდა ჰქონდეს. მასთან გენეტიკურ კავშირშია დ. გურამიშვილის შეხედულებანი. ამავე წიგნში გვხვდება სხვა კარებიც, როგორიცაა: „მეფეთათვის“, „ვაჭრობისათვის“[4] და სხვა, რომლითაც დავალებული არის პოეტი. ნასესხობა იმდენად თვალ-

---

1 კ. კეკელიძე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. II, გვ. 647.

2 გ. იმედაშვილი, ყაბუს-ნამეს ქართული ვერსია ამირ-ნასარიანი, „ლიტერატურული ძიებანი“, IX, 1955, გვ. 332.

3 ვახტანგ მეექვსე, ლექსები და პოემები, გვ. 86.

4 ყაბუს-ნამე, გვ. 123, 169.

საჭიროა, რომ სათანადო პარალელების მოტანა არც არის საჭირო. ყოველივე ეს ეჭვს ქვეშ აყენებს იმის მტკიცებას, რომ „დავითი პირდაპირ იმეორებს არჩილის აზრებს“. გ. ჯიბლაძის სიტყვით რომ ვთქვათ, „ამ ფაქტების არც მეტისმეტი გაზვიადება იქნება მართებული“[1].

დ. გურამიშვილის ახლო კავშირურთიერთობა ვახტანგ მეექვსის მიერ თარგმნილ „ამირნასარიანთან“ განსაკუთრებით შემდეგი ფაქტითაც დასტურდება. ამ წიგნის ვახტანგისეული თარგმანის ერთ-ერთ კარს ჰქვია „თქმა საქონლის შეკრებისათვის“. „ყაბუსნამეს“ ქართული პროზაული ვერსიის სამივე ხელნაწერში კი ეკითხულობთ — „საქონლის შემოგროვებისათვის“. „ყაბუს-ნამეს“ სრულ ქართულ თარგმანში (მთარგმნელი ა. ლომთაძე) ეს სათაური ასე ჟღერს: „სიმდიდრის დაგროვებისათვის“[2].

აღსანიშნავია, რომ „ამირნასარიანის“ ის კარი, რომელიც ამჯერად ჩვენი დაკვირვების საგნად იქცა, პირდაპირ ვახტანგისეული დასათაურებით შემოსულა „დავითიანში“. „საქონლის შეკრებისათვის“, — ასე ჰქვია პოეტის ერთ-ერთ თხზულებას.

„ამირნასარიანის“ საანალიზო კარში ავტორი მსჯელობს საქონლის შეკრების არსზე. იგი ადამიანებს მოუწოდებს, რათა არ დახარბდნენ სიმდიდრეს, ვინაიდან „არგებს ყველას ზომიერი, საქმეს არას გააძნელებს“. უზომო გატაცება ქონებით ფუჭია: „არვის შერჩება სიმდიდრე, გარდივლის, არ დადგებისა“.

დ. გურამიშვილის თხზულებაში („საქონლის შეკრებისათვის“) კი მატერიალური სიმდიდრის არსი შეცვლილია სულიერი ქონების პრიმატით. პოეტის თვალსაზრისით, ადამიანის სულის სიმდიდრეზე მიგვანიშნებს ჭკუა, ცოდნა, „საქმის ხმარება“, ბედისადმი მიუნდობლობა, ნდომისადმი გულგრილი დამოკიდებულება:

„ჭკუაა პურია სახითა მჭამელთა შესარგებელი,
ცოდნა და საქმის ჴმარება — მარილი დასაწებელი“ (35).

საგულისხმოა, რომ დ. გურამიშვილის კონცეფცია ჭკუის, ბედისა და ნდომის შესახებ ასოციაციური ძიებით ვახტანგ მეექვსის „სიბრძნე მალალობელისკენ“ მიემართება.

არსებობს საფუძველი, ვამტკიცოთ, რომ ბედის არსის გაც-

---

[1] გ. ჯიბლაძე, კრიტიკული ეტიუდები, ტ. IV, თბ., 1963, გვ. 38.
[2] ყაბუს-ნამე, გვ. 76.

ნობიერებისას დ. გურამიშვილს ნემესიოს ემესელის გავლენის კვალი აჩნია. მაგრამ, ეფიქრობთ, პოეტი ამ მხრივ უფრო მეტ სიახლოვეს იჩენს „სიბრძნე მალაღობელთან“.

„სიბრძნე მალაღობელი“ გვასწავლის: ბედი არის მატყუარა, სიბილწეა მისადმი მინდობა, მისი იმედით დარჩენა. ბედს ბრძენნი სწუნობენ, „უმეცარება სჩანსთ წმახისა“:

„სოლენ ბრძენს ჰკითხეს, რა არი ბედი და ბედნიერობა?
— მკურნალს ჰგავს, მისთვის ბევრ კაცსა ატყუებს მის მიერობა“ (133).
„სიბილწე არის კაცისა ბედისა იმედობანი“ (138);
„ბედსა ვინ იტყვის, რომ იყოს მომცემი ერთი სახისა?
ჰკუა ანაზდად გარდასცვლის, რაც საქმე მოვა ახისა“;
„ბედი ცრუ, ცუდი სანდომი, ჰკუა მომცემი ვახისა“ (146).

დ. გურამიშვილი, ვახტანგ მეექვსის შეხედულების კვალდაკვალ, ერთმანეთს უპირისპირებს ბედსა და ჰკუას და უპირატესობას ანიჭებს ამ უკანასკნელს:

„ბედს რომ იტყვიან, არ ვიცი, რა უქო ბედს საქებელი,
ბედმან შეკრიბოს, ჰკვამ ფანტოს, მექნების რა სარგებელი?“
„ბედი არს ქცევა წუთისა, ვით დღისა ნაბი-ბინდობა“ (35).

„ბედთან“ ერთად აქ „ნდომის“ საკითხიც უნდა განვიხილოთ. ამ მომენტში დ. გურამიშვილის მასაზრდოებელი წყარო უცილობლად „სიბრძნე მალაღობელი“ არის, სადაც ვკითხულობთ:

„ნდომისა მიმდევნებელი სიგლახის მისაგონია“ (136).
„თქვა: გულისთქმა მოიკვეთე, ვისცა უნდა, ადვილია,
თუ მოიმშევ, ის გარდავა, მისი დაგრჩეს წადილია“ (128).
„გულია ყოვლის კაცისა მომდომი უცხოებისა,
ხან სიკეთისკენ მიმწევი, ხან ავი ენებებისა“ (130).

„დავითიანშიც“ ასევე არის ახსნილი „ნდომის“ არსი. თუმცა აქ იგი ნამდვილ პოეტურ ასპექტში არის წარმოსახული და, ამდენად, უფრო ძლიერია მისი ემოციური მუხტი:

„ნდომა ბნელს ნათლად აჩვენებს, დანაბრმობს ნათლად მხედველსა,
ნდომა მჭრდალს გაჰკდის მამაცად, შებედავს ძნელს საბედველსა;

---

1 ს. ცაიშვილის მართებული შენიშვნით, აქ რაღაც უნებლიე ლაფსუსი უნდა ვიგულოთ, „ნაობი“ უნდა იყოს სიტყვის „ნათობ“ დამახინჯების შედეგი (ს. ცაიშვილი, ლიტერატურული ეტიუდები, გვ. 244).

ნდომა სხვის სწავლას მიიკრავს, ეჯერეთ ვით ცერცვი კედელსა...
ნდომა მიიყვანს მიმყოლსა, შესარცხვენს, წარსაწყმენდელსა"[1] (36).

ამრიგად, დ. გურამიშვილის დიდაქტიკურ-პედაგოგიკური შეხედულებების ფორმირება ზემოთ გამოვლენილი წყაროების საფუძველზე მოხდა. ამ თვალსაზრისით იგი ძლიერ დავალებულია აღორძინების ხანის პოეზიისაგან. შეიძლება ითქვას, პოეტი ერთგვარად აჯამებს მანამდე შემუშავებულ კონცეფციებს, აძლევს მათ ახალ პოეტურ სიცოცხლესა და ელვარებას, შემოაქვს საკუთარი შეხედულებებიც და ასე იმკვიდრებს დიდი დიდაქტიკოს-განმანათლებლის სახელს.

§ 3. „ზურმუხტის ტახტზედ დაჯდა ზაფხული". დ. გურამიშვილს თავისი მრავალმხრივ საყურადღებო პოემის („მხიარული ზაფხული") სათაურქვეშ მიუწერია: „რუსულად ამ ხმის სიმღერას ეწოდების ვესელა ვესნა". ეს ნაწარმოები ასე იწყება: „ერთ ქალს რუსული ვესელა ვესნა ჩემთვის საჯმილად ჩამოეკვესნა".

ამჯერად ჩვენთვის საყურადღებო ისაა, რომ პოეტს ძეგლის შექმნისას უსარგებლია ეროვნული ლიტერატურული წყაროებითაც.

პოემის პირველი თავი მოგვითხრობს ქარების შეხლა-შემოხლას, ზამთრისა და გაზაფხულის შერკინებას, ამ ბრძოლაში გაზაფხულის გამარჯვებას. მომდევნო თავში კი პოეტი შეუდარებლად აღგვიწერს გაზაფხულის სურათებს. საქმე ისაა, რომ დ. გურამიშვილის მიერ დახატული გაზაფხულის სილამაზე და ბუნების განახლების სურათების ჩვეხებანი მას ანათესავებს თეიმურაზ პირველის პოეზიასთან. უფრო მეტიც, შეიძლება ითქვას, „მხიარული ზაფხულის" ავტორი გენეტიკურ კავშირშია პოეტის ისეთ თხზულებებთან, როგორიცაა: „შედარება გაზაფხულისა და შემოდგომისა" და „ვარდბულბულიანი".

დ. გურამიშვილი გამარჯვებული გაზაფხულის სახეს ასეთი ფერებით გვამცნობს:

---

[1] სხვათა შორის, „ქილილა და დამანაში" ასეთი თვალსაზრისი დასტურდება: „ვინც ნდომას დაემონება, მორჩენა დია ძნელია" (გვ. 500); „კაცთა თვისი ნდომა ჰირთა ჩააგდებს" (ქილილა და დამანა, სპარსულიდან თარგმნილი მეფე ვახტანგ მეექვსისა და სულხან-საბა ორბელიანის მიერ, ტექსტი დაადგინა, შესავალი, კომენტარები და ლექსიკონი დაურთო მ. თოდუამ, გვ. 645).

„ზამთარს წაუვლდა აწ ჭირნახული,
ზ უ რ მ უ ხ ტ ი ს ტახტზედ დაჯდა ზაფხული“ (184).
„ზაფხული გ ა ნ ა ხ ლ დ ა, საცმელი თან ახლდა ფერად-ფერადი“ (184).

როგორ იგრძნობა თეიმურაზ პირველის სტრიქონების რემინისცენციები დამოწმებულ საილუსტრაციო ნიმუშებში. „გაზაფხულშემოდგომიანში“ ვკითხულობთ: „ჩემს დროში მიწა-მდელონი ზ უ რ მ უ ხ ტ ა დ გარდიქცევიან“ (123). „რა გაყმაწვილდის ქვეყანა, ზ უ რ მ უ ხ ტ ა დ გახდის ველობა“ (64). ან კიდევ: „სრულ გ ა ნ ა ხ ლ დ ე ბ ი ს ქვეყანა, გაყმაწვილდების ძველები“ (131).

ბუნების ამწვანებასა და განახლებას მოჰყვა ფრინველთა განწყობილების ამაღლება: „ამბობს ტორუა, გალობს ბულბული, ტკბილად მოსძახის ოფოფს გუგული, შაშვი ამბობს ზილსა, მსმენი იკრთობს ძილსა, დვრინავს ქედანი“ (185). ასე გამოხატავს დ. გურამიშვილი ფრინველთა აღტაცებას და თითქოსდა ისიც მათ ბანს „შეაწყობს“. მაგრამ ჩვენ უფრო საინტერესოდ გვეჩვენება პოეტის მიერ „ბანის შეწყობა“ თეიმურაზ პირველის შემდეგი სტრიქონებისადმი: „აჭიკჭიკდების ფრინველნი, ყველა იქნების ხმოსანი, იგ ალხინებენ მსმენელთა, ვითა მუტრიბნი, მგოსანი“ (123).

თეიმურაზისა და დ. გურამიშვილის თხზულებათა შედარებითი ანალიზისას ყურადსაღები ისაა, რომ, მათი წარმოსახვით, ბუნება და ადამიანი მოწყვეტილნი კი არ არიან ერთიმეორეს, არამედ ავსებენ და ამდიდრებენ, ალამაზებენ კიდეც ერთმანეთს. ეს ჯერ კიდევ ქართველმა ჰაგიოგრაფებმაც იგრძნეს თავის დროზე და გვიჩვენეს, რომ ბუნება იმდენად არის ლამაზი და მშვენიერი, რამდენადაც ადამიანის სამსახურშია ჩამდგარი. ამ თვალსაზრისით მრავალ მნიშვნელოვან ცნობას შეიცავს „სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრება“, „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება“ და სხვ.

„მხიარულ ზაფხულსა“ და „გაზაფხულშემოდგომიანში“ თვალნათლივ არის ნაჩვენები ბუნების გამოღვიძება, ასევე ადამიანის ფიზიკური და სულიერი ძალების გამოცოცხლება. ადამიანებმა მიაშურეს ბუნების წიაღს და მისით ტკბებიან.
თეიმურაზ პირველი:

„თვით მას ჟამსა ყოელი სული მიისწრაფის ბაღჩა-ბაღად...
იქ ლხინობენ მათ გუნებად, გაღებენ თავსა აღად“ (123).

დ. გურამიშვილი:

„მზგავსად მზგავსადმან იპოვა ტოლი...
მხიარულს ზაფხულს მოყავს ყვავილი...
აქ მწყემსნი ხარობენ, ვინ ვისა ყვარობენ, პირობას სდებენ“ (185).

§ 4. „ქალს ნუ უარყოფ თვალად ნასობით“. დ. გურამიშვილმა „მხიარული ზაფხულის“ ერთ-ერთ თავში („მამისაგან რჩევა და ჩვენება“...) წარმოადგინა თავისი დაკვირვება-მითითებანი იმის შესახებ, თუ კაცმა რა თვისებებით შემკული ცოლი უნდა შეირთოს. ეს მით უფრო ინტერესის აღმძვრელია, რომ ამჯერადაც პოეტი გარკვეულ ლიტერატურულ ტრადიციებს ემყარება.

კ. კეკელიძეს შენიშნული აქვს დ. გურამიშვილის მიერ ლამაზი, მაგრამ ანჩხლი, ბოროტი და ქმრის მოღალატე ცოლის სურათის დასახატავად საღებავების სესხება „ისო ზირაქის წიგნიდან“[1]. გ. ნატროშვილის დაკვირვებით, ამ მიმართულებით დ. გურამიშვილისათვის საბას ლექსებსაც გაუკვლევია გზა[2]. ასე, მაგალითად, საბა ანჩხლი ქალის შესახებ წერდა: „ქმარს ზედა სხენან დეზითა სჩხვლენან, ხელტართა ართვენ და ჩქარად ვლენან“. „მხიარულ ზაფხულში“ კი მამა ასე არიგებს შვილს: „ანჩხლი და ურცხვი, თუ არის მრუში, ზედ შემოგჯდების, თუ ხელი უშვი, მოგიდებს მიზეზებს, შემოგკრავს მით დეზებს, დაგიჩხვლეტს გვერდებს“. ამას შეიძლება სხვა პარალელიც მოეძებნოს „ქილილა და დამანას“ სამყაროდან: „ურცხვია დიდად, ქმარს გაჰხდის ფლიდად, ზედ სლვას დაიწყებს, გაიდებს ხიდად“ (704).

ჩვენი საკითხისათვის უთუოდ საყურადღებოა „ქილილა და დამანას“ ერთი არაკი („ერთგული კვერნა“), რომელსაც ბარამანი წარმოთქვამს. მასში ვეცნობით შეგონებას იმის შესახებ, თუ კაცმა როგორი ცოლი უნდა შეირთოს. წავიკითხოთ ნაწყვეტი: „მაგრამ ამას ეცადე, პატიოსანი მეუღლე ხელთ იგდო და უპატიურის დიაცის ალერსს მოერიდეო!.. დედაკაცი წმინდა, მლოცავი, ქმრის მოყვარე, შვილთა მშობელი და ერთპირი“ (702): „მწყაზარი ქალი თუცა ავსაქციელია, სულის ჭირია და ორისავე სოფლის დამკარგავი. კეთილ მოქმედი დედაკაცი, რაგინდ ლამაზი არ იყოს, შესატკბობი და შესაყვარებელია და სახლოსნობის მომმართავიაო“ (704). დ. გურამიშვილი ამ რჩევა-დარიგების გამზიარებლად გვევლინება: „ქალს ნუ უვარყოფ თვალად ნასობით, თუ გწადს სიცო-

---

[1] კ. კ ე კ ე ლ ი ძ ე, ეტიუდები, XIII, გვ. 128.

[2] გ. ნ ა ტ რ ო შ ვ ი ლ ი, ვიდა დავღამდი, ისე გავთენდი, გვ. 103.

ცხლე წელთა ასობით"[1]. „ამგვარი ცოლი არ გიორგულებს, გაუფრთხილდების შენს ბაღში რგულებს" (236).

წყაროების ძიებისას უთუოდ გასათვალისწინებელია „ყაბუსნამეს" ერთი კარი — „ცოლის შერთვისათვის", სადაც ვკითხულობთ: „ქალი საქმეში ნახე და მისი ლამაზი სახის მონა ნუ გახდები, ლამაზი ქალი მხოლოდ საყვარლად გამოდგება" (95). ახლა კი ვახტანგ მეექვსის „სიბრძნე მალაღობელს" მივადევნოთ თვალი: „მშვიდი, წყნარი და მორცხვედი ქალი თავისა მცველია, სახლისა მაშენებელი გვირგვინი უეჭველია. შვილთა მომლელი, ქმრისათვის შემწე და მინაშველია. კაცს მოშლის, გულსა მოუკლავს ენა გრძელი და მწველია" (97). როგორც ირკვევა, დ. გურამიშვილის მხრივ ამ წყაროებთან სიახლოვე ეჭვს არ იწვევს. იგი მათ სავსებით შეგნებულად ითვალისწინებს.

გ. მიქაძეს შენიშნული აქვს დ. გურამიშვილის პოეზიაზე მ. ბარათაშვილის გავლენა. კვრძოდ, „ლექსის სწავლის წიგნიდან" პოეტი სესხულობს ტერმინებს ტ ა ნ ი და ხ მ ა. მკვლევრის აზრით, ლექსის სტრუქტურის აღსანიშნავად მ. ბარათაშვილი ხმარობს სიტყვას — „ტანი". ეს ცნება იდენტური მნიშვნელობით უხმარია დ. გურამიშვილს: „ტანსა რაც გინდა უყავი, თავს ნუ შემირყეო"[2].

უნდა აღინიშნოს, რომ ლექსის სტრუქტურის აღსანიშნავად ცნება „ტანი" არჩილსაც უნდა ჰქონდეს გამოყენებული. ამ თვალსაზრისით მივმართოთ პოემას „გაბაასება თეიმურაზისა და რუსთველისა", სადაც ვკითხულობთ: „ჩემს ლექსს თავი გასწყობია, ბოლოს თარგმანს ტ ა ნ ი აძლევს" (202). ასე რომ, ჩნდება საშუალება „ტანის" ტერმინის სესხებისას დ. გურამიშვილის წყაროდ არჩილის პოეზიაც მივიჩნიოთ. არც ისაა გამორიცხული, რომ მ. ბარათაშვილს ეს ტერმინი არჩილიდან აეღოს.

„დავითიანში" გამოხატულება პოვა აღორძინების ხანის „მაჯამური" ლექსის გავლენამაც. მრავალთაგან მხოლოდ ერთ ნიმუშს მოვიტანთ.

---

1 ვაჟა-ფშაველაც ისწავლებოდა: „ქალი გონჯი სჯობს ლამაზსა, ჰირიან საძრახიანსა" (იხ. თხზულებანი, ტ. V, თბ., 1961, გვ. 93).

2 გ. მ ი ქ ა ძ ე, მამუკა ბარათაშვილი, თბ., 1958, გვ. 137.

არჩილი:

„გაიგონა დედაჩემმა, ბრძანა: „ესე ვით დავითმე,
ვინცა მკადრა უკადრისი, დავიეწყო ან დავით მე?
ვინ ჩიქილა შემირცხვინოს, ან სუმბული რომ დავითმე“ (230).

დ. გურამიშვილი:

„რაც თქვენგნით თქმული ან მე დავითმე,
გურამისშვილი ვიყავ დავით მე“ (278).

ცნობილია, რომ მ. ბროსეს ინტერესს იქცევდა დ. გურამიშვილის „ზმიანი შაირი“ და „გამოცანა ზმიანი“, ამიტომ თავის შრომაში ნიმუშები მოჰქონდა ქართულად და უმატებდა ფრანგულ თარგმანს პროზად[1]. ვფიქრობთ, ამ მხრივაც პოეტის შთაგონების წყარო თეიმურაზ მეორის „ზმიანი შაირი“ უნდა იყოს.
თეიმურაზ მეორე:

„მესა/მე ფე/როვანებას/ მე ფე/ხის წადგმით ვპოვებდი,
ქალთა საა/მე ფე/რია წასმულსა დაუყოვნებდი“[2].

დ. გურამიშვილი:

„ეგ მეც არ /მეფე/რებოდა, რაც მაგას დაუწამია“ (151).

დაბოლოს: რამდენიმე ნიმუშს მოვიტანთ „დავითიანში“ აღორძინების პერიოდის ქართული მწერლობის რემინისცენციიდან.
იოსებ სააკაძე: „ნუ უპირებ ცრემლთა ჩემთა ზღვათა შიგან სადმე შერთვას“ (56).
დ. გურამიშვილი: „მით ავსტირდი, ცრემლი ვღვარე ზღვათა შესართავი“ (144).
არჩილი: „არ დაუჯერე, ავად ვქენ, მიჯობდა გაბრუნებანი“ (343).
დ. გურამიშვილი: „არ დამიჯერა, ავად ქნა აქ დგომა მან მეტადრეო“ (103).
არჩილი: „იცის, საუნჯეს უხმარსა სჯობს გაცემული ყოველი“ (420).
დ. გურამიშვილი: „თქმულა, საუნჯე უხმარი არა-რად გამოსაყენად“ (37).

---

1 რ. დ ო დ ა შ ვ ი ლ ი, მარი ბროსე — ქართული მწერლობის მკვლევარი, თბ., 1962, გვ. 97.

2 ქართული პოეზია, ტ. V, შეადგინა ლ. მ ე ნ ა ბ დ ე მ, თბ., 1976, გვ. 56. ქვემოთ აქედან მოგვაქვს სათანადო ნიმუშები იოსებ სააკაძისა და მ. ბარათაშვილის შემოქმედებიდან, გვერდებს ტექსტშივე ეუთითებთ ფრჩხილებში.

„ქილილა და დამანა“: „ავსა ნუ იქ და ავისა ნუროდეს შეგეშინდების“ (830).

დ. გურამიშვილი: „ავს ნუ იქ და ავისაგან, თქმულა, ნუღარა გაქვს შიში“.

„ქილილა და დამანა: „მოგცემს და მალე წაგართმევს, სიცრუვე მიუწვდომელი!“ (951).

დ. გურამიშვილი: „დღეს მომცემს, ხვალ კი წამართმევს, ამად არა მაქვს მინდობა“ (35).

ვახტანგ მეექვსე: „ვაი რა მწარედ იწოდა ნაწლევნი მარიამისა“ (18).

დ. გურამიშვილი: „დაეწო გული და ღვიძლი, ნაწლევნი გათანგულობით“ (41).

„ჩემნი იწვიან ნაწლევნი, ეხედავ შენს ჯვარზედ ენებასა“ (42).

ვახტანგ მეექვსე: „შეიკრებს ძალსა (მდინარე — ტ. მ.) ან განხეთქს (შელმართს — ტ. მ.) ან თავსა გარდვარდებისა“ (42).

დ. გურამიშვილი: „მჯნემან, ვით ჩქარმან წყარომან განხეთქოს მთა და გორია“ (79).

ამრიგად, დ. გურამიშვილის დაინტერესება აღორძინების ხანის ქართული პოეზიით მასშტაბურ ხასიათს ატარებს. მისადმი დიდმა სიმპათიამ განაპირობა „დავითიანის“ გამსჭვალვა ზემოთ დადასტურებული წყაროებით. იგი თანაბრად ეხება იდეურ-მსოფლმხედველობრივ და მხატვრულ-გამომსახველობით ასპექტებს, სოფლის მდურვის კილოს, დიდაქტიკურ-პედაგოგიკურ იდეებს, ლექსის ზომას თუ მეტრიკას, „მაჯამურ“ ლექსს, ტერმინების სესხებას, „ზმათა“ თქმას, ბუნების სურათების აღწერას და ა. შ.

თავი VI

„დავითიანის“ ფოლკლორული პროტოტიპები

§ 1. ტრადიციის კვალდაკვალ. დავით გურამიშვილის პოეზიის ძალისხმევა და წარმატება, ვფიქრობთ, უპირველესად ხალხურ მოტივებთან ნათესაური კავშირით თუ ფოლკლორული ძირების გრძნობითაა განპირობებული.

ქართული მწერლობა მუდამ იყო შთაგონებული ხალხური სიტყვიერებით. ეს საკითხი საკმაოდ ფართოდ არის შესწავლილი სამეცნიერო ლიტერატურაში (ა. ბარამიძე, რ. ბარამიძე, ჯ. ბარდაველიძე, ე. ვირსალაძე, კ. კეკელიძე, ვ. კოტეტიშვილი, ი. მეგრელიძე, რ. ნაკაშიძე, თ. ოჭროშიძე, ქ. სიხარულიძე, ა. ღლონტი, მ. ჩიქოვანი, ს. ცაიშვილი, ა. ცანავა, დ. წოწკოლაური და სხვ.).

ინტერესის აღმძვრელია საკითხი, რა სიძლიერით არის შეჭრილი ფოლკლორული ნაკადი ძველ ქართულ მწერლობაში და ამ მამართულებით დ. გურამიშვილი რა ტრადიციის მომსწრე გახდა. პირდაპირ უნდა ითქვას, რომ ამ პრობლემის მონოგრაფიულად შესწავლა მომავლის საქმეა.

საყურადღებო ფაქტია, რომ ხალხურ სიტყვიერებას გავლენა მოუხდენია მეტად რეგლამენტირებულ, ჟანრობრივად მკაცრად შეზღუდულ სალიტერატურო მწერლობის ისეთ დარგზეც, როგორიცაა ჰაგიოგრაფია[1]. ხალხური მოტივების კვალი აღბეჭდილია ქართულ ჰიმნოგრაფიაში, სახოტბო პოეზიაში, „ამირანდარეჯანიანში“, „კეთხისტყაოსანში“, თეიმურაზ პირველის, არჩილის, სულხან-საბა ორბელიანის, მ. ბარათაშვილის შემოქმედებაში, „რუსუ-

---

1 რ. ბარამიძე, ნარკვევები მხატვრული პროზის ისტორიიდან, თბ., 1966, გვ. 205—233; მ. ჩიქოვანი, „ბალავარიანი“ და ქართული ფოლკლორული ტრადიცია, „მნათობი“, 1957, № 7, გვ. 176—180; ა. ღლონტი, ქართული ხალხური ნოველა, თბ., 1966, გვ. 189—260.

დანიანში“ და ა. შ. დ. გურამიშვილმა ეს ტრადიცია არა მხოლოდ შეისისხლხორცა, არამედ მას ახლებური, თავისებური სახე და მიმართულება მისცა. აქვე არ უნდა დაგვავიწყდეს, რომ დ. გურამიშვილის დაინტერესება ფოლკლორით „გამოვლენაა მხატვრული ლიტერატურის დემოკრატიზაციის იმ დიდი პროცესისა, რომელსაც ფართოდ მიმართა XVIII ს. მოწინავე რუსულმა და ევროპულმა მწერლობამ“[1].

ხალხურ შემოქმედებასთან დ. გურამიშვილის მიმართებისა და დამოკიდებულების საკითხი სათანადო გამოძახილს პოულობს სპეციალურ ლიტერატურაში (ა. ბარამიძე, კ. კეკელიძე, დ. კოსარიკი, დ. ლაშქარაძე, გ. ლეონიძე, ე. მაღრაძე, რ. ნაკაშიძე, გ. ნატროშვილი, ა. სპარსიაშვილი, მ. ჩიქოვანი, ს. ჩიქოვანი, ს. ცაიშვილი, შ. ძიძიგური და სხვ.).

ამჯერად ჩვენი ინტერესის საგანია „დავითიანში“ ხალხური მოტივებისა და შემოქმედების გამოყენების რამდენიმე ასპექტის ჩვენება. ვფიქრობთ, გამოვლენილი პარალელები, ანალოგიები კიდევ ერთხელ დაასაბუთებს პოეტის გენეტიკურ კავშირს ქართულ ხალხურ საუნჯესთან.

აქვე საფუძველს მოკლებული არ არის ტ. ტაბიძის მართებული შენიშვნის გაზიარება, რომ ხალხურობა, ზეპირსიტყვიერებასთან კავშირი მხოლოდ რემინისცენციების დადგენას ან პარალელების დაძებნას როდი გულისხმობს. ჭეშმარიტი ხალხურობა მწერლისა ეს არის ხალხური ენის გამოყენება, მისეული მეტყველების მომარჯვება, ცალკეული პასაჟებისა და სურათების ხალხური მიდგომით დამუშავება[2].

§ 2. „სანაცლოდ სათქმელი“. დ. გურამიშვილი თავისი პოეზიის ხალხურ საფუძველს, თავისი პოეტური სულის ფოლკლორთან შეხმიანების ფაქტს „დავითიანში“ თვითონვე გვიდასტურებს. ამით იგი მკითხველს მიანიშნებს, თუ რამდენად აქვს გათავისებული, შემოქმედებითად ათვისებული, გადამუშავებული და ახალ პოეტურ ხარისხში აყვანილი ქართულ-რუსულ-უკრაინული ხალ-

---

[1] დ. ლაშქარაძე, ევროპეიზმის პრობლემა ქართულ ლიტერატურაში, გვ. 85.

[2] ტ. ტაბიძე, თხზულებანი, ტ. II, თბ., 1966, გვ. 87. შდრ. ფ. ზანდუკელი, ფოლკლორული ნაკადი ტ. ტაბიძის პოეზიაში, ალმანახი „კრიტიკა“, 1984, № 2, გვ. 22.

ხური შემოქმედების ნიმუშები. ამ შემთხვევაში დ. გურამიშვილი მტკიცედ იცავს XVIII საუკუნის რუსულ ლიტერატურაში დამკვიდრებულ ტრადიციას ხალხურ სიმღერათა მოტივების გამოყენებისა და მათზე მითითების შესახებ[1].

1. ხარებობის დღის შესხმა: „ახა წმინდა კოპალეს“ სანაცლოდ სამღერალი“ (117).
2. სიმღერა ქალ-კახეთის[2] ჯვარობის სანაცლოდ სათქმელი (125).
3. სიტყვა ესე ღვთისა სიტყვისა-სიტყვად შეწყობილი და სწავლა საყვარლისა, ღვთისა და კაცისა ძისა, ყრმათათვის სამღერად — „ეეო, მეო, ქალო ქალთა-მზეო“-ს სანაცლოდ სათქმელი (126-129).
4. სიმღერა ფერკისული „აგერ მიღმარ ახოს“ სანაცლოდ სათქმელი (130).
5. დინარი „პატარა ქალო თინაო“-ს სანაცლოდ სამღერალი (150).
6. სიმღერა დავით გურამიშვილისა, ტყვეობიდამ გამოსვლის დროს დავითის შესხმა, რომელიც „ჩემო ყურშაოს“ სანაცლოდაა თქმული (111).
7. „არანანინას, თარანანინას“ ესე სჯობია, ღვთის სამკობია: ალილუია, ალილუია! (135).
8. დ. გურამიშვილის თხზულებაში — „ქართველთ უფალთა მეგვარტომობის იგავი“ ერთგან ვკითხულობთ: „საღმრთოს რომ ვერას გალობდეს,` იმღერდეს „ჯართა ლალასა“ (30).

სამეცნიერო ლიტერატურაში მიღებული შეხედულებით, დ. გურამიშვილის მიერ „სანაცვლოს შექმნის“ არსი შემდეგი გაგების მომცველია: პოეტი მიმართავს ხალხურ ლექს-სიმღერას, ხალხის მიერ შემუშავებულ ხმას, სიტყვას, განწყობილებას, სრულიად

---

[1] ამ ტრადიციაზე მიუთითა ტ. ლიფანოვამ თავის წიგნში — Русская музыкальная культура XVIII века, Музгиз, Москва, 1953, с. 344. შდრ. დ. კოსარიკი, დავით გურამიშვილი უკრაინაში, თბ., 1957, გვ. 54; დ. ლაშქარაძე, ევროპეიზმის პრობლემა ქართულ ლიტერატურაში, გვ. 84—85. აღსანიშნავია, რომ დ. გურამიშვილის კვალობაზე ამ ტრადიციის გამგრძელებლად გვევლინება ვაჟა-ფშაველაც, ნიმუშისათვის მხოლოდ ერთ მაგალითს მოვიტანთ. პოეტის ცნობილი თხზულების („კაი ყმა“) სათაურქვეშ მითითებულია — „ხევსურულ ჰანგზე“ (ვაჟა-ფშაველა, თხზულებანი, ტ. I, თბ., 1979, გვ. 343).

[2] როგორც სამართლიანადაა შენიშნული, აქ მექანიკურ შეცდომასთან გვაქვს საქმე. უნდა იკითხებოდეს „ქართლ-კახეთის“.

გარდაქმნის, გადაახალისებს და უცვლის მას შინაარსს, ახალ ლექსში წარმართულ შინაარსს ქრისტიანული აპოლოგია ჰფარავს[1].

როგორც დაკვირვება გვიჩვენებს, დ. გურამიშვილის ზემოთ დასახელებულ ყველა თხზულებაში[2], რომელთა სათაურქვეშ მითითებულია „სანაცლოდ სათქმელზე“, წარმართული შინაარსი შეცვლილია რელიგიურ-ქრისტიანული მოტივებით. „დავითიანის“ დაკვირვებული მკითხველისათვის ეს მომენტი მოულოდნელ მოვლენად არ ისახება, რადგან სავსებით ნათელი და გასაგებია ავტორის მიზანდასახულობის არსი.

ერთ გარემოებას უნდა გაეწიოს ანგარიში. მ. ჩიქოვანი შენიშნავს: „სანაცვლოს შექმნა რთული და ღრმა მოვლენაა. ამ დროს არა მარტო ხმა და მეტრია შეთვისებული, არამედ ზოგჯერ სიტყვიერი მასალა და გამომხატველობითი საშუალებებიც“[3]. ვფიქრობთ, მკვლევრის ამ მოსაზრებას უნდა დაეამატოს შემდეგი:

დ. გურამიშვილის მიერ მითითებული ხალხური წყაროების ნიმუშები (გარდა „პატარა ქალო თინაოსი“) ჩვენთვის უცნობია. ამიტომ, ბუნებრივია, გაჩნირდება კატეგორიული მტკიცება იმისა, რომ „სანაცლოდ სათქმელისათვის“ პოეტი ხალხური სიტყვიერებიდან ითვისებდა ხმას, მეტრს, სიტყვიერ მასალას, გამომხატველობით საშუალებებს.

მაგალითისათვის მივმართოთ ლექსს „ხარებობის დღის შესხმა: „ახა წმინდა კოპალეს“ სანაცლოდ სათქმელი“. ის ხალხური ლექსი („ახა წმინდა კოპალე“), რომლის გავლენითა თუ წაბაძვით უნდა შეექმნა დ. გურამიშვილს თავისი თხზულება, ჩვენამდის მოუღწეველია. როგორც მართებულად ამბობს გ. ნატროშვილი, დ. გურამიშვილმა შემოგვინახა მისი ან მხოლოდ სათაური, ან პირველი სტრიქონი[4].

ხალხური ლექსი კოპალაზე, რომლისთვისაც მიუმართავს პო-

---

1 მ. ჩიქოვანი, დავით გურამიშვილი და ხალხური პოეზია, გვ. 4—6.

2 აქ მხედველობაში არა გვაქვს მიღებული დ. გურამიშვილის თხზულებები: 1. „სიმღერა დავით გურამისშვილისა, ტყვეობიდამ გამოსვლის დროს დავითის შესხმა“, რომელიც „ჩემო ყურშაოს“ სანაცლოდაა თქმული („ჩემო ყურშაოს“ სანაცლოდ ჩახრუხაული ეს ჴმითა“), 2. „ქართველთ უფალთა მეგვარტომობის იგავი“, სადაც ვკითხულობთ: „საღმრთოს რომ ეერას გალობდეს, იმღერდეს „ჴართა ლალასა“.

3 მ. ჩიქოვანი, დავით გურამიშვილი და ხალხური პოეზია, გვ. 5.

4 გ. ნატროშვილი, ვითა დაეღამდი, ისე გათენდი, გვ. 73.

ეტს, იგრძნობა, 7-მარცვლიან ტაეპთა შემცველი უნდა ყოფილიყო, ხოლო დ. გურამიშვილის საანალიზო ნაწარმოების ტაეპი 14-მარცვლიანია.

როგორც სამართლიანად შენიშნა ს. ცაიშვილმა, 14-მარცვლიანი საზომით შესრულებული ლექსი იშვიათი მოვლენაა ქართულ ხალხურ პოეზიაში[1]. თუმცა ადვილი შესაძლებელია თვით ხალხური თხზულებისთვისაც მიგვეცა 14-მარცვლიანი საზომით შესრულებული ლექსის I ახე. ეს მოხერხდებოდა ხალხური ლექსის შვიდ-შვიდ მარცვლიანი ორი სტრიქონის გაერთტაეპიანებით, სადაც არც ხმა, არც განწყობილება და რიტმი შეიცვლებოდა.

ავიღოთ დ. გურამიშვილის ლექსი „დინარი „პატარა ქალო თინაოს“ სანაცლოდ სამღერალი“. ხალხური ლექსის ის ვარიანტი, რომელიც პოეტს უშუალოდ გამოუყენებია, ჩვენთვის უცნობია. მ. ბარათაშვილის წიგნში „სწავლა ლექსის თქმისა“ შემონახულია მისი მხოლოდ პირველი ტაეპი: „პატარა ქალო თინაო, რას გარდამიდეგ წინაო“[2].

ეს არის „მდენარის“ ფორმის ლექსი. იგი ძველი ქართული სალექსო ფორმაა, რომელიც შვიდ ტაეპს ითვლის. ყველა ტაეპს ერთრითმიანობა კრავს. მეშვიდე ტაეპში კი ლექსის ავტორი თავის სახელს ურთავს. ამ პრინციპს მისდევს და იცავს დ. გურამიშვილიც, ოღონდ პოეტი „მდენარ“ ცნებას „დინარით“ ცვლის.

როგორც ვხედავთ, მ ბარათაშვილის „ჭაშნიკში“ შესული ხალხური ლექსის ტაეპი 16-მარცვლიანი საზომითაა შესრულებული. ანალოგიური ვითარება დასტურდება მ. ბარათაშვილისა[3] და დ. გურამიშვილის „მდენარ-დინარში“.

ზემოთ დასახელებული ხალხური ლექსის ჩვენამდის მოღწეული სხვა ვარიანტებიც ყურადსაღებია:

„მოხევის ქალო თინაო:
რამ დაგაბერა შინაო;

---

1 ს. ცაიშვილი, დავით გურამიშვილი, თბ., 1980, გვ. 73.

2 მამუკა ბარათაშვილი, სწავლა ლექსის თქმისა, რედაქცია და გამოკვლევა ა. ხინთიბიძისა, თბ., 1981, გვ. 16.

3 აღსანიშნავია, რომ მ. ბარათაშვილს ამ ხალხური ლექსის მიბაძვით შეუქმნია საკუთარი ლექსი „მდენარი მამუკასი“:

„შენ საყვარელო ვინაო, მიწყივ მიდგეხარ წინაო,
გონებით შემკრა სურვილმა, აროდეს მომელხინაო“ (16).

შენი ტოლები გათხოვდნენ,
შენ რაღას უცდი შინაო“.

ახლა დ. გურამიშვილის თხზულების — „დინარი“ პირველი სტროფი წავიკითხოთ: „ვაქოთ, ვადიდოთ ვინაო? — ღმერთი მაღალთა შინაო, ვინცა შეამკო ქვეყანა, ღამე დღედ განაბრწყინაო“ (150).

შედარებითი ანალიზის საფუძველზე ადვილი შესამჩნევი ხდება, რომ პოეტს ხალხურიდან შეთვისებული აქვს მხოლოდ რიტმი, მეტრი და რითმა. რაც შეეხება სიტყვიერ მასალას, გამომსახველობით საშუალებებს, დ. გურამიშვილი არ განიცდის ხალხური ლექსის გავლენას. ამასთანავე მისი თხზულება შინაარსის თვალსაზრისით რელიგიურ-ქრისტიანული მოტივითაა დამუხტული.

დასკვნის მაგიერ შეიძლება შევნიშნოთ, რომ დ. გურამიშვილი „სანაცლოდ“ შექმნილ ლექსში ხალხურიდან ძირითადად უნდა ითვისებდეს მეტრსა და რითმას, მის შინაარსს კი ცვლის მთლიანად თავისი რელიგიურ-ქრისტიანული სულისკვეთებისა და განწყობილების გამოსახატავად. აკი თვითონაც მიგვანიშნებს ამაზე:

„არანანინას, თარანანინას“
ესე სჯობია, ღვთის სამკობია:
ალილუია, ალილუია!“

აქ აშკარადაა მინიშნებული, რომ დ. გურამიშვილს სურს ხალხური ლექსის „თარანანინულ“ შინაარსში დამკვიდრდეს საღვთო სიმღერა, რაც მისი მსოფლმხედველობრივი პოზიციის გამოძახილი იყო.

§ 3. „რომელ არს ამისი ჯმა“. როგორც ცნობილია, რუსულ-უკრაინულმა ხალხურ-მხატვრულმა სიტყვიერებამ სათანადო არეკლვა პოვა „დავითიანში“. ამაზე მეტყველებს თვით დ. გურამიშვილის შენიშვნებიც — მისივე 11 თხზულების სათაურქვეშ მოცემული. აი ისინიც:

1. მეორე დავითის შესხმა რუსულის სიმღერის ჯმა: ნე დამ პოკოიუ, პოიდუ სტაბოიუ (133).

2. რუსულის სიმღერის ჯმა: ჩთო ზა პრიჩინა, ვსეღდა კრუჩინა (134—135).

3. არია რომელ არს გოდება, რუსულად: ახ კაკ სკუშნო (139—-141).

4. სიმღერა რომელ არს ამისის ჴმის სიმღერა რუსულად: ნეთუ ზლოსთი ნადომნოიუ, უმენშით მნე პეჩალ მოიუ (142—143).

5. სიმღერა დავითისა: ზუბოვკა რომელ არს რუსულად ამისი ჴმა: კაზაკ დუშა პრავდივაია (144—145).

6. სიმღერა ამისი ჴმა რომელ არს რუსულად: ჩუვსთვუიუ სკორბი ლუტი ვსიაკაო მინუტი (146—147).

7. რეული ეს რუსულად: პოლნო, პოლნო, ნე პრელშჩაისა (148).

8. სიმღერა რომელ არს რუსულად ამისი ჴმა: ულეტელა ზაზულინკო ჩერეს დუბინუ (154).

9. სიმღერა რომელ არს ამისი ჴმა რუსულად: ახ სკოლიკო ცველა ვლეტახ მოლოდიხ (155—156).

10. მზეთამზის ვედრება დავითისაგან, მზის თხოვნა დასათბობლად ტირილითა და თუ სიმღერის ჴმითა (ამის ჴმას ეწოდების რუსულად „მასონ“, გვ. 76).

11. წიგნი ესე მხიარული ზაფხული რუსულად ამის ჴმის სიმღერას ეწოდების „ვესელა ვესნა“ (179).

დ. გურამიშვილისავე ცნობით, მას ერთი თხზულება „პოლშის სიმღერის ჴმაზე“ შეუქმნია: „მესამე დავითის შესხმა პოლშის სიმღერის ჴმა“ (136). დ. გურამიშვილს უსარგებლია აგრეთვე სომხური ხმებითაც. „აღდგომის დღის“ გამო პოეტს თავისი წიგნის ზანდუკში შენიშნული აქვს: „სომხურის გალობის ხმა“.

დ. გურამიშვილის მიერ შეთხზულ ზემოთ ჩამოთვლილ თითქმის ყველა პოეტურ ნიმუშს წითელ ზოლად გასდევს მამა-ღმერთის, ძე-ღმერთის ქება, მისადმი ვედრება, მარიამ ღვთისმშობლის გლოვა-ტირილი ძის ჯვარცმის გამო, ცოდვის მონანიება, სულის პრიმატი ხორცზე, წუთისოფლის წარმავლობის განცდა და ა. შ.

დ. გურამიშვილის „ჴმის“[1] სხვადასხვანაირი გაგება არსებობს სპეციალურ ლიტერატურაში. ს. გორგაძე მას მეტრიულ პროტოტიპად სახავდა[2]. ა. ბარამიძეს „ჴმა“ ჰანგის გამომხატველად მიაჩნია[3]. მ. ჩიქოვანის შეხედულებით, იგი პოეტისათვის მუსიკალუ-

[1] „რუსულ ხმებში“ პოეტი გულისხმობს როგორც საკუთრივ რუსულს, ისე უკრაინულ სიმღერებს (მ. ჩიქოვანი, დ. გურამიშვილი და ხალხური პოეზია, გვ. 18; ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. II, თბ., 1966, გვ. 580).

[2] ს. გორგაძე, ქართული ლექსი, თბ., 1930, გვ. 49.

[3] დავით გურამიშვილი, თხზულებანი, თბ., 1948, წინასიტყვაობა ა. ბარამიძისა, გვ. XXIII.

რი ხმაა, მელოდიაა, რომლის მიხედვითაც სამღერალ ლექსს საკუთარი მეტრი აქვს[1].

ცნობილია, რომ რუსულ ხმებს ქართულ მწერლობაში პირველმა მიმართა მ. ბარათაშვილმა („რუსული ჯმები", „ჩერნიჩკოს ჯმა", „პოლკის ჯმა" და ა. შ.).

შენიშნულია აგრეთვე ისიც, რომ მ. ბარათაშვილის გაგებით „ჯმა" იგივე მეტრია, საზომი[2].

მ. ჩიქოვანის თანახმად, ქართულ მწერლობაში „ჯმა" მ. ბარათაშვილის მიერ შეტანილი სახელწოდებაა[3]. ამასთან დაკავშირებით უნდა ითქვას, რომ ეს ტერმინი ფართოდ გვხვდება ჰიმნოგრაფიაში: „ძლისპირნი და ღმრთისმშობლისანი ყოველთა ჯმათა ზედა მიწყებით თითოჲ თავად-თავადნი"[4]. ე. მეტრეველს შესწავლილი აქვს „ჯმეანი გალობა" უძველეს ქართულ ლიტურგიკულ ძეგლებში[5].

„ჯმეანი გალობა" გვხვდება ხელნაწერი კრებულის Sin. 34-ის „საგალობელნი იადგარნის" ანდერძში. ე. მეტრეველის შენიშვნით, აქ „ჯმეანი გალობა" უნდა იხმარებოდეს რვახმიანი (რვა ხმაზე გაწყობილი) გალობის მნიშვნელობით. ჯმა არის დიატონური გამა, სადაც გარკვეული წესით მონაცვლეობენ ტონები და ნახევარტონები. მართლმადიდებელი ეკლესია გალობისათვის სარგებლობს რვახმიანი სისტემით[6].

„გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაში" ვკითხულობთ: გრიგოლმა „მსწრაფლ ხოლო დაისწავლა დავითი და ჯმითა სასწავლელი სწავლაჲ საეკლესიოჲ, სამოძღუროჲ ქართულსა ენასა შინა ყოველი დაისწავლა"[7].

პ. ინგოროყვას მტკიცებით, გიორგი მერჩულეს შემოუღია ერთი უაღრესად საინტერესო სალექსო საზომი რთული რიტმული აღნაგობისა. რომელიც ემყარება არა სტროფულ-ტაეპობრივ რიტ-

---

1 მ. ჩიქოვანი, დავით გურამიშვილი და ხალხური პოეზია, გვ. 5.

2 ა. გაწერელია, რჩეული ნაწერები სამ ტომად, ტ. III (I), თბ., 1981, გვ. 42. შდრ. გ. მიქაძე, მამუკა ბარათაშვილი, გვ. 123, 137.

3 მ. ჩიქოვანი, დავით გურამიშვილი და ხალხური პოეზია, გვ. 49.

4 ძლისპირნი, გვ. 3.

5 იქვე, გვ. 37—55.

6 იქვე, გვ. 37.

7 ძველი ქართული ჰაგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, I, გვ. 249.

მიკას, არამედ ტაეპობრივ-მუხლედოვან რიტმიკას. ამ რთულ საზომს მკვლევარი „მრავალხმას“ ეძახის[1].

აღორძინების ხანის ქართულ მწერლობაში კი „ჯმა“ მ. ბარათაშვილამდე ონანა მდივნის მიერაა გამოყენებული. დავიმოწმოთ სათანადო ადგილი მისი „ანდერძიდან“: „და მერმე სპარსულის ლექსების ჯმები და მრავალრიგად შეწყობილი შაირნი ქართულის ენით დაგვარიანებული სიტყვა არ მოვიდოდა და ჩვენის ლექსის გაწყობა და სიკეთე ბევრი დააკლდებოდა“[2]. გ. მიქაძის დაკვირვებით, ონანას „ჯმა“ ნახმარია ლექსის ზომის, მეტრის მნიშვნელობით[3].

საკითხთან დაკავშირებით აქვე უნდა აღვნიშნოთ ის ფაქტი, რომ ფშაურ ხალხურ პოეზიაში გვაქვს დატირების ერთ-ერთი ფორმა, რომელსაც „ხმით ტირილი“ ჰქვია. ი. გოგოლაურის აზრით, „ხმაში“ (ხმით ტირილში — ტ. მ.) იგულისხმება ცალკე აღებული მუსიკალური მელოდია, რომელიც წარმოადგენს ხმით ტირილის მუსიკალურ საფუძველს და თავის მხრივ განაპირობებს ხმით ნატირალი ტექსტების მეტრს[4].

ერთი სიტყვით, ტერმინი „ჯმა“ ოდენ აღორძინების ხანის ქართულ მწერლობაში (ონანა ქობულაშვილი, მ. ბარათაშვილი, დ. გურამიშვილი) როდი გვხვდება, არამედ მისი წყაროები იძებნება ქართულ ხალხურ პოეზიაში, ჰიმნოგრაფიაში. საგანგებოდ შევნიშნავთ, რომ ამ შემთხვევაში ჩვენ ძირითადად ვმსჯელობთ „ჯმაზე“, როგორც ტერმინზე. ბუნებრივია, დ. გურამიშვილის „ჯმის“ გაგების იდენტიფიცირება ზემოთ ილუსტრირებულ „ჯმათა“ წყაროებთან არ იქნებოდა საფუძვლიანი და გამართლებული, თუმცა პოეტის მიერ ამ ტრადიციების გათვალისწინება შესაძლოა არც გამოირიცხოს.

როგორც დაკვირვება გვიჩვენებს, დ. გურამიშვილის მიერ ნახმარი ტერმინის — „ჯმის“ — გაგებაში თავს იყრის ლექსის მეტრი თუ საზომი, რიტმი, მუსიკალური ხმა, ხალხური ვოკალური კულ-

---

1 ვ. ინგოროყვა, თხზულებანი, ტ. III, თბ., 1965, გვ. 338.

2 ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია, ტ. II, შეადგინა ს. ყუბანეიშვილმა, თბ., 1949, გვ. 341.

3 გ. მიქაძე, მამუკა ბარათაშვილი, გვ. 123.

4 ხმით ნატირლები, შეადგინა, წინასიტყვაობა და ლექსიკონი დაურთო ი. გოგოლაურმა, თბ., 1981, გვ. 5.

ტურა, ასევე ხალხურ ლექსთან სიტყვიერი ფაქტურით, გარკვეულ შემთხვევაში შინაარსობრივი ასპექტით შეხმიანების მომენტები.

აქვე არ უნდა დაგვავიწყდეს, რომ დ. გურამიშვილის „ქმისათვის“ ოდენ ხალხური სიტყვიერება როდია ამოსავალი, არამედ მხატვრული ლიტერატურული ნიმუშებიც. პოეტი „დავითიანში“ ამაზე ერთგან მიგვანიშნებს:

„თომავ, დავით, მეო, ამ წიგნს მოგართმეო!
წაიკითხე, შენ გაშინჯე, კარგად შეიტყეო,
რომელიც ჭმა შენ შეგეწყო, მეც ის შევაწყეო,
თუ რამ შენთვის მამეპაროს, შენთვით გარდიწყეო...
შენს ქალთა-მზეს ბევრითა სჯობს ჩემი მზეთა-მზეო“ (82).

ამ სტრიქონებიდან თვალნათლივ იგრძნობა, რომ დ. გურამიშვილს მიუბაძავს თომა ბარათაშვილის „ქმისათვის“ და თავისი „მზეთამზე“ თომას „ქალთამზის“ ხმაზე შეუქმნია.

თომას „ქალთამზე“ ჩვენთვის უცნობია. გამორიცხული არ არის, რომ იგი თომას შეეთხზას ქართული ხალხური პოეზიის შთაგონებით:

„ქალი მოგეყავს ქალთა მზეო,
ღვინო შეესვით მარანზეო“[1].

„დავითიანში“ შეტანილია ერთი ლექსი — „ისივე გოდება, სხვა რიგი ჭმა“ (165). იგი გამეორებაა წინარე თხზულებისა (161—164), ოღონდ მოძახილის — „ვაი საწუთრო, ცრუო სოფელო“ — გარეშე. პოეტი ამ ლექსს ასეთ შენიშვნას ურთავს: „თუმცა სიტყვა და ძალი ისივ არის, იქნების კაცი ამ რიგს ჭმას უფრო გაეწყოს“. დ. გურამიშვილისეული გამოთქმა „სხვა რიგი ჭმა“ უთუოდ ოდენ ლექსის ვარიაციულ მხარეს ეხება. მაგალითად, წინარე ლექსის — „გოდება დავითისა: საწუთოს სოფლის გამო ტირი-

---

1 ქართული ხალხური პოეზია, ტ. V, შემდგენელნი: მ. ჩიქოვანი, ნ. შამანაძე, თბ., 1976, გვ. 272. ალბათ, ხალხური პოეზიიდან შეეიდა ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებაშიც „ქალთამზის“ სახე: „როცა გეტყვიან, ქალთამზევ, ადე, გარეკე ცხვარიო“ (ვაჟა-ფშაველა, თხზულებანი, თბ., 1979, გვ. 19). საინტერესოა აღინიშნოს, რომ მზის ღვთაებას მთაში იხსენიებდნენ, როგორც მზე-ქალს. მესხთა მხარეში ყოფილა სახელგანთქმული „თეთრი ჭალღმერთის“ („ლევკოთეა“) ტაძარი — მზე-ქალის სამლოცველო (ნ. ბერძენიშვილი, ვ. დონდუა, მ. დუმბაძე, გ. მელიქიშვილი, შ. მესხია, პ. რატიანი, საქართველოს ისტორია, I, თბ., 1958 წ., გვ. 88).

ლი“ — პირველი სტროფის (იგი 8 ტაეპიანია) მე-2, მე-4, მე-6, მე-8 ტაეპში მეორდება მოძახილი: „ვაი საწუთრო, ცრუო სოფელო!“ რაც ამ ლექსში მთლიანად ამოუღია ავტორს. ერთი სიტყვით, დ. გურამიშვილის „სხვა რიგ ჯმაში“ თხზულების ვარიაციული ასპექტია ნაგულისხმევი.

§ 4. მზის მითოსი. მზის კულტსა და მხატვრულ ფუნქციას „დავითიანში“ ზემოთ საგანგებო ადგილი დავუთმეთ. აქ კი მასზე ზოგადად ვამახვილებთ ყურადღებას ხალხურ ზეპირსიტყვიერებასთან მიმართებაში.

როგორც ცნობილია, მზე, უხსოვარი დროიდან მოყოლებული, ფართო ადგილს იჭერს რელიგიაში, ბიბლიაში, ფილოსოფიაში, მწერლობაში, ხელოვნებაში.

მზეს ეთაყვანებოდნენ წინა აზიაში, ეგვიპტეში, ევროპაში და ა. შ.

მზეს, როგორც ღმერთს, თაყვანს სცემდნენ ქართველებიც. მატრიარქატმა გაალმერთა მზე (მდედრი ღვთაების სახე), პატრიარქატმა — მთვარე (მამრი ღვთაების სახე). ახალი ეტაპის დაწყებად მიიჩნევენ ანთროპომორფისტულ ღვთაებათა გავრცელებას. მონოთეიზმის ჩასახვისას ღვთაებათა გამაერთიანებელ სახედ გამოდის მზე, ღვთაებათა ერთიანობის სიმბოლო[1]. მზე შთამბეჭდავად ფიგურირებს ქართულ წარმართობაში, ქართულ ხალხურ პოეზიაში, ქრისტიანულ აზროვნებაში, საერო ლიტერატურაში, ფილოსოფიურსა და საისტორიო მწერლობაში. ამ მხრივ საუკეთესო ნიმუშია „ვეფხისტყაოსანი“, სადაც მზე გააზრებულია რელიგიურ-თეოლოგიური, ასტროლოგიური, ფსიქოლოგიური თვალსაზრისითა და მნიშვნელობით.

რუსთაველის პოემას მზის სიმბოლიკის გააზრება-გაცნობიერებაში არ ჩამორჩება „დავითიანიც“. დ. გურამიშვილის პოეზიაში მზე დახატულია სატრფოს სილამაზისა და მშვენიერების სიმბოლოდ. საერთოდ კი პოეტის მხატვრულ სამყაროში მზე ღვთაების სიმბოლოდაა მოაზრებული, ღვთაების მეტაფორულ სახელადაა წარმოსახული. უფრო სწორად, აქ ძნელი გასარჩევი ხდება ერთმანეთისაგან ფიზიკურ-ქრისტიანული მზე, რადგან ისეა გადახლარ-

---

1 რ. სირაძე, ქართული ესთეტიკური აზრის ისტორიიდან, გვ. 32. შდრ. მისივე, სახისმეტყველება, გვ. 21—22.

თული, ერთი მხრით, „რეალისტური შეგრძნობა სინამდვილისა, ნატვრა რეალური მზის სხივისა... და, მეორე მხრით, ქრისტიანული სიმბოლიკის სახეები“[1]. ე. მაღრაძის სამართლიანი შენიშვნით, „დავითიანში“ წარმართული მზე ქრისტიანულ სამოსელში ეხვევა[2].

მზის არსის გასაცნობიერებლად დ. გურამიშვილს მრავალი წყარო კვებავდა (ბიბლია, ჰიმნოგრაფია, „ვეფხისტყაოსანი“, ფილოსოფიური მწერლობა და ა. შ.), მაგრამ უნდა ვივარაუდოთ, რომ დ. გურამიშვილი, როგორც დიდი მცოდნე ქართული წარმართული პანთეონისა და ღრმად ჩახედული ქართულ ხალხურ პოეზიაში, მზის სიმბოლიკის, მზის მოტივის წარმოსახვაში უპირველესად ემყარება ხალხურ რეპერტუარს, ფოლკლორს.

ტყვეობიდან გაქცეული, დაღესტნის ეკალ-ბარდებში მარტოჯა დარჩენილი დ. გურამიშვილი მზეს შესთხოვს შველას:

„მზევ, მომეშველე, განმათბე, სიცივით ნუ დამაძრობა“ (74)

სხვათა შორის მზისადმი თხოვნა გამოხატულია ერთ ხალხურ ტექსტში: „შევსთხოვთ შეწევნას, შეგვეწიოს მისი ძლიერება“[3].

დ. გურამიშვილის აჯა მზისადმი ფართოდაა გამოხატული თხზულებებში — „ოდეს დავითს ტყვეობასა შინა სციოდა და მზე ღრუბლის გამო თვალით არა ჩნდა, იმაზე თქმული“, „მზეთა-მზის ვედრება დავითისაგან, მზის თხოვნა დასათბობლად ტირილითა თუ სიმღერის ჴმითა“. მივმართოთ ზოგიერთ სტრიქონს ამ ნაწარმოებებიდან:

„ვაიმე, მე ვინ მაღირსებს მის მზის ყუდროში დასმასა“.
„თინათინითაც[4] განმათბე, ყინვით ნუ განმაცივებო“ (75).

ან კიდევ:

„ყინვა მკლავს და მარჩობს ბუკი,
განმათბე, მომფინე ბუკი!“ (76).

როგორ მოისმის ამ სტრიქონებში ქართული ხალხური პოეზიის გამოძახილი! აქ მხედველობაში გვაქვს ვედრების ტონი, კი-

---

1 გ. ნ ა ტ რ ო შ ვ ი ლ ი, ვითა დაღამდი, ისე გაუთენდი, გვ. 84.

2 ე. მ ა ღ რ ა ძ ე, გოდება, გვ. 356.

3 ქართული ხალხური პოეზია, ტ. 1, გვ. 82.

4 დ. გურამიშვილი ფიზიკურ მზეს „თინათინს“ უწოდებს: „მისთვის საწუთროს მნათობმან მზემ თინათინი ირქოსა“ (75).

ლო, განწყობილება, და, თუ გნებავთ, მეტრიც. მაგალითად, ჩვენ მიერ ციტირებული ბოლო ორი ტაეპი 8-მარცვლიანია, ანალოგიურად ხალხური ლექსისა „მზეო, ამოდი, ამოდი“.

„მზეო, ამოდი, ამოდი,
ნუ ეფარები გორასა;
სიცივეს კაცი მოუკლავს,
საწყალი აგერ გორავსა“[1].

მივმართოთ კიდევ ერთ პარალელს.

დ. გურამიშვილი:

„მზეს ღრუბლის გამო ვერ ვხედავ, აწ ბურმან დანისა დარი“ (74).
„ვიკარგე ბნელის ღამითა, დღევ[2], რად არ მომიძიებო“.

ხალხური:

„ამოდი (მზეს მიემართება — ტ. მ.) და გამინათე ხშირი სიბნელე“[3].

ხალხურ შემოქმედებაში საკმაოდაა საილუსტრაციო მასალები, რომელთა მიხედვით მზე სიცოცხლის სათავეა, მისი წყაროა:

„იკურთხოს შენი გამჩენი,
შენა ხარ ქვეყნის სანთელი“[4].

მზე მნათობთა შორის ყველაზე დიდ მნათობად მიაჩნია პოეტს:

„მზეო, ყოველთა მნათობთა შენ სჯობხარ მანათობელად“ (75).

არც ერთი მსოფლიო მნიშვნელობის რელიგია (ბრაჰმანიზმი, ბუდიზმი, მაზდეიზმი, მითრაიზმი, მოსეს რჯული, ქრისტიანობა, ისლამი, მანიქეიზმი) „მზეს“ არ აღიარებდა ღმერთად“ (შდრ. „მზისმეტყველება“).

ქართულ ქრისტიანულ მწერლობაში მზე არ არის დასახული ღმერთად, არამედ იგი მოაზრებულია ხ ა ტ ა დ ღ ვ თ ი ს ა. კ. კე-

[1] ქართული ხალხური პოეზია, I, გვ. 79. შდრ. აგრეთვე მზისადმი მიმართვა „დავითიანში“ (76—77) და ქართულ ხალხურ პოეზიაში (ტ. I, გვ. 80—81). მივაქციოთ ყურადღება: დ. გურამიშვილი ხალხურის წაბაძვით „მზეს“ ჯერ შემთხვევაში წოდებითი ბრუნვის ფორმაში „მზეო“-ს სახით წარმოგვიდგენს, მეორე შემთხვევაში კი — „მზევ“ ფორმით.

[2] შენიშნავენ, რომ „დღე“ მზის უძველესი სახელია (ი. ჯავახიშვილი, საქართველოს, კავკასიისა და მახლობელი აღმოსავლეთის ისტორიულ-ეთნოლოგიური პრობლემები, თბ., 1950, გვ. 137—146).

[3] ქართული ხალხური პოეზია, I, გვ. 86.

[4] ი ქ ვ ე, გვ. 80.

კელიძე შენიშნავდა, რომ „ღვთაების სინათლედ, მზედ აღიარება და წარმოდგენა შაბლონური მეტაფორაა ქრისტიანობაშიც“[1].

დასკვნის სახით შევნიშნავთ, რომ დ. გურამიშვილის „მზეში“ სინთეზირებულია წარმართულ-ქრისტიანული მზე. პოეტი თვითონ მიგვახვედრებს, რათა „მზეში“, „მზეთამზეში“ ალეგორიულად ღვთაება ვიგულისხმოთ, მაგრამ საგანგებოდ უნდა გავუსვათ ხაზი იმ გარემოებას, რომ დ. გურამიშვილი ქრისტიანულ მზეს იმავე თვისებებს მიაწერს, რაც წარმართულ-ფიზიკური მზისათვის იყო დამახასიათებელი. ამდენად, მზის წარმოსახვისას იგი უთუოდ ქართულ ხალხურ შემოქმედებასაც ემყარება.

§ 6. „ახა წმინდა კოპალე“. დ. გურამიშვილის ერთ ლექსში — „ხარებობის დღის შესხმა“ ვკითხულობთ: ქალწულმა მარიამმა თავისი კეთილშობილებითა და „ყოვლის კაის საქმით“ თავი შეაყვარა ღმერთს. მას 25 მარტს გაბრიელ-ანგელოზი გამოეცხადა და სასიხარულო ამბავი ამცნო: შენ უნდა „ყრმა შვაო პატარა“. მარიამი შეკრთა და გაკვირვებით იკითხა: „მამაკაცი არ ვიცი, ეგ მოჯდების რაგვარა?“ გაბრიელმა დაამშვიდა მარიამი: „სულის წმიდითა ძალ-მაღლისამ დაგფარა!“ ქალწულმა მადლიერების გრძნობით წარმოთქვა: „სიტყვისაებრ შენისა მეყავნ“.

მომდევნო სტრიქონებში დ. გურამიშვილი მიგვანიშნებს იმაზე, თუ რა სარგებლობა მოუტანა ადამიანებს ძე-ღმერთის გამოცხადებამ ამ ქვეყანაზე. ავტორის სიტყვით, მან მოსპო კერპნი, მოგვევლინა ღვთაებად, დაგვიცვა და დაგვფარა, გამოისყიდა ადამიანთა ცოდვა-ბრალი, რისთვისაც თავი გასწირა — ჯვარს ეცვა, სისხლი დათხია. მან „რასაც ვეღით დაგვიჯსნა, მის ვახშს გვთხოვენ აღარა“ (117).

დ. გურამიშვილის საანალიზო ლექსისა და ლუკას სახარების ტექსტის შედარებას ერთ დასკვნამდე მივყავართ: პოეტი, მართალია, ლექსავს უბიწო ჩასახვისა და ქრისტეს სათავგადასავლო ეპიზოდებს, რომლებზედაც მოგვითხრობს ბიბლიური თქმულება, მაგრამ ამავე დროს ადვილი შესამჩნევიცაა, რომ დ. გურამიშვილი თავისებურად მოიაზრებს ამ მითოსის მოტივს და ახლებურ პოე-

---

[1] კ. კ ე კ ე ლ ი ძ ე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. II, გვ. 192 (შდრ. მ. გ ი გ ი ნ ე ი შ ვ ი ლ ი, „მზე-ხატი ღვთისა“ ვეფხისტყაოსანში, გვ. 102—112).

ტურ სუნთქვას ანიჭებს მას. აქვე ისიც უნდა ითქვას, რომ „დავითიანის“ ავტორს სახარების მოცემული ეპიზოდის გალექსვისას ზოგიერთი ფრაზა თითქმის სიტყვასიტყვით აქვს თავის თხზულებაში შემოტანილი: „მეყავნ მე სიტყვისაებრ შენისა“ (ლუკა, 1, 38). დ. გურამიშვილი: „სიტყვისაებრ შენისა მეყავნ“, — სხვა არა თქვა რა“ (117). „სული წმიდა მოვიდეს შენ ზედა და ძალი მაღლისა გფარვიდეს შენ“ (ლუკა, 1, 35). დ. გურამიშვილი: „სულის წმიდითა ძალ-მაღლისამ დაგფარა“ (117).

კონკრეტულ შემთხვევაში ჩვენთვის მთავარი მნიშვნელობა ენიჭება დ. გურამიშვილის საანალიზო ლექსის სათაურქვეშ მოცემულ შენიშვნას: „ახა წმინდა კოპალეს“ სანაცლოდ სამღერალი“.

სამწუხაროდ, დღემდე უცნობია ის ხალხური ლექსი, რომლის „სანაცლოდ“ შეუქმნია პოეტს თავისი თხზულება.

კოპალა და იახსარი („ღვთისშვილები“, „ნახევარღმერთები“) ქართული წარმართული პანთეონის წევრებია. ჩვენამდე მოღწეულია პოეტური თუ პროზაული სახით მრავალი თქმულება-გადმოცემა კოპალასა და იახსარზე, რომლებიც ებრძოდნენ ავ სულებს, ბოროტ ძალებს. კოპალა ცნობილია, როგორც დემონურ ძალთა ამლაგმავი.

კოპალას სახელთანაა დაკავშირებული არა მარტო წმინდა ხატობა და ღვთისშვილობა, არამედ უფრო რომანტიკული და სოციალური მნიშვნელობის მოვლენები[1]. მკვლევართა მტკიცებით, კოპალა ადამიანი იყო, მრავალი გმირული საქმის ჩადენის გამო მოხდა მისი მხატვრული იდეალიზაცია, მისი გაღვთისშვილება[2].

მართალია, დ. გურამიშვილის თხზულების უშუალო ხალხური წყარო — „ახა წმინდა კოპალე“ — ჩვენამდე მოუღწეველია, მაგრამ სამეცნიერო მიმოქცევაშია სხვა ქართული ხალხური ნაწარმოებები (პოეტური და პროზაული), რომლებშიაც კოპალას გმირობის, კეთილშობილების ამბებია მოთხრობილი[3].

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ხალხური პოეზიის

---

1 მ. ჩ ი ქ ო ვ ა ნ ი, ქართული მითოლოგია და ხალხური პოეზია, „ქართული ხალხური პოეზიის“ I ტომის შესავალი, გვ. 59.

2 ძირითადად ამის დასაბუთებას ეძღვნება თ. ოჩიაურის წიგნი — მითოლოგიური გადმოცემები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, თბ., 1967.

3 ი. ა. შ ა ნ ი ძ ე, ქართული ხალხური პოეზია, I, ტფ., 1931, გვ. 224; ქართული ხალხური პოეზია, I, გვ. 128—136.

უდიდეს მცოდნესა და ჭირისუფალს ვაჟა-ფშაველას კოპალაზე არც ერთი ლექსი არ დაუდასტურებია. 1889 წელს დაიწერა ვაჟა-ფშაველას ეთნოგრაფიული ნარკვევი — „კოპალა და იახსარი — დევების მებრძოლნი“[1], სადაც დიდი მგოსანი შენიშნავს: „თუმცა კოპალაზედაც გვინდოდა გვეპოვა ხალხური ლექსი, მაგრამ ხალხში კოპალაზედ არაფერია ლექსად ნათქვამი“[2].

ვაჟა-ფშაველას სიტყვებს თუ დავემყარებით, სრული უფლებით შეგვიძლია ვიფიქროთ, რომ მანამდე არსებული მითოლოგიური გადმოცემები კოპალაზე ვაჟას ეთნოგრაფიული წერილისა და მისივე პოემის „კოპალას“ შექმნის შემდეგ შედის ქართულ ხალხურ პოეტურ რეპერტუარში. ამ საკითხზე დაკვირვება არ შეადგენს ამჯერად ჩვენს უშუალო მიზანს, ოღონდ დავსძენთ, რომ სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმული მოსაზრებით, ვაჟა-ფშაველას პოემების ხალხურ სიტყვიერებაზე უკუზემოქმედების კვალი თვალსაჩინოა და მისი გაუთვალისწინებლობის შედეგად ხალხურ რეპერტუარში შესული ეპიზოდები თუ სახეები ვაჟას პოემების წყაროდვე ცხადდება[3]. იმავე ვითარებას ადასტურებს ქ. სიხარულიძე ი. ჭავჭავაძის პოემების ხალხურ წყაროებზე მსჯელობისას. იგი ეხება საკითხს, „კაკო ყაჩაღმა“ რა გავლენა მოახდინა ქართული ხალხური ზეპირსიტყვიერების განვითარებაზე[4].

იგრძნო და დარწმუნდა რა ვაჟა-ფშაველა იმაში, რომ ხალხურ პოეზიაში არაფერი მოიპოვება კოპალაზე, თვითონვე იტვირთა პოემის შეთხზვა ამ ღვთისშვილზე და ნაწარმოებს უწოდა „ძველი ამბავი“. ჩვენს საკითხთან დაკავშირებით დიდი მგოსნის ამ პოემას პირველად ყურადღება მიაქცია გ. ნატროშვილმა[5].

---

1 სხვათა შორის. ამავე წელს გამოქვეყნებულ ერთ ხალხურ სასულიერო ტექსტში მაცილებთან ბრძოლის სამსახური დაჟინებითაა მითითებული: „წმინდაო გმირო კოპალავ, მაცილის საქმე ეღირებოდეთ მთასად და ბარსად, მაცილს დააშორებდი“, „მაცილი დააშორეო, დაფარეო“ (იხ. მასალები საქართვ. ეთნოგრ. I, გვ. 19—20. შდრ. ქართული ხალხური პოეზია, I, გვ. 63).

2 ვაჟა-ფშაველა, თხზულებანი, IX, თბ., 1964, გვ. 80.

3 ამის შესახებ დაწვრილებით იხ. დ. წოწკოლაური, ვაჟა-ფშაველას ეპოსის წყაროებისა და მხატვრული სტრუქტურის საკითხები, თბ., 1982.

4 ქ. სიხარულიძე, ქართველი მწერლები და ხალხური შემოქმედება, თბ., 1966, გვ. 152.

5 გ. ნატროშვილი, ვითა დაეღამდი, ისე გავთენდი, გვ. 71—73, შდრ.

როგორ აქვს გააზრებულ-გაცნობიერებული ვაჟა-ფშაველას კოპალას პიროვნება? პოემის მიხედვით, ქვეყნიერებას სრული სიჩუმე და სიბნელე დაუფლებია:

»გაბლანტებულა სოფელი,
შკვდართ ბინას დაჰფერებოდა«.

წუთისოფელი შერჩენიათ დევებს: „გამოჩნდნენ შავნაბდიანი გალმა-გამოღმა კლდიდამა"... „ციხეს აგებენ დევები, ციხეს კაცების ძვლისასა". ერთი სიტყვით, „ლამის სიკვდილმა სიცოცხლის დაისაკუთროს სახელი".

ქვეყანა მოცულია წყვდიადით, იგი „მზის სხივით არ იპოხება". ბინდით და საშინელებით დათრგუნვილ ქვეყნიერებას მოევლინა კოპალა — „ხელში ხმლით, ალვის ტანითა". დევების თარეში მოსპო კოპალამ: „დევთ სულნი დაკოდილები ქვესკნელში ჩაიყარნიან"[1]. გათენდა, ალმასიანი ნამი დაჰყრია მიწას, არაგვს პირი უცინის, წყლით დაძღენ ჯიხვნი, ირემნი, შვლები, დიდი და პატარა ლოცავს მხსნელს. „ქვეყანამ გზაკვალაშლილმა წალმა დაიწყო ტრიალი"... შრიალი დაიწყეს ფოთლებმა. ყველაფერი ისევ „სიცოცხლით ხარობს". ვაჟას ამ დიდებული პოემის თანახმად, სიცოცხლე ბუნებას, ფრინველებს, ცხოველებს, ადამიანებს დაუბრუნა კოპალამ.

როგორც ზემოთ ითქვა, ანალოგიური შინაარსის მითოლოგიურ გადმოცემებს, პოეტურ ნიმუშებს ხალხურ რეპერტუარში ვერ ვპოულობთ. კოპალას მხატვრულ-იდეალიზებული სახე ვაჟას პოეტური ფანტაზიის მონაპოვარია. გენიოსმა პოეტმა შექმნა მითოლოგიური პერსონაჟის — კოპალას — პოეტიზირებული სახე.

ვაჟა-ფშაველას საანალიზო პოემაზე მსჯელობისას უთუოდ ერთი გარემოება იქცევს ყურადღებას: ხომ არ არის ვაჟას თხზულებისათვის იმპულსის მიმცემი დ. გურამიშვილის ლექსი „ხარებობის დღის შესხმა „ახა წმინდა კოპალეს" სანაცლოდ სამღერალი"?

ცნობილია, რომ ვაჟას უსაყვარლესი პოეტი შოთა რუსთაველთან ერთად დ. გურამიშვილიც იყო:

მ. ჩიქოვანი, დ. გურამიშვილი და ხალხური პოეზია, გვ. 6—7; გ. მაღრაძე, გოდება, გვ. 355.

[1] ვაჟა-ფშაველა, თხზულებანი, ტ. I, გვ. 499—501.

„შენ ჩემო წინამორბედო,
უძვირფასესო პაპაო!..
მიშველეთ შენ და შოთამა,
მგოსნობა გამიძრახაო“[1].

როგორც აღნიშნული იყო, დ. გურამიშვილს „ხარებობის დღის შესხმა“ დაუწერია „ახა წმინდა კოპალეს“ სანაცლოდ, ე. ი. „დავითიანის“ ავტორს ეს სიმღერა (იგულისხმება სიმღერა კოპალაზე — ტ. მ.) თავისი საინტერესო პოეტური ექსპერიმენტის ობიექტად გადაუქცევია. მას აუღია ამ სიმღერის ლექსი და კილო, ხოლო შინაარსი უარუყვია და შეუცვლია ახალი აღთქმის ლეგენდით[2].

ახალი აღთქმის მიხედვით, ქალწულმა მარიამმა „შვა ყმა“, რომელიც მხსნელად, მესიად მოევლინა ადამიანებს, მთელ კაცობრიობას. ქრისტე არის წყვდიადის გამნათებელი, ბნელის დამამხობელი და ნათლის მომფენი ქვეყნიერებისათვის: „ერი, რომელი ჰსხდა ბნელსა, იხილა ნათელი დიდი“ (მათე, 4, 16). „რომელ განუმზადე წინაშე პირსა ყოელისა ერისასა, ნათელი გამობრწყინუებად წარმართთა ზედა“ (ლუკა, 2, 31—32); თვითონ ქრისტე იტყვის: „მე ვარ ნათელი სოფლისაჲ. რომელი შემდმიდგეს მე, არა ვიდოდეს ბნელსა, არამედ აქუნდეს ნათელი ცხოვრებისაჲ“ (იოანე, 8, 12).

ვაჟა-ფშაველას პოემის მიხედვითაც, კოპალამ დაამარცხა დემონური ძალები, „განათდა მთელი ქვეყანა ცხრის მზითა, ოცის მთვარითა“. თვით დევებს ასე ალაპარაკებს პოეტი: „დავიწვით, ნათელმა დაგვწვა“, ან კიდევ: „ზეცამ დაგვლიენა, ტიალმა, ცისა ნათელმა მწვავემა“; „ნათელმა დაგვწვა თვალები“ და ა. შ.

ჩვენთვის ცნობილი არც ერთი მითოლოგიური გადმოცემის

---

1 შევნიშნავთ, რომ დ. გურამიშვილის შემოქმედებასთან ვაჟა-ფშაველას პოეტური ურთიერთობის საკითხს შეეხნენ: ტ. ტაბიძე, თხზულებანი, ტ. II, თბ., 1966, გვ. 32—40; ა. ბარამიძე, ნარკვევები, II, თბ., 1940, გვ. 336; შ. ზანდუკელი, თხზულებანი, ტ. III, თბ., 1978, გვ. 387; გ. კიკნაძე, ვაჟა-ფშაველას შემოქმედება, თბ., 1957, გვ. 94—95, 271—277; ლ. მენაბდე, XIX საუკუნის ქართველი კლასიკოსები და ძველი ქართული მწერლობა, გვ. 324—329.

2 გ. ნატროშვილი, ვითა დაღამდი, ისე გათენდი, გვ. 73; მ. ჩიქოვანი, დ. გურამიშვილი და ხალხური პოეზია, გვ. 7.

პოეტურ თუ პროზაულ ვარიანტში კოპალა ციდან ნათლის მომტანად, ბნელეთის გამნათებლად არ არის დასახული. სავსებით სწორია თ. ჩხენკელის შენიშვნა, რომ გარეგნულად კოპალას (საუბარია ვაჟასეულ კოპალაზე — ტ. მ.) სახე წარმართული პანთეონის ღვთაებათა (კოპალა-იახსარი, წმინდა გიორგი, კვირია) მოდელის მიხედვითაა შექმნილი, მაგრამ შინაგანად იგი ახალ რწმენასა და ახალი ღვთაების ნებას განასახიერებს... ეს ახალი ღმერთი ქრისტიანულია და „დევებისა და დევურის დამარცხება პოემაში სასტიკი და დრომოჭმული მსოფლმხედველობის ახალ ეთიკურ ღირებულებებთან დამარცხების ბადალია“[1].

თეოლოგიური შეხედულებით, ღმერთი „მიუწვენელ ნათელშია“, იგი არის დამაბრმავებელი ნათლის უკან. მას ადამიანის თვალი ვერ უსწორდება. გავიხსენოთ ვაჟას პოემიდანაც დევთა სიტყვები: „ნათელმა დაგვწვა თვალები“. ეს იმ კოპალაზეა ნათქვამი, რომელმაც სიცოცხლის წყარო—სინათლე — დაუბრუნა ადამიანებს.

ამდენად, ვაჟას მიერ გააზრებული სიბნელის დამთრგუნავი და ნათლის წყარო კოპალა ქრისტე ღმერთის მაღალი თვისების მატარებელია, უფრო სწორად, მასში ქრისტეს პიროვნების კეთილშობილების კვალი უნდა ვეძიოთ. ამ თვალსაზრისით ხომ არ შთააგონა დიდი ვაჟა დ. გურამიშვილის ლექსმა „ხარებობის დღის შესხმა“, რომელიც პოეტს მისივე მითითებით „ახა წმინდა კოპალეს“ სანაცვლოდ დაუწერია? დ. გურამიშვილი ამ შენიშვნით თავად მიგვახვედრებს, რომ თავის ლექსს მან შეუნარჩუნა ხალხური თხზულების ფორმა, ხოლო წარმართული შინაარსი შეცვალა ქრისტიანულით, ვინაიდან კოპალას ადგილი მიითვალა ქრისტემ. ვაჟას პოემაში კოპალა „გაქრისტიანებულია“. როგორც ვიცით, კოპალასა და ქრისტეს ერთი საზრუნავი ამოძრავებთ — ეს არის ადამიანის ხსნა, სიბნელიდან გამოყვანა კაცთა მოდგმისა და ნათლის სამყაროში დაფუძნება. სიკეთე, ქველმოქმედება — აი რით ჰგვანან ისინი ერთმანეთს. ამ მხრივ, ვვარაუდობთ, რომ ვაჟას პოემის შთაგონების წყარო უპირველესად დ. გურამიშვილის ლექსი უნდა ყოფილიყო.

---

[1] თ. ჩხენკელი, ტრაგიკული ნიღბები, თბ., 1971, გვ. 135—136. შდრ. ს. ცაიშვილი, ვაჟა-ფშაველას სიბრძნის სამყაროში, წიგნში: მარადიული სახეები, გვ. 233.

კიდევ ერთ გარემოებას უნდა მიექცეს ყურადღება: მითოლოგიური გადმოცემებით, კოპალას ბრძოლა უხდება დევ-კერპთა დასალაშქრავად[1]. მესიად წოდებული ღვთაება კი ადამიანებს უბრუნებს ჯანმრთელობას; კურნავს სნეულთა, ქადაგებს კეთილ აზრებს. იგი არ გამოსცხადებია ადამიანებს დამსჯელად. „თქუენ ჯორცთაებრ სჯით, ხოლო მე არავისა ვსჯი“ (იოანე, 8, 15), „არა მოვედ მე სჯად სოფლისა, არამედ რათა ვაცხოვნო სოფელი“ (იოანე, 12, 47).

დ. გურამიშვილის თხზულებაში კი ვკითხულობთ:

„ესთქვათ იმ ყრმისა შობითა დაგვემართა სარფა რა:
გაიზარდა აწ ყრმა რა, სცა და კერპნი გაყარა“ (117).

იგრძნობა, რომ ამ შემთხვევაში პოეტი ხალხურ გადმოცემებთან უფრო ახლოს დგას, ვიდრე სახარების ჩვენთვის საინტერესო ეპიზოდის შინაარსთან. კოპალამ „სცა და გაყარა კერპნი“. დ. გურამიშვილიც ანალოგიურ ფუნქციას აკისრებს ქრისტეს, თუმცა ისიც არის საგულისხმო, რომ გამოთქმა — „სცა და კერპნი გაყარა“ — შესაძლოა სახარების ერთი ფრაზის პოეტისეული ვარიაცია იყოს: „ეშმაკნი მრავალნი განასხა და არა უტევებდა სიტყუად ეშმაკთა მათ, რამეთუ იცოდეს იგი ვითარმედ ქრისტე არს“ (მარკოზი, 1, 34). აქვე არ შეიძლება უყურადღებოდ დავტოვოთ ქართული ჰიმნოგრაფია, სადაც ქრისტეზე ნათქვამია, რომ იგი მოვიდა „დამარღუეველად ტაძარსა კერპთასა“[2].

თუ გავიხსენებთ იმას, რომ ქრისტიანობის წარმოშობისა და გავრცელების პერიოდში წარმართობა ეშმაკობად იხსენიებოდა, წარმართული ღვთაებანი — ეშმაკებად, მაშინ გასაგებია ზემოთ სახარებიდან დამოწმებული ფრაზის შინაარსი. დ. გურამიშვილს კი — მოსალოდნელია სახარებისეული „ეშმაკნი“ (წარმართნი) „კერპად“ შეეცვალოს, თუმცა იგი ამას უფრო ხალხური გადმოცემის გათვალისწინებით უნდა აკეთებდეს.

§ 6. „მიდის-მოდის ეს სოფელი“. წუთისოფლის არსზე მსჯელობისას დ. გურამიშვილისათვის სხვა წყაროებთან (ბიბლია, ჰიმ-

---

1 ო. ო ჩ ი ა უ რ ი, მითოლოგიური გადმოცემები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, გვ. 20, 38.

2 მიქაელ მოდრეკილის ჰიმნები, გვ. 64.

ნოგრაფია, „ვეფხისტყაოსანი“) ერთად უსათუოდ უპირველესი მასაზრდოებელი ობიექტი ქართული ხალხური პოეზია იყო.

საზოგადოდ, დ. გურამიშვილის პოეტურ ნააზრევს წითელ ზოლად გასდევს გმობა წუთისოფლისა, მაგრამ ამ მხრივ მან საგანგებოდ შეთხზა რამდენიმე ნაწარმოები, სადაც თავისებურად და სრულყოფილად გააშიშვლა საწუთროს გაუტანლობის, სიმუხთლის, წარმავლობისა და ამაოების მოტივები.

ვრცელ ლექსში „დავით გურამიშვილისაგან საწუთოს სოფლის სამდურავი“ პოეტი წერს: წუთისოფელი მტყუანი და უპიროა, ლხინის ჰირით შემცველი, „ქცევადი მობრუნავია“; რასაც გიბოძებს, ისევე წაგართმევს. „მოკლეა ესე სოფელი, კაცს არ შერჩების წამ ერთო“. მუხთალია იგი, წყეული, მაცდური, „ორგემაგე არს საწუთრო: ხან ნოტიობს, ხან კი გვალავს; დღეს რომ კარგი წინ გიმძღვაროს, უკან მოგადევნებს ხვალ ავს. ნუ ენდობი, მოგატყუებს, ისარს ისვრის, მშვილდს კი მალავს“, ან კიდევ ერთ-ერთი ყველაზე საინტერესო სტრიქონები დავიმოწმოთ:

„მიდის-მოდის ეს სოფელი, ქარტეხილთა ზღვისებრ ღელავს!
უკან დასდევს დრო და ჟამი, მის ნაქსელავს ქსოვს და სთელავს...
ამად ვსწუნოდ საწუთროსა, სულ ბნელია, რასაც ელავს!“

ანალოგიურ მოტივებს ავითარებს პოეტი ლექსში „გოდება დავითისა, საწუთოს სოფლის გამო ტირილი“. ამ თხზულების დასაწყისში იგი ასე მიმართავს საწუთროს: „ვაი საწუთრო, ცრუო სოფელო“. ბედკრულმა ცხოვრებამ თავისი გაჩენის დღის წყევლამდე, საკუთარი არსების დათრგუნვამდე და უარყოფამდე მიიყვანა იგი: „რად მშვა დედამან, შავმან ბედამან“. პოეტი საწუთროს ასე ახასიათებს: „საძაგელი, არად სარგელი, დასაკარგელი, გარდასაგელი, მხოლოდ სატირალი, არ საცინარი, საჭირალი და არ სალხინარი“. „რაც რომ მაჭამე, სულ ჩამაშხამე“, ან კიდევ: „თუ მაჭმევ ტკბილთა, ჩამამტვრევ კბილთა“. ამას მოსდევს შეუცნობელი საიდუმლოების ამოხსნის სურვილით შეპყრობილი პოეტის სიტყვები:

„თუ ხარ ღვიძილი, რაღა არს ძილი?!
თუ ხარ სიმაძღრე, რა არს შიმშილი?!
თუ ხარ სიცოცხლე, რა არს სიკვდილი?!
იყავ ერთ-ერთი, იწამე ღმერთი!“

განსაკუთრებულ ინტერესს იწვევს დ. გურამიშვილის პოემა „კაცისა და საწუთროსაგანა ცილობა და პჭობა“. ნაწარმოებში ცხარე პაექრობაა გამართული კაცსა და საწუთროს შორის. თითოეულ მათგანს საგანგებოდ შერჩეული და მნიშვნელოვანი არგუმენტები მოაქვს თავის გასამართლებლად. პოემის დედააზრი იმაში მდგომარეობს, რომ წუთისოფლის ამაოებად მიჩნევაში ისევ და ისევ ადამიანია დამნაშავე. თავად ცხოვრება, საწუთრო არაფერ შუაშია. მართალია, პოეტი ბიბლიურ-თეოლოგიურ კონცეფციას უწევს ანგარიშს და მის საფუძველზე აშუქებს ამ პრობლემას, მაგრამ ქვეტექსტებში აშკარად იგრძნობა, რომ იგი პირველ რიგში ადამიანის მიმართ გამოხატავს გულისწყრომას, კერძოდ, ხაზს უსვამს მის გაუმაძღარ და ხარბ ბუნებას, რითაც ადამიანთა მოდგმა იახლოებს სიკვდილს, თუმცა ეს იმას როდი ნიშნავს, თითქოს დ. გურამიშვილს გულს არ უღრღნიდა მსოფლიო სევდა, ყოფნა-არყოფნის საკითხი, საიდანაც გამომდინარეობს ცხოვრებისა და საწუთროს ამაოებად შერაცხვის მოტივები. სამართლიანად წერდა ვ. კოტეტიშვილი: დ. გურამიშვილი „ცხოვრების უარყოფაში ატარებს თესლს სულიერ აღორძინებისას. რამდენადაც დ. გურამიშვილი უარყოფს ზედმეტ ზრუნვას ხორციელზე, იმდენად მოუწოდებს იგი ერს სულიერი განახლებისადმი, ზნეობრივი და გონებრივი გაფაქიზებისადმი“[1].

დ. გურამიშვილი წუთისოფლის სასტიკ გმობამდე მისმა მწარე ცხოვრებამ მიიყვანა. ლ. ქიაჩელის შენიშვნით, „ძვირად შეხვდებით ისტორიაში ასე სასტიკად დევნილსა და წამებულს პიროვნებას, თითქოს მისთვის მოუცლიათ ცასა და მიწას და მთელი თავისი გამანადგურებელი ძალები აუმოქმედებიათ, რომ ცის არც ერთი ლახვარი, საწუთროს არც ერთი ტლანქი მუშტი დ. გურამიშვილს არ ასცდენოდა“[2]. მიუხედავად ამისა, დ. გურამიშვილი ცხოვრებაზე უაღრესად შეყვარებული პოეტი იყო, რაც ნათლად გამომჟღავნდა კიდეც მის პოეზიაში. ერთი სიტყვით, ის მხოლოდ სიკვდილზე, წუთისოფლის ამაოებაზე ფიქრსა და გოდებას არ შერჩენია, თუმცა, როგორც ამქვეყნიურმა არსებამ, მისი დათრ-

---

[1] ვ. კოტეტიშვილი, რჩეული ნაწერები, თბ., 1967, გვ. 21.

[2] ლ. ქიაჩელი, დავით გურამიშვილი (კრიტიკული ეტიუდი), „სახალხო გაზეთი“, 7. II. 1913, № 816.

გუნვის გზებიც იძია და მისივე საიდუმლოებით მოცული არსის გარკვევის ცდაში გალია ცხოვრების გრძელი გზაც. სიკვდილის გარდუვალობა და წუთისოფლის წარმავლობის განცდა დ. გურამიშვილის პიროვნებაში გაამძაფრა სიცოცხლისადმი იგავმოუწვდომელმა სიყვარულმა. რამდენადაც ღრმად უყვარდა მას სიცოცხლე, იმდენად საშინლად გრძნობდა სიკვდილის მსახვრალი ხელის შეხებას. სავსებით სწორად შენიშნავს ე. მაღრაძე, რომ „დ. გურამიშვილი ცხოვრების დიდი მოტრფიალეა და ამით უფრო აშინებს სიკვდილის მოახლოება"[1], ხოლო ეს შიში რომ გაექარვებინა მას, სიკვდილს მწარედ დასცინოდა, ამ მხრივ მისი ირონია მართლაც სწორუპოვარია, თუმცა, თ. ბეგიაშვილის სიტყვით რომ ვთქვათ, „დ. გურამიშვილის მწუხარება კონკრეტულ ფარგლებს სცილდება და ზოგადი იდეების სფეროში გადადის"[2]. შეიძლება ითქვას, სიკვდილის შიში აძლიერებდა პოეტის არსებაში სიყვარულს სიცოცხლისადმი და „საერო წალკოტისადმი":

„აწ მე საერო წალკოტი მგონია პატიოსანი,
მიყვარს და მალ-მალ მსურიან მისთა ყვავილთა ყნოსანი".

წუთისოფლის არსზე, მის ავ-კარგზე დაფიქრებული პოეტის თხზულებებში გამოძახილს პოულობს ის განწყობილებანი, სევდაკაეშანი და მოტივები, რაც ქართულ ხალხურ შემოქმედებას მსჭვალავს.

დ. გურამიშვილი ძირითადად ხალხური პოეზიის კვალობაზე შემდეგი სტერეოტიპული ატრიბუტებით, მუდმივი ეპითეტებით ახასიათებს საწუთროს: მტყუვანი, უპირო, მუხთალი, წყეული, მაცდური, მუხანათი, ბნელი და სხვ. (იხ. გვ. 103, 104, 105, 161, 162, 163, 164, 170—176).

„ვაი საწუთრო, ცრუო სოფელო". — მოთქვამს პოეტი და ამით თითქოს ბანს აძლევს ხალხური პოეზიის გულისტკივილს: „ვაი შენ, წუთისოფელო"[3].

[1] ე. მაღრაძე, გოდება, გვ. 392.

[2] თ. ბეგიაშვილი, ქართული სიტყვიერების ისტორია, მესამე ნაწილი, ტფ., 1931, გვ. 161.

[3] ქართული ხალხური პოეზია, ტ. II, გვ. 156. შდრ. ქართული ხალხური პოეზია, ტ. VII, შეადგინეს, გამოკვლევა, შენიშვნები და ვარიანტები დაურთეს: ე. ვირსალაძემ, ჯ. ბარდაველიძემ, დ. გოგოჭურმა, ფ. ზანდუკელმა და ვ. მაცაბერიძემ, თბ., 1979, გვ. 32.

ქართული ფოლკლორის შეგონებით, წუთისოფელი ბინდისფერია, მზეს სიცოცხლესა და სინათლეს სტაცებს, მთვარე ნათლით ვეღარ გვმოსავს:

„ბინდის ფერია სოფელი,
უფრო და უფრო ბინდდება“[1].
„მზეს გამოსტაცე სინათლე,
შუქსა ვეღარ გვფენს მთვარია“[2].

ამ სტრიქონების საფუძველზე ფილოსოფიურ ასპექტშია გააზრებული წუთისოფლის არსი, მისი რაობა, რაც ანალოგიური გაგებით შემოდის „დავითიანში“: „ამად ვსწუნობ საწუთროსა, სულ ბნელია, რასაც ელავს“ (გვ. 105).

ერთი ხალხური ლექსი შთაგვაგონებს, რომ ვინც ოდენ ხორცის სიკეთისა და სიამოვნებისათვის იღვწის, „ვინც ოქრო დადვა კერადა“, მან შეურაცხყო სულიერი სამყარო, სული მტრად გაიხადა:

ჴორცო, გასუქე, გალაღე,
სულო, გაგიჴე მტერადა“[3].

ამ სტრიქონებთან დაკავშირებით ინტერესმოკლებული არ იქნება ტიპოლოგიის თვალსაზრისით დ. გურამიშვილის შემდეგი სიტყვების ციტირება:

„ამად სჯობს, ჴორცი უვარჯყო,
სულსა ულოცო, უწირო“ (103).

ხალხური ლექსის — გემდური, წუთისოფელო, უსწორმასწორო ხარია“[4], — ენით ამბობს „დავითიანის“ ავტორი: „ამად გემდური, ვარ უბედური“, „არ მართალ, მრუდო“ (162).

დ. გურამიშვილი ერთგან ასე მიმართავს საწუთროს: „მტყუანი, მრუდი, მპარავი[5], ქურდი“, „მოსულხარ ქურდადა, მატყუებ

---

1 ქართული ხალხური პოეზია, II, გვ. 31.
2 ქართული ხალხური პოეზია, V, გვ. 171.
3 ქართული ხალხური პოეზია, VII, გვ. 31.
4 ქართული ხალხური პოეზია, V, გვ. 170.
5 სხვათა შორის, ეფრემ ასურიც სიკვდილს უწოდებს „მპარავს“: „მპარავი ხარ მღვიძარე, რომელსა არა გრცხუენის“ (მამათა სწავლანი, გვ. 220).

ცუდად“ (162). ამ სტრიქონებში გამოკვეთილად იგრძნობა ხალხური ლექსის გავლენა:

„ვაი შენ, წუთისოფელო,
რა სიზმარის კვალათა ხარ:
რაკი მოხვალ ამ სოფელსა,
გაიპარვი როგორც ქურდი“[1].

ხალხის რწმენით, წუთისოფელი მაცდურია, მას ადამიანისათვის სიხარულზე მეტი უბედურება და გოდება მოაქვს. კაცთა მოდგმას აჭმევს მწარეს, თვალებს ცრემლებით უბნელებს:

„წუთისოფელმა ჩემი დღე
ძიმწარა დამალევინა,
მატირა ცხარის ცრემლითა,
ზღვისთვინა შემარევინა“[2].

ამავე განწყობილებით გულდასერილი პოეტი საწუთროს სიმუხთლის გამო ამბობს: „სულ მატირა ჩემი დღენი“, „მით ვსტირ, თვალთ ცრემლი მიბნელებს“; „მისთვის ვსტირ, ცხელის ცრემლითა სავსე მაქვს კალთა, უბია“ (104).

წუთისოფლის დაუნდობლობა და გაუტანლობა განსაკუთრებით იმაში მდგომარეობს, რომ შეამზადებს რა ადამიანს ცხოვრებისა და სიამოვნებისათვის და მოულოდნელად წაუმწარებს ყოველივეს, სამკვიდროს მოსწყვეტს და ვინ იცის, უგზო-უკვლოდ თუ სად მოისვრის. აი, რა მწვავედ განიცდის ამას დ. გურამიშვილი:

„სად მომიყვანა სად მყოფი, კიდევ მივყევარ სადაო“.
„კაცს სად არ უნდა წაიყვანს, ყელზედ საბელი უბია“ (104).

პოეტის ასეთ წარმოდგენას წუთისოფელზე ასოციაციის ძალით ხალხური ლექსის შეხედულების სამყაროში შევყავართ:

„სადაური სად მოკვდება,
სად უთხრიან სამარესა“[3].

დ. გურამიშვილი თავის პოემაში — „კაცისა და საწუთროსა-განა ცილობა და პჭობა“ — წუთისოფელს ასე ალაპარაკებს:

---

[1] ქართული ხალხური პოეზია, II, გვ. 156.
[2] ქართული ხალხური პოეზია, VII, გვ. 34.
[3] იქვე, გვ. 33.

„მე ღვთისაგანა ვარ მკობილი ცით, ქვეყნით, მთითა, ბარითა“.

ეს უკვე თეოლოგიური კონცეფციით გამსჭვალული პოეტის სიტყვებია. ამ თვალსაზრისს გაუჟონავს ფოლკლორშიც:

„წუთისოფელო, უფალმა შეგამკო ათასგვარადა“[1].

კიდევ ორიოდე პარალელის ილუსტრირებით დავკმაყოფილდეთ:

ხალხური:	„დავითიანი“:
„სოფელო მიეთ-მოეთო, საბრუნავისა მახეო“[2].	„ნათობს და ბინდობს საწუთრო, ქცევადი მობრუნავია“ (103).
ხალხური:	„დავითიანი“:
„წამოგეწევა სიბერე, მგელივით წამოგვარდება“[3].	„კარგს არას გელი, ცხვარსა მჭამ მგელი“ (162).
ხალხური:	„დავითიანი“:
„ნუ დაენდობი სოფელსა, სოფელი ჭრელი გველია“[4].	„ნუ ენდობი, მოგატყუებს, ისარს ისვრის, მშვილდს კი მალავს“ (105).

ამრიგად, დამოწმებული მაგალითები და პარალელები თვალნათლივ მიგვანიშნებს, რომ დ. გურამიშვილი წუთისოფლის რაობის შეცნობის საქმეში მკვიდრად ემყარებოდა ხალხურ შემოქმედებას, მისგან ითვისებდა კილოს, განწყობილებას, მზა ფორმულებს, ფრაზეოლოგიურ გამოთქმებს, მუდმივ ეპითეტებს, პოეტურ სახეებს და ა. შ.

§ 7. „სიკვდილის როკვა“. სიცოცხლეს ჩასახვისა და თვალის ახელისთანავე მტრობს სიკვდილი. ადამიანში, ცხოველში, მცენა-

---

1 ქართული ხალხური პოეზია, VII, გვ. 33.

2 იქვე, გვ. 33. შდრ. „ვისრამიანი“, სადაც ვკითხულობთ: „იციცა რამინ, საწუთრო მბრუნავია“ (ვისრამიანი, ა. ბარამიძის, პ. ინგოროყვას და ქ. ჯაჯანიძის რედაქციით და შესავალი წერილით, თბ., 1938, გვ. 205).

3 ქართული ხალხური პოეზია, VII, გვ. 33.

4 იქვე, გვ. 39.

რეში, ბუნებაში — ყველგან, სადაც ფეთქავს და სუფევს იგი, მას გვერდით დაჰყვება სიკვდილის ამაზრზენი აჩრდილი. სიკვდილ-სიცოცხლის თემა, ყოფნა-არყოფნის საკითხი ადამიანის სულს გაჩენის დღიდან აწვალებდა და აწვალებს დღესაც. იგი მარად ეძებდა სიცოცხლისა და სიკვდილის რაობის შეცნობისაკენ მიმავალ გზებს. ადამიანი უბედნიერესი არსებაა ამქვეყნად, რადგან სიცოცხლე ებოძა, ამასთანავე იგი უბედურიც არის, რადგანაც მას შეგნებული აქვს სიკვდილის საშინელება. რით შეიძლება მისი დამხობა? რა გზით შეიძლება ადამიანი სიკვდილს გაუმკლავდეს, რომ მის არსებაში მხოლოდ სიცოცხლე იყო დავანებული? ამ კითხვის პასუხს ეძებდა ჯერ კიდევ მესამე ათასწლეულის დამდეგს გილგამეში, რომელმაც ღვთის წყალობით უკვდავყოფილი უთანაფიშთის საშუალებით თითქოს მოიპოვა განმაჭაბუკებელი ბალახი, მაგრამ ამაოდ. გილგამეში საბოლოოდ დარწმუნდა, რომ სიკვდილის თავიდან აცილება შეუძლებელი ყოფილა და შეურიგდა მოკვდავი ადამიანის ბედს. „აუცდენელიაო უწყალო სიკვდილი", — მწარედ გოდებს „გილგამეშის" ავტორი[1].

ადამიანთა მოდგმას მთელი თავისი არსებობის მანძილზე თავს დასტრიალებს კითხვა, რომელიც დ. გურამიშვილის სიბრძნის წიგნში ასეა ფორმულირებული:

„თუ ხარ სიცოცხლე, რა არს სიკვდილი?!"

ვინ გააჩინა სიკვდილი და რაში დასჭირდა მისი არსებობა? გილგამეშის თანახმად, სიკვდილი ღმერთებმა დაუდგინეს კაცთა მოდგმას:

„ოდეს კაცთა მოდგმა შექმნეს ღმერთებმა,
სიკვდილი კაცთა მოდგმას დაუდგინეს"[2].

ბიბლიურ-ქრისტიანული კონცეფციით კი სიკვდილი თვითონ ადამიანმა მოიმკო. მან უღალატა ღვთის მცნებას, იგემა ნაყოფი „ხისა მის ცნობადისა" და სიკვდილს ერგო იგი წილად. ამიერიდან

---

1 გილგამეშიანი, აქადურიდან და შუმერულიდან თარგმნა ზ. კიკნაძემ, თბ., 1984, გვ. 92.

2 იქვე, გვ. 96; სიკვდილის პრობლემას ეხმაურება „სიბრძნე ბალაჰვარისიც" (ქართული პროზა, წიგნი I, შემდგენელნი: გ. გვერდწითელი, ნ. ებრალიძე, რ. თვარაძე, თბ., 1981, გვ. 57).

ადამიანი, უკვე მოკვდავქმნილი, მწარედ განიცდის პირველცოდვის შედეგს, რაც მას ზოგჯერ ღვთის საყვედურს წარმოათქმევინებს. ასე, მაგალითად, თვით იობიც კი, რომლის მოთმენა თითქმის ზღვარდაუდები იყო, ამბობს: „უფლის ისარი ჩემს ხორცშია ჩასობილი, მისი გულისწყრომა შესმენ სისხლთა ჩემთა“. იგი თვით უზენაესს შეჰბედავს მამხილებელ სიტყვებს: „რაისათვის უკუე მუცლითგან გამომიყვანე და არა მომკალ“. იობის გულისწყრომას ჩამოჰგავს ღრმადმორწმუნე დ. გურამიშვილის საყვედურიც ღვთისადმი: „აქ საკვდავად რად მოგყვანდი?“

ღმერთმა თითქოს ისმინა ადამის მოდგმის ვედრება და საკუთარი ძის ხორციელი ბუნების წამებითა და დასჯით თითქოს გამოისყიდა ცოდვილ ადამიანთა დანაშაული, თითქოს დაიხსნა ისინი „ჯოჯოხეთისა მწვირითა“. მიუსედავად ამისა, მაინც ვერ შეძლო ბოლომდე ამოეძირკვა ადამიანთა გულიდან სიკვდილის შიში. ვერც სატანა მოისროლა საბოლოოდ უფსკრულში და ადამიანებს ანდერძად დაუგდო: „განიფრთხუეთ, მღვძარე იყუენით, რამეთუ წინამოსაჯული თქუენი. ეშმაკი, ვითარცა ლომი მყჯრალი, მიმოვალს და ეძიებს ვინმცა შთანთქა“ (I, კათ. ეპისტოლე პეტრესი, 5, 8).

სხვათა შორის, დ. გურამიშვილის ვრცელ ლექსში — „სიტყვა ესე ღვთისა“ — მინიშნებულია, რომ ქრისტემ საბოლოოდ ვერ შეძლო სატანის დამხობა, მისი არსებობის მოსპობა, სატანისა, რომელიც ამავე დროს სიკვდილის სიმბოლოცაა. თვით ქრისტე ცოდვილ ადამიანებზე მოგვითხრობს:

„შემბრალდენ, გული გამწყრალი მე დავიმშვიდეო,
ქვეყნად წყალობის თვალითა გადმოვიხედეო.
მოვლინდი სიტყვა მამისად, ძედ დავიბადეო,
განვკაცდი, ქვეყნად ვიარე და განვიყიდეო;
ვისაჯე ნებით, ჯვარზედა გარდმოვეკიდეო;
მოვჰკვდი, სისხლითა ჩემითა ბრალი განვსწმინდეო!..
ჯოჯოხეთშიგან სატანა რისხვით მივებნიდეო;
დავაბი მაგრის ჯაჭვითა, ცეცხლსა, ნაეთში ვსდეო“ (127).

ცხადია, სატანის „მაგრის ჯაჭვით“ დაბმა ჯერ კიდევ არ ნიშნავს მის საბოლოოდ განადგურებას: კვლავაც არსებობს სიკვდილისაგან სიცოცხლის ხელყოფის შიში.

დ. გურამიშვილი სიკვდილ-სიცოცხლის პრობლემაზე საერთოდ

ღრმად დაფიქრებული პოეტია[1]. ამ მხრივ განსაკუთრებით საინტერესოა ლექსი — „სიკვდილისა და კაცის შელაპარაკება და ცილობა". სამეცნიერო ლიტერატურაში შენიშნულია, რომ ამ თხზულებაზე გავლენა უნდა მოეხდინა რუსეთსა და უკრაინაში გავრცელებულ სიცოცხლისა და სიკვდილის კამათის ისტორიას, მაგრამ პოეტის უპირველესი მასაზრდოებელი წყარო მაინც ქართული ხალხური პოეზია უნდა იყოს. ასე რომ, პარალელების ძიებისას თანაბრად შეგვიძლია მივმართოთ ფოლკლორულ-ლიტერატურული და თეოლოგიურ-ფილოსოფიური აზროვნების სამყაროს. ამჯერად მხოლოდ ზოგიერთ მომენტზე შევაჩერებთ ყურადღებას.

დასახელებულ ლექსში დ. გურამიშვილი იზიარებს შეხედულებას სიკვდილზე, რომ იგი ყველას „გვეწვევის", მას ვერსად დაევემალებით, მალი ცხენიც რომ გვყავდეს, ვეღარ გავექცევით, ვერც თოფითა და ხმლით გავუმკლავდებით.

თავის თხზულებაში დ. გურამიშვილი ასე ლანძღავს სიკვდილს:

„ტანზედა ჯორცი არ გაკრავს, ხარ ცარიელი ძვალები,
თაგვის სოროებს მიგიგავს ცხვირი, პირი და თვალები" (166).

საფიქრებელია, რომ პოეტს სიკვდილის აგრერიგად კიცხვის ხერხი და კილო ეფრემ ასურიდან ჰქონდეს შეთვისებული: „სიკვდილო, საშინელ არს ჟამი მოსლვისა შენისაჲ. რა საზარელი არს ხილვაჲ პირისა შენისა და რაჲ შესაძრწუნებელ არს საყოფელი სანახებისა შენისაჲ"[2].

დ. გურამიშვილის თხზულების — „სიკვდილისა და კაცის შე-

---

1 სიკვდილის სახე ამაზრზენ ფერებშია დახატული ეფრემ ასურის მიერ — „სიკუდილისათჳს და გამოსლვისათჳს სულისა ხორცთაგან". სიკვდილის შიშმა, მის მსახვრალ ხელზე დაფიქრებამ წარმოშვა ძირითადად მსოფლიო ლიტერატურაში „გოდების" ჟანრი.

„სიკვდილის როკვა" წამყვანი თემაა, რომელსაც მრავალი ხელოვანი ასახავს თავის შემოქმედებაში. ამის შესანიშნავი მაგალითია გოლბეინის გრავიურათა სერია, ბენრტ ჰომკეს სურათები და ა. შ. აქვე უნდა გავიხსენოთ ჰანს საქსის „გლეხი და სიკვდილი", პროსპერ მერიმეს „როდრიგო", შარლ ბოდლერის „სიკვდილის როკვა", მ. გორკის „გოგონა და სიკვდილი".

2 მამათა სწავლანი, გვ. 220.

ლაპარაკება“[1] — წყაროებზე ნარკვევი გამოაქვეყნა რ. ნაკაშიძემ[2]. იგი წერს: „ჩვენი დაკვირვების შედეგად აღმოჩნდა, რომ დ. გურამიშვილის „სიკვდილისა და კაცის შელაპარაკება და ცილობა“ უდავოდ ეხმიანება ამ მოტივზე შექმნილ დასავლეთ ევროპულ და რუსულ ძეგლებს“[3]. ასევე მკვლევარმა რამდენიმე საილუსტრაციო მასალით დაადასტურა პოეტის უშუალო გენეტიკური კავშირი ქართულ პოეტურ ფოლკლორთან[4].

ამჯერად ჩვენი ყურადღება დ. გურამიშვილის საანალიზო ნაწარმოებისა და ქართული ხალხური პოეზიის ტექსტთა შესაბამისი პარალელების წარმოჩენა-ჩვენებით არის განსაზღვრული, რაც ადასტურებს „დავითიანზე“ ხალხური შემოქმედების გავლენის ასპექტებს.

ა. ბარამიძის შენიშვნით, დ. გურამიშვილი საოცრად გამოირჩევა გავლენის ათვისების ალღოთი[5]. ეს უპირველესად პოეტის ისეთ თხზულებაზე ითქმის, როგორიცაა „სიკვდილისა და კაცის შელაპარაკება“. ამ ძეგლში ერთმანეთს ეკამათებიან კაცი და სიკვდილი. სამეცნიერო ლიტერატურაში მითითებულია, რომ სიკვდილისა და სიცოცხლის (დ. გურამიშვილთან სიმბოლურად კაცის) კამათისა და პაექრობის მოტივები დ. გურამიშვილის მოღვაწეობის პერიოდში ფართოდ იყო ცნობილი რუსეთსა და უკრაინაში. სიკვდილ-სიცოცხლის პაექრობა მსოფლიოს ხალხთა ფოლკლორისა და მწერლობისათვის არის დამახასიათებელი[6].

ამ მხრივ გამონაკლისს არც ქართული ხალხური სიტყვიერება

---

1 ამ პოემის გარშემო თავის დროზე მკვლევარებმა საკუთარი მოსაზრებები გამოთქვეს: კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, II, გვ. 648; ა. ბარამიძე, ნარკვევები, II, გვ. 344; გ. ნატროშვილი, ვითა დავღამდი, ისე გავთენდი, გვ. 124; ს. ჩიქოვანი, რჩეული ნაწერები, თბ., 1963, გვ. 73; ბ. ქიქოძე, გაბაასება ძველ ქართულ ლიტერატურაში, ბათუმი, 1952, გვ. 150; ე. მაღრაძე, გოდება, გვ. 388.

2 რ. ნაკაშიძე, დავით გურამიშვილის „სიკვდილისა და კაცის შელაპარაკება“ და მისი წყაროები, წიგნში: ძველი ქართული მწერლობისა და რუსთველოლოგიის საკითხები, VII—VIII, თბ., 1976, გვ. 264.

3 იქვე, გვ. 269.

4 იქვე, გვ. 272—274.

5 ა. ბარამიძე, ნარკვევები, II, გვ. 344.

6 ამ თვალსაზრისით უთუოდ საინტერესოა წიგნი Р. П. Дмитриева, Повести о споре жизни и смерти, Ленинград, 1964.

წარმოადგენს[1]. ასე რომ დ. გურამიშვილის პოემაში გამართული კამათი სიკვდილისა და კაცისა ავტორს ხალხური შემოქმედების კვალობაზე აქვს დამუშავებული. მართალია, ამ შემთხვევაში მიზანშეწონილია რუსული წყაროების («Прение живота и смерти») გათვალისწინებაც, მაგრამ ქართული ფოლკლორისადმი პრიმატის მინიშნების საშუალებას გვაძლევს ტექსტთა შესაბამისი პარალელები, ხალხური ლექსის კილო და ლექსიკური მასალა.

როგორც აღინიშნა, უძველესი შეხედულებით, სიკვდილი კაცთა მოდგმას ღმერთებმა დაუდგინეს. ქრისტიანული კონცეფციით, სიკვდილის გამომწვევი მიზეზი თვით ადამიანში უნდა ვეძიოთ. „შესაქმის“ თანახმად, ადამიანმა ღვთის მცნება შელახა, იგემა აკრძალული ხილი და სიკვდილიც შემოვიდა ამ წუთისოფელში. ამ შეხედულებითაა გამსჭვალული დ. გურამიშვილის პოემა „კაცისა და საწუთროსაგანა ცილობა და პჭობა, ერთმანეთის ძვირის ქსენება“:

„ბებია-შენი გამოძღა ვაშლითა, ედემის სხლითა,
მით მოგვლენიათ სიკვდილი, შენ ჩემზედ რად ხარ რისხვითა?“ (173).

რაც შეეხება ამჯერად ჩვენი მსჯელობის ობიექტის — „სიკვდილისა და კაცის შელაპარაკების“ შინაარსს, აქ განსხვავებულ ვითარებასთან გვაქვს საქმე. კერძოდ, ადამიანს სიკვდილი დაებედა მის სხეულში დაბუდებული სენებისა და სხვადასხვა ურიცხვი ჭირის შედეგად, ოდენ ხორციელ მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილებისა და გაუმაძღარი ბუნების გამო:

„კაცსა დაუკოდს გულ-ღვიძლსა სასმლის სმა მეტად ცივისა,
უდროოდ მუცლით ვინც კვდების, ტყუილად ჩემზედ ჩივისა“ (167).

ქართული ლეგენდების მიხედვით და ცრუ რწმენით, სიკვდილის გამომწვევია ბნელი ძალები, რომლებიც თავაშვებული დაძრწიან დედამიწაზე ხან უჩინრად, ხანაც ადამიანის სახით. ადამიანს კლავს ავადმყოფობა (ციება, ცხელება, ყვავილი, ყბაყურა, ჭლექი, სიბრმავე, სიყრუე)[2].

---

1 შდრ. ქართული ხალხური პოეზიის ნიმუშები: „სიკვდილ-სიცოცხლე“, „სიკვდილი და სიცოცხლე“, „სიკვდილთან გაბაასება“ და სხვ. (ქართული ხალხური პოეზია, VII, გვ. 58, 59, 60).

2 ა. ღ ლ ო ნ ტ ი, ქართული ხალხური ნოველა, გვ. 156.

ამასთან დაკავშირებით უთუოდ ინტერესის აღმძვრელია დ. გურამიშვილის სტრიქონები, რომელშიც სიკვდილი ეკამათება კაცს:

„კაცო, არა ვარ მარტოკა, ბევრნი მახლავან სენები,
სხვადასხვა ჭირნი ურიცხვნი, ვერ მოსთვლის კაცის ენები“.

კაცი უპასუხებს:

„სენები სთქვი და გამხსენდა ცივებით აძაგძაგება“[1].
„კაცს რომ სენი შეყარო, ბრჭყალი ჰკრა გულსა, მუცელსა,
განა იმ სენით ვერ მოკლავ, რაღად უმზადებ მუნ ცელსა?“ (167—168).

დ. გურამიშვილის საანალიზო თხზულების მრწამსით, ადამიანს სიკვდილი თვით განგებამ მოუვლინა. ეს უკვე „გილგამეშიანის“ შეხედულებასთან ზიარებაა, ე. ი. უძველესი კონცეფციის გათვალისწინებაა, რითაც არანაკლებ დამუხტულია ხალხური ლექსი: „რამ შექმნა ცა და ქვეყანა, სიკვდილიც იმან ინება“[2].
სიცოცხლე მიმართავს სიკვდილს:

„თუ ღმერთსაც არა სწადიან,
გაცრუებული წახვალო“[3].

ან კიდევ, სიკვდილი ამბობს —

„ღთისგან ვარ გამოგზავნილი,
მაგის ორ ბრძანებაზედა“[4].

ზემოთ დამოწმებულ ხალხურ წარმოდგენათა გათვალისწინება და გამეორებაა დ. გურამიშვილის ფილოსოფიური მრწამსიც:

„სიკვდილ-სიცოცხლე ორივე არიან ღვთისა განგება“ (გვ. 168).

---

1 შდრ. ქართული ხალხური პოეტური ნიმუში „ციების ლექსი“. აქ თხზულებაში ერთმანეთს ეკამათება ქალიშვილი და ციება. საინტერესოა, რომ დასახელებულ ლექსს უახლოვდება დ. გურამიშვილის „სიკვდილისა და კაცის შელაპარაკება“. თუ გამოვრიცხავთ როლების შეცვლას (ხალხურში — ქალიშვილი, „დავითიანში“ — კაცი, ხალხურში — ციება, „დავითიანში“ — სიკვდილი), თვალში საცემია აზრობრივ-შინაარსობრივი ნათესაობაც და ტექსტობრივი სიახლოვეც (ქართული ხალხური პოეზია, II, გვ. 172—174).

2 ქართული ხალხური პოეზია, VII, გვ. 60.

3 იქვე, გვ. 59.

4 იქვე, გვ. 60.

სიკვდილი დაუნდობელი და საძაგელია. მისი სისასტიკე განსაკუთრებით მაშინ იჩენს თავს, როცა მუსრავს ყმაწვილკაცებს, პატარებს, ჯეელ ვაჟკაცებს:

ხალხური:

„ჯეელ ვაჟკაცებს დაგვირჩევ,
ბებრებს კი შეგვინახამო“[1].

დ. გურამიშვილი:

„სიკვდილმან უთხრა: „ბერ-კაცო, ვისმინე, რაც იტარტარე,
ყმაწვილნი ვჭოცე წვრილები, პატარა არ ვაპატარე“ (გვ. 166).

როგორც პოეტურ ფოლკლორს, ასევე „დავითიანს“ მსჭვალავს ქრთამით სიკვდილის მოუსყიდველობის მოტივი. სიკვდილი ადამიანისა და, საერთოდ, სიცოცხლის დამთრგუნველად და მტრად არის მოვლენილი, მას ვერავინ გაექცევა. ადამიანს მისი შიში კლავს. იგი მთელი თავისი არსებობის მანძილზე იმისათვის იბრძვის, რომ სიკვდილს დააღწიოს თავი, სიცოცხლე შეინარჩუნოს, მაგრამ ამაოდ. სიკვდილი არავითარ შესაწირავს არ ღებულობს. მით უმეტეს მისი მოქრთამვა ყოველგვარ საფუძველს მოკლებულია.

ხალხური:

„ბევრი ვეხვეწე სიკვდილსა:
ქრთამით გადმიშვი, ოხერო“[2].
„სიკვდილს ქრთამი არ სცოდნია,
არც ქრთამის მოყვარე არის“[3];
„სიკვდილს ვაძლიე ქრთამები,
თუ კი რამ მებადებოდა“;
„სიკვდილო უსამართლოო,
ნეტავ იღებდე ქრთამსაო“.
„ქრთამი გაძლიე არ გინდა
თვალ-მარგალიტი, ლალია“[4].

დ. გურამიშვილი:

„არც ხვეწნით, არცა ქრთამითა, არც ჯრმლითა მოიგერების“ (23).
„სიკვდილი ქრთამს არ აიღებს, ოქროს, ვერცხლს, არცა რვალებსა“ (166).

---

1 ქართული ხალხური პოეზია, VII, გვ. 59.
2 ქართული ხალხური პოეზია, I, გვ. 122.
3 ქართული ხალხური პოეზია, II, გვ. 157.
4 ქართული ხალხური პოეზია, VII, გვ. 55.

სიკვდილის ქრთამით მოუსყიდველობის წყაროების შემოწმებისას აღმოჩნდა, რომ დ. გურამიშვილი ამ მომენტში ხალხურ პოეტურ ნიმუშებთან ერთად უსათუოდ უნდა ითვალისწინებდეს ეფრემ ასურის შემდეგ სიტყვებს: „ვაჲ ჩუენდა შენ მიერ, სიკვდილო, რამეთუ თანამდები ხარ უწყალოჲ, რომელი არავის მიუტევებ, და მოსესხე ხარ სასტიკი, რომელი არა გარდაიჯადები, და მტაცებელი ხარ ძლიერი, რომელი არა დააცადებ... და მსაჯული ხარ თუალუხუავი; რომელსა არა მიგაქუს ქრთამი“[1].

XIII ს. სიკვდილს წარმოსახავდნენ ტყავშემოკრული ჩონჩხის ფორმით. XV ს. სიკვდილი გამოხატული იყო სრულიად მკაფიოდ — ჩონჩხი ცულით და ნამგლით ხელში[2]. დ. გურამიშვილის ხატოვანი თქმითაც, სიკვდილის სახე ჰგავს მკლე კაცს, რომელსაც ცელი უჭირავს ხელთ და სიცოცხლეს თიბავს:

„ის მკლე კაცი ცელს რას აქნევს, რასა სთიბავს, რასა სცელავს?“ (105).

პოეტი ასე მიმართავს სიკვდილს:

„რომ არ გაძაგო, რად გაქო ცელით თავისა პრისათვის“;
„სიკვდილო... ცელი კარგ მთიბავს გიგავსო“ (167).

ეს სტრიქონები გვაახლოებს ერთ ხალხურ ლექსთან, სადაც თავად სიკვდილი ამბობს:

„შამოვხე ფშაურს მთაზედა,
ვარდნი ჰყვაოდეს, იანი[3].
ჩაუდეგ, ისე ჩავთიბე,
რო კარგმა ცელმა თიანი“[4].

დ. გურამიშვილი ასე დასცინის სიკვდილს:

„ტანზედა ჯორც არ გაკრავს, ხარ ცარიელი ძვალები“ (166).

ხალხურ ლექსში ვკითხულობთ:

---

1 შამათა სწავლანი, გვ. 220.

2 ვ. ნორაკიძე, დავით გურამიშვილი, ფსიქოლოგიური პორტრეტი, გვ. 245.

3 აქ ვარდი და ია სიცოცხლის სიმბოლოებია.

4 ქართული ხალხური პოეზია, VII, გვ. 63.

„სიკვდილო... ფეხი დაგაძრობინა,
ხორცი არ შეგრჩეს ძვალზედა“[1].

ახლა ერთ ტიპურ წყაროს დავიმოწმებთ, რომელზეც თავის დროზე მიუთითა რ. ნაკაშიძემ[2].

ხალხური:

„სიკვდილს გავექცა? სად უნდა წავიდე,
ცხენიც რო მყვანდეს ჩქარიო“[3].
„სიკვდილო, კერ დაგემალე,
კლდე გამოვკაფე სალია,
გაგექე, ვერსად წაგიველ,
ცხენი არა მყავს მალია“[4].

დ. გურამიშვილიც მწარედ განიცდის და მოთქვამს იმის გამო, რომ სიკვდილს ვერავითარი ძალა ვერ დაიჭერს, მას ვერსად გაექცევი, როგორადაც უნდა იყო აღჭურვილი:

„მოვა და მომკლავს სიკვდილი, მას ვერცად დაეემალები.
გავექცე, ვერცად წაუვალ, ცხენებიც ძყვანდეს მალები“ (166).

აქ დ. გურამიშვილის ერთ-ერთ წყაროდ, ხალხურ ლექსთან ერთად, ადვილად შეიძლება დავასახელოთ დავით ჯაფარიძის მიერ საწუთროს სიაუგეზე ნათქვამი ლექსი, რომელიც არჩილს ჩაურთავს თავის პოემაში — „გაბაასება კაცისა და სოფლისა“:

„ნურვინ სდევ, ვერვინ მისწვდები, ცხენი გყავს, ანუ თუ ნავი“[5].

დაბოლოს, ერთ საგულისხმო მომენტზე შევაჩერებთ ყურადღებას. ქართული ხალხური სიტყვიერების მიხედვით, ადამიანი, მართალია, უძლურია სიკვდილის წინაშე, შეგუებულია თითქოს მის მსახვრალ ხელს, მაგრამ მიუხედავად ამისა, იგი მაინც ქედს არ იხრის, თითქოს სძლევს თავისთავში სიკვდილის შიშის განცდებს, ეძიებს გზებს მისი დათრგუნვისა. ქართული ნოველისტური ლეგენდის თანახმად, ადამიანს შეუძლია გაიმარჯვოს ბოროტ ძა-

---

1 ქართული ხალხური პოეზია, VII, გვ. 65.

2 რ. ნ ა კ ა შ ი ძ ე, დავით გურამიშვილის „სიკვდილისა და კაცის შელაპარაკება“ და მისი წყაროები, გვ. 274.

3 ქართული ხალხური პოეზია, VII, გვ. 47.

4 იქვე, გვ. 55.

5 ქართული პოეზია, III, გვ. 423.

ლებზე, დაამხოს სიკვდილიც. ერთმა მეცხვარემ სიკვდილს ჰკითხა: „როდის უნდა მოვკვდეო?“ მან უპასუხა: „ჩემი ძალით ხომ ვერ მოგკლავ, აგერ სიას გადავსინჯავ და გეტყვი“. გადასინჯა სია და უთხრა: „შენ ახლა ოცი წლისა ხარ. ოთხმოცი წელიწადი კიდევ უნდა იცოცხლო, ასად შეასრულო“. ეს რომ მეცხვარემ გაიგო, გადმოიღო კომბალი და სიკვდილს შავი დღე დაათენა[1].

ადამიანის მიერ კომბლით სიკვდილის შეურაცხყოფის მოტივს თავი უჩენია დ. გურამიშვილის პოემაში „კაცისა და საწუთროსაგან ცილობა და პჭობა“, მხოლოდ იმ განსხვავებით, რომ ხალხურ ლეგენდაში ადამიანმა კომბალი ჩასცხო სიკვდილს თავში, დ. გურამიშვილის პოემაში კი კაცმა საწუთროს ჩაარტყა თავში კეტი. მაგრამ ეს პრინციპში სურათს ვერ ცვლის. ამ მომენტში პოეტი უცილობლად ნათესაურ კავშირშია ხალხურ ნოველასთან.

დ. გურამიშვილის საანალიზო ნაწარმოების მიხედვით, საწუთრომ კაცს უგინა თავისი პირველი წინაპრები (ევა და ადამი), რაც იუკადრისა მან:

„კაცმან უწყინა: „რად მითხარ შენ მე ურიგო პაპასი?
არა მსმენია, მყოლოდეს ბებია აგრე კაპასი.
მათ ეწყალოდათ საკენჭლად ცხვარი დუქარდით ნაპარსი,
ისინი კაცს რად მოჰკლავდენ? — სცა, ჴმა გამოჴდა ტყაპასი“.

„საწუთროს თავი გაუტყდა“ და კაცს უთხრა:

„ღმერთმან მოგაგოს მუქაფა, არ კარგო კაცო, შენ ავო;
გაითხოს, შვიდწილად მოგიწყოს ჩემს თავში ჯოხით შენაო“ (173).

ადამიანის მიერ სიკვდილის დამარცხების ან დაშინების მოტივებს ვხვდებით ქართლურ, გურულ, იმერულ ხალხურ მოთხრობებში. უთუოდ ინტერესს იწვევს გერმანული გადმოცემა-ზღაპარი („სიკვდილის მოციქულები“), სადაც გოლიათი მიწაზე ანარცხებს სიკვდილს[2].

ქართულ ხალხურ ლექსშიც ფიგურირებს ადამიანის მიერ სიკვდილის შეშინების მომენტი:

„შაუჭახუნა ბერკაცმა,
სიკვდილი შააშინაო“[3].

---

1 ა. ღ ლ ო ნ ტ ი, ქართული ხალხური ნოველა, გვ. 157.

2 ი ქ ვ ე, გვ. 161.

3 ა. შ ა ნ ი ძ ე, ქართული ხალხური პოეზია, I, გვ. 214.

დ. გურამიშვილის ხსნულებაში კი, პირიქით, სიკვდილმა „კაცს შეუჭეხა ჯმამაღლა, დათათხა, რადა მკიცხაო!“ (169). აღსანიშნავია, რომ მოტანილ საილუსტრაციო სტრიქონებში აზრობრივთან ერთად ტექსტობრივი სიახლოვეც შეინიშნება (შდრ. „შ ა უ ჭ ა ხ უ ნ ა ბერკაცმა“ და „კაცს შ ე უ ჭ ე ხ ა ჯმამაღლა“).

ხალხური ლექსის გაგებით, სიკვდილი გაუმაძღარია, მას ვერაფრით დააკმაყოფილებ, რაც უნდა ასვა და აჭამო, მაინც მშიერი დაძრწის:

„თუნდა ასმიათ, აჭმიათ, ზედ დააყარათ თავზედა,
თუნდა ჩაუდვა საგძალი, ზან გაატანა გზაზედა,
იქაც მშიერა დარჩების“[1].

სიკვდილზე ფაქტიურად ამავე შეხედულებისაა დ. გურამიშვილიც. მის მიერ დახატული სიკვდილის სახის ასოციაციურ ძიებას ხალხური პოეზიის სამყაროში შევუყავართ. მოვუსმინოთ „დავითიანის“ ავტორს:

„ღვთისგან წყეულო სიკვდილო, ამდენის საკლავთ ჴოცითა
კიდევ მშლე ხარ და მშიერი, ვერ გამაძღარხარ ჴორცითა“ (გვ. 167).

ამრიგად, ზემოთ მოხმობილი საილუსტრაციო მასალები მოწმობენ, რომ დ. გურამიშვილი სიკვდილის სახის გააზრებაში ენათესავება ხალხურ შემოქმედებას, უახლოვდება მასში გატარებულ შეხედულებებს, რაც ირკვევა ტექსტთა სათანადო პარალელებითა და შეხვედრის წერტილებით.

§ 8. „სულო“. დ. გურამიშვილის მრავალმხრივ საყურადღებო პოემის („ქაცვია მწყემსი“) ერთ-ერთ თავში — „მწყემსისაგან იმ ქალის უკანვე გაბრუნება და გაყრისათვის სიმწუხარე და ტირილი მწყემსისაგან“ — ბიჭმა სატრფოს ასე მიმართა: „წადი, სადაც გყავ შენ მეგობარი, ნუ შეიქნები მათი მგმობარი! პირობით იყავით, ნაპოვნი იყავით, იყარეთ წილი“ (გვ. 220), ხოლო ღმერთი თუ წილისყრისას ჩემს თავს გარგუნებს, მაშინ შეგირთავ ცოლადო. ამ პირობით გაშორდნენ ისინი ერთმანეთს. სატრფოსთან გამოთხოვების შემდეგ მწყემსი დიდად შეწუხდა, „თვალნი საწვიმრად მას აუქუხდა“. გულს უკლავდა და ვერ ურიგდებოდა იმ გარემოებას, რომ სატრფო უდაბურ ჭალაში მარტოკა გაუშვა. „ვამე, თუ

[1] ა. შ ა ნ ი ძ ე, ქართული ხალხური პოეზია, I, გვ. 209.

ღმერთმან მე ეს მიწყინოსო“, — ნაღვლობდა იგი. ამ მომენტს მოსდევს ჩვენი საკითხისათვის ფრიად საყურადღებო სტრიქონები:

„ჴორცს ვესათნოე მცონარებითა,
სულს კი არ გავყევ უკან რებითა“;
„ვამე, თუ სულო, გისწრას ღამემა“;
„ვამე, თუ სულო, გიყარონ წილი.
სხვას ვისმეს ერგოს შენზედ ქორწილი“ (222).

პოემის შინაარსიდან გამომდინარე, მოტანილ ტაეპებში სიტყვა „სულო“ სატრფოს, ქალის სინონიმია[1], ან უფრო სწორად მისი სიმბოლოა. სატრფოს სახე გათანაბრებულ-გაიგივებულია ადამიანის (კონკრეტულ შემთხვევაში — მწყემსი ბიჭის) სიცოცხლესთან, მის სულდგმასთან.

ჩვენთვის ამ შემთხვევაში მთავარი და მნიშვნელოვანი ის არის, რომ სატრფოს დასახვა „სულად“ ქართული ხალხური პოეზიისთვისაც უცხო არ ყოფილა. მრავალთაგან ოდენ ერთი საილუსტრაციო მასალის დამოწმებით დავკმაყოფილდებით:

„ამა მინდორში ბევრია
იხვი, მტრედი და რიდონი;
ხმელეთში გამოგარჩიე,
საუკეთესოდ მიხდოდი.
მიყვარდი, ჩემი მეგონე,
მზესა შენზედა ესახამდი,
მამიძულე და განმაგდე,
ნეტარ მიზეზი რისანი?
ს უ ლ ო, შენ ასე დამკარგე,
ვით რომ ქედანი რისანი“[2].

ეს ლექსი ქართული ხალხური სატრფიალო ლირიკის ჩინებული ნიმუშია. მის ავტორსაც, როგორც დ. გურამიშვილს, სატრფო „სულად“ წარმოუსახავს. საცილობელი არ უნდა იყოს, რომ დ. გურამიშვილი ამ შემთხვევაში გენეტიკურ კავშირშია ხალხურ ლექსთან. ეს ერთ-ერთი, მაგრამ უაღრესად საინტერესო მომენ-

---

1 საერთოდ „დავითიანის“ ლექსიკური სინონიმიკის შესახებ იხ. ჯ. სილაგაძე, ქართული სალიტერატურო ენის ლექსიკური სინონიმიკის საკითხები, თბ., 1981, გვ. 130—134.

2 ქართული ხალხური პოეზია, VI, გვ. 115.

ტიც ნათლად მეტყველებს პოეტის მიერ ქართული ხალხური სიტყვიერების ტრადიციათა ღრმა ცოდნაზე[1].

როგორც დაკვირვებანი ადასტურებს, დ. გურამიშვილი ხალხური სამყაროდან იღებს ყველაზე მნიშვნელოვან და საინტერესო მომენტებს, რომელიც საფუძველი ხდება „დავითიანის“ ავტორის პოეტური აზროვნებისა და მხატვრულ-გამომსახველობით საშუალებათა დონის ევოლუციისათვის.

სატრფო-ქალის წარმოდგენა სულის სახით მიმზიდველია და ამაღლებულ, ხორცშესხმულ მშვენიერებად განგვაცდევინებს მის არსებას. როგორც „ქაცვია მწყემსის“, ასევე ხალხური ლექსის საფუძველზე სატრფო იგივე სულია, სიცოცხლის კამკამა წყაროა, ადამიანის სხეულში მოწანწკარე. ამას კონკრეტულად გვიხსნის ერთი ხალხური ლექსი, რომელშიც შეყვარებულ ქალს ასე მიმართავენ:

„ჩემო ამ სოფლის სიცოცხლევ,
სული ხარ ამომავალი“[2].

§ 9. „კაი ყმა“. ქართულ ხალხურ პოეზიას მსჯვალავს „კაი ყმის“ მოტივი. იგი ერთ-ერთი წამყვანი თემაა ხალხური შემოქმედებისა. ხალხის ფილოსოფიური განსჯით, „კაი ყმის“ ცნებაში თავს იყრის გმირის, რაინდის როგორც ფიზიკური, ასევე კეთილი სულიერი თვისებები. ვინ არის კაი ყმა ხალხის გაგებით? ვაჟა-ფშაველა წერდა: „გმირი, ვაჟკაცი ფშაურს ლექსში „კაი ყმად“ იხსენიება“. კარგი ყმა და ვაჟკაცია ის, ვინც იბრძვის მტრის წინააღმდეგ, ვისაც სამშობლოსათვის უძგერს გული:

„მაშინ კარგია კარგი ყმა...
იცვამდეს გრიცსა რკინასა,

---

1 შევნიშნავთ, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ მთავარი გმირი ტარიელი შემდეგნაირად მოთქვამს სატრფოს დაკარგვის გამო: „ჰაჲ, ჰაჲ საყვარელო, ჩემო, ჩემთვის დაკარგულო, იმედო და სიცოცხლეო, გონებაო, ს უ ლ ო, გულო“ (311). „ქილილა და დამანაში“ კი დევი ახლადგაცნობილ ქურდ („მპარავ“) კაცს, რომელშიც ხედავს მომავალ ამხანაგსა და მეგობარს, „სულოს“ უწოდებს: „ჰე, ჩემო სულო, ბედად მოსულო, ვიამხანაგოთ დღივ და ღამ, სულო“ (ქილილა და დამანა, გვ. 615). ჩვენი საკითხისათვის ამ წყაროთაგან უპირატესობა ხალხურ ლექსს უნდა მივაკუთვნოთ.

2 ქართული ხალხური პოეზია, VI, გვ. 67.

„ომს ვიქამ“, ემზადებოდეს“[1].
„კაი ყმა ლაშქარ მოკედება,
სწორების მჯობინობასა“[2].

ხალხის რწმენით, გმირს, ვაჟკაცს უპირველესად ომი გამოცდის, იქ გამოავლენს იგი ყველა საუკეთესო თვისებას, რაც მას ახასიათებს:

„კაი ყმა როდის იცდება,
ომში შიგ შაუსვლელადა“[3].
„კაი ყმა მაშინ კარგია
ომჩიგიდ ამადიოდეს“[4].

ხალხი იმასაც არ მალავს, რომ კაი ყმას მოშურნეც ჰყავს, ვინაიდან ჯაბან კაცს თუ თვით არ შეუძლია გულადი და მამაცი იყოს, სხვისი შურს კაი ყმობა, მაგრამ ისინიც განსაცდელისა და გაჭირვების ჟამს ივიწყებენ თავიანთ შურს და კაი ყმის იმედით რჩებიან:

„კარგ ყმასა შურობს სოფელი,
იტყვიან: „კარგი რად არი?“
საქმე რომ გაუჭირდება,
ყველა იბარებს: „სად არი?“[5].

ხალხური პოეზიის გავლენით „კაი ყმის“ მოტივი ფართოდ იკაფავს გზას ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებაში და ცენტრალურ ადგილს იჭერს. ეს ცნება მეტად პროდუქტიულია პოეტის მხატვრულ სამყაროში[6]. გავიხსენოთ პოეტის საყვარელი გმირები: ალუდა, ჯოყოლა, ლუხუმი, გოგოთური, მინდია, ზეზვა, კვირია და სხვ., რომლებიც თავიანთი კაი ყმობით სამუდამოდ დამკვიდრდნენ ხალხის გულში.

სამეცნიერო ლიტერატურაში შენიშნულია, რომ ვაჟა-ფშაველას „კაი ყმის“ სინონიმებად გამოყენებული აქვს შემდეგი სიტყ-

---

1 ქართული ხალხური პოეზია, III, გვ. 79.
2 იქვე, გვ. 83.
3 იქვე, გვ. 87.
4 იქვე, გვ. 89.
5 იქვე, გვ. 105.
6 მ. ზ ა ნ დ უ კ ე ლ ი, გმირის (კაი ყმის) სახე ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებაში, თხზულებანი, ტ. III, თბ., 1978, გვ. 461—480.

ვები და სინტაგმები: „კარგი ყმა“, „მამაცი ყმა“, „რაინდი“, „გმირი“, „ვაჟკაცი“, „არწივი“, „რკინის მკვნეტელი“ და ა. შ.[1] საცილობელი არ არის, რომ ამ შემთხვევაში პოეტი ძირითადად ფოლკლორს ემყარება, რის საბუთად მრავალი მაგალითის მოტანა შეიძლებოდა.

კონკრეტულ შემთხვევაში ფრიად ანგარიშგასაწევი ფაქტი ის გახლავთ, რომ „კაი ყმის“ ცნება ქართულ მწერლობაში პირველად დ. გურამიშვილის მიერ არის შემოტანილი. მანამდელ ქართულ მხატვრულ ძეგლებში იგი არ შეგვხვედრია. ეს ერთხელ კიდევ ადასტურებს ხალხური პოეზიის შთამბეჭდავ კვალსა და გავლენას „დავითიანზე“. „კაი ყმის“ მოტივი ძირითადად მთის ფოლკლორში გვხვდება, რაც ცხადყოფს დ. გურამიშვილის მიერ მის საფუძვლიან ცოდნას.

„ქართლის ჭირში“ ვკითხულობთ:

„ჭელმწიფე ღალატს მოსძებნის, ღმერთი არ დასთმობს გმობასა,
თუ გინდა წიგნში გაჩვენებ, რაც მითქვამს, მის მოწმობასა:
იუდა ქრისტეს მონებდა, ჩემობდა კაის ყმობასა,
სიხარბით ცეცხლში ჩავარდა, მიხვდა სატანას ძმობასა“ (გვ. 66).

ეს სიტყვები, რომელსაც წარმოთქვამს კახ-ბატონი კონსტანტინე მამადყულიხანი, ნათლად მიგვანიშნებს პოეტის განწყობილებაზე. აქ ერთგვარი კორექტივია შეტანილი სახარების ტექსტის გაგებაში. დ. გურამიშვილის შეხედულებით, ყველა ის პიროვნება, რომელიც ქრისტეს მოციქული და ქვეშევრდომი იყო, ითვლებოდა „კაი ყმად“, ე. ი. „ქრისტეს მონება“ შეეძლო ოდენ ძლიერ პიროვნებას, კარგ კაცს, „კაი ყმას“. ძე-ღმერთის მოციქულებში ერთადერთი იუდა გამოერია, რომელმაც ვერ გაუწია „კაი ყმობა“ ქრისტეს. ზემოთქმული უტყუარი დასტურია იმისა, თუ რაოდენ უწევდა ანგარიშს ღა ენათესაებოდა დ. გურამიშვილი ხალხურ პოეტურ შემოქმედებას.

§ 10. მცენარის სიმბოლიკა. ვარდის სიმბოლიკა მსოფლიო პოეზიის სამზეოში გაუხუნარი ესთეტიკური ფენომენია. როგორც შენიშნავს გ. ნადირაძე, ვარდი შემოვიდა პოეზიაში სილამაზისა და სიყვარულის სიმბოლოდ[2]. ვარდის სიმბოლიკას კუთვნილი ადგილი

---

1 ო. ჯ უ რ ღ უ ლ ი ა, კრიტიკული წერილები, ტ. II, სოხუმი, 1961, გვ. 89.
2 გ. ნ ა დ ი რ ა ძ ე, რუსთაველის ესთეტიკა, გვ. 345.

აქვს მიჩენილი ქართულ ხალხურ შემოქმედებაში, ჰიმნოგრაფიაში. ვარდ-ყვავილის სიმბოლიკა ცხოველმყოფელ ხასიათს ატარებს როგორც კლასიკური ხანის, ასევე აღორძინების პერიოდის ქართულ საერო მწერლობაშიც. ამ მხრივ განსაკუთრებულ ყურადღებას იქცევს „ვეფხისტყაოსანი“ და „დავითიანი“.

ქართულ სასულიერო პოეზიაში ვარდისა და ყვავილის მშვენიერება ძირითადად შემოსულია ქრისტესა და მარიამ ღვთისმშობლის სიმბოლოებად.

მივმართოთ ზოგიერთ ნიმუშს: „სულიერო ხეო, ვარდო შუენიერო, სამყაროჲსა მნათობთა მიმსგავსებულო... ნათელო მოუკლებელო, ხატოვანო ვარსკვლავო მზეებრ ბრწყინვალეო, ცეცხლებრ მგზნებარეო“[1]; „განეღო დღეს ბეთლემს სამოთხე, მოვედით გემოჲ ვიხილოთ ხისა მის ცნობადისა, რომელ არს ქრისტე, საღმრთოჲ იგი ყვავილი“[2]; „რამეთუ აღმოსცენდი შენ ყუავილად ძირთაგან იესესთა, ესაიას მიერ ქადაგებითა“; „იესეს ძირისაგან აღმოსცენდი მორჩი სიტკბოებისა და გამოიღე ყუავილი ყოველთავე სულნელმყოფელი“; „ძირთაგან კეთილთა მორჩი აღმოსცენდი, ნაყოფი შუენიერი და რტოფურცელ-ყუავილოვანი, სურნელი შესავედრებელი“[3].

დამოწმებულ მაგალითებში ყვავილი ქრისტეს სიმბოლური ვამოხატულებაა. ასევე იგი მარიამ ღვთისმშობლის მეტაფორული სახელიცაა. მრავალთაგან ერთ ნიმუშს მოვიხმობთ: „გიხაროდენ, მაყუალო შეუხებელო, მოსეს მოსწავებულო და საწმისო, გიხაროდენ, კიდობანო, დავითის გამოსახულო და ყუავილო“[4].

„დავითიანში“ ვარდის სიმბოლიკა სასულიერო და საერო შინაარსითაა დატვირთული. ამ მხრივ პოეტის უპირველეს მასაზრდოებელ წყაროთაგან უნდა დავასახელოთ ხალხური პოეზია, ჰიმნოგრაფია და „ვეფხისტყაოსანი“.

ჯერ ვნახოთ ვარდისა და ყვავილის ქრისტიანულმა სიმბოლიკამ რა გამოხატულება პოვა დ. გურამიშვილის პოეზიაში. „დავითიანში“ ვარდი და ყვავილი ქრისტეს სიმბოლოებად შემდეგ ტაეპებშია გამოსახული:

---

1 მიქაელ მოდრეკილის ჰიმნები, გვ. 304, 540.

2 იქვე, გვ. 4, 23.

3 მ. ქ ა ვ თ ა რ ი ა, ძველი ქართული პოეზიის ისტორიიდან, გვ. 262.

4 პ. ი ნ გ ო რ ო ყ ვ ა, ძველ-ქართული სასულიერო პოეზია, გვ. 383.

„უგრეთ აბრამის ყვავილი, დავითზე ნაყოფიერი“ (37).
„დავითის ვარდო, აბრამის ყვავილო დაუჭკნობელო“ (95).

დ. გურამიშვილის მიხედვით, მარიამ ღვთისმშობელი ჯვარცმულ შვილს, ძე-ღმერთს, გულის ყვავილს ეძახის — „დამიჭკნა გულის ყვავილი, გავკდი ვით გალი რგულობით“ (41). უნდა შევნიშნოთ, რომ „დავითიანში“ ვარდი და ყვავილი მხოლოდ ქრისტეს სიმბოლოდაა დასახული.

დავით გურამიშვილის პოეზიაში ღვთისმშობლის სიმბოლოდ გამოყენებულია სხვა მცენარეები, კერძოდ, „მაყვალი“ („ვით შეუწველო მაყვალო, საღმრთო ცეცხლგანუქრობელო“ — 82), „ვენახი“, „ვაზი“ (ნაყოფიერო ვენაკო, ვით ვაზო მორჩუნჭნობელო“ — 87) და ა. შ.

დავით გურამიშვილი უმეტესწილად სასულიერო ხასიათის ჰიმნებში ვარდის, მაყვლის, ვაზის, ვენახისა და სხვ. სიმბოლოებს უწინარესად ძე ღვთისა და ღვთისმშობლის სულიერი სიდიადის გადმოსაცემად მიმართავს.

„დავითიანში“ ვარდი შეყვარებული ქალის სიმბოლოა: „ბულბულთ ნაცვლად ვარდ-კოკობმან რად დაგისვა ყვავი“. ასევე დ. გურამიშვილი ვარდს იყენებს როგორც სატრფოს პირისახის სიმბოლოს:

„ვეღარ მნახავი მოყვრისა, ტან-ლერწამ-პირად ვარდისა“ (108).

პოემაში „კაცისა და საწუთროსაგან ცილობა და პჭობა“ დ. გურამიშვილი ვარდის კონას, როგორც სიმბოლურ გამოხატულებას, სრულიად განსხვავებულ ფუნქციას აკისრებს. კაცი ეკამათება საწუთროს:

„ვინც მოგენდობის, არ ინდობ, არა გაქვს ერთი პირია;
ასეთის საქმის მქმნელი ხარ, ხან ვიმღერ, ხან კი ვსტირია,
ბევრს მისდგომია შენგნითა ლხინის მლოდნელთა ჭირია,
შენი ვარდისა კონები გულზედ მჭვლად დანაჭირია“ (174).

აი, რა სიტყვებით მიმართავს ახლად გაცნობილ მწყემს ბიჭს მწყემსი ქალი:

„ეს კონა წნული იყოს შენია,
მე ვარდი შემჭენ, იყავ შენ ია;
გამინჯე, შენც ნახე

ჩემის პირის სახე;
თუ გონდეს, მიოხრე!“ (187).

ამ სტროფში უთუოდ ყურადღებას იმსახურებს სატრფოსთან მწყემსი ქალის შესიტყვება: „ეს კონა წნული იყოს შენია, მე ვარდი შემქენ, იყავ შენ ია“. ამ შემთხვევაში პოეტის მასაზრდოებელი წყარო უსათუოდ ქართული ხალხური პოეზიაა. საინტერესოა, რომ ხალხურ პოეზიაში ვარდი იშვიათად. მაგრამ მაინც გვხვდება ვაჟის სიმბოლოდ — „იამა გშობა შობითა, ვარდმა გაგზარდა ქებითა“[1], „შენ ია ხარ და მე ვარდი“[2]. რაც შეეხება ია, როგორც ვაჟის სიმბოლურ გამოხატულებას, ქართულ ხალხურ პოეზიაში საერთოდ არ დასტურდება. თუმცა აქ იმ საინტერესო ფაქტის აღნიშვნა შეიძლება, რომ, როგორც ჩანს, ძველ ქართულ სინამდვილეში „ია“ მამაკაცის სახელადაც ყოფილა მიღებული[3]. დ. გურამიშვილი კი ზემომოყვანილ სტრიქონში ვაჟის სიმბოლოდ გვიხატავს ია, ხოლო ქალისა — ვარდს. სხვათა შორის ტაეპი — „მე ვარდი შემქენ, იყავ შენ ია“ მოგვაგონებს ნესტან-დარეჯანისადმი ფატმანის წერილის ერთ ასეთ ადგილს: „შენთვის ხელქმნილსა ტარიელს ამბითა მოალხენიე, ორნივე მიჰხვდეთ წადილსა. იგი ვარდობდეს, შენ იე“.

ლექსში „საქონლის შეკრებისათვის“ დ. გურამიშვილი, ბსჯელობს რა ნდომას დამონებულ მიჯნურზე, აღნიშნავს:

„რაც თვით არ მოსწრონს, მის მეტსა აღარას მოიწონებსა;
ვარდის კონასა დაფუშავს, ანძალას ღაკონებსა“ (36).

როგორც მომდევნო ტაეპში მიგვახვედრებს პოეტი, „ვარდის კონა“ აქ „მკვიდრი მიჯნურის“ სიმბოლოა, ხოლო „ანძალა“ წუ-

---

1 ქართული ხალხური პოეზია, VI, გვ. 45.

2 ხალხური სიტყვიერება, ე. თაყაიშვილის რედაქციით, I, გვ 296; ქ. სიხარულიძე, ქართული ფოლკლორის ისტორიისა და თეორიის საკითხები, თბ., 1976, გვ. 13.

3 ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, I, გვ. 379. საყურადღებოა იმის აღნიშვნა, რომ სომხურ ფოლკლორში «Особо почитаемы роза и фиалка. Согласно старинным легендам роза (брат) и фиалка (сестра) связаны взаимной любовью. См.: Л. А. Сарадженова, Сравнительно-типологическое исследование индоевропейской ботанической терминологии в древнеармянском и славянских языках, Этимология, 1979, М., Наука, 1981, გვ. 167.

თიერი გატაცების საფუძველზე შეძენილი შეყვარებულისა. „მკვიდრს მიჯნურს ზურგსა შეაქცევს, წუთს გულზე დაიკონებსა“. ლექსში „სიმღერა“ დ. გურამიშვილი სხვა კონტექსტში იმეორებს ამავე პოეტურ სახეს. ვარდმა ყვავს რისხვით უთხრა:

„მე არ მიყნოსე ვარდია,
ანძალას ზედ შევარდია“ (146).

ამქვეყნიურ ცხოვრებაზე უსაზღვროდ შეყვარებული დ. გურამიშვილი ხმამაღლა ღაღადებს:

„აწ მე საერო წალკოტი მგონია პატიოსანი,
მიყვარს და მალ-მალ მსურიან მისთა ყვავილთა ყნოსანი“ (36).

დ. გურამიშვილი ვარდსა და იას თავისი პოეტური კრებულისა („დავითიანის“) თუ მასში თავმოყრილ თხზულებათა სიმბოლოდაც იყენებს:

„ამად ამ წიგნსა სახელად უწოდე დავითიანი,
დავით შემაწყევ, შევკონე, ვით ვარდნი და ვით იანი“ (266).

ვარდი და ია ასევე პოეტს გააზრებული აქვს სიკეთის, ქველმოქმედების, კეთილშობილურ საქმეთა განხორციელების სიმბოლოდ:

„სავარგონია, მგონია, ეს სიტყვა გასაგონია;
ბაღ-წალკოტისა მოქმედთა ვარდი დათესონ, რგონ ია“ (79).

დ. გურამიშვილის პოეზიიდან იგრძნობა, რომ პოეტი უსაზღვროდ ყოფილა შეყვარებული ვარდზე, ამ სიტყვის პირდაპირი მნიშვნელობით. იგი ხშირად ასახელებს, ან მიმართავს მას ყოველგვარი სიმბოლური გააზრების გარეშე: „ვარდთა სუნით, ყვავილთ ჰვრეტით ვხარობდი“ (155); „ვით სითბოთ ვარდმან ყვავილი, სუნი გამოსცეს იამა“ (44).

ამრიგად, საერთოდ, ვარდის თემას და განსაკუთრებით ვარდისა და ყვავილის სიმბოლიკას დ. გურამიშვილის პოეზიაში საყურადღებო ადგილი აქვს დათმობილი. პოეტის სასულიერო ხასიათის ლექსებში ვარდი და ყვავილი ქრისტიანული სიმბოლიკითაა გაცნობიერებული. მისი მკვებავი წყარო უპირველესად ქართული სასულიერო პოეზიაა, ხოლო „საერო წალკოტში“ მოხეირე ვარდისა და ყვავილის სიმბოლიკა ფართო მნიშვნელობითაა გამოყენებული და პოეტს ამ შემთხვევაში უპირველესად ქართული ფოლ-

კლორი და „ვეფხისტყაოსანი“ უნდა ასაზრდოებდეს. ამდენად, დ. გურამიშვილი თავის სასულიერო ხასიათს ჰიმნებში ვარდსა და ყვავილს ძირითადად ქრისტეს სიმბოლოდ სახავს, ხოლო საერო ნაწარმოებებში ისინი ნახმარია სატრფოს სილამაზის, მისი პირისახის, სულიერი განცდების, ამქვეყნიური ცხოვრების სიმბოლოდ.

§ 11. საანდაზო ლექსი. „დავითიანი“ მდიდარია აფორისტული გამოთქმებით, სენტენციებით, ბრძნული აზრებით. ამ კუთხით დ. გურამიშვილის შემოქმედებას პირველად ი. ჭავჭავაძემ მიაქცია ყურადღება[1]. თავის დროზე მ. ჩიქოვანმა შენიშნა, რომ დ. გურამიშვილი აფორიზმების შექმნის დროს ხშირად ხალხურ შემოქმედებას ემყარება. ზოგჯერ პოეტის ფორმულას პირდაპირი ხალხური გამოთქმა უდევს საფუძვლად[2]. მკვლევარმა მიუთითა რამდენიმე მაგალითზე.

საკითხის უფრო ღრმად შესწავლის მიზნით უთუოდ ანგარიშგასაწევი იქნება სათანადო საილუსტრაციო მასალათა ჩვენება, რომელიც ნათლად წარმოაჩენს ამ თვალსაზრისითაც დ. გურამიშვილის უშუალო კავშირურთიერთობას ხალხური სიბრძნის საუნჯესთან.

ხალხური: „ავს ნუ იზამ და ავისა ნუ გეშინია“, ან კიდევ: „ნუ იქმ ავსა და ავისა ნუ გეშინია“[3].

დ. გურამიშვილი: „ავს ნუ იქ და ავისაგან, თქმულა, ნუღა-რა გაქვს შიში“ (67).

ხალხური: „ბრმა ვერ ხედავს, მაგრამ საზრავს“[4].

დ. გურამიშვილი: „თუმცა ვხედავ, დავალ ბეცად,
ჭკუვით გსაზრავ, ქვეყნით ზეცად“ (77).

ხალხური: „კაცისთვის ყველაზე ძნელი თავისი თავის ცნობა არისო“[5].

---

1 საანდაზო ლექსები, ი. ჭავჭავაძის ამოკრებილი, ი. გრიშაშვილის წინათქმითა და შენიშვნებით, თბ., 1935; მ. ჩიქოვანი, დ. გურამიშვილი და ხალხური პოეზია, გვ. 43.

2 მ. ჩიქოვანი, დავით გურამიშვილი და ხალხური პოეზია, გვ. 43.

3 ქართული ანდაზები, შეადგინა ა. კანდელაკმა, თბ., 1959, გვ. 5, 57.

4 იქვე, გვ. 13.

5 იქვე, გვ. 42.

დ. გურამიშვილი: „ყმაწვილი უნდა სწავლობდეს საცნობლად თავისადაო“ (34)[1].

ხალხური: „ნემსსა და მახათს მუშტი არ შემოეკვრის“[2].

დ. გურამიშვილი: „იტყვიან ერთსა ანდაზას: „ნემს-მახათს ნუ სცემ მჯიღებსო“ (67).

ხალხური: „რასაც დათესავ, იმასვე მომკიო“[3].

დ. გურამიშვილი: „რაც თესეს, ბოლოს მოიმკეს თავიანთ ნამუშაკისა“ (47).

ხალხური: „ძალა აღმართსა ხნავსო“[4].

დ. გურამიშვილი: „მჯვნელსა ეკითხე: „რად ეგრეთ იქ?“ თქვა: „ძალა ჯნავს აღმართებსა“ (52).

აქვე დავსძენთ, რომ დ. გურამიშვილი ზოგ შემთხვევაში თვითონვე მიგვანიშნებს მის მიერ ხალხური აფორისტული გამოთქმებით სარგებლობის თაობაზე: „იტყვიან ერთსა ანდაზას“, „თქმულა“ და ა. შ.

§ 12. „დავითიანი“ ზეპირ ბრუნვაში. ზემოთ მოტანილი მაგალითები და შედარებითი ანალიზი ნათლად მეტყველებს, რომ „დავითიანს“ ქართული ხალხური შემოქმედების შთამბეჭდავი კვალი ატყვია. საინტერესო სწორედ ის არის, რომ თავად დ. გურამიშვილის პოეზიასაც მოუხდენია სათანადო გავლენა ხალხურ სიტყვიერებაზე. მ. ჩიქოვანმა მიუთითა ერთ ხალხურ ლექსზე — „ცისა და ქვეყნის გაბაასება“, — რომელშიც ჩართულია „სწავლა მოსწავლეთას“ ნაწყვეტი და ტყეეობიდან თავდაღწეული დ. გურამიშვილის მხრივ ერთ რუსთან გასაუბრების მცირე დეტალი:

„ჰკუა ვისწაელოთ მძებნელნო,
მიეყვეთ დავითის მცნებასა.
მწარესა სჭამდა მკლავ-ძალი,
ვინც სიჯავს გემოვნებასა.
თავით სიმართლე ჯობია
ბოლო დროს დანანებასა.

---

1 შდრ. გრიგოლ ღვთისმეტყველის სიტყვები: „იცან თავი შენი კეთილად, რომელი ვინ ხარ და რომელი ვინ იქმენ, და ესრეთ სადმე ადვილად მიემთხვიო სოკეთესა დასაბამ-სახისასა“ (სწავლანი და სიბრძნენი ფილოსოფოსთანი, გვ. 34).

2 ქართული ანდაზები, გვ. 57.

3 იქვე, გვ. 61.

4 იქვე, გვ. 86.

ობოლი გაზრდას მოელის,
ღარიბი გამდიდრებასა,
რუსეთში ასე სცოდნიათ —
პურს ეძახიან „სლებასა“[1].

ჩვენ შევუდარეთ ერთმანეთს „დავითიანის“ აფორიზმები და ქართული ხალხური ანდაზები, რამაც ცხადყო, რომ დ. გურამიშვილის სენტენციები და ბრძნული გამონათქვამები სიტყვასიტყვით, პირდაპირ უცვლელად გადასულა ხალხში. ისინი სრული მოქალაქეობრივი უფლებებით დამკვიდრებულან ხალხური ანდაზების კრებულებში. ასეთი რამდენიმე ნიმუშის დამოწმება მეტყველებს ამაზე.

ხალხური: „ბოროტისაგან კეთილი შურით ვერ განარჩიესო“[2].

დ.გურამიშვილი: „ბოროტისაგან კეთილი შურით ვერ განარჩიესო“ (41).

ხალხური: „რაც არ ფეროობდეს ჩიორას, ნუ უყრი ასაკენკადა“[3].

დ. გურამიშვილი: „რაც არა ჰჯამდეს ჩიორას, ნუ უყრი ასაკენკლადა“ (30).

ხალხური: „როგორც ვიგემე, ისე ვიგევემე“[4].

დ. გურამიშვილი: „როგორც ვიგემე, ეგრეთ ვიგევემე“ (163).

ხალხური: „როცა დავკაცდი, ჰკვას მაშინ ავცდი“[5].

დ. გურამიშვილი: „როცა დავკაცდი, ჰკვას მაშინ შავსცდი“ (163).

ხალხური: „საითაც გავიქეცი, იქით წავიქეცი“[6].

დ. გურამიშვილი: „საით გავიქცე, რომ არ წავიქცე“ (163).

ხალხური: „სამწყსოს უმწყემსოდ მავალსა შესჭამს ტურა და მგელია“[7].

---

1 შ. ჩიქოვანი, დ. გურამიშვილი და ხალხური პოეზია, გვ. 42.
2 ქართული ანდაზები, გვ. 13.
3 იქვე; გვ. 62.
4 იქვე, გვ. 63.
5 იქვე, გვ. 64.
6 იქვე, გვ. 65.
7 იქვე.

დ. გურამიშვილი: „სამწყსოს უმწყემსოდ მავალთა შეშვამს ტურა და მელია“ (102).

ხალხური: „სწავლის ძირი მწარე არის, კენწეროში გატკბილდების“[1].

დ. გურამიშვილი: „სწავლის ძირი მწარე არის, კენწეროში გატკბილდების“ (31).

ხალხური: „ყრმა სწავლაში დამშვიდდების, რკინა ცეცხლში დარბილდების“[2].

დ. გურამიშვილი: „ყრმა სწავლაში მომშვიდდების, რკინა ცეცხლში გარბილდების“ (31).

ასე მიიღო და გაითავისა ხალხმა დ. გურამიშვილის ბრძნული აზრები და აფორისტიკა.

§ 13. „ამისთვის მე არ შეკსძეძვე“. „დავითიანს“ დიდი აღმზრდელობითი ფუნქცია აკისრია. პოეტის ძირითადი მიზანია ახალი თაობის განსწავლა, სიბრძნის ჩაგონება, ზნეობრივ-მორალური გაწვრთნა და ა. შ. „ყმაწვილის ვალი მკიდიაო“, — ამბობს დ. გურამიშვილი და ამით მიგვანიშნებს თავისი შემოქმედების უმთავრეს არსზე. მან „დავითიანიც“ ყრმით შეავედრა: „ყრმათ შევავედრე ეს წიგნი, არ შექნან დასახეველად (21).

დ. გურამიშვილი ერთგან წერს:

„ყმაწვილი უნდა სწავლობდეს საცნობლად თავისადაო;
ვინ არის, სიდამ მოსულა, სად არის, წავა სადაო?“ (გვ. 34).

ამ დევიზით მოქმედებდა პოეტი მთელი თავისი შეგნებული ცხოვრების მანძილზე, რომლის გამოხატულებაა თვით „დავითიანიც“. დ. გურამიშვილის ცხოვრება და პოეზია სწორუპოვარი მაგალითია ნებისმიერი ეპოქის ახალი თაობისათვის, თუ როგორ უნდა იბრძოდეს, იღვწოდეს და მოქმედებდეს ადამიანი თავისი თავის შესაცნობად.

„დავითიანი“ რომ ყრმებს გაეთავისებინათ და ჩასწვდომოდნენ ღრმად მის არსს, ამისთვის საჭირო იყო მისი განტვირთვა „არქაიზებული ენის შაბლონისაგან“ და ხალხური მეტყველების ნაკადისათვის გზის გახსნა, სწორედ ამისი უცილობელი დასტურია დ. გურამიშვილის შემდეგი სიტყვები:

---

[1] ქართული ანდაზები, გვ. 70.

[2] იქვე, გვ. 80.

„ამისთვის მე არ შევსძეძვე, რაც დავრგევ იგაეთ ხე ველად, უფრო ადვილად აღვლიან ზედ ყრმანი დასარხეველად“ (გვ. 21).

გამოთქმაში — „ამისთვის მე არ შევსძეძვე“ „ქართლის ჭირის“ ავტორი უსათუოდ უნდა გულისხმობდეს „დავითიანის“ ენის გათავისუფლებას ძველი ქართული საეკლესიო-დოგმატური ტრაფარეტისაგან. აქ არ შეიძლება არ გავიხსენოთ სულხან-საბა ორბელიანის „სიტყვის კონის“ „ანდერძნამაგი“, სადაც დიდი ლექსიკოგრაფი წერს: „აღვწერე რომელიმე არა მათებრ ღვლარჭნილად, არამედ მათივე წმიდათა მამათაგან საადვილო ეპოე და საადვილონი აღვწერე, რათა ისწაონ ენა ქართული“[1]. ამ შემთხვევაში გასათვალისწინებელია ის, რომ სულხან-საბას ერცელი შესავალი დაურთავს თავისი ლექსიკონისათვის, რომელსაც ჰქვია „სასწაულო ყრმათა“ და ზემოთქმული სწორედ ყრმებს ეხება.

ზემოთ განხილულ იქნა ქართულ ხალხურ პოეზიასთან დ. გურამიშვილის შემოქმედებითი ურთიერთობის ზოგიერთი მომენტი, სადაც გათვალისწინებული იყო როგორც აზრობრივ-შინაარსობრივი, ასევე მხატვრულ-გამომსახველობითი ასპექტები. არანაკლები ინტერესის მომცველია „დავითიანის“ სამეტყველო ენის ხალხური საწყისების კვლევა. შ. ძიძიგური წერს: „დ. გურამიშვილმა თამამად გაარღვია არქაიზებული ენის შაბლონი და გარკვეული მიმართულება მისცა ახალი სამწერლობო ენის განვითარებას. დ. გურამიშვილის, როგორც ენის დიდი რეფორმატორის, როლი ქართული სალიტერატურო ენის ისტორიაში განუზომელია“[2]. შეიძლება ითქვას, ამ მხრივ „დავითიანს“ გარკვეულწილი წარმატება მოუპოვა ხალხურ მეტყველებასთან სიახლოვემ, უმთავრესად ხალხურობამ, დემოკრატიზაციის გზაზე დადგომამ განსაზღვრა მისი როლი ქართული სალიტერატურო ენის განვითარების საქმეში.

ჯერ კიდევ 1881 წ. პ. უმიკაშვილმა შენიშნა დ. გურამიშვილის ენისა და სტილის ხალხური საწყისები[3]. დღეისათვის ჩვენს ხელთაა გარკვეული სამეცნიერო ლიტერატურა[4], რომლის საფუძველ-

---

1 სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, I, გვ. 26.

2 შ. ძიძიგური, დავით გურამიშვილის ენა, თბ., 1980, გვ. 4.

3 იხ. დ. გურამიშვილის თბზულებათა 1881 წლის გამოცემის წინასიტყვაობა, რომელიც პ. უმიკაშვილს ეკუთვნის.

4 პირველ რიგში მხედველობაში გვაქვს შ. ძიძიგურის წიგნი — დავით გურამიშვილის ენა.

ზე თვალსაჩინოდ გამოიყურება „დავითიანში“ შემოჭრილი ხალხური მეტყველების ელემენტები.

განსაკუთრებულ ინტერესს იწვევს ის მინიშნებანი და ენობრივ მოვლენებზე დაკვირვებანი, რომელიც დ. გურამიშვილს აახლოებს მთის ქართულ კილოებთან.

დ. გურამიშვილის თხზულებათა ხალხურობაზე მეტყველებს ის ფაქტიც, რომ მგოსანი არცთუ იშვიათად მიმართავს და იყენებს „პროსოდიულ ხმოვნებს“, რაც ხალხური პოეტური ფოლკლორისათვის დამახასიათებელი მოვლენაა.

დაკვირვებულ მკითხველს არ გამოეპარება ის გარემოება, რომ „დავითიანი“ განტვირთულია ძველი ქართულისათვის დამახასიათებელი ასო-ბგერებისაგან, რომლებიც ქართული ორთოგრაფიის გამარტივების მიზნით XIX საუკუნის 60-იან წლებში ხმარებიდან ამოიღეს ი. ჭავჭავაძემ და მისმა თანამოაზრეებმა. დ. გურამიშვილის პოეტურ მეტყველებაში შემორჩენილია ოდენ ერთი ასო-ბგერა ჯ (ხარი), რაც, შ. ძიძიგურის სამართლიანი შენიშვნით, იმით აიხსნება, რომ მას ხალხურ მეტყველებასთან რეალური საფუძველი ჰქონდა, იხმარებოდა იმ კილოებში, რომელთა გავლენასაც განიცდიდა პოეტი[1].

ამრიგად, ჩვენ განვიხილეთ ქართულ ხალხურ პოეტურ შემოქმედებასთან დ. გურამიშვილის გენეტიკურ-ტიპოლოგიური ურთიერთობის ზოგიერთი საკითხი. დამოწმებული საილუსტრაციო მასალები, ტექსტთა პარალელები, ანალოგიები ცხადყოფენ, რომ „დავითიანის“ ავტორი სათანადო ძალისხმევით ემყარებოდა ხალხურ პოეტურ სამყაროს, ითვისებდა მისგან მზამზარეულ ფორმულებს, მყარ ეპითეტებს, სტერეოტიპულ პოეტურ სახეებს. ძალუმად არის ნაგრძნობი დ. გურამიშვილის თხზულებებში ხალხური მეტყველების ნაკადი. აქვე ხაზგასასმელია დიდი პოეტის შემოქმედებითი დამოკიდებულება ხალხური პოეზიისადმი, რაც გამოიხატა ამა თუ იმ საკითხისადმი თავისი კუთხით მიდგომასა და მასში ახალი ნიუანსების, ანდა კორექტივის შეტანაში.

---

[1] შ. ძიძიგური, დავით გურამიშვილის ენა, გვ. 7.

სარჩევი

შესავალი . . . 3
თავი I — ბიბლიური მითოსი „დავითიანში“ 9
§ 1 — „რომელმან შექმნა სამყარო“ 14
§ 2 — ხე ცნობადისა . . 17
§ 3 — „ძმამ მოუდვა ძმასა ყისტი“ 25
§ 4 — წარღვნის ლეგენდა . 28
§ 5 — „ენის შერევნისა და გოდლის ამბავი“ 32
§ 6 — სოტეოროლოგიური პრობლემები . 34
თავი II — „დავითიანის“ ფილოსოფიური წყაროები 45
§ 1 — „შენ, მიწა-წყალო, ქარ-ცეცხლო“ 46
§ 2 — „მზე და სხივი და ნათელი“ 59
§ 3 — „საღმრთოთა სახელთათჳს“ 63
§ 4 — არეოპაგიტული მისტიციზმი 70
§ 5 — „ფილასოფოსი ეპიკურ“ 83
§ 6 — მხოლოდ პარალელები . 90
თავი III — დავით გურამიშვილი და სასულიერო ლირიკის ტრადიციები 96
§ 1 — ბიბლიური პერსონაჟები 96
§ 2 — დავით — ფსალმუნთა ავტორი 97
§ 3 — მარიამ ღვთისმშობლის ხატება 101
§ 4 — მზის მხატვრული ფუნქცია 117
§ 5 — ნათლის ესთეტიკა . 134
თავი IV — „მე რუსთველსა ლექსს არ უდრი“ 142
§ 1 — „მართალს ვიტყვი“ 145
§ 2 — „მე ლექსად სიტყვებს ამად ვაწყობდი“ 148
§ 3 — „ნათობს და ბინდობს საწუთრო“ 152
§ 4 — „ბედი არს ქცევა წუთისა“ . 157
§ 5 — „ნდომა ბნელს ნათლად აჩვენებს“ 160
§ 6 — პარალელები, პარალელები 161
§ 7 — „ძველი დღე-ღამე მზიანი“ . . 164
თავი V — დავით გურამიშვილი და აღორძინების ხანის პოეზია 180
§ 1 — სოფლის სამდურავი . 181
§ 2 — „ისმინე, სწავლის მძებნელო!“ 196
§ 3 — „ზურმუხტის ტახტზედ დაჯდა ზაფხული“ 208

§ 4 — „ქალს ნუ უარყოფ თვალად ნასობით“ . 210
თავი VI — „დავითიანის“ ფოლკლორული პროტოტიპები 214
§ 1 — ტრადიციის კვალდაკვალ 214
§ 2 — „სანაცლოდ სათქმელი“ 215
§ 3 — „რომელ არს ამისი ჴმა“ 219
§ 4 — მზის მითოსი 224
§ 5 — „ახა წმინდა კოპალე“ 227
§ 6 — „მიდის-მოდის ეს სოფელი“ 233
§ 7 — „სიკვდილის როკვა“ 239
§ 8 — „სულო“ 250
§ 9 — „კაი ყმა“ 252
§ 10 — მცენარის სიმბოლიკა 254
§ 11 — საანდაზო ლექსი 259
§ 12 — „დავითიანი“ ზეპირ ბრუნვაში 260
§ 13 — „ამისთვის მე არ შევსძეძვე“ 262

გამომცემლობის რედაქტორი გ. სალიაშვილი
ტექნიკური რედაქტორი ფ. ბუდაღაშვილი
კორექტორი ე. წერეთელი

სბ № 1155

გადაეცა წარმოებას 10.08.85. ხელმოწერილია დასაბეჭდად 17.01.86.
უე 10045. საბეჭდი ქაღალდი № 1. 60×84 1/16. პირობითი ნაბეჭდი
თაბახი 16,75. საღრ.-საგამომც. თაბახი 13,77.
შეკვ. № 723. ტირაჟი 3000.

ფასი 2 მან. 40 კაპ.

თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა,
თბილისი, 380028, ი. ჭავჭავაძის პროსპექტი, 14.
Издательство Тбилисского университета,
Тбилиси, 380028, пр. И. Чавчавадзе, 14.

380060, ქ. თბილისი, ვაჟა-ფშაველას პრ. მედქალაქი
II სასწ. კორპ., საქ. სსრ გამსახკომის № 4 სტამბა.
380060, г. Тбилиси, пр. Важа-Пшавела, Медгородок,
II учеб. корп., Типография № 4 Госкомиздата Груз. ССР.