შოთა რუსთაველის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი

ნანა გონჯილაშვილი

„ვეფხისტყაოსნის“ მხატვრული სამყაროს გააზრებისათვის

გამომცემლობა „ბიბლიო“
თბილისი
2017

წინამდებარე წიგნში შესულ ნაშრომებს, რომლებიც ირაციონალური სამყაროსა და ყოფითი ცხოვრების ამა თუ იმ სახე-სიმბოლოსა და მოვლენის წვდომას მიემართება, რუსთაველის ესთეტიკური ნააზრევი და მხატვრული განსახოვნების თავისებურებანი აერთიანებს. თითოეული მათგანი, შეძლებისდაგვარად, განხილული და შესწავლილია სხვადასხვა ეპოქის შემოქმედთა სააზროვნო ნაკადთა გათვალისწინებით, რაც, თავის მხრივ, ტიპოლოგიური მიმართებების გამოვლენას და მსგავსება-განსხვავებათა ჩვენებას ემსახურება. ამავდროულად, არქეტიპული სახეების დაძებნა-წვდომა მათი განსახოვნებების სპეციფიკას გამოკვეთს, რომელიც, გარკვეულწილად, მხატვრულ სახეთა შემდგომი პერსპექტივების საფუძველს ქმნის. რუსთველურ სახეშმნადობათა თავისებურებების შესწავლა ახალ ინტერპრეტაციათა გააზრებისათვის ერთობ მნიშვნელოვანია. წარმოდგენილი ნაშრომები სწორედ ამგვარი კვლევა-ძიების ცდას წარმოადგენს.

წიგნი განკუთვნილია აღნიშნული საკითხებით დაინტერესებული სპეციალისტების, პედაგოგების, სტუდენტებისა და მკითხველთა ფართო წრისათვის.

რედაქტორები: ელგუჯა ხინთიბიძე
მაკა ელბაქიძე

რეცენზენტები: დარეჯან მენაბდე
ლია კარიჭაშვილი

ISBN 978-9941-0-9906-9

შინაარსი

წინათქმა ---------- 5

გზის სიმბოლოს გააზრებისათვის „ვეფხისტყაოსანში“---------- 7

„ნათლის სვეტის“ პარადიგმა „ვეფხისტყაოსანში“ (ქართული მწერლობის თხზულებათა განხილვის კონტექსტში) ---------- 81

„გულის“ ბინარული სემანტიკა და პარადიგმული სახისმეტყველება „ვეფხისტყაოსანში“---------- 179

„ვეფხისტყაოსნის“ პარადიგმული სახისმეტყველებისათვის („მონა“ და „ტყვე“ — სიტყვათა ბინარული სემანტიკა და სიმბოლური მნიშვნელობა) ---------- 240

დამოწმებული ლიტერატურა---------- 285

წინათქმა

„ვეფხისტყაოსნის“ მხატვრული სამყაროს, ზოგადად, პოეტიკის საკითხები რუსთველოლოგიისთვის განსაკუთრებული მნიშვნელობისაა, რამეთუ, უპირველეს ყოვლისა, ტექსტია მთავარი ფენომენი, შემდეგ კი ყველა ის პრობლემატიკა, რომელიც ისტორიულ-ფილოლოგიურ სფეროს განეკუთვნება.

წინამდებარე წიგნში შესული ნაშრომები წარმოადგენს „ვეფხისტყაოსნის“ მხატვრულ-ესთეტიკური სამყაროს რამდენიმე სახექმნადობის კვლევა-ძიებას, რომლებიც საამეცნიერო ლიტერატურაში მეტ-ნაკლებადაა შესწავლილი, ზოგიერთი მათგანი კი პირველად განიხილება.

„ვეფხისტყაოსნის“ პარადიგმული სახეების კვლევა, ვფიქრობთ, უაღრესად საინტერესო და საყურადღებოა. ამას, სხვა ფაქტორებთან ერთად, შემდეგი გარემოებაც განაპირობებს - „ვეფხისტყაოსანი“ ძველი ქართული ლიტერატურის ერთგვარი დამაგვირგვინებელი და, ამავდროულად, საერო ლიტერატურის შემდგომი გზებისა და პერსპექტივების დამსახველ-განმსაზღვრელია. შესაბამისად, ამგვარ სახეთა შესწავლა როგორც ბიბლიურ წიგნებსა და შუა საუკუნეების ლიტერატურას, რუსთველის ეპოქისა და მომდევნო პერიოდთა მწერლობის ნიმუშებს (თანამედროვეობის ჩათვლით) ეფუძნება. ამ მიმართებით მნიშვნელოვანია ამა თუ იმ განსახოვნებათა თავისებურებების დადგენა-გამოვლენა, მათი ინტერპრეტაციათა ცდანი, რაც, უმთავრესად, მკითხველის ფენომენზეა ორიენტირებული და რაც, თავის მხრივ, სახისმეტყველებით სააზროვნო ნაკადს ქმნის. ამგვარი კვლევა ქართული ესთეტიკური აზრის განვითარების ერთიან სივრცეს მონიშნავს და სხვადასხვა ერის მხატვრულ ნააზრევთან ტიპოლოგიური მიმართებების, ალუზიებისა თუ რემინისცენციების წარმოჩენის საშუალებას იძლევა. ამ რიგის სახექმნადობათა შესწავლისას გათვალისწინებულია ანტიკური, მითოსური, ბიბლიური სააზროვნო ნაკადები, განსახოვნების თავისებურებანი და მათთან მიმართებით (მსგავსება-განსხვავებათა ჩვენებით), შეძლებისდაგვარად, „ვეფხისტყაოსნის“ სახისმეტყველების სპეციფიკა და თავისთავადობაა გამოვლენილი.

„ვეფხისტყაოსნის“ პარადიგმული სახისმეტყველების კვლევის სფერო სიტყვათა სემანტიკური ბინარულობის პრობლემატიკასაც მოიცავს. წინამდებარე ნაშრომის ორი საკითხი სწორედ ამ თვალსაზრისითაა წარმოდგენილი. მათს სემანტიკაში კონკრეტულისა და ზოგადისაკენ მისწრაფებების გამოკვეთა, ურთიერთმიმართებათა განხილვა ენობრივი მსოფლხედვის ზოგად თავისებურებათა დანახვის შესაძლებლობას ქმნის. წარმოდგენილი

ლექსიკური ერთეულები და მათგან ნაწარმოები სახელები და ფრაზეოლოგია ქართული მწერლობის და ქართულ სააზროვნო ტრადიციათა ისტორიის ცალკეულ ეტაპებისდა მიხედვითაა განხილული. მხოლოდ ამგვარი კვლევის საფუძველზეა შესაძლებელი რუსთველის მხატვრულ ნააზრევში გამოყოფილ ლექსიკურ ერთეულთა განსახოვნებების თავისებურებათა წარმოჩენა და სახისმეტყველებითი ძიებანი.

გზის სიმბოლოს გააზრებისათვის „ვეფხისტყაოსანში“

I. გზის სიმბოლო მითოსის, რელიგიის, ფილოსოფიისა და ლიტერატურის განხილვის კონტექსტში

„ვეფხისტყაოსანი“ აღმოსავლეთისა და დასავლეთის კულტურათა, სააზროვნო სისტემებისა და მსოფლმხედველობათა გზაჯვარდინია. აქ ერთმანეთის გვერდით თანაარსებობს უძველესი მითოსური, რელიგიური, ფილოსოფიური, ლიტერატურული ნააზრევი, შეხედულებები, ტრადიციები, საუკუნეთა მანძილზე დაგროვილი ცოდნა-გამოცდილება. პოემაში ყველაფერი მხატვრული სამყაროს შექმნას ემსახურება და რუსთაველი საკუთარი კონცეფციის ხორცშესასხმელად როგორც დასავლეთის, ასევე აღმოსავლეთის კულტურათა საუნჯეებს მიმართავს. ამ თვალსაზრისით, „ვეფხისტყაოსნის“ სახისმეტყველებაში განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს სიმბოლოს და, ზოგადად, სიმბოლური აზროვნების სფეროს. პოემაში სიმბოლური დატვირთვა აქვს ცალკეულ ფაქტებს, ეპიზოდებს (თვით ისტორიულსაც კი), პერსონაჟებს და სხვადასხვა ტიპის მხატვრულ სახეებს. ამა თუ იმ ქვეტექსტთა ავტორისეული აქცენტირებით, შინაარსში კონდენსირებული ფარული აზრითა და სიტყვიერი ხელოვნების მრავალისმომცველობით „ვეფხისტყაოსანი“ წარმოაჩენს გარესამყაროს მოვლენათა განზოგადებულ სურათს.

წინამდებარე ნაშრომში „ვეფხისტყაოსნის“ მრავალრიცხოვან სახე-სიმბოლოთა შორის გამოვყოფთ ერთ სიმბოლოს — გზას, რომლის შესახებ სპეციალური გამოკვლევა რუსთველოლოგიაში დღემდე არ მოიპოვება. როგორაა წარმოჩენილი გზა „ვეფხისტყაოსანში“? რა ფუნქცია აკისრია მას ნაწარმოებში? როგორია მისი საზრისი და რა სიმბოლური შინა-არსითაა გასააზრებელი? — ამ კითხვებზე პასუხის გაცემა ჩვენი ნაშრომის მთავარი მიზანია. საკითხის შესასწავლად, უპირველეს ყოვლისა, ზოგადად მიმოვიხილავთ „გზის“ შინა-არსს და მასთან დაკავშირებულ პრობლემატიკას (გზის როლსა და ფუნქციას, განსახოვნებას), დაწყებულს უძველესი რწმენა-წარმოდგენებით და შემდგომში თავჩენილს ხვადასხვა ეპოქის მწერალთა მხატვრულ ნააზრევში. ამგვარ სახეთა მხატვრული სემანტიკის შესწავლა შუქს მოჰფენს ქართული სახისმეტყველების ისტორიის არაერთ საკითხს.

გზის სიმბოლო, რომელიც ძველ და ახალ ტრადიციულ-სახალხო და ინტელექტუალურ-ელიტურ კულტურათა წიაღში (წეს-ჩვეულებებსა და რიტუალებში, ფოლკლორში, მწერლობაში, მხატვრობაში, მუსიკაში და სხვ.) არსებობს, მსოფლიო კულტურის

ერთ-ერთი უნივერსალიაა. გზა ადამიანის ცხოვრებისა და კაცობრიობის განვითარების განმსაზღვრელი ერთ-ერთი მთავარი კრიტერიუმია.

გზის იდეასთან დაკავშირებული გააზრებების, სახეების, სიმბოლოების ერთობლიობას ასახავს კულტურის ენა, რომელიც ამ კონცეპტუალურ სქემათა გადაცემას ემსახურება. იქმნება „გზის მითოლოგემა“, რომელიც ადამიანთა ცნობიერებაში ერთგვარად ფიქსირებულია, მყოფობს და გარკვეულ ცოდნასა და წარმოდგენა-შეგრძნებებს უკავშირდება. გზის მითოლოგემას ადამიანთა აზროვნებაში, ენასა და მეტყველებაში ფილოსოფიური დატვირთვა აქვს. ამავდროულად, გზის სიმბოლო, ვითარცა პიროვნების და, საზოგადოდ, ყოველგვარი განვითარების მაჩვენებელი, წმინდა, საკრალური აზრითაა დატვირთული. იგი ერის ცნობიერებაში, ძირითადად, უკავშირდება უმაღლესი სულიერი ფასეულობებისათვის მსხვერპლად გაღების გზის იდეალიზაციას, რომელიც მარადიული გზის მოპოვების იდეას ერთვის და ამავდროულად ქაოსის, ცოდვისა და უკეთურების სფეროებსაც გულისხმობს. ამდენად, გზას მიემართება ოპოზიცია — „ოიკუმენა“ და „ქაოსი“, რომლებიც, თავის მხრივ, ითავსებს „სახლსა“ და „სახლს გარეთ“ ყოფნას, „თავისისა“ და „უცხოს“ გააზრება-გაცნობიერებას.

მ. ბახტინი მიმოიხილავს რა გზის როლს სხვადასხვა ეპოქის მწერლთა ნაწარმოებებში (XVI ს-ის ესპანური რომანიდან დაწყებული XIX ს-ის რუსული მწერლობის ჩათვლით), ყურადღებას ამახვილებს „გზის“ ერთ არსებით თვისებაზე, რომელიც საერთოა ყველა ტიპის რომანისათვის — „გზა გადის საკუთარ *მშობლიურ ქვეყანაზე*, და არა ეგზოტიკურ უცხო სამყაროში...; აქ მშობლიური ქვეყნის სოციალურ-ისტორიული მრავალმხრივობის გახსნა და ჩვენება ხდება (ამიტომ თუ შეიძლება აქ ეგზოტიკაზე ლაპარაკი, მხოლოდ „სოციალურ ეგზოტიკაზე“ — „ჯურღმულები“, „ნაძირლები“, ქურდული სამყაროები)... „გზის“ ამ თავისებურებით განსხვავდება ზემოგანხილული სხვადასხვა ტიპის რომანები (XVI-XIX ს.ს-ის — ნ. გ.) სამოგზაურო რომანის სხვა ხაზისაგან, რომელიც წარმოდგენილია რომანის ისეთი ნაირსახეობებისგან, როგორიცაა ანტიკური სამოგზაურო რომანი, ბერძნული სოფისტური რომანი..., XVII ს-ის ბაროკოს რომანი. გზის ანალოგიურ ფუნქციას ამ რომანებში „უცხო სამყარო“ იტევს, რომელიც საკუთარი ქვეყნისაგან ზღვითა და სიშორითაა გამიჯნული“ (ბახტინი 2000: 179).

ყოველივე ზემოაღნიშნულის მიხედვით, გზა, სახლის სტაბილურობისა და მყუდროების საპირისპიროდ, ქაოსის სივრცულ გარემოს დაუკავშირდა. გამოთქმულია თვალსაზრისი, რომ ადამიანთა ცნობიერებაში გზის არქეტიპის მნიშვნელოვანი

გააქტიურება ცხოვრებისეული სირთულეების, კონფლიქტების, მიუსაფრობისა და დაუცველობის შეგრძნებებმა განაპირობა.

ფრიად საყურადღებო და მნიშვნელოვანია გზის კონცეპტის ქრონოტოპთან მიმართების საკითხი. „გზის ქრონოტოპში სივრცულ-დროითი განსაზღვრებათა ერთიანობა განსაკუთრებული სიმკვეთრითა და სიცხადით იხსნება. გზის ქრონოტოპის მნიშვნელობა ლიტერატურაში ძალზე დიდია: იშვიათია ნაწარმოები, რომელიც გზის მოტივის რაღაც ვარიაციას მაინც გვერდს უვლიდეს, ბევრი ნაწარმოები კი პირდაპირ გზის ქრონოტოპზე და გზაზე შეხვედრებსა და თავგადასავლებზეა აგებული“ (ბახტინი 2000: 176).

გზა, როგორც არაერთგზის აღინიშნა, მოვლენათა მოქმედების ადგილია და სწორედ აქ თხზულების არაერთი ნასკვი იკვრება. „აქ დრო თითქოს ერწყმის სივრცეს და მასზე მიედინება (ქმნის გზებს), აქედანაა გზის ასეთი მდიდარი მეტაფორიზაცია: „სიცოცხლის გზა“, „ახალ გზაზე დადგომა“, „ისტორიული გზა“ და სხვ.; გზის მეტაფორიზაცია მრავალგვარია და მრავალპლანიანი, მაგრამ მთავარი ღერძი — დროის დინება“ (ბახტინი 2000: 178).

გზის კონცეპტის მიმართება ქრონოტოპთან გარკვეულ წარმოდგენებს ქმნის. სამეცნიერო ლიტერატურაში აღნიშნულია, რომ გზის სიმბოლო ქვეყნის კიდეებთან შესაბამისობით მჭიდროდ უკავშირდება სამყაროს მოწყობის ძველ მოთოპოეტურ წარმოდგენებს (ქვეყნის ყოველ მხარეს გარკვეული აზრი და ფასეულობა ენიჭება და უკავშირდება პლანეტებს, სიმბოლურ ცხოველებს და სხვ.). ამგვარი წარმოდგენებით, ადამიანის ცხოვრების სხვადასხვაგვარი წესი და რიგი სამყაროს კიდეებს შეესატყვისება; პიროვნების შინაგანი ბუნების გარკვეული მხარისკენ მოძრაობა, როგორც ირკვევა, სპეციფიკურ უნარებსა და შესაძლებლობებს ავითარებს.

გზის სიმბოლიკას სხვადასხვა ერის ზეპირსიტყვიერებასა და ფოლკლორში მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს. ამასთანავე იგი რიტუალური და საკრალური დატვირთვისაა და მრავალგვარი სემანტიკა და ფუნქცია აქვს. გზა შეესატყვისება ცხოვრებისა და იმ ქვეყნად მიმავალი სულის სავალს; გზა ის ადგილია, სადაც ადამიანის ბედი და ხვედრი ვლინდება. იგი ერთგვარი საზღვარია „საკუთარსა“ და „სხვის“ სივრცეს შორის. გზა, ზოგადად, მითოლოგიური პერსონაჟების გამოჩენის ადგილია. იგი მითოსში წმინდა სივრცედ და ამავდროულად „უწმინდურ“ გარემოდაც მიიჩნევა. გზის მითოსური სემანტიკა და სარიტუალო ფუნქცია განსაკუთრებული ძალით გზაჯვარედინებზე, ორი ან რამდენიმე გზის გადაკვეთის ადგილას, ვლინდებოდა.

სიცოცხლის დასაწყისი გზის დასაბამია, გზის დასასრულს კი ჩნდება სიცოცხლის ოპოზიცია — სიკვდილი. სიცოცხლისა და

ცხოვრების გზას უპირისპირდება სიკვდილის, სასუფევლისკენ მიმავალი სულის გზა, იმ ქვეყნად სულის მოგზაურობის სიმბოლო. სიცოცხლის გზის ღირსეულად თუ უღირსად გავლა ადამიანის თავისუფალი ნების არჩევანს ეფუძნება. ადამიანის მიწას მიბარების პროცესიაც ენის სიტყვიერ ქსოვილში გზას უკავშირდება — „უკანასკნელ გზაზე გაცილება“. გზა ამ ორი ფენომენის — სიკვდილისა და სიცოცხლის — სიმბოლოა, ამქვეყნიურის — დასაწყისი და დასასრული, იმქვეყნიურის — ოდენ დასაწყისი; გზაჯვარედინი კი სიკვდილ-სიცოცხლის უთავბოლო ჭიდილის სამანს წარმოადგენს. ამავდროულად, გზა ბრძნული თუ უგუნური გადაწყვეტილების მიღების სივრცულ გარემოდაც გაიაზრება. გზა მოკვდავთათვის ცვლილებათა და სიახლეთა დასაბამია, გზის დასასრული — შემდგარი ან შეუმდგარი (ცოცხალმკვდარი — „...რომ ცოცხალი მკვდარსა ემსგავსოს“) ადამიანის ყოფა, ხორცშესხმული ან დაკარგული სიტყვა და საქმე: „სიბრძნემან გულისხმიერთამან იცნას გზანი თვისნი, ხოლო უმეცრება უგუნურთანი სცთებიან“ (იგავ. 14, 8). გონიერთათვის გზა შემოქმედებაა, პიროვნების შინაგანი სამყაროს ჩამომქნელი, გამომძერნავი; უგუნურთათვის გზის საზრისი უმიზნოდ და უაზროდ დახარჯული, თვალსა და ხელს შორის გალეული თვლადი დროისა და ფიზიკურად განვლილი სივრცის მთლიანობაა, რომელიც უნაყოფოდ მიილევა, ჭკნება და ხსოვნასთან ერთად ფერმკრთალდება-ქრება — „გულფიცხელი განძღეს გზისაგან თვისისა, ხოლო კაცი კეთილი გონებისაგან თვისისა“ (იგავ. 14, 14). სიცოცხლის გზაზე მიზნის მისაღწევად სხვადასხვა დაბრკოლებების, სიძნელეების გადალახვა-დაძლევაა უმთავრესი. და მხოლოდ ღირსეულნი, „გულითა და ხელითა“ წმინდა გმირები აღწევენ სასურველ მიზანს.

ქართულ ენაში პიროვნების მიერ ცხოვრების მართებულად თუ უმართებულოდ წარმართვა სპეციფიკური ლექსიკური ფორმებითაა წარმოდგენილი, რომლებიც გზას უკავშირდება, კერძოდ, „წაღმართი“ და „უკუღმართი“ ადამიანი, „წაღმა“ და „უკუღმა“ სვლა. ამავე კონტექსტშია გასააზრებელი — „კანონიერი“ და „უკანონო“ გზა; გზიდან გადასვლაც, გადახვევაც ამ უკანასკნელს გულისხმობს.

გზას, რომელიც იმთავითვე მედინობის (მდინარების) გამომხატველია, მიმოსვლა და ხეტიალი, ბედისა და ბედნიერების ძიება (მიზანთა ასრულება-აუსრულებლობის განურჩევლად) მუდამ თან დაჰყვება და დაუცხრომელი მოძრაობის, სვლის, სწრაფვისა და სრბოლის „გიჟურ ლტოლვასთან“ ასოცირდება. ამ თვალთახედვით, მითოლოგიაში, მწერლობასა და, ზოგადად, კულტურაში ადამიანის ცხოვრება ხშირად გზასთანაა შემსგავსებული. გზა ის ადგილია, სადაც იკვეთება, წარმოჩინდება ადამიანის ბედი და უბედობა, მისი დამოკიდებულება დრო-

სივრცისადმი, გარემომცველი სინამდვილისადმი, რეალური და არარეალური მოვლენებისადმი, მისი შემხვედრი და მისი გზის გადამკვეთი ადამიანებისა თუ მხატვრული, მითოლოსური და გამონაგონი პერსონაჟებისადმი.

გზა, როგორც აღინიშნა, უძველესი სახე-სიმბოლოა, რომლის შინა-არსი ეპოქათა სახისმეტყველებითი აზროვნების კვალობაზე ივსება, გადაიაზრება და ახალ პლასტებს ითავსებს. ამდენად, მისი შინაარსი ძალზე ფართოა, მრავალ და მრავალგვარ ასპექტსა და განსახოვნების თავისებურებებს მოიცავს. გზის სემანტიკის, როგორც ყოფისა და ქცევის მოდელის და დროის სივრცული მატერიალიზაციის გაგების საფუძველზე მრავალი ფრაზეოლოგიური კონსტრუქცია შეიქმნა — „ცხოვრების გზა“, „ისტორიული გზა“ (მოვლენათა მსვლელობისა, ისტორიული განვითარებისა), „ხსნის გზა“, „სულიერი გზა“, „ჭეშმარიტი გზა“, „ქველმოქმედების გზა“, „კანონის გზა“, „ცოდვისა და ბოროტების გზა“ და კიდევ მრავალი სხვა. განგების, ბედისა და გზის იდეათა კავშირი წარმოჩინდება გამოთქმებში — „გზის გამკვალავი“, „გზის დამსახავი“, „გზის მანათობელი ვარსკვლავი“, „ბედის ვარსკვლავი“ და ა.შ. გზა კეთილისმყოფელი ბედისკენ და სანეტარო მომავლისკენ სავალადაცაა გააზრებული. გზა-ბედი — ეს შესაძლოა, იყოს დაუსრულებელი და უმადლო გზა, როგორც მარადიულობის სიმბოლო (აჰასფერის გზა) და „გზა სიცოცხლისა“ — ადამიანთა ცოდვათაგან ხსნისა და მარადიული ფასეულობების წვდომა-მიღწევის ეკლიანი გზა (ქრისტეს გზა).

გზის თემა რელიგიურ-საღვთისმეტყველო და ლიტერატურული ტრადიციების კვალობაზე განიხილება; პირველი — ქრისტეს გზის და უფლისკენ სავალი გზის საზრისით, მეორე, ძირითადად — აღმასვლის შინა-არსით. ორივე ტრადიცია ბიბლიიდან მოდის (გავიხსენოთ, ვერტიკალური გზები — იაკობის „კიბე“, მოსეს სინას მთაზე ასვლა, ელია წინასწარმეტყველის ცად აღყვანება, იესოს მთაზე ასვლა, ჰორიზონტალური გზა ვერტიკალურის შინა-არსით — ეგვიპტიდან გამოსული ებრაელების გზა უდაბნოში, ხსნის გზა და სხვ.). მარადიული აღმასვლის, თვითაღზრდის, თვითსრულყოფის გზა ცოდვით დაცემის, დაღმასვლის, თვითგანადგურების, დაღუპვის გზასაც გულისხმობს და მას უპირისპირდება, რაც თვალნათლივაა გაცხადებული ბიბლიის წიგნებში არაერთგზის თავჩენილ ლექსიკურ კონსტრუქციებში — „გზად“ ითქუმის საწუთროჲ ესე ცხორებაჲ“, „გზაჲ ღვთისაჲ“, „საღვთო გზაჲ“, „გზაჲ მშუდობისაჲ“, „გზაჲ სიმართლისაჲ“, „გზაჲ იგი მართალი”, „გზაჲ იგი — საჭირო“, „გზაჲ ფრიად სუბუქ და ადვილ“, „გზანი ფიცხელნი“, „გზანი სახარებისანი“, „გზაჲ მოშიშთა“, „გზანი წრფელნი“, „გზაჲ სათნოებისაჲ“ და ამის საპირისპიროდ — „გზაჲ ცოდვისაჲ“, „გზაჲ არაკეთილისაჲ“, „გზაჲ უკეთურისაჲ“, „გზაჲ უსჯულოებისაჲ“,

„გზაჲ ცოდვილთაჲ“, „გზაჲ უღმრთოთა“, „გზანი ბნელისანი“, „გზაჲ კეთილი“, „გულარძნილნი გზანი“ და სხვ.

„გზის“ ეს ოპოზიციური წყვილები ამგვარად განიმარტება — „გზათა შინა სიმართლისათა ცხორებაჲ არს, ხოლო გზანი ძურმოჭსენეთანი სასიკუდინე“ (იგავ. 12, 28), „...გზანი მართალთანი, ვითარცა ნათელნი, ბრწყინვიდენ; წინაუძღოდიან და განანათლებდენ, ვიდრე წარმოემართოს დღე“ (იგავ. 4, 18), „...გზანი უღმრთოთანი ბნელ არიან და არა უწყიან, სადა წარახეთქონ ფერჴი“ (იგავ. 4, 19) და ა. შ.

უფლის მიერ ებრაელი ხალხის ცხოვრების გზის წარმართვას (დაწყებული ეგვიპტელთა მონობიდან ხსნით და დასრულებული აღთქმულ ქვეყანაში დამკვიდრებით), გზის საზრისის არსისა და მნიშვნელოვნების ჩვენებას სრულად ეძღვნება „ფსალმუნის“ 106 თავი. აღსანიშნია, რომ აქ „წრფელ გზასთან“ ერთად (ფსალმ. 106, 7) გვხვდება გზა „უვალი“ და „არაგზა“ — „მიეფინა შეურაცხებაჲ მთავართა ზედა მათთა, და შეაცთუნნა იგინი უვალსა და არაგზასა“ (ფსალმ. 106, 40). აქ „უვალი“ გაუკვალავს ნიშნავს, ხოლო „არაგზა“ ყოველგვარი „უსჯულოების“, ცთუნების, წარწყმედის, მორალურ-ზნეობრივი გზიდან გადახვევა-გადასვლის აღმნიშვნელი განმაზოგადებელი სიტყვაა, დამტევნელი ყოველგვარი უარყოფითისა და საპირისპირო „რჯულის“, „წრფელი“, „ჭეშმარიტი“, „სათნოების“, „კეთილი“ გზისა.

ბიბლიის წიგნებში, როგორც უკვე აღინიშნა, არაერთგზის გვხვდება რეალური, ყოფითი გზა და, უმეტესწილად, სიმბოლური საზრისით აღვსილი გზა, რომელთაც სხვადასხვაგვარი შინაარსობრივი დატვირთვა აქვს.

ბიბლიის პირველივე წიგნი — „დაბადება“ — გვამცნობს სამყაროს შექმნის გზას, რომელსაც ედემის ბაღში დასახლებული ადამისა და ევას ცოდვით დაცემის გზა მოსდევს და აქედან იწყება კაცობრიობის გზის ისტორია. ნათლის სამოსის ნაცვლად ტყავის სამოსით შემოსილი პირველადამიანები იწყებენ ახალ, ტანჯვით აღსავსე მიწიერი ცხოვრების გზას, რომელსაც კაენისა და აბელის გზა (მწყემსური მიმოსვლა-ხეტიალისა და „წრიალისა“) აგრძელებს; განსაკუთრებულია ღვთის პირველი რჩეულის, ნოეს, „მართალი, სრული კაცის“ გზა — უფლისკენ, სრულყოფილებისაკენ მავალის გზა, რისთვისაც იგი ღმერთმა განახლებული კაცობრიობის მამამთავრად ჰყო. ძალზე მნიშვნელოვანია რჩეული ერის წინაპრის, უფლის მორჩილი, მოხეტიალე აბრაამის (შემდგომში „აბრაჰამად“, „მრავალთა მამად“ წოდებულის) გზა აღთქმული ქვეყნისაკენ. გზაზე მოხეტიალეა უფლისგან ხელშენახები და „დავლათიანი“, ისრაელის 12 ტომის მესაძირკვლე იაკობი და სიკეთე-სინრფოებით გამორჩეული, ძმებისაგან გაყიდული, უცხოობაში „გადანერგილი“ მსახური, ტყვე და ეგვიპტის გამგებლად აღზევებული, იაკობის მოდგმის მხსნელი

და მოწყალე, მშვენიერი იოსები. განმაცვიფრებელი და უზადოა გზა ღვთისმოშიში და უფლის მსასოებელი, შეურყეველი რწმენის მქონე მართალი იობისა (გზა აღზევებისა, დაცემისა და კვლავ აღზევება-აღშენებისა), ვითარცა ღვთის სიყვარულისა და ყოველგვარი განსაცდელის უსიტყვო მორჩილებით მიმღებ-დამთმენის ნიმუშისა. გზაზე ხეტიალი დაჰყვება უფლისგან გამორჩეულ დავითს, მხსნელ გმირს, მეფე-„მწყემსს“, იერუსალიმის სატახტო ქალაქად მქცეველს, რჯულის კიდობნის „ხეტიალის“ ზღვარდამდებს, მომნანიე სულის ნიმუშს, მეფსალმუნესა და წინასწარმეტყველს. ებრაელი ერის ისტორიაში საკუთარი გზა ისრაელის ტომთა საზღვარდამდებმა, იერუსალიმის პოლიტიკურ-რელიგიურ ცენტრად მქცეველმა, მშვიდობის-მყოფელმა, „იგავთა წიგნის“ გამომთქმელმა, ტაძრის მაშენებელმა, „ბრძენი და გონიერი გულის“ მეფე სოლომონმაც აღბეჭდა. „მოხეტიალე“ გზა ტომიდან ტომში, ტყვეობიდან ტყვეობაში აქვს ებრაელთა უდიდეს სიწმინდესა და „საგანძურს“ — რჯულის კიდობანს (სოლომონის ტაძარში დაბრძანებამდე) და კიდევ მრავალი პიროვნული გზა (მეფეთა, მსაჯულთა, წინასწარმეტყველთა, მოციქულთა), რომლებიც ღვთის ნებითა და მოწოდებით ერის ისტორიის, მისი სულის, თვითშემეცნებისა და მსოფლმხედველობის გზას ეჯაჭვება, მასთან თანაყოფნით იძენს საზრისს, მნიშვნელობასა და მნიშვნელოვნებას.

ცალკე უნდა გამოიყოს მოსეს მიერ ეგვიპტიდან გამოყვანილ იუდეველთა აღთქმული ქვეყნისაკენ მიმავალი გზა უდაბნოში, რომელიც ხსნის გზად, თავისუფლებისკენ დაუოკებელი სწრაფვის, დიადი მიზნის მიღწევის გზისკენ სვლადაა მიჩნეული. დავით წინასწარმეტყველის თქმით — „და უძღოდა მათ გზასა წრფელსა, რათა შევიდენ იგინი ქალაქსა მკჳდრობისა მათისასა“ (ფსალმ. 106, 7). დავით მეფსალმუნე ებრაელთა უდაბნოში სვლას „წრფელ გზად“ სახელდებს, რამეთუ ეს გზა უფლისმიერია და სანეტარო მომავლისკენაა წარმართული. ამავდროულად, ეს იმის მაუწყებელია, რომ „წრფელი გზა“ ორმოცი წლის მანძილზე უდაბნოში „მოხეტიალე“ რჩეულ ერში „გამოხურვებულმა“ წრფელი ხელისა და გულის ადამიანებმა უნდა განვლონ.

იოანე სინელი „კლემაქსში“ ეგვიპტეს სულიერ ვნებათა სახედ მიიჩნევს, სოდომს — ხორციელ ვნებათა სახედ: „ეგვიპტიდან გამოსულების წინამძღვარი მოსე იყო, ხოლო სოდომიდან გამოსულებისა — ანგელოზი. ამგვარადვე, რომლებსაც სულიერი ვნებისაგან განკურნება სწადიათ, ეგვიპტიდან გამოსულებს ჰგვანან და მოსეს მსგავსი მკურნალი ესაჭიროებათ; ხოლო რომლებსაც უბადრუკი ხორცის არაწმიდებისაგან გაშიშვლება სწადიათ, ანგელოზი, ანუ ანგელოზის მსგავსი შემწე სჭირდებათ, რადგან რამდენადაც დიდია და მყრალი იარა, იმდენად დახელოვნებული მკურნალია საჭირო“ (სინელი 2005: 1, 19).

ზ. კიკნაძე ისრაელიანთა უდაბნოში სვლის შესახებ აღნიშნავს, რომ „უდაბნო იყო არა მხოლოდ გზა, რომელიც გაიარა სამშობლოსკენ მიმავალმა ხალხმა, არამედ მთელი ეპოქა მის ისტორიაში. ხალხის ისტორიულ შეგნებაში ის ჩაბეჭდილია როგორც ადგილი და ხანა, სადაც და როდესაც ხალხი იშვა, ჩამოყალიბდა და შედუღდა ერთიან ერად. ეგვიპტიდან ამოვიდა ბრბო, ჭრელი ხალხი, რომელმაც არ იცოდა ღმერთი და დავიწყებული ჰქონდა თავისი წარსული, — უდაბნოში „მას ჟამს“ კი იშვა ხალხი თავისი რჯულით და წარსულით; ეგვიპტიდან ამოვიდა დამონებული ხალხი, — უდაბნოში კი იშვა თავისუფალი ხალხი“ (კიკნაძე 1989: 46).

ძველი აღთქმის ამავე ეპიზოდთან დაკავშირებით რ. სირაძე წერს: „მოსეს მიერ ებრაელთა წარმართვა აღთქმული ქვეყნისკენ ერთა უმაღლესი სულიერი მიზნებისკენ სწრაფვის პირველსახეა“ (სირაძე 2000: 84).

და ბოლოს, ქრისტიანთათვის უმთავრესი გზა — ქრისტეს ამქვეყნიური ცხოვრების გზა, ლოგოსური სიბრძნის ხორცშესხმის და ყოფიერების საზრისის თვალხილული გზა, რომელიც „გოლგოთის გზით“ გვირგვინდება და სიკვდილის მოკვდინებით მარადიული სიცოცხლის გზად იქცევა. ეპიფანე კვიპრელის თქმით, „ეჰა, სიკუდილი ქრისტესი — სიკუდილისა მომაკუდინებელი. ტკბილი გულისთქუმაჲ მწარესა სიკუდილსა წყაროდ აღმოსცენდა“ (ეპიფანე კვიპრელი 1994: 262).

„ქრისტეს შობა, ჯვარცმა და აღდგომა ადამიანის ხსნის მარადიული გზაა“ (ძვ. ქართული ლიტერატურა 2015: 261), რომლის საშუალებით ადამიანი დაკარგული ღვთაებრივი სახის დაბრუნებასა და ღვთის ხატობის აღდგენას შეძლებს. მაქსიმე აღმსარებელი ამბობს: „იმისათვის იქცა ღმერთი კაცად და ძე ღვთისა — ძედ კაცისა, რათა ჩვენ ვიქმნეთ ღმერთად და ძედ ღვთისა“ (მაქსიმე აღმსარებელი: 55).

ახალი აღთქმის თხრობაში აღესრულება უფლის ყრმის შესახებ ესაია წინასწარმეტყველის თქმული: „ხოლო იგი იწყლა ცოდვათა ჩუენთათჳს და გუემულ არს უსჯულოებათა ჩვენთათჳს, წურთა მშჳდობისა ჩუენისა მის ზედა, წყლულებითა მისითა ჩუენ განვიკურნენით“ (ესაია, 53, 5). წინასწარმეტყველი გვამცნობს, რომ უფლის ყრმა ადამიანთაგან მიყენებული ბოროტების წილ უსიტყვოდ და უხმოდ დაითმენს ტანჯვას — „იგი განბოროტებისათჳს არა აღაღებს პირსა თჳსსა ვითარცა ცხოვარი, კლვად მიმართ მიიყვანა და, ვითარცა კრავი, წინაშე მრისველისა თჳსისა უჴმოჲ, ეგრეთ არა აღაღებს პირსა თჳსსა!“ (ესაია, 53, 7).

განძარცვული, შეურაცხყოფილი, დამცირებული, ტანჯვა-ტკივილთან ნილნაყარი ძე ღვთისა ადამიანთა ცოდვებს იტვირთავს და ღვთის ნებას უშფოთველად აღასრულებს, რათა თავისი სიკვდილით ღმერთთან შეგვარიგოს. და როგორც ამბობენ,

ეკლის გვირგვინი დაადგეს მას, ვინც დიდების გვირგვინით შეამკო ადამიანი; განძარცვეს სამოსისგან და მეწამული ქლამიდით შემოსეს ის, ვინც ვნებისა და სიკვდილის სამოსისგან განგვძარცვა და ნათლით შეგვმოსა; გააკვრეს ძელზე ის, ვინც ზეცად აგვიყვანა; ლახვრით განუგმირეს ფერდი მას, ვინც ედემის მცველი ლახვარი იპყრა და სასუფევლის კარი გაგვიღო; ჯვარს აცვეს გლახაკი „და მერე უცბად აღმოჩნდა, რომ იგი ღმერთია... აზრი, რომელმაც თავდაყირა დააყენა ანტიკურობის ლოგიკა, იმაში მდგომარეობდა, რომ მონა ადამიანია, ხოლო, შესაბამისად, ადამიანი არის მონა ღვთისა“ (გაჩოვი 1962: 214).

„გოლგოთის გზა“ ტრაგიკულობასთან ერთად უდიდესი სიხარულის, ძლევამოსილების და თვალშეუდგამი დიდებულების გამომხატველია; გაცხადებაა იმისა, რომ ბედნიერება ტანჯვის გზით მიიღწევა; რომ ვინც დასთესს, ის მოიმკის, ვინც გასცემს, ის დააგროვებს, ვინც დაიმდაბლებს და წარიწყმედს თავს, ის ამაღლდება და მიეახლება ღმერთს, რომელიც „წრფელ“, „იწრო“ და „საჭირო“ გზაზე მავალს განადიდებს.

გოლგოთის გზის, ჯვრისა და ჯვარცმის სიმბოლიკის შესახებ მრავლადაა ნასიტყვი საღვთისმეტყველო თხზულებებსა და სამეცნიერო ლიტერატურაში.

ბიბლიური ღვთისმეტყველების ლექსიკონის მიხედვით, შესაძლებელია გავიაზროთ „ქრისტეს ცხოვრება, ვითარცა ერთგვარი დიპტიხი, რომელიც წარმოგვიდგენს მიუსაფრობას და დიდებულებას ადამიანისა: მის დამდაბლებასა და განდიდებას... გამოავლინა რა სრული მორჩილება, იესო მოიქცა როგორც ჭეშმარიტი ადამი: მან ხვედრად ირგო სრული მარტოსულობა, რათა ახალი ხალხის მამამთავარი გამხდარიყო, ცხოვრების ულეველ წყაროდ შექმნილიყო... ასეთია გზა დიდებისა“ (ბიბლიური ღვთისმეტყველების ლექსიკონი 1974: 1252-1253).

ჯვარცმის მნიშვნელობას და მის შინა-არსს ამგვარად განმარტავს ე. ტრუბეცკოი: „ქრისტეში წყდება ცხოვრებისეული წრის ცოდვიან წრედ არსებობის ჟამი. ჯვარზე გამარჯვებით უქმდება სიკვდილის უგუნური უსასრულობა და უგუნური პერიოდულობა... მასში (ქრისტეში — ნ. გ.) მთელი სამყარო ადამიანიდან მოყოლებული და შესაქმის დაბალ საფეხურებამდე უნდა აღსდგეს ერთხელ და სამუდამოდ. ამით საყოველთაო ამაოების ცოდვიანი წრე მარადიული მშვიდობის ზეციურ წრედ გარდაიქმნება. სამყარო მიადგება თავის გარდაუვალ დასასრულს არა არსებობის შეწყვეტის აზრით, არამედ ყოფიერების სისრულის მიღწევის აზრით“ (ტრუბეცკოი 1994: 296).

გ. ფარულავა გოლგოთისა და ჯვარცმის შესახებ წერს: „გოლგოთა იქცევა ყველაზე ამაღლებული სიყვარულის დემონსტრაციის ადგილად, ხოლო ჯვარცმა ყველაზე ტრაგიკული სიყვარულის ფორმად... სრული შინაგანი თავისუფლებით მიაქვს

ყველაზე დიდი მსხვერპლი სიყვარულისათვის მაცხოვარს...“ (ფარულავა 2003: 94) და „ჯვარცმით როგორც სხეულის, ისე სულის უკვდავებისკენ სახეცვალების რეალური გზა გაიკვალა. მაგრამ ეს გზა ძნელია, ტანჯვას უკავშირდება... ტანჯვით მიიკვალება გზა კაცობიდან ღმერთობისაკენ“ (იქვე, 98).

ქრისტიანული მოძღვრებით, საბოლოოდ ყველაფერი ერთი მიზნისაკენ — მარადიულობისკენ — ანუ ტელეოლოგიური დროისაკენ, მიისწრაფვის და ეს ესქატოლოგიური განკითხვის დღეა, რომლის შემდგომ მართალნი კვლავ შეიმოსებიან ნათლის სამოსით. ადამიანი, ღვთის ხატი და სამყაროს გვირგვინი, ყოველ შექმნილს პირველმიზეზისკენ, მარადიული ნათელისაკენ მიმავალ გზაზე წარუძღვება. კაცობრიობის უმთავრესი მიზანი უფლის წიაღში დაბრუნებაა და ეს გზაა ყველაზე მთავარი და მნიშვნელოვანი.

ძველი აღთქმის ენაში, როგორც ცნობილია, „გზა“ ზნეობას ნიშნავს. ამისდა კვალობაზე, პიროვნების ცხოვრების გზა ზნეობრივი გზაა, რომელიც ღვთის ხატის მსგავსებასთან ერთად განმსგავსებას გულისხმობს, აღმასვლა-აღზევებასთან ერთად — დაცემა-დამცრობას. ამასთან დაკავშირებით ზ. კიკნაძე წერს: „ბიბლიურ ადამიანს თან სდევს განსაცდელი... განსაცდელის მეოხებით არიან, როგორნიც არიან... განსაცდელი სასინჯი ქვაა, რომელიც გამოაჩენს ადამიანის დიდებას და სიმდაბლეს; ქურაა, რომელშიც უნდა გადადნეს კაცი და გამოვიდეს მისი ხინჯი. განსაცდელიდან ადამიანი შეიძლება არნახულ სიმაღლეზე ავიდეს ან ისე დაეცეს, როგორც არასოდეს დაცემულა!“ (კიკნაძე 1989: 110).

განსაცდელი პიროვნების შინაგანი სამყაროს, მისი ნებელობის სიმძლავრე-სისუსტის გამომავლინებელია. ღვთის მიერ ადამიანის გამოცდა ჭეშმარიტებისკენ ხსნილი გზაა; გზა — უფლის დიდებასთან მიახლებისა, ფერისცვალებისა, „შინაგანი აღდგომისა“, რამეთუ განსაცდელი სულის წვრთნაა, თვითაღზრდაა და ამ მიმართებით — შემოქმედება. იმავდროულად, განსაცდელი სულის დამდაბლების და ქვედამზიდველი ძალების აღზევების წარმომაჩენელია. „გამოცდისა და ცდუნებათა გზას გაივლის და ისე მაღლდება ჯვარზე მაცხოვარიც. იმავე გზაზე დგება მერე ჭეშმარიტი ქრისტიანი“ (ფარულავა 2003: 95).

ბიბლიის მთავარ პერსონათა სულიერი მიმოხრის ამსახველი ცხოვრების გზები სწორედ ამ ორი დაპირისპირებული ძალის ჭიდილის ფონზე იკვეთება და ერის ისტორიაში თავისი შესატყვისობით (აღმასვლით ან დაღმასვლით) აღიბეჭდება. პიროვნული და ეროვნული გზები ერთმანეთს თანხვდება, ეჯაჭვება ან კვეთს და შორდება; შორდება და სხვა გეზით მიდის, რომელიც შესაძლებელია სასიკეთო იყოს, ამამაღლებელი, განმწმენდელი ან საპირისპიროდ — დამღუპველი.

ჭეშმარიტი ცხოვრებისკენ სავალი გზის შესახებ ერთ-ერთი ფსალმუნი გვაუწყებს — „ვინ არს კაცი, რომელსა ეშინის უფლისა? შჯულიერ-ყოს იგი გზასა მას, რომელიცა სთნდა“ (ფსალმ. 24, 12). წმ.მამა ათანასე ამგვარად განმარტავს თქმულს: „ათანასი: ვითარმედ მრავალ არიან გზანი, ცხოვრებად მიმყვანებელნი, მონაზონებისა და მეუდაბნოეობისა და მსოფლიოებისა მოქალაქობისა, მჴედრობისა და მუშაკობისა, გონებისა და აზნაურებისა; ამათ ყოველთა შინა შესაძლებელ არს სათნო-ყოფა ღმრთისა, უკუეთუ ოდენმცა უწყოდა თითოეულმან კაცთაგანმან, თუ რომელი და ოდეს შეჰგავს მას, რამეთუ არა ყოველთა სარგებელ-ეყოფის ერთი და იგივე, არამედ სხუამან სხუასა შორის წარიმართოს, და სხუამან — სხუასა, ამისთჳს განგუაკრძალე შორის, რაჲთა არა თავთა ჩუენთა მივანდობდეთ გამორჩევასა უმჯობესისა გზისასა, არამედ ღმერთსა, რაჲთა მან წარგუმართოს გზათა სახარებისათა, რომელი-იგი მას სთნდეს სჯულის-დებისაებრ თჳსისა...“ (ფსალმუნთა განმარტება 1987: 112).

მოხმობილი განმარტების მიხედვით, ღვთის სათნო ცხოვრების მიღწევა სხვადასხვა გზითაა შესაძლებელი. მთავარია, ადამიანმა გამოიძიოს და იცოდეს საკუთარი, პიროვნული გზა — „ვინ არის, სიდამ მოსულა, სად არის, წავა სადაო?“ (გურამიშვილი 1955: 29), ჭეშმარიტი ქრისტიანის გზას კი უფალი გამოარჩევს და წარმართავს. ადამიანს მართებს „სრბაჲ აღასრულოს“, „მეათერთმეტე ჟამის მუშაკად“ იქცეს, „ტალანტი გაამრაველოს“, „განუპარველი ზეთი“ დააგროვოს. ეს დაუსრულებელი ძიების, მიმოსვლა-„ხეტიალის“, დასახული იდეალების დასამკვიდრებლად თავდაუზოგავი ბრძოლის, შეჭირვების, ტანჯვა-ტკივილის, მხედრული შემართების, სულიერი მღვიძარების გამოვლენის ფრიად ძნელი გზაა. მისი განმსაზღვრელი და საზრისის მიმცემია კაცთა მოდგმის სიყვარულზე დაფუძნებული, სიყვარულით ნასაზრდოები და სიყვარულით წარმართული განკაცებული უფლის გზა („გოლგოთის გზა“, „ეკლიანი გზა“).

გზის კონცეპტის სიმბოლიზების უმნიშვნელოვანეს წყაროს წარმოადგენს იოანეს სახარებაში მოხმობილი უფლის სიტყვები. სახარების მიხედვით, იესო საიდუმლო სერობაზე თავის მოწაფეებს ამცნობს, რომ წავა მამასთან და მათ ადგილებს განუმზადებს, შემდეგ დაბრუნდება და მათ თავისთან წაიყვანს — „და ვიდრე მე მივალ, უწყით და გზაჲცა იგი იცით“ (იოან. 14, 4). „ჰრქუა მას თომა: უფალო, არა ვიცით, ვიდრე ხუალ, და ვითარ შემძლებელ ვართ გზისა მის ცნობად?“ (იოან. 14, 5). იესო თომას შეკითხვას ამგვარ პასუხს აძლევს — „მე ვარ გზაჲ და მე ვარ ჭეშმარიტებაჲ და ცხორებაჲ, არავინ მოვიდეს მამისა, გარნა ჩემ მიერ“ (იოან. 14, 6).

იოანე ოქროპირის თარგმანებით — „მე ვარ გზაჲ“ — ნიშნავს: „ჩემ მიერ მიხჳდეთ მამისა“ (წმ. იოანე ოქროპირი 1993: 211) და

კიდევ —„ესე იგი არს, ვითარმედ: „ვინაჲთგან მე ვარ უფალ მამისა მიმართ მიყვანებისა, უეჭუელად მოსლვად ხართ, რამეთუ თუნიერ ჩემსა არა არს სხუაჲ გზაჲ, რაჲთამცა მის მიერ ვინ მივიდა მამისა“ (იქვე, 211).

უფლის ზემომოხმობილ ნათქვამში, სიტყვამ „გზა“ სიმბოლური დატვირთვა შეიძინა და ზნეობრივი ცხოვრების, ყოფიერების საზრისის და ჭეშმარიტი ქრისტიანის მსოფლმხედველობის პარადიგმად იქცა. ყოველივე ამას (გზის სიმბოლურ გააზრებას) კი წინ უძღოდა იოანე ნათლისმცემლის მოწოდება — „განმზადენით გზანი უფლისანი და წრფელ ყვენით ალაგნი მისნი“ (მათ. 3, 3).

იოანე ოქროპირის განმარტებით, ესაიას ამ სიტყვებს იოანე ნათლისმცემელი შემდეგი შინაარსით ამბობს — „ყავთ ნაყოფი ღირსი სინანულისაჲ“ (წმ. იოანე ოქროპირი 1993: 167). იოანე ოქროპირი დასძენს, რომ ამ ორი სიტყვის ძალა ერთია, „რამეთუ ესე არს განმზადებაჲ გზათა უფლისათა, ქმნაჲ ნაყოფთა მათ სინანულისათა“ (იქვე, 167). ამდენად, უფლის გზა სიწრფოებისა და სინანულის გზაა.

ლექსემა „გზის“ სემანტიკისა და ფრაზეოლოგიის გამდიდრება ბიბლიის კიდევ ერთ პასაჟს უკავშირდება, კერძოდ, იესოს მთის ქადაგების ერთ-ერთ ნაწილს — „შეევედით იწროჲსაგან ბჭისა, რამეთუ ვრცელ არს ბჭე და ფართო არს გზაჲ, რომელსა მიჰყავს წარსაწყმედელად, და მრავალნი ვლენან მას ზედა“ (მათ. 7, 13) და „ვითარ-იგი იწრო არს ბჭე და საჭირველ გზაჲ, რომელსა მიჰყავს წარსაწყმედელად, და მრავალნი ვლენან მას ზედა“ (მათ. 7, 14).

იოანე ოქროპირს ამ ნათქვამთან დაკავშირებით მოჰყავს უფლის სხვა სიტყვები — „უღელი ჩემი ტკბილ არს და ტჳრთი ჩემი მცირე არს“. აღნიშნულთან მიმართებით წმ. მამა სვამს კითხვას, რატომ უწოდა უფალმა „ვიწრო“ და „საჭირო“ ცხოვრების გზას? პასუხს თავადვე იძლევა, რომ ეს ორი სიტყვა ჭეშმარიტია, მორწმუნეთ ყოველი ჭირი მსუბუქად და ადვილად მიაჩნიათ, რამეთუ ცის სასუფევლის მოლოდინი აქვთ. „ხოლო რომელთა გონებანი ჯერეთ ზრქელ იყვნენ და მძლავრებანი ვნებათანი ჰბრძოდნ და ვერ ეძლოს განცხადებულითა თუალითა განცდად დიდებასა ღმრთისასა, მათთჳს იწრო არს ბჭე იგი სათნოებათაჲ და გზაჲ იგი — საჭირო, არა მისისა მის ბუნებისაგან, არამდე ჩუენისა უგულისჴმოებისაგან. ხოლო უკუეთუ ვინებოთ გულისჴმისყოფაჲ, ვიხილოთ საჭიროჲ იგი გზაჲ ფრიად სუბუქ და ადვილ“ (წმ. იოანე ოქროპირი 1993: 84) — ამგვარად დააკავშირა და განმარტა იოანე ოქროპირმა ზემოდასახელებული უფლის სიტყვები.

წმ. მამა იმასაც თარგმანებს, თუ როგორაა „ვიწრო“ და „საჭირო“ ადვილი, — „და ესე ესრეთ გულისჴმა-ყავ: იწროჲ ესე და საჭიროჲ ბჭე არს და გზაჲ; და ეგრეთვე ფართოჲ იგი და ვრცელი ბჭევე არს და გზაჲ; ესე იწროჲ შეიყვანებს ფართოებასა მას

საუკუნოსა ცხორებისასა და იგი ვრცელი მიიყვანებს იწროებასა ჯოჯოხეთისასა. ხოლო ბჭე და გზაჲ ვითარცა იყოს, გინათუ ვრცელი, გინათუ იწროჲ, დაუდგრომელი არს საქმე მისი და წარმავალი. რამეთუ იხილე, თუ რაოდენი ჟამი ვის ეჴმარების შესლვასა ბჭისასა, არა მეყსა შინა წარჰვლისა, გინათუ იწროჲ იყოს, გინა თუ ფართოჲ? ეგრეთვე მგზავრმან მსწრაფლ წარჰვლის გზაჲ და დაივიწყის“ (წმ. იოანე ოქროპირი: 85) და კიდევ — „ან უკუე ვინაჲთგან ორივე ბჭე არს და გზაჲ, — ერთი იგი იწროჲ არს და შეიყვანებს ცხორებად და მეორე ვრცელ არს და შეიყვანებს წარწყმედად, — რომელი არს ჭეშმარიტად ადვილ და საწადელ იწროჲსა მიერ ბჭისა შესლვაჲ სასუფეველად, ანუ ფართოჲსა მიერ შესლვაჲ ჯოჯოხეთად? ჰე, ჭეშმარიტად უადვილეს არს იწროჲსა მიერ შესლვაჲ ფართოებად, ვიდრეცა ფართოჲსა მიერ შესლვაჲ იწროებად“ (იქვე, 85).

იოანე ოქროპირის „ვიწრო“ და „საჭირო“, „ფართო“ და „ვრცელი“ ბჭისა და გზის ზემომოხმობილი განმარტების მიხედვით, „ვიწრო“ გზა „ფართო“ საუკუნო ცხოვრებაში მიმყვანებელია, „ვრცელი“ — ჯოჯოხეთში. იოანე ოქროპირი მკვეთრად მიჯნავს ფიზიკური გზისა და სიმბოლური გზის საზრისს; ფიზიკურ გზას („ვიწროსა“ და „ფართოს“), წმ. მამის თქმით, მგზავრი სწრაფად გაივლის და მალევე დაივიწყებს; ადამიანისათვის უმთავრესია სამოთხესა და ჯოჯოხეთისაკენ მიმავალი გზების ცნობა და ცოდნა, მის არჩევანზეა დამოკიდებული, რომელს დაადგება — „ფართოებად“ (საუკუნო ცხოვრებად) მიმყვან „ვიწროს“ თუ „ფართოდან“ (ცოდვიანი გზიდან) — „იწროებად“ (ჯოჯოხეთში წარწყმედად).

იოანე ოქროპირი იოანე ნათლისმცემლის მოწოდების მომდევნო სიტყვებსაც — „და იყოს გულარძნილი იგი მართალ, და ფიცხელი იგი გზად წრფელად“, განმარტავს: „ესე იგი არს, ვითარმედ სიბნელე იგი და სიფიცხე ძუელისა მის შჯულისაჲ სიადვილედ და სიწრფოებად სარწმუნოებისა შეიცვალოს, რამეთუ არღარა იყოს ჭირი იგი და შრომაჲ, არამედ მადლი და შენდობაჲ ცოდვათაჲ, რომლისა მიერ ადვილ იყოს და წრფელ და უცთომელ გზაჲ იგი ცხორებისაჲ“ (წმ. იოანე ოქროპირი: 168). ამდენად, ცხოვრების გზის უცთომელობას, გზის სიწრფოებას და მართლად სვლას ღვთის სიყვარული და ცხოველმყოფელობა, „მაცხოვარებაჲ ღმრთისაჲ“ უდევს საფუძვლად, რომელიც უფლის მადლითა და შენდობითაა განპირობებული.

ყოველივე ზემოთქმულიდან გამომდინარე, უფლის სიტყვებში გამოკვეთილი ოპოზიცია: მწუხარების, შეჭირვების „ვიწრო“ გზა — უბინო ცხოვრების გზა და ფართო გზა — ცოდვილი ცხოვრების გზა, შემდგომში მთავარ ძარღვად გასდევს მთელი კაცობრიობის ისტორიასა და კულტურას, შესაბამისად, ქართულ ქრისტიანულ

კულტურასა და უმთავრესად — მწერლობას (უძველესი პერიოდიდან დღევანდელობის ჩათვლით). გზის ქრისტიანული მითოლოგემა ყოველი ქრისტიანისათვის, უპირველეს ყოვლისა, ტანჯვის, შეჭირვებისა და დათმენის გზით, ქრისტეს მიმდევრობითა და ბაძვით ცხოვრების უმთავრესი მიზნის — მარადიული ხსნის — მოპოვებას გამოხატავს.

წმ. მამები ფსალმუნის სიტყვათა კვალობაზე („ღმერთი ჩემი, უბინო არიან გზანი მისნი და სიტყუანი უფლისანი გამოჰურვებულ; შესაველდრებელ არს იგი ყოველთათჳს, რომელნი ესვენ მას“ — ფსალმ. 17, 31) უფლის „უბინო“ გზას ამგვარად განმარტავენ — „ათანასი: უბინოდ გზად მცნებათა უწესს სახარებისათა, რომელთა შინა არარაი არს მდაბალ, არცა უძლურ, არამედ ყოველივე მტკიცე, და გამოცდილ ცეცხლითა მით სულისაჲთა და ძალ-უც მათიცა ყოველსავე შინა გამოცდილ ყოფა, რომელნი შეევედრნენ მას. კირილე: გზად მიმყვანებელად ღმრთისა მიმართ გულისჴმა-იყოფების მწყობრი სათნოებათა, რომელ-იგი თჳთ უბინო არს, და მრავალთაცა მას ზედა უბინო-ჰყოფს, და კუალად გზად გულისჴმა-ჰყო თჳთ თავადი იგი, რომელი მიმყვანებს ჩუენ მამისა და იტყჳს: „მე ვარ გზა და ჭეშმარიტება და ცხოვრება“ (ფსალმუნის განმარტება 1987: 72).

ამდენად, სახარებათა მცნებების დაცვა-აღსრულება და „მწყობრ“ სათნოებათა მიმდევრობა, რომლებიც „უბინოა“, „ცეცხლით გამოცდილია“ და ამავდროულად — გამომცდელი, „უბინო გზადაა“ მიჩნეული. დავით მეფსალმუნეს სიტყვებიც „უბინო გზაზე“ მავალთა „სანეტარო“ ხვედრს ეხება და მისი უფლისადმი თხოვნა-ვედრებაც ამ გზაზე მართლად სვლის სურვილს გამოხატავს — „ნეტარ არიან უბინონი გზასა, რომელნი ვლენან შჯულსა უფლისასა. ნეტარ არიან, რომელნი გამოიკულევენ წამებათა მისთა, ყოვლითა გულითა გამოიძინენ იგი. რამეთუ არა მოქმედნი უსჯულოებისანი გზათა მისთა ვიდოდეს. შენ ამცენ მცნებათა შენთა დამარხვად ფრიად. წარ-თუმცა-მართებულ იყვნეს გზანი ჩემნი დაცვად სიმართლეთა შენთა“ (ფსალმ. 118, 1-5).

ყოველივე ზემოაღნიშნული ერთგვარად წარმოგვიდგენს გზის საზრისს, მის სიმბოლურ შინა-არსს, ჰორიზონტალურ და ვერტიკალურ მნიშვნელობებს ზოგადად კულტურაში, რელიგიურ რწმენა-წარმოდგენებსა და ყოფით სივრცეში და, უპირველესად, ამ მიმართებით ბიბლიური აზროვნების წესს, ბიბლიური ცნობიერების კვალობაზე გზის პარადიგმის გამოვლენა-ათვისების თავისებურებებს.

როგორია გზის მნიშვნელობა და საზრისი ანტიკურ ლიტერატურაში? აქვს თუ არა მას გმირის ცხოვრებაში, თავგადასავალებსა და ფათერაკებში სიმბოლური დატვირთვა? ცვლის თუ არა იგი გმირის სახეს? — ამ კითხვებზე პასუხის გასაცემად

სამეცნიერო ლიტერატურაზე დაყრდნობით მოკლედ მიმოვიხილავთ აღნიშნულ პრობლემატიკას.

ანტიკური ლიტერატურის მკვლევართა მიერ არაერთგზისაა ყურადღებული ეპიკური თხზულების (ისევე როგორც მითის) კომპოზიციური სქემა: გაუჩინარება — ძიება — მოპოვება, რომელიც განსაზღვრავს ტექსტის აგებულებას. ამგვარი სქემა იმთავითვე მიანიშნებს გმირის არაერთგზის გადაადგილებას სივრცეში, მისი სივრცის ცვლას და ამავდროულად გამოკვეთს გზის მნიშვნელობას და დანიშნულება-მიზნობრიობას.

გზა ის სივრცული გარემოა, სადაც ეპოსის გმირის თავგადასავალი იწყება; მიზნის მისაღწევად მრავალი ფათერაკისა და ხიფათის დაძლევის შემდეგ გამარჯვებული კვლავ საკუთარი სახლისკენ მიმავალ გზას მიუყვება. სახლიდან სახლამდე გასავლელ „დიდ გზაზე“ ერთსა და იმავე დროსა და სივრცეში სხვადასხვა ბედის, აღმსარებლობის, სოციალური წრისა და ასაკის ადამიანები ხვდებიან ერთმანეთს. აქ გადაიკვეთება ზოგიერთი მათგანის ბედი და ცხოვრების გზა. გმირთა შეხვედრის ქრონოტოპისაგან განსხვავებით, გზის ქრონოტოპი, როგორც სამეცნიერო ლიტერატურაშია აღნიშნული, ფართო მოცულობისაა, თუმცა, ემოციური თვალსაზრისით — ნაკლებ ინტენსიური.

როგორია „გზაზე შემდგარი“ ანტიკური ლიტერატურის გმირი, როგორ და რა შემთხვევებში ვლინდება მისი ბუნება, განიცდის თუ არა ის სახეცვლას?

ანტიკური მსოფლგაგების მიხედვით, ლამაზი სხეული ლამაზი სულის გამომხატველია, რამეთუ აქ ბუნება და სული განუყოფელია. ამასთან დაკავშირებით ჰეგელი აღნიშნავს, რომ „ბერძნული სილამაზე სულიერი ინდივიდუალობის შინაგან შინაარსს წარმოგვიდგენს სრულიად შერწყმულად მის სხეულებრივ სახესთან, ქცევებთან და ამბებთან; შინაგანი ცხოვრება სრულიად იხატება გარეგნულში და ნეტარად მყოფობს მასში... კლასიკური ხელოვნების ღვთაებრივ საწყისს არ უპირისპირდება ბოროტების, ცოდვის, ცდომილების სამყარო“ (ჰეგელი 1969: 344-345).

აქ იდეალური და მატერიალური შერწყმულ და განუყოფელ იგივეობად მიიჩნევა.

ბერძნულ ეპოსსა და რომანში ადამიანი მხოლოდ ფიზიკური მოქმედების სუბიექტია, ყოველგვარი ინიციატივის უქონელი და მისი ყოველგვარი ქმედება სივრცეში იძულებით მოძრაობაზე (გაქცევა, დევნა, ძიება) ანუ სივრცული ადგილის შეცვლაზე დაიყვანება. ცხოვრების გზაზე თავისი პასიურობის მიუხედავად (რამეთუ მის ყოველ ქმედებას ბედი წარმართავს), ადამიანი არა მარტო უძლებს ბედის „თამაშს“, მრავალი წინააღმდეგობების გავლით ინარჩუნებს საკუთარ თავს, უფრო ზუსტად, საკუთარი

თავის აბსოლუტურ იგივეობას. მოტივთა — შეხვედრა — განშორება — ძებნა — მოპოვება — კომპლექსი იმავე ადამიანის იგივეობის მხოლოდ სიუჟეტური გამოხატულებაა.

„...ეპოსი მითისაგან წარმოშობილი კი არ არის — ანუ „გაფუჭებული" ან გადააზრებული მითი კი არ არის — არამედ, მითის მსგავსად, ერთი და იმავე კომპოზიციური სქემის რეპრეზენტაციაა. თუ კალენდარული მითიდან ეპიკურ თხზულებებზე გადავალთ, აღმოვაჩენთ, რომ სქემა: გაუჩინარება — ძიება — მოპოვება (სხვადასხვა ვარიაციებით) განსაზღვრავს ეპიკური ტექსტის აგებულებას" (ცანავა 2011: 168).

ანტიკურ ლიტერატურაში გამოცდის იდეას დიდი მნიშვნელობა ენიჭება. იგი, ძირითადად, გმირთა უბიწოებისა და ერთგულების გამოცდისთვისაა მოწოდებული. გმირები რთულ გზას გადიან, მრავალ წინააღმდეგობას (საშიშროებასა და ცდუნებას) სძლევენ და ამ მდგომარეობიდან ღირსეულად გამოდიან. მიუხედავად ამისა, მთელი თხზულების მანძილზე არავითარი ფიზიკური და შინაგანი ცვლილება არ ხდება. მთავარი ისაა, რომ გმირები გამოიცადნენ და ცხოვრების გზაზე მომხდარმა მოვლენებმა დაამტკიცა მათი გამძლეობა და უცვლელობა-იგივეობა იმისა, რაც თავდაპირველად, დასაწყისში იყო.

მ. ბახტინი საუბრობს რა ანტიკურ ბიოგრაფიულ და ავტობიოგრაფიულ რომანებზე, აღნიშნავს, რომ ასეთი ბიოგრაფიული ადამიანის სახეში „არ იყო და არ შეიძლება ყოფილიყო არაფერი ინტიმურ-პრივატული, საიდუმლო-ინტიმური, რომელიც თავისი თავისაკენ იქნებოდა მიბრუნებული... ადამიანი აქ ყველა მხარესაა გახსნილი, ის მთლიანად გარეთაა, მასში არაფერია „მარტო თავისთვის", არაფერია, რაც სახალხო-სახელმწიფოებრივ კონტროლსა და ანგარიშს რომ არ ექვემდებარებოდეს. აქ ყველაფერი თავიდან ბოლომდე სახალხო იყო" (ბახტინი 2000: 60). ამისდა კვალობაზე, შინაგანი ადამიანი — „საკუთარი თავისათვის ადამიანი" და, შესაბამისად, საკუთარი თავისადმი განსაკუთრებული მიდგომა არ არსებობდა.

ადამიანის შინაგანი სამყაროს „სიშიშვლე" კლასიკურ ხელოვნებასა და ლიტერატურაში ერთობ მნიშვნელოვანი თავისებურებაა, რომელიც მრავალგვარად ვლინდება. კლასიკური ეპოქის ადამიანმა ვერხილული და მდუმარე შინაგანი ცხოვრება, მდუმარე გლოვა, დუმილში ფიქრი არ იცის. და თუ თავისთავთან საუბრობს გმირი, ეს საუბარი ბუნებრივად სხვასთან საუბარში გადაიზრდება, რამეთუ ყოველთვის ყველა ქმედება და მთელი მისი ცხოვრება გარეთაა მიმართული, ორიენტირებული. ბერძენი-სათვის „შინაგანი" (სულიერი) და „გარეგანი" (ხორციელი) ერთიანად მოიაზრებოდა, შესაბამისად, „შინაგანი" ყველასათვის ხილულად მიიჩნეოდა.

ა. ლოსევის აზრით, „სილამაზის ჰომეროსისეული წარმოდგენა სრულიად გამორიცხავს ასეთ ანტითეზას (შინაგანისა და გარეგანისას — ნ. გ.): ის, რასაც გარეგნული სახით ვხედავთ ჩვენ სილამაზის ამქვეყნიურ სამყაროში, იგი მისივე შინაგნობაა; და გარეგანი სახით ჩვენ სხვას არაფერს ვხედავთ, თუ არ მისსავე შინაგანს, იდუმალ ცხოვრებას“ (ლოსევი 1963: 225).

ანტიკური კლასიკური ლიტერატურის გმირი ობიექტურ სინამდვილეში თავჩენილ წინააღმდეგობებს (სახელმწიფო ასპარეზი იქნება ეს, სამხედრო, სარაინდო ორთაბრძოლის, ბედისწერასა თუ ბუნების სტიქიასთან ჭიდილისა) თვალხილულად, ფიზიკური ძალით უპირისპირდება და იბრძვის, აქ ვლინდება მისი სულიერი ძალმოსილებაც. ანტიკური ლიტერატურის გმირები საკუთარ თავს არ ებრძვიან, შინაგან, უხილავ მტერთან არ მართაველ ორთაბრძოლას. ამდენად, მათს შინაგან სამყაროში გაორება არ ჩნდება.

ე. აუერბახი მონოგრაფიაში „მიმეზისი“ პირველ თავს — „ნაჭრილიბევი ოდისევსის ფეხზე“ (აუერბახი 1976) — უძღვნის ოდისევსისა და ბიბლიური აბრაამის პიროვნულ სამყროთა ურთიერთმიმართების პრობლემას, რაც, თავის მხრივ, ზოგადად, ანტიკური ლიტერატურისა და ბიბლიის პერსონაჟთა ხატვის პრინციპებს ნათელყოფს. აღნიშნულია, რომ ჰომეროსის გმირები სულიერი კონფლიქტის სიტუაციაში არ შეიძლება აღმოჩნდნენ, რადგან მათი ბედი გარკვეულწილად ბედისწერითაა განსაზღვრული. ჰომეროსის გმირები, განსხვავებით ბიბლიური პერსონაჟებისგან, შინაგანი ტანჯვის სიმძაფრეს და არც შინაგანი ამაღლების პროცესს არ განიცდიან. მართალია, მათ მძაფრი და მძვინვარე გრძნობები გააჩნიათ, მაგრამ — მარტივი და მათ მალე აღწევენ თავს. დუმილში განცდა მათთვის უცხოა და, შესაბამისად, მათი ყოველი განცდა თუ ემოცია ხმამაღლა ითქმის. გმირის შინაგანი სამყარო გახსნილია მთელი სამყაროსათვის და აქ არავითარი საიდუმლო არ რჩება, არაფერია ამოსაცნობი, ყველაფერი ნათელი და ცხადია, თვალხილულად ცხადი. ამდენად, ჰომეროსის გმირის ცხოვრების გზა, გზა სახლიდან გარეთ და კვლავ სახლისკენ, გმირის პიროვნულ სამყაროში არაფერს ცვლის, არ გარდაქმნის. გმირი თავისი ბუნებით სამყაროს პირისპირ უცვლელი, იგივეობრივი რჩება.

„ნეოპლატონიკოსი პროკლეს (V ს.) შეხედულებით, ყველა ფილოსოფოსი ცდილობს, რომ მიაღწიოს ითაკას, რომელიც მეტაფიზიკური დანიშნულების ადგილს გამოხატავს. „სული, რომელიც მიდის ეპისტემიოლოგიურ ოდისეაში, გამოხატავს იმ საფეხურების თანმიმდევრულ გადასვლას, რომელთა საშუალებით მიიღწევა ცოდნა — შეგრძნებები, სახეები (ხატები), აზრები (მოსაზრებები), მეცნიერებები, თანმიმდევრული მსჯელობა“ (ცანავა 2011: 157).

აღნიშნულის ნათელსაყოფად მოვიხმობთ ერთ-ერთი ძველი კომენტატორის მიერ „ოდისეას“ თარგმანების ნიმუშს, რომლის მიხედვით, ოდისევსის მთელი ცხოვრება ალეგორიულადაა გასააზრებელი, კერძოდ, გმირის ზღვაში შესვლა და მოგზაურობა ცხოვრების ზღვაში „ხეტიალის“ აღმნიშვნელია, ხოლო მისი დევნა ბედისა და ბობოქარი ვნებების ძალისხმევითაა გამოწვეული; ლოტოფაგებთან დაკარგული მისი მეგობრები ამქვეყნიური გატაცებებით ცთუნებული ადამიანების სიმბოლოა; სირენები კი ამქვეყნიურ სიამეთა და ტკბობათა განსახოვნებანია, რომელთა ძალისხმევით ცხოვრების ზღვის გადალახვისკენ მსწრაფთ ხიბლავენ, აცთუნებენ და ამგვარი გზით სტუმრებს მახეში აბამენ, შესაბამისად, მიზნის მიღწევაც შეუძლებელი ხდება (მიზნისკენ სწრაფვის სურვილიც კი ქრება). ამასთან დაკავშირებით გვახსენდება დავით გურამიშვილის სიტყვები —

ახლა რა ვქნა?! სად წავიდე?
გზა შემექმნა დახლათული,
ქარი ქრის და აფრა გაშლით
ვარ ხომალდით ზღვას შერთული
(გურამიშვილი 1955: 145)

ზემოაღნიშნული სიტყვები ზოგადად გამოხატავს გზადაკარგული და გზააბნეული ადამიანის ბედს საწუთროში, და აქ მნიშვნელობა ეკარგება დროსა და სივრცეს, რჯულსა და ეროვნებას. აქ ისმის ხმა, ღაღადისი ყოველი შეჭირვებული, გზის მაძიებელი, მიწაზე მდგარი და ცის შემყურე კაცისა, უფლისა და კაცთაგან შველას რომ ელის. აქაც იკვეთება წყვილი: „ჭეშმარიტი გზა“ — „უგზობა“ და „არაგზა“.

ერთი და იმავე მოტივებისა და სიუჟეტების (მაგ. ცოლის მოტაცების, მისი ძებნისა და მოპოვების) გამოყენება საერთოა სხვადასხვა ხალხის ეპოსისათვის და ამდენად, იქმნება ერთიანი კომპოზიციური მოდელი (დაკარგვა-ძებნა-პოვნა), რომელიც „ვეფხისტყაოსანსაც“ უდევს საფუძვლად, თუმცა ფუნქციური თვალსაზრისით აღნიშნული სტრუქტურა პოემაში სხვაგვარი დატვირთვითაა მოწოდებული.

„ვეფხისტყაოსანში“ გზის სიმბოლოს და მისი პარადიგმული შინაარსის შესასწავლად ფრიად მნიშვნელოვანია, როგორაა იგი გააზრებული ფოლკლორში, კერძოდ, ჯადოსნურ ზღაპარში, რა თავისებურებებით ხასიათდება და რა როლი ენიჭება მას გმირის ცხოვრებაში. აღნიშნული პრობლემატიკა საინტერესოა იმდენად, რამდენადაც რუსთაველის პოემისა და ჯადოსნური ზღაპრის სტრუქტურის, კომპოზიციისა და სიუჟეტის ურთიერთმიმართების საკითხი სამეცნიერო ლიტერატურაში არაერთგზისაა ყურადღებული. მაგალითისათვის მოვიყვანთ მ. კარბელაშვილის თვალსაზრისს, რომელიც „ვეფხისტყაოსნის“ სიუჟეტის

ინვარიანტის საკითხის კვლევის შედეგს ეფუძნება — „...პოემას ფოლკლორული ჯადოსნური ზღაპრის ინვარიანტი უდევს საფუძვლად და მისი სიუჟეტის კომპოზიცია ამ ინვარიანტის სინტაგმური სტრუქტურით არის განსაზღვრული. ქართული მასალის მიხედვით ამ ინვარიანტის პირველსაფუძველი სოლარული მითოსია“ (კარბელაშვილი 1980: 747). აქვე აღნიშნულია, რომ ეს ინვარიანტი რუსთველის მიერ იდეურ-მხატვრული ჩანაფიქრის შესაბამისადაა გადამუშავებული.

ყოველივე ზემოაღნიშნული კიდევ ერთხელ მოწმობს „ვეფხისტყაოსნის“ სიუჟეტის ფოლკლორული ძირებიდან მომდინარეობას. ამდენად, მიზანშეწონილად მიგვაჩნია, მოკლედ მიმოვიხილოთ გზის ფუნქცია და მისი მნიშვნელობა ჯადოსნური ზღაპარის სიუჟეტის მიხედვით.

ფოლკლორისტიკაში არაერთგზისაა აღნიშნული (ვ. პროპი, მ. ბახტინი, ე. მელეტინსკი, ვ. შკლოვსკი, მ. ჩიქოვანი, ე. ვირსალაძე, თ. ქურდოვანიძე, ზ. კიკნაძე და სხვ.), რომ გზის სიმბოლური შინაარსი, მისი საზრისი და მნიშვნელოვნება ჯადოსნური ზღაპრის სიუჟეტისათვის ამოსავალი და განმსაზღვრელი ფაქტორია. ზღაპრის, ისევე როგორც ეპოსის, კომპოზიციური კანონი გულისხმობს მთავარი გმირის სახლიდან გასვლას, მის გარეთ ყოფნას და შინ დაბრუნებას. თხრობა იმ ადგილას მთავრდება, საიდანაც დაიწყო. ამდენად, კომპოზიცია ციკლური ხასიათისაა. ეპოსის კომპოზიციური კანონის მსგავსად, ზღაპარშიც გმირის არა გარეთ, არამედ სახლში ყოფნაა მთავარი და მისი შინ დაბრუნებით იკვრება წრე. აქვე უნდა ითქვას, რომ გმირის თავდაპირველი ყოფნა სახლში თავისი შინა-არსით არ უტოლდება მის შინ დაბრუნებას. გმირი პიროვნულად ამაღლებული და გამდიდრებული უბრუნდება სახლს.

ზ. კიკნაძე ზღაპრის, კონკრეტულად, ჯადოსნური ზღაპრის (რომელსაც მეცნიერი „ესქატოლოგიურ ზღაპარს“ უწოდებს) სტრუქტურაზე მსჯელობისას აღნიშნავს, რომ „...რაც ხდება, ყველაფერი გარეთ ხდება. და თუ არაფერი ხდება, დროც არ მიედინება. გარესამყარო კი მთლიანად დროული განზომილებისაა, მთლიანად დრო-ჟამის მორჩილებაშია. ეს ის ადგილია, სადაც მიმდინარეობს გმირის, შესაძლოა, ბიოლოგიური ზრდისა და სულიერ-ინტელექტუალური აღზრდის პროცესი, რომელიც მთავრდება სახლის ზღურბლთან, ანუ გმირი სავსებით და აბსოლუტურად მომწიფებული უბრუნდება თავის შინას და თავისი დაბრუნებით გარდაქმნის მას“ (კიკნაძე 2008: 87).

ყოველივე ზემოთქმულიდან გამომდინარე, გზის კონცეპტი მთავარი ღერძია ზღაპრის შინაარსში: გზა — შინიდან გარეთ და გარედან — შინისკენ. ამ გზაზე, უცხო სამყაროში, განუსაზღვრელ დროსა და სივრცეში ხდება გმირის მიერ მრავალი ფათერაკის, წინააღმდეგობის გადალახვა-დაძლევა და სასურველი მიზნის

მიღწევით გამარჯვებით სახლში დაბრუნება. ამ გზაზე ხდება მისი ხასიათის გახსნა-გამოვლენა და გამოცდა, ამავე გზაზე ხდება მისი ნებელობის წვრთნა, პიროვნული სრულყოფა და გაცხადება უმთავრესისა — „ბოროტსა სძლია კეთილმან...“. უანგარობა, უშურველობა, გულმოწყალება, თვინიერება, სულგრძელობა, შემართება, ძალგულოვნება და კიდევ მრავალი — ზღაპრის მთავარი გმირის თვისებებია, რომელთა წყალობით ის ცხოვრების გზას მიიკვლევს და უმთავრესს მოიპოვებს.

ზ. კიკნაძე ესქატოლოგიური ზღაპრის გმირის ფუნქციაზე მსჯელობისას აღნიშნავს, რომ „...მთავარი გმირი თავის გზაზე სავსებით ახდენს თავისი უნარებისა და თვისებების მანიფესტაციას, რომ ის აღწევს თავისი ცხოვრების მიზანს, რისთვისაც ის სახლიდან გავიდა, რომ ეს გზა სავსეა განსაცდელებით და, მეტაფორულად რომ ვთქვათ, იგი ცხოვრების გზაა, რადგან თავად ცხოვრებაც გზაა, და რომ ეს გზა *ერთადერთია* მისთვის და სხვა არც არსებობს, — შეიძლება ითქვას, რომ მას არც სხვა სიცოცხლე აქვს, გარდა იმისა, რაც ამ ზღაპარში განვლო და განიცადა. შინდაბრუნებით მან დაასრულა თავისი ცხოვრების გზა, რის ბოლოსაც მას ელოდა სინთეზისი, რომელმაც ის ახალ ჟამში და ახალ მიწაზე გადაიყვანა. ეს ქორწილის დრო-ჟამია, რომელიც მარადიულად გრძელდება“ (კიკნაძე 2008: 90-91).

ყოველივე ზემოაღნიშნული თვალნათლივ წარმოაჩენს გზის საზრისს, მის სიმბოლურ მნიშვნელობასა და მნიშვნელოვნებას ჯადოსნური ზღაპრის შინა-არსში, კერძოდ, მთავარი გმირის ბუნების, მისი შინაგანი სამყაროს გამომზეურება-გახსნასა და გამდიდრება-ამაღლების პროცესში.

ამა თუ იმ ეპოქის ნაწარმობთა განხილვისას გზა, უმეტესწილად, ერის ცხოვრებისა და გმირის ცხოვრების გზებად გაიაზრება. გზის მოტივის ფილოსოფიური საზრისის წარმოჩენა ნაწარმოების იდეური შინაარსის გახსნას მნიშვნელოვნად განაპირობებს. გზის მოტივი ნაწარმოების ტექსტის აგებისა და კომპოზიციური ორგანიზების პრინციპის უმნიშვნელოვანესი საშუალებაა, რომელიც „მცირე“ და „დიდ“ პოეტურ სამყაროებს ერთმანეთთან აკავშირებს. ამავდროულად, შესაძლებელია, მას სიმბოლური — მოძრაობის, ძიების, სწრაფვის, გამოცდის, სულიერი განახლების — მნიშვნელობა ჰქონდეს.

მ. ბახტინის აზრით, „გზა განსაკუთრებით ხალსაყრელია მოვლენის გამოსახატავად, რომელსაც შემთხვევითობა მართავს (მაგრამ არა მარტო ასეთისათვის). აქედანაა გასაგები გზის მნიშვნელოვანი სიუჟეტური როლი რომანის ისტორიაში. გზა გადის ანტიკურ ყოფით სამოგზაურო რომანზე... გზაზე მიემგზავრებიან შუა საუკუნეების სარაინდო რომანების გმირები, ხშირად რომანის ყველა ამბავი ან გზაზე ხდება, ან გზის

ირგვლივაა კონცენტრირებული (მის ორივე მხარესაა განლაგებული)“ და „ისეთ რომანებში, როგორიცაა ვოლფგანგ ფონ ეშენბახის „პარციფალი“, გმირის რეალური გზა მონსალვატში შეუმჩნევლად გადადის გზის მეტაფორაში, ცხოვრების გზა, სულის გზა, ხან ღმერთთან მიმაახლებელი, ხან მისგან დამაშორებელი (დამოკიდებული შეცდომებზე, გმირის დაცემაზე, ამბავზე, რომელიც რეალურ გზაზე ხვდება)“ (ბახტინი 2000: 178).

სახლიდან გასული ლიტერატურის გმირისათვის თითქოს დაუსრულებელია გზა და ამ გზაზე — „უცხო“ გარემო, ახალი სოციუმები, ახალი სახეები, სხვაგვარი ყოფა, ტრადიცია, ზნე და წესი, სიტყვა და ქცევა. და ამ ხანგრძლივ, ხშირად მომქანცველ გზაზე ხდება პერსონაჟის ხანგრძლივი ხეტიალი და ჭეშმარიტების, სამართლიანობისა და ბედნიერების დაუსრულებელი ძიება.

ზოგიერთი მწერლისათვის გზასთან დაკავშირებულ ადამიანთა ბედია უმთავრესი, სხვათათვის კი გზა ცხოვრების ყველა სფეროს დამაკავშირებელი სიმბოლოა. გზასთან დამოკიდებულების თვალსაზრისით, შესაძლებელია გმირთა ხასიათების ამოცნობა-შეფასება, მათი შედარება-შეპირისპირება, ტიპოლოგიურ მიმართებათა დაძებნა. მოხეტიალე ადამიანის გარეშე წარმოუდგენელია გზა, რომელიც გმირის ცხოვრების საზრისად, პიროვნული განვითარების ხელშემწყობ და სასურველ გარემოდ იქცევა. „ცხოვრების გზა“ გზის მაძიებელი ადამიანის სულის ერთგვარი ალეგორიაა. იგი ჩანაფიქრთა რეალიზების, თვითშემეცნების და ამავდროულად მთელი ერის თვითგამორკვევისა და დამკვიდრების, ცხოვრების წესისა და რიგის განსაზღვრის ერთგვარი საშუალებაცაა. გზა კაცობრიობის განვითარების სახე-სიმბოლოა.

„ცხოვრების გზა“ — დროსივრცული მეტაფორაა, რომელსაც მწერლები არაერთგზის მიმართავენ. გზის სიმბოლო მრავალპლანიანია და მას როგორც დამოუკიდებელი, თავისთავადი, ასევე დამხმარე ფუნქცია აქვს. გზა ყოფითია (რეალურია), ჰორიზონტალურია ყოველი პერსონაჟისათვის, რომელიც მოძრაობს და გადაადგილდება სივრცესა და დროში. არსებობს სიმბოლური, ვერტიკალური გზა, რომელიც „სულითა ხოლო საცნაურია“ და რომელიც მკითხველისაგან ნაწარმოებში კონდენსირებული მთავარი იდეის ამოცნობას ითხოვს. სივრცის, მანძილის შეგრძნება, სახლისა და გზის საზრისთა ცოდნა-წვდომა, სამკვიდროს სიმყარე-მყუდროებისა და მოხეტიალე ყოფის თანაგანცდა პერსონაჟის შინაგანი სამყაროს ერთგვარი მახასიათებელია. გზის სიმბოლო — ეს არა მხოლოდ სივრცეში მოძრაობაა, ერთი ალაგიდან მეორეზე უბრალო გადაადგილება, ეს პიროვნების შინაგანი სამყაროს შემცვლელი და გარდამქმნელია, განმაახლებელი, შთამაგონებელი და მამოძრავებელი, ახალ ადგილას ახალ, უცნობ სამყაროში მიმყვანი, რომელიც, თავის

მხრივ, ახალი შესაძლებლობების, აზრისა და ფიქრის დასაბამია. გზის სიმბოლიკა, როგორც სამეცნიერო ლიტერატურაშია აღნიშნული, მხატვრული სივრცის უნივერსალური ფორმაა, ნაწარმოების ქრონოტოპის ორგანიზაციის ფორმა.

როგორია გზის საზრისი და რა შინაარსობრივი დატვირთვა აქვს მას აგიოგრაფიულ თხზულებებში? „წამებათა“ და „ცხოვრებათა“ ტექსტებში არაერთგზის გვხვდება გზა რეალური, ფიზიკურად გასავლელი, მიმართულებისა და მდებერეობის აღსანიშნად მოხმობილი: „ამათ კაცთა ასწავე გზაჲ მონასტრისა შენისაჲ...“ (მერჩულე 1963: 259), „და იყო ჰრომი მთავარი, და თჳთ მოევლო გზაჲ თჳსი და ექმნნეს კურნებანი“ („მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ 1963: 83), „...არა ცუდ და ამაო არს გზაჲ იგი საჭიროებით სლვისა მათისაჲ“ (ზარზმელი 1963: 324) და სხვ.

ზოგადად უნდა აღინიშნოს, რომ გზის სიმბოლიკა ქართულ ქრისტიანულ კულტურაში სამყაროს ქრისტიანულ-რელიგიურ ხედვას უკავშირდება. მართლაც, აგიოგრაფიულ თხზულებებში, როგორც ირკვევა, გზას უმეტესწილად სიმბოლური დატვირთვა აქვს და მისი შინა-არსი ძველი და ახალი აღთქმის წიგნების ტრადიციულ წაკითხვას თანხვდება, კერძოდ, „შჯულისა გზაჲ“, „გზაჲ სარწმუნოებისაჲ “, „გზაჲ იგი ღმრთის-მსახურებისაჲ“, „გზაჲ სიმართლისაჲ“, „გზაჲ საუკუნოსჲსა ცხორებისანი“, „გზაჲ მამათა ჩუენთაჲ“, „გზაჲ მონაზონებისაჲ“, „იწროჲ და საჭირველი გზაჲ“, „გზაჲ ესე ჭეშმარიტი“, „გზაჲ ზეცისაჲ“ და სხვ. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ძველ ქართულ აგიოგრაფიულ თხზულებებში გზის ზემოაღნიშნულ მნიშვნელობებს გარდა, მისი სხვა შინაარსი სამგზის ფიქსირდება, კერძოდ, „შესხმისა გზაჲ“ და „გზაჲ სიტყვისა“: „ხოლო არა განვაგრძოთ სიტყუაჲ ჩუენი, რომელთა-ესე არა თუ შესხმისა გზაჲ გჳბყრიეს, არამედ აღწერად ცხორებისა მოსწრაფე ვართ...“ („ილარიონ ქართველის ცხოვრება“ 1967: 10), „გარნა შეძრწუნებულ ვარ და შეშინებულ, რამეთუ აქამომდე გზაჲ სიტყჳსა ჩუენისაჲ წრფელ იყო და ადვილად სავალად...“ (გიორგი მცირე 1967: 181) და „...ქრისტე ჭეშმარიტი ღმერთი იყავნ ჩემ თანა და წმიდაჲ მადლი თქუენი რაჲთა უცთომელად წარვემართო გზასა სიტყჳსა ჩემისასა“ (იქვე, 158).

ამ უკანასკნელი ციტატებიდან როგორც ირკვევა, „შესხმისა გზაჲ“ უპირისპირდება „ცხოვრების“ გზის აღწერას და ამდენად, „გზა“ აქ ჟანრის განსაზღვრის მიზანს ემსახურება; იგი „მეთოდს“, „ხერხს“, „მიზანს“, „საშუალებას“ აღნიშნავს. რაც შეეხება „სიტყვის გზას“, ამ შემთხვევაში იგი „მიმართულებას“, „გეზს“, „შინაარსს“ გულისხმობს. აქვე უნდა გავიხსენოთ „იოანე ზედაზნელის ცხოვრების“ დასაწყისში ავტორის მიერ „სიტყვის გზის“ განმარტება: „მიზეზნი არიან აღმძვრელ სიტყვისა და სიტყუაჲ არს მიმთხრობელ მიზეზთა, რომლისათჳს პირველ

მოვლენან საგრძნობელთა და მიართვიან მიმღებელსა, და მიმღებელმან მისცის განმკითხველსა და განმკითხველმან — დამმარხველსა და ესრეთ გამოსახული იგი მიიქცის და დაებერის ნესტუსა ენისა თვისისა და განგებულად ოხრინ, რაჲთა კუალად სასმენელთ სხუათა მისცემდეს თვით თანაზიარებითა სმენისაჲთა, რომელ არს აწინდელი ესე ჩუენი მოქცევაჲ“ (იოანე ზედაზნელის ცხოვრება 1963: 191-192).

მოხმობილი ნაწყვეტის მიხედვით, ავტორი წარმოაჩენს ადამიანური ცნობიერების რაობას და ამ გზით — სიტყვაქმნადობის მთელ პროცესს, რომელიც სხვადასხვა საფეხურს მოიცავს, კერძოდ, აღმქმელ გრძნობებს, ცნობიერებას, განსჯას და ბოლოს — გონებას. მხოლოდ ამ გზათა გავლის შემდეგ ხდება სიტყვის წარმოთქმა, გაცხადება-ხორცშესხმა. ამ მიმართებით, „სიტყვის გზა“ წარმოთქმულ და წარმოსათქმელ სიტყვას უნდა გულისხმობდეს.

ქართულ მწერლობაში გზის სიმბოლური განმარტების პირველი ნიმუში, რომელიც სახარების სიტყვების დამოწმებაა და იმავდროულად — თარგმანებაც, იოანე საბანისძის „აბოს წამების“ I თავში, კერძოდ, ქრისტეს სიმბოლოების მოხმობისას გვხვდება: „გზა ეწოდა, რამეთუ თქუა: „მე ვარ გზაჲ და ჭეშმარიტებაჲ და ცხორებაჲ“, რამეთუ ზეცად აღმავალთა გუექმნების ჩუენ გზა“ (საბანისძე 1963: 53). მოხმობილი წინადადების მეორე ნაწილი იოანე საბანისძისეული თარგმანებაა, რომელიც აკონკრეტებს გზის შინაარსს — უფალი ზეცად აღმსვლელთ უწინამძღვრებს, გზად ექმნება.

აგიოგრფიაში, როგორც ცნობილია, იდეალის მიღწევის, ღვთაებრივი სრულყოფის ორი გზაა — პიროვნება სიცოცხლის შეწირვით, „სისხლიანი მსხვერპლით“, ამოწმებს ქრისტეს ცხოვრების გზას — „წამებანი“ (გავიხსენოთ, რომ „მარტვილი“ ძველ ქართულ ენაში მოწმეს, დამმოწმებელს, შემდგომ კი ფიზიკურად ტანჯულს აღნიშნავდა — „და სრულ იქმნა წამებაჲ, და პოვა მან მწრაფლ გზაჲ ზეცისაჲ და მოიგო გურგჳნი იგი მოწამებისაჲ“ — „დავით და ტირიჭანის საკითხავი“ 1963: 188) და სიმდაბლე-მორჩილებით შეჭურვილი პიროვნება, რომელიც მთელი სიცოცხლე თავდაუზოგავი ღვწით („შენთჳს მოვსწყდებით ჩუენ მარადღე“ — ფსალმ. 43, 23), „შინაგანი ბრძოლით“, ტანჯვა-ტკივილთა დათმენით ემოწმება უფლის გზას („ცხოვრებანი“), გზას — მოკვდავობიდან უკვდავობამდე („ღმერთშემოსილნი კაცნი“, „რომელთა ვლეს მოსწრაფებით იწროჲ და საჭირველი გზაჲ, მიმყვანებელი ზეცისა ქალაქად, რომლისა ხუროთ-მოძღუარ და შემოქმედ ღმერთი არს“ — ზარზმელი 1963: 320). ქრისტეს გზაზე დადგომა და სვლა ტანჯვისა და სიკვდილის გზაზე სვლას და, ამავდროულად, სულის სიკვდილისაგან ხსნას ნიშნავს — „რომელთა-ესე ნათელ-ვიღეთ ქრისტე იესოს მიერ, სიკვდილისა

მისა მიმართ ნათელ-ვიღეთ... თანანერგ ვექმნენით მსგავსებასა მას სიკვდილისა მისასა“ (რომ. 6, 3-5). ტანჯვის გზით — ბედნიერებისაკენ და თვითდამდაბლების გზით — დიდებისაკენ — ასეთია ქრისტიანული მოძღვრების სწავლება საღვთო გზაზე შემდგარ ადამიანთათვის.

წიგნში — ძველი ქართული ლიტერატურა (მ. გიგინეიშვილის, ლ. გრიგოლაშვილის, ვ. როდონაიას რედ.), ამგვარი განმარტებაა ფრაზისა — **„აღასრულა სრბაჲ ღუაწლისა თჳსისაჲ** ცხოვრების გზა ღირსეულად გაასრულა, ადამიანური ვალი მოიხადა. ადამიანი გზაზე მდგომ არსებად მიაჩნია ქრისტიანობას. ამ გზაზე მას მიუძღვება ქრისტე. ეს არის ძნელი გზა წუთისოფლიდან ზეციური სასუფევლისკენ. წმინდანია ის, ვინც სულიერი ამაღლების გზა გაიარა, ვინც განმღრთობას მიაღწია, ვინც „სრბაჲ აღასრულა“ (ძველი ქართული ლიტერატურა 2015: 215) და „ეს არის გზა „სანუთრო კაციდან“ „ზეციური ადამისაკენ“. ამიტომ სულიერი ამაღლების პროცესს სრბას, სიარულს, სვლას უწოდებენ“ (იქვე, 372).

აგიოგრაფიული ლიტერატურის მთავარი თემა საღვთო სიყვარულია და „მარტვილობათა“ და „ცხოვრებათა“ გმირები, წმინდა მხედრები, სიყვარულით მიიკვლევენ გზას უფლისაკენ, რამეთუ „ღმერთი სიყუარულ არს (I იოან. 4, 8). „ეს გზა კი განღმრთობის, თეოზისის გზაა. ამ გზაზე შემდგარს ყველაზე საიმედო სამსახურს თავი-სათნოება — სიყვარული უწევს“ (ფარულავა 1991: 654). უფლის სიყვარული დაათმენინებს და გადაალახვინებს მათ უამრავ შეჭირვებასა და განსაცდელს, „შინაგან ბრძოლაში“ გაამარჯვებინებს და „ბუნების ძლევას“ შეაძლებინებს. გ. ფარულავას თქმით, „ჰაგიოგრაფიული გმირი გარდაქმნის გზაზე მავალი და გარდაქმნილი ადამიანია. წმინდანობის გზა შემოქმედების გზაა, წმინდანი — შემოქმედია“ (იქვე, 663).

ქართულ სინამდვილეში, როგორც ცნობილია, სასულიერო მწერლობის ნიაღში მომზადდა ნიადაგი საერო მწერლობის წარმოშობისათვის. საერო ლიტერატურის აღმოცენებამ გმირის ახალი იდეალი დაამკვიდრა, გმირისა, რომელიც უმაღლესი პიროვნულ-სულიერი და ფიზიკური თვისებებით სწორუპოვარი და გამორჩეული რაინდია. ქართულ მწერლობაში პირველი საგმირო-საფალავნო თხზულების — „ამირანდაარეჯანიანის“ — ჭაბუკნი სწორედ ამ იდეალს განასახოვნებენ და ახალი მხატვრული სინამდვილის, მხატვრული გამონაგონის სახეთქმნადობაში

უმთავრეს და უმნიშვნელოვანეს იდეალებს ამკვიდრებენ.* „ამირანდარეჯანიანის“ „ქვეყანასა ზედა“ უძლეველი და შეუდარებელი გმირები კეთილშობილი, პატრონის ერთგული, თავდადებული და უანგარო, სამართლიანი, ღირსეული, ყოველგვარი სიკეთით შემკული ჭაბუკები არიან. სამეცნიერო ლიტერატურაში აღნიშნულია, რომ ეს ადამიანის რენესანსული მოდელის პირველსახეა, თუმცა — მხატვრულად არასრულყოფილი.

ლ. გრიგოლაშვილი „ამირანდარეჯანიანის“ კომპოზიციური და იდეურ-მხატვრული ანალიზისას ყურადღებას ამახვილებს თხზულებაში მხატვრული სინამდვილის ორი შრის — მითურ-ფანტასტიკურისა და გრძნობად-რეალურის არსებობაზე, არკვევს მითურ-ფანტასტიკური ელემენტების ფუნქციას „ამირანდარეჯანიანში“. მეცნიერი, საკითხის სიღრმისეული წვდომისათვის, მოიხმობს პლატონის მსჯელობას ადამიანის სულის წარმოსახვის შესახებ, აგრეთვე — „ოდისეას“ ერთ-ერთი ძველი კომენტატორის თვალსაზრისს და ჰერაკლეს საგმირო თავგადასავლის ალეგორიული ახსნის ცდას, რომელთა საფუძველზე ლ. გრიგოლაშვილი ფრიად საყურადღებო და მნიშვნელოვან მოსაზრებას გამოთქვამს, რომ ფანტასტიკურ მხეცებთან შერკინება შესაძლოა, გმირთა შინაგან სამყაროში მიმდინარე ბრძოლის სიმბოლური ასახვა იყოს, რომ ადამიანის სულში არსებული „მრავალხატი მხეცის“ დათრგუნვა ადამიანის სიცოცხლის აზრს წარმოადგენს. მეცნიერი აღნიშნავს, რომ გმირისაგან „უცხო“ ქალის ხელის მოსაპოვებლად უცნობი, მრავალი ხიფათით აღსავსე გზით სიარულისა და მიზნის მიღწევის „...თემა დამახასიათებელია ყველა ხალხის სიტყვიერებასა და მწერლობისათვის და იგი ასახსნელი უნდა იყოს უფრო ზოგადი საფუძვლით, კერძოდ, ქალის სახეში უმაღლესი იდეალის სიმბოლური წარმოსახვით“ (გრიგოლაშვილი 1987: 538).

ყოველივე ზემოაღნიშნულის საფუძველზე შესაძლოა ითქვას, რომ „ამირანდარეჯანიანის“ გმირ ჭაბუკთა სიკვდილ-სიცოცხლის გზა განუსაზღვრელ დროსა და სივრცეში, სიმბოლურად, მათგან დასახული უმაღლესი იდეალის წვდომის რთული გზაა, რომელიც პერსონაჟთა შინაგან სამყაროში მიმდინარე ძვრების, უკეთურებასთან გამუდმებული ბრძოლის და მისი დამარცხების გზით მიიღწევა. ყოველივე ეს კი პიროვნების სრულყოფის ახალი

---

* სასულიერო და საერო მწერლობათა გმირის იდეალის მიმართებათა შესახებ იხ. კ. კეკელიძე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. II, თბ., 1981, გვ.5; „ამირანდარეჯანიანის“ ისტორიულ-ფილოლოგიურ და მხატვრულ-ესთეტიკურ საკითხთა შესახებ იხ. ლ. გრიგოლაშვილის ფრიად მნიშვნელოვანი წერილი — ბოლოსიტყვა, ქართული მწერლობა, ტ. 2, გამომც. „ნაკადული“, თბილისი, 1987.

გზაა, დასაბამი და ერთგვარი პერსპექტივა შემოქმედთა მხატვრულ ნააზრევში მრავალფეროვან განსახოვნებათა შექმნისა. მოსე ხონელის თხზულება — „ამირანდარეჯანიანი — როგორც ლ. გრიგოლაშვილი აღნიშნავს, „იწყებს ახალ ეტაპს მხატვრული აზროვნების განვითარების ისტორიაში და თავისი მხატვრული შინაარსითა და ფორმით სრულად ავლენს ქართული მწერლობისათვის დამახასიათებელ ახალ ტენდენციებს“ (გრიგოლაშვილი 1987: 544).

აღნიშნულით სრულდება გზისა და გზის სიმბოლური მნიშვნელობის ზოგადი მიმოხილვა მითოსის, რელიგიის, ფილოსოფიის, მწერლობისა და, ზოგადად, კულტურის სფეროთა მიხედვით. ამგვარი კვლევა — გზის არქეტიპული და პარადიგმული სახეების შინა-არსის წარმოჩენა-განხილვა და მისი სიმბოლური საზრისის თვალის გადევნება ერთიანი კონტექსტით, საფუძველს ქმნის „ვეფხისტყაოსანში“ გზისა და გზის სიმბოლოს სიღრმისეული წვდომისა და გააზრებისათვის.

II. გზის სიმბოლო „ვეფხისტყაოსანში“ და ავთანდილის გზა

ადამიანის ახალი იდეალის ჩვენება-დამკვიდრების თვალსაზრისით, „ვეფხისტყაოსანი“ სრულიად განსაკუთრებული და გამორჩეული, ახალი სიტყვაა, აგიოგრაფის ენით რომ ითქვას — „სიტყვის გზაა“ — ქართულ მწერლობაში, რაც სამეცნიერო ლიტერატურაში არაერთგზისაა აღნიშნული. რუსთაველი ქმნის, ძერწავს ადამიანის რენესანსულ მოდელს, მხატვრულად სრულყოფილსა და ხორცშესხმულს (მსგავსად რენესანსული სიტყვა-დემიურგის გააზრებისა — სიტყვის „ხორცისა“ და „სულის“ განუყოფლობისა, გაუთიშაობისა), სულიერი და ხორციელი მშვენიერებით „შეზავებულს“ (გიორგი მერჩულის სიტყვის კვალობაზე — „ხორციელი კეთილისა“ და „სულიერი კეთილის“ „ურთიერთას შეზავებულნს“), ღვთაებრიობითა და ადამიანურობით გასხივოსნებულს, აგრერიგად ამაღლებულსა და აგრერიგად მიწიერს, უფრო ზუსტად — თავისი მიწიერებით ზეციურობისკენ მსწრაფსა და აზიდულს და, ამავდროულად, შებრუნებული პერსპექტივით — ზეციურობის ამქვეყნიურობაში განმფენს, პიროვნულ-ინდივიდუალური ყოფით ჰორიზონტალურისა და ვერტიკალური გზების ერთსულოვნების, თანაყოფნის ნიმუშს, პარადიგმას. ამის თვალნათელი მოწმობაა რუსთაველის სახისმეტყველებაში, კერძოდ, პერსონაჟთა განსახოვნებებში თავჩენილი მეტად მნიშვნელოვანი სიახლე — მათი საღვთო ატრიბუტებით („მზე“, „თვალშეუდგამი ნათელი“, „ზესთა ზეს ელვარება“ და სხვ.) გამშვენიერება-„შემოსვა“.

რ. სირაძის თქმით, „ვეფხისტყაოსანში“ „ადამიანური მშვენება გამოისახა საღვთო ატრიბუტებით. ადამიანური სიყვარული

განიცადეს იგივე ძალით, რითაც მანამდე ღვთაებას განიცდიდნენ... სწორედ რენესანსული ილუზიების წყალობით ღვთაებრივი ნათლით შემოსეს პიროვნება“ (სირაძე 1987: 37-38).

როგორაა წარმოჩენილი გზა „ვეფხისტყაოსანში“? რა ფუნქცია აკისრია მას ნაწარმოებში? როგორია მისი საზრისი და რა სიმბოლური შინა-არსითაა გასააზრებელი? — ამ კითხვებზე პასუხის გაცემა წინამდებარე ნაშრომის მთავარი მიზანია. სხვადასხვა ეპოქის მწერლობათა კონტექსტის მიხედვით გზის საზრისის, მისი სიმბოლური მნიშვნელობის შესახებ ზემოგანხილული პრობლემატიკა სწორედ ამ საკითხების საფუძვლიანად შესწავლა-განხილვისთვისაა მოწოდებული.

რუსთველოლოგიაში აღნიშნულია, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ ალეგორიული წაკითხვის პირველი ცდა ვახტანგ VI-ს სახელს უკავშირდება. პოემის ვახტანგისეულ „თარგმანში“ არაერთგზისაა აღნიშნული, რომ „რუსთველისა წიგნი სულ სასწავლებელი არს“ (ვახტანგ VI 1937: სტრ. 245) და „საღმრთოდ“ და „საეროდ“ („საკაცოდ“) წასაკითხია — „ბევრჯერ მითქვამს: რუსთველს სადაც პირი მოუკრავს, სამღვთო ყოფილა კარგი თუ საკაცო, ორივ დაუწერია“ (იქვე: სტრ. 824), რომ პოეტი „მიჯნურობას სამღვთოს მიჯნურობისათვის ამბობს“ და „ცოლქმრობის სიყვარულზე უთქვამს“. ვახტანგ VI მსგავს შეხედულებას პოემის არაერთი ეპიზოდის თარგმანებისას გამოთქვამს — „ახლა სამღვთოთ თუ საეროდ ისწავლება“ (იქვე: სტრ. 209), „ეს სამღთოთაც ითარგმანება და საეროთაც ასრე არის“ (იქვე: სტრ. 693), „სამღთოსა და საეროშივე კარგად არის სასწავლო“ (იქვე: სტრ. 726), „ეს სამღთოც არის და საეროც, სამღვდელოთაც კარგა ითარგმანება, საეროთაც უთქვამს“ (იქვე: სტრ. 767), „ესეც სამღთოსა და საეროზედ უთქვამს“ (იქვე: სტრ. 774), ხოლო ავთანდილის ანდერძის შესახებ აქ ნათქვამია — „აწ ამას იქით გასინჯეთ, თუ ეს ანდერძი რა კაცის სასწავლოდ, სამღთო თუ საეროდ. როგორ თვითოს რიგით უსწავლებია“ (იქვე: სტრ. 778).

ამდენად, ვახტანგ VI რუსთაველის პოემის შინაარსის წაკითხვას ჯვარსახოვნებით (ჰორიზონტალურად და ვერტიკალურად) თვლის შესაძლებლად, ეფრემ მცირისეული განმარტება რომ მოვიხმოთ — „განმარტებითი“ (პირდაპირი) და „სახის-მეტყველებითი“ (ალეგორიული) თვალსაზრისით.

ტიმოთე გაბაშვილი, როგორც ცნობილია, რუსთაველს სწორედ საერო შინაარსის თხზულების და მასში ასახული „ბილწების“ (მიწიერი გრძნობების) გამო კიცხავს, ხოლო ვახტანგ VI-ს — „ვეფხისტყაოსნის“ „საღმრთოდ თარგმნაში“: „ესე (რუსთაველი — ნ. გ.) იყო მთქმელი ლექსთა ბოროტთა, რომელმან ასწავა ქართველთა სიწმიდისა წილ ბოროტი ბილწება და განრყვნა ქრისტიანობა. ხოლო უწინარეს ჩვენთა უმეცართა (ვახტანგ VI —

ნ. გ.) სამღვთოდ თარგმნეს ბოროტი ლექსი მისი“ (ტიმოთე გაბაშვილი 1956: 80).

„ვეფხისტყაოსნის“ ალეგორიულად განმარტების თვალსაზრისს ამოწმებს დავით გურამიშვილი —

ოდესაც ბრძენმან რიტორმან
შოთამ რგო იგავთ ხეო და,
ფესვ ღრმა-ყო, შრტონი უჩინა,
ზედ ხილი მოიწეოდა.
ორგზითვე ნაყოფს მისცემდა,
ვისგანაც მოირხეოდა,
ლექსი რუსთველისებრ ნათქვამი
მე სხვისა ვერ ვნახეო და“
(გურამიშვილი 1955: 4).

დავითის თქმით, რუსთაველის „იგავთ ხე“, ვფიქრობთ, მიემართება ბიბლიური სამოთხის „ხე სიცოცხლისას“ და „ხე კეთილისა და ბოროტების შეცნობისას“. „იგავთ ხე“, რომელიც „ორგზის ნაყოფს“ ისხამს, „სამლთოსა“ და „საკაცოს“ (საამქვეყნოსა და საიმქვეყნოს), ერთგვარი მედიუმია, სამოთხისეული ორი ხის სივრცულ ვერტიკალში განთავსებული შუალედური სფეროა, რომელიც საამქვეყნო სიკეთისა და ბოროტების სახისმეტყველებით ამოცნობის შესაძლებლობას სახავს და ამგვარი გააზრების კვალობაზე, მას საიმქვეყნოდ წარმართავს, „საღმრთოსაკენ“ სწრაფვას უხსნის გზას. თავად დ. გურამიშვილი „დავითიანს“ იგავურად თქმულ „ხედ“ სახავს — „ამისთვის მე არ შევსძეძევ რაც დავრგევ იგავთ ხე ველად“ (გურამიშვილი 1955: 3) და ყრმათ მისი „გემოთ ხილვისაკენ“, მისი წვდომა-ამოცნობისაკენ მოუწოდებს.

სამეცნიერო ლიტერატურაში არაერთგზისაა აღნიშნული „ვეფხისტყაოსნის“ „ორგემაგე“ წაკითხვის მნიშვნელოვნება (მ. ბროსე, ვ. ნოზაძე, შ. ნუცუბიძე, პ. ინგოროყვა, გ. იმედაშვილი, ნ. ნათაძე, ლ. გრიგოლაშვილი, რ. სირაძე, ნ. სულავა და სხვ.).

ლ. გრიგოლაშვილი „ამირანდარეჯანიანის“ იდეურ-მხატვრული საკითხების განხილვისას აღნიშნავს, რომ „ქართულ მწერლობაში სარაინდო რომანი განვითარების თავისებურ გზას დაადგა. მან ჩამოიცილა ზღაპრულ-მითოსური ელემენტი, რაც „ამირანდარეჯანიანს“ ახასიათებდა, და თვით რეალობა წარმოსახა იმგვარად, რომ თავისთავადი მნიშვნელობის გვერდით მას მიენიჭა ალეგორიული განზოგადების ფუნქციაც, „ვეფხისტყაოსანში“ ამანაც განაპირობა ადამიანის ახალი მოდელის მხატვრული სრულქმნა“ (გრიგოლაშვილი 1987: 540).

გზა „ვეფხისტყაოსანში“, ისევე როგორც ფოლკლორსა და ანტიკურ ლიტერატურაში, ბიბლიასა და სასულიერო მწერლობაში ჯვარსახოვნებითაა გასააზრებელი, ვერტიკალური და

ჰორიზონტალური შინაარსითაა წასაკითხი. უპირველეს ყოვლისა, უნდა ითქვას, რომ პოემის ტექსტი, დასანყისიდან დასასრულამდე, დაქსელილი და დაღარულია რეალური, ყოფითი გზებით, რომლებიც, თავის მხრივ, თხზულების კომპოზიციური ორგანიზების უმნიშვნელოვანესი საშუალებაა. გზა „ვეფხის-ტყაოსანში“ ამბის განვითარების მთავარი ღერძია. სწორედ გზათა მეშვეობით ხორციელდება პოემაში „მცირე“ და „დიდ“ მხატვრულ სამყაროთა დაკავშირება. რეალური, კუთვნილი გზა აქვს პოემის როგორც მთავარ, ისე მეორე რიგის პერსონაჟებს. პოემის გმირები თავის არჩეულ გზას ადგანან და მიჰყვებიან, მაგრამ ეს არაა უშფოთველი და უდრტვინველი გზა. ეს დაბრკოლებებითა და ხიფათით აღსავსე გზებია, საიდუმლო, იდუმალებით მოცული ან ყველასათვის თვალნათელი და გაცხადებული. გზა გმირთა ახალ სივრცესთან, ახალ სამყაროსთან მიმაახლებელია — პერსონაჟთა დამაკავშირებელი, მათი შეყრისა თუ დაშორების სასიხარულო და უმტკივნეულესი გრძნობა-განცდების დამტევი. გზა გმირთა სივრცეა, დროით განსაზღვრული, რიგ შემთხვევაში შემოფარგლულ-დასაზღვრული, ზოგჯერ — განუსაზღვრელი, თავისუფალი ყოველგვარი პირობითობისაგან.

მ. ბახტინის თქმით, „რომანში შეხვედრები, ჩვეულებრივ, „გზაზე“ ხდება. „გზა“ შემთხვევითი შეხვედრების უმთავრესი ადგილია. გზაზე („დიდ გზაზე“) ერთ დროულ და სივრცულ წერტილში სივრცული და დროული გზები იკვეთება ფრიად განსხვავებული ადამიანებისა — ყველა ფენის, მდგომარეობის, აღმსარებლობის, ნაციონალობის, ასაკის წარმომადგენლებისა. აქ შეუძლიათ შემთხვევით შეხვდნენ ისინი, ვინც სოციალური იერარქიითა და სივრცული მანძილით ზომიერადაა დაშორებული, აქ შეიძლება ნებისმიერი კონტრასტები წარმოიშვას, განსხვავებულ ბედთა შეხვედრა და გადაჯაჭვა მოხდეს. აქ თავისებურად თავსდება ადამიანების ბედთა და ცხოვრებათა წყებები, რომლებიც რთულდება და კონკრეტდება სოციალური დისტანციებით და რომლებიც აქ გადაილახება“ (ბახტინი 2000: 177).

„ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტის წაკითხვა წარმოაჩენს რეალური, ყოფითი გზის რამდენიმე ასპექტს — ადგილსა და მიმართულებას — „გზა-გზა“ (1322, 2), „ესე ქალაქი გზა არის“ (637, 1), „...მასწავლე გზა ძმად-ფიცისა შენისა“ (946, 4), „გზამან გაყარნა“ (1661, 2), „გზათა მკვლეველად“ (186, 4); რაგვარობას — „გზა ვიწრო, ვერცა კლდოვანი“ (800, 1), „გზასა გრძელსა“ — 977, 1), „გზისა შორისა“ — 477, „გზა კიდეგანია“ (1193, 1), „გზა საომარია“ (1320, 2), „გზაა საჭირო“ (1241, 2), „მშვიდობისა... გზანი!“ (829, 3-4), „...გზანი საწყინარენი, უდაბურნი და უგზონი“ (1330, 2-3), „გარდსახვეწელი“ (1043, 2); ვითარებას —„უგზოდ“ (527, 2), „გზობასა“ (420, 4),

„გზეთსა“ (527, 2), „ამა გზითა“ (305, 2), „გავიღე სხვა ვერა გზაღა თავისა“ (348, 1); ჯერადობას —„შვიდ-გზის“ (246, 4) და ა.შ.

რეალური, ფიზიკური გზის ზემოაღნიშნული მნიშნელოვნებისადა მიუხედავად, რუსთაველისთვის უმნიშვნელოვანესია პოემის მთავარ გმირთა გზების შინა-არსი, მათი როლი და ფუნქცია, წარმომაჩენელი და გამხსნელ-„განმაშიშვლებელი“, ამავდროულად — ჩამომქნელი და „გამომახურვებელი“ პიროვნული სულისა, ნებელობისა.

გ. იმედაშვილის აზრით, „ვეფხისტყაოსანში გარემო აღქმულია გმირის განწყობით, უმთავრესად არა იმით, რის აღქმაც ხედვითაა შესაძლებელი, არამედ იმით, რაც არ ჩანს, — შინაგანი ხედვითა და შინაგანი სმენით, იმიტომ, რომ რუსთაველი ხატავს გმირს როგორც ხასიათს, და მან ხასიათი დაინახა გმირის შიგნით“ (იმედაშვილი 1968: 214) და „შინაგანი ქცევის ასპექტით გმირის თავგადასავლური ყოფის შეცვლამ გააფართოვა მხატვრულ საშუალებათა ფუნქცია. ხასიათის დახატვისათვის პიროვნების გაგება სიღრმეში, სიბრტყის მაგიერ, თავისებურად აპირობებს სინამდვილის რუსთველურ აღქმას. მისთვის თხრობის წამყვანი ტენდენცია ფათერაკი, თავგადასავალი, ბრძოლა, ერთი სიტყვით, სინამდვილის ემპირიული ხატი კი არ არის, არამედ ვნებისა და ხასიათის პათოსი, პიროვნების სულის ქცევა, რაც მნიშვნელოვნად განსაზღვრავს მთელი პოემის მხატვრულ კონსტრუქციას“ (იმედაშვილი 1968: 234).

გზის სიმბოლიკის მეშვეობით რუსთაველი ცხოვრებისეულ, ყოფით სურათებს ხატავს, გმირთა განწყობისა და შინაგანი დაძაბული ცხოვრების მრავალსახოვან სპექტრს ქმნის და, ამავდროულად, მის ფილოსოფიურ-რელიგიურ დატვირთვას გვთავაზობს, ალეგორიულად ამოსაცნობ-გასაარზებელს. გმირის სახლიდან გაჭრისა და ხეტიალის პროცესი, დრო-სივრცულ გარემოში ღვთისა და სამყაროს და, ამავდროულად, საკუთარი თავის წინაშე პირისპირ დგომა რეალური გზის ცხოვრებისეულ გზად და პიროვნების შინაგანი სამყაროს გზად გადაქცევის განმსაზღვრელი ფაქტორებია. მოგზაურობა-ხეტიალის მოტივი რომანტიკული გმირის არა მარტო დაუდგრომელი სულის გამოხატულებაა, არამედ საკუთარი „მეს“ შეცნობა-სრულყოფის, ყოფნა-არყოფნის ფილოსოფიური გააზრების, ხსნის გზათა ძიების, უმაღლეს ღირებულებათა „გულითა ბრძენითა“ წვდომის, ან „გულითა ხელითა“ არსებობის და მათ შესატყვისად, ცხოვრების წესის შეფასება-გადაფასების, რიგ შემთხვევაში — კათარზისის საწინდარი და უმთავრესი ფაქტორია.

„პოემის სიუჟეტში ყოველი მოსაბრუნი ნასკვი მოგზაურობით იხსნება, მისი კომპოზიციის აგებულება ძირითადად მოგზაურობის რამდენიმე სქემითაა გაპირობებული და თითქმის ყოველი ეპიზოდი მოგზაურობასთანაა დაკავშირებული, რაც ეჭვს იწვევს,

რომ რუსთაველს ისინი პრინციპულად აქვს გააზრებული“ (იმედაშვილი 1968: 320).

გზიდან გზამდე იშლება გმირების ცხოვრება, მათი თავგადასავლები და პატარ-პატარა ისტორიები; გზა პერსონაჟთა ხასიათების, მათი პიროვნული „მეს“ წარმომაჩენელია; გზა ავლენს მათს ზნეობას, მათი ბუნების სიმტკიცესა და შეუპოვრობას, მიზანსწრაფულობას, მათს რწმენასა და ოპტიმიზმს, ამავდროულად — ზნედაცემულობას, სისუსტესა და უპრინციპობას, თვალთმაქცობას, ურწმუნოებასა და უსასოებას. გზა ძერწავს და ჩამოქნის გმირის ბუნებას, გზა ავლენს მათს ფსიქო-სომატურ მდგომარეობას, შესაძლებლობებსა და უნარებს, მათს მიმართებებს გარესამყაროსა და მოვლენებისადმი. ამდენად, გზის რეალური პლანი მისი სიმბოლური შინაარსის ჩვენება-გახსნისთვისაა მოწოდებული, „გზა და ხიდია“ ვერშესახები, მხოლოდ „გულისყურითა“ და „გონების ყურით“ საწვდომი სფეროებისა.

„ვეფხისტყაოსანში“ სიმბოლური დატვირთვის მქონე მრავალი პატარ-პატარა გზაა, რომელებიც მდინარებაში საერთმანეთისოდ მნიშვნელობს, ერთიან დრო-სივრცულ ანსამბლს ქმნის, ერთმანეთს ერწყმის და, საბოლოოდ, ტელეოლოგიური საზრისის მისაღწევად მთავარ გზას უერთდება. გავიხსენოთ რუსთაველის სიტყვები, რომლებიც ავთანდილისა და ფრიდონის პიროვნებათა ტარიელის პერსონასთან შედარებას და მათი განსხვავებულობის ჩვენებას სახისმეტყველებით წარმოაჩენს:

> ჩემი აწ ესე ნათქვამი მათი სახე და დარია:
> რა ზედა წვიმდეს ღრუბელნი და მთათა ატყდეს ღვარია,
> მოვა და ხევთა მოგრაგნის, ისმის ზათქი და ზარია,
> და მაგრა რა ზღვათა შეერთვის, მაშინ ეგრეცა წყნარია.
> თუცა ფრიდონ და ავთანდილ სიკეთე-მიუწვდომნია,
> მაგრა ტარიას შებმანი არვისგან მოსანდომნია
> (1411; 1412, 1,2).

პოემის სიუჟეტის მთავარი ღერძი ტარიელის გზაა, დაკარგული ნესტანის ძიება-მოპოვების გზა, რომელსაც საერთმანეთისოდ შემართულ ძმადფიცთა, ავთანდილისა და ფრიდონის, გზები მიემართება, რათა ღვთის შეწევნითა და „სამთა ფერთა“ ერთსულოვანი ძალისხმევით გაცხადდეს („ბოლოდ ყოვლი დაფარული საქმე ცხადად გამოცხადდეს — 939, 4) უმთავრესი იდეა — „ბოროტსა სძლია კეთილმან, — არსება მისი გრძელია!“ (1360, 4).

ამჯერად ნაშრომში ავთანდილის გზის საზრისი და მნიშვნელოვნება იქნება ყურადღებული, ნაწილობრივ — „სამთა ფერთა“ გზის სიმბოლო, რამეთუ სხვა ყველა დანარჩენი (პერსონაჟი თუ საგანი, ამბავი თუ მოვლენა) მათი საზრისის

ჩვენებას ემსახურება და მასთან მიმართებით იძენს მნიშვნელობას. აქვე აღსანიშნია კიდევ ერთი გარემოება — „ვეფხისტყაოსანში“ მთავარ გმირთა გზების გარდა, მნიშვნელოვანია სახელმწიფოთა ცხოვრების (მთავარ გმირთა ქვეყნების — ინდოეთის, არაბეთისა და მულღაზანზარის), მათი მოწყობა-მოწესრიგების განმსაზღვრელი გზების გააზრება. აღნიშნული საკითხი ნაშრომში განხილული იქნება მოყმე გმირთა გზების შინა-არსის შესწავლის ფონზე და მათთან მიმართებით წარმოჩინდება. ამგვარი კვლევის საფუძველი თავად „წიგნთა წიგნში“, ბიბლიაშია გაცხადებული, რომელშიც ისტორია პიროვნებების ცხოვრებათა მიხედვითაა წარმოდგენილი. ამისდა კვალობაზე, „მეფეთა ცხოვრებაც“ მეფის პიროვნების, მისი ნაღვაწის ჩვენება-შეფასების ფონზე მთელი ერის ისტორიას განასახოვნებს.

აღნიშნულთან დაკავშირებით რ. სირაძე წერს — „ყველაფერი თავს იყრის პიროვნების კულტურულ ტიპში. პიროვნებაა ყველაფრის განმსაზღვრელი და არა ზეპიროვნული „ჩვენ“, „თქვენ“ ან „ისინი“. „მეა“ მიკროკოსმოსი და ესეც ბიბლიური პერსონალოგიაა. „მრწამსი“ ინდივიდუალურია და შემდეგ ტაძრული ცნობიერების საფუძველი... პიროვნული „მეს“ კულტურულ რაობას ზოგადადამიანური ღირსება განსაზღვრავს. და ეს გააშინაარსებს ხოლმე პიროვნებას ვითარცა ეროვნული კულტურის სუბიექტს“ (სირაძე 2000: 97).

ყოველივე ზემოაღნიშნულიდან გამომდინარე, ერთი პერსონაჟის გზა საბოლოოდ მთელი სახელმწიფოს გზად მოიაზრება, ზოგადად, მთელი კაცობრიობის გზად და, ამდენად, იგი სიმბოლურად სათარგმანებ და ამოსაცნობ მხატვრულ სახექმნადობად წარმოდგება.

ნაწარმოების ჯვარსახოვნება, როგორც უკვე აღინიშნა, პირდაპირი და სიღრმისეული წაკითხვით გზის ერთიან და რთულ სახე-სიმბოლოს ქმნის. ერთი მნიშვნელობის მეორეში (კონკრეტულიდან სიმბოლურში, მეტაფორულში ან ალეგორიულში) გადასვლა, უმეტესწილად, ბუნებრივ პროცესად აღიქმება. გზის პირდაპირი და მეტაფორული მნიშვნელობების ცვლა პოემის შინაარსს მრავალფეროვანს ხდის და მკითხველის ფენომენზეა ორიენტირებული. მნიშვნელობათა ამგვარი ცვლილება სხვადასხვაგვარი ხასიათისაა — იგი თანდათანობით, მიზანმიმართულად ან მკვეთრად და უეცრად ხდება. ნაწარმოებში ერთი მნიშვნელობის მეორეში თანდათანობით გადასვლა აღწერილი მოვლენების განზოგადების მანიშნებელია და ერთი გმირის გზა მრავალთა ცხოვრების გზის სახედ წარმოდგება; პატარა და დიდი სახელმწიფოები (რომლებიც საკუთარი სამშობლოს სახე-„ხატის“ წარმოსახვას უხსნის გზას და ერთობ მშობლიურის განცდას აღძრავს რეციპიენტში) ამქვეყნიური

სამყაროს მოდელს ქმნის და ამ გზით კაცობრიობის სახე მეტაფორულად გზის სიმბოლოს უკავშირდება.

რუსთაველი „ვეფხისტყაოსნის“ პროლოგის (რომელიც რუსთველოლოგთა მიერ პოემის უმთავრესი სათქმელის შემაჯამებელი და განმსაზღვრელი ნაწილია) დასაწყისშივე, ღვთისა და მეფე პატრონთა შესხმის შემდგომ და პოემის მთავარი გმირის სახელის ხსენებამდე, მნათობთა სადარ „სამთა გმირთა“ (რომელშიც ტარიელი, ავთანდილი და ფრიდონი იგულისხმება) ურთიერთდამოკიდებულებას — სიყვარულით „მონებას“ — გააცხადებს: „მათ სამთა გმირთა მნათობთა სჭირს ერთმანერთის მონება“ (6, 4). ამდენად, მკითხველისათვის იმთავითვე ნათელი ხდება, რომ სამი გმირი და მათთან დაკავშირებული გზები პოემის სიუჟეტში უმნიშვნელოვანესია და ერთიანობაშია გასათავისებელი, გასააზრებელი და „სათარგმანები“.

პროლოგის მომდევნო სტროფი უშუალოდ მკითხველს მიემართება და ამცნობს, რომ პოემა ამ სამ გმირთაგან გამორჩეულს, ამქვეყნად უბრო ტარიელს ეძღვნება:

მო, დავსხდეთ, ტარიელისთვის ცრემლი გვდის არ-შეშრობილი;
მისებრი მართ დაბადებით ვინმცა ყოფილა შობილი!
დავჯე, რუსთველმან გავლექსე, მისთვის გულ-ლახვარ-სობილი...
(7, 1-3).

ზემომოხმობილი სტროფი ტარიელის პიროვნების შეუდარებლობას და, ამავდროულად, გმირის ტრაგიკული ბედის ამბავს გამოკვეთს. აქვე რუსთაველის ტარიელისადმი დამოკიდებულებაც წარმოჩინდება, მისი თანადგომა-თანალმობა და უღრმესი გულისტკივილი, „არ-შეშრობილი“ ცრემლითა და „ლახვარ-სობილი“ გულით. პოეტი ამბის მოსასმენად ამგვარივე განცდის ძალით აღესილ მკითხველს მოუხმობს. რუსთაველი ორი სტროფის (რომელებიც პოეტის მეფე-პატრონისადმი დამოკიდებულებას და პოემის ამბის წარმომავლობას გამოკვეთს) შემდგომ განაცხადებს, რომ „სამთა ფერთა საქებელთა“ ლექსების აღვლენა მართებს — „და სამთა ფერთა საქებელთა ლამის ლექსთა უნდა ვლენა“(10, 4).

მეტად მნიშვნელოვანია, რას გულისხმობს რუსთაველი „სამთა ფერთა“ შინა-არსში? იმთავითვე ცხადია, რომ „სამთა ფერთა“ დიდად მნიშვნელოვანი განსახოვნებაა, რამეთუ, პოეტის თქმით, იგი საქებელია და ამავდროულად, თამარ მეფისადმი მიძღვნილი სტროფის დასკვნითი ტაეპის მთავარი სათქმელია.

„სამთა ფერთა“ სამეცნიერო ლიტერატურაში სხვადასხვაგვარი მნიშვნელობის სახექმნადობადაა აღქმული და გააზრებული.

ვახტანგ VI „ვეფხისტყაოსნის“ „თარგმანებაში“ აღნიშნავს — „სამს ფერად სამებას ამბობს: ლამის ლექს დალევნა უნდაო: ერთი

ეს არის რომე სამების ქებისათვის ვის ექნება მაქთენი სიბრძნე რომ არ დაელიოს: მეორედ ეს არის სხვას ამბავს მჰყვა: და ისომ ვამბობდი ზეითი სიტყუა დაილია: ახლა სხვას მოვჰყევ" (ვახტანგ VI 1937: იზ).

სულხან-საბა ორბელიანის განმარტებით, „ფერი — თეთრი წითელი, შავი..." (ორბელიანი 1966: 188). სულხან-საბა აქვე მიუთითებს ამ სიტყვიდან ნაწარმოებ სხვა ლექსიკურ ერთეულებს, კერძოდ, „საფერი", „შეაფერა", „შეეფერა", „შესაფერი", „შეუფერე", „შეფერება", „შეფერვა" და სხვ. ლექსიკონში „საფერი" ამგვარად განიმარტება — „მისი შესაგვანი" (იქვე, 61), „შეფერვა" — „ფერის მიცემა" (იქვე, 294), „შეეფერა" — „საფერი შეექნა" (იქვე, 283), „შეაფერა" — „ფერები შეაწყო" (იქვე, 281) და ა.შ.

თეიმურაზ ბაგრატიონი „ვეფხისტყაოსნის" „განმარტებაში" აღნიშნულ ტაეპს ამგვარად იმოწმებს -- „სამთა ფერთა საქებელთა ლამის ლექსთა უნდა ლევნა" და განმარტავს, რომ „სამნი ფერნი, ესე იგი სამნი გვარნი საქებელნი ნიჭნი, რომელნიცა სატრფოსა შორის იხილვებიან, ესე იგი, პირველად მშვენიერება, მეორედ კეთილ-ზნეობა და მესამედ ლმობიერი გული ერთგულისა თვისისა მიმართ სარწმუნოსა. ვინცა ესრეთ ნიჭებულ არიან, ლამის რომ ლექსთა თხზულებანი ყოველნი იმაზედ ჯერ არს დალევნად. ესე იგი დასრულებად და ჯერ არს ესე უფრო ნათლად ითქვას, რაც ლექსნი სამქებრონი მოიგონებიან ანუ ითქმიან ყოველისავე ღირსი არის ზემო ხსენებულის ნიჭებით შემკული სატრფიალო, რომ იმათ ქებაზედ დაასრულოს კაცმან" (ბაგრატიონი 1960: 9-10).

ნ. მარი ტაეპის „მათ სამთა გმირთა მნათობთა..." შესახებ წერს: „სამი გმირის — ტარიელის, ავთანდილისა და ფრიდონის — ურთიერთ ერთგულება, რომელიც ერთმანეთის მიმართ უსაზღვრო მონურ ერთგულებამდე მიდის, აი თემა, რომელსაც უკვე ყოველგვარი კამათის გარეშე თავად პოეტი შესავალ სტროფებში ასახელებს" (მარი 1917: 425) და „შოთას მთელი თავისი პოეტური ნიჭი ამ სამთა კავშირის სამსხვერპლოზე მიაქვს. იგი, თავისი ამოუწურავი რესურსების მეშვეობით, შიშობს, რომ ვერ დადგეს იმ მოთხოვნათა სიმაღლეზე, რომელსაც ეს სამი გმირი, ეს სამი მკვეთრი ხასიათი ავლენს" (იქვე).

ნ. მარი ტაეპს — „სამთა ფერთა საქებელთა..." — ამგვარად თარგმნის: „Боюсь, недостанеть мнъ стихов, предстоить воспъть три образа" (იქვე), რომლის ქართული სიტყვასიტყვითი თარგმანი ასეთია: „ვშიშობ, არ მეყოფა ლექსები, მმართებს სამი სახის შესხმა". ამდენად, ზემოაღნიშნულიდან გამომდინარე ნ. მარი „სამ ფერში" მხოლოდ სამ გმირს მოიაზრებს.

ნ. მარი თარგმნის რა „სამთა ფერთა..." ტაეპს, წერს მის სიტყვასიტყვით შინაარსს: „для имеющихся быть воспетыми трех цветов (красок), пожалуй, изсякнуть стихи. სამი ფერი ან საღებავი (ფერი) — ეს

სამი სახის გმირია, სამი ტიპი, რაინდები ტარიელი, ავთანდილი და ფრიდონი“ (მარი 1910: 34).

მ. უორდროპი „ვეფხისტყაოსნის“ თავისი ინგლისური თარგმანის შენიშვნებში ტაეპთა — „მათ სამთა გმირთა მნათობთა...“ და „სამთა ფერთა...“ — შესახებ წერს: „სამთა? „სამთა გმირთა მნათობთა /6, 4/ საქებელთა, თუ სამგვარი პოეზია /15, 16, 17/ “ (უორდროპი 1912: 3).

ს. ხუნდაძის შეხედულებით, „სამთა ფერთა საქებელთა ლამის ლექსთა უნდა ლევნა: — სამი სახელოვანი გმირის ქება-დიდებას ლექსები უნდა შევალიოთო (სამი გმირი ვაჟისა და სამი გმირი ქალის შესახებ იხ. ზევით, მე-6 ხანის ახსნა)“ (ხუნდაძე 1922: 105).

„ხანათა განმარტების“ მე-6 პუნქტში ს. ხუნდაძე წერს — „მათ სამთა გმირთა მნათობთა სჭირთ ერთმანერთის მონება“: — აქ იგულისხმებიან პოემის მთავარი გმირები — როგორც ვაჟები, ისე ქალები: სამი ვაჟი — ტარიელი, ავთანდილი და ფრიდონი, და სამი ქალი — ნესტან-დარეჯანი, თინათინი და ასმათი. აქ ის აზრია, რომ ეს დიდებული გმირნი ერთმანეთს ემორჩილებიან, ერთმანეთისათვის თავდადებულნი არიანო“ (ხუნდაძე 1922: 99).

პ. ინგოროყვა ამგვარად განმარტავს ტაეპს — „სამთა ფერთა საქებელთა“ (სტროფი მე-4 სტრიქონი 4). „სამი“ — „სამა“ თითონ ვეფხის-ტყაოსნის ტექსტში ეწოდება — მნათობთა სხივების თამაშს, მზის თინათინს (ამ ცნების გადმოსაცემად პოემაში გვხვდება ასეთი სინონიმები: „ციაგი“, „ციმციმი“, „თინათინი“, „კამათი“, „კუმარი“, ხოლო ყველაზე ხშირად — „სამი“). ამის თანახმად ფრაზა: „სამთა ფერთა“ — ნიშნავს შემდეგს: „მზის თინათინის ფერთა“, ე. ი. მზისა და ზეციერ მნათობთა კრებულისა“ (ინგოროყვა 1926: 111). იქვე განმარტებულია „ლექსთა ვლენა“ — „რუსთველის პოემაში ცნება „ვლენა“, „მოვლინება“, — აღნიშნავს ციურ განგებას, ზეცით, ღვთაება-მზისაგან გარდამოვლინებას“ (იქვე: 111).

ვ. ნოზაძე „ვეფხისტყაოსნის ფერთამეტყველებაში“ ფერთა მნიშვნელობისა და სიმბოლიკის საკითხებზე მსჯელობისას დაწვრილებით საუბრობს სიტყვა „ფერის“ შინაარსზე და მის სხვადასხვაგვარ განსახოვნებაზე. მეცნიერი ყურადღებას ამახვილებს პროლოგისეულ „სამთა ფერთა“ მნიშვნელობაზე და აღნიშნავს, რომ „მსგავსებისა და შესაფერისობის მნიშვნელობით, სიტყვა „ფერი“ ვ.ტ-ის შესავალშივე იხმარება... სამი ფერის, ანუ ერთმანეთის შესაფერისის, ერთმანეთის თანაბრის და საკადრისის, ანუ ავთანდილ, ტარიელ, ფრიდონისათვის, რომელნიც საქებნი არიან, ახლავე ოლონდაც (ლამის) საჭიროა ლექსთა ვლენა, ანუ ლექსთა გამოჩინება, თქმაო. სიტყვებს „გიფერე“, „შენი ფერია“, „მათსა ფერსა“, „შეგვფეროდეს, „მათნი ფერნი“, „მეფერა“, „მისი ფერია“, „სამთა ფერთა“ — აზრად აქვს ფერების, მსგავსების,

სწორობის და იგივეობის, და ამას გარდა — შეკადრების, შებედვის, კადრების მნიშვნელობა. ფერება ანუ შეფერება არის ფერთა შეწყობა, ჰარმონია ფერთა...“ (ნოზაძე 2001: 54-55)

ს. კაკაბაძის შეხედულებით, „სამი“ სპარსულად არის „ცისარტყელა“ და ეს ტაეპი უნდა ნიშნავდეს „ცისარტყელის ფერის დაგვარად სხვადასხვა ფერის ლექსები ლამის გამოილიოსო“ (კაკაბაძე 1927: ჩXXXVIII).

შ. ნუცუბიძე ცდილობს, გაარკვიოს, თუ „რას ნიშნავს ციფრი სამი „საქებელ ლექსთა კილოს მიმართ“. მისი შეხედულებით, ლექსთა სამი კილო პეტრიწის ნააზრევს უკავშირდება, კერძოდ, „ვიტყვი სამთა დაბამვათა: რომელთა მიერ შეიწყნარების ყოველი შეყოვნებული: მზახრსა, ჟირსა და ბამსა, რქმულნი და რანიე მართველობანი ძალთა და ხმათანი. ამათ სამთა მიერ შემოქმედეობენ კეთილ ფთოგოვნებათა, რამეთუ უსწორობისაგან მორთულობათაისა მიეცემის სისწორე კეთილ დადასვასა მორთულობისასა“ (პეტრიწი 1937: 217).

რ. სირაძე პეტრიწის ნააზრევს ამგვარად გადმოცემს: „ქართულ სიმღერაში სამი სხვადასხვა ხმაა. სამი მონაწილე ცალ-ცალკე და სხვადასხვაგვარად მღერის. მაგრამ მღერიან „საერთმანეთისოდ“, ერთიანობისათვის, „ერთსულოვნად“... აქ სამობის ერთსულოვნებაა, რაც ი. პეტრიწმა გამოიყენა სამების ერთარსობის ანალოგიისათვის (ერთიანობა სამი ხმისა — „მზახრ“, „ჟირ“, „ბამ“) (სირაძე 2000: 89-90). შემდგომ პეტრიწი მსჯელობს, რიცხვი სამი როგორ ვრცელდება მთელ სამყაროზე და ამ გზით როგორ მიემართება ყველაფერი ღვთისაკენ.

შ. ნუცუბიძე ფიქრობს, რომ სწორედ სამხმოვანი სიმღერაა რუსთაველის „სამთა ფერთას“ გასაღები, კერძოდ, პოეტმა სამხმოვანება „ვეფხისტყაოსნის“ კომპოზიციასა და არქიტექტონიკაში გადაიტანა — „ქართული ხალხური სიმღერის პოლიფონია რუსთაველმა იმისათვის გამოიყენა, რომ პოლოფონიურ საფუძველზე აეგო მთელი თავისი პოემა „ვეფხისტყაოსანი“, რომელიც სამი სიმღერისაგან შედგება, სიმღერებისაგან ავთანდილის, ტარიელის და ფრიდონის შესახებ. სიმღერა თითოეული ამ სამი გმირის შესახებ დამოუკიდებელი მოვლენაცაა და არადამოუკიდებელიც; თითოეული კილო თავისი გზით მიედინება, მაგრამ „ერთობას“ შეადგენენ (პეტრიწი) ერთ ლექსში, „უსწორდებიან“ „მიეცემის სისწორე“. თითოეული ეს „საქებელი ლექსი“ თითქოს დამოუკიდებელი სიცოცხლით ცოცხლობს, თავისი საკუთარი გზით მიედინება, მაგრამ ამავე დროს ისინი ცალ-ცალკე დინებისას ერთად მიდიან, ერთმანეთისაგან გაყრისას ერთად შეიყრებიან და ა.შ.“ (ნუცუბიძე 1980: 85).

ნ. ნათაძე, შ. ნუცუბიძის მსგავსად, „სამთა ფერთას“ ქართული სიმღერის კვალობაზე განმარტავს — „სამთა ფერთა საქებელთა

— სამხმოვან სიმღერას (ან: სიმღერებს). ლამის — დიაღაც რომ (?). ლექსთა უნდა ვლენა — ლექსთა მოწოდება, სიტყვების მიცემა უნდა" (ნათაძე 1976: 16).

ზ. გამსახურდია განიხილავს რა პოემის პროლოგის მე-10 სტროფს, აღნიშნავს — „...„ფერი" აქ, ისევე როგორც პირველ სტროფში, დღევანდელი მნიშვნელობით არ უნდა იყოს ნახმარი. საქმე ის არის, რომ „ფერი" ძველ ქართულში ნიშნავს დღევანდელი გაგების „ფერსაც" (წითელი, ლურჯი, მწვანე და ა.შ.) და „ფორმასაც", „გვარსაც", „ხატსაც", „სახესაც", „ჰიპოსტასსაც" ...როგორც ცნობილია, ქრისტიანული ღმერთი — ერთარსება არის ამავე დროს სამსახეობა, სამი ფორმა, სამი გვარი, როგორც ამას აღნიშნავდა, მაგალითად, ტერტულიანე თავის Adversus Praxem — ში, სადაც იგი forma — ს სამების პირთა შესატყვისად ხმარობს, ისევე როგორც „გვარს" (Species). ამ ორივე სიტყვის შესატყვისად შეიძლება ვიხმაროთ ქართული „ფერი", ასე რომ, „სამი ფერი" ნიშნავს „სამ ფორმას", „სამ გვარს", „სამ ჰიპოსტასს", „სამ პირს". ეს კიდევ ერთი შემთხვევაა „ვეფხისტყაოსნის" პროლოგში სამების ხსენებისა" (გამსახურდია, წერილები..., 1991: 108). ზ. გამსახურდია „სამ ფერში" სამების ანარეკლს ხედავს, აგრეთვე სამსახოვან წმ. გიორგის და მთავარანგელოზთა სამეულს (მიქაელი, რაფაელი და გაბრიელი) მოიაზრებს, რომელიც პოემის სამ გმირშია გაპიროვნებული (გამსახურდია, სახისმეტყველება, 1991: 185-186).

ყოველივე ზემოაღნიშნულის მიხედვით, „სამთა ფერთა" რუსთველოლოგიურ ნაშრომებში არაერთგვაროვნად განიმარტება, კერძოდ, როგორც სამება, სატრფოს მშვენიერება, კეთილ-ზნეობა და ლმობიერი გული, „სხვადასხვა ფერის ლექსები", ქართული სამხმოვანი სიმღერა, მზისა და ზეციერ მნათობთა კრებულის ფერები, ერთმანეთის შესაფერისი სამი გმირი და სხვ. მეცნიერთა უმრავლესობა „სამთა ფერთას" უკავშირებს პროლოგისსავე ტაეპს — „მათ სამთა გმირთა მნათობთა სჭირს ერთმანერთის მონება" (6,4), რომელშიც რუსთაველი მნათობთა დარი სამი გმირის (ტარიელის, ავთანდილისა და ფრიდონის) ერთურთის მიმართ სიყვარულით მონებას, მეგობრობას წარმოაჩენს.

ვფიქრობთ, რომ „სამთა ფერთა" ჯვარსახოვანი წაკითხვითაა გასააზრებელი, კერძოდ, ჰორიზონტალური ხაზით, „სამთა ფერთა" „სამთა გმირთა"-ს, სამ ძმადფიც გმირს მიემართება, ვერტიკალური შინა-არსის ამოსაცნობად კი გმირთა გზების მნიშვნელობა-მნიშვნელოვნების გათვალისწინება გვმართებს, რამეთუ სხვა ყველა დანარჩენი (პერსონაჟი თუ საგანი, ამბავი თუ მოვლენა) მათი საზრისის ჩვენებას ემსახურება და მასთან მიმართებით იძენს საზრისს.

ამგვარი ვარაუდის კვალობაზე (რომ „სამთა გმირთა“ „სამთა ფერს“ მიემართება), „სამთა გმირთა“ შესახებ რუსთაველის ნათქვამიდან ვიგებთ, რომ ისინი სულით ხორცამდე ერთფერნი არიან და საეთმანეთისო მზაობით განწყობილნი, რასაც პოემის სხვა ტაეპებიც მოწმობს — „მათ სამთა შვიდნი მნათობნი ჰფარვენ ნათლისა სვეტითა“ (1409,2), „და მივლენ სამნივე გულითა ერთმანერთისა მარგითა“ (1577,4). აქ „მხატვრული სინამდვილის ისეთი მოდელია შექმნილი, სადაც ერთმანეთის ტოლფარდი გმირები არსებობის აზრს ერთმანეთისათვის მხარდაჭერისა და ერთი მიზნისათვის ბრძოლაში ხედავენ“ (ძვ. ქართული ლიტერატურა 2015: 543).

„ვეფხისტყაოსნის“ პროლოგის რამდენიმე ტაეპით წარმოდგენილი სამი გმირის შესხმა პოემის მთელ ტექსტში მათი პიროვნული სულის ახოვანებას, მათი ურთულესი შინაგანი სამყაროს გახსნა-ჩვენებას ეძღვნება. და რაც მთავარია, მათს ურთიერთ სიყვარულს, „მონებას“ ასხამს ხოტბას. უპირველესად სწორედ ურთიერთის სიყვარულს ქადაგებს პეტრე მოციქული — „ყოვლისა წინა ურთიერთას სიყუარული განმარტებული გაქუნდინ, რამეთუ სიყუარულმან დაფაროს სიმრავლე ცოდვათაჲ“ (I პეტრე, 4,8).

იმთავითვე უნდა აღინიშნოს, რომ ეპოსისა და ზღაპრისათვის საერთო სტრუქტურული კანონის მსგავსად, „ვეფხისტყაოსანის“ სიუჟეტის კომპოზიციაც სამი მთავარი მოყმე-ჭაბუკის ამბის კვალობაზე, დაკარგვა-ძებნა-პოვნას ეფუძნება (პირდაპირ თუ ირიბად). ტარიელის ვეფხისტყაოსნობის დრო-სივრცე რომ ამ პრინციპს მიჰყვება, ეს ცხადზე ცხადია. ავთანდილის შემთხვევაში რუსთაველი შედარებით ართულებს ზემოაღნიშნულ პრინციპს და გმირის ცხოვრებაში მას ორგზის განახორციელებს — პირველად, როდესაც ავთანდილი, ვითარცა „ყმა“ და მიჯნური, თინათინის დავალებას აღასრულებს (ჯადოსნური ზღაპრის მსგავსად, რომელშიც გმირი მთხოვნელის ნების შესასრულებლად მიდის სახლიდან) და გაუჩინარებული, დაკარგული უცხო მოყმის ხანგრძლივი ძიებისა და პოვნის შემდგომ ბრუნდება არაბეთში; და მეორედ, როდესაც იგი კვლავ დაადგება გზას, რათა ძმადნაფიცს დაეხმაროს, დაკარგული ნესტანი ცის ქვეშეთში, კიდით კიდემდე ძებნოს და ყოველგვარი ცდითა და ღონით მოიპოვოს. პირველი გზის გავლის შემდგომ, როგორც ზღაპარშია, ავთანდილი, გზის შეუწყვეტლად, წარმატებით აღასრულებს თავის მოვალეობას და შინ ისე ბრუნდება. მაგრამ, განსხვავებით ზღაპრისაგან, გმირი შემდგომ კვლავ გზას დაადგება, თუმცა კი მოდელი — დაკარგვა-ძებნა-პოვნა — შენარჩუნებულია. ამგვარი სტრუქტურული სქემა „ვეფხისტყაოსნის“ სიუჟეტის სპეციფიკიდან მომდინარეა, კერძოდ, პოემის სიუჟეტში „ორი რკალის“ (არაბეთისა და ინდოეთის) არსებობითაა განპირობებული.

რაც შეეხება ფრიდონის გზას. აქაც შესაძლებელია ზღაპრის სტრუქტურული მოდელის ერთგვარად (ზოგადი შტრიხებით) მისადაგება — სანადიროდ წასული ფრიდონი თვალს მოჰკრავს ზანგი მონების მიერ ნავიდან გადმოსულ ნესტანს („მან განანათლა სამყარო, გაცუდდეს შუქნი მზისანი!“ — 626, 4), „იგი ვარდი“ შეუყვარდება, მაგრამ მას უმალვე დაკარგავს. ზღვათა მეფე შემდგომში ტარიელის დასახმარებლად ეძებს ნესტანს და ძმადნაფიცებთან ერთად იპოვნის და გამოიხსნის.

რუსთველოლოგიაში არაერთგზისაა აღნიშნული, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ გმირები უმაღლესი იდეალებისთვის მებრძოლი რაინდები არიან, რომ ზოგადი შინაარსითა და სიღრმისეული წაკითხვით, თავად ისინი, „საკვირველ“ და „უცხოდ შეთხზულ საგალობელს“ წარმოადგენენ.

გ. ასათიანის აზრით, „რომანტიკული იდეალიზაცია მკაფიოდ ჩანს ვეფხისტყაოსნის მთავარი გმირების ხასიათებში. ისევე, როგორც შუასაუკუნეების კურტუაზული ლიტერატურის პერსონაჟები, რუსთაველის გმირებიც გარკვეული თვალსაზრისით გაიდეალებულ სახეებს — სიმბოლოებს წარმოადგენენ. მათ მოქმედებაში სიმბოლურად გამოხატულია სიკეთის, ეთიკური სიწმინდისა და ამაღლების რაინდული იდეალები და, უნდა ითქვას, რომ ამ იდეალებს ისინი საოცარი გრაციოზულობით ასახიერებენ“ (ასათიანი 1974: 19).

სამი გმირის გზათა სიმბოლიკისა და თავად „ვეფხისტყაოსნის“ ალეგორიული წაკითხვის საფუძველზე, ჩვენი აზრით, შესაძლებელია ფიქრი იმისა, რომ თითოეული მათგანი უმაღლეს იდეათა განმასახოვნებლად დავსახოთ. ამისათვის, უპირველეს ყოვლისა, გავიხსენოთ პავლე მოციქულის სიტყვები —„... ხოლო აწ ესერა ჰგიეს: სარწმუნოება, სასოებაჲ და სიყუარული, სამი ესე; ხოლო უფროის ამათსა სიყუარული არს“ (I კორინთ. 13, 13).

„ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტიდან გამომდინარე, ვფიქრობთ, რომ ტარიელი, „გულითა ხელითა“ და „ცნობითა შმაგითა“, სიყვარულის იდეას განასახოვნებს; ავთანდილი, „ცნობიერთა დასტაქარი“, „სევდისა მუფარახი“, „ბუნება-ზეარი“, „ყმა ტკბილი და ტკბილ-ქართული, სიკეთისა ხელის მხედი“, „ყმა სოფლისა ხასიათი, ჯავარ სრული, მრავალ წყალი (693, 3) — რწმენას, ხოლო „ჭაბუკად ქებული“ ფრიდონი, „მზისა ოდნად მშვენი“, „მოყმე მხნე, უხვი, ძლიერი“ (971, 1), „ლომი და პირად მზე“ (616, 4) — იმედს.

ტარიელის პიროვნებით სიყვარულის იდეის გამოხატვა „საჭოჭმანები“ არ უნდა იყოს. მთელი პოემა ტარიელისა და ნესტანის ტრაგიკული და, ამავდროულად, უბედნიერესი, სიმბოლურად, ვეფხვის ტყავით შემოსილი „უბედო ბედის“ სიყვარულის ისტორიაა (რაც ტარიელის ვეფხვის ტყავისა და ნესტანის რიდის კონტრასტულ ფერთა სიმბოლიკითაა თვალ-

ნათლივ გაცხადებული).* სხვა ყველაფერი ნესტან-ტარიელის სიყვარულის ამბის ირგვლივ იყრის თავს და ერთი მიზნობრივი ცენტრისკენ — სიყვარულის გამოხსნის გზით სიკეთის „არსების" ხანგრძლივობა-„გაკვლადების" ჩვენებისკენ — არის მიმართული.

რაც შეეხება არაბეთის სპასპეტს. ავთანდილი პოემის ტექსტში ძმადფიცებისგან და, ზოგადად, ყველა პერსონაჟისაგან (სხვა მრავალ თვისებასთან ერთად) თავისი უსაზღვრო რწმენით გამოირჩევა („ულმრთოდ ვერსა ვერ მოვაწევ" — 190, „განგებასა ვერვინ შეცვლის, არ-საქმნელი არ იქმნების" — 190, „ჰე, მზეო, ვინ ხატად გთქვეს მზიანისა ღამისად, ერთ-არსებისა ერთისა, მის უჟამოსა ჟამისად" — 836, 1-2; „იტყვის: „ღმერთო, რა შეგცოდე" — 865; „იგია (ღმერთი — ნ. გ.) მზრდელი ყოვლისა დანერგულ-დათესულისა!" — 929, 4; „ნუ გეშიც, ღმერთი უხვია" — 931, 3; „უგანგებოდ ვერსა მიზმენ, შე-ცა-მებნენ ხმელთა სპანი" — 1039; „მადლი ღმერთსა, შემოქმედსა, არსთა მხადსა, ვისგან ძალნი ზეციერნი განაგებენ აქა ქმნადსა, იგი იქმენ ყველაკასა, იდუმალსა, ზოგსა ცხადსა" — 1050, 1-3; „„რაცა ღმერთსა არა სწადდეს, არა საქმე არ იქმნების" — 793, 1; „ვინ დამბადა, შეძლებაცა მანვე მომცა ძლევად მტერთად..." — 792; „თქვა: „ღმერთო, გმადლობ, რომელი ხარ ჭირთა მომალხენელი, ყოფილი, მყოფი, უთქმელი, ყურთაგან მოუსმენელი"— 1250, 2-3 და ა.შ.). მარტო ავთანდილის ლოცვა და ანდერძი (რომ არაფერი ვთქვათ თხზულების სხვა ეპიზოდებზე) ცხადყოფს, რომ ავთანდილი თავისი ცხოვრების წესით, ზნეობითა და მორალით ღმერთს, უფლის განგებასა და ზეციურ ნყობას მინდობილი, ქრისტიანული რწმენით აღვსილი ადამიანია, რომელიც მთელი თავისი არსებით მიისწრაფვის „შერთვად ზესთ მწყობრთა ნყობისად" (790, 4).

აღნიშნულთან დაკავშირებით გვახსენდება „ფსალმუნის" სიტყვები —„მზესა აღდგა კარავი თჳსი; და თავადი, ვითარცა სიძე რაჲ გამოვალნ ეზოთ თჳსით, იხარებდეს იგი, ვითარცა გმირი სრბად გზასა" (ფსალმ. 18, 6), რომელიც სხვადასხვაგავარად განიმარტება — „კირილე: შორის ძისა თჳსისა დასხნა მამამან მორწმუნენი თჳსნი, რამეთუ მზე სიმართლისა უფალსა ეწოდების, და კარავ საყოფელი ღმრთისა არს წმიდა ეკლესია წარმართთაგან შეკრებული. და კუალად აღდგა კარავი საშოსა შინა ქალწულებისასა, ჴორცნი შეიმოსნა. ხოლო ეზოდ შობასა თჳსსა უწოდს" (ფსალმუნთა განმარტება 1987: 82) და „სრბად გულისჴმაყავ ჴორცთშესხმა უფლისა და გზად — შრომა, რომელი თავს იდვა

---

* იხ. ჩვენი ნერილი — ნ. გონჯილაშვილი, „ყაბაჩა და ერთი რიდე", შოთა რუსთაველი, სამეცნიერო შრომების კრებული, I, თბ., 2000, გვ. 57-76 და ნ. გონჯილაშვილი, შოთა რუსთაველის პოემის სათაურის სახის-მეტყველება, „მაცნე" (ელს), 2000, 1-4, გვ.30-52

სოფელსა ამას შინა და სიხარულით და ჴელმწიფებით აღასრულა ყოველივე საქმეჲ განგებულებისა თჳსისაჲ. სხუამან: ვითარმედ სჯულთა უფლისათა დამცველი მოხარულად ვალს, ვითარცა გმირი სრულმყოფელი სრბისა თჳსისა“ (იქვე).

ვფიქრობთ, ამ უკანასკნელ განმარტებას სავსებით შეესატყვისება ავთანდილის უსაზღვრო რწმენის გამომხატველი ზემომოხმობილი ფრაზები, რომლებიც ამ განმარტებათა კვალობაზე, უფლის რჯულის დამცველ ამირბარს „სრბის სრულმყოფელ გმირად“ წარმოგვიდგენს, „მოხარულად“ მავალს ცხოვრების გზებზე. ავთანდილის სიტყვებშიც მსგავსი რამ წარმოჩინდება —

> „მე იგი ვარ, ვინ სოფელსა არ ამოვჰკრებ კიტრად ბერად
> ვის სიკვდილი მოყვრისთვის თამაშად და მიჩანს მღერად“
> (786, 2-3).

ავთანდილის მთელი გზა რწმენის გზაა, რწმენით განვლილი, ღმერთს და მის განგებას მინდობილი. მხოლოდ მასთანაა ასე მძაფრად წარმოდგენილი ღვთის სიყვარული და რწმენა, რომელსაც გულითა და გონებით მიჰყვება, სიტყვითა და საქმით იცავს და სხვათაც ჭეშმარიტი გზით სვლისაკენ მოუწოდებს („შვილო, ნუ სულმოკლე იქნები სწავლასა უფლისასა; ნუცა დაჰჴსნდები მის მიერ მხილებასა, რამეთუ, რომელნი უყუარან უფალსა, სწავლის და ტანჯის, ყოველი შვილი, რომელი შეიწყნარის“ — იგავ. 3, 11-12). შესაძლოა ითქვას, რომ ავთანდილი ამ არჩეული გზით და ამ გზაზე ღირსეული სვლით დავით წინასწარმეტყველის სიტყვებს ეხმიანება, კერძოდ, დავითი ერთ-ერთ ფსალმუნში უფალს შესთხოვს მისი სიმართლის შესმენას, მისი პიროვნების „გამოხურვებას“, გულის გამოცდას, რამეთუ მასთან სიცრუე არაა — „...რათა არა იტყოდეს პირი ჩემი საქმესა კაცთასა, სიტყუათათჳს ბაგეთა შენთასა მე დავიცავენ გზანი ფიცხელნი“ (ფსალმ. 16, 4). აღნიშნული ფსალმუნი ამგვარადაა განმარტებული — „რასა სხუანი საქმით იქმოდეს, მე არცა სიტყჳთ თავს ვიდებდი თქუმადო“ (ფსალმუნთა განმარტება 1987: 57), „ბაგეთა უფლის სიტყვა“ ამგვარად იკითხება — „რომელ არიან ყოველნივე საღმრთოთა წერილთა სიტყუანი და სჯული“ (იქვე).

არაბთა სპასპეტის აზროვნებისა და ქცევა-ქმედების წესი და რიგი (სულხან-საბას რომ დავესესხოთ — „სიტყვა საქმიანი“ და „საქმე სიტყვიანი“) მისი ღვთისმოსაობისა და ღვთისმოშიშების ცხადყოფაა, ამავდროულად — საკუთარ შესაძლებლობათა რწმენის მაჩვენებელი („თუ თავი შენი შენ გახლავს, ღარიბად არ იხსენები“ — 822, 1). „ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტის მიხედვით, არაბეთის სპასპეტის ყოველი ქმედება უფლისგანაა წარმართული და ხელდასხმული და არც ერთ გზაზე ავთანდილის „სარწმუნოებაი არა განიკუეთებოდა“. ავთანდილის უსაზღვრო რწმენასა და

პიროვნულ სრულყოფილებას, ვფიქრობთ, სავსებით შეესატყვისება ეფრემ ასურის სიტყვები — „სული ჩემი, რომელ არს ხატი შენი“ (ეფრემ ასური 1955: 200).

„ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტის მიხედვით, მულღაზანზარის მეფე ფრიდონი ის ერთადერთი ადამიანია „ცის ქვეშეთში“, რომელმაც ნახა მონა ზანგთაგან წაგვრილი ნესტანი. ამდენად, ნესტანის პოვნის იმედი მას უკავშირდება. ამასთანავე, ნესტანის ძებნის გზაზე დამდგარი ავთანდილი ტარიელს, პირველ ყოვლისა, სწორედ ფრიდონის „დაკარგვა“-„მოშორებას“ საყვედურობს, იმ ერთადერთი ადამიანის დავიწყებას, რომელმაც საკუთარი თვალით ნახა ნესტანი („რად მოიშორვე შენ ფრიდონ...“ — 946, 2). ავთანდილი თვლის, რომ ტარიელის მიჯნურის ძებნა ფრიდონთან მისვლით უნდა დაიწყოს, რადგან „მუნით იცნობის ამბავი, ღონე მის მზისა ლხენისა“ (იქვე) და ამიტომაც სთხოვს ტარიელს — „აწ მე მუნ მივალ, მასწავლე გზა ძმად-ფიცისა შენისა“ (იქვე). მულღაზანზარში მისული ავთანდილი ფრიდონს რჩევას სთხოვს, რა გზას დაადგეს ნესტანის ადგილ-სამყოფლის მისაგნებად — „გამომირჩივე, სით მიჯობს ძებნა მის მზისა ზენისა“ (1004, 3) და ფრიდონისგან ნაჩვენები ადგილიდან (სადაც „იგი მზე“ იხილა) „მნათობი ტყვის“ ძებნას იწყებს. და როგორც საბოლოოდ აღმოჩნდება, ეს სწორი არჩევანია და ჭეშმარიტი გზაა. ამდენად, ფრიდონი ნესტანის ძებნა-პოვნისათვის ერთადერთი იმედის სხივია. ამასთანავე, ტარიელსა და ავთანდილს ფრიდონი ძნელბედობაში მუდამ შემწედ და იმედად ეგულვებათ. და მართლაც, სწორედ ფრიდონი მასთან მისულ ძმადნაფიცებს „გზიან“ სიტყვას აწვდის და მულღაზანზარში დაყოვნების სანაცვლოდ ქაჯეთში დროულად წასვლას ურჩევს, რადგან, მისი თქმით, „თუ ქაჯნი მოგვესწრებიან, საეჭვი არს სიძნელისა“ (1385, 4). მისივე თათბირს, თუ როგორ და რა გზით უნდა მივიდნენ ქაჯეთს, ემოწმებიან და მიჰყვებიან გმირები — „იგინიცა დაემოწმნეს ამა მისსა ნაუბარსა“ (1389, 1) და „ამა ფრიდონის თათბირსა სამნივე ერთგან ჰზმიდიან“ (1391, 1), რადგან ფრიდონი ქაჯეთშია ნამყოფი და იცის იქაურობის რაგვარობა, გზა და კვალი. სწორედ ფრიდონის ამგვარი რჩევების და მისი მეომრების ძალისხმევით ქაჯეთის ციხის აღება და ქაჯთა დამარცხება გახდა შესაძლებელი.

ყოველივე ზემოაღნიშნულის მიხედვით, ვფიქრობთ, შესაძლებელია თქმა იმისა, რომ რუსთაველის მიერ პროლოგში მთავარ გმირთა სახელთა სანაცვლოდ მოხმობილი განსახოვნება — „სამი ფერი“ — ალეგორიულად უმაღლეს იდეალებს განასახოვნებს, კერძოდ, ტარიელი — სიყვარულს, ავთანდილი — რწმენას, ფრიდონი — იმედს. ამგვარი წაკითხვა ცხადყოფს, რომ ვითარცა სიყვარულია უმთავრესი აღნიშნულ სათნოებათა შორის, შესაბამისად, ტარიელი უმთავრესია „სამთა ფერთა“ შორის. ამას

ცხადყოფს როგორც თავად პოემის სათაური და ტექსტის ერთიანი შინაარსი, ასევე ძმადნაფიც გმირთა შორის ტარიელის უპირველესობის წარმომაჩენელი რუსთაველის სიტყვები —

თუცა ფრიდონ და ავთანდილ სიკეთე-მიუწვთომნია,
მაგრა ტარიას შებმანი არვისგან მოსანდომნია;
მზე მნათობთაცა დაჰფარავს, არცაღა ნათლად ხომნია...
(1411, 1-3).

გმირთა გზების განხილვის საფუძველზე გამოთქმულ შეხედულებას („სამთა ფერთა“ — „სამთა გმირთა“ — სამთა სათნოებათა), გარკვეულწილად, ამყარებს ზ. გამსახურდიას შეხედულება, რომლის მიხედვით, რუსთაველი მთავარ გმირთა სახელების შერჩევისას ითვალისწინებდა მათს მისტერიალურ სემანტიკას, კერძოდ, „ვატანუდდინ“ არაბულად ნიშნავს „სარწმუნოების ბინას, კერას, სამშობლოს“, ნიუანსის მიხედვით „სარწმუნოების ბურჯს, სიმტკიცეს“ (გამსახურდია, სახისმეტყველება, 1991: 248). აღნიშნულის საფუძველზე, ზ. გამსახურდიას მიაჩნია, რომ სწორედ ავთანდილია რწმენის პერსონიფიკაცია, კერძოდ, ფილოსოფიური რწმენისა, ხოლო „ფრიდონი“, რომელიც „რწმენის ნათელს“ ნიშნავს, იმედს განასახოვნებს.

აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ „რწმენის ნათელი“ (რომელიც „ფრიდონის“ განმარტებას წარმოადგენს) კონკრეტულად მხოლოდ იმედს (როგორც ამას ზ. გამსახურდია ფიქრობს) არ უნდა გულისხმობდეს, აქ არაერთი ცნების მოაზრებაა შესაძლებელი. რაც შეეხება „ტარიელის“ ეტიმოლოგიას, ზ. გამსახურდია მიიჩნევს (იქვე, გვ.244), რომ თარ-ისა და ლ-ის კომბინაცია გვაძლევს ტარიელს, საღვთო გზას, ზეციურ საწყისს, პანტოკრატორს, ლოგოსს, ვარსკვლავეთის ღმერთს. ზემოაღნიშნულის კვალობაზე, ვფიქრობთ, რომ მხოლოდ სახელთა ეტიმოლოგიის მიხედვით სამ გმირთა სახეში სამი სათნოების განსახოვნების დანახვა არ უნდა იყოს მთლად მართებული, უმთავრესი და განმსაზღვრელი გმირთა გზების საზრისია. თუმცა, ზ. გამსახურდიას მიერ აღნიშნულის შედეგად მიღებულ დასკვნას სავსებით ვიზიარებთ — „სამი საღვთისმეტყველო სათნოების, სარწმუნოების, სასოების და სიყვარულის პერსონიფიკაციები მოცემულია ვეფხისტყაოსნის სამ მთავარ გმირში. ესენი არიან ავთანდილი (სარწმუნოება), ფრიდონი (სასოება), ტარიელი (სიყვარული)... “ (იქვე, 249). ჩვენი მოსაზრება თანხვდება ზ. გამსახურდიას შემდგომ შეხედულებას, რომელიც პოემის შინაარსის გააზრების საფუძველზეა გამოთქმული, კერძოდ, ტარიელი (ინკარნირებული ლოგოსი), მისტიკური შემეცნების გზა, კრიზისს განიცდის, მას რწმენის განმტკიცება სჭირდება და განგება უგზავნის რწმენა-ავთანდილსა და რწმენისმიერ იმედს, ფრიდონს.

სამწუხაროდ, აღნიშნულის შესახებ მხოლოდ ესაა ნათქვამი და მსჯელობა აღარ გრძელდება.

ზ. გამსახურდიას აზრით, „ამრიგად უკავშირდებიან ურთიერთს სამნი: სარწმუნოება, სასოება და სიყვარული, რომელთა ჰარმონიული ურთიერთმოქმედების გარეშე წარმოუდგენელია საღვთო შერთვის, ჰენოზისის გზა, ნესტანის პოვნა...“ (იქვე, 263). ამ შეხედულებას ნაწილობრივ (მის პირველ ნაწილს) ვეთანხმებით, ხოლო საღვთო შერთვის გზად ნესტანის პოვნის მოაზრებას არ ვიზიარებთ.

ვფიქრობთ, უფრო მართებული ჩანს სამეცნიერო ლიტერატურაში არაერთგზის გამოთქმული მოსაზრება, რომელთაგან ნიმუშად ერთ-ერთს წარმოგიდგენთ — ლ. გრიგოლაშვილის აზრით, „ვეტ-ს მიზანთა მიზანი მშვენიერების დახსნა და სიკეთის დაფუძნებაა“ (გრიგოლაშვილი 1987: 534), რაც პოემის გამაერთიანებელი ღერძია, მისი კონცეპტუალური მთლიანობის განმაპირობებელი.

რ. სირაძე აღნიშნავს, რომ „არსებობს ადამიანის ოთხი უმთავრესი ღირსება: სიკეთე, სიბრძნე, სიყვარული და მშვენიერება. მათგან უმაღლესია სიკეთე. არაფერი არ ფასობს უიმისოდ, არც სიბრძნე, არც სიყვარული და არც მშვენიერება... მშვენიერების უპირველესი ნიშანი სიკეთეა. მშვენიერებაა სახეობრივად მოწოდებული სიკეთე... შუა საუკუნეების ესთეტიკა მჭიდროდ უკავშირდება მოძღვრებას სიკეთეზე, ანუ ეთიკას. შეიძლება რომელიმე მწერალი ან ფილოსოფოსი არც კი საუბრობდეს მშვენიერებაზე და განიხილავდეს სიკეთეს. მაგრამ აქ უკვე მშვენიერება უეჭველად იგულისხმება. ასევე, სადაც საუბარია მშვენიერებაზე, იქვე სიკეთეცაა საგულვებელი“ (სირაძე 1987: 6-7).

„სამი ფერი“ — ესაა რწმენა, სასოება, სიყვარული. მათი კავშირით გამოიხსნება მშვენიერება — ნესტანი. მშვენიერების წვდომა და შეცნობა სიკეთესთან მიახლებაა, მშვენიერების დახსნა სიკეთის ჭეშმარიტებასთან ზიარებაა, რომელიც ღვთის წვდომის საწინდარი და მიმაახლებელი გზაა. ყოველივე ეს კი „გზად და ხიდად“ გადებული სიყვარულის, „სამთა ფერთა“ ურთიერთმონების, სიყვარულით ტყვეობის წყალობით, ანუ „გულითა ხელითა“ და „გულითა ბრძენითა“ ერთსულოვნებით მიიღწევა. ამდენად, სამი უმთავრესი იდეალი — რწმენა, იმედი და სიყვარული — მშვენიერების (ნესტანის) გამოხსნით და ბოროტების დამარცხებით სიკეთის „არსების“ მარადჟამობას ამოწმებს.

იოანე სინელი „კლემაქსში“ „სათნოებათა სამების“ (სარწმუნოების, სასოებისა და სიყვარულის) შესახებ წერს „ეს სამი სათნოება ყოველივეს განამტკიცებს და იცავს... ჩემი თვალთახედვით, პირველი მცხუნვარებაა, მეორე — სინათლე,

ხოლო მესამე — მზის თვალი; სამივე ერთად კი ბრწყინვალება და შარავანდედია, რადგან პირველი ყოვლისშემძლეა, მეორე ღვთის წყალობითაა გარემოცული, ხოლო მესამე არც ვარდება, არც სრბისგან ცხრება და არც მისგან დაისრულ გულს აძლევს ნებას საღმრთო ტრფიალებისგან შესვენებისა“ (იოანე სინელი 2005: 308).

„სათნოებათა სამების“ ამგვარი შინა-არსის კვალობაზე, „ვეფხისტყაოსნის“ მთავარი გმირები, ვითარცა სამი სათნოების სიმბოლოები, თავისი ძმობის გამყარებით და ერთსულოვანი ძალისხმევით ყოველივეს იცავენ და განამტკიცებენ. ამ სათნოებათა იოანე სინელისეულ გააზრებას თუ დავესესხებით, ჩვენ მიერ ამ სათნოებათა განმასახოვნებელ გმირთაგან ავთანდილი რწმენა-მცხუნვარებაა, ფრიდონი იმედი-სინათლე და ტარიელი — სიყვარული-მზის თვალი (აქვე გვახსენდება იოანე პეტრინის მიერ სამების ქართული სამხმიანი სიმღერისა და მზის სამსახოვნების — მზის დისკოს, მისი ნათლისა და სითბოს — საშუალებით წარმოდგენა). და მართლაც, საბოლოოდ ყოვლისშემძლე ავთანდილის, ღვთის წყალობით გარემოცული ფრიდონისა და მარადმღვიძარე სიყვარულის დაუსრულებელი სწრაფვით (ღვთისა და სატრფოს მიმართ) აღვსილი ტარიელის ერთსულოვნებით („რამეთუ სიყუარულმან დაფაროს სიმრავლე ცოდვათაჲ“ — I პეტრ. 4,8; „სიყუარულსა არა უხარინ სიცრუესა ზედა, არამედ უხარინ ჭეშმარიტებასა ზედა“ — I კორ. 13, 7 და „სიყუარული აღაშენებს“) და, უპირველეს ყოვლისა, ღვთის შეწევნით, ღვთაებრივი ნათელი განიფინება — „მათ სამთა შვიდი მნათობნი ჰფარვენ ნათლისა სვეტითა“ (1409, 2).

ნაშრომში აღინიშნა, რომ „ვეფხისტყაოსნის სამი გმირი მხოლოდ ინდივიდუალურ პიროვნებებად არ გაიაზრებიან, ისინი თავისი ქვეყნების სახეებს წარმოადგენენ. ზემოაღნიშნულის საფუძველზე, შესაძლოა ითქვას, რომ „სამთა ფერთა“ გზით იკვეთება სამი ტიპის სახელმწიფოს სახე-იდეა:

არაბეთი — რწმენაზე დაფუძნებული და დისკურსიული აზროვნების წესის შემწყნარებელი (შუასაუკუნეობრივისა და რენესანსულის შერწყმა), მოწესრიგებული სოციუმი, სასურველი სახემწიფოებრივი წყობა, ჰარმონიული ქვეყნის სახე-ნიმუში, პარადიგმა;

ინდოეთი — ჰარმონიადარღვეული სახელმწიფო წყობის ნიმუში, რომელიც „ჩვეულებისაებრ მამულისა სლვას“ არ მიჰყვება და ხელისუფალთა მცდარი, არაშორმსჭვრეტელური გადაწყვეტილებებითა და არაგონივრული ეროვნული პოლიტიკის წყალობით (ერთპიროვნული ხედვის სიმოკლით), ქვეყნის გადაგვარება-მოსპობის საფრთხეს ქმნის. მტრობა ანგრევს და სიყვარული აშენებს. ამაღლებულმა და განწმენდილმა სიყვარულმა უნდა აღადგინოს დარღვეული ჰარმონია (ტრაგედიას

სიყვარული იწვევს, მშვიდობაც სიყვარულმა უნდა „აღაშენოს“, დაამკვიდროს).

მულღაზანზარი — პატარა, მაგრამ სიკეთემიუწვდომელი სახელმწიფო, გამართული წეს-წყობითა და მოწესრიგებული სოციუმით, აღვსილი კეთილდღეობით, სადაც შინა კონფლიქტები ქვეყნის საზღვრებს არ სცილდება და იმავე სივრცეში წესრიგდება (სიტყვით ან ქმედებით), სადაც ღვთისა და მეფე-პატრონის იმედით მყოფობა სუფევს.

ამდენად, არაბეთი რწმენას განასახოვნებს, ინდოეთი სიყვარულს, მულღაზანზარი — იმედს. ამ სამი სახექმნადობისა და სათნოებათა ძალით გაცხადდა, რომ „ბოროტსა სძლია კეთილმან“ და ამის შემდეგ იწყება „გზაი ახალი და ცხოველი“, რომელსაც სამერმისოდ გმირები და მათი გარემომცველი სამყარო სხვა დროსა და სივრცეში გადაჰყავს, იქ, სადაც „თხა და მგელი ერთად სძოვდეს“. საბოლოოდ ყოველი და ყოველივე ღვთის წიაღისაკენ ისწრაფვის, რამეთუ „სასოებად ჩემდა მამა, შესავედრებლად ჩემდა ძე, მფარველ ჩემდა -- სულიწმინდა...“ (მამა ღმერთი — იმედი, რწმენა — ძე და სულიწმინდა — სიყვარული).

ყოველივე ზემოაღნიშნულის მიხედვით, ვფიქრობთ, შესაძლებელია თქმა იმისა, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ „სამი ფერი“, ალეგორიულად, უმაღლეს იდეალებს განასახოვნებს, კერძოდ, ტარიელი — სიყვარულს, ავთანდილი — რწმენას, ფრიდონი — იმედს. რუსთაველმა ერთმანეთის სადარი სამი ფერი — რწმენა, სასოება და იმედი — საბას განმარტება რომ მოვიხმოთ, „შეაფერა“ („ფერები შეაწყო“), ხოლო „ფერება ანუ შეფერება არის ფერთა შეწყობა, ჰარმონია ფერთა...“ (ნოზაძე 2001: 54-55). „სათნოებათა სამების“ გზით და „სამთა ფერთა“ ძალისხმევით სიკეთის დახსნა და ბოროტების ძლევა მიიღწევა. სიმბოლურად, ტარიელი, ავთანდილი და ფრიდონი თავის ქვეყნებს განასახოვნებენ და მათი გზები ინდოეთის, არაბეთისა და მულღაზანზარის გზებად აღიქმება. რუსთაველი ამ გზით წარმოაჩენს სასურველ, იდეალურ და ჰარმონიადარღვეულ ქვეყანათა სახეებს, რომელთა ჩვენებით ჰარმონიული ქვეყნის წყობისკენ მიმავალ და ჰარმონიააღსდგენი ქყვეყნის ხსნის გზებს სახავს.

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, „ვეფხისტყაოსანში“ უმთავრესია პოემის მთავარ გმირთა გზების შინა-არსი, მათი მნიშვნელობა. ავთანდილის სახე-ხასიათის მნიშვნელოვნებიდან გამომდინარე, ამჯერად სწორედ ამ პერსონაჟის გზას განვიხილავთ და შევეცდებით, გამოვკვეთოთ მისი საზრისი და ამ მიმართებით — რუსთაველის მთავარი სათქმელი.

პოემის დასაწყისიდან დასასრულამდე ავთანდილი უებრო „ყმა ტკბილი და ტკბილქართული“, „ბუნება-ზეარი“, „სიკეთისა ხელის მხედია“. იგი რუსთაველის მიერ პროლოგში წარმოდგენილი ჭეშმარიტი მიჯნურის „ზნეობის“ ყველა თვისებითაა შემკული. და

შესაბამისად, პოეტი მას სხვა ყველა გმირთაგან გამოარჩევს და განსაკუთრებული ეპითეტებით ამკობს — „ყმა სოფლისა ხასიათი, ჯავარ სრული, მრავალ წყალი“ (693, 3), „ცნობიერთა დასტაქარი“, „სევდისა მუფარახი“ და სხვ.

თავდაპირველად, პოემაში ავთანდილის რამდენიმე პიროვნული შტრიხი (ერთ სტროფშია თავმოყრილი მისი ვინაობა, წოდება და რანგი, ფიზიკური სილამაზე და მიჯნურობის ამბავი) იკვეთება. მისი შინაგანი სამყაროს გახსნა ნაბიჯ-ნაბიჯ, თანდათანობით ხდება და მკითხველი იგებს, რომ ამირბარი უებრო ყმაა, „სამამაცო ზნით“ არაბეთში გამორჩეული და როსტევანის ღირსეული მემკვიდრე; თუმც კი მისი შინაგანი სამყაროს გახსნა, მისი ფსიქოლოგიური პორტრეტის ჩამოქნა გზას უკავშირდება, გზას, რომელიც მრავალპლანიანია, ფიზიკურად გასავლელი და სულიერებით, ნებელობის სიმძლავრით დასაძლევი. უცხო მოყმის საძებნელად უცნობ სამყაროში მიმავალი ავთანდილის „გზა უვალი“ მის გულისტკივილსა და გონების შემძვრელ ფიქრზე გადის („გული ჰქონდა გულისათვის, სიყვარულსა ავალებდა“ — 138, 4), მაგრამ მოვალეობა და პასუხისმგებლობა, ვითარცა პატრონის ერთგული მოყმისა და მიჯნურისა („პირველ, ყმა ვარ, წასვლა მინდა პატრონისა სამსახურად...მერმე, ცეცხლი დაუვსია...“ — 154, 1-2), პირველ ადგილზე დგას და, შესაბამისად ამისა, ამირბარი დიდი ტკივილის ფასად დაითმენს „მიჯნურთა სურვილს“, რამეთუ მისი ცხოვრების პრინციპია (როგორც თავად ამბობს) — „ხამს, თუ კაცი არ შეუდრკეს ჭირს, მიუხდეს მამაცურად“ (154, 4) და „ხამს მოყვრისათვის სიკვდილი, ესე მე დამიც წესად-რე“ (139, 4). ამ შემთხვევაში გულისა და გონების, წადილისა (მინდა) და „საჭიროს“ (უნდა) შორის არჩევანი იმთავითვე განსაზღვრულია, გადაწყვეტილება — მიღებული. ამ ფონზე რუსთაველი ავთანდილის შესახებ განაცხადებს — „იგია ლხინი სოფლისა, იგია ნივთი და ვალი“ (147, 3). მეფის ერთგული ავთანდილი თავად ერთგული და მზრუნველი პატრონია — ერთი წლით „მარტოდ და ღარიბად“ გარდახვენის მოსურნე, თავის ყმებს „მტერთაგან დაულეწელი“ სამეფოს დახვედრებას სთხოვს და მათ საიმედო პატრონად შერმადინს მიუჩენს („მონას აპატრონებს“). ამის შემდგომ იწყება ავთანდილის გზა და მკითხველიც მიჰყვება „ყმასა წამავალსა“, მასთან ერთად განიცდის, ფიქრობს, ეძიებს და ელოდება გზის გახსნას, რამეთუ ამ ეტაპზე პოემაში მთავარი მოქმედი პირი მხოლოდ ამირბარი და მისი გარემომცველი დრო-სივრცეა.

უცხო მოყმის საძებნელად წასული ავთანდილი, ერთი შეხედვით, რუსთაველისაგან პიროვნული სიმტკიცითა და შეურყევლობით წარმოსახული, სიყვარულის ძალით „საბრალო“, „დამჭნარ“ და „დათრთვილულ ვარდად“ იქცევა და გაუსაძლისი განცდებით შეჭირვებული, სასოწარკვეთილების ზღვარს მისული

ერთობ ადამიანურ სისუსტეს ამჟღავნებს — „მოუნდის გულსა დაცემა, ზოგჯერ მიჰმართის დანასა“ (179,2). სწორედ ამ განცდების გამოკვეთით ვლინდება ავთანდილის ადამიანური ბუნება (სახის სქემატურობის საპირისპიროდ), მისი ხასიათის მრავალმხრივობა და „სულითა ცოცხალ“ ყოფა, რის გამოც იგი მკითხველის სიყვარულს, თანაგრძნობასა და პატივისცემას იმსახურებს. ამ ფონზე იკვეთება მისი ფსიქოლოგიური პორტრეტი — „გულსა უთხრის, თუ: „დათმეო“, ამად არ დია ბნდებოდა“ (180,2). საკუთარი თავის წვრთნა, გამოფხიზლება, გულის ზრახვათა მოთოკვა გმირის ნებელობის სიმძლავრეს გამოკვეთს და მას მონოლითურ პიროვნებად აქცევს, რაც პოემაში არაერთგზის ვლინდება.

ვ. ნოზაძის აზრით, მიჯნურობა — „ეს არის გარდაქმნა და შეცვლა შეყვარებულის არსებისა, მისი „მეობის“ ახალ სახეში შესვლა, ახალი სულიერი დაბადება. ასეთი არის ფილოსოფია „მიჯნურობისა“, რომელიც მიჯნურს სიკვდილს მიაახლებს“ (ნოზაძე 1975: 189). მენიერი დასძენს, რომ „აქ გვაქვს გამარჯვება სიცოცხლისა, გამარჯვება სიყვარულისა! და სწორედ ამით განსხვავდება ვეფხისტყაოსანი აღმოსავლეთისა და დასავლეთის იმ მწერლობისაგან, რომელშიდაც სიყვარულის გამო სიკვდილის საკითხი არის წარმოდგენილი. ვეფხისტყაოსანში არ არის ბედის დამორჩილება. არ არის სიკვდილთან შერიგება! აქ არის ცდა, ბრძოლა და გამარჯვება!“ (იქვე: 234).

ყოველივე ზემოაღნიშნულის მიხედვით, გზა გმირის ხასიათის, მისი ბუნების ურთულესი შრეების გამხსნელი და წარმომაჩენელია. გზაში ხდება გმირის ხმამაღალი ფიქრი, განსჯა და გადაწყვეტილების მიღება, რაც რენესანსული აზროვნების გამოხატულებაა. რუსთაველი დაწვრილებით გადმოგვცემს დათქმული დროის „მიწურვასთან“ დაკავშირებით „ტირილით გონება-შეინრებული“ ავთანდილის ფიქრებსა და ვარაუდებს, გმირისაგან, რომლის მსგავსი „იგი ჭირი არ უნახავს არ რამინს და არცა ვისსა“ (183, 3), სწორი გადაწყვეტილების მისაღებად ამ მოსაზრებების შედეგთა განსჯას. სწორედ აქ იკვეთება მისი სულის ახოვანება, რაც პრინციპის — „დათმობა სჯობს“ — არჩევანში გამოიხატება და რაც, უმთავრესად, მისი რწმენის, ღვთისა და განგების მინდობით ვლინდება —

> კვლაცა იტყვის: „დათმობა სჯობს“ და თავსავე ეუბნების:
> „დღეთა მეტად ნუ მოჰკვდები, გული ჩემი ნუ დადნების,
> უღმრთოდ ვერსა ვერ მოვაწევ, ცრემლი ცუდად მედინების,
> განგებასა ვერვინ შესცვლის, არ-საქმნელი არ იქმნების“
> (190).

აქ გვახსენდება ეკლესიასტეს სიტყვები — „ყოველთათჳს ჟამი არს და ჟამი ჩანს ყოვლისა საქმისა ცასა ქუეშე. ჟამი არს შობისაჲ

და ჟამი სიკუდილისაჲ. ჟამი არს დანერგვისაჲ და ჟამი აღმოფხურად დანერგულისა მის. ჟამი არს მოკლვისაჲ და ჟამი განკურნებისაჲ, ჟამი დარღუევისაჲ და ჟამი აშენებისაჲ. ჟამი ტირილისაჲ და ჟამი სიცილისაჲ, ჟამი ტყებისაჲ და ჟამი როკვისაჲ. ჟამი არს დადებად ქვაჲ და ჟამი არს შეკრებად ქვისა, ჟამი არს გარემოცვისა და ჟამისა განშორებად მოცულისა მის. ჟამი არს ძიებისაჲ და ჟამი წარწყმედისაჲ და ჟამი არს მარხჳსაჲ და ჟამი არს განგდებისაჲ. ჟამი არს განპებისაჲ და ჟამი შეკერვისაჲ, ჟამი არს დუმილისაჲ და ჟამი სიტყჳსაჲ. ჟამი არს სიყუარულისაჲ და ჟამი არს სიძულვილისაჲ. ჟამი ომისა და ჟამი მშვიდობისაჲ“ (ეკლ. 3,1-8). ავთანდილის შემთხვევისათვის შესატყვისი იქნებოდა „ჟამი სიკვდილისა“, „ჟამი განკურნებისა“, „ჟამი აშენებისა“, „ჟამი გარემოცვისა და ჟამი განშორებად მოცულისა“, „ჟამი ძიებისა“, „ჟამი სიყვარულისა“, „ჟამი დუმილისა“ და „ჟამი თმობისა“. და, რაც მთავარია, ყველა შემთხვევაში ყოვლისშემძლე და ყოველივეს შემოქმედი ღმერთი იხილვება.

„საგაზრდილოს“ მოშორებული და „ღარიბი უადგილოსა“ ავთანდილი, შეჭიდებული საქმესა „არ-საადვილოსა“, საქმის გამორჩევით მქმნელია, რასაც მისი უცხო მოყმესთან შეყრის თაობაზე საკუთარ თავთან გამართული სჯა-ბაასიც მოწმობს. აქაც მისი გადაწყვეტილების მართებულობის განმსაზღვრელი ღვთის წყალობა და შეწევნაა — „თქვა, თუ: „ღმერთმან ესე საქმე მეტად კარგად მომიგვარა“ (228, 4) და „აწ ამას ჩემთვის ღმრთისაგან სხვა საქმე რა ვამჯობინო?“ (229,1) — ამბობს ავთანდილი, რომელმაც კარგად უწყის: „რამეთუ ვინ არს ღმერთ უფლისა გარეშე, ანუ ვინ არს ღმერთ გარნა ღმრთისა ჩუენისა?“ (ფსალმ. 17, 32); „ღმერთი, რომელმან გარეშემარტყა მე ძალი და დადვა უბიწოდ გზაჲ ჩემი“ (ფსალმ. 17, 33), რაც ამგვარად განიმარტება: „ათანასი...და ჭეშმარიტად შეიმოსეს ძალი მაღლით ყოველთა, რომელთა ჰრწმენეს ქადაგებაჲ ძისა მხოლოდ-შობილისაჲ. და შეუდგეს უბიწოთა მათ გზათა, რომელმან დაჴსნა მცნებანი და სჯულნი წმინდისა სახარებისანი, რომელთა ზედა მავალნი შეუბრკოლებელ იყოს. რამეთუ ანგელოზთა მისთადა უბრძანებიეს მცველ ყოფა გზათა მისთა“ (ფსალმუნთა განმარტება 1987: 73).

ავთანდილის ფსიქოლოგიური პორტრეტის სრულფასოვან წარმოდგენას, რაც რუსთველოლოგიაში არაერთგზისაა აღნიშნული, პოემის რამდენიმე თავი განაპირობებს, რომელთა შორისაა „ამბავი ავთანდილისა, ასმათს რომ ეუბნების ქვაბშიგან“. ეს ერთი თავი იტევს ადამიანის რთული ფსიქოლოგიური სამყაროს წარმომაჩენელ შრეებსა და ნიუანსებს, სიტუაციათა შესატყვისად — გმირის აზრთა და განსჯათა ზუსტ მიმოხვრა-ცვლას. აღნიშნული პასაჟები, პერსონაჟის მიერ მსჯელობისა (სიტყვისა)

და ქცევის (საქმის) ლოგიკური წარმართვით, დასახული მიზნის მიღწევის გზათა ერთობ საინტერესო სფეროებს წარმოაჩენს, კონკრეტულად — ავთანდილის მიერ ასმათისგან სასურველი ამბის შესატყობად სიტყვით გამყარებული ოთხი ქმედების განხორციელებას: „ტკბილ-ქართულით“ თხოვნა-ვედრებას, ფიზიკური ძალითა და მუქარით ზემოქმედებას, „საქმის გამორჩევით“ „სხვასა რასმე მოგონებას“, კერძოდ, შენდობის გამოთხოვას („ამად რომე შეცოდება შვიდ-გზის თქმულა შესანდობლად“ — 251, 4) და ბოლოს, ქალის ქცევას მიყურადების გზით, „მიჯნურობაზე“ ზუსტი აქცენტის გაკეთებას („იტყვის, თუ: „ამა სიტყვითა მას ფერი შეეცვალების“ — 254, 1). ამ შემთხვევაშიც, რუსთაველის თქმით, ავთანდილს ღვთისგან ებოძა წადილის ასრულება — „ავთანდილს ღმერთმან წადილი მისცა, გულისა ლხინება“ (253, 4), „რამეთუ თუალთა წინაშე ღმრთისათა არიან გზანი კაცისანი და ყოველთა ალაგთა მისთა ხედავს“ (იგავ. 5, 20). ამირბარმა თავისი „უამესი“ სიტყვით მტრულად განწყობილი ასმათი „დაიმონა“, „დისაგანცა უფრო დესი“ გახადა და მისთვის თავგანწირულ ადამიანად მოაქცია.

ამგვარი ფსიქოლოგიური პასაჟებით, რომლებიც ავთანდილის სახე-ხასიათის გახსნას ემსახურება, გამოირჩევა პოემის კიდევ ერთი თავი — „პოვნა ავთანდილისაგან დაბნედილის ტარიელისა“, რომელიც კვლავ და კვლავ გმირის გზას უკავშირდება.

ამ ერთ თავში მკითხველის თვალწინ ამირბარის სიტყვისა და ქცევის ცვლა სიტუაციისდა შესაბამისად, მეგობრის ფსიქო-სომატური მდგომარეობის ღრმა ანალიზი, მისი ამქვეყნად მობრუნებისა და გადარჩენისათვის მეყსეულად გამოვლენილი და ზუსტად გათვლილი სხვადასხვაგვარი მიდგომა (თავდაპირველად „გონიერი სიტყვით“ ბრძნული შეგონება, შემდგომ — ვერმწვდომი სიტყვის ვიტალური ძალის მქონე ქცევით ჩანაცვლება და ბოლოს, მშვენიერი საუბრით „კაეშნის მოშორება“) ავთანდილს ადამიანის ურთულესი შინაგანი სამყაროს ღრმა მცოდნე პიროვნებად წარმოაჩენს. აღნიშნული თავი ამირბარში დაუნჯებული სიბრძნის მაღალსულიერებით და ამავდროულად, მოყმისაგან ამ სიბრძნის ქცევა-ქმედებებში წარმართვით გამოირჩევა („არა ვიქმ, ცოდნა რას მარგებს ფილოსოფოსთა ბრძნობისა!“ — 798 და „არას გარგებს სწავლულება, თუ არა იქმ ბრძენთა თქმულსა, არ იხმარებ, რას ხელსა ჰხდი საუნჯესა დაფარულსა?“ — 902,3-4). აქ, ეფრემ მცირეს თქმით — სახისმეტყველებით თუ განმარტებით, შეგონებების ფორმით, „ცნობიერი სიტყვითა“ და „შვენიერი საუბრით“ უაღრესად მნიშვნელოვანი იდეებია მოწოდებული, რომელთაც ავთანდილის პიროვნული სამყარო ერთიანად იტევს და რომლებიც სისხლხორცეულად აქვს გათავისებული (კერძოდ, „რად სატანას წაუღიხარ, რად მოიკლავ ნებით თავსა?; „ჭირსა შიგან გამაგრება ასრე უნდა, ვით ქვიტკირსა. თავისისა

ცნობისაგან ჩავარდების კაცი ჭირსა"; „არ იცი, ვარდნი უეკლოდ არავის მოუკრებიან!"; „ტკბილსა მწარე ჰპოვებს, სჯობს, იქმნების რაცა ძვირად: ოდეს ტურფა გაიეფდეს, აღარა ღირს არცა ჩირად"; „რაცა არ გწადდეს, იგი ქმენ, ნუ სდევ წადილთა ნებასა"; „ბედი ცდაა, გამარჯვება, ღმერთსა უნდეს, მო-ცა-გხვდების" და სხვ.) და ძმადფიცსაც მათი შეცნობისაკენ მოუწოდებს (აქ გვახსენდება „იგავთა" სიტყვები: „შვილო, ნუ სულმოკლე იქნები სწავლასა უფლისასა; ნუცა დაჰწსნდები მის მიერ მხილებასა, რამეთუ, რომელნი უყუარან უფალსა, სწავლის და ტანჯის, ყოველი შვილი, რომელი შეინწყნარის" (იგავ. 3, 11-12). და რაც მთავარია, ეს სიბრძნე უქმი არაა, პირიქით, ის სიკეთის „გაკვლადებისთვისა" და უმაღლესი ფასეულობების შემეცნება-დამკვიდრებისთვისაა მოწოდებული, მოყვასის სიყვარული რომ უდევს საფუძვლად და ასაზრდოებს. ავთანდილის გზას და ამ გზაზე თავჩენილ სიბრძნეს უფალი წარმართავს: „რამეთუ უფალმან მოსცეს სიბრძნე და პირისა მისისაგან მეცნიერებაჲ და გულისხმის-ყოფაჲ და დაუნჯის ცხორებაჲ, რომელთა წარიმართნიან, შეეწევის სლვასა მათსა დაცვად გზათა სიმართლისათა და გზაჲ მოშიშთა მისთა დაიცვის" (იგავ. 2, 6-8).

თავად რუსთაველი, თავისი გმირის პიროვნული სიდიადით „შენამსჭვალები", ხოტბას ასხამს ავთანდილს ისეთი ეპითეტებით, რომლებიც ამირბარის სიტყვისა და საქმის შესატყვისია — „სევდისა მუფარახი", „ცნობიერთა დასტაქარი, უცნობოთა ოხვრა-ახი". ამ გზით რუსთაველი ერთიანად კრავს წინარე თხრობის მოვლენებს და დასკვნითი სიტყვით (სახასიათო ეპითეტებით) წარმოსახავს ავთანდილის შინა ხატს.

ყოველივე ზემოაღნიშნული გზის კონცეპტს უკავშირდება. გზა ავლენს და ნაბიჯ-ნაბიჯ ხსნის ავთანდილის პიროვნებაში იმთავითვე დაუნჯებული სიბრძნის საგანძურს. გზაში ხდება მისი ხასიათის მანამდე უცნობი შტრიხების, თავისებურებების გამომზეურება და მკითხველიც, ავტორთან თანაშემოქმედებით, თავის წარმოსახვაში ნელ-ნელა ჩამოქნის და განასრულებს ავთანდილის პორტრეტს. ამდენად, გმირის სივრცეში გადაადგილებას „ვეფხისტყაოსანში" ძალზე მნიშვნელოვანი ფუნქცია აქვს.

ავთანდილის სიტყვა და საქმე მისი პიროვნული სისრულის, „ბრძენთა საქებარი" ყმობის წარმომაჩენელია, რასაც პოემის არაერთი პასაჟი ცხადყოფს (თუნდაც, ზემოაღნიშნულ თავში ამირბარის მიერ „ჭაში ჩავარდნილის" არაკის მბობა). ამდენად, რუსთაველი მკითხველის წინაშე გზადაგზა საბურველს ხსნის პერსონაჟის სულიერ სამყაროს, იდეალურობისკენ მსწრაფი გმირის ერთობ ადამიანურ პიროვნულ მეს (რომელიც, თითქოს, თავად გმირისათვის აქამდე უცნობია და მხოლოდ მოქმედების მდინარებაში ხდება საცნაური) ათვალსაჩინოებს და მის სისრულეს თანდათანობით მიგვაახლებს. რუსთაველის მიერ პერსონაჟის

ხატვის ამგვარი პრინციპი, პიროვნულ-ინდივიდუალური საწყისის გამოკვეთა-განვითარება, რენესანსული აზროვნების უმთავრესი ნიშანია.

„ბუნება-ზეარი" ავთანდილის ხასიათის მრავალგვარი პლასტი სულიერ სფეროთა კიბის საფეხურებს მიჰყვება (იოანე სინელის „კლემაქსის" სულის საფეხურთა შემსგავსების კვალობაზე, კერძოდ, უცხოობისათვის, მორჩილებისათვის, სინანულისათვის, სიკვდილზე ფიქრისათვის, ურისხველობისა და გულისწყრომისათვის, ძვირის თქმისა და განკითხვისათვის, უპოვარებისათვის, ვერცხლისმოყვარეობისათვის, შიშისათვის, ხორციელი სიფხიზლისათვის, პატივმოყვარეობისათვის, ამპარტავნებისათვის, სიწმინდისათვის, სიწრფოებისა და უმანკოებისათვის, სანატრელი თავმდაბლობისათვის და სხვ.), რათა ყოველი ადამიანისთვის საბოლოოდ გაცხადდეს განსწავლულობის უმთავრესი მიზანი — „შერთვა ზესთ მწყობრთა წყობისა".

გრიგოლ ნოსელის თქმით, „ღმრთეებაჲ არს გონებაჲ და სიტყუაჲ" (გრიგოლ ნოსელი 1979: 74) და „სისრულე კეთილთა მათ ზეშთაჲ ღმერთი არს, რომლისა მიმართ ისწრაფის ყოველი მოსურნე კეთლისაჲ. ამისთჳს ვიტყვით, ვითარმედ გონებაჲ ხატი არს კეთილისაჲ" (იქვე, გვ. 96).

სხვათათვის „სასარგებლო საუბრის" მცოდნე, ბრძენი და „არა ხელი" ავთანდილი, სხვა გმირთაგან განსხვავებით, ყველა მოვლენის, ამბისა თუ საქმის განმგებლად უზენაესს მიიჩნევს, რასაც არა მხოლოდ გარეშემომყოფთა თანდასწრებით განაცხადებს, მარტომყოფობის ჟამსაც მიწყივ იმეორებს. ამ დამოწმებით სხვათაც ღვთის რწმენისაკენ მოუწოდებს, შეახსენებს, რომ უფლის განგებაზეა დამყარებული ყოველგვარი სიკეთე, რომ მხოლოდ ადამიანის ძალისხმევა და ცდა არაა საკმარისი გამარჯვებისათვის, რასაც ცხადყოფს მისთვის ყოფიერების საზრისის განმსაზღვრელი უმთავრესი პრინციპები — „რაცა არ გწადდეს, იგი ქმენ, ნუ სდევ წადილთა ნებასა" (880,3) და „ბედი ცდაა, გამარჯვება, ღმერთსა უნდეს, მო-ცა-გხვდების" (903,4).

დავით წინასწარმეტყველი ჭაბუკისაგან ჭეშმარიტ გზაზე სვლის განმსაზღვრელად უფლის მცნებათა დამარხვას აღიარებს — „რაჲთამე წარიმართოს ჭაბუკმან გზა თჳსი? არამედ იმარხნეს თუ სიტყუანი შენნი" (ფსალმ. 118,9). ამ რწმენითა და „წრფელი გონებით" შეჭურვილი ავთანდილის ყოფიერების საზრისი ღვთისა და მოყვასის სიყვარულს დაფუძნებული ცხოვრების გზააა — „სიყვარული გზად და ხიდად" — (703, 2), რასაც ყველა შემთხვევაში (სიცოცხლის დათმობის ფასადაც — „მე იგი ვარ, ვინ სოფელსა არ ამოვჰკრებ კიტრად ვერად, ვის სიკვდილი მოყვრისათვის თამაშად და მიჩანს მღერად" — 794, 1-2), გზის ყველა მონაკვეთსა თუ გზაგასაყართან, ყველა მიმართულებით და ყველასთან მიმართებით და, უპირველეს ყოვლისა, ღვთის წინაშე

ამოწმებს. სწორედ ამიტომაა ავთანდილი „ყმა სოფლისა ხასიათი, ჯავარ სრული, მრავალ წყალი“, „ყმა ტკბილი და ტკბილქართული“, „ბუნება-ზეარი“, „სიკეთისა ხელის მხედი“ და კიდევ მრავალი სხვა.

ავთანდილის გზა „უცხო და საკვირველი“ მოყმის საძებნელად, რომელიც თინათინმა დასახა, შემდგომ „მზისა ერთისა“ სახის მქონე ტარიელის გზად იქცევა —

„ამა დღემან დამავიწყა, გული ჩემი ვინ დაბინდა;...
იაგუნდი ეგრეცა სჯობს, ათასჯერმცა მინა მინდა,
და შენ გეახლო სიკვდილამდის, ამის მეტი არა მინდა!“
(298, 1, 3-4).

ესაა გზა სატრფოს სიყვარულიდან მოყვასის სიყვარულამდე ამაღლებისა, რომელსაც ქრისტიანული რწმენა ასაზრდოებს.

აღნიშნულ სტროფთან დაკავშირებით ზ. გამსახურდია წერს — „ამრიგად, ავთანდილი, ტარიელთან დამეგობრების შემდეგ აღზევდა სულის გონებისმიერ ფორმებში გამოვლინების (თინათინის) სიყვარულიდან საზეო სიბრძნის წმინდა იდეის სიყვარულამდე (ტარიელისა და ნესტანის სფერო)...“ (გამსახურდია 1991: 285).

ზემომოხმობილ სიტყვებს ავთანდილი ტარიელის გაცნობისას წარმოთქვამს და ამდენად, ამ სიყვარულს ჰუმანიზმთან ერთად, წმინდა ესთეტიკური საფუძველიც აქვს („შემომხედნა, მოვეწონე...“). ყოველ შემთხვევაში, რუსთაველი ავთანდილის პიროვნებაში პირველად აქ გახსნის მისი ბუნების ამ მხარეს ისე, რომ თავად გმირიც (მკითხველთან ერთად) პირველად შეიგრძნობს და შეიმეცნებს „უცხო“ მოყმისადმი გამოვლენილი სიყვარულის ძალას, რომელიც თავად მას „აღამაღლებს“, რათა შემდგომ „შვენიერი ამხანაგი“ ამ გრძნობითვე „აღამაღლოს“.* მიუხედავად იმისა, რომ რუსთაველი არაფერს ამბობს ავთანდილისაგან მის სულში ჯერეთ უცნობი გრძნობის (მოყვასის აგრერიგად სიყვარულის) გაცნობიერების შესახებ, ამირბარის აღფრთოვანება ცხადყოფს, რომ ამ გზამ მის სულში ახალი სამყარო გახსნა, ახალ სიმაღლეებს აზიარა და რომელსაც იგი არასგზით დათმობს, „უგზოდ ვლიდეს, თუნდა გზეთსა“.

სწორედ აქედან იწყება ავთანდილის ახალი გზა, „გზაჲ ახალი და ცხოველი“ უცნობ სამყაროში (ფიზიკური გზის არცოდნით, მაგრამ გზის საზრისის გაცნობიერებით), შეწყვილებული

---

* იხ. ე. ხინთიბიძის ნაშრომი — „შემომხედნა მოვეწონე“, წიგნში — ე.ხინთიბიძე, ვეფხისტყაოსნის იდეურ-მსოფლხედველობითი სამყარო, თბ., 2009, გვ. 550-581; იხ. ე. ხინთიბიძე, მეგობრობა როგორც სიყვარული, წიგნში — ე. ხინთიბიძე, ვეფხისტყაოსნის სიყვარული, თბ., 2005; იხ. ჩვენი ნაშრომი — ნ.გონჯილაშვილი, რუსთველური მოყვრობა-მეგობრობის რამდენიმე ასპექტის შესახებ, რუსთველოლოგია, VI, 20011-2012, გვ. 175-206

ტარიელის გზასთან. ამიერიდან არაბი ჭაბუკი პოემის მთელი ტექსტის მანძილზე ტარიელის ცხოვრებით ცხოვრობს, თავის გზასთან ერთად ინდოთ მოყმის გზასაც გადის — თინათინის მოპოვებასთან ერთად, ნესტანსაც მოიპოვებს; საკუთარი თავის შეცნობასთან ერთად ტარიელის პიროვნებას შეიცნობს და თავად ტარიელსაც საკუთარ თავს მოაპოვებინებს. ეს გზა ცოდნაა იმისა, რომ „თავისისა ცნობისაგან ჩავარდება კაცი ჭირსა“ (875,4) და „თავსა ახლად ვერვინ იშობს“ (185,4). ეს ის გზაა, რომელიც წადილთა თმობითა და ცდით მიიღწევა; რწმენის გზაა, გათავისება იმ სიბრძნისა, რომ „მარგალიტი არვის მიჰხვდეს უსასყიდლოდ, უვაჭრელად“ (162,3) და რომ „ვარდნი უეკლოდ არავის მოუკრებიან“ (877,4).

რ. სირაძის აზრით, „ბიბლიური ტრადიციების „შენახვა-განვითარებით“ (შუასაუკუნებრივისა და რენესანსულის შერწყმით) „ვეფხისტყაოსანში“ ყალიბდება ახლებური ტიპი, რომელშიაც მოცემულია დასავლურ-აღმოსავლური კულტურული სინთეზი. სხვა მომენტებზე რომ არაფერი ვთქვათ, აქაა შერწყმა სახისმეტყველებითი, „იგავური“ სიბრძნისა და დისკურსიული აზროვნებისა (ავთანდილის თქმით, „თავისისა ცნობისაგან ჩავარდების კაცი ჭირსა“. მანამდე იგავური ფორმით მოწოდებული აზრი: „ჭირსა შიგან გამაგრება ასრე უნდა ვით ქვიტკირსა“ და სხვა) (სირაძე 2000: 98-99).

ავთანდილის მიერ არჩეული გზის ბოლოკეთილობის განმსაზღვრელი ღვთისა და საკუთარი თავის იმედად ყოფნაა. ავთანდილის მიერ ფიზიკური მარტოობის ზღურბლი გადალახულია, რამეთუ მისი თქმით --

> განგებაა, სწორად მოჰკლავს, ერთი იყოს, თუნდა ასი;
> მარტოება ვერას მიზამს, მცავს თუ ცისა ძალთა დასი
> (164,1-2).

ამ გზაზე ამირბარისგან, უმთავრესად, სულიერი მარტოობის შეგრძნება დაძლეულია, რამეთუ რწმენით აღვსილს ღმერთი იცავს და მფარველობს და, შესაბამისად, მარტოსულობაც არ „ხლებია“; ღმერთს, „მზესა საწუნარ“ მიჯნურსა და „ძმაზე უმტკიცესი ძმობით“ შეკრულ „შვენიერ ამხანაგს“ მუდამჟამ გულით ატარებს.

აღნიშნულთან დაკავშირებით გვახსენდება კლიმენტი ალექსანდრიელის მიერ თანამედროვეთაგან მოპოვებული მაცხოვრის დაუფიქსირებელი ფრაზა: „უჭვრეტდე ძმას თვისსა, ნიშნავს უჭვრეტდე ღმერთს“ (ფარულავა 2002: 38).

აქვე უნდა ითქვას, რომ რუსთაველისეული მეგობრობის კოდექსი („სამი არის მოყვრისაგან მოყვრობისა გამოჩენა...")* ოდენ ამაღლებულ და განყენებულ იდეას და იდეალის ნიმუშს არ წარმოადგენს; უპირველეს ყოვლისა, იგი ადამიანებს ჭეშმარიტი მეგობრობის საზრისს შეახსენებს და კიდეც განუმარტავს (როგორც ჩანს, იმ დროისთვისაც, როგორც დღეს, ეს განმარტებას ითხოვდა). ამავდროულად, ამ კოდექსის რეალურ ხორცშესხმას მკითხველისა თუ მსმენელისათვის გამორჩეული, ერთობ ადამიანური და ამავდროულად, სანიმუშო პერსონაჟის, ავთანდილის, სახე-ხასიათში განასახოვნებს.

ავთანდილის გზას უკავშირდება „ვეფხისტყაოსნის" ერთ-ერთი გამორჩეული და უმნიშვნელოვანესი თავი — „ავთანდილის ანდერძი", რომლის შესახებ სამეცნიერო ლიტერატურაში არაერთი მოსაზრებაა გამოთქმული. აღნიშნულ თავს ნაშრომში შევეხებით მხოლოდ საკვლევ საკითხთან დაკავშირებით.

ავთანდილის „ანდერძი" მოყმის არაბეთიდან მეორედ წასვლის (გაპარვის) წინ დაიწერა. ანდერძი, ზოგადად, სიცოცხლეში სიკვდილის მომლოდინე ადამიანის უმთავრესი სათქმელის გაცხადებაა. ავთანდილის ახალი გზაც გმირისათვის სიკვდილ-სიცოცხლის გზად ისახება და ამდენად, მისი სულის ღაღადისია, გრძნობა-გონებით ნაკარნახები და წამკითხველისათვის მთელი არსებით შესაგრძნობ-შესამეცნებელი, გასათავისებელი. იგი ერთიანად იტევს ავთანდილის პიროვნულ თვისებებსა და მსოფლმხედველობას, ბიბლიურ და ამა სოფლის სიბრძნეს, მიმართებას მიწიერებისა და ზეციერებისადმი. ანდერძი მთელი სისავსით მოიცავს ადამიანური სამყაროს სხვადასხვა სფეროებს, გმირის სულის მრავალგვარ წახნაგს, რომლებიც მის, ასე ვთქვათ, სწავლებაში ვლინდება, ადრესატისადმი მიმართული დარიგება-შეგონებები (რომლებიც საყოველთაო მნიშვნელობას იძენს) იქნება ეს, თუ მოკვდავთათვის უმაღლესი ფასეულობების საზრისისა და მნიშვნელობის შეხსენება; ადამიანის, ვითარცა ღვთის ხატის საზრისის, დანიშნულებისა და მოვალეობა-პასუხისმგებლობის (მეფე-პატრონის, მეგობრის, ზოგადად, მოყვასის და მთელი საზოგადოების მიმართ), სიკვდილ-სიცოცხლის, სააქაო და საიქიო ცხოვრების, ღირსეული ყოფის, მხედრული შემართების, სულიერი მღვიძარების, სიყვარულისათვის თავგანწირვის, გმირობისა თუ ლაჩრობის, მოწყა-

* იხ. ე. ხინთიბიძის ნაშრომი — „შემომხედნა მოვეწონე", წიგნში — ე.ხინთიბიძე, ვეფხისტყაოსნის იდეურ-მსოფლხედველობითი სამყარო, თბ., 2009, გვ. 550-581; იხ. ე. ხინთიბიძე, მეგობრობა როგორც სიყვარული, წიგნში — ე. ხინთიბიძე, ვეფხისტყაოსნის სიყვარული, თბ., 2005; იხ. ჩვენი ნაშრომი — ნ.გონჯილაშვილი, რუსთველური მოყვრობა-მეგობრობის რამდენიმე ასპექტის შესახებ, რუსთველოლოგია, VI, 20011-2012, გვ. 175-206

ლებისა და მიმტევებლობა-სულგრძელობის, სწავლა-ცოდნისა თუ უმეცრება-ვერნვდომის განმარტებანი და მათი ერთგვარ დებულებებად ჩამოქნა. ადამიანისათვის აქ ყველაფერი უმთავრესი და უმნიშვნელოვანესი ისახება, განმსაზღვრელი ყოფიერების საზრისისა. შეიძლება ითქვას, ერთ-ერთი თუ არა ერთადერთი რამ, რაც აქ არ ჩანს, ეს სინანულია. და ეს სავსებით გასაგებია, რამეთუ, ერთი მხრივ, რუსთაველი ავთანდილს უზადო მოყმედ წარმოსახავს და, მეორეს მხრივ, გზად დამდგარი გმირის განწყობა, შინაგანი მზაობა ოპტიმიზმითაა გაჯერებული, მოყვასის სიყვარულისათვის თავგანწირვითაა შეჭურვილი და, შესაბამისად, პესიმისტური განწყობილებებისათვის, ცრემლისა და სევდისათვის აქ ადგილი არაა. აქ სიკვდილიც კი ღირსებითა და „შვენიერებით იმოსება“. „ტკბილ-ქართული“ ავთანდილის „შაქრისფერი ხმა“ აქ თითქოს ფერს იცვლის. მისი ყოველი ფრაზა მხედრული სულითაა გამსჭვალული, ყოველი სიტყვა ფოლადივით ნაჭედს ჩამოჰგავს და მკითხველის სულში შესატყვის გრძნობა-განწყობებს აღძრავს, მას ავთანდილის სულის თანაზიარს ხდის და მასთან ერთად აღამაღლებს, უმძაფრებს „ზესთ მწყობრთა წყობასთან“ შერთვის სწრაფვას და შინაგანი სისავსის განწყობას უქმნის. რუსთაველის პოეტური სიტყვა სწორედ ამ სფეროთა დაუფლებისკენ ისწრაფვის. „ანდერძი,“ შეიძლება ითქვას, მკითხველის წინაშე ავთანდილის შინა-ხატის გაცხადებაა. ავთანდილის პიროვნება პარადიგმული სახეა მკითხველისათვის და ისიც მუდამ თან სდევს „ყმასა ნამავალსა“, ჭირსა და ლხინში, სიყვარულის აღმაფრენისა და ტკივილით აღსავსე წუთებში. და მკითხველიც მასთან ერთად დაეხეტება უცხო სამყაროსკენ მიმავალ გზებზე.

„ანდერძიდან“ გამომდინარე, ვფიქრობთ, ავთანდილის პიროვნებას სავსებით ესადაგება ფსალმუნის სიტყვები — „ნეტარ არს კაცი, რომელმან პოვა სიბრძნე და მოკუდავმან, რომელმან იხილა გონიერებაჲ, რამეთუ უმჯობეს არს იგი მოგებად, ვიდრე ოქროჲსა და ვერცხლისა საუნჯეთა, და უპატიოსნეს არს იგი ანთრაკთა პატიოსანთა; არა რაჲ ჰჴდების მას, არცა ერთი ბოროტი. კეთილად ცხად არს იგი ყოველთა, რომელნი მიეახლებიან მას, რამეთუ სიგრძე ჟამთაჲ და წელნი ცხორებისანი მარჯუენით მისსა, ხოლო მარცხენით მისსა დიდებაჲ და სიმდიდრე; პირისა მისისაგან გამოვალს სიმართლე; სჯული და წყალობაჲ ენასა მისსა ჰმოსიეს“ (იგავ. 3, 13-16).

ზ. კიკნაძის თვალსაზრისით, „ალბათ, ავთანდილის სიბრძნე თანდაყოლილია და სრულიადაც არ საჭიროებს ხანდაზმულ ასაკს და ხანგრძლივ ცხოვრებისეულ გამოცდილებას. რასაც ის ფლობს, ხომ ერთიანი განუყოფელი ანდრეზული სიბრძნეა, რომელსაც არაფერს ჰმატებს ჟამთასვლა, რადგან ის ძველია თავისი ბუნებით, ერთხელ და სამუდამოდ დაძველებული. ის თანდაყოლილია და

გაცნობიერდება, როცა თავისი ჟამი დაუდგება... და რაკი ერთხელ გაიღვიძა სიბრძნემ, ძველმა სოფიამ, და „აიშენა სახლი“ (იგავნი სოლ. 9:1) უწვერულ ყრმაში, ეს ყრმა დაატარებს მას და აფრქვევს ირგვლივ. პოემაში მას აკისრია მისი გაცემის მისია და ამიტომაც ის ერთადერთი გმირია, რომელიც წერს ანდერძს, თუმც მას არ უნდა ეკუთვნოდეს ანდერძის წერა...შვილი თითქოს კვდება და სიკვდილის წინ მოძღვრავს მამას“, რომელიც ახალს არაფერს ამოიკითხავდა, არამედ „...იმას, რაც განუწყვეტლივ მოედინებოდა არაბეთის თაობიდან თაობაში, იმ სიბრძნეს, რომელსაც დასაბამი დაედო ადამის გაჩენამდე ან, შესაძლოა, არასოდეს ჰქონია დასაბამი, როგორც სიტყვას, რომელიც „იყო ღვთისა თანა“, არსებულს ადამიანამდე ადამიანისთვის, მის გამოსახსნელად წუთისოფლისგან, რომელიც „ბოროტსა ზედა დგას“ (კიკნაძე 2001: 11).

ზ. კიკნაძის ზემომოხმობილ სიტყვებს, რომ როსტევანი „ანდერძში“ არაფერს ახალს არ ამოიკითხავდა, სავსებით მოწმობს პოემის ტექსტი, რომელშიც „ანდერძის“ გაცნობის შემდეგ ორიოდე ფრაზითაა გადმოცემული არაბთა მეფის განცდები ავთანდილის წასვლასთან დაკავშირებით და არც ერთი სიტყვა ანდერძის შესახებ არაა თქმული. ვფიქრობთ, ანდერძის წაკითხვამდე მეფის მიერ სულისშემძვრელი გლოვა-დატირება გმირისა, ავთანდილის, ვითარცა სიბრძნის მატარებლის გააზრებას უფრო ავლენს (როსტევანიც, როგორც ჩანს, ავთანდილის ამ ნაბიჯს სიკვდილ-სიცოცხლის გზად აღიქვამს). ანდერძში გამოთქმული ავთანდილის სრულყოფილების და მისი სიბრძნის მიმართ როსტევანის დამოკიდებულებას ორი ტაეპი გამოხატავს, კერძოდ, „და სად ნაჰხე და სად დაჰკარგენ სინათლისა ეგე სვეტნი?!“ (821, 4) და „თუ თავი შენი შენ გახლავს, ღარიბად არ იხსენები“ (822, 1). ეს ორი ფრაზა, რომლებიც ავთანდილს მიემართება, ვფიქრობთ, ერთიანად ამჟღავნებს როსტევანის მიმართებას ანდერძისეულ სიბრძნესთან.

ნ. ნათაძის კომენტარით, მოხმობილი ტაეპებიდან უკანასკნელის აზრი ასეთია: „შენ, ავთანდილი, იმდენად სრულყოფილი და კარგი ხარ, რომ მარტო შენი თავის ყოლითაც მდიდრად ჩაითვლები“ (ნათაძე 1976: 271). რაც შეეხება პირველ ტაეპს. აქ როსტევანი ავთანდილს, ამ სიბრძნის პატრონს, „სინათლის სვეტს“, ანუ „ნათლის სვეტს“ უწოდებს.* შესაძლოა, აქ „სინათლის სვეტი“ უშუალოდ ანდერძისეულ სიბრძნეს მიემართებოდეს და ფრაზა ამგვარად წავიკითხოთ — სად წახვედი და სად გადაკარგე, სად წაიღე ეგ ღვთაებრივი სიბრძნე. ამგვარი

* იხ.ჩვენი წერილი — ნ.გონჯილაშვილი, „ნათლის სვეტის“ პარადიგმა „ვეფხისტყაოსანში“ (ქართული მწერლობის თხზულებათა განხილვის კონტექსტში, ნაწილი I), ძიებანი, XXXV, გვ. 114-133

გააზრება, ვფიქრობთ, სავსებით წარმოაჩენს „ნათლის სვეტის“, ვითარცა საღვთო სიბრძნის შინა-არსს. თუ ამ გააზრებას მივყვებით, ავთანდილმა ეს სიბრძნე ტარიელთან უნდა მიიტანოს, ამ სიბრძნემ უნდა იხსნას ტარიელი და შემდგომ ამ სიბრძნემ ინდოეთის დარღვეული ჰარმონია უნდა აღადგინოს.

აქვე ჩნდება კითხვა — თუ როსტევანისთვის „არ ახალია, ძველია“ ეს სიბრძნე, მაშინ რატომ წერს მას ავთანდილი, მით უფრო ანდერძში, რომელიც სულხან-საბას განმარტებით, „მოკვდავთაგან დარიგებას“ (სულხან-საბა 1966: 54) ნიშნავს? შესაძლოა ფიქრი იმისა, რომ ავთანდილი არა მარტო როსტევანს, არამედ — არაბეთის მკვიდრთ ახსენებს ამ სიბრძნეს და ამ გზით მას შემდგომ თაობებს მემკვიდრეობით გადასცემს. ამგვარი წაკითხვის შესაძლებლობას თავად ტექსტი იძლევა, კერძოდ, აქ ნათქვამია — როდესაც როსტევანმა ავთანდილის მალულად წასვლა გამოიტირა, მხოლოდ ამის შემდგომ შერმადინმა მას უჩვენა ავთანდილის ანდერძი, რომელიც ხმამაღლა წაიკითხეს — „რა ანდერძი წაიკითხეს, კვლა იტირეს დიდი ხანი“ (829,1). და უმთავრესად, რუსთაველი ამ სიბრძნეს მკითხველისკენ მიმართავს, რამეთუ ტექსტი, პირველ ყოვლისა, მკითხველისთვის იქმნება. ეს სიბრძნე არ უნდა დაიკარგოს, არ უნდა დაიფაროს. იგი სიტყვა-დემიურგმა უნდა შეინახოს და მომავალ თაობებს გადასცეს. ეს სიბრძნე „ზესთ მწყობრთა წყობასთან“ „შემრთველია“. ამასთან დაკავშირებით გვახსენდება „ფსალმუნის“ სიტყვები — „მიიღეთ სწავლა, ნუუკუე განრისხნეს უფალი და წარსწყმდეთ თქუენ გზისა მისგან მართლისა“ (ფსალმ. 2,12), რაც ამგვარად განიმარტება: „სწავლად უწოდს სიტყუათა წმიდისა სახარებისათა და გზად მართლად — თავადსა უფალსა, ვითარცა თუთ იტყჳს, „მე ვარ გზა“. და ვითარმედ დაღათუ ხედვად აღიწიო, უკუეთუ არა საქმენიცა გაქუნდენ და სწავლანი, წარნყმედილ ხარ გზისაგან მართლისა“ (ფსალმუნთა განმარტება 1987: 9). მთელი პოემის მანძილზე ავთანდილი სიტყვითა და საქმით გააცხადებს ამ სიბრძნეს („სჯობს გამორჩევა, აზრობა საქმისა დასაგვანისა“ — 872,3).

„სიბრძნემან კეთილმან მოსცის მადლი, და მეცნიერებამან შჯულისამან — გონება კეთილი. ხოლო გზა შეურაცხის-მყოფელთა წარწყმდეს“ (იგავ. 13, 15). ამ მიმართებით, „ანდერძი“ ავთანდილის გულში სიბრძნისგან მიღებული მადლისა და გონებაში დაუნჯებული რჯულის მეცნიერების ნაყოფია, „გულითა ბრძენითა“ ნასაზრდოები და აღბეჭდილი.

მ. ღაღანიძის აზრით, „ავთანდილის მიჯნურობა, მეგობრობა, ვაჟკაცობა, პრაქტიკული სიბრძნე — ყველაფერი ეს სრულად

---

* იხ. რ. სირაძე, სიმბოლოები სვეტი-ცხოველისა, წიგნში — რ. სირაძე, ქრისტიანული კულტურა და ქართული მწერლობა, თბ., 1992, გვ. 109-135

სახლს გარეთ გაცხადდება; საკუთარ თავთან ბრძოლაშიც, საკუთარ გულისთქმათა დამარცხებაშიც იგი გარეთ გამოიწრთობა... მისი ყველა ის თვისება, რომელიც მეტნაკლებად გამჟღავნებული იყო არაბეთში, მეფის კარზე, სრულყოფილებასა და დასრულებულობას გარეთ, სახლიდან მოშორებით აღწევს“ (ღაღანიძე 2009: 58).

ავთანდილის „ანდერძი“ თვალნათლივ ცხადყოფს, რომ შინ დაბრუნებული გმირი გამდიდრებულია, ახალ სულიერ სფეროებსაა ნაზიარები. ავთანდილის პიროვნებაში ახალი გზის დასაწყისი გზას უხსნის ახალ სივრცეთა დაუფლებისკენ სწრაფვას. ავთანდილის „ანდერძი“, სიტყვითა და საქმით დამოწმებული, გაცხადებაა ზნესრულ პიროვნებაში დაუნჯებული სულიერი ფასეულობებისა, რომელებიც მისგან განვლილი გზის შემდეგ გადმოიღვრება. გზა ერთგვარი ბიძგია „ანდერძის“ გახსნა-გაცხადებისა. ანდერძი მკითხველის წინაშე მაღალსულიერების, ყოველგვარი ადამიანურობის და ღირსეული სიცოცხლის ერთგვარი დემონსტრირებაა. ამდენად, ვფიქრობთ, რომ რუსთაველი მკითხველისათვის ავთანდილის პიროვნებას ღვთის ხატობისა და მსგავსების პარადიგმულ სახედ ძერწავს.

ავთანდილის „ანდერძი“ ღვთისა და ადამიანების წინაშე წარმოთქმული ერთგვარი აღსარებაა, რომელიც ლოცვით უნდა დასრულდეს. და მართლაც, გზად მიმავალი „ბუნება-ზეარი“ ავთანდილის ლოცვა სამყაროს (მიწისა და ზეცის) წინაშე მისი შინაგანი ბუნების სრული გახსნაა პოეზიაში „ამუსიკებული“, მკითხველისათვის — პოეზიასა და პროზაში. ავთანდილის მიერ უფლის შესხმის შემდგომ აღვლენილი სამი თხოვნა-ვედრება („მომეც დათმობა სურვილთა...“, „ნუ აღმოფხვრი სიყვარულსა...“ და „მტერთა ძლევა...“) დრო-სივრცულ მდინარებაში ჰორიზონტალურ და ვერტიკალურ გზათა (რომელი გზაა? — რისი გზაა? და რა დროა? — რისი დროა?) ერთიანი გააზრების საფუძველს ქმნის.

მოხეტიალე, ველად გაჭრილი და მარტოობით „დამშვენებული“ მიჯნური ავთანდილის ლოცვა, როგორც არაერთგზისაა აღნიშნული, ჭეშმარიტად ქრისტიანული ღმერთისადმი აღვლენილი ვედრებაა; და, ალბათ, არ შევცდებით თუ ვიტყვით, რომ ლოცვაა არა მხოლოდ ქრისტიანისა, ნებისმიერი სარწმუნოებისა და რანგის, სქესისა და ასაკის ადამიანისა. ვფიქრობთ, სწორედ ეს აზრი გამოთქვა რუსთაველმა არაბი ავთანდილის მიერ აღვლენილ ქრისტიანულ ლოცვაში, რომელშიც უზენაესი დრო-სივრცული ჯვარსახოვნებით კრავს მთელ სამყაროს (მაკროკოსმოსს), აგრერიგად რომ „ფართოობს“ და ადამიანის გულში (მიკროკოსმოსში) თავისუფლად ეტევა. ავთანდილის ლოცვა არა მხოლოდ გზაზე შემდგარი პიროვნების პიროვნული ლოცვაა, მისი ჭეშმარიტება საყოველთაოა, რამეთუ იგი რწმენით სიბრძნეზე

დაფუძნებული „ტაძრული“ შემეცნების გამომხატველია, როდესაც საკუთარი ზოგადსაფიქრალად, ზოგადსაწვდომად იქცევა.

რ. სირაძე აღნიშნავს, რომ „როცა კაცს სიბრძნე რწმენად გადაექცევა, ცნობიერება წარიმართება მისი ძალით, რომელიც განსაზღვრავს აზრთა ყოველგვარ ურთიერთგამომდინარეობას. რწმენა წარმართავს აზრს, იგი მას ექცევა შინაგან საზრისად („შინაგან ფორმად“) და მიზნადაც, ისეთ იმპულსად, რომელიც ყოველგვარ გარდაუვალ ლოგიკურ კანონებზე მაღლამდგომია. აზრის წარმმართველი რწმენა სიყვარულია, ამიტომ საჭიროა სიბრძნეს შეერწყას სიყვარული. უსიყვარულოდ ვერ შეიცნობა ჭეშმარიტი სიბრძნე“ (სირაძე 1987: 51).

რ. სირაძის ზემოაღნიშნული სიტყვები, აბო ტფილელის შესახებ თქმული, ვფიქრობთ, სავსებით ესადაგება ავთანდილის სახე-ხასიათს, რამეთუ უფლის გზაზე სრბად გამოსული, „მიჯნურთა სურვილით“ შეპყრობილი „ყმა ტკბილი და ტკბილ-ქართული“, თავისი ცხოვრების წესით „განუპარველი ზეთისა“ და „სიბრძნის ტალანტის“ დაგროვებისკენ მსწრაფი, სიყვარულით „ეხმატკბილება“ მთელ სამყაროს და, უპირველესად, ზოგჯერ პატიჟთა და „ზოგჯერ კეთილთა მზათა“ მომცემ „ხმელთა და ცათა“ ღმერთს, მოწყალეს, მის ერთადერთ მხსნელსა და შემწეს, მარადჟამს მასთან „მყოფს“.

ავთანდილის ლოცვა, ვფიქრობთ, ფსალმუნის შემდეგ სიტყვებს მიემართება — „...გზანი შენნი, უფალო, მაუწყენ მე და ალაგნი შენნი მასწავენ მე. მიძეღუ მე ჭეშმარიტებითა შენითა მასწავე, რამეთუ შენ ხარ ღმერთი, მაცხოვარი ჩემი, და შენ დაგითმე მარადღე“ (ფსალმ. 24, 4-5), რომელიც ამგვარად განიმარტება — „ათანასი: გზა უფლისა არიან გამოუკვლეველნი ღმრთისა განგებულებანი და სათნოებათა მიერი მოქალაქობაჲ, რომლითა ვალს სტადიონსა შინა ამის სოფლისასა, ხოლო ალაგკუალნი იგი, რომელთა მისდევენ წინაწარმეტყუელნი და მოციქულნი და თითოსახენი სათნოებანი, რაჲთა ვითარცა ჩჩულსა ყრმასა, მოქენესა სწავლისასა, წინამძღუარ და მასწავლელ ექმნას ბუნებასა კაცთასა, რომლისა მიერ აღიარებს ღმერთად და მაცხოვრად და დათმენასა აღუთქუამს“ (110).

ავთანდილის ლოცვის ბოლო ნაწილი — „მტერთა ძლევა, ზღვათა ღელვა, ღამით მავნე გამარიდე“ (811,3) — ფსალმუნის შემდეგ სიტყვებს მიემართება — „უფალო, მიძეღუ მე სიმართითა შენითა და მტერთა ჩემთათჳს წარმართე შენ წინაშე გზაჲ ჩემი“ (ფსალმ, 5, 9). ეს სიტყვები ამგვარად განიმარტება — „...მიძეღუ მე ძისა შენისა მიერ, რამეთუ მის მიერ წარმართებისა მოქენე არს ეკლესია. და გზად უწოდს საწუთროსა ამას ცხორებასა და მტერად თჳსად — ეშმაკსა“ (გვ.17). ძიების გზას დამდგარი ავთანდილი უფლისაგან მისთვის უცნობ და, ზოგადად, ცხოვრების გზაზე ბოროტებისგან დაცვას ითხოვს.

პავლე მოციქულის თქმით, „გზისა სლვანი მრავალ გზის, ჭირნი მდინარეთანი, ჭირნი ავაზაკთანი, ჭირნი ნათესავთაგან, ჭირნი წარმართთაგან, ჭირნი ქალაქთა შინა, ჭირნი უდაბნოთა ზედა, ჭირნი ზღუათა შინა, ჭირნი ძმათა-მტყუვართაგან“ (2კორ, 11, 26). ამ მიმართებით, ავთანდილის სიტყვებში — „მტერთა ძლევა“ — არა მხოლოდ გზად შეყრილი ხმალშემართული მეომარი თუ „მეკობრე“ იგულისხმება, არამედ ყველა, ვინც მისი „ჭირის“ მოსურნეა. ავთანდილის ღმრთისადმი ფიზიკურად გადარჩენის თხოვნაში ბუნების „ჭირისგან“ და ბოროტი სულისგან დაცვაც იხილება. ამდენად, ლოცვის მიხედვით, ავთანდილი განსაცდელს სამგვარად მოიაზრებს და შემწეობას სამივე შემთხვევაში ითხოვს.

„გულითა ხელგანპყრობილი“ ავთანდილის ლოცვა ჭეშმარიტი მორწმუნის აღნათქვამით — უსისხლო მსხვერპლის შეწირვით, მსახურების პირობით სრულდება:

„და თუღა დავრჩე, გმსახურებდე, შენდა მსხვერპლსა შევსწირვიდე“ (811,4).

„მსხუერპლმან ქებისამან მადიდოს მე, და მუნ არს გზაჲ, სადა უჩუენო მას მაცხოვარებაჲ ჩემი“ (ფსალმ. 49, 23) — ვკითხულობთ ფსალმუნში, რომელიც ასე განიმარტება — „...არათუ ოდენ დააცხვროს რისხვაჲ ჩუენი და დაჴსნას პატიჟი, არამედ და მადიდოსცა მე, და რამეთუ ესე მთნავს და ესე შემირაცხიეს შესამსგავსად დიდებად, ამისთჳს და გზანიცა ჩემნი უჩუენნე, რომელი ამას შემოსწირვიდეს ჩემდა, რომლისა აღსასრული ღმრთისა მიერი იყოს მაცხოვარებაჲ“ (ფსალმუნთა განმარტება 1987: 78).

ამდენად, ღვთის სადიდებელი სიტყვისა და მსახურების („მსხვერპლი ქებისა“ — მხოლოდ სიტყვით ქება არაა, „მუნ არს“ — განიმარტება არა მხოლოდ ადგილის მნიშვნელობით, არამედ საქმეთა, ტანჯვათა შინაარსითაც) აღმვლენელ-აღმსრულებელს უფალი თავის გზას უჩვენებს და ბოლოჟამს მაცხოვარებას ჰპირდება. აქვე განმარტებულია, რომ უსისხლო მსხვერპლი ამქვეყნიურ ცხოვრებაში მარადიული ცხოვრებისკენ მიმავალი გზაა — „აქაჲთ გუეწყა ჩუენ უსისხლოჲ იგი მსხუერპლი გზად ცხოვრებისად ცხოვრებისა მის საუკუნოჲსა“ (იქვე).

ამდენად, „მიჯნურთა სურვილით“ (სიყვარულის გზით ღვთაებრივი ამაღლებისკენ სწრაფვით) შეპყრობილი ავთანდილი უსისხლო მსხვერპლის შეწირვით ფიზიკური გზის მშვიდობით სვლასთან ერთად, სულიერ ღირებულებათა ძიების გზას ადგას და მარადიული ცხოვრებისკენ იკაფავს გზას (ავთანდილი — „გლახაკი სულითა“, „გლახაკი უფლისა“ — სულიერი საზრდოს მთხოვნელიცაა და ამავდროულად, ხორციელისაც); ზრუნავს სააქაო და საიქიო ცხოვრებათა გზების ბოლოკეთილობაზე, მათ

ღირსეულად გავლასა და მოპოვებაზე. ეს გზები დროსა და სივრცეს გადაკვეთს და იქმნება ქრონოტოპული მთლიანობა.

ავთანდილის ზემოაღნიშნულ ლოცვა კიდევ ერთ ფსალმუნს მიემართება — „ღმერთი ჩემი, უბიწო არიან გზანი მისნი და სიტყუანი უფლისანი გამოჴურვებულ; შესავედრებელ არს იგი ყოველთათჳს, რომელნი ესვენ მას“ (ფსალმ. 17,31), რომელიც ამგვარად განიმარტება — „ათანასი: უბიწოდ გზად მცნებათა უწესს სახარებისათა, რომელთა შინა არარაჲ არს მდაბალ, არცა უძლურ, არამედ ყოველივე მტკიცე, და გამოცდილ ცეცხლითა მით სულისაჲთა და ძალ-უც მათიცა ყოველსავე შინა გამოცდილ ყოფა, რომელნი შევედრნენ მას. კირილე: გზად მიმყვანებელად ღმრთისა მიმართ გულისჴმა-იყოფების მწყობრი სათნოებათა, რომელ-იგი თჳთ უბიწო არს, და მრავალთაცა მას ზედა უბიწო-ჰყოფს, და კუალად გზად გულისჴმა-ჰყო თჳთ თავადი იგი, რომელი მიმყვანებს ჩუენ მამისა და იტყჳს: „მე ვარ გზა და ჭეშმარიტება და ცხოვრება“ (ფსალმუნთა განმარტება 1987: 72).

ამ მიმართებით, ღმერთს მინდობილ და მავედრებელ ავთანდილს „ცეცხლით გამოცდილი“ სიტყვა, სახარება და „უბინო“, „მწყობრნი სათნოებანი“„გამოახურვებს“, გამობრძმედს, „უბინო-ჰყოფს“ და მაცხოვრისკენ მიმავალ გზაზე დააყენებს, თავის მხრივ კი „თავადი იგი“ მას მამასთან მიმავალ გზაზე წარუძღვება. „მაშინ გულისხმა-ჰყო სიმართლე და მშჯავრი და წარმართნე ყოველნი ალაგნი კეთილისანი, რამეთუ უკუეთუ მოვიდეს სიბრძნე გონებასა შენსა და მეცნიერებაჲ სულსა შენსა, კეთილის-ყოფაჲ გთნდეს, ზრახვამან კეთილმან დაგიცვას შენ და გონებამან წმიდამან დაგმარხოს შენ, რათა გიჴსნეს შენ გზისაგან ბოროტისა და კაცისა, რომელი არა იტყოდის სარწმუნოსა“ (იგავ. 2, 9-12).

ამდენად, ავთანდილის ყველა მიწიერი გზა ღვთის გზისკენ სავალად აღიქმება. ყოველ შემთხვევაში, ავთანდილის სულიერი სწრაფვანი ამ გზებისკენაა მიმართული. ავთანდილისათვის შეუცნობელია ხილული გზები, უფრო მეტად — უხილავი გზები. ამირბარი მათი შეცნობისაკენ ისწრაფვის და ეს სწრაფვა თვითშემეცნების სულიერი გზაა, ერთდროულად — გზა ხილვისა და გზა შინაგანი „მოხილვისა“ („მცნებათა შენთა გულსა ვეტყოდი და განვიცადნე მე გზანი შენნი“ — ფსალმ. 118,15). მკითხველისათვის ამ გზებზე ხდება საცნაური ავთანდილის ხორციელი თავგადასავალი და სულიერი ბიოგრაფია.

„ავთანდილის ხასიათის ჰარმონიული მთლიანობა თვალნათლივ არის გამოვლენილი მის მოქმედებაში, რომელსაც ყოველთვის მიზანშეწონილი, გონიერად მოტივირებული, დასრულებული ხასიათი აქვს“ (ასათიანი 1974: 30).

სიტყვითა და საქმით „უბიწოთა გზებზე“ სვლისკენ მსწრაფ ავთანდილს ღვთის ძალი იცავს და მფარველობს. დავით

წინასწარმეტყველის სიტყვები — „ღმერთი, რომელმან გარე-შემარტყა მე ძალი და დადვა უბიწოდ გზაჲ ჩემი“ (ფსალმ. 17,33) — თითქოს ავთანდილის გულის სიტყვებია. ფსალმუნის ეს ფრაზა ამგვარადაა განმარტებული — „ათანასი...და ჭეშმარიტად შეიმოსეს ძალი მაღლით ყოველთა, რომელთა ჰრწმენეს ქადაგებაჲ ძისა მხოლოდშობილისაჲ. და შეუდგეს უბინოთა მათ გზათა, რომელმან დაჴსნა მცნებანი და სჯულნი წმინდისა სახარებისანი, რომელთა ზედა მავალნი შეუბრკოლებელ იყოს. რამეთუ ანგელოზთა მისთადა უბრძანებიეს მცველ ყოფა გზათა მისთა“ (ფსალმუნთა განმარტება 1987: 73). და მართლაც, „ვეფხისტყაოსნის“ მთავარი გზის გამკვალავი ავთანდილი თავისი სულიერებით ცხოვრების გზებზე მაღლდება.

ავთანდილის სახის გააზრებისას სამეცნიერო ლიტე-რატურაში, უმეტესწილად, ყურადღება მახვილდება მის როლსა და მნიშველობაზე ტარიელის ხსნისა და ნესტანის გამოხსნის ამბავში, მათი სიყვარულის ბოლოკეთილობის და, ზოგადად, ბოროტების სიკეთით ძლევის, სიკეთის „ხან-გრძლად გაკვლადების“ აღსრულებაში. ხშირად, მხედველობის მიღმა რჩება ხოლმე მისი პიროვნული გზის რაობა და საზრისი.

ავთანდილის გზა, სხვათა გზებთან შეწყვილებული, გადა-ჯაჭვული თუ გადაკვეთილი, „ველად გაჭრის“ ადგილია, საკუთარი თავის შეცნობისა და წვრთნის, სულიერ ღირებულებათა უშუალო შეგრძნება-წვდომის სივრცეა. ავთანდილი, ტარიელის მსგავსად, „ველად გაჭრილი“ მიჯნურია („თუ მიჯნური ვარ, ერთი ვხამ ხელი მინდორთა მე რებად“ — 784,1; „გაჭრა ხელია მიჯნურთა“ — 784,3; „რა მიჯნური ველთა რბოდეს, მარტო უნდა გასაჭრელად“ — 162,2; „გული მხეცქმნილი გასჭრია მხეცთაევე თანა რბოლითა“ — 1252,4).

ვ. ნოზაძე საუბრობს რა ავთანდილის „გაჭრაზე“, დასძენს „მაშასადამე ის მოსაზრება, ...რომ ავთანდილი ტარიელისათვის არის „გაჭრილი“, „გამოჭრილი“ — ეს არის მისთვის წამოსვლა, ტარიელის დასახმარებლად „გამოჭრა“ სახლიდან და ამასთან იგი ხელი, გიჟი არის ტარიელისათვის. აქ ზოგადად გამოთქმული არის დებულება „მიჯნურობის გამო გაჭრისა“ — გადატანილი ავთანდილის ურთიერთობაზე ტარიელთან“ (ნოზაძე 1975: 149) და გამოაქვს დასკვნა — „ამგვარად, ავთანდილი „გაჭრის“ რამოდენიმე დებულებას გვაცნობს: 1). „გაჭრა მიჯნურისა“, „ველად რბენა“, „მარტოდ ყოფნა“ გამუდმებული ფიქრით თავის სატრფოზე. 2). „გაჭრა“ — ძებნა, საძებნელად წასვლა დაკარგული სატრფოს, ან მოყვრის აღმოსაჩენად. 3). „გაჭრა“ — ძებნა დახმარების გასაწევად“ (იქვე: 150).

გამიჯნურებული ამირბარი ხანგრძლივ და მძიმე, სულიერი ტკივილით აღსავსე გზაზე წუთითაც არ არის თინათინს მოშორვებული, ძილსა და ღვიძილში მიწყივ მისი სიყვარული,

მასზე ფიქრი და ოცნება „ხლებია“, მისი ვერწვდომის სურვილი კლავს. ამ გრძნობით სუნთქავს და არსებობს. ამგვარი ყოფა მას კიდევ უფრო განამშვენებს და ჭეშმარიტი მიჯნურის თვისებებით მოსავს, რასაც პროლოგის სიტყვები ამოწმებს —

თუ მოყვარე მოყვრისათვის ტირს, ტირილსა ემართლების;
და სიარული, მარტოობა, ჰშვენის, გაჭრად დაეთვლების
(31,1-2).

მთელი თავისი გზის მანძილზე ავთანდილი თინათინის მოპოვებისთვის იბრძვის, პატრონის სამსახურად წასული მის „დანათეს“ სიყვარულს ამყარებს და ასაზრდოებს, საკუთარ თავს გამოცდის და წვრთნის, რათა გაუსაძლისი გასაძლისად აქციოს და საკუთარი ნებელობის სიმძლავრით, გამოცდილება-სიბრძნით მოყვარე ტარიელსაც შეაძლებინოს თმობა და შეეწიოს, მისი ჯვარი იტვირთოს და მიზნის აღსრულებამდე ზიდოს.

„ავთანდილის მთელი მოქმედება — დაწყებული თვითმკვლელობის იმპულთან ბრძოლით ტარიელის ძებნისას, შემდეგ სიყვარულისა და ტარიელისადმი სიბრალულის მალული ტარება არაბეთის კარზე, სიყვარულის გახელება თინათინთან ბედნიერი პაემნის შემდეგ, ბოლოს ორივე ამ გრძნობის ერთობლივი მოძალება ნესტანის ძებნისას და ფატმანთან ვაჭრის ნიღაბქვეშ გაწეული ღალატი — ეს არის ერთი გამუდმებული ბრძოლა თავის თავთან, თავის გრძნობასთან...“ (ნათაძე 1966: 87-88).

ავთანდილიც, სიმბოლურად, ველად გაჭრილი ვეფხისტყაოსანი რაინდია. ტარიელის გზა ვეფხისტყაოსნობისა — მისი გზაცაა, როგორც რეალურ, ისე სულიერ პლანში. ვეფხისტყაოსნობა რომ ზოგადი ცნებაა და არა მხოლოდ ტარიელის სულიერი და ფიზიკური მდგომარეობის გამომხატველი, ამას პოემის ერთი ეპიზოდი მოწმობს, კერძოდ, ფრიდონისაგან ნესტან-ტარიელის ქორწილის ეპიზოდში აღნიშნულია, რომ მულღაზანზარის მეფემ —

მათ ქალ-ყრმათათვის საჯდომი დაედგა თეთრ-ძოწეული,
წითელ-ყვითლითა თვალითა ზედა კეკლუცად ფრქვეული;
ავთანდილისთვის — ყვითელი და შავი ერთგან რეული
(1464, 1-3).

ამ ეპიზოდში რუსთაველის მიერ ფერთა სიმბოლიკა ზედმიწევნით ესადაგება გმირთა ბედსა და მდგომარეობას. ტარიელ-ნესტანისათვის თეთრ-ძოწეული საჯდომი სამეფო ხელისუფლების დატვირთვის მაჩვენებელია; თეთრი სინმინდის, სისპეტაკის აღმნიშვნელია, ძოწეული კი — მეფური დიდების, ბრწყინვალებისა. ავთანდილთან დაკავშირებით, ფერთა სიმბოლიკა კი გარკვეულ დატვირთვას იძენს. გმირის ცხოვრებაში, თითქოს, ვეფხვის ტყავის კონტრასტულ ფერთა — შავ-ყვითლის

— გამა იჭრება. ეს კი, გარკვეულწილად, ტარიელის სახესთან მსგავსებასა და ვეფხისტყაოსნობასთან რემინისცენციას იწვევს. ფერთა სწორედ ამგვარი შეხამება აქ მხოლოდ მინიშნებაა. ტარიელისთვის დასრულდა ვეფხისტყაოსნობის ჟამი. ახლა, თითქოს, ავთანდილის პირად ცხოვრებაში იხაზება მისი კონტურები. პოემის ერთ-ერთ წინარე თავში, როდესაც ცნობადაბრუნებული ტარიელი და ავთანდილი ბრუნდებიან ასმათთან ქვაბში, ერთგვარად იხილვება ტარიელთან ერთად ავთანდილის ვეფხვის ტყავთან შეხება-ზიარება; გმირები ასმათის მიერ დაფენილ ვეფხვის ტყავის ნატებზე სხდებიან:

სული დაიღეს, დადუმდეს, ორთავე ცეცხლი სდებოდა;
ასმათი შეჰყვა, შევიდა, მათებრ სახმილი ჰგზებოდა.
დაუგო ტყავი ვეფხისა, რომელ კვლა მიწყივ ჰგებოდა;
და ორნივე დასხდეს, უბნობდეს, რაცა მათ ეამებოდა
(922).

ავთანდილი, სიმბოლურად, ვეფხისტყაოსანი ჭაბუკია, ველად გაჭრილი მოხეტიალე რაინდი, სატრფოსათვის თავდადებული ყმა და მიჯნური. ნესტან-ტარიელის ქორწილის ჟამს, მისთვის ჯერ კიდევ უთინათინოდ ნათობს მზე და ბუნდოვნად მოჩანს მომავალი ბედნიერება. ამგვარ მდგომარეობაში მყოფ ავთანდილს სწორედ შავ-ყვითელი ფერის ტახტზე ჯდომა შეჰფერის ისე, ვით ერთ დროს ტარიელს — „ვეფხის ნატებზე“. ამ ერთი, თითქოს უმნიშვნელო, შტრიხით შეავსო რუსთაველმა ავთანდილის პორტრეტი; მისი ტარიელთან მსგავსება და მასთან სიახლოვის განცდა ვეფხისტყაოსნობის სფეროში გადაიტანა. ყოველივე ზემოაღნიშნულიდან გამომდინარე, ვერ დავეთანხმებით ლ. ელიავას მოსაზრებას (ელიავა 2005), რომ რუსთაველი ნესტან-ტარიელის ქორწილში ფრიდონისაგან ავთანდილისათვის განკუთვნილ სავარძელს, ყვითლისა და შავისაგან შერეულს, არაბეთის სპასპეტის განსაკუთრებული პატივისცემისა და მოკრძალებისთვის იყენებს.

ვეფხისტყაოსნობის ავთანდილთან მიმართება წარმოჩენილია თეიმურაზ I-ის ნათარგმნ თხზულებაში „მიჯნურთ ამბავი იოსებისა და ზილიხანისა“. მეფე-პოეტი პოემის შესავალში, „ვეფხისტყაოსნის“ შინაარსის გადმოცემისას, მოგვითხრობს ავთანდილის თავდადებას ტარიელისადმი, ნესტანის პოვნასა და გამოხსნას, მიჯნურთა შეყრასა და „საწუთროს გავლას“. აქ ნათქვამია, რომ ავთანდილმა —

ძებნა, უპოვა მზე ლომსა, თვით მიხვდა ვეფხი მთვარესა,
ვარდნი ნამთევნი გაიფრჩქვნეს, რა დაენერგეს ბარესა,
ბოლოდვე გავლეს საწუთრო, სოფლის საქმენი არესა,
და იგ უსახონი ქალ-ყრმანი მიწასა მიაბარესა
(თეიმურაზ I 1933: 62).

თეიმურაზი ასტროლოგიური სიმბოლიკის მეშვეობით აღწერს მიჯნურთა შეყრის ეპიზოდებს. ნესტან-ტარიელთან დაკავშირებით იგი „ვეფხისტყაოსნის“ ცნობილ — მზისა და ლომის — სიმბოლო-წყვილს მოიხმობს, ავთანდილისა და თინათინის შეწყვილება კი არ მიჰყვება მნათობთა და ზოდიაქოთა ასტროლოგიურ შინაარსს და მთვარისა და ვეფხვის სიმბოლოებითაა გადმოცემული. ამ შემთხვევაში, თინათინის სახებასთან დაკავშირებით, თეიმურაზი იმეორებს „ვეფხისტყაოსანში“ როსტევანის ასულის „მთვარედ“ მოხსენების ფაქტს და ჩვეულ მეტაფორულ სურათს მიჰყვება, ავთანდილის ვეფხვად გააზრება კი პოემის სიღრმისეული დატვირთვის ნარმომაჩენელია, „შეფარვით“ ნათქვამის გაცხადებაა. ამ ერთი ტაეპიდან თვალნათლივ წარმოჩინდება თეიმურაზის მიერ რუსთველისეული არა მარტო ზემოაღნიშნული მინიშნების (ავთანდილის „შავ-ყვითლით ერთგან რეული“ საჯდომის), არამედ, ზოგადად, ვეფხისტყაოსნობის შინა-არსის სიღრმისეული წვდომა. აღნიშნული თეიმურაზ I შემოქმედებაში პარადიგმული სახისმეტყველების დატვირთვას იძენს.

„ვეფხისტყაოსნის“ ერთ-ერთი გამორჩეული ეპიზოდი — ავთანდილის „გალობა“, რომლის შესახებ სამეცნიერო ლიტერატურაში არაერთი და არაერთგვაროვანი მოსაზრებანია გამოთქმული (ვ. ნოზაძე, გ. იმედაშვილი, ე. ხინთიბიძე, რ. სირაძე, გ. ფარულავა, ნ. სულავა დას ხვ.), გზის კონცეპტს უკავშირდება და ჩვენი საუბარიც ამ თვალსაზრისით წარიმართება. ავთანდილის გალობისას გზის სიმბოლიკა ლირიკული გმირის გარემომცველ სივრცესთან ჰარმონიული თანაყოფნის ჩვენებას ემსახურება. იგი ამქვეყნიურის იმქვეყნიურთან მიმართების, მიკროკოსმოსში მაკროკოსმოსის ხილვის და უფლის გზაზე, „ტრფობისა მთაზე“ შემდგარი ღვთის სახე-ხატის მისიის (უფლის წიაღში დაბრუნების გზაზე ყოველივე ამქვეყნიურის წინამძღვრობა) წარმოჩენის დროსივრცული ფონია. ჰორიზონტალური ნაკითხვით — მზერა შიგნიდან გარეთ, ასტრალური მნათობებისადმია მიპყრობილი, ვერტიკალური შინა-არსი გარედან შიგნით ხედვისკენ, ზეციურობის, კოსმიურ ძალთა პიროვნულ სულში განფენისკენ წარგვმართავს და ამგვარად ერთიანდება ადამიანის ჯვარ-სახოვნება, ღვთაებრივ და მიწიერ ბუნებათა გზაჯვარედინი.

ე. ტრუბეცკოის თქმით, „ჩვენ უნდა ვეძიოთ სიცოცხლის საზრისი არა ჰორიზონტალური და ვერტიკალური მიმართულებით, ცალ-ცალკე რომ წარმოიდგენენ ხოლმე, არამედ სიცოცხლისეული ამ ორი ხაზის გაერთიანებაში, იქ, სადაც ისინი გადაჯვარედინდებიან. თუ არსებობს სიცოცხლის საზრისი, მაშინ უნდა დაიძლიოს და უმაღლეს სიხარულად გარდაიქმნას როგორც ერთი, ისე მეორე. ტანჯვა, ჯვრის სახეს იღებს, — მიწიერი ქმნილების ფიზიკური შეჭირვებაც და მძიმე სულიერი ტანჯვაც,

ცად აღწევის აღუსრულებლობით განცდილი ტანჯვა" (ტრუბეცკოი 1994: 293).

რუსთაველი ავთანდილის „გალობაში", ისევე როგორც მთელ პოემაში, სხვადასხვა სააზროვნო ნაკადს აერთიანებს, ეს იქნება რელიგია, ასტროლოგია, მითოსი, ფილოსოფია და კიდევ სხვა კულტუროლოგიური სფეროები. აქ აღმოსავლეთი და დასავლეთი ცალ-ცალკე და ერთიანად (ტექსტის წაკითხვისდა კვალობაზე) იხილვება ისევე, როგორც ღვთაებრივი და მიწიერი, უსასრულო და სასრული, უდროო და დროული, შუასაუკუნებრივი და რენესანსული. აქ მიწიერება ზეცად მაღლდება და, პირუკუ, ზეციურობა მიწიერებაში განეფინება. და ეს გზები ავთანდილის პიროვნებაში იკვეთება — ესაა უმთავრესი და სწორედ ავთანდილის პიროვნებიდან უნდა დაიწყოს „გზაჲ იგი ახალი და ცხოველი". ჯვარსახოვნებით და რენესანსულის კვალობაზე, ავთანდილის „გალობაში" აღმოსავლეთის ჰანგებიც ისმის, დასავლეთის ფსალმუნება (ქრისტიანთა გალობა), ანტიკური საბერძნეთის ქორო და მჭევრმეტყველება, ფოლკლორული ხმები და მნათობთა წარმართული დიდება. ვფიქრობთ, ამიტომაც გვაუწყებს ფსევდორუსთველური სტროფი:

> მოვიდიან შესამკობლად ქვეყნით ყოვლნი სულიერნი...
> ინდო-არაბ-საბერძნეთით, მაშრიყით და მაღრიბელნი,
> რუსნი, სპარსნი, მოფრანგენი და მისრეთით მეგვიპტელნი.

„ავთანდილის „გალობაშიც", როგორც სხვა „საჭოჭმანებ" (მეცნიერთათვის) ეპიზოდებსა და მოვლენებში, მძლავრობს ბიბლიური, ევანგელური ცნობიერება, რომელიც ყოველივეს წარმართავს და თავის გზას მიუჩენს.

„გალობის" შინა-არსი (ამ კონკრეტულ შემთხვევაში) და ერთიანად „ვეფხისტყაოსანის" ტექსტი, ვფიქრობთ, საფუძველს ქმნის, ავთანდილის მაღალსულიერება, მისი შინაგანი სამყარო წარმოისახოს დიმიტრი მეფის შიო მღვიმელისადმი მიძღვნილი საგალობლის ერთი ფრაზით — „მღვიმე ფართობს სამყაროდ" (დიმიტრი მეფე 1987: 277).

ავთანდილის გზა, ვფიქრობთ, „ვეფხისტყაოსნის" ყოველგვარ გზათა შორის გამორჩეულია; გამორჩეულია საზრისითა და შინაარსით, რამეთუ ეს ერთი პიროვნების გზა არაა. იგი თავის თავში მრავალთა გზებს აერთიანებს და, ამავდროულად, ახალი გზებისა და ახალ დროთა დასაბამი ხდება. ავთანდილის გზამ, მისმა საზრისმა და ამ გზის შედეგმა განაპირობა ალბათ ის, რომ ერთ დროს მეცნიერთა ნაწილს (ნ. მარი, ზ. ავალიშვილი, ი. ჯავახიშვილი და სხვ.) „ვეფხისტყაოსნის" მთავარ მოტივად მეგობრობა მიაჩნდათ.

ავთანდილი არა მხოლოდ ტარიელის მოყვრობის რკინის ჯაჭვებითაა „დაბორკილი", იგი შემაერთებელი და აღმდგენია

სხვათა დაშლილი, შეწყვეტილი მეგობრობისა. გავიხსენოთ ტარიელისა და ავთანდილის საუბარი:

„რად მოიშორვე შენ ფრიდონ, მომცემი მაგა ცხენისა?
მუნით იცნობის ამბავი, ღონე მის მზისა ლხენისა,
და ან მე მუნ მივალ, მასწავლე გზა ძმად-ფიცისა შენისა“
(946, 2-4)

თავის მხრივ, ფრიდონი ავთანდილთან საუბრისას ტარიელთან გაყრის შემდეგ გამოწვეულ ტკივილზე, მოძულებულ სიცოცხლეზე, „სიშორის“ ჭირზე მოთქვამს —

„რა მოგეშორვე, მას აქათ სიცოცხლე მომძულვებია;
თუცა შენ ჩემად არა გცალს, მე შენთვის მომსურვებია;
შენ უჩემობა ლხინად გიჩს, მე დია მიმჭირვებია,
და ოხერ სიცოცხლე უშენოდ, სოფელი გამარმებია!“
(1008).

ამ სტროფის მიხედვით, ფრიდონი ტარიელის მიმართ ერთგვარ საყვედურს გამოთქვამს. ამგვარ დამოკიდებულებას იგი თავის განცდებს უპირისპირებს. რასაკვირველია, ფრიდონის ეს სიტყვები სიყვარულით ნათქვამი საყვედურია, ამავდროულად მისი აღმატებული, ღრმა განცდების წარმოჩენისკენაა მიმართული. თუმცა, უნდა შევნიშნოთ, რომ ამ საყვედურში გარკვეულწილად სიმართლეც მჟღავნდება. ფრიდონის გულმდუღარე საუბრიდან ვიგებთ, რომ მას ტარიელი შვიდი წლის მანძილზე არ უნახავს —

ფრიდონ ტირს, მოთქვამს ხმა-მაღლად, გაყრილი წლისა შვიდისა:
და „უხანობა და სიცრუე, ვა, საწუთროსა ფლიდისა!“
(1006, 3-4).

როგორც აღნიშნული ეპიზოდებიდან ჩანს, აქ, გარკვეულწილად, დარღვეულია რუსთაველის მოყვრისაგან მოყვრობის გამოჩენის ერთი წესი — „ნდომა სიახლისა, სიშორისა ვერ მოთმენა“. ფრიდონსა და ტარიელს, ძმადნაფიცებს, შვიდი წლის მანძილზე არ უნახავთ ერთმანეთი. ტარიელს, რომელიც „მხეცთა თანა იარებოდა“ და „სიკვდილს იყო მიახლებული“, ალბათ ნაკლებად მოეთხოვებოდა მოყვარესთან ყოფნის მწველი სურვილის ქონა, მასზე გამუდმებული ფიქრი. თუმცა, ფრიდონი, როგორც „ძმად-ფიცი“, მოვალე იყო ტარიელზე ეზრუნა და მისთვის თავი გაეხელებინა. ავთანდილი მათს ძმობას შორის გაწყვეტილი „ჯაჭვის“ აღმდგენია, მათი მეგობრობის განმაახლებელია. რუსთაველი ამ ეპიზოდთა მოხმობით გვიჩვენებს, რომ ჭეშმარიტი ძმობა-მოყვრობა არ უნდა დაიკარგოს, რომ ყოველგვარი ძალისხმევით (თუნდაც მესამე პირის დახმარებით) უნდა მოხდეს სხვადასხვა გარემოებებით ერთხანს დარღვეული კავშირის აღდგენა, რათა სიკეთისა და

სიყვარულის „გზა და ხიდი“ გაიდოს და მოყვასთა სიყვარული „ნათლის სვეტით“ გასხივოსნდეს — „მათ სამთა შვიდნი მნათობნი ჰფარვენ ნათლისა სვეტითა“ (1409, 2).

ავთანდილის სახის და მისი გზის სიმბოლიკის გააზრებისთვის მნიშვნელოვანია „ვეფხისტყაოსნის“ კიდევ ერთი ეპიზოდი, რომელიც გმირის საოცარი გარდასახვის მაჩვენებელია, კერძოდ, გულანშაროში მისული ავთანდილი მალავს რა თავის ვინაობას, ვაჭრის სამოსით იმოსება და ვაჭრის წეს-ჩვეულებით ცხოვრებას იწყებს. ვაჭრის სამოსით შენიღბვა აღმოსავლურ ეპოსში ხშირად გვხვდება („შაჰ-ნამეში“, „მაჰაბჰარატაში“, „ბალავარიანში“ და სხვ.). ავთანდილისთვის ეს კიდევ ერთი და სრულიად „უცხო და საკვირველი“ გზაა, რომელსაც საბოლოოდ მიზნის ასრულება მოჰყვება.

აღნიშნულის შესახებ ზ. გამსახურდია წერს, რომ ვაჭრად გადაცმული ბრძენის ცოდნა ერთ ასპექტში სპეკულატურია, მეორე ასპექტში — პრაქტიკული. ასეთი ბრძენი მხოლოდ დროებით იმოსება ვაჭრულად; ამ ფილოსოფიის გარეგან ფორმას დროებით უკავშირდება. ავთანდილისა და ფატმანის კავშირს მეცნიერი ალეგორიულად განმარტავს, კერძოდ, მაღალი, განყენებული ფილოსოფიისა და მიწიერ-პრაქტიკული ფილოსოფიის შერწყმა. ზ. გამსახურდიას აზრით, ფატმანისა და ტარიელის ცხოვრებისეული ფილოსოფია, „ეს ორი პოლუსი კი უნდა შეარიგოს ავთანდილმა (ვატანუდინმა), ფილოსოფიურმა რწმენამ, სულიერმა მეცნიერებამ, მხოლოდ მაშინ იქნება შესაძლებელი საღვთო სიბრძნის (ნესტანის) კვლავ გამოხსნა ბნელეთის ძალთა ტყვეობიდან, მეცნიერული გნოზისის შექმნა და საღვთო ქორწინება..“ (გამსახურდია 1991: 292).

საკითხთან დაკავშირებით საინტერესოა ი. ჰაიზინგას შეხედულება — „მრავალ შემთხვევაში პოეტური თუ საერთოდ ლიტერატურული მასალის ცენტრალურ თემას შეადგენს ამოცანა, რომელიც გმირმა უნდა გადაჭრას, გამოცდა, რომელსაც მან უნდა გაუძლოს, წინააღმდეგობები, რომელიც მან უნდა გადალახოს. ნაწარმოების მოქმედი პერსონაჟის აღნიშვნა სიტყვით „გმირი“ ან „პროტაგონისტი“ თავისთავად მრავლისმეტყველია. მის წინაშე მდგომი ამოცანა უაღრესად ძნელი, თითქმის დაუძლეველი უნდა იყოს. უმეტესად ის გამოწვევას, ვიღაცის სურვილს, ძალის გამოცდას, ფიცისა თუ დაპირების შესრულებას უკავშირდება. იმთავითვე აშკარაა, რომ ყველა ამ მოტივს უშუალოდ აგონური თამაშის სამყაროში შევყავართ. დაძაბულობის მოტივთა მეორე ტიპი გმირის ვინაობის გაურკვევლობას ემყარება. ჩვენ მას იმად არ ვიცნობთ, რაც ის არის — იგი ან მალავს თავის წარმომავლობას, ან თითონაც არ იცის, ან გარეგნობის შეცვლა, გარდასახვა შეუძლია. ერთი სიტყვით, გმირი ნიღაბს იკეთებს, ნამდვილ სახეს მალავს, საიდუმლოს მატარებელია. აქაც

უშუალოდ ვუახლოვდებით საღმრთო თამაშს, სადაც დაფარულის არსს მხოლოდ განდობილს უჩვენებენ" (ჰაიზინგა 2004: 174).

ჰაიზინგას მიერ წარმოდგენილი გმირის ორივე მოდელი ავთანდილის სახეშია გაერთიანებული; ათასგვარ განსაცდელს გამოვლილი, ფიცისა და დაპირების ერთგული ავთანდილი ამავდროულად, საჭიროებისდა მიხედვით, თავის ვინაობას მალავს, ვაჭრის ნიღაბს იკეთებს, გარდაისახება და საიდუმლოებით „იმოსება". იგი თამაშში ერთვება და იმდენად კარგად ასრულებს თავის როლს, რომ აგრერიგად გამოცდილი და დაკვირვებული ქალი, ვაჭართუხუცესის ცოლი, მრავალი სხვადასხვა რჯულის, ეროვნებისა და სოციალური ფენის ადამიანების მნახველი ფატმანიც კი მოტყუვდება. ვაჭართა სამეფოში მის პიროვნულ სიძლიერეს მხოლოდ ჭაშნაგირი შეიცნობს — „დაჰკრთა რა ნახა ავთანდილ: ჰგავსო, თუ გზაა კლდიანი" (1099,4). ამდენად, ამ ეპიზოდების მიხედვით, რუსთაველი ავთანდილის პიროვნებაში ახალ სფეროებს უხსნის გზას და მკითხველიც ავთანდილის მესაიდუმლე და მისი თამაშის თანამონაწილე ხდება. „რასაც პოეზიის ენა სახეების მეშვეობით სჩადის, თამაშია. ის მათ სტილურ მწკრივებად ალაგებს, მათში იდუმალებას აქსოვს, ასე რომ ყოველი სახე სხვა არაფერია, თუ არა გამოცანაზე პასუხი თამაშის გზით" (ჰაიზინგა 2004: 175) — დასძენს ა. ჰაიზინგა.

ღვთის რწმენით აღვსილი ავთანდილის გზა ტარიელთან შეხვედრამდე, ძირითადად, ყოველგვარი ეშმაკეულისა და უკეთურებისგანაა დაცული (თუ არ ჩავთვლით ორიოდ შემთხვევას მისგან თავის მოკვლის სურვილისა, რომელიც ეშმაკისეულ ცთუნებად წარმოდგება და რომელსაც სულიერი მღვიძარებით ძლევს) და მას მხოლოდ რეალურად არსებულ საფრთხესთან (თუნდაც, სხვათა დასახმარებლად გამართულ ბრძოლაში) უხდება გამკლავება. მის გზაზე არ ჩანან არც დევევები და არც ქაჯები; უფრო მეტიც, როგორც ფატმანთან საუბრიდან ირკვევა, ავთანდილს ქაჯების შესახებ მხოლოდ ერთი კონკრეტული (და ყველასაგან მიღებული) წარმოდგენა აქვს და ფატმანის მონათხრობი მათ შესახებ აკვირვებს — „ქაჯნი ყველა უხორცოა, რამან შექმნა ხორციელად?" (1245, 4). ეს პასაჟი ერთობ საყურადღებო და საინტერესო ნიუანსებს წარმოაჩენს, რაც ნაკლებადაა ყურადღებული. უპირველეს ყოვლისა, იმას, რომ სადაც დაცემა, სიკეთის მოკლება და ღვთის ხატობას დაშორებაა, იქ ბოროტი და უკეთური ჩნდება, რასაც ტარიელისა და ნესტანის არჩეული გზა და მათი შემდგომი ყოფა მოწმობს. ამასთანავე, რუსთაველის მიერ დაფიქსირებული ეს კონკრეტული ფაქტი — ავთანდილისაგან ქაჯთა ბუნების სხვა მხარეთა არცოდნა — განზოგადებას ითხოვს, რომ არაბთა სამეფო სხვა სამყაროა, სხვა სიმაღლეებს ნაზიარები და, შესაბამისად, დაცლილია ყოველივე უკეთურებისაგან — დევთა და ქაჯთა არსებობისგანაც და ქაჯთა

ამგვარი გააზრებისგანაც. არაბეთში სხვა ხედვა, სხვა სიბრძნე („მხედველობითი სულისაჲ“, „გულითა ბრძენითა“ ჭერეტა) და ამისდა კვალობაზე, ზოგადად, სხვაგვარი ყოფა, წესი და რიგი სუფევს. არაბეთი თავისი სისრულით და არჩეული გზით ინდოეთისაგან სრულიად განსხვავდება. იქ ყველაფერი ღვთაებრივი წესრიგითაა წარმოდგენილი, დრო და სივრცე ჰარმონიითაა აღვსილი.

ზ. კიკნაძის აზრით, „ინდოეთში ყველაფერი უწესოდ ხდება: იქ ისე არ იქცევიან, როგორც არაბეთის კარზე. ამ კარის წესი კი სამაგალითოა, რომლის ყაიდაზე უნდა იყოს აწყობილი ყოველი სამეფო კარი. პოემა ხომ არაბეთის კარით — ნამდვილი ქვეყნით (როგორც სამყაროს აბსოლუტური დასაწყისი: „რომელმან შექმნა...“) იწყება. ამ დასაწყისს — „იყო არაბეთს...“ — შეიძლება საერთო ზღაპრის დასაწყისთან ჰქონდეს. ეს „იყო“ ეჭვმიუტანელია, ის გვაცნობს არაბეთის დროში არსებულს („იყო“), მაგრამ ზედროულსაც („არა იყო რა“). მისი „იყო“ განსხვავდება სხვათა არსებობის „იყო“-სგან. ის ნამდვილი, ჯერარსული არსებობის გამომხატველია. არ არის შემთხვევითი, რომ არაბეთის კარის ამბავს გვიამბობს თავად ავტორი, რომელიც შემოქმედის კვალზე ქმნის არაბეთს, როგორც სრულყოფილი ქვეყნის ხატებას და მის ტახტზე — ხელმწიფეს, სრულყოფილს ხელმწიფეთა შორის. არაბეთის კარი ჰარმონიული სამყაროს სახეა, ხოლო მისი მეფე — ღვთისა. არაბეთის კარზე ყველაფერი განსრულებისკენ მიდის, საბოლოო დღის, ქორწილის დღისკენ...“ (კიკნაძე 2001: 10).

წინამდებარე ნაშრომის დასაწყისში აღინიშნა, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ კომპოზიცია ნაწილობრივ მიჰყვება ჯადოსნური ზღაპრის სტრუქტურას და პოემა სიუჟეტის თვალსაზრისითაც მას ენათესავება. „ვეფხისტყაოსნის“ სიუჟეტისათვის, ისევე როგორც ჯადოსნური ზღაპრისათვის, გზის კონცეპტი და მისი სიმბოლური შინა-არსი ერთ-ერთი მთავარი განმსაზღვრელი ფაქტორია. ავთანდილი, ზღაპრის გმირის მსგავსად, სახლიდან გადის. უცხო სამყაროში მიმავალ გზაზე (სადაც ხდება მისი შინაგანი ბუნების გახსნა) მრავალი ხიფათისა და დაბრკოლების გადალახვა გმირს სულიერად გამობრძმედს და ამაღლებს. ავთანდილი, ჯადოსნური ზღაპრის გმირივით, შინ განახლებული პიროვნული სამყაროთი, სულიერ-ინტელექტუალური ძალებით აღვსილი ბრუნდება. მათ შორის არსებული განსხვავებანიც აღინიშნა — ავთანდილი ორჯერ გადის სახლიდან, ორგზისვე ბრუნდება და, შესაბამისად, სასურველი მიზნის მიღწევის გზას (ამავდროულად, ცხოვრებისეულ გზას) ეტაპობრივად გაივლის, რათა ძმადფიცებთან ერთად გააცხადოს დაფარული — „ბოროტსა სძლია კეთილმან...“. იგი ღვთის

რწმენითა და სიყვარულით მიიკვლევს გზას, რომელიც თავისი შინა-არსით უფლისკენ მიმავალ გზად აღიქმება.

და როგორც ზღაპრის გმირი შინდაბრუნებით ასრულებს თავისი ცხოვრების გზას, ავთანდილიც არაბეთში დაბრუნებით (მხოლოდ, მეორედ დაბრუნებით) ახალ დროსა და ახალ სივრცეს ეზიარება. „ეს ქორწილის დრო-ჟამია, რომელიც მარადიულად გრძელდება“ (კიკნაძე 2008: 91). და მართლაც, წუთისოფლის მრავალი სიმუხთლის დამთფენი და მძლეველი ავთანდილისა და მისი ძმადფიცების სამეფოებში სასურველი სამოთხისეული ჰარმონია იხილვება — „შიგან მათთა საბრძანისთა თხა და მგელი ერთგან სძოვდეს“ (1664). ყოველივე ეს „ვეფხისტყაოსნის“ გმირებმა საღვთო სიყვარულისკენ მსწრაფი ამქვეყნიური, სიკეთით აღვსილი სიყვარულის გზით შეძლეს და მას ერთს („ჰე, ღმერთო ერთო...“) სიყვარულით „ცნობანი მიაფერეს“. მათ, „სამთა ფერთა“, შეძლეს და სიყვარულის გადარჩენის მიზნით მიჯნურთაგან გაუმართლებელი „მართალი სამართლის ქმნით“, „არაგზით“ დარღვეული ჰარმონია სიყვარულის ძალითვე და ერთსულოვნებით აღადგინეს, თავიანთ გულებსა და საბრძანისში ღვთის სუფევა დაამკვიდრეს; რეალურ სივრცეში და თვლადი დროის პერიოდში უგზო თუ გზიანი სვლით („უგზოდ ვლიდეს თუნდა გზეთსა“) და სულიერი სივრცის განუსაზღვრელ დროში ჭეშმარიტ გზაზე დადგომით ახალ ჟამსა და ახალ სივრცეს შეუერთდნენ — „ხოლო გზანი მართალთნი, ვითარცა ნათელნი, ბრწყინვიდენ; წინაუძღოდიან და განანათლებდენ, ვიდრე წარმოემართოს დღე“ (იგავ. 4, 18).

ნაშრომში განხილული მასალის საფუძველზე იკვეთება შემდეგი — ავთანდილის გზა უმნიშვნელოვანესია „ვეფხისტყაოსნის“ გზათა შორის, რამეთუ ამ გზით იწყება და, უპირატესად, ამავე გზით მიიღწევა უმთავრესი — „ბოროტსა სძლია კეთილმან, არსება მისი გრძელია“.

ავთანდილის გზის საზრისი მრავალპლანიანია. ეს გზა, უპირველეს ყოვლისა, გმირის შინაგანი ბუნების გახსნას და სულიერ-ინტელექტუალური ძალებით აღვსებას, მისი ხასიათის გამობრძმედის ჩვენებას ემსახურება. ავთანდილის გზა არა მარტო პიროვნული, არამედ მრავალთა გზის დამტევია. ავთანდილი, თუ შეიძლება ითქვას, „ქალაქმყოფელია“, ტარიელის სულიერი ქაოსის მომწესრიგებელი; მისი ამქვეყნად მობრუნების, ნესტანის ქაჯთაგან გამოხსნის და საბოლოოდ — ინდოეთში ჰარმონიის აღდგენის მთავარი გზაა. ამავდროულად, ფატმანისა და მისი შვილების ხსნის გზაა და კიდევ — ტარიელისა და ფრიდონის „დავიწყებული“ (ერთხანს შეწყვეტილი) მეგობრობის აღდგენის „გზა და ხიდი“. „ვეფხისტყაოსნის“ პროლოგის სიტყვები მიჯნურისა და მიჯნურობის შესახებ ჭეშმარიტად მას მიემართება,

რამეთუ ავთანდილი არაბეთის „ნათლის სვეტია“, ღვთის, მიჯნურისა და მოყვარე-მეგობრის სიყვარულის პარადიგმა.

რუსთაველმა ავთანდილის სახით იდეალური ადამიანის ახალი მოდელი გამოძერწა. ამირბარის პიროვნულ სამყაროში თავჩენილია როგორც ბიბლიური სიბრძნე, ასევე — ძველი საბერძნეთის რელიგიურ-ფილოსოფიური სწავლება. დავით მეფსალმუნის მსგავსად, ღვთის მოიმედე და მადიდებელია, ბიბლიის მამამთავართა შესატყვისად, მოხეტიალე გმირია; თავისი გზებით ჯადოსნური ზღაპრის გმირსაც ჩამოჰგავს. ამავდროულად, თვითშემეცნების ქრისტიანული სწავლებით, უფლის გზაზე შემდგარი გმირია. ამიტომაც, მთელი თავისი ცხოვრების გზებზე „ტალანტის გამრავლებისა“ და „განუპარველი ზეთის დაგროვებისთვის“, სულიერი საზრდოს მოპოვებისთვის ზრუნავს. ეკლესიასტეს სიბრძნესაც მისდევს, რამეთუ კარგად უწყის, რომ „ყოველთათუს ჟამი არს და ჟამი ჩანს ყოვლისა საქმისა ცასა ქუეშე“ (ეკლ. 3,1). იგი ჭირთათმენითა და, ამავდროულად, მხედრული შემართებით მიიკვლევს გზას, რამეთუ „მარგალიტი არვის მიჰხვდეს უსასყიდლოდ, უვაჭრელად“.

ვ. ნოზაძის აზრით, „...დათმენა, მოთმენა, ჭირთა გაძლება ეკუთვნის საერთოდ სიყვარულის საქმეს ყველგან და ყველა მწერლობაში; მაგრამ ვეფხისტყაოსნისათვის დამახასიათებელი და მისი საკუთარი რწმენა არის ჭირის დამარცხებისა, ჭირის ლხინად შეცვლისა (ღმრთის შემწეობით), — სავსებით ცხოვრებისა და სიცოცხლის გამარჯვების მიზნით; უუსრულესი გალობა სიცოცხლის ლხინზე. კურტუაზიულ პოეზიაში კი „ჭირი“ უმთავრეს შემთხვევაში არის პოეტური სამკაული და მორთულობა და არა ნამდვილი, ხალას გრძნობათა გამოსახულება“ (230-231) და „ვეფხისტყაოსანში არ არის ბედის დამორჩილება. არ არის სიკვდილთან შერიგება! აქ არის ცდა, ბრძოლა და გამარჯვება!“ (234).

მხოლოდ ავთანდილთან დაკავშირებით სახელდება პოემაში „ბრძენი დიენოსი“ და ეზრა („ამ საქმესა მემოწმების დიონოსი, ბრძენი ეზროს“ — 177,1), მოციქულნი („წაგიკითხავს, სიყვარულსა მოციქულნი რაგვარ წერენ? — 791,1), დავით წინასწარმეტყველის ფსალმუნის პოეტურ ინტერპრეტაციასაც რუსთაველი მას ათქმევინებს („გამოჭრილ ვარ სახლით ჩემით, ვით ირემი ძებნად წყლისად“ — 855,3). ავთანდილმა იცის აღმოსავლეთის მწერლობის „ველად გაჭრა“ და შმაგობა (მხოლოდ, არა მისტიკური), სულიერი მღვიძარებითა და ნებელობის სიმძლავრით, ქრისტიანული სათნოებებით (თმენით, მიმტევებლობით, სულგრძელებით, სასოებით და სხვ.) დაძლეული.

„ავთანდილის ხანგრძლივი ოდისეა, რომელიც ზოგიერთი გარეგანი ნიშნით (ფათერაკებით, ცდუნებებით), ჰომეროსისა და ვირგილიუსის გმირთა თავგადასავალს ეხმაურება, არსებითად

ახალი ხასიათის შინაგანი მოძრაობებით არის გამდიდრებული“ (ასათიანი 1974: 30) — წერს გ. ასათიანი.

გამარჯვებისკენ სწრაფვა, მიწყივ ცდა და „გამორჩევით ქმნა“ — ავთანდილის ცხოვრების მთავარი პრინციპია, პიროვნულ-ინდივიდუალური საწყისების გამომვლენი; ყოველივე ეს კი რენესანსული სულისკვეთების გამომხატველია.

„ვეფხისტყაოსანში“ „...სხვადასხვა სიბრძნეა თავმოყრილი. შეიძლება ითქვას, რომ „ვეფხისტყაოსანშიაც“ პლატონის გვერდით დგას არისტოტელე და იქვე არიან მაჰმადიანურ მოძღვრებათა წარმომადგენლებიც. ყველას თავისი ადგილი და მნიშვნელობა აქვს. ყველა დანახულია და ათვისებულია თავად რუსთველის თვალით“ (სირაძე 1982: 163)

ამდენად, ავთანდილი ქართული სახე-ხასიათით წარმოდგენილი ზოგადსაკაცობრიო სახე-ნიმუშია, რომელიც ერთიანად იტევს ანტიკურის, მითოსის, შუასაუკუნეების, დასავლეთისა და აღმოსავლეთის გმირთა სახეების ცალკეულ შტრიხებს და ახალი, რენესანსული ეპოქის რაინდთა ყოფასა და სულიერებასაცაა ნაზიარები. და რაც მთავარია, „ტკბილ-ქართული“ ავთანდილი რუსთველისეული „ხელოვანებით“, შეუდარებელი განსახოვნებით, პარადიგმული სახისმეტყველებით და ორიგინალური ხედვითაა აღბეჭდილი.

„ვეფხისტყაოსნის“ „სამი ფერი“, ალეგორიულად, უმაღლეს იდეალებს განასახოვნებს, კერძოდ, ტარიელი — სიყვარულს, ავთანდილი — რწმენას, ფრიდონი — იმედს. „სათნოებათა სამების“ გზით და „სამთა ფერთა“ ძალისხმევით სიკეთის დახსნა და ბოროტების ძლევა მიიღწევა. სიმბოლურად, ტარიელი, ავთანდილი და ფრიდონი თავისი ქვეყნების სახეებია და მათი გზები ინდოეთის, არაბეთისა და მულღაზანზარის გზებად აღიქმება. რუსთაველი ამ გზით წარმოაჩენს სასურველი, იდეალური და ჰარმონიადარღვეული ქვეყნების სახეებს და ჰარმონიული ქვეყნის წყობისკენ მიმავალ და ჰარმონიააღსდგენი ქყვეყნის ხსნის გზებს სახავს.

„ნათლის სვეტის“ პარადიგმა „ვეფხისტყაოსანში“

(ქართული მწერლობის თხზულებათა განხილვის კონტექსტში)

შოთა რუსთაველის „ვეფხისტყაოსანი“, ერთგვარად, განასრულებს, აგვირგვინებს წინამორბედთა შემოქმედებით მემკვიდრეობას და, ამავდროულად, ქართული ლიტერატურულ-ესთეტიკური აზრის ისტორიის ახალ ეპოქას იწყებს და შემდგომ ეპოქათა ლიტერატურულ პროცესებსაც განსაზღვრავს. შუასაუკუნეებისა და რენესანსის სააზროვნო ნაკადთა შორის „გზად და ხიდად“ მყოფი ქმნილება სრულქმნილებად წარმოდგა, დასავლეთისა და აღმოსავლეთის სხვადასხვა მოძღვრებათა და კულტურათა დამტევი, ამავდროულად, საკუთარი, გამორჩეული სიტყვისა და აზრის მქონე. „ვეფხისტყაოსანი“ — ქართველთა ეროვნულ-სარწმუნოებრივი იდეალების „ნათლის სვეტი“, საამქვეყნო და საიმქვეყნო იდეალების ჰარმონიული თანაყოფნის მქადაგებელ-შემსხმელი; ადამიანის ახალი იდეალისა და პიროვნულ-ინდივიდუალური საწყისის დამამკვიდრებელი; ამაღლებულის მშვენიერების, სულის განსხეულების შემსხმელი; მხატვრულ სიტყვაში განსახოვნების ყოველი ფორმისა და ყველა ძირითადი პრინციპის შემთავსებელი და კიდევ მრავალი სხვა...

ყოველივე ზემოაღნიშნულთან ერთად, „ვეფხისტყაოსანი“ გამორჩეულია მხატვრული განსახოვნებების მრავალფეროვნებითა და სახექმნადობათა შინა-არსით, უნივერსალიებადქცეულ პარადიგმათა ახლებური გააზრებითა და მათი მრავალმხრივი პერსპექტივის ჩვენებით. რუსთაველი საკუთარი სათქმელის გასაცხადებლად, უმეტესწილად, ბიბლიურ პარადიგმებს მოიხმობს, მაგრამ მათ საკუთარი აზრით „ბეჭდავს“ და ერთი ახალი შტრიხის შეტანითაც კი რუსთველურად აქცევს აგრერიგად ნაცნობ მოვლენებს, სახეებს, სახე-სიმბოლოებსა თუ სახე-იდეებს. ამ რიგის სახექმნადობებში ყურადღებას იპყრობს „ნათლის სვეტის“ პარადიგმა, რომელიც პოემის რამოდენიმე ეპიზოდში წარმოჩინდება. ეს გარემოება იმთავითვე ცხადყოფს მის მნიშვნელოვნებას, რამეთუ რუსთაველი „საგულისყურო“ აზრის გამოსათქმელად ერთსა და იმავე პარადიგმებს თითქმის არ მიმართავს. ამდენად, მიზანშეწონილად მიგვაჩნია „ნათლის სვეტის“ პარადიგმის შესწავლა, მისი არქეტიპთან მიმართებათა დადგენა, განსახოვნების თავისებურებათა წარმოჩენა და მისი შემდგომი პერსპექტივის ჩვენება, მით უფრო, რომ აღნიშნული პარადიგმა მთელი ქართული მწერლობის და, ზოგადად, კულტურის თანამდევი ნიშან-სვეტია და რომელიც საგანგებოდ დღემდე შესწავლილი არაა.

სვეტის აღმართვის ტრადიციას თავისი ისტორია აქვს, რომელიც უხსოვარი დროიდან იწყება. უძველესი ქვის საკულტო სვეტი გახლავთ მენჰირი, რომელსაც მეცნიერები არაერთგვაროვანი შინა-არსით წარმოაჩენენ (ფალიკურ სიმბოლიკად, „სულის სავანედ“, ასტრონომიული მნიშვნელობით). ზოგან მენჰირს ენაცვლებოდა ხის სვეტი — ძელი. პირველი სვეტი ღვთის თაყვანისაცემად და პატივის მისაგებად, როგორც ირკვევა, ძველ ასურეთში აღუმართავთ, შემდგომ ამგვარი ჩვეულება ეგვიპტესა და საბერძნეთშიც გავრცელებულა. ამ უკანასკნელში შვიდი სვეტი ყოფილა აღმართული, შვიდთა მნათობთა თაყვანების ნიშნად. გავრცელებული შეხედულების მიხედვით, ქრისტე, როცა მას სცემდნენ, გაკრული იყო სვეტზე. გადმოცემით, ეს ადგილი კაიაფას სახლის ტერიტორიაზე იყო.

სვეტი სხვადასხვა მნიშვნელობით წარმოჩინდება ბიბლიაში, კერძოდ, იგი მოიხმობა: მიწის შეურყეველობის — „განკაფდა ქუეყანა და ყოველნი მკვიდრნი მისნი. მე დავამტკიცენ სუეტნი მისნი“ (ფსალმ. 74, 4); ზეცათა შეურყევლობის — „და სუეტნი ცათანი აღფრინდეს და განჰკრთეს შერისხვითა მისითა“ (იობ. 26, 11); ღვთისმსახურთა — „აჰა, დაგ შენ დღეინდელსა შენ დღეინდელსა შინა დღესა, ვითარცა ქალაქი ძნელი, და ვითარცა სუეტი რკინისა, და ვითარცა ზღუდე რვალისა ძლიერი, ყოველთა მეფეთა იუდასთად, და მთავართა მისთა და მღდელთა მისთა და ერისა ქუეყანისად“ (იერ. 1, 18); ქრისტეს მიერ განმტკიცებული წმინდანების — „რომელმან სძლოს, ვყო იგი სუეტ ტაძარსა შინა ღმრთისა ჩემისასა, და გარე არღარა გავიდეს (გამოცხ. 3, 12) (ანდრია კესარია-კაბადოკიელის განმარტებით — „რამეთუ რომელი იყოს მძლე ეშმაკისა, იქმნების იგი სუეტ ჭეშმარიტებისა“); ეკლესიას — „ვითარ-იგი ჯერ არს სახლსა შინა ღმრთისასა ყოფად, რომელ არს ეკლესია, სუეტი და სიმტკიცე ჭეშმარიტებისაჲ“ (I ტიმ. 3, 15).

„საზოგადოდ სვეტში, უპირველეს ყოვლისა, „მსოფლიო ხისა“ და „ზეციური კიბის“ ანალოგი უნდა ვიგულისხმოთ. ცოტაა სხვა ისეთი სიმბოლო, რომელიც ესოდენ მეტყველად გამოხატავს „ცის საყრდენს“, ბჭეს, კოსმიური და მიწიერი ენერგიის კავშირს, ზეაღსვლის, მდგრადობის, ურყევობის ცნებებს. სვეტს, როგორც საკრალურ სიმბოლოს, პრაქტიკულად ყველა კულტურაში გააჩნდა თავისი „ეზოთერული ენა“ (აბზიანიძე 2012: 48).

სამეცნიერო ლიტერატურაში არაერთგზის აღნიშნულია, რომ „ნათლის სვეტი“ გვხვდება ნეოპლატონიზმში („ნათლის სვეტი“ — სხეულებრივი, განუყოფელი და უძრავი, ყოველივეს შემცველი ადგილი უნივერსუმში), მანიქეიზმში („სინათლის სვეტი“, ანუ „დიდების სვეტი“ — განწმენდილი სულები ან ნათელი არსებები მთვარესთან და მერე მზესთან მისასვლელად მას აჰყვებიან; სხვა ვარიანტით — ნათელი ან განწმენდილი სულნი მთვარეზე და

მზეზე ასვლის შემდეგ „დიდების სვეტზე“ გროვდებიან) და ინდურ რელიგიაშიც (აქაც „ნათლის სვეტი“ უკავშირდება გარდაცვლილთა სულებს, რომლებიც ჯერ მთვარეზე ადიან, მერე — მზეზე. ყოველივე ეს ინდოეთის რწმენის საუნჯეა).

ვ. ნოზაძე არც ერთ ზემოდასახელებულ წყაროს ქართულ მწერლობაში გავრცელებულ „ნათლის სვეტთან“, ან „სინათლის სვეტთან“ არ აკავშირებს. მეცნიერი ფიქრობს, რომ მას „კავშირი აქვს ასსირულ-ეგვიპტურ-ბერძნულ სვეტთან, რომელიც მნათობთადმი იყო მიძღვნილი. მგონია, ქართულ სვეტს კავშირი არა აქვს ბიბლიის ცეცხლის სვეტთან“ (ნოზაძე 1957: 87).

საკითხთან დაკავშირებით ვ. ნოზაძე იმოწმებს ჟ. კარსტის შეხედულებას, რომ „სვეტი ცხოველი“, იგივე „სვეტი ნათლისა“, „რომელიც ზეციდან ჩამოდის, არის გაქრისტიანებული ძველი კულტი ხისა, წმინდა ხისა, რომელი კულტიც ცნობილია არამც თუ მარტო საქართველოში, არამედ მთის ხალხების წარმართული რწმენის ნაშთში“ (ნოზაძე 1957: 88).

ქართულ მწერლობაში თავჩენილი „ნათლის სვეტის“ სახე-სიმბოლოსა და სახე-იდეის არქეტიპი, ჩვენი აზრით, ბიბლიურია (თუმცა, სვეტის მითოსურ სამყაროსთან, წარმართული ხის კულტთან კავშირი უცილობელია; იხ. ი. ჯავახიშვილი, მ. ჩიქოვანი, ზ. კიკნაძე, ი. სურგულაძე, რ. სირაძე). გამოსლვათა წიგნის მიხედვით, „სვეტი ღრუბლისაჲ“, „ცეცხლის სვეტი“, იგივე „ნათლის სვეტი“, ისრაელის ძეთ აღთქმული ქვეყნისაკენ უძღვის — „ღმერთი უძღოდა მათ: დღისი უკუე **სუეტითა ღრუბლისათა** ჩუენებად მათდა გზასა, ხოლო ღამე — **სუეტითა ცეცხლისათა**. და არა მოაკლდა სუეტი იგი ღრუბლისა დღისი და სუეტი ცეცხლისა — ღამე წინაშე ყოვლისა ერისა“ (გამ. 13, 21-22).

მოხმობილი ტექსტიდან როგორც ირკვევა, „ღრუბლის სვეტი“ და „ცეცხლის სვეტი“ („ნათლის სვეტი“) ერთი და იმავე რიგის, შინა-არსის მოვლენებია; ღვთის ჩენის, „თეოფანიის“, ნიშან-სვეტებია, ხილული ხატებია, რომლებიც დღისა და ღამის პერიოდებში მონაცვლეობენ და უფლის რჩეულ ერს ძნელ და რთულ გზაზე წინამძღვრობენ.

„ღრუბლის სვეტი“ ეგვიპტიდან გამოსულ ებრაელებს არ ტოვებს და განსაცდელის ჟამს, დადევნებული ეგვიპტელების მოახლოებისას, მათ ზურგს უმაგრებს, ფარად ეფარება, ხოლო მომხდურს — გზას უბნელებს: „ხოლო აღიძრა ანგელოზი იგი წინამავალი ბანაკისა ძეთა ისრაელისათასა და ვიდოდა უკუანაგან, და აღიძრა **სუეტიცა ღრუბლისა** პირისაგან მათისა და დადგა უკუანაგან მათსა. და შევიდა საშუვალ ბანაკსა მეგუპტელთასა და საშუვალ ძეთა ისრაელისათასა და იყო ალმური და ბნელი. და წარჴდა ღამე და არა აღერინეს ურთიერთას ყოველსა მას ღამესა“ (გამ. 14, 19-20).

თხრობა გრძელდება — „და იყო საჭუმილავსა განთიადისასა და მიჰხედა უფალმან ბანაკსა მეგჳპტელთასა **სუეტითა ცეცხლისა და ღრუბლისათა** და განაწყო ბანაკი მეგჳპტელთაჲ“ (გამ. 14, 24). როგორც ირკვევა, „ცეცხლის სვეტი“ და „ღრუბლის სვეტი“ უფლის რჩეულთა მფარველი, მოწყალე და მხსნელია, გულმძვინვარე ფარაონისა და მისი მხედრობისათვის — რისხვა და ვაება, რასაც ხვდებიან კიდეც ეგვიპტელნი და მოწეულ განსაცდელს „ისრაელის“ გამო გამართულ უფლის ბრძოლად აღიქვამენ.

აღნიშნულთან დაკავშირებით ნ. სულავა წერს, რომ „სვეტი ღრუბლისაჲს“ უკანდგომა იმას მიუთითებს, რომ მათ უკან მიბრუნება ეკრძალებათ, მხოლოდ წინ უნდა იარონ, რადგან უკან მიხედვაც კი დამღუპველია, „სვეტი ღრუბლისაჲს“ პირისპირ ხილვა არ შეიძლება. ხოლო, რადგან განთიადისას ეგვიპტელებს პირისპირ წარუდგა „სუეტითა ცეცხლისა და ღრუბლისაჲთა“, ღმერთის პირისპირ ხილვამ დაღუპა კიდეც ისინი (გამოსლვ. 14,24)“ (სულავა 2007: 134).

„გამოსლვათა“ წიგნში „ღრუბლის სვეტი“ კიდევ რამოდენიმეჯერაა ნახსენები. თხრობა გვამცნობს, რომ ეგვიპტიდან გამოსვლის მესამე თვეს, იაკობის სახლი სინას მთას მიადგა, მოსე მთაზე ავიდა ღმერთთან, რომელმაც მოსეს დაავალა, ისრაელიანებისთვის გადაეცა მისი ნება — თუ შეისმენდნენ მის სიტყვასა და აღთქმას, თავის რჩეულ ერად გახდიდა. იაკობის სახლმა მოსეს ერთხმად მისცა თანხმობა. ამის შემდგომ „... უფალმან ჰრქუა მოსეს: აჰა, მე მოვალ შენდა **სუეტითა ღრუბლისათა**, რათა ესმას ერსა. ვიტყოდი მე შენდა მომართ და ჰრწმენეს შენი უკუნისამდე. და მიუთხრობდა მოსე სიტყუათა ერისათა უფალსა (გამ. 19, 9). (აღნიშნული იკითხება დავითის „ფსალმუნშიც“ — „მოსე და აჰრონ მღდელთა შორის მისთა და სამოელ მათ თანა, რომელნი ხადიან სახელსა მისსა; ჰხადოდეს უფალსა და მას ესმა მათი, და სუეტითა ღრუბლისათა ეტყოდა მათ; რამეთუ იმარხვიდეს წამებათა მისთა და ბრძანებათა მისთა, რომელ მოსცნა მათ“ (ფსალმ. 98, 6-7).

მოხმობილი ნაწყვეტიდან ჩანს, რომ დაბანაკებული ერისათვის „ღრუბლის სვეტი“ უფლისჩენის თვალნათელი მოწმობაა, რაც თავად ღვთის სიტყვითაა გაცხადებული. მართლაც, აღესრულა უფლის სიტყვა და „... მთა სინა მკმოლვარე იყო ყოლად გარდამოსლვისათჳს ღმრთისა მას ზედა **ცეცხლითა და აღვიდოდა კუამლი**, ვითარცა კუამლი საჭუმილისა. განკჳრდა ყოველი ერი ფრიად“ (გამ. 19, 18). მოხმობილი ციტატიდან ირკვევა, რომ უფალი ერს ეცხადება ცეცხლის სახით, საიდანაც დიდი კვამლი ადის. ამდენად, ეს ეპიზოდი კიდევ ერთხელ ცხადყოფს, რომ „ღრუბლის სვეტი“ და „ცეცხლის სვეტი“ ერთი და იმავე შინა-არსის სახე-სიმბოლოებია.

„გამოსლვათა“ წიგნში კიდევ ერთხელ წარმოჩინდება „ღრუბლის სვეტი“ — „და ვითარცა შევიდის მოსე კარავსა მას, გარდამოჴდის სუეტი იგი ღრუბლისა და დადგის კართა თანა მის კარვისათა, და ეტყჳნ უფალი მოსეს. და ჰხედვიდა ყოველი იგი ერი სუეტსა მას ღრუბლისასა, მდგომარესა კართა ზედა მის კარვისათა, და დგან ყოველი იგი ერი და თაყუანის-სცის კაცად-კაცადმან კარით კარვისა თჳსისაჲთ“ (გამ. 33, 9-10). „ღრუბლის სვეტი“, როგორც არაერთგზის აღვნიშნეთ, უფლისჩენის ნიშან-სვეტია, დასტურია უფლის მყოფობისა. ამ გზით უფალი ეცხადება მოსეს, ამ გზით ამცნობს მას თავის ნებას და ისრაელი ღმერთს ამ სასწაულით ცნობს.

„ცეცხლის სვეტისა“ და „ღრუბლის სვეტისაგან“ განსხვავდება ეზეკიელ წინასწარმეტყველის ხილვაში წარმოდგენილი სვეტი — „და ვიხილე: და, აჰა, მსგავსება კაცისაჲ წელითგან მისით და ვიდრე შთამართ — ცეცხლი, და წელთაგან მისით ზეშთა ზედანი მისნი, ვითარცა ხილვაჲ ნიავისაჲ და ვითარცა სახე ილეკტრიოჲსაჲ, და განირთხა მსგავსებაჲ ჴელისა კაცობრივისა და აღმიღო მე თხემითა თავისა ჩემისაჲთა და აღმიღო მე სულმან საშუალ ქუეყანისა და საშუალ ცისა და მომიყვანა მე იერუსალჵმად ხილვისა მის ღმრთისა, წინა ბჭეთა ზედა შინაგანისა ბჭისა. მხედველისათა ჩრდილოდ მიმართ, სადა იყო სუეტი ხატისა შურისა მომგებელისა“ (ეზეკ. 8, 3). მოხმობილი ციტატიდან როგორც ჩანს, წინასწარმეტყველმა იხილა კაცის მსგავსი რამ, რომელიც წელთან და წელსქვემოთ ცეცხლი იყო, ზევით კი კაშკაშა ნათელივით. ამ უცნაურმა რამემ იგი აზიდა, მიწასა და ზეცას შორის მოათავსა და ღვთიურ ხილვებში, იერუსალიმს, ნაიყვანა; იქ, შიდა კარიბჭის შესასვლელთან, შურის მიმგებლის ხატის სვეტი იხილა. ამ შემთხვევაშიც, როგორც ჩანს, სვეტი შურის მიმზღველი ღმერთის ნიშან-სვეტია, ღმერთდამვიწყებელი ისრაელის სას-ჯელად მოვლენილი.

„ბიბლიური სახისმეტყველებისათვის მნიშვნელოვანია სვეტის საკრალური ფუნქცია, ხოლო სვეტის „ცეცხლოვანება“ სწორედ ღვთის ნების გამოვლინებად არის აღქმული. უმთავრესი აქ, ისევ და ისევ, სვეტის უნივერსალურ დანიშნულებაშია: მან უნდა ზეაიტაცოს, „ზეგარდმო მზერას“ წარუდგინოს საკრალური და პატივდებული, ხოლო პროფანული, ყოფიერი, ძირს, მიწაზე დატოვოს...“ (აბზიანიძე 2012: 49).

ყოველივე ზემოგანხილულის საფუძველზე შეიძლება ითქვას, რომ ბიბლიის წიგნებში („გამოსლვათა“, „ეზეკიელ წინასწარმეტყველი“) მოხმობილი „ღრუბლის სვეტი“ და „ცეცხლის სვეტი“, იგივე „ნათლის სვეტი“, თეოფანიის, უფლისჩენის სახე-ხატია, ღვთის მყოფობის ნიშან-სვეტი, მისი სუფევის დამა-მოწმებელი, რომელიც ისრაელის, იაკობის სახლის, წინამძღოლია, მხსნელი, მწყალობელი და მფარველი ზღუდე; ამავდროულად,

გულბოროტი და მოშურნე ეგვიპტელებისთვის უფლის მრისხანებისა და დაუნდობლობის მაჩვენებელი. როგორც ირკვევა, ისრაელთა კეთილისმყოფელი ღრუბლისა და ცეცხლის სვეტნი შესაძლოა, ღვთის — „შურისმომგებლის ხატის“ — სვეტად იქცეს, როდესაც რჩეული ერი ღვთის აღთქმას არღვევს. ამგვარი გააზრებები ეძებნება ზემოაღნიშნულ ბიბლიურ პარადიგმას, რომელიც შემდგომი ეპოქების შემოქმედთა ნააზრევში ამავე ნერგზე ამოზრდილი ახალი სახექმნადობების დასაბამი გახდა.

რუსთაველის მიერ პოემის რამდენიმე პასაჟში ნათლის სვეტის (სვეტი-ცხოველის) მოხმობა კიდევ ერთხელ გამოკვეთს მის პარადიგმულ მნიშვნელობას, მისი შინა-არსის ამოსაცნობად კი წინარე ეპოქათა მწერლობაში შემუშავებული და ჩამოყალიბებული სახე-ნიმუშადქცეული არქეტიპის შესწავლა გვეხმარება. ამ მიმართებით, უპირველეს ყოვლისა, ორიგინალური ქართული აგიოგრაფიული ძეგლები უნდა განვიხილოთ.

I. „ნათლის სვეტი“ — „სვეტი-ცხოველი“ და ქართული სასულიერო მწერლობა

„წმ. ნინოს ცხოვრებაში“ ძველისა და ახლის ბრძოლა ბევრ ღვთაებრივ ნიშან-სასწაულს წარმოაჩენს, რაც, ძირითადად, ახალი რელიგიის საფუძვლად იქცევა, ძველის შენარჩუნებითა და ტრანსფორმირებით. აღნიშნული სასწაულებისადმი მატიანეთა დამოკიდებულების სათავე იმ ეპოქის თავისებურებათა გათვალისწინებით უნდა განისაზღვროს.

„მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ და „წმ. ნინოს ცხოვრების“ რედაქციებში ზეგარდმო ნიშნებით აღბეჭდილი სასწაულები სახისმეტყველების უმთავრეს წანამძღვრებს ქმნიან. ესენია: ნინოს მიერ აღვლენილი ლოცვით არმაზის მსხვრევა, მაყვლოვანი და სასწაულებრივი კურნებანი, მზის დაბნელება, „სვეტი-ცხოვლისა“ თუ ჯვართა აღმართვის ეპიზოდები და მრავალი სხვა.

„სვეტი-ცხოვლის“ პარადიგმა, ვითარცა ეროვნულ-სარწმუნოებრივი იდეალების გამომხატველი, „წმ. ნინოს ცხოვრებიდან“ იღებს დასაბამს და ბიბლიურთან ერთად წარმართულ რწმენა-წარმოდგენებს ითავსებს, რაც სამეცნიერო ლიტერატურაში (ი.ჯავახიშვილი, ვ. ბარდაველიძე, ი. სურგულაძე, რ. სირაძე, ნ. სულავა და სხვ.) არაერთგზისაა აღნიშნული.

საკითხის განხილვამდე, უპირველეს ყოვლისა, სვეტის სახელდებას უნდა მივაქციოთ ყურადღება. „წმ. ნინოს ცხოვრების“ რედაქციებში იგი შემდეგნაირად იწოდება — „სუეტი ნათლისაჲ“, „სუეტი ცხოველი“, „ძალი ღმრთისაჲ“, „სუეტი წმიდაჲ“. მათგან, უმეტესწილად, „სვეტი-ცხოველი“ მოიხმობა, რომლის სახელსაც ატარებს ქართლის პირველი ქრისტიანული ეკლესია —

„სვეტიცხოველი“.* „სვეტიცხოველის ტაძარი სიმბოლოა სვეტიცხოვლისა“ (სირაძე 1992: 116).

სულხან-საბას ლექსიკონში „ცხოელი“ შემდეგნაირადაა განმარტებული: „**ცხოელ** (ცხოველ) არს უფალი და ცხოელ არს სული შენი (4, მეფ. 4, 30); ესე არს არა თუ კერპთა უსულოთა ვხადი, არამედ ცხო(ვ)ელსა სულსა შენსა არა დაგიტეობ“ (სულხან-საბა 1966: 346); „**ცხოელი** ცოცხალი“, „**ცხოელს-მყოფელი** გამაცოცხლებელი“ (იქვე).

თავად უფლის ქართული სახელდება — „მაცხოვარი“, განსხვავებით ბერძნულისაგან („სოტეროს“), მარადიული ცხოვრების მომნიჭებელს აღნიშნავს და, შესაბამისად, „მარადიული სიცოცხლის აზრი ჩანს „სვეტი-ცხოველშიც“ (სირაძე 2000: 344).

ახალი აღთქმის წიგნებში არაერთგზისაა წარმოჩენილი სიცოცხლის უფლისმიერობის, ღვთაებრივ ნათელთან ზიარების შესახებ — „არა არს ღმერთი მკვდართაჲ, არამედ ცხოველთაჲ“ (მრ. 12, 27); „მის თანა ცხორებაჲ იყო და ცხორებაჲ იგი იყო ნათელ“ (ი. 1, 4); „...ხოლო უკუეთუ გნებავს ცხოვრებასა შესლვაჲ, დაიმარხენ მცნებანი“ (მთ. 19, 17) და ა.შ.

ამასთან დაკავშირებით რ. სირაძე წერს: „ცხოველის მყოფელი“ საღვთო სახელია და რადგან ის მიემართება სვეტიცხოველს, თვით „სვეტი ცხოველიც“ იქცევა საღვთო სახელად. ამ სვეტის „ცხოვლობა“ გამოხატულია იმით, რომ იგი ღვთაებრივი ნათლითაა აღსავსე. „ცხოველი“ ნიშნავს ცოცხალს და გულისხმობს საღვთო სიცოცხლეს“ (სირაძე 1992: 115).

„წმ. ნინოს ცხოვრება“ მოგვითხრობს ქართლში პირველი ტაძრის — სვეტიცხოვლის — აგების ისტორიას, რომელიც მირიან მეფის სახელს უკავშირდება. თხზულებიდან ვიგებთ, რომ ახლადმოქცეულმა მეფემ ღვთისთვის სახლის აგება გადაწყვიტა. ტექსტიდან ჩანს, რომ ღვთის სახლის ადგილის განსაზღვრისას, მირიანს წმ. ნინო ურჩევს, ეკლესია ააგოს იქ, „სადაც მეფეთა გონებაჲ მტკიცე არს“ („წმ. ნინოს ცხოვრება“ 1963: ⊂ 137). სწორედ მირიანის მიერაა შერჩეული წმ. ნინოს მაყვლოვანი და სწორედ იქ სურს მის გონებას სალოცველად და სამარადჟამოდ ტაძრის აღშენება — „მიყუარან მაყუალნი ეგე შენნი და მუნ მინებს გონებითა“ (იქვე, ⊂ 137). ეკლესიის ასაგებად „მოჰკუეთეს ნაძუ იგი და შემზადეს სუეტად. და ძირთა მისთა ზედა დადვეს საფუძველი ეკლესიისაჲ“ (იქვე, ⊂ 138). სვეტი ვერც ხუროებმა დაძრეს, ვერც მეფემ და ურიცხვმა ერისკაცებმა „ფერად-ფერადთა ღონეთა და

---

* სვეტიცხოვლის ტაძრის სახელდების შესახებ იხ. რ.სირაძის ერთობ საყურადღებო ნაშრომი — სვეტიცხოველი, აია-სოფია და სიონი (სიმბოლოთა გააზრებისათვის, წიგნში — რ. სირაძე, კულტურა და სახისმეტყველება, თბილისი, 2008.

მანქანათა...“; „წმ. ნინოს ცხოვრების“ შატბერდული რედაქციის ავტორი კი დასძენს: „...არა თუ აღმართებად ოდენ ვერ შეუძლეს, არამედ შეძრვადცა. და უქმ იქმნა ყოველი სიბრძნ და ღონისძიებაი კაცთაი...“ (იქვე, ⊂ 138). აქვე ავტორი საცნაურს ხდის და განმარტავს სვეტის აღმართვის მიზანს: „...რაითა სუეტისა მის აღმართებითა საკვირველად ღმერთი იდიდოს და კაცნი უმეტესად დაემტკიცნენ სარწმუნოვებასა“ (იქვე, ⊂ 138); წარუმატებელი, „უმარჯუ“ საქმის შემდეგ „...მეფე ფრიად ზარგანჯდილ იქმნა და დაბრკოლდა სუეტისა მის ვერ აღმართებასა, და დიდითა მწუხარებითა აღსავსე წარვიდა პალატად და გულკლებული იგი და მისი ერი ფრიად“ (იქვე, ⊂ 138). სვეტი-ცხოვლის აღმართვის შეფერხება წარმართობიდან მომდინარედ შეიძლება გაეგოთ. თუ არ აღიმართებოდა სვეტი-ცხოველი, არ აშენდებოდა ეკლესია და ამით ხელი შეეშლებოდა ქრისტესმიერი მოძღვრების გამარჯვებას. ამიტომაც წმ. ნინო და თორმეტი დედა (რაც სიმბოლური დატვირთვის შემცველია — ქრისტე და თორმეტი მოციქული) დარჩნენ ეკლესიისთვის მომზადებული საფუძვლის ადგილას. წმ. ნინო ახლადმოქცეულთა რწმენის შეურყეველობისა და მათი ხსნისათვის ღვთისადმი ლოცვა-ვედრებას აღავლენს და სვეტის აღმართებისათვის შემწეობის ითხოვს. წმ. ნინოს ლოცვას ორი ხილვა მოჰყვება.*

წმ. ნინოსა და ათორმეტ დედათათვის ღვთით მოვლენილი ორი ხილვა სიმბოლური დატვირთვის შემცველი სახე-იდეებია. I ხილვაში აღწერილი მოვლენები (მთათა ჩამორღვევა, წყალთა დაყენება და გადმოხეთქა, საშინელი გრგვინვა), როგორც ამას წმ. ნინო განმარტავს, ურწმუნოების რღვევის, მსხვერპლად გაღებულ ყრმათა სისხლის „დაყენების“ მაჩვენებელია. ქრისტიანული ტაძრის საძირკველი ვერ ჩაიყრება, სანამ მტკიცედ დგას არმაზის კერპის ლიბო — არმაზ-ზადენის მთები. ამიტომაც ხილვაში პირველად სწორედ ამ მთათა ჩამორღვევა ხდება. I ხილვაში წარმოჩენილი რეალიები თხზულების სხვადასხვა ეპიზოდებს უკავშირდება, რაც მათი სახისმეტყველების ამოცნობის საშუალებას იძლევა. აქვე წარმოჩინდება წმ. ნინოსა და ათორმეტ დედათა მიმართება მარიამ მაგდალინელთან და, საერთოდ, მენელსაცხებლე ქალებთან, „წმიდათა წმიდათაის“, სვეტი-ცხოვლისა — მოსეს კარავთან და სოლომონის ტაძართან (და მრავალი სხვა), რაც ავტორთა მიერ „წმ. ნინოს ცხოვრებაში“ ქართლის მოქცევასთან დაკავშირებული ეპიზოდების ბიბლიურ ამბებთან კავშირის ცხადყოფისთვისაა მოხმობილი. II ხილვა (სპარსთა შემოსევა, ქართლის დარბევა და წმ. ნინოს მიერ სპარსთა ლაშქრის განდევნა) სპარსული მაზდეანობის, მისი რიტუალებისა

* წმ. ნინოსა და ათორმეტ დედათა ხილვის შესახებ იხ. ჩვენი წერილი — „წმ. ნინოს ცხოვრების“ ორი ხილვა-ჩვენების სიმბოლური მნიშვნელობა და სახისმეტყველება, ლიტერატურული ძიებანი, 2008, XXIX, გვ.9-31.

და ყოველგვარი აგრესიის დაძლევის წინასწარმეტყველური ნიშანია. სპარსეთი თხზულებაში აშკარა დაპირისპირებულ ძალად არ გამოიკვეთება, არც რელიგიური და არც პოლიტიკური თვალსაზრისით. რეალურში დაფარული რამ ხილვის სფეროში გაცხადდება და იქ დაიძლევა ღვთაებრივი ძალისხმევით, რასაც სვეტის აღმართვა-დაფუძნება და სვეტიცხოვლის აგება საბოლოოდ დაამოწმებს.

ორივე ხილვა, სიმბოლურ დატვირთვასთან ერთად, ჩვენებაა იმისა, თუ როგორ იჭრება და თავსდება ჭეშმარიტებად აღქმული ირეალური რეალურში, როგორ ჩამოესვეტება ზეციური მინიერად და მინიერებას აღამაღლებს ზეცად, ვითარცა — ცხოველმყოფელ ნათლის სვეტს. სვეტი-ცხოვლის „ვერ აღმართების“ შემდეგ წმ. ნინოსა და ათორმეტ დედათა ხილვები მრავლისმეტყველი სიმბოლური დატვირთვით გამოირჩევა. ირეალური რეალურში გააცხადებს ორ მთავარ საშიშროებასა და საფრთხეს, რომელიც სწორედ ხილვებში დაიძლევა, რაც სვეტის აღმართვის და ტაძრის აგების მყარ საფუძველს ქმნის.

წმ. ნინოსა და ათორმეტ დედათა ორ ხილვას მოჰყვა უმთავრესი სასწაული — „და აჰა ესერა ზედა-მოადგა ჭაბუკი ერთი ყოლადვე ნათლითა შემოსილი, და მოებლარდნა ცეცხლის სახედ ზენარი, და არქუნა სამნი რაიმე სიტყუანი ნეტარსა ნინოს. ხოლო იგი დაეცა პირსა ზედა თუსსა, ხოლო ჭაბუკმან მან მიყო ჴელი სუეტსა მას და უპყრა თავი და აღამაღლა, და წარიღო სიმაღლესა ცათასა... და აჰა ვიხილე სუეტი იგი ცეცხლის სახედ ჩამოვიდოდა და მოეახლა ხარისხსა მას თუსსა. და ვითარ დაემართა და დაადგა ხარისხსა მას ქუეყანით აღშორებულად ვითარ თორმეტ წყართა, და ნელიად ჩამოიცვალებდა თუსსავე მას ზედა ნაკუეთსა, რამეთუ ხარისხად იყო ძირი იგი მის, რომლისაგან მოკუეთილ იყო სუეტი იგი ცხოველი“ („წმ. ნინოს ცხოვრება“ 1963: ⊂ 141-142). წმ. ნინო მირიანთან გაგზავნილ წერილში (სოჯი დედოფალთან დაკავშირებით) აღნიშნავს, რომ სვეტი-ცხოველი ღმრთის მკლავმა აღმართა: „და ხილვაი სუეტისა მას წმიდასა, რომელი მკლავმან ღმრთისამან აღიღო და ცით ჩამო თჳთ დაამყარა ხარისხსა ზედა“ (იქვე, Ⴒ 101).

ვ. ნოზაძის აზრით, „აქ საყურადღებოა ხე „ნაძვი“, რომელიც იყო მზის სიმბოლო; საყურადღებოა „შვიდი სვეტი“, აგრეთვე მზის სიმბოლო. ორივე: „ნაძვი“ და „სვეტი“ ქართულ შეგნებაში გაქრისტიანებულია“ (ნოზაძე 1957: 88).

რ. სირაძის აზრით, სვეტის იმავე ხარისხზე დაფუძნების მითითება არაა შემთხვევითი, რომ „ამაში თავისებურად ჩანს, როგორ იცვალა სახე წარმართულმა ხის კულტმა და გადაიქცა „სვეტი-ცხოვლად“, თუმცა თავის ძირთან კავშირი არ დაუკარგავს“ (სირაძე 1987: 121).

ვფიქრობთ, რომ წყაროთა ზემოაღნიშნულ მითითებას, რ.სირაძის მოსაზრებასთან ერთად, შესაძლოა, სხვაგვარი დატვირთვაც ჰქონდეს, კერძოდ, ღვთიური ძალით სვეტის იმავე ხარისხზე დაფუძნება, სავარაუდოდ, ძველი და ახალი აღთქმის კავშირზე უნდა მიანიშნებდეს, რამეთუ ახალი აღთქმა ძველ აღთქმაშივეა მოსწავებული. ამგვარ ვარაუდს საფუძველს უმაგრებს კ.კეკელიძის მიერ „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ წყაროების კვლევისას ნაძვის მოკვეთისა და მის სვეტად შემზადების ეპიზოდთან დაკავშირებით გამოთქმული აზრი, რომ ამ შემთხვევაში გამოყენებულია საქრისტიანო მწერლობაში ფართოდ გამოყენებული აპოკრიფი. მასში მოთხრობილია, რომ დავითს რჯულის კიდობანი იერუსალიმში როცა მიჰქონდა, ლიბანის მთიდან მოტანილი სამი მორჩი ეპყრა ხელთ: საროსი, ფიჭვისა და ნაძვისა. დავითმა ისინი ერთ ადგილას დარგო „და საღმრთოჲთა წამისყოფითა ერთად შეერთნეს და აღიზარდეს და იქმნეს ხე მაღალ და შუენიერ“. როდესაც სოლომონის ტაძარს აშენებდნენ, მისთვის მოკვეთეს ეს ხე, მაგრამ ღვთის განგებით ის ტაძრისათვის ვერ გამოუყენებიათ. შემდგომში სწორედ ამ მოკვეთილ ხეზე ჯვარს აცვეს უფალი. კ. კეკელიძის აზრით, მცხეთის ნაძვს, რომელიც აგიოგრაფის ცნობით ლიბანიდან ყოფილა მოტანილი, ქრისტეს ჯვრად ვერ გამოიყენებდნენ, ამიტომაც მას დარჩა ის დანიშნულება, რომელიც ჰქონდა სოლომონის ტაძარში ლიბანიდან მოტანილ დავითის ხეს: მცხეთის ტაძრის მთავარ ბურჯად იქცა“ (კეკელიძე 1956: 72). ამ თვალთახედვით მნიშვნელოვანია ისიც, რომ ნათელმოსილი ჭაბუკის მიერ ცადაღწევნული სვეტი „ცეცხლის სახედ“, ანუ „ცეცხლის სვეტად“ ჩამოვიდა, რაც გამოსლვათა წიგნის მიხედვით, უდაბნოში მიმავალი ებრაელების თანამდევი „ცეცხლის სვეტის“ სახეა.

სვეტი-ცხოვლის აღმართვის ეპიზოდში მნიშვნელოვანი და საყურადღებო რეალიები წარმოჩინდება, კერძოდ, აქ იკვეთება წმ. ნინოსა და ათორმეტ დედათა სიმბოლური მიმართება მარიამ მაგდალინელსა და მენელსაცხებლე დედებთან.*

მართალია, „ცხოვრებაში“ აღწერილი მოვლენები ზუსტი ანალოგია არაა სახარების ზემოაღნიშნული ეპიზოდებისა, მაგრამ სიმბოლური თვალთახედვით შესაძლოა საერთო რეალიების დაძებნა. იესოს საფლავთან მისული მარიამ მაგდალინელისა და დედათა მსგავსად, წმ. ნინო და დედები რჩებიან მოკვეთილ, მაგრამ ვერ „აღმდგარ“ ცხოველმყოფელ სვეტთან; მარიამ მაგდალინელის შესატყვისად, რომელიც „დგა გარეშე საფლავსა მას თანა და ტიროდა“ (ი. 20,11), წმ. ნინო „გოდებდა და დაადენდა ცრემლთა

---

* წმ. ნინოსა და ათორმეტ დედათა მარიამ მაგდალინელთან და მენელსაცხებლე დედებთან მიმართების შესახებ იხ. ჩვენი ნერილი — „წმ.ნინოს ცხოვრების“ ორი ხილვა-ჩვენების სიმბოლური მნიშვნელობა და სახისმეტყველება, ლიტერატურული ძიებანი, 2008, XXIX, გვ.9-31.

სუეტსა მას ზედა“ („წმ. ნინოს ცხოვრება“ 1963: ⊂ 139); სვეტი-ცხოველი კი უფლის კვართის საფლავს ემყარება, რაც მაცხოვრის საფლავს გულისხმობს და სიმბოლურად უფლის აღდგომის მიმანიშნებელია. მენელსაცხებლე დედათა მსგავსად, მხოლოდ კაბადოკიელ ქალწულსა და დედებს ეუწყებათ ღვთის სიტყვა — ორი ხილვა-ზმანება; სწორედ ისინი იხილავენ სასწაულს — სვეტს „ზედა-მოადგა ჭაბუკი ერთი ყოლადვე ნათლითა შემოსილი, და მოებლარდნა ცეცხლის სახედ ზეწარი“ („წმ. ნინოს ცხოვრება“ 1963: ⊂ 141) (შდრ. მ. 27,3 — „ხოლო იყო ხილვაჲ მისი, ვითარცა ელვაჲ და სამოსელი მისი სპეტაკ ვითარცა თოვლი“). და როგორც აღმდგარმა იესომ მიმართა მარიამ მაგდალინელს, „ყოლადვე ნათლით შემოსილმა“ ჭაბუკმა „არქუნა სამნი რაჲმე სიტყუანი ნეტარსა ნინოს“ (იქვე, ⊂ 141) და აღმართა სვეტი-ცხოველი, „... და ახედვიდა ყოველი კაცი სვეტსა მას, ვითარცა ძალსა ღმრთისასა“ (იქვე, ⊂ 160). უფლის აღდგომის მახარებელ მენელსაცხებლე დედათა მსგავსად, სწორედ წმ. ნინოსა და ათორმეტ დედას უნდა ეხარებინათ მირიან მეფისა და ქართლის ერისათვის სვეტი-ცხოვლის სასწაული. მირიანმა „იხილა მუნ ნათელი, ვითარცა ელვაჲ ზეცადმდე აღწევნული სამოთხესა მას შინა. იწყო სრბად, მკურცხლ მოსვლად, და ყოვლისა ერისა სიმრავლჱ მის თანა“ (იქვე, ⊂ 142), აღესრულა შემდგომი სასწაულიც — სვეტი ხელშეუხებლად დაეშვა და დაადგა თავის სადგომელს, „შიშითა და სიხარულით აღივსო მცხეთაჲ ქალაქი, დამოსდიოდეს მდინარენი ცრემლთანი მეფესა და მთავართა და ყოველსა ერსა სულთქუმითა სულისა მათისაჲთა, და ადიდებდეს ღმერთსა და ჰნატრიდეს ნეტარსა ნინოს“ (იქვე, ⊂ 142).

აღსასრულის წინ დაწერილ წიგნში მირიან მეფე სვეტის აღმართებაზე საუბრობს, რომელიც წმ. ნინოსა და ათორმეტ დედათა ნახარებ ხილვას ემყარება: „ღმერთმან მაღალმან მოავლინა ერთი მსახურთა მისთაგანი და წამის-ყოფითა მისითა ქუეყნით ცად აღიწია“ („წმ. ნინოს ცხოვრება“ 1963: ⊂ 161). „ქუეყანით ცად აღწევნული“ და კვლავაც თავის „ხარისხზე“ დაფუძნებული სვეტი მიწიერების ზეციერებასთან დამაკავშირებელი სახე-იდეაა. მცხეთის „სამოთხეში“ ცხოველმყოფელი სვეტის აღმართვის მიმართებას აღდგომის იდეასთან, მენელსაცხებლე დედათა მსგავსად წმ. ნინოსა და დედათა მახარებლებად წარმოდგენას თვალსაჩინოს ხდის მირიან მეფის სიტყვები, რომ წმ. ნინომ „აღასრულა ყოველივე მცნებაჲ ღმრთისაჲ და სწავლაჲ წმიდისა მის დედის ძმისა მისისა, მამისა ჩუენისა პატრიაქისაჲ“ (იქვე, ⊂ 161); ტექსტში კი ნათქვამია, რომ ქართლში წამოსვლის წინ იობენალ პატრიარქი ლოცავს ნინოს და ეუედრება ღმერთს, რომ დაიფაროს, „რაჲთა (ნინომ — ნ. გ.) ახაროს აღდგომაჲ შენი“ (იქვე, ⊂ 114).

ზემოაღნიშნული მიმართების სისწორეს კი ადასტურებს წმ. ნინოს მონათხრობი თავისი ცხოვრების შესახებ, როდესაც ის იხსენებს, როგორ ემშვიდობება და მოძღვრავს მას იორდანეში მიმავალი მამა: „შენ მაგდანელისა მარიამის შური აღიღე სიყუარულისათჳს ქრისტესისა და დათა მათ ლაზარესითა, და თუ შენ ესრჱთ გეშინოდის მისა, ვითარცა მათ, მან ეგრჱთ მოგცეს ყოველი, რაჲსა სთხოვო მას, ოდეს რაჲ გინდეს მისგან“ (იქვე, Ⴑ 110). წმ. ნინომ აღასრულა მამის დამოძღვრა და ქრისტეს სიყვარულით აღსავსე სულით ექმნა ქართლს დედოფლად, „შესავედრებელ ყოველთა“, ქადაგად და მოძღვრად. აღსანიშნავია, რომ თავად წმ. ნინო სიკვდილის წინ მასთან მისულებს ასე მიმართავს: „ასულნო სარწმუნოვებისანო, მახლობელნო ღმრთისანო, დედოფალნო ჩემნო“ (იქვე, Ⴑ 105), რაც, ჩვენი აზრით, კეთილმორწმუნე დედებს მენელსაცხებლე დედებთან აკავშირებს.

რ. სირაძე სვეტის აღმართვის სასწაულთან დაკავშირებით აღნიშნავს, რომ „...აქ აღდგომისა და ამაღლების მისტერიათა რემინისცენციებია. ასეთია, მაგალითად, ნათელმოსილი ჭაბუკი ან ცეცხლის ზეწარი (მრ. 16,5; ლ. 24-50-51). იქვე არის არაევანგელური, თუმცა იკონოგრაფიული ტრადიციებით დამკვიდრებული წარმოდგენა, რომ ამაღლების კომპოზიციაში გამოისახოს მლოცველი ღვთისმშობელი („ორანტა“). სწორედ მის ადგილს აქ იჭერს ნინო. ევანგელური წარმოდგენით კი აღდგომის პირველმოწამენი იყვნენ მენელსაცხებლე ქალები, რაიც ერთგვარად აქაცაა არეკლილი“ (სირაძე 1987: 120). რ. სირაძე დასძენს: „ამ ნათელმოსილი ჭაბუკის სახეში ზეციური „სასიძოს“ სახე ჩანს (აქვე შემოდის სიმბოლიკა: ქალწული ნინო — ზეციური სასძლო. სამოთხე ასპარეზია სულიერი ქორწინებისა“ (სირაძე 1987: 121).

ქართლის მიწაში დამარხული კვართი უფლის საფლავის სიმბოლოა, რაც აღდგომის წინასწარ მოსწავებაა. ამგვარი გააზრებით, შესაძლებელია, სვეტის მოკვეთა უფლის ჯვარცმად გავიაზროთ. ზემოაღნიშნული აპოკრიფული წყაროს თხრობა და კეკელიძისეული დაკვირვებანი გვაძლევს საფუძველს იმისას, რომ სვეტად შემზადებული ნაძვის მოკვეთა, სიმბოლურად, ქრისტეს ჯვარცმად გავიაზროთ. თუ სოლომონის ტაძრის ბურჯად დასახული დავითის დანერგული და ერთარსად (ერთსახედ) ქმნილი სამი მორჩი უფლის ჯვარცმის ხედ გამოიყენეს, უფლის კვართის დაფლვის ადგილას ამოზრდილი ლიბანის ნაძვისგან დამზადებული სვეტი ქართველთ სვეტიცხოველის დედაბოძად განაჩინეს; ამის ანალოგიით და სიმბოლურადაც იგი ქრისტეს ჯვარცმის ხედ შეეძლოთ დაესახათ.

ამ მიმართებით საყურადღებო და მნიშვნელოვანია დავით გურამიშვილის „დავითიანში“ (კერძოდ, „დავითის შესხმა პირველი“) უფლის ჯვარცმის გააზრება —

ვითა ნამყენი, გამოსაყენი,
უკვდავებისა ხილთ მოსართლვედი,
უგბილთ იხილეს, არად იხილეს,
მოჰკვეთეს, ჰკადრეს: ავს ხილს იბემდი.
იგ მოკვეთილი, ნაყოფ კეთილი
ისევ განცხოვლდა, მე მით ვილხენდი,
მტრით დაცემული, ცეცხლს მიცემული
საგრილ-საჩრდილად მე მას ვირხევდი
(გურამიშვილი 1955: 180).

დავით გურამიშვილი, როგორც მოხმობილი ნაწყვეტიდან ჩანს, უფალს „უკვდავების ხილის" გამომღების, „ნაყოფ კეთილი" „ნამყენის" სახექმნადობად წარმოსახავს, რომელიც უკეთურთ და „მზედადგრომილთ" მოჰკვეთეს, უბრალოს ბრალი დასდეს, მისი „კეთილი ნაყოფი" „ავ ხილად" მიიჩნიეს და ამ ბრალეულობით „მოჰკვეთეს". „მტრით დაცემული" მოკვეთილი ხე, დავითისათვის (ისევე როგორც მთელი კაცობრიობისათვის) „სვეტი-ცხოვლად" იქცა, სულის სალხენად და მეოხად, „საგრილ-საჩრდილობლად". ამდენად, ჯვარცმის გურამიშვილისეული გააზრება სავსებით შეესატყვისება ჩვენ მიერ გამოთქმულ ვარაუდს სვეტი-ცხოვლის მოკვეთის ქრისტეს ჯვარცმის სიმბოლოდ წარმოდგენის შესახებ.

უფლის ჯვარცმას აღდგომა-ამაღლება მოსდევს და, მართლაც, სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმული აზრის კვალობაზე, სვეტის აღმართვა აღდგომის სიმბოლოა (ასევე სიმბოლოა ანდრია პირველწოდებულის მიერ ქრისტიანობის ქადაგების აღდგომისა). აღნიშნულს ემოწმება წმ. ნინოსა და ათორმეტ დედათა მიმართება მარიამ მაგდალინელთან და მენელსაცხებლე დედებთან (საკმარისია გავიხსენოთ იობენალ პატრიარქის ღვთისადმი ვედრება, დაიფაროს ქართლად წასული ნინო, „რაჲთა (ნინომ — ნ.გ.) ახაროს აღდგომაჲ შენი" — ⊂ 114 და იორდანეში მიმავალი წმ. ნინოს მამის სიტყვები შვილისადმი — „შენ მაგდანელისა მარიამის შური აღიღე სიყუარულისათჳს ქრისტესისა და დათა მათ ლაზარესითა..." — ⊂ 110). მარიამ მაგდალინელი კი უფლის აღდგომის მახარებელია. მსგავსად ამისა, წმ. ნინო, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, მირიანისა და ქართლის ერისათვის სვეტის „აღდგომის", სიმბოლურად, უფლის აღდგომის მახარებელია —„მახარებელ გულთა ჩუენთა, და ემბაზ სულთა და ჴორცთა ჩუენთა" (⊂ 98).

რ. სირაძის აზრით, „...ნათელმოსილი ჭაბუკის სახეში ზეციური „სასიძოს" სახე ჩანს. აქვე შემოდის სიმბოლიკა: ქალწული ნინო — ზეციური სასძლო. სამოთხე ასპარეზია სულიერი ქორწინებისა" (სირაძე 1987: 121).

ყოველივე ზემოაღნიშნულიდან გამომდინარე შესაძლებელია ვიფიქროთ, რომ სვეტად შემზადებული ნაძვის მოკვეთა ქრისტეს ჯვარცმის სიმბოლოა, რომელიც მისი ამაღლება-აღმართვით,

სიმბოლურად, უფლის ამაღლება-აღდგომით, გვირგვინდება; ძველიდან მოკვეთილი ახალ სიცოცხლეს ამკვიდრებს და თავის ძირთანაც არ წყვეტს კავშირს. ამგვარი გააზრებით, სვეტის საკუთარ „ხარისხზე" დაფუძნება შესაძლოა, ძველი და ახალი აღთქმის კავშირს და ქრისტიანულში წარმართულის მოდიფიცირებასაც გულისხმობდეს.

„მოქცევაჲ ქართლისაჲ" მრავალგზის აღნიშნავს სვეტისა და სვეტიცხოველის (ჯვართა აღმართვასთან ერთად) საზრისს ქართლის გაქრისტიანების გზაზე, ვითარცა უდიდესი სიწმინდისა და ცხოველმყოფელობის, ღვთის ძლევამოსილების, დიდებისა და მადლის ცხადყოფას. თავად წმ. ნინო აღსასრულის წინ მასთან მისულ სალომე უჟარმელს, პეროჟავრ სივნიელსა და მთავრებს უამბობს თავისი ცხოვრების შესახებ და ღვთის ერთ-ერთ სასწაულად სვეტის აღმართვას ასახელებს: „... სასწაულნი ღმრთისანი, რომელნი გიხილვან მცირედნი მთათა მათ ზედა, მაყვლოვანსა მას შინა, სუეტისა აღმართებასა..." („წმ. ნინოს ცხოვრება" 1963: ⊂ 106). გავიხსენოთ ისიც, რომ წმ. ნინო მირიანს წერილით აუწყებს სოჯი დედოფლის მცხეთაში მისვლის მიზეზს და ამ შემთხვევაშიც სხვა სიწმინდეებთან ერთად გამოკვეთილად სვეტიცხოველის, წმინდა სვეტისა და მაყვლოვანის ხილვა სახელდება: „დიდებითა სავსესა მას ტაძარსა ღმრთისასა, რომელი აღუშენა ღმერთსა სახლად საუკუნოდ ქუეყანასა ზედა სადიდებლად სახელისა მისისა, და ხილვაჲ სუეტსა მას წმიდასა, რომელი მკლავმან ღმრთისამან აღიღო და ცით ჩამო თჳთ დაემყარა ხარისხსა ზედა" (იქვე, 101). ამ მიმართებით, საყურადღებოა ურიადყოფილი აბიათარ მღვდლის აზრი ქრისტიანული რწმენისა და სიწმინდეების მიმართ. ასტრიონ მთავრის შეკითხვის პასუხად, თუ რატომ შეიცვალა სარწმუნოება, იგი წმ. ნინოს კურნებებსა და ჯვართა აღმართვასთან ერთად სვეტის აღმართვის სასწაულსა და საკვირველებას ასახელებს: „მისგან ვიხილენ საკჳრველებანი კურნებათანი და ნიშნი საზარელნი და სასწაულნი საშინელნი ამის სუეტისა აღმართებასა და ჯუარისა აღდგომასა და კუალად მაყუალთა მათ მისთა საუცხუეთა..." (იქვე, ზ 98).

„წმ. ნინოს ცხოვრება" გვაუწყებს, რომ სვეტი-ცხოველისა და მაყვლოვანის სასწაულის დიდება და საკვირველება გასცდა ქართლის საზღვრებს და ქრისტიანულ სამყაროსაც ეხარა. აბიათარის მიერვე აღნერილ ერთ-ერთ თავში მოთხრობილია, რომ ქართლში „მოიწია წიგნები ჰრომით წმიდისა პატრეარქისაჲ", ჩამოვიდა „ბრანჯი" მთავარდიაკონი ფრანგთა მეფის წერილებით წმ. ნინოსადმი, რომ იერუსალიმში, რომსა და კონსტანტინეპოლში ყველამ იცოდა ქართლის მოქცევის ამბავი, „რაჲთამცა ეუწყნეს საქმენი იგი და სასწაულნი სუეტისაჲ მის და მაყულოვანისაჲ მის საკვირველებანი" (იქვე, ⊂ 147).

ამ თვალთახედვით განსაკუთრებით საყურადღებოა მირიან მეფის სიკვდილის წინ დაწერილი წიგნი, რომელშიც თავმოყრილი და შეფასებულია ქრისტიანული ქართლისა და თავად მისი ცხოვრების მნიშვნელოვანი ეპიზოდები. წერილში გამორჩეული ყურადღება ეთმობა ცხოველმყოფელ სვეტსა და სვეტიცხოვლის ეკლესიას, ყველაზე ვრცლად მათზე საუბრობს მეფე, რაც მათს მნიშვნელოვნებაზე მეტყველებს. სწორედ აქ მჟღავნდება მეფის პირადი შეხედულება სვეტის აღმართვის სასწაულისადმი, ცნობიერი დამოკიდებულება ამ მოვლენის მიმართ: „მე ვიქმენ მორჩილ ბრძანებათა მისთა (წმ. ნინოს — ნ. გ.), რომელიც მასწავა და აღვაშენე ეკლესიაჲ სალოცველად სამოთხესა მას მამათა ჩემთასა, და მას შინა სუეტი ესე ნათლისაჲ, რომელიც მე ყოლად ვერ შეუძლე ყოვლითა ძალითა და ცნობითა კაცობრივითა, ხოლო ღმერთმან მაღალმან მოავლინა ერთი მსახურთა მისთაგანი და წამის-ყოფითა მისითა ქუეყნით ცად აღიწია. და თუთ თუალნი თქუენნი ხედვენ საშინელებასა მისა და მერმე კურნებათა მათ მისთა“ („წმ. ნინოს ცხოვრება“ 1963: ⊂ 161). აქ მირიანი ღვთის ყოვლისშემძლეობის გვერდით საკუთარ, ადამიანური ბუნების უძლურებას წარმოაჩენს („ვერ შეუძლე ყოვლითა ძალითა და ცნობითა კაცობრივითა“); სვეტიცხოვლის აღმართვაზე საუბრისას იგი კვლავაც ცხოველმყოფელ სვეტზე ამახვილებს ყურადღებას: „და აღვაშენე ეკლესიაჲ მაყულოვანსა მას შინა ნინოჲსსა, და ვქმენ მას შინა საქმჱ, ქმნული უჩინოჲ და ცხადი, დიდებაჲ მაყულოვანთა მათ“ (იქვე, ⊂ 159).

სვეტი-ცხოველი მეფისა და ერისაგან მოიაზრება ვითარცა „ძალი ღმრთისაჲ“ და შიში აქვთ ამ ღვთაებრივი სვეტის მიმართ: „რამეთუ შიში დიდი დაცემულ იყო ყოველსა ზედა კაცსა სუეტისა მისგან ცხოველისა და ახედვიდა ყოველი კაცი მას ვითარცა ძალსა ღმრთისასა“ (იქვე, ⊂ 160). იმდენად დიდია სვეტი-ცხოვლისადმი შიში და კრძალვა, რომ მეფემ საკუთარი ცოდვების გამო ვერ გაბედა მის წინაშე მიწის ამოკვეთა თავისი საფლავისათვის; იმდენად დიდია ცხოველმყოფელი სვეტისა და პატიოსანი ჯვრისადმი რწმენა, ვითარცა ღვთის ძალის გამოხატულებისა („ვითარცა ძალსა ღმრთისასა“), რომ მირიან მეფე ანდერძად უბარებს რევს, ფრთხილად იყოს, დაიმარხოს წმ. ნინოს მცნებანი და ურჩევს: „და თავი შენი შეჰვედრე სუეტსა მას ზეგარდამო დიდებულსა და ჯუარსა პატიოსანსა...“ (იქვე, Ⴒ 163).

ყოველივე ზემოაღნიშნულის მიხედვით, ცხადი ხდება სვეტიცხოვლის სახელდების — „წმიდაჲ წმიდათაჲ“ — საზრისი და მისი მნიშვნელობა ქართველთათვის. იგი ღვთის გამოცხადების ადგილია და მასში სვეტი-ცხოველის აღმართების სასწაული დედაბოძადაა „ზეცად აღწევნული“.

რ.სირაძის აზრით, „სვეტი-ცხოველი საფუძველია ქართული ეკლესიური აზროვნებისა და ასევე იგი არსობრივ საფუძველს

ქმნის ქართული სახისმეტყველებისათვის, ქართული საისტორიო ცნობიერებისათვის“ (სირაძე 1992: 109).

მეფის „სამოთხეში“ აღმართული სვეტი-ცხოველი, ვითარცა სვეტიცხოვლის ტაძრის დედაბოძი, „ცხოვრების ხედ“ და „კოსმიური ხის“ სიმბოლოდ მოიაზრება. „საზოგადოდ სვეტში, უპირველეს ყოვლისა, „მსოფლიო ხისა“ და „ზეციური კიბის“ ანალოგი უნდა ვიგულისხმოთ. ცოტაა სხვა ისეთი სიმბოლო, რომელიც ესოდენ მეტყველად გამოხატავს „ცის საყრდენს“, ბჭეს, კოსმიური და მინიერი ენერგიეს კავშირს, ზეაღსვლის, მდგრადობის, ურყევობის ცნებებს“ (ზ. აბზიანიძე, ქ.ელაშვილი 2012: 48).

ნ. სულავა საუბრობს რა ცხოველი სვეტის აღმართვის ადგილის შესახებ, დასძენს — „უფლის კვართის ადგილას ამოზრდილი ხე ლიბანისა, ნაძვი ლიბანისა წმინდა ხეა, რომელიც უპირისპირდება სამოთხის იმ ხეს, რომლის ნაყოფის გემოსხილვამ ცოდვილნი გახადა ზეციური ადამი და ევა. ბიბლიური ხე სიცოცხლისა ბინარული ოპოზიციაა, რომელშიც სამყაროს ქმნადობისა და სამოთხიდან ადამიანის გამოდევნის პროცესია არეკლილი. აქედან გამომდინარე, მთელი ეს გარემო იერარქიზებულია და საფეხურებრივად გამოხატავს უზენაეს სიწმინდეს“ (სულავა 2008: 133).

„სვეტი ცხოველი“, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, მიწისა და ზეცის დამაკავშირებელია. ამ მიმართებით საყურადღებოა „წმ. ნინოს ცხოვრების“ ერთი ეპიზოდი, კერძოდ, მეფის სამოთხეში, მცველისა და უშვილო ანასტოს სახლში დამკვიდრებული ნინოს არაერთგზისი ჩვენების სიდონიასეული განმარტება: „ჩუენებაჲ შენი არს მსგავს ჩუენებასა იაკობისსა, რამეთუ ადგილი ესე შენ მიერ იქმნეს სამოთხე უკუნისამდე“ („წმ. ნინოს ცხოვრება“ 1963: 124). სიდონიას ეს წინასწარმეტყველება ლიბანის ნაძვის სვეტი-ცხოვლად გარდასახვას მოასწავებს, რომლის ძალითაც ნათლის სვეტი იაკობის ხილვის „ზეცად აღწევნილ“ კიბეს შეემსგავსება, მიწიერის ზეციერებასთან დამაკავშირებელს. რ. სირაძის აზრით, „იაკობის ხილვის შემოტანით მცხეთის ადგილები თავისი ბაღითა და ხეებით კოსმიური კიბის სიმბოლიკას დაუკავშირდა... ამ წარმოდგენით „ზეციურ კიბედ“ იქცევიან ხე (ალვა ან ნაძვი — ლიბანის კედარი), ჯვარი, სვეტიცხოველი და თვით ნინო. ესენი ყველანი ხდებიან ამქვეყნის ზეციერებასთან დამაკავშირებელნი, ანუ „იაკობის კიბე“, „კიბე სათნოებისა“. ეს ყველაფერი გულისხმობს კოსმიურ იერარქიას სულიერი გაგებით“ (სირაძე 1987: 87).

ამდენად, გასაკვირი არაა, „მეორედ იერუსალიმად“ მოაზრებულ მცხეთაში, „სამოთხის“ მაყვლოვანში, აგებული ღვთის სახლი, სვეტიცხოველი თავისი სიწმინდეებით — უფლის კვართის საფლავითა და მასზე დაყრდნობილი ცხოველმყოფელი

ნათლის სვეტით — მოსეს კარვის, რჯულის კიდობნისა და სოლომონის ტაძრის ანალოგიით „წმიდაჲ წმიდათაჲს“ სახელს რომ ატარებს.

„ნათლის სვეტის“ პარადიგმა „წმ. ნინოს ცხოვრების“ კიდევ ერთ ეპიზოდში იხილვება, კერძოდ, მცხეთის ჯვრის აღმართების თხრობისას — „და იყო რაოდენისამე ჟამისა შემდგომად, მარტჳლიისა უკუანა, იხილეს სასწაული დიდი და საშინელი დღესა ოთხშაბათსა. აჰა ესერა სუეტი ნათლისაჲ სახედ ჯუარისა დგა ზედა ჯუარსა მას და ათორმეტნი ანგელოზნი დაგჳრგჳნებულ იყჳნეს“ (Ⴑ 155).

მოხმობილი პასაჟი კიდევ ერთხელ ცხადყოფს, რომ „ნათლის სვეტი“ ღვთისჩენის ნიშან-სვეტია, რაც გამოკვეთილია „მარტჳლიის“, სულთმოფენობის აღნიშვნითაც. ყოველივე ეს, ვფიქრობთ, კიდევ ერთხელ ცხადყოფს „ნათლის სვეტის“ ბიბლიურ „ცეცხლის სვეტად“ და „ღრუბლის სვეტად“ გააზრების მართებულობას.

რ. სირაძის აზრით, „სვეტი-ცხოველი ქრისტიანობის უდიდესი სასწაულია საქართველოში. სვეტი-ცხოველი საფუძველია ქართული ეკლესიური აზროვნებისა და ასევე იგი არსობრივ საფუძველს ქმნის ქართული სახისმეტყველებისათვის, ქართული საისტორიო ცნობიერებისათვისაც“ (სირაძე 1992: 109).

ვფიქრობთ, რომ ქართველთა ცნობიერებაში „სვეტი-ცხოვლის“ პარადიგმის, ვითარცა ეროვნულ-სარწმუნოებრივი იდეალის, დასაბამად „წმ. ნინოს ცხოვრების“ აღიარება კიდევ ერთი გარემოებაა აღნიშნული თხზულების უძველესად მიჩნევისა, რასაც ქართული ორიგინალური აგიოგრაფიისა და საერო მწერლობის თხზულებები (თვით დღევანდელობის ჩათვლით) ამოწმებენ.

„ნათლის სვეტის“ პარადიგმა იხილვება „აბო თბილელის მარტვილობის“ იმ ეპიზოდში, როდესაც აბოს წამების შემდგომ ღმერთმა გამოაჩინა თავისი ძალა — აბოს პატივსაცემად და დასამოწმებლად იმისა, რომ იგი ქრისტეს მოწამე იყო, ორი სასწაული აჩვენა. ჩვენთვის საინტერესოა მეორე სასწაული — იმ ადგილას, სადაც მოწამის ძვლები ჩაყარეს, წყალმა „განსაკჳრველი ნათელი“ გამოსცა, „რომელთა-იგი საუცარ ეგონა ქუეყანასა ზედა და ჰაერსა ქუეშე ცეცხლი იგი ზეცისაჲ, უნდა დაფარვად საკჳრველებათა მათ, კუალად წყალთა ვერვე დააყენეს და ვერცა დაშრიტეს ფიცხელთა მათ მფოფინართა ღელვათა და სიღრმეთა, სადა-იგი შთაყარნეს ღმრთივ პატივცემულნი იგი ძუალნი სანატრელისა მის მოწამისანი, ჴიდსა მას ქუეშე, აღმობრწყინდეს **ნათელნი სუეტისა მსგავსად**, ვითარცა ელვანი, რომელნი კუალად მყოვარ ჟამ დგეს და განათლებულ იყო გარემოჲს კიდეთა მის მდინარისათა კლდჱ იგი და კბოდენი და ჴიდი იგი, ზჱთგან ვიდრე ქუედმდე, რომელსა ეგრევე ყოველი

სიმრავლѳ ქალაქისაჲ ჰხედვიდა, რაჲთა ყოველთა ჰრწმენეს, რამეთუ ჭეშმარიტად იესუ ქრისტჱს, ძისა ღმრთისაჲ, მარტულ არს და გულისხმა-ყონ ყოველთა ქრისტჱს მორწმუნეთა და ურწმუნოთა, რამეთუ ჭეშმარიტ არს სიტყუაჲ იგი უფლისაჲ, რომელ თქუა, ვითარმედ „მე თუ ვინმე მმსახურებდეს, პატივ-სცეს მას მამამან ჩემმან, რომელ არს ცათა შინა“ (იოანე საბანისძე 1963: 75). ამდენად, მოხმობილი ციტატის მიხედვით, ელვის დარი ნათლის სვეტი აბოს სულიერი სრულყოფილების, მისი სიწმინდის დამამოწმებელია; იგი უფლისჩენაა, უფლის სიტყვაა ჭეშმარიტების ნათლად გადმონაშუქი და ზეციდან მიწად განფენილი დრო-სივრცულ მდინარებაში. სიმბოლურად, ნათელი სვეტი კიბეა მონამის ცად აღმყვანებელი.

ნათლის სვეტის მნიშვნელობას გამოკვეთს თხზულების კიდევ ერთი პასაჟი. „აბოს წამების“ მეოთხე თავში — „ქებაჲ წმიდისა მოწამისა ჰაბოჲსი“ — იოვანე საბანისძე, როგორც ამას რ. სირაძე განმარტავს, თხზულების I თავში დასახელებულ უფლის სიმბოლოებს აბოს ღვაწლის, მისი პიროვნული სიდიადის საჩვენებლად მოიხმობს. ამ მიმართებით, ჩვენი საკვლევი საკითხისათვის საყურადღებოა ერთ-ერთი სიმბოლოს გააზრება, კერძოდ, იოვანე საბანისძე მიმართავს აბოს — „შენ ყოველთა დაბადებულთა პატივ-გცეს, რამეთუ ცაჲ მოწამე არს სიმართლესა შენსა **უცხოჲსა ცეცხლისა** გარდამოვლინებითა ადგილსა მას ზედა, რომელსა, ვითარცა კრავი უმანკოჲ, შეინირე, შემწუარი ცეცხლითა“ (იქვე, 80).

მოხმობილ ეპიზოდთან დაკავშირებით, რ. სირაძე აღნიშნავს — „აქ, როგორც ვხედავთ, სიმართლის სიმბოლოა ცეცხლი. იგი ზეციური („გარდამოვლენილი“) ცეცხლია და არა ამქვეყნიური. იგი სიმართლის გამომხატველია, ე. ი. „სიმართლის ცეცხლია“. ასეა ჰიპოსტაზირებული (ცხდია, მხატვრული ჰიპოსტაზირებით) „მზეი სიმართლისაი“ სიმართლის ცეცხლად. აქ, ვფიქრობთ, ი. საბანისძე არეოპაგიტიკას ეხმაურება, კერძოდ, „საღმრთო სახელების“ იმ თავს, სადაც ციური ცეცხლის სიმბოლიკაა განმარტებული... ბოლოს ავტორი კიდევ უფრო უახლოვდება პირველი თავის წარმოდგენებს: „შენ უგუნურთა მათ შემწირველთა შენთა მახჳლითა და ცეცხლით უმეტჱს ალისა განგაბრწყინესო“, „ხოლო ქრისტემ ღმერთმან სიღრმეთა მათ სიბნელე ზეცისა ნათლითა განაბრწყინვა“ (სირაძე 1987: 73).

იოანე საბანისძისეული გააზრებით, „უცხოჲ ცეცხლი“ იგივე ნათლის სვეტია, ერთგვარი ზეციური ბეჭედია, რომელიც ამოწმებს აბოს „სიმართლეს“. ამავდროულად, ავტორი კონტრასტის პრინციპის გამოყენებით გამოკვეთს იმ დიდ ზღვარს, რომელიც ზეციურ და მატერიალურ ცეცხლს განყოფს — ზეციური ცეცხლი, ნათლის სვეტი, მართალი აბოს ცად აღსვლის წინამძღოლი და ნიშან-სვეტია, მატერიალური ცეცხლი კი სულითა და ხორცით

„უმანკო კრავის“ ხორცის მომაკვდინებელი, „შემწუელი“ და სულის გამამზევებელი. ამქვეყნიური ცეცხლი იმქვეყნიურ „უცხო ცეცხლთან“, სიმართლის ცეცხლთან ზიარების საწინდარია. აბოს სახის ესთეტიკური მნიშვნელობის ამაღლების მიზნით და მისი სიდიადის წარმოსაჩენად აქვე შემოდის „უმანკო კრავის“ სიმბოლო.

ნათლის სვეტის პარადგმას მოიხმობს უცნობი ავტორი „გობრონის მარტვილობაში“. გობრონის გამორჩეულობის გამოკვეთასთან ერთად, იგი აღწერს ყველისციხეს გარს-შემორტყმული მტრის სისასტიკეს. ავტორი აქვე აღნიშნავს, რომ შავშეთი მხეცთშეუვალ ადგილად იქცა, ურიცხვი მტრის დაბანაკების გამო და რომ „ღმერთმან არა აუფლა შთასვლად მას შინა მადლითა დიდებულთა უდაბნოჲთა და ლოცვითა წმიდა-თაჲთა, რომელთა სათნოებანი მათნი კეთილნი ვითარცა **სუეტნი ცათანი** განმტკიცებულ არიან და ვითარცა ზღუდენი რაფათისანი წინა-აღუდგეს“ (სტეფანე მტბევარი 1963: 177).

უცნობი ავტორი, როგორც ვხედავთ, მეუდაბნოე მამათა „კეთილ სათნოებებს“, მათი ღვთივსულიერი ცხოვრების წესს სიმტკიცითა და სიკეთით „ცათა სუეტებს“, ანუ ნათლის სვეტებს ადარებს, რომელსაც ვერანაირი ბიწიერება ვერ შეეხება და შეძრავს. ამდენად, მამათა სათნოებანი და სიკეთით აღვსილი მსახურება ამქვეყნიური ყოფის ბურჯია, ნათლის სვეტს შემსგავსებული „ცათა მობაძავი“ დედა-ბოძია, ურყევ რწმენასა და უფლის სიყვარულზე დანერგილ-ამოზრდილი.

„დავითისა და ტირიჭანის მარტვილობაშიც“ ნათლის სვეტის ჩენა ღვთის მიერ მოვლენილ სასწაულში იხილვება. უცნობი ავტორი წამების მსხვერპლთა — დავითისა და ტირიჭანის, დაღვრილი სისხლის უფლისაგან სათნოდ მიჩნევას და ყოველთათვის მათი მხნეობის გაცხადებას ღვთის სასწაულის მოვლინებით ამოწმებს — „... მას ღამესა გამოუბრწყინდეს ნათელნი, ვითარცა მთიებნი, **სუეტის სახედ ნათლისად**, რომელთა თავი მისწუდებოდა ვიდრე ცადმდე, რომელსა ყოველნი ერნი ქუეყანისანი ჰხედვიდეს, და რომელთა უწყოდეს, ადიდებდეს ღმერთსა, და რომელნი შორსმყოფნი ჰხედვიდეს ნათელსა მას, დაუკურდებოდა და გამოიძიებდეს ურთიერთას“ (დავით და ტირიჭანი 1963: 190). თხრობა გრძელდება და კიდევ ერთხელ წარმოჩინდება ნათლის სვეტის ძალმოსილება — „მაშინ ვითარცა ეუწყა საქმჱ ესე წმიდასა მამასა ჩუენსა ნერსეს კათალიკოზსა სომხეთისასა, რამეთუ თუთ ჰხედვიდა იგი იშხნით საკურველებასა და ბრწყინვალებასა მიუწდომელსა ნათლისასა, რომელ-იგი უფალმან ადიდნა ღირსნი მისნი, გულისხმა-ყო საქმე ესე სულისა მიერ წმიდისა და სრბით მიიწია დივრის“ (იქვე, 191).

„დავით და ტირიჭანის მარტვილობაში“, მსგავსად „აბოს მარტვილობისა“, უფლისგან გარდამოვლენილი ნათლის სვეტი

მონამეთა ღვაწლის საქვეყნოდ დამამოწმებელია. უცნობი ავტორი „უფლის ღირსთა“ სიდიადის წარმოსაჩენად ნათლის ესთეტიკას მიმართავს და უმაღლესი ნათლის შესაგრძნობლად და შესამეცნებლად არაერთ ეპითეტს მოიხმობს — „საკვირველი“, „მიუწვდომელი“, „ბრწყინვალე“. ამასთანავე, ნათლის სვეტის ბრწყინვალებას მისი მთიებად წარმოდგენაც ახლავს. ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ავტორი ნათლის სვეტის ჩენას ერთ შემთხვევაში უფალს, მეორეგან კი სულიწმინდას უკავშირებს, რაც ამ სასწაულში მთელი ზეციური სამყაროს თანამონაწილეობას, მონამეთა ღვაწლის სიდიადის გაცხადებაში მათს ერთსულოვნებას უნდა მიანიშნებდეს. უცნობი ავტორი ნათლის სვეტის ბრწყინვალების განფენას ჯვარსახოვნებით (ვერტიკალური და ჰორიზონტალური ხედვით) წარმოგვიდგენს, კერძოდ, ჰორიზონტალურად — მიუწვდომელი ნათლის საკვირველება მთელ ქვეყანას ეფინება და ყველასათვის სახილველ-საცნაურია, ვერტიკალურად — მიწას მიახლებული სვეტის თავი ცას სწვდება, რაც მინიერის ზეცად სწრაფვის, მასთან ზიარების მაჩვენებელია.

საძიებელ საკითხთან დაკავშირებით, ძალზე საინტერესოა „იოანე ზედაზნლის ცხოვრებაში“ გადმოცემული ქრისტეს, ვითარცა ღვთის სიტყვის შესახებ მსჯელობა. აქ ავტორი ეკამათება არიანელებს (ნუსხაში — აგარიანებს), რომელნიც ქრისტეს, ადამის მსგავსად, ღვთისგან დაბადებულად თვლიდნენ. ავტორი განაქიქებს მათს რწმენას და საკუთარი მსჯელობის ჭეშმარიტების ნათელსაყოფად მოყავს შემდეგი მაგალითი — „რომელი-იგი ხურომან ქმნის, სუეტი გინა ტაძარი, არა ითქუმის სიტყუაჲ ხუროჲსა მის, არამედ სიტყჳთა შექმნილი“ (იოანე ზედაზნელი 1963: 195).

მოხმობილ ნაწყვეტში ჩვენთვის საყურადღებოა ის, რომ სვეტი თუ ტაძარი „სიტყჳთ შექმნილად“ ითვლება, რადგან შუა საუკუნეების ქრისტიანული კულტურის პრინციპთა კვალობაზე, ზოგადად, ავტორი (მწერლობისა თუ „ხელოვანების“ სფეროში) შემოქმედად არ მიიჩნევა. შემოქმედი მხოლოდ ღმერთია, ღვთის სიტყვაა და „სუეტი გინა ტაძარი“ მისი ქმნილებაა. აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ სხვადასხვა აგიოგრაფიულ თხზულებებში „სვეტი-ცხოვლის“ ვერაღმართებასთან დაკავშირებულ თხრობაში ეკლესიის მაშენებელ, ამგებელ ხუროთა უძლურებაა ხაზგასმით წარმოჩენილი (ვერც ხუროებმა დაძრეს, ვერც მეფემ და ურიცხვმა ერისკაცებმა „ფერად-ფერადთა ღონეთა და მანქანათა...“; „წმ. ნინოს ცხოვრების“ შატბერდული რედაქციის ავტორი კი დასძენს: „...არა თუ აღმართებად ოდენ ვერ შეუძლეს, არამედ შეძრვადცა. და უქმ იქმნა ყოველი სიბრძნჱ და ღონისძიებაჲ კაცთაჲ...“ (წმ. ნინო 1963: ⊂ 138), რამეთუ, როგორც „იოანე ზედაზნელის ცხოვრების“ ავტორი აღნიშნავს, სვეტი „სიტყვითაა შექმნილი“.

„ცხოვრებაში“ მოთხრობილია, როგორ მოიწია იოანე მცხეთას, თაყვანისცა ღვთის ძალით აღმართულ „კათოლიკე სვეტს“. აქვე მოთხრობილია სვეტი-ცხოვლის აღმართვისა და დაფუძნების ისტორია. „ნინოს ცხოვრების“ შატბერდულ-ჭელიშურ რედაქციათაგან განსხვავებით, აღნიშნულია, რომ სვეტის აღმართვის შემდგომ, „მიერითგან აღემართნეს სხუანი იგი სუეტნი და აღაშენეს ეკლესიაჲ“ (იოანე ზედაზნელი 1963: ⊂, 200). აქვე ავტორი მოიხმობს პავლე მოციქულის სიტყვებს (I ტიმ. 3, 15-16) — „ვითარ-იგი ჯერ არს სახლსა შინა ღმრთისასა ყოფად, რომელ არს **ეკლესია, სუეტი და სიმტკიცე ჭეშმარიტებისაჲ**, რომელი-იგი, ეჩუენა [ანგელოზთა, იქადაგა] წარმართთა შორის და ჰრწმენა სოფელსა“ (იქვე, 200).

პავლე მოციქულის განმარტებით, ღვთის სახლი, ეკლესია, თავისი სიმტკიცით ჭეშმარიტების სვეტია. ამდენადაა იგი ცხოველმყოფელი და ნათლით შემოსილი. „იოანე ზედაზნელის ცხოვრების“ ავტორს აღნიშნული სიტყვების დამოწმებით იმის თქმა სურს, რომ სვეტი-ცხოვლის და სხვა სვეტთა აღმართვა თავად ჭეშმარიტების სვეტის, სვეტიცხოვლის ეკლესიის, აშენებით დასრულდა; რომ უფლისმიერ ცხოველმყოფელ ნათელს, „სვეტი-ცხოველს“, თავად ჭეშმარიტების ნათელი და რწმენის სიმტკიცე, სვეტიცხოვლის ეკლესია, ემყარება. აქვე ისიც უნდა ითქვას, რომ ეკლესიის დედაბოძად შემზადებული სვეტი თავად გახდა ტაძრის სახელმდები, სვეტიცხოველი „სვეტი-ცხოვლის“, თუ შეიძლება ითქვას, „სეხნა“.

სვეტი-ცხოვლის ძალმოსილება-სიდიადის, მისი მნიშვნელოვნების შესახებ მეტყველებს ის ფაქტი, რომ მცხეთად შემოსულმა იოანემ თაყვანისცა „ღმრთივ აღმართებულსა, დიდითა საკჳრველებითა ზეგარდამო გამოჩინებულსა“ (იოანე ზედაზნელი 1963: ⊂ 199) წმიდასა კათოლიკე სვეტსა, „ვითარცა ღმრთივ გამოჩინებულისა საკჳრველისა და პატივ-ცემულისა ადგილისა“ (იქვე, ⊂ 200). თხზულება გვამცნობს, რომ იოანემ სწორედ სვეტი-ცხოველს მხურვალე ლოცვითა და ცრემლით შესთხოვა, მისთვის სვლის, სრბის აღსრულების ადგილი, სავანე, ეუწყებინა — „ევედრებოდა იგი ღმერთსა და აღიხილნა თუალნი და აღიპყრნა ჴელნი და დასთხივნა პატიოსანნი იგი ცრემლნი წინაშე ცხოველისა მის სუეტისა, რაჲთამცა აუწყა ადგილი იგი, სადა სრბაჲ თჳსი აღასრულა“ (იქვე, ⊂ 200). და მართლაც, ღმერთმა უჩვენა მას „განსასუენებელი“, სამკვიდრო ადგილი — ზედაზნის მთა. „ცხოვრების“ ავტორი აქვე შენიშნავს, რომ იოანეს უნდა ეკუთვნოდეს შემდეგი სიტყვები: „ვინმცა მცნა მე ფრთენი ვითარცა ტრედისანი, აღ-მცა ვფრინდი, აღვიმაღლე, მი-მცა-ვედ, განვისუენე უდაბნოს“ (იქვე, ⊂ 201).

ამდენად, ღვთის ძალით ნათელმოსილი ცხოველმყოფელი სვეტი იოანე ზედაზნელის სამოღვაწეო ასპარეზის

განმსაზღვრელი და წარმმართველი, მისი გზის დამსახავი და წინამძღვარია, მსგავსად იმ ღრუბლის სვეტისა, რომელიც მოსეს წინამძღოლობით ეგვიპტიდან გამოსულ ებრაელ ხალხს უდაბნოში აღთქმული ქვეყნისაკენ მიუძღოდა. იოანე ზედაზნელი, სიმბოლურად, სვეტი-ცხოვლის „წინამძღვრობით“ დაემკვიდრა აღთქმულ ქვეყანას — თავის „უდაბნოს“.

„დაყუდებით“ ცხოვრების მოსურნე შიო მღვიმელიც სვეტიცხოველში მისვლისას, პირველ ყოვლისა, ნათლის სვეტს სცემს თაყვანს და ღმერთს ევდრება, დაყუდებით მსახურების ღირსი გახადოს: „და ვითარცა შევიდა კათოლიკე ეკლესიად, თაყუანის-სცა წმიდასა სუეტსა და ცრემლით ევედრებოდა ღმერთს, რაითა ღირს ყოს დაყუდებით მსახურებასა მისსა“ (შიო მღვიმელი 1963: 225).

„ნათლის სვეტის“ პარადიგმასთან დაკავშირებით „შიოსა და ევაგრეს ცხოვრებაში“ კიდევ ერთი ეპიზოდი იმსახურებს ყურადღებას, კერძოდ, შიო მღვიმელი ევაგრეს ეუბნება, რომ უდაბნოში ბერები გამრავლდებოდნენ და ამიტომაც ეკლესიის აშენება იყო საჭირო. ეკლესია უფლის მიერ მინიშნებულ ადგილას უნდა აეგოთ. ისინი იმ ქედზე ავიდნენ, რომლის ძირში წმინდა შიო იჯდა. ლოცვის შემდგომ, „მოიღო ცეცხლი წმიდამან ბერმან და დაიყარა ნებსა ზედა თუსსა და დაასხა ზედა საკუმეველი. ხოლო საკუმეველი იგი აღემართა ვითარცა სუეტი და მერმე დადრკა დასავლით კერძო ქედისა მის და ჩადგა ადგილსა ერთსა, ვითარცა სუეტი ჴევსა მას შინა“ (იქვე, 220).

მოხმობილი პასაჟიდან როგორც ირკვევა, შიოს ხელისგულზე „დასხმული“ საკმევლიდან აღმართული სვეტი, ხევის ერთ ადგილას ჩადგა, რაც მათ უფლის ნიშნად აღიქვეს. ეს კვამლის სვეტი, ჩვენი აზრით, იმ ცეცხლისა და ღრუბლის „სვეტთა“ პარადიგმაა, რომელიც ეგვიპტიდან გამოსულ ებრაელთ უდაბნოში უძღოდათ; შესაბამისად, ის ღვთისჩენის ნიშან-სვეტია, მათი ლოცვის აღსრულების და ეკლესიის აგების ადგილის დამამოწმებელი.

ზემოაღნიშნულ „ცხოვრებათა“ ტექსტებიდან როგორც ჩანს, „სვეტი-ცხოველი“, ვითარცა „ზეგარდმო გამოჩინებული“ ღვთაებრივი სიწმინდე, ბერ-მამათა უმთავრესი სავედრებელი და მათი ღირსებით მოღვაწეობა-„მოქალაქეობის“ განმსაზვრელი და „ხელდამსხმელია“. ამავდროულად, ღვთისჩენის სიმბოლო და უფლის სახლის დაფუძნების ადგილის დამამოწმებელ-განმსაზღვრელი.

„ნათლის სვეტის“ პარადიგმა იხილვება გიორგი მერჩულის „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრების“ რამდენიმე ეპიზოდში. ავტორი მოგვითხრობს, რომ მთავრებმა განიზრახეს გრიგოლის ეპისკოპოსობა, რის გამოც გრიგოლმა ხორციელ დიდებაში იხილა თავი და ქართლიდან ფარულად წასვლა განიზრახა. მერჩულე

გრიგოლის წასვლას უდარებს ღვთის მოწოდებით აბრაამის მიერ თავისი ქვეყნის დატოვებას და აქვე ამ „გამოსვლათა“ განსხვავებასაც აღნიშნავს — ღმერთმა აბრაამი ურწმუნო ქვეყნიდან გაიყვანა, გრიგოლი — მორწმუნე და „კეთილად მსახური ქუეყანისაგან“. გრიგოლის ქართლიდან წასვლის მიზეზებისა და მიზნების აღნიშვნის შემდგომ, გიორგი მერჩულე დასძენს — „...რაჲთა უჟამოჲ იგი ნათელი უძლოდის უნივთოსა მას სამკუდრებელსა და უცვალებელსა დიდებასა სასუფეველსა ცათასა“ (გიორგი მერჩულე 1963: 252). „უჟამო ნათელის“ წინამძღვრობა-გაძღოლას აღთქმულ „უნივთო სამკვიდრებელში“ შინა-არსობრივად აღთქმული ქვეყნისკენ მიმავალ ისრაელის ძეთა მეგზურ-წინამძღვარი ღრუბლის სვეტი (იგივე ცეცხლის სვეტი, ნათლის სვეტი) მიჰყვება.

ნათლის სვეტის პარადიგმა უშუალოდ, პირდაპირი სახით მოცემულია „ცხოვრების“ იმ ეპიზოდში, როდესაც გიორგი მერჩულე მოკლედ გადმოგვცემს „ნეტარი“, „სათნოებათა საუნჯე“, „ნაცვალი მოძღვრისა“, მოხუცებულობის ასაკს მიღწეული ზენონის სიწმინდით ცხოვრების შესახებ. ავტორი მას შემდეგი სიტყვებით ამკობს — „მონაზონებისა წესი წმიდაჲ, სულთა უკეთურთა მაოტებელი“. მერჩულე დასძენს, რომ ამიერ სოფლით განსვლის შემდგომ უფლის წინაშე მათი მეოხნი არიან ზენონი და მისი მოყვასნი, მამა გრიგოლის მოწაფენი, „ღირსნი და სასწაულთა მოქმედნი, მოთმინებისა **სუეტნი შეურყეველნი**, ვითარცა განმტკიცებულნი დაუცემელად **სუეტნი ცათანი**“ (გიორგი მერჩულე 1963: 264).

მოხმობილი ციტატიდან როგორც ჩანს, მეუდაბნოე მამები, „მოთმინების სვეტებად“ იწოდებიან, ცათა შეუძრავი სვეტების დარად. მერჩულე „მოთმინების სვეტის“ უკეთ გააზრებისა და სიღრმისეული წვდომისათვის განსაზღვრებასაც ურთავს — „შეურყეველნი“, რაც იმთავითვე გამოარჩევს ღირს მამებს და იმავდროულად მიანიშნებს იმასაც, რომ სვეტი შესაძლებელია, არ იყოს შეურყეველი, შეუძრავი (აქ გვახსენდება „წმ. ნინოს ცხოვრების ერთი ეპიზოდი — როდესაც მირიან მეფე გამოთქვამს ეკლესიის აგების სურვილს. წმ. ნინო მას ურჩევს ეკლესია ააგოს იქ, „სადაც მეფეთა გონებაჲ მტკიცე არს“ (წმ. ნინო 1963: ⊂ 137). სწორედ მირიანის მიერაა შერჩეული წმ. ნინოს მაყვლოვანი და სწორედ იქ სურს მის გონებას სალოცველად და სამარადჟამოდ ტაძრის აღშენება — „მიყუარან მაყუალნი ეგე შენნი და მუნ მინებს გონებითა“ — იქვე, ⊂ 137. აქვე იხილვება მაყვლოვანის სიმბოლიკა). ამას ასევე ამოწმებს მოხმობილი შედარება ცის სვეტთა განმტკიცებულებასა და დაუცემლობაზე. ამავდროულად, ვფიქრობთ, „ცათა სვეტების“ მოხმობა, სიბრძნის სახლის სვეტთა შესახებ მინიშნებაა (იგავნი, 9, 1). მთავარია, რომ მერჩულის გააზრებით, მინიერი სვეტნი, მეუდაბნოე მამანი, მსგავსობენ

„ცათა სვეტებს", მათი „მობაძავნი" არიან თავისი შეურყევლობა-სიმტკიცითა და სიბრძნესთან ზიარებით.

ზემოგანხილული თხზულებების მიხედვით, ავტორთა მიერ, ზოგადად, გამოიკვეთება სვეტის არსობრივი რაობა და, კონკრეტულად, „სვეტად" წოდების საფუძველი — „ღრუბლის სვეტი", „ცეცხლის სვეტი", „ნათლის სვეტი", „ცხოველმყოფელი სვეტი", „ჭეშმარიტების სვეტი", „მოთმინების სვეტი" და სხვ. მათგან პირველი ოთხი ღვთისჩენის ნიშან-სვეტია, უმაღლესი ნათლის მყოფობის მაჩვენებელი, ხოლო „ჭეშმარიტების სვეტი" და „მოთმინების სვეტი" სრულყოფილების გზაზე შემდგარი პიროვნების „ნათლის სვეტთან" მიახლების მიმანიშნებელი.

ნათლის სვეტი გრიგოლის მონაფის, დედათა მონასტრის მოძღვრის, მატოის, აღსრულების ამბავშიც იჩენს თავს. „ცხოვრებაში" მოთხრობილია, რომ მერეში, შუა ღამით, დედებმა — თემესტია დეკანოზმა და ანატოლემ, „რომელსა უწოდეს ანტონიოს" (285) — ერთდროულად მსგავსი ჩვენება იხილეს. ანატოლეს თქმით, მას წარმოუდგა „ბრწყინვალედ შემკობილი" კაცი, რომელმაც მატოის მიცვალება აუწყა და შესთავაზა, თუ სურდა, მისი დიდებით მიცვალების ღირსი გამხდარიყო, გაჰყოლოდა. ბერთის მახლობლად მდებარე ბორცვზე მდგარი ანატოლე ხედავს — „და მე ვხედევდ **სუეტსა ნათლისასა**, რომელი შთამოიწეოდა ზეცით ზედა მონასტერსა მას და სიმრავლე წმიდათა ანგელოზთაჲ სუეტსა მასთანა გარდამომავალი. და ერთი ვინმე დიაკონის სახედ ოლარითა მათ თანა, რომელნი უგალობდეს ღმერთსა ბრწყინვალითა ჴმითა" (გიორგი მერჩულე 1963: 285).

ანატოლეს მონათხრობთან „ბრწყინვალედ შემკობილი" კაცის ხილვასთან დაკავშირებით, რომელიც მას მატოს მიცვალებას აუწყებს, გვახსენდება „წმ. ნინოს ცხოვრებაში" სვეტის აღმართვის სასწაული, როდესაც სვეტს „ზედა-მოადგა ჭაბუკი ერთი ყოლადვე ნათლითა შემოსილი, და მოებლარდნა ცეცხლის სახედ ზეწარი" („წმ. ნინოს ცხოვრება" 1963: ⊂ 141). ანატოლეს ხილვაში ზეგარდმო ნათლის ჩამოსვეტება, მასთან წარმოდგენილ მგალობელ ანგელოზთა სიმრავლე და ოლარით შემოსილი ვინმე დიაკვანი, ცხადყოფაა მამა მატოის ცად აყვანებისა, მისი ზეციურ ნათელთან ზიარებისა. ნათლის სვეტის ჩენა ღვთის ნების განხორციელებაა.

ნათლის სვეტითაა გაბრწყინებული დედა ფებრონიასა და გრიგოლის მიერ აღზრდილი, „ქრისტე-შემოსილი" დიმიტრიოსი, რამეთუ „...მრავალგზის იხილვა მის ზედა **სუეტი ნათლისაჲ** კაცისა მიერ ღმრთისა ღამე ყოველ ლოცვასა მას ღირსებისასა, რამეთუ სული წმიდაჲ განისუენებს მის ზედა მარადის" (გიორგი მერჩულე 1963: 286).

„ქრისტე-შემოსილობა" ნათლით „შემოსილობაა" და, ამდენად, მერჩულის მიერ დიმიტრიოსის ამგვარად მოხსენება წმ. მამის

პიროვნების უსაზღვროდ ამაღლების, ნათლით გამშვენების მაჩვენებელია. ყოველივე ამას ნათლის სვეტის არაერთგზისი ხილვა ცხადყოფს. ავტორი აქვე განმარტავს, რომ ამგვარი სასწაული აღესრულება იმის გამო, რომ დიმიტრიოსის არსებაში სულიწმინდაა დავანებული.

„ცხოვრებაში" კიდევ ერთხელ იხილვება ნათლის სვეტის პარადიგმა. აქ მოთხრობილია ცქირის ამბავი, რომელიც ანჩის საყდარს „მძლავრებით" დაეპატრონა და მრავალ უკეთურებას სჩადიოდა. გიორგი მერჩულე გვამცნობს, რომ ცქირმა, გარკვეულ საფასურად, გრიგოლის მოსაკლავად ერთი ანჩელი კაცი მოისყიდა. ხანძთას მარტოდ მიმავალი გრიგოლი ეფრემ ასურის საკითხავს „იტყოდა გოდებით ტირილსა შინა" (გიორგი მერჩულე 1963: 305). მერჩულე გადმოგვცემს, რომ საღვთო ხილვების მხედველი გრიგოლი სულით იხარებდა. ხანძთის ტყეში ჩასაფრებულმა „საწყალობელმა" კაცმა სასწაული იხილა — „...რამეთუ **სუეტი ნათლისაჲ** ფრიად ბრწყინვალე ცად აღწევნული ჰფარვიდა მას. და იყო თავსა მისსა ჯუარი თუალთ-შეუდგამი გარემო მისსა ცის-სარტყელის სახედ, შუენიერად რაჲ გამოჩნდის ჟამსა წყმისასა" (იქვე, 305).

მოხმობილ პასაჟში ნათლის სვეტისგან გრიგოლის „დაფარვა" და მფარველობა, ღირსი მამის, „უდაბნოს ვარსკვლავის" ღვთივგაბრწყინებული სულიერების დამოწმება-გამოცხადებაა, მისი ღვაწლის, „მოქალაქეობის", უფლის მიერ სათნოდ მიჩნევისა და სხვათათვის ხილულად ჩენის ნიშან-სვეტი. ტექსტიდან როგორც ჩანს, ნათლის სვეტი უკავშირდება ჯვარსა (გავიხსენოთ „წმ. ნინოს ცხოვრებაში" ჯვრის აღმართვის შემდგომი სასწაული — „აჰა ესერა სუეტი ნათლისაჲ სახედ ჯუარისა დგა ზედა ჯუარსა მას და ათორმეტნი ანგელოზნი დაგურგუნებულ იყვნეს" — ⊂ 155) და ცისარტყელას.

ბიბლიის მიხედვით, ღმერთი ნოესა და მის ძეთა დალოცვისა და კურთხევის შემდგომ უდებს აღთქმას, რომ წარღვნა აღარ იქნება, რომ მათ და მათთან ერთად კიდობნიდან გამოსულ ყოველ სულდგმულს წარღვნა აღარ აღგვის. ღმერთი მათ თავისი აღთქმის ნიშანად ცისარტყელას განუჩინებს — „რამეთუ მშჳლდსა ჩემსა დავსდებ ღრუბელთა შინა და იყოს სასწაული აღუთქუმისა ჩემისა, რომელ არს შორის ჩემსა და თქუენსა და ქუეყანასა. და იყოს, ოდეს მოვანიო ღრუბელი ქუეყანასა ზედა, და გამოჩნდეს მშჳლდი ჩემი ღრუბელთა შინა. და მოვიჴსენებ აღთქმასა ჩემსა, რომელ არს შორის ჩემსა და თქუენსა, და შორის ყოვლისა სულისა ცხოელისა, ყოველსა შინა ჴორცსა და არღარა იყოს მერმე წყალი რღუნისა, ვითარმცა აღჴოცა ყოველი ჴორცი. და იყოს მშჳლდი ჩემი ღრუბელსა შინა და ვიხილვიდე მოსაჴსენებლად აღთქმისა საუკუნოჲსა შორის ყოვლისა სულისა ცხოველისა ყოველსა შინა ჴორცსა, რომელ არს ქუეყანასა ზედა" (დაბ. IX, 13-16).

ცისარტყელა იოანე მახარებლის „გამოცხადებაშიც“ იხილვება. იოანე მახარებელი მოგვითხრობს, რომ ცაში კარი გაიღო და ხმამ უთხრა, მასთან ასულიყო და იგი უჩვენებდა, მომავალში რა უნდა მომხდარიყო. შემდეგ იგი სულმა აიტაცა და იხილა ტახტზე „მჯდომარე“, ღმერთი, რომელიც სახით იასპისა და სარდიონის ქვას ჰგავდა, ტახტის თავზე სმარაგდის მსგავსი ცისარტყელა იყო გადაჭიმული — „მეყსეულად ვიქმენ სულითა. და აჰა დგა საყდარი ცათა შინა. და საყდარსა მას ზედა მჯდომარჱ იყო მსგავსი ქვასა მას იასპსა და სარდიონსა; და ირისჱ იყო გარემო საყდრისა მის, და ეგრეთვე ხილვაჲ სამარაგდეთაჲ გარემო საყდრისა“ (გამოცხ. 4, 2-3). „ირისჱ“ ძველ ქართულად ნიშნავს „ცის-მშვილდს“, ცისარტყელას.

ანდრია კესარია-კაბადოკიელი ამ ადგილს შემდეგნაირად განმარტავს — „ხოლო სახჱ იგი ცათა მშულდის-ფერთაჲ, აღრეული სამარაგდის-ფერთა თანა — ესე თითო-ფერითა მით სათნოებათა შუენიერებითა შემკულსა ანგელოზთა მჴედრობასა აჩუენებს“.

ეზეკიელ წინასწარმეტყველი მოგვითხრობს, რომ იხილა ცამყარს ზემოთ მდგარი ტახტი, საფირონისგან ნაკეთები. ტახტისმაგვარზე ადამიანის სახის მსგავსი რამ იჯდა. წინასწარმეტყველმა დაინახა კაშკაშა ლითონის მსგავსი რამ, რომლის შიგნით, მის ირგვლივ, ნელს ზემოთ და წელს ქვემოთ თითქოს ცეცხლი და ნათება იყო — „ვითარცა ხილვა მშულდისაჲ, ოდეს იყოს ღრუბელსა შორის დღესა შინა წჳმისასა, ეგრეთ ხილვაჲ ნათლისაჲ მრგულივ“ (ეზეკ. I, 28).

ყოველივე ზემოაღნიშნულის მიხედვით, ბიბლიაში ცისარტყელა ღვთის აღთქმის გამომხატველი სიმბოლოა, უფლის ნების დამამოწმებელი; ცისარტყელა უფლის დიდების განსახოვნებაა; ანგელოზთა მხედრობის სიმბოლოცაა ცისარტყელა, რომლის თითოეული ფერი მათი სათნოებების აღმნიშვნელია.

ამდენად, ანჩელი კაცის მიერ გრიგოლ ხანძთელის სასწაულებრივი ხილვა — მასზე თავსდადგრომილი ნათლის სვეტისა და ცისარტყელის სახედ ჯვრის თავჩენა — უფლისა და ანგელოზთა მხედრობისგან მეუდაბნოე ღირსი მამის სულიერი სრულყოფის, მისი დიდების, ზეაღმატებულობის თვალხილული გამოვლინებაა.

„დავით და კონსტანტინეს წამებაში“ მოთხრობილია, რომ დავითისა და კონსტანტინეს მარტვილობის შემდგომ „საშინელი“ სასწაული იხილეს — ღამით ტბას, რომელშიც მტარვალებმა შთაყარეს წმინდანები, „შთამოხდეს ზეცით **სამნი სუეტნი ნათლისანი** ტბასა მას ზედა ფრიად ბრწყინვალენი. რამეთუ ღამესა მას უკუნსა განათლდეს ველნი და ტყენი ბრწყინვალებისგან მისგან, რომელნი გამოჰკრთებოდეს **სუეტთა მათგან ნათლისათა** და განიჴსნეს საკრველნი ჴელთა და ფერჴთაგან წმიდათაჲსა და მოეძარცუნეს ლოდნი იგი ქედთა მათთაგან და იტჳრთნა ბეჭთა

თუსთა ზედა უსულომან მან ტბამან, ვითარცა სულიერმან, გუამნი იგი წმიდათა მოწამეთანი და ბრწყინვიდეს წყალთა მათ შინა, ვითარცა მთიებნი განთიადისანი“ (დავით და კონსტანტინე 1971: 260-261). „წამება“ გვამცნობს, რომ დავითისა და კონსტანტინეს ორი მსახური, რომლებიც ესწრებოდნენ მათს მარტვილობას, ტყეში დაიმალნენ და „ვითარცა იხილნეს სასწაულნი იგი საკჳრველნი — **სუეტნი ცეცხლისანი** და ბრწყინვალებაჲ იგი ნათლისაჲ ტბასა მას ზედა და იხილნეს წმიდანი იგი გუამნი მოწამეთანი ბჭეთა ზედა წყალთასა, რომელნი ნათობდეს ვითარცა მზის-თუალნი. მაშინ იცნნეს იგინი და სიხარულისა და წუხილისაგან განკრთომილნი ხედვიდეს წმიდათა მათ“ (იქვე, 261).

„მარტვილობაში“ მოყვანილ „საშინელ“ სასწაულში „სამნი სუეტნი ნათლისანი“ საფიქრებელია, რომ „ერთარსება ერთის“ სამობის გაცხადება იყოს. „აბოს წამების“ ზემოგანხილული ეპიზოდის მსგავსად, აქაც ნათელი მთელ გარემოს სწვდება, სივრცეშია განფენილი, ვერტიკალური და ჰორიზონტალური ხედვით. ზეცით დაშვებული სვეტებს სხვა უფლისმიერი სასწაულიც ახლავს, მოწამეთა გუამების მტარვალთა საწამებელთაგან (ლოდთაგან) გათავისუფლება. ავტორი უფლის მიერ სულითა და ხორცით დახსნილ გმირთა ბრწყინვალებას „განთიადის მთიებს“ ადარებს (გავიხსენოთ, დავითისა და ტირიჭანის მარტვილობის შემდეგ აღსრულებული სასწაული — „... მას ღამესა გამოუბრწყინდეს ნათელნი, **ვითარცა მთიებნი, სუეტის სახედ ნათლისად**“ (დავით და ტირიჭანი 1963: 190; როგორც ჩანს, ნათლის სვეტის ხილვას მთიების წარმოდგენაც ახლავს ხოლმე). აქვე გასათვალისწინებელია წყლის სიმბოლიკა, რომლის შესახებ სამეცნიერო ლიტერატურაში არაერთი ნაშრომი არსებობს და მასზე ყურადღებას აღარ შევაჩერებთ. მხოლოდ ერთს აღვნიშნავთ, რომ „წამების“ ავტორი ცხადად გამოკვეთს ტბის „ფერისცვალებას“, რომ იქამომდე „უსულო“ ტბა მოწამეთა წმინდა გვამების მტვირთველი გახდა და უფლის ნებით „გასულიერდა“.

ნათლის ჩამოსვეტების სასწაულის სხვათაგან ხილვის მომთხრობელ მეორე ეპიზოდში „ნათლის სვეტი“ „ცეცხლის სვეტადაა“ წარმოსახული, რაც, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, სხვა თხზულებათა განხილვისასაც დასტურდება. აქ ყურადღებას იქცევს კიდევ ერთი რამ, კერძოდ, წყლის ზედაპირზე ხილული წმინდანთა გვამები, ავტორის თქმით, „ნათობდეს ვითარცა მზის-თუალნი“ (დავით და კონსტანტინე 1971: 261). როგორც ჩანს, აქ იჭრება წარმართული მზის ესთეტიკა, ეიდეტური განსახოვნება, რომელიც ქრისტიანული ხედვის კვალობაზეა მოდიფიცირებული.

ნათლის სვეტის სასწაული კიდევ ერთხელ იხსენება თხზულებაში, კერძოდ, იგი იხილა კიდევ ორმა ადამიანმა, რომლებიც აგარიანთა შიშის გამო დამალულიყვნენ ტყეში — „და ვითარცა იხილეს მათცა ნათელი იგი, გამოვიდეს იგინიცა ნათელსა

მას, რომელნი გამოჰკრთებოდეს **სუეტთა მათგან ნათლისათა**“ (იქვე, 261). ტექსტის მიხედვით, ამ ოთხმა ადამიანმა არ იცოდნენ, რა უნდა ექნათ წმინდანთა გუამებისათვის. „არამედ ეჰა ძლიერებაჲ კაცთმოყუარისა ღმრთისაჲ, რამეთუ ესმა ჴმაჲ **სუეტით გამო ცეცხლისაჲთ**, ვითარმედ: „აიქუენით გუამნი წმიდათა მაგათ მოწამეთანი და წარიყვანენით ტყით კერძო აღმოსავალით და, სადა-იგი გთნეს, მუნ დაკრძალენით წმიდანი ეგე გუამნი მოწამეთანი, რამეთუ მუნ არს ბრძანებაჲ უფლისაჲ...“ (იქვე, 262).

ნათლის სვეტის ჩენა, როგორც თხზულებიდან ვიგებთ, კიდევ ერთ სასწაულს გააცხადებს: უფლის ნებას — წმინდანთა გვამების წყლიდან გამოყვანასა და მათ დაკრძალვას — ადამიანებს ცეცხლის სვეტიდან გამოსული ხმა („ჴმაჲ სუეტით გამო ცეცხლისაჲთ“) ამცნობს. აღნიშნული სასწაული არაერთგზის გვხვდება ნიკოლოზ გულაბერისძის „საკითხავში“, რომლის შესახებ ქვემოთ ვისაუბრებთ.

ამგვარად, ძველი ქართული აგიოგრაფიული თხზულებების შესწავლის შედეგად ირკვევა, რომ „ნათლის სვეტი“ თეოფანიაა, უფლისჩენაა, უფლის სიტყვაა ჭეშმარიტების ნათლად გამობრწყინებული, „ნამებათა“ და „ცხოვრებათა“ პერსონაჟების სულიერი სრულყოფილების, მათი ღვაწლის, სიწმინდის, სიმართლის საქვეყნოდ დამამოწმებელი; სიმბოლურად, ნათელი სვეტი „იაკობის კიბეა“ მოწამის ცად აღმყვანებელი. „ნათლის სვეტი“ მეუდაბნოე მამათა სამოღვაწეო ასპარეზის განმსაზღვრელი და წარმმართველი, მათი გზის დამსახავი და წინამძღვარია, მსგავსად იმ ღრუბლის სვეტისა, რომელიც მოსეს წინამძღოლობით ეგვიპტიდან გამოსულ ებრაელ ხალხს უდაბნოში აღთქმული ქვეყნისაკენ მიუძღოდა. წმ. მამები არიან „სუეტნი შეურყეველნი, ვითარცა განმტკიცებულნი დაუცემელად სუეტნი ცათანი“.

ზემოგანხილული თხზულებების მიხედვით, ავტორთა მიერ, ზოგადად, გამოიკვეთება სვეტის არსობრივი რაობა და, კონკრეტულად, „სვეტად“ წოდების საფუძველი — „ღრუბლის სვეტი“, „ცეცხლის სვეტი“, „ნათლის სვეტი“, „ცხოველმყოფელი სვეტი“, „ჭეშმარიტების სვეტი“, „მოთმინების სვეტი“ და სხვ. მათგან პირველი ოთხი ღვთისჩენის ნიშან-სვეტია, უმაღლესი ნათლის მყოფობის მაჩვენებელი, ხოლო „ჭეშმარიტების სვეტი“ და „მოთმინების სვეტი“ სრულყოფილების გზაზე შემდგარი პიროვნების „ნათლის სვეტთან“ მიახლების მიმანიშნებელი.

„ცეცხლის სვეტისა“ და „ნათლის ღრუბლის“ პარადიგმა გამოყენებული აქვს იოანე მინჩხს საგალობელში — „დასდებელნი წმიდისა აღდგომისანი“. ჰიმნოგრაფი საუბრობს ღმერთზე, რომელიც „ცეცხლის სვეტითა“ და „ნათლის ღრუბლით“ ისრაელის ძეთ მიუძღოდა აღთქმული ქვეყნისაკენ. იოანე მინჩხი ამ ფონზე

გამოკვეთს აზრს, რომ ეს ღმერთი, იესო, მათი წინამძღოლი, სწორედ ისრაელის ძეთა შთამომავლებმა ჯვარს გააკრეს და „დაფლეს“ —

რომელი პირველ ისრაელთა ბანაკსა
უძღოდა უდაბნოს **სვეტითა ცეცხლისაჲთა**
და აგრილობდა **ღრუბლითა ნათლისაჲთა,**
დღეს შვილთა მისთა დასაჯეს ჯვარსა ზედა
და დაფარეს დაფლვითა საფლავსა შინა
(იოანე მინჩხი 1978: 467-468).

„დასდებელნის“ მოხმობილ ტაეპში ზემოაღნიშნული პარადიგმები, როგორც ვხედავთ, ტრადიციულად მიჰყვება ძველი აღთქმის თხრობას და სახისმეტყველებითი თვალსაზრისით ახლებური დატვირთვის შემცველი არაა.

„ნათლის-სვეტის“ პარადიგმისა და მისი პარადიგმულობის შესასწავლად მეტად მნიშვნელოვანია ნიკოლოზ გულაბერისძის თხზულებანი — „საკითხავი სუეტისა ცხოველისაჲ, კუართისა საუფლოისაჲ და კათოლიკე ეკლესიისაჲ“ და „საგალობელი წმიდისა და ცხოველმყოფელისა სუეტისა ცხოველისა, კუართისა საუფლოჲსა და კათოლიკე ეკლესიისა“.

ნიკოლოზ გულაბერისძე თხზულებაში — „საკითხავი სუეტისა ცხოველისაჲ, კუართისა საუფლოჲსა და კათოლიკე ეკლესიისაჲ“ — იმთავითვე განმარტავს აღნიშნული „სამსახოვნების“ ქების მიზანს: „....უმეტეს საჭიროდ სათანადო არს ჩუენდა ბრწყინვალედ შემკობად დღესასწაულსა წმიდისა კათოლიკე ეკლესიისასა და მას შინა ღუთივაღმართებულისა ცხოველისა სუეტისასა, რომელი-იგი ლამპრად ბრწყინვალედ და ელვად ცეცხლისად ეგზებების სამარადისოდ ნათელმყოფელად ყოველთა ნათელთა უზეშთაესსა მას ნათელსა კუართსა ზედა მჴსნელისა მაცხოვარისა ჩუენისა იესუ ქრისტესსა...“ (ნიკოლოზ გულაბერისძე 2008: 5). „საკითხავში“ ავტორის წინასიტყვაობის გარდა, რომელშიც კულტურულ-ისტორიული საკითხები და თეორიული მსჯელობა-განმარტებებია თავმოყრილი, თითქმის უცვლელად (მხოლოდ შემოკლებით) იმეორებს „წმ. ნინოს ცხოვრებათა“ რედაქციებში (სინურ, შატბერდულ-ჭელიშურ, ლეონტი მროველის, არსენ ბერის) დაცულ თხრობას წმ. ნინოს ქართლად შემოსვლის დღიდან სვეტის სასწაულებრივი აღმართების ჩათვლით. „საკითხავის“ შემდგომი თხრობა მხოლოდ სვეტი-ცხოვლის სასწაულთა აღწერას ეთმობა.

„წმ. ნინოს ცხოვრების“ რედაქციათაგან განსხვავებით, ნიკოლოზ გულაბერისძე „საკითხავში“ მოგვითხრობს, რომ ეკლესიის ასაგებად ნაძვები მოკვეთეს და „შემზადეს შჳდნი სუეტნი ეკლესიისანი. ხოლო ექუსნი იგი უკუე სუეტნი აღმართნეს, სადაღა ინება ადგილმან თჳს-თჳსად, ხოლო უდიდესი იგი სუეტი, რომელი იყო უფროჲს მათ სხუათასა, საშუალ ეკლესიისა

აღსამართებლად განაწესეს“ (იქვე, 28). ტაძრის ასაგებად შვიდი სვეტის შემზადების ცნობა ნიკოლოზ გულაბერისძეს უნდა გადმოეღო ლეონტი მროველის „წმ. ნინოს ცხოვრების“ რედაქციიდან, რომელშიც იკითხება, რომ „მოჰკვეთეს ნაძვი იგი და ნაძვისა მისგან შემზადნა 7 სვეტნი ეკლესიისანი. და ვითარ აღაშენეს კედელი-იგი ძელთა და აღმართნეს ექუსნი იგი სვეტი თავის-თავად, ხოლო სუეტი იგი უდიდესი, რომელი საკვირველ იყო ხილვითა, შესაგდებელად განმზადებული“ (ლეონტი მროველი 1955: 112).

აღნიშნულ საკითხთან დაკავშირებით რ. სირაძე შენიშნავს, რომ „სვეტიცხოვლის ტაძრის მშენებლობა დაუწყიათ სოლომონის „იგავებში“ მოცემული აზრის კვალობაზე: „სიბრძნემან იშენა თავისა თვისისა სახლი და ქუეშე შეუდგნა მას შვიდნი სუეტნი“ (იგავნი, 9, 1. ახალი ქართული თარგმანი არ შეესაბამება ამ ადგილის თარგმნის ძველ ქართულ ტრადიციამ: „სიბრძნემ სახლი აიშენა, მისი შვიდი ბოძი გათალა“) (სირაძე 1992: 116). რ. სირაძე სავსებით სარწმუნოდ თვლის 7 სვეტის სვეტიცხოველთან მოაზრებას, ასევე — სვეტიცხოვლის სოლომონისა და ქრისტეს საფლავის (რომლის „ქართული ვარიანტი“ ჩაშენებულია სვეტიცხოველში) ტაძრებთან ანალოგიას.

ჩვენი აზრით, ყოველივე ზემოაღნიშნულთან ერთად, გასათვალისწინებელია რიცხვთა სიმბოლიკა, კერძოდ, რიცხვი შვიდისა, რომელიც საკრალურია როგორც წარმართული აზროვნებისათვის, ასევე — ქრისტიანული სამყაროსათვის. ჩვენთვის საყურადღებოა 7-ის ბიბლიური სიმბოლიკა, რომელიც, უპირველეს ყოვლისა, კოსმოგონიას, ღმერთის მიერ შვიდ დღეში სამყაროს შექმნას უკავშირდება. „შესაქმის“ მიხედვით მეშვიდე დღე განასრულებს, აგვირგვინებს ღვთის მიერ წინარე ექვს დღეში ქმნილს. მეშვიდე დღე უფლის დღეა. ბიბლიური შეხედულებით, ღმერთისთვის ათასი დღე ერთი დღეა. აქედან გამომდინარე, ქრისტიანთა შორის გაჩნდა რწმენა, რომ მერვე დღე (7000 წლის გასვლის შემდგომ) ესქატოლოგიური ჟამია. აქედან გამომდინარე, ბიბლიური სიმბოლიკის მიხედვით, რიცხვი შვიდი დამამთავრებელი, განმასრულებელია მისი წინმსწრები რიცხვთა ნაკრებისა — ექვსისა (რიცხვითი კომბინაციის მიუხედავად).

რიცხვი შვიდის ზემოაღნიშნული სიმბოლიკა ძველი ქართული ლიტერატურის თხზულებებში თვალნათლივაა წარმოჩენილი. გავიხსენოთ „შუშანიკის წამება“ („და ვითარცა აღივსებოდა მეექუსჱ იგი წელი საპყრობილესა მას შინა...“ — 24, „და ვითარცა მეშჳდე წელი დადგებოდა, მოიწია წმიდისა და სამგზის სანატრელისა შუშანიკის ზედა წყლულებაჲცა ჯორცთა მისთაჲ...“ — იაკობ ხუცესი 1963: 25), რომელშიც აღწერილია დედოფლის ექვსწლიანი ტანჯვა და გოლგოთის გზაზე სვლა, ბოროტება-სიბნელის „სულიერი ქნარით“ გამშვენება და ამქვეყნიური

ჯოჯოხეთის მხედრული შემართებით, ახოვანი სულით დათმენა-ძლევა, რასაც მეშვიდე წელს „ქრისტეს სძლის“, „მეათერთმეტე ჟამის მუშაკის“ აღსასრული მოჰყვება.

ამავე თვალსაზრისით საყურადღებოა „აბო თბილელის წამებაში“ იოანე საბანისძის მიერ ყოფითი (კონკრეტული) დროის „მეშვიდე დარად“ გააზრება („...რომელნი-ესე შემოკრებულსა ამას ჟამსა მეშუდესა დარსა ზედა ვდგათ..., რომლისა ჟამისთჳსცა უფალი იტყჳს, ვითარმედ: „მრავალნი სცდებოდიან და მრავალთა აცთუნებდენ...“ — იოანე საბანისძე 1964: 49) ვითარცა არაბთა ძალმომრეობისგან „ზარგანხდილ“, „ჩვეულებისამებრ მამულისა სლვისგან“ განდრეკილ ქართველთათვის შეხსენება-გაფრთხილება ესქატოლოგიური, მერვე ჟამის მოახლოვებისა (იხ.კეკელიძე, რ.სირაძე).

თავად წმ. ნინოს მოღვაწეობა, მისი ქართლად შემოსვლიდან და მაყვლოვანში დამკვიდრებიდან ექვსი წლის გასრულების შემდგომ, მეშვიდე წელს (მზის დაბნელების სასწაულის გზით) მირიან მეფის სულიერ ნათელთან ზიარებით და ქართლის მოქცევით დაგვირგვინდა („ხოლო ნინო... მოვიდა მცხეთად, ქალაქსა დიდსა, მეფეთა საჯდომელსა. და იყო სამ წელ ეგრეთ, ილოცვიდა ფარულად ადგილსა ერთსა შებურვილსა ბრძამლითა მაყუალისაჲთა...და მეოთხესა წელსა იწყო თქუმად ქრისტე ღმერთი და შჯული... და მეექუსესა წელსა არწმუნა [ცოლსა მეფისასა] ნანას, (სენსა შინა) მისსა. და მეშუდესა წელსა მეფესა არწმუნა სასწაულითა ქრისტესმიერითა“ — „წმ. ნინოს ცხოვრება“ 1963: 84).

ყოველივე ზემოაღნიშნული საფუძველს გვაძლევს რიცხვთა სიმბოლიკის კვალობაზეც გავიაზროთ ტაძრის ასაგებად 7 სვეტის შემზადება, რომელთაგან მეშვიდე, „უდიდესი“ და „საკვირველ ხილვითა“, ღვთაებრივი ძალით აღმართული ნათლის სვეტი, დედაბოძია, შემაერთებელი და დამაგვირგვინებელი დანარჩენი ექვსისა; მისი აღმართება-ჩამოსვეტება კი საწინდარი სვეტიცხოველის ტაძრის მშენებლობისა და შემდგომში ქართველთა ეკლესიური ცხოვრებისა.

ნიკოლოზ გულაბერისძე „საკითხავსა“ და „საგალობელში“ ღვთივაღმართულ სვეტს სხვადასხვაგვარი ეპითეტებით ამკობს — „ცხოველი სვეტი“, „სუეტი იგი ნათლისაჲ“, „სუეტი ესე წმიდაჲ, განმანათლებელი და ნათელმყოფელი“, „პირველითგან შესწავებული, სასწაულებითა და ნიშმრავლობითა ფერად-ფერადითა განმშუენებული“, „გოდოლი, შემცული ნათლისა თვალშეუდგამისა“, „სვეტი ნათლისა ეთერცისკროვნებით განმანათლებელი“, „სვეტი ღვთივბრწყინვალე“, „სუეტი, ეკლესიის სამკაული და ჩვენდა სასო“, „მზის უბრწყინვალესი და ეთერისა ხილვასა უაღრესი, ცისკრისა და ელვის ნათელთა უჩინო მქმნელი, კაცობრივითა ჴელთაგან შეუხებელი და განუცდელი“, „ებგური და

მცველი ჩუენი“, „სასოꙗ და ზღუდ8 ქართველთა ნათესავისაꙗ“, „ბრწყინვალება გამოუთქმელი“, „ნათელსა მზისასა უფერულ-მყოფელი და სხივთა მისთა ყოვლად უჩინომყოფელი“, „ყოვლადწმინდა“, „მზედაუვალი“, „სანატრელი“, „საღმრთო“, „თანამზრახველი და მესაიდუმლე მოსესი“, „წინამბრძოლი უძლეველი“ და ა.შ.

„საკითხავში“ თვალნათლივაა წარმოჩენილი ძველი პლასტების, სახე-სიმბოლოების, დესაკრალიზება და მათი ახლებურად გადააზრება, მოდიფიცირება, კერძოდ, წარმართული ხის კულტის ბიბლიური „ცეცხლის სვეტად“ გარდასახვა — ნათლით შემკობილი ჭაბუკის მიერ აღმართული „სუეტი იგი ცეხლის სახედ შეცვალებულ იყო...“ (ნიკოლოზ გულაბერისძე 2008: 29) და კიდევ — „...სუეტი ცეცხლისა სახედ შეცვალებული და გაბრწყინებული“ (იქვე, 30), „...ნათლისა სუეტი ცეცხლისსახედ ცამდე აღწევნული...“ (იქვე, 52). თავის ხარისხზე დაფუძნებული სვეტის სახეცვლის აგრერიგად გამოკვეთა („წმ. ნინოს ცხოვრების“ მიხედვით, „სუეტი იგი ცეცხლის სახედ“ იხილვება), ჩვენებაა იმისა, რომ სვეტი-ცხოვლის წინასახე ბიბლიური „ცეცხლის სვეტია“ — „წინასწარმეტყუელთა და მამათაგან სუეტად ნათლად ცეცხლისად, წმიდად და უბინოდ მოსწავებული“ (იქვე, 68); რომ „სვეტი-ცხოველი“, მსგავსად უდაბნოში მავალ ებრაელთა თანმხდევ ცეცხლისა და ღრუბლის სვეტებისა, უფლისმორწმუნე ქართველთა მფარველი, წინამძღოლი, ახალი გზის დამსახავი და მაჩვენებელი იქნება, რამეთუ იქ თავად უფალი მყოფობს, იხილვება და იხედება ნათლის ნიშან-სვეტიდან — „...მივისწრაფოთ ნათლისა მის საკურველისა ხილვად, უკუეთუ ნანდჳლვე ესე ნათელი მისი ნათლისაꙗ გამოჩენილ არს, რომელსა წინაისწარმეტყუელნი ჩუენნი მოასწავებდეს ძესა ღმრთისასა..“ (იქვე, 34).

აქვე „საკითხავიდან“ მოვიხმობთ სვეტი-ცხოველთან დაკავშირებულ ერთ პასაჟს, რომელიც წარმოადგენს ძველი, წარმართული სახეების დესაკრალიზების და მათი ქრისტიანულად გადააზრების ერთგვარ ნიმუშს. ნიკოლოზ გულაბერისძე „ნათლის სვეტს“ ამგვარ ქებას აღუვლენს — „გიხაროდენ, ჱ სუეტო ნათელო, რომელი ნათელსა კუართსა ნათლისასა სახედ მზისთუალსა ზეით ჩამოუჭჳრობ, რომელსა შუქნი ელვისანი სხივთა მათ ცეცხლისათა...“ (ნიკოლოზ გულაბერისძე 2008: 59). ამდენად, ავტორი, „ნათლის სვეტს“ „მზის თვალად“ აღიქვამს, რომელიც ზემოდან „ჩამოუჭვირებს“, მზეებრ უჭვრეტს, ჩამოუნათებს უფლის კვართს და მას ცეცხლის სხივებით ელვის შუქს ჰფენს. მოხმობილ ციტატაში, „მზის თუალი“ მითოსური მზის საკუთრებაა, რომელიც ქართველთა დღემდე შემორჩენილ არაერთ გამონათქვამშია ფიქსირებული — „ცხრათვალა მზე“, „მზე — ცის თვალი“, ყურძნის მწიფობისას თქმული — „თვალი (მზისა — ნ.გ.)

ჩასულა მტევანში", „თვალი მზიური" (იხ. ვ. ნოზაძე, მ. ჩიქოვანი, ვ. ბარდაველიძე, ი. სურგულაძე, თ. ჩხენკელი, რ. სირაძე და სხვ.). ამდენად, ნიკოლოზ გულაბერისძემ „მზის თუალი" განტვირთა ყოველგვარი წარმართულისაგან და იგი ქრისტიანული სინმინდეების განსახოვნებისათვის მოიხმო.

„სვეტი-ცხოველი" — ეს რომ იგივე ისრაელთა თანამდევი „ცეცხლის სვეტია", არაერთგზისაა ნაჩვენები ნიკოლოზ გულაბერისძის „საკითხავსა" და „გალობანში" — „გიხაროდენ, ჱ სუეტო ცხოველო და წმიდაო, პირველითგანვე შესწავებულო, სასწაულებითა და ნიშანმრავლობითა ფერად-ფერადითა განშუენებულო! რაჟამს-იგი ისრაიტელთა ერსა წინა-უძღოდი და უცთომელად ავლინებდი, ვინაჲცა ენება შენ მიერ დამბადებელსა ყოველთა ნათელთასა და შენ მიერითა საკჳრველმოქმედებითა იდიდებოდა ღმერთი უდაბნოსა მას ორმეოც წელ დიდისა მოსეს თანადობითა, ღუაწლმრავლობით ებგურქმნილო, შესანევნელად ერისა ისრაიტელთასა, ხოლო მომსთველად უცხოთესლთასა და ამალეკისა!" (ნიკოლოზ გულაბერისძე 2008: 59; იხ. აგრეთვე — გვ. 50, 54, 67-68 და სხვ.).

აღნიშნულთან დაკავშირებით საინტერესოა ნიკოლოზ გულაბერისძის შეხედულება, რომელიც სვეტი-ცხოველის ერთ-ერთ სასწაულშია გაცხადებული, კერძოდ, აქ აღწერილია სოჯი დედოფლის მიერ სვეტი-ცხოველის ძალით ადიდებული არაგვის სასწაულებრივი გდალახვა. ავტორი აღნიშნავს — „და მსგავსად პირველისა მის ჩვეულებისა საკჳრველებისა, მასვე ღმერთსა აქაცა უკუე ნებიეს სუეტისა ცხოველისა მიერ, რომელ-იგი ძუელ-ოდესმე ისრაიტელთა ზედა საკჳრველთმოქმედებდა, რაჟამ-იგი მისვე სუეტისა წინამძღურობითა მოგზაურობდეს, რაჟამს-იგი ზღუასა მენამულსა განვიდეს და წყალნი იგი ექმნნეს ზღუდე მარჯუენით და ზღუდე მარცხენით, მაშინცა უკუე ესევე სუეტი ნათლისაჲ წინა-უძღოდა, რომლისა მიზეზითა და სასოებითა აწ ამან დედოფალმან, რაჟამს შთაჴდა ამას მდინარესა, საკჳრველად განცოფებულსა, იგივე უკუე შეკდემულებაჲ თავს-იდვა და აქაცა ექმნა ზღუდე მარჯუენით და ზღუდე მარცხენით, ვიდრემდის იგი თავადი და ყოველი ერი მისი წიაღ-ჴდეს ამიერ დაულტოლველად და ყოველი იგი ერნი და რომელთა ესმა და რომელთა იხილეს, დედოფლისა თანა ყოველნივე ადიდებდეს ღმერთსა და სუეტსა ცხოველსა" (ნიკოლოზ გულაბერისძე 2008: 50-51).

ნიკოლოზ გულაბერისძე მოხმობილი შედარებით წარმოაჩენს რა „სვეტი-ცხოველისა" და „ცეცხლის სვეტის" იგივეობას, მეწამული ზღვისა და არაგვის სასწაულებს ერთმანეთს უდარებს და ერთობ საკვირველი დასკვნა გამოაქვს — „ესე უკუე სასწაულნი, საყუარელნო, ისრაიტელთა მათ ზედა ქმნულისა სასწაულისა არარაჲთ უკუე უმცირეს არს, არამედ კნინღა და უმეტესცა ეგონე, ვინაჲთგან იგი მდოვრად მდგომი ზღუაჲ იყო,

ხოლო ესე მქანარედ მავალი, ვითარცა მგელი განძჯნებული, ხოლო ორივე ღმრთისამიერი იყო“ (იქვე, 51).

როგორც ვხედავთ, ავტორი ქართლში მომხდარ სასწაულს ებრაელთა სასწაულზე აღმატებულად მიიჩნევს და ამის მიზეზსაც კი ასახელებს, რომელიც ნაკლებ სარწმუნოა; სასწაული ღვთისმირია და ზეციერი ძალა აღასრულებს მას, ამდენად, მდორე მენამული ზღვისა და გამძვინვარებული არაგვის განპობის შედარება, ვფიქრობთ, არაა მართებული. ტექსტიდან ჩანს, რომ ამას ნიკოლოზ გულაბერისძეც აცნობიერებს, ამას დანამდვილებით თავადაც ვერ ამბობს და ამიტომ ერთგან ურთავს — „ეგონე“, ბოლოს კი დასძენს, რომ „ორივე ღმრთისამიერი იყო“. ნიკოლოზ გულაბერისძეს ამგვარი შედარებით და „სვეტიცხოვლის“ სასწაულის აღმატებულობის აღნიშვნით სურს მისი მნიშვნელოვნების, ღვთაებრივი დიდებულებისა და ძალმოსილების წარმოჩენა. ამავდროულად, სვეტის „ცეცხლის სვეტად“ „შეცვალება“ იმის მაუწყებელიცაა, რომ „ლიბანით დანერგული“ ნაძვისგან შემზადებული სვეტის აქამდე დაფარული ცხოველმყოფელობა ზეგარდმო მადლით გაცხადდა, გაბრწყინდა და „გაშუენდა“, რათა ახლადმოქცეულ ქართლის ერს კიდევ ერთი უფლისმიერი სასწაული ეხილა, კიდევ ერთხელ დარწმუნებულიყო ქრისტიანული ღმერთის ყოვლისშემძლებლობაში. სიმბოლურად, ეს უფლის ხელდასხმით აღსრულებული „ფერისცვალებაა“: სვეტის წილ — „ცეცხლის სვეტი, იგივე „ნათლის სვეტი“, უფლის სახლის — სვეტიცხოვლის ტაძრის — აღშენების სანინდარი, მისი დედაბოძი, და უმთავრესი — მიწაში დაფლული უფლის კვართის ადგილას ამოზრდილი, ქრისტესმიერი სუფევითა და რწმენით ნასაზრდოები და, ამდენად, „მშვენიერებით შემოსილი“. ნიკოლოზ გულაბერიძისათვის სწორედ ამ სამი ნათლის, სამმზეობის — სვეტიცხოვლის ტაძრის, ნათლის სვეტის, უფლის კვართის — ჰარმონიული თანაყოფნა და ერთ-სულოვნება სამების სახოვანებად გააზრების საფუძველს ქმნის. „ჲ სამნო სამნათელნო, მსახეებელნო წმიდისა სამებისანო...“ (ნიკოლოზ გულაბერისძე 2008: 63) — ამგვარად მიმართავს ნიკოლოზ გულაბერისძე ქართველთა სამ უძვირფასეს საუნჯეს და „სამნი ესე — სამებისა წმიდისა მსახეებელნი — კათოლიკე ეკლესიაჲ, კუართი უფლისაჲ და სუეტი ცხოველი საუნჯესა უკვდავმყოფელსა გუნაყოფებენ...“ (იქვე: 5).

ნიკოლოზ გულაბერისძის „საკითხავში“ ნათლის სვეტის სხვა მნიშვნელობებთან ერთად გამოკვეთილია მისი ვითარცა მიწიერების ზეციერებისკენ სწრაფვის, მათი კავშირის ხილული განსახოვნება, ზენათლით გაბრწყინებული მიწიერი სასწაული — მეფემ „მიჰხედნა სამოთხისა კერძო დაწყებულსა მას ეკლესიასა და იხილა ნათელი, რამეთუ ჰკრთებოდა ვითარცა ელვაჲ, ხოლო აღწევნილ იყო ქუე სამოთხით ვიდრე ზეცადმდე...“ (ნიკოლოზ

გულაბერისძე 2008: 30) (გავიხსენოთ „აბოს წამებაში“ აღწერილი მსგავსი მოვლენა — აბოს ძვლების ჩაყრის ადგილას „...აღმობრწყინდეს ნათელნი სუეტისა მსგავსად, ვითარცა ელვანი, რომელნი კუალად მყოვარ ჟამ დგეს და განათლებულ იყო გარემოის კიდეთა მის მდინარისათა კლდჱ იგი და კბოდენი და ჴიდი იგი, ზჱთგან ვიდრე ქუედმდე, რომელსა ეგრევე ყოველი სიმრავლჱ ქალაქისაჲ ჰხედვიდა...“ — იოანე საბანისძე 1963: 75) და კიდევ — „... ქუეყანით ზეცად მიწევნულად, ქუეყანით ვიდრემე აღმოცენებულად, ხოლო ზეცას აღმწუერვალებულად, რომელი მის შორის მკუდრქმნილსა ღმრთისა სამარადისოდ ჰგიეს და ღმერთი მის მიერ ჩუენ შორის“ (ნიკოლოზ გულაბერისძე 2008: 62).

სვეტი-ცხოვლის ამგვარი გააზრება, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, უკავშირდება როგორც წარმართული ხის კულტს და მასთან დაკავშირებულ წარმოდგენებს, ბიბლიურ თხრობას სამოთხეში დანერგილ ცხოვრების ხის შესახებ, ასევე — მამამთავარ იაკობის ხილვას.

„საკითხავში“ „ნათლის სვეტის“ პარადიგმა ახალი აღთქმის სხვა სასწაულსაც უკავშირდება, კერძოდ, უფლის ფერისცვალებასა და იორდანეში ნათლობას — „გიხაროდენ, ჱ სუეტო ნათელო, რომელი ძისა ღმრთისა დიდებასა ღმრთეებისა საკჳრველობით მწამებელ ექმენ, რაჟამს თაბორს ჰკრთებოდე, ნათელმფლობელსა მას ზედა იესუ ღმერთ-კაცსა მეორედ მოსლვასა მაუწყებლობდა რაჲ, რამეთუ ჭჳრობამან დიდებისა შენისამან თავნი იგი მოციქულთანი ძესა ზედა ღმრთისასა უცხოსახედ მხილველნი რეცა უსულოქმნით მოუთმენლობდეს ზარგანჴდილნი ერთბამად ნათლისაგანცა დიდებისა შენისა და ოხრისაგანცა მოსეს და ელიაჲსასა და კუალად იორდანესცა, რაჟამს წყალთა შინა ცოდვასა კაცთასა დაანთქმიდა...“ (ნიკოლოზ გულაბერისძე 2008: 61).

„ნათლის სვეტის“ თავჩენის მსგავსი პასაჟი „საგალობელშიც“ იკითხება — „ესე სუეტი ისრაიტელთა უდაბნოს ოთხ ათეულთა წელთა ანაყოფებდა წინაძღომითა უცთომელითა მართებით ავლინებდა. ესევე თაბორს და იორდანეს ძესა ღმრთისასა მსახურ ექმნა“ (იქვე, 68, იხ. 74, 76).

მოხმობილი პასაჟებიდან როგორც ჩანს, ნიკოლოზ გულაბერისძე იოანე ნათლისმცემლის მიერ უფლის იორდანეში ნათლობისას მომხდარ სასწაულს („და ნათელ-იღო იესუ. და რაჟამს აღმოვიდოდა წყლისა მისგან, და აჰა განეხუნეს მას ცანი, და იხილა სული ღმრთისაჲ, გარდამომავალი, ვითარცა ტრედი, მოვიდა და დაადგრა მას ზედა“ — მათ. 3, 16) „ნათლის სვეტის“ გამოჩენას უკავშირებს. საფიქრებელია, რომ ამ შემთხვევაში ავტორი „ნათლის სვეტს“ ღვთისჩენის ნიშან-სვეტად მოიაზრებს (რაც „საკითხავსა“ და „საგალობელში“ არაერთგზისაა გაცხადებული) და ამიტომაც „ნათლის სვეტს“ ღვთისაგან უფლის ძედ

გაცხადების დამამოწმებლად მიიჩნევს („და ჴმაჲ იყო ზეცით და თქუა: ესე არს ძჱ ჩემი საყუარელი, რომელი მე სათნო-ვიყავ“ — მათ. 3, 17).

რაც შეეხება თაბორის მთაზე უფლის ფერისცვალებისას („და იცვალა მათ წინაშე სხუად ფერად, და განბრწყინდა პირი მისი, ვითარცა მზჱ. ხოლო სამოსელი მისი სპეტაკ იყო, ვითარცა თოვლი“ — მათ. 17, 2) „ნათლის სვეტის“ ჩენის აღნიშვნას, რაც სახარებათა ტექსტებში არ ვლინდება („...აჰა ესერა ღრუბელი ნათლისაჲ ჰფარვიდა მათ, და ჴმაჲ იყო ღრუბლით გამო და თქუა: ესე არს ძჱ ჩემი საყვარელი, რომელი მე სათნო-ვიყავ; მაგისი ისმინეთ“ —მათ. 17, 5), ვფიქრობთ, ნიკოლოზ გულაბერისძემ „ნათლის სვეტი“ „ნათლის ღრუბელთან“ გააიგივა.

„ნათლის სვეტი“ „საგალობელში“, ღვთისმშობლისადმი მიძღვნილ ტროპარში, ქრისტეს სიმბოლოდ მოიაზრება — „ჱ, დედაო და ქალწულო, ნათელო, ნათლის სუეტისა მსახეებელო...“ (ნიკოლოზ გულაბერისძე 2008: 70). ნიკოლოზ გულაბერისძე „საკითხავსა“ და „საგალობელში“ გამოკვეთს აზრს, რომ სვეტი „ნათელმფლობელი“ ქრისტეს მიერ აღიმართა — „გიხაროდენ, ჱ სუეტო წმიდაო, ცხოველო და ცხოველმყოფელო, რომელი ნათელმან უსაზღვრომან, ნათელმფლობელმან ძემან ღმრთისამან ნათლად ელვისად და სუეტად ცხოველისად აღგმართა...“ (იქვე, 58). ავტორი აქვე წარმოაჩენს ნათლის სვეტის აღმართვის მნიშვნელობასა და მის დანიშნულებას — „...ნათელმყოფლად გულებსა ქართველთა ერისასა, დაბნელებულსა კერპთა საცთურისაგან. ხოლო ურწმუნოთა ცეცხლებრ უწყალოდ შემჭმელად ღირსად მისაგებლად ლტოლვისათჳს წმიდისა ნათლისა შენისა, ჱ სუეტო წმიდაო და ცხოველო!“ (იქვე, 58).

მოხმობილი პასაჟიდან როგორც ირკვევა, ნათლის სვეტი კერპთა საცდურისაგან ბნელში მყოფ ქართველთათვის ახალი ცხოვრების მიმნიჭებელია, მათი გულების სულიერ ნათელთან მაზიარებელია. ამდენადაა იგი ცხოველმყოფელი. აქვე ერთი საინტერესო ნიუანსიც იკვეთება, კერძოდ, „სვეტი-ცხოველი“, ავტორის თქმით, ურწმუნოთათვის უწყალოა და „ცეცხლებრ შემჭმელი“, მისი ნათლისგან ლტოლვისათვის საზღაურის მიმგებელი. მსგავსი აზრი „საგალობელშიც“ გვხვდება — „ნათლისა სუეტო, ცეცხლისსახეო, შემწუველო უღმრთოთა ერისაო, რაჟამს ტაძარსა შენსა მოვიდეს წარმართნი, განხილვასა ეცადნეს, ხოლო შენ ცეცხლისა მიერ შესწუენ. რაჟამს-იგი წარმართთა ერნი საუნჯესა მგონებელნი ჭელ-ჰყოფდეს კადნიერად, ცეცხლი გამოჰკრთა და უწყალოდ შეჭამნა უბადრუკნი...“ (ნიკოლოზ გულაბერისძე 2008: 70). ვფიქრობთ, აღნიშნული პასაჟები გამოძახილია „საკითხავში“ ჩართული „სვეტი-ცხოვლის“ ერთ-ერთი სასწაულისა, რომელშიც მოთხრობილია თურქთა შემოსევისას სვეტიცხოველში „მჴეცე-

ბრივითა მძვინვარებითა“ შევარდნილ ბარბაროზთა შესახებ. ტექსტიდან ვიგებთ, რომ სულთანმა „გამოიძია“ კონქში მოთავსებული სიწმინდის რაობა და შეიტყო რა „სვეტი-ცხოვლის“ ღვთაებრივი არსისა და ძალმოსილების შესახებ, ირწმუნა „დიდებულებანი ღმრთისანი“ და იმ ადგილს განეშორა. სულთანის წასვლის შემდგომ ტაძარში მისი მეუღლე, შაჰრი-ხათუნი მივიდა, ყურად არ იღო რჩევა-გაფრთხილება, ფიქრობდა, რომ იქ დიდძალი საუნჯე ინახებოდა და „განსახილველად“ კიბე მიადგმევინა. სწორედ ამ დროს „მყის გარდამოკრთა ცეცხლი სუეტისა მისგან რისხჳსა ღმრთისაჲ, და რაოდენნიცა პოვნა ძირსა მის სუეტისასა ბარბაროზნი, უწყალოდ შეჭამნა უწყალონი იგი და სრულიად განხრწნნა...“ (ნიკოლოზ გულაბერისძე 2008: 52). ცოცხლად დარჩენილნი შეშინდნენ და იქაურობას განეშორნენ. სულთანის ცოლი კი უფრო მეტად გამძვინვარდა — ბრძანა ტაძრის დაწვა. სწორედ ამ პასაჟში ჩნდება ღვთის „შურისგებითი“ ბუნება — „ხოლო იხილეთ აქაცა ნაცვალისგებაჲ შურისგებითი ღმრთისა საბაოთისაჲ, თუ ვითარ არა ყოვნა სასჯელმან შურისმაძიებელსა მას ზედა ღმრთისა საკურველებათასა, რამეთუ მყის მასვე ჟამსა ენია რისხვაჲ ღმრთისაჲ ზეგარდამო და შემკადრებელსა მას სუეტისა ცხოველისა და ნათლისასა ცეცხლი შეედვა ნაწლევთა, ყოველთავე შინაგანთა მისთა უწყალოდ შემჭამელი, და მყის ლტოლვილმან სპარსეთადვე მგზავრ მსრბოლობასა შინა, შეჰვედრა სული თჳსი...“ (იქვე, 52).

მოხმობილ პასაჟებში ჩვენი ყურადღება მიიქცია „ცეცხლის სვეტმა“, რომელიც, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ბიბლიაში უფლისჩენის ნიშან-სვეტია და რომელიც, გამოსვლათა წიგნის მიხედვით, ებრაელ ერს უდაბნოში უძღოდა. აქვე ისიც უნდა გავიხსენოთ, რომ იმავდროულად, „ცეცხლის სვეტი“ ეგვიპტელთათვის განადგურებისა და „მოსპოლვის“ ნიშან-სვეტია. აქედან გამომდინარე, ნიკოლოზ გულაბერისძის მიერ ნათლის სვეტის შურისმაძიებელი ბუნების აღნიშვნა სრულიად გასაგები ხდება. ზემოაღნიშნული აზრის („სვეტი-ცხოვლის“ მრჩობლი, „ორგრმაგე“ ბუნების) დამადასტურებელია „სვეტი-ცხოვლისადმი“ კათალიკოსის მიერ აღვლენილი შესხმაც — „გიხაროდენ, სუეტო ცხოველო,... მხიარულმყოფელსა სულთასა ზეცისა სივრცესა ელვებრ აღმაფრინვებელსა ფრთითა ცეცხლისფერითა, რომელ შესწუავს სულთა ბოროტთა და წინააღმდგომთა, ხოლო მიიწევის საყდართა წინაშე სამეუფოთა და განისუენებს სამარადისოდ“ (ნიკოლოზ გულაბერისძე 2008: 65).

საკითხთან მიმართებით ასევე საყურადღებოა იოანეს „გამოცხადების“ ერთი სიტყვა, რომელიც „ცეცხლის სვეტის“ განსახოვნებას შეიცავს — „და ვიხილე ანგელოზი ძლიერი, გარდამომავალი, და ემოსა ღრუბელი; და ირისჲ, რომელ არს ბერძლებრ მშულდი ცისაჲ, იგი იყო თავსა ზედა მისსა; და პირი

მისი, ვითარცა მზჱ, და ფერჴნი მისნი, ვითარცა სუეტნი ცეცხლისანი“ (გამოცხ. 10, 1).

ანდრია კაბადოკიელი მოხმობილ სიტყვას შემდეგნაირად განმარტავს — „ესე ანგელოზი არს წმიდაჲ; ხოლო ღრუბელი, რომელი ემოსა, და ცისა მშჳლდი შუენიერებისა მისისა სახჱ არს და თითო-ფერთა სათნოებათაჲ. ხოლო ცეცხლისა ფერჴნი საშინელებისა და ცოდვილთა ტანჯვისა სახჱ არს, რომელნიცა ჴმელსა ზედა არიან, ანუ თუ ჭალაკთა ზღუსათა. ამისთჳსცა ერთი ფერჴი ზღუასა ზედა დადვა და ერთი — ქუეყანასა ზედა, რაჲთა უშჯულონი ტანჯნეს“. განმარტებიდან როგორც ჩანს, „ცეცხლის სვეტი“ უშუალოდ „ცოდვილთა ტანჯვის სახედ“ გაიაზრება. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ „ცეცხლის სვეტის“ ამგვარი გააზრება „წმ. ნინოს ცხოვრების“ რედაქციებში არ გვხვდება.

„საგალობელში“, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, „ნათლის სვეტი“ ქრისტეს სიმბოლოა (ნიკოლოზ გულაბერისძე 2008: 70); მაცხოვარი კი ამბობს — „ნუ ჰგონებთ, ვითარმედ მოვედ მე მიფენად მშვიდობისა ქუეყანასა ზედა; არა მოვედ მე მიფენად მშვიდობისა, არამედ მახჳილისა“ (მათ. 10, 34) „ქრისტიანობა მიტევების რელიგიაა. აქ მთავარია მადლი, მადლი მიტევებისა, ოღონდ არა სატანისადმი. სატანური უნდა დაითრგუნოს მახვილით, სულიერი მახვილითაც და საომარითაც. ასეთია მახვილი თვით მაცხოვარისა“ (სირაძე 2000: 205).

ნიკოლოზ გულაბერისძე თავის თხზულებებში „სვეტიცხოველს“ არა მარტო მხსნელს უკავშირებს, არამედ — მამა ღმერთს, რომელიც, ტექსტების მიხედვით, არაერთგზის „ბერისა კაცის“, „მოხუცებულისა ბერიკაცის“ სახედ წარმოდგება და რომელიც, ავტორისავე თქმით, უმეტესწილად „ძუელი დღის“ სახედ იხილვება — „აჰა ესერა განვაცხადოთ, რამეთუ თუთ ვითარ სახელ-იდების ყოველთაგან სუეტად ნათლისად და ცხოველისად, ესრეთ მრავალთაგან ხილულ არს და უფროჲსღა დასაბამითგანვე იხილვების, რაჟამს-იგი ძუელ-ოდესმე ისრაიტელთა წინა-უძღოდა, არამედ აწ აქა უფროჲსად სახედ ბერისა კაცისად იხილვების ყოველთაგან...“ (54). ნიკოლოზ გულაბერისძე, როგორც თავად ამბობს, საკუთარი შესაძლებლობიდან გამომდინარე, ცდილობს, „საცნაურ-ყოს“, განმარტოს ამგვარი სახის „წარმოჩენისა“ და „გამოსახვის“ შინა-არსი. უპირველეს ყოვლისა, იგი ჭეშმარიტ ქრისტიან მსმენელსა თუ მკითხველს ერთარსება სამების დოგმატის არსს შეახსენებს და დასძენს, რომ „ესე სუეტი წმიდაჲ ნათლისაჲ ერთ ნათელად შეერთებულისა სამებისა წმიდისა სახედ, ერთ ნათლად გამომსახველად შემოკრბების უეჭველად...“ (ნიკოლოზ გულაბერისძე 2008: 55). საკითხის გასააზრებლად კათალიკოსი აქვე იმოწმებს დანიელ წინასწარმეტყველის თქმულს „ძუელი დღეთაჲს“, „ერთნათელის“, მეორედ მოსვლის შესახებ. აქედან გამომდინარე, ნიკოლოზ გულაბერისძის შეხედულებით,

როგორც მეორედ მოსვლისას სამების „ერთნათელი“, „ძუელი დღეთაჲ“, მოვა, ასევე სამების „ერთნათელი“, „ნათლის სვეტი“, მისი ხილვის ღირსთ „ძუელი დღეთაჲს“ მსგავსად ეჩვენებათ. იგი იმოწმებს ჭეშმარიტ და უეჭველ გადმოცემებს სვეტი-ცხოველის სასწაულთან დაკავშირებით, რომ „...მრავალგზის ხილვასა სახედ ძუელისა დღეთაჲსა რომელსამე ჟამსა თავსა სუეტისასა მჯდომარედ და ოდესმე ეკლესიასა შინა მყოფად და სხუასა ჟამსა — სუეტსა წინამჯდომარედ, გარნაჲ უფროჲს ხოლო — სუეტისა თავსა ზედა მჯდომარედ“(იქვე, 55).

აღნიშნულთან დაკავშირებით რ. სირაძე აღნიშნავს: „მოხუცებული კაცი“ სვეტი-ცხოველის სახეში მისტიკური ხილვაა, რომლის წარმოსახვაც მასთან სულიერ ზიარებას გულისხმობს, ანუ გულისხმობს სასწაულის მომლოდინე ლიტურგიულ ცნობიერებას. ეს სასწაული „გასაგნებულია“ ანუ ხატქმნილია სვეტიცხოვლის სიწმინდეთა შორის“ (სირაძე 1992: 111).

ლ. გრიგოლაშვილი ცდილობს, გაარკვიოს ნ. გულაბერისძის მიერ „ნათლის სვეტის“ „ბერი კაცის“ სახედ ხილვის მნიშვნელობა. იგი გამოყოფს კათალიკოსის მიერ „ბერი კაცის“ სახის მიმართებას „ძუელ დღეთაჲსთან“. საკითხის გასარკვევად ლ. გრიგოლაშვილს მოჰყავს დანიელის წინასწარმეტყველება, რომელშიც ღვთაება, „ძუელი დღეთაჲ“ წარმოდგენილია ბერი კაცის სახით. „ნიკოლოზ გულაბერისძის მოსაზრებით, „ძუელი დღეთაჲ“ და „ბერი კაცი“ ღვთაების ერთსა და იმავე ასპექტზე მიუთითებენ და ამიტომ იხილვების „სუეტი ნათელი, ვითარცა ძუელი დღეთა“ (გროგოლაშვილი 2005: 94).

ყოველივე ზემოაღნიშნული ცხადყოფს, რომ ნიკოლოზ გულაბერისძე არა მარტო „ნათლის სვეტს“, უფლის კვართსა და სვეტიცხოვლის ტაძარს სამების სამსახოვნებად გაიაზრებს, თავად „სვეტი-ცხოველს“ სამების ჰიპოსტაზებს უკავშირებს.

საკითხთან დაკავშირებით რ.სირაძე დასძენს, რომ „...სვეტი-ცხოველი, ანუ ნათელი სვეტი, განასახოვნებს ერთარსებას სამებისას — მამისა, ძისა და სული წმიდისა. ამასთანავე, სვეტი-ცხოველი განასახოვნებს მამა ღმერთს. მისი სიმბოლო „მოხუცის“ სახით უნდა წარმოვიდგინოთ. „მოხუცი კაცი“ თავისთავადაც წარმოისახება და სვეტი-ცხოველშიც განსახოვნდება. მასშივე განსახოვნდება „ძველი დღე“, რომელიც „სულითა ხოლო საცნაურ არს“. ძველი დღე განახლდება „ახალ დღეში“, ანუ ქრისტეში (იგივე „მზიან ღამეში“) (სირაძე 1992: 113).

„საკითხავსა“ და „საგალობელში“ სვეტი-ცხოველი არა მხოლოდ სამებას განასახოვნებს; აქ ღვთისმშობელი იწოდება „სვეტი-ცხოვლად“, რომელიც, ავტორის თქმით, წინასწარმეტყველთა და წმ. მამათა მიერ „ცეცხლის ნათლად“ სახელიდება, რომელიც ქვეყნად აღმოცენებული ზეცად „აღმწუერვალდა“,

ღმერთთან სამარადისოდ იხილვება და „ღმერთი მის მიერ ჩუენ შორის“ (იქვე, 62).

აღნიშნული მსგავსების საფუძველზე ნიკოლოზ გულაბერისძე „ნათლის სვეტს“ ქალწული მარიამს სვეტის განმასახოვნებლად, „მსახეებლად“ მიიჩნევს — „ჰოჲ, დედაო და ქალწულო, ნათელო ნათლისა სუეტსა მსახეებელო, ხოლო სუეტად სახელდებულო...“ (ნიკოლოზ გულაბერისძე 2008: 70; იხ. 74, 78). ავტორი „სვეტი-ცხოვლის“ ღვთისმშობელთან მიმსგავსებულობის კიდევ ერთ ნიშანს გამოჰყოფს — „სუეტო ჩუენო და ნათელო, დედაო ძისა ღმრთისაო, რომელმან ძუძუთა თჳსთა მიერ იესუ ღმერთი აგემე, ეგრესახედვე სუეტისა მიერ მიჰრონსა ჩუენცა გუაგემე შენ“ (იქვე, 77; იხ. 65, 68, 70, 74). ამდენად, მირონმდინარე „სვეტი-ცხოველი“ თავისი „სიტკბოების წყაროს“ მადლით ქართველთა სულის მაცხოვნებლის, მასაზრდოებლის, დედა-აღმზრდელის, ანუ „ალმა მატერ“- ის შინა-არსით გაიაზრება.

„საგალობელში“ „სვეტი-ცხოვლის“ პარადიგმის კიდევ ერთი საყურადღებო გააზრება წარმოჩინდება, კერძოდ, ნიკოლოზ გულაბერისძე თორმეტ მოციქულზე სულიწმინდის მოფენისას ცეცხლისდარად ენათა განყოფას (მოციქულებს „ეჩუენნეს განყოფანი ენათანი ვითარცა ცეცხლისანი და დაადგრა თითოეულად კაცად-კაცადსა მათსა ზედა“ — საქმე, 2, 3) „ნათლის სვეტის“, იმავე „ცეცხლის სვეტის“ გამოვლენად სახავს — „გიხაროდენ, სიონს მოციქულთა ზედა ათორმეტ ნაწილად ენად ცეცხლისად გარდამოვლებულო!“ (76). აღნიშნულთან დაკავშირებით გვახსენდება იოანე-ზოსიმეს მიერ გამოთქმული აზრი, რომ ქართული ენა „ახალმა ნინომ მოაქცია და ჰელენე დედოფალმან“. რ. სირაძის აზრით, „იოანე-ზოსიმემ ქართული ქრისტიანული ენის ქების კონტექსტში წმ. ნინოს მიერ ქართლის გაქრისტიანება წარმოგვიდგინა მისი უმაღლესი რაობით — ქართული ენის მოქცევით“ (სირაძე 2000: 330). ამ თვალთახედვით თუ გავიაზრებთ ნიკოლოზ გულაბერიძის ნათქვამს, სვეტის აღმართვისას მისი ცეცხლისსახედ ცვალება და ნათლით გაცისკროვნება, სიმბოლურად, წმ. ნინოზე (მსგავსად 12 მოციქულისა) სულიწმინდის მოფენის მაჩვენებელია, რომელიც მოციქულთა სწორს ქართულ ენამეტყველებას და მის „მოქცევას“ განუჩინებს.

რ.სირაძის აზრით, სვეტი-ცხოველსა და სვეტიცხოვლის ტაძარს სიმბოლურად უკავშირდება: მამა ღმერთი, წმინდა სამება, კვართი უფლისა და აღდგომის იდეა, ღვთისმშობელი, 12 მოციქული და წმ. ნინო, რომლის ლოცვის წყალობითაც აღიმართა სვეტიცხოველი და რომელიც იყო ჩვენი „ახალი მოციქული“ (სირაძე 1992: 119).

ნიკოლოზ გულაბერისძის მიერ „საკითხავსა“ და „საგალობელში“ გამოთქმული თეოლოგიურ-ფილოსოფიური ხასიათის

სჯანი, ეროვნულ-სარწმუნოებრივი იდეალების წარმომაჩენელი და განმსაზღვრელი ფაქტორების გამოკვეთის ცდანი „სვეტი-ცხოვლის“ პარადიგმას მრავალსაფეხურიანი სიმბოლური დატვირთვით წარმოაჩენენ, კერძოდ —

1. „სვეტი-ცხოვლის“ ნათელი სამების სახე-ხატი, სახე-სიმბოლოა — „ესე სუეტი წმიდაჲ ერთ ნათელად შეერთებული სამებისა წმიდისა სახედ...“ (ნიკოლოზ გულაბერისძე 2008: 55);
2. „სვეტი-ცხოველი“ მამა ღმერთის („ვითარცა ძველი დღეთაჲს“ —იქვე, 55), „ბერისა კაცის“, „მოხუცებულის“, სახე-ხატია, რაც „საკითხავში“ არაერთგზისაა აღნიშნული — „... ანუ აქა უფროსად სახედ ბერისა კაცისად იხილვების ყოველთაგან“ (იქვე, 54); „ესე სვეტი ნათლისაჲ, ვითარცა ძუელი დღეთაჲ იხილვების...“ (იქვე, 55), „...ამას სუეტსა ზედა ზე თავსა მჯდომარე იყო მოხუცებული ვინმე სახედ ძუელისა დღეთაჲსა...“ (იქვე, 55), „...ეჩუენა სუეტი ცხოველი სახედ მოხუცებულისა ბერიკაცისა მიუთხრობელითა რაჲთმე ბრწყინვალებითა...“ (იქვე, 56);
3. „სვეტი-ცხოველი“ ქრისტეს ნათელი სვეტია — „სუეტი ნათლისაჲ ჩამოდგა ვიდრე ჩუენდადმე,... და წუერისაჲ მის სუეტისასა მჯდომარე იყო იგი, რომელი მამათა ჩუენთა ჯუარს-აცუეს“ (ნიკოლოზ გულაბერისძე 2008: 35); „ჲ, დედაო და ქალწულო, ნათელო, ნათლისა სუეტისა მსახეებელო“ (70). „სვეტი-ცხოველი“ თვალშეუდგამი, მზეზე აღმატებული ნათელია, რომელიც თავისი ბრწყინვალებით უჩინო ჰყოფს მნათობთ, სამყაროსა და მზეზე უმძლესია — „შენ ხარ ნათელი და ბრწყინვალებაჲ გამოუთქმელი, რომელი სამყაროსა და მზესა მძლე ექმნები, სუეტო ცხოველისმყოფელო...“ (იქვე, 70; იხ. 65, 72);
4. „სვეტი-ცხოველი“ ღვთისმშობლის განმასახოვნებელია — „ჰოჲ, დედაო და ქალწულო, ნათელო, ნათლისა სუეტისა მსახეებელო, ხოლო სუეტად სახელდებულო, რომელსაცა შიშით გადიდებენ ქერობინნი და ჩუენცა მათ თანა ძრნოლით გიგალობთ და გაქებთ დაუცხრომლად“ (ნიკოლოზ გულაბერისძე 2008: 70); „გიხაროდენ, უფროჲასად ყოვლაწმიდისა ღმრთისმშობელისა მსახეებელო“ (იქვე, 76; იხ. 62, 74, 78);
5. „სვეტი-ცხოველი“ ქართველთა უმაღლეს ნათელთან ზიარების სიმბოლოა — „სუეტი ესე წმიდაჲ განმანათლებელი და ნეთელმყოფელი სულთა და გონებათა ჩუენთაჲ“ (ნიკოლოზ გულაბერისძე 2008: 39). აქ „განმანათლებელი“ მიემართება გონებას, „ნათელყოფა“ — სულს. „სვეტი-ცხოვლის“ მიმაახლებელი, მის წმინდა და განმწმენდელ მირონა მზიარებელი მორწმუნე ღვთაებრიობამდე მაღლდება; და უფრო მეტიც — „სვეტი-ცხოველი“ მისკენ მოსწრაფეთა განმაღმრთობელია: „გიხაროდენ, სუეტო ცხოველო,...

ღმერთ-ჰყოფ ყოველთა შენდა მომართ მოლტოლვილთა“ (იქვე, 65);

6. „სვეტი-ცხოველი“ ურწმუნოების, კერპთა ბოროტების აღმოფხვრის, მტერთა დათრგუნვის და იმავდროულად ახალი სარწმუნოების „აღმოჩენის“, მოკლებული რწმენის განახლების სიმბოლოა — გიხაროდენ, კერპთა ვიდრემე სიბოროტისა წარმწყმედელო, ხოლო ჭეშმარიტისა სარწმუნოებისა აღმომაჩინებელო!“ (ნიკოლოზ გულაბერისძე 2008: 77); „გიხაროდენ, მოკლებულისა სარწმუნოებისა განახლებაო!“ (იქვე);
7. „სვეტი-ცხოველი“ მიწისა და ზეცის შემაერთებელია, რომელიც „იაკობის კიბეს“ განასახოვნებს — „...სუეტი ნათლისაჲ შთამოდგა ვიდრე ჩუენდამდე, რომლისა თავი მისი მისწუთებოდა ცადმდე...“ (ნიკოლოზ გულაბერისძე 2008: 35; იხ. 30, 62);
8. „სვეტი-ცხოველი“ ქართველთა იმედი, მფარველი და მცველი ზღუდეა, მარადჟამს საველრებელი, რომელიც ღმრთეებრ უხილავად მყოფობს ადამიანთა შორის — „ჲ სასწაული საკჳრველთაჲ სუეტი, სასოჲ და ზღუდჱ ქართველთა ნათესავისაჲ, რომელი უხილავ ჩუენ შორის მდგომარე არს“ (ნიკოლოზ გულაბერისძე 2008: 66); მეუდაბნოე მამათა და მონამეთა იმედია (იქვე, 76).
9. „სვეტი-ცხოველი“ ქართველთა „ერად საზეპუროდ“ გაცხადების სიმბოლოა — „გიხაროდენ, მომგებელო ერად საზეპუროდ, ნათესავთა წმიდად და სამეუფოდ!“ (76).*

რ. სირაძე „სვეტი-ცხოვლის“ სახელდებასთან დაკავშირებით აღნიშნავს — „ცხოველის მყოფელი“ საღვთო სახელია და რადგან ის მიემართება სვეტი-ცხოველს, თვით „სვეტი ცხოველიც“ იქცევა საღვთო სახელად. ამ სვეტის „ცხოველობა“ გამოხატულია იმით, რომ იგი ღვთაებრივი ნათლითაა აღსავსე. „ცხოველი“ ნიშნავს ცოცხალს და გულისხმობს საღვთო სიცოცხლეს. საბა განმარტავს: „ცხოელ არს უფალი და ცხოელ არს სული შენი (IV მეფ. 4. 30)“. საღვთო სიცოცხლე მარადიულია. ქრისტე „არა არს ღმერთი მკუდართაო, არამედ ღმერთი ცხოველთაო“ (მრ. 12, 27). ქრისტიანობა საუკუნო ცხოვრებაა (მთ. 19, 20). ქრისტე სიტყვაა სიცოცხლისა (I ი. 1, 1), სულია სიცოცხლისა (I კორ. 15, 45), „ნათელია ცხოვრებისა“ (ი. 8, 12), სიკვდილისა სიცოცხლითა დამთრგუნველია (შდრ. II კორ. 5, 4). და ყოველივე შეიძლება შევაჯამოთ იოანეს სახარების სიტყვებით: „ცხორებაჲ იგი იყო

* „საზეპურო ერის“ გააზრებისათვის იხ. ნ. სულავა, ნიკოლოზ გულაბერისძე, წიგნში — ნიკოლოზ გულაბერისძე, *„საკითხავი და გალობანი სვეტიცხოველისანი“*, მცხეთა, 2008

ნათელ კაცთა“ (ი. 1, 4). მაცოცხლებელია ნათელი სვეტისა და ესაა სვეტიცხოვლის ტაძრის მთელი სახისმეტყველების გამჭოლი აზრი... სვეტიცხოვლის ტაძარი სიმბოლოა სვეტი-ცხოველისა“ (სირაძე 1992: 115-116).

ყოველივე ზემოგანხილულის საფუძველზე შეიძლება ითქვას, რომ ნიკოლოზ გულაბერისძე „საკითხავსა“ და „საგალობელში“ „ნათლის სვეტის“, იგივე „სვეტი-ცხოვლის“, არსსა და საზრისს ეროვნულ-სარწმუნოებრივი თვალთახედვით განმარტავს და მის საღვთისმეტყველო შინა-არსს წარმოაჩენს; ბიბლიური პარადიგმის კვალობაზე „ნათლის სვეტის“ („ცეცხლის სვეტის“) მრავალ-საფეხურიან სიმბოლურობას (რომელიც მკითხველისა და მსმენლის ხედვა-აღქმას ზეცნობიერისკენ წარმართავს) გამოკვეთს და მოხმობილ პარადიგმას ახალი სახექმნადობებით ამდიდრებს. შეიძლება ითქვას, რომ ამგვარი გააზრებით, „ნათლის სვეტი“ ქართველთა ყოფიერებისა და ცნობიერების საზრისი, ეროვნული თვითშემეცნების განმსაზღვრელი და წარმმართველია, მიწიერში ჩამოსვეტებული ღვთაებრივი დედა-ბოძია, „ერად საზეპუროდ“ დასახული ქართველი ერის წინამძოლი და ცად მიმაახლებელი.

უცნობი ავტორი (XIII-XIV ს.ს) თხზულებაში „ნიკოლოზ დვალის წამება“ „ნათლის სვეტის“ პარადიგმას ნიკოლოზის სპარსთაგან წამების (1314) შემდგომ მოვლენილ სასწაულად წარმოგვიდგენს — ნიკოლოზს თავი მოკვეთეს „და გვამი მისი ცეცხლითა დაწვეს. ხოლო მას დღესა სვეტი ნათლისაჲ დადგა ადგილსა მას, სადა იწამა“ (უცნობი ავტორი 1982: 25).

მოხმობილი ნაწყვეტის მიხედვით, ნათლის სვეტის გამობრწყინება თეოფანიის ნიშან-სიმბოლოა და ამავდროულად — ქრისტიანობისათვის წამებულის ღვაწლის დამამონმებელი, მისი წმინდანობის ნიშან-სვეტი, რასაც ტექსტის შემდგომი პასაჟები ცხადყოფს, კერძოდ, ტექსტის მიხედვით, იერუსალიმში მოღვაწე ქართველმა ბერმა (რომელმაც ნიკოლოზი ღვთისმოსწავებით დამასკოს გაგზავნა) ღმერთს შესთხოვა, მისთვის გამოეცხადებინა, შეირაცხა თუ არა ნიკოლოზი მოწამედ — „...და იხილა მთაჲ საკვირველი ნათლითა, სავსე სულნელებითა, და გუნდი წმიდათა მოწამეთაჲ და ბრწყინვალედ შემკობილი, და მთავარ-მოწამე გიორგი უმაღლეს და უბრწყინვალეს იყო მათ ყოველთავე“ (იქვე, 25). ამდენად, მოხმობილი პასაჟების მიხედვით, „ნათლის სვეტის“ პარადიგმა ქართული აგიოგრაფიის ტრადიციას მიჰყვება და ბიბლიური არქეტიპის კვალობაზეა გააზრებული.

II. „ნათლის სვეტი“ — „სვეტი ცხოველი“ და ქართული საერო მწერლობა (XII-XVII ს.ს)

საინტერესოა, როგორაა წარმოდგენილი „ნათლის სვეტის“, „სვეტი-ცხოვლის“, პარადიგმა საერო ლიტერატურის თხზულე-

ბებში. ამ თვალსაზრისით საყურადღებოა იოანე შავთელის „აბდულმესიანი“, ე.წ. „დავითისა და თამარის ქება“, რომელშიც, მიუხედავად ბიბლიური, მითოსური, ანტიკური, აღმოსავლური ასტროლოგიური სახეების სიჭარბისა, მხატვრული სახის-მეტყველებაა უმთავრესი. ავტორი ხოტბას ასხამს იესეს ძირთაგან ნარმომავალ და ღვთისმშობლის წილხვედრი საქართველოს მეფეს, თამარს და მას „სჯულის სვეტს“ და „სულის ზღუდეს“ უწოდებს —

ძირით მისისა იესესისა
შვილი მართალი იშვა ცხოვრებად
ქალწულ-წმიდისა წილხდომილისა,
საქართველოსა მეფედ წოდებად,
სვეტად სჯულისად, ზღუდედ სულისად,
აგარის ერთა ცეცხლთა მომდებად!
(იოანე შავთელი 1988: 16, 1-4).

აგიოგრაფ ავტორთაგან განსხვავებით, რომლებიც „ნათლის სვეტის“, „ღრუბლის სვეტის“, „ცეცხლის სვეტის“, „ცხოველ-მყოფელი სვეტის“, „მოთმინების სვეტის“, „ჭეშმარიტების სვეტის“ პარადიგმებს მხოლოდ ღვთის ჩენასა და ღვთაებრივის გამოვლენას, წმინდანობის შარავანდედის ღირს და სრულყოფილებამიღწეულ მამათა და მონამეთა ღვაწლს უკავშირებენ, იოანე შავთელი (საერო მწერლობის სპეციფიკიდან გამომდინარე) ამ რიგის პარადიგმას თამარ მეფის პიროვნული სიდიადის გამოსახატავად მოიხმობს. აქვე უნდა გავითვალისწინოთ სახოტბო მწერლობისთვის დამახასიათებელი ჰიპერბოლიზაციის მეთოდიც; და უმთავრესად ისიც, რომ სახოტბო (განსაკუთრებით) თუ საისტორიო თხზულებებში თამარი, ფიზიკურად და სულიერად, სიტყვითა და საქმით, სრულყოფილებამიღწეულ ადამიანადაა ნარმოდგენილი. ავტორი, როგორც მოხმობილი ციტატა გვაუწყებს, თამარს „სჯულის სვეტს“ უწოდებს, ანუ ქრისტიანობის სვეტს, რაც სავსებით ლოგიკური და მართებულია მეფე-ქალის პიროვნული ცხოვრების წესისა და მისი საქვეყნო მოღვაწეობიდან გამომდინარე. ამ კონკრეტულ შემთხვევაში „სვეტი“ სიმტკიცის, შეურყეველობის დატვირთვითაა მოხმობილი, რომელიც რწმენასა და სარწმუნოებას უკავშირდება. „სჯულის სვეტი“ თავის არქეტიპებს — „ნათლის სვეტს“, „ღრუბლის სვეტს“, „ცეცხლის სვეტს“ — მიემართება.

იოანე შავთელი „სჯულის სვეტთან“ ერთად თამარს „სულის ზღუდეს“ უწოდებს. ვფიქრობთ, აქ კვლავ სარწმუნოებრივი მხარე უნდა იგულისხმებოდეს — ქრისტიანული მორალურ-ეთიკური ნორმების დაცვა და მათი აღსრულებით თავის შემოზღუდვა, წვრთნა ნებელობის გაძლიერებისთვის, სულიერი მღვიძარებისათვის განუხრელი ზრუნვა და ღვწა. ამგვარი წესით მცხოვრები მეფე თავად იყო ნიმუში და სხვათათვისაც „სულის ზღუდე“. სხვაგვარად „სულის ზღუდის“ გააზრება, ვფიქრობთ,

გაძნელდება, რამეთუ სულის დასაზღვრა-შემოზღუდვა ადამიანურ შესაძლებლობებს აღემატება (აქ გვახსენდება გალაკტიონის ლექსის ერთი ტაეპი — „სულს სწყურია საზღვარი, როგორც უსაზღვროებას...“).

იოანე შავთელი აგრძელებს რა თამარის ქებას, მომდევნო სტროფშიც მოიხმობს სვეტთან დაკავშირებულ ეპითეტს —

ცნობისა სვეტი, ხვეჭით საჭვრეტი,
სიმაღლედ, სივრცედ, სიგრძედ და სიღრმედ,
სჯულის ფიცარი ძნელ-საფიცარი,
მადლთა ბარძიმი ერთა განსაწმედ,
მზე დაუვალი, მყის დაუვალი,
არს შვიდი მნათი მის ზედ მონამედ.
წმიდად აქვს სული დასთა-დასული
სამყაროს ნათლად, არა თუ ღამედ
(იოანე შავთელი 1988: 339).

„ცნობის სვეტი“, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, სიბრძნეს (საეროსა და საღვთოს) უნდა გულისხმობდეს და სოლომონის „იგავებში“ (სოლ. 9, 1) მოცემულ აზრს უნდა უკავშირდებოდეს. ამგვარ ფიქრს აღძრავს სტროფის მომდევნო ტაეპებში გამოთქმული აზრები, კერძოდ, „ხვეჭით საჭვრეტი“, სავარაუდოდ, თამარის პიროვნული მთლიანობის ერთიან აღქმა-ჭვრეტას გულისხმობს („ცნობის სვეტიც“ ამგვარად უნდა იკითხებოდეს). აღნიშნულ აზრს მოწმობს შემდეგი ტაეპი — „სიმაღლედ, სივრცედ, სიგრძედ და სიღრმედ“, ანუ, როგორც ბ-ნი რ. სირაძე იტყოდა, მოხმობილი სახე-იდეები ჯვარსახოვნებითაა წასაკითხი და გასააზრებელი.

„სჯულის სვეტი“, „ზღუდე სულისა“ და „ცნობის სვეტი“, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, სარწმუნოებრივ სფეროს მიემართება. მოხმობილი ქების მომდევნო ტაეპებიც ამას თვალნათლივ მოწმობს, კერძოდ, აქ თამარი იწოდება „სჯულის ფიცრად“, „მადლთა ბარძიმად“, „მზე დაუვალად“, „სამყაროს ნათლად“, რომლებიც ეიკონურ სახისმეტყველებას განეკუთვნებიან და მათი შინა-არსი „სულითა ხოლო საცნაურ არს“.

„ნათლის სვეტის“, იგივე „სვეტი-ცხოვლის“ პარადიგმული სახე-ხატი, სახე-იდეა თუ სახე-სიმბოლო „ვეფხისტყაოსნამდე“ არსებულ სხვა საერო თხზულებებში („ამირანდარეჯანიანი“, „თამარიანი“), გარდა „აბდულმესიანისა“, არ გვხვდება.

ამჯერად განვიხილავთ რუსთაველის პოემაში „ნათლის სვეტთან“ დაკავშირებულ სახექმნადობებს, რომლებიც, როგორც ყოველთვის, ახალი დატვირთვით წარმოჩინდება და წმინდა რუსთველურ განსახოვნებებად წარმოდგება.

უპირველეს ყოვლისა, უნდა აღინიშნოს, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ „ნათლის სვეტის“ პარადიგმის კვლევისას

ყურადღება მიიქცია ერთმა გარემოებამ. ზოგადად, პოემის (და არა მხოლოდ აღნიშნული პარადიგმის) შესასწავლად უაღრესად მნიშვნელოვანია ვახტანგ VI-ს „თარგმანი“ და თეიმურაზ ბატონიშვილის „განმარტებანი“. აღმოჩნდა, რომ აღნიშნულ ნაშრომებში „ნათლის სვეტი“ და მასთან დაკავშირებული პასაჟები საერთოდ არაა განმარტებული. ვფიქრობთ, აღნიშნულის ახსნა შესაძლებელია ერთი ფაქტორით, კერძოდ, ვახტან VI და თეიმურაზ ბატონიშვილი, სავარაუდოდ, „ნათლის სვეტს“ ბიბლიურ „ცეცხლის სვეტთან“ (რომელიც უდაბნოში ებრაელთ უძღოდათ) აიგივებდნენ და აქედან გამომდინარე, საჭიროდ არ ჩათვალეს მისი, როგორც ყველასათვის ცნობილი სასწაულის, განმარტება.

„ვეფხისტყაოსანში“, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, „ნათლის სვეტი“ რამდენიმე ეპიზოდში გვხვდება. პირველი ეპიზოდი, რომელშიც „ნათლის სვეტის“ პარადიგმა იხილვება, წარმოადგენს ხატაეთში ლაშქრობის წინ ნესტანთან მიმავალი ტარიელის განცდებს, მიჯნურის ხილვით აღძრულს —

შემავლო სახლი, ნაგები კეკლუცად ბანის-ბანითა;
გამოჩნდა მთვარე ნათლითა გარე შუქ-მონავანითა,
ფარდაგსა შიგან მჯდომარე შესამოსელით მწვანითა,
და საკრძალავი და ღარიბი, უცხო პირად და ტანითა.

შევე, წავდეგ ნოხთა პირსა, მე დამიწყო ცეცხლმან შრეტად,
გულსა ბნელი განმინათლდა, ზედა **ლხინი ადგა სვეტად**.
მას ბალიში შემოეგდო, მზისა შუქსა სჯობდა მეტად,
და ჩემგან პირსა იფარვიდა, აიხედის წამის ჭვრეტად
(შოთა რუსთაველი 1957: სტ.408-409).

მოხმობილ პასაჟთან დაკავშირებით ვ. ნოზაძე წერს, რომ ამ შემთხვევაში განსხვავებულია სვეტის მნიშვნელობა — წარმართული და ასტროლოგიური, შემდგომში გაქრისტიანებული „სინათლის სვეტის“ ნაცვლად „აქ სვეტი ნათელისა არის ლხინის, სიხარულის სიმბოლო“ (ნოზაძე 1957: 90).

საკითხის გასარკვევად, ვფიქრობთ, საჭიროა მოხმობილი სტროფების დაწვრილებითი ანალიზი. წინარე თხრობიდან ჩანს, რომ ხატაეთში წასასვლელად გამზადებული ტარიელი ნესტანის ვერხილვის გამო გაულდამძიმებულია. იგი „თავს სტირის“, იგლოვს, ავ ბედს საყვედურობს; აფიქრებს, თუ „მზე“-ნესტანი ვერ ნახა, რამდენად შესძლებს სალაშქროდ სვლას. „დაღრეჯილი“, „ცხელ ცრემლთა გადმომჩქეფარი“, „ხელი“, „უბედო ბედის“ — ამგვარი ეპითეტებით გადმოგვცემს რუსთაველი (ტარიელის სიტყვებით) თავისი გმირის სულიერ მდგომარეობას —

„ბედი ჩემი უბედური, — ვთქვი, თუ, — ჯერთცა ვერ გამეფდა!
და ხელმან ვარდი რად იხელთა, რათგან ასრე ვერ მოჰკრეფდა?“
(შოთა რუსთაველი 1957: სტ.405).

შემდგომი თხრობა გვამცნობს, რომ ტარიელმა მიიღო ასმათის წერილი, საიდანაც შეიტყო, რომ ნესტანი თავისთან უხმობდა. ტარიელის წუხილი უზომო სიხარულმა შეცვალა. „ვითა მმართებდა, ეგზომი რამცა ვით გავიხარეო!“ — ამბობს გმირი და „ცხელ ცრემლთაგან“ „ნააზატევი“ მიჯნური ნესტანთან ფრთაშესხმული, ამაღლებული განწყობით მიდის. რუსთაველი, როგორც ზემომოხმობილი სტროფიდან ირკვევა, ბუნება-შეცვლილი, სიხარულისგან ურვაგანშორებული ტარიელის მდგომარეობას კიდევ ერთი ნიუანსით წარმოაჩენს — ამირბარი გარემოსაც კეთილისმყოფელი თვალით უცქერს და ნესტანის კოშკის სილამაზეს („ნაგები კეკლუცად ბანის-ბანითა“) ჯეროვნად აღიქვამს. ამავდროულად ეს შტრიხი ტარიელის შინაგან სამყაროზე მიგვანიშნებს და გმირის მშვენიერებისა და სილამაზის ხედვა-განცდის უნარზე მეტყველებს; და ეს მაშინ, როდესაც ოცნებაახდენილ მიჯნურს ნესტანის ნახვის გარდა, სხვა არაფერი უნდა აინტერესებდეს.

მომდევნო ტაეპებიდან ვიგებთ, რომ ტარიელის ცნობიერებაში სხვა განცდებიც იჭრება, აღფრთოვანებისა და გაოცებისა. კოშკში მისული ამირბარი მწვანე კაბით მოსილ მიჯნურს ნათლით „შუქ-მონავან“ მთვარედ აღიქვამს. ნესტანის ხილვისას ამგვარი განცდა მას პირველად ეუფლება. ინდოთ ასულის მწვანე კაბით შემოსვას კი გარკვეული სიმბოლური დატვირთვა აქვს — ფერთა სიმბოლიკის მიხედვით, მწვანე განახლების, ცხოველმყოფელობის მაჩვენებელია და, იმავდროულად, იგი სულიერი წონასწორობის, სულიერი სიმშვიდის ფერადაა მიჩნეული.

ვ. ნოზაძე „ვეფხისტყაოსნის“ ფერთამეტყველების შესახებ საუბრისას ნესტანის კაბის ფერის სიმბოლიკას ამგვარად განმარტავს — „...მწვანე არის ნესტანის მარადი ქალწულობის, ახალგაზრდობის, სიყვარულის დაწყების, მისი ერთგულების და იმედის ფერი“ (ნოზაძე 2001: 85).

მოხმობილი ტაეპები ცხადყოფს, რომ მიჯნურთან შეხვედრა ტარიელის გრძნობად-ემოციურ სამყაროში ერთობ შთამბეჭდავ ემოციებს აღძრავს. ამგვარი ხილვა ტარიელის წარმოსახვაში ნესტანს საუცხოოსა და განსაკუთრებულს ხდის — მზეზე აღმატებული შუქის მფენელი ინდოთ ასული გარეგნულად „უცხო“ და „ღარიბი“ სანახავია. როგორც ჩანს, ნანახმა ააფორიაქა გმირის შინაგანი სამყარო, რომელიც თანდათან მომშვიდდა და ამირბარის „ცეცხლმა დაშრეტა“ იწყო. ტარიელის შინაგანი განცდების მონაცვლეობის დეტალურ ჩვენებას აგვირგვინებს ამირბარის მიერ საკუთარ არსებაში განცდილი მდგომარეობის გადმოცემა — „გულსა ბნელი განმინათლდა, ზედა ლხინი ადგა სვეტად“ („ნათელი გამოუბრწყინდა მართალსა და გულითა წრფელთა სიხარული“ — ფსალმ. 96, 11). ვფიქრობთ, ყველა ზემოჩამოთვლილ განცდათაგან ეს უკანასკნელი ყველაზე მთავარი და

მნიშვნელოვანია (ამას ადასტურებს ისიც, რომ მომდევნო სტროფებში გმირი საკუთარ გრძნობებზე აღარ საუბრობს). ტარიელის თქმით, მის გულში ბნელი (ყოველგვარი უსიამოვნო განცდა — წუხილი, დარდი, შფოთვა და სხვ.) ნათელმა განდევნა და ამ ნათელს „ზედა ლხინი ადგა სვეტად“. ამ შემთხვევაში ჩნდება „ლხინის სვეტი“ („ნათლის სვეტის“ ყველა ზემოგანხილული გააზრებისაგან განსხვავებული), რაც უდიდესი სიხარულის მაჩვენებელია. მთავარი ისაა, რომ ეს განცდა („ლხინის სვეტად“ ჩადგომა) ტარიელის გულის ნათლით აღვსებას მოჰყვება. ნათელი და სიხარული ერთურთს გულისხმობს, მიემართება, საერთო-მანეთისოდ მყოფობს. ნათელი ყოვლისმომცველი ფენომენია, ადამიანის სულში და გარესამყაროში განფენილი, სიხარულიც საამქვეყნო (ადამიანური) და საიმქვეყნო (გავიხსენოთ თუნდაც შუშანიკის სიტყვები — „...დასაბამ სიხარულისა იქმნა ჩემდა ღამე ესე“ — იაკობ ხუცესი 1963: 18; ან ტარიელის თქმული — „და ან მივსწურვილვარ სიკვდილსა, დრო მომეახლა ლხენისა“ — სტ. 881, 4; „მუნ ერთმანეთი კვლა ვნახნეთ, კვლა რამე გავიხარენით“ — სტ. 882, 3; „მისკენ მივალ მხიარული, მერმე მანცა ჩემ კერძ იროს“ — 883, 2 და სხვ.) გრძნობაა. ამდენად, „ლხინის სვეტი“ იგივე „ნათლის სვეტია“. უმთავარი ამ პასაჟში ისაა, რომ რუსთაველი ლხინის ანუ ნათლის სვეტს პიროვნების სულიერი სამყაროს, ადამიანური განცდების ჩვენებისათვის მოიხმობს; უფრო მეტიც, მას არარეალურ, გამონაგონ პერსონაჟთა გრძნობებს უკავშირებს, განსხვავებით აგიოგრაფიისაგან, რომელშიც, როგორც უკვე ვნახეთ, „ნათლის სვეტი“ მხოლოდ და მხოლოდ წმინდანობის გზაზე მდგარ, სრულყოფილებამიღწეულ ბერ-მონაზონთ ან წამებულთ ადგათ, ვითარცა ღვთისჩენის, ღვთაებრივი მოწმობის ნიშან-სვეტი. რუსთაველის მიერ „ლხინის სვეტის“ პოემის მთავარ გმირებთან (გამონაგონ პერსონაჟებთან) წარმოჩენა რენესანსული იდეალების გამომხატველია, რაც თავისთავად, უდიდესი სიახლეა, ბიბლიური არქეტიპის ერთგვარი გარდასახვა-მოდიფიცირებაა. აღნიშნული პარადიგმული სახის მნიშვნელოვნება შემდეგ-დროინდელმა ქართულმა მწერლობამ არაერთგზის დაამოწმა.

რუსთაველი „ნათლის სვეტს“ არა მხოლოდ ტარიელის პიროვნებას, მის ფსიქო-ემოციურ სამყაროს უკავშირებს, „სინათლის სვეტით“ ავთანდილსაც განამშვენებს; აღნიშნული პარადიგმა წარმოჩინდება იმ ეპიზოდში, როდესაც როსტევანი ავთანდილის გაპარვის შესახებ შეიტყობს და კიდევ ერთხელ იხმობს „ფლიდ“ ვაზირს ამბის მოსაყოლად —

კვლა შევა დარბაზს ვაზირი დაღრეჯით, არ მხიარულად;
მეფემან ჰკითხა: „ნასრულა მზე დაუდგრომლად, მთვარულად?“
მან მოახსენა ყოველი, ვით ნასრულიყო ფარულად:
და „მზე აღარ მზეობს ჩვენთანა, დარი არ დარობს დარულად!“

რა მეფემან მოისმინა, დაიზახნა მეტის-მეტნი;
მოთქვამს, იტყვის: „ვა, გაზრდილო, ვეღარ განახვენ თვალნი რეტნი! —
პირსა ხოკით, ნვერსა გლეჯით გააკვირვნა მისნი მჭვრეტნი, —
და სად ნაჰხე და სად დაჰკარგენ **სინათლისა ეგე სვეტნი?!**
(შოთა რუსთაველი 1957: სტ. 820-821).

ვ. ნოზაძე, მოხმობილ პასაჟთან დაკავშირებით აღნიშნავს, რომ „...წარმართული და ასტროლოგიური, და მერმე გაქრისტიანებული, ქართული შეგნებით გამომუშავებული სინათლისა სვეტი ვეფხისტყაოსანში გამოყენებულია, სადაც „სინათლის სვეტის“ მატარებლად ავთანდილი არის დასახული... სინათლის სვეტი აქ არის ავთანდილი, მისი ტანი, და ამით დახატულია მისი სილამაზე და შვენება“ (ნოზაძე 1957 : 90).

ვფიქრობთ, რომ „სინათლის სვეტი“ მხოლოდ ავთანდილის გარეგნობას არ უნდა უკავშირდებოდეს. ამასვე მიანიშნებს როსტევანის სიტყვები, რომ ავთანდილის წასვლით არაბეთში მწუხარებამ, სევდა-ნაღველმა დაისადგურა, „მზე აღარ მზეობს“ და „დარი არ დარობს“. ეს სიტყვები ავთანდილის მხოლოდ გარეგნობას, მის „ტანს“ არ უნდა მიემართებოდეს, რადგან რუსთაველი თავის გმირებს ნათლით ერთიანად ასხივოსნებს, სულიერად და ხორციელად. ამდენად, ჩვენი აზრით, ავთანდილის — „ყმა ტკბილი და ტკბილ-ქართული, სიკეთისა ხელის მხედის“, „სევდის მუფარახისა“ და „ცნობიერთა დასტაქარის“, „ლაღისა“ და ბუნება-ზეარის“, „სოფლისა ხასიათის“ — შესახებ ნათქვამ „სინათლის სვეტებში“, მისი მთლიანი პიროვნების (ფიზიკურისა და სულიერის) დანახვაა აუცილებელი. ვფიქრობთ, სიტყვის მრავლობით რიცხვში მოხმობა ამას უნდა მიანიშნებდეს (და არა მხოლოდ ტანს, ფიზიკურ სილამაზეს). რჩება შთაბეჭდილება, რომ რუსთაველმა „სინათლის სვეტის“ მოხმობით თითქოს განასრულა ავთანდილის პიროვნული მშვენიერება და „მისთვის ენა მუსიკობა“.

რუსთაველი „ნათლის სვეტის“ პარადიგმას ტარიელის მიერ ქაჯეთის ასაღებად გამართულ „თათბირშიც“ წარმოაჩენს. ტექსტის მიხედვით, ბჭობის შემდგომ, როგორ უნდა აეღოთ ქაჯეთი, გმირებმა „დაასკვნეს“ ტარიელის განზრახული. სწორედ ამ მონაკვეთში შემოდის ავტორისეული „მე“ —

იგი ჭაბუკნი შუქითა ვნახენ მზისაცა მეტითა;
მათ სამთა შვიდნი მნათობნი ჰფარვენ **ნათლისა სვეტითა;**
ტარიელ შავსა ზედან ზის ტანითა მით წერნეტითა;
და დალივნეს მტერნი ომიოა, ვითა მჭვრეტელნი ჭვრეტითა
(შოთა რუსთაველი 1957: სტ.293).

ვ. ნოზაძე „ნათლის სვეტის“ შესახებ საუბრისას ზემოაღნიშნულ სტროფსაც მოიხმობს, თუმცა, არ განმარტავს მას და მხოლოდ შვიდ მნათობზე ამახვილებს ყურადღებას — „ამ სამ

გმირს ჰფარავს შვიდი მნათობი. ეს არის ასტროლოგიური დებულება, აქ პოეტურად გამოყენებული“ (ნოზაძე 1957: 90).

სავსებით მართებულია ვ. ნოზაძის დაკვირვება შვიდ მნათობთან დაკავშირებით, რომლებიც პოემაში უზენაესს „მორჩილებენ“ და მისი ნებით მოქმედებენ და რომელთაც რუსთაველი, უმეტესწილად, მხატვრული განსახოვნებისათვის იყენებს. მოხმობილ სტროფში პოეტი გმირ მოყმეთ მზეზე ზეაღმატებული შუქით, თვალშეუდგამი ნათლით აცისკროვნებს, რათა მათი განსაკუთრებულობა წარმოაჩინოს. რუსთაველის მიერ შვიდი მნათობისგან გმირთა „ნათლის სვეტით“ მფარველობის ჩვენება, ვფიქრობთ, მთავარი იდეისთვის (ბოროტების წინააღმდეგ სიკეთის გამოსახსნელად) შემართულ „სამთა ფერთა საქებელთა“ სიყვარულით ერთობას, ერთსულოვნებას ეძღვნება, რაც მათი გამარჯვების საწინდარია. ამას სტროფის მეოთხე ტაეპიც ამოწმებს, შემდგომ კი ქაჯეთის ციხის აღება. ზემოაღნიშნულ ეპიზოდთან დაკავშირებით აქვე უნდა გამოიკვეთოს „ნათლის სვეტის“ შინა-არსი, რომელიც, ვფიქრობთ, პოემის ზემოგანხილულ ეპიზოდებში გამოყენებული ამავე პარადიგმის მნიშვნელობისაგან განსხვავდება. რუსთაველი ამ შემთხვევაში „ნათლის სვეტს“ ბიბლიური „ცეცხლის სვეტისა“ და „ღრუბლის სვეტის“ შინა-არსით მოიხმობს. „ნათლის სვეტი“ სამ ფერ-მოყმეს ნესტანის (სიმბოლურად — სიკეთის, სიყვარულის, მშვენიერების იდეის) გამოსახსნელად „ძნელად საომარ“ ქაჯთა წინააღმდეგ მფარველობს და წინამძღვრობს, როგორც ზემოაღნიშნული პარადიგმები („ცეცხლის სვეტი“ და „ღრუბლის სვეტი“) ისრაელის ხალხს ეგვიპტელთაგან იცავს და აღთქმული ქვეყნისაკენ გზას უჩვენებს. აქაც, ჩვეულებისამებრ, ისევე როგორც რუსთაველის შემოქმედების სხვა საკითხთა განხილვისას (ჩვენს შემთხვევაში სახექმნადობების, პარადიგმების), უმთავრესი განმასხვავებელი ფაქტორი ისაა, რომ ყოველივე ეს მხატვრულ, გამონაგონ სინამდვილეს მიემართება და ამქვეყნიური ბედნიერების მოპოვებისკენ პერსონაჟთა დაუცხრომელ სწრაფვას უკავშირდება, რაც კვლავ და კვლავ რენესანსული იდეალების, სულისკვეთების წარმომაჩენელია.

და ბოლოს, რუსთაველი კიდევ ერთხელ, პოემის დასასრულს, მოიხმობს „ნათლის სვეტის“ პარადიგმას. ტექსტიდან ვიგებთ, რომ ინდოეთში დაბრუნებული ტარიელი და მისი ძმადნაფიცნი ხატაელთა წინააღმდეგ სალაშქროდ მოემზადნენ, თუმცა, ვითარება შეიცვალა და მუხლმოყრილი რამაზ მეფე და ხატაელები ტარიელისგან შეწყალებას ითხოვდნენ.

უნდა აღინიშნოს, რომ ინდო-ხატაელთა ამბის ამ ეპიზოდში ავტორის ფენომენი ძალზე ხშირად წარმოჩინდება. ზემომოხმობილ პასაჟსაც ახლავს პოეტის შეფასება-განმარტება — „და ღმერთი ალხენს მონანულთა, არ შეუნდობს კაცი ვინა!“ (შოთა რუსთაველი 1957: სტ.1612, 4), რომ ცოდვილი, მაგრამ სინანულის ცრემლის

მდენი ადამიანი შენდობას იმსახურებს, რომ ნუთისოფელი თავისსავე არეულს „წაღმავე წაგრეხს“, რომ მოყმის გულოვნებაზე მეტყველებს ძლეული მტრის შენდობა და ა.შ. შესაბამისად, მკითხველიც ამირბარისგან მიტევებას ელოდება, ერთხელ უკვე მომხდარის (ისიც რამაზ მეფესთან დაკავშირებით) მსგავსად. რუსთაველი აღნიშნავს, რომ ყოველივე ამის შემყურე და მსმენელი ტარიელი „მოტკბა“, მისი რისხვა სიტკბომ გადაწონა-დაფარა, „ღმრთისავე მსგავსად იგ წაღმართულია“ (იქვე, სტ. 1615, 1) — დასძენს რუსთაველი. ტარიელმა შეინდო „ძლეულნი“ და დანაშაული აპატია, არავინ დახოცა. სწორედ ამ მონაკვეთში ჩნდება „ნათლის სვეტის“ პარადიგმა —

ტარიას ნახვად მოსრული მუშთარი ახლოს მჭვრეტია;
რისხვისა ცეცხლი ტარიელს სიტკბოთი დაუშრეტია;
მოვიდეს, ნახეს: რამაზის ლაშქარი ძლივღა ეტია;
და ინდოეთს ზეცით **სინათლე ჩადგა, მართ ვითა სვეტია**
(შოთა რუსთაველი 1957: სტ.1617).

ავტორი, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ტარიელისგან მტრის შენდობას „ღმრთულებ“ წყალობას ამსგავსებს. ამირბართან სიახლოვეს სამართლიანობის ვარსკვლავის, მუშთარის, გამოჩენას, როგორც ჩანს, ტარიელის მიერ საკუთარ პიროვნებაში დაბუდებული რისხვის სიტკბო-სიკეთით „დაშრეტა“ განაპირობებს. ამას მეორე ტაეპი გვამცნობს, ზემოაღნიშნულ სურათს კი ინდოეთში ზეციდან ჩამოსვეტებული ნათელი, „ნათლის სვეტი“ განასრულებს, რაც, ზოგადად, დაკარგული ჰარმონიის აღდგენის, ქვეყანაში სიკეთის, სიყვარულის, ბედნიერების, მშვიდობის დამკვიდრების ნიშან-სვეტია. ამ ეპიზოდშიც, ზემომოხმობილი პასაჟის მსგავსად, „სინათლის სვეტი“, იგივე „სვეტი-ცხოველი“ შინა-არსით თავის ბიბლიურ არქეტიპებს („ღრუბლის სვეტი“ და „ცეცხლის სვეტი“) მიჰყვება და თეოფანიის, ღვთისჩენის სახე-სიმბოლოა, ახალი ცხოვრების დასაწყისის, ჰარმონიისა და წესრიგის, ბედნიერი მერმისის მოსწავების პარადიგმული სახე.

ამდენად, რუსთაველი „ლხინის“ ანუ „ნათლის სვეტს“ პიროვნების და მისი სულიერი სამყაროს, ადამიანური განცდების ჩვენებისათვის მოიხმობს; ღვთაებრივი მიწიერში ჩამოსვეტდება და, სრულიად ბუნებრივად, ადამიანური დაიტევს ღვთაებრივს. ამგვარი განსახოვნება პერსონაჟის სახეს უსაზღვროდ ამაღლებს და მონუმენტურს ხდის, ამავდროულად — მის ესთეტიკურობას შეგვაგრძნობინებს. ამასთანავე, „ვეფხისტყაოსანში“ „ნათლის სვეტი“ ბიბლიური „ცეცხლის სვეტისა“ და „ღრუბლის სვეტის“ შინა-არსითაა მოხმობილი. აღნიშნული პარადიგმა ბოროტების წინააღმდეგ მებრძოლ „სამთა ფერთა საქებელთა“ წინამძღვარი და მფარველია სიკეთის გამოხსნისათვის გამართულ ბრძოლაში. „ნათლის სვეტი“ ღვთისჩენის სახე-სიმბოლოა და დაკარგული ჰარმონიის აღდგენის, სიკეთის, სიყვარულის, ბედნიერების,

მშვიდობის დამკვიდრების ნიშან-სვეტია. ბიბლიური არქეტიპისაგან განსხვავებით, „ნათლის სვეტი“, იგივე „სვეტი ცხოველი“, მხატვრულ სინამდვილეს მიემართება და გამონაგონ პერსონაჟთა საუფლოში მკვიდრობს.

ყოველივე ზემოგანხილულის საფუძველზე შეიძლება ითქვას, რომ ქართული მწერლობისა და, ზოგადად, ქართული კულტურის ძეგლთა შესწავლა წარმოაჩენს არა მხოლოდ მსოფლიოს კულტურათა წიაღში შემუშავებულ, „დანერგილ“ პარადიგმებს, არამედ გამოკვეთს ეროვნულ-სარწმუნოებრივი იდეალების მატარებელ, ქართული სულით, მსოფლმხედველობით დატვირთულ სახე-იდეებსა და სახე-ნიმუშებს, რომლებიც ერის აზრთაწყობის, ცნობიერების, მისი ბუნების განმსაზღვრელი ხდება. ამ რიგის პარადიგმათა შორის გამოირჩევა „ნათლის სვეტის“, იგივე „სვეტი-ცხოვლის“ პარადიგმა, რომელიც მთელ ქართულ მწერლობას ნათლის სვეტად მიჰყვება და სხვადასხვა ეპოქის შემოქმედთა ნააზრევში განსახოვნების ახალ შრეებს წარმოაჩენს.

„ნათლის სვეტის“ პარადიგმა თეიმურაზ I-ის თხზულებაში — „წამება ქეთევან დედოფლისა“ — წარმოჩინდება. მეფე-პოეტი ქეთევან დედოფლის წამების თარიღთან დაკავშირებით წერს —

> მათ აწამეს წმიდა ესე სეკდენბერსა ათორმეტსა,
> შვიდსა თვემდე მოგახსენებ სასწაულსა მეტის-მეტსა
> საქართველო აღებულა წელს ნაჭამი ათერთმეტსა,
> მარტში დარჩა მას მეუფეს ქრისტიანი **ნათლის სვეტსა**
> (თეიმურაზი 1934: 135, სტ. 76).

კ.კეკელიძე პოემის დაწერის თარიღს სწორედ მოხმობილი სტროფის მიხედვით არკვევს. იგი ამგვარად განმარტავს სტროფის შინაარს — „ეს ნიშნავს: ქეთევანი აწამეს 12 სექტენბერს, მე მოგახსენებ დიდ, მეტისმეტ სასწაულს, რომელიც მოხდა ამ წამებიდან შვიდი თვის გასრულებამდე: შვიდი თვის შესრულებამდე, მარტში, ჩემ მიერ აღებულ ან დაკავებულ იქნა საქართველო, რომელიც თერთმეტი წლის განმავლობაში ნაჭამი, ექსპლუატირებული იყო სპარსთაგან. ამით ის, საქართველო, დარჩა მეუფეს, სვეტისნათელს, ქრისტიან ქვეყნად“ (კეკელიძე 1981: 496).

მოხმობილ ნაწყვეტში, როგორც ჩანს, ჩვენთვის საინტერესო საკითხიცაა განმარტებული, კერძოდ, კ. კეკელიძე „ნათლის სვეტს“ „სვეტისნათლად“ მოიხსენებს და მას „მეუფის“ სახელდებით სიმბოლოდ მიიჩნევს. ეს განმარტება, როგორც არაერთხელ აღვნიშნეთ, ბიბლიური „ცეცხლის სვეტის“ (იგივე „ნათლის სვეტის“) პარადიგმის, რომელიც ღვთისჩენის ნიშან-სვეტია, შესატყვისია და კ. კეკელიძეც სავსებით მართებულად წარმოაჩენს მის რაობას. მხოლოდ ერთს დავძენთ, რომ თეიმურაზი სპარსთაგან თერთმეტი წლის მანძილზე პყრობილ და მისივე ძალისხმევით გათავისუფლებულ საქართველოს **„ქრისტიანს“** უწოდებს და მას

კლავაც უფლის, „ნათლის სვეტის“, განმგებლობაში მყოფ ქვეყნად თვლის. ამდენად, თეიმურაზი ქრისტიანობას და „ნათლის სვეტს“ ერთ მთლიანობად სახავს, რითაც ბიბლიურ არქეტიპს ეროვნულ-სარწმუნოებრივი იდეალების გამომხატველი „სვეტი-ცხოვლის“ პარადიგმის შინა-არსით გაიაზრებს.

„ნათლის სვეტის“ ბიბლიური პარადიგმა იხილვება არჩილ მეფის თხზულებაში „ცხოვრება თეიმურაზ პირველისა...“. მასში გადმოცემულია ერანის ხელმწიფის, შაჰ აბაზის, მიერ (თეიმურაზ I-ის იმერეთიდან კახეთს გადასვლის გამო) ალი-ყული-ხანის მეთაურობით ყიზილბაშთა დიდი ლაშქრის გაგზავნა. თხზულებაში აღწერილია „შებმა და დიდი ომის გადახდა“ —

> გამოგზავნა ერანითა, არ დააკლო ყელის მეტი,
> თოფხანა და ჯაბახანა, მოემზადა მეტის-მეტი,
> სხუას საომარს იარაღსა, მოუმატა რკინის-კეტი,
> მაგრამ ღმერთი განურისხდათ, არ ჰფარვიდა **ნათლის სუეტი**
> (არჩილი 1853: 79, სტ.338).

ეს ომი თეიმურაზისა და ქართველთა გამარჯვებით დამთავრდა. დამონმებულ სტროფში არჩილი სპარსთა გარდაუვალი დამარცხების საჩვენებლად მოიხმობს „ნათლის სვეტის“ პარადიგმას, რითაც წინასწარვე ამზადებს მკითხველს სასიხარულო ამბისათვის და მომავალი გამარჯვების იმედით განაწყობს. ციტატიდან როგორც ჩანს, ნათლის სვეტის მეშვეობით ქართველთა ჯარის მფარველობა ღვთის სახიერების, გულმოწყალების, სიყვარულის დამონმებაა. საპირისპიროდ ამისა, ღვთის რისხვის გამო ნათლის სვეტი სპარსთ არ წყალობს და ამდენად, „ურჯულოები“ დამარცხებისათვის არიან განწირულნი.

ნათლის სვეტი არჩილ მეფის მხატვრული ნააზრევის მიხედვით, თეოფანიის ნიშან-სიმბოლოა ისევე, როგორც მისი ბიბლიური პარადიგმა — „ცეცხლის სვეტი“ და „ღრუბლის სვეტი“, რომლებიც იფარავენ ისრაელთ და რისხვით „უბრუნდებიან“ ეგვიპტელთ. ამავდროულად, ზემოაღნიშნულ პასაჟში ნათლის სვეტის რუსთველისეული განსახოვნება საცნაურდება („მათ სამთა შვიდნი მნათობნი ჰფარვენ ნათლისა სვეტითა“ — შოთა რუსთაველი 1957: სტ. 293; „ინდოეთს ზეცით სინათლე ჩადგა, მართ ვითა სვეტია“ — იქვე, სტ. 1617).

პარადიგმულ სახეთა კვლევის თვალსაზრისით უმნიშვნელოვანესია დავით გურამიშვილის პოეზია, რომელიც თავისი მსოფლხედველობით, ამაღლებულობით, ყოვლისმომცველი ჯვარსახოვნებით, განუმეორებელი პიროვნულ-ინდივიდუალური ლირიკით გამოირჩევა ქართულ მწერლობაში.

„სუბიექტური საწყისების გაძლიერება, პიროვნული საწყისების დამკვიდრება დავით გურამიშვილის უმთავრესი პოეტიკური და ესთეტიკური სიახლეა“ (სირაძე 1982: 226) — აღნიშნავს რ. სირაძე.

მთელ „დავითიანს“ მსჭვალავს მზისა და ნათლის ესთეტიკა, რომელიც უმაღლეს სიკეთესა და სილამაზეს განასახოვნებს და რომელიც, ძირითადად, ორპლანიან ნაკითხვას ითხოვს.* „დავითიანში“ არაერთგზისაა თავჩენილი „ნათლის სვეტის“ პარადიგმა, რომელიც სახისმეტყველების თვალსაზრისით ერთობ საყურადღებოა.

დ. გურამიშვილი იამბიკოში — „ლოცვა, ოდეს დავითს ტყვეობასა შინა მოშივდა და ღმერთს პური სთხოვა“ — შემოქმედს, „ჩვენს გამკაცებელს“, მოწყალება-მფარველობას, მადლის მოფენას შესთხოვს; უფლის გაჩენილი, მისგანვე ელის „დარჩენას“. ამავდროულად, პოეტის თხოვნა-ვედრებაში ჭეშმარიტი მორწმუნის სიტყვები ხმიანდება — „იყავნ ნება შენი ჩემზე, ჩემო მეუფეო“ (გურამიშვილი 1955: 143).

დ. გურამიშვილი უფალს ევედრება, რათა მას, „დაკარგულ ტყვეს“, მოხედოს და მოწყალება მოიღოს, „უწყალოს“ ისე, ვით პირველმამებს —

ცათა შინა ისრაელთა საზრდო უწვიმეო,
ეგრეცა **ნათლის სვეტითა** ღამე ავლინეო,
ქვეყანასა ვარ უცხოსა დაკარგული ტყვეო,
ზედა მთასა ავართასა ან მამეშველეო
(გურამიშვილი 1955: 96).

აღნიშნული სტროფიდან ცხადად ჩანს, რომ დ. გურამიშვილი მოიხმობს „ცეცხლის სვეტისა“ და „ღრუბლის სვეტის“ ბიბლიურ პარადიგმას და მას სახავს „ნათლის სვეტად“, რომელიც ეგვიპტელთა ტყვეობიდან უდაბნოში მიმავალ იუდეველთ ღამით წინამძღვრობდა და გზას უჩვენებდა. პოეტის მიერ უფლის წყალობის ნიმუშად ებრაელი ერის უდაბნოდ სვლის გახსენება, როგორც ტექსტიდან ჩანს, მიზანმიმართულადაა მოხმობილი; ისრაელელთა მსგავსად, იგი უცხო მხარეში „დაკარგული ტყვეა“, რომელიც სულიერ და ხორციელ „შველას“, შემწეობას ელის და უფლისაგან წყალობას, „პურს არსობისას“ და „ნათლის სვეტის“ მოვლინებას ითხოვს, რომელიც უწინამძღვრებს, ბნელს გაუთენებს და სამშვიდობოს გაიყვანს; უფლის ტყვეს „ნათლის სვეტი“ „დაკარგული ტყვეობიდან“ გამოიხსნის და სულით ხორცამდე ნათელს აზიარებს.

დ. გურამიშვილის პოეზიაში ალეგორიული განსახოვნებით გამოირჩევა ლექსი „ზუბოვკა“, რომელშიც, როგორც სამეცნიერო ლიტერატურაში არაერთგზისაა აღნიშნული, სატრფო-ქალი უფლის სახე-სიმბოლოა და პოეტის ტრფობა „საყვარლის“ მიმართ „საღვთო მიჯნურობას“ განასახოვნებს.

---

* „დავითიანში“ მზისა და ნათლის ესთეტიკის შესახებ იხ. რ. სირაძის წერილი — დავით გურამიშვილის ესთეტიკისათვის, წიგნში — რ. სირაძე, სახისმეტყველება, თბილისი, 1982.

ამასთან დაკავშირებით რ. სირაძე აღნიშნავს: „თავდა-პირველად აქ ჩანს სახე ქალისა, რომელიც დახატულია საკმაოდ რეალისტურად... პოეტი მას სიყვარულს უცხადებს, თითქოსდა ქალიც აძლევდა მას საბაბს. მაგრამ საბოლოოდ მან უარი თქვა სიყვარულზე და მკაცრად მოიშორა პოეტი. ასეთია ამ ლექსის ერთი მხარე. ამის შემდეგ იწყება მოულოდნელი და უჩვეულო გადასვლა. ვხედავთ, რომ ლამაზი ქალის სახით წარმოდგენილი სატრფო ყოფილა ღმერთი. და ახლა პოეტი მას ევედრება, რომ ნუ გასწირავს და მიუსაფრად ნუ დატოვებს. ასეთია ამ ლექსის მისტიკური დასასრული. მისტიკური შინაარსი მასში სიმბოლურად ამოიკითხება“ (სირაძე 1982: 232).

ტექსტიდან ვიგებთ, რომ პოეტის გულმხურვალე გრძნობა-განცდებს „ზუბოვკიდან მომავალმა... ერთმა ქალმა“ არ უპასუხა, უარი უთხრა სიყვარულზე და აუკრძალა კიდეც ამაზე საუბარი —

მითხრა: „შენგნით ნუმცა მსმია სიტყვა მაგის მეტი“.
აიღო და დამიშინა თავში დიდი კეტი,
დავრეცრეცდი, გარდავიქეც, დამეხვია რეტი;
და შავბრალდი, თავსდამადგა, ვით ბნელს, **ნათლის სვეტი**
(გურამიშვილი 1955: 213).

მოხმობილ სტროფში პოეტი საკუთარ მდგომარეობას სიბნელედ წარმოსახავს, რომელიც „ქალის“ — „ნათლის სვეტის“, ბრწყინვალებით გაცისკროვნდება. აქ უკვე ჩანს, რ.სირაძის თქმით, „უჩვეულო გადასვლა“ და „... მიუხედავად ასეთი მისტიკური სიმბოლიკისა, თავდაპირველი რეალისტური სახე ქალისა თავის მნიშვნელობას არ კარგავს“ (სირაძე 1982: 232).

ამდენად, ზემომოხმობილი სტროფი ჯვარსახოვნებითაა ნასაკითხი; ჰორიზონტალური წაკითხვით „ნათლის სვეტი“ მიემართება ლამაზ ქალს, ვერტიკალურით — უფალს და იგი ღვთისჩენის სიმბოლოდ წარმოდგება. ამ შემთხვევაში ლირიკული სუბიექტის სიბრალულით აღვსილი სახიერი ღმერთი პოეტს წყალობად, „ნათლის სვეტად“, ევლინება.

„ნათლის სვეტის“ პარადიგმა იხილვება ლეკთა ტყეობიდან გამოპარული დავითის „გალობაში“. „ქვესკნელთს ჩავარდნილი“, სულითა და ხორცით შეჭირვებული პოეტი უფალს გულ-მხურვალედ შეწევნასა და შველას შესთხოვს —

მამაე, შენი ძეო, ვითხოე, მიბოძეო;
ვიქცევი, ქვესკნელთს ვარდები, **მისვეტ-მიბოძეო!**
რად გძინავს, აღდეგ, უფალო, აწ განიღვიძეო,
მოდი, გამმართე წელ-გულში, სულ დავიბღუნძეო;
ღმერთო დავითის მთნეველო, მამაო და ძეო,
ის მტერნი ჩვენი მდევნელნი დევნე, განაძეო,
და შენ გამირკვიე დავითს, რაც წინ გზა მიძეო
(გურამიშვილი 1955: 130).

დავითი, როგორც მოხმობილი ტაეპებიდან ჩანს, მამა ღმერთს შესთხოვს, რომ მისი ძე ცხოველმყოფელ სვეტად და ბურჯად მოუვლინოს, რათა ქვესკნელს არ დაინთქას, მისი მდევნელი მტერი „განაძოს“ და „წელ-გულში გამართოს“. ეს უკანასკნელი ფრაზა, ვფიქრობთ, დავითის სულიერ და ხორციელ ბუნებას მიემართება. პოეტი ქრისტესაგან ფიზიკურ და სულიერ ხსნას ელის. დავითის სიტყვები — „მისვეტ-მიბოძეო“, რომ უფლის „ნათლის სვეტად“ მოვლინებას გულისხმობს, ამას გვაფიქრებინებს უკანასკნელი ტაეპის შინაარსიც — „და შენ გამირკვიე დავითს, რაც წინ გზა მიძეო“, რომელშიც თვალნათლივაა გაცხადებული აზრი, რომ ნათლის სვეტმა დავითს უნდა უწინამძღვროს და ბნელითმოცული გზა „გაურკვიოს“, ხსნის გზა, ნათელი გზა დაუსახოს.

„ნათლის სვეტის“ პარადიგმის ამგვარივე გააზრება წარმოჩინდება თხზულების კიდევ ერთ თავში — „დავითის შესხმა პირველი“. დავითი, უპირველეს ყოვლისა, ქებას აღუვლენს მამა ღმერთს — „მზეთა მზეს“, რომელმაც თავისი თვალშეუდგამი ნათლით იგი ბნელიდან იხსნა და კვლავაც ნათელს აზიარა —

მან დამაყენა, წამოაყენა
მან მზეთა-მზემან შარავანდედი!
ბნელში მდებარე გამოვედ გარე,
ვითა დავღამდი, ისევ გავსთენდი!
(გურამიშვილი 1955: 181).

მოხმობილი სტროფიდან იკვეთება აზრი, რომ როგორც ღმერთია დიდი სიცხადე და ამავდროულად დიდი შეუცნობლობა (ნათლისა და ბნელის ანტინომია), ასევე ღვთის სახე-ხატში, ადამიანში, მყოფობს დღისა და ღამის ანტინომიური წყვილი, რომელთა „მზიანი-ჩრდილის“ განფენა ადამიანის ნებელობაზეა დამყარებული, „მზეთა მზისა“ და „მზის“ სახე-ხატისკენ სწრაფვის — „სულითა ცოცხალ“ ყოფნის, თუ მათგან დაშორების — „სულითა მკვდარ“ ყოფნის, არჩევანზე.

„მზეთა მზის“ შესხმის შემდგომ დავითი ახსენებს მხსნელს, რომლის ძალით, წყალობითა და ნუგეშით კვლავაც აღდგა —

ძე მოგვებოძა, **გვესვეტ-გვებოძა,**
მე დაქცეული მისგან ავშენდი,
დავითს, დავითო, მიხამდა ვითო
ეგრეთ ნუგეშმსცა და მად ვაქებდი
(იქვე, 181).

დავითი მამისაგან „ბოძებულ ძეს“ სამყაროს სვეტად და ბურჯად სახავს, ჭეშმარიტების ნათლის სვეტად, რომელმაც გამოიხსნა კაცობრიობა, რწმენის სიმტკიცის სვეტად დაუდგა და სიკვდილისა სიკვდილით დათრგუნვით მოკვდავნი უკვდავებას აზიარა.

ყოველივე ზემოაღნიშნულიდან გამომდინარე, დავით გურამიშვილი „ნათლის სვეტის“ პარადიგმას რიგ შემთხვევებში („ლოცვა, ოდეს დავითს ტყვეობასა შინა მოშივდა და ღმერთს პური სთხოვა“, „დავითის შესხმა პირველი“ და „გალობა“) ბიბლიური „ცეცხლის სვეტისა“ და „ღრუბლის სვეტის“ პარადიგმის შინაარსით მოიხმობს, რომელიც თეოფანიას მოასწავებს. ბიბლიური პარადიგმა „დავითიანში“ „ნათლის სვეტის“, „სვეტი-ცხოვლის“, „ჭეშმარიტების სვეტის“ სახე-ხატად წარმოდგება; ერთგან კი, კერძოდ, „ზუბოვკაში“, „ნათლის სვეტი“ ორპლანიანი საზრისის შემცველი სახე-სიმბოლოა (უფალსა და „საყვარელს“ მიემართება).

დავით გურამიშვილის პოეზიის შემდეგ „ნათლის სვეტის“ პარადიგმა თავჩენილია ბესიკ გაბაშვილის ლექსში — „სოლომონ მეფის ეპიტაფია“, რომელშიც პოეტის მეორე პოეტური „მე“ იმერეთის მეფე სოლომონია (რომლის სამეფო კარზეც თბილისიდან „განდევნილი“ ბესიკი დიდ პატივში იყო), რომლის სათქმელსაც თავად აღმოიტყვის.

ეპიტაფია გვამცნობს, რომ „ვაზი“-სოლომონი ადამის ცოდვის გამო დავითის სამოთხისგან „მოისხლა“, რომ მან, მეფემან, „მწდეველი ქრისტე“ საკუთარი სისხლის ფასად მიიღო და შიეწყნარა, „ითნო“ მეუფის ბრძანება. სოლომონმა, სოლომონის ძირთაგან წარმომავალმა, უწინდელ მესიტყვე მეფეთა ძემ და მათმა სვეტმა, ღვთისმშობლის ძალითა და შემწეობით სძლია და გააცამტვერა მტერი —

> სოლომონითგან სოლომონ ნორჩ წარმომან
> მეფეთ წინ მეთქვთა **სვეტმან** და ძემან მათმან
> აღესთქვენ და აღუფხვრნენ აგარიან-ოსმანნი
> ჩემსა მყოფნი შენ ძლით, ღვთისა დედაო!
> ვინაი ვარ მე მიწა, მოქენე ბრალთა!“
>
> (ბესიკი 1921: 103).

ლექსის ბოლო ტაეპებში მეფის სინანულია გამოთქმული საკუთარი ბრალეულობის გამო და ბრძენი სოლომონი შთამომავალთაგან შენდობას ითხოვს ითხოვს („აწ უტყვი სიტყვით მლოცევთ ძემან შენდობად!“ — იქვე).

მოხმობილი ნაწყვეტის მიხედვით როგორც ჩანს, ბესიკი სოლომონ მეფეს მესიტყვე, ბრძნად მეტყველ მეფეთა „სვეტს“ ანუ ბრძნადმეტყველების, სიტყვიერების „სვეტს“ უწოდებს. აღნიშნული სახელდებით პოეტი „ნათლის სვეტის“ პარადიგმის შრეთაგან გამოყოფს მანამდე გამოუთქმელ (თუმცაღა, იმთავითვე ნაგულისხმევ) სახექმნადობას.

ჩვენ მიერ მოძიებული მასალის საფუძველზე შეიძლება ითქვას, რომ ბესიკ გაბაშვილის პოეზიით ერთგვარად სრულდება „ნათლის სვეტის“ პარადიგმისა და მისი სახექმნადობების თავჩენა ძველ ქართულ ლიტერატურაში. XII ს-იდან XVIII ს-ის ჩათვლით

ქართველ შემოქმედთა ნააზრევში, როგორც ზემოგანხილულიდან ირკვევა, „ნათლის სვეტის“ პარადიგმა ბიბლიური „ცეცხლის სვეტისა“ და „ღრუბლის სვეტის“ შინაარსითაა მოწოდებული („ვეფხისტყაოსანი“, „დავითიანი“, „ცხოვრება თეიმურაზ პირველისა...“) და თეოფანიის ნიშან-სიმბოლოა; ამასთანავე დაკარგული ჰარმონიის აღდგენის, სიკეთის, სიყვარულის, ბედნიერების, მშვიდობის დამკვიდრების ნიშან-სვეტია („ვეფხისტყაოსანი“); „ნათლის სვეტის“ პარადიგმა ზოგადად ქრისტიანობის სიმბოლო და ეროვნულ-სარწმუნოებრივი იდეალების გამომხატველია („ქეთევანიანი“); „ნათლის სვეტის“ პარადიგმა ისტორიული პირისა და გამონაგონი პერსონაჟის პიროვნული სრულყოფილების, მისი სიდიადის, სიმტკიცისა და შეურყევლობის გამოსახატავადაა („აბდულმესიანი“, ე.წ. „დავითისა და თამარის ქება“, „ვეფხისტყაოსანი“) მოხმობილი. ამავდროულად ნათლის სვეტი ადამიანური განცდების ჩვენებისთვისაცაა მოწოდებული და ესთეტიკური დატვირთვის შემცველია („ვეფხისტყაოსანი“); ბიბლიური არქეტიპისაგან განსხვავებით, „ნათლის სვეტი“, იგივე „სვეტი ცხოველი“, მხატვრულ სინამდვილეს მიემართება და გამონაგონ პერსონაჟთა ყოფიერებაში მკვიდრობს; „ნათლის სვეტის“ პარადიგმა ორპლანიანი განსახოვნების (რეალურისა და ირეალურის) წარმომაჩენელია („დავითიანი“); „ნათლის სვეტის პარადიგმა, ზოგადად, სიტყვიერების, ბრძნადმეტყველების პარადიგმადაა დასახული („სოლომონ მეფის ეპიტაფია“).

III. „ნათლის სვეტი“ — „სვეტიცხოველი“ და XIX ს-ის ქართული მწერლობა

ერთობ საინტერესო და მნიშვნელოვანია „ნათლის სვეტის“, იგივე „სვეტი-ცხოვლის“, პარადიგმის პერსპექტივების წარმოჩენა და შესწავლა XIX-XX საუკუნეების მწერალთა შემოქმედებაში; როგორ და რა შინაარსითაა იგი მოხმობილი, რა კონტექსტითაა მოწოდებული, ბიბლიური პარადიგმის კვალობაზეა გააზრებული თუ ახალი ინტერპრეტაციით წარმოჩენილი, ვლინდება თუ არა მათში ძველი ქართული საერო მწერლობის ნიმუშთა, კერძოდ, „ვეფხისტყაოსნის“ (ვითარცა ქართულ ლიტერატურაში მრავალგვარ სიახლეთა დამწყებისა და დამამკვიდრებლის) გავლენა. ამ მიზნით მიმოვიხილავთ XIX-XX ს.ს-ის მწერალთა მხატვრულ ნააზრევს და შეძლებისდაგვარად შევეცდებით, ზემოაღნიშნული საკითხები და მასთან დაკავშირებული პრობლემატიკა ლიტერატურის ისტორიის ერთიან ჭრილში განვიხილოთ.

„ნათლის სვეტის“ პარადიგმის კვლევას, უპირველეს ყოვლისა, ილია ჭავჭავაძის შემოქმედების განხილვით დავიწყებთ. აღნიშნული პარადიგმული სახე ილიას ორ თხზულებაში იძებნება — „აჩრდილსა“ და „განდეგილში“. ვფიქრობთ, მეტად საინტერესოა ილიას, ვითარცა განსჯითი აზროვნების შემოქმედის,

ფიქრი და ხედვა, მით უფრო, რომ მის თხზულებებში, უმეტესწილად, სიმბოლური სახეები, სახე-იდეები და სახე-ხასიათები ავტორის მიერაა გახსნილი და განმარტებული.

პოემა „აჩრდილი“ ქრისტიანული მსოფლხედვით გამსჭვალული, უაღრესად სიმბოლიზებული, ეიკონური სახისმეტყველებით დატვირთული და ჯვარსახოვნებით წასაკითხი თხზულებაა.

პოემის XVII თავი მცხეთის საზრისის, მისი ქრისტიანული წარსულისა და აწმყოს წარმოჩენას ეძღვნება. ილია მკითხველს მცხეთის უწინდელ მნიშვნელობასა და მნიშვნელოვნებას შეახსენებს, რათა ცხადად წარმოსახოს კონტრასტი მის პირვანდელ ცხოველმყოფლობას, ამაღლებულობა-დიდებულებასა და აწმყოს რეალურ სახეს — დაშრეტილ, „დამჭკნარ“ სულიერებასა და აღზევებულ ხორციელ ცხოვრებას — შორის. ამგვარი მიმართებებით ილიამ საქართველოს სიმბოლოს, მცხეთის, „სულითა ცოცხალ“ და „სულითა მკვდრად“ ყოფნის პირუთვნელი, რეალისტური სურათი შექმნა.

ილია, როგორც ტექსტიდან ჩანს, მცხეთის მნიშვნელოვნებას რეტროსპექციის გზით წარმოგვიდგენს. უძველესი სატახტო ქალაქის, ვითარცა „დიდის ცხოვრების“ „დიდი აკლდამის“, ისტორიას თავისუფლებისთვის თავდადებულ გმირთა და თავისუფლების „ჩამნერგავ“ „მორჭმულ შვილთა“ ხსენებით იწყებს. პოეტისათვის, როგორც ტექსტიდან ჩანს, მცხეთა „ცხოვრების ხისა“ და თავისუფლების სამკვიდროა, რაც ქართველთა ყოფიერების საზრისის, ეროვნულ-სარწმუნოებრივი იდეალების უმთავრესი განმსაზღვრელი გახლავთ —

სადაც ჰყვაოდა ხე ცხოვრებისა,
ქართვლის გულიდამ აღმოცენილი,
და წყარო იგი წყაროდ შვებისა
სჩქეფდა იმ გულით გარდმოდენილი
(ჭავჭავაძე 1987: 192).

ილია მცხეთის წარსული დიდების ჩვენებას „ძუელ ქალაქში“ აღყვავებული, ღვთაებრივი სულიერებისა და ღვთაებრივი სურნელის მფენელი ნაძვის ხისა და მისი მიდამოების აღწერით აგრძელებს —

სად ის ხე ნაძვის მის სუნნელისა
ჰყვაოდა ქართვლის წყლულთა კურნებად
და მის ქვეშ წყარო უკვდავებისა
სცემდა იაზმას ერის ცხოვნებად;
სად იმ ხის წმინდის ფოთოლი, ხილი
საკვდავადც დაჭრილს ეკურნებოდა;
სად იმა წყაროს წყლით დაბანილი

ქართველის ტკივილი დაყუჩდებოდა
(ჭავჭავაძე 1987: 192).

უპირველეს ყოვლისა, უნდა აღინიშნოს, რომ ილია ნაძვის შესახებ თხრობისას სქოლიოს ურთავს, რომელიც გვამცნობს შემდეგს — „ამ ნაძვის ხეზედ თქმულობა იხილეთ ვახუშტის გეოგრაფიაში“ (იქვე, გვ. 192).

მოხმობილი ნაწყვეტიდან ცხადად ჩანს, რომ აქ იმ ნაძვზეა საუბარი, რომელიც „სვეტიცხოვლის“ ეკლესიის მთავარ სვეტად „შემზადნეს“ და რომელიც შემდგომ ქრისტიანული ქართლის „სვეტი-ცხოვლად“ იქცა.

აღნიშნულთან დაკავშირებით რ. სირაძე წერს — „ნათელია, რომ აქ ილიას სახისმეტყველება უკავშირდება „წმ. ნინოს ცხოვრებას“, რომლის მიხედვით, „სვეტი-ცხოველი“ გაიაზრებოდა „ცხოვრების ხედ“ და მცხეთაში სიმბოლური „სამოთხე“ წარმოისახებოდა“ (სირაძე 2008: 176).

ილია წარმოაჩენს ამ ცხოველმყოფელი ხის მნიშვნელობას, მისგან მომდინარე უკვდავების წყაროს განმასულიერებელ, ყოველგვარი ხორციელი და სულიერი სნეულების „განმკურნელ“, უკეთურებისა და საცდურისაგან „განმბანველ“ მადლსა და ძალას.

მეტად საყურადღებო და საინტერესოა ილიასეული მცხეთის ნაძვის განსახოვნების შესახებ რ. სირაძის მიერ გამოთქმული თვალსაზრისი, რომ ილიას სახისმეტყველებით, „თუ „ხე ცხოვრებისა“ თავისუფლების სიმბოლოდ გავიგეთ, იგი უთანაბრდება „ხეს ცნობადისა...“ (სირაძე 2008: 177) და გულისხმობს წმინდა ჯვარსაც (წყარო იყო ნაძვის ქვეშ, რომლისგანაც დაამზადეს მცხეთის-ჯვარი).

პოემის მოხმობილი თავის მიხედვით, მცხეთის „სამოთხის“ ღვთაებრიობისა და მადლმოსილების ფონზე იკვეთება ანმყოს „საზიზღარი სახე“ — პალატთა ნანგრევები, დამჭკნარი „ცხოვრების ხე“, დაშრეტილი უკვდავების წყარო, „პირუტყვთა ქელვით“ შებღალულ-შეგინებული წმინდა ალაგნი და „სამიკიტნო დაბად“ ქცეული მცხეთა- ქალაქი —

ან აღარა სჩქეფს წყარო ცხოველი,
ხე ცხოვრებისაც იგი დამჭკნარა
და იგი დედქალაქი ვრცელი
აწ სამიკიტნო დაბად გამხდარა
(ჭავჭავაძე 1987: 192).

უდიდესი ტრაგიზმის გამომხატველი ეს სიტყვები ქართველთა სულიერი კვდომის, ზნეობრივი გადაგვარების მაჩვენებელია, რომელმაც, თავის მხრივ, სარკის ფუნქცია უნდა შეასრულოს და მის მაცქერალთ გულისა და გონების თვალი აუხილოს, საკუთარი უბედურება შეაცნობინოს, სინანულის გრძნობა აღუძრას და ერთსულოვანი მზაობით ხსნის გზათა ძიებისკენ წარმართოს.

ამდენად, ილიასეული გააზრებით, მცხეთა „დაკარგული სამოთხის“ იდეას განასახოვნებს, რომელიც „პოტენციურად შეიცავს იდეას „სამოთხის დაბრუნებისა“ (სირაძე 2008: 177), რასაც, ერთგვარად, პოემის მომდევნო თავი (XVIII) შეესატყვისება.

„ნათლის სვეტის“ განსახოვნება განსხვავებული ინტერპრეტაციითაა წარმოდგენილი პოემაში „განდეგილი“. ილია „წამებულ წმინდანს“ მიმსგავსებული მწირის „სულის სიმაღლის“, მისი „სიმშვიდის მადლით დამშვენებული“ სახის აღწერასთან და სხვა სათნოებათა ნარმოჩენასთან ერთად, „სულ სხვა მსოფლიოს შეჰხიზნული“ განდეგილის სულის ღაღადისის შესმენას ღვთაებრივი სასწაულის მოვლინებით ამოწმებს —

ოდეს უდაბნოს გასწვრივ მთის წვერზედ
მზე სხივგაფენით ამოვიდოდა,
იმ სარკმლით **სხივი** მისი სენაკში
სვეტად ბრწყინვალედ ჩაეშვებოდა.
როს ჰლოცულობდა, იმ სხივსა თურმე
თვის ლოცვანს მწირი ზედ დააყრდენდა,
და ხორცთუსხმელი მზის სხივი იგი
უფლის ბრძანებით ზედ შეირჩენდა.
ეგრე ვიდოდნენ დღენი და წელნი,
ეგრე უბინოდ იგი სცხოვრობდა...
და თვის სიწმინდეს ყოველდღე თურმე
ამ სასწაულით შეიმოწმებდა
(ჭავჭავაძე 1987: 259).

მზის სხივის ჩამოსვეტების სასწაული პოემაში კიდევ ორგზისაა თავჩენილი; ერთხელ იმ ეპიზოდში, როდესაც ცოდვანაზიარევი მწირი კვლავაც იხილავს სარკმლიდან სვეტად „გადმოშვებულ“ მზის სხივს —

ამოვიდა მზეც... მსწრაფლ უკუიქცა,
შევარდა სენაკს გახარებული,
და კვლავ მზის სხივი იმავე სვეტად
ჰნახა სარკმლიდამ გადმოშვებული
(ჭავჭავაძე 1987: 273).

და პოემის დასასრულს, როდესაც ღვთისმშობლის ხატის კვლავ ხილვით ფრთაშესხმული მწირი თავისი სიწმინდის შეუბღალაობის დამოწმებას ბნელ სენაკში ჩამოსვეტებული მზის სხივის ლოცვანზე „დაყრდნობით“ ცდილობს —

მივარდა ლოცვანს, დააყრდნო სხივზედ
და, ეჰა, სხივმა არ დაიჭირა!..
დაესხა რეტი, თვალთ დაუბნელდა,
გაშრა, გაშეშდა ზარდაცემული,

ერთი საშინლად შეჰბღავლა ღმერთსა
და იქავ სხივქვეშ უტევა სული
(273).

მოხმობილი ეპიზოდების კვალობაზე სავსებით ცხადად ჩანს, რომ მზის სხივის სვეტი იგივე ნათლის სვეტია, ღვთისჩენის სასწაული, ღვთიური ნების გამოვლინება, როგორადაც მას ილია წარმოსახავს და როგორადაც მას თავად მწირი აღიქვამს (სულის სიწრფოებას ნათლის სვეტის მეშვეობით ამოწმებს და მისი ეს ყოველდღიური ქმედება, მოლოდინი ღვთიური სასწაულისა და დიდი იმედისა, განდეგილის ამქვეყნიური ცხოვრების ერთადერთ ნეტარებად, თვალხილულ ნუგეშად, სულის ცხონების ერთგვარ წინაპირობად აღიქმება). სხვა საკითხია, ამ კონკრეტულ შემთხვევაში, როგორია განდეგილის სულიერი მზაობა; რაოდენ მართებულია, ზოგადად, ამგვარი ქმედება და ამ კონკრეტულ შემთხვევაში („წარწყმედის“ შემდგომ) — ყოველგვარი სინანულის გარეშე მეუდაბნოე მამის ნათლის სვეტისაკენ სწრაფვა და მოლოდინი საკუთარი უბინოების სარწმუნოდ.

საინტერესოა ის გარემოება, რომ პოემის ფინალში, როდესაც მწირის მთელი გულისყური (და მკითხველისაც) წინარე მოვლენათა განვითარების დამაგვირგვინებელ ფენომენზე, მზის სხივის ჩამოსვეტებაზეა მიპყრობილი, ნათლის სვეტი სენაკში კვლავაც გადმოეშვება, თუმც კი ლოცვანზე აღარ „დაეყრდნობა“. აღნიშნული, ვფიქრობთ, ცხადყოფაა იმისა, რომ წმ. მამების სავანეში, ბეთლემში, „უფალი სუფევს“ და მხოლოდ განდეგილის სიწმინდის დამამოწმებლად არ ჩამოესვეტება. ამგვარი ფიქრი არ ეწინააღმდეგება ილიას მხატვრულ ჩანაფიქრს, რომ მხოლოდ და მხოლოდ ნათლის სვეტის მეშვეობით ხდება განდეგილის სულიერი სიმაღლისა და სულიერი დაცემის დამოწმება, რომ საბოლოოდ მეუდაბნოე (და, ზოგადად, საზოგადოება) შეიმეცნებს და გააცნობიერებს ამგვარი ყოფნა-არყოფნის საზრისს.

„განდეგილის“ განსახოვნებათა განხილვისას გვახსენდება დ.გურამიშვილის ნასიტყვი, რომელიც გარკვეულწილად რემინისცირდება ზემომოხმობილ პასაჟებთან —

სახით სიტყვა შვენიერო,
სხიო, მზეთა-მზის სახეო,
ვეძებე და შენი მზგავსი
მე აქ ვერცადა ვნახეო;
გეაჯები, ნუ გამწირავ,
მოვჰკვდე, შენ კერძ დამმარხეო,
ჯოჯოხეთში ნუ ჩამაგდებ,
მიწყალობე სამოთხეო!
(გურამიშვილი 1955: 99).

დ. გურამიშვილი თავად განმარტავს, რომ იგი მზეთა-მზედ მამა ღმერთს სახავს, მზეთა-მზის სახედ მიჩნეულ მზის სხივს —

ქრისტედ. ამგვარი გააზრებით, „განდეგილში“ მზის სხივის ჩამოსვეტება ღვთისჩენაა, ბნელი სენაკის სახიერი სიტყვით „გამშვენებაა“. განდეგილი ბერის ნათლის სვეტისაკენ სწრაფვა და ღაღადისი გურამიშვილის ვედრებას ეხმიანება და მსგავსობს, თუმც კი სხვაობა დიდია.

ყოველივე ზემოაღნიშნულის საფუძველზე შეიძლება ითქვას, რომ ილიას შემოქმედებაში „ნათლის სვეტი“, „სვეტი-ცხოველი“ ღვთისჩენის განსახოვნებაა („განდეგილი“), ქართველთა სარწმუნოებრივ-ეროვნული იდეალების დედა-ბოძია, ჭეშმარიტებისა და სიბრძნის სვეტია, რომლის გაცხოველება, პოეტის აზრით, ქართველთა კვლავ აღყვავების, აღდგინების ნიშან-სვეტად წარმოდგება („აჩრდილი“).

ქრისტიანული მოტივების კვლევა-ძიების თვალსაზრისით ა. წერეთლის შემოქმედება მეტ-ნაკლებად შესწავლილია, თუმცა ამ მიმართებით კიდევ არაერთი საკითხი საფუძვლიან და მრავალმხრივ განხილვას საჭიროებს. ყველა სხვა ფაქტორთან ერთად, ამის საფუძველს ქმნის ერთი გარემოებაც — აკაკის მხატვრული სიტყვის ერთი მეტად მნიშვნელოვანი თავისებურება (რაც სამეცნიერო ლიტერატურაში არაერთგზისაა აღნიშნული), რაც მის შემოქმედებას სპეციფიკურობას სძენს და გამორჩეულსა და საინტერესოს ხდის არა მხოლოდ მისი ნამუშაკევის „განმჩხრეკელი“ მეცნიერისათვის, უპირველეს ყოვლისა, მკითხველისათვის. აკაკის, ერთი შეხედვით, „გამჭვირვალე“ პოეზიასა თუ პროზაში „ამუსიკებული“, „შაქრისფერი“ სიტყვის მიღმა მრავალი სიღრმისეული შრე და პლასტია საგულვებელი, რაც, თავისთავად, აზრის პლურალიზმის საფუძველი ხდება და რაც, ზოგადად, მწერლის შემოქმედების მნიშვნელოვნებას განსაზღვრავს. ამდენად, მისი შესწავლა სხვადასხვა პრობლემატიკას გამოკვეთს, მისი თანამედროვე ცნებათ-მეტყველებითი თვალთახედვით კვლევა კი მრავალ სიახლეს და ტრადიციულის გადააზრების ცდებს წარმოაჩენს. აღნიშნული თვალსაზრისით მეტად საინტერესოა ა.წერეთლის შემოქმედებაში ბიბლიური არქეტიპებისა და პარადიგმების გამოვლენა-შესწავლა. აკაკის თხზულებების განხილვის შედეგად, მხატვრულ სახექმნადობათა შორის „ნათლის სვეტის“ პარადიგმა რამდენიმე-გზის წარმოჩინდა. ამ რიგის თხზულებას განეკუთვნება „თორნიკე ერისთავი“.

პოემის ერთ ეპიზოდში არსენ კათალიკოსისა და თორნიკე ერისთავის საუბარია გადმოცემული. კათალიკოსი ისმენს თორნიკეს გადაწყვეტილებას, რომ იგი არ უწინამძღვრებს ბერძნების დასახმარებლად შეკრებილ ქართველთა ლაშქარს. აქვე მხედარმთავარყოფილი და ან უკვე ბერი, ასახელებს უარისთქმის მიზეზებს. არსენ კათალიკოსი განუმარტავს თორნიკეს, რომ მისი გადაწყვეტილება არაა მართებული, რადგან მხოლოდ ლოცვა როდია ქრისტეს მსახურება, რომ საქმეა საჭირო და ხშირად ჯვრის

ნაცვლად — ხმალი, განსაკუთრებით მაშინ, როცა საქრისტიანო ქვეყნის გადარჩენის საკითხი წყდება. ამავდროულად კათალიკოსი ერის წადილის, გულისთქმის მოსმენისკენაც მოუწოდებს თორნიკეს, რადგან „ხმა ღვთისა — ხმა ერისაო“. ქართველთ თორნიკეს წინამძღოლობით გამარჯვების იმედი ჰქონდათ და ამ იმედის გაცრუება არ ეგებოდა. საუბრის დასასრულს არსენ კათალიკოსი თორნიკეს ამგვარი სიტყვებით მიმართავს —

> როგორც გვირგვინსა მისის ქმნილების
> მისთვის გვნიშნავდა განგება ქვეყნად,
> რომ მივემსხვერპლოთ, თავი შევწიროთ
> მისსა დიდებას საკურთხად და ძღვნად.
> და ეს ძღვენია კეთილი საქმე,
> **ქრისტიანობის სვეტიცხოველი,**
> და შენც, თორნიკე, ამის სახელით
> ისევე ფარ-ხმალს მოჰკიდე ხელი!..
> (წერეთელი 1980: 322-323).

მოხმობილ სტროფებში არსენ კათალიკოსი ადამიანის, ვითარცა სამყაროს „გვირგვინის“, ამქვეყნიური დანიშნულების შესახებ საუბრობს. მის სიტყვებში იკვეთება უმთავრესი — ჭეშმარიტი ქრისტიანი უფალს და სამშობლოს კეთილდღეობას უნდა ემსხვერპლოს, საკუთარი სიცოცხლე მათს დიდებას „საკურთხად და ძღვნად“ შესწიროს. „ძღვენში“, როგორც დამოწმებული ტაეპიდან ვიგებთ, „კეთილი საქმე“ იგულისხმება; „საკურთზე“ კი არაფერია თქმული. ვფიქრობთ, აქ სიყვარული უნდა მოიაზრებოდეს, რასაც ფსალმუნის სიტყვები მოწმობს — „უფალო, ბაგენი ჩემნი აღახვენ, და პირი ჩემი უთხრობდეს ქებულებასა შენსა; რამეთუ უკეთუმცა გენება მსხვერპლი შემცა მეწირა, არამედ საკუერთხი არა გთნდეს, მსხვერპლი ღვთისა არს სული შემუსვრილი, გული შემუსვრილი და დამდაბლებული ღმერთმან არა შეურაცხჰყოს. კეთილი უყავ, უფალო, ნებითა შენითა სიონსა, და აღაშენენ ზღუდენი იერუსალიმისანი. მაშინ გთნდეს მსხვერპლი სიმართლისა, შესაწირავი და ყოვლად-დასაწველი, მაშინ შესწირნენ საკურთხეველსა შენსა ზედა ზვარაკნი“ (ფსალმ. 50). ამდენად, ადამიანური სიყვარული და სიკეთე უფლისათვის გაღებული „მსხვერპლი“ და „ძღვენია“.

ჩვენთვის საყურადღებო საკითხთან — „სვეტი-ცხოვლის“ პარადიგმასთან — დაკავშირებით უნდა აღინიშნოს შემდეგი: მოხმობილ ტაეპებში ქრისტიანული სარწმუნოების, ვითარცა ყოვლისმომცველი სიკეთის იდეაა გაცხადებული, კერძოდ, აქ სიკეთე „ქრისტიანობის სვეტიცხოვლად“, ქრისტიანობის ნათლის სვეტად, ცხოველმყოფელ დედაბოძადაა მიჩნეული. არსენ კათალიკოსოს სიტყვებში აკაკის ხმაც „გამოისმის“, რასაც სწორედ ეს უკანასკნელი ფრაზა — „ქრისტიანობის სვეტიცხოვლი“ — მოწმობს. ა.წერეთელი ამ სიტყვებით კიდევ ერთხელ

გააცხადებს ქართველთა ცნობიერებისათვის უმნიშვნელოვანესი სახე-იდეის „სვეტი-ცხოვლის“ საზრისს და იმავდროულად მის შინა-არსს ახალი ხედვით წარმოაჩენს, რომელიც, ამ პარადიგმაში იმთავითვე მოიაზრება, თუმც კი პოეტის მიერ პირველად გამოცალკევდება. აღნიშნული გააზრებით, სიკეთე „სვეტი-ცხოველია“, „სვეტი-ცხოველი“ უფლის ნიშან-სვეტია; შესაბამისად, სიკეთე უფლისმიერია და ღმერთი სახიერია. ამგვარად, ა. წერეთლის გააზრებით, ადამიანის მიერ ქრისტიანობის დიდებისათვის აღსრულებული კეთილი საქმე — „ქრისტიანობის სვეტიცხოველი“ — უფლისათვის გაღებული „ძღვენია“.

„ნათლის სვეტის“ პარადიგმა წარმოჩინდება ლექსში „შეყვარებული დემონი და ანგელოსი“. ლექსის პირველი ნაწილი „შეყვარებული დემონის“ მონოლოგს წარმოადგენს, II ნაწილში კი ცით დაშვებული ანგელოზი უფალს ბელზებელის მიერ ქვეყნისა და ერის „დაბნელებისა“ და „წაბილწვის“ ამბავს ამცნობს. ლექსის II ნაწილი ნათლის სვეტის ჩენით იწყება —

ნათლის სვეტზე, სხივის კიბით,
ციურ მადლით მომღიმარე,
გადმოეშვა ანგელოსი
შუქმომფენი, ფრთებელვარე
(წერეთელი 2012: 47).

მოხმობილ პასაჟში ნათლის სვეტი იაკობის ხილვის „ზეცად აღწევნილ“ კიბეს შეემსგავსება, მიწიერის ზეციერებასთან დამაკავშირებელს.

„საზოგადოდ სვეტში, უპირველეს ყოვლისა, „მსოფლიო ხისა“ და „ზეციური კიბის“ ანალოგი უნდა ვიგულისხმოთ. ცოტაა სხვა ისეთი სიმბოლო, რომელიც ესოდენ მეტყველად გამოხატავს „ცის საყრდენს“, ბჭეს, კოსმიური და მიწიერი ენერგიის კავშირს, ზეაღსვლის, მდგრადობის, ურყევობის ცნებებს“ (ზ. აბზიანიძე, ქ. ელაშვილი 2012: 48).

ამდენად, აკაკის ლექსში „სხივის კიბე“, ანუ „ზეციური კიბე“, მასზე „გადმოშვებული“ „ფრთებელვარე“ ანგელოზი და ნათლის სვეტი — ეს ყველაფერი კოსმიურ იერარქიას გულისხმობს (გავიხსენოთ, „წმ. ნინოს ცხოვრებაში“ წმ. ნინოს I ხილვა, როდესაც ვერაღმართულ სვეტს „....ზედა-მოადგა ჭაბუკი ერთი ყოლადვე ნათლითა შემოსილი, და მოებლარდნა ცეცხლის სახედ ზეწარი...“ — „წმ. ნინოს ცხოვრება“ 1963: ⊂ 141).

ლექსში „ხატის წინ“ აკაკი, როდესაც ხატის წინ მსხვერპლისდარად „მყუდროდ, უხმოდ და უძრავად“ მდნარ წმინდა სანთელს შესცქერის, საკუთარ სულიერ მდგომარეობას გადმოგვცემს —

მივჩერებივარ ამ დიდ ძალს
მწარ-ტკბილად ჩაფიქრებული,
მეცა უსიტყვოდ, უძრავად,
ცის სვეტად გაქვავებული
(წერეთელი 2011: 272).

ამ კონკრეტულ შემთხვევაში „ცის სვეტი“ სიმყარის, უძრაობა-მდგრადობის მნიშვნელობითაა მოხმობილი და პოეტი მას, ლექსის შინა-არსის კვალობაზე, თავის ფსიქო-სომატურ მდგომარეობას შეამსგავსებს. ეს „ცის სვეტი“, პოეტის ფიზიკური ყოფის შესატყვისი, ამავდროულად მისი სულიერი ყოფის ნათლის სვეტად აღიქმება, რასაც ლექსის მომდევნო სტროფები ცხადყოფს —

სანთელი ჩემი ხორცია,
სიცოცხლე — მოკლე პატრუქი,
ნათელი — ჭკუა-გონება,
იმათგან გამონაშუქი
(იქვე).

ამდენად, სანთელი და მისი ნათელი მიემართება „ცის სვეტსა“ და ნათლის სვეტს, ორივე ერთად — თავად პოეტს, რომელიც „შუაკაცია“, „ხან მიწისაა, ხან ცისა“.

„ნათლის სვეტის“ პარადიგმა წარმოჩინდება ა.წერეთლის ლექსში „სიზმარი“. პოეტი იხსენებს სიზმარს, რომლის ნახვა, როგორც თავად შენიშნავს, კვლავაც ენატრება. აკაკი გვიყვება, რომ იხილა „ქართველ ქალთა კრება“, ერთად შეყრილიყვნენ თამარი, თინათინი და ნესტან-დარეჯანი. მათ გარს სხვა ქალებიც შემოხვეოდნენ, „როგორც მთვარეს ვარსკვლავთ კრება“. აკაკი მათ, ცალ-ცალკე და ერთად, სიცოცხლედ და ნეტარებად მიიჩნევს. სიზმარში გამოჩნდება შოთა რუსთაველი, რომელიც მუხლს იყრის თამარ მეფის წინაშე. მეფე-ქალის „უცნაური ღიმილი“ და „გრძნობის ორჭოფობა“, „მგოსნის თანაგრძნობა“ დედოფლობის ღირსებით ინიღბებოდა (აღნიშნული პასაჟით აკაკი გარკვეულწილად მიჰყვება ზეპირსიტყვიერებაში არსებულ გადმოცემათა ცნობებს თამარი მეფეზე გამიჯნურებული რუსთაველის შესახებ; აგრეთვე — პროლოგის ზოგიერთ სტროფში რუსთაველის მიერ გრძნობათა გამჟღავნების რეალურობას). თამარმა რუსთაველს მადლობა გადაუხადა და მისი უკვდავყოფა მომავალს მიაბარა; თინათინსა და ნესტან-დარეჯანს კი ამქვეყნიური სიყვარული დაულოცა, ტარიელი და ავთანდილი „საქმროდ უანდერძა“; მათ მომავალი თაობა ქართველ გმირებად უნდა გაეზარდათ. სიზმრის სწორედ ამ მონაკვეთში ჩნდება „ნათლის სვეტის“ პარადიგმა —

ეს რომ ბრძანა, ნათლის სვეტათ
გადმოეშვა ცისარტყელა...
აიტაცა შუქმა შუქი

და მას გაჰყვა თანვე ყველა!...
(წერეთელი 1940: 660).

„ცისარტყელა“ ვითარცა ღვთაებრივი ნების გამოვლინების, წარსულის დიდების დამოწმების სიმბოლო აკაკის შემოქმედებაში არაერთგზის გვხვდება. ვფიქრობთ, მისი არქეტიპული ძირები ბიბლიაშია საძიებელი.

ნაშრომში როგორც აღინიშნა, ბიბლიაში („დაბადების“, „გამოცხადების“, ეზეკია წინასწარმეტყველის წიგნებში) ცისარტყელა ღვთის აღთქმის გამომხატველი სიმბოლოა, უფლის ნების დამამოწმებელი; ცისარტყელა უფლის დიდების განსახოვნებაა; ანგელოზთა მხედრობის სიმბოლოცაა ცის-არტყელა, რომლის თითოეული ფერი მათი სათნოებების აღმნიშვნელია.

ა. წერეთელი თამარ მეფის სიტყვების დასრულებისთანავე მოიხმობს „ნათლის სვეტის“ პარადიგმას, რომელიც, როგორც ტაეპიდან ვიგებთ, ცისარტყელად გადმოეშვება. აღნიშნული სურათი წარმოსადგენად და გასააზრებლადაც ერთობ რთულია. ვფიქრობთ, პოეტს სურს, აღნიშნული მოვლენა ღვთაებრიობით მრჩობლ „შემოსოს“ და მასშტაბურობით წარმოსახოს. პოეტი ნათლის სვეტსა და ცისარტყელას (რომელიც ბიბლიის კვალობაზე ღვთის აღთქმის დამამოწმებელი სიმბოლოა და რომელიც „სიზმარში“ თამარ მეფის სიტყვათა დამადასტურებელია) ერთიანი შინა-არსით, ერთსულოვნად შეიგრძნობს და გაიაზრებს.

შესაძლოა ფიქრი იმისაც, რომ „ნათლის სვეტის“, „სვეტი-ცხოვლის“, პარადიგმის მოხმობით, რომელიც ქართველთა ეროვნულ-სარწმუნოებრივი იდეალების გამომხატველია, აკაკი ცდილობს, თვალნათელი გახადოს ცისარტყელას სიმბოლური მნიშვნელობა და, იმავდროულად, მკითხველს უკეთ შეა-გრძნობინოს ღვთისჩენის მოვლენის შინა-არსი.

„ნათლის სვეტისა“ და ცისარტყელას ერთიანი განსახოვნების გასააზრებლად უცილობლად უნდა გავიხსენოთ „წმ. ნინოს ცხოვრების“ ერთი ეპიზოდი, კერძოდ, მცხეთის ჯვრის აღმართების შესახებ თხრობა — „და იყო რაოდენისამე ჟამისა შემდგომად, მარტკლიისა უკუანა, იხილეს სასწაული დიდი და საშინელი დღესა ოთხშაბათსა. აჰა ესერა სუეტი ნათლისაჲ სახედ ჯუარისა დგა ზედა ჯუარსა მას და ათორმეტნი ანგელოზნი დაგურგუნებულ იყვნეს“ („წმ. ნინოს ცხოვრება“ 1963: ⊂ 155).

ამ მიმართებით ასევე საყურადღებოა „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება“, კერძოდ, გრიგოლის მოსაკლავად ცქირისაგან გაგზავნილი ანჩელი კაცის მიერ გრიგოლის სასწაულებრივი ხილვის ეპიზოდი — „...რამეთუ **სუეტი ნათლისაჲ** ფრიად ბრწყინვალე ცად აღწევნული ჰფარვიდა მას. და იყო თავსა მისსა ჯუარი თუალთ-შეუდგამი გარემო მისსა ცის-სარტყელის სახედ,

შუენიერად რაი გამოჩნდის ჟამსა წყმისასა“ (გიორგი მერჩულე 1963: 305).

წმ. ნინოსა და გრიგოლ ხანძთელის „ცხოვრებებიდან“ მოხმობილ ეპიზოდებში ცხადად წარმოჩინდება ნათლის სვეტის, ჯვრისა და ცისარტყელას სასნაულებრივ ხილვათა თანაარსებობა, რაც მათი საზრისის ერთსულოვნების, მათი ერთარსად გააზრების გამოხატულებაა. ამდენად, აკაკი წერეთლის ზემოაღნიშნული ლექსის სახისმეტყველებაში ნათლის სვეტისა და ცისარტყელას განსახოვნებათა ურთიერთშერწყმა, ვფიქრობთ, „ტრადიციულ“ ღვთისმეტყველებას ეფუძნება.

ა. წერეთლის ლექსის („სიზმრის“) ზემომოხმობილ სტროფში „ნათლის სვეტათ“ გადმოშვებული ცისარტყელა თითქოს სიზმრად ნანახის ბოლოკეთილობის, თამარის სიტყვების დამოწმების სიმბოლოა, იმავდროულად — სიზმრის დასრულების სიმბოლო, რადგან, როგორც ლექსიდან ირკვევა, ნათლის სვეტის შუქი ცისარტყელას ნათელს ზეცად აიტაცებს და მას თან ყველა იქ მყოფი გაჰყვება. ნათლის სვეტად გადმოსული ცისარტყელა რეალურსა და ირეალურს შორის ერთგვარი ზღვარია, მიწიერისა და ზეციურის გამყოფი მიჯნაა, რომლის ჩამოსვეტება-განფენა სიზმრად ნანახის ღვთაებრივთან წილნაყარობის, მისი დიდების შარავანდედთან ზიარების მაჩვენებელია, რომელიც რაღაც მნიშვნელოვანის ჩვენებისთვისა მოვლენილი. ხილვის დასასრული, რომელიც ნათლის სვეტად განფენილი ცისარტყელას ზეაღსვლით საცნაურდება, ლირიკულ გმირში შიშისა და იმედგაცრუების განცდას ბადებს, რადგან სიზმარშიც კი თავის ირგვლივ დედოფალ ქალთა მსგავს ბანოვანთ და, ზოგადად, ღირსეულ ადამიანებს ველარ ხედავს, მხოლოდ გადაგვარებულ ქართველთ უცქერს, რომელთაც ქართველობის ნიშან-წყალიც აღარ ეტყობათ —

მე კი დავრჩი... შემეშინდა!..
მიმოვავლე გარს თვალები,
და რა ვნახე იმათ ნაცვლათ?!
სხვა ხალხი და სხვა ქალები!...
აღარც ერთს არ ეტყობოდა
ქართველობის რამ ნიშანი...
(წერეთელი 1940: 660).

საოცნებო სიზმრის შემდეგ არასასურველ რეალობაში დარჩენილი პოეტი სევდანარევი სიცილით აღიქვამს განცდილს; ეს ტრაგიზმით აღსავსე სიცილია ე.წ. „სიმწრის სიცილი“. სიზმრად ნანახ წარსულ დიდებასა და არსებულ სინამდვილეს შორის უკიდურესი სხვაობის შეგრძნობა-შეცნობის შემდგომ იგი სიკვდილს ნატრობს:

ვსთქვი: „ნეტავი არ მენახა,
საუკუნოთ დამეძინა!“
(წერეთელი 1940: 660).

ვფიქრობთ, ფრაზა — „ნეტავი არ მენახა...“, სწორედ რეალობის თვალხილულ აღქმას, მისი შემზარავი სახის პირისპირ მზერას უკავშირდება და არა სიზმარს, რადგან მომდევნო ტაეპში გამოთქმული ნატვრა — „საუკუნოთ დამეძინა!“, სიზმარში ნანახით აღძრულ სანეტარო განცდაში მიცვალებას გულისხმობს, როდესაც ყველაფერი ისეთი და იმდაგვარია, როგორიც ადამიანს სურს, რომ იყოს. ამგვარი განწყობის მქონე ლირიკული გმირი თითქოს გაურბის რეალობას, რომელიც მთელი არსებით შეაგრძნობინებს მინადარსებულის „საზიზღარ სურათს“, ეროვნული კატასტროფის პირას მყოფი ქვეყნის ტრაგიზმით აღსავსე აწმყოს და მყოფადის გაურკვევლობასაც. ამავდროულად, პოეტის ამგვარი ხედვა „მძინარე“ ერის გამოფხიზლებასა და გაფრთხილებას ითვალისწინებს, რასაც „ნათლის სვეტათ გადმოშვებული ცისარტყელა“ ამოწმებს, ვითარცა ღვთისჩენის, უფლის აღთქმის ნიშან-სვეტი, რომ პოეტის მამული არაა განწირული და ქართველობას გადაშენება არ უწერია, თუ ერი უფლის აღთქმის მიმდევარი იქნება და ქრისტეს მცნებათა კვალობაზე იცხოვრებს.

იმთავითვე უნდა შევნიშნოთ, რომ ამ კონკრეტულ შემთხვევაში სიზმარს, ესთეტიკურთან ერთად, ფსიქოლოგიური დატვირთვაც აქვს — ერისათვის საოცნებო წარსულისა და ეროვნული ღირსების გახსენება-გაცნობიერების ფუნქცია აკისირია, რომელიც იმავდროულად „გულითა ბრძენითა“, გულისყურით მსმენელთა და მხედველთ უკეთ შეაგრძნობინებს ეროვნულ საფრთხეს, საშიშროებას იმისას, რომ „აღვერიენით ერსა უცხოსა“ და „ჩვეულებისამებრ მამულისა სლვის“ გზა დავივიწყეთ.

ამდენად, აკაკის ლექსში სიზმარს მრავალმხრივი ფუნქცია აქვს, უპირველეს ყოვლისა, იგი რეალურ ყოფაში ჩაძირულ ქართველობას, „მამულის კვამლის“ სიტკბოებითა და სიამით თვალაბმულთ, საკუთარი უბედურების ვერმხილველთ ჭეშმარიტი ხედვისაკენ მიუძღვის და წარსულის დიდების გახსენებით გულხელდაკრეფილ ერს ღირსეულად ცხოვრებისკენ წარმართავს.

დასასრულს, შეიძლება ითქვას, რომ ა.წერეთლის მიერ „ნათლის სვეტის“ პარადიგმით ცისარტყელას წარმოდგენა-წარმოსახვა მწერლისეული სახელქმნადობაა, ახალი განსახოვნების წარმომაჩენელი, თუმცა მასში ბიბლიური არქეტიპის შინა-არსი შენარჩუნებულია.

„ნათლის სვეტის“ პარადიგმის ხილვა ა.წერეთლის შემოქმედებაში კიდევ ერთ სიზმარს უკავშირდება, კერძოდ,

მოთხრობას „ორი სიზმარი“. ლირიკული გმირი, თავად პოეტი, იხსენებს სიყმაწვილეს და გიმნაზიაში სწავლის პერიოდს.

მოთხრობიდან ვიგებთ, რომ ყმაწვილი, ისტორიის მასწავლებლის მიერ რუსეთის ისტორიის ერთი ეპიზოდის, „მამაის ბრძოლის“, მოთხრობით აღფრთოვანებული, მამის რჩევით საქართველოს ისტორიის სახელმძღვანელოს გაეცნო და მასში მსგავსი ფაქტები და მოვლენები (საქრისტიანოს ბრძოლა თათრებთან, გმირობისა და თავდადების ნიმუშები) ამოიკითხა. მისი პირველი სიზმარი სწორედ ამ მოვლენებს უკავშირდება. სკოლის დირექტორმა და ინსპექტორმა გიმნაზიელს მიუთითეს, რომ ქართული წიგნების კითხვა და პროპაგანდა სკოლაში აკრძალული იყო. ყმაწვილი გიმნაზიიდან გარიცხვას გადაურჩა (მანამდე არაფერში შემჩნეული არ ყოფილა), თუმც კი ამის შემდგომ აითვალწუნეს, თავადაც ვერ ხვდებოდა — რატომ. აღნიშნული ამბის შემდგომ, როგორც თხრობიდან ვიგებთ, მოსწავლე თავის მოძღვარს, საღვთო სჯულის მასწავლებელს, შეეცოდა და სულიერი სიმშვიდის მოსაპოვებლად „სლავიანური“ სახარება მისცა. გიმნაზიელს უჭირდა რუსული ენის გაგება. მამამ მას ქართული სახარება მისცა და გიმნაზიელიც „დამშვიდდა“, თუმცა სულის სიმშვიდე მალე დაერღვა, როდესაც რჯულის მასწავლებელს ქართული სახარება აჩვენა. „...ჩვენი წმიდა სახარება, სამართლმადიდებლო და საქრისტიანო, მიაგდე განზე და ამას ამჯობინე თქვენი, რაღაც ძაღლის ენაზე დანერილი წიგნი?“ (წერეთელი 1958: 201) — მოძღვარმა ამგვარი სიტყვები მიახალა და ქართული სახარება კედელს მიანარცხა.

აღნიშნულმა ფაქტმა ყმაწვილზე ძლიერ იმოქმედა, მისთვის წარმოუდგენელი იყო ის, რომ მოციქულთა სწორის, წმ. ნინოს, ქადაგების ენა ძაღლთა ენად და უწმინდურად „მოუნათლეს“, რომ ქართველთა მთელი ისტორია, წამებულთა და წმინდანთა ღვაწლი ამაოდ მიიჩნიეს, სიცრუე და ტყუილი უწოდეს. ამ ფიქრებით დატანჯულმა გიმნაზიელმა მეორე სიზმარი იხილა — ქრისტეს ტახტს, რომელზეც ანტიქრისტე იჯდა, ცეცხლი ეკიდა. ანტიქრისტეს უწმინდურთა რაზმი შემოხვეოდა, იუდასა და კაენის მეთაურობით. მათ ძველი საყდრის ადგილას კერპები აღემართათ და მსხვერპლშეწირვას ასრულებდნენ. გიმნაზიელმა ისინი თავის მასწავლებლებსა და აღმზრდელებს მიამსგავსა, სამსხვერპლო ბავშვებში კი თავისი მეგობრები ამოიცნო. ყმაწვილმა ნანახი ჯოჯოხეთად მიიჩნია, სიზმარში მასაც ცეცხლი ეკიდებოდა, მაგრამ უცებ „დაიელვა, ყოველი გაანათლა; დაიქუხა და გავარდა მეხი, მოხვდა ანტიქრისტეს და ისიც თავის თანამოზიარეებით ჩავარდა ქვესკნელში. შორით გამოჩნდა ნათლის სვეტი და თან მოჰყვება ქრისტე, ცოდვილთა და მართალთა განსასჯელად“ (წერეთელი 1958: 203).

მოთხრობა „ორი სიზმარი“ ამგვარად სრულდება. აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ გიმნაზიელის სიზმარში ანტიქრისტესა და მისი

„თანამოაზრეების“ ქვესკნელში ჩავარდნა და ღვთის რისხვის სურათი ძალზე მსგავსობს „წმ. ნინოს ცხოვრების“ რედაქციებში არმაზისა და გაცი-გაიმის კერპთა მსხვრევის სურათს. ამავე ეპიზოდში „ნათლის სვეტის“ თავჩენა თეოფანიის მაუწყებელია. ა. წერეთლის მიერ მოხმობილი „ნათლის სვეტი“ „ჭეშმარიტების სვეტის“ და „ცეცხლის სვეტის“ ბიბლიურ პარადიგმათა კვალობაზეა გააზრებული — „მზე სიმართლისა“ აღმობრწყინდება და თავის მორწმუნეთ „ნათლის სვეტით“ განანათლებს, ურწმუნოთ და ცოდვილთ (ისრაელთა მდევნელ ეგვიპტელთა მსგავსად) კი „ცეცხლის სვეტით“ წარწყმედს.

„ნათლის სვეტის“ ბიბლიური პარადიგმა ა.წერეთლის კიდევ ერთ თხზულებაში -- „ბაში-აჩუკში“ — გვხვდება, რომელიც, მსგავსად ზემოგანხილული ლექსისა — „სიზმარი“, სიზმარში წარმოჩინდება. „ბაში-აჩუკის“ დასაწყისში კირილე მღვდლის სიზმარია მოყვანილი, რომლის მიხედვით, ალავერდის მონასტერს დაპატრონებული გველეშაპს სამი მეომარი გულდაგულ შეება, მიუხედავად მათი საარაკო სიმამაცისა, ვერ შეძლეს „უწმინდურის“ დამარცხება. მათ საშველად მისულმა თეთრ ცხენზე ამხედრებულმა მხედარმა გველეშაპი შუბით განგმირა. გველეშაპიდან ამოსულმა სიმყრალის სუნმა იქ მყოფთ გონება დააკარგვინა. გამოფხიზლებულებმა ვერც გველეშაპი დაინახეს, ვერც მეომრები და ვერც თეთრცხენიანი მხედარი, ყველაფერი გამქრალიყო. მხოლოდ სალიტანიო ზარების ხმა ესმოდათ. საყდარი განათებული იყო, მაგრამ ცარიელი, „მხოლოდ აღსავლის კარებთან ის სამი მეომარი ესვენა: ამ სოფლით გასულიყვნენ... თავზე **ნათლის სვეტი** ადგათ და მაღლით გალობა გუნდთა ისმოდა: „წმინდათა თანა განუსვენეო“ და სხვანი“ (წერეთელი 1948: 291).

ზემოაღნიშნული მონაკვეთიდან როგორც ჩანს, აკაკი „ნათლის სვეტის“ პარადიგმას გველეშაპთან (ბოროტებასთან) ბრძოლაში დაღუპულ გმირთა წმინდანობის საჩვენებლად მოიხმობს, რაც იმის ცხადყოფაა, რომ უფალი ნათლის სვეტის ჩენით ამოწმებს, რომ მეომრები მისი წმინდანები არიან. „ნათლის სვეტის“ პარადიგმის ამგვარი გააზრება, რომელიც ზემოგანხილულ აგიოგრაფიულ თხზულებებში არაერთგზისაა გამოვლენილი, ბიბლიურ არქეტიპის შინა-არსითაა მოწოდებული.

ქართულ მწერლობაში გამორჩეულად მეტყველი და მოაზროვნე, ღმერთთან და ყოველ მიწიერ არსებასთან „მოლაპარაკე“, „ტრფობის მთაზე შადგომის“ მოსურნე და სამშობლოს სიცოცხლისათვის ღმერთთან „მობუბუნე“ ვაჟა-ფშაველა თავის განსხვავებულ ხმასა და მზერას „ნათლის სვეტის“ პარადიგმაშიც განასახოვნებს. ამ მიმართებით, თუ არ ვცდებით, ერთადერთი შემთხვევაა ქართულ მწერლობაში ნათლის სვეტის იმგვარი სახექმნადობისა, რომელიც „ალუდა ქეთელაურის“ ბოლო სცენაში წარმოდგენილ სურათში იხილვება, კერძოდ, თემიდან

მოკვეთილი ალუდას დედის მოთქმაში. „მომაკვდავს დაფერებული“ ქალის გოდება ერთიანად იტევს წარსულის, აწმყოსა და მყოფადის სულისშემძვრელ განცდებს, ხორციელ და სულიერ ტკივილს, ცოცხალ-მკვდრად მყოფობას, გონების სიფხიზლესა და, იმავდროულად, „გარეტებას“, სევდა-ნაღველსა და ქადილს, „მიწა-წყლის გაწირვისა“ და „უბინო-უსახლკარობის“ მოლოდინის სიმძიმეს. და ამ სიცივის ტკივილში გადმოღვრილი ბალღამი, ტრაგიკული რეალობის სისხლხორცეული განცდები ნათლის სვეტის ანტინომიურ განსახოვნება-წყვილში მთლიანდება და თვალსაჩინოვდება —

თავის მიწა-წყლის გაწირვა
ძნელი ყოფილა მეტადა,
მამაკვდავს დავფერებივარ,
გონი გამხდია რეტადა,
მუხლებ არ მამდევს, გულშია
ბნელი ჩამიდგა სვეტადა.
ვაჰ, მამა-პაპის საფლავნო,
კლდენო, დამდგარნო მწვეტადა!“
(ვაჟა-ფშაველა 1975: 74).

ღვთიური სასწაულის — ნათლის სვეტის — ჩამოშვება-„ჩადგომა“, ვითარცა ღვთისჩენის, მისი ნების დამოწმების, წმინდანად შერაცხვისა და პიროვნული დიდების გაცხადების ნიშან-სვეტი, ბიბლიის წიგნებსა და ძველი ქართული მწერლობის ძეგლებში, როგორც უკვე აღინიშნა, არაერთგზის წარმოჩინდება. ნათლის სვეტის საპირისპირო მოვლენის, „ბნელი სვეტის“, ვაჟასეული გააზრება ახალი შინა-არსის სახექმნადობაა, რომელიც მკითხველისათვის არაა „უცხო და საკვირველი“, სავსებით სარწმუნო და მისაღებია მიუხედავად იმისა, რომ მსგავსი ფენომენი ქართულ მწერლობაში არ გვხვდება.

ბნელის, წყვდიადის სვეტად ჩადგომა, ვფიქრობთ, ანტინომიის პრინციპთა საფუძველზე გასააზრებელი განსახოვნებაა. ჩვენი აზრით, მისი წანამძღვრები ბიბლიური „ცეცხლის სვეტისა“ და „ღრუბლის სვეტის“ პარადიგმებში იძებნება. აღნიშნული პარადიგმები, როგორც უკვე განვიხილეთ, ეგვიპტიდან გამოსულ ებრაელთა თანამდევი და მფარველია, იმავდროულად ეგვიპტელთათვის „ბნელი სვეტია“, სიბნელის განმფენი, მრისხანე და დაუნდობელი. ამდენად, ღვთისჩენის ნიშან-სვეტი ერთდროულად ნათელიცაა და ბნელიც იმისდა მიხედვით, რასაც მისი თავჩენის მიზეზი და მიზანი განაპირობებს. ამგვარ სახექმნადობებს სიმბოლურად მიემართება „წმ. ნინოს ცხოვრებაში“ მირიან მეფის მოქცევის ეპიზოდი — მეფის სულში სიბნელის გზით ჩადგა ნათელი და ეს ნათელი, სიმბოლურად, ნათლის სვეტია, „შუაღამის მზე“. ყოველივეს საფუძველი და ამოსავალი, ღვთისმეტყველთა სწავლების კვალობაზე, ღმერთის

ვითარცა დიდი შეუცნობლობისა და სიცხადის — „მზიანი ღამის“ — გააზრებაა.

დიონისე არეოპაგელის თხზულებაში — „საიდუმლო ღმრთისმეტყველებისათვის“, ავტორი, წართქმითი და უკუთქმითი ღვთისმეტყველების განსაზღვრისას ამბობს: „ჯერ — არს უკუე ყოველთავე ამათ არსთა სახოვნებისაჲ მსგავსებად მისსა დადებაჲ და წართუქუმაჲ მისთჳს, ვითარცა ყოველთა მიზეზისათჳს, კუალად მათ ყოველთაჲვე უსაკუთრესად უკუთქუმა, არმეთუ ზეშთა არსთა ყოველთა არს შემოქმედი იგი არსთაჲ და არა ოდეს გონებად უკუთქუმათაჲ მისთვის წინააღმდეგომ ყოფაჲ ნათქუმათა, არამედ ფრიად ამე უპირატესობით ზეშთა მყოფ არს იგი მოკლებათა და უზეშთაეს ყოველთა მატებათა და დაკლებათა“ (პეტრე იბერიელი 1961: 224).

არეოპაგიტული მოძღვრების თანახმად, ღმერთი ყველაფერშია და ყველაფრის გარეთ, ცოდნითაც იცნობება და უცოდინრობითაც; შეიძლება მისი წარმოსახვა, ოცნება, გამოთქმა, სახელდება; ამასთანავე, არ იცნობება, არც ითქმის, არც სახელიდება; ყველაფერშია და არც ერთში, ყველას მიერ ყოველგვარად იცნობება და იმავდროულად უცნობელია; არც უარსებოა და არც უცხოველო, არც უსიტყვო, უგონო, არც ხორცია და არც სახე, არც ხატი, არც სული და არც ნება; არც ითქმის და არც მოიგონება, არც სიდიდეა და არც სიმცირე, არც მსგავსება და არც უმსგავსობა, არც დგას და არც იძვრის, არც საცთურია და არც ჭეშმარიტება, არც ერთი და არც ერთობა და ა.შ.

დიონისე არეოპაგელის განმარტებით, უზეშთაესი არის „გამოუსახველი უსახეობაჲ“ (პეტრე იბერიელი 1961: 14, 6), „სიტყვაჲ გამოუთქმელი, უტყუობაჲ“ (იქვე, 14, 6), „გონებაჲ მოუგონებელი“ (იქვე, 14, 6), „სახეთა უსახონი“ (იქვე, 14, 9), „სახელთა უსახელოჲ“ (იქვე, 14, 9), „მეყსეულად ითქუმის მოულოდებელი“ (იქვე, 14, 134), „უჩინოობისგან საჩინოდ გამოყვანებული“ (იქვე, 234) და ა.შ.

ამდენად, ვაჟასეული სახექმნადობა სავსებით მიჰყვება ბიბლიასა და საღვთისმეტყველო სწავლებას და მათ პრინციპთა კვალობაზე საცნაურდება. მეორე საკითხია, თუ რა კონტექსტშია მოწოდებული „ბნელი სვეტი“ ზემოგანხილულ პასაჟში და რა დატვირთვა ენიჭება. უპირველეს ყოვლისა, უნდა აღინიშნოს, რომ ამ საკითხთან მიმართებით ვაჟასეული ხედვა რუსთაველისას მიჰყვება — „ვეფხისტყაოსნის“ „ნათლის სვეტის“ მსგავსად, „ბნელი სვეტი“ ადამიანის პიროვნულ ბუნებას, მის შინაგან სამყაროს უკავშირდება. თუმცა, განსხვავებაც შეინიშნება, კერძოდ, თუ რუსთაველთან „ნათლის სვეტი“ სრულყოფილებისკენ მსწრაფი მთავარი გმირების პიროვნული სიდიადის, მათი გამორჩეულობისა და ზეაღმატებულობის საჩვენებლადაა მოწოდებული, ვაჟასთან (ამ კონკრეტულ შემთხვევაში) „ბნელი

სვეტი“ ჩვეულებრივ, არაფრით გამორჩეულ ადამიანს (თუ არ ჩავთვლით, რომ ის ალუდას დედაა) მიემართება და მისი გრძნობა-განცდების, ემოციების ჩვენებას ემსახურება. ქალის გულში სვეტადჩამდგარი სიბნელე შეესიტყვება გარემომცველ (ფიზიკურ) სიბნელეს („ვაჰმე, როგორა ბნელაო!“) და ერთიანად საოცარი სიმძიმის, უიმედობის, სასოწარკვეთის სურათს ქმნის. გარე სივრცესა და შიდა, სულიერ, სივრცეში განფენილი სიბნელე ერთგვარი ფონია ალუდას პიროვნების, სიმბოლურად, ნათლის სვეტის, გამობრწყინების, უკუნში გამონათებული პიროვნული სიდიადის, სულის ახოვანების ჩვენებისათვის.

ყოველივე ზემოაღნიშნულის საფუძველზე შეიძლება ითქვას, რომ სვეტის განმასახოვნებელ ანტინომიურ წყვილთაგან „ბნელის სვეტად ჩადგომის“ მოხმობა ვაჟასეული ორიგინალური სახექმნადობაა ქართულ მწერლობაში და, შესაბამისად, დასაბამი ახალი სახისმეტყველებისა. მხოლოდ ვაჟა-ფშაველას დარ დიდ შემოქმედს ძალუძს ამგვარი განსახოვნების შეცნობა-შეგრძნობა, განჭვრეტა და ხორცშესხმა, „სახის შემოღება“ და „სახის მწერლობა“.

„ნათლის სვეტის“ პარადიგმა „სტუმარ-მასპინძელშიც“ იხილვება, კერძოდ, ხევსურეთში ზვიადაურის სიკვდილის მეხადგავარდნილი ამბის ცნობას ვაჟა ამგვარად გადმოგვცემს —

ბისოს მოვიდა ამბავი,
ვით ნაქუხარი მეხადა:
მოუკლავთ ზვიადაური,
ცით ჩამოსული სვეტადა,
ფშავ-ხევსურეთის ფარ-ხმალი,
გამოსადეგი მეტადა!“
შავის ამბისა გამგონეთ
ზარი გააბეს დედათა
(ვაჟა-ფშაველა 1975: 145).

მოხმობილი ციტატიდან როგორ ჩანს, ხევსურეთისთვის ზვიადაური „ცით ჩამოსული სვეტია“, იგივე „ნათლის სვეტი“, რასაც თვალნათლივ ცხადყოფს შემდგომ ტაეპთა სიტყვა-თარგმანებანი, რომელთა საზრისი ერთგვარად განმარტავს „ცით ჩამოსული სვეტის“ მნიშვნელობას ზვიადაურის პიროვნებასთან დაკავშირებით. ზემომოხმობილი ტაეპები მკითხველს ამცნობენ, რომ ზვიადაური ფშავ-ხევსურეთის საუკეთესო, გამორჩეული მოყმეა, თავისი მიწა-წყლისათვის დამაშვრალი, ხმალშემართული მხედარი, იმედი და სიმხნე-სიმტკიცე, ფარი და ხმალი. ამდენადაა იგი ღვთით მოვლენილი ნათლის სვეტი, იგივე ცხოველმყოფელი სვეტი, უფლის მადლი და წყალობა.

ნათლის სვეტის სახისმეტყველება გვხვდება პოემაში „უიღბლო იღბლიანი“. ტექსტის მიხედვით, სახლიდან გადახვეწილი, ღვთის წყალობის მაძიებელი, მთა-ბარად მოხეტიალე და

ათას გასაჭირს გამოვლილი საბრალო „სათათრეთის მიჯნაზე“ ნითელ ტბასთან დამკვიდრება. ტბას ფერი თათრებისგან ტყვედნაყვანილი და რჯულშეწირული ქართველების დაღვრილი სისხლის გამო მისცემია. ტბაში ულამაზესი ყვავილები ხარობს, მაგრამ მათი მოკრეფა არვის ძალუძს. საბრალო სწორედ ამ უმშვენიერესი ყვავილების ხელში ჩაგდების სურვილითაა შეპყრობილი და ამიტომაც იქაურობას არ სცილდება. სწორედ ამ ეპიზოდში ვაჟა საბრალოსთან დაკავშირებით ამბობს:

მეტი სხვა ბედი არ უნდა,
არც კეთილ-ყოფნის სვეტები
(ვაჟა-ფშაველა 1964: 71).

„კეთილ-ყოფნის სვეტები“ „ნათლის სვეტის“ სახექმნადობაა, რომელიც უშუალოდ რუსთველურ „ლხინის სვეტს“ მიემართება, კერძოდ, ხატაეთში ლაშქრობის წინ ნესტანთან მიმავალი ტარიელის განცდებს, მიჯნურის ხილვით აღძრულს —

შემავლო სახლი, ნაგები კეკლუცად ბანის-ბანითა;
გამოჩნდა მთვარე ნათლითა გარე შუქ-მონავანითა,
ფარდაგსა შიგან მჯდომარე შესამოსელით მწვანითა,
და საკრძალავი და ღარიბი, უცხო პირად და ტანითა.

შევე, წავდეგ ნოხთა პირსა, მე დამიწყო ცეცხლმან შრეტად,
გულსა ბნელი განმინათლდა, ზედა **ლხინი ადგა სვეტად**.
მას ბალიში შემოეგდო, მზისა შუქსა სჯობდა მეტად,
და ჩემგან პირსა იფარვიდა, აიხედის წამის ჭვრეტად
(შოთა რუსთაველი 1957: სტ. 408-409).

მოხმობილ პასაჟთან დაკავშირებით ვ. ნოზაძე წერს, რომ ამ შემთხვევაში განსხვავებულია სვეტის მნიშვნელობა — წარმართული და ასტროლოგიური, შემდგომში გაქრისტიანებული „სინათლის სვეტის“ ნაცვლად „აქ სვეტი ნათელისა არის ლხინის, სიხარულის სიმბოლო“ (6, 90).

მოხმობილი ტაეპები ცხადყოფს, რომ მიჯნურთან შეხვედრა ტარიელის გრძნობად-ემოციურ სამყაროში ერთობ შთამბეჭდავ ემოციებს აღძრავს. ამგვარი ხილვა ტარიელის წარმოსახვაში ნესტანს საუცხოოსა და განსაკუთრებულს ხდის — მზეზე აღმატებული შუქის მფენელი ინდოთ ასული გარეგნულად „უცხო“ და „ღარიბი“ სანახავია. როგორც ჩანს, ნანახმა ააფორიაქა გმირის შინაგანი სამყარო, რომელიც თანდათან მომშვიდდა და ამირბარის „ცეცხლმა დაშრეტა“ იწყო. ტარიელის შინაგანი განცდების მონაცვლეობის დეტალურ ჩვენებას აგვირგვინებს ამირბარის მიერ საკუთარ არსებაში განცდილი მდგომარეობის გადმოცემა — „გულსა ბნელი განმინათლდა, ზედა ლხინი ადგა სვეტად“ („ნათელი გამოუბრწყინდა მართალსა და გულითა წრფელთა სიხარული“ — ფსალმ. 96, 11). ვფიქრობთ, ყველა ზემოჩამოთვლილ

განცდათაგან ეს უკანასკნელი ყველაზე მთავარი და მნიშვნელოვანია (ამას ადასტურებს ისიც, რომ მომდევნო სტროფებში გმირი საკუთარ გრძნობებზე აღარ საუბრობს). ტარიელის თქმით, მის გულში ბნელი (ყოველგვარი უსიამოვნო განცდა — წუხილი, დარდი, შფოთვა და სხვ.) ნათელმა განდევნა და ამ ნათელს „ზედა ლხინი ადგა სვეტად". ამ შემთხვევაში ჩნდება „ლხინის სვეტი" („ნათლის სვეტის" ყველა ზემოგანხილული გააზრებისაგან განსხვავებული), რაც უდიდესი სიხარულის მაჩვენებელია. მთავარი ისაა, რომ ეს განცდა („ლხინის სვეტად" ჩადგომა) ტარიელის გულის ნათლით აღვსებას მოჰყვება. ნათელი და სიხარული ერთურთს გულისხმობს, მიემართება, საერთ-მანეთისოდ მყოფობს. ნათელი ყოვლისმომცველი ფენომენია, ადამიანის სულში და გარესამყაროში განფენილი, სიხარულიც საამქვეყნო (ადამიანური) და საიმქვეყნო გრძნობაა (გავიხსენოთ ტარიელის სიტყვები — „და აწ მივსწურვილვარ სიკვდილსა, დრო მომეახლა ლხენისა" — სტ. 881, 4; „მუნ ერთმანეთი კვლა ვნახნეთ, კვლა რამე გავიხარენით" — სტ.882, 3; „მისკენ მივალ მხიარული, მერმე მანცა ჩემ კერძ იროს" — 883, 2 და სხვ.). ამდენად, „ლხინის სვეტი" იგივე „ნათლის სვეტია". უმთავარი ამ პასაჟში ისაა, რომ რუსთაველი ლხინის ანუ ნათლის სვეტს პიროვნების სულიერი სამყაროს, ადამიანური განცდების ჩვენებისათვის მოიხმობს; უფრო მეტიც, მას არარეალურ, გამონაგონ პერსონაჟთა გრძნობებს უკავშირებს, განსხვავებით აგიოგრაფიისაგან, რომელშიც, როგორც უკვე ვნახეთ, „ნათლის სვეტი" მხოლოდ და მხოლოდ წმინდანობის გზაზე მდგარ, სრულყოფილებამიღწეულ ბერ-მონაზონთ ან წამებულთ ადგათ, ვითარცა ღვთისჩენის, ღვთაებრივი მოწმობის ნიშან-სვეტი. რუსთაველის მიერ „ლხინის სვეტის" პოემის მთავარ გმირებთან (გამონაგონ პერსონაჟებთან) წარმოჩენა რენესანსული იდეალების გამომხატველია, რაც თავისთავად, უდიდესი სიახლეა, ბიბლიური არქეტიპის ერთგვარი გარდასახვა-მოდიფიცირებაა. აღნიშნული პარადიგმული სახის მნიშვნელოვნება შემდეგდროინდელმა ქართულმა მწერლობამ არაერთგზის დაამოწმა. აღნიშნული, უპირველეს ყოვლისა, ვაჟა-ფშაველას მიმართ ითქმის.

რუსთველის „ლხინის სვეტი" და ვაჟასეული „კეთილ-ყოფნის" სვეტები ერთი შინა-არსის სახე-სიმბოლოებია და ყოვლის-მომცველი, ნათლისმფენი სიკეთით აღშენების განსახოვნებაა.

„ნათლის სვეტის" პარადიგმული სახისმეტყველების თვალ-საზრისით საყურადღებოა ვაჟა-ფშაველას ლექსი — „როს ვუკვირდები თავის-თავს" (სიმღერა), რომელშიც პოეტი საკუთარ სულში არსებული ცოდვა-მადლის მონაცვლეობის ფონზე პოეზიისა და პოეტური აღმაფრენის შესახებ საუბრობს. ვაჟას თქმით, როდესაც მასში მადლია მომეტებული და ცოდვა „კენტად" რჩება („ცოდვა სამ რჩება კენტადა") —

მხრები მესხმება, ვიზრდები,
ცად ვიწევ ასაფრენადა;
გაჩნდება სითლაც ნათელი,
გულს ჩამიდგება სვეტადა;
ზავდება მწყობრი სიტყვები
ქაღალზე დასაბერტყადა;
მითრთიან გულის სიმები
სიამოვნების ღმერთადა
(ვაჟა-ფშაველი 1964: 67).

მოხმობილი ნაწყვეტი გვამცნობს, რომ ვაჟა-ფშაველას გულში ნათელი ჩამოსვეტდება იმ ჟამს, როცა ის მადლმრავალია და ნაკლებ ცოდვიანი. „ნათლის სვეტი“ „სახიერი“ უფლის წყალობის, მადლმოსილების, მისი კურთხევის ნიშან-სვეტია. სწორედ მაშინ ღვთაებრივი სიბრძნისა და ჭეშმარიტების ძალით აღვსილი, „მხრებშესხმული“ და სულით ზეაღმსწრაფი შემოქმედი შთაგონებით განიმსჭვალება („ჰქუხს ჩანგი, აღარ ისვენებს, მეც მხოლოდ მღერა მწადისა“ — იქვე) და აზრადქცეული „მოზვავებული“ „მწყობრი სიტყვები ქაღალდზე დასაბერტყად“ განემზადება.

ლექსში არა მარტო პოეტურ შთაგონებაზეა საუბარი, არამედ ამ შთაგონებით აღვსილი პოეტის შინაგან ყოფაზე, ზეგარდმო მადლით ნასაზრდოები პოეტური ენის ძალმოსილებით აღძრულ გრძნობა-განცდებზე. ვაჟა-ფშაველა, როგორც ლექსი გვამცნობს, თავადაც ძალუმად შეიგრძნობს და შეიმეცნებს („არა ვსთქვა, არ შემიძლიან“ — იქვე) სულიერ სამყაროში მიმდინარე ძვრებს; ამ ძალით ათრთოლებულ „გულის სიმებს“ „სიამოვნების ღმერთად“ სახავს; მათი „მწყობრი“, ჰარმონიული მიხვრა-მოხვრა („ხმა მწყობრად ადის-დადისა“ — იქვე) ესთეტიკურ განცდას ბადებს პოეტის სულში („თავადაც მომწონს“) და თავისი „ჩანგის“ მონადქცეული („მონა ვარ მაშინ ჩანგისა“ — იქვე) „ნეტარების ზღვაში“, პოეზიის ღვთიურ სამყაროში, „ცურავს“ („ზღვად ვცურავ ნეტარებისა“ — იქვე).

ამდენად, ვაჟასათვის ღვთივკურთხეული პოეზია ნეტარებაა, ამქვეყნად განცდილი სამოთხისეული ნეტარება. საკუთარ არსებაში დაძრული სიტყვის სულიერებით იგი „სახის-მწერალი“ ხდება და თავს შემოქმედად სახავს („წვერი ხელთა მაქვს კალთისა“ — იქვე; ანუ მის ხელთაა მხატვრული ჩანაფიქრის განსულიერება), შემოქმედად, რომელსაც უფლისა და მის მსახურთა ლოცვა-კურთხევის და უფლის აღთქმის — „ნათლის სვეტის“ თავჩენის — ძალით ღვთაებრივ სულიერებას, ღვთაებრივ სიწმინდეს ეზიარება:

უფლის და მისთა მსახურთა
ლოცვა-კურთხევა მამდისა;
კალთაში ვარდი მეშლება,
თავზე მანანა დამდისა
(ვაჟა-ფშაველი 1964: 67).

ლექსის შემდგომ ნაკვეთში ვაჟა-ფშაველა თავისი სულის საპირისპირო მდგომარეობაზე საუბრობს, როდესაც მადლ-დაკარგული და ცოდვამოჭარბებული პოეტი „ლაღად მღერას" „ცდილობს".

აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ კონტრასტის პრინციპის გამოყენება ვაჟას პოეზიაში („კაი ყმა", „ღამე მთაში" და სხვ.) მთავარი სათქმელის, მთავარი იდეის მთელი სიმძაფრით განსახოვნებისათვისაა მოწოდებული, რაც მკითხველს უკეთ შეაგრძნობინებს და შეამეცნებს პოეტის „ამუსიკებულ" „ბუბუნს", ერთიანად შესძრავს მსმენლის გულსა და გონებას, „გულისყურითა" და „გულითა ბრძენითა" სახედველ-მოსასმენად აქცევს ნასიტყვს. აზრობრივ პარალელიზმზე აგებული სახეები, როგორც რ. სირაძე შენიშნავს, ე.წ. შემოქმედების ინტელექ-ტუალისტურ კონცეფციას ემყარება (სირაძე 1987). ამგვარადაა წასაკითხი ვაჟას პოეზიაში სახეობრიობის „შემქმნელი" აზრობრივი კონსტრუქციები.

ლექსის ზემოაღნიშნულ ნაწყვეტში, როგორც აღვნიშნეთ, ვაჟა გვესაუბრება ცოდვანაზიარები სულით „სიტყვის გალესვისა" და „ლაღად სიმღერის" მცდელობის უპერსპექტივობაზე. ამგვარი ცდა პოეტისათვის ტანჯვის ტოლფასია („ამაოდ ვტანჯავ თავის-თავს..." — იქვე) —

და თუ ცოდვები მომჭარბდა,
სდუმს ჩანგი, **გული ბნელია,**
ვცდილობ, რომ ლაღად ვიმღერო,
სიტყვა გავლესო ცხელია
(იქვე).

მოხმობილი პასაჟიდან როგორც ჩანს, „ცოდვამოჭარბებული" პოეტი უსიტყვოდ რჩება, დუმს მისი „ჩანგი" და ყოველგვარი მცდელობა ამაოა. ამგვარ ვითარებას, ვაჟას თქმით, ცოდვით დაბნელებული გული ბადებს, როდესაც იგმანება და იხშვება სიკეთისკენ მიპყრობილი გულის სარკმელი და სულის სარკე — თვალი — წყვდიადში ვეღარ მზერს. „გულის სიბნელე", ვფიქრობთ, ვაჟასეული განსახოვნების — გულში ბნელის სვეტადჩადგომის („გულშია ბნელი ჩამიდგა სვეტადა" — „ალუდა ქეთელაური", გვ. 74) შინა-არსის მქონეა.

თუ დავაკვირდებით, სახისმეტყველების თვალსაზრისით ვაჟასეული სახექმნადობა — „გულის სიბნელე", რუსთველურ განსახოვნებას შეესატყვისება — „მათ ვერა მარგეს, მე გულსა ბინდი დამეცა ბნელისა, სხვამან ვერავინ შემატყო დება ცეცხლისა ცხელისა" — უყვება ტარიელი ავთანდილს თავისი პირველი დაბნედის ამბავს (362, 1-2). მიუხედავად მსგავსებისა, განსხვავება აქაც შეინიშნება, კერძოდ, რუსთაველთან „გულის სიბნელე"

სიყვარულით ტანჯვას უკავშირდება, ვაჟასთან კი „გულის სიბნელე“ მადლმოკლებული გულის შინაარსითაა მოხმობილი.

ვაჟა-ფშაველას ლექსის მიხედვით, მოზღვავებული ცოდვის ჟამს, ისევე როგორც მადლით სისავსეობისას, პოეტი გაისიგრძეგანებს თავის სულიერ ყოფას და სათქმელ-სატკივარს არ მალავს, თავის თავსაც უმხელს და მკითხველსაც („ვამხელ და გასამხელია“ — იქვე). საკუთარ პიროვნებაში ჩაღრმავებული პოეტისათვის თითქოს საკვირველი და უცნაურია ის, რომ ერთსა და იმავე პიროვნებაში ხდება ამგვარი ძვრა და ცვლილება — „კაცი“ და მისი „მარჯვენა“ (ფიზიკური, ხორციელი რაობა) არ იცვლება, სულიერების თანაზიარი მადლიანი „კალამი“ კი „დაჩლუნგებულა“ და დადუმებულა —

ვამხელ და გასამხელია:
იგივ მარჯვენა და კაცი,
იგივ კალამი მჭრელია,
დაჩლუნგებულა, დამდგარა,
შემოჰხვევია გველია
(იქვე).

ამგვარი ყოფა ადამიანის სულიერ სამყაროში მიმდინარე ძვრების, მადლისა და სიკეთის მონაცვლეობის ერთგვარი კანონზომიერებაა, ამქვეყნად ხორცისა და სულის დაუსრულებელი ბრძოლის ამსახველი.

პოეტისათვის დადუმებული „ჩანგი“ და სათქმელის ვერთქმა ჯოჯოხეთში ყოფნის ტოლფასია („ჯოჯოხეთში ვარ, ვიწვები...“). და თუ მადლით სისავსეობის ჟამს მშობლებს თავისი გაჩენისათვის მადლობას სწირავდა („მადლობელი ვარ მშობლისა, ჩემის გაჩენის, გაზრდისა“), „ცოდვამოჭარბებული“ პოეტი თავის გაჩენას წყევლის („გაჩენის დღესა ვწყევლია“). ლექსის დასასრულს ვაჟა დასძენს, რომ სიკეთის მოკლება, მადლის „გამოლევაა“ ამგვარი ყოფნა-არყოფნის (ცოცხალ-მკვდრად ყოფნის) განმსაზღვრელი —·

ასე ყოფილა, მგოსანსა
თუ მადლი გამოელია
(ვაჟა-ფშაველია 1964: 67).

ყოველივე ზემოგანხილულის საფუძველზე შესაძლებელია ითქვას, რომ ვაჟა-ფშაველა, განსხვავებით აგიოგრაფთაგან და რუსთაველის მსგავსად, „ნათლის სვეტის“ პარადიგმას გამონაგონ მხატვრულ სინამდვილეში „ჩამოასვეტებს“ და მას „კაი ყმის“ მხატვრული სახის დამაგვირგვინებელ ფენომენად მოიხმობს, გმირის ღმერთშემოსილობის, უზადოობის, გამორჩეულობის დამამოწმებლად („სტუმარ-მასპინძელი“). ამავდროულად პოეტი „ნათლის სვეტის“ პარადიგმას ახლებური შინა-არსით განასახოვნებს და სრულიად განსხვავებული სახისმეტყველებით წარმოაჩენს („ალუდა ქეთელაური“) — „ბნელი სვეტი“ არამთავარი

გმირის პიროვნულ ბუნებას, მის შინაგან სამყაროს უკავშირდება და მისი გრძნობა-განცდების, ემოციების ჩვენებას ემსახურება. ალუდას დედის გულში სვეტადჩამდგარი სიბნელე განწირულობის, საოცარი სიმძიმის, უიმედობის, სასოწარკვეთის ნიშან-სვეტია. „ბნელ სვეტს“ მიემართება ასევე „ბნელი გული“ („როს ვუკვირდები თავის-თავს“), რომელიც ღვთაებრივი ნათლის მადლმოკლებული პიროვნებისა და უმადლო გულის სახე-სიმბოლოა.

IV. „ნათლის სვეტი“ — „სვეტი-ცხოველი“ და XX ს-ის ქართული მწერლობა

ერთობ საინტერესო და მნიშვნელოვანია „ნათლის სვეტის“, იგივე „სვეტი-ცხოვლის“, პარადიგმის პერსპექტივების წარმოჩენა და შესწავლა XX ს-ის მწერალთა შემოქმედებაში; როგორ და რა შინაარსითაა იგი მოხმობილი, რა კონტექსტითაა მოწოდებული, ბიბლიური პარადიგმის კვალობაზეა გააზრებული თუ ახალი ინტერპრეტაციით წარმოჩენილი, ვლინდება თუ არა მასში ძველ ქართულ მწერლობაში შემუშავებული და დამკვიდრებული ტრადიციების გავლენა. ნაშრომში, შეძლებისდაგვარად, დაძებნილია „ნათლის სვეტის“ პარადიგმის ნიმუშები XX ს-ის შემოქმედთა მხატვრულ ნააზრევში, თუმცა მისი სისრულით წარმოჩენა ერთობ რთულია და ნაშრომს ამის პრეტენზიაც არ აქვს.

სახისმეტყველებისა და, კერძოდ, პარადიგმული სახისმეტყველების თვალსაზრისით უაღრესად საინტერესო და მნიშვნელოვანია გალაკტიონ ტაბიძის პოეზია; საინტერესოა განსახოვნებათა მრავალმხრივი შინა-არსით, მათი „დამტევნელობით“ და მნიშვნელოვანია იმდენად, რამდენადაც მასში ტრადიციული პარადიგმები ახალ სახექმნადობებად გარდაისახება და პერსპექტიულ სახე-იდეებს ქმნის, ყოველივე ერთად კი რეცეფციული ესთეტიკის სფეროს მიემართება.

გალაკტიონის ერთ-ერთი საუკეთესო და ყველასათვის ცნობილი ლექსი — „პოეზია უპირველეს ყოვლისა“ — „ნათლის სვეტის“, იგივე „სვეტი-ცხოვლის“, პარადიგმას ეხმიანება. ლექსში პოეტი თავისი ყოფიერების საზრისზე, პოეზიაზე და მის სისხლხორცეულ განცდაზე გვესაუბრება. და ეს შინაგანი „ამუსიკება“, მთელ ქვეყანას რომ სწვდება, სისპეტაკის, თავგანწირული ბრძოლისა და მხედრული შემართების, „სიკვდიმდე გასატანი“ მღერისა და პოეტური ღირსებით სიკვდილის წადილი, უპირველეს ყოვლისა, პოეზიის სულითაა საცნაური, მისი სუნთქვითაა ნასაზრდოები, მისი განცდითაა „ნასიხარულევი“ და მისი სიყვარულითაა განმწმენდილ-ამაღლებული.

გალაკტიონისთვის პოეზია ნათელია, „შუქით შემობურვილი“, სიხარულისა და ბრძოლის სიმღერაა და „სვეტიცხოვლის შუქია“ —

თავდადებულ ბრძოლებისთვის ნახევარ
გზად დაღლილი არვის არ ვუნახივარ,
მარად მანთებს **შუქი სვეტიცხოვლისა:**
პოეზია — უპირველეს ყოვლისა!
(ტაბიძე 1973: 3).

„სვეტიცხოვლის შუქი" სვეტი-ცხოვლის ნათელია, მიწიერების ზეცად ამყვანი; და ეს ნათელი გალაკტიონისათვის პოეზიაა, ღვთივსულიერების მომფენი და ღმერთთან მიმაახლებელი; პოეზია სულია ცხოველმყოფელი და სიცოცხლის, ყოფიერების ნათელი სვეტი.

„სვეტი ცხოვლის" პარადიგმა გალაკტიონის კიდევ ერთ დიდებულ ლექსში — „ქებათა ქება ნიკორწმინდას" — ნარმოჩინდება, თუმც კი ლიტერატორ-მეცნიერთათვის და პოეზიის მოყვარული მკითხველისათვის იგი დღემდე შეუმჩნეველი დარჩა. ლექსის ერთ ნაკვეთში პოეტის აღფრთოვანებული სიტყვა-განცდა და მზერა ნიკორწმინიდის ტაძრის ვითარცა ხუროთმოძღვრების მშვენიერი, დიდებული ქმნილების ჰარმონიულ წყობას მიემართება. სწორედ ამ პასაჟში იხილვება „ნათლის სვეტის" პარადიგმა —

..აქ რომ თაღებია,
სვეტთა შეკონება,
ისე ნაგებია,
სიზმრის გეგონება.
ნეტა ვინ ააგო,
რა ნიჭმა ააგო,
რა მადლმა ააგო
სვეტი — ნიკორწმინდა!
(ტაბიძე 1973: 492).

ნიკორწმინდის თაღთა მოყვანილობა და მოხაზულობა, „სიტყვის კონის" გამომთქმელ „სვეტთა შეკონება" პოეტის ცნობიერებაში სიზმრისეული ხილვის განცდას იწვევს. მისი ზეაღმსნრაფი აღფრთოვანება-გაოცება ტაძრის უცნობ მაშენებელს, მის ნიჭსა და „ხელოვანებას" მიემართება და, უპირველეს ყოვლისა, ღვთიურ მადლს, რომლის ძალითა და შეწევნით აღიმართა და განსულიერდა, სრულიქმნა „ქვათა ჰარმონია". ყოველივე ეს ნიკორწმინდას — „ნათლის სვეტს" — შეესიტყვება და მის ამაღლებასა და ცხოველმყოფლობას, ზეაღმსნრაფ სულიერებას განასახოვნებს.

„ნათლის სვეტის" პარადიგმა თავჩენიალია ცისფერყანწელთა შემოქმედებაში, კერძოდ, ტიციან ტაბიძის ნოველაში „აჩრდილთა გოდება". მასში აღწერილია მზის დაბნელების ჟამი, რომელსაც ახლავს მეხისტეხა და სატანის „საშინელი ხითხითი", ბელზებელის მიერ ჩამოკრული ზარების ხმა, მიწის წიაღიდან გამოსული და

ჯოჯოხეთიდან სოფლად მლტოლველი ტარტაროზები. ეს დრო, როგორც პოეტი გვამცნობს, ქვეყანის პირველყოფილი სახის დაკარგვის და კოსმოსის ქაოსად ქცევის ჟამია, „არყოფნის ღამე", როდესაც ჩაიხა სოლომონის ტაძრის კრეტსაბმელი, მკვდრებმა დატოვეს საფლავები და აჩრდილები ქვეყნად ავიდნენ.

ტიციანის მიერ ზემოაღწერილი სურათი ერთგვარი აპოკალიფსური ხილვაა; „არყოფნის ღამე" ესქატოლოგიური ჟამის დადგომის დროა, რომელიც საბოლოოდ ყოფნა-არყოფნის ზღვარდამდები და განმსაზღვრელია. აღნიშნულის დამამოწმებელია მზის დაბნელების, ბუნების რისხვის სურათი, სოლომონის ტაძრის კრეტსაბმლის „ჩახევა" და სატანის „საშინელი ხითხითი", თავისი მოვლინების ზარების რეკვით ქვეყნიერების მაცნე.

ხილვა გრძელდება და აჩრდილები შემოქმედს, რომელმაც ისინი საფლავებიდან გამოიხმო და დღის ნათლის ხილვას შეჰპირდა, ემუდარებიან, საუკუნო ლოდინი აუხდინოს, რადგან ისინი საფლავშიც მასზე ლოცულობდნენ, „ჩონჩხების ქნარზე" უმღერდნენ საგალობელს, რომელიც ნაღვლიანი იყო, მაგრამ — „დაფერფლილი გულის ლოცვა". აჩრდილები მიმართავენ უფალს: „გვაღირსე ნათელი, — ცოდვილ სულთაც მოსწყინდათ საფლავის მდუმარება. ჩვენ გარიჟრაჟის ნახვა გვენატრება, ამ ბნელ ღამეშიც გაგვინათე **ნათლის სვეტი,** როგორც მოსეს უნათებდი არაბეთის უდაბნოში. შენი ბრძანებით მზემ სცნო ჟამი დასავალისა. შენი ბრძანებით ის კვლავ ამობრწყინდება" (ტაბიძე 1985: 359).

მოხმობილი ნაწყვეტიდან როგორც ჩანს, ჯოჯოხეთში მოხვედრილი ცოდვილი სულები, მეორედ მოსვლის საუკუნო ლოდინით დაქანცულნი, შემცნობნი საკუთარი ცოდვებისა და მონანულნი, უფლისაგან წყალობას და „გარიჟრაჟის", ნათელი დღის მათთვის გამობრწყინებას ითხოვენ და ელიან. მათთვის ეს ნათელი ჯოჯოხეთისა და ჯოჯოხეთური ბნელი ღამის „ნათლის სვეტად" განიცდება და წარმოდგება, რომელიც აჩრდილთ, მოსეს დარად, წარუძღვება და სამშვიდობოს გაიყვანს. ამდენად, ნათლის სვეტი მათი სულების მაცხოვნებელი „სვეტი-ცხოველია", უფლის მზის ამობრწყინების დრო-ჟამის ნიშან-სვეტი.

ყოველივე ზემოთქმულის მიხედვით, „ნათლის სვეტი" ტიციანის ნოველაში „აჩრდილთა გოდება" თავის ბიბლიურ პარადიგმას ეხმიანება, რაც თავად ტექსტშია გაცხადებული. ტიციანის ნააზრევში განსხვავებული ხედვაც წარმოჩინდება; პოეტი ნათლის სვეტს ჯოჯოხეთიდან გამომხსნელ ფენომენად წარმოსახავს, თუმცა კი სიმბოლური გააზრებით შესაძლებელია, იგი კვლავაც ძველი აღთქმის მამამთავრის გზას დავუკავშიროთ — მოსესა და ებრაელების ეგვიპტელთა ჯოჯოხეთიდან გამოსვლას და ნათლის სვეტის წინამძღვრობით აღთქმული ქვეყნისაკენ სვლას.

ახალ სახექმნადობათა თვალსაზრისით გ. ლეონიძის პოეზია ერთ-ერთი გამორჩეულია ქართულ მწერლობაში. ამდე-

ნად, გ. ლეონიძის მხატვრული სიტყვა საყურადღებოა პარადიგმული სახისმეტყველების შესასწავლად, რამეთუ აქ ვლინდება პოეტი-შემოქმედის ნააზრევის მიმართება საყოველთაო უნივერსალიებთან, სახე-ნიმუშებთან და სახე-იდეებთან, რომლებიც პოეტის „ხელოვანებითა“ და ხელოვნებით აწმყოში ცოცხლდება, ახალ დატვირთვას იძენს და ამავდროულად მომავლის შემოქმედთა და მკითხველისათვის მრავალსახეობრივი წაკითხვის დასაბამი ხდება. ამ მიმართებით საინტერესოა გ. ლეონიძის პოეზიაში „ნათლის სვეტის“ პარადიგმის განსახოვნების წარმოჩენა-შესწავლა.

პოეტი ლექსში — „დავით აღმაშენებელს“ — ქებას ასხამს გვირგვინოსნის დიად საქმეებს: საქართველოს განმტკიცებას, დერბენდიდან დარიალამდე „რკინის კარის შებმას“, მის აღმშენებლობით ღვაწლს, რომელიც პოეტის დრომდე „დაუმდნარია“ და ქვეყანას კიდევ ატყვია. გ. ლეონიძე აღფრთოვანებით მიმართავს დავით მეფეს, რომ მას, „დაუდგრომელ მხედარს“, წინამორბედთაგან ვერვინ ვერ შეედრება, ვერც საქმითა და ვერც სიბრძნით. სამშობლოსათვის „აღმდგარი ლომი“, „ხმალაწვდილი“ დავითი, ყველა რჯულის მომხდურს თავზარს სცემდა. პოეტის თქმით, დავით აღმაშენებელი დაუსრულებელ ბრძოლებში საქართველოს მომავალს ჭვრეტდა, მის ხვალინდელ დღეს ამზადებდა. ზემოაღნიშნული ღვაწლის გამო, გ. ლეონიძე მას „ფრთიან ვეფხვს“ და „ნათლის მხედარს“ უწოდებს, რომელიც საქართველოს „სვეტად იდგა“ —

> აბჯრის ჩხერაში, ხმალთა ელვაში,
> მზერდი მომავალს შორს გამხედარი
> და იდექ სვეტად საქართველოსი,
> ვეფხვი ფრთიანი, ნათლის მხედარი
> (ლეონიძე 1980: 207).

გ. ლეონიძე, მოხმობილი სტროფის მიხედვით, დავით აღმაშენებელს „საქართველოს სვეტს“ უწოდებს. იმთავითვე უნდა აღინიშნოს, რომ მსგვსი სახელდება არაერთგზის გვხვდება ქართულ მწერლობაში და არა მარტო ქართულში. „სვეტის“ პიროვნებასთან მიმართებას სხვადასხვა რელიგიათა და კულტურათა მსოფლხედვის მიხედვით სხვადასხვაგვარი დატვირთვა ენიჭება. მათგან ქართული მწერლობისათვის უმთავრესი მითოსური (უმეტესწილად, ქრისტიანული მოდიფიცირებით) და ბიბლიური პარადიგმული სახისმეტყველებაა. გ. ლეონიძის ლექსშიც დავით აღმაშენებლის „საქართველოს სვეტად“ ხმობა ბიბლიური თვალთახედვითაა გასააზრებელი და „ნათლის სვეტის“ პარადიგმის კვალობაზეა ამოსაცნობი. ლექსის შინაარსი ამგვარ წაკითხვას გეკარნახობს. უპირველეს ყოვლისა, თავად დავით აღმაშენებლის პიროვნება, მისი ღვაწლი და „მოქალაქეობაა“ ამ სახელდების ამოსავალი და განმსაზღვრელი.

საქართველოს „თანამდევი და უკვდავი სული“ — ილიას ეს სიტყვები სავსებით შეესატყვისება მეფე-პოეტსა და გვირგვინოსანს. „საქართველოს სვეტი“ იგივე სვეტი-ცხოველია, ეკლესიის ბურჯი და სიმტკიცე; ამავე დროს, სიმბოლურად, ნათლის სვეტია, ერის წინამძღოლი, მფარველი და გზის დამსახავი. ამდენადაა იგი, პოეტის თქმით, „ნათლის მხედარი“, იგივე წმინდა მხედარი.

„ნათლის სვეტის“ პარადიგმის მსგავსი გააზრება წარმოჩინდება გ. ლეონიძის ლექსში — „აკაკისადმი“. პოეტი აკაკი წერეთელს სიმღერისა და ლექსის „მეფეს“, „ნახევარღმერთს“ უწოდებს, რომლის ქნარით საქართველო „დამაგრდა“, გაძლიერდა, გაერთიანდა. გ. ლეონიძე მიმართავს „საქართველოს ბულბულს“, რუსთველის ქნარით „აჟღერებულს“ და მას, დავით აღმაშენებლის დარად, ერის დიდების ნათელში მდგარ „სვეტად“ მიიჩნევს —

სამშობლოს სუნთქვით გაღვიძებულო,
შენში აჟღერდა რუსთველის ქნარი,
შენ -– ბედნიერო,
შენ –- დიდებულო,
ერის **ნათელში სვეტად** ხარ მდგარი!
(ლეონიძე 1980: 333).

გ. ლეონიძე, როგორც მოხმობილი ტაეპებიდან ჩანს, „სვეტთან“ „ნათელს“ აღარ მოიხმობს, რადგან ის თავისთავად იგულისხმება. ამასთანავე, მას წინ უძღვის „ნათელი“, ერის ცხოვრების დიდების, ბრწყინვალების გამომსახველი. ამდენად, ეს „სვეტი“ ნათელში მდგარი, ნათელმოსილი, ცხოველმყოფელი სვეტია, „ნახევარღმერთი“, „დიდებული“ აკაკისა და მისი პოეზიის სახე-სიმბოლო. გ. ლეონიძე „რუსთველის ქნარით აჟღერებულ“, შთაგონებულ და „ამუსიკებულ“ აკაკის, დავით აღმაშენებლის დარად, რუსთველისეული „ნათლის სვეტის“ განსახოვნებით წარმოგვიდგენს, რომლის არქეტიპი, რა თქმა უნდა, ბიბლიურია.

ლექსის მომდევნო სტროფებში „სამშობლოს სუნთქვით გაღვიძებული“ აკაკი დაუცხრომელ მებრძოლად, ქვეყნის „ჭირისუფლად“, მისი ბედის „ბერ დარაჯად“, სიკვდილის შემდგომაც ხმალშემართულ მეომრადაა წარმოდგენილი, რომელმაც ხალხის გულში ჰპოვა სავანე და სასუფეველი. გ. ლეონიძე „ნახევარღმერთს“ კვლავაც ღვთაებრივი ნათლის მფენლად სახავს, რომლის ბადალს საქართველო სხვას ვერ ინატრებს —

და ქართლმა შენებრ სხვა ვინ ინატროს,
შენებრ უკვდავი ნათლის მფენელი!
(ლეონიძე 1980: 334).

დამონმებულ სტროფებში მოხმობილი სიტყვები — „მღვიძარება“, „ნათელი“, „ნათლისმფენელი“, „სვეტი“, „სუდარა“, „სასუფეველი“, რომლებიც აკაკის სახეს მიემართება, ქრისტიანული დატვირთვის შემცველია და ერთიანი შინა-არსითაა ნასაკით-აღსაქმელი. „ნათლის მფენელი“ და „ნათელში სვეტად მდგარი“ — ამგვარია აკაკის პიროვნების ლეონიძისეული განსახოვნება, ნათლის ესთეტიკის პრინციპთა კვალობაზე ნასაკით-ამოსაცნობი.

„სვეტი-ცხოვლის“ პარადიგმული სახისმეტყველების თვალსაზრისით მეტად საინტერესოა გ. ლეონიძის ლექსი „სვეტიცხოველი“, რომელშიც სვეტი-ცხოვლის ტრადიციული გააზრებისგან განსხვავებული პოეტური ხედვა და მისი შინა-არსის ახლებური ინტერპრეტაცია წარმოჩინდება. პოეტი ამგვარად მიმართავს სვეტი-ცხოველს:

ალვის შტო იყავ, სარო, ლამაზი,
მოგკვეთეს თურმე, ზეცას წახველი...
სადა ხარ, მტკვარზე მოჭრილო ხეო,
ნუთუ არ წაგყვა მიწის ნაღველი?
ჩამო, აჰყვავდი... ბრწყინავს მაისი,
ყველა ხეების გამომჩარხველი...
(ლეონიძე 2008: 55).

ლექსის შინაარსი სვეტი-ცხოვლის, ვითარცა უფლის საფლავზე აღმოცენებული ხის, ღვთაებრივი ძალით აღმართულ-დაფუძნებული სიმტკიცის, სვეტიცხოვლის მთავარი ბურჯის, ქართველთა ეროვნული საზრისისა და სულიერების გამომხატველი სახე-იდეა, სრულიად სხვაგვარ გააზრებას გვთავაზობს. უპირველეს ყოვლისა, უნდა აღინიშნოს, რომ ლექსის მიხედვით, მოკვეთილი ხე ალვისაა, „სარო ნაზარდი“ (ვფიქრობთ, ამგვარად უნდა გავიაზროთ პირველ ტაეპის შინაარსი, სხვაგვარად — „ალვა“ და „სარო“ ერთი და იგივე ხე ვერ იქნება), განსხვავებით „წმ. ნინოს ცხოვრების“ რედაქციებში წარმოდგენილი ცნობისა — „და მოჰკუეთეს ნაძჳ იგი და შემზადეს სვეტად. და ძირთა მისთა ზედა დადვეს საფუძველი ეკლესიისა“ („მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ 1963: ⊂ 138) და „მახლობელ არს ადგილი იგი ნაძუსა მას ლიბანით მოსრულსა და მცხეთას დანერგულსა“ (იქვე, ⊂ 130). „წმ. ნინოს ცხოვრების“ რედაქციებში ალვის ხეზე საუბარია მცხეთის პატიოსანი ჯვრის აღმართვის შესახებ თხრობისას — „და იყო ხილვაჲ მისი შუენიერ და სულ-ჰამო, ვითარცა სმენით ვიცით ხისა მისთჳს ალვისა...“ (იქვე, ⊂ 148). ფაქტობრივი თვალსაზრისით საინტერესოა ის გარემოებაც, რომ ამ ალვის ხისგან მაისის თვეში შეუქმნიათ ჯვრები და კიდეც აღუმართავთ — „თუესა მაისსა ერთსა შეიქმნნეს ჯუარნი ესე და შჳდსა მის თჳსასა აღემართნეს ჴელის დადებითა მეფისაჲთა...“ (იქვე, ⊂ 148); ლექსის მიხედვითაც

გ. ლეონიძე ალვის ხეს მიწაზე დაშვებას სთხოვს სწორედ მაისის თვეში. ამასთანავე, საჯვრე ალვის ხისა და ლეონიძისეული ალვის სვეტის მსგავსება მათს სილამაზე-მშვენიერებაში ვლინდება („და იყო ხილვაჲ მისი შუენიერ და სულ-ჰამო, ვითარცა სმენით ვიცით ხისა მისთჳს ალვისა...“ და „ალვის შტო იყავ, სარო, ლამაზი...“). ამდენად, ყოველივე ზემოაღნიშნულის მიხედვით, ლეონიძისეული სვეტი-ცხოვლისათვის მოკვეთილი ხის აღწერილობა „წმ. ნინოს ცხოვრების“ რედაქციებში საჯვრე ალვის ხის შესახებ მონათხრობას უფრო მსგავსობს, ვიდრე — ლიბანის ნაძვისაგან შემზადებული სვეტისას. ვერ ვიტყვით, პოეტმა რა მიზნით შეცვალა სვეტი-ცხოვლის ხის სახელი, ყოველ შემთხვევაში, წარმოუდგენლად გვეჩვენება, რომ ზემოაღნიშნული ძველი ქართული მწერლობის მკვლევარ პოეტს არ სცოდნოდა.

ლექსის შემდგომი პასაჟები სვეტის შესახებ გ. ლეონიძის არაორდინალურ ხედვას გამოკვეთს. პოეტის წარმოსახვაში მოკვეთილი სვეტი ზეცადაა აწევნულ-ამაღლებული და მოწყვეტილია მიწიერებას, რაც ხასგასმითაა გამოკვეთილი პოეტის შემდეგ სიტყვებში — „ნუთუ არ წაგყვა მიწის ნაღველი?“. „ზეცას წასული“ ხისადმი (სვეტისადმი) გ. გლეონიძის მიმართვაში მისი ქვეყნად ჩამოსვეტების ერთგვარი თხოვნა-სურვილი ისმის. პოეტი სვეტს მიწიერი დრო-ჟამის (მაისის) დადგომით და მშობლიურ სივრცულ გარემოში დაბრუნებით ამქვეყნად აყვავება-გახარებას სთავაზობს. ლექსის ამგვარი შინაარსის აღქმა-გაცნობიერება ძალზე რთულია. ერთი მხრივ, იგი სვეტი-ცხოველის ხეს მიემართება, თუმცა მასში სვეტი-ცხოვლის არსი და საზრისი სრულიად გამქრალია, მხოლოდ ალვა-სარო და მისი მოკვეთა შეგვაგრძნობინებს სვეტი-ცხოველთან დაკავშირებულ რეალიებს. გ. ლეონიძის მხატვრულ ნააზრევში სვეტი-ცხოველი თითქოს არც კი დაფუძნებულა თავის ხარისხზე და, შესაბამისად, არც სვეტიცხოვლის ტაძრის აგებაა საგულვებელი. ეს „ლამაზი“ „ალვის შტო“ თითქოს ამქვეყანას „მოუკვდა“, მინასთან გაწყვიტა ყოველგვარი კავშირი. ამგვარი გააზრება სრულიად ეწინააღმდეგება სვეტი-ცხოვლის საზრისს, ვითარცა მიწიერების ზეციერთან დამაკავშირებელ ღვთივსულიერ სიწმინდეს, რომელიც უფლის საფლავს ემყარება და თავისი არსითა და სახელდებითაც ცხოველმყოფელია, აღყვავებული და „მორჩი კეთილი“. სვეტი-ცხოვლის ამგვარი გააზრება მკითხველისათვის სრულიად მოულოდნელია და იმავდროულად დიდი ფიქრის აღმძვრელი, რაც, თავისთავად, მნიშვნელოვანია, მით უფრო, რომ ეს გ. ლეონიძის შემოქმედებას ეხება. იბადება კითხვები, ჩნდება ვარაუდები — რისი თქმა სურს პოეტს, რატომ წარმოსახა ამგვარად სვეტი-ცხოველი? პასუხი სხვადასხვაგვარი და, შესაძლოა, ურთიერთსაწინააღმდეგოც იყოს, ან საერთოდ არ ან ვერ გაეცეს პასუხი და იდუმალებით მოცულად და დუმილში განსაცდელად დარჩეს.

ჩვენი აზრით, გ. ლეონიძის პოეტურ ნარმოსახვაში ამეტყველებულ „უცხო და საკვირველ“ ნააზრევს მითოსური „ხილვებისკენ“ მივყავართ, ხის წარმართული კულტის ძირებთან; ამგვარ ფიქრს გვკარნახობს ისიც, რომ „წმ. ნინოს ცხოვრების“ რედაქციებში სვეტად შემზადებული ხე წარმართული ქართლის მკვიდრთათვის გამორჩეულია თავისი არსითა და რაობით. სავარაუდოდ, გ. ლეონიძის სიტყვა-აზრი ამ ხეს დასტრიალებს და მისი პირვანდელი სახის ხილვას სურვილობს, იმ ხისას, რომელიც გარდაისახა, ფერი იცვალა და „ახალი“ ხის, განმაახლებლის, განმაცხოვლებლის შინა-არსი შეიძინა.

გ. ლეონიძის პოეზიის სახისმეტყველება მრავალსახეობრივ ნაკითხვას ითხოვს. „სვეტიცხოვლის“ გააზრება-ანალიზი კვლავაც ბადებს რემინისცენციებს. ზემოაღნიშნულთან დაკავშირებით, როგორც უკვე აღინიშნა, საყურადღებოა „წმ. ნინოს ცხოვრების“ რედაქციებში მცხეთის ჯვრის აღმართვის სასწაულის აღნერა — „ჟამსა ღამისასა ვიხილეთ საშინელითა ხილვითა და თუალთ-შეუდგამითა ნათლითა ზეცით ქუეყანად შთამომავალსა ნიშსა ჯუარისასა და სუეტსა ამას ნათლისასა, ღამე ყოველ ზედა დადგრომილსა და რიჟურაჟუს ოდენ კუალად ბორუცუსა იმას ზედა ნელიად მიცვალებულსა და კუალად ქუეყანით ზეცადვე ამაღლებულსა“ („მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ 1963: ᲦᲚ 149). მოხმობილი ნაწყვეტიდან ირკვევა, რომ ჯვრის აღმართვას სვეტიცხოვლის სასწაულებრივი ხილვა განაბრწყინებს, რაც თეოფანიის მაუწყებელია. შესაძლოა, გ. ლეონიძის ლექსის შინა-არსი „წმ. ნინოს ცხოვრების“ ზემოაღნიშნული ეპიზოდის კვალობაზე გავიაზროთ. „მშვენიერ და სულ-ჰამო“, ნათელღებულ და „მოქცეულ“ ალვის ხის ჯვართან ცით ჩამოესვეტება ნათლის სვეტი და ერთსულოვნებით, ჯვარსახოვნებით დროჟამიერში მარადისობას განფენენ, მაისის თვეში „იყვავილებენ“ და „ჰამო“ სულსა და სურნელს მოჰფენენ მთელ სივრცულ გარემოს. ამგვარ გააზრებას შეესატყვისება „წმ. ნინოს ცხოვრებაში“ საჯვრე ალვის ხის მოკვეთის შემდგომ აღწერილი სასწაული — „და დაადგრა ხᲫ იგი ოც და ათჩჯდმეტ დღემდე, და არა შეიცვალა ფურცელი მისი, ვითარცა ძირსა ზედა მდგომარისა თავსა წყაროჲსასა, ვიდრემდის ყოველნი ხენი მაღნარისანი შეიმოსნეს ფურცლითა და ხენი ნაყოფიერნი შეიმკვნეს ყუავილითა. მაშინ თთუესა მაისსა ერთსა შექმნეს ჯუარნი ესე...“ (იქვე, ⊂ 148).

„სვეტიცხოვლის“ შინა-არსის გააზრებისათვის, ვფიქრობთ, საინტერესოა გ. ლეონიძის ლექსის — „მეცამეტე საუკუნე“ — ერთი პასაჟის გახსენება, კერძოდ, ლექსის დასასრულს, როდესაც პოეტი „მონგოლური“ იერსახის მქონე ანგელოზის თბილისზე თავსდადგომას, სიმბოლურად, ქალაქის დაპატრონებას, მისი „გულის დაბეჭდვას“ წარმოსახავს, ნათქვამია —

და ქართლი განკვართული —
ნაპრალებში,
მღვიმეებში
ჩააყენებს ნათელს
(ლეონიძე 1978: 21).

მოხმობილ ტაეპებში ჩვენთვის საყურადღებოა „განკვართული ქართლის" სახექმნადობა, რომელიც, სიმბოლურად, უფლის კვართისაგან, რწმენისაგან, განძარცვულ ქვეყანას მოასწავებს, მტრის ძალმომრეობით ღირსებააყრილს, შეგინებულსა და მიწასთან გასწორებულს; მომდევნო ტაეპთა შინა-არსში (ნათლის „ჩაყენება"-ჩამოსვეტება ქართლის სანახებში) კვლავ უფლის კვართით „შემოსვა", რწმენის განახლება-აღდგომა იგულისხმება. ზემოაღნიშნულით იმის ჩვენება გვსურს, რომ გ. ლეონიძის პოეტურ წარმოსახვაში, სიმბოლურად, შესაძლებელია (დაშვებულია) ქართლის „განკვართვა". ამისდა კვალობაზე „სვეტიცხოვლის" ზემოაღნიშნული სახისმეტყველების გააზრებაც ხდება შესაძლებელი — სიმბოლურად, მოჭრილი ხის ზეცად „წასვლა" შესაძლოა, ქართველთა ქრისტიანული სარწმუნოებისგან დაშორებას მიანიშნებდეს, პოეტის თხოვნა მისი მიწად ჩამოსვლისა და აყვავების შესახებ კი ერის სულიერი მზაობის, უფლის წიაღში მიბრუნების აღმნიშვნელი იყოს. აქვე უნდა ითქვას, რომ ლექსში ტრაგიკული განცდა არ ჩანს, პირიქით, სილაღე და სიმსუბუქე უფრო იგრძნობა, რაც ერთობ არაორდინალურია ამგვარი გააზრებისათვის.

გ. ლეონიძის „სვეტიცხოვლის" გააზრებისათვის საყურადღებო და მნიშვნელოვანია დავით გურამიშვილის „დავითიანში" (კერძოდ, „დავითის შესხმა პირველი") უფლის ჯვარცმის განსახოვნება —

ვითა ნამყენი, გამოსაყენი,
უკვდავებისა ხილთ მოსართლველდი,
უგბილთ იხილეს, არად იხილეს,
მოჰკვეთეს, ჰკადრეს: ავს ხილს იბემდი.
იგ მოკვეთილი, ნაყოფ კეთილი
ისევ განცხოველდა, მე მით ვილხენდი,
მტრით დაცემული, ცეცხლს მიცემული
საგრილ-საჩრდილად მე მას ვირხევდი
(გურამიშვილი 1955: 180).

დავით გურამიშვილი, როგორც მოხმობილი ნაწყვეტიდან ჩანს, უფალს „უკვდავების ხილის" გამომღების, „ნაყოფ კეთილი" „ნამყენის" სახექმნადობად წარმოსახავს, რომელიც უკეთურთ და „მზედადგრომილთ" მოჰკვეთეს, უბრალოს ბრალი დასდეს, მისი „კეთილი ნაყოფი" „ავ ხილად" მიიჩნიეს და ამ ბრალეულობით „მოჰკვეთეს". „მტრით დაცემული" მოკვეთილი ხე, დავითისათვის

(ისევე როგორც მთელი კაცობრიობისათვის) ცხოველმყოფელ ხედ იქცა, სულის სალხენად და მეოხად, „საგრილ-საჩრდილობლად".

უფლის ჯვარცმისა და აღდგომის გურამიშვილისეულ გააზრებას, ვფიქრობთ, ერთგვარად ეხმიანება გ. ლეონიძის „სვეტიცხოვლის" სახისმეტყველება — უფლის კვართზე ამოზრდილი და სვეტიცხოვლის დედაბოძად შემზადებული ხის მოკვეთა, მისი ზეცად აღსვლა და შემდგომ მისი აყვავება-განახლებისკენ სწრაფვა.

დასასრულს დავძენთ, რომ ეს მხოლოდ ფიქრია, სიმბოლური გააზრება გ. ლეონიძის ლექსის შინა-არსისა, მცდელობა მისი იდუმალების ამოცნობისა, პოეტის ჩანაფიქრთან მიახლებისა. „სვეტიცხოველი", ერთი შეხედვით, მსუბუქი და ლაღი ფერებით მონოდებული პოეტური ნარმოსახვაა, თუმც კი, როგორც ნარმოჩინდა, ერთობ რთული სახისმეტყველების დამტევნელი სახე-სიმბოლოა.

„სვეტი-ცხოვლისა" და „სვეტიცხოვლის" სახისმეტყველება განსაკუთრებით საინტერესოდაა წარმოჩენილი ქართულ მწერლობაში ერთ-ერთი გამორჩეული, თავისთავადი სიტყვისა და ხედვის შემოქმედის — ნიკოლოზ სამადაშვილის — პოეზიაში, რომელსაც მკითხველი არაორდინალურ და იდუმალებით მოცულ სამყაროში შეჰყავს, სადაც ძალზე რთული, ხშირად ამოუცნობი და ინტუიტურად საწვდომი, ლოგიკას დაუქვემდებარებელი აზრობრივი კონსტრუქციები და უაღრესად ტევადი სახე-ქმნადობები „ბუდობს".

ნ. სამადაშვილი ლექსში „სვეტიცხოველი" ტაძარს საუკუნეთა სავანე-„საბუდრად" სახავს, სადაც „დროთა ხაფანგია" დაგებული, რაც ჟამიერის შეჩერების, დროის „დატყვევების" სიმბოლოდ აღიქმება. ამ ზედროულ სივრცეს, პოეტის ნარმოსახვით, ქმნის ქრისტიანთა გალობა, აქ დამარხული უფლის კვართი, ერეკლე მეფის, „პატარა კახის" და სამშობლოსათვის შენირულ მამულიშვილთა სამარხები. ლექსში ამგვარ ჰარმონიას უპირისპირდება „მსახვრალი" დროის ავბედობა, როდესაც „სამშობლოს კალთა შემოახიეს" და „ხატებს თხუპნიდნენ მურით, ნახშირით" (სამადაშვილი 2004: 151). ასეთ დროს, ნ. სამადაშვილის თქმით, სვეტიცხოვლის ტაძარი იყო მცველი, ჩასაფრებული მეომარი, ქართველთა ფარი და ხმალი, რომელიც „სამხედრო გზაზე უყელებს დუშმანს" (იქვე, 152).

ლექსში გადმოცემის სახით გახმიანდება ამბავი მცხეთიდან იერუსალიმს წასული ებრაელი ელიოზისა, რომელიც ქრისტეს ჯვარცმას დაესწრო. პოეტი აღნიშნულ ფაქტს ამგვარად განასახოვნებს —

ის ებრაელი გოლგოთის მთაზე
ქრისტეს ჯვარცმასო როცა დაესწრო,
სვეტიცხოველმა ბევრი იტირა

და მტკვრის ნაპირზე მაშინ დაემხო
(სამადაშვილი 2004: 152).

ვფიქრობთ, რომ მოხმობილი სტროფი ჯვარსახოვნებითაა წასაკითხი. თავისთავად ცხადია, რომ პირდაპირი, ჰორიზონტალური წაკითხვით, „სვეტიცხოველი" ტაძარს არ გულისხმობს (აქ ქრისტეს ჯვარცმის პერიოდზეა საუბარი). ამ თვალსაზრისით, შესაძლებელია, პოეტი აქ სვეტი-ცხოვლის ხეს გულისხმობდეს, რომელიც შემდგომ უფლის ხელითა და წმ. ნინოს ლოცვის ძალით აღიმართა. მაგრამ ამგვარ წაკითხვასაც მხატვრული წარმოსახვის სფეროში შევყავართ. ზემოაღნიშნული სტრიქონები მკითხველს უდიდეს ტკივილსა და სინანულს აზიარებს და მათ „სვეტიცხოვლის" გლოვის თანაგანმცდელებად აქცევს.

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ზემოაღნიშნული პასაჟი გვახსენებს „წმ. ნინოს ცხოვრების" რედაქციებში დაცულ ერთ ეპიზოდს, როდესაც ელიოზის დედამ მცხეთაში გაიგონა ქრისტეს ჯვარცმისას სამსჭვალებზე უროს დაკვრის ხმა, „იკრჩხიალნა", გოდების სიტყვები წარმოთქვა და აღესრულა — „ხოლო დედასა მისსა, ვითარცა ესმა ჴმაჲ, ოდეს პასენიკმან ჯუარსა ზედა სამშჭუალსა დასცა კუერი მჭედლისაჲ იერუსალჳმს, აქა ესმა ჴმაჲ და იკრჩხიალნა მწარედ დედაკაცმან მან და თქუა: „მშვიდობით, მეფობაო ჰურიათაო, რამეთუ მოჰკალთ თავისა მაცხოვარი და მჴსნელი, და იქმნენით ამიერითგან მტერ შემოქმედისა. ვაჲ თავსა ჩემსა, რომელ არა წინარჳ მოვკუედ, რომელმცა ესე არღარა სმენილ იყო, და არცა კნინ უკუანაჲსრჳ დავრჩი, რომელმცა მეხილვა ნათელი გამობრწყინებული წარმართთა ზედა და დიდებაჲ ერისა ისრაჱლისაჲ". და ამას სიტყუასა ზედა შეისუენა დედაკაცმან მან, დედამან ელიოსისმან" („მოქცევაჲ ქართლისაჲ" 1963: ⊂ 129). ნ. სამადაშვილის ლექსის დამონმებული სტროფი, როგორც ვხედავთ, სავსებით შეესატყვისება „წმ. ნინოს ცხოვრების" ზემოაღნიშნულ პასაჟს. ამდენად, შესაძლებელია, ნ. სამადაშვილის პოეტური ხილვა სიმბოლურად გავიაზროთ — ელიოზის დედის მსგავსად, „სვეტიცხოველი" გლოვობს უფლის ჯვარცმას და ამ შემზარავი ამბის გამო, „ემხობა".

ზემოაღნიშნული სიმბოლური მიმართების პარალელურად, ვფიქრობთ, მოხმობილ ტაეპებში გადმოცემული აზრი ვერტიკალური, ალეგორიული, თვალსაზრისითაა წასაკითხი და ამოსაცნობი. ცნობილია, რომ ქრისტიანობამ ვექტორული დროით ანტიკური ციკლური დრო შეცვალა. აქვე გასათვალისწინებელია დროის ვექტორულ და ციკლურ გაგებათა ერთიანობა. „ქრისტიანული დროის მთავარი საზრისი მარადიულობისაკენ სწრაფვაა, თანაც ყოველწლიურად მეორდება საკრალური მოვლენა, მაგალითად, ხარება, შობა, აღდგომა და ა.შ. ამით შეიგრძნობა დრო უამიერი და დრო მარადისი, „უჟამო ჟამი". „შებრუნებული პერსპექტივაც არაა ოდენ სივრცული რამ, ის

დროული რაობაცაა: კონკრეტულად, ჟამიერ მოვლენაში შემოდის მარადიულობის უსაზღვროება. დრო სივრცულია და სივრცე დროული" (სირაძე 2008: 5-6).

ჩვენი აზრით, ნ. სამადაშვილს ქრისტიანული დროის ამგვარი გაგებაც აქვს გათვალისწინებული და ამდენად, მოხმობილ სტრიქონებში, ერთი შეხედვით, დროითი მოვლენების შეუსაბამობა საზრისს იძენს და, შესაბამისად, შინა-არსი მთლიანდება, დროთა კავშირი აღდგება.

ყოველივე ზემოაღნიშნული ხელს არ უშლის, მოხმობილ განსახოვნებაში სხვაგვარი შინაარსი ამოვიკითხოთ — პოეტი, შესაძლოა, „სვეტიცხოვლის" „დამხობას" თავის ეპოქას უკავშირებდეს, კომუნისტური რეჟიმის პერიოდს, როდესაც სისხლით შეიღება ქვეყანა, როდესაც ეკლესია-მონასტრები და ტაძრები დაემხო-განადგურდა და როდესაც ქრისტე „მოკლეს". ამგვარი ნაკითხვით, შესაძლებელია ფიქრი იმისა, რომ პოეტმა ბოლშევიკთა მიერ ჩადენილი ანტიქრისტიანული ქმედებები, სიმბოლურად, ებრაელთაგან ქრისტეს ჯვარცმის ამბად წარმოსახა, რასაც „სვეტიცხოვლის", ქართული ქრისტიანული ეკლესიის უმთავრესი ბურჯის, „გლოვა" და „დამხობა" მოჰყვა. კომუნისტურ საქართველოში მართლაც დაემხო და შეიბღალა რწმენა — „სვეტიცხოველი". ამგვარ გააზრებას ეთანხმება ლექსის წინარე და მომდევნო ტაეპთა შინაარსი. როგორც უკვე ითქვა, ლექსის დასაწყისში წარსულს აწმყო ენაცვლება და სვეტიცხოვლის დიდებას „კალთაშემოხეული" სამშობლოს და მურით „გათხუპნული" ხატების დრო მოჰყვება. აღნიშნულს სვეტიცხოველთან დაკავშირებული ჩვენთვის საყურადღებო ტაეპები მოსდევს. ლექსის დასასრულიც მოვლენებს ამთლიანებს —

მას აქეთია არმაზის კერპი,
ჩუმად უცქერის კოდმანის კლდიდან,
სისხლით გასვრილი წარმართ ხელებით,
სვეტიცხოველის ლოცვებს კიკნიან
(სამადაშვილი 2004: 152).

ამგვარი დასასრულით ნ. სამადაშვილს შესაძლოა იმის თქმა სურს, რომ არმაზის კერპი ცნობიერად არ დანგრეულა და როგორც „წმ. ნინოს ცხოვრებაშია" აღნიშნული, „მისი ადგილი შეუძრავ არს" (ამ სიტყვებს წარმოთქვამს მირიან მეფე არმაზის ნგრევის შემდგომ — ⊂ 132); რომ სისხლისმსმელი არმაზის ბუნების (გავიხსენოთ, რომ არმაზი ყრმათა სიცოცხლეს ითხოვდა მსხვერპლად) გამოვლენა ყოველ დროშია შესაძლებელი, მით უფრო, პოეტის თანადროულ ეპოქაში, კომუნისტური, დესპოტური რეჟიმის ბატონობის ჟამს; „სისხლით გასვრილი ნარმართ ხელებით" — სავსებით ესადაგება მათს ქმედებებს, ხოლო „სვეტიცხოვლის ლოცვების კიკნა" მათი საქმიანობის

ჰუმანისტური პრინციპებით შენიღბვას ან მათი „სანიმუშო“ ზნეობისა და მორალის „ძალმოსილებით“ ქრისტიანული რწმენის, ქრისტიანული სიწმინდეების შთანთქმას უნდა გულისხმობდეს.

„ნათლის სვეტის“ პარადიგმა ანა კალანდაძის პოეზიაშიც იხილვება. პოეტი ერთ უსათაურო ლექსში თავის სულიერ განცდებსა და სურვილებს გვიმხელს; უფალთან სიახლოვის სიშორის ტკივილს, მისი სახის ხილვის, მასთან საუბრის „სიხარულის ენის“ დავიწყებას წუხს; შენატრის იმ ადამიანს, ვისაც უფლის ხმის გაგონება, მისი ცეცხლოვანი მოსასხამის ხილვა ეღირსება:

დამვიწყდა ენა სიხარულისა
და სახე მისი და თვალთა ბრწყინვა,
ხმა, მოსასხამი ცეცხლისმიერი
ნეტარ, ვის მოხვდეს კვლავ მისი ხილვა!
(კალანდაძე 1976: 111)

ლექსის მომდევნო სტროფში ლირიკული გმირი მის მიმართ ნათქვამ უფლის სიტყვებსაც გვიმხელს —

მრქვა, — ჰა, საყდარი ჩემი მაღალი,
დამკვიდრებული ზე **ნათლის სვეტი**
აღვედ, იყავი ზეთ თანაზიარ!
მივუგე, ვინც შენ გიხილოს, ნეტარ!
... ...
გამვიწყდა ხატი სიხარულისა...
(კალანდაძე 1976: 111)

სწორედ უფლის სიტყვებში იხილვება ნათლის სვეტის პარადიგმა, ვითარცა ღმრთის სავანე-საყდრის „მკვიდრი“ დედა-ბოძი. უფალი სევდა-სინანულით აღვსილ სულს უფლებას აძლევს მასთან მიახლებისა, მისი ზეთის „თანაზიარობისა“.

საფიქრებელია, რომ მოხმობილ სტროფში „ზეთის“ ხსენება მირონმდინარე „სვეტი-ცხოველს“ უნდა უკავშირდებოდეს, რომელთანაც მიახლება და ხელისშეხება, როგორც „წმ. ნინოს ცხოვრების“ რედაქციები გადმოგვცემენ, სულისა და ხორცის ღვთაებრივთან ზიარების, სულისა და ხორცის კურნებისა და სიმრთელის საწინდარია.

ღვთის სიტყვების პასუხად პოეტის მადლიერებით აღვსილი ხმა ისმის, რომელიც უფლის ხილვის ბედნიერებით თავს „ნეტარად“ მიიჩნევს, თუმც კი დასასრულს ლექსის პირველ ტაეპში გამოთქმული წუხილი („დამვიწყდა ენა სიხარულისა...“) ისმის — „გამვიწყდა ხატი სიხარულისა...“. ლექსის პირველი და ბოლო ტაეპები ლირიკული სუბიექტის განწყობით ერთმანეთს მსგავსობს, მათ მხოლოდ წყვილები „დამვიწყდა“ და „განმვიწყდა“, „ენა“ და „ხატი“ განამსგავსებს, თუმც კი შინა-არსი ერთია. პირველ შემთხვევაში, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, პოეტს უფალთან

საუბრის ენა, „ენა სიხარულისა“, დაავიწყდა; მეორეგან „გა“ ზმნისწინის მოხმობა „დავიწყების“ კონტექსტს ერთგვარად ცვლის. საფიქრებელია, რომ „განმეიწყდა“ განშორებასაც გულისხმობს და იმავდროულად დავიწყებასაც. ამდენად, ანა კალანდაძის სიტყვებში, ჩვენი აზრით, უფლის სახე-ხატს დაშორებისა და უფლის სახე-ხატის დავიწყების სეედა-ნუხილი ისმის.

ყოველივე ზემოაღნიშნულის მიხედვით როგორც ჩანს, ანა კალანდაძის ლექსში მოხმობილი „ნათლის სვეტის“ პარადიგმა ტრადიციულია და იგი უფლის მყოფობის ნიშან-სვეტია, ღვთაებრიობის სიმბოლო და სახე-იდეა. აქვე საცნაურდება ნათლის სვეტის ანა კალანდაძისეული „ქართული“ ხედვა — ნათლის სვეტი უფლის სავანის დედაბოძად განიცდება, ვითარცა „სვეტი-ცხოველი“ — სვეტიცხოველის ბურჯად.

„ნათლის სვეტის“ პარადიგმის წარმოჩენა-შესწავლის თვალსაზრისით საინტერესოა ი. ნონეშვილის პოეზია, რომელშიც აღნიშნული პარადიგმა არაერთგზის ვლინდება.

ლექსში — „რომ მზეში დარწეულიყო“ — პოეტი ქებას ასხამს სიქველეს, მამაცობასა და თავგანწირვას უცნობი ჯარისკაცისას, რომლის ნეშტის თბილისში დაკრძალვას „საქართველო...ვით მგლოვიარე მშობელი“ თავს ადგა. პოეტის თქმით, ჯარისკაცის იარები და ნატყვიარი „სხვა შუქით შემოსილია“; ჯარისკაცის გმირობა და ქართველთათვის საკუთარი ოცი წლის სიცოცხლის „განაწილება“ მას უცნობელობიდან ყველაზე ცნობილ ქართველ ჯარისკაცად აქცევს. ი. ნონეშვილი ჯარისკაცის მხედრულ დიდებას „მზის სვეტის“ ბრწყინვალებით ამოწმებს —

თავს დასდგომია
მზის სვეტად
ნათელი
ჩაუქრობელი...
დგას საქართველო
მის ნეშტთან,
ვით მგლოვიარე მშობელი
(ნონეშვილი 1982, ტ. I: 207).

პოეტი ლექსის მომდევნო და დამასრულებელ ტაეპებში ჯარისკაცის სამარეს ნათლით მოსავს და მასში ჩასვენებულ მზის შუქს გმირის დაფნით შემკობის სიმბოლოდ გაიაზრებს, გუშაგად მდგარი მარადისობა კი ჯარისკაცის სახელს უკვდავყოფს.

დამოწმებული ტაეპების მიხედვით ცხადად წარმოჩინდება, რომ ი. ნონეშვილის მიერ მოხმობილი „მზის სვეტი“ იგივე „ნათლის სვეტია“, „ნათელი ჩაუქრობელი“, რომელიც სამშობლოსათვის შეწირულ მხედარს მარადისობასთან აზიარებს. უცნობი ჯარისკაცის ცხედარზე მდგარი „ნათლის სვეტი“ უფლის ნიშან-სვეტია, გმირის ღვთიურობასთან ზიარების დამამოწმებელი.

ამდენად, ი. ნონეშვილის მიერ „ნათლის სვეტის“ ამგვარი გააზრება გარკვეულწილად ბიბლიურ პარადიგმას მიჰყვება და კიდევ ერთხელ გამოკვეთს აზრს, რომ სამშობლოსათვის შეწირულ ერისშვილთა სიცოცხლე ღვთივკურთხეულია და რომ „ნათლის სვეტის“ თავჩენისათვის დრო-სივრცული ზღვარი არ არსებობს.

ი. ნონეშვილის ლექსი — „მისი სურათი ნაპოვნი არის...“ — ნიკოლოზ ბარათაშვილს ეძღვნება. პოეტი მამადავითზე „გვიანი მთვარის“ „მოღლილი სხივის“ გარდატეხას ბარათაშვილის შავი ზღვის დარ თვალთ აგონებს, „უძირო სევდის ნათლის“ დამტევნელს; საარაგვოდან „დაბერილი“ და მცხეთას მიწვდენილი ქარის ქროლას და მტკვრის ხმას კი მის სუნთქვად სახავს. სვეტიცხოველის ტაძარში მდგარი და ერეკლე მეფის საფლავს მაცქერალი ი. ნონეშვილი გვიზიარებს თავის განცდებს და ეს განცდები ნათლის სვეტსა და ნ. ბარათაშვილის ფიქრს უკავშირდება —

როს სვეტიცხოვლის ტაძარში მდგარი
ერეკლეს საფლავს მდუმარედ უმზერ
და ნათლის სვეტი გეცემა გულზე,
მგოსნის ფიქრი და ხმა იდუმალი
შენში გადმოდის უხილავ ძალით.
მისი სურათი ნაპოვნი არის!
(ნონეშვილი 1982, ტ. I: 97)

მოხმობილი ნაწყვეტის მიხედვით, პოეტის სივრცული გარემო ღვთაებრიობითაა აღვსილი; სამი სიწმინდე განსაზღვრავს მის სულიერ ყოფას — სვეტიცხოვლის ტაძარი, ერეკლე მეფის საფლავი და ნათლის სვეტი. და ამ დრო-სივრცულ უსაზღვროებაში პოეტის არსებაში ნიკოლოზ ბარათაშვილის იდუმალი ხმა და ფიქრი ღვთაებრივი ძალით გადადის, მასში განსულიერდება და გაცხოველდება.

„ნათლის სვეტის“ იგივე „სვეტი-ცხოვლის“ ზემოაღნიშნული პარადიგმა ღვთაებრივი სიწმინდის, ღვთაებრივი მადლის გადმოსვლის ნიშან-სვეტია, რომელიც პოეტს ზეაღმსწრაფი სულიერებით მსჭვალავს და უხილავ გრძნობა-განცდებთან აზიარებს.

„ნათლის სვეტის“ პარადიგმა ი. ნონეშვილის სხვა ლექსშიც — „ფიქრები რუსთაველის ძეგლთან“ — წარმოჩინდება. პოეტის ფიქრი და სიტყვა მოსკოვში აღმართულ რუსთაველის ძეგლს მიემართება, რომელიც ორი ერის მეგობრობისა და ძმობის სიმბოლოდ აღიქმება. ი.ნონეშვილი ქებას ასხამს რუსთაველს — ქართველთ ბურჯს, დიდებას, სიბრძნეს, სიუხვესა და სიდარბაისლეს — რომლის ხმა რუსეთშიც გაისმის. პოეტის წარმოსახვაში ქვაში გამონაკვეთული რუსთაველი „ამაყად მდგარი“ და „პირმომცინარეა“, მის მხრებზე კი ნათლის სვეტია გაბრწყინებული —

დგახარ ამაყად
პირმომცინარე,
შენს მხრებზე
ნათლის სვეტი კიაფობს,
როგორც მტკვარი და მოსკოვ-მდინარე,
უკვდავი ლექსით
დროჟამს მიაპობ
(ნონეშვილი 1982, ტ. II: 118).

ი. ნონეშვილი „ნათლის სვეტის" პარადიგმას, როგორც ჩანს, რუსთაველის სულიერების, სიდიადისა და ამაღლებულობის დამამოწმებელ ნიშან-სასნაულად მოიხმობს, რომელიც პოეტის „უკვდავ ლექსს" ღვთიურობით მოსავს და „დროჟამის" გადამლახავს მარადისობასთან აზიარებს.

„ნათლის სვეტის" პარადიგმა ი.ნონიშვილის ცნობილ ლექსში — „გიყვარდეს საქართველო..." — იხილვება. პოეტი „მშობლიურ მხარეს", საქართველოს ქება-დიდებას ასხამს და მოგვიწოდებს, რომ „გვიყვარდეს საქართველო სიცოცხლეზე მეტად!", გვწამდეს მისი სიმაღლე და უკვდავება, გვახსოვდეს სამშობლოსათვის თავდადებულთა, მამა-პაპათა დაღვრილი სისხლი. ი. ნონეშვილის წარმოსახვით, მისი დროის საქართველოში „სხვა სიო უბერავს", მისი რესპუბლიკა „სხვა შუქმადლით ბრიალებს" და ეს „შრომის სუფევასა" და გარჯას, ადამიანთა სხვაგვარ მეგობრობა-ძმობას უკავშირდება. პოეტი ქებას არ იშურებს ერთგული და მარჯვე ადამიანების მიმართ; მათთვის, ვინც ქვეყნის წინსვლას შრომაში ხედავს, ვინც „ახალ ტემპსა და ხალისს" ფეხი აუწყო. ი. ნონეშვილის თქმით, რევოლუცია ახალ გმირებს უხმობს, ახალი სულისკვეთებით ნასაზრდოებ ადამიანებს ითხოვს. ლექსის დასასრულს და აღნიშნული მოწოდების შემდგომ „ნათლის სვეტის" პარადიგმაა წარმოჩენილი, რომელიც სამშობლოსათვის თავდადებულთა შეწირულ სიცოცხლეს უკავშირდება —

სისხლი თავდადებულთა
ჩვენს ძარღვებში სწვეთავს...
მათი კაცურკაცობა
გვადგას ნათლის სვეტად...
მათ თუ სისხლი დაღვარეს,
ჩვენ რა მოგვდის ნეტავ...
ჩვენ საქმით ვასახელოთ,
გვიყვარდეს საქართველო
და
გვიყვარდეს საქართველო
მეტად!...უფრო მეტად!..
(ნონეშვილი 1982, ტ. II: 186).

მოხმობილი ციტატის მიხედვით, საქართველოსა და ქართველებზე ნათლის სვეტის თავს დგომა ღვთის მფარველობის სიმბოლოა, მოწმობა იმ ღვაწლისა, რომელიც სამშობლოსათვის თავდადებულმა გმირებმა თავისი სისხლით დაამტკიცეს, „მოიღვაწეს“ და საქართველო „დედად წმინდათა“ აქციეს. სწორედ ამ გარემოების შეხსენებით პოეტი ცდილობს ქართველთა გამოფხიზლებას და სამშობლოს „მეტად“ სიყვარულისაკენ მოგვიწოდებს.

ი. ნონეშვილის ლექსი „არაგვი მხრებზე გაგიდვიათ...“ ჟინვალჰესის მშენებლებს ეძღვნება. რაოდენ საკვირველი და მოულოდნელიც არ უნდა იყოს, „ნათლის სვეტის“ პარადიგმა სწორედ აქ არის თავჩენილი. პოეტი მიმართავს მშენებლებს —

... ბევრი რამ მსმენია...
ეს აღარ გამიგია,
მდინარე არაგვი მხრებით
მოგაქვთ ბიჭებს...
ვით სვეტი,
ცხოველი,
მხრებზე გაგიდვიათ
და თბილისისაკენ
დინჯად მოაბიჯებთ
(იქვე, 196).

ვფიქრობთ, რომ აქ „სვეტი ცხოველი“ მხოლოდ და მხოლოდ ვითარცა არაგვის წყლის ცხოველმყოფლობის, ფიზიკური სიცოცხლის მიმნიჭებელი სიმბოლოს მნიშვნელობითაა მოხმობილი და არა რაიმე ღვთაებრივის ან ღვთიურობასთან წილნაყარობის გამოსახატავად (თუმც კი ლექსში ჟინვალჰესის მშენებლობა და არაგვის თბილისის წყალთან შეერთება ბევრისმსმენელი პოეტისათვის გაუგონარ და საოცარ, ზღაპრულ ამბავთან, არაკთან და ოცნებასთანაა გაიგივებული).

პარადიგმული სახისმეტყველების თვალსაზრისით საყურადღებოა ი. ნონეშვილის ერთი უსათაურო ლექსი (1941 წ.), რომელიც საქართველოს მიწა-წყლის, მისი განუმეორებელი სილამაზის, მთა-ბარისა და დაბლობების, კავკასიონის „დარახტული მთების“, ციხეებისა და ტაძრების, „მზედაკრული ვენახების“, „ნაპერწკლებად გაშლილი“ ვარსკვლავების და „თეთრ ღრუბლებში ანთებული ოქროს კვარის“ სადიდებელია. პოეტს სწამს, რომ სამშობლოს „დაჩრდილვასა“ და წართმევას ვერვინ გაბედავს, მას სტალინის „ერთ დაძახებაზე“ „წამონთებული“ „ფიცნაჭამ“ ვაჟკაცთა გული და „მოკაშკაშე“ მახვილები დაიცავენ.

ლექსში საქართველოს „ძველთა-ძველი მიწა-წყლის“ საუნჯეთა, გრემისხევისა და კრწანისის დაბლობების, ბებრისციხის „ძვალბებერი“ გალავნის, ხსენებისას ყურადღებას იპყრობს „სვეტიცხოვლის სვეტმაღალი სიონი“. „სვეტმაღალი“, რა თქმა

უნდა, სვეტიცხოვლის მთავარ სვეტსა და ბურჯს, „სვეტი-ცხოველს“ მიემართება, ხოლო მთელი ტაეპის შინაარსის გასაგებად სვეტი-ცხოველისა და სვეტიცხოვლის ტაძრის საზრისის გაცნობიერება, ამასთანავე მათ სახელდებათა გააზრებაა უცილობელი.

აღნიშნულ პრობლემატიკასთან დაკავშირებით უმნიშვნელოვანესია რ. სირაძის ნაშრომი — „სვეტიცხოველი, აია-სოფია და სიონი“ (სიმბოლოთა გააზრებისათვის) (წიგნში — რ. სირაძე, კულტურა და სახისმეტყველება, გამომც. „ინტელექტი“, თბილისი: 2008). რ. სირაძე საუბრობს ამ სამი ტაძრის სიმბოლურ მნიშვნელობაზე და მათ სვეტიცხოველთან მიმართებით განიხილავს. ნაშრომში აღნიშნულია, რომ „სვეტი-ცხოველი“ გულისხმობს საღვთო ჭეშმარიტებას, საღვთო, ანუ წმინდა სიბრძნეს („აია სოფიას“), რომელიც არის მაცხოვნებელი სიბრძნე, „ცხოველი ღვთის“ სიბრძნე. ასეთი შინაარსის შემცველია „სვეტიცხოველიც“ (სირაძე 2008: 67-68).

ცნობილია, რომ „აია-სოფია“ პირველად კონსტანტინე იმპერატორმა ააშენა. ტაძარს ორი სახელი ჰქონდა — „აია-სოფია“ და „სიონი“ („დიდი ღმრთისა ეკლესია წმიდა სოფია პირველად აღაშენა დიდმა კონსტანტინე სიონად, — და გამრავლა სუეტებითა მრავლითა“ — ო. ბერიძე, ბიზანტიური ტრაქტატი სოფიის ტაძრის აშენების შესახებ, თბილისი: 1982, გვ. 21). რ. სირაძის აზრით, „აია-სოფია„ „სვეტიცხოვლის“ ტაძრის პირველნიმუში უნდა გამხდარიყო და ქართული ტაძრის სახელდებაში აია-სოფიას (წმინდა სიბრძნის) აზრი უნდა ჩადებულიყო. ამასთანავე, რ. სირაძე თვლის, რომ „აია-სოფია“ და „სვეტიცხოველი“ სოლომონის ტაძარს, ვითარცა სიბრძნის ტაძარს (აქ იდგა რჯულის კიდობანი, რომელშიც ინახებოდა დაფები ათი მცნებით), უნდა დაფუძნებოდა. ამასთანავე ზემოაღნიშნულ ტაძართა პირველნიმუშად ქრისტეს საფლავის ტაძარი (რომლის სახე სვეტიცხოველში ჩადგმული მცირე ეკლესიაა, უფლის კვართის, სიმბოლურად, უფლის საფლავის, ადგილას) და სიონი უნდა ქცეულიყო.

სიონი, როგორც ცნობილია, უმთავრეს ეკლესიათა ზოგადი სახელია. „სიონი“ დავითის გოდოლისა და ღვთისმშობლის მიძინების ადგილია. ძვ. ქართული თხზულებების მიხედვით, ღვთისმშობელს ქართლისადმი მოციქულებრივი მისია დაეკისრა. „სიონი“ ღვთისმშობლის ტაძრებს ეწოდებოდა. რ. სირაძის აზრით, „ამიტომაც შეიძლებოდა სვეტიცხოვლისათვის ეწოდებინათ „სიონი“ (სირაძე: 2008).

და მართლაც, „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ მიხედვით, სოჯი დედოფალთან დაკავშირებით აღნიშნულია, რომ იგი მივიდა „მცხეთად ქალაქად და დიდებულად, ადგილად წმიდად სიონად, სახლად ღმრთისად (გვ. 103). აქვე აღნიშნულია „სიონისა კათოლიკე ეკლესია“ და „წმიდა სიონი“.

ზემოაღნიშნულის საფუძველზე სავსებით გასაგები ხდება ი. ნონეშვილის მიერ ლექსის ტაეპის — „სვეტიცხოვლის სვეტმაღალი სიონი“ — საზრისი.

დასასრულს შესაძლებელია ითქვას, რომ XX ს-ის მწერალთა შემოქმედებაში დაძებნილი „ნთლის სვეტის“ პარადიგმის შინაარსი, უმეტესწილად, თავისი ბიბლიური არქეტიპის გააზრებას მიჰყვება, თუმცა, რიგ შემთხვევებში, მას სცილდება და ახლებურ განსახოვნებებს გვთავაზობს. ამგვარ სახექმნადობებში ახალი სახისმეტყველების შინა-არსის წარმოჩენა ქართულ სიტყვიერებაში და, ზოგადად, ქართულ კულტურაში „ნათლის სვეტის“ პარადიგმის მნიშვნელოვნებაზე მეტყველებს. უმნიშვნელოვანესია ისიც, რომ აღნიშნული ეპოქის შემოქმედთა მხატვრულ ნააზრევში თავჩენილი „ნათლის სვეტის“ პარადიგმა მრავალხრივი წაკითხვა-გაცნობიერების საშუალებას იძლევა და მკითხველის წარმოსახვისთვის მრავალხრივ პერსპექტივას ქმნის.

„გულის“ ბინარული სემანტიკა და პარადიგმული სახისმეტყველება „ვეფხისტყაოსანში“

გული — „ჯოჯოხეთის დამტევნელი,
პანანინა სამოთხე...“

შ. ნიშნიანიძე

„ვეფხისტყაოსანი“ ყველა ეპოქის ადამიანისათვის უდიდესი საუნჯეა, საუნჯე, რომელშიც მრავალ პრობლემასა და საკითხზე, ზოგადსაკაცობრიო იქნება ის, თუ ყოფითი, ფილოსოფიური თუ რელიგიური, სოციალურ-პოლიტიკური თუ კულტუროლოგიური, ანთროპოლოგიური, ეთიკურ-ზნეობრივი და მრავალი სხვა, მოიძებნება პასუხი როგორც ზოგადი, ასევე — კონკრეტული, თეორიული და პრაქტიკული, სიბრძნით — „გულითა ბრძენითა“ — განმარტებული და გაზომილ-ანონილი, „მსმენელთათვის დიდად მარგი“, გულისყურით მისაღები და შესამეცნებელი. რუსთაველის შემოქმედება სხვადასხვა დარგის მეცნიერებათა სიღრმისეულ ცოდნას ითავსებს და პოეტის უნივერსალური განათლება, ენა, გული, გონება, ხელოვანება და ღვთით მიმადლებული ნიჭი ყოველი ეპოქისათვის სანიმუშოა, პარადიგმაა. „ვეფხისტყაოსანი“ საუკუნეთა მანძილზე ერთგვარი აღმოჩენების, განმარტებების, ახლებური წაკითხვის, შემოქმედებითი ძიებების, ინტერპრეტაციის წყაროდ იქცა. პოემა, თავისი ყოვლისმომცველი ხასიათითა და საყოველთაოობით, მეცნიერთა და მკითხველთა განცვიფრებას იწვევს და მისდამი უდიდეს, დაუცხრომელ ინტერესს აღძრავს, კვლევა-ძიებების საგანი ხდება და რუსთველოლოგთაგან დიდ შრომას, სიღრმისეულ წვდომასა და ანალიზს, განსჯასა და უნარს მოითხოვს.

„ვეფხისტყაოსნის ორსახოვანი პოეტური მეტყველების გახსნა გულისხმობს რუსთაველის ენის შიდა ხატის წაკითხვას, მის მხატვრულ საშუალებათა სისტემის განსაზღვრას, რუსთაველის სიტყვის, პოეტური თქმის და სიმბოლოების ლექსიკის დადგენას, რითაც შესაძლებელი იქნება გავიგოთ, თუ როგორ აღწევს რუსთაველი მაქსიმალურად ლაკონურ თქმაში სახის ექსპრესიულ აღქმას“ (იმედაშვილი 1968: 414).

ჩვენთვის განსაკუთრებით საყურადღებო და მნიშვნელოვანია რუსთაველის ესთეტიკური შეხედულებანი, „ვეფხისტყაოსნის“ პოეტიკა, მხატვრული სამყარო, კონკრეტულად — პარადიგმული სახისმეტყველება, რომელიც ენის სემანტიკური ბინარულობიდან დაწყებული, სახეებს, მოვლენებსა და მოტივებს, მათს სიმბოლურ მნიშვნელობებს აერთიანებს. სამეცნიერო ლიტერატურაში იკვეთება პარადიგმული სახისმეტყველების კვლევა-ძიების

მრავალი გზა — რელიგიური, მითოლოგიური, მხატვრულ-ესთეტიკური, კულტუროლოგიური, ტიპოლოგიური.

რ. სირაძის აზრით, „სახისმეტყველება ენობრივ მონაცემთა მეორადი მოდელირებაა. მაგრამ მეორადი მოდელირების სპეციფიკაც ენაშია, მის შინაფორმაში" (სირაძე 2008: 193). რ. სირაძე პარადიგმულ სახისმეტყველების შესახებ მსჯელობისას აღნიშნავს, რომ მის შესასწავლად ენობრივი მსოფლხედვის საფუძველზე ქართულ ენაში ვლინდება სიტყვათა სემანტიკური ბინარულობა — ერთი და იმავე სიტყვით გამოიხატება, ერთის მხრივ, ყოფითი ცხოვრების მოვლენები და, მეორეს მხრივ, სულიერი სფეროს ფენომენები, რაც ეროვნული მსოფლხედვის გამომხატველია.

„ენობრივი სტრუქტურის მთლიანად და უნაშთოდ ორ ასპექტად დაყოფამ — გარეგან ფორმად და შინაგან ფორმად — თავისთავად დაასაბუთა ენის ორბუნებოვნების თეზისი და ის ფაქტიც, რომ ენის არსს ვერ ამოწურავს მხოლოდ მატერიალური ასპექტი, რაგინდ ფორმალიზებულიც არ უნდა იყოს იგი" (რამიშვილი 1978: 72-73)

„ვეფხისტყაოსნის" პარადიგმული სახეების შესწავლისათვის მნიშვნელოვნად გვესახება რუსთაველის ენობრივ სახისმეტყველებაში განსახოვნების უძველესი თავისებურებების გამოვლენა, რაც, თავის მხრივ, ენაში აღბეჭდილ ადამიანის ყოფასთან დაკავშირებულ უმნიშვნელოვანეს მოვლენების ურთიერთმიმართებებს წარმოაჩენს. ენაში გამოვლენილი ეროვნული მსოფლხედვის ერთიანობა და სიტყვისა თუ ფრაზეოლოგიის შინაფორმის დაძებნა გვეხმარება „ვეფხისტყაოსნის" განსახოვნებაში ჩვენ მიერ გამოყოფილი სახის, ცნებისა თუ იდეის ამ თვალსაზრისით შესწავლაში.

პოემის ტექსტზე დაკვირვება გამოკვეთს მეტად საინტერესო სახექმნადობებს, რომლებიც პარადიგმული სახისმეტყველების შემცველია და თავისთავადობითა და განუმეორებლობით გამოირჩევა. ამ მიმართებით საინტერესოა „გულის" სემანტიკური ბინარულობის საკითხის შესწავლა, რამეთუ რუსთაველი (როგორც სამეცნიერო ლიტერატურაში არაერთგზისაა აღნიშნული — ვ. ნოზაძე, შ. ღლონტი, რ. სირაძე და სხვ.) მას უდიდეს ყურადღებას უთმობს (რაოდენობრივად — მისი ხსენება პოემაში 300-ს აღემატება) და განსაკუთრებულად მრავალფეროვანი შინაარსობრივი დატვირთვით წარმოაჩენს, რაც ქართულ ენაში სიტყვა „გულთან" დაკავშირებული კომპოზიტებისა და ფრაზეოლოგიური ერთეულების სიმრავლითაა განპირობებული.

მ. გოგიბერიძე რუსთაველის „ხელოვანების" შესახებ საუბრისას აღნიშნავს, რომ „ენამზეობა ენის საშუალებით ვლინდება. ამიტომ ენამზეობის კვლევა ენის მარტივი ელემენტის -- სიტყვის ანალიზით უნდა დავიწყოთ. რუსთაველი უებრო ოსტატია არა მარტო ქართული ლექსის, კანონმდებელია არა

მარტო ქართული ენის, არამედ იგი აზრის მიმცემია ქართული სიტყვისათვისაც, მის სიტყვაში აზრისა და კოსმოსის განცდა ქართულ ინდივიდუალურ კოლორიტსა და ბუნებას ღებულობს“ (გოგიბერიძე 1961: 66).

საკითხის უშუალოდ განხილვამდე, მოკლედ მიმოვიხილავთ ბინარიზმის არსს, ბინარულობის მნიშვნელობას სიტყვათა სემანტიკისა და, ზოგადად, ენის სახისმეტყველების, ენერგეტიკული პოტენციის თვალსაზრისით.

Binarius (ლათ.) — აღნიშნავს ორმაგს, ორი ნაწილისაგან შემდგარს. XX ს-ში ბინარულ ოპოზიციათა უნივერსალურობისა და მნიშვნელოვნების გააზრებაში დიდი წვლილი შეიტანა ნიკოლოზ ტრუბეცკოიმ, რომელმაც ფონოლოგიური მეთოდოლოგია (ფონოლოგია დიფერენციული ნიშნების: ყრუ — წკრიალა, მყარი — რბილი, ხმოვანი — თანხმოვანი, საფუძველზეა აგებული) შექმნა.

რომან იაკობსონმა, 1950 წელს წარმოადგინა მსოფლიოს ყველა ენის ყველა ფონოლოგიური სისტემის აქსიომატურად მწყობრი სისტემა, რომელიც 12 უნივერსალურ ბინარულ ოპოზიციაზე იყო აგებული. რ. იაკობსონისა და მ. ხალეს ნაშრომებში ფონოლოგიური სისტემის კვლევის მიმართ გამოყენებულ თეორიას დიქოტომიური, ან ბინარული ეწოდა. იგი ორმაგობის პრინციპს შეესაბამება, ოპოზიციური წყვილები ან პრივატულნი არიან, ან დიამეტრულად საწინააღმდეგო.

1960-იან წლებიდან ფონოლოგიაში შემუშავებული ბინარული ოპოზიციის თეორია სემანტიკის ანალიზისას გამოიყენეს. თანამედროვე ეტაპზე ბინარულ დიფერენციალურ ნიშანთა სისტემა თითქმის ყველა ჰუმანიტარული სფეროს სტრუქტურულ კვლევებში გამოიყენება. დადგინდა, რომ სამყაროს ნებისმიერი სურათის აღწერაში თავს იჩენს ბინარული ოპოზიცია. ისინი უნივერსალური ხასიათისაა: სიცოცხლე — სიკვდილი, ბედნიერება — უბედურება, მარჯვენა — მარცხენა, კარგი — ცუდი, ახლოს — შორს, აქ — იქ, წარსული — მომავალი და სხვ. თანამედროვე ცხოვრებაში ასევე ვსარგებლობთ ბინარული ოპოზიციებით: შეიძლება — არ შეიძლება, მისაღები — მიუღებელი, ჭეშმარიტი — მცდარი, კი — არა, მტკიცება — უარყოფა, ცოდნა — უცოდინრობა და ა.შ.

თ. გამყრელიძისა და ვ.ივანოვის მონოგრაფიაში აღნიშნულია, რომ „დუალისტური სოციალური ორგანიზაცია ძველი ინდოევროპული საზოგადოებისა, რომელიც საქორწინო-ნათესაური ურთიერთობის დუალისტურ ხასიათზეა დაფუძნებული... ღრმა კვალს ტოვებს ძველი ინდოევროპელების მთელი სულიერი ცხოვრების ხასიათზე და განსაზღვრავს ბინარიზმს, ორმაგობას რელიგიური და მითოლოგიური წარმოდგენების მრავალი ძირითადი სფეროებისას და რეალური სამყაროს ზოგიერთი თვისებისას“ (გამყრელიძე 1984: 776), ამასთანავე — „ძველი

ინდოევროპული საზოგადოების დუალისტური სტრუქტურა და მასთან დაკავშირებული დუალისტური წარმოდგენები სამყაროზე ლექსიკასა და შესაბამისად რეკონსტრუირებული ზოგად-ინდოევროპული სტრუქტურების სემანტიკაში პოულობენ ასახვას. თავად ინდოევროპული ლექსემა „ნახევარი“ მნიშვნელობით დაკავშირებულია ზმნასთან „შუაზე გაყოფით დალაგება“ (ანუ „ერთი მთლიანისგან ორი ნახევრის მიღება“) (გამყრელიძე, ივანოვი 1984: 782).

დუალიზმი, ბინარულობა ყველა ბუნებრივი პროცესის ძირითადი მახასიათებელია, რამეთუ ისინი თავის თავში ორ ურთიერთსაწინააღმდეგო ფაზას ან მხარეს აერთიანებს. ეს უკანასკნელნი შეიძლება იყოს სიმეტრიული (ერთნაირი სიდიდისა და ძალისა) ან ასიმეტრიული, თანმიმდევრული, ერთდროული. ორმაგი თანმიმდევრული ფრაზების მაგალითებია: დღე და ღამე, ზამთარი და ზაფხული, სიცოცხლე და სიკვდილი, ჩასუნთქვა და ამოსუნთქვა, ახალგაზრდობა და სიბერე. ერთდროული ფრაზების მაგალითებია: ტენიანი/მშრალი, ცივი/ცხელი, მამრობითი/მდედრობითი, პოზიტიური/ნეგატიური, მზე/მთვარე, ვერცხლი/ოქრო, მრგვალი/კვადრატული, ცეცხლი/წყალი, მფრინავი/უძრავი, ძმა/და და ა.შ. დაპირისპირებულობის ხასიათი (ერთდროული ან თანმიმდევრული) არ ახდენს გავლენას სისტემის ბუნებაზე. „ბინარულ ოპოზიციათა როლი და მნიშვნელობა უსაზღვროა — ისინი გამოიყენება ლექსის რითმის დიაპაზონიდან დაწყებული, დღისა და ღამის, ზამთრისა და ზაფხულის ბიოლოგიურ რითმებამდე, აგრეთვე კულტურათა რითმებში: იდეალისტური კულტურა — მატერიალისტური კულტურა“ (XX ს-ის კულტურის ენციკლოპედიური ლექსიკონი 2009: 49).

ბლეზ პასკალი ნაშრომში „წერილები პროვინციალისადმი“ აღნიშნავს (პასკალი 1997), რომ ადამიანის ჭეშმარიტი სახელია „ორმაგობა“. ადამიანი არის „დუბიექტი“, რომელიც გონებასთან შერიგების წუთებში მიმართულია, ებრძოლოს გრძნობებს, ვნებებს და პირიქით. მეცნიერის თქმით, ჭეშმარიტების წვდომა, უპირველეს ყოვლისა, გულისმიერია.

ორმაგობის საიდუმლოება, ყოველგვარი მოღვაწეობის პირველმიზეზი, ძალთა ნებისმიერი დაპირისპირებისას ვლინდება: კოსმიურში, ფიზიკურში ან სულიერში. ზეცისა და მიწის თავდაპირველი (დასაბამიერი) შესაბამისობა უმრავლეს კულტურულ ტრადიციაში არსებობს როგორც პირველადი დაპირისპირების, სიცოცხლის ბინარულობის საზრისის სიმბოლო. ბუნების დასაბამიდან დუალიზმი ნიშნავს, რომ არც ერთი მოვლენა დასრულებულ რეალობად ვერ წარმოდგება, არამედ — მხოლოდ მის ერთ ნახევრად. ყოველ ფორმას აქვს მისი შესატყვისი შემავსებელი: მამაკაცი/ქალი, მოძრაობა/სიმშვიდე, გახსნა/შეხვევა, მარჯვენა/მარცხენა და სხვ.

ი. ლოტმანის მიხედვით, თუ ავიღებთ „რაიმე მხატვრულ ან მითოლოგიურ ტექსტს, არაა ძნელი დამტკიცდეს, რომ ტექსტის ელემენტთა შინაგანი ორგანიზაციის საფუძველში, როგორც წესი, ბინარული სემანტიკური ოპოზიციის პრინციპი დევს: სამყარო დანაწევრებული იქნება მდიდრებად და ღარიბებად, თავისიანებად და უცხოებად, მართლმორწმუნეებად და ერეტიკოსებად, განათლებულებად და გაუნათლებლებად, ბუნების ადამიანებად და საზოგადოების ადამიანებად, მტრებად და მეგობრებად“ (ლოტმანი 1998: 227).

აზრობრივი ოპოზიციის ბინარულობა გულისხმობს, რომ მისი შემადგენელი ელემენტები ერთმანეთს არ ავიწროვებენ და არ ენაცვლებიან. ნებისმიერი ოპოზიციურ ელემენტს შორის ურთიერთობა გახსნილია. ბინარულობა, როგორც სამეცნიერო ლიტერატურაშია აღნიშნული, ფორმის კულტურული მოდელირებაა, როცა ურთიერთსაწინააღმდეგო აზრები ერთდროულადაა წარმოდგენილი. სინთეზი, როგორც ცნობილია, თეზისა და ანტითეზის შეერთების შედეგია. ცნობილია, რომ ჭეშმარტი რეალობა მხოლოდ სინთეზშია. ბინარულ სემანტიკურ ოპოზიციაში ანტითეზა წარმოადგენს თეზის დამატება-შევსებას და არა უარყოფას. შესაბამისად, თეზა და ანტითეზა უფრო მეტად სინთეზსში ისწრაფვის თავის გადაწყვეტას, ვიდრე დაპირისპირების საფუძველზე.

ენაში ფიქსირებული მოვლენების ურთიერთმიმართება, როგორც ცნობილია, ოპოზიციას, პოლარიზაციასა და მსგავსება-განსხვავებას ეფუძნება. რ. სირაძის აზრით, „სახისქმნადობის ეროვნულ ბუნებას განსაზღვრავს ენაში ფიქსირებული მოვლენათა ურთიერთმიმართებების პრინციპები“ (სირაძე 2008: 194). ქართული პარადიგმული სახისმეტყველების ენობრივი მსოფლხედვის შესწავლის საფუძველზე რ. სირაძე მეტად საყურადღებო შეხედულებას გამოთქვამს — „...ყურადღებას იქცევს ქართული ენის შემდეგი თავისებურება: ერთი და იგივე სიტყვით გამოიხატოს, ერთის მხრივ, ყოფითი ცხოვრების მოვლენები და, მეორეს მხრივ, სულიერი სფეროს ფენომენები“ (სირაძე 2008: 195). ბ-ნ რევაზს ამგვარი სემანტიკური ბინარულობა (რომელიც არ გულისხმობს ომონიმებს და არც ტროპული გზით სიტყვისათვის ახალი სემანტიკის მინიჭებას) ეროვნული მსოფლხედვის გამოხატულებად მიაჩნია. აქვე რ. სირაძეს მოჰყავს ამგვარი ბინარული სემანტიკის მქონე ლექსიკური ერთეულები, რომლებსაც მოკლედ მიმოიხილავს და დასძენს, რომ „სემანტიკური ბინარულობა ქართული სიტყვისა ენის სახისმეტყველებითი პოტენციის თავისებურებათა ერთ-ერთი განსმაზღვრელი ფაქტორია“ (იქვე: 195-196).

წინამდებარე ნაშრომში საკითხის შესწავლა ბინარული სემანტიკის შესახებ არსებულ ზემოაღნიშნულ მეთოდოლოგიებს ეფუძნება და კვლევა-ძიება ერთი სიტყვის — „გულის“ —

ფარგლებში სხვადასხვა ჭრილით წარიმართება, რაც, ვფიქრობთ, ენის სახისმეტყველებითი პოტენციის მნიშვნელოვან და საინტერესო თავისებურებებს წარმოაჩენს.

გ. იმედაშვილის აზრით, „...ვეფხისტყაოსნის მხატვრული კონსტრუქციისა და ენის მნიშვნელოვანი თავისებურება მისი სტილის ორსახოვნებაში მჟღავნდება. ესაა რუსთაველის მეტყველებაში მხატვრული სახის ორპლანიანი შეგრძნება, რომელშიაც ერთიანდება პოეტური თქმის დეკორატიული სახე მხატვრული აზრის შინაგან სახესთან. პირველი სიტყვის ნივთიერ ფორმაშია თვალსაჩინოდ მოცემული და პოეტურ საშუალებათა გამოყენებაში მეტყველების ჩვეულებრივ ნორმებს ემორჩილება. მეორე — აზრისა და ფორმის შინაგანი ხვეულია, მხატვრული სახისა და მეტყველების პოეტურ საშუალებთა შინა ფორმა, ყოველგვარი ნორმის გარეშე სტილის სახეობრივი განცდა... რუსთაველის სტილის სიდიადეს მეტყველების ამ ორი პლანის თანაზომიერი განცდა სწვდება და მისი მიღწევა შესაძლოა მეტყველების ორივე ფორმის ერთიანი შეგრძნებით“ (იმედაშვილი 1968: 408-9).

გრიგოლ ნოსელის თხზულებაში — „კაცისა შესაქმისათვის“ — ადამიანის სხეულის ნაწილთა შესახებ საუბრისას აღნიშნულია, რომ სიმხურვალე სიცოცხლის მიზეზია, სიმხურვალე სიცოცხლისაგან განშორებულს ტოვებს, „ხოლო დაწყებაჲ და ძირი ამისი გული არს, რომლისაგან გამოვლენ ნესტუნი მრავალნი და განეზავების სული ცხოველი მათ მიერ ყოველსა გზასა სიმ‚ჴურვალითა ცეცხლებრითა“ (გრიგოლ ნოსელი 1979: 123). გრ. ნოსელის თქმით, სული გულში მკვიდრობს — „ხოლო სული იგი, მყოფი გულსა შინა...“ (იქვე) და რომ ადამიანის სხვა ორგანოთა მდებარეობა გულთან მიმართებით განისაზღვრება — „ხოლო ადგილი ღუძლისაჲ შორაეს გულსა, რამეთუ ვერ ეგებოდა, ვითარმცა იყო ასოჲ იგი მთავარი, რომელ არს ძირი ძალისა მის ცხორებისაჲ, შეჭყლემულ სხჳსაგან...“ (იქვე, გვ. 125). ამდენად, გული, სიცოცხლის უმთავრესი ორგანო და სხვათა შეჭირვებისაგან თავისუფალი „ცხოვრების ძალის ძირია“, რომლისგანაც გამოვალს ყოველი, ცხოველი სულის მიმფენელი.

სულხან-საბა ორბელიანის ლექსიკონში „გული“ ამგვარადაა განმარტებული — „გული არს გული კაცისა, ვითარცა იტყვის (50, 12 ფსალ.). გულად ითქმის საშუალი ქვეყ(ა)ნისა (12, 40 მათე). გულად ითქმის პელაგონი ზღვისა (45, 3 ფსალ.). გულად ითქმის ხეთა და ხილთა საშუალი“ (სულხან-საბა 1966: 174). ლექსიკონში ასევე განმარტებულია „გულისგან“ ნაწარმოები კომპოზიტები და ლექსიკური ერთეულები — „გულგული“, „გულგდებული“, „გულდებული“, „გულებული“, „გულვა“, „გულითადი“, „გულის-ბჭე“, „გულის-თქმა“, „გულის-ყური“, „გულის-წყრომა“, „გულის-

ხმა", „გულ-ფიცხელი" და სხვ., რაც ფრიად საინტერესო და ყურადსაღებია.

მრავალ სიტყვათა შორის აქ დასახელებულია „გულანი", რომელიც მთელი წლის საგალობელთა კრებულს წარმოადგენს. სულხან-საბა მას ამგვარად განმარტავს — „**გულანი** საგალობელი სრული და გულის სანდომლად შეკრებული" (გვ. 173); სხვა ვარიანტით — „გულის ნების წიგნი შეკრებული" (იქვე).

სულხან-საბა ზემომოხმობილ განმარტებაში, როგორც ჩანს, წიგნის რაობასთან ერთად მისი სახელდების ეტიმოლოგიასაც გვამცნობს. აქ მნიშვნელოვანია ის, რომ კრებულმა სახელწოდება სწორედ „გულისაგან" მიიღო. უნდა აღინიშნოს, რომ ეს სიტყვა არც ძველი ქართული ენის ლექსიკონში და არც ქართული ენის განმარტებით ლექსიკონში არაა წარმოდგენილი, შესაბამისად, არც განმარტებული.

აქვე უნდა ითქვას, რომ სულხან-საბა ხშირად სიტყვებს სახისმეტყველებითი შინაარსით განმარტავს, რაც სიტყვის სრულმნიშვნელოვანი წარმოსახვის მრავალფეროვან სპექტრს ქმნის.*

ი. აბულაძის ძველი ქართული ენის ლექსიკონის მიხედვით, განსხვავებით სულხან-საბას ლექსიკონისაგან, „გულ-ი" ამგვარად განიმარტება — „გონება", „თავი თჳსი"; შუაგული" (გვ.98). აქვეა მოხმობილი შესაბამისი დამოწმებანი ბიბლიიდან და საღვთის-მეტყველო წიგნებიდან. ლექსიკონში აგრეთვე განმარტებულია ლექსემიდან „გული" ნაწარმოები ლექსიკური ერთეულები — „გული თჳსი", „გულითადი", „გულის-განწყობა", „გულის-წყება", „გულის-წყრომა", „გულმოწყე", „გულმახული", „გულისჴმა" და მრავალი სხვა.

ნემესიოს ემესელი თხზულებაში „ბუნებისათვის კაცისა" აღნიშნავს, რომ სულის უცოდველობა ორად განიყოფება — გულისთქმად და გულისწყრომად. მათგან პირველი, თავის მხრივ, ორად იყოფა — „გემოდ" (სიამოვნებად) და ნუხილად. ავტორის თქმით, გულისთქმას სიამოვნება მოაქვს, როცა საწადელი სრულდება. სხვა შემთხვევაში (ვერწვდომისას) — ნუხილი. გულისთქმა ოთხად „განიწვალების" (იყოფა), „რამეთუ არს კეთილი და ბოროტი და კუალად — წარმოდგომილი და მოსალოდებელი; რამეთუ მოსალოდებელი კეთილთა არს გულის-თქუმაჲ, ხოლო წარმოდგომილთა — გემოჲ; კუალად მოსა-ლოდებელთა ბოროტთა არს შიში, ხოლო წარმოჩენილთა და წარმოდგომილთა — ნუხილი. რამეთუ კეთილთა-უკუჱ-ზედა იქცევის გემოჲ და გულის-თქუმაჲ, ხოლო ბოროტთა-ზედა — შიში

---

* დაწვრილებით იხ. რ.სირაძის წერილი — სახისმეტყველებითი განმარტებანი ს.ს ორბელიანის „სიტყვის კონაში", წიგნში — რ.სირაძე, ქრისტიანული კულტურა და ქართული მწერლობა, I, თსუ გამომცემლობა, თბ., 1992, გვ.135-150.

და მწუხარებაი. რომლისა-თუსცა ენებასა ოთხად განჰყოფენ: გულის-თქუმად, გემოდ, შიშად და წუხილად“ (ნემესიოს ემესელი 1914: 98-99). ნემესიოს ემესელი დასძენს, რომ კეთილად და ბოროტად სახელვდებთ როგორც არსებულს (კეთილსა და ბოროტს), ისე — მოსალოდნელს.

ნემესიოს ემესელის თხზულების მიხედვით, როგორც ჩანს, განმარტებულია გულისთქმის დაყოფის საფუძველი: ბინარული ოპოზიცია — კეთილი და ბოროტი, რომლებიც, თავის მხრივ, ასევე ბინარული ოპოზიციური გრძნობა-განცდების — დადებითისა (სიამოვნება-გულისთქმისა) და უარყოფითი (შიშისა და წუხილის) — დასაბამია. ყოველივე ზემოაღნიშნული, ვფიქრობთ, „გულისგან“ წარმომდგარი ლექსიკური და ფრაზეოლოგიური ერთეულების შინაარსსაც სავსებით ამომწურავად განმარტავს.

სინკრეტული რელიგიურ-ფილოსოფიური სწავლების — ცოცხალი ეთიკის მიხედვით (რომელიც დასავლურ ოკულტურ-თეოსოფიურ ტრადიციასა და აღმოსავლეთის ეზოთერიზმს აერთიანებს), ადამიანის სხეულის „მზე“ — გული, საყოველთაო ერთიანობის სივრცეა, კოსმიურ ცნობიერებასთან თანხმიერობაა; გულს კოსმიური რიტმიც კი გადმოაქვს და როგორც უმაღლეს სამყაროსთან დამაკავშირებელი ფენომენი, უცდომელს ამბობს. აქვე ნათქვამია, რომ გზა ბევრია, მაგრამ გულმა უმოკლესი გზა იცის. გული გზაჯვარედინია, სადაც ერთმანეთს ხვდება სული და მატერია, არამიწიერი და ხილული სამყარო, ზეციური და ქვეყნიური.

ამდენად, მნიშვნელობათა სიმრავლის მიუხედავად, იკვეთება „გულის“ ბინარული სემანტიკა: გული — ორგანო და ცენტრი (კონკრეტული ადგილ-მდებარეობის აღმნიშვნელი — „შუაგული“). აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ გული ადამიანის არსების ფიზიკური და სულიერი ცენტრია, სადაც იბადება და თავს იყრის ღვთაებრივი და ადამიანური ყველა გრძნობა-განცდა, რაც იმთავითვე „გულის“ სემანტიკაში ბინარული ოპოზიციის განმაპირობებელია. გული თანაბარმნიშვნელოვნებით ითავსებს როგორც დადებით გრძნობა-განცდებსა და ემოციებს, ასევე — უარყოფითს, რაც, თავის მხრივ, ენაში აისახება: „გული“ განუსაზღვრელი ოდენობის ლექსიკურ და ფრაზეოლოგიურ ერთეულებში ისხამს ხორცს და მრავალფეროვან სახექმნადობათა დასაბამი ხდება. ადამიანის სულიერ და ფიზიკურ რაობათა ცენტრად გააზრების საფუძველზე, „გული“ ადგილ-მდებარეობის ცენტრის — „შუაგულის“ — გამოხატვის მნიშვნელობით დაიტვირთა.

რ. სირაძის აზრით, „გულის“ სახისმეტყველებით პოტენციას ქმნის მისი საშუალებით სინამდვილის ანთროპომორფული წარმოსახვის შესაძლებლობა, კერძოდ, სულ სხვადასხვა ცენტრი გამოიხატება „გულის“ აღმნიშვნელი სიტყვით...“ (2008: 208). ამ უკანასკნელ მნიშვნელობასთან დაკავშირებით, ზემოაღნიშნულ-თან ერთად, გასათვალისწინებელია ქართული ენის დიალექტებში

არსებული სიტყვები „გულთაღ“ (მოხ.) და „გულთა-ბოძი“ (მთიულ.), რომლებიც აღნიშნავს კალოს შუა ადგილას აღმართულ ბოძს, რომლის ირგვლივ მუშა საქონელი ტრიალებს (იხ. ალ. ღლონტი, ქართულ კილო-თქმათა სიტყვის კონა, თბილისი, 1984).

ქართულ ენაში და ქართულ კილო-თქმებში სიტყვიდან „გული“ წარმომდგარი უსაზღვრო რაოდენობის ლექსიკური და ფრაზეოლოგიური ერთეულები მოიპოვება, რაც თვალნათლივ ცხადყოფს, თუ რა მნიშვნელობა და დატვირთვა ენიჭება „გულს“ და მისგან ნაწარმოებ ლექსიკურ თუ ფრაზეოლოგიურ ერთეულებს ქართველი ერის მსოფლმხედველობაში, რამეთუ ერის სული და სიცოცხლე, სამკვიდრო-სავანე და განმასახოვნებელი ენაა.

წმინდა წერილის მიხედვით, გული ადამიანის ღმერთთან ურთიერთობის, ღმერთთან კავშირის მთავარი „გზა და ხიდია“. გული ღვთისგანაა ბოძებული სულიწმინდის მისაღებად — „...ღმრთის სიყვარული ჩაიღვარა ჩვენს გულებში სულის წმიდის მიერ, რომელიც მოგვცა ჩვენ“ (რომ. 5,5). ბიბლიაში გული, როგორც სულიერების სიმბოლო, ნარმოადგენს ყოფიერებას, რომელიც თავის თავს აღემატება; იგი ორგვარად ვლინდება — გული (ადამიანის სულიერი ცხოვრების ორგანო) შემეცნების სუბიექტს და იმავდროულად ღვთაებრივი პირველსახის შემმეცნებელ ობიექტს წარმოადგენს.

პ. ფლორენსკის ნაშრომში „სვეტი და ჭეშმარიტების განმტკიცება“ დიდი ყურადღება ეთმობა გულს, ვითარცა სულიერი ცხოვრების წყაროს. აღნიშნულია, რომ „რაც უფრო მეტად ვუფიქრდებით „ადამიანური სხეულის“ ცნებას, მეტად დაჟინებით წარმოდგება აუცილებლობა სხეულის ონტოლოგიური პერიფერიიდან მისი ონტოლოგიური შუაგულისაკენ გადასვლისა“ (ფლორენსკი 1990: 265). პ. ფლორენსკის მიხედვით, ეს ადგილი გულია, რომელიც ერთიან სიცოცხლეში მრავალგვარ ორგანოებს და მათს მოქმედებებს აკავებს — „სწორედ ესაა სხეულის ერთიანობის ფესვი, ჩვენ სწორედ ეს სხეული სხეულში გვაინტერესებს“ (იქვე). ადამიანის გული, რომელსაც თავისი კონკრეტული ყოფა და თვისობრიობა აქვს, თავის თავში ატარებს პირველსახის არსს, რომელიც უმაღლესი რეალობიდან მომდინარეა და რომელიც წარმოუდგენელი სახით გულში ვლინდება. პ. ფლორენსკის აზრით, გული მორწმუნეთა რელიგიური ცხოვრების სიმბოლოა. იგი ადამიანის სულიერი სიწმინდის გარანტია, რამეთუ გული „ღვთის ნაპერწკალია“, „ზეციური თვალია“.

სიტყვა „გულის“ სახისმეტყველებითი პოტენციის გამოსავლენად მნიშვნელოვანია ბიბლიის წიგნებში მისი სემანტიკური მნიშვნელობების დაძებნა-წარმოჩენა. ძველი და ახალი აღთქმის წიგნთა შესწავლის საფუძველზე „გულის“ შემდეგი სემანტიკა იკვეთება — „ბიბლიის შემდგენელთათვის ცნობილი იყო, რომ

გული სიცოცხლის ცენტრალური ორგანოა, ის რეზერვუარია, საიდანაც სისხლი გაედინება მთელ სხეულში...რომ იგი უძლურდება სიკვდილის მოახლოებისას და რომ მისი დაზიანება ინვევს სიკვდილს... გული შედარებულია სარწყულსა და წყალსაქაჩ ბორბალთან, რომელიც ღრმა ჭიდან იღებს წყალს" (ბიბლიის ლექსიკონი, I: 89) — „ვიდრე გაწყდებოდეს ვერცხლის საბელი და გატყდებოდეს ოქროს ჭურჭელი, დაიმსხვრეოდეს დოქი წყაროსთან, ჩაეშვებოდეს ონინარის ბორბალი ჭაში, მიიქცეოდის მტვერი მიწად, როგორც იყო, და სული დაუბრუნდებოდეს ღმერთს, რომელმაც შთაბერა" (ეკლს. 12, 6-7); „ხოლო მე, ვითარცა წყალი დავითხიე და განიბინეს ყოველნი ძუალნი ჩემნი, იქმნა გული ჩემი, ვითარცა ცჯლი დადნობილი შუა მუცელსა ჩემსა" (ფსალმ. 21, 15); „და მაშინ ჰრქუა იოაბ: მაგა სიტყჳსათჳს აწვე გიჩუენო თუალთა შენთა! და მოიღო იოაბ სამი ლიბანდაკი ჴელთა მისთა და განწონნა გულსა აბესალომისასა, ვიდრე ცოცხალ ეკიდა ხესა მას რკოსასა" (II მეფ. 18, 14); „და მივსცე მათ გული სხუაჲ და სული ახალი მივსცე მათ შორის და გამოვჰფხურა გული მათი ქვისაჲ და მივსცე მათ გული ჴორცისაჲ ჴორცისაგან მათისა" (ეზეკ. 11, 19); „და ღჳნო ახარებს გულსა კაცისასა, საცხებელითა მხიარულ-ყოფად პირი, და პური გულსა კაცისასა განამტკიცებს" (ფსალმ. 103, 15); „მიჴსენ მე, რამეთუ გლახაკ და დავრდომილ ვარი მე, და გული ჩემი შეძრწუნდა ჩემ შორის" (ფსალმ. 108, 22) და სხვ.

ბიბლიის წიგნებიდანვე ირკვევა, რომ ადამიანის სიცოცხლის უმთავრესი ორგანო — **გული — სულიერი ცხოვრების, რელიგიური განცდების და, ზოგადად, შეგრძნებათა ცენტრის** სიმბოლოცაა: „და ყოველი საცოჲ დაიმარხე გულსა შინა, რომლისაგან არიან გამოსავალნი ცხოვრებისანი" (იგავ. 4, 23); „გამოავლინა ღმერთმან სული ძისა თვისისაჲ გულთა შინა ჩუენთა..." (გალ. 4,6); „კეთილმან კაცმან კეთილისაგან საუნჯისა გულისა თუსისა გამოიღოს კეთილი, და ბოროტმან კაცმან ბოროტისაგან საუნჯისა გულისა თჳსისა გამოიღოს ბოროტი; რამეთუ ნამეტნავისაგან გულისა იტყჳნ პირი მისი" (ლუკ. 6, 45); „სიმართლენი უფლისანი წრფელ არიან და ახარებენ გულთა..." (ფსალმ. 18, 9); „განძლიერდა გული ჩემი უფლისა მიმართ, და აღმაღლდა რქა ჩემი ღმრთისა მიმართ, მაცხოვარისა ჩემისა: განვრცნა პირი ჩემი ზედა მტერთა ჩემთა; განვიხარე მე მაცხოვარებითა შენითა!" (I მეფ. 2, 1); „გამოჩნდა ჩუენ ზედა ნათელი პირისა შენისა, უფალო. მოეც სიხარული გულსა ჩემსა, ნაყოფისაგან იფქლისა და ღჳნისა და ზეთისა მათისა განმრავლდეს" (ფსალ. 4, 7-8); „მრავალნი ზრახვანი არიან გულსა კაცისასა, ხოლო ზრახვაჲ უფლისა ჰგიეს უკუნისამდე" (იგავ. 19, 21); „რამეთუ გულისაგან გამოვლენ გულის-სიტყუანი ბოროტნი, კაცის-კლვანი, მრუშებანი, სიძვანი, პარვანი, ცილის წამებანი, გმობანი" (მათ. 15,19), „...რამეთუ კაცი პირსა ოდენ ხედავნ, ხოლო

ღმერთ გულთმეცნიერ არს“ (I მეფ, 16, 7); „რამეთუ სადაცა არს საუნჯე თქუენი, მუნცა იყოს გული თქუენი“ (მათ. 6, 21) და ა.შ.

გულის ვითარცა სარწმუნოებრივი განცდების ცენტრის მნიშვნელოვნება კარგადაა წარმოჩენილი დავით წინასწარმეტყველის აგრერიგად ცნობილ 50-ე ფსალმუნში — „გული წმიდაჲ დაჰბადე ჩემ თანა, ღმერთო, და სული წრფელი განმიახლე გუამსა ჩემსა“ (ფსალმ. 50,12). საყურადღებოა, რომ დავითი აქ უპირველესად გულის „შესაქმეს“ ითხოვს და შემდგომ — სულის სინრფოების განახლებას. ამდენად, გული იბადება და მისი მეორედ შობა (რა თქმა უნდა, გადატანითი მნიშვნელობით, მორალურ ზნეობრივი თვალსაზრისით) ადამიანის ნებასა და უფლის შეწევნაზეა დამოკიდებული, სული კი მყოფობს და მხოლოდ მისი განახლებაა შესაძლებელი.

„გული“ — ცენტრი, შუაგული: „რამეთუ ვითარცა-იგი იყო იონა მუცელსა ვეშაპისასა სამ დღე და სამ ღამე, ეგრეთ იყოს ძე კაცისაჲ გულსა ქუეყანისასა სამ დღე და სამ ღამე“ (მათ. 13, 40).

მოხმობილი ციტატებიდან როგორც ჩანს, ბიბლიის წიგნებში იკვეთება „გულის“ ბინარული სემანტიკა — **გული (ორგანო და ცენტრი)**. ამავდროულად „გული“, უმეტესწილად, გააზრებულია ვითარცა რელიგიურ გრძნობათა ცენტრი და ადგილ-მდებარეობის (შუაგულის) აღმნიშვნელი. ყოველივე ამასთან ერთად გასათვალისწინებელია ისიც, რომ გული, გრძნობათა სავანის სიმბოლოს მნიშვნელობით, იმთავითვე ბინარული ოპოზიციის შემცველია, დადებითი და უარყოფითი განცდების წარმომქმნელი და გამაერთიანებელი, რაც ძველი და ახალი აღთქმის წიგნებში არაერთგზისაა წარმოჩენილი.

ძველი და ახალი აღთქმის წიგნებში წარმოჩინდება „გულისგან“ წარმომდგარი შემდეგი ფრაზეოლოგიური ერთეულები (შეძლებისდაგვარად წარმოვაჩენთ ყველა შესაძლო ნიმუშს): „გული მართალი“ (იგავ. 15, 14); „უცნობელი გული“ (ლუკ. 24, 25), „ბრძენი გული“ (ფსალმ. 23, 15); გული ცნობიერი (იგავ. 18-15), „მგლოვიარე გული“ (მათ. 5, 4); „მხიარული გული“ (ფსალმ. 15, 13), „დრკუ გული“ (ფსალმ. 100, 4), „გული დასულებული“ (მარკ. 6, 52), „გული განჯურვებული“ (ლუკ. 24, 32), „გული შეძრწუნებული“ (იოან. 14, 1), „გული წმიდაჲ“ (ფსალმ. 23, 4), „კეთილი და სახიერი გული“ (ლუკ. 8, 15), „განმტკიცებული გული“ (ფსალმ. 111, 8), „გული ახალი“ (ეზეკ. 36, 26), „გული ქვისაჲ“ (ეზეკ. 36, 26), „განვრცობილი გული“ (2 კორ. 6, 11), „გული შემუსრვილი და დამდაბლებული“ (ფსალმ. 50, 19), „საცსე გული“ (II ნესტ. 16, 9), „უძღები გული“ (ფსალ. 100, 5), „უმანკო გული“ (ფსალმ. 100, 2), „მშჯიდი და მდაბალი გული“ (მათ. 11, 29), „ხორციელი გული“ (ეზეკ. 36, 26), „სიბრმე გულისაჲ“ (მარკ. 3, 5), „წინადაცვეთილი გული“ (იერ. 4,4), „ამაღლებული გული“ (ფსალმ. 130, 1), „განმზადებული გული“ (ფსალმ. 107, 2), „გულის სალმობა“ (III მეფ.

8, 38), „გულის მოქცევა“ (ლუკ. 1, 17), „გულის ზრახვა“ (ლუკ. 2, 35); „გულთა მეცნიერი“ (I მეფ. 16,7), „მაღალი გულითა“ (იგავ. 16, 5), „გულის ზრახვა“ (ლუკ. 9. 47); „გულის განწყობა“ (მათ. 20, 24 ჩ), „უღმრთოებაჲ გულისა“ (ფსალმ. 31, 5); „წარმართებაჲ გულისა“ (იგავ. 16, 1),

ლექსიკური ერთეულები — „ორგული“ (მათ. 14, 7), „ერთგული“ (ფსალმ. 54, 15), „გულ-ძკრი“ (მათ. 5, 23), „გულება“ (იოან. 18, 32), „გულსნეული“ (იგავ. 12, 8), „გულთ-მოდგინე“ (II ნესტ. 29, 31), „გულარძნილი“ (იგავ. 11, 20), „გულფიცხელობა“ (მარკ. 10, 5), „გულისთქმა“ (ფსალმ. 77, 30), „გულისწყრომა“ (ფსალმ. 77, 49), „გულითად“ (მარკ. 6, 20), „გულისმთქმელი“ (I კორ. 10,6), „გულის‚ჴმა“ (მარკ, 12, 33), „უგულის‚ჴმო“ (მარკ. 7, 18), „გულ-მედგარი“ (მათ. 8, 26), „გულ-პყრობილი“ (მარკ. 6, 50), „გულ-სავსე“ (ლუკ. 1, 1); „გულდებული“ (III ეზრა 1,3); „გულგდებული“ (საქმე, 27,25); „გულს-დგმა“ (მარკ. 6, 19), „გულმახჯლი“ (სიბრძ. 8,19); „გულმოწყე“ (ლევიტ. 10, 16); „გულპებული“ (რჯლ. 28, 34); „გულიწრება“ (ფსალმ. 54,9), „გულისხმიერი“ (ფსალმ. 31,8), „გულწრფელება“ (რჯლ. 28, 47); „გულქველება“ (I თეს. 1,5); „გულისეზო“ (I მეფ. 31, 3).

ზემომოხმობილი ლექსიკური და ფრაზეოლოგიური ერთეულები (კომპოზიტები, ნასახელარი ზმნები, მიმღეობები და სხვ.), როგორც ჩანს, უპირველეს ყოვლისა, სარწმუნოებრივი პოზიციიდან ამოსვლით იძენს მნიშვნელობას და სახის-მეტყველებითი თვალსაზრისით უაღრესად ტევადი შინა-არსით, გამომსახველობის მრავალწახნაგოვნებით, აზრის ლაკონურობითა და სიცხადით წარმოდგება. „გულისა“ და „გულისგან“ ნაწარმოებ სიტყვებში ზოგადი შინაარსი, დადებითი თუ უარყოფითი გრძნობა-განცდის თვალსაზრისით, უაღრესად დაწურულია, ერთ თვისებამდე ვიწროვდება და კონკრეტულ სახექმნადობაში ვლინდება. ზემომოხმობილი ნიმუშებიდან ცხადად ჩანს, რომ ბიბლიის წიგნთა თარგმანებში მოხმობილი „გული“ და მისგან წარმომდგარი ლექსიკური და ფრაზეოლოგიური ერთეულები ქართული ენის შინა-ფორმის თავისებურებების, მისი ბუნების მრავალმხრივობისა და პოტენციის ცხადყოფაა, რაც, თავისთავად, ერის მსოფლმხედველობის განმსაზღვრელია.

საინტერესოა, როგორაა წარმოდგენილი ძველ ქართულ თხზულებებში „გული“ და მისგან ნაწარმოები ლექსიკური თუ ფრაზეოლოგიური ერთეულები. შეძლებისდაგვარად, შევეცდებით ნიმუშთა სრული სპექტრის წარმოჩენას და ბიბლიის წიგნთა ქართულ თარგმანებში „გულთან“ დაკავშირებულ ლექსიკურ ერთეულებთან მიმართებით მსგავსება-განსხვავებების დაძებნას, მათს სახისმეტყველებით გააზრებას.

ძველი ქართული აგიოგრაფიული თხზულებების შესწავლამ ცხადყო, რომ „გულის“ ბინარული სემანტიკის გამომხატველი

ლექსიკური წყვილიდან ერთი, კერძოდ, „გული“ ვითარცა ორგანო არ ფიქსირდება. სავარაუდოდ, სწორედ ეს უნდა იყოს მიზეზი იმისა, რომ ილ.აბულაძემ ძველი ქართული ენის ლექსიკონში (მიუხედავად „გულის“ არაერთგვარი განმარტებისა) „გული“ ორგანოს მნიშვნელობით არ შეიტანა.

ის ფაქტი, რომ აგიოგრაფიულ თხზულებებში „გული“ როგორც ორგანო არ იხსენება, შესაძლებელია, აიხსნას იმ გარემოებით, რომ სასულიერო მწერლობას, ზოგადად, ადამიანის ხორციელი ბუნება, ვითარცა ცვალებადი და ნარმავალი, ნაკლებ აინტერესებს. აქ ადამიანის სხეული და, ზოგადად, სხეულებრივი მხოლოდ სულიერების ჩვენებისთვისაა გამიზნული. შესაბამისად, ამ კონკრეტულ შემთხვევაშიც გული თავისთავადი მნიშვნელობით აგიოგრაფთათვის არაა მნიშვნელოვანი. გული როგორც გრძნობათა ცენტრი მხოლოდ და მხოლოდ სარწმუნოებრივ პოზიციასთან მიმართებით, ღვთაებრივ სულიერებასთან სიახლოვე-სიშორის, რწმენისა და ურწმუნოების, სიკეთისა და ბოროტების თვალსაზრისითაა საყურადღებო და ინტერესის საგანი. ამ შემთხვევაშიც „გულის“ ბინარული სემანტიკაა ამოსავალი და განმსაზღვრელი ფაქტორი.

ორიგინალურ ქართულ აგიოგრაფიულ თხზულებებში „გული“ მხოლოდ და მხოლოდ ცენტრის (კონკრეტული ადგილის განმსაზღვრელი) მნიშვნელობითაა წარმოდგენილი. მოვიხმობთ ცალკეულ ნიმუშებს* — „...და მერმე ჯუარს-ეცუ პონტოელისა პილატეს ზე, დაეფალ გულსა ქუეყანისასა და მესამესა დღესა ასდეგ...“ (I, 153-154,32); „...რომელ დაღაცათუ გულსა ზღჳსასა არა დაინთქას, არამედ ზღჳს პირსა მინევნილი დაინთქა...“ (III, 255,7).

გარესინამდვილის, სამყაროს ხედვა-აღქმისას გული ვითარცა შეგრძნებათა აღმძვრელი და ადგილ-სამყოფელი ადამიანის არსებაში რომ უპირველესია, ამას მოწმობს „იოანე ზედაზნელის ცხოვრების“ დასაწყისში ავტორის მიერ „სიტყვის გზის“ განმარტება: „მიზეზნი არიან აღმძვრელ სიტყვისა და სიტყუაჲ არს მიმთხრობელ მიზეზთა, რომლისათვის პირველ მოვლენან საგრძნობელთა და მიართვიან მიმღებელსა, და მიმღებელმან მისცის განმკითხველსა და განმკითხველმან — დამმარხველსა და ესრეთ გამოსახული იგი მიიქცის და დაებერის ნესტუსა ენისა თვისისა და განგებულად ოხრინ, რაჲთა კუალად სასმენელთ სხუათა მისცემდეს თვით თანაზიარებითა სმენისაჲთა, რომელ არს აწინდელი ესე ჩუენი მოქცევაჲ“ (I, 191-192).

მოხმობილი ნაწყვეტის მიხედვით, ავტორი წარმოაჩენს ადამიანური ცნობიერების რაობას და ამ გზით —

---

* აგიოგრაფიულ თხზულებებს ვიმოწმებთ ნიგნიდან — ძეგლები, I, თბ., 1963 და ძეგლები, III, თბ., 1971, ილ.აბულაძის რედ., საქ.სსრ. მეცნიერებათა აკადემიის გამომც., შემდგომში მხოლოდ ტომის ნომერს, გვერდებს და წინადადების რიგის ნომერს მოვიხმობთ.

სიტყვაქმნადობის მთელ პროცესს, რომელიც სხვადასხვა საფეხურს მოიცავს: უპირველესად, აღმქმელ გრძნობებს, შემდეგ — ცნობიერებას, განსჯას და ბოლოს — გონებას. ამდენად, ადამიანური „სიტყვის გზა“ სწორედ გულიდან, საგრძნობლიდან იწყება და მხოლოდ ამის შემდგომ გადაეცემა სხვა სფეროებს. მხოლოდ ამ გზათა გაელის გზით ხდება სიტყვის წარმოთქმა, გაცხადება-ხორცშესხმა. აქედანვე წარმოდგება გააზრება „პირმეტყველისა“, რომლის ბინარული ოპოზიციური წყვილი, შესაბამისად, „პირუტყვია“.

ჩვენს ხელთ არსებული წყაროების, ასევე ბიბლიის ლექსიკონისა და ქართული აგიოგრაფიული ძეგლების სიმფონია-ლექსიკონში წარმოდგენილი მონაცემების შეჯერების საფუძველზე ირკვევა, რომ აგიოგრაფიულ თხზულებებში ბიბლიის ქართული თარგმანებისგან განსხვავებული „გულისგან“ წარმომდგარი შემდეგი ლექსიკური და ფრაზეოლოგიური ერთეულებია თავჩენილი (რა თქმა უნდა, ცდომილებისგან არ ვართ დაზღვეული):

„შეუძვრელი გული“ — „მაშინ ვითარცა ცან ბუზმირ მარზაპანმან დამტკიცებული და შეუძვრელი გული და გონებაჲ ნეტარისა ევსტათისი“ (I, გვ. 44,5);

„გულის მოდრეკა“ — „...უკუე შიშმან სიკუდილისამან ანუ შესაძინებელმან კეთილისამან მოდრიკოს გული მისი“ (I, 181,25);

„განკრთომილი გული“ — „და ჭირისა მისგან და იწროებისა განკრთომილ იყო გული მისი“ (I, 189,44);

„გულის აღჩჩუა“ — „აღჩჩუა მათ გული მათი, ტიროდეს და იტყოდეს...“ (I, 233,23);

„გულის წუხილი“ — „...ფრიად წუხდა გული მისი და განიზრახვიდა ფარულად სივლტოლაჲ...“ (I, 252,2);

„გულის აღვსება“ — „და ესრეთ აღმოივსო გული მისი სიმდიდრისაგან დაუბეჭდველისა ახლისა სჯულისა...“ (I, 264,29);

„უშიში გული“ — „და ამას ყოველსა თანა უშიშ არს გული მათი უქრისტოთა მათ ურწმუნოთაგან...“ (I, 269,34);

„მომკუდარი გული“ — „...ხოლო გული მისი აწვე მომკუდარ არს“ (I, 306,34);

„გულის გამოჭუება“ — „...და არცაღა გამოვაჭუა გული ჩემი სასძლოსა ზეცისასა...“ (III, 57,25);

„გულის აღმოტუფრვა“ — „ხოლო მამისა მისისა გული, ვითარცა ცვილი ლბილი საბეჭდავისაგან, ეგრეთ აღმოიტუფრვოდა...“ (III, 112,21);

„გულსა დანერგვა“ — „...რომელმან დაჰნერგა გულსა მამფლისასა ესევითარისა ამისათჳს ბრძანებად...“ (I, 47,13);

„გულის რწმუნება“ — „ხოლო ქველის მოქმედმან ღმერთმან არწმუნა გულსა მაჰდი ამირა მუმნისა განტეებაჲ ნერსწსი“ (I, 56,7);

„გულის დათმობა“ — „და მე, ვითარ ვერ დამითმო გულმან, ვტიროდე ფრიად“ (I, 22,5);
„გულის თხრა“ — „...და მოვიდა პიტიახში ბრძოლისა მისგან ჰონთაისა, ეშმაკი თხრიდა გულსსა მისსა“ (I, 19,15);
„გულის სათნო-ყოფა“ — „...სათნო ყავნ უფალმან გულსა თქუენსა და გულსა ყოვლისა ქრისტჱს მოყუარისა“ (I, 48,5);
„გულში აღგზნება“ — „აღეგზნა გულსა მისსა სიყუარული ქრისტესი“ (I, 83,22);
„გულში აღნთება“ — „ამან წმინდამან აღანთო გულსა ჩემსა სანთელი ნათლისაჲ“ (I, 158, 24);
„გულში გამოწერა“ — „...დაესნავა სიტყუად გობრონ და სასმენელთა ეოცებოდა და გულსა გამოიწერა...“ (I, 177,5);
„გულში დამარხვა“ — „...არა დაიმარხონ მანკიერებაჲ ჩემთჳს გულსა მათსა“ (I, 187,6);
„უკეთური გული“ — „...შურდა განრომაჲ იგი ყრმათაჲ მათ ჴელთაგან მისთა, და სიელტოლაჲ მათი უკეთურსა გულსსა მისსა“ (I, 187, 40);
„გულში დაბმა“ — „...და ვიდრე აღორძინებადმდე ვნებისა და ძირთა თანა დაბმად გულსა შინა...“ (III, 238, 8);
„წადიერებაჲ გულისა“ — „...გულს- მოდგინე ვიქმენ უძლიერჱისსა ჩემსა აღებად და წადიერებაჲ გულისა ჩემისა აღავსო უფალმან...“ (I, 48,1);
„ყურნი გულისა“ — „...და უფროს-ღა საცნობელნი ეგე ყურნი გულისა და გონებისა თქუენისანი განჰმარტენით სმენად...“ (I, 49,6);
„ნებაჲ გულისა“ — „...წმიდაო მამაო, აჰა იქმნა წადიერებაჲ ნებისა შენისაჲ, არამედ უფალმან ყავნ ნებაჲცა გულისა ჩემისაჲ...“ (I, 268,21);
„გულის შეჭირვება“ — „ხოლო შეურვებულმან კურაპალატმან გულისა შეჭირვებისაგან თქუა...“ (I, 297,40);
„გულის ტკივილი“ — „...შვილნო, სულისა სიბრძნითა გულისა ტკივილთა სძლეთ და ნუ შეძრწუნდებინ გონებაჲ თქუენი...“ (I, 310,41);
„გესლი გულისაჲ“ — „გესლი რაჲ გულისაჲ ბაგეთაგან იცნობა განუტეველებლად სიტყჳსა განტეველითა ესრეთ...“ (I, 288,32);
„მიზეზი გულისა“ — „...მოეგო თავსა თჳსსა მცირედ საწყალობელი იგი და ცან მიზეზი გულისა თჳსისაჲ...“ (III, 223,11);
„გულის მწუხარება“ — „...აჩუენებდა ნამეტნავსა მწუხარებასა გულისასა ცრემლთა ცხელთა დათხევითა...“ (III, 141, 12);
„გულის სიღრმე“ — „ხოლო წმიდამან მამათ-მთავარმან სულთ-ითქუნა სიღრმით გულისაჲთ...“ (III, 154, 5);
„სურვილი გულისაჲ“ — „...ევედრებოდა სურვილითა გულისაჲთა...“ (III, 31,20);

„ერთითა გულითა“ — „...რომელნი ეძიებენ მას ერთითა გულითა“ (I, 28,30);
„სურვიელი გული“ — „სურვიელითა გულითა მომიპყრენით საჩინონი ეგე სასმენელნი თქუენნი...“ (I, 49,4);
„წრფელი გული“ — „...და მხიარულითა პირითა და წრფელითა გულითა მირბიოდა...“ (I, 188,15);
„მხურვალე გული“ — „რომელნი მჴურვალითა გულითა შეგიდგენ და გმსახურებდენ შენ“ (I, 218, 10);
„გულის შეზღუდვა“ — „...რომელი ზეშთა არს ყოველთა გონებათა, შეზღუდენ გულნი თქუენნი...“ (I, 225,28);
„გულწყებული“ — „...ფრიად გულწყებულ იყვნეს ამის მიზეზისათჳს...“ (I, 287,1);
„გულისსათქუმელი“ — „პური გულის სათქუმელი არა ვჭამო“ (I, 250,13);
„გულისმსიტყუელი“ — „...და მის ძლით უღონო ქმნასა საზრდელთაგან გულის-მსიტყუელი“ (III, 181,1);
„გულკლებული“, „გულისკლებაჲ“ — „...დიდითა მწუხარებითა აღსავსე წარვიდა პალატად და გულკლებული...“ (I, 138,27); „...და მიცვალებულთა მისთათჳს, რომელ გულის-კლებაჲ აქუნდა...“ (I, 277,34).

ქართულ აგიოგრაფიულ თხზულებებში „გულისაგან“ ნაწარმოები ზემომოხმობილი ლექსიკური და ფრაზეოლოგიური ერთეულები, რომლებიც ბიბლიის ქართულ თარგმანებში ვერ მოვიძიეთ (ვიმეორებთ, ჩვენი ძიება უცდომელი არაა), ქართველ აგიოგრაფთა შემოქმედების კუთვნილებაა. ყოველივე ეს ენის, მისი შინა-ფორმის, სახისმეტყველებითი პოტენციის და განსაზოვნებათა თავისებურებების სიღრმისეული ცოდნის, მისი წვდომისა და გააზრების შედეგია, რაც, თავისთავად, ზრდის მხატვრულ გამომსახველობით სფეროს. აგიოგრაფები სიტყვაქმნადობის საფუძველზე და კონტექსტის გათვალისწინებით, ახალი ლექსიკისა და ფრაზეოლოგის ჩართვით წარმართავენ თხრობას და ამდიდრებენ ქართულ მწერლობას, მკითხველთა თუ მსმენელთა გულისყურსა და ხედვას სხვა სიმაღლეებისკენ წარმართავენ.

საერო ლიტერატურის წარმოშობამ მხატვრულ აზროვნებაში მნიშვნელოვანი სიახლეები მოიტანა და შემდგომ დაამკვიდრა; უპირველეს ყოვლისა, ეს მხატვრული სიტყვის წიაღში, მისი პოტენციის ჯერეთ უცნობი სფეროების გახსნასა და თავისებურებათა წარმოჩენაში გამოვლინდა.

სასულიერო მწერლობაში გაბატონებული ეიკონური სიტყვის (რომელიც მიღმური სინამდვილის სიმბოლოა) გააზრების ტრადიცია მეხოტბეთა პოეზიაში გაგრძელდა, თუმცა შემოქმედთა მიმართება სიტყვისადმი ცვლილებებითაც ხასიათდება, რაც სიტყვის გამომსახველობითი შესაძლებლობების მაქსიმალური

გამოვლენითაა პირობადებული. ყოველივე ამას, თავის მხრივ, გარკვეული პრინციპები ედო საფუძვლად, კერძოდ, სიტყვის ძალისა და უძლურების ჩვენება. მეხოტბეთა შემოქმედებაში სიტყვა კვლავაც ეიკონურის შინა-არსს მიჰყვება, თუმცა სწრაფვა მხატვრული სიტყვის თავისთავადი მნიშვნელობისკენ, როგორც სამეცნიერო ლიტერატურაშია აღნიშნული, უკვე შეინიშნება.

ამ თვალსაზრისით საინტერესოა, რამდენად აისახა ცვლილება „გულის" სემანტიკურ ველში, რა დატვირთვა შეინარჩუნა და რაგვარ განსახოვნებებს მისცა დასაბამი, მისი პარადიგმული პოტენცია სახისმეტყველებაში რა სახით გამოვლინდა. ყოველივე ამას ძველი ქართული საერო მწერლობის ნიმუშებზე თვალის გადევნება ცხადყოფს. მოვიხმობთ ნიმუშებს:

„ამირანდარეჯანიანი": გული — ორგანო: „კარგი კაცი არის და გულისად ვერა ეკრაო" (გვ. 197);

გული — გრძნობათა ცენტრი: „და არა იყო შეჭირვება გულსა მისსა" (გვ. 7); „გაეხარნეს ამირან დარეჯანისძესა და თქვა გულსა მისსა შინა..." (გვ. 110); „შემჭირდებოდა და ვლამოდი შექცევასა, ვიგონებდი გულსა შინა..." (გვ. 142); „...თუმცა ეზომისა ძნელისა გზისა შიში გულსა არა ჰქონებოდა" (გვ. 205) (იხ. აგრეთვე გვ. 206, 228); „არა მიბრძოლია გულითა, თუ არა სრულად დაეხოცდი" (გვ. 233);

„გულისაგან" წარმომდგარი ლექსიკური ერთეულები:

„ორგული" — „ადიდნეს მოყვარენი თქვენნი და არცხვინრს ორგულთა თქვენთა!" (გვ.40) (იხ. აგრეთვე გვერდები — 48, 75, 82, 100, 133, 226);

„გულოვანი", „გულოვნობა" — „— თავსა ჩემსა, კარგად და გულოვნად შეებას პატრონი თქვენი..." (გვ. 94); „— დამიმადლებია, და ღმერთმან იცის, კარგი, გულოვანი ჭაბუკი ხარო" (გვ. 152);

„გულკლებული" — „...და ანუ ერთი რომელიმე იჯობინების და გულკლებულ იქმნების..." (გვ. 170).

ზემომოხმობილი ციტატების მიხევით ირკვევა, რომ „ამირანდარეჯანიანში" (მის მოცულობას თუ გავითვალისწინებთ) სიტყვა „გული" ძალზე მცირე რაოდენობითაა წარმოდგენილი. ეს გარემოება შესაძლებელია იმით აიხსნას, რომ თხზულება საგმირო-საფალავნო ხასიათისაა და ფიზიკური ძალის პრიმატი მეტად თვალსაჩინოდაა გამოკვეთილი, რაც, გარკვეულწილად, გრძნობა-განცდათა სფეროს ნაკლებ მიემართება და ნაკლებ ითვალისწინებს. ამასთანავე, თხზულებაში ქალის სახე, როგორც ეს სამეცნიერო ლიტერატურაში არაერთგზის აღნიშნულია, ძალზე ფერმკრთალადაა წარმოდგენილი და სქემატურია. აქ ქალის ხელის მოპოვებისათვის გმირთა ხიფათიანი თავდგადასავლებისა და თავგანწირული შემართების მიუხედავად, მისი გულის მოპოვებისათვის ბრძოლა არ ხდება. პერსონაჟთა შინაგან სამყაროში მიმდინარე ძვრებისაგან გული, ვითარცა სიყვარულის საუფლო,

თავისუფალია. შესაბამისად, ამ თვალსაზრისით, აქ „გული“ და მასთან დაკავშირებული ლექსიკა არ ჩანს. ზემოაღნიშნული ნიმუშები, ძირითადად, საგმირო-საფალავნო ლექსიკის სულს შეესატყვისება („გულოვანი“, „ორგული“; სხვა დანარჩენის საზრისი კვლავაც საბრძოლო, რაინდული სულისკვეთებისა და შემართების კვალობაზე საცნაურდება) და სახექმნადობათა მრავალფეროვნებით ნაკლებ გამოირჩევა.

საინტერესოა, როგორაა წარმოჩენილი ლექსემა „გული“ და მისგან წარმომდგარი ფრაზეოლოგიური ერთეულები და მათი სახისმეტყველება ქართველ მეხოტბეთა შემოქმედებაში.

„აბდულმესიანი“ („დავითისა და თამარის ქება“): გული – გრძნობათა ცენტრი:

„ეცის ვის ის რა, გულსა თვით სისრა...“ (გვ. 339; 70,4); „გულთა და სულთა თვით მათ დასულთა...“ (გვ. 341; 81,2); „სჯობს ნებროთს გულად ნაყოფი მსთვადთა...“ (გვ. 332, 46,2); „ძალად და გულად, თვით არ დაგულად“ (გვ. 345; 98,2); „ლომისა მსგავსო ძალად და გულად...“ (გვ. 345; 100,1);

„გულისგან“ წარმომდგარი ლექსიკური და ფრაზეოლოგიური ერთეულები —

„ტკბილი გული“ — „მრავლად ვიხილეთ ტკბილის გულებით...“ (გვ.337; 65,3);

„გული სალმობიერი“ — „გული როს მქონდა სალმობიერად“ (გვ.338; 66,4);

„ორგული“ -– „ორგულთა მოსწყლავ, ძირითურთ მოჰსხლავ...“ (გვ. 336; 61,2); „შარავანდ-გმირი, ორგულთ განგმირი...“ (გვ.322; 4,3); „ჭურად ჩაფხუტი, ორგულთ მიწდომით“ (გვ. 323; 10,4);

„ერთგული“ — „ერთგულთ ექმნები ფარად და ზურგად“ (გვ. 336; 61,2).

„დაგული“ — „ეტყოდეს გულსა მისთვის დაგულსა...“ (გვ. 338; 67,2);

„გულოვნობა“ — „სიმხნითა ბრძნობა და გულოვნობა...“ (გვ. 343; 87,3);

„გულ-ლმობიერი“ — „კვლა გოლიათო, გულ-ლმობიერო!“ (გვ. 345; 87,4)

„გულისხმის-ყოფა“ — „გულისხმის-ყოფით შესხმად ქებისა...“ (გვ. 326; 20,1); „ვერ გულისხმა-ყოს ზრახვა მისანი“ (გვ. 327; 23,2);

„გულის-მდებელი“ — „გულის-მდებელად თვისთა სპათათვის...“ (გვ. 329; 31,1);

„გულ-დრკუ-ხენეში“ — „გულ-დრკუ-ხენეში, განმრყვნელნი ეშვნი...“ (გვ.334, 52,4);

„ძალ-გული“ — „ძალ-გულად მხნეო, სვე-ბედით ქვეო...“ (გვ. 335; 57,3);

„გლახ-გული“ — „მექმნა გლახ-გული, ყოფა და სული...“ (გვ. 348; 106,3).

ზემომოხმობილი ციტატებიდან როგორც ჩანს, „გული“, უმეტესწილად, როგორც გრძნობათა ცენტრი მოიხმობა (სულ რამდენიმე ნიმუში ფიქსირდება). აღსანიშნია, რომ „გული“ ვითარცა ორგანო და, ზოგადად, კონკრეტული ადგილ-მდებარეობის მაჩვენებელი — ცენტრი (შუაგულის მნიშვნელობით) არ გვხვდება, ხოლო „გულისგან“ წარმომდგარ ლექსიკურ ერთეულთა შორის ძველთან ერთად ახალი განსახოვნებანიც იჩენს თავს, კერძოდ, **„დაგული“**, **„გლახ-გული“**, **„გულის-მდებელი“**, **„გულ-დრკუ-ხენეში“**. სახისმეტყველებითი თვალსაზრისით, ვფიქრობთ, აღნიშნულ სიტყვაქმნადობებში (უკანასკნელს გარდა, რომელიც მთავარ გმირებს არ მიემართება და რომელშიც ორი განსაზღვრების მოხმობით გამძაფრებული და დაკონკრეტებულია უარყოფითი ძალის სიმდაბლე) წინა პლანზე წმინდა ადამიანური ბუნებიდან მომდინარე თვისებანი გამოსჭვივის, რომელიც უფრორე საერო პირებისთვისაა ნიშნეული და ბუნებრივი. ამდენად, „გულის“ ჰორიზონტი, განსახოვნების თვალსაზრისით, თანდათან ფართოვდება.

„თამარიანი“: გული — ორგანო

„ესრე ატირო გულსა მოკვრვითა...“ (გვ. 358; 37,4); „ურჩთა გულებსა მახვილი ლევად“ (გვ. 359; 40,12); „გულო, აბა, მო, დაუსაბამო...“ (გვ. 368; 74,1);

გული – გრძნობათა ცენტრი: „ვინ გული ესე სიბრძნითა სთესე...“ (გვ. 350; 2,8); „შენ გულსა ესე იმედად უთხარ...“ (გვ. 362; 53,5); „მათ გულსა ალმით მით გაგიალმით...“ (გვ. 366; 66,20); „აგარის ტომთა გულსა შხამისად“ (გვ. 368; 76,12); „მჭვრეტელთა გულებსა არიდენ!“ (გვ. 369; 78,4);

„გულისგან“ წარმომდგარი ლექსიკური და ფრაზეოლოგიური ერთეულები —

„გული მოკლული“ —„მას გაუმრთელდეს გული მოკლული...“ (გვ. 363; 55, 14);

„გულისა ნები“ — „გულისა ნებო, მზეო, ივებო...“ (გვ. 350; 5,8);

„გულის გმირვა“ —„გინა უმიროს, გულსა უგმიროს...“ (გვ. 353; 15,46);

„გულის მდაღი“ —„უკლებლობს ლაღი, მბრძოლთ გულის მდაღი...“ (გვ. 372; 91,13);

„გულს მთესე“ —„უკლები ესე არს გულსა მთესე...“ (გვ. 373; 96,7) და სხვ.

„გულისხმიერი“ — „თამარს ვაქებდეთ გულისხმიერსა!“ (გვ. 349; 1,1); „ღმერთმან თქვენ მსგავს-გყვნა გულისხმიერსა“ (გვ. 376; 105,18).

„გულისხმის-ყოფა“ — „გულისხმის-ყოფად, გონება-ყოფად...“ (გვ. 349; 2,7);

„ვარდ-გული“ — „იგი ვარდ-გული, იგი ვარდ-გული...“ (გვ. 358; 35,27);
„გაგულქველევა“ —„ანუებორა გაგულქველევად?“ (გვ. 360; 42,19);
„ნაორგულევი“ — „ვინცა იპოვოს ნაორგულევად“ (გვ. 361; 47,39);
„ერთგული“ — „ყოველითურთ უკლი, ერთგულთა უკლი...“ (გვ. 367; 70,8);
„გულითადი“ — „ვსჭვრეტ ნიშსა ცხადსა: თვით გულითადსა...“ (გვ. 370; 82,12);
„ორგული“ — „ორგულთა დანთქამს ძლიერებანი“ (გვ. 372; 90,12);
„გულთმეცნიერი“ — „არ დაეფარა გულთმეცნიერსა“ (გვ. 375; 103,11).

როგორც მოხმობილი ნიმუშებიდან ირკვევა, „თამარიანში“ „გული“ მხოლოდ გრძნობათა ცენტრის მნიშვნელობით გვხვდება, სხვაგვარი ცენტრის (კონკრეტულად, ადგილ-მდებარეობის შუაგულის გაგებით) აღსანიშნად არაა გამოყენებული. ამასთანავე, განსხვავებით „ამირანდარეჯანიანისაგან“ და „აბდულმესიანისაგან“, „გული“ ვითარცა ორგანო ორიოდჯერაა მოხმობილი; ლექსემა „გული“ და მასთან დაკავშირებული სახისმეტყველება რაოდენობრივად იზრდება და შედარებით მრავალფეროვანი ხდება. საფიქრებელია, რომ „გული“ ჩახრუხაძის ყურადღებას ქების ობიექტის (თამარი იქნება ეს თუ დავითი) პიროვნული სიდიადის, აღმატებულობის, სულიერი და ხორციელი სრულყოფილების სრულფასოვნად წარმოჩენის თვალსაზრისით იპყრობს (ზოგიერთ მათგანი, მაგალითად, „ვარდ-გული“, უშუალოდ ქალის კუთვნილებაა და, შესაბამისად, თამარ მეფეს მიემართება). „აბდულმესიანის“ მსგავსად, აქაც „გულთან“ დაკავშირებული ფრაზეოლოგიური და ლექსიკური ერთეულები საერო პირის შესხმისათვისაა განკუთვნილი. მათს შინაარსში გმირის ფიზიკური ძლიერება და გრძნობიერი ბუნება გამოსჭვივის. **„გული მოკლული“, „გულისა ნები“, „გულის გმირვა“, „გულის მდაღი“, „გულს მთესე“, „ვარდ-გული“, „გაგულქველევა“, „ნაორგულევი“** — აღნიშნული სიტყვაქმნადობები, თუ არ ვცდებით, ქართულ ორიგინალურ მწერლობაში აქამომდე თავჩენილი არაა.

საკითხის, კერძოდ, „ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტში „გულის“ სახისმეტყველებითი პოტენციის სიღრმისეული შესწავლისა და სრულფასოვნად წარმოჩენის მიზნით, განვიხილავთ ერთადერთ ნათარგმნ თხზულებას —

„ვისრამიანი“: გული — ორგანო: „რა რამინ ვისის პირი ნახა, ვითამცა გულსა უტევანი ისარი სცემოდა...“ (გვ. 276); „...წაულო სიყვარულმან სული, გული“ (გვ. 276); „...გულის ტკივილისაგან და სიყვარულისაგანცა მიუცილებლად ვისა ახსენებდის“ (გვ. 348);
გული — გრძნობათა ცენტრი: „ცნობამან ესე ხუაშიადი მისისა გულისაგან არ გამოაცხადა...“ (გვ.247); „ძალად და გულად — ვითა

ლომი...“ (გვ. 248); „მოყვარულისა გული მოყვრისა ტანისაგან გულსა ესრე გამოსტაცებს, ვითა მაღნიტი ქვა — რკინასა“ (გვ. 313) და სხვ.

„გულისგან“ წარმომდგარი ლექსიკური და ფრაზეოლოგიური ერთეულები —

„გულნაზუქი“ და **„გულჩვილი“** — „დედანი გულნაზუქნი და გულჩვილნი არიან...“ (გვ. 254);

„გულმართალი“ — „დედანი გულმართალობითა მამათა საუბარსა დაიჯერებენ...“ (გვ. 254);

„გულმაგარი“ — „ჰე, გულმაგარო, ადეგ და წამოდი...“ (გვ. 459);

„მტკივანი გული“ — „ეგზომსა სულვთქვამ მტკივნისა გულისაგან...“ (გვ. 462);

„დაღრეჯილი გული“ — „ეგზომ კვამლი ამოვა დაღრეჯილისა გულისაგან...“ (გვ. 462);

„გული დაუდგმელი“ და **„გული მძებნელი“** — „ერთისა გული ქვისაებრი დაუდგმელია და მეორისა გული უსამართლოისა მძებნელიაო“ (გვ. 328);

„გულოანი“ — „ჯაბანი და გულოანი ამით გამოჩნდებოდა, რომელ ჯაბანი დაღრეჯილ იყვის და გულოანი — მხიარულ...“ (გვ. 262);

„გატენილი გული“ — „მიჯნურობითა გასტენილი გული შეგონებასა არა მოისმენს...“ (გვ. 270);

„გულგატეხილი“ და **„გულწყლული“** — „...და გახდა უიმედოდ გულგატეხილი და გულწყლული...“ (გვ. 277);

„მაგარი გული“ — „მაგას მაგარსა გულსაშენსა...“ (გვ. 293);

„გულსა დასკვნევინება“ — „...ვისმან სრულად დაასკვნევინა გულსა რამინის მოშორება...“ (გვ. 372);

„ქვიანი გული“ — „არ ეგების ქარისა შეპყრობა... არცა ვისის ქვიანისა გულისა მოლბობა...“ (გვ. 310);

„გული მხიარული“ — „...ერთსაცა დღესა ჩემითა გულითა მხიარულ არ ვარ...“ (გვ. 394);

„ერთი გული“ — „...და ერთმან გულმან ვიდრემდის მოიჭირვოს?“ (გვ. 408);

„საწყალი გული“ — „ამის საწყლისა გულისაგან მოვიწყვიდო...“ (გვ. 412);

„გული უხვი“ — „...გული გიც უხვი...“ (გვ. 414);

„შეშინებული გული“ — „...გულითა შეშინებულითა და სახელითა აუგიანითა...“ (გვ. 385);

„ვიწრო გული“ — „ეგზომითა ჭირითა გატენილია ესე ვიწრო გული ჩემი...“ (გვ. 421);

„დაგული გული“ — „შენგან დაგულსა გულსა შენი სახე ოდენ დარჩომია...“ (გვ. 449);

„დაჭირვებული გული“ — „...დაჭირვებულია გული ჩემი...“ (გვ. 450);

„ტკბილი გული“ — „...დღე და ღამე მას სჭვრეტს ტკბილისა გულითა...“ (გვ. 453)
„გახურვებული გული“ — „...ჩემისა გულისაებრ გახურვებული...“ (გვ. 377);
„დადაღული გული“ — „...მისგანვე დადაღული გული ვითაღა ვუჩვენო?“ (გვ. 471);
„გასაკუთრებული გული“ — „...ვინათგან მისი გასაკუთრებული გული სხვასა ვისღაცა მივეც?!“ (გვ. 475);
„მინდობილი გული“ — „...რათგან მინდობილისა გულისა მოღალატედ გამოვჩნდი...“ (გვ. 475);
„დამწვარი გული“ — „...მოაბადის გული ღმრთისაგან საჩემოისა საქმისათვის დამწვარიაო“ (გვ. 357);
„გული მძევალი“ — „...გული ჩემი მძევლად ეგრეცა შენს წინაშე დამეგდო“ (გვ. 482);
„აბეზარი გული“ — „...შენი გული მაგისაგან აბეზარია“ (გვ. 495);
„უმეცარი გული“ — „შენი უმეცარი გული შენი მტერია...“ (გვ. 503);
„ულმობელი გული“ და **„გულისა წყრომა“** — „ვითამცა რამინის ულმობლისა გულისა წყრომა...“ (გვ. 520);
„გული კვესი“ — „...რამინის გული კვესია...“ (გვ. 440);
„გულს ჩაგდება“ — „...ღმრთისა შიში ჩაიგდო გულსა“ (გვ. 314);
„გულს ცეცხლის მოდება“ — „და ვიროს მგზნებარე ცეცხლი მოედვა გულსა...“ (გვ. 274);
„გულს კვრა“ — „ნუ მკრავ გულსა სიშორისა ღრიანკალსა...“ (გვ. 382);
„გულსა ცემა“ — „ქვითა გულსა იცემდა...“ (გვ. 510);
„გულისა წამღებელი“ — „რათგან სიბერისა ჟამსა ასეთი გულისა წამღებელი ხარ...“ (გვ. 246);
„გულის გაშავება“ — „...და შიგნით ეგრევე გული გაშავებოდა“ (გვ. 432);
„გულის შევედრება“ — „ზენარობით გული შემოგვედრე...“ (გვ. 461);
„გულისა სიბასრე“ — „...რომელ შენისა გულისა სიბასრემან დალეწა“ (გვ. 463);
„გულის დაამება“ — „...იმედსა დამიდებსა და გულსა დამიამებსცა?“ (გვ. 467);
„გულის გაფიცხება“ — „...გული გაუფიცხდა და ეგრე არქვა...“ (გვ.255);
„გულის დაჭერა“ — „...და გული ერთსა ალაგსა ვეღარ ეჭირა“ (გვ. 314); „...მაგრა ქორითა და ავაზითა შენი გული დაუჭირავს სატყვეოდ“ (გვ. 323);
„გულის ქცევა“ — „ესე ძიძამ არ იცოდა, თუ ვისის გული ექცა...“ (გვ. 315);
„გულის ადუღება“ — „...და ზოგჯერ ტკბილისა ჭურისაებრ გული აუდუღდებოდა“ (გვ. 259);

„გულისა ნება“ — „...ჯერ მას ჩემგან გულის ნება არ უპოვნია...“ (გვ. 262);
„გულის გაყმობა“ — „დია გაუყმდა გული და დაბერებული სიყვარული ვისისათვის...“ (გვ. 269);
„გულის მორევა“ — „...ან გულსა ეგრეცა მოერიე“ (გვ. 513);
„გულის გაყინვა“ — „...ავის ქმნითა გული სამისოდ გამყინვოდა“ (გვ. 530);
„გულის ჭვრეტა“ — „...და ყოვლისა კაცისა გული მათ სჭვრეტდა სიყვარულისა თვალითა“ (გვ. 547);
„გულის დამოწმება“ — „შენი ენა და გული არ ემოწმების ერთმანერთსა“ (გვ. 495);
„გულის ქონება“ — „გულის ქონებასა ესრე გაესუქა და მომატებით შეენოდა...“ (გვ. 355);
„გულის სიტყვა“ — „...ვერვის, გლახ, მიანდობს თავის გულისა სიტყვასა“ (გვ. 277);
„გულის შეჭირვება“ — „...და წამსა გულსა მისსა შეჭირვებისა ქარავანი მოვიდის“ (გვ. 279);
„გულის შემცირება“ და **„გულის გამსჭვალვა“** — „უიმედობისაგან გული უმცირდებოდა, ათასი ისრის პირი გულსა უმსჭვალვიდა...“ (გვ. 310);
„გულისა წამლები“ — „...და ჩემისა გულისა ნამლებისა კვლა შეყრასა“ (გვ. 377);
„გულისგან ძებნა“ — „...და აგრევე უთმობად მისი გული ეძებდა რამინს“ (გვ.377);
„მიჯნურისა გული“ — „...ასრე იქმნების მიჯნურისა გული...“ (გვ. 377);
„გულის მოსყიდვა“ — „აშიკობისად გულისაებრ მოსყიდული არავინაა...“ (გვ. 378);
„გულისა მონაცემები“ — „გულისა მონაცემთაებრ მოეხვივნეს ერთმანერთსა...“ (გვ. 378);
„გულის დავიწრება“ — „...გული მისისა პირისაებრ დავინრებოდა...“ (გვ. 280);
„გულის გაძლომა“ — „გაძღა გული ჩემი სიცოცხლისაგან...“ (გვ. 284);
„გულის ჰამოვნობა“ — „...მე ეგრეცა მიქმნია შენისა გულისა ჰამოვნობისათვის“ (გვ. 286);
„გულის წყლული“ — „...და ესე საუბარი მათი რამინის წყლულსა გულსა ემალმებოსა“ (გვ. 290);
„გულის დატყვევება“ — „...ამით რომელ გული მისი სირცხვილსა დაეტყვევა...“ (გვ. 290);
„გულის ჩაჭრა“ — „ჩაიჭრა გული ჩემი შენისა სიყვარულისაგან უნებლივ...“ (გვ. 293);
„გულის პასუხი“ — „არცვინ მოყვარე და გულის პასუხის შემწე მივის“ (გვ. 293);

„გულის წვა“ — „...შენ კალთა გეწვის და მე — გული“ (გვ. 372);
„გულის აძგერება“ — „გული აუძგერდა და მეტისა სიმძიმილისაგან დაყოვნითრე უთხრა პასუხი“ (გვ. 304);
„გულის მოშორება“ — „გული სიხარულისათვის მოეშორა...“ (გვ. 333);
„გულის დაწყლულება“ — „შენითა ეგეგვარობითა გული ჩემი დაგიწყლულებია“ (გვ. 353);
„გულისა საწადელი“ — „რა არის ეგეთი გულისა საწადელი...“ (გვ. 472);
„გულის თრთოლა“ — „გული უთრთოდა, საუბრისა ძალი არ ჰქონდა...“ (გვ. 475);
„გულისა კვნესა“ — „...და გულისა ჩემისა კვნესა უმისობითა...“ (გვ. 475);
„მიჭირვებულისა გულისა მუდარა“ — „...ესრე მიჭირვებულისაგან გულისა მუდარა გარდასულია“ (გვ. 476);
„გულისა შეღონება“ — „...და ამა გულისა შეღონებასა შიგან...“ (გვ. 479);
„გულის გაღება“ — „...სიხარულითა გული, ვითა კარი, გაეღო“ (გვ. 480);
„გულისა ცეცხლიანობა“ — „...თუ ზღვაცა დაასხა ჩემსა გულისა ცეცხლიანობასა...“ (გვ. 490);
„გულისა დამბნედელი“ — „წაედ, რომელი არ გესმას სიტყვა გულისა დამბნედელი...“ (გვ. 494);
„გულის გარეცხვა“ — „გულსა სისხლითა ვჰრცხიდი“ (499);
„გულის ტირილი“ — „გული...შენისა სიშორისათვის ტიროდის...“ (გვ. 499);
„გულის ტკივილი“ — „...და მიჭირვებისათვის გული სტკიოდა...“ (გვ. 500);
„გულის მოლბობა“ — „ ...მაგრა ქვისა მსგავსი გული ...მოლბა“ (გვ. 500);
„გულის ჯანგი“ — „გულისაგან ჯანგსა ვარდისა ფერი ღვინო ამიყრის“ (გვ. 358);
„გულისა ნადები“ — „...რომელ გულისა ჩემისა ნადები ვერ შეიგნეს...“ (გვ. 358);
„გულის შეჭირვება“ — „გულისაგან შეჭირვება გააგდო“ (გვ. 362);
გულის „შეჯერება“ და „გაქცევა“ — „აჰა, გულო, შესჯერდი და გაიქეც ამის სიძნელისაგან!“ (გვ. 417);
„გულის დაკარგვა“ — „... გული უპოვარად მაშინვე დამეკარგა“ (გვ. 364);
„გულის დაღვა“ — „მისი ვენახსა გონება უმისოდ შანთი ვითა სდაღვიდა გულსა“ (გვ. 396);
„გულისა სიხარული“ — „...ჩემი გულისა სიხარული...“ (გვ. 297);
„გულის გამაგრება“ — „...რომელ გული გამიმაგრდეს“ (გვ. 417);

„გულის მინდობა“ — „შენგან კიდე გული ჩემი არავის მიენდობის...“ (გვ. 368);
„გულის ურჩი“ — „ნუმცავინ მიჯნური გულის ურჩია...“ (გვ. 389);
„გულის ავსება“ — „...და გული სისხლითა ავსოდა...“ (გვ. 334);
„გულის გახარება“ — „ან ვითა გწადიან, ეგრე ახარებდი გულსა...“ (გვ. 347);
„გულის შეპყრობა“ — „...ქალნი მოყმეთა გულსა შეიპყრობენ თვალითა გრძნეულითა“ (გვ. 420);
„გულის განასკვა“ — „...გული ენასკვოდა და პირსა ზედა აჩნდა დაღრეჯილობა“ (გვ. 421);
„გულისა მიდამო“ — „დგეს ოთხმოცნი გულისა მიდამოსა...“ (გვ. 423);
„გულისა კვამლი“ — „...შენისა გულისა კვამლმან მთვარე დააბნელის“ (გვ. 455);
„გულის მარვა“ — „...წამსა ათასსა პირალმასსა ისარსა გორაბით მარავს გულსა...“ (გვ. 456);
„გულის შესუსტება“ — „...გული შეუსუსტდა, ვითა რეტი უჭვრეტდა...“ (გვ. 423);
„გულის დადება“ — „აქათგან ეგრე იცოდე, დადევ გული...“ (გვ. 431);
„გულისა სიახლე“ — „...მხიარულად გულისა სიახლე ათასსა წელიწადსა შენსა სიახლესა მირჩევნია...“ (გვ. 431);
„გულის გაპობა“ —„...უხანობისა ლახვარმან გული გამიპო...“ (გვ. 441);
„ძალი გულისა“ — „წაუვიდა ძალი გულისა...“ (გვ. 402);
გულში თქმა — „— მაშინ გულსა შიგან ეგრე თქვა...“ (გვ. 376);
„გულსა გამოსახვა“ — „მე შენი სახე გულსა ჩემსა ზედა გამომისახავს“ (გვ. 386);
„გულითა ჭამა“ — „მაგრა ამა გულითა ნაღველსა ვერ ვსჭამ...“ (გვ. 496);
„ერთითა გულითა“ — „მე ერთითა გულითა ეგზომი ჭირი ვით დავიტიო?“ (გვ. 528);
„გულითა დალოცვა“ — „...და ხამს, თუ გულითა გლოცვიდე“ (გვ. 357);
„გულითა სიყვარული“ — „გულითა სიყვარული თვალია პატიოსანი“ (გვ. 458)
„უგულო“ — „...უგულო და გაშტერებული ბრუნვიდის“ (გვ. 289);
„ორგული“ — „...და ორგულობისაგან კიდე სხვასა გამოსვენებასა არ მოველიო“ (გვ. 394);
„ერთგულობა“ — „...ჩემი ერთგულობა სჯობს თუ არა?“ (გვ. 395);
„გულისყური“ — „...გულისყურითა მომისმინე...“ (გვ. 500);
„გულგატეხილი“ — „...შენ სხვაგან რად იყო ასრე გულგატეხილი?“ (გვ. 502);

„საგულისო“ — „შენ რაცა საჩემოდ ქმენ. საგულისო იყო...“ (გვ. 511);

„გულდაკოდილი“ — „...პირალმასითა ისრითა გულდაკოდილი...“ (გვ. 528);

„გულისნადები — „...რამინ გულისნადებსა ეელარ ჰმალვიდა“ (გვ. 357);

„გულდაწყვეტილი“ — „რამინ, გულდაწყვეტილი თავისა, გლახ, სადგომსა მივიდა...“ (გვ. 358);

„გაგულოვნება“ — „ვისი გაგულოვნდა...“ (გვ. 365);

„გულმრთელი“ — „...რომელ თვალხილული და გულმრთელი ვარ...“ (გვ. 417);

„უგულისნებოდ“ — „უგულისნებოდ გასრულსა ღვიძლი სისხლითა ავსებოდა...“ (გვ. 369);

„გულდადებით“ — „...მორჭმით და გულდადებით იყვნეს“ (გვ. 378);

„გულუწყნარო“ და „გულდაწყლულებული“ — „...ესრე დაუთმობელი, უძილო, გულდაწყლულებული, გულუწყნარო“ (გვ. 382);

„გულკარგად“ — „...ძმისათვის მაშინვე გულკარგად გახდა“ (გვ. 338);

„გულ-ღვიძლდაწყლულებული“ — „...მუნვე ნადირობით გარეშემოაქცია ისრითა გულ-ღვიძლდაწყლულებული...“ (გვ. 442).

გული — მკერდი

„და ყოველთა დილათა ია კრეფის და მისისა თმისა ნაცვლად გულსა ზედან დაიდვის“ (გვ. 287); „ესეგვარსა რამინ საბრალოდ გულსა ეუბნებოდა და ტიროდა“ (გვ. 333); „მისი ღონე მისისავე გულისა საუბარი იყვის“ (გვ. 369); „აჰა, გულო, შესჯერდი და გაიქეც ამის სიძნელისაგან!“ (გვ. 417); „გულო, შენ სულისა და მოყვრისა ზენაარი გასტეხე...“ (გვ. 471).

მოხმობილი ციტატების განხილვა ცხადად წარმოაჩენს, რომ გული ასპარეზია გმირთა ყოველგვარი ფიქრისა, გრძნობა-განცდისა და ქცევისა. შესაბამისად, მისი ლექსიკური ანაბეჭდის სახისმეტყველებითი პოტენცია, დამტევნებლობა, უსაზღვროა და, ასე ვთქვათ, წამლეკავი. „გულის“ სემანტიკური ბინარულობა ქართული ენისათვის „ერთობ უცხო და საკვირველი“ სახექმნადობებითაა წარმოჩენილი (ნიმუშად — „ქვიანი გული“, „გულის კვამლი“, „გულის ჯანგი“, „გულუწყნარი“, „გულის მარვა“, „გულის დაეიწრება“, „გულის გარეცხვა“, „გულის გაძღომა“, „გულის შემცირება“, „გულის მოსყიდვა“, „დაღრეჯილი გული“, „გულ-ღვიძლდაწყლულებული“, „გულისა სიბასრე“, და, მეორეს მხრივ — „გულკარგად“, „გულდადებით“, „საგულისო“, „გულის გაღება“, „გულის გაძღომა“, „გულის ჰამოვნობა“, „გულნაზუქი“, „გატენილი გული“ და მრავალი სხვა), რაც სპარსული ლექსიკის ქართულად თარგმნილ შესატყვისობას უნდა წარმოადგენდეს.

„ვისრამიანის“ ქართულ ტექსტში თითქოს ერთიანად გადმოიღვარა მანამდე არ ან ვერთქმული ერთობ ადამიანური, „გულისა წამღებელი“ ვნება-განცდები; „გულის ცეცხლის“ გზნებამ (სიყვარულის ცეცხლისა თუ ტანჯვის ცეცხლისა) ერთიანად მოიცვა ადამიანის ფსიქო-სომატური ბუნება და „დაიძრა აზრი სიტყვად“. „გაგულვანდა“ გული და „გულმაც“ თავისი მზაობა და დამტევნელობა ყველა ნიუანსის გათვალისწინებით გამოთქვა, გამოთქვა ხატოვნად, სახის-მეტყველებით და პირდაპირ, ეფრემ მცირის თქმით — „თარგმანებით“. ქართული ენობრივი მსოფლხედვა, ენის შინა-ფორმა, „ძველი“ გულით (ბიბლიური სიტყვითა და ზეპირ-სიტყვიერების ნიმუშებით) ნასაზრდოები, მკითხველისა და მსმენელისათვის „ახალი გულით“ გაიხსნა, გადაიშალა. სიტყვამ თითქოს ხორცი შეისხა, შეიმოსა ამქვეყნიური ფერადოვნებით. ყოველივე ეს, სხვა ნიშნებთან ერთად, ქართულ საერო მწერლობაში რენესანსული სულისა და „გულის“ სიახლოვის მაჩვენებელია.

ამგვარი გზა განელო ბინარული სემანტიკის მქონე სიტყვამ — „გული“ — რუსთაველამდე.

ქართულ მწერლობაში მხატვრული სიტყვის სრულყოფილება, მისი განსახოვნების მრავალმხრივობა, უსაზღვრო შესაძლებ-ლობებისა და პერსპექტივების ჩვენება, ასახვის თავისებურებანი და მხატვრული სინამდვილის ორიგინალური სახისმეტყველებითი ხედვა რუსთაველთან გამოვლინდა. განსახოვნების ყველა ფორმისა და ყველა პრინციპის შერწყმა, ძველი ლექსიკის მოდელირება და მანამდე უცნობი, ახალი სახექმნადობების შექმნა, მხატვრული სიტყვის მრავლისმომცველი შინაარსის ჩვენება „ვეფხისტყაოსნის“ წიაღში ვლინდება. უპირველეს ყოვლისა, პოემის სათაურია ამის დამამოწმებელი, რაც სამეცნიერო ლიტერატურაში არაერთგზისაა ყურადღებული.

რ. სირაძე მხატვრულ სიტყვაზე საუბრისას აღნიშნავს, რომ „რენესანსმა გამოიყენა სიტყვა-დემიურგის იდეა და ესთეტიკურად გააშინაარსა, სიტყვა „ხორცქმნილი“ გახადა, იგი სისხლხორცეულობით აღავსო. მას შესძინა მხატვრული სიცოცხლე. გაუთიშველად იქნა განცდილი სიტყვის როგორც „ხორცი“, ისევე „სული“ ...მხატვრული სიტყვა, სიტყვა-დემიურგი გაიაზრეს როგორც ანალოგი უნივერსალური „ლოგოსისა“, ანუ ქრისტელოგოსისა („ქრისტე ღვთის სიტყვააო“ — ამ იდეას დაემყარნენ). ამ ანალოგიით სიტყვა შეემსგავსა ადამიანს, ხორცისა და სულის გამაერთიანებელს. ასე გაიბა კავშირი: ადამიანი — სიტყვა — ღმერთი. ეს მიმართება სამ შემოქმედს გულისხმობდა: ღმერთი — შემოქმედი, ადამიანი — შემოქმედი და სიტყვა — შემოქმედი. სიტყვა — შემოქმედი უკვე შორეული,

მკრთალი მინამსგავსი კი არ იყო ღვთისა, არამედ თავად იყო ღვთაებრივი აქტი“ (სირაძე 1987: 34).

რუსთაველის მხატვრულ ნააზრევში სიტყვას ახალი მისია დაეკისრა — იგი უნდა ჩასწედომოდა ამქვეყნად ყველაზე მნიშვნელოვანს — ადამიანის ადამიანურ ბუნებას, მის ურთულეს შინაგან სამყაროს; სრული ფსიქოლოგიური სიმართლით უნდა გამოეხატა გამონაგონი მხატვრული სინამდვილე, ეტვირთა ახალი სამყარო, ახალი ხედვა და, შესაბამისად ამისა, თავისი მზაობა და პოტენცია გაეცხადებინა. რუსთაველის მხატვრული სიტყვა არა მხოლოდ სახისმეტყველებითი თვალსაზრისით იქცა შემოქმედებით ფასეულობად და საუნჯედ, არამედ იმით, რომ მან ადამიანში შეაღწია, მისი სულიერ-ხორციელი სისავსით აღივსო და ყოველივე დაიტია, თავისი დამტევნელობა კი „ხატოვანებითი“ თავისებურებებით, მრავალპლანიანი ხედვითა და „ხელოვანებით“ განასრულა. და რაც მთავარია, ეს სრულყოფილებით განასახოვნა და ისეთი სრულყოფილებით, რომლის სიცხადე-შეუცნობლობა, დაფარული და ცხადი „შაქრისფერი ხმის“ „ამუსიკებით“ მსმენელისა თუ მკითხველისათვის უძვირფასეს, მშობლიურ, სისხლხორცეულ ჰანგად, ჯვარსახოვნებით წასაკითხ-გასააზრებლად აქცია და საუკუნეებს ვეფხვის ტყავად შემოავლო. ამიტომაცაა ბოლომდე შეუცნობელ-ამოუხსნელი, აზრთა პლურალიზმის შემწყნარებელი, ტოლერანტული, ჰუმანიზმის მოციქულ-მქადაგებელი, ღვთიურობიკენ მსწრაფი ამქვეყნიური სიყვარულის, ადამიანური ბედნიერების, სისხლსავსე ცხოვრებისა და უთვალავი ფერით შემკული მშვენიერი ქვეყნის საგალობელი.

„ვეფხისტყაოსნის“ შესწავლა მნიშვნელოვანია არა მხოლოდ იდეურ-მსოფლმხედველობითი, რელიგიურ-ფილოსოფიური და, ზოგადად, პოეტიკის თვალსაზრისით, არამედ ერთეული სახის, სახე-ხატისა და სახე-იდეის, მოვლენისა და ფაქტის დონეზე და მათი სახისმეტყველების შემქმნელ-გამომძერწავი ლექსიკური ერთეულების კუთხით. რუსთველოლოგიაში აღნიშნული საკითხის კვლევას მეცნიერ-მკვლევართა არაერთი თაობის (ვახტანგ VI, თეიმურაზ ბატონიშვილი, ნ. მარი, ვ. ნოზაძე, კ. ჭიჭინაძე, ვ. ბერიძე, პ. ბერაძე, შ. ნუცუბიძე, პ. ინგოროყვა, ა. დაწერელია, გ. იმედაშვილი, ა. ბარამიძე, გ. ნადირაძე, დ. კობიძე, შ. ღლონტი და სხვ.) ნააზრევი მიეძღვნა. წინამდებარე ნაშრომი მოკრძალებული ცდაა, რომელიც მხოლოდ ერთი, მაგრამ უმნიშვნელოვანესი სიტყვის — „გულის“ — სემანტიკური ბინარულობის საკითხის კვლევას ეხება.

საკვლევაძიებო პრობლემატიკასთან დაკავშირებით გ. ნადირაძე აღნიშნავს — „ვეფხისტყაოსნის ლექსიკაში არსებით სახელთა შორის ჭარბად არის წარმოდგენილი სიტყვა „გული“. მაგრამ ეს რუსთაველის ლექსიკის თავისებურება კი არ არის, არამედ ქართული ენის თავისებურება, რომელშიაც „გულს“ სრულიად განსაკუთრებული ადგილი უკავია. ქართული ენა

„გულის“ საშუალებით გამოხატავს არა მარტო გრძნობებს და ემოციებს, არამედ ნებელობის და შემეცნების აქტებსაც და ისეთ მთლიანპიროვნულ თვისებებსაც, როგორიცაა ტემპერამენტი, ხასიათი, ნიჭი და სხვა. სწორია ის მოსაზრება, რომ „გულ“-სიტყვა ყველაზე ზოგადი მნიშვნელობით...ნიშნავს „შინაგანს“, შინაგანს როგორც მთლიანობად, დაპირისპირებულს „გარეგანთან“... ამრიგად „გულ“-სიტყვაში მოცემულია მთელი ფსიქოლოგიური კონცეფცია, რუსთაველის ვეფხისტყაოსანი დიდ მასალას იძლევა ამ კონცეფციის საილუსტრაციოდ“ (ნადირაძე 1958: 298).

წინამდებარე ნაშრომში ზემოგანხილული წყაროების (ბიბლიის ნიგნთა თარგმანების, ძველი ქართული სასულიერო და საერო მწერლობის ნიმუშთა) შესწავლის შედეგად მოპოვებული მასალა ქმნის საფუძველს, ამზადებს წიაღს რუსთაველის „ენა მუსიკობისათვის“ და ამავდროულად ახლის დასაბამი ხდება.

ზემოალნიშნული მეთოდიკის მსგავსად, საკვლევაძიებო პრობლემატიკას „ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტის გამოწვლილვითი წაკითხვისა და ანალიზის ფონზე წარმოვადგენთ.

„ვეფხისტყაოსანი“: გული — ორგანო:

„და ვინცა ისმინოს, დაესვას ლახვარი გულსა ხეული“ (4,4);*
„დავჯე, რუსთველმან გავლექსე, მისთვის გულს ლახვარ-სობილი“ (7,3);
„და რა გავა, თუ მოყვარესა კაცმან გული არ ამტკივნოს!“ (29,4);
„თვალნი მზეებრ გამირეტდეს, გული მეტად შემიძრწუნდა“ (90,3);
„და შენი მკლვიდეს სიყვარული, გულსა დანა ასაქმარი“ (133,4);
„თავსა იყო დაკოდილი, შეებნიდა სისხლსა გული“ (197,3);
„ქალსა შევხედენ, ლახვარი მეცა ცნობასა და გულსა.
მოვიდა, მივსცენ დურაჯნი, მთხოვნა ცეცხლითა დაგულსა “ (344, 2-3);
„და კვლა დავეცი დაბნედილი, გულსა სისხლი გარდმეთხია“ (350,4);
„გული უფრორე დამიჭრა ათიათასმან დანამან“ (358,2);
„გული მი და მო მიარდა, კრთებოდა და მემალვოდა“ (380,3);
„პირის-პირ მიჯდა იგი მზე, გული ვისთვისცა კვდებოდა“ (482,2);
„ქალი ადგა, წამოვიდა; მე ლახვართა გულსა მრიდეს“ (386,1);
„დავიწყეთ რჩევა საქმისა, გული მიც, თუცა მელია“ (511,1);
„და ოდენ დავმინდი, დავნაცრდი, გული მი და მო კრთებოდა“ (512,4);
„მას ლახვარსა მოაშორვებს, თუცა პირველ გულსა უხებს“ (633,2);
„გული ძეს საგნად ისრისა, მესრის საკლავად სამალი“ (708,2);
„და გული წამსავე წამიღო, — ვერათ ვერ შევინახე, — მან“ (738,4);
„და ვერ უპოვოს, რა ქმნას ანუ გული რათა დაიწყნაროს!“ (767,4);
„გამოჰრიდნა ვეფხმან გული, — დედათა-მცა გამოჰრიდნეს!“ (909,3);
„მე, გლახ, ორნი დამიყრიან, გული ამად რად არ ივნებს?“ (956,2);
„მუნამდის გაესძლო სულთა დგმა, გული რაზომცა მტკიოდეს“ (1088,3);
„ფერი ჰკრთა და გაუფიცხა შე და გამო გულმან კრთომა“ (1544,2);.
„და ავსა კაცსა ავი სიტყვა ურჩევნია სულსა, გულსა“ (30,4);

---

* შოთა რუსთაველი, „ვეფხისტყაოსანი“, ალ. ბარამიძის, კ. კეკელიძისა და ა. შანიძის რედ., გამომც. „სახელგამი“, თბ., 1957. შემდგომშიც ტექსტს ამავე რედაქციიდან დავიმონმებთ.

„მოუნდის გულსა დაცემა, ზოგჯერ მიჰმართის დანასა“ (179,2);
„მეტმან სევდამან მიმწურა გულსა დაცემად დანისად“ (517,1);
„ყმა ატირდა, ცრემლით უთხრა: „ხამს, თუ დანა გულსა ვიცი“ (746,1);
„ყმა დაჭმუნდა, ვითამც რამე ჰკრეს ლახვარი გულსა შუა“ (845,1);
„უცილოდ თავსა მოვიკლავ, გულსა დავიცემ დანასა“ (1194,1).
„ნეტარ, რა ქმნას უშენომან გულმან, შენგან დალახვრულმან!“ (1295,3).

მოხმობილი ციტატებიდან როგორც ირკვევა, რუსთაველი გულს, ვითარცა ადამიანის სასიცოცხლო ორგანოს, ძირითადად, გამძაფრებული გრძნობებისგან მიღებული „ტკივილის“, „შეძრწუნების“, „დაბნედის“, აჩქროლებისა და „კრთომის“ („მი და მო მიარდა“, „მი და მო კრთებოდა“), „დამშვიდების“, ამასთანავე ლახვრის, დანისა და ისრის „საგნად“ გულვების (მიჩნევის), სიცოცხლის მოკვდინების (უმეტესწილად, თვითმკვლელობის — „გულსა დავიცემ დანასა“) შემთხვევებში მოიხმობს. აქვე აღსანიშნია ისიც, რომ ზემომოხმობილ ზოგიერთ ნიმუშში (კერძოდ — 4,4; 7,3; 90,3; 344,2; 350,4; 482,2; 511,1; 633,2; 1295,3) სავსებით შესაძლებელია „გულის“ როგორც ორგანოს, ისე გრძნობათა საუფლოს (ცენტრის) შინაარსით გაგება, რამეთუ რუსთველური სიყვარული როგორც ფიზიკური, ასევე სულიერი ტკივილის სისხლხორცეულ განცდად წარმოდგება, გმირთა მთელი არსება რომ მოუცავს და „დაუტყვევებია“. „ვეფხისტყაოსნის“ ტაეპთა ამგვარი წაკითხვა და აღქმა სავსებით ბუნებრივია პოეტისგან, ჭეშმარიტი მიჯნურობის მცოდნე (ან განმცდელი) ადამიანისა და „თვალყურმადევარი“ (ილიას თქმით) მკითხველისაგან — „ვინცა ისმენს კაცი ვარგი“.

პოემაში **„გული“ მკერდის მნიშვნელობით** მხოლოდ ორ შემთხვევაში გვხვდება:

„დაბნედასა მიეწურა, ასმათ ასხა გულსა წყალი“ (322,3);
„დაბნედილსა მაპკურებდი, გული მითა გარდამბანე“ (307,2).

სულხან-საბას ლექსიკონში „მკერდი“ ამგვარადაა განმარტებული — „მკერდი — ყელსა და მუცელს შუაჲ“ (გვ. 487). სულხან-საბა, როგორც ჩანს, აქ „გულს“ არ ახსენებს, თუმცა მისთვის ცნობილი უნდა ყოფილიყო „მკერდის“ მნიშვნელობით „გულის“ ხმარების შემთხვევები.

აღნიშნულ საკითხთან დაკავშირებით თ. გამყრელიძისა და ვ. ივანოვის ნაშრომში — „ინდოევროპული ენები და ინდოევროპელები“ (თბილისი, 1984, ტ. I, გვ. 800-801), აღნიშნულია, რომ სინამდვილის ანთროპომორფული წარმოსახვის საფუძველზე „გულის“ მეშვეობით სხვადასხვაგვარი ცენტრი აღინიშნება, რომელთა ძირს ენათესავება ქართული „მკერდი“. ამდენად, რუსთაველისათვის სიტყვის სემანტიკის ამგვარი კონტექსტით წარმოდგენა: „მკერდი“ — „გული“, კარგად ცნობილი მოვლენაა, რომელსაც იგი, ზემოაღნიშნულ შემთხვევებში, სწორედ

„გულის“ „მკერდთან“ უპირატესი მნიშვნელოვნების საჩვენებლად და განსახოვნების თვალსაზრისით, ამა თუ იმ ეპიზოდის სიღრმისეული განცდის გამძაფრების მიზნით, მოიხმობს.

ძველი ქართული ენის ლექსიკონში, როგორც უკვე აღინიშნა, „გული“ განიმარტება როგორც „გონება“, „თავი თვისი“. სანიმუშოდ შემდეგი ფრაზაა მოხმობილი — „განადგინეს გული ერისაჲ“ (ისუ ნავესი, 14,8). სხვა რედაქციებში იგი ამგვარად იკითხება — „გარდაუცვალეს გონებაჲ ერსა“. ამგვარი გააზრება ბიბლიიდან მომდინარეა. წმინდა წერილი გულს მიაწერს იმ ფუნქციებს, რომლებიც ფსიქოლოგიურ მეცნიერებაში გონების კუთვნილებადაა მიიჩნეული. ძველ ბერძენთა დროსაც სიტყვები φρην, καρδια პირდაპირი მნიშვნელობით მხოლოდ გულს არ აღნიშნავს, არამედ სულსაც, გონებასაც, აზრსაც, განწყობასაც და ა.შ. გულს უმაღლესი შემეცნების ორგანოს უწოდებენ. სწორედ გული აზროვნებს და შეიმეცნებს — „და არა მოგცა თქუენ უფალმან ღმერთმან თქუენმან გული მეცნიერი...“ (რჯლ. 29,4), „...განაბნინა ამპარტავანნი გონებითა გულთა მათთაჲთა“ (ლუკ. 1,51) და სხვ. .

საკითხთან დაკავშირებით რ. სირაძე წერს — „გული თვისი“ ნიშნავს „თავი თვისიო“: „ცნა იესუ გულსა თჳსსა“ (მრ. 5,30), სხვა რედაქციით „გულისჴმაჰყო თავით თჳსით“. ის ფაქტი, რომ „გული თჳსი“ იგივე იყო, რაც „თავი თჳსი“, მოასწავებს, რომ „გული“ პიროვნების მთლიანობის გამომხატველია (დემეტრე მეფის საგალობელში „შენ ხარ ვენახი“ ნათქვამია: „თავით თვისით მზე ხარ გაბრწყინებული“, რაც გულისხმობს, რომ ღვთისმშობელი მთელი თავისი არსებით მზიურია“ (სირაძე 2008: 208).

საკმაოდ რთულია გარკვევა იმისა, არის თუ არა „ვეფხისტყაოსანში“ „გული“ „გონების“ მნიშვნელობით და რა შემთხვევებში. ეს ცალკე კვლევის საკითხია, თუმცა, ვარაუდის დონეზე, შესაძლებელია ერთი ტაეპის მოხმობა —

„სხვაგან იყო გული მისი, სხვასა რასმე იგონებდა“ (1182, 2).

ეს ტაეპი მიემართება ნესტანს, როდესაც იგი ფიცისგამტეხი უსენის დახმარებით მელიქ სურხავის სასახლეში მიიყვანეს. ტექსტის მიხედვით, ხელმწიფის წინაშე მდგარი ინდოთ მეფის ასული დუმს და მელიქ სურხავის არცერთ შეკითხვას პასუხს არ სცემს. ზემოდამოწმებულ ტაეპს სწორედ გულანშაროს მეფე წარმოთქვამს.

ტაეპში ფრაზა — „სხვასა რასმე იგონებდა“, „გულს“ მიემართება. ამდენად, აქ იკითხება, რომ ნესტანის „გული იგონებს“. მოგონება, თუ სიტყვის ძირს („გონ“) გავითვალისწინებთ და პროცესსაც, უფრო გონების პრეროგატივაა. ამგვარ გააზრებას, ვფიქრობთ, განამტკიცებს ერ-ერთი მომდევნო სტროფი —

ანუ არის ბრძენი ვინმე, მაღალი და მაღლად მხედი,
არცა ლხინი ლხინად უჩანს, არცა ჭირი ზედას-ზედი;
ვით ზღაპარი, ასრე ესმის უბედობა, თუნდა ბედი,
სხვაგან არის, სხვაგან ფრინავს, გონება უც ვითა ტრედი
(1184).

— ამბობს მელიქ სურხავი ნესტანის დუმილთან დაკავშირებით.

მოხმობილ სტროფში სიტყვები — „ბრძენი", „მაღლად მხედი", „ესმის" (გაგების მნიშვნელობით), „ფრინავს" (გონებით და არა გულით) — „გონებას" მიემართება და არა „გულს", რასაც ცხადყოფს მეოთხე ტაეპში თავად „გონების" მოხმობა. შესაბამისად ამისა, ჩვენ მიერ დამონმებულ ტაეპში (1182, 2), რომელშიც ზემოალნიშნული სტროფის (1184) შინაარსი მეორდება და კონკრეტდება სათქმელი, „გული" „გონებას" უნდა გულისხმობდეს.

გული — სულიერი ცხოვრების და, ზოგადად, შეგრძნებათა ადგილსამყოფელი (ცენტრი):

აღნიშნულის ნათელსაყოფად რუსთაველის მიერ გულის დახასიათებაც იკმარებდა, რომელიც ერთ სტროფშია წარმოდგენილი და ეგზომ სისრულითა და ყოვლისმომცველობით გამოხატავს გულის ფენომენის საზრისს —

გული კრულია კაცისა, ხარბი და გაუძღომელი,
გულია ჟამ-ჟამ ყოველთა ჭირთა მთმო, ლხინთა მნდომელი,
გული — ბრმა, ურჩი ხედვისა, თვით ვერას ვერ გამზომელი,
და ვერცა ჰპატრონობს სიკვდილი, ვერცა პატრონი რომელი!
(718).

რუსთაველი, როგორც ყველა სხვა შემთხვევაში, მთელ პოემაში გაშლის გულთან დაკავშირებულ ამ უაღრესად ტევად მხატვრულ ნააზრევს და გულის კონკრეტული თავისებურებების გამოვლენით განასრულებს და განამტკიცებს ზოგად ცოდნასა და წარმოდგენას. ამავდროულად, ამ ერთ სტროფში ურთიერთსაპირისპირო გრძნობა-განცდათა ერთიანი სპექტრის ფონზე „გულის" ბინარული სემანტიკაა თავჩენილი.

ნ. ნათაძე საუბრობს რა „ვეფხისტყაოსანში" ადამიანის რაციონალური და ირაციონალური საწყისთა ურთიერთობის პრობლემის შესახებ, აღნიშნავს — „გული რუსთაველის ტერმინოლოგიაში ადამიანის გრძნობათა სამყაროს, მისი შინაგანი ემოციური ცხოვრების მთლიანობას უდრის (როგორც ჩანს, ამ უკანასკნელი მნიშვნელობის შეთავსებითაა შეპირობებული ის, რომ გული შეიძლება ბრძენი იყოს, ე.ი. შეიძლება ეს ემოციური სამყარო დალაგებული იყოს, ჰარმონიული და, ამგვარად, სხვისი სიმართლის შეფასებაც შეეძლოს. შდრ. „მაშინღა გაბრჭე მართალი მაგა გულითა ბრძენითა", „იყავ.. გწადდეს გულითა ბრძენითა, გწადდეს — ცნობითა შმაგითა"). მოყვანილი სტროფი, მაშასადამე,

იმას ნიშნავს, რომ გული გაუმაძღარია (სიამეში საზღვარი, კონტროლი არ იცის), რომ მას ჟამ-ჟამად (ხან..ხან) ჭირის მოთმენაც ძალუძს და ლხინს ეტანება, რომ ის თეორიული აზროვნების, გონების („ხედვა" ფილოსოფიურ ჭვრეტას ნიშნავს...) ურჩია და რომ მის სწრაფვებს სიკვდილიც ვერ აშინებს, ვერ ბატონობს მასზე („ჰპატრონობს"). ეს კაცის ირაციონალური საწყისის ავტონომიისა (გონებისგან დამოუკიდებლობის) და მისი, როგორც კაცის წარმმართველი ძალის, სრული აღიარებაა" (ნათაძე 1974: 169-170).

„ვეფხისტყაოსანის" კიდევ ერთი ტაეპი გააცხადებს სხვა სფეროთა შორის გულის უპირველესობას ადამიანის არსებაში, კერძოდ —

> გული, ცნობა და გონება ერთმანერთზედა ჰკიდიან:
> რა გული წავა, იგიცა წაელენ და მისკენ მიდიან
> (848,1-2).

აღნიშნულ ტაეპებში რუსთაველი ადამიანის (კონკრეტულ შემთვევაში — ტარიელის) გარკვეული ფსიქო-სომატური მდგომარეობის ახსნისას თვალნათლივ გამოკვეთს გულის მნიშვნელობასა და მნიშვნელოვნებას. აქ „გული" და „გონება" გამიჯნულია; უმთავრეს სფეროდ დასახულია გული, რომლის მიმოქცევაზეა დამოკიდებული ცნობა და გონება. „რუსთაველისათვის „გულია" ადამიანის ფსიქო-სომატური მთლიანობის ცენტრი, რომელზედაც დამოკიდებულია ცნობაც და გონებაც და საერთოდ, პიროვნების განწყობა, მისი „მზაობა" — აღნიშნავს რ. სირაძე (2008, 208). აქვე ისიც უნდა ითქვას, რომ ქართულ ენაში ერთი სიტყვით ადგილის შუა ნაწილის, გადაკვეთის წერტილის ანუ ცენტრის აღსანიშნად ითქმის — „შუაგული", რაც კვლავ და კვლავ „გულიდან" მომდინარეა და რაც ქართველთა ცნობიერებაში სხვა ფენომენთა შორის გულის უმთავრესობაზე მეტყველებს.

აღნიშნულს აზრს მონმობს ზემომოხმობილი სტროფის მომდევნო ტაეპიც —

> უგულო კაცი ვერ კაცობს, კაცთაგან განაკიდიან
> (848,3).

ნ. ნათაძე ტაეპს ამგვარად განმარტავს — „...უგულო, ე. ი. სულიერად გატეხილ, მოდუნებულ კაცს სრულფასოვანი ცხოვრება ადამიანთა შორის აღარ შეუძლია („ვერ კაცობს"), იგი ადამიანთაგან გარიყულია" (ნათაძე გვ. 281).

რუსთაველისათვის, ზემოაღნიშნული სტროფის თანახმად, „უგულო" ყოფა ცოცხალმკვდრად არსებობის აღმნიშვნელია. ამდენად, გული რუსთაველისთვის ადამიანის ყოფიერების, მისი ვიტალური, ცხოველმყოფელი ძალების მთავარი მამოძრავებელი ღერძი და, ზოგადად, ყოველივე ადამიანურის და ადამიანში ღვთის ხატობის გამომავლინებელია.

„ღმერთი სიყუარულ არს“ — ამბობს იოანე მოციქული. ამ სიტყვებს გარკვეული შინაარსით მიემართება რუსთაველის მიერ პროლოგში გამოთქმული აზრი „მიჯნურობა პირველის“ შესახებ —

ვთქვა მიჯნურობა პირველი და ტომი გვართა ზენათა...
იგია საქმე საზეო, მომცემი აღმაფრენათა
(20, 1,3).

პირველ ტაეპებთან დაკავშირებით რუსთველოლოგთა შორის არაერთგვაროვანი ვარაუდებია გამოთქმული. თუმცა, უმრავლესობის აზრით, რუსთაველის მიერ აქ წარმოჩენილი შეხედულება გულისხმობს, რომ საღმრთო სიყვარული უპირველესია უმაღლეს იდეათა ერთობლიობას შორის, განსხვავებით პლატონისაგან, რომელიც იდეათა შორის პირველ ადგილს სიკეთეს ანიჭებს.

„ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტში სხვა ადგილას ყველასათვის ცნობილი ტაეპი იკითხება — „გული მისცეს გულისათვის, სიყვარული გზად და ხიდად“ (703,2). რუსთაველი ამ სიტყვებს მოყვრისაგან სიყვარულს დაფუძნებული მოყვრობის გამოჩენის შესახებ ამბობს. თუმცა, ეს ფრაზა ამ კონკრეტული მდგომარეობის განზოგადებას ითხოვს. იგი ადამიანის ყოფიერების განმსაზღვრელ საზრისს — გულიდან მომდინარე სიყვარულს — მიემართება („გულმან, გლახ, რა ქმნას უგულოდ, თუ გულსა გული ელია?!“ — 942,2), რომელიც, მოყვასის სიყვარულთან ერთად, ადამიანის სამყაროსთან დამოკიდებულებას — მისკენ სიყვარულით სვლას, სიყვარულით მიმართულ მზერას, მასთან სიყვარულით საუბარსა და ქცევას, ჰარმონიულ ყოფნას, სიყვარულს დაფუძნებულ თანაშემოქმედებას — გულისხმობს. ხილული სამყარო ღვთიური შემოქმედებაა და „უთვალავი ფერით“ შემკული ქვეყნის ყოველ ნივთსა და არსებაში ღმერთი იხილვება. ამდენად, ადამიანისგან სამყაროს სიყვარული ღვთის სიყვარულის გაცხადებაა. ღმერთი სიყვარულია და მისი წვდომა, მასთან მიახლება, უპირველესად, სიყვარულის გზითაა შესაძლებელი. სამყაროს სიყვარული ცად აწევნული კიბის ერთი საფეხურია, რომელიც ადამიანის გულისგულშია აღმართული და რომელსაც რუსთაველის პოეტური სიტყვა აღმაფრენის მომცემი ძალით მიჰყვება.

ამდენად, გული, რომელიც სიყვარულის და, ზოგადად, ყოველი გრძნობის სათავეა, რუსთაველისათვის ადამიანის ცნობიერების სხვა სფეროთა შორის უმთავრესია („და გული ჰქონდა გულისათვის, სიყვარულსა ავალებდა“ — 138,4), მიუხედავად იმისა, საღვთო სიყვარულს მიემართება იგი თუ ამქვეყნიურს, ადამიანურს.

ზემოთ უკვე აღვნიშნეთ, რომ „ვეფხისტყაოსანში“ გული სულიერი ცხოვრების და, ზოგადად, შეგრძნებათა ადგილსამყოფელია (ცენტრია). პოემის ტექსტის შესწავლის

საფუძველზე თვალნათლივ წარმოჩინდება „გულის“ ბინარული ოპოზიცია, რაც გულიდან მომდინარე დადებითი და უარყოფითი განცდების გამომხატველი ლექსიკითაა წარმოდგენილი, რამეთუ რუსთაველისავე თქმით — „გულია ჟამ-ჟამ ყოველთა ჭირთა მთმო, ლხინთა მნდომელი“ (718,2).

ზემოაღნიშნულის ნათელსაყოფად მოვიხმობთ შესატყვის ნიმუშებს:

„გული“ დადებითი თვისებებისა და, ზოგადად, გრძნობა-განცდების განსახოვნება —

„ან ენა მინდა გამოთქმად, გული და ხელოვანება“ (6,1);
„აჰა, გული გამიჯნურდა, მიჰხვდომია ველთა რბენა!“ (10,2);
„და რაგვარ გასრულ ვარ, შენ იცი, გული აღარას ლხენით-ა“ (960,4);
„და ჩქარად ეცეს, ვერ გაუძლებს გული ლხინსა მეტის-მეტსა“ (1343,4);
„და შეუპყრიხარ სიყვარულსა, გული შენი დაუტყვია“ (129,4);
„და გული ჰქონდა გულისათვის, სიყვარულსა ავალებდა“ (138,4);
„და როსტან მისთვის აატირა გონიერი გული, ლბილი“ (146,4);
„და ზრდანი ჩემნი მოიგონენ, გული შენი მოიმდედრე“ (159,4);
„ტარიელ უთხრა: „მე შენი გული აწ მემხურვალების“ (299,1);
„და მანვე ქმნა და მო-რე-ვჯობდი, გული წყლული გავარკინე“ (354,4);
„მე მოვახსენე: „პატრონო, გული ან უფრო მრთელია“ (356,2);
„და ან მიკვირს, მისი გამყრელი გული მიც კლდისა ტინისა!“ (419,4);
„მან გაანათლოს მჭვრეტელთა გული, რაზომცა ბნელია“ (475,3);
„და გულსა შუქნი შემომადგნა, მაგრა გული არ დამიდნა“ (520,4);
„ამა ყმამან შემიკვეთა, გული მისკე მიმიბრუნდა“ (609,1);
„გული მისცეს გულისათვის, სიყვარული გზად და ხიდად“ (703,2);
„ვისი ჰგავს ტანი საროსა და ვისი გული — რკინასა“ (975,2);
„ფატმან იტყვის: „მივეგებე, გული მისთვის ვაერთგულე“ (1138,2);
„და გამიმრთელდა გული წყლული, ანღა დავჯე ცეცხლთა შრეტად“ (119,4);
„მუნა გნახო, მადვე გსახო, გამინათლო გული ჩრდილი“ (1305,3);
„ღმერთმან გული განმინათლა გახეთქილი, გა-ცა-მწკრალი“ (1436,2);
„ამოდ მმსახურეს, თქვენი-მცა გული ამათთვის სრულია!“ (1323,2);
„და მუნ შემიწყალოს თქვენმანვე გულმან მოწყალე-მლმობელმან“ (802,4);
„მოიშორვა კაეშანი, გული მდედრი აქვიტკირა“ (1634,3);
„ამოდ მმსახურეს, თქვენი-მცა გული ამათთვის სრულია!“ (1323,1);
„ტარიელ ეტყვის: „მეფეო, ან გული შენ გემონების“ (1517,2);
„და ან ნახეთ, თუ გოლიათი გული ვითა ამაგარა“ (1597,4);
„გულსა მისსა მიჯნურობა მისი ჰქონდა დამალულად (41, 1);
„კაცნი გავგზავნენ, მე გულსა უფრო მომეცა ლხინები“ (389,1);
„გულსა გარე საიმედო ია მორგე, ვარდი ყარე“ (131,3);
„მერმე, ცეცხლი დაუვსია, აღარა მნვავს გულსა მურად“ (154,3);
„დიდხანს უჭვრეტს გაკვირვებით, თუცა გული უმაგარდა“ (87,2);
„რა შეხედნა, ყმასა გულმან გაუფეთქნა, გაუნათდა“ (867,1);
„წევს, იტყვის: „გულსა სალხინო რამცაღა დავუსახეო?“ (725,1);
„მიაცორვებს და იმღერის მხიარულითა გულითა“ (1333,1);

„გულსა ალხინე ჩემისა მოშორვებისა მთმობელსა“ (1307,3);
„და მას ზედა დასვა იგი მზე, ლხინი მჭვრეტელთა გულისა“ (1188,4);
„მეფესა მეტად ეამა, მიეცა ლხინი გულისა“ (1170,3);
„მე ეგრეცა ვცან მართალი, მით გულსა მოვალხენიე“ (1271,2) და სხვ.

„გული“ უარყოფითი გრძნობა-განცდების განსახოვნება —
„მეფე გაჰკვირდა, გა-ცა-წყრა, გული უც მისთვის მწყრომარე“ (91,1);
„გული, მისი უნახავი, ტირს და სულთქვამს, ვაებს, უობს“ (776,3);
„მით გული ჩემი სევდამან აწ ასრე დანაბა დია“ (304,2);
„და აწ ვახსენებ, ვისგან ჩემი დაუდაგავს გული ალსა!“ (325,4);
„დიდხან ვერა თქვა, სევდამან გული შეუპყრა, დარია“ (346,2);
„დღენი გამოხდეს, მე გული უფრორე დამწვეს კვლავ ალთა“ (361,1);
„მოახსენა: „უშენომან გულმან რამცა გაიხარა!“ (160,3);
„ხალვა მოსძულდა, შეექმნა გულს კაეშანთა ჯარები“ (313,3);
„და ცრემლსა ვარდი დაეთრთვილა, გულსა მდუღრად ანატირსა“ (84,4);
„მოდი, ჭმუნვა გამიქარვე, გულსა წყლულსა მეწამლეო“ (105,3);
„ავთანდილსცა აეტირა, მისმან ცეცხლმან გულსა ჰმურა“ (326,2);
„გამიკვირდა, სხვათ გულისა ვითმცა ვიქმენ მწველთა სითხე?
მისგან ეჭვა არა მქონდა, სევდად მანება გულსა მით ხე“ (359,2-3);
„და თავსა იცემდეს, არ იყო გული უცრემლო, ულები “ (175,4);
„ამა დღემან დამავიწყა, გული ჩემი ვინ დაბინდა“ (298,1);
„მედვა გული მხეცისაებრ, ათასჯერცა მინდორს ვარო“ (535,3);
„და სრულად გავქვავდი, შემექმნა გული მართ ვითა სალია“ (584,4);
„გული სრულად გამიმხეცდა, არ ვუსმენდი არც ვაზირსა“ (589,2);
„და დახსნილ ვარ ლხინსა ყოველსა, მით გული ჭირსა მოების“ (643,4);
„და გული სრულად გამიშმაგდა, თავი მხეცთა დავადარე“ (649,4);
„მიკვირს, თუ გული ალმასი შავმან წამწამმან დაღა რად!“ (714,3);
„დღეს გული ცეცხლსა უშრეტსა დაბმით დამიბა მახია “ (715,3);
„და მიშველე რა, გული ცეცხლმან არ დამიჭრას, არცა სრასა!“ (737,4);
„აწ, ვაზირო, მაგა პირსა გული კრული ვით მოგთმინდეს“ (749,1);
„ვითა მნუკევს, ეგრე დავჰრთო გული ცეცხლსა მოსადებლად“ (750,2);
„ნუთუ გაბრჭოს, გული ჩემი ვით იწვის და ვით ენთების“ (769,2);
„და თავიდაღმა რად არ იცი, გული ჩემი რაგვარ დნების!“ (905,4);
„მოვახსენე: „რათგან ჩემი შეუქმნია გული ავლად“ (932,3);
„შემოიქცეს, აატირეს გული, კვლაცა ანატირი“ (941,3);
„გულმან, გლახ, რა ქმნას უგულოდ, თუ გულსა გული ელია?!“ (942,2);
„და მაგრა ჩემი რად დააგდეთ გული ცივად, გაუმთბარად?“ (955,4);
„გული შავად შემიღებე, სიბნელესა მიმეც ხშირსა“ (958,2);
„და რაგვარ გასრულ ვარ, შენ იცი, გული აღარას ლხენით-ა“ (960,4);
„აწ გულსა ეტყვის: „ვითამცა გდის ცრემლი, არ გაგხმობია“ (965,1);
„და მაგრა მის ყმისა მჭვრეტელთა გული მიეცა, გლახ, ალსა“ (1012,4);
„რად გული კლდისა ტინისა შემქმნია სამ სალებისა?“ (1026,2);
„შემასმენდა ჯაერიანი, გული ედვა ცეცხლებრ წვითა“ (1209,2);
„ჯერთ ქორწილობად არა მცალს, აწ გული ცეცხლ-ნადებია“ (1240,2);
„და გული მხეც-ქმნილი გასჭრია მხეცთავე თანა რბოლითა“ (1252,4);

„ფატმანის გული მას აქეთ ლახვართა შენახევია“ (1282,1);
„მოუშორვების ნათელსა, გული ამისთვის ბნელდების“ (1313,2);
„და გული თქვენი სასაკუთრო ბედმან ასრე დამილეწა“ (1609,4);
„და მივე, მას წელთა შევარტყი, შავ-გული ვისთვის კვდებოდა“ (1177,4);
„უბრძანებდა: „გული შენი, განაღამცა მომემდურვა“ (1655,2);
„საბრალოა სიყვარული, კაცსა შეიქმს გულ-მოკლულად!“ (41, 1,4);
„და ცუდად მაშვრალნი მოვიდეს, მათსავე გულსა ზადია“ (116,4);
„თინათინის ხელმწიფობა მტერთა თქვენთა გულსა ვჰგმირო“ (143,2);
„გულსა უთხრის, თუ: „დათმეო“, ამად არ დია ბნდებოდა“ (180,2);
„წელან საქმე მტერობისა გულსა ჩემსა შთამოსთესი “ (252,3);
„მოეწერა: „გიბრძანებსო“, ვისი მესევა გულსა დანა“ (392, 2);
„მითხრა: „ეგრე ნასლვისათვის ნუ გაჩნია გულსა დაღი“ (397,2);
„მათ ვერა მარგეს, მე გულსა ბინდი დამეცა ბნელისა“ (362,1);
„გულსა ვარქვი, თუ: „ლახვარნი ეგრე ვით დაგაღონებენ?“ (365,1);
„ვიგონებდი, ცეცხლი უფრი მედებოდა გულსა ალვა“ (369,2);
„წიგნი ვნახე, მისი იყო, ვისი მდაგავს ცეცხლი გულსა“ (376,1);
„მითხრა: „ვაშად ამოგიღე, არ გასვია გულსა ნარი“ (393,3) და სხვ.

მოხმობილი ნიმუშებიდან ირკვევა, რომ უარყოფითი განცდების აღმნიშვნელი გულის ეპითეტები, გულში დადებითი გრძნობების გამომხატველ ლექსიკასთან შედარებით, მრავალრიცხოვანი და მრავალფეროვანია. რუსთაველი პერსონაჟის შინაგანი სამყაროს აღმაფრენას, აღფრთოვანებას და უდიდეს სიხარულს თითქმის ყოველთვის „ნათლის“, „ლხინის“, „სალხინოს“, „მხიარულის“ მეშვეობით წარმოაჩენს. ალბათ, ამის მიზეზი ისაა, რომ ქართულ ენაში გულთან დაკავშირებული დადებითი გრძნობების გამომხატველი ლექსიკა (თუ დავუკვირდებით) შედარებით მწირია; ამ თვალსაზრისით, უარყოფითი განცდების ამსახველი ლექსიკა მეტად ჭარბობს, რაც, სავარაუდოდ, ენის ბუნებაში, მის შინა-ფორმაში ქართველთა ისტორიული ყოფის (გამუდმებული ბრძოლის, შეჭირვების, გლოვის, სევდა-მწუხარების და სხვ.) ანარეკლი უნდა იყოს (ამგვარი ანარეკლი ქართულ სიმღერების ტექსტებშიც შეინიშნება), რასაც „ვეფხის-ტყაოსნის“ ტექსტიც მოწმობს.

„გულის“ ბინარული ოპოზიციის შემცველი ზემომოხმობილი ნიმუშები ცხადყოფს, რომ რუსთაველი უყურადღებოდ არ ტოვებს არც ერთ დადებითსა თუ უარყოფით, წუთიერ თუ ხანგრძლივ გრძნობა-განცდებსა და ემოციებს; ზედმიწევნითი ფსიქოლოგიური განწყობის შესაქმნელად ცალკეულ ნიუანსებსა და შტრიხებს „ხატოვანებითი მეტყველებით“ წარმოაჩენს, რათა ერთი რიგის გრძნობები და ამ გრძნობებით წარმართული ქმედებები სიტყვიერი „ხელოვანების“ ძალით მსგავსების საფუძველზევე განასხვავოს. პოეტი ყველა შესაძლებლობას იყენებს და ყოველივეს გულთან აკავშირებს, ათანხმებს, რამეთუ გულს ყველა განცდის, უთქმელი, გამოთქმული თუ გამოსათქმელი სიტყვის,

განხორციელებული თუ განუხორციელებელი ქმედების დედა მასაზრდოებლად („ალმა მატერად") სახავს. და რაც მთავარია, მკითხველისა თუ მსმენელისათვის ეს პოეტური სიტყვახელოვნება და ბრძნადმეტყველება „უცხო და საკვირველ" მოვლენად არ აღიქმება, პირიქით, სავსებით მისაღები, ბუნებრივი და ახლობელია, მისთვის ენითუთქმელის ამეტყველებაა, მისი სათქმელის მწყობრად და ნათლად გამოთქმაა, აზრის სილამაზის გაცხადებაა. სწორედ ამგვარ „ხელოვანებაში" ვლინდება რუსთაველის გენიალობა.

„მწერლის სიტყვათშემოქმედება, აღმოცენებული ენის შესაძლებლობათა ინტუიტური ცოდნის საფუძველზე, და მისი გაგება-მიღება მკითხველის მიერ ა ხ ა ლ ი სინთეზური აქტია როგორც ბგერითი, ისე შინაარსის მხრივ... ეს ენის ენერგეტიკულობის გამოვლენაა, და ნამდვილ ენობრივ შემოქმედებად უნდა ჩაითვალოს" (რამიშვილი 1978: 189).

„გულის" ბინარული სემანტიკური ოპოზიციის თვალსაჩინო ნიმუშები პოემაში ნათლისა და ბნელის ფენომენთა განსახოვნების შემცველ ტაეპებში ვლინდება. მოვიხმობთ რამდენიმე მაგალითს:

მან გაანათლოს მჭვრეტელთა გული, რაზომცა ბნელია (475,3);
მუნა გნახო, მადვე გსახო, გამინათლო გული ჩრდილი (1305,3);
რა შეხედნა, ყმასა გულმან გაუფეთქნა, გაუნათდა (867,1);
მოეშორვების ნათელსა, გული ამისთვის ბნელდების (1313,2);
ღმერთმან გული განმინათლა გახეთქილი, გა-ცა-მწკრალი (1436,2);
მათ ვერა მარგეს, მე გულსა ბინდი დამეცა ბნელისა (362,1);
ამა დღემან დამავიწყა, გული ჩემი ვინ დაბინდა (298,1).

ზემოაღნიშნული ტაეპების მიხედვით, გულის „განფეთქვა", „განათლება"-„განათება" თუ ბნელის ჩადგომა-„დაცემა", „დაბინდვა" და „დაჩრდილვა" ამა თუ იმ გმირისთვის მიჯნურის ან მეგობრის სიშორე-სიახლოვით აღძრულ უბედნიერეს ან უმტკივნეულეს განცდებს უკავშირდება. ამგვარი სახისმეტყველების საფუძველს სწორედ გულის სემანტიკის ბინარული ოპოზიცია ქმნის. ნათლისა და ბნელის ანტინომია, რომელიც პერსონაჟთა გრძნობა-განცდების სიმძაფრის წარმოსაჩენადაა მოხმობილი, სავსებით განასახოვნებს გულის არსს რუსთველისეულ მხატვრულ ნააზრევში. ამასთანავე უნდა ითქვას, რომ ნათლისა და ბნელის ფენომენთა ამგვარი მიმართებანი და მათი ადამიანურ ბუნებაში ჩამოსვეტება რენესანსული მსოფლმხედველობის მაჩვენებელია.

წარმოდგენილი ნიმუშების მიხედვით, იკვეთება შემდეგი — რუსთაველი გულთან დაკავშირებულ ერთი რიგის გრძნობა-განცდებს მსგავსი ლექსიკური ერთეულებით, სინონიმური გამოთქმებით გადმოგვცემს. მოვიხმობთ რამდენიმე ნიმუშს, რომლებიც ამავდროულად „გულის" ბინარული სემანტიკური ოპოზიციის ჩვენებასაც ემსახურება —

გულის სიმაგრე: „გულნი-მცა ესხნეს წრთობილნი“, „გული მართ ვითა სალია“, „გული ალმასი, წრთობილი!“, „გულითა ნადგა შიშ-შეუვალითა“, „გული წყლული გავარკინე“, „გული მიც კლდისა ტინისა!“, „რად გული კლდისა ტინისა შემქმნია სამ სალებისა?“, „ვისი ჰგავს... გული — რკინასა“, „გული მდედრი აქვიტკირა“, „მკლავ-ფიცხელ - გულ-მაგრებისა“, „მკლავ-მაგარსა, გულ-ფიქალსა“, „სუსტი და ძალ-გულოვანი“ და სხვ.

გულის სირბილე: „გონიერი გული, ლბილი“, „გული მდედრი აქვიტკირა“, „და ზრდანი ჩემნი მოიგონენ, გული შენი მოიმდედრე“, „გულმან მოწყალე-მლმობელმან“, „კაცსა მიჯნურობა... აგულჩვილებს“, „მისთვის გულ-ნალმობარია“ და სხვ.

მოხმობილი ორი დაჯგუფება (რომლის მსგავსი არაერთი ჯგუფის მოყვანაა პოემიდან შესაძლებელი) ცხადად მეტყველებს, რომ რუსთაველი ერთი და იმავე სიტყვის ფარგლებში ან სინონიმურ სიტყვათა მეშვეობით, სიტყვათა კომბინაციებით გმირთა შინაგან სამყაროში მიმდინარე ძვრებს სხვადასხვა კონტექსტით წარმოაჩენს. ამავდროულად, პოეტი ლექსიკისა თუ ფრაზეოლოგიის ამგვარი მონაცვლეობა-ჩანაცვლებით თხრობის ერთფეროვნებისგან თავს აღწევს და, მკითხველის ცნობიერებას გარკვეული გრძნობისა და მოვლენის მრავალპლანიანი აღქმისაკენ წარმართავს. რუსთველური განსახოვნების ამგვარი მეთოდი ქართული ენის უსაზღვრო შესაძლებლობებზე და სახისმეტყველებით პოტენციაზე მეტყველებს.

ჰუმბოლდტის თქმით, ყველა სხვა მოვლენათა შორის „ენა ერთადერთია, რომელსაც შესწევს უნარი იდუმალი გზებითა და ხვეულებით ღრმად შეგვიყვანოს ხალხის გონისა და ხასიათის სინამდვილეში“ (ჰუმბოლდტი 1903: VII, 44).

„გული“ — ცენტრი (შუაგული):

„ვეფხისტყაოსანში“ მხოლოდ ორი ეპიზოდი იძლევა ამგვარი წაკითხვის საფუძველს, კერძოდ —

> აზომ რომე გაგათრიე შენ, ვაზირი გულის-გული (814,4);
> იგი მზენი მიეგებნეს, მოეხვიენეს გულის-გულად (1630,3).

უნდა აღინიშნოს, რომ „გულის გული“ არაა წარმოდგენილი და, შესაბამისად, განმარტებული სულხან-საბას „სიტყვის კონაში“, არც ძველი ქართული ენის ლექსიკონსა (ილ. აბულაძის რედ.) და არც ქართული ენის განმარტებით ლექსიკონში (არნ. ჩიქობავას რედ.). იგი არ გვხვდება არც ქართულ კოლო-თქმათა „სიტყვის კონაში“ (ალ. ღლონტის რედ.). იგი, სავარაუდოდ, რუსთველური განსახოვნებაა. ყოველ შემთხვევაში, იგი ქართულ მწერლობაში პირველად რუსთაველის მხატვრულ ნააზრევში გვხვდება. „გულის გული“, სავარაუდოდ, „ძირის ძირის“ ანალოგიითაა შექმნილი და გულის შუანაწილს, შუაგულს უკავშირდება. ამდენად, „გულის

გული“ უმთავრესის, უძირითადესის მნიშვნელობის მქონეა (გავიხსენოთ გამოთქმა — „გულის გულში ჩაჰყვა“).

ზემომოხმობილი ტაეპები ცხადყოფს, რომ რუსთაველი ამ შემთხვევაშიც თავის ორიგინალურ ხელწერას მიმართავს და „გულის გული“ ადამიანთან მიმართებით საცნაურდება და უძვირფასესის მნიშვნელობას იძენს. ამას ზემომოხმობილი პირველი ტაეპი ცხადყოფს — როსტევანის თქმით, ვაზირი, რომელსაც მან წინა დღით შეურაცხყოფა მიაყენა და „გაათრია“, მისთვის უძვირფასესი ადამიანია. მეორე ტაეპის შინაარსში კი „გულის გული“ გმირთა ქცევის განმსაზღვრელია და გულის უღრმესი, უძვირფასესი ნაწილიდან (გულის შუა ნაწილიდან) ამოსულ გრძნობა-განცდას სახისმეტყველებით წარმოაჩენს. „გულის გული“ იტევს უღრმესსა და უფაქიზესს, გახსნილ და შეუბოჭავ ემოციებს, მთელი არსებით განცდას რომ ახლავს თან და „მშვენიერ“ მეგობრობას რომ ამშვენებს.

„ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტში გული ვითარცა ადგილ-მდებარეობის აღმნიშვნელი — შუაგული (ცენტრი) — არ გვხვდება. ამის ახსნა მარტივად შეიძლება — უბრალოდ, რუსთაველს სიუჟეტისათვის არ დასჭირდა ცენტრის, შუაგულის მითითება. თუ გავართულებთ „გულის“ ადგილის შუაგულად არხსენების მიზეზთა ახსნას, პოემაში სიტყვათხმარების რაოდენობრივ მაჩვენებლებზე დაყრდნობით („მზე“ რაოდენობრივად პირველ ადგილზეა, „გული“ მეორე ადგილს იკავებს) შეიძლება თქმა იმისა, რომ რუსთაველისათვის ამქვეყნად ადამიანისა და, ზოგადად, ადამიანურობის ცენტრი გულია, გზაჯვარედინი ოპოზიციური თუ პოლარული განცდებისა, რომლებიც ადამიანის სიტყვასა და საქმეს, ქცევა-ქმნას განსაზღვრავს. აქედან გამომდინარე, შესაძლებელია, რუსთაველმა იგი კონკრეტული ადგილ-მდებარეობის, შუაგულის, აღსანიშნად მიზანმიმართულად არ გამოიყენა.

„გულისაგან“ წარმომდგარი ფრაზეოლოგიური ერთეულები —

„გული ანატირი“ — „და ცრემლსა ვარდი დაეთრთვილა, გულსა მდუღრად ანატირსა“ (84,4);

„გული მარგი“ — „მივლენ სამნივე გულითა ერთმანერთისა მარგითა“ (1577,4);

„გული წყლული“, „გულის წყლული“, დაწყლულებული გული — „და გამიმრთელდა გული წყლული, აწღა დავჯე ცეცხლთა შრეტად“ (119,4); „მოდი, ჭმუნვა გამიქარვე, გულსა წყლულსა მენამლეო“ (105,3); „და მანვე ქმნა და მო-რე-ვჯობდი, გული წყლული გავარკინე“ (354,4);

„გონიერი გული“ და „ლბილი გული“ — „და როსტან მისთვის აატირა გონიერი გული, ლბილი“ (146,4);

„გული სულ-წასრული“ — „შეჰფრინვიდიან ავთანდილს გულითა სულ-წასრულითა“ (1010,4);

„გული მდედრი“, „გულის მომდედრება“ — „მოიშორვა კაეშანი, გული მდედრი აქვიტკირა“ (1634,3); „და ზრდანი ჩემნი მოიგონენ, გული შენი მოიმდედრე“ (159,4);

„გული უცრემლო“ და „გული ულები“ — „და თავსა იცემდეს, არ იყო გული უცრემლო, ულები“ (175,4);

„გული ალმასი“ და „გული ნრთობილი“ — „და მისსა ვით გასძლებს გაყრასა გული ალმასი, ნრთობილი!“ (327,4); „მიკვირს, თუ გული ალმასი შავმან ნამნამმან დაღა რად!“ (714,3);

„მრთელი გული“ — „მე მოვახსენე: „პატრონო, გული ან უფრო მრთელია“ (356,2);

„მხურვალე გული“ (გულის მხურვალება) — „ტარიელ უთხრა: „მე შენი გული ან მემხურვალების“ (299,1);

„გული შმაგი“, „გული რეტი“ — „კაცთა კრძალვასა ვაწვევდი გულსა შმაგსა და რეტასა“ (484, 3);

„მართალი გული“ — „ცან, სამართალი მართალი გულისა გულსა მივა რად“(1308,2);

„მხიარული გული“ — „მიაცორვებს და იმღერის მხიარულითა გულითა“ (1333,1);

„გული დადაგული“ — „და მომცა წამალი გულისა, აქამდის დადაგულისა“ (153, 4);

„გული სასაკუთრო“ — „და გული თქვენი სასაკუთრო ბედმან ასრე დამილენა“ (1609,4);

„გული მოწყალე-მლმობელი“, „გული შემწყალებელი“ —„და მუნ შემინყალოს თქვენმანვე გულმან მოწყალე-მლმობელმან“ (802,4)

„მხეცისაებრი გული“, „გულის გამხეცება“, „მხეც-ქმნილი გული“ — „მედვა გული მხეცისაებრ, ათასჯერცა მინდორს ვარო“ (535,3); „გული სრულად გამიმხეცდა, არ ვუსმენდი არც ვაზირსა“ (589,2); „და გული მხეც-ქმნილი გასჭრია მხეცთავე თანა რბოლითა“ (1252,4);

გული „ხარბი და გაუძლომელი“ — „გული კრულია კაცისა, ხარბი და გაუძლომელი“ (718,1);

„გული სალი“ —„და სრულად გავქვავდი, შემექმნა გული მართ ვითა სალია“ (584,4);

„გული გახეთქილი“ და „გული გა-ცა-მწკრალი“ — „ღმერთმან გული განმინათლა გახეთქილი, გა-ცა-მწკრალი“ (1436,2);

„გოლიათი გული“ — „და ან ნახეთ, თუ გოლიათი გული ვით ამაგარა“ (1597,4);

„გული კრული“ — „ან, ვაზირო, მაგა პირსა გული კრული ვით მოგთმინდეს“(749,1);

„გული ავლი“ — „გარდამხდეს და შემოვიქცე, აღარ დამრჩეს გული ავლად“ (796,2);

„მოვახსენე: „რათგან ჩემი შეუქმნია გული ავლად“ (932,3);

„გული ბრძენი“ — „მერმეღა გაბრჭეე მართალი მაგა გულითა ბრძენითა“ (906,2); „გწადდეს — გულითა ბრძენითა, გწადდეს — ცნობითა შმაგითა“ (935,2);

„გული ანატირი“, „გულის ატირება“ — „შემოიქცეს, აატირეს გული, კელაცა ანატირი“ (941,3);

„გული ცივი“ და „გული გაუმთბარი“ — „და მაგრა ჩემი რად დააგდეთ გული ცივად, გაუმთბარად?“ (955,4);

„გული შემნახავი“ — „ფატმანის გული მას აქათ ლახვართა შენახევია“ (1282,1);
„გული ჩრდილი“ — „მუნა გნახო, მადვე გსახო, გამინათლო გული ჩრდილი“(1305,3);
„გული სრული“ —„ამოდ მმსახურეს, თქვენი-მცა გული ამათთვის სრულიაl“ (1323,1);
„გული ხელი“ — „აჰა, გამზრდელო, მოგშორდი, წავე გულითა ხელითა“ (807,2); „და ვეღარ გავუძელ, იგიცა მოვკალ გულითა ხელითა“ (911,4);
„გული მქისი“ — „და შევიქეც, ვნახენ მეფენი, მყოფნი გულითა მქისითა“ (1002,2);
„გული სულ-წასული“ — „და შეჰფრფინვიდიან ავთანდილს გულითა სულ-წასრულითა“ (1010,4);
„გული მშვიდი“ — „აქვს თავისაგან იმედი, ვიყვნეთ გულითა მშვიდითა“ (1036,3);
„გული ქველი“ — „მათი ბადრაგა ავთანდილ უძღვის გულითა ქველითა“ (1037,2);
„გული წრთობილი“ — „და ტიროდეს, მათთა მჭვრეტელთა გულნი-მცა ესხნეს წრთობილნი“ (1568,4);
„გული — ბრმა“ — „გული — ბრმა, ურჩი ხედვისა, თვით ვერსა ვერ გამზომელი“ (718,3);
„გული ცეცხლ-ნადები“ — „ჯერთ ქორწილობად არა მცალს, აწ გული ცეცხლ-ნადებია“ (1240,2);
„გული შიშ-შეუვალი“ — „ნავისა თავსა გულითა წადგა შიშ-შეუვალითა“ (1041,3);
„გული ჯავრიანი“ — „იგი ყმა საწოლს მარტო წვა გულითა ჯავრიანითა“ (1115,1);
„უგულო გული“ — „სახლნი და შვილნი მომძულდეს, ვჯდი უგულოთა გულითა“ (1215,1);
„გულს მორგება“ —„გულსა გარე საიმედო ია მორგე, ვარდი ყარე“ (131,3);
„გულს კვრა“ — „იზახდის და ნამ-წამ იკრის გულსა ლოდი, თავსა კეტი“ (269,3);
„გულს დასახვა“ — „და წევს, იტყვის: „გულსა სალხინო რამცაღა დავუსახეო?“ (725,1);
„გულს დამალვა“ — „გულსა მისსა მიჯნურობა მისი ჰქონდა დამალულად“ (41, 1);
„გულს ჩატანა“ და „გულს ჩარჩენა“ — „მაგრა შენი სიყვარული ჩავიტანე, ჩამრჩა გულსა“ (1306,2);
„გულს შედგომა“ — „და გულსა შუქნი შემომადგნა, მაგრა გული არ დამიდნა“ (520,4);
„გულის ენება“ — „მე, გლახ, ორნი დამიყრიან, გული ამად რად არ ივნებს?“ (956,2); „მოახსენა: „უშენომან გულმან რამცა გაიხარა!“ (160,3);
„გულის სიტყვები“ — „ტარიელ ფრიდონს უბრძანა დღე-ერთ სიტყვები გულისა“ (1469,2);
„გულის ლხენა“, „გულის ლხინი“, „გულის სალხინო“ — „და რაგვარ გასრულ ვარ, შენ იცი, გული აღარას ლხენით-ა“ (960,4); „ვაცნი გავგზავნენ, მე გულსა უფრო მომეცა ლხინები“ (389,1); „წევს, იტყვის: „გულსა სალხინო რამცაღა დავუსახეო?“ (725,1); „მეფესა მეტად ეამა, მიეცა ლხინი გულისა“ (1170,3); „მე ეგრეცა ვცან მართალი, მით გულსა მოვალხენიე“ (1271,2); „და მას ზედა დასვა იგი მზე, ლხინი მჭვრეტელთა

გულისა“ (1188,4); „გულსა ალხინე ჩემისა მოშორებისა მთმობელსა“ (1307,3); „ავთანდილს ღმერთმან ნადილი მისცა, გულისა ლხინება“(248,4);
„გულის მოგვარება“ — „აგრევე გული კაცისა მოსაგვარებლად ძნელია“ (1348,1);
„გულის გაჭრა“, „გულის ირმება“ და „გულის თხება“ — „გული მინდორს არ გაიჭრეს, არ იირმოს, არცა ითხოს“ (867,1); „და გული მხეც-ქმნილი გასჭრია მხეცთავე თანა რბოლითა“ (1252,4);
„გულის დალეწა“ — „და გული თქვენი სასაკუთრო ბედმან ასრე დამილეწა“(1609,4);
„გულის კაეშანი“ — „ხალვა მოსძულდა, შეექმნა გულს კაეშანთა ჯარები“ (313,3);
„გულის სიბრძნე“ — „მეკეთა ესე თათბირი, სიბრძნე გულისა მისისა“ (384,1);
„გულის გარკინება“ — „და მანვე ქმნა და მო-რე-ვჯობდი, გული წყლული გავარკინე“ (354,4);
„გულის წვა“ — „მერმე, ცეცხლი დაუვსია, აღარა მწვავს გულსა მურად“ (154,3);
„გულის მურვა“ — „ავთანდილსცა აეტირა, მისმან ცეცხლმან გულსა ჰმურა“ (326,2);
„გულის სევდა“ — „მისგან ეჭვა არა მქონდა, სევდად მაწვა გულსა მით ხე“ (359,3);
„გულის დაჯერება“ — „გული ერთსა დააჯეროს, კუშტი მიჰხედეს, თუნდა ქუში“ (25,3);
„გულის წაღება“ — „მან მისთა მჭვრეტთა წაულის გული, გონება და სული“ (33,3);
„გულის გამაგრება“ —„დიდხანს უჭვრეტს გაკვირვებით, თუცა გული უმაგარდა“ (87,2);
„გულის დატყვევება“ —„და შეუპყრიხარ სიყვარულსა, გული შენი დაუტყვია“ (129,4);
„და გულნი ჩვენნი გაუშვებლად დაეტყვევნეს მისით მახით“ (1162,4);
„გულის დარჩენა“ — „თქვის: „საყვარელო, მოგშორდი, გული შენ დაგრჩა, ვთქვა, ვისად?“ (181,3);
„გულის დადნობა“ („დნობა“) — „დღეთა მეტად ნუ მოჰკედები, გული ჩემი ნუ დადნების“ (190,2);„და თავიდაღმა რად არ იცი, გული ჩემი რაგვარ დნების!“ (905,4);
„გულის პოვნა“ — „და გული თქვენი მიპოვნია, მისი შენად, შენი მისად“ (250,4);
„გულის თმობა-ქმნანი“ — „და გული მივეც თმობა-ქმნათა აუგისა საკრძალველად“ (371,4);
„გულის მიცემა“ — „და გული მომეც გაუყრელად, ჩემი შენთვის დაიჭირე!“ (414,4);
„გული მისცეს გულისათვის, სიყვარული გზად და ხიდად“ (703,2);
„კლდის გული“ — „და ან მიკვირს, მისი გამყრელი გული მიც კლდისა ტინისა!“ (419,4); „რად გული კლდისა ტინისა შემქმნია სამ სალებისა?“ (1026,2);
„გულის განათლება“ (ნათელი გული) და „გულის სიბნელე“ (ბნელი გული), გულის დაბნელება-დაბინდვა — „მან გაანათლოს მჭვრეტელთა გული, რაზომცა ბნელია“ (475,3); „მუნა გნახო, მადვე გსახო, გამინათლო გული ჩრდილი“ (1305,3); „რა შეხედნა, ყმასა გულმან გაუფეთქნა, გაუნათდა“

(867,1); „მოეშორვების ნათელსა, გული ამისთვის ბნელდების“ (1313,2); „ღმერთმან გული განმინათლა გახეთქილი, გა-ცა-მწკრალი“ (1436,2); „მათ ვერა მარგეს, მე გულსა ბინდი დამეცა ბნელისა“ (362,1); „ამა დღემან დამავიწყა, გული ჩემი ვინ დაბინდა“ (298,1); „მათ ვერა მარგეს, მე გულსა ბინდი დამეცა ბნელისა“ (362,1);

„გულის მიბრუნება“, „გულის დაბრუნება“ — „ამა ყმამან შემიკეეთა, გული მისკე მიმიბრუნდა“ (609,1); „რათგან შენ დაგრჩა გონება, გული შენკეეე დაბრუნდეს“ (833,2);

„გულის მიბმა“ — „და დახსნილ ვარ ლხინსა ყოველსა, მით გული ჭირსა მოების“ (643,4);

„გულის გაშმაგება“ — „და გული სრულად გამიშმაგდა, თავი მხეცთა დავადარე“ (649,4);

„გულის გაცვლა“ — „და მაგრა ჰქონდა გულისათვის გული გულსა განაცვალი“ (693,4);

„გულის დაბმა“ — „დღეს გული ცეცხლსა უშრეტსა დაბმით დამიბა მახია“ (715,3);

„გულის გახელება“ — „დაჯდა, მისთა შემხედველთა გული მათი მართლ ახელეს“ (731,1);

„გულის დაჭრა“ და „გულის სრვა“ — „და მიშველე რა, გული ცეცხლმან არ დამიჭრას, არცა სრასა!“ (737,4);

„გულის წვა“ და „გულის ნთება“ — „ნუთუ გაბრჭოს, გული ჩემი ვით იწვის და ვით ენთების“ (769,2); „შემასმენდა ჯაერიანი, გული ედვა ცეცხლებრ ნვითა“ (1209,2);

გულის საჭიროება — „არ გული უნდა ფიცის და პირისა გასრულებასა?“ (847,3);

„გულის წასვლა“ (სვლა) —„რა გული წავა, იგიცა წაელენ და მისკე მიდიან“ (848,2);

„გულის შელევა“ — „გულმან, გლახ, რა ქმნას უგულოდ, თუ გულსა გული ელია?!“ (942,2);

„გულის შეღებვა“ — „გული შავად შემიღებე, სიბნელესა მიმეც ხშირსა“ (958,2);

„გულის გაბრჭობა“ — „მო და უყავ სამართალი, გაებრჭობის გული გულსა“ (959,2);

„გულის ცრემლი“ — „აწ გულსა ეტყვის: „ვითამცა გდის ცრემლი, არ გაგხმობია“ (965,1);

რკინის გული — „ვისი ჰგავს ტანი საროსა და ვისი გული — რკინასა “ (975,2);

„გულის გაძლება“ — „გული ვერ გასძლებს ნიადაგ შავთა წამწამთა სობასა“ (1087,3);

„გულის გამთელება“ — „და გამიმრთელდა გული წყლული, აწღა დავჯე ცეცხლთა შრეტად“ (119,4);

„გულის ერთგულება“ — „ფატმან იტყვის: „მივეგებე, გული მისთვის ვაერთგულე“ (1138,2);

„გულის მოგონება“ (ფიქრი) — „სხვაგან იყო გული მისი, სხვასა რასმე იგონებდა“ (1182,2);

„გულის გახსნა“ — „მეფე ბრძანებს: „რა შევიგნათ, გული ჩვენი რათ იხსნების?“ (1183,1);

„გულის დაბმა“ და „გულის ახსნა“ — „გულო, შავ-გულო, დაბმულხარ, ნუ აეხსნები, ან ები!“ (1293,3); „ამოდ მმსახურეს, თქვენი-მცა გული ამათთვის სრულია!“ (1323,2);

„გულის მონება“ — „ტარიელ ეტყვის: „მეფეო, ან გული შენ გემონების“ (1517,2);

„გულის გამაგრება“ — „და ან ნახეთ, თუ გოლიათი გული ვით ამაგარა“ (1597,4);

„გულის გაქვიტკირება“ — „მოიშორვა კაეშანი, გული მდედრი აქვიტკირა“ (1634,3);

„გულის მდურვა“ (მომდურვება) — „უბრძანებდა: „გული შენი, განაღამცა მომემდურვა“ (1655,2);

„გულის დალეწვა“ — „და გული თქვენი სასაკუთრო ბედმან ასრე დამილეწა“(1609,4);

„გულის კვდომა“ — „და მივე, მას ნელთა შევარტყი, შავ-გული ვისთვის კვდებოდა“ (1177,4);

„გულის საზრახავი“, „გულს დაზრახვა“ — „ესეგვარი საზრახავი დაუზრახა გულსა შინა;... და რათაცა ვით ვჰპოვებ, მას ვიქმ, გულმან სხვა-მცა რა ისმინა!“ (1091, 1,4);

„გულის ლმობა“ — „ხმდა განაღამცა საქმნელად, რაცა თქვენ გულსა გლმობია“ (38,3);

„გულის ზადი“ — „და ცუდად მაშვრალნი მოვიდეს, მათსავე გულსა ზადია“ (116,4);

„გულის დაღი“ — „მითხრა: „ეგრე წასლვისათვის ნუ გაჩნია გულსა დაღი“ (397,2);

„გულის ლახვარნი“ — „გულსა ვარქვი, თუ: „ლახვარნი ეგრე ვით დაგაღონებენ?“ (365,1);

„გულის ალობა“ — „მითხრა: „დღე ეგე სირცხვილად მედების, გულსა ალობა“ (374,1);

„გულის თნევა“ — „ეზომ დიდსა შემართებად გულსა მისსა უთნევია“ (375,3);

„გულის დაგვა“ — „წიგნი ვნახე, მისი იყო, ვისი მდაგავს ცეცხლი გულსა “ (376,1);

„გულის გაფეთქვა“ — „რა შეხედნა, ყმასა გულმან გაუფეთქნა, გაუნათდა“ (867,1);

„გულის წამალი“ — „და მომცა წამალი გულისა, აქამდის დადაგულისა“ (153, 4);

„გულის წვევა“ — „კაცთა კრძალვასა ვაწვევდი გულსა შმაგსა და რეტასა“ (484, 3);

„გულის შეპყრობა“ —„დიდხან ვერა თქვა, სევდამან გული შეუპყრა, დარია“ (346,2);

გულისგან გაძლება — „და ჩქარად ეცეს, ვერ გაუძლებს გული ლხინსა მეტის-მეტსა“ (1343,4);

გულისგან დატევა — „და გულმან გაყრისა სიძნელე კვლა უფრო დამიტია-რე! “ (396,4);

„გულის დაჭრა“ — „უთხრა: „დათმე, ნუ მოჰკვდები, გულსა სრულად ნუ დასჭრი, და!“ (914,2);

„გულის ვნება“ — „მე, გლახ, ორნი დამიყრიან, გული ამად რად არ ივნებს?“ (959,2);

„გულის სიცხე“ — „და ამად მედების სახმილი, გულსა ეცხელა, ებავთა “ (1510,4);
„გულის კვამლ-ალმულობა“ — „მას დაუმძიმდა, მოედვა კვლა გულსა კვამლ-ალმულობა“ (1483,3);
„გულის სახმილი“ — „იქი ვერ მივალ, მრცხვენიან, გულსა სახმილი დებულა“ (1511,2);
„გულის გასაგმირი“, „გულის განგმირვა“ (904,2) — „არ ძალ-უც სრულ-ქმნა სიტყვათა, გულისა გასაგმირეთა“ (16,2);
„გულის მოსაფხანი“ — „მან მითხრა მოციქულობა გულისა მოსაფხანია“ (421,3);
„გულის მონაზიდობა“ — „თუ მოყვარეა, გულისა ქმნას ჩემკე მონაზიდობა“ (1488,3);
„გულის საკამათე“ — „და ამად შევიქმ სიხარულსა მართ გულისა საკამათსა“ (1632,4);
„გულის იმედი“ — „შენი სიცოცხლე მეყოფის ჩემად იმედად გულისად“ (1297,1);
„გულისა მფხანელი“ — „თუ მო-ვითა-ჰკლა იგი ყმა ჩემად გულისა მფხანელად“ (1111,3);
„გულისა მონაცემი“ — „ჩემთა რა გაცნევს ამბავთა, გულისა მონაცემთაო!“ (1592,2);
გულისგან მოსმენა —„და რაცა აჯა დათმობისა გულმან ვისმცა მოუსმინა!“ (724,4);
გულში გამოხატვა — „მისი სახე გულსა ჩემსა ხატად ასრე გამოვხატე“ (251,1);
გულში დათესვა —„წეღან საქმე მტერობისა გულსა ჩემსა შთამოსთესი “ (252,3);
„გულითა ქებულნი“ — „აცნობეთ თქვენსა პატრონსა: მოვლენ გულითა ქებულნი“ (1602,4).

„გულისაგან“ წარმომდგარი ლექსიკური ერთეულები —
„უგულო“ — „გულმან, გლახ, რა ქმნას უგულოდ, თუ გულსა გული ელია?!“ (942,2); „გული მას აქვს, უგულოსა აქა ხელი რა მეხდების?“ (739,2); „უგულო კაცი ვერ კაცობს, კაცთაგან განაკიდიან“ (848,3).
„ორგული“ —„და ორგულთა და შემცილეთა თქვენთა მე ვქმნა გაფლიდება“ (1548,4); „ორგული და მოღალატე ნამსახურსა დავამგვანე“ (468,3);
„შავ-გული“ — „გულო, შავ-გულო, დაბმულხარ, ნუ აეხსნები, აწ ები!“ (1293,3); „და მიეე, მას წელთა შევარტყი, შავ-გული ვისთვის კვდებოდა“ (1177,4);
„ძალ-გული“ — „ვუჩვენო ჩემი ძალ-გული და ჩემი მეომარობა“ (541,3);
„თქვენსა ძალ-გულსა თქვენივე ჰგავს თათბირობა, პირობა“ (1402,2);
„და ეგრევე მანცა სამისოდ ნახნეს ძალ-გულნი ძმისანი!“ (1480,4);
„გულ-მოკლული“ — „და საბრალოა სიყვარული, კაცსა შეიქმს გულ-მოკლულად!“ (41,4); „ყმა მივიდა გულ-მოკლული, ცრემლი ველთა მოედინა“ (724,1);
„გულ-ამოსკვნილი“ — „აწ საყვარელსა მიუწერს გულ-ამოსკვნილი, მტირალი“(1292,1); „გულ-ამოსკვნილნი გულითა ტირან ვერ-დამთმობარითა“ (1005,3);

„გულ-ამოხვინჩვით“ — „გულ-ამოხვინჩვით ატირდა მით რათმე ხმითა ნყნარითა“ (1140,2); „გულ-ამოხვინჩვით დაინყო ას-კეცთა ცრემლთა დინება“ (248,2)

„გულ-გამწყრალი“ — „არ შეექმნა დარბაზობა მას დღე როსტანს გულ-გამწყრალსა“ (813,2);

გულ-გამკრთალი“ — „მაშინვე ვიცან, ავიჭერ, ჩქარ-ჩქარად გულ-გამკრთალია“(490,3);

გულ-დანაწყლულები“ — „რა მოისმინეს, ყველაი დარჩა გულ-დანანყლულები“(175,3);

გულ-ლახვარ-სობილი“ — „დავჯე, რუსთველმან გაველექსე, მისთვის გულს ლახვარ-სობილი“ (7,3);

„გულ-მაგარი“ — „და შესხდა სიმრავლე მოყმისა მკლავ-ფიცხელ - გულ-მაგრებისა“ (1508,4);

„გულ-მართალი“ — „გულ-მართლად იყვნენ, მიენდევ, აფიცე ღმრთითა და ცითა“ (425,3);

„გულ-მარიხიანი“ — „შენვის, ჭამის და წავიდის პირ-მზე, გულ-მარიხიანი“ (841,3)

„გულ-მდუღარი“ („გულმდუღარე“) — „და მე მივუნერ, შენცა პკადრე, ვარ ვითაცა გულ-მდუღარი“ (1284,4); „მუნით ქალი გამოიჭრა გულ-მდუღარე, ცრემლ-დასხმული“ (230,3);

„გულ-მოშიშობა“ — „ეა თუ საქმე გამიმჟღავნდეს! — კვლა ამისთვის გულმოშიშობს“ (185,3);

„გულ-მხიარული“ — „გულ-მხიარული ვიხარებ, ამად არ ცრემლი მმილდების“ (1321,1); „გულ-მხიარულნი, შვებულნი მიელენ დარბაზსა სეფესა“ (684,3);

„გულ-მხურვალი“ — „მისცა, უთხრა: „გამომიღეთ, გეაჯები გულ-მხურვალი“ (1195,3); „მიეგება, მოეგება მხიარული გულ-მხურვალსა“ (683,3);

„გულ-ნალმობარი“ — „და კვლა იქით ქალი ატირდა, მისთვის გულ-ნალმობარია“ (244,4);

„გულ-ნაკლული“ — „და არ იტყვიან, არა გვაქვსო, იგ ამისთვის გულ-ნაკლულნი“ (1498,4);

„გულ-სადაგი“ — „მას ღამესა ერთგან იყვნეს შვენიერნი ამხანაგნი“ (668,1);

„გულ-ტკბილი“ — „უბრძანა: „გიჭვრეტ თვალითა, გულ-ტკბილად შემხედვარითა“ (1329,3);

„გულ-უშიშარი“ — „მათ ლაშქართა გულ-უშიშრად ასრე ჰხოცდა, ვითა თხასა“ (1044,1); „ადგა ასრე გულ-უშიშრად, ვეფხი იყო ანუ გმირი“ (1176,2);

„გულ-ფიქალი“ — „და რომე მისცეთ ქალი თქვენი მკლავ-მაგარსა, გულ-ფიქალსა“ (1522,4);

„გულ-ფიცხელი“ — „თავსა იცემდეს, იზახდეს, ტირს მეტად გულ-ფიცხელია“(1623,3);

„გულ-ჩვილი“, „გულჩვილება“ — „რომე კაცსა მიჯნურობა ატირებს და აგულჩვილებს“ (713,2);

„გულ-ხმიერი“ — „მათ შიგანთა ვერა უგრძნეს, ვერცა დაპხვდეს გულ-ხმიერად“ (1413,2);

„გულვანება“ — „და მტერთა მკლავნი შეაძუნტნეს, გულნი ჩვენნი აგულვანნეს“ (1547,4);

„გულის-თქმა“ — „და მომეც დათმობა სურვილთა, მფლობელო გულის-თქმათაო!“ (809,4);
„გულოვანი“ — „ვინცა იცის ესე ასრე, ჩემებრვეა გულოვანი“ (1039,4); „მისგან გასწორდეს ყოველი, სუსტი და ძალ-გულოვანი“ (800,2).
„საგულისო“ — „რა გულსა უთხრა გულისა სიტყვანი საგულისონი“ (719,2) და ა.შ.

აქვე უნდა ითქვას, რომ „ვეფხისტყაოსანში“ არ გვხვდება ისეთი სიტყვები, როგორიცაა — „გულშეკუმშული“, „გულზვიადი“, „გულმოსული“, „გულდაწყვეტილი“, „გულის ფრიალი“, „გულის-პირი“, „გულისსწორი“ და სხვ.

ზემომოხმობილი ნიმუშებიდან იკვეთება სიტყვიდან **„გული“ წარმომდგარი რუსთველისეული სახეექმნადობანი** (ლექსიკური და ფრაზეოლოგიური ერთეულები, შესიტყვებანი და კომპოზიტები) — „გულის გაჭრა“, „გულის ირმება“ და „გულის თხება“, „გულის გაფეთქვა“, „გონიერი გული“ და „გული ლბილი“, „გული მლმობელი“, „გული უცრემლო“ და „გული ულები“, „გული ანატირი“, „გული მდედრი“ („გულის მომდედრება“), „გული სასაკუთრო“, „გული შმაგი“, „გული რეტი“, „მხეც-ქმნილი გული“, „გული მარგი“, „გული ბრმა“, „გოლიათი გული“, „გული ავლი“, „გული ცივი“ და „გული გაუმთბარი“, „გული სრული“, „გული დადაგული“, „გული ხელი“, „გული მქისი“, „გული სულ-წასული“, „გული ჩრდილი“, „გული სალი“, „გული გახეთქილი“, „გული მშვიდი“, „გული ჯავრიანი“, „გული ცეცხლ-ნადები“; „გულის ლახვარნი“, „გულის დაღი“, „გულის კვდომა“, „გულის იმედი“, „გულის გასაგმირი“, „გულის დაჭრა“, „უგულო გული“, „სიტყვები გულისა“, „გული შიშ-შეუვალი“, „გულის მოსაფხანი“, „გულის საკამათი“, „გულის იმედი“, „გულის მონაზიდობა“, „გულის შეღებვა“, „გულის გაბრჭობა“, „გულის ცრემლი“, „გულის წვევა“, „გულის ალობა“, „გულისა ზადი“, „გულის დალეწვა“, „გულის გაქვიტკირება“, „გულის მდურვა“, „გულის წამალი“, „გულის დაგვა“, „გულის წვევა“, „გულის კვამლ-ალმულობა“, „გულ-მარიხიანი“, „გულ-მოშიშობა“, „გულ-ფიქალი“, „გულ-ტკბილი“, „შავ-გული“, „გულ-მდუღარი“, „გულ-ჩვილი“, „გულ-ამოხვინჩვით“, „გულ-ამოსკვნილი“ და ა.შ.

როგორია ამ სახეექმნადობათა სახისმეტყველება? ზემომოხმობილი განსახოვნებებიდან, შეძლებისდაგვარად, რამდენიმეს გააზრებას წარმოვაჩენთ. „ვეფხისტყაოსანში“ ტირილი სხვადასხვა ლექსიკით გადმოიცემა, კერძოდ, ატირება/ტირილი, ცრემლი, ასევე — ტირილი მოთქმით, გულ-მდუღრად, გულ-ამოსკვნით, სულთქმით, ვაებით და უობით (უობს), ზახილით და სხვ. მათ შორის გამოირჩევა რუსთველური „გულ-ამოხვინჩვით“, რომელიც ტირილის ერთ-ერთი სახეა და თავისი სპეციფიკით ხასიათდება, კერძოდ, ეს სიტყვა გულიდან მომდინარე ტირილის აღმნიშვნელია, ტირილის, რომელიც სიტყვიერი და მაღალხმიანი არაა, თუმცა

თავად სიტყვა ამ ხმის გამომხატველია. ეს ხმა უფრო რბილია, წყნარი, გულში ახმიანებული, რომელიც ამოკვნესა-ამოოხვრასთან არაა დაკავშირებული, უფრო მეტად ლმობიერბითაა აღვსილი, თანალმობისა და სიყვარულით აღვსილობის გამომხატველი ტირილია, რასაც თავად ტაეპთა (242,3 და 1140,2) შინაარსი მოწმობს. ამ სიტყვაში თითქოს ერთიანად ისახება პერსონაჟის ჟესტი, მიმიკა, გამომეტყველება და ხმა; თითქოს, სიტყვით ვხედავთ და გვესმის.

ამდენად, რუსთაველი ცდილობს, ყოველი კონკრეტული შემთხვევისა და გარემოებისათვის შესაფერისი სიტყვიერი ქსოვილის მოძებნას. და თუ მსგავსი „ქართულში" ვერ მოიძია, „არ შეამოკლა", „იხმარა დიდი გმირობა" და ახალი განსახოვნება გამოთქვა, რომელიც მკითხველისათვის არაა უცხო, სავსებით გასაგები და გასათავისებელია, რამეთუ თავად მკითველმაც იცის ამგვარი ტირილი, თუმც კი მისი სახელი მანამდე არ იცოდა, თავად კი ვერ გამოეთქვა. გრძნობა თავად იშვება, მისი გამოხატვაც ბუნებრივად ხდება, სიტყვაქმნადობას კი მხოლოდ დიდი შემოქმედი განახორციელებს და აქ მთელი სისავსით რუსთაველის „ენამზეობა" ხმიანდება.

რუსთაველი გრძნობის სიფაქიზე-სირბილის გამოსახატავად მოიხმობს სხვადასხვა ლექსიკურ ერთეულებს, კერძოდ, „გულ-ჩვილი"/„გულჩვილება", „ლბილი გული". დაახლოებით მსგავსი მნიშვნელობის მქონეა რუსთველური სახექმნადობა — „გული მდედრი" და „გულის მომდედრება", თუმც განსხვავებაც არის. აქ უფრო მეტად წინ იწევს ქალური გულის, უფრო ზუსტად, გულის ქალურობის, სიფაქიზე-სინაზის შინაარსი. ტექსტში „გული მდედრი" (1634,3) ნესტანის დედასთან დაკავშირებით ითქმის და გულის განმტკიცება-„გაქვიტკირების" საპირისპიროდაა მოხმობილი. მეორე შემთხვევაში „გულის მომდედრებას" (159,4) ავთანდილი შერმადინს სთხოვს, რაც მისი სიყმაწვილის დღეების გახსენებასთანაა დაკავშირებული. ამდენად, „გულის მომდედრება" ტკბილი განცდების აღძვრისთვის, ნაზი გრძნობების გამოწვევისთვისაა შესატყვისი და რომლისთვისაც „მხეცი", „ქვის", „ქვიტკირისა" თუ „სალი" გული არ გამოდგება. ამას ქალური ბუნება და განცდა სჭირდება, მაგრამ არა ზოგადი და აგრერიგად ნაცნობი „ქალის გული", არამედ ახალი სახის-მეტყველება — „გული მდედრი" და „მომდედრება".

„გულის" ლექსიკურ და ფრაზეოლოგიურ ერთეულთა შორის გამოკვეთილად საინტერესო და ერთობ უჩვეულო განსახოვნებით გამოირჩევა გულის გაჭრასთან დაკავშირებული ნასახელარი ზმნები, რომლებიც გულის თვისობრიობის გამომხატველია, კერძოდ, „გული მინდორს არ გაიჭრეს, არ იირმოს, არცა ითხოს" (867,1). „გულის ირმება" და „თხება" წმინდა რუსთველური სახექმნადობაა, რომელიც არც მანამდე და არც შემდგომ ქართულ

მწერლობაში, კილო-თქმებსა და სამეტყველო ენაში არ გვხვდება. როგორია მათი სახისმეტყველებითი შინაარსი? ვფიქრობთ, „ირმება“ გულის სილაღე-გალაღებას, ქროლვას, დაუოკებელ სრბოლა-სწრაფვას უნდა უკავშირდებოდეს, „თხება“ კი უფრო მსუბუქ, გიჟურ, გონიერებას მოკლებულ ქცევას უნდა ნიშნავდეს, რაც სწორედ გაჭრილი მიჯნურის ქცევათა (გახელება-შმაგობის) შესატყვისი თქმაა; ამასთანავე, ზოგადად და კონკრეტულ შემთხვევაშიც „გაჭრა“ ველად გაჭრას გულისხმობს („აჰა, გული გამიჯნურდა, მიჰხვდომია ველთა რბენა!“ — 10,2) და, ვფიქრობთ, რუსთაველმა ამ მიმართებითაც მოიხმო „ირმება“ და „თხება“. ამდენად, პოეტმა ზემოაღნიშნული სიტყვაქმნადობები შინაარსობრივად და ვითარებისდა გათვალისწინებით შეთხზა და მიჯნურის გულს დაუკავშირა, რამეთუ, როგორც არაერთგზის აღინიშნა, მხოლოდ გულს ძალუძს ყოველგვარი თვისების, ცალკეული ფსიქოლოგიური ნიუანსისა და შტრიხის გამოხატვა. ყოველივე ზემოაღნიშნულის გათვალისწინებით შესაძლებელია ითქვას, რომ რუსთაველმა შინაარსობრივად დატვირთული და მეტად ტევადი სახისმეტყველების მქონე ლექსიკური ერთეულები „გამოჩალხა“. აღნიშნული განსახოვნებები იმდენად რუსთველური სპეციფიკითა და „უცხოობითაა“ აღბეჭდილი, რომ სხვაგან არსად გვხვდება. ამის მიზეზი ალბათ ისაა, რომ მათი გამოყენება ერთობ „საჭოჭმანებია“, ენის შინაფორმის, ენის პოტენციის ცოდნას, ენის ინტუიტურ ნვდომას და, შესაბამისად, შემოქმედისაგან დიდ ნიჭსა და ალღოს მოითხოვს; ამასთანავე, მათი მოხმობა, სავარაუდოდ, რუსთაველის ბეჭდით დატვიფრას, ზედმიწევნით ბაძვას, ათვალსაჩინოებს. აღნიშნული გარემოება ეპოქათა წიაღში შემუშავებული თეორიული პრინციპებისდა კვალობაზე სხვადასხვაგვარად აღსაქმელია, კერძოდ, ერთი მხრივ, ეპიგონისგან დიდ პასუხისმგებლობას ითხოვს, სხვა თვალსაზრისით — ეპიგონობას ამონმებს.

„ვეფხისტყაოსანში“ სულისჩამწვდომი, სულისშემძვრელი განცდის წარმოსაჩენად გვხვდება შესიტყვება — „გული ანატირი“, „გულის ატირება“ (84,4; 941,3) და ამ შინაარსითვე უარყოფის ფორმით ნახმარი იგივე ფრაზეოლოგიური ერთეული — „გული უცრემლო“ („და თავსა იცემდეს, არ იყო გული უცრემლო, ულები“ — 175,4). ამდენად, კონტექსტიდან გამომდინარე, არსებობს ცრემლიანი და უცრემლო გული. ეს უკანასკნელი, ადამიანის შინაგანი განცდის რაგვარობიდან გამომდინარე, შესაძლოა „სალ“, „ქვითკირის“, „კლდისა ტინისა“ გულს ნიშნავდეს ან ნაკლები სიღრმის გრძნობაზე მიანიშნებდეს. ამგვარ გააზრებებს უნდა ეხმიანებოდეს „უგულო გული“ („სახლნი და შვილნი მომძულდეს, ვჯდი უგულოთა გულითა“ — 1215,1), რაც გულის გაქვავებას და გრძნობისგან დაცლას გამოხატავს.

რუსთაველის ლექსიკურ ფონდში ასევე გამოირჩევა ფრაზეოლოგიური ერთეული — „გული სულ-ნასრული“ („შეჰფრინვიდიან ავთანდილს გულითა სულ-ნასრულითა“ — 1010,4), რომელშიც სული გულის თვისებადაა წარმოჩენილი, ანდა სხვაგვარად — გულისგან სულის ქონა-პატრონობა იგულისხმება. ყოველ შემთხვევაში, რუსთაველი ამგვარ შესიტყვებას გადაჭარბებული მგრძნობელობის გამოხატვისათვის მოიხმობს და რაც, თავისთავად, პოეტის მაღალმხატვრული „ხელოვანების“ მაჩვენებელია.

„ვეფხისტყაოსანში“ ერთგან გვხვდება „გულის კვამლ-ალმულობა“ („მას დაუმძიმდა, მოედვა კვლა გულსა კვამლ-ალმულობა“ — 1483,3), რომელიც შინაარსობრივად „გულის ცეცხლებრ ნვის“, „გულის ნთების“, „გული დადაგულის“, „გული ცეცხლ-ნადების“, „გულის მურვის“, „გულის სახმილის“ რიგის მოვლენაა, თუმცა რუსთაველი სხვა დანარჩენთაგან კონკრეტული შინაარსობრივი ნიუანსებით გამოარჩევს, კერძოდ, „გულის კვამლ-ალმულობა“ არაა გულის ცეცლით დაწვა-დადაგვა, ანუ ღრმა გულისტკივილი, გულისშეძვრა. კვამლი და „ალმული“ გულში აღძრული უარყოფითი (არა მეყსეულად განმგმირავი), გრძნობის, მისი მოქმედების შენელებული პროცესის გამომხატველია და შეჭირვება-წუხილს, შეშფოთებას განასახოვნებს. რუსთაველი, როგორც ჩანს, გრძნობების ნიუანსთა დონეზე განსხვავებულობის საჩვენებლად ახალ სახექმნადობას მოიხმობს, რითაც თხრობის მხატვრულ ქსოვილს განსაკუთრებულ ელფერს სძენს და ენის სახისმეტყველებითი პოტენციის უსაზღვროებას კიდევ ერთი შტრიხით, ერთი ლექსიკური ერთეულით წარმოაჩენს.

რუსთველურ მხატვრულ სიტყვათქმნადობაში გამოირჩევა „გულ-მარიხიანი“. ესაა სიტყვა, რომელიც საგანს სჭარბობს და მას მოვლენად აქცევს. რუსთაველი „გულ-მარიხიანს“ ავთანდილის მახასიათებლად მოიხმობს; კონკრეტულად, ტექსტის იმ ეპიზოდში, როდესაც ტარიელის მეორედ შესაყრელად მიმავალი ავთანდილის უმნვავესი სულიერი განცდებია (მზისა და მთვარისადმი ვედრება, „სისხლისა ცრემლთა ტბა“ და მოთქმაა) წარმოჩენილი —

> მარტო მოსთქმიდის, ტიროდის ტანად ალვისა ხიანი,
> მინდორს თხა მოკლის, სადაცა ადგილი დაჰხვდის კლდიანი,
> შეწვის, ჭამის და წავიდის პირ-მზე, გულ მარიხიანი,
> და იტყვის: „დავყარენ ვარდნი და, აჰა, მე, ვაგლახ, იანი!“
> (841).

მარიხი, როგორც ცნობილია, რომაელთა ომის ღმერთის, მარსის, არაბული სახელია. მარსი ომის მომავლინებლად და მფარველადაა მიიჩნეოდა. „ვეფხისტყაოსნის“ ნ. ნათაძისეულ კომენტარებში „მარიხიანი“ ამგვარადაა განმარტებული — „მარიხისებრი გულის მქონე, მამაცი, მეომარი“ (ნათაძე 1976: 279). ამგვარი განმარტება „პირ-მზე“ ავთანდილის დასახასიათებლად

სავსებით შესატყვისია, თუმც კი, ვფიქრობთ, აღნიშნული სიტყვის სხვაგვარი წაკითხვაცაა შესაძლებელი. ამისათვის უნდა გავიხსენოთ ავთანდილის მნათობთადმი მიმართვიდან მისი ზუალისადმი ვედრების შინაარსი (რომელიც ერთ-ერთ მომდევნო თავში იკითხება) —

მოდი, მარიხო, უწყალოდ დამჭერ ლახვრითა შენითა,
შე-ცა-მღებე და შემსვარე წითლად სისხლითა დენითა,
მას უთხარ ჩემნი პატიჟნი, მას გააგონენ ენითა,
და რაგვარ გასრულვარ, შენ იცი, გული აღარას ლხენითა
(969).

აღნიშნული სტროფის მიხედვით, ავთანდილი მარიხს ლახვრით დაჭრას, სისხლით შეღებვას და საკუთარ სულიერ მდგომარეობაში, ტანჯვასა და სიხარულსმოკლებულ ყოფაში, თანაგანმცდელობას ევედრება.

ზემოაღნიშნულ ეპიზოდშიც (841) თინათინსა და ტარიელს მოშორებული ავთანდილის მსგავსი სულიერი მდგომარეობაა წარმოჩენილი. ამდენად, შესაძლებელია, რომ „გულ-მარიხიანი" არა მამაცი გულის პატრონს აღნიშნავდეს, არამედ მარიხისგან დაკოდილი გულის მქონე და სისხლით შეღებილი, სიყვარულის ტკივილთაგან გატანჯული ავთანდილის ეპითეტი იყოს. ყოველ შემთხვევაში, რუსთაველმა ავთანდილის ბუნების ერთი კონკრეტული თვისების დასახასიათებლად (სიმამაცე იქნება ეს თუ სიყვარულით გატანჯული სულიერი ყოფა) ჩვენთვის კარგად ნაცნობ და ბუნებრივად აღსაქმელ სიტყვას არ მიმართა; გამორჩეული მოყმის ფიზიკური სახისა და შინაგანი სამყაროს შესამკობად კოსმიური სივრცე მოიხმო („პირ-მზე" და „გულ-მარიხიანი"), მიკროსამყარო მაკროსამყაროთი აღბეჭდა, რითაც ადამინურ ბუნების „სიტურფეს" კოსმიური მასშტაბი შესძინა და ჩვენც, მკითხველები, ამგვარი წარმოსახვისთვის განგვაწყო, მის ამოსაცნობად და გასააზრებლად შინაგანი ხედვისაკენ წარგვმართა. „გულ-მარიხიანი" — ამგვარი განსახოვნება პირველად და, შეიძლება ითქვას, აქამომდე უკანასკნელად რუსთაველმა გამოთქვა.

ზემომოხმობილ რუსთველურ სახექმნადობებს თავისი განსაკუთრებული ხმა, ფერი და სურნელი ახლავს, რომლებშიც წარსულ საუკუნეთა ენამზეობას რუსთაველისეული სიტყვის ინტერპრეტაციები, მორფოლოგიურ-სემასიოლოგიურ გარდასახვანი ერწყმის. მათში ასახულ „სემანტიკურ წესებს" ფსიქოლოგიურთან ერთად ლოგიკური საფუძველი აქვს.

აზა ტახო-გოდი დიონისე არეოპაგელის ტრაქტატის — „საღმრთო სახელთათვის" — განხილვის შედეგად დასძენს — „ამრიგად, საგნის აზრი ან არსება გრძნობითი და გონითი წვდომის ერთიანობაში აიხსება მთელი სისავსით. რაც უფრო რთულია ეს უკანასკნელი, მით უფრო მეტ დასახელებას საჭიროებს იგი"

(ტახო-გოდი 2008: 271). აღნიშნული მსჯელობა საღმრთო სახელებს უკავშირდება, თუმცა, მისი მისადაგება რუსთაველის სახექმნადობების მიმართ სავსებით შესაძლებელია. რუსთაველი არა მარტო იმონმებს „ბრძენ დივნოსს“ და მის მოძღვრებას გარკვეულ შემთხვევებში ეფუძნება, უმთავრესად, პოეტის მხატვრული განსახოვნებების თავისებურებანი ზემოაღნიშნულის — გრძნობითი და გონითი ნვდომის ერთიანობის — ცხადყოფაა.

მოხმობილ განსახოვნებებში სიტყვის გარე ხატი, პოეტური ფორმა სიტყვის შინაარსთან ბუნებრივ თანხმიერებაშია და მხატვრული სიტყვა ჰარმონიულად ერწყმის მხატვრულ სინამდვილეს. სიტყვის ფორმისა და შინაარსის ერთიანობა რეალურისა და სიმბოლურ-მეტაფორულის შესატყვისობის საფუძველს ქმნის, რომელიც, თავის მხრივ, მხატვრული წარმოსახვისა და აღქმის ახალ სივრცეს წარმოშობს. რუსთაველის სახის-მეტყველების ერთ-ერთ თავისებურებას სწორედ ასეთი ლექსიკური და ფრაზეოლოგიური ერთეულები წარმოადგენს; სიტყვის ფორმათა ცვლილება სემანტიკური ველის მნიშვნელოვნების წარმოჩენა-გახსნას ემსახურება, რათა ფრაზა ახალი ენერგეტიკით, ექსპრესიული ნიუანსებით შემოსოს. ზემოდასახელებული სახექმნადობათა „სიტყვიერი ხატი“ ფსიქიკურია; იგი ბგერადობის მიღმა არსებული ფსიქო-ემოციური განწყობის დატვირთვის მქონეა, პერსონაჟთა შინაგან სამყაროში მიმდინარე ძვრებს, სულიერ პროცესებს მიემართება და მკითხველის გულისყურს, უმთავრესად, მისი ნვდომისაკენ წარმართავს.

ჰაიზინგას თქმით, „რასაც პოეზიის ენა სახეების მეშვეობით სჩადის, თამაშია. ის მათ სტილურ მწკრივებად ალაგებს, მათში იდუმალებას აქსოვს, ასე რომ ყოველი სახე სხვა არაფერია, თუ არა გამოცანაზე პასუხი თამაშის გზით“ (ჰაიზინგა 2004: 175). და ჩვენც, მკითხველები, ამ თამაშის თანამონაწილე, მოთამაშენი ვართ და ჩვენზეა დამოკიდებული, ტექსტის ჯვარსახოვნებას როგორ წავიკითხავთ, ჰორიზონტალური თუ ვერტიკალური მდინარებით.

გ. რამიშვილი საუბრობს რა ენის ენერგეტიკული თეორიის შესახებ, აღნიშნავს — „მწერლის სიტყვათშემოქმედება, აღმოცენებული ენის შესაძლებლობათა ინტუიტური ცოდნის საფუძველზე, და მისი გაგება-მიღება მკითხველის მიერ ა ხ ა ლ ი სინთეზური აქტია როგორც ბგერითი, ისე შინაარსის მხრივ ...ეს ენის ენერგეტიკულობის გამოვლენაა, და ნამდვილ ენობრივ შემოქმედებად უნდა ჩაითვალოს“ (რამიშვილი 1978: 189)

წინამდებარე ნაშრომში წარმოდგენილი მასალა კიდევ ერთხელ ცხადყოფს, რომ „სიტყვა არ არის ექვივალენტი...საგნისა, არამედ მასზე თვალსაზრისი“ (ჰუმბოლდტი 1903: VII, 89) და „სინამდვილეში ენა მოცემულია, როგორც მრავალსახოვნება...“ (იქვე, VI, 240).

ზემოდასახელებულ ნიმუშთაგან, შესაძლოა, ზოგიერთი მათგანი საკუთრივ რუსთველური არც იყოს და ცოცხალ მეტყველებას ეკუთვნოდეს. მიუხედავად ამისა, ისინი რუსთაველის მიერ პირველად წარმოჩინდება ქართულ მწერლობაში.

„ვეფხისტყაოსანი“, ძირითადად, ეროვნულ პარადიგმულ სახისმეტყველებას ეფუძნება, თუმცა მასში აღმოსავლური პოეზიის ნაკადი საგრძნობია. მიუხედავად ამისა, როგორც სამეცნიერო ლიტერატურაშია აღნიშნული (ჯაველიძე 1988), მეტად საყურადღებოა „გულის“ განსახოვნებებთან დაკავშირებით თავჩენილი ერთი გარემოება, რომ აღმოსავლურ პოეზიაში „გული“ შემდეგი მეტაფორა-შედარებებითაა წარმოჩენილი: ქვეყანა, ქალაქი, ეგვიპტე, ბაღდადი, სულთანი, მონა, ტახტი, სასახლე, დივანი, ავადმყოფი, დაკოდილი, ქურდი, ტყვე, ჩამოხრჩობილი, ხელი, მეჯნუნი, დამსხვრეული, უბედური, ყომარბაზი, მთვრალი, ყარიბი, ავარა, ჯამბაზი, ნგრეულეთი, ჰარემი, ჰელევეთი (სენაკი), ყანდალი, ქააბა, მლოცველი, ბულბული, თუთიყუში, გვრიტი, მტრედი, ვარდნარი, კერია, ცეცხლი, ქაბაბი, წყალი, ზღვა, მყვინთავი, ნავი, სანიშნე, ნადირი, ყურბანი, მებაღე, თოკით ჩამოხრჩობილი, ცა, ქვეყანა, სარკე, შუშა, სირჩა, ჯამი, თასი, კათხა, ნეი, უდი, დეფი, მუტრიბი, დაფა, ეუვანი, მგზავრი, ბნელეთი, იაკობი, ისკანდერი, მუსრიდი, დერვიში, სული, უსხეულო.

რუსთაველი ამ სიტყვათა ჩამონათვალიდან „გულის“ განსახოვნებისათვის არც ერთს არ მოიხმობს. პოეტიკის ამგვარი „ძალით“ იგი ერთგვარად ემიჯნება აღმოსავლური პოეზიის „ძალმომრეობას“ და ეროვნულ პარადიგმულ სახისმეტყველებას საფუძველს უმყარებს.

ჰაიზინგას თქმით, „ხატოვანი სიტყვა ახერხებს საგნის გამოთქმას, ცნების სხივებით მსჭვალავს მას, ხოლო რადგან ყოველდღიური ცხოვრების ენა, როგორც პრაქტიკული და მოსახერხებელი ინსტრუმენტი, წინასწარ აცლის სიტყვას სახოვანებას და მოჩვენებითად მკაცრ ლოგიკურ თავისთავადობად მოიპოვებს, პოეზია შეგნებულად წარმოაჩენს ენის სახოვან ხასიათს“ (ჰაიზინგა 2004: 240).

რუსთველური სახექმნადობების ჩამონათვალი „გულის“ და მისგან ნაწარმოები ლექსიკის სახისმეტყველებითი პოტენციის დამამოწმებელია, რომელსაც პოეტის ორიგინალური ნააზრევი შობს და ამკვიდრებს ქართული მხატვრული აზროვნების წიაღში. ეს უკვე სიტყვა-დემიურგია, ახალი მხატვრული სინამდვილის შემოქმედი.

„ხატოვანი სიტყვა ახერხებს საგნის გამოთქმას, ცნების სხივებით მსჭვალავს მას, ხოლო რადგან ყოველდღიური ცხოვრების ენა, როგორც პრაქტიკული და მოსახერხებელი ინსტრუმენტი, წინასწარ აცლის სიტყვას სახოვანებას და მოჩვენებითად მკაცრ ლოგიკურ თავისთავადობად მოიპოვებს,

პოეზია შეგნებულად წარმოაჩენს ენის სახოვან ხასიათს“ (ჰაიზინგა 2004: 175).

აქვე უნდა ითქვას, რომ ზოგიერთი წმინდა რუსთველური სიტყვაქმნადობა მხოლოდ რუსთაველისვე საკუთრებად დარჩა. ცალმხრივი იქნებოდა ფიქრი იმისა, რომ ამგვარი ფაქტი (სიტყვის ვერშენახვა, დაკარგვა) ქართული სალიტერატურო ენისაგან მიუღებლობით ახსნილიყო. სამწუხაროდ, რუსთველის შემდეგ პოეტთა თუ მკითხველ-მსმენელთა შორის არ გამოჩნდა ის „კაცი ვარგი“, ვინც მას ქართული ენის მონაპოვრად, ძვირფას სამკაულად ჩათვლიდა, „მოიხმარდა“, „განკაფავდა“ და ამ გზით რუსთველის „ენა მუსიკობას“ დაამკვიდრებდა.

„ვეფხისტყაოსნის“ „გულის“ სემანტიკისა და მხატვრული გამომსახველობის შესახებ ერთადერთი გამოქვეყნებული ნაშრომი რუსთველოლოგიაში შ. ღლონტს ეკუთვნის.* მეცნიერი განიხილავს რა „გულის“ სემანტიკას „ვეფხისტყაოსანში“, ყურადღებას ამახვილებს ერთ საინტერესო გარემოებაზე, რომ პოემაში არაერთგზის გვხვდება ისეთი ტაეპები, რომლებშიც „გული“ არაა ნახსენები, მაგრამ იგულისხმება. მეცნიერის აზრით, მხატვრული სახის ამგვარად აგება რუსთველის პოეტური მეტყველებისთვისაა დამახასიათებელი.

მოვიხმობთ ზემოაღნიშნულის რამდენიმე ნიმუშს — „ვერ დაივსებდა სახმილსა, იწვის ცეცხლითა ხშირითა“ (953,2); „მის ქალისა სიბრალული ამანთებს და მიდებს ალსა“ (1246,1); „ცნას მიზეზი შენთა წყლულთა, ქმნას, რა ღონე დაედების“ (301,4).

შ. ღლონტი განიხილავს რა მსგავს შემთხვევებს, გამოაქვს შემდეგი დასკვნა, რომ „გულის“ მოხმობას „...მგოსანი ერიდება, რომ არ დაამძიმოს პოეტური ფრაზა ზედმეტი სიტყვებით და იგი მკვეთრი და ლაპიდარული გახადოს. ესეც ერთ-ერთი ნიშან-დობლივი თვისებაა რუსთველის ლექსიკისა“ (ღლონტი 1961: 85).

აღნიშნულს დავძენთ, რომ „გულის“ არდასახელებას ამგვარ ტაეპებში გადამწყვეტი მნიშვნელობა არ აქვს; ვფიქრობთ, რომ ამ შემთხვევებში „გულის“ მოხმობის საჭიროება არც არსებობს, რადგან ამა თუ იმ განწყობისა და გრძნობის გადმოსაცემად რუსთაველი ისეთ ლექსიკას მიმართავს, რომელიც მკითხველს უშუალოდ მიახვედრებს და აგულვებინებს, რომ იქ „გული“ იგულისხმება და რომ ყოველივე „გულს“ უკავშირდება.

შ. ღლონტს „ვეფხისტყაოსნის“ ლექსიკის დაწვრილებითი ანალიზის საფუძველზე გამოაქვს სავსებით მართებული დასკვნა: „ვეფხისტყაოსანში“ „გულის“ ხმარების შედეგად გაირკვა, რომ მას სხვადასხვა სიტყვასთან დაკავშირებით განსხვავებული ნიუანსის

---

* ჩვენთვის ცნობილია, რომ ვ. ნოზაძეს აქვს ნაშრომი — „ვეფხისტყაოსნის“ გულთმეტყველება, რომელიც, სამწუხაროდ, გამოცემული არაა.

გადმოცემა აქვს დაკისრებული. ეს განსხვავებულობა საფუძველია პოეტურ სახეთა იმ მრავალფეროვნებისა, რომელსაც რუსთველი ერთი სიტყვის ხშირად ხმარების დროსაც კი აღწევს ადამიანის სულიერი მრავალსახოვნობას, მისი ხასიათის, შინაგანი ბუნების თვისებების, სხვა ადამიანებთან ურთიერთობის მომენტები ერთი სიტყვის კონტექსტში ჩართვისას სრულყოფილადაა ასახული რუსთველთან. ესაა მისი მხატვრული ენის, სიტყვითშემოქმედების ერთი მთავარი თავისებურებათაგანი" (ღლონტი 1961: 85-86).

„გულის" განსახოვნების თავისებურებებს, ჩვენი აზრით, „ვეფხისტყაოსანში" ადამიანის რენესანსული იდეალის წარმოდგენა ქმნის. სამყაროს ცენტრში ადამიანის დაყენება, მისი მინიერი განცდების მნიშვნელოვნების ჩვენება და აღიარება, ღვთაებრიობისკენ მსწრაფი ამქვეყნიური სიყვარულის ხოტბა და ამქვეყნად ბედნიერების მოპოვებისა და დამკვიდრებისაკენ დაუცხრომელი წადილი და სვლა განაპირობებს უდიდეს ინტერესსა და ყურადღებას ადამიანის „ხორციელი გულისადმი", რაც „ვეფხისტყაოსანში" (ბიბლიისა და აგიოგრაფიულ თხზულებათაგან განსხვავებით) ყოველგვარი რელიგიური პოზიციიდან დაცლილ „გულის" პარადიგმულ სახისმეტყველებაში აისახა. „ვეფხისტყაოსანში" გულის სარწმუნოებასთან მიმართების მხოლოდ ორი ნიმუში დაიძებნა, კერძოდ —

„გულითა ღმერთსა ადიდებს ავთანდილ ცრემლთა მდენელი"
(1250,1).

„და ხელ-განპყრობილი გულითა არს ღმრთისა საესავითა"
(1327,4).

აღნიშნული, ვფიქრობთ, ზემონათქვამთან ერთად, „შეფარვით" თქმას ემსახურება და სიტყვაში (კონკრეტულ შემთხვევაში — „გულის" ლექსიკაში) არ აცხადებს „დაფარულს"; ყოველივე ამას კი ამოწმებს „ვეფხისტყაოსნის" მთავარ გმირთა „სიტყვა საქმიანი" და „საქმე სიტყვიანი", რომელიც უზენაესის რწმენასა და სიყვარულს ეფუძნება, ღვთის განგებას აღიარებს, მორჩილებს და მიჰყვება.

რ. სირაძე „გულის" ბინარულ სემანტიკაზე საუბრისას ყურადღებას ამახვილებს მის სახისმეტყველებით პოტენციაზე, რომელიც „ვეფხისტყაოსანში" კანონზომიერების მნიშვნელობის მქონე ერთ საყურადღებო ტენდენციას ავლენს. რუსთაველი მხატვრული განსახოვნებისას სახელის გაზმნავებას, რ. სირაძის თქმით, „სიტყვაზე პოეტურ „ძალმომრეობას", ძალზე ხშირად იყენებს. მეცნიერის დაკვირვებით, „ასეთ მხატვრულ სახეებში თითქმის არსად გვხვდება „გული". სულ სამი შემთხვევაა „გულ"-ფუძის გაზმნავებისა („მეომარი გულოვნობდეს" — 11,2; „გული ჩვენნი აგულვანნეს" — 1547,4; „გულმოშიშობს" — 185,3) და არც ერთ მათგანში არაა ზემოაღნიშნულის („გასისხლმდინარდა") მსგავსი „პოეტური ძალმომრეობა" სიტყვაზე. ეს შეიძლება აიხსნას

მხოლოდ იმით, რომ „გული“ თავის თავად შეიცავს სახისმეტყველებით პოტენციას და ამიტომ აღარ ხდება საჭირო მასზე საგანგებო „ძალმომრეობა“ (2008, 208-209).

რ. სირაძე აღარ საუბრობს „გულის“ სახისმეტყველების პოტენციის იმ კონკრეტულ თავისებურებაზე, რომელიც „გულს“ „პოეტური ძალმომრეობისაგან“ „იცავს“. ვფიქრობთ, რომ ამას კონკრეტული საფუძველი აქვს.

რუსთველოლოგიაში აღნიშნულია, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ გული პერსონიფიცირებულია. ეს ცხადზე უცხადესია. თუმცა, ჩვენი აზრით, გული არა მარტო პერსონიფიცირებულია, გული ერთ-ერთი მთავარი, თუ არა უმთავრესი, პერსონაჟია, რასაც ლექსემასთან „გული“ დაკავშირებული ზემოაღნიშნული ლექსიკური და ფრაზეოლოგიური ერთეულები და უფრო მეტად პერსონაჟის საკუთარ გულთან დამოკიდებულება მოწმობს („კაცთა კრძალვასა ვაწვევდი გულსა შმაგსა და რეტასა“ — 484, 3; „აწ გულსა ეტყვის: „ვითამცა გდის ცრემლი, არ გაგხმობია“ — 965,1; „გულსა უთხრის, თუ: „დათმეო“, ამად არ დია ბნდებოდა“ — 180,2; „გულსა ვარქვი, თუ: „ლახვარნი ეგრე ვით დაგაღონებენ?“ — 365,1 და სხვ.). აღნიშნულის ნათელსაყოფად, უპირველეს ყოვლისა, საკმარისია იმის თქმა, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ გული თავად მიჯნურია — „აჰა, გული გამიჯნურდა, მიჰხვდომია ველთა რბენა!“ (10,2). აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ „ვეფხისტყაოსანში“ უშუალოდ სიტყვათა — „გულისა“ და „გონების“ — დაპირისპირება არ ჩანს, თუმცა ზემომოხმობილი ტაეპები, როდესაც გმირები საკუთარ გულს მიმართავენ და ესაუბრებიან, თვალნათელი მოწმობაა იმისა, რომ ამ შემთხვევებში გმირის სახით გონება მიმართავს, ესაუბრება, რჩევას აძლევს გულს; ისაა „თვალყურმადევარი“, წონასწორობის აღდგენისაკენ მსწრაფი და გულთან შეთანხმებული, ზომიერი და ჰარმონიული ქმედების მოსურნე (და არა პირიქით). მთელი პოემა პერსონაჟთა გულისა და გონების ჭიდილის ასპარეზია, მათგან მომდინარე დაპირისპირებულ ქცევა-ქმნათა, ამქვეყნად ცხოვრების სხვადასხვაგვარ პრინციპთა და წესთა — „რაც არა გნადდეს, იგი ჰქმენ, ნუ სდევ წადილთა ნებასა“ (880,3) და „ჰკითხე ასსა, ჰქმენ გულისა რა გინდა ვინ გივაზიროს!“ (883,4) — ჩვენება და ამ გზით ავისა და კარგის „წინ დაწყობა“, სწავლა-დამოძღვრა; და უმთავრესი, ამგვარი ჭიდილის ფონზე ჭეშმარიტი გზის ჩვენება — სასურველი ჰარმონიისკენ დაუცხრომელი სწრაფვისა და უდიდესი შეჭირვების ფასად უმთავრესის მიღწევა, ყოფიერების „გულითა ბრძენითა“ წარმართვა.

„გულის“ სახისმეტყველება ადამიანის მთელი არსების მომცველია, გამომხატველი გრძნობათა ყოველი ნიუანსისა, განცდათა, ქცევათა და სიტყვათა მიმოხვრისა; განმსაზღვრელი ჭეშმარიტი სიტყვისა, რომელიც ცნობისა და გონების მზერას

შიგნით მიმართავს, რათა გულის სიღრმეში გამოხურვებული, განჩხრეკილ-„გაჩალხული“ გამომზეურდეს და მთელ სამყაროს მოეფინოს, ზეციურობას მისწვდეს და უმაღლეს იდეალებს — სიკეთესა და მშვენიერებას, სიბრძნესა და ჭეშმარიტებას, სიყვარულს მიეახლოს, „მას ერთს“ ემსგავსოს და ეზიაროს. ამის საფუძველს, უმთავრესად, მისი ბინარული სემანტიკა და განსახოვნების მრავალპლანიანობა ქმნის. „ვეფხისტყაოსნის“ გული ცხადად თუ ფარულად მოქმედებს, იბრძვის, ცხოვრობს, გზას და კვალს უსახავს ან უბნევს გმირებს, არ შორდება ჭირსა და ლხინში, მუდამ ასპარეზზეა გამოსული, ხან გამარჯვებული, ხან დამარცხებული, რომელიც, ვითარცა ადამიანის სიცოცხლის ცენტრი (სხვა ორგანოთაგან განსხვავებით), მუდამ ფეთქავს და სიკვდილამდე არ ჩერდება, განუწყვეტლად, თავდაუზოგავად მუშაობს და თავისი „მი და მო ქცევით“ დანარჩენთ აცოცხლებს. ამ მხრივ გული ჯვარსახოვნებაა — სულიერ და ხორციელ ფენომენთა ცენტრი და გზაჯვარედინი. სწორედ ამიტომ ვფიქრობთ, რომ რუსთაველთან „გულზე“ „პოეტური ძალმომრეობა“ გაზმნავების თვალსაზრისით არ ხდება, რამეთუ გული მუდმივი მოძრაობაა, ქმედებაა არა მარტო ფიზიოლოგიური, არამედ მისი სახის-მეტყველებითი პოტენციიდან გამომდინარე. „გული“ გრძნობათა ბინარული სემანტიკური ოპოზიციის სიმბოლოა და, შესაბამისად, ადამიანის სიცოცხლეში დაუცხრომელი ბრძოლის ასპარეზი და ეს გული „ვეფხისტყაოსნის“ ერთ-ერთი მთავარი პერსონაჟია.

გ. ნადირაძე რუსთაველის შემოქმედებაზე მსჯელობისას აღნიშნავს, რომ „ხელოვანი, მართლაც, დაჯილდოებულია მდიდარი და გრძნობიერი „გულით“, და ამ თავისებურებას იგი ამჟღავნებს უფრო ადრე, ვიდრე ეზიარება ცოდნას, ან ვიდრე მოუმწიფდება მას ნებისყოფის აქტები. შეიძლება მხატვრული შემოქმედების ცენტრს სწორედ „გული“ წარმოადგენდეს, ესე იგი შემოქმედების მთელი ფსიქიური შინაარსი მასში ინასკვებოდეს და მისი თავისებურებაც ამ ცენტრში იყოს საძიებელი“ (ნადირაძე 1958: 297).

„ვეფხისტყაოსნის“ გმირები გულს მიჰყვებიან ან უპირისპირდებიან, ვითარცა პიროვნებას მიმართავენ, ესიტყვებიან, რჩევას აძლევენ და რჩევას ეკითხებიან, რამეთუ კარგად უწყიან, რომ „... გული კაცისა მოსაგვარებლად ძნელია“ (1348,1), „და რაც ა აჯა დათმობისა, გულმან ვისმცა მოუსმინა“! (724,4) და რომ „გული — ბრმა, ურჩი ხედვისა, თვით ვერას ვერ გამზომელი, და ვერცა ჰპატრონობს სიკვდილი, ვერც პატრონია რომელი!“ (718,3-4). „ვეფხისტყაოსნის“ მთელი ტექსტი გულთან, გულისთქმასთან ბრძოლაა, გულის წადილთა დამორჩილებისკენ სწრაფვა, ღვთისადმი აღვლენილი ვედრება „ხელი გულის“ სანაცვლოდ „ბრძენი გულის“ მოსაპოვებლად, რასაც საბოლოოდ გმირები დამოუკიდებლად ან ერთმანეთის შეწევნით, „გულის

მონაზიდობით“ აღნევენ. სწორედ გულზე გამავალი გზით ცხადდება უმთავრესი — „ბოროტსა სძლია კეთილმან, — არსება მისი გრძელია!“ (1361). ეს გზა კი რთულია, გულივით სისხლსავსე და გულის გრძნობებივით ბინარული (ოპოზიციური თუ პოლარული), დაძაბული, სულიერი მღვიძარების, მხედრობისა და შემართების მომთხოვნი. ამიტომაც არიან პოემის მთავარი გმირები მხედრები, ყველაზე რთულ ასპარეზზე გამოსულნი, სულსა და გულს შეჭიდებულნი, რათა „გულის საკამათი“ საქმე მოაგვარონ, „გულის კვამლ-ალმურობა“ ჩააქრონ და ღირსნი გახდნენ, რომ მათს გულებს „ზედა ლხინი ადგა სვეტად“ (409,4).

ერთხელ უკვე აღვნიშნეთ, რომ მთელი პოემა გულთან ბრძოლაა. ტარიელის „გული სულ-წასული“ იბრძვის უკანასკნელ ამოსუნთქვამდე, „სოფელს გაღმა გაბიჯებამდე“. ტარიელის ვეფხვთან შერკინება, ჩვენი აზრით, სიმბოლურად, საკუთარ გულთან ბრძოლაა; რეალობაში ბედნიერების ვერნვდომი და იმედდაკარგული გმირი საკუთარი თავის წინაშე ფიზიკური ძალის დემონსტრირებით გამარჯვების ნუთიერი შთაბეჭდილების შექმნას ცდილობს (ილუზორულად მაინც), მიჯნურთან ვერ-მიახლების დაუძლეველი წადილი ნესტანის „სახედ დასახული“ ვეფხვის ფიზიკური ხელყოფით აღასრულოს. ტარიელისა და ვეფხვის ორთაბრძოლა ტარიელის გულთან შერკინებაა. ამირბარი მოუხელთებელი და ვერშესახები გულის დამორჩილება-ხელყოფას ვეფხვთან ფიზიკური ბრძოლით ესწრაფვის; კლავს რა ვეფხვს, ტარიელი თავის გულს ამგვარი გზით ამარცხებს, საბოლოოდ კი გულთან პირისპირდგომისას მარცხდება, მას უსიტყვოდ ემორჩილება და მისი „გოლიათი გული“ „ლბილ გულად“ იქცევა. მხოლოდ „სევდის მუფარახი“ ავთანდილის შემართება და გულის წამლის („წამალი გულისა“) მოპოვება ტარიელის „უგულო გულს“ ამქვეყნიურობისკენ მოაქცევს და კვლავ „გულოვნებას“ დაუბრუნებს.

ილია ჭავჭავაძის თქმით, „მართლად მკვლევარმა“, „ღრმად კაცად-კაცის მცოდნე“ „...რუსთაველმა საოცარი ღრმად ცოდნა ადამიანის გულისა დაგვანახა“ (ჭავჭავაძე 1984: 597).

„ვეფხისტყაოსანი“, სიმბოლურად, სიყვარულით აღვსილი გადაშლილი გულია, ჯვარსახოვნებით წასაკითხი. ეს პოემის სახელწოდებითაც საცნაურდება. ტარიელის ვეფხვის ტყავით შემოსვა, სიმბოლურად, გულით შემოსვის, გულის ტყვეობის მიმანიშნებელია. ამასთანავე, ვეფხვის ტყავის შავ-ყვითელი ფერთა გამაც, რომელიც ბედისა და უბედობის განცდების მონაცვლეობის სიმბოლოა, გულის ბინარული სემანტიკური ოპოზიციის, დადებითი და უარყოფითი განცდების შესიტყვებაა.

რუსთაველი აზრის სიცხადისა და სიღრმისეული წვდომისათვის, უმეტესწილად, იმგვარ განსახოვნებებს „ჩალხავს“, რომლებიც არა მხოლოდ მხატვრული რეალობის ამსახველი,

თვითკმარი მნიშვნელობის ესთეტიკური ფენომენია, არამედ „სულითა საცნაური“, მედინი და მუსიკურ-ანსამბლური იერარქიზმის კვალობაზეა გასააზრებელი; ამასთანავე, უშუალო ხედვით, პლასტიკურად აღსაქმელი და, ამდენად, ეიდეტური სახისმეტყველების შემცველი, ერთიანად — განსახოვნების ყველა ფორმის დამტევი. რუსთაველის მხატვრული სიტყვა მკითხველისაგან თანაშემოქმედებას, ხუთივე შეგრძნების მზაობას ითხოვს — ზოგჯერ სიტყვა დინამიკაში ან სტატიკაშია დასანახი, ვიზუალურად წარმოსადგენი, ხან მისი „შაქრისფერი ხმის“ სიტკბოსა და სურნელის შესაგრძნობი, ხანაც „გახმამყივარების“ მოსასმენი ან კიდევ ხელშესახებად მისაწვდომი. პოეტისაგან „დიდი გმირობისა“ და „საჭოჭმანო საქმის“ ქმნის ფასად („იხმაროს დიდი გმირობა“) „თქმა ლექსებისა ტკბილისა“ მსმენელისა თუ მკითხველის გულის, ცნობისა და გონების გამსჭვალვისთვისაა მომართული, „კაცი ვარგის“ სულისშემძვრელი და გულის-განმგმირავი („ვინცა ისმინოს, დაესვას ლახვარი გულსა ხეული“ — 4, 4) განცდის მინიჭებისა და ფიქრის აღძრისათვის, გრძელი სიტყვის მოკლედ და ნათლად თქმით დაფარულის გაცხადებისა და უმაღლეს იდეალებს მიახლებისთვისაა „ამუსიკებული“.

„ენის გრძნობა ავლენს აგრეთვე „ცოდნის“ ისეთ ფორმას, როგორიც არის ენის შ ე ს ა ძ ლ ე ბ ლ ო ბ ა თ ა „ცოდნა“; იგი მეტია როგორც ენის სტატიკური სისტემის ცოდნაზე ისე ცოდნის იმ დინამიკურ ფორმაზეც, რასაც... ე.წ. კომპეტენციის (competence) ცნება გულისხმობს. ეს არის სიტყვათშემოქმედების ისეთი შემთხვევებიც, როდესაც მეტყველი (მეტწილად სიტყვიერი ხელოვნების ოსტატი) უტყუარი ინტუიციით ქმნის ენის ტიპის თვალსაზრისით სრულიად შესაძლებელ და მოსალოდნელ ახალ ფორმას“ (რამიშვილი 1978: 188).

წინამდებარე ნაშრომში განხილული მასალის ანალიზის საფუძველზე ირკვევა, რომ რუსთაველის პოეტური მეტყველება ეფუძნება რა წინამორბედთა შემოქმედებაში „გულის“ სემანტიკასთან დაკავშირებით გამოვლენილ თავისებურებებს, მათ მიერ შემუშავებულ ერთობ მნიშვნელოვან პარადიგმული სახის-მეტყველების ამოუწურავ საუნჯეს, ახლებური შია-არსით „განაფეთქებს“ „გულის“ სემანტიკას და ამავდროულად ძერწავს ორიგინალურ, თავისთავადობით გამორჩეულ განსახოვნებებს და შემდგომ ეპოქებს „განახლებულ“ და „ახალ გულს“ სთავაზობს.

„ყოველი ენობრივად „ახალი“ ემყარება უკვე არსებულს და თვით უდიდეს შემოქმედსაც არ ძალუძს თუნდაც ერთი სიტყვა შექმნას არაფრისაგან. „არსებული“ აქ ენის შესაძლებლობათა არეალს გულისხმობს (რასაც ენის გრძნობა სწვდება) და არა უთუოდ ბგერითი ფორმით ფიქსირებულ ტრადიციას“ (რამიშვილი 1978: 200-201).

რუსთაველის მხატვრულმა ენამ განუმეორებელი სახექმნადობებით გაამდიდრა ქართული მწერლობა და, შესაბამისად, ქართული ენის ლექსიკური ფონდი. რუსთაველის „გული“, ძველი მწერლობის სურნელით გაჯერებული, ახალი ეპოქის სულითა და სულისკვეთებით აღივსო. რუსთაველმა „გულს“ ახალი თვისებების მინიჭების წყალობით, მოვლენების სიღრმისეული წვდომის და ადამიანის შინაგან სამყაროში მიმდინარე ძვრების, გრძნობა-განცდათა მიმოხვრისა და ცალკეული ნიუანსების განსახოვნების მისია შესძინა, რაც, უპირველეს ყოვლისა, ქართული ენობრივი მსოფლხედვითაა პირობადებული, რამეთუ „ენა თითქოს ხალხის გონის გარე-გამოვლინებაა; მათი ენა არის მათივე გონი და მათი გონი არის მათივე ენა, მათი იგივეობის შესახებ აზრი უფრო უკეთ არ გამოითქმის“ (ჰუმბოლდტი 1903: VII, 43). „ვეფხისტყაოსანი“ ოდენ „გულისგან“ წარმომდგარი ლექსიკური და ფრაზეოლოგიური ერთეულების მეშვეობით, რომლებშიც ბინარული სემანტიკა ვლინდება, თვალნათლივ გააცხადებს ქართული ენობრივი მსოფლხედვის არეალს და ქართული სიტყვის სახისმეტყველებით პოტენციალს.

„ვეფხისტყაოსნის“ პარადიგმული სახისმეტყველებისათვის

(„მონა“ და „ტყვე“ — სიტყვათა ბინარული სემანტიკა და სიმბოლური მნიშვნელობა)

განსახოვნების ქრონოტოპული ერთიანობა „ვეფხისტყაოსანში“ (ისევე როგორც სხვადასხვა ეპოქისა და სხვადასხვა ჟანრის ჭეშმარიტად მხატვრულ ნაწარმოებებში), სანიმუშო სახეების, მოვლენებისა და მოტივების — პარადიგმების მეშვეობით ვლინდება. ამ მიმართებით, პოემა, ვითარცა აღმოსავლურ-დასავლურ კულტურათა სინთეზის და იმავდროულად ქართული ეროვნული კულტურის წიაღში აღმოცენებული ორიგინალური ნააზრევის გამოხატულება, მეტად ტევადი და მრავლისმეტყველი შინა-არსის შემცველი პარადიგმული სახისმეტყველებით გამოირჩევა. „ვეფხისტყაოსნის“ პარადიგმულ სახეთა და სახეთა სისტემის შესწავლას უდიდესი მნიშვნელობა აქვს ქართული ლიტერატურის სახისმეტყველებითი ისტორიისათვის. პოემაში პარადიგმებს ქმნის ცალკეული სახეები და მხატვრული განსახოვნებები, მოვლენები და ფაქტები. ამა თუ იმ ქვეტექსტთა ავტორისეული აქცენტირებით, შინაარსში კონდენსირებული ფარული აზრითა და სიტყვიერი ხელოვნების ოსტატობით „ვეფხისტყაოსნის“ პარადიგმული სახეები საკუთარი მიკროსამყაროს საზღვრებს სცილდება და მათთვის შესატყვისი სამყაროს განზოგადებულ სურათს ქმნის. განსაკუთრებით საინტერესოა სიმბოლური მნიშვნელობით დატვირთული პარადიგმები, რომლებიც ხშირად ერთი მიზნობრივი ცენტრისაკენ — ადამიანისკენაა მიმართული. მათი შინა-არსი სწორედ ამ თვალსაწიერიდან ხდება საჩინო და საცნაური. ამგვარ პარადიგმულ სახეთა შესწავლა შუქს მოჰფენს ქართული სახისმეტყველების ისტორიის არაერთ საკითხს.

სამეცნიერო ლიტერატურაში იკვეთება პარადიგმული სახისმეტყველების კვლევა-ძიების მრავალი გზა — რელიგიური, მითოლოგიური, მხატვრულ-ესთეტიკური, კულტუროლოგიური, ტიპოლოგიური და სხვ.

რ. სირაძის აზრით, „სახისმეტყველება ენობრივ მონაცემთა მეორადი მოდელირებაა. მაგრამ მეორადი მოდელირების სპეციფიკაც ენაშია, მის შინაფორმაში“ (სირაძე 2008: 193). მეცნიერი საუბრობს პარადიგმულ სახისმეტყველებაზე და აღნიშნავს, რომ მის შესასწავლად ენობრივი მსოფლხედვის საფუძველზე ქართულ ენაში ვლინდება სიტყვათა სემანტიკური ბინარულობა — ერთი და იმავე სიტყვით გამოიხატება, ერთის მხრივ, ყოფითი ცხოვრების მოვლენები და, მეორეს მხრივ,

სულიერი სფეროს ფენომენები, რაც ეროვნული მსოფლხედვის გამომხატველია.

„ვეფხისტყაოსნის“ პარადიგმული სახეების შესწავლისათვის მნიშვნელოვნად გვესახება რუსთაველის ენობრივ სახის-მეტყველებაში განსახოვნების უძველესი თავისებურებების გამოვლენა. პოემის პარადიგმული სახისმეტყველების შესასწავლად ამჯერად განვიხილავთ სწორედ რამდენიმე სიტყვის სემანტიკური ბინარულობის საკითხს. „ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტზე დაკვირვება გამოკვეთს მეტად საინტერესო სახე-იდეებს — „მონა“-„მონებასა“ და „ტყვე“-„ტყვეობას“, რომელთაც, ჩვენი აზრით, სიმბოლური დატვირთვა აქვს და პარადიგმული შინაარსის შემცველია. ენაში გამოვლენილი ეროვნული მსოფლხედვის ერთიანობა და სიტყვისა თუ ფრაზეოლოგიის შინაფორმის დაძებნა „ვეფხისტყაოსნის“ განსახოვნებაში ჩვენ მიერ გამოყოფილი სახის, ცნებისა თუ იდეის ამ თვალსაზრისით შესწავლაში გვეხმარება.

„მონა“-„მონება“ და „ტყვე“-„ტყვეობა“ ბიბლიურ ნიგნებში პირდაპირი (სოციალური) და სულიერი შინაარსით იხმარება. ამ უკანასკნელზე შევაჩერებთ ყურადღებას.

„ღვთის მონა“ ბიბლიაში ეწოდებათ იმ ადამიანებს, რომელთაც რჩეული ერის მიმართ გარკვეული მისია ეკისრებათ. ეს შესიტყვება ხშირად მიემართება მოსეს, დავითს, აგრეთვე — პატრიარქებს: აბრაამს, ისააკს, იაკობს, ისუ ნავეს; „ღვთის მონები“ არიან წინასწარმეტყველნი, მღვდელნი. „ყველა ამ ღვთის მონის ამორჩევა ერთი მიზნით ხდება: შექმნას ხალხი მსახურების ისეთ ერთგულად, რასაც ღმერთი ელოდება მათგან (ფსალმ. 104, 6; შემდეგი 26, 45), როგორი ერთგულებიც არიან მისდამი ანგელოზები, ღვთის ნების მონები“ (ბიბლიის საღვთისმეტყველო ლექსიკონი 1974: 963). თავდაპირველად, ებრაელი ერი მონად მოწოდების, მონად ხმობის ერთგული არ იყო. ამიტომაც დევნის სასჯელი თავს დაატყდა. თუმცა, შემდგომ ღმერთმა იუდეველნი ერთგულ მონებად აქცია (რჩეული მონების გამორჩევის გზით) გარკვეულ პერიოდამდე; ტყვეობიდან დაბრუნებული ისრაელის ერმა დაივინყა თავისი მისია. შემდგომ, კვლავაც გამოჩნდნენ „ღვთის მონები“, თუმცა მთავარი ხსნა და „მონობა“ უფალმა იტვირთა, ცოდვილთა გამოსასყიდად სული გაიღო. მან, ვითარცა „მონამ“, დაითმინა სიკვდილი და მონის სიკვდილის გზით სიყვარულით „მონობა“ და „მონობის“ თავისუფლება დაამკვიდრა.

ბიბლიის საღვთისმეტყველო ლექსიკონში აღნიშნულია, რომ „მიწიერი ტყვეობის გამოცდილების შემდგომ ღვთის ერი განარჩევს სხვა ტყვეობას, რომლის გამომსახველ სიმბოლოდ იქცევა პირველი, კერძოდ, ცოდვილთა ტყვეობა. ამ მხრივ ასევე არსებობს ტყვეობისა და მონობის ცნებათა გადახლართვა“ (იქვე, 794). „ცოდვის მონა“ — ასე უწოდებს იესო შემცოდეთ: „ამინ, ამინ გეტყჳთ თქუენ, რამეთუ ყოველმან რომელმან ქმნეს ცოდვაი,

მონაარს იგი ცოდვისაჲ“ (იოან. 8.34). შესაბამისად ამისა, სულიერი ტყეობის აღსანიშნად ჩნდება გამონათქვამები — „ცოდვის ბორკილი“, „ჯოჯოხეთის ჯაჭვები“, „სიკვდილის ბადე“, ყოველი ცოდვილი „ეშმაკის ბადეშია“ გახვეული. იესომ თავისი სიკვდილით გამოისყიდა კაცობრიობის ცოდვანი და ცოდვილნი იხსნა ბნელეთის ტყეობისაგან. პავლე მოციქულის თქმით, „ხოლო აწ გავთავისუფლებულ ვართ სჯულისა მისგან და მოვკუედით, რომლითა-იგი შეპყრობილ ვიყვენით, რაჲთა ვჰმონებდეთ ჩუენ განახლებულითა სულითა და არა დაძუელებულითა წიგნითა“ (რომ. 7. 6). აღსანიშნია ის, რომ იესოს მიერ გათავისუფლებული „ცოდვის მონა“ იქცა „უფლის ტყვედ“, „უფლის მონად“. პავლე მოციქული რომაელთა მიმართ ეპისტოლეში სწორედ ამაზე საუბრობს: „არა უწყითა, რამეთუ რომელსა-იგი წარუდგინენით თავნი თუსნი მონად მორჩილებისა, მონანი ხართ, რომელსა-იგი ერჩით, გინა თუ ცოდვასა სიკუდილად ანუ მორჩილებად სიმართლესა? ხოლო მადლი ღმერთსა, რამეთუ იყვენით მონა ცოდვისა და მორჩილ იქმენენით გულითა, რომელსაცა-იგი მიეცნით სახედ მოძღურებისა. ხოლო აწ გათავისუფლებულ ხართ ცოდვისაგან, და დამონებულ ხართ სიმართლესა“ (რომ. 6. 16-18).

ყოველივე ზემოაღნიშნულის მიხედვით, იკვეთება „ტყვისა“ და „მონის“ ჯვარსახოვანი შინაარსი: ტყვე — პირდაპირი მნიშვნელობით, ფიზიკური პატიმარი; სულიერი შინა-არსით — „ცოდვის ტყვე“, რომელიც შემდგომ გადააზრებულია „უფლის ტყვედ“; „მონა“ — პირდაპირი მნიშვნელობით უუფლებო მსახური (შეიძლება ნაყიდი), სულიერი შინა-არსით — „ცოდვის მონა“, რომელიც შემდგომ იქცა „უფლის მონად“. განსხვავება ჩანს მხოლოდ მათს პირდაპირ და არა გადატანით მნიშვნელობებში.

ეფრემ ასური (306-373) „სამოთხის საგალობლის“ ერთ მონაკვეთში — „სხეულისაგან განშორებული სულის შესახებ“ — თავისი სულის ტყეობიდან გათავისუფლებაზე წერს:

„და სული ჩემი ბორკილებს გლეჯს,
საკრეველთაგან თავისუფლდება
და მიელტვის სამოთხის ხილვას...“
(ეფრემ ასური 2008: 54).

ბორკილისა და საკრეველის დაგლეჯა ცოდვის ტყეობიდან სულის გათავისუფლების სიმბოლოა, იმ სულისა, რომელიც იბრძვის, თრგუნავს ყოველგვარ უკეთურებას და რომლის სწრაფვას ღვთისკენ ვერანაირი დაბრკოლება ვერ შეაჩერებს. „ბორკილთა დაგლეჯა“ — სულის საოცარი სიძლიერისა და შეუპოვრობის მაჩვენებელია.

იესოს მიერ ადამიანთა ტყეობიდან და მონობიდან ხსნაზე ნეტარი ავგუსტინე (354-430) „იესოს შობის საგალობელში“ გვაუწყებს:

გიხაროდენ ტყვეთა,
გიხაროდენ მონა-მხევალთა,
რამეთუ იშვა ტყვეობიდან დამხსნელი მათ
(ნეტარი ავგუსტინე 2008: 71).

ამ საგალობელში „ტყვე" და „მონა" შესაძლოა, მოხმობილი იყოს როგორც პირდაპირი, ასევე გადატანითი (ცოდვის, ბოროტების) მნიშვნელობითაც. მთავარია ის, რომ უფალი ყველას მხსნელია.

ბიზანტიელი პოეტი ქალი კასია (805/810-867) ერთ-ერთ საგალობელში ჯოჯოხეთში ჩავარდნილთ ჯაჭვითა და საკრეველთ შეკრულთ უწოდებს, რომელთაც უფლის წყალობით ჭეშმარიტი თავისუფლება მიენიჭათ:

უფალმა ჩვენმა
ჯოჯოხეთში გვემულთ მიმართა,
ჯაჭვით დაბორკილთ, საკრეველთ შეკრულთ:
„დათრგუნვილნო და დამონებულნო,
ბნელში დანთქმულნო!
ჰე, აღორძინდით!"
(კასია 2008: 87).

უფლის სიყვარულის ტყვეობა ყველა ეპოქის მოღვაწეთა გულისთქმაა — „წამლეკა შენმა სიყვარულმა და დამატყვევა" (იქვე, 136), „ჩემი გული შენი ტყვე არის" (144). XIX-XX სს. ფრანგი პოეტი პოლ კლოდელი კი ორიგინალური წარმოაჩენს უფლის ტყვეობის შინაარსს:

„მე ტყვექმნილი ვარ შენი, უფალო!
თავს ვერ დავიხსნი ამ ტყვეობიან,
ვით რიცხვი არის ხოლმე ნაღდი ტყვე,
შესაკრებთა ჯამს ვერსად წაუვა"
(კლოდელი 2008: 154).

ზოგადად ამგვარია „მონისა" და „ტყვის" გააზრებანი ბიბლიურ წიგნებში, სხვადასხვა ეპოქისა და ქვეყნის შემოქმეთა ღვთისადმი მიძღვნილ ჰიმნებში, ოდებსა თუ საგალობლებში.

„ვეფხისტყაოსნის" ტექსტის განხილვამდე, საინტერესოდ მიგვაჩნია, წარმოვაჩინოთ, თუ როგორაა ასახული „მონა"-„მონების" შინა-არსი და მნიშვნელობა ძველი ქართული ლიტერატურის ძეგლებში.

სულხან-საბას ლექსიკონის მიხედვით, მონა არის „ნასყიდი ვაჟი, გინა ნამზითვი" (ორბელიანი 1966: 499), „მონაჲ — ნასყიდი ასული" (იქვე, 500), „დამონება — მონად შექმნა" (იქვე, 192), „ნამონები — მონაყოფილი" (იქვე, 570).

ძველი ქართული ენის ლექსიკონში „მონა" ნიშნავს — „კირთი", „ბარაკიელი", „ყრმა", „მრწემი", „ჭაბუკი"; „მსახური",

„მეჯინიბე“, „მეჯოგე“, „მენიჯგორე“, „მენიჯოგრე“ (ძველი ქართული ენის ლექსიკონი 1973: 21), „მონა-მოყუასი“ — „მისთანაჲ მონაჲ“, „თანამსახური“ (იქვე, 272), „მონობა“ — „კირთება“, „მსახურება“, მონობა (იქვე, 272).

ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი „მონის“ ზემოაღნიშნულ განმარტებასთან ერთად, მის გადატანით მნიშვნელობასაც აღნიშნავს: „მონა — 1. მონათმფლობელურ საზოგადოებაში — ყოველგვარ უფლებასა და საწარმოო საშუალებას მოკლებული პირი, რომელიც მონათმფლობელის სრულ საკუთრებას წარმოადგენდა. *მონების აჯანყება. — მონებით ვაჭრობა.* 2. გადატ. სხვისი ნების უსიტყვოდ შემსრულებელი, სხვისი მორჩილი“ (ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი 1986: 324). აქვე „მონობა“ განმარტებულია, როგორც „1. მონად ყოფნა; მონის მდგომარეობა. 2. იგივეა, რაც მონათმფლობელობა“, ხოლო ზმნა „მონებ“-ს — გარდუვ. (ძვ.) ვისიმე, რისამე მონაა (მნიშვ. 2), — ემონება“ (იქვე, 325).

ქართული ორიგინალური აგიოგრაფიის თხზულებების შესწავლის შედეგად გამოიკვეთა შემდეგი — „მონა“ იხმარება როგორც სოციალური შინაარსით, ასევე — სულიერი, გადატანითი მნიშვნელობით („მონა ღვთისა“). მოვიხმობთ რამდენიმე ნიმუშს:

„მონა“, „მონება“ —პირდაპირი, სოციალური მნიშვნელობით: „წმ. ნინოს ცხოვრებაში“ ვახტანგ გორგასლის შესახებ ნათქვამია, რომ „მოიკლა იგი სპარსთა ბრძოლასა შინა მონაყოფილისაგან მისისა, რამეთუ იცოდა განახევი ჯაჭუსაჲ ღლიასა ქუეშე... მონამან მან ბოროტმან ჰკრა ისარი... “ („წმ. ნინოს ცხოვრება“ 1971: 81-82);

„გობრონის წამებაში“ აღნიშნულია, რომ აბულ კასიმი იყო „უფალი სპარსეთისაჲ, რომელსა ჰმონებდა სამეოცი ქალაქი... “ („გობრონის წამება“ 1963: 175);

„ნიკოლოზ დვალის წამებაში“ ნიკოლოზის აღსასრულთან დაკავშირებით ნათქვამია, რომ შეხ ხიდარმა უბრძანა მონას ნიკოლოზის დასჯა: „მაშინ აღივსო გულის-წყრომითა ჭურჭელი იგი ეშმაკისაჲ. და თანა-უდგა მონაჲ მისი შავი აფთითა, და უბრძანა ცემაჲ მისი“ („ნიკოლოზ დვალის წამება“ 1968: 348).

„მონა“, „მონება“ — სულიერი შინაარსით: „წმ. ნინოს ცხოვრებაში“ გადმოცემულია მირიანის ლოცვა იესო ქრისტეს მიმართ: „... შენ, იესუ ქრისტე, რომელმან თავი თვისი დაიმდაბლე და ხატი მონებისაჲ შთაიცუ სიმდაბლითა შენითა... “ („წმ. ნინოს ცხოვრება 1963: 153);

„აბოს წამებაში“ იოანე საბანისძე აბოს „ღვთის მონად“ სახელდებს. ხაზარეთს ლტოლვილ ნერსე ერისთავთან და მის მხლებლებთან ერთად „... იყო სანატრელიცა ესე მონაჲ ქრისტჱსი ჰაბო“ (იოანე საბანისძე 1963: 58);

იოვანე საბანისძე „აბოს წამების“ I თავში მსმენელებს მიმართავს: „საყუარელნო მამისანო და მეგობარნო და მონანო ქრისტჱს ძისა ღმრთისანო და სამკვიდრებელნო სულისა წმიდისანო! გხედავ თქუენ, ვითარცა ღმრთივ ცნობილთა და ღმრთისა მცნობელთა. ამისთჳსცა გარქუ თქუენ მონად და მეგობრად ქრისტჱსა. მონად ამის გამო, რამეთუ „პატიოსნითა სისხლითა მისითა სყიდულ ხართ“ თქუენ, ხოლო მეგობრად ამისთჳს, რამეთუ მისნი შექმნულნი ვართ და დაბადებულნი და სიყუარულითა მისითა ნათელ-გვიღებიეს“ (იქვე 1963: 48-49).

„დავით გარეჯელის ცხოვრებაში“ მოთხრობილია, რომ ღვთის ანგელოზმა ელია პატრიარქს ღამით ამცნო: „მოიწია ვიდრე სახლად ჩემდამდე საკუთარი მონაჲ ჩემი დავით“ (დავით გარეჯელის ცხოვრება“ 1963: 238).

„უფლის მონასთან“ ერთად გვხვდება „ღვთის სიტყვის მონაც“, კერძოდ, **„სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრებაში“** ბასილ ზარზმელი ქებას ასხამს სერაპიონს და ამბობს: „და ვითარცა ხარ მონაჲ ღმრთისა სიტყჳსა, მიემსგავსე ქრისტესა მეუფესა...“ (ბასილი ზარზმელი 1963: 346).

„მონის“ სხვაგვარი დატვირთვაც გვხვდება თხზულებებში — ბიბლიური „ცოდვის მონის“ მნიშვნელობით:

„წმ. ნინოს ცხოვრებაში“ აღსასრულის წინ წმ. ნინო მირიან მეფისადმი გაგზავნილ წერილში აღნიშნავს: „... რამეთუ დღეთა შინა შენთა მოხედნა უფალმან თჳსთა დაბადებულთა, მონაქმნილთა მტერისა მიერ... “ (წმ. ნინოს ცხოვრება“ 1971: 43).

ძველ ქართულ აგიოგრაფიულ თხზულებებში გვხვდება „მონება“-„მონობის“ გადატანითი მნიშვნელობით მოხმობის მაგალითებიც — **იოვანე საბანისძე** არაბთა მძლავრების ქვეშ მყოფი ქართველების შესახებ ამბობს: „რომელთაგან ვისწავენით საქმენი მათნი და ჳმონებდით გულის-თქუმასა გულთა ჩუენთასა მობაძვებითა მათითა... “ (იოვანე საბანისძე 1963: 79);

„დავით გარეჯელის ცხოვრებაში“ დავითი მიმართავს თავის სულიერ ძმებს: „... მე კაცი ვარ ცოდვილი და ცოდვათა ჩემთათჳს გამოსრულ ვარ და ჳმონებ ადგილსა ამას იწროსა, რომელმან — იგი ჩვენთჳს განკაცება ჯერ-იჩინა...“ („დავით გარეჯელის ცხოვრება“ 1971: 297).

უნდა აღინიშნოს, რომ ძველ ქართულ აგიოგრაფიულ თხზულებებში უმეტესწილად გამოყენებულია „მონის“ გადატანითი, სულიერი შინა-არსით მოხმობა, „ღვთისა“ და „უფლის მონის“ სახელდებით, შედარებით ნაკლებად იხმარება „ცოდვის მონის“, „მონა“ — მსახურის (სოციალური) და სხვა გადატანითი მნიშვნელობით.

აღსანიშნია ისიც, რომ **„უძველეს იადგარში“** მოთავსებულ ქართულ საგალობელთა მიხედვითაც, „მონასა“ და „მონობას“

ისეთივე მნიშვნელობები ეძებნება, როგორიც აგიოგრაფიულ თხზულებებშია წარმოჩენილი. მოვიხმობთ რამდენიმე ნიმუშს:

შობის საგალობელი — უგალობდითსა ჴ~ი გ~ლ : „ისრაელი მონებისაგან იჴსენ, უფალო, მკლავითა შენითა მტკიცითა“ (უძველესი იადგარი 1980: 15, 10);

„მე-ზ-სა ხუთშაბათსა — უფალო მესმასა ჴ~ი გ~ი“: „სულგრძელებაი მაცხოვრისაი რაი იხილა იუდა, მიჰყიდა უსასყიდლოი იგი მისთანა მონათა მოკვლად“ (იქვე, 185, 28);

„განცხადების ზატიკი — აკურთხევდითსა: „...ვითარ დაუსაბამომან ღმერთმან ხატი მონებისაი შეიმოსა და ნათლისღებითა მისითა სოფელი განანათლა“ (იქვე, 71, 19);

„განცხადება — ბ დასდებელი: „იოანე დგა იორდანესა ზედა, დუმილ ყო ყოველთა წყალთა, საკუირველი დიდი იქმნა, რამეთუ მონაი უფალსა ნათელს-სცემდა“ (იქვე, 41, 22).

„განცხადებაი — უგალობდითსა ჴ~ი ა: „უგალობეთ გალობითა ახლითა მაცხოარსა და ღმერთსა, რომელმან მონებისაგან მტერისა განმათავისუფლნა ჩუენ თუისსა ღმრთეებისა გამოცხადებითა და მიჴსნა ჩუენ, რამეთუ დიდებით დიდებულ არს“ (იქვე, 43, 20).

უნდა აღინიშნოს, რომ „მონა“ და „მონება“ ჩვენთვის მეტად ჩვეულებრივი გადატანითი მნიშვნელობით (სიყვარულის მონა, სილამაზის მონა და ა.შ.) უძველეს ქართულ საგალობლებში არ შეგვხვედრია.

მოსე ხონელის „ამირანდარეჯანიანშიც“ ვხვდებით „მონისა“ და „მონობის“ აღმნიშვნელ მაგალითებს, მხოლოდ და მხოლოდ სოციალური დატვირთვით: „ოდეს კარსა შევდეგით, კაცი ვინმე ძილად წვა და ორნი მონანი ხმალაამოწვდილნი ... ფერხით, უდგეს“ (მოსე ხონელი 1982, 19); „მე მონა ვარ და შენ — დიდი ხელმწიფე... “ (იქვე, 61). ამ მიმართებით მათი გადატანითი მნიშვნელობით გამოყენების შემთხვევები თხზულებაში არ ჩანს.

„მონა“ და „მონობა“ გვხვდება ქართველ მეხოტბეებთანაც.

ჩახრუხაძე — „ქება თამარ მეფისა“:

სწრაფით მოხარკე იქმნეს მოხარკე
თავის მმონები მით შეძლებულად (ჩახრუხაძე 1957: 185, 27);
სხვაცა ჩანს მათი შარავანდ-მნათი
მისგან ნაოტი დამონებულად (იქვე, 186, 31);
მონებენ ზღვანი, სიტყვაცა-მავნი.
არავინ ჩნდა თქვენად ასწორებულად (იქვე, 186, 32);
აქლემთა ტურფათ მძიმედ ტვირთითა
მონა-მეკლები წინა უძღოდეს (იქვე, 198, 11);
კაცები გმონებს და გიპატრონებს
ვეფხთა კლდოვანი, ლომთა შამბნარი (იქვე, 189, 13).

უნდა აღინიშნოს, რომ „თამარიანში“ მხოლოდ ეს ხუთი შემთხვევაა „მონისა“ და „მონების“ ხმარებისა, მათგან სამი (185, 27; 186, 31; 198, 11) სოციალური მნიშვნელობითაა მოხმობილი, ორი (186, 32; 189, 13) — გადატანითი.

იოანე შავთელის თხზულებაში — „აბდულმესიანი“, ე.წ. „თამარ მეფისა და დავით სოსლანის შესხმა“ — მხოლოდ ერთგანაა ნახსენები „მონა“ და ისიც სოციალური (პირდაპირი) შინაარსით, შედარების მიზნით:

> ძრწოლით ხედვიდეს, განიზრახვიდეს,
> ვითარცა შეჰგავს მონათ რიდებით...
> (შავთელი 1964: 147, 3).

ყოველივე ზემოაღნიშნულის მიხედვით, ირკვევა, რომ ძველი ქართული ლიტერატურის ძეგლებში „მონა“ და „მონება“ ხშირადაა გამოყენებული პირდაპირი (სოციალური) მნიშვნელობით და გადატანითი (სულიერი) შინაარსით („მონა ღვთისა“). ორიოდე შემთხვევაა, როცა გადატანითი მნიშვნელობით ხმარებისას შედარებით განსხვავებული შინაარსი წარმოჩინდება („თამარიანი“), რაც, სავარაუდოდ, ეპოქის სულისკვეთებით აიხსნება.

საინტერესოა, თუ როგორაა ასახული სიტყვები — „მონა“-„მონება“ — „ვეფხისტყაოსნის“ თანადროულ „ვისრამიანის“ ქართულ თარგმანში. ტექსტის განხილვიდან ირკვევა, რომ „მონა“ („მონობა“) გვხვდება როგორც გადატანითი, ისე — პირდაპირი მნიშვნელობით. ტექსტიდან მოვიხმობთ შესატყვის მასალას:

„მონა“, „მონება“ — პირდაპირი, სოციალური მნიშვნელობით:

ვისიმ, შაჰისგან წასვლისას, „რაცა მონა და მხევალი ჰყვა“ („ვისრამიანი“ 1982: 332), ააზატა.

„ვისრამიანში“ არის ორი შემთხვევა, როდესაც სიტყვა „მონა“ („მონობა“) **პირდაპირი და გადატანითი** შინაარსითაც იკითხება:

ვისიმ არ მიიკარა რამინი და საყვედურებით აავსო. რამინი ამბობს: „აქათგან აზატი ხარ ყოვლისაგან ჭირისაგან, და აზატი კაცი მონისაგან ჭირსა და ჯავრსა ვერ გასძლებს უსამართლოდ“ (იქვე, 509). მოხმობილი მაგალითის მიხედვით, ადამიანი შესაძლებელია იყოს ჭირის მონა. სიტყვის („მონის“) აღნიშნული გადატანითი მნიშვნელობა აქვე ახსნილი და განმარტებულია მისივე პირდაპირი შინაარსით.

„მონა“, „მონება“ — გადატანითი მნიშვნელობით:

ვისი სიყვარულს ეფიცება რამინს, რომელიც პასუხად მიუგებს: „რად ხამს აზატისა თავისა მონად გახდა, ანუ სიხარულისა ჟამსა დაღრეჯილობა?“ (იქვე, 517). ამ შემთხვევაში „აზატად“ და „მონად“ ყოფნა ადამიანისთვის გარკვეული დროჟამის, სიხარულისა („აზატი“) და მწუხარების („მონა“) გამომხატველია.

ვისი რამინის სიყვარულისგან და ძიძის შუამავლობისაგან შეურაცხყოფილია, ძიძამ პასუხად მიუგო: „ — ყოველი კაცი ეტლისაგან იქმნების ბედნიერი და უბედური, ღმრთისა განგებისაგან მოვა კაცისა თავსა ზედა, რაცა მოვა, მით რომელ კაცთა სახელად მონა ჰქვიან“ (იქვე, 302). აქ „მონა“ ღვთის მონის მნიშვნელობითაა მოხმობილი.

რამინი ძიძას კიდევ ერთხელ სთხოვს ვისისთან შუამდგომლობას და მასთან აბარებს: „არაოდეს მოვიცილვო მონობა შენი, არა ლხინსა და არა ჭირსა შიგანო“ (305); რამინი კვლავ სთხოვს ძიძას შემწეობას და უთვლის ვისის: „შენ იცი განაღა, რომელ მონობასა მივაგებ, თუ მაღირსებ და მონად შეინირაე თავსა ჩემსა... ნუ გინდა ჩემი შენთვის არმონობა, ნუ გიჩს აუგად ჩემი მოყვრობა..“ (იქვე, 311). ორივე შემთხვევაში „მონობა“ მიჯნურისა და სიყვარულის ქეშეერდომობას, სრულ მორჩილებას გამოხატავს.

„მონის“ მსგავსი შინაარსი იკითხება შემდეგ ფრაზაში — შაჰი ვისის წვრთნის და ეუბნება: „სხვა ქვეყანათა ზედა ესეთი ვინღა ეგების, რომელ არა შენი მონა იყოს და ბრძანებასა მორჩილი?“ (იქვე, 413).

ზემოაღნიშნული მაგალითების მიხედვით ირკვევა, რომ „ვისრამიანის“ ქართულ პროზაულ თარგმანში „მონა“ მოხმობილია როგორც პირდაპირი (სოციალური), ისე — გადატანითი (სულიერი) მნიშვნელობით. გადატანითი შინაარსით იგი ღვთის მონას აღნიშნავს (დაიძებნა მხოლოდ ერთი მაგალითი), ყველა დანარჩენ შემთხვევაში — („მონა“-„მონობის“ გადატანითი მნიშვნელობით ხმარებისას) სატრფოსა და სიყვარულის მონას.

„ვეფხისტყაოსანში“ სიტყვა „მონა“ მრავალგზისაა გამოყენებული და იგი, ძირითადად, პირდაპირი (სოციალური) მნიშვნელობითაა გამოყენებული. მოვიყვანთ რამდენიმე მაგალითს:

> წავიდა მონა საუბრად მის ყმისა გულ-მდუღარისად (85, 1);*
> მის მონისა არა ესმა სიტყვა, არცა საუბარი (87, 1);
> მონათა ხელი გამართეს მის ყმისა შესაპყრობელად (93, 1);
> და ვით მოიხმაროს მონამან პატრონსა ზედა ხრმალია! (1471, 4);

ავთანდილმა დაამარცხა მეკობრენი — „არ დახოცნა, დაამონნა, დაჰრჩომოდა რაცა წყლულსა“ (1045) და ა.შ.

პოემაში სიტყვა „მონა“ გადატანითი მნიშვნელობითაც იხმარება და სულიერ სფეროს მიემართება — თინათინი ავთანდილს უმხელს სიყვარულს და როგორც ყმასა და მიჯნურს უცხო მოყმის მოძებნას ავალებს:

---

* ტექსტს ყველა შემთხვევაში ვიმოწმებთ „ვეფხისტყაოსნის“ 1966 წ. საიუბილეო გამოცემიდან, რედ. ი. აბაშიძე, ა. ბარამიძე, პ. ინგოროყვა, ა. შანიძე, გ. ნერეთელი.

მოახსენა ყმამან: „მზეო, ვინ გიშერი აწამნამე,
სხვა პასუხი რამცა გკადრე, ანუ რამცა შევინამე?
მე სიკვდილსა მოველოდი, შენ სიცოცხლე გამინამე,
ვითა მონა, სამსახურად განაღამცა ნავე, ნა-, მე!“
(133).

სიყვარულის გამხელით გაცოცხლებული არაბთა სპასპეტი მზადაა თინათინს ემსახუროს, დაემონოს; ეს კი სიყვარულის და სიყვარულით მონობას გულისხმობს; ამ შემთხვევაში ავთანდილის პასუხი ითავსებს თინათინის ნათქვამ სიტყვებს, მისი მოვალეობის განმსაზღვრელს: „პირველ, ყმა ხარ“ და „მერმე, ჩემი მიჯნური ხარ“. ამდენად, ამ ნათქვამში სიტყვის გარე ფორმა (მონასავით მსახურება) ამოსავალია მისი შინა ფორმისა (სიყვარილით მსახურებისა).

„მონისა“ და „მონობის“ მსგავსი შინაარსია ჩადებული იმ პასაჟში, როცა ავთანდილი გაწბილებულ ვაზირს ქრთამს უგზავნის და შეუთვლის:

„თუღა დავრჩე, შენთვის მოვკვდე, თავი ჩემი დაგამონო
და სიყვარული სიყვარულსა შეგიცალო, შეგიწონო“
(763, 3-4).

ამ შემთხვევაში პირდაპირაა დასახელებული „მონობის“ განმსაზღვრელი ძალა — სიყვარული, რომელსაც ავთანდილი მისთვის თავდადებულ ვაზირს უშურველად ჰპირდება. „სიყვარულის შეწონება“ სიყვარულით დამონება-მსახურებას, უშურველ გულსა და საქმეს გულისხმობს.

პოემის მიხედვით ჩანს, რომ „მონება“ არა მხოლოდ დიდი ხნის ნაცნობ და დამოყვრებულ ადამიანთა ურთიერთობისთვისაა დამახასიათებელი, არამედ მსგავსი გრძნობის გაჩენა ახლად-გაცნობილთა შორისაც შესაძლებელია. ამას მოწმობს ასმათის სიტყვები ავთანდილის მიმართ ნათქვამი „ქვაბშიგან“:

„მაშა რათგან მიჯნურობა შენად ღონედ მოიგონე,
არ ეგების, ამას იქით თუ-მცა თავი არ გამონე,
არ შენ მოგეც თავი ჩემი, დაგაბნიე, დაგაღონე;
და შენთვის მოვკვდე, ამისებრი მემცა საქმე რა ვიღონე!“
(250).

ამ ტაეპთა მიხედვით ირკვევა, რომ ასმათისაგან ავთანდილის „დამონების“ საფუძველი და განმსაზღვრელი სპასპეტის „მიჯნურობაა“. ამდენად, ასმათი, რომელიც მიჯნურ ტარიელსაა „დამონებული“, მზადაა დაემონოს ასეთივე „სენით“ შეპყრობილ მოყმეს, რომლის სიბრძნემ, გონიერებამ, ჭირთა შეუდრეკელობამ თავისკენ „მიიზიდა“ და მისთვის სიკვდილისათვის განაწყო „შავოსანი“ ქალის გული.

პირველივე შეხვედრისთანავე ფრიდონი, რომელმაც არ იცის ტარიელის ვინაობა და არც ის იცის, მისი სახება რას შეადაროს

(„არა ვიცი, რა ხარ, ანუ რას გამსგავსო?“), მზადაა, მას უპირობოდ „დაემონოს“: „და დღედ სიკვდილამდის სიცოცხლე შენ ჩემი დაგემონების“ (602, 4). ფრიდონისგან „მონების“ სურვილის აღიარება ხდება მაშინაც, როცა ის შეიტყობს, რომ მის წინაშე ინდოთ მეფეა: „ერთი ვარ მონა მონებად წინაშე თქვენსა მდგომელი“ (628, 4).

სიტყვა „მონობის“ ამგვარივე დატვირთვა გვხვდება შემდეგ ეპიზოდებშიც: ტარიელისა და ნესტანის ქორწილში ტარიელმა ავთანდილს ფრიდონი მიუგზავნა; შეუთვალა, რომ არაბეთში აპირებდა წასვლას და თუ მას თინათინს არ შერთავდა, ნესტანს არ ექმრებოდა. ავთანდილი ფრიდონს ტარიელთან აბარებს:

„ვარ მუცლითგანვე დედისათ თქვენად <u>სამონოდ</u> შობილი,
და ღმერთმან მუნამდის მიწა მყოს, ვირ მეფე იყო ცნობილი“
(1462, 3-4).

ტარიელი თავის ქორწილში ასმათს სამეფოს ერთ მეშვიდედს საპატრონოდ აძლევს და ეუბნება:

„ვინცა გწადდეს, ქმრად შეირთე, სამეფოსა ეპატრონე;
მუნიდამღა გვმსახურებდი, თავი შენი <u>დაგვამონე</u>!“ (1571, 1-2).*

რუსთველურ „მონებას“, ვითარცა სიყვარულზე დანერგილი ადამიანური ურთიერთობის მახასიათებელს, ჭეშმარიტ მეგობართა სულთა კავშირის შინა-არსს წარმოაჩენს პროლოგის ერთი ტაეპი:

და მათ სამთა გმირთა მნათობთა სჭირს ერთმანერთის <u>მონება</u>
(6, 4).

შ. ნუცუბიძე ამ ტაეპის შესახებ აღნიშნავს, რომ რუსთაველი აქ გვამცნობს სამი გმირის იმ თვისებას, რომელიც მთელი პოემისთვისაა დამახასიათებელი — „მნათობებია“, „ცის კიდემდე ამაღლებული „მნათობია“, სინათლეა. მეცნიერი სწორედ ამ ტერმინს თვლის გმირთა თანასწორობის და უდიდესი საიდუმლოს წარმომაჩენლად: „სინათლის უმაღლეს საფეხურზე ასული გმირები ერთნაირები არიან თავის „უზესთაესობაში“ (ნუცუბიძე 1969: 100).

ჩვენი აზრით, ამასთანავე ხაზგასასმელია არა მარტო მათი მსგავსების წარმომაჩენელი განსახოვნების — „მნათობთა“, მოხმობა, არამედ მათი დამოკიდებულების აღსანიშნად „მონების“ გამოყენება, რაც მოყვრების სიყვარულით გამსჭვალვის, სიყვარულით მსახურების, ერთმანეთის „ქვეშევრდომობის“ საუკეთესო, საუცხოო გამოხატულებაა. ამდენად, ამ ტაეპში სამ ძმადნაფიცთა

* აღნიშნულ შემთხვევაში ტექსტს ვიმოწმებთ „ვეფხისტყაოსნის“ 1957 წლის გამოცემიდან, რედ. ალ. ბარამიძე, კ. კეკელიძე და ა. შანიძე, თბ., გამომც. „სახელგამი“.

სწორობა გარეგანი („მნათობი“) და შინაგანი („მონება“) ნიშანთვისებათა ერთიანობითაა განცდილი. ამასვე ცხადყოფს პროლოგის შემდეგი ტაეპიც — „სამთა ფერთა საქებელთა ღამის ლექსთა უნდა ვლენა“ (10, 4). „სამი ფერი“ ერთმანეთის შესატყვისი სამი გმირის გარეგნული სილამაზისა და სულიერი მშვენიერების, პიროვნული ახოვანების, რაინდული ღირსებების და, ამასთანავე, სოციალური თანასწორობის გამაერთიანებელი მახასიათებელია.

ზემომოხმობილ მაგალითებში „მონა“-„მონობის“ სულიერი შინაარსობრივი დატვირთვის წინასახეა ამ სიტყვათა და სახე-სიმბოლოთა ბიბლიური პარადიგმული საზრისი. ამის თვალსაჩინო ნიმუშია იოვანე საბანისძის მიერ „აბოს წამებაში“ ქრისტეს „მონობასა“ და „მეგობრობასთან“ დაკავშირებით მსმენელთათვის მოყვანილი განმარტება: „საყუარელნო მამისანო და მეგობარნო და მონანო ქრისტჱს ძისა ღმრთისანო და სამკვიდრებელნო სულისა წმიდისანო! გხედავ თქუენ, ვითარცა ღმრთივ ცნობილთა და ღმრთისა მცნობელთა. ამისთჳსცა გარქუ თქუენ მონად და მეგობრად ქრისტჱსა. მონად ამის გამო, რამეთუ „პატიოსნითა სისხლითა მისითა სყიდულ ხართ“ თქუენ, ხოლო მეგობრად ამისთჳს, რამეთუ მისნი შექმნულნი ვართ და დაბადებულნი და სიყუარულითა მისითა ნათელ-გვიღებიეს“ (იოვანე საბანისძე 1963: 48-49).

ადამიანთა ქრისტეს „მონად“ და „მეგობრად“ სახელდება ამოსავალია, განმსაზღვრელია „ვეფხისტყაოსნის“ გმირთა ერთმანეთის „მონება“-მეგობრობისა. თუმცა, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, განსხვავებაც შეინიშნება. რუსთაველმა ლექსიკური ერთეულთა — „მონა“-„მონობა“ — რომელებიც პარადიგმული შინაარსის შემცველია და გარკვეულ სახე-იდეებს წარმოადგენს, შინა ფორმა ახალი შინაარსით დატვირთა, „ღვთის მონობა“ ანუ „სიყვარულის მონობა“ („ღმერთი სიყუარულ არს“) „ადამიანის მონობად“ მოიაზრა, რითაც სიყვარულზე დაფუძნებულ ადამიანურ ურთიერთობებს ესთეტიკური საზრისი მიანიჭა, მშვენიერი და ამაღლებული გახადა. ამგვარი განსახოვნება რენესანსული აზროვნების ერთ-ერთი გამოხატულებაა.

„ვეფხისტყაოსანში“ ერთადერთი შემთხვევაა, როცა „მონება“ სულიერი შინაარსით ბიბლიურ „ღვთის მონებას“ აღნიშნავს, კერძოდ, ნესტანი ტარიელს ქაჯეთიდან სწერს, რომ იგი ცოცხალი არ ეგონა:

„აწ რა მესმა, შემოქმედი ვადიდე და ღმერთსა ვჰმონე,
და ჩემი ყველა აქამდისი ჭირი ლხინსა შევანონე“
(1283, 3-4).

მიუხედავად იმისა, რომ რუსთაველი „მონას“ ამ თვალსაზრისით მხოლოდ ერთხელ მოიხმობს, მისი გმირები „ღვთის მონობას“ ესწრაფვიან, სწამთ, რომ ამქვეყნიური

ცხოვრების ქარტეხილებში მათი ქმედების წარმმართველი უზენაესის ნებაა და, შესაბამისად, ცდილობენ მის წესსა და რიგს მიჰყვნენ. ავთანდილის ლოცვა ამის დამამოწმებელია: „და თუღა დავრჩე, გმსახურებდე, შენდა მსხვერპლსა შევსწირვიდე“ (802, 4).

ამავდროულად, გმირთა ამქვეყნიურ ცხოვრებას ადამიანური სიყვარული, ერთმანეთის „მონობა“-მსახურება ამოძრავებს და ეს უმნიშვნელოვანესი სიახლეა — ენობრივი სახისმეტყველების განსახოვნებაში რენესანსული იდეალების შეჭრა, შემდგომ — დამკვიდრება.

საინტერესოა, როგორაა წარმოჩენილი „მონა“-„მონების“ შინაფორმა რუსთაველის ეპოქის აღმოსავლურ პოეზიაში. მოვიხმობთ რამდენიმე ნიმუშს.

ნიზამი განჯელის პოეზიის ქართულ თარგმანებში არაერთგზის გვხვდება „მონა“-„მონება“ გადატანითი მნიშვნელობით, ძირითადად, სიყვარულთან დაკავშირებული შინა-არსით გამოყენების შემთხვევებში.

„ლეილი და მაჯნუნი“: მაჯნუნმა დაინახა ლეილი —

ლეილიმ მისი შემყურე
ზილფთა კავებით მონასა,
მაჯნუნს რგოლები მოება
ყურზე, ლეილის <u>მონასა</u>
(ნიზამი 1974: 125).

აქ მაჯნუნის თმის კინამოები მონობის საყურესაა შედარებული.

ლექსში „უტურფესო ჩემს გულს...“ —

„შენი ყმობა გადავწყვიტე,
მიჯნურობა ფარვით მინდა,
შენი თმები ჩურჩულებენ:
ჩვენ სხვა <u>მონა</u> არვინ გვინდა!“
(იქვე, 43).

ნიზამი განჯელის **„შვიდ მზეთუნახავში“** „მონა“-„მონება“ კვლავაც სიყვარულის ტყვეობის გამომხატველია. ტექსტის მიხედვით, ზეცაში გოდრით ატაცებულ მეფეს სხვადასხვა უცხო სანახაობა წარმოუდგა და ულამაზესი ქალების გარემოცვაში აღმოჩნდა, ტახტზე მჯდომმა მზეთუნახავმა კი სრულიად დაატყვევა:

„მსურდა, მის ფერხთით მოვრთხმულიყავ <u>მონობის</u> ნიშნად...“
(ნიზამი 1986: 27).

და ისე აღზევდა კაცის გულში ქალის ტრფიალი,
რომ თავის მხევლის <u>მონად</u> იქცა ქვეყნის ხელმწიფე“
(იქვე, 65).

ამგვარი დატვირთვითაა წარმოდგენილი „მონა“-„მონება“ **საადის** პოეზიაში, კერძოდ, მის პოეტურ ტრაქტატში „ბუსთაანი“ ვკითხულობთ:

> მონა ხარ, დადეგ, გული მიეც მონობის დარდებს,
> თუ მხედარი ხარ, თავისუფლად გაინავარდე!“
>
> (საადი 1977: 396)

და „მისი მონა ვარ, ვისაც ძალუძს გულთა მონება,
ან ვისაც სატრფომ დაუბნია ჭკუა-გონება.
თუ არც შენ გიყვარს არავინ და არც ვის უყვარხარ,
მაშინ ამქვეყნად უკვე აღარც დაგედგომება“

(იქვე, 422).

აზერბაიჯანელი პოეტი იზ ედ-დინ ჰასანოღლი (XIII) სატრფოსადმი მიძღვნილ ერთ-ერთ ლექსში საკუთარ თავს სიყვარულის მონად სახავს —

> ეს ჰასანოღლი თვის პატრონს უხმოდ შეჰყურებს მონად,
> და თან რა მონად? ყურმოჭრილ ყმად და ტყვესავით უთქვად
>
> (ჰასანოღლი 2007: 21).

ნიზამი განჯელის, ჰაფეზის, საადის და სხვა ირანელ პოეტთა შემოქმედების განხილვისას გასათვალისწინებელია ის, რომ „სუფიურ სიმბოლიკაში სატრფოს სახე არის აბსოლუტის მეტაფორული ხატი. ის არის სამყარო, რომელიც არ განიცდის ცვლილებებს, ის, რაც მისგან გადმოედინება, არის ემანაციის არარეალური სამყარო, მისი სიმბოლო არის სატრფოს ზილფები. ღმერთი ნათელი ცენტრია, რომლისგანაც ყველაფერი გამოდის. ეს არის თეოცენტრული შეხედულება ღმერთზე. ადამიანის გული მუდამ გატაცებულია და შებორკილია რაღაცით ამ ფანტას-მაგორიათა სამყაროში და ეს გატაცება არის საფარველი, სატრფოს მშვენიერი სახის დამფარავი... ზილფები ხილული სამყაროს სახეა, არამდგრადი, მუდმივცვალებადი, წარმავალი — ამდენად მარადიულის საწინააღმდეგო, დაუსაბამო ნათელის დამფარავი...“ (დევიძე 2002: 91). ზემომოხმობილ ნიმუშებში „მონა“-„მონება“, ძირითადად, ამგვარი დატვირთვითაა ამოსაცნობი.

რუსთაველი „მონა“-„მონებას“, როგორც სხვა შემთხვევებში, განსხვავებული შინაარსითაც წარმოაჩენს — ძმადნაფიცმოყვარეთა, მეგობართა შორის დამყარებული ურთიერთობის, სიყვარულით დამონების გამომხატელია. სიტყვათა ამგვარი შინაარსით დატვირთვა არც ქართულ (რუსთაველამდე) და არც სპარსულ მწერლობებში (რუსთაველის ეპოქის) არ შეგვხვედრია.

„მონასა“ და „მონებასთან“ მიმართებით საყურადღებოა **„ტყვისა“ და „ტყვეობის“** მნიშვნელობათა წარმოჩენა. ეს ცნებები თავისი შინაარსით, როგორც უკვე აღინიშნა, გარკვეულ შემთხვაში კვეთს ერთმანეთს. აღნიშნულის საუცხოო ნიმუშია XIII ს-ის

აზერბაიჯანელი პოეტის, იზ ედ-დინ ჰასანოღლის, სატრფოსადმი მიძღვნილი სტრიქონები —

ჰასანოღლი თვის პატრონს უხმოდ შეჰყურებს **მონად**,
და თან რა **მონად**? ყურმოჭრილ **ყმად** და **ტყვესავით** უთქვად
(ჰასანოღლი 2007: 21).

სულხან-საბა ორბელიანის განმარტებით, „ტყუე — ტყვე არს ლაშქართაგან წარტაცებული, გინა მძლავრებით აყრილი, გინა მოპარვით გასყიდული... ტყვე ეწოდებიან მოლაშქრეთაგან აყრილთა მოსახლეთა უნებლიედ წარტყვენილთა კაცთა, გინა თუ სხვათა ადგილთა დასახლნეს ანუ ეგრე იმსახურნეს, კვლად ტყვე არს ერთი ანუ ორნი ვინმე წარტყვენოს და თვით იმსახურნეს ანუ სხვასა მისცნეს, ანუ განჰიყდნეს კვალად“ (ორბერლიანი 1966: 150).

ძველი ქართული ენის ლექსიკონში „ტყუე“ განმარტებულია, როგორც „ტყვე; ნაძარცვი, ალაფი, „იავარი“ (ძველი ქართული ენის ლექსიკონი 1973: 415), „ტყვედ-ყოფა“ კი ნიშნავს წარტყვენას, „ტყვედ-წარქცევა“ — ტყვეობა, ტყვედ წასხმა“, „ტყვეობა — ტყვეობა; უცხოობა“ (იქვე).

ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონის მიხედვით, „ტყვე“ განმარტებულია შემდეგნაირად: „1. ომის ან რაიმე თავდასხმის დროს მტრის მიერ შეპყრობილი მებრძოლი ან მშვიდობიანი მოსახლე. სამხედრო ტყვეები. — ტყვედ ჩავარდნა. 2. გადატ. ვისიმე, რისამე მონა-მორჩილი; ვინმეთი, რამეთი მოხიბლული, დატყვევებული“ (ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი 1986: 423).

ამდენად, როგორც ირკვევა, სიტყვა „ტყვე“ ორგვარი დატვირთვის შემცველია — ყოფით, სოციალურ (პატიმარი) მნიშვნელობასთან ერთად, გადატანითი შინაარსითაც იხმარება (მოხიბვლა, დამონება).

ბიბლიის საღვთისმეტყველო ლექსიკონში აღნიშნულია, რომ ისრაელმა თავისი ისტორიის საწყის ეტაპზე „პირველადი ტყვეობის“ გამოცდა ეგვიპტეში გადაიტანა. ქვეყანა, რომელმაც მისცა თავშესაფარი პატრიარქებს, მათი შთამომავლობისათვის „მონობის სახლად“ იქცა. აქვე დაზუსტებულია ისიც, რომ ებრაელები ფარაონის მონები უფრო იყვნენ, ვიდრე — ტყვეები ან ტუსაღები. „ტრადიციულ ენაზე ბაბილონის ტყვეობა დარჩა ტყვეობად აბსოლუტური აზრით, თუმცა უფრო წარმოადგენდა დევნას ან ძალდატანებით გადასახლებას“ (ბიბლიის საღვთისმეტყველო ლექსიკონი 1974: 790). მთავარია ის, რომ ღმერთი ტყვეობაში მყოფ თავის ხალხს აღთქმულ თავისუფლებას აძლევს. ბიბლიაში საუბარია არა მარტო ერის ტყვეობაზე, როგორც ერთგვარ გამოცდაზე, არამედ ცალკეულ პატიმართა თუ ტყვეთა ბედზე (იოსების, იერემიას, იოანე ნათლისმცემლის და თვით იესო ქრისტესი, შემდგომ — მისი მოციქულების). პავლე მოციქული

იესოს ტყვედ მიიჩნევს თავს: „ამისთჳს მე, პავლე, კრული ქრისტე იესოჲ თქუენ წარმმართათჳს“ (თანამ. ქართ. ენაზე — „... მე, პავლე, იესო ქრისტეს ტყვე გავხდი, თქვენთვის, წარმართთა გულისათვის“ — ეფეს. 3.1); რომაელთა მიმართ ეპისტოლეში მოციქული აღნიშნავს: „და ვხედავ სხუასა სჯულსა ასოთა შინა ჩემთა, რომელი-იგი წინა-განეწყვების სჯულსა მას გონებისა ჩემისასა და წარმტყუენავს მე სჯულითა მით ცოდვისაჲთა, რომელი იგი არს ასოთა შინა ჩემთა“ (რომ. 7. 23), ტიმოთეს მიმართ ეპისტოლეში კი პავლე მოციქული ამბობს: იესო ქრისტესთვის „... ძჳრსა ვიხილავ, ვიდრე კრულებადმდე, ვითარცა ძვირის მოქმედი; არამედ სიტყუაჲ იგი ღმრთისაჲ არა შეკრულ არს“ (თანამ. ქართ. ენაზე — „... ვევნები, თვით ბორკილებამდე; მაგრამ ღვთის სიტყვას ვერ დაადებ ბორკილს“ — 2 ტიმ. 2.9). ღმერთი ზრუნავს ტყვეებზე, მას სურს, რომ მისმა ერთგულებმა „განჰსენ ყოველი საკრველი სიცრუისა... განავლინენ შეპყრობილნი მიტევებით“ (ეს. 58.6), რადგან თავად ღმერთმა „პყრობილნი მისნი არა შეურაცხ-ყვნა“ (ფსალ. 68.34); საპყრობილედან სასწაულებრივი გათავისუფლებანი კი იმას მოწმობს, რომ საპყრობილე უძლურია თავის ბორკილებში მოაქციოს სასიხარულო ამბავი.

ჩვენთვის განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია სიტყვების — „ტყვისა“ და „ტყვეობის“ — სემანტიკური მნიშვნელობანი, სიტყვათა შინა და გარე ფორმები, რადგან ისინი უშუალოდ ჩვენი კვლევის საკითხსა და პრობლემატიკას უკავშირდება.

ძველი ქართული აგიოგრაფიული თხზულებების შესწავლის შედეგად ირკვევა, რომ „ტყუე“ და მისგან ნაწარმოები სიტყვები — „ტყვეობა“, „დატყვევება“, „ტყვედ-ყოფა“, „წარტყვევნა“ და ა.შ. — ჩვენდა გასაკვირად, იშვიათადაა გამოყენებული.

„ტყუე“ — პირდაპირი, სოციალური მნიშვნელობით: „წმ. ნინოს ცხოვრებაში“ წმ. ნინოს აღსასრულის წინ სალომე უჟარმელი, პეროჟავრი სივნიელი და მთავრები სთხოვენ, მათ ამცნოს თავისი ვინაობა, ქართლში მოსვლის ამბავი და მისი „საქმე“: „და ვითარ იტყჳ, ვითარმედ ტყუე ვარი მე, ანუ ვითარცა ჰინდოეთს თუ“ („წმ. ნინოს ცხოვრება“ 1963: 105); ამავე თხზულებაში, რიფსიმესთან დაკავშირებულ თხრობაში აღნიშნულია — „და იყო მის თანა ტყუე ერთი დედაკაცი შუენიერი, სახელით ნინო“ (იქვე, 83).

„ტყუენივა“ — „წმ. ნინოს ცხოვრებაში“ ელიოზის დედის გარდაცვალების ეპიზოდთან დაკავშირებით ნათქვამია: „... არა თუ იყო-ღა მაშინ მეფობაჲ ჰურიათაჲ, რამეთუ ადრევე დაჴსნილ იყო ტყუენივითგან ბაბილონისაჲთ...“ („წმ. ნინოს ცხოვრება“ 1971: 32).

„ტყუეობა“ — „ევსტათი მცხეთელის წამებაში“ სამოელ არქიდიაკონი ევსტათის უყვება ისრაელის ერის ისტორიას ბიბლიურ თხრობის მიხედვით, კერძოდ, სოლომონის ღვთისგან

განდგომის ამბავს. ამასთან დაკავშირებით იგი წინასწარმეტყველთა სიტყვებს იმოწმებს: „აწ ესერა მოავლინოს ღმერთმან თქუენ ზედა სიკუდილი და სიყმილი და მახჳლი და ტყუეობაჲ და ეგრეთ აღგჴოცნეს თქუენ“ („ევსტათი მცხეთელის წამება“ 1963: 38); აქვე მოთხრობილია ქრისტეს მიერ ხელდასხმულ მოციქულთაგან ქრისტიანობის გავრცელების ისტორია და ღვთისაგან ებრაელებზე მოწევნული სასჯელის შესახებ: „რომელნიმე მახჳლითა, რომელნიმე სიყმილსა, რომელნიმე სიკუდილითა მოსწყდეს და განილინეს და სხუანი ტყუეობითა განიბინეს...“ (იქვე, 42);

„წმ. ნინოს ცხოვრებაში“ ჰურიათა პირველი მღვდელი, აბიათარი, ყვება, რომ მას რომიდან, ეგვიპტიდან და ბაბილონიდან ებრაელთა მღვდლებისა და მწიგნობრებისგან მიუვიდა „წიგნები“, სადაც იუწყებოდნენ მათი მამების შეცოდების შესახებაც: „ანუ შევიდრემე-ვსცეთით ნაზარველსა მის იესუჲს სიკუდილსა, რამეთუ ვჰხედავ პირველ, ოდეს მამათა ჩუენთა შესცოდიან ღმერთსა და ყოლადვე დაივიწყიან იგი, მისცნის ჴელმწიფესა ძლიერსა და ტყუეობასა“ („წმ. ნინოს ცხოვრება“ 1963: 144).

„გობრონის წამებაში“ სტეფანე მტბევარი ღვთისაგან განდგომილ სომეხთა შესახებ წერს: „და მისცნა (ღმერთმა — ნ.გ.) იგინი მახჳლსა ბოროტსა და ტყუეობასა საწყალსა...“ (სტეფანე მტბევარი 1963: 174);

„ილარიონ ქართველის ცხოვრებაში“ მოთხრობილია ერთი თესალონიკელი დიაკვნის ამბავი — მისი წარმართთაგან შეპყრობა, ლოცვაში ილარიონისადმი მისი ვედრება, ძილში ილარიონის ხილვა, ცხადში კი — ბორკილებისაგან მისი გათავისუფლება და მტრისგან უვნებლად თავის დახსნა. დიაკვანი ყოველივე ამას ამცნობს ილარიონს, რომელიც ეტყვის: „ამისთჳსცა ანგელოზი თჳსი მოავლინა ხატითა ჩემითა, ვინაჲთგან შენ სარწმუნოებით ჩემ ცოდვილსა სახელსა ხადოდე, და გამოგიჴსნა მწარისა ტყუეობისაგან“ („ილარიონ ქართველის ცხოვრება“ 1967: 26).

„კოსტანტი კახის წამებაში“ მოთხრობილია კოსტანტის ქალაქ სამარიაში წაყვანის ამბავი, მისი წარდგინება ისმაიტელთა მეფის წინაშე, რომელიც მისგან ქრისტიანობის დატევებას ითხოვდა. ხელმწიფემ, როცა უარი მიიღო, ბრძანა კოსტანტის საპყრობილეში ჩაგდება: „და მიავლინნა მისსა ორნი იგი ერისთავნი, რომელნი ტყუეობით-ვე მიეყვანნეს სომხითით...“ („კონსტანტი კახის წამება“ 1963: 169);

„ტყუე-ქმნა“ — „ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ ზემოაღნიშნულ ეპიზოდში ნათქვამია: „და დიაკონი ტყუე-ქმნული წარმართთაგან ლოცვითა ამის წმიდისათა განვლო ლაშქარი და ვერვინ უძლო დაყენებად მისა“ („ილარიონ ქართველის ცხოვრება“ 1971: 357); ასევე აქ მოთხრობილია ეპიზოდი, როდესაც წმ. დემეტრეს ეკლესიის წინამძღვარს სკვითთა ლაშქარი დაეცა

თავს: „... ტყუე-ყვეს იგი და საკრეველთა მოსცეს ფიცხელთა...“ („ილარიონ ქართველის ცხოვრება“ 1971: 236).

„გობრონის წამებაში“ მოთხრობილია სომხეთის ისმაიტელთაგან დაპყრობის შესახებ: „ეგრეთვე სახედ მოადგა მასცა ციხესა და ბრძოლისა მრავლისა შემდგომად გამოიღო და ყოველნი მთავარნი, დიდნი სომხითისანი და აზნაურნი ტყუე-ყვნა“ (სტეფანე მტბევარი 1963: 178).

„ლუარსაბ მეფის წამება“ მოგვითხრობს, რომ შაჰ-აბასმა ლუარსაბ მეფეს მოსთხოვა რჯულის დატევება; ლუარსაბმა უარი განაცხადა, მაშინ იგი „... თუთ შეკრული ჴელით და ფერჴით წარგზავნეს ციხესა შირაზისასა და ტყუე-ყვეს შჳდ წელ“ („ლუარსაბ მეფის წამება“ 1968: 435).

„დატყუევნა“ — „იოვანესა და ექვთიმეს ცხოვრებაში“ გიორგი ათონელი მოგვითხრობს, რომ ბერძნებმა ზემო ქვეყნები მისცეს ქართველებს, ხოლო თორნიკეს მისწერეს: „ვიცით, რომელ ღმერთი შეგეწევის და ნურარას ორგულობ, და ოდეს ღმერთმან წარგიმართოს, ყოველნი წინააღმდგომნი ჩუენნი დატყუენენ და ყოველივე ნატყუენავი მათი შენი იყოს“ (გიორგი ათონელი 1967: 48). აქვე აღნიშნულია, რომ თორნიკემ „... სიტყჳსაებრ მეფეთაჲსა დატყუენნა ყოველნი დიდებულნი საბერძნეთისანი“ (იქვე, 48). გიორგი ათონელი ათონის მონასტრის წინამძღვრის, გიორგის, მონოვატს გადასახლებასთან დაკავშირებით გვაუწყებს, რომ „სამგზის დატყუენა მონასტერი“ (93).

„ტყვე“ და „ტყვეობა“ — სულიერი შინაარსით: „წმ. ნინოს ცხოვრებაში“ არსენ ბერი საქართველოს ღვთისმშობლის წილხვდომილობაზე საუბრისას, დასძენს: „და იგი არს შემდგომად ღმრთისა მჴსნელი და განმათავისუფლებელი ჩუენი მწარისა მისგან მონებისა და სრულიადსა ტყუეობისა მთავრისა მის ბნელისა“ („წმ. ნინოს ცხოვრება“ 1971: 16). აქვე მოყვანილია სიდონიას სიტყვები, როდესაც წმ. ნინო მას მოუთხრობს მეფის მაყვლოვანში მოვლენილი ხილვის შესახებ: „... და შენ მიერ იცნან ღმერთი ყოველმან ამან სიმრავლემან წარმართთამან, რომელნი ტყუექმნილ არიან მწარითა გონებითა ეშმაკთაჲ“ (იქვე, 25). „წმ. ნინოს ცხოვრების“ პერიფრაზულ რედაქციაში ზემოაღნიშნული ეპიზოდი ამგვარადაა მოწოდებული: „... შენ მიერ იცნან ღმერთი ყოველთა ერთა. და რომელნი არიან ტყუეობასა შინა ეშმაკისასა, ადრე განთავისუფლდენ“ (იქვე, 63). თხზულებაში, აგრეთვე, გადმოცემულია კერპთა ხილვის შემდეგ შეძრწუნებული წმ. ნინოს მიერ ღვთისადმი აღვლენილი ლოცვა: „მოიხილე ანცა მაღლით სამკჳდრებლით დიდებისა შენისაჲ დაბადებულთაჲ შენთა ზედა და იჴსნენ სიბნელისა მწარისა და ტყუეობისა მტრისა ბოროტისა...“ (იქვე, 22);

„წმ. ნინოს ცხოვრებაში“ წმ. ნინოს აღსასრულის წინ სალომე უჟარმელი, პეროჟავრი სივნიელი და მთავრები სთხოვენ, მათ

ამცნოს თავისი ვინაობა, ქართლში მოსვლის ამბავი და მისი „საქმე“: „მაუწყე ჩუენ საქმჱშენი! რაჲსა იტყჳ ტყუეობასა, ტყუეთა მჴსნელო, სანატრელო...“ („წმ. ნინოს ცხოვრება“ 1963: 105).

„შიოსა და ევაგრეს ცხოვრებაში“ აღნიშნულია, რომ შიოს მშობლები შეწუხებულნი იყვნენ შვილის განუსვენებელი შრომის გამო და „ხელყვეს“ მისი წიგნები. შიომ მათ მიუგო: „რამეთუ რომელი არა ზრახავს მარადის სჯულსა ღმრთისასა, იგი შორს არს სასუფეველისაგან ღმრთისა და ტყუე იქმნის ეშმაკისა“ („შიოსა და ევაგრეს ცხოვრება“ 1971: 109).

ჩვენი აზრით, ცალკე უნდა გამოიყოს ის ეპიზოდები, რომლებშიც წმ. ნინო „ტყვედ“ იწოდება, რადგან ამ შემთხვევებში ბუნდოვანია, „ტყვე“ სოციალური მნიშვნელობითაა გამოყენებული თუ — სულიერი შინაარსით.*

„წმ. ნინოს ცხოვრების“ ზემომოხმობილ ეპიზოდში, როდესაც წმ. ნინო უყვება მეფის სამოთხეში ხილვის შინაარსს სიდონიას, ეს უკანასკნელი ეტყვის: „უცხოვო და აქა შობილო, ტყუეო და ტყუეთა მხსნელო...“ („წმ. ნინოს ცხოვრება“ 1963: 123). ამავე თხზულებაში მოყვანილია მირიან მეფის „წიგნი“, რომელშიც მეფე წმ. ნინოს შესახებ ამბობს: „ხოლო ოდეს მოინია ჟამი და მოვიდა ნეტარი ესე დედაკაცი, მოციქული და მახარებელი ძისა ღმრთისაჲ, წმიდაჲ ნინო, პირველ ვითარცა ტყუე, ვითარცა უცხოჲ და ვითარცა მწირი, ვითარცა შეუწევნელი, ვითარცა უსმი და უტყჳ, რომელიცა აწ მექმნა ჩუენ ტყუე იგი დედოფალ...“ (იქვე, 158).

„იოანე ზედაზნელის ცხოვრებაში“ გადმოცემულია „წმ. ნინოს ცხოვრებიდან“ ეპიზოდი, როდესაც მეფემ და ერმა ვერ აღმართეს სვეტი და ამის გამო წმ. ნინო ევედრებოდა ქრისტეს შეწევნას: „... ითხოვდა ძლიერისგან ქრისტეს, ღმრთისა ჩუენისა, შეწევნასა და მსწრაფლ ტყუე-ქმნიდა ტყუე იგი ყოველსა მას ძალსა მეფისასა და სიჴელოვნესა ხუროთასა“ („იოანე ზედაზნელის ცხოვრება“ 1963: 199).

ზემოაღნიშნული მასალა მთლიანად ამოწურავს ქართულ აგიოგრაფიულ ძეგლებში „ტყვესა“ და „ტყვეობასთან“ დაკავშირებულ ეპიზოდებს, მხოლოდ სიტყვა „წარტყუევნა“ საგანგებოდ არ დაგვიძებნია, ნიმუშად მხოლოდ ერთ მონაკვეთს მოვიყვანთ: **„წარტყუევნა“ — „წმ. ნინოს ცხოვრებაში“** პატიოსანი

---

* ამასთან დაკავშირებით, იხ. ნაშრომები: კ. კეკელიძე, „ქართლის მოქცევის“ მთავარი ისტორიულ-ქრონოლოგიური საკითხები, ეტიუდები, IV, თბ., 1957; რ. სირაძე, „წმინდა ნინოს ცხოვრება“ და დასაწყისი ქართული აგიოგრაფიისა, თბ., 1997; ლ. გრიგოლაშვილი, „ყოველთა გუასნავე გალობა“ (ქართველი ჰიმნოგრაფები წმ. ნინოს ღვაწლის შესახებ), კრებულში — „წმინდა ნინო“, I, თბ., 2008; ლ. პატარიძე, „ცხორებაჲ წმიდისა ნინოჲსი“: ქართლის გაქრისტიანების კულტურულ-ისტორიული საკითხები, თბ., 1993. ნ. სულავა, „მაყვლოვანი და ვენახი“, წიგნში — „გულაბერისძე ნიკოლოზ, თხზულებანი“. მცხეთა, 2008.

ჯვრის აღმართების ეპიზოდში გადმოცემულია მირიან მეფის ლოცვა. იგი უფალს სთხოვს, გამოუჩინოს ჯვრის აღმართვის ადგილი: „ხოლო ჩუენ, მოშიშთა შენთა, მოგჯღებიეს სასწაულად, რაჲთა განვერნეთ პირსა ეშმაკისასა, რომლისგანცა ნარტყუენულ ვიყვენით“ („წმ. ნინოს ცხოვრება“ 1963: 154).

ზემოგანხილული მასალა ცხადყოფს, რომ „ტყვე“ და მისგან ნაწარმოები სიტყვები არცთუ ისე ხშირად იხმარება ესოდენ მრავალრიცხოვან ქართულ აგიოგრაფიულ თხზულებებში, ამ მიმართებით, შეიძლება ითქვას — იშვიათად. აღსანიშნია ის ფაქტიც, რომ „ტყვე“ და „დატყვევება“ ჩვენთვის კარგად ცნობილი, გადატანითი მნიშვნელობით („გულის დატყვევება“, „სიყვარულით, სილამაზით დატყვევება“ და ა.შ.) არ იხმარება. ყველა მოხმობილი მაგალითი ბიბლიის პარადიგმული შინაარსის მქონე ამ სიტყვას მიჰყვება.

ამ მიმართებით, საინტერესოა თვალი გადავავლოთ სახარების ტექსტებს.*

მათეს სახარებაში იკითხება: „იოსია შვა იოაკიმ; იოაკიმ შვა იექონია და ძმანი მისნი ტყუეობასა მას ბაბილოვნელთაგან. შემდგომად ტყუეობისა მის ბაბილოვნისა იექონია შვა სალათიელ; სალათიელ შვა ზორაბაბელ“ (მათ. 1. 11-12); „... და დავითისითგან ვიდრე ტყუენვამდე ბაბოლოვნელთაგან ნათესავი ათოთხმეტ; და ტყუევნითაგან ბაბილოვნისაჲთ ვიდრე ქრისტჱსამდე ნათესავი ათოთხმეტ“ (მათ. 1. 17).

ლუკას სახარებაში უდაბნოდან ნაზარეთში დაბრუნებული იესო შაბათს საკრებულოში ესაია წინასწარმეტყველის წიგნიდან კითხულობს ერთ ნაწყვეტს: „სული უფლისაჲ ჩემ ზედა, რომლისათჳს მცხო მე მახარებლად გლახაკთა, მომავლინა მე განკურნებად შემუსრვილთა გულითა, ქადაგებად ტყუეთა განტევებისა და ბრმათა ახილვად, განვლინებად მიმსრვალთა განტევებითა, და ქადაგებად წელიწადი უფლისაჲ შემწყნარებელი“ (ლუკ. 4. 18-19); ამავე სახარების მიხედვით, იესო თავის მოსწავლეებს აუწყებს შურისგების დღეზე, რათა აღესრულოს ყოველი წერილი: „და დაეცნენ პირითა მახულისაჲთა და ნარიტყუენენ ყოველთა მიერ წარმართთამან, ვიდრე აღესრულნინ ჟამნი წარმართთანი“ (ლუკ. 21. 24).

„ტყვესა“ და „ტყვეობასთან“ დაკავშირებით ქართული ოთხთავის ორ ბოლო რედაქციაში მხოლოდ აღნიშნული ნაწყვეტები დაიძებნა. უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ ჩვენთვის საინტერესო ლექსიკურ ერთეულებს მხოლოდ და მხოლოდ სიტყვის პირდაპირი (სოციალური) დატვირთვა აქვს.

---

* ნიმუშებს მოვიხმობთ ქართული ოთხთავის ორი ბოლო რედაქციის მიხედვით. ტექსტი გამოსცა და გამოკვლევა დაურთო ივ. იმნაიშვილმა, თსუ გამომცემლობა, თბილისი, 1979.

ძველ ქართულ საგალობელთა მიხედვითაც, „ტყვესა“ და „ტყვეობას“ ისეთივე მნიშვნელობები ეძებნება, როგორიც აგიოგრაფიულ თხზულებებშია წარმოჩენილი. **„უძველესი იადგარიდან“** მოვიხმობთ რამდენიმე ნიმუშს: **„აღვსებასა — სხუაჲ:** „რაჲ მივაგოთ უფალსა [ყოვლისავეთჳს, რომელი-ესე მომცა ჩუენ? ჩუენთჳს ღმერთი კაც იქმნა და განჴრწნილთაჲ მათ ჴორცთაჲ სიტყუაჲ ჴორციელ იქმნა, და დაემკუდრა ჩუენ შორის, უმადლოთა თანა — ქველმოქმედი, ტყუეთა თანა გამათავისუფლებელი და რომელთა ბნელსა შინა ეძინა — მზჱ სიმართლისაჲ“ (უძვ. იადგარი 1980: 217, 16);

„აღვსებისა ჴ~ჲ დ გ~ი: „დღეს აღივსო სიხარულითა პირი ჩუენი და ენაჲ ჩუენი გალობითა, რამეთუ მოაქცია უფალმან ტყუჱ სიონისაჲ და ვიქმენენით ჩუენ ნუგეშინისცემულ, და რომელნი მძლავრ შთაენთქნეს ჯოჯოხეთსა, საკრველნი მათნი განხეთქნა, დასაბამითგანნი მკუდარნი, ვითარცა მართალნი, აღადგინნა. უფალი არს მაცხოარი ყოველთაჲ... ჯუარსა დაემსჭუალა და ძლიერებაჲ სიკუდილისაჲ წარმოტყუენა, საფლვსა დაიდვა და საცთური ეშმაკისაჲ განაქარვა“ (იქვე, 217, 24).

შევნიშნავთ, რომ სიტყვა „ტყვე“ მხოლოდ ამ ორ საგალობელში დაიძებნა და მათ საზრისი სულიერი (გადატანითი) შინაარსით ენიჭებათ. რაც შეეხება „სიონის ტყვეს“, ბიბლიის საღვთისმეტყველო ლექსიკონის მიხედვით, ესაია წინასწარმეტყველი ისრაელის, „ღვთის მონის“, შესახებ საუბარს აქსოვს სიონის, ღვთის ცოლის, თემას.

„ეს მეუღლე მიტოვებული იყო მხოლოდ იმიტომ, რომ მისი შვილები ცოდვილნი იყვნენ (ეს. 50. 1). ისრაელი, დედის საშოდან იმთავითვე განდგომილი (48. 8), თავისი ბრალეულობით იყო დაუდევარი, ყრუ და ბრმა (42. 18, 24; 43. 8,22; 30.9)“ (ბიბლიის საღვთისმეტყველო ლექსიკონი 1974: 964). ღმერთმა თავისი რჩეული მონა არ მიატოვა.

„ღვთის მონას“ — იაკობს („ისრაელს“) მორჩილება და თავმდაბლობა აძლევს უნარს საკუთარი სიცოცხლე მსხვერპლად გაიღოს და თავისი ტანჯვის გზით ღმერთის ჩანაფიქრი აღასრულოს — ყველა ხალხის ცოდვილნი გაამართლოს. „ამ მსხვერპლით გაიხარებს სიონი, უნაყოფო ცოლი ერთიანდება ღმერთთან სამუდამო კავშირით და მრავალრიცხოვან „ღვთის მონათა“ დედა ხდება (ეს. 54. 1 — 55. 4)“ (იქვე, 965).

ქართულ საგალობელში ამ მიმართებით „სიონის მონა“ „სიონის ტყვედაა“ სახელდებული, რაც, ჩვენი აზრით, ნაკლებ მოსალოდნელი იყო, რადგან როგორც აგიოგრაფიულ თხზულებებში, ისე საგალობლებში ამ შინაარსით, ძირითადად, „მონა“ იხმარება.

„[მეშუიდესა] შაბათსა — აღვსებასა. განიცადენი“: „... ხოლო სიკუდილმან რა იხილა, იტყოდა, ვითარმედ: ვინ არს ესე,

ჯოჯოხეთს მყოფნი ძლევით მიმიხუნა? ესე თჳთ იესუ არს ჯუარითა მოსრული, რომელმან სიმაგრჱ ჩემი დალეწა და ნარიყვანა ჩუენგან ტყუეჵნულნი და განუყო თჳსი მადლი სოფელსა...“ (იქვე, 216, 6).

„სულთანი. აქებდითსა“: „ქრისტე, რომელმან მოსცენ წმიდანი მოციქულნი ნათლად სოფელსა და მადლითა სულისა წმიდისაჲთა მომატყუებელ ჩუენდა იქმნნეს ზეცისა ცხორებასა...“ (იქვე, 331, 14);

„დასდებელნი აღდგომისანი. აქებდითსა. ჴმაჲგ გუერდი“: „რომელი მკუდართა თანა შეირაცხე და წმიდითა ადგომითა შენითა სოფელი განანათლე და მოატყუ უკუდავებაჲ მხოლომან...“ (იქვე, 491,28).

უნდა აღინიშნოს, რომ „უძველეს იადგარში“ „სიკუდილის ნარტყუევნა“, „ჯოჯოხეთის ნარტყუევნა“, „მტრის ნარტყუევნა“ — ამგვარ ფრაზეოლოგიას არცთუ იშვიათად ვხვდებით. მოვიყვანთ რამდენიმე ნიმუშს:

„მეექვსესა კუირაესა — მეექვსეს ორშაბათსა. მე-ვ-სა ორშაბათსა. აქებდითსა“ ჴ~ჲ გ გ~ი“: „ნათელი გამობრწყინდა ჩუენ ნარუვალი, ქრისტე ღმერთი ჩუენი, რომელმან მოგუცა ბეჭედი თუისი — ჯუარი საძლეველად მტერითა, რომლითა დაითრგუნა სიკუდილი და ნარმოტყუნა ჯოჯოხეთი“ (იქვე, 155, 7);

„დასდებელნი აღდგომისანი ჴ~ჲ ბ გ~ი. უფალო ღაღატყავსა“: „რომელი ჯუარს-ეცვ, დაეფალ და მესამესა დღესა ასდეგ, სიკუდილი ნარმოსტყუენე, რამეთუ ყოველივე ძალ-გიც, ქრისტე მაცხოვარ, შეგჳწყალენ ჩუენ“ (იქვე, 460, 9);

„დასდებელნი აღდგომისანი ჴ~ჲ ბ გ~ი. უფალო ღაღატყავსა“: „ივნე უვნებელმან ჴორცითა, საფლავად შეხუედ, დასთრგუნე სიკუდილი, ნარმოსტყუენე მტრისა ძლიერებაჲ, ვღაღადებთ მორწმუნენი: გუაცხოვნენ აღდგომითა შენითა, ღმერთო ჩუენო“ (იქვე, 461, 1).

უძველესი ქართული ჰიმნოგრაფიის ნიმუშების შესწავლის შედეგად ირკვევა, რომ სიტყვა „ტყვე“ მხოლოდ ორ საგალობელშია მოხმობილი („ტყუ სიონისა“ და „ტყუეთა გამათავისუფლებელი“) და გადატანითი მნიშვნელობით ნარმოჩინდება (ბიბლიურ პარადიგმას მიჰყვება), უფრო ხშირადაა სიტყვა „ნარტყუევნა“ ნახმარი („ნარმოტყუნა ჯოჯოხეთი“, „სიკუდილი ნარმოსტყუენე“, „ნარმოსტყუენე მტრისა ძლიერება“ და ა.შ).

ძველი ქართული აგიოგრაფიული თხზულებებისა და ჰიმნოგრაფიული მასალის გაცნობის შემდეგ საინტერესოდ ვთვლით, ამ მიმართებით თვალი გავადევნოთ **„ამირანდარეჯანიანის“** ტექსტს. ამირან დარეჯანისძეს და სავარსამისძეს, როდესაც ამ უკანასკნელმა „დიდი კაცი“ მოკლა, შუბლზე თვალით, გზად შეხვდათ ქალი, რომელიც ბადრი იამანისძის მოგონების გამო

ტიროდა. „მაშინ, იგი ოდეს გრძნებითა შეიპყრეს დევთა, მე ტყვედ წამომიყვანეს“ — უთხრა მათ დიაცმა (მოსე ხონელი 1964 : 44).

შემდეგი ეპიზოდი — სავარსამისძე მეფეს უყვება, რომ იგი და ამბრი არაბი იამანეთში წავიდნენ. მათ სიხარულით შეეგებნენ, „აშენდა იამანეთი“, ამბობდნენ: „გვიხსნა ტყვეობისაგან ამბრი არაბმან ჭაბუკობითა მისითაო“ (იქვე, 61).

სიტყვა „ტყვე“ ჩნდება რაიბ ნობადის თხრობაშიც: „ცოტა ყმა ტყვედ წამომიყვანეს არაბთა და მუნ არაბეთს გაზრდილი ვარ“ (იქვე, 178).

ტექსტში „ტყვე“ გვხვდება კიდევ ერთხელ: ამირან დარეჯანისძე ღამაზ დევს უნდა შეეჭიდოს. დედოფალმა სთხოვა, დახსნოდა ამ „ეშმაურ“ საქმეს. მეფემ უბრძანა: „უომრად არა დავეხსნები. ნუ შეიჭირვებ, ოდეს ბადრი იამანისძე და ნოსარ ნისრელი ტყვედ იყვნეს, მე გამოყვანებად მივე, არა ეზდენი დევნი და ვეშაპნი დავხოცენ“ (იქვე, 238).

„ამირანდარეჯანიანის“ ტექსტის შესწავლა წარმოაჩენს, რომ „ტყვე“-„ტყვეობა“ ოთხივე შემთხვევაში მხოლოდ პირდაპირი მნიშვნელობითაა გამოყენებული, მათი გადატანითი შინაარსით მოხმობა არ გვხვდება. შესაძლოა, ეს აიხსნას საერო თხზულების ჟანრული სპეციფიკით, რომელშიც გმირობის იდეალია წამყვანი.

ლექსიკური ერთეულები — „ტყვე“ და „ტყვეობა“ — გვხვდება **ძველი ქართველი მეხოტბეების** შემოქმედებაში.

იოანე შავთელი — „აბდულმესიანი“:

ვიტყვი ხვასროსა, იმა ხვასროსა,
ერეკლესაგან ტყვედ შეპყრობილსა
(შავთელი 1964: 129, 38).

ამ შემთხვევაში „ტყვედ შეპყრობა“ ფიზიკური ძალით დამორჩილების, დაპყრობის აღმნიშვნელია.

ჩახრუხაძე — „ქება თამარ მეფისა“:

მდედრნი და ცუდნი, ძალ-შეუზღუდნი
კაცნი რომე ყვნეს დატყვევებულად
(ჩახრუხაძე 1957: 186, 34).
აღივსნეს ტყვითა, ლარ-პირუტყვითა,
არ დარჩა კაცი არ შოებულად
(იქვე, 188).
მჭვრეტნი ვიტყვითა, მჭვრეტნი ვიტყვითა
თავითა ყოფად აღნათქმიერსა
(იქვე, 191).

„თამარიანის“ ტექსტზე დართულ ლექსიკონში ივ. ლოლაშვილი ამ ტაეპთან დაკავშირებით შემდეგ განმარტებას ურთავს: „მაყურებელნი მისნი ტყვე ვხვდებით, მის ტყვეობაში ვვარდებით“ (იქვე, გვ. 262).

ტექსტში „ტყვესთან“ დაკავშირებული კიდევ ერთი ეპიზოდია:

მეტყვის მით ენოს, მეტყვის: „მითენოს
წყვდიად, რომელ ჩანს ვარდი თოვნებად“
(იქვე, 190).

ლექსიკონის მიხდვით, ამ ტაეპების შინაარსი ამგვარად იკითხება: „მით ტყვედ მივარდება, ე.ი. ჩემი ტყვე ხდება (ფილოსოფოსი) ენია (ღაზნელი)“ (იქვე, გვ. 262-263).

„თამარიანის“ ზემომოხმობილი ციტატების გაცნობა ცხადყოფს, რომ პირველ ორ მაგალითში „დატყვევება“ და „ტყვე“ პირდაპირი მნიშვნელობითაა გამოყენებული და პყრობილის (დაპყრობილის) შესატყვისია. მესამე და მეოთხე ციტატებში კი აღნიშნული ლექსიკური ერთეულები გადატანითი მნიშვნელობითაა მოხმობილი და თამარის მშვენიერებისა და დიდებულების ტყვეობაში მყოფობას გამოხატავს. ამგვარი ნიმუში ჩვენ მიერ დაძებნილ მასალებში პირველად შეგვხვდა, რაც იმის მიმანიშნებელია, რომ XII ს.-ის ლექსიკაში უკვე თავს იჩენს სიტყვათა გადატანითი მნიშვნელობით გამოყენება, რომელიც სულიერი თვალსაზრისით, არც „ღვთის ტყვეობას“, არც „ცოდვის ტყვეობას“ და არც „ეშმაკის წარტყუევნას“ არ უკავშირდება. აღნიშნულ შემთხვევაში ისინი ადამიანურ ფასეულობებს მიემართება, რაც, ჩვენი აზრით, იმ ეპოქის პოლიტიკური, კულტურული თუ სოციალური მდგომარეობის შედეგია, ახალი მსოფლხედვის, ახალი ესთეტიკური აზრის ჩამოყალიბების მომასწავებელი და გამომხატველი (რაც, უპირველეს ყოვლისა, ადამიანთან მიმართებით ვლინდება).

ძველი ქართული ორიგინალური აგიოგრაფიის, უძველეს იადგარში წარმოდგენილი ჰიმნოგრაფიის ნიმუშების, ქართული ოთხთავის ბოლო ორი რედაქციის, ძველი ქართველი მეხოტბეთა თხზულებების, პირველი საერო ნაწარმოების — მოსე ხონელის „ამორანდარეჯანიანის“ — განხილვის შედეგად, „მონისა“ და „ტყვის“ ცნებათა შესწავლის საფუძველზე გამოიკვეთა შემდეგი: ზოგადად, „ტყვისა“ და „მონის“ შინაარსობრივი დატვირთვა, ისევე როგორც ბიბლიის წიგნებში, ასეთია: **„ტყვე“** — პირდაპირი მნიშვნელობით, ფიზიკური პატიმარი, სულიერი შინა-არსით — „ცოდვის ტყვე“, რომელიც შემდგომ გადააზრებულია „უფლის ტყვედ“; „მონა“ — პირდაპირი მნიშვნელობით უუფლებო მსახური (შეიძლება ნაყიდი), სულიერი შინა-არსით — „ცოდვის მონა“, რომელიც შემდგომ იქცა „უფლის მონად“. განსხვავება ჩანს მხოლოდ მათს პირდაპირ და არა გადატანით მნიშვნელობებში. უნდა აღინიშნოს, რომ ძველ ქართულ აგიოგრაფიულ თხზულებებში, უმეტესწილად, „მონის“ გადატანითი, სულიერი შინა-არსით მოხმობა ფიქსირდება, „ღვთისა“ და „უფლის მონის“ სახელდებით, შედარებით ნაკლებად იხმარება „ცოდვის მონის“, „მონა“ — მსახურის (სოციალური) და სხვა გადატანითი მნიშვნელობით. აღსანიშნია ისიც, რომ „უძველეს იადგარში“

მოთავსებულ ქართულ საგალობელთა მიხედვითაც, „მონასა“ და „მონობას“ ისეთივე მნიშვნელობები ეძებნება, როგორიც აგიოგრაფიულ თხზულებებშია წარმოჩენილი. ძველ ქართველ მეხოტბებთან ორიოდე შემთხვევაა, როცა გადატანითი მნიშვნელობით ხმარებისას შედარებით განსხვავებული შინაარსი წარმოჩინდება („თამარიანი“), რაც, სავარაუდოდ, ეპოქის სულის-კვეთებით აიხსნება. მოსე ხონელის „ამირანდარეჯანიანშიც“ ვხვდებით „მონისა“ და „მონობის“ აღმნიშვნელ მაგალითებს, მხოლოდ და მხოლოდ სოციალური დატვირთვით, თხზულებაში ამ მიმართებით მათი გადატანითი მნიშვნელობით გამოყენების შემთხვევები არ ჩანს.

ძველი ქართული აგიოგრაფიული თხზულებების შესწავლის შედეგად, ირკვევა, რომ „ტყვე“ და მისგან ნაწარმოები სიტყვები — „ტყვეობა“, „დატყვევება“, „წარტყვევნა“, „ტყვედ-ყოფა“ და ა.შ. იშვიათადაა გამოყენებული. აღნიშნული ლექსიკური ერთეულები არცთუ ისე ხშირად იხმარება ესოდენ მრავალრიცხოვან ქართულ აგიოგრაფიულ თხზულებებში, შეიძლება ითქვას — იშვიათად. აღსანიშნია ის ფაქტიც, რომ „ტყვე“ და „დატყვევება“ ჩვენთვის კარგად ცნობილი გადატანითი მნიშვნელობით („გულის დატყვევება“, „სიყვარულით, სილამაზით დატყვევება“ და ა.შ.) არ იხმარება. ყველა მოხმობილი მაგალითი მიჰყვება ბიბლიის პარადიგმული შინაარსის მქონე ამ სიტყვასა და ფრაზეოლოგიას, სახე-სიმბოლოს. უძველესი ქართული ჰიმნოგრაფიის ნიმუშების შესწავლის შედეგად ირკვევა, რომ სიტყვა „ტყვე“ მხოლოდ ორ საგალობელშია მოხმობილი („ტყუეთა გამათავისუფლებელი“ და „ტყუჱ სიონისაჲ“) და გადატანითი მნიშვნელობით წარმოჩინდება (ბიბლიურ პარადიგმას მიჰყვება); უფრო ხშირადაა სიტყვა „წარტყუევნა“ ნახმარი („წარმოტყუნა ჯოჯოხეთი“, „სიკუდილი წარმოსტყუენე“, „წარმოსტყუენე მტრისა ძლიერებაჲ“ და ა.შ). „ტყვესა“ და „ტყვეობასთან“ დაკავშირებით ქართული ოთხთავის ორ ბოლო რედაქციაში მხოლოდ ორი შემთხვევა დაიძებნა. უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ ჩვენთვის საინტერესო ლექსიკურ ერთეულებს მხოლოდ და მხოლოდ სიტყვის პირდაპირი (სოციალური) დატვირთვა აქვთ. „ამირანდარეჯანიანის“ ტექსტის შესწავლა კი წარმოაჩენს, რომ „ტყვე“-„ტყვეობა“ ოთხივე შემთხვევაში მხოლოდ პირდაპირი მნიშვნელობითაა გამოყენებული, მათი გადატანითი შინაარსით მოხმობა არ გვხვდება. შესაძლოა, ეს აიხსნას საერო თხზულების ჟანრული სპეციფიკით, რამეთუ აქ გმირობის იდეალია წამყვანი.

მხოლოდ „თამარიანში“ გვხვდება ორი მაგალითი, როდესაც „ტყვე“ თამარის მშვენიერებისა და დიდებულების ტყვეობაში მყოფობას გამოხატავს.

„მონისა“ (მონობის) და „ტყვის“ (ტყეობის) სემანტიკური შინაარსისა და ცნებათა გადატანითი (შინა ფორმის), სიმბოლური

მნიშვნელობების ამგვარი გზაა წარმოჩენილი უძველესი პერიოდიდან რუსთაველის წინარე ეპოქის თხზულებათა ჩათვლით. ვფიქრობთ, საინტერესო იქნება „ვეფხისტყაოსნის“ ამ თვალსაზრისით შესწავლა, რადგან „სახეზე“ და სახექმნადობებზე შემუშავებული მოსაზრებები, რომელთაც ქართულ სააზროვნო ტრადიციათა ისტორიაში ყველაზე მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს, ზედმიწევნით აისახება „ვეფხისტყაოსნის“ პარადიგმული სახისმეტყველების კვლევისას.

„ვეფხისტყაოსანში“ „ტყვე“ ორგვარი შინაარსითაა ნახმარი.

„ტყვე“ — პირდაპირი მნიშვნელობით — ტყვეობაში მყოფი, პატიმარი:

ტარიელმა და ინდოთა ლაშქარმა დაამარცხა მოღალატე რამაზ მეფე და მისი ჯარი —

და ტყვეთა მრთელთაცა არ აკლდა კვნესა, მართ ვითა სნეულთა
(445, 4);

გამარჯვებით შემოქცეული ტარიელი ფარსადანს წიგნით აცნობებს —

„და მეფე შევიპყარ, მოგივალ მე ალაფიან-ტყვეანად“
(456, 4);

ფარსადან მეფე ითხოვს ხატაელი ტყვეების ჩვენებას:

მეფემან ბრძანა: „ლაშქარნი უხმენით, შემომყარენით
და დღეს ხატაელნი მიჩვენეთ, ტყვენიცა შემომგვარენით!“
(460, 3-4);

ფატმანი ოთხ მონას ავალებს ნესტანის შავ მონათაგან დახსნას —

ვუჩვენე: „ჰხედავთ, ინდოთა ტყვედ ჰყვანან შუქნი რომელნი?“
(1121, 2);

ფრიდონი ავთანდილს აჩვენებს იმ ადგილს „ზღვის კიდეზე“, სადაც ნესტანი ნახა, შავ მონათაგან პყრობილი:

ქალაქი გავლეს, მივიდეს პირსა დიდისა ზღვისასა,
მაშინ ფრიდონის ნახულსა, ნასაჯდომევსა მზისასა,
მუნ დაადენდეს ნაკადსა სისხლისა ცრემლთა ტბისასა
და ფრიდონ უამბობს ამბავსა მის მნათობისა ტყვისასა
(1010).

ტარიელი როსტევან მეფეს ავთანდილისთვის თინათინის ხელს მუხლმოყრილი სთხოვს. როსტევანი მიუგებს:

„ვით ეგების რაცა გწადეს, რომე კაცი არ მოგთმინდეს,
ანუ მშურდეს ქალი ჩემი, საკლავად და ტყვედცა გინდეს“
(1511, 1-2).

პოემაში გვხვდება სიტყვა „პატიმარი“, რომელიც ნესტანთან დაკავშირებითაა მოხმობილი და პირდაპირი მნიშვნელობით ტყვის, დატყვევებულის აღმნიშვნელია (ქაჯეთის ტყვე-პატიმარი).

ავთანდილმა ფატმანის დახმარებით ნესტანის ქაჯეთში ტყვეობის ამბავი როცა შეიტყო, ფრიდონს მისწერა: „იგი მზე ქაჯთა მეფესა ჰყავს, ქაჯეთს პატიმარია“ (1307, 1). ამავე წერილში ავთანდილი ებოდიშება ძმადნაფიცს, რომ ვერ ახერხებს მის ნახვას:

„აწ, შემინდევ, ვერა გნახე, შორს ამისთვის წაგიარე,
გზა-გზა ყოვნად აღარა მცალს, პატიმრად-ა იგი მთვარე“
(1309, 1-2).

როგორც ჩანს, „ვეფხისტყაოსნის“ პერსონაჟები (ფატმანი, ფრიდონი, ავთანდილი) ნესტანს სახელით არ მოიხსენებენ და მას ტყვეს, პატიმარს უწოდებენ, რომელიც ფიზიკურად დატყვევებულია. თავად ნესტანიც საკუთარ თავს „ტყვეს“ უწოდებს ფატმანთან გაგზავნილ „წიგნში“:

პირ-მზე სწერს: აჰა, ხათუნო, დედისა მჯობო დედაო!
მისგან ტყვე-ქმნილსა სოფელმან რა მიყო, ამას ჰხედაო?“
(1272, 1-2).

ამ ტაეპის მიხედვით, ნესტანის „ტყვე-ქმნა“ შესაძლოა, ორგვარი დატვირთვით გავიაზროთ — სიტყვის გარე ფორმის შესატყვისად (პირდაპირი გაგებით) იგი ქაჯეთის ტყვეა, სიმბოლურად, სიტყვის შინა ფორმის მიხედვით კი წუთისოფლის „ტყვეა“, მრავალ „პატიჟთა“ და განსაცდელს გამოვლილი.

რუსთაველი რამდენიმე ეპიზოდში, როდესაც ნესტანის პყრობილებაზეა საუბარი, სიტყვა „ტყვეს“ არ იყენებს და მის ნაცვლად მეტაფორულ სურათს გვთავაზობს. მელიქ-სურხავის სასახლიდან თავდახსნილი ნესტანის შესახებ რუსთაველი ამბობს:

და დარჩა მთვარე გველისაგან გავსებული, ჩაუნთქმელი
(1186, 4).

მსგავსი შედარება კიდევ ერთხელ მეორდება ნესტანის ქაჯთა მოლაშქრეთაგან დატყვევებისას:

და რა საბრალოა გავსილი მთვარე, ჩანთქმული გველისა!
(1218, 4).

ამავე მითოლოგიურ სურათს მიჰყვება ის პასაჟი, როდესაც ფატმანი და უსენი ცდილობენ, გაარკვიონ ნესტანის ვინაობა, მისი გასაჭირი:

„და მზე ვეშაპსა დაებნელა, ზედა რათმცა გაგვითენდა!“ – ამბობს ფატმანი (1146, 4).

რუსთაველის მიერ გავსებული მთვარის გველეშაპისაგან ჩანთქმა-ჩაუნთქმელობის ხაზგასმა და განმეორება არაა შემთხვევითი. იგი ერთგვარად გვამზადებს ამ მხატვრული სურათის ახალი

შინაარსობრივი დატვირთვის წარმოსაჩენად, რომელშიც უდიდესი მწუხარება-ტრაგიზმი შეუდარებელ სიხარულად იქცევა, რაც ბოროტებაზე სიკეთის გამარჯვების მაუწყებელია:

ნახეს, მზისა შესაყრელად გამოეშვა მთვარე გველსა"
(1406, 2).

რუსთაველი, როგორც ჩანს, ნესტანის ბედსა თუ უბედობას, ტყვეობასა და „აზატობას", მეტაფორულად, „გავსებული მთვარის" გველისაგან ჩანთქმა-ჩაუნთქმელობით წარმოაჩენს. ასტროლოგიური შინაარსითა და სიმბოლური გააზრებით, მზე-ტარიელს მოშორებული მთვარე-ნესტანი „გავსებულია", „გავსილი მთვარე" კი საბრალოა იმდენად, რამდენადაც — ტყვეობაში ჩავარდნილი ნესტანი. იგი ინდოეთიდან გადაკარგვის შემდეგ სულიერად უკვე „ტყვედქმნილია", განურჩევლად იმისა, ჩანთქმულია თუ ჩაუნთქმელი გველისაგან.

ნესტანის ტყვეობასთან დაკავშირებით საინტერესოა კიდევ ერთი ეპიზოდი, როდესაც რუსთაველი ტარიელისა და ნესტანის შეყრას მუშთარ-ზუალის შეხვედრას ადარებს:

ამას ჰგვანდეს, ოდეს ერთგან მუშთარ, ზუალ შეიყარნეს
(1407, 2).

ამ ტაეპის მიხედვით და პოემის შინაარსის გათვალისწინებით, თუ დავუშვებთ, რომ ტარიელი მუშთარს ემსგავსება და ნესტანი — ზუალს, შესაძლოა ნესტანის ტყვეობასთან დაკავშირებით კიდევ ერთი სიმბოლური მინიშნება დაიძებნოს.*

როგორც ასტროლოგიიდანაა ცნობილი, ზუალი-სატურნი შავი ვარსკვლავია (მისი ფერია შავი) და ძველთა წარმოდგენით, „უბედურების დიდი ვარსკვლავი"; ყველა შეჭირვება: ცრემლი, ჭირი, საპყრობილე, ზუალ-კრონოსისაგან მომდინარედ ითვლებოდა. „სატურნი ყველა სხვა ნიშნით დამხობილ ღმერთს მიაგავდა, რომელიც თითქოსდა ტყვეობაში იმყოფებოდა. ეს შთაბეჭდილება იმდენად სარწმუნო იყო, რომ ასტრონომიის სისტემატური კურსის ერთ-ერთ ფუძემდებლის კ. ფლამარიონის ცნობით, ვიქტორ ჰიუგოს 1879 წელს მასთან პირად საუბარში დარწმუნებით უთქვამს, რომ სატურნი სხვა არაფერი შეიძლება იყოს თუ არა საპრობილე, ან ქვესკნელიო" (ხინთიბიძე 1976: 82).

ზემოაღნიშნულის საფუძველზე, ზუალ-კრონოსის ამ ბუნებას, სიმბოლურად, ნესტანის სახე ესადაგება:

„ბედი უბედო ჩემზედა მინყივ ავისა მქმნელია.
კარგი რა მჭირდეს, გიკვირდეს, ავი რა საკვირველია!

---

* ამ საკითხთან დაკავშირებით იხ. ჩვენი ნაშრომი „ამას ჰგვანდეს ოდეს ერთგან მუშთარ, ზუალ შეიყარნეს", ლიტერატურული ძიებანი, 2007, XXVIII, გვ.80-94.

და სხვა-და-სხვა ჭირი ჩემზედა არ ახალია, ძველია“
(1163, 2-4).

„უბედო ბედის“ ნესტანი ქაჯეთის ტყვეა, ტყვეობა ხომ ზუალს მიეწერება და მეფე-ქალიც ტრაგიკული სიყვარულის ტყვეა, მუდმივი ჭირისა და ცრემლის თანაზიარი, გველეშაპის მიერ ჩანთქმული და სიბნელეში მყოფი. ამდენად, ნესტანი ზუალის ასტროლოგიური ბუნების თანაზიარია.

„ტყვის“ სემანტიკაში სიტყვის გარე და შინა ფორმების თანაარსებობის გამომხატველად შესაძლოა, ერთი ტაეპიც მივიჩნიოთ, კერძოდ, ტარიელი ავთანდილს უყვება ფრიდონთან დამშვიდობების ამბავს :

ეგრე ვუთხარ: „თქვენი გაყრა მეცა დია მეძნელების,
მაგრა ლხინი უმისოსა ჩემგან ძნელად გაიძლების;
ჩემსა ტყვესა ვერ გავსწირავ, თქვენცა დია გებრალების,
და ნუვინ მიშლით, არ დავდგები, არცა ვისგან დამეშლების !“
(638).

ამ სტროფში „ტყვე“ შესაძლოა, გავიაზროთ როგორც ყოფითი, სოციალური მნიშვნელობით, ისე — სიმბოლურად: ტარიელმა ფრიდონისგან შეიტყო, რომ ორ შავ მონას დატყვევებული ჰყავდა ნესტანი; ამავე დროს, ტარიელს ამ გამონათქვამში შესაძლოა, ეგულისხმა ნესტანი, როგორც მისი სიყვარულის ტყვე. ამ აზრს საფუძველს უმყარებს თავად ტარიელის სიტყვები — „ჩემსა ტყვესა“, რაც სიყვარულის ტყვეობას გულისხმობს.

„ვეფხისტყაოსანში“, ამავდროულად, „ტყვე“ გვხვდება სხვაგვარი დატვირთვით. გავიხსენოთ ავთანდილისა და ასმათის „ქვაბშიგან“ საუბარი. როდესაც ავთანდილმა ვერც თხოვნით და ვერც მუქარით საწადელს ვერ მიაღწია, სხვა ღონე იხმარა — ტირილი და „ცრემლთა ფრქვევა“ და ასმათისაგან მიჯნურის „შებრალება“ ითხოვა, თავისი „გაჭრის“ მიზეზიც აცნობა:

„მისი სახე გულსა ჩემსა ხატად ასრე გამოვხატე
მისთვის ხელმან, გამოჭრილმან, ლხინი ჩემი ვაალქატე.
ორისაგან ერთი მიყავ: ტყვე მქმენ, ანუ მაახატე,
და ან მაცოცხლე, ანუ მომკალ, ჭირი ჭირსა მომიმატე“
(248).

ამ სტროფის მიხედვით, ავთანდილისთვის „ტყვედ ქმნა“ უცხო მოყმის (რომლისთვისაცაა გაჭრილი და გახელებული) ამბის გაგებას უკავშირდება; თუ ასმათი არ გაუმხელს მისთვის სასურველ საიდუმლოს, იგი „დატყვევებული“ იქნება, სიმბოლურად, სიტყვის „ტყვე“ გახდება. „სიტყვის ტყვე“ და „სიტყვის მონა“ მსგავსი შინაარსის სახე-იდეებია და მას სასულიერო ლიტერატურაში ვხვდებით, კერძოდ, ბასილი ზარზმელი „სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრებაში“ ქებას ასხამს

სერაპიონს: „და ვითარცა ხარ მონაი ღმრთისა სიტყუისაჲ, მიემსგავსე ქრისტესა მეუფესა...“ (ბასილი ზარზმელი 1963: 346). „ვეფხისტყაოსნის“ ზემოალნიშნულ სტროფში სიტყვის „ტყვეობა“ ადამიანის სიტყვასთან მიმართებითაა გამოყენებული. „ტყვისა“ და „ტყვეობის“ ამგვარი გააზრება რუსთაველის ეპოქამდე შექმნილ თხზულებებში არ შეგვხვედრია. რუსთაველისთვის, როგორც ჩანს, არა მარტო ღვთის სიტყვის მონობა-ტყვეობაა შესაძლებელი, არამედ — ადამიანის სიტყვისაც და ესაა მნიშვნელოვანი — სიტყვის სემანტიკაში ახალი შინა-არსის შეტანა, ასე ვთქვათ, რენესანსული სულის შეჭრა. ამავე სტროფში „ტყვე ქმნას“ უპირისპირდება „აზატობა“. ავთანდილი გათავისუფლდება შესაძლო ტყვეობისაგან, თუ ასმათისგან გაიგებს უცხო მოყმის ამბავს. ამდენად, გმირს სიტყვით ენიჭება ტყვეობაც და თავისუფლებაც (აქ გვახსენდება სულხან-საბას სწავლება ენით, სიტყვით განკურნებისა და სიტყვითვე მოკვდინების შესახებ). ამ მიმართებით აქვე ჩნდება წყვილი: სიცოცხლე და სიკვდილი. პირველი ავთანდილის დატყვევებას უკავშირდება, მეორე — სიკვდილს. ამდენად, იკვეთება მიმართებანი: სიტყვა — „ტყვედ ქმნა“-სიკვდილი — „აზატობა“-სიცოცხლე.

„ვეფხისტყაოსნის“ მომდევნო თავში, როდესაც ტარიელი მოულოდნელად ბრუნდება ქვაბში და ასმათი მალავს ავთანდილს, რომელიც მალულად უჭვრეტს უცხო მოყმეს, კელავაც „ტყვისა“ და „აზატის“ სიმბოლური წყვილი ჩნდება:

> ავთანდილ სარკმლით უჭვრეტდა, ტყვე, საკნით ნააზატები
> (264, 1).

ვახტანგ VI ამ ტაეპთან დაკავშირებით აღნიშნავს: „ავთანდილ ტარიელის უპოვნელობით ტყვე იყო რომ იპოვნა განთავისუფლებული შეიქნა“ (ვახტანგ VI 1712: ტიბ).

ვ. ბერიძე „ვეფხისტყაოსნის“ კომენტარში ამ ტაეპს ასე განმარტავს: „ავთანდილი ხომ დამალული იყო, უჩინო (მაგრა თავი უჩინო ქმენ, დამალული იყავ შინა). ახლა ისარგებლა ტარიელის მოსვლით და დაინყო სარკმლიდან ჭვრეტა ტყვემ, რომელიც დამალულიდან განთავისუფლდა (საკნით ნააზატები)“ (ბერიძე 1974: 106).

ნ. ნათაძე ამ ტაეპს შემდეგნაირად განმარტავს: „მეტაფორის აზრია: გახარებული, უცხო მოყმის ნახვით ფრთაშესხმული“ (ნათაძე 1978: 89). ჩვენი აზრით, ეს ტაეპი ზემომოხმობილი სტროფის ერთგვარი გაგრძელებაა, თუმცა, სიტყვათა სემანტიკით განსხვავებაც შეინიშნება. კერძოდ, „ტყვე“ ამ შემთხვევაში ორგვარი დატვირთვის მქონეა: იგი პირდაპირი გაგებითაც მოიაზრება — ავთანდილი დამალულია, დაატყვევებულია და „საკნის“ სარკმლიდან „იჭვრიტება“. ამავდროულად იგი, სიმბოლური აზრით, შეუცნობლის ტყვეა, რომელსაც სასიხარულო

მოვლენამ — ტარიელის ნახვამ — „საკნის“ ტყვეს, საკანშივე მოუტანა თავისუფლება. ავთანდილი-„ტყვე“ ტყვეობაშია თავისუფალი — „ნააზატები“.

პოემაში, ამავდროულად, სიტყვა „ტყვის“ შინა ფორმა სხვაგვარი დატვირთვასაც ითავსებს, კერძოდ, იგი აღნიშნავს გულის დატყვევებას, სიყვარულით ტყვეობას: ფატმანი ავთანდილს უყვება, რა გრძნობით იყვნენ შეპყრობილნი ის და უსენი ნესტანის მიმართ:

> მას ვუჭვრეტდით დიდი ხანი, წამოვედით სულთქმით, ახით;
> შეყრა გვიჩნდის სიხარულად, გაყრა დიდად ვივაგლახით;
> ვაჭრობისა საქმისაგან მოვიცალით, იგი ვნახით,
> და გულნი ჩვენნი გაუშვებლად დაეტყვევნეს მისით მახით
> (1150).

ამ სტროფის უკნასკნელ ტაეპთან დაკავშირებით თეიმურაზ ბაგრატიონი აღნიშნავს: „გაუშვებლად ესე იგი, მტკიცის შეპყრობით დაეტყვევებინა მისის მახით. მახესა მოლექსენი მშვენიერთა სილამაზეს უწოდებენ, როგორათაც მახე შეიპყრობს მფრინველთა, გინა ნადირთა, ეგ სახედ მშვენიერება გულსა ტრფიალთასა შეიპყრობს“ (ბაგრატიონი 1960: 225).

ვ. ნოზაძე ფატმანისა და უსენის ნესტანის მშვენიერებით დატყვევების შესახებ ამბობს: „ეს არის სილამაზისგან დატყვევება, — ესთეტიკური დაპყრობა!“ (ნოზაძე 225).

„გულის დატყვევება“ პოემაში, რაც მთავარია, ჭეშმარიტი მიჯნურობის აღსანიშნად მოიხმობა; თინათინი, ავთანდილთან პირველი შეხვედრისას, ამირბარს უმხელს, რომ იცის მისი „შორით სიყვარულის“, „განუწყვედლად თვალთ ცრემლის“ დენის შესახებ:

> „და შეუპყრიხარ სიყვარულსა, გული შენი დაუტყვია“
> (128, 4).

საინტერესოა ვახტანგ VI-ის მიერ ამ ტაეპის განმარტება: „დაუტყუა დატყვევებას ჰქვიან და გულის სიტყუასავით დამძიმებასაც. უტყვება დამუნჯებადაც ითქმის“ (ვახტანგ VI 1712: ტკ). ჩვენი აზრით, აქ სიყვარულის ძალით გულის დამძიმება არ უნდა იგულისხმებოდეს. ამ შემთხვევაში ვახტანგ მეფის პირველი კომენტარია მართებული, რადგან „ვეფხისტყაოსნის“ სხვა ეპიზოდებში „დატყვევება“ სიყვარულით ტყვეობას აღნიშნავს.

მსგავსი შინა-არსი იკითხება პოემის იმ ეპიზოდში, როდესაც ტარიელი ხატაეთის ომის შემდეგ გამართულ პურობაზე ნესტანის პირისპირ ჭვრეტის ამბავს ავთანდილს უყვება. სახლში დაბრუნებული ტარიელის მდგომარეობა, როგორც თავად ამბობს, „ტყვე-ქმნას“ ედარება:

> „საწოლს შემოვე, შემექმნა ცნობა მართ ვითა რეტისა.
> ძალი არ მქონდა ტყვე-ქმნილსა მე ამა ცეცხლთა შრეტისა“
> (482, 2-3).

ამდენად, გმირები სიყვარულის „ტყვეები" არიან. ამგვარი „ტყვეობა" მათთვის სიყვარულის ტანჯვასა და სიხარულს უკავშირდება და ეს სულიერი „ტყვეობა" თავისუფლებას გულისხმობს, სიყვარულს რომ ეფუძნება — სიყვარულით ფრთაშესხმას.

შ. ღლონტი რუსთაველის მხატვრული ენის საკითხებზე მსჯელობისას, აღნიშნავს: „რუსთაველი „გულთან" ხმარობს სინონიმური მნიშვნელობის სიტყვებს: დატყვევებას, შეპყრობას, აგრეთვე დაბმას, რომელიც სემანტიკურად ახლოს დგას პირველ ორ ლექსიკურ ერთეულთან. სიტყვა „გულთან" მათი დაკავშირებით დიდი მგოსანი განსხვავებულ ფორმებში გადმოგვცემს მოვლენათა შინაარსს. ამით იგი მხატვრულ სახეთა მრავალფეროვნებასაც აღწევს და მოვლენათა მრავალმხრივი თვალსაზრისით დახასიათებასაც" (ღლონტი 1955: 19).

ზემოაღნიშნული პასაჟების განხილვა ცხადყოფს, რომ რუსთაველი „ტყვესა" და „ტყვეობის" სახე-იდეებს (სიტყვის შინა ფორმას), ქართველ აგიოგრაფთა, ჰიმნოგრაფთა, მეხოტბე იოანე შავთელისა და მოსე ხონელისაგან განსხვავებით, ახალი შინაარსით ტვირთავს და ეს პირველი შემთხვევაა ქართულ ორიგინალურ ლიტერატურაში, როდესაც ადამიანური ურთიერთობის აღსანიშნად გადატანითი მნიშვნელობითაა მოწოდებული ეს სიტყვები, როგორც სიყვარულის „ტყვისა" და „ტყვეობის" გამომხატველნი. (ზემოთ უკვე აღვნიშნეთ, რომ მხოლოდ ორი შემთხვევაა „თამარიანში" „ტყვეობის" გადატანით მნიშვნელობაში ახალი შინაარსის გამოყენებისა, რაც ადამიანის სილამაზეს, მშვენიერებას უკავშირდება. იგი რუსთაველის სიყვარულის ტყვეობას არ ემსგავსება).

სპარსული მწერლობის ქართულ თარგმანებში არაერთგზის გვხვდება „ტყვე"-„ტყვეობა" და მასთან დაკავშირებული, მისი შინაარსის მქონე სიტყვები „პატიმარი", „საკანი", „ბორკილი" და „ჯაჭვი", ძირითადად, გადატანითი მნიშვნელობით. მოვიხმობთ შესატყვის ნიმუშებს:

ნიზამი განჯელი — „შვიდი მზეთუნახავი": ზეცაში მოხვედრილმა მეფემ ლამაზმანთა შორის ერთი ლამაზი ქალი გამოარჩია და იყო „მისი ზილფების კაკანათით დატყვევებული" (ნიზამი 1986: 34). მიუხედავად ამისა, მეფეს მზეთუნახავის სურვილი კლავს:

„შენ ნახშირივით შავი ჯაჭვი
გაყრია თმების,
მე კი გიყივით ამ ჯაჭვებით
გაბმული გყავარ"
(ნიზამი 1986: 40).

„ლეილი და მაჯნუნი" — უდაბნოდ გაჭრილი მაჯნუნი მოთქვამს, მიმართავს ლეილს:

„შენს ზილფებს აბა, რა ვუთხრა, —
მის ბორკილებში გავები“
(ნიზამი 1974: 136).

გაჭრილი მაჯნუნი იპოვეს და მამამ მას სახლში დაბრუნება სთხოვა. მაჯნუნი მიუგებს:

„მხრებს რკინის ხუნდი მამძიმებს, ფეხზეც მიყრია რკინანი,
ხვედრია, მე რას გავხდები, ხვედრს როგორ შევერკინები!
ამ კირთებს თვითონ ვერ დავყრი, რაც უნდა მქონდეს ფანდები
არც თუ ის ვიცი, ამ ბორკილს, სით გაეხსნება ბანდები“
(იქვე, 158).

ლეილზე თქმულია:

„ტყვე ვერსად გაექცეოდა, ბადეს გაბმული ბორგავდა,
კაცს ჯერ თვალებით იჭერდა, მერე ზილფებით ბორკავდა“
(იქვე, 164);

„იმდენი იყო ჯაჭვები, მას რომ ზილფებად ეყარა,
ქვეყანას დააგიჟებდა და დააბამდა ქვეყანას“
(იქვე, 178);

„ლეილი იჯდა კარავში ღამე იყო თუ დღე იყო,
მძლე იყო არაბთ ადათი, ისიც ადათის ტყვე იყო“
(იქვე, 314).

ლირიკა —

„ო, სულო ჩემო რა ფრინველი ხარ ვარსკვლავი შენი ნაპერწკალია,
ვეცადე, თვალით ვერ შეგიპყარი, ვერც გული იქცა შენთვის გალიად“
(იქვე, 49).

„ნერწყვს სოფლისთვის ნუკი ყლაპავ, ნუ გატყვევებს მისი რიგი...“
(იქვე, 97).

ჰაფეზი, ლირიკა:

„...ხამს გარდაიქმნას ქვეყანა და ადამიანი,
რადგან ვერ ჰგუობს ამა ქვეყნად ტყვეობას გვამი“
(ჰაფეზი1970: 49).

„გულის საკანი მაქვს დაბეჭდილი
და თავს ამ საკნის პატიმარს ვადრი“
(იქვე, 22);

„დაუბრუნდება კვლავ იოსები
თავის ქანაანს, ნუ დარდიანობ,
და კვლავ წალკოტად გარდაიქცევა
სევდის საკანი, ნუ დარდიანობ“
(იქვე, 34);

„ხამს გარდაიქმნას ქვეყანა და ადამიანი,
რადგან ვერ ჰგუობს ამა ქვეყნად ტყვეობას გვამი“
(იქვე, 49).

ომარ ხაიამი — რობაიები:

№51 „ზოგი ლოცვაში დღე და ღამე იყო ტყვედქმნილი,...
ზოგმა ლოთობა აირჩია და ღვინო ტკბილი,
ახლა იმათგან ქვეყანაზე არ დარჩა არვინ,
ყველას უჩუმრად მოერია მარადი ძილი... "
(ხაიამი 1977: 311).

№88 „ჭირში გამოვლილ მაშვრალს შვებას არგუნებს ბედი,
იმარგალიტებს ნიჟარაში ტყვედმყოფი წვეთი,
კვლავ დაბრუნდება დახარჯული ავლა-დიდება,
და დაცლილ სასმისს კვლავ აღავსებს სასმელი მეტი"
(იქვე, 320).

საადი — „ბუსთაანი":

„...ვინც სატრფოს ტყვეა, ის ტყვეობას ისურვებს მუდამ
თავით ქამანდი გადაიძროს მას აღარ უნდა"
(საადი 1977: 372);

„...სწყალობდე საწყალს, იყავ მარად საღი გონების,
რად გინდა გახდე ტყვე განცხრომის და ფუფუნების"
(იქვე, 395).

ხაყანი — ლირიკა:

„ქრისტიანების ნაწერივით უკუღმართ ზეცას
შევუბოჭივარ განდეგილის ჯაჭვებით მეცა"
(ხაყანი 1977: 244).

საინტერესო და მნიშვნელოვანია ამ თვალსაზრისით „ვეფხისტყაოსნის" თანადროული „ვისრამიანის" ქართული თარგმანის გაცნობა და მის სპარსულ დედანში შესატყვისი ადგილების დაძებნა. თხზულების ქართულ თარგმანში **„ტყვე", „ტყვეობა" გვხვდება პირდაპირი, სოციალური მნიშვნელობით:**

ძიძა არწმუნებს ვისის: შაჰმა „თავის სახლისა და ნატამალთაგან მოგაშორა და კიდეგანად ტყვეურად დაგაბა..." („ვისრამიანი" 1982: 305); შაჰი სწერს ვიროს: „მე შენგან კარგნი ვერაოდეს მინახავნ, არცოდეს ვინ ხელმწიფე გაგიქცევია, არცა მტერი ტყვედ ვინმე ნამოგიყვანია.." (იქვე, 338); შაჰი მძინარე ვისის თავზე დაადგა ბაღში და სიმართლის თქმას აფიცებდა. ვისიმ მიუგო: „შენ ...უბრალოსა მაჭირვებ, მიწყით ჭირსა შინა გყავ, დამაპატიმრებ, დამჭედ, დამღრეჯ, მცემ, უპატიოდ დამიჭირავ და სიკვდილსა მომლოდე ვარ შენგან ნიადაგ" (იქვე, 405); სპარსულ დედანში ამ ადგილას სიტყვა „დამაპატიმრებ" არის მოხმობილი. შაჰმა წაიყვანა ლაშქრობად რამინი, ამის გამო ვისი გოდებს, ძიძა კი ამშვიდებს: „ღმრთისაგან კიდე შენი რგება არავის შეუძლია, ვერცავინ ამა პატიმრობისაგან გიხსნის" (იქვე, 374).

„ტყვე", „ტყვეობა" — გადატანითი მნიშვნელობით:

ვისი მოაბადსა და ლაშქარს კუბოთი მიჰყავთ, ქარმა ფარდაგი მოგლოჯა და „გამოჩნდა ვისის პირი და მისისა გამოჩენისაგან

დატყვევდა რამინის გული“ (იქვე, 275); დედანში აღნიშნული სიტყვა ამგვარად იკითხება — „გული წაუღო“, რაც შინაარობრივად იგივეობრივია.

რამინი მიმართავს ვისის: „... არცა ჭირისაგან წამსაცა აზატი ვარ, ვერცა შენისა გონებისგან კიდე სხვითა რით გავიხარებ, არცავინ მოყვარე და გულის პასუხის შემწე მივის. თავისა სახლსა შიგან მყოფი ტყვესა ვჰგავ“ (იქვე, 293); ამ შემთხვევაში სპარსულ ტექსტში იგივე სიტყვაა — „ტყვე“, გამოყენებული.

ძიძა აცნობებს ვისის, რომ რამინი სომხითისაკენ სანადიროდ აპირებდა წასვლას და ურჩევს, ნახოს: „იგი ნადირობად წავა, მაგრა ქორითა და ავაზითა შენი გული დაუჭირავს სატყვეოდ“ (იქვე, 323); სპარსულ ტექსტში ამ ადგილას გვხვდება „გულს მოინადირებს“, თუმცა იმავე მნიშვნელობითაა მოხმობილი.

რამინი სიმღერაში ამბობს: „ჩემებრ საბრალო ტყვე არავინ ვიცი და არცა დამბადებელისებრი მარგებელი, რომელ მისგან ხსნასა მოველი“ (იქვე, 364); სპარსულ ტექსტში იგივე სიტყვაა გამოყენებული.

„ვინცა ძალი იცოდეს მიჯნურობისა, ნუ ვინ უზრახავს მიჯნურობისა ტყვესა სიშმაგესა!“ (იქვე, 365); სპარსულ ტექსტშიც „ტყვეა“ გამოყენებული.

შაჰი ეუბნება შაჰროს: „თუცა მე ტყვე ვარ მისი, მას არ ვეწყალვი...“ (იქვე, 394); სპარსულ ტექსტში დაცულია იგივე სიტყვა.

რამინის სიმამრმა გაიგო რამინის მოთქმა. რამინი უხსნის: „თუ კვირასა ერთსა პირი დამიმალის, ტყვე მქმნის საბრალოდ“ (იქვე, 473); სპარსულ ტექსტშიც „ტყვეა“ გამოყენებული.

რამინი ამბობს: „ეგზომთა მტერთა მშვიდობით დავეხსენ და მოყვრისა სიყვარულსა ესრე დავები, ვითა ტყვე“ (იქვე, 477). ამ შემთხვევაში სპარსულ ტექსტში იკითხება — „შეკრული აღმოვჩნდი“.

„ტყვე“, „ტყვეობა“ — შედარების მეშვეობით გადმოცემული:

ძიძას რამინისათვის კვლავ უარი მოაქვს ვისისაგან მიჯნურობაზე: „რა ესე სიტყვა ესმა უგულოსა რამინს, ვითა შავარდნისა ჭანგთა შიგან მყოფი დაკოდილი კაკაბი, თავსა უწევარ იქმნა“ (იქვე, 310). ეს უკანასკნელი ფრაზა სპარსულ დედანში არ არის.

„ტყვისა“ და „ტყვეობის“ აღმნიშვნელი „ციხე“ და „ბორკილი“ გადატანითი მნიშვნელობით:

რამინი ვისის გამწირაობის წიგნს სწერს: „ფათერაკისა ბორკილი აწღა დავლეწე, უბედურობისა საკნისაგან ახლა გამოვე“ (იქვე, 431); სპარსულ ტექსტშიც „ბორკილი“ და „საკანი“ გვხვდება.

„... გულისა სიახლეთასა წელიწადსა შენსა სიახლესა მირჩევნია, რომელ საკანსა ჰგვანდა ჩემი სიყმე“ (იქვე, 432). „საკანი“ იკითხება დედანშიც.

პირდაპირი და გადატანითი მნიშვნელობითაც — შაჰი საბერძნეთზე ლაშქრობის წინ ფიქრობს, რომ ვისი „რვალისა ციხესა და რკინისა ბორკილთა გასტეხს რამინის ნახვისათვის" (იქვე, 367). სპარსულ ტექსტშიც მოხმობილია „ციხე" და „ბორკილები".

ყოველივე ზემოაღნიშნულის მიხედვით, ირკვევა, რომ „ვისრამიანის" ქართულ თარგმანში „ტყვე"-„ტყვეობა", ჩვეულებრივ, პირდაპირი (სოციალური) მნიშვნელობით იხმარება, ამასთანავე მოხმობილია როგორც სიყვარულისა და სატრფოს ტყვის და დატყვევების შინაარსით. გადატანითი მნიშვნელობით გამოყენებისას დაიძებნა ორი მაგალითი, როცა ციხისა და ბორკილის აღნიშვნით ტყვეობა და პატიმრობაა ნაგულისხმები. როგორც ჩანს, ქართული თარგმანი, ძირითადად, „ვისრამიანის" სპარსულ დედანს მიჰყვება.

„ვეფხისტყაოსანსა" და „ვისრამიანის" სპარსულ დედანსა და მის ქართულ თარგმანში, როგორც ჩანს, „ტყვე"-„ტყვეობა" ერთი და იმავე მნიშვნელობებითაა მოხმობილი. სამეცნიერო ლიტერატურაში განსხვავებული თვალსაზრისია გამოთქმული იმის შესახებ, იცნობდა თუ არა რუსთაველი სარგის თმოგველის შესრულებულ „ვისრამიანის" ქართულ თარგმანს. შესაძლებელია, რუსთაველი იცნობდა კიდეც აღნიშნულ თარგმანს; უფრო სარწმუნოდ მიგვაჩნია პოეტისაგან თხზულების ორიგინალის ცოდნა. აქედან გამომდინარე, ჩვენს საკვლევ სიტყვებთან დაკავშირებით ძნელი სათქმელია, მათი ახალი შინაარსის დამკვიდრებაში, რომელმა მწერალმა იქონია გავლენა და მოიპოვა პირველობა. ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ქართულ საერო მწერლობაში რუსთაველი მრავალი სიახლის შემომტან და დამამკვიდრებელ შემოქმედადაა აღიარებული. ამასვე მოწმობს პოემაში თავად „ტყვე"-„ტყვეობის" „ვისრამიანისაგან" განსხვავებული მნიშვნელობით მოხმობა.

შ. ღლონტი „ვეფხისტყაოსნის" მხატვრული ენის თავისებურებათა შესწავლისას, მსჯელობს სიტყვა „გულის" სხვადასხვა კონტექსტით ხმარების შემთხვევებზე და, ზოგადად, პოემის ფრაზეოლოგიაზე ასეთი დასკვნა გამოაქვს: „ბევრი ფრაზეოლოგიური ერთეული, რომელიც „ვეფხისტყაოსანში" გვხვდება, რუსთაველამდელ მხატვრულ ლიტერატურულ ძეგლებშიცაა გამოყენებული. ცხადია, რუსთაველი ვერ იტყოდა უარს ამ ისტორიულ მემკვიდრეობაზე. მაგრამ აქაც გვაქვს გარკვეული თავისებურება: დიდი მგოსანი მათ განსხვავებულ კონტექსტში იყენებს, ახალ ელფერს აძლევს, ერთი სიტყვით, არ იმეორებს ზუსტად. მაშინაც კი, როდესაც იგი ერთსა და იმავე ლექსიკურ ერთეულს „გულთან" რამდენიმეჯერ ხმარობს, მათ სხვადასხვაგვარი ფორმით წარმოგვიდგენს და ამ გზით შესაძლებელს ხდის მათი მნიშვნელობის დიფერენცირებულად აღქმას. სემან-

ტიკურად ახლო მდგომი სიტყვების „გულთან“ კომბინირებით რუსთაველი ქმნის სინონიმურ ფრაზეოლოგიურ ერთეულებს, რომლებიც სიახლოვესთან ერთად განსხვავებულ ნიუანსებსაც ამჟღავნებენ. ამგვარი ფრაზეოლოგიური ერთეულები მოვლენის მრავალმხრივი თვალსაზრისით დახასიათებასაც განაპირობებენ და მხატვრულ სახეთა ორიგინალობასაც“ (ღლონტი 1955: 49).

რუსთაველი პოემაში ჭეშმარიტ მიჯნურობასთან, მისთვის გაჭრასა და ხელობასთან ერთად, ჭეშმარიტ მეგობრობას, მოყვასისადმი უშურველ სიყვარულსა და თავდადებას ქადაგებს, რომელთაც საფუძვლად ქრისტიანული მცნებები უდევს. რუსთაველის ლექსიკაში „სიყვარულის ტყეობის“ შინაარსი კიდევ უფრო ფართოვდება და მეგობრობის იდეას უკავშირდება. „ვეფხისტყაოსნის“ გმირები მეგობრობის რუსთველურ კონცეფციას ხორცს ასხამენ:

სამი არის მოყვრისაგან მოყვრობისა გამოჩენა:
პირველ, ნდომა სიახლისა, სიშორისა ვერ-მოთმენა,
მიცემა და არას შური, ჩუქებისა არ-მოწყენა,
და გაველენა და მოხმარება, მისად რგებად ველთა რბენა
(768).

ვახტანგ VI განმარტავს რა ამ სტროფს, აღნიშნავს: „ეს საღმრთოც არის და საეროც სამღდელოთაც კარგა ითარგმანება საეროთაც უთქუამს“ (ვახტან VI 1712: ტლზ).

თეიმურაზ ბაგრატიონის აზრით, „მოყვრობა სიყვარულით შეკრულებას ნიშნავს“ (ბაგრატიონი 1960: 161).

რუსთაველმა ავთანდილი არა მარტო მიჯნურობის, არამედ მეგობრისა და მეგობრობის „ტყვედ“ დასახა. ავთანდილი თავის ანდერძში როსტევან მეფეს მეგობრისადმი სიყვარულის თავგანწირვაზე ესაუბრება:

„რაზომცა სწყრები, შემინდევ შეცვლა თქვენისა მცნებისა.
ძალი არ მქონდა ტყვე-ქმნილსა მე მაგისისა თნებისა;
აწ წასვლა იყო წამალი ჩემთა სახმილთა გზნებისა,
და სადა გინდ ვიყო, რა მგამა, ყოფამცა მქონდა ნებისა!“
(785).

ამ ტაეპს ვახტანგ VI ამგვარად განმარტავს: ავთანდილი „თავისი ბატონისგან შენდობას ითხოვს და ამას მოახსენებს ღონე არ მქონდა უმისობა მომეთმინაო“ (ვახტანგ VI 1712: ტლ).

„ტყვის“ სულიერი სფეროს მნიშვნელობითა და სიმბოლური თვალსაზრისით მოხმობის საფუძველი რუსთაველის მიერ თავად პოემაშია გაცხადებული. ავთანდილის მეგობრისადმი უშურველი სიყვარული და თავდადება არაერთგზისაა აღნიშნული. ეს კარგად ჩანს ავთანდილის სიტყვებში, შერმადინს რომ აბარებს როსტევან მეფესთან სათქმელად:

„აწ, მეფეო, უმისობა ჩემგან ყოლა არ ეგების;
გული მას აქვს, უგულოსა აქა ხელი რა მეხდების?
თუ რას ვარგებ, პირველ ხვალმე თვით სახელი თქვენ მოგხვდების;
და ვერას ვარგებ, გულსა დავსდებ, ჩემი ფიცი არ გატყდების“
(730).

არაბეთის სპასპეტი ტარიელის გარეშე ყოფნას „უგულოდ“, უსიყვარულოდ გახელების მდგომარეობას ადარებს; დარჩენა მას სიმბოლურად როსტევანის ტყვედ აქცევს, ავთანდილს კი მოყვასისათვის „გულის დადება“ აქვს გადაწყვეტილი და სხვარად არ ძალუძს, ის მეგობრობის „ტყვეა“.

ავთანდილისგან ტარიელის მეგობრობისადმი „გულის დადება“- „ტყვეობა“ სხვა ეპიზოდშიც ჩანს:

„მოყვარემან ვარდის კონა გულსა მკრა და დამიწყლულა...
მას თუ გამყრი, საწუთროო, ჩემი ლხინი გარდასრულა,
და სხვა მოყვარე თვალსა ჩემსა გაკიცხულა, გაბასრულა“
(852, 1, 3-4).

თეიმურაზ ბაგრატიონის განმარტების მიხედვით, „ვარდის კონა ნიშნავს საყვარლისა პირისა მშვენიერებასა, ამისთვის საყვარელი საყვარელს ვარდის კონას ესვრის, რომელ სიყვარულის მიცემის ნიშანი არის, მაგრამ რადგანაც, რომ ავთანდილს ფიცი აღარ გაუსრულა ტარიელმან, ამისთვის იტყვის ფიცი მე კი აღუსრულე და იმან აქ თავის სამყოფს კი აღარ მომიცადა, ფიცი არ გამისრულაო და, რადგანაც ვარდსა ეკალნიცა აქვს, საყვარლის წყენა, ესე ვითარი, როგორითაც ეკალმან დააწყლულოს გული, ესე გვარი ვარდის კონა მესროლაო და გული დამიწყლულა თავისის მოშორვებითაო“ (ბაგრატიონი 1960: 137).

მოყვარე ტარიელისგან მონაშუქ სიყვარულს ავთანდილი ვარდის კონას ადარებს, რომლითაც დაღდასმულია, დაწყლულებულია მისი გული, დატყვევებულია, ბადეშია გაბმული, რასაც ავთანდილის ვაზირთან საუბარი მოწმობს:

„მისი ნახვა გულსა ჩემსა ვითა ბადე დაებადა,
მუნვე დარჩა, დათმობაცა მასთანავე დაება, და —
რათგან დასნვავს მოახლეთა, ღმერთსა მზედცა დაებადა“
(725, 1-3).

ავთანდილის მსგავსი სულიერი მდგომარეობა იხილვება ფრიდონთან ტარიელის შესახებ საუბრის დროსაც:

„მის ყმისა ცეცხლი მედების, დამწვა ცეცხლითა მისითა;
შემებრალნეს და გავშმაგდი, გავხე გულითა ხელითა;
მომინდა მისთა წამალთა ძებნა ზღვითა და ხმელითა... “
(990,1-3).

ამ მიმართებით კიდევ უამრავი მაგალითის მოხმობაა შესაძლებელი, თუმცა, ყოველივე ზემოთქმული სრულად წარმო-

აჩენს მეგობრის სიყვარულის იმ ძალას, რომლის ბორკილები ერთდროულად მძიმეა და იმავდროულად — უძვირფასესი ავთანდილისთვის, შინაგან თავისუფლებას რომ ანიჭებს „ტყვეს“.

ავთანდილის სულიერ მდგომარეობას, მისი გულის ტყვეობას სავსებით შეესატყვისება ჰაფეზის სიტყვები —

გულის საკანი მაქვს დაბეჭდილი
და თავს ამ საკნის პატიმარს ვადრი
(ჰაფეზი 1970: 22).

ავთანდილის სულიერი შეჭირვება თინათინისა და ტარიელის სიყვარულისგან გაყრას უკავშირდება, ამ მდგომარეობაში ჩავარდნის მიზეზად ღვთის მიმართ შეცოდება, საკუთარი „ცოდვის ტყვეობა“ მიაჩნია:

„იტყვის: „ღმერთო, რა შეგცოდე შენ, უფალსა, არსთა მხედსა,
რად გამყარე მოყვარეთა, რად შემასწარ ამა ბედსა?
ერთი ორთა მგონებელი ვარ საქმესა წარსაწყმედსა,
და მოვკვდე, თავი არ მეწყალვის, სისხლნი ჩემნი ჩემსა ქედსა!“
(851, 1-4).

ავთანდილი, სულიერი მხედრობით აღჭურვილი მოყმე, მიჯნურისა და მოყვრისათვის მზადაა თავი გაწიროს, სისხლი დაღვაროს და საკუთარ „ქედზე“ იტვირთოს ამ სისხლის „სიმძიმე“.

სიყვარულის ამ ორი განშტოების (სატრფოსა და მეგობრის) მიმართ ტკივილიანი ღაღადი კვლავაც გაისმის სპასპეტის სიტყვებში:

„თუ ერთისა მოშორვება მზისა ზამთარს გაგვამციენებს,
მე, გლახ, ორნი დამიყრიან, გული ამად რად არ ივნებს?“
(945, 1-2).

ყველაზე უკეთ ავთანდილის პიროვნებას, ვითარცა მიჯნურობისა და მეგობრობის „ტყვეს“ და „ტყვეობაში“ მყოფს, წარმოაჩენს ის სტროფი, რომელიც ტარიელთან მეორედ შესაყრელად მიმავალი მოყმის სულიერ მდგომარეობას გვიხატავს. ავთანდილი მზეს მიმართავს:

„ვის ხატად ღმრთისად გიტყვიან ფილოსოფოსნი წინანი,
შენ მიშველე რა ტყვე-ქმნილსა, ჯაჭვი მაბიან რკინანი!
ბროლ-ბალახშისა მძებნელმან სათნი დავკარგენ, მინანი... “
(827, 1-3).

ვახტან VI-ის განმარტებით, „ღვთის ხატად წინასწარმეტყველნი და ფილასოფოსნი ქრისტეს იტყჳან იმას ახვეწებს ავთანდილს რომე მიშველე რამეო და თინათინისა და იმის მოშორვებას შესჩივის მე ხომ ამას ზეით ესეც სამღთოდ მგონია მაგრამ ყველას ამიტომ აღარ გამოვეკიდე რომე ეგება ზოგი ერთს კაცს ავად ჩამოერთმია“ (ვახტანგ VI 1712: ტმგ).

თეიმურაზ ბაგრატიონი ამ ტაეპს შემდეგნაირად განმარტავს: „ავთანდილი ილოცავს და სთხოვს შველას — სიყვარულის ჯაჭვით და რკინითა ვარ შეკრულიო, რადგან რკინის ჯაჭვით შეკვრა დიდის მწუხარებით შეკრვასა ნიშნავს. ტყვეობა, სიყვარულით დატყვევებას ნიშნავს“ (ბაგრატიონი 1960: 125).

ვ. ნოზაძე ამ ტაეპტთან დაკავშირებით აღნიშნავს, რომ „ავთანდილის ასეთი თქმა მარტივი და უბრალო არ არის“ (ნოზაძე 1975: 224). საკითხის გასარკვევად, თუ ვინ არის დამატყვევებელი და ჯაჭვისა და რკინის დამდები, ვ. ნოზაძეს მოჰყავს რომაელი ლირიკოსის, ოვიდიუს ნასოს (ძვ. წ.43 წ., ახ. წ.17) ერთი ლექსიდან ნაწყვეტი, რომელშიც პოეტი „ამორს“ უგალობს: „შენ **დამიპყარი** მე, ნებიერად გამოგიწიე ხელები და შენ დააბი ისინი ჯაჭვებით... შენ მოგდევენ გუნდნი და გუნდნი **დატყვევებულ ვაჟთა და ასულთა;** განა არ არის ეს ბრწყინვალე გამარჯვება, რომელიც შენ ყოველთვის გსურდა? მეც მოვდივარ მათთან ერთად. ახლაც დაჭრილი, ღია ნყლულით; მან მოვათრევ უხმოდ **ჩემს ჯაჭვებს, ვით ეს ტყვეს** შეეფერება“ (იქვე, 224).

სიყვარულის ჯაჭვ-ბორკილთა და ტყვეობის მსგავსი შინაარსი იხილვება ნიზამი განჯელის „ლეილსა და მაჯნუნში“, კერძოდ, გაჭრილი მაჯნუნი იპოვეს და მამამ სთხოვა სახლში დაბრუნება. მაჯნუნი მიუგებს:

„მხრებს რკინის ხუნდი მამძიმებს, ფეხზეც მიყრია რკინანი,
ხვედრია, მე რას გავხდები, ხვედრს როგორ შევერკინები!
ამ კირთებს თვითონ ვერ დავყრი, რაც უნდა მქონდეს ფანდები
არც თუ ის ვიცი, ამ ბორკილს, სით გაეხსნება ბანდები“
(ნიზამი 1974: 158).

ვ. ნოზაძე აღნიშნავს, რომ სპარსულ, ბერძნულ და დასავლეთ ევროპის ლიტერატურაში სიყვარულის ტყვეობა და ჯაჭვის შეკვრა არ არის უცხო. ტყვეობასთან ერთად, ვ. ნოზაძის აზრით, იგულისხმება ჯაჭვი და რკინა, რომლითაც ტყვე შეკრულია და ეს სიყვარულის ჯაჭვია. საპასუხო სიყვარულის შემთხვევაში ტყვეობა მსუბუქდება, მაგრამ არ ქრება. ამის მაგალითად ვ. ნოზაძეს „ვეფხისტყაოსნიდან“ მოჰყავს ეპიზოდი, როდესაც ტარიელი ნესტანისაგან იღებს წერილს და ამბობს: „ლხინმან ბნელი გამინათლა, ამიფოლხვა ჯაჭვთა მანა“ და დასძენს: „ტარიელმა თავის ტყვეობისაგან შემსუბუქება იგრძნო და ბნელიც გაუნათლდა, საკანიდან გამოვიდა. მას ხომ თავი ბნელში დამწყვდეულად მიაჩნია“ (იქვე, 225).

რუსთაველმა სწორედ „ტყვის“ სახე-იდეა გამოიყენა ავთანდილის სულიერ სამყაროში მიმდინარე უმტკივნეულესი განცდების ნათელსაყოფად. ეს ტყვე გულის „საკანშია“ გამომწყვდეული, იმ გულისა, რომელიც სიყვარულს „გზად და ხიდად“ გასდებს მიჯნურისა და მოყვრის გულებთან. ავთანდილი, მთელი არსებით ამ ორი უძვირფასესი ადამიანის სიყვარულს მიჯაჭვული,

ამავე დროს სიყვარულის რკინის ჯაჭვით დაბორკილად მოიაზრებს თავს, რადგან ძალიან მძიმეა მისთვის ამ ტანჯვის ატანა, იმ სიმძიმის დაძლევა და ტარება, მიწაზე რომ მყარად დააბამს, დროებით რომ ბორკავს და არ აძლევს აღმაფრენის სიმსუბუქეს. მაგრამ ავთანდილმა, „ღვთის ტყვემ“, კარგად იცის, რომ ბედნიერება ტანჯვის გზით მიიღწევა, რომ „მარგალიტი არვის მიხვდეს უსასყიდლოდ, უვაჭრელად“ (160, 3), რომ „ვარდნი უეკლოდ არავის მოუკრებიან!“ (867, 4) და რომ „ტკბილსა მწარე ჰპოვებს, სჯობს, იქმნების რაცა ძვირად“ (868, 3). მისთვის ამგვარი ტანჯვა სიყვარულის ცეცხლში სულის გამოწრთობაა, მისი „ტყვეობის“ თმენის გამოცდაა.

ამ მიმართებით გვახსენდება პავლე მოციქულის სიტყვები: იესო ქრისტესთვის „... ვევნები, თვით ბორკილებამდე; მაგრამ ღვთის სიტყვას ვერ დაადებ ბორკილს“ (2 ტიმ. 2.9).

იაკობ ხუცესი, „შუშანიკის წამებაში“ ნაგვემი დედოფლის ხილვისას ამბობს: „და ვიხილე ტარიგი იგი ქრისტჱსი შუენიერად, ვითარცა სძალი, შემკული საკრველთა მათგან...“ (ძეგლები 1963: 22). ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათიის (IX კლასი) შემდგენლები (მ.გიგინეიშვილი, ლ. გრიგოლაშვილი, ვ. როდონაია) ფრაზას — „შემკული საკრველთა მათგან“ — ამგვარად განმარტავენ: „ბორკილებით და ჯაჭვით დამშვენებული. ავტორმა გვითხრა, რომ ტანჯვამ (ბორკილებმა და ჯაჭვმა) სულიერად სრულყო და დაამშვენე მოწამე“ (ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია 1999: 60). „ვეფხისტყაოსნის“ მიწიერი, ადამიანური სიყვარული კი, რომელიც ზეციურობისაკენ ისწრაფვის, სიმბოლურად, დაბორკილია ამქვეყნიური ჯაჭვებით, რათა გმირები ტანჯვის, შეჭირვების გზით „სიყვარულით ამაღლდნენ“ და „ღვთის ტყვეებად“ იქცნენ, თავისუფლების „ტყვეებად“.

პოემაში კიდევ ერთი საყურადღებო პასაჟი გვხვდება, რომელიც კვლავაც გმირთა სულიერ „ტყვეობას“ უკავშირდება და ავთანდილ-ტარიელისგან ერთურთის და სატრფოთა მიმართ სიყვარულისთვის თავდადებას გულისხმობს. ამ ეპიზოდს კი პოემაში გაბნეული სხვა მონაკვეთები უმზადებს საფუძველს. გავიხსენოთ ავთანდილისა და ტარიელის „ქვაბშიგან“ შეხვედრისა და ურთიერთ „შეყვარების“ ეპიზოდი:

„ამა დღემან დამავიწყა, გული ჩემი ვინ დაბინდა;
დამიგდია სამსახური მისი, იქმნას, რაცა გინდა;
იაგუნდი ეგრეცა სჯობს, ათასჯერცა მინა მინდა,
და შენ გეახლო სიკვდილამდის, ამის მეტი არა მინდა!“

(295)

— ეუბნება ავთანდილი ტარიელს, რომელიც, გაკვირვებული ასეთი გულმხურვალებით, მიუგებს:

„მიკვირს, თუ ნაცვლად მაგისად შენ ჩემი რა გევალების!
მაგრა ნესია, მიჯნური მიჯნურსა შაებრალების...“
(296, 2-3).

გავიხსენოთ ავთანდილის სიტყვები, თინათინს რომ ეუბნება ტარიელთან დაკავშირებით:

„ხამს მოყვარე მოყვრისათვის თავი ჭირსა არ დამრიდად,
გული მისცეს გულისათვის, სიყვარული გზად და ხიდად;
კვლა მიჯნურსა მიჯნურისა ჭირი უჩნდეს ჭირად დიდად,
და აჰა, მაქვსცა უმისოსა ლხინი არმად, თავი ფლიდად“
(694).

ესაა ის დიდი ჰუმანიზმი მიჯნურთა და, ზოგადად, ადამიანისა და ადამიანურობის სიყვარულს რომ გულისხმობს, მიჯნურს მიჯნური რომ „შეებრალება“, „უცხოს უცხო“ რომ „შეუყვარდება“, ერთი შეხედვით „მოეწონება“ და „გულის დადებას“, სიცოცხლის დათმობას რომ განაზრახვინებს:

„მაგრა ღმერთმა მონყალმან მით ცნობითა ერთით მზითა
ორი მისი მონყალება დღესცა მომცა ამა გზითა:
პირველ, შეჰყრის მოყვარულთა ჩემით რათმე მიზეზითა,
და კვლა, ნუთუმცა სრულად დამწვა ცეცხლთა ცხელთა ანაგზითა“
(307).

— ამბობს ტარიელი და მოყვასისათვის მზადაა თავი გაწიროს. ავთანდილი მსგავსი სულიერი შემართებითა და სიცოცხლის უშურველი გაღებით თავის ძმობილს სიყვარულს„მიაშუქებს“:

„მის ყმისა ცეცხლი მედების, წვა მჭირს მისისა მწველისა;
მკლავს სურვილი და ვერ-ნახვა ჩემისა სასურველისა;
მას ჩემთვის სულნი არ ჰშურდეს, შეზღვა ხამს შეუზღველისა;
და ხამს სიყვარული მოყვრისა უხვისა, უშურველისა“
(724).

სიყვარულში და სიყვარულით გაერთიანებული მეგობარი-„ტყვეების“ სულიერი სიდიადისა და მშვენიერების დამამონმებელია რუსთაველის სიტყვები:

„ამაზედა შეიფიცნეს მოყვარენი გულ-სადაგნი,
იაგუნდნი ქარვის-ფერნი, სიტყვა-ბრძენნი, ცნობა-შმაგნი;
შეუყვარდა ერთმანერთი, სწვიდის მიწყივ გულსა დაგნი,
და მას ღამესა ერთაგან იყვნეს შვენიერნი ამხანაგნი“
(659).

მეგობრობის ფიცით შეკრულნი „გულ-სადაგნი“, „სიტყვა-ბრძენნი, „ცნობა შმაგნნი“ ავთანდილი და ტარიელი ერთმანეთს ემონებიან, ერთმანეთის მიმართ სიყვარულით შეკრული „ტყვეები“ არიან.

ყოველივე ზემოაღნიშნულს რუსთაველი ერთი ფრაზით ამონურავს და „ტყვის ტყვისათვის“ სამსახურს უწოდებს; კერძოდ,

ტარიელთან მეორედ შესაყრელად ქვაბს მისული ავთანდილი, რომელსაც პირობისამებრ მეგობარი დათქმულ ადგილას არ დახვდება, ასმათს შესჩივის:

„ყმამან უთხრა: „უმართლე ხარ, არ მამართლო მდურვად მისად.
მაგრა გაბრჭე, რა მიქმნია სამსახური ტყვესა ტყვისად:
გამოვჭრილვარ სახლით ჩემით, ვით ირემი ძებნად წყლისად,
და მას ვეძებ და მას ვიგონებ, ვიარები, ველთა ვლი სად“
(845).

რუსთაველი ამ სტროფში მეტად მნიშვნელოვან სახე-იდეებს მოიხმობს. ავთანდილი და ტარიელი, ორივე მოყმე აქ „ტყვედ“ იწოდება და როგორც სხვა ეპიზოდებში, აქაც ამ სახე-იდეას სულიერი შინა-არსით ორმაგი დატვირთვა ენიჭება — მიჯნურობისა და მეგობრობის „ტყვეობის“ (შდრ. „ტყვესა ტყვისად“ — „მიჯნური მიჯნურსა“). ორივე გმირი ამ მიმართებით ერთ მდგომარეობაში არიან ჩავარდნილნი, სატრფოთა და ერთმანეთის სიყვარულით არიან გამსჭვალულნი და იმავდროულად — შეჭირვებულნი. რუსთაველი „ტყვის“ სახე-იდეის აღნიშვნასთან ერთად, ავთანდილის სახლიდან „გაჭრას“ ფსალმუნის სიტყვებს უსადაგებს. ამდენად, ადამიანის ღმერთთან სასურველი კავშირი — უდაბნოდ გასვლა, სულის „უდაბნოს“ „ქალაქყოფის“ წყურვილი, ღვთის „უკვდავების წყაროს წყლის“ დაუცხრომელი ძებნა და სწრაფვა, „ღვთის ტყვეობა“ ამ შემთხვევაში ადამიანური სიყვარულის წიაღში გადმოიტანება, აქ ვლინდება და აქ ისხამს ხორცს. სიყვარულის ძალით ყველაფრის დათმობა, „ველად გაჭრა“, ტანჯვათა დათმენა, სულიერი გამოცდა, მიჯნურისა და მეგობრის „ტყვეობა“ — ამგვარია „ვეფხისტყაოსნის“ გმირთა ცხოვრების გზა, რომელიც ღვთის სიყვარულს ეფუძნება. აქვე უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ რუსთაველი მეგობრობის სიყვარულის გამოხატვისთვის კიდევ ერთხელ იმოწმებს ფსალმუნის ამავე სიტყვებს, ამჯერად იგი ფრიდონს ეკუთვნის და ტარიელს მიემართება: „და შენთვის ასრე მომსურდების, წყაროსათვის ვით ირემსა“ (1574, 4). გმირთა ერთმანეთის მიმართ „ტყვეობა“ იმთავითვე პროლოგშია გაცხადებული — „და მათ სამთა გმირთა მნათობთა სჭირს ერთმანერთის მონება“ (6, 4); „ტყვის“ სულიერი სფეროს ახალი მნიშვნელობითა და სიმბოლური თვალსაზრისით მოხმობის საფუძველი კი თავად პოემაშია, ამბის თხრობაში. და რუსთაველიც არ იშურებს ენას, გულს, ოსტატობას, სიბრძნეს და ღვთის შეწევნით, „სამთა გმირთა საქებელთა“ გულისგამგმირავ ლექსებს აღუვლენს.

კ. ბალმონტი ნარკვევში „დიდი იტალიელები და რუსთაველი“ — „ტყვესა“ და „ტყვეობასთან“ დაკავშირებით საინტერესო მხატვრულ სახეს ქმნის: „ორმა სონეტმა გამსჭვალა ჩემი ოცნება ოდესღაც, როდესაც წინ მედგა რუსთაველის ორი ხატება:

რუსთაველი სიყვარულის მომღერალი და რუსთაველი სიყვარულის ტყვე“ (ბალმონტი 1976: 280).

„ვეფხისტყაოსნის“ გმირები სიყვარულით არიან „დაბორკილნი“, ვითარცა ტყვეები და ეს „რკინის ჯაჭვები“ მძიმეა და ამავე დროს — „აღმაფრენის მომცემი“. ყოველივე ზემოაღნიშნული სიტყვა „ტყვის“ ბინარული სემანტიკის შემცველობიდან მომდინარეობს; ერთი მხრივ, იგი ყოფითი ცხოვრების მოვლენას გამოხატავს, მეორე მხრივ — სულიერი სფეროს ფენომენს. ეს უკანასკნელი სულიერი „მონების“ აღმნიშვნელია და თავისი შინა-არსით ქრისტიანული იდეალის გამომხატველი (ქრისტეს მონა, ტყვე). „შემოქმედი ვადიდე და ღმერთსა ვჰმონე“ (1283, 3) — სწერს ტყვე-ნესტანი ტარიელს ქაჯეთის ციხიდან და ესაა გმირთა ცხოვრების მამოძრავებელი. „ვეფხისტყაოსანი“ გმირთაგან და, შესაბამისად, პოეტისაგან შემოქმედის დიდებასა და „ღვთის მონობასთან“ ერთად, მიჯნურთა და მეგობართა სიყვარულის „ბორკილით ტყვეობას“ ხოტბას ასხამს.

„ვეფხისტყაოსანში“ ზეციერებისკენ მსწრაფი, მისი მბაძველი ამქვეყნიური სიყვარული ზეციურობიდან მინიერებაში გადმოიტანს, ადამიანურ ურთიერთობაში დანერგავს, ხორცს შეასხამს „ღვთის მონებასა“ და „ტყვეობას“, როგორც რენესანსული აზროვნების, იდეალების დამკვიდრების მოწმობას. რუსთაველის სიტყვის ახლებურ სემანტიკურ დატვირთვაშიც მყღავნდება რენესანსული სული და ადამიანი არა მარტო „ღვთის მონად“ და „ტყვედ“ მოიაზრება, არამედ მიჯნურობისა და მეგობრობის ტყვედ. რუსთაველი ენის შინა ფორმის ამგვარი სახისმეტყველების შემოტანით, ძველ ქართულ ლიტერატურაში დამკვიდრებულ „მონა“-„მონებისა“ და „ტყვე“-„ტყვეობის“ სახე-იდეებს (რომლებიც ბიბლიურ პარადიგმებს, სახექმნადობებს მიჰყვება) ამკვიდრებს შემდეგი ეპოქების შემოქმედთა მხატვრულ სიტყვასა და სახისმეტყველებაში.

ჩვენ მიერ „ვეფხისტყაოსნის“ რამდენიმე პარადიგმული სახის შესწავლის საფუძველზე შესაძლებელია ითქვას (ისევე, როგორც სხვა საკითხთა შემთხვევებში), რომ ამგვარ სახეებში განსაკუთრებით წარმოჩნდება რუსთაველის ინდივიდუალობა, მისი ხედვის მასშტაბურობა. პარადიგმულ სახეებში კონდენსირებულია როგორც სხვადასხვა ეპოქისა და ქვეყნის უძველესი წარმოდგენები, მითოლოგიის, რელიგიის, ფილოსოფიის, ასევე საერთო-კულტუროლოგიური ცოდნა, მიღწევები და გამოცდილება — მწერლობისა და ხელოვნების ამა თუ იმ დარგის მხატვრულ-ესთეტიკური ნააზრევი და „ხელოვანება“, სხვადასხვა მეცნიერების წიაღში ფიქსირებული მოვლენები და იდეები, შემდგომ რუსთაველის შემოქმედებით პრიზმაში გარდასახული და ამეტყველებული. ამდენად, „ვეფხის-

ტყაოსნის“ პარადიგმათა შესწავლა წარმოაჩენს განსახოვნების თავისებურებებს, სახისმეტყველების უძველეს პოტენციალს, ესთეტიკური აზრის განვითარების ისტორიას თანამედროვეობის ჩათვლით.

„ვეფხისტყაოსანში“ გამოკვეთილად ვლინდება პარადიგმულ სახეთა თუ სახექმნადობათა ცვალებადობა, რაც განპირობებულია არსებული არქეტიპებისა და შემუშავებული მოდელების გადამუშავება-გარდასახვის მეთოდით. რუსთაველი, ისევე როგორც სხვადასხვა რელიგიურ-ფილოსოფიურ შეხედულებათა და ამა თუ იმ სფეროს საკითხთა გამოკვეთისას, აღმოსავლეთისა თუ დასავლეთის შემოქმედთა მხატვრული ნააზრევის (კონკრეტული ნიმუშისთვის მისთვის საჭირო და მისაღები მასალის) გამოყენებით ან მათი ერთგვარი სინთეზის გზით, სანიმუშო სახექმნადობებში, უმეტესწილად, საკუთარი ორიგინალური ხედვის აღბეჭდვით ქმნის სრულიად ახალ, ე. წ. რუსთველურ მოდელს და ქართულ მწერლობაში რუსთველისეული სახისმეტყველების სახელით იმკვიდრებს ადგილს.

დამოწმებული ლიტერატურა:

აბზიანიძე, ელაშვილი 2012: აბზიანიძე ზ., ელაშვილი ქ. სიმბოლოთა ილუსტრირებული ენციკლოპედია, ტ. II, თბილისი: გამომცემლობა „ბაკმი“, 2012.

არჩილი 1853: არჩილი, „ცხოვრება თეიმურაზ პირველისა, აღწერილი ლექსად არჩილისაგან მეფისა“, კომენტარები და შენიშვნები პლ.იოსელიანისა, თფილისი: 1853.

აბულაძე 1973: აბულაძე ი. ძველი ქართული ენის ლექსიკონი. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1973.

ასათიანი 1974: ასათიანი გ. ვეფხისტყაოსნიდან ბახტრიონამდე, თბილისი: გამომც. „მერანი“, 1974.

აუერბახი 1976: აუერბახი ე. მიმეზისი, მოსკოვი: გამომცემლობა „პროგრესი“, 1976 (რუსულ ენაზე).

ბაგრატიონი 1960: ბაგრატიონი თ. განმარტება პოემა ვეფხისტყაოსნისა. თბილისი: საქ სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, 1960.

ბალმონტი 1976: ბალმონტი კ. დიდი იტალიელები და რუსთაველი. კრებ. რუსთაველი მსოფლიო ლიტერატურაში. I. თბილისი: თსუ გამომცემლობა, 1976.

ბერიძე 1974: ბერიძე ვ. „ვეფხისტყაოსნის“ კომენტარები. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1974.

ბასილი ზარზმელი 1963: ცხორებაჲ და მოქალაქობაჲ სერაპიონისი, წიგნში — ძეგლები, I, ილ. აბულაძის რედ., საქ.სსრ მეცნ. აკადემის გამომცემლობა, თბილისი: 1963.

ბახტინი 2000: ბახტინი მ. ეპოსი და რომანი, სანკტ-პეტერბურგი: გამომცემლობა „აზბუკა“, 2000 (რუსულ ენაზე).

ბიბლიური ღვთისმეტყველების ლექსიკონი, ბრიუსელი: 1974

ბიბლიის ლექსიკონი, I, რედ. ზ. სარჯველაძე, თბილისი: გამომც. „მთაწმინდა“, 2009.

გაბაშვილი 1921: გაბაშვილი ბ. თხზულებათა სრული კრებული, ტექსტი, გამოკვლევა, შენიშვნები, ლექსიკონი ალ. ბარამიძისა და ვ.თოფურიასი, თბილისი: გამომც. ფედერაცია, 1921.

გაბაშვილი 1956: გაბაშვილი ტ. მიმოსლვა, ე. მეტრეველის რედ., თბილისი: საქ სსრ მეცნ. აკად. გამომცემლობა 1956.

გამსახურდია 1991: გამსახურდია ზ. ავთანდილის, როგორც გმირის ევოლუცია, წიგნში — ზ. გამსახურდია, გვეფხისტყაოსნის

სახისმეტყველება, თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, გვ. 284-294.

გამსახურდია 1991: გამსახურდია ზ. წერილები, ესსეები, თბილისი : გამომცემლობა „ხელოვნება“, 1991.

გამყრელიძე 1984: გამყრელიძე თ, ივანოვი გ. ინდოევროპული ენა და ინდოევროპელები, II, თბილისი: თსუ გამომცემლობა, 1984.

გაჩოვი 1962: გაჩოვი გ. სახოვანი შემეცნების განვითარება ლიტერატურაში, წიგნში — ლიტერატურის თეორია (ძირითადი პრობლემები ისტორიული განხილვის მიხედვით. სახე, მეთოდი, ხასიათი) (სამ ტომად), ტ. I, ა. მ. გორკის სახელობის მსოფლიო ლიტერატურის ინსტიტუტი, მოსკოვი: 1962, გვ. 186-311.

გიორგი მერჩულე 1963: გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება, წიგნში — ძეგლები, I, ილ. აბულაძის რედ., თბილისი: საქ.სსრ მეცნ. აკადემიის გამომცემლობა, 1963.

გიორგი მცირე 1967: გიორგი ათონელის ცხოვრება, წიგნში — ძეგლები, II, თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, თბილისი: 1967.

„გობრონის წამება“ 1963: „გობრონის წამება“, წიგნში — ძეგლები, I, ილ. აბულაძის რედ., თბილისი: საქ. სსრ მეცნ. აკადემიის გამომცემლობა, 1963.

გრიგოლაშვილი 1987: გრიგოლაშვილი ლ. ბოლოსიტყვა, წიგნში — ქართული მწერლობა, ტ.2, თბილისი: გამომცემლობა „ნაკადული“, 1987.

გრიგოლაშვილი 2005: გრიგოლაშვილი ლ. დავით აღმაშენებლის „გალობანი სინანულისანი“, თბილისი: თსუ-ს გამომცემლობა, 2005.

გრიგოლ ნოსელი 1979: გრიგოლ ნოსელი, „კაცისა შესაქმისათვის“, წიგნში — შატბერდის კრებული, თბილისი: გამომც. „მეცნიერება“, 1979, გვ. 67-126.

გურამიშვილი 1955: გურამიშვილი დ. დავითიანი, თბილისი: გამომც. „საბჭოთა მწერალი“, 1955.

„დავით გარეჯელის ცხოვრება“ 1963: „დავით გარეჯელის ცხოვრება“, წიგნში — ძეგლები, I, ილ. აბულაძის რედ., თბილისი: საქ.სსრ მეცნ. აკადემიის გამომცემლობა, 1963.

„დავით გარეჯელის ცხოვრება“ 1971: „დავით გარეჯელის ცხოვრება“, წიგნში — ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, III, თბილისი: გამომცემლობა მეცნიერება, 1971

დავით და კონსტანტინეს წამება 1971: „წამებაჲ და ღუაწლი წმიდათა და დიდებულთა მოწამეთა დავით და კონსტანტინესი“,

წიგნში — ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, III, თბილისი: გამომცემლობა მეცნიერება, 1971.

დევიძე 2002: დევიძე ს. „ჰაფეზის მისტიკის საკითხები", აღმოსავლეთმცოდნეობა, ივ. ჯავახიშვილის სახ. თბილისის სახ. უნივერსიტეტის შრომები, 341, აღმოსავლეთმცოდნეობა, თსუ გამომცემლობა, თბილისი: 2002, გვ. 87-93.

„დიდება შენდა!", ღვთის სადიდებლები 2008: თარგმანი, წინასიტყვაობა და შენიშვნები მ. გიგინეიშვილისა, თბილისი: გამომცემლობა „პეგასი", 2008.

დიმიტრი მეფე 1987: დიმიტრი მეფე, ლექსები, წიგნში — ქართული მწერლობა, ტ.II, თბილისი: გამომცემლობა „ნაკადული", 1987.

„ევსტათი მცხეთელის წამება" 1963: „ევსტათი მცხეთელის წამება", წიგნში — ძეგლები, I, ილ. აბულაძის რედ., თბილისი: საქ.სსრ მეცნ. აკადემიის გამომცემლობა, 1963.

ელიავა 2005: ელიავა ლ. ფილოსოფიური საკითხები რუსთაველთან, თბილისი, 2005.

ეპიფანე კვიპრელი 1994: თქმული ეპიფანესი, აღსებისათვის და აღდგომისა უფლისა", უდაბნოს მრავალთავი, ა. შანიძისა და ზ. ჭუმბურიძის რედ., თბილისი, 1994.

ეფრემ ასური 1955: ეფრემ ასური, მარხვისათვის და სინანულისა, „მამათა სწავლანი", ი. აბულაძის რედ., თბილისი, 1955.

ეფრემ ასური 2008: ეფრემ ასური, საგალობელი, წიგნში — „დიდება შენდა!", ღვთის სადიდებლები 2008: თარგმანი, წინასიტყვაობა და შენიშვნები მ. გიგინეიშვილისა, თბილისი: გამომცემლობა „პეგასი", 2008.

ვაჟა-ფშაველა 1964: ვაჟა-ფშაველა, ლექსები, თხზ. სრული კრებული, ტ. II, თბილისი, გამომც. „საბჭოთა საქართველო", 1964.

ვაჟა-ფშაველა, 1975: ვაჟა-ფშაველა, ხუთი პოემა, თბილისი : თსუ გამომც., 1975.

ვაჟა-ფშაველა 1964: ვაჟა-ფშაველა, „უიღბლო იღბლიანი", თხზ. სრული კრებული ათ ტომად, ტ.IV, თბილისი : გამომც. „საბჭოთა საქართველო", 1964.

ვახტანგ მეექვსე 1937: ვახტანგ მეექვსე, თარგმანი პირველი წიგნისა ამის ვეფხისტყაოსნისა, წიგნში — შოთა რუსთაველი, ვეფხის ტყაოსანი, პირველი ბეჭდური (ვახტანგისეული) გამოცემა, 1712 წ., აღდგენილი ა.შანიძის მიერ, ტფილისი: თსუ გამომცემლობა, 1937.

„ვისრამიანი" 1988: „ვისრამიანი", ქართული მწერლობა, ტ.3, თბილისი: გამომც. „ნაკადული", 1988.

თეიმურაზ I 1933: თეიმურაზ I, თხზ. სრული კრებული, ტექსტი, გამოკვლევა და ლექსიკონი ალ. ბარამიძისა და გ. ჯაკობიას რედაქციით, ტფილისი: გამომცემლობა „ფედერაცია“, 1933.

იაკობ ხუცესი 1963: იაკობ ხუცესი, „წამებაჲ შუშანიკისი დედოფლისაჲ“, წიგნში — ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, I, თბილისი: საქ. სსრ. მეცნ. აკად. გამომცემლობა, 1963.

ილარიონ ქართველის ცხოვრება 1967: წიგნში — ძეგლები, II, გამომცემლობა, თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1967.

ინგოროყვა 1926: ინგოროყვა პ. რუსთველიანა, ტფილისი: სახელგამი, 1926.

იოანე ზედაზნელის ცხოვრება 1963: ძეგლები, I, ილ. აბულაძის რედ., თბილისი: საქ.სსრ მეცნ. აკადემიის გამომცემლობა, 1963.

იოანე მინჩხი 1978: იოანე მინჩხი, „დასდებელნი წმიდისა აღდგომისანი“, წიგნში — ძველი ქართული ლიტერატურის ძეგლები, თბილისი: გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“, 1978.

იოანე ოქროპირი 1993: განმარტება იოანეს სახარებისაჲ, ექვთიმე ათონელის თარგმანი, ძმები გ. და ზ. არაშვილების გამოცემა, თბილისი: 1993.

იოანე საბანისძე 1963: წამებაჲ ჰაბოჲსი, წიგნში — ძეგლები, I, ილ. აბულაძის რედ., თბილისი: საქ. სსრ მეცნ. აკადემიის გამომცემლობა, 1963.

იოანე სინელი 2005: იოანე სინელი, კლემაქსი ანუ კიბე, თბილისი: გამომცემლობა „ახალი ივირონი“, 2005.

იმედაშვილი 1968: იმედაშვილი გ. „ვეფხისტყაოსანი“ და ქართული კულტურა, თბილისი: გამომც.„მეცნიერება“, 1968.

იოანე შავთელი 1988: იოანე შავთელი, „აბდულმესიანი“, ქართული მწერლობა, ტ.3, თბილისი: გამომც. „ნაკადული“, 1988.

კაკაბაძე 1927: კაკაბაძე ს. შესავალი ვეფხისტყაოსნის გამოცემისა, წიგნში — ვეფხის ტყაოსანი, ს. კაკაბაძის რედაქტორობით, მეორე გამოცემა, ტფილისი, 1927.

კალანდაძე 1976: კალანდაძე ა. რჩეული, თბილისი: გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“, 1976.

კასია 2008: კასია, ლირიკა, წიგნში —„დიდება შენდა!“, ღვთის სადიდებლები 2008: თარგმანი, წინასიტყვაობა და შენიშვნები მ. გიგინეიშვილისა, თბილისი: გამომცემლობა „პეგასი“, 2008.

კარბელაშვილი 1980: ვეფხისტყაოსნის სიუჟეტის ინვარიანტის საკითხისათვის, საქ. სსრ მეცნ. აკად. მოამბე, 99, 3, 1980.

კეკელიძე 1956: კეკელიძე კ. „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ შედგენილობა, წყაროები და ეროვნული ტენდენციები, ეტიუდები, I, თბილისი: გამომცემლობა სტალინის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, 1956.

კეკელიძე 1981: კეკელიძე კ. ძველი ქართული ლიტ. ისტორია, ტ.II, თბილისი: გამომც. „მეცნიერება“, 1981.

კიკნაძე 1989: კიკნაძე ზ. საუბრები ბიბლიაზე, თბილისი: გამომც. „ათინათი“, 1989.

კიკნაძე 2001: კიკნაძე ზ. ავთანდილის ანდერძი, თბილისი: გამომცემლობა „მერანი“, 2001.

კიკნაძე 2008: კიკნაძე ზ. ქართული ფოლკლორი, თბილისი: თსუ გამომცემლობა, 2008.

კლოდელი 2008: კლოდელი პ. ლირიკა, წიგნში —„დიდება შენდა!“, ღვთის სადიდებლები 2008: თარგმანი, წინასიტყვაობა და შენიშვნები მ. გიგინეიშვილისა, თბილისი: გამომცემლობა „პეგასი“, 2008.

„კონსტანტი კახის წამება“ 1963: „კონსტანტი კახის წამება“, წიგნში — ძეგლები, I, ილ. აბულაძის რედ., თბილისი: საქ.სსრ მეცნ. აკადემიის გამომცემლობა, 1963.

ლეონიძე 1978: ლეონიძე გ. ლექსები,თბილისი: გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“, 1978.

ლეონიძე 1980: ლეონიძე გ. ლექსები, პოემები, ერთტომეული, თბილისი: გამომცემლობა „მერანი“, 1980.

ლეონიძე 1980: ლეონიძე გ. პოეზია, პროზა, თბილისი: გამომც. „ნაკადული“, 2008.

ლეონტი მროველი 1955: ლეონტი მროველი, „წმ. ნინოს ცხოვრება“, წიგნში — „ქართლის ცხოვრება“, ტ.I, ს. ყაუხჩიშვილის რედ., თბილისი: გამომცემლობა „სახელგამი“, 1955.

ლოსევი 1963: ლოსევი ა. ანტიკური ესთეტიკის ისტორია (ადრეული კლასიკა), მოსკოვი: 1963 (რუსულ ენაზე).

ლოტმანი 1998: ლოტმანი ი. „ხელოვნების შესახებ, სანკტ-პეტერბურგი: გამომც. „ისსკუსტვო“, 1998 (რუსულ ენაზე).

„ლუარსაბ მეფის წამება“ 1968: „ლუარსაბ მეფის წამება“, ძეგლები, IV, ილ. აბულაძის რედ., თბილისი: საქ სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, 1968.

მარი 1917: მარი ნ. შოთა რუსთაველის ქართული პოემა „ვეფხისტყაოსანი“ და ახალი კულტურულ-ისტორიული პრობლემა, მეცნიერებათა აკადემიის უწყებანი, პეტროგრადი: 1917 (რუსულ ენაზე).

მარი 1910: მარი ნ. შოთა რუსთაველის „ვეფხისტყაოსნის“ შესავალი და დასკვნითი სტროფები, სანკპეტერბურგი: საიმპერატორო მეცნიერებათა აკადემიის ტიპოგრაფია, 1910 (რუსულ ენაზე).

მაქსიმე აღმსარებელი: Capita Teologiae. გე. 90, 1136 .

„მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ 1963: ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, I, ილ. აბულაძის რედ., თბილისი: საქ. სსრ მეცნ. აკადემიის გამომცემლობა, 1963.

მოსე ხონელი 1982: მოსე ხონელი, „ამირანდარეჯანიანი“, ქართული პროზა, წ.II, თბილისი: გამომც. „საბჭოთა საქართველო“, 1982.

ნადირაძე 1958: რუსთაველის ესთეტიკა, თბილისი: გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“, 1958.

ნათაძე 1976: ნათაძე ნ. „ვეფხისტყაოსნის“ კომენტარები, წიგნში — შოთა რუსთაველი, „ვეფხისტყაოსანი“ (სასკოლო გამოცემა), ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, შესავალი განმარტებანი და კომენტარები დაურთო ნ. ნათაძემ, თბილისი: გამომცემლობა „განათლება“, 1976.

ნათაძე 1966: ნათაძე ნ, ცაიშვილი ს. შოთა რუსთაველი და მისი პოემა, თბილისი: გამომცემლობა „განათლება“, 1966.

ნათაძე 1974: ნათაძე ნ. დროთა მიჯნაზე, თბილისი: გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“, 1974.

ნემესიოს ემესელი 1914: ნემესიოს ემესელი, ბუნებისათვის კაცისა, ქართული ტექსტი შეისწავლა, გამოსაცემად მოამზადა და ლექსიკონ-საძიებელი დაურთო ს.რ. გორგაძემ, თბილისი: გამოცემა საეკლესიო მუზეუმისა 17, 1914.

ნეტარი ავგუსტინე 2008: ნეტარი ავგუსტინე, საგალობელი, „დიდება შენდა!“, ღვთის სადიდებლები 2008: თარგმანი, წინასიტყვაობა და შენიშვნები მ. გიგინეიშვილისა, თბილისი: გამომცემლობა „პეგასი“, 2008.

ნიზამი განჯელი 1974: განჯელი ნ. „ლირიკა, ლეილი და მაჯნუნი“, გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“, თბილისი: 1974.

ნიზამი განჯელი 1986: განჯელი ნ. „შვიდი მზეთუნახავი“, სპარსულიდან თარგმნა მ.თოდუამ, „მერანი“, თბილისი: 1986.

ნიკოლოზ გულაბერისძე 2008: ნიკოლოზ გულაბერისძე, „საკითხავი და გალობანი სვეტიცხოვლისანი“, გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა, ლექსიკონი და საძიებლები დაურთო ნ. სულავამ, მცხეთა, 2008.

„ნიკოლოზ დვალის წამება“ 1968: „ნიკოლოზ დვალის წამება“, ძეგლები, IV, ილ. აბულაძის რედ., თბილისი: საქ. სსრ. მეცნ. აკად. გამომცემლობა, 1968.

ნოზაძე 1957: ნოზაძე ვ. ვეფხისტყაოსნის ვარსკვლავთმეტყველება, სანტიაგო დე ჩილე: ავთანდილ მერაბიშვილის გამოცემა, 1957.

ნოზაძე 1975: ნოზაძე ვ. ვეფხისტყაოსნის მიჯნურთმეტყველება, პარიზი: 1975.

ნოზაძე 2001: ნოზაძე ვ. ვეფხისტყაოსნის ფერთამეტყველება, თბილისი: გამომცემლობა „სადარა“, 2001.

ნონეშვილი 1982: ნონეშვილი ი. თხზულებანი, ტ. I, თბილისი: გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“, 1982.

ნონეშვილი 1982: ნონეშვილი ი. თხზულებანი, ტ. II, თბილისი: გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“, 1982.

ნუცუბიძე 1969: „ძმობისა და ხალხთა მეგობრობის იდეა „ვეფხისტყაოსანში“, მისსავე წიგნში — „კრიტიკული ნარკვევები“, გამომც. „საბჭოთა საქართველო“, თბილისი, 1969, გვ. 99-107.

ნუცუბიძე 1980: ნუცუბიძე შ. შრომები, ტ. III, თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1980.

ორბელიანი 1966: ორბელიანი სულხან-საბა, ლექსიკონი ქართული, ტ. IV, თბილისი: გამომც. „საბჭოთა საქართველო“, თბილისი: 1966.

პასკალი 1997: პასკალი ბ. „წერილები პროვინციალისადმი“, გამომც. ორტ-ღოყალ, 1997 (რუსულ ენაზე).

პეტრე იბერიელი 1961: პეტრე იბერიელი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი), შრომები, ს. ენუქაშვილის რედ., თბილისი, 1961.

რამიშვილი 1978: რამიშვილი გ. ენის ენერგეტიკული თეორიის საკითხები, თბილისი: გამომც. „განათლება“, 1978.

რუსთაველი 1966: რუსთაველი შოთა. „ვეფხისტყაოსანი“. ა. შანიძისა ა. ბარამიძის რედ., თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1966.

რუსთაველი 1957: რუსთაველი შოთა, „ვეფხისტყაოსანი“, ა.ბარამიძის, კ. კეკელიძისა და ა.შანიძის რედ., თბილისი: სახელგამი, 1957.

საადი 1977: ირანული პოეზია, შეადგინა, შესავალი წერილი და შენიშვნები დაურთო ვ. კოტეტიშვილმა, გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“, თბილისი: 1977.

სამადაშვილი 2004: სამადაშვილი ნ. ფერისცვალება, საარქივო გამოცემა, თბილისი: გამომცემლობა შპს „ფორმა“, 2004.

სირაძე 1982: სირაძე რ. სახისმეტყველება, თბილისი: გამომცემლობა „ნაკადული“, 1982.

სირაძე 2008: სირაძე რ. კულტურა და სახისმეტყველება, თბილისი: გამომც. „ინტელექტი“, 2008.

სირაძე 1987: სირაძე რ. ლიტერატურულ-ესთეტიკური ნარკვევები, თბილისი: გამომც. „განათლება“, 1987.

სირაძე 1987: სირაძე რ. ქართული აგიოგრაფია, თბილისი: გამომცემლობა „ნაკადული“, 1987.

სირაძე 2000: სირაძე რ. ქართული კულტურის საფუძვლები, თბილისი: თსუ გამომცემლობა, 2000.

სირაძე 1992: სირაძე რ. ქრისტიანული კულტურა და ქართული მწერლობა, I, თბილისი: თსუ გამომცემლობა, 1992.

სტეფანე მტბევარი 1963: სტეფანე მტბევარი, „მარტვილობაჲ გობრონისი“, წიგნში — ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, I, თბილისი: საქ.სსრ.მეცნ.აკად. გამომცემლობა, 1963.

სულავა 2008: სულავა ნ. ნიკოლოზ გულაბერისძე, წიგნში — ნიკოლოზ გულაბერისძე, „საკითხავი და გალობანი სვეტიცხოვლისანი“, მცხეთა, 2008.

სულხან-საბა ორბელიანი 1966: სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, ტ. I, თბილისი: გამომც. „საბჭოთა საქართველო“, 1966.

ტაბიძე 1973: ტაბიძე გ. რჩეული, თბილისი: გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“, 1973.

ტაბიძე 1985: ტაბიძე ტ. ლექსები, პოემები, პროზა, წერილები, თბილისი: გამომცემლობა „მერანი“, 1985.

ტახო-გოდი 2009: ტახო-გოდი ა. სიტყვის ქება ტრაქტატში „საღმრთოთა სახელთათვის“, წიგნში — თ. ჩხენკელი, ლაზარე გამოვედ გარე, თბილისი: 2009, გვ. 269-277.

ტრუბეცკოი 1994: ტრუბეცკოი ე. „სიცოცხლის საზრისი“, კრებ. სიცოცხლის საზრისი, მოსკოვი: 1994 (რუსულ ენაზე).

უცნობი ავტორი 1982: „ნიკოლოზ დვალის წამება“, წიგნში — ქართული პროზა, ტ. III, თბილისი: გამომც. „საბჭოთა საქართველო“, 1982.

უძველესი იადგარი 1980: გამოსაცემად მოამზადეს, გამოკვლევა და საძიებელი დაურთეს ელ. მეტრეველმა, ც. ჭანკიევმა და ლ. ხევსურიანმა, თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1980.

ფარულავა 1991: ფარულავა გ. ქრისტიანული ანთროპოლოგიის ძირითადი პრინციპები, ხელოვნება, 1991, 11-12, გვ.84-102.

ფარულავა 2002: ფარულავა გ. ადამიანი — ხატი ღვთისა, საგურამო, 3, 2002.

ფარულავა 2003: ფარულავა გ. აგიოგრაფია, კრებულში — „ნათელი ქრისტესი" საქართველო, წიგნი I, თბილისი: 2003, გვ. 654-674.

ფლორენსკი 1990: ფლორენსკი პ. სვეტი და ჭეშმარიტების განმტკიცება, თხზ. კრებული, ტ.II, მოსკოვი: 1990 (რუსულ ენაზე).

ფსალმუნთა განმარტება 1987: ფსალმუნთა განმარტება (სიტყუანი ფსალმუნთანი შემოკლებით თარგმანთაგან გამოკრებილნი მრავალთა წიგნთაგან), ნაწ. I, უძველესი ხელნაწერების მიხედვით გამოსაცემად მოამზადა ნ.დობორჯგინიძემ, რედ. მ.შანიძე), თბილისი: 1987.

ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი 1986: ერთტომეული, რედ. არნ. ჩიქობავა. თბილისი, 1986.

ღაღანიძე 2002: ღაღანიძე მ. „ვეფხისტყაოსნის" გმირები შინ და გარეთ, „ლიტერატურა და ხელოვნება, 1, 2002, გვ. 58-68.

ღლონტი 1984: ღლონტი ა. ქართულ-კილო თქმათა სიტყვის კონა, თბილისი: 1984.

ღლონტი 1961: ღლონტი შ. „ვეფხისტყაოსნის" მხატვრული ენის სპეციფიკურობის პრობლემა, თბილისი: 1961.

ყრმათა ორთა ძმათა დავითისი და ტირიჭანისი საკითხავი 1063: წიგნში — ძეგლები, I, ილ. აბულაძის რედ., თბილისი: საქ.სსრ მეცნ. აკადემიის გამომცემლობა, 1963.

შავთელი 1964 : შავთელი ი. „აბდულმესიანი", ძველი ქართველი მეხოტბენი. II. ტექსტი გამოსცა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო ივ. ლოლაშვილმა. თამარ მეფისა და დავით სოსლანის შესხმა. თბილისი: საქ სსრ მეცნ აკადემიის გამომცემლობა, 1964.

„შიოსა და ევაგრეს ცხოვრება" 1971: „შიოსა და ევაგრეს ცხოვრება", ძეგლები, III, თბილისი: საქ.სსრ. მეცნ. აკადემიის გამომც., 1971.

ჩახრუხაძე 1957: ჩახრუხაძე, „ქება თამარ მეფისა". ძველი ქართველი მეხოტბენი. I. ტექსტი გამოსცა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო ივ. ლოლაშვილმა. თბილისი: საქ სსრ მეცნ აკადემიის გამომცემლობა, 1957.

ჩახრუხაძე 1988: ჩახრუხაძე, „თამარიანი", ქართული მწერლობა, ტ.3, თბილისი: გამომც. „ნაკადული", 1988.

ცანავა 2011: ცანავა რ. „ოდისეას“ სახეები და ნიღბები, თბილისი: გამომცემლობა „ლოგოსი“, 2011.

„ცხორებაჲ და მოქალაქობაჲ შიოჲსი და ევაგრესი“ 1963: „ცხორებაჲ და მოქალაქობაჲ შიოჲსი და ევაგრესი“, წიგნში — ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, I, თბილისი: საქ. სსრ. მეცნ. აკად. გამომცემლობა, 1963.

ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები 1963: ძეგლები, I, თბილისი: საქ.სსრ.მეცნიერებათა აკადემიის გამომც., 1963.

ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები 1967: ძეგლები, II, ილ. აბულაძის რედ., თბილისი: საქ სსრ მეცნ. აკად. გამომცემლობა, 1967.

ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები 1971: ძეგლები, III, თბილისი: საქ.სსრ. მეცნ. აკადემიის გამომც., 1971.

ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები 1968: ძეგლები, IV, ილ. აბულაძის რედ., თბილისი: საქ სსრ მეცნ. აკად. გამომცემლობა, 1968.

ძველი ქართული ენის ლექსიკონი, ი.აბულაძის რედ., თბილისი: გამომც. „მეცნიერება“, 1970.

ძველი ქართული ლიტერატურა 2015: ძველი ქართული ლიტერატურა (წიგნი ძველი ქართული ლიტერატურის შემსწავლელთათვის), მ.გიგინეიშვილის, ლ. გრიგოლაშვილის, ვ. როდონაიას რედ., თბილისი: გამომცემლობა „საქართველოს მაცნე“, 2015.

ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია 1999: იაკობ ხუცესი. „შუშანიკის წამება“. რედ. ბ. გიგინეიშვილი. შეადგინეს და კომენტარები დაურთეს მ. გიგინეიშვილმა, ლ. გრიგოლაშვილმა, ვ. როდონაიამ. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1999.

„წმინდა ნინოს ცხოვრება“ 1963: „წმინდა ნინოს ცხოვრება“, წიგნში — ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, I, თბილისი: საქ.სსრ.მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, 1963.

„წმინდა ნინოს ცხოვრება“ 1971: „წმინდა ნინოს ცხოვრება“, წიგნში — ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, III, თბილისი: საქ.სსრ.მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, 1971.

ჭავჭავაძე 1984: ჭავჭავაძე ი. თხზულებანი, თბილისი: გამომც. „საბჭოთა საქართველო“, 1984.

ხაიამი 1977: ხაიამი ომარ, ირანული პოეზია, შეადგინა, შესავალი წერილი და შენიშვნები დაურთო ვ. კოტეტიშვილმა, გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“, თბილისი: 1977.

ხაყანი 1977: ხაყანი, ირანული პოეზია, შეადგინა, შესავალი წერილი და შენიშვნები დაურთო ვ. კოტეტიშვილმა, გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო", თბილისი: 1977.

ხინთიბიძე 1975: ხინთიბიძე ე. მსოფლმხედველობითი პრობლემები ვეფხისტყაოსანში, თბილისი, 1975.

ხუნდაძე 1922: ხუნდაძე ს. შოთა რუსთაველი (ქართული ლიტერატურის სახელმძღვანელო), ქუთაისი: საბჭოთა პირველი სტამბა, 1922.

ჯაველიძე 1988: ჯაველიძე ე. თურქული პოეტიკა, თბილისი: 1988

ჰაიზინგა 2004: ჰაიზინგა ა. კაცი მოთამაშე, თბილისი: გამომც. მშვიდობის, დემოკრატიისა და განვითარების კავკასიური ინსტიტუტის გამომცემლობა, 2004.

ჰასანოღლი 2007: ჰასანოღლი იზ ედ-დინ, თარგმანები, აზერბაიჯანული პოეზია ქართულად; ქართული პოეზია აზერბაიჯანულად, თარგმ. ოქტაი ქაზუმოვმა, „კავკასიური სახლი", თბილისი, 2007.

ჰაფეზი 1970: ჰაფეზ შამს ედ-დინ შირაზელი, ლირიკა, სპარსულიდან თარგმნა ვ. კოტეტიშვილმა, გამ. „საბჭოთა საქართველო". თბილისი, 1970.

ჰეგელი 1969: ჰეგელი, ესთეტიკა, ტ. II, მოსკოვი: 1969 (რუსულ ენაზე).

ჰუმბოლდტი 1903: ჰუმბოლდტი ვ. თხზულებათა კრებული (17 ტომად), შემდგენელი ალბერტ ლეიცმანი, ბერლინი, 1903 (68) (გერმანულ ენაზე).

XX ს-ის კულტურის ენციკლოპედიური ლექსიკონი 2009 : საკვანძო ცნებები და ტექსტები, ვ. რუდნევის რედ., მოსკოვი: გამომც. „აგრაფი", 2009 (რუსულ ენაზე).

უორდროპი 1912: Wardrop. M Sho`ta Roust`haveli. The man in the panther`s skin a romantic epic by Shot`ha Rust`haveli. oriental Translation Fund new series. Vol. XXI. A close rendering from the Georgian attempted by Marjory Scott Wardrop. London. published by the Royal Asiatic society. 1912. XVIII. 274 p.