

ქართული პარადიგმული სახისმეტყველებისათვის*

რევაზ ☐ სირაძე



III. 2. სიტყვათა სემანტიკური ბინარულობა და ქართული პარადიგმული სახისმეტყველება

III.2.1 ქართული პარადიგმული სახისმეტყველების შესასწავლად ენობრივი მსოფლხედვის საფუძველზე ყურადღებას იქცევს ქართული ენის შემდეგი თავისებურება: ერთი და იმავე სიტყვით გამოიხატოს, ერთის მხრივ, ყოფითი ცხოვრების მოვლენები და, მეორეს მხრივ, სულიერი სფეროს ფენომენები.

ქართულ სიტყვაში მოცემული ამგვარი სემანტიკური ბინარულობა ენობრივი მსოფლხედვის გამოხატველად გვესახება. სემანტიკური ბინარულობა ქართული სიტყვისა ენის სახისმეტყველებითი პოტენციის თავისებურებათა ერთ-ერთი განმსაზღვრელი ფაქტორია.

III.2.2. აღნიშნული თვალსაზრისით, ყურადღებას ამახსურებს ის სიტყვები, რომლებიც ეკელაზე შეტად გამოხატავენ ადამიანთა წარმოდგენებს ყოფითსა და სულიერ სამყაროზე, შათ ურთიერთშინაობაზე. ესენია: ს^ქლი (სამშენებელი და მსოფლიო სული), ბ^ქნი (ადამიანის თვისება და მსოფლიო ძალა), ს^ქნი (პირისახე და არსობრივი ფორმა), პ^ქნი (ბგერის ნიშანი და პრველელემენტი, „კავშირი“), ს^ქმპარ^ქნი (ქვეყანა და სულიერი ზეცა), მ^ქმპან^ქნი (შიწა და მსოფლიო), ს^ქმ^ქმ^ქლი (საცხოვრებელი მხარის ერთეული და ცხოვრება, წუთისოფელი), ს^ქმ^ქმ^ქნი (ბალი და სამოთხე), პ^ქა^ქპ^ქნი (დასახლება და მოწესრიგებული ცხოვრება), მ^ქრ^ქნი (რიცხვითი სახელი და ღვთიური ყოვლისშთლიანობა), მ^ქა^ქმ^ქლი (ღვთისმსახური და ზეციური სიწმინდე), მ^ქა^ქმ^ქლი (ბატონი და ღვთაება), ს^ქიტ^ქმ^ქნი (დექსიკური ერთეული და ლოგოსი), მ^ქირ^ქნი (ორგანო და მიზანი), ბ^ქმ^ქლი (ორგანო და ცენტრი), პ^ქა^ქლი (ძალა და სული), ტ^ქანი (სხეული და ცოცხალი ორგანიზმი), მ^ქნი (მეტყველება და ეროვნული სული) და სხვა.

ამჯერად განვიხილავთ მხოლოდ რამდენიმე მათგანს.

III.2.3. ამ შემთხვევაში სემანტიკური ბინარულობა არ გულისხმობს ოპონიუმებს.

* დასაწყისი იხ.: „სჯანი“, II, 2001.

ჩვეულებრივ, სიტყვის ომონიმური მნიშვნელობანი სრულიად დაშორებულნი არიან ერთმანეთს (როგორც, მაგალითად, ხელი - გიყი და ხელი ადამიანისა, ანდა „ლახვარსა ეს ეცო“ (აეცვა) და „ტანსა ეს ეცო“ (ემოსა), - თეიმურაზ I, „ჟარდბულბულიანი“).

ასევე არ იგულისხმება ის შემთხვევები, როცა სიტყვას ახალი სემანტიკა ენიჭება მისი ტროპული ხმარებით და ამ გზით მივიღებთ მრავალ სემანტიკას. მაგალითად, „ვეფხისტყაოსანში“ „მზე“ იხმარება რეალური მინაარსითაც და მეტაფორულადაც („მზე“ - ნესტანი: „მზე უშენოდ ვერ იქმნების, რადგან შენ ხარ მისი წილი“). სიტყვათა სიმბოლური ხმარებით მაცხოვარს ეწოდება „მწყემსი“, ან „მზე“ და სხვა მრავალი საღვთო სახელი. ამგვარი სიტყვათხმარება უშუალოდ ბიბლიიდან თუ ქრისტიანობის თხზულებებიდან (კერძოდ, ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის წიგნიდან „საღმრთოთა სახელთათვის“) ფართოდ იყო გავრცელებული ქართულ მწერლობაში („აბოს წამებასა“ თუ პიმენოგრაფიაში, „ვეფხისტყაოსანში“, „დავითიანში“ და ა.შ.). ეს მაგალითები ზემოაღნიშნული ბინარულობის ორიგინალური იქნებოდა, რომ „მწყემსში“ იმთავითვე იყოს ჩადებული ღვთაების სემანტიკა (ეს კიდევ უფრო ნათლად ჩანს „აბოს წამებაში“ გამოყენებული ღვთაების ისეთი სიმბოლოებიდან, როგორიცაა: კარი, გზა, ლოდი, მარილი, მატლი, მარცვალი და სხვა).

III.2.4. სხვა ვითარებაა, როცა გიორგი მერნულე გრიგოლ ხანძთელს უწოდებს „უდაბნოს ქალაქ-მყოფელს“ ამ შემთხვევაში „ქალაქი“ ნიშნავს სულთერად მოწესრიგებულ გარემოს, გასულიერებულ სივრცეს, პირდაპირი მნიშვნელობით და ამგვარი სიტყვათხმარებით იქმნება მხატვრული სახე. „ქალაქი“ არაა ჩვეულებრივი ომონიმი. ომონიმთა ხმარებისას მთლიანად აქცენტირებულია მხოლოდ ერთი მნიშვნელობა, ხოლო მეორე მნიშვნელობა სავსებით გამორიცხულია. სხვაგვარია ბინარული სემანტიკის შემცველი სიტყვების ხმარება, როცა „სული“ იხმარება თვით უმაღლეს ღვთაებრივ ფენომენთა აღსანიშნავად. მაშინაც ამ სიტყვას ახლავს შეგრძნება მისი კონკრეტული მნიშვნელობისა, თუნდაც მისდამი ოპოზიციის განცდისა. ასევე, როცა „ქვეყანა“ აღნიშნავს არა მიწას („დავარდა ქუეყანასა ზედა“, - „შუშანიკის წამება“), არამედ მსოფლიოს. პოტენციურად ამ წარმოდგენას ახლავს მიწიერების განცდა, მსოფლიოს სახელდებულია მიწიერების კვალობაზე და არა, ვთქვათ, ადამიანის ცხოვრების მხედვით („საწუთრო“).

III.2.5. სიტყვა. „დავითიანის“ ლირიკულ ნაწილში, რომელშიც პიმენოგრაფიული ტრადიციები საერო ფორმითაა წარმოდგენილი (ს. ცაიშვილი)⁶⁶, მაცხოვარი განსახიფტებულია პარადიგმული სახეებით (მაგალითად, „ქველი დღე“, „ლაშქე მზიანი“, „დავითის შრტო“ და სხვა).

აქვეა ფრიად მნიშვნელოვანი სახე: „სახით სიტყვა მვენიერო, სხით, მზეთა-მზის სახით“. სტრიქონის მეორე ნაწილი გვაგებინებს პირველი ნაწილის მინაარსს: მზეთა-მზე მაშა-ღმერთია. მისი „სახეა“ ძე-ღვთაება, გითარცა სხივი მზეთა-მზისა. ძე ღვთაება „მვენიერო“ სიტყვით. აქ „სიტყვა“ გამონათქვამს ნიშნავს, თუქცა ის ღვთის სიტყვაა. მაგრამ ძე ღვთაება თვითონაა „სიტყვა“, ოდისდ სიტყვა-ლოგოსი, რაც ამავე სახეში იგულისხმება.

ამდენად, „სიტყვა“ ქმნის საშუალებას ორგვარი გამოსატყვისა: კონკრეტულსა

(ნათქვამი) და ზოგადისა (ლოგოსი). საერთოდ, ორპლანიანობა გამჭოლი ტენდენციაა „დავითიანის“ სახისპეტყველებისა, რაც ჯერ კიდევ კ. კეკელიძემ ცხადყო⁵⁶ ორპლანიანია არა მხოლოდ მისტიკური ლექსების სახეები (მაგალითად, „ზუბოვკა“, სადაც ქალის სახის მნიშვნელობა სუბლიმირებულია მაცხოვრის სახეში, ანდა ისეთი ორპლანიანობა, როცა ცხენით ლაფში ჩაგარდნის აღწერისას დ. გურამიშვილი გულისხმობს ცხოვრების სიავეში ჩაძირვას). ორპლანიანია „დავითიანის“ პოეტური „მეც“ (დ. გურამიშვილის მეორე პოეტური „მე“ დავით ფსალმუნთა ავტორია⁵⁷).

ზემოსოყვანილ მხატვრულ სახეში ორპლანიანობა რეალიზებულია „სიტყვის“ ბინარული სემანტიკით.

„სიტყვა“ ლოგოსური მნიშვნელობით გვჩვენება თვით უახლეს პოეზიაშიც: „სიტყვა? სხვა არის ფაქტი ამაზე. ლოგოსი, აზრი მისი რაც არის“ (გ. ტაბიძე).

ძველ ქართულში „სიტყვას“ მრავალი მნიშვნელობა აქვს. გაცილებით მეტი, ვიდრე ახალ ქართულში. ისინი შეიძლება სამ ძირითად ჯგუფად დავალოთ: ა) ლექსიკური ერთეული („ლექსის“). ეურეპ მცირესთან „სიტყვის“ ამგვარი მნიშვნელობით ხმარებაა. „ვაქებ წესსა საწინასწარმეტყველოთა წიგნთა მთარგმნელისასა. სიტყუად სიტყვისა ნაცვალთა შედარებულია ბერძულსა“⁵⁸, ე. ქელოსის განმარტებით, გრ. ნოსელის თხზულების ქართულ თარგმანში „სიტყვა წიგნისა“ (VIII, 10) ნიშნავს „ხალცთა წერილის. ბიბლიის სიტყვას (VIII, 19)⁵⁹. ნიშანდობლივია ს. ს. ორბელიანის „ლექსიკონისათვის“ შერქმეული სათაური - „სიტყვის კონა“. „ლექსიკონი“ გააზრებულია ორ ნაწილად: „ლექსი“ („სიტყვა“) და „კონა“ ამგვარი შეცდომა მიუვრავს, რომ „სიტყვა“ ესმოდათ „ლექსის“ მნიშვნელობითაც. ერთი სემანტიკური მნიშვნელობიდან („ლექსის“) მეორისკენ (ნათქვამი) თავისებური გარდამავლობა უნდა ჩანდეს „შუშანიკის წაშებაში“ („ნურას ფიცხელსა სიტყუასა ეტყუ“); ბ) მეორე მნიშვნელობაა სიტყვისა - ნათქვამი, გამონათქვამი, წარმოსათქმელი თხზულება, პოლემიკური ნათქვამი (სიტყვის გება), დიალოგი (ამგვარი მნიშვნელობა ჩანს „შუშანიკის წაშებიდანაც“; „კაცმან მან ვერ იკადრა სიტყუად მისა“⁶⁰; „ვიდრე ჩუენ ამათ სიტყუასა შინა ვიყვენით“⁶¹). გააზრებულია, რომ სიტყვას ადამიანში შეაქვს ღვთაებრივი ძალა („მასპინელ ექმნენით სიტყუათა ამათ ჩემთა... შეიწყნარეთ კარავსა გუამისა თქუენისასა და საგანეჲ განუშაადეთ, რაპეთუ უფალსა პნებაჲს დაჰკვიდრებად ასოთა შინა თქუენტა“ (ი. საბანისძე). „ამის სულისაგან სული სიბრძნისა და მეცნიერებისა და გულისხმისყოფისა მოვედინ ჩუენ ზედა და მოვეცინ პოვნად მადლი სიტყვისად ენასა ჩუენსა“. („ითანე ზედაზნელის ცხოვრება“⁶²). „სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრებაში“ ლიტერატურული ნაწარმოები ასეა განმარტებული: „მცირედი სიტყვისმიერი გამოხატვად ვრცელისა ცხოვრებისად“. აქვეა „სიტყვის“ ასეთი დანახილავებაც - „სიტყუაი პეტყუელი“⁶³. გ) „სიტყვის“ ლოგოსურ მნიშვნელობას განმარტავს დიონისე არეოპაგელის თხზულება „საღმრთოთა სახელთათვის“: „სიტყუად იგალობების ღმერთი წმიდათა სიტყუათა მიერ არა ხოლო ამისათვის, რაპეთუ ყოველთა სიტყვისა და გონებისა და სიბრძნის მომცემელ არს, არაჲდ რაპეთუ ყოველთა მიზეზნი თავსა შირის თვისსა ერთსახეობით პირველითგან პქონან“⁶⁴.

აქედან ჩანს, რომ თვით სიტყვა-ლოგოსის მნიშვნელობა გააზრებულია სიტყვის,

ვითარცა გამოსატყვის საშუალების კვალობაზე (გავიხსენებთ ე. ჟილსონის შეჩაშვნას, რომ ფსევდო-დიონისე არეოპაგელთან ღვთაება დახასიათებულია მნათობთა მშვენიერების ნიშნებით და თვით ქალის სამკაულების მისედევით შექმნილი მეტაფორებით⁶⁶). ამგვარ გააზრებას საფუძვლად ედო "შემდეგი თვალსაზრისი: „სიტყვა“ (ლექსიკური ერთეული) ღვთაებრივი ფენომენია იმით, რომ მასში, ვითარცა პატერიალურ რაობაში (ბგერებში), არსებობს აზრი. ამდენად, სიტყვა არის „ხორცქმნილი“ აზრი. „ხორცქმნილი“ ლოგოსი და ამით ოგი ემსგავსება ხორცქმნილ ღვთაებას.

„ოიანე ზედაზნელის ცხოვრებაში“ ნათქვამია:

„მიზეზნი არიან აღმძვრელ სიტყუისა და სიტყუა შიშითხრობელ მიზეზთა, რომლისთვის მიწველ მთვლენან საგრძნობელთა და შიართვიან მოძღვრელთა და მოძღვრელმან მისცეს განმკითხველთა და განმკითხველმან დაშმარხველთა და ესრეთ გამოსახული ოგი მოიქცის და დაებერის ნესტუსა ენის თვისისა და განგებულად იხრონ, რადთი კუალად სასმენელთა სხუათა მისცემდეს თვით თანაზიარებით სმენისადთა, რომელ არს აწინდელი ესე ჩუენი მოქცევაჲ“⁶⁷

აქედან ჩანს, რომ „სიტყვა“ მსჭვალავს ღვთაებრივსა და ადამიანურ ქმედებას. სიტყვა აერთიანებს ამ ორ პოლარულ მხარეს. „ნესტვი ენისა“ გულისხმობს ადამიანის მიერ სიტყვის გამოთქმას, ხოლო სიტყვის აღმძვრელი მიზეზი ღვთაებრივი შთაგონებაა. სიტყვა სულის ძალაა („სცნეს სულისაჲ თჳით შორის მდგომარენი ყოველნი არსებითნი სიტყუანი“⁶⁸; „კაცისა საზღაური არს სიტყუიერი მოკუდავი“⁶⁹).

„ჩუენ-შორისიშე მიდმო სიტყუაჲ, რომელსა გულის-შორისად მბჭობლად ვიტყუთ, ვითარ ვინაჲჲ საწონი საწონელთად და ვითარ ქვაჲ, რომლისა მიერ განურჩევნ სიკეთეთა ოქროსა, ესე საჩედ დადვა და შინუენ-შორისა შექმნან ჩუენმან ღმერთმან შორის-მდებარეობითი სიტყუაჲ, და ნუ გარეშოსილი და ორღანებრივი, რადთა იმრ და იმრ ესჯიდეთ ნაქმადთა სულთა სუენითაჲ, ვითარ სათნოებათა და ჩუეულებითთა შებუნებთა, ვინათაჲჲ შორის კეთილ და იხებაჲ ანუ თუ წინა-უკუემოჲ იხილვებო. და ღმრთისა მიერ დაძღვრელთა მისდა ბუნებასა შორის ჩუენსა მიდმო იხვებო და ჩუედრი მისაგებელთა დაეთანაუბნის, და თჳით ამით შებჭეობისა ძალითა უფალმან მსახმან ბუნებისაჲმან შეატყუა თაჳსა თჳსსა ბუნებაჲ სუენ კაცისაჲ გამოყოფითა უტყუებისაგან სულისა სული სიტყუითი“
წერდა ი. პეტრიწი⁷⁰.

მა, რაც ღვთაების უმთავრესი ნიშანია, ანუ „სიტყვა“ (მდრ. „ქრისტი ღმრთისა სიტყუაჲ“), არის ადამიანთა უმთავრესი ნიშანიც - „სული სიტყუიერი“ „ოიანეს გამოცხადებაში“ კაცსახსოვნად წარმოდგენილი ქრისტი გააზრება რთგორც „სიტყუაჲ ღმრთისაჲ“⁷¹. („იხილენ ცანი განხუშულნი და აჲა ცხენი სიბეტაკი და მჯდომარესა მას ზედა ეწოდებოდა სარწმუნოჲ და ჭეშმარიტი, და საპართლთი სჯის და იბრძვის. და ემოსა სამოსელი შედებული სისხლითა და წოდებულ არს სახელი მისი: სიტყუაჲ ღმრთისაჲ“^{19.11-13})⁷².

ლოგოსი არის ცხოვრების საზრისი (ი.1,1). ოგი აერთიანებს ადამიანურ და ღვთაებრივ ყოფიერებას (შეადარე ლ. ტილისტიის „გამთლიანებული სახარებანი“)⁷³. რადგან „სიტყვა-ლოგოსი“ არის ცხოვრების დასაბამიც (ი. 1,1) და მიზანიც. თანამედროვე გაგებით, გოეთეს ფაუსტის ბჭობა: დასაწყისში სიტყვა

იყო თუ საქმეო, ფაუსტის შინაგანი გაორების გამოხატულება. სინამდვილეში, სიტყვა იგივე ქმედებაა⁷². „სიტყვა“ ღვთის სულიერი ძალაა. ქმედითი ძალა და არა ოდენ ღვთაებრივი პოტენცია, რადგანაც იგულისხმება, რომ „სიტყვა“ მოასწავებს გამოვლენილ ღვთაებას, რაც პრაგაღმსწრიაა გააზრებული ძველ ქართულ მწერლობაში, როგორც ეს ზემოთაღნიშნული მასალებიდანაც ჩანს.

მიუხედავად იმისა, რომ „სიტყვას“ პრაგაღმი მნიშვნელობა აქონდა, ისინი ძირითადად ორმხრივ ჯგუფდება: ერთია კონკრეტული, ადამიანური სიტყვა, ხოლო მეორე ღვთაებრივი სიტყვა.

ს.ჰ. ორბელიანი განმარტავს: „განიყოფების სიტყვიერებად სულისაჲ შინაგან მდებარისა სიტყვისა და ხმოვანისა შიშართ. და არს შინაგანი მდებარე უკვე სიტყვა მოძრაობა სულისაჲ განმსიტყველობითისა ძალსა შინა ქმნილი, თვინიერ რომლისა - ესე ვიდრემდე ხმა-ყოფისა, რომელსათვის პრაგაღმის მდებარე სრულითა სიტყვითა ვეზრახებით თაკთა ჩვენთა და სიზმართა შინა ვზრახვიდით და უფროდხად, ესე არს საცნაურებად სიტყვიერებისა ჩვენისასა. ვინაჲთჲან ყრუნიცა და სენისა რასამე შემთხვევითისა მიერ წარწყმენი ჴმისანი არა უდარეს ჴმიანთასა არიან, ხოლო წარმოიქმნილსა სიტყვასა ჴმასა შინა სიტყვის-გებათა აქვს მოქმედებად, რომელ არს ენისა და პირისა მიერ წარმოიქმნილი სიტყუად, რომლისათვის წარმოიქმნილად სახელიდების“⁷³.

ამრთაჲდ, ორგვარი „სიტყვაა“ თვით ადამიანში: ერთია წარმოიქმნილი, ხოლო მეორე სულიერად არსებული. შეტყვევებაშედილი. სწორედ ამის ანალოგიით გაიზრება ღვთაებაც: თავდაპირველად სიტყვა-ლოგოსი ღმერთშია, შემდეგ ხდება მისი ხორცშესხმა და „წარმოიხრება“.

ბინარული სემანტიკა „სიტყვისა“ განსაზღვრავს მასზე დამყარებული განსახილველების ხასიათს.

III 2.6. „სახე“. ს.ჰ. ორბელიანის „ლექსიკონში“, რომელიც ერთგვარად აჯამებს ხოლმე ძველ ქართულ მწერლობაში არსებულ სიტყვათხმარებას, ფიქსირებულია სიტყვათწარმოების თვალსაზრისით „სახესთან“ დაკავშირებული პრაგაღმი ყოვლა: „გამოსახვა. ესახა. მსახიობელი, ნახაური, პირისახე; სახიერი (ლაპაზთან), სახიანი სახე, უსახეესი სახენი. უსახი. უსახური, შესახვა, ხუთნი ჴმანი“.

თვით ესენიც კი ვერ ამოწურავს ძველსავე ქართულში „სახე“-დან მოღებულ ყოვლებს⁷⁴ მაგრამ ს.ჰ. ორბელიანის მიერ მოყვანილ სიტყვათა მიხედვით, შეიძლება გამოვყოთ „სახის“ სემანტიკური ველის ბინარული ზღვრები: ერთის მხრივ, ესაა სრულიად „ყოფითი“ მნიშვნელობა „სახისა“ (პირისახე, ანდა შესახედაობა, ბერძნული „ხიზა“, რომელიც ძველ ქართულში პირდაპირაცაა გადმოღებული - „სქიმა შეიმოსა“ და თარგმანითაც - „სახე მონაზონობისა“); მეორეა „სახე“ რელიგიურ-ფილოსოფიური შინაარსით („სახე ყოვლისა ტანისა“).

მეორე მნიშვნელობა ძირითადად უნდა ყოფილიყო გააზრებული ცნობილი ბიბლიური გაგებით.

მართალია, ამ გააზრებას საღვთისშეტყველო შინაარსი აქვს, მაგრამ მასთან მაინც შეიძლება მოაზრებული ყოფილიყო „სახის“ ჩვეულებრივი მნიშვნელობა (შესახედაობა, გამოხატულება). პეტადრე, რომ ქრისტიანულ იკონოგრაფიაში

მაშა-დმერთოც კი, რომ არაფერი ვთქვათ ძე-ღვთაებაზე, გამოიხატებოდა ადამიანის სახით, რადგან ადამიანი შექმნილი იყო სახედ და ხატად ღმრთისა, აქ შესაძლებლობა არსებობდა, მსგავსება პირდაპირი სახითაც გაეაზრებინათ და აღნიშნულ მუხლში „ხატის“ მნიშვნელობა შესაბამისად გაეგოთ.

ეს რომ უბრალო გაუგებრობის შედეგად არ ხდებოდა, ანდა იმიო, რომ ჩვეულებრივ მნახველს ყოველთვის არ ესმოდა ბიბლიის ღრმა საღვთისმეტყველო შინაარსი, ამას შეტყველებს შემდეგი ფაქტი. „შესაქმის“ წიგნის აღნიშნული მუხლი (1.26) ქართულად ორგვარად ყოფილა თარგმნილი. ადრეულ თარგმანში იკითხებოდა: „ექმნეთ კაცი სახედ და ხატად ღმრთისა“, შემდგომ ამაში უზუსტობა დაუნახავთ (რასაც საგანგებოდ ეხება ი. პეტრიწი) და აღნიშნული ადგილი ამგვარად შეუსწორებიათ: „ექმნეთ კაცი ხატებისაებრ ჩუენისა და მსგავსებისაებრ“⁷⁵ ასეა გელათურ ბიბლიაში და ასევეა ს.ა. თორელიანის მიერ რედაქტირებულ ბიბლიის მცხეთურ ხელნაწერში⁷⁶, რომელიც გელათურ გერსიას ემყარება. ამგვარი გაგებით, ადამიანი უშუალოდ ღვთაების სახე კი არაა, არამედ ოგი მსგავსია ღვთაების ხატისა. თვით ადამიანში ღვთაების სახეა მისივე სული (ცხადია, ასევე ღვთაებრივი გაგებით და არა სამშვიდველის მნიშვნელობით).

მიუხედავად აღნიშნული კორექტივისა, ძველებური წაკითხვა კვლავაც ზრცულდებოდა, რაც ადასტურებს იმის შესაძლებლობას, რომ თვით რელიგიურ-ფილოსოფიური მნიშვნელობით ხმარების დროსაც „სახეს“ შენარსუნებული პქონდა „შესახედაობის“ მნიშვნელობაც. ამით ერთგვარად მთლიანდებოდა ამ სიტყვის ძალაღსულიერების გამომხატველი შინაარსი და მისი ჩვეულებრივი. ყოფითი მნიშვნელობა. ცხადია, კონტექსტით აქცენტირებული იყო ხოლმე ერთ-ერთი მნიშვნელობათაგანი. მაგრამ მაინც რჩებოდა შესაძლებლობა თუნდაც ქვეცნობიერად მეორე მნიშვნელობის მოაზრებისა, ანდა შეგრძნება ამ სიტყვის სემანტიკური ტეგადობის სიყვართოვისა. ეს მითუმეტეს ითქმის, როცა ეს სიტყვა შედის ხატოვანი შინაარსის პქონე კონტექსტში.

„სახის“ ბინარული სემანტიკა შეიძლება დავინახოთ დ. გურამიშვილის ზემოშოყვანილ სტრიქონში - „სახით სიტყვა შევნიერო, სხიო, მზეთა მზის სახეო“⁷⁷ „სახე“ პირველ შემთხვევაში („სახით“) გარეგნულობას უნდა ნიშნავდეს, მაგრამ აქვე ისახება მისი გასულიერების საჭიროება. რადგანაც საუბარია ღვთის „სახეზე“. ამისდაკვალად განსაცდელი ხდება სულიერი შევნიერება და არა ხორციელი.

მსგავს საკითხებს წამოჭრის „ვეფხისტყაოსნის“ შემდეგი სტრიქონი: „პე, ღმერთო ერთო, შენ შექმენ სახე ყოვლისა ტანისა“. აქაც „სახის“ სემანტიკური ბინარულობა უნდა დავინახოთ, თანაც არა ორი მნიშვნელობის ერთმანეთში გათქვეფით, ერთის მეორეზე დაყვანით, არამედ ოპოზიციური თანაარსებობით, რაც ადასტურებს მხატვრულ სახეთა პოლივალენტობის ცნობილ კანონ-ზომიერებას. რასაკვირველია, რუსთველის დამოწმებულ სტრიქონში ძირითადად აქცენტირებულია რელიგიურ-ფილოსოფიური აზრი, რომელიც უნდა დამყარებულია „შესაქმის“ წიგნის ზემოთითთებულ მუხლს („შექმნა ღმერთმან კაცი სახედ და ხატად თვისა“), „ტანი“ სხეულია, „სახეა“ მისი ღვთაებრივი არსი, სული, ღვთაებრივი საზრდის, ლოგოსი, ანუ ღვთის „სიტყვა“ საგანში. ამით „სახე“ და „სიტყვა“ კი არ გაოგივდება, არამედ „სახეა“ საგანში (ამ შემთხვევაში, სხეულში) განფენილი სიტყვა-ლოგოსი. შემთხვევითი როდია, რომ „გარდამოცემის“ ეფრემ მცირისა და

არსენ იყალთოელის თარგმანებში ერთმანეთს ენაცვლებოდა „სიტყვითა არსებობადთა“ და „სახითა არსებობადთა“⁷⁴.

ასეთი შემთხვევაში „სახე“ ეტოლება „ხატს“, „ხატოვნებას“. „ხატი“ სწორედ „სახეს“ ნიშნავს რუსთაველის სიტყვათმარებაში: „იტყვის: „ჰე, მზეო, ვინ ხატად გოქვეს მზიანსა ღაბისად, ერთ-არსებია ერთისა, მის უყამოსა ჟამისად“ (837).

„სახის“ განმარტება ს.ხ. ორბელიანს „ხატოვნების“ ბუდეში შეაქვს: „ხატოვნება. ხატოვნებაჲ არს არსებითთა განყოფილებათაგან რეცა ხატოვანქმნილი და სახედადებული არსებაჲ რომელი დაჰნიშნავს სახოვანსა სახესა, ვითარ-ოგი არსებაჲ ხატოვანქმნილი და სახედადებული სუფიერისა და მგრძნობელისა სხეულისაგან სრულყოფილი ცხოველისაჲ და კვად-ად მიმღებელი სიტყვიერებისა და მოკვდავსაჲ განასრულებს სახესა კაცისასა და ხატოვნებად სახელ-იდების, ვითარცა ხატოვანქმნილი არსებაჲ“⁷⁵.

„შესაქმის“ წიგნზე დაშვარებით აქ გააზრებული „სახელდადებული არსებაჲ“, „სახოვანი სახე“, „სახე კაცისა“, „სახე“, ამ განმარტებებით, არის სწორედ ის, რაც რუსთაველის სიტყვათმარებაშია. ზემოაღნიშნული განმარტებებიდან სხვა მომენტებთან ერთად შეგვიძლია ამოვიკითხოთ, რომ სხეულის თვით გარეგნული სახე მაუწყებელია მისი სრულყოფილებისა.

„სახის“ სემანტიკური ველის სიფართოვე იმითაც უნდა აიხსნას, რომ ოგი არა მხოლოდ აზრობრივად, არამედ თავისი გრაზმეტიკული ფორმითაც უკავშირდება მრავალ ფუძეს. განსაკუთრებით საყურადღებოა მისი მიმართებანი ზმნურ ფუძეებთან, რომლებიც აზრობრივადაც თავისებურად უკავშირდებიან „სახეს“.

ამ თვალსაზრისით, საყურადღებოა „ნახვა“, „ხილვა“ და „ხედვა“. მათში გაბოიყოფა საერთო ძირეული სუბსტანტი - ხ (ნახ-ვა, ხილ-ვა, ხედ-ვა), რომელიც ჩანს სხვა ფუძეებშიაც (სახ-ე, სახ-იერ-ი, სახ-ელ-ი). ძნელია თქმა იმისა, თუ რომელ დონეზე მოხდა წარმოქმნილ ფუძეებთან დაკავშირებულ სემანტიკურ მნიშვნელობათა დიფერენცირება. მაგრამ შეიძლება დავუშვათ, რომ ყველა მათგანისათვის დაძახასათებელი უნდა ყოფილიყო ბინარული სემანტიკა. მაგალითად, „სახელი“, საბას განმარტებით, ნიშნავს ჩვეულებრივ „საწოდებელს“⁷⁶, მაგრამ იმავე სიტყვით აღინიშნებოდა სიმბოლური სახეც (ასეა არეოპაგიტულ წიგნში „იღმროთათა სახელთათვის“). „ხედვა არს თვალის ჩენა“ (საბა)⁷⁷. მაგრამ, საბასეული განმარტებითვე. „ღმერთი გადმოითარგმნების ხედვა და წვა“⁷⁸. საბას წყარო ამ შემთხვევაში უნდა ყოფილიყო ეფრემ მცირისეული განმარტება: „შესაყე, რაპეთუ ყოვლეთა მხედველთა ბერძენთა ენითა ითქუმის ღმერთი, ვინათგან ხედვასა თეორია პქვიან და ღმერთსა თეონ, ამისთვის ხედვად თარგმანებ-ენ სახელსა ღმრთისასა წესითა ეტყომლოვობისა. ესე ოგი არს, მზაპასუხობისათა“⁷⁹.

III.2.7. „პროიო“. პირველი ათეულის (დეკადის) ცოყრთა (1-10) აღნიშვნა ენათა სპეცოფიკას ავლენს (სპეცოფიკური შეიძლება იყოს მათი სიმბოლიზებაც).

თ. გაპყრელობისა და ვ. ივანოვის მონოგრაფიაში „ერთის“ შესახებ ნათქვამია:

„Само слово, очевидно, местоименного происхождения и употребление его в значении (один), образующее единство, результат сравнительно позднего развития в отдельных индоевропейских диалектах“⁸⁰.

ქართულშიაც კარგადაა ცნობილი ერთი ორგვარი - რიცხვითსახელური და ნაცვალსახელური მნიშვნელობა. ყურადღებულაა აგრეთვე სხვა მნიშვნელობანიც. რამდენადაა ურთიერთმომართებების გასააზრებლად რამდენიმე მაგალითის მოკოყვანო „ვეფხისტყაოსნიდან“:

„პე. ღმერთო, ერთო, შე შექმენ სახე ყოვლისა ტანისა“ (2);

„ტყუის, პე მზეო, ვინ ხატად გოქვეს მზიანისა ღამისად,
ერთარსებისა ერთისა, მის უყაბოსა ჟამისად“;

„ოგი გახდის წამის-ყოფით ერთსა ასად, ასისა ერთად“ (800).

„პე. ღმერთო, ერთო“ - ამ ფრაზაში „ერთო“ შეიძლება გულისხმობდეს სამ რამეს: 1. „ერთადერთო“ (მთლიანობის საპირისპირო დოგმატი). 2. ერთიანობა (ყოველდღიანობის მნიშვნელობით, ღმერთის ერთობა გამოსატყავს სამყაროს მთლიანობას). 3. ერთარსება (არსით ერთი), სამების დოგმატის შესაბამისად. აკმაკელოქ წერდა: „ტყუილიაო, რომ „ვეფხისტყაოსანი“ არ ახსენებს სამებას, პიუბაში ნათქვამა, რომ მზე ხატაა „ერთარსებისა“ ღვთისა (სტრ. 719). თეოლოგიის ტერმინოლოგიით „ერთარსება“ გულისხმობს „სამებას“, ისე მას არავითარი აზრი არა აქვს“⁵⁵. ვახტანგ VI განმარტავდა: „ერთარსებისაგან ერთი ხომ ქრისტიკ არისო“⁵⁶.

ამონიოს ერმიასის თხზულებათა ქართულ თარგმანში „ერთის“ შემდეგი მნიშვნელობანია: „ერთი - (1-87, 23-1) ერთი პრავლის საპირისპირო: ერთი არს ყოველთა მიზეზი“ (67,18); თითოეული საქმეთაგანი ერთიცა არს და პრავალ“ (44.23. I 60. 22) - ერთი, როგორც რაოდენობის არმქონე რიცხვი: „რიცხვი ათისად თანამდებარე არს ათთა ერთთაგან არა თანმერწყმულთა. არამედ ურთიერთას გაჩრდილთაგან“⁵⁷.

მიგაგს მნიშვნელობებს გვაჩვენებს იოანე დამასკელის „გარდამოცემის“ ფილოსოფიური ნაწილის („დიალექტიკის“) თარგმანები: 1. ერთი და 2. ერთიანობა (თ. 51.2)⁵⁸. თუ როგორ იყო გაშიზარსებული „ერთის“ აღნიშნული მნიშვნელობანი, ჩანს არეოპაგიტული წოგებიდან:

(ღმერთი არს) „ერთ, რამეთუ ყოველთა შორის ერთსახეობით არს ერთთა მით ერთობისა ზემთაღმატებულებითა და ყოველთავე ერთისა გამოსუყალობისა მიზეზ არს, რამეთუ არარად არს არსთაგანი მიუღებელ ერთისა, არამედ ვითარცა ყოველი რიცხვი, ერთისაგან მიიღებს და ერთი ორადცა და ათად ითქუქს და ნახევარი ერთ და მესამედი და მეთოედი ერთ.

გერეთვე ყოველნი და ყოველი ყოველთა ნაწილები ერთისაგან მოიღებენ და ყოფად ოგი ყოველთავე არსთად არს. არც სადა არს სადმე სიმპრავლე არა მოძღვებული ერთისა... თვინიერ ერთისა ვერ არს სიმპრავლე, ხოლო თვინიერ სიმპრავლისა არს ერთი“ („საღმრთოთა სახელოთათვის“, თ. XII, § 2)⁵⁹

ყოველგვარი სიმპრავლე ერთია და ერთიც, ოდისად საწყისი ერთი, ქმნის სიმპრავლეს, - პლატონის „პარმენიდედან“ მომდინარე ეს აზრი, რადგან პატრისტიკაშიც შევიდა, ვრცელდებოდა თვით სამების გაგებაზე (3-1. 1-3). როგორც ეს მოცემულია ი. პეტრიწთან სამხშიანი ქართული სიმღერისა (მზახრ, ჟორ, ბამ) და მზის „სამსახოვების“ (დისკო, სინათლე, სითბო) მაგალითზე“ (შდრ.: „სამხი არიან, რომელნი მსწამებენ ცათა შინა: მამა, სიტყუა და სუდი წმიდა; ესე სამხი ერთ არიან. ი. 5, 9).

ყოველივე ამის შესდეგად „ერთმა“ შეიძინა ურთიერთდაპირისპირებული მნიშვნელობანი: „1“ და „ერთიანობა“ ერთიანობა. თვით ამ მეორე მნიშვნელობაშიაც „მონაწილეობს“ „1“-ის სემანტიკა.

„1-ე, ღმერთო, ერთო“, - თეორიული გაბოთქმბა და არა მხატვრული სახე (თეოორიული გაბონათქვამი წვეულებრივია „გეფხისტყაოსნის“ პროლოგიათვის: „მარობა პირველადვე სიბრძნისაა ერთი დარგი“ და სხვა). მიუხედავად ამისა, „ერთი“ ამ გაბოთქმბაში პოლიემპანტურია და ამით გაბოთქმბას მხატვრულ სახეს ამსგავსებს, რადგან სწორედ მხატვრული სახის სპეციფიკას წარმოადგენს პოლიგალქიტობა. ამ გაბოთქმბაში (და სხვაგანაც) „ერთი“, პირობითად რომ ვთქვათ, მხატვრულად პოლივალენტურია, რაც საშუალებას ქმნის მასში რამდენიმე რამ ვიგულისხმოთ. ამას იმიც უწყობს ხელს, რომ ქართულში არც არტიკლით და არც ასომთავრულით არ გამოიხატება სიტყვის გასუბსტანტიება (მდრ. „ენას“ და „ტო ენ“). ყოველივე ამით ქართული სიტყვისათვის საერთოდ დამახასიათებელი თვისება შედგენდება: სიტყვა ამთლიანებს სხვადასხვა მნიშვნელობებს და ამით იგი, უპირველეს ყოვლისა, თავის მხატვრულ პოტენციას ამჟღავნებს, ხოლო მისთვის ფილოსოფიური მნიშვნელობის მინიჭება ხდება კონკრეტული კონტექსტით.

III 2.8. „სოფელი“. ბინარული სემანტიკის პრინციპი თვალსაჩინოვდება ძველქართულ ტექსტებში „სოფლის“ მნიშვნელობათა მავალითხეც. ეს სიტყვა კონკრეტული მნიშვნელობით იხმარება უძველეს ქართულ ტექსტებშივე („შუშანიკის წამება“: „აზნაურნი და უაზნონი სოფლისა ქართლისანი“⁹¹. „ვესტათის წამება“: „მოვიდა კაცი ერთი სპარსეთით, სოფლისა არშაკეთისაჲ“⁹². „უკუეთუ სოფელი ყოველი შეიძინოს“ მთ. 16, 26; „მიმოქცეოდა გარემო სოფლებსა მას“ - „მოპყდიდა დაბნებსა მის გარემოს“ მრ. 6,6. აქ „სოფელი“ ნიშნავს დაბას⁹³).

ასევე ძველთაგანვე ეს სიტყვა იხმარება ფართო მნიშვნელობით: ქვეყანა, ცხოვრება, სამყარო („გამ, სოფელი, რაშიგან ხარ“). ამგვარი ფართო მნიშვნელობის საზრისს წარმოასენს „წუთისოფელი“, რომელიც მიგვანიშნებს ადამიანური ცხოვრების დროულ და სივრცულ რაობას (წუთი-სოფელი). ძველქართულში მას ენაცვლება „საწუთრო“ (ფს. 80, 10; მთ. 13,2), „შუშანიკის წამება“. „გეფხისტყაოსანი“

შესწავლილია სოფლისა და ზესთასოფლის გამომხატველი ტერმინოლოგია და მისიეულია, რომ ქართულ აზროვნებაში არსებობს მკვეთრად გამოხატული ტენდენცია ამქვეყნიური და ზეციური სოფლის ურთიერთდაახლოებისა⁹⁴. ამას მხარს უჭერს ძველქართულ მწერლობაში ამქვეყნიური და საღვთო სიბრძნის ურთიერთდაახლოების ტენდენციები⁹⁵.

თვით ტერმინი - „ორივე სოფელი“ მიანიშნებს მათ საერთოობას ადამიანური არსებობის ორი ფორმის თვალსაზრისით („გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება“, 79ე თავი). ამისდაკვალად არსებობს „ესე სოფელი“ და „ყოველი სოფელი“, ანუ მთელი სოფელი, რაც მსოფლიოს აღნიშნავს („რომელნი არიან ყოველსა სოფელსა“. სპქ. მოც., 24,5).

III.2.9. „მკმშანა“. ეს სიტყვაც უძველეს ტექსტებშივე სხვადასხვა

მნიშვნელობით იხმარება. მისი განხილვა მოცემული გვაქვს „აბოს წაშების“ პოეტიკის შესწავლასთან დაკავშირებით⁶. ნაწარმოების პირველ თავში მოყვანილ საღმრთო სახელთა შორის შეტანილია „ქვეყანაც“: „ქვეყანა ეწოდა, ვითარცა თქუა დავით: ქვეყანამ გაშოსცა ნაყოფი თვისი, მაკურთხენინ ლენ, ღმერთო, ღმერთო, ჩუენო“. (ფ.66.7). „ქეშმარიტად ქუეყანისა დამბადებელი ქუეყანად მოვიდა და ქუეყანით მიწისაგან შექმნილთა მათგან მიწისა ბუნებისა იგი ხორცნი, ვითარცა შუენიერი ჯეჯილი, აღმოცენდა ქუეყანით და ნაყოფად გაშოსუნა თვისნი მოციქულნი და პართალნი“⁷.

აქ უკვე ჩანს „ქვეყნის“ ორი ძირითადი მნიშვნელობა: 1. მიწა და 2. სამყარო ერთნაირი მნიშვნელობით, პარალელურად იხმარება „მიწა“ და „ქვეყანა“.

ეტიმოლოგიურად „ქვეყანას“ უკავშირებენ „ყანას“, რომელიც მიწის აღმნიშვნელი შეიძლება იყოს (გ. მელიქიშვილი) და რაც ჩანს ფუძეში: „თავყანის ცემა“. თუ დავუშვებთ, რომ „ყანაც“ არ იყო მხოლოდ მიწის აღმნიშვნელი, შეიძლება გვევარაუდო „ზესთა-ყანის“ არსებობაც (შდრ. საბა: „სკნელი (კიდურივით), რაშეთუ ვიტყვით: ზესკნელი, ქვესკნელი, გარესკნელი და უკანასკნელი, ესე არს ვითარცა დასასრული რაშე კიდეთაგანი“. „სკნელი“ მხოლოდ კიდეს არ უნდა ნიშნავდეს, რასაც ადასტურებს „დავითიანიც“: „ქვესკნელსა ვარ, ვერა გხედავ, მეგულგები ცადა, გეაჯები, ნუ გაშწირავ, წამოყვანე მანდა“, - „ზუბოვკა“. „არ ჩაშოქსნა კეტია ქარი. სანამ არ ჩაძვრა ქვესკნელს ზამთარი“. - „ქაცვია მწყემსი“.

„აბოს წაშებაში“ ჩანს „ქვეყნის“ მესამე მნიშვნელობაც (რაც არაა ასახული არც ლექსიკონებში და არც თარგმანებში). - ესაა საქრისტიანო მსოფლიო. სწორედ ამ აზრით შეიძლება ეთქვას იოანე საბანისძეს: ქართველები ვცხოვრობთ „ყურესა ქუეყანისასა“ (დღევანდელი თქმით, თიკუმენას დასასრულს). რადგან ჩვენს იქეთ იწყებაო ჩაზარეთი, ანუ ბოროტების საუფლო. „ქვეყანა“ ამ შემთხვევაში ქეშმარიტი რწმენით აღსავსე მიწიერ მსოფლიოს გულისხმობს.

ძველ ქართულ მწერლობაშივე „ქვეყანამ“ შეიძინა ამ ადამიანური სამყაროს მნიშვნელობა, რომელიც მატერიალურობით (ანუ „მიწიერებით“) ხასიათდება („ჩვენ, კაცთა, მოგვცა ქვეყანა, გვაქვს უთვალავის ფერთა“). მრავალფეროვნება მიწიერი სამყაროს ნიშანია. ზეცური სამყარო, ანუ უძაღლესი ზეცა („რომელმან შექმნა სამყარო“ ანუ სამყაროს ადგილი, НЕБЕСНАЯ ТВЕРДЬ) „მარტივია“ (იპეტრიწი). „ქვეყანა“ შედის არა მხოლოდ „სამყაროს“ თანადროში. არამედ „მიწისაც“ (ქვეყანა), რომელთანაც მას მიწიერება აერთიანებს.

III.2.10. „ქალაქი“: სემანტიკური ბინარულობის თვალსაზრისით ყურადღებას იქცევს „ქალაქი“

სპეციალურმა დაკვირვებამ გვიჩვენა, რომ ამ სიტყვით ძველ ქართულ მწერლობაში აღინიშნებოდა ორი რამ: 1. ქალაქი ან ციხე-ქალაქი და 2. სულიერი ცხოვრებით მოწესრიგებული „უდაბური“ გარემო (ეს მეორე მნიშვნელობა არ ყოფილა ფიქსირებული არც სამეცნიერო ლიტერატურაში და არც ლექსიკონებში)⁸. მაგრამ ცნობილია უდაბნოს ორგვარი მნიშვნელობა 1. „пустыня“, 2. „пустынь“.

„ქალაქის“ მეორე მნიშვნელობის არსებობა გვიკარნახა „გრიგოლ ხანძთელის

ცხოვრებაში“, სადაც აღნიშნულია, რომ გრიგოლი გახდათ „უდაბნოთა ქალაქ-მყოფელი“ (თავი II). აქ იგულისხმება გრიგოლის მიერ უდაბნოთა მონასტრების აშენება, მათში წეს-განგების დადება და მთელს „უდაბნოში“ მორალური წესრიგის შეტანა. სხვა ნებისმიერი გაგებით, „ქალაქი“ გრიგოლს არ აუშენებია და ეს არც იყო მოსალოდნელი.

„ქალაქყოფა“ ტერმინია, იგი მომდინარეობს „პოლისიდან“, რომელიც, ანტიკური საბერძნეთის სოციალიზაციური აზრის მიხედვით, აღნიშნავდა მოწესრიგებულ სოციალურ და შემდეგ, ამგვარ ცხოვრებაზე აგებულ სახელმწიფოებრივ ერთეულებს - პოლისებს. უფრო გვიან „პოლისმა“ ქალაქის მნიშვნელობაც შეიძინა.

ქრისტიანულ მწერლობაში „პოლისსა“ და აქედან „ქალაქს“ სულ სხვა მნიშვნელობა შეუძენია, კერძოდ, სასულიერო ცხოვრებით მოწესრიგებული გარემოს მინაარსი. ამას ადასტურებს „საბა პაღესტინელის ცხოვრება“: „შეკ-გვანდა მის მიერ ადგილსა მის უდაბნოჲსა ქალაქ-ყოფაჲ“¹⁵¹; „ადგილი იგი ქალაქ-ყოფა“.

„ქალაქს“ სახისმეტყველებით პოტენციას ანიჭებდა ის, რომ საერთოდაც და ქართულ მწერლობაშიც ფართოდ იყო გავრცელებული იდეა „ზეციური ქალაქისა“ (ასე „ზეციური იერუსალიმისა“. შდრ. ავგუსტინეს „ღვთიური ქალაქისთვის“, რომელიც ფსევდო-დონისე არეოპაგელის „ზეციურ იერარქიას“ ემყარება). ცხადია, „ზეციური „ქალაქი“ სულიერად მოწესრიგებულ წყობას გულისხმობდა. ამისდაკვალად, ქართულ აგაოგრაფიაში ეკლესიები, ყოფილი ზეციური ქალაქის მოკროკოსმოსური გამოსახატულება, „ცათა მობაძვად“ იწოდებოდა („ოანესა და ექვთიმეს ცხოვრება“, თავი I) მაშასადამე, „ზეციური იერუსალიმი“ უბრალოდ სკეულებრივი ქალაქის ანალოგიით გასააზრებელი რამ კი არაა, არამედ სულიერებით უადრესად მოწესრიგებული სამყაროა.

III.2.11. „ხელოვნება“.

„Одной из характерных особенностей индоевропейских обозначений поэтической речи представляется метафорическое применение к поэтическому искусству терминов ремесленного производства“¹⁵²

პოეტური შემოქმედების ფაქტორთა შორის რუსთველი ასახელებს „ხელოვნებას“ („აწ ენა მინდა გამოთქმად, გული და ხელოვანება“). „ხელოვანება“ აქ ნიშნავს ისტატობას. „ხელოვანი“ ძველ-ქართულში ნიშნავდა ისტატს, ხელოსანს და აქედან ამოსვლით ფართოვდებოდა ამ სიტყვის სემანტიკური მნიშვნელობანი. ასე იყო მთელი ძველი ქართული მწერლობის მანძილზე და შემდეგაც, XIX ს-ის დასაწყისის ჩათვლით. ასეთ სურათს გვიჩვენებს ყველა ძეგლი, მხატვრულიც და არამხატვრულიც, ორიგინალურიც და ნათარგმნიც (ყველა ისინი განხილული გვაქვს სპეციალურ ნარკვევში¹⁵³). რუსთველის დროს არ არსებობდა „ხელოვნების“ ცნება მხატვრული შემოქმედების გაგებით. ხელოვნების (დღევანდელი გაგებით) დარგები სულ სხვა საკლასიფიკაციით ნიშნებით იყო განაწილებული მოვლენათა სხვადასხვა ჯგუფებში. რუსთველის სიტყვებით, პოეზია („მართა“) „სიბრძნის დარგია“. „სიბრძნე“ (სოფია) აქ გულისხმობდა ადამიანურ და ღვთაებრივ სიბრძნეთა ერთიანობას. ასეთი გაგება სიახლეს

მოასწავებდა. მანამდე პოეზია შექცონდათ „ტეხნეში“, ოღონდ არა დღევანდელი გაგებით (ხელოვნება, მხატვრული შემოქმედება). იგი მხოლოდ სრულყოფილ ისტატიკას გულისხმობდა და ასეთნაირად გაგებულ „ტეხნეში“ შედიოდა გრამატიკაც.

„ხელოვნების“ მხატვრული შემოქმედების აზრით ხმარება ქართულ მწერლობაში დადასტურებულია 1815 წლისათვის, როცა დავით ბატონიშვილმა რუსულიდან თარგმნა ე.-ბ. ანსილონის „ესოთერიკებრივი განსჯანი“ აქ აღნიშნული ტერმინი ახლებური შინაარსითაა განმარტებული და ამის შემდეგ იგი ახლებური მნიშვნელობითი ხმარება. თუმცა სიტყვას შენარჩუნებული აქვს ძველი მნიშვნელობაც. რაც შედავანდება ასეთ გამოთქმებში: ხაშხედრო ხელოვნება, ქარურგის ხელოვნება და მისთანანი. ხოლო როცა რუსთველი პოეზიის ნაშნად მიიჩნევს „ხელოვნებას“, გულისხმობს სწორედ ისეთ ისტატიკას, რომელიც პოეზიას სჭირდება.

III. 2.12. „ბუღი“ იშვიათია სიტყვა, რომელიც ისე ხშირად შედიოდა ქართული ენისთვის დამახასიათებელ კომპოზიტებსა და ფრაზეოლოგიურ ერთეულებში, როგორც „გული“, რასაც ადასტურებს ლიტერატურული ძეგლებიცა და ფოლკლორული ნაწარმოებებიც¹⁰¹.

მნიშვნელოვნად გვესახება ის გარემოება, რომ კომპოზიტებსა და ფრაზეოლოგიურ ერთეულებში „გულს“ მომდევნო სიტყვები უმეტესწილად უკავშირდება ფიგურალური მნიშვნელობით (მაგალითად: გულს-ყური, გულ-შოკლული, გულს-ჩმა, გულ-დახურული და ა.შ.).

„გულს“ მომდევნო სიტყვები, რომელიც ფიგურალური შინაარსით მიეპარება „გულს“, მასაც ანიჭებენ აგრეთვე ფიგურალურ მნიშვნელობას და მთელი შესიტყვება იქცევა ფიგურალურ ოდენობად (მაგალითად, „ვერ დაბითმო გულმან“, - „შუშანიკის წაქება“¹⁰² და მისთანანი). ამით იქმნება „გულს“ ახალი სემანტიკა, რომელიც სახსმეტყველებითი პოტენციის შემცველია. ამის შედეგად ერთ მხარესაა „გული“, ჩვეულებრივი გაგებით, ხოლო მეორე მხარეს - „გული“ როგორც სახსმეტყველებითი პოტენცია, რომლის მრავალგვარი სემანტიკური ნოუანსირება ხდება.

ძველი ქართული მონაცემების მიხედვით „გული“ ასეა განმარტებული: „კონება“, „თავი თვისი“, „შუაგული (ილ აბულაძე)“¹⁰³. „კონება“ ამოიკითხება ასეთ მაგალითებში: ჰანადგინეს გული ერისაჲ (ისუ ნ., 14,8), რომელსაც სხვა რედაქციებში ენაცვლება - „გარდაცვალების კონებაჲ ერისაჲ“.

„გული თვისი“ ნიშნავს „თავი თვისი“: „ცნა იესუ გულსა თვისსა“ (მრ. 5.30). სხვა რედაქციით - „გულსსმაჰყო თავით თვისით“. ის ფაქტი, რომ „გული თვისი“ იგივე იყო, რაც „თავი თვისი“, მოასწავებს რომ „გული“ პიროვნების მთლიანობის გამოშნატველია (დეპერტე მეფის საგალობელში „შენ ხარ ვენახი“ ნათქვამია: „თავით თვისით მზე ხარ განბრწყინებული“, რაც გულისხმობს, რომ ღვთისმშობელი მთელი თავისი არსებით მზიურია).

ჩვენი აზრით, „გულს“ სახსმეტყველების პოტენციას ქმნის მისი საშუალებით სინამდვილის ანთროპომორფული წარმოსახვის შესაძლებლობა. კერძოდ, სულ

სსკადასსკა ცენტრი გაშოიხატება „ჰულის“ აღმნიშვნელი სიტყვით, რომელთა ძარს - k[h]erl ენათესავება ქართული „ჰერდი“¹⁰⁶

„ჰული“ რომ ქართულში აღნიშნავდა „ცენტრის“, ჩანს დიალექტურად დადასტურებული სიტყვებიდან: „ჰულთაი (მის.) - კალოს შუა ადგილზე ბოძი, რომლის ირგვლივ ტრიალებს შუშა საქონელი“ მთიულურში იგივე მნიშვნელობისაა „ჰულთა-ბოძი“¹⁰⁷

აღნიშნულ გარემოებათა კონტექსტში ყურადღებას იქცევს „ვეფხისტყაოსნის“ შემდეგი მხატვრული სახე: „ჰული, ცნობა და გონება ერთმანეთზედა პკოდთან, რა გული წავა, ოცოა წავლენ და მისკენ მიდიან“ (849) აქ „ჰული“ და „გონება“ გაშიჯნულია. რუსთველისთვის „ჰულია“ ადამიანის ფსიქოსომატური მთლიანობის (ცენტრი, რომელზედაც დამოკიდებულია ცნობაც და გონებაც და, საერთოდ, პიროვნების განწყობა, მისი „მზაობა“.

„ვეფხისტყაოსანში“ „ჰული“ სხვა მნიშვნელობითაც იხმარება საერთოდ. „მზის“ შემდეგ „ჰული“ ყველაზე ხშირად იხმარებული სიტყვაა რუსთაველის პოემაში (მ. ღლონტი).

მრავალმხრივია შესწავლილი ქართულ მწერლობაში „ჰულის“ გააზრება ზოგადფსიქოლოგიური თვალსაზრისითაც (ფრანგიშვილი) და შუასაუკუნეობრივი ადამიანის ცოდნეობის მიხედვითაც (თ. გრძელიძე).

რაც შეეხება „ჰულის“ სახისპეტყველებით პოტენციას, მისი შესწავლისთვის საყურადღებოდ გვჩვენება ერთი ტენდენცია, რომელიც, ვფიქრობთ, კანონზომიერების მნიშვნელობას იძენს „ვეფხისტყაოსანში“. პოემის მხატვრულ სახეებში ერთ-ერთი ყველაზე დიდი ადგილი უჭირავს სახელთა გაზმნაყებას. ამ შემთხვევაში არ გვგულისხმობთ ჩვეულებრივ სიტყვათქმნადობას, ენაში უკვე გაზმნაყებული სახელების ინტენსიურ გამოყენებას. საქმე ეხება სიტყვაზე პოეტურ „ძალმოშროებას“, რომელიც ხდება მხატვრულ სახეთა შექმნის მიზნით. მაგალითად: „მათად საქვრეტად მჭვრეტელმან ხაშს თავი იქედგორისა“ (1569,4). „ღანა დაიცა, მოცაკვდა, დაეცა, გასისხლმდინარდა“ (585,4); „თინათინ მზეთა სწუნიობდა, მაგრამ მზე თინათინებდა“ (51,4) „შენ დაგიზახნა: „მამქითი“, ხმა-ძაღლად გახმაშიყვარდა“ (572,3), „სახლ-სამყოფი არა მპართებს, ცამცა გაიდარბაჟესა“ და სხვა...

ასეთი მხატვრულ სახეებში თითქმის არსად არ გვხვდება „ჰული“. სულ სამი შემთხვევაა „ჰულ“-ფუძის გაზმნაყებისა („ქოშარი გულოვნობდეს“, 11,2; „ჰული ჩვენნი აგულვანის“, 1547,4; „ჰულმოშიშობს“, 185,3) და არც ერთ მათგანში არაა ზემოაღნიშნულის („გასისხლმდინარდა“) მსგავსი „პოეტური ძალმოშროება“ სიტყვაზე.

ეს შეიძლება აიხსნას მხოლოდ იმით, რომ „ჰული“ თავისთავად შეიცავს სახისპეტყველებით პოტენციას და ამიტომ აღარ ხდება საჭირო მასზე საგანგებო „ძალმოშროება“.

რამდენიმე გამოჩენილი გარდა, „ჰულის“ გაზმნაყება რომ არ ხდება, ეს მით უფრო ნიშანდობლივია, რომ „ვეფხისტყაოსანში“ საერთოდ ძალზე ხშირია ზმნური ფორმები ან პირველადი სახით ან გაზმნაყებულ სახელთა ფორმით. ჯერ კიდევ ი. ჭავჭავაძე აღნიშნავდა „ვეფხისტყაოსანში“ ზმნათა სიუხვეს, რასაც

ქართული ენის ბუნებათ ხსნიდა¹⁰⁸.

რუსთველის სახისპეტყველებაში სიტყვებზე „ძალშომრეობა“. კერძოდ, სახელთა გაზმნავების გზით, ქართული ენის საერთო ბუნებიდან გამომდინარეობს. რუსთველისეულია ამგვარი სიტყვათქმნადობის კონკრეტული მხატვრული მიზანდასახულობა.

სახელთა გაზმნავების მრავალი პოეტური ფუნქციაა დაძებნილი (იუსტ აბულაძე, ვუკ. ბერიძე, შ. ღლონტი)¹⁰⁹. სახელთა გაზმნავება დამახასიათებელია სულ სხვადასხვა ჟანრის თხზულებებისათვის (ბიბლიურ ტექსტთა ქართული თარგმანი: „ყოველნივე, რამდენიცა გეშცნე შე, ათეულად განგიათეულნე“; „დაუსარეცელა საულსა ქორსა ზედა და დაიძინა“; „როშელთაცა ფიცით დაერწმუნეს, გაკეთილსულგრომელდენ“). მსგავსი მაგალითები ხშირია ი. პეტრიწიან: „ამათ შიერ კეთილშეხელოვნებაჲ ყოველთა ღმრთისა დამბადისა დაუზეთავდების მხედველსა“ (ტ. II, გვ. 4); „ესე სახენი თდენ ესახეებიან და ეიგავეებიან მათ ერთებრივსა რიცხუსა“ (იქვე, გვ. 14). ასეთი ფორმები მრავალია შემდგომი დროის მხატვრულ მწერლობაშიაც¹¹⁰.

ამგვარი ტენდენცია რომ ბუნებრივია ქართული ენისათვის, ამას კარგად წარმოიანენს ხალხური პოეზია: „შე შენ შინდი, შენმა მზემა. შე შენ მეშვენიერები, დღისით მეწვენიები მზედა, ღამით მეშთგარიანიები“ („ანთებულ სანთელს გამსგავსე“), ასევე, ახალი დროის ლირიკაც: „მიქსატკბილა ჩიტუნას“ (ა. წერეთელი, „სულიკო“).

ამრიგად, სიტყვაზე პოეტური „ძალშომრეობა“, კერძოდ, სახელთა გაზმნავებით, ქართული ენის ბუნებიდან გამომდინარეობს.

III.2.13. „მზმ“. ქართულ სახისპეტყველებაში თანაარსებობს მზის სხვადასხვაგვარი განსახოვნება: 1. ეიდეტური ანუ მითოსური სახეები მზისა. 2. ეიკონური ანუ ჩატისებური მზე და 3. მზის საკუთრივ-მხატვრული წარმოსახვა.

მზისა და ნათლის განსახოვნება გახდა ერთ-ერთი უმთავრესი საფუძველი ქართული პარადიგმული სახისპეტყველებისათვის, რასაც ადასტურებს მრავალი ცნობილი მასალა: 1. ეიდეტური განსახოვნება: მითოსური საგალობლები მზისა („მზეშინა“, „ლილე“, „რიპა“). მზის სალოცავები, ლევკოთეა (სტრაბონი), დალი. მზექალები, მზექაბუკები, ყაპარქალი, ცისკარი, სვანურ „ლეშთან“ დაკავშირებული რიტუალები. ქართული ბორჯღალი, დედა-ბოძის სემანტიკა, ღვინოსა და ვაზთან დაკავშირებული რიტუალები, უძველეს რიტუალურ სარტყელთა სიუჟეტების სემანტიკა; თუშური შილივნები, დასავლური ჩიჩილაკი, კალხური მითოსური რელიქტები მეგრულ ენასა და ეთნოგრაფიაში. 2. ეიკონური განსახოვნება: ანტიმოდარული პასაჟები აგოგრაფიაში („ეგსტათი მცხეთელის წაშება“, „აბიბის ნეკრესელის წაშება“). მზე „ჩინის ცხოვრებაში“ (მზის დაბნელება თხილთის მთაზე და სხვა რეალიები). სეკტიცხოველი ვითარცა ქრისტიანული „დედა-ბოძი“ ნათლის კორელატით, უძველესი ქართული ჯვრები (ბოლნური ტოლოფერდა ჯვარი). ჯვარი ვაზისა, მზის განსახოვნება პიშნორგაფიაში („შენ ხარ ვენახი“: „თავით თვით მზე ხარ განბრწყინებულნი“), „მონათვლის“ ქართული გააზრება (ბერძნული „ბაპტისმოს“, „განბანვის“ ნაცვადი); 3. საერო მწერლობის სახისპეტყველება: „ამირან-დარეჯანიანის“ „მზის ქაბუკები“, თამარ „ეთეროვანი სიუჟელით“, დ.

გურამიშვილის „მზეთა-მზე“ (ამათ საგანგებო განხილვას არ შეეუდგებოთ, რადგან ეს მოცემული გვაქვს სპეციალურ ნარკვევებში)¹¹¹.

ი. ჯაფარიშვილი წერდა: „გაღმერთებულ მნათობთა შორის პირველი ადგილი მზეს ეჭირა. ეს ბუნებრივია იმიტომ, რომ ქართველ ტომთა შეურნეობის მთავარ წამყვან ღირსს მიწათმოქმედება შეადგენდა“¹¹².

ადრე ი. ჯაფარიშვილი მთავარის პირველობას აღიარებდა, რასაც თავისი საფუძველი აქონდა. იგი ემყარებოდა არაერთ ისტორიულ მონაცემს, ამიტომ საგუდავებელი ხდება, რომ სხვადასხვა დროს ხან მთვარე იყო უმთავრესი ღვთაება და ხანაც მზე. ქართლში ქრისტიანობის შემოსვლის დროს მთავარი ღვთაება უნდა ყოფილიყო მზე. ქრისტიანული მწერლობის სახისმეტყველებებში უმთავრეს ადგილს იჭერს სწორედ მზე, ცხადია, ქრისტიანიზებული სახით.

ქრისტიანობა უშვებდა მთიასის სახისმეტყველებრივ გამოყენებას, რაც ჩანს ამ საკითხისადმი სპეციალურად მოძღვრულ ბასილი დიდის ტრაქტატიდანაც.

ამას წარმოადგენს ძველი ქართული მწერლობა და, უპირველესი ყოვლისა, „ნინოს ცხოვრება“. ამ ნაწარმოებში არის ასეთი სახე: „მე დღესა დაგუდაშებდი“ („მთიწია უამის დღისა დაღევნისა და მზისა ჩემისა დავსებნისა. რამეთუ არა თუ დღე და მზე შეიცვალებინა წესთა ზედა და მათთა, არამედ მე დღესა დაგუდაშებდი და იგი პეტა უკუნისამდე“¹¹³).

ი. ჯაფარიშვილი აღნიშნავდა: „დღე მზის უძველესი სახელია“¹¹⁴. ჩნდება კითხვა: რომ არ არის აქ შემორჩენილი მზის უძველესი სახელი - „დღე“? როგორც არ უნდა იყოს, „მე დღესა დაგუდაშებდი“ გულისხმობს ადამიანის ცხოვრების დაბნელების მზის წინაშე, რასაც ადასტურებს სხვა ფრაზაც - „მთიწია უამი... მზისა ჩემისა დავსებნისა“. „ჩემი მზე“ წარმართული წარმოდგენის გამომხატველად ითვლება ან, თუნდაც, წარმართული სიტყვათხმარების გადმოსაწმთად უნდა ჩაითვალოს¹¹⁵. (ამიტომაც „დღის“ მზის მნიშვნელობით ხმარება უფრო მეტად საკარაუდო ხდება). წარმართული წარმოდგენა სახეთქმრადობის პარადიგმად ქცეულა (შდრ. „ვეფხისტყაოსანი“, 1303).

გ. ნოზაძე აღნიშნავს: „რამდენად სიტყვა „მზეგრძელობა“ გავრცელებული იყო ხმარებაში, ამას გვიჩვენებს ის საკვირველი მოვლენა, რომ ქართულ რელიგიურ მწერლობაშიც გამოყენებული იყო ეს ცნება“. მასვე მოჰყავს ე. თაყაიშვილის მიერ გამოქვეყნებული შდ. წალკასთან შემონახული XI ს-ის ეკლესიის წარწერა: „აღვაშენე წმიდაჲ ესე ეკლესიაჲ სალოცველად მზეგრძელობისა და სულისა მათისათვის და სალოცველად ძისა მათისა და ღოძარსი ერისთავის მზეგრძელობისათვის“¹¹⁶.

მსგავსი ფაქტი დასტურდება „გიორგი მთაწმიდელის ცხოვრებაშიც“ გიორგი მთაწმიდელი ბიზანტიის იმპერატორს ავედრებს საქართველოდან ივირონში ჩამოყვანილ ყრმებს: „შეიწყალენ მლოცველად სულისა თქუენისა და შვილთა თქუენისა მზეგრძელობისათვისა“¹¹⁷.

პიროვნების მოცვალების გააზრება მზის წინაშე მის დაღაშებად ეხმანება „მსიანის ღამის“ ცნობილ პარადიგმას (ქრისტიანული მწერლობის მზე-ღამის მთლიანობა ანტისიმიურ განსახოვნებას ემყარება). ეს პარადიგმა სხვაგანაც ჩანს „ნინოს ცხოვრებაში“. მეფე მირიანი ამბობს: „შუა ღამეს ოდენ შეჩუნა მე მზეჲ ბრწყინვალეჲ, ქრისტიე ღმერთი ჩუენი, რომლისა ნათელი მძიი არა მოაკლდეს

უკუნიადმდე“.

ეს პარადოქსა თავს იჩენს „გვეფხისტყაოსანშიაც“ („იტყვის, „პე, მზეო, ჯრ ხატად გოქცეს მზიანისა ღამისად“). შემდეგ „დავითიანში“: „ქველი დღე, ღამე მზიანი“ („გვეფხისტყაოსნის“ „მზიანი ღამე“ სხვადასხვა ეპოქის დასავლურ და აღმოსავლურ მწერლობათა მონაცემებით განხილულია მ. გაგინიეშვილის ნაშრომში¹¹⁸).

მარიან მეფე ქრისტიანობას იღებს თხოთის მთაზე მზის დაბნელების შემდეგ და არა არმაზის მსხვერვის შემდეგ. ქართველი აგოგრაფი ამით გამოსატყვევდა მზის ღმერთობის განქიქებას.

„ნინოს ცხოვრებაში“ სიღონია ყვება, რომ ნინოს მიერ სწეული სპარსი მთავრის ხუარას განკურნებით განკეთებულ პეფე მარიანი ნინოს ეკითხება: „რომლისა ღმერთისა ძალითა იქმ საქმესა ამას კურნებისა? ანუ ხარ შენ ასული არმაზისი ანუ შველი ზადერიძი“? მტკთაში იყენენ „მზის მსახურნი“ მარიანის სიტყვებიდან ჩანს უძველესი მითოსური წარმოდგენა, რომლის თანახმად, ღვთაებას აყავდა შვილები (ქართული - „ღვთისშვილები“).

ინდოევროპულ მითოსში საყოველთაოდ გავრცელებული იყო თქმულებები მზე-ღვთაების შვილებზე¹²⁰

მზის ბინარული სემანტიკა (ეიდეტური მზე და ეიკონური მზე), როგორც დავინახეთ, თავს იჩენს წმინდა ნინოსთან დაკავშირებულ სახისმეტყველებაში. გარკვეული სისტემის შემქმნელ სახეებში. მზიურობა და ნათელი ნინოს ღვთაებრივი ნიშანია (ბივრიტის თვალ-პატისიანი - მზიურობის სიმბოლო, სვეტიცხოვლის ნათელი, ნინო მაცვლოვანში, ჯვარი ვაზისა). მზიურობის ნიშნებით ნინო ემსგავსება „დედა-უფალს“ (ქალ-ღვთაებას), რომელიც ღვთისშვილი იყო (ამ შემთხვევაში არ აქვს მნიშვნელობა, არსებობდა თუ არა საერთო-ქართული ქალ-ღვთაება. არსებითა, რომ ცალკეულ ქალ-ღვთაებებს პქონდათ საერთო ნიშანი, კერძოდ. მზიურობა, როგორც ლევკოთეას, დალის და სხვა მზექალებს), მაშასადამე. პარადოქსული მნიშვნელობისა იყო ორგვარი მზე: დედა-უფლის კორელატად მითოსური მზე (ანუ ეიდეტური მზე), ხოლო ნინოს სახესთან დაკავშირებული იყო სულიერი (ხატებიერი ანუ ეიკონური) მზე, „მზე სიმართლისა“¹²¹.

* * *

ქართულ სახისმეტყველებაში პარადოქსებს ქმნიან ის სიტყვები, რომლებიც ცხოვრებისა თუ სამყაროსადმი ადამიანურ მიმართებათა მნიშვნელოვან სფეროებს გამოხატავენ. თვით რამდენიმე მათგანის სპეციალური განხილვა საშუალებას გვაძლევს ზოგიერთი განზოგადებისათვის (რასაკვირველია, წინასწარი და საგარეუდო სახით. საერთო დასკვნები მოითხოვს ამავე გზით შემდგომ კვლევა-ძიებას). სიტყვის სახისმეტყველებით პოტენციაზე დაკვირვების გარეშე სწორად ვერ ამოვიცნობთ მის მიერ შექმნილი მხატვრული სახის შინაარსს. სიტყვის განმარტებითი ბუნება შეგვიძლია დავინახოთ სიტყვის სხვადასხვა მნიშვნელობათა ურთიერთმიმართებაში. ეს ურთიერთმიმართება (მაგალითად, პირდაპირი „სულისა“ და მსოფლიო „სულისა“) ფიქსირებულია ერთსადაიმთავრე სიტყვაში ამიტომ ყურადღებას იმსახურებს ქართულ სიტყვათა ბინარული მნიშვნელობანი (ერთი და იმავე სიტყვით ყოფილი და მაღალსულიერი მოვლენების გამოხატვა).

ადინამიკური ასპექტებით ქართული ენის მონაცემებთან შედარებისათვის საფუძველს ქმნის ინდივიდუალური ენებისა და პროტოკულტურის შესწავლით მიღებული შედეგები, რომლებიც ემყარება კულტურის ლინგვისტური პალეონტოლოგიას. პარადიგმული სახეები გვჩვენებენ, ერთი მხრივ, ენის, ხოლო, მეორე მხრივ, ეროვნული სახმსმეტყველების ბუნებასთან.

შენიშვნები

55. ს. ცაიშვილი, რუსთაველი და გურამიშვილი (ნარკვევები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან), თბ., 1974, გვ. 229.

56. ა. კეკელიძე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. II, თბ., 1981, გვ. 111.

57. ეფრემ მცირე, შესავალი წიგნისა ამის, რომელსაც ეწოდების „ჰარდასოცემაი თქუმული წმიდისა შამისა სუენისა იოანე დამასკელისაი“. - იოანე დამასკელი. დიალექტიკა. მ. რაფაელს გამოსც., თბ., 1976, გვ. 66.

58. წმ. გრიგოლ ნოსელი, პასუხი ექუსთა მათ დღეთათვის, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, კომენტარები და ლექსიკონი დაურთო ე. ქელიძემ. - საქართველოს ეკლესიის კალენდარი (1989), გვ. 372.

59. ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, ტ. I, თბ., 1962, გვ. 13, 19.

60. იქვე, გვ. 14, 3.

61. იქვე, გვ. 196

62. იქვე, გვ. 87.

63. პეტრე სბერიალი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი), შრომები, ეფრემ მცირის თარგმანი, ს. ენუქაშვილის გამოსცემა, თბ., 1961, გვ. 72-73.

64. Etienne Gilson, L'Univers Dionisien, p. 54-55.

65. ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, I, გვ. 192.

66. იოანე დამასკელი, დიალექტიკა, გვ. 116.

67. იქვე, გვ. 54.

68. იოანე პეტრიწი, შრომები, ტ. II, ტექსტი გამოსცეს და გამოკვლევა დაურთეს შ. ნუცუბიძემ და ს. ყაუხჩიშვილმა, თბ., 1937, გვ. 207.

69. С. Н. Трубецкой. Учение о Логосе в его истории (философско-историческое исследование), М., 1906, с. 196.

70. ახალი აღთქმაი, თბ., 1961.

71. Л. Н. Толстой. Соединение и перевод четырех Евангелий, - Л. Н. Толстой. Полное собрание сочинений, т. 24, М., 1951, с. 26.

72. Э. Гелнер. Слово и вещи, М., 1962, с. 35.

73. ს. ჯ. ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, თხზულებანი, IV(2), გვ. 96-97.

74. ს. ჯ. ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, თხზულებანი, IV, გვ. 76. იქვე, გვ. 96-97; შდრ. ე. ზინთიბიძე, მსოფლმხედველობითი პრობლემები „ქვეყნისტიკაოსანში“, თბ., 1975, გვ. 111-120.

75. წიგნი ძველისა აღთქმისანი, ნაკვეთი I, შესაქმნად, გამოსლვათად,

ყველა არსებული ხელნაწერის მიხედვით. გამოსაცემად მოამზადეს ბაქარ გოგინიშვილმა და ცოტნე კიკვაძემ. თბ., 1989 წ.

76. „მსხეთური ხელნაწერი“. საკვეთი I. ე. დამანაშვილის გამოცემა, თბ., 1981
77. დავით გურამიშვილი, დავითიანი, რექტორი აღ. ბარამიძე. თბ., 1955. გვ. 74.
78. იოანე დამასკელი. დიალექტიკა, 23,4.
79. ს.ს. იარბელოანი, თხზულებანი, ტ. IV (2), გვ. 416-417.
80. ოქცე, გვ. 76.
81. ოქცე, გვ. 418.
82. ოქცე, გვ. 253.
83. პეტრე იბერიელი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი). შრომები, გვ. 111.
84. Т.В. Гамкрелидзе, Вяч. Вс. Иванов, указ. соч., с. 842.
85. კ. კეკელიძე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. II, გვ. 105.
86. თარგმანი მარველი წიგნისა ამის ვუფხმტყაოსიანისა. თქმული ბატონიშვილის გამგებლის გახტანგისა - ვუფხმტყაოსიანი, 1737 წ.
87. ამინიის ერმასის თხზულებები ქართულ მწერლობაში. ტექსტები მოამზადეს ნათელა კუჭავასმა და მაია რაფაევამ, გამოკვლევა, ლექსიკონი და სახიებელოები დაურთა მ. რაფაევამ, თბ., 1983, გვ. 189.
88. იოანე დამასკელი, დიალექტიკა, გვ. 101.
89. პეტრე იბერიელი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი). შრომები.
90. ი. პეტრიწის ეს შეხედულება გამომდინარეობს: რ. სირაძე, ქართული ქრისტიანული აზრის ისტორიიდან, თბ., 1978, გვ. 185-186.
91. ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, I, გვ. 27.
92. ოქცე, გვ. 30.
93. ილ. აბულაძე, ძველი ქართული ენის ლექსიკონი, თბ., 1973, გვ. 401
94. რ. თვარაძე, სიბერე და ზესთამბერძენი. - თხუთმეტსაუკუნეო ქართული მთლიანობა. თბ., 1985, გვ. 51-58.
95. რ. სირაძე, ძველქართული თეოლოგიულ-ლიტერატურული აზროვნების საფუძვლებიდან (მოძღვრება ორიგენარ სიმონიშვილზე), - რ. სირაძე, ძველი ქართული თეოლოგიულ-ლიტერატურული აზროვნების საკითხები, თბ., 1975, გვ. 213-280.
96. რ. სირაძე, ქართული აგიოგრაფია, 1987, გვ. 55-58.
97. ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, I, გვ. 54.
98. რ. სირაძე, ქართული აგიოგრაფია, გვ. 150-151.
99. კ. კეკელიძე, კიმენი II, თბ., 1946, გვ. 143.
100. ოქცე, გვ. 53.
101. Т.В. Гамкрелидзе, Вяч. Вс. Иванов, указ. соч., т. II, с. 835.
102. რ. სირაძე, ძველი ქართული თეოლოგიულ-ლიტერატურული აზროვნების საკითხები, გვ. 13-35 (თავი: „ხელოვნება“).
103. თ. სახიკია. ქართული ხატოვანი სიტყვა-თქმანი, თბ., 1979; აღ. დღიანტა ქართულ კლასიკათა სიტყვის კონა. თბ., 1984.
104. ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, I, გვ. 111.
105. ი. აბულაძე, ძველი ქართული ენის ლექსიკონი. გვ. 111.
106. Т.В. Гамкрелидзе, Вяч. Вс. Иванов, указ. соч., т. II, с. 800-801.
107. აღ. დღიანტა, ქართულ კლასიკათა სიტყვის კონა, გვ. 163

108. ი. ჭავჭავაძე, აი, ისტორია - ი. ჭავჭავაძე, თბილისი, ტ. VI, თბ., 1955, გვ. 89.
109. იუსტინე აბულაძე, მე-XII-ე საუკუნის ქართული საერო მწერლობა და „ვეფხისტყაოსანი“, თბ., 1923, გვ. 173; ვუკოლ ბერძე, შიშის პროტიკოსთის. - ქიშის შიშის ტ. III. 1958. გვ. 178; შ. ღლინტი, ვეფხისტყაოსნის მხატვრული ენის სპეციფიკურობის პირობები, სიხუჩი, 1961, გვ. 138-153.
110. შ. ღლინტი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 140-145.
111. რ. სარაძე, ლიტერატურულ-ესთეტიკური ნარკვევები, თბ., 1987, გვ. 3-41.
112. ი. ჯავახიშვილი, ნ. ბერძენიშვილი, ს. ჯანაშია, საქართველოს ისტორია უსკნელის ხანიდან მკერაბეტე საუკუნის დამდეგამდე, თბ., 1943, გვ. 84.
113. ძველი ქართული აგოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, I, გვ. 102.
114. ი. ჯავახიშვილი, ნ. ბერძენიშვილი, ს. ჯანაშია, დასახ. ნაშრ., გვ. 84.
115. რ. სარაძე, ქართული აგოგრაფია (თავი: წმინდა ნაწი და „დედაუფალი“).
116. გ. ნიშაძე, ვეფხისტყაოსნის მხატვრული სანტაგო დე ჩილე, 1957, გვ. 103.
117. გიორგი მკარე, ცხორება გიორგი შიშაშვილისაგ - ძველი ქართული აგოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, წიგნი II, თბ., 1967, გვ. 183.
118. შ. გოგინიშვილი, „შინაი დაშე“. ვეფხისტყაოსნისა და ქრისტიანული შიშაშვილიშვილების წიგნიერთი საკითხი. - ძველი ქართული მწერლობის საკითხები, III, თბ., 1968, გვ. 9-66.
119. ძველი ქართული აგოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, I, გვ. 119.
120. T.B.Гамкრелидзе, Вяч. Вс. Иванов, указ соч., т. II, с. 777.
121. რ. სარაძე, ქართული აგოგრაფია, გვ. 93-98.

