



„ქართული ქრისტიანული ენციკლოპედია“
შემსრულებელი ღამბაძურაძე

რედაქცია სირაძე

ქრისტიანული კულტურა და ქართული მწერლობა

I



თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა
თბილისი 1992

წიგნში შესულ ნარკვევებს აერთიანებს ქართული კულტურის ქრისტოლოგიურ საფუძველთა წარმოჩენის მიზანი. აქ მოცემულია ცდა, ქრისტოლოგიურ საფუძველზე აიხსნას გელათის აკადემიის ემბლემა, ვითარცა სიმბოლო სულიერი ნათლისა, გამოვლინდეს უძველესი შრეები „წმ. ნინოს ცხოვრებაში“, „ქებაჲ და ღიდებაჲ ქართულისა ენისაჲს“ მიმართებანი სხვა ქრისტიან ერთა ძეგლებთან, საღვთო და საღვთისმშობლო სახისმეტყველება დემეტრე-დამიანეს იამბიკოში „შენ ხარ ვენახი“, თუ ბიბლიის ქართული ადაპტაცია „დავითნში“ და წარმოჩნდეს ის საერთო, რაც ქართულ მწერლობასა და კულტურის სხვა დარგებს შორის არსებობს ქრისტიანობის საფუძველზე, მაგალითად, ქართულ საგლობელთა გააზრებით (რომელსაც შეეხება წიგნის ბოლო თავი).

წიგნი განკუთვნილია ქართული მწერლობითა და, საერთოდ, ქართული კულტურით დაინტერესებულ ფართო წრისათვის.

რედაქტორი ლ. მ ე ნ ა ბ დ ე

რეცენზენტები: ლ. გ რ ი გ ო ლ ა შ ვ ი ლ ი
გ. ფ ა რ უ ლ ა ვ ა

© თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1992

4702170101

C —

608(06)—92

ISBN 5-511-00512-4

სიმბოლო სულიერი ნათლისა

გელათის აკადემიის კარიბჭე კარგადაა შემონახული. მასზე ნათლად ჩანს ქეშმარიტი „ნაშთი ძველი დიდებისა“. კარიბჭის ფასადზე, სულ მაღლა, ძალზე მნიშვნელოვანი პორელიეფური ნაქანდაკარია. იგი თავისი გეომეტრიზებული ფორმით ესადაგება ფასადის დამამშვენებელ არქიტექტურულ ორნამენტებს, თუმცა თვითონ ჩვეულებრივი ორნამენტი არ უნდა იყოს. თავისი ადგილითა და ფორმით იგი მთელი ფასადის იდეურ-მხატვრულ ცენტრს წარმოადგენს და მიგვანიშნებს, რომ მთლიანად ამ ნაგებობის არსებითი სიზრისის გამომხატველია, ე. ი. საფიქრებელია, რომ მისი ემბლემაა.

ეს გამოსახულება არაა სპეციალურად შესწავლილი, არაა გაანალიზებული მისი ცალკეული დეტალი, მათი ერთიანობა, მათი მიმართებული ქართული ორნამენტის ტრადიციებთან და, კერძოდ, ქართული ორნამენტის სიმბოლიკასთან.

მიუხედავად ამისა, ჩვენ შესაძლებლად ერაცხთ აღვნიშნოთ შემდეგი: ეს გამოსახულება უნდა წარმოადგენდეს გადაშლილ წიგნს, რომელშიც ჩახაზულია მზე. წიგნი სიბრძნის წყაროა, სიბრძნე კი სინათლეა, ანუ მზეა ქეშმარიტებისა. დიდი ილიაც ხომ ბრძანებდა: ცოდნა სინათლეაო, გონებისა და სულის სინათლე. ეს გააზრება ძველთაგან მოდის, იოანე პეტრიწი თავის „განმარტებაში“ ასევე გაიაზრებს მზესა და სიბრძნეს. „განმარტება“ კი გელათის აკადემიის მთავარი წიგნი იყო. მზიური წიგნიც გელათის აკადემიის ემბლემა უნდა ყოფილიყო.

სიმბოლურ წრე-მზეში ჩახაზულია გაშლილი ყვავილი, შეიძლება, შროშანი (ოღონდ არა დღევანდელი გაგებით, დღეს შროშანი სხვაგვარ ყვავილს ჰქვია). თუ ეს ასეა, მაშინ აქაც შორსმომავალი სიმბოლიკაა საგულვებელი: შროშანი ღვთისმშობლის სიმბოლო იყო. გელათის უმთავრესი ტაძარი აშენდა ღვთისმშობლის სახელზე, რომელიც მთელი საქართველოს მფარველად ითვლებოდა, ითვლებოდა დედად უმაღლესი სიბრძნისა. ეს ყველაფერი კვლავ და კვლავ უკავშირდებოდა მთელ გელათს და, კერძოდ, გელათის აკადემიას. საყურადღებოა ისიც, რომ 9 ფურცელია ჩახაზული მზეში. „9“-ს კი ქრი-

სტიანობისათვის მრავალმხრივი სიმბოლური მნიშვნელობა ენიჭებოდა. ამასაც ექნებოდა მნიშვნელობა, რომ ღეთისმშობელს ეწოდებოდა „ბჭე, აღმხედველი აღმოსავლით და კარი შემოსასვლელი ნათლისა“ და „წიგნი“, ანუ სულიერი წიგნი.

გელათის აკადემია მხოლოდ სასულიერო სიბრძნის კერა როდი იყო. ამჟათანავე, ის იყო კერა დიდი საერო სიბრძნისა, რასაც გვაუწყებს მემკვიდრის სიტყვები, რომ გელათი იქცაო „მეორედ იერუსალიმად. სახუად ათინად, ფრიად უაღრეს მისსა“. ათინა საერო სიბრძნის სიმბოლო იყო. იერუსალიმი — სასულიეროსი. საერო სიბრძნე სწორედ აკადემიაში უნდა ექადაგათ და არა ეკლესიაში. საერო და სასულიერო სიბრძნეთა შერწყმა იოანე პეტრიწის „განმარტებაშიც“.

ყოველივე ზემოაღნიშნულით უნდა ყოფილიყო გაშინაარსებული მზე გადაშლილ წიგნში. და ასეთი მნიშვნელობით იქნებოდა იგი ემბლემა აკადემიისა შესაძლებელია, რომ ამ გამოსახულებას სხვაგვარი სიმბოლური აზრიც ჰქონდა, მაგრამ ეს ვერ გამოირიცხავს მის აღქმას ზემოაღნიშნული შინაარსით.

გელათის აკადემიის ეს შესანიშნავი ემბლემა არ უნდა დარჩეს მხოლოდ ნაშთად ძველი დიდებისა. იგი დაამშვენებდა ჩვენს დღევანდელობასაც.

ეს მრავლისმეტყველი ემბლემა შეიძლება გამოადგეს მწიგნობრობისა და მეცნიერების არაერთ დღევანდელ კერას, იგი ემბლემად შეესაბამება საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიას.

დიდი ივანე ჯავახიშვილის ღვაწლია უნივერსიტეტის ემბლემად დამკვიდრება ირმის და მისი ძუძუმწოვარა ნუკრის გამოსახულებით, რომელიც უძველესი ქართული ბალთებიდანაა აღებული. იგი გამოხატავს იდეას, რომ უნივერსიტეტი არისო „ალმა მატერ“ (მასაზრდოებელი დედა, სულიერად მასაზრდოებელი). ამისდა კვალად გვმართებს სადღეისოდ გავაცოცხოთ ემბლემა გელათის აკადემიისა, რაც გამოხატავდა დროთა კავშირს მეცნიერული და სახისმეტყველებითი ტრადიციების საფუძველზე.

უძველესი ქართული ნაწარმოები

წინასწარვე მოკლედ გადმოგცემთ ძირითად სათქმელს: ქართული ლიტერატურის ისტორია უნდა დაეიწყოს „წმ. ნინოს ცხოვრებით“ (და არა „შუშანიკის წამებით“, ანდა, ნებისმიერი სხვა ნაწარმოებით), ოღონდ „წმ. ნინოს ცხოვრებიდან“ უნდა გამოიყოს უ ძ ე ე

ლესი შრეები და შესაბამისად — გვიანდელი ჩანარებიც. დღემდე ჩატარებულ კვლევა-ძიებათა საფუძველზე რამდენადმე მაინც შეიძლება მოვახდინოთ რეკონსტრუქცია „წმ. ნინოს ცხოვრების“ უძველესი სახისა და მისი სწავლება ამგვარი სახით უნდა დაინერგოს საშუალო სკოლაშიც და უმაღლეს სასწავლებლებშიც.

* * *

საკითხის ამგვარი დაყენება ან, თუნდაც, საამისო ცალკეულ წამამძღვრებზე მითითება ახალი არაა. „წმ. ნინოს ცხოვრებაში“ უძველესი შრეების არსებობას ვარაუდობდნენ თვით ის მეცნიერებიც კი, რომლებიც მთლიანობაში მას გვიანდელ (IX-X სს.) ნაწარმოებად მიიჩნევდნენ (კ. კეკელიძე).

ჩერ კიდევ დ. ბაქრაძე „წმ. ნინოს ცხოვრების“ შექმნას IV-V საუკუნეებში ვარაუდობდა, ხოლო ე. თაყაიშვილი მას VII საუკუნეს მიაწერდა, რასაც დღესაც უჭერენ მხარს (ე. წულაია). ასევე, ნაწარმოების ადრეულობას ამტკიცებდნენ პ. ინგოროყვა, მ. თარხნიშვილი და ი. ლოლაშვილი (ამ შემთხვევაში მთავარია, რომ IX-X სს-ით დათარიღება უდავოდ აღარ ითვლებოდა). მ. ვან-ესბროკი უძველეს ქართულ მრავალთავთა ანალიზის საფუძველზე ასკვნის, რომ წმ. ნინოს კულტის არსებობა მრავალთავებში VI საუკუნიდან ჩანსო. (ეს კი გზას უხსნის კიდევ უფრო ადრეული არსებობის შესაძლებლობასაც). ეს თვალსაზრისი გაიზიარა ე. მეტრეველმა. ამავე გზით კიდევ უფრო ადრეულად დათარიღებას გვთავაზობს თ. მგალობლიშვილი. ასეთივე თვალსაზრისს გამოთქვამს მ. ლორთქიფანიძე. გ. მელიქიშვილი „მოქცევაჲ ქართლისაჲში“ ძირითადად უძველეს სარწმუნო წყაროებს სედავს. ქართლს მოქცევის შესახებ არსებული წყაროების მრავალი ახალი ინტერპრეტაცია წარმოგვიდგინა ზ. ალექსიძემ. ზემოაღნიშნული თვალსაზრისით არაერთი საყურადღებო საკითხია გაშუქებული ბ. გიგინეიშვილის, ა. ბოგვერაძის, ა. აბულაძის, ე. ფოილაძის, ლ. პატარიძის, მ. აფციაურისა და სხვათა გამოკვლევებში. მაგრამ საგანგებოდ და მრავლისმომცველად აღნიშნული კუთხით იგი გაშუქებულია მ. ჩხარტიშვილის მონოგრაფიაში — ქართული პაგიოგრაფიის წყაროთმცოდნეობითი შესწავლის პრობლემები („ცხოვრებაჲ წმიდისა ნინოსი“), თბ., 1987 წ., რომლითა ცალკეული ნაწილები ადრევეც ქვეყნდებოდა.

„წმ. ნინოს ცხოვრების“, თუ მისი ცალკეული ნაწილების, IX-X სს-ზე ადრეული ხანით დათარიღება დღეს სრულიად რეალურად

უნდა ჩაითვალოს, ხოლო წმ. ნინოს კულტის წარმოშობის IX საუკუნისათვის მიწერა მეცნიერულ ანაქრონიზმად უნდა მივიჩნიოთ.

ამჟერად ყველა არგუმენტის განხილვა ან გადმოცემა ჩვენს მიზანს არ შეადგენს (ეს მოცემული გვაქვს სპეციალურ გამოკვლევებში). აქ მხოლოდ ზოგიერთ მომენტს შევეხებით.

დღემდე ქართულ მწერლობას ვიწყებთ „შუშანიკის წამებით“, მისი დაწერის დრო კარგადაა დათარიღებული: 476-481 წწ. (ლ. — ნ. ჯანაშია). „შუშანიკის წამება“ თვითონ შეიცავს ცნობებს, რომელთა მიხედვით, სრულიად ცხადია, რომ მასზე ადრეც უნდა არსებულიყო სხვა ძეგლები ქართული ქრისტიანული მწერლობისა. მრავალგზის ყურადღებული ფრაზა — შუშანიკი იყო „მოშიში ღმრთისაჲ, ვითარცა იგი ვთქვით, სიყრმითგან თვისით“ — გულისხმობს რაღაც სხვა ნაწარმოებს და არა ამავე ნაწარმოების თითქოსდა დაკარგულ შესავალს. თუ რა სახის უნდა ყოფილიყო ეს ნაწარმოები, რომელშიც საუბარი იქნებოდა მავშვობიდანვე შუშანიკის ღვთსმოშიშობაზე, ამის შესახებ სხვადასხვა ვარაუდი არსებობს. ჩვენის აზრით, აქ უნდა იგულისხმებოდეს, საფლავისპირა საკითხავი ანუ ენკომია, რომელიც იაკობ ხუცესს უნდა წარმოეთქვა შუშანიკის დაკრძალვისას, ვითარცა მის სულიერ მოძღვარს, რომელსაც მართებდა სიკვდილის შემდგომ წესთა აღსრულება სასახლის ეპისკოპოს აფოცთან ერთად. ბუნებრივია, რომ ამგვარ ენკომიაში ყურადღება გამახვილებულიყო შუშანიკის ბავშვობისდროინდელ ამბებზე. ეს საკითხავი დაიწერებოდა შუშანიკის კანონიზაციამდე (ანუ წმინდანად შერაცხვამდე), ხოლო „წამება“ კანონიზაციის შემდეგ შეიქმნებოდა.

საკითხავთა ენარს ამ დროს უკვე გარკვეული ტრადიციები ჰქონდა. რომ არაფერი ვთქვათ ბიზანტიურ მწერლობაზე, ამ მხრივ, თვით „შუშანიკის წამების“ ცნობებიც საყურადღებოა. იმ დროს უკვე არსებული ქართული „სამარტვილენი“ ანუ მოწამეთა მოსახსენებელი ადგილები, რომლებიც ვარქსენის მამას აუგია. სამარტვილენი კი სადღესასწაულო საკითხავებს საჭიროებდნენ.

ყოველივე ზემოაღნიშნული სარწმუნოს ხდის, რომ „შუშანიკის წამებაზე“ ქართულ მწერლობაში უნდა არსებულიყო ქართულადვე შექმნილი საკითხავები.

ქრისტიანობა როცა დამყარდა, როცა ჩამოყალიბდა ეკლესია, მეტადრე შემდეგ, როცა შეიქმნა ეროვნული ღვთისმსახურება. უმთავრესი ეროვნული სადღესასწაულო საკითხავები, უპირველეს ყოვლისა, ცხადია, ქართლის მოქცევისა და წმ. ნინოს უნდა დაკავშირებოდა. ბიზანტიური და სხვა (სომხური, ბულგარული) ეორტალო-

გიური ანუ საღვთისწაულო კალენდრებიდან ვხედავთ, რომ ქვეყანათა მოქცევა იდღესასწაულებოდა მასთან დაკავშირებული უმთავრესი სასწაულების აღნიშვნით. ბიზანტიაში ასეთად ითვლებოდა, მაგალითად, „გამოჩნებაჲ ჭუარისაჲ“, რომელიც ბიზანტიის დედოფალ ელენეს გოლგოთის მთაზე ყოფნასთან იყო დაკავშირებული. (ამ საკითხავის უძველესი ქართული თარგმანი შემონახული გვაქვს „სინურ მრავალთავეში“). „წმ ნინოს ცხოვრებიდან“ კარგად ჩანს, რომ ქართლის მოქცევასთანაც დაკავშირებული ყოფილა ჭვართა აღმართვის სასწაულმოქმედებანი. ამასთანავე, არსებული მყარ ტრადიციით, ჭვრის აღმართვის საკითხავს „წმ. ნინოს ცხოვრებაში“ გამოცალკევებული სახე ჰქონია. ჭვრის ღღესასწაული ცალკეა შეტანილი იოანე-ზოსიმეს კალენდარშიც (კ. კეკელიძე, ფტიუდები, V). ყოველივე ამის საფუძველზე ერთ-ერთ უძველეს ნაწარმოებად მიგვაჩნია „აღმართებისათვის პატიოსნისა და ცხოველყოფელისა ჭუარისა მცხეთას“ (ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, ტ. I, 1963, გვ. 147).

როდისთვის შეიძლება ვივარაუდოთ მისი შექმნა ანდა ეკლესიაში მასზე საკითხავის დაწესება? ქართლის მოქცევასთან დაკავშირებული ამბების აღწერა მიეწერებათ წმ. ნინოს თანამედროვეებს — სალომე უჯარმელს, პეროფავრ სივნიელს, თვით მეთე მირიანს, იაკობს, სიდონიას თუ აბიათარს. ეს საკითხის ერთი მხარეა. როგორც არ უნდა გადაწყდეს მათი ავტორობა, მაინც გასარკვევი რჩება ცალკეულ თხრობათა საეკლესიო საკითხავად დაწესება. შეიძლებოდა ეს ვახტანგ გორგასალის დროისათვის გვევარაუდნა, როცა სრულყოფილად ჩამოყალიბდა ქართული ეკლესია. გასათვალისწინებელია ისიც, რომ თავდაპირველად ეკლესიაში ღვთისმსახურნი საბერძნეთიდან მიუწვევიათ. თანაც ეროვნულ ღვთისმსახურებას უპირისპირდებოდა დიდად გავრცელებული ე. წ. „ტრილინგვისტური“ თეორია (რომელიც მხოლოდ სამ წმინდა ენას აღიარებდა: ბერძნულს, ლათინურს და ებრაულს). მაგრამ, მეორე მხრივ, ფრიად დამაფიქრებლად გვესახება „წმ. ნინოს ცხოვრებაში“ ჩართული „ათი სიტყუა“ ანუ ქართული დეკალოგი, ათი მცნების ქართული სახე, რომელიც სახარებას ემყარება. დეკალოგი თვით წმ. ნინოს ჩვენებაში ეუწყა და სწორედ ამიტომ უნდა ჩაერთოთ იგი ნაწარმოებში. შეუძლებელია იგი „გვიანდელი“ ბელეტრისტული ფანტაზიის ნაყოფად მივიჩნიოთ. ქართულ დეკალოგს, რომელიც ცნობილი ათი მცნებისაგან განსხვავებით, სახარებას ეხმიანება, გვერდით უდგას „ქართული თარგუმი“ ანუ ბიბლიის მოკლე განმარტებითი გადმოცემა, რომელიც „ევსტათი მცხეთელის წამებაშია“ დადასტურებული.

ჯერის აღმართვა მოასწავებდა ქრისტიანობის გამარჯვებას. ამას გამოხატავდა ის სამი ჯვარი (მცხეთისჯვრის, თხოთის მთის და უჯარმისა), რომლებიც სპეციალურად მოქრილი ჯაჯვრე ხისაგან გააკეთეს. საჯვრე ხე მოუჭრიათ 25 მარტს ანუ ხარების დღეს. სპეციალურმა შესწავლამ გვიჩვენა, რომ აქ ასახულია უძველესი ეორტალოგიური პრაქტიკა. ეგვევ ითქმის იმის თაობაზედაც, რომ ჯვარი აღუმართავთ 7 მაისს. ესაა დღე „გოლგოთას გამოჩინებისა ზეცით-პატიოსანისა ჯუარისა“.

საში ჯვარი გამოხატავდა სამებას, ქრისტიანული ერთარსება-ღვთაების „სამშეობას“ („ტრისელიოს“). ეს იყო ძლევის ჯვარი, „ძლევაჲ“ (გავიხსენებთ პეტრიწონის ძირითადი ტაძრის გუმბათზე აღმართული ჯვარი წარწერით „იესო ქრისტე ძლევაი“, რომელიც სამხედართმთავრო, საზოლავრო ჯვარი კი არაა, არამედ საგუმბათო ჯვარია, ძლევამოსილების შინაარსით.). როგორც ღვთისმშობლის სახება იყო სხვადასხვაგვარი (ოდგიტრია, ელუჟსა და სხვა), ისევე სხვადასხვაგვარი იყო ჯვარიც (ჯვარცმისა, ვედრებისა, ქადაგებისა, ძლევაჲ და სხვა). მცხეთის თავზე აღმართული ჯვარი, უპირველეს ყოვლისა, ჯვარცმას გამოხატავდა. ეს მთა ქართულ გოლგოთად ითვლებოდა. ღვთისჩენას მოასწავებდა თხოთის მთის ჯვარი, ხოლო სამოციქულო ქადაგების მიზანს — უჯარმის ჯვარი — ყველა მათგანის პირველსაზე იყო ჯვარი ვაზისა, რომელიც წმ. ნინომ მაყვლოვანში დადგა და ამით უკვე გამოიხატა, რომ მაყვლოვანი ღვთისმშობლის სიმბოლო იყო.

ასე რომ, ჯვრის საკითხავიც და ჯვრის დღესასწაულიც ორგანულად არის გადაჯაჭვული ქართლის მოქცევის უძველეს აპებებთან და შეადგენს „წმ. ნინოს ცხოვრების“ უძველეს ნაწილს.

უძველესი ნაწილები „წმ. ნინოს ცხოვრებისა“ ძირითადად უნდა გამოყოფოს საკითხავთა სახით. საკითხავთა გამოყოფას ჩვენ ვახდენთ ეორტალოგიურ (ანუ საღღესასწაულო) კალენდართა ტრადიციების გათვალისწინებით, სახეობრივი ანალიზით, საისტორიო წყაროებით, საერთო ქრისტოლოგიური პრინციპებით და ა. შ.

ერთ-ერთი ძირითადი და უძველესი უნდა ყოფილიყო საკითხავი-სვეტიცხოვლისა, იგი, ერთი შეხედვით, თითქოს გამოცალკევებული სახით არაა წარმოდგენილი „წმ. ნინოს ცხოვრების“ უძველეს რედაქციებში. ლინამდვილეში, ცალკე საკითხავად უნდა მივიჩნიოთ ნაწარმოების ის ნაწილი, რომელსაც ეწოდება „აღშენებისათვის ეკლესიასა“, რომელშიც მოთხრობილია სვეტიცხოვლის აღმართვა-მთელი ეს თხრობა საკმაოდ მიახლოებით განმეორებული აქვს გელა-

სი კესარიელს. ცალკე საკითხავის არსებობის დამადასტურებლად. მიგვაჩნია აგრეთვე გიორგი მესამისა და, ალბათ, თამარისდროინდელ კათალიკოსის ნიკოლოზ გულაბერისძის „საკითხავი სვეტიცხოველისაჲ, კუართისა საუფლოჲსი და კათოლიკე ეკლესიისაჲ“. სვეტიცხოველი წმ. ნინოს ღოცვით აღიმართა, ვითარცა პირველი ქართული ტაძრისა და მთელი ქართული ეკლესიის ბურჯის „დედა-ბოძი“, სვეტიცხოვლის აღმართვა ქართული ეკლესიის დაფუძნებას მოასწავებდა. სვეტიცხოველი 12 მოციქულის სახელზე აშენდა. აქ იყო ქართველთა წმიდათაწმიდა. სვეტიცხოვლას ნათლის სვეტად დაფუძნდა. ეხპიანება აპოკალიფსურ წარმოდგენება, მაგრამ არსებითად ეს საკუთრივ ქართული სიწმინდეა. იგი სიუჟეტურადაც „წმ. ნინოს ცხოვრებას“ ორგანულ ნაწილად გვესახება.

საერთოდ, თუ რა უნდა ჩაითვალოს უძველეს ფენად, ამას ნაწილობრივ მიგვანიშნებს თვით წმ. ნინოს სიკვდილისწინა სიტყვები, რომელთა მიხედვით, უნდა აღაწეროს „ცხოვრება ჩემი“ და სასწაულნი — „მთათა ზედა, მაყვლოვანსა შინა, სუეტისა აღმართებისა და მიერ წყაროსა ზედაო“.

აქ, სხვებთან ურთოდ, ჩანს თხოვას მთაზე მზის დაბნელების ეპიზოდებიც. იგი შედის „წმ. ნინოს ცხოვრებას“ ყველა რედაქციაში. მართალია, ამ ეპიზოდს ტექსტობრივად ეტყობა კვალი გვიანდელი რედაქტირებისა, მაგრამ ეს ვერ უკარგავს მას სრულიად გამოცალკევებული ერთეულის მნიშვნელობას. ეს ეპიზოდი ჩანს ყველა ძირითად ადრინდელ ბერძნულ წყაროში, რომლებიც ქართლის მოქცევას შეეხება (გელასი კესარიელი, რუფინუსი, სოკრატე სქოლასტიკოსი, ერმია სოზომენე, თეოდორიტე კვირელი). მას იცნობს მოვსეს ხორენაცეც. ესენი კი IV—V სს-ის ავტორებია.

მზის დაბნელების ეპიზოდის ფუნქცია მზის ღმერთობის გაჩეჩებაა. მირიანის მოქცევა არ მოპყოლია არმაზის მსხვერველს, იგი მოპყვა მზის დაბნელებას. საქმე ისაა, რომ არმაზის კულტი სპარსელთაგან იყო დამკვიდრებული. საყურადღებოა ი. ჯავახიშვილის მითითება, რომ არმაზის მსხვერველს შემდეგ მისი კვალი ქართველთა შეგნებაში გაშქრალა (ხოლო მზის კულტი კვლავ მძლავრობდა). ქრისტიანობის მიღება ითხოვდა, რომ წარმართული მზის კულტი შეცვლილიყო სულიერი ნათლის კულტით, რასაც გამოხატავდა მაცხოვრის საღვთო სახელი — „მზე სიძარტლისა“. მოვსეს ხორენაცეს მიერ მზის დაბნელების ეპიზოდის გადმოცემა ეწინააღმდეგება სომხურ წყაროთა ცნობას — მირიანმა ქრისტიანობა გრიგოლ განმანათლებლის რჩევით მიიღო. თვითონ მოვსეს ხორენაცთან გრიგოლი

არ გვევლინება უაშუალოდ ქართლის მომქცევად. მას უფრო ეკლესიის ორგანიზება მიეწერება. ამიტომაც არ უნდა იყოს შემთხვევითი, რომ იგი არ გადმოსცემს სვეტიცხოვლის აღმართვის ამბებს, რომელიც ეკლესიის დაფუძნებას გულისხმობს. მეორეს მხრივ, ეს ეპიზოდი წარმოდგენილია ბერძნულ წყაროებში.

ამიტომ მზის დაბნელებისა და სვეტიცხოვლის აღმართვის ეპიზოდები „წმ. ნინოს ცხოვრების“ უძველეს შრეებად გვესახება.

ეგვე უნდა ითქვას არმაზის მსხვერვის ეპიზოდზეც. ფრიად საყურადღებოა მითითება, რომ როცა ეს მოხდაო „თთუე იყო მეექუსე და დღე მეექუსე“. თვითა რიცხობრივი დასახელება უძველეს ტრადიციას წარმოაჩენს. მაგრამ „შატბერდის კრებულის“ შედგენის დროს (X ს.), ეტყობა, ეს გაუგებრობას ბადებდა, რიტაც უნდა აიხსნას განმარტების შემცველი დანართი „ოდეს-იგი ევმანუელ თაბორს მამისა ხატი უჩვენაო“. ამ განმარტებაში იგულისხმება ფერიცვალების დღე, 6 აგვისტო. თვითა ლათინური სახელწოდებანი კი ჩვენში IX-X სს-ში შემოდის. ასე რომ, აქ ჩანს ქრონოლოგიის ორი ცლასტი: ძველი და ახალი. ძველის არსებობა შესაბამისი ეპიზოდის სიძველეს მოასწავებს.

„წმ. ნინოს ცხოვრებას“ მნიშვნელოვანი რედაქციული ცვლილებანი განუცდია. ბევრი რამ ამ მხრივ უკვე წარმოიჩენილია (კ. კეკელიძე, ქ. ცხადაძე, დ. მენაბდე, მ. ჩხარტიშვილი). რედაქციულ ცვლილებათა ახსნაც არსებითად ხერხდება თუნდაც იმით, რომ ეს ნაწარმოები ქართული ქრისტოლოგიის საფუძველთა-საფუძველი იყო. თავდაპირველად „წმ. ნინოს ცხოვრება“, ვითარცა საკითხავთა გაზაერთიანებელი, უნდა შექმნილიყო, როგორც ლიტურგიული ძეგლი. „მომქცევაჲ ქართლისაჲსთჲს“ მისი დაკავშირება და შესაბამისი რედაქციული დამუშავება ხდებოდა ქართული ქრისტოლოგიური ისტორიოსოფიის საფუძველზე. მის ახლებურ გადამუშავებას ახდენს ლეონტი მროველი „მეფეთა ცხოვრების“ (ეპილოგრაფის) საისტორიო ენარის კვალობაზე. არსენ ბერმა (XII ს.) იგი მეტაფრასტიკის მოთხოვნათა მიხედვით გადაამუშავა, ხოლო წიკოლოზ გულაბერიძემ — თამარის ეპოქის რელიგიურ-სახელმწიფოებრივი იდეალების შესატყვისად. ასე გრძელდება ვახუშტი ბაგრატიონამდე, შემდეგ წმინდა ნინოს ახლებური განსახოვნება მკვიდრდება: ა. წერეთლის პოეზიაში, ვ. ბარნოვთან, გრ. რობაქიძესთან; ნ. სამადაშვილის, ა. კალანდაძისა და მ. მაჭავარიანის შემოქმედებაში, თუ დღევანდელ ახალგაზრდა შემოქმედთა ლირიკაში.

ასე იქცა წმ. ნინოს სახე და მთელი მხატვრული სამყარო „წმ.

ნინოს ცხოვრებისა“ ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს პარადიგმად ქართული სახისშეტყველებისათვის.

რეკონსტრუქცია „წმ ნინოს ცხოვრების“ თავდაპირველი სახისა ძნელდება მისი ტექსტის ფრიალ რთული ისტორიის გამო. მიუხედავად ამისა, როგორც ზემოთ ითქვა, შესაძლებელი ხდება ნაწარმოებიდან უძველესი შრეების გამოყოფა და ამ გზით მიახლოებით მაინც ძეგლის რეკონსტრუქცია.

რეკონსტრუქციისათვის საჭიროა სხვადასხვა მომენტების ერთობლიობაში გათვალისწინება: 1. არსებული რედაქციების ურთიერთშეპირისპირებით არა მხოლოდ საერთო მომენტების წარმოჩენა, არამედ იმის გათვალისწინებაც, რომ შესაძლებელია გვიანდელი რედაქცია რომელიმე ეპიზოდს უფრო ადრეული სახით შეიცავდეს; 2. ტექსტის შინაგან სტრუქტურულ და ენობრივ თავისებურებათა გათვალისწინება; 3. ქართულ რედაქციათა მონაცემების შეჯერება სხვა ქართული, აგრეთვე ბერძნული და სომხური წყაროების ჩვენებებთან; 4. ეპიზოდთა შინაარსის კულტურულ-ისტორიული და ქრისტოლოგიური ანალიზი. 5. საკითხაველად გამოყენებულ ეპიზოდთა ლიტურგიულ-ეორტალოგიური შესწავლა. 6. ტექსტში მოცემული ქრონოლოგიურ მითითებათა განხილვა ძველქართული წელთაღრიცხვის ისტორიულად ურთიერთმონაცვლე სხვადასხვა სისტემის გათვალისწინებით (ეს საკითხები განხილული გვაქვს ნარკვევში — „ნინოს ცხოვრება“ და დასაწყისი ქართული მწერლობისა. „განთიადი“, 1989, №3).

აღნიშნულ ამოსავალთა გათვალისწინებით, „წმ ნინოს ცხოვრების“ უძველესი სტრუქტურა ჩვენ წარმოგვიდგება შემდეგი სახით: მშობლები და ბავშვობა, კაბადოკიელობა, იერუსალიმი, ღვთისმშობლის ჩვენებანი (ჩვარი ვაზისა), ხილვა-ჩვენებაში „ათი სიტყვის“ (დეკალოგის) უწყება; გზა ქაებათიდან ურბნისში; არმაზის მსხვერვეა; ლოცვანი მაყვლოვანში; განკურნებანი; მზის დაბნელება; ჭვართა აღმართვა, ჭვეტიცხოვლის აღმართვა; გარდაცვალება (აქედან ცალკე საკითხავად რამდენიმე ეპიზოდია სავარაუდოებელი).

ესაა საერთო სტრუქტურის სქემა, რომელიც, ცხადია, შემდეგშიც დაზუსტდება მომავალ კვლევა-ძიებათა საფუძველზე, რაც კვლავაც უნდა დაემყაროს ლიტურგიულ-ეორტალოგიურ პრინციპს. ზემოაღნიშნულ პრინციპთა კვალობაზე ხდება ეპიზოდთა შინაგანი შინაარსობრივი განხილვაც.

ამგერად ერთ-ერთი უმთავრესია აღნიშვნა იმისა, რომ „წმ ნინოს ცხოვრება“ შეისწავლებოდეს ვითარცა უძველესი ძეგლი ქართული

მწერლობა. აქ ნიშნით უნდა დამკვიდრდეს იგი არა მხოლოდ უმაღლეს სასწავლებელთა კურსებში, არამედ ზოგადსაგანმანათლებლო სკოლათა პროგრამებში. საშუალო სკოლის პროგრამებში იგი უნდა შედიოდეს როგორც ძირითადი მასალა. ყოვლად მიუტევებელია, იგი ისწავლებოდეს როგორც დამხმარე საკითხავი ან თუნდაც იმ სახით, როგორც ეს გათვალისწინებულია საქართველოს ისტორიის შესწავლისას: „წმ. ნინოს ცხოვრება“ არსებითად ლიტერატურის ისტორიას განეკუთვნება და იგი, უპირველეს ყოვლისა, შეთვისებული უნდა იქნეს, როგორც ლიტერატურული ნაწარმოები.

მისი ლიტერატურული ღირსებანი კი სრულიად განსაკუთრებულია. აქ ჩონუმენტალობით აღბეჭდილი განსახოვნების გვერდითაა ღრმად სუბიექტური აღმსარებლობითი წიაღსვლანი; წმ. ნინოს ვხედავთ არმაზული პანთეონის კერპთა წინაშე, როცა მათ ამსხვრევს ქარიშხალი და მეხთატება და შემდეგ, როცა ის თვალი პატიოსანით ხელში ლოცულობს აკაკის სის ჩრდილთა ქვეშ. სვეტიცხოვლის აღმართვისას წმ. ნინოს ვხედავთ გახარებული ღვთისმშობლისადარად, და ბოლოს, თუ როგორ ეთხოვება იგი მის მიერ განათლებულ ქვეყანასა და წუთისოფელს: „მოიწია ეამი დღისა ჩემისა დარღვევისა და მზისა ჩემისა დავსებისაჲ, რამეთუ არა თუ დღე და მზე შეიცვალესიან წესთა ზედა მათთა, არამედ მე დღესა დავუღამდები და იგი ჰგია უკუნააღმდეგ“. „მე დღესა დავუღამდებო“, — ამგვარ მხატვრულ სახეს დ. გუჩუაშვილისთანა სახისმეტყველება შეეხპიანება („ვითა დავღამდი, ისევ გავსთენდი“). „ამან წმიდამან აღანთო გულსა ჩემსა სანთელი ნათლისაჲ და შეუღამეს ოდენ მე ჩუენა მე მზეჲ ბრწყინვალეჲ“, — ასე გადმოგვცემს მირიან მეფე თავის სულიერ ნათლისცემას. „შუა ღამის მზე“ რუსთველის „მზიანი ღამის“ წინასახეა.

აღარას ვამბობთ იმ უმთავრესზე, რომ წმინდა ნინო ქართველთა ეროვნულ-აღმსარებლობითი იდეალის პირველსახეა (წმ. ნინოს ცხოვრების სახისმეტყველება განხილული გვაქვს ნარკვევში — წმინდა ნინო და „დედაუფალი“. — „მნათობი“, 1985, №10).

„წმ. ნინოს ცხოვრებისნაირ“ ნაწარმოებს ყმაწვილებიდან განარიდებდნენ, თითქოსდა, მათი იდეურად უკეთ აღზრდის მიზნით. დღეს ამგვარ გაუგებრობათა გახსენაბაც კი ტრივიალური ხდება მაგრამ ფაქტია ისიც, რომ ჭერჭერობით ნაკლს უფრო მეტად ვაჟკარავებთ და უფრო იშვიათად ვამტკიცებთ სასურველს.

აღრე იქნება თუ გვიან „წმ. ნინოს ცხოვრება“ ჩვენს სკოლებში უდავოდ დამკვიდრდება, მაგრამ სასურველია, რომ ეს განხორციე-

ლდეს დღესვე, რათა თუნდაც ერთ თაობასაც კი კელავ აღარ მოვაკ-
ლრთ სიანლოვე ქართული მწერლობის ამ უნიკალურ ძეგლთან, ქარ-
თული ქრისტოლოგიის და სახისმეტყველების საფუძველთა-საფუძ-
ველთან.

ყველასათვის ცხადია, რომ ლიტერატურულ ნაწარმოებთან სწო-
რედ საშუალო სკოლაში ზიარებას სრულიად განსაკუთრებული
მნიშვნელობა აქვს და, მეტადრე, ისეთ ძეგლთან, როგორიც „წმ.
ნინოს ცხოვრებაა“. სკოლაში მისი დახერგვა მისდამი გაზრდის საე-
რთო-კულტურულ ინტერესებს და გააქტიურებს არაერთი ისეთი
მეცნიერული პრობლემის შესწავლას, რომლებიც კელავ გადაუჭრე-
ლი რჩება.

„შატბერდის კრებულის“ შედგენილობისათვის

იზრდება ინტერესი ქართული ქრისტიანული კულტურისადმი.
ამას არაერთი დიდი სიკეთე მოჰყვა. მაგრამ, ამასთანავე, ასეთ დიდ
შოვლენას შეიძლება წინააღმდეგობანიც ახლდეს.

როცა ინტერესი იზრდება რუსულ და დასავლეთ-ევროპულ
ენებზე არსებული ქრისტოლოგიური ლიტერატურის მიმართ, ამან
არ უნდა გამოიწვიოს ჩვენივე ტრადიციული ქრისტიანული კულ-
ტურული მეპყიდრობის უგულებელყოფა.

საჭმე ისაა, რომ ქრისტოლოგიის ძირეულ პრობლემებზე ქარ-
თულად არსებობს თხზულებანი ყველაზე უმნიშვნელოვანესი ქრის-
ტიანი მოაზროვნეებისა. ესენი არიან პატრისტიკის უდიდესი წარ-
მომადგენლები: ბასილ დიდი, გრიგოლ ნოსელი, გრიგოლ ნაზიანზე-
ლი; იოანე ოქროპირი, დიონისე არეოპაგელი, ანდრია კრეტელი,
მაქსიმე აღმსარებელი, იოანე დამასკელი და სხვა წმინდა მამანი.

ქართულად მოგვეპოვება მთელი ქრისტოლოგიური სისტემა.
ეს სისტემა წარმოდგენილია მრავალმხრივ, მაგალითად, თუნდაც,
ყველა ძირითადი ქრისტოლოგიური დარგით (დოგმატიკა, ლი-
ტურგიკა, ასკეტიკა, მისტიკა, კანონიკა და სხვა). თითოეულ ამ დარ-
გში მოიპოვება უაღრესად მდიდარი ნათარგმნი და ორიგინალური
ლიტერატურა.

ქართულად არსებობს მართლმადიდებლური ქრისტიანობის მთე-
ლი მოძღვრების, მისი არსის, ყველაზე უფრო სრულად შემაჯამებე-
ლი თხზულება, იოანე დამასკელის „წყარო ცოდნისა“, რომელიც
სხვადასხვაგვარად სამჯერაა ქართულად ნათარგმნი ექვთიმე ათონე-
ლის, ეფრემ მცირის და არსენ იყალთოელის მიერ. იგი შეიცავს

ქრისტიანული მოძღვრების სამ ძირითად მხარეს: გარდამოცემას, ანუ აღმსარებლობით ნაწილს, ფილოსოფიას და პოლემიკურ ნაწილს.

სისტემა ქრისტიანული მოძღვრებისა შემდეგნაირადაც შეიძლება წარმოვიდგინოთ: ეს იქნება ბიბლიის ყოველი წიგნის კომენტარი — გააზრება (ანუ ეგზეგეტიკური ლიტერატურა). ესეც მთელი სრულყოფილებით არის წარმოდგენილი ქართულად, დაწყებული „შესაქმის“ წიგნის ბასილ დიდისეული თარგმანებით (ერთ-ერთი უძველესი რედაქცია გაპოცემულია ილია აბულაძის მიერ) და დამთავრებული ბიბლიის ბოლო წიგნის — იოანე ღვთისმეტყველის „გამოცხადების“ ანდრია კესარიელისეული თარგმანებით. ბევრი მათგანის ქართულმა თარგმანმა შემოგვინახა დედნის უძველესი სახე.

სამწუხაროდ, ყველა ესენი ნაკლებად ცნობილია, ვიდრე, თუნდაც, შესატყვისი რუსულენოვანი ლიტერატურა. რუსული ქრისტოლოგიური ლიტერატურა მართლაც მდიდარია, მაგრამ არა იმ პირველადი და ფუძემდებელი ავტორებით, რომლებმაც შექმნეს ქრისტოლოგიის საფუძველთა-საფუძველი.

მაგრამ ძველი ქართული ქრისტოლოგიური მემკვიდრეობის ფართო მოხმარებას აძნელებს ენის სიძველე და უცხო ტერმინოლოგია.

რასაკვირველია, ღვთისმეტყველების სწავლება და შესწავლა ღვთისმეტყველთა პრეროგატივაა. ამიტომ ჩვენმა ზოგადსაგანმანათლებლო სკოლამ ან უმაღლესმა სასწავლებელმა არ უნდა შექმნას ილუზია დღეს მაღალი ღვთისმეტყველების წედომისა.

ჩვენგან ამჟერად დიდად სასურველი იქნება თუ შევსწავდებით იმას, რაც მწერლობაში, სახვით ხელოვნებაში გამოვლენილა. ამასაც ქეროვანი მომზადება სჭირდება.

ამჟერად საკითხს განვიხილავთ ერთი კონკრეტული, მაგრამ ქართული ქრისტიანული კულტურისათვის უაღრესად არსებითი მნიშვნელობის მქონე მაგალითით, როგორიცაა „ქართლის მოქცევა“ და კერძოდ, „წმ ნინოს ცხოვრება“.

თავდაპირველად ამასთან დაკავშირებით უნდა აღინიშნოს შემდეგი: არსებითი შინაარსისა და მნიშვნელობის ნაწარმოებთა გაგებისათვის ყოველი დრო შეიმუშავებს ხოლმე გარკვეულ „სააზროვნო კონტექსტს“, პრობლემათა გარკვეულ წრეს. ასეთი „სააზროვნო კონტექსტი“ პიროვნულიცაა, მაგრამ არის ეროვნულიცა და ეპოქალურიც. ის არის კულტურის დონის ერთ-ერთი მთავარი მახასიათებელი პიროვნებისათვისაც და მთელი ერისათვისაც.

დღეს ხდება ჩვენი ჰუმანიტარული აზროვნების ტოტალური პოლიტიზაციის დაძლევა და, აქედან გამომდინარე, სხვადასხვაგვარი კონიუნქტურების გადალახვა.

რამდენიმე ზოგადი მაგალითი: ლიტერატურული ნაწარმოების გასაგებად „სააზროვნო კონტექსტს“ საფუძვლად ედებოდა ოდენ-სოციალური პრობლემატიკა და სამტკიცებელი იყო თვით ასეთი ელემენტარული რამ, რომ ლიტერატურული ნაწარმოები, უპირველეს ყოვლისა, არის ესთეტიკური რაობა და ზემოაღნიშნულ „სააზროვნო კონტექსტი“ არსებითად სწორედ ამით უნდა განისაზღვროს.

უაღრესად სპეციფიკურია ამ მხრივ შუასაუკუნეობრივი მწერლობა. შუასაუკუნეობრივი ნაწარმოები ძირითადი დანიშნულება სარწმუნოებრივია, მაგრამ ამიტომ არ უნდა გამოვრიცხოთ მისდამი ესთეტიკური ასპექტით მიდგომის შესაძლებლობა. ყოველგვარი განსახოვნება ესთეტიკურ ასპექტს შეიცავს. სულ სხვაა ღვთაებასთან უშუალო, შინაგანი მიმართება. ეს არცაა მეცნიერების საგანი, ესაა სფერო ღვთისმეტყველებისა. ქრისტიანული ხელოვნება ეიკონურ („ხატურ“) სახისმეტყველებას ემყარება.

როგორ კონტექსტში კითხულობდნენ შუა საუკუნეების ისეთ კლასიკურ ნაწარმოებს, როგორიცაა „წმ. ნინოს ცხოვრება“?

ჩვენის აზრით, ამაზე პასუხს გვცემს „შატბერდის კრებული“, რომელშიც შედის „ნინოს ცხოვრება“. „შატბერდის კრებულს“ შინაარსისა და აგებულების სპეციალური შესწავლა გვიჩვენებს, რომ კრებულში ნაწარმოებთა თავმოყრა არაა შემთხვევითი და მთელი კრებული აგებულია იმ მიზანდასახულობით, რათა მოხმოილიყო ფუნდამენტური ნაწარმოებები, რომელთა საფუძველზე უნდა მომხდარიყო „ნინოს ცხოვრების“ შინაარსის გააზრება. მოკლედ: „შატბერდის კრებული“ შედგენილია „მოქცევაჲ ქართლისაჲსა“ და „ნინოს ცხოვრებისათვის“.

ძველ ქართული მწიგნობრული მემკვიდრეობიდან სრულაად განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება „შატბერდის კრებულს“.

იგი გადაწერილი ყოფილა X ს-ის ბოლოსათვის. სწორედ ამ დროს უნდა ეცხოვროს მის ერთ-ერთ მთავარ გადამწერს, იოანე-ბერას.

თუ როდისაა თავდაპირველად შედგენილი კრებული, ეს ვერაფერსაბოლოოდ გარკვეული. ალბათ, ეს უნდა მომხდარიყო X ს-ზე გაცილებით ადრე. ჩვენის აზრით, ყურადღაღები უნდა გახდეს ერთი გარემოება: კრებულში შედის იპოლიტე რომაელის „ქრონიკონი“, რომელიც სრულდება ბიზანტიის იმპერატორთა სიით. ეს სია თევ-

დოსიოს მესამემდე (715—717 წწ.) მიყვანილი ყოფილა იოანე-ბერას ხელით. შემდეგი იმპერატორები დამატებული არიან სხვა ხელით, ჯერ მთავრულით (რამდენიმე იმპერატორი), ბოლოს კი — ხუცურით.

სულ ბოლოსაა „კივრიჯან“, — ეს სახელწოდება, როგორც აღნიშნულია, გულისხმობს იმპერატორ იოანე I ჩიმიშკის (969-976 წწ.) (ს. ჯანაშია, შრომები, II, 1952, გვ. 32).

იპოლიტე რომაელი III ს-ში ცხოვრობდა, ხოლო მის თხზულებაში ცნობები რომ 717 წლამდეა მოყვანილი, ეს შეიძლება ბერძნულ დედანსაც მიეწეროს და ქართველ მთარგმნელსაც. მთავარია ის, რომ იოანე-ბერას ხელთ ჰქონია იმნაირი ტექსტი, რომელშიაც ბიზანტიის იმპერატორთა სია წყდებოდა 717 წლისთვის, თუ უფრო ადრე არა. ე. ი. შეიძლება, რომ იოანე-ბერას თვითონაც შეეცნო სია. ყოველ შემთხვევაში, თუკი თვით იოანე-ბერას არ მივიჩნევთ კრებულის შემდგენლად და თუკი დავუშვებთ კრებულის ადრეულ არსებობასაც, შეგვიძლია ისიც ვივარაუდოთ, რომ ის შეიძლებოდა შედგენილი ყოფილიყო უკვე VIII ს-ის დასაწყისისათვის. ამას ხელს ვერ შეუშლის „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ზოგიერთი უფრო გვიანდელი ქრონოლოგიური მინიშნებანი, რადგან ისინიც დღეს გვიანდელ დანართად ითვლება, ვერც ის, რომ ადრე „წმ. ნინოს ცხოვრებას“ IX საუკუნეზე ადრინდელად არ თვლიდნენ. სხვა არგუმენტებზე რომ არაფერი ვთქვათ, თუნდაც ვან-ესბროკის მოსაზრებას გავიხსენებთ, რომლის მიხედვით, წმ. ნინოს კულტი VI ს-ის მრავალთავეებში საგულეებელიაო.

ამ მონაცემებს ამჯერად რაიმე კატეგორიული დასკვნისათვის როდი მოვიხმობთ. პირიქით, იმის ჩვენება გვსურს, თუ რამდენ გაურკვეველობას ტოვებს ასეთი მონაცემები. ამიტომ სწორედ ასეთ კონტექსტში უნდა გავიაზროთ იოანე-ბერას ხელით შესრულებული მინაწერი, რომლის ქრონოლოგია ძნელად დასადგენად უნდა ჩაითვალოს: „წიგნი ქართლის მოქცევისაჲ, რომლითა ღმერთმან ნათელი გამოაბრწყინეა, დასაბამი წმიდათა ეკლესიათა გამოაბრწყინებებისაჲ ძალთა ზეცისა მგალობელთა ყუაფილ უბიწოი სარწმუნოებაჲ, შეუძრაფი კედელი ქრისტეისაჲ ესე ჩუენისა ცოდვისა ზსნაჲ და მარგებელ სულისაჲ ვითარცა ტალანტი წინამძღუართაგან დაფარული, შემდგომად მრავალთა ეამთა და წელთა ეპოვეთო“.

გარდა „წმ. ნინოს ცხოვრებისა“ (რომელსაც წინ ახლავს „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ქრონიკალური ნაწილი), „შატბერდის კრე-

ბულში“ შედის საქრისტიანო მწერლობის რამდენიმე უაღრესად მნიშვნელოვანი ნაწარმოები. ესენია: გრ. ნოსელის „კაცისა შესაქმისათვის“, ეპიფანე კვიპრელის „თუალთაჲ“, ბასილი დიდის „სახისა სიტყუაჲ“, ეპიფანე კვიპრელის „საზომთათვის და საწყაულთა“, ლიომიდეს ფრაგმენტები დიონისე თრაკიელის გრამატიკის სქოლიოებიდან, იპოლიტე რომაელის ქრონიკონი, მისივე — კურთხევათა განმარტება, მისივე — განმარტება იაკობის 12 შთამომავლისა, განმარტება დავითისა და გოლიათისათვის, თარგმანებაჲ „ქებაჲ ქებათასაჲ“, ქრისტესთვისა და ანტიქრისტესთვის, „სახე აღთქუმისაჲ“, „იაკობ ნისიბინელის ცხოვრება“, თეოდორიტე კვირელის „თარგმანებაჲ“ დავითის ფსალმუნებისაჲ.

აქ არის სრულიად სხვადასხვა ხასიათის ნაწარმოებები. მათი შეტანა ერთ კრებულში შეიძლება აიხსნას მხოლოდ „წმ. ნინოს ცხოვრების“ პრობლემატიკასთან კავშირით. მაგალითად, ერთმანეთს შორის არავითარი კავშირი არა აქვს ისეთ ნაწარმოებებს, როგორიცაა ეპიფანე კვიპრელის „თუალთაჲ“ და „იაკობ ნისიბინელის ცხოვრება“. მათი შეტანა „შატბერდულ კრებულში“ შეიძლება აიხსნას კვლავ და კვლავ იმით, რომ სხვადასხვაგვარად ერთსაც და მეორესაც კავშირი აქვს „წმ. ნინოს ცხოვრებასთან“.

„თუალთაჲ“, როგორც ცნობილია, შეიცავს ძვირფასი თვლების სიმბოლურ გააზრებას. ეს კი საჭიროა „წმ. ნინოს ცხოვრების“ გასაგებად. საჭმე ისაა, რომ აქ ფრიად მნიშვნელოვანი აზრითაა ნახსენები ბიერითი, ანუ ბიერილი (საბა). არმაზის მსხვერვის შემდეგ, როცა მეხთატეხამ და გრიგალმა ყველაფერი დაამსხვრია, როცა დაიმსხვრა კერპები და ყველაფერი ნაპრაღში ჩაცვივდა, ნაპრაღის პირას წმ. ნინო მივიდა და ერთი თვალი-პატიოსანი-ღა იპოვა. ეს იყო ბიერითი (იგივე, ბიერილი). აიღო ეს თვალი-პატიოსანი, თან წამოიღო, ძველ ქალაქში მოვიდა. აქ, აკაკის ხის ქვეშ, დადგა, ჯვარი გამოსახა და ილოცა. ამას მოგვითხრობს „წმ. ნინოს ცხოვრება“, ხოლო „თუალთაჲში“ ეკითხულობთ: „უფროჲს ძოწეულის ფერ არს ბიერითისა და დაიწერა ამას ზედა სახელი ზაბილოვნისი... ნამდვილვე კეთილად განწესებულად დაიწერა თუალი ძოწეული, რამეთუ ყოველი სიმდიდრე და ღლუენი მიერ შეწირვოდეს ტაძარსა“... (გვ. 158). აქვე წერია: ბიერილის მოსაპოვებელი ადგილი ნაზრეთის ახლოსააო და ა. შ. (ბიერილის სიმბოლიკის შესახებ იხ. ჩუენი „წმ. ნინო და დედა-უფალი. — ქართული აგიოგრაფია, ქვეთავი: „თვალი პატიოსანი“). ბიერილი ქრისტემდელთა შორის ღვთაებრივი ნაპერწყლის არსებობას მოასწავებს. ამიტომაც წამოიღო იგი წმ. ნინომ არმაზის კერპთა მსხვერვის ადგილიდან. არც ის არის უმნიშვნელო, რომ

ბივრილი ზაბილონის ქვა ყოფილა („თუალთაჲ“). აქ იგულისხმება იაკობის შეილი და აქედან — ღვთისმშობლის მოდგმაც. ზაბილონი ხომ ნინოს მამასაც ერქვა. იგი ქრისტიანობის გამავრცელებელი იყო, ვითარცა კეშმარიტი წმინდა მხედარი.

აი, რატომ გვკირდება „წმ. ნინოს ცხოვრების“ გასაგებად იპოლოტე რომაელის „თუალთაჲ“.

მსგავსია მნიშვნელობა ბასილ დიდის ნაწარმოებისა „სახისა სიტყუაჲ“, რომელიც განჰარტავს სიზოლიკას ცხოველებისა, მათ შორის, იმათაც, რომლებიც მოხსენებულა „წმ. ნინოს ცხოვრებაში“ (ლომი და ირემი).

რამდენიმე სიტყვა „იაკობ ნისიბინელის ცხოვრებაზე“. რა კავშირი შეიძლება ჰქონდეს ამ ნაწარმოებს „წმ. ნინოს ცხოვრებასთან“? იაკობი ყოფილა სპარსეთში ქრისტიანობის დამწერგავი. მას უმოღვაწნია კონსტანტინე დიდის დროს. ებრძოდა არიანობას. იგი იცავდა ქ. ნისიბინს, როცა კონსტანტინეს გარდაცვალების შემდეგ მას თავს დაესხა სპარსთა მეფე შაბურჩი.

ეს ამბები საშუალებას ქმნიდა „წმ. ნინოს ცხოვრება“ ჩართულიყო ახლობელ ქრისტიანულ ოიკუმენაში. წმ. ნინოს მოღვაწეობაც ხომ კონსტანტინე მეფის დროისაა. სპარსეთის პროვინციათა ქრისტიანიზება ქართველთათვის დადამ საყურადღებო უნდა ყოფილიყო. ასევე მნიშვნელოვანი უნდა ყოფილიყო ანტიარიანული განწყობილება, რადგან, როგორც კ. კეკელიძე ვარაუდობდა, დასაწყისში ჩვენში არიანობას გავლენა ჰქონია.

„იაკობ ნისიბინელის ცხოვრებაჲ“ „წმ. ნინოს ცხოვრება“ გადააბა შემდეგდროინდელ მსოფლიო ამბებს. ქართლის ისტორიაში „ნინოს ცხოვრებას“ რთავს „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ მატთანე. ყოველივე ამით იკვეთება ქრისტიანული ისტორიოსოფიის პრინციპი, რომ ისტორიის უმთავრეს საზრისად ქართლის მოქცევა გააზრებულიყო.

ცხადია, ნიშანდობლივია, რომ „შატბერდის კრებული“ იწყება გრ. ნოსელის თხზულებით — „კაცისა შესაქმისათვის“, რომელიც არა მხოლოდ კავშირს აბამს შესაქმესა და ქართლის მოქცევას შორის, არამედ საშუალებას ქმნის, რომ ნინოს სახე გააზრებულ იქნას ქრისტიანული ანთროპოლოგიის საფუძველზე. ამგვარ ანთროპოლოგიაზე დამყარებით აიგება ქრისტიანული ესთეტიკაც, უფრო ზუსტად — რელიგიური განსახოვნებისა და სახისმეტყველებითი გააზრების პრინციპები, რომელიც გადმოცემულია გრ. ნოსელის თხზულების V თავში.

„შუენიერებაი საღმრთოი არა გამოხატულ არს შუენიერებითა ფერთაჲთა, არამედ უზეშთაესათა წესითა, რომელი მიუთბრობელ არს გულისხმისყოფად. და ვითარ-იგი მხატვართა ღონისძიებაჲ ყვიან ფერთა მრავლითა წამლითგან თითოსახეთა და შეზავიან ყოველივე-იგი მსგავსად ჟერისა მის, რაითამცა მიაშგავსეს შუენიერებასა მას ძირისასა ზედაშიწვენით და ესრეთვე გულისხმავად დამბადებლისაჲ, რამეთუ შეამკო ბუნებაჲ კაცობრივი სათნოეებითა მრავლითა მსგავსად ფერთა შუენიერთა და აჩუენა ჩუენ შორის მსგავსად ძალისა თვისისა შემკულებაჲ ყოვლითა, რომლითა იცნობების ცხორებაჲ-იგი ქეშმარიტი არა წითლითა ბრწყინვალითა გინა სხუათა წამლითა, რომელი თანაშეეზავიან მას შუენიერებისათვის ხატისა და არცა შავითა, რომლითა გამოსახნიან წარბნი და თუალნი სხუათა მათ ფერთა თანა საშუენებელად ხატისა, ვითარ-იგი ღონისძიებით ყვიინ მხატვართა, არამედ ნაცვლად ამაჲთა უბიწოვებაჲ და სიწმიდელი და სიწრფოვებაჲ და განშოვრებაჲ ყოვისაგან ბოროტისა და ესევეითარი სახითა, რომლითა მსგავსებელს კაცი დამბადებელსა თვისსა. ამით ფერთა შეამკო დამბადებელმან ხატი თვისი. ესე იგი არს ბუნებაჲ ჩუენი („მატბერდის კრებული“; 1979, გვ. 158).

ზემოაღნიშნული ესთეტიკური მხარე კი არ უარყოფა, იგი ცხადდება რელიგიურობამდე ამალეების საშუალებად.

ლრტერატურული სახე „ხატია“, განსახოვნების ეიკონური პრინციპის კვალობაზე. და ეს ეხება მწერლობის ყველა დარგს, მთელს ხელოვნებას („შუენიერებასა მის ხატებისასა უკუეთუ აკლდეს რაიმე, არა არს იგი ხატი“, გვ. 95). ამ ტიპის პრობლემებს ეხმიანება ნაწარმოების XVI თავი, რომელიც აღაშინანს განიხილავს ვითარცა მცირე სამყაროს („მცირე სოფელი“), რადგანაც იგი შეიცავს ყველაფერს — ღვთაებრივსაც და ბუნებითსაც.

წმ. ნინოს სახის გააზრებისათვის საყურადღებოა თხზულების ის ადგილი, სადაც განმარტებულია, რომ „კაცი შეიქმნა ბატად ღმრთეებისა“ და გულისხმობს ზოგადდამიანურ ბუნებას (გვ. 94), წმ. ნინოსთან დაკავშირებით ეს რომ საყურადღებო ხდებოდა, ამას ადასტურებს ნ. გულაბერისძის „საკითხავი სუეტისა ცხოველისაჲ, კუართისა საუფლოჲსი და კათოლიკე ეკლესიაჲ“, სადაც განხილულია, თუ რატომ მოაქცია ქართველები ქალმა და აქვე ქალზე ქართველთა ეროვნულ-სარწმუნოებრივი თვალთახედვაა გადმოცემული.

„წმ. ნინოს ცხოვრებაში“ დიდად მნიშვნელობს ხეთა სიმბოლიკა. ეს ეხება სვეტი-ცხოველსაც და ეხება საჯვრე ხესაც, რომელიც ხა-

რება დღეს მოიპრა. ამ ხეებით შეიქმნა უმთავრესი სიწმინდენი; აღიმართა სამი მთავარი ჯვარი: თხოთისა, მცხეთისა და უჯარმისა. აღიმართა სვეტიცხოველი, რომელიც გახდა ტაძრის მთავარი ბურჯი (იხ. რ. ს. „წმ. ნინოს ცხოვრება“ და დასაწყისი ქართული მწერლობისა. — „განთიადი“, 1989, №3). სვეტიცხოვლის ტაძარი ქართველთა მიერ აღმენებული სულიერად გააზრებული მთელი სამყაროს პირველ წმინდა განსახიერებად იქცა. ის ეხმიანებოდა „იგავთა“ წიგნის (9,1) სიტყვებსაც, რომ საღვთო სიბრძნემ აიშენა სახლი, რომელსაც შეუდგა შვიდი სვეტი. შვიდი სვეტი ჰქონია სვეტიცხოვლის ტაძარსაც. ეს ტაძარი იქცა ქართველთა სიონად (მას იმთავითვე სიონი შეერქვა). სიონთან ღვთისმშობელი იყო დაკავშირებული, თუქცა სვეტიცხოველი თორმეტი მოციქულის სახელობის ტაძარია.

საყურადღებო ხდება გრ. ნოსელის თხზულების XX თავი, რომელიც კეთილისა და ბოროტის ცნობის ბიბლიურ ხეს შეეხება.

თვით წმ. ნინოსათვისაც, ვითარცა სულიერებით მკურნალისათვის, საგანგებოდ საყურადღებო უნდა ყოფილიყო გრ. ნოსელის თხზულების 30-ე თავი „სიტყუამ მკურნალთაგან“, რომელიც „სამკურნალო ტრაქტატის“ სახელწოდებით გამოსცა მ. ჯანაშვილმა, ჯერ კიდევ 1891 წელს („აღფადგინე“). ნიშანდობლივია ისიც, რომ „შატბერდის კრებულის“ ერთი ნაწილი წარმოადგენს სასწავლო წიგნს (მ. ჯანაშვილი). საფიქრებელია, რომ სხვა ნაწარმოებშიც ჩვეულებრივი საკითხავების ფუნქციას კი არ ატარებდნენ, არამედ სასწავლო საკითხავებად იყვნენ გათვალისწინებული.

„შატბერდის კრებულში“ შესული არაერთი ნაწარმოები საგანგებოდ ითვალისწინებს ებრაული და ბერძნული სამყაროს გაცნობას. რასაკვირველია, ყოველივე ამას თავისთავადი მნიშვნელობაც ჰქონდა, მაგრამ ამასთანავე ეს ემსახურებოდა იმ გარემოს უკეთ გაცნობას, საიდანაც წმ. ნინო მოვიდა. წმ. ნინო კაბადოკიიდან იყო. აღნიშნულია, რომ იგი ქართველი იყო, მაგრამ იგი აღიზარდა პალესტინაში და ბიზანტიური კულტურის ატმოსფეროში.

იპოლიტე რომაელის ქორონიკონში მრავალგვარი ქრონოლოგიაა მოცემული, უპირველესად კი, ბიბლიური: წელთა აღრიცხვა ადამისა, სეითის და ა. შ. აბრაჰამისადმი ღვთის აღთქმამდე და წარღვნამდე; შემდეგ მსაჯულთა ქრონოლოგიაა, მერე იუდეველთა მეფეებისა; სპარსთა მეფეებისა, ეგვიპტის პტოლომეანთა დინასტიისა, რომის კეისრებისა და ბოლოს — ბიზანტიის იმპერატორებისა.

მეფეთა აქაურ სიას გარკვეულად აგრძელებს „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ შესავალი, რადგან აქაც ნახსენებია ალექსანდრე მაკედონ-

ნელი და ბიზანტიის იმპერატორი კონსტანტინე. მაგრამ „შატბერ-
დის კრებულის“ საერთო აგებულების შესატყვისად, იპოლიტე რო-
მაელის ქორონიკონს უშუალოდ მოსდევს მისივე „განმარტებაჲ კურ-
თხევათაჲ, რომელშიაც ბიზლიურ პირველმაჲთა მიხედვით წარ-
მოდგენილია ქრისტეს მშობლის გენეალოგია, რაც კიდევ უფრო
დაზუსტებულია იაკობის 12 შვილთა კვალობაზე იპოლიტეს მომ-
დევნო ნაწარმოებში. აქ ნათქვამია: იაკობის შვილის იუდას ნათესა-
ვისაგან „განმზადებულ იყო დავითი შობად, და დავითისაგან ხორ-
ცთა შესხმად ქრისტე“ (გვ. 233-234). აქვე თქმულია „ლეკუ ლო-
მისა, იუდა, აღმოცენებისაგან, შვილო ჩემო, გამოჰხედ. „ლომ“ და
„ლეკუ ლომის“ თქმულ განცხადებულად ორკერძოვე სახეი. გვიჩვე-
ნა მამისაჲ და ძიჲა“ (გვ. 234).

უშუალოდ ეხმიანება „წმ. ნინოს ცხოვრება“ მოძღვენო ნაწარ-
მოებს „თქმული იპოლიტესი დავითისთვის და გოლიათისთვის გან-
მარტებაჲ“. ეგზეგეტიკიდან ცნობილია, რომ დავითის მიერ გოლია-
თის დამარცხება ქრისტეს მიერ წარმართობის დამარცხებაჲ მოას-
წავებდა. „წმ. ნინოს ცხოვრებაში“ ამას შეესაბამებოდა არმაზის
მსხვერვე, რაც წმ. ნინოს ძალისხმევით განხორციელდა. ამიტომ გა-
საგებია, თუ არმაზის გარეგნობა ერთგვარად ემსგავსება გოლიათი-
სას. „წარმოდგა ყაცი ერთი ნათესავისა მისგან უცხოთესლთაჲსა. სა-
ხელი ერქუა მას გოლიად ზეთელ. სიმაღლეჲ მისი ოთხ წყრთა და
მტკაველ; და ჩაფხუტი რვალოსაჲ ზედა თავსა მისსა: და ჭაჭუსა
მისსა ქაშქანი ვითარცა ჭაჭვისა დასადებელისაჲ, რომელ შთაეცუა;
და სასწორი ჭაჭვისა მისისაჲ სამ ათას სიკლა სპილენძისაჲ; და საწ-
მერთულნი სპილენძისანი ბარკალთა მისთა და ფარი სპილენძისაჲ
ბეჭთა მისთა, და ბუნი ჰორლისა მისისაჲ ვითარცა ლვილი ქსლისაჲ
ექუსას სასწორ რკინის ჰორლას პირი მისი“ (გვ. 243). „ნინოს
ცხოვრებაში“ არმაზი ასეა წარმოდგენილი: „დგა ყაცი ერთი სპილენ-
ძიჲა და ტანსა მას ეცუა ჭაჭვი ოქროისაჲ და ჩაფხუტი ოქროისაჲ
და სამხარი ესხნეს ფრცხილი და ბივრიტი; და ზელსა მისსა აქუნდა
ხრმალი ლესული, რომელი ბრწყინვიდა და იქცეოდა ზელსა ში-
ნა“ (გვ. 334).

გოლიათი უცხოთესლი იყო ისევე, როგორც არმაზი. დავითმა
გოლიათის დამარცხებით „გამოაჩინა მისი იგი ძლევაჲ ვითარცა
ქრისტემან“ და იზრადელი გაათავისუფლა (გვ. 248). არმაზის მსხვერ-
ვა ქართლის განთავისუფლებას მოასწავებდა არა მხოლოდ წარმარ-
თობისაგან, არამედ სპარსელებისაგანაც.

დავითის ამბებს აგრძელებს სოლომონის სიბრძნე ქება-ქებათაის
თარგმანებაში (გვ. 249-268). „თარგმანება ქება ქებათაჲსა“ წარმო-

ადგენს ნიჰუმს ნაწარმოებთა მისტიკური გააზრებისა, რომლის გარეშეც ყოვლად შეუძლებელია ქრისტიანული თხზულების გაგება. რასაკვირველია, მისტიკური გააზრებანიო, რომ ვამბობთ, ეს პირობითად ითქმის. მისტიკური შინაარსი „სულითა ხოლო საცნაურია“. მაგრამ იმისი დაკვალოანება მაინც ხდება, რომ ღმერთი სიყვარულია და უმაღლესი სიბრძნე სიყვარულია, რომლითა შემეცნებაც სიყვარულით ხდება. აქ სოლომონის სამი წიგნის („იგავთა“, „სიბრძნე“ და „ქება ქებათაი“) უმთავრეს ნიშნად მიჩნეულია „სოფიურობა“ („თვით იყო და სიბრძნე ამის თანა წურთილ იყო, რომელ-იგი იტყოდა, ვითარმედ: „წინაჲსწარ ყოველთა მათა ვიშევ მე“. აწ შობილ სიბრძნეჲ იგი მამისა მიერ წინაჲსწარ ყოველთა მათა, რომლისა სიბრძნისა მიერ განგებულ შეუნიერებაჲ იგი ამის ზოფლისაჲ“ (გვ. 250).

ამის შემდეგ მოდის ტრაქტატი — „დასასრულისათვის ქამთაჲსა“ ანდა სხვაგვარად — „ქრისტესთვის და ანტიქრისტესთვის“. აქ უმთავრესია შემდეგი რამ: ნებისმიერი მოვლენა უნდა გაიზარებოდეს მეორედ მოსვლისადმი მიმართებაში, როცა დადგება განკითხვის დღე, რასაც მოჰყვება წარმავალი დროის დასასრული. დასაწყისში საუბარია იმის თაობაზე, თუ როგორ ცხადდებოდა-ხოლმე ღვთის სიტყვა განხორციელებამდე, ე. ი. ქრისტეს შობამდე. აქ მოცემულია მრავალი ხილვა-ჩვენება: დანიელისა, ნაბუქოდონოსორისა, ისაიაჲი თუ იოანე ღვთისმეტყველის აპოკალიპტური ხილვანი, რომელთა გაუთვალისწინებლად ვერ გაიგება ხილვა-ჩვენებანი „წმ. ნინოს ცხოვრებიდან“.

ავტორს მოჰყავს იოანე ღვთისმეტყველის სიტყვები აპოკალიფსიდან: „ვიხილეო სასწაული დიდი და საკვირველი: დედაკაცსა ერთსა შეემოსა მზეჲ და მოოვარეჲ ქუეშე ფერხთა მისთა და ზედა თავსა მისსა გვირგვინად ათორმეტნი ვარსკულაენი“ (აპოკ. 12, 1-5; შე, გვ. 288). „წმ. ნინოს ცხოვრებაში“ ვკითხულობთ: „სუეტი ნათლისაი სახედ ჭუარისა დგა ზედა ჭუარსა მას და ათორმეტნი ანგელოზნი დაგვირგვინებულ იყვნეს გარემოჲს მისა, ეგრეთვე სახედ ათორმეტნი ვარსკულაენი დაგვირგვინებულ იყვნეს“ (გვ. 351). ძალზე უახლოვდება ამას სვეტიცხოველზე გადმოსული ნათლის ხილვაც, რაც წმ. ნინოს ლოცვა-კურთხევით მოხდა. სვეტიცხოვლის აღმართვა ქართული ეკლესიის დაფუძნებას მოასწავებდა. აქ ფრიად საყურადღებოა აპოკალიფსის ზემომოყვანილი სიტყვების ეგზეგეტიკური განმარტება: „დედაკაცსა მას, რომელსა შეემოსა მზეჲ, განცხადე-

ბულად ეკლესიასა იტყვის, რომელსა შეუმოსიეს ღიტიყუა იგი ნა-
პული, რომელი მზისა უბრწყინვალეს არს" (გვ. 288).

სიბოლუროდ ეს ღიტიყეები წმ. ნინოსაც შეიძლება შეეხებოდეს.
განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია შემდგომი ტრაქტატი — „სარ-
წმუნოებისათვის“, რომელიც მრწამსის საკითხთა განმარტებებს
შეიცავს (გვ. 294 და სხვ.). მ. ჩხარტიშვილმა ყურადღება მიაქცია
იმას, რომ მრწამსის საკითხები შეტანილია „მოქცევაჲ ქართლისაჲ-
საში“. ამიტომაც მათი განმარტებანი უშუალოდ კავშირშია ქართულ
ტექსტთან.

„მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ქრონიკალურ ნაწილს და „ნინოს ცხო-
ვრებას“ უშუალოდ წინ უძღვის „სახე აღთქუმისაჲ“. ნაწარმოები
იწყება იმით, რომ საჭიროა სულით მღვიძარება, რათა მზად ვიყოთ
სიძესთან მისაგებებლად (ცხადია, სახარების იგავის კვალობაზე).
განმარტებულია, რომ აქ იგულისხმება ქრისტესათვის ჩვენი მზად-
ყოფნა (გვ. 305 და სხვ.), რომ ამისთვის საჭიროა სულის განწმენდა,
რათა სული ჩვენი იქცეს ღვთის ტაძრად (გვ. 306). ასე გვაძლავს
ეს ნაწარმოები ქართლის მოქცევის ამბებისათვის.

ამ ნაწარმოებში შემდეგ დიდი ადგილი ეთმობა ქალთა როლს
სარწმუნოებაში, ქალთა წილს სიკეთის აღზევებასა და დაქცევაში,
რაც, ცხადია, ნიშანდობლივია. ისიც ნიშანდობლივი ხდება, რომ
ამის შემდეგ შემოდის იოანე ნათლისმცემლის, ქრისტიანობის წინა-
მორბედის ამბები (გვ. 314), რომლებიც ასე გრძელდება: „ნათლის-
ღებითა ამით მივიღებთო სულსა მას ქრისტესსა“ (გვ. 315) და ა. შ.

ამის შემდეგ მოდის „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ და „წმ. ნინოს ცხო-
ვრება“, რასაც, როგორც უკვე ითქვა, მოსდევს „იაკობ ნისიბინე-
ლის ცხოვრება“.

„შატბერდის კრებულის“ სულ ბოლოს (გადავწერთა ანდერძამ-
დე) მოთავსებულია რამდენიმე ფსალმუნის განმარტებანი თეოდორი-
ტე კვირელისა. განმარტებულია შემდეგი ფსალმუნები: 1, 2, 3, 4, 5,
6, 9, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 67.

ცხადია, ფსალმუნები ზოგად განწყობილებას შეესაბამება და
კონკრეტული კავშირები „წმ. ნინოს ცხოვრებასთან“ ყოველთვის არ
უნდა ვეძებოთ, მაგრამ ზოგიერთი მომენტი მაინც ყურადსაღები
უნდა იყოს.

ჯერ ზოგადად, თუ რის გამოსახატავად მოიშველიებდნენ, მაგა-
ლითად, I ან V ფსალმუნებს. ათანასე ალექსანდრიელის ნაწარმოებ-
ში „ძალისათვის ფსალმუნთათვისა“ ვკითხულობთ: „უკუეთუ გინდეს,
რაითაჲცა მოინატრე ვინმე, მოეღო სახედ და წანამძღურად დავი-
თი და ისწაო მისგან. თუ ვითარ გინა თუ რაისათვის, გინა თუ ვითარ

ჯერ-არს სატყუად, ისმინე დავითისაი და მოეცეს წინამძღუარად პირველი ფსალმუნი“ (ფსალმუნი, მზ. შანიძის გამოც., 1960, გვ. 449). „თუ მთავართა გინა თუ ხელმწიფეთა და მონათა უკუეთურთა განზრახონ ბოროტი შენი, სახელ მაცხოვრისა აღპყრობითა ხელთათა აყუედრე მტერსა და თქუ ფსალმუნი ბ (2): რად აღიძრეს წარმართნი“ (გვ. 450). „უკუეთუ განჰვარდე სახლეულთა და მოყუართა თვისთა, გინა თანაცხოვრებულისაგან და მრავალნი აღდგენ შენ ზედა აღიპყრენ ხელნი შენნი ღმრთისა მიმართ და თქუ ფსალმუნი გ. (3): უფალო, რად განმრავლდეს მაჰირებელნი ჩემნი“ (გვ. 450). „ჰუვილი რაი შენი შეისმინოს ღმერთმან და ფილხინოს ურვასა, სიხარულით აღუარე უფალსა და უგალობდ ფსალმუნსა დ (4)“ (იქვე). „უკუეთუ მტერი ვინმე დადარანებული გიმზერდეს დათრგუნვად და შენ აგრძნე და გინდეს მადლოსა შეწირვამ ღმრთისა და განშოვრებად შენგან ჰირი მტერისამ, აღიმსთუვე ციკარს და წართქუ ფსალმუნი ე (5); სატყუათა ჩემთაჲ ისმინე, უფალო“ (იქვე).

აღნიშნული ტიპის განწყობილებებზე მითითება „ნინოს ცხოვრებაში“ ძნელი არ არის, თუმცა კონკრეტულ წყაროდ ამათი მიჩნევა არ იქნება მართებული. ზოგჯერ ფსალმუნთა განმარტება „შატბერდის კრებულში“ შეტანილ სხვა თხზულებებს ეხმიანება, მაგალითად, მე-6 ფსალმუნის განმარტებაში მე-8 დღის ანუ აღდგომის გააზრებანია (გვ. 383).

ნიშანდობლივია, რომ სულ ბოლოს 67-ე ფსალმუნის თარგმანებაა. ეს ფსალმუნი ღვთის ძალმოსილების დიდებას შეიცავს. ეს გვკარნახობს ქართლის მოქცევა გავიაროთ ერის სულიერ ამაღლებად.

„შატბერდის კრებულის“ ბოლოს იოანე-ბერაჲ წერს: „შევუდგე კეთილსა გულ-მოდგინებაჲა მე ცოდვილი და უნარჩევესი ყოველთა მოწესეთაჲ იოვანე ბერაჲ და განვაჩრულე წმიდაჲ ესე წიგნი: კაცისა შესაქმეჲ და მეორედ წიგნი თუალთაჲ და სახის მეტყუილი და იპოლიტე და ქართლისა მოქცევაჲ და ცხოვრებაჲ ნეტარისა მის და დიდებულსა და მღდელთმომძღუარისაი იაკობ ნისიბინელისაჲ და თარგმანებაჲ ზოგთარე ფსალმუნთა დავითისაჲ“ (იხ. გამოცემა, გვ. 21).

იოანე-ბერაჲ აქ ჩამოთვლის რამდენიმე თხზულებას: „კაცისა შესაქმე“, „თუალთაჲ“, „სახისმეტყუელი“, იპოლიტე რომაელის თხზულებანი, „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“, „იაკობ ნისიბინელის ცხოვრება“ და ზოგიერთი ფსალმუნის თარგმანება. მაგრამ ამითაც მეღავენდება, რომ „შატბერდის კრებული“ შედგენილია „მოქცევაჲ ქარ-

თლისაჲს“ პრობლემატიკის უკეთ წვდომის მიზნით. აქვე ქრისტიანული კულტურის გაგების ზოგადი პრინციპებიც მქლავნდება.

თვითონ სტრუქტურა „შატბერდის კრებულისა“ უკვე მიგვითითებს, რომ ქართველთა არსებობის საზრისო ქრისტიანობაა და ამიტომ „მოქცევაჲ ქართლისაჲ და, განსაკუთრებით, „ნინოს ცხოვრება“ უნდა მოაზრებულ იქნას საყოველთაო სააზროვნო პრობლემატის კონტექსტში, რომლის ზოგადი მიმოხილვა წარმოვადგინეთ ზემოთ. საერთოდ კი, თითოეული მათგანი ცალკე შესწავლას მოითხოვს და სწორედ მერე შეიძლება მათი კომპლექსური გამოყენება ქართული კულტურის ისეთი მნიშვნელოვანი ძეგლის შესასწავლად, როგორიც „წმ ნინოს ცხოვრებაა“.

ესაა ერთი კონკრეტული მაჩვენებელი, თუ როგორ კონტექსტში უნდა შევისწავლოთ ქართული ქრისტიანული კულტურის ძეგლები.

„ჩვეულებისაებრ მამულისა სლვაჲ“

„ჩვეულებისაებრ მამულისა სლვაჲ“, — იოანე საბანისძის ეს სიტყვები ყოველი დროისთვის მნიშვნელოვან, ფუნდამენტურ ეროვნულ კონცეფციას შეიცავს. ასე განმარტავს მათ ივანე ჯავახიშვილი. ეს სიტყვები გულისხმობენ, რომ ყოველ ერს თავისი ისტორიული გზა და კვალი აქვს. იგულისხმება ისიც, რომ ქართველთა მიერ გააზრებული უნდა იყოს თავისი სამშობლოს ცხოვრების ტრადიციული წესი, რაც ყოველ დროს და ყველასთვის სახელმძღვანელო უნდა გახდესო.

ეს სიტყვები ნათქვამია 1200 წლის წინათ („წმ. აბო თბილელის წაქება“ დაწერილია 786-790 წლებში).

ჩვენ გვმართებს მოვიხმოთ დიდი ქართველი მწერლის მაღალი სიბრძნე, რომელიც გახდა საფუძველი მთელი შემდეგდროინდელი ჩვენი არსებობისა. ეს განსაკუთრებით გვმართებს სწორედ დღეს, როცა, შეიძლება ითქვას, ჩვენი სამომავლო ყოფნა-არყოფნის საკითხი წყდება.

ძალზე შორსაა ჩვენგან იოანე საბანისძე, მაგრამ იგი გვახსენებს, რომ ერისთვის არსებობს ზედროული პრობლემები; გვახსენებს, რომ ცალკეულ ეპოქათა მოღვაწენი პასუხს აგებენ ერის მრავალსაუკუნოვანი წარსულისა და მრავალსაუკუნოვანი მომავლის წინაშე, რომ ერისთვის ათასი წელი ჰეშმარიტად ერთი დღეა, რომ „ჩვეულებისაებრ მამულისა სლვაჲ“ ბევრი რამით ყველა დროისთვის საერთო უნდა იყოს.

მაგრამ არსებობს ეპოქები, როცა ყოველივე ამის გათვალისწინება განსაკუთრებით საჭიროა.

ასეთი დროა ახლა, ასეთი დრო იყო VIII საუკუნეშიც. მაშინ არაბთა ძალმომრეობის ეპოქა იდგა. VIII საუკუნეს განსაკუთრებით დაეჭვრება, რადგანაც მაშინ მსოფლიოს დამთრგუნველი ძალის წინაშე იდგნენ. თბილისის არაბთა საამირო უკვე დაარსებული იყო, რომელიც თითქმის ოთხი საუკუნის განმავლობაში არსებობდა.

ჩვენი ერთი ისტორიაში, სხვაობათა მიუხედავად, ძნელბედობებით აღსავსე არაერთი ხანა ერთმანეთს ჰგავს. დღეს „თანამედროვე ფორმით“ გვთავაზობენ ჩვენივე თანხმობით დაკანონდეს ჩვენი ყოფნა სხვის საბელმწიფოში, რომელშიაც ნებაყოფლობით შემსვლელთ აღარ ექნებათ უფლება მისგან ნებაყოფლობითი გამოსვლისა. ამით ჩვენ დიდი ისტორიული გამოცდის წინაშე ვდგებით; ჩვენივე არჩევანმა უნდა განსაზღვროს, ვართ თუ არა ჩვენ ღირსნი თავისუფლებისა. ამ პრობლემის გადაწყვეტისას ჩვენ პასუხს ვაგებთ მომავალი თაობების წინაშე, თანაც არა მხოლოდ ქართველთა წინაშე, არამედ წინაშე ყველა სხვა დამოუკიდებლობისათვის მებრძოლი ერისა, რადგან როცა ერთი ერი თმობს დამოუკიდებლობას, ამით სხვისთვისაც ქმნის არასასურველ პრეცედენტს.

„აბო თბილელის წამება“ მიმართულია არაბთა ძალმომრეობის წინააღმდეგაც, უფრო ზუსტად, — წინააღმდეგ ქართველთა მიერ რწმენის დაკარგვისა. ქართველები „გარდაგულარძნესო (ე. ი. რწმენა გაუმრუდესო), — წერს იოანე საბანისძე, რომელნიმეო მძლავრებით, რომელნიმე შეტყუველით, რომელნიმე სიყრმესა შინა უმეცრებით, რომელნიმე მზაკუვეარებით და სხუანი, რომელნი-ესე ვართ მორწმუნენნი, მძლავრობასა ქუეშე დამონებულნი და ნაკლულევა-ნებითა და სიგლახაკითა შეერულნი, ვითარცა რკინითა, ხარკსა ქუეშე გუემულნი და ქეჭნილნი, ძვირად-ძვირად ზღუელნი, შიშითა განილევიან და ირყევიან, ვითარცა ლერწამნი ქართაგან ძლიერთა“. მიუხედავად ამისაო, — განაგრძობს იოანე საბანისძე, — „ქრისტეს სიყუარულითა და შიშითა, ჩვეულებისაებრ მამულისა სლვისა, ჳირთა მოთმინებითა, არა განეშორებიან მხოლოდშობილსა ძესა ღმრთისასა“.

ეს სიტყვები არაა გაშიზნული მხოლოდ ეროვნულ ძნელბედობათა წარმოსაჩენად. აქ სხვა რამაა უმთავრესი სათქმელი, კერძოდ ის, რომ უბედურებათა განცდა სულიერ განწმენდას უნდა იწვევდესო და ვერ უნდა გვიკარგავდესო რწმენას. ასეთი იყო და არის „მამულისა ჩუელებისაებრ სლვაო“.

აქედან ისიც ჩანს, რომ ერის სულიერი თავკაცი ერის ნაკლოვანებათა მხილებას არ ერიდება, სიმდაბლეს არ ამართლებს ძნელბედობით და ამიტომ იოანე საბანისძე ქეშმარიტი წინამორბედი ილია ჭავჭავაძისა. საერთოა მათთვის აზრი, რომ ერის სისუსტეა, თუ ის მხოლოდ თავის ღირსებებზე ფიქრობს, ხოლო ერის ძლიერება იმით გამოიხატება, თუ რამდენად ძალუძს მას თვალი გაუსწოროს საკუთარ ნაკლოვანებებს, ეპოქისეულსაც და მუდმივთანმხლებსაც.

არაბთა წინააღმდეგ მიმართულ იოანე საბანისძის თხზულებაში იდეალიზებულია არაბი აბო. ასეთი ეროვნული ტოლერანტობა საერთოდ დამახასიათებელია ქართული აგიოგრაფიისათვის (წმ. შუშანიკი სომეხი ქალია, წმ. ევსტათი სპარსელია) და მთელი ქართული მწერლობისათვისაც („ამირანდარეჯანიანი“, „ვეფხისტყაოსანი“). მწერლობის ამგვარი პოზიციაც გაშობატავს „მამულისა ჩუეულები-საებრ სლევა“. ის, რაც გაიდევალდებოდა სხვათა სახეში, უფრო მეტად მოეთხოვებოდა ქართველს. ამ გზით მკვიდრდებოდა მნიშვნელოვანი აზრი, რომ ქართველთაგან ქართველობა მხოლოდ ღირსებად კი არ უნდა აღიქმებოდეს, არამედ მოვალეობად. ასეთი მიზნითაა იდეალიზებული „ვეფხისტყაოსანში“ არაბი პერსონაჟი, სხვაგვარად გაუგებარი იქნებოდა გაიდევალებულიყო წარმომადგენელი იმ ქვეყნისა, რომელიც თითქმის ოთხ საუკუნეს ბატონობდა ქართლში.

ეროვნული ტოლერანტობა სრულიადაც არ მოასწავებდა ეროვნულ ნაპოლიზმს, რაც კარგად ჩანს „აბო თბილელის წამებიდანაც“, სადაც ქართლის ქირის ერთ-ერთ მთავარ გამოხატულებად მიჩნეულია ის, რომ „აღვერიენით ერსა უცხოსაო“.

იოანე საბანისძე ქართველთა დიდ სამომავლო საფიქრალთან აკავშირებს საკუთარ ეროვნულ ნაკლოვანებათა მხილებას და ქართულ ელთა უღირსობას ხელაღებით მხოლოდ არაბობას კი არ აბრალებს, არამედ საკუთრივ ჩვენსავე თანამდეგ თვისებად თვლის. თანაც ეროვნული ნაკლულევანებანი თავის თავზე უნდა მიიღოსო პიროვნულად ყველამ. არვის შეჰფერის, რომ ცოდვებიან ერს დაუპირისპირდეს როგორც უცოდველიო. ეს ევანგელურ-აგიოგრაფიული იდეალი ქართულ მწერლობაში შემდეგშიაც მუდმივად ვლინდებოდა. დავით აღმაშენებლის „გალობანი სინანულისანში“ ეს ასე გამოიხატა: ეროვნულ ნაკლოვანებებს თავისთავზე ყველაზე მეტად უნდა იღებდეს ერის თავკაცი, როგორც მეფე და როგორც პიროვნება. „ქართველთ მადლს ცოდვამ დასძლიაო“, — ამბობდა დავით გურამიშვილი და ყველაზე მეტად ცოდვილიანად თავის თავს რაცხდა.

ერს უნდა აერთიანებდეს არა მხოლოდ პიროვნებათა ღირსე-

ბით თანასწორობა, არამედ თანასწორობა ეროვნულ ნაკლოვანებათა პირისპირ დგომისას. ღირსების შეგრძნება კი არ წარმოაჩენს ნაკლოვანებას, არამედ ნაკლოვანებათა შეგრძნება წარმოაჩენს ღირსებას. ამის შეგნებითაა გამსჭვალული იოანე საბანისძისეული გალობანი სინანულისანი, რასაც „აბოს წამების“ მეოთხე. თავი შეიცავს (გრიგოლ ღვთისმეტყველი ამბობდა: „სინანული — ცვლაა უმჯობესთა მიმართ“).

იოანე საბანისძე ქართველთა ეროვნულ ღირსებებზედაც იმ მიზნით მსჯელობს, რათა გვიჩვენოს, თუ როგორ დავკარგეთ, ანღარ როგორ ვკარგავთ მათ. იგი გამოპყოფს ქართველთა ეროვნულ-სარწმუნოებრივ ღირსებათა წარმომჩინებელ ოთხ ნიშანს: ჩვენ ვცხოვრობთ საქრისტიანო სამყაროს განაპირას და მარტოდ-მარტონი ვიცავთ ჩვენს რწმენასაო; ჩვენ ერთ-ერთი უძველესი ქრისტიანი ერი ვართ; ჩვენი სარწმუნოება ბერძნებისა ეთანატოლება; ჩვენი ქვეყანა წმინდანთა სამშობლოაო.

იოანე საბანისძეს სურს შეაგრძნობინოს ქართველობას, თუ როდენ დიდი ღირსების დაკარგვის საფრთხის წინაშე დგას. სურს შეაგრძნობინოს, რომ ამგვარ ღირსებათა დაკარგვა არანაკლები სიმდაბლეა, ვიდრე ყოველივე ამის თავიდანვე არქონა. იგი იმედოვნებდა, რომ დიდი უბედურების ზღუბრბლზე დგომა გამოაფხიზლებდა ქართველებს. უბედურების შეგრძნებამ შეიძლება გონიერება შეჰმატოსო ერს და უფრო უკეთ გააზრებინოს თავისი წარსული, აწმყოც და მომავალიც. ამგზით ერი შეძლებს თავისი უბედურება ბედნიერებადაც კი გადაიქციოსო. ცხადია, ყოველივე ეს იოანე საბანისძისათვის არ იყო ოდენ-მჭვრეტელობითი პროლემა. მისი ნააზრევის სირთულე ანარეკლი იყო რთული ეპოქისა.

„მამულისა ჩვეულებისაებრ სვლას“ უკავშირდება ი. საბანისძესთან იმის გათვალისწინება, რომ ჩვენ ვცხოვრობთ საქრისტიანო სამყაროს განაპირას („უურესა ამას ქუეყანასასა“) და მარტოდ-მარტონი ვიცავთ ჩვენ თავსაო „ზედამდგომელთაგან ამათ ჩუენთა, მფლობელთა ამის ეამისათა“. და ეს მიაჩნია ჩვენი ეროვნული არსებობის მუდმივთანმხლებ ფაქტორად. მართლაცდა, ეს დღესაც ასეა.

იოანე საბანისძე ეროვნულ ამოცანებას განსჯის გარემომცველ მსოფლიოში ჩვენი ქვეყნის ადგილმდებარეობის გათვალისწინებით: სამხრეთიდან არაბთა ძალმომრეობაა, ხოლო „ქუეყანასა მას ჩრდილოისასა არს სადგური და საბანაჲ ძეთა მაგოგისათა, რომელ არს ხაზარნიო“ (იოსებ ფლაბიოსის განმარტებით: „მაგოგემ დაასახლა მხარე, რომლის მცხოვრებლებსაც, მისი სახელის მიხედვით, მაგოგები ეწოდება, ხოლო ელინები მათ სკვითებს ეძახიანო“). — იუდე-

ველთა სიძველენი, თ. ყაუხჩიშვილი თარგმანი, გვ. 80). დასავლეთითაა „საბრძანებელი ქრისტეს მსახურისა იონთა (ბერძენთა) მეურისა, რომელი მოსაყდრე არს დიდსა მას ქალაქსა კონსტანტინეპოლისასა“.

ასეთი იყო ჩვენი გარემოცვა და არაფერი იყო ჩვენი დამხმარე. ნერსე ერისთავი ხაზარეთს წასულა, ალბათ, იმის იმედით, რომ არაბების მტრობით შეიძლება დახმარება აღმოგვიჩინონო (სხვათა შორის, ბერძნებიც ამ დროსაც და შემდეგაც იმავე საფუძველზე ეძებდნენ ხაზართა დახმარებას). მაგრამ ნერსეს ხაზართაგან (ანუ სკვითთაგან) დახმარება ვერ მიუღია. აქედან აფხაზეთს გადასულა, სადაც ოჯახი ჰყოლია გახიზნული. ი. საბანისძე ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ აფხაზეთში ქრისტიანობაა და „არაფერი ურწმუნოთაგანი მკვიდრ იპოვებისო საზღუართა მათთა, რომეთუ საზღუარ მათდა არა ზღუაჲ იგი პონტონისაჲ, სამკვიდრებელ ყოვლად ქრისტიანეთაო“.

მართალია, მას შემდეგ დიდად შეიცვალა რწმენა-ურწმუნოებიო ჩვენი გარემოცვა, მაგრამ ბევრი რამ უცვლელი დარჩა ისტორიული გეო-პოლიტიკიდან და ეს მეტად ნიშანდობლივია.

იოანე საბანისძე ეროვნულ სარწმუნოებრივ პრობლემებს განსჯის არა მხოლოდ გეო-პოლიტიკურ ფაქტორთა გათვალისწინებით, არამედ დროთა ფაქტორთა კვალობაზედაც. დრო უაღრესად მრავალნაირადაა მის მიერ გააზრებული: კერძოდ, რელიგიური თვალთახედვით, პოლიტიკური თვალსაზრისით თუ ისტორიული ქრონოლოგიის მიხედვით. რელიგიური თვალსაზრისი გამოიხატება იმით, რომ მოვლენები გააზრებულია, ერთი მხრივ, მარადიულობის, ხოლო, მეორე მხრივ, წუთისოფლის მიხედვით. აქვე მოხმობილია კონსტანტინეპოლის მეფეთა და არაბთა ხალიფის ზეობის დრო-ჟამი, ქართლში არსენის კათალიკოსობა და სტეფანოზის ერისმთავრობა. იოანე საბანისძისათვის ყოველივე ამის ურთიერთგარდაკვეთას წამოადგენს კონკრეტული ეროვნული დრო-ჟამი. ეროვნულ-სარწმუნოებრივი მოვლენები გააზრებული და ურთიერთშეჭერებულია ყველა შესაძლებელი დროული თვალსაზრისით. ასე ფართოდ ხედავს იოანე საბანისძე მოვლენათა არსს, მათ დროულ და ზედდროულ რაობას.

დღეს არცთუ იშვიათად გაიგონებს კაცი იოლად ნათქვამს — საქართველოში პოლიტიკური აზროვნების ტრადიციები არ ყოფილაო. ამის უარსაყოფად იოანე საბანისძის ნააზრევიც კმარა.

იოანე საბანისძესთან შეგვიძლია დავინახოთ ბევრი ისეთი კონცეფცია, რომელიც განსაკუთრებით აკლია დღევანდელობას.

მხედველობაში გვაქვს შემდეგი პრობლემა: ამა თუ იმ ეპოქის რაობას უმეტესწილად ვახასიათებთ ხოლმე მხოლოდ შემდეგი თვალსაზრისით: სოციალური ასპექტით, ანდა პოლიტიკურით, ან-

ეკონომიკურით, ანდა კულტურულ-ისტორიული თვალთახედვით და ფაქტიურად ვაფიქსებთ, რომ ეპოქა არის ფსიქოლოგიური რაობა, რომ საჭიროა ეპოქის ფსიქოლოგიური არსის გაგება. ეპოქისეული ფსიქოლოგიის საფუძველია კოლექტიური განწყობა, ეროვნული განწყობა (დ. უზნაძის კვალობაზე თუ ვიტყვით, ეროვნული „მზაობა“). დღევანდელობისათვის კონკრეტულად საკითხი ასე დგება: რამდენად შეესაბამება ჩვენი დღევანდელი ფსიქოლოგია ჩვენსავე ბუნებას? რამდენად შეესაბამება ჩვენი დღევანდელი ფსიქოლოგია ჩვენსავე დიდ ეროვნულ მიზნებს?

როცა დროის ანალიზი იზღუდება სოციალური და პოლიტიკური ასპექტებით, ბატონდება მექანიკური თვალთახედვა ეროვნული ყოფის გააზრებისას, თვით მაღალი პოლიტიკური მიზნების განხორციელების გზათა გამოსარკვევად. ბატონდება პანლოგიზმი. ბატონდება თვალსაზრისი, რომ ყველაფერში ლოგიკააო. ადამიანური ეპოქა შეუძლებელია არ იყოს ფსიქოლოგიური რაობა, ანდა, თუნდაც — ანტიფსიქოლოგიური. მაგრამ შეუძლებელია ის იყოს არაფსიქოლოგიური. არადა, კარგადაა ცნობილი, რომ ადამიანური სულიერი ცხოვრების სირთულე ვერ დაიყვანება ლოგიკაზე, რაციონალურზე. მასში ბევრია მეტალოგიკურიც და ირაციონალურიც. პანლოგიზმი, იდეალისტურიც კი, ძალზე ახლოა მარქსისტულ დეტერმინიზმთან, რომელიც თვით ადამიანის ფსიქიკას მთლიანად ეკონომიკური ბაზისით ხსნის. დღესაც გვეძალება პანლოგიზმი, როცა გვგონია, რომ ყველაფერი ლოგიკურად ახსნილია, ყველაფერი ვიცით და ფაქტიურად დავიწყებულია, რომ მაღალსულიერება და ღვთაებრიობა არსებობს. მაღალსულიერება და ღვთაებრიობა ძნელადსაწვდომია, რადგან სიღრმისეულია და არსებითი, რაც არა ჩანს, მაგრამ იგულისხმება. პანლოგიზმი კი ყველაფერს ხსნის, მაგრამ ზედაპირულად. პანლოგიზმი ბადებს საშიშროებას ლენინური ყოვლისმცოდნეობისა. შეიცან თავი შენო, — თუ ამას ერის მიმართ ვიტყვით, მასში, უპირველეს ყოვლისა, ფსიქოლოგიური მდგომარეობა უნდა ვიგულისხმოთ. სადღეისოდ უნდა ვიგულისხმოთ ერის სულიერი გაწონასწორება, ქართულად ამას პქვია დარბაისლობა. სამწუხაროდ, ეს სიტყვა სულ უფრო ნაკლებად ისმის. იქმნება სამწუხარო შთაბეჭდილება, რომ ეს სიტყვა ხშირად აღარცკი გვკირდება. ისიც კარგადაა ცნობილი, რომ მტერთან ბრძოლაზე ძნელია ბრძოლა თავის თავთან. ეს პიროვნებებზედაც ითქმის და ითქმის მთელ ერზედაც.

იოანე საბანისძე ქადაგებდა, რომ მტერთან საბრძოლველად გვკირდებაო ბრძოლა თავის თავთან. ამის საფუძველად მას მიაჩნდა ერის სულიერი განწყობა, ერის თვითარსებობა.

იმ დროისათვის ეს რომ მხოლოდ, როგორც იტყვიან, ლიტერატურული პრობლემა არ იყო, ამას გვიჩვენებს შემდეგი გარემოებანი „აბოს წამების“ დაწერის დროს უკვე დაწყებული ჰქონდა თავისი დიდი სამომავლო მნიშვნელობის მქონე ეროვნულ-სარწმუნოებრივი მოღვაწეობა გრიგოლ ხანძთელს ტაო-კლარჯეთში. ეს იყო მრავლისმომცველი ანტიარაბული აქცია. თბილისის საამიროს დაარსების შემდეგ ქართლი კარგავდა ქვეყნის უმთავრესი ცენტრის მნიშვნელობას. საჭირო იყო, ასე ეთქვათ, ქართლის მონაცვლე ცენტრის შექმნა, ე. ი. იმნაირი ცენტრის ჩამოყალიბება, რომელიც ქართლის მაგივრობას გაწევდა. ამის განხორციელება მიზანშეწონილი იყო არაბებიდან შორს და ბიზანტიასთან ახლოს, თანაც მიზანშეწონილი იყო ისიც, რომ დიდი პოლიტიკური მიზანდასახულების შემცველი მოძრაობა დაწყებულიყო ჩამონასტრო მოძრაობის სახით. გასაღწეული იყო მრავალი ეტაპი: ჯერ სარწმუნოებრივი აღორძინება ტაო-კლარჯეთისა, შემდეგ მისი კულტურული დაწინაურება და მერე მისივე გადაქცევა საერთო-პოლიტიკურ ცენტრად. ყოველივე ეს განხორციელდა ტაო-კლარჯეთში და თანაც ქართლის და სრულიად საქართველოს აღდგენის ნიშნით. სწორედ აქ ჩამოყალიბდა ბაგრატიონთა დინასტია, რომელიც შემდეგ მთელი საქართველოს საუკუნოებრივი გამგებელი გახდა. იმ დიდი ისტორიული მისიის დამწყებია გრიგოლ ხანძთელი. ამიტომ შეიძლება ითქვას, რომ იგი ბევრის მხრივ წამომწყებია იმ დიდ მიზანდასახულობათა, რომლებიც საბოლოოდ განასრულა დავით აღმაშენებელმა.

გრიგოლ ხანძთელი პრაქტიკულად ახორციელებდა იმას, რასაც ქადაგებდა იოანე საბანისძე. სრულიად აშკარაა, რომ არსებობდა ეროვნული აღორძინების ერთიანი კონცეფცია, რომელსაც სხვადასხვა სახით ემსახურებოდნენ სამუელ ქართლის კათალიკოსი და ნერსე ერისთავი, გრიგოლ ხანძთელი და იოანე საბანისძე და, ცხადია, სულიერი წინამძღვარი ყველასთვის იყო კათალიკოსი სამუელი, მეტადრე, როცა ქვეყანას არ ჰყავდა ერთიანი ხელისუფლება. სწორედ სამუელ კათალიკოსმა უკარნახა იოანე საბანისძესაც „აბოს წამების შექმნა“.

გრიგოლ ხანძთელმა ყველაფრის წინაპირობად გამოაცხადა ადამიანთა პიროვნული სრულყოფა, სულიერი თუ ყოფითი სიწმინდე. ამას იგი ერთნაირად ითხოვდა ბერ-მონაზონთაგანაც, ეპისკოპოსთაგანაც და კურაპალატებისგანაც. მონოპოლია ქეშმარიტებაზე განისაზღვრებოდა მხოლოდ და მხოლოდ მაღალსულიერებით. ასე ამზადებდნენ ქვეყნის მომავალს. ამ გზის მიმდევარნი კი არ ემზადებოდ-

ნენ მხოლოდ მომავალი სიკეთისათვის, ისინი უკვე ცხოვრობდნენ სიკეთით. მაშასადამე, ცხოვრობდნენ ისე, როგორ უნდა ეს ცხოვრება მომავალში, ცხოვრობდნენ შინაგანი სულიერი თავისუფლებით. ასე იცავდნენ ისინი თავის თავსა და ერს „ზედამდგომელთაგან მათ ჩუენთა, მფლობელთა მის ეამისათა“ „უყრესა ამას ქუეყანასა“. ამიტომაც გასცდა მათი ღვაწლი მათსავე დროს. ამიტომაც არიან ისინი ფრიად ახლობელნი და მაგალითის მომცემნი დღევანდელობისთვისაც.

ეს იყო დიდი ისტორიული გამოცდილება, რომელიც თავადაც დაემყარა და ჩვენთვისაც განსაზღვრა — „მამულისა ჩუელუბისაებრ სლვაი“.

„ვიცნი, რაისათვის ვარ“

(„იოანე ზედაზნელის ცხოვრების“ კულტურულ-ისტორიული შინაარსი)

„იოანე ზედაზნელის ცხოვრების“ ზოგადი კულტურულ-ისტორიული მნიშვნელობა ასეა განსაზღვრული: იოანე ზედაზნელი ე. წ. „ასურელ მამათა“ ხელმძღვანელი იყო. ამ მოღვაწეთა ძირითად მიზანს წარმოადგენდა საქართველოში (ქართლსა და კახეთში) სამონასტრო სისტემათა დამკვიდრება. და ჯერჯერობით კვლევა-ძიებაც სწორედ ამ გზითაა წარმართული ტექსტოლოგიურ საკითხებთან ერთად (კ. კეკელიძე, ი. ჯავახიშვილი, გ. ფერაძე, ს. კაკაბაძე, ი. აბულაძე, ლ. მენაბდე, მ. ქავთარია).

ადრიდანვე „ასურელ მამათა“ ღვაწლი მოციქულებრივ მისიას გაუთანაბრეს. „იოანე ზედაზნელის ცხოვრების“ ერთ-ერთ გვიანდელ რედაქციაში იოანე მოძღვრავს მოწაფეებს, რათა განამტკიცონ ქრისტიანობა „მსგავსად წმიდათა მოციქულთა“ (ილ. აბულაძის გამოც. გვ. 29, გ). „შიოსა და ევაგრეს ცხოვრებაში“ ნათქვამია: „მოიწია იოანესსა ბრძანებაჲ ზეგარდამო, რათა გამოირჩინეს ათორმეტნი მოწაფეთაგან თვისთა ძლიერნი სიტყვითა და საქმითა და წარვიდეს ქუეყანად ქართველთა და განამტკიცნეს ერნი სარწმუნოებასა ზედა“ (გვ. 78, გ), იმავე თხზულებაში იოანე ზედაზნელზე, ნათქვამია: „განანათლოსო ყოველი ესე ქუეყანაჲ, ვითარცა პირველ ნინო“ (გვ. 81). აქედან ჩანს, რომ იოანე ნინოს მისიის გამგრძელებელია.

ცნობილია, რომ თვით რიცხვი (13) მამათა რაოდენობისა ტრადიციამ დაამკვიდრა. ცნობილია, რომ ესეც სიმბოლურია (ქრისტე და მისი 12 მოწაფის მიხედვით, თუმცა მამანი 17 მაინც იყვნენ). ისიც აშკარაა, რომ მათ ერთი საერთო მიზანი ჰქონდათ, იმის მიუხე-

დავად, ისინი ცალკეულ ჯგუფებად მოვიდნენ თუ ერთად. მათი მიზნების ერთიანობა კი იმდროინდელი საქართველოს სულიერ ცხოვრებას უნდა განესაზღვრა.

„მარტირიაში“ ანტონი წერს, რომ იოანე ზედაზნელს ღვთისმშობელი ავალებდა საქართველოში წასულიყო 12 მოციქულთურთ „განმანათლებლად ქართველთა ნათლითა ქეშმარიტებისათაო“ (ე. გაბიძაშვილისა და მ. ქავთარიას გამოც., გვ. 107). თუ გავითვალისწინებთ ანტონის მაქსიმალურ ორთოდოქსალობას, მისი შეფასება განსაკუთრებულ მნიშვნელობას იძენს, რას უნდა ემყარებოდეს ამგვარი შეფასებანი? ეს საკითხი საგანგებო განხილვას ითხოვს. ქვემოთ შევეცდებით მხოლოდ ზოგიერთი რამ განემარტოთ. ამთავითვე კი აღვნიშნავთ: ჩანს, ადრიდანვე გააზრებული ჰქონდათ ქართლის ქრისტიანიზების რამდენიმე ეტაპი; პირველი იყო ანდრია მოციქულის ქადაგება. ეს უნდა იგულისხმებოდეს იოანე საბანისძის სიტყვებშიც, რომ 500 წელზე მეტია ქართველები ქრისტიანობას იცნობენო. მეორე და უმთავრესი ეტაპია წმინდა ნინოს ქადაგებით ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადება. ხოლო მესამე ეტაპია „ასურელ მამათა“ მოღვაწეობა, მათ მიერ ქართველთა განათლება „ქეშმარიტებისა ნათლითა“, რაც დიოფიზიტობის გაძლიერებას უნდა გულისხმობდეს და არა მხოლოდ ზოგადად ქრისტიანობის ქადაგებას. მეოთხე და საბოლოო ეტაპად უნდა ჩათვლილიყო კირიონ ქართლის კათალიკოსის მოღვაწეობა, რომელმაც საბოლოოდ დაამკვიდრა ქართული დიოფიზიტური ორთოდოქსია (ზ. ალექსიძე).

ბაძვა-ზიარების მეტად გავრცელებული პრინციპის კვალობაზე სიმბოლურად არაერთი მოღვაწე წარმოუსახავთ ხოლმე მოციქულებრივი მისიით, მაგრამ „ასურელ მამათა“ დარად — იშვიათად.

თავისებურად საყურადღებოა მეცხრამეტე საუკუნის ტრადიციული თვალსაზრისი, რომ „ასურელი“ მამებიც, წმინდა ნინოც, წმინდა გიორგიც და გამოჩენილი საეკლესიო მოღვაწენი, ბასილ დიდი და გრიგოლ ღვთისმეტყველი ქართველთა მონათესავე ერიდან, კაბადოკიიდან იყვნენო (ი. გოგებაშვილი). მაშინ ამისი მეცნიერული მტკიცება არ უცდიათ. მეცნიერული მტკიცებით, „ათცამეტი“ მამანი ქართველები იყვნენ (კ. კეკელიძე). სირიაში მათი წასვლაც ადვილად ასახსნელია. გელათის აკადემიამდე ადრეულ პერიოდში თვით კონსტანტინეპოლზე მეტად აქაურობა წარმოადგენდა ქართველთათვის უმაღლესი განათლების კერას.

„ასურელ მამათა“ მოსვლით ქართველთა ცხოვრებაში შემოდის ახალი პიროვნება — განდეგილი. განდეგილობა არაა მხოლოდ ბერ-მონაზვნობა. ბერ-მონაზვნობა მისი ქრისტიანული სახეა. განდეგი-

ლობის მიზეზად მხოლოდ „სოფლის მღურვა“ ვერ ჩაითვლება. მისი მიზანი შეიძლება იყოს თავისთავთან ყოფნა, შემოქმედებითი მარტოობა. როცა ექვთიმე ათონელი ტოვებს ივირონის წინამძღვრობას, რათა მთლიანად მიეცეს მწიგნობრობას, ესაა უკვე ბერის ახალი განდგომა. მარტოობისაკენ სწრაფვა ხშირად ამაღლებისაკენ სწრაფვაა, მარტოსულობის განცდაც ხშირად ამაღლებული სულის წუხილია.

«Когда восточные жрецы желали войти в доверие широкой аудитории, они произносили гневные слова, бичуя агентов государственного аппарата. И когда монахи уверяли, что отвергают все светские общественные институты; что они строят жизнь на новых началах религии и братства, то они часто встречали полное сочувствие простых людей» (История Византизма, М., 1967, т. I, с. 163).

სამწუხაროდ, ცალკეულ გამონაკლისთა გარდა, არასრულყოფილადაა წარმოჩენილი „საქართველოს ისტორიის ნარკვევებში“ (ტ. II, თბ., 1973, გვ. 614). მონასტერთა მნიშვნელობა, კერძოდ, ათცამეტ მამათა მონასტრებისა, მათთან დაკავშირებული ეკონომიური და სოციალური პრობლემები, სამონასტრო მიწათმფლობელობის ფორმები; ქტიტორთა ინსტიტუტი, სტავრობიკიული მონასტრები და ა. შ. ერთი სიტყვით, ქართულ მონასტერთა საერთო სახე.

VI საუკუნეში ჩნდება ქართული ბერ-მონაზვნობა. ცხადია, რომ ისტორია განაპირობებდა ამას. მანამდე, IV-V საუკუნეებში განმავლობაში, ეკლესია საქართველოში უკვე საკმაოდ რთული სისტემით იყო ჩამოყალიბებული. მისი შემდგომი განვითარება მონასტრებში განხორციელდა ისე, რომ უკეთ გამოკვეთილიყო კულტურულ-ისტორიული პროგრესის მაგისტრალური გზები. VI საუკუნეშივე ჩამოყალიბებული ჩანს მონასტერთა სამივე ძირითადი სახე: მარტყოფი (ანაქორეტული: მაგალითად, მარტყოფი და, როგორც ჩანს, თვით ზედაზენიც); „ძმობა“ ანუ კინოვია (დავით გარეჯი) და ლავრა (ამათი პერწყმა, მაგალითად, შიო-მღვიმე).

საერთოდ კი, აღმოსავლეთისა საქრისტიანო ცენტრებში სამონასტრო ცხოვრებას უკვე დიდი გამოცდილება ჰქონდა. ეს იყო კოპტური მონასტრები ეგვიპტეში (თებაიდა), სირია-პალესტინა, თუ კაბადოკია. ეტყობა, კაბადოკიურ ქვაბურ სავანეებს დიდი გავლენა ჰქონია ჩვენში.

მთავარი ისტორიული ფაქტი, რომელსაც ქართული ბერ-მონაზვნობის წარმოშობა უნდა დაკავშირებოდეს, იყო 532 წელს სპარსეთის შიერ ქართლში მეფობის გაუქმება. „ვითარცა მეფობაი დაესრულა.

ქართლსა შინა, სპარსი განძლიერდესო“ — გვაუწყებს „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“. „დავით გარეჯელის ცხოვრებაში“ იოანე ზედაზნელის მოღვაწეობის დასაწყისი ხანა ასეა განსაზღვრული: „ახალ-ნერგ იყვნეს მაშინ ქართველნი და ორასნი ოდენ წელიწადნი წარსულ იყვნეს მოქცევით მათითგან“ (ეს გულახსმობა, 537 წელს, ე. ი. 537—200). აქედანაც ჩანს, რომ ასურელ მამათა მოღვაწეობა მოჰყვა 532 წლის ამბებს.

ამ დროს მონასტერთა ანტისპარსული მისია უნდა გამოხატულიყო ანტიმონოფიზიტურ ქადაგებაში. ეს მონასტრებში უფრო შესაძლებელი იქნებოდა, ვიდრე სამრევლო ეკლესიებში. 506 წელს დვინის კრებაზე სომხებთან ერთად ქართველთა მიერ ანტიქალკედონური ორიენტაცია სპარსეთის გავლენით აიხსნება (ს. ჯანაშია, შრომები, I, 115).

ჩვენში სამონასტრო სისტემათა დაარსება მოჰყვა სპარსეთსა და ბიზანტიას შორის დადებულ ე. წ. „საუკუნო ზავს“. ქართველისთვის თავს დატეხილი ეს დიდი უბედურება ორი იმპერიის მიერ სამარადქამოდ ცხადდებოდა. ორმა მსოფლიო იმპერიამ გაიწაწილა დასავლეთი და აღმოსავლეთი საქართველო. საქრისტიანოს მეთაურმა ბიზანტიამ მაზდეანურ სპარსეთს დაუთმო ქრისტიანული ქართლი. ქართველებისაგან ბიზანტიასთან ოფიციალურმა საეკლესიო ურთიერთობამ აზრი დაკარგა. სადღა უნდა ეპოვათ ეროვნული თვითმყოფადობის შენარჩუნების საყრდენი? ალბათ, ამ დროს უნდა მომხდარიყო უაღრესად მკვეთრი გარდატეხა ქართველთა ქრისტიანულ მსოფლხედვაში: თუ მანამდე ქრისტიანობა საყოველთაო, კოსმოპოლიტურ იდეად აღიქმებოდა, ამიერიდან ჩვენში სათავე ედებოდა ქრისტიანობის ეროვნულ და პირად-ინდივიდუალურ მსოფლგანცდად გამოცხადებას. რასაკვირველია, პირად-ინდივიდუალური რელიგიური ცდა იმთავითვე ქრისტიანობის საფუძველთა საფუძველი იყო. მაგრამ იმ დროს, რომელსაც ჩვენ ვეხებით, ამას კიდევ სხვა მნიშვნელობაც ენიჭებოდა. ეკლესიას მაზდეანობისაგან დიდი საფრთხე დაემუქრა და თანაც მოაკლდა სახელმწიფოებრივი მფარველობა მეფობის გაუქმების გამო. განდევნილურმა ღვთისმოსაობამ ისეთივე მნიშვნელობა შეიძინა როგორც სხვა დროს „ტაძრულ ცნობიერებას“ ენიჭებოდა. მონასტერი გახდა ეროვნულ პრინციპთა შინაგანი შენარჩუნების ჭაფანე. სხვა ამგვარი გზა თითქმის აღარც კი ჩანდა.

„იოანე ზედაზნელის ცხოვრების“ უძველეს რედაქციებში (კერძოდ ა და გ რედაქციებში, ილია აბულაძის გამოცემით) შეგვიძლია გამოვყოთ ოთხი ნაწილი:

I „წინასიტყვა“ — ანდა, „წერილი“ (იგი ა-სა და გ- რედაქცი-ებშია, ბ-ს აკლია). ესაა თეორიული შესავალი ლიტერატურულ-ისტორიული ცნობებით.

II ნაწილია საკუთრივ „ცხოვრება იოანე ზედაზნელისა“, თუმცა მას „დასაბამი ცხოვრებისა“ ეწოდება.

III ნაწილად ჩვენ გამოვყოფთ ერთ ჩანართს (ილია აბულაძის გამოცემით, გვ. 28-38), რომელიც, ჩვენი ვარაუდით, თვით იოანე ზედაზნელის ნაწარმოებია უნდა იყოს. იგი შეიცავს სწავლა-დამოძღვრას.

IV ნაწილია მცირე დასასრული, რომელიც, ალბათ, გვიანი დაშატებაა (მასში ძირითადად იოანეს მოწაფეების ამბებია გადმოცემული).

ვფიქრობთ, ამგვარი დაყოფა უფრო ნათლად წარმოგვიდგენს ტექსტის სტრუქტურას და მის ისტორიას. ამჯერად შევეხებით პირველ სამ ნაწილს.

I. 1. თეორიული წინასიტყვა. არაერთ ქართულ აგიოგრაფიულ ძეგლს წამძღვარებული აქვს თეორიული შესავალი, მაგრამ თითქმის არსად არ გვხვდება ისეთი ვრცელი და მრავალმხრივი, როგორც „იოანე ზედაზნელის ცხოვრებას“ მოეპოვება. ადრეული შუა საუკუნეების მწერლობებში ძალზე იშვიათია პოეტიკურ-ესთეტიკური ხასიათის ნააზრევნი და ამიტომ მცირედი მინიშნებანიც კი ყურადღებას იმსახურებს, და, მეტადრე, ისეთი მრავალმხრივი მოსაზრებანი როგორც ამ „წინასიტყვაშია“, რაც მთელი ადრეშუა საუკუნეობრივი ქართული მწერლობისათვის ძალზე მნიშვნელოვან ფაქტს წარმოადგენს.

„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 მოიქცის და დაებერის ნესტუსა ენისა თვისისა და განგებულად ოხრინ, რამთა კუალად სასმენელთა სხუათა მისცემდეს თვით თანა-ზიარებათა სმენისაჲთა, რომელ არს აწინდელი ესე ჩუენ: მოქცევაჲ“, — ასეთია თეორიული „წინასიტყვის“ დასაწყისი.

„სიტყვა“, „მიზეზი“ და გზა სიტყვისა, — აქ ძირითადად ეს სამი საკითხი შეგვიძლია გამოვყოთ.

ამთავითვე შევნიშნავთ: სიტყვის ესთეტიკურობა იმ დროს სპეციფიკურია. სიტყვა იმ დროს იმდენადვეა ესთეტიკური, რამდენადაც, გოქცაჲ, ხატი. ხატის შინა-არსი მისგან მიღმური ღვთაებაა და ეს შინა-არსი არაა თვით მასში, ე. ი. ხატში. ასეთივეა სიტყვაც.

მაგრამ არცერთი და არც მეორე შემთხვევა არ გამოჩნდება ესთეტიკურობას. საქმე ისაა, რომ მილმურ შინა-არსისკენ ჩვენ მივდივართ ესთეტიკურის გზით, ხატის ესთეტიკური რაობის „გავლთ“. სხვაა, როცა იმ მილმურ შინა-არსამდე მივდივართ ფილოსოფიური გზით, ანდა ხილვით.

ცნობილია, რომ „სიტყვას“ იმ დროს მრავალი მნიშვნელობა ჰქონდა, გაცილებით მეტი, ვიდრე დღეს აქვს. რა მნიშვნელობითაც არ უნდა ეხმარათ „სიტყვა“, იგი ასე თუ ისე უკავშირდებოდა „სიტყვა-ლოგოსს“. მაგრამ აქ მაინც ყურადღება გადატანილია სიტყვის მოქმედების გზაზე: „მიმთხრობელი“ — „მიმღებელი“ — „განმკითხველი“ — „დამმარხველი“. ყველა ესენი ერთმანეთს თანაზიარნი ხდებიან, რადგან ყველა მათგანს „გაივლის“ სიტყვა (იგულისხმება „მიმთხრობელის“ სიტყვა). ამ გზაზე თითქოს დასახელებული არიან პიროვნებანი: „მიმღებელი“, „განმკითხველი“ და „დამმარხველი“, მაგრამ მათი გამოყოფა, ვფიქრობთ, ცნობიერების საფეხურების მიხედვით ხდება („საგრძნობელი“, — „მიმღებელი“ — „განმკითხველი“ — „დამმარხველი“). „სიტყვაზე“ ასეთი მსჯელობანი სამონასტრო საეანეთა მწიგნობრების ყურადღებას მიაპყრობდა „მიმთხრობელიდან“ გარემოქცეულ გზას სიტყვისას, ამიტომ „სიტყვა“ ვერ იქნება „ჩაკეტილი“ პიროვნებაში, ვერ იქნება მხოლოდ უკუმიქცეული პიროვნებისაქენ.

მიზეზსა და „მიზეზოვანზე“ მოძღვრება ნეოპლატონიზმიდან მოდის (პეტრიწის მოსაზრებანი პროკლეს ემყარება, იხ. „განმარტების“ თავები. VI საუკუნისაა ცნობილი „მიზეზთა წიგნი“. უფრო ადრე მიზეზ-მიზეზოვანთა საკითხები განიხილებოდა ნეოპლატონიკოსთა ალექსანდრიულ სკოლაში).

აქ, „იოანე ზედაზნელის ცხოვრებაში“ მიზეზთა მოაზრება, ერთი შეხედვით, თითქოს, არაა პატრისტიკული ხასიათისა. მაგრამ არსებითად აქ პატრისტიკა უნდა დაეინახოს, რადგან აქ არაა წმინდა კატეგორიოლოგია, აქ უფრო პლატონური თავისუფალი მსჯელობანია, რაც უფრო გვიან, კერძოდ, სქოლასტიკაში ნაკლებად ჩანს. პატრისტიკა ითხოვდა გაცნობიერებულყოფადამიანური სიტყვის დასაზღვრულობა. შდრ.: „ნუ ისწრაფი პირითა შენითა და გული შენი ნუ ისწრაფინ გამოღებად სიტყვისა წინაშე ღმრთისა, რამეთუ ღმერთი ცათა შინა არს და შენ ქუეყანასა ზედა. ამისთვის იყვნენ სიტყუანი შენნი მცირედი“ (ეკლესიასტე, 5,1).

„იოანე ზედაზნელის ცხოვრების“ შესავალი სიტყვის მიზეზებს ეხება. „მიზეზი“ სიტყვის „გარეთა“, ასე ვთქვათ, სიტყვამდე არსებობს და იგი იწვევს („აღძრავს“) სიტყვას. მაგრამ „სიტყვას“ თან

გაპყვება თავისი „მიზეზი“ ისევე, როგორც ყოველ „მიზეზოვანში“ არსებობს მიზეზი.

ყოველივე ეს სიტყვით გადაეცემა „დამმარხველს“. ასე მიდი! სიტყვა მიზეზიდან მიზნისაკენ და ამით სიტყვა აერთიანებს მიზეზსა და მიზანს. მიზეზისა და მიზნის გამთლიანებით კი „სიტყვის“ ლოგოსური ბუნება მეღაწვდება. ზემორე მსჯელობის ასეთ კონტექსტში შეტანა იმ დროისათვის სრულიად ბუნებრივი იყო (მეტადრე, რომ იქვე ავტორი ახსენებს „მსახურთ სიტყვისათა გამოცხადებით მადლისაჲთა“).

„სიტყვაზე“ მსჯელობა აქ გამიზნულია სალიტერატურო სიტყვის მიმართ, რასაც მიაწინებს მომდევნო ადგილები, კერძოდ, შემდეგი:

„არა თუ აღვიღად საურავსა რასმე ვეძიებთ, არამედ სიღრმეთაგან ზღვისათა პატიოსანთა მარგალიტთა, შრომით მოსაგებელთა, გუნებავს ცხადად გამოჩინებაჲ, რომელნი განმზადებულ არიან განყოფად სიმდიდრესა, უზრუნელსა საფასესა საღმთოთა ნიკთასა, ნათესავეისა მიმართ ჩუენთასა სიტყვათა მადლისაჲთა...“ (იოანე ზედაზნელის ცხოვრება. ასურელ მოღვაწეთა ცხოვრების წიგნთა ძველი რედაქციები, 1955 წ., გვ. 4, ა.).

ასეა გააზრებული სიტყვიერი შემოქმედების სიძნელეები. მაშინდელ აზროვნებაში მეტად თავისებურად გადატყდებოდა ხოლმე ე. წ. „განწირული ცნობიერების“, ანდა „დაწყველილი გონების“ პრობლემა. გონება კაცობრივია, სულიაო ღვთაებრივი (აღამიანში სული ითვლებოდა ღვთაების ხატად და არა. გონება. ასეთია თვითშემშეცნებელი გონების ვნებანი. მსგავსი გააზრებაა ისიც, რომ „თავისისა ცნობისაგან ჩავარდების კაცი ჳირსა“). ბასილ დიდი ამბობდა: „ქეშმარიტებისა სიტყუაჲ ძნიაღ შესაპყრობელ არსო“ („სიტყუისა მისთვის მოსე წინაისწარმეტყუელისა, რომელსა იტყვის, ვითარმედ: „ეკრძალე თავსა შენსა“ (ბასილი კესარიელის „სწავლანი“, ტ. ქურციკიძის გამოც. 1983 წ., გვ. 19).

ყოველივე ამის საფუძველთა საფუძველი იყო მოქდვრება ორგვარ (ღვთაებრივ და კაცობრივ) სიბრძნეთა შესახებ. ზემორე სიტყვები ეხება, ასე ვთქვათ, შიდალიტერატურულ სფეროს, ლიტერატურაში სიტყვიერი შემოქმედების სიძნელეებს, რაც ზღვის სიღრმეთაგან მარგალიტის მოპოვების სიძნელეს ეტოლება. შემდეგ ნათქვამია: „განვიზრახე, რაითა ვემსგავსო ფუტკარსა შრომის მოჟუარესა და სამოთხეთა შუენიერითა წიგნთა მიერ მოვიწილნეო“ (გვ. 6, ა). ყოველივე ეს იმეორებს ტრადიციულ გააზრებებს მწერლური მოვალეობისა:

ავტორისათვის მიქაელს, ალბათ, ზედაზნის მამასახლისს, უბოძებია „ქარტა წულილი“, რომელშიც იოანესი და მისი მოწაფეების ამბები ყოფილა მოთხრობილი. ავტორს აქედან გამოუკრეფია მასალა თავისი ნაწარმოებისათვის ისევე, „ვითარცა ვინ მარცულელი ოქროჲ წარსცის ვისმე ხელოვანსა, რაჲთა შექმნეს იგინი ჰურჰლად შეუენიერად ერთად შეკრებულთა“ (გვ. 4, ა).

I.2. „დაწყებასა მწერალთასა ჯერ არს მოხსენებაჲ, დიდისა მოსესი, დამწყებლისა სახლისა წერითა“, — ნათქვამია იმავე „წინასიტყვაში“ (გვ. 7, ა).

აქ საყურადღებო ტერმინია „სახლის წერა“. შეიძლებოდა გვეფიქრა, რომ, თითქოს, აქ უნდა ყოფილიყო „სახის-წერაჲ“, მეტადრე, რომ ამგვარი თუ ამის მსგავსი არაერთი ტერმინი არსებობს ძველ ქართულ მწერლობაში. მაგრამ „სახლის წერა“ სულ სხვაა. „სახლის წერა“ ნიშნავს „წყობილსიტყვაობას“. იგი კალკია და მომდინარეობს, როგორც ფიქრობენ, „ბეითიდან“. ბეითი სალექსო წყვილეულია. ხოლო ეტიმოლოგიურად იგი ნიშნავს სახლს, კარავს, ორმხრივ გადახურულს. ამდენად, ზემორე ტერმინში „სახლი“ ეტიმოლოგიურად შეესაბამება „ბეითს“, ტერმინოლოგიურად კი „სახლის წერა“ ხელოვნური ფორმაა. ასეა თუ ისე, თავის დროზე „სახლის წერა“ ტერმინოლოგიურად მოსახმარი შესიტყვება ყოფილა და წყობილსიტყვაობას გულისხმობდა, რომლის დამწყებად მოსე ითვლებოდა. მოსე პირველი მწერალია და რადგან ყოველი მოელენა ნათლად ჩანს სათავეში, ასევე მწერლობის რაობა მისი პირველარსის მიხედვით სურდათ გაეაზრებინათ. ამ შემთხვევაში ქართველი ავტორი ორიგინალური არაა. იგი მიჰყვება და მრავალმხრივ იმეორებს გიორგი ალექსანდრიელის „იოანე ოქროპირის ცხოვრების“ შესავალს (ილ. აბულაძე). (შეად. თხზულების დასაწყისი, რ. გვარამიას გამოც. გვ. 1). სხვათა შორის, მას ეხმაურებიან სხვა ქართული აგიოგრაფიული ძეგლებიც, კერძოდ, „კოსტანტი კახის მარტვილობა“ და „სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრება“. იმ დროს ავტორები ორიგინალობას არ ცდილობდნენ (ამით კი ხშირად აღწევდნენ წარმატებას). თანაც არსებობდა აზროვნების პერმენევტიკული (განმარტებითი) წესი: პრობლემები მარადიული იყო, მხოლოდ მათი მოწოდების წესი იყო სხვადასხვა გვარი.

მოსე, როგორც მწერალი, უპირველესი გამომხატველი იყო იმგვარი შემოქმედისა, რომელიც თვალთ ხილულს ან სწვისგან მონათხრობს არ ემყარებოდა. იგი ემყარებოდა ხილვას. ხილვის წყალობით მას უნდა აღეწერა უხილავი რამ ისე, ვითარცა თვალთა

ხილული. ასეა განმარტებულ-გააზრებული მოსეს მწერლობა. ამას ქალზე დიდი მნიშვნელობა აქვს მთელი აგიოგრაფიის თუ ჰიმნოგრაფიის შემოქმედებით პროცესის გასაგებად. ნაწარმოებში გამონაგონი შეიძლებოდა შემოეტანათ ხილვაზე დამყარებით (ვ. ფარულავა).

გასაგებია, რომ ავტორი მოსეს წიგნებიდან ისეთ ამბებს მოიხმობს, რომლებიც უფრო გააშინაარსიანებდა საკუთარ სათქმელს. ისე შორიდან იგი თანდათან, მარცვალ-მარცვალ კრებს ყოველივეს იოანეს სახის შესაქმნელად. „შეუწველი მაყულოვანის“ გახსენება თვით მოსეს ამბებიდან ამოსავლით კი არ ხდება, არამედ მოსახმობად ღვთისმშობლის სახისა, რომელიც ქართველთა მოციქულებრივი მოღვაწეობის მფარველი იყო („მოსეს გამოცხადება ანგელოზი ღმრთისაჲ ცეცხლითა მაყულოვანსა მას შინა, საიდუმლოჲ ქალწულისაჲ“). შემდეგ ნათქვამია, რომ მოსე „განვლიდაო უდაბნოდ მთასა სინასა“ (გვ. 7, ა). შემდეგ საუბარია ხალხის ხსენაზე ეგვიპტელთაგან („ეგვიპტე ჯოჯოხეთისაჲ“; ევანგელურია „ეგვიპტე ხსენისაჲ“), საუბარია ხსენაზე ურწმუნოებისაგან, შემდეგ პირველარსის ბუნებაზეა საუბარი და ა. შ.

ქვემოთ, ტექსტის ფაბულურ ნაწილში, აღწერილია იოანეს ასვლა ზედაზნის მთაზე. ზედაზნის მთის სახეში სიმბოლურად შეიძლებოდა დაენახათ ქართველთა სინა. იოანე ზედაზნელი კი სინას მთაზე აშსვლელ მოსეს შეედარებოდა. საკმე ისაა, რომ, როგორც დღეს კარგადაა ცნობილი, უმეტესწილად კ. კეკელიძის გამოკვლევებით, მთელი მცხეთა და მისი შემოგარენი სიმბოლიზებული იყო ბიბლიური ტოპონიმიით: აქაა ანტიოქია (მტკვრისა და არაგვის შესართავში), არმაზისხევი, არმაზის მთა, ბაგინეთი (ქართლის ქედის კალთაზე), გეთსიმანია (ნ. ქრისტესჯვარი); გორგოთის სერი (გოლგოთისა? ტყიანი ქედი მცხეთის ჩრდილო-დასავლეთით), ლაზარეს წყარო (სოფ. გალავანთან) და სხვა (იხ. აღ. ლლონტი. მცხეთის ტოპონიმია, II, ტოპონიმიკური ძიებანი, თბ., 1975). ამათ გვერდით დგას ისეთი უძველესი ტოპონიმები, როგორიცაა: აკაკების თარგი (წეროვანში; იქვეა ბრინჯის ხევი), მცხეთის ჩრდილოეთით არაგვის მარჯვენა მხარეს ბრინჯის ღელეა; საგურამოში იოანე ზედაზნელის წყალია (იგივე „ძველი წყარო“).

ამისდა კვალად ზედაზენიც შეიძლებოდა ყოფილიყო ქართველთა სინას მთა, რომელზედაც ღვთაების გამოცხადება ხდება. ზედაზენზე ეუწყებოდა იოანეს ღვთაებრივი კეშმარიტება, მოსეც „განვიდა უდაბნოდ მთასა სინასა“, „რომელ მაღალთა უმწვერვალესთა მთათა უმაღლეს იქმნა, სახე იგი კეშმარიტებისა მას სჯულისა

მდებელად მას ხსნად ისრაელისა წარავლინებდა" (გვ. 7 ა).

ასევე ზედაზენიდან იოანე წარავლინებდა თავის მოწაფეებს ქართულთა სულიერი ხსნისათვის.

გასათვალისწინებელია, რომ სინა, თურმე, აქადურ მითოლოგიაში ნიშნავს მთვარის ღმერთს, რომელსაც შუმერულად ნანნა ერქვა. თუ ფარნაოზ იყო არჰაზი (ფარნაოზს „არჰაზი“ ერქვა), გვაქვს უფლება ვიკითხოთ: იქნებ, ამ ფაქტებს უკავშირდება მირიან მეფის მეუღლის სახელიც? ანდა, ხომ არ იყო ზედაზენზე მთვარის კულტი?

1. 3. ქართულ თხზულებებში ეფრემ მცირესა და იოანე პეტრიწამდე არ გვხვდება პირველარსზე ისეთი წმინდა ფილოსოფიური მსჯელობა, როგორიც ამ „წინასიტყვაშია“. მთლიანი ორიგინალობა აქ არაა მოსალოდნელი. ავტორი ეყრდნობა „გამოსლვათა“ წიგნს (3, 14, რაც გამოცემაში არაა მითითებული).

ავტორი განმარტავს: „არს იგი არს“, ე. ი. ღმერთი არსებააო, და დასძენს: „რომლისა დასაბამი არ არსო“ (გვ. 8). ე. ი. ღვთაება ყოველივე არსებულის პირველსათავეო, ყოველივე მისგან მოდის, მას კი დასაბამი არ აქვს, დაუსაბამოა. რაც მთავარია, ავტორი აცნობიერებს, რომ უნდა გააზრებულ იქნეს „ღმერთის მეცნიერების საზღვარი“, ე. ი. ის, თუ სანამდე შეიძლება მისწვდეს ადამიანის გონება პირველსაწყვისას ძებნისას. რომ „დაუსაბამობის“ წარმოდგენას მისტიკამდე მიჰყავს ადამიანი, აქ ასეა მინიშნებული: პირველარსის ღვთაებრივი დეფინიციები ზღვარდადებულია, ფილოსოფიური დეფინიციები „დაუსაბამობის“ ცნების მიღმა ვეღარ მიდის, თუმცა დაშვებულია, რომ თვით რაობა პირველარსისა გაცილებით მიღმურია, უსაზღვროებაშია საგულეებელი. ამიტომ აქვე, როცა თავდება ფილოსოფიური დეფინიციები, შემოდის სახისმეტყველებითი წარმოდგენები: უნდა ვირწმუნოთ „ნათელი-იგი დიდი. შეიპყრნეს იგინი ბნელმან და სიღრმესა დაინთქნენ და რომელი ნათელი იგი არს, ერთი უხილავი და უცვალეებელი ღმერთი არს“ (გვ. 8). ამრიგად, ფილოსოფიურ გააზრებას მოსდევს ღვთაების სახისმეტყველებითი წარმოდგენა, ხოლო ამას მოჰყვება ღვთისმეტყველება (მაშასადამე, წარმოდგენილია ასეთი საფეხურები: ფილოსოფია, ესთეტიკა და ღვთისმეტყველება. ცხადია, ეს დაყოფა პირობითია). ღვთისმეტყველებითი გააზრება პირველარსისა წარმოდგენილია საღვთო სახელების კვალობაზე:

„არს იგი უხილავი, უეამო, დაუტევნელ, უცვალეებელ, — უცვალეებელ თვინიერ ვითარებისა, თვინიერ რაოდენობისა, ხატებისა, შეუპყრობელ და შეუწაწევრებელ, თვით იმერის მარადის ძრვითა

თავისა თვისით ძლიერ, დაღათუ მიიწევას, პირველასა შიშეზისა ყოველი, რომელ მისი არს“... (გვ. 8).

ესაა უკუთქმითი თეოლოგიის ნიშნუში: ღვთაება გამოხატულია მხოლოდ უარყოფითი ნიშნებით. აქაც ფილოსოფიურა და ესთეტიკური მომენტებიც ჩანს.

„არსისა“ და „ერთის“ ცნებების გააზრებანი ქართველ ავტორს ძე ღვთაებაზე გადააქვს და თან ზოგიერთ ახალ ატრიბუტსაც უმატებს: „მხოლოდ ცხოველი და განმაცხოვებელი, მომცემელი ცხოვრებისაჲ“ (გვ. 8).

ამას ბუნებრივად უნდა მოჰყოლოდა და მოჰყვება კიდევ გააზრება ღვთაების ანუ პირველარსის სხვა არსებად განფენისა. ეს კი იმდროინდელი გაგებით, იწყება ანგელოზებით ანუ ზეციური ძალებით:

„სული მომცემელი და შემოქმედი და არა შექმნული, რომლისაგან დადგა შექმნილიცა იგი ნათელი მეოხეთა მათ ბრწყინვალეებითაო, ანგელოზთასა ვიტყვი“... (გვ. 9).

ეს საკითხები (შემოქმედისა და შექმნილის შესახებ) განვითარებას პოულობდა არეოპაგიტულ წიგნებზე დაყრდნობით. მანამდეც გვხვდება ეს, მაგალითად ბასილ დიდთან, მაგრამ საფუძვლად მაინც არეოპაგიტისა შეიქმნა, რაც ყველაზე სრულად გამოვლინდა იოანე სკოტ ერიუგენასთან. ესეც პატრისტიკის გზაა.

აქვე შევნიშნავთ: შუასაუკუნეობრივ ავტორთან მთავარია, თუ რაა ინტენსიურად მოხმობილი, თავი და თავი კი ამგვარი მოსაზრებებისა, ცხადია, ბიბლიაა (ამ შემთხვევაში იხ. I კორინთ., 15: „არს ხორცი შეინვიერი და არს ხორცი სულიერი (44), ეგრეცა წერილ არს: იყო პირველი იგი კაცი ადამ სამშეინველად ცხოველად, ხოლო უკუანაჲსკნელი ადამ სულად განმაცხოვებელად (45)... „და ვითარცა-იგი შევიმოსეთ ხატი იგი მიწისაგანისაჲ, შევიმოსოთ ხატიცა იგი ზეცისაგანისაჲ“ (49). შემდეგ ავტორი გადადის ტრიადოლოგიის საკითხებზე, რასაც მოჰყვება არიოზის წინააღმდეგ მმართველი მსჯელობა.

„პრცხვენოდენ არიოზს, რომელმან დაბადებულად იკადრა თქუმად სიტყუაჲ იგი ღმრთისაჲ, რომელი-იგი მისი იყო და არა სხუაჲ. და ესე შეემთხვია, რამეთუ ვერ ცნა საზღვარი გუამისა და ბუნებისა მისისაჲ, ზედვიდა მას კაცად და ბუნებაჲ ღმერთებისაჲ დაუსაბამოჲ ვერა ცნა“ (გვ. 9).

სრულიად აშკარაა, რომ ავტორმა წარმოგვიდგინა გარკვეული თეოლოგიურ-ფილოსოფიური კონტექსტი, რათა ყოველივე მიემართა ორბუნებრიობის პრობლემის მართებულად გააზრებისაკენ.

ამას ერთგვარად ადასტურებს მომდევნო ანტიარჩანული პოლემიკაც: „...არჩანნიცა, რომელნი იტყვიან ქრისტესა, ვითარმედ სიტყუამ იყო ღმრთისამ; და სული კუალად დაბადებულთა შეაერთეს და იტყვიან, ვითარცა ადამიო, სიტყუამ იგი დაბადა ღმერთმან“ (გვ. 9).

ტრიადოლოგიის კონტექსტში განიხილება სიტყვა-ლოგოსის რაობა, კერძოდ, სიტყვა ვითარცა დემიურგი: „სიტყვა“ არაა დაბადებული, ის პირველადია, პირველარსია, ის თვითონაა დამბადებელი.

დაბოლოს ავტორი გადმოსცემს ანტიმაკედონურ მოსაზრებებს ფსალმუნზე და მათეს სახარებაზე დაყრდნობით: „სიტყვითა უფლისაითა ცანი დაემტკიცნეს და სულითა პირისა მისისათთა ყოველი ძალი მათიო“ (ფს. 32, 6).

„ყოველნი ცოდვანი და გმობანი მიეტევნეს კაცთა, ხოლო სულისა წმიდისა გმობამ არა მიეტევოსო“ (მთ. 12, 31). ქვემოთ კვლავ შემოვა სული წმიდის თემა, კვლავ ეთიკურ-ფილოსოფიური ასპექტით, თანაც შემოვა თავად იოანე ზედაზნისეული გააზრებით, მისეულ „სწავლანში“.

ავტორი დასძენს: „სული იგი კეშმარიტებისამ; რომელი მამისაგან გამოვალს და ძისა თანა თაყუანის-იცემების, იგი სული, რომელი წყალთა ზედა იქცეოდა... დაბადებდა ყოველთა დაბადებულთაო“ (გვ. 11).

აქვე ნათქვამია: „აჰა, მადლი გამოუთქმელი, ებრაულად იტყვის მოციქული ერთითა ხოლო ენითა და ყოველთა ენითა ბარბაროზთა ესმინა“ (გვ. 11).

ეს სიტყვები ეხმაურება „საქმე მოციქულთას“ მეორე თავის დასაწყისს, სადაც მოციქულებზე ჰელი წმიდის მოფენაა აღწერილი. აქ ნათქვამია: „ალივსნეს ყოველნი სულითა წმიდითა და იწყეს, სიტყუად უცხოთა ენათა, ვითარცა სული იგი მისცემდა მათ სიტყუად“ (საქმე, 2, 4).

„იოანე ზედაზნელის ცხოვრების“ სიუჟეტის თვალსაზრისით, ეს სიტყვები უნდა გულისხმობდეს ათეამეტ მამებზე სული წმიდის მოფენას, რომ მათ შემდეგ სული წმიდისაგან მინიჭებული ლოგოსური სიტყვა სხვებს გადასცენ.

II. 1. მეორე, ძირითადი ნაწილია საკუთრივ იოანეს ცხოვრება, რომელიც დასათაურებულია ასე — „დასაბამი ცხოვრებისა წმიდისა მამისა ჩუენისა იოვანე ზედაზნელისამ“.

ამ ნაწილში წმინდა ფაბულური ელემენტი ძალზე მცირეა. იგი შეიცავს არაერთ გადახვევას და ჩანართს: 1. პირველი ჩანართი შეიცავს ნინოს მოღვაწეობასა და სვეტიცხოვლის აპებებს; 2. აქ-

ვეა განმარტება ზედაზენზე დამკვიდრებისა, 3. ფაბულურ ნაწილშივეა ჩართული იოანე ზედაზნელის „სწავლანი“.

იოანეს თავგადასავლის თხრობა არაა ბიოგრაფიული. ამას იმითომ აღვნიშნავთ, რომ არაა მართებული, როცა ჩვენ ცხოვრებათ: ეანრის ყოველ ნაწარმოებს ბიოგრაფიულ პროზად ვთვლით. „იოანე ზედაზნელის ცხოვრებაში“ ამბები გადმოცემულია არა ბიოგრაფიული თვალსაზრისით, არამედ სხვა რამ კულტურულ-რელიგიური მიზანდასახულობით. მაგალითად, თავდაპირველი ამბები მოწოდებულია იმის ნათელსაყოფად, თუ იოანე „რომლისა მიზეზითა მოიწია სოფელსა ამას ჩვენსაო“ (გვ. 18). ეს კი ასეა განმარტებული: „განმგებელმან მისმან სულმან წმიდამან წამს-უყვნა მას ქუეყანად ჩრდილოდ, რადგან მოუძღუეს ქუეყანად ქართლად“ (გვ. 20). და ამიტომ იოანეც გამოემგზავრა და მოვიდა „ქართლი ქესუეთტან“.

ეს და კიდევ სხვა მომენტები გამიზნულია იმისკენ, რათა იოანე ზედაზნელის მომავალი ღვაწლი წარმოგვიდგეს ვითარცა გაგრძელება და განვითარება წმინდა ნინოს მოციქულებრივი მისიისა. მაგალითად, სიმბოლირებულია თვით ის, რომ ქართლი ჩრდილოეთის ქვეყანაა (შუამდინარეთიდან იოანე მოდის „ჩრდილოდ“). ამას შემდეგ აზრს ანიჭებდნენ: ქართლი „ჩრდილოა“, რადგან მოკლებულია სარწმუნოების მზეს („მზეა სამართლისა“), ასეა „ნინოს ცხოვრებაში“. შ. კრ. 337).

ნინოსა და სვეტიცხოველთან კავშირები შემდეგ უფრო ღრმავდება.

11. 2. იოანე ზედაზნელის სახეში გამთლიანებულია რამდენიმე პარადიგმული სახე-იდეალის ნიშნები; მაგალითად: იოანე ნათლისმცემლისა (აქედან გამომდინარე ილია წინასწარმეტყველისა), იოანე ღვთისმეტყველისა, სამოელ წინასწარმეტყველისა (გვ. 6), მოსესი, ხოლო ბიზანტიური აგიოგრაფიიდან, უპირველეს ყოვლისა — საბა პალესტინელისა, ქართული აგიოგრაფიიდან კი, მას პირველსაზე არ ჰყოლია, რადგან იგი თვითონ იყო ჩვენში განდევილობის პირველსაზე.

იოანე ზედაზნელის სახეში უნდა გაერთიანებულიყო იოანე ნათლისმცემლისა და იოანე ღვთისმეტყველის თვისებანი. ნათლისმცემლის იმიტომ, რომ იგი იყო სიმბოლო „უდაბნოს ანგელოზისა“, ხოლო იოანე მახარებელი (ევანგელისტი) — სიბრძნისმეტყველისა. ამ მხრივ ი. ზედაზნელი ჩანს თავისი „სწავლანით“, რომელსაც ქვემოთ შევხებით. ნიშანდობლივია, რომ შუასაუკუნეობრივ და ხშირად რენესანსულ მწერლობაშიაც პერსონაჟთა ნიშან-

თვისებანი ემბლემურია. ეს ეხება მათ დასახასიათებლად მოხმობილ ეპითეტებსაც და შედარებებსაც. პერსონაჟთა ატრიბუტები ემბლემურობას ემყარება, ასეა აქაც. იოანე ზედაზნელის სახესთან იოანე ნათლისმცემლის დაკავშირება შემდეგნაირად იქნა გამოხატული. კლემენტოზ კათალიკოსმა ზედაზენზე იოანეს ქვაბის აღმოსავლეთით მის სადიდებლად ააშენა ეკლესია იოანე ნათლისმცემლის სახელზე (გვ. 66). მანამდე კი ეკლესია იოანეს სიკვდილის შემდეგ მისმა მოწაფეებმა ააშენეს. თვითონ იოანე კი ქვაბში ცხოვრობდა, ე. ი. ცხოვრობდა ნათლისმცემლის მსგავსად.

იოანე ზედაზნელის სახეში უნდა ეხილათ ილია წინასწარმეტყველიც თუნდაც იმიტომ, რომ მასში ხედავდნენ იოანე ნათლისმცემელს. ნათლისმცემლის პირველსახე კი ილია იყო (შდრ. მთ. 11, 14); ილია იბრძოდა ბაალის კულტის წინააღმდეგ ლიბანის ტინიკიაში (პალესტინაში). დამასკოს ჩრდილოეთით იყო ბაალ-ბეჟი (მზის ქალაქი, ჰეილიოპოლისი), სადაც მზის უმთავრესი სალოცავი იდგა. ეესევი კესარიელის ცნობით აქ დააარსეს საეპისკოპოსო კათედრა და „ეს ქალაქი შეიქმნა ცენტრად აღმოსავლეთში ქრისტიანობის გავრცელებისა“ (კ. კეკელიძე, კიმენი, II, გვ. 4). დავაკვირდეთ, რამდენი რამით ჰგავს ზედაზენზე იოანეს მოღვაწეობა ყოველივე ამას...

„იოანე ზედაზნელის ცხოვრების“ შესწავლისას საჭიროა მოვიხმოთ ერთი ნაწარმოები, რომელიც მხოლოდ ქართულადაა შემონახული და ეწოდება „საკითხავი დღესასწაულთათვის...“ იგი ეხება ხარება-შობისა და ნათლისღების კალენდარულ საკითხებს. რადგან ზედაზენის მონასტერი იოანე ნათლისმცემლის სახელზე აშენდა, ამიტომ იოანე ნათლისმცემლის ეორტალოგიური საკითხები გათვალისწინებული ექნებოდა „იოანე ზედაზნელის ცხოვრების“ ავტორს. იოანე ნათლისმცემლის კულტს თუ უშუალოდ არ გულისხმობდა, მაინც შეიძლებოდა გამოეყენებულყო ანტიგრიგორიანული პოლემიკისათვის გარკვეული თვალსაზრისით (ზემოაღნიშნული, საკითხავი ფსევდოეპიგრაფიკულად ითვლება და ზედწარწერილია „იმპერატორ იუსტინიანეს სახელით“).

საკითხავში ნათქვამია:

„მეექუსესა მას დღესა თთვისა იანვარისასა ნათლისღებაჲ არს და შობასა და ნათლისღებასა ერთად ჰყოფენ. და ამას ცდომასა მით შეცვივეს პირველნი იგი, რამეთუ არა ეკრძაღნეს დღესა მას ხარებისასაო“ და ქვემოთ მოჰყავს ხარების დღე — 25 მარტი (კ. კეკელიძე, კიმენი, II, 1946, გვ. 68).

მაშასადამე, ამ ნაწარმოების მიხედვით, VI საუკუნეში იუსტი-

ნიანეს მიერ დაგმობილია ისინი, ვინც ნათლისღებისა და შობის დღეს ერთმანეთს ამთხვევენ, რადგან ამით გარკვეულად ჩრდილი ადგებოდა იოანე ნათლისმცემლის კულტს: შობის დღესასწაულით იჩრდილებოდა ნათლისღება.

ქვემოთ აღნიშნულაა, რომ „ორი ჯერი არს მზისა ქეევამ წელაწადსა და დასწორებაჲ დღეთაჲ: ერთი ესე ქეევამ მზისაჲ დღეს არს, ოცდახუთსა ივნისსა, და ერთი იგი ქეევამ თთუესა დეკემბერსა ოცდახუთსაო“... „თთუესა მარტსა ოცდახუთსა ეხარა მარამს გაბრიელისაგან,... თთუესა ივნისსა ოცდახუთსა იშვა იოანე“ (გვ. 70).

„სწავლანით“ იოანე ზედაზნელი ჩვენს წინაშე წარმოდგა იოანე ღვთისმეტყველის „როლში“, რადგან ევანგელეთაგან სწორედ იოანეს სახარება არის ყველა სხვა, ე. წ. სინოპტიკურ სახარებაზე მეტად „თეორიული“, მეტად „თეორიულ“-ღვთისმეტყველებითი. ცხადია, საღვთისმეტყველო „პროგრამის“ გარეშე წარმოუდგენელი იყო ქართული ბერ-მონაზვნობა და სწორედ ასეთი „პროგრამის“ მნიშვნელობა უნდა ჰქონოდა იოანე ზედაზნელის „სწავლანს“, გარდა „ახალი აღთქმისა“, იოანე ღვთისმეტყველთან დაკავშირებული რეალიები გათვალისწინებული უნდა ჰქონოდათ შემდეგი ნაწარმოებითაც: „ცხოვრებაჲ და ქადაგებაჲ წმიდისა და ყოვლადქებულისა მოციქულისა და მახარებლისა, იოვანე ღვთისმეტყველისაჲ“, რომელიც მიეწერება პროხორეს (გარდ. 596 წ.) („ათონის კრებული“; გვ. 111—175). აქ იოანე მახარებელი წარმოსახულია „ძედ წმიდისა ქალწულისა, დედისა უფლისა და ძმად ქრისტესი“ (გვ. 111). ამას უნდა შემსგავსებოდა იოანე ზედაზნელი.

ქართული ეკლესიის ისტორიაში იოანე ზედაზნელი გამომხატველი უნდა ყოფილიყო ახალი ეტაპისა სულიერი ცხოვრების გაღრმავების თვალსაზრისით. ეს უნდა ყოფილიყო სწორედ იოანე ღვთისმეტყველის კვალობაზე. შემდგომში, როგორიც არ უნდა ყოფილიყო გზა ქართული ეკლესიის განვითარებისა, იგი თავის მნიშვნელობას აღარასოდეს აღარ დაკარგავდა.

აქ მიზანშეწონილად მიგვაჩნია მოვიხმოთ გ. ლეონიძის ერთი საყურადღებო ესსე „ქართული მესიანიზმი“; „თუ შელინგის დოქტრინით, ახლა დგება ეკლესია იოანესი — სამყარო სიყვარულისა და ენთუზიაზმის (I — სინტეტიურის — პეტრესი, II — პავლესი — ეპოქა დოქტრინების), ჩვენმა ეკლესიამ არ იცის ერესები, არც ცხარე დოქტრინები, იგი თავიდანვე იყო ეკლესია „იოანესი“ (მანანა ხელაიას გამოცემა: ქართული ლიტერატურული ესსე, 1986, გვ. 77).

ეკლესიაში იოანეს გზა მაინც ერთი მხარეა განვითარებისა, ესაა გზა განსაკუთრებული, ვიზიონერული სულიერებისა, სხვაა გზა პავლესი და სხვა — პეტრესი. „თუ პეტრე გამოხატავს ქრისტიანობის ეზოთერიულ, საერთო-სახალხო მხარეს (ყველასთვის მინიჭებული აღსარება სარწმუნოებისა), იოანე ღვთისმეტყველი გამოხატავს მის ეზოთერიულ მხარეს (რჩეულთათვის გახსნილი მისტიკური ცდანი) (ს. ავერანცევა).

იქნებ იმის აღნიშვნასაც ღაუქრეს მნიშვნელობა, რომ იოანე ღვთისმეტყველის ზოომორფული „ემბლემა“ იყო არწივი, რომელიც ზოდიაქურ ნიშანთა ანეთ ციკლში შედიხ (V თვის ნიშნები): ლომი (ბიზანტიური?), ზეესი და არწივი (ბერძნული), იუპიტერი და ელვა (რომაული), ვენახი (ებრაული). ლომის, არწივის, „ელვისა“ და ვენახის ურთიერთკავშირი ქართული სახისმეტყველებისათვის არაა უცხო (იხ. ჩვენი: წმინდა ნინო და „დედა-უფალი“, „მნათობა“, 1985, № 2).

II. 4. იოანე ზედაზნელის სახისთვის ერთ-ერთი უმთავრესი პარადიგმული სახეა მოსე წინასწარმეტყველი.

მოსემ სინას უდაბნოში მოიყვანა ეგვიპტიდან გამომხსნილი ისრაელები. აქ დიდი უწყალობა დახვდათ, მოსემ ღმერთს შესთხოვა შეველა. ღმერთმაც უსმინა და უჩვენა გზა წყლისაკენ. მოსემ ხალხი მოიხმო თავისკენ: „მე ვდგეო თხემსა ზედა ბორცვისასა და კუერთხი ღმერთისაჲ ხელსა შინა ჩემსა“ (გამოსლვათა, 17,8). და ასე აღმოადგინა წყალი მთიდან. მოსემ დიდება შესწირა ღმერთს: „დიდ არს უფალი უფროჲს ყოველთა ღმერთისა“ (გამოს., 18,11).

შეუძლებელია ამასთან არ დაენახათ მსგავსება იმ ეპიზოდისა, როცა იოანემ ზედაზნზე წყალი აღმოადგინა.

ზედაზნის „მთაჲ ესე პირველ ურწყულ იყო და ყოვლადვე ვერ საპოვნებელ წყალი გარემოს მისა“ (გვ. 48, ა). იოანეს ლოცვით „გამოხდა წყალი ტკბილი, გრილი, და ფრიად შეუნაერა მდიდრად, რომელი დღეს დის მყოფთათვის მას მონასტრისათა“ (გვ. 50, ა).

ქართველი ავტორი მოსეს მიერ წყლის მოპოვებას ასე გადმოსცემს: ღმერთმაც „მოსცა წყალი უდაბნოსა ერსა თვისსა ისრაელსა, ხელითა მოსესითა... გამოუტევნა მდინარენი კლდისაგან ხმელისა ცემითა კუერთხისაჲთა... კლდე იგი სახე ქრისტესი იყო და კუერთხი იგი — აჩრდილი ჭუარისაჲ“ (გვ. 50, ა).

ერთიკა და მეორეც იყო სიმბოლო ცხოვრების წყაროსი. არ უნდა იყოს შემთხვევითი, რომ „წინასიტყვაში“ ავტორს მოჰყავს ქრისტეს შეხვედრის ევანგელური ეპიზოდი სამარიელ ქალთან, რომელმაც წყალი მიაწოდა მაცხოვარს, ხოლო მას „ცხოვრების

წყარო" მიენიჭა. ავტორს სურს თქვას, რომ ვერ ძალშიძსო მონიჭება ცხოვრების წყაროსი, „რამეთუ ენა ბრგვინველ ვარო დავერ მეტყუელ“ (გვ. 6, ა). წყარო იყო სიმბოლო ადამიანური მეტყველებისა, რომელიც ლოგოსური ბუნებისად ითვლებოდა.

სინას მთაზე მოსეს ასვლა სულიერი ამაღლების სიმბოლო იყო (შდრ. გვ. 5). მოსე პირველად არქმევდა სახელს საგნებსა და მოვლენებს. მოსეს ენიჭება ღვთის სიტყვა, რომელსაც გადასცემს ხალხს. ამისი მსგავსია იოანე ზედაზნელის მისიაც. ავტორი წერს: „მოვიდოდეს მათა ყოვლით კერძო და აღეშენებოდეს სიტყუათა და საქმეთა მათთგან“. „აღშენება“ აქ ნიშნავს „სიკეთით აღესებას“ (შდრ. „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება“: „ფრიად ნუგეშინისსკა მას ნეტარმან მან ღმრთისა კაცმან და აღაშენა ფრიად სანატრელო იგი მოხუცებული“. თ. 29). არსებობს გ. ათონელისეული თარგმანი ამა დოსითეოზის (VI ს.) საკითხავისა: „აღშენებისათვის სულითა სათნოებითა. A-126, გვ. 225).

II. 5 ზოგადად თავისთავად ცხადია, რომ იოანე ზედაზნელისათვის განდევნილთაგან სანიმუშო უნდა ყოფილიყო საბა განწმენდილის მოღვაწეობა. ხოლო კირილე სკვითოპოლელის „საბა პალესტინელის ცხოვრება“ სანიმუშო თხზულება იყო ყველა დროის თეოლოგრაფიისათვის. იგი დაიწერა დაახლოებით 555 წელს, ე. ი. როცა უკვე დამთავრებული ჩანს იოანეს მოღვაწეობა და შეიძლება მისი გათვალისწინებით იყო შექმნილი თავდაპირველი ნაწარმოებიც, რომლის არსებობას შემორჩენილი თხზულებანი მიანიშნებს: „პირველი იგი ცხოვრებაჲ და საქმენი იგი ამის ნეტარისანი წერილ არიან პირველსა მას წიგნსა და ჩუენდა ნეტარ არს მეორედ აღწერად“, (გვ. 18, კ).

ამიტომაც საყურადღებო შეხვედრები დასტურდება. ერთ კერძო შემთხვევაში პირდაპირაა მითითებული ქართული ნაწარმოების უშუალო წყარო.

„იოანე ზედაზნელის ცხოვრებაში“ ვკითხულობთ:

„ადგილი იგი, რომელსაც მთივლინა, გოდოლი იყო პირველთა მათ წარჩინებულთა, სადა-იგი კერპთმსახურებაჲ აღმაღლებულიყო. და ეშმაკნი მათ მიერ იმსახურებოდეს ნაზორევთა მათ კუამლითა, რადთამცა მათვე ადგილთა აღმაღლდა ღმრთის მსახურებაჲ, განწმინდა მიერ გესლოვანებაჲ იგი უკუეთურთა მათ ეშმაკთაჲ, ვითარცა ყო ოდესმე. საბა ადგილსა მას კასტელისასა, განიოტნა ეშმაკთა გუნდნი. ილოცვიდა ნეტარი იგი ბერი და ევედრებინ ყოველსა ეამსა ღმერთსა და დგან იგი შეუწყოთებელად, ყოველთა მათ ზედა მოსლვათა ეშმაკისათა მოითმენდა, ლო-

ცვასა და მარხვასა, ვითარცა დედასა გონიერებისასა შევედრა“ (გვ. 28, ა).

„საბა პალესტინელის ცხოვრება“:

„მივიდა ნეტარი მამაჲ ჩუენი საბა კასტელისა ბორცუსა, რომელი ჰშორავს ლავრასა ვითარ ოც უტევან. აღმოსავლით კერძო მთისა მის იყო ბორცი იგი საშინელ და უგზო სიმრავლისაგან დამკვიდრებულთა ეშმაკთაჲსა მას ზედა... ზოლო ამან ნეტარმან და საკვირველმან მაღალი შეიმოსა საცოდ მისა და ზეთი ცხოველისა ჭუარისაჲ ასხურა ადგილსა მას და დაადგრა ზედა ბორცუსა მას თავადთა მარხუათა და მოუკლებელად გალობითა მისითა გაწმინდა ადგილი იგი“ (ქართული აგიოგრაფიული ძეგლები, კიმენი, ტ. II, გამოსცა კ. კეკელიძემ, თბ., 1946, გვ. 157).

11. 6. „ასურელი მამების“ ცხოვრება-წამებათა დემონოლოგია საგანგებო შესწავლას იმსახურებს. უამისოდ შეუძლებელი იქნება საერთოდ ქართული დემონოლოგიის სათავეების გათვალისწინება.

თვალის ერთი გადავლებითაც კი ცხადი ხდება, რომ ქართული აგიოგრაფია საამისოდ საკმაო მასალას გვაძლევს; ჯერ თვით „შუშანიკის წამება“, სადაც პირველად დადასტურებული ის, რომ ინდურ-ირანული კეთილი ძალის განმასახიერებელი „დევი“ ქართველთა წარმოდგენაში უკვე გადაქცეულია ბოროტ ძალად. სულ სხვადასხვაგვარად ჩანს დემონიური ძალები „შიოსა და ევაგრეს ცხოვრებაში“ ანდა „დავით გარეჯელის ცხოვრებაში“. „აბიბოს ნეკრესელის წამებაში“ მსგავს ძალთა განსახიერებაა საკულტო ცეცხლი. გიორგი მერჩულე ჩვენს ყურადღებას ამახვილებს ისეთ ასპექტზე, რომელიც დღეს ასე გამოითქმის: დემონიური მარად თანა სდევს ადამიანს და ცხოვრება კაცისა ესაა მარადიული ბრძოლა საკუთარ პიროვნებაში ჩაბუდებული დემონიურის წინააღმდეგ (თავი VII). გიორგი ათონელმა დაამსხვრია ბულგარელთა წარმართული კერპი (თ. XI).

ერთი სიტყვით, დემონოლოგიურ სახეთა ჩვენება იმთავითვე მრავალფეროვანი იყო.

ძალზე ინტენსიურადაა წარმოდგენილი ასეთი სახეები „იოანე ზედაზნელის ცხოვრებაში“, განსაკუთრებით, ზედაზნის შემოგარენში. აქაური გარემო და პაერიც კი, თითქოსდა, აღესილია ავი სულებით. „მიუხდეს წმიდასა იოვანეს და იწყეს ბრძოლად მისა“ (გვ. 42, ა). ხან კი ასეთი სურათი იქმნება: „ვითარცა ნისლი ხშირი და ბნელი გამოხდა მთისა მისგან და უჩინო იქმნა და მიმართა ჩრდილოთ კერძო“ (გვ. 42, ა).

ამგვარი ბილვანი აქ მოწოდებულია თანამოდგაწეთა სულიერი

განმტკიცებას მიზნით. განმარტებულია, რომ ეს ძალები დაიძლევად ადამიანის შინაგანი ძალისხმევით. ამის მაგალითს კი თვით იოანე იძლევა: „ლოცვამ მისი აღვიდოდაო ცად; აერთა განსწმედდა და განვლიდაო ათერსა“ (გვ. 42, ა). (თავისთავადაც ეს წარმოდგენა მაღალესთეტიკურ განცდას ბადებს).

III. 1. „სწავლანი“. „იოანე ზედაზნელის ცხოვრების“ ტექსტის სტრუქტურისა და ისტორიის შესწავლის საფუძველზე შესაძლებლად ვრაცხთ წამოვქრათ ერთი საკითხი. ამთავითვე შევნიშნავთ, რომ ქვემოთ მიმოხილვა არაა გამიზნული საბოლოო დასკვნებისათვის, რადგანაც საამისოდ საკმარისი მონაცემები არ მოგვეპოვება. მიუხედავად ამისა, საკითხის დასმა მაინც მიზანშეწონილად მიგვაჩნია და დასკვნებიც სავარაუდო იქნება.

საკითხი ეხება ტექსტის ერთ ნაწილს, პირობითად — III ნაწილს, რომელიც ფაქტობრივად ჩართულია ზემოგანხილულ II ნაწილში (ილ. აბულაძის გამოცემის 28-ე გვერდიდან 38-ე გვერდამდე).

ეს ნაწილი ტექსტში ერთგვარად გამოცალკევებულია. მას წინ უძღვის ორი განმარტება: 1. „პირველად, რამთა სამკაულ იქმნას და გვირგვინ ჭუნისა ამის ქალაქისა იგი და მოწათენი მისნი ათორმეტნი...“ (გვ. 27, ა). და 2. „მეორედ, რამეთუ აღგილი იგი რომელსა მიივლინა, გოდოლი იყო პირველთა მათ წარჩინებულთა, სადა იგი კერპთმსახურებაი აღმალლებულ იყო...“ (გვ. 28, ა). შემდეგ ნათქვამია, რომ „ენებაო მამასა ჭუნსა იოვანეს, რაითა მარტოდ იყოფვიდა“ და ისურდა მოწათენი დაეგზავნა სხვადასხვა მხარესო. ამიტომ „კეთილმან მოძღუარმან მოუწოდა დღესა ერთსა თვისთა მათ მოწათეთა და პრქუა მათ: რამსა სდგათ უქმად? ანუ არა უწყითა, რამეთუ სარგებელისათვის ამის ქუეყანისა წარმოგვაგლინნა უფალმან ღმერთმან ჭუნმან იესუ ქრისტემან, რამეთუ ახალ ნერგ არიან კაცნი ესე ამის სოფლისანი, ჯერ-არს თქუენდა, რამთა წახვიდეთ კაცად-კაცადი და განამტკიცებდეთ ძმათა, რომელთა აღუარებიეს ქრისტე უფალი ჭუენი არა სიტყვითა მოძღურებითა თქუენითა, არამედ რაითა თავნიცა თქუენნი სახედ მიჰცნეთ“ (გვ. 28, 30). და ამას მოჰყვება დამოძღვრა, რომელსაც ჩვენ „სწავლანი“ ვუწოდეთ.

ეს „სწავლანი“ იოანე ზედაზნელის მოწათეებისათვის უნდა გამხდარიყო, ასე ვთქვათ, „პროგრამა“ მთელი მოღვაწეობისა. იგი დამოუკიდებელი ნაწარმოების შთაბეჭდილებას ტოვებს. იოანე ზედაზნელი და მისი მოწათეები პირველად იწყებდნენ ჩვენში სამონასტრო ცხოვრებას და ამითაც განპირობებული იყო მათ ჰქო-

ნოდათ სამოღვაწეო „პროგრამა“. თანაც მათ კონკრეტული მიზანიც უნდა ჰქონოდათ. ჩვენი აზრით, ეს იყო დიოფიზიტობის დამკვიდრება, მაშასადამე, გამრუდებული ორთოდოქსიის გასწორება. ეს უნდა გამოსკვიოდეს ზემოხსენებულ სიტყვებში: „განამტკიცებდეთ ძმათა, რომელთა აღუარებიეს ქრისტეო“.

იოანე ზედაზნელი ქართველი ბერ-მონაზვნობის გამამტკიცარი იყო. ამიტომ ქართველ ბერ-მონაზვნებს იოანესაგან უნდა ჰქონოდათ სწავლა-დამოძღვრა ანდა, ისიც არ იყო გამორიცხული, რომ იოანეს სახელით შედგენილიყო ეთიკურ-ეგზეგეტიკური „სწავლანი“. მართლაც, ასეთი ხასიათისაა ის დამოძღვრა, რომელსაც „ცხოვრების“ ავტორი იოანე ზედაზნელს მიაწერს. მაშინდელი მკითხველის შეგნებით, ეს დამოძღვრა იოანესი იყო და არა ავტორისა. თუ ჩვენ დავუშვებთ, რომ ეს „სწავლანი“ იოანესია, ნაწარმოებში ჩართვა ამას ხელს არ შეუშლის. ასეთ რაიმეს არ უარყოფდა მაშინდელი სამწერლო პრაქტიკა. ამას არც ის უშლის ხელს, რომ სხვა ავტორები ზოგჯერ არ ასახელებენ იოანეს როგორც მწერალს. მწერლური ღვაწლის იგნორირება ჩვეულებრივია.

აღნიშნული „სწავლანი“ ფრიად საყურადღებო იქნებოდა იმისდა მიუხედავად, იყო თუ არა იგი იოანესი. მაგრამ ამ შემთხვევაში, არსებობს ტრადიცია, რომელმაც იოანესეულად შემოგვინახა სწავლა-დამოძღვრა.

დ. მუსხელიშვილი თეორიულ წერილში წყაროთმცოდნეობის მეთოდის საკითხებზე გამოთქვამს საყურადღებო თვალსაზრისს, რომ „სავსებით მართებულია წარსულის სიტუაციათა სავარაუდო რეკონსტრუქცია გვიანდელი ცნობებით“ (ქართულ შუასაუკუნეობრივ წყაროთა წყაროთმცოდნეობითი კრიტიკის ზოგიერთ პრობლემა. — „მაცნე“ (ისტ. არქ. ხელოვნების ისტორიის სერია), თბ., № 1986, 3, გვ. 58. რუსულად).

„დავით გარეჯელის ცხოვრებაში“ ჩვენ შეგვიძლია დავინახოთ მითითება, იოანე ზედაზნელის „სწავლათა“ არსებობაზე. აქ აღნიშნულია, რომ მან თავის მოწაფეებსო „ნაცვლად სძისა და ყრმებრივთა საზრდელთაჲსა მტკიცე და ძლიერი საზრდელი წინაუყო, ესე იგი არს საღმრთონი სწავლანი და მოძღურებანიო“ (ილ. აბულაძის გამოც. გვ. 148).

ეს ძალზე მნიშვნელოვანი ცნობაა.

„სწავლანი“ შემდეგ საკითხებს მოიცავს:

1. ზოგად-ეთიკური საკითხები; 2. სიმდიდრისკენ მიდრეკილების, ვერცხლისმოყვარეობისა და უძლებების განჭიქება. 3. განჭიქება

მომთვრალეობისა. 4. ღვთაებისა და ადამიანის ორგვარი ბუნების განმარტება. 5. ადამიანის სულიერი ამაღლების გზები.

III. 2. წინააღმდეგარ გავეთვალისწინოთ შემდეგი: ქართული დეკალოგი ანუ ქართული „ათი მცნება“ „წმინდა ნინოს ცხოვრებაში“, მის IV თავში, რომელიც გადმოცემულია სალომე უეარმელის მიერ. ნინო ყვება, თუ ჩვენებაში როგორ იხილა ანგელოზი კაბუკის სახით, რომელმაც მას გადასცა ქრისტეს მიერ დაბეჭდილი წიგნი. მასში „დაწერილნი იყვნეს ათნი სიტყუანი, ვითარცა-იგი პირველფიტართა ქვისათა“ (ე. ი. როგორც მოსესათვის ღვთის მიერ მიცემული ათი მცნება — დეკალოგი, პირდაპირი თარგმნით, „ათი სიტყვა“).

მოვიყვანთ ამ „ათ სიტყვას“ მთლიანად:

ა. „პირველი სიტყუამ: სადაცა იქადაგოს სახარებაჲ ესე, მუნცა ითქუმოდის დედაკაცი ესე“.

ბ. „არცა მამაკაცებამ, არცა დედაკაცებამ, არამედ თქუნ ყოველნი ერთ ხართ“ (გალ. 3, 28).

გ. „წარვედით და მოიმოწათენით ყოველნი წარმართნი და ნათელ-სცემდით სახელითა მამისათა და ძისათა და სულითა წმიდისაჲთა“ (მთ. 28, 19).

დ. „ნათელი გამობრწყინებად წარმართთა დიდებად ერისა შენისა ისრაელისაჲ“ (ლ. 2, 32).

ე. „სადაცა იქადაგოს სახარებაჲ ესე სასუფეველსა, ყოველსა სოფელსა ითქუმოდეს“ (მთ. 26, 13, მრ. 14, 9.).

ვ. „რომელმან თქუნ შეგიწყნარნეს, მე შემიწყნარებს, და რომელმან მე შემიწყნაროს, შეიწყნარებს მომავლინებელსა ჩემსა“ (მთ. 10, 40).

ზ. ფრიად უყუარდა მარიამ უფალსა, რამეთუ მარადის ისმენს მისსა სიბრძნესა კეშმარიტსა.

თ. „ნუ გეშინინ მათგან, რომელთა მოსწყვიდნენ ხორცნი თქუენნი, ხოლო სულისა ვერ შემძლებელ არიან მოწყუედად“ (მთ. 10, 28).

ი. პრჩუა მარიამ მაგდალინელსა იესუ: „წარვედ, დედაკაცი, და მხარე ძმათა ჩემთა“ (ი. 20, 17).

ი. სადაცა ჰქადაგებდეთ სახელითა მამისაჲთა და ძისათა და სულისა წმიდისაჲთა („ნინოს ცხოვრება“, — შატბერდის კრებული, ბ. გიგინეიშვილისა და ელ. გიუნაშვილის გამოცემა, გვ. 333. ბიბლიური დამოწმებანი გამომცემლებისა).

ასეთია ქართული დეკალოგი.

III. 3. ჩვენ ეს მოვიტანეთ იმ მიზნით, რათა გამოჩნდეს, თუ

რამდენად ეხმაურება მას იოანე ზედაზნელის „სწავლანი“ და იმის-
თვისაც, რათა გვეჩვენებინა, თუ როგორ ჩამოყალიბდა ქართული
დეკალოგი, რომ მოსეს „ფიცარნი სჯულისანი“ შემოღის „იოანე
ზედაზნელის ცხოვრების“ ავტორის ცნობიერებაში, და ეს იმ ნა-
წარმოების შესავლიდანვე ჩანს (გვ. 6).

გასათვალისწინებელია, რომ მთელი „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ და
მრგან განსაკუთრებით „ნინოს ცხოვრება“ ქართული ქრისტოლო-
გიის საფუძველთა-საფუძველია. მასში ხდებოდა შემდეგი დროის
იდეალების, თუ შეიძლება ითქვას, აკუმულაცია. ამიტომ ბუნებრი-
ვია, რომ სწორედ „ნინოს ცხოვრებაშია“ მოცემული „ათი მკნება“.
იგი არსებითად „ახალ აღთქმას“ ემყარება, მაგრამ თვით საბტემა
ქართულია. ე. ი. მისი შედგენა ქართულ მწერლობას ეკუთვნის. ის
ქართული ქრისტოლოგიის საფუძველია, ამიტომ, ბუნებრივია, იგი
„იოანეს ცხოვრების“ იდეათა საფუძველზე უნდა გამზდარიყო. ქარ-
თული თარგუმი, ანუ ბიბლიის გარდათქმა-განმარტება შესუ-
ლია „ევესტათი მცხეთელის მარტვილობაში“. მასშია ჩართული ბი-
ბლიური დეკალოგი. თქმა არ უნდა, რომ ქართული დეკალოგი
ბიბლიური დეკალოგის გათვალისწინებითაა შედგენილი, ოღონდ,
ფიქრობთ, არა „ევესტათი მცხეთელის მარტვილობის“ კვალობაზე,
არამედ უშუალოდ ბიბლიის მიხედვით, რადგან ეს ნაწილი „ნინოს
ცხოვრებისა“ უნდა იყოს ძალზე ძველი, „ევესტათის მარტვილო-
ბაზე“ ადრინდელი.

ამ დეკალოგში ძალზე ხშირია სამისიონერო-სამქადაგებლო მო-
წოდებანი, თითქმის ყოველ პუნქტშია ეს. ცხადია, დეკალოგის ამ-
ნაირი ხასიათი განპირობებულია ნინოს მოღვაწეობის მისიით, მაგ-
რამ ეს სახელმძღვანელო უნდა ყოფილიყო ქართველ ბერ-მონა-
ზვნობისთვისაც. მათი მოღვაწეობა უმეტესწილად აქტიურია,
სხვათა ცხოვრებაში სიკეთის შეტანითაა აღბეჭდილი და არ იფარ-
გლება მხოლოდ მკვრეტელობით.

ნუ გაგვიკვირდება, თუ ჩვენ ვლაპარაკობთ ქართულ დეკალოგ-
ზე, რადგან ძველთაგანვე აღნიშნავდნენ, რომ არსებობსო ქართული
დავითნი, ქართული სახარება, ქართული წელთაღრიცხვა (კ. კეკე-
ლიძე). ერთი ვარაუდიცაა: მცხეთასთან ქართველთა სიმბოლური
„სინას მთის“ არსებობა (რომელიც ზედაზნში შეიძლებოდა დაე-
ნახათ) გაამართლებდა ქართულ დეკალოგს (მიუხედავად იმისა,
რომ ქრონოლოგიურად ისინი დაშორებულნი იყვნენ: დეკალოგი
ნინოს მიეწერებოდა, სინას წარმოადგენა კი იოანეს მოაქესებურ
საქმიანობას. საბოლოოდ მაინც ამ ფაქტებს შორის ღრმა კავშირე-
ბი მყარდებოდა).

აპრიგად, ქართული ქრისტოლოგიის საფუძვლებს ქმნიდნენ:

„ნანოს ცხოვრება“ და, კერძოდ, მასში შესული დეკალოგი, ქართული თარგუმი „ევსტათის მარტვილობიდან“ და ბერ-მონაზვნული მოღვაწეობის საფუძვლები — „სწავლანი“ იოანე ზედაზნელისა.

III. 4. ამასთანავე, და ეს არანაკლები მნიშვნელობისა ჩანს, იოანე ზედაზნელის ე. წ. „სწავლანი“ უნდა ყოფილიყო ერთ-ერთი ძირითადი ტრაქტატი, რომელიც შეიცავდა დიოფიზიტურ პრინციპებს. თუ ათცამეტ მამათა ძირითადი მიზანი ანტიმონოფიზიტური მოღვაწეობა იყო, მოსალოდნელია, რომ მათ ექნებოდათ შესაფერისი „პროგრამა“ და მისი შედგენა იოანე ზედაზნელს შეეფერებოდა. ანტიმონოფიზიტობა ანტიმაზდეანურ პოლემიკასაც გულისხმობდა. ამაზე დიდი მისია არ იდგა მაშინდელ ქართველ მოღვაწეთა წინაშე და, ბუნებრივია, რომ სწორედ დიოფიზიტური დოქტრინა დაეცვათ ათცამეტ მამებს, როგორც დიდი ხნის წინათაც ამტკიცებდა გრ. ღერაძე და მას ემოწმებოდა ი. ჭავჭავაძე (ტ. I, 1979. გვ. 413). და დღევანდელი სპეციალისტებიც (ზ. ალექსიძე). რაც თანდათან მეტსა და მეტ დამაჯერებლობას პოვებს, მიუხედავად იმისა, რომ არსებობს საპირისპირო თვალსაზრისიც (კ. კეკელიძე).

III. 5. ზოგადეთიკურ შეგონებათა შემდეგ „სწავლანი“ შეიცავს: ვერცხლისმოყვარეობის, სიმდიდრისა და უძლებების გმობას. დაეცვათ „სჯული მარხვისა“, რომ ჩვენგან განრიღებული იყო სო „ეკლოვანი ესე ქუეყანაჲ“.

„სწავლათა“ ერთი ადგილი აგებულია ძველთაძველ შეგონებაზე: „ნუ დაითრობით ღვინითა, რომლითა არს სიბილწე“ (ეფეს. 5, 18). ამ შემთხვევაში ქართველ ავტორს ლიტერატურულ წყაროდ შეიძლებოდა გამოეყენებინა როგორც იოანე ოქროპირის შესაბამისი ნაწარმოები, რომელსაც მიმართავდნენ ხოლმე ქართულ მწერლობაში, კერძოდ, იოანე ბოლნელი (რ. ბარამიძე). ასევე შეეძლო გამოეყენებინა ბასილ კესარიელის „მომთვრალთათვის“ (იხ. ც. ქურციკიძის გამოცემა, თბ., 1983, გვ. 179—189).

მიუხედავად რამდენიმე საგულვებელი წყაროს არსებობისა, ჩვენ ვფიქრობთ, რომ ავტორს გათვალისწინებული უნდა ჰქონდეს ბასილის ერთი საკითხავი, რომელიც განმარტავს მოსე წინასწარმეტყველის სიტყვებს „ეკრძალე თავსა შენსა“ (იგავ. 9,2).

საქმე ისაა, რომ ეს მოთხოვნა — „ეკრძალე“ წარმოადგენს გამოხატულებას ქრისტიანული ადამიანთშეცდომების ერთ-ერთი უმთავრესი პრინციპისა, რომ ადამიანმა დაიცვას თავისი თავი, თავი-

სი ადამიანური ბუნება, განერიდოს უკეთურებას. აქ იგულისხმება კიდევ უფრო მნიშვნელოვანი რამ: ადამიანს მინიჭებული აქვს თავისუფლება, ე. ი. ის არ არის ყოველმხრივ განსაზღვრული. ამიტომ მან თვითონ უნდა შექმნას და შეინარჩუნოს თავისი თავი. ეს პრინციპები სხვა მხრივ უკავშირდება ადამიანის ორგვარი ბუნებისა და ორგვარი ნების საკითხს, რაც იქვე, ქვემოთ ვლინდება ამ ე. წ. „სწავლანში“.

„სწავლანში“ წერია: „არსებანი ვართ უკუდავად და განუქარვებელად დაბადებულნი, უფროჲს ყოველთა დაბადებულთა ხილულთა პატივ-ცემულნი არსებითა დაუსრულებელითა და ამისთვის ჭერ-არს, რაჲთა თავი თვისნი დავიცვნეთ და ვეკრძალნეთ მერმისა მისთვის ცხოვრებისა“ (გვ. 32, ა.).

მართალია, სიტყვა-სიტყვით დამთხვევა ნაკლებად გვხვდება, მაგრამ აზრობრივად ზემოაღნიშნული მსკვალავს ბასილის „სიტყვას“. ყოველივე ეს უფრო მეტად ითქმის „სწავლათა“ მომდევნო ადგილთა შესახებ: „მცირესა კაცებასა ჩუენსა კუალად ვრცელი ესე სოფელი დაბადა და უმეტეს მისსა სულითა შეტყუელითა და გონიერითა აღიდა იგი, რამეთუ მისცა მას აღსრულებაჲ დასაბამიერი და დაუსრულებელი სული უკუდავი. და ამით ჭერითა მოგუეახლნა ჩუენ, ანგელოზთასა მას ბუნებასა, და ერთ კერძო იგი ჩუენი მსგავსი ცხოველთა მათ განქარვებადთაჲ. და არა არს კაცი იგი ანგელოზ, არცა პირუტყვ, არამედ შორის მათსა“ (გვ. 32, ა.).

ბასილთან ვკითხულობთ:

„სად დამბადებელისა ღმრთისა ქმნილ ხარ და უკუეთუ გენებოს, ძალ-გიც ანგელოზთა პატივსა მიწუთომაჲ“ (გვ. 26).

„ეკრძალე უკუე თავსა შენსა, რამეთუ ერთი იგი ნაწილი სულისა შენისაჲ სიტყვიერი არს და გონიერი, ხოლო მეორე იგი ვნებული და უსატყუოჲ“ (გვ. 28).

ძნელი არაა საერთო დავინახოთ ბასილის ამ სიტყვისა და „იოანე ზედაზნელის ცხოვრებას“ შორის. წყაროებად სხვადასხვა საგულებელი, მაგალითად, გრიგოლ ნოსელის „კაცისა შესაქმნისათვის“ და სხვანი. მაგრამ ამჯერად ჩვენ უ ურადლებას მივაქცევთ ერთ გარემოებას: ამ ე. წ. „სწავლათა“ ერთ-ერთი უმთავრესი თემაა ადამიანის ორგვარი ბუნებისა და შემდეგ ორგვარი ნების ჩვენება, რაც ზემომოყვანილ ადგილებითაც ჩანს და შემდეგ, კიდევ უფრო ღრმავდება. ცხადია, ამით განიმარტება ღვთაების ორბუნებრიობა, ე. ი. დიოფიზიტიური დოქტრინა და გვეძლევა ანტიმონოფიზიტიური პოლემიკის რელიგიურ-ფილოსოფიური საფუძვლები. რასაკვირველია, ანტიმონოფიზიტიური პოლემიკა მიმართული იყო არა-

მართმადიდებლური აღმსარებლობის წინააღმდეგ, მაგრამ ეს არ იყო მთავარი. მთავარი იყო სწორედ ამისი ანტიმაზდეანური მიზანდასახულობა, ანუ ბრძოლა სპარსელების წინააღმდეგ.

III. 6. სომეხ-ქართველთა საეკლესიო განხეთქილების შესწავლის შედეგად ი. ჯავახიშვილმა მთელი სიღრმით წარმოაჩინა, რომ ისევე როგორც სხვაგანაც, ამიერკავკასიაშიაც სპარსეთი კატეგორიულად უკერდა მხარს მონოფიზიტობას. კოსტანტინეპოლში დიოფიზიტობა იყო. მონოფიზიტობა თავისი ბუნებით ქრისტიანობაში აღმოსავლური ტენდენციებს გამოხატავდა. და არა მხოლოდ პოლიტიკური თვალსაზრისით, არამედ ყველაფრით: საერთო მსოფლ-აღქმით, კულტურული ტრადიციებით. საქართველოში სპარსელთა ზეგავლენის ერთ-ერთი არსებითი საფუძველი მონოფიზიტობა იყო.

ამას თავისებურად აირეკლავს „სწავლანი“:

„გონებაჲ გამოშავალ არს ორთა მათ შორის ბუნებათა შეერთებულთა და იგი არს განმგებელ“ (გვ. 32, ა).

გონება გამგებელია იმისა, თუ სად მოდრიგოს ადამიანი — სულისკენ თუ ხორცისკენ. ამას იმიტომ აღვნიშნავთ, რომ გასარკვევია: რას ნიშნავს აქ „გონება“? ცხადია, აქ გონება არაა წმინდა სულიერება, რადგან იგი „გამოშავალია“ ორივე ბუნებიდან. ბასილ დიდის იმავე „სიტყვაში“ აღნიშნულია: „უმეტესნი ცოდვანი გონებითა აღესრულებიანო“ (გვ. 20, 11). გონება განსჯაა, ისაა „ფიქრი, მიჩნევა, ზრახვა; „მოგონება“, „გულის-ზრახვა“ (ილ. აბულაძე), ხან „გონება“ გულისხმობს „გულს“ (იქვე, ლექსიკონში). უფრო მაღალმდგომი უნდა იყოს „სული“, თავისი ზოგადი მნიშვნელობით: „კოსმიური სული“, „სული წმინდა“ („სულს“ გააჩნია სხვა უფრო კონკრეტული მნიშვნელობაც: „სუნთქვა“ ანდა ინდივიდუალური სული. შდრ. ნ. ბარათაშვილი, ვისთანაც ასევე ორგვარი სულია: ერთი „კოსმიური“ — „სული ბოროტი“ და მეორე კონკრეტული — „სული ობოლი“). აქვე გასათვალისწინებელია ისიც, რომ იმ დროს ხშირად ასეთი ზეაღმავალი იერარქია არსებობდა: „სოფელი“ — სული — გონი (ა. ლოსევი, პროკლეს „კავშირთა“ რუსული თარგმანის ბოლოსიტყვაობა).

III. 7. ქართული წარმოდგენითა და შესაბამისი სიტყვახმარებით ყველაფერზე მაღლა დგას სული, ხოლო მას მოჰყვება და ემორჩილება გონი. გონი ნებელობის განმსაზღვრელია.

კვლავ მივუბრუნდეთ საანალიზო ტექსტს:

„ორნი ნებანი ურთიერთისა წინააღმდგომნი გვქონან, ვითარცა მოციქული იტყვის: „ხორცთა გული უთქვამს სულისათვის და სულსა — ხორცთათვის და მხდომ არიან ურთიერთას“ და კუალად

იტყვის: არა რომელი მნებავეს მასა, არამედ რომელი-იგი მძულს, მას ეყოფ... აწ უკუე არღარა მე ვიქმ, არამედ რომელი-იგი იყო ჩემ თანადამკვიდრებულ, არს ჩემ თანა ცოდვა" (გვ. 34, ა).

ე. ი. სული ეწინააღმდეგება ხორცს და ხორცი სულს. მაგრამ სული ვერ იქნება ხორციელი ბუნების გარეშე, მათ შორის გაუთიშველი კავშირია. სულსა და ხორცს შორისაა გონება, რომელსაც მართებს ადამიანი მიდრიკოს სულისკენ. გონება ინდივიდუალურია და ამიტომ ეს პრობლემა ყველას წინაშე ინდივიდუალურად დგება. მაგრამ ადამიანი აკეთებს ისეთ რაიმეს, რაც მას არა სურს. როგორც ჩანს, მაშინ ეს ასე გაიაზრებოდა: მე არ ვაკეთებ ამას, ამას აკეთებს ჩემში დამკვიდრებული „სხვა“. ეს „სხვაა“ ცოდვილი ბუნება; მე ვხედავო „სხუასა სჯულსა ასოთა შინა ჩემთა“. „მე ვხედავ“ გულისხმობს, რომ „მე“ განერიდება „სხვას“, „მეს“ სურს ავტონომია, სურს სხვა ნება იგუღვოს თავის თავში, სხვას გაუტოლდეს. ეს ნიშნავს: რაც არ უნდა უკეთურებამ მოიცვას ადამიანი, მან მაინც უნდა დაიტოვოს თავის თავში ისეთი რამ, რაც უკეთურებას განერიდება და ეს აქციოს თავის ქეშმარიტ „მედ“.

„ხელავ, ვითარ განცხადებულად გვითხრობს ჩუენ მოციქული ორთა მათ ნებათა ურთიერთისა წინააღმდეგობათა“, — მიმართავს იოანე ზედაზნელი თავის მოწაფეებს (გვ. 34, ა). მომავალ ბერ-მონაზვნებს ყოველივე ეს უნდა გადაქცეოდათ ფსიქოლოგიურ იმპულსად მარტოობაში შინაგანი ძალისხმევისთვის. ეს რომ ასეა, ჩანს „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებიდან“ (თ. VII), სადაც განხილულია მოციქულის ზემომოყვანილი სიტყვები (გალატ. 5, 17): „ხორცსა გული უთქვამს სულისათვის“ და სხვანი. მერჩულე საკითხის განხილვისას, როგორც გამოირკვა, ემყარება იოანე ოქროპირს, რაც კიდევ უფრო ამყარებდა ამ პრობლემას. იოანე ზედაზნელის „სწავლანში“ განხილული საკითხისადმი გიორგი მერჩულის შეხმიანება, ცხადია, შემთხვევითი არაა. ეს კონკრეტულად მიგვითითებს, რომ მას სახელმძღვანელო მნიშვნელობა შეიძლებოდა მინიჭებოდა. თუ ვიტყვით, რომ აქ ამოსავალი იყო „აბალი აღქმის“ ავტორიტეტიო, ეს გასაგებიცაა, მაგრამ „ახალ აღქმაში“ ბევრი რამაა, რაც ასე არაერთგზის გააზრებული, ქართულ მწერლობაში არ გვხვდება.

ასე რომ, ორგვარი ნების პრობლემის ზემოაღნიშნული სახით გააზრება დიოფიზიტური დოქტრინის დამკვიდრების მიზნითაა მოწოდებული, ამიტომ განსაკუთრებით აქტუალური ჩანს VI საუკუნეში, ანტიმონოფიზიტური და ანტიმაზდუანური თვალსაზრისით. ამიტომ ყოველივე ეს იმთავითვე ქართული სამონასტრო იდეო-

ლოგიად უნდა გამიზნულიყო. ამისი ქადაგება კი, უპირველესად იოანე ზედაზნელს მოეთხოვებოდა.

III. 8. იოანე ზედაზნელის „სწავლანში“ მომთვრალეთა განქი-
ქება უკავშირდება აგრეთვე მოსედან მომდინარე ცნობილ იდეას,
რომელიც ასეა ფორმულირებული — „ეკრძალენით“ („ჯერ-აჩა,
რახთა თაენი თვისნი დავიცენეთ და ვეკრძალნეთ მერმისა მისთვის
ცხორებისა“. 32. ა.). ზ და გ რედაქციებში ერთნაირადაა: „განვე-
კრძალნეთ ჟამისა მისთვის საზარელისა“, იქვე. 32 ბ, 33, გ).

ნუ მივეცემით მომთვრალეობას და ნუ შეგვაცდენს საკუთარი
ბუნება; მარტო წარმავლობა კი არ ვართ, ჩვენში უკვდავი სულიე-
რებაც არისო („ნუ მცირე გიჩნს თაენი თქუენნი, ვითარცა წარმა-
ვალთა და განქარვებადთა“... არსებანი ვართ უკუდავად და განუ-
ქარვებლად დაბადებულნი უფროჲს ყოველთა დაბადებულთაო“. გვ. 32, ა). გ რედაქციაშიც მომთვრალეობის განქიქება უკავშირდე-
ბა სულის ხსნის იდეას.

რედაქციაში ამას მოჰყვება ადამიანის ორგვარი, სულიერი და
ხორციელი ბუნების განმარტება. ერთი სიტყვით, მომთვრალეო-
ბისგან განრიდება სულის გადარჩენაო, — ასეთია ძირითადი სათ-
ქმელი.

ამას იმიტომაც აღენიშნავთ, რომ ეს შეიძლებოდა დაკავშირე-
ბოდა მარტვილიის ანუ სულთმოფენობის გააზრებას. სულთმოფე-
ნობა, იგივე მარტვილია (ცხადია, სულ სხვაა მარტვილობა), საერ-
თოდ ამქვეყნად და კერძოდ ადამიანების სულში სული წმინდას
შესვლას გულისხმობს. ასეთი რამ ყველას უნდა ერგოს სულის გან-
საწმენდელად. მომთვრალეობა კი სულს ამღვრევს და მომთვრალ-
ის სულში მარტვილიის ჟამს სული წმინდა ვერ ჩასახლდება
იმიტომ, რომ აღგილს ველარ პოვებს. თუ ასეთ იდეას მართლაც
ეხმაურება ქართველი ავტორი, მაშინ ის უფრო ბასილი დიდის სა-
კითხავს უნდა ემყარებოდეს, სადაც ნათქვამია: „ვითარ შეგიწყნარ-
ნეს თქუენ მარტვილიამან, რომელთა-იგი აღვსებაჲ ესრეთ უხმარ
ჰყავთ? რამეთუ მარტვილიასა საქმედ აქუს სულისა წმიდისა მო-
სლვაჲ გამოცხადებული, ხოლო შენ წინაჲთვე უსწრობ და დაამკვი-
დრებ შენს შორის სულსა მას არაწმიდასა და იქნები ტაძრად კერპ-
თა“ (ც. ქურციკიძის გამოც. გვ. 188).

სხვაგან, მარტვილიისადმი მიძღვნილ საკითხავში. ღვინო და
ვენახი ახალ სჯულსა და სულიწმინდას უკავშირდება. მხედველო-
ბაში გვაქვს კირილე იერუსალიმელის საკითხავი, რომელიც „სი-
ნურ მრავალთაჲში“ შედის. მოციქულებისადმი სული წმინდის მო-
ფენაზე იქ ნათქვამია: „ახალ იყო ნამღვილვე ღვინოჲ იგი და-

ახალ — შჯულისა მადლი, არამედ ახალი ღვინოც ცნობადისაჲ მის იყო ევნახისაჲ, რომელმან-იგი მრავალი ნაყოფი გამოიღო წინა-წარმეტყუელთა თანა და ახალსა შჯულსა აღმოსცენდა, ვითარცა ევნახი ესე საქმელი მარადის იგი ევნახი არნ, არამედ ჟამად-ჟამად უახლესი ნაყოფი გამოიღოს, ეგრეცა სულმან წმიდამან“ („სი-ნური მრავალთაჲ“, გვ. 188).

ამიტომაც საკმაოდ ფართოდაა მსჯელობა ორგვარ ნებაზე და ორგვარ ბუნებაზე, პირველ-ადამის რაობაზე და „მეორე ადამზე“ (...მეორე ადამ, ბუნებითა მით პირველისა მას ადამისათა თვით-ნიერ ხოლო ცოდვისათა“. 37, ა.) მაგრამ ზემორე თვალსაზრისით, ხორციელი ბუნების დაცვის მიზნით, განსაკუთრებით საყურადღე-ბოა შემდეგი ნათქვამი: არსებობსო „მრავალნი შრომანი კეთილ-ნი, რომელნი თვინიერ ხორცთასა ვერ შემძლებელ არიანო“. (36, ა). სადაც უშუალოდ ლოგიკურად არ გრძელდება ეს აზრი, იგი სხვაგვარადაა გაძლიერებული, კერძოდ, თვითგანმაცნობიერე-ბელი წიაღსვლებით. აქ ნათქვამია, რომ ადამიანი არ უნდა დაე-მორჩილოს ქვედამზიდველ ძალებს. ეს გამოცხადებულია კრძალ-ვის, თუ განრიდების კიდევ ერთ გამოვლინებად. და ამ კონტექს-ტშია ნათქვამი: „ვიცი, რაისთვის ვარ“ (გვ. 36, ა).

თუ ჩვენ კვლავაც დავუბრუნდებით ვარაუდს, რომ ყოველივე ეს თვით იოანე ზედაზნელს ეკუთვნის, ამ შემთხვევაში „სწავლა-თა“ ტექსტში თვითშემეცნების ფრიად ღრმა ფორმა უნდა დავინა-ხოთ. ავტორი გადმოცემს ქრისტიანული ანთროპოლოგიის არსე-ბით საკითხებს და მათ აკავშირებს ღვთაების ორბუნებრიობასთან და ამაზე მოფიქრალი პიროვნება აცნობიერებს: ვიცი, რა მს-თვის ვარო, განღმერთობა („ჯერ-არს ჩემდა, რაათა აღვი-დე ღმრთისა ჩემისა საქმეთა“) და კრძალვა-განრიდება, — ასეა გააზრებული ცხოვრების მიზანი.

„მეს“ თვითგაცნობიერება აქ საკმაო სიღრმეს აღწევს. თავი-სებუარაა თვით აზრთა დინება. ცნებები „გაადამიანურებელია“. რაც მათ შთამბეჭდაობას ზრდის. ცხოვრების ბორკილი გააზრე-ბულია ვითარცა „მტერი მხიარული და მოყვარე ცრუ“ (გვ. 36, ა.).

დასასრულ, წარმოვადგენთ რამდენიმე დასკვნას, მათ შორის, ზოგიერთს სავარაუდოსაც:

1. იოანე ზედაზნელის საქმიანობა, მისი „ცხოვრების“ მიხედ-ვით, წარმოგვიდგება მოციქულებრივ ღვაწლად და წმ. ნინოს მოღ-ვაწეობის განგრძობად. იოანე ზედაზნელისა და, საერთოდ, ათეა-მეტ მამათა მოღვაწეობის ხასიათი უნდა განისაზღვროს ქართლში

532 წ. სპარსელთა მიერ მეფობის გაუქმების შედეგად შექმნილი ატმოსფეროთ. ათცამეტ მამათა ანტისპარსული ე. ი. ანტიმაზდეანური მოღვაწეობა ანტიმონოთეიზიტურ პოლემიკაშიაც ვლანდება.

2. „იოანე ზედაზნელის ცხოვრების“ შესავალში „სიტყვისა“ და მიზეზ-„მიზეზოვანის“ რაობის განხილვა V-VI ნეოპლატონურ-სა და პატრისტიკულ იდეებს უახლოვდება. პირველარსის მრავალი სახით მოაზრება (ფილოსოფიური, სახისმეტყველებითი თუ თეოლოგიური) და ასევე ადამიანის ბუნების განმარტებანი დიოთეიზიტური იდეების განმტკიცებას ემსახურება.

3. იოანე ზედაზნელი წარმოსახულია სიმბოლურ-ემბლემატურად. მისი ემბლემური იერსახეებია: მოსე, იოანე ნათლისმცემელი და იოანე ღვთისმეტყველი. მოსესთან დაკავშირება იოანეს სახისა გვაყარადოვნებინებს, რომ შეიძლება ზედაზნე ქართველთა სინად გაეაზრებინათ მცხეთასა და მის შემოგარენში უკვე არსებული ბიბლიური სიმბოლური ტოპონიმების კვალობაზე.

4. „იოანე ზედაზნელის ცხოვრების“ ტექსტის სტრუქტურულ-შინაარსობლივი ანალიზი და „დავით გარეჯელის ცხოვრების“ ცნობა საფუძველს გვაძლევს „იოანე ზედაზნელის ცხოვრებაში“ ჩართული მოწაფეებისადმი მიმართული სწავლა-დამოძღვრა თვით იოანეს ნაწარმოებად ჩავთვალოთ. ეს „სწავლანი“ შეიცავს სამონასტრო მოღვაწეობის ერთგვარ „პროგრამას“. იგი გვერდით უდგას ქართული ქრისტოლოგიის ისეთ საფუძვლებს, როგორიცაა „ნინოს ცხოვრებაში“ ჩართული ქართული დეკალოგი და „ევესტათის წამებაში“ მოცემული ბიბლიის თარგუმი.

კულტურულ-ლიტერატურული პარალელები

(„ქება და ღიდება ქართულისა ენისაჲ“ და ჩერნორიზეც
ხრატის „ასოთათვის“)

ბოლო დროს თითქმის ერთდროულად გააქტუალურდა ქართული დამწერლობის პრობლემები და შესწავლა ისეთი ძეგლისა, როგორიცაა — „ქება და ღიდება ქართულისა ენისაჲ“. ცხადია, ვერც ერთი და ვერც მეორე საფუძვლიანად ვერ შეისწავლება მხოლოდ ქართული სინამდვილიდან მოხმობილი ფაქტებით. ამიტომ მოშველიებულია სხვა კულტურათა შედარებითი მოვლენები და, უპირველეს ყოვლისა, ე. წ. აღმოსავლურ-ქრისტიანული კულტურულ-ისტორიული რეგიონისა. ამ მიზნით, საჭირო იქნება ჩვენს

სამეცნიერო თვალსაწიერში შემოვიტანოთ ერთი მნიშვნელოვანი ძეგლი. ესაა ბულგარელი მწერლის ჩერნორიზეც ხრაბრის ნაწარმოები — „ასოთათეის“ (ძველსლავურად მას ქვია „О писменах“, ბულგარულად იგი ასე გადმოაქვთ — „За рѣквите“). ნაწარმოები შექმნილია IX—X საუკუნეების მიჯნაზე. ნაწარმოების ძირითადი იდეაა დაამტკიცოს სლავური დამწერლობისა და მწერლობის ღირსებანი და რომ სლავური ენა არ ჩამოუვარდება ბერძნულს.

ამთავითვე შევნიშნავთ: სხვაობანი ძალზე დიდია, მაგრამ თუ რაიმე შეიძლება შეუდარდეს ქართულ „ქებაჲს“ ბერძნულ, სლავურ, სომხურ თუ სირიულ მწერლობათაგან, ყველაზე მეტად სწორედ ზემოაღნიშნული ძეგლი.

ბულგარული ძეგლის ავტორი საერთოდ სლავებზე მსჯელობს და, ცხადია, ამ დროისთვის (IX-X სს.) მათში იგულისხმება მხოლოდ ბალკანეთისა და არა აღმოსავლეთის სლავები, რომელთაც ჯერ კიდევ მწიგნობრობა არა ჰქონიათ, თუმცა შემდგომში ეს ნაწარმოები იქაც პოპულარული გამხდარა და ყველგან აღიქმებოდა საკუთარ ძეგლად საერთო ზოგად-სლავური ლიტერატურული წარსულის გამო. მიუხედავად ზოგად-სლავური პოზიციისა, ნაწარმოებში მაინც ჩანს ბულგარული ნაციონალური ტენდენცია, თუნდაც იმით, რომ ბიზანტიის იმპერატორის მიხეილის (842—867) შემდეგ სხვაზე წინ ბულგარელთა გამგებელი ბორისია დასახელებული. მის დროს, 865 წ., მოხდა ბულგარელთა მოქცევა და ანბანის შექმნა (863 წ.). ამგვარ დათარიღებებს ეწინააღმდეგება ჩერნორიზეც ხრაბრის მითითება: მოქცევის შემდეგაც სლავები ერთხანს ბერძნულ და რომაულ ანბანს იყენებდნენო, მაგრამ თავისთავად ეს საყურადღებოა.

ნაწარმოებში ძირითადად შემდეგი საკითხებია: 1. ენისა და ანბანის შესაბამისობა; 2. კონსტანტინე-კირილეს ღვთიემომადლებული ღვაწლი; 3. სლავური ანბანის შექმნა ბერძნულის მიხედვით; 4. ანბანი და სიბრძნის სწავლება; 5. დაპირისპირება „ტრილინგვის-ტიკისადმი“ (ე. წ. სამი „წმინდა ენის“ თეორიისადმი); 6. ხალხთა მიდრეკილებანი; 7. ბერძნულ და ბულგარულ ანბანთა და მწერლობათა სრულყოფა-განვითარება; 8. სეპტუაგინტა და კირილესა და მეთოდეს თარგმანები; 9. სლავებმა იციან კირილესა და მეთოდეს ღვაწლი.

ავტორი თავიდანვე სრულიად რეალურ საფუძველზე ამართლებს სლავური ანბანის შექმნას: ბერძნული ასოები ვერ გამოხატავდნენო სლავურ გამოთქმებს. კონსტანტინე-კირილემ ასოები შექმნაო სლავური ენის შესაბამისად.

ამასთანავე ხაზგასმულია, რომ სლავური ანბანი შეიქმნა ბერძნულის მიხედვით. ამ შემთხვევაში ავტორს მხედველობაში აქვს ასოთა თანმიმდევრობა და უფრო ყრუდაა მინიშნებული ასოთა რაცხველ მნიშვნელობაზე (იხ. ფრაზა „ამისდაკვალად და ამავე გზით წმ. კირილემ შექმნა 38 ასო“; და მის წინარე). არათერია თქმული ასოთა მოხაზულობაზე. ამას მნიშვნელობა აქვს; ჩნდება კითხვები: იქნებ, იგი უძველესი სლავური ასოების იმ ერთ-ერთ სახეს გულისხმობდეს, რომელიც არა ჰგავს ბერძნულს? მაშინ, მოხაზულობით იგი შეიძლება სხვა რომელიმე ანბანს ითვალისწინებდეს (იქნებ, ქართულსაც)? რამდენიმე ფაქტი არსებობს, რომლებიც ადასტურებენ, რომ კონსტანტინე ფილოსოფოსი იცნობდა ქართულ სინამდვილეს; ცნობილია, რომ მას მოუხდა თავი ემართლებინა რომში პაპის კურიის წინაშე სლავური დამწერლობისა და მწიგნობრობის შექმნისათვის. სხვა არგუმენტთა შორის იგი ასახელებდა იმ ფაქტს, რომ ბერძენ-რომაელთა გარდა, არაერთ ხალხს უკვე ჰქონდა შექმნილი საკუთარი მწერლობა. მათ შორის მოიხსენიებდა იბერიელებს. მეორე არანაკლებად მნიშვნელოვანი გარემოებაა ის, რომ სლავთა განმანათლებლები ერთხანს მოღვაწეობდნენ ბითვინიის ულუმბოს მთაზე (მცირე აზია). აქვე მოღვაწეობდნენ ქართველებიც. რომლებიც ღვთისმსახურებას მშობლიურ ენაზე წარმართავდნენ. შეუძლებელია ეს ერთ-ერთი შთამაგონებელი ფაქტორი არ ყოფილიყო კირილესა და მეთოდეს მაგვარი მიზნების მქონე მოღვაწეებისათვის.

არის კიდევ ერთი ფაქტი, რომელიც საბოლოო დასკვნისათვის შემდგომ სპეციალურ ძიებებს საჭიროებს. ცნობილია კონსტანტინე ფილოსოფოსის ე. წ. „სარაციონული მისია“. იგი ბიზანტიის სამეფო კარის დავალებით გაემგზავრა არაბთა სახალიფოში (კლიმენტ ოხრიდსკი, კირილეს ცხოვრება, თ. VI). ამ მოვლენებისადმი მიუძღვნია თავისი სპეციალური მოხსენება ფრანგ მეცნიერს მარენ ტადენს სტამბოლში ჩატარებულ ბიზანტინისტთა კონფერენციაზე (ეს ცნობა პირველად მოიხსენია ტრ. რუხაძემ). მ. ტადენი საკითხს არაბული წყაროების მიხედვით განიხილავდა, რომელთა მონაცემები აგულვებიანებდა, რომ კონსტანტინე ფილოსოფოსს თავისი მისიის აღსრულების დროს თბილისში უნდა გაეგლო, რომელსაც იმ ხანად თავს დასხმია არაბთა მთავარსარდალიო (თითქოსდა, თბილისში მოხვედრა უფრო მოსალოდნელი იყო ხაზარული მისიის დროს, მაგრამ ეს უფრო გვიანდელი დროით თარიღდება). კონსტანტინე ფილოსოფოსის „არაბული მისიის“ არსებული დათარი-

ლება (IX საუკუნის ორმოცდაათიანი წლების დასაწყისით) საფიქრებელს ხდის, რომ ამ შემთხვევაში უნდა იგულისხმებოდეს ბუღა თურქის თავდასხმა თბილისზე, 853 წელს, რაც ასახულია იმავდროს შექმნილ ქართულ აგიორგაფიულ თხზულებაში — „კოსტანტი-კახის წამებაში“.

ყოველივე ეს გვაგულვებინებს, რომ კოსტანტინე ფილოსოფოსი იცნობდა ქართულ სინამდვილეს და ერთხელ კიდევ გვაჩვენებს ადრე მეცნიერთა დასმულ კითხვას: ხომ არ ითვალისწინებდა ქართულ ანბანსაც სლავურის შექმნისას? ხომ არა აქვს რაღაც აზგვარი მიზეზი იმას, რომ ჩერნორიზეც ხრაბრი მოხაზულობით არ აანლოვებს სლავურს ბერძნულთან? (ვიმეორებთ, აქ არ იგულისხმება გვიანდელი სლავური ანბანი, რომელიც ბერძნულ-ლათინურს მიჰყვება).

სლავური ანბანი ბერძნულის მიხედვით შეიქმნაო, ეს გულისხმობს გარეგნულ მსგავსებას (ასოთა რიგი და რიცხვითი მნიშვნელობა). ამასთანავე, ჩერნორიზეც ხრაბრი ცდილობს აჩვენოს, რომ სლავური მას არ ჩამოუვარდება არც შინა-არსით და არც ღვთაებრივი ბუნებით.

განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი მაინც ჩერნორიზეც ხრაბრისთვის არის ე. წ. „ტრილინგვისტიკის“ საკითხი. „ტრილინგვისტიკის“ თეორია გულისხმობდა, რომ არსებობს სამი „წმინდა ენა“ — ბერძნული, ლათინური და ებრაული, რომლებზედაც შეიძლება შეიქმნას მწერლობანიო. როგორც ჩერნორიზეც ხრაბრიც აღნიშნავს, ეს თეორია იმით „მტკიცდებოდა“, რომ სწორედ ამ სამ ენაზე ჰქონდაო ჯვარცმულ ქრისტეს წარწერა — „მეფე იუდეველთა“. ჩერნორიზეც ხრაბრის განსჯის მიხედვით, ამ წარწერით არ მტკიცდება, რომ სხვა ენებზე შეუძლებელია მწერლობის არსებობა. მისავე აზრით, აქედან არც ის გამომდინარეობს, რომ სლავური მწიგნობრობა არ იყო ღვთისმეტყველი.

ამის შემდეგ ბულგარელი ავტორი „გალმა შედავების“ პოზიციას ირჩევს: არც ებრაული და არც ელინური ყოფილა თავდაპირველი ენებიო. მისივე სიტყვით, თავდაპირველი ენა, რომელზედაც „უბნობდა ადამიანი“, იყო სირიული (შუა საუკუნეებში გავრცელებული სწავლებით, მას აიგივებდნენ არამეულთან). ის იყო ერთადერთი ენა ადამიდან წარღვნამდე და თვით ბაბილონის გოდოლის მშენებლობამდე, როცა მოხდა „ენათა აღრევა“, ანუ მრავალი ენის წარმოქმნაო (შეს. 11,1-9); („Все люди на Земле имели один язык и одинаковые слова“), (11,1). ამის შესატყ-

ვისი ერთ-ერთი ძველქართული თარგმანია: „იყო ყოველი ქუეყანა ბაგე ერთ და ჰმა ერთ ყოველთა“: იგულისხმება, რომ ამის შედეგად წარმოიქმნა ის სამი ე.წ. „წმინდა“ ენაც. ამიტომ ისინი არ არიან პირველადი ენები. და თუ ეს ასეა, მაშინ ისინი არსებითად არ განსხვავდებიან სხვა ენათაგან, რომლებიც ასევე მეო.ჩადნი არიან.

ეს მსჯელობა იმპლიციტურად შეიცავს ასეთ აზრსაც: ქეშმარიტი საღვთო ენა იყო ადამის ენა. ეს ენაა სირიული (თუ—არამეული). მაგრამ თვით ადამი ორი იერსახით წარმოგვიდგება: სამოთხის ადამი, დაცემამდელი სახით (ადამ-კადმონი) და სამოთხიდან გამოძევებული ადამი (დაცემის შემდეგ). ამისდაკვალად, ორნაირია მისი ენა: ერთია საღვთო ენა, რომლითაც ადამი ღმერთთან საუბრობს და მეორე სამოთხემიხდილი ადამისა და მისი მოდგმის ენა. ამგვარი ორი პლანია საგულებელი იმ „არამეულ“ ენაში: ერთი—„ეზოთერული“ და მეორე—„გარე“, ეგზოთერული პლანი. ისიც იგულისხმება, რომ ეზოთერული პლანი არამეული ენისა დაიკარგა და დარჩა ეგზოთერული პლანი.

თუ აზრს განვაგრძობთ, გამოდის, რომ მოსეს სინას მთაზე (თუნდაც — მაყელოვანში) ღეთისაგან ეუწყა საღვთო სიტყვა ებრაულად, მაგრამ ეზოთერული შინაარსით და ასევე, ბერძნულად დაწერილ „საღვთო წერილში“, გამქდავნიდა ბერძნული ენის საღვთო შინა-არსი. ხოლო როცა რომაელი ლეგიონარები ჭვარცმული ქრისტეს ჭვარზე დამცინავ წარწერას ამაგრებდნენ სამ ენაზე — „მეფეაო იუდეველთა“, შეუძლებელია აქ ვინმეს ამ ენათა საღვთო შინაარსის გამოვლენა დაენახა.

ამიტომაც იყო, რომ ჩერნორიზეც ხრაბრი „ეგზოთერული“ სახით ამ ენებს საღვთო ენებად არ მიიჩნევდა (მნიშვნელოვანია ისიც, რომ ბულგარელი ავტორი ამგვარ, შეიძლება გვეთქვა, გლობალური მნიშვნელობის საკითხთა გადაწყვეტასაც კი არ ერიდება).

ზემოაღნიშნულთაგან ბევრ რაიმეს უნდა გულისხმობდეს „ქება და დიდებაჲ ქართულისა ენისაჲ“. ცხადია, იგულისხმება, რომ ქართული ენაც ბაბილონის გოდოლის შემდეგდროინდელია. მაგრამ ქართველი ავტორის ესქატოლოგიური კონცეფციით, ქართუ-

ლი ენა მეორედ მოსვლის შემდეგ იქცევა ერთადერთ საღვთო ენად. ამ ენაზე ეუწყება ღვთისაგან ხალხს ყოველივე. ჩერნორიზეც ხრაბრის კვალობაზე თუ ვიტყვით, ქართული დაიქერს არამეულის, ანუ ადამის ენის ადგილს, მაგრამ ქართულში უნდა გამოძე-ღავნდეს ის, რაც დაფარულია („დამარხულ არს ენა ქართული დღემდე მეორედ მოსვლისა“. რაც „დამარხულია“ სამომავლოდ—ესაა ე. ნ. ი. ს. ლ. ო. გ. ო. ს. უ. რ. ი. მ. ხ. ა. რ. ე, ანუ „სიტყვა-აზრი“ და ქართული უნდა იქცეს ენა-ლოგოსად („ენა-საზრისად“). ამიტომ, სხვა ენებს უმაღლესი აზრი ქართულით ეუწყებაო, — ეს გულსხმობს, რომ კვლავაც იქნება სხვა ენებიც, მაგრამ ლოგოსური სიბრძნე მათ ქართულიდან შეიძლება შეითვისონ. ე. ი. ჩვეულებრივი სახით ქართულიც და სხვა ენებიც არსებობენ და იქნებიან, ოღონდ ქართული შეიძენს ლოგოსურ ბუნებას, ანუ პირველ-ადამის ენის ღირსებებს. სხვა ყველაფერთან ერთად ამით „ქებაჲ და დიდებაჲ“ აშკარად უარყოფდა ტრილინგვისტურ თეორიას. და საერთოდ, საგანგებოდ უნდა აღინიშნოს, რომ რა დროსაც არ უნდა დაწერილიყო ეს ძეგლი, ყოვლად შეუძლებელია მის ავტორს არ ჰქონოდა განზრახული „ტრილინგვისტიკის“ თეორიისადმი დაპირისპირება. ამიტომ სხვა მნიშვნელოვან საკითხთა გვერდით, რომლებსაც ამ ძეგლის შესწავლა წამოჭრის, გათვალისწინებულ უნდა იქნას „ტრილინგვისტიკისადმი“ დამოკიდებულება მთელს ძველ ქართულ მწერლობაში, რაც ძალზე მნიშვნელოვანი იყო შუასაუკუნეობრივი ქართული მწერლობის საწყის პერიოდიდანვე (Р. Сирадзе. «Мученичество Шушаник» как литературный памятник (гл. О трилингвической теории). — Иаков Цуртавели. Мученичество Шушаник. Тб, 1978. К. М. Кужев. Zur Geschichte der Dre-sipra chen doktrin.—Byzantinobulgarica, II Sofia, 1966, S. 63-65).

ჩერნორიზეც ხრაბრი იმიტომ უთმობს განსაკუთრებულ ადგილს „ტრილინგვისტიკის“ უარყოფას, რომ უამისოდ ვერ დამტკიცდებოდა ღირსებანი სლავური დამწერლობისა და მწერლობისა და ვერც, საერთოდ, სლავური მწერლობის არსებობის უფლებამოსილება. ამგვარი ამოცანა შემდგომშიაც დიდხანს იდგა მთელი სლავური მწერლობის წინაშე, იქნებოდა ეს ბულგარული, ძველრუსული, თუ სხვანი. ისევე როგორც ჩვენში (გავიხსენოთ ათონელები ან ეფრემ მცირე), ბულგარეთსა და რუსეთშიც ძალზე ხშირად უხდებოდათ ბრძოლა საკუთარ მწერლობათა არსებობის დასაცავად.

უმთავრესი მოტივი, რომლითაც „ტრილინგვისტიკის“ დამც-

ველნი ებრძოდნენ ეროვნულ მწერლობებს, საღვთო წერალს. თარგმანი იყო: საღვთო წერილი საღვთო ენებზე დაიწერა და მას ყველა იმავე ენებზე უნდა კითხულობდესო. გამონაკლისი იყო ლათინური (ზემოაღნიშნულ საფუძველზე), მაგრამ როგორც ცნობილია, ლათინური გამოცხადდა ერთადერთ სამწერლობო ენად დასავლეთ-ევროპული ერებისათვის. ხოლო კირილემ და მეთოდემ, ან ქართული თუ სომხური ბიბლიის პირველმთარგმნელებმა, ფაქტიურად იმ რანგის საქმე განახორციელეს, რაც გვიან XVI ს-ში გერმანიაში მარტინ ლუთერმა. ამას მოჰყვა ეროვნულ ეკლესიათა ავტოკეფალობა და, საერთოდ, სულიერი დამოუკიდებლობის მოპოვება.

ამიტომაცაა, რომ ჩერნორიზეც ხრაბრი საგანგებოდ ჩერდება ბიბლიის პირველ სლავურ თარგმანზე და აღარებს მას სექტუაგინტას, რომელიც 70 მთარგმნელმა შეასრულა, ხოლო სლავური — მხოლოდ ორმა პიროვნებამო. „ქებაჲ და დიდებაჲ“ ქართული ბიბლიის ღირსებას ქართული ტექსტის დაწერილობის საკრალიზებაში ხედავს; მათეს თავი „წილით“ (წ) იწყებაო და ეს ნიშნავს 4000, სიმბოლურად 4 დღეს. „ოთხი დღე“ კი, თავის მხრივ, სიმბოლურად აღდგინების, გაცოცხლების სიმბოლოა და ეს მიგვანაშნებს ქართული ენის აღდგინებასაო. ვიმეორებთ: აქ იგულისხმება ენის ლოგოსური მხარე. ის უნდა „აღდგეს“ და გაცხადდეს (გაჲოღის, რომ თვით ლოგოსი ეროვნული ენით გაცხადდება). მაშასადამე, გარეგნული მხარე ქართულისა უკვე გამოვლენილია, აღდგანებას ელის მისი ლოგოსური ბუნება. ისაა „დამარხული“, ანუ — შენახული განკითხვის დღემდე (სხვათა შორის, ენის ორპლანოვნად გააზრება საერთოდ გავრცელებული იყო შუა საუკუნეებში, რაც კარგად ჩანს ავგუსტინეს „აღსარებიდანაც“).

ენის, სწორედ ქართული ენისა (და არა ეროვნული წელთაღრიცხვის), „სასწაულადაა“ მიჩნეული ის, რომ ქართულს „უმეტეს სხუათა ენათა“ აქვს 94 წელი ქრისტეს შობიდან „დღესამომდე“. ე. ი. ამ ძეგლის შექმნამდეო. 96 წელი როგორც ცნობილია, არის მთლიანი სხვაობა ქართულისა (5604 წ. ქვეყნის გაჩენიდან) და ბიზანტიურ „ერათა“ შორის (6508 წ.). მაგრამ ქართველი ავტორი 94 წელს მხოლოდ ქრისტეს შობიდან აითვლის და ამას ქართული ენის თვისებად მიიჩნევს. ანბანის რიცხვითი მნიშვნელობანიც ენის თვისებადაა აღიარებული. აქედან უკვე შორს აღარაა, რომ ენაში დაენახათ ლოგოსი.

ჩერნორიზეც ხრაბრის თანახმად, სიმბოლურია სლავური ანბანის პირველი ასო „аз“. იგი გულისხმობს მოწოდებას მოსწავლე-

ებისადმი: „ეძიებდეთ სიბრძნეს“. ეს კი ღვთივმოძაღვლებული სიბრძნეა. სლავურ ანბანში განხორციელებულიაო ღვთაებრივი სიბრძნე, რადგან იგი ქრისტიანი მოღვაწეების მიერაა შექმნილი, ხოლო ბერძნული — წარმართთა მიერ. ამიტომაც სლავური ანბანი უფრო პატივდებელიაო. საყურადღებოა, რომ ანბანის გვიან შექმნაც მის ღირსებადაა შერაცხილი (ეს საყურადღებო უნდა იყოს ჩვენთვის, რათა „ქართლის ცხოვრების“ ცნობა ქართული ანბანი წინაქრისტიანულ ხანაში შექმნის თაობაზე უბრალოდ პრესტიჟული ტენდენციებით არ აიხსნას).

ორივე ნაწარმოებში სხვადასხვაგვარად, მაგრამ მაინც ჩანს იდეა არა მხოლოდ დამწერლობათა და მწერლობათა, არამედ, იდეა — ენის განვითარებისა, ენათა უნივერსალიზმისაკენ სწრაფვის იდეა; და ეს წარმოდგენილია, ასე ვთქვათ, „უმაღლეს რანგში“ — ეროვნული ენის ღვთაებრიობის მტკიცებით.

ჩერნორიზეც ხრაბრის ნაწარმოები ჩვენთვის საყურადღებო სხვა არაერთ საკითხსაც შეიცავს, მაგალითად, ბიბლიის აკვილასი, და სიმახლოსის თარგმანების საკითხი, რომელთაღმი ქართული მწერლობის მიმართებანი შესწავლილია (მ. ჯანაშვილი, უ. ცინდელიანი და სხვანი); ბიზანტიურ (კონსტანტინეპოლურ) და ალექსანდრიულ „ერათა“ საკითხები და ა. შ. მათ ჩვენ ამჟერად აღარ განვიხილავთ და წარმოვადგენთ ნაწარმოების სრულ თარგმანს, რათა დაინტერესებულ მკითხველს საშუალება მიეცეს მთლიანობაში გაითვალისწინოს იგი.

ჩერნორიზეც ხრაბრი — „ასოთათვის“

თავდაპირველად სლავებს არ ჰქონდათ წიგნები და წარმართობისას კითხულობდნენ და გულისხმასჰყოფდნენ ხაზებისა და ამონაჰრების საშუალებით.

მოქცევის შემდეგ იძულებულნი გახდნენ სლავური სატყვეები რომაული და ბერძნული ასოებით ეწერათ უთაებლოდ. არადა, რანაირად შეიძლება კარგად დაიწეროს ბერძნული ასოებით ო-ჲ ან животъ ან зъло, ან церковъ, ან чаше, ანდა широта, ან ядь, ანდა ждоу, ან жзыкъ და სხვანი მათდაგვარნი?! აი, ასე იყო მრავალი წლის განმავლობაში.

შემდგომ ამისა, კაცთმოყვარე ღმერთი, რომელიც ყოველივეს განაგებს და კაცთა მოდგმას არ ტოვებს თვინიერ გონიერებისა, არამედ ყველას აზიარებს გონიერებასა და ხსნას, სათნო ეყო კაცთა მოდგმას და მას მოუვლინა წმინდა კონსტანტინე ფილოსოფო-

სი, კირილედ წოდებული, კაცი მართალი და კეშმარიტებისმოყვარე; და მან (სლავებს) შეუქმნა 38 ასო: ჯერ ერთი, ბერძნულ ასოთა კვალობაზე და თანაც, სლავური ენის შესაბამისად. თავდაპირველად დაიწყო ბერძნულის მიხედვით; ისინი ასე წარმოთქვამენ — „ალფა“, ეს კი — „აზ“. „ა“-თი იწყება ორივე ანბანი, და როგორც ბერძნებმა თავიანთი ანბანი ებრაულის მიხედვით შეადგინეს, ასევე მანაც — ბერძნულისდაკვალად (შექმნა). ებრაელთა პირველი ასოა „ალეფი“. რაც ნიშნავს „განსწავლას“. სასწავლებელში მიყვანილ ყრმას იმთავითვე ეტყვიან — „განისწავლენითო“ და ესაა „ალეფი“. და ბერძნებიც მსგავსად ამისა წარმოთქვამენ „ალფას“. და ეს ებრაული გამოთქმა ისე გამოიყენება ბერძნულში, რომ ეტყვიან ყრმას „ალფას“ და ეს ბერძნულად ნიშნავს „ეძიებდეთო“, ნაცვლად — „ეძიებდეთო სიბრძნეს“. მსგავსად ამისა წმ. კირილემაც შექმნა ასო „აჰ“, მაგრამ ვითარცა პირველი ასო და სლავთა მოდგმისადმი ღვთისაგან მინიჭებული, რათა ადამიანი პირი სხვათა წინაშე მათ, რომლებიც ანბანით სიბრძნეს ასწავლიან; „აჰ“-ს წარმოთქვამენ ფართოდ გაღებული პირით, ხოლო სხვა ბგერები წარმოითქმის მცირედ გახსნილი ტუჩებით.

ასეთია სლავური ასო-ბგერები და ასე უნდა დაიწეროს და წარმოითქვას ისინი: а, б, в, г.

ზოგიერთნი ამბობენ: „რისთვის შეიქმნა 38 ასო, როცა შეიძლებოდა ნაკლებითაც ეწერათ, როგორც რომ ბერძნები წერენ 24 ასოთიო“. მაგრამ მათ არ უწყვიან, რამდენით წერენ ბერძნები. მართლაცდა, მათ 24 ასო აქვთ, მაგრამ ეს არ ჰყოფნის იმათ წიგნებს. და ამიტომაც დაუმატეს 11 ორხმოვნისანი და სამიც — რიცხვებისათვის: 6, 90, 900. და ამნაირად მიიღეს 38. ამისდაკვალად და ამავე გზით წმ. კირილემ შექმნა 38 ასო.

ზოგნი აგრეთვე იტყვიან, რისთვის არსებობს სლავური წიგნებიო, ისინი არც ღმერთის შექმნილია და არც ანგელოზებისა, არც პირველადნი არიანო, ვითარცა ებრაული, რომაული და ბერძნული, რომლებიც იმთავითვე არსებულან და შეწყვნარებული არიან ღვთისაგანო.

სხვები კიდევ იმას ფიქრობენ, რომ ღმერთს არ შეუქმნია ანბანო. არ უწყვიან წყეულთ, თუ რას იტყვიან, ან რას ფიქრობენ, როცა ღვთის განგებად მიიჩნევენ, რომ წიგნები იწერებოდეს სამ ენაზე, როგორც სახარებაში წერიაო: იყო დაფა, დაწერილი ენითა ებრაულითა, რომაულითა და ელინურიტა.

სლავური კი აქ არ იყო, ამიტომაც სლავური წიგნები არ არიან ღვთისმიერნიო.

ამაზე რაღა უნდა ითქვას, ანდა რაღა ეთქმის ამნაირ უგუნურებს?! მაგრამ მაინც ვუპასუხებთ, რამეთუ გვისწავლია საღვთო წიგნთაგან, რომ ყოველივე განიწესება ღვთის მიერ და არა სხვა ვინმესაგან. ღმერთს სულ პირველად არ შეუქმნია არც ებრაული, არც ელინური, არამედ — სირიული, რომელზედაც ადამი უბნობდა; და ადამიდან წარღვნამდე, ხოლო წარღვნიდან, ვიდრე ბაბლონის გოდოლის შენებამდე, როცა ღმერთმა გაჰყო ენები, ვითარცა წერია: „განიყო ენანი“. და როგორც დანაწილდა ენები, ასევე თვისებანი და ჩვეულებანი, წესნი და რჯულნი და ხელოვნებანი ხალხთა მიხედვით; ეგვიპტელებს წილხვდათ გეომეტრია, სპარსელებს, ქალდეელებს და ასირიელთ ვარსკვლავთმრიცხველობა, მკითხაობა და ცრუეჭიმობა, მაგიურობა და ყველა კაცობრივი მაცდურებანი, ხოლო ებრაელებს — წმინდა წიგნები, რომლებშიც წერია, რომ ღმერთმა შექმნაო ცა და მიწა და ყოველივე, თანმიმდევრობით, — ვითარცა წერია, ელინებს კი მიაწიჭა გრამატიკა, რიტორიკა და ფილოსოფია.

ხოლო მანამდე ელინებს არ ჰქონიათ ასოები საკუთარი ენისთვის და თავის სათქმელს წერდნენ ფინიკიური ასოებით. ასე იყო მრავალი წლის მანძილზე. შემდეგ, როცა პალაშიდე გამოჩნდა, დაიწყო ალფადან და ვიტადან და შეუქმნა ელინებს მხოლოდ 16 ასო. კადმოს მიღეთელმა მათ კიდევ 3 ასო მიუმატა. ამ 19 ასოთი წერდნენ დიდხანს. შემდეგ სიმონიდემ მოიგონა და დაამატა 2 ასო, მწერალმა ეპიქარიოსმა მოიგონა 3 ასო. ასე მივიღეთ 24. მრავალი წლის შემდეგ დიონისე გრამატიკოსმა შემოიღო 6 ორბმოვნიაანი, შემდეგ კიდევ სხვა — 5 და სხვაც — 3 რიცხვებისათვის. და ამნაირად მრავალი წლის განმავლობაში ძლივსძლივრობით შეკრიბეს 38 ასო. შემდგომ, როცა კვლავ განვლო მრავალმა წელმა, ღვთის ნებით გამოჩნდა 70 კაცი, რათა ებრაულიდან ბერძნულად ეთარგმნათ. ხოლო სლავური წიგნები თარგმნა მხოლოდ წმ. კონსტანტინემ, კირილედ წოდებულმა; თარგმნა კიდევაც და ანბანიც შეადგინა მცირეოდენი წლების მანძილზე; იმათ რამდენიმე, 70 კაცმა, თანაც მრავალი წლის მანძილზე შეადგინეს თავიანთი ანბანი, ხოლო თარგმანი — 70-მა. ამიტომაც სლავური ანბანი უფრო წმინდაა და მეტად პატივდებული, რამეთუ იგი წმინდა კაცის შედგენილია, ხოლო ბერძნული წარმართი ელინებისა.

თუ კვლავ ვინმე იტყვის, რომ იგი (სლავური ანბანი) არაა მთლად სრულყოფილი და დღესაც ისევ სრულყოფენო, ასე ვუპასუხებთ: ბერძნული ზუსტად ასევე მრავალგზის სრულიყოფოდა აკვილასა და სიმახოსისაგან და შემდგომაც მრავალთა მიერ, რამე-

თუ გაცილებით იოლია შემდგომი სრულყოფა, ვიდრე თავდაპირველი შექმნა. თუ რომ ბერძენ მწიგნობართ მიმართავ და ჰკითხავ— „ვინ შეგიქმნათ ანბანი, ანდა ვინ გითარგმნათ წიგნები და რა დროსო“, — იშვიათად თუ მათგან ვინმემ იცოდეს ეს. მაგრამ სლავური წერა-კითხვის მცოდნეს რომ მიმართო და ჰკითხო — „ვინ შეგიქმნათ ანბანი და წიგნები ვინ გითარგმნათ“, ყველამ იცის და პასუხად გეტყვიან: „წმ. კონსტანტინე ფილოსოფოსმა, კირილედ წოდებულმა, შეგვიქმნაო ანბანი და გვითარგმნა წიგნები, მან და მისმა ძმამ მეთოდემო“. ხოლო თუ იკითხავ, „რომელ დროსაო“ — ესეც იციან და გეტყვიან: „ბერძენთა ხელმწიფის მიხეილის, ბულგარელთა გამგებლის ბორისის, მორავთა გამგებლის როსტაცის და ბლატენის გამგებლის კოცელის დროსაო, 6363 წელს ქვეყნის შექმნიდანაო“.

სხვა პასუხებიც არსებობს, რომელთა შესახებ სხვა დროს ვიტყვით, ახლა კი ამისი დრო არაა. ასე რომ, ძმანო, სლავებს გონიერება მიანიჭა ღმერთმა და მას დიდება და პატივი და ხელმწიფება, და თაყვანისცემა აწ და მარადის და უკუნისამდე, ამინ!

• • •

ეს თარგმანი შესრულებულია ძველსლავურიდან და გათვალისწინებულია ახალი ბულგარული თარგმანებიც. ჩვენი ზემორე შენიშვნებიც ძირითადად თანამედროვე ბულგარულ სამეცნიერო ნაშრომებს ეყრდნობა. ყოველივე ამას, ცხადია, თავისთავადი მნიშვნელობა აქვს, მაგრამ, ბუნებრივია, ისინი ჩვენ გვაინტერესებს ქართული ლიტერატურის ისტორიული განვითარების უკეთ გასაგებად. ხშირად ძველბულგარულ, ძველრუსულ თუ ძველსომხურ მწერლობათა ქართულთან მსგავსებას ბიზანტიური ლიტერატურის გავლენით ვხსნით. მაგრამ მსგავსება ამ მწერლობათა შორის არაერთგზის მელაენდება მაშინაც, როცა ისინი განსხვავდებიან ბიზანტიურა ლიტერატურისაგან. ამისი ერთ-ერთი ცხადლივი მაგალითია ორი მნიშვნელოვანი ძეგლი — ბულგარული „ასოთათვის“ და ჩვენი „ქებაჲ და დიდებაჲ ქართულისა ენისაჲ“.

ექვთიმე ათონელი

ექვთიმე ათონელი ქართველთა დიდი განმანათლებელია. „მან განანათლა ქართველთა ენაჲ და ქუეყანაჲ“, — მისი სულიერი მემ-

კვადრის, გიორგი ათონელის ეს სიტყვები არა მხოლოდ ექვთიმეს ღვაწლის, არამედ ქართველთა ეროვნული პოტენციის წარმომადგენელიცაა. ნათელი, ექვთიმეს მიერ წარმოჩენილი, არსებობს ერის სულიერ წიაღში და ექვთიმესნაირ პიროვნებათა მიერ ვლინდება როგორც უმაღლესი სულიერი ძალა.

იოანე ათონელმა, ექვთიმეს მამამ და მისმა სულიერმა წინამძღვარმა, თავის შვილს განუსაზღვრა ცხოვრების გზა და უჩვენა, რომ ერის განმანათლებელი თავად უნდა იყოსო შინაგანი ნათლით აღესილი.

კვლავაც უნდა გავიმეოროთ კორნელი კეკელიძის ცნობილი შეფასება: რომ არ ყოფილიყო ათონის ქართველთა სავანე, ქართულ კულტურას ალბათ სხვა სახე ექნებოდაო. ექვთიმეს ღვაწლი მართლაცდა გუმბათივით თავს ადგას ივირონელთა მემკვიდრეობას. ექვთიმეს რამდენიმე ისეთი დამსახურება მიუძღვის ქართული კულტურის წინაშე, რომ ცალკეული მათგანიც კი ერთ პიროვნებას უკვდავსაყოფად ეყოფოდა: ის იყო ათონის სავანის ერთ-ერთი პირველი მეთაურთაგანი და რაც მთავარია, ახალი ლიტერატურული სკოლის მეთაური, ბიბლიურ წიგნთა მთარგმნელი (მათ შორის პირველად თარგმნა „აპოკალიპსი“), ავტორი ორიგინალური ბერძნული თხზულებებისა და ა. შ.

„თარგმნილთა მისთა წიგნთა სიტკბოებამ, ვითარცა ნესტვი ოქროისაჲ ხმამაღალი, ოხრის ყოველსა ქუეყანისა არა ხოლო ქართლისასა, არამედ საბერძნეთისასაცა, რამეთუ ბალაქვარი და აბუკურა და სხვანიცა რაოდენნიმე წერილნი ქართულისაგანი თარგმნა ბერძნულად“.

კარგა ხანია ძალზე ფართოდაა გააზრებული, თუ რაოდენ დიდმნიშვნელოვანი ფაქტი იყო „ბალაგარიანის“ ბერძნულად თარგმნა, რომელიც ბუდას ცხოვრების გადამუშავებას წარმოადგენს. ესაა „სულთმარიგებელი“ რომანი, რწმენის გზაზე დამდგარი კაცის შესახებ, რომელიც ისეთ არქეტიპულ პლასტებს შეიცავს, რომლებიც აკავშირებს სულ სხვადასხვა ეპოქის მხატვრულ აზროვნებას, იქნება ეს ინდური სამყარო, „ოიდიპოს მეფე“ (ბედის წინასწარგანჩინებულობის წინააღმდეგ ბრძოლის იდეა), ევროპული ლიტერატურა (ლოპე დე ვეგა, კალდერონი), თუ უახლესი ეგზისტენციალური მწერლობა (ამ შემთხვევაში მხედველობაში გვაქვს ბალაგარიანის ეპიზოდი; რომელიც ძალზე მკვეთრადაა წარმოდგენილი ქართულ ვერსიაში: ზანდან მზარდულისაგან განყენებულ სიბრძნეს ზიარებული იოდასაფი ვერ ხვდება ცხოვრებას, ვერაფრით ვერ გაიგებს დროის რაობას, თუ რა არის დღე ან წელი, სანამდე არ

საფიქრდება სიკვდილის რაობაზე. ქვეტექსტში ისიც კი ჩანს, რომ სიკვდილი აზრით ვერ დაიძლევა, სიკვდილი უნდა დაძლეულ იქნას მხოლოდ და მხოლოდ სიცოცხლით, ან წარმავალით, ამქვეყნურით, ან არადა — მარადიულით).

ჯერ მარტო ასეთი არჩევანი, ასეთი რომანის თარგმნა ბერძნულად კარგად წარმოაჩენს ექვთიმე ათონელის ლიტერატურულ ინტერესებს, მის დიდ სააზროვნო კულტურას. „ბალავარიანის“ ლიტერატურული ისტორია ნათელი მაგალითია იმისა, რომ საქართველოზე აღმოსავლეთისა და დასავლეთის დასაკავშირებლად მხოლოდ საქარავნო გზები კი არ გადიოდა, არამედ კულტურულ მონაპოვართა ურთიერთგაცვლის გზებიც. „ბალავარიანის“ მაგალითზე ეს გზა ასე გამოიკვეთა: ინდოეთი — არაბეთი — საქართველო — ათონის ქართველთა საეანე — ევროპული მწერლობა. ექვთიმე ათონელმა ყველაფერთან ერთად გამოხატა ფართო ინტერესი ინდური სამყაროსადმი, რომელიც მრავალმხრივ გამოვლინდა ქართულ მწერლობაში („ამირანდარეჯანიანი“, „ვეფხისტყაოსანი“).

გიორგი ათონელმა „ცხოვრებისა და მოქალაქობის“ ავთოგრაფიული ჟანრით წარმოგვიდგინა ექვთიმეს ღვაწლი. ნაწარმოები დაახლოებით 1042—1044 წლებში დაიწერა, ექვთიმე კი 1028 წელს გარდაიცვალა. ეს იმას ნიშნავს, რომ იმთავითვე წმინდანობის შარავანდედი განუწყესებიათ ექვთიმესათვის. თანაც ეს იმაზეც მეტყველებს, რომ ექვთიმესათვის წმინდანობის ღირსება მიუნიჭებიათ საამქვეყნო ღვაწლისთვისაც. „მოქალაქობა“, იმდროინდელი სიტყვახმარებით, ნიშნავდა სწორედ საამქვეყნო ღვაწლსაც (ამას მეტყველებს თვით ისეთი ტერმინიც, როგორიცაა „საღმრთო მოქალაქობა“). „მოქალაქობა“ თითქოს უპირისპირდება „მეუდაბნოეობას“ (გიორგი მერჩულის სიტყვით, გრიგოლ ხანძთელი იყო „უდაბნოს ქალაქმყოფელი“, ე. ი. უკაცრიელ ადგილას მოწესრიგებული სოციუმის შემტანი. „მოქალაქობა“ მომდინარეობს სწორედ ასეთი აზრის შემცველი ბერძნული ტერმინიდან — „პოლიტეას“).

ერთი აშკარა ტენდენცია ჩანს გიორგი ათონელის „იოანესა და ექვთიმეს ცხოვრებაში“: პირობითად რომ ვთქვათ, ამ ნაწარმოებში ავტორი, თითქოს, განერიდება „მხატვრული ხერხების“ მოხმობას, განერიდება სიტყვაკაზმულობით ფაქტების „შემკობას“. მისი რწმენით, ექვთიმეს ცხოვრებასთან დაკავშირებული ფაქტები თავისთავად არიან მრავლისმეტყველნი, თვით ფაქტები შინაგანად შეიცავენ სულიერი ზემოქმედების ძალას. ამიტომ ავტორის სიტყვა ხდება გამკვირვალე, განწმენდილი მაღალმხატვრული სიხალადით. ესაა სტილი, რომელიც არ იგრძნობა და ამნაირი წმინდა

წყლის გამკვირვალეებით ნათელყოფს სიღრმისეულ მოვლენებს.

ბავშვობიდანვე ექვთიმესა და მთელი მისი ოჯახის ცხოვრება ძალზე რთულ ამბებს დაკავშირებულია. მისი მამა იყო „მშობელთა და პაპათაგან დიდებული და წარჩინებული და საჩინო მთავართა შორის დავით კურაპალატისათა, მხნე და ახოვანი და განთქმული წყობითა შინა... ფრიად საყუარელი და საკუთარი კეთილად ხსენებულისა დავით კურაპალატისა“. „მათ ჟამთა შინა ბერძენთა მეფემან ზემონი ქუეყანანი დავით კურაპალატსა მისცნა და აზნაურთა შვილნი მძევლად ითხოვნა“. მძევალთა შორის განუწყესებიათ ექვთიმეც. იოანე ამ დროს უკვე მცირეაზიის ბითუნიის ულუმბოს მთაზე იყო, ბერობა გადაეწყვიტა. იოანეს მცირეწლოვანი ექვთიმე მძევლობიდან დაუხსნია, თავისთან წაუყვანია და მის აღზრდას შედგომია. „პირველად ქართულისა სწავლა ასწავა და მერმე ბერძნულად განასწავლა“ (VIII).

იმის გამო, რომ ბავშვობისას ქართულ სინამდვილეს მოსწყდა, ექვთიმე კარგავდა მშობლიურ ენას. ეს მას როგორც სულიერ, ისევე ხორციელ დასნეულებად შეუგრძენია. მაგრამ მალე სასწაულებრივი ძალით გაცოცხლებულა მის სულიერ წიაღში „დამარხული ქართული“. ევანგელური ლაზარეს აღდგინებისდაგვარად აღწერს ამას აგიოგრაფი, როცა გაცოცხლდა მასში ქართული სიტყვა. მანამდე ავადმყოფი ექვთიმე სხეულითაც განკურნებულა. მან ნათელჩვენებასავით იხილა, რომ ღვთისმშობელი ქართულად ესაუბრებოდა.

აქ კიდევ ერთი ანალოგიაა: წარმოდგენილია შუასაუკუნეობრივი ოდიგიტრიის (გზისმაჩვენებელი ღვთისმშობლის) განსახოვნების მსგავსი სურათი: ღვთისმშობელმა „უპყრა ხელსა“ ექვთიმეს და გზაზე დააყენა. ეს მოასწავებდა, რომ ექვთიმეში დაისადგურა „სიტყვამ“, რომელსაც მშობლიურ ენის წყალობით შეიგრძნობდა იგი. მისთვის სწორედ მშობლიურ ენაში გამქლავნდა ადამიანური ლოგოსი (შევადაროთ იმდროისთვის მეტად გავრცელებული აზრი: „ქრისტე, ღმრთისა სიტყვაო!“), სიტყვა-საზრისი. აღნიშნულ ეპიზოდში იმდროინდელი სახსმეტყველების კვალობაზე გამოხატულია აზრი, რომ ადამიანში მისი წილხედრი ლოგოსი არსებობს მშობლიური ენის წყალობით. ენა მხოლოდ სულიერი ძალა კი არაა, არამედ ადამიანის ხორციელი ბუნების მასულდგმულებელიცაა, ე. ი. ადამიანის სულით-ხორციელი სიმრთელის საფუძველია.

ექვთიმე ათონელის ცხოვრებისა და ღვაწლის გააზრება ჩვენს წინაშე წამოკრის არა მხოლოდ წარსულის, არამედ, ჩვენ ვიტყო-

დათ, სადღეისო და, თუნდაც, სამომავლო პრობლემებს: იქნება ეს ქართული კულტურის ორიენტაციისა და ეროვნულ¹ თუ უცხოურ კულტურულ ტრადიციათა ათვისებისა და ურთიერთშერწყმის საკითხი, ქართველთა ეთნო-ფსიქოლოგიური თავისებურებანი, ქვეყნისდამქცევი ურთიერთშუღლი, ორენოვნების პრობლემა და მრავალი სხვა. ექვთიმეს ამაღლებული სახის ფონზე გაცილებით მეკეთრად შეიგრძნობა არაერთი ეროვნული ნაკლი, რომელიც თან სდევს ქართველთა ყოფას. ეროვნული თვითშემეცნებისას მხოლოდ და მხოლოდ საკუთარი ღირსების განდიდება თრგუნავს ეროვნული სულის სიფხიზლეს. ამიტომაც გიორგი ათონელი არ ერიდება იმის ჩვენებას, რასაც ეროვნული „სატკივარი არა ჰყარავს“. თუ ვინმე დაწერს ქართველთა მიერ სამშობლოს მტრობის მატიანეს, შეუძლებელია არ მოიხსენიოს, რაც თავს გადახდათ იოანეს და ექვთიმეს ივირონის აშენების შემდეგ. როცა ივირონი უკვე ჩამოყალიბდა როგორც უდიდესი კულტურულ-საგანმანათლებლო კერა, როცა გამოიკვეთა მისი მრავალმხრივი მიზანდასახულებანი, მოხდა ისე, რომ იოანე და ექვთიმე იძულებულნი გამხდარიან მიეტოვებინათ იქაურობა, ხელი აეღოთ ამდენ ნალექ-ნაშრომზე. რატომღაც საქართველოში მობრუნებაც ვერ გადაუწყვეტიათ და განუზრახავთ ესპანეთს გამგზავრებულიყვნენ, რადგანაც იქ „ქართველნი ნათესავნი“ ეგულვებოდათ. ისინი მხოლოდ კონსტანტინეპოლის სამეფო კარის ჩარევით მიუბრუნებიათ უკან, ათონზე. იოანე დაღალღონისელის ცნობით, გამოჩენილა ვიღაც ოზანი, რომელიც ექვთიმეს თარგმანებს ხრწნიდა და თავის ნახელავს ექვთიმეს სახელით ავრცელებდა. არაერთგზის სასიკვდილოდაც მიჰხდომიან ექვთიმეს ხან თავისსავე გოდოლში, ხანაც მონასტრის შემოგარენში. ის, ვინც სულიერ სიმშვიდეს პფენდა თავის ერს, იძულებული იყო ამგვარი მოულოდნელობებით აღსავსე ცხოვრებით ეცხოვრა.

ექვთიმე ათონელის მოღვაწეობა აღბეჭდილია იმის შეგნებით, რომ ქართველობა ღირსება კი არ უნდა იყოს ადამიანისთვის, არამედ მოვალეობა, დამაკისრებელი სიკეთისა, შრომისა და სულიერი გამძლეობისა. ამ მხრივ, ნიშანდობლივია ივირონელთა სიტყვები: „კაცნი ვართ სახელოვანნი და ქართველნი მოგვმართებენო“.

თვითონ ექვთიმე „არა სცემდა განსუენებასა თავსა თვისსა“, „უფროისნი წიგნი ღამით უთარგმნიან“. „ეგვევითარი თარგმანი, გარეშე მათ პირველთასა, არღარა გამოჩინებულ არს ენასა ჩუენსა

და ეპკონებ, თუ არცაღა გამოჩინებად არს", — წერდა გიორგი ათონელი. „არ არის არცერთი დარგი სასულიერო მწერლობისა, რომლიდანაც ექვთიმეს არ ეთარგმნოს ესა თუ ის თხზულება“ (ც. ქექელიძე).

ზიბლიდან თარგმნა მან დავითნი და სახარება, მაგრამ პირველად აპოკალიპსი, ანუ „გამოცხადება იოანე ღმრთისმეტყველისა“.

გადმოიღო თითქმის მთელი ევანგელური ეგზეგეტიკა. თანაც იგი განსაკუთრებულ ინტერესს ამჟღავნებს პატრისტიკის იმ წარმომადგენლებისადმი, რომელთაც ემყარებოდა შუა საუკუნეების მსოფლიო აზროვნება. ესენია: გრიგოლ ნოსელი, იოანე ოქროპირი, პაპილ დიდი, მაქსიმე აღმსარებელი, ანდრია კრიტელი და სხვანი. ზოლო იოანე დამასკელის, პატრისტიკის ბოლო და ადრეული სქოლასტიკის პირველი წარმომადგენლის, „გარდამოცემის“ თარგმნით მან ქართული აზროვნება იმდროინდელი მსოფლიო რელიგიური აზრის უმთავრეს მიღწევათა სფეროში ჩართო.

უმეტესწილად ექვთიმე ბერძნული თხზულებების გაქართულებას ახდენდა („ხელეწიფებოდაო შემატებაჲცა და კლებაჲცა“). ეს არ აიხსნება მხოლოდ იმით, რომ „სიჩჩოებასა ჩუენსა სძითა ზრდიდაო“ (ეფრემ მცირე). ეს იყო გზების ძიება ბიზანტიური კულტურის ეროვნული ადაპტაციისათვის. ამიტომ მის წინაშე უბრალო მთარგმნელობითი ამოცანები კი არ იდგა, არამედ ბიზანტიური კულტურის უმთავრეს მიღწევათა ათვისების პრობლემა. ამგვარ მიზანდასახულობის განხორციელებისას კი სახელმძღვანელო პრინციპი ასეთი იყო: „წიგნი მოაკედინებს, ზოლო სული აცხოვნებს“. ამიტომ გიორგი ათონელის სიტყვები — „განანათლაო ქართველთა ენაი“ მხოლოდ ისე არ უნდა გავიგოთ, რომ გააღრმავაო ენის გამომსახველობითი უნარი, ანდა, მეტადრე — გაამდიდრაო ენის ლექსიკა, არამედ აქ თვით ქართული აზროვნების განათლებას უნდა ვხედავდეთ. და, ვფიქრობთ, თვით „ენაც“, ფართო შინაარსის შემცველი უნდა ყოფილიყო — „ენა-აზროვნება“, „ენა-ლოგოსი“ (ისევე, — როგორც „სიტყუაჲ“ გულისხმობდა „სიტყუა-აზრს“. „სიტყუა-ლოგოსს“). ასეთ გააზრებას ალბათ მხარს დაუჭერს გიორგი ათონელის შესახებ თქმული სიტყვები: „სრულყო ნაკულეევანებაჲ ენისა ჩუენისაო“ (თ. V). ანდა როცა რომაელი ბერი ლეონი და ქართველი გაბრიელი ერთმანეთს უგებენ, თუმცა ერთმანეთის ენა არ იციან, ეს შეიძლებოდა აეხსნათ მხოლოდ მათ შინაგან ლოგოსურ ბუნებათა ურთიერთშეხმიანებით. ერთი აშკარაა, რომ ენის გაგება გაცილებით მაღლდება საკომუნიკაციო საშუალე-

ბის მნიშვნელობაზე. ეზრა მთაწმინდელი იოანე ათონელისადმი „შესხმაში“ წერს: „უცხო არს სმენა, სხვითა ენითა ზრახვა მღდელ-შუენიერის გაბრელების, ჩაუბს ენა, რომელი არ იცოდა, ესმა“.

ექვთიმე ათონელი უნდა ჩაითვალოს ქართულ მწერლობაში მეტაფრასტიკის პირველ შემომტანად. მის მიერ თარგმნილი მეტაფრასტული „ცხოვრება წმინდა გიორგისა“ 990 წლის ხელნაწერში გვხვდება. ისიც ცნობილია, თუ როგორი დიდი ინტენსიობით განვითარებულია ჩვენში ეს დარგი თარგმანებითაც და ორიგინალურ შემოქმედებაშიაც. მომხდარა მისი თეორიული გააზრებაც (ეფრემ მცირე). ყოველივე ამას სათავე ექვთიმე ათონელმა დაუდო. მანვე დიდად შეუწყო ხელი ჩვენში აპოკრიფული მწერლობის განვითარებას, თუმცა ქართველთა თხოვნით პირველად შეადგინა ნუსხა „წიგნთა, რომელთა ეკლესია არა შეიწყნარებს“. მწერლობის სამომაველო პერსპექტივებს ემსახურებოდა დიდი ინტერესები ე. წ. „წმინდა მხედართა“ ციკლისადმი. მოწამე რაინდთა ამსახველი ნაწარმოებები საერო მწერლობის ერთ-ერთ ლიტერატურულ წყაროდ იქცა. ასეთივე დიდი ღვაწლი დასდო მან იმდროინდელი მწერლობის სხვა მრავალ მნიშვნელოვან დარგს (როგორიცაა ჰიმნოგრაფია, ლიტურგიკა, კანონიკა, ასკეტიკა, მისტიკა და არაერთი სხეაც).

ამიტომ გასაგებია, თუ რატომ შეუტაცხავთ იგი თვით საამქცეუ-ნო საქმეთათვისაც წმინდანობის შარავანდელით. აგიოგრაფის სიტყვით, ათონზე აშენდა „ეკლესიანი ცათა მობაძენი“. ამით იგი წარმოგვადგენინებს ცათა სისტემების კოსმიურ იერარქიას. რაც სიმბოლურად გამოიხატება ეკლესიაში, რათა ასეთ უსასრულო გრადაციაში განფენილად წარმოვისახოთ ექვთიმესდაგვარ სულთა სიმწინდენი. ასე ესმის მას „დიდებისმეტყველების“ კეშმარიტი მიზანი. აღნიშნულ საფუძველზევე მწერალი არ ერიდება, რომ იკონოგრაფიული სიზუსტით მიჰყვეს ფერისცვალების სურათებს: „ინება წმიდამან მამამან ეფთვიმე აღსლვა მთასა ათონისასა ფერისცვალებად“ და „იხილეს მამათა ჩუენთა ეფთვიმე ვითარცა ცეცხ-ლი მგზნებარე და ზარმან შეიპყრნა ყოველნი. და მასვე ეამსა ის-მა ხმა, ვითარცა ყოველი ერსა მრავალსა და შეიძრა მთა იგი ძრვი-თა დიდითა და ყოველნივე პირსა ზედა დაეცნეს“ (IX).

ექვთიმე ათონელის ღვაწლმა მრავალმხრივი განვითარება კხო-ვა, უპირველეს ყოვლისა, გიორგი ათონელის მოღვაწეობაში, მთე-ლი სისტემა ექვთიმეს წამოწყებათა ახალ საფეხურზე სწორედ მან აიყვანა. ექვთიმეს უშუალო გამგრძელებელია დიდი ქართველი სწავლული ეფრემ მცირე, რაც მეღავენდება ექვთიმეს მემკვიდრეო-

ბისადმი პოზიტიური მიმართებითაც და ნეგატივითაც. იოანე პეტრიწი ბევრის მხრივ სულ სხვაგვარ გზას ირჩევს ბერძნულის ასათვისებლად და გარკვეული აზრით, მის მიღწევათა ახალ სიმაღლეებზე ასაყვანად. მრავალმხრივ იჩენს თავს ექვთიმესეული მემკვიდრეობა, სან ენობრივ კულტურაში, ან ქართული სახისმეტყველების სულ ახალ და ახალ საფეხურებზე და მთელს სააზროვნო სისტემაში... და საერთოდ, ექვთიმესეული მემკვიდრეობის განვითარება შეიძლება დაეინახოთ ყველა იმ პიროვნების სახეში, რომელსაც შეიძლება მიესადაგებოდეს თქმა, რომ

„მარად და ყველგან, საქართველოვ მე ვარ შენთანა, მე ვარო შენი თანამდევნი უკვდავი სული“.

არიან მოღვაწენი, რომლებიც ღირსეულად პასუხობენ ეპოქის კულტურულ მოთხოვნილებებს, მაგრამ არსებობენ პიროვნებანი, რომლებიც თავად განსაზღვრავენ ეპოქის კულტურული განვითარების გზასა და კვალს. ასეთი პიროვნება იყო ექვთიმე ათონელი.

გიორგი მთაწმინდელის ღვაწლი

ყოველ ერს აქვს თავისი „კლასიკური წარსული“. „კლასიკური წარსული“ არ მოიცავს მთელს ისტორიას. „კლასიკური წარსული“ გულისხმობს იმ განსაკუთრებულ მოვლენებსა და მოღვაწეებს, მათ საქმეებს, რომლებიც ქმნიან ერის სახეს, მის მეობას. „კლასიკური წარსულიდან“ უნდა მოვიაზროთ არა მხოლოდ „ნაშთი ძეგლი დიდებისა“, არამედ საერთოდ ყველა არსებითი მნიშვნელობის მოვლენა, ავიც და კარგიც. მხოლოდ ამგვარ მთლიანობაში ყალიბდებოდა ერის რაობა. გრიგოლ ორბელიანმა „სადღეგრძელოში“ წარმოგვიდგინა საქართველოს კლასიკური წარსული, ოღონდ დადებითის მაგალითზე. აქ არაა ანალიზი, ხოტბა სკარბობს. მაგრამ „სადღეგრძელო“ თვით დადებითის მხრივაც ვერ ამოწურავს ქართველთა კლასიკურ წარსულს, მაგალითად, აქ უშუალოდ არ ჩანს წმინდა ნინო, არ ჩანს თორნიკე ერისთავი, რომელმაც დაამარცხა ბიზანტიის დამმარცხებელი ბარდა სკლიაროსი (ამისი „შევსებაა“ აკაკის პოემა — „თორნიკე ერისთავი“). აქ არაა საერთოდ ათონელები და, მათ შორის, გიორგი მთაწმინდელი.

გიორგი მთაწმინდელი იყო დიდი მწერალი, საეკლესიო მოღვაწე და მამულიშვილი, იმ პიროვნებათაგანი, რომელთაც, მისივე სიტყვით რომ ვთქვათ, „განანათლეს ენაჲ და ქვეყანაჲ ქართველთა“, რომლებმაც მაქსიმალურად აითვისეს კულტურული მსოფ-

ლიოს უმაღლესი მიღწევანი და ქართული კულტურა აიყვანეს მსოფლიო დონეზე. გიორგი მთაწმინდელიც იმ მოღვაწეთაგანია და, მათ შორის, ერთ-ერთი უპირველესთაგანი, რომელთაც განსაზღვრეს ქართული კულტურის განვითარების გზა-კვალი. ასეთი მოღვაწენი არა მხოლოდ პასუხობენ ერის სულიერ მოთხოვნებს, არამედ თვითონ პიარნახობენ ერს, თუ როგორი უნდა იყოს მისი სულაერო თვალსაწიერი.

ყოველ ეპოქას თავისი წარსული აქვს, რომელსაც იგი ეხმარება. სულ ცოტა ხნის წინ ბევრი უარყოფდა იმგვარ სულაერ მემკვიდრეობას, რაც გიორგი მთაწმინდელისთანა მოღვაწეებმა შექმნეს. ალბათ მომავალ თაობებს გაუჭირდებათ იმის დაჭერება, თუ როგორ შეიძლებოდა უგულებელყოფილიყო ფერწერა ანდრეი რუბლიოვისა, გრიგოლ ნარეკაციის პოეზია, ანდრია მოციქულის ან წმინდა ნინოს ღვაწლი. გაუჭირდებათ გაგება, თუ როგორ შეიძლებოდა ამგვარი სიბნელე გონებისა?! რატომ ვთქვით უარი საგალობელზე?! ფრესკასა და ხატზე?! ტაძარზე და საერთო ბიბლიურ კულტურაზე?! რუსულ საეკლესიო საგალობელთა დღევანდელი დიდი ქირისუფალი ი. მინინი ამბობდა: ჩვენ ავკრძალეთ ჩვენი ტაძრული ქორალები, თუმცა ყოველთვის ვისმენდით შუბერტისა ან მოცარტის „ავე მარიასაო“. თითქოსდა, ეს არ ყოფილიყო ღვთისმშობლის საგალობელიო... სასულიერო მწერლობის თათბრის ყველა დარგში უმოღვაწნია გიორგი მთაწმინდელს. ამ დარგთა ჩამოთვლაც კი მისი ღვაწლის განუზომელ მასშტაბურობას წარმოაჩენს: ესენია: ბიბლიოლოგია, ეგზეგეტიკა, აპოკრიფები, ლატურგიკა, დოგმატიკა, პოპილეტეიკა, საეკლესიო სამართალი. და რაც მთავარია: მან შექმნა ქართული მწერლობის ერთ-ერთი შესანიშნავი ძეგლი „ცხოვრება იოანესა და ექვთიმესი“.

ქართველთა ცნობილი კერა, ათონის ივერთა მონასტერი, ივირონი, მეათე საუკუნის დასასრულს ჩამოყალიბდა. გასაგები აზრით, შეიძლება ითქვას, რომ ეს იყო ქართველთა მნიშვნელოვანი წარმომადგენლობა იმდროინდელი მსოფლიოს კულტურის ცენტრთან — კონსტანტინეპოლთან. სხვა არაერთი საზღვარგარეთელი ქართული საეკლესიო ცნობილი, იქნება ეს პეტრიწონი, იერუსალიმის ჯვრის მონასტერი თუ მრავალი სხვა. მაგრამ უპირველესი მაინც ივირონი იყო, რაც სხვათა განუმეორებელ მნიშვნელობას როდის გამოჩინებდა 1044—1056 წლებში ივირონის გამგებელი, მისი წინამძღვარი გიორგი მთაწმინდელია.

ერთი მეტად მნიშვნელოვანი რამ ჩანს ივირონელთა „ცხოვრებებში“, როგორც „იოანესა და ექვთიმეს ცხოვრებაში“, ისევე

გიორგი მცირის თხზულებაში „ცხოვრება გიორგი მთაწმინდელისა“. გიორგი მთაწმინდელი, ისევე როგორც ექვთიმე ათონელი წმინდანად შერაცხეს. მის შესახებ დაწერილი თხზულების ძირითადი მიზანიც სწორედ ისაა, რომ წარმოაჩინოს გიორგი მთაწმინდელის ცხოვრების გზა წმინდანობისაკენ. აგიოგრაფი თვლის, რომ გიორგი მთაწმინდელის გზა წმინდანობისაკენ ეს იყო მისი სამწერლო ღვაწლი, ეს უფრო მნიშვნელოვანი იყო, ვიდრე თუნდაც ის, რომ იგი ივირონს განაგებდა. ასე რომ, აქ გიორგი მთაწმინდელი წარმოდგენილია ვითარცა წმინდანი ქართული სულიერი კულტურისა. ამას კი მისი კონკრეტული საქმენი წარმოაჩენენ.

ბიბლიიდან გიორგი მთაწმინდელმა თარგმნა „დავითნი“, „სახარება-ოთხთავი“ და მთელი „სამოციქულო“, ბიბლიურ წიგნთა თარგმნა ჩვეულებრივი ლიტერატურული საქმიანობა როდი იყო. ეს ხორციელდებოდა სული წმინდის კარნახით. ეს იყო ქართული ენის დიდი გამოცდა. ბიბლიურ წიგნთა თარგმნა განსაზღვრავდა ქართველთა საეკლესიო და საერთოდ სულიერ დამოუკიდებლობას. გიორგი მთაწმინდელის მიერ თარგმნილი „სახარება-ოთხთავი“ ჩაითვალა ქართულ ეულგატად, ანუ საყოველთაოდ აღიარებულ თარგმანად. ეს არის ნიმუში კლასიკური ქართულისა. ენა ავლენს თავის ლოგოსურ ბუნებას, ეროვნულ სულს. ამგვარი აზრი არ უნდა გავიგოთ ოდენ-მეტაფორულად. თვით რუსთველის ენაც ვერ ამოწურავს ქართული ენის მთელ შესაძლებლობას. ენა ამოუწურავი პოტენციაა. ენა არაა მხოლოდ ის, რაც გამოვლენილა. გიორგი მთაწმინდელისთანა თარგმანებით ქართული ენა ეზიარება მსოფლიო სულიერი კულტურის უმაღლეს დონეს. აკაკი შანიძემ გვიჩვენა, რომ ენა გიორგი მთაწმინდელის თხზულებისა „ცხოვრება იოანესა და ექვთიმესი“ დასტურია ქართული ენის დიდი განახლებისა, ქართული ენის მარადიული განახლების უნარისა. სწორედ ამაშია ენის ლოგოსური ბუნება. ენის ლოგოსური ბუნება გულისხმობს ეროვნული სულიერი კულტურის მარადიულ განახლებას.

როცა ჩვენ სასულიერო კულტურას ვაფასებდით, ზოგჯერ ასეთ პოზიციას ვირჩევდით-ხოლმე: მართალია, ამა თუ იმ მოღვაწის საქმენი სასულიერო კულტურას ემსახურებოდა, მაგრამ იგი ამით არ იზღუდებოდაო, მასში არასასულიერო ტენდენციებიც ჩანდაო. სასულიერო მოღვაწეობა იყო მხოლოდ ეპოქის ხარკი, თორემ შინაგანად სხვაგვარი სულისკვეთებაც იმალებოდაო. გამოდის, რომ კიევო-პეჩორის თუ სვეტიცხოვლის, გინა რომის წმინდა პეტრეს ტაძართა აღმაშენებელთათვის თითქოს არ იყო არსებითი წმინდა

სასულიერო სწრაფვანი და ამგვარი რამ მხოლოდ კონიუნქტურული პოზიცია იყო. ასეთი შეფასება ავლენს ჩვენი ეპოქის ეგოცენტრიზმს, შეუგუებლობას ყოველივე იმასთან, რასაც დღეს არ ეთანხმებიან.

გიორგი მთაწმინდელს განსაკუთრებული დამსახურება მიუძღვის ლიტურგიკის დარგში, რითაც სრულყო ქართული საეკლესიო ცხოვრება. ამ დარგში გიორგი მცირე საგანგებოდ გამოჰყოფს თარგმანს დიდი სვინაქსარისა. მასთან დაკავშირებით გიორგი მცირე გიორგი მთაწმინდელის შესახებ წერს: „ვითარცა ბრძენმა ხუროთ-მოძღუარმან პირველად კეთილი საფუძველი დადვა, იწყო რაჲ შენებად ღმრთისა ეკლესიისა, რამეთუ პირველ ყოვლისა სვინაქსარი თარგმნა, რამეთუ ესე არს საფუძველი ეკლესიათა, რომლისა თვინიერ შეუძლებელ არს წარმართებაჲ ეკლესიისაჲ, რამეთუ რომელსა ეკლესიასა სვინაქსარი არ ჰქონდის, დაღაცათუ ყოველნი წიგნნი ჰქონდინ, თათლისა ჰამნ, ხოლო სიტყბოებასა სასაჲ ვერ სცნობს. ესე არს, ვითარცა ვთქუთ, პირველი სამკაული ეკლესიისაჲ“ (ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, ტ. II, 1967, გვ. 128).

აქვე უნდა ვახსენოთ „თთუენი“, ანუ საგალობელთა კრებული მთელი წლის დღესასწაულთათვის. კ. კეკელიძე წერდა: „ეს კაპიტალური შრომაა, რომელიც საყურადღებო რამეს წარმოადგენს ქართულ ლიტერატურაში, ვინაიდან ამის მსგავსი სისრულით თთუენი ბერძნულ ენაზედაც კი არ არსებობდა. ზაქმე ისაა, რომ ამათუ იმ წმინდანის ან დღესასწაულის სახელობაზე მრავალ ავტორს უწერია საგალობლები, ერთ ხელნაწერში ერთი რომელიმე ავტორის საგალობლებს აქვს ადგილი, მეორეში — მეორისას; გიორგის — კი შეძლებისათვის, თავი მოუყრია ამათუ იმ დღის წმინდანის ყველა ავტორის საგალობელისათვის, რომელიც კი ხელში ჩაეარდნია მას. ასე რომ, მისი თხზულება წარმოადგენს ერთგვარ კრებულს მთელი წლის ჰიმნებისას... ამიტომ ეს შრომა ფასდაუდებელია ზოგადი ჰიმნოგრაფიის ისტორიის შესასწავლად. თან ეს ჰიმნები ისეთი ხელოვნებით, პირდაპირ ვირტუოზულადაა ნათარგმნი, რომ განცვიფრებაში მოჰყავს ადამიანი“ (ქლი, I, 226).

„თთუენში“ მარტო თარგმანები როდია, მათში გიორგი მთაწმინდელის ორიგინალური საგალობლებიცაა (ე. მეტრეველი).

ამასთანავეა მოსახსენებელი მის მიერვე შედგენილი „დიდი პარაკლიტონი“, „დიდი მარხვანი“, „დიდი კურთხევანი“ და სხვა მრავალი.

გიორგი მთაწმინდელის მწერლური სრულყოფილება უნივერ-

სალუჩია. განუმეორებლობითაა აღბეჭდილი მის მიერ ხელდასხმული ყოველი საქმე.

გიორგი მცირე წერდა:

„უკუეთუ არა პოოს ხელოვანმან ნივთი შემსგავსებული თვისისა ხელოვნებისაჲ, ვითარ გამოაჩინოს ბრწყინვალეებაჲ თვისი!“. (გვ. 129).

ამისდაკვალად გიორგი მთაწმინდელისთვის „ნივთი შემსგავსებული თვისისა ხელოვნებისაჲ“ გამხდარა „ცხოვრება იოანესა და ექვთიმესი“, ქართული მწერლობის კლასიკური ძეგლი. მართლაც, სასურველი კანონზომიერება განხორციელდა, რომ გიორგი მთაწმინდელისთანა მწერალს ერგო აღწერა ისეთი მოღვაწეების ცხოვრებისა, როგორიც იყვნენ დიდი ივირონელები—იოანე და ექვთიმე. აგიოგრაფიაში კარგად გამოვლინდა მწერლობის ისტორიისთვის თანამდევი ერთი ნიშანდობლივი მოვლენა. მწერლისთვის ზოგჯერ წარმოდგება-ხოლმე ისეთი სინამდვილე, რომლის წინაშე უკან იხევს სიტყვიერი არტიზმში. სიტყვას ენიჭება ფუნქცია არ იგრძნობოდეს და ასე წარმოჩნდებოდეს „ნივთი შემსგავსებული ხელოვნებისაჲ“. ამით იქმნება თავისებური სტილი, რომელიც არ იგრძნობა, როცა სიტყვა წმინდა წყლის გამჟღავნებებით წარმოაჩენს საგანს. სწორედ ასეთია სტილი გიორგი მთაწმინდელის თხზულებისა — „ცხოვრება იოანესა და ექვთიმესი“. ასეა აქ წარმოჩენილი საქმენი ივირონის პირველდამაარსებლებისა, კულტურულ-ეროვნული მნიშვნელობა ივირონისა და, რაც მთავარია, ადამიანთა სულიერი ცხოვრება, ასეა გადაშლილი დიდი თვალსაწიერი, რომელიც მოიცავს საქართველოსა და ივირონს, კონსტანტინეპოლსა თუ ფიქრს ესპანეთის ქართველებთან დაკავშირებაზე.

მოვიხმობთ მხოლოდ ერთ ეპიზოდს. მცირეწლოვან ექვთიმეს ბიზანტიაში მძევლად მოვლენილს მშობლიური ენა დავიწყნოდა. ამას მოჰყოლია სულიერი ძრწოლა და ავადმყოფობა. ავტორი გვიჩვენებს, რომ მშობლიური ენა ადამიანის სულით-ხორცამდე სიმართელის საწინდარია. ეტყობა, მკურნალობა აღარ შველოდა ექვთიმეს, მაგრამ იგი განუკურნავს ქართველთა შორის ყოფნას. ქართული ენა სასწაულად მოვლინებია მას ღვთისმშობლის გამოცხადებით, რომელიც მას ქართულად შესიტყვებია. მშობლიურს ქართულს, ღვთისმშობლისაგან უწყებულს, ექვთიმე განუკურნავს.

ასეა წარმოდგენილი გიორგი მთაწმინდელის მიერ მშობლიური ენის სულიერი ძალა ადამიანის თვით ხორციელი ძალმოსილებისათვის.

გიორგი მთაწმინდელი არ ერიდება ქართველთა ნაქლოვანებე-

ბის ჩვენებასაც. როცა იოანემ და ექვთიმემ ივირონის მშენებლობა დაასრულეს, როცა ყველაფერი ჩამოყალიბდა და დიდი სიკეთე დამყარდა, როცა მათი წყალობით აქ დაიწყო დიდი ეროვნული საქმენი იოანე და ექვთიმე ისევ უკეთური თანამემამულეების მიზნით იძულებულნი გამხდარან დაეტოვებინათ ივირონი და სხვაგან წასვლაზე ეზრუნათ, გადაუწყვეტიათ წასულიყვნენ ესპანეთის ქართველებთან. თვით ქართველებს ვერ მოუბრუნებიათ ის და მხოლოდ კონსტანტინეპოლის ჩარევით მომხდარა მათი ივირონის მობრუნება.

სამწუხაროდ, ესეც ნიშანდობლივი ნაწილია, ჩვენივე „კლასიკური წარსულისა“.

ეროვნულ ნაკლოვანებათა მხილება დიდი მამულიშვილების ხედრია.

მეთერთმეტე საუკუნის 60-იანი წლების დასაწყისში, მეფე ბაგრატ IV-ის თხოვნით გიორგი მთაწმინდელი საქართველოს სწევია. მას თან ხლებია გიორგი მცირეც, რომელიც თვითვე აღგვიწერს ყოველივეს. წამოსულან ჯერ მცირე აზიის გზებით, შემდეგ ქალაქ სამისონიდან ზღვით გამომგზავრებულან. აქედან პირველად აფხაზეთს მოუღწევიათ: „ნავით წარმოვემართენით კერძოთა აფხაზეთისათა და კეთილითა და ჰამოძთა ნიავეთა მოვიწიენით ფოთს და მიერ სახედრითა ქუთათისს ჟამსა სთუელისასა“, — მოგვითხრობს გიორგი მცირე (გვ. 159). აქ კარგად ჩანს, რომ აფხაზეთი ერთიანი საქართველოს ბუნებრივი და განუყოფელი ნაწილია. შეუტყობინებიათ მეფისათვის, რომელიც იმ დროს „ზემოთ ქუეყანათა იყო“. მეფეს გაუხარია და გამოუგზავნია „მწიგნობარი თვისი“. თან ხლებიათ „მღვდელთ-მოძღუარი ქუთათისაჲ, სახელით ილარიონ“, რომელიც შემდეგ გიორგის დაემოწაფა. გადმოსულან ქართლს. როცა მეფის სამყოფელს მიუახლოვდნენ, სამი საათის სავალზე შეუგებებინებია „მღვდელთ-მოძღუარნი და დიდებულნი თვისნი“. მისვლისას თვით მეფე გამოგებებია „კარვისა წინ“ დიდი მოკითხვით. „კურთხეულ არს ღმერთი, აჰა დღეს ცხორებაჲ არს ყოვლისა სამეფოჲსა ჩემისაჲ, რამეთუ ვიხილე ახალი ოქროპირიო“, — უთქვამს მეფეს (გვ. 159).

ამას დამთხვევია ისიც, რომ შეუპყრია თავისი მოწინააღმდეგენი აბათაის-ძენი, „კაცნი ძლიერნი და ახოანნი სიმდიდრესა ზედა, მკლავისა თვისისა მოქადულნი და სიმრავლესა ზედა ერისასა აღზუავებულნი“. გიორგი მთაწმინდელს გამარჯვება მოულოცავს მეფისთვის. მეფეს უთქვამს, რომ ეს მისი ლოცვა-კურთხევით მოხდაო.

ამის შემდეგ, „მეფე რამეთუ მოწევნულ იყო ჟამი ზამთრისაი, და ჩვეულებისაებრ თვისისა წარვიდა აფხაზეთად და აწვია ბერსა-ცა წარსლვად, რაჟთა მუნ დაიზამთროს და განისუენოს, და ვითარ-მედ არს ქუეყანაჲ ესე ბარი და ტფილი და ვითარცა წარმოვემარ-თენით და მივაწიენით კყონდიდს, მეფე სრულიად აფხაზეთს შთა-სლვად წარემართა, ზოლო ჩუენ ეპისკოპოსმან კყონდიდელმან არა განგვიტევნა, რამეთუ მოწათე იყო ბერისაჲ და ზამთარი იგი მუნ დავეყავით“ (გვ. 160—161).

ზამთრის გასულს მეფე კვლავ მობრუნდა ქართლიდან. იგი არ შორდებოდა გიორგის.

მეფეს მისთვის უთხოვია:

„წმიდაო მამაო, ამისთვის მოვიშურეთ სიწმიდე თქუენი, რაითა ნაკლოვანებაჲ და ცთომაჲ უწესოჲ აღმოჰფხურა სრულიად სულთა-გან ჩუენთა. დაფარული დაფარულად გუამხილე, ზოლო ცხადი თუალუხუად განგვიმარტე, რამეთუ რაჲცა მიბრძანოს მამობამან შენმან, ესრეთ შევიწყნარო, ვითარცა პირისაგან წმიდათა მოცი-ქულთაჲსა“ (გვ. 161):

უპირველესად გიორგი მთაწმინდელს თვით მეფის ნაკლოვანე-ბანი უმხილებია.

ერთი უმთავრესი მხილება ყოფილა ის, „რაჟთა არა ჰყიდდეს საეპისკოპოსთა კაცთა მიმართ უწესოთა და უსწავლელთა და ყოვ-ლითურთ სოფლისა შემსკუალულთა და უწესოებათა და მიმოსლ-ვათა შინა აღზრდილთა, არამედ გამოარჩევდეს კაცთა ღირსთა და წმიდათა მონაზონებასა აღზრდილთა“ (გვ. 162).

გიორგი მთაწმინდელი ითხოვდა, რომ მეფე თვით განიკითხა-დეს ობოლთა და ქერივთა.

იგი ამხილებდა მღვდელთ-მოძღვრებას უღირსთა ხელდასხმი-სათვის, რომლებიც არღვევენ საეკლესიო წესებს, ვერცხლისმოყ-ვარეობდნენ...

კორუპცია გიორგი ათონელს მიუჩნევია არა მხოლოდ ცალკეუ-ლი პიროვნების მორალურ დაცემად, არამედ საერთო-ეროვნულ უბედურებად, რომელიც ერს უკარგავს სახეს, ლუპავს ერის პო-ტენციას, უღირსთ ანიჭებს უფლებას განაგებდეს ხალხის ბედს, ერს უკარგავს ღირსეულ მოღვაწეებს, ყადრი ეკარგება სიკეთეს.

დღევანდელი მკითხველისათვის ალბათ დაუჩერებელია ის, რომ მეფე თვითონ სთხოვს გიორგი მთაწმინდელს მხილებას, ალბათ დაუჩერებელია დღევანდელი მკითხველისთვის ისიც, რომ გიორგი მთაწმინდელი მხილებას თვით მეფით იწყებს.

ცნობილია აზრი: ისტორიას იმისთვის ვსწავლობთ, რათა დავრ-

წმუნდეთ, რომ მისგან ვერაფერს ვერ ვისწავლითო. „გიორგი მთაწმინდელის ცხოვრებიდან“ მავანს შეუძლია ამოიკითხოს თავისთვის სასურველი ასეთი „სიბრძნე“: უკეთურებანი ყოველთვის იყო და ყოველთვის იქნებაო. საერთოდ ეს მართლაც ასეა, მაგრამ არსებითია ის, თუ როდის როგორ დაიძლეოდა უკეთურებანი.

გიორგი ათონელმა მოითხოვა ეკლესიისთვის უმთავრესი ადამიანური საზომი გამხდარიყო პიროვნული ღირსება. მეფემ მხარი დაუჭირა ამას. ამით გაერთიანდა სასულიერო და საერო სულისკეთებანი, რის შედეგადაც განხორციელდა უდიდესი მნიშვნელობის რეფორმა. კ. კეკელიძის შეფასებით, ამ ხასიათის რეფორმები დასაუღელეთში გაცილებით გვიან განხორციელდა. ეს მოხდა მხოლოდ ერაზმ როტერდამელისა და სხვა ჰუმანისტთა კვალობაზეო.

საქართველოში გიორგი მთაწმინდელის მიერ განხორციელებული საქმენი ამზადებდა დავით აღმაშენებლის რეფორმებს, მათ შორის, დიდ საეკლესიო გარდაქმნებსაც.

ცნობილია, რომ გიორგი მთაწმინდელმა ოთხმოცი ობოლი ყმაწვილი წაიყვანა ათონზე. ისინი გაივლიდნენ დიდ სკოლას და ალბათ ბევრი რამ მათი ნახელავია ამ მემკვიდრეობიდან, რომელიც ჩვენ მწერლობის სულ სხვადასხვა დარგში მოგვეპოვება.

საქართველოდან ჩამოსული გიორგი იმპერატორ კონსტანტინე „დუკინს“ მიუწვევია კონსტანტინეპოლის სამეფო პალატს. იგიორგიმ დალოცა მეფე. მეფეს უთქვამს: „ვარ უფლისა ბაგრატ სევასტოსისადა, რომელ-ესე ვითარი კაცი, მიმსგავსებული ანგელოზთაჲ, წინაშე მეფობასა ჩუენისა წარმოავლინა, რამეთუ დაღაცათუ ნათესავით ქართველ არს, ხოლო ყოვლითურთ წესი ჩუენი ჰმოსიეს“ (გვ. 177).

ასეთი იყო მაშინ ქების ფორმა: მართალია, წარმოშობით ქართველი ხარ, მაგრამ ბერძენს ჰგავხარო! საიმპერატორო მიღებაზე ყოფილან რომაელები და სომხები, მათ შორის გაგიკ კარელი.

იმპერატორს გიორგი მთაწმინდელისთვის უთხოვია განემარტა, „თუ არს რაჲ განყოფილებაი სარწმუნოებისა თქუენისა სრულსა მას და უცთომელსა სარწმუნოებისა ბერძენთა თანა?“ (გვ. 178). გიორგის უთქვამს: „ესე არს სარწმუნოებაი მართალი ნათესავისა ჩუენისაჲ და რაჟამს ერთგზის გვიცნობიეს, არლარა მიდრეკილ ვართ მარცხულ, გინა მარჯულ და არცა მივდრეკებით“ (გვ. 178). ეს მოტივი — საეკლესიო კეშმარიტებიდან არასდროს არ გადაგვიხვევიაო — ძალზე გავრცელებული ყოფილა ძველ ქართულ მწერლობაში. რაოდენ გადაპარბეზულადაც არ უნდა გვეჩვენოს ეს, მას ჰქონდა საფუძველი. აქ, ორთოდოქსობიდან გადახვევის თვალსაზ-

რისით, გიორგი ათონელს მხედველობაში უნდა ჰქონოდა ორი უდიდესი მნიშვნელობის მოვლენა: ერთი იყო ხატბრძოლობა, რომელმაც მოიცვა მთელი აღმოსავლური საქრისტიანო, თუმცა ის ვერ გავრცელდა საქართველოში, ხოლო მეორე იყო „სჭიზმა“, 1054 წლის მართლმადიდებლური და კათოლიკური ეკლესიების გათიშვა. გარდა ამისა, გიორგი ათონელს ისიც უნდა ჰქონებოდა მხედველობაში, რომ ბიზანტიასა და სომხეთში უამრავი მწვალებლობა არსებობდა. საქართველოში მხოლოდ ერთადერთ, აკაკიელთა ერესის გავრცელებაზე გვაქვს მინიშნება (ეფრემ მცირე).

გიორგი მთაწმინდელს უთქვამს: „პრომთა, ვინაჲთგან ერთგზის იცნეს ღმერთი, არღარა ოდენ მიდრეკილ არიან და არცა ოდეს წვალებჲა შემოსრულ არს მათ შორის“ (გვ. 179). დიდად საოცარია რომაული ეკლესიის ეგრერიგი ქება გიორგი მთაწმინდელის მიერ ბიზანტიის იმპერატორის წინაშე. სავარაუდოა, რომ ეს სიტყვები ნათქვამია 1054 წლის შემდეგ, ე. ი. ბერძენ-რომაელთა განხეთქილების მერე, როცა უკვე დაგმოხილ იყო კათოლიკობა. აქ კი მართლმადიდებელი მოღვაწე მართლმადიდებელი იმპერატორის წინაშე აქებს და მაღლა აყენებს რომაულ ეკლესიას. ეს საგანგებო აქსნას საპირობებს. დღეისათვის ეს ჩვენთვის აუხსნელია. ერთი რამ კი შეიძლება ითქვას: საერთოდ ძველქართულ მწერლობაში დიდ სიმბათიებს ამჟღავნებენ ხოლმე რომაელთა მიმართ (გავიხსენოთ თვით „წმ. ნინოს ცხოვრება“).

ცნობილი და არაერთგზის ყურადღებულაა გიორგი მთაწმინდელის შეხედრა ანტიოქიის პატრიარქთან და მასთან დაკავშირებული ისტორიული მნიშვნელობის პრობლემები. გიორგი მცირე ამ ამბების გადმოცემას იწყებს იმით, რომ უკეთური ხალხი აღიძრნენ, რათა ქართველების მოღვაწეობა აღმოეფხვრათ სვიმეონ წმინდის მონასტერში, რომელიც წარმოადგენდა ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს სასულიერო კერას, სადაც თვით ჯერ კიდევ სვიმეონის მიერ იყვნენ დამკვიდრებული ქართველები. დამბეზლებელნი პატრიარქთან მისულან და შეუჩივლიათ: ჩვენს მონასტერში სამოცი ქართველია, ვერვინ მიხედება მათი სარწმუნოების რაობას, ზოგი მონასტერი სულ დაიპყრეს, გვიხსენ მათგანო. უპასუხნიათ: როგორ შეიძლება ქართველები მართმადიდებელნი იყვნენო: არცკი ვიცით, ქართველები არიან თუ სომხები, მათი ზუცესიც უამისწირვას ვერ ასრულებსო. გიორგი მცირე აქ დასძენს: ეს კი მართალი თქვეს, რადგან სვიმეონ-წმიდაში მართლაც იყო ჩამოსული „ვიდაც სოფელი ხუცესი, სამღვდლო სამოსის ნაცვლად ეცვა საბეჭური და ქალამნები, „ვითარცა იყო პირველად წესი ჩუენიო“ (გვ. 150). თე-

ოდოსი პატრიარქი განცეითრებულა და უკითხავს: „არა ვინ არსა ნათესავსა მათსა შორის ბერძულისა ენისა მეცნიერი და წერილთა სწავლულუო?“ უპასუხნიათ: „არს ერთი ვინმე მონაზონი ღრამატიკოსი და ბერძულთა წიგნთა ქართულად თარგმნისო“ (გვ. 151). ეს იყო გიორგი მთაწმიდელი.

თეოდოსი პატრიარქს დაუწყია გიორგისთან საუბარი „ღმრთივსულაერთა“ წიგნთა საკითხებზე. იგი მოხიბლულა გიორგისთან საუბრით და უთქვამს: „დაღაცათუ ნათესავით ქართველი ხარ, სხვათა ყოვლითა სწავლულებითა სრულიად ბერძენ ხარ, ხოლო მითხარ ნათესავისა შენისათვის, არს რაჲ ნაკლულეევანებაჲ მართლისა სარწმუნოებისა მათ თანა გინა ურთიერთჲს განყოფილებაჲ მათ შორის და ჩვენ შორის“? (გვ. 151).

გიორგი მთაწმინდელს ყოველივე განუმარტავს. პატრიარქმა და იქ მყოფმა ქება შეასხეს მას და მომჩივანნი დაგმეს. კვლავ დაასმინეს პატრიარქს: „ეკლესიანი და მღდელთ-მოძღუარნი ქართლისანი არა რომლის პატრიარქისა ხელმწიფებისა ქუეშე არიან და ყოველნი საეკლესიონი წესნი მათ მიერ განეგებვიან და თვით დაისუმენ კათალიკოსთა და ეპისკოპოსთა და არა სამართალ არს ესე, თუ ათორმეტთა მოციქულთაგანი არავენ მისრულ არს ქუეყანასა მათსა. და ჯერ არს, რაჲთა ჭლაქსა ამაჲს ღმრთისაჲსა და საყდარსა მოციქულთა თავისასა დაემორჩილნენ და ამისსა ხელმწიფებასა ქუეშე იყვნენ. რამეთუ ნათესავი არს უმეცარი და სამწყსოჲ მცირე; და ჩუენდა მახლობლად არიან და ჯერ-არს, რაჲთა ხელმწიფების ქუეშე ანტიოქელი პატრიარქისასა იმწყსებოდინ და აქა იკურთხებოდინ კათალიკოზი მათი და ვიყვნეთ ჩუენ ერთ სამწყსო და ერთ მწყემს“ (გვ. 152).

ერთი სიტყვით, ანტიოქელები მოითხოვდნენ გაუქმებულყო ქართული ეკლესიის ავტოკეფალობა და იგი დამორჩილებოდა ანტიოქიას. ეტყობა, ანტიოქიას აღრიდანვე ჰქონდა პრეტენზია და ამაში, ალბათ ჩვენც შევუწყვეთ ხელი, როცა აღრიდანვე კონსტანტინეპოლს განვერიდეთ, რათა განვრიდებოდით მისგან კულტურულ-სარწმუნოებრივ ანექსიას და დავემორჩილეთ სირია-პალესტინურ ეკლესიას, ე. ი. დავემორჩილეთ იმას, ვისაც დამორჩილების ძალა არ შესწევდა. შემდეგ ანტიოქიას უკვე ამისი დაკანონება მოესურვა (და ეს გრძელდება დღემდე). ქართული ეკლესიის ავტოკეფალობას უარყოფდნენ იმ მოტივით, რომ თორმეტ მოციქულთაგან თქვენში არავის უქადაგნიაო. ეს მეტად მნიშვნელოვან მოტივად ითვლებოდა.

თეოდოსი პატრიარქს ასე მიუმართავს გიორგი მთაწმინდელისთვის: „ნეტარო მამაო, დადაცათუ ნათესავით ქართველი ხარ, ხოლო სწავლულებითა და მეცნიერებითა ჩვენივე სწორი ხარ, ჟერარს, რომელ ეკლესიანი და მღვდელთ მოძღვარნი თქუენნი ხელსა ქუეშე სამოციქულოისა ამის საყდრისასა იმწყსებოდინ და კმართვესცა ესრეთ მიზეზითა მახლობლობისაჲთა და ესე შენგან შესაძლებელ არსს, რამეთუ ვუწყო, ვითარმედ გისმენს მეფე თქუენი? უკუეთუ მიუწერო და აუწყო უმჯობესია, ხოლო უკუეთუ არა იშინოს. მიუწერო ოთხთავე პატრიარქთა საყდრის მოდგმათა ჩუენთა და ვაუწყო თვითრჩულობაჲ და ქედფიცხელობაჲ ნათესავისა თქუენისა, და ვითარმედ თვინიერ სამოციქულოჲსა კანონისა თვით იმწყსებიან და მოციქულთაგან არვინ მისრულ არს ქვეყანასა მათსა. და ესრეთ მრავალსა ღუაწლსა შეგამთხვინე, ვიდრე არა თვით მეფე თქუენი წინაშე ჩუენსა მოვიდეს და ხელმწიფებასა ჩუენსა დაემორჩილოს“ (გვ. 153).

ასე მსჯელობდა პატრიარქი. იგი ემუქრებოდა გიორგისა და მთელს ქართულ ეკლესიას, მეფეს, რომ მსოფლიო პატრიარქთა წინაშე განიკითხავდა, აქ იგულისხმება იმდროინდელი პენტარქიული სისტემა ანუ 5 საპატრიარქო (იერუსალიმის, კონსტანტინეპოლის, რომის, ალექსანდრიისა და ანტიოქიისა). პატრიარქის პრეტენზიით, ქართული ეკლესია უნდა დამორჩილებოდა ერთ-ერთ ამ ხუთ სამოციქულო საპატრიარქოთაგანს, რაკი ქართული ეკლესია, თითქოს, არ იყო სამოციქულო ეკლესია.

გიორგი მთაწმინდელს პატრიარქისათვის უთხოვნია, ებრძანებინა მოეტანათ „მიმოსვლა ანდრეა მოციქულისა“ (გვ. 153). პატრიარქს მიუმართავს ტარსუს მიტროპოლიტ თეოფილესთვის, რომელიც წარმოშობით ქართველი ყოფილა. მოიტანეს „მიმოსვლა“; წაკითხვამდევე გიორგი მთაწმინდელს უთქვამს პატრიარქისთვის:

„წმიდაო მეუფეო, შენ იტყვი, ვითარმედ თავისა მის მოციქულთაჲსა პეტრეს საყდარსა ეზიო, ხოლო ჩვენ პირველწოდებულისა და ძმისა თვისისა მწოდებლისა ნაწილნი. ეართ და სამწყსონი და მიერ მოქცეულნი და განათლებულნი და ერთი წმიდათა ათორმეტთა მოციქულთაგანი, სიმონს ვიტყვი კანანელსა, ქუეყანასა ჩუენსა დამარხულს არს აფხაზეთს, რომელისა ნიკოფსი ეწოდების“ (გვ. 154). იქვე გ. მთაწმინდელმა შემდეგ თქვა: „წმიდაო მეუფეო, რომელნი-ეგე ჩვენ უმეცრად და სუბუქად გუხედავთ და თავნი თქუენნი ბრძენ და მძიმე გიყოფიან. იყო ეამი, რომელ ყოველსა საბერძნეთსა შინა მართლმადიდებლობაჲ არ იპოვებოდა,

იოვანე გუთელი, ეპისკოპოსი მცხეთას იკურთხა, ვითარცა სწერია დიდსა სვინაქსარსა" (გვ. 154).

სწორედ აქ იგულისხმებოდა ხათმბრძოლობა. ეს ამბავი VIII საუკუნეს ეხება. მაშინ მცხეთას მოუყვანიათ აზოვისპირეთიდან, გუთეთიდან ეპისკოპოსი და აქ მოუნათლავთ. ეს ცხადყოფდა, თუ ქართული ეკლესია რაოდენი დამცველი იყო მსოფლიო მართლმადიდებლობისა. პატრიარქი გააკვირვა გიორგი მთაწმინდელის „სიმახვილემ გონებისა“. მას ღიმილით უთქვამს: „ხედავთ ბერსა ამას, ვითარ მართო ოდენსა სიმრავლესა გუერევის, ვეკრძალნეთ, ნუუკუე წინააღმდეგომი შეგუემთხვიოს და არა ხოლო თუ სიტყვა, არამედ საქმით გუამხილოს ძლეულება და დაგვიმრწემნეს და დაგვიმრემლნეს" (გვ. 155).

ასე დაიცვა გიორგი მთაწმინდელმა ქართული ეკლესიის ავტოკეფალიობა. ამის შემდეგ „ანდრეას მიმოსვლა" იქცა მთავარ დოკუმენტად ქართველთა საეკლესიო სუვერენიტეტის დასაცავად, ამან დიდად განსაზღვრა ქართველთა სულიერი სტატუსი ძნელბედობათა ქამს. სამწუხაროდ, ამ საუკუნის დასაწყისიდან თვით სახელოვანი ქართველი მეცნიერების მიერ „ანდრეას მიმოსვლის" მნიშვნელობა იგნორირებული იქნა, რაც არაა მართებული. ეს იყო მაქსიმალისტური სკეფსისის გამოვლინება. მომავალში მიზანშეწონილია „ანდრეას მიმოსვლისადმი" ამგვარი ნიჰილისტური მიმართების დაძლევა. ჩვენ არ გვაქვს სათანადო საფუძველი თხზულების ღირსებებში დაეკვებისათვის, თხზულებისა, რომელიც მოგვითხრობს საქართველოში ქრისტიანობის გავრცელებაზე მოციქულთა მიერ.

ქართველთა სულიერი ცხოვრების ყველაზე არსებითი მომენტები გამხდარა გიორგი მთაწმინდელის ზრუნვის საგანი. ის იყო ერის დიდი ჭირისუფალი. გიორგი მცირე მიჰყვება გიორგი მთაწმინდელის ცხოვრების დიდ გზას და როცა უახლოვდება მის აღსასრულს, გვაგრძნობინებს უდიდესი ტრაგედიის შეგრძნებას. უნდა გავითვალისწინოთ, რომ ევანგელურ პრინციპთა კვალობაზე ქრისტიანობა უგულებელყოფს გოდებას. გოდება ძველ აღთქმაშია, ახალ აღთქმაში არაა გოდების ცრემლი. სიკვდილი, თუკი იგი ბედნიერების წინა დღედ შეირაცხებოდა, სიხარულის ცრემლს ბადებდა. ფრიად გამოირჩევა ამ მხრივ „ცხოვრება გიორგი მთაწმინდელისა", ამიტომაც გვამზადებს ეგრერიგად ავტორი აღსასრულისათვის.

„შეძრწუნებულ ვარ და შეშინებულ, რამეთუ აქამომდე გზამ სიტყვისა ჩუენისაჲ წრფელ იყო და ადვილ სავალად, ზოლო აწ იწ-

რო და საჭირო და უღონო ჩემგან სლვისა- რამეთუ ნავთსადგურსა ღუმლისასა მეგულების შევედრებაჲ, რამეთუ ხელი ჩემი ძრწის და სული შეიწირების, ხოლო გონებაჲ განცვიფრდების, რაჟამს გულისხმა-ვყო ეამი სიობლისა ჩუენისაჲ" (გვ. 181).

სიკედლის მოახლოება რომ შეუგრძენია, გიორგი მთაწმინდელს უთხოვია ერთად ეგალობათ გალობანი სვიმეონ მოხუცებულისა, რომლებიც ასე იწყებოდა: „მჭდომარე ეტლთა ქერობინთა მეუფე“, „აწ განმიტევე მე მშვიდობითა“ (გვ. 183).

ასე მოვიდა აღსასრული.

„აწ მინდეს ცრემლნი იერებთას გოდებისანი“, — ასე იწყება გოდება (გვ. 188). შემდეგაც მეორდება შესავსი მოტივი: „ვიცი სხუამცა რაჲმე გოდებაჲ იერემიასი, შემსგავსებული წიგნსა ფსალმუნთაჲსა“... (გვ. 192). „არა ვინ არს, რომელმანცა მოიღო ნაწუეთი ერთი წელისაჲ და განაგრილა ენაჲ ჩემი საღმრთიერი და შემწუარი ცეცხლითა მწუხარებისაითა. წარხდა შუენიერებაჲ იგი საწადელი, დადუმნა ხმით იგი საესე სიტკბოებითა, დაიყვანეს ბაგენი იგი ღმრთივ-ბრწყინვალენი, აღფრინდა მადლი იგი განმაბრძნობელი ჩემი, სადა არიან თუალნი ზეცისა საიდუმლოთა მზილველნი, სადა არიან ყურნი იგი, საღმრთოითისა მის ზმისა მსმენელნი, სადა არს ენაჲ იგი წმიდაჲ, ტკბილად მასწავლელი ცოდვილთაჲ სინანულისა, სადა არს ტკბილი იგი მყუდროებაჲი თუალთა მისთა, სადა არს წესიერი იგი ღუმილი ბაგეთა მისთა“ (გვ. 193).

ავტორი გვიჩვენებს და გვაგრძნობინებს, თუ როგორ იწყება ახალი სულიერი ცხოვრება გიორგი მთაწმინდელისა მისი მიცვალების შემდეგ. გიორგი მთაწმინდელისთანა პიროვნების ცხოვრების აღწერის საზრისი ის იყო, რომ მთელი მისი ცხოვრებაა გასაიდებალელი და არა მხოლოდ მისი ერთი რომელიმე დამახატურებათაგანი.

მაგრამ მაინც, რომ უფრო მეკეთრად აღვიქვათ გიორგი მთაწმინდელის მთავარი დამსახურებანი, მის საქმეთაგან გამოვყოფთ შემდეგს:

ესაა მისი კლასიკური თარგმანი სახარებისა, რომელიც ქართულ ეულგატად ჩაითვალა; ეს იყო დიდი სამწერლო და საგანმანათლებლო საქმენი ივირონში; დიდი საეკლესიო რეფორმები საქართველოში; დაცვა ქართული ეკლესიის საუკუნეობრივი ავტოკეფალიისა; და კიდევ უმთავრესთაგანი — „ცხოვრება იოანესი და ექვთიმესი“.

გიორგი მთაწმინდელი — სახე ქართული კულტურისა თავისი ძირებით დაკავშირებული იყო მთელს წინარე ქართულ კულტუ-

რასთან და თვითონ განფენილი ვითარცა ფუძე თავისშემდგომი ქართული მწერლებისა.

როგორც მისმიერი ქართული გაწყობილი სახარება, ამოზრდილი როგორც თვითონვე ამბობდა — ხანმეტსა და საბაწმინდურ ტექსტებზე.

გიორგი მთაწმინდელის მემკვიდრეობა მძლავრობს ყველგან. სადაც ქართული ენა თავის სრულყოფილებას აღწევს, როცა ქართული სიტყვა, აღვსილი თავისთავადობით და საყოველთაო მიღწევათა დონეზეა.

სულ ახლახან და არსებითად დღესაც, როცა აფასებენ სასულიერო კულტურას, სურთ ეს ტოლერანტობად წარმოგვიდგინონ, სასულიერო კულტურისადმი პატივისცემა ჰუმანურ ვალისმოხდად ჩათვალონ. არადა, დამამცირებელია იმის მტკიცება, რომ უამკულტუროდ შეუძლებელია ადამიანს ჰქონდეს ადამიანური სახე. გიორგი მთაწმინდელის გაგება სულიერ თანაზიარობას ითხოვს, ითხოვს უმთავრესი იყოს „ენაჲ და ქუეყანაჲ ქართველთა“.

ა ღ მ ა შ ე ნ ე ბ ე ლ ი

დავით აღმაშენებლის ზედწოდების მნიშვნელობა მისი ისტორიკოსის თხზულებიდანაც ჩანს, მაგრამ საგანგებოდ მას პირველად ვახუშტი ბატონიშვილი შეეხო:

„მეფესა დავითს ამისთვის ეწოდა აღმაშენებელი, რამეთუ ოდეს იქმნა მეფედ, იყო ქუეყანა ესე სრულიად ოხერ, ამან განახსნა და აღაშენნა“... („ქართლის ცხოვრება“ ს. ყაუხჩიშვილის გამოცემა, ტ. I, თბ., 1955, გვ. 163). ამ ადგილას ხელნაწერებში არშიაზე მიწერილია: „თუ რაისათვის ეწოდა აღმაშენებელი“.

გელათის ფრესკას ასეთი წარწერა აქვს: „დავით დიდი, მეფეთა შორის წარჩინებული, აღმაშენებელი, საუკუნომცა არს ხსენებაჲ მისი, ამინ“. ხელში მას გელათის მთავარი ტაძრის მოდელი უჭირავს და ამითაც ერთგვარად გასაგები იქნებოდა მისი ზედწოდება. ცხადია, ფრესკაზე დავითი წარმოდგენილია როგორც მეფე და გამოსახვის ადგილიც — ჩრდილოეთის კედელი ქტიტორებისაა, მაგრამ წარწერაშიც აქცენტირებულია მისი წმინდანობა, რადგან სამეფო ტიტული — „მეფეთა მეფე“ არ ჩანს ზუსტად დაცული, როგორც ეს თამარისა და მეფე გიორგის ფრესკებზეა ვარძიაში.

აქ თამარის ფრესკას შემდეგი წარწერა აქვს: „ყოვლისა აღმოსავლეთისა მეფეთა მეფე თამარ, რომელი მრავალქამეულობსმცა“, ხოლო გიორგი III-ის ფრესკას — „ყოვლისა აღმოსავლეთისა მეფეთა მეფე გიორგი, ძე დემეტრე მეფეთა მეფისა“ (გ. გაფრინდაშვილი, ვარძია, თბ., 1975., გვ. 63).

ასეა თუ ისე, „აღმაშენებლობა“ დავითის წმინდანობის ნიშანიცაა, რადგან საერო მშენებლობათა გვერდით დავითმა განსაკუთრებული ღვაწლი დასდო ეკლესია-მონასტრებს. საამისოდ მარტო გელათი იკმარებდა, მაგრამ მასთან ერთად დავითმა „ლაერანი და საკრებულონი და მონასტერნი არა თვისთა ოდენ სამეფოთა, არამედ საბერძნეთისნიცა, მთაწმიდისა და ბორღალეთისანი, მერმეცა ასურეთისა და კვიპრისა, შავისა მთისა, პალესტინისანი, ალავსნა კეთილითა, უფროსლა საფლავი უფლისა ჩუენისა იესო ქრისტესი, და პუოფნი იერუსალიმისანი თვითოფერთა მიერ შესაწირათა განამდიდრნა. კუალად უშორესცა ამათსა, რამეთუ მთასა სინასა, სადა იხილეს ღმერთი მოსე და ელია, აღაშენა მონასტერი და წარსცა ოქრო მრავალათასეული, და მოსაკიდელნი ოქსინონი, და წიგნები საეკლესიო სრულებით, და სამსახურებელი სიწმიდეთა ოქროსა რჩეულისა“ („ცხოვრება მეფეთ-მეფისა დავითისი“, ს. ყაუხჩიშვილის გამოცემა, გვ. 352—353).

ასე რომ, მისი აღმაშენებლობა მრავალმხრივი იყო. და ზედწოდებაც — „აღმაშენებელი“ მრავალმხრივი მნიშვნელობით უნდა მინიჭებოდა დავითს, მეფესა და წმინდანს.

ძველთაგანვე „აღშენება“ როდი ნიშნავდა მხოლოდ მშენებლობას ანდა აგებას, მას სხვაგვარი მნიშვნელობაც ჰქონდა, რაც ზემომოყვანილ მაგალითებშიც ჩანს.

იღია აბულაძე განმარტავს: „აღშენება, აშენება, აღშენება, აშენება-აგება, აღმართვა; სიკეთით აღვსება, დასახელება, „განგებულება“, გაშენება, დამტკიცება; განახლება, შეძენა“ (ძველი ქართული ენის ლექსიკონი, გვ. 24). აქვე მოყვანილია მაგალითები, რომლებიც აღნიშნული სიტყვის სხვადასხვა მნიშვნელობაზე მიგვითითებს. ისინი შეიძლება სამ ჯგუფად დავალაგოთ: 1. აშენება-აგება, 2. სიკეთით აღვსება, დაფუძნება და 3. განახლება.

აშენება-აგებას გულისხმობს სახარების უძველესი თარგმანი (ქართული ოთხთავის ორი ძველი რედაქცია სამი შატბერდული ხელნაწერის მიხედვით, გამოსცა ა. შანიძემ, 1945): „რომელმან აღაშენა სახლი თვისი“ (მთ. 7. 24). იგივე მნიშვნელობის მაგალითი მოჰყავს ი. აბულაძეს ეკლესიასტიდანაც (3,3): „ჟამი არს დარღუევისაჲ და ჟამი აღშენებისაჲ“. აქვე მოყვანილია სხვა შინაარსის

შემცველი მაგალითებიც. 121-ე ფსალმუნში იკითხება: „იკითხე მშვიდობაჲ იერუსალიმისაჲ და აღშენებაჲ მოყუარეთა შენთა“ (ასეა უძველეს რედაქციაში. სხვა რედაქციები განსხვავებულია: „იკითხე მშვიდობაჲ იერუსალიმისაჲ და განგებულებაჲ მოყუარეთა შენთა“ (121, 6. იხ. მზექალა შანიძის გამოცემა). რუსულშია: «Просите мира Иерусалиму: да благоденствуют молящие тебя».

პავლეს ეპისტოლეებიდან მოყვანილია ასეთი მაგალითი: „ყოველივე თქუენისა აღშენებისათვის არს“ (II კორ., 12, 19).

ჩვენი მხრივ, ყურადღებას მივაქცევთ რამდენიმე ადგილს ორიგინალური ქართული მწერლობიდან. „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაში“ აღწერილია, თუ როგორ დალოცა გრიგოლმა სტუმრად მოსული თავისი დედა, რამაც მშობელს კმაყოფილება და სიხარული მოჰფინა, სულიერად აღადგინა და გააძლიერა იგი. ამას კი ავტორი ასე გადმოსცემს: „ფრიად ნუგეშინის-სცა მას ნეტარმან მან ღმრთისა კაცმან და აღაშენა ფრიად სანატრელი იგი მოხუცებულიო“ (თავი XXIX).

ამ ადგილს ნ. მარი ასე თარგმნის: «Блаженный божий человек доставил вожделенной старице большое утешение, преподал ей внушительное назицание» (гл. XXIX).

სხვა შემთხვევაში გრიგოლ ხანძთელი საღვთო წერილის სიტყვებით მიმართავს ხელმწიფეებს. ამას ავტორი უშუალოდ დასძენს: „ესევეითართა სიტყვითა აღეშენნეს ხელმწიფენი იგი და აღიდებდეს ქრისტესა“ (თ. XXXV). კონტექსტში არსაიდან არა ჩანს, რომ აქ რაიმე ამშენებლობა იგულისხმებოდეს. აქ მხოლოდ ის იგულისხმება, რომ გრიგოლის მიერ ხელმწიფენი სიკეთით აღავსნენო, ანდა — სულიერად ამაღლდნენო.

ასევეა „ილარიონ ქართველის ცხოვრებაში“: „მოვიდოდესო ურიცხვნი სულნი და აღეშენებოდეს სწავლითა მისითაო“ (აგიოგრაფიული ძეგლები, II, გვ. 26). „იოანესა და ექვთიმეს ცხოვრებაში“ ასეთი ფრაზაა: გიორგი მამასახლისი ივირონში მოსულებს „მოწლედ მოიკითხავნ და, ვითარცა ჰნებავენ, აღაშენისო“ (იქვე, გვ. 93).

დღევანდელ სიტყვახმარებაშიაც — „ჩემი ამშენებელი“ არ ნიშნავს მაინცდამაინც რაიმეს აშენებას და არ გულისხმობს მშენებელს (строитель-ს, თუნდაც „возобновитель“-ს). საყურადღებოა, რომ „ცხოვრებაში მეფეთა მეფის დავითისა“ ზედწოდება „აღმაშენებელი“ არ ჩანს, მაგრამ ნათქვამია, რომ დავითმა ქართ-

ველთა სავანეები „აღვესნა კეთილითაო“. „სიკეთით აღ-
ვსება“ კი, როგორც დავინახეთ, „აღმშენებლობას“ ნიშნავდა. ამ-
შენებელს (უფრო, მშენებლობის მოთავეს) ძველ ტექსტებში „მა-
შენებელი“ აღნიშნავდა („გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაში“ მოხ-
სენებულნი არიან: „საბა იშხნისა მეორედ მაშენებელი, თეოდორე
ნეძვისა მაშენებელი და ქრისტეფორე კვირიკეთისა მაშენებელი“,
თავი V).

ამრიგად, თუ „აღშენება“ ნიშნავდა სიკეთით აღვსებას, სუ-
ლიერ ამაღლებას და აღორძინებას, იგივე შინაარსი უნდა ჰქონოდა
„აღმაშენებელსაც“, რაც დავითს ზედწოდებად დაუმკვიდრდა.

მაგრამ, როგორც აღვნიშნეთ, ეს ზედწოდება დავითს დაუმ-
კვიდრდა როგორც მეფეს და როგორც წმინდანს, ე. ი. საერო საქ-
მეთა სულიერი აღმაშენებლობითაც და საეკლესიო ცხოვრების
აღმაშენებლობისათვის, რაც გახდა საფუძველი მისი წმინდანად
შერაცხვისა.

ამისდა კვალად დავითის მემკვიდრე წარმოგვიდგენს მის ორ მთა-
ვარ „პირველსახეს“, ესენია: ალექსანდრე მაკედონელი და ბიბ-
ლიური მეფე დავითი. მემკვიდრე ქართველთა მეფეს ალექსანდრე
მაკედონელზე ზეალმატებულად სახავს, რაც მკვლევართაგან არა-
ერთხელ ყოფილა გააზრებული.

„მეფეთა მეფის დავითის ცხოვრებაში“ პირველივე წინადადე-
ბა, რომლითაც იწყება დავითის ამბების თხრობა, ასეთია: „იწყო
აღმოცისკრებად მზემან ყოველთა მეფობათამან, დიდმან სახელი-
თა და უდიდესმან საქმითა, სახელ-მოდგამან დავით, ღმრთისა მა-
მისაგან, და თვით სამეოცდამეათურამეტჲან შვილმან ამის დავი-
თისამან, დავით“ (გვ. 324).

როგორც ვხედავთ, მემკვიდრე ყურადღებას აქცევს იმას, რომ
ქართველი მეფე ბიბლიური დავითის სეხნიაა („სახელ-მოდგამია“).
ეტიმოლოგიურად „დავითი“ ღვთისთვის საყვარელს ნიშნავს (სა-
ბა ასე განმარტავდა: „დავით — სასურველი, გინა ნიჭი“. ანდა: „სა-
ყვარელი, გინა კმასაყოფელი ნიჭი, გინა სასურველი“). თუ გავი-
თვალისწინებთ, რაოდენ დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდნენ შუა საუ-
კუნეებში სიტყვათა ეტიმოლოგიურ მნიშვნელობას და თანაც ანა-
ლოგიებს ამ მხრივ, უნდა ვიგულოვოთ, რომ ამნაირადაც მნიშვნე-
ლობდა ზემომოყვანილი ფრაზა (სხვათა შორის, ამ მხრივ ყურად-
საღებია ძველქართულ მწერლობაში პერსონაჟთა სახელების სიმ-
ბოლიკა).

მემკვიდრის სიტყვით, დავით აღმაშენებელი 78-ე შთამომავალი
ყოფილა დავით წინასწარმეტყველისა. ამით გამოხატულია ქართ-

ველ მეფეთა ღვთიური შთამომავლობის რწმენა, რომელიც, როგორც ცნობილია, ჯერ კიდევ „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაშია“ მოცემული. დავით წინასწარმეტყველი ითვლებოდა ღვთის „მამად“, იგი იყო „მამა“ დავით აღმაშენებლისაც.

უშუალოდ აღნიშნული გენეალოგიის შემდეგ მემკვიდრე ძეგლი აღთქმის წიგნთა კვალობაზე („მეფეთა“, I, II, III და I „ნეშტთა“) დავით აღმაშენებელს ახასიათებს ბიბლიური დავითის მსგავსად, კერძოდ, როცა აღნიშნავს, რომ „თვით მამამან ზეცათმან პოვაო დავით, მონა თვისი, და საცხებელი მისი წმიდა სცხო მას, რამეთუ ხელი მისი შეეწეოდა მას და მკლავმან მისმან განაძლიერაო იგი“ (გვ. 324). ეს მაკურთხებელი ხელია გამოსახული გელათის ფრესკის თავზე, როგორც ეს მიღებული იყო საერთოდ. დავით აღმაშენებლის იკონოგრაფიული პირველსახე რომ დავით წინასწარმეტყველი იყო, საკმაოდ ნათლად ჩანს გელათის ფრესკის შედარებით ბიბლიური დავითის იკონოგრაფიასთან, იქნება ეს ქართული (მაგალითად, ბიბლიური დავითის გამოსახულება გელათის ანდა უბისის ტაძრის სამხრეთ კედელზე), ბიზანტიური (ნეა მონის XI საუკუნის ფრესკა — ვ. ნ. ლაზარევი, ბიზანტიური ფერწერის ისტორია, 1986, ტაბულა № 151), თუ რუსული, რომელიც ბიზანტიურ იკონოგრაფიას იმეორებს (მ. ალპატოვი, ძველრუსული ხატწერა, 1984, ტაბულა № 88).

ბიბლიური დავითის ქალაქი იყო იერუსალიმი (II მეფეთა). სხვა დიდი მეფენიც ჰყოლია იერუსალიმს, მაგრამ იგი მაინც ითვლებოდა სახელდობრ „დავითის სახლად“ („შევიდა დავით სახიდ თვისა იერუსალიმდ“. — II მეფეთა, 20,3). დავით აღმაშენებლის მეორე იერუსალიმი იყო გელათი. იგი, მემკვიდრის სიტყვით, იქცა „მეორედ იერუსალიმად“ (გვ. 330). ეს არაა უბრალო მხატვრული შედარება. ამაში ღრმა აღმსარებლობითი შინაარსი იდო. გელათი სხვა ბევრ რაიმესაც განასახოვნებდა, იგი იყო „ათანაც“, იყო „ახალი რომიც“ და „ელადაც“ („აბდულმესიანში“ წერია: „ახლო რომო, შენთვის თქვეს, რომო უფროს იქმნესო მყოფთა ყოველთა, ვნატრი ელადასა, თვით მას გელათსა, სად რომ დაკრძალვენ წმიდათ სხეულსა“. ახალი რომის მნიშვნელობა გელათს თამარის ღროს შეუძენია და ამით გამოიხატა საყურადღებო იდეა: საქართველო მემკვიდრეაო ძველი დიდი იმპერიებისა. იყო ძველი რომი, მაგრამ ბიზანტიასაც რომი ეწოდებოდა).

ერთი სიტყვით, გელათი ყველაფერი ყოფილა საქართველოსთვის, მაგრამ გელათის „იერუსალიმობას“ მაინც განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭებოდა. როგორც ცნობილია, საქრისტიანო მო-

ძღვრებით, ამქვეყნიური იერუსალიმი გულისხმობდა ზეციურ იერუსალიმს, ზეციურ სამყაროს. ასევე გელათი ზეციური სამყაროს ამქვეყნიური განსახიერება იყო. მემპტიანე წერს: დავითმაო „მოიგონა აღშენება მონასტრისა და დაამტკიცა, რომელიც გამოირჩია მადლმან საღმრთო მან, ადგილსა ყოვლად შუენიერსა და ყოვლითურთ უნაკლულოსა, რომელსა შინა, ვითარცა მეორე ცა, გარდაათხა ტაძარი“ (გვ. 329). ეს ნიშნავს, რომ გელათით საქართველოს გადაეფარა ახალი ცა, ანუ ღვთაებრივი ზეცა, ამიტომაც გელათი დავით აღმაშენებლის მაღალსულიერების სიმბოლოდ იქცა.

მემპტიანისავე სიტყვით, დავითი იყო „ღმრთივ-განბრძნობილი“ (გვ. 325). გელათის აშენება ღვთიური სიბრძნის გამოვლინება იყო. იგავთა წიგნში ნათქვამია: „სიბრძნემან იშენა თავისა თვისისა სახლი და ქუეშე შეუდგნა მას შეიდნი სუეტნი“ (9, 1).

თვით გელათში განხორციელდა ღვთაებრივი სიბრძნე. ეს მრავალმხრივია ცხადყოფილი, მაგრამ აქ მოკლედ შევჩერდებით ერთ საკითხზე, რომელიც თავისთავად ფრიად მნიშვნელოვნად გვესახება და საგანგებო შესწავლასაც იმსახურებს.

როგორც ცნობილია, გელათის მთავარი ტაძარი ღვთისმშობლის სახელობისა იყო და ეს სრულიად გასაგებია საერთოდაც და ქართული ტრადიციის მიხედვითაც. მაგრამ, ჩვენის აზრით, ამას ახლდა კიდევ ერთი საყურადღებო მომენტი, საყურადღებო სწორედ ქართული სასულიერო სიბრძნის ტრადიციათა მიხედვით.

გელათის აკადემიის კარიბჭის თაღზე გამოსახულია გაშლილი წიგნი, რომელშიაც აყვავებული მზეა ჩახაზული. ჩვენის აზრით, ესაა აკადემიის ემბლემა. „წიგნი“, ღვთაებრივი სიბრძნის შემცველი წიგნი, ღვთისმშობლის სიმბოლოა და ღვთისმშობლის „სახელთა“ შორის მოიხსენიება (ასეა თეოდორე სტუდიელის საკითხავში „შობისათვის ღმრთისმშობელისა“): „გიხაროდენ, წიგნო დაბეჭდულო, ყოვლისაგანვე გულისსიტყვისა განმხრწნელისა შეუხებელო, ვინაჲ-იგი მოგუეცა შჯული ღმრთივ-დაწერილი, შენ მხოლოჲსა მიერ ხოლო ქალწულებით წაკითხული“. — ძველი მეტაფრასული კრებულები, I, 1986, გვ. 110). ამიტომ ღვთისმშობელი სიბრძნის სიმბოლო შეიძლება ყოფილიყო. ეს იყო წმინდა სიბრძნე. წმინდა სიბრძნის სიმბოლოდ აღმოსავლეთ საქრისტიანოს იკონოგრაფიაში ხშირად ანგელოზს სახავდნენ. ქართულ სახისმეტყველებაში მას უნდა ჩანაცვლებოდა ღვთისმშობელი.

საქმე ისაა, რომ წმინდა სიბრძნის (ანუ „აია სოფიას“) ან „სოფიის“) სახელობისა იყო უმთავრესი ტაძრები ბიზანტიაში (კონსტანტინეპოლის „აია სოფია“) და რუსეთში („სოფია“ კიევისა, ნოვ-

გოროდისა და სხვანი). საქართველოში ამ სახელობის ტაძრები არ ჩანს, რაც იმით უნდა აიხსნას, რომ ის ტაძრები, რომელთაც შეე-
ყვებოდა შერაცხულიყვნენ წმინდა სოფიის სავანედ, ღვთისმშობ-
ლის სახელს ატარებენ. ეს კი, უპირველეს ყოვლისა, ითქმის გე-
ლათზე, ვითარცა სიბრძნის უმთავრეს კერაზე.

დავით აღმაშენებელი თვით იყო სიმბოლო სიბრძნისა. ამიტომ
მისი „აღმაშენებლობა“ ღვთაებრივი სიბრძნის ცხადყოფაა. ხოლო
„დასაბამ სიბრძნისა შიში უფლისა“, — ფსალმუნის (110, 10) ეს სი-
ტყუები მოჰყავს მემკვიდრეებს დავითის საქმეთა დახასიათებისას (გვ.
347). ცნობილია, რომ დავით აღმაშენებლის „გალობანი სინანუ-
ლისანი“ ბიბლიური დავითის 50-ე ფსალმუნის კვალობაზეა შექმ-
ნილი, ბიბლიური დავითია მისი მეორე პოეტური „მე“. თავისი
პოეზიითაც იგი იყო „აღმაშენებელი“, ანუ „სიკეთით აღმავსე-
ბელი“.

ასე რომ, დავითის „აღმაშენებლობა“ მრავალმხრივი მნიშვნე-
ლობისაა. ამიტომ დავითის ზედწოდება კიდევ უფრო შეუწყობდა
ხელს ეს სიტყვა იმ შინაარსით დამკვიდრებულის, რომელიც მას
სხვა მნიშვნელობათა გვერდით აღრიდანვე დაჰყოლია. ზედწოდე-
ბად იგი დავითს დაუმკვიდრდა, რადგანაც იგი იყო საქართველოს
სულიერი აღმაშენებელი ანუ „სიკეთით აღმავსებელი“.

„შენ ხარ ვენახი“

ქართული ჰიმნოგრაფიის შედევრია დემეტრე-დამიანეს (1150 წ.)
ცნობილი იამბიკო: „შენ ხარ ვენახი, ახლად აღყვავებული, . მორჩი
კეთილი, ედემში დანერგული, ალვა სულნელი, სამოთხით გამოს-
რული, ღმერთმან შეგამკო, ვერავინ გჯობს ქებული, და თავით თვი-
სით მზე ხარ გაბრწყინებული“.

ესაა ღვთისმშობლის სადიდებელი. როგორც ცნობილია, ამგვარი
ციკლი ფართოდაა გავრცელებული მთელს ქრისტიანულ მწერლო-
ბაში. არსებობს ფედრების ციკლიც, რომელიც არანაკლებ გავრცე-
ლებულია. შეწევნისათვის ყოვლადწმინდა ღვთისმშობელს ანგელო-
ზებზე ზშირადაც კი მიმართავენ-ხოლმე, რადგან ისაა შუამავალი
ადამიანსა და მაცხოვარს შორის /როგორც ეს „ვედრების“ ანუ
„ღეისისი“ ფრესკულ კომპოზიციებზეა, სადაც იოანე ნათლისმცე-
მელიც გამოისახება/.

დემეტრე-დამიანეს იამბიკოს თითქმის ყველა სახე საღვთო სა-
ხელებადაც გვხვდება, მაგალითად, „ვენახი“; ამიტომ იამბიკოს პირ-

მეღივე ფრაზა „შენ ხარ ვენახი“ სახარების სიტყვებს ეხმიანება. „მე ვარ ვენახი და მამა ჩემი მოქმედ არს“ (ი. 15), ხოლო „მორჩი კეთილი“—ფსალმუნს, „მზე გაბრწყინებული“—სახარებას.

შეიძლება გვეფიქრა, რომ „თავით თვისით მზე გაბრწყინებული“ ნიშნავს მზიური ბრწყინვალეობის თავისთავადობას, არა სხვისაგან მოფენას, არამედ თავის თავში ნათლის ქონებას, „თვითბრწყინვალეობას“, მაშინ ეს ღვთის ნიშანი იქნებოდა.

მაგრამ მართებულია თუ არა, რომ ასეთი ნიშნები მხოლოდ და მხოლოდ ღვთაებას მიეწეროს და არა ღვთისმშობელს? როგორც ჩანს-არა!

საამისო მაგალითები როგორც ქართულ, ასევე ბიზანტიურ მწერლობაში მრავლადაა.

არსებობს წმ. იოანე დამასკელის „სიტყუა შობისათვის ყოვლადწმიდისა დედოფლისა ჩუენისა ღვთისმშობლისა“ (ღვთისმშობლის შობის დღის, 8 სექტემბრის საკითხავი აქ ნათქვამია:

„ვენახი, რქაშუენიერი ანნასაგან აღმოსცუნდა და ტევანი სიტკბოებისა აღყუავილნა“ (ძველი შეტაფრასული კრებულები, სექტემბრის თვის საკითხავეები, ნარკიზა გოგუაძის რედ., 1986, გვ. 121). აქ „ვენახი რქაშუენიერი“ გამოხატავს ღვთისმშობლის გენეალოგიას, რომელიც ანასაგან /და-იოაკიმისაგან/ აღმოცენდა იგულისხმება, რომ იგი „მორჩი“ (ანუ ყლორტი), რადგან მან „ტევანი სიტკბოებისა აღყუავილა“. დემეტრე-დამიანესთან „ვენახია აღყუავებული“, ვენახი კი /ანუ ვაზი/ თავისი მტევნის ყუავილობით ყუავილობს. „ტევანი სიტკბოებისა“ ღვთისმშობლისაგან შობილი ძე ღვთისაა.

ანდრია კრიტელის (729) საკითხავშიც—„შობისათვის ღვთისმშობლისა“ „ვენახია“ სახე ღვთისმშობლისა და „ტევანი“ მისგან შობილი ძე ღვთაებისა: „კურთხეულ ხარ შენ დედათა შორის, საიდუმლოო და ღმრთივდასხმულო ვენახო, რომელი მდიდრად მიმოღაეფინე საზღუართა ეკლესიისათა და ტევანი იგი მწიფე უხრწნელებისა საშოჯთ შენით აღმოგვიცენე“ (იქვე, გვ. 147).

„აკათისტოს“ /„დაუჯდომელის“/ V გალობაში იკითხება: „ხმობდა ღვთისმშობლისა მიმართ: გიხაროდენ, ფაზო მორჩისა და უკნობელიაო“ /ს. ყაუხჩიშვილი, ბერძნული ლიტერატურის ისტორია, III, 1973, გვ. 163). აქ „ვაზი“ ღვთისმშობლის სახეა. ხოლო „მორჩი“-მაცხოვრისა. ეს კიდევ ერთხელ გვიჩვენებს, რომ ხშირად „სახელებისაო“ ს. ყაუხჩიშვილი, ბერძნული ლიტერატურის ისტორია, არეოპაგელის „საღვთოთა სახელთათვის“ და საღვთისმშობლო სახელები ზემოდასახელებული საკითხავეებიდან/.

იოანე მინჩხი ასე უგალობდა ღვთისმშობელს:

„ღვთისმშობელსა ვადიდებდეთ—მშობელსა და ქალწულსა, დედასა მეუფისასა, ვენახსა გონიერსა, ტაძარსა პირმეტყუელსა, ტაკუქსა მას სულიერისა, საღვურსა მანანაჲსასა, ღრუბელსა სავსესა ნათლითა, მაგრილობელსა სულთა ჩუენთასა, საღმრთოსა ზღუდესა მტკიცესა, მცველსა ყოვლია სოფლისასა“ (იოანე მინჩხის პოეზია, ლ. ხაჩიძის გამოც. 1987, გვ. 160).

თითქმის ყველა აქ წარმოდგენილი სახელი ღვთისმშობლისა, და, მათ შორის, „ვენახიც“, არის თეოდორე სტუდიელისა და ანდრია კრიტელის საკითხავებში. ისინი უმყარება „შესაქმის“. წიგნის წინასწარმეტყველურ ხილვას.

„ძილსა შინა ცხედვედ და იყო ვენახი წინაშე ჩემსა და ვენახს მას სამნი ძირნი და იგი აღმოსცენდა და აღმოორძნდა მორჩი და მწიფე იყვნეს ტევანნი იგი ყურძენისანი“ /შესაქმისა, 40, 10/.

ასე რომ, „ვენახი“ /ანუ ვაზი/ ღვთისმშობლის ფრიად გავრცელებული „სახელია“. მტევნებიანი ვაზი ღვთისმშობელსა და მაცხოვარს გამოხატავს. „აღყვავებული ვენახი“ მოასწავებს ვაზის მტევნის გამოსვლას, ე. ი. მაცხოვრის ჩასახვასა და შობას, ამიტომაც ამ მტევნიდან გამოსული ღვინო ევქარისტიაში მაცხოვრის დათხეულ სისხლიან ზიარებას გამოხატავს.

ასეთია სახისმეტყველებითი შინაარსი დემეტრე-დამიანეს იამბიკოს პირველი სტრიქონისა. ამასვე გამოხატავს ქართულ ტაძრებზე მტევნებიანი ვაზის ნაქანდაკართა სიმბოლური შინაარსი /მაგალითად, ანანურის ტაძრის დასავლეთის კედლისა/. ასეთივე შინაარსი აქვს უმთავრეს ქართულ სიწმინდეს „ჯვარს ვაზისას“.

ღვთისმშობლის სახისმეტყველებითი სახელია „მორჩიც“ და აქედან „მორჩი კეთილი“. ანდრია კრიტელი ღვთისმშობელს ასე მიმართავდა: „გიხაროდენ, კუერთხო აპრონისაო, ძირო იესესო, მორჩო დავითისო“ /დასახ. კრ. გვ. 146/. ღვთისმშობელი გენეალოგიითაა დავით წინასწარმეტყველის მორჩი, ყლორტი (ან შტო). დავით გურამიშვილი დავით წინასწარმეტყველის მესხმაში ამბობს: „ვაჭებ მიტომა, დავითის შრტომა ზედ გამოიბა კარგი ყურძენიო“ /„დავითის შესხმა პირველი“. „დავითიანი“, ალ. ბარამიძის რედ., 1955, გვ. 113/.

ანდრია კრიტელის ღვთისმშობლისადმი მიძღვნილ სხვა საკითხავში ნათქვამია: „მცენარე უწოდს მორჩისა და მორჩად ვისმცა სხუასა გულისხმაჲყოფდ, საყუარელო, ანუ თუ ცხად არს, ვითარმედ საკუთრად შედრგინებით მხოლოსა მას წმიდასა და წმიდათა ყოველთა უწმიდესსა ყოვლად ყოვლითურთ წმიდად გამოჩინებულსა

მას შორის და დამკვიდრებულია მისდა უბიწოდ სულით და ბო-
რით, მარიამს ფიტყვი, ღიღსა მას და ნამდვილვე სამსხურებელსა
სახელსა სიტყვითცა და საქმითცა წინასწარმეტყუელებრივსა ძირსა,
კუერთხსა იესესსა, მარადის ყვაფილოვანსა მორჩსა იუდაჲსსა"
/დასახ. ყრ., გვ. 131/. აქ ღვთისმშობლის გენეალოგია იუდაზმდე, ია-
კობის ძემდეა მიყვანილი:

ღვთისმშობელი წინასწარმეტყუელებრივი ძირისაა.

ღემეტრე-დამიანეს სიტყვებით, ღვთისმშობელია „მორჩი კეთი-
ლი“, სხვაგვარად: ძირითვე სიკეთეა მასში და, ამასთანავე, მიმავლი-
თად მარადიულ ბედნიერებასაა ნაზიარები—„ედემსაა დანერგული“. ამ სტრიქონს შემდეგი გააზრებაც ახლავს: ღვთისმშობელი ქრის-
ტიანულ მწერლობაში უპირისპირდება ევას, რომლის ბრალითაც
პირველი ადამიანი სამოთხეს მოაკლდა, ხოლო ღვთისმშობელი სა-
სამოთხის მკვიდრი გახდა.

ამავე აზრს უკავშირდება იამბიკოს III სტრიქონიც („ალვა სუ-
ლნელი, სამოთხით გამოქრული“).

საერთოდაც, და ქართულ ჰიმნოგრაფიაშიც, ძალზე ხშირად
გვხვდება შემდეგი გააზრება: ღმერთმა ყველა ღვთის შორის გამო-
არჩია მარიამი, რათა ის გამხდარიყო ღვთისმშობელი. განკაცება
თვით ღვთაების ნება იყო და ეს სასწაული ღვთისმშობელს ყველას
წინაშე აღამაღლებს. ამიტომაც წერდა ღემეტრე-დამიანე: „ღმერთ-
მან შეგამკო, ვერვინ გჯობს ქებულიო“. ეს სტრიქონი კარგად ცხად-
ყოფს, რომ მთელი იამბიკოს საღვთისმშობლოა. „ღმერთმა შეგამ-
კო“, - სწორედ ღვთისმშობელზე ითქმის, რადგან ღმერთმა აქცია
იგი ღვთის მშობლად და თავისი შვილობით გააღვთისმშობლა იგი.
შვილი გახდა ის, ვინც დაბადებამდეც არსებობდა და ვინც თავის
მშობლამდეც არსებობდა. ყოველთა ქებულთაგან ღვთისმშობელს
ამიტომაც ვერვინ სჯობს, რომ ღმერთმა „შეამკო“, ღვთაებრივმა წყა-
ლობამ დაამშვენა იგი.

„უფალო მესმისას“ ღვთისმშობლისანის ძლისპირში ვკითხუ-
ლობთ:

„ვერ მისწუდების გონებაჲ ჩუენი ჟერისაებრ ქებად მენდა, უზე-
შთაესო დიდებისაო, ასულო დავითისო, ღვთისმშობელო. ქალწუ-
ლო“ /ძლისპირნი და ღვთისმშობლისანი, ელენე მეტრეველის გა-
მოცემა, თბ., 1971, გვ. 3/.

ყველა ეს გააზრება სახარების სიტყვებიდან მომდინარეობს.

„თქუა მარიამ: აღიდებს სული ჩემი უფალსა და განიხარა სულ-
მან ჩემმან ღმრთისა მიმართ, მაცხოვრისა ჩემისა, რამეთუ მოხედნა
სიმდაბლესა ზედა მხეელისა თვისისა, რამეთუ აჰა, ესერა, ამიერი-

დან მნატრიდნენ მე ყოველნი ნათესავნი“ /ლ. 1, 46-48/. ცნობილია, რომ ამ მოტივის მიხედვით აიგებოდა ხოლმე საგალობელთა სისტემის, ანუ კანონის მეცხრე გალობა, ე. წ. „ადიდებდითსა“.

მთელი ეს შინაარსი საყურადღებოა იმითაც, რომ ამ ბოლოსწინა სტრიქონის სტრუქტურულ ფუნქციას განსაზღვრავს, აქაა ღვთისმშობლის ერთადერთობის მოტივი. ასე მზადდება, როგორც იტყვიან, ანუ კანონის მეცხრე გალობა, ე. წ. „ადიდებდითსა“.

მაშასადამე, დემეტრე დამიანეს იამბიკოს მეოთხე სტრიქონი ამზადებს მეხუთეს, ვითარცა დასასრულს.

დასასრულში კი, როგორც აპოთეოზში, სწორედ ღვთისმშობლის ერთადერთობის მოტივია მთელი სიმღერით გამოხატული. — „და თავით თვისით მზე ხარ გაბრწყინებული“. ყოელადწმიდა ღვთისმშობლის ერთადერთობა გამოხატულია „მზით“.

ანდრია კრიტელი ერთ-ერთ ზემოვთხსენებულ საკითხავში ჩამოთვლიან ღვთისმშობლის „სახელებს“ („სახელ-დებას“) და მათ შორისაა „მზე“, (გვ. 148), ამასთანავე „მზე“ საღვთო სახელიცაა, რაც მთელს ქრისტიანულ მწერლობასთან ერთად ხშირად ძველ ქართულ მწერლობაშიც გვხვდება (იხ. ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსნის მზისმეტყველება, სანთიაგო დე ჩილე, 1957, გვ. 105 და შემდეგ). ღვთისმშობელი „მზეა გაბრწყინებული“, რადგან იგი ღვთაებრივი ნათლით ბრწყინავს. მაგრამ განმარტებას ითხოვს „თავით თვისით“; ამ სიტყვებით „თვითბრწყინვალება“ ხომ არაა გამოხატული? მსგავსად ღვთაების, თავისთავში განსაზღვრულებისა? (შევადაროთ, მაგალითად, „თვითერთი“). როგორც ირკვევა, ასეთი ვარაუდი არ მართლდება. ილია აბულაძე განმარტავს: „თავი თვისი—„სული თვისი“, „გული თვისი“, გული, გონება, „სული“ (ძველი ქართული ენის ლექსიკონი, 1973, გვ. 172). ამ განმარტებიდან ჩანს, რომ „თავით თვისით“ გულისხმობს არა მაინცდამაინც იმანენტურ ბუნებას, არამედ სულს, გულს, ან გონებას, თუმცა ცნობილია ისეთი შემთხვევებიც, როცა „თავით თვისით“ ნიშნავს — „თავისთავად“, „თავისი ნებით“ (ე. ჯელიძე). მარკოზის სახარების (5, 30) სხვადასხვა რედაქციებში ერთმანეთს ენაცვლება ორგვარი სიტყვახმარება: „იესუ გულისხმა-ყო თავით თვისით“ და „ცნა იესუ გულსა: თვისსა“. სწორედ ამნაირად უნდა გავიგოთ „თავით თვისით“ დემეტრე-დამიანეს იამბიკოს დასასრულს. ამიტომ მთელი სტრიქონი შემდეგ შინაარსს იძენს: თავისი გულით (ან სულით) მზე ხარ გაბრწყინებულიო.

იამბიკოს დასაწყისი და დასასრული ერთმანეთს აშინაარსიანებს. ღვთისმშობელია „ვენახი“ და ღვთისმშობელივეა „მზეც“. სიმბო-

ლურად „ვენახი“ და „მზე“ ერთმანეთს გულისხმობს. სახისპეტყველებით „ვენახი“ „სისავსის სიჭარბეს“ მოასწავებს. „ვენახს“ ამ სისავსეს „მზე“ ანიჭებს. „ვენახი“ მზითაა აღესილი, როგორც ღვთისმშობელი-ღვთაებრიობით. ამიტომ ყოვლადწმიდა მარიამი თავისი ღვთისმშობლობით თავისსავე თავს სჭარბობს. ვენახი ჰყვავის მზის ბრწყინვალეობით, ღვთისმშობელი — ღვთაებრივი ნათლით.

ასეთი ფუნქციის მატარებელია პირველი და ბოლო სტრიქონის სტრუქტურული სიმეტრია: შენ ხარ ვენახი და შენ ხარ მზე. ეს ფუნქცია მხატვრულია, მაგრამ არა ოდენ-მხატვრული, არამედ ზე-მხატვრულიც. ღვთისმშობლის წარმოდგენა ისეთი სახეებით, რომლებიც საღვთო სახელებადაც გვხვდება, ყოვლისმომცველ უნივერსალიებთან ზიარებას გულისხმობს.

ვარძია და იოანე შავთელის „გალობანი“

ჩვენამდე მოღწეული ერთადერთი ორიგინალური მხატვრული ლიტერატურული ძეგლი, რომელიც ვარძიას უკავშირდება, იოანე შავთელის „გალობანია“. ესაა ჰიმნური კანონი, შედგენილი რვა გალობისაგან.

„გალობანი“ დაწერილია 1202 წელს ქართველთა მიერ ბასიანის ომში, რუმის სულთანის რუქნადინის დამარცხებასთან დაკავშირებით.

ომის წინ მეფე თამარი ვარძიაში მოსულა, აქ შეუყრებია ჯარი მთელი ქვეყნიდან და საომრადაც აქედან გაუსტუმრებია. თვითონ ოძრხეს წასულა. შემატიანე გვაუწყებს, რომ მას თან ახლდნენო იოანე შავთელი და წინასწარმეტყველი კაცი ეელოგი სალოსი. „მეფე თამარ დღისი და ღამე ლოცვითა, ფსალმუნებითა, ღამისთევითა დაუძინებელად და ღამეთა დღე ლიტანიობდა და არა დასცხრებოდა; და ყოველგან საყდართა, მონასტერთა და სოფელთა უბრძანა ლიტანიობა და ვედრება ღმრთისა“ /„ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი“, ქც, II. 95/.

გამარჯვებული ლაშქარი ვარძიაში მობრუნებულა და მაშინაა თქმული „გალობანი ვარძიისა ღმრთისმშობლისანი“, რომლის აკროსტიქი ასეთია: „ზესთა დიდებისა აღმატებულო და ანგელოზთა და კაცთა დიდებად შენდა, ვითარ შობისა და ქალწულებისა შემაერთებელო, ყოლად წმიდაო ღმრთისმშობელო, ვარძიისა მოსახელესა ტაძარსა შენსა შინა მგალობელი ვინმე შენი მაცხოვნე და მიხსენ მე სულიერისა ტყუეობისაგან“.

ამ აკროსტიქიდან ჩანს, რომ „გალობანი“ განადიდებს ღვთისმშო-

ბელს და ისინი წარმოთქმულია ვარძიის ტაძარში, რომელიც მისივე სახელობისაა. იოანე შავთელის „გალობანი“ ძალზე მრავალმხრივი და მნიშვნელოვანი პოეტური ნაწარმოებია. ჩვენ ამჯერად მხოლოდ ერთ კონკრეტულ საკითხზე შევაჩერებთ ყურადღებას: მართალია, „გალობანი“ ვარძიის ღვთისმშობლისადმი მიძღვნილი მაგრამ, ამასთანავე, იგი თამარის განდიდებასაც გულისხმობს. თამარის სახეა ჩანს არა მხოლოდ ნაწარმოების ქვეტიქსტში, არამედ მისსავე სხვა კონკრეტულ რეალიებში.

ამის შესაძლებლობას ჰიმნოგრაფიის ზოგადი თავისებურებანიც იძლეოდა. მაგალითად, ცნობილია როგორც ქართული, ისევე ბიზანტიური თუ ძველსლავური ნაწარმოებები, მიძღვნილი წმ. გიორგისადმი ანდა სხვა წმინდანებისადმი, რომლებიც ამა თუ იმ ერისკაცის განდიდებასაც ითვალისწინებდა. ნიკოლოზ გულაბერისძის ცნობილ „საკითხავში“ შექმნილია წმინდა ნინო და ღვთისმშობელი, როგორც ქართველთა მფარველი და ყოველივე ეს გამიზნულია თამარის, ვითარცა ქალის, მეფობის გასამართლებლად. მსგავსი „ორპლანიანობა“ საერო თხზულებებისთვისაც არ იყო უცხო. საკმარისია გავიხსენოთ რუსთველის სიტყვები, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ პერსონაჟებში თამარის სახეა „შეფარვით“ შექმნილიო.

თამარის სახე იოანე შავთელის ღვთისმშობლისადმი მიძღვნილ ნაწარმოებში ჩანს შემდეგნაირად: ღვთისმშობელი წარმოჩენილია იმგვარი ნიშნებით, რომლებიც გასაიდებად მიიჩნდათ თამარის სახეში.

საქმე ისაა, რომ იევანგელური, აპოკრიფული თუ იკონოგრაფიული ტრადიციებით ჩამოყალიბებული იყო ღვთისმშობლის განდიდების ძირითადი ნიშნები. მაგალითად, თუ იკონოგრაფიულ ტრადიციებს მივმართავთ, აქ მარიამი წარმოდგენილია ხოლმე დაკანონებული ფორმებით: ან როგორც დედა-მშობელი, ან როგორც დედა-მოალერსე, ანდა ვითარცა გზისმაჩვენებელი დედა და ა. შ. მისი ძირითადი ატრიბუტები იყო: დედოფალი, ქალწული, უბიწო და სხვ. თუ რომელ სახეებს აირჩევდნენ, ამას ჩვეულებრივ კონკრეტული საფუძველი განაპირობებდა.

იოანე შავთელი ღვთისმშობლისა და თამარის საერთო ნიშნად ირჩევს ისეთ მოტივებს, რომლებიც შეიძლება მიუდგეს ბასიანის ბრძოლას, ვარძიისადმი თამარის დამოკიდებულებას და ა. შ.

წინასწარ შევნიშნავთ: ჰიმნოგრაფიაში ღვთისმშობლის გამოსახატვად ყველაზე მნიშვნელოვანი სანიშნუი ნაწარმოები იყო ე. წ.

„აკათისტო“ /ქართულად „დაუჯდომელი“/, რომელიც იოანე შავთელის დროისთვის უკვე თარგმნილი იყო ბერძნულიდან ქართულად. საზოგადოდაც, ღვთისმშობლისადმი მიძღვნილ ყველა დროისა და ქვეყნის ნებისმიერ ნაწარმოებთან შორის უმთავრესად „აკათისტო“ ითვლებოდა.

ამ ნაწარმოების გავლენა ჩანს იოანე შავთელის „გალობანში“. „აკათისტო“: „შენ მიერ ხსნილნი იგანსაცდელისაგან სამადლობელსა აღესწერთ, ღმრთისმშობელო“; „გალობანი“: „დედოფალო, ამას სამადლობელსა დიდებისა შენთასა.. გიგალობთ“; I, 1; „სამადლობელსა მოგართუმენ, თანად ერნი აურაცხელნი ლიტანიობენ შენდა“, V, I, 4; „აკათისტო“: „გიხაროდენ, დაცემულისა ადამის აღდგომაო, გიხაროდენ, ცრემლთა ევასთა ხსნაო“; „გალობანი“: „ევას ცოდვისა დამხსნელო“, VI, 4; „ადამის ხსნაო და ევას აღდგომაო“, IX, 4. და ა. შ.

კიდევ მეტი შეხვედრები იყო მოსალოდნელი, მეტადრე, რომ „აკათისტოც“ ღვთისმშობლისადმი მიძღვნილი „სამადლობელია“, რადგან მან კონსტანტინეპოლი იხსნა მტერთაგან.

რითი უნდა აიხსნას შავთელის ნაწარმოების თავისებურებანი? ისევ და ისევ იმით, რომ მიუხედავად ღვთისმშობლის სახის ზოგადი ნიშნების მოხმობისა, „გალობანი“ უკავშირდება ქართულ სინამდვილეს, თამარს და ვარძიას. რუქნადინზე გამარჯვებას.

„აკათისტო“ კონსტანტინეპოლის გადარჩენასთან დაკავშირებით დაიწერა, თუმცა მასში ბრძოლის ამბები ნაკლებად ჩანს. ი. შავთელის ნაწარმოებში კი რუქნადინთან ომი მრავალმხრივ აირეკლა, ხან პირდაპირ, ხანაც ბიბლიური სახეების გამოყენებით. მოვიყვანთ რამდენიმე მაგალითს: „სამადლობელსა დიდებათა შენთასა ზღვის განმპებთა მათ დასთაებრ გიგალობთ!“ I, 1. აქ იგულისხმება ეგვიპტელთა თავდასხმისაგან ისრაელთა დახსნა, ეგვიპტელთა დანთქმა მეწამულ ზღვაში. ასე კონკრეტულად ამ ბრძოლის მოხმობა კი უადგილო იქნებოდა, მხოლოდ „უგალობდითის“ საფუძველზე, რომ ავტორს მხედველობაში არ ჰქონდეს ომგადახდილი ქართველობა. „ეგერა, მშვილდი ძლიერთაჲ მოუძღოურაჲ ბანაკისა მის სპარსთასა და მიდღელთაჲსაჲ არაბთა განჰყუდა ძალი საჭურელისაჲ“ (II, 3). „ქალდეველთა მათ, სპარსთა და სომეხთასა, აგარის ტომთა ლეგეონი მოიშეთის“ (III, 2). ეს სიტყვები აშკარად რუქნადინის კოალიციურ ლაშქარს გულისხმობს. „ისარნი ნათელ, საჭურველი ელვარე. აღცრად კორანსა (ე. ი. ყურანსა) ჟუარი და მოციქულნი“ (III, 2), „ულუმპიანი ძლევაჲ მოგუენიკა. ლახუარი მხდომთაჲ და ფარები შეიფქვა, ირებთა სრბითა განმტკიცნეს ტყეთა ფერხნი, ეტონვეელ-

თა ალი აღედვა ურჩთა, რისხვით დაემხუნეს საყდართაჲთ ურწმუნონი“ (VIII, 1).

გასათვალისწინებელია, რომ „შავთელმა ბასიანის ომში ქართველთა გამარჯვებას მიუძღვნა როგორც „გალობანი“ ვარძიის ღვთისმშობელისა“, ასევე „აბდულმესიანი“ /ე. მეტრეველი/.

უკვე წარმოჩენილია, თუ რაოდენ მრავალმხრივად ჩანს „აბდულმესიანში“ ბასიანი ომი... სწორედ ეს ისტორიული მოვლენაა ერთ-ერთი უმთავრესი საფუძველი ამ ორი ნაწარმოების ურთიერთ-მსგავსებისა. „გალობანი“: „გვიჩვენა უცხო ელემისა გზა-ყოფაჲ ოტებულთა შენ მიერ, ქალწულო“. I, 4, „აბდულმესიანი“: „სთქუით-და ესეცა: „მსგავსად ესეცა უღმრთოთა შეიქმს თვით ოტებულსა“, 38. „გალობანი“; ქალდეველთა მათ, სპარსთად სომხეთასა. აგარის ტომთა ლეგეონი მოიშთვის“. III, 2. „აბდულმესიანი“: „ძირით მისისა იესეისისა შვილი მართალი იშვა ცხოვრებად. სვეტად რჯულისად, ზღუდედ სულისად, აგარის ერთა ცეცხლთა მომდებად!“ 16.

ერთი ცნობილი საკითხიც კვლავ იქცევა ყურადღებას, იოანე შავთელის საგალობელში ეკითხულობთ: „იესეს ძირი ნამღვილვე აღყუავილნა. დავითის ფიქმან მიიღო აღსასრული, აღთქუმაჲ მამათაჲ ძედ მისდა იცნეს ყოველთა. „ოსანნა ძესა დავითასა“ მშობელთა, ღამე მსთუად განმანათლებელ ექმენინ ბნელსა!“ IV, 3).

ძნელი არ არის დავინახოთ ამ სტრიქონთა მსგავსება „აბდულმესიანთან“: „დავითისადა, დავით ისადა ეფუცა უფალს სიტყვა მტკიცედა: „ნაშობნი შენნი, შენ მიერ შენნი, დავსვა მსაჯულად საყდართა ზედა“ (იოანე შავთელი. მეხოტბენი, ტ. II, 1964, გვ. 5).

ცნობილია, რომ ეს გააზრებანი მომდინარეობს ფსალმუნიდან: „ეფუცა უფალი დავითს ჭეშმარიტებითა: ნაყოფისაგან მუცლისა შენისა დავსვა იგი საყდართა შენდა (ფს. 131, 11). „უკუნიანამდე განეკმზადო ნათესავი შენი და აღვაშენო თესლით თესლამდე საყდარი შენი“ (ფს. 88, 5). ამასვე უკავშირდება ევანგელური გენეალოგია /მთ. 1,1/. რომელსაც ღვთაება დავითის შტოდან გამოჰყავს.

ამჭერად ჩვენთვის ყურადსაღებია ის, რომ „აბდულმესიანის“ სიტყვები მიემართება თამარსა და დავით სოსლანს. ხოლო „გალობათა“—ღვთისმშობელსა და ქრისტეს. ეს კიდევ ერთი მაგალითია იმისა, რომ ვარძიის ღვთისმშობელი განდიდებულია იმ ნიშნებით. რითაც განადიდებდნენ თამარს. ისიც კარგადაა ცნობილი, რომ ამგვარ იდეას ჩვენში დიდი ხნის ისტორია ჰქონდა /ჩერ კიდევ გრიგოლ ხანძთელი მიმართავდა აშოტ კურაპალატს: „დავით წინასწარმეტყუელისა და უფლისა მიერ ცხებულისა შვილად წოდებულ ხელმწიფეო“. (შდრ. კ. კეკელიძე, ერთი მომენტი ქართული პოლიტიკური

აზროვნებისა კლასიკური ხანის ლიტერატურაში, ეტაუდები, I, გვ. 318).

აქვე გასათვალისწინებელია მემატიანის შემდეგი სიტყვებიც: „მიუღა თამარი განწმიდელითა გონებითა და ტაძრისა ღმრთისა აღმსკუთლულისა სანთლითა სხეულისათა, მხურვალითა გულითა და განათლებულითა სულითა ტაბახმელასა ბეთლემ-მყოფელმან, მუნ შვა ძე, სწორი ძისა ღმრთისა“ /ქც, II, გვ. 56/. როგორც ცხედავთ, თამარი ღვთისმშობლის მსგავსადაა წარმოსახული. აქედან გასაგებია, რომ თუკი თამარი ღვთისმშობლისდაგვარად შეეძლოთ წარმოედგინათ იოანე შავთელის „გალობათა“ შემომოყვანილი ღვთისმშობლისადმი მიმართულ სიტყვებში თამარიც უნდა ეგულისხმათ. შეიძლება გვეთქვას, რომ ერთია შესაძლებლობა ამისი და მეორე რეალობა, რომ ღვთისმშობელზე თქმული მხოლოდ ღვთისმშობელს უნდა ეგულისხმობდესო. მაგრამ კვლავაც გავიხსენებთ იმდროინდელი განსახოვნებისთვის პრინციპულად დამახასიათებელ კანონზომიერებას, რაც „ორპლანიანობას“ გულისხმობს, რომლისდაკვალად ღვთაებრივი ნიშნები შეიძლებოდა დაენახათ კონკრეტულ პიროვნებაში, პეტადრე მეფეში, რომელიც „ღმრთის დანაბადია“; „მისგან (ღვთისგან) არს ყოვლი ხელმწიფე სახითა მის მიერითა“. ცნობილია, რომ მეფის ღვთისწორობის იდეა განსაკუთრებით გაძლიერდა თამარის ხანაში, რამაც ფრიად უნიკალური სახე მიიღო—თამარი ღვთაების IV პიპოსთანად დასახეს და ეს იდეა „ისტორიანსა და აზმანთან“ ერთად ჩანს სწორედ ი. შავთელთან „აბდულმესიანში“. ამ დროს თამარს ახასიათებდნენ იმ ნიშნებით, რაც მანამდე ღვთისთვის იყო განკუთვნილი.

თუკი ი. შავთელის „გალობაში“...სიმბოლურად და თუნდაც რემინისცენციებით თამარის სახეს დავინახავთ, ყოველივე ეს დაუკავშირდება ვარძიაშივე არსებულ თამარის ფრესკულ გამოსახულებას. მათ აერთიანებდა ერთი საერთო იდეა: ეს იყო იდეა მფარველობისა და ხსნისა. ცნობილია, რომ ეს იდეა ერთ-ერთი უმთავრესი იყო ღვთისმშობლის სახეში; ამ იდეას გამოხატავს ქრისტიანული ტარების უმთავრესი ფრესკული კომპოზიციები „დეისუსი“, რომელიც ხსნას განკითხვის დღეს უკავშირებს. სხვა მხრივ უკავშირდება მას ჰიმნი „აკათისტო“. რუქნადინზე გამარჯვება ქართველთა უმთავრეს მფარველს, ვარძიის ღვთისმშობელს მიეწერებოდა. მაგრამ იგივე უნდა მიეწერათ თამარისთვისაც. აქვე გასათვალისწინებელია თამართან დაკავშირებული მესიანისტური კონცეფციაც და ისიც, რომ თამარის კანონიზაცია სწორედ მფარველობისა და ხსნის იდეის საფუძველზე შეიძლება მომხდარიყო.

ღვთისმშობელი, ვითარცა მფარველი, წარმოდგინებოდა ორი ნიშნით—„დედოფალი“ და „ქალწული“, ი. შავთელის „გალობანში“ სხვა ატრიბუტთა შორის ღვთისმშობლის დასახასიათებლად ძირითადად მოხმობილია სწორედ ეს ორი ნიშანი /„დედოფალო, სამადლობელსა გიგალობთ“ I, 1; უფრო ხშირია ღვთისმშობლის გამოსახატვა მარადქალწულებრიობის ნიშნით: „...ოტებულთა შენ მიერ, ქალწულო“, I, 4. „ისმაიტელთა დამრქველსა ძალსა, ქალწულო უბიწო“, II, 2. „ეტყვის მხედრობაჲ მადლობით უბიწოსა...“ II, 3. „გალობს ტაძარი შენი, ყოვლად უხრწნელო. VIII, 4/.

ამრიგად, ი. შავთელის მიერ ღვთისმშობელი ძირითადად წარმოდგენილია არა როგორც „ღმერთყაცის“ მშობლის, არა გზისმაჩვენებელი დედის, არამედ „დედოფლობისა“ და მარადქალწულობის ნიშნებით. ასეა ლიტერატურულ ძეგლში ვარძიის ფრესკაზედაც თამარი გამოსახულია დედოფლისა და ქალწულის სახით. თამარის ფრესკას შემდეგი წარწერა აქვს: „ყოვლისა აღმოსავლეთისა მეფეთა მეფე. შვილი გიორგისა, თამარ, რომელი მრავალყამეულობსმცა“. აქედან ჩანს, რომ თამარი მეფეა, დედოფალია, მეუფე დედოფალი. ფრესკა შესრულებულია 1184-1186 წლებში (გ. გაფრინდაშვილი ვარძია, თბ., 1975, გვ. 67), რადგან თამარი წარმოდგენილია ქალწულად, გათხოვებამდე. ე. ი. 1186 წლამდე, რასაც ადასტურებს ის, რომ სხვა ცნობილ ფრესკათაგან განსხვავებით მას არა აქვს საყბური, გათხოვილი ქალის ყელსაბურავი (გაიანე ალიბეგაშვილი).

ასე რომ, აქ, ფრესკაზე, თამარი წარმოგვიდგება როგორც დედოფალი და როგორც ქალწული.

სრულად ნათელია, რომ ფრესკაც და მისი წარწერაც კონკრეტულ შინაარსს შეიცავს და ამიტომ აღნიშნულ კონკრეტულ რეალობებზე დამყარებული დათარიღებანი საფუძვლიანია.

მაგრამ, ამასთანავე, ამ კონკრეტულ შინაარსთან ერთად, თამარის ამ გამოსახულებას სიმბოლურად შეიძლება მინიჭებოდა სხვა მნიშვნელობაც.

საქმე ისაა, რომ, როგორც ფრესკიდან ჩანს, თამარი ითვლებოდა ვარძიის მთავარ მფარველად. მართალია, ფრესკულ კომპოზიციაზე წინა პლანზე დგას გიორგი III, ამასთანავე, იმდროინდელი სახისმეტყველებით იმასაც ჰქონდა მნიშვნელობა, რომ გიორგი III-ის გამოსახულება ვაცილებით დიდია, მაგრამ თამარს ხელთ უპყრია ვარძიის ღვთისმშობლის მიძინების ტაძრის მოდელი. ეს ტაძარი კი ვარძიის უმთავრესი სულიერი ცენტრი იყო. მისი მფარველი მთელი ვარძიის მონასტრის სულიერ მფარველადაც უნდა ჩათვლილიყო. ახლა თუ კვლავ ვაგვიხსენებთ, რომ ვარძიის ზეციურ

მფარველი იყო ღვთისმშობელი, თამარის სახებასაც ახლებური შინაარსი მიენიჭება. ამიტომაც, თუმცა ეს ფრესკა სრულიად კონკრეტულ, ბიოგრაფიულ საფუძველს ემყარებოდა, მაგრამ ამასთანავე მას სიმბოლური შინაარსიც უნდა მინიჭებოდა. ფარძიას, ვითარცა სულიერ სავანეს, თამარის ქალწულებრივი სახით წარმოდგენა შეესაბამებოდა. მარადქალწულებრიობის ნიშნით ჩაითვლებოდა თამარი ვარძიის სულიერ გამგებლად, მის სულიერ დედოფლად. სამეფო სასახლეები თამარის საერისკაცო სამყოფელი იყო, ვარძია კი სულიერ-აღმსარებლობითი სავანე. სამეფო პალატებს ი. შავთელის „აბდულმესიანი“ შეესაბამებოდა, ხოლო ვარძიას—მისივე „გალობანი“.

აქედან გამომდინარე, ორმხრივი გააზრება შეიძლება მიენიჭოს „გალობათა“ შემდეგ სიტყვებსაც: „ეკლესიისაჲ რქაჲ ამაღლდა და განიერყნა თმოგვსა შორის ტაძარი დედოფლისაჲ“ (III, 4). ეს „დედოფალი“ ღვთისმშობელია (შდრ. სხვა სტრაქონი: „გალობს ტაძარი შენი, ყოვლად უხრწნელ“. VIII, 4). მაგრამ ვარძიის ტაძარი თამარ დედოფლის ტაძარიც იყო. ამიტომ ამ სიტყვებში თამარიც უნდა ვიგულისხმობთ; „ვარძიის მონასტრის აშენების შემდეგ გახშირდა თამარისა და მისი ქარის აქ ყოფნა“ /დ. ბერძენიშვილი, საქართველოს ისტორიული გეოგრაფიიდან, 1985, გვ. 103/. „ვარძია თანდათან მთელი საქართველოს უდიდესი სალოცავი გახდა“ /იქვე, გვ. 104/. საგალობლის სიტყვები თმოგვის ქვეყანას, თმოგვის მხარეს, გულისხმობს და არა მხოლოდ კონკრეტულ ადგილს. ეს მხარე სამეფო დომენი იყო და მისი მთავარი ტაძარიც ითვლებოდა სამეფო ტაძრად. ამიტომაც ასეთი მონასტრები იყო სტაეროპიგიული, ანუ უშუალოდ კათალიკოსის მიერ ზედამხედველი და სამეფო კარს ემორჩილებოდა. სამეფო კარიდან კი სწორედ თამარი ითვლებოდა მის მფარველად /როგორც ეს ფრესკიდანაც ჩანს/. ამიტომაც შეუძლებლად მიგვაჩნია თამარი არ მიეაზრებინათ საგალობლის ზემომოყვანილ სიტყვებთან—„თმოგვსა შორის ტაძარი დედოფლისა“ /მსგავსი შინაარსისაა გომარეთის ტაძრის წარწერაც: „თამარის, ღმრთისა სწორის, ტაძარი“/.

მნიშვნელობა აქვს იმასაც, რომ ვარძიის ტაძარი ღვთისმშობლის მიძინების სახელობისა იყო. ხოლო ღვთისმშობლის მიძინება გულისხმობდა მის ძალთა აღამიანებში გადმოსვლას და ამქვეყნად მოფენას, რაც, უპირველეს ყოვლისა, თამარში უნდა ეხილათ.

ერთი მომენტიც არ უნდა იყოს შემთხვევითი: ტაძრის ჩრდილოეთის კედლის ორი კამარიანი ნიშის ფრესკები ერთ მთლიან კომპოზიციურ რიგსა ქმნის. მთელი კომპოზიციისათვის საერთოა მფარ-

ველობის იდეა. სწორედ აქვეა ღვთისმშობლის ორი, აგრეთვე თამარის, გიორგი III-ის და ტაძრის ქტიტორის, რატი სურამელის, გამოსახულებანი. ორივე ნიშის ქვემო რეგისტრში წმინდა მხედრობია გამოსახული. გამოდის, რომ სულიერი მფარველობა მხედრობისადმი მიმართული, რაც მთელი ამ ფრესკული ანსამბლის საერთო იდეაა. მხედრობის მფარველობის იდეა კი ერთნაირად შეესაბამებოდა ვარძიის ღვთისმშობელსაც და თამარსაც, ვითარცა დედოფალთა და ქალწულთა, რაც ჩანს ი. შავთელის „გალობანშიაც“.

ი. შავთელის „გალობანი“ არსებითად ტრადიციული ჰიმნოგრაფიის ყველა წესსა და რიგს მიჰყვება, მაგრამ მასში მაინც ჩანს ზოგიერთი სიახლე. სიახლენი, ვფიქრობთ, ტიპოლოგიურად რენესანსული ხასიათისა უნდა იყოს. ამას გვაფიქრებინებს, მაგალითად, ანტიკურ სახეთა შემოტანა ამ ეპოქის ჰიმნოგრაფიულ ნაწარმოებებში, რაც აღრეულ ჰიმნოგრაფიისათვის არაა ჩვეულებრივი (არსენ ბერი, დავით აღმაშენებლისადმი მიძღვნილ საგალობელში წერს: „უბრძოლველ ვითარცა აქილლეე ვლლენთა შორის“...-უზარო, ვითარცა მაკედონელი მფლობელთა შორის“/).

სულ სხვაგვარი და განმაცვიფრებლად მოულოდნელი სიახლეთაა აღბეჭდილი დემეტრე მეფის შიო მღვიმელისადმი მიძღვნილი იამბიკო: „ცასა ბეწვითა ეკიდა, ვნახე, კაცი და მასვე კაცსა შუბისა წუერს აღგნეს დარბაზნი. მუმლსა ზედა ჯდა, მინდორს სდეცდა ჭურცაკთა, და ზღუასა ზედა მოარბევდა ცხენითა, და ესრეთ ღალადებდა: ღმერთო, შენ კურთხეულ ხარ!“

აღრეულ საგალობელთა შინაარსი აზრთა ლოგიკურ წყობას ემყარებოდა, დემეტრეს იამბიკო კი სახეთა „ალოგიკურ“ მდინარეებს მიჰყვება. „ცნობიერების ნაკადის“ მსგავსად /გავიხსენოთ: თუნდაც, ბორხესის მხატვრული წარმოდგენები/.

ყოველივე ეს ერთმანეთის გვერდიგვერდ ლაგდება და უფრო ამართლებს ი. შავთელთან სიახლეთა შესაძლებლობას.

სიახლეთა ერთ-ერთი გზა ასეთი იყო: იგი არ გამორიცხავდა ტრადიციას. აღრეულ კლასიკურ საგალობელში ღვთისმშობლის სახე მხოლოდ კანონიკური ფორმებით გამოიხატებოდა. იგი ემყარებოდა ევანგელურ და აპოკრიფულ საწყისებს. იქმნებოდა ღვთისმშობლის განზოგადებული სახე. მაშასადამე, პირობითად, რომ ვთქვათ, განსახოვნების ვერტიკალი მიემართებოდა მაღლიდან დაბლა: იდეალურიდან ყოფიერებისაკენ. შემდეგ, რენესანსული მხატვრები იდეალურ სახეებს ხატავდნენ კონკრეტულ პიროვნებათა მიხედვით. კონკრეტული განზოგადდება და მაღლდება იდეალადღე-

საამისო ნიშნები კი ჩანს და სწორედ იმით, რომ აქ ღვთისმშობლის სახეში აქცენტირებულია ისეთი რამ, რომლის მიხედვით ავტორს სურს თამარის იდეალიზება. სხვაგვარად: ღვთისმშობელს აქებდნენ ისეთი ნიშნებით. რითაც თამარი უნდა ედიდებინათ.

ყოველივე ზემოაღნიშნულით „გალობანი ვარძიასა ღმრთისმშობლისანი“ თამარის ქებაცაა. ეს ჰიმნოგრაფიული ტრადიციებითაც არაა მოულოდნელი, აქ მხოლოდ სახის კონკრეტიზება ხდება გარკვეულ კულტურულ-ისტორიულ კონტექსტში.

ასე აირეკლა ი. შავთელის ნაწარმოებში—„გალობანი ვარძიისა ღმრთისმშობლისანი“ თამარის სახე, რომელსაც თავისი დროის მრავალი მნიშვნელოვანი პრობლემა უკავშირდება.

სიმბოლოები სვეტი-ცხოველისა

„კუართი ბრწყინავს, სუეტი ნათობს, ჟუარი ჰკრთების და სხივთა ელევბრ განუტეობს, ხოლო ეკლესიამ ღაღადებს: შეფენო და ერნო, იხარებდეთ დღეს“.

საგალობლიდან

სვეტი-ცხოველი ქრისტიანობის უდიდესი სასწაულია საქართველოში. სვეტი-ცხოველი საფუძველია ქართული ეკლესიური აზროვნებისა და ასევე იგი არსობრივ საფუძველს ქმნის ქართული სახისმეტყველებისათვის, ქართული საისტორიო ცნობიერებისათვისაც.

ყოველივე ამის თავისებურ სინთეზს იძლევა ნიკოლოზ გულაბერისძის „საკითხავი სვეტისა ცხოველისაჲ, კუართისა საუფლოდსი და კათოლიკე ეკლესიისაჲ“.

ნიკოლოზ გულაბერისძე იყო გიორგი III-ისა და ალბათ, თამარ მეფის დროინდელიც კათოლიკოს-პატრიარქი საქართველოსი. მისი „საკითხავი სვეტისა ცხოველისაჲ, კუართისა საუფლოდსი და კათოლიკე ეკლესიისაჲ“ არის რუსთველას ეპოქის ქართული მწერლობის ყველაზე საყურადღებო სასულიერო თხზულება და ამდენადვე ქართველთა სულიერი ცხოვრების ერთ-ერთი ყველაზე მნიშვნელოვანი გამოვლინება. რუსთაველის ხანის ქართული მწერლობის საერთო სახე სრულყოფილად ვერ გაანალიზდება გულაბერისძის ამ ნაწარმოების გათვალისწინების გარეშე.

ბასილ ეზოსმოდვარი წერს: თამარმაო გამეფებისთანავე „პირველად აღმოუწოდა წმიდით ქალაქით იერუსალემით ნიკოლოზს

ფულაბერისძესა, რომელსა სიმდაბლისა ძალითა ეჭმნა ქართლისა კათალიკოსობისაგან. ესე რა მოიყვანა, შემოკრბა ყოველნი სამეფოსა თვისსა მღდელ-მოძოუარნი. მონაზონნი და მეთუდაბნოენი, კაცნი მეცნიერნი სჯულისა საღმრთოსანი და მოსწრაფე იყო, რათა მართლმადიდებლობისა ზედა შემოთესილნი თესლნი ბოროტნი აღმოფხურნეს სამეფოსა თვისისა, რომელი-ესე ადრე განემარჯუა სასოებისა კეთილისა მქონებელსა. ხოლო შემო-რა-კრბეს ორისავე სამთავროსა ეპისკოპოსნი, რომელთა პირად აქუნდა ზემოხსენებული ნიკოლოზ მსგავსი სეხნისა თვისისა, და ანტონ ქუთათელი საღირისძე... მიეგებოდა მათ თამარ დიდითა სიმდაბლითა, ვითარცა კაცი და არა მეფე, ვითარ ანგელოზთა და არა კაცთა" (ცხოვრება მეფეთა მეფისა თამარისი, — ქც, II, გვ. 117—118).

ამ კრებაზე მრავალი უმნიშვნელოვანესი საკითხი გადაწყდა. აქ ყოფილა წარმოდგენილი მთელი საქართველოს სამღვდელოება, მრავალი ღვთისმეტყველი. იმდროინდელი კათოლიკოსი, მიქაელი, აქ არ მოუწვევიათ. მაშასადამე, აქ ნიკოლოზი აღასრულებდა კათალიკოსის ფუნქციას.

გარდაიცვალა ნიკოლოზი 1190 წლის ახლო ხანებში (კ. კეკელიძე).

1. ხახისმეტყველება. კ. კეკელიძე აღნიშნავს: „ნიკოლოზის მიზანი ყოფილა აღეწერა ის სასწაულები, რომელნიც სვეტიცხოვლის მიერ სრულდებოდა ქართველების მოქცევისას და შეძლებულია" (ქლი, I, 1960, გვ. 318). უფრო ზუსტი იქნება, თუ ვიტყვით, რომ ნიკოლოზი შეეხო სვეტიცხოველთან დაკავშირებულ სამ უმთავრეს სიწმინდეს: ცხოველი სვეტი, უფლის კვართი და ეკლესია სვეტიცხოვლისა. ერთი შეხედვით, „კათოლიკე ეკლესიად" შეიძლება ითქვას მთელი ქართული ქრისტიანობა გვეგულისხმავ; მაგრამ ნაწარმოებში უშუალოდ კონკრეტულად სვეტიცხოვლის ეკლესია (ანდა — ტაძარი) იგულისხმება (თურქნი „მოვიდეს ქუეყანასა ამას ჩუენდა... და ვითარცა მოვიდეს, შემოხდეს ამას კათოლიკე ეკლესიასა შინა" (საქართველოს სამოთხე, 1882, გვ. 107). დავითო „მოიწია ცისკრისა ლოცუასა კათოლიკე ეკლესიად". გვ. 111. „კათოლიკე ეკლესიაო, ვითარცა იწოდები საყდარ ღუთისა და წმიდა წმიდათა". გვ. 113).

მართალია, სათაურში სამი სიწმინდეა და მეტ-ნაკლებად ტექსტშიც ასეა, მაგრამ ნაწარმოები ძირითადად მიძღვნილია ცხოველი სვეტისადმი, რომლის ჩამოსვეტება ქრისტიანული საქართველოს ერთ-ერთი მთავარი სასწაულია (ესაა 1 ოქტომბრის საკითხავი. იხ. ვ. კარბელაშვილის გამოცემა, თბ., 1908, გვ. 117).

სვეტი-ცხოვლის აღმართვა წმ. ნინოს წყალობა (ძქალძ, I, გვ. 104, 106, 141) და იგი აღმართულია ღვთის „მკლავით“ (გვ. 101). ცხადია, ეს ფრიად მნიშვნელოვანია და შეუძლებელია ეს არ მოი-
აზრებოდეს ჩრდილო ფასადზე გონიოიან მარჯვენასთან.

სვეტი-ცხოვლის აღმართვით გაცხადდა დიდი საიდუმლო უფ-
ლის კვართისა. წმ. ნინომ იცოდა კვართის ადგილი და ამიტომაც
მოკრეს მასზე ამოსული ხე.

სვეტი-ცხოველი ნათლის სვეტია, ზეციდან ჩამოშვებული. სვე-
ტი-ცხოვლის ნათელი საღვთო სულიერების სახეა. გასაგები აზ-
რით, შეიძლება ითქვას, რომ სვეტიცხოვლის ტაძარი სულიერი
სვეტი-ცხოვლის გასაგნებული სახეა, მისი ზორცშესხმა, რადგან
ეკლესია არის ქრისტე, ანუ განკაცებული ღვთაება, ა მ ი ტ ო მ დ ა -
წ ე რ ი ლ ო ბ ი თ ა ც უ ნ დ ა გ ა ნ გ ა ს ხ ვ ა ო თ „ხვეტი-ცხოვე-
ლი“, ანუ ღვთაებრივი ნათლის სვეტი და „სვეტიცხოვ-
ლის“ ტაძარი.

ნ. გულაბერისძის „საკითხავის“ მიხედვით, სვეტი-ცხოველი,
ანუ ნათლის სვეტი, გამოხატავს „ძველ ღღეს“ ანუ მამა ღმერთს,
რაც ამ ნაწარმოების მთელი სიმბოლური შინაარსის გასაგებად
განსაკუთრებულ ყურადღებას იმსახურებს. ასევე სვეტი-ცხოვლის
სახეა „მოხუცი კაცი“. თხზულების ბოლო ნაწილში ვკითხულობთ:
„ღვთის მოყუარესა ვისმე სარწმუნოსა კაცსა, თავადსა საყდრის
შვილსა, ქადაგსა მას ღამესა ძილსა შინა ერვენა სუეტი ცხოველი
სახედ მოხუცებულისა ბერისა-კაცისა“ („საქართველოს სამოთხე“,
გვ. 111).

„მოხუცებული კაცი“ სვეტი-ცხოვლის სახეში მისტიკური ხილ-
ვაა, რომლის წარმოსახვაც მასთან სულიერ ზიარებას გულისხმობს.
ანუ გულისხმობს სასწაულის მომლოდინე ლიტურგიულ ცნობიე-
რებას. ეს სასწაული „გასაგნებულია“ ანუ ხატქმნილია სვეტიცხოვ-
ლის სიწმინდეთა შორის. „მოხუცებული კაცი“ სვეტიცხოველზე
ანუ ეკლესიაზე ამბობს: „ჩემი საყდარიაო“. ამიტომაც, რომ ის
საყვედურობდა კათოლიკოს ნიკოლოზს, რატომ დაარღვიეო წესი
და მროველი ეპისკოპოსი აკურთხეთ თვით რუისში, „თვინიერ
საყდრისა ჩემისაო“ (გვ. 312). წესით ოდითგანვე ეპისკოპოსთა
კურთხევა სვეტიცხოვლის ტაძარში ხდებოდა.

მეფე დავითი იხილავს: „სუეტსა ზედა ზე თავსა ზედა მჯდო-
მარე იყო მოხუცებული ვინმე სახედ ძუელისა
დღეთასა და ბრწყინვალეებისაგან ნათლისა მის. რომელ შანთნი
ცეცხლისანი ჰკრთებოდეს ელვის სახედ, თუალნი კაცობრივნი ვერ
შეიძლებელ იყუნეს განცდად პირსა მისსა“ (გვ. 111).

აქ ჩანს სახისმეტყველების ერთი თავისებურება: განმასახოვნებელი („მოხუცებული“) ხან უშუალოდ გამოხატავს თავის პირველსახეს — მამა ღმერთს, ხან საფეხურებრივად: მოხუცი სახეა სვეტი-ცხოვლისა, ხოლო სვეტი-ცხოველიც სახეა მამა ღმერთისა, თანაც თვითეულ მათგანს აქვს თავისთავადი მნიშვნელობა. მოხუცი სვეტი-ცხოვლის მალა, — ზოგადად ჰგავს ილია ჭავჭავაძის აჩრდილს. ვფიქრობთ, რომ ი. ჭავჭავაძის აჩრდილი ინსპირირებულია ქრისტიანული სახისმეტყველებით, კერძოდ, ღვთაების „მოხუც კაცად“ წარმოდგენით, რომლის შესახებ თქმულია: — „თუაღნი კაცობრივნი ვერ შემძლებელ იყუნეს განცდად პირსა მისსა“. ილიას აჩრდილი თვალთ იხილვება, მაგრამ ის, რომ მოხუცი არის აჩრდილი, მის სულიერებას გვიჩვენებს.

სვეტი-ცხოველის მნიშვნელობა ამით არ ამოიწურება. მართალია, იგი ხატია მამა ღმერთისა, მაგრამ ამასთანავე იგი ხატია სამებისაც (მსგავსი სახისმეტყველება აღინიშნება „დავითიანშიც“, აქაც მამაღმერთის სახეები გამოხატავს სამებასაც და ეს სავსებით გასაგებია).

ნ. გულაბერისძე განმარტავს: „ერთ არს ღვთაებათა სამნივე იგი, ერთი ღმერთი, ერთი ძლიერება, ერთი ნათელი, სამნათელი, სამივე ერთი ნათელი ერთითა მით ღვთაებითა“ (გვ. 110). „სამნათელი“ სამებაა, მაგრამ განსახოვნების ზოგადი ფორმით. ასეთივეა შემდეგი გააზრებაც: „ვჰხედვიდით ჩუენ ლამპართა ერთ სახლსა შინა მყოფედ, არამედ ერთ ნათლადვე შეერთებულ იყვის ნათელი იგი ყოველთა და ერთ განუყოფელ ნათლად ბრწყინავნ“ (საღმთოთა სახელთათვის, 2, 4). ეს შედის თავში — „შეერთებულისათვის და განუყოფილებისა ღმრთისმეტყველებისა და თუ რაა არს საღმრთო შეერთებაჲ და განყოფაჲ“. აქ გააზრებულია ქრისტიანული სახისმეტყველების უმნიშვნელოვანესი საკითხი: ღვთაება მრავალგვარი ფორმით განსახოვნდება, მაგრამ არსით ყოველივე არის ერთი, ყოველივე ერთზე დაიყვანება.

ამთავითვე შევნიშნავთ: ყოველივე ზემოთქმული უკავშირდება სვეტიცხოვლის ტაძარს, მის მრავალ სიმბოლიკას. სიმბოლოთა მთელი სისტემა ერთიანობაშია გასააზრებელი. სიმბოლოები იერარქიულია. იერარქიის თითოეული საფეხური თავისთავადიც არის და ერთიანობაში გასააზრებელიც. მაშასადამე, მთელი სვეტიცხოველი აღვსილია ღვთაების სიმბოლოებით და უმთავრესი, ცხადია, წმ. სამებაა.

„ესე სუეტი წმიდისა ნათლისა ერთ ნათლად შეერთებული სამებისა წმიდისა სახედ ერთ ნათლად გამომსახველად შემოკრების

უეჭუელად და სახედ ბერი ს ა კ ა ც ი ს ა ხილვა ესრეთ გულის-
ხმა ვკყოთ, ვითარცა მოასწავებს და საცნაურ ჰყოფს წინასწარ-
მეტყუელი დანიელ მეორედ მოსულისათვის ძუელისა დღე-
თასა, ვითარცა მაშინ სამებისა წმიდისა ერთ-ნათელი ძუელი
დღეთასა, ესრევე აწ სამებისა წმიდისა ერთ-ნათელი ესე სუეტი
ნათლისა, ვითარცა ძუელი დღეთა, იხილვების და ეჩუენების
მათ, რომელნიცა ღირს არიან ხილვისა მისისა და ვითარმე ვგონებ,
ესე არს კეშმარიტი და უეჭუელი გზა საძიებელისა, უკუეთუ არა,
მაშა რამცა იყო. საყუარელნო, სხუამ სუეტისა ცხოველი-
სა ხილვა სახედ მოხუცებულისა, რომელთა მრავალ-
გზის უხილავს, ვითარცა პირველადვე ვთქუ. ხოლო აწ ესეცა წარ-
მოვაჩინოთ, თუ ვითარ ანუ ვიეთგან, გინა ოდეს ხილულ არს ესრე
სახედ ესე სუეტი წმიდა, რამეთუ იგივე პირველხსენებულნი ბერ-
ნიცა კათალიკოსმან. და კეთილი იტყოდეს მრავალგზის ხილვასა სა-
ხედ ძუელისა დღეთასა, რომელსამე ეამსა, თავსა სუეტისა მჭდომა-
რედ და ოდესმე ეკლესიასა შინა მყოფად და სხუასა ეამსა სუეტსა
წინა მჭდომარედ, გარნა უფროჲს სუეტისა თავსა ზედა მჭდომარედ“
(გვ. 110).

„მოხუცი კაცი“ ანუ „ბერი კაცი“ გაგებისათვის მოიხმობენ
არეოპაგიტულ გააზრებას: ღვთაებაო „სიბერითა უკუე პირველით-
გამობასა და დაუწყებელობასა მოასწავებს, ხოლო სიკაბუკითა
დაუბერებელობასა“. ეგევე გააზრება უკავშირდება „დავითიანს“:
„ვირემდის განახლდებოდა ძეელი დღე, ღამე მზიანი“ (ლ. გრიგო-
ლაშვილი).

ამრიგად, სვეტი-ცხოველი, ანუ ნათელი სვეტი, განასახოვნებს
ერთარსებას სამებისას — მამისა; ძისა და სული წმიდისა. ამასთა-
ნავე, სვეტი-ცხოველი განასახოვნებს მამა ღმერთს. მისი სიმბოლო
„მოხუცის“ სახით უნდა წარმოვიდგინოთ. „მოხუცი კაცი“ თავის-
თავადაც წარმოისახება და სვეტი-ცხოველშიც განსახოვნდება.
მასშივე განსახოვნდება „ძეელი დღე“, რომელიც „სულითა ხოლო
საცნაურ არს“. ძეელი დღე განახლდება „ახალ დღეში“, ანუ ქრის-
ტეში (იგივე „მზიან ღამეში“).

სვეტი ცხოველი უკავშირდება საუფლო კვართს. უფლის კვარ-
თის ამბავი სახარების მონათხრობს ემყარება:

„ერისაგანთა მათ, რომელთა ჯუარს აცუეს იესო, მოიღეს სა-
მოსელი მისი და განიყვეს ოთხად ნაწილად, თითოეულმან ერისა-
განმან ნაწილი, ხოლო კუართი იგი, რომელი იყო უკერველ, ზეით
გამოქსოვილ ყოვლად.

თქუეს უკუე ურთიერთას: არა განვხიოთ ესე, არამედ წილ ვიგდოთ მას ზედა, ვისაცა იყოს. რაითა აღესრულოს წერილი იგი: განიყოფეს სამოსელი ჩემი თავისა მათისა და კუართსა ჩემსა ზედა განიგდეს წილი. ერისაგანთა მათ ესე ყვეს" (ი. 19, 23-24).

ნ. გულაბერიძის „საკითხავში“ შეტანილია „მოთხრობაჲ აბიათარ მღვდლისაგან კუართისათვის საუფლოჲსა, თუ ვითარ მოგუენიქა“. აბიათარი ყვება: ეს ამბებო „წერილთაგან ვუწყი და მამის დედისა ჩემისაგან სმენილ არსო, რომელი მათ ასმიოდა მამისაგან თვისისაო“. იერუსალიმიდან ანა მღვდელმა „მამისა მამასა ჩემისა“ მოსწერაო, რომ ძე ღვთისა ახალ რჯულს გვიქადაგებს და მოდით, რათა ძველი, მოსეს რჯული, დავიცვათო. წავიდნენ ელიოზ მცხეთელი და ლონგინოზ კარსნელი და იხილეს ჭვარცმა. ეს მცხეთაში იგრძნო ელიოზის დედამ და „კრჩხილებითა დაიზახნა: უგუნურებით მოჰკალითო, უგურნო, უფალიო“. მაცხოვრის ჭვარცმის შემდეგ კვართი ერგოთ ელიოზსა და ლონგინოზს, რომლებმაც იგი მცხეთას ჩამოიტანეს, ელიოზის დამ გულში ჩაიკრა კვართი და სული განუტევა. მიცვალებულს კვართი ვერ გამოართვეს ხელიდან და ასევე დამარხეს. „ადგილი იგი არავინ ჰსცნა მიერ ქაშითგან, ვიდრე დღესამომდე, სადა მდებარე არს წმიდა იგი კვართი“ (გვ. 78). მაგრამ ადგილს გვახედრებსო ის, რომ „ნათლისა სუეტი სამარადისოდ ბრწყინვალედ ზედა ენთებოდის, რომელი-ესე უკუე ასრეთ უცილობელი არს სათქმელადაც და საგონებლად უკუეთუმცა სხუაგან სადმე მდებარე იყო და არამცა სუეტსა ქუეშე“ (გვ. 78).

მაშასადამე, ნათლისა სუეტი ეყრდნობოდა უფლის კვართს. უფლის კვართზე ნათლის სუეტის გააზრება სუეტიცხოველს უფლის ილდგომის იდეას სძენს.

სუეტიცხოვლის ტაძარი მეფის „სამოთხეში“ ააშენეს. „ნამუნი იგი დიდ საკვირველნი მოკუეთნეს, რომლისგანცა შემზადნეს შუილნი სუეტნი ეკლესიისანი, ხოლო ექუსნი იგი უკუე სუეტი აღმართნეს, სადაცა უკუე ინება ადგილმან თვის თვისად, ხოლო უდიდესი იგი სუეტი რაჲ საზარელი იყო უფროჲს მათ სხუათასა, საშუალ ეკლესიისა აღმართებად განაწესეს“ (გვ. 88).

როგორც ცნობილია, მეშვიდე სუეტი ვერ აღმართეს. გათენებოსას წმ. ნინომ ილოცა, გამოჩნდა „ქაბუკი ყოვლად ნათლითა შემკობილი, შემოსილი ცეცხლისა ზეწრითა და ჰრქუა სამნი სიტყუანი წმიდა ნინოს“. მერე „ქაბუკმა მან მიჰყო ხელი სუეტსა მას დიდსა და აღამაღლა სიმაღლესა შინა ზე ჰაერთა“. შემდეგ იხილეს „სუეტი იგი ცეცხლის სახედ შეცუალეზულ იყო და შთამოვიდოდა,

რეცა ძრვით სიმალლისაგან ზე ჰაერთასა“ (გვ. 89). ერთხანს ჰაერში გაჩერდა, შემდეგ კი ნელა დაეშვა დაბლა, ოღონდ საფუძველზე არ დამდგარა, ორი წყრით მალლა გაჩერდა და ასე დარჩა სამუდამოდ. დილით მეფემ „იხილა ნათელი, რამეთუ ჰკრთებოდა ვითარცა ელვა, ხოლო აღწევნულ იყო ქუე სამოთხით ვიდრე ზეცამდე, შემდეგ კი ყველამ იხილა ორკერძოვე საკვირველი და საშინელი უცხო სახილავი ნათელი უსაზღვრო და მიუწვდომელი და თუალთ-შეუდგამი და სუეტი ცეცხლისა სახედ შეცვალეხული და განბრწყინებული და თვინიერ ნივთთასა ზე ჰაერთა საკვირველად დამოკიდებული და ხელთასა კაცობრივთასა შეუხებელი“ (გვ. 90).

ამის შემდეგ იწყება სვეტი-ცხოვლის სასწაულები, სწორედ რომ ამ ნათელი სვეტისა და არა ტაძრისა: ბრმათ თვალს აღუხელს, მომაკვდავთ ჰკურნავს, ნათელ სვეტს თავზე კიდევ ერთი ნათელი ედგმება...

ამრიგად, თავდაპირველად იყო ხის ბოძები. ერთ-ერთი, მეშვიდე, მთავარი ბოძი იყო (ამიტომ იგი ჰგავდა დედა-ბოძს). იგი ვერ აღმართეს როგორც ბოძი. აღმართა იგი ცეცხლის ზეწარმოსხმულმა ჰაბუკმა. სვეტმა სახე იცვალა და ცეცხლის სახე მიიღო. ასევე დაეშვა უკვე ნათლის სვეტად. მისი ნათელი მიწიდან ზეცამდე სწვდებოდა. თავზე მას ნათელი ედგა. იგი დასაცავად ჯერ ფიცრით ამოაშენეს, შემდეგში — ქვით. იგი იქცა „ძველ დღედ“, „მოხუც კაცად“, ანუ მამა ღმერთის სიმბოლოდ. ეს „მოხუცი კაცი“ ილიას აჩრდილივით დაადგა მას თავს. სვეტი-ცხოველი იქცა სამების სიმბოლოდ. ასეა გაბმული სიმბოლოთა იერარქია ხიდან ღმერთამდე.

სვეტი-ცხოველი აღიმართა ღვთაებრივი ჰაბუკის ხელით ანუ ანგელოზური ძალით. მაგრამ ამასთანავე ნათქვამია, რომ ის აღმართაო მაცხოვარმა: „სუეტო წმიდაო ცხოველო, ცხოველს მყოფელო, რომელი ნათელმან უსაზღვრომან ნათელ მფლობელმან ძემან ღუთისამან ნათლად ელვარედ და სუეტად ცხოველად აღგმართა ნათელ მყოფელად გულებსა ქართველთა ერისა“ (გვ. 113).

„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 ცხოველ არს სული შენი“ (IV მეფ. 4. 30)“. საღვთო სიცოცხლე მარადიულია. ქრისტე „არა არს ღმერთი მკუდართაო, არამედ ღმერთი ცხოველთაო“ (მრ. 12. 27). ქრისტიანობა საუკუ-

ნო 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 (მდრ. II კორ. 5, 4). და ყოველივე შეიძლება შევაჯამოთ იოანეს სახარების სიტყვებით:

„ცხოვრებაჲ იგი იყო ნათელ კაცთა“ (ი. 1, 4).

მაცოცხლებელია ნათელი სვეტისა და ესაა სვეტიცხოვლის ტაძრის მთელი სახისმეტყველების გამჭოლი აზრი. სიმბოლური მნიშვნელობის მქონე ნებისმიერი სახის, ხუროთმოძღვრულ ფორმის თუ ნაქანდაკარის დედა-აზრი მარადიული ცხოვრების მონიჭებაა. ამ აზრით, მთელს სვეტიცხოვლის ტაძარს მსკვალავს სვეტიცხოველი, მაცოცხლებელი ნათელი. სვეტიცხოვლის ტაძარი სიმბოლოა სვეტიცხოვლისა.

სვეტიცხოვლის ტაძრის მშენებლობა დაუწყიათ სოლომონის „იგავებში“ მოცემული აზრის კვალობაზე: „სიბრძნემ იშენა თავისა თვისისა სახლი და ქუეშე შეუდგნა მას შეიდნი სუეტნი“ (იგავნი, 9,1. ახალი ქართული თარგმანი არ შეესაბამება ამ ადგილის თარგმნის ძველ ქართულ ტრადიციას: „სიბრძნემ სახლი აიშენა, მისი შეიდა ბოძი გათალა“). ფეიქრობთ, თქნათა ზოგადი საძლებლობით მაინც უნდა ითქვას, როცა უძველეს ქართულ ქრისტიანულ ტაძარზე ვსაუბრობთ, კერძოდ, სოლომონის ტაძრის იმ ზოგადი სიმბოლიკის შესახებ, რომელსაც წერილობითი წყაროებით ეცნობოდნენ, რასაკვირველია, ასევე უნდა იქნეს გათვალისწინებული ქრისტეს საფლავის ტაძარი იერუსალიმში, რომელიც პარადიგმა ხდება სვეტიცხოველში ჩაშენებული ეკლესიისა. ასევე გასათვალისწინებელია სახე მოციქულთა ეკლესიებისა, კერძოდ, კონსტანტინეპოლისა (Г. Н. Чубинашвили. К вопросу о начальных формах христианского храма. — Из истории средневекового искусства Грузии. М., 1990, с. 130. Р. Шенерлинг. Т. В. Барнавели. Храм Ниноцмида на горе Тхоти. — Вестник Отделения общественных наук АН Грузии, 1963, № 1, с. 155—167).

კიდევ უფრო მეტად ცნობილია აია სოფია:

სვეტიცხოვლის ტაძარში უნდა გამოხატულიყო, რომ ახალი აღთქმა ეფუძნება ძველ აღთქმას.

ხანძთის ტაძრის მშენებლობის დაწყებისას გრიგოლ ხანძთელი ასე მიმართავს ქრისტეს: „შენ თვით სიბრძნემან იშენე თავისა თვისისა სახლი სიმწიდისაჲ“ (თ. X). აქ ზესთასიბრძნედ ანუ წმინდა სოფიად წარმოდგენილია ქრისტე.

თუ როგორი იყო სოლომონის ტაძარი, ეს მოთხრობილია იოსებ ფლავიოსის მიერ (მოთხრობანი იუდეზიკისა ძუელსიტყვაობისანი, VIII, 3-1-9. ნ. მელიქიშვილის გამოცემა, 1988, გვ. 12-17).

სოლომონის ტაძარი იყო ყველაზე მნიშვნელოვანი „ძველი აღთქმიდან“ ცნობილ ტაძართა შორის და სიმბოლოც ძველი აღთქმისა, რადგან მასში იდგა რჯულის კიდობანი და, ეს იყო წმიდათა წმიდა ადგილი (დაბირი). ქრისტიანული ტაძარი გამოხატულებაა ახალი აღთქმისა. ახალი აღთქმა ემყარებოდა ძველს. საერთოდ, აღმოსავლურ-ქრისტიანული და განსაკუთრებით, ქართული ტაძრის საფუძვლის გეგმილები გუმბათიანი ტაძრის კრილს ჰგავს: ოთხკუთხედს ეყრდნობა ნახევარწრე. ჩვენ ადრეც დავაყენეთ სავარაუდო კითხვა: ხომ არ არის-თქო ამაში გამოხატული იდეა, რომ ქრისტიანული ტაძარი დაემყარა სოლომონის ტაძარს? თუ ეს სიმბოლური აზრი დასაშვებია, იგი უპირველესად საძებნი იქნება სვეტიცხოვლის ტაძარში. ზემოაღნიშნულის გარდა, ისიც ნიშანდობლივია, რომ, როგორც ზემოთ დავინახეთ, სვეტიცხოვლის ეკლესიისათვის შეუდგამთ 7 სვეტი, რაც მიაგავს სოლომონის „იგავნის“ სიტყვებს. მართალია, „იგავნი“ მთელს სამყაროს გულისხმობს („სიბრძნეც“ აქ არის „ზესთასიბრძნე“ ანუ „სოფია“), მაგრამ ტაძარი სოლომონისაა და, მეტადრე, ქრისტიანული, მთელი სამყაროს სახეა, მიკროკოსმოსია. ის, რაც ნათქვამია სამყაროზე, ტაძარსაც ეხება და პირუკუ. რასაკვირველია, სვეტიცხოველის აშენებისას ძირითადი პირველნიმუში ქრისტიანული ტაძრები უნდა ყოფილიყო, მაგრამ სოლომონის, ანდა დავით-სოლომონის ტაძრის ტრადიციებიც არ იქნებოდა უგულებელყოფილი. სოლომონის ტაძარმა იარსება 1004—588 წწ., ე. ი. ნაბუქოდონოსორის იერუსალიმზე თავდასხმამდე. იერუსალიმის გვიანდელ ტაძარში დადიოდა თვით ყრმა ქრისტე. მისი პირველსახეც ადრინდელი ტაძარი იყო. უძველესი ტაძრის სახე მცხეთაში შეიძლებოდა ცნობილი ყოფილიყო ნაბუქოდონოსორის მიერ გამოდევნილ ებრაელთა დროიდანაც და უფრო — პირველი ქრისტიანული ტაძრებიდანაც (გვ. 11).

„წმ. ნინოს ცხოვრების“ უძველეს რედაქციებში არა ჩანს 7 სვეტი, მხოლოდ ერთი სვეტია და ესაა სვეტი-ცხოველი („რომელი მკლავმან ღირსმან აღიღო და ცით ჩამო თვით დაამყარა ხარისხსა ზედა“. ძქალძ, I, გვ. 101. „მოჰკუეთეს ნაძვი იგი და შემზადეს სუეტად“. გვ. 138. „იოანე ზედაზნელის ცხოვრებაში“ მას ჰქვია „ქათოლიკე სვეტი“ („შევიდა იგი წინაშე წმიდასა კათოლიკე სვეტსა“. გვ. 119). ყველაზე ადრე ჩვენთვის ცნობილ წყაროთაგან 7 სვეტი ლეონტი მროველთანაა: „მოჰკუეთეს ნაძვი იგი და ნაძ-

ვისა 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..." (ქც, I, 142).

საერთოდ, ლეონტი მროველთან არაერთი ისეთი ძველთა-ძველი ცნობებია, რომლებიც „მოქცევაჲ ქართლისაჲში“ არაა. არც 7 სვეტზე არსებული ცნობების სიძველეა გამოსარიცხი.

ყოველ შემთხვევაში, 7 სვეტის მიაზრება სვეტიცხოვლის ტაძართან ყოვლად სარწმუნოა. ასევე სარწმუნოა თუნდაც ანალოგია სოლომონის ტაძართან, ისევე როგორც ქრისტეს საფლავის ტაძართან, რომლის „ქართული ვარიანტი“ ჩაშენებულია სვეტიცხოველში.

ეს შიდა ეკლესია უფლის კვართის საფლავზეა. კვართის დაფლის ადგილი მაცხოვრის საფლავს გულისხმობს. როგორც ვთქვით, ეს ეკლესია სვეტიცხოველს აღდგომის იდეას სძენს. ამის საფუძველზეა სწორედ, რომ სვეტი-ცხოვლის ნათელი ტაძარს სვეტიცხოვლისას აკავშირებს ზეცასთან. ნათელი სვეტიცხოველისა საუფლო კვართს ეყრდნობა: „სუეტო ნათელო, რომელი ნათელსა კუართისა ნათლისასა სახედ მზის თუალისა ზეით ჩამოუჭვირობ, რომელსა შექნი ღლვისანი სხივთა მათ ცეცხლისათა დაგიმართებიან, რომელნიცა უკუე მრჩობლობით საკვირველად ჰკრთებიან, ვითარცა და მარჩიბნი ელვანი ცისკარსა შორის“ (გვ. 113).

კვართი უფლისა ღრმად ჩამარხული საიდუმლოებაა. სვეტიცხოველი სულის სინათლეა. ასეთ დიდ ნათელში კიდევ უფრო მეტი შეუცნობლობაა. სვეტი-ცხოველი და საუფლო კვართი ისე მიემართებიან ერთმანეთს, როგორც მამა ღმერთი და ძე ღვთაება.

საუფლო კვართი ერის დიდების ღვთისგან განგებული ნიშანია. როგორც ნ. გულაბერისძე წერს, კვართი რომ მცხეთელებს ერგო, ამით „წინასწარვე განეგო სახიერსა ამას სამეფოსა ე რ ა დ ს ა ზ ე-ბ უ რ ო დ შემზადებითაო და ვინათგან ნაწილიცა იყო ყოვლად წმიდისა ღვთის მშობელისა, ამისთვის უფროსლა ღირს იქმნა ამის საშინელისა მადლისა ესე კედარი. ამისთვისცა უკუე წინასწარუე წარმოავლინა მადლი ღვთაებისა მისისა, რათა პირველადვე დაიწინდოს კუართითა მით და მადლითა ღვთაებისა მისისათა“ (გვ. 77). ავტორი დასძენს: „ამისთვის წარმოავლინა წმიდა იგი კუართი ნათელთა ყოველთა მფლობელისა ცეცხლისა მის ღვთაებისა. გუამისა შემცუელი და დამფარველი, რათა უკუე დედასა მის ქალაქთასა საშუალ მდებარეობითა ვითარცა ცეცხლი მუცელსა შინა შთაგდებული მძაფრად უწყალოდ სცვიდეს სამოელს“ (გვ. 77).

საუფლო კვართი და სვეტი-ცხოველი ანიჭებდნენ სვეტიცხოვლის ტაძარს მთავარ სიწმინდეს და მთელს მის სახეს აშინაარსებდნენ. და ყოველი ის, რა მადლიც ენიჭებოდა სვეტიცხოვლის ტაძარს, ვითარცა კათოლიკე ეკლესიას, ენიჭებოდა მთელ ქართულ ქრისტიანობასაც, ქართულ ეკლესიასაც.

ნ. გულაბერისძე გვიჩვენებს, რომ სვეტიცხოველი გახდა სიმბოლო ქართველთა შორის ქრისტიანობის დაფუძნებისა და კერძოდ, ქართული ეკლესიისა. უმთავრესი იყო სვეტიცხოვლის სამოციქულო მისია. იგი 12 მოციქულის სახელობისა იყო. ამიტვე უკავშირდებოდა მას წმ. ნინო, რომელიც ნ. გულაბერისძის „საკითხავის“ მიხედვით, იხსენიება პირდაპირ მეცამეტე მოციქულად („მეცამეტე კეშმარიტი მოციქული“). ამიტომაცაა, რომ „საკითხავში“ ფართოდ ჩანს წმ. ნინოს და განსაკუთრებით, სვეტიცხოვლის აღმართვა. ესაა აქცენტირებული და ამიტომ ზოგიერთი მნიშვნელოვანი მომენტი იჩვენება. მაგალითად, ისეთი ყოვლადმნიშვნელოვანი ფაქტი, როგორცაა ფარავნის ტბასთან ხილვა წმ. ნინოსი, როცა მას ზეციდან ეუწყა „ათი სიტყვა“, თავისებური, პირობითად რომ ვთქვათ, ქ ა რ თ უ ლ ი დ ე კ ა ლ ო გ ი.

მოციქულებრივი იდეით ღვთისმშობელიც უკავშირდება სვეტიცხოველს ისევე, როგორც მთელ საქართველოს. მართალია, სვეტიცხოველი 12 მოციქულის ტაძარი იყო, მაგრამ მას ერქვა „სიონი“. საქართველოში „სიონი“ ეწოდებოდა ღვთისმშობლის ტაძრებს. ნ. გულაბერისძე აღნიშნავს საქართველოს წილხედობილობას ღვთისმშობლისადმი („ნაწილიცა იყო დედისა ღმრთისაო“). ღვთისმშობელი ჩუენში წამოსასვლელად „განმზადებულ“ იყო, მაგრამ „ძემან და ღმერთმან მისმან დააყენა ამის საწადელისგანო“. ღვთისმშობლის ძალისხმევა განხორციელდა წმ. ნინოში. როცა წმ. ნინო დგას სხვა ქალებთან ერთად სვეტი-ცხოვლის წინაშე და ლოცულობს, ეს მოგვაგონებს ჯვარცმის წინაშე ღვთისმშობლისა და მენელსაცხებლე ქალების ყოფნას.

ამრიგად, 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“.

ნიშანდობლივია, რომ ამდენ დიდ სიწმინდეთაგან საქართველოს უმთავრეს ტაძარს სვეტიცხოველი დაერქვა, რადგან სვეტი-ცხოვლის სასწაულშია გამთლიანებული მრავალი სიწმინდე. სვეტიცხოველი ქართველთათვის გამოცხადებული უმთავრესი სასწაუ-

ლია. სვეტი-ცხოველმა აქცია სვეტიცხოვლის ტაძარი „ცათა მობაძაჲდ“ (გვ. 115). პავლეს ეპისტოლეებში ნათქვამია: „ჩერ არს სახლსა შინა ღმრთისასა სლვაჲ, რომელ არს ეკლესიაჲ ღმრთისაჲ ცხოველისაჲ, სუეტი და სიმტკიცე ჳეშმარიტებისაჲ“ (I, ტიმ. 3,15). სწორედ ასეთი აზრია ჩადებული სვეტი-ცხოველში, ისაა „სვეტი და სიმტკიცე ჳეშმარიტებისა“ (შევადართ: П. Флоренский. «Столп и утверждение истины»).

ნ. გულაბერისძის „საკითხავის“ ვ. კარბელაშვილისეულ გამოცემაზე (1908 წ.) დართულ „მეფეთა საკითხავში“ სოლომონის მიმართვაა უფლისადმი: „სახლი ესე, რომელი მე აღვაშენე სახელისათვის შენისა წმიდისა, იყოს საყოფელად შენდა (გვ. 6). „იგავთა საკითხავში“ შეტანილია შემდეგი სიტყვები: „სიბრძნეჲმან იშენა თავისა თვისისა სახლი და ქუეშე შეუდგნა მას შეიღნი სუეტნი“ (გვ. 6). ზემომოყვანილი სიტყვები („ჩერ არს სახლსა შინა ღმრთისასა სლვაჲ, რომელ არს ეკლესიაჲ ღმრთისა ცხოველისა, სუეტი და სიმტკიცე ჳეშმარიტებისა“, გვ. 9) შეცდომით სახელდება „აქ“ — „კათოლიკე პეტრე მოციქულისაო“, რაც არასწორია.

პ. ფლორენსკი წერდა:

«Вопрошая себя, что есть столп и утверждение истины, мы прибегаем мыслью к ряду ответов, данных здесь. Столп истины — это Церковь, это достоверность, это духовный закон тождества, это подвиг, Троиностасное единство, это свет фаворский, это Дух Святой, это целомудрие, это София, это Пречистая Дева, Дружба, это—паки Церковь» (Столп и Утверждение Истины, с. 489).

თითქმის ყოველივე ამის სიმბოლო ჩანს ღვთაებრივი ნათლით, სამნათლით აღბეჭდილ სვეტ-ცხოველში და სვეტიცხოვლის ტაძარში.

სვეტი-ცხოველსა და სვეტიცხოვლის ტაძარში განხორციელებულა სოფიური იდეა. ე. ი. იდეა ზესთასიბრძნისა. ეს დიდი პრობლემა ჩვენში არაა საგანგებოდ შესწავლილი. გამონაკლისია ზ. გამსახურდიას „ვეფხისტყაოსანი“ და წმინდა გიორგის კულტი — „ლიტერატურული ძიებანი“, 2(XVII) გვ. 212—249.

საგანგებო ყურადღებას ითხოვს საკითხი იმის თაობაზე, თუ რატომ არ იყო საქართველოში ეკლესიები „წმინდა სოფიის“ სახელობისა? მაშინ როცა აღმოსავლურ საქრისტიანოში განსაკუთრებით გავრცელებული იყო ამ სახელწოდების ეკლესიები, ბიზანტიაში (მაგალითად, კონსტანტინეპოლის „აია სოფიას“ ტაძარი),

(ბულგარეთში, თუ რუსეთში კიევისა, ნოვგოროდისა, იაროსლავისა). ასევე მოითხოვს შესწავლას ზესთასიბრძნე — სოფია. ქართულ ხატწერაში და ფრესკაზე. ჯერჯერობით მხოლოდ თითო-ორი-ლა შემთხვევაა ყურადღებული (შდრ. Д. М. Евсеева. Две символические композиции в рукописи XIV века монастыря Зарзма. — Византийский временник, т. 43, М., 1982, с. 134—146. Г. М. Прохоров. Послание Титу-нерарху Дионисия Ареопагита в славянском переводе и иконография «Премудрость создала себе дом». — ТОДРЛ. Л., 1985, с. 7—41).

„სოფია“ ანუ ზესთასიბრძნე სვეტიცხოველს უშუალოდ უკავშირდება. საქმე ისაა, რომ ეკლესია ითვლებოდა ქეშმარიტების „სვეტად“ (I, ტიმ; 3, 15). პ. ფლორენსკიმ მრავალმხრივ წარმოაჩინა, რომ „სვეტი და სიმტკიცე ქეშმარიტებისა“ არისო „სოფია“. ამ აზრითვე აქვს მას გამოყენებული თავისი წიგნის სათაურად ეპისტოლეთა მოყვანილი ადგილი (Столп и Утверждение Истины).

იქმნება ასეთი სისტემა სიმბოლოებისა: ეკლესია-სახლი ღმრთისა ცხოველისა (I, ტიმ. 3, 15), ეკლესია — სვეტიცხოველისა, „სვეტი ქეშმარიტებისა“ ანუ „სოფია“.

სვეტი-ცხოველი ზესთასიბრძნეს ანუ სოფიას გულისხმობს.

ზესთასიბრძნეს ანუ სოფიას იმიტომაც გულისხმობს სვეტიცხოველი, რომ მასთან დაკავშირებულია ღვთისმშობელი, რადგანაც სვეტიცხოველის ტაძარს ეწოდებოდა „სიონი“. როგორც ვთქვით, „სიონი“ ერქმეოდა ღვთისმშობლის ტაძრებს. ღვთისმშობელში განხორციელდება „სოფია“, ანუ ზესთასიბრძნე. ღვთისმშობელში სილამაზეა ყოფიერებისა, საზრისია სილამაზისა. ღვთისმშობელში ყველაფერია: ღვთაებრივი, ანგელოზური და ადამიანური და ეს ყველაფერი ერთად არის სოფიურობა. ღვთისმშობელში არის ლამაზი აზრი სილამაზეზე, ქეშმარიტი აზრი ქეშმარიტზე. ამნაირი ზესთასიბრძნე შემოქმედებითი ძალაა. ამ ძალითაა ღვთისმშობელი დედოფალი მიწისა და ზეცისა. ღვთისმშობელი თვითონაა ეკლესიის განმასახიერებელი. ღვთისმშობლის ეკლესიები წმინდა სოფიას (აია სოფიას) გულისხმობს. ასეა საერთოდაც და განსაკუთრებით, საქართველოში, სადაც არაა ტაძრები წმ. სოფიის სახელობისა, მაგრამ ძალზე ბევრია ეკლესიები ღვთისმშობლის სახელზე.

კონსტანტინეპოლის ცნობილი აია სოფიას ტაძარი თავდაპირველად ააგო კონსტანტინე დიდმა (იხ. უწყებაჲ და თბრობაჲ აღშენებისათვის დიდებულიისა ტაძრისა ღმრთისა ეკლესიისა, რომელსა სახელიდების წმიდაჲ სოფია, რომელ არს სიბრძნე. ესრეთ აღაშენა

პირველ შემდგომად ქალაქსა კონსტანტინეპოლის ახალსა ჰრომსა; ო. ბერიძის გამოცემა, 1982, გვ. 21).

„წმინდაი სოფია“ თავიდანვე აშენებულა „სიონად“. იგი აგებული ყოფილა „სუეტებითა მრავლითა და ძელებითა დიდროანი-თა“. მალე არიანოზელთ დაუწვავთ. შემდეგ იგი კვლავ აუშენებიათ.

გრანდიოზული მშენებლობა ახალი „აია სოფიას“ ასაგებად წამოიწყო იუსტინიანე დიდმა. ტაძარი სადღესასწაულოდ გაიხსნა 532 წლის 27 დეკემბერს. „ღვთაებრივი სიბრძნის“ სახელზე, მაშინ უთქვამს იუსტინიანე იმპერატორს: „მე გარდაგამეტე შენ, სოლომონ!“

მშენებლობის დროს ეფესოდან გამოუგზავნიათ შვიდი სვეტი („უწყებაჲ და თხრობაჲ“, თ. 2).

აქედან ჩანს, რომ „ჰაგია სოფია“ მიჩნეული იყო სოლომონის ტაძრის მსგავსად და მას უნდა ჰქონოდა 7 სვეტი ისევე, როგორც ღვთის მიერ თავისი წმინდა სიბრძნით აშენებულ სახლს ჰქონდა (იგავნი, 9,1). „უწყებაში“ აღნიშნულია: ტაძარსო „წმიდაი სოფიაჲ ეწოდაო, რომელ არს სიტყუაჲ ღმრთისაჲ“ (თ. 10). ე. ი. ამგვარი გაგებით „ჰაგია სოფია“ ყოფილა ქრისტე, ის ძალა ღვთისა, რომლითაც განხორციელდა საღვთო შესაქმე (ზღრ. „ვეფხისტყაოსანი“: „რომელმან შექმნა სამყარო ძალითა მით ძლიერითა“).

რას მოასწავებს, კონსტანტინეპოლიზ და მთელი ბიზანტიური ქრისტიანობის უმთავრესი ტაძარი რომ წმ. სოფიის სახელობისა იყო?

ამის საპასუხოდ უნდა გავიაზროთ, რა არის „სოფია“?

ქრისტიანული წმ. „სოფია“ არ ეჭვემდებარება ფორმალურ ლოგიკურ ცალსახა დეფინიციას. ის არაა ჩვეულებრივი ცნება-ტერმინი. გრიგოლ ნოსელი ამბობდა: ცნებები კერპებსა ქმნიან, განკეიფრება კი სწვდება საოცრებასაო (PG, 44, 377B). სოფია ზესთასიბრძნეა, შემოქმედებითი სიბრძნე. სოფია ჩანს საგნის თუ მოვლენის ღვთიურ სახეში. ამ აზრით, იგი „სახეა ყოვლისა ტანისა“. სოფია სიყვარულია და სიკოცხლე, ამიტომ სოფია არის „სვეტიცხოველი“.

სვეტიცხოვლის სიმბოლოები მოიცავს როგორც ზოგად ქრისტიანულ, ისევე ეროვნულ-სარწმუნოებრივ იდეალებს.

სვეტიცხოველი საქართველოში პირველად შექმნილი მიკროსამყაროა. ა. გრაბარი აღნიშნავდა: „ფსევდო-დიონისეს ნაწერები და შემდეგ ნაწარმოებები მაქსიმე აღმსარებლისა (VI—VII სს.)

ეკლესიის ნაგებობას წარმოადგენს ვითარცა მისტიკურ ტაძარს, როგორც სამყაროს სქემას" (A. Graque. *Martirium* Paris, 1946, V. I, 385—386).

ამნაირი სიმბოლო სრულიად განსხვავდება მეტაფორისგან. ის არაა ნებისმიერი არც ფორმიტაც და არც შინაარსიტაც. აქ ყოველი ფორმა დაკავშირებულია ერთ საერთო შინაარსთან. ესაა საღვთო შინაარსი. ამიტომ ასეთ შემთხვევაში ფორმაქმნადობა ავტორისეული კი არაა, არამედ საღვთოა. სიმბოლო მოასწავებს ღვთის დიალოგს ადამიანთან. ესაა ლოგოსური დიალოგი. სიმბოლოთი ღმერთი ეცხადება კაცს.

ნ. გულაბერიძისათვის სვეტიცხოველი სულიერი ზეცის განსახიერებაა და ამავე დროს ისაა შემაერთებელი ზეცისა და მიწის, ხილული ზეცის მშვენიერება სულიერ ზეცას წარმოგვადგენინებს.

„რომელმანმე ენამან გამოთქუას ცისა იგი შუენიერებაჲ, რაჲმს ვასკულავებით ფერად-ფერად ითა შემკობილებდეს ორთა მათ მთავართა შორის მნათობთასა, აელვებულთა შორის ცისა და ქუეყანისა, და მათ მიერ შეერთებით ცეცხლებრ მგზნებარეცა იგი სამყაროჲ განკვირვებით ჰკრთებოდეს, რომელთა სხივნი ელვებრ განტეხებულბენ კიდით-კიდემდე ქუეყანასა. ამათ თანა კუალად ქუეყნიერნიცა იგი ფერად-ფერადნი მცენარენი ყუავილთა და ნერგთანი, შინაურთა და ველურთანი, რომელნიმე საგემებლად, ხოლო რომელნიმე სასურნებელიც, დამატკობელად სასათა და სულნელებმყოფელად საყნოსელთა შეუმზადებიან ყოვლისა სიბრძნით განმგებელსა, — დიდება სახიერებასა ღვთაებისა მისისა, — ხოლო სხუისა ყოვლისა დამატყვევებელმან ერთისა მხოლოდ ვიდრე მოვიხსენო“ (გვ. 70).

ი. ჭავჭავაძის ეს სიტყვები მიაჩნდა იმის დასტურად, რომ „ნიკოლოზ კათოლიკოზი „შუენიერების“ მოყვარული, ესთეტიკური გრძნობით დაჰილდოებული მწერალი ყოფილა. თავისი თხზულების შესავალში ის ალტაცებით შეჰყურებს მსოფლიოს, ცისა და ქვეყნის მშვენიერებასო“ (ტ. VIII, გვ. 397).

ეს ასეცაა, მაგრამ არც აქ და არც სხვაგან არ ჩანს ესთეტიკური გრძნობის თვითმყოფადობა, თავისთავადობა. იგი გაჰიზნულია ამგვარ მშვენიერებათა მიღმური საწყისის განსაცდელად.

ძალზე ნიშანდობლივია რუსთველის სახისმეტყველების შედარება ნ. გულაბერიძის ზემომოყვანილ სიტყვებთან. მსგავსებანია ზეცის წარმოსახვისას („ღლითა და ღამით ვხედვიდე მზისა ელვათა ერთმასა“), ანდა — ადამიანური და ყვავილთა სილამაზის ჩვენე-

ბისას („მუნ ვიყავ, სადა სამყარო ღაწვთაგან ელვა კრთებოდა“, 774,2. „მას რომ ელვა ჰკრთებოდა, ფერნიცა ჰგვანდეს რისანი, მან განანათლა სამყარო, გაცუდდეს შუქნი მზისანი“. 669,3-4. „ზამთარ და ზაფხულ სწორად გვაქვს ყვავილნი ფერად-ფერები“, 1129,3).

ვფიქრობ, საყურადღებო შეხვედრებია, თუმცა ეს შეხვედრები უფრო პოეტიკურია, ვიდრე ესთეტიკური. ესთეტიკური პრინციპები აქ სხვადასხვაგვარია. ნ. გულაბერისძის პოეტიკა და, გნებავთ, ესთეტიკა გამიზნულია სასწაულთა შეგრძნობისაკენ. ამას ჰქვანა-ხოვს მას უმთავრესი სიმბოლო და უმთავრესი სასწაული—სვეტიცხოველი.

ნ. გულაბერისძის „საკითხავის“ შექმნის ძირითადი მიზანია სასწაულთა ჩვენება. აქ ყველაფერი სასწაულებრივია, ისიც, რაც თქმულია და ისიც, რაც იგულისხმება. როგორც ეს არაერთგზის ყოფილა ყურადღებული (კ. კეკელიძე, ივ. ჯავახიშვილი). ნ. გულაბერისძე საყვედურობს ქართველებს, რომ სასწაულთა აღწერა არ იცინათ, მრავალი სასწაული დაივიწყესო და მას განუზრახავს ამ ხარვეზის ამოვსება. ამ მხრივ, ნ. გულაბერისძე აგრძელებს იმ მიმართულებას, რომლის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი წარმომადგენელი ქართულ მწერლობაში იყო ბასილ ვაჩეს ძე, ძე დიდი პატრიკისა, ალბათ, კარიკის-ძე და ძმა ეფრემ მცირისა (კ. კეკელიძე, ძქლი, ტ. 1, გვ. 263). სასწაულმოქმედებანი ყოველთვის აღიწერებოდა ქართულ მწერლობაში (საგანგებოდ აღსანიშნავია ბაგრატ ერისთავთ-ერისთავის მიერ „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაში“ მრავალი სასწაულის ჩამატება). „ბიზანტიის აგიოგრაფიაში არსებობდა ისეთი მიმდინარეობა, რომელიც ამა თუ იმ ცხოვრებაში სასწაულთ-მოქმედებათ განსაკუთრებულ ხაზს უსვამდა და მას ცალკე თავებად გამოჰყოფდა ხოლმე“ (კ. კეკელიძე, გვ. 270).

ერთ-ერთი უძველესი სასწაული, რომელიც დაუკავშირდა სვეტიცხოველს, შეემთხვა დედოფალ სუჯის (ავტორი აღნიშნავს: „პირველ ვიწყო პირველ ქმნული“, გვ. 106). ეს სასწაული „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ უძველეს რედაქციაშია: დედოფალი სუჯი კახეთიდან მოდიოდა. მოადგნენ ადიდებულ არაგვს დედოფალი და „ერი და ჯალაბი“. დედოფალი სუჯი და მისი თანმხლები სასწაულებრივად გადავიდნენ არაგვზე. ნ. გულაბერიძე იხსენებს ეგვიპტიდან მოსეს მიერ ხალხის გამოყვანისას წყლის გახსნასა და ადარებს სვეტიცხოველის სასწაულებს, „ესე უკუე სასწაულნი, საყუარელნო, ისრაელთა მათ ზედა ქმნულისა სასწაულისა არა რაჲთ უმცირეს არს, არამედ კნინლა და უმეტესცა ვგონეო“ (გვ. 107).

ნ. გულაბერიძის „საკითხავის“ ე. კარბელაშვილისეულ გამოცემას ერთვის ბიბლიური საკითხავები. „გამოსვლათა“ საკითხავში ნახსენებია „ს ვ ე ტ ი ც ე ც ხ ლ ი ს ა ჯ“, რომელიც უდაბნოში მავალ მოსეს გზას უჩვენებდა. აქვეა ეგვიპტიდან გამოსვლისას მეწამული ზღვის გახსნა (გვ. 5).

ნ. გულაბერიძე ყვება ერთ სასწაულს, რომელიც მე თვითონ შემემთხვაო. ეს მომხდარა მისი სიყრმის ქაშს. მაშინ კათოლიკოსი ყოფილა ნიკოლოზის ბიძა — სიმეონი. იგი იმ დროს ყოფილა წმ. საბას მონასტერში, არმაზში. კახეთიდან მოვდიოდი და თან მაზღადა ერთი კაცი, რომელიც ღვინით დატვირთულ ცხენს მოუძღოდაო. წიწამურთან მოვადექით არაგვს, მოვიხედე იმ კაცისკენ და მთვარის შუქზე ვხედავ, რომ თვალები დაუხუჭავსო. მიზეზი ვითხე, მითხრა, მდინარეს რომ ვხედავ, თავბრუ მეხვევა და ცხენიდან ვვარდებიო. შევშინდი, რადგან გაზაფხული იყო და მდინარე ზღვასავით ადიდებულიყო. ცხენიდან ჩამოვედი, ქედის მოდრეკით მივმართე სვეტიცხოველს და ჯვარ-პატიოსანს. მთვარის შუქზე გავხედე წყალს და სადაც წყალთა შესაყარი იყო, იქეთ წავედი. სვეტიცხოველს მივენდე და ვერცკი გავიგე, როგორ გადავლახე მდინარე. ვერ ვგრძნობდი ვერც ცხენის ცურვას და ვერც ქენებას, ან სხვა დაბრკოლებას ან გზის გამრუდებას. სანამ გაღმა ვიყავ, მთვარის ნათელს ვარჩევდი, ხოლო წყალში რომ შეველი, ვხედავდი სულ სხვა ნათელს, ეკლესიის თავზე დამდგარს, რომელიც ცეცხლივით ელვარე სხივად მოჩანდა. მდინარის გადასვლის მერე კვლავ მთვარის შუქი გამოჩნდა. მივხვდი, რომ ეს ყველაფერი უცხო რამ ნათლის ძალით მოხდა და კვლავ თაყვანი ვეც სვეტიცხოველსა და ჯვარ-პატიოსანსო.

სასწაულები არაა მხოლოდ სვეტიცხოველთან დაკავშირებული ისტორია და წარსულის კუთვნილება. მათი წარმოსახვა ყოველთვის უნდა ახლდეს სვეტიცხოველის ხილვას, ანდა, მისი ამა თუ იმ მხარის წარმოდგენას.

„საკითხავში“ მოთხრობილია შემდეგი სასწაულიც: ჩვენს ქვეყანას თურქები შემოესივნენ, „სულთნისა წინამძღვრობითა“. ეს მოხდაო „ცოდვათა ჩუენთა გარდაუვალობისა ძალით“ (გვ. 107). მომხდურები შემოკრილან „კათოლიკე ეკლესიასა შინა“, ანუ სვეტიცხოველში. კითხულობდნენ თურმე, „რამ არს კონქსა ამას შეკრძალულსა შინაო“. შემდეგ სულთანი ზემო ქართლს წასულა, ეკლესიაში თავისი ცოლი დაუტოვებია. სულთანის წასვლის შემდეგ ეკლესიაში მოსულა მისი მეუღლე შაჰრიხათუნი. ავტორი ამბობს: დედაკაცის თვისებააო „ხელყოფაჲ ყოველთავე“. ეკლესიაში მას

განბი ეგულებოდა. მოუტანიათ კიბე ზევით ასასვლელად. ამ დროს სვეტი-ცხოველიდან „გარდამოყრთა“ რისხვის ცეცხლი და ყველა იქ მდგომი ბარბაროსები მოუსპია. ის დედაკაცი კიდევ უფრო გამძვინვარდა, „ეითარცა ძუ ლომი“ (გვ. 108). მან ბრძანა იმ ცეცხლის წილ ცეცხლისთვის მიეცათ ტაძარი, მაგრამ ეს ვერ აღუსრულე-ბიათ. სულ მალე იმ დედაკაცს ცეცხლი მოსდებია ნაწლავებსა და იქაურობას განრიდებია, სპარსეთს წასულა და გზაში გარდაცვლი-ლა ისე, რომ მის ქმარს ცოცხალისთვის ვერც-კი მოუსწრია. მისი მხეხლებიც დახოცილან.

ცხადია, ყოველთვის მოსალოდნელია სვეტი-ცხოველიდან მსგავსი სასწაული, არაერთი მათგანი გამოსახული იქნებოდა სვეტი-ცხოველის კედლებზე (რაც შეთეთრების გამო დაკარგულად ითვ-ლება). საერთოდ, სასწაულებრივი თხრობანი არაა ჩვენში რიგია-ნად შესწავლილი. უმეტესწილად აღვნიშნავთ ხოლმე მათ მხატვ-რულ ფუნქციას, რაც არაა მართებული. სხვა შემთხვევაში სასწაუ-ლებრივ მონათხრობს უწოდებენ ლეგენდას ან ნოველას. ამგვარი კვალიფიკაციები უკარგავს სასწაულებს თავის სახეს და მათ ნი-ველირებას ახდენს ფორმალისტური ნიშნებით. სასწაულებრივ სახისმეტყველებას თავისი განუმეორებელი სიმძალე აქვს და მისი დაქვემდებარება სხვა რამ სტრუქტურისადმი, თუნდაც მხატვრუ-ლისადმი, ყოველთვის თავისთავად საგულისხმებელი რამ როდია. თუმცა ეს არ შეიძლება გამოვრიცხოთ. სწორედ სახისმეტყველე-ბითი მხრივ მაღალი სისტემები შეიძლება „დაბალ“ სისტემაშიაც შედიოდეს. ვგულისხმობთ, რომ სასწაულებრივი ციკლები ეკლე-სიაში შინაარსობლივად დაუკავშირდებოდა ერთმანეთს, მაგრამ ამასთანავე გამოსარიცხად არ უნდა ჩავთვალოთ მხატვრული ასპექ-ტების გათვალისწინებაც სახისმეტყველებითი ანსამბლების კონს-ტრუირებისას.

თვით ნ. გულაბერიძის „საკითხავიდანაც“ ჩანს ის ფუნდამენ-ტური პრინციპი, რომელიც, ჩვენის აზრით, საფუძვლად ედებოდა ქართულ სახისმეტყველებას: ესაა მზისა და ნათლის მეტაფიზიკა და ესთეტიკა. საკმარისია შევხედოთ სვეტიცხოვლის ტაძრის აღ-მოსავლეთის ფასადს: სულ მაღლა სამი სარკმელია, სიმბოლო სა-მებისა, რომლითაც ეკლესიაში შედის სამი სხივი, „სამნათელი“. მის დაბლაა შვერილი, ვფიქრობთ — სვეტი ცხოველი, ნათლით და-გვირგვინებული. მის მაღლა 12 წრეა, მოციქულთა რიცხვის შესა-ტყვისი და სვეტიცხოველთან მოციქულებრივი იდეის დამაკავში-რებელი. მაშასადამე, აქაა ყველაფერი ის, რაზედაც ნ. გულაბერი-ძეს გაუმახვილებია ყურადღება. ეს ყველაფერი მოწოდებულია

მეტყველი სიმეტრიით და სახეთა იერარქიულობით. ამ სიმეტრიაში მაღალმხატვრული ასიმეტრულობა შემოაქვს „სამნათელის“ მარცხნივ (სამხრეთისაკენ) ლომისა და არწივის პორელიეფურ ნაქანდაკარს. სვეტიცხოველის აღმოსავლეთის ფასადზე არაა დიდი ჯვარი (როგორცაა, მაგალითად, ზუსტად იმ დროს აშენებულ სამთავისზე). ალბათ, ამისდა კვალად ნ. გულაბერიძის „საკითხავში“ მკრთალად ფიგურირებს ჯვარი, თვით წმ. ნინოს ჯვარი ვაზისა. ეტყობა, იყო ერთი საერთო სისტემა, რომელსაც ქმნიდნენ: სვეტიცხოველი, სამთავროს კომპლექსი (აქ იყო წმ. ნინოს კულტი და მეფე-დედოფლისა, მირიანისა და ნანასი) და მცხეთის ჯვარი, სადაც იყო სწორედ ჯვრის მთავარი კულტი. ამრიგად, შეიძლება ითქვას, მათ შორის განაწილებული იყო სიწმინდეები. ამასთანავე, ყოველივეს მსკვალავს მეტაფიზიკა და ესთეტიკა შზისა და ნათლისა.

„საკითხავის“ ბოლოს მოცემულია „კათოლიკე ეკლესიის“ ანუ სვეტიცხოველის ტაძრისა და ცხოველი სვეტის სადიდებელი „გიხაროდენის“ ფორმით. აქ ეკლესიაც და ცხოველი სვეტიც განდიდებულნი არიან ღვთისმშობლის სიმბოლოებით.

აქვე ნათქვამია: „გიხაროდენ, პოი, საყდარო ცათა მობაძაო, რამეთუ მუცელი შენი წმიდა წმიდისა, ყოვლად უაღრესად და უზენთაესსა მტვირთველ არს შუენიერებისა და ყუავილოვანებისა, აღმკულებითა მის შორის მყოფთა ნათელთათა, რამეთუ რაჟამს სუეტი ცხოველი და კუართი საუფლი ურთიერთას ჰხდებოდინან კრთომათა, ნათელთათა სახედ მზისა და მთოვარისა, ხოლო მღუდელნი და დიაკონნი ფერად-ფერადსა კრთომასა საცნაურ ჰყოფდენ სახედ ვარსკულავეთასა განწმენდილობითი მსახურებითა უბიწოთათა და ქერაბინ-სერაბინებრივთა რა ბაგითა, მსხუერპლსა ზედა ნარნარად მგალობელნი მოწიწებით ჰაშნაგრობენ“ (გვ. 115).

ესაა დასკვნითი ნაწილი „საკითხავისა“, სადაც პოეტურად განსახოვნდება სვეტი ცხოველი და ტაძარი ღვთისმშობლის სახესთან დაკავშირებით. ხდება სვეტიცხოველის კაც-სახოვანი წარმოდგენა. ეს საერთო ტენდენცია დასასრულს განსაკუთრებით ძლიერდება. ეს ხორციელდება ქართული ჰიმნოგრაფიულ კანონთა ცნობილ თავისებურების კვალობაზე: გალობათა სისტემის ბოლოს ემატება—ხოლმე ღვთისმშობლისანი და ასე თავდება კანონი. ასეა აქაც. სვეტიცხოველის განდიდება მთავრდება მისი წარმოდგენით ღვთისმშობლის სახეში (ზემოთ უკვე აღნიშნული გვექონდა, თუ რა ქმნიდა საამისო საფუძველს).

სვეტიცხოველი ეკლესიაა, ღვთისმშობელიც „ადგილია ღვთისა“ (იხ. ეფრემ მცირეს თეოლოგიური ლექსიკონი). სვეტიცხოველი სიონია. სიონში იყო (ქორსა — горница) ღვთისმშობელი მოციქულებთან ერთად სული წმინდის მოფენის დღეს (საქმე, 1,12-2,1-3): „ეჩუენნეს მათ განყოფანი ენათანი ცეცხლისა და დაადგრა თათოეულად კაცად-კაცადსა მათსა ზედა და აღივსნეს ყოველი სულითა წმიდითა და იწყეს სიტყუად უცხოთა ენათა ვითარცა სული მისცემდა მათ სიტყუად“ (საქმე, 2,3-4).

სვეტიცხოველი ქართველთათვის სულთმოფენობის მთავარი ადგილია. სვეტიცხოველი (ანუ ღვთაება) ჩვენში წმინდა ნინომ დააფუძნა.

II. ისტორიოგრაფია. ნიკოლოზ გულაბერიძის „საკითხავში“ სახისმეტყველებითი პრობლემების გვერდით მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს ისტორიოსოფიას. სწორედ რომ, ისტორიოსოფიას ან კულტურფილოსოფიას და არა იმდენად ფილოსოფიის ისტორიას. თუმცა ი. ჭავჭავაძის ამგვარ ნააზრევს მიიჩნევდა ფილოსოფიის ისტორიად (ტ. VIII, გვ. 400.: „ჩვენი ისტორიკოსიო არა იმდენად წმინდა ფილოსოფიურ-საღვთისმეტყველო ქართული მწერლობის უქონლობაზე არ ჩივის, რამდენადაც ქართული ისტორიულ-ფილოსოფიური მსჯელობა უყვარს ისტორიის სხვადასხვა საკითხზე, ვიდრე დალაგებული, შემდგომით — შემდგომადი მოთხრობა“).

ნ. გულაბერიძის „საკითხავში“ გააზრებულია ქართველთა ეროვნული თავისებურებანი, ზოგადად სხვა ხალხებთან და, კერძოდ, ბერძნებთან შეფარდებით. აქაა ცდა, რათა განხორციელდეს ეროვნულ თავისებურებათა „ძიება და გამოკვლევა“, მათი „წარმოჩენით საცნაურქმნაჲ“ „სახის გამოცხადებით“ (გვ. 38,91). ი. ჭავჭავაძის ცხადყო, რომ ამგვარი სიტყვახმარება ნ. გულაბერიძესთან ტერმინოლოგიურ მნიშვნელობას იძენს.

განსაკუთრებით საყურადღებოა ნ. გულაბერიძის მიერ ქართველთა ნაკლოვანებების გააზრება. იგი წერს: „ჩუელებაჲ და წურთილებაჲ გამომეტყველებითისაჲ და გამოძიებაი სამეცნიეროთა და საფილოსოფოსოთა საქმეთა არარაჲ უკუე ჰქონებია ნათესავთა ქართველთასაო“, ანდა: „არარაჲ უკუე ოდეს ჰქონებია ჩუელებაჲ ფილოსოფოსობისა და სწავლულებისაჲ, გამოძიებათა და ენამკვერობათაო“ (გვ. 102).

ნ. გულაბერიძის სიტყვებით, ქართველებს არც მიდრეკილება (ჩვეულებაჲ) ჰქონიათ და არც უცდიათ („წურთილებაჲ“) საფი-

ლოსოფოსო „საქმე“ და საერთოდ მეცნიერული ძიებანიო. ცხადია, ეს არაა სწორი, მეტადრე, ნ. გულაბერისძის ეპოქისათვის, როცა უკვე არსებობდა გელათის აკადემია, პეტრიწონის საფილოსოფოსო სკოლა, ათონის სკოლა, საერო მწერლობა, დიდძალი თუნდაც ნათარგმნი საფილოსოფოსო და სამეცნიერო ლიტერატურა. მაშ, რით უნდა ავხსნათ ნ. გულაბერისძის სიტყვები?

ხომ არ უნდა დავინახოთ ამ სიტყვების უკან მათი ავტორის დაახლოებით ამგვარი პოზიცია, რომ ქართველობა არაა ოდენ ღირსება, ქართველობა მოვალეობაა და ის, რაც მოეპოვებათ ქართველებს საფილოსოფოსო და სამეცნიერო სფეროებში, ძალზე მცირეა და არაფრად არაა ჩასაგდები, მეტადრე, ბერძნებთან შედარებით. ჩვენ ვფიქრობთ, რომ დაახლოებით ამგვარად შეიძლება გავიგოთ თქმა — ქართველებს ფილოსოფიისადმი მიდრეკილება არ გამოუმჟღავნებიათო იმ ხანაში, როცა უკვე არსებობს გელათის აკადემია, არსებობს პეტრიწის ფილოსოფია და სხვა არაერთი ნათარგმნი თუ ორიგინალური ფილოსოფიური თხზულება.

ითვლება, რომ ისტორიის ფილოსოფია როგორც მეცნიერება აღმოცენდა XVIII საუკუნეში (ჯანბატისტა ვიკოსა და სხვათა მიერ). იმავდროულია ცნება-ტერმინიც „ისტორიის ფილოსოფია“. მისი ერთ-ერთი მთავარი ნიშანია ისტორიზმი (ან, თუნდაც — ანტი ისტორიზმი), მეორეა საკუთრივ ფილოსოფია, ე. ი. ფილოსოფოსობა ისტორიაზე (ე. ი. ფილოსოფოსობა იმაზე, რასაც პაინემ უწოდა „წყველა-კრულვიანი საკითხები“) და არაა თეოდიცია ანუ ღვთის გამართლება ისტორიით. ესაა სწორედ ისტორიოსოფია. ისტორიაში სოფიის ანუ ზესთასიბრძნის დანახვა.

ამთავითვე, შევნიშნავთ: ნ. გულაბერისძესთან ისტორიოსოფია იმითაც მჟღავნდება, რომ სვეტიცხოველი მისთვის არაა სოფიის ანუ ზესთასიბრძნის განსახიერება, სოფიის უმაღლესი გამოვლენა საქართველოს ისტორიაში.

ნ. გულაბერისძის თხზულებაში საფილოსოფოსო ელემენტები არის, მაგრამ ეს არ შეიძლება იყოს მთავარი საეკლესიო საკითხისათვის. როცა ნ. ბერდიაევი აღნიშნავდა დანიელ წინასწარმეტყველის მიერ ნაბუქოდონოსორის სიზმრების ახსნა პირველი ცდაა ისტორიის სქემის შექმნისათ, ანდა, როცა იგი ამბობს: ისტორიის ფილოსოფიის სისტემები მოცემულია ავგუსტინესა და ბოეციუსთანაო, ეს მხოლოდ იმის მაჩვენებელია, რომ მისთვის თეოლოგია და ფილოსოფია არაა გაყოფილი, სადაც ფილოსოფია, იქვე თეო-

ლოგიატაა და პირუკუ (Н. Бердяев, Смысл истории, Берлин. 1923, с. 38).

ნ. გულაბერისძე სწორედ დანიელ წინასწარმეტყველს ახსენებს („მოასწავებს და საცნაურ ჰყოფს წინასწარმეტყველი დანიელი მეორედ მოსვლისათვის“). როგორც ვთქვით, ისტორიზმის პირველსათავეს დანიელ წინასწარმეტყველის მიერ ნაბუქოდონოსორის სიზმრის ახსნაში ხედავენ (დან. 2,31-45). იგულისხმება ოთხი ისტორიული ეპოქის განკვეთა, რომლებიც ოთხი სახელმწიფოს ზეობას უკავშირდება. ესენია: ბაბილონისა, სპარსეთისა, ალექსანდრე მაკედონელის საბერძნეთი და ბოლოს — რომი, რომელიც ღვას ორ ფეხზე — რკინის და თხილამურზე და ამიტომ, ერთას მხრივ, მტკიცეა და მეორეს მხრივ მყიფე. ნაბუქოდონოსორს, რომელიც ვერ ჰყვება თავის სიზმარს, — „სიტყვა დაეკარგეო“, — დანიელი უხსნის: „ჰხედევდ, ვიდრე არა მოეკუთათა ლოდი მთისგან თვინიერ ხელთასა და დაეკუთათა ხატსა ფერხთა ზედა რკინისათა და კეცისათა დააწულილნა იგი სრულიად. მაშინ დამწულილდეს ერთბაშად კეცი, რკინაჲ, რვალი, ცეცხლი, ოქროჲ და იქმნეს, ვითარცა მტუერი კალოჲსგან ზაფხულისაჲსა და აღიღო იგი სიმრავლემან სულისამან და ყოველი ადგილი არა იპოვა მათი და ლოდი დაკუთებული ხატისაჲ იქმნა მთა დიდ და აღავსო ყოველი ქუეყანა“ (დან. 2,34—35).

„ლოდი“, რომელიც დაამსხვრევს რომს, მაცხოვარია. იგი მოასწავებს მაცხოვრის მეუფების დამყარებას. იგი გულისხმობს მეორედ მოსვლას, რის შესახებაც ლაპარაკობს ნ. გულაბერისძე. „ლოდიანი მთა“ ღვთისმშობლის სიმბოლოა. „მოეკუთათა ლოდა მთისგან თვინიერ ხელთასა“ გულისხმობს ღვთისმშობლის მიერ ღვთისძის შობას (დანიელ წინასწარმეტყველის სიტყვებს დ. გურამიშვილი ასე ეხმიანებოდა: „ვირემდის განახლდებოდა ძველი ღღე, ღამე მზიანი, იფქლი კალოზედ ეყარა განურჩეველი ბზიანი“).

ამასვე ეხმიანება ნ. გულაბერისძის თხზულებაში „მოხუცი კაცი“ ანუ „ძველი ღღე“. ნ. გულაბერისძისეულ კონტექსტში სვეტიცხოველი მოასწავებს ჩვენში ახლებური სამეუფოს დამკვიდრებას. და ამასთან არ შეიძლება არ მიეაზრებინათ დანიელ წინასწარმეტყველის მიერ ნაბუქოდონოსორის სიზმრის ახსნა. სვეტიცხოველი მთელი ქართული ეკლესიის სიმბოლო იყო და ეს ითხოვდა საქართველოს გააზრებას საერთო ქრისტოლოგიური თვალთახედვით. ერის წინაშე მდგარ კითხვებს — საიდან მოვდივართ, რანი ვართ და საით ვესწრაფებით, — ქართული ისტორიოგრაფია გაიაზრებდა საკუთარ ეროვნულ ქრისტიანულ სიწმინდეთა კვალობაზე და არა

მხოლოდ უზოგადესი ქრისტოლოგიური პრობლემატიკით. რასაკვირველია, ნ. გულაბერიძის საბოლოო მიზანია ქართველთა ზოგადადამიანური, ზოგადქრისტიანული რაობის განსაზღვრა, მაგრამ ამას არ ახორციელებს ეროვნულობისადმი გვერდის ავლით. მისთვის ეროვნულშივეა ზეეროვნული, ეროვნული არაა ოდესა სამშენებლისეული და მდაბალი. ეროვნულ ნიშანთა გათვალისწინებით შეიძლება უკეთ იქნას გააზრებული ადამიანთა ავ-კარგი. სწორედ ეროვნულობის უარყოფაა სიმდაბლე, რადგან ეროვნული არსებობა რეალობაა და მისი უარყოფა ნიშნავს, რომ ღვთაებრიობა, რომელიც ადამიანის მარადიული სწრაფვას საბოლოო მიზანია, უკვე განხორციელებულ რეალობად გამოაცხადო. სვეტიცხოველისკენ სწრაფვა არ ნიშნავს, რომ ადამიანმა თავისი თავი სვეტად-ცხოველად უნდა ჩათვალოს.

ეროვნული და მსოფლიო ისტორიის ურთიერთმიმართებას კონცეფცია თვით ბიბლიაშია ჩადებული. ებრაელი ერის ისტორია მსოფლიო ისტორიად ცხადდება. გასათვალისწინებელია, რომ „ქრისტიანული პრინციპების შესატყვისად დაწერილი ნებისმიერი ისტორია უცილობლად უნდა იყოს უნივერსალური, პროვიდენციალური და პერიოდიზებული“ (რ. ჯ. კოლინგვუდი, იდეა ისტორიისა, რუსული თარგმანი, 1980, გვ. 49).

ნ. გულაბერიძეს ქართველთა ეროვნული ისტორიის საზრისის ძიება მოცემული აქვს საეკლესიო საკითხავში. ეს ნაწარმოები უფრო საღვთისმეტყველოა და ლიტურგიული, ვიდრე საეკლესიო ისტორიის ეანრისა, თუმცა აქ საეკლესიო ისტორიაა და საერთო ეროვნული ისტორიული ყოფის სოფიოლოგიური გააზრება, ე. ი. გააზრება იმისა, თუ როგორ იკვლევდა გზას და როგორ მკვადრდებოდა ქართველთა შორის ზესთახიბრძნე, ხაღვთო სიბრძნე, ანუ „აია სოფია“, იგივე „სვეტი ცხოველი“.

ქრისტიანული ისტორიოსოფიით, ზესთახიბრძნის დამკვიდრება ხდება საღვთო გამოცხადებით. ეს პირველად მოხდა საქართველოში საუფლო კვართის მონიჭებით, შემდეგ ანდრია პირველწოდებულის ქადაგებით, შემდეგ ფარავნის ტბასთან წმ. ნინოს ხილვებისას, ბოლოს კი სვეტიცხოვლის აღმართვით. სვეტიცხოვლის აღმართვა და სვეტიცხოვლის ტაძრის აშენება მოასწავებდა საქართველოში საღვთო სიბრძნის დამკვიდრებას. ესაა ჩვენი უდიდესი სასწაული. ამიტომაც საყვედურობდა იგი ქართველებს, მთავრებიც და დიდებულებიც და მათთან ერთად „მდაბიონიცა და უსახურნიცო“ თავიანთი შვილების საღვთისაწაულო ღღეს დიდად ღღესაწაულობენ, დიდი „გულმოდგინებით“ იხდიან ქორწილს, მაგრამ გაცილ-

ბით მეტად საჭიროაო „შემკობაჲ დღესასწაულისა წმიდისა კათო-
ლიკე ეკლესიისა და მას შინა ღმრთის-აღმართებულისა ცხოველისა
სუეტისასა, რომელი-იგი ლამპრად ბრწყინვალედ და ცეცხლად ეგ-
ზნებ-ს საპარადისოდ ნათლად მყოფელად ყოველთა ნათელთა
უზეშთაესად მას ნათელსა კუართსა ზედა“ (გვ. 68).

სვეტიცხოვლის ტაძარი დაიდგა უფლის კვართის დაფლვის ად-
გილას. უფლის კვართს თავისი მცირე ტაძარიც ადგას, მასზეა „გა-
დადგმული“ სვეტიცხოველი. ის მცირე ტაძარი საკუთრივ ქრის-
ტეს საფლავის აღმნიშვნელია, ხოლო სვეტიცხოველი მთლიანი სა-
მებისა. როგორც უფლის კვართის ადგილას დადგმულია სვეტი-
ცხოველი, ასევე უფლის კვართს ეყრდნობა სვეტი-ცხოველი, ანუ
ცხოველი სვეტი ნათლისა.

ქართულ ისტორიოგრაფიაში მთლიანდება შემდეგი გააზრება-
ნი: მეცხეთაში ქრისტეს ცხოვრებასთან დაკავშირებული სიწმინდე-
ნი, ანტიოქია, ილიონის მთა, გეთსიმანია, „გოლგოთა“ და ა. შ.;
სვეტიცხოველშია სამების სიწმინდენი, სვეტიცხოველია სოფია ანუ
ზესთასიბრძნე.

ნ. გულაბერისძე სვამს საკითხს: „რამსთვის უკუე დედაკაცი
აჩინა და წარმოავლინა ღმერთმა ჩვენდა მომართო“ (გვ. 71), ე. ი.
ქართველთა გასაქრისტიანებლადო. კ. კეკელიძე წერს: „ეს საკით-
ხი პირველად ნიკოლოზმა წამოაყენა და თავისებურადაც გადაქ-
რაო“ (ძქლი, გვ. 319). პირველ მიზეზად დასახელებულია ის, რომ
საქართველო „ნაწილი იყო დედისა ღმრთისა“. „ძემან მისმან და-
აყენა ის ამის საწადელისაგან, გამოთხოვითა და ხუაშნითა დედისა
თვისისაჲთა“ და მის ნაცვლად წარმოავლინა ქალიო. მეორეაო ის,
რომ „ვინათაგან ყოველთა ნათესავთა უმძვინვარესნი და უველუ-
რესნი იყვნეს ესე ნათესავნი, ამისთვისცა დედაკაცი წარმოავლინა,
რათა უმეტეს საცნაურ იქმნეს ძალი ღმრთეებისა მისისაჲ და არა-
ვისა ენაჲ კადნიერ იქმნეს ამოაღსა მთხველობისათვის ცუდისა
მეტყუელებად, ვითარმედ სიმხნემან და სიბრძნით ფილოსოფოსო-
ბამან, გინა ენარიტორობამან მის ვისმე მამაკაცისამან დააცხრო
ბოროტ-ბორცნეულობაჲ მათიო... ამისთვისცა უძლურისა ბუნებისა
დედაკაცისა მიერ მოალბო ქედფიცხელობანი ულმოებელთა მათ და
უგლიმთა ნათესავთაო“ (გვ. 72).

რასაკვირველია, არცერთი ერი არ დაიჭერებს, რომ „ყოველთა
ნათესავთა უმძვინვარესნი და უველურესნი იყვნენო“. თათქოს ვი-
ლაცამ მაინც უნდა დაიჭეროს ასეთი რამ, მაგრამ რამდენად მიზან-
შეწონილია ეს? რამდენად იქნება სარგებლის მომტანი, ერის გამწ-

მენდი და გამაკეთილშობილებელი ასეთი რამის აღიარება? როგორ ჩანს, ამას შეიძლება დადებითი შედეგები მოჰქონდეს მხოლოდ სარწმუნოებრივ საფუძველზე და ამიტომაც შეუტანია ასეთი თვითგმობა საეკლესიო „საკითხავში“.

ნ. გულაბერიძე ეთნოფსიქოლოგიის საკითხებსაც ეხება.

„ნათესავთა შორის კაცთასა მრავალნი რა ხელოვნებანი იპოვებიანო“. „კაცად-კაცადსა თვის-თვისად მიუჩენს ყოველთავე თვისი სახმარობითი“. მისივე თქმით, იგი მსჯელობს „სიტყვასაებრ სამოციქულოსა“ (გვ. 104).

„ხელოვნება“ აქ ნიშნავს პრაქტიკულ ცოდნას და არა მხატვრულ შემოქმედებას (ასევეა რუსთველთანაც, „ხელოვნება“ ოსტატობას გულისხმობს). ადამიანები და ერები განსხვავდებიან ამა თუ იმ საქმისადმი მიდრეკილებით. ამასთანავე განსხვავდებიან ერები ფსიქოლოგიური ხასიათით: „რომელნიმე ნათესავნი ღბილ არიან და დედალ და ფრიალ მოსწრაფე ენამკვევრობისა და ფილოსოფოსობისათვის, რომელთათვისმე ღუთისათაჲ და კაცობრივთა და ტრფიალებამ მიუგვის გარემოებათა და ამით უკუე სახითა, რეცა მძლეობენ, ყოველთა ზედა საღალითა გონებისათა ზეშთა კმნილნი და ენამკვევრობათა და სიბრძნეთა თვისთა მიმართ მინდობელობენ, რათა სიბრძნითა მოხელოვნებითა ენისათა ნუგეშისცემდნენ სვინი-დისითა ცხოვრებისა თვისისათა“ (გვ. 104). ასეთნი არიან „ელინნი ესე იგი ბერძენნიო“.

„კუალად სხუანი ბოროტებით სადაგნი და მარტივნი და გონებით წრფელნი, სიმართლესა ცხოვრებისასა და უღლისა უმანკოებისასა მზიდველნი და მხოლოდ ღეთისა ოდენ და მკულავისა თვისისა მოსავნი, რომლითაცა უკუე გამოისახვის და საცნაურ იქმნების სიქუელე კაბუკისა, ვითარცა, აჰა, ესერა ნათესავნი ჩუენ ქართველთანი, რამეთუ ვითარცა საცნაურ არს, ყოველთა მიერ უეჭუელად ესევეითარი ბუნება პირველითგანვე უკუე ოდეს ჰქონებია ჩუეულებამ ფილოსოფოსობისა და სწავლულებისაი გამოძიებათა და ენამკვევრობათა“ (გვ. 104).

აღბათ, ასეთი დახასიათებანი გამიზნულია, რათა დაინერგოს აზრი, რომ ხსნა რელიგიაშია და ფილოსოფიაში, რომ მართალია, ქართველებს არ არგუნა ღმერთმა ფილოსოფოსობა ბერძენთა ტოლად, მაგრამ უბოძა სვეტიცხოველი, გამოხატულება წმინდა სიბრძნისა, „ჰაგია სოფიასა“, ამიტომ ფილო-სოფია უნდა შეცვალოს თეთ-ფილიამ და თეო-სოფიამ. საამისო გზა კი სვეტიცხოველისკენ მიდის.

ქართველთა ასეთი სიმდაბლის წინაშე ეთიკურ ოპოზიციას ქმნის კვლავ და კვლავ სვეტიცხოველი და, ცხადია, წმ. ნინო, სვეტიცხოვლის დამფუძნებელი. სწორედ ასეთი კონტექსტით შემოდის ნაწარმოებში წმ. ნინო, რომელიც ნაწარმოებში წარმოჩენილია არაპირდაპირი გზით, ძირითადად მისი საქმეების შედეგებით. წმ. ნინო მოხსენებულია, როგორც „ათორმეტთა თანა მეთათამეტე კეშმარიტი მოციქული და ღედა ქართველთა“ (გვ. 71). ი. ჯავახიშვილი აღნიშნავს: ნ. გულაბერისძე პირველად უწოდებს წმ. ნინოს პირდაპირ მოციქულს, მანამდე მას იხსენიებდნენ მხოლოდ მოციქულთა სწორადო (ტ. VIII, გვ. 406). მაგრამ უნდა ითქვას, რომ მანამდეც გვხვდება წმ. ნინოს მოხსენიება „მოციქულადაც“ და „მახარებლადაც“: „ოდეს მოიწია ჟამი და მოვიდეს ნეტარი ესე ღედაკაცი, მოციქული და მახარებელი ძისა ღმრთისაჲ, წმიდა ნინო“. (ძქალძ, I, 158. ქელიშურ რედაქციაში სხვაგვარადაა).

წმ. ნინო ჩვენთვის ღვთისმშობლის მონაცვლეა.

მაშასადამე, ერისთვის ბანი ნ. გულაბერისძესთან წარმოდგენილია ორმხრივად: უარყოფითითა და დადებითით. ამ მხრივ, იგი აგრძელებს იოანე საბანისძიდან მომდინარე ტრადიციას.

ნ. გულაბერისძე მიზნად ისახავს წარმოაჩინოს ღედათა პატივი ანუ ღირსება (აღდგომა პირველად ღედაკაცს ეუწყაო).

როგორც არ უნდა იყოს, ყოველივე ამასთან ერთად თვით სვეტიცხოველში არის „ღედათა პატივის“ სიმბოლიკა. ღვთისმშობლის სიმბოლოებია: „სახლ ღმრთისა“, „ტაძარ წმიდა“ და „სიონ“ (იხ. ანდრია კრიტელის „შობისათვის ღმრთისმშობლისა“, — ძვ. მეტაფრასული კრებულები, სექტემბრისთვისა; გვ. 148). ამ სიმბოლოებით სვეტიცხოველს შეეძლო ღვთისმშობლის განსახოვნება. ისიც გაეითვალისწინოთ, რომ, მართალია, ღვთისმშობელია „ქალწულ და ქალ“ (შდრ. დ. გურამიშვილის „ქალ-ქალწული“), მაგრამ იგია აგრეთვე სიმბოლო ღედაკაცობისა: „ღედაკაც ეწოდების, რაჟამს პრქეთეს: „ეურთხეულ ხარ შენ ღედათა შორის“ (იქვე. 153).

კ. კეკელიძე ვარაუდობდა, რომ „ღედათა პატივის“ საკითხი ნ. გულაბერისძის „საკითხავში“ შეიძლება თამარის მეფობას უკავშირდებოდესო. ცხადია, ეს ვარაუდი ანგარიშგასაწევეია. ყურადსადებია ისიც, რომ თამარი ავალებს ნ. გულაბერისძეს საეკლესიო საქმეების მოგვარებას. იგი ატარებს უმაღლეს წარმომადგენლობით საეკლესიო კრებას, რომელსაც კათოლიკოსი არ ესწრება. ყოველაღეს გვაგვარაუდებინებს, რომ ნიკოლოზი თამარის დროს კვლავ მიუბრუნებიათ კათოლიკოსად. ასეც რომ არ იყოს, ის ფაქტიურად ეკლესიის გამგებელია. ყოველ ეპოქას მართებდა სვეტი-ცხოვლისა

და სვეტიცხოვლის ტაძრის ახლებური გააზრება და ამასვე ახორციელებდა ნ. გულაბერისძე.

იცვლებოდა ხოლმე სვეტიცხოვლის ტაძრის სახე (ისევე, როგორც „წმ. ნინოს ცხოვრება“), მაგრამ რჩებოდა სვეტი-ცხოველი, საზრისი ეკლესიისა, „სვეტი და სიმტკიცე ქეშმარიტებისა“. ამიტომაც ყოველი დრო ახლებურად გაიზარებდა სვეტი-ცხოველს, დაწყებული „წმ. ნინოს ცხოვრების“ უძველესი რედაქციებიდან, შემდეგ ლეონტი მროველი და არსენ ბერი, ნიკოლოზ გულაბერისძე და XIII ს-ის ანონიმი, ვახუშტი ბატონიშვილი და თეიმურაზ ბაგრატიონი, ილია, ივანე ჯავახიშვილი, კ. კეკელიძე და კ. გამსახურდია. ასე რომ, სვეტი-ცხოველი საქართველოსთვის ქეშმარიტად გამოხატეულია მუდმივთანმდევი უკვდავი სულისა.

სახისმეტყველებითი განმარტებანი ს.-ს ორბელიანის „სიტყვის კონაში“

სიტყვის პოტენცია ყველაზე მეტად განსახოვნებაში ანუ სახისმეტყველებაში ვლინდება. სიტყვის სახისმეტყველებითი პოტენცია მოცემულია ენაში, ვითარცა სისტემაში. ამ აზრით ვამბობთ, რომ ენაში მოცემულია არა მხოლოდ ის, რაც იყო და არის, არამედ ისიც, რაც მომავალში გამოვლინდება.

ზოგადად ეს საერთოა ყოველი ენისათვის, მაგრამ სხვადასხვა ენაში ეს კონკრეტული სხვადასხვაობით ხდება. მეტადრე, განსხვავებანი თავს იჩენს სხვადასხვა ავტორთან. მიუხედავად ამისა, ყველასთვის საერთოა ენის განსახოვნებითი პოტენციალი.

პუმბოლტის ცნობილ პრინციპს როლან ბარტი ასე გადმოსცემდა (ჩენანის პოზიციათა განხილვისას):

«Язык не сводится к порождаемому им сообщению, он способен пережить это сообщение и, нередко, донести до нас грозный рокот чего-то иного, нежели содержание самого сообщения, нечто такое, что как бы накладывается поверх сознательного, рационального голоса субъекта, — властный, настойчивый, неумолчный голос самой структуры, голос заговорившей родовой категории» (Р. Барт. Избранные работы. Семиотика. Поэтика. М., 1989, с. 549).

ეგვევ შეიძლება ითქვას ცალკეულ სიტყვებზეც, რადგან სიტყ-

ვა ნაწილია მთელისა, მთელი ენის, ვითარცა სტრუქტურისა და მისი კანონზომიერების შემცველია. რ. ბარტის კვალობაზე თუ ვიტყოდით, ყოველი სიტყვა, გარდა კონკრეტული რაციონალური შინაარსისა, შეიცავს „კიდევ რაღაცას“. ეს „რაღაც“ შეიძლება გახდეს განსახოვნების საფუძველი. ამიტომ ნებისმიერი მწერლის სახისმეტყველების („მხატვრული აზროვნების“) თავისებურებანი შეუძლებელია შევისწავლოთ იმის გათვალისწინების გარეშე, თუ როგორ მიემართება იგი სიტყვის მუდმივთანმხლებ, ირაციონალურ, არაცნობიერ „რაღაც სხვას“. ეს „რაღაც“ არის ის უცნობი, რითაც სიტყვა სკარბობს საგანს, ან მოვლენას. ამნაირი რამ კონკრეტულად არ განიმარტება, მაგრამ მისი არსებობა ყოველთვის იგულისხმება. იგი უპირველესად გრძნობას ეძლევა და არა-გონებას. ამისი დაშვება შეიძლება. რაციონალური გზით და არა შეცნობა. სიტყვის ამნაირი თვისება ყველაზე მეტად სახისმეტყველებაში ცნაურდება. სწორედ ასე უნდა გავაშინაარსოთ თითქოსდა ზოგადად თავისთავად ცხადი პრობლემა, რომ მწერლის მხატვრული თავისებურებანი ვერ ამოიცნობა სიტყვასთან მისი დამოკიდებულების გათვალისწინების გარეშე.

ამ მხრივ, საყურადღებოა ს.-ს ორბელიანის „სიტყვის კონა“ ანუ „ლექსიკონი ქართული“.

წინასწარ შევნიშნავთ: როგორც ჩანს, „ლექსიკონი“ მაშინ გაიგეს „სიტყვის კონად“, რადგან „სიტყვას“ აღნიშნავდა „ლექსი“ (ასე ესმოდათ შემდეგშიაც: იხ. ლ. ლეჟავა. დიმიტრი ყაფიანის „ახალი ქართული გრამატიკა“ (ცხრილები). — იბერიულ-კავკასიური ენათმეცნიერება, XXV, თბ., 1986, გვ. 234). უნდა ვიფიქროთ, რომ „სიტყვის კონა“ გულისხმობდა ენას ვითარცა სიტყვათა მთლიანობას.

ს.-ს. ორბელიანის „სიტყვის კონა“. ლექსიკოგრაფიული თბზულებაა და, ბუნებრივია, იგი, უპირველეს ყოვლისა, ყურადღებას იმსახურებს შესაბამისი თვალსაზრისით (აღ. ლლონტი, ქართული ლექსიკოლოგია, თბ., 1964, 104—105). აღნიშნულია, რომ იგი არაა ჩვეულებრივი განმარტებითი ლექსიკონი და ბევრი რამით უახლოვდება ენციკლოპედიურ ლექსიკონებს. ამჯერად ყურადღებას მივაქცევთ ერთ მნიშვნელოვან ასპექტს:

ს.-ს. ორბელიანის „სიტყვის კონაში“ ძალზე ხშირად გვხვდება სიტყვათა სახისმეტყველებითი, ანუ სახეობრივი გააზრებანი. მხედველობაში გვაქვს ის, როცა განმარტებითი ლექსიკონებისთვის დამახასიათებელ ჩვეულებრივ ზუსტ დეფინიციებს ცვლის მხატვრული წარმოდგენები. მაგალითად: „დაწვა — ცეცხლით შექმა“, „მი-

„ზინი — ქონის დუღილის ხმა“, „ბიბინი — ყვავილთ ფეხადობა“; „დუღილი — ფოფინება“, „ლაქუცი — ძაღლის ალერსი“ (ამ სიტყვას სახისმეტყველებითი მნიშვნელობა ენიჭება, როცა ამას კაცზე ვიტყვი).

ასეთ შემთხვევებში ს.-ს. ორბელიანი მოვლენის არსის ლოგიკურ განმარტებას ცვლის სახეობრივი წარმოდგენით: „თულემა — ძლით თავის კანტური“; „თრევა — მიწაზე მოაქვნდეს დებით“.

ამთავითვე გასათვალისწინებელია შემდეგი: ყოველი სახეობრიობა როდია ესთეტიკური ფაქტი. აღარას ვამბობ იმაზე, რომ ძველი სიტყვახმარებით და, კერძოდ, საბასთანაც, „სახე“ ყოველთვის არ გულისხმობს მხატვრულობას. მას შეიძლება ჰქონდეს რელიგიური შინაარსი, ანდა გულისხმობდეს ზოგადად მაგალითს. ნიმუშს ლოგიაკური განმარტებისთვის.

მაგრამ სახეობრიობა მხატვრულობის პოტენციალს შეუცავს, ამიტომ, როცა საამისო შესაძლებლობა ისახება, ეს უყურადღებოდ არ უნდა გვრჩებოდეს.

საბა განმარტავს: „სახის შემოღება — იგავთ მოყვანაო“. „იგავი“ კი ასეა განმარტებული „(+13,24 მათე ZA) (+არაკი B) ესე არს სიტყვით მაგალითი, გინა საჩვენებელი, გინა მოსანაშნავიო“.

რაც მთავარია, საბა იცნობს და საყურადღებოდ განმარტავს „ხატოვნებას“.

„ხატოვნება (+1,2,6 დაბ.) ხატოვნება არს არსებითა განყოფილებათაგან რეცა ხატოვანქმნილი და სახედადებული (სახედადებული B) არსებაჲ, რომელი დაქნიშნავს სახოვანსა სახესა, ვითარ იგი არსებაჲ ხატოვანქმნილი (სახედადებული სულაერსა და მგრძნობელისა სახეულისაგან სრულმყოფელი ცხოველისა და კვალად მიმღებელი სიტყვიერისა და მოკვდავისა განაპარულებს სახესა კაცისასა და ხატოვნებად სახელ-იღების, ვითარცა ხატოვანქმნილი არსება (ერკლად 25 კათილორიის თავში იძიე)“.

აქ მითითებული „კათილორიის თავი“ გულისხმობს წმ. იოანე დამასკელის „წყაროს ცოდნისაჲს“ საფილოსოფოსო ნაწილს, კერძოდ, მის არსენ იყალთოელის თარგმანს, რომლიდანაც პირდაპირაა ამოღებული „ხატოვანების“ განმარტება (იხ. იოანე დამასკელი, დიელექტიკა, მ. რაფაეას გამოცემა, თბ., 1976, გვ. 119).

იოანე დამასკელთან ამას მოსდევს სხვა განმარტებანიც (მოვეყავს ეფრემ მცირის თარგმანით):

„წმიდანი მამანი სახედ სახოვნად განაწესებენ სახელსა არსებისა და ბუნებისა და ხატებისასა და ერთად უწოდენ არსებისა და ბუნებისა და სახის სახოვანსა სახესა; და ერთ-არსად და ერთ-ბუ-

ნებად და ერთ-ნათესავად და ერთ-ხატად უწოდენ მისივე სახონისა სახისა განუყოფელობასა“ (იქვე, გვ. 119).

არც საბასთან და არც იოანე დამასკელთან, ცხადია, მხატვრულ-ლობაზე არაფერია ნათქვამი და ეს არც იყო მოსალოდნელი (მხატვრულობის ფენომენი მთელს შუა საუკუნეშია და თვით საბას დროისთვისაც კი არსად და არც ჩვენშია, არ ყოფილა გაცნობიერებული ვითარება თვითმყოფი რაობა). მაგრამ აქ არის ერთი მნიშვნელოვანი და ყურადსაღები გარემოება: გააზრებულია, რომ სახეობრიობა წარმოაჩენს მოვლენის არსს, მოვლენა თავის პირველ-არსს უკავშირდება როგორც სახე. ამიტომ სახეობრიობა ამაღლებს მოვლენას თავის თავზე, სძენს მას უფრო მეტს, „რალაც“ ისეთს, რაც მის მიღმა იგულისხმება. ამით კი უკვე ისახება გზა მოვლენის ესთეტიზაციისაკენ. არ უნდა ვიფიქროთ, რომ ესთეტიკურობა მოვლენის უმაღლესი ღირსება იყო. ეს გამოარიცხულია, როცა საქმე ეხება შუასაუკუნეობრივ სახისმეტყველებას. უმაღლესი ღირსებაა სიკეთე. სწორედ სიკეთესთან ზიარებას გულისხმობდა სახეობრიობა თუ ხატოვნება (შემთხვევით როდია მითითებული საბასთან: დაბ. 1,26, რაც გულისხმობს ადამიანის შექმნას სახედ და ხატად ღვთისა). ესთეტიკურობა გამოარიცხული იყო სიკეთესა და ზიარების გარეშე. სიკეთესთან ზიარება ქმნიდა საშუალებას, რათა შემდგომში მოვლენა ესთეტიკურადაც მიეჩნიათ. ეს იყო უაღრესად მნიშვნელოვანი რამ ესთეტიკურის აღიარების ისტორიულ გზაზე.

ჩვენ ფიქრობთ, რომ აქამდე მივიდა საბა, როცა სიცრუის სიბრძნის მნიშვნელობა აღიარა, რაკი მან თავის ნაწარმოებს სათაურად მისცა „სიბრძნე სიცრუისა“. ეს გულისხმობს, რომ გამოწავლაში, ამ შემთხვევაში, მხატვრულ „სიცრუეში“ შეიძლება იყოს სიბრძნე. ხოლო საბას განმარტებით, „სიბრძნე (+6,2 მარკ.), ესე არს მშობელი ქუევისა და გამსჯელი ცნობათა, სიბრძნე და სივერაგე ებრაჳსებთან: სიბრძნე-კეთილ, სივერაგე—არა“.

„სიბრძნე-კეთილიაო“, — ამის კვალობაზე „სიბრძნე სიცრუისა“ უნდა გულისხმობდეს, რომ მხატვრულ სიბრძნეშია შეიძლება იყოს სიკეთე. ე. ი. სიკეთე შეიძლება იყოს გამოწავლა სახეშია, ანუ იგავში (გაგისხენოთ: „სახის შემოღება — იგავთ მოყვანაო“, ამდენად, იგავთ მოყვანაც „სახისშემოღებაა“). „უსახური (18,2 ესაია)—კეთილის უმოქმედოაო“, — განმარტავს საბა.

„სიბრძნე სიცრუისას“ ერთ არაკში გააზრებულია „კარგი სიცრუის“ ღირსება. ამ არაკს ჭუმბერი ამბობს: ყოფილა ორი ძმა, ერთი მეფეს ახლდა, მეორე შინ დარჩენილა, მეფეს პირველი ძმა მო-

გონილს, მაგრამ მომხიბვლელ ამბებს უთხრობდა. შინ მყოფს შუ-
რით უთქვამს: განა მე კი ვერ მოვუთხრობდი მეფეს ტყუილებსო.
მოუყვანიათ მეფესთან. მას პირდაპირ ასე დაუწყია: „ჰაერთა ში-
გან ძაღლთა ყეფა მესმისო“. მეფე გააბრაზა ამგვარმა ამბავმა, სი-
კდილსაც კი უპირებდა — თურმე მთხრობელს, მაგრამ იგი ძმას
დაუცავს და ასე გაუმართლებია ძმის ნათქვამი: „ეგე ძმა ჩემი მწყე-
მსია და ბრიყვი, თვარა ტყუილი არ იქნება აჲ, რომე არწივი
ძაღლის ლეკვს აიტაცებდა ჰაერთა სიმაღლეთა შინა და მისი წკავ-
წკავი შემოესმოდა. სიბრიყვითა მას ვერ გაუსინჯავს და ძაღლის
ყეფად მოგახსენაო“. შემდეგ იმ მწყემსის ძმას უარესი უთქვამს:
„ერთ ირემს ისარი შეეცოროცე, ყური და ფერხი წარვეკეთე, დაე-
ცა, მეავით გარაოდ შეიწვა და ვკამეო“. ახლა მეფე უარესად გა-
ბრაზებულა, მაგრამ კვლავ ძმას უხსნია: „ისარი კარგად იცის, ირე-
მი ყურს თურმე აფრენდა, ისარი, ესროლა და ორივე წარვეკეთა.
ირემი დაეცა, ისრის პირი ბასრისა იყო. თურე მუნ ტალი დებულა,
ისრის პირი სცემია, ცეცხლი დაუკვესებია, ჩალას მოსდებია, ირემი
გაურუჯავს, მსხმოიარე მოცხროს ხე მდგარა, ის ზედა დასკვლეთია,
იგი უქამია, მეავით გარაო ჰქონებიაო“.

ეს უკვე შეუწყნარებია მეფეს. ამნაირი მონათხრობი ზემორეზე
არანაკლებ დაუჭერებელია, ის მაინც მისაღები გამხდარა და ალ-
ბათ მხოლოდ იმიტომ, რომ მას თავისებური მოტივირება და, ჩვენ
ვიტყოდით, მხატვრული მოტივირება შეუძენია. ორივეს ეტყობა,
რომ მონაგონია და სიცრუეა, მაგრამ მეორეა „მხატვრული სი-
ცრუე“. ამგვარ სიცრუეში სიბრძნეა ხოლმე და ესაა მისი ძირითადი
გამართლება.

ის. რაც აქ ერთ არაქზე ითქმის, შეიძლება გადავიტანოთ სიტყ-
ვაზეც. სიტყვებსაც აქვს იგავური მხარე. იგავური მხარე სიტყვისა
გამონაგონია, „სიცრუეა“. მაგრამ სიბრძნის შემცველი „სიცრუეა“.
სიტყვისთვის იგავური მნიშვნელობის მინიჭება სიბრძნით უნდა
იყოს გაშუალებული, წინააღმდეგ შემთხვევაში, იგი აბსურდამდე
მიგვიყვანს. სახისმეტყველებითი მნიშვნელობა სიტყვისა, გარკვეუ-
ლი აზრით, მისი იგავური შინაარსია. სიტყვის იგავურობა მისი ლო-
გოსური ბუნებიდან მომდინარეობს. იგი უკავშირდება ერთ არსე-
ბით პრობლემას: ესაა იგავური აზროვნების წესი. მთელი ქრისტიან-
ული სახისმეტყველება აზროვნების იგავურ წესს მიჰყვება, იგავუ-
რი აზროვნების წესი სახარებისეულ იგავებს ემყარება. სახარების
იგავებითაა განსაზღვრული მისი რაობა. მთელი ძველი აღთქმა იგა-
ვურად გაიგება. სახარების იგავები არაა უბრალო მაგალითები და
არც პარტიკულ გაგებულ უბრალოება. ისინი ითვალისწინებს სიბრძ-

ნას სულიერ წედომას და ესაა არსებითი. საბას იგავები საერო ხასიათისაა, მაგრამ ისინი არ შეიძლება მოწყვეტილი იყოს ევანგელურ პირველსათავეს. ეგევე ითქმის სიტყვის იგავური მნიშვნელობის შესახებ.

„სიბრძნე სიკრუისაში“ ბევრი სახე თავისი ბუნებით, შეიძლება ითქვას, განმარტებითა (ცხადია, იგულისხმება სახისმეტყველებითი განმარტებანი). მაგალითად:

„ამხანაგი — ციხე წყლიანია, ზღუდე მაღალია, სიმაღლე დაურღვეველია...“

ამხანაგი — ღვინი ფრიადია

ამხანაგი — გულთა ნათელია“... („თათვალი“);

ამხანაგი — გულთა ნათელიაო, — ამ სახეში არაა ჩვეულებრივი მეტაფორა, არც ეპითეტი. მეტაფორას საზღვრული (აქ — ამხანაგი) არ სჭირდება, ამიტომ, ვფიქრობთ, ამგვარ სახეს უფრო მეტი კავშირი აქვს „სიტყვის კონაში“ მოცემული სახისმეტყველებით გააზრებებთან: „კერპი — აჩრდილიაო არსებისა“, ან „სასმელი — სიკვდილი არსო“.

ამ მხრივ, საყურადღებო ტრადიციებს ეპოულობთ გრიგოლ ნაზიანზელთან: „სიცილი — ღაწუთა დუდილი“, „ქალწულება — განსლუად სხეულისაგან“, „მარხუა — მტერისა ბრძოლისა მიმართ გარსელვა“. მთელი იამბიკო ასეა გამართული (ქ. ბეზარაშვილის გამოცემა. — თსუ შრომები (ლიტერატურათმცოდნეობა), 1989, გვ. 156—165).

რადგან ამგზობის ჩვენთვის უმთავრესია სიტყვათა საბასეული სახისმეტყველებითი გააზრებანი, მოვიხმობთ „სიტყვის“ საბასეულ განმარტებას:

„სიტყუა განიყოფების სიტყვიერებაჲ სულისაჲ შინაგან მდებარისა სიტყვისა და ხმოვანისა მიმართ და არს შინაგანი მდებარე უკვე სიტყუაჲ მოძრაობა სულისაჲ განმსიტყველობითისა ძალისა შინა ქმნილი თვინიერ რომელის-ესე ვიდრემდე ხმა-ყოფისა, რომლისათვის მრავალ-გზის მდუმარენი სრულითა სიტყვითა ევზრახებით თავთა ჩუენთა და სიზმართა შინა ვზრახვიდით და უფროჲსად არს საცნაურებაჲ სიტყვიერებისა ჩვენისასა“.

აქ აშკარად ჩანს, რომ „სიტყვაში“ მთავრებულია „ლოგოსური“ შინაარსი. ეს ჩანს იოანეს სახარების დამოწმებიდანაც (1,1: დასაწყისში იყო სიტყვა). მაგრამ საბასთან „სიტყვას“ სხვა მნიშვნელობაც აქვს. საბა წერს: „ლექსიკონი — ენათა თარგმანი, გინა სიტყვათა გამოთარგმანება“, ცხადია, აქ უკვე „სიტყვა“ იხმარება დღევანდელი მნიშვნელობით.

გამოდის, რომ თვით ჩვეულებრივი სიტყვაც ნაზიარებია ლოგოსთან და ამიტომ ლოგოსური ბუნებისაა. ე. ი. მასში სამყაროს საზრისის ასახვაა. ეროვნული ენა, რომელიც წარმოდგენილია „სიტყვის კონაში“, ლოგოსურ ერთეულთა მთლიანობაა. სიტყვა ლოგოსის სახეა, ისევე როგორც კაცი სახეა ღვთისა. ლოგოსს განასახოვნებს არა მთლიანად სიტყვა, არამედ მისი „სული“ (ე. ი. მისი შინა-არსი. საბას განმარტებით სიტყვა „სულის“ მოძრაობაა). ასევეა ადამიანიც. ღვთის ხატია სული ადამიანისა. ლოგოსი სამყაროს შინა-არსია, იგი გამოხატავს სამყაროსთან ღვთის მიმართებას — ლოგოსი ქრისტე ღმერთია. ლოგოსი სამყაროს მთლიანობის გამომხატველია და კერძოდ, ეთიკური მთლიანობისა.

ყოველივე ზემოაღნიშნულიდან გამომდის, რომ სამყაროს მთლიანობა (ლოგოსური მთლიანობა) სიტყვაში. სახეობრივად ვლინდება (შესაბამისად, ასევე ვლინდება იგი მთელს ენაში). გამომდის, რომ სახეობრიობა ხილული სამყაროს (სიტყვაში გამჟღავნებადი სამყაროს) ყოვლადმთლიანობის საფუძველიცაა და უნილავისაც.

ბინარული სემანტიკა რომ სიტყვის სახეობრივად გამოყენების საშუალებას ქმნის, ამას გვიჩვენებს „დროს“ განმარტება: „დრო (29,21 დაბად.) ესე არს ჟამთა კეთილ-ავობისა სახელი, ვინათგან ვიტყვი: იმა მეფისა ჟამსა კეთილი დრო მაქენდა და ან დრო არა მაქვს და ოდეს დრო შემოვიგდე, ესრე ვიქმ, გინა დრო არს ანუ უდროო და ეგუვითარნი“ (შემდეგში „დროის“ მნიშვნელობა გადაადგილდა და ადამიანური „ქრონოსის“ აღმნიშვნელი „ჟამი“ გახდა: „ჟამი ჩემი და ჟამისა მე ვარ იმედი“. — ნ. ბარათაშვილი, „ნაპოლეონ“).

ლექსიკონის სხვა რედაქციაში ამ განმარტებას ერთვის: „ჟამი ნაწილი არს დღისანი, ხოლო დრონი უხნიერესნი ჟამთანი, რამეთუ ერთსა დროსა შინა მრავალი ჟამნი წარხდებიან“.

ნიშანდობლივია საბას მიერ მაგალითების მოყვანა: ერთ შემთხვევაში დროს აქვს მსაზღვრელი, შემდეგ უმსაზღვრელოდ იხმარება, მაგრამ იგივეს (კეთილ დროს) გულისხმობს („კეთილი დრო მაქენდა და აწ დრო არ მაქვს“). ამით „დროის“ სემანტიკური ველი ფართოვდება და მისი შინაარსის თავისუფალი წარმოდგენის საშუალება იქმნება. ჟამი დროში შედის, მაგრამ დროს მარადიულობის მნიშვნელობაც შეიძლება მიენიჭოს. მთავარია, რომ „დრო“ სიკეთესთან ზიარებას გულისხმობს, უდროობა სიკეთის მოკლებას. ამ უკანასკნელი თვალსაზრისით, დრო — სიკეთე შეიძლება კეთილსიერცესაც გულისხმობდეს, რადგანაც დროზე წარმოდგენები ქარ-

თულში ხშირად უკავშირდება სივრცეს, რომლის ძალზე კარგი მაგალითია — „წუთისოფელი“, სადაც მთლიანი ქრონოტოპული გააზრებაა ფიქსირებული (სხვა მაგალითებზე ქართულში დროის სივრცესთან ლინგვისტურ მიმართებისა იხ. ლ. აბულაძე, დროის სემანტიკური ველის შესახებ — იმერტულკავკასიური ენათმეცნიერება, XXV, გვ. 3-11).

დროის საბასეულ გაგების ფილოსოფიური, სახისმეტყველებითი თუ ლინგვისტური ასპექტები საგანგებო ყურადღებას იმსახურებს და მათ განხილვას აქ არ შევეუდგებით. წინასწარი სახით აღვნიშნავთ მხოლოდ, რომ განსაკუთრებული მნიშვნელობისაა საბასმიერ დრო-ჟამისადმი ეთიკური მიდგომა. დროის არსის განმსაზღვრელი ეთიკური თვალსაზრისი ხდება. საბასთვის უმაღლესაა ადამიანური და ღვთაებრივი (უსასრულო) დრო ეთიკურია („ჟამთა კეთილ-ავობის სახელია“).

ს.-ს. ორბელიანის ლექსიკონში ძალზე ხშირად ამა თუ იმ სიტყვის განსამარტავ ბუდეში მოცემულია საკმაოდ ზუსტი დეფინიცია, რომელთაც ერთვის იმავე სიტყვის სახეობრივი წარმოდგენები. ავტორი თითქოსდა უკმარისობას გრძნობს ლოგიკური დეფინიციით და მას სიტყვის შინაარსის სახეობრივ გააზრებას ურთავს. ამით მკითხველის წინაშე თვით ლექსიკონში ის წარმოდგება არა მხოლოდ როგორც ლექსიკოგრაფი, არამედ როგორც მწერალი, „სახისმეტყველი“. მოვიტანთ მხოლოდ რამდენიმე მაგალითს:

„მაღალი-ზე აღმართებით რომელი უგრძეა იგი არს. მთა, ანუ ბორცვი, ხენი, ანუ ზღუდე და მისთანანი, მაღალი არ ცაჲ და სამყაროჲ; მაღლად ითქმის ჰაერთა შინა ფრინველი, გინა დიდნი მეფენი, ანუ ძლიერი ხმანობაჲ“.

ჩვენგან მოტანილ სიტყვებში მოცემულია „მაღალის“ საკმაოდ ზუსტი დეფინიცია და მას მაგალითებიც მოჰყვება მაგრამ საბა ამით არ კმაყოფილდება და ისეთ მაგალითებსაც მოიხმობს, რომლებიც მხატვრული განსახოვნების პოტენციის შემცველია. სწორედ რომ, პოტენციალის დონეზე მოიხმობს ბოლო მაგალითებს და არა მათი უშუალო მხატვრული რეალიზების სახით. ჩვენ მხედველობაში გვაქვს ის, რომ რაკი საბა „მაღალს“ უკავშირებს მეფეებს. მას არ შეეძლო არ გაეთვალისწინებინა რუხთველის სიტყვახმარება, როცა ამ სიტყვას სწორედ მხატვრული შინაარსი აქვს. როსტევან მეფეა „მაღალი, უხვი, მდაბალი“. აქ „მაღალისა“ და „მდაბალის“ გვერდისგვერდ ხმარება მათ მხატვრულ პირობით-

ბას გულისხმობს, რაც არ ითქმის სიტყვაზე „უხვა“. ამიტომ ის არც ითვლება ეპითეტად.

„მალლად ითქმის ჰაერთა შინა ფრინველიო“, — უნდა გულისხმობდეს არა მაინცდამაინც ფრინველებს (ჩიტებს), არამედ ფიგურალურად — ჰაერში ფრენას (ამას ადასტურებს სხვა რედაქციის იკითხვისი: „ჰაერთა შინა მფრინვალე“). აქაც მხატვრულობის პოტენციის დონეზეა მოცემული სიტყვის შინაარსის წარმოდგენა. საყურადღებოა ოპოზიციური განმარტებაც: „სიმდაბლე (29,15 ეზეკ.) გული აღუზვავებული და შემუსრვილი“ (ვარიანტულად: „სიმდაბლე — გონება აღუზვავებული და გული შემუსრვილი“). მაშასადამე, ფრენაც შეიძლება გულისხმობდეს არა მაინცდამაინც ფრინველის ფრენას, არამედ — აღმაფრენას და ზოგჯერ ამნაირი წარმოდგენის შესაძლებლობას შეიცავს — „მალალიც“.

ლექსიკონში ვკითხულობთ:

„მდინარე — (2.10 დაბად) — არს წყალი დიდი მინადენი. მდინარედ ითქმის სისხლიცა და ცრემლნი“.

„წყალი დიდი მინადენი“ მდინარის განმარტებისათვის სავსებით საკმარისი იყო, ხოლო „მდინარედ ითქმის სისხლიცაო“ — ეს სხვა არაფერი შეიძლება იყოს, თუ არა მხატვრული წარმოდგენა. საბას ეს გააზრებაც დასტურდება „ვეფხისტყაოსნით“: „დანა დაცა, მოცაკვდა, დაეცა გასისხლმდინარდა“. რუსთაველთან მხატვრულადაა მოცემული ის, რაც საბასთან იგულისხმება. ეს იმიტომ ხდება, რომ ლექსიკონის ბუდეები აქცენტირებულია სიტყვებზე და არა მხატვრულ ტექსტთა ანალიზზე. თუმცა სიტყვათა მხატვრული პოტენციალის წარმოჩენისას სააზროვნო სფეროში შემოდის მხატვრული ტექსტებიც, უშუალოდ ან რემინისცენციებით.

ორიენტაცია სიტყვათა მხატვრულ ბუნებაზე მხოლოდ საბას პირადი მწერლური მიდრეკილებით კი არ აიხსნება, არამედ ზოგჯერ ქართული სიტყვის ბუნებიდან ამოსვლით.

„კეთილი — (12,33 მათ.) — ეს კეთილი არს ნაწილი კეთილობისა, ხოლო კეთილობა ტბა რამე უკიდო, ხოლო სიკეთე არს წინაბჭე და ეზო კეთილობისა“. აქ „კეთილი“ არცაა სრულად განმარტებული. მოცემულია მხოლოდ გვარ-სახეობრივი მითითება: კეთილობა-კეთილი. კეთილობაა „ტბა უკიდო“, მისი „წინაბჭე და ეზოა“ სიკეთე.

ძალზე ხშირად ლექსიკონში არაა წარმოჩენილი საგნის თვისება ან მოვლენის ნიშანი თავისი სპეციფიკით და მას ცვლის წარმოდგენა თვისებისა ან ნიშნისა: „ბლანტი-მოსქო სასმელი, გინა ღვინო. ფრინველი მძიმედ მფრინავიც ბლანტად მფრინავად ითქ-

მას"; „ბორგა — ესე არს მიუმყორებელი ნაღველი, კაცი გულის წყრომით ვერც დადგეს და ვერც დაჯდეს“.

„ბლანტი“ სითხის თვისებაა („მოსქო“) და არა მხოლოდ სასმელისა. საბას ეს ნიშანი ფიგურალურად გადააქვს ფრენაზე, როგორც მოძრაობის უმაღლეს ფორმაზე და ამით გზას უხსნის ამ სიტყვის მოხმარებას მოძრაობის სხვა ფორმათათვისაც. აქვე ტროპულობას ანიჭებს „ბლანტის“ სახეობრივი გააზრება „მძიმეს“ („მძიმედ მფრინავი“). „მძიმეს“ განმარტებისას საბა არ ახსენებს წონას, არამედ წარმოაჩენს იმ „რადაცას“, რომელიც სიტყვის ზუსტი სემანტიკური განმარტებისას შეიძლება მიღმა დარჩეს („მძიმე—ქვედამზიდველი“).

„ბორგვა“ კი, არაა ნაღველი. წმინდა ლექსიკოლოგიური თვალსაზრისით, ასეთი განმარტება უზუსტოა, მაგრამ საბა ამჯობინებს მისი მნიშვნელობა შეგვაგრძნობინოს მხატვრული წარმოდგენით („კაცი გულის წყრომით ვერც დადგეს და ვერც დაჯდეს“).

„მწარე (15,23 გამოსლ.) არს გემო პირის დამწველი. მწარედ ითქმის სამწუხარო სიტყვა გოდებათა და ცრემლნი გინა ბოროტ მოუბარი ენა, ანუ გვემა და ტანჯვა სასტიკი, უფროსად მწარე არიან უნანელთა სიკვდილი და ჯოჯოხეთი“.

„თქრიალი — რა ჯოგი სხვაგნით გაბრუნდეს და გაქცეს, თქრიალად უწოდებენ“.

იკანკელი — „ესე არს მიმოცვალებითი მოქმედებაჲ ვითარ-იგი წყალი თევზთა და მფრინველთა და კუერთხი მოსესი გველად და ეგევეითარი. ესე არს აღმართში მიმრეც-მომრეცად აღსლეა და მიხვევ-მოხვევით შეზევა, რათა არა დაშვრეს“. ამ განმარტების წყაროდ მითითებულია წმ. დიონისე არეოპაგელი, მაგრამ ასეთ შემთხვევაში არა აქვს გადამწყვეტი მნიშვნელობა იმას, თუ რამდენად ესესხება საბა სხვას. ამგვარი დასესხება ადასტურებს, რომ საბა სხვისგან მოიხმობს იმას, რაც მის პოზიციას მიესადაგება. ჩვენ სწორედ მის პოზიციაზე გვაქვს საუბარი.

მაგალითად, ცნობილია, რომ საბას ეფრემ მცირის სქოლიოებიდან აქვს აღებული შემდეგი განმარტება: „შური — (31, 2 რიცე.) შური არს მწუხარება სხვისა სიკეთესა ზედა“. მაგრამ ტიპოლოგიურად იგი შეესაბამება საბასეულ განმარტებათა ხასიათს.

ამის ნიშნულად შეიძლება დაგვესახელებინა შემდეგი განმარტება: „მიმოგონება — ესე არს მოგონებისა ნელიად-ნელიად მოგონება, ხოლო მიდმოგონება-მყის არა თანა-მიდრეკა, არამედ ვითარცა ბიჯებით სვლითა, მიწევნა საგონოსთა“. აქ აშკარად გათვალისწინებულია იოანე პეტ-

რაწი და საერთოდ პატრისტიკული სახისმეტყველებითი განმარტების წესი. ნიშანდობლივია სწორედ სახისმეტყველებით ტრადიციებთან მიმართება. პატრისტიკიდან მომდინარეობს თვით განყენებულ სპეკულატურ თეორიულ პრობლემათა გააზრება მარტივი ანთროპომორფისტული გზით. მეორეს მხრივ, აქ ჩანს ანარეკლი პეტრიწისეული ოპოზიციისა: განსჯით აზროვნებასა და კერეტას („ხედვას“ ანუ სულიერ ხედვას) შორის. პირველი საფეხურებრივად უახლოვდება შესამეცნებელს, ხოლო მეორე უშუალოდ საბასეულია. ზემომოყვანილ განმარტებაში ყოველივე ამის შერწყმაა, რაც, როგორც დავინახეთ, აღბეჭდილია სახეობრივი წარმოდგენებით (შევადაროთ: „კათილორია — წიგნი, რომელი გზა და ეზო არს ყოველთა ხედვათა და სიტყუათა საფილოსოფოსთა“).

მოვლენათა სისტემატიზაციის ნიმუშად ს.-ს ორბელიანს შეიძლება გამოსდგომოდა იოანე დამასკელის „წყარო ცოდნისაჲს“ ფილოსოფიური ნაწილი (ზემოდასახელებული „კათილორია“), რომელიც არისტოტელეს „ორგანონზე“ დამყარებით შეიცავს ყოვლისმომცველ კატეგორიოლოგიას. ამისი არაერთი მაგალითის მოყვანა შეიძლებოდა ლექსიკონიდან (მათი განხილვა ჩვენი მიზანი არაა). მიუთითებთ მხოლოდ, რომ ასეთ შემთხვევაშიც კი საბა მიდრეკილებას ამეღვენებს სახისმეტყველებითი აზროვნებისადმი, რითაც აღბეჭდილია ცალკეული განმარტებანი. მაგალითად, „ლამაზის“ ბუდეში განმარტებულია: კეკლუსი, კეკელა, მწყაზარი, შვენიერი, სანდომი, სახნიერი და ჰაეროვანი. „კეკელა — სილამაზისა და მოხდომის მცდელი“. აქ „მცდელი“ სახისმეტყველებით წარმოდგენას ითხოვს. ასეთივეა განმარტება: „ჰაეროვანი — რომელი ხატკეთილობით მოხდომილ იყოს“.

„მინის“ განმარტებაში დეფინაციას ცვლის მისი მიმართება მხატვრობასთან: „მინა — არს ფერადი ელვარედ შემზადებული, ილეკროთა ზედა მხატვრულად ქმნად შემზადებული“.

განზოგადებასთან ერთად თითქოსდა კონკრეტული სახისმეტყველება უნდა კლებულობდეს, მაგრამ საბასთან ხშირად პირიქითაა: „სანდომი—მოსაწადი“, „სანდომობა—სილამაზის მარტი“.

დეფინიციას წარმოდგენა ცვლის შემდეგი ტიპის განმარტებებშიაც: „გარდათხმა — გარდაფენასავეით“; „დონდვალი — შეფერხებასავეით“ (ვარიანტულად: „ქანებასავეით რამ“). „საწყალობელი — შესაბრალისსავეით“.

სპეციალური გამოკვლევით ნაჩვენებია, რომ შედარებითი განმარტება მხატვრული განსაზოგუნების ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ფორმაა. ისაა საშუალება ლოგიკურ მოდელთა დაძლევა-შენარჩუნ-

ნებისა. მხატვრულ „განმარტებათა“ პირობითობაც ენის ბუნებას ემყარება (თ. კვაქანტირაძე, განმარტებითი შედარება ქართულში, თბ., 1978).

მეტ-ნაკლებად ყველა, მაგრამ განსაკუთრებით ზოგიერთი სიტყვა მთელი სასრულით ავლენს საბას ლექსიკონიდან ქართულ ენობრივ მსოფლმხედველობას, რაც უკვე აღნიშნულია სამეცნიერო ლიტერატურაში.

ამ მხრივ ყურადღებელია „სკნელი“ (ი. სურგულაძე). საბა განმარტავს: „სკნელი“ (კიდურივით), რამეთუ ვიტყვით: ზესკნელი, ქვესკნელი, გარესკნელი და უკანასკნელი, ესე არს ვითარცა დასასრული რამე კიდეთანი“. საბა არ აზუსტებს, რომ ამ სიტყვებში აღბეჭდილია ქართული კოსმოლოგიური წარმოდგენები. ვფიქრობთ, ეს იმისთვის ხდება, რათა არ დასაზღვროს ამ სიტყვათა თავისუფალი ხმარება, ე. ი. მათთვის გადატანითი მნიშვნელობის მინიჭების შესაძლებლობა. ამისთვის მიანიშნებს მხოლოდ ზოგადზე: ცალკეული მათგანიც ასევე ზოგადადაა განმარტებული: „გარესკნელი (22, 13 მათე) გარე კერძო“. „უკანასკნელი (2 მეფ. 13,16)—უკან, ბოლოს“; გარესკნელი და უკანასკნელი არ მიემართებიან ერთმანეთს იმგვარივე პოლარულებით, როგორც „ზესკნელი“ და „ქვესკნელი“. ზესკნელზე წერია: „(2 შჯულ. 28; 29)-ზეით უმაღლესი კიდე“ და დამატებულია „ანგელოზთა სამეფო“. ამის საპირისპიროდ: „ქუესკნელი — (2,10 ფილიპელ) ჯოჯოხეთი“.

ენობრივ მსოფლმხედვას ყველაზე მეტად წარმოაჩენს სახისმეტყველება, სიტყვისადმი მხატვრული მიმართება. მწერალი სიტყვას კი არ „ანიჭებს“ მხატვრულ-გამომსახველობით უნარს, არამედ, პლატონის „მეიექტაის“ პრინციპის კვალობაზე თუ ვიტყვოდით, ავლენს, რაც მასში არის, რაც პოტენციურად არსებობს. ქართული სახისმეტყველების საფუძველთა საფუძველია ნათლის ესთეტიკა (საკმარისია გავიხსენოთ „ვეფხისტყაოსანი“ ან „დავითიანი“, იხ. რ. სირაძე, ქართული ესთეტიკის სპეციფიკისათვის — ლიტ. ესთეტ. ნარკვევები, 1985 წ.), მაგრამ ამგვარი მსოფლმხედვა თვით ქართულ ენაშია. კ. კეკელიძე წერდა: „ქართველებსო გაქრისტიანების აღმნიშვნელად სხვა ტერმინი არ მიუღიათ. თუ არა „ნათლვა“, ნათლისღება, მონათვლა (ბერძნული baptizmos — წყალში ჩაყურყუმულება რუსული крестить სიტყვისაგან „ჯვარი“. — ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. II, 1958, გვ. 192).

ქვეყნის გაქრისტიანების აღსანიშნავად იხმარებოდა „მოქცევა“ („მოქცევაი ქართლისაჲ“), მაგრამ „მონათლვა“ ან „ნათლისღება“ უფრო შეესაბამებოდა ქართულ ენობრივ მსოფლმხედვას.

ენობრივ მსოფლხედვის თვალსაზრისითაა ყურადღებული შემდეგი განმარტება: „თხელი — ესე არს, ქარტის მსგავსა რამცა იყოს: თხელად ითქმის ლარი და შარი ფარჩხატი, გინა ზღვა და მდინარე ღრმა არა იყოს, გინა ნაყოფნი შორის შორს იდგნენ, გინა ფურცელი უხშირო, გინა კაცთა თმა და წვერა, ხშირა არ ესხას; თხელი ეწოდებიან ქიქასა, თალხსა და მისთანათთა ქვათა გამჟღერვალეთა, თხელი არს ყოველივე სიზრქისა და სიხშირისა და სიმტკიცისა და სიხშოსაგან მოკლებული“.

როგორც ვხედავთ, ბოლოს შეჯამებული სახითაა მოწოდებული „თხელის“ სემანტიკური ველის საზღვრები: — „ყოველივე საზრქისა და სიხშირის და სიმტკიცისა და სიხშირისაგან მოკლებული“. არასრულია „ზრქელის“ განმარტება: „გაუმჟღერვალი, იქით არა ჩანდეს რა“.

„ქართულში ცალკეა აგრეთვე აღნიშნული „თხელის“ უპაღლესი ხარისხი — მაქსიმალურად თხელი — სიფრიფანა“. ს. ორბელიანის მიხედვით („სიტყვის კონა“), „სიფრიფანა ესე არს, რომლის ზიგრძე და სივრცე განიზომებოდეს და არა აქუნდეს სიღრმე გასაზომი“. გარკვეულ შემთხვევებში „სიფრიფანა“ გამოხატავს უაღრესად „თხელს“, მაგრამ არა ყველა საგნის მიმართ (გ. რამაშვილი, ენის ენერგეტიკული თეორიის საკითხები, თბ., 1978, გვ. 194—195). აქვეა შეპირისპირებანი ქართულისა სხვა ენებთან ენობრივი მსოფლხედვის თავისებურებათა წარმოსაჩენად.

ამეამად მიზნად არ ვისახავთ იმის განხილვას, თუ როგორაა გამოყენებული საბას მხატვრულ შემოქმედებაში ის სიტყვები, რომელთა განმარტებანიც ლექსიკონშია მოცემული (ეს საგანგებო დაკვირვებას ითხოვს), ანდა როგორაა შენარჩუნებული ერთიანი ენობრივი მსოფლხედვა სრულიად განსხვავებული ენობრივი სტილის მქონე ნაწარმოებებში: „სიბრძნე სიცრუისაში“, რომელიც აღბეჭდილია მაქსიმალური ენობრივი სისადავით, ან „ქილალა და დამანას“ თარგმანის საბასეულ რედაქციაში, რომლის ენა საკმაოდ ღვარჯნილია, ანდა „სწავლანში“, რომელიც ზულ სხვა სტილის შემცველია.

სიტყვაში სახისმეტყველების გარეშეც მელავნდება ეროვნული მსოფლხედვა, მაგრამ, მეტადრე, თუკი იგი სახისმეტყველებამდე მალღდება.

საგანგებოდ უნდა შევჩერდეთ ერთ მნიშვნელოვან საკითხზე: ჩვენ ვეხებით საბას ლექსიკონში სიტყვათა სახისმეტყველებით განმარტებებს და მიზნად ვისახავთ ამ გზით მიუუახლოვდეთ სიტყვათა მხატვრულ პოტენციალს, მაგრამ რამდენად მართებულია ასეთი

მიზანდასახულობა, როცა სახისმეტყველებაში ამოსაჯნობია საღვთისმეტყველო შინაარსი?

შესაბამისი მაგალითები ლექსიკონში მრავლადაა:

„საპელო (10,42 მათე) — წყალი, ღვინო და მისთანათა; ხოლო ქრისტეს მიერ თქმული ერთი იგი სასმელი სიკვდილი არს (26, 42 მათე).

„სიძე“ განმარტებულია ორჯერ, ორ სხვადასხვა ბუდეში: „სიძე (25.6 მათე) — სულის სიხარული ქრისტე“ და „სიძე — ქალის ქმარი“.

„სძალი“ ერთი ბუდითაა განმარტებული: „სძალი (38,24 დაბად.) ძის ცოლი, სძლადვე ითქმის მაზლისაგან ძმის ცოლი, სძალი არს ქორწილოსანი ქალი; სძლად ქრისტესა ითქმის უბიწონი სულნი ქალწულთანი (25,2 მათე); სძლად იწოდების ეკლესია ქება-ქებათა შინა“.

როგორც ვხედავთ, საბა აფიქსირებს სიტყვათა ორგვარ მნიშვნელობას: ერთია ყოფითი, ცხოვრებისეული, ხოლო მეორე საღვთისმეტყველო. საღვთისმეტყველო შინაარსი სიტყვას ენიჭება, თუკი მას ვიყენებთ ოდენსიმბოლური მნიშვნელობით. ამგვარ შემთხვევებში „სიძე“, „სძალი“ ან მისთანანი არაა ჩვეულებრივი ოპონიმები. ოპონიმების სხვადასხვაგვარ მნიშვნელობას (ვაქვით: ხელი — მარჯვენა ან ხელი — გივი) ჩვეულებრივ ერთმანეთთან არაფერი აქვს საერთო.

ჩვენის აზრით, აქ თავისებურად მეღავენდება ქართული სიტყვის ერთი ფრიად საყურადღებო თვისება. ესაა სემანტიკური ბინარულობა (მნიშვნელობის ორგვარობა).

გასაგებია, რომ „სიძე“ და „სძალი“ ყველა ენაში ასევე ორგვარი მნიშვნელობით უნდა მოიხმარებოდეს, მაგრამ როგორც სპეციალური შესწავლა გვიჩვენებს, სემანტიკური ბინარულობა გამკოლი ტენდეციაა ქართულისთვის. ამას ადასტურებს სული (სამშენიველი და მსოფლიო სული), გონი (აღამიანისა და მსოფლიო ძალა), სახე (პირისახე და არსი), ასო (ბგერის ნიშანი და პირველელემენტი), სოფელი (საცხოვრებელი ადგილი და წუთისოფელი), ერთი, მღვდელი, პირი, სიტყვა და მრავალი სხვა. ხოლო ზემოთყვანილ მაგალითებიდან სკნელი, დრო, ეამი და სხვანი.

ბინარული სემანტიკის მქონე სიტყვათა მნიშვნელობანი ერთმანეთთან კავშირშია. „სულის“ (дух) კოსმოლოგიური მნიშვნელობა ეხმიანება ამავე სიტყვის ამქვეყნიურ მნიშვნელობას (душа). მსოფლიო სული გაიაზრება ანთროპომორფული გზით. ასევეა „სიტყვა“ და სხვა.

„სძალი“ ეკლესიას გულისხმობს სახისმეტყველებით. ამ სიტყვას რელიგიური შინაარსი ენიჭება სახისმეტყველებით. ეგევე ითქმის სხვა სიტყვებზეც. „სიძე“ ან „სასმელი“, ანუ თუნდაც — „მწყემსი“ (—„მეტყვარე, მწყემსი, მღვდელი“) და მრავალი სხვა.

სახისმეტყველებით განმარტებათა საუკეთესო ნიმუში საბას ჰქონდა ეფრემ მცირის უნიკალური თეოლოგიური ლექსიკონის სახით, რომელიც მთლიანად დამყარებულია სახისმეტყველებით გააზრებებზე (იხ. მზ. შანიძის გამოც. — თსუ ძველი ქართული ენის კათედრის შრომები, 11).

აღნიშნული თვალსაზრისით, ყურადღებას იმსახურებს თვით საკუთარ სახელთა განმარტებანიც: „სიონი — სამასალო, გინა დეტი, სიონი სადგური ღვთისა ტაძარი, გინა უფალი, გინა მცნება. სიონი ეწოდების მაღალსა, რომელ არს ეკლესიაჲ“ (ვარიანტულად: „სიონი გამოითარგმანების სამასალოდ, რომელ არს გუშაგი, გინა დეტი, რომელი შორით ხედვიდეს“. სხვაგან განმარტებულია: „დეტი — დარაქასთან ნახეო“, ხოლო „დარაჯა შორით მხედველიაო“. „სამასალო საგუშაგოაო“).

რასაკვირველია, საბამ კარგად იცის „სიონის“ კონკრეტული ბიბლიური მნიშვნელობა, რომ ის აღნიშნავდა იერუსალიმის სამხრეთ-დასავლეთით მდებარე ადგილს, მთას, სადაც იყო დავით წინასწარმეტყველის სამეფო სასახლე, რომელთანაც შემდგომში დაკავშირებული იყო მაკხოვარიც და ღვთისმშობელიც. მაგრამ საბამ დააფიქსირა ამ სიტყვის ზოგადი მნიშვნელობანი, რაც მისი პირველადი შინაარსიდან მომდინარეობდა, რადგან იგი სწორედ ასეთი ზოგადი მნიშვნელობით იხმარებოდა ჩვენში მრავალი საქრისტიანო ადგილის აღსანიშნავად.

ამ გზით „სიონი“ გადაიქცა ზოგადი, სახეობრივი მნიშვნელობის მქონე სიტყვად, რომლითაც შეიძლება ვიგულისხმოთ ტაძარიც, უფალიც, მცნებაც და მეორეს მხრივ, საგუშაგოც.

„მობერვა — ქარის მოქროლება. მობერვა არს შინაგანი მოგონების მოცემა ღვთის მიერ“. აქაც ბინარული სემანტიკა მოიცავს მატერიალურ და სულიერ სფეროებს. სიტყვა სახეობრივი ხდება.

„კერპი (—10,11 ესაია) — აჩრდილია არსებისაჲ გინა წარმართთა ცრულმერთი, გინა ხელით ქმნილი“. ვარიანტებში განსხვავებული განმარტებანია (მაგალითად, „აჩრდილი არსებისა. კერპი ეწოდების ხელით ქმნულსა ხატსა, ღმერთად საგონებელსა, კვალად, რასაცსა სხვათა ნაცვლად ღმრთისად თაყვანსა სცემდენ“).

კერპი სულიერებიდან დაშორების უკიდურესი ზღვარია. მისგან

იწყება არარაობა, ამიტომაც იგი „აჩრდილია არსებისა“. თავისებური გაგებით, კერპი „ხატია“, ოღონდ „ხელით ქმნული“ და არა სული წმიდის შთაგონებული (შევადაროთ გიორგი მერჩულის სიტყვები: „ხელითა მისითა დაწერილი სულისა მიერ წმიდისა“). ე. ი. ხატიც შეიძლება იქცეს კერპად, თუკი მას სული წმიდის შთაგონება არ ახლავს. იქმნება ამნაირი თანმიმდევრობა: ღმერთი — ხატი — კერპი, რაც გულისხმობს ღვთაებრიობის განფენას სულიერებიდან არარაობამდე.

უნდა ვიგულისხმოთ, რომ ს.-ს ორბელიანს გათვალისწინებული ჰქონდა ერთ-ერთი არსებითი რამ ი. პეტრიწის ნააზრევინიდან: პეტრიწისათვის სამყარო სახეთა სისტემაა. სახეები არსებულთა დაღმავალ იერარქიას ქმნის. არსებულთაგან ყოველივე სახეა. მთელი სამყარო აღესილია სახეებით (იხ. რ. სირაძე, ქართული ესთეტიკური აზრის ისტორიიდან, თბ., 1978).

თუ ამასთან დაკავშირებით გავითვალისწინებთ ყოველივეს, რაც „სიტყვაზე“ საბას ნააზრევის შესახებ ზემოთ აღვნიშნეთ, შევძლებ მოსაზრებამდე მივალთ: საბასთვის „სიტყვა“ მხოლოდ სინამდვილის ამსახველი კი არაა, სიტყვა ყურადღებას იმსახურებს როგორც ყოფიერების იერარქიის ერთ-ერთი არსებითი წევრი, როგორც ყოფიერების უნივერსალური ნაწილი. სიტყვა ყოფიერების სისტემაში აერთიანებს ღვთაებრივსა და ადამიანურს. სიტყვა მხოლოდ საგანს თუ მოვლენას კი არ შეეფარდება, არამედ იგი უშუალოდ მიემართება ლოგოსს. ამიტომ სიტყვას თავისთავად ფასეულობა აქვს და არა მხოლოდ საგანთან შეფარდების მნიშვნელობა.

ს.-ს. ორბელიანის „სიტყვის კონაში“, სახისმეტყველებით განმარტებების თვალსაზრისით, არსებითი მნიშვნელობა აქვს ღმერთის გააზრებას:

„ღმერთი (3,6 გამოსლ.) — ღმერთი არს სული ნათელი დაუსაბამო და მიზეზი ყოველთა დასაბამიერთა და დამბადებელი ყოველთა; ღმერთი გამოითარგმანების ზედვა და წვა“.

ამ მცირე განმარტებაში მთელი სისტემაა მოცემული. იქაა ღვთის წართქმით-უკუთქმითი, ანუ კათეჯატიკურ-აპოთეჯატიკური განმარტებანი. (დამბადებელი — დაუსაბამო). ამ ანტინომიურ (ანუ ერთმანეთის საწინააღმდეგო) განმარტებებს მოჰყვება „ღმერთის“ სახეობრივი გააზრება (სწორედ გააზრებას გულისხმობს — „გამოითარგმანების“). ღმერთი გაიზრება ვითარცა „ზედვა და წვა“. გამოდის, რომ მისტიკური წარმოდგენა ღვთისა, მისტიკური სახისმეტყველება მაღლდება ყოველგვარ განმარტებებზე (ეს საყოველთაო გავრცელებული სისტემა „ვეფხისტყაოსანში“ ასეა წა-

ჩმოდგენილი: ღმერთი არის „უეამო ეამი“, ხოლო სახისმეტყველებით მისი ხატია მზე. იგულისხმება ცნობილი სტრიქონები: მზეო, „ვინ ხატად გთქვას მზიანისა ღამისად, ერთარსებისა ერთისა, მის უეამოსა ეამისად.

„ხედვასა“ და „წვას“ ეკარგება ჩვეულებრივი მნიშვნელობა და ისინი ლოგოსური მნიშვნელობით გაშინაარსდება. სახისმეტყველება ღვთაებას ინტუიციურად გვაზიარებს. სახისმეტყველება სძენს სიტყვას ლოგოსურ ბუნებას.

ს.-ს. ორბელიანი აცნობიერებს მხატვრული სიტყვის რაობას, ყოველ შემთხვევაში, სალიტერატურო სიტყვის „რჩეულობას“. როგორც ზემოთაც ითქვა, „სიტყვას“ აღნიშნავდა „ლექსი“ (თუმცა იხმარებოდა თავად „სიტყვაც“: „სიტყვის კონა“. „ლექსიკონი — ენათა თარგმანი, გინა სიტყვათა გადმოთარგმანება. ქართულად სიტყვის კონა ჰქვია“). საბა განმარტავს: „ლექსი — ს ი ტ ყ ვ ა ს რ უ ლ ი და რ ჩ ე უ ლ ი, გ ი ნ ა შ ე წ ყ ო ბ ი ლ ი, ლ ე ქ ს ი ა რ ს“. აქ სალიტერატურო სიტყვახმარება უნდა ვიგულისხმოთ, რადგან „ლექსი“ საბასთვის სიტყვაა, მაგრამ არა ჩვეულებრივი, არამედ „სრული“ და „რჩეული“. ამიტომ ასეთი სიტყვა შეიძლება იყოს „შეწყობილი“ ანუ „წყობილი სიტყვა“.

სიტყვა რომ იყოს „სრული“ და „რჩეული“, ამისათვის უმთავრესი გზაა სახისმეტყველება. ამიტომაც, რომ ს.-ს ორბელიანი „სიტყვის კონაში“ არ იფარგლება სიტყვათა მხოლოდ დეფინიციური განმარტებებით და მათ იგავურ გააზრებებსაც იძლევა, რათა წარმოაჩინოს სიტყვათა სახისმეტყველებითი პოტენციალი.

ესადაც, „სიტყვის კონაში“ სახისმეტყველებითი განმარტებების შესწავლას თავისთავადი მნიშვნელობა აქვს, მაგრამ ამასთანავე იგი ითხოვს, რომ ს.-ს ორბელიანის შემოქმედების ანალიზისას შეძლებისდაგვარად ყურადღებული იყოს ცალკეული სიტყვები სახისმეტყველებითი თვალსაზრისით.

„დავითიანი“ და ბიბლია

დავით გურამიშვილი უაღრესად რელიგიური პოეტია და ამიტომ მისი მიმართება ბიბლიასთან განსაკუთრებულ ყურადღებას იქსახურებს. მრავალმხრივ შეისწავლებოდა „დავითიანის“ ბიბლიური წყაროები (განსაკუთრებით საყურადღებოა „დავითიანის“ 1955 წლის გამოცემაზე დართული კ. ყეკელიძის კომენტარები, აგრეთვე ჯარკვევები: ალ. ბარამიძის, ს. ცაიშვილის, ნ. ნათაძის, რ. თვარა-

ძის, ა. ბაქრაძისა და სხვა მკვლევართა. ბოლო დროს სპეციალური კვლევა-ძიება „დავითიანის“ წყაროებისა ჩაატარა ტ. მოსიამ).

„დავითიანი“ ქართული პოეტური რელიგიური ხელის უძაღლესი გამოვლინებაა. ამ თვალსაზრისით, იშვიათად თუ შეედრება ვინმე დ. გურამიშვილს ქართველ კლასიკური ჰიმნოგრაფიის წარმომადგენელთა შემდეგ.

დ. გურამიშვილის ლირიკა საერო ფორმით ავითარებს ქართული ჰიმნოგრაფიის ტრადიციებს (ს. ცაიშვილი). „დავითიანი“ წარმოაჩენს ქართული ჰიმნოგრაფიის დიდ სახისმეტყველებით პერსპექტივებს.

ბიბლიასთან მიმართების გააზრება „დავითიანის“ მხატვრული სამყაროდან ამოსვლით თვით დ. გურამიშვილის სახისმეტყველების სპეციფიკას წარმოადგენს, გვაჩვენებს ბიბლიის ქართული ადაპტაციის რაობას, თუმცა არსებობს, თავის მხრივ, ფრიად მიზანშეწონილი მეორე ასპექტიც: ბიბლია და „დავითიანი“, ე. ი. თუ რამდენად ჩანს ბიბლია „დავითიანში“.

„დავითიანი“ და ბიბლია, — ასეთი ასპექტიდან ამოსვლით ამჟერად გამოვყოფთ შემდეგ საკითხებს: 1. დ. გურამიშვილის მეორე პოეტური „მე“, 2. ღვთის „სიტყვასთან“ პოეტური ზიარება „დავითიანში“ და 3. ლიტურგიული ცნობიერება „დავითიანში“.

ბიბლიასთან მიმართების გასააზრებლად საჭიროა გაეითვალისწინოთ მთელი „დავითიანის“ მხატვრული სტრუქტურა. „დავითიანი“ თვითშემეცნების წიგნია. მართალია, ერთის მხრივ, იგი პოლთეანრულ ნაწარმოებთა კრებულია, მაგრამ ამასთანავე „დავითიანი“ მთლიანობაა. მის მთლიანობას ქმნის სწორედ პოეტური თვითშემეცნება. „დავითიანი“ იწყება და მთავრდება დავით გურამიშვილით. დ. გურამიშვილის „მე“ იგულისხმება მაშინაც კი, როცა ის უშუალოდ არა ჩანს. დ. გურამიშვილის „მე“ დავითიანში გაცნობიერებულია შემდეგნაირად: პირველი „მე“ (მე — დავით გურამიშვილი: „ამ წიგნთა გაჴლექსავის გვარისა და სახელის გამოცხადება“, კრებულის ბოლოს — „ამ წიგნის გაჴლექსავის სულის მოხსენიება“ და სხვანი), ერთეული „მე“ (მე — დავით გურამიშვილი ქართველი: „ქართველთ უფალთა მეგვარტომობის იგავი“, კრებულის ბოლოს — „საფლავის ქვაზედ დასაწერი“ და სხვანი); ზოგადად ამოიანური „მე“ (მე — დავით გურამიშვილი ქრისტიანი: „ლოცვანი“ და „ვედრებანი“, წიგნი ა და ბ; კრებულის ბოლოს — „ადამის საჩივარი“ და სხვა).

„მეს“ გაცნობიერება „დავითიანში“ საერთოდ ბიბლიურია, განსაკუთრებით ევანგელური, რასაც ესადაგება: 1. მეორე პოე-

ტურ „მედ“ დავით ფსალმუნთმგალობლის წარმოსახვა, 2. ღვთის სიტყვასთან ზიარება და 3. ლირიკაში ლიტურგიული ცნობიერებას დამკვიდრება.

1. მეორე პოეტური „მე“. ბიბლიასთან მიმართება „დავითიანისა“ ვერ დაიყვანება მხოლოდ გამოყენებულ მასალაზე. წყაროთა წარმოჩენა ვერ ამოწურავს დ. გურამიშვილის სახისშეტყველების რაობას. ბიბლიის უშუალო ციტირებაზე, სიმბოლურთა პირდაპირ გამოყენებაზე მეტად ჩვენ გვაინტერესებს დ. გურამიშვილის ლირიული აზროვნების წესი, სახეტყმნადობის პრინციპები.

მართალია, „დავითიანის“ ლექსები არაერთ ბიბლიურ ამბავს ეხება, მაგრამ აქ მიზნად არაა დასახული ბიბლიური ამბების სისტემური გადმოცემა. ისინი არაა დალაგებული ბიბლიის თანმიმდევრობით. მათი გადმოცემა ექვემდებარება და ესადაგება „დავითიანის“ შინაგან სტრუქტურას, რისი განმსაზღვრელიცაა, როგორც ვთქვით, თვითშემეცნების სულიერი გზა, რომელიც მიჰყვება ქართლის ისტორიულ ამბებსა და პირადი ცხოვრებას გზას. თვით „ქაცვია მწყემსის“ ბოლოს (ეს პოემაც სიმბოლურად დ. გურამიშვილის სულიერი თვითგანწმენდის გამოხატვაა) დართულია ორი ბიბლიური ამბავი: „წარღვნის ამბავი“. „ნოეს კიდობნად შესვლა“ და „ენის შერევნისა და გოდლის ამბავი“, რომლებიც მხოლოდ სიმბოლურივე ქვეტექსტებით მიემართება პოემას და არა საუუეტური გამომდინარეობით. ამას ადასტურებს ისიც, რომ შემდეგ მოდის „ადამის საჩივარი“. „დავითიანის“ მესამე წიგნის დასასრულს, „ქაცვისა და საწუთროს ცილობის“ შემდეგ ივტოგრაფში ჩართულია „დაბადების“ ნაწყვეტი (შესაქ. 49,—16), „ქაცვია მწყემსშიაცაა“ სხვა ნაწყვეტი (შესაქ. 8, 17-21-9,1-29) სათაურით: „ნოეს კიდობნით გამოსვლა“. ასევე 523-ე სტროფის შემდგომაცაა ჩანართი (შესაქ. 6,18).

ვიმეორებთ: ბიბლიის ნებისმიერი მოხმოვა განპირობებულია „დავითიანის“ საერთო სტრუქტურით და ამიტომ ჩვენ სწორედ აქეთი ასპექტით უნდა გავიაზროთ „დავითიანის“ მიმართება ბიბლიასთან.

ბიბლიასთან მიმართების თვალსაზრისით, ჩვენს ყურადღებას იქცევს ლირიკული სუბიექტის ჩანაცვლების თავისებურებანი „დავითიანში“.

„დავითიანის“ ლირიკულ ლექსებში სხვადასხვა ლირიკული სუბიექტია, მაგალითად, ადამი („ადამის საჩივარი“), ქრისტე („ლოცვა, გვ. 80, „ვედრება“, გვ. 81), ღვთისმშობელი („ტირილი ღვთისმშობლისა“). ყოველ მათგანს ჩანაცვლება-ბოლ-

შე დ. გურამიშვილი და მათ სათქმელს საკუთარ სათქმელად იხდის.

„ადამის საჩივარში“, რომელიც პირველცოდვას და მის შემდეგდროინდელ ამბებს შეეხება, ადამი ამბობს, რომ „ჩემი ბრალით ბევრი კვდებისო“. ჩემს ბაღშიო (იგულისხმება უკვე ამქვეყნად ბაღი) ხილნარი სულ ხმებაო. ღვთისგან ნაბოძები ყველაფერი წამერთვა, ცა ჩამომექცა, „უცვდებიან მას ბოძები“; მტერმაო „სახლი მკვიდრად აგებული დამიქცივა, მომიშალაო“. რვინც იშენა სობრძნით ვანი, ქვეშ შეუდგა შვიდი სვეტი, ის არს ჩემი სათაყვანი“ (გვ. 262). ეს სიტყვები „სოლომონის იგავთთაგანაა“ (იგავი, 9,1). ე. ი. ადამი ამბობს ისეთ სიტყვებს, რომლებიც მის შემდეგ ითქვა (ადამის სამოთხის შემდგომი ამბები აღწერილია აპოკრიფულ „ადამის ცხოვრებაში“). ამით დ. გურამიშვილის ლექსში ადამის სიტყვები და თვით ადამი განზოგადებულ სახეს იძენს. მასში შეიძლება მოაზრებული იქნას ყველა, ვინც კი პირველცოდვას თავის თავზე აიღებს. ლექსის ლირიკული სუბიექტის გარდაქმნა-განზოგადება კვლავ გრძელდება და საბოლოოდ ამ ლექსის ლირიკულ სუბიექტად მკვიდრდება დ. გურამიშვილი; ეს ლექსი ასე მთავრდება: „დავით გალად („გალი უშრტოო ხეა“. — საბა) დანერგული ვარ უშრტო და მე უფესო, აწ მომძებნოს დაკარგული, ვეღრებ ჭრისტეს მეუფესო“ (გვ. 263).

ამ ლექსში ადამის საჩივრად მოწოდებულია დ. გურამიშვილის ედრება. ეს ლექსი აღსარებაა. აღსარება ითხოვს მონანიებას (50-ე ფსალმუნის კვალობაზე, რაც მოცემულია ანდრია კრიტელის „დადკანონსა“ და დავით აღმაშენებლის „გალობანი სინანულისანში“). დ. გურამიშვილი ამ ლექსით გამოხატავს ცნობილ აზრს, რომ ყოველი ადამიანი და, მათ შორის, თვითონაც უნდა იყოს თავის თავზე მტვირთველი პირველცოდვისა და ყველას ევალება ინანიებდეს იმ პირველცოდვას, ვითარცა საკუთარს. ასე ერწყმის ერთმანეთს ზოგადადადამიანური (ადამისა) და დ. გურამიშვილისეული (პიროვნული) განცდები. პირველ-ცოდვა გააზრებულია დ. გურამიშვილის მიერ საკუთარი „მედან“ ამოსვლით. ამიტომაც იწყება ეს ლექსი ადამით და მთავრდება დ. გურამიშვილით.

აქ საკუთრივ დ. გურამიშვილისეულია ლირიკულ ლექსში განხორციელებული ჩანაცვლება ლირიკული სუბიექტისა ყველა იმ შედეგით, რაც უკვე აღვნიშნეთ.

ლირიკული სუბიექტის ჩანაცვლების ტენდენცია „დავითიანში“ ძირითადად გამოხატულია შემდეგნაირად: „დავითიანის“ მრავალ ლექსში ლირიკულ სუბიექტად შემოდის დავით ფსალმუნთ-გალობელი იგია დ. გურამიშვილისათვის უმაღლესი პოეტური

იდეალიც და სულიერი წარმმართველიც. რასაკვირველია, საბოლოო მიზანი დ. გურამიშვილისა აბსოლუტთან, პიროვნულ ღვთაებასთან შერწყმაა (მ. ლალანიძე. ინდივიდუმი და ტრადიცია დ. გურამიშვილის „მზიარულ ზაფხულში“. — თსუ შრომები: ლიტერატურათმცოდნეობა, 1989, გვ. 44—52). მაგრამ აბსოლუტთან ზიარება ხდება დავით წინასწარმეტყველის შეწევნით. როგორც მფარველ წმინდანთაგან შეწევნით მოელიან ღვთის წყალობას, ასევე ესწრაფვის დავით გურამიშვილი თავის პოეზიაში დავით ფსალმუნთმგალობელთან სულიერ მიახლოებას. სწორედ ასე ხდება პიროვნულ-ინდივიდუალურზე ამოღება. აღამიანი ვერ უგულვებელყოფს თავის პირად-ინდივიდუალურ არსებობას, პირიქით, მან უნდა გააცნობიეროს თავისი პირადი ადამიანური ყოფის ცოდვილიანობა. ასეთია ქრისტიანული ცნობიერების ანტინომიურობა, თვითშემეცნებისას ორი პოლარული გზის თანაარსებობა.

ლირიკული სუბიექტის ჩანაცვლება დ. გურამიშვილისთანა პოეტისათვის შეუძლებელია იყოს მხოლოდ მარტივად ასახსნელი „პოეტური ხერხი“. იგი მის რელიგიურ მსოფლგანცდას უკავშირდება. პოეტი ცდილობს თავისი სათქმელი დავით ფსალმუნთმგალობლის კვალობაზე გამოთქვას (ნეტარი ავგუსტინე ასე მიმართავდა ღმერთს: შენ მიეც ადამიანს უნარი თავისი თავი სხვათა მიხედვით შეიცნოსო („აღსარება“, I, VI, 9). დ. გურამიშვილისათვის შემწე თვითშემეცნებისას დავით ფსალმუნთმგალობელია.

ყოველივე ამას კარგად წარმოაჩენს „დავითიანის“ სულ ბოლო ლექსის ბოლო სტრიქონები (ამის შემდეგაა მხოლოდ დანართები, მათ შორის, ავტობიოგრაფიისთვის დართული ორსტროფიანი ლოცვა სათაურით: „ესე კაცი ასე ილოცავს“); „ამ წიგნის გამლექსავის სულის მოხსენების“ ბოლო სტრიქონებში ნათქვამია:

„წამკითხელო, ამაზედ თქვენ ნურას შედავით,
რომ ეს ასე ესტქვი გურამისშვილმან. მე-ღავით.
თქვენ ვერ დასთმობდით ჩემგნით ნათქვამსა,
რაც თქვენგნით თქმული აწ მე დაუთმე,
მის ღვთის ძის მამის დავითის სეხნა
გურამისშვილი ვიყავ დავით მე:
ამად ქაჩალმან მის თმის ნაეარცხნი
ქოჩრად მოვისხი თავზედა. ეითმე,
ან თქვენ ამაზედ რა ცილობა გაქვთ,
არა ვიცი რა. რას შედავით მე“.

დ. გურამიშვილი აღნიშნავს: თმად მოვიბი დავით ფსალმუნთმგალობლის ნავარცხნიო და ითხოვს, რომ ამ სახით ჩემგან ნათქ-

ვამი საცილობლად ნუ შეგეჭმნებათო. ე. ი. დ. გურამიშვილი თავის ნათქვამს დავით ფსალმუნთმგალობლის თმის ნავარცხნს ადარებს. აქვე, „დავითიანის“ დასასრულს, მას საჭიროდ მაუჩნევია საგანგებოდ აღენიშნა თავისთავად ცხადი რამ — „სეხნა“ ვარო დავითისა, რომელიც იყო „მამა“ ღვთის ძისა. ამ კონტექსტში „სეხნა“ პოეტურ სახელთა ურთიერთანაჯიარებად უნდა გავიგოთ. დავით ფსალმუნთმგალობელი „მამა“ ანუ წინაპარი იყო ძე ღვთაებისა კაცობრივი თვალსაზრისით (გენეალოგიურად ხომ მარიაში და იოსები ითვლებოდნენ დავითის შთამომავლებად, ანუ დავითიანად). აქვე იგულისხმება, რომ დავით წინასწარმეტყველის სულერა „შვილი“ იყო ფსალმუნი, დ. გურამიშვილის სულიერი შვილია „დავითიანი“ („დაეჭექ და ლექსეა დავიწყე, ვსთქვი, თუ ვაშველებ ამასო“. „მე უშვილომ ეს ობოლი მძლივ გაგზარდე დიდი ჭარით“...). ყველგან ჩანს ბიბლიური პატრონალიზმი. დ. გურამიშვილის თქმით, „ყოველი წული მშობელთა მზგავსი მზგავს ემზგავსებიან“ (შდრ. პეტრიწთან განმარტება პლატონურ-ნეოპლატონური აზრისა: „თვისდა ხატად წარმოქმნის ყოველი წარმოქმნილი ყოველსა თვისგნით წარმოქმნილსა“. განმარტებაჲ, II, გვ. 71, 35). ამისდა კვალად, დ. გურამიშვილს სურს „დავითიანი“ შეაშავავსოს „დავითნს“, თუნდაც სეხნიათა შორეული მზგავსებით (ფსალმუნთა ქართული სახელდებაა „დავითნი“. მასთან „დავითიანის“ მსგავსებას შეიძლებოდა მეტი მნიშვნელობა მინიჭებოდა, ვიდრე სხვა ძველქართულ კრებულთა ტრადიციულ სახელდებებს: „არჩილიანი“, „ვახტანგიანი“ და ა. შ.).

დავითის ფსალმუნთა გათავისება ნათლად ჩანს შემდეგ სტროფში: „ღმერთო, მისმინე, დავითის საგალობელი, მიწყალე ღირს წყალობით საწყალობელი, უსჯულოება ამხოცე, უფროის განმბანე, და ეს სიმღერა მის თქმას, მოძახილს აბანე“ (გვ. 277). აქ ჯერ ვედრებაა, რომ ღმერთმა დ. გურამიშვილისაგან ისმინოს დავით ფსალმუნთა ავტორის საგალობელი („მისმინეო დავითის საგალობელი“. შემდეგ გარდათქმაა 50-ე ფსალმუნის სიტყვებისა: „მიწყალე მე, ღმერთო, ღირსთა წყალობითა შენითა და მრავლითა მოწყალეებითა შენითა აღხოცე უშჯულოებაჲ ჩემი, უფროის განმბანე მე უშჯულოებისაგან ჩემისაგან“. იხ. ფსალმუნნი, მზ. შანიძის გამოცემა). ხოლო შემდეგ კვლავ ვედრებაა, რომ თვით დავით გურამიშვილის „სიმღერა“ ღმერთმა მიიღოს ვითარცა ფსალმუნის კვალობაზე ნათქვამი.

ლორეკულ სუბიექტთა ურთიერთჩანაცვლებანი ჩანს დავით წინასწარმეტყველისადმი მიძღვნილ ლექსებში, მაგალითად, ცნობილ

სტრიქონებში: „მან დაჰყენა, წამოაყენა მან მზეთა-მზენაან შარა-
ვანდელი, ბნელში მგდებარე გამოველ გარე, ვითა დავლამდი, ისევ
გავსთენდი! ძე მოგვებოძა, გვესვეტ-გვებოძა, მე დაქცეული მისგან
აუშენდი, დავითს, დავითო, მიხამდა, ვითო, ეგრეთ ნუგეშსმეცა და
მად ვაქებდი“ („დავითის შესხმა პირველი“, გვ. 113). აქ დ. გურამი-
შიშვილი ფსალმუნთმგალობელს მიმართავს ფსალმუნთა კვალობა-
ზე.

აქვე შევნიშნავთ: ფსალმუნური სახისმეტყველებიან გვერდით
დ. გურამიშიშვილს შემოაქვს მხატვრული თვითგანსახოვნება. ამას
გვიჩვენებს სიტყვები — „დავლამდი“ და „გავთენდი“, რომელთა
I პირში ხმარება შეუძლებელია, თუ ისინი მხატვრულად არ მნი-
შნელობს. მსგავსი ფრაზაა ლექსში „არია“: „მზე დამილამდი მზია-
ნი“, გვ. 140 (სიტყვის მსგავს მხატვრულ ხმარებას ეხედავთ ჩვენ
„წმ. ნინოს ცხოვრებაშიაც“: „მე დღესა დავულამდებო“, — ამ-
ბობს წმ. ნინო სიკვდილის წინ. ქართული სიტყვის ამგვარი მხატვ-
რული პოტენციალი ქართული ენის ბუნებას ემყარება: რ. სირაძე,
ქართული პარადიგმული სახისმეტყველებისათვის. — „საბჭოთა
ხელოვნება“, 1990, № 2. მსგავსი სიტყვისხმარება ან სიტყვაქმნა-
ლობა გვხვდება თვით ბიბლიის ქართულ თარგმანებში).

შემოაღნიშნული თვალსაზრისით, ყურადღებას იქცევს „მეოთხე
დავითის შესხმა და დავითნის ქების იგაფი“. აქ ნათქვამია:

„დავით შევმოსე ხილითა, რომელი მოსა ხე დავით:
მის ხეს მოსედა უფალმან კეთილის მოსახედავით,
ნუ მედაევით, მარიდეთ გულს ღახეარ მოსახედავით,
ის დავით კარგით მოსა ხით. მე დავით მოსახელ ავით“ (გვ. 265).

აქაც აღნიშნავს დ. გურამიშიშვილი, რომ მას არ ძალუძს გაუ-
ტოლდეს იმ დავითს, რომელსაც მეტი წყალობით მოხედა უფალ-
მა, რათა უკეთ შეემკო ხე, ხილით შესამოსავი. ერთი შეხედვით,
ძნელია ზუსტად განსაზღვრა ამ „ხის“ რაობისა. იგი მრავალმნიშვნე-
ლოვანია, აქ რამდენიმე განსაზღვრებაა. ეს „ხე“ დავითის წალ-
კოტის ხეა. ის ნათელია, „ვინც ნათლად დავითს უქია“. ე. ი. ნათე-
ლია და თანაც პიროვნულად გასააზრებელია („ვინც“). მაშასადა-
მე ესაა ღვთაება, მაცხოვარი.

დ. გურამიშიშვილი დავითის ფსალმუნებში მაცხოვრის ქებას ხე-
დავს და ამ საფუძველზე შეიგრძნობს თავის ნათესაობას მასთან.
ნიშანდობლივია შემდეგი განცხადება: „დავითიანი ვსთქვი დავით,
გურამისშიშვილმან გვარადო, ხილად ვსთქვი სიტყვა ღვთისა და ძე
კაცთა ნორჩის მგვანადო; ცხოვრების წყაროს ეუხსენე ხე ცხოვ-

რებისა ღარადო, ამაღ ვსთქვი ჭვარზედ ვნებულო, ცრემლი იღი-
ნოთ ღვარადო" (გვ. 21). ქართული სახისმეტყველებითი ტრადი-
ციების თვალსაზრისით, ნიშანდობლივია ისიც, რომ ეს ხე ვენახა-
დაა წარმოუდგენილი მომდევნო სტროფში და ამ ხის მნიშვნელობა
იგავურია („ამისთვის მე არ შევსძეძე, რაც დავრგევ იგავთ ხე-
ველად". იქვე).

ეს „ხე" დავით ფსალმუნთმგალობლის წალკოტშიაც მდგარა
(„დავით იშენა წალკოტი, ძოღან ვსთქვი, რაც რგო ხეღაო, კიდევ
გაჩვენებ თვალითა, თუ ამას ვერა ჰხეღაო: გვერდი მამისა თვით-
დავითს როგორც რომ უსახეღაო, ეგრეთ დაირგო, მოაბა, რომელ-
საც ჩვენ გვარხევღაო". გვ. 265). „ხეს" აქებდა დავით ფსალმუნთ-
მგალობელი და ასევე „ხეს" აღიღებს დ. გურამიშვილიც მის კვა-
ლობაზე. ამიტომაც ხის განსახოვნებაში პირდაპირ თუ არაპირდა-
პირ დავით წინასწარმეტყველს უკავშირდება (ასეა „ქართველთ
უფალთა მეგვარტომობის იგავშიაც": „ვინ მთქვის მე კაცი ხის
ღარად დაჰრგის, ქვე წყალი მისხისა". „ნერგად მას ვსახავ, იგ,
რაც ხე ისახა იესიანთა, ვინცა გამოსცა ნაყოფი თვისთა ნათქვამ-
თა, ხეს ვითა". „შურდულ-ქვით სძლია მეგრძოლთა"... ესაა დავით
წინასწარმეტყველი. აქ ისიც ჩანს, რომ მასთან კავშირს ეძებს.
დ. გურამიშვილიც, გვ. 27).

დავით წინასწარმეტყველი და ფსალმუნთმგალობელი მრავალ-
გვარად ჩანს „დავითიანში". მისი უშუალო დამოწმება პირველად
„ქართველთ უფალთა მეგვარტომობის იგავში" გვხვდება. „დავით
თქვა: აქებდით გლაზაკი და მდიდარიიო". „ს წ ა ე ლ ა მ ო ს წ ა ე-
ლ ე თ ა ს" დ ა ს ა წ ყ ი ს შ ი ა ც ი ს დ ა ვ ი თ ი უ ნ დ ა ი გ უ-
ლ ი ს ხ მ ე ბ ო დ ე ს („მოყევ დავითის მცნებასა", სხვა ლექსშიაც
ვკითხულობთ: „დავითის მცნება ისმინე, განაგე გასაგონია")-
„სწავლაში თავის გაფრთხილებისა" „ეკრძალენის" მოტივია, რო-
მელსაც ეძღვნება ბასილ დიდის ერთი ჰომილიაც. აქვე მოტანილია
დავითის მცნებანი, რომლებიც ასეთი ფრაზით მთავრდება: „და-
ვითს რაც უთქვამს, სწორიიო". სხვა ლექსში ყრმას მიმართავს:
„დავით რაც გჰრქვა შეენიერად, აშეენიარეო" (გვ. 125). ანდა:
„რაც რომ დავით შენ გასწავლა, მაგრად დაბლუჯეო" (გვ. 129).
„გულთმოდგინეთ ისმენდეს, დავითს რაც ეჩაღბოსა" (გვ. 130).
„უკვდავების წყაროს იგავში" აღნიშნულია, რომ თვით ფსალმუნთ-
მგალობელი დავით ქრისტეზე წერდა: „დავით თქვა ღვთისა მაგიერ
სიტყვა ძლიერი ერთია: „გარდამოხდესო, ვინ წვიმა საწმისზედ
მონაწვეთიიო". „ნათლად ჩნდა ნათელი მისის დავითის თქმულია"
(იქვე), ვრცლადაა გარდათქმული ფსალმუნთ ლექსში „უკვდავების

წყაროს იგავის ახსნა": „მას აქებენ: ანგელოზნი, ცა, ქვეყანა, ბნელ, ნათელნი, ზღვა, ხმელეთი, ხე, ბალახნი, მთა, ბორცვი, ტყე, ბალნარ-ველნი, პირუტყვ, მსენი, მფრინველ, თევზნი, ვეშაპ, ყოვლნი, ქვემძრომელნი, ცეცხლი, ქარი, წყალი, მიწა, კაცი, ცხოველად პირმეტყველნი. მზე და მთვარე, მეხთტატანი, ხორშაკ, სეტყვა ხალთ მბერტყელი, — ყოველი სული აქებდით, — იტყვის წინასწარმეტყველი“. ესაა 148-ე ფსალმუნის გარდათქმა, რაც თავისთავად ყურადღების ღირსია. „ქართველთა და კახთაგან თავიანთ უფალთად შეორგულების“ გამოხატულებად მიჩნეულია, რომ მათ „დავით მამისა მისისა დამუსრეს ფსალმუნთ ებანი“. ამიტომაცო „სრულიად აღსრულდა მათზედა დავითის მონახსენებით“ („საწყაულის მოწყვა ღვთისაგან“). დ. გურამიშვილს დავით წინასწარმეტყველი მაიაჩნია სულიერ შემწედ: „მე, დავით, მიხსენ მტერთაგან, მამის დავითის მთნობელო“ (გვ. 86). აქვეა ფსალმუნიდან მომდინარე სიტყვები: „სახით, ვითარცა საწმისზედ, ცვარო ზეგარდმო წვეთილო“ — ღვთისმშობელზე ნათქვამია: „მთავ ღვთისავე, მთაო პოხილო, დავითის საგალობელო“ (გვ. 86). ლექსი „ლოცვა-გალობა“ იწყება მე-5 ფსალმუნის მსგავსად „ღმერთო, მომხედე, ვედრება მისმინე, გამიგონეო“. ფსალმუნზე დიდადაა დამოკიდებული „სიმღერა“, სადაც ნათქვამია: „ჩქვა: დიდება ღმერთო, შენდა, ცად და ქვეყნად რაც აშენდა! დავით ხმითა ნესტვს აფშვენდა, გიგალობდა, ვითა გშვენდა“ (გვ. 142).

ჩვენ აქ სპეციალურად აღარ ვეხებით ლექსებს, რომლებიც მთლიანად მიძღვნილია დავით წინასწარმეტყველისა და ფსალმუნთმგალობლისადმი (ასეთია ოთხი „დავითის შესხმა“ და სხვანი. ზოგიერთ მათგანს ნაწილობრივ ზემოთ შევეხეთ).

ზემომოყვანილი მაგალითებიც გვიჩვენებს, რომ მთელ „დავითიანს“ მსკვალავს „დავითნი“ (როგორც ცნობილია, ასეთი სახელწოდება ფსალმუნებს მხოლოდ ქართულად აქვს). „დავითნი“ „დავითიანი“ ყველაზე მნიშვნელოვანი პარადიგმაა. დავით ფსალმუნთმგალობელი კი დავით გურამიშვილისათვის არის მეორე პოეტური „მე“ ანუ ისეთი ლირიკული სუბიექტი, რომლის კვალობაზედაცაა გამოთქმული „დავითიანში“ რელიგიური განცდები (ამ საკითხს ამჯერად აქ ვრცლად აღარ ვეხებით, რადგან იგი სპეციალურად გვაქვს გაანალიზებული ნარკვევში: დავით გურამიშვილის მეორე პოეტური „მე“. — წერილები, 1980, გვ. 116—148).

ამ თვალსაზრისით, ცხადია, რომ „დავითიანში“ ავტორისათვის

ყველაზე მნიშვნელოვანია სწორედ ლირიკული ლექსები. ამას არსებითი მნიშვნელობა უნდა მიენიჭოს დ. გურამიშვილის მთელი შემოქმედების არსის გაგებისათვის. ილია ჭავჭავაძე წერდა: „დავით გურამიშვილის სარწმუნოებრივი ღაღადება დავით წინასწარმეტყველის ფსალმუნების სიმადლემდეა ასულიო (ტ. III, გვ. 153). ილიას მიერ დ. გურამიშვილის პოეზიის ღირსების სწორედ ფსალმუნთა მიხედვით განსაზღვრა ფრთხილ ნიშანდობლივია.

„დავითიანი“ ბიბლიას ძალზე ბევრი რამით უკავშირდება, მაგრამ უმთავრესია მისი მიმართება ფსალმუნთან. ამ შემთხვევაში არსებითია, რომ დ. გურამიშვილის ლირიკული აზროვნება ფსალმუნურია. ამით აიხსნება, რომ დ. გურამიშვილი თავის ლექსებში ლირიკულ სუბიექტად ჩაანაცვლებს-ხოლმე დავით ფსალმუნთა ავტორს, ანდა თვითონ ჩაენაცვლება მას.

ესაა ერთ-ერთი მთავარი განმსაზღვრელი ბიბლიასთან „დავითიანის“ მიმართების ნებისმიერი ფორმისა.

2. ღვთის სიტყვასთან ზიარება. „დავითიანის“ დასაწყისად თუ მივიჩნევთ „ამ წიგნთა გამლექსავის გვარისა და სახელის გამოცხადებას“ — გამოდის, რომ პირველსავე სტროფში მოხსენიებული „სიტყვა ღვთისა“:

„დავითიანი ესტქვი დავით, გურამისშვილმან გვარადო,
სილად ესტქვი სიტყვა ღვთისა და ძე კაცთა ნორჩის მგევანდო;
ცხოვრების წყაროს უხსენე ხე ცხოვრებისა ღარადო,
ამად ესტქვი ქეარხედ ვნებული. ერემლნი იდინოთ ღვარადო“.

აქედან უკვე ჩანს, რომ „დავითიანში“ პოეტის ძირითადი სათქმელი ყოფილა ის, რაც უკავშირდება „ღვთის სიტყვას“, ე. ი. მაცხოვარს, მაგრამ პოეტი მას უკავშირდება სწორედ ამგვარი მიდგომით, — „სიტყვის“ საზრისით შეიცნობს მის ლოგოსურ ბუნებას. ამასთანავე მაცხოვარს გამოსახავს ვითარცა კაცთა ძეს.

„დავითიანი“ ადამიანური სიტყვის ცხადყოფაა და იგი მიემართება ღვთის სიტყვას, ლოგოსს. მაგრამ იგი ღვთის სიტყვას მიემართება იგავურად, თანაც მარტივი იგავებით:

„ამოსთვის მე არ შეესძმე. რაც დავრგე იგავთ ხე ველად.
უფრო აღვილად აღელიან ზედ ყრმანი დასარხეველად.
სასმელად უძლვენ თერმონი, არ ცუდად დასანთხეველად,
ყრმათ შეუავედრე ეს წიგნი. არ შექმნან დასახეველად“ (გვ. 21).

აქ „დავითიანი“ ცხადდება „იგავთ ხედ“, რომელიც გამიზნულია ყრმათათვის. ეს უშუალოდაც ჩანს არაერთ ნაწარმოებში, მაგალითად, „სწავლა მოსწავლეთაში“ ან „ქაცვია მწყემსში“ და სხვა

ნაწარმოებებშიც. ეს ყველგან წარმოჩნდება უაღრესად სადა სტილით, მარტივი განსჯით და ნათელი უბრალოებით; იმითაც, რომ „დავითიანი“ ზნეთსწავლულების წიგნია, ხოლო დ. გურაშიშვილის მოთხოვნაა ადამიანი ყრმობის დროს უნდა განისწავლოს. „დავითიანი“ ამასთანავე არის თვითშემეცნების წიგნი, ხოლო დ. გურაშიშვილი საგანგებოდ აღნიშნავდა, რომ:

„ყმაწვილი უნდა სწავლობდეს საცნობლად თავისადაო.
ვინ არის. სიღამ მოსულა, სად არის, წაეა სადაო“ (გვ. 34).

ამრიგად, „დავითიანის“ მიმართება „საღეთო სიტყვისადმი“ გამიზნულია ყრმათათვის და ეს სრულიად გარკვეული და კონკრეტული მიზანდასახულობაა. მაგრამ, ჩვენის აზრით, ამასაც ახლავს მეორე პლანი, „იგავური“ აზრი და ეს აზრი ევანგელურია.

ცნობილია, რომ შემეცნების სახარებისეული გაგებით, სიბრძნის წვდომისთვის აუცილებელია სულის სიწმინდე, სულაერი უბიწოება, „სიმარტივე“ სულისა. რა ასაკისაც არ უნდა იყოს კაცი, მისთვის დაფარულია სიბრძნე, თუ მას არ ახასიათებს ს უ ლ ი ე რ ი ს ი ე რ მ ე, ს უ ლ ი ს ს ი წ რ ფ ე ლ ე. სწორედ ასეთი აზრია სახარების ცნობილ სიტყვებში, რომლითაც მაცხოვარი მიმართავს პაპა ღმერთს: „დაძფარე ესე ბრძენთაგან და მეცნიერთა და გამოუცხადე ესე ჩჩვილთა“ (მთ., 11, 25).

ა. პ. ლოპუხინის მიერ შედგენილ ეგზეგეტიკურ ნაშრომში ეს ადგილი ასეა განმარტებული:

«Мудрыми и разумными здесь называются люди, усвоившие себе ложную мудрость и вместе с нею утратившие здравый смысл. Будучи привержены к своей ложной мудрости, своим ложным учениям и гордясь своей мудростью, они не знают и не могут понять простых таинств или истин царства Божия, открытых людям с чистым сердцем, которые походят на младенцев» (Толковая Библия, 3, Новый Завет, Петербург, 1911—1913, с. 223).

ნეტარი ავგუსტინე უმაღლეს სიბრძნეს მისაღწევად საბავდა მხოლოდ წმინდა სულისთვის, სიყვარულის ძალით აღესილი სულისთვის („აღსარება“). სიყვარულის უნარი სულის საქაბუკის ნიშანიო.

მაშასადამე, დავით გურაშიშვილი გულისხმობს, რომ საღეთო სიტყვისკენ სწრაფვა უნდა ხდებოდეს კაბუკური ცნობიერებით. „ტრფიალებით“.

ღმერთი სიყვარულია და ამიტომაც სიყვარულშია უმაღლესი

სიბრძნე, როგორც ავგუსტინე ამბობდა, „სიყვარულის სიყვარულში“ („აღსარება, II, I, 1). ფსალმუნურ-ევანგელური საღვთო ტრფობის იდეა მსკვალავს მთელს „დავითიანს“. აქ, შეიძლება ითქვას, მაქსიმალურობას აღწევს ღმერთის სიყვარულის კაცსახოვანი გააზრება, საღვთო ტრფიალების მისტიკური იდეალი.

საღვთო ტრფობის უნივერსალურ იდეალთან ზიარება დ. გურამიშვილს სახისმეტყველების მხრივაც ანათესავებს დანტე ალიგიერთან. დანტოლოგიაში აღნიშნავენ ბეატრიჩეს სახის დეიფიკაციას ანუ გაღმერთობას (ბრუნო ნარდი). ეს ნიშნავს, რომ ტრფიალების გრძნობა უნდა განიწმინდოს, მაქსიმალურად გააუღიერდეს. სიყვარული — ყველაზე დიდი ადამიანური გრძნობა — არ უნდა იფარგლებოდეს მიწიერებით და ღვთაებას უნდა გვაზიარებდეს. სწორედ ამ გზით ხდება ბეატრიჩეს სახის დეიფიკაცია „ღვთაებრივ კომედიასა“ და „ახალ ცხოვრებაში“. ეგევე გზით ხორციელდება დეიფიკაცია ზუბოველი ქალისა დ. გურამიშვილის ლექსში „ზუბოვეკა“. აქ თვით ნატურალისტური წარმოდგენების დემატერიალიზება ხდება. რეალური სახე ქალისა განიწმინდება და წმინდა სულიერებად იქცევა. მაგრამ ეს მაინც წარმოდგენათა დონეა. ამის შემდეგ იწყება მისტიკური ხილვა. ხდება სუბლიმაცია წარმოდგენებისა, ანუ ერთი მდგომარეობიდან გადასვლა სულ სხვა რეალობაში (რაც სრულიად ნათლად ცხადყო კ. კეკელიძემ). მშვენიერი ქალისადმი ვედრება მაცხოვრისადმი ვედრებად გარდაიქმნება. განიწმინდება ადამიანური ტრფიალება და მყარდება საღვთო ტრფობის განწყობა („განწყობის“ ფართო, დ. უზნაძის ცნებითი შინაარსის მსგავსად, ანუ „მზაობა“, ე. ი. სინამდვილისადმი ისეთი მიმართება, როცა მისი რაობის აღქმა მთლიანად აღმკველზეა დამოკიდებული და არა თვით სინამდვილეზე).

ამგვარი შეხვედრები განპირობებულია საღვთო ტრფიალების ფსალმუნ-ევანგელური კონცეფციით, სიძილა და სძლის ევანგელური წარმოდგენით. „დავითიანში“ ღვთის სიტყვას ეწოდება „საყვარელი“, რომლის განსახოვნება იძენს სულ სხვადასხვა ფორმებს. მთავარია, რომ ყველგან ჩანს სიბრძნის სიყვარულით წვდომის ევანგელური გზა.

ზემოაღნიშნულს ეხმიანება ღვთისადმი მიმართვა „ქართველთა უფალთა მეგვარტომობის იგავის“ დასაწყისში:

„ღმერთო, რომელსაც გაქონან არსის საყდართა ჯდომანი,
რომელმან მოეც მიჯნურთა ტრფიალთ სურვილის ნდომანი,
რიტორთა ლექსი გულისა, სიღრმე სიბრძნისა ზომანი,
შენ მიმახვედრე წადილსა, არ მაქვნდეს უღლად ცდომანი“ (გვ. 37).

სტროფის დასაწყისში მესამე პირზეა გადატანილი ის, რაც თვით დ. გურამიშვილზე, ვითარცა ლირიკულ სუბიექტზეა ნათქვამი (ამას წარმოაჩენს მეოთხე სტრიქონი). აქ რუსთველის კვალობაზე აღნიშნავს პოეტი: „რომელმან მოეც მიჯნურთა ტრფიალთ სურვილის ნდომანიო“ და ამას მოჰყვება „ცოდვათა შესუბუქების“ თხოვნა („...არ მაქვნდეს ცუდად ცდომანიო“). „მიჯნურთა ტრფიალთ სურვილში“ საღვთო მიჯნურობა იგულისხმება. რადგან „დავითიანს“ არ შეესაბამება, რომ მისი ავტორი ჩვენს წინაშე, უპირველეს ყოვლისა, წარმოდგეს ამქვეყნიური მიჯნურობით („ქაცვია მწყემსიკ“ კი ვერ გაამართლებდა ამას). „ტრფიალების“ საღვთო შინაარსით ხმარება ი. პეტრიწის მიერ იქნა დამკვიდრებული, თუმცა მანამდე მას ეფრემ მცირეც ხმარობს (ნ. ნათაძე).

„ლექსი გულისა“ ანუ „გულის სიტყვა“ „სიბრძნის სიღრმეს“ გულისხმობს და ესეც ამტკიცებს, რომ დ. გურამიშვილის პოეტური სიტყვა საღვთო სიტყვისკენაა წარმართული, ამიტომაც სავსებით ლოგიკურად მოსდევს ამას განცხადება — „დავიწყო სიტყვა სიბრძნისაო“.

ამრიგად, დასაწყისიდანვე გაცხადებულია, რომ დ. გურამიშვილის მიზანია იგავური გზით მიესწრაფვოდეს ბიბლიურ სიბრძნეს, აზროვნების ბიბლიურ წესს.

„დავითიანში“ მაეხოვარი შემოდის „ქართველთ უფალთა“ გენეალოგიის იგავით, ვითარცა იესე-დავითის „შრტო მორჩი“. გენეალოგიური ხაზის გააზრება ემყარება ტრადიციულ აზრს ქართველი მეფეების ბიბლიურ პირველმამათაგან წარმოშობის შესახებ. როგორც ცნობილია, ესაა მაეხოვრის გენეალოგიის ხაზი, რომელიც წარმოაჩენს მის ადამიანურ წარმოშობას, ე. ი. მაეხოვარს ვითარცა ადამიანის ძეს და არა ძეს ღვთაებისას. აქვე დ. გურამიშვილი მას ახასიათებს იგავური გზით და ამგვარად გამოხატავს მის ღვთაებრივ წარმოშობას (თუმცა იმასაც აღნიშნავს, რომ „მიჯობდაო შრტოდ თქმასა, სწორედ სახელი მეწოდა“).

„სახით მისებრივ სხვა მორჩი ქვეყნად არ დაიბადება,

მე მისის ხილის კამითა პირი არ გამიმწარდება,

მაგრამ ჯერ ძირთა სახელთა მწადიან გამოცხადება,

წესია საშენთ აღმშენთა პირველ საფუძელს დადება“ (გვ. 28).

კვლევაც შევნიშნავთ, რომ ყველაფერ ამას მსკველავს სურვილი ღმერთთან მიმართებისა სიტყვით, ცხადია, ლოგოსური სიტყვით; ამიტომაცაა წინ წამოწეული სურვილი, რომ „ძირთა სახელთა მწადიან გამოცხადებაო“.

საღვთო სახელებით შემოდის მამა ღმერთი:

„საფუძველ არს ყოველთა დაუსაბამო პირველი,
მამა ყოვლისა მპყრობელი. ცათა და ქვეყნის მპირველი
მარჯონი. უზომო. გაბოუთქმელი. მბრწყინველი,
ღმერთი, აბელის მსხვერპლისა კეთილად შემომწირველი“ (გვ. 28).

ეს მამა ღმერთია, მაგრამ მისთვის განკუთვნილი საღმრთო სახელები ეკუთვნის მთლიანად წმინდა სამებას (მომდევნო სტროფში ეკითხულობთ: „ერთი ვქთქვა ქვეყნად უფალი..., თვისთა სამწყსოსა ცხვართათვის სისხლისა დამაქცეველი“).

აქ უკვე შემოდის უფლის მადიდებელი დავით ფსალმუნთა მგალობელი: „მაგრამ დავით თქვა: აქებდით გლახაკი და მდიდარია“ (გვ. 28). კ. კეკელიძემ აღნიშნა: „დავით თქვა: აქებდით გლახაკი და მდიდარია“ მიბაძეაო 148 და 150 ფსალმუნებისა (კომენტარები, — „დავითიანი“, გვ. 313).

რაც მთავარია, ამ ფსალმუნებში ქრისტეს ქებაც იგულისხმება.

აქედან „დავითიანი“ პირდაპირ გადადის ადამიანის წვრთნისა და ცოდნის ქადაგებაზე. ეს ხდება თვით „ქართველთა უფალთა მეგვარტომეობის იგავის“ ფარგლებში „სწავლა მოსწავლეთამდე“, მაშაადამე, ქართველთა უფალთა მეგვარტომობა მხოლოდ ამ „იგავის“ დასაწყისშია ნახსენები, ხოლო შემდეგ უმეტესწილად ღვთაებაა და მასთან სიტყვიერი ზიარება.

პირველი ლექსი, რომელიც უშუალოდ ეძღვნება ღვთაებას, „უკვდავების წყაროს იგავია“ (გვ. 37—39).

„უკვდავების წყარო“ დავით გურამიშვილთან ჩვეულებრივ ნიშნავს მაცხოვარს, ღვთაებას. ლექსში სწორედ ქრისტე ღმერთია. პოეტი წერს:

„უკვდავებისა წყაროთი მოგართმევ საცხე სენასაო“;

„მამისა სიტყვა სახითა, ვით შრტო ძირთაგან ეხარა,
მოიბა მთამან პოხილმან, პოხიერებით ეხარა,
ზედ სიხარული სოფლისა ქალწულს მარიამს ეხარა,
მით ცრუ ყვნა ღმერთმან კერპითა ცუდ-მოიმედე მკეხარა“.

შემდეგ მოკლედაა გადმოცემული შობა უფლისა და უფრო ვრცლად ჭვარცმა. საყურადღებოა, რომ ქრისტე გააზრებულია „ნაყოფად“, რაც იშვიათია-ხოლმე. ეს „ნაყოფი“, ალბათ ეხმიანება სამოთხის აკრძალულ ხილს. იქ, სამოთხეში, ნაყოფი ბედნიერებისა უბედურების მომტანია, აქ-კი უბედურებაში ბედნიერება შეეძლო მოეტანა: „მას მორჩსა სიკვდილთ მომკვლელი ზედ ერთი ხილი ებადა, სიმწიფის ხილი მოსლოდა ნაყოფის გამოღებადა: ზოგს სასიკვდი-

ნედ მიაჩნდათ და ზოგთა უკვდავებადა; შეითქვნენ ერნი, აღაძრნენ ცუდისა განზრახებადა“.

ლექსის დასასრულს აღწერილია ჯვარცმული მაეხოვრის ტანჯვანი და ეს გრძელდება მომდევნო ლექსშიაც („ჯვარცმის ამბავი“). მიუხედავად აღნიშნულისა, ამ ლექსის („იგავის“) დასაწყისში არა ჩანს ქრისტე, უფრო ჩანს მამა ღმერთი, პირველშემქმნელი ყოვლისა, მაგრამ ეს მაინც ისეა მოწოდებული, რომ მამა ღმერთი ხაზგასმით არაა გამოცალკევებული ძე ღვთაებისაგან და ეს იმას ეყრდნობა, რომ ძე ღვთაება იმთავითვე თანაარსებობდა მამა ღმერთთან; ამიტომ მამა ღმერთის იგავურ განსაზღვრებებში მასთან ერთად ძე ღმერთიც იგულისხმება:

„რომელმან ცანი. ვითარცა კარავნი შეგვიმზადისა.
ზედ მიადგინა მნათობნი ნიეთთა ყოველთა მზარდისა,
მის ქვეშ კმნა ვით ბაღ-წაღყოტნი. რაშიგან ღაღით ხადისა,
იგ არს მიზეზი ყოველთა. ფარულისა და ცხადისა...
...დავით თქვა ღვთისა მაგიერ სიტყვა ძლიერი ერთია:
გაქდამობდესო. ვით წვიმა. საწმისზედ მონაწეეთია:
ვით მან თქვა. ნათლად მობრწყინდა მის ნათლის შენაერთია,
ვისევე ღაღითის ძედ თქმული, იესო ქრისტე ღმერთია“.

ღვთაება დავითამდეც იყო, მაგრამ ძე ღვთისა ადამიანურად ძეა დავითისა („მისევე დავითის ძედ თქმულა“, მისი შთამომავალია. იგულისხმება მათეს სახარების პირველი თავი). მთავარი სხვაა: ის, რაც იყო, იშვება, იშვება ადამიანთათვის, მათი უკვდავებისათვის.

ამ ლექსში იწყება და შემდეგ გრძელდება „ჯვარცმის ამბავი“ (გვ. 39-41). რასაკვირველია, უმთავრესია ამ ამბების თავისთავადი მნიშვნელობა, მაგრამ „დავითიანის“ სტრუქტურაში ისინი ამასთანავე პროექტირებული არიან ქართლის ამბებზე. ერთ-ერთი გამჟღავნებული აზრი ასეთია: ჯვარცმის ამბების გამო თავს დამნაშავედ უნდა გრძნობდეს ყოველი ადამიანი, და ამდენადვე—ჩვენც. ლექსი — „უკვდავების წყაროს იგავთ ახსნა“ ეხება მაეხოვრის ჯვარცმითა და აღდგომით ჩვენს მომავალ ხსნას.

ამის მერე ფსალმუნის კვალობაზე ჩანს, თუ როგორ აქებს ყოველივე ღმერთს (გვ. 46). ეს იმისთვის ხდება, რათა ამას მოაყოლოს — „ქართველთა და კახთაგან თავიანთ უფალთად შეორვულება“ (გვ. 47), ხოლო შემდეგ — „საწყაულის მოწყვა ღვთისაგან“ (გვ. 49—57), სადაც არის ქართლის კირის გამომხატველი ყველაზე მძაფრი სტრიქონები და ე. წ. ქართლის თქმის და მხილების მოტივები. ხოლო ამის შემდეგ იწყება ისტორიული თხრობანი.

ყველაფრიდან ჩანს, რომ ბიბლია მოხმობილია ეროვნულ და პაროვნულ პრობლემათა გაცნობიერების მიზნით.

„დავითიანის“ ბიბლიასთან მიმართება ძირითადად არის არა წყაროთმცოდნეობითი პრობლემა, არამედ სახისმეტყველებითი, სააზროვნო პრობლემა.

ჩასაკვირველია, „დავითიანში“ მთავარია არა ის, რომ თითქმის ყოველ სტროფში გვხვდება ბიბლიის ან პატრისტიკული ლიტერატურის, მათ შორის, დიონისე არეოპაგელის, პიმნოგრაფიის, თუ სხვა წყაროთა მოხმობა, არამედ ის, თუ რა სტრუქტურებს ქმნის პოეტი. მაგალითად, მთავარია არა მხოლოდ არეოპაგიტული ტერმინოლოგიის გამოყენება „დავითიანში“ („შენ გევედრები, ცისკარო საიდუმლოსა დღისაო, ნათელი შარავანდედო საცნაურისა მზისაო“. გვ. 88), არამედ ის, რომ აქ იგრძნობა მისტიციზმი, რადგან ეს „მზე“ დაფარული შინაარსის შემცველია (ნ. ნათაძე, დ. გურამიშვილი და ფს. — დიონისე არეოპაგელი. — ლიტერატურული წერილები, თბ., 1977, გვ. 222—228). იგი არა ჩანს, მაგრამ ჩანს „ნათელი შარავანდედი“, ჩანს „ცისკარი“, ხოლო შეუცნობელია „საიდუმლო დღე“. რაც ჩანს, აქ ის განსახოვნებს ღვთისმშობელს (ამ ლექსის სათაურია „ვედრება ღვთისმშობლისა დავითისაგან). ესაა „ნათელი შარავანდედი“ და „ცისკარი“, ხოლო „საიდუმლო დღე“ და „საცნაური მზე“ „იგავურად“ მიაწვდებიან „ღვთის სიტყვის“ იდუმალებას.

სამი რამაა არსებითი „დავითიანში“ ღვთის სიტყვისადმი მიმართებისას („მიმართებისასო“, — იმიტომ ვამბობთ, რომ ყოველთვის გამოხატული, ე. ი. განსახოვნებული არაა ღვთაება და იგი იგულისხმება მხოლოდ მინიშნებებით):

1. იგავური გამოხატვა ღვთაებისა;
2. ღვთის სიტყვასთან ლირიკული სუბიექტის უშუალო მიმართება (ღვთის სუბიექტში ჩანაცვლება).
3. ღვთის სატყუასთან მიმართება დავით ფსალმუნთმგალობლის გზით.

დ. გურამიშვილი თავის მეორე პოეტურ „მედ“ იხდის დავით ფსალმუნთმგალობელს და ფსალმუნურად გამოხატავს ღვთაებას. აქ შემოდის, თათქოსდა, ჩვეულებრივი ალეგორიულობა, მაგრამ, ჩვენის აზრით, ეს მისტიკური მნიშვნელობის მქონე ფაქტია. ქრისტე, ძე ღვთაებისა, ადამიანური ბუნებით არის შთამომავალი დავით წინასწარმეტყველისა, მისი ძირისა და მისი შტოსი („შტოს“ ამნაირი განსახოვნება ძალზე ხშირია „დავითიანში“). ამ აზრით, ქრისტე დავითიანია, დავითის „შვილია“. ალუზია კი იმითაა გამოხატული, რომ „დავითიანი“ გამოცხადებულია დ. გურამიშვილის

შვილად (გვ. 22, 23, და სხვანი), რომელსაც უტოვებს იგი შთამომავლობას მოსანათლად და საპატრონოდ. ეს „შვილი“ სიტყვაა, პოეტური სიტყვა. იქმნება ამგვარი სქემა: დავით ფსალმუნთმგებელი — „სიტყვა ღვთისა“ (აღამიანური ბუნებით), დავით გურამიშვილი — „დავითიანი“. ვფიქრობთ, ამ ალუზიურ სქემას დ. გურამიშვილი მისტიკურ მნიშვნელობას ანიჭებდა.

როგორც ვთქვით, მაცხოვარი ჩანს დავითის პირად უბედურებასთან დაკავშირებით, კერძოდ, ლოცვა-მოთქმებში დატყვევების გამო: „ოდეს დატყვევებულმან უსჯულოს ქვეყანას საყვარლის სახე და სურათი ველარ ნახა, იმისი მოთქმა დავითისგან“ და „ოდეს დავითს ტყვეობასა შინა სციოდა და მზე ღრუბლის გამო თვალით არა ჩნდა; ამაზე თქმული“. ჩვენის აზრით, ეს ორი ლექსი ყველაზე მნიშვნელოვანია მაცხოვრისადმი მიძღვნილ ლექსთა შორის და საერთოდ „დავითიანში“ შემავალი საუკეთესო ნაწარმოებებად შეიძლება ჩაითვალოს.

აღვნიშნეთ, რომ ქრისტეს „დავითიანიდან“ ძირითადად შევეხებით „ღვთის სიტყვის“ რაობით. მაგრამ ეს ითხოვს გავითვალისწინოთ „ღვთის სიტყვა“ ვითარცა სახე. ე. ი. ჩვენთვის არსებითია არა საღვთო სახელები, ანუ ღვთისადმი „შერქმეული“ სახელები, არამედ თავად ღვთაება ვითარცა სახე. „ღვთის სიტყვა“ არის სახე მამა ღმერთისა. იგი თავისთავადიცაა და ამასთანავე, მამის განმცახოვნებელიცაა — მასშია მამა ღმერთი. აქ „სახეობრიობა“ ერთარსებას გულისხმობს. ასეთია სამების პრინციპი. სწორედ ეს არის უმთავრესი რამ, რითაც დ. გურამიშვილი ბიბლიას უკავშირდება. ცხადია, ეს არაა ოდენ მისი სპეციფიკა, ესაა უნივერსალური პრინციპთან ზიარება.

„სახით სიტყვა შეენიერო, სხიო. მზეთა-მზის სახეო“.

„მზეთა-მზე“ რომ მამა ღმერთია, ეს ცხადყოფილია. ჩვენთვის არსებითია სწორედ ის, რომ ძე ღვთაება მამის „სიტყვაა“, რადგან მისი სახეა. ის მისგან გამომავალია და ამიტომ მისი „სხივია“. „სხივიც“ სახეა მზეთა-მზისა.

„სიტყვასა“ და „სახესთან“ მიმართება ხდება სიყვარულით:

„საყვარელო, სახით თქმულო, უსასყიდლო მარგალიტო!
ვის გადარო, ჩემთვის მკვდარო, მზე, მზეთა-მზის მაგალითო!“

„მაგალითიც“ სახეს ნიშნავს. მზეთა-მზის „მაგალითია“ მზე, ესაა ქრისტე. აქ ღვთისადმი პირად-ინდივიდუალური მიმართებაა გამოკეეტილი („ჩემთვის მკვდარო“). ქრისტიანული „ჩვენ“ შეცვ-

ლალია „მეთა“. ყოველი ადამიანის სინანულს დ. გურამიშვილი თავის თავზე იღებს, საყოველთაო ცოდვას პირადულად მიიჩნევს. ეს სრულიად სპეციფიკური ქრისტიანული პირადულობაა. რაც უფრო ძლიერია ამგვარი პირადულობის შეგრძნება, მით უფრო მძლავრია საყოველთაო სატკივართან თანაზიარობა და თანაღმობა.

ამგვარ ქრისტიანულ ფსიქოლოგიას ეყრდნობა მთელი ეს ლექსი. აქ ყოველად კონკრეტული პიროვნული ამბავია, რეალურად მომხდარი დატყვევება დავითისა ლექთაგან. მაგრამ ამ ლექსში, რომელიც გამსჭვალულია ქრისტიანული სასოებით, კერძო ამბავს ზოგადის მნიშვნელობა აქვს მინიჭებული. ლექეთი აქ არც კი ჩანს, ზოგადაა აღნიშნული „უსჯულო ქვეყანა“. ამ ლექსში არც ლექების პირდაპირი გმობაა, უფრო მეტად ჩანს სინანული საკუთარი ცოდვილიანობის გამო:

—სახის სიტყვა შეუნიერო, სხიო, მზეთა-მზის სახეო,
ვეძებე და შენი მსგავსი მე აქ ვერცადა ვნახეო;
გეაქები ნუ გამწირავ, მოეკვდე შენ კერძ დამმარხეო,
ყოჩოტეთში ნუ ჩამაგდებ, მიწყალობე, სამოთხეო!
ვაიბე, ჩემო საესავო, ტაბილო ცხოვრებისა წყარო,
გავეყარე შენს სახესა. ეა, თუ ვეღარ შევეყარო!
აჲ შენვე გთხოვ, შენ შემყარო, ვინც გარდასთენ ცა-სამყარო,
მასაც გვედრებ, ვინ გამყარა, მისი ქაერიც ამაყარო!”

ამ ლექსს დ. გურამიშვილმა „მოთქმა“ შეარქვა, აქაა ვედრების მოტივი. ცნობილია აზრი, რომ ადამიანური არსებობის (სწორედ ადამიანურის და არა ყოველგვარი არსებობის) განმსაზღვრელია შეცნობა თავის თავისა ასეთ მიმართებაში: „მე და შენ“ (მ. ბუბერი). ასეა აქაც: „შენი მსგავსი მე აქ ვერცადა ვნახეო; გეაქები ნუ გამწირავ, მოეკვდე შენ კერძ დამმარხეო“. „შენ“ მიმართება შორეულს, ოღონდ ახლომყოფებზე ახლობელს. ახლომყოფთა შორის არვინ არის, ვინაც შეიძლებოდა მისთვის გაეხდარიყო ამგვარი „შენ“. კვლავ მ. ბუბერის კვალობაზე ვიტყვით, რომ უშუალოდ მიმართების ღირსი პიროვნებისაგან დაკლილია გარემო და გახსნილია მიმართება მხოლოდ შორეთისაკენ. იქაა სამოთხე, სასუფეველი. მისი საზრისი პიროვნულია. ესაა დიდი საიდუმლო ქრისტიანული სასუფეველისა. იქ ნათელია, პიროვნული „მეთი“ აღვსილი ნათელი.

ლექსის დასასრულს დ. გურამიშვილი ევედრება უფალს აღადგინოს ლაზარეს მსგავსად („ვით ლაზარეს დამარხულსა „აღდექთავსა დამძახეო!“). აქ შებრუნდა მიმართება, თუმცა არსებითად იგივე დარჩა („მე — შენ“).

ამგვარი სახისმეტყველების გააზრებას რწმენა უნდა აქლდეს, ანდა რწმენისკენ სწრაფვა მაინც. იგი მხოლოდ ლოგიკურ სტრუქტურებად ვერ წარმოიდგინება. მისი საზრისი მეტალოგიურია.

დ. გურამიშვილი მრავალგზის იმეორებს, რომ თავისი ყოფით იგი ცოდვას ეზიარა და ღვთის სიტყვას დაშორდა, ამიტომ ღვთის სიტყვასთან ზიარება გადაუწყვეტია სიტყვით, ასე ვთქვათ, ღვთის „სიტყვისაკენ“ მიმართული სიტყვით, კერძოდ, იგავური სიტყვით. ამის შესახებ იგი „ჭარბელთ უფალთა მეგვარტომობის იგავში“ ამბობს:

„თუმცა მიჯობდა შრტოდ თქმასა, სწორედ სახელი მეწოდა,...
ვერა ვსთქვი. მე ვერ შევიძელ მის ხის სახელის წოდება,...
სახით მისებრივ სხვა მორჩი. ქვეყნად არ დაიბადება...
მაგრამ ჭერ ძირთა სახელთა მწადიან გამოცხადება“ (გვ. 28).

შემდეგ მოცემულია მამა ღმერთის „ძირი სახელები“. სწორედ ამ სახელთა გზით, სიტყვის საშუალებით, ეზიარება პოეტი ღვთაებას.

ასევეა ლექსში „ოდეს დავითს ტყვეობასა შინა სციოდა“... სათაურშია „მზე“ ანუ ქრისტე, მაგრამ ლექსი იწყება „მზეთა-მზით“ ანუ მამა ღმერთით:

„მსურის ქება და დიდება ნათლისა წარუეალისა.
მზეთა-მზის ვახში თავს მაძეს, მმართვეს გარდახდა ვაღისა,
ქირს საცნაურის მზისაჲ სწორედ გამართვა თვალისა.
არამ-თუ უცნაურისა ცნობა გზისა და კვალისა“ (გვ. 74, 839).

ლექსი იწყება „ნათლითა წარუეალითა“ და მთავრდება ასე — „მე თანათინით მინათობს სახლთ კედელ-ყურე, ქერაჲ“.

ლექსში წარმოჩენილია ღვთაებრივი ნათლის განფენა. ესაა სატრფიალო ნათელი, რომელიც შეიძლება გაპიროვნებული იყოს, ე. ი. პიროვნებად აღიქმებოდეს, ანუ აღიქმებოდეს პიროვნულ სულად, თანაც „მზით“ (ქრისტეთი) და „მზეთა-მზით“ (მამა ღმერთით) გაციისკროვნებულ სულად.

ნათლის განფენა დაღმავალი გზით ასე წარმოიდგინება: „ნათელი წარუეალი“, „მზეთა-მზე (სტრ. 339), „მზე, მზისა მამზევებელი“, „მიუწვდომელი ნათელი“ (343), „ცად მომტენელი ნათლისა“ (344), „განთიადისა ვარსკვლავი, მის მზეთა-მზისა მთიები“ (346), „საწუთროს მზე“ (351), „საწუთროს მზის თანათინი“ (353).

შეიძლება ითქვას, რომ პოეტური კოსმოგრაფია აქ ნათლის გრადაციას ემყარება: ამიტომაც ვამბობდით, რომ ჭარბული სახის-მეტყველების საფუძველთა-საფუძველია მზისა და ნათლის ესთე-

ტიკა-თქო (რ. სირაძე, ქართული ესთეტიკის სპეციფიკისათვის, — ლიტერატურულ-ესთეტიკური ნარკვევები, თბ., 1987).

ამგვარი პოეტური კოსმოგრაფია არაა დაშორებული იმ დროს მიღებული კოსმოგრაფიული კონცეფციიდან. პირობითობა აქ მხოლოდ იმით შეღავნდება, რომ ცალკეული სუბსტანციური საფეხური წარმოდგენილია სიმბოლურად. მსგავსი პოეტურ-კოსმოგრაფიული წარმოდგენები დ. გურამიშვილის არაერთ სხვა ლექსშიცაა (იხ. გვ. 85-86), მაგრამ ყველაზე სრულად მოცემულია სწორედ ამ ნაწარმოებში („ოდეს დავითს ტყვეობისა შინა სციოდა და მზე ღრუბლის გამო თვალთ არა ჩნდა“ გვ. 74—75).

ამ ლექსის განმარტებისათვის საჭიროა მოვიხმოთ დავით გურამიშვილის სხვა ლირიკული ნაწარმოები: „ოდეს დავით ავის დროისაგან შეწუხებული სეინდისის მხილებით ელვისაგან გამოქობული კლდე იპოვა და იმას შეეფარა, იქიდან გამოსულმა ილოცა“ (გვ. 85—86). სათაურით იგულისხმება, რომ დ. გურამიშვილი თავდაპირველად სულიერად შეპყვარებია ღვთისმშობელს („გამოქობული კლდე“), ხოლო შემდეგ ევედრება სამებას: ამ ლექს-ლოცვაში ნათქვამია:

„მზე და სხივი და ნათელი, ვით სამად გალექსულა,
იგ სამივე ერთი მზე არის, არ ცალკე გაქსაქსულა,
ეგრეთ მამა და ეგრეთ ძე, და ეგრეთ წმინდა სულია,
ვისაც სამება არა სწამს, სჯულთაგან გარდასულია“ (გვ. 85).

აქ სამება სამ ნათლადაა წარმოდგენილი: მზე-სხივი — ნათელი. აქ იგულისხმება, რომ, მართალია, სხივი და ნათელი მზისგან მოდის, მაგრამ მათ შორის არსით ერთიანობა, ერთარსებაა: „იგ სამივე ერთი მზე არის“. მაშასადამე, მზე სამების მთლიანობის სიმბოლოცაა (შდრ. „დავით ისამა, მან განისაშა, არამთუ იგი ერთი დაკარგა, ბობლნით, ებნითა, ჰპოვა ძებნითა, სამად ერთი მზე მოგვეფინა კარგა“. — „დავითის შესხმა პირველი“, გვ. 113). მზე ამასთანავე არის სიმბოლო მამა ღმერთის, რომლისგან გამოდის ძე ღვთაება და სული წმინდა. მზე აგრეთვე არის სიმბოლო ძე-ღვთაებისა და ესეც სახისმეტყველების დონეზე გვიჩვენებს სამების წევრთა ერთარსებას. ამავე დროს, მამა ღმერთის სიმბოლო მზეთა-მზეა:

„სასით იგაჲდ სათქმელად მამა მზეთა-მზედ ითქოსა.
ძე ღვთისა მხოლოდ-შობილი მზე სიმართლისა იქოსა.
მისთვის საწუთროს მნათობმან მზემ თინათინი ირქოსა.
ეს წიგნი წმინდად სახმარი არაჲინ გამიჩიორქოსა“ (გვ. 75).

დავიწყეთ ამ ბოლო სტრიქონით. „დავითიანში“ ღვთაების განსახილველად ისე ხშირია მზისა და ნათლის სიმბოლიკა (იხევე რა-

გორც ამ ლექსში და ამ სტროფშიაც), რომ იქმნებოდა შესაძლებლობა არამართებული განგებისა, კერძოდ, იმისა, რომ მზესა და ნათელს მინიჭებოდა თავისთავადი მნიშვნელობა და არ ყოფილიყო სწორად ამოცნობილი ამგვარი სახეების სულირი შინაარსი (მაშასადამე, „წმინდად სახმარი“ მნიშვნელობა დაიჩრდილებოდა). ამიტომაც ამთავრებს დ. გურამიშვილი ჩვენ მიერ დამოწმებულ სტროფს სათანადო შენიშვნით. წმ. დიონისე არეოპაგელის კვალობაზე თუ ვიტყვით, მართებული ქრისტოლოგიური გაგებისათვის საჭიროა სახეთა „განწმენდა“, გასულიერება ე. ი. საგნობრიობისაგან დაკლა, დემატერიოალიზება. ე. ი. მზეც, სხივიც და ნათელიც წმინდა სულიერებით უნდა წარმოვიდგინოთ.

სწორედ ასეთი გაგებით უნდა წარმოვისახოთ თვით პოეტურ-კოსმოგრაფიულ სისტემაში მზითა და ნათლით განსახოვნებული ღვთაება.

კვლავ მივმართავთ იმ ლექსს, რომელიც სპეციალურად მამა-ღმერთსა და სამებას ეძღვნება:

„შენ ღმერთო ერთო, ხილულთა მე ვერას დაგადარებო.
არ ვიცი, ზიხარ. თუ სწეხარ, ფრინავ. თუ ფეხზე ჯარებო,
ნათლად გოქვია. ძველ ღღედ ხელმწიფობ. მზით ღღესაც შენ
ადარებო,

უკვდავ ხარ, გნებავს ვისიცა, აცოცხლებ და აქვეღარებო.
მამა ხარ დაუსაბამო, არა გაქვს დასასრულია,
სიტყვა გაქვს ძედ მოთხრობილი, გესვენია აქ მოსულია,
არა ხარ ღმერთი მტყუარი, გაქვს ქეშმარიტი სულია,
ერთი ხარ. მაგრამ ამ სიტყვით სამად ხარ გალექსულია“ (გვ. 85).

როგორც ვხედავთ, აქ მოცემულია ღვთაების — მამა ღმერთის და ერთარსება სამების სულ სხვადასხვა სახის ნიშნები: მისი შეუცნობლობაც, სულიერებაც და ა. შ. მაგრამ აქვე თვით მამა ღმერთი („ძველით ღღე“) და ერთება ღვთაებისა, ერთი ღმერთი წარმოსახულია ადამიანური ნიშნებით, ე. ი. ანთროპომორფული თვისებებით. ამ შემთხვევაში ჩვენ საგანგებოდ ყურადღებას გავამახვილებთ სწორედ იმაზე, რომ ეგოდენ ხაზგასმული ანთროპომორფული წარმოსახვა ღვთაებისა ევანგელურია, ქრისტეს სახიდან მოდის. თვით ძველი აღთქმის ტექსტის ანთროპომორფისტული გაშიფვრა ახალი აღთქმის კვალობაზე ხდება.

ასე რომ, თვით განყენებული არსი, ანდა კონკრეტულ-საგნობრივი განსახოვნება ღვთაებისა უნდა გავიაზროთ ანთროპომორფულად, კაცსახოვნად. ასეთია ამოსავალი. ფუნდამენტური პრინციპების უაღრესად ნათლად გაცნობიერება, განსახოვნების მაღალ-სულიერებაზე დამყარება დ. გურამიშვილს დიდ პოეტურ თავი-

სუფლებას სძენს: მაღალსულიერება მხატვრულობას კი არ ბოჭავს, არამედ აძლიერებს კიდევ. შეიძლება ითქვას, დ. გურამიშვილის კონცეფციური მიზანია, გვიჩვენოს, რომ უაღრესად თავისუფალი საკუთრივ მხატვრული განსახოვნება შეიძლება იყოს გამსჭვალული ღრმა რელიგიურობით. ამას იგი არა მხოლოდ, ასე ვთქვათ, თეორიულად გამოთქვამს „დავითიანის“ შესავალში, როცა ეხება პოეტურ სახეთა იგავურობას, რაც გულისხმობს მათში საერო და სასულიერო შინაარსის თანაარსებობას, არამედ შემოქმედებითი პრაქტიკითაც წარმოაჩენს მაცხოვრისადმი მიძღვნილ პოეტურ სტრიქონებში:

„მზე. მზისა მამზევებელო, მე შენსას ვერას ეზარობა,
 მიუწვდომელო ნათელო, სად პირად მთვარობ, სად მზობა,
 შენის ვერხილის სედიოთა სულსა რისთვისა მამრობა?
 მზე. მომეშეულე. განმათბე, სიცივით ნუ დამამრობა.
 ცად მომფეხელო ნათლისა, რად მელანდები ბნელადა,
 ჩემ თვალთა ხინის მპონელი შემქნიხარ სამებნელადა.
 ცეცხლ განმლეველად მცხინეარებ, ცვარსა აბჟურებ ზელადა,
 ცვართ გამეურნე. ვერ ჩავბე ბითეზდას საბანელადა“ (გვ. 74).

აქ, როგორც იტყვიან, წმინდა არტიზტიზმი ახლავს ისეთ ფრაზებსაც კი, რომლებიც კანონიკური ქრისტოლოგიური შინაარსის შემცველია: „მზე, მზისა მამზევებელო“, ანდა — „ცად მომფეხელი ნათლისა, რაც მელანდები ბნელადა“. ამ ფრაზათა პოეტურობა, ცხადია, ვერც ალიტერაციაზე დაიყვანება და ვერც აზრობრივობაშია, ვერც წარმოსახვის მასშტაბურობაზე, მის კოსმიურ ხასიათზე. აქ მთავარია, რომ პოეტური წარმოსახვა ავტორის შინაგან სულიერ თავისუფლებას ავლენს, მის სულიერ სიწმინდეს წარმოაჩენს.

ამითვე უნდა აიხსნას, რომ ერთმანეთის გვერდისგვერდ შეიძლება დადგეს წმინდა მისტიკური წარმოდგენა და სრულიად არაორდინალური მხატვრული განსახოვნება ღვთაებისა „მიუწვდომელო ნათელო — სად პირად მთვარობ, სად მზობა“. აქ ანტინომიას ქმნის, ერთის მხრივ, მისტიკური სიმბოლიკა („მიუწვდომელი ნათელი“) და მეორეს მხრივ, წმინდა მხატვრული სახე („პირად მთვარობ“). დ. გურამიშვილის სახის მეტყველები სპეციფიკას გამოხატავს სწორედ მათი გამთლიანება: მიუწვდომელი ნათელი სახით მთვარობს.

ღვთაებაზე ნათქვამი „სად პირად მთვარობ“ საკუთრივ დ. გურამიშვილისეული პოეტური სიტყვახმარებაა, თუმცა იგი რუსთველურადაც ისმის („მზე აღარ მზეობს ჩვენთვისა...“) და ხალხურადაც („ლამით მემთვარიანები“ — ხალხური ლექსიდან).

პრინციპულ მნიშვნელობისად გვესახება დ. გურამიშვილის ორი ლექსი: „ლოცვა, ოდეს დავითს ტყვეობასა შინა მოშიედა და ღმერთს პური სთხოვა“ და „სამების ვედრება: „გზის წარმართვის თხოვნა დავითისგან“ (ორივეს ქვესათაურად მიწერილი აქვს — „იამბიკო“). მათ თათოეული სტრიქონის დასაწყისად აქვს საუფლო ლოცვის (მათე, 6,9-13) სიტყვები. აქ სიტყვიერი კიდურწერილობა (აკროსტიქი) პირველი ლექსიდან გადადის მეორეში და ამით ორივე ლექსი მთლიანდება (ამას მოსდევს ლექსი ანბანური აკროსტიქით: „დავით გურამისშვილი“).

„მამაო ჩვენოს“ ანუ საუფლო ლოცვის „განმარტებაში“ გაბრიელ ეპისკოპოსი აღნიშნავდა: „ამ ლოცვით დავიწყებთ ჩვენ ყოველთა სხვათა ლოცვათა, როგორადაც ეკლესიაში, ეგრეთვე საკუთარ სახლში, ეს ლოცვა არის უწმინდესი და უმაღლესი ყოველთა სხვათა ლოცვათა“ („ქადაგებანი“, ტ. I, ქუთაისი, 1913, გვ. 512).

ლექსები „ლოცვა“ და „ვედრება“—უკავშირდება დ. გურამიშვილის ცხოვრების საბედისწერო მომენტს. ამიტომ სრულიად არაა შემთხვევითი მათი აღგილი „დავითიანში“.

ჩვენ ყურადღებას მივაქცევთ ერთ არსებით საკითხს.

ამ ლექსებში არის ტყვეობასთან დაკავშირებული ჩამდენიშე რეალია: „ქვეყანასა ვარ უცხოთა დაკარგული ტყვეო, ზედა მთასა ავართასა, აწ მომეშველეო“; „ოდეს სადილად არა მაქვს-რა, გათომიჩინეო; დავიკრიფე ყავისფრჩხილა და ისი ვსკამეო“ (გვ. 8). თითქმის ეს არის და ეს. მთელი დანარჩენი ნაწილი არის „გაშლა“ საუფლო ლოცვისა, მისი იამბიკური ეგზეგეტიკა: „მამაო, ყოვლის მპყრობელო, ღმერთო მოწყალეო! ჩვენო განმაკაცებელო, შემკმნელ-დამბადეო! რომელი ხარ ცათა შინა არსის საყდარზეო!“ და ა. შ.

ყოველივე ამას ამბობს დ. გურამიშვილი ქრისტეს კვალობაზე. გამოდის, რომ ამ შემთხვევაში ხდება მლოცველი სუბიექტის ჩანაცვლება. ესაა გზა მაცხოვართან შერწყმისა. მაცხოვართან შერწყმის ცდა ხდება სიტყვით, ლოგოსური სიტყვის კენ მიმსწრაფი პოეტური სიტყვით.

8. ყოვლადწმიდა ღვთისმშობელი. „დავითიანში“ მაცხოვრის შემდეგ ყველაზე ხშირად ჩანს ყოვლადწმიდა ღვთისმშობელი, რომელსაც საგანგებოდ ეძღვნება შემდეგი ლექსები: პირველი და უმთავრესია „ტირილი ღვთის მშობლისა: (გვ. 41). შემდეგია—„ვედრება ღვთისმშობლისა დავითისაგან, ოდეს იმ ზეით თქმულს

(იგულისხმება წინარე ლექსები. რ. ს.) ლოდ-გამოკვეთალს კლდეს შეეთარა ავის დროს მაზეზით" (გვ. 86). „ოდეს დავით გურამის-შვილი კისტრინის ომში ცხენითურთ ლიაში დაეფლა, იმის მონასი-ბად ღვთისმშობლის შესხმა" (გვ. 115). „ხარებობის დღის შესხმა, „ახა წმინდა კოპალეს" სანაცვლოდ სამღერელი" (გვ. 117). „ღვთის-მშობლის მიცვალების დღის შესხმა" (გვ. 118), „არია, რომელ არს გოდება, რუსულად „ახ კაკ სკუშნო" (გვ. 139). და ნაწილობრივ, „დავითიანის" სულ ბოლო ლექსი (მისი ბოლო სტროფა: „ყოვ-ლადწმინდაო...).

ზოგადად ამ ლექსებში ღვთის მშობელთან დაკავშირებულია შემდეგი თემატიკა: მაცხოვრის ჭვარცმის გამო ტირილი ღვთის-მშობლისა (ცნობილი „ტარილი", და „არია" პაეტეტური მოტივით): ვედრება ხსნისა (იკონოგრაფიულ ტრადიციათა კვალობაზე დეისი-სის მოტივი); შესხმა ღვთისმშობლისა — გიხაროდენი (ხარებისა და ღვთისმშობლის მიძინების გამო). ბოლო ლექსი გამოხატავს სასოებას ღვთისა და ღვთისმშობლისადმი.

ამისდა კვალად ვხედავთ, რომ ღვთისმშობლისადმი მიძღვნილი ნაწარმოებები არ მიჰყვება ეორტალოგიურ (სადღესასწაულო კა-ლენდრის) რაგს. საკმარისია ითქვას, რომ აქ არ ჩანს ორი მნიშვნელოვანი დღესასწაული: ღვთისმშობლის შობა და ტაძრად მიყ-ვანება, რომლებიც 12 უმთავრეს დღესასწაულთაგანია.

მაშასადამე, ღვთისმშობლისადმი ლექსების მიძღვნას განსაზღვ-რავს თვით „დავითიანის" სტრუქტურა.

თითქმის ყველა მათგანი ჩართულია პირველ ორ (ა და ბ) წიგნ-ში და ამითაც არის განსაზღვრული მათი შინაარსი და დანიშნულე-ბა. საზოგადოდ, „დავითიანში" ს რ უ ლ ი ა დ გ ა ნ ს ა კ უ თ-რ ე ბ უ ლ ი ა ც ა ლ კ ე უ ლ ნ ა წ ა რ მ ო ე ბ თ ა ა დ გ ი ლ ი ს მ ნ ი შ ე ნ ე ლ ო ბ ა კ რ ე ბ უ ლ ი ს მ თ ე ლ ს ი ს ტ ე მ ა შ ი და ასევე ნაწარმოებთა შანაგანი სტრუქტურული თავისებურებანი. მათი ამოცნობა „დავითიანის" შესწავლის ერთ-ერთი ძირითადი პრობლემათაგანია.

მაგრამ ჭერჭეროვით უმთავრესზე: რა შეიძლება ჩაითვალოს „დავითიანში" ღვთისმშობლისადმი მიძღვნილი ლექსების ყველაზე არსებით ნიშნად? ჩვენის აზრით, ეს არის: პირველი, რომ ისინი ემყარებიან ლიტურგიული აზროვნების წესს და მეორე — ისინი ემსახურებიან თვითშემეცნებას.

რას ვგულისხმობთ ჩვენ ლიტურგიკული აზროვნების წესში?

ლიტურგიკული აზროვნების წესი უნდა გულისხმობდეს საღვ-თო ისტორიის მოვლენათა მიჩნევას არა მხოლოდ წარსულის კუ-

თვნილებად, არამედ ყოველ დროში აწმყოს მქონედ. ამ აზრით, ეს მოვლენები არიან უქამო ქაშიერნი, ე. ი. კონკრეტულ დროში მომხდარი და ზედროულნიც.

„ტირილი ღვთისმშობლისა“ ასე იწყება: „მოდით, ყოველნი შეილმკვდარნი დედანო, შეიყარენით“. ეს ხდება „დღეს“, თანაც იმ დღეს, როცა „იხილა მშობელმან ძე თვისი, ღვთისა ცხებული, ეკლის გვირგვინით მოსული, შიშველი, განკიცხებული, ჯვარზედა ხელ-ფეხ მიკრული“. თანაგრძნობა ხდება დღევანდელ დღეს და არა წარსულში.

ამიტომაც არაა ზუსტი თქმა იმისა, რომ ასეთ შემთხვევაში წარსული განიცდება. ისე, როგორც აწმყო. უფრო ზუსტად: აქ წარსული ითვლება აწმყოდ. და ესაა სასწაული. ლიტურგიული ცნობიერება სასწაულის რწმენაა, სწორედ რომ, რწმენა მისი რეალურად არსებობისა და არა მისი მხოლოდ პოეტური წარმოდგენა. ღვთისმშობელი გლოვობს შვილსა და ღვთაებას:

„ეაიჲ თვალთა ნათელო, სჯიო მის მზეთა მზისაო!
სახით ვით ნორჩო, ნაყოფით ძირკეთილ შრტოე ვანისაო,
უაძარკეველო. გამწმენდო. მნათობო ბნელის გზისაო,
შენ რყავ ჩემი გამლები სამოთხის კართ რაზისაო“ (გვ. 41).

აქ ღვთაება მრავალი საღვთო სახელითაა წარმოდგენილი, ამ სახელებს ევანგელური სათავე აქვთ, ისინი გადასულან ჰიმნოგრაფიაში. ბევრი მათგანის წყარო დაძებნილია (კ. კეკელიძე, ა. ბარამიძე, ს. ცაიშვილი, ნ. ნათაძე, რ. თვარაძე, ტ. მოსია). მაგრამ ამასთანავე, ვფიქრობთ, ნიშანდობლივია ერთი გარემოება: არაერთი მათგანი შემდგომ აპოკრიფულ ეგზეგეტიკაში ქცეულა საღვთისმშობლო სახელებად („სიმბოლოებად“). ამას განსაკუთრებული ყურადღება უნდა მიექცეს. საქმე ისაა, რომ საღვთისმშობლო სახელები ჩამოყალიბდა სწორედ ღვთისმშობელზე დაწერილ აპოკრიფებში.

სახარებებში ყოვლადწმინდა ღვთისმშობელზე მეირე რამაა მოთხრობილი. გარდამოცემები ღვთისმშობელზე შევიდა აპოკრიფებში. განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია სამი რამ: შობა ღვთისმშობლისა, მიძინება ღვთისმშობლისა და მისი მიმოსვლა „ადგილთა სატანჯველთა“, ანუ ჯოჯოხეთში, რომლის შემდეგ იგი ცოდვილებს აუედრებს მაცხოვარს, რათა შეუდოს მათ შეცოდებანი. ამ აპოკრიფთაგან ყველაზე მნიშვნელოვანი ღვთისმშობლის მიძინების საკითხავებია.

ნიშანდობლივი ისაა, რომ დავით გურამიშვილი ლექსში „ტირილი ღვთისმშობლისა“ მაცხოვარს მიმართავს ზოგიერთი ისეთი სა-

ხელითაც, რომლებიც თვით ღვთისმშობლის სახელებადაც გამოიყენებოდა. ასეთებია, მაგალითად: ნათელი, სხივი, ნორჩი, „შრტო ვაზისა“ და სხვანი. დ. გურამიშვილი „შრტოს“ უწოდებს ღვთისმშობელს: „ვაჭებ შიტომა, დავითის შრტომა ზედ გამოიბა კარგი ყურძენიო“ („დავითის შესხმა პირველი“, — „დავითიანი“, გვ. 113).

საღვთო სახელებად ღვთისმშობლისადმი მიმართულ ლექსებში საღვთისმშობლოდაც გამოსაყენებელ სახელთა მოხმობა ღვთისმშობლის ღვთაებასთან ზიარების ერთ-ერთი გამოხატულებაა.

ღვთაებასთან ზიარების ერთ-ერთი უმთავრესი გზა ხორციელდება ნათლით; ლექსში „ტირილი ღვთისმშობლისა“ ღვთაებას ეწოდება „სხივი მზეთა მზისა“ (ეს სხვაგანაც მეორდება: „სახის სიტყვა შეუენიერო, სხიო, მზეთა მზის სახეო“. გვ. 73). „მზეთა-მზე“ მამა ღმერთია, მზე და ნათელია ქრისტე. ნათელია ღვთისმშობელიც. მზე და ნათელი ღვთაებრიობის განფენის გამომხატველია.

ისიც გასათვალისწინებელია აქვე, რომ „დავითიანში“ შემავალი თითქმის ყოველი ლექსის ლირიკულ სუბიექტად მიაზრებულა თვით დავით გურამიშვილიც. რამდენადმე ეს ითქმის მაცხოვრის დატირებაზეც.

„ტირილი ღვთისმშობლისა“ ჩართულია ე. წ. „ქართლის კირში“. დ. გურამიშვილის ქართლის კირს თვით ქართველებს აბრალებს, „ქართველთ მადლს ცოდვამ დასძლიაო“ („დავით გურამიშვილის ლექთაგან დატყობა“, გვ. 71). „მათ ღმერთსა სცოდეს, ღმერთმან მათ პასუხი უყო ცოდვისაო“ („საწყაულის მოწყვა ღვთისაგან“, გვ. 49). ქრისტეს განწირვის ცოდვაში ადამიანური ბრალი ქართველებმაც უნდა მიიღონ თავის თავზეო. ამიტომ ქრისტეს დატირება განწმენდის გზაა და ამდენადვეა საგულვებელი დ. გურამიშვილიც ქრისტეს დამტირებლად.

ყოველი ასეთი, თითქოსდა, არაპირდაპირი მომენტების გათვალისწინებით უნდა გაშინაარსდეს ამნაირი ლექსის აღქმა.

„ტირილი ღვთისმშობლისა“ მოთავსებულია ორ ლექსს შუა: პირველია „ჯვარცმის ამბავი“ და მეორე — „მოთქმა ხმითა თავბოლო ერთი“. აქ რომ სრულიად გარკვეული სისტემაა, შემდეგიდანაც ჩანს: პირველი ლექსის („ჯვარცმის ამბავი“) ერთგვარ პრელუდიას წარმოადგენს მისი წინარე ლექსი — „უკვდავების წყაროს იგავი“, ხოლო მეორე ლექსს („მოთქმა ხმითა“) მოჰყვება — „უკვდავების წყაროს იგავთ ახსნა“. საყურადღებოა, რომ ეს ციკლი „იგავით“ იწყება და „იგავის ახსნით“ მთავრდება, მის შემდეგაა უკვე სხვა თემაზე აგებული ლექსი — „ქართველთა და კახთაგან თავიანთ უფალთ შეორგულება“. ამ ციკლის თავშია „ქართველთ

უფალთა მეგეარტომობის იგავი“. მაშასადამე, იქმნება 'შეძღვნი-
რი სტრუქტურა: „ქართულთ უფალთა“ ამბები (დასაწყისი და გა-
გრძელება), რომლებშიაც ჩართულია ჯვარცმის ამბები (რასაც წინ
უძღვის მათთან დაკავშირებული სხვა ლექსებიც) და აქვეა ჩარ-
თული „ტირილი ღვთისმშობლისა“, რომლის უშუალო სტრუქტუ-
რულ კონტექსტს ქმნის მისი წინარე და მომდევნო ზემოხსენებუ-
ლი ლექსები („ჯვარცმის ამბავი“ და „მოთქმა“).

ეს ორი ლექსი თითქმის იმეორებს ერთმანეთს: მეორე ლექსში
(„მოთქმა“) სულ რამდენიმე სტრიქონია, რომელიც არაა პირველ-
ში. პირველი ლექსი უფრო თხრობითია (მაცხოვრის მიერ სჯულ-
ლებრივი განკურნებანი, წყლის ღვინოდ გადაქცევა, ოცდაათ ვერ-
ცხლზე გაყიდვა, ბარაბაზე გაცვლა, ჯვარცმა, ჯვარზე წამება, გარ-
დამოხსნა). უმეტესი ამათთაგანი განმეორებულია მეორე ლექსშიც,
მაგრამ აქ ეს მოწოდებულია მოთქმის ლირიკული ინტონაციით.
ესაა დავით გურამიშვილის მოთქმა. ასე გადადის ღვთისმშობლის
ტირილი დავით გურამიშვილის მოთქმაში. ამ ლექსის ყოველ
სტროფში პირველ და მეოთხე სტრიქონებად მეორდება: 1. „ვაი,
რა კარგი საჩინო, რა ავად მიგიჩნიესო“ და 4. „დიდება მოთმინე-
ბასა შენსა, უფალო იესო“. ეს უკანასკნელი პირველი ლექსის
დასასრულს სამჯერ მეორდება და ამით გამოიკვეთება ამ ორი
ლექსის ლირიკული ლაიტმოტივი.

ანსამბლურობა განსაკუთრებით დამახასიათებელია შუა საუ-
კუნეობრივი ხელოვნებისთვის და სწორედ ამგვარი ტრადიციისად-
მი მიუოლა მძლავრად ჩანს მთელს „დავითიანში“, რისი გათვა-
ლისწინების გარეშე შეუძლებელია მასში შემავალი ნებისმიერი
ლექსის სრულყოფილი ანალიზი. მთელი „დავითიანი“ ინტელი-
გიბელური სამყაროს სახეა. მასში შემავალი თითოეული ლექსი
უნდა გააზრებული იქნას როგორც ამ მთლიანობის ნაწილი. ანსამ-
ბლურობას ქმნის ლექსთა ციკლებიც და ამით იქმნება ციკლთა ან-
სამბლურობა. ანალოგიისთვის შეიძლება მოვიხმოდ ქართული ტა-
ძრის ფრესკათა ანსამბლურობა. ტაძრებში ჯვარცმისა და გარდა-
მოხსნის სცენები ერთიან ციკლში შედიან, რომელიც გამოისახება
საკურთხეველთან ახლოს, მოხატულობათა მაღალ რეგისტრებში.
თითოეული სცენა, ერთის მხრივ, ნაწილია გარკვეული ციკლისა
და მეორეს მხრივ, მთელი ტაძრის ფრესკათა ანსამბლური სტრუქ-
ტურისა. ამისი ერთგვარი ანალოგია გვაქვს „დავითიანში“, რაც
ვეცადეთ გვეჩვენებინა ზემოგანხილული ლექსის მაგალითზე.

ამგვარი ანსამბლურობის პირველსათავე ბიბლიურ მსოფლხედ-
ვაშია, რასაც ადასტურებს არეოპაგიტყაც.

ცალკეული ლექსების შიდასტრუქტურების საანალიზოდ მივ-
მართავთ ლექსს „ვედრება ღვთის-მშობლისა დავითისაგან, ოდეს
ზემოთ თქმულს ლოდ-გამოკვეთილს კლდეს შეაფარა ავის დროს
მიზეზით“.

ამ ლექსის ძირითადი აზრია, ღვთისმშობელს შესთხოვოს ცხოვ-
რების მრავალი უკეთურებიდან დახსნა და ცოდვის შიშველება. მაგ-
რამ ის დაკავშირებულია კონკრეტულ სათავედადსავლო ეპიზოდ-
თან. ამ ტიპის ლექსთა გასაგებად აუცილებელია კონკრეტული
ცხოვრებისეული რეალიების გათვალისწინება. კერძოდ, აქ იგუ-
ლისხმება, რომ ლექსთა ტყვეობიდან გაპარვის შემდეგ უგზო-უკუ-
ლოდ მიმავალ დავითს, თუ როგორ დაატყდა თავს უამინდობა-
ქარ-სეტყვა, ელვა-ქუხილი და როგორ უგრძნო გულმა — „იპო-
ვი გამოქობილსო“ („ტყვეობითგან გაპარვა დავითისა“, გვ. 84—85).
ამას მოჰყვება დავითის ლოცვა სამებაზე, მზეზე, სხივსა და ნათელ-
ზე („ოდეს დავით ავის დროსაგან შეწუხებული სინდისის მხი-
ლებით ელვასაგან გამოქობული კლდე იპოვნა და იმას შეაფარა,
იქიდან გამოსულმან ილოცა“. გვ. 85-86). ამის შემდეგაა „ვედრება
ღვთის-მშობლისა“ (გვ. 86-88).

„ვედრება ღვთის-მშობლისა“ ასეა აგებული: თითოეული სტრო-
ფის პირველი სამი სტრიქონი ახასიათებს ღვთისმშობელს, ხოლო
ბოლო მეოთხე სტრიქონებშია ღვთისმშობლის ვედრება; უფრო
ზუსტად, ვედრება ამ სტრიქონთა პირველ ნახევარში, ხოლო თით-
ქმის მთელს მეორე ნახევარში მეორდება შემდეგი მიმართვა —
„იესო ქრისტეს მშობელო!“ ამიტომაც ქვესათაურში აღნიშნულია
„ბოლო ერთაო“. ე. ი. კვლავ იესო ქრისტეა ნახსენებიო. პირ-
ველ ნახევრებში მოცემულია ვედრებანი: „მომეც ნაყოფი კეთილი“,
„შენ დამიფარე, დამიცევ“, „მიხსენ, ნუ დამწვაჲ სახმილით“, „შემ-
მოსე მადლით შიშველი“, „განმამდე მადლით მშვიერი“, „მასვი მე
მადლით მწყურვალსა“, „მაგრილე ცოდვით საწვაესა“, „შეწუხე-
ბულსა მახარე“, „გზა სიმართლისა მასწავე“, „მოწყალებისა კარ-
ბილე“, „შენ განმინათლე გონება“, „მიხსენ, დედაო ღვთისაო და
ჩემო ხატ-სალოცველო“, „შენ მეოხ მეყავ ცოდვილსა, ქალწული,
ღვთისა მხეველა“. „ტყვეობისაგან დამიხსენ, მშობელო ღვთისა-
მხეველო“, „ტყვეობისაგან დამიხსენ, მშობელო ღვთის სიტყვი-
საო“, „ძალი მომეც, გარდმახტუნე, სადაც დამხვდეს ცოდვის
ფლატო“, „ვით ენბაზო, განმიწმინდე მე ცოდვისა ბრალთა
ტუტყი“.

ამ ვედრებათა შორის ჩანს კონკრეტული რეალიები („შემმო-
სე მადლით შიშველი“, „განმამდე მადლით მშვიერი“, „მასვი მე მად-

ლით მწყურვალსა“), მაგრამ სულიერი მნიშვნელობით გაშინაარსებული.

ყველაზე მრავლად საღვთისმშობლო სახელები ამ ლექსშია. აქ არაფერია ორიგინალური (მათი წყაროები მკვლევართაგან წარმოჩენილია. ბევრი მათგანი მითითებული აქვს ტ. მოსიას). აქ ორიგინალურია სისტემა მთელი ლექსის მასშტაბითაც და სტროფთა-შიგა ქვესტრუქტურების სახითაც. მთელი ლექსის გამჭოლად უნდა ვიგულოთ ის, რომ დავით წინასწარმეტყველის „საგალობელია“ ღვთისმშობელი, ვითარცა „მთა ღვთისა“ ანუ ღვთის საყვანე („მთავ ღვთისაჲ, მთაო პოხილო, დავითის საგალობელო“). ამით მეორე პოეტურ „მედ“ შემოდის დავით ფსალმუნთმგალობელი, ხოლო დ. გურამიშვილის ლექსი ფსალმუნის მსგავსად აღსაქმელი ხდება.

„ფსალმუნში“ ვკითხულობთ: „დადგა დედოფალი მარჯუენით შენსა, სამოსელითა ოქროქსოვილითა შემკულ და შემოსალ პირად-პირადად“ (ფს. 44,9).

დასაწყისის შემდეგ ღვთისმშობლის სახეები ევანგელურია-მაგალითად: „სიტყვა-ძლიერთა (გამოცემაში უღეფიზოდან) მსმენელო, უცნაურისა მცნობელო, ქრისტიანეთა ზღუდეო“ და სხვა. შემდეგ შემოდის ძველი აღთქმისეული სახეები: „სახით აბრამის კარაო, ღვთის ტევნით გულთა მპყრობელო, სჯულთ კიდობანო, მოსიანთ ღვთის მცნების ჩასაწყობელო, ვით შეუწყველო მაყვალო, საღმრთო ცეცხლ-განუქრობელო“ (გვ. 86). შემდეგ კვლავ ევანგელური სახეები გამოჩნდება. შემოდის ასეთი სახეებიც: „ბარბაროზ სჯულთა დამხსნელო, ს პ ა რ ს თ ს ი წ მ ი ნ დ ი ს ა მთხრობელო, ცეცხლო, თაყვანისცემისა დამშრეტო, დამაცხრობელო“ (გვ. 87).

აქაც მეორდება საღვთისმშობლო სახელად საღვთო სახელები: „ნაყოფიერო ვენახო, ვით ვაზო მორჩთუქნობელო“. დემეტრე-დამიანეს ცნობილი იამბიკოს მაგალითზე ნაჩვენები გვაქვს, რომ თვით ჰიმნოგრაფიაშიც ასევე აგიოგრაფიაში, სვინაქსარულ საკითხავებში თუ აპოკრიფებში ასეთი ჩანაცვლება ჩვეულებრივია. მაცხოვარი ამბობს: „მე ვარ ვენახი ჭეშმარიტი და მამაჲ ჩემი მოქმედ არს“ (ი. 15.1); ამასთანავე „ვენახი“ ღვთისმშობელია.

ამ ლექსში იკითხება:

„სიბრძნისა ღვთისა საყვანე, ტახტ-საყდარ-დასაქდომელო, კეთილმორწმუნე მეფეთა გვირგეინად მოსახლობელო. ხილო წიად-მყვანებელო, კიბევ ცათამდის მწდომელო, გზა სიმართლისა მასწავლე, იესო ქრისტეს მშობელო“.

(იოანე ღვთისმეტყველის „გამოცხადებაში“ ვკითხულობთ: „სასწაული დიდი გამოჩნდა ცათა შინა: „დედაკაცი, რომელსა ემოსა მზე და მთოვარე იყო ქუეშე ფერხთა მისთა და თავსა ზედა გვირგვინი ათორმეტთა ვარსკვლავთა“, 12,1).

„სიბრძნისა ღვთისა სავანე“ — ამ სახეში ღვთისმშობელი დახასიათებულია ვითარცა „ადგილი ღვთისა“ და ამას აფიქსირებს მომდევნო სახეებიც: „ტახტ-საყდარ-დასაჯდომელო“. ეფრემ მცირე წერდა: „ადგილ ღმრთისა ოდესმე ცაჲ ითქუმის და ოდესმე ეკლესიაჲ და ოდესმე ქალწული და ოდესმე გუამი კაცად-კაცადისაო, გინა თუ ყოველივე, რომელსა ზედა განისუენოს ნებაჲმან ღმრთისამან... ქალწულს ეწოდების ადგილ დამტევნელ მეუფებისა მისისა, რამეთუ ყოვლითურთ დაიმკვიდრა მისთანა სიტყუამან ღმრთისა მამისა და განხორციელდა მისგან“ (თეოლოგიური ლექსიკონი, მზ. შანიძის გამოც. თსუ ძვ. ქართ. ენის კათედრის შრომები, 11, 1968, გვ. 83).

ყურადსაღებია ღვთისმშობლის გამოცხადება ღვთის სიბრძნის სავანედ. ღვთის სიბრძნე ღვთის სიტყვაა. ღვთისმშობელი მისი სავანეა. ამით გამოიხატება ღვთისმშობლის სოფიურობა. ადრეც მიგვიქცევია ყურადღება იმაზე, რომ ბერძნულ და სლავურ ქრისტიანობაში გავრცელებული „სოფია“ ანუ წმინდა სიბრძნე („აია სოფია“) ქართულში ასე პირდაპირი სახით არ გვხვდება და ეს ფრიად ნიშანდობლივია. რასაკვირველია, თვით ცნება „წმინდა სიბრძნისა“ ჩვენშიაც იყო ცნობილი და საკმაოდაც გავრცელებული ყოფილა (შდრ. რ. სირაძე, მოძღვრება ორგვარ სიბრძნეზე და მისი მნიშვნელობა ძველი ქართული მწერლობისათვის — ძველი ქართული თეორიულ-ლიტერატურული აზროვნების საკითხები; თბ., 1975). ისინი ნიშანდობლივია, რომ საქართველოში არაა „სიბრძნის“ („სოფიის“) ტაძრები. ჩვენის აზრით, მას სცვლიდა ღვთისმშობლის ტაძრები და ღვთიური სიბრძნეც უნდა ეგულისხმათ ღვთისმშობელში. ღვთისმშობლის ტაძრებს „ღვთივგაბრძნობილად“ მიიჩნევდნენ. მათ ჩვეულებრივ ეწოდებოდა სიონი. „სიონი“ სხვა ნიშნებთან ერთად მეუფების დამტევნობას მოასწავებდა (იხ. ეფრემ მცირის განმარტება). ამ წარმოდგენათა ჯაჭვი ჩანს დ. გურამიშვილის სტრიქონებში:

„დაურღევველო ზღუდო, გოდოლო შეურყვეველო,
ცათაგან დაუტევნელთა წიაღთა დამატევველო,
მარიამ, ქრისტეს დედაო, ასულო სიონეველო...
შენ გვევდრები, ცისკარო საიდუმლოსა დღისაო,
ნათელი შარავანდელი საცნაურისა მზისაო“.

„გოდოლი“ მეფე დავითისაა, იგი სიონის მთაზე იდგა. „ასულ-ნი სიონისანი“ უაღრესად პოპულარულია ძველ აღთქმაში. მათ შორის, ფსალმუნში. ყოვლად-წმინდა ღვთისმშობელი სიონის მთაზე მიიწვალა. იგი სიონის „გოდოლია“. სიონის გოდოლი — ასული სიონისა ფსალმუნთმგალობის სადიდებელაა. ასე რომ, ლექსის ბოლო სტრიქონები ეხმიანება დასაწყისს („მთავ ღვთისავ, მთაო პოხილო, დავითის საგალობელო“). „მთა“ და „კლდე“ ღვთისმშობლის ყოვლად გავრცელებული სახეა. კლდეს შეფარება და მთას შეფარება ერთი და იგივეა.

ერთ-ერთი ნიმუში კონკრეტულ-ცხოვრებისეულისა და ზოგადის ურთიერთშერწყმისა დ. გურამიშვილის სახისმეტყველებაში არის ლექსი — „ოდეს დავით გურამიშვილი კისტრინას ომში ცხენითურთ ლიაში ჩაეფლა, ამის მონასიბად ღვთის-მშობლის შესხმა“ (გვ. 115). საბას განმარტებით, „ლოა—ლერწმონი საფლობი ტალახია“. დ. გურამიშვილი ომის დროს ჩაფლულა ასეთ ადგილას და ძლივს გადარჩენილა. პოეტს ეს ფაქტი განუზოგადებია: „ცოდვის ლიას უკუვარდი, ღრმად შიგ ჩავეფალო“ და ღვთისმშობელს ევედრება: „თუ შენ მე არ ამომიყვან, ძნელად აღმოვალო“. თითქმის არცერთი სიტყვა-კი, ყოველ შემთხვევაში, პირდაპირი სახით, არაა ამ ლექსში, რომელიც უშუალოდ მიემართებადეს იმ კონკრეტულ სათავეგადასავლო სიტუაციას. ლექსის სათაურია კონკრეტული, ხოლო მისი შინაარსი — არა. სხვა არაერთ ლექსშიაც ასეა, მაგრამ აქ უაღრესად მკვეთრად შეიგრძნობა ამნაირი პოლარიზება და ურთიერთგამსკეპალვაც ზოგადისა და კონკრეტულისა. ასეთ შემთხვევაში კონკრეტული ამბავი მხატვრული გამონაგონი არაა. ის დ. გურამიშვილის ბიოგრაფიის რეალური ფაქტია. მასში პოეტი იგავურად ხედავს ზოგადს და ღვთისმშობელისადმიც ამისდაკვალად აღაუვლენს ევედრებას.

ამნაირ სახისმეტყველებას ბიბლიური სათავე აქვს. ძველ აღთქმაშიაც და ახალ აღთქმაშიაც გადმოცემულია კონკრეტული, დრო-ჟამეული ამბები, მაგრამ ყოველ მათგანს იგავური მნიშვნელობა აქვს.

ამგვარ სახისმეტყველებას მიჰყვება თითქმის მთელი „დავითიანი“ და ყველაზე არსებითი სწორედ ესაა „დავითიანის“ ბიბლიასთან მიმართების წარმოსაჩენად, რადგან ესაა კავშირი ბიბლიასთან აზროვნების წესის მიხედვით. ესაა იგავური აზროვნება, რომელიც „დავითიანში“ მთლიანად ემყარება ბიბლიას.

ქრისტიანულ ნაწარმოებებს ახლავს-ხოლმე ერთი მნიშვნელო-

ვანი ფუნქცია: ესაა წარმართობის დაძლევა. ასეთი მიზანი ქრისტიანობის შემოსვლისთანავე მთლიანად როდი განხორციელებულა, იგი, გარკვეული აზრით, მარადიულია. ასეთი მიზანდასახულობა ახლავს ლექსს: „ხარებობის დღის შესხმა: „ახ. წმინდა კობალეს“ სანაცვლოდ სამღერალი“ (გვ. 117). ვფიქრობთ, შემთხვევითი არ უნდა იყოს, რომ ხარება დღისთვის კობალეს ნაცვალის სამღერალი შეუქმნია პოეტს. ამით დ. გურამიშვილი წარმართულ ტრადიციებს უპირისპირდება.

„ღვთისმშობლის მიცვალების დღის შესხმაში“ მკვეთრადაა გამოხატული მოტივი, რომელიც გამჟღავნებულია მთელი „დავითიანისთვის“: მგალობლად მოიხმობა დავით ფსალმუნთმგალობელი, ხოლო შემსხმელად მისი ქნარი, რათა „უგალობდეს სჯულის კიდობანსა“. „სჯულის კიდობანი“ ღვთისმშობელია (გვ. 110).

„დავითიანის“ II წიგნის ბოლოს „მესამე დავითის შესხმის“ მომდევნოდ არის ლექსი „არია“, რომელიც კვლავ პოეტიზმზეა აგებული.

„მშობელსა თვისი შობილი.
დაქრილი, გვერდ-გაპობილი,
წინ ედუა მუხლზედ მკვდარია,
ზდიოდა სისხლის ღვარია“ (გვ. 139).

ღვთისმშობელი ვედრებით მიმართავს „ღვთის სიტყვას“ („ზეგარდ-მო სიტყვავ ღვთისაო, და ქვეყნად ძევ კაცისაო“). შემდეგ მავედრებლად მას ჩაენაცვლება დ. გურამიშვილი („გამოთქვა ვინც ლექსი ესო“). იგი მავედრებლად მოაზრებული შეიძლება იქნას მთელი ლექსის მანძილზე. ღვთის სიტყვას დ. გურამიშვილი უახლოვდება ღვთისმშობლის წყალობით.

„დავითიანში“ ღვთისმშობლის სახელები პატრისტიკულია და ჰიმნოგრაფიული (ტ. მოსია, გ. მურღულია), მაგრამ საყურადღებო ზდება სხვა წყაროებიც:

ღვთისმშობლის სახელდებათა თვალსაზრისით განსაკუთრებულ ყურადღებას იმსახურებს მისი შობის დღისადმი მიძღვნილი საკითხავები იოანე დამასკელისა, ანდრია კრიტელისა და თეოდორე სტუდიელისა, მათგან გამოსაყალკეებელია ანდრია კრიტელის „შობისათვის ყოვლად უბიწოესა დედოფლისა ჩუენისა ღმრთისმშობლისა მარადის ქალწულისა მარიამისი“ (ძველი მეტაფრასული კრებულები (სექტემბრის საკითხავები), ნ. გოგუაძის გამოცემა, თბ. 1986, გვ. 145—155), რომელიც საფუძვლად უნდა დაედვას ღვთისმშობლისადმი მიძღვნილი პოეზიის სახისმეტყველების შეს-

წავლას, საქმე ისაა, რომ ღვთისმშობლის სიმბოლოები მრავალ ნაწარმოებში გვხვდება, მაგრამ აქ გააზრებულია, თუ საიდან მოდის ცალკეული სიმბოლო და რა მნიშვნელობა ენიჭება მას.

„იხილე თითოფერობაჲ სახელთა მისთაჲ და სიმრავლე წოდებათა, რომელთა მიერ მრავლით კერძო წერილთა შინა სახელიდების, ვითარ-იგი რაჟამს უწოდდეს მას: ქალწულ და ქალ, წინასწარმეტყველ, სასძლო, სახლ ღმრთისა, ტაძარ წმიდა, მეორე კარავ, ტრაპეზ წმიდა, საკურთხეველ, სასაკუმეველე ოქროჲსა, წმიდა წმიდათა, ქეროვიმ დიდებისა, ტაკუკ ოქროჲსა, თიცარ აღთქუმისა, კუერთხ სამლუდელი, სკიპტრა მეფობისა, შარაევანდელ სიკეთაჲსა, რქა დამტევნელ ზეთისა მის საცხებლისა მღვდელთა და მუფეთაჲსა, ალაბასტრ, სასანთლე. აღმურ, ლამპარ, სანთელ საყრდარ, მალნარ, კლდე, ქუეყანა, სამოთხე, აგარაკ, ურნატ, წყარო, ტარიგ, ცუარ და სხუა მრავალ, რაოდენი რაჲ დიდთა წინასწარმეტყუელთა წინამხედველობითა დედათა საიდუმლოთათა იგავით უწოდეს მას — და შემდეგ განმარტებულია, ესა თუ ის სახელი რატომ ეწოდა ღვთისმშობელს, უმეტესწილად ისეთი სახელებია განმარტებული, რომლებიც ამ ჩამოთვლაში არაა.

აქ ორი არსებითი რამაა აღნიშნული: პირველი, რომ ღვთისმშობელს ე. წ. „სახელები“ ეწოდა იგავურად და მეორე — თავდაპირველად იგავური სახელები ღვთისმშობლისა იხმარეს წინასწარმეტყველებმაო, რომლებმაც დიდ საიდუმლოებათა წინასწარგანკერძოებით ღვთისმშობლის მომავალი არსებობა და ქმედებანი იგულისვსო.

მოვიტანთ რამდენიმე განმარტებას, რომელთა გათვალისწინება აუცილებელია „დავითიანში“ საღვთისმშობლო სიმბოლიკის გასააზრებლად (ძვ. მეტაფრასული კრებულები, გვ. 148—151).

იწოდებო „მაყუალად, რაჟამს თქუა: „წარვიდე და ვიხილო დიდი იგი ხილვაჲ, ვითარ იწუების მაყუალი და არ დაიწუების (გამოს. 3,2/3).

„კუერთხად — ესაია რაჟამს თქუა: „გამოვიდეს ძირისაგან იესესისა კუერთხი და ყვავილი ძირთაგან მისთა აღმოსცენდეს (ესაია, 11,1).

„მთად — „რომლისაგან გამოეკუეთა ლოდი თვინიერ ხელისა (დანიელ 2,45). და მთად რომელსა სათნო-ყო ღმერთმან დამკვიდრებად მას შინა“ (ფს. 67,17).

„კიდობნად — რაჟამს გესმეს, ვითარმედ: „აღდეგ, უფალო, განსასსუენებლად შენდა, შენ და კიდობანი სიწმინდისა შენისაჲ“ (ფს. 131, 18).

„საყდრად — სიტყვითა მით, ვითარმედ: „ვიხილე უფალი სა-
ბაოთ, მჭდომარე საყდართა ზედა მაღალთა და აღმატებულთა და
სავსე იყო ღიღებითა უფლისაითა ტაძარი იგი“ (ფს. 51, 10).

„ბჰედ-რაჟამს წინასწარმეტყველსა ეტყოდა უფალი, ვითარმედ:
„ბჰე ეგე ეგოს დახშულ და არა განელოს და არც ვინ განვიდეს
მიერ. რამეთუ უფალი ღმერთი ისრაელისაჲ შევიდეს და განვიდეს
მიერ და იყოს ბჰე იგი დახშულ“ (ეზექ. 44,2).

„სიონ-რაჟამს გესმას, ვითარმედ: მოვიდეს სიონით მხსნელი და
მოაქციოს უღმერთობისაგან იაკობი“ (ესაია, 59,20); „და გამოარჩია
უფალმან სიონი და სათნო-ყო სამკვიდრებელად იგი“ (გვ. 149).

„დედა—ეწოდების თქუშულთა მათ, „დედა სიონსა ჰრქუას კა-
ცმან, რამეთუ კაცი იშვა მის შინა და თავადმან დააფუძნა იგი მა-
ღალმან“ (ფს. 136,5).

„ქალწულ—რაჟამს ხმობდენ მისთვის: „აჰა, ქალწულმან მუც-
ლად-ილოს და შვას ძე და ეწოდოს სახელი მისი ემმანოილ“ (ესაია,
7, 14).

„დედოფალ — თქუშითა მით, ვითარმედ: „დადგეს დედოფალი
მარჯუენით შენსა სამოსლითა ოქრო ქსოვილთა შემკულ და შემო-
სილ“ (ფს. 44, 10).

ყველა ესენი გვხვდება „დავითიანში“, რომელიც თავისებუ-
რად აშინაარსებს მათ ყველა იმ აზრით, რაც მოცემულია წინას-
წარმეტყველებასთან, სახარებებში, პატრისტიკაში, თუ ჰიმნოგრა-
ფიაში. ხორციელდება შერწყმა კონკრეტული და მარადიული სუ-
ბიექტისა, რისი თანაზიარიც ხდება თვით დავით გურამიშვილი.
ამასთანავე, ერთმანეთს ერწყმის ღვთაებრივი და საღვთისმშობლო
წიშნები.

სხვადასხვა ეპოქაში მცხოვრებ სუბიექტთა ურთაერთჩანაცვ-
ლება განცდის ზედროულობას ცხადყოფს.

ამის პოეტური განხორციელება „დავითიანში“ ემყარება ფსალ-
მუნურ-ჰიმნოგრაფიულ ცნობიერებას.

ისტორიის ისტეტიკა და ლიტერატურა

„მაშინ იხილა ფარნავაზ სიზმარი, რეცა იყო იგი სახლსა შინა-
უკაცურსა და ეგულვებოდა განსლვა და ვერ განვიდა, მაშინ შე-
მოვიდა სარკუმელსა მისსა შუქი მზისა და მოერტყა წელთა მისთა,
და განიზიდა და განიყვანა სარკუმელსა მას, და ვითარ განვიდა
ველად, იხილა მზე ქუე-მდაბლად, მიჰყო ხელი მისი, მო ხოცა ცუა-

რი პირსა მზისასა და ისო პირსა მისსა. განიღვიძა ფარნავაზ და განუკვირდა, და თქუა: „სიზმარი იგი ესე არს, მე წარვალ ასპინს და მუნ კეთილსა მივეცეთ“, — ასეა აღწერილი ფარნავაზის სიზმარი „ქართლის ცხოვრებაში“ და, კერძოდ, საკუთრივ „ფარნავაზის ცხოვრებაში“ (ქც, I, გვ. 21).

აქ იგრძნობა სიტყვაკაზმული პროზა, აქ მხატვრულობა სკარბობს ისტორიულ თხრობას. შემთხვევითი როდია მტკიცება, რომ „ფარნავაზის ცხოვრება უძველესი ქართული მოთხრობა უნდა იყოსო“ (რ. ბარამიძე), მაგრამ ნიშანდობლივია ის, რომ ეს მოთხრობა საისტორიო კრებულში შედის და ლეონტი მროველის „მეფეთა ცხოვრებას“ სხვა მსგავს მრავალ ნაკადთან ერთად მხატვრულობით აღბეჭდავს. იგი ისტორიას ესთეტიკურობას ანიჭებს. ესაა ერთ-ერთი სახე ისტორიის ესთეტიზაციისა, ფაქტიურად ესაა მხატვრული ლიტერატურისათვის ნიშანდობლივი გზა. ლიტერატურა და სახვითი ხელოვნება მხატვრული ფორმით აფიქსირებს ერის „ესთეტიკურ მახსოვრობას“. ისტორიისადმი მხატვრულ-ესთეტიკური მიმართება მხოლოდ ხელოვნებაში კი არა, თვით საისტორიო თხზულებებშიაც გვხვდება. ამისი ნიმუშია ზემომოყვანილ ადგილი „ქართლის ცხოვრებიდან“.

ამთავითვე აღვნიშნავთ: ისტორიისადმი ესთეტიკური დამოკიდებულება მხოლოდ ხელოვნებაში როდი ვლინდება. ადამიანთა ცნობიერებაში სხვაგვარადაც ხდება. ისტორიის ესთეტიზაცია, ძალზე ხშირად მნიშვნელოვანი ისტორიული პერსონაჟები თუ მოვლენები ესთეტიკურ მნიშვნელობას იძენენ თავისივე კულტურულ-ისტორიული შინაარსით.

თუ არსებობს ისტორიის ფილოსოფია, ასევე არსებობს ისტორიის ესთეტიკა, ახლა უკვე წიგნიც გამოიცა ა. გულაგასი — «Эстетика истории».

ყოველი ერის ისტორიაში არსებობს მოვლენები, რომლებსაც თავისუფლად ესადაგება ესთეტიკური კატეგორიები მშვენიერებისა თუ ამბავებისა, ტრაგიკულისა, კომიკურისა და, ხან-კ — ტრაგი-კომიკურისა.

კოტნე დადიანის თავდადება არა მხოლოდ მნიშვნელოვანი ეთიკურ-პატრიოტული აქტია, არამედ ესთეტიკურიც. მას აშკარად ახლავს ამბავების ესთეტიკური განცდა. ქეთევან დედოფლის თავდადება თავისთავად ყოველგვარი მხატვრული შემკობის გარეშეც ამბავების ფაქტია.

უკვე ისტორიის ესთეტიკის კუთვნილებად იქცა ის გმარობა, რომელიც სულ რამდენიმე წლის წინათ ჩვენმა თანამედროვემ ცნო-

ბილმა ექიმმა ი. ჟორდანიამ გამოიჩინა. ოკეანეში ჩავარდნილ თვითმფრინავში მყოფმა თავისი მაშველი რგოლი უცხოელ ქალი-შვილს გადასცა. ყველანი გადარჩნენ. დაიღუპა გმირი. ცხადია, ეს არაა მხოლოდ კონკრეტული ფაქტი. ესაა ქართული რაინდული სულის უმაღლესი გამოვლენა. კონკრეტულ აქტში იდეალი ჩანს (სხვა საქმეა, რომ მასზე შეიქმნა ლექსი — შოთა ნიშნიანაძის — „ბალადა პროფესორ ჟორდანიას გმირობაზე“, აქ ესთეტიკურობას სხვა განზომილება აქვს. რეალური მოვლენა მხატვრულ ფაქტად იქცევა. ესაა ხელოვნებისეული ესთეტიკა).

როგორც ბუნებაში შეიძლება იყოს ესთეტიკური მოვლენები, ასევეა ცხოვრებაში, ისტორიაში. მათი გამორჩევა ისტორიის ესთეტიკას შეგვაგრძნობინებს.

* * *

შეიძლება ვთქვათ, რომ მოგვეპოვება ცალკეულ ავტორთა მნიშვნელოვანი ძიებანი (ტ. ტაბიძე, გ. ქიქოძე, გ. ასათიანი), თუ დაკვირვებანი, მაგრამ მთელ რიგ სფეროებში ჩვენში ადგილი არა ჰქონია ისტორიის ესთეტიკის საგანგებო კვლევას. არ მომხდარა მთელი ისტორიის სათანადო სისტემატიზაცია და ისტორიის ესთეტიკური ანალიზის სპეციალური მეთოდების შემუშავება. მაგრამ მაინც უნდა ვიფარაუდოთ, რომ შორს არაა ის დრო, როცა მეცნიერულ დისციპლინად ჩამოყალიბდება ქართული ესთეტიკა ისტორიისა.

ფაქტიურად ამ მიზანს ემსახურება ყოველი კვლევა თუ გააზრება, როცა ისტორიულ გმირებს განიხილავენ ვითარცა სიმბოლურ სახეებს. ვიმეორებთ, ჩვენ შეგვიძლია სილამაზე დავინახოთ არა მხოლოდ ისეთ გმირებში, რომლებმაც ლიტერატურაში პოვეს ასახვა, არამედ ისეთებშიც, რომლებსაც უშუალოდ მხოლოდ ისტორიიდან ვიცნობთ.

ვახტანგ გორგასალი — თბილისის დამაარსებელი და სპარსელთა წინააღმდეგ სახელოვანი მებრძოლი ხალხის ცნობიერებამ ლეგენდარული ელფერიტ შემოსა. გორგასალი არა მხოლოდ სიმბოლოა ისტორიული დიდებისა, არამედ ეროვნული ისტორიის მშვენიერებაა. თუ ესთეტიკურ კატეგორიებს მივყევით, ისიც შეიძლება ითქვას, რომ ვახტანგ გორგასალის სახე ამალღებული სახეა. მას განსაკუთრებულისა და ზებუნებრივის განცდა უკავშირდება:

„ვახტანგ მეფე ღმერთს უყვარდა,
ციდან ჩამოესმა რეკა.
იალბუზზე ფეხი შედგა,
დიდმა მთებმა იწყეს დრეკა“.

იმ გრძნობით და იმ ძალით, როგორითაც სხვა შემთხვევაში შეიძლება განეცადათ წარმართული ღვთაება, აქ განიცდება ძლევა-მოძლიება ეროვნული გმირისა. ერის ისტორიისადმი ღვთაებრივი განცდა მყარდება. ეს გმირის სახეს განსაკუთრებულ ამალღებულობას ანიჭებს. იგი ესთეტიკურ ფენომენად იქცევა. ჩვენ ვთვლით, რომ ამგვარი რამ ეროვნულ ცნობიერებაში წინ უძღოდა ამ ლექსს და უკვე ჩამოყალიბებული იყო ესთეტიკური მიმართება ეახტანგ გორგასალისთანა პიროვნებისადმი, რაც შემდეგ იწვევს გმირის სახის ასახვას ხალხურ პოეზიაში, ლეგენდებში და ა. შ.

ხშირად კონკრეტულ ისტორიულ პიროვნებას საკუთარ დამსახურებასთან ერთად მიეწერება ხალხისთვის საოცნებო არაერთი იდეალი და ამ გზით ეძლევა მას ზოგადი სახე. განა შემთხვევითია, რომ საქართველოში უამრავი ციხე თამარის ციხედ ცხადდება?! განა თამარი არ იქცევა ზოგად სახე-იდეად, რომელიც სიმბოლოა სიკეთის, სიბრძნის და მშვენიერებისა?!

ეს ზოგადი ნიშნები თამარს მიეწერა არა ლიტერატურის ზეგავლენით, კერძოდ, მისდამი მიძღვნილი სახოტბო ნაწარმოებების — „თამარიანისა“ და „აბდულმესიანის“ მიხედვით, არამედ თამარის განსაკუთრებული ისტორიული დამსახურების გამო. ე. ი. ეროვნული მოღვაწის ისტორიული მნიშვნელობა აქცევს მას ესთეტიკურ ფენომენად. სხვაგვარად რომ ვთქვათ: პიროვნება ესთეტიკურ მნიშვნელობას იძენს ლიტერატურულ გარდასახვამდე.

ამგზობის ყოველივე ეს უნდა დავუკავშიროთ ესთეტიკური აღზრდის ამოცანებს.

ბუნებრივია, რომ ესთეტიკური აღზრდა, უპირველეს ყოვლისა, ხელოვნებას უკავშირდება. მაგრამ მისი მხოლოდ ხელოვნებით შემოფარგვლა არააწორი იქნება. მშვენიერება ყველგანაა. ყველა დარგი შეიძლება გამოყენებულ იქნას მშვენიერების წარმოსაჩენად. ისიც გასაგებია, რომ ხელოვნებისაგან დაცილებულ დარგებში მშვენიერება უფრო ძნელი წარმოსაჩენია, მაგრამ ეს სიძნელეც პირობითია და ფარდობითი. შეიძლება მოვნახოთ მიზანშეწონილი გზები, რათა ისტორია წავიკითხოთ ესთეტიკური თვალთახედვით და ესთეტიკური თვალთახედვითვე შევაფასოთ იგი.

ჩვენ აქ ყურადღებას მივაქცევთ ერთ მნიშვნელოვან საკითხს. ესაა რელიგიის ისტორიის მოწოდება საშუალო სკოლაში, თუნდაც ისეთი საკითხებისა როგორიცაა ქართლის მოქცევა, და, რაც მთავარია, ბიბლია. აქ ჩვენ უმეტესწილად გაურკვევლობის წინაშე ვტოვებთ ახალგაზრდობას, რომელშიაც ფაქტიურად ჩვენ აღეძარით ისეთი ცნობის წადილი, რომლის დაკმაყოფილებაში ჩვენ

აღარ ვერევიტ. ჩვენი აღზრდის მიღმა რჩება ბიბლიის მთელი სამყარო, მთელი მისი კულტურულ-ისტორიული ანარეკლით.

ამგვარი „იგნორირება“, ვფიქრობთ, მრავალ გაუგებრობას ბადებს: თუ ჩვენ დიდ მნიშვნელობას ვანიჭებთ აგიოგრაფიას და კლასიკურ საგალობელს, ფრესკასა და ტაძარს, ქართველთა უდიდეს თავდადებას ქრისტიანობის შენარჩუნებისათვის, გაუპართლებელია იქვე არსებითად უგულებელვყოფდეთ ბიბლიას. ჩვენ რომ მას დღემდე ყურადღებას ვუთმობთ, ცხადია, არასაკმაოა. ამიტომ მისი გაცნობა როცა სწადიან, ეს ინტერესი სკოლის მიღმა რჩება.

რა ფორმით უნდა ვეცადოთ ბიბლიის სწავლებას?

ვფიქრობთ, ერთ-ერთია ესთეტიკური თვალთახედვა. აქი საამისოდ არსებობს უდიდესი კულტურულ-ისტორიული გამოცდილება. განა ისტორიულად ყველაზე უფრო მძლავრად ბიბლიას სწორედ ესთეტიკური ინტერპრეტაცია არ ეძლევა?! განა ხალხის ცნობიერებაში ფრესკული სახეები ნაკლები ინტენსივობით აღიბეჭდებოდა, ვიდრე უშუალოდ ბიბლიური ტექსტი?! განა შეიძლება რაიმე აფერმკრთალებდეს ღვთისმშობლის განმადიდებელ საგალობელთა მხატვრულ მნიშვნელობას?!

აქედან ამოსვლით ბიბლიური შინაარსის ესთეტიკური რაობა უნდა განიმარტოს, ეს კი ჩვენ დაგვეხმარება ეროვნულ ისტორიასთან და, საერთოდ, მსოფლიო ისტორიასთან დაკავშირებულ ესთეტიკურ პრობლემებში გარკვევისას.

ისტორიის ესთეტიკას უნდა ვიყენებდეთ როგორც ისტორიის, ისევე ლიტერატურის სწავლებისას.

• • •

ერთ-ერთი ყველაზე ნათელი მაგალითი, თუ ისტორია როგორ იქცევა ესთეტიკურ სახე-იდებად, წმინდა ნინოა. მისი სახე შეიძლება გასაღები გახდეს საიმისოდ, თუ როგორ უნდა იქნას წაკითხული ისტორია ესთეტიკურად, და საერთოდ, მისი სახე მრავალმხრივ ჰყენს ნათელს პრობლემას — ისტორიის ესთეტიკა და ლიტერატურა; ანდა თუნდაც იმას, თუ როგორ წარმოვაჩინოთ ესთეტიკური ასპექტი რელიგიურ პრობლემატიკაში. ამიტომაც ნინოს სახეზე უფრო დაწვრილებით შევჩერდებით.

ცნობილია, რომ ერთგვარად საკამათოც კი იყო ნინოს პიროვნების ისტორიულობა, იმასაც კი აღნიშნავენ, რომ მისი კულტი IX საუკუნიდან გაჩნდა და მანამდე არ არსებობდა.

ჩვენ ამ არგუმენტებს ამჯერად საგანგებოდ არ განვიხილავთ.

აღვნიშნავთ მხოლოდ, რომ ეროვნულ ცნობიერებაში ნინო ყოველთვის არსებობდა როგორც ნამდვილი ისტორიული პიროვნება.

ნინოს ისტორიულობის უარყოფა ძირითადად იმით ხდება, რომ X ს-ის ნაწარმოები — „განყოფისათვის ქართლისა და სომხეთისა“ ქართლის გამაქრისტიანებლად გრიგოლ განმანათლებელს მიიჩნევს და არა ნინოსო. ეს თითქოს მართლაც დამაფიქრებელია, მაგრამ, ეტყობა, იგი სხვაგვარ ახსნას ითხოვს. საქმე ისაა, რომ V საუკუნის რამდენიმე ბერძენი ისტორიკოსი, თანაც უაღრესად დიდი ავტორიტეტები (გელასი კვიზიკელი, გელასი კესარიელი, თეოდორიტი კვირელი, რუფინუზი) ქართლის გამაქრისტიანებლად ასახელებენ ტყვე ქალს (ისევე, როგორც „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“), თუმცა სახელის მოუხსენიებლად. ჩვენ ვფიქრობთ, რომ უფრო მიზანშეწონილია კითხვა, თუ რატომ უშვებს შეცდომას არსენ საფარელი, როცა ნინოს არ ახსენებს (თუკი მასთან მართლაც შეცდომაა), ვიდრე იმის დაშვება, რომ ბერძენი ავტორები თითქმის თანამედროვენი ქართლის მოქცევისა, სრულიად მოგონილ ამბებს გვიყვებიანო. ამიტომ ნინოს ისტორიულობა სარწმუნოა. ამიტომაც ეროვნული მეხსიერება რომ ნინოს სახეს ისტორიულ ქეშმარიტებად თვლის, ეს არ უნდა მივიჩნიოთ ისტორიის პაგანიზაციის ნაყოფად.

ისტორიული წყაროები ლიტერატურული ფორმით გადმოსცემს ნინოს თავგადასავალს.

კაბადოკიელი ქალი იერუსალიმიდან ღვთისმშობლის შთაგონებით და იქაური პატრიარქის ხელდასხმის შემდეგ მოდის საქართველოში. მოადწევს თავფარავნის ტბას და აქ მწყემსებს ხვდება. აქვე ძილში ჩვენებას იხილავს...

უკვე თვით მოცემულ ეპიზოდებში იწყება ნინოს სახის ესთეტიზაცია. ეს კი ხდება არა იმით, რომ მისი ამბები მხატვრული ფორმითაა მოწოდებული. არა! ეს საკითხის სხვა მხარეა. აქ მთავარია ის, რომ ნინოს სახე ესთეტიკურია თავისივე ისტორიული შინაარსით. მისი ისტორიული რაობა ანიჭებს მას ესთეტიკურ მნიშვნელობას. მაშასადამე, ასეთი სახის ესთეტიკური მნიშვნელობა მის ლიტერატურულ ბუნებას კი არ ემყარება, არამედ მის ისტორიულ შინაარსს. ეს მკვეთრად უნდა გაიმიჯნოს ერთმანეთისაგან, რათა სწორად გავიგოთ ისტორიის ესთეტიკა და ისტორიის ესთეტიკისადმი ლიტერატურის დამოკიდებულება.

ახლა კონკრეტულად იმის თაობაზე, თუ თავისი ისტორიული შინაარსითვე როგორ ხდება წმ. ნინო ესთეტიკურ სახე-იდეად. „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ მიხედვით, როგორც ითქვა, ნინო კაბა-

დოკიელია და საქართველოში იერუსალიმიდან მოდის, თანაც მო-
დის ღვთისმშობლის შთაგონებით. ნინოს კაბადოკიელობას და
იერუსალიმიდან მოსვლას სიმბოლური მნიშვნელობა ენიჭება (შევ-
ნიშნავთ: ასეთი ფაქტებისადმი სიმბოლური მნიშვნელობის მინი-
ჭება სრულიად აკარნისნავს, რომ მათ ისტორიუ-
ლობაში ექვიუნდა შევიტანოთ და ისინი მხო-
ლოდ სიმბოლურის მხრივ აღვიქვათ. სრულიად
კონკრეტულ ისტორიულ ფაქტს შეიძლება სიმ-
ბოლურობა მიენიჭოს და ამით მისი ისტორიულობაც
არ გამოირიცხოს. ასეა აქაც).

კაბადოკიელობა პირდაპირ არ მიუთითებს ნინოს ქართველო-
ბას, მაგრამ შეუძლებელს ხდის, რომ გამოირიცხოს ნინოს ქარვე-
ლობა (კაბადოკიაში ცხოვრობდნენ ქართველები, ბერძნები და
სომხები). ასეთ კონკრეტულობას თავისებური იდუმალება შემო-
აქვს. იდუმალების მიმზიდველობა კონკრეტულ-ისტორიულ ფაქტს
აზრობრივ სიღრმეს ანიჭებს, ესთეტიკურს ხდის.

ნინოს იერუსალიმელობაც როდია მხოლოდ ცალსახა შინაარ-
სის მქონე მითითება. ის მიაწვდის ქართული ეკლესიის იერუსა-
ლიმურ წარმოშობაზე. ამას კი დიდი მნიშვნელობა ენიჭებოდა:
თუ რაოდენ ღრმა ქვეტექსტი ჰქონდა ამ მითითებას, აქ ამას სრულ-
ყოფილად ვერ განვიხილავთ, ოღონდ რამდენიმე მომენტი მაინც
უნდა გამოიყოს. ქართველებს სურდათ მათი ქრისტიანობა იერუ-
სალიმს დაკავშირებოდა. როცა ქრისტიანობა მიიღეს, ამით სპარ-
სეთის დამაქცეველ ძალმომრეობას განერიდნენ, მაგრამ წარმოდ-
გებოდა მეორე საფრთხე: ანექსია ბიზანტიის მხრივ, ამიტომ ცდი-
ლობდნენ კონსტანტინეპოლის ნაცვლად იერუსალიმს დაკავშირე-
ბოდნენ საეკლესიო ცხოვრებით: ყოველმხრივ ცდილობდნენ
იერუსალიმთან კავშირი წინ წამოეწიათ და ეს ეროვნულ იდეოლო-
გიად ექციათ. შემდეგშიაც, დრო რომ გავიდა, ამ იდეას ამძლავ-
რებდნენ. ეს ჩანს „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებიდანაც“ და იერუ-
სალიმის ქართველთა ჯვრის მონასტრის არსებობითაც. ამ იდეას
იმთავითვე აფუძნებდა წმ. ნინოს კულტურულ-ისტორიული სახე.
იგი სიმბოლო იყო ქართული ეკლესიის იერუსალიმთან კავშირისა.

წმ. ნინოსთანაა დაკავშირებული სამი უმთავრესი ეპიზოდი
ქართლის მოქცევისა: არმაზის მსხვერვეა, თხოთის მთაზე მზის დაბ-
ნელება და სვეტიცხოვლის აღმართვა.

არმაზის მსხვერვეის ეამს გამოვლინდა წმ. ნინოს ზებუნებრივი
ძალმოსილება; თხოთის მთაზე მირიანს რომ მზე დაუბნელდა და
შემდეგ ნინოს ღმერთის წყალობით გამოუბრწყინდა, ეს იყო გან-

ხორციელება იდეისა: ნათელი ბნელსა შინა (ეს სხვაგვარად ჩანს. რუსთველურ თქმაში — „მზიანი ღამე“) და მესამე — სვეტი ცხოველი თავდაპირველად იყო ხე (ლიტერატურული წყაროთი, ეს იყო ნაძვი, ფოლკლორულით — მუხა). მერე ის იქცა ნათლად სვეტად, რაც ასევე ნინოს ძალისხმევით მოხდა და სხვა მნიშვნელობებთან ერთად გამოხატავდა წმ. ნინოს კავშირს ზეციურ ნათელთან.

ნათელთან კავშირს ნინოს სახეში ისეთი პარადიგმები შემოაქვს, რომლებსაც ერთის მხრივ, კავშირი აქვს ქრისტიანულ სახის-მეტყველებასთან (უფრო ზუსტად, მისი უშუალო გამოხატულებას). ხოლო, მეორეს მხრივ, ამით კავშირები მყარდება ქართულ წარმართულ პანთეონთან, კერძოდ, მის ერთ-ერთ უმთავრეს ქალღვთაებასთან, დედა-უფალთან.

ნინოს, თუნდაც ვარაუდით, არმაზის ასულად მიიჩნევენ, არმაზი მზის ღვთაების კაცსახოვანი გამოხატულება იყო, ამიტომ ამის მიხედვითაც კი საგულვებელია, რომ არსებობდა მზიური წარმართული ქალ-ღვთაება, რომელიც არმაზის ასულად ითვლებოდა. ერთ-ერთი პარადიგმული „მიკროსახეა“ წარმართა ქალ-ღვთაების მზიური ძალის არსებობა ოქროსფერ თმებში. ეს პარადიგმა მეორდება ნინოს ატრიბუტებში (ნინოს ქვარი ვაზისა მისივე თმებითაა შეკრული).

ამრიგად, ისტორიულ პიროვნებათა ესთეტიზაციის ერთ-ერთი გზაა მათი წარმოსახვა პარადიგმულ სახეებში, სხვაგვარად რომ ვთქვათ — ტრადიციულ ეროვნულ ფორმებში.

როცა ისტორიის ესთეტიკაზე ვფიქრობთ და როცა გამოვყოფთ ისტორიის გააზრების ტრადიციულ ეროვნულ ფორმებს, ერთი ტიპის მაგალითებიც არ უნდა დაგვრჩეს უყურადღებოდ. ესაა ძველი ფორმების შეგუება ახლებურ თვალთახედვასთან.

„ნინოს ცხოვრებაში“ გვხვდება ასეთი ფრაზა: „მე ღლესა დავულამდები“, — ამას ამბობს ნინო ძალზე საინტერესო კონტექსტში: „მოიწია ეამი ღლისა, დალენისაი და მზისა ჩემისა დავსებასად, რამეთუ არა თუ ღლე და მზე შეიცვლებიან წესთა ზედა მათთა, არამედ მე ღლესა დავულამდები და იგი ჰგია უკუნისადმდე“ (გვ. 102).

„მე ღლესა დავულამდები“, — ეს რელიქტური ფრაზაა, ე. ი. თავისებური გადმონაშთია. წმინდანს არ მართებდა დარდი, რომ ღლის ნათელს მოაკლდებოდა. ამგვარი სევდა მას არ შეეფერებოდა. ეს ზიტყვები, იგი თითქოს წარმართული განწყობილებას გამოხატავდა იყო. მაგრამ, ჩანს, ესეც პარადიგმად ქცეულა და ახალ დროს შეჰგუებია.

უძველესი პერიოდიდანვე ქართული მატრიანეები (საერთოდ, მთელი „ქართლის ცხოვრება“) ეროვნული ისტორიისადმი ესთეტიკურ დამოკიდებულებას ამჟღავნებენ. მთელი კატეგორიულობით შეიძლება ითქვას, რომ ესთეტიკური თვალთახედვა უაღრესად მძლავრობს ქართულ ისტორიოგრაფიულ აზროვნებაში. სხვაგვარად შეუძლებელია აიხსნას ის, რომ ჩვენს მატრიანეებში ყველაზე უფრო მნიშვნელოვანი ისტორიული მოვლენები ყველაზე მეტად ლეგენდური ფორმითაა წარმოდგენილი. ასეა მოწოდებული ქართული ენის ჩამოყალიბება, ქართული ანბანის შექმნა, თბილისის დაარსება.

როცა ვიხსენებთ ლეგენდას თბილისის დაარსებისა, ბუნებრივად წარმოდგება კითხვა: თუ ფოლკლორი ესწრაფვის ზღაპრულობას, ეს გასაგებია. მაგრამ რატომაა, რომ მატრიანეებიც არ ერიდება მსგავს მითოლოგიზაციას? რატომაა, რომ ჩვენი მატრიანეები ძალზე ხშირად მხატვრულ ნაწარმოებებს ჰგავს. ეს ისტორიოგრაფიული კულტურის დაბალი დონით უნდა აიხსნას, თუ შეგნებული მისწრაფებით მხატვრულობისაკენ?

ჩვენ ვფიქრობთ, რომ ეს ქართული ისტორიოგრაფიული აზროვნების იმ თავისებურებით აიხსნება, რასაც ჩვენ ვუწოდებთ ისტორიოგრაფიის ესთეტიზაციას. ქართული ისტორიოგრაფიის პოზიცია ასეთი ყოფილა: თუ მნიშვნელოვანია ისტორიული მოვლენა, საჭიროა მისი შესაბამისი ესთეტიზაცია მოხდეს. ამიტომაც მეფე ვახტანგი, დავითი და თამარი დაშორდნენ თავიანთ თავს და ზოგად-ეროვნულ სახე-იდეებად იქცნენ.

ეს ტენდენცია უფრო ნათელი რომ გახდეს, შევადაროთ ამ მხრივ ქართული მატრიანეები რუსულს. კლასიკური სახე რუსული ისტორიოგრაფიისა არის „გარდასულ წელთა ამბავი“; იგი ასეა გამართული: ჯერ წერია წლები და შემდეგ ამ წელს მომხდარი ამბები. ზოგჯერ მარტო წელი წერია და მის გვერდით არაფერი არაა აღნიშნული, თითქოსდა, მინიშნებულია, რომ ამ წელს არაფერი მომხდარაო. აი, ესაა ქრონოგრაფიული აზროვნების ნამდვილი ნიმუში. ასეთი რამ ქართულ მატრიანეებში საერთოდ არ გვხვდება. აქვე გასათვალისწინებელია, რომ ზემოაღნიშნული ესთეტიკური პოზიცია შემუშავებული იყო სრულიად ბუნებრივად, რაიმე წინასწარგანჩინებული მიზნების გარეშე. შუა საუკუნეებში, როგორც ცნობილია, არც არსებობდა თვითმყოფადი ესთეტიკური აზროვნება, არც, საერთოდ, თვითმყოფადი სფერო ესთეტიკისა. ესთეტიკური ყოველთვის შერწყმული იყო არსებობისა თუ ცნობიერების

სხვა ფორმებთან. მაგრამ ს. ავერინცევის სიტყვებით თუ ვიტყვით, როცა არ არსებობს საკუთრივ ესთეტიკურის სფერო, მაშინ ყველგან და ყველათფერშია ესთეტიკური.

• • •

ისტორიის ესთეტიკის თვალსაზრისით ერთი გარემოებაა საათვალისწინებელი. ბუნებრივია, რომ ლიტერატურული ნაწარმოების სწავლებისას ყურადღება ექცევა მისი შექმნისდროინდელ ისტორიულ ეპოქას. მაგრამ, ალბათ, ძველ სოციოლოგისტურ თვალთახედვათა გადმონაშთების ზეგავლენით, „ისტორიული ეპოქა“ გაიაზრება უმეტესწილად მხოლოდ სოციოლოგისტური თვალსაზრისით და ყურადღების მიღმა რჩება ეპოქის ესთეტიკური ატმოსფერო. თუ ესთეტიკურ მახასიათებლებზე, ესთეტიკურ ეკვივალენტზე არ დავიყვანეთ სოციალური ფაქტორები, უშუალოდ მათგან ლიტერატურულ მოვლენის წარმოშობის ახსნა ძნელდება. „ესთეტიკური ატმოსფერო“ უნდა იყოს შემაერთებული რგოლი ნაწარმოებსა და იმავედროინდელ სოციალურ გარემოს შორის. უამისოდ გაძნელდება იმის ახსნა, თუ როგორ შეიქმნა ერთსა და იმავე სოციალურ ვითარებაში, ერთის მხრივ, გალაკტიონისა და, მეორე მხრივ, იროდიონ ევდოშვილის სრულიად ურთაერთგანსხვავებული პოეტური ნაწარმოებები.

ისტორიული ეპოქის ხასიათი რომ იმდროინდელი ხელოვნების ძეგლების მიხედვით გაშინაარსდეს, — ეს თვალსაზრისი აქტუალურია სწორედ იმ მხრივ, რომ დღეს განსაკუთრებით შეიგრძნობა საჭიროება წინ წამოიწიოს ისტორიის შესწავლა ესთეტიკური კუთხით.

• • •

როცა ამ რიგის საკითხებს განვიხილავთ, საჭიროდ ვრაცხთ ერთხელ კიდევ გავიხსენოთ, თუ რა არის ესთეტიკური.

ორი სფეროს — შემეცნებითისა და ესთეტიკურის გადაკვეთას გულახშობს ისტორიის ესთეტიკა. ისტორიული მოვლენა ესთეტიკური ხდება, თუ იგი ისტორიის საზრისს გამოხატავს. შეუძლებელია ანტიისტორიული მოვლენა ესთეტიკურად მივიჩნიოთ. ისტორიული მოვლენა ესთეტიკური ხდება თავისი აზრობრივი შინაარსით, თავისი მნიშვნელობით.

ყოველივე ეს მაინც ისტორიასთან დამოკიდებულების ერთი

ქხარეა. აქვე უნდა ვაჩვენოთ, თუ როგორი მიმართება ჰქონდა ეროვნული ისტორიის მიმართ ქართულ მწერლობას (არა საკუთრივ საისტორიოს). დავიწყოთ აგიოგრაფიით.

აგიოგრაფიაში ჩვეულებრივ შემოდის თანადროული ისტორია. ასეა ქართული აგიოგრაფიის უმთავრეს ძეგლებში: „წმ. ნინოს ცხოვრება“, „შუშანიკის წამება“, „ეესტათის წამება“, „აბოს წამება“, „კოსტანტი კახოს წამება“, „წამება გობრონისა“ და სხვანი. ასეთივეა „ცხოვრება იოანესა და ექვთიმესი“, „ცხოვრება გიორგი ათონელისა“. ცნობილია სხვაგვარი შემთხვევები, როცა მეტ-ნაკლებად შორეულ ამბებს ასახავენ მწერლები (როგორც ეს, მაგალითად, „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაშია“). ასეთ შემთხვევებში ავტორები სულ სხვადასხვაგვარი წყაროების მიხედვით ცდილობენ, რაც შეიძლება, მიუახლოვდნენ ისტორიულ სინამდვილეს.

ისტორიისადმი აგიოგრაფიის დამოკიდებულება ასე შეგვიძლია განვსაზღვროთ: თვით ისტორიაშივე გვხვდება იდეალურობით აღბეჭდილი მოვლენები, იდეალური რეალურშია. მწერლობა ან უნდა ცდილობდეს გამონაგონის შემოტანას. ესთეტიკურ ზემოქმედებას უნდა იწვევდეს ფაქტი და არა სიტყვაკაზმულობა.

ასეთი მოთხოვნებით, აგიოგრაფია, თათქოსდა, არ უნდა განსხვავდებოდეს საკუთრივ საისტორიო მწერლობისაგან. მაგრამ ასეთი შეხედულება არასწორია. თუმცა ნუ მოვეჩიბებით იმის ოქმას, რომ ვ. კლიუჩევსკიდან მომდინარე ტრადიციის ძალით ამგვარი თვალსაზრისი ჩანს თვით დიდ ქართველ მეცნიერთან ივ. ჯავახიშვილთან; მხედველობაში გვაქვს მისი ნაშრომი „ძველი ქართული მწერლობა“, რომელშიაც საკუთრივ საისტორიო ნაწარმოებებთან ერთად აგიოგრაფიაცაა განხილული, მსგავსი პოზიცია ზოგჯერ დღესაც კი იჩენს თავს.

რა განასხვავებს აგიოგრაფიას საკუთრივ საისტორიო თხზულებებისაგან? მათ შორის სხვაობას ქმნის მათი ძირითადი მიზანდასახულობანი. აგიოგრაფიის მიზანი საერთო ისტორიული პროცესის აღნუსხვა როდია. ესაა მატერიალური მიზანი. აგიოგრაფიის მიზანია წმინდანობის ფაქტის ასახვა არა ზოგად-საისტორიო, არამედ ადამიანთმცოდნეობის იმდროინდელი პრინციპებიდან ამოსვლით. მისი ესთეტიკური შინაარსი ადამიანთმცოდნეობითი პლანისაა და არა ისტორიოგრაფიული.

აგიოგრაფები ხშირად დიდ ყურადღებას ამაღლავნებენ ქრონოლოგიისადმი. მაგრამ ამ შემთხვევაშიაც ხშირია დროის მითითება და საერთოდ აგიოგრაფიული ქრონოტიპის (დრო-სივრცის) მნიშვნელობა თავისებურია. ეს არაა ჩვეულებრივი საისტორიო დრო.

ესაა ერტალოგიური (წმინდანების სახსენებელი) დრო, რომელიც გამიზნულია ესქატოლოგიური (განკითხვის დღის) დროისადმი და მის მიმართებაში ეძლევა ფასეულობა და ესაა არა მხოლოდ ქართული აგიოგრაფიის, არამედ სხვა ხალხთა აგიოგრაფიული მწერლობის თვისებაც.

აგიოგრაფი ისტორიულ ფაქტს მიმართავს იმ მიზნით, რათა მისი სამარადქამო მნიშვნელობა გვიჩვენოს. მის მიერ მოხმობილი ფაქტი ისტორიის ჯაჭვის ერთ-ერთ რგოლად კი არ ითვლება. მას თავისთავადი ფასეულობა აქვს. იგი არ მიიჩნევა წარმავალი მნიშვნელობისად და მარადიულობას განეკუთვნება. მაშინ თელიდნენ, რომ შუშანიკის, აბოს თუ გრიგოლ ხანძთელის სახეებს ყოველ დროში თავიანთი ახალი აწმყო ექნებათო. შუშანიკი (ან სხვანი) ითვლებოდა არა ოდენ თავისი დროის იდეალთა გამომსახველად, არამედ საერთოდ ყველა დროისათვის წმინდანობის ზოგადი იდეალის მაჩვენებლად. აგიოგრაფიის ფუნქცია ლიტერატურულია.

წმინდანობა მწერლის ფანტაზიით კი არ უნდა იქმნებოდეს, არამედ ცხოვრებამ უნდა წარმოაჩინოსო. ისტორიულ დროში ჩნდება ზედროული იდეალი (ცნობილი გამოთქმის კვალობაზე რომ ვთქვათ, ესაა ქამიერი, მაგრამ უეცამო რამ).

დროისადმი (და აქედან — ისტორიისადმი) აღნიშნული დამოკიდებულება ძალზე კარგად ჩანს ფრესკაზე. აქ წმინდანის წუთიერი სახებაა გამარადქამებული. ამით კონკრეტული-ემპირიული დრო ესთეტიკურ დროდ გარდაიქცევა. ისტორიული ადგილებიც ზოგადი მნიშვნელობით გაშინაარსდება.

ასეთია აგიოგრაფიული მწერლობის დამოკიდებულება ისტორიისადმი.

არსებითად შეიცვალა ისტორიისადმი დამოკიდებულება საერო მწერლობის წარმოშობის შემდეგ. აქ უკვე მოიხსნა ქრონოტოპის (დრო-სივრცის) კონკრეტულობა. მაშინაც კი, როცა თითქოსდა მითითებულია კონკრეტული გარემო, ეს პირობითია. მაგალითად, „ვეფხისტყაოსნის“ არაბეთი ან ინდოეთი თითქმის არ ატარებენ ამ ქვეყნებისთვის დამახასიათებელ ნიშნებს. ესენი ზოგადი ქრონოტოპებია. არც რაიმე კონკრეტული დროული მითითებანია „ვეფხისტყაოსნის“ სიუჟეტურ ნაწილში. თუ პოეტი პროლოგში ამბობს, რომ მას გადაუწყვეტია თამარის ქება, ეს ჯერ კიდევ პირდაპირ არაფერს ამბობს პოემის სიუჟეტის რაგვარობაზე. მასში არა ჩანს თუნდაც ცნობილი ქვეყნების კონკრეტული ლოკალიზება. ამიტომ ჩვენ შესაძლებლად მივიჩნიეთ ასეთი ვითარება შევაფასოთ როგორც დროისა და სივრცის მითოლოგიზაცია.

ამგვარ ნაწარმოებში კონკრეტული ისტორიული ეპოქისადმი შესაბამისობა პერსონაჟთა ხასიათებში ჩანს და არა დრო-სივრცულ ლოკალიზებაში.

მიუხედავად აღნიშნულისა, „ვეფხისტყაოსანში“ მაინც ჩანს ერთგვარი ანალოგიები ქართულ სინამდვილესთან. გაცილებით მოკლებულია ყოველგვარ კონკრეტულობას „ამირანდარეჯანიანის“ დრო-სივრცეული მახასიათებლები. ამ მხრივ, ეს თხზულება სულ სხვადასხვა ეპოქას შეიძლება დავუკავშიროთ. ასე რომ, ისტორიასთან მიმართებაში „ვეფხისტყაოსანი“ ერთგვარად მაინც კონკრეტულია, ვიდრე „ამირანდარეჯანიანი“. ამ შეპირისპირებას იმისთვისაც მივმართავთ, რათა ვაჩვენოთ, რომ ლიტერატურის განვითარება არ წარმართებოდა ისტორიასთან დაახლოვების ან დაშორების ნიშნით. კანონზომიერებათა ჯაჭვს სხვა ფაქტორები კმნიდნენ.

მაინც რატომ მოხდა დაშორება ისტორიიდან საერო მწერლობაში?

ეს გამოწვეული იყო ხელოვნებაში გამონაგონის მნიშვნელობის გაზრდით. გაიზარდა როლი შემოქმედისა. მას არა მხოლოდ გადმოაქვს ისტორიული სინამდვილე თავის ნაწარმოებში, არამედ თვით კმნის სრულიად ახალ, მხატვრულ სინამდვილეს. ავტორი ქეშმარიტი შემოქმედი ხდება. ხელოვნება საკუთრივ ესთეტიკური ბუნების მატარებელ მოვლენად იქცევა.

ძალზე მრავალფეროვანია ეროვნული ისტორიისადმი დამოკიდებულება აღორძინების ხანის ქართულ მწერლობაში. თეიმურაზის „წამება ქეთევან დედოფლისა“, ისევე როგორც სხვა არაერთი ნაწარმოები, თანადროულ ისტორიულ ამბებს ასახავს. არჩილის „გაბაასება“ ასახავს რუსთაველისა და თეიმურაზის ეპოქებს...

• • •

XVIII საუკუნის მეორე ნახევარში პირველად ჩამოყალიბდა საქართველოს კლასიკური წარსულის ერთიანი სურათი — იგი მოცემულია ანტონ ბაგრატიონის „წყობილსიტყვაობაში“. იგი ემყარებოდა ავტორის რელიგიურ-სახელმწიფოებრივ კონცეფციას და აქედან გამომდინარე, ნაწარმოებში მოცემული იყო ხოტბა გამოჩენილი ქართველი მოღვაწეებისა: რელიგიის, სახელმწიფოებრივ მოღვაწეობის და მწერლობის სფეროებიდან.

კლასიკური წარსულის საერთო სურათის შექმნა განაპირობა რამდენიმე გარემოებამ. ამ დროს დაიწყო ერთგვარი შეჯამება ძველი საქართველოს კულტურულ-სააზროვნო მონაპოვრებისა. ანტი-

მაჰმადიანური პოლემიკის გამო ხშირად რეტროსპექტული ტენდენციები იკიდებდა ფეხს, რადგან წარსულის მოხმობა ქრისტიანობის განმტკიცების მნიშვნელოვან საშუალებად მიაჩნდათ. თანაც თვითონ ანტონ ბაგრატიონი იყო გამოხატულება მთელი ძველი საქართველოს ცოდნის ენციკლოპედური ათვისებისა და თანაც მნიშვნელოვან სიახლეთა დანერგვისა. მას აშკარად ეტყობა შეგრძნება დიდ გარდატეხათა საკურობებისა, რომლის წინარე ქმედებად ჩანს საქართველოს კლასიკური წარსულის საერთო სურათის შექმნა.

ე. წ. „გარდამავალ ხანაში“, როცა ძველი საქართველოს კულტურის განვითარება შეჩერდა და იწყება დიდი გარდატეხა, შემოდის მრავალი სიახლე, ხშირად სრულიად გაურკვეველი. ძალზე გააქტიურდა ინტერესი ისტორიისადმი. ვახუშტიდან თეიმურაზ ბაგრატიონამდე ძალზე ბევრი ისტორია დაიწერა...

• • •

სრულიად განსაკუთრებულ საფეხურზე აიყვანა ქართული ისტორიოგრაფიული აზროვნება ვახუშტი ბატონიშვილმა. ვახუშტი, ისევე როგორც ილია, საგანგებო განხილვას იმსახურებს დროის ეროვნული კონცეფციის თვალსაზრისით.

რომანტიზმმა ესქატოლოგიური შიშის ნაცვლად მოიტანა ისტორიული სევდა. ევროპაში ამ დროს მკვიდრდება აზრი; ისტორია მხოლოდ იმას გვასწავლის, რომ მისგან არაფრის სწავლა არ შეიძლებაო. ჩვენში უფრო „პოზიტიური“ აზრი ყალიბდება: ისტორია გვასწავლის ყოველივეს წარმავლობასო.

„ეჰ, დრონი, დრონი ნაგემნი მტკბარად,
წარილტვენ, გაქჩენ სიზმრებრიუ ჩქარად“.

ისტორიის სიმბოლო გახდა ნანგრევები და მათთან დასადგურებული „უდაბურება, მღუშარება, არარაობა“:

„აჰა, ჩვენისა მომავლისა ნამდვილი ხატი,
მხოლოდ აწმყოზე რას დაბმულხარ, ხედვაე. ბრმობილო!“

ეს კია: ქართული რომანტიზმი ნანგრევთა აპოლოგიაზე არ მისულა. ისტორიული გაკვეთილის დიდ მნიშვნელობაზე მიუთითებს ნ. ბარათაშვილის „ბედი ქართლისა“.

ყოვლად შეუძლებელია გამორიცხული არ იყოს ისტორიული ნიპილიზმი შემდეგი სიტყვების ავტორისათვის: „რაც ერთხელ ცნობლად ჰქულს დააჩნდების, საშვილიშვილად გარდაიცემის“.

მართალია, ქართულ რომანტიზმს თეორიულად ჩამოყალიბებული ესთეტიკა არა ჰქონია, მაგრამ მისი ესთეტიკური დამოკიდებულება ისტორიისადმი მაინც შეგვიძლია ასე თუ ისე დავადგინოთ.

ამ შემთხვევაში განსაკუთრებულ მნიშვნელობას იძენს გრიგოლ ორბელიანის „სადღეგრძელო“.

„სადღეგრძელოში“, ფაქტიურად, მოცემულია ანტონ ბაგრატიონის შემდეგ მეორე ცდა საქართველოს კლასიკური წარსულის ერთიანი სურათის შექმნისა, კლასიკური წარსულის პანორამა აქ წარმოდგენილია რომანტიკული თვალთახედვით.

„სადღეგრძელოს“ აგებულება არ შეგვიძლია განვიხილოთ როგორც შედეგი ემოციით წარმართული შემოქმედებითი პროცესისა. იგი რაციონალურ საწყისს ემყარება. ვგულისხმობთ შემდეგ ასპექტებს: იგი ისეა აგებული, რომ პასუხი გაეცეს, მაგალითად, ასეთ კითხვას — რ ი თ ი უ ნ დ ა დ ა ი წ ყ ო ს ე რ ო ვ ნ უ ლ ი ის ტ ო რ ი ა?

სანამ ამ კითხვაზე გრიგოლ ორბელიანის პასუხს შევხებოდეთ, გავიხსენოთ, თუ როგორ პასუხობს მას „ქართლის ცხოვრება“; აქ ჯერ მსოფლიო ისტორიაა (იგი შედის მარიამისეულ „ქართლის ცხოვრებაში“, და სამწუხაროდ, არაა შეტანილი მის სრულ გამოცემაში). საკუთრივ ეროვნული ისტორია კი იწყება ქართველთა ეპონიმებით (ქართული ტომების პირველ მამათა) მოხსენიებით.

გრიგოლ ორბელიანი იწყებს ფარნაევანით, ე. ი. ქართველთა სახელმწიფოებრივი გაერთიანებით და ანბანის შექმნით. ეს ის ეტაპია, როცა გამოიკვეთა არა ოდენ ეთნიკური სახე ქართველებსა, არამედ მათი კულტურული მთლიანობაც. სხვა ყველაფერთან ერთად ამ საფუძველზე ხდება ერის ისტორიის ესთეტიზაცია, სხვაგვარად რომ ვთქვათ: ერის ისტორია სილამაზეს იძენს. შეუძლებელია ამგვარი აზრი არ დავინახოთ პოეტის სიტყვებში:

„შენ დაუმკვიდრე ერსა ერთობა,
და ერთობისა წესი და ძალი“.

აქ ჩანს ეროვნული წესრიგის ესთეტიკა.

„სადღეგრძელოში“ ერის ისტორიას თან სდევს პოლიტიკური, კულტურული და რელიგიური სრულყოფის იდეა. და ყველაფერი ეს ერთად ერის ისტორიის ესთეტიკურ სახეს ქმნის. თანაც დიდი ტრაგიკული განცდის საფუძველი ხდება შეგრძნება იმისა, რომ ეს ყველაფერი აზრს კარგავს, რომ მრავალსაუკუნოვანმა ისტორიამ შესაძლებელია აზრი დაკარგოს, რადგან ერეკლე მეფის შემდეგ,

რომანტიკული კონცეფციით, ჩაესვენა საქართველოს დიდება („დიდება ივერიისა მასთან მარხია სამარეს“).

რომანტიკოსები ოპტიმიზმის ესთეტიკის დანერგვას არ ცდილობდნენ, მაგრამ თავიანთი ეროვნული სევდით ამჟღავნებდნენ ერის მომავალზე ზრუნვას.

ყოველი ერის ისტორიას თავისი სილამაზე და მიმზიდველობა აქვს. რომანტიზმის ესთეტიკა განუმეორებლობის ესთეტიკაა (შუა საუკუნეებში იყო ნიმუშის ესთეტიკა, იქ ესთეტიკურ ფენომენს ქმნიდა იდეალის განმეორება).

ქართველი რომანტიკოსებისათვის განუმეორებელია ქართული ხასიათი („სხვა საქართველო სად არის რომელი კუთხე ქვეყნისა, ერი გულადი, პურადი, მებრძოლი შავის ბედისა“). განუმეორებლობა არ ნიშნავს განსაკუთრებულობას, ყველაზე აღმატებულობას. ეს ნიშნავს მხოლოდ მის თავისებურებას. ქართველ რომანტიკოსებს ქართველთა ეროვნულ თავისებურებად მიაჩნიათ ხასიათის რომანტიკულობა. ეს ჩანს „სადღეგრძელოდნაც“ და ნ. ბარათაშვილის „ბედი ქართლისას“ მეორე კარის დასაწყისიდანაც (...ქართველსა გულმა როგორ გაუძლოს, ოდეს მშვენება შენი იხილოს“... და ა. შ.).

• • •

ისტორიასთან დამოკიდებულების თვალსაზრისით სრულიად ახალ ეტაპს ქმნის ილია ჭავჭავაძე. ფაქტიურად, ი. ჭავჭავაძიდან იწყება ქართული ფილოსოფია ისტორიისა. მისი კონცეფციები, რომლებიც შედის სპეციალურ ნარკვევებში, უალრესად ღრმად და მნიშვნელოვანი და ასევე მრავალფეროვანია ამ კონცეფციათა უკუფენა მისსავე მხატვრულ შემოქმედებაში. პირდაპირ შეიძლება ითქვას, რომ ჭერჯერობით ვერა გვაქვს სათანადოდ ყურადღებული ილიასეული „ისტორიოსოფია“. ამჟერადაც მის მეტნაკლებად სრულ მიმოხილვას ვერ მოვახერხებთ და მხოლოდ ზოგიერთ საკითხს მივუთითებთ.

ილიამ პირველად დასვა საკითხი, რომ ისტორიული აზროვნება ერის თვითშემეცნების საფუძველია. ისტორია თვითონ არის ერის თვითშემეცნება. ერი თვითშემეცნებით იწყება და აქედანვე იწყება მისი ისტორია (ქვემოთ ვიტყვით, რომ თვითშემეცნების ერთ-ერთი, და არა ერთადერთი უმნიშვნელოვანესი ფორმაა მწერლობა). ერის დაცემა კი საკუთარე ისტორიის დავიწყებით იწყებაო.

ერის სახეს ქმნის არა მხოლოდ აწმყო, არამედ წარსულიც, მა-

გრამ ყოველივე უნდა გამიზნულ იყოს ერის მომავლისათვის. ეს აზრი უკვე პოეტურ გარდასახვას იღებს ილიასთან („მოვიკლათ წარსულ დროებზე დაჲდი, ჩვენ უნდა ვსდიოთ ახლა სხვა ვარსკვლავს, ჩვენ უნდა ჩვენი ვშვათ მყოობადი, ჩვენ უნდა მივსცეთ მომავალი ზალხს“).

ილიამ უარყო ისტორიის აპრიორული ესთეტიზაცია. ისტორიის ესთეტიზაცია მის ღრმა ანალიზს უნდა ემყარებოდესო. ამიტომ არასწორად მიაჩნდა წარსულის ოდენ ჰეროიკული წარმოსახვა. იგი გულისტკივილით აღნიშნავდა, რომ ჩვენი ისტორია მეფეთა ისტორიაა და ზალხი კი არა ჩანსო „ზალხი“ ილიასათვის არ გულისხმობდა ზეპიროვნულ უსახო მასას. „ზალხი“ ნიშნავდა ერის მთლიან სახეს, რომელიც ხშირად ცალკეულ პიროვნებებშია შეკრებილი. აი, აქედან იწყება ისტორიის ილიასეული კონცეფციის მიმართება ლიტერატურასთან.

ერის თვისებათა გამომხატველი ილიასთვის იყო არა მხოლოდ მეფე დიმიტრი თავდადებული ან ლელთ ღუნია, არამედ, სამწყურბროდ, ლუარსაბ თათქარიძეც.

ერის რაობისადმი ესთეტიკური მიმართება ილიასთვის მეტი სიმკვეთრით წარმოაჩენდა იმ საერთო ეროვნულ ნაკლს, რომელსაც თათქარიძეობა ჰქვია.

ხშირად არასწორად აღნიშნავენ რომ ლუარსაბი, თითქოს მხოლოდ სოციალურ გადაგვარებულ თავადთა სახეა. ეს მხოლოდ ნაწილობრივ შეიძლება იყოს სწორი, სინამდვილეში, თათქარიძეობა ჩვენი საერთო ეროვნულ ნაკლია, რომელიც ნაჩვენებია მართლაც გადაგვარებული თავადის მაგალითზე.

XIX საუკუნის ქართულ მწერლობაში ისტორიისადმი განსაკუთრებული ინტერესი ძირითადად გამოწვეული იყო იმ მიზნით, რათა ეჩვენებინა, რომ „ნაშთი ძველი დიდებისა არ გამჟღავნდესაჲ ყველა“. ჩვეულებრივ ისტორიის ესთეტიზაცია ეროვნულ ღირსებებში თვითდარწმუნების საშუალება ხდებოდა. ამიტომ უმეტესწილად წარსულიდან მისაბამ გმირებს გამოიხმობდნენ ხოლმე. ნაკლებად გვხვდება წარსულის კრიტიკული ანალიზი. უნდა პირდაპირ ითქვას, რომ ეს ქართული ლიტერატურის საერთო ნაკლია. ქართულ მწერლობას არ შეუქმნია დადებითი გმირების ტოლფარდი უარყოფითი მხატვრული სახეები. ისტორიისადმი ესთეტიკური მიმართება მხოლოდ პოზიტიურზე ფიქრს როდი უნდა გულისხმობდეს. იგი უნდა ითვალისწინებდეს უარყოფითის გამომ-

შეურებასაც. ესეც ხელს შეუწყობს პოზიტიური ესთეტიკური იდეალის დამკვიდრებას.

გარკვეული თვალსაზრისით შეგვიძლია ვთქვათ, რომ XIX საუკუნის ქართული რეალისტური მწერლობა ისტორიული წარსულის ასახვისას რომანტიზმის გზას მიჰყვება.

• • •

საყოველთაოდ ცნობილია ის დიდი ინტერესი, რაც XX საუკუნის ქართულმა მწერლობამ ისტორიული წარსულის მიმართ გამოავლინა. იმთავითვე ორი ტენდენცია გამოვლინდა, რომლებსაც პირობითად შეიძლება ვუწოდოთ: ექსპრესიონისტული (ე. გამსახურდია) და ქრისტიანულ-სიმბოლისტური (ვ. ბარნოვი). ცხადია, სხვა არაერთი ტენდენციაც განვითარდა. ბოლო დროს განსაკუთრებით აღსანიშნავია მითოლოგიური ნაკადის გაძლიერება ისტორიის ასახვისას (ასეთია რომანები ჭაბუა ამირეჯიბისა, ოთარ კილაძისა, ნოდარ წულუისკირისა და სხვათა).

ჩვენ ამგზობის უფრო ისტორიის უშუალო ესთეტიკური პრობლემებზე შევაჩერებთ ყურადღებას.

ისტორიის გააზრების მრავალი თვალსაზრისი განვითარდა. არ შეიძლება უყურადღებოდ დავტოვოთ მრავალმხრივი კულტუროლოგიური და ეთნოფსიქოლოგიური ძიებანი, რომ აღარაფერი ვთქვათ საკუთრივ ესთეტიკური აზრის კვლევაზე. და ა. შ. ცხადია, ეს ყველაფერი ამზადებს ისტორიის ესთეტიკის სისტემური სახით ჩამოყალიბებას.

ესთეტიკური აღზრდის პროცესში ისტორიის ესთეტიკის მოშველიება ითხოვს ჭეროვნად განიმარტოს აზრის სილამაზის საკითხი. ეს თუნდაც იმიტომ, რომ ხშირად ისტორიაში აზრია ესთეტიკური. დაგვით აღმაშენებლის ისტორიული მიზანდასახულობანი არა მხოლოდ ისტორიული „უტილიტარიზმითა“ შესაფასებელი, არამედ აზრის სილამაზის იდეითაც. მაინც რას უნდა ნიშნავდეს ამ შემთხვევაში აზრის სილამაზე?

ესთეტიკურის თანამედროვე განმარტებანი, რომელთა თანახმად, ესთეტიკურის ძირითადი მახასიათებელია „თვითკმარი მკვრეტელობითი ფასეულობა“, რაც იგივე „სულიერი ტკბობაა“. ამის დაქვეალად, აზრის სილამაზეზე მაშინ შეიძლება საუბარი, როცა მას გააჩნია „თვითკმარი მკვრეტელობითი ფასეულობა“. ამ ნიშნით კი მრავალი მაგალითი შეიძლება მოვიხმოთ ისტორიიდან: იქნება ეს

დავით აღმაშენებლის საფლავი გელათის მონასტრის კარიბჭეში და მისი წარწერა, ილიას ცხოვრება, დიმიტრი ყიფიანის ღვაწლი, ან ექიმ ი. ჟორდანიას თავდადება. და ა. შ.

დღეს ჩვენ თავიდან გვმართებს ფიქრი, რომ თანამედროვე თვალსაზრისზე დამყარებით შეიქმნას ჩვენეული სურათი საქართველოს კლასიკური წარსულისა. კლასიკურ წარსულს ეროვნული ისტორიიდან ის გამორჩეული პიროვნებანი და მოვლენები შეადგენენ, რომლებიც განსაზღვრავენ ერის სახეს. კლასიკურ წარსულს მრავალი განზომილება აქვს, მაგრამ მას არ შეიძლება არ ახლდეს ესთეტიკური ფასეულობა. ისტორიიდან სადღეისოდ ცოცხალია ის, რასაც ესთეტიკური ფასეულობა შერჩა, სხვა ყველაფერი მხოლოდ და მხოლოდ წარსულის კუთვნილებაა.

წარსულს აცოცხლებს ისტორიის ესთეტიკა.

რუსეთის გაქრისტიანება როგორც კულტურულ-ისტორიული მოვლენა

(რუსეთის მოქცევის 1000 წლისთავის გამო)

ისევე, როგორც სხვა მრავალ ქვეყანაში, რუსეთშიაც ქრისტიანობის მიღება მრავლისმომცველი მოვლენა იყო. უპირველეს ყოვლისა, ეს იყო რელიგიური აქტი, მაგრამ მასში თავს იკრძალავდა ერის ცხოვრების, ადამიანთა სულიერი ყოფის პირველსაწყისები. არაა მართებული იგი გავიაზროთ როგორც ოდენ შედეგობრივ მოვლენა, რადგან იგი თვით იყო საფუძველდამდები მრავალგვარი სამომავლო ძვრებისა. ცხადია, იგი უკავშირდებოდა ფეოდალიზმს, მაგრამ მასში უნდა დავინახოთ ზესოციალური მხარეც კულტურის განვითარების თვალსაზრისით, რადგან ქრისტიანული კულტურული ტრადიციების გარეშე გაუგებარი იქნება არა მხოლოდ შემოქმედება ანდრეი რუბლიოვისა, არამედ თ. დოსტოევსკის „ძმები კარამაზოვებიც“, ანდა ლ. ტოლსტოის „მამა სერგი“, ან ვ. სოლოვიოვის ლიტერატურული მემკვიდრეობა, პეტროვ-ვოდკინის ფერწერა, ა. ბლოკის „თორმეტი“, მ. ბულგაკოვის „ოსტატი და მარგარიტა“, პასტერნაკისა და ახმატოვას ლირიკა, რომ აღარაფერი ვთქვათ ვ. სოლოვიოვის, ს. ბულგაკოვისა და პ. ფლორენსკის ფილოსოფიაზე. ამ თვალსაზრისით, რუსული კულტურა ერთი გარკვეული მთლიანობაა.

ქრისტიანობის მიღებით რუსეთი ჩაერთო შუასაუკუნეობრივ

კულტურათა ერთ დიდ არეალში, რომელსაც ეწოდება აღმოსავლურ-ევროპული, იგივე აღმოსავლურ-ქრისტიანული კულტურულ-ისტორიული რეგიონი. მასში ისტორიულად მკვიდრდებოდნენ შემდეგი მწერლობანი: ბიზანტიური, სირიული, კოპტური, ქართული, სომხური, ეთიოპური, ბულგარული, სერბული და რუსული, ჯერ კიევის რუსეთის, შემდეგ კი მოსკოვის რუსეთისა. ამ კულტურათა განვითარებას საერთო კანონზომიერებანი ახასიათებდა. წამყვანი ბიზანტიური კულტურა იყო, მაგრამ მთელი რეგიონის თავისებურება ბიზანტიურზე ვერ დაიყვანება. ძალზე ხშირად ამ რეგიონში შემაჯალ ცალკეულ კულტურათა შორის ისეთ საერთო მომენტებს ვხვდებით, რომლებიც ბიზანტიურის გავლენით ვერ იხსნება.

აქედან გამომდინარე, მთელი რუსული კულტურის სრულყოფილი გაგებისათვის სხვებთან ერთად აუცილებელია ქართული კულტურის გათვალისწინებაც, მეტადრე, რომ ქართული ქრისტიანული კულტურა ერთ-ერთი უძველესი წევრია ზემოაღნიშნული კულტურულ-ისტორიული რეგიონისა, რაც კარგა ხანია აღიარეს თვით ძველი რუსული კულტურის მკვლევარებმა (მაგალითად, ვ. ბენეშევიჩმა, რომელმაც არაერთი ძველი ქართული ძეგლი შეისწავლა და გამოსცა, ანდა ნ. კონდაკოვმა, რომელიც მრავალმხრივ სწავლობდა ღვთისმშობლის ქართულ იკონოგრაფიას). განსაკუთრებულია ამ მხრივ ქართველ მკვლევართა დამსახურება დაწყებული XIX საუკუნიდან დღემდე.

რუსეთის გაქრისტიანება X საუკუნეში მოხდა. ესაა ქრისტიანული ორთოდოქსიის მაქსიმალური დოგმატიზირების ხანა. განვლილია ქრისტიანობის განვითარების არსებითი ეტაპები: აპოსტოლური, აპოლოგეტური, პატრისტიკული, მოახლოებულია სქოლასტიკა. ესაა ხატმებრძოლობის მომდევნო პერიოდი. ხატმებრძოლობის დაძლევა დოგმატიკა გააძლიერა. X საუკუნეში ყოველივე ეს უკვე საყოველთაო ტრადიციად იყო დამკვიდრებული. ასეთი ქრისტოლოგიის წინაშე წარსდგა სამწერლო ტრადიციების არმქონე წარმართული რუსეთი. ბუნებრივია, რომ ყოველივე ამის ეროვნული ადაპტაცია დიდ სიძნელეებს ქმნიდა. საამისოდ ხანგრძლივი დრო იყო საჭირო. დასაწყისში, პირველი ქრისტიანი მთავრის ვლადიმირის დროს, წარმართობა მძლავრობდა და ეს შესაბამისად იწვევდა დოგმატიკის მაქსიმალურ გაძლიერებას. ამგვარი ტენდენცია ტრადიციად იქცა და მომდევნო ეპოქებსაც გადაეცა. მისი მაქსიმალიზმი ურწმუნოებასაც ბადებდა. ყოველ შემთხვევაში, ფაქტია, რომ რუსულ ქრისტიანობას თან სდევდა მძლავრი ნაცადი „რას-

კოლნიკობისა", მრავალი სახის ერესისა. საერო ტენდენციები უმეტესწილად რელიგიურ (ერეტიკულ-რელიგიურ) ფორმებში ვლინდებოდა. განსხვავებულ კანონზომიერებაზე მიგვიერთებს ქართულ სინამდვილეში საერო მწერლობის წარმოშობა (XII საუკუნის დასაწყისში). როგორც ჩანს, ძირითადად მასში პპოვა გამოსავალი არადოგმატიკურმა სააზროვნო ტენდენციებმა. ალბათ, გადაჭარბებულია ძველი ქართველი ავტორების არაერთგზისი მტკიცებანი, რომ ჩვენ არასდროს არ მივდრეკილვართ სარწმუნოებრივი კეშმარიტებებისაგანო, მაგრამ ის მაინც ფაქტია, რომ ჩვენში არ ჩანს არაორთოდოქსალური ერეტიკული მიმდინარეობანი, როგორც იყო მაგალითად, სომხური პავლიკიანელობა ანდა ბულგარული ბოგომილობა.

კიევის რუსეთის მოქცევას არაერთი წყარო ეხება, მაგრამ უმთავრესია მაინც ძირითადი რუსული მატიანე „გარდასულ წელთაამბავი“. თხრობა იწყება 980(6488) წლის შემდეგდროინდელი მოვლენებით.

აქ მოთხრობილია, რომ როცა მთავარი ვლადიმირი კიევში გაძლიერდა, ბორცვზე, სადაც ახლა წმ. ბასილის ტაძარია, აღიმართა კერპნი: ვერცხლისთავიანი და ოქროსულვაშიანი პერუნის ღის კერპი და სხვანი. მას ცოცხალ ასულებსა და ქაბუკებს სწირაყდნენ. წილყრით ხდებოდა მსხვერპლშეწირვა.

ვლადიმირთან მოვიდნენ მაჰმადიანი ბულგარელები (ესენი იყვნენ ვოლგისპირას მცხოვრები ხალხი). მათ მაჰმადის რჯული განუმარტეს ვლადიმირს და მისი აღიარება სთხოვეს. მემატიანე წერს: ვლადიმირი „სიამოვნებით უსმენდა, მაგრამ აი, რა არ მოეწონა: წინადაცევთა, ღორის ხორცის აკრძალვა და სმაზე ხელის აღება“. მან თქვაო: „რუსეთში სმის სიამოვნებაა და ამის გარეშე არ შეიძლებაო“ (6494 წლის ამბები). შემდეგ პაპის წარმომადგენლები მოსულან და ისინიც უკან გაუბრუნებია ვლადიმირს. შემდეგ ხაზართა ებრაელებიც გამოჩენილან და თავიანთი რჯული გაუცენიათ, მაგრამ ამაოდ. ბოლოს მოდის „ფილოსოფოსი“ კაცი საბერძნეთიდან და ვლადიმირს ქრისტიანობის, საკუთრივ, ბიბლიის შინა-არსს გააცნობს და განუმარტავს. ბოიართა რჩევით მთავარი გამოჩენილ კაცებს გზავნის სხვადასხვა რჯულისა და ღვთის მსახურების გასაცნობად. ყველაზე მეტად ისინი კონსტანტინეპოლის ეკლესიებს მოუხიბლავს. ვლადიმირმა გადაწყვიტა კორსუნში (ყირიმში) მონათლულიყვნენ. ვლადიმირი „კორსუნს, ბერძენთა ქალაქს წავიდაო“ — დასძენს მემატიანე (6496 ანუ 988 წლის ამბებია). ვლადიმირმა კორსუნი დაიპყრო და ბერძენთა იმდროინდელ მეფეებს

:(ბასილსა და კონსტანტინეს) შეუთვალა: თქვენი დაი ანა მომათხოვეთო. მათ შემოუთვლიათ: საამისოდ უნდა მოინათლო, თუ არა, წარმართს ქრისტიან ქალს ვერ მივათხოვებთო. ვლადიმირი თანხმდება. მღვდლებთან ერთად ანაც კერსუნში მიუყვანიათ, აქ მოინათლა ვლადიმირი და არა კიევში ან ვასილევშიო, — შენიშნავს მატიაზე. აქვე შედგა ჯვრისწერაც. მონათვლამდე ვლადიმირს „თ ვ ა ლ ე ბ ი ა ტ კ ი ვ დ ა და ვ ე რ ა ფ ე რ ს ხ ე დ ა ვ დ ა“, მონათვლის შემდეგ თვალთა ეხილა. მობრუნდნენ კიევში, ხალხი დნეპრში მონათლეს. პერუნი დაამხვეს. ვლადიმირმა ბრძანა: ე კ ლ ე ს ი ე ბ ი ი მ ა დ გ ი ლ ე ბ ზ ე ა ლ ე მ ა რ თ ა თ, ს ა დ ა ც წ ი ნ ა თ კ ე რ პ ე ბ ი ი დ გ ნ ე ნ“...

ასეა გადმოცემული კიევის რუსეთის მოქცევა უმთავრეს მატიაზეში. აქ ისტორია, ცხადია, გაჯერებულია ლეგენდებით, ტრადიციულ კონვენციურ მოტივებთან შეხშიანებით, ბიბლიური ისტორიოსოფიით. მაგრამ ეს თხრობა, ჯერ ერთი, ფაქტობრივის მხრივ, ძირითადად გაზიარებულია მეცნიერებაში, მეორეს მხრივ, აქ არაერთი კულტურულ-რელიგიური კონცეფციაა ჩანს. თუნდაც ის, რომ ავტორი ცდილობს სხვადასხვა რელიგიათა უარყოფა დაასაბუთოს ეთნოფსიქოლოგიით (მაგალითად, მაკმადიანობის უარყოფა ვლადიმირის მიერ). ნიშანდობლივია ისიც, რომ მატიაზის თანახმად, ვლადიმირმა ქრისტიანობა კერსუნიდან მიაღო. კერსუნში (ხერსონი) ძველთაგანვე ბერძნული კოლონია იყო და ქრისტიანობა დიდი ხანია დამკვიდრებულიყო. ზოგჯერ უარყოფენ ხოლმე ვლადიმირის მიერ ქრისტიანობის კერსუნიდან მიღებას, არადა ამას დაყენებით ხაზს უსვამს მატიაზე. უნდა ვიფიქროთ, რომ კერსუნიდან ქრისტიანობის მიღებასთან ვლადიმირის საეკლესიოსახელმწიფოებრივი პოლიტიკა უნდა ყოფილიყო დაკავშირებული. ქრისტიანობის მიღება კიევის რუსეთისათვის დიდ წარმატებას მოასწავებდა, მაგრამ მას ახლდა უარყოფითი მხარეც: ქრისტიანობის მიღება ბიზანტიის გავლენის მრავალმხრივ საფრთხეს წარმოქმნიდა, ამიტომ ამჯობინებდნენ უშუალოდ კონსტანტინეპოლს არ დამორჩილებოდნენ. ვლადიმირს ალბათ იმაზედაც უნდა ეფიქრა, რომ მომავალში თვით კერსუნი დაემორჩილებინა კიევის რუსეთისათვის. ყოველგვრე ამით შეიძლებოდა გამართლებული ყოფილიყო კერსუნთან დაკავშირება. შეიძლება ამ შემთხვევაშიაც მოვიხმოთ ქართული ეკლესიის ისტორიის ფაქტები. ქართული ეკლესია იერუსალიმური წარმოშობისა იყო. იერუსალიმური იყო ღვთისმსახურების წესები, ეორტალოგია (საეკლესიო-სადღესასწაულო კა-

ლენდარი), კანონიკა და სხვა ბევრი რამ. საეკლესიო-ორგანიზაციული მხრივ ანტიოქიას უკავშირდებოდნენ. საქმე ისაა, რომ ქრისტიანობით საქართველო სპარსეთის ძალმომრეობას განერიდებოდა, მაგრამ იქმნებოდა საფრთხე ბიზანტიური ანექსიისა. ამიტომ ერიდებოდნენ კონსტანტინეპოლისადმი უშუალო დამორჩილებას.

რუსეთის ეკლესიის ისტორიაში იმთავითვე ერთ-ერთი არსებითი პრობლემა იყო ავტოკეფალობა (ეკლესიის დამოუკიდებლობა), რომელიც რუსულმა ეკლესიამ საბოლოოდ XVI საუკუნიდან მოიპოვა. ავტოკეფალობა ერის სულიერ დამოუკიდებლობას მოასწავებდა. ბიზანტიის იმპერია, კერძოდ, კონსტანტინეპოლის საპატრიარქო ებრძოდა რუსული ეკლესიის (ისევე როგორც ქართულის) ავტოკეფალობას. ავტოკეფალობის ერთ-ერთ უმთავრეს საფუძველს წარმოადგენდა ღვთისმსახურების მშობლიურ ენაზე არსებობა. ამიტომ ავტოკეფალობისათვის ბრძოლა ეროვნული მწერლობის დაცვას ითვალისწინებდა. როცა კონსტანტინე-კირილე ფილოსოფოსი (IX ს.) იცავდა სლავური მწიგნობრობის არსებობის უფლებას, მაგალითისათვის ივერთა მწიგნობრობას ასახელებდა სხვებთან ერთად. როცა ბულგარელი მწერალი ჩერნორიზეც ხრაბრი (X ს.) თავის ნაწარმოებში „ასოთათვის“ (რომელსაც ბევრი რამ საერთო აქვს ქართულ თხზულებასთან „ქებაჲ და ღიდებაჲ ქართულისა ენისაჲ“) სლავურ დამწერლობას განადიდებდა, ბიზანტიის კულტურულ ექსპანსიას უპირისპირდებოდა. ეს ნაწარმოები ფართოდ ვრცელდებოდა რუსულ მწერლობაში, რადგან ერთიანი იყო არა მხოლოდ საერთო-სლავური საწყისები, არამედ კულტურულ-ისტორიული ამოცანებიც. ბიზანტიურ კულტურასთან შიშართება ორმხრივი იყო: ერთის მხრივ, მისი მიღწევების მაქსიმალური ათვისება და, მეორეს მხრივ, მაქსიმალური მცდელობა კულტურული ავტონომიისა. ასე იყო რუსეთშიც და ასევე იყო საქართველოშიც.

ბიზანტიის შიერ ეკლესიათა ავტოკეფალობის წინააღმდეგ ბრძოლა ემყარებოდა ე. წ. ტრილინგვისტიკურ თეორიას, რომლის მიხედვით, მწერლობანი უფლებამოსილია არსებობდეს მხოლოდ სამ ენაზე: ბერძნულად, ლათინურად და ებრაულად, რადგან ჭვარცმულ ქრისტეს ჭვარზე ამ სამ ენაზე იყო წარწერაო. ეს თეორია ბატონობდა დასავლეთ ევროპაში და ამით იყო გამოწვეული სხვადასხვა ღვთისმსახურებისა და მწიგნობრობის მხოლოდ ლათინურ ენაზე არსებობა. ძველი რუსული ეკლესია ებრძოდა ტრილინგვისტიკურ თეორიას (ამითაც აიხსნება ჩერნორიზეც ხრაბრის დასახელებული ნაწარმოების ეგრერიგი გავრცელება რუსულ მწერლობაში).

ასე რომ, ეკლესიის ავტოკეფალობა მხოლოდ კონვენსიურ-ორგანიზაციული პრობლემა როდი იყო.

როგორც ქართული, ისევე რუსული ეკლესიის ავტოკეფალობის დასაბუთებლად გამოიყენებოდა ბერძნული წყაროები ანდრია პირველწოდებულის მიერ შავი ზღვისპირსა და რუსეთში ქრისტიანობის ქადაგების შესახებ. ამ წყაროთა მიხედვით, ანდრიამ გადაიარა იბერია-კოლხეთი და სკვითეთს იქადაგა (იმდროინდელი გაგებით, სკვითეთი რუსეთია. გიორგი ათონელს უწერია: „სკვითთა ესე იგი რუსთაო“). ამით ეკლესია სამოციქულო სამწყსოდ ცხადდებოდა და ავტოკეფალობის უფლება საბუთდებოდა. იგულისხმებოდა, რომ ანდრიას ქადაგებით თავდაპირველი შემოსვლა მოხდა ქრისტიანობისა, ხოლო გვიან კი ერის მთლიანი მოქცევა განხორციელდა.

ასე რომ, შუასაუკუნეთა მანძილზე ბევრი საერთო პრობლემა წინაშე იდგა ქართული და რუსული ეკლესიები. ბევრი რამ აახლოვებდა მათ უშუალო შეხვედრის გარეშეც. თუმცა არაერთი ფაქტი არსებობს მათი ურთიერთკავშირისა.

რუსეთის ეკლესიის ისტორიაში სრულიად განსაკუთრებული ადგილი დაიჭირა ივერთა ღვთისმშობლის ხატმა. ესაა ცნობილი პორტაიტისის ანუ კარიბჭის ხატი ათონის ქართველთა მონასტრისა, ივირონისა, რომელიც დღემდეა იქ დაცული. საერთოდ, ეს ხატი მეტად პოპულარული ჩანს მთელს აღმოსავლურ საქრისტიანოში (საბერძნეთში, ბულგარეთში). მასზე მრავალი გადმოცემა შემონახულა, მისი უამრავი პირი შეუქმნიათ და მათთვის ტაძრები უშენებიათ. მასზე შექმნილი, მისდამი მიძღვნილი საკითხავები შესულა რუსულ პროლოგ-სვინაქსარებში, ეკლესიათა უმთავრეს საკითხავ წიგნებში. არსებობს ცნობები, რომელთა თანახმადაც, რუსეთის მთავრები მეომარ რაზმთა თანხლებით სპეციალურად აგზავნიდნენ მხატვრებს ათონზე, ივირონში, რათა იქაური ღვთისმშობლის სახე გადმოეღოთ და მისი სახელობის მონასტრები აეშენებინათ. ასე შეიქმნა ვალდაის (ველიკი-ნოვგოროდთან) ივერთა ღვთისმშობლის სახელობის მონასტერი, ასევე ვლადიმირში, კურსკში, კოსტრომაში, ჩერნიგოვ-დვინსკში და ძალზე მნიშვნელოვანი ტაძარი — მოსკოვში, რომელიც დღეს აღარ არის.

გაცილებით ადრე, ჯერ კიდევ ანდრია ბოგოლუბსკი (გიორგი რუსის მამა) და შემდეგ ივანე მრისხანე თუ სხვანი დიდი ბრძოლების წინ თავიანთ ლაშქარს ივერთა ღვთისმშობლის ხატს ავედრებდნენ.

რუს ბერ-მონაზვნებს ივერთა ღვთისმშობლის ხატის გაცნობის

საშუალება ჰქონდათ მას შემდეგ, რაც ათონზე დააარსეს რუსული მონასტრები — ქსილურგიისა და პასტელეიმონისა (XIX სს.) მათ საკმაოდ ინტენსიური ურთიერთობა ჰქონდათ ივირონთან, რომელიც ამ დროს დიდი პოპულარობით სარგებლობდა. ივირონის გამგებლები ხშირად მთელს ათონს განაგებდნენ.

რუსეთის ისტორიაში და, კერძოდ, რუსული ეკლესიის ისტორიაში ტრაგიკული ხანა დადგა მონღოლთა შემოსევის შედეგად (XIII საუკუნიდან). ეს საერთო უბედურება იყო აღმოსავლეთის საქრისტიანოს ბევრი ზალხისათვის, მათ შორის, კიევის რუსეთის, სომხეთისა და საქართველოსათვის. როცა სახელმწიფოებრივი ძლიერება ინგრეოდა, ეროვნული მეობის შენარჩუნების ერთ-ერთ მძლავრ ფაქტორად ეკლესია რჩებოდა. მონღოლობის გავლენა დიდად დაეტყო რუსულ სასულიერო კულტურასაც. მონღოლიზაცია დაუპირისპირდა აღმოსავლურ-ევროპული კულტურულ-ისტორიული რეგიონისეულ ტრადიციებს, რომელსაც რუსეთი უკვე რამდენიმე საუკუნეა აწვითარებდა. მონღოლიზაცია რუსულ ეთნოფსიქოლოგიასაც მიეძალა და ეს შემდეგ დიდი ხნის პრობლემად ექცა რუსეთს. ძალზე ნიშანდობლივია ეროვნულ ტრაგედიად განსაცდელი ვლ. სოლოვიოვის ლირიკული აღსარება: «Панмонголизм! Хотя слово дико, но мне ласкает слух оно» («Панмонголизм»).

პრობლემად ის იქცა, რომ მონგოლიზაცია აშორებდა რუსეთს ბიზანტინიზმის მემკვიდრის მისიას, ოღონდ იდეალში წარმოსადგენი ბიზანტინიზმისა და არა აღმოსავლური დესპოტიზმის გამოკლებებისა («О Русь! В предвидении высоком, Ты мысляю гордой занята. Каким же хочешь быть Востоком: Востоком Ксеркса или Христа?».—Вл. Соловьев. Стихотворения, с. 70).

აქ ალბათ ისიც იგულისხმებოდა, რომ მონგოლიზაცია ხელს უწყობდა რუსეთზე ისლამური აღმოსავლეთის გავლენის გაძლიერებას. მონღოლიზაციის დაძლევა რუსეთისთვის აღმსარებლობითი, სახელმწიფოებრივი და ეროვნული პრობლემა იყო. ამასთანავე არაერთგზის აღნიშნულა, რომ მონღოლთა წინააღმდეგ ბრძოლა რუსეთის ისტორიულ მისიად იქცა, რათა ქრისტიანული ევროპიკენ გზა გადაეღოდა მონღოლთა შემოსევებისათვის. რუსულ ეკლესიაში დამპყრობლური ტენდენციების შეჭრა სწორედ მონგოლიზმის ან საერთოდ „აღმოსავლურობის“ გამოხატულება შეიძლება და ყოფილიყო.

ყოველ ერს, სხვადასხვა ტიპის კულტურას თავისი კლასიკური წარსული აქვს. რუსეთის კლასიკური წარსული ქრისტიანული

კულტურაა. ესაა ათასწლოვანი კულტურული წარსული, რომლის ათვისება და განვითარება სადღეისოდაც და სამომავლოდაც უაღრესად რთული და მრავალწახნაგოვანი პრობლემაა, როგორც ეს ამ ათასწლოვანმა ისტორიამაც ცხადყო.

გზა აქაზისა და აბდიასი

ა ნ უ

ხვალინდელი დღე დღევანდელობაში

ჩანგოზ ათმატოვის „Плаха“ რომანი-ტრაგედიაა. აქ ყველაფერი ტრაგიკულია, დაწყებული ერთი დიდი შუააზიური სტეპის ტრაგედიით, შემდეგ, აბდია კალისტრატოვის ჭვარცმით და დამთავრებული ნწყემსი ბოსთონის უბედურებით. აქაა ტრაგედია ბუნებასა; ტრაგედია მაღალსულიერებისა და ტრაგედია სულით და ხორკით ცხოვრებასთან დაკავშირებული კაცისა. რაღა დარჩა? ამის მიღმა რჩება ამათხედაც-კი შორს შიშველი რამ: ყოფნა-არყოფნა მთელი სამყაროსი. მაგრამ თუ ყოველივე განწირულია, სადღაა ხსნა? აი, ასე წარმოდგება ყოვლად არსებითა საკითხი — აუცილებლობა ახლებური ცნობიერებისა: თუ ადამიანის სული და გული არ შეიცვალა, არაფერს აღარაფერი არ ეშველება. და თუ გამოირიცხულია აშნაირი გარდაქმნა, მაშინ ყოველივე ამაოა.

აქეთ პრობლემათა მწერლური აღქმის ნაყოფია ჩ. ათმატოვის რომანი „Плаха“. მწერლობა არაერთგზის ყოფილა მაუწყებელი ახლებური ცნობიერებისა, ანდა, ახლებური ცნობიერების საქროებისა.

ხსნა შეუძლებელია, თუკი ადამიანის ბუნებაში არ მოხდება მთლიანი ფერისცვალება, — ჩვენი აზრით, ესაა ამ რომანის მთავარა სათქმელი. ესაა მისი, ასე ვთქვათ, მეტა-იდეა, რომელიც წინ უძღვის ამ ნაწარმოებს და რომელიც მიჰყვება მას.

რომანს ატყვია, რომ „განწირული ცნობიერების“ მკვეთრ შე-

* ჩვენი აზრით, ამ რომანის სათაური ქართულად უნდა გადმოვიდეს უცვლელი ფორმით — „პლახა“ (ნაცულად თარგმანისა — „საქალაქო კენძი“). „პლახა“ რუსული რეალობისათვის სპეციფიკური სიტყვა-ცნებაა და მისი უთარგმნელობა შეიძლება გამართლებული იყოს ისევე, როგორც ვეჩესი, ანდა ოპრიჩინასი თუ ნაროდნიკობისა; როგორც რომ არ ითარგმნება ხოლმე რუსულად „ერიჩთაეი“, ანდა „თერგდალეული“ და სხვანი. ცხადია, საბოლოო სიტყვა მთარგმნელებსა და ლექსიკოგრაფებს ეკუთვნის.

გრძნებამდე მწერალი მიუყვანია კაცობრიობის კატასტროფულ სწრაფვას სამყაროს მოსპობისაკენ და იმაზე თქვას, რომ დღეს თუ ხვალ უგუნურებამ წინ არ გაუსწროს გონიერებას.

როცა ადამიანი არ ინდობს თავის თავს, თავის ირგვლივ არსებულ ბუნებას, როცა არ ინდობს თავის ახლობელს, თავის წარსულსა და მომავალს, — ყოველივე ამის მწერლური აღქმა ბადებს გამაფრთხილებელ კითხვას: ხომ არაა ეს ხვალინდელ უარეს უბედურებათა მანიშნებელი დღევანდელობაში?

აი, ამგვარი ყოვლად „ზოგადი პრობლემები“ დღეს მაქსიმალური გარკვეულობით დაკონკრეტებას ითხოვენ. უმთავრესი ტრაგედია-კი ისაა, რომ ამხელა ტრაგედიათა წინაშე მდგარი დღევანდელი ადამიანი ტრაგედიას არსებითად არც-კი გრძნობს.

ადამიანი საკუთარ პირად-ინდივიდუალურ სიკვდილს ძლედა მარადიული სამყაროს რწმენით. ეს არ უარყოფდა ხილული სამყაროს წარმავლობას, მაგრამ მაინც კაცის ცხოვრებასთან შედარებით ამა ქვეყნის შეფარდებით მარადიულობას გულისხმობდა და ერთგვარად ამას ემყარებოდა. ახლა, როცა კაცის პირადი ცხოვრება უფრო რეალური რამ გახდა, ვიდრე სამყაროს მომავლის რწმენა, თანაფარდობანი დაირღვა. ვაითუ, გაიმარჯვოს კიდევაც ქველთაძველმა ავისმომასწავებელმა იდეამ, რომ პირად სიკვდილთან ერთად ადამიანისთვის ეს ქვეყანაც დაქცეულია:

„Плаха“ ასე მთავრდება:

«Вот и конец света, — сказал вслух Бостон, и ему открылась страшная истина: весь мир до сих пор заключался в нем самом и ему, этому миру, пришел конец. Он был и небом, и землей, и горами, и волчицей Акбарой, пеликою матерью всего сущего, и Эрнazarом, оставшимся навечно во льдах перевала Ала-Монгу, и последней его ипостасью — младенцем Кенджешем, подстреленным им самим, и Бадарбаем, отвергнутым и убитым в себе, что он видел и что пережил на своем веку, — все это было его вселенной, жило в нем и для него, и что теперь, хотя все это и будет пребывать, как пребывало вечно, но без него-то будет иной мир, а его мир, неповторимый, невозобновимый, утрачен и не возводится ни в ком и ни в чем. Это и была его великая катастрофа. Это и был конец его света».

ამის შემდეგ რომანში რამდენიმე სტრიქონია. ბოსტონი ეხვევა და ემშვიდობება თავის ცხენს, უშვებს ამ ქვეყანაზე და რაღა-

ეას მაინც უტოვებს აქაურობას. იგი იყო პატიოსანი მშრომელი მწყემსი კაცი, რომელსაც უნდა ეცხოვრა უბრალოებით დამშვენებული ცხოვრებით, მაგრამ შემოაკვდა თავისი პატარა შვილი, მოკლა მისი უბედურებათა მიზეზი ბაზარბაი და მართლაც დაიქცა ბოსთონის წილი ქვეყანა.

რომანის ცენტრშია აბდია კალისტრატოვის („წმინდა მხედრის“) სახე.

ბიბლიის მეფეთა მესამე წიგნში (თავი 18) წერია:

„3. მოუწოდა აქაბ აბდიას, ეზოსმოძღუარსა თეისსა და აბდია იყო მოშიშ უფლისა ფრიად“ (საბა: „აბდია მონა უფლისა“).

4. და იყო, მოსვრასა მას იეზაბელისასა წინაწარმეტყუელთა მათ უფლისა დამალა აბდია ასი კაცი წინაწარმეტყუელთაგანი ერგასის-ერგასი თითოსა ქუაბსა და ზრდიდა მათ პურიტა და წყლიტა.

5. და პრქუა მეფემან აქაბ აბდიას: მოვედ და ვიქცეოდით ყოველსა მას ქუეყანასა წყაროსთავთა წყალთასა ნალვარევთა და, ჰე, თუმცა ეპოთ საძოვარი და გამოეზარდნეთ ცხენნი და ჯორნი, რათა არა აღიხოცნენ ჩუენგან ყოვლადვე საცხოვარნი.

6. და განიყენენ სლვად გზათა და აქაბ წარვიდა გზასა ერთსა მარტო და აბდია სხუასა გზასა მარტო“...

რომანის ავტორს სურს, რომ თავისი პერსონაჟი ბიბლიიდან მომდინარე თვისებებით აღიქმებოდეს და ამას თვითონვე რამდენჯერმე მიანიშნებს.

ბიბლიური აბდია ჩამოშორდება მეფე აქაბს და სხვა გზას დაადგება. ესაა გზა ქეშმარიტებისაქენ, ქეშმარიტი ღვთაებისაქენ, ხოლო აქაბის გზა არის გზა ბაალისაქენ, ანუ გზა ედომილებისაქენ. აბდიას გზა ქრისტეს გზაა. ეს მოტივია განვითარებული ათმატოვის რომანში. აბდია კალისტრატოვი არის ერთ-ერთი გამონაკლისი სახეთაგანი, რომელიც ბოლომდე სიკეთის განსახიერებად რჩება. მასთან ერთად მოსახსენებელია ხვადი მგელი თაშიჩინარი, სააგების ჯოგი, ან თუნდაც პატარა ბიჭი, ქენჯეში, მწყემსი ბოსთონის შვილი, მამის ხელით უნებლიეთ გულგანგმირული. სხვები კი არიან ტრამალის მგლები. თვითონ გრიშანი, ნარკომანების თავკაცი, ნამდვილი „ტრამალის პილატეა“. იგი ასე მიმართავს კალისტრატოვს: «Добро пожаловать, новый Христос!»

ასე ისახება გზა აქაბისა და გზა აბდიასი.

უკიდრგანო, უკაცრიელ სტეპში, რომელსაც მხოლოდ შორს-მიმავალი რკინიგზა გადაკვეთს, ნარკომანების თავკაცი გრიშანი, აბდია კალისტრატოვის შემხედვარე, ფილოსოფობას იწყებს. ეს ზღედა მაშინ, როცა გრიშანის ბანდას ნარკოტიკები რკინიგზამდე

მიუტანია და შემხვედრ მატარებელს ელის. აბდია მათშია შეპარული, რათა ისინი მოაქციოს და იხსნას. იგი მონანიებას იტხოვს პირდაპირ აქ, სტეპში, უკაცრიელ ცისქვეშეთში.

(«Покайтесь вот здесь, прямо в степи, под ясным небом»).

აბდიას ერთადერთი არგუმენტი ღვთაებრივი მორალისა («...вы вновь обретете подлинную человеческую суть»). გრიშანისთანა ხალხი კი აღესილია არგუმენტებით, უმთავრესი კი მათთვის— ესაა ყველა დროისთვის საყოველთაოდ გამოცდილი არგუმენტი:

«На свете все продается, все покупается, и твой Бог в том числе».

გრიშანი ამბობს:

«Человеку так много насылили со дня творения, каких только чудес ни пообещали униженным и оскорбленным: вот царство божье грядет, вот демократия, вот равенство, вот братство, а вот счастье в коллективе, хочешь — живи в коммунах, а за прилежность вдобавок ко всему наобещали рай».

გრიშანს ერთი სიმართლე—კი გააჩნია: ვინ აღუთქვა ყოველივე ეს ადამიანს, თუ არა თვით ადამიანმა თავის თავს?! ვის სჭირდებოდა ამდენი ილუზია, თუ არა თვით ადამიანს?! თუ მორალი ღვთაებრივია, რადაა იგი ეგოდენ საძებნელი?! „დამცირებულნი და შეურაცხყოფილნი“ (რომანში ხშირადაა ეს დოსტოევსკისეული ფრაზა) მარად ელიან შევებას, ძლიერნი კი იოლად მოიპოვებენ მას. მოუტანა-კი აბდიასებურმა ცნობიერებამ ადამიანებს საბოლოო ბედნიერება? რომელია ნამდვილი ჯოგური ყოფიერება: ჯოგური თავისუფლება თუ ჯოგური წესრიგი?

გრიშანის ბანდა ქურდულად აძვრა შემხვედრი მატარებლის საბარგო ვაგონებში.

აბდია იქამდე მივიდა, რომ დამოძღვრას აღარ დასჯერდა და ზურგჩანთიდან ანაშის გადაყრა იწყო, მაშინ კი შეიშალა გრიშანის ბანდა. „«Хватай его, бей попа! — заорал вне себя Петруха».

ნარკომანებმა ვაგონიდან ჩააგდეს ცემით დაუქლურებული აბდია, გადააგდეს სადღაც ველზე ტრამალის შესაფერისი სიჩქარით მსრბოლი მატარებლიდან. ორი სიტყვა რომ ეთქვა — „მიხანო, გრიშან!“ — ბანდა თავს დაანებებდა, მაგრამ აბდიამ ეს არა თქვა; გრიშანი კი იქვე ზედმეტად მშვიდად იჯდა როგორც სტეპის პილტე. აბდია უკვე სადღაც ქვევით ეგდო, სულთმბრძოლი, „ტანში ჩადვრილი ტყვიისებური სიმძიმით“.

«Поистине нет предела парадоксам Господним... Ведь был уже однажды в истории случай — тоже чудак один галилейский возомнил о себе настолько, что не ноступился парой фраз и лишился жизни. И от того, разумеется, пришел ему конец. А люди хотя с тех пор прошли уже одна тысяча девятьсот пятьдесят лет, все не могут опомниться — все обсуждают, все спорят и сокрушаются, как и что тогда случилось и как могло такое случиться».

ჯვარცმა ყოველდღე ხდება. ეს უბედურება აბდიასთვის პირველი ჯვარცმა გამოდგა, მეორე, ნამდვილი ჯვარცმა მას კიდევ ელოდა. ცხოვრება მარადიული ჯვარცმაა. რწმენას ამკვიდრებს არა კეთილდღეობა, არამედ მარადიული ტანჯვა.

«Вера — продукт страданий многих поколений, над верой трудиться надо тысячелетиями и ежедневно».

ამიტომაცაა აბდიაში ქრისტეს სახე.

ამიტომაც ამბობს ქრისტე ამ რომანში:

«Я в людях вернусь к себе через страдания мои, в людях вернусь к людям».

რომანი იწყება ასე:

არის დიდი ტრამალი მოიუნქუმისა, ანტილოპებისა და მგლების სამკვიდრო, უკიდვგანო სივრცე, ეს იყო ადამიანისაგან შეურყვნელი მხარე. აქ სუფევდა ბუნებისაგან მონიჭებული დიდი თავისუფლება, რომელიც თითქოსდა ვერაფერს ვერ უნდა შეეშლვრიო. ასეთი თავისუფლება ბუნებისმიერი დიდი სიკეთე და მადლია. სამწუხაროდ, ისიც იგრძნობა, რომ ესაა გადარჩენილი თაზისი თავისუფლებისა. ის ველურია და უცხო, თუმცა ამავე დროს ყველასთვის ახლობელიც და მიმზიდველიც-კი შეიძლება იყოს. ამ სივრცეს ფერითაც და სუნთქვითაც შერწყმია საიგების აურაცხელი ჯოგები. აქ იყვნენ მგლებიც და მათ მიერ იღვრებოდა საიგების სისხლი, ისპობოდა სიცოცხლე საიგებისა. მაგრამ ეს სისხლი სიცოცხლეს აძლიერებდა. რაც მთავარია, იგი არ ვნებდა ბუნებას; თვით ბუნების კანონებთან შეთანხმებით იღვრებოდა სისხლი. მხეცთა ურთიერთძალმომპრეობა ბუნებაზე ბატონობას არ მოასწავებდა. ყველა მონა იყო ბუნებისა, ძლიერიც და სუსტიც. ასე იქმნებოდა დაპირისპირებულობათა მომწესრიგებელი დიდი ჰარმონია.

მოიუნქუმის უკიდვგანო სტეპში თავისუფალია საიგაც და მგელიც, თავისუფალია შიშიც და დაშინებაც.

ერთხელაც ამ უკიდვგანო სივრცეში გაისმა ყოვლისწამლევადი არაბუნებრივი ხმა, არაბუნებრივი თავისი უჩვეულობითაც და იმი-

თავ, რომ ეს აშკარად არ იყო ხმა ბუნებისა. ეს იყო უცხო რამ ხმა, რომელსაც ვერ იგუებს ბუნება, ვერც ცხოველი, ვერც მცენარე და ვერც მიწა. როგორც რომ უცხო სხეულები და ნივთები თუნავთაერებანი შეგვაქვს ბუნებაში, ისევე არსებობს ხმის უცხოურობაც, „ეროზიულობა“ ხმისა. არსებობს ბუნებრივი და ანტიბუნებრივი ხმები. ცხოველები. ეტყობა, განარჩევენ მათ. ისინი პირველნი გრძნობენ ბუნებაში თანაფარდობათა დარღვევას.

ასეთი არაბუნებისმიერი ხმით შემოვიდნენ ტრამალის სივრცეში დიდი, დამთრგუნველი ვერცხვრენები. ისინი დაბლა ეშვებოდნენ და მათი ხმა სულ მთლად დამზაფრავი ხდებოდა. შიშმა მოიცვა მთელი სტეპი. ზღვასავით დაიძრა საიგების ურიცხვი ჯოგები. მათთან ერთად გარბოდნენ მგლები. როგორც სამოთხის ნეტარებაში „ერთად ძოვენ ცხვარი და მგელი“, მსგავსი რამ მოხდა ახლაც, დიდი ტრაგედიის დროს.

ასე დაირღვა სტეპში ყოველგვარი თანაფარდობა... ასეთი რამ არ მომხდარა იქ თვით დიდი ხანძრების დროსაც-კი, რადგანაც ახლა სრულიად არაბუნებრივი რამ შემოვიდა ბუნებაში.

რაც მთავარია:

დაიწყო ჯოგების ჭერარნახული, უჩვეულო რბოლა. საიგებისთვის სიცოცხლისშემანარჩუნებელი უმთავრესი უნარი სისწრაფეა. მაგრამ ახლა ისინი მირბოდნენ ისეთი სისწრაფით, რომელიც აღარ იყო ბუნებისმიერი: ასეთი რბოლა სწავდა მათ სისხლს.

ეს არ იყო ბუნებისმიერი გამოცდა; და აქ შემოდის ის აზრი, რომ არ შეიძლება ისეთი ძალა დავუპირისპიროთ ბუნებას, ან ცხოველს, ან თუნდაც მცენარეს და თვით მიწას, რომლის ატანა მათ არ შეუძლიათ. არ შეიძლება ამნაირი „ბატონობა ბუნებაზე“, რადგან ეს გამოიწვევს ბუნების დამარცხებას, ბუნების დამარცხება კი შეუძლებელია ადამიანის გამარჯვებას მოასწავებდეს. ყოველივე ეს კიდევ უფრო მეტად ეხება თვით ადამიანს, ადამიანს ვითარცა ბუნებას, თუნდაც როგორც განსაკუთრებულ ქმნილებას, მაგრამ მაინც ბუნების ნაწილს (თვით ქრისტე მიმართავდა მამა ღმერთს: გამომცადეო როგორც კაცი)...

«Воздух наполнялся вихрящимся духом движения, кремнистой пылью и искрами, летящими из-под копыт, запахом стадного пота, запахом безумного состязания не на жизнь, а на смерть... и все они, гонимые и преследующие, — одно звено жестокого бытия — выкладывались в беге, как в предсмертной агонии, сжигая свою кровь» (6,10).

მანამდე სტეპში იყო, მწერლის თქმით, „კოსმიური სიწყნარე“ და ამ სიწყნარეში აქაურობის მკვიდრნი შეიგრძნობდნენ თავის თავს, ბუნებისმიერ თავის შინაგან რაობას: ძუ მგელი თავის შინაგან ბუნებას და ხვალი—ხვალობას; მათ გააჩნდათ არსებობის დიდი დაძაბულობა და ამას ერთმანეთს ახმარდნენ, ერთმანეთისათვის იხარჯებოდნენ სიკვდილ-სიცოცხლის ძალებით.

ყოველივე ეს დანახულია მგლების თვალთ და აღსაქმელია მათთვის განცდით. ესენია ძუ მგელი აქბარა და ხვალი ტაშჩაინარი. ისინი აქ მოსულები არიან (ამას მნიშვნელობა აქვს), მაგრამ ისინი შეპტუებიან აქაურობას თავიანთი მგლური ბუნებით და აქაურობამაც შეიგუა ისინი (ამ ჰარმონიის დამრღვევნიც ადამიანები ხდებიან). მგლები საიგებს ხოცავენ, მაგრამ ადამიანებზე გაცილებით მეტი და უფრო მისაღები აკრძალებით. მაგალითად, დიდ სიცხეებში, თურმე, მგლები არ ესხმიან თავს საიგებს.

რომანი აქბარასა და ტაშჩაინარის ცხოვრების აღწერით იწყება, სწორედ რომ, მათი ცხოვრებით, და ეს თემა ბოლომდე გაჰყვება ნაწარმოებს. დასაწყისიდანვე ნაჩვენებია მგლების თანაცხოვრების საოცარი წესრიგი და, თუ გნებავთ, მორალური წესები ამ თანაცხოვრებისა (ამნაირი რამის დიდი დამაჯერებლობით ჩვენება ჩ. ათმატოვის მწერლურ ღირსებათა ერთ-ერთი გამოვლინებაა).

ყოველივე ამას რომანში შემოაქვს ერთი მნიშვნელოვანი სათქმელი:

ბუნება არ შეიძლება ადამიანისთვის იყოს მხოლოდ ობიექტი. ბუნება მისთვის უნდა იყოს სუბიექტიც და ადამიანის ბუნებასთან მიმართება უნდა იყოს სუბიექტის მიმართება სუბიექტთან (ქვემოთ ვიტყვით, რომ ეს არაა მხოლოდ ე. წ. ბუნების გაადამიანურება). სანამ ადამიანი ბუნებასთან არ მივა როგორც სუბიექტთან, მანამდე თვითონ ვერ იქცევა ბუნების კემშარიტ ნაწილად, რაიც ის თავისთავად არის, მაგრამ განდგომილია მისგან როგორც ბუნების უძლები შვილი.

რატომ მოხდა ასეთი დიდი უბედურება, ამხელა დარბევა სტეპისა? დარღვევა ბუნების დიდი ჰარმონიისა? რატომ ლუპავს ადამიანი ყველაფერს? არაფერ არ იცოდა ეს კარგად.

«Откуда было знать им, степным волкам, что их исконная добыча — сайгаки — нужна для пополнения плана мясосдачи, что ситуация в конце последнего квартала определяющего года сложилась для области весьма нервная и «не выходили с пятилеткой» и кто-то разбитной из облуправления вдруг предложил «задействовать» мясные ресурсы

Моюнкумов: идея же сводилась к тому, что важно не только производство мяса, а практическая мясосдача, что это единственный выход не ударить лицом в грязь перед народом и перед взыскательными органами свыше. Откуда было знать им, степным волкам, что из центров в области шли звонки; требование момента — хоть из-под земли, но дать план мясосдачи, хватит тянуть: год завершающей пятилетки, что скажем мы народу, где план, где мясо, где выполнение обязательства?...

Степные волки в том часу ничего не подозревая...» (6,19).

მაგრამ მხოლოდ ასეთი მიზეზებით როდი ხდება ბუნების დარღვევა. „Плахა“ არაა კონკრეტულ-სოციალური რომანი. ესაა, ასე ვთქვათ, ზეკლასობრივი იდეალების შემცველი თხზულება. რომანში წამოჭრილი პრობლემები საყოველთაოა.

ჩვენი აზრით, ძალზე ბევრი რამ გაუგებარი დარჩება ჩ. ათმატოვის შემოქმედებიდან, თუ არ გავითვალისწინებთ შემდეგი კანონზომიერება მისი სახისმეტყველებისა: აქ ყველაფერს ახლავს უადრესი დაძაბულობა და ყოველივე აღიქმება ასეთივე დიდზე დიდი დაძაბულობით. ამას საოცარი სიძლიერით წარმოაჩენს ავტორი.

რომ არა ასეთი განსაკუთრებული ფსიქოლოგიური მუხტი, რომანის ამბები, ხშირად, თითქოსდა, არაფერ განსაკუთრებულს არ შეიცავენ. დაძაბულობა ქმნის ამ რომანის მხატვრულ სამყაროს. დაძაბულობა ჩვეულებრივი თხრობით, — ეს არის ჩ. ათმატოვის „მხატვრული ხერხი“. დაძაბულობა კათარსისია. ზოგჯერ დაძაბულობა სრულიად ჩვეულებრივი რაობის პოეტური განცდაა. ირგვლივარსებულთა პოეტური განცდა კი ადამიანის ეთიკური ვალია, თორემ ყველაფერი ჩარჩება არაპოეტურობის წყვედიადში.

ამ ნაწარმოებში საგნები თითქოსდა შინაგანად გამოსცემენ თავიანთ ფერს და ყველასთვის საერთოა რალაცნაირი რუხი ელფერით გაერთიანებული ფონი. ამ რომანში ფერები თითქმის არცაა. აქაა ნათლის გრადაცია.

...როცა მთელი სტეპი დაფეთებული საიგა-ანტილოპებისა ვერტმფრენებმა მიაყარეს პორიზონტის ერთ მხარეს, და ჯოგების მთელ ამ ზღვას ეგონა, რომ თავისუფალი სივრცე ვიპოვეო, სწორედ მაშინ მათ ელოდათ ავტომატზომარჯვებული მხოცავეები, რომლებიც ცხრილავდნენ მათ, დაუმიზნებლად ტყვიის განუწყვეტელი ქერით ცელავდნენ მათ როგორც ბალახს და სისხლიან ლეშს ყრიდნენ მანქანებზე. „სავანა უხდიდა ღმერთებს სისხლიან ღალას იმიტომ, რომ სავანად დარჩენა გაბედა“ (6, 21).

„შიშმა მიაღწია იმგვარ აპოკალიპტურ დონეს, რომ ძე მგელი აქბარა, დაყრუვდა სროლის ხმებით და ეჩვენებოდა, რომ მთელი ქვეყანა დაყრუვდა და დამუნჯდა, რომ ყველგან ქაოსი და თვით მზეც, მაღლით უჩუმრად მასხივებელი, დევნილია მათთან ერთად“ (6. 21).

მგლებს დაუხოცეს შვილები, თვითონ მგლები კი ამ სრბოლამ სადღაც გარიყა. აქ მგლები ხედავენ ერთ ჯგუფს, რომლებიც ამ ამბების ერთ-ერთი მთავარი მოქმედი „გმირები“ არიან.

ისინი ექვსნი იყვნენ.

ეს შემთხვევით შეყრილი ექვსეული მანქანაზე ისროდა მკვდარსა და ცოცხალ სისხლიან ანტილოპებს მთელი ერთსულოვნებით და, ისინი, თითქოს, სულ სხვადასხვაგვარნი, უცნაურად ერთგვაროვანნი და, უფრო ზუსტად, ერთმნიშვნელოვანნი იყვნენ.

ამ ექვსეულში შეიძლებოდა დაგვენახა „მიკროსოციუმი“, მიკრო-სოციალური „უჯრედი“. ეს იყო მცირე ჯგუფი, რომელიც ტიპოლოგიურად გაცილებით დიდი მოვლენის გამოხატულება იყო.

რა ხალხი იყო ეს ექვსეული? უფრო ზუსტად — ხუთეული, რადგან მეექვსე, აბდია კალისტრატოვი, მთელი თავისი სულითა და გულით, იმთავითვე გამოყოფილი იყო მათგან. ამიტომ მათთვის შეიძლებოდა გვეწოდებინა ხუთეული და მეექვსე, ისევე როგორც ერთ სხვა ჯგუფს, ქართველების ჯგუფს, ქართულ მოთხრობას, თვით მწერალმა უწოდა „ექვსეული და მეშვიდე“ (6. 39).

უპირველეს ყოვლისა, მათთვის უცხო იყო ეს მიწა, ეს გარემო, აქაური ბუნება. მათ შრომას არ ჰქონდა არავითარი ადამიანური საზრისი ან ინტერესი. მათ, ცხადია, არც ის გეგმები აინტერესებდათ, რისთვისაც ეწყობოდა ეს ხოცვა-ჟლეტა. ის-კი არადა, მათ არც რამ შინაგანი ვიტალური იმპულსი ამოძრავებდათ. ესეც კი აღარ გააჩნდათ, რადგანაც ერთადერთ „ვიტალურ იმპულსად“ რჩებოდა სმა, არყით უგონო თრობა. ამიტომ ისინი მთლიანად გაუცხოებულნი იყვნენ აქაურობისთვის. ისინი იყვნენ მტრები აქაურობისა, უცხო სხეულნი და უცხო სულნი. ხოლო როცა სასიცოცხლო (უფრო ზუსტად — საცხოვრებელ) გარემოში ხედება უცხო სხეული და უცხო სული, იგი იქცევა დამანგრეველად, თუმცაღა, მოჩვენებითად მოსათმენ რაობად. ე. ი. იქცევა „ქიშკრად“ (ლ. გუმილიოვი). სწორედ ეს „ქიშკრა“ დღევანდელი უდიდესი კულტურულ-ისტორიული პრობლემა, რომლის წინაშე ფერმკრთალდება თვით პროფესიონალ-ესთეტიკა მიერ ნაწარმოებში ყოვლადმოხდენილ „თქმათა“ ნებისმიერი მიგნებანი.

მაგრამ ვინ იყვნენ ამ ექვსეულში? აქ იყო მძლოლი კეპა, უიმე-

დო ლოთი, ოღონდ, სხვათაგან გამოსარჩევი იმ ღირსებით, რომ სადღაც ცოლი ჰყავდა. მეორე იყო შიშკა-შაბაშნიკი, ყოველ სიტყვაზე რომ აუცილებლად იგინებოდა, მესამე — ჰამლეტ-ჰალკინი, ყოფილი არტისტი და დიდი ლოთი. ხოლო ერთადერთი აბორიგენი იყო უზუკბაი, რომელსაც დაკარგული ჰქონდა ყოველგვარი შეგრძნება, მათ შორის აბორიგენობისა და მზად იყო არყისთვის ჩრდილოეთ პოლუსზედაც კი წასულიყო. იგი ხშირად სვამდა სადარბაზოებში და სწორედ სადარბაზოში იპოვა იგი ამ ექვსეულის თავკაცმა ობერ-კანდალოვმა, დისციპლინარული ბატალიონის ყოფილმა უფროსმა ლეიტენანტმა. მან შეკრა ეს „ძმობა“, რომლის ყოველი წევრის საერთო ნიშანი იყო, რომ ერთმანეთის არაფერი არ აინტერესებდათ. ასეთი იყო ხუთეული — „ჭიმერა“.

ამ უბედურებაში მოხვდა აბდია კალისტრატოვი, აქაურობის ერთადერთი ნათელი სხივი. აბდია აქ მოხვდა მას შემდეგ, რაც გადაურჩა სიკვდილს, როცა ანაშისტებმა იგი ვაგონიდან სტეჰში გადააგდეს. ასეთი იყო მისი ბედი, მაგრამ ეს არ იყო სხვა რამ, თუ არა საერთოდ სიკეთის ბედი ამქვეყნად სწორედ. აქ ჩანს იღვა, რომ ამქვეყნად ჭეარცმა მარადიულია.

რა არის ბოლოსდაბოლოს ეს „ხუთეული“ — „ჭიმერა“? განა შეიძლება ითქვას, რომ ესაა შრომითი რაზმი? თუ არ ვიგულებთ, რომ ესაა „ჭიმერა“ (კვლავ ლ. გუმბილიოვის ტერმინით), შეიძლება ეს ჭგუფი შრომითი წარმატებების შემთხვევაში მოწინავედაც კი გამოგვეცხადებინა.

მიწისთვის და მცენარისთვისაც აუცილებელია ცხოველი, ოღონდ „თავისა“ ცხოველი, ბუნებრივად შეთვისებული კონკრეტულ ადგილთან. ადგილის მკვიდრი ცხოველი „ემსახურება“ თავის მიწა-წყალს, მცენარეებს, ერთი სიტყვით, მთელ გარემოს. ასეთივე ადამიანი სპირდება ბუნებას, ადამიანი, რომელაც მხოლოდ კი არ გარდაქმნის ბუნებას, რათა იგი დაიმორჩილოს, მხოლოდ კი არ იგუებს ბუნებას, არამედ კიდევაც ეგუება მას, უგებს ბუნებას, ხელს უწყობს მას და ა. შ. როცა ეს ირღვევა, მაშინ ადამიანი იქცევა „ჭიმერად“. თუ ამ მოთხოვნებით შევხედავთ ობერ-კანდალოვის ჭგუფს, ყოველივე თავისთავად ნათელი გახდება.

რომანში „ჭიმერა“ დარღვეული რაღაც რაობის ნარჩენთა თავმოყრაა. ალბათ, ესაა საკუთარ ეთნოსისაგან მოწყვეტილ და ეთნოსის შეგრძნებაშეკლებულ კაცთა თავმოყრა; მნიშვნელობა აღარც კი აქვს ეს თავშეყრა ნაძალადეგია თუ ნებაყოფლობითი. აქ ეს ნებაყოფლობითია, მაგრამ ბუნების საწინააღმდეგოა, საწინააღმდეგოა, თუ გნებავთ, აქაური ბიოსფეროსი, აქაური ანთროპოგენური

ფაქტორებისა. ეს ხალხი ბიოლოგიურადაც და სოციალურადაც შეუთავსებელია ბუნებასთან და მეტადრე — აქაურთან ისევე. როგორც შეუძლებელი იქნებოდა შუა რუსეთის არყის ხეთა ტყის სტეპში გადმონერგვა. „ქიმერა“ არის თავმოყრა იმისა, რაც კი რამ ცუდი მოიტანა ჩვენმა დრომ ბუნებასთან დამოკიდებულების თვალსაზრისით. ხუთეული — „ქიმერა“ თითქოს არავის არათერს არ უშავებს, გარდა აბღია კალისტრატოვისა, მაგრამ თავისი არსებობით მისი ყოველი წევრი ანტისოციალური და ანტიბუნებრივი მოვლენაა.

ესენი უსახლკარო ხალხია უზუკბაი-აბორიგენიცი-კი თავის ფუძეს მოწყვეტილია. ზედმეტია ლაპარაკი ამათ რაიმე ზნეობაზე, ანდა პატრიოტიზმზე. პატრიოტიზმი მხოლოდ ცნობიერი რამ არაა, იგი ქვეცნობიერსაც გულისხმობს, ე. ი. გულისხმობს ბუნებრივად შესისხლხორცებულ გარემოს. ასეთი გარემო კი „ქიმერას“ არ გააჩნია. მას შეიძლება ჰქონდეს რაიმე მიზანსწრაფვით არჩეული ადგილი, მაგრამ მისთვის მიზანსწრაფვაც გაუცხოებულია, არაა შინაგანი, არც თავისია და არც გათავისებული.

ჩ. ათმატოვის რომანი დიდი გაფრთხილებაა, რათა არ განვითარდეს ჩვენში „ქიმერა“ (იმ ექვსეულიდან ხუთ კაცში უკვე ფესვადგმული რამ), არ გადაბოროტდეს შრომა, შრომა და ბუნების გრძნობა, რადგან უკვე ფაქტია, რომ თითქმის აღარც-კი შეგვიძლია ვისმინოთ ბუნების ხმა. და ვისაც-კი შერჩენია ეს გრძნობა — ისმინოს ბუნების ხმა (ასეთია რომანში მწყემსი ბოსთონი), ჩვენ მისი არ გვესმის და თანაც იმის პრეტენზიაც გვაქვს, რომ თითქოს ჩვენ გვესმის სხვა უფრო მნიშვნელოვანი რამ.

„Плаха“ პოლიფონური რომანია. მასში მრავალი თემაა, მრავალნაირი ხმით მოწოდებული: ესაა მგლების თემა, საიგების ხოცვა, „ხუთეული და მეექვსე“, ბულგარული ქორო, ქართული მოთხრობა — „ექვსეული და მეშვიდე“, ღმერთი-თანამედროვე, ნარკომანები (ანდა „ოთხეული და მეხუთე“); ინგა, პონტოელი პილატე, დაბოლოს ბოსთონის თემა, რომელიც მოიცავს თითქმის მთელ მესამე ნაწილს და რომელშიაც სხვა ქვეთემებია: ბაზარბაი, ქენჯეში, გულუმქანი, ერნაზარი, კოჩკორბაევი ანუ კაცი-გაზეთი. მაგრამ თვით ავტორი რომანს სამნაწილად ჰყოფს და ამის კვალობაზე რომანში ვპოულობთ მოვლენათა შინაგან კავშირებს ე. წ. ტრიპტიქის ანუ სამკარედის პრინციპით. „ტრიპტიქის“ ცენტრშია აბღია კალისტრატოვი, ვითარცა სახე-იდუა მარადიული ჯვარცმისა, ხოლო მის ერთ მხარეზეა ობერ-კანდალოვის მიერ დათრგუნეული ბუნება (ობერკანდალოვის სახეს უკავშირდება ვერტმფრენთა თემაც), ხო-

ლო პირველ თემასთან ერთგვარ სიუჟეტურ სიმეტრიას ქმნის ბოს-
თონის თემა: ყველაფერი ის, რისგანაც დაკლილია „ხუთეული“
(ობერ-კანდალოვის ჩათვლით), შეიძლებოდა განხორციელებული-
ყო ბოსტონში, მიწის სიყვარულითა და ცოდნით აღვსილ კაცში.
მაგრამ ვერც ეს მოხდა, რადგანაც ბაზარბაისა და კოჩკორბაევის-
თანა ხალხმა მას არ აცალა ეცხოვრა მიწისა და ცხვრის სიყვარუ-
ლით.

სწორედ ბოსტონის თემა უპირისპირდება „ქიმერას“.

მაშასადამე, „სამკარედის“ სქემა პირობითად შეგვიძლია ასე
წარმოვადგინოთ: ბუნება — აბღია — ბოსტონი.

ჩვენს თვალწინ ხდება ბოსტონისთანა ხალხის გაქრობა. ის იყო
ნამდვილი მშრომელი კაცი, გამოცდილი მწყემსი; ხალხური სიბრ-
ძნიდან. „ბუნებითი“ სიბრძნიდან ამოსული, რომელმაც არსებითად
ყველფერი იცის და რომც არ იცოდეს, არ ცდება, იგივე „ბუნე-
ბითი სიბრძნის“ წყალობით. იგი ათასობით ცხვარს უვლის. მას ემ-
ყარება მთელი ქვეყანა. მას კი არ აცლიან და კოჩკორბაევისთანა
ხალხი ათას უაზრობას უქადაგებს და ისეთ რაიმეს „ასწავლის“,
თვითონ წარმოდგენაც რომ არა აქვს. შრომის საქმეებში ჩარევას
ამართლებენ, „ზემოდან“ მომდინარე მოთხოვნებით, რომლებიც
თვითონაც აღარ სჯერათ. ერნაზარი, ბოსტონისთანა კაცურ-კაცი,
ბოსტონს, თავის მეგობარს, ეუბნება: „ყოველგვარ ძველებურს
ათახსირებენ, იძახიან—ქორწილებს არ იხდით კარგადო, რატომ
არ კოცნაობთ ქორწილებზედო, პატარძალი რატომ არ ცეკვავს
მამათალთან ჩახუტებულიო? სახელებსაც კი ბავშვებს ისე არ არ-
ქმევთო; არისო, — ამბობენ, — ზემოდან დამტკიცებული სია ახ-
ლებური სახელებისა, ძველებური სულ უნდა შეიცვალოსო. გადა-
გეკიდებიან ხოლმე, რომ როგორც უნდა, ისე არ ასაფლავებთო,
იძახის, არც ისე დაიტირებთო მიცვალებულს. თუ როგორ იტიროს
ხალხმა, ამასაც კი მიუთითებენ: არა ძველებურადო, იძახის, ახლე-
ბურად უნდა ვიტიროთო“.

სწორედ ამნაირ ვითარებაში იღუპება ჩვენს თვალწინ ბოსტო-
ნისთანა პიროვნებანი. ჩ. აითმატოვი გვაგრძნობინებს, რომ ბოს-
ტონის ტრაგედია აბღია კალისტრატოვის რანგშია აღსაქმელი. და
თუ ეს ასეა, ჩვენ, ამის პასიური მოყურიადენი, ვდგებით პილატეს
როლში.

რომანის მიხედვით, გრიშანი, ნარკომანთა თავკაცი, არის „სტე-
პის პილატე“, რომელიც გულგრილად უყურებს აბღიას გადაგდე-
ბას გაქანებული მატარებლიდან. საერთოდ, რომანში ყველაზე ხში-
რად ჩანს, პილატეობა, რადგან ასეა ეს ცხოვრებაშიაც. დანაშაული

ყველგანაა და ყველგან პილატეა. პილატეები მიუტევენ სხვებს, რათა მათაც მიუტეონ.

ჩვენი დროის ცინიზმით ისეთი აზრიც კი შეიძლება გაჩნდეს, რომ პონტოელი პილატე სჯობდა „სტეპის პილატეს“. პერშან პესესთან კაცის დაცემის სახელდებაა „ტრამალის მგელი“. აქ კი ტრამალის მგელზე უარესია „ტრამალის პილატე“. ტრამალის მგლებში, აქბარასა და ტაშჩაინარში, ბევრი სიკეთეა. ტრამალის პილატე კი მოკლებულია ყოველგვარ სიკეთეს — ადამიანისა, თუ გნებავთ, ნადირისაც.

ამ რომანში თვით ტრამალის ჯვარცმაცაა და ამიტომ განსაკუთრებულ აზრს იძენს „ტრამალის მგლები“ და „ტრამალის პილატეები“. მთელი ცხოვრება განკითხვის დღეა.

აბდია ორგზის გაწირეს, შეიძლება ითქვას, ორჯერ აცვეს ჯვარს. ყველაფერი ეს, ცხადია, ქრისტეს სახე-იდუმალზე მიდის, მეტადრე, რომ „Плаха“ შეიცავს სახარების ათმატოვისეულ გარდათქმას, თუ „თარგუმს“, ანუ გააზრებას ქრისტესი და პილატეს ამბებისა. თუკი აბდიას სახეში ქრისტეს პარადიგმაა, ხომ არ შეიძლება აბდიას ორგზის „ჯვარცმას“ მიენიჭოს რაღაც ამგვარი მნიშვნელობა: მეორედ მოსვლაც არაფერს მოიტანს, თუ იგივე ადამიანი დახვდება, იგივე ცოდვილი, ისეთივე ცნობიერების მქონე. „რაც გოლგოთამდე იყო, ისევ იდუმდე, სულ მთლად იგივეა ადამიანი. ადამიანში იმის შემდეგ არაფერი შეცვლილა“, — თუმცა ამას გრიშანი ამბობს, მაგრამ არა გვგონია, ეს მარტო გრიშანისთანა ხალხის აზრი იყოს.

აბდია არაა მორჩილი მონა ღვთისა, ის მისი ღმრსებით მსახურია. აბდიასთანა კაცი შეიძლება გახდეს ან რაინდი, ან ასკეტი, ან — მარტვილი. აბდია მარტვილობის გზას დაადგა და ორგზის იმარტვილა. აბდია ამქვეყნიდან გაქრა და ასე შემოდის ამ რომანში ბოსთონის ცხოვრება, ცხოვრება კეთილი კაცისა, ოღონდ აბდიასებრთა გარეშე. არვინ არა გრძნობს აბდიას არყოფნას, არცკი იციან, რომ ის არსებობდა: «Я родился, когда силы сомнения взяли верх, порождая в свою очередь новые сомнения и я продукт этого процесса».

აბდია ერთდროულად რწმენისა და დაეკვების კაცია. აბდია იდეალია. იდეალშივე ერთიანდება რწმენა და დაეკვებანი. ეს რწმენა ქრისტიანულ ეთიკას ემყარება. დაეკვებანი ეპოქისეულიცაა და, ალბათ, რუსული ხასიათიდანაც მომდინარეობს. ათეისტებისთვის აბდია ორთოდოქსი მორწმუნეა, დოგმატიკოს-მორწმუნეთათვის კი ერეტიკოსი. მისი იდეაა „ღვთაების კატეგორიის დროში განვითა-

რება კაცობრიობის ისტორიულა განვითარებისადმი მიმართებით“. თავისა რწმენითაც და დაეჭვებითაც იგი დოსტოევსკის პერსონაჟებსაც ეხმიანება და ტოლსტოელობასაც. ამიტომაც, რომ აბდია იმედის განსახიერება უნდა ყოფილიყო, მაგრამ ეს არ განხორციელდა.

აბდია კალისტრატოვი აღაშფოთა საიგების ხოცვა-ჟლეტამ. მან მოანდომა წინ აღდგომოდა ამას და ყველას ეხვეწებოდა მორიდებოდნენ ღვთის წყრომას. აბდია მავთულით შებოჭეს და საიგებოთ გატენილ საბარგულზე შეაგდეს. ბრაზით აღვსილი ობერ-კანდალოვი გაჰყვიროდა, რომ მაგას ჰგონია, რაკი სტალინი არ არის, ვერვინ მოუვლისო, „ჯერ კიდევ სტალინმა თქვაო: „ვინც ჩვენთან არ არის, ჩვენი მტერიაო“.

«...Так будет со всяким — зарубите это на носу! — грозит он, окидывая взглядом прикрученного к саксаулу Авдия. — Я бы каждого, что не с ними, вздернул, да так, чтобы сразу язык набок. Всех бы перевешал, всех, кто против нас, и одной веревкой весь земной шар, как обручем, обхватим, и тогда б уж — никто ни единому нашему слову не воспротивился, и все ходили бы по струнке... А ну пошли, комиссары, тяпнем еще разок, где наша не пропадала...»

...აბდია დაიღუპა და დარჩა მოიუნჯუმის სტეპი, ობერ-კანდალოვებისთანა ხალხს, „ქიმერას“.

ხეზე გაქრული აბდია ფორმალური და არა მსატყრული მსგავსებით იმეორებს ჯვარცმული ქრისტეს სიტყვებს, მაგრამ ალბათ ავტორს სურს გვითხრას, რომ უმაღლესი ეთიკური პრინციპი მართავია და ერთადერთი, სურს გვითხრას, რომ უმაღლესი გმირობა ზნეობრივი გმირობაა და არა სოციალური ანდა პოლიტიკური ან სხვა ნებისმიერი რამ სახისა, რომ ადამიანურობა ზეკლასობრივი რაობაა, რომ დღეს აღარ ჩანს, ანდა, ძალზე იშვიათია ზნეობრივი გმირი.

ასეთი პრობლემების გამოცაა, რომ ამ რომანში, „ძმები კარა-მაზოვეების მსგავსად, ძალზე ხშირია განსჯა, რაც აქ ცნობიერებითი სინამდვილეა („ტანჯული ცნობიერებაა“) და არა „საკითხის განხილვა“.

ბოსთონამდელი ნაწილი ამ რომანისა, შეიძლება ითქვას, უქალო სამყაროა, ისეთი სამყარო, სადაც ვერ ძლებს ქალი. იქ ქალი ზედმეტია და ქალიც არ ჩანს. ეს იმიტომ, რომ ქალი უფრო გრძნობს, როცა ირღვევა ვიტალური საწყისები. მართალია, აბდია კალისტრატოვის ცხოვრებაში შემოდის ინგა, მაგრამ იგი სულ მალე ქრე-

ბა. ანგა უფრო აბდიასეული წარმოსახვაა, ვიდრე რეალური ქალი. აბდია ინგაში ანგელოზს ხედავს. ინგა კი ამჯობინებდა, რომ მასში დაეწაბათ ქალი. აბდიას სიყვარული სიყვარულიც კი არაა, უფრო სევდაა სიყვარულზე (თვითონვე ამბობს ამას).

ასევე აბდიასეული წარმოსახვით შემოდის რომანში სიმღერა. ისაა აბდიას მაღალსულიერების მაჩვენებელი. მოსკოვში, პუშკინის მუზეუმში, აბდია ისმენს ძველბულგარულ საგალობლებს, სატაძრო სიმღერებს (იქნებ, იოანე კუკუზელისა), რომელსაც ათკაცია-ნი ბულგარული გუნდი ასრულებდა. ეს იყო სულის ზეაღმყვანი ტაძრული საგალობლები, რომლებმაც ყველანი აზიარა სიტყვა-ლოგოსს. აბდია გრძნობს, რომ რაღაც სხვაგვარი ცნობიერება მიეწიქა. მას ეჩვენება, რომ იმ ათეულიდან ერთ-ერთში მისი ორე-ულია, რომ მასთან ერთად იგი მარადიულ სიმღერას მღერის.

„ასე მღეროდნენ ისინი და მეც მათთან ერთად. სასწაულებ-რივი თვითდავიწყების ამგვარ მდგომარეობას მე ჩვეულებრივ გან-ვიცდი ხოლმე, როცა ვისმენ ძველ ქართულ სიმღერებს. ჩემთვის ძნელად ასახსნელია რაა ეს, მაგრამ საკმარისია დაიწყოს სიმღერა თუნდაც სამმა ქართველმა, თუგინდ სრულიად ჩვეულებრივებმა,— და გადმოიღვრება სული და სუნთქვის ხელოვნება, უბრალო და იშვიათი თანაზომიერებით და სულიერი ზემოქმედების ძალით. ალ-ბათ, ეს მათთვის მონიჭებული განსაკუთრებული წყალობაა ბუნე-ბისა, ტიპია კულტურისა; ჩემთვის გაუგებარია, თუ რაზე მღერიან ისინი, ჩემთვის მნიშვნელოვანია, რომ მე მათთან ერთად ვმღერი“.

ასეა ნაჩვენები ადამიანთა, ანდა, კულტურათა სულიერი შეხ-მიანება. კულტურათა სული შეიძლება იყოს მუსიკური ტიპის რამ, ყველაფრით ცხადყოფილი და თანაც ყველაფრისაგან მიღმა არსე-ბული.

„კულტურის ტიპის“ ხსენება შემთხვევითი არაა. აბდიას დიდი სურვილია ეზიაროს კულტურის ამ ტიპს (ცხადია, მის მიღმა თავად რომანის ავტორია). „კულტურის ტიპი“ მუსიკალური რაობაა და განსასაზღვრავად ძნელია. მისი შეთვისება შეიძლება არა უბ-რალოდ „სწავლით“, არამედ მასთან ზიარებით.

აქ ძალზე რთული მიმართებანია: ყირგიზი მწერალი, რომე-ლიც კმნის მაღალი რანგის რუსულ ლიტერატურას, გვიჩვენებს, რომ რუს აბდია კალისტრატოვს, ძველბულგარულ სატაძრო საგა-ლობელთა სმენისას, თუ როგორ ახსენდება ღვთაებრივობა ქარ-თული სიმღერისა. ძველბულგარული სატაძრო საგალობელი ძირ-ძველი საერთო-სლავური ლიტურგიაა. მაშასადამე, აბდია მაშინ განეწყობა მთელი სულითა და გულით ეზიაროს სხვა ტიპის კულ-

ტურის მოვლენას, როცა იგი მიუახლოვდა თავისსავე სულს.

ასეთივეა თვით რომანის ავტორის სულიერი გზა: ის თავის ძირებს უნდა მოუბრუნდეს, რათა იგრძნოს ქართული კულტურის რაობა.

...აბდია უსმენს ბულგარელ მომღერლებს და სული გაუნათლდება, ის მიხვდება აზრს ერთი ადრეწაკითხული ქართული მოთხრობისა — „ექვსეული და მეშვიდე“. ეს მოთხრობა კიდევ ერთი ღრმა გააზრებაა ქართული სიმღერისა. აბდია ყვება ამ მოთხრობას (ინგას უყვება წერილში, თანაც იმის წინ, როცა ანაშისტებთან ერთად უნდა გაემგზავროს სადღაც შორს).

აქ ჩინგიზ აითმატოვს, პირობითაც რომ ვთქვათ, სურს დაწეროს ქართული მოთხრობა, ე. ი. არა თავისი მოთხრობა ქართულ სინამდვილეზე, არამედ მის მიერ წარმოდგენილი სახელდობრ, ქართული მოთხრობა; უფრო ზუსტად, მისი სურვილია მიუახლოვდეს ქართულ მოთხრობას, მის სულსა და აქედან ქართულ სულს. და თუ ამას იგი აბდია კალისტრატოვის თხრობით ახორციელებს, ესეც გასაგებია.

სული ქართული მოთხრობისა და ქართველი კაცისა აქ ჩანს და ეს კვლავ გვეძლევა სიმღერის წყალობით.

მოიუნქუმის სავანის ტრაგედია ადამიანის ბუნებაზე ბატონობის უაზრობას ცხადყოფს. ანტილოპების ხოცვა-ჟლეტა გვიჩვენებს, თუ რაოდენ თავშეუკავებელია ადამიანთა სურვილი ბუნებაზე ბატონობისა. ადამიანი გახდა მტერი ბუნებისა, ბუნების დამანგრეველი. ეს რომანი არც ეკოლოგიურ პრობლემებს ეხება და არც სუპერუბანიზმს, რომანი ეხება ბუნების დამთრგუნველ ფსიქოლოგიას, ადამიანის ისეთ სულიერ განწყობილებას, რომელიც სპობს ბუნებას.

ამგვარი ფსიქოლოგია კი ფაქტობრივად აღარაფრით განსხვავდება მსოფლიოს დამანგრეველი სულისკვეთებისაგან. ადამიანი ცხოველებს აღარ ანებებს თავისუფალ ცხოვრებას. ვაჟა-ფშაველასთვის ამას სხვაგვარი განზომილება ჰქონდა: ცოდვად ბუნება, ადამიანმა არ უნდა ისარგებლოს თავისი სიძლიერითო. ახალმა დრომ კი ამისი ახლებური გააზრება მოიტანა — უბედურიყო ბუნების დამანგრეველი ადამიანი, იგი ვერ ამჩნევს, რომ ამით თვითონაც დაცემისკენ მიდისო. ადამიანი ანგრევს ბუნებას და ამით ანგრევს თავის თავს. ადამიანმა შექმნა ამგვარი დაპირისპირება — ბუნება და ადამიანი. მაგრამ ადამიანი ხომ თვითონაა ბუნება, ის ხომ იგივე ბუნებაა. ხოლო თუ მასში არის ღვთაებრივი სული, ეს სუ-

ლო მას კიდევ უფრო მეტად უნდა აკავშირებდეს ბუნებასთან, რადგან იმგვარივე სული ბუნებაშიცაა.

ამიტომაც დიდად მნიშვნელოვანი ხდება ბუნებისადმი, ასე ვთქვათ, ეთიკური დამოკიდებულება. ეთიკური დამოკიდებულება ბუნებისადმი ძალზე დიდი ადამიანური მოვალეობაა. ეს არაა მხოლოდ ბუნების დაცვა, აღარც მხოლოდ ტრადიციული „შებრალეობა“ ბუნებისა, ანდა, ბუნებაში ძებნა თავის თავისა. ესაა თუ შეიძლება ასე ითქვას, თავის თავში ძებნა ბუნებისა და არა, — ვიმეორებთ, — ბუნებაში ძებნა თავის თავისა. ეს თავის თავში ბუნებისმიერი ვიტალური ძალების შეგრძნებაა. ამგვარი შეგრძნებით აღძრულმა სიხარულმა უნდა უკარნახოს ადამიანს დიდი სიკეთე, ბუნებისმიერი სიკეთე. სხვაგვარად: ესაა შეუმღვრეველი ბუნების განცდა თავის თავში. ესაა ყოველგვარი ზემოაღნიშნული „ქიშკრის“ უარყოფელი რამ. „ქიშკრა“ ბუნების მტერია. ობერ-კანდალოვები, მიშკა-შაბაშნიკები, კეპა-შძლოლები. ჰამლეტ-ჰალკინები და მისთანანი დგანან ბუნების წინაშე, ვითარცა ბუნებაზე „ადამიანურად“ ზეალმატებულნი, ბუნების მებატონენი. მათში თვით ბუნება აღარაა, მათშია „ქიშკრა“. რაღაცა სამართალი თითქოსდა ამართლებს მათ „ადამიანობას“, ოღონდ, ცხადია, არა ბუნებითი სამართალი. თითქოსდა, რაღაცნაირი სოციალური მოდუსიც ამართლებს ბუნებაზე მათ ბატონობას, თუმცა აღარსადაა ეთიკური მიმართება ბუნებისადმი.

ასე რომ, ეთიკური მიმართება ბუნებისადმი არაა მხოლოდ მეტაფორულად გასააზრებელი რამ. ჩვეულებრივ ვლადიკოვობთ ხოლმე ბუნებისადმი ესთეტიკურ დამოკიდებულებაზე, ამ გრძნობის განვითარებაზე და ა. შ. მაგრამ ვფიქრობთ, გაცილებით მეტად მნიშვნელოვანია და მითუმეტეს, დღეს, ბუნებისადმი ეთიკური დამოკიდებულება. ალბათ, სიახლენი ცნობიერებაში სწორედ ამ მხრივაა მოსალოდნელი...

ადამიანის უდიდესი უბედურებაა მისივე დაუძლეველი ეგოცენტრიზმი. იგი ეგოცენტრიზმით. ამართლებს ბუნების წინააღმდეგ ბრძოლას. ამასთანავე, ადამიანი, ასე ვთქვათ, „პარტისაც სცემს“ ბუნებას, როცა მასში სილამაზეს ხედავს. მაგრამ ეგოცენტრიზმია, ოღონდ შებრუნებული სახით. ბუნება არც ლამაზია და არც ულამაზო. ბუნება ისეთია, როგორიც არის. სილამაზე ბუნებაში ადამიანს შეაქვს. ადამიანი თავის თავს იფასებს, როცა ბუნებაში ისეთ რამეს ხედავს, რასაც თვით ბუნება „ვერა ხედება“. ესაა ჰგავს. ქალის ქებას, იმ მიზნით, რათა თავისი თავი უფრო საინტერესოდ წარმოაჩინონ. ადამიანი აღმერთებდა ბუნებას, რათა

უფრო მეტად დაპატრონებოდა მას. ყოველ შემთხვევაში, ბუნების ესთეტიზაციას არ მოუტანია ბუნების გადარჩენა. გასაგებია, რომ ცხოვრება ბრძოლაა და ეს არაა მჭვრეტელობითი ფაქტი, ესაა გაცალებით რთული რამ, მაგრამ ამით სულიერებაც ვერვის უარუყვია.

ეს ქვეყანა არაა გაჩენილი მხოლოდ ადამიანისთვის და მეტადრე იმისთვის, რათა მთელი ბუნება დაექვემდებაროს ადამიანისეულ წესრიგს. ადამიანი ბიბლიიდანვე უფლებამოსილია „დაიპოროს“ ბუნება, ოღონდ ბუნებისავე კანონზომიერების კვალობაზე, ღვთაებრივი კანონის, მ ა რ თ ა ლ ი ს ა მ ა რ თ ლ ი ს მიხედვით. მხოლოდ ადამიანის სარგებლობისათვის როდი არსებობს ეს ქვეყანა, თუნდაც მოიუნქუმის ტრამალები, ან თუნდაც ანტილოპები, ანლა მგლები... ისინი ბუნებაში თავისთავადი მნიშვნელობით არსებობენ. მათი არსებობა სიკეთეა. ბოროტებად ბუნებას ადამიანი აქცევს. გრიშანის ხალხისთვის სტეპის ყვავილების „სიკეთეა“ ნარკოტიკული მარცვლები. მათთვის ამით განისაზღვრება „ბუნებისადმი ინტერესი“; მათ გამო ბუნება ბოროტებად იქცევა ისევე, როგორც ბაზარბაის გამო ბოროტებად ექცა ძუ მგელი აქბარა ბოსტონს. ბაზარბაიმ აქბარას პატარა ლეკვები მოსტაცა გასაყიდად და მგლებისგან დაშინებული ბოსტონის სახლს მიაღება. ადამიანმა ადამიანის „მგლური ბუნება“ გააღვიძა ძუ მგელში, მანკი მგლურად კი არა, ადამიანური სიბოროტით იძია შური ბოსტონზე და მოსტაცა პატარა ბიჭი, ბოსტონის ვაჟიშვილი ქენჯეში. პ. ჰესეს რომანში („ტრამალის მგელი“) ადამიანის „გამგელება“ ჩანს, აქ კი ჩანს უარესი: ბუნების „ადამიანურად“ გადაგვარება.

ადამიანმა შეიტანა ბოროტება ბუნებაში და მერე თავის თავში ბოროტების გამოვლენას „მხეცურ ბუნებას“ აბრალებს, ნაცვლად იმისა, რომ სატანას დააბრალოს.

ადამიანი ბუნებას ანგრევს არა თავისი ცხოველური ბუნების გამო, არამედ თავისი ადამიანური ბუნებით. სამყაროც კატასტროფისაკენ მხოლოდ ადამიანს მიჰყავს. მან დაანგრია ბუნება მასში ათასგვარი არაბუნებრივი რამის შეტანით: გააფუქა მიწა, დაანაგვიანა წყალი, მოწამლა ჰაერი, არაბუნებრივი ხმებით აავსო გარემო... მთელი სამყაროს კატასტროფა მოიახლოვა.

«Планта» რომანი—გაფრთხილებაა: ადამიანი დგას. ამდენი უბედურების და უკეთურების პირისპირ, დგას მსოფლიო კატასტროფის წინაშე და არ იცის, ვის უნდა მოეკითხოვს ეს ყველაფერი. ბოსტონისთანა ხალხი გაიწირა და მათი წილი ქვეყანა დაიქცა. დარჩა „კაცი-გაზეთი“, რომელიც მზადაა კელავაც ბოლო მოუ-

ღოს ბოსტონისთანა ხალხს. ბოსტონმა მაინც არ დაწყევლა ეს ქვეყანა, რალაც სიკეთე მაინც დაიტოვა. დანარჩენთაგან უმეტესი ხაწილი ადამიანებისა არის „ქიმერა“, რომელთაც არ აინტერესებთ საერთოდ არაფერი და, ცხადია, არც ამქვეყნიურობის მომავალი.

აბდია ორგზის ეცვა ჯვარს.

მთელი ეს სიტუაცია თავისთავად დიდი გაფრთხილებაა.

მაგრამ შეიძლება კი ყოფნა-არყოფნის ასეთი ყოვლისმომცველი პრობლემები მარტო ლიტერატურის იმედითღა დარჩეს?...

«В какие еще эпохи человеку доводилось изо дня в день, всю жизнь от рождения до смерти существовать всецело в зависимости от того, развяжут войну эти силы или воздержатся? Кто же теперь боги как не они, владельцы этого оружия? Вот разве что пока еще нет церквей, где молились бы, на макеты ядерных снарядов, на алтаре да были поклоны генералам... Чем не религия?».

როცა ამ რომანს ვკითხულობდი, გამახსენდა ა. ოპარინის წიგნი „Происхождение жизни“, რომლის თავდაპირველი გამოცემა გაიზეორა აკად. ს. დურმიშინემ. ამ წიგნში არის თავი — Мир живой и мир мертвый. წიგნი ისეა დაწერილი, რომ ბევრ რაიმეს არასპეციალისტიც გაიგებს. აქ ვხედავთ, რომ მთელი არაცოცხალი, უფრო სწორად, სიცოცხლემდელი ბუნების საზრისი, თუ მიზანი, იყო სიცოცხლე. მის წარმოშობას კი მოუხდა „ჩვენი პლანეტის არსებობის კოლოსალური პერიოდები“.

თუმცა, შეიძლებოდა გვეთქვა, რომ, როცა სიცოცხლე არ არის, ღროსაც აღარ ენიჭება აზრიო. მაგრამ შესაქმე სომ ღროში მოხდა?! ხომ შეიძლება საბედისწერო წამმა მოსპოს ის, რის წარმოქმნასაც კოლოსალური პერიოდები მოუხდა. ამ წიგნიდან ჩანს სიცოცხლე, როგორც გვირგვინი სამყაროსი.

ჩინგიზ აითმატოვის რომანის არაერთი ადგილი პირდაპირ თუ არაპირდაპირ მიგვანიშნებს, რომ ადამიანს სანახევროდაც კი ვერ შეუგრძენია, თუ როგორი კატასტროფის წინაშე მიიყვანა ეს ქვეყანა. გასაოცარი და სახიფათოც სწორედ ის არის, რომ ეს ვერ შეუგრძენია ადამიანს. მაგრამ იქნებ ამას ადამიანი ქვეშეცნეულად გრძნობს და ამითაა გამოწვეული მისი დაცემა ობერ-კანდალოვის ხუთეულამდე?! იქნებ იმიტომ ხდება აბდიას ჯვარცმა, ანდა ბოსტონის ტრაგედია?! იქნებ სწორედ ესენია ხვალისდელი დღის უბედურების მაუწყებელნი დღევანდლობაში, ანდა, იქნებ, ყველაფერმა დაკარგა აზრი?! ეს დაეკვება, — იქნება ყველაფერმა და-

კარგაო აზრი, — გაცილებით საჭიროა და სიკეთის მომტანი. ვიდრე დამამშვიდებელი, სიფრთხილის მომადუნებელი ფსევდოპოეტური და ფსევდოოპტიმისტური მოწოდებანი.

საოცარია, რომ ამ სულ რამოდენიმე ათეული წლის უკან ქვეყნის აღსასრულის იდეა „ადვოლად“ უარიყოფოდა იმით, რომ ეს საუკუნეთა მანძილზე არ განხორციელდაო. თერმობირთვულმა ერამ და ეკოლოგიურმა უპასუხისმგებლობამ ეს „არგუმენტი“ უცბად მოაძველა.

ამ რომანში აღწერილი ეპიზოდები ხშირად მონუმენტურობით და ამდენადვე ერთგვარი განყენებულობითაა აღბეჭდილი (ასეთია მოიუნქუმის სტეპის აღწერა, ნარკომანთა ყოფნა სტეპში, აბდიას ჯვარცმა, მგლების სვლა სხვადასხვა მხარეს). ანალოგიურად ზედმეტად ამალლებული შეიძლება მოგვეჩვენოს აბდიას ღვთისმამიბლური მსჯელობანი მამა — კოორდინატორთან, ანდა გრიშანისა — აქდიასთან. ჩვენის აზრით, აქ პირობითია „ზედაპირულობა“: ზოგადობა ყოველთვის როდი განაპირობებს ზედაპირულობას. იშორად საჭიროა კიდევ ზოგადობა, რათა მწერალმა „ფრჩხილებს გარეთ“ გამოიტანოს ზედმეტი რამ და არსს უფრო მიუახლოვდეს. ზოგჯერ ისევ ხდება, რომ ზედაპირზევე იჩენს თავს სიღრმისეული კანონზომიერებანი, როგორც ეს ჯვარცმის მისტერიის დროს მოხდა და როგორც ეს ხდება ხოლმე ბუნების დიდი ფერისცვალების დროს. მასშტაბურობა ლიტერატურულ ხერხად იქცევა.

ეს ეფუძნება გარკვეულ ლიტერატურულ ტრადიციებს. შორს რომ არ წავიდეთ, აგიოგრაფია გავიხსენოთ. აგიოგრაფიაში წმინდანის მოქმედება ფასდება განკითხვის დღის მიხედვით. ნებისმიერი კონკრეტული სიტყვა და საქმე განიკითხება აბსოლუტური ჭეშმარიტების კვალობაზე. სხვაგვარად შეუძლებელია. ამიტომ არასწორია, თუკი კონკრეტული ყოფითი მიმართებებით და ამგვარივე ნიუანსირებით შემოვიფარგლებით. როცა ჩვენ შუშანიკის ღვთაების წინაშე წარდგენაზე და საამისო სულიერ ძალაზე ვლაპარაკობთ, ეს ილუზიურობისკენ მისწრაფებით კი არ ხდება, არამედ ეს ხდება აუცილებლობით, რადგან მაშინ სწორედ ასეთი განზომილებანი არსებობდა. ტაძარი აიგებოდა არა მხოლოდ ამა თუ იმ კონკრეტულ ფონზე, არამედ ცისა და მიწის შუა და მთავარი სწორედ იყო, თუ როგორ გამოხატავდა ის ამ შუალედობას. ასეთი იყო მაშინდელი სახისმეტყველება. და თუ ამას ვერ ვიგებთ, ანდა ასეთი რამ არ გვაინტერესებს, ოდენ მიმზიდველი დეტალების კეთილმოყვარულ მაძიებლებად ვრჩებით.

აბდია კალისტრატოვი ცისა და მიწის შუა დგას. საერთოდ, ასე

შეგვიძლია წარმოვიდგინოთ მისი სახე და მეტადრე მაშინ, როცა იგი ფიქრობს. თუ როგორი იყო ღმერთი, როგორი უნდა იყოს იგი დღეს (Бог-Современник) და როგორი უნდა იყოს ხვალ, ჩანს თუ არა დღევანდელობაში ხვალინდელი ღმერთი (Бог-Завтра).

ჩ. ათმატოვის ამ რომანში ძალზე ბევრი პარადიგმული სახეა. არაერთი მათგანი თანამედროვე ქართულ მწერლობაშიც გვხვდება. ზოგიერთი საერთო წყაროებიდან მომდინარეა, კერძოდ, ქრისტე-დან, პილატედან თუ დონკიხოტობიდან მომდინარე სახეებია, ხოლო ზოგიერთიც — საერთო პრობლემების მიმანიშნებელია. ასე რომ, შეხვედრანი ზოგადი ტიპოლოგიის კონტექსტში ხდება.

დღევანდელ მწერლობაში უძველეს პარადიგმათა მოხმობა მათი დიდი ესთეტიკური პოტენციალის მაჩვენებელია. ამიტომ ძალზე მნიშვნელოვანია მათი წყაროების ძებნა, მაგრამ უმთავრესი მაინც მათი მხატვრული მნიშვნელობანია. საერთოდაც, ლიტერატურათმცოდნეობას, თუ მასთან დაკავშირებულ ნებისმიერ დარგს, სხვა უფრო მნიშვნელოვანი მიზანი რაღა უნდა ჰქონდეს, თუ არა ლიტერატურული ნაწარმოების არსის წედომა. აი, სწორედ ესაა უმთავრესი, გნებავთ, აკადემიური პრობლემა. თორემ გამოვა ისე რომ აკადემიური ყველაფერი შეიძლება იყოს, გარდა უმთავრესისა. ანდა გამოვა, რომ ყველაფერი საძიებელია, ხოლო უმთავრესი, თითქოსდა, თავისთავად გასაგებია.

ჩ. ათმატოვის რომანისთანა ნაწარმოებებზე გვიჩვენებს, თუ უძველეს პარადიგმებს რაოდენ ძალუძთ განმსჭვალონ სრულიად თანამედროვე და თანაც სასიცოცხლო პრობლემებით, რომელთა წინაშე ფორმა თითქოსდა კარგავს თავისთავადობას, და, ვიტყვოდით, ჩვენ, თითქოსდა, ფორმა „ქრება“, ან უფრო ზუსტად, ფორმა-მიწარსის იგივეობა მყარდება.

რჩება დიდი მოლოდინი, რომ უნდა აღორძინდეს ბუნება, შრომა და მაღალსულიერება, ე. ი. ყოველივე ის, რაც კი ოდითგანვე უმთავრესი საფიქრალი იყო მწერლობისა, მაგრამ დღეს ესენი განსაკუთრებულ მნიშვნელობას იძენენ, რათა ადამიანის ცნობიერება არ წარიმართოს ყოველივეს დამლუპველი კატასტროფისაკენ.

ჩ. ათმატოვის «Плаха» იმიტომაცაა რომანი-ტრაგედია, რათა რომანი-გაფრთხილება გახდეს.

შ ი ნ ა ა რ ს ი

სიმბოლო სულიერი ნათლისა .	3
უძველესი ქართული ნაწარმოები .	4
„შატბერდის კრებულის“ შედგენილობისათვის	13
„ჩვეულებისამებრ მამულისა სელა“	25
„ვიცი, რაჟსათვის ეარ“ .	32
კულტურულ-ლიტერატურული პარალელები	67
ექვთიმე ათონელი	70
გორგი მთაწმინდელის ღვაწლი	77
აღმაშენებელი	90
„შენ ხარ ვენახი“	96
ეარძა და იოანე შაუთელის „გალობანი“	101
სიმბოლოები სვეტი-ცხოვლისა .	107
სახისმეტყველებითი განმარტებანი ს.-ს ორბელიანის „სიტყვის კონაში“	135
„დავითიანი“ და ბიბლია	151
ისტორიის ესთეტიკა და ლიტერატურა	164
რუსეთის გაქრისტიანება როგორც კულტურულ-ისტორიული მოვლენა	202
გზა აქაბისა და აბდიასი ანუ ხვალისდელი ღღუ დღევანდელობაში	269

გამომცემლობის რედაქტორი მ. ინდუაშვილი

მხატვარი ე. ბურჯანაძე

მხატვრული რედაქტორი ი. ჩიქვინიძე

ტექნიკური რედაქტორი ფ. ბუღალაშვილი

კორექტორი ე. წერეთელი

გადაეცა წარმოებას 1.11.91. ხელმოწერილია დასაბეჭდად 26.06.92.

საბეჭდი ქაღალდი 60X90¹/₁₆. პირობითი ნაბეჭდი თაბახი 14,5.

სააღრ.-საგამომც. თაბახი 12,88.

ტირაჟი 2000 შეკვეთის № 685

ფასი 10 მან.

თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა,
თბილისი, 380028, ი. ჯავახიშვილის პროსპექტი, 14.

Издательство Тбилисского университета,
Тбилиси, 380028, пр. И. Чавчавадзе, 14.

თბილისის უნივერსიტეტის სტამბა,
თბილისი, 380028, ი. ჯავახიშვილის პროსპექტი, 1.
Типография Тбилисского университета,
Тбилиси, 380028, пр. И. Чавчавадзе, 1.