

ლაურა ბრიგოლაშვილი

დავით აღმაშენებლის «გალობანი სინანულისანი»



თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა
თბილისი 2005

დავით აღმაშენებლის „გალობანი სინანულისანი“ თავისი ღრმა შინაარსითა და მხატვრული ფორმით ასახავს შუა საუკუნეების ქართული სინამდვილის იდეოლოგიურ და ესთეტიკურ მრწამსს და ითვალისწინებს ქართული ჰიმნოგრაფიის განვითარების მაღალ დონეს.

ნაშრომში დადგენილია ტექსტი, გამოვლენილია მისი ფილოსოფიური და ლიტერატურული წყაროები, გახსნილია მხატვრულ პასაჟთა და ლიტერატურულ სახეთა შინაარსი, გამოკვეთილია ძეგლის მხატვრული მოდელი. ნაშრომს დაერთვის სიმფონია-ლექსიკონი.

„გალობანი სინანულისანის“ ანალიზისას გათვალისწინებულია ქართული და ბიზანტიური ჰიმნოგრაფიის საერთო პრობლემებიც.

განკუთვნილია სტუდენტების, პედაგოგების, მეცნიერი მუშაკებისა და სხვა დაინტერესებული მკითხველისათვის.

რედაქტორი ქ. ლ. მენაბდე

რეცენზენტები: რ. სირაძე, შ. ონიანი

© თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2005

© ლ. გრიგოლაშვილი

შ ე ს ა ვ ა ლ ი

დავით აღმაშენებლის ეპოქაში ქართველ ხალხს მაღალი სახელმწიფოებრივი და კულტურული იდეალების განხორციელება ხვდა წილად. საქართველომ თავი დააღწია უცხოელ დამპყრობთა მოძალადეობას, შემოიმატა თავისი ტერიტორია და არა მარტო უზრუნველყო მისი სრული შეუვალობა, არამედ „მოწოდებული აღმოჩნდა ქცეულიყო იმ ცენტრად, რომლის გარშემო ერთიანდებოდა მთელი კავკასია“¹. საქართველოს ავტორიტეტი, მისი კულტურულ-მატერიალური აღმავლობა საგრძნობი გახდა მახლობელი აღმოსავლეთის ქვეყნებისათვის. შორს გაითქვა ქართული სახელმწიფოს მესაჭის დავით აღმაშენებლის სახელიც. უტყუარმა პოლიტიკურმა ალლომ, დიდმა სტრატეგიულმა ნიჭმა, ფართო ჰუმანიზმმა და მრავალმხრივმა განსწავლულობამ ლეგენდარულ პიროვნებად აქციეს და სიცოცხლეშივე დიდების შარავანდედით შეამკეს ქართველი გვირგვინოსანი. მემატიანის სიტყვით, „თვით მამამან ზეცათამან... უზეშთაეს ყო იგი უფროს ყოველთა მეფეთა ქუეყანისათა“². თანამედროვეთა წარმოდგენაში დავითი იყო „სახელგანთქმულ ვითარცა ნებროთ გმირთა შორის, ახოვან ვითარცა ისო წინამბრძოლთა შორის, მოშურნე ვითარცა ფინეზ მღდელთა შორის, მხნე ვითარცა სამფსონ მსაჯულთა შორის, უბრძოლელ ვითარცა აქილევ ელლენთა შორის, ბრძენ ვითარცა სოლომონ მეფეთა შორის, მშვედ ვითარცა დავით ცხებულთა შორის, შურის მეძიებელ ვითარცა იოსია შარავანდედთა შორის, უზარო ვითარცა მაკედონელი მფლობელთა შორის, განმადიდებელ ფლობისა ვითარცა ავდესტოს კეისართა შორის, კაცთმოყუარე ვითარცა ჩემი იესუ ღმერთთა შორის, ბუნებით ღმერთი მაღლით ღმერთქმნულთა შორის, მკურვალე ვითარცა პეტრე მოწაფეთა შორის, საყუარელ ვითარცა იოანე მეგობართა შორის, მკვრცხლ ვითარცა პავლე მოციქულთა შორის, სახის დასაბამ უცთომელისა ქრის-

¹ ნ. ბერძენიშვილი, საქართველოს რუსეთთან შეერთების ისტორიული მნიშვნელობისათვის, საქართველოს ისტორიის საკითხები, წ. V, თბ., 1971, გვ. 159.

² ქართლის ცხოვრება, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, I. თბ., 1955, გვ. 324 (ქვემოთ—ქართლის ცხოვრება).

ტენობისა ვითარცა დიდი კოსტანტინე თვითმპყრობელთა შორის, სიმტკიცე კეთილად მსახურებისა ვითარცა თევდოსი სკიპტრის მპყრობელთა შორის“¹.

ქართველი მეფის დიდება სომხურ და არაბულ საისტორიო წყარო-ებშიც აღიბეჭდა, ხოლო ევროპულმა სამყარომ იგი ლეგენდარული „გო-გისა“ და „მაგოგის“ დარაჯად დასახა და ჯვაროსანთა მხსნელ იოანე ხუცესთან გააიგივა.

დიდი მეფისადმი უსასღვრო მოკრძალებას გამოთქვამენ ყველა ეპო-ქის წარმომადგენლები. ცნობილია, რომ ქართულმა ეკლესიამ წმინდა-ნად შერაცხა დავითი, ხოლო ანტონ კათალიკოსისა თუ სხვა ავტორე-ბის მიერ მის სახელზე შეთხზულ საგალობლებსა და საკითხავებში ღვთაებრივი ეპითეტებითაა შემკული იგი. XVI საუკუნის უცნობმა ფერ-მწერმა ხელდასხმული მეფე გელათის გამოსახულებით ხელში გამო-ხატა ამავე ტაძრის ფრესკაზე. თ. ბაგრატიონმა „მშვენები საღმრთო კეთილობათა“ და „ნავთსაყუდელი კაცთა“ უწოდა მას, ხოლო პეტრე ლარაქემ—„უყამო ჟამის მეტრფე და მზიანი ღამით სვიანი“ გრიგოლ ორბელიანი მიმართავს დავითს:

„დავით ჰსთქვი: „იყავნ ქალაქნი!“ და აღმოცენდნენ ქალაქნი!
განჰვლე უდაბნო ოხერი, — სავსედ დაბებით შეჰქმენი!

დაჰკარ წერაქვი, — და აღწინდნენ ტაძარნი, ტურფად ნაშენნი!

მუნ შენთან ღმერთსა ჰმადლობენ გალობით შენნი ივერნი!“

ჩვენი საუკუნის თვალსაჩინო მწერალმა კ. გამსახურდიამ კი საინ-ტერესო ტეტრალოგია შექმნა მის შესახებ.

ღრმად შეიჭრა დავით აღმაშენებლის სახელი ქართულ ხალხურ სიტყვიერებაშიც. დავითის პიროვნებაში თითქოს განსხეულდა ქარ-თველი ხალხის ეროვნული მრწამსი.

სწორედ ამიტომ დავით აღმაშენებლის სახელთან დაკავშირებულ ყოველ ძეგლს განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება. ქართული მწერლობის ისტორიისათვის უაღრესად საგულისხმოა, რომ მეფე-აღმაშენებელმა თავისი შემოქმედებით გაამდიდრა სასულიერო პოეზი-აც. მიუთითებენ, რომ ჰიმნოგრაფიაში მოღვაწეობის მაგალითი დავითს ბიზანტიელი მეფეებისაგან უნდა გადაეღო. შესაძლებელია ისიც, რომ შემდეგში თვითონ დავითი გახდა მისაბაძი ქართველი მეფე-

¹ მეფესა დავითს მონაზონი არსენი, დიდი სჯულისკანონი, გამოსაცემად მოამზადეს ეგ ა ბ ი ძ ა შ ვ ი ლ მა, ე გ ო უ ნ ა შ ვ ი ლ მა, მ დ ო ლ ა ქ ი ძ ე მ, გ ნ ი ნ უ ა მ, თბ., 1975, გვ. 557 (ქვემოთ—დიდი სჯულისკანონი).

პოეტების თეიმურაზ I, თეიმურაზ II, არჩილ მეფისა თუ ვახტანგ VI-სათვის. დავით აღმაშენებლის სერიოზული ინტერესი სასულიერო პოეზიისადმი ჩანს იმ გარემოებიდანაც, რომ მისი უშუალო დავალებით ექვთიმე და გიორგი ათონელების შემდეგ არსენ ბერს მესამეჯერ უთარგმნია ანდრია კრიტელის „დიდი კანონი“, რომელსაც ღრმა კვალი დაუტოვებია დიდბუნებოვან მეფეზე.

ჩვენამდე მოაღწია დავით აღმაშენებლის მხოლოდ ერთმა პოეტურმა ნაწარმოებმა, რომელსაც „გალობანი სინანულისანი“ ეწოდება. პავლე ინგოროყვას აზრით, დავითს უნდა ჰქონოდა ოდა-ჰიმნიც, დაწერილი ქართველი მხედრობის გამარჯვების გამო დიდგორის ბრძოლაში.¹

მიუხედავად იმისა, რომ სათანადო მასალის მიკვლევა ჯერჯერობით არ ხერხდება, პ. ინგოროყვას მოსაზრებას გარკვეული საფუძველი უნდა ჰქონდეს.

სასულიერო მწერლობის წიაღში აღრიდანვე გამოიყო ლირიკული პოეზიის ერთი ნაკადი, რომლის მხატვრული სპეციფიკა სევდისა და სინანულის ყოვლხსმომცველი განწყობილებებითაა განსაზღვრული. ამ ჟანრის ნაწარმოებთა ავტორებისათვის დამახასიათებელია სულის უმკაცრესი გაშიშვლება და ნატიფი თვითანალიზი, რაც ინდივიდის ამაღლებასა და პიროვნული შეგნების ზრდას მოწმობს. ცნობილია, რომ ლირიკული პოეზიის აღმოცენება და ადამიანის პიროვნებად ჩამოყალიბება ერთი მთლიანი პროცესია და იგი ჯერ კიდევ წინარე ქრისტიანულ ეპოქაში იკვეთება. ბიბლიური დავითის ფსალმუნები, ხოლო უფრო გვიან სტოელთა ფილოსოფია ნაყოფიერ ნიადაგს უმზადებს მას. თუ ანტიკური ტრაგედიის გმირები ბუნდოვნად გრძნობენ სინდისის ხმას, სტოელთა ნააზრევში უკვე მკაფიოდაა გამოხატული, რომ მხოლოდ ის სიმშვიდეა მყარი, რომელიც გაპირობებულია სინდისით. ქრისტიანულ მსოფლმხედველობაში აღნიშნული თვალთახედვა კიდევ უფრო მტკიცე საფუძველს პოვებს. იოანე პეტრიწის თანახმად, ღმერთმა ადამიანს მიანიჭა „სიტყუა“, ლოგოსი, ვითარცა შინაგანი გულისხმა, რომელიც მსგავსად სასწორის საწონელისა, ან იმ ქვისა, რომელიც ოქროს ღირებულებას განსაზღვრავს, ადამიანს ეხმარება ზრახვათა და ნამოქმედარის განსჯაში. სასულიერო პოეზიის აღნიშნული ნაკადი სწორედ ადამიანის გულის ხმის საუბარია საკუთარ თავ-

1 პ. ინგოროყვა, თამარ მეფის იამბიკონი, „მნათობი“, 1941, №3, გვ. 119, 121-122, 133-135.

თან, შინაგანი აღსარებაა თავისივე მსაჯულის წინაშე. ამიტომაც, რომ ცნობილი ჰქონოდათ ეფრემ ასურის, იოსებ და თეოდორე სტუდიელების, ანდრია კრიტელის, იოანე დამასკელის, გრიგოლ ნარეკაციისა თუ სხვათა პენიტენციარული საგალობლები დღესაც ინარჩუნებენ მომხიბვლელობას და ნამდვილი პოეზიის ნიშნულებად გვევლინებიან.

„გალობანი სინანულისანი“ თავისი ზოგადადამიანური ფიქრებითა და სწრაფვებით, თავისი ღრმა ემოციურობით ქრისტიანული მწერლობის შედევრებს ტოლს არ უდებს. ამ მრავალმხრივ საინტერესო ძეგლმა საზოგადოების ყურადღება აღრიდანვე მიიქცია. შეიძლება ითქვას, რომ მისი მნიშვნელობა ქართული კულტურისათვის ტექსტის პირველ პუბლიკაციასთან ერთად იქნა გათვალისწინებული. „საქართველოს სასულიერო მახარებლის“ რედაქტორმა გიორგი ხელიძემ, რომელმაც 1865 წელს ვრცელი წინასიტყვაობითა და სათანადო შენიშვნებით გამოაქვეყნა თავის ჟურნალში ეს ძეგლი, მისი ზოგადი დახასიათება მოგვცა. გ. ხელიძე აღნიშნავს, რომ დავით აღმაშენებელი ამ საგალობელში ბიბლიური დავითისა და საბერძნეთის ღვთისმოსავ მეფეთა მსგავსად, ღრმა რელიგიურ გრძნობებს გამოხატავს.¹ ძეგლის ასეთივე ინტერპრეტაციაა მონიშნული ნ. ურბნელის წერილში „დავით აღმაშენებელი და მისი დრო“. ნ. ურბნელის აზრით, „ენის სიტურფითა და პოეზიის სიმშვენიერით ეს „გალობა“ დავით წინასწარმეტყველის ფსალმუნებს თითქოს ეცილება“.²

ა. ხახანაშვილი, რომელმაც დავით აღმაშენებლის გალობანი სინანულისანი“ თავის „ქართული სიტყვიერების ისტორიაში“ შეიტანა, მიიჩნევს, რომ დავითი ამ ძეგლით ფსალმუნთა ავტორს, დავითსა და ბრძენ სოლომონს ენათესავება.³

„გალობანში“ ზოგადსაკაცობრიო მოტივთა ძიების გზას სახავს ა. გძელიევიც, რომლის აზრითაც დავითის „გალობანი სინანულისანი“ თავისი შედგენილობით დიდ მსგავსებას ავლენს ანდრია კრიტელის „დიდ კანონთან“.⁴

¹ „საქართველოს სასულიერო მახარებელი“, 1865, VIII, გვ. 12.

² ნ. ურბნელი, მეფე დავით აღმაშენებელი და მისი დრო, ჟურნალი „მოამბე“, 1894, №1, გვ. 11.

³ А. Х а х а н о в, Очерки по истории грузинской словесности, вып. I, М., 1897, с. 125.

⁴ А. Г з е л н е в, Дзеглис Цера (Хартня) грузинского царя Давида III Возрожденителя, Т., 1898, с. 6.

ზ. ავალიშვილის ცნობის მიხედვით (იხ. მისი ვეფხისტყაოსნის საკითხები, პარიზი, 1931, გვ. 32), დავითის „გალობისადმი“ თითქოს ინტერესი გამოუჩენია და ინგლისურ ენაზე გადაუთარგმნია: იგი. ო ლ ზ ე რ უ ო რ დ ო ა ს. სათანადო მასალის მიკვლევა ამ საკითხზე ჯერჯერობით არ მოხერხდა.

დავითის სინანულის გალობათა ირგვლივ ამ ეტაპზე გამოთქმული დაკვირვებანი მნიშვნელოვანია იმით, რომ მისი პირველი მკვლევრები ნაწარმოებს აღიქვამენ როგორც მხატვრული შემოქმედების ნიმუშს და მას ზოგადსაკაცობრიო მოტივების შემცველ ძეგლებს უკავშირებენ.

„გალობანი სინანულისანი“ მეცნიერულ შესწავლას საფუძველი აკად. კ. კეკელიძემ დაუდო. მან „ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიაში“ ცალკე თავად გამოჰყო დავით აღმაშენებელი როგორც მწერალი და მოაზროვნე. კ. კეკელიძის თანახმად, ამ ძეგლს ახასიათებს „აზრთა და გრძნობის სიღრმე და სიტყვაკაზმულობა“. მისივე მოსაზრებით, „გალობანი“, რომელიც ნათლად მოწმობს დავითის საფუძვლიან საღვთისმეტყველო განათლებას, „საინტერესოა აგრეთვე როგორც მაჩვენებელი მისი ცხოვრების ზოგიერთი ინტიმური მხარისა და ავტორის ფსიქოლოგიურ-რელიგიური განცდისა¹. ამასთან, კ. კეკელიძემაც შენიშნა „გალობანზე“ ანდრია კრიტელის „დიდი კანონის“ გავლენის კვალი².

მკვლევართა ერთმა ნაწილმა ამ ძეგლში დავითის ცოდვათა კონკრეტული შინაარსის ამოცნობა დაისახა მიზნად. რით უნდა იყოს გამოწვეული ისტორიულ წყაროებსა და ხალხის შეგნებაში ღიდებით მოსილი მეფის მწვავე სინანული? მათი აზრით, დავითის გოდება შეიძლება გამოწვეული ყოფილიყო ისტორიულად ჩადენილი ჩვენთვის უცნობი ისეთი ფაქტებით, რომელთაც ქრისტიანული სჯულმდებლობა ცოდვად რაცხდა. ასეთი მოსაზრება პირველად თ. ჟორდანიამ გამოთქვა³. იგი მიუთითებს, რომ დავითის სიყრმისა და ცთომილების ცოვათა შესახებ ლაპარაკია მეფის ცხოვრების მატრიანეში, შიო მღვიმისადმი ბოძებულ დავით აღმაშენებლის ანდერძსა და თვით „გალობანი სინანულისანში“. თ. ჟორდანიას მოსაზრების თანახმად, იქნებ ამ ცოდვებად უნდა ვიგულისხმოთ მეფის მკაცრი დამოკიდებულება მოღალატეთა მიმართ, ან სახელმწიფო ძალაუფლების მოპოვებისათვის მამის წინაშე ჩადენილი რაიმე ძალადობა და სხვ.

¹ კ. კეკელიძე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, თბ., 1980. გვ. 271–272.

² იქვე, გვ. 600.

³ Ф. Ж о р д а н и я, Завещание царя Давида Возобновителя, данное Шии-Мгвинской лавре в 1123 г., 2, 1895, с. 25; მისივე ქრონიკები, II, ტფ., 1897, გვ. 105.

თ. ჟორდანიას აღნიშნულ თვალსაზრისს ავითარებს რ.მეტრეველი, ოღონდ, მისი აზრით, მოდალატეთა მიმართ მკაცრი მოქცევა შეუძლებელია ცოდვად ჩათვლილიყო და მოსანანიებელი გახდომოდა საქართველოს მეფეს. რ.მეტრეველის მტკიცებით, დავით აღმაშენებელი ცოდვად მიიჩნევდა გიორგი მეორის წინაშე მის მიერ ჩადენილ მძიმე მოქმედებას (შესაძლოა, მეფის ტახტიდან გადაყენებასაც) და სწორედ ამ ცოდვის მიტევებას მოითხოვდა იგი თავის „გალობანსა“ და შიომღვიმის მონასტრისადმი მიცემულ ანდერძში¹.

ივ.ჯავახიშვილმა ვარაუდის სახით წამოაყენა მოსაზრება, რომ შესაძლოა დავითის სიყრმის ცოდვად ქორწინებაში მის მიერ ჩადენილი რაღაც შეცოდება უნდა იქნეს მიჩნეული, კერძოდ, სომხურ საისტორიო წყაროში მოხსენიებულ ცოლთან გაყრა და მეორედ დაქორწინება². საფუძველს ასეთი ვარაუდისათვის ივ.ჯავახიშვილი ხედავდა „გალობანის“ შემდეგ სიტყვებში: „მბრძოლ ვექმენ ყოველთა წესთა სჯულისა შენისათა და ქორწილთა მიერ ხენეშთა ვჰმძლავრე საწოლსა ზედა და სახეთა მიერ ბოროტთა მიცემითა ვაცოდვე ერი ჩემი, ვითარცა მეფეთა მისთა — ისრაელი“. აქ აღსანიშნავია ივ.ჯავახიშვილის მიერ „გალობანის“ ტექსტში შეტანილი ერთი კორექტივი. ივ.ჯავახიშვილს არაბუნებრივად მიუჩნევია, რომ დავითს, თუნდაც მას ორჯერ ექორწინოს, ორივე ქორწინება ღმერთის წინაშე შეცოდებად ჰქონდეს მიჩნეული (ამასთან, მემატიაანისგან ვიცით, რომ დავითს ჰყავდა „სანატრელი და ყოვლად განთქმული სიკეთითა გურანდუხტ ღვდოფალი, შვილი ყივჩაყთა უმთავრესისა ათრაქა შარადანის ძისა, სჯულიერად მეუღლედ თჳსად და დედოფლად ყოვლისა საქართველოსა“)³ და ამიტომ ტექსტის „ქორწილნი“ („ქორწილთა მიერ ხენეშთა“) შეუცვლია „ქორწილით“ („ქორწილ(ი)თა მიერ ხენეშ(ი)თა“). მაგრამ ასეთი გასწორების საფუძველს არც ძეგლის¹ ხელნაწერები გვაძლევენ და იგი არც ამ მუხლში ნავარაუდევია შინაარსით უნდა იყოს გამართლებული.

ი.ცინცაძის თანახმად, „შესაძლებელია დავით აღმაშენებლის ერთ-ერთი ცოდვათაგანი იყოს მისი ორცოლიანობა, უმიზეზოდ ქრისტიანული წესის დარღვევა, პირველი ცოლის (დემეტრეს დედის) გან-

¹ რ. მ ე ტ რ ე ვ ე ლ ი, შინაკლასობრივი ბრძოლა ფეოდალურ საქართველოში (XII საუკუნე), თბ., 1973, გვ. 89—90.

² ივ. ჯ ა ვ ა ხ ი შ ვ ი ლ ი, ქართველი ერის ისტორია, II, თბ., 1965, გვ. 219.

³ ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 336.

ტევება და ყოფნა მთავრის „ათრაქა შარაღანისის“ ქალის შერთვა.¹

„გალობანი სინანულისანის“ ვიწრო პიროვნული ხასიათის ნაწარმოებად მიჩნევა დაუშვებლად ცნო შ.ნუცუბიძემ. მისი თვალსაზრისით, ეს ძეგლი გაგებულ უნდა იქნეს როგორც ეპოქის იდეოლოგიური ვითარების ამსახველი დოკუმენტი. შ.ნუცუბიძის თანახმად, „გალობანი სინანულისანი“ ამხელს იმ სააზროვნო ვითარებას, როცა ერთმმართველობის მატარებელიც კი იმდენად ჩაითრია თავისუფალმა აზროვნებამ, რომ მერე ეს გარემოება სანანიებელი შეექმნა“².

არსებითად შ.ნუცუბიძის თვალსაზრისზე დგას ვაბაშმაძე, რომელიც მიიჩნევს, რომ დავით აღმაშენებლის რენესანსული მსოფლმხედველობა ყველაზე სრულად „გალობანი სინანულისანი“ მოცემული³. მკვლევრის თანახმად, „გალობანი სინანულისანი“ ყოველი აბზაცის ერთ ნაწილში მოცემულია რენესანსის პოლიტიკური იდეოლოგიის უმთავრესი მოთხოვნა, რომლითაც ხელმძღვანელობდა დავით აღმაშენებელი, ხოლო იმავე აბზაცის მეორე ნაწილში — თეოლოგიაზე დამყარებული შუა საუკუნეების რელიგიურ-სქოლასტიკური დებულებანი. ვაბაშმაძე რენესანსის იდეოლოგიის ძირითად დებულებად მიიჩნევს დავითის ყოველ თვითბრალდებას. მაგალითად, მკვლევრის აზრით, დავით აღმაშენებლის პოლიტიკურ იდეოლოგიას ახასიათებს „გალობათა“ შემდეგი სიტყვები: „სიტყუაა წმიდაა და ბჭეთა ზედა მამხილებელი მოვიძულენ, ხოლო მლიქნელთა მამცული სივერაგე ვითნე, და შემასმენელთანი დავიტკბენ ზრახვანი, და ცრუნი განესცენ მსჯავრნი“ და სხვ.

საგანგებოდ უნდა გამოიყოს მ. კაკაბაძის წერილი „დავით აღმაშენებლისა და დემეტრე მეფის ლირიკა“, სადაც ავტორი დავითის საგალობლის იდეური შინაარსის გაშუქებას ისახავს მიზნად. შეიძლება ითქვას, რომ მ. კაკაბაძე პირველია, რომელიც სპეციალურად დაინტერესდა ამ ძეგლით და მისი ანალიზი სცადა. მ. კაკაბაძის ინტერპრეტაციით, „გალობანი სინანულისანის“ ავტორი გვევლინება, როგორც საერთოდ კ ა ც ო ბ რ ი ო ბ ი ს ც ო დ ვ ა თ ა თ ა ვ ს მ დ ე ბ ი (ხაზი ავტორისაა — ლ. გ.). მისი ვედრება არ არის მხოლოდ თავის

¹ ი. ც ი ნ ც ა ძ ე, ძიებანი რუსეთ-საქართველოს ურთიერთობის ისტორიიდან (X—XVI სს.), თბ., 1954, გვ. 174.

² შ. ნ უ ც უ ბ ი ძ ე, ქართული ფილოსოფიის ისტორია, II, თბ., 1958, გვ. 17.

³ ვ. აბაშმაძე, ნარკვევები საქართველოს პოლიტიკურ მოძღვრებათა ისტორიიდან, თბ., 1969, გვ. 336.

ვედრება. ეს არის ვედრება რელიგიური კაცობრიობისა, რომელსაც არსებობის მანძილზე ამდენი ცოდვა ჩაუდენია, და ავტორი „სინანულისანისა“ გვევლინება თავსმდებად ამ კაცთა ცოდვებისა¹.

დავითის სინანულის გალობათა საკითხებს შეეხო ნ. ნათაძეც. მისი მოსაზრების თანახმად, მიუხედავად სუბიექტურობისა „გალობებში“ ძლიერია აგრეთვე დოქტრინული ზოგადქრისტიანული მხარეც: ცოდვა, რომელზედაც აქ არის ლაპარაკი, ეხება არა ავტორის ბიოგრაფიის დეტალებს, არამედ კაცის ბუნებას ზოგადად. ავტორს მხედველობაში ჰყავს კაცის, როგორც ასეთის ცოდვილობა და არა პირადად თავისი.² მკვლევარი ფიქრობს, რომ „ეს მოკლე ჰიმნი ცოდვის განცდის გამოხატვის სიძლიერით არ ჩამოუვარდება მსოფლიო ლიტერატურის არცერთ შედევრს, მათ შორის არც დანტეს „კომედიას“³.

„გალობანი სინანულისანის“ შემდგომი შესწავლა უნდა წარიმართოს მასში ზოგადსაკაცობრიო მოტივთა ძიების გზით, ისე როგორც ეს ძეგლის პირველ მკვლევართა ნააზრევში იყო ნაგულვები.

მართლაც, როგორი მეცნიერული საბუთიანობითაც არ უნდა დადასტურდეს დავით აღმაშენებლის მიერ ჩადენილი ქრისტიანული აღმსარებლობის თვალსაზრისით ცოდვად მიჩნეული ესა თუ ის ფაქტი, იგი „გალობანი სინანულისანის“ მთლიანი კონცეფციის ასახსნელად საკმარისი მაინც არ იქნება. უკეთეს შემთხვევაში, ამან შეიძლება მიგვანიშნოს დავითის შინაგან განცდათა მხოლოდ ერთ-ერთ კონკრეტულ დასაბამზე. რომელსაც მხატვრული ნაწარმოების იდეური შინაარსის ასახსნელად, რასაკვირველია, გადამწყვეტი მნიშვნელობა არ ექნება. ამასთანავე, დავით აღმაშენებლის „გალობანში“ საუბარია არა ერთ ცოდვაზე, არა ერთხელ მომხდარ რაიმე უმსგავსოებაზე, არამედ ცოდვათა რიგზე, რომელიც ჩადენილია ადამიანთა მოდგმის დასაბამიდან.

აღნიშნული ძეგლის კვლევისას უნდა გავითვალისწინოთ მისი სპეციფიკა. „გალობანი სინანულისანი“ ქრისტიანული მწერლობის ისეთი ძეგლია, რომელიც ადამიანის სულის ღრმა განცდებს ასახავს. ამ ჟანრის ნაწარმოებთა ავტორებისთვის დამახასიათებელია სულის

¹ მ. კაკაბაძე, დავით აღმაშენებლისა და დემეტრე მეფის ლირიკა; „მნათობი“, 1962, №4, გვ. 139. ნაშრომი მთლიანად და თითქმის უცვლელადაა შესული ამავე ავტორის საინტერესო გამოკვლევაში „ქართული რომანტიზმის ეროვნული საფუძვლები“, თბ., 1983, გვ. 126—127.

² ნ. ნათაძე, დროთა მიჯნაზე, თბ., 1974, გვ. 50.

³ ნ. ნათაძე, რუსთველური მიჯნურობა და რენესანსი, თბ., 1965, გვ. 198.

უმკაცრესი გაშიშვლება და თავის უკიდურესი დამდაბლება. დავით აღმაშენებლის მიერ თავისი თავის უცოდვითად წარმოდგენა როდი გვაძლევს უფლებას მისი თვითბრალდებანი ისტორიულ უტყუარობად მივიჩნიოთ. „მეფეთ-მეფის დავითის ცხოვრების“ ავტორს თუ მივმართავთ, აღმოჩნდება, რომ დავით აღმაშენებელი „მლიქვნელთა ძმაცულ სივერაგესა და შემასმენელთა ზრახვათ“ კი არ მისდევდა, არამედ „მოჩივართა და დაჭირებულთა“ შესაწევნად მას „დაედგინეს კაცნი მართლად მცნობელნი და განმკითხვარნი მოჩივართანი“.¹ მატთანეშივე დავითის შესახებ ნათქვამია: „რამეთუ კეთილმან არათუ მართალსა, არამედ არცაღა თუ ბოროტსა ადვილად აბრალის, ვინათგან არა სიბოროტედ განსწავლულ არს, არცა მეჭუელ“.² ასეთი მაგალითების მოტანა მრავლად შეიძლება.

ჩვენი შრომის მიზანია, გამოავლინოს „გალობანი სინანულისანის“ მხატვრული ღირებულება, რადგან ლიტერატურათმცოდნეობისათვის პირველ რიგში ეს ძეგლი საინტერესოა როგორც მხატვრული სინამდვილე; რა განსაზღვრავს „გალობანის“ ემოციური ზემოქმედების ძალას, რა შეადგენს მისი მხატვრული სახის სპეციფიკას, როგორია მისი რიტმული სტრუქტურა და კომპოზიცია? ასეთი კითხვები არ დასმულა დავითის საგალობლის შესწავლის დასაწყის ეტაპზე.

მაგრამ მათზე პასუხის გასაცემად კვლევა „გალობანის“ მსოფლმხედველობრივი კონცეფციის წარმოჩენით უნდა დავიწყოთ. თუ არ გვეცოდინება, როგორია დავითის შეხედულებები სამყაროსა და ადამიანზე, როგორია მისი ეთიკური პრინციპები და სხვ., ისე ნაწარმოების შინაგანი აზრისა და მხატვრული რაობის სწორად განსაზღვრა არ მოხერხდება, რადგან იმდროინდელი ეთიკა გულისხმობდა არა მხოლოდ ადამიანთა ურთიერთმიმართებას, არამედ ადამიანისა და ყოველი არსის კავშირს. ისტორია შესაქმისა, პირველცოდვისა, წარდგინისა, ძველი და ახალი სჯულის შემოსვლისა, ესქატოლოგიისა თუ აპოკალიფსისა თავისი დაფარული აზრით იყო ისტორია როგორც სამყაროს განვითარებისა, ასევე ადამიანის ევოლუციისა.

ამ რიგის საკითხთა ინტერპრეტაცია კი მოითხოვს დავითის ეპოქის ფილოსოფიურ-მხატვრული ნააზრევის მეტ-ნაკლები სისრულით გათვალისწინებას. ანგარიში უნდა გაეწიოს სასულიერო მწერლობის წარმომადგენლებს: ორიგენეს, ნემესიოს ემესელს, გრიგოლ

¹ ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 354.

² იქვე, გვ. 325.

ნოსელს, ბასილი დიდს, ფსევდო-დიონისე არეოპაგელს, იოანე დამასკელს, იოანე ოქროპირს და სხვ., რადგან მათ ნაშრომებში დასმულია და გაშუქებული ქრისტიანობის ის პრობლემები, რომლებიც აქტუალობით გამოირჩევიან შუა საუკუნეთა ფეოდალურ საქართველოში და რომლებმაც განმსაზღვრელი როლი შეასრულეს დავით აღმაშენებლის მსოფლმხედველობრივი შეხედულებების ჩამოყალიბებაში. საყურადღებოა, რომ სწორედ დავითის ეპოქაში ითარგმნება ფილოსოფიურ-თეოლოგიური აზროვნების უმნიშვნელოვანესი ძეგლები: ნემესიოს ემესელის „ბუნებისათვის კაცისა“, იოანე დამასკელის „გარდამოცემა“, ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის „საღმრთოთა სახელთათვის“, „ზეცათა მღდელთ-მთავრობისათვის“, „საეკლესიოსა მღდელთ-მთავრობისათვის“, საიდუმლოდ ღმრთის-მეტყუელებისათვის“ და სხვ.

ზოგჯერ იქმნება საჭიროება სხვა რელიგიებისა და ფილოსოფიურ სისტემათა მონაცემების გათვალისწინებისაც. ამისთვის საფუძველს ქმნის, ერთი მხრივ, თვით პარტრისტიკული მწერლობის სპეციფიკა (ცნობილია, რომ ეკლესიის პირველმა მამებმა საზრდოობენ მეტაფიზიკური აზროვნების მრავალსაუკუნოვანი ტრადიციებით პითაგორეზმიდან მოკიდებული ვიდრე ნეოპლატონიზმამდე), მეორე მხრივ, დავითის ეპოქის ფილოსოფიური თვალთახედვის უჩვეულო გაფართოება, რაც რელიეფურად ჩანს იოანე პეტრიწის კონცეფციაში, რომლის მიხედვითაც ერთია ის ჭეშმარიტება, რომელსაც ღაღადებს მოსე წინასწარმეტყველი, ქალდეველთა ასტროლოგია თუ ელინური სიბრძნე. აქვე უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ „გალობანი სინანულისანის“ ბევრი ადგილი საგანგებო განმარტებას მოითხოვს. ნიშანდობლივია, რომ უდიდესი ბიზანტიელი ჰიმნოგრაფების იოანე დამასკელისა და კოზმა მაიუმელის პოეტური ნაწარმოებები თავისთავად ეპოქაში განათლებული მკითხველისთვისაც კი უკომენტაროდ გაუგებარი ყოფილა.¹ ჩვენ არ შეგვიძლია დაბეჯითებით ვთქვათ, როგორ ესმოდათ დავითის „გალობანი“ მის თანამედროვეებს, დღევანდელი მკითხველისათვის კი აქ ბევრია საგანგებოდ ასახსნელი. ნაშრომში ვცდილობდით არ აგვევლო გვერდი არც ერთი საკომენტარო ადგილისათვის.

„გალობანი სინანულისანის“ მხატვრული სპეციფიკის საკითხები ჩვენს ნაშრომში განხილულია ქართული და ბიზანტიური ჰიმნოგრაფიის საერთო პრობლემების გათვალისწინებით, რაც საშუალებას გვაძლევს გამოვკვეთოთ ძეგლის მხატვრული მოდელი. ჩვენი თვალთა-

1 ს. ყ ა უ ხ ჩ ი შ ვ ი ლ ი, ბიზანტიური ლიტერატურის ისტორია, III, თბ., 1973, გვ. 169.

ხედვით, „გალობანის“ ლირიკული გმირი ამქვეყნიური ადამიანია თავისი შეცოდებებითა და ტკივილებით, მაგრამ მასში, როგორც ამას სინანულის აქტი გულისხმობს, უკვე გაღვიძებულია „ახალი ადამიანი“, რომელიც შინაგან ჰარმონიაშია პირველსახესთან. მხოლოდ ასეთი აღმავლობა ხდის შესაძლებელს, ადამიანმა სააშკარაოზე გამოიტანოს უინტიმურესი განცდები. უმაღლეს იდეალთან ქვენა ბუნების დისონანსი საგრძნობი ხდება იდეალის სრული წვდომის, ე. ი. მასთან გაიგივების შემწეობით. ამიტომაც, რომ „გალობანის“ გმირი თავის შეცოდებათა ტყვე კი არ არის, არამედ განმკეპელია მათი. ცოდვათა შეგნებით დაძლეულია ცოდვა. სულიერი საწყისი შინაგან წინააღმდეგობათა დაძლევით ზეიმობს ხორციელზე, წარმავალზე, ლირიკული გმირის შინაგანი არსება ჰარმონიულია.

კ. კეკელიძე 1941 წელს შენიშნავდა, რომ ქართული პაგიოგრაფიის შესწავლა ხეირიანად ჯერ არც კი დაწყებულაო. იგივე აზრი გაიმეორა მან „ქართული ლიტერატურის ისტორიის“ 1960 წლის გამოცემაშიც. თუ მოხმობილი აზრი სამართლიანია ქართული პაგიოგრაფიის მიმართ, მით უფრო მეტი საფუძველი გვაქვს იგივე გავიმეოროთ ქართული სასულიერო პოეზიის შესწავლის მდგომარეობაზეც, მიუხედავად იმისა, რომ ჰიმნოგრაფიის საკითხთა კვლევას უკვე მიეძღვნა კ. კეკელიძის, პ. ინგოროყვას, გ. იმედაშვილის, ა. გაწერელიას, ე. მეტრეველისა და სხვათა ფუნდამენტური გამოკვლევები, ხოლო ამჟამად აკად. კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტში ინტენსიური მუშაობაა გაშლილი ქართულ-ბიზანტიური ჰიმნოგრაფიის პრობლემატიკის შესასწავლად.

ამის აღნიშვნა იმიტომ დაგვჭირდა, რომ, ჩვენი აზრით, წარმოდგენილი ნაშრომი არ ამოწურავს დავითის საგალობელთან დაკავშირებულ ყველა საკითხს. სასურველი იქნებოდა გვეძებნა დავითის „გალობათა“ გავლენის კვალი შემდგომი დროის პოეზიაზე (ზოგი რამ ამ კუთხით მიგნებულიც გვაქვს); მეტად მნიშვნელოვანია აღნიშნული ჟანრის სხვა ქართული ორიგინალური ნიმუშების გამოვლენაც და მათი შეპირისპირება ჩვენს საგალობელთან. შეიძლებოდა ამ რიგის სხვა საკითხების დასმაც. მაგრამ მათი გადაჭრისათვის, ვფიქრობთ, მაინც აუცილებელია ქართული ჰიმნოგრაფიის შესწავლის არა დღევანდელი, არამედ შემდგომი ეტაპი.

ჩვენი ყურადღება ძირითადად გამახვილებული იყო ძეგლის იდეური და მხატვრული შინაარსის გახსნაზე, მისი ტექსტოლოგიური სა-

კითხვების დამუშავებაზე, ყოველივე იმაზე, რაც აუცილებელი იყო ძეგლის შინაგანი არსის წარმოსაჩენად. ჩატარებულმა კვლევამ ნათელი გახადა, რომ „გალობანი სინანულისანი“ თავისი ღრმა შინაარსითა და მაღალმხატვრული ფორმით იმდროინდელი ეპოქის იდეოლოგიურსა და ესთეტიკურ მრწამსს გამოხატავს და თვალნათლივ გვი-თვალისწინებს ქართული ჰიმნოგრაფიის განვითარების მაღალ სა-ფეხურს.

ჩვენს ნაშრომში წარმოდგენილია „გალობანი სინანულისანის“ 11 ხელნაწერის მიხედვით გამართული ტექსტი, რომელსაც ახლავს სა-დავო წაკითხვების შეძლებისდაგვარი დასაბუთება, სიმჟონია-ლექსი-კონი და ტექსტში დამოწმებულ საკუთარ სახელთა საძიებელი. დაძებ-ნილია და შესაბამისად მითითებული ძეგლის წყაროები ძველი და ახალი აღთქმის წიგნებიდან.

„ბაღობანი სინანულისანის“ მსოფლმხედველობრივი საკითხეპი

1. შეხედულებეპი საჰაროსა და ადამიანის არსის შესახეპი

მსოფლმხედველობრივ სისტემათა ისტორიის მანძილზე სამყაროსა და ადამიანის არსის საკითხი ერთ მთლიან პრობლემას წარმოადგენდა. ადამიანი განიხილებოდა როგორც მაკროკოსმოსის სრული ანალოგი. ამ საფუძველზე აღმოცენებული ანთროპოლოგიური შეხედულებების თანახმად, ადამიანის ბუნება შეიცავდა ყველა პრინციპს უმაღლესიდან უმაღლესამდე, მასში გაერთიანებული იყო თვისებები დამახასიათებელი უზენაეს არსათვის და ფიზიკური ელემენტებისთვისაც. პითაგორელთა რწმენით, ადამიანის სულში აღმოცენდებიან ის კანონები, რომელთა მიხედვითაც მოძრაობენ ციური სხეულები კოსმიურ სივრცეში. იმავე აზრით იყო გამსჭვალული ფსალმუნთა ავტორის შეგონებაც: „მე ვთქუ: ღმერთნი სამე ხართ და ანუ შეილნი მალისანი თქუენ ყოველნი“ (ფსალ. 81,6)¹.

ეკლესიის რელიგიური მეტაფიზიკის თანახმად, „ადამიანი დასაბამითვე სამყაროს განსაზღვრული ძირითადი მიზანია. იგია სამყაროს ღვთაებრივი გამგებლობის ნამდვილი საგანიც“². ცნობილი ბიზანტიელი თეოლოგის გრიგოლ ნოსელის თვალსაზრისით, ადამიანი დასახულია უმაღლეს მეუფედ, რომლისთვისაც „განამზადა დამბადებელმან ყოველთამან საუნჯეჲ სამეუფოჲ, და არს ესე ქუეყანაჲ, ზღუაჲ, და ხერთვისნი, და ესე ცაჲ, რომელ არს მაგრილობელ მათ ზედა, დაიუნჯა საუნჯესა ამას ყოველი სიმდიდრე...“ მხოლოდ ამის შემდეგ შემოიყვანა „კაცი სოფლად უკუანაჲსკენელ დაბადებულთა,... რა-

¹ ვსარგებლობთ მზეკალა შანიძის გამოცემით: ფსალმუნის ძველი ქართული რედაქციები X—XIII საუკუნეთა ხელნაწერების მიხედვით, თბ., 1960 (ქვემოთ—ფსალმუნნი).

² Г Э й к е н, История и система средневекового мирозерцания, СПб., 1907, с. 543.

თა იყოს მეფე დაბადებითგანვე მისით“¹. ეკლესიის მამათა თვალთახედვით, სამყაროს კოსმოგონიურ განვითარებასაც ადამიანის სრულქმნისაკენ სწრაფვა განსაზღვრავს. ქრისტიანული თეოლოგიის ფუძემდებელმა ორიგენემ თავის დოქტრინაში შეიტანა მოძღვრება სამყაროთა იერარქიაზე, რომლის თითოეული საფეხური ასახავდა ადამიანის სულის განვითარების ერთ ეტაპს. ქვეყნის არსებობის ბიბლიური ისტორიაც, პატრისტიკული თვალსაზრისით, შეფარულად მოგვითხრობს ჩვენამდე არსებულ სამყაროთა შესახებ, რომელთა განადგურება და აღზოცა დაკავშირებულია ადამიანის ევოლუციის რთულ პროცესთან. ადამიანია მიზეზიც და მიზანიც სამყაროს არსებობისა.

ამასთან ქრისტიანული თეოლოგია მოძღვრებას ადამიანზე სამყაროსა და ღვთაების შესახებ არსებული მოძღვრების სახესხვაობად სახავდა. ადამიანის შემეცნება ნიშნავდა სამყაროს წვდომას და, პირიქით, სამყაროს საიდუმლოთა ახსნას ადამიანის გაგებასთან მივყავდით. შუა საუკუნეთა ცნობილი დოგმატიკოსი თომა აკვინელი ეყრდნობოდა ნეტარი ავგუსტინეს სიტყვებს და აღნიშნავდა, „ყოფიერების ჭკრეტა მიზნად უნდა ისახავდეს არა ამო და წარმავალი ცოდნის წყურვილის დაკმაყოფილებას, არამედ უკვდავებასა და მარადიულობასთან მიახლოებას“². ადამიანი პოტენციურად შეიცავს თავისი სრული განვითარების შესაძლებლობას, მან უნდა შეიმეცნოს თავისი ღვთაებრიობა, განსაზღვროს თავისი ადგილი სამყაროში. ამ შინაარსითაა დატვირთული ბასილი დიდის ნათქვამი: „უძნელეს არს ყოვლისავე ცნობაჲ თავისა თვისისაჲ“. მისი რწმენით, „არა უმეტეს იცნობების ცისაგან და ქუეყანისა ღმერთი ვითარ-იგი აგებულებისაგან ჩუენისა, უკუეთუ ვინმე გულისკმისყოფით გამოიკულეედეს თავსა თვსსა, ვითარცა იტყვს წინაჲსწარმეტყუელი, ვითარმედ „საკვრველ იქმნა ცნობაჲ შენი ჩემგან“, ესე იგი არს, ვითარმედ თავი ჩემი გულისკმა ვყავ და მის მიერ გარდამეტებულებაჲ იგი სიბრძნისაჲ შენისაჲ ვისწავე“³. ბასილი დიდის

¹ უძველესი რედაქციები ბასილი კესარიელის „ექუსთა ღღეთაჲსა“ და გრიგოლ ნოსელის თარგმანებისა „კაცისა აგებულებისათჳს“, X—XIII სს-ის ხელნაწერთა მიხედვით გამოსცა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო ილია აბულაძემ, თბ., 1964, გვ. 146—147. ქვემოთ ყველგან ვუთითებთ შემოკლებით: გრიგოლ ნოსელი, კაცისა აგებულებისათჳს.

² Γ. Ξ κ η ν, დასახელებული წიგნი, გვ. 543.

³ ბასილი დიდი, ექუსთა ღღეთაჲ, ტექსტი გამოსცა და გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო მ. კახაძემ, თბ., 1947, გვ. 112.

მოტანილი მსჯელობა თავისებური გამეორებაა დელფოსის მისტერიათა დევიზისა: „ადამიანო, შეიცან თავი შენი და შეიცნობ ღმერთსა და სამყაროს“.

სამყაროსა და ადამიანის აღნიშნული ურთიერთიმართება ანა-ლოგიურადაა მოაზრებული დავით აღმაშენებლის ნაწარმოებშიც — „გალობანი სინანულიანი“ სამყაროს შემოქმედია უზენაესი ღმერთი, მარტივი, სრული, სამ-შე, ერთცისკროვნება. ღვთაების ეს ეპითეტები ქრისტიანულ თეოლოგიაზეა დაფუძნებული და ამავე ნიადაგზე უნდა აიხსნას. იოანე დამასკელის „გარდამოცემა“, რომელიც ამ მოძღვრების საყოველთაოდ აღიარებული სახელმძღვანელოა, შემდეგნაირად გან-მარტავს ღვთაების აღნიშნულ ატრიბუტებს: „ღმერთი ს რ უ ლ ი არს და უნაკლულოა სახიერებითაცა და სიბრძნითა და ძალითა, დაუსა-ბამოა, დაუსრულებელი, სამარადისოა, გარეშეუწერელი, და მარტივად ითქუმოდედ, — ყო ჲ ლ ი თ უ რ თ ს რ უ ლ ი“¹. ღვთაების სწორედ ამ თვისებებზე დაყრდნობით იოანე დამასკელი დასაბამობრივი ერთის საკითხს ასაბუთებს: „რამეთუ დაღათუ სახიერებითა, გინა ძალითა, გინა სიბრძნითა, გინა ჟამითა, გინა ადგილითა აკლდეს რაიმე სრუ-ლებასა, არა იყოს ღმერთ“². თუ მრავალი ღმერთის არსებობას დავუშ-ვებთ, — განაგრძობს იოანე დამასკელი, მაშინ უნდა ვაღიაროთ ისიც, რომ მათ შორის განსხვავებაა, ე. ი. რომელიმეს აქვს ისეთი ნიშანი, რომელიც სხვას არ გააჩნია. ხოლო თუ ღმერთს აკლია რაიმე ნიშანი, მაშინ სისრულე დაირღვევა და იგი აღარ იქნება ღმერთი: „აჲ უკუე მრავალთა თუ ვიტყოდეთ ღმერთთა, საჭირო არს განყოფილებისა სახილ-ველობაჲ მრავალთა შორის, რამეთუ უკუეთუ არცა ერთი განყოფილე-ბაჲ იყოს მათ შორის, ერთი არს უფროჲსლა და არა მრავალნი, ხოლო უკუეთუ განყოფილებაჲ იყოს მათ შორის, სადა არს სრულებაჲ?“ მაგ-რამ თუ მათ შორის არავითარი სხვაობა არ არის, მაშინ ღმერთი ერთი ყოფილა და არა მრავალი: „ყოვლითა იგივეობაჲ ერთობასა უფროჲს და არა სიმრავლესა აჩუენებს“³. ამასთან ღმერთი მარტივია და განუ-

¹ რ. მ ი მ ი ნ ო შ ვ ი ლ ი, იოანე დამასკელის „გარდამოცემის“ ქართული თარგმა-ნები, სადოქტორო დისერტაცია, ნაწ. II, 1967, გვ. 347 (ქვემოთ—იოანე დამასკელის „გარდამოცემა“).

² იო ა ნ ე დ ა მ ა ს კ ე ლ ი, გარდამოცემა, გვ. 347.

³ ი ქ ვ ე, გვ. 347—348.

ზავებელი. თუ იმ თვისებებს, რომლებიც ღვთაებას მიეწერება, მივიჩნევთ დამახასიათებელ არსებით თვისებებად, მაშინ იგი, ესოდენ მრავალ თვისებათაგან შემდგარი, იქნება არა მარტივი, არამედ რთული: „აწ უკუე უკუეთუ აუგებელობასა და დაუსაბამოობასა და უსხეულობასა და უკუდავობასა და საუკუნეობასა და ეგვეითართა არსებითად განყოფილებად ვიტყოდით ღმერთსა ზედა, ესოდენთაგან შემოკრებული არა მარტივი იყოს, არამედ შეზავებული, რომელი-ესე უკუანაძსკნელისა უსახურებისაჲ არს“¹ ამიტომ უნდა ვიცოდეთ, რომ „საჲმარ არს თითოეულისა ღმრთისა ზედა თქუშულთაგანისა არა რაჲ იგი არს არსებით, მისდა წარმომადგინებელად საგონებელ-ყოფაჲ, არამედ რაჲ არა არს, მისი ცხად-მყოფელობაჲ, ანუ თვსებისა რაჲსმე წინააღმდეგომ განყოფილთაგანისა რაჲსმე მიმართ, რომელ არიან მიმდგომნი ბუნებისანი ანუ მოქმედებებისაჲ“². ე. ი. ყოველი თვისება, რომელიც მიეწერება ღმერთს, გამოხატავს არა იმას, თუ რას წარმოადგენს ღმერთი თავისი არსებით, არამედ გვიჩვენებს ან იმას, თუ რა არ არის იგი, ან მის დამოკიდებულებას საპირისპირო თვისებისადმი.

ღვთით აღმაშენებელი ღვთაებას ერთცისკროვნება სამ-მზედ სახავს და აქაც იგი ქრისტიანულ თეოლოგიას ეყრდნობა. იოანე დამასკელი ბასილი დიდის, გრიგოლ ნოსელის, გრიგოლ ნაზიანზელისა და დიონისე არეოპაგელის თხზულებათა დამოწმებით განმარტავს, რომ „არცა სამთა ღმერთთა ვიტყვთ — მამასა და ძესა და სულსა წმიდასა, არამედ უფროჲსდა — ერთსა ღმერთსა, წმიდასა სამებასა ერთისა მიმართ მიზეზისა აღყვანებითა ძისა და სულისაჲთა“³. იოანე დამასკელი საბელიოსისა და არიოზის მწვალებლურ შეხედულებათა დაძლევის შემდეგ შენიშნავს: „ჯერ-არს შემოკლებულად თქუმაჲ, ღმერთებაჲ და ვითარცა ს ა მ თ ა მ ზ ე თ ა შინა, მახლობელთა ურთიერთსა და განუშორებელთა მყოფთა, ერთისა ნათლისა შეზავებაჲ და შეერთებაჲ.“⁴

¹ იო ა ნ ე დ ა მ ა ს კ ე ლ ი, გარდამოცემა, გვ. 361.

² ი ქ ვ ე, გვ. 361.

³ ი ქ ვ ე, გვ. 359.

⁴ იო ა ნ ე დ ა მ ა ს კ ე ლ ი, გარდამოცემა, გვ. 360.

დოგმატიკურ თეოლოგიაში არ ჩანს, რა საფუძველზეა აღმოცენებული ცნება სამი შვის შესახებ. ჩვენ მიზნად არ ვისახავთ საკითხის ამ მიმართულებით კვლევას. მაგრამ შევნიშნავთ, რომ ამ თვალსაზრისით უადრესად საინტერესო უნდა იყოს იმპერატორ იულიანე განდგომილის შეხედულებანი, გამოხატული მზისადმი მიძღვნილ საგალობელში. იულიანეს მოსაზრებით, მზეს აქვს სამი ასპექტი, იგი არის სამი მზე. პირველი მზე არის უწინარესი მიზეზი, ერთი ანუ ღმერთი, მეორე მზე წარმოშობილია

ყოველივეს შემოქმედი ყოველივესგანაა აღიარებული. დავითი მიმართავს ღვთაებას: „რომლისაცა წინაშე ქედ-დადრეკილ არს ყოველი, მუკლი ყოველი მოდრკების და ენაჲ ყოველი შენსა კმობს აღსარებასა, მეცა, სიტყუაო, აღმსარებელსა მომხედენ“ აზრის ამგვარი გამოხატვა დასაბამს იღებს პავლე მოციქულის ეპისტოლეში, სადაც ნათქვამია: „სახელისა მიმართ იესო ქრისტესისა ყოველი მუკლი მოდრკეს ზეცისათანი და ქუეყანისათანი და ქუესკნელისათანი. და ყოველმან ენამან აღუაროს, რამეთუ უფალი იესო ქრისტე სადიდებლად ღმრთისა“ (ფილიპ. 2. 10—11). აღსანიშნავია, რომ მოტანილ ადგილს ხშირად ვხვდებით ძველი ქართული მწერლობის ძეგლებში. მაგალითად, ერთ-ერთი ჰიმნოგრაფი გვეუბნება: „რომლისა მოდრკების ყოველი მუკლი ზეცისა და ქუეყანისაჲ“.¹ „აბო თბილელის მარტვილობაში“ ნათქვამია: „რამთა სახელისა მიმართ მისისა ყოველი მუკლი მოდრკეს, ზეცისათანი და ქუეყანისათანი და ქუესკნელისათანი და ყოველმან ენამან აღუაროს სახელსა მისსა“² და სხვ. ღვთისმეტყველების თანახმად, ზეცისა და ქუესკნელის არსთა მუხლმოდრეკა ზეგრძნობად ასპექტშია წარმოსადგენი. ორიგენე ურჩევდა მართლმორწმუნეებს, უზენაესის წინაშე მოედრიკათ მუხლი, მსგავსად იმ არსებებისა, რომელთაც არ გააჩნიათ ფიზიკური სხეული, მაგრამ თავისი სულიერი არსით მუხლმოყრილნი არიან³.

აქ ყურადღება უნდა გამახვილდეს იმ გარემოებაზეც, რომ ციტირებულ ტექსტების შინაარსი ყველგან მიემართება ღვთაების მეორე პიპოსტასს, ქრისტეს, რასაც თავისი კონკრეტული მიზეზი აქვს. საქმე ისაა, რომ ქრისტიანული მოძღვრების თანახმად, ქრისტე იყო პირველი „ზესთა ღმერთთაგანი“, რომელმაც შეიმეცნა დედამიწის გული. ქვეს-

უწინარეს საუკუნეთა პირველი მზისაგან და იგი არის გონება, სიტყვა, ლოგოსი. მესამე მზე—ეს არის ხილული მზე, ქვეყანასთან ერთად წარმოშობილი. იგი მეორე მზის ხატია (ამ საკითხზე იხ. ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსნის მზისმეტყველება, სანტიაგო დე ჩილე, 1957, გვ. 58—59).

იხ. აგრეთვე, მ. ი. გ. ი. ნ. ე. შ. ვ. ი. ლ. ი., „მზიანი ღამე“ ვეფხისტყაოსნისა და ქრისტიანული მსოფლმხედველობის ზოგი საკითხი, „ძველი ქართული მწერლობის საკითხები“, III, თბ., 1968 წ.; ზ. გ. ა. მ. ს. ა. ხ. უ. რ. დ. ი. ა, ვეფხისტყაოსნის „ერთარსება“ და „მზე—მისი ხატი“ წიგნში: „ვეფხისტყაოსანი“ ინგლისურ ენაზე, თბ., 1984.

¹ დასდებულნი აღდგომისანი, II, პ. ინგოროყვა, ძველი ქართული სასულიერო პოეზია ტფ., 1913, გვ. სოე.

² მარტვილობაჲ პაბო ტფილელისაჲ ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, წიგნი I (V—X სს.), ი. ლ. ი. ა. ბ. უ. ლ. ა. ძ. ი. ს. ხელმძღვანელობითა და რედაქციით, 1964, გვ. 52.

³ О р и г е н, О молитве, Казань, 1884, с. 163.

კნელი. ამიტომ არიან მის წინაშე დადრეკილი ქვესკნელის არსნიც. საზოგადოდ კი, „ყოველივე არსის მიზეზი“, „არსმყოფელი“, „ყოველივეს მყოფად მომყვანებელი“, როგორც ამას ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი აღნიშნავს, შეიძლება იგალობებოდეს „ვითარცა ერთობად და ერთ-არსობად სიმარტივისათვის და ერთობის ზემთბუნებათა განუყოფელისა“, ხან კი „ვითარცა სამებად სამ-გუამოვნებისათვის ზემთა არსებისა მის მშობლობისა განცხადებისა¹, ე. ი. ღვთაება იგალობება სხვადასხვაგვარად იმისდა მიხედვით, თუ ღვთაების რა თვისება უნდა იქნეს წარმოჩენილი — ერთარსობა თუ სამგვამოვნება.

* * *

დავით აღმაშენებელი თავისი ეპოქის ფილოსოფიური თვალთახედვის კვალობაზე სამყაროს იერარქიულ წყობაში განარჩევს „მრჩობლ სოფელს“ („ვითარცა ცხად ჰყოფს თეატროჲ იგი მ რ ჩ ო ბ ლ თ ა ს ო ფ ე ლ თ ა ჲ“). ერთია ზესთა სოფელი, რომელსაც ფილოსოფიურსა და რელიგიურ სისტემებში ეწოდება „სამყაროს პირველსახე, პირველადი ღვთაებრივი ბუნება, Diwina Natura, νοῦς ἡ φύσις, ღვთაებრივი ტერნერის მესამე წევრი“², ძველი ქართული მწერლობის ძეგლებით კი: „უხილავი სოფელი“, „საცნაური“, „გონიერი“, „ნამდვლ-მყოფი“, „საყდარი ანგელოზებრი“, „გუართა სადგური“, „სულთა საყოფი“³. მეორეა — „ხილული სოფელი“, „ქუენა სოფელი“, „გრძნობადი“, „სააქაო“⁴.

ზესთა სოფელმა დასაბამი პირველმყოფისაგან მიიღო. როგორც ალექსანდრიელი ფილოსოფოსი ფილონი იტყვის: „სანამ მატერიას მიეცემოდა ფორმა და გრძნობად სამყაროს — ყოფიერება, ღმერთმა თავის აზრში გამოავლინა ინტელიგიბელური სამყარო, ანუ არქექტიპები, იდეები, საგანთა პირველსახეები“⁵. სამეცნიერო ლიტერატურაში აღნიშნავენ, რომ პლატონი ამ პირველსახეებს უწოდებდა „იდეებს“, სტოიკელები — „გონიერ ძალებს“ (λόγους), პითაგორელები — „რიცხვებს“ ანუ

¹ პეტრე იბერიელი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი), შრომები, ს. ენუქაშვილის გამოცემა, თბ., 1961, გვ. 8.

² В. Шмаков, Священная книга Тота, Великие арканы Таро, Абсолютные начала синтетической философии эзотеризма, М., 1916, с. 98.

³ შდრ. ი. ლოლაშვილი, იოანე პეტრიწის ფილოსოფიურ-თეოლოგიური მსოფლმხედველობა, იოანე პეტრიწი, სათნოებათა კიბე, თბ., 1968, გვ. 147.

⁴ სოფლისა და ზესთასოფლის საკითხზე იხ. რ. თვარაძე, სოფელი და ზესთასოფელი, წიგნში: თხუთმეტსაუკუნოვანი მთლიანობა, თბ., 1985.

⁵ ციტირებულია ვ. შმაკოვის დასახელებული წიგნის მიხედვით.

„ზღერებს“. ძველ აღთქმაში კი მათ ხან „ანგელოზები“ ეწოდებოდათ, ხან ხალხური მითოლოგიის ენით — „დემონები“¹.

ძველი ქართული მწერლობის ძეგლებში კი ზესთა სოფლის შექმნის იდეა შემდეგნაირად არის გამოხატული: „ვინაჲთგან უუუ სახიერმან და ზეშთა-სახიერმან ღმერთმან არა კმა იყო თჳსი ოდენ ხედვაჲ, არამედ გარდამეტებულებითა სახიერებისაჲთა სათნო იყო ქმნაჲ რათამე მიმღებელთა ქველის-მოქმედებისა მისისაჲთა, რათა ქველ-ყოფილ იქმნენ მისგან, ამისთჳსცა არა-არსისაგან არსად მოიყვანნა და დაჰბადნა ყოველნი და ხილულნი“.² დავით აღმაშენებლის ინიციატივით მოწვეული რუის-ურბნისის 1103 წლის საეკლესიო კრების „ძეგლისწერის“ შესავალი ნაწილი, რომელიც ფილოსოფიურ-თეოლოგიური ხასიათისაა და ისევე როგორც მთლიანად ძეგლისწერა, შედგენილი უნდა იყოს დავით მეფის უშუალო მონაწილეობით, იმეორებს აღნიშნულ თვალსაზრისს-ზესთა სოფლის შექმნის საკითხზე³.

ხილული სოფელი გრძნობადია. „გრძნობადად ეწოდების ყოვლადვე ხილულსა, ხოლო ოდესმე შესახებელსაცა“ — ვკითხულობთ „გარდამოცემის“ ეფრემ მცირისეული თარგმანის შენიშვნაში⁴, ე.ი. ხილულ სოფელს განსხვავებით უხილავისაგან გრძნობათა ორგანოებით აღვიქვამთ. ეს სოფელი არის „ცაჲ და ქუეყანაჲ და ყოველნი მის შორისნი“ (ფსალმუნნი, 145,6). იოანე დამასკელი განმარტავს: „ღმერთმა შექმნა, რომელიმე უუუ არა წინა-მდებარისა ნივთისაგან, ვითარ იგი ცაჲ, ქუეყანაჲ, ჰერი, ცეცხლი, წყალი, ხოლო რომელიმე ამათ მის მიერ დაბადებულთაგან, ვითარ ცხოველნი, ნერგნი, თესლნი, რამეთუ ესენი ქუეყანისაგან და წყლისა, ჰერისაგან და ცეცხლისა ბრძანებითა დაბადებელისაჲთა შეიქმნნეს“⁵. მაშასადამე, ხილული სოფლის შექმნაში მონაწილეობს ოთხი ელემენტი: მიწა, წყალი, ჰერი და ცეცხლი. ეს ელემენტები შეადგენენ ყოველი მატერიალური საგნის საფუძველს. აღნიშნული თვალსაზრისი გატარებულია ნემესიოს ემესელის, ბასილი

¹ Э. Гетч. Эллинизм и христианство, Общая история Европейской культуры, СПб., т. VI, с. 89.

² იოანე დამასკელი, გარდამოცემა, გვ. 53. ვინაიდან მოტანილი ადგილი „გარდამოცემის“ არსენ იუალთოელის თარგმანში არ გვხვდება, იგი ეფრემ მცირისეული თარგმანიდან მოგვაქვს, სხვა შემთხვევებში კი ვემყარებით არსენისეულ თარგმანს.

³ ქრონიკები და სხვა მასალა საქართველოს ისტორიისა და მწერლობისა შეკრებილი, ქრონოლოგიურად დაწოილი და ახსნილი თ. ჟორდანიას მიერ, II, ტფ., 1897, გვ. 56. იხ. აგრეთვე, დიდი სჯულისკანონი, გვ. 543.

⁴ იოანე დამასკელი, გარდამოცემა, გვ. 92.

⁵ იოანე დამასკელი, გარდამოცემა, გვ. 377.

დიდის, გრიგოლ ნოსელის, მიტროფანე ზმურნელ მიტროპოლიტის და სხვათა ნაშრომებშიც. ძველი ქართული მწერლობის ძეგლების მიხედვით ამ ელემენტებს ეწოდება: „ასონი“, „წესნი“, „ბუნებანი“, „სტჟქისნი“ „კავშირნი“, „საწყისნი“, „ნივთნი“. როგორც ივ. ჯავახიშვილი შენიშნავს, საშუალო საუკუნეებში ეს იყო მთელი მაშინდელი განათლებული საზოგადოების შეხედულება როგორც დასავლეთ ევროპაში, ისე აღმოსავლეთში¹.

რა ადგილი უჭირავს ადამიანს სამყაროს ამ იერარქიაში? პასუხი აღძრულ კითხვაზე მოცემულია „გალობანის“ შემდეგ სტრიქონებში: „საკრველად გრძნობადისა და გონიერისა მყოფობისად დამაწესე შენებრ არსთა სიტყუებისა ჩემ შორისცა შეკრებითა“. ამ გამონათქვამში გამეორებულია თეოლოგიურ-ფილოსოფიური ნააზრების ძირითადი თეზისი, რომლის თანახმადაც, შემოქმედმა ადამიანში განახორციელა ორგვარი ბუნების — „უხილავისა“ (τὰ ὑψηλά) და „ხილულის“ (τὰ βλατά) კავშირი. მაგრამ რაში მდგომარეობს ხილული და უხილავი ბუნების კავშირი? როგორ არის იგი განხორციელებული ადამიანში? საკითხის ინტერპრეტაციისას მხედველობაში უნდა მივიღოთ რუისურბნისის „ძეგლისწერის“ ის ადგილიც, სადაც აღნიშნულ თემაზეა მსჯელობა, ოღონდ წარმოჩენილია ამავე პრობლემის სხვა ასპექტიც და საკითხის სრული გააზრების საშუალებას გვაძლევს. „ძეგლისწერაში“ ნათქვამია, რომ ადამიანის საშუალებით ყოველი დაბადებული უკავშირდება ღმერთს და ამნაირად იგი (ადამიანი) აერთიანებს არსთა ხუთივე სახეს: ადამიანის მიერ, „ვითარცა საზოგადოებას საკრველისა მიერ შეერთებად ღმრთისა შემოკრებოდინ ყოველნი დაბადებულნი და თანად ხუთნივე სახენი ყოველთა არსთა განყოფილებისანი დაიგნებოდინ“². უნდა გავითვალისწინოთ, რას წარმოადგენენ ეს არსნი და როგორ არიან ისინი წარმოდგენილი ადამიანში. ამით გამოიკვეთება ადამიანის როლი, როგორც „გრძნობადისა“ და „გონიერის“, ე.ი. ხილულისა და უხილავის შემაერთებლისა.

ხილულ ბუნებაში არსთა შორის ყველაზე დაბალ საფეხურზეა უსულო ნივთი, ხოლო ვინაიდან „ყოველი სხეული ოთხთა ნივთთაგან შე-

¹ ივ. ჯავახიშვილი, ქართული სამართლის ისტორია, წიგნი პირველი, ნაკვეთი პირველი, ტფილისი, 1928, გვ. 131. იხ. აგრეთვე, დ. მედიკიშვილი, იოანე პეტრიწის შრომებში ნახშირი ზოგიერთი ტერმინის განმარტებისათვის, „მაცნე“, 1977, №1; თ. ცქიტიშვილი, ერთი ფილოსოფიური ცნების აღმნიშვნელი ტერმინებისათვის ძველ ქართულში, არქეოგრაფიული ძიებანი, თბ., 1986.

² დიდი სჯულისკანონი, გვ. 543.

იშაადების“, ამიტომ ადამიანის სხეულსა და უსულო ნივთებს ერთმანეთთან სწორედ ეს ოთხი ელემენტი აკავშირებს: „საკუთარ არს ცნობად, — წერს იოანე დამასკელი, — ვითარმედ კაცი უსულოთაცა ეზიარების... რამეთუ ეზიარების უსულოთა უკუე ს ხ ე უ ლ ე ა ნ ო ბ ი თ ა და ო თ ხ თ ა ნ ი ვ თ თ ა გ ა ნ შ ე ზ ა ვ ე ბ უ ლ ო ბ ი თ ა“¹. მაშასადამე, ოთხი ელემენტის (მიწა, წყალი, ჰაერი და ცეცხლი) საშუალებით ადამიანის სხეულში წარმოდგენილია დაბალი არსნი.

არსთა შემდეგი სახეა მცენარე, რომელშიც ოთხი ელემენტის გარდა მოქმედებს „ძაღლი მოზარდულ“². ამ ძაღლის შემწეობით იგი „იზარდების“ და „აღორძინდების“³. ადამიანის სტრუქტურაშიც გამოიყოფა „ძაღლი ცხოველობითი“, ესე იგი არს, მშობლობითი და ნერგობითი, რომელი მზრდელობითა დცა იწოდების⁴. „ძაღლი მოზარდული“ ანუ „მზრდელობითი“ განაგებს ადამიანის ზრდას, „აღორძინებას“, გამრავლებას, იგია „შემატებისა მიმნიჭებელობითი კორცთაჲ“. ყველასთვის ცხადია, რომ „ესენი არა სიტყვსა (ე. ი. გონების — ლ. გ.) მიერ მართებულ იქმნებიან, არამედ ბუნებისა მიერ“⁵. მაშასადამე, ადამიანი და მცენარე ერთმანეთთან ნათესაობას ავლენს ოთხ-ელემენტოვნებითა და „მოზარდობითითა და აღორძინებადობითითა და თესლოვნებითითა, ესე იგი არს, მშობლობითითა ძალითა“⁶, ანუ მზრდელობითი ძალით.

ცხოველში, რომელიც სამყაროს შემდგომ საფეხურზე მდგომი არსია, ფიზიკური სხეულისა და მზრდელობითი ძაღლის გარდა ჩნდება სხვა ნიშანიც. გრიგოლ ნოსელი მას „მგრძნობელ სულს“ უწოდებს. სწორედ „მგრძნობელი სული“ განაპირობებს, რომ ცხოველი „არა იზარდების ხოლო და აღორძინდების“, არამედ „მოქმედებაჲ მისი არს გრძნობათაგან“⁷. მაშასადამე, ადამიანი პირუტყვს გარდა ზემოჩამოთვლილი ნიშნებისა ედარება „წადიერებითა, ესე იგი არს, გულის-წყრომითა და გულისტუქმითა და მგრძნობელობისაებრ და მიმართებითისა მოძრავობისა“⁸.

IV საუკუნის ცნობილმა მოაზროვნემ ნემესიოს ემესელმა ადამი-

¹ იოანე დამასკელი, გარდამოცემა, გვ. 401.

² გრიგოლ ნოსელი, კაცისა აგებულებისათჳს, გვ. 155.

³ იოანე დამასკელი, გარდამოცემა, გვ. 402.

⁴ იქვე.

⁵ იქვე, გვ. 401.

⁶ გრიგოლ ნოსელი, კაცისა აგებულებისათჳს, გვ. 155.

⁷ იოანე დამასკელი, გარდამოცემა, გვ. 401.

ანისა და ხილულ არსთა ურთიერთმიმართება შემდეგნაირად ჩამოაყალიბა: „ეზიარების უსულოთა ვიდრე-მე სხეულითა და ოთხთა ასოთაგან შეზავებითა, ხოლო ნერგთა — ამითცა და მოზარდობისა და მთესველობისა ძალითა; ხოლო უტყუთა — ამათ შორისცა უკუჲ, მაგრა ნაწლოვნობით და დახუდომისაებრ მიმართებითაცა და მნებებელობითა და მფშვნელობისა ძალითა, რამეთუ ესე ყოველი საზიარო კაცთა და უტყუთა არს, დაღათუ არა ყოველითა ყოველთა“¹. „მოზარდობისა“ და „მთესველობის ძალი“, როგორც ზევით გაირკვა, იგივე „მგრძნობელობითი ძალია“, ხოლო „დახუდომისაებრ მიმართება“ (ნებით მოქმედება), „მნებებელობა“ (სურვილი) და „მფშვნელობის ძალი“ (სუნთქვის ძალი) ახასიათებს „მგრძნობელ სულს“.

ამგვარად, ადამიანში წარმოდგენილია გრძნობადი სამყაროს ყოველი არსი: უსულო ნივთი თავისი ოთხი ელემენტით, მცენარე აღნიშნული ოთხი ელემენტითა და „მზრდელობითი ძალით“, ცხოველი მის დაბლა მდგომ არსთა ნიშნებითა და საკუთრივ მისთვის დამახასიათებელი „მგრძნობელი სულით“.

გრიგოლ ნოსელის თანახმად, აღნიშნული კანონზომიერება გამოვლენილია სამყაროს შექმნის ისტორიაშიც: „ამისთჳსცა მცენარენი იყვნეს უწინარეს სხუთა მათ არსთა შემდგომად ნივთთა მათ უსულოთა, ესე იგი არს ქუეყანაჲ და წყალი, ჰაერი და ცეცხლი. და ამათ მცენარეთა შინა პოვნილ არს სული უგრძნობელი. ესენი უპირატეს დაებადნეს და შემდგომად მათსა დაებადნეს მგრძნობელნი ცხოველნი, უტყუნი, უგულისხმონი, ამისთჳს რამეთუ გონებაჲ არა იყოფვის გუამსა შინა, გარნა თუ იყოს შეზავებულობაჲ მისი გუამითა მგრძნობელითა და ამისთჳს დაებადა კაცი შემდგომად მცენარეთა და ცხოველთა, და ამას შინა იყო გზაჲ ბუნებისაჲ სდ (სრულად) რამეთუ კაცი შეზავებულ არს ყოველთა მათგან სულთა თითოსახეთა“².

მაგრამ ადამიანში არა მხოლოდ გაერთიანდნენ გრძნობადნი არსნი, არამედ ადამიანისვე საშუალებით დაუკავშირდნენ ზეგრძნობად სულიერ არსებებს. რას წარმოადგენენ ეს ზეგრძნობადი არსნი, რომელთაც ღვით აღმაშენებელი ღვთაებრივ არსთ უწოდებს? ეს არსნი არიან „საცნაურნი და მცნობელნი არსებანი ღმრთის სახეთა ანგელოზთანი“³.

¹ ნ ე მ ე ს ი ო ს ე მ ე ს ე ლ ი, ბუნებისათჳს კაცისა. ბერძნულითგან გადმოღებული იოვანე პეტრიწის მიერ. ქართული ტექსტი შეისწავლა, გამოსაცემად მოაშუადა და ლექსიკონ — საძიებლები დაურთო ს. რ. გორგაძემ, ტფ., 1914, გვ. 7.

² გ რ ი გ ო ლ ნ ო ს ე ლ ი, კაცისა აგებულებისათჳს, გვ. 156.

³ პ ე ტ რ ე . ი ბ ე რ ი ე ლ ი, ფსევდო-დონისე არეოპაგელი, შრომები, გვ. 63.

ქრისტიანული თეოლოგიის განმარტებით, ანგელოსები „სიტყვასა მიერ უკუე დაებადნეს“ და „სულისა მიერ წმიდისა სიწმიდითა სრულიქმნეს შემსგავსებულად პატივისა და წესისა მიმღებელნი მადლისა და განათლებისანი“¹. როგორც გრიგოლ ღვთისმეტყველი შენიშნავს, ღმერთმა „პირველად მოიგონა ანგელოზებრნი ძალნი და ზეციერნი და მოგონებაჲ საქმე იყო“². ანალოგიურად მსჯელობს იოანე დამასკელიც: „ღმრთისმეტყველისა გრიგოლის თანა-ჯერმჩინებელი ვიქნები, რამეთუ შუენოდა პირველად უკუე გონიერისა არსებისა არს-ყოფაჲ და მერმე გრძნობადისაჲ“³. ანგელოზების ბუნება უხილავია, „იგი არს არსებაჲ გონიერი, მარადის მოძრავი, თვთ კელმწიფე, უსხეულოჲ, მსახური ღმრთისაჲ, მადლით მიმღებელი ბუნებასა შინა უკუდავებისაჲ, რომლისა არსებაჲ და სახე და საზღვარი მხოლომან უწყის დამბადებელმან“⁴. მხედველობაშია მისაღები, რომ ანგელოსებს უსხეულო და უნივთო ეწოდება ადამიანთან შედარებით, რადგან „ნამდვლვე მხოლოჲ ღმერთი არს უნივთო და უსხეულო!“⁵ ამასთან ერთად, ანგელოსი უკუდავია არა თავისი ბუნებით, რადგან „ყოველივე დაწყებული დასრულდებისცა“, არამედ „ღვთისაგან მინიჭებული მადლით“⁶.

რა აკავშირებს ანგელოზებსა და ადამიანს? ამ კითხვაზე პასუხისათვის ყურადღება უნდა შევაჩეროთ ადამიანის ცნების ნემესიოს ემესელისეულ განსაზღვრაზე. ბიზანტიელი თეოლოგის ნემესიოს ემესელიის ნაშრომში (ბუნებისათჳს კაცისა“ ვკითხულობთ: „ადამიანი არის ცნოველი სიტყვერი, მოკუდავი, გონებისა და ზედმიწევნულებისა შემწყნარებელი“⁷. პირველი ნიშანი — სიცხოველე, ე. ი. სიტყვალე, დამახასიათებელია ყოველი გრძნობადი არსებისათვის. ნემესიოს ემესელიის თანახმად, „ესე არს საზღვარი ცხოველისა“. რაც შეეხება მეორე ნიშანს — „სიტყვერებას“ — ამით ადამიანი გამოეყოფა არაგონიერ ცოცხალ არსებებს („რათა განეყოს უტყუთა“), მაგრამ სიტყვიერება ამავე დროს ისეთი ნიშანია, რომელიც ახასიათებს უკუდავ არსებათ, ე. ი. ანგელოზებსაც და სწორედ მათგან გამოსაყოფად აქვს ადამიანს სხვა ნიშანიც, სახელდობრ, „მოკუდავობა“. აქვეა დასახელებული ადა-

¹ იო ა ნ ე დ ა მ ა ს კ ე ლ ი, გარდამოცემა, გვ. 374.

² ი ქ ვ ე, გვ. 375.

³ ი ქ ვ ე, გვ. 373.

⁴ ი ქ ვ ე.

⁵ ი ქ ვ ე, გვ. 372.

⁶ ი ქ ვ ე, გვ. 373.

⁷ ნ ე მ ე ს ი ო ს ე მ ე ს ე ლ ი, ბუნებისათჳს კაცისა, გვ. 18.

მიანის მეოთხე ნიშანიც — „გონებისა და ზედმიწევნულობისა შემწყნარებლობა“, ე. ი. აზროვნებისა და სწავლის უნარი, რომლის შემწეობითაც ადამიანი ხელოვნებასა და მეცნიერებას ეუფლება. ნემესიოს ემესელი შენიშნავს, რომ ზოგიერთს ეს ბოლო ნიშანი ზედმეტად ჩაუთვლია, რადგან „განსრულდა კაცი თვნიერ უკუნაძსკენლისაცა საზღვარისა“, მაგრამ ემესელი ფიქრობს, რომ ეს ნიშანი ადამიანს განარჩევს ეშმაკთაგან, რომლებიც, მართალია, მრავალჯამს ცხოვრობენ, მაგრამ ადამიანის მსგავსად მოკვდავნი არიან და, რაც მთავარია, ცოდნა ადამიანებივით კი არ შეუძენიათ, არამედ ბუნებით აქვთ მიცემული: „არავინ მათგანი ისწავლის, არამედ ბუნებით იცის, რომელი იცისო“¹.

ადამიანის ცნების ამ განსაზღვრაში გამოკვეთილია ნიშანი, რომელიც ადამიანსა და ზეგრძნობად არსთ აკავშირებს. ეს ნიშანია სიტყვიერება, ე. ი. გონება. როგორც ქართველი ფილოსოფოსი იოანე პეტრიწი იტყვის: „უფალმან მსახმან ბუნებისამან შეატყუა თავსა თვსსა ბუნებაჲ ჩვენ კაცისაჲ გამოყოფითა უტყუებისაგან სულისა — ს უ ლ ი ს ი ტ ყ ვ თ ი“². ხოლო პროკლე დიადოხოსის თანახმად, „მოაკლდების რაჲ ძალი სიტყვერებითი, არღა იყოს კაცი, ხოლო ცხოველი იყოს“³. ფსევდო-დიონისე არეოპაგელმა ბოროტების დასაბამი სწორედ გონიერებისაგან დაცილებაში დაინახა: „ეშმაკი ბოროტ არს კეთილის სახისა ბუნებისაგან გარდაქცევისა, ხოლო სული გარეგან სიტყვერებისა განვრდომითა“⁴. მაშასადამე, „სიტყვიერება“, გონიერება არის ადამიანის ის ნიშანი, რომლითაც იგი უკავშირდება ზეგრძნობად, გონიერ სამყაროს.

* * *

მეტაფიზიკურ აზროვნებაში იმთავითვე წამოიჭრა საკითხი, თუ რა აქცევს სულს გონიერად, „რომელ უკუშ მოსრულმან გონებამან სულისად, ვითარცა სხუამან სხვსად, გონიერად შექმნას იგი, ანუ თუ გო-

¹ ნ ე მ ე ს ი ო ს ე მ ე ს ე ლ ი, ბუნებისათჳს კაცისა, გვ. 18.

² იო ა ნ ე პ ე ტ რ ი წ ი ს შრომები, II, ტექსტი გამოსცეს და გამოკლევა დართეს შ. ნ უ ც უ ბ ი ძ ე მ და ს. ყ ა უ ხ ნ ი შ ვ ი ლ მ ა, თბ., 1937, გვ. 207.

³ იო ა ნ ე პ ე ტ რ ი წ ი ს შრომები, I, თბ., 1940, გვ. 45.

⁴ პ ე ტ რ ე ი ბ ე რ ი ე ლ ი, ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი, შრომები, გვ. 56.

ნიერებაჲ თვსგან თვთ და ბუნებით მოუგეის სულსა და ესე არს მისდა ნაწილ უკეთეს, ვითარ თუალი სხეულს შორის?“¹ — ამ კითხვით იხსენება ნემესიოს ემესელის ნაშრომი. აღძრული კითხვის მნიშვნელობა უფრო ნათელი გახდება, თუ გავიხსენებთ, რომ ანალოგიური სიმწვავით იდგა ეს საკითხი არისტოტელეს ნააზრევშიც. იგი წერდა: «Поэтому и вопрос относительно разума, когда и каким образом и откуда получают его те существа, которые им обладают, представляет величайшие затруднения, и следует приложить все старания, чтобы по мере сил и возможности разрешить его.»²

ნემესიოს ემესელს მოაქვს სხვადასხვა შეხედულებები დასმულ საკითხზე. ზოგიერთის აზრით, როგორც ამას ემესელი გადმოგვცემს, სული და გონება ერთმანეთისაგან განსხვავდება და ადამიანის შემადგენელ ნაწილებად დასახელებულია: სხეული, სული და გონება. ეს მოსაზრება ეკუთვნის პლოტინს, რომელსაც მხარს უჭერს ლაოდოკიის ეპისკოპოსი აპოლინარიც, საპირისპირო თვალსაზრისით კი, გონება არ გამოიყოფა სულისაგან, გონი ადამიანის არსებაში მთავარმოყოფა. ნემესიოს ემესელი გადმოგვცემს არისტოტელეს შეხედულებებსაც. არისტოტელეს მიხედვით გონება, როგორც შესაძლებლობა, პოტენცია (δύναμις) ადამიანში „თანაშემზადებულად“ არის მოცემული, ხოლო როგორც ენერგია (ἐνέργεια), მოქმედება „ზედშემოსრული“, ე.ი. გარედან შემოსულია და იგი ადამიანს ჭირდება არა იმდენად არსებობისა და მყოფობისათვის, რამდენადაც „წარმართებისათვის ბუნებითთა ცნობათა, მხედველობისა შემწედ“, ე. ი. ბუნების შესამეცნებლად³.

გრიგოლ ნოსელი გონების არსის რაობის გასარკვევად იშველიებს უმთავრეს ქრისტიანულ დოგმატს, რომლის მიხედვითაც ადამიანი შექმნილია „ხატისაებრ“ (κατ' εἰκόνα) ღმრთისა; არსებითთა, რომ დავით აღმაშენებელიც სწორედ ასე იწყებს საანალიზო ფრაზას: „ხ ა ტ ს ა თ ვ ს ს ა მ ა მ ს გ ა ვ ს ე და საკრეველად გრძნობადისა და გონიერისა მყოფობისად დამაწესე“. როგორც ცნობილია, ღვთაებისადმი ადამიანის ხატის მსგავსებაზე საუბარია ძველი აღთქმის, პირველ წიგნში, დაბადებაში: ვქმნეთ კაცი ხატებისაებრ ჩვენისა და მსგავსებისაებრ (დაბად. 1,26). აღნიშნული თვალსაზრისი ქრისტიანული

¹ ნ ე მ ე ს ი ო ს ე მ ე ს ე ლ ი, ბუნებისათვის კაცისა, გვ. 3.

² Аристотель, О возникновении животных, перев. с греч., вступ. статья и примеч. В. П. Карпова, М. — Л., 1940, II, 3. 736 в, с. 101.

³ ნ ე მ ე ს ი ო ს ე მ ე ს ე ლ ი, ბუნებისათვის კაცისა, გვ. 5.

მსოფლმხედველობის განმსაზღვრელი მომენტი და სასულიერო მწერლობის თითქმის ყოველ ძეგლში ვხვდებით მასზე დაფუძნებულ გამოთქმებს: „ხატად შენდა დამბადე“, — ამბობს აღდგომის დასდების უცნობი ავტორი¹, „რამათა აცხოვნო კაცი, რომელი შეჰქმენ ხატად შენდა“, — წერს კურდანაჲ² და სხვ.

საეკლესიო მოაზროვნეები ღვთის ხატისადმი ადამიანის მსგავსებას ხედავენ ადამიანის სრულ უპირატესობაში სოფლის ყოველ არსთან მიმართებით. ადამიანი ღვთაებისდაგვარად მეუფეა. ღმერთმა დააწესა: „მთავრობდეს [იგი] თევზთა ზღვსათა; და მფრინუელთა ცისათა და პირუტყუთა და მკეცთა ყოვლისა ქუეყანისა, ყოველთა ქუჩწარმავალთა ქუჩყანასა ზედა“ (დაბად. 1,26).

აღნიშნული უპირატესობა ასახულია ადამიანის გარეგნობაში, მისი სხეულის ფორმაში. ადამიანი არის ერთადერთი ცოცხალი არსება, რომლის ტანს შვეული მდგომარეობა უჭირავს: „პირუტყუნი ქუეყანისაგან არიან და ქუეყანად მიმართ ხედავენ, ხოლო კაცი ნერგი არს ზეცისა, და რავოდენ იგი ხატითა გორციელისა დაბადებისაჲთა უადრეს არს პირუტყუთაჲსა, ეგოდენ უფროჲს პატივისა სულისაჲთა აღმატებულ არს“, — შენიშნავს ბასილი დიდი³. „თავი მათი [ოთხფერტაჲ] ქუეყანად დადრეკილ არს და მუცლისა მიმართ ხედავს, ხოლო შენი თავი, — მიმართავს ადამიანს კაპადოკიელი მამა, — ზეცად მიმართ აღჰყრობილ არს, და თუალნი შენნი ზეცად მიმართ ხედავენ“⁴.

ეკლესიის მამათა მოძღვრების მიხედვით, ადამიანში ღვთის ხატის გამოვლენის ერთ-ერთი მთავარი ნიშანია ნების თავისუფლება. ეს თვისებაც იმას მოასწავებს, რომ დაბადებულთაგან ადამიანი ყოველთა უპირატესია. „არა არს კაცი დამონებულ, — წერს გრიგოლ ნოსელი, — არამედ ჯელმწიფე, მოქმედ მსგავსად ნებისა თვსისა, რამეთუ ყოველი, რომელი დაპატიჟებასა და იძულებასა ქუეშე არს, არა არს მას შინა აზნაურებაჲ, არამედ აზნაურებაჲ ესე არს, რამათა აქუნდეს ჯელმწიფეჲა ნებასა ზედა თვსსა“⁵.

სპეციალურ ლიტერატურაში იოანე დამასკელის ორიგინალურ დაკვირვებადაა მიჩნეული ის, რომ ადამიანი თავისი ბატონობით საკუთარ სხეულზე უფრო მეტად ასახავს ღვთაებრივ ხატს, ვიდრე ანგელოზი,

¹ პ. ი ნ გ ო რ ო ყ ე ა, ძველი ქართული სასულიერო პოეზია, გვ. ტ.

² ი ქ ვ ე, გვ. რიდ.

³ ბ ა ს ი ლ ი დ ი დ ი, ექუსთა დღეთაჲ, მ. კ ა ხ ა ძ ი ს გამოცემა, გვ. 105.

⁴ ი ქ ვ ე.

⁵ გ რ ი გ ო ლ ნ ო ს ე ლ ი, კაცისა აგებულებისათჳს, გვ. 162.

რადგან ამ უკანასკნელს არ გააჩნია სხეული და, შესაბამისად, მოკლებულია აღნიშნულ ხელმწიფებასაც¹.

ღვთის ხატისადმი ადამიანის მსგავსების ახსნისას მთლიანად მეტაფიზიკურ საფუძველს დაეყრდნო გრიგოლ ნოსელი. მისი მსჯელობით, ადამიანის ხატი სრული ანალოგიაა ღვთაებისა. ბიბლიის „ექმნეთ კაცი ხატად და მსგავსად ჩვენდა“, ნოსელის აზრით, გვაფიქრებინებს, რომ თუ ხატი სრულად არ ასახავს პირველსახეს, მას არ შეიძლება ეწოდოს ხატი: „აწ უკუე ხატება ვიდრემე სრულ არს და არა ნაკლულ სახისა მისგან, რომელ პოვნილ არს ძირსა შინა. რაათა ღირსადიწოდოს ხატება. ხოლო უკუეთუ იპოვოს ნაკლულ რაათმე ძირისა მისგან, უკუე ამის გამო არღარა აქუს მას ხატება“². საღვთო წერილზე დაყრდნობით გრიგოლ ნოსელი განმარტავს, რომ „ღმრთეება არს გონება და სიტყუა“, აგრეთვე „სიყუარული ღმრთისაგან არს და ღმერთი სიყუარულ არს“. ადამიანის ხატი აღბეჭდილი უნდა იყოს იმავე თვისებებით, წინააღმდეგ შემთხვევაში მას არ შეიძლება ეწოდოს ღვთის ხატი. აქედან გამომდინარე, თუ „ღმრთეება არს გონება და სიტყუა“, ადამიანშიც უნდა იხილვებოდეს „სიტყუა და სიბრძნე მსგავსად სიტყუსა მის ჭეშმარიტისა და გონება“³. და თუ პავლე მოციქული კითხულობს: „ვინ ცნა გონება უფლისა“, გრიგოლ ნოსელი უმატებს: „ვინ არს, რომელმან გულისხმა ყო გონება თავისა თვისსა? თუ გონება ღმრთისაა მიუთხრობელ არს და ვერ გულისხმის საყოფელ, ჯერ არს, რაათა იყოს იგი პოვნილ ხატსაცა შინა მისსა“⁴. თუ ძირი ვერ მისაწვდომელ არს ცნობით, ხოლო მისი ხატი მისაწვდომელია, მაშინ მათ შორის ცხადი განწვალება, ე. ი. განსხვავება დაჩნდება, რაც დაარღვევს ხატის არსის უმთავრეს პრინციპს. გრიგოლ ნოსელის დასკვნით, გონება ერთია, მარტივი, აუგებელი, მოუთხრობელი ცნობისაგან. გონების მოქმედება, მისი მიმოქცევა ადამიანში ვლინდება მეტყველების საშუალებით. „მისთვის დაებადა გუამი მისი ამას სახესა ზედა, რაათა იყოს იგი კმეან, და შემზადება დაბადებულისა მისისაა მოასწავებს სახესა ძრვისა მისისასა“⁵.

¹ Иерономах Пантелеймон, Антропология по творениям св. Иоанна Дамаскина (Пример церковно-отеческой антропологии), Богословский вестник, М., 1914, № 3, с. 481.

² გ რ ი გ ო ლ ნ ო ს ე ლ ი, კაცისა აგებულებისათჳს, გვ. 162.

³ ი ქ ვ ე, გვ. 150.

⁴ ი ქ ვ ე, გვ. 162.

⁵ ი ქ ვ ე, გვ. 158.

გრიგოლ ნოსელი აზრის ნათელსაყოფად მიმართავს ხატოვან მაგალითებს: ისევე როგორც ხელოვანი, რომელსაც თავისი ნიჭის გამო-საჩვენად არ გააჩნია ხმა და მიმართავს სიმებიან საკრავს, სტვირსა თუ ებანს, კაცის გონებაც, ვერ შემძლებელი თავისი თავის დამოუკიდებლად გამოვლენისა, ადამიანის მეტყველებით ხშიანდება. გრიგოლ ნოსელის თანახმად, ამისთვის დაიბადა კაცი „ჭურად საზრახავისათვის“, ე. ი. სამეტყველო იარაღად, ორგანოდ. ადამიანმა, ვითარცა „კმევანმა ჭურჭერმა“ უნდა აჩვენოს „მოგონებაა დაფარული და გამოაცხადნეს საქმენი შინაგანნი“¹. ადამიანი საგანგებოდაა აგებული იმგვარად, რომ მოახერხოს მეტყველება და აზროვნება და „გამოაჩინოს სიტყუაობა ჭურჭრითა მით კმისაფთა“². ამისთვის მიეცა ადამიანს ხელები. „უკუეთუმცა არა იყვნეს კელნი კაცისათანა, ვითარმცა კმაა მისგან შეზავებულ მეტყუელებასა, ოდესმცა პირი უცალო იყო მსგავსად პირუტყუათა“. „ხოლო აწ ოდეს მოეცნეს კელნი გუჟმსა, მოცალე ქმნილ არს პირი სიტყვსგებად და საზრახავად და საკუთრებაა კაცისაა კელნი არიან, რამეთუ დამბადებელმან დაჰბადნა კაცისა თანა გამარჯუებისათვის სიტყუებისა“³.

ადამიანის გონება განაგებს ყოველივეს, რაც კაცს გრძნობათა ორგანოების საშუალებით ეძლევა. გონება ჰგავს იმ ვრცელ ქალაქს, რომელსაც აქვს უამრავი კარი, იღებს უამრავ სტუმარს და თითოეულს თავის საკადრისად ასადგურებს: „მე ამას სახესა ზედა ვხედავ ქალაქსა მას გონებისასა, რომელი იგი დამკვიდრებულ არს ჩუენ შორის, რომლისანი შესავალნი მრავალნი არიან ფრიად საგრძნობელთაგან და გონებაა განაზოგებს თითოეულსა მათსა და დაადგენს ადგილთა საცნაურთა“⁴.

გრიგოლ ნოსელი ვრცლად მსჯელობს აგრეთვე იმის თაობაზე, რომ შეცდომაა ვიფიქროთ, თითქოს „ძალი გონებისაა დადგრომილ არს რომელთამე ასოთა შინა“, მაგალითად გულსა, ტვინსა, ღვიძლსა და ა. შ. ნოსელის მტკიცებით, „ბუნებაა გონებისაა არა დაინთქმის სიღრმესა შინა გვამისასა და არცა განიძების სიჭშოისაგან ჯორცისა“⁵. „გონებაა ვიდრემე სხუაა რაჲმე არს და არა საგრძნობელი, რაჟამს იგი

¹ გ რ ი გ ო ლ ნ ო ს ე ლ ი, კაცისა აგებულებისათვის, გვ. 158.

² ი ქ ვ ე, გვ. 157.

³ ი ქ ვ ე, გვ. 157—158.

⁴ ი ქ ვ ე, გვ. 160.

⁵ ი ქ ვ ე, გვ. 166.

განმარტებულ და არა აგებულ“¹. იგი ერთია, მარტივი და აუგებელი.

საინტერესოა, რომ სწორედ აღნიშნული გარემოება შეიქმნა მონოთეისტური რელიგიების საფუძველთა საფუძველი, რომელიც სხვადასხვა მოაზროვნესთან სხვადასხვაგვარად ფორმირდებოდა. მარკუს ავრელიუსი ამტკიცებდა: „არსებობს ერთი სამყარო, ერთი ღმერთი, ერთი ნივთიერება, ერთი კანონი, — ყველა მოაზროვნე არსებისათვის ერთი საერთო გონება და ჭეშმარიტება“². ამავე აზრს შეიცავს პლუტარქეს მსჯელობაც: „სხვადასხვა ხალხთა ღმერთები სრულიადაც არ განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან. არც ბერძნებს, არც წარმართებს, არც ჩრდილოეთისა და სამხრეთის ხალხებს არ ჰყავთ განსაკუთრებული ღმერთები. არამედ როგორც ერთია მზე, მთვარე, ცა, მიწა და ზღვა ყველასთვის, მაგრამ სხვადასხვა ხალხები უწოდებენ მათ სხვადასხვა სახელებს, ზუსტად ასევე, სამყაროს წარმართავს ერთი გონება, რომელიც ემორჩილება ერთ წინაგანგებას, მასში მოქმედებს ყველა საგნისათვის აუცილებელი ერთი და იგივე მამოძრავებელი ძალა, ოღონდ მისი სახელდება და თაყვანისცემა სხვადასხვა ხალხებს სხვადასხვაგვარი აქვს შესაბამისად თავისი კანონებისა“³.

ჩვენთვის გაცნობიერებულია, რომ იოანე პეტრიწი, რომელიც დავით აღმაშენებლის „გამგონეობისა და წყალობათა და თანადგომისა“ მინდობილი მოღვაწეობდა, პროკლე დიადოხოზის „კავშირნი ღმრთისმეტყუელებითნის“ თარგმანის ბოლოსიტყვაობაში ეხება აღნიშნულ საკითხს და მეტად საინტერესო თვალსაზრისს ავითარებს. მისი მტკიცებით, ღვთაებრივი სიბრძნე განფენილია „განთვსულად მდგომთა გოდოლთა მრავალთა“, რომელთაც ერთი „ლოდი“ ჰკრავს. „გოდლებად“, ე. ი. ბურჯებად უნდა ვიგულისხმოთ „ყოველნი იგი მადლნი და ნიჭნი, რომელნი სულისა მიერ წმიდისა ზენაჲ მოიცნეს სიბრძნესა“, ხოლო გამაერთიანებელ, შემაკავშირებელ ლოდად — „მამისა მიერ წარმოარსებული მზე — ქრისტე“⁴. პეტრიწი მიუთითებს, რომ ერთია ის ჭეშმარიტება, რომელსაც ღაღადებენ ბიბლიური წინასწარმეტყველები, ქალღვრელთა ასტროლოგია, თუ ელინური სიბრძნე. იგი იმოწმებს პავლე მოციქულს: „ვინაჲ შემოძღურე ჩუენისა ამის ეკლესიისაჲ პავლე თვთ მისვე სულისაგან სიბრძნეთ უწოდს

¹ გ რ ი გ ო ლ ნ ო ს ე ლ ი, კაცისა აგებულებისათჳს, გვ. 162.

² Э. Г э т и, Эллинизм и христианство, VI, с. 8.

³ ი ქ ვ ე.

⁴ ი ო ა ნ ე პ ე ტ რ ი წ ი ს შრომები, II, გვ. 208.

დმრთისად¹. იოანე პეტრიწის აზრით, მოსეს წიგნები წინასწარმეტყველებდნენ „ძუელისა მის ღღეთაგან“ ღმერთ-კაცის გაჩენაზე, ქალღველთა ასტრალური სიბრძნე, სადაც ყოველივეს „მზადად“ მიჩნეულია მზე, დასაბამობრივ ერთს გულისხმობს; ელინთა უდიდესი წარმომადგენელი პლატონიც „სამობით ხედვისათვის საღმრთოა საბუნებისა“ ამადლებულა².

ცხადია, იოანე პეტრიწის ამ ნააზრევში უნდა დავინახოთ არა მექანიკური შერწყმა სხვადასხვა მოძღვრებისა, არამედ უმაღლესი სინთეზი, რაც მრავალმხრივ არის დამახასიათებელი შუა საუკუნეთა საქართველოს თეოლოგიურ-ფილოსოფიური აზროვნებისათვის.

ყოველივე ზემოთქმულის შემდეგ მივიღივართ იმ დასკვნამდე, რომ თანახმად ქრისტიანული თეოლოგიისა, „სიტყვიერებით“ აღამიანი აგვირგვინებს გრძნობადი სამყაროს იერარქიას და უერთდება ზესთა სოფლის არსთ, „თანა შეეხების სიტყვიერებისა მიერ უსხეულოთა და გონიერთა ბუნებათა“³. აღამიანში გაერთიანებულია ხუთივე სახე „არსთა განყოფილებისანი“⁴: უგრძნობელი მატერია, მცენარე, ცხოველი, აღამიანი, ანგელოზი. ამიტომ არის აღამიანი „მეორე რაჟმე სოფელი მცირე დიდსა შინა, ანუ დიდი მცირესა შინა“⁵. გრიგოლ ნოსელი არ ეთანხმება იმ მოაზროვნებს, რომელთაც მიაჩნიათ, რომ კაცს მცირე სოფელი ეწოდება იმის გამო, რომ „სტქქისნი იგი (ე. ი. ოთხი ელემენტი — ლ. გ.) ყოვლითურთ პოვნილ არიან მას შინა“. გრიგოლ ნოსელი შენიშნავს, „რომელნი-იგი ესოდენითა დიდებითა აღიდებენ კაცსა სახელისა ამის ძლით“, მათ ავიწყდებათ, რომ ამით მას აღიდებენ, „რომლისა საკუთრებანი იგი მუშადა და თავგუთაცა შინა იპოვნებიან, რამეთუ აგებულებაჲ მათი ამათვე ოთხთა ნივთთაგან შეზავებულ არს, და რამეთუ ბუნებაჲ ყოვლისა მწუანვილისაჲ, გინა თუ მგრძნობელისაჲ, ამათგანვე არს“⁶.

გრიგოლ ნოსელის აღნიშნული მსჯელობა ანალოგიურია ამ საკითხზე პითაგორელთა მიერ გამოთქმული შეხედულებისა. მათი აზრით, „აღამიანს მიკროკოსმოსი ეწოდება არა იმიტომ, რომ იგი ოთხი ელემენტისაგან შედგება, — ეს ელემენტები ცხოველთა და უმდაბლეს არსთა აგებულებაშიც შედიან, — არამედ იმიტომ, რომ აღამიანი თავის

¹ იოანე პეტრიწის შრომები, II, გვ. 208.

² იქვე, გვ. 209.

³ ნეშესიოს ემესეელი, ბუნებისათვის კაცისა, გვ. 18.

⁴ დიდი სჯულისკანონი, გვ. 543.

⁵ გრიგოლ ნოსელი, კაცისა აგებულებისათვის, გვ. 177.

თავში აერთიანებს სამყაროს მთელ ძლევამოსილებას“¹. ქრისტიანობის თვალსაჩინო წარმომადგენლებისგვარად, პითაგორელებიც მიიჩნევდნენ, რომ სამყაროში სუფევენ ღმერთები, არსებობს ოთხი ელემენტი, არიან აგრეთვე უტყვი ცხოველები და მცენარეები. ადამიანში გაერთიანებულია ყველა ეს ძალა, რამეთუ მას მინიჭებული აქვს ღვთაებრივი ძალა, აზროვნების უნარი, ფლობს ელემენტთა ბუნებას, აქვს ღვთაებრივი ნიჭი მიღებისა და სასოებისა, აგრეთვე, — ძალა თავის მსგავსთა წარმოქმნისა“². ადამიანით არა მარტო სრულდება სამყაროს შექმნა, არამედ დგას რა იგი გრძნობად და ზეგრძნობად სამყაროთა მიჯნაზე, აერთიანებს მათ ერთ მთლიანობად. სწორედ ამამია ადამიანის კოსმიური დანიშნულება³. იგი შუამავალია ზეცასა და მიწას შორის. მისი საშუალებით ხორციელდება კავშირი იდეალურისა მატერიალურთან.

მაგრამ ადამიანი, როგორც დავით აღმაშენებელი აღნიშნავს, უმაღლო ექმნა ღმერთს, დასცილდა პირველ ხატს და სათავე დაუდო ბოროტებას. მან უღალატა თავის კოსმოსურ მოწოდებასაც. რით იყო განპირობებული ადამიანის ეს გადახრა? დასმულ კითხვას პირველცოდვის პრობლემასთან მივყავართ. უნდა გავითვალისწინოთ რა საფუძველზეა აღმოცენებული ადამიანის ცოდვილობის შესახებ დაკანონებული დოგმა? რა შეადგენს ყველა რელიგიისათვის ამ საერთო მოძღვრების არსს?

* * *

ქრისტიანული მსოფლმხედველობისთვის ამოსავალია ბიბლიური გადმოცემა პირველცოდვის შესახებ: ღმერთმა ადამიანი სამოთხეში, ედემს დაასახლა (დაბადება, 2,15), თან უბრძანა: „ყოვლისაგან ხისა სამოთხისა ჭამით შჭამო, ხოლო ხისა მისგან ცნობადისა კეთილისა და ბოროტისა არა შჭამოთ მისგან, რამეთუ, რომელსა დღესა შჭამოთ მისგან, სიკუდილითა მოსწყდეთ“ (დაბადება, 2,16 — 17). მაგრამ ადამიანმა დაარღვია ღვთის მცნება, გველმა აზიარა იგი „კეთილისა და ბოროტის ცნობადი ხის“ ნაყოფს და ამგვარად ჩადენილი იქნა პირველცოდვა. ადამიანი განიღვინა სამოთხიდან. მართალია, ამ გადმოცემის

¹ ციტირებულია ვ. შ მა კ ი ვ ი ს დასახელებული წიგნიდან, გვ. 182.

² ი ქ ვ ე.

³ К. Григорьев, Немезий епископ эмесский и его сочинение «О природе человека», Казань, 1901, с. 9.

მიხედვით ადამიანები, მაცდუნებელი გველი, ედემის ბაღი და სხვ. უაღრესად ყოფით და ჩვეულებრივ იერს ატარებენ, მაგრამ ჯერ კიდევ ორიგენე შენიშნავდა: „ვინ იქნება ესოდენ უგუნური იფიქროს, თითქოს ღმერთმა, მსგავსად მიწათმოქმედი ადამიანისა, ედემში, აღმოსავლეთში გააშენა ბაღი და იქ შექმნა ხილული და გრძნობადი ხე ცხოვრებისა, რომლის ნაყოფს კბილებით შეექცეოდა ადამიანი და ამით სრულყოფდა თავის ცხოვრებას, ხოლო სიკეთის და ბოროტების ცნობადი ხის ნაყოფით ზიარებულ იყო სიკეთესა და ბოროტებას? და თუ ნათქვამია, რომ ღმერთი საღამოს ჟამს დადიოდა სამოთხეში, ხოლო ადამიანი იმალებოდა ხის უკან, ეფიქრობთ, არავინ უნდა ეჭვობდეს, რომ ეს მონათხრობი გარდათქმით მიუთითებს გარკვეულ საიდუმლოთა შესახებ არა ფიზიკურად განხორციელებული ფაქტებით, არამედ წარმოსახვათა გზით“¹. ნეტარი იერონიმეს აზრით, „წმიდა წიგნებიდან ყველაზე რთული და ყველაზე გაუგებარი „შესაქმეა“, რომელიც შეიცავს იმდენ-სავე საიდუმლოს, რამდენ სიტყვასაც, ხოლო თითოეულ სიტყვაში თავის მხრივ რამდენიმე საიდუმლოა“².

საღვთო წიგნში სულიერი სამყაროს ალეგორიული მეთოდით წვდომა საერთო და დამახასიათებელი იყო მრავალი ფილოსოფიური მიმდინარეობისა და სკოლისთვის. ამ მეთოდს იცნობდნენ წარმართული რელიგიებიც: მას იყენებდნენ მითების, საკულტო დღესასწაულებისა თუ მხატვრულ ნაწარმოებთა ფარული აზრის ასახსნელად.

ალეგორიულ მეთოდზე საყურადღებო თვალსაზრისს ვხვდებით ჯერ კიდევ პლატონთან. მაგალითად, „ფედროსში“ სოკრატე შემდეგნაირად მსჯელობს: «Я... исследую не это (იგულისხმება მითი — ლ. გ.), а самого себя: чудовище ли я, замысловатее и яростней тифона, или же я существо более кроткое и простое и хоть скромное, но по своей природе причастное какому-то божественному уделу?» (230 а)³.

ალექსანდრიელი ფილოსოფოსი ფილონი აღნიშნული მეთოდით განიხილავდა წარმართული სამყაროს მხატვრულ აზროვნებას. იგი მიიჩნევდა, რომ „უდიდესი პოეტები, როგორცაა ჰომეროსი და ჰესიოდე გვესახებიან უწმინდულ ცილისმწამებლებად, მაგრამ ამგვარი მოჩვენებითი ღვთისმგმობელობა არის მხოლოდ *indicium inclusae physi-*

¹ Творения Оригена, учителя Александрийского, в русск. переводе, О началах, Издание Казанской духовной академии, К., 1899, с. 341.

² ციტირებულია წიგნიდან: Э. Шюре, Великие посвященные, М., 1914, с. 128.

³ Платон, Федр., Сочинения. Под общей редакцией А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса, т. II, М., 1970, с. 162.

ოლოგია — ნიშანი საიდუმლო აზრისა, რომელიც დაუშვებელია განე-
მარტოს არახელდასხმულს, არაცხებულს. ვინც იცის „ალეგორიათა
წესები“, ჭეშმარიტი ღვთისმეტყველების კვალობაზე მითებს ვულკანე-
ბის შესახებ მიაკუთვნებს ცეცხლს, თქმულებას ჰერას შესახებ —
ჰაერს, ჰერმესის შესახებ — ლოგოსს, სიტყვას და ა. შ.¹ თავის დროზე
ამავე გზით ცდილობდა ჰერაკლიტე გადაერჩინა ჰომეროსი ურწმუნოე-
ბაში ცილისწამებისაგან. იგი შენიშნავდა: „ცხადია, ჰომეროსი ღვთის-
მგმობლად ჩაითვლებოდა, ალეგორიულად რომ არ მსჯელობდეს იგი“.²
ალეგორიული მეთოდი მჭიდროდ დაუკავშირდა ფილონის სახელს.
მაგრამ ფილონის ნაწარმოებში გამოყენებული ალეგორიული მეთოდის
სქოლასტიკური ვირტუოზულობა მკვლევართ აუქრებინებს, რომ მას
წინ უძღოდა ეგზეგეტიკოსების მთელი სკოლა. პართლაც, იგი ხშირად
მიუთითებს თავის წინამორბედებზე³. ფილონი თავის ერთ-ერთ წინა-
მორბედად მიიჩნევდა თერაპევტებს, რომელთა შესახებ იგი საინტერე-
სო ცნობებს გვაწვდის ტრაქტატში: „ჭვრეტითი ცხოვრების შესახებ“.

მითების ალეგორიული ხერხით კომენტირებას მისდევდნენ სტოე-
ლებიც. ხოლო პირველი საუკუნის ღვთისმეტყველნი, გნოსტიკოსები,
ამ მეთოდზე დამყარებით ცდილობდნენ შეექმნათ ისეთი რელიგია,
რომელიც „განსაზღვრავდა ადამიანთა ფასს, არა იმის მიხედვით, თუ
რომელ სახელმწიფოს მიეკუთვნებოდნენ ისინი, არამედ — ზნეობრივი
და სულიერი მონაცემების საფუძველზე“⁴.

ქრისტიანულმა ეგზეგეტიკამ შეითვისა ალეგორიული მეთოდი,
თუმცა მის საბოლოო დამკვიდრებას ძლიერი წინააღმდეგობანი შეხ-
ვდა თვით ქრისტიანულ წიაღში ანტიოქიის სკოლის წარმომადგენელ-
თაგან. ქრისტიანობის აპოლოგეტებს წმიდა წიგნის ალეგორიულ-სიმ-
ბოლური თარგმანებით საშუალება მიეცათ ძველსა და ახალ აღთქმაში
ამოეკითხათ ერთი ძირითადი აზრი და დაეკავშირებინათ იგი ღოგმა-
ტიკისათვის.

ქართულ სინამდვილეში, როგორც ეს კ. კეკელიძის გამოკვლევებიდან
ჩანს, ალეგორიულ მეთოდს ადრინაწე იცნობდნენ. მისივე დაკვირვე-
ბით, ალეგორიულ მეთოდს ქართულ მწერლობაში შესაბამისი ქარ-

¹ ციტირებულია ს. ნ. ტრუბეცკოის წიგნიდან: Учение о Логосе, Сочинения, т. IV, М., 1906, с. 103.

² Э. Гетч, Эллинизм и христианство, с. 31.

³ С. Н. Трубецкой, Учение о Логосе, Сочинения. т. IV, М., 1906, с. 93.

⁴ А. Гарнак, История догматов, в серии: Общая история европейской культуры, т. VI, с. 251.

თული ტერმინებიც მოეპოვებოდა. ეს ტერმინებია: „სახის-მეტყვე-
ლებითი“, „სახის-შემოღებითი“, „ხედვის-მიერი“ და სხვ.¹

ალეგორიზმის ბუნების გათვალისწინებისათვის მხედველობაში
მისაღებია მისი ის თვისება, რომ რეალური ფაქტები სულიერ მხარეს
ასახავდნენ².

როგორია ბიბლიური მითის სიმბოლური აზრი? რაში მდგომარე-
ობს ადამიანის მიერ ჩადენილი ცოდვა? თანახმად ქრისტიანული თე-
ოლოგიისა, ადამიანი თავისი მდგომარეობით ღვთაებრივი სამყაროს
ნაწილი იყო. განსხვავება ღვთაებრივსა და ადამიანურს შორის არ არ-
სებობდა. როგორც გრიგოლ ნოსელი შენიშნავს, მაშინ „ცხოველნი იყ-
ვნენ ვითარცა ანგელოზნი“³, იოანე დამასკელის მიხედვით კი „ღმერ-
თსა ენება „ერთი ოდენ საქმე გუაქუნდეს ანგელოსთაჲ, რომელ არს
მოუკლებელად ქებაჲ დამბადებელისაჲ და შუებაჲ ხედვითა მისითა
და მისდა მიტევებაჲ ზრუნვისა თვისისაჲ“⁴. ადამიანი გამსჭვალული
იყო ღვთაებრივი სიტყვით, იგი ღვთაებრივი სულის ერთი ასპექტი იყო.

„ის იდეა, რომ მონაღა თავისი არსით ღვთაებრივი სამყაროს ნა-
წილია, წითელ ზოლად გაჰყვება ყველა ქვეყნის რელიგიურსა და ფი-
ლოსოფიურ სისტემებს. ასე, მაგალითად, კაბალაში პირველსახეს ეწო-
დება „ზეციური ადამიანი“, ზუსტად ასევე ნეოპლატონიკოსებთან —
„ἡμίθεος ὁ Θεός“ (ფილონი)⁵.

აღნიშნულ საკითხზე უადრესად საინტერესო თვალსაზრისს ვხვდე-
ბით გრიგოლ ნოსელის თარგმანებში „კაცისა აგებულებისათჳს“. მისი
კონცეფციის განმსაზღვრელი მომენტი ადამიანის დაბადების „მრჩო-
ბლობის“ აღიარება. მისი დაკვირვებით, ერთი არს „მომსგავსებული

¹ კ. კეკელიძე, თარგმანებაჲ ეკლესიასტისაჲ მიტროფანე ზმურნელ მიტრო-
პოლიტისაჲ, ეტიუდები, ტ. XI, 1972, გვ. 224—225.

² ინგლისელი მეცნიერის ე. ჰეტჩის თვალსაზრისით, „თუმცა დანტეს ალბათ ალე-
გორიზმის გარეშეც ექნებოდა შემოქმედებითი იმპულსი, მაგრამ „ღვთაებრივი კომედია“
არ დაიწერებოდა. რაფაელიც შექმნიდა თავის ნახატებს, მაგრამ „წმიდა ცეცილია“ არ
გვექნებოდა, და ბოლოს, ალეგორიათა გარეშე აშენდებოდნენ გოთური ტაძრები. (მა-
გრამ არქიტექტორები ვერ შესძლებდნენ ჩაექსოვათ თავის შემოქმედებაში ის ამაღ-
ლებული სიმბოლიკა, რომელიც თავისთავად შეიცავს რელიგიურ-აღმზრდელობით
მნიშვნელობას (Э. Гетч, Эллинизм и христианство, с. 41—42.) ამ საკითხზე
იხ. აგრეთვე რ. ბარამიძე, ნარკვევები მხატვრული პროზის ისტორიიდან, თბ.,
1966, თავი — სიმბოლო და ალეგორია.

³ გრიგოლ ნოსელი, კაცისა აგებულებისათჳს, გვ. 183.

⁴ იოანე დამასკელი, გარდამოცემა, გვ. 395.

⁵ В. Шмаков, დასახ. წიგნი, გვ. 98.

ღმრთისა“¹, მეორე კი — „განყოფილ“², „კაცი მსგავსი ღმრთისა სხვადა იყო და არა აწინდელი ესე ჭირსა შინა განფრდილი“³. აღნიშნული დასკვნა გრიგოლ ნოსელს გამოაქვს „დაბადებიდან“, რომელშიც, როგორც თვითონვე შენიშნავს, დაშალულია „სიტყუაჲ დიდი“. გრიგოლ ნოსელი მიუთითებს, წინასწარმეტყველისგან ჯერ ვგებულობთ, რომ „ღმერთმან შექმნა კაცი, ხატად ღმრთისა შექმნა იგი“⁴: აქ განსრულდა ერთი დაბადება, ხოლო შემდეგ აღნიშნულია, რომ „მამაკაცად და დედაკაცად ქმნა ივინი“⁵. გრიგოლ ნოსელს არ მიაჩნია საცილობლად, რომ „დედაკაცება და მამაკაცება“ პირველსახისათვის არ არის დამახასიათებელი. იგი იმოწმებს პავლე მოციქულის ეპისტოლეს, სადაც ნათქვამია: „ქრისტეს მიმართ არცა მამაკაცი, არცა დედაკაცი“. დედაკაცება და მამაკაცება კაცს პირუტყვს ამსგავსებს, „ეწია კაცს მსგავსებაჲ პირუტყუებრი“⁶; ამ ნიშნით ადამიანი დაცილებულია, განყოფილია ღვთაებისაგან⁷.

გრიგოლ ნოსელი გვამცნობს, რომ „რა ჟამს ითქუა, ვითარმედ ღმერთმან დაჰბადა კაცი“ მოასწავა კაცებაჲ განტყვევებულად ხოლო და არა იყო მის თანა დაბადებულებაჲ იგი, არამედ სახელი ადამისი“⁸. მაშასადამე, პირველშობილი ადამიანი ხორციელი კი არ არის, არამედ არის „კაცებაჲ შემკრებელი ყოვლისა სახისაჲ“, სახელი ადამისა.

გრიგოლ ნოსელის მოძღვრება პირველ ადამიანზე თვისობრივ ნათესაობას ავლენს კაბალურ ფილოსოფიასთან, სადაც, როგორც ჰეგელი შენიშნავს, „მეორე ძირითად მომენტს წარმოადგენს ადამ-კადმონი, პირველი ადამიანი, კეტერი, პირველშობილი, უმაღლესი გვირგვინი, მიკროკოსმოსი, მაკროკოსმოსი, რომელთანაც ემანირებული სამყარო კავშირშია როგორც სინათლის გამოძვინარეობა“⁹.

ადამ-კადმონი არქეტიპია, უნივერსალური სახეა, განმაზოგადებელია. მასთან, როგორც უმაღლეს სინთეზთან დაკავშირებულია ელემენტთა აბსოლუტური სისტემა. იგი ყოველი ადამიანის პირველსახეა. ეს იდეა, როგორც აღინიშნა, თავს იჩენს სხვა რელიგიებსა და ფილოსოფიურ სისტემებშიც. მაგალითად, ეკლესიის მამა იპოლიტე მიუთითებდა, რომ „ეს არის სამოთრაკიელების მისტერიათა გარკვეული კულტის მსახურთა დიდი საიდუმლო, რომლის გამოხატვა აკრძალულია და

¹ გრიგოლ ნოსელი, კაცისა აგებულებისათჳს, გვ. 179.

² იქვე, გვ. 179.

³ იქვე.

⁴ იქვე, გვ. 181.

⁵ Гегель, Лекции по истории философии. Соч., XI, М., 1935, с. 29.

ცნობილია მხოლოდ ხელდასხმულთათვის. მათ ძალუბთ უტყუარობით გვაუწყონ ადამზე, როგორც პირველ ადამიანზე¹.

გრიგოლ ნოსელი აღნიშნავს, რომ პირველშობილის ხატება „არა ერთსა ნაწილსა შინა არს ბუნებისასა, და არცა მადლი საჩინოსა რასმე შინა არს, არამედ ყოველსა ნათესავსა მისწუდების ძალი ესე“². ნოსელი განსაზღვრავს უმაღლესი იდეის არსს: „ბუნებაჲ ყოვლითურთ პირველითგან შემდგომადმდე ერთსა შინა ხატებასა არს“. „ამისთვის კაცსა ერთსა ეწოდების ყოველ“, მის წინაშე „ყოველივე ჰგიეს მოუკლებელად“, მასთან არ არის წარსული და მომავალი, „უკანაჲსკენელ აღსასრულსა სოფლისასა, ყოველთა მათ შორის იყოს ხატი იგი პირველი“³.

ადამიანის ღვთაებრივ წარმომავლობას აღნიშნავს სტოელთა სკოლის დევიზიც: მისივე გვარისა ვართ.

ბიბლიის მითის ადამიანები ახლოს იდგნენ პირველსახესთან. ადამის სტრუქტურაში მთავარ ელემენტს „ხე ცხორებისა“ შეადგენდა. იგი ანიჭებდა მას სიცოცხლესა და უკვდავებას. ეს იყო მისი ერთადერთი საკვები. გრიგოლ ნოსელის განმარტებით, საჭმელად უნდა ვიგულისხმოთ არა „ჯორციელადი“, არამედ სხვა საჭმელი, „თვნიერ კორციელადსა, რომლისა საშუებელი მიიწევის სულად ხოლო“⁴. გრიგოლ ნოსელი მიიჩნევს, რომ ანალოგიური აზრია ნავარაუდები საღვთო წიგნის შემდეგ გამონათქვამებში: „მშიერთა ჭამონ პური მისი“ (იგავ. 9,4), „უფალმან მხიარულ ყვნეს მშიერნი, ესე არს შიმშილი“ (მათე. 5,6), „რომელსა სწყუროდის, მოვედინ ჩემდა და სუემდინ“ (იოანე, 7,37), „სუემდით სიხარულსა“ (ესაია 25,6). გრიგოლ ნოსელის თანახმად, აქ მხედველობაშია არა ის ადამიანი ვისაც პური არა აქვს, ან წყალს არის მოწყურებული, არამედ ის, ვინც ესწრაფვის ღვთაებრივ სიტყვას.

რას ასახავს, რაზე მიუთითებს სიმბოლური „ხე ცხორებისა“? ჯერ უნდა შევნიშნოთ, რომ „ხე ცხორების“ სინონიმურად ღვთისმეტყველებაში გვხვდება „ყოველი ხე“: „ყოვლისაგან ხისა სამოთხისა ჭამით შჭამონ“ (დაბად. 2,16). ეს სახეები ერთი შინაარსით არიან დატვირთულნი და ერთ აზრს გულისხმობენ. გრიგოლ ნოსელი მიუთითებს,

¹ ციტირებულია რ. შტაინერის წიგნიდან: *Мистерии древности и христианство*, М., 1910, с. 69.

² გ რ ი გ ო ლ ნ ო ს ე ლ ი, კაცისა აგებულებისათჳს, გვ. 182.

³ ი ქ ვ ე.

⁴ ი ქ ვ ე, გვ. 189.

რომ „აწ უკუე ერთი არს ძალი სიტყვსაჲ მის, უკუეთუ სთქუა: ხჳ ცხორებისაჲ, გინა თუ ხჳ იგი, რომელსა ეწოდების ყოველივე“¹. ყოველივე მას ეწოდა „სიტყვთა მით ნათესავობისაჲთა შემკრებელითა ყოველსავე სახესა კეთილისასა“².

„ხე ცხორებისა“ იოანე დამასკელის მიხედვით არის სიცოცხლის მომნიჭებელი, თვით სიცოცხლე („მქონებელი მოქმედებასა ცხორების მიმცემელობისასა“), რომელიც ადამიანს მოსავს უკედევებით. იგი არის ყოველივე, „რომელსა შინა და რომლისა მიერ შეიმზადა ყოველი“³. გრიგოლ ნოსელი „ცხორების ხეს“ განმარტავს როგორც სიკეთეს, ჭეშმარიტებას, სიბრძნეს. დასახელებული თვისებები ღვთაების ატრიბუტებია. მართლაც, გრიგოლ ნოსელისვე სიტყვით, „ხჳ ცხორებისაჲ, გინა თუ ხჳ იგი, რომელსაც ეწოდების ყოველივე, რომლისა გემოი მისი დაბადებულთათჳს (არის) ვითარცა ხ ა ტ ე ბ ა ჲ ღ მ რ თ ი ს ა ჲ“. მისი აზრით, „შუებაჲ ხედ“ შეიცავს იმავე აზრს, რასაც „ფსალმუნთა“ — „ვიშუებდეთ უფლისა მიმართ“ (ფსალ. 36,4), ხოლო სოლომონ ბრძენი, განაგრძობს კაპადოკიელი მამა, „აჴსენებს სიბრძნესა, რომელ არს უფალი და სახელ-სდებს ხედ ცხორებისად“⁴. აზრი ნათელია, „ხე ცხორებისა“ ეს არის ღვთაება, ღვთაების ხატი ადამიანში.

ამ ხატისგან დაცილებაა პირველცოდვა. ამიტომ იტყვის დავით აღმაშენებელი: „მსგავსებისაგან დავაკლდი და დავჰბადე ბოროტიო“. მაგრამ როგორ მოხდა „მსგავსებისაგან დაკლება?“ ღვთისმეტყველების თანახმად, ადამი „ცნობადმა ხემ“ მოსწვევია „ცხორების ხეს“, თავის სუბსტანციას. დავით აღმაშენებლის ინიციატივით მოწვეული რუის-ურბნისის 1103 წლის საეკლესიო კრების „ძეგლისწერის“ შესავალ ნაწილში ხაზგასმულია, რომ ადამიანი ...„ძელისა მისგან ცხორებისა და სამოთხისა და ღმრთისა სიბოროტისათჳს ექსორია იქმნა“⁵, მაგრამ საკითხის ბოლომდე გარკვევისათვის აქვე უნდა იქნეს წარმოდგენილი ქრისტიანული თვალსაზრისი „ცხორებისა“ და „ცნობადის“ ხეთა ურთიერთმიმართების შესახებ. აღნიშნული თემის საინტერესო გადაწყვეტას ვხვდებით გრიგოლ ნოსელის თეოლოგიურ ნაშრომებში.

¹ გ რ ი გ ო ლ ნ ო ს ე ლ ი, კაცისა აგებულებისათჳს, გვ. 190.

² ი ქ ე ე, გვ. 189.

³ ი ო ა ნ ე დ ა მ ა ს კ ე ლ ი, გვ. 395ა.

⁴ გ რ ი გ ო ლ ნ ო ს ე ლ ი, კაცისა აგებულებისათჳს, გვ. 190.

⁵ დიდი სჯულისკანონი, გვ. 543.

ვ. ნესმელოვი, რომელსაც ეკუთვნის ვრცელი მონოგრაფია გრიგოლ ნოსელის დოგმატიკური სისტემის შესახებ¹, მიიჩნევს, რომ კაპადოკიელი მამა დიალექტიკური მეთოდის გამოყენებით აღწევს თავის შეხედულებათა ბრწყინვალე დასაბუთებას. ნოსელის მსჯელობით, ბიბლია გვაუწყებს, რომ ორივე ხე — „ხე ცხოვრებისა“ და „ხე ცნობადისა“ — არსებობდა სამოთხის ცენტრში. როგორ შეიძლება ერთ ცენტრში, ერთ წერტილში ერთდროულად არსებობდეს ორი ხე? — კითხულობს გრიგოლ ნოსელი. ამასთანავე, — განაგრძობს იგი, — „ცხოვრების ხის“ ნაყოფი არის ცხოვრება, ხოლო „ცნობადი ხისა“ — სიკვდილი. თანახმად გრიგოლ ნოსელისა, ეს მოჩვენებითი წინააღმდეგობა დაირღვევა, თუ მოვლენათა არსს ჩაეწვდებით. საქმე ისაა, რომ როდესაც „ცხოვრების ხე“ ჰყვარდა და გამოიღებდა ნაყოფს, „ცნობადი ხე“ მაშინ პოტენციურად არსებობდა, ხოლო როგორც კი ადამიანმა ისურვა სხვა ნაყოფი, „ცხოვრების ხე“ გაქრა და სამოთხის თავისუფალი ცენტრი დაიკავა „ცნობადმა ხემ“².

ქრისტიანული თეოლოგიის თანახმად, „სიკეთისა და ბოროტის ცნობადი ხე“ დაკავშირებულია თვითშემეცნების აქტთან. ნემესიოს ემესელის მიხედვით, ნაყოფი ცნობადი ხისა ადამიანს აცნობს საკუთარ ბუნებას: „იყო უკუშ გემოდასილვა რომელისამე ნაყოფისა შემქმნელი ცნობისა თვისისა ბუნებისაჲსა“³. იოანე დამასკელის თანახმადაც, „კეთილისა და ბოროტისა ცნობადი ხე არს მრავალ სახისა მის ხედვისა შემეცნებაჲ, რომელ არს მეცნიერებაჲ თვისისა ბუნებისაჲ“⁴, მაგრამ ეკლესიის მამათა თვალსაზრისითვე, ადამიანისათვის თავისი თავის გაცნობიერება ჯერ დროული არ იყო. თვითშემეცნება, როგორც იოანე დამასკელი მიუთითებს, „კეთილ ვიდრემდე — სრულთათჳს, ხოლო

¹ იხ. В. Н е с м е л о в, Догматическая система Григория Нисского, Казань, 1887.

² შდრ. ვ. ნ ე ს მ ე ლ ვ ი ს დასახელებული წიგნი, გვ. 392—393. ამ საკითხისათვის საინტერესო თვალსაზრისს ვხვდებით დ ა ნ ტ ე ა ლ ი გ ი ე რ ი ს მხატვრულ კონცეფციაში. „ახალი ცხოვრების“ მიხედვით, დანტეს მოველინება ყრმა, რომელიც მას შემდეგი სიტყვებით მიმართავს: „Ego tanguam centrum circuli cui simile modo se habent circum ferentiae portas; tu ciutum non sic.“ („მე ვარ ცენტრი, რომლისგანაც თანაბრად დაშორებული წრეხაზის ყველა წერტილი; შენ კი არა ეგრეთ“ — თარგმანი ბ. ბ რ ე ვ ა ძ ი ს ა. იხ. დ ა ნ ტ ე ა ლ ი გ ი ე რ ი; ახალი ცხოვრება, თბ., 1967, გვ. 125). „ღვთაებრივი კომედიის“ ფინალში კი ადამიანი აღწევს თავისი პიროვნების სრულყოფას, იკავებს სამყაროს ცენტრს და ქვეყნის შექმნისა და არსებობის მთელ საიდუმლოებას წვდება.

³ ნ ე მ ე ს ი ო ს ე მ ე ს ე ლ ი, ბუნებისათჳს კაცისა, გვ. 12.

⁴ იო ა ნ ე დ ა მ ა ს კ ე ლ ი, გარდმოცემა, გვ. 395ა.

ბოროტ იყო ჯერეთ უსრულთათჳს¹. მაშასადამე, ადამიანი თავისი თავის შესამეცნებლად ჯერ მზად არ იყო. ამიტომაც ჰქონდა მას აკრძალული „ცნობადი ხის“ ნაყოფი. ღვთისმეტყველების მიხედვით, ადამიანი შეიცავდა ღვთაებრივ სიტყვას, მაგრამ მისი შემეცნების უნარი არ შესწევდა. იგი შეუგნებლად მიჰყვებოდა უზენაესის ნებას და პირველსახეთა ხილვით ნეტარებდა. მაგრამ ადამიანში ჩნდება თვითშემეცნების იმპულსი. ბიბლიის მიხედვით, მასში ეს იმპულსი შეაქვს გველს, რომელიც ყველა რელიგიასა და მისტერიაში შემეცნების სიმბოლოს განასახიერებს.

„ცნობადმა ხემ“ ადამიანში შექმნა „ცხორების ხის“ ერთგვარი ანარეკლი, სარკე, რომლის საშუალებითაც ადამიანი შემეცნებელი სუბიექტი გახდა. შესატყვისობა ასასახავსა და ასახულს შორის შესაძლებელი იყო, მაგრამ როდესაც ადამიანმა პირველადი მნიშვნელობა მატერიალურ საგნებს მიანიჭა, მისი ცნობიერება განიმსჭვალა უხეში ბიწიერებით და დაირღვა ღვთაებრივის ადეკვატური ასახვის შესაძლებლობა. გრიგოლ ნოსელი ხატოვნად გადმოგვცემს ამ მოვლენის არსს: „ვითარცა სარკემან რაჲ აჩუენის მხილველსა მას მსგავსებაჲ ხატისა მისისაჲ, ესრევე სახედ იქმნის ბუნებაჲ, რაჟამს განგებითა მით გონებისაჲთა შეიმკვის, მაშინ იქმნის ვითარცა სარკე მხილველისა“, ხოლო როცა ადამიანში „უმთავრესი“ ემორჩილება „უმრწემეს“, ე.ი. გონიერი ხორციელს, მაშინ „არღარა ჩანნ მას შინა ხატებაჲ იგი ღმრთისაჲ“ და მსგავსად „სარკისა ზურგისა“ აჩვენებს მხოლოდ საკუთარ „უშუერებას“. ასე ჩნდება სიკეთის წარღვევით ბოროტება — დაასკვნის გრიგოლ ნოსელი².

აქ თავს იჩენს საკითხი ბოროტების არსის შესახებ. ქრისტიანულ თეოლოგიაში ეს პრობლემა მთელი სისრულით არის განხილული და შესწავლილი. ორიგენედან დაწყებული ვინც კი შეხებია აღნიშნულ საკითხს, ყველასთან შემდეგი აზრია გატარებული: ერთადერთი რეალობა ეს არის სიკეთე, ბოროტებას არ გააჩნია დამოუკიდებელი არსებობა, იგი მხოლოდ სიკეთის უარყოფაა. ფსევდოდიონისე არეოპაგელი, რომელიც ნაშრომში „სადრმთოთა სახელთათჳს“ თანმიმდევრულად განიხილავს ბოროტების არსის საკითხს, დაასკვნის: „არასადმე არს არს ბოროტი, არცა არსთა შორის არს ბოროტი. რამეთუ არასადა არს ბოროტი, ვითარ იგი არს ბუნებით ბოროტი, ხოლო ბოროტყოფაჲ არა

¹ იო ა ნ ე და მ ა ს კ ე ლ ი, გარდამოცემა, გვ. 395.

² გ რ ი გ ო ლ ნ ო ს ე ლ ი, კაცისა აგებულებისათჳს, გვ. 167.

ძალისაჲ არს, არამედ უძლურებისაჲ¹.

დავით აღმაშენებლის ეპოქაში ბოროტების არასუბსტანციურობისა და აბსოლუტური ერთის პრობლემა კიდევ ერთხელ წამოიჭრა იოანე პეტრიწის კომენტარებში, რომელიც დართული აქვს პროკლე დიადოხო-სის ნაშრომს „კავშირნი ღმრთისმეტყუელებითნი“. პროკლეს ნააზრევ-ში შეჯამებულია ნეოპლატონიკოსთა თვალსაზრისი აღნიშნულ სა-კითხზე. ქართველმა ფილოსოფოსმა ეს იდეები დაუკავშირა ქრისტიანობას და ნათელყო მათი თვისებრივი ნათესაობა. პეტრიწის თანახმად, ბოროტი ჩნდება იქ, სადაც აბსოლუტური სიკეთისაგან წარმო-მავალი სინათლე სუსტდება. ბოროტება სიკეთის სუსტი, დამახინ-ჯებული ანარეკლია.

მოუშფიფებელი ადამიანისათვის ძნელია სიკეთისაგან ბოროტის გამორჩევა, რადგან, თანახმად გრიგოლ ნოსელისა, „ბოროტი იგი არა განშიშულებულად ჩანს, ვითარ-იგი არს ბუნებასა შინა თჳსსა“². „ბო-როტი არა ხოლო ურწყოდ ბოროტ არს, — განაგრძობს ნოსელი, — არამედ დაფარულ არს კეთილსა მას შინა: და არცა კეთილი განტევე-ბულად კეთილ არს, რამეთუ ბოროტი იგი მას შინა დამალულ არს“³.

როგორც აღინიშნა, ადამიანმა თავისი შინაგანი სტრუქტურიდან დაკარგა „ცხოვრების ხე“ და თავისი თავის ფრაგმენტად იქცა. ამიე-რიდან მის მოქმედებას განსაზღვრავს საკუთარი იმპულსები, საკუ-თარი ნება. ადამიანს მიენიჭა თავისუფლება და იგი თვითონ ქმნის თავისი ცხოვრების კანონზომიერებებს. ქრისტიანული თეოლოგიის თანახმად, პირველცოდვას შედეგად მოჰყვა ადამიანის ფიზიკურ პლან-ზე ჩამოსვლა. სამოთხის დატოვება გარდათქმით მიუთითებს ამ ფაქ-ტზე. ადამიანი შეიმოსა „ტყავის სამოსლით“ (დაბ. 3, 21) და მას „განეხუნეს თუალნი გორციელნი“, როგორც ეს იოანე დამასკელის „გარდამოცემის“ არსენ იყალთოელისეულ თარგმანშია ნათქვამი⁴. „ტყავის სამოსელი“ და „გორციელი თვალი“ იმაზე მიგვანიშნებს, რომ ადამიანი სამოთხიდან გამოძევებამდე ფლობდა სხვაგვარ სხეულს. მართლაც, ზოპარის თანახმად, „როდესაც ადამი, ჩვენი პირველი მამა ცხოვრობდა ედემის ბაღში, იგი შემოსილი იყო, ვითარ ესე არს ცაზე, წარუვალი ნათლისაგან მოქსოვილი სამოსლით“⁵. გრიგოლ ნოსელი,

¹ პეტრიე ბერიელი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი), შრომები, გვ. 57.

² გრიგოლ ნოსელი, კაცისა აგებულებისათჳს, გვ. 191.

³ იქვე, გვ. 192.

⁴ იოანე დამასკელი, გარდამოცემა, გვ. 397.

⁵ B. Шмаков, დასახ. წიგნი, გვ. 173.

რომელიც აღდგომის არსს შემდეგნაირად ახასიათებს: „მაღლი იგი აღდგომისაა არარას სხუასა გვქადაგებს, არამედ მუნვე მიქცევასა, ვინაცა განვისხენით პირველ“¹, დასძენს, რომ აღდგომის შემდეგ ადამიანის სხეული უზრუნელი იქნება, რადგან „სიმძიმე ესე ჯორცთაა ამათ არღარა შთაზიდვიდეს გუამსა ამას ქუეყანად, არამედ შემძლებელ იქმნეს სიწულადითა მით აერთა შინა სღვად“². მაშასადამე, ადამიანის სხეული მძიმე ჯორცით კი აღარ იქნება მოცული, არამედ, წულილით, ე.ი. ჰერონით. ადამიანის მშვერლ სხეულს გულისხმობს პავლე მოციქულის შემდეგი სიტყვები: „სხუაა არს ჯორცნი იგი ზეცისათანი და სხუაა არს ჯორცნი იგი ქუეყანისათანი“ (1 კორ. 15, 40), ან კიდევ: „არს ჯორცი მშვენიერი და არს ჯორცი სულიერი“ (1 კორ. 15, 44).

ადამიანი გრძნობათა ორგანოების საშუალებით მატერიას დაუკავშირდა და ფიზიკური სხეული გარე სამყაროში მოქმედ ხრწნისა და შემადგენელ ელემენტებად დაშლის პროცესს დაემორჩილა. ასე შემოვიდა ადამიანის განვითარების ისტორიაში სიკვდილი. თანახმად თეოლოგიისა, ადამიანის ფიზიკურ პლანზე ჩამოსვლასა და მის ხორციელქმნასთანაა დაკავშირებული აგრეთვე ადამიანთა გამრავლების „პირუტყუებრი“ წესიც. გრიგოლ ნოსელი შენიშნავს, „პირველ ცთომამდე არა იყო შობა“³, „უკუეთუმცა არა გარდასრულ ვიყვნით წესისა მისგან ანგელოზთაჲსა, რომელსა ზედა ვიყვნით პირველ, უკუე არა გვკმდა, რათა იყოს განმრავლება ჩუენი მეუღლეებით, არამედ ვითარცა-იგი არს სიმრავლჳ ანგელოზთაჲ თჳნიერ ამისა“⁴.

ადამიანის შეგნებაში პირველცოდვის შედეგად დაიკარგა კავშირი ზესთა სოფელთან, დამბადებელთან. „ვესტათი მცხეთელის მარტვილობაში“ შემდეგნაირად არის დახასიათებული აღნიშნული ფაქტი: „ჩუენ კაცნი პირმეტყუელნი მათ პირუტყუთა მსგავს ვიყვნით, რომელთა არა ვიცოდეთ მშობელი თჳსი, გინა შობილი და აღრეულად გარდავივადით ბუნება იგი ჩუენი“⁵. ქართული ძეგლის უცნობი ავტორის ეს გამონათქვამი თითქოს ეხმაურება პლოტინს: „ადამიანებმა დაჰკარგეს გაგება ზესთა ქვეყნიდან წარმომავლობისა და მსგავსად იმ ბავშვებისა, რომლებიც აღრე დაშორეს მშობლებს და იზრდებოდნენ გან-

¹ გ რ ი გ ო ლ ნ ო ს ე ლ ი, კაცისა აგებულებისათჳს, გვ. 183.

² ი ქ ვ ე, გვ. 196.

³ ი ქ ვ ე, გვ. 182.

⁴ ი ქ ვ ე, გვ. 184.

⁵ ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, წიგნი I(V—Xსს.), ი ლ ი ა ა ბ უ ლ ა ძ ი ს ხელმძღვანელობითა და რედაქციით, გვ. 43.

ცალკავებით, არ იციან არც ის, თუ ვინ არიან თვითონ და არც ის, ვინ არიან მათი მშობლები“¹.

ღვთის ერთ-ერთი მცნება მოითხოვდა: „ყოველთაგან აგებულთა ჩემდა მიმართ — შემოქმედისა ამაღლდით და ერთი ნაყოფი მომის-თულე ყოველთაგან მე, ჭეშმარიტი ცხოვრებაჲ“². ადამიანმა კი დაივიწყა ფიზიკური სინამდვილის კავშირი ღვთაებრივთან. სულიერი სუბსტანციის გარეშე გარე სინამდვილემ დაკარგა ნამდვილი რეალობა. ადამიანი მიეჯახჭვა მატერიალურ და პირველადი მნიშვნელობა მატერიალურ მოვლენებს მიანიჭა. ამან განაპირობა ეკლესიასტეს გოდება: „ამაოებაჲ, ამაოებაჲ ამაოთაჲ. ყოველივე ამაო“.

ამგვარად, ქრისტიანულ მსოფლმხედველობაში ცოდვილი პირველ-სახისგან დაცილებულს, თავის არსისგან დაშორებულს ნიშნავს. ამ ნიადაგზეა აღმოცენებული ადამზე მიმათითებელი ეპითეტები: „უცხო-ქმნული“ („რამათა უცხოქმნული ესე სამოთხისაგან კუალად მუნვე შემკრიბნეს“³), „მომწყდარი“ („რომელი გარდამოჲდა ზეცით ცხოვრებად მომწყდართათჳს“⁴), „დაცემული“ („რამეთუ ღმერთი განკაცნა უქცე-ველად, რამათა განაღმრთოს კაცებაჲ დაცემული და სუფევედ ღირს ყოს“⁵), „განხრწნილი“ („განმიღო ედემი ბეთლემს შობილმან ღღეს ხისა მისგან ჭამითა დაცემულსა“⁶), „შიშველი“ („შემოსს ღღეს ადამის შიშულობასა“⁷) და სხვ.

ჰეგელის თანახმად, პირველცოდვის ქრისტიანული გაგება შეიცავს მტკიცებას, რომ ადამიანი თავისი ბუნებრივი მდგომარეობით არ არის ისეთი, როგორიც უნდა იყოს ის ღვთაების წინაშე და ადამიანი თავის დანიშნულებად მიიჩნევს“ статья д л я с е б я тем, что он есть только в с е б е”⁸.

ადამიანის პირველცოდვის არსს ზუსტად გამოხატავს ძველი ქართული მწერლობის ძეგლებში დამკვიდრებული ტერმინი „ცთომა“, რაც სულხან-საბა ორბელიანის განმარტებით არის „გზის გამრუდება“.

¹ ციტატა მოგვაქვს რ. შტაინერის დასახ. წიგნიდან, გვ. 176.

² იოანე დამასკელი, გარდამოცემა, გვ. 396.

³ პ. ინგოროყვა, ძველი ქართული სასულიერო პოეზია, ტფ., 1913, გვ. პთ.

⁴ იქვე, გვ. 25.

⁵ იქვე, გვ. 23.

⁶ იქვე, გვ. 26.

⁷ იქვე, გვ. 23.

⁸ Гегель, Лекции по истории философии. Соч., XI, с. 86.

ადამიანის არასრულყოფის, მისი იდეალურისგან დაცილების საკითხი სხვადასხვაგვარი ფორმით თავს იჩენს ყველა რელიგიურ და მისტიკურ მოძღვრებაში. პლატონის — „უმაღლესი ადამიანი“, გნოსტიკოსების „პირველადამიანი“ (πρῶτος ἄνθρωπος), კაბალის ადამ კადმონი, ნეოპლატონიკოსების ἄνθρωπος θεῶν (ღვთიური ადამიანი) და სხვ. უკვე განსაზღვრავდა ადამიანისთვის უმაღლეს იდეალს და კაცის არასრულყოფაზე მიუთითებდა. ეგვიპტელ ქურუმთა სიბრძნე ოზირისში ხედავდა იმ არსს, რომელიც ადამიანში სუფევდა. როგორც მ. მატეი აღნიშნავს, „მკვდართა წიგნში“ ადამიანი, რომელიც თავის სიკვდილის შემდეგ ემსგავსება ოზირისს, იტყვის: „მე ვარ ოზირისი... მე ვარ ოზირისი...“¹ ოზირისი სრულქმნილი ადამიანია, იგი ერთადერთია, მაგრამ ადამიანს ძალუძს გააღვიძოს და აღადგინოს იგი თავის თავში. მისტის შეგნებაში გამაჟღარი იყო რწმენა, რომ „ქვეყანამ შექმნა იგი გრძნობად ადამიანად და შემდეგ თავისი თავის განმგებლობაში დატოვა. ამით ბუნებამ შეასრულა თავისი მისია; ამოწურულ იქნა ყველაფერი, რაც მას შეეძლო გაეკეთებინა ადამიანის ცოცხალი ძალებისათვის, ხოლო თვით ეს ძალები არ იყო ამოწურული. ისინი თითქმის ჩამარხული არიან ელემენტარულ ადამიანში და ელოდებიან განთავისუფლებას“². ამიტომ მისტაგოგიის მიზანს შეადგენდა ადამიანში მისი უმაღლესი „მეს“ გაღვიძება. ბახუსის მისტერიათა მონაწილეები განასახიერებდნენ დიონისეს სიკვდილსა და აღდგომას; ელევზინისა — პერსეფონას მოტაცებას და ა.შ. ხოლო ნეოფიტებს განემარტებოდათ მათი მისტიკური აზრი³. სტოიკური თვითფლობაც სტოელთა მიერ მიჩნეული იყო მათი ფილოსოფიის უმაღლეს რეზულტატად და განიხილებოდა როგორც ადამიანის არსის ძირითადი ბირთვის გამოვლინება.

რელიგიური ხსნის აზრიც სწორედ ის იყო, რომ ადამიანს თავის თავში აღედგინა უმაღლესი ადამიანი და შერწყმოდა ღვთაებრივს. როგორც ჰ. ეიკენი აღნიშნავს, „სერაპისის ეგვიპტური კულტი, ებრაული ესეველობა, ბერძნული ნეოპლატონიზმი, სპარსული მანიქეიზმი

¹ М. Э. М а т в е, Мифы древнего Египта, Л., 1940, с. 53.

² Р. Ш т е й н е р, Мистерии древности и христианство, с. 24.

³ Мифологический словарь, М. — Л., 1961, с. 145.

აღნიშნული ამოცანის სხვადასხვა ფორმით გადაწყვეტას შეიცავდა ხალხთა სხვადასხვა ხასიათის შესაბამისად¹.

მაგრამ ხსნის იდეამ საბოლოო გადაწყვეტა ქრისტიანულ რელიგიაში პოვა. ქრისტიანულ რელიგიაში, ჰეგელის მიხედვით, უმთავრესია ადამიანისათვის გაიხსნას იდეის შინაარსი, რათა ადამიანი მიწვედეს ღვთაებრივი და ადამიანური ბუნების იგივეობრიობის არსს. აღნიშნული იდეა, როგორც ჰეგელი შენიშნავს, ადამიანებმა უშუალოდ შეიმეცნეს ქრისტიეში, რომელშიც ღვთაებრივი და ადამიანური ბუნება ერთიანობაშია: «Этой истины человек достигает только тогда, когда для него становится достоверным как созерцание, что в Христе Лбγος стал плотью»².

ადამთან, როგორც პირველ ადამიანთან, დაკავშირებულია მთელი კაცობრიობა, „ერთისა მის კაცისათჳს ცოდვა სოფლად შემოკდა და ცოდვისა ძლით სიკუდილი“ (რომ. 5,12). პავლე მოციქულის მოძღვრებაში გამოკვეთილია თვალსაზრისი, რომ მთელი კაცობრიობა წარმოადგენს განუყოფელ და ერთიან ორგანიზმს და ყოველ ცალკეულ ადამიანს აქვს წინა ცხოვრება თავის წინაპრებში და მომავალი — თავის შთამომავლობაში. ამდენად, ნათელია, რომ ყველა ადამიანი, მოციქულის თანახმად, უკვე არსებობდა ადამში თავისი ზოგადადამიანური ფორმით. ადამიანი თავისი ბუნებით მონაწილეობდა ადამის შეცოდებაში. პირველ ადამიანში ცოდვის გზით დასაბამი მიიღო სიკვდილმა, და ამ საწყისით იგი დამკვიდრდა და გადავიდა ადამის შთამომავლებში³. ნეტარი ავგუსტინეც შემდეგნაირ თვალსაზრისს ავითარებს აღნიშნულ საკითხზე: „ჩვენ ყველა ვარსებობდით იმ ერთში, რომელმაც ზიანი მიაყენა ყველას... მართალია, მაშინ არ არსებობდა ჩვენი დამოუკიდებელი და გამოყოფილი მყოფობა, რომლის ძალითაც ცოცხალ ვიყავით, მაგრამ უკვე არსებობდა ბუნება იმ თესლისა, რომლისგანაც გვეწერა დაბადება“⁴.

ამრიგად, ქრისტიანული მსოფლმხედველობის მიხედვით, არ არსებობს პირველცოდვისაგან თავისუფალი ადამიანი.

¹ Г. Э й к е н, Лекции по истории философии, Соч. XI, с. 82.

Г е г е л ь, Лекции по истории философии, Соч. XI, с. 82.

² Толковая Библия, под ред. проф. А. П. Л о п у х и н а, т. XI, СПб., 1914, с. 443.

³ Блаженный А в г у с т и н, О граде Божия, III, М., 1786, с. 25—26.

2. პოეტიკური პრინციპები

დავით აღმაშენებლის სინანულის საგალობელში გამოვლენილი ეთიკური პრინციპები მთლიანად ქრისტიანულ მსოფლმხედველობაზეა დაფუძნებული. დავითი თავის ცოდვათა დასაბამს პირველცოდვის კოსმიურ ფაქტში ხედავს და, როგორც კაცთა მოდგმის ერთი წარმომადგენელი, იზიარებს იმ ცოდვას, რომელიც საზოგადოდ ადამიანის ხედ-რია. „ხატსა თვსსა მამსგავსე და საკრეულად გრძნობადისა და გონიერისა მყოფობისად დამაწესე შენებრ არსთა სიტყუებისა ჩემ შორისცა შეკრებიტა, ხოლო მე უმაღლო გექმენ“ — მიმართავს ღვთაებას დავითი და ნაწარმოების პირველი სტრიქონებიდანვე ზოგადფილოსოფიური თვალთახედვა იკვეთება. იგივე შეხედულებაა განმსაზღვრელი რუისურბნისის საეკლესიო ძეგლისწერის შესავალი თეორიული ნაწილისა: „ვინაფთჳან დაჰბადა ღმერთმან დასაბამსა ხატებად და მსგავსებად თვსსა კაცი, რაფთა მის მიერ ვითარცა საზოგადოჲსა საკრეელისა მიერ ხილულთა და უხილავთაჲსა თავსა თვსსა შეაერთნეს ყოველნი საცნაურნი და გრძნობადნი დაბადებულნი, სათნოებით რაჲ საკუთარ ექმნას იგი შემოქმედსა თვსსა, ხოლო იგი ეგევითარისა მის მადლთა სიმდიდრისაგან განშიშულდა ცთომისა მის მიერ“¹. კონკრეტული შინაარსის შემცველი ეს ფილოსოფიური დებულებები ასახავს მაშინდელი ეპოქის თვალსაზრისს სამყაროსა და ადამიანის შესახებ. „გალობათა“ ზემოთმოტანილი სიტყვები მოწმობს, რომ დავითს საკუთარი პიროვნების ფართო გაგება აქვს და თავის თავს უყურებს, როგორც პირველი ადამიანის ერთერთ შთამომავალს. დავითის თვითბრალდება, „მსგავსებისაგან დაეაკლდი და დავჰბადე ბოროტი“ — როგორც აღვნიშნეთ, პირველცოდვის ქრისტიანულ გაგებას შეიცავს.

დავით აღმაშენებელი გამოყოფს თავის განსაკუთრებულ მდგომარეობას ადამიანთა შორის. „ბუნებით პორფირთან“ ერთად მას მეფობის „შარავანდნიც“ ამოვს: „ბუნებითსა რაჲ პორფირსა თვთმფლობელობასა თანა მეფობისაცა შარავანდნი მარწმუნენ“ — მიმართავს შემოქმედს იგი, მაგრამ როგორც თვითონ ამბობს, არც ეს დაუმაღლა უზენაესს და ბილწი ვნებების მონად იქცა, „რამეთუ რომლისაგანცა ვინ ძლეულ არნ, მისდაცა დამონებულ არნ“ — იმეორებს დავითი პეტრე მოციქულის სიტყვებს.

დავითი თავისი ცოდვების დასახასიათებლად მიმართავს ბიბლიას. იგი სულის წინაშე აცოცხლებს ძველი აღთქმის მაგალითებს, ჩა-

¹ დიდი სჯულისკანონი, გვ. 548.

მოთვლის იმ ცოდვებს, რომლებიც კაცობრიობას ჩაუდენია და თავისი ცოდვებით ეხმიანება მათ. დავითის აზრით სულა ამ შემთხვევაშიც მიჰყვება „მეგლისწერის“ თეოლოგიურ-ფილოსოფიური ნაწილის თხრობას, სადაც თითქმის იმავე ბიბლიურ ცოდვებზე იმავე თანმიმდევრობითაა ლაპარაკი, როგორც ეს „გალობანში“ გვხვდება. გარდასულ ცოდვათა გახსენებით ავტორი, ერთი მხრივ, წამოსწევს ადამიანის დაცემის ბიბლიურ ამბავს (თეოლოგიაში მიიჩნევენ, რომ ისტორია შესაქმისა, პირველცოდვისა, წარღვნისა, ისტორია პირველმამებისა თავისი შინაგანი აზრით არის ადამიანის სულის ზნეობრივი ისტორია), მეორე მხრივ, ეს საშუალებას აძლევს უმკაცრესად განსაჯოს თავისი თავი. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ცოდვილი სულის ამგვარად მხილების გზა დამახასიათებელი იყო ქრისტიანული მწერლობისათვის, საზოგადოდ, და სინანულის გალობათა ჟანრის თხზულებათათვის კერძოდ. ამ გზისთვის მიუპარათავს VII საუკუნის ცნობილ ბიზანტიელ ჰიმნოგრაფს ანდრია კრიტელს თავის განთქმულ „დიდ კანონში“, რომელიც, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, დავით აღმაშენებლის ბრძანებით ექვთიმე და გიორგი ათონელებისეულ თარგმანთა შემდეგ მესამეჯერ გადმოიღო არსენ ბერმა¹.

¹ ე. თ ა ყ ა ი შ ვ ი ლ ი, პარიზის ნაციონალური ბიბლიოთეკის ქართული ხელნაწერები, გვ. 37—38; H. M a p p. Описание грузинских рукописей сирийского монастыря, Москва, 1940, с. 203—204; Sin—70, არსენის ანდერძი, გვ. 266. კ. კეკელიძეს თავის გამოკვლევაში „უცხო ავტორები ძველ ქართულ მწერლობაში“ (იხ. მისი ეტიუდები, V, თბ., 1957, გვ. 14) მითითებული აქვს ანდრია კრიტელის „დიდი კანონის“ შემცველი მხოლოდ ორი ხელნაწერი: A—250 და A—354, მაგრამ A—250 ხელნაწერის მითითებაში შეცდომა უნდა იყოს, ამ კრებულში არ არის „დიდი კანონი“. ხელნაწერთა ცნობილი „აღწერილობებისა“ და დიდი მარხვის პერიოდის (როგორც ვიცით, ანდრია კრიტელის „დიდი კანონი“ სრულდებოდა დიდი მარხვისას) საგალობელთა გაცნობის შედეგად ჩვენ მივაკვლიეთ „დიდი კანონის“ შემდეგ ხელნაწერებს: Sin—5, Sin—70, Sin—75, Ier—56, Ier—61, Ier—67, პარიზის № 5, A—258, A—446, საქართველოს სახელმწიფო არქივის № 261.

ამათგან Ier—61 კრებულში წარმოდგენილ „დიდი კანონის“ ტექსტს, რომელიც მითითებული არ არის იერუსალიმის ხელნაწერთა არცერთი აღმწერის (ა. ცაგარელი, ნ. მარი, რ. ბლეიკი) მიერ, დიდი მნიშვნელობა უნდა ჰქონდეს ქართული მწერლობის ისტორიისათვის. საქმე ისაა რომ „დიდი კანონის“ ქართული თარგმანებიდან ცნობილია მხოლოდ არსენისეული თარგმანის ტექსტი, რომელმაც კანონიკური უფლება მოიპოვა და დამკვიდრდა ლიტურგიკულ პრაქტიკაში. ექვთიმე და გიორგი ათონელებისეულ თარგმანთა ტექსტები კი აქამდე არ იყო გამოვლენილი. პარიზის ნაციონალური ბიბლიოთეკის ქართული ხელნაწერებიდან ერთ-ერთის ანდერძი, რომელიც თვით გიორგის ეკუთვნის, გვაუწყებს, რომ კრებულში შესულია „დიდი კანონის“ მისეული თარგმანი

ბიბლიურ ცოდვასთან საკუთარი ცოდვის პარალელის გავლების ნი-
მუშად მოვიტანთ დასახელებული ნაწარმოების ერთ ადგილს: „ვითარცა
კაინ, სულო, ჩუენმცა შევწირენით ღმრთისა საქმენი ხენეშნი მსხუერ-
პლთა თანა შეგიწებულთა და მოქალაქობა ბილწი და მოძაგებული“¹.

რა ბიბლიურ ცოდვებზეა ლაპარაკი დავითის „გალობანში“?

„კაენის მკვლევლებრი ცნობაჲ, სეთის ძეთა ღირწებაჲ, გმირთა სი-
ლოდით მავალობაჲ, ხუთ-ქალაქელთა შეგიწებისა მწჳრე — უფროჲს
ვამრავალწილუ“ — იწყებს დავითი.

ძველი აღთქმის ისტორიიდან ვიცით, რომ კა ე ნ ი იყო პირველი
ადამიანი, რომელმაც ჩაიდინა მკვლელობა, დაღვარა ძმის სისხლი

(იხ. ექ. თ ა ყ ა ი შ ე ი ლ ი, პარიზის ნაციონალური ბიბლიოთეკის ქართული ხელ-
ნაწერები და ოცი ქართული საიდუმლო დამწერლობის ნიშანი, პარიზი, 1933, ხელნაწ.
№ 5, მარხვანი, გვ. 33—34). ამჟამად ეს ტექსტი შესწავლის პროცესშია.

დასახელებული იერუსალიმური ხელნაწერის „დიდი კანონი“ გიორგი ათონელის
თარგმანი უნდა იყოს. ამას მოგვანიშნებს: 1. ხელნაწერის ზედწარწერა: „დიდი გალობანი
თქმულნი ანდრია კირიელისა და ჩუენ მიერ მეორის გუერდსა აღწერილნი. გ-ს თარგმან-
ნი“. ქარაგმა გ-ს უნდა გაიხსნას, როგორც „გიორგის“. 2. ამ თარგმანს, ჩვენი დაკვირვე-
ბით, ახასიათებს ის ნიშნები, რომლებიც გამოკვეთილია არსენისა და გიორგისეულ
ანდერძებში. ცნობილია, რომ გიორგი ათონელმა თარგმნისას დატოვა საგალობლის
იგივე ხმა (ბ გუერდი), მაგრამ შეცვალა ძლისპირები. იერუსალიმური „დიდი კანონის“
ძლისპირები მართლაც განსხვავდება „დიდი კანონის“ ძლისპირებისა და შესაბამისად,
არსენისეული ძლისპირებისაგან. ამასთან ერთად, გიორგის თარგმანი მოცულობითაც
აღემატება ორიგინალს. ამის მიზეზი კი, როგორც გიორგი მთაწმინდელი გვაუწყებს, შემ-
დეგია: „ხოლო ვინაჲთჳნ წმიდასა მამასა ეფთჳმეს სხუასა პირსა ზედა აღწერნეს და
წმიდა ანდრეას სხუასა რაჲოლენინიმე დასდებელნი, და მეცა ვერცა წმიდისა მამისა
ეფთჳმესსაჲთ დაევაღდებდი, ვერც წმიდისა ანდრეასისა, ამის პირისათჳს უმრავლესი
ძალი შემოვიდა და უმრავლესი დასდებელი“... (ექ. თ ა ყ ა ი შ ე ი ლ ი, პარიზის ნაციო-
ნალური ბიბლიოთეკის ქართული ხელნაწერები, გვ. 34). არსენიც შენიშნავს, რომ
გიორგის თავისი თარგმანი „უზომოდ განვერცნეს“ (Sin—70, გვ. 265).

ჩვენი ვარაუდით, Sin—5 და Sin—75 დაცული ტექსტები „დიდი კანონის“ ექვთიმე
ათონელისეული თარგმანი უნდა იყოს. ისინი, ერთი მხრივ, განსხვავდებიან არსენი-
სეული და გიორგისეული თარგმანებისაგან, ხოლო მეორე მხრივ, მათ სავსებით შე-
ესაბამება ის დახასიათებანი, რომლებიც მოცემულია არსენისა და გიორგის დასახელებ-
ულ ანდერძებში.

ჩვენი დაკვირვებები საკვებით დაადასტურა პარიზის ნაციონალური ბიბლიოთეკის
№5 ხელნაწერის ფოტოპირმა, რომელიც ელ. მეტრეველმა ჩამოიტანა პარიზიდან. ამ
ხელნაწერში წარმოდგენილია „დიდი კანონის“ სამივე ქართული თარგმანი, რაც საშუა-
ლებას გვაძლევს, გადავწყვიტოთ Sin 5, Sin 75, Ier 61 და სხვა ხელნაწერ კრებულებში წა-
რმოდგენილი „დიდი კანონის“ ქართველ მთარგმნელთა იდენტიფიკაციის საკითხი.

(დაბადება, 4,1 — 12). მისი გონება შურისგების შეუცნობელმა წყურვილმა დააბნელა და აბელის სისხლის დაღვრით ველურ ინსტიქტს დაუდო სათავე.

ანდრია კრიტელის „დიდი კანონის“ არსენ ბერისეულ თარგმანშიც არის ნახსენები კენის „მკვლელური ცნობა“ (სხვა თარგმანებით — „მკვლელი გონება“). ავტორი აღიარებს: „მივემსგავსე კენის მკვლელსა ცნობასა და მოგვალ სულისა სკნდისი და განვაცხოველენ კორცნი და აღვძრენ მას ზედა გულისა ჩემისა იგი ვნებულნი გულისთქუმანი“¹. საყურადღებოა, რომ ანდრია კრიტელი თავის მსგავსებას კენის „მკვლელურ“ გონებასთან ხედავს იმ მიზეზით, რომ მან ჩაიდინა საკუთარი სინდისის მკვლელობა. შესაძლოა დავით აღმაშენებელიც ანალოგიურ ბრალდებას უყენებს თავის თავს. ყოველ შემთხვევაში, სხვა ბიბლიური ცოდვების ჩამოთვლისასაც იგი მათ პირდაპირ გადმომღებად კი არ უნდა წარმოვიდგინოთ, არამედ იმავე ზნეობრივი პრინციპების შემლახავად, რომელთა დარღვევაზეც საუბარია ძველი და ახალი აღთქმის წიგნებში.

ს ე ი თ ი აღამსა და ევას აბელის სანაცვლოდ მისცა ღმერთმა (დაბადება, 4,25—26). ამიტომ სეითის შთამომავლობა ზოგადად აღამის შთამომავლობას, კაცთა მოდგმასაც აღნიშნავს. სეითის ძეთა ღირწებას დაწვრილებით აღწერს „ქართლის ცხოვრებაში“ შეტანილი აპოკრიფული თხზულება „დაბადებისათჳს ცისა და ქუეყანისა“. ძეგლში ნათქვამია: „გარდაცდეს ძენი სეითისნი მცნებასა მამათა მათსა... რამეთუ დაემორჩილნეს ეშმაკსა და შეუვიდა გულის სიტყუა ბოროტი და შთაცუივნეს ძენი სეითისნი... ისწავეს სიმღერა და ამათ გამოაჩინეს ქნარი, ებანი და ბობლანი, და სტური, და ნესტუი, და ყოველი სახეობა განამრავლეს“ და ა.შ.². აპოკრიფული ძეგლის მოხმობილი ადგილი ემყარება ბიბლიის შემდეგ ადგილს: „ხოლო იხილა რაჲ უფალმან ღმერთმან, ვითარმედ განმრავლდეს უსჯულოებანი კაცთანი ქუეყანასა ზედა და ყოველი ვინ გონებს გულსა შინა თჳსსა მოსწრაფებით ბოროტთა ყოველთა ღღეთა“ (დაბად. 6,5).

დავითის მიერ ცოდვად დასახელებული გ მ ი რ თ ა ს ი ლ დ ა - ნ ი ც, ე.ი. ძალოვანთა გარყვნილება, უშვერება, იმასვე ნიშნავს, რასაც სეითის ძეთა შესახებ გვაუწყებს ზემოთმოტანილი ცნობა. კონკრეტულად კი, გმირთა ცოდვა ისაა, რომ „უდებ ყუეს მცნება და გარდავიდა

¹ Sin—70, გვ. 238.

² ქართლის ცხოვრება, მარიამ ღედოფლისეული ვარიანტი, გამოცემა ექ. თ ა ყ ა ი - შ ვ ი ლ ის ა, თბ., 1906, გვ. 801.

ასი კაცი გმირი და ვითარცა შთავიდეს, იხილნეს ასულნი კაენისნი მკვრცხე შიშველნი, ურცხუნიოდ აღეტყინნეს გულის-თქმითა. რაჟამს იხილნეს ასულთა კაენისთა ჭაბუკნი იგი(ნი) მკვრცხე გმირნი, დაიწუნეს იგინიცა ნებითა მათითა. მაშინ შესთქრეს ურთიერთას ვითარცა მეცნი მათ ყოველთანი და წარწყმდეს ძენი სეითისნი¹.

დასახელებული აპოკრიფი ვრცლად მოგვითხრობს იმ უშვერებაზე, რომლის შესახებაც ბიბლიაში მხოლოდ მოკლე შენიშვნაა: „გმირნი იყვნენ ქუეყანასა ზედა მათ დღეთა შინა და შემდგომად ამისსა ვითარცა შევიდოდეს ძენი ღმრთისანი ასულთა მიმართ კაცთასა და შობდეს თავთა თჳსთად“ (დაბადება, 6,4).

სხვათა შორის, დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსისაგან ვიგებთ, რომ არამცთუ მეფეთ-მეფე დავითი იღბა შორს აღნიშნული ცოდვებისაგან, არამედ „საეშმაკონი სიმღერანი, სახიობანი, განცხრობანი, და გინება, ღმრთის სიძულილი, და ყოველი უწყსობა მოსპობილ იყო ლაშქართა შინა მისთა და ურიცხუსა მას შინა სიმრავლესა ენათა ნათესავთასა, ვითარცა ცათა შინა მყოფთა შორის“².

„ხუთ-ქალაქელნი“, რომელთა „შეგინებასაც“ ახსენებს დავითი თავის „გალობანში“, აღნიშნავს იმ ხუთი ქალაქის მკვიდრთ, რომელთაც, ბიბლიის გადმოცემით, ყოვლად დაცემული ზნის გამო ღმერთმა სასტიკი სასჯელი მოუვლინა. ეს ქალაქებია: სოდომი, გომორი, აღმი, სებოიმი და სიგორი.

დავითი განაგრძობს: „მეგჳტური გულმძიმობაჲ, ქანანელთა ჩუელებანი, მსხუერპლვაჲ ნაგებთაჲ, ზმნაჲ და სახრვაჲ, კოწოლი თმათაჲ და სხუანი, რომელთა შენ ჰბრძანე არა მსგავსებაჲ, უწარმდებესად მოვიგენ თჳთ მათ პირმშოთა სახეთასაცა“. ამ მუხლში ჩამოთვლილია ბიბლიური ცოდვები, რომელთა გამეორება კაცობრიობას ღვთის ბრძანებისამებრ ეკრძალებოდა („რომელთაჲ, ღმერთო, შენ ჰბრძანე არა მსგავსებაჲ“), მაგრამ დავითმა, როგორც თვითონ ამბობს, თითქოს თვით ამ ცოდვათა პირველ მაგალითებს („პირმშოთა სახეთასაცა“) ურცხვად, თავაწყვეტით („უწარმდებესად“)³ გადააჭარბა, უარესი ჩაიდინა.

¹ ქართლის ცხოვრება, მარიამ ღედოფლისეული ვარიანტი, გვ. 802—803.

² ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 352.

³ ივ. ჯავახიშვილის დაკვირვებით, დანაშაულებისადმი მიდრეკილების აღსანიშნავად ძველ ქართულ იურიდიულ მწერლობაში არსებობდა განსაკუთრებული ტერმინი — „წარმდებობა“. „წარმდებობის“ მქონებელ დანაშაულსა და შეცოდებულს „წარმდები“ ეწოდებოდა, რომლისგანაც შედარებითი და აღმატებითი ხარისხის ფორმებიც კი უწარმო-

მიყვავთ ტექსტს და განვმარტოთ, რა ივარაუდება დასახელებულ ცოდვებში.

ე გ ვ ი პ ტ უ რ ი გ უ ლ მ ძ ი მ ო ბ ა გულისხმობს ებრაელთაღმადმამოყვამის უღმრთოებას, რომელიც მოსეს წიგნებშია გადმოცემული. ამ ცნობებიდან ვიგებთ, რომ ებრაელები ეგვიპტეში დასახლებისას ისე გამრავლებულან და გაძლიერებულან, რომ ადგილობრივ მკვიდრთათვის საშიშ ძალად ქცეულან. ერთ-ერთ ფარაონს, ვარაუდობენ რამზეს II (მიაჰუნს) ანუ სეზოსტრისს, როგორც მას ბერძნები უწოდებდნენ, განუზრახავს ებრაელთა სასტიკი დევნა-შევიწროება. მისი ბრძანებით ებრაელთათვის დაუნიშნავთ მკაცრი მეთვალყურეები, რომლებიც უმძიმესი შრომით სულს ხდიდნენ დამონებულით. მაგრამ რაც უფრო ავიწროებდნენ და ტანჯავდნენ ებრაელებს, მით უფრო მძლავრდებოდნენ და ძლიერდებოდნენ ისინი (გამოსლვ. 1,14 — 18).

მაშინ ეგვიპტის ფარაონს ბებიაქალებისათვის უბრძანებია ახალშობილი ებრაელი ვაჟები მოეხრჩოთ, გოგონებისთვის კი შეენარჩუნებინათ სიცოცხლე. ბებიაქალებს უმძიმდათ ამ ბრძანების შესრულება და ებრაელები კვლავ მრავლდებოდნენ. ფარაონს ახლა მთელი მოსახლეობისთვის უბრძანებია, ახალშობილი ვაჟები წყალში გადაეყარათ (ამ დროს ეგუთენის მოსეს დაბადება და მისი გადარჩენა მოსეს დის — მარიამის მიერ) (გამოსლვ. თ. 2).

ებრაელთა რბევა გრძელდებოდა რამზეს II სიკვდილის შემდეგაც, მისი მემკვიდრეების მიერ. მაგრამ ბოლოს ებრაელთა გოდება ღმერთს

ებათ: „უწარმდებესი“, „უწარმდებესად“ (დავით აღმაშენებელი, „გალობანი სინანულიანი“) (ივ. ჯ ა ვ ა ხ ი შ ვ ი ლ ი, ქართული სამართლის ისტორია, II, თბ., 1928, გვ. 274).

გუფიქრობთ, რომ „გალობანის“ „უწარმდებესი“ არ უნდა იყოს წარმომდგარი აღნიშნული იურიდიული ტერმინისაგან. „წარმდებეს“ ცნების შინაარსში გამოიყოფა სხვა ნიშანები, სახელდობრ, ურცხვობა, თავაწვეტილობა, განუკითხველობა. სწორედ ამ ნიშანითაა ეს სიტყვა გამოყენებული ჩვენს ძეგლში. ასეთი შინაარსით „წარმდები“ დასტურდება, მაგალითად, ანდრია კრიტიელის „დიდი კანონის“ არსენისეულ თარგმანშიც: „ჩემო უზადრუკო სულო, რაფსა ემსგავსე პირველსა ევას, რამეთუ მიჰქედე და იწყალ შენ მწარედ, და შეეხე ხესა და შჭაჲე ყოვლად წა რ მ დ ე ბ ა დ ჭამადი მაკუდინებელი“) Sin—70, გვ. 236). დედანში „წარმდების“ შესაბამისად გვხვდება სიტყვა *πιο-πετῶς* (...καὶ ἐπεὶ τὸ πειρασθὲν τῆς παλαιότητος βεβαιώσας, Patrologia Graeca, 97, 1865.) რომელსაც ი. დვორეცკი შემდეგნაირად განმარტავს: 1. стремительно, 2) поспешно, опрометчиво, 3) неумеренно, необдуманно (И. Х. д в о р е ц к и й, Древнегреческо-русский словарь, II, М., 1958). დიდი კანონის რუსულ თარგმანშიც კითხულობთ: „вкусила дерзко обольстительной снеди“ (Великий закон св. Андрея Критского, М., 1873, с. 8).

შეუსმენია და დაუხსნია ისინი ეგვიპტისაგან (გამოსლვ. თ. 3—15).

ქ ა ნ ა ნ ე ლ ე ბ ი ბიბლიური ქანანის შთამომავლები არიან. ისინი ეგვიპტიდან დახსნილი ებრაელების მოსვლამდე მკვიდრდებოდნენ ქანანის მიწაზე. ქანანელები თერთმეტ ტომად განიყოფოდნენ მათ შორის მუდმივი შუღლი და აშლილობა იყო, რაც მათ კიდევ უფრო აუძლურებდათ საერთო მტრის წინაშე (ნავ. 10, 3—5; 11, 1—5; 12, 7—24). ამას ემატებოდა უკეთური წარმართული ჩვევები: კერპთაყვანისმცემლობა, მისნობა, ცრურწმენა, აღვირახსნილობა. ისინი თავყვანს სცემდნენ წარმართულ კერპებს: ბაალს, ასტარტეს, ქამოსს, მოლოქს, დაგონს და მსხვერპლად საკუთარ შვილებსაც კი სწირავდნენ (გამოსლვ. 34,12).

ყოველივე ამან განაპირობა ის მკაცრი კანონები, რომლებიც ღმერთს დაუწესებია ებრაელთათვის. ამ კანონების თანახმად, ებრაელებს არ უნდა შეეწყნარებინათ ქანანელი კერპთაყვანისმცემლები (გამოსლვ. 23, 33, რიცხ. 33,52). ებრაელებს ეკრძალებოდათ მათთან ყოველგვარი კავშირი, განსაკუთრებით კი ქორწინება (გამოსლვ. 34,16, მეორე შჯულ. 7,3). ქანანელთა ჩვეულებების გადმოღება მძიმე ცოდვად ეთვლებოდათ ებრაელებს.

„მ ს ხ უ ე რ პ ლ ვ ა მ ნ ა გ ე ბ თ ა მ“ მიუთითებს კერპთმსახურებაზე. პავლეს ეპისტოლეებში ვკითხულობთ: „რასა უკუე ვიტყვ ამას, ვითარმედ კერპი იგი რამ არს, ანუ ნაგები რამ არს? არამედ რომელსა — იგი უგებენ წარმართნი, ეშმაკთა უგებენ და არა ღმერთსა“ (1 კორ. 10,19 — 20). ქრისტიანული თვალსაზრისით, წარმართული წესების დამცველი ეშმაკთანაა ზიარებული და ამიტომ კერპთმსახურების შეთავსება უზენაესის თავყვანებასთან შეუძლებელია.

„ზ მ ნ ა მ“ (მისნობა, მკითხაობა) და „ს ა ხ რ ვ ა მ“. (შელოცვა) აგრეთვე დასაგმობ ჩვევებად იყო მიჩნეული და მათ მიყოლასაც კრძალავდა ჯერ კიდევ ძველი აღთქმა: „ნუ ვინ იპოვებინ შენ შორის, რამეთუ ... იმისნიდეს მისნობითა, ანუ ჰავსა იზმნიდეს ჰავითა ზმნითა“ (მეორე სჯ. 18,10—11).

ქრისტიანული შეხედულებით, ადამიანის ბედის წინასწარ ჭვრეტასა და მოსალოდნელი განსაცდელის ასაშორებლად მისანთადა შემლოცველთა რჩევების მიღებას გამართლება არ ჰქონდა, რადგან „რომელი სახრვამ გრძნეულთამ შემძლებელ არს შერყევად მისა, რომელი-იგი მან თავადმან დააფუძნა?“¹ ადამიანმა თავის თავში უნდა პოვოს განსაც-

¹ გ რ ი გ ო ლ ნ ო ს ე ლ ი, კაცისა აგებულებისათვის, გვ. 94.

დელისაგან დახსნის ძალა და მხოლოდ ღვთაების შეწევნის იმედი უნდა ჰქონდეს. იოანე ოქროპირი მიმართავს მორწმუნეებს: „ნუ წარხუალთ უძლურებისათვის კითხვად და კურნებად გრძნეულთა და მისანთა, არამედ მადლობით შეიწყნარეთ ყოველი განსაცდელი მომავალი. ვითარცა იობ მართალმან ღმრთისათვის შეიწყნარა ყოველნი ჭირნი და დაქსნა გუამისაჲ, და არა მივიდა იგი კითხვად და კურნებად მისანთა და გრძნეულთა, და არცა შემლოცველთა“¹. იოანე ოქროპირისავე მსჯელობით, ღმერთის შემწეობით ადამიანი მოერევა ყოველგვარ გასატანს, ხოლო თუ კაცი „უძლურებასავე შინა“ დარჩება, მისთვის ესეც „უმჯობესისათვის“ იქნება.

მაგრამ რას ნიშნავს „კოწოლი თმათაჲ“? რა ცოდვა უნდა იყოს დაკავშირებული მასთან?

სულხან-საბა ორბელიანი „კოწოლს“ შემდეგნაირად განმარტავს: „კოწოლები (16,13 მსაჯ.) თმის ნაწნავი (დალალი ZA); კოწოლები თმის-სატანის ფოჩი (3,3 ესაია) ZA.

თმის ნაწნავი (16,13 მსაჯ.) B. ნაწნავი, გინა სათმის ფოჩი CD. თმისატანი, ნაწნავია E.

კოწოლები სათმის ფოჩი (3,3 ესაია)².

აქვე შევნიშნავთ, რომ ესაიაზე მითითებაში შეცდომაა. დასახელებული ადგილი „კოწოლს“ ან მის სინონიმურ სიტყვას საერთოდ არ შეიცავს. სხვათა შორის, სულხან-საბას ლექსიკონის წინა გამოცემათაგან ი. ყიფშიძისა და ა. შანიძის რედაქციით გამოსული ლექსიკონიც მიუთითებს ესაია 3,3-ს, ხოლო ს. იორდანიშვილისეული გამოცემა — ესაია 3,8-ს. მაგრამ აქაც შეცდომაა. არც ამ მუხლშია ნახსენები ჩვენთვის საინტერესო სიტყვა. ესაიას მესამე თავში, ოღონდ მე-20 მუხლში გვხვდება სიტყვა „შეთხზული“, რომელიც უკავშირდება თმის-სატანს. იქნებ ეს სიტყვა ჰქონდა მხედველობაში სულხან-საბას „კოწოლის“ განმარტებისას?

ესაიას წინასწარმეტყველებაზე ვრცელი კომენტარები აქვს დაწერილი ცნობილ საეკლესიო მოღვაწეს — ბასილი კაბადოკიელს. აი, რას ვკითხულობთ მის კომენტარებში „შეთხზულის“ შესახებ:

¹ იოანე ოქროპირი, დაბადებულისათვის და წინათვე განჩინებულისა კაცსა ზედა, მამათა სწავლანი, X—XI ს-თა ხელნაწერების მიხედვით, გამოცემა ილია აბულაძისა, თბ., 1955, გვ. 47.

² სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, წიგნი I, თბ., 1966, ი. აბულაძის გამოცემა.

ხოლო შეთხზული უთუოდ უნდა იყოს
თმაში ჩასაწველი რამ, რომელიც თავი-
სი სასიამოვნო ფერით აკეთილშობილებს
თბის ფერს.

..Τὸ δὲ ἐμπλῶξιον ἔσται τὸ ἴδιον
συγκαιαπλεχόμενον ταῖς θείξιν, εἰς τὸ
τῇ πλὴν ἐστυῶν εὐχρῶσα διεγέρει τὰν
τελαχῶν τὴν χροῖον“.

ესაიას იმავე თავის 24-ე მუხლის კომენტარში კი ნათქვამია:

რამეთუ, ქალები არ კმაყოფილებოდნენ
ბუნებრივი სამკაულით, თმით, რომელიც
მათ სამოსის ნაცვლად აქვთ ბოძებული,
და თმაში იწნავდნენ რაღაც შეთხზულ-
ებს, რითაც უხეიროდ იმკობდნენ თავს.
ამის გამო მათ მოაკლდებათ ბუნებით ბო-
ძებული სამკაულიც (ე.ი. თმები — ლ. გ.).

„Οὕτως ἐπεὶ τῶν ἐκ τῆς φύσεως κόσμων
τῶν τελαχῶν, ὧς ἂντι περιβολαίου δέδοται
ταῖς γυναιξίν, οὐκ ἐπέμενον, ἀλλὰ ἐμπ-
λῶξιόις τοῖς τὰς τείχας συγκαιαπλέ-
κουσαι, φορετικῶς ἐστυῶν ἱκαλῶσι, καὶ
τῶν κατὰ, ψύσιν κόσμου ἡπεστερε-
ήθησαν“...²

სულხან-საბას მიხედვითაც, „განსათხველი“ (განსათხუ-
C) (3,20 ესაია ZAa) არის ქალთ თმის სატანი ZA. (განსაწვე-
ელი). განსათხველი არს თმის სატანი ქალთანი, ხოლო
კოწლები — ფოჩები მათი Cab. განსათხველი არს სათმენი
ქალთანი, ხოლო კოწლები — ფოჩები მათი CqD. თმისატანები E.E
ხელნაწერში, როგორც ი. აბულაძე შენიშნავს, ყოფილა კიდევ: „გან-
სათხველი და კოწლები თმისატანებია“, რაც გადაუხაზავთ.

მაშასადამე, კოწლები, ერთი მხრივ, ეწოდება ქალის თმაში ჩასაწ-
ვენელ ფოჩს, მეორე მხრივ, თმის ნაწნავს, დალაღს („დალაღი“ სულხან-
საბას მიხედვით, გრძლად დაწნული თმა). „კოწოლის“ ნაწნავად
განმარტებისას სულხან-საბა ეყრდნობა მსაჯულთა წიგნის შემდეგ აღ-
გილს: „უკუეთუ დააქსოვო შვდი ესე კოწოლი თავისა ჩემისაჲ სა-
გუასალსა თანა და დამსჭუალო მანებითა კედელსა, და მაშინ-ლა
მოუძღურდე მე ვითარცა ერთი კაცთაგანი“ (მსაჯ. 16, 13). რუსული
თარგმანით: «Если вотчешь семь кос головы моей в ткань, и
прибьешь её гвоздем к ткальной колоде (то я буду, как про-
чие люди)» (судей, 16, 13). ბერძნული რედაქციით:

„ἐὰν σφάνῃς τὰς ἐπὶ σείρας τῆς κεφαλῆς μου σὺν τῷ σιάματι, καὶ ἐκρίνῃς τῆς
τῷ पासдала шис τον τείχον, καὶ ἔσομαι ὥς εἰς τῶν ἀνθρώπων ἀσθενής“.
(Κριται, 16,13)

dr. W.Pape შემდეგნაირად განმარტავს ჩვენთვის საინტერესო
სიტყვას: σείρα, ε. ion. σείρηseie, strick, schnur. Band (Grichisch-
deutsches, Handwörterbuch, weiter, Band, Braunschweig, 1908),
ე.ი. ჯაჭვი, თოკი, საბელი.

¹ Patrologia Graeca, III, 1857, გვ. 325.

² იქვე, გვ. 332

თუ „მედიქ“¹ ზოგადად შეიძლება თოკს ან ჯაჭვს აღნიშნავდეს, ზემომოტანილი „კოწოლის“ შემცველი კონტექსტით, ცხადია, მას აქ შეეძინა აქვს კონკრეტული მნიშვნელობა და ნიშნავს ნ ა წ ნ ა ვ ს. მართლაც, ბიზანტიური პერიოდის ბერძნულში „მედიქ“ — „დაწნაა“ (переплетать)². „კოწოლი“ ნაწნავის მნიშვნელობით გვხვდება, მაგალითად, არჩილ მეფის პოეზიაში:

სადა არს თხემის დაღალა, ბეჭსა საშვალთა კოწოლინი,
ყელი, მთიებთა უნათლე, ბელაურთ მელავეთა წამწოლნი?³

ეს სიტყვა ამავე მნიშვნელობით დასტურდება ა. ჭავჭავაძესთანაც:

„თმა კოწოლსა გველებერ გრავენით შეუეშხავს
მიჯნურთ წყლული“⁴.

„კოწოლის“ აღნიშნული შინაარსი უდევს საფუძვლად ისეთ მხატვრულ სახეს, როგორიცაა:

„პირაშემული იცინოდა საყვარლულად ბროწეული,
ქარვა შიგან ჩაწყობილი, იაგუნდი ძოწეული,
ქანდაქარად შეწყობილი, არ აშლილი, მროწეული,
წითელ-მწვანედ ამშვენებდა ბაღსა კოწლებ-კოწეული“⁵.

ე. მეტრეველის განმარტებით, „კოწოლ ებ-კოწეული ნიშნავს დაგრეხილს“. აქვეა მითითებული სულხან-საბასეული ახსნაც: „კოწლები — თმის ნაწნავია“⁶.

¹ სპეციალურ ლიტერატურაში აღნიშნულია, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ „სულთა სირა“ და იოანე პეტრიწის შრომებში მრავალგზის ნახსენები „სირა“, რომელიც ყველგან განმარტებულია როგორც წყება, წრე, კატეგორია, წარმოდგება ბერძნულიდან. ჩანს, ფილოსოფიური ტერმინის მნიშვნელობით მედიქ უთარგმნელად შემოუტანიათ ქართულში, ხოლო ჩვეულებრივი მნიშვნელობით ხმარებული — უთარგმნადა.

² А. В е р х о в с к и й, Библиейский словарь, т. I, СПб., 1871, с. 330.

³ ა რ ჩ ი ლ ი, თხზულებათა სრული კრებული, I, აღ. ბარამიძისა და ნ. ბერძენიშვილის რედაქციით, ტფ., 1936, გვ. 58.

⁴ ა. ჭ ა ვ ჭ ა ვ ა ძ ე, თხზულებანი, ი. გ რ ი შ ა შ ვ ი ლ ი ს რედაქციით, წინათქმით, შენიშვნებით და ლექსიკონით, თბ., 1940, გვ. 37.

⁵ ს უ ლ ხ ა ნ-ს ა ბ ა ო რ ბ ე ლ ი ა ნ ი, თხზულებანი, ტ. II, აღ. ბარამიძისა და ე. მეტრეველის რედაქციით, თბ., 1962, გვ. 447.

⁶ ს უ ლ ხ ა ნ-ს ა ბ ა ო რ ბ ე ლ ი ა ნ ი, თხზულებანი, ტ. II² გვ. 346.

„კოწოლის“ ყველა შემდეგდროინდელი განმარტება სულხან-საბას ეყრდნობა, ოღონდ სიტყვის განმარტებაში ერთი ცვლილებაა შეტანილი. დავით ჩუბინაშვილის მიხედვით, „კოწოლი, მრავლ. კოწლები არის კეწერი, გინა ფოჩი თმის ნაწნავისა და მისთანათა, შავთ. 49. Отпрыск, побег дерева; конец косы, შავთ. 49, ესაია 3,3“¹. (ესაიაზე მითითებაც, ჩანს, სულხან-საბასგან მოდის). ნიკო ჩუბინაშვილს ცალკე აქვს განმარტებული „კოწოლი“ როგორც *отрасль дерева* და ცალკე — „კოწოლი, კოწლები“ — როგორც „კეწერი, გინა ფოჩი თმის ნაწნავისა და მისთანათა“ (შავთ. 49) «верхушки», «кисточки»².

სულხან-საბასთან „კოწოლი“ არის არა თმის ნაწნავის, არამედ ქალთა თმის სატანის, სათმის ფოჩი. მათ შორის ის განსხვავებაა, რომ პირველ შემთხვევაში ფოჩი დაბოლოებულია თმის ნაწნავისა, მეორე შემთხვევაში კი მთლიანად კონა თმაში ჩასაწვენელისა, სათმისა.

„კოწოლის“ სულხან-საბასეულ განმარტებაში შეტანილი აღნიშნული ცვლილებების საფუძველზე უნდა იყოს აღმოცენებული „გალობანი სინანულიანის“ გამოცემათათვის დართული განმარტებები: „კოწოლი არის წვერი თმისა, საეშმაკოდ ნაწნავისა“ (გ. ხელიძე)³. „კოწოლი თმის ბოლო, თმის წვერი“ (ბ. საბაშვილი, მ. ჭაბაშვილი)⁴.

მაგრამ „კოწოლის“ დღემდე დაძვნილ არც ერთ კონტექსტში სანალიზო სიტყვა არსად არ აღნიშნავს თმის ბოლოს, თმის წვერს. იქნებ ჩუბინაშვილების მიერ დამოწმებული შავთელის „აბდულმესიანი“ გვაძლევს ასეთი განმარტების საფუძველს?

შავთელთან ვკითხულობთ: „აღვის ხე-ტანი, მსგავსად შემტანი, აქვს კოწოლთ დაყრით კვიპაროზისა“⁵. ი. ლოლაშვილის კომენტარით, ტანი აქვს აღვის ხის მსგავსად აყრილი, (თმა) — კვიპაროზის კოწოლივით დაყრილი (— ხშირი და ხუჭუჭი)⁶. ი. ლოლაშვილს ამ ძეგლის ლექსიკონში „კოწოლი“ განმარტებული აქვს სულხან-საბას მიხედვით

¹ ქართულ-რუსული ლექსიკონი, ხელახლად შემუშავებული დავით ჩუბინაშვილისაგან, სპბ., 1887.

² ნ. ჩუბინაშვილი, ქართული ლექსიკონი, ალ. დლონტის გამოცემა, თბ., 1961.

³ „საქართველოს სასულიერო მახარებელი“, 1865, №8, გვ. 4.

⁴ ძველი ქართული ლიტერატურის კრესტომათია, I თბ., 1947, შედგენილი სოლ. ყუბანეიშვილი და ს. მიერ. „გალობანი სინანულიანის“ ამავე გამოცემას და შესაბამისად განმარტებასაც იმეორებს „ჩვენი საუნჯე“, I, თბ., 1960.

⁵ ძველი ქართველი მეხოტბენი, წიგნი მეორე, თბ., 1964, გვ. 133.

⁶ იქვე, გვ. 210.

როგორც „თმის ნაწნავი, დაღალი“. ნ. მარს ამავე კონტექსტში „კოწოლი“ ესმის როგორც, «ЛОКОНЬ», „კოწოლ-დაყრით“ — «с разсыпавшими локонами»¹.

ვფიქრობთ, „აბდულმესიანის“ „კოწოლნი“ მხოლოდ და მხოლოდ კულულებს უნდა აღნიშნავდეს. აქ ქების ობიექტის თმა სავსებით ბუნებრივად შედარებულია კვიპაროსის რტოთა უზშირეს ბოლოებთან, კეწრებთან. ამიტომაც, რომ დავით და ნიკო ჩუბინაშვილებს „კოწოლი“ განუმარტავთ აგრეთვე როგორც отпрыск, побег, отрасль дерева. მაგრამ თმის ნაწნავის ბოლოს არც ამ ძეგლში აღნიშნავენ „კოწოლი“.

სამეცნიერო ლიტერატურაში მიუთითებენ, რომ „დავითის მიერ თავის ცოდვათა ჩამოთვლა „გალობანში“ ეხმაურება მისივე დეაწლის ჩამოთვლას მის თანამედროვეთა და შემსხმელთა მიერ“². მაგალითად, კოწოლების ტარება, რაც შავთელის მიხედვით დავითს ამკობს, თვით „გალობანის“ ავტორს თავის ცოდვად აქვს დასახული³. კ. კეკელიძის აზრით კი, აღნიშნული ლექსიკური შეხვედრა ადასტურებს, რომ „აბდულმესიანში“ შექებულია დავით აღმაშენებელი⁴.

მაგრამ ამგვარი მსჯელობისას მხედველობაშია მისაღები ერთი გარემოებაც: „აბდულმესიანისა“ და „გალობანი სინანულისანის“ კოწოლი სხვადასხვა რამეს უნდა აღნიშნავდეს: შავთელის მიხედვით, კოწოლები ხოტბას იმსახურებს. მართლაც, ძველად თმის ყველაზე დიდ სილამაზედ კულულები ითვლებოდა⁵. „გალობანში“ კი „კოწოლი თმათაჲ“ უმძიმეს ცოდვათა გვერდით არის დასახელებული. შეუძლებელია ასე დაშორებულიყვნენ ერთმანეთს ერთი ეპოქის წარმომადგენლები! „აბდულმესიანსა“ და „გალობათა“ შორის სხვა დამთხვევები პრინციპულ სხვაობებს არ ავლენს. მაგალითად, ბაალის, ასტარტეს, ქამოსის (ქამალის) მსახურება ორივე ძეგლის მიხედვით დანაშაულია. განსხვავება ისაა, რომ დავით აღმაშენებელი თავს ცოდვილად სახავს ამ წარმართულ ღვთაებათა თაყვანების გამო, „აბდულმესიანი“ კი, პირიქით, ქების ობიექტს მათ შემმუსრველად წარმოგვიდგენს.

¹ Н. М а р р, Древнегрузинские описны (XII в.), ТР, XII, СПб, 1910, გვ. რმდ.

² ნ. ნ ა თ ა ძ ე, დროთა მიჯნაზე, გვ. 50.

³ ი ქ ე ვ ე, გვ. 51.

⁴ კ. კ ე კ ე ლ ი ძ ე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. II, თბ., 1981, გვ. 240.

⁵ А. В е р х о в с к и й, Библиейский словарь, I, СПб., 1871, с. 330.

მაგრამ რა ჩვეულებას, რა ტრადიციას უნდა აღნიშნავდეს „გალობანი სინანულიანის“ „კოწოლი თმათა“?

ამ მხრივ ყურადღებას იქცევს ბიბლიური სამსონის ცხოვრების ერთი ეპიზოდი. ძველ აღთქმაში, მსაჯულთა წიგნში მოთხრობილია ისრაელთა და ფილისტიმელთა ბრძოლის შესახებ, რომელშიც განსაკუთრებულად გამოიჩინა თავი სამსონმა. ფილისტიმელებს სურთ მისი ხელში ჩაგდება, მაგრამ ეს არასგზით არ ხერხდება. ბოლოს, ღაზელი მეძაჱ ქალის დალილას შემწეობით შეიტყობენ, თუ რაში მდგომარეობს სამსონის უჩვეულო სიძლიერის საიდუმლოება: „არა აღსრულ არს სპარსველი თავსა ჩემსა, რამეთუ წმიდამ¹ ღმრთისაჲ ვარი მე მუცლითგან დედისა ჩემისათ, აწ უკუეთუ დავიყვნო თმამ ესე ჩემი, განდგეს ძალი ჩემი ჩემგან და მოუძღურდე და ვიქმნე, ვითარცა ყოველნი კაცი“ (მსაჯ. 16,17), — გაანდო სამსონმა დალილას. ამის შემდეგ „დააწვნა იგი შორის მუცლთა თჳსთა და მოიყვანა მკუეცარი, და დაჰყვნა შჳდივე იგი კოწოლი თავისაჲ. და იყო დამდაბლებად და განეშორა მისგან ძალი მისი“ (მსაჯ. 16,19).

მოხმობილ ბიბლიურ ეპიზოდს შემდეგნაირად ეხმაურება ერთ-ერთი ძველი ფილოსოფოსი: „დედაკაცისა მიერ განვარდა სამსონ დიდი იგი და ძლიერი, რომელსა ცხრა კოწოლი თმისაჲ ეკიდა და ცხრა კოწოლსა ცხრა-ცხრა მადლი ეტჳრთა. იგი მას მოეკუეთა და დაბრმა“².

სამსონი თავის თავს წმიდას, ნაზირეველს უწოდებს. ვინ არიან ნაზირეველები? Naṣīd, Naṣeīdāios; Nazaraeus; L: Verlobter, Nazaraëer — ებრაული სიტყვაა და ნიშნავს გამოყოფილს, განმარტოებულს, ხელდასხმულს³.

ძველი აღთქმის მიხედვით, ნაზირეველები შეადგენდნენ საიდუმლო, დაფარულ მიმდინარეობას, რომლისთვისაც სათავე თვით მოსე წინასწარმეტყველს დაუდვია. ამ ძმობის წევრები ცხოვრების ასკეტური წესითა და საგანგებო მედიტაციებით აღწევდნენ ნათელმხილველობასა და ნებისყოფის ზებუნებრივ განვითარებას⁴. ნაზირეველებს ეკრძალებოდათ ღვინო და სხვა მაგარი სასმელები, აგრეთვე, ყურძენი და ყოველივე ის, რაც ვაზისგან შეიძლებოდა დამზადებულიყო. მათ-

¹ სხვა ხელნაწერებში, აგრეთვე, გამოცემებშიც არის ნ ა ზ ი რ ე ე ი, ნ ა ზ ი რ ე ე ი.

² სწავლანი და სიბრძნენი ფილოსოფოსთანი, გამოსაცემად მოამზადა, გამოცემა და ლექსიკონი დაურთო ი. ვ. ლოლაშვილმა, თბ., 1969, გვ. 80.

³ П. С о л я р с к и й, Опыт Библейского словаря собственных имен, СПб. 1883.

⁴ E. Bock, Könige und Propheten, Stuttgart, 1947.

თვის მიცვალებულის გვამთან შეხებაც წამბილწველი იყო ამავე დროს, ნაზირეველისათვის აუცილებელი იყო, რომ „ყოველთა ღღეთა მათ განწმენდისათა მახვლი არა აღვიდეს თავსა მისსა, ვიდრემდის აღივსნენ ღღენი იგი, რომელ აღუთქუა უფალსა, წმიდაა იყოს, მიუტეოს სიგრძელ თმაჲ თავისაჲ“ (რიცხვ. 65).

აღთქმით გათვალისწინებული პირობები მკაცრად უნდა დაეცვა ყველა ნაზირეველს, კაცი იქნებოდა ის თუ ქალი¹. თუ რაიმე მიზეზით ნაზირეველი დაარღვევდა რომელიმე დებულებას, მას დაუყოვნებლივ უნდა შეეჭრა თმები და ის ღღეები, რომლებიც მარხვაში ჰქონდა გატარებული, დაკარგულად, გაუქმებულად ეთვლებოდა. ნაზირეველის მიერ აღთქმული ღრრის გასვლაც, სხვა რიტუალური წესების აღსრულებასთან ერთად, თმის მოკვეცით უნდა დაგვირგვინებულიყო: „დაიყვნოს მლოცველმან მან კართა თანა კარვისა საწამებელისათა თავი ლოცვისა მისისაჲ და დაღვას თმაჲ იგი ცეცხლსა მას, რომელ-იგი არს შესაწირავი მის ცხოვრებისაჲ“ (რიცხვ. 6,18).

ნაზირეველთა რწმენით, თმის საშუალებით ისინი მზის მაგიურ ძალებს უკავშირდებოდნენ. თმის მოზრდის ასეთი ჩვეულება ძველი ხალხებისთვისაც ყოფილა დამახასიათებელი².

ბიბლიის მიხედვით, ნაზირეველთა თვალსაჩინო წარმომადგენლები იყვნენ: სამსონი, სამოელ წინასწარმეტყველი, იერემია წინასწარმეტყველი, იოანე ნათლისმცემელი...

ნაზირეველთა ძმობამ გარკვეული მისია შეასრულა ებრაელთა სულიერი განწმენდისა და შინაგანი განვითარების თვალსაზრისით. მაგრამ ნაზირეველთა გზა, ისევე როგორც გზა მრავალი სხვა რელიგიური მიმდინარეობისა, კაცობრიობის წინსვლის მხოლოდ ადრეული ეტაპისათვის იყო შესაფერისი. ძმობამ თანდათან დაკარგა თავისი ფუნქცია და მასთან ერთად ავტორიტეტიც. ბიბლიის კომენტატორთა მიხედვით, თუ ადრე ნაზირეული წვრთნა ავითარებდა ნათელხილვის უნარს და ნებისყოფის ისეთ მაგიურ ძალას, რომელიც ზეადამიანურ მასშტაბებს აღწევდა (მაგ. სამსონთან), ღრრთა განმავლობაში ასკეტურმა წვრთნამ ძალა დაკარგა. ამის გამო ნაზირეველებმა ქანანელ-ფილისტიმელთა გავლენით მიმართეს ნათელხილვის ადვილად მისაღწევ ხელოვნურ საშუალებებს, რაც ადამიანში ნათელხილვას თუ არა, ექ-

¹ F. A c k e r m a n, *Archaeologia biblica breiciler exposita*, Viennae, Volke, 1826, s. 436.

² *Biblischer Cominentar über Das alte Testament*, herausgegeben von Carl Frieder, Kiel und Franz Delitsch, Zweiter Band, Leipzig, 1870, იხ. Das Nasiräat.

სტაზურ-ვიზიონერულ შეგრძნებებს მაინც იწვევდა. ექსტაზის მისაღწევად მოგუგუნე დაფდაფებისა და ციმბალების რიტმულ მუსიკაზე სრულდებოდა ვნებიანი ცეკვები. ასეთი ექსტაზი ადამიანში უძველესი ძალების სუსტი გამოძახილი იყო.

შენიშნავენ, რომ ნაზირველთა ცდები — გარეგნული ეფექტებით შენიღბათ შინაგანი დაუძღურება — სულ უფრო და უფრო უშედეგო ხდებოდა. შეგნებული კონტროლის გარეშე კი ქაოტური ხასიათის ნათელხილვის ატავისტურ ძალებს ადამიანი შეეძლო მიეყვანა როგორც უზენაესთან, ისე ბნელ, დემონურ უფსკრულთან.

ახალი აღთქმის მიხედვით, ქრისტიანობის დაფუძნებამ, გოლგოთის მისტერიამ სულიერი განვითარების ახალი გზები დასახა. ადამიანმა უნდა მოიპოვოს თავისი უმაღლესი „მე“, უნდა ეზიაროს ზეგრძნობად სამყაროს, მაგრამ არა ექსტატური, გაუცნობიერებელი ხილვებით, არამედ მაღალი შეგნებითა და ნათელი ცნობიერების გზით. „ზეციური“ ადამიანი უნდა ჩამოვიდეს „მიწიერ“ ადამიანში. ამიტომ მოხდა ღვთის სიტყვის განკაცება. ამიერიდან დახშული ცნობიერებით წარმართვა სულიერი ცხოვრებისა სრულიად შეუწყნარებელი ხდება.

შემეცნების მნიშვნელობაზე განსაკუთრებული ენერგიით ქადაგებდა პავლე მოციქული. მისი მოღვაწეობის დროს, როგორც აღნიშნავენ, მორწმუნეებში ჯერ კიდევ ღრმად ყოფილა გამაჟღარი აზრი, თითქოს ადამიანმა ღვთაებრივი სულის ზემოქმედებით უნდა დაკარგოს ცნობიერება და რომ ცნობიერების ასეთ დაკარგვაში ვლინდებოდა სულის მოქმედება. მაგალითად, კორინთელები ასეთ წესს ავითარებდნენ: «чем больше духа (πνεῦμα), тем меньше разума (vous)». პავლე მოციქული უარყოფს ამ აზრს. „ოდეს-იგი ვიყავ ყრმა, ვიტყოდე, ვითარცა ყრმაჲ, შერაცხილ ვიყავ ვითარცა ყრმაჲ, ხოლო ოდეს ვიქმენ მამაკაც, დაუტევე სიყრმისაჲ იგი“ (1 კორინთ. 13, 11), — ნათქვამია მის ეპისტოლეებში. რაც კაცობრიობის ბავშვობის ასაკში ბუნებრივი და გამართლებული იყო, მოწიფულობისა და დავაჟაცებისას მიუღებელი, დროგადასული და ცოდვად მიჩნეული გახდა. ყრმობისათვის შესაფერისმა ნაზირველობამაც უარყო თავისი თავი.

დავით აღმაშენებელი შინაგანი განვითარების ქრისტიანულ გზას ადგას. მთელი მისი მოღვაწეობა წარმართულია მაღალი ცნობიერებითა და ნათელი გონებით. მისთვის უცხოა „თმათა კოწოლთა“ საშუალებით მოგებული ძალა.

¹ Толковая Библия, XII, СП, 6, 1914, с. 89.

ნ. ბერძენიშვილის სახელობის ქუთაისის სახელმწიფო ისტორიულ ეთნოგრაფიულ მუზეუმში, აგრეთვე კ. კეკელიძის სახ. ხელნაწერთა ინსტიტუტში დაცულია ხელნაწერი კრებულები (K-37, A-385, A-1636), სადაც დავით აღმაშენებლისადმი მიძღვნილი ანტონ კათალიკოსის საგალობლებია მოთავსებული. კათალიკოსის მიერ უტყუარი აღლოთია დახასიათებული დავითის პიროვნება. ანტონი გვაწვდის საგულისხმო ცნობას ჩვენთვის საინტერესო საკითხზეც: „ებრაელთა, უცხოთაგან ნათესავთა ძლეულთა, კოწოლთა შინაა ძალი ივსნიდა ოდესმე, გარნა ჩუენ, ერსა შენსა, — ღუთის სახესა გონებასა შენსა შინაა ძალი“ (K—37, გვ. 168; შდრ.: A—385, გვ.258). ანტონთანვე ვკითხულობთ: „რომელმან (დავით აღმაშენებელმა) მოიგო ძლიერებაა არათუ კოწოლსა შინა თმათასა, არამედ ღუთის სახესა შინა სულსა ყოვლად განწმედილსა“ (K—37, 165r. შდრ.: A—1636, გვ.4, A—385, 255v).

აქედან გამომდინარე, დავით აღმაშენებლის სიძლიერე, ებრაელ წინამძღვართა მსგავსად, არა თუ „კოწოლთა შინაა“, არამედ სრულად განწმენდილ ღვთაებრივ გონებასა და სულში.

დავით აღმაშენებელი თავს ადარებს ისრაელთა უსჯულო მეფეებს, რომელთაც თითქოს მან მიბაძა „მაღალთა ზედა კუმევითა“ და „ძალთა ცისათა თაყვანისცემით“. ბიბლიის ისტორია ისრაელ მეფეთა შორის, დავითისა და სოლომონის გარდა, ასახელებს რამდენიმე ღვთისმოსიშ მეფეს¹, ხოლო სოლომონის შემდეგ, როდესაც ერთიანი სამეფო დაეცა და განიყო იგი იუდეველთა და ისრაელთა სამეფოებად, ისრაელი მეფეები გადაგვარების გზას დაადგნენ, შეერივნენ კერპთაყვანისმცემლებს და ეზიარნენ გადაგვარებულ კულტებს. მთელ სამეფოში მაღლობ ადგილებზე წამოიმართა ტაძრები და საკერპოები, სადაც წარმართულ ღვთაებებს უკმევდნენ საკმეველს.

დავით აღმაშენებელი ცოდვად მიიჩნევს ასტროლოგიით დაინტერესებასა და გატაცებასაც: „ზენაჲსა მოძრაობისა ასურასტანული ზმნობაჲ, და ცთომილთა ვარსკვლავთა და უცთომელთა კრებაჲ და განყრაჲ, სუჴ და ბედი, და შობის დღე, ვითარ საღმრთოთა უსმენელმან, ვიჩქურენ“, — წერს იგი. მოხმობილი ადგილი ზ. ავალიშვილის მიერ

¹ Библейская энциклопедия, вып. IV, М., 1892, с. 39.

შემდეგნაირადაა კომენტირებული: „ასურასტანული ზმნობა“, ე.ი. ასტროლოგიური მისნობა სირიულ ხელოვნებად ისახება. იგი, მართლაც, ყველგან „ქალდეურ“ ცოდნად ითვლებოდა. „სუშ, ბელი, შობის დღე“ — პოროსკოპის დადგმა და ამისათვის პლანეტათა და უძრავ ვარსკვლავთა „კრება და განყრება“ ცოდნაა საჭირო¹. ქალდეური ვარსკვლავთმრიცხველობის შესახებ ძველი ქართული მწერლობის დოკუმენტებში დაცულია შემდეგი ცნობა: „ვარსკვლავთ-მრიცხველობისათვის ქალდეველთა მიერ მოპოვნეებულისა, რომელთა პირველ იყო ზორაასტროს და მისგან ასტრომეთიოს და შემდგომი მისი ტანის აღმნიშვნელნი ძრვისა და მოქცეობისა ვარსკვლავთაჲსანი, ვითარმედ ამას რაჲსამე მოქცევისა შობილსა კაცსა ესე რაჲმე შეემთხვევის: ამიერ ისწავეს მეგზუბტელთა და ელლენთა და მოძრაობასა ვარსკვლავთასა თანა შეატყუებენ კაცთა შობისა დღესა“².

„გალობანი სინანულისანი“ ასტროლოგიისადმი ორთოდოქსული ქრისტიანობის მიმართებას ასახავს. ამიტომ საჭირო ხდება აღნიშნული საკითხის გათვალისწინება.

როგორც ცნობილია, ასტროლოგია ქირომანტიასა და ალქიმიასთან ერთად კაცობრიობის უშორეს ეტაპებზე სამყაროს შემეცნების უაღრესად რთულსა და მრავალი კულტურული ერისათვის დამახასიათებელ ფორმას წარმოადგენდა. არ დარჩენილა არც ერთი ძველი ქვეყანა, იქნებოდა ეს ინდოეთი, ეგვიპტე, ბაბილონი, ქალდეა თუ სხვა, სადაც ასტროლოგია ოფიციალურად არ ყოფილიყო წარმოდგენილი და აღიარებული. ასტროლოგიის საყრდენებს — 12 ზოდიაქურ ნიშანსა და 7 პლანეტას, რომლებიც სამყაროში გამოვლენილ ძალთა მიამუღუსირებელ სუბსტანციურ ფოკუსებად იყო მიჩნეული, 3 დედაასოსთან ერთად, აიგივებდნენ საიდუმლო მოძღვრების 22 არკანთან³. ასტროლოგიის საფუძველს ზეგრძნობადი სამყაროსა და ფენომენალური სინამდვილის ერთიანობის აღიარება შეადგენდა. ასტროლოგიური რწმენით, მიწაზე ყველაფერი ციურ მოვლენათა ასლს წარმოადგენს, ყველა ამქვეყნიური მოვლენა ასახავს იმას, რაც ზეცაში ხდება. პტოლომეს თანახმად, „ყველაფერი, რასაც კი შეიძლება მივწვდეთ საგანთა ბუნებაში, გამოძვინარეობს შესაბამის ადგილთა კონფიგურაციაზე დაკვირვებიდან. თავდაპირველად ყურადღება უნდა მიექცეს ზოდიაქოს იმ ადგილს, რომელიც ენათესავება ან ეხება მას (თანახმად იმ პრინციპისა, რომ მიწიერი

¹ ზ. ავალიშვილი, ვეფხისტყაოსნის საკითხები, პარიზი, 1931, გვ. 32–33.

² ზაპრობანი კუღად იესუმსნი, ილია აბუღაძე, შრომები, თბ., 1982, III, გვ. 200.

³ В. Шмаков, დასახ. წიგნი, გვ. 52.

სამყარო წარმოადგენს ზეციურის ასლს). შემდეგ უნდა შევხედოთ, რომელ მნათობებს აქვთ იმ ადგილას გავლენა ანუ მბრძანებლობა (იმავე პრინციპის საფუძველზე, რომ მნათობთა ურთიერთგანლაგება და მოძრაობა გამოხატავს ღვთაებათა. ძალასა და ნებას)¹.

ასტროლოგიის შემწეობით, ერთი მხრივ, ცდილობდნენ აღმოჩენას იმ კანონზომიერებისა, რომელიც მოსავლის, ამინდის, ავადმყოფობისა თუ ეპიდემიების მიმდინარეობას შეესაბამებოდა, მეორე მხრივ კი, ციურ სხეულთა განლაგებაში ადამიანთა აწმყოსა და მომავალს ჭკრეტდნენ. ფიქრობენ, რომ ჰოროსკოპით² წინასწარმეტყველება პირველად ასურეთში დაიწყო. მაგრამ შემდეგში, სადაც კი არსებობდა ასტროლოგია, იქ ჰოროსკოპით წინასწარცნობაც ივარაუდებოდა, რადგან ასტროლოგიის არსს ვარსკვლავთა კონსტელაციაში ადამიანთა ბედის ამოკითხვა შეადგენდა.

ორთოლოქსულმა ქრისტიანობამ ცნო ასტროლოგიის მხოლოდ ერთი მხარე. ეკლესიის მამები — ბასილი დიდი, ნემესიოს ემესელი, იოანე დამასკელი და სხვები მიიჩნევდნენ, რომ ვარსკვლავთა მინიშნებით შეიძლებოდა ბუნების მოვლენათა წინასწარცნობა. „ხოლო ჩვენ ვიტყვთ, ვითარმედ არა რომლისა ქმნილთაგანისა არიან იგინი (ვარსკვლავნი — ლ.გ.) მიზეზ, არცა ქმნილსა ქმნილთაჲსა, არცა ხრწნილებისა განხრწნილთაჲსა, არამედ ფრიადლა სასწაულ წყმათა და ჰაერთა შეცვალებისა, ნუუუე და თქუას ვინმე, ვითარმედ ბრძოლათაცა არა მიზეზ, არამედ სასწაულ“³. ბასილი დიდი თავის წიგნში „ექუსთა ღღეთაჲ“ ვრცლად ჩერდება საკითხზე, თუ როგორ წარმართავს ჟამთა სვლას, ყინვას, სიცივეს, წვიმას, ქარს, სიცხეს — მნათობთა სრბა. მისი დასკვნით, „ფრიად უკუე სარგებელ არიან კაცობრივისა ცხოვრებისა მნათობა მათ მიერნი იგი სასწაულნი“⁴.

მაგრამ ეკლესიის მამები განუდგნენ ასტროლოგიის არსებით ნაწილს. მათ საცთურად გამოაცხადეს ქალდეველთა ვარსკვლავთმეტყველება ანუ შობისმეტყველება⁵. ეკლესიის მამათათვის ასტროლოგიი-

¹ Шантепиде-ля Сосей, История религий, М., 1899, с. 210.

² ძველი ქართული მწერლობის ძეგლებში ჰოროსკოპის შესაბამის ტერმინად დასტურდება: „ჟ ა მ თ - მ ე მ ს ტ უ რ ე“, ხოლო ვინც ჰოროსკოპს ადგენს, მას „ჟ ა მ თ - მ ე მ ს ტ უ რ ე ლ ი“ ეწოდება. იხ. ბ ა ს ი ლ ი დ ი დ ი, ექუსთა ღღეთაჲ, მ. კ ა ხ ა ძ ი ს გამოცემა, თბ., 1947, გვ. 70.

³ იო ა ნ ე დ ა მ ა ს კ ე ლ ი, გარდამოცემა, გვ. 385.

⁴ ბ ა ს ი ლ ი დ ი დ ი, ექუსთა ღღეთაჲ, გვ. 67.

⁵ ეს ტერმინიც (შობის-მეტყველება ა) გვხვდება ბასილი დიდის დასახელებულ თხზულებაში (იხ. ექუსთა ღღეთაჲ, გვ. 69).

საღმე დაპირისპირების საფუძველს ქმნიდა ასტროლოგიურ მოძღვრებათაგან, მათი შეხედულებით, გამომდინარე ფატალიზმი, რომელიც მთლიანად ეწინააღმდეგებოდა ადამიანის ნების თავისუფლების ქრისტიანულ გაგებას. აღნიშნულ საკითხზე მსჯელობას ფართო ადგილი აქვს დათმობილი ნემესიოს ემესელის წიგნში „ბუნებისათვის კაცისა“. IV საუკუნის ცნობილი თეოლოგისთვის დაუძლეველ საკითხად რჩება: თუ ყოველივე სვის განმგებლობაშია, მაშინ „რომელი რომლისა იყოს უფრომს ღირს?“ მისი დასკვნით, უნდა განისაჯოს ის, „რომელი სწორთა უსწოროდ გაუყოფდეს“¹. ბასილი დიდის მიხედვითაც, „უკეთეს კეთილთა და ბოროტთა საქმეთა დასაბამნი არა ჩუენ ზედა არიან, არამედ შობისა იძულებათაგან, ნამეცნავად სამე განაჩინებენ შჯულისმდებელნი, ვითარმედ კეთილი და ბოროტი ჩუენგან არს და ნამეტნავ ვიდრემდე არიან მსაჯულნი, რომელნი-იგი სათნოებასა პატივ სცემენ და უკეთურებასა სტანჯვენ. რამეთუ არა არს ბრალი იგი მპარვისაჲ მის, არცა კაცისმკვლელისაჲ, ვინაითგან, დაღაცათუმცა ენება, ვიდრევე ძალ ედვა დამჭირვად კელი თანაწარუვალისა მისთვის იძულებისა საქმეთა მათთაჲსა, რომელნი-იგი უნებლიეთ თანაესხნეს ქმნად“². აღნიშნული თვალსაზრისია გატარებული იოანე დამასკელის „გარდამოცემაშიც“³.

მაგრამ როგორ იყო ბედის საკითხი გადაწყვეტილი ასტროლოგთა ნააზრევში? მიიჩნევდნენ თუ არა ისინი, რომ ადამიანი განგების ბრმა იარაღი იყო? ასტროლოგთა ცნობილი დევიზი — ვარსკვლავები მიგვანიშნებენ, მაგრამ არ გვაიძულებენ — პრობლემის სხვაგვარ გადაწყვეტას გულისხმობდა. საქმე ისაა, რომ ძველი ხალხების რელიგიურ წარმოდგენაში, აგრეთვე, ფილოსოფიურსა და მსოფლმხედველობრივ სისტემებში აღიარებული იყო სულთა რეინკარნაცია, რაც საშუალებას იძლეოდა დეტერმინიზმი და ადამიანის ნების თავისუფლების საკითხი ერთმანეთთან მოერიგებინა. მაგალითად, პლატონის მოძღვრებით, სული თავისი არსებობის შუალედურ პერიოდში (გარდაცვალებიდან ხელახალ დაბადებამდე) ირჩევს თავის მომავალ ბედს, რომელიც შემდეგ უკვე განსაზღვრულია⁴. ასტროლოგიური რწმენით, ადამიანთა მიერ თვითგანსაზღვრული ბედი განსხეულების მომენტში აღიბეჭდებოდა ვარსკვლავთა კონსტიელაციაზე და განსწავლულ პირებს შეეძლოთ ვარს-

¹ ნ ე მ ე ს ი ო ს ე მ ე ს ე ლ ი, ბუნებისათვის კაცისა, გვ. 145.

² ბ ა ს ი ლ ი დ ი დ ი, ექუსთა დღეთაჲ, გვ. 72.

³ ი ო ა ნ ე დ ა მ ა ს კ ე ლ ი, გარდამოცემა, გვ. 385.

⁴ П л а т о н, Государство, Сочинения в трех томах, м., 1971, т. 3. ч.1, с.450.

კვლავთა საშუალებით ადამიანის ბედის ამოცნობა.¹ ნეოპლატონიზმის მამამთავრის პლოტინის თანახმად, ვარსკვლავთა მოძრაობა მიგვანიშნებს ადამიანთა ბედზე, მაგრამ ვარსკვლავები როდი ქმნიან მას, როგორც ეს არასწორად ჰგონია ბრბოს (ენეადები, 11,3).

ასტროლოგიისადმი ორთოდოქსული ქრისტიანობის მიმართების გასააზრებლად ანგარიში უნდა გაეწიოს აგრეთვე ერთ მნიშვნელოვან საკითხს. ქრისტიანულ შეგნებაში ვარსკვლავების ფუნქციას ანგელოზები ასრულებენ. როგორც ფ. ზელინსკი მიუთითებს, „ჰოროსკოპული პლანეტები ერწყმნიან ქრისტიანულ მფარველ ანგელოზებს.“² ანგელოზები გამოხატავენ ღვთის ნებას. ისინი მფარველობენ ადამიანებს, ქალაქებს, ეკლესიებს, ხალხებს. ანგელოზთა გზით ეუწყება რჩეულებს ღვთის საიდუმლო და ა.შ. ვარსკვლავებისა და ანგელოზების ერთმანეთთან დაკავშირებას თავისი საფუძველი ჰქონდა. ჯერ კიდევ ასტროლოგიურ რწმენაში, როგორც ეს აღნიშნულია სამეცნიერო ლიტერატურაში, არსებობდა აზრი იმის შესახებ, რომ თითოეული მნათობი არის სასუფეველი ღვთაებისა, ან ანგელოზისა, რომელიც მას განაგებს ისე, ვით — სული კაცის გვამს. ეს ღვთაებანი, ანუ ანგელოზნი იმ ვარსკვლავთა სახელებს ატარებენ, რომელზედაც ისინი ცხოვრობენ, მაგრამ მათ აქვთ აგრეთვე განსაკუთრებული სახელებიც. ს. ტრუბეცკოი შენიშნავს, რომ „ბაბილონიდან გადმოტანილ ასტროლოგიურ რწმენათა საფუძველს შეადგენდა გასულიერებული პლანეტები და ვარსკვლავები, რომლებიც გაიგივებულნი იყვნენ ზეციურ არსებებთან. ებრაული აპოკალიპტიკა მთლიანად იყო გაჟღენთილი ამ თვალსაზრისით — არსებობენ ანგელოზები ვარსკვლავებისა, მზისა, მთვარისა, ზოდიაქოთა, უფრო ზუსტად, არსებობს ზეციურ ძალთა მხედრობა, სადაც ანგელოზები ერწყმიან ციურ სხეულებს“³.

აღსანიშნავია, რომ თომა აქვინელიც მიუთითებდა მნათობებსა და ანგელოზებს შორის არსებულ კავშირზე. ხოლო დანტე ალიგიერს, როგორც ეს უკვე აღნიშნულია სამეცნიერო ლიტერატურაში, სამყაროს იერარქია შემდეგნაირად აქვს წარმოდგენილი: დედამიწის გარშემო არსებობს ცხრა ცა: პირველი ცა — მთვარისა, მეორე — მერკურისა, მესამე — ვენერასი, მეოთხე — მზისა, მეხუთე — მარსისა, მეექვსე — იუპიტერისა, მეშვიდე — სატურნისა, მერვე — უძრავ ვარსკვლავთა, მეც-

¹ Ф. Зелинский, Из жизни идей, М., 1910. Т. III, с. 326.

² იქვე, გვ. 254.

³ С. Трубецкой, დასახელებული წიგნი, გვ. 336.

ხრე ანუ ბროლის — პირველდამოძრავებლისა. აღნიშნული სფეროები მოძრაობაში მოჰყავს ანგელოზებს. „ღვთაებრივი კომედის“ ერთ-ერთი კომენტატორის აზრით, ეს მამოძრავებელნი, რომელთაც ქრისტიანული ტერმინოლოგიით ეწოდებათ ანგელოზნი, მთავარ-ანგელოზნი, მთავრობანი, გელშწიფებანი, ძალნი, უფლებანი, საყდარნი, ქერობინნი, სერაბიმნი, თავისი არსით წარმოადგენენ ნეოპლატონიკოსთა „იდეებს“¹.

ვარსკვლავთა და ანგელოზთა შორის არსებულ კავშირზე მიუთითებს ის გარემოებაც, რომ ახალი აღთქმის მიხედვით, ქრისტეს შობის საიდუმლო მოგვებს ვარსკვლავებმა აუწყეს, ხოლო მწყემსებს — ანგელოზებმა.

მაშასადამე, გვაქვს ერთი და იმავე მოვლენების სხვადასხვა სახელები. ქრისტიანულ მსოფლმხედველობაში დაიკარგა მათ შორის არსებული კავშირის გაგება. ქრისტიანული მოძღვრება მთლიანად დაეყრდნო ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის ტრაქტატს „ზეცათა მღდელ-მთავრობისათჳს“. მან შეითვისა სულიერ არსებათა დიონისე არეოპაგი-სეული კლასიფიკაცია, ხოლო სულიერ სუბსტანციათა მატერიალური გამოხატულება — ვარსკვლავები — უსულო არსებებად გამოაცხადა². წინააღმდეგ ქრისტიანულ თეოლოგიის ფუძემდებლის ორიგენისა, იოანე დამასკელის „გარდამოცემა“ იუწყებოდა, „ნუმცა ვინ სულიერად (იტყვს) ცასა ანუ ვარსკვლავთა, რამეთუ უსულონი არიან და უგრძნობელნი“³. თავის მხრივ, ასტროლოგიაც დაშორდა თავის პირველ ძირებს.

აღნიშნული საფუძველი ჰქონდა ორთოდოქსული ქრისტიანობის გამიჯვნას ასტროლოგიისაგან. ამავე ნიადაგზე იყო აღმოცენებული დავით აღმაშენებლის სინანული ასტროლოგიური შობისმეტყველებით დაინტერესების გამო⁴.

¹ И. Н. Голенищев—Кутузов, «Божественная комедия», нарკვევი დართული წიგნზე: Данте Алигьери, Божественная комедия, пер. М. Лозинского, М., 1967, с. 486.

² R. Steiner, Die geistigen Hierarchien und ihre Widerspiegelung in der physischen Welt, Dornach, 1960.

³ იოანე დამასკელი, გარდამოცემა, გვ. 380.

⁴ კ. კეკელიძის დაკვირვებით, დავით აღმაშენებლისა და თამარის ქების ავტორის სიტყვები—„უწყის ყოველნი ჟამნი და წელნი, შევინვა ნივთთა ცით მოპვერგვლებულთა“ მხარაღელს პოულობს „გალობანში“, რომელშიც დავითი ამბობს: „ზენაჲსა მოძრაობისა ჯსურასტანული ზმნობაჲ“ და ა.შ. (კ. კეკელიძე, ძვ. ქართული ლიტერატურის ისტორია, III, თბ., 1981, გვ. 240). ვფიქრობთ, აქაც უნდა გავითვალისწინოთ, რომ იოანე შავთელი

დავითი თავის ცოდვათა ჩამოთვლისას ძველი და ახალი აღთქმის წიგნებს თითქოს კვალდაკვალ მიჰყევბა.

ძველი აღთქმა მოითხოვს „ნუ გარდასცვალე საზღვართა, რომელ დაამტკიცნეს მამათა შენთა სამკვიდრებელსა მას შენსა ქვეყანასა მას ზედა, რომელსა დაგამკვიდროს შენ უფალმან ღმერთმან შენმან“ (მეორე სჯულ. 19, 14). იმავეს იმეორებს სოლომონის იგავთა წიგნიც: „ნუ სცვალე საზღვართა საუკუნეთა, რომელი დადევს მამათა შენთა“ (იგავ. 22, 28). ხოლო ესაია წინასწარმეტყველი ქადაგებს: „ვამ, რომელნი შეაყოფენ სახლსა სახლისა მიმართ, და აგარაკსა აგარაკისა მიმართ შეაახლებენ, რაათა მოყვასსა მო-რამე-ჰხუჭონ, ნუ მარტონი დაემკვდრნეთა ქვეყანასა ზედა“ (ესაია 5, 8). ამ სიტყვების პერიფრაზია დავით აღმაშენებლის მიერ ნათქვამი: „სოლომონისაისა წურბლისა მსგავსად ვერმადღარი სხუათა სოფლისკიდეთა ვეძიებ დაპყრობად და ღმრთისა საზღვართა ვაბრალთ ვითარცა მცირეთა და უნდოთა, — ჩემისამდე უძლებებისა და გულისტქუმისა. ბოროტად გარდაეჰხედ საზღვართა, შეეჰრთე სახლი სახლსა, აგარაკი აგარაკსა, და უუძღურესთა მიეჰხუჭე ნაწილი მათი, და ვიდუწიდ უმეზობლობასა, ვითარმცა მარტოა ემკვდრობდი ქვეყანასა ზედა“.

„ეკლესიასტეში“ კვითხულობთ: „შევკრიბე მე ოქროცა და ვეცხლიცა დიდძალი უფროს მეფეთა და სოფელთა“ (ევ. 2, 8)¹. „ახალ აღთქმაში“ წერია: „ძირი არს ყოველთა ბოროტთაა ვერცხლის მოყუარებაჲ“ (1 ტიმ, 6, 10). დავითი იმეორებს: „ვეცხლი, ვითარცა მიწაჲ, და ოქროჲ ვითარ თიჯაჲ უბნისაჲ ვიუნჯენ“.

კონკრეტულ შემთხვევაში საუბრობს ქების ობიექტის ასტროლოგიურ განათლებაზე, კერძოდ, ასტროლოგიის იმ ნიშანთა ცოდნაზე, რომელსაც ორთოდოქსული ქრისტიანობაც სცნობდა; დავით აღმაშენებელს კი მხედველობაში აქვს ასტროლოგიური შობის-მეტყველება. სხვათა შორის, „აბდულმესიანშივე“ მკაფიოდაა გამოხატული ავტორის თვალსაზრისი ასტროლოგიის აღნიშნული საკითხისადმი. იოანე შავთელიც მიიჩნევს, რომ „ვარსკულავთრიცხუაჲ და გრძნებაჲ, და ბედის თხრობაჲ, და ზღაპრობაჲ, და კარი ყოვლისა ბილწებისაჲ“, რომელიც იცოდა ანდიბან მოგება „ეკლოვნებაჲ ეშმაკისაჲ არს“) აბდულმესიანი, 71, 2). დასახელებული სტროფი გაშუქებულია კ. კეკელიძის მიერ „აბდულმესიანის“ წყაროთა კვლევისას (იხ. მისი ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, II, გვ. 243).

¹ „ეკლესიასტესთან“ პარალელი მითითებულია მ. კაკაბაძის მიერ. იხ. მისი დავით აღმაშენებლისა და დემეტრე მეფის ლირიკა, „მნათობი“, 1962, № 4, გვ. 140; მისივე, ქართული რომანტიზმის ეროვნული საფუძვლები, გვ. 129.

„ახალი აღთქმის“ შეგონებით, „მსახურებაჲ წმიდაჲ და შეუგინებელი ღმრთისა მიერ და მამისა ესე არს: მიხედვამ ობოლთა და ქურივთაჲ ჭირსა შინა მათსა“ (იაკობ. 1, 27). დავითი ამბობს: „ცრემლნი ქურივთანი და ობოლთა ბრგუნვილი ტირილი არაჲ შევიწყალე“.

პავლეს ეპისტოლეთა თანახმად, „პატიოსან არს ქორწილი ყოვლითავე და საწოლი შეუგინებელ“ (ებრ. 13, 4). დავით აღმაშენებელი დასძენს: „მბრძოლ ვექმენ ყოველთა წესთა სჯულისა შენისათა და ქორწილთა მიერ ჰენეშთა ვჰმძლავრე საწოლსა ჩემსა“. ნიშანდობლივია, რომ ანდრია კრიტელის „დიდ კანონშიც“, რომელსაც მხედველობაში აქვს საზოგადოდ ცოდვილი სული ადამიანისა, გვხვდება სინანული საწოლის შეგინების გამო: „მსგავს ვიქმენ რუბენისსა მე დაჯსნილი და ყოვლად უსამართლოჲ. და უსჯულოჲ განზრახვა ვყავ ღმრთისათჳს მღლისა და ვჰმძლავრე საწოლსა ჩემსა, ვითარცა მან მამისასა“.

ღვთაებრივი განმგებლობა მოითხოვს: „მიყავ მანგალი ეგე შენი და მომე, რამეთუ მოვიდა ჟამი მკისაჲ და განკმა სამკალი იგი ქუეყანისაჲ“ (გამოცხ. იოანესი 14, 15). დავითი ესიტყვება: „არა შევძრწმუნდი მნგლისაგან მფრინვალისა. რომელი შურსა სიკუდილისასა მიჰდის, რომელნი ჩემებრ მიმდემად ცრუდ ფუცვიდენ განსაკრთომელსა სახელსა შენსა“¹.

იოანეს გამოცხადებაში ნათქვამია: „მიიღეს ბეჭედი იგი მკეცისაჲ და თაყუანის-სცეს ხატსა მისსა“ (გამოცხ. 19, 20). „გალობანში“ ვკითხულობთ: „თითოეულთა მკეცთაგან შეზავებულსა მკეცსა ვემსგავსე მრავალგუარსა და მრავალხატსა“... ეს სახე აღმოცენებული უნდა იყოს იოანეს აპოკალიფსური ხილვის საფუძველზე: „მკეცი იგი, რომელ ვიხილე, იყო მსგავსი ვეფხისაჲ, და ფერკნი მისნი, ვითარცა ღატუსანი, და პირი მისი, ვითარცა პირი ლომისაჲ“ (გამოცხ. 13, 2). „მრავალგუარი“ და „მრავალხატი“ მხეცის ეს სიმბოლო გამოხატავს ანტიქრისტეს, რომელიც ღვთისმოძულე დემონური ძალის უკანასკნელი წარმომადგენელი და ანტიქრისტიანული სამყაროს მეუფეა². აპოკალიფსისვე თანახმად, ადამიანები, რომლებიც უარყოფენ ქრისტეს იმპულსს და გაჰყვებიან სატანურ ძალას, თვითონ იღებენ მრავალხატი მხეცის სახეს; ეს მხეცი

¹ „გალობანი სინანულისანის“ A-290 ხელნაწერში აღნიშნული მუხლის გვერდით ვინმე ზაქარიას მიუწერია: „მანგალი მფრინვალი ვიხილე და მრქუა მე: „ესე არს წევამ, რომელი გამოვალს პირსა ზედა ყოვლისა ქუეყანისასა, რამეთუ ყოვლისა მპარავისა შური სიკუდილისაჲ მაგით იძიოს“ და სხვა (A-290, 246r).

² Толковая Библия, XII, с. 567.

თვით ადამიანის ბუნებაშია.¹

* *

დავით აღმაშენებელი აღნიშნავს, რომ მან დათრგუნა „შჯულნი წიგნისა“ „ახალი ბუნებითი შჯულითურთ“ და „გონების შჯული“ „ცოდვისა და კორცთა შჯულსა“ დაამონა.

რას ნიშნავს „წიგნის შჯული“ და „ახალი ბუნებითი შჯული“?

ივ. ჯავახიშვილი „გალობანი სინანულისანისა“ და რუის-ურბნისის საეკლესიო ძეგლისწერის შესწავლის საფუძველზე შემდეგნაირ განმარტებებს გვაძლევს: შემოქმედმა პირველ ადამიანსა და მის შთამომავლობას „ნივთად თვთმფლობელობისა“ მისცა „სჯული“. ეს იყო „ბუნებითი სჯული“. მაგრამ რაკი პირველმა ადამიანმა მოცემული ბუნებითი სჯული დაარღვია და „წინა-უკმოდ საღთოჲსა ნებისა იკუშია“, ხოლო შემდეგ შიშვანთ ვერც შემოქმედის მრავალგვარმა სასჯელმა მოაქცია კაცობრიობა სწორი და წესიერი გზისკენ, ამიტომ ღმერთმა მოსე წინასწარმეტყველის ხელით „დაწერილი სჯული“ მისცა. ეს იყო „სჯული წიგნისაჲ“. მაგრამ კაცობრიობას ვერც მოსეს დაწერილმა სჯულმა უშველა და ამიტომ მოხდა ღვთის განკაცება, რომელმაც „წიგნის სჯულის“ მაგიერ ისევ „ბუნებითი სჯული“ დაამკვიდრა, მაგრამ ეს იყო „ახალი ბუნებითი სჯული“².

აღნიშნული შეხედულება საერთო იყო მთელი ქრისტიანული სამყაროსათვის. „ბუნებითი სჯული“ შეესაბამებოდა ადამიანების უმწიკვლო მდგომარეობას, რომელიც მათ „სამოთხიდან“ გამოძევებამდე ჰქონდათ. ამავე მნიშვნელობითაა „ბუნებითი სჯული“ შემდეგ კონტექსტში: „მცნებისა გარდასვლითა ბუნებითი იგი შჯული და ხატებაჲ ორკერძო განიყო“³.

¹ აღსანიშნავია, რომ დანტეს „ღვთაებრივ კომედიაში“ იგივე შინაარსითაა დატვირთული მხეცის სიმბოლური სახე. პოეტს ჭეშმარიტების შიით გასხივოსნებული მწვერვალისაკენ გზას უღობავს ვეფხვი, ღოში და მგელი (ჯოჯოხეთი, სიმღერა პირველი). ტექსტის კომენტატორის შენიშვნით, ეს სამი მხეცი ალეგორიულად მიუთითებს ადამიანში არსებულ ცხოველურ თვისებებზე (И. Н. Оленишев—Кутузов, დასახ. შრომა, 1967, გვ. 469). მაშასადამე, დანტეს წინააღმდეგობას უქმნის არა მის გარეთ არსებული დაბრკოლებები, არამედ თავის თავში აშხედრებული ქვენა ბუნება.

² ი. ჯავახიშვილი, ქართული სამართლის ისტორია, II², გვ. 132—133.

³ „ცხოვრება გიორგი მთაწმიდელისაჲ“, ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, II, თბ., 1967, გვ. 136.

როდესაც ადამიანი მოსწყდა ღვთაებრივ სამყაროს და თავის შეგნებაში დაკარგა მასთან ყოველგვარი კავშირი, ღმერთმა გადასარჩენად მოსეს სჯული განუჩინა. მოსეს სჯული „ბუნებითი სჯულისაგან“ განსხვავებით დაწერილი იყო: „და მოსცნა უფალმან მოსეს, რაჟამს დასცხრა სიტყუად მისა მთასა მას ზედა სინასა, ორნი იგი ფიცარნი ქვისანი დაწერილნი თითითა ღმრთისაჲთა“ (გამოსლვ. 31,18). „დაწერნა მოსე ყოველნი სიტყუანი ესე ამის შჯულისანი წიგნსა და მისცა იგი ძეთა ლევისთა მღდელთა“ (მეორე შჯ. 31,8)¹.

მოსეს კანონმა შეასრულა თავისი მისია. მისი აღმზრდელობითი ფუნქცია ამოიწურა, ადამიანი მომზადდა „ახალი სჯულის“ მისაღებად: „ვინაჲცა სჯული იგი მზარდულ გუექმნა ჩუენ ქრისტეს მიმართ, რაჲთა სარწმუნოებითა განვმრავლდეთ. ხოლო მო-რამ-იწია სარწმუნოებაჲ, არღარა მზარდულთა ქუეშა ვართ“ (გალატ. 3,24—25). „ახალი ბუნებითი სჯული“, რომელიც ქრისტეს მოსვლასთან ერთად დამკვიდრდა, ძველ სჯულს არ დაპირისპირებია. მაგრამ მოსეს სჯულსა და ახალ სჯულს შორის, ღვთისმეტყველების თანახმად, არსებითი სხვაობაც არსებობს. მოსეს კანონი ადამიანს გარედან ეძლეოდა; იგი დაქვემდებარებულს მკაცრ მოთხოვნებს უყენებდა და მისი რომელიმე მცნების დარღვევისათვის მკაცრ სასჯელს აღუთქვამდა. ყოველივე ამის გამო ადამიანი კანონის მონად ითვლებოდა. „ახალი ბუნებითი სჯული“ კი ადამიანის ცნობიერებაში შეიჭრა და იქ დამკვიდრდა: „ესე არს აღთქუმაჲ ჩემი, რომელი აღვთქუ მათდა მიმართ შემდგომად დღეთა მათ, იტყვს უფალი, მივსცნე სჯულნი ჩემნი გულთა მათთა, და გონებათა მათთა ზედა გამოვწერნე იგინი“ (ებრ. 10,16). „ახალი ბუნებითი სჯული“ შინაგან წარმმართველ ძალად იქცა და ადამიანში იგი სინდისის სახით ვლინდება. იოანე დამასკელის არსენ იყალთოელისეულ თარგმანში ვკითხულობთ: „აღმავალი უკუე შჯული ღმრთისაჲ გონებასსა ზედან ჩუენსა მიწიწიდავს მას თავისა მიმართ თვისისა და წყლავს სჯინდისსა ჩუენსა“. „ესერთ უკუე შჯული გონებისა ჩემისაჲ, რომელ არს სჯინი-

¹ ჩვენთვის გაუგებარია, რა საფუძველზეა აღმოცენებული ვ. აბაშმაძის შეხედულება, თითქოს დაწერილი სჯული, დაწერილი სამართალი, არის „საეკლესიო დაწესებულებების მიერ საღვთო წიგნებში გადმოცემული სამართლის ნორმები, რომლებიც იქმნება მხოლოდ მას შემდეგ, რაც მოხდა „განკაცებაჲ ღვთისაჲ“ (იხ. მისი ნარკვევები საქართველოს პოლიტიკურ მოძღვრებათა ისტორიიდან, გვ. 332). „ღვთის განკაცებაჲ“, ქრისტეს ხორციელქმნამ დაამკვიდრა ახალი კანონი და მას ეწოდება „ახალი ბუნებითი სჯული“. ამასთანავე დავით აღმაშენებლის „გალობანში“ ნათქვამია, რომ დავითმა დათრგუნა არა „ბუნებითი სჯული“, როგორც ამას ვ. აბაშმაძე წერს, არამედ წიგნის, ე.ი. „მოსეს სჯული“ და „ახალი ბუნებითი სჯული“.

დისი, თანამოწამე არს შჯულისა ღმრთისა“¹. მაშასადამე, ადამიანის გონების სჯული, როგორც ამას დავით აღმაშენებელიც ამბობს, ღვთაების სჯულის მოწამეა. ადამიანში გონებრივი სჯულის არსებობასა და მისი მოქმედების კანონზომიერებას ფილოსოფიურად ასახულებს იოანე პეტრიწი პროკლეს ნაშრომის კომენტარების ბოლოსიტყვაობაში².

მაგრამ ღვთაებრივი სჯულის გარდა ადამიანში მოქმედებს „სჯული ცოდვისა“, რომელიც იოანე დამასკელის განმარტებით „აღმავალ (არს) ასოთა ზედა ჯორცთა ჩუენთასა“³. იგი „გულისთქუმისა“ და „ჯორცთა გემოვნების“ გაბატონებას მოითხოვს და ეწინააღმდეგება „გონების სჯულს“. „გალობათა“ მიხედვით, დავით აღმაშენებელი თითქოს ამ „ჯორცთა სჯულსა“ დამონებული.

როგორც ვხედავთ, დავითი თავს ცოდვილთა შორის უცოდვილესად წარმოგიდგენს. მაგრამ აშკარაა, რომ ამ გვარ ადამიანთა ბიოგრაფიაში საძიებელია არა რაიმე განსაკუთრებული და უკიდურესად მწვავე შეცოდებანი, არამედ ის ზნეობრივი სიმაღლე, რომელსაც განსაზღვრავს ჩადენილ შეცდომათა შეგნების არაჩვეულებრივი უნარი და მაღალი ეთიკური მრწამსი. დავით აღმაშენებელი, რომელიც მებატიანის ცნობით, წელიწადში 24-ჯერ კითხულობდა „სამოციქულოს“, ხოლო საომრად მიმავალს ხმალთან ერთად თან ჰქონდა „წიგნი ღმრთისმეტყველი“, დავითი, რომელიც „წმიდითა პირითა და განწმედილითა გონებითა მიიღებდა უხრწნელთა ქრისტეს საიდუმლოთა თანამოწამეებითა სკნდისისათა და არა მხილებითა გონებისათა“, რომელსაც სიხარულს ანიჭებდა ღარიბთათვის წარსაგებელის გაცემა, ხოლო თუ განზრახვას ვერ შეასრულებდა, სულთქმით ამბობდა: „დღესა ვერა მივეც ქრისტესა მარცხებითა ჩემთა ცოდვათათა“, პიროვნულად ძლიერ ადამიანთა მსგავსად, იგი, ჩანს, თავის უმაღლესი მსაჯული იყო და ცოდვას მის შეგნებაში უპირავი მხარე ჰქონდა. იგი ცოდვად მიიჩნევდა არა მხოლოდ საქმით ჩადენილ სიბოროტეს, არამედ გონებაში გავლებულ

¹ იოანე დამასკელი, გარდამოცემა, გვ. 514.

² იოანე პეტრიწი, შრომები, II, თბ., 1937, გვ. 235.

³ იოანე დამასკელი, გარდამოცემა, გვ. 514.

რაიმე უკეთურ აზრსაც. მართლაც, ბასილი დიდის „ზნეობრივი წესების“ 43-ე მუხლი ამცნობდა მორწმუნეთ: „როგორც კანონი კრძალავს არასწორ მოქმედებათ, ასევე კრძალავს სახარება სულის ყველაზე დაფარულ ბიწიერ მოძრაობებს“¹. მხედველობაშია მისაღები, აგრეთვე, რომ ქრისტიანულ მსოფლმხედველობაში ხარისხობრივი განსხვავება ცოდვათა შორის არ იყო მნიშვნელოვანი. იოანე ოქროპირის მიხედვით, „უკუეთუ სამართლით არა ჰზრახვიდე და სამართალსა არა მისცემდე, არს იგი პარვა და მეკობრობა; და უკუეთუ რაიმე განჰყიდო უფროჲს ფასისაჲ თჳსისა, არს იგი მოტაცება; უკუეთუ სთქუა არა კაც-მიკლავს, გეტყჳ შენ: უკუეთუ თუალ-ახუნე და სიმართლით არა განჰბჭო, კაცის-კლვაჲ არს ესე“². მაშასადამე, აღნიშნული მსჯელობით სიმართლის დაღატი იგივე ქურდობაჲ, კაცის უსამართლოდ „განბჭობა“ — კაცისმკვლელობა და ა.შ. „გალობანშიც“ არის პირდაპირი მითითება, რომ იგივეობრიობა არსებობს ერთი შეხედვით თითქოს სრულიად განსხვავებულ ცოდვათა შორის. მაგალითად, დავით აღმაშენებლის სიტყვით, საკუთარ ვნებებს აყოლა კერპთაყვანისმცემლობას ნიშნავს: „ელლინთა მიერ ვერ ცნობაჲ სიბრძნითა ღმრთისაჲთა ღმრთისაჲ და შემოქმედისაგან შექმნილთა მიმართ ცვალებაჲ თაყუანისცემისაჲ სრულ ყვავ რაჲჲს თითოეულისა ვნებისა კერპსა ვჰმსახურე“³. დავითისივე შეხედულებით, ვერცხლისმოყვარეობა ისეთსავე ცოდვას ბადებს, როგორც წარმართულ ღვთაებათა — ბაალის, ასტარტესა თუ ქამოსის — თაყვანება.

ცოდვათა დახასიათებისას გათვალისწინებულ უნდა იქნეს აგრეთვე ის გარემოებაც, რომ გარდამავლობითი უკანონო საქციელი, ივ. ჯავახიშვილის გამოკვლევით, ყოველთვის მხოლოდ მოქმედების კი არა, ზოგჯერ შეიძლება უმოქმედობის შედეგიც ყოფილიყო³.

„გალობანში“ ჩამოთვლილი ყოველი ცოდვა პირველცოდვის ნიშანს ატარებს. ბასილი კესარიელის მიხედვით, „ცოდვაჲ იგი პირველი, რომელი გიქმნიეს, წარვიდის, რაჲთა სხუანი მოყუასნი მოიყვანნეს. და ესე ისწავე ღელვათაგან ზღვსათა, ვითარ ურთიერთსა შემდგომად დაუცხრომელად ეკუთვებიედ, რამეთუ ცოდვაჲ მსგავს არს ღელვასა, რომელი მოიწიის ჩუენ ზედა სასტიკად და კუალად სხუასა მიგუცნის მუნთ-

¹ Василий Великий, Нравственные правила, Творения Святых Отцов церкви, VII, М., 1846.

² იოვანე ოქროპირი, სინანულისათჳს, მამათა სწავლანი, გვ. 53.

³ ივ. ჯავახიშვილი, ქართული სამართლის ისტორია, II², გვ. 253.

ქუესვე. ეგრეთვე ცოდვამ მიგუცემს სხუასა მოყუასა მისსა და არარაჲ არს უბოროტეს გრძნებისა, რამეთუ ესენი ეშმაკისა საქმენი არიან¹. ამქვეყნიური ღიდებისათვის ზრუნვა, რაც პირველცოდვამ მოიტანა შედეგად, იყო მიზეზი კაცთა ცოდვების გამრავლებისა.

3. მ ს ქ ა ტ ო ლ ო გ ი ა

დაისმის კითხვა, როგორია დავით აღმაშენებლის თვალსაზრისი ადამიანის მიერ ჩადენილი ცოდვების ცხოველმყოფელობაზე? უკვალოდ ქრებიან ისინი თუ თავს იჩენენ სამყაროს ესქატოლოგიური აღსასრულისას? აღნიშნულ საგანზე მსჯელობისათვის საინტერესო მასალას „გალობანი სინანულისანის“ შემდეგი ადგილი გვაძლევს: „გან-რამ-ელოს წიგნი დღესა შინა სასჯელისასა და მე ქედადრეკილი წარმოგიდგე განკითხვად“. ამ კონტექსტში „წიგნს“ კონკრეტული მნიშვნელობა აქვს და მისი წარმოჩენა ძეგლში გამოხატულ ესქატოლოგიურ შეხედულებებსაც გაგვითვალისწინებს. წინასწარ შევნიშნავთ, რომ ძველი ქართული მწერლობის ძეგლებში „წიგნის“ პარარელურად გვხვდება „წიგნი მატიანისაჲ“ და „მატიანე“. მაგალითად, ანდრია კრიტიელის „დიდი კანონის“ ერთ-ერთ თარგმანში ნათქვამია: „საშინელი სამშჯავროჲ დაჯდების, სულო ჩემო, ცოდვილო და წი გ ნ ი მ ა ტ ი ა ნ ე თ ა ნ ი განეხუმიან“². ხოლო უცნობი გადამწერის, საბას, იამბიკოში, რომელიც წყაროსთვის სახარებას აქვს დართული, კკითხულობთ:

სიბრძნით მპყრობელმან ჟამთამან რაჟამს იგი
ათასეულთა შუდელნი აარენეს,
მკად ბრძანოს აგარაკი, ღუარძლნი განრჩეჲად,
მთესვარნი მისნი მრისხანებით აარენეს,
ხოლო მართალნი აღტაცებად ღრუბელთა
შემთხუევად მისა მყის, ჰაერნი აარენეს,
დაჯდეს საყდართა კითხვად, ს ც ე ს მ ა ტ ი ა ნ ე,
უწოდოს ღირსთა მარჯუნით, ნიჭი აარენეს³.

აშკარაა, რომ ჩვენი ძეგლის „წიგნი“ და დამოწმებული ტექსტების „წიგნი მატიანისაჲ“ და „მატიანე“ ერთი შინაარსით არის დატვირთული.

¹ ბ ა ს ი ლ ი კ ე ს ა რ ი ე ლ ი, შურისათჳს, მამათა სწავლანი, გვ. 150.

² Jer—61, გვ. 446.

³ Е. Т а к а и ш в и л и, Археологические экскурсии, разыскания и заметки, вып. V, с. 36.

მაინც რას უნდა აღნიშნავდეს „წიგნი“ ანუ „წიგნი მატიანისაჲ“? ეფრემ ასურის ტრაქტატში „სიყვარულისათჳს და სინანულისა“ წიგნის შემდგენიარი განმარტებაჲ მოცემული: „წ ი გ ნ ი მ ა ტ ი ა ნ ი ს ა ჲ განელოს, რომელსა შინა წერილ არიან ყოველნი საქმენი ჩუენნი და სიტყუანი და გულის სიტყუანი, რომელნი ამას სოფელსა გჳქმნიან, და ვჰგონებდით, ვითარმედ ღმერთსა დაჰვიწყებიან იგინი“¹. მაშასადამე, ეფრემ ასურის თანახმად, „წიგნი მატიანისაჲ“ აღნუსხავს ადამიანის მიერ ჩადენილ ცოდვებს. „წიგნის“ ასეთსავე გაგებას გულისხმობს იოანე ოქროპირის ერთ-ერთი ეპისტოლე: „წ ი გ ნ ნ ი ი გ ი მ ა ტ ი ა ნ ე თ ა ნ ი განეხუმოდიან და საქმენი კაცთანი დაფარულნი და ცხადნი აღმოიკითხებოდრიან“². იოანე ოქროპირი ამბევ „წიგნს“ კაცთა საქმეთა მოსაგსენებელ წიგნსაც უწოდებს: „მოიგსენენ, შვილო ჩემო, წ ი გ ნ ნ ი ი გ ი მ ო ს ა გ ს ე ნ ე ბ ე ლ ნ ი ს ა ქ მ ე ს ა კ ა ც თ ა ს ა, რაჟამს-იგი განეხუნენ და მღუმრიად აღმოიკითხებოდრიან ყოველნი დაფარულნი და ცხადნი ცოდვანი კაცთანი“³.

შევნიშნავთ, რომ დანტე ალიგიერის „ღვთაებრივი კომედიის“ სიმბოლური P (peccatum — ცოდვა), რომელსაც ანგელოზი შვიდჯერ აწერს დანტეს შუბლზე, სხვა არაფერია, თუ არა დანტეს მიერვე ჩადენილ შეცოდებათა ანარეკლი.

„წიგნი მატიანისაჲს“ შესახებ აქ წარმართული მსჯელობის საფუძველზე შეიძლება იმ დასკვნამდე მისვლა, თითქოს კაცობრიობის მხოლოდ ცოდვები აღინუსხებოდეს. სინამდვილეში, ქრისტიანული შეხედულებით, აისახება ადამიანის მთელი ცხოვრების შინაარსი, მისი მთლიანი სახე. ოღონდ სრულყოფილი ზნეობის ადამიანის ცხოვრების ამსახველ წიგნს პატრისტიკაში „წ ი გ ნ ი ც ხ ო ვ ე ლ თ ა ჲ“ ეწოდება. მაგალითად, წმიდა მამას პაფნოტის გამოცხადება ანგელოზი, რომელიც მას ასე მიმართავს: „ხოლო შენ, რომელ არა განიკითხე, არამედ დაიმდაბლე თავი შენი წინაშე ღმრთისა, ვითარმცა შენ გექმნა ცოდვაჲ იგი. ამისთჳს დაიწერა სახელი შენი წ ი გ ნ ს ა მ ა ს ც ხ ო - ვ ე ლ თ ა ს ა“⁴. ის ადამიანიც, რომელიც შეიგნებს და მოინანიებს თავის ცოდვებს, იოვანე ოქროპირის აზრით, „განაცხოველის ღმერთმან

¹ ეფრემ ასური, სიყვარულისათჳს და სინანულისა, მამათა სწავლანი, გვ. 213.

² იოვანე ოქროპირი, ეპისტოლე II თევდორეს მიმართ, მამათა სწავლანი, გვ. 123.

³ იქვე, გვ. 125.

⁴ შუა საუკუნეთა ნოველების ძველი ქართული თარგმანები, 1, ტექსტი გამოსაცემად: მოამზადა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო მ. დვალმა, თბ., 1966, გვ. 104.

და სახელი მისი დაწერის წიგნსა მას ცხოველთასა¹. „წიგნი ცხოველთა“ არსებითად იგივე „წიგნი მატიანისა“ არის.

აპოლოგეტთა თვალსაზრისით, „წიგნი მატიანისა“ ზეგრძნობადია და მისი წვდომა დაკავშირებულია მისტიკურ ხედვასთან. როგორც გიორგი მერჩულე შენიშნავს, ღირსეულთა ცხოვრება აღწერილი არის „მიუწვდომელად ჩუენგან დაწერილთა — საუკუნოდ ზეცათა შინა ანგელოზთა თანა წიგნსა მას ცხოველთასა“². მოტიანილ მსჯელობაში გამოკვეთილია წიგნის რამდენიმე ნიშანი: იგი მიუწვდომელია, მარადიულია და ზეცათა შინა ანგელოზების სფეროში.

ამ საკითხთან დაკავშირებით საინტერესო თვალსაზრისს ვხვდებით ფილონთან, რომლის მოძღვრებამ ლოგოსის შესახებ უდიდესი გავლენა იქონია მისი შემდგომი დროის ყველა აპოლოგეტსა და ღმრთისმეტყველზე³. იგი გონებას, ლოგოსს, წარმოდგენს წიგნის სახით, რომელშიც შესულია და აღბეჭდილი სამყაროს მთელი შედგენილობა. ეს ის ლოგოსია, რომელიც ქრისტიანული თეოლოგიის თანახმად, ადამიანში მოქმედებს როგორც უზენაესი ძალა, პეტრიწის სიტყვით, „რომელ არს ძე, და ძალსა თვსგან გამომავალსა გვზიარნეს, რომელ არს სული“⁴. ეს არის სამყაროს შემოქმედი ძალა, რომელიც ერთსა და იმავე დროს ქმნის და კიდევ აღბეჭდავს სამყაროში მოქმედ სუბსტანციურ იმპულსებს. „წიგნი მატიანისა“ შეიცავს სამყაროს წარსულს, აწმყოსა და მომავალს. იოანეს „გამოცხადების“ მიხედვით, წიგნის გადაშლა ხელეწიფებოდა მხოლოდ ღვთის ძეს (გამოცხ., 5,2—5).

„გალობანის“ ტექსტში დადასტურებული „წიგნის“ შინაარსის წარმოჩენის შემდეგ ნათელი ხდება, რომ დავით აღმაშენებლის შეხედულებით, რომელიც პატრისტიკულ თვალსაზრისს მიჰყვება, ადამიანი თავისი ცხოვრებით ტოვებს წარუშლელ კვალს და განიკითხება მის მიერვე ჩადენილი ცოდვებით. ამ გარემოებით არის გამოწვეული დავითის ვედრება: „ნუ წარმწყმედ ცოდვათა შინა და ნუ იკსენებ ძვრთა ჩემთა, და ნუ დამსჯი მე ქუესკნელთა თანა“.

იბადება კითხვა, როგორ ხდება ცოდვათა წილ სასჯელის მიგება? ქრისტიანული შეგნებით, ადამიანისათვის გამზადებული ჯოჯო-

¹ იოვანე ოქროპირი, სინანულისათჳს და ლოცვისა მოუწყინებლად, მამათა სწავლანი, გვ. 59.

² ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, I, გვ. 249.

³ С. Т р у б е ц к о й, Учение о Логосе, гл. III.

⁴ იოანე პეტრიწი, შრომები, II, გვ. 207.

ხეთი წარმოადგენს ცეცხლს. „რამა-მე არს ჯოჯოხეთი?“, — კითხულობს იოანე ოქროპირი. მისივე პასუხით, ჯოჯოხეთი არის „ცეცხლი დაუშრეტელი“¹. ფერემ ასურიც ანალოგიურად მსჯელობს: „განმეშორებით მე, უკეთურნო, და წარვედით ცეცხლსა მას საუკუნესა, რომელი განმზადებულ არს ეშმაკთათჳს და მსახურთა მისთათჳს“². ღმრთისმეტყველთა თვალსაზრისით, ჯოჯოხეთში ცეცხლი კაცთა უკეთურ საქმეებს ედება. „არა საცმარ არს მუნ შეშაჲ საგზებელად, არამედ საქმეთა ედებოდის ცეცხლი“ — დასძენს იოანე ოქროპირი³. ხოლო ორიგენის განმარტებით, ყოველი ცოდვილი ეხვევა არა სხვის მიერ გაჩაღებულ, ან მანამდე არსებული ცეცხლის აღში, არამედ თავის მიერვე აღგზნებულ გეენიაში“⁴.

ამ ცეცხლისათვის მასალასა და საკვებს წარმოადგენს ადამიანის ცოდვები, რომელსაც პავლე მოციქული უწოდებს „ძელს, თივასა და ლერწამს“ (1 კორ. 3.12). ორიგენე გვიხსნის, როგორ მყარდება კავშირი ადამიანის გარდაცვალების წინა და შემდგომ პერიოდთა შორის. მისი აზრით, ადამიანის სული უკლებლივ აღბეჭდავს ჩადენილ ბოროტ საქმეებსა და ცოდვებს. გარდაცვალების შემდეგ კი ადამიანის გონება, ანუ სინდისი, მეხსიერებაში აღადგენს თავის ცხოვრების მთელ სურათს, თავის შეცოდებათა ერთგვარ ისტორიას. ამ სურათის აღდგენა ხდება იმ ნიშნებითა თუ ფორმებით, რომლებიც ადამიანის გონებაში წარმოიქმნებიან ცოდვათა ჩადენისას. ორიგენეს დასკვნით, კაცის სინდისი არის ადამიანის მამხილებელიცა და მსაჯულიც და საწამებელი იარაღი წარმოიქმნება თვით სულის სუბსტანციის გარშემო⁵.

ორიგენეს აღნიშნული თვალსაზრისი კიდევ უფრო მკაფიოდ არის გამოკვეთილი იერონიმეს წერილში. „გეენის ცეცხლი და წამებანი, წერს იერონიმე, რასაც უქადის ცოდვილებს სახარება, ორიგენეს თანახმად, არსებობს არა სასჯელში, არამედ ცოდვილთა სინდისში. უზენაესის წყალობით ჩვენ თვალთა წინაშე წარმოისახება ჩადენილი ცოდვები, თითქოს აღმოცენდება დათესილ უკეთურებათა მთელი სამკალი და ჩვენს წინ იკვეთება სრული სურათი ყოველივე იმისა, რაც მოვიმოქმე-

¹ იოვანე ოქროპირი, მოთმინებისათჳს და ამის სოფლისა აღსასრულისათჳს, მამათა სწავლანი, გვ. 17.

² ფერემ ასური, სინანულისათჳს, ჯუარისათჳს და პარასკევისა და კვირა-აჟისათჳს, მამათა სწავლანი, გვ. 216.

³ იოვანე ოქროპირი, სინანულისათჳს, მამათა სწავლანი, გვ. 130.

⁴ Ориген, О началах, с. 165.

⁵ იქვე, გვ. 166.

დეთ ცხოვრებაში, ხოლო გონება ჩადენილ ავხორცობათა ცქერით იგვემება სინდისის ქენჯნით და განიმსჭვალება მონანიების ისრებით¹.

საკითხი ნათელია, ორიგენეს წარმოდგენით, ჯოჯოხეთი არის სინდისის ქენჯნის ობიექტური გამოხატულება².

დავით აღმაშენებლის ესქატოლოგიურ შეხედულებათა შესახებ მსჯელობისას მხედველობაში უნდა მივიღოთ ქრისტიანული თეოლოგიის ერთი საკვანძო საკითხიც. ამ მოძღვრებით, ადამიანისთვის განკითხვა დგება ჯერ გარდაცვალების უმაღლვე, შემდეგ კი მიწის კოსმიური ევოლუციის დასასრულს. იოანე დამასკელის „გარდამოცემაში“ ნათქვამია: „არს ვიდრემე კერძოობითიცა აღსასრული სიკუდილი კაცად-კაცადისაჲ, ხოლო არს საზოგადოჲცა და ყოვლითურთ აღსასრული“³. აბუსერისძე ტბელის აზრით, როგორც ამას კ. კეკელიძე მიუთითებს, პერსონალური, „კაცად-კაცადისი“, აღსასრული ყოველ წამსაა მოსალოდნელი, ხოლო ზოგადი, კოსმოსური არ გადასცილდება შვიდითას წელს⁴.

ცხადია, საუკუნეს აქ არა აქვს ჩვეულებრივი გაგება, ე. ი. იგი არ უდრის 100 წელს. იოანე დამასკელი გვიხსნის, რომ „საუკუნეს“ მრავალი მნიშვნელობა აქვს. საუკუნე ეწოდება ცალკეული ადამიანის ცხოვრებას, საუკუნე ეწოდება „ათასეულთა წელიწადთა ჟამსა“; საუკუნეს უწოდებენ აწინდელ ცხოვრებას, საუკუნეა აგრეთვე — „შემდგომად აღდგომისა ყოფადი იგი დაუსრულებელი“. ამ სოფლის „შვდნი საუკუნენი მრავალთა საუკუნეთა შეიცავენ“⁵.

ესქატოლოგიური მოძღვრების თანახმად, მოხდება დროსა და სივრცეში შექმნილი მატერიის სრული აღხოცა: „წარმავალ არს ხატი ამის სოფლისაჲ“ (1 კორ. 7, 31), „ცაჲ და ქუეყანაჲ წარკდენ აღსასრულისთჳს (მათე 24, 35). ახალი აღთქმის ამ დებულებების ბასილი დიდისეული თარგმანებით, რასაც ჟამიერი დასაწყისი აქვს, მას დასასრული უწერია: „ყოველი ჟამისაგან დაწყებული თვნიერ ყოვლისა ღონისა ჟამსავე შინა დასრულდების, და ვინაჲთგან ჟამიერი არს დასაბამი, ამისთჳს ნუ იჭუეულ ხარ აღსასრულსაცა“⁶.

¹ ორიგენ, О началах, с. 166.

² შდრ. А. Гарнак, История догматов, с. 297.

³ იოანე დამასკელი, გარდამოცემა, გვ. 371.

⁴ კ. კეკელიძე, ესქატოლოგიური მოტივები ძველ ქართულ მწერლობასა და ცხოვრებაში, ეტიუდები, IV, თბ., 1957, გვ. 107.

⁵ იოანე დამასკელი, გარდამოცემა, გვ. 371.

⁶ ბასილი დიდი, ექუსთა ღლეთაჲ, გვ. 4.

დავით აღმაშენებლის „გალობანი სინანულისანის“ ფინალურ სტრიქონებში საუბარია არა ადამიანის პირად სასჯელზე, არამედ სამყაროს უკანასკნელი განკითხვის დღის შესახებ. დავითი იტყვის: „ჟამი რაჲ წულილთა და კმელთა აღმოფშვნვათაჲ წარმოდგეს, ზარი მეფობისაჲ წარცდეს და დიდებაჲ დაშრტეს, შუებანი უქმ იქმნნენ, ყუავილოვნებაჲ დაჭნეს, სხუამან მიიღოს სკიპტრაჲ, სხუასა შეუდგენ სპანი, მაშინ შემიწყალე, მსაჯულო ჩემო!“

მოტანილი ადგილის შინაარსის დასადგენად უნდა გაირკვეს მნიშვნელობა სიტყვებისა: „წულილი“ და „კმელი“, რომელთა ახსნა მით უფრო აუცილებელია, რომ დასახელებული სიტყვების წაკითხვაში ძეგლის გამოცემათა შორის არსებობს მნიშვნელოვანი სხვაობანი. ხელნაწერთა მონაცემების მიხედვით ტექსტში აშკარად „წულილთა და კმელთა“ უნდა დამკვიდრდეს. მაგრამ შეიძლება ხელნაწერები სცოდავენ და დედნის მართებულ ფორმებს შეცვლილად წარმოადგენენ? ყოველ შემთხვევაში, კ. კეკელიძის კონიექტურა (მის გამოცემაში არის „წუხილთა და ავთა“) ამ მოსაზრებას უნდა ემყარებოდეს.

გვევალება, გავარკვიოთ ჩვენთვის საინტერესო სიტყვების შინაარსი და შევამოწმოთ, რამდენად შეესაბამება იგი კონტექსტს.

რას ნიშნავს წ უ ლ ი ლ ი? სულხან-საბას განმარტებით, „წ უ ლ ი - ლ ი არის სხეულობისაგან მოკლებული და სახე ბროლისა, ვითარცა სული და აერი და მისთანანი“¹. ანალოგიურია ამ სიტყვის დავით და ნიკო ჩუბინაშვილისეული ახსნაც. დ. ჩუბინაშვილის მიხედვით, „წ ვ რ ი ლ ი, წ უ ლ ი ლ ი, ზედ. — სიმსხოსაგან მოკლებული, წმინდა, ჟიჟმატი, პატარა, მცირე; თხელი, მაგალ. ჰაერი; мелкий; тонкий; малый; жидкий (воздух)“². ნიკო ჩუბინაშვილის ახსნით, „წ უ ლ ი ლ ი, წ უ რ ი ლ ი, მ წ უ ლ უ ლ ი, სიმსხოსაგან მოკლებული, სიფრიფანა (დაბად. 41, 6), тонкий, თხელი, ვითა ჰაერი და მისთანანი, жидкий“³.

კ მ ე ლ ი კ ი სულხან-საბას განმარტებით, „უნოტიოა“. დავით და ნიკო ჩუბინაშვილების მიხედვითაც, „კ მ ე ლ ი არის მშრალი, უნოტიო, сухой“.

¹ ს უ ლ ხ ა ნ - ს ა ბ ა ო რ ბ ე ლ ი ა ნ ი, თხზულებანი, IV₂, თბ., 1966.

² ქართულ-რუსული ლექსიკონი, ხელახლად შემუშავებული დავით ჩუბინაშვილისაგან, სპბ., 1897.

³ ნ ი კ ო ჩ უ ბ ი ნ ა შ ვ ი ლ ი, ქართული ლექსიკონი რუსული თარგმანითურთ, ალ. დლოტის რედაქციითა და გამოკვლევით, თბ., 1961.

ამ განმარტებათა მიხედვით, წუ ლ ი ლი, ისევე როგორც ჯ მ ე ლ ი, არის საგნის თვისების აღმნიშვნელი და არა თვითონ საგნისა. ახლა ვნახოთ, რას უნდა ახასიათებდეს აღნიშნული თვისებები?

„ცეცხლი ბუნებით არს მჭურვალე და ჯმელი“ — ვკითხულობთ გრიგოლ ნოსელის თარგმანებაში „კაცისა აგებულებისათჳს“¹. „ღმერთმან უწოდა ჯმელსა მას ჯუჟყანა“ — წერს ბასილი დიდი². იოანე დამასკელის მიხედვით, „ჰაერი არს ნივთი წულილი“³. სიწულილე ახასიათებს წყალსაც, „რამეთუ რაჟამს განტფიან იგინი მცხინეარებისაგან მზისა, აღვიდეს წულილი იგი მისი ორთქლსა თანა“⁴.

ხომ არ არის ჩვენს ძეგლში საუბარი სამყაროს იმ ოთხ ელემენტზე, რომლებიც ქრისტიანული თეოლოგიის თანახმად, წარმოადგენენ ბუნების მთავარ ელემენტებს და შეადგენენ ყოველ სხეულს დედამიწაზე?

მაგრამ როგორ უნდა გავიგოთ ელემენტების, ე.ი. „წულილთა“ და „ჯმელთა“ აღმოფშვინვა? რას უნდა ნიშნავდეს საშინელი სიმძაფრითა აღბეჭდილი ეს ჟამი?

ცნობილია, რომ წინასწარმეტყველები და ეკლესიის მამები ისტორიაში ხედავდნენ ღვთაების დიად სამსჯავროს, ხოლო ისტორიის ცალკეულ მოვლენებში — ამ სამსჯავროს ცალკეულ აქტებს, ცალკეულ ნიშნებს. ამასთან ეს სრულიადაც არ უგულებელყოფდა ქრისტესა და წინასწარმეტყველთა მოძღვრებას სამყაროს ისტორიის დასასრულისა და „განკითხვის დღის“ შესახებ, რომელიც უკავშირდებოდა ღვთის სასუფეველის მოსვლას მიწაზე⁵. რუის-ურბნისის ძეგლისწერის შესავალ ნაწილში ჩამოთვლილია ღვთაების მიერ კაცთა აღსაზრდელად განჩენილი არა ერთი სასჯელი. მაგალითად, გმირთა უკეთურება ღმერთმა „წყლითა რღუნისაჲთა აღგოცა“, ამის შემდეგ „სილალთმან ჯელყოფამან გოდლის მაშენებელმა ამან, შერევნითა ენათაჲთა და მიმოდყოფითა ნათესავთაით მეოთხედ დასაჯა ნათესავი კაცთაჲ“⁶ და ა.შ. ძეგლისწერაშივე დაწვრილებითაა აღწერილი სოდომისა და გომორის წარსახოცად მოვლენილი სასჯელიც, რომელსაც თან სდევს სწორედ სამყაროს ოთხი ელემენტის „აღმოფშვინვა“: „მარადის აღმართ მოძრაჲ

¹ გ რ ი გ ო ლ ნ ო ს ე ლ ი, კაცისა აგებულებისათჳს, გვ. 60.

² ბ ა ს ი ლ ი დ ი დ ი, ექუსთა დღეთაჲ, გვ. 47.

³ ი ო ა ნ ე დ ა მ ა ს კ ე ლ ი, გარდამოცემა, გვ. 388.

⁴ გ რ ი გ ო ლ ნ ო ს ე ლ ი, კაცისა აგებულებისათჳს, გვ. 61—62.

⁵ С. Т р у н е а к о в, დასახ. წიგნი, გვ. 443.

⁶ დიდი სჯულისკანონი, გვ. 543.

და სუბუქი ბუნებაა ეთერისა ც ე ც ხ ლ ი ს ა ჯ, ვითარცა ზრქელი რაამე და მძიმე დაღმართ ჰყოფს დამოძინებასა“, ხოლო „წულილი და თხელი უფერული ბუნებაა ჰ ა ე რ ი ს ა ჯ, მიზეზი ცხოველთა აღმოფშვნიისა და სიცოცხლისაჲ, სიზრქედ აღმურისა გშირისა, და ფერად კელით საძი-ებელისა ბნელისად და შემაშთობელად, კუალად სასწაულად რისხე-სად შესცვალეbs თაესა თჳსსა მათ ზედა“. ხოლო „ქ ე ჴ ყ ა ნ ა ჯ მყარი და მტკიცე და მტვრთველი სიმძიმესა მას ზედა მდებარეთა გუამთასა, ვერღარა იტვრთავს“... „და შთანთქამს ნაცრად ქცულ ქალაქებსა და სახლებს, ადამიანთა გუამებს“. „წ ყ ა ლ ი ც, იგიცა უცხოოდ იხილ-ვების, შეცვალებულად მათთჳს და არღარა საშუჭბელად და საცმარად, არამედ სხვათა ნივთთაგან დაშთომილისა ნეშტისა მათისა აღსაჯო-ცულად“¹.

ყოველივე ზემოთქმულის შემდეგ აშკარაა, რომ დავითის საგალო-ბლის „წულილთა და კმელთა აღმოფშვნავც“ აღნიშნავს ოთხი ელემენ-ტის დაშლა-დარღვევას, ე.ი. სამყაროს მომავალ კატასტროფას. ამიტომ „კმელთა და წულილთა აღმოფშვნიის“ ჟამი უნდა გავიგოთ ზოგადად, როგორც ცოდვილთა განკითხვის ჟამი და არა როგორც დავით მეფის აღსასრულისა, სიკვდილისა, როგორც ამას მკვლევართა უმრავლესობა ფიქრობს.² მაგალითად, მ. კაკაბაძე საანალიზო მუხლის შემდეგნაირ კომენტარს გვთავაზობს: „როცა მეფობის დრო გადამივა, ღიღება ჩემი მტერად იქცევა, სხვამ მიიღოს სკიპტრა ჩემი, — მაშინ შემეწყალე, მსა-ჯულო ჩემო!“ მაგრამ ასეთი ინტერპრეტაცია არ შეეფერება ტექსტის ნამდვილ შინაარსს. ძეგლში არ არის ნათქვამი, რომ დავითის სკიპ-ტრას მიიღებს სხვა, რომ დავითის სპა შეუდგება სხვას, ვინაიდან ეს „სხვა“ არის არა სამეფო დინასტიის ჩვეულებრივი წარმომადგენელი, რომელმაც დავით აღმაშენებელი უნდა შესცვალოს, როგორც მეფე, არამედ ბნელეთის მეუფე ანტიქრისტეა. თეოლოგიის თანახმად, ანტი-ქრისტე ეწოდება ყველას, ვინც ურწმუნოა და არ სცნობს ღვთის ძეს, მაგრამ საკუთარი აზრით, „ანტიქრისტედ ითქუმის აღსასრულსა აწინ-დელისა ამის საუკუნოჲსასა მომავალი იგი“. ანტიქრისტე თვითონ უწოდებს თავის თავს ღმერთსა და მეუფეს. „და მაშინღა გამოჩნდეს უმჯულოჲ, რომლისა მოსლვაჲ არს მოქმედებითა სატანისაჲთა, ყოვ-

¹ დიდი სჯულისკანონი, გვ. 255

² ი. ჯ ა ვ ა ხ ი შ ვ ი ლ ი (ქართული ერის ისტორია, II, გვ. 220); ნ. ნ ა თ ა ძ ე (რენესანსის პრობლემა ქართულ შვერლობაში, სადოქტორო დისერტაცია, ხელნაწ., თბ., 1964, გვ. 57); მ. კ ა კ ა ბ ა ძ ე (ქართული რომანტიზმის ეროვნული საფუძ-ველები, გვ. 129) და სხვ.

ლითა ძალითა და სასწაულებითა და ნიშებითა ტყუილისადათა და ყოვლითა საცთურითა უსამართლოებისადათა წარწყმედულთა შორის“.¹

სხვა შემთხვევაში გაუგებარი იქნებოდა, რატომ უნდა ესახებოდეს დავით აღმაშენებელს სამეფო სკიპტრის სხვისათვის გადალოცვა „მეფობის წარცდომად“, „დიდების დაშრეტად“, „შუებათა გაუქმებად“, „ყუავილოვნების დაჭნობად“. აღნიშნული მოვლენები დამახასიათებელია სწორედ სამყაროს განკითხვის დღისათვის. აქვე მივუთითებთ, რომ დავით აღმაშენებლის მიერ აღწერილი სამყაროს მომავალი დღე კიდევ უფრო მუქ ფერებშია წარმოდგენილი ქრისტიანული მწერლობის სხვა ძეგლებში. მაგალითად, იოანე ოქროპირი წერს: „მოიგე უკუე მარადის შიში უფლისაჲ და მოიკსენე შიში სიკუდილისაჲ და დღე იგი საშინელი, ოდეს იგი აღეგზნენ ცანი და დაიწუნენ სამყარონი, დადნენ და დაიკსენ, და ქუეყანაჲ და საქმენი მისნი დაიწუნენ. რაჟამს დამოცვდენ ვარსკვლავნი ვითარცა ფურცელნი, მზე და მთვარე დაბნელოდინ და იყუნენ გარემოჲს მისა სასტიკებაჲ ქართა და ძრვანი საშინელნი, და ქუხილნი საზარელნი, და მეხის ტეხანი შესაძრწვნელნი, რომელ ეგვეითარი არაოდეს ყოფილ არს და არცა ყოფად არს ვიდრე მუნ ჟამამდე, რამეთუ ძალნი ცათანი შიშითა ძრწოდიან ზარისა მისგან საშინელისა, რომელი იყოს მას დღესა შინა“². მსგავსი მაგალითების მოტანა მრავლად შეიძლება. ეს არის ის დღე, რომლის შესახებაც პეტრე მოციქული გვაუწყებს: „დღესა მას ცანი მძაფრად წარცდეს და სტიქიანი იგი დაიწუნენ და დაირღუნენ და ქუეყანაჲ და მას შინა საქმენი დაიწუნენ“ (2 პეტრე 3,10). ყურადღებას მივაქცევთ, რომ აქ „სტიქიანი“ სამყაროს ოთხ ელემენტს აღნიშნავს.

სამყაროს აღნიშნული კატასტროფა, ქრისტიანული დოგმატის მიხედვით, მოხდება ქრისტეს მოსვლის წინ. „ესე ყოველი აღსრულებად არს უკუანაჲსკნელთა მათ ჟამთა უწინარჲს ქრისტჲს მოსვლისა“, რასაც მოჰყვება მიწის სუბსტანციის სრული გარდაქმნა და სულთა აპოკალიფსური განყოფა. დავით აღმაშენებელიც აღნიშნავს, რომ „დღესა შინა სასჯელისასა“ მართალთ ექნებათ ნეტარება, ხოლო ცოდვილთ „ჰგუემდეს ცეცხლი“.

¹ იოანე დამასკელი, გარდამოცემა, გვ. 521.

ნიშანდობლივია, რომ ძველი ქართული ხელოვნების ძეგლებში დამარცხებული ბოროტი ძალა, ხშირად არის წარმოდგენილი გვირგვინოსანი მეფის სახით.

² იოანეს გამოცხადება და მისი თარგმანება, ძველი ქართული ვერსია, ტექსტი გამოცემად მოამზადა და გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო ი. ი მ ნ ა ი შ ვ ი ლ მ ა, თბ., 1961, გვ. 65.

აღსანიშნავია, რომ ისტორიულ სინამდვილეში, როდესაც ხალხს ძნელბედობის ხანა უდგებოდა, ხშირად მძაფრდებოდა ესქატოლოგიური მოლოდინიც. მაგალითად, როდესაც საქართველომ XIII საუკუნეში განიცადა არაერთი დამარბეველი თავდასხმა უცხოელ დამპყრობთაგან, მორწმუნეებმა ამ უბედურებაში დაინახეს ქვეყნის აღსასრულის ნიშნები და იმ იმედით, რომ ყოველივე ამას არს, „გარნა საუკუნო იგი უკუდავი ცხორება დაუღვენელი“, იწყეს ოცნება მეორედ მოსვლაზე, რომლის შემდეგ უნდა დამდგარიყო ეს „დაუღვენელი არსებობა“¹. ამ ეპოქაში კონკრეტულად წელიც კი აღნიშნეს მოსალოდნელი აღსასრულისა. აბუსერიისძე ტბელის გამოანგარიშებით, იგი უნდა მომხდარიყო 1320 წელს².

მხედველობაშია მისაღები ის გარემოებაც, რომ პატრისტიკის მიხედვით, უკანასკნელი განკითხვა კოსმოსური მნიშვნელობის ფაქტია, იგი ეხება ყველას, გარდაცვლილსა და ცოცხალს. ეფრემ ასური გვეუბნება, რომ „მას ჟამს გუამები გამოვიდოდის საფლავითგან და შებრძნდებოდიან ასონი ურთიერთს მოსწრაფებით. მაშინ ვიხილოთ ბუნებაა კაცთა ყოველი, რამეთუ აღდგებოდის ადგილით თვსით და შეკრებოდის წინაშე მსაჯულისა ყოველთაჲსა“³. ეკლესიის მამათა თხზულებებში გამოთქმული იყო რწმენა, რომ საბოლოოდ ყოველი სული განიწმინდება და დაუბრუნდება ღვთაებას. მაგრამ როგორც ა. ჰარნაკი შენიშნავს, ეს იყო ეზოტერული მოძღვრება და თეოლოგთა თანახმად „უბრალო ადამიანისათვის საკმარისი იყო იმის ცოდნა, რომ ცოდვილი იტანჯება“⁴.

განკითხვის დღის შემდეგ დადგება მერვე საუკუნე, რაც პირველსახესთან დაბრუნებას ნიშნავს. მაშინ იოანე დამასკელის მიხედვით, ჯამი „დღითა და ღამით არ აღირიცხება“, არამედ იქნება ერთი დღე დაუმწუხრებელი, „ოდეს იგი მზე სიმართლისაჲ მართალთა ზედა ჰეროვნებით ბრწყინავდეს“⁵. „განკითხვის დღე არის კაცობრიობის კოსმიური ევოლუციის დასასრული, ანუ მისი შესვლა სულიერ სუბ-

¹ კ. კ ე ლ ი ძ ე, ესქატოლოგიური მოტივები ძველ ქართულ შწერლობასა და ცხოვრებაში, ეტიუდები, IV, გვ. 107.

² ი ქ ვ ე, გვ. 107.

³ ე ფ რ ე მ ა ს უ რ ი, სიყვარულისათჳს და სინანულისა, მამათა სწავლანი, გვ. 211.

⁴ А. Г а р н а к, История догматов, с. 297.

⁵ იო ა ნ ე დ ა მ ა ს კ ე ლ ი, გარდამოცემა, გვ. 372.

სტანციაში, ეს არის ის, რასაც სპარსული ეზოტერიზმი უწოდებდა ორ-მუზდის გამარჯვებას არიმაზზე, ანუ სულისას მატერიაზე. ინდური ეზო-ტერიზმი მას უწოდებს მატერიის საბოლოო შთანთქმას სულიერი საწყისის მიერ, ანუ „ბრაჰმას ერთი ღლის“ დასასრულს¹.

„გალობანი სინანულისანის“ „დაუსრულებელ საუკუნეთა“, „ზეშთა საუკუნეთა“ ნათელი კაცობრიობის აღნიშნულ ეტაპს გულისხმობს².

4. ღვთისმშობლის კულტი

სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმულია მოსაზრება, რომ დავით აღმაშენებელს „თავისუფალი გაგება ახასიათებდა ზოგი საკითხის მიმართ, კერძოდ, მარიამის ღვთისმშობლობის დოგმის მიმართაც“³; და რომ „გალობანი სინანულისანი“ წარმოადგენს „ერთგვარი სინანულის გამოხატულებას იმ გაბედულ შეხედულებათა გამო, კერძოდ კულტის საკითხში, რომელთა შესახებ ერთმხრივ მოწმობს რამდენიმე წყარო“⁴.

რა საფუძველზეა აღმოცენებული შ. ნუცუბიძის ეს თვალსაზრისი? სამწუხაროდ, პირდაპირი საბუთები და სათანადო არგუმენტაცია მეცნიერის ამ შეხედულებას არ ახლავს. იგი არც იმ წყაროებს ასახელებს, სადაც დავით აღმაშენებლის „თავისუფალ აზროვნებაზე“ ლაპარაკი და არც იმას გვიხსნის, კონკრეტულად რაში გამოიხატება დავითის მიერ ღვთისმშობლის დოგმის თავისუფალი გაგება. ერთადერთი გარემოება, რომელსაც ხაზს უსვამს შ. ნუცუბიძე აღნიშნულ საკითხზე მსჯელობისას, არის ის, რომ XII საუკუნის ქართველ პოეტს იოანე შავთელს დავითი მაქსიმე აღმსარებლისათვის შეუდარებია⁵. „შავთელი იმდენს ბედავს, წერს შ. ნუცუბიძე, რომ ოფიციალურ პირს, ერთმმართველ დავითს მწვალებლობისათვის მოკლულ ადამიანს — მაქსიმე აღმსარებელს ადარებს“⁵.

პირველ რიგში ჩვენც ამ საკითხზე შევჩერდებით.

წინასწარ შევნიშნავთ, რომ სამეცნიერო წრეებში თითქოს სა-

¹ Э. Ш ю р е, Великие посвященные, с. 397.

² „ზეშთა საუკუნეთა ნათელი“, რა თქმა უნდა, უქმელი, პირველადი უნიკთო ნათელია (იხ. ნ. ს უ ლ ა ე ა, ნათლის ტროპიკა ქართულ ჰიმნოგრაფიაში, „ლიტერატურული ძიებანი“, თბ., 1983, გვ. 218). პირველ სახესთან დაბრუნება, რაც კოსმიური ევოლუციის მიზანია, მარადიულ ნათელთან მიახლებას ნიშნავს.

³ შ. ნ უ ც უ ბ ი ძ ე, ქართული ფილოსოფიის ისტორია, II, გვ. 16.

⁴ ი ქ ე ე.

⁵ ი ქ ე ე, გვ. 164.

ბოლოოდ დაბეჭდილ ტრადიციული შეხედულება „აბდულმესიანის“ პერსონაჟთა ვინაობის შესახებ. ალ. ბარამიძის, ელ. მეტრეველის და ი. ლოლაშვილის ნაშრომები ახალი საბუთების მოხმობით განამტკიცებენ აზრს, რომ პოემაში შექებულია თამარ მეფე და დავით სოსლანი¹. მაგრამ, როგორც ცნობილია, შ. ნუცუბიძეს სრულიად განსხვავებული შეხედულება აქვს „აბდულმესიანის“ კომპოზიციურ შედგენილობაზე, ნუცუბიძის აზრით, ამ ძეგლში გაერთიანებულია ორი სხვადასხვა თხზულება: საკუთრივ „აბდულმესიანი“, ე. ი. დავით აღმაშენებლის ხოტბა, რომელიც ეკუთვნის შავთელ პირველს, და თამარ მეფისა და დავით სოსლანის შესხმა, რომელიც შავთელ მეორის მიერაა დაწერილი². პოემის სტრიქონები: „გვონებ მაქსიმედ: ჩემთვის მაქს იმედ — მისგან სჯულისა დამბეჭდველობა“ — ეკუთვნის შავთელ პირველს და მიმართულია დავით აღმაშენებლისადმი. შ. ნუცუბიძის შენიშვნით, ეს ის მაქსიმე აღმსარებელია, რომლის ბრალდება მწვალებლობასთან დაკავშირებით იმდენად მძიმე აღმოჩნდა, რომ მაქსიმეს სიცოცხლედ დაუჯდა³.

ამჯერად ჩვენ არ გვაინტერესებს გარკვევა იმისა, თუ ვის ეხება ნამდვილად შავთელის ზემომოტანილი სიტყვები. შავთელის ეს სიტყვები კიდევ რომ ეხებოდეს აღმაშენებელს, მაინც საკითხი სხვა სიბრტყეზეა განსახილველი, კერძოდ, ა) ქამართლიანია თუ არა მაქსიმე აღმსარებლის სახელთან მწვალებლურ მიმდინარეობათა დაკავშირება და მაქსიმეს მწვალებლად მიჩნევა, ბ) მაქსიმე აღმსარებელი კიდევაც რომ იძლეოდეს ასეთი ანალოგიის საფუძველს, დავით აღმაშენებლის ცხოვრების რომელი წყარო მიუთითებს სარწმუნოებრივ საკითხებში დავითის ერეტიკულ გადახრებზე?

მაქსიმე აღმსარებელი (კონფესორი) ქრისტიანობის უდიდესი წარმომადგენელია. საეკლესიო და საზოგადოებრივი ცხოვრების ისტორიაში მან სახელი გაითქვა როგორც მონოთელიტობის წინააღმდეგ შეუპოვარმა მებრძოლმა. ცნობილია, რომ მონოთელიტიზმი, როგორც

¹ იხ. ალ. ბარამიძე, აბდულ-მესიანი, ნარკვევები ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, ტ. I, თბ., 1945; ელ. მეტრეველი, დავითისა და თამარის ქება, ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. II, თბ., 1966; ი. ლოლაშვილი, ძველი ქართველი მეხოტბენი, წიგნი მეორე, თბ., 1964; მისივე, „აბდულმესიანის“ პერსონაჟთა ვინაობისათვის, ქართული ფოლკლორი, თბ., 1969.

² Шавтели, Абдул-Мессия, перевод с грузинского Ш. Нуцубидзе, Тб., 1946, с. 7.

³ შ. ნუცუბიძე, ქართული ფილოსოფიის ისტორია, ტ. II, გვ. 163.

მონოფიზიტური ერესის სახესხვაობა, ბიზანტიის პოლიტიკურ ყოფასთან იყო დაკავშირებული და ამიტომ მისი არსით სამეფო ხელისუფალნიც დაინტერესდნენ. ბიზანტიის კეისარმა ჰერაკლემ, პოლიტიკურ მოსაზრებათა გამო ანტიმონოთელიტური მოძრაობის ჩასახშობად სასტიკო ზომებს მიმართა. მან დაატყვევა რომის პაპი წმ. მარტინი, გაასამართლა მაქსიმე აღმსარებელი როგორც სახელმწიფოს მოღალატე, მოკვეთა მას ენა, მარჯვენა ხელი და თავის ორ მოწაფესთან ერთად გადაასახლა ლაზიკაში.

მაგრამ მაქსიმე აღმსარებლის მართლმადიდებლურმა მოძღვრებამ მალე პოვა აღიარება. მისი სიკვდილის 18 წლის თავზე, VI მსოფლიო კრებამ კონსტანტინოპოლში ამხილა მონოთელიტური ერესი და დააკანონა დოგმა ქრისტეს ორი ნებისა (Μελημα) და ორი მოქმედების (ἐνεργεια) შესახებ. მაქსიმე აღმსარებელი ქრისტიანულმა სამყარომ აღიარა სწორედ როგორც ერესების წინააღმდეგ მებრძოლი და ქრისტეს სჯულის დიდი მოძღვარი და მასწავლებელი.

ქართულმა საზოგადოებრიობამ ადრე გაიცნო და შეისისხლხორცა სჯულის აღმსარებლის მართლმადიდებლური იდეები. ქართულ ენაზე თითქმის უკლებლივ ითარგმნა მაქსიმეს შრომები¹. მათ შორის ერთერთ შრომას შემდეგნაირი დასათაურება აქვს: „სწავლათაგან წმიდისა მაქსიმესა, რომელი მეექუსისა კრებისაგან გამობრწყინდა, რომელნი შერჩევით სხუათა წიგნთაგან გამომიკრებიან სარგებლად მკითხველთა და მსმენელთა“ (A—116, გვ. 1). აქ ყურადღებას იქცევს იმ ფაქტის საგანგებოდ აღნიშვნა, რომ მაქსიმე აღმსარებელი მეექვსე მსოფლიო კრების მიერ იქნა განდიდებული.

ქართულ ენაზე დაცულია რამდენიმე რედაქცია მაქსიმე აღმსარებლის ცხოვრებისა². შემონახულია მისი თხზულებების ქართული თარგმანებიც.³ აღსანიშნავია ის გარემოება, რომ ქართული რედაქცია, განსხვავებით ბერძნული დოკუმენტებისაგან, აღწერს მაქსიმეს მესამე

¹ იხ. კ. კეკელიძე, უცხო ავტორები ძველ ქართულ მწერლობაში, ეტიუდები, V, გვ. 96—99.

² ქართული აგიოგრაფიული ძეგლები, ნაწილი I, კიმენი, გამოსცა კ. კეკელიძემ, თბ., 1918, გვ. 60—103. К. Кекелидзе, Сведения грузинских источников о Максиме Исповеднике, Труды киевской духовной академии, 1912, IX—XI. გადმოზეჭდილია მისივე „ეტიუდების“ VII ტომში (1961), გვ. 14—54. თეოდოსი განგრელის „მოსახსენებლის“ ქართული ვერსია და მისი მეცნიერული მნიშვნელობა, — კ. კეკელიძე, ეტიუდები, III, თბ., 1955, გვ. 271—310.

³ იხ. კ. კეკელიძე, ეტიუდები, V, თბ., 1957, გვ. 96—98.

დაკითხვას, რომელზედაც მაქსიმეს წაუკითხავს თავისი რწმენის სიმბოლო. ამ სიმბოლოს, კ. კეკელიძის თანახმად, ქართულ ეკლესიაში დიდი მნიშვნელობა ენიჭებოდა.

მაშასადამე, საქართველო მაქსიმე აღმსარებელს იცნობდა როგორც ქრისტიანობისათვის თავდადებულ მებრძოლსა და მეექვსე მსოფლიო კრების მიერ განდიდებულს. ცხადია, იოანე შავთელისთვისაც მაქსიმე აღმსარებელი იყო მართლმადიდებლური ქრისტიანული მოძღვრების განმამტკიცებელი და სჯულის დიდი მოძღვარი. პოეტი თავისი მეფისგანაც მოელის მაქსიმე აღმსარებლისებრ მოღვაწეობას და „სჯულის დამბეჭდველობას“.

მაგრამ შ. ნუცუბიძეს სხვაგვარად ესმის მაქსიმე აღმსარებლის სჯულმდებლობის არსი. მისი შეხედულებით, მაქსიმე აღმსარებლის მოღვაწეობასა და აზროვნებაში მთავარია არა მისი ანტიმონოთელიტური შემართება, არამედ არეოპაგტიკულ შეხედულებათა დამკვიდრებისათვის დაუცხრომელი თეორიული ბრძოლა¹. „მაქსიმე აღმსარებელმა, წერს შ. ნუცუბიძე, დიდი როლი ითამაშა ფსევდო-დიონისეს (პეტრე იბერიის) ოფიციალურ ეკლესიასთან დაახლოებაში, რასაც მან კიდევ მიაღწია ნიკეის კრების დადგენილების სახით (VII საუკ.)“². მაგრამ რა გზით მოახერხა ამ ხიდის გაღება? როგორც შ. ნუცუბიძე ფიქრობს, მაქსიმე აღმსარებელს უსარგებლია შექმნილი სააზროვნო სიტუაციით და საქვეყნოდ განუმტკიცებია აზრი, რომ არეოპაგტიკის საბუთები მოასწავებდნენ როგორც მონოფიზიტობის, ისე მონოთელიტობის (ერთნებელობის) წინააღმდეგ ბრძოლას³. ასეთი სახით კი, ცხადია, არეოპაგტიკა მისაღები იქნებოდა ოფიციალური საეკლესიო წრეებისთვისაც. სინამდვილეში კი, შ. ნუცუბიძის აზრით, არეოპაგტიკაში მოცემული წანამძღვრების გათვალისწინება შეუძლებელს ხდის მის ავტორს მიეწეროს დიოფიზიტობა ან მონოფიზიტობა. შ. ნუცუბიძის აზრით, არეოპაგტიკული მოძღვრება არ ამართლებდა არცერთ ცალმხრივ მიმდინარეობას⁴.

რამდენად მართებულია არეოპაგტიკის საკითხთა ცნობილი მკვლევრის ეს განცხადება? ნამდვილად განურჩეველია ფსევდოდიონისე არე-

¹ შ. ნუცუბიძე, მაქსიმე აღმსარებელი და ქართული კულტურის საკითხები, კრიტიკული ნარკვევები, I, თბ., 1965, გვ. 75-76.

² იქვე, გვ. 78.

³ იქვე.

⁴ იქვე, გვ. 77-78.

ოპაგელი მონოფიზიტურ და დიოფიზიტურ თვალთახედვათა მიმართ?

ფსევდოდიონისე არეოპაგელის შრომაში „საღმრთოთა სახელთათჳს“ მეორე თავი („შეერთებულისათჳს და განყოფილისა ღმრთისმეტყუელებისა, და თუ რაჲ არს საღმრთოჲ შეერთებაჲ და განყოფაჲ“) სპეციალურად ეხება ჩვენთვის საინტერესო საკითხებს. ჩვენ არ შევუდგებით ამ პრობლემის საგანგებო კვლევას, რადგან ამჟერად არსებითი არ არის მისი სრული გათვალისწინება. აღვნიშნავთ მხოლოდ იმას, რომ ასეთი დასკვნის გამოტანის საფუძველს არ იძლევა ფსევდოდიონისე არეოპაგელის შრომის თუნდაც შემდეგი ადგილები: „ვინაჲცა ვინაითგან ვიდრე ბუნებისა ჩუენისადმდე მოვიდა კაცთმოყუარებისათჳს და ჭეშმარიტებითა რ ს ი ქ მ ნ ა და მ ა მ ა კ ა ც ი ქ მ ნ ა ზ ე - შ თ ა ღ მ ე რ თ თ ა“¹ „არა ვითარცა მიზეზი კაცთაჲ ითქუმის იგი აქა კაცად, არამედ ვითარცა იგი თვთ ყოვლად არსებით ჭეშმარიტ კაც არს. ხოლო ჩუენ იესეს არა კაცობრივ² განვათჳსებთ, რამეთუ არა ხოლო კაც არს (არცა ზეშთაარსების ოდენ გინა კაც ოდენ), არამედ ჭეშმარიტ კაც, რომელი-იგი ჰმატს კაცთ-მოყუარებით ზეშთაკაცთა და კაცობრივ არს-იქმნა კაცთა არსობისაგან უზეშთაესი არსებაჲ“². მონოფიზიტური მოძღვრებით კი, თუმცა ქრისტე შობილია ორი ბუნებისაგან, მაგრამ განხორციელებისას ორი არსება იქცა ერთად, ადამიანური ბუნება შეითვისა ლოგოსმა, გარდაიქმნა ღვთაების ნაწილად და ადამიანურის გამოჩენვა ღვთაებრივისგან მხოლოდ აზროვნებაშია შესაძლებელი. ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის მიხედვით, ქრისტე არის „არა ხოლო ღმრთეებით მოქმედი საღმრთოჲჲ, არცა კაცობრივ ოდენ კაცობრივთაჲ, არამედ განმამაკაცდა რაჲ ღმერთი, ახალი რაჲმე ღმერთ-მამაკაცებრი მოქმედებაჲ მოქალაქობდა ჩუენ შორის“³.

შ. ნუცუბიძე მიიჩნევს, რომ მაქსიმე აღმსარებელმა ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის წიგნების განმარტებით „საბოლოოდ ჩაუყარა საფუძველი პანთეისტურ ფილოსოფიას“⁴. „ამიტომო, — წერს მკვლევარი, — იოანე სკოტ ერიუგენამ IX საუკუნეში, არეოპაგეტიკულ წიგნებთან ერთად, საჭიროდ დაინახა მაქსიმე აღმსარებლის განმარტებანი გადაეთარგმნა ლათინურ ენაზე. მაქსიმეს განმარტებაზე დამყარებით კი ერიუგენამ დასწერა: „ღმერთმა არ იცის რა არის ის, რადგან იგი არა

¹ პ ე ტ რ ე ი ბ ე რ ი ე ლ ი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი), შრომები, გვ. 23.

² ი ქ ვ ე, გვ. 234.

³ ი ქ ვ ე, გვ. 235.

⁴ შ. ნუცუბიძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 85.

არის რაო“¹. აღნიშნული გარემოებიდან გამომდინარეობს შ. ნუცუბიძის დასკვნა: „მაქსიმე აღმსარებლის მოხმობა, როგორც საიმედო დასაყრდენისა XI ს. საქართველოში, დოგმატიკურ პაექრობაში ხშირად მონაწილე დავითის გვერდით, სხვას არაფერს ნიშნავს, თუ არა მაქსიმეს მიერ არეოპაგატიკული წიგნების განმარტებაზე მითითებას“². დავით აღმაშენებელთან გაიგივება ისეთი მოაზროვნისა, როგორიც იყო მაქსიმე აღმსარებელი, ცხადია, გულისხმობდა, რომ XI საუკუნის საქართველოში იცოდნენ მაქსიმეს განმარტებანი. მათ შორის ისეთი თამამი განმარტება, როგორიც იყო, მაგალითად, „ღმერთი არის არარაობა, რადგან აღემატება ყოველივეს, რაც არის, როგორც მათი მიზეზი (იხ. კორღერიუსის გამოცემა, გვ. 406, ბერძნულ ენაზე)“³.

შ. ნუცუბიძის აზრით, ნეგატიური დიალექტიკა შეიმუშავა არეოპაგატიკის ავტორმა, მაქსიმემ კი ამ მეთოდს დაუმატა შემდეგი: ღმერთი მხოლოდ უვიცობის საშუალებით შეიმეცნება⁴. შ. ნუცუბიძე „უვიცობას“ და „სიცრუეს“ ერთმანეთს უკავშირებს და დაასკვნის, სიცრუისა და სიბრძნის მიმართება, რომელიც ნეგატიურ დიალექტიკაში იგულისხმებოდა, ისტორიულად არეოპაგატიკის ავტორთან დაწყებული, მაქსიმეზე გავლით, შემოვიდა ქართულ აზროვნებაში⁵. იოანე შავთელს, ნუცუბიძის აზრით, მხედველობაში აქვს მაქსიმე აღმსარებლის სწორედ ეს „სჯულის დამბეჭდველობა“. „აზრთა ის წყობა, რომელიც დიონისოს სახელთან იყო დაკავშირებული ქართულ ფილოსოფიაში, შავთელმაც იცოდა, — წერს შ. ნუცუბიძე. — ეს იქიდან ჩანს, რომ დავითი მან მაქსიმე აღმსარებელს შეადარა⁶. პოეტს მხედველობაში აქვს მაქსიმეს მიერ არჩეული საფილოსოფიო გზა. პოეტი ისეთ რამეზე ლაპარაკობს, რაზედაც ოფიციალური ლაპარაკი არ შეიძლებოდა“⁷.

ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში ერთხელ კიდევ წამოიჭრა საკითხი კატაფატიკა-აპოფატიკის გნოსეოლოგიური მეთოდის არსის შესახებ. სრული დამაჯერებლობით იქნა ნაჩვენები, რომ აპოფატიკას არა თუ არ უარყვია ღმერთი, არამედ ამტკიცებდა რა, რომ იგი ისე

¹ შ. ნუცუბიძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 85—86.

² იქვე, გვ. 87.

³ იქვე.

⁴ შ. ნუცუბიძე, ქართული ფილოსოფიის ისტორია, ტ. II, გვ. 512.

⁵ შ. ნუცუბიძე, მაქსიმე აღმსარებელი და ქართული კულტურის საკითხები, კრიტიკული ნარკვევები, გვ. 88.

⁶ შ. ნუცუბიძე, ქართული ფილოსოფიის ისტორია, II, გვ. 163.

⁷ იქვე, გვ. 164.

აღმატება გრძნობად სამყაროს, რომ მის შესახებ მსჯელობა მხოლოდ უარყოფის (ემპირიულ ატრიბუტთა უარყოფის და არა მისი არსებობის უარყოფის) გზით შეიძლება, პირველ მიზეზს მიიჩნევდა აბსოლუტურ ყოფიერებად, არსებულად¹.

შეუძლებელია მაქსიმე აღმსარებლის კომენტარი ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის შრომებზე გავიანზოთ, როგორც ღმერთის უარყოფის აღიარება. საკმარისია მაქსიმე აღმსარებლის თუნდაც „აღსარების“² გაცნობა, რომ მთელი სისრულით წარმოგვიდგეს „ქრისტეს სჯულის განმამტკიცებლის“ შეხედულებათა რაობა. „აღსარებაში“ გამოხატული მრწამსი მაქსიმე აღმსარებლისა სავსებით ემთხვევა ქრისტიანული ორთოდოქსიის ყველა პუნქტს. მაქსიმე აღმსარებელს, როგორც თვალსაჩინო თეოლოგსა და საეკლესიო ოფიციალური წრეებისათვის უდიდეს ავტორიტეტს, ხშირად იმოწმებს დოგმატიკური შინაარსის საყოველთაოდ აღიარებული სახელმძღვანელო — „გარდამოცემა“ იოანე დამასკელისა. ვიმეორებთ, რომ ქართული სინამდვილე მაქსიმეში ხედავდა არა „მწვალებლობისათვის მოკლულ ადამიანს“, არამედ VI მსოფლიო კრებით განდიდებულ საეკლესიო მოღვაწეს და მხოლოდ ამ საფუძველზე შეიძლებოდა იოანე შავთელს ქართველი გვირგვინოსანი შეედარებინა მაქსიმე აღმსარებლისთვის.

ამგვარად, მაქსიმე აღმსარებლის მწვალებლად მიჩნევა ქართული წყაროების მიხედვით შეუძლებელი ჩანს. ხოლო დავითის დაინტერესება ფსევდო-დიონისე არეოპაგელისა და მაქსიმე აღმსარებლის ფილოსოფიით საეჭვოს კი არ ხდის, როგორც ამას შ. ნუცუბიძე ფიქრობს, არამედ, პირიქით, ნათელყოფს დავითის მსოფლმხედველობრივი სისტემის მთლიანობას და მის სრულ თანხვედრას „გალობანში“ გამოხატულ თვალსაზრისთან.

ახლა საკითხის მეორე მხარე უნდა განვიხილოთ: გვაქვს თუ არა საფუძველი დავით აღმაშენებლის მსოფლმხედველობრივ შეხედულებებში დავინახოთ რაიმე წინააღმდეგობანი. რა საფუძველი არსებობს დავით აღმაშენებლის პიროვნებაში მწვალებლობისადმი რაიმე მიდრეკილების დასანახავად? რომელი ისტორიული წყარო მიუთითებს კულტის საკითხში დავითის გაბედულ შეხედულებებზე? შ. ნუცუბიძე წერს: „თვით სააზროვნო ვითარებისათვის XI—XII საუკუნეების მიჯ-

¹ იხ. მ. გიგინეიშვილი, „ზიანი ღამე“ ვეფხისტყაოსნისა და ქრისტიანული მსოფლმხედველობის ზოგი საკითხი, გვ. 20.

² გამოქვეყნებულია მ. საბინინის „საქართველოს სამოთხეში“, გვ. ე: „აღსარების“ რუსული თარგმანი ნახე კ. კეკელიძის ეტიუდები, VII, გვ. 46—48.

ნაზე უფრო მნიშვნელოვანია სარწმუნოების საკითხებისადმი თავისუფალი დამოკიდებულების ფაქტი, რომელიც აღინიშნება ისტორიკოსის მიერ დავითის მიმართ¹. დავით აღმაშენებლის ცხოვრების მატრიანეში ჩვენ ვერ მივაგენით ისეთ ადგილს, რომელიც სარწმუნოების საკითხებისადმი დავითის თავისუფალ დამოკიდებულებაზე მიუთითებდეს. განა ის ფაქტი, რომ დავით აღმაშენებელი მონაწილეობდა საკულტო დისკუსიებში იმის მომასწავებელია, რომ მას თავისუფალი გაგება ახასიათებდა საეკლესიო დოგმატიებისა?

ცნობილია, რომ XI—XII საუკუნეთა ქართული ისტორიული სინამდვილისათვის ერთ-ერთ საჭირობოროტო საკითხს დიოფიზიტური და მონოფიზიტური მიმართულებების დაპირისპირება შეადგენდა. „ყველა წვალებათაგან, — წერს კ. კეკელიძე, — რომელთა კვალი დარჩენილა ქართულ პოლემიკურ მწერლობაში, ჩვენ წინაპრებს ამოძრავებდა უფრო მონოფიზიტობა და მისი ფრაქციები, განსაკუთრებით კი სომეხთა ანტიქალქედონიტობა“². დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსს შემოუნახავს საყურადღებო ცნობა ერთ-ერთი ანტიმონოფიზიტური პოლემიკის შესახებ. „ქართლის ცხოვრებაში“ ვკითხულობთ: „შემოკრბა ოდესმე წინაშე მეფისა ნათესავი გულარძნილი, ყოვლად ბოროტთა სომეხთა ეპისკოპოსები და მონასტერთა მათთა წინამძღურები მრავალი ფრიად“³. რა მიზანი ჰქონდათ მათ? მონოფიზიტ სომეხებს დავით მეფისათვის მიუმართავენ თხოვნით მოეწვიათ კრება, რომელზედაც სიტყვისგებით უნდა გამოეძიათ ჭეშმარიტი სჯული, იმ პირობით, რომ „უკუეთუ იძლიენენ სომეხნი, და იქმნენ თანაერთება სჯულისა და თჳსი სჯული შეაჩუენონ, ხოლო უკუეთუ სძლონ სომეხთა, ესოდენ მიემადლოს, რათა არღარა გჳწოდეთო მწვალებელად და არცა შეგუაჩუენებდეთო“. დავითს, როგორც ჩანს, დიდი მნიშვნელობა მიუცია მომავალი დისპუტისათვის და მონაწილეობის მისაღებად მოუწვევია ქართლის კათალიკოსი იოანე, ეპისკოპოსები, მეუღაბნოენი, მეცნიერნი და „ბრძენნი კაცნი“, მათ შორის განთქმული მთარგმნელი და განმანათლებელი არსენ იყალთოელი. პაექრობა ცისკრისას დაწყებულია და გაგრძელებულია „ვიდრე ცხრა ჟამამდე“. შეთანხმებისათვის ვერ მიუღწევიათ და ორივე მხრიდან „ცუდ სიტყუათა პაექრობასაც“ ჰქონია ადგილი. მაშინ დავითს განუცხადებია: „თქუენ, მამანო, სიღრმეთა საღამე შეს-

¹ შ. ნ. უცუბიძე, ქართული ფილოსოფიის ისტორია, ტ. II, გვ. 14.

² კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, გვ. 487.

³ ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 356.

რულ ხართ და უცნაურთა ხედვათა, ვითარცა ფილოსოფოსნი, და ჩუენ ვერ-რას უძლებთ ცნობად, ვითარცა უსწავლელნი და ყოვლად მსოფ-ლიონი. და ესე საცნაურ არს თქუენდა, რამეთუ მე შორს ვარ სწავლულე-ბასა და მეცნიერებასა, ვითარცა მეედრობათა შინა აღზრდილი, ამის-თვსცა უსწავლელთა და ლიტონთა და მარტივთა მიერ სიტყუათა გეზ-რახო თქუენ¹.

ისტორიკოსის თქმით, დავითმა წინადაუდგომელი და უცილო-ბელი მაგალითებისა და იგავების ახსნა-განმარტებით მოწინააღმდეგე-ნი „დაანთქნა, ვითარცა მეგვპტელნი, და დაუყო პირი მათი, უპასუხო ყვნა და ყოვლად უსიტყუელ, ვითარცა ოდესმე დიდმან ბასილი ათინას შინა“². „უღონო ქმნილმა“ მწვალებლებმა აღიარეს ცხადად ძლეულება თვსი“. დავითისთვის კი უთქვამთ: „ჩუენ, მეფეო, მოწაფე გუეგონე ამათ მოძღუართა თქუენთა, გარნა, ვითარ ვხედავთ, შენ სამე ხარ მოძღუარი მოძღუართა, რომელისა ბრჭალსა ვერ მომწუთარ არიან ეგე მოძღუარ საგონებელნი თქუენნი“³. საყურადღებოა მემატიაანის დასკვნა: „და ეს-რეთ ფრიად მაბრალბელნი თავისანი მიიქცეს სირცხვლეულნი, არ-ღარა ოდეს მკადრებელნი ამისნი ოდესცა“⁴. „ქართლის ცხოვრების“ მოხმობილი ადგილიდან მხოლოდ ერთი დასკვნის გამოტანა შეგვიძ-ლია: დავით აღმაშენებელს თავისი ღრმა სწავლულობითა და მეცნიე-რებით უმხელა ანტიქალკედონიტი სომხები უსჯულოებასა და მწვა-ლებლობაში, რაშიც ვლინდება დავითის არა „თავისუფალი“, არამედ სრულიად განსაზღვრული დამოკიდებულება ქალკედონის საეკლესიო კრებით დაკანონებული დოგმისადმი ქრისტეს ორბუნებოვნების შესა-ხებ. ხოლო ის ფაქტი, რომ დავითმა გაუსწრო თავისი ღრმის რჯულის მეცნიერებსა და სწავლულებს, მხოლოდ იმას ამტკიცებს, რომ მას თე-ოლოგიურ დებულებათა ღრმა წვდომისა და გააზრების უნარი ჰქონდა.

ამ მხრივ საინტერესოა მუჰამედ აღ-ჰამავის ცნობაც, რომლის თა-ნახმად მეფე დავითი ისლამის დიდი მცოდნე იყო და განჯის ყადს ხშირად იმაზეც კი ეკამათებოდა, თუ ყურანი როგორ და საიდან წარ-მოსდგა⁵. კამათი, პაექრობა სწორედ იმის საბუთია, რომ საკითხზე

¹ ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 357.

² იქვე. იგულისხმება ბასილი დიდის ცნობილი პაექრობა ათენში სომხებთან.

³ ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 357.

⁴ იქვე.

⁵ M. Brosset, Additions et éclaircissements à l'Histoire de la Géorgie. S., 1851, p. 237; ი. ჯ ა ვ ა ხ ი შ ვ ი ლ ი, ქართველი ერის ისტორია, II, გვ. 211.

აზრთა სხვადასხვაობა არსებობს და რატომ უნდა ვიგულებოთ დავით აღმაშენებელი ამ დაპირისპირებაში მაინცდამაინც აღმსარებლობისგან განდგომილად?

დავით აღმაშენებლის თაოსნობით მოწვეული რუის-ურბნისის საეკლესიო კრების ძეგლისწერა სრულად ასახავს დავით მეფის სარწმუნოებრივ შეხედულებებს. ძეგლისწერის შესავალ ნაწილში გამოიხატა ის თეოლოგიურ-ფილოსოფიური მოძღვრება, რომელიც შემუშავებული და განმტკიცებული იყო მსოფლიო საეკლესიო კრებათა მიერ. გაუმართლებელი ჩანს ნ. ხიზანაშვილის მოსაზრება, თითქოს ერეტიკოსების წინააღმდეგ ბრძოლა რჯულშემწყნარე დავით აღმაშენებლისათვის დიდი მნიშვნელობის საკითხს არ წარმოადგენდა¹. ძეგლისწერა ასეთი დასკვნის გამოტანის საშუალებას არ იძლევა. პირიქით, კრების ერთ-ერთ საკითხს სომეხი მონოფიზიტებისადმი დამოკიდებულების გარკვევა შეადგენდა. კრების განაჩენით: უკეთუ სომხები დაუბრუნდებიან მართლმადიდებლობას, ხელმეორედ უნდა მოინათლონ, ვითარცა წარმართნი². ძეგლისწერის ბოლო ნაწილიც მიმართულია ერეტიკოსების წინააღმდეგ. იგი შეაჩვენებს მწვალებლებს და განადიდებს მართლმადიდებლობას. ისტორიკოსის შეფასებით, კრებაზე „ძეგლი შუენიერი ჭეშმარიტისა სარწმუნოებისა აღწერეს, მიმდგომი და მოწამე წმიდათა ათორმეტთა კრებათა“³.

დაკვირვებას მოითხოვს დავით აღმაშენებლის შესახებ XII საუკუნის ცნობილი საეკლესიო მოღვაწის ნიკოლოზ გულაბერისძის მიერ მოწოდებული ცნობა, რომელსაც პირველად აკად. ი. ჯავახიშვილმა მიაქცია ყურადღება და მასში გადმოცემული ამბავი მიიჩნია იმ ეპოქისათვის მეტად გაბედული სკეფსისისა და თავისუფალი აზროვნების გამომხატველ მოვლენად⁴. საკითხის ნათელსაყოფად საჭიროა აღნიშნული მასალის სრული გათვალისწინება. ნიკოლოზ გულაბერისძე თავის თხზულებაში „საკითხავი სუეტი ცხოველისა, კუართისა საუფლოჲსა და კათოლიკე ეკლესიისაჲ“⁵, „სუეტი ნათელის“ რაობისა და მისი

¹ ნ. ხიზანაშვილი (ურბნელი), ჩვენი საეკლესიო სჯულმდებლობა, რჩეული იურიდიული ნაწერები. დასაბუთდად მოამზადა, ბიოგრაფიული მასალები და შენიშვნები დაურთო ი. დოლიძემ, თბ., 1982, გვ. 284.

² დიდი სჯულისკანონი, გვ. 553.

³ ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 328.

⁴ ი. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, II, გვ. 416–417.

⁵ გამოცემულია ორჯერ: მ. საბინისი მიერ „საქართველოს სამოთხეში“ და ვ. კარბელაშვილი მის მიერ 1908 წ. ჩვენ ვსარგებლობთ „საქართველოს სამოთხეში“ გამოქვეყნებული ტექსტით.

სხვადასხვაგვარად ხილვის საკითხსაც ეხება. იგი ცდილობს ახსნას, რას მოასწავებს „სუეტი ნათელი“ და რატომ იხილვება იგი ზშირად ბერის სახედ. გულაბერისძის განმარტებით, სვეტი ნათლისა „ერთ ნათლად შეერთებული სამებისა წმიდისა“ ნიშანია. მაგრამ რას უნდა მოასწავებდეს მისი „ბერი კაცის“ სახედ ხილვა? ნ. გულაბერისძემ „ბერი კაცის“ სახედ დაუკავშირა „ძუელი ღღეთაჲ“-ს კონკრეტულ სიმბოლოს. იგი ყურადღებას ამახვილებს დანიელის წინასწარმეტყველებასზე, სადაც ნათქვამია: „ვხედევდ, ვითარმედ საყდარნი დაიდგინეს და ძუელი ღღეთა დაჯდა. და შესამოსელი მისი, ვითარცა თოვლი სპეტაკი, და თმაჲ თავისა მისისა, ვითარცა მატყლი განწმედილი, საყდარი მისი ალი ცეცხლისა, ეტლისთუალნი მისნი ცეცხლი მოტყინარე (დანიელ. 7,9)“. დანიელისავე წინასწარმეტყველებით, „ვიდრე არა მოვიდა ძუელი ღღეთა და მსჯავრი მისცა წმიდათა მაღლისათა. და ჟამი მოიწია და მეფობა დაიპყრეს წმიდათა (დანიელ. 7,22)“. როგორც ვხედავთ, დანიელის წინასწარმეტყველებაში „ძველი ღღეთაჲ“, ე.ი. ღვთაება წარმოდგენილია ბერი კაცის სახით („თმა თავისა მისისა, ვითარცა მატყლი განწმედილი“). საგულისხმოა, რომ ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის მიხედვითაც ღვთაების გამოცხადება შესაძლებელია „მცკოვნადცა ჭაბუკათცა“, ვინაჲდან „სიბერითა უკუე პირველითგანობასა და დაუწყებელობასა მოასწავებს, ხოლო სიჭაბუკითა დაუბერებლობასა“¹.

ნიკოლოზ გულაბერისძის მოსაზრებით, „ძუელი ღღეთაჲ“ და „ბერი კაცი“ ღვთაების ერთსა და იმავე ასპექტზე მიუთითებენ და ამიტომ იხილვების „სუეტი ნათელი, ვითარცა ძუელი ღღეთა“. გულაბერისძე ჩამოთვლის იმ ადამიანებს, „რომელნიცა ღირს არიან ხილვისა მისისა“ და მათ შორის ასახელებს დავით აღმაშენებელსაც.

ნ. გულაბერისძის გადმოცემით, მირიან მეფემ იმის გამო, რომ სვეტიცხოველის მრავალთაგან დაურიდებლად შეხება სიწმიდის შეურაცხყოფად მიუჩნევია, „შეშისა ფიცართა მიერ დაფარა შიშლოება იგი სუეტისა მის და თუალთაგან სახილველობა მისი უჩინო ყო“. მაგრამ ფიცრის მახვილით აგლეჯა ადვილად ხერხდებოდა. მაშინ მირიანის ძე, მეფე რევი, შეშინებულა „უკუე მეფობასა მისსა, ნუ უკუე სრულად განშიშვლდეს სუეტი იგი წმიდა სამარადისოსგან ფიცართა მათ და ნათელისა და წარპარვისა და ამის მიზეზისათვის განიზრახა, რათა სრულად ქვითკირითა აღმოქმნას გარემო სუეტისა მის“². მეფეს

¹ პეტრე იბერიელი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი), შრომები, გვ. 85.

² სწქართველოს სამოთხე, გვ. 110.

ისრულებში მოუყვანია თავისი განზრახვა და როგორც ნ. გულაბერისძე აღნიშნავს, „ესრეთ ვიდრემე ჰგიეს მოღღინდელად ღღედმდე“. დავით აღმაშენებელს თურმე ქვითკირით გადაბურული ამ კონქის მიმართ გასწენია დაეჭვება, „რაჲ უწყი, თუ რა არს კოქსა ამას შინა, ანუ რაჲსა თაყუანისვცემთო“. მაგრამ დავით აღმაშენებელს შუაღამისას უხილავს, „თითქოს სუეტსა ზედა ზე თავსა ზედა მჯდომარე იყო მოხუცებული ვინმე სახედ ძუელისა ღღეთასა“, რომელსაც უთქვამს: „დავით, დავით არა უწყია თუ ვინა ვარ აქა შინა, რომელთა ესე მხედავ და ესე უწყოდე შენ და ყოველთა, რამეთუ რომელსა აქუნდეს სასოება ჩემდა მომართ მტკიცე, არა ოდეს სირცხვილეულ იქმნეს და ნუ ურწმუნოებ ჩემდა მომართ ყოვლადვე, რამეთუ რომელნი ურწმუნოებდენ, მიიღონ თავისა თვისისა სასჯელი“. დავით აღმაშენებელს სასწრაფოდ დაუტოვებია „ცხედარი“, ამხედრებულია „ჰუნესა ზედა“ და ცისკრის ლოცვისას მიუღწევია ეკლესიად. იოანე პატრიარქსა და მცხეთის მოყუასთ გაჰკვირვებით მეფის უჟამო და უცხო დროს მისვლა. ისინი შეძრწუნებული უყურებდნენ დავითს, რომელიც „წინაშე სუეტისა ცხოველისა დავრდომილი პირსა ზედა თვისსა ცრემლით იატაკსა დაალტობდა და ითხოვდა მხურვალედ შენდობასა პირუჭლთა ცთომათათჳს და ურწმუნოებისა“¹.

ძნელია ნიკოლოზ გულაბერისძის თავისთავად ამ საინტერესო გადმოცემის ისტორიული უტყუარობის დაბეჯითებით მტკიცება, მაგრამ ერთის თქმა კი შეიძლება: დავით აღმაშენებლის ცხოვრების მოთხრობილ ეპიზოდში მხოლოდ გაბედული სკეფსისი და თავისუფალი აზროვნების გამოვლინება კი არ ჩანს, არამედ ღვთისმორწმუნეობაც.

დავით აღმაშენებლის შესახებ არსებული ისტორიული წყაროები მიუთითებენ დავითის ქრისტიანული აღმსარებლობისა და ღოგმების მიმართ თავისუფალ დამოკიდებულებაზე კი არა, არამედ დიდი მეფის რჯულშემწყნარებლობაზე; მიუთითებენ, რომ დავითის ეპოქაში, მის მრავალეროვან სახელმწიფოში თავს კარგად გრძნობდნენ სხვადასხვა აღმსარებლობის ადამიანები. ამ მხრივ განსაკუთრებით საინტერესო მასალას არაბ ისტორიკოსთა ცნობები შეიცავენ. მაგალითად, აღფარიკი ასახელებს მუსლიმანებს, რომელთაც მეფე ისეთი პატივისცემით ექცეოდა თურმე, რომ ასეთ მოპყრობას ისინი ბაღდადშიც (ე. ი. ხალიფას სატახტო ქალაქშიც) ვერ იხილავდნენ². იბნ-ალ-ჯაუზის

¹ საქართველოს სამოთხე, გვ. 111.

² ვ. ფ. უ. თ. უ. რ. ი. ძე, არაბი ისტორიკოსი XII ს. თბილისის შესახებ, ენციკლოპედია, XIII, თბ., 1943, გვ. 144.

მოწმობით კი, მას სუფიებისა და პოეტებისათვის თავშესაფარი აუგია, ხშირად ქონებრივადაც დახმარებია და მათთვის სადღესასწაულო მე-
ჯლისებიც გაუმართავს თურმე¹. მისივე ცნობით, მეფე დავითი შვი-
ლითურთ (დემეტრეთურთ) პარასკევობით მეჩეთს ეწევოდა ხოლმე, სა-
დაც ღოცვასა და ყურანის კითხვას უსმენდა.

ხოლო სომეხი ისტორიკოსი მათე ურჰაელი შემდეგნაირად ახა-
სიათებს ქართველ მეფეს: „იყო მეფე დავითი წმინდა და სათნო, ყოვლად
შემკული ღვთის მოსავობით და მოყვარული სომეხთა ტომისა. მის
გარშემო შეიკრიბა სომეხთა გადარჩენილი ლაშქარი. ააშენა სომეხთა
ქალაქი ქართველთა ქვეყანაში, განამტკიცა ეკლესიები და მონასტრები
მრავლად, ხოლო ქალაქს სახელად უწოდა გორა. დიდის სიხარულით და
აღფრთოვანებით ექცევოდა მას მთელი სომეხი ხალხი“². დავითი რჯულ-
შემწყნარებლობას იჩენდა ებრაელთა მიმართაც.³

რით არის გამოწვეული დავით აღმაშენებლის საყოველთაოდ განთ-
ქმული ტოლერანტობა? ამ გარემოების ასახსნელად მხედველობაში
უნდა იქნეს მიღებული დიდი მეფის მრავალეროვანი სახელმწიფოს
უაღრესად თავისებური, საქართველოს ისტორიისათვის ჯერ არნა-
ხული, სინამდვილე. გავიხსენოთ იმ დროისათვის არსებული ქართული
მონეტების ზედწარწერა: „დავით მეფე აფხაზთა, ქართველთა, რანთა,
კახთა და სომეხთა“⁴. ხოლო აღ-ფარეკის ცნობით, დავითს მოუჭრია
ფული, რომლის ერთ მხარეზე ეწერა ხალიფასა და სულთნის სახელები,
მეორეზე — ალლაჰისა და მოციქულის, ხოლო კიდეზე — თვით მისი,
დავითის სახელი⁵. ასეთ ვითარებაში კი დავით აღმაშენებლის პოლი-
ტიკა, როგორც მეფისა და სახელმწიფო მოღვაწისა, მიმართული უნდა
ყოფილიყო სხვა სარწმუნოებათა შემწყნარებლობისკენაც. ვ. ფუთური-
ძე სამართლიანად აღნიშნავს, რომ დავით აღმაშენებლის მიერ თბი-

¹ M. Brosset, *Addit.*, p. 241; ი. ჯ ა ვ ა ხ ი შ ვ ი ლ ი, ქართველი ერის ისტო-
რია, II, გვ. 217; შდრ. მ. ჯ ა ნ ა შ ვ ი ლ ი, პოეტთა აკადემია საქართველოში, თბ.,
1932, გვ. 14,26.

² ლ. დ ა ვ ლ ი ა ნ ი ძ ე, მათე ურჰაელის ცნობები დავით აღმაშენებლის შესა-
ხებ, საქართველო რუსთაველის ხანაში, რუსთაველის დაბადების 800 წლისთავი-
სადმი მიძღვნილი კრებული, თბ., 1966, გვ. 247—248.

³ შ. კ რ ი ხ ე ლ ი, ქართველი ებრაელები ფეოდალიზმის ხანაში, საქართველოს
ებრაელთა სახელმწიფო ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მუზეუმის „შრომები“, 1945.

⁴ დავით აღმაშენებლის ქართული სამონეტო სისტემის შესახებ იხ. დ. კ ა პ ა -
ნ ა ძ ე, ქართული ნუმიზმატიკა, თბ., 1950; მისივე, *Новый тип монета Давида Стро-
ителя, Визант. Времен.*, т. VIII, 1957. რ. მ ე ტ რ ე ე ლ ი, დავით აღმაშენებ-
ელი, სახელმწიფოებრივი რეფორმები XII საუკუნის საქართველოში, თბ., 1967 და
სხვ.

⁵ ვ. ფ უ თ უ რ ი ძ ე, არაბი ისტორიკოსი XII საუკუნის თბილისის შესახებ, გვ.
140.

ლისის მცხოვრებთათვის სხვადასხვა შედეგათების მიცემა მართო იმით კი არ აიხსნება, რომ „მაღალი ბუნების პატრონი მეფე პატივს სცემდა მუსლიმანურ კულტურას და რელიგიას. დავითს კარგად ესმოდა, რომ ვერ გააუქმებდა ქალაქის დაპყრობამდე მასში არსებულ ყველა წესსა და კანონებს ისე, თუ არ დაარბევდა და არ მოშლიდა ქალაქის მთელ ცხოვრებას. ასეთი შევიწროება კი თბილისისა მას, როგორც ჭკვიან ხელმწიფეს, არ უნდოდა, რათა საქართველოს ახლად დაბრუნებულ დედაქალაქს არ დაჰპარგოდა დიდი კულტურული და სავაჭრო ცენტრის მნიშვნელობა“¹.

შ. მესხიას მოსაზრებითაც, საქართველოს სამეფო ხელისუფლების რჯულშემწყნარებლური და მფარველობითი პოლიტიკა მუსლიმანური ქვეშევრდომების მიმართ ობიექტური აუცილებლობით იყო განპირობებული. საქართველოს სამეფოს, რომელიც თავის თავს აღმოსავლეთში ქრისტიანობის ბურჯად აცხადებდა, მუსლიმანების მიმართ ასეთი პოლიტიკის გატარებას უკარნახებდა საშინაო და საგარეო პირობები, მისი მჭიდრო ურთიერთობა მაჰმადიანურ სამყაროსთან და არა რომელიმე მეფის სუბიექტური სურვილები².

აღნიშნულ პოლიტიკას კიდევაც მოჰყვა საერთაშორისო მნიშვნელობის შედეგები. როგორც ლ. ალექსიძე წერს, „ქართველი მეფეების რჯულშემწყნარებლობა ყველა სარწმუნოების მიმართ, უცხოელთათვის ხელსაყრელი პირობების შექმნის პოლიტიკა განამტკიცებდა და ზრდიდა საქართველოს საერთაშორისო ავტორიტეტს, ანეიტრალებდა სხვადასხვა ხალხებს შორის არსებულ რელიგიურ შეუწყნარებლობას, ამჭიდროებდა მათ პროგრესისათვის მებრძოლი საქართველოს დროშის ქვეშ. ასეთი პოლიტიკის შედეგად სუსტდებოდა სელჩუკთა აგრესიის რელიგიური საფუძველი, რაც ობიექტურად აძლიერებდა საქართველოს სამეფოს საზღვრების უშიშროებას“³.

დავით აღმაშენებლის რჯულშემწყნარებლობაზე საუბრისას უნდა გამოირიცხოს ვარაუდი, თითქოს დავითი განურჩეველი იყო რელიგიურ მიმდინარეობათა მიმართ, საერთოდ, ხოლო ქრისტიანობის მიმართ, კერძოდ. დავით აღმაშენებელი, რომელიც თავის თავს მიაწერს ყოველგვარ ცოდვას, რაც კი კაცობრიობას ჩაუდენია, სინანულის საგალო-

¹ ვ. ფ. უ. თ. უ. რ. ი. ძ. ე. არაბი ისტორიკოსი XII საუკუნის თბილისის შესახებ, გვ. 144.

² შ. მ. მ. ს. ხ. ი. ა. დიდგორის ბრძოლა, თბ., 1965, გვ. 91.

³ ლ. ა. ა. ლ. ე. კ. ს. ი. ძ. ე. უცხოელთა და უცხო სარწმუნოების მიმდევართა უფლებრივი მდგომარეობა, კრებული: XII საუკუნის საქართველოს ისტორიის საკითხები, თბ., 1968, გვ. 169.

სხე გადაკვრიოთ, რომელსაც, ვფიქრობთ, თვითონაც თანაუგრძნობდა“¹.

სამეცნიერო ლიტერატურაში უტყუარი საბუთიანობით იქნა გარკვეული, რომ ზევით მოხმობილ კონტექსტში „იტალიელთა წვალება“ აღნიშნავს არა იოანე იტალის მწვალებლობას ღვთისმშობლის ქალწულობის საკითხში, არამედ იტალიელ ფილოსოფოსთა — პითაგორელთა შეხედულებას „შვიდი“ რიცხვის შესახებ, რომელიც „არცა შობს და არცა იშობების“².

მაგრამ ამით საკითხი ბოლომდე არ ამოწურულა. მართალია, მოხმობილი ადგილი არ გულისხმობს იოანე იტალის მწვალებლობას, მაგრამ გასათვალისწინებელია საზოგადოდ, როგორი იყო იოანე იტალის პოზიცია ღვთისმშობლის დოგმის მიმართ.

როგორც სპეციალურ ლიტერატურაში მიუთითებენ, იოანე იტალს აღნიშნულ საკითხში არავითარი გადახვევა არ ჰქონია და მის შეცდომათა ერთ-ერთი მიზეზი ბერძნული ენის არასაფუძვლიანი ცოდნა ყოფილა: «Не зная детально, как иностранец греческого языка, Иоанн Итал иногда употреблял выражения, совсем неподходящие для выражения глубоких христианских истин. Так, говоря, что Дева Мария есть истинная Богородица, И. Итал выразился, что верует в Богородицу, вместо того, чтобы выразиться: верую, что св. Дева есть истинная Богородица»³.

აქვე დავუმატებთ, როგორიც არ უნდა იყოს იოანე იტალის მიმართება ღვთისმშობლის დოგმის მიმართ, ჩვენ მაინც არ გვექნება საკმაო საფუძველი, იგი უცვლელად მივუსადაგოთ იოანე პეტრიწს და მითუმეტეს დავით აღმაშენებელს. ამასთან მნიშვნელოვანია ის გარემოება, რომ იოანე პეტრიწის ჩვენამდე მოღწეული „ღვთისმშობლისანი“⁴ ღვთისმშობლის დოგმის საკითხში გამოხატავს იმ თვალსაზრისს, რომელიც შემუშავებული იყო საეკლესიო ორთოდოქსიის მიერ.

ხოლო როგორი გაცემა ჰქონდა დავით აღმაშენებელს აღნიშნული დოგმისა, ამას ნათელ ჰყოფს „გალობანი სინანულისანის“ საფუძვლიანი შესწავლა.

¹ შ. ნ უ ც უ ბ ი ძ ე, შრომები, IV, თბ., 1976, გვ. 169.

² გ. თ ე ვ ზ ა ძ ე, პეტრიწის ბოლოსიტყვაობის ერთი ადგილის გაცეხისათვის, საქ. სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე, ტ. XVI, №9, 1955. წერილში გამოთქმული თვალსაზრისი სავსებით გაიზიარა აკად. ე. კეკელიძემ (იხ. მისი ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. I, თბ., 1960, გვ. 296).

³ И. Р а з у м о в с к и й, Иоанн Итал и его философско-богословские воззрения, осужденные церковью, «Вера и Разум», 1904, № 7, с. 334.

⁴ გამოქვეყნებულია ჟურნალში „ჯვარი ვახისა“, 1906, № 9, № 10.

როგორც აღვნიშნეთ, კანონის ყოველ გაღობას ბოლოში ერთვის ღვთისმშობლისადმი მიძღვნილი ერთსტროფიანი შესხმა. ამიტომ, როგორც ელ. მეტრეველი წერს, ძლისპირთა ქართულ კრებულებში კანონის ძლისპირები და ამავე ძლისპირზე დაწერილი „ღმრთისმშობლისანის“ ტროპარები ერთად არის მოტანილი და კრებულსაც ამის შესაბამისად „ძლისპირნი და ღმრთისმშობლისანი“ ეწოდება¹. ჩვენ შევამოწმეთ „ძლისპირთა და ღმრთისმშობლისანის“ საძიებლები შედგენილი ელ. მეტრეველის მიერ და მასში ჩვენი ძეგლის „ღმრთისმშობლისანი“ არ აღმოჩნდა, რაც გვაფიქრებინებს, რომ მათი ავტორიც დავით აღმაშენებელი უნდა იყოს. თუმცა დავითს მზა „ღმრთისმშობლისანიც“ რომ დაერთო თავის გაღობათათვის, ეს ვითარებას არ შეცვლიდა, რადგან „ღმრთისმშობლისანში“ გატარებული თვალსაზრისი სავსებით ერწყმის ძეგლში გამოვლენილ თეოლოგიურ შეხედულებებს და მისი ორგანული ნაწილია.

„გაღობანში“ ასახული კრისტიანულ-დოგმატური დებულებები და ცნებები საშუალებას გვაძლევს გამოვავლინოთ ის საფუძველი, რომელსაც ეყრდნობა დავით აღმაშენებლის მსოფლმხედველობრივი სისტემა ღვთისმშობლის დოგმის საკითხში.

„გაღობანის“ მიხედვით, ქალწულმა „სიტყუაჲ განაზრქო ჯორცითა და კარვითა მიწისაჲთა“, მოხდა „ჯორცქმნაჲ სიტყუსაჲ“. ამ გამონათქვამებში თითოეულ სიტყვას შეძენილი აქვს თეოლოგიური ცნების მნიშვნელობა და დაკავშირებულია კრისტიანული მოძღვრების კარდინალურ საკითხებთან. „ჯორცქმნა“ ზუსტად გამოხატავს სიტყვის, ლოგოსის განსხეულების არსს და მისი შეცვლა სხვა სიტყვით, როგორც ამას იოანე დამასკელი მიუთითებს, სრულიად შეუძლებელია იგი შემდეგნაირად მსჯელობს: „ესრეთ უკუე სხუაჲ ვიდრემე არს შეერთებაჲ და სხუაჲ განჯორციელება, რამეთუ შეერთებაჲ უკუე მხოლოსა შეყოფასა ოდენ ცხად-ჰყოფს, ხოლო თუ რაჲსა მიმართ იქმნა შეყოფაჲ, არასადა! ხოლო განჯორციელებაჲ, რომელ არს განკაცებაჲ, ჯორცთა მიმართ, ესე იგი არს, კაცისა მიმართ შეყოფასა ცხადჰყოფს, ვითარ-იგი განცეცხლებაჲ ცეცხლისა მიმართ შეერთებასა“². მაშასადამე, განხორციელება, ხორცქმნა ნიშნავს განკაცებას და მიუთითებს ღმერთისა და კაცის შეერთებაზე: „განჯორციელებაჲ უკუე შეერთებაჲ არს ჯორცთაჲ, ხოლო ჯორც-ქმნაჲ სიტყუსაჲ, ვითარმედ თვთ იგი

¹ ელ. მეტრეველი, დასახელებული ნაშრომი, გვ. 162.

² იოანე დამასკელი, გარდამოცემა, გვ. 442.

გუამი სიტყვსაჲ უქცეველად გუამ-ექმნა კორცთა და ვითარმედ ღმერთმან ვიდრემე კაც იქმნ და კაცი ღმერთ ქადაგებულ არს, რამეთუ ღმერთ-სიტყუაჲ კაც იქმნა უცვალელებლად¹.

ჰიპოსტასი სიტყვისა გარდაუქმნელად იქცა ჰიპოსტასად ხორცისა, ე.ი. დასაბამი ხორცისა სიტყვის ჰიპოსტასია, ხორცს არა აქვს დამოუკიდებელი „თვითება“, მაგრამ ეს არ ნიშნავს იმას, რომ ხორცი მიწიერი არ არის, „რამეთუ უკუეთუ ზეცით გარდამოსრულ არიან კორცნი და არა ჩუენისა ბუნებისაგან მიხუშულ არიან, რაჲ არს საკმარება განკორციელებისაჲ“. „რამეთუ განკაცებაჲ სიტყვსა ღმრთისაჲ ამისთვის იყო, რათა თუთ იგი მცოდნელი და დაცემული და განხრწნილი ბუნებაჲ მძლე იყოს თავისა თვისისა და ესრეთ განათავისუფლოს ხრწნილებისაგან“². ამიტომ ამბობს დავით აღმაშენებელი, რომ ქალწულმა „სიტყუა განაზრქო კორცითა და კარვითა მიწისაჲთა“. ღმერთი ხორცითა და სხეულით დაემსგავსა მიწიერებს, ადამიანებს. იოანე მტბევარის საგალობელში ნათქვამია: „დაუსაბამოჲ დასაბამიერ იქმნა უხრწნელისაგან დედისა ღღეს კორცითა“³.

ხოლო როგორ განხორციელდა ქალწულის გზით ეს მისტერია, როგორ მოხდა „მამაკაცებრ არს ქმნა სიტყვითა“, ქრისტიანულ თეოლოგიაში გამოცხადებულია საიდუმლოდ. ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი წერს: „არამედ ყოვლისა ღმრთის-მეტყუელებისასა უგანცხადებულესიცა იგი იესუმსი ჩუენებრ კორცთ-შესხმაჲ ღმრთისაჲ გამოუთქუმელვე არს ყოვლისა სიტყვსაგან და უცნაურ ყოვლისა გონებისაგან, ვიდრელა თუთ მათ უმოხუცებულესთა ანგელოზთაგანცა. და მამაკაცებრ არს-ქმნაჲ მისი საიდუმლოდ მოგვლიეს“. „უმეცარ ვართ, თუ ვითარ ქალწულებრივთა სისხლთაგან სხვთა სახითა შეინაწევრა გუამი მისი“⁴.

დავით აღმაშენებელი ქალწული დედისაგან სიტყვის შობას ახალს უწოდებს („ამისთვის ქალწული დედაჲ და შობაჲ ახალი სიტყვსაჲ იქმნა“), რაც იმას ნიშნავს, რომ ამ შობას სხვა შობა უნდა უსწრებდეს. მართლაც, თეოლოგიის თანახმად, ქრისტესთან ორი შობაა დაკავშირებული: პირველი შობაა მამისაგან უღედოჲ, მეორე — უმამოდ დედაკაცისაგან⁵. „შობაჲ ახალი“ უქამოდ შობილი სიტყვის ჯამში განხორციელებას აღნიშნავს⁶.

¹ იოანე დამასკელი, გარდამოცემა, გვ. 442.

² იქვე, გვ. 441.

³ პ. ნ. გ. ო. ე. ვ., ძველი ქართული სასულიერო პოეზია, გვ. 109.

⁴ პეტრე იბერიელი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი), შრომები, გვ. 21.

⁵ იოანე დამასკელი, გარდამოცემა, გვ. 443.

⁶ შტრ. მ. რაფაეა, ვეფხისტყაოსნის ზოგი ადგილის გაგებისათვის, კრებული

ამ თვალსაზრისით განსაკუთრებულ მნიშვნელობისაა „გალობანის“ შემდეგი ადგილი: „სისხლთა ქალწულებრივთაგან კორცნი ღმრთისანი და ახალი შეზავება იქმნა, ღმერთი და კაცი“. ახალი შეზავება ქრისტიანული მოძღვრების ერთ-ერთი ძირითადი თეზისია, რომლითაც იგი უპირისპირდება ერეტიკულ მიმდინარეობებს და ქალწულისაგან ღმერთ-მამაკაცის შობის თვისებრივად სრულიად ახალ მოვლენას გამოხატავს.

„ეკლესიასტეს“ მიხედვით საწუთროში არაფერი არ არის ახალი: „და არარაჲ არს ყოველივე მზესა ამას ქუეშე, რომლისათჳს იტყჳს და თქუას, ვითარმედ: ესე ახალი არს. მიერითგან ქმნილ არს საუკუნეთა მათ ყოფილთა უწინარეს ჩუენსა“ (ეკლეს. 1, 10). ქრისტიანული დოგმატიკა ეყრდნობა „ძველი აღთქმის“ ამ დებულებას და ერთადერთ სიახლედ მხოლოდ ქრისტეს შობას მიიჩნევს: „ღმერთად სრულ მყოფი სრულ კაც იქმნების და აღესრულების ყოველთა ახალთა უახლესი და მხოლოდ ახალი მზესა ქუეშე, რომლისა მიერ განუზომელი იგი ძალი ღმრთისაჲ საცნაურ იქმნების, რამეთუ რაჲ უფროჲს არს კაცქმნასა ღმრთისასა¹. მაშასადამე, ერთადერთი სიახლე, რაც მზის ქვეშ განხორციელდა, ეს ქალწულისაგან ღმერთ-კაცის შობაა. დავით აღმაშენებელიც წერს: „არა უხილავს მზესა ქალწული დედაჲ, თჳნიერ მენსა“.

„გალობანი სინანულისანი“ საგანგებოდ წამოსწევს მარიამის ღვთისმშობლობას. ძველში გატარებული თვალსაზრისით, ბრალთაგან დაიხსნებიან ისინი, ვინც „ღმრთისმშობლად ქადაგონ წმიდაჲ ქალწული დედაჲ“. ერთგან კი ასეთი მიმართვაც გვხვდება: „საკუთრად ღმრთისმშობლად გქადაგებთ უხრწნელო ქალწულო“. აღნიშნული ადგილებიც კონკრეტული თეოლოგიური შინაარსით არის დატვირთული. საქმე ისაა, რომ იოანე დამასკელის ჰომილიების თანახმად, ღვთისმშობლის სახელი შეიცავს ზოგჯერ ქმნის მთელ საიდუმლოს. ქრისტიანული სამყაროსათვის, როგორც ჰარნაკი წერს theotokos იქცა ისეთსავე ღოზუნგად, როგორც homousios². „ჭეშმარიტად და სამართლად ღმრთისმშობელად სახელ-ვსდებთ წმიდასა მარიამს — გვიხსნის

„შოთა რუსთაველი (ისტორიულ-ფილოლოგიური ძიებანი)“, თბ., 1966, გვ. 116–117; მ. გიგინეიშვილი, „მზიანი დამე“ ვეფხისტყაოსნისა და ქრისტიანული მსოფლმხედველობის ზოგი საკითხი, „ძველი ქართული მწერლობის საკითხები“, კრ. III, 1968, გვ. 21, 26.

¹ იოანე დამასკელი, გარდამოცემა, გვ. 426.

² A. Гарнак, История догматов, с. 361.

იოანე დამასკელი, რამეთუ ესე სახელი სრულ-ჰყოფს ყოველთა საიდუმლოსა განგებულებისათა, რამეთუ უკუეთუ ღმრთისმშობელ არს მშობელი უეჭუელად, ღმერთ არს მისგან შობილი უეჭუელად და კაცცა, რამეთუ ვითარმცა ღედაკაცისაგან შობილსა ღმერთსა აქუნდა პირველ საუკუნეთა მყოფობაჲ, არა თუმცა კაცად გამოჩინებულ იყო, რამეთუ ჰე კაცისაჲ უეჭუელად კაც არს. ხოლო უკუეთუ ღედაკაცისაგან შობილი იგი ღმერთ არს, ცხად არს, ვითარმედ ერთი არს ღმრთისა და მამისაგან შობილი იგი საღმრთოფასაებრ და დაუსაბამოფასა არსებისა და უკუანაფსკნელთა ჟამთასა ქალწულისაგან შობილი დაწყებულებისაებრ და ჟამიერიისა არსებისა ესე იგი არს კაცობრივისა, რამეთუ ერთსა გუჟმსა და ორთა ბუნებათა და ორთა შობათა ღმრთის ჩუენისა იესუ ქრისტესცა დაჰნიშნავს ესე¹. მაშასადამე, თუ მარიამს ღვთისმშობელს ვუწოდებთ, მისგან შობილი ყოფილა ღმერთი და ამასთანავე კაციც, რადგან შეუძლებელია ღმერთი გარდაუქმნელად შვას ადამიანმა. თუ მამა ღმერთისგან შობილი სიტყვა ქალწულისაგან განსხეულდა, მისგან იშვა — ეს ამტკიცებს, რომ იესო ქრისტეს აქვს ერთი ჰიპოსტასი (გუამი), ორი ბუნება და დაკავშირებულია ორ შობასთან.

იოანე დამასკელი აქვე წარმოადგენს ნესტორიანელთა მწვალებლურ შეხედულებას აღნიშნულ საკითხზე. ცნობილია, რომ კონსტანტინოპოლელი პატრიარქი ნესტორი და მისი მიმდევრები წმინდა ქალწულს მარიამ ღვთისმშობლად არ მიიჩნევდნენ. მათი შეხედულებით, ქალწულმა შვა არა ღმერთი, არამედ ადამიანი, რომელსაც შემდეგ ღედიგან დამოუკიდებლად შეერწყა ღვთის სიტყვა. ნესტორი მოითხოვდა მარიამისთვის ეწოდებინათ არა ღვთისმშობელი (θεοτόκος), არამედ „ადამიანისმშობელი“ (ανθρώποτοκος), რამაც დიდი აღშფოთება გამოიწვია ქრისტიანულ სამყაროში. ბოლოს ნესტორმა შეარბილა თავისი თვალსაზრისი და მარიამს უწოდა „ქრისტესმშობელი“. ეს ტერმინები კი სრულიად სხვაგვარად აყენებდა სოტერიოლოგიის ქრისტიანულ დოგმატს. ნესტორიანელთა ერესი ეფესოს მსოფლიო კრებამ დაგმო.

„გარდამოცემის“ მიხედვით, „ქრისტეს მშობელად არასადა ვიტყვთ წმიდასა ქალწულსა“, რადგან ქრისტე ნიშნავს ცხებულს, ხოლო ცხებულ იყო „დავით მეფეცა და მღდელ-მთაფარი აჰრონ, რამეთუ ესენი იყვნეს, რომელი იცხებოდეს, მეფობაჲ და მღდელობაჲ და ყოველნი კაცნი ღმერთ-შემოსილი შესაძლებელ არს, რათა ითქუმოდეს ცხებუ-

¹ იოანე დამასკელი, გარდამოცემა, გვ. 444—445.

ლად, არამედ არა ბუნებით ღმერთად, ვითარ იგი ღმრთის მბრძოლი ნესტორ ქალწულისაგან შობილისასაცა ღმერთ-შემოსილად კადნიერ იქმნა თქუმასა, ხოლო ჩუენდა ნუ იყოფიან ღმერთ-შემოსილად თქუმაჲ ანუ გულისკმის-ყოფაჲ მისი, არამედ ღმერთად განკორციელებულად“¹.

მაშასადამე, დავით აღმაშენებლის მიმართვა წმინდა მარიამისადმი როგორც საკუთრად ღვთისმშობლისადმი, გამოხატავს საეკლესიო კრებათა მიერ შემუშავებულ თვალსაზრისს სიტყვის ხორცქმნის საკითხზე და უპირისპირდება ნესტორიანელთა თვალთახედვას. დავითის მიმართება ნესტორიანული ერესისადმი აღბეჭდილია 1123 წლის მისსავე ანდერძში, სადაც ვკითხულობთ: „ხოლო შენ, ყოვლად წმიდაო ღმრთისმშობელო, განყოფასა მისსა კორცთაგან განყავ იგი ნაწილისაგან ცხოვნებულთაჲსა და შური იძიე, ვითარც მგმობარსა შენსა ნესტორსა ზედა“².

ქართული ჰიმნოგრაფიის ძეგლებშიც ხშირად გვხვდება წმ.მარიამისადმი მიმართვის შემდეგნაირი ფორმები: „დედაჲ ცათა მეუფისაჲ, ესე არს ნაშობი მიწისაგანისაჲ და მშობელი ანგელოზთა შემოქმედისაჲ. მას აღვიარებთ ჭ ე შ მ ა რ ი ტ ა დ ღ მ რ თ ი ს მ შ ო ბ ე ლ ა დ და მისგან შობილსა უდალადებთ“³. „ამისთჳსცა ღ მ რ თ ი ს მ შ ო ბ ე ლ ა დ აღვიარებთ და მისგან შობილსა ღმერთსა უდალადებთ მორწმუნენი“⁴. „ამისთჳსცა ღ მ რ თ ი ს მ შ ო ბ ე ლ ა დ აღვიარებთ და მიზეზად კეთილთა გიცნობთ და მკსნელად სულთა ჩვენთათჳს“⁵. ეს გარემოება იმაზე მიუთითებს, რომ დავით აღმაშენებლის ეპოქის ქართულ სინამდვილეში დაკანონებული იყო მარიამის ღვთისმშობლობის დოგმა.

„გალობანი სინანულისანი“ იმეორებს ეკლესიის მამათა თვალსაზრისს ღვთისმშობლის ხატის თაყვანისცემის არსის თაობაზე. დავით აღმაშენებელი წერს: „საკუთრად ღმრთისმშობელად გქადაგებთ, უხრ-

¹ იო ა ნ ე დ ა მ ა ს კ ე ლ ი, გარდამოცემა, გვ. 445.

² ანდერძი დავით აღმაშენებლისა შიომღვიმისადმი, ქართული სამართლის ძეგლები, II, ი. დოლიძის გამოცემა, თბ., 1965, გვ. 18.

³ პ. ი ნ გ ო რ ო ყ ვ ა, ძველი ქართული პოეზია, გვ. სეგ.

⁴ ი ქ ე ე, გვ. სევ.

⁵ ი ქ ე ე, გვ. რვ.

ამ საბუთებით უსაფუძვლო ჩანს ლეგენდარული ცნობა ქრისტიანი ხელმწიფის (იგულისხმება დავით აღმაშენებელი) ნესტორიანობის შესახებ. იხ. შ. ბ ა დ რ ი ძ ი ს წერილი „ჯვაროსნული თქმულება დავით აღმაშენებელსა და დემეტრე პირველზე“, კრებული; XII საუკუნის საქართველოს ისტორიის საკითხები, თბ., 1968, გვ. 397—399.

წნელო ქალწულო, და გუარწამს, ვითარმედ პატივი ხატისა შენისაჲ შენდამო წიაღმოვალს ღმრთისმეტყუელთაებრ, და ცოდვილთა მოქცე-
ვასა ანიშებ მის მიერ, ვითარცა ცხადჰყოფს თეატროჲ იგი მრწობლთა
სოფელთაჲ, სიკეთე ეგვპტისაჲ, ღირსი მარიამ“.

ამ მუხლში უკუფენილია მნიშვნელოვანი პერიოდი ქრისტიანული
რელიგიის ისტორიიდან. როგორც ვიცით, VII საუკუნეში თავი იჩინა
ხატმბრძოლობის აქტიურმა მიმდინარეობამ, რომელიც თითქმის
მთელი ასი წლის მანძილზე გააფთრებულ ბრძოლას აწარმოებდა
ხატების წინააღმდეგ.

ქრისტიანულმა აღმსარებლობამ სცადა ხატთაყვანისმცემლობის
ფილოსოფიური და მორალური დასაბუთება, რითაც განამტკიცებდა
ქრისტიანულ შეგნებას და დაიცავდა მას გადახრებისაგან. ამ მიმარ-
თულებით ყველაზე დიდი წარმატება ხვდათ იოანე დამასკელისა და
თეოდორე სტუდიელის შრომებს. როგორც კ. კეკელიძე წერს, „ხატ-
მბრძოლობის წინააღმდეგ მიმართული წმიდა პოლემიკური ლიტე-
რატურიდან ქართულად შენახულა მხოლოდ იოანე დამასკელის ორი
შრომა: „სიტყუაჲ წმიდათა ხატთათჳს“ და „სიტყუაჲ სიტყჳსაგებელი
მათი, რომელნი ჰგმობენ წმიდათა ხატთა“¹. იოანე დამასკელის თვალ-
საზრისი აღნიშნულ საკითხზე სრულად არის წარმოდგენილი აგრეთვე
„გარდამოცემის“ საგანგებოდ დაწერილ თავში — „ხატთათჳს“.

ხატთაყვანისმცემლობა საბოლოოდ აღიარეს ნიკეის VII საეკლესიო
კრებაზე. როგორი იყო ის ღებულებები, რამაც საბოლოოდ დაასაბუთა
ხატთა თაყვანისცემის ქრისტიანული არსი?

იოანე დამასკელის აზრით, თაყვანისცემის საფუძველია ბასილი
დიდის მიერ გამოთქმული შემდეგი თეზა: „პატივი ხატისაჲ პირმშოჲსა
მის სახისა აღვაღს“. აზრი ნათელია: პატივისცემა ხატისა გადადის
მის პირველ სახეზე, ე.ი. იმაზე, ვინც გამოხატულია ამ ხატით. იოანე
დამასკელის თანახმად, ამით უნდა იყოს ასახსნელი ის გარემოებაც,
რომ აღამიანები ერთმანეთს თაყვანს ვცემთ, „რამეთუ რაჲსათჳს თა-
ყუანისვსცემთ ურთიერთას, არა თუ ვითარცა ხატად ღმრთისა შექ-
მნილნი?“² მაშასადამე, როდესაც აღამიანი ღვთის ხატისაებრ შექ-
მნილ აღამიანს თაყვანს სცემს, ეს პატივი ღვთაებაზე გადადის.

ბასილი დიდის ზემოთ მოხმობილი თვალსაზრისი გატარებულია
რუის-ურბნისის საეკლესიო კრების ძეგლისწერაშიც: „ცხად არს, ვი-

¹ კ. კეკელიძე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, 1980, გვ. 485.

² იოანე დამასკელი, გარდამოცემა, გვ. 68.

თარმედ თაყუანისმცემელი ხატისა ღმრთისაჲ ღმერთსა თაყუანის-
სცემს მის მიერ, მაგინებელიცა სადმე ხატისა ღმრთისაჲ ღმერთსა
აგინებს უეჭველად, ვითარცა წმიდათა შორის დიდი ბასილი ესრეთ
დასწერს ამას¹.

პატრიტიკული თვალსაზრისით, ხატთაყუანისმცემლობაში პატივი
მიმართულია არა ნივთისაკენ, არამედ ზედ გამოსახულისკენ. „თაყუა-
ნის-ვსცით არა ნივთსა, არამედ გარდამოხატულსა, ვითარცა იგი არა
ნივთსა სახარებისასა, არცა ჯუარისა ნივთსა თაყუანისვსცემთ, არამედ
დასახელებასა“². აგრეთვე, „ღმრთისა დედისასაცა, ვინაჲთგან მისდა
მიმართი პატივი მისგან კორც-შესხმულისა მიმართ აღიყვანების“³.

იოანე დამასკელი გვიხსნის იმ ფაქტსაც, თუ რატომ არ დასტურ-
დება ხატები ძველ აღთქმაში. მისი აზრით, „უმწუერვალესისა უცნო-
ბლობისა და უღმრთოებისაჲ არს დამსახველობაჲ ღმრთისაჲ“, რადგან
„უხილავისა და უსხეულოჲსა და გარეშეუწერელისა და დაუსახველისა
ღმრთისა ვინ შემძლებელ არს ქმნად მსგავსებისა?“⁴ მხოლოდ მას შემ-
დეგ, რაც ღმერთი „ჭეშმარიტებით კაც იქმნა ცხორებისათჳს ჩუენისა“,
განცხადდა იგი და გვეჩვენა არა როგორც აბრაჰამს, ან წინასწარმეტ-
ყველებს, არამედ „არსებით განკაცნა ჭეშმარიტად, ვიდოდა ქვეყანასა
ზედა და კაცთა შორის იქცეოდა“, მხოლოდ მას შემდეგ იქნა შესაძლე-
ბელი მისი გამოხატვა თვითმხილველთაგან. იოანე დამასკელი ამავე
თავში გადმოგვცემს თქმულებას ხელთუქმნელი ხატის შესახებ, რო-
მელიც ქრისტეს ხატის პირველსახედ ქცეულა.

„გარდამოცემის“ ეფრემ მცირისეულ თარგმანში დაცულია ცნობა
ღვთისმშობლის ხატის შექმნის თაობაზეც: „ლჳაცა მახარებელმან
და მოციქულმან გამოუსახა და მისცა თაყუანისსაცემელად და სამსახუ-
რებელად ეკლესიასა ხატი ღედოფლისა ჩუენისა ყოვლად წმიდისა
ღმრთისმშობელისაჲ, რომელსა იგი შუენის პატივისცემაჲ, ვითარცა
დედასა უფლისა ჩუენისასა“⁵.

¹ დიდი სჯულისკანონი, გვ. 556.

² იოანე დამასკელი, გარდამოცემა, გვ. 502.

³ იქვე, გვ. 502.

⁴ იქვე, გვ. 501.

⁵ იოანე დამასკელი, გარდამოცემა გვ. 292. სხვათაშორის, ლეგენდარული
გადმოცემით (იხ. А. М. У р а в с е в, Грузия и Армения, III, СПб. 1848, с. 174) ხა-
ხულის ღვთისმშობლის ხატი თითქოს ლჳა მახარებლის შესრულებული უნდა იყოს
ამავე გადმოცემის თანახმად, კლარჯეთის უძველესი ტაძრიდან დაეთო აღმაშენებელს წა-
მოუღია ეს ხატი, რომელიც უფრო ადრე თითქოს დაცული უნდა ყოფილიყო მეწამულ
ზღვის სანაპიროზე.

„გალობანი სინანულისანი“ მიუთითებს იმ გარემოებაზეც, რომ ცოდვილთა ღვთისმშობლის ხატის საშუალებით ენიშნებათ მოქცევა და აქვე ასახელებს მარიამ ეგვიპტელის მაგალითს: „საკუთრად ღმრთისმშობელად გქადაგებთ, უზრწნელო ქალწულო, და გურწამს, ვითარმედ პატივი ხატისა შენისაჲ შენდამო წიადმოვალს, ღმრთისმეტყუელთაებრ, და ცოდვილთა მოქცევასა ანიშებ მის მიერ, ვითარცა ცხად ჰყოფს თეატროჲ იგი მრჩობლთა სოფელთაჲ, სიკეთე ეგვპტისაჲ, ღირსი მარიამ“¹.

გადმოცემის თანახმად, მარიამ ეგვიპტელი VI საუკუნეში ცხოვრობდა და უზნეო ცხოვრებას ეწეოდა. იგი მონაწილეობდა ღვთისმშობლის ხატს დაუხსნია და მოუქცევია. ამის შესახებ მოგვითხრობს უცნობი ავტორის „ცხოვრებაჲ და მოქალაქობაჲ და სინანული ღირსისა მარიამ მეგვპტელისაჲ“ (A—95,613 r—621r).

საგულისხმოა, რომ ანდრია კრიტელის „დიდი კანონის“ ტროპართა შორის მოთავსებულია მარიამ ეგვიპტელისადმი მიძღვნილი ტროპარებიც. დავით აღმაშენებელსაც თავის სინანულის საგალობელში შეუტანია მარიამ ეგვიპტელის ხსენება, რათა „უსასოქმნილი ცოდვილებისათვის“ მოეტანა ცოცხალი მაგალითი ღვთის კაცთმოყვარეობისა.

ღვთისმშობლის მეოხებასა და სიტყვის ხორცქმნასთან დაკავშირებულია „ახალი ხატყოფის“ საკითხიც, რასაც შემდეგ თავში შევეხებით.

5. სინანული

„გალობანი სინანულისანის“ მსოფლმხედველობრივი კონცეფციის ყველა საკითხი თავს იყრის საგალობლის ძირითადი თემის, სინანულის, ირგვლივ. უფრო სწორად, ძეგლში ყველა საკითხი აღძრულია იმდენად, რამდენადაც ეს აუცილებელია სინანულის გრძნობის მთელი სისრულით წარმოსაჩენად. დავით აღმაშენებელი მიმართავს „მონანულთა“ ღმერთს. ნაწარმოების მიზანი, როგორც ეს მისი სათაური-

¹ ტ. რუხაძემ საკვებით მართებულად შენიშნა, რომ ჩვენს ძეგლში საუბარია არა სანახაობის თეატრზე, როგორც ამას დ. ჯანელიძე ფიქრობდა (იხ. დ. ჯ ა ნ ე ლ ი ძ ე, რუსთველი და „ვეფხისტყაოსანი“ თეატრსა და დრამატურგიაში, „საბჭოთა ხელოვნება“, 1937, №6, გვ. 57), არამედ მოღვაწეობის ორი ასპარეზის — ამქვეყნიური და იმქვეყნიური სოფლის შესახებ (იხ. ტ. რუხაძე, ძველი ქართული თეატრი და დრამატურგია, თბ., 1949, გვ. 134). საინტერესოა, რომ ძველი ქართული მწერლობის ძეგლებში გვხვდება „თეატრის“ სინონიმურად სიტყვა „სტადიონი“: „ნაცვლად მათსა სტადიონსა შინა საწუთრომასა“, „კაცთა საწუთრომასა ამის ცხოვრებისა სტადიონსა შემოიყვანებს“ (ტ. კ ე კ ე ლ ი ძ ე, თარგმანებაჲ ეკლესიასტისაჲ, გვ. 10,14).

დანაც ჩანს, ცოდვითა მონანიება და ღრმად ინტიმური სულიერი განცდების ასახვაა. შეუძლებელი იქნება დავითის სინანულის საგალობლის ბოლომდე წვდომა, თუ არ გავითვალისწინებთ ქრისტიანობის აპოლოგეტიკისა და წმიდა მამების თვალსაზრისის სინანულის არსზე, თუ არ ვაჩვენებთ დავითის სინანულის დასაბამობრივსა და განმსაზღვრელ ფაქტორებს. წინასწარ შევნიშნავთ, რომ არც ერთ რელიგიას სინანულის გრძნობისათვის არ მიუცია ისეთი დიდი მნიშვნელობა, როგორიც მას ქრისტიანობამ მიანიჭა. აღნიშნულ გარემოებას თავისი ღრმა მიზეზები აქვს, რასაც დასმული საკითხის განხილვისას შევეხებით.

პატრისტიკული თვალსაზრისით, სინანულის გრძნობას საკუთარი ბიწიერების შეგნება ბადებს. ადამიანმა უნდა გააცნობიეროს, რამდენად არის იგი დაცილებული იდეალს, რათა მას ჩადენილ შეცოდებათა გამო დაეუფლოს სინანულის გრძნობა და სრულყოფისაკენ სწრაფვის სურვილი. ორიგენეს ხატოვანი თქმით, „ვინც თვითონ არ გრძნობს თავის სისუსტესა და უძლურებას, იგი საჭიროდაც არ თვლის ეძიოს მკურნალი. ან კიდევ, გამოჯანმრთელებული მადლობელი არ იქნება ექიმისა, თუ მას ადრევე არ ეცოდინება თავისი დაავადების მთელი საშიშროება. ზუსტად ასევე, ვინც უწინარეს არ შეიგნებს თავისი სულის ბიწიერებასა და შინაგან სიძაბუნეს, ვინც თვითონვე არ აღიარებს ყოველივეს, ის ვერ შესძლებს განწყმედასა და ვერ მოიპოვებს შენდობას“¹. ორიგენეს მსჯელობას სავსებით ეთანხმება ეფრემ ასურის შემდეგი მოსაზრება: „ნეტარ არს კაცისა მის, რომელმან გულისკმა-ყოს უძლურებაა თვისი, რამეთუ ამისი მეცნიერებაა ექმნა მას საფუძველ და დაწყება ყოველთა კეთილთა საქმეთა და სათნოებათა. რამეთუ რაჟამს გულისკმა-ყოს კაცმან უძლურებაა თვისი ჭეშმარიტად, მაშინ განაშოროს თავისი თვისი ღაცნილობასა, რომელ არს უღებება ცნობისაჲ, და განამრავლოს დაცვაჲ თავისა თვისისაჲ“². მაშასადამე, ვიდრე ადამიანს არ დაეუფლება საკუთარი ბიწიერების გრძნობა, ვიდრე მას არ შეიპყრობს სრული გარდაქმნის სურვილი, ისე სინანული ვერ დაისადგურებს მასში. აქედან გამომდინარეობს დასკვნა, რომ ქრისტიანული თეოლოგიის მიხედვით, სინანულის გრძნობა მხოლოდ განვითარების მაღალ საფეხურზე მდგომი ადამიანისათვის არის დამახასიათებელი. სინანული ჩნდება იქ, სადაც იბადება ცოდვის შეგნება. აღნიშნულ დებულებას სი-

¹ Ориген, О началах, с. 211—12.

² ეფრემ ასური, სინანულისათვის და სიმდაბლისა, მამათა სწავლანი, გვ. 297.

ნანულის გენეზისის საკითხთან მივყავართ, რადგან თეოლოგიური აზროვნების ისტორიიდან ცნობილია, რომ ცოდვა სრულიად განსაზღვრულ ეტაპზე იქნა გაცნობიერებული. აი, რას ვკითხულობთ ამის შესახებ პავლე მოციქულის ეპისტოლეებში: „ცოდვაა არა ვიცოდე, გარნა სჯულისაგან, რამეთუ გულის-თქუმაა არა ვიცოდე, უკუეთუმცა არა არა სჯული იტყოდა, ვითარმედ: ნუ გული გითქუამნ. მიზეზი უკუე პოვა ცოდვამან მცნებისა მისგან და შექმნა ჩემთანა ყოველი გულისთქუმა: რამეთუ თვნიერ სჯულისა ცოდვაა მკუდარ არს. ხოლო მე ცხოველ ვიყავ ოდესმე თვნიერ სჯულისა, და ოდეს მოიწია მცნება იგი, ცოდვაა განცოცხლდა“ (რომ. 7,7—9). ამრიგად, თეოლოგიური თვალსაზრისით, ადამიანისათვის ცოდვა, როგორც გაცნობიერებული ფაქტი მოსეს რჯულის დამკვიდრებამდე არ არსებობდა. მოსეს კანონმა გამოავლინა ცოდვა და განსაკუთრებული სიცხოველეც მიანიჭა მას. რით უნდა აიხსნას აღნიშნული გარემოება? ცნობილია, რომ მოსეს კანონი შეიცავდა არა მხოლოდ ათ ძირითად მცნებას, არამედ სხვა უამრავ წესსა და დარიგებას, რომლებიც ეხებოდნენ ადამიანის რელიგიური, სოციალური და პირადი ცხოვრების თითქმის ყველა მხარეს. ეს კანონები განაგებდნენ ადამიანის ყოველდღიურ საქმიანობას და ამასთან ერთად, მისგან სრულ მორჩილებას მოითხოვდნენ. ადამიანი მუდამ კანონის წინაშე იდგა და მისი ყოველი მოქმედება კანონით განიზომებოდა. თუ კაცის საქციელი ეთანხმებოდა მცნებას, იგი ზნეობრივი იყო, თუ არა, მაშინ ღვთის საწინააღმდეგო მოქმედებად ითვლებოდა და ამის გამო — ცოდვადაც. ახლა შესაძლებელი გახდა ადამიანს თვითონ აღერიცხა თავისი შეცოდებანი და გაეცნობიერებინა თავისი ცოდვილი ბუნება. მაგალითად, როდესაც ადამიანმა შეიტყო, რომ „ბოროტის მეტყუელი მამისა ანუ ღედისა თვსისაჲ სიკუდილით მოკუდეს“ (გამოსლ. 21,17), მაშინ ღედისა თუ მამის წინაშე ჩადენილი დანაშაული მის ცნობიერებაში შემოვიდა როგორც ცოდვა და ადამიანმა სათანადო სახელი დაარქვა მას. მოსეს სჯულმა გაამრავლა, რიცხობრივად გაზარდა და თვისებრივად გააძლიერა ადამიანთა შეცოდებანი, რადგან ადამიანი უკვე შეგნებულად სცოდავდა, რაც შეუძლებელი იყო კანონამდე. ცოდვამაც კანონის ძალით შეიძინა განსაკუთრებული ცხოველმყოფელობა¹.

მაგრამ ცოდვის ასეთ გაცნობიერებას ჯერ კიდევ არ შეეძლო ადამიანში სინანულის გრძნობის გამოწვევა. ადამიანი თავის მოქმედებას უფარდებდა მოსეს სჯულს და მისგან დაცილებისას განიცდიდა არა სი-

¹ Толковая Библия, XI, М., 1914, с. 446.

ნანულს, არამედ შიშს. ღმერთი დასჯიდა მას უკანონო საქციელისათვის, — აი, რა იყო მის შეგნებაში წარმმართველი. ცოდვათა გამოსასყიდადაც, შესაბამისად, არსებობდა არა მონანიების საიღუმლო, არამედ მსხვერპლშეწირვის რთული რიტუალი. მოსეს სჯულში გარკვეულად და მკაფიოდაა ნათქვამი სხვადასხვაგვარ მსხვერპლშეწირვასა და მათ აუცილებელ თვისებებზე, აგრეთვე მსხვერპლშეწირვის წესებზე. მოსეს კანონი მიუთითებდა კიდევ, რა ცოდვის გამო რა მსხვერპლი უნდა შეეწირა ადამიანს (ლევ. 4,5—6). ყოველ მსხვერპლშეწირვას, განსაკუთრებით ცოდვათა და ბრალთათვის გაღებულ მსხვერპლს, ახლდა ცოდვისა და დანაშაულის შეგნების გრძნობა¹.

ძველი აღთქმის წიგნებში დასტურდება არაერთი შემთხვევა ადამიანში მორალური ხასიათის სულიერი ბრძოლისა, მაგრამ ეს განცდები გამოწვეული იყო ადამიანის დაპირისპირებით კანონთან. სინანულის არსს კი ადამიანის შინაგანი, ღრმად ინტიმური სულიერი მდგომარეობა განსაზღვრავს. ჭეშმარიტი სინანულის გრძნობა ადამიანს ეუფლება მხოლოდ მაშინ, როდესაც თვით პიროვნებაში იღვიძებს მისი ნამდვილი „მე“, როდესაც ადამიანს იდეალისაგან დაშორებას აგრძნობინებს არა გარედან მოცემული კანონი, არამედ შინაგანი ხმა. ჰეგელის თანახმად, «исправление касается внутреннего содержания души, являясь в качестве внутреннего опосредствования раскаянием, покаянием и обращением»². უნდა აღინიშნოს, რომ უკვე ძველი აღთქმის ფარგლებში იწყება მოსეს კანონის შეჭრა ადამიანის პიროვნებაში, ე.ი. მისი გაცნობიერებული აღქმა. მაგალითად, ბიბლიური დავითი სწვდება ღვთაებრივი კანონის არსს და მისი აღსრულება საკუთარი ნების სფეროში შემოაქვს. „ფსალმუნში“ ვკითხულობთ: „უფროჲს მოხუცებულთასა გულისკმა-ვყავ, რამეთუ მცნებანი შენნი გამოვიძიენ. ყოვლისაგან გზისა უკეთურისა დავაყენენ ფერჯნი ჩემნი, რაჲთა ვიმარხნე მე სიტყუანი შენნი. სამართალთა შენთაგან არა გარდავაქციე, რამეთუ შენ შჯულიერ მყავ მე. რაბამად ტკილ არიან სასასა ჩემსა სიტყუანი შენნი, უფროჲს თაფლისა პირსა ჩემსა. ამისთჳს მოვიძულე ყოველი გზად სიცრუისად. სანთელ არს ფერჯთა ჩემთა სიტყუად შენი, უფალო, და ნათელ-ალაგთა ჩემთა“ (ფსალმ. 118, 100—106). მაგრამ როგორც ბიბლიის კომენტატორები შენიშნავენ, დავითის მსგავსი პიროვ-

¹ Опыт библейского словаря собственных имен, Прот. П. Солярского, IV, СПб, 1884, с. 646.

² Гегель, Эстетика, т. II, 1969, с. 257.

ნებები, ვისთვისაც „ტკბილ არიან“ ღვთაებრივი კანონის მცნებანი, ძველი აღთქმის ხალხებში გამოწვევის სახით თუ გვხვდებიან¹.

ბიბლიური დავითი არის ის ადამიანი, რომელშიც იღვიძებს „მე“-ს იმპულსები, რომელშიც იბადება ადამიანური ცნობიერება. შემთხვევითი არ არის ის გარემოება, რომ დავითის სახელთან დაკავშირებულია კაცობრიობის კულტურული განვითარების მეტად მნიშვნელოვანი მოვლენა — ლირიკული პოეზიის აღმოცენება. „ფსალმუნებს“ საერთო სახალხო შემოქმედებიდან ინდივიდუალური მთქმელების გამოყოფის უტყუარ დოკუმენტად მიიჩნევენ: „უკვე ძველმა აღთქმამ იცოდა პიროვნული შემოქმედება, რაც ადასტურებს იმას, რომ მასიდან პიროვნული მომღერლის გამოყოფის პროცესი დაწყებულია ჯერ კიდევ იმ დროს. ასე, მაგალითად, თუნდაც ის ლირიკული ნაწარმოებები, რომლებიც გაერთიანებული არიან „დავითის ფსალმუნთა“ საერთო სახელით, მკაფიო ინდივიდუალური შემოქმედების მრავალრიცხოვან მაგალითებს შეიცავენ“². დავითის „ფსალმუნებისათვის“ დამახასიათებელი ინდივიდუალურობა, პერსონალურ განცდათა გამოხატვის დიდი ძალა აღნიშნულია ჯერ კიდევ „ფსალმუნთა“ უძველესი მთარგმანებელის ათანასე ალექსანდრიელის მიერ. იგი შემდეგნაირად მსჯელობს: „ყოველნი წიგნნი საღმრთონი, შეილო, რომელ მოგუემადლა ჩუენ სულისა წმიდისაგან ძუელისა და ახლისა შჯულისა მხოლოდ-შობილისა მიერ ძისა ღმრთისა, რომელ თქუმულ არიან სარგებელად, ნიჭნი, მოძღურებისა საცმარნი სულთა ჩუენთა; რამეთუ ძალი წიგნთა თითოეულად გუაუწყებს; მხოლონი თჳსსა ოდენ სახესა მოგუთხრობენ, ოდესმე ზრახვით იტყუედ, ოდესმე წინასწარმეტყუელებად, ხოლო ფსალმუნი ვითარცა თჳსით სიტყვთ რეცა თავისა ვედრებასა შესწირავენ და ლოცვასა და ვითარცა სარკესა შინა ეგრე ეხილის გონებაჲ თჳსი; ფსალმუნთა თანა ლოცვითურთ გამოარჩევს და წმიდა-ჰყოფს და არა თუ ვითარცა დაბადებასა შინა სხჳსა სიტყუათა მოგუთხრობს, ვითარმედ: ღმერთი იტყოდა, მოსე მიუგებდა; და კუალად: ეტყოდა ვითარცა აბრაჰამს; ხოლო ფსალმუნთა ვითარმცა კაცი იგი ღმერთსა ჰზრახავნ თჳსით გონებით და ღმერთი კაცსა“³. მასასაღამე, ათანასე ალექსანდრიელის აზრით, საღვთო წერილის წიგნებისაგან განსხვავებით, ფსალმუნი ასა-

¹ Толковая Библия, XI, с. 470.

² С и п о в с к и й В. В., Из наблюдений над эволюцией христианской лирики, Известия отделения русского языка и словесности императорской Академии наук, XIX, кн. I, 1914, с. 15.

³ ფსალმუნნი, გვ. 446.

ხავს ადამიანის პირად მიმართებას ღვთაებისადმი, იგი არ არის გაშუალებული სხვათა თხრობით. თუ ბიბლიის რიგ წიგნებში ღმერთი ესაუბრება ადამიანებს გამოცხადებისა და წინასწარმეტყველების გზით, ხოლო სხვა წიგნები გადმოგვცემენ ისტორიას, მომხდარ ფაქტებს, ფსალმუნის საგანია ადამიანის პირადი გრძნობების ასახვა. ამიტომაც არის ღვთის პოეზია ლირიკული შემოქმედების პირველი ნიმუში.

ღვთი წინასწარმეტყველის სრულიად განსაკუთრებული როლი ბიბლიის ისტორიაში გამოკვეთილია იმითაც, რომ ღვთის ღმერთის მამა ეწოდება. იგი, როგორც ადამიანი, არის მშობელი იესო ქრისტესი, როგორც ადამიანისა. „ქება-ქებათაჲ“-ს თარგმანებში ნათქვამია: „ჰ, კაცო, იხილეთღა შუენიერად თქუა მამამან: და უმეტესად შუენიერად: რამეთუ ვითარცა სახედ სიტყუაჲ იგი გულისა ჩემისაგან გამოჲდა, ესრე სახედ ღვთისგანცამცა გამოვალს კაცი იგიო. რამეთუ იტყუს: ვპოვე ღვთი კაცი გულითადი ჩემი, ჩემმან მან გულმან სიტყუაჲ შუა, და ღვთისაგან კაცი! ჰ, ღვთისა კაცისა მართლისაჲ: რომელ იგი გულსა მამისასა შეეზავა, აწ ამიერვე ამისგან დიდი ზრახვაჲ საცხებელისაჲ მის გამოითქუმის“¹. „აწ, ვინმე იყო საცხებელი იგი? არამედ თავადი ქრისტე“².

ღვთი განასახიერებს ადამიანს, რომელიც სათავეს უდებს ახალ ერას, იგი ის ადამიანია, რომელშიც იწყება პიროვნების გამოკვეთისა და თვითშემეცნების გზა. აღსანიშნავია, რომ ჭაბუკი ღვთის გამო-სახულება ფლორენციული აღორძინების ცნობილი წარმომადგენლების დონატელოს, ვეროკიოსა და მიქელანჯელოს საყვარელი სახე იყო. ისინი ღვთის ფიგურაში ხედავდნენ გამოხატულებას ახალი დროის თავისუფალი სულისა, რომელიც იმ დროს ფლორენციასა და სხვა თავისუფალ ქალაქებში მოითხოვდა გადამწყვეტ ბრძოლას ნათელი აზრის დაფუძნებისათვის.

ადამიანის პიროვნებად გამოკვეთის პროცესმა სრული განვითარება პოვა ბერძნულ სამყაროში, სადაც საამისო ნიადაგს სოციალურ-პო-ლიტიკურ საფუძვლებთან ერთად ბერძნული ფილოსოფია ქმნის. სპარ-სეთზე მოპოვებული გამარჯვება, ათენის საზღვაო კავშირის დაარსება, მონათმფლობელობისა და ვაჭრობის მძლავრი აღმავლობა, რაც პერიო-

¹ ნ ე ტ ა რ ი ს ა ი პ ო ლ ი ტ ე ს თქმული თარგმანებაჲ ქებაჲ ქებათაჲ, ნ. მ ა რ ი ს გამოცემა, Тексты и рассказы по армяно-грузинской филологии, III, СПб., 1901, გვ. 108.

² ი ქ ე, გვ. 108.

ლეს დროის ათენის სახელმწიფოსთანაა დაკავშირებული, უზრუნველყოფს ათენელ მოქალაქეებში დამოუკიდებლობისა და ინდივიდუალური გრძნობის გაღვივებას. სახელმწიფოს სათავეში მდგომი არქონტის, პერიკლეს, მოღვაწეობაც ხელს უწყობს შემოქმედებით წინსვლას ფილოსოფიური და მხატვრული აზროვნების სფეროში. მის ირგვლივ შემოკრებილნი არიან მეცნიერებისა და ხელოვნების წარმომადგენლები: ფილოსოფოსი ანაქსაგორა, მოქანდაკე ფიდიასი, პოეტი-ტრაგიკოსი ევრიპიდე და სხვ.

ბერძნულ ფილოსოფიურ სკოლას მისტერიათა კერებში დაცული იდეები სააშკარაოზე გამოაქვს. შესაბამისად, ბერძნულ ხელოვნებაშიც ცოცხლდება ფიზიკური სინამდვილე თავისი მშვენიერი და ამაღლებული ფორმით. ღმერთები იღებენ ადამიანის სახეს და ყოველგვარი ზებუნებრივი დაიყვანება ადამიანურ გაგებად. მხატვრობაში ობიექტი სამი განზომილებით შემოდის, რაც გარემო სინამდვილესთან მაქსიმალურ სიახლოვეს ქმნის. იღვიძებს საყოველთაო ინტერესი სამყაროსა და ადამიანისადმი.

პიროვნების გამოკვეთის პროცესს აქაც მჭიდროდ დაუკავშირდა ლირიკული პოეზიის განვითარება. როგორც ვ. ვინდელბანდი შენიშნავს, „თვითშეგნების გაფართოება, კულტურის ამაღლება უპირველესად აისახა ლირიკულ პოეზიაში, რომლისთვისაც საერთო რელიგიური და პოლიტიკური გრძნობებიდან პირად, ინდივიდუალურ გრძნობებზე გადასვლა ტიპური პროცესია. მწვავე პოლიტიკურ ბრძოლებში ადამიანი შეიმეცნებს თავის პირად ღირსებასა და უფლებებს, რომელთა გამოვლენას ცდილობს ყველა მიმართულებით“¹.

ადამიანის პიროვნებად ქცევის პროცესი ყველაზე სრულად ბერძნულ ტრაგედიებში აისახა. ესქილეს, სოფოკლესა და ევრიპიდეს ტრაგედიები პიროვნების განვითარების სწორედ სხვადასხვა საფეხურებს ასახავენ. თუ ესქილეს დრამათა გმირები ჯერ კიდევ ზეადამიანურ ხასიათს ატარებენ, ხოლო სოფოკლეს ადამიანები ღვთაებრივ ძალასა და განგებას ებრძვიან, ევრიპიდე ტრაგედიათა გმირია საკუთრივ ადამიანი თავისი პიროვნული განცდებითა და ამქვეყნიური ინტერესებით. ცნობილი გერმანელი ფილოსოფოსისა და თეოლოგის პ. ეიკენის მოსაზრებით, „ევრიპიდეს შემოქმედებაში ჩნდება მანამდე სრულიად უცნობი, ახალი თვალსაზრისი — ფსიქოლოგიური კონფლიქტი. თუ ესქილე და სოფოკლე ტრაგიკულ კოლიზიას მხოლოდ როგორც ობიექტუ-

¹ В. Виндельбанд, История древней философии, СПб, 1902, с. 22.

რად არსებულს გამოხატავენ და აღწერენ მხოლოდ იმ დაბრკოლებებს, რომელთაც გმირებს ღვთისა თუ სახელმწიფოსაგან წარმომდგარი ობიექტური ძალები უქმნიან, ვერაპიდემ ეს კონფლიქტი თავისი გმირების სულიერ სამყაროში შეიტანა. იგი აღწერს ბრძოლას, რომელსაც სწორედ ეს შინაგანი წინააღმდეგობა იწვევს ადამიანის სულში. ესქილესა და სოფოკლეს შემოქმედებაში ღმერთების ნება, როგორც გმირთა ნებისაგან სრულიად დამოუკიდებელი ძალა ბედისწერისა, ბატონობს ყოველგვარ მოქმედებაზე, ვერაპიდესთან კი ღვთაების ნება პირად მონაწილეობას იღებს გმირების ბედის ტრაგიკულ აღსასრულში, რაც განპირობებულია მათი პირადი დანაშაულით. ესქილესა და სოფოკლეს ტრაგედიებში ადამიანის პირადი დანაშაული სრულიად უკანასკნელ პლანზეა გადაწეული, ან მხოლოდ გაკვრით მოიხსენიება¹. ჰ. ეიკენი საგანგებოდ აღნიშნავს იმ გარემოებას, რომ ორესტეს შემლის მიზეზი მხოლოდ ეგვნიდები კი არ არიან, არამედ საკუთარი სინდისი². სპეციალურ ლიტერატურაში აღნიშნულია, რომ სიტყვა „სინდისი“ პირველად სწორედ ვერიპიდესთან გვხვდება. იგი ადამიანის ცნობიერებაში მკვიდრდება მაშინ, როდესაც ადამიანში იღვიძებს „მეს“ იმპულსი და ადამიანი თავისი თავის დამოუკიდებლობას იძენს. ამ ასპექტში მნიშვნელოვანია ის ფაქტიც, რომ ბერძნული ფილოსოფიისაგან გამომდინარე ზნეობრივმა პრინციპებმა ადამიანი გაათავისუფლეს სახელმწიფოსადმი ბრმა მორჩილებისაგან. ათენელმა ანტისტენემ სახელმწიფოსადმი მორჩილებას დაუპირისპირა სათნოება, იმ აზრით, რომ ბრძენი უნდა დაექვემდებაროს მხოლოდ და მხოლოდ ზნეობის მოთხოვნებს და არა სახელმწიფოებრივ კანონებს³. ადამიანის პირად ავტორიტეტს განამტკიცებს ბერძნულ-რომაულ საზოგადოებრივ წყობაში ანდერძის გაჩენის ფაქტიც. ადამიანმა, როგორც პიროვნებამ, მოიპოვა უფლება თავისი პირადი ნება, თავისი პირადი სურვილები გააფორმოს სპეციალური აქტით და აქციოს იგი სავალდებულოდ შთამომავლობისათვის. ანდერძი ადამიანის პიროვნების დამოუკიდებლობის, მისი ინდივიდუალური ავტორიტეტის სრული მანიფესტაციაა.

აღსანიშნავია, რომ სტოელთა სკოლის პრაქტიკა, რომელიც რელიგიურად ასახავს მისტერიათა ნიადაგზე აღმოცენებული ბერძნული ფი-

¹ Г. Э й к е н, История и система средневекового миросозерцания, СПб, 1907, с. 29—30.

² იქვე, გვ. 38.

³ Краткая всемирная история, I, под редакцией профессора А. З. М а н ф р е д а. М., 1966.

დღოსოფიის ტენდენციებს, ცხადყოფს ადამიანის აღმავლობას და პირადი შეგნების განვითარებას. ამ მხრივ სამაგალითოა ცნობილი სტოელის ფილოსოფოსის, სენეკას¹, შემდეგი გამონათქვამი: „არაა საჭირო ხედვების ზეცისაკენ აღპყრობა, არაა საჭირო შესთხოვო ქურუმებს, რათა ახლოს მიგიშვან კერპთან, თითქოს ასე უფრო უმაღლესი შეისმენს ღვთაება. ღმერთი ახლოსაა შენთან, ის შენთან ერთად არის, ის შენშია“.²

თუ ვერიბიდე გმირები ჯერ კიდევ ბუნდოვნად გრძნობენ სინდისის სხმას, სტოელები სრული შეგნებით აცხადებენ: „მხოლოდ ის სიმშვიდეა იმყარი, რომელიც გაპირობებულია სინდისით“, „... უნდა იცხოვრო საკუთარი სინდისის კარნახით“. სტოელთა სკოლის კიდევ ერთი თვალსაჩინო წარმომადგენელი მარკუს ავრელიუსი შემდეგნაირად გამოხატავს ადამიანში პიროვნული შეგნების წამოწევას: „კაცნი განმარტობას ეძებენ და სოფლის მყუდროებისკენ, ზღვათა ნაპირებისა და მთებისაკენ ეშურებიან, შენც ამას ნატრობ და ესწრაფვი ყველაზე მეტად, მაგრამ ეს მხოლოდ უმეცრების და უმწიფობის ნიშანია, მეტი არაფრის, რადგან შენ შეგიძლია ყოველ წამს განმარტოვდე შენსავე თავში, ხოლო ყველაზე მყუდრო და უმწიფოველი სადგური, სადაც კაცს შეუძლია განმარტოვდეს, — სულია მისი... მაშ, მაღიმაღ მიეშურე მაგ მყუდრო სადგურს და, ამრიგად, განაახლე შენივე თავი“ (IV,3)³. „განმარტოვდი შენსავე თავში: შენი წარმმართველი საწყისი თავისი ბუნებით თვითკმარია და საკუთარი მართლმოქმედებითა და მისგან გამომდინარე აუზღვრელობით კმაყოფილი“ (VII, 28)⁴.

სტოელთა მოძღვრების თანახმად, ადამიანში დამკვიდრებული ღოგოსი ანუ გონება საერთო, ღვთაებრივი გონების „გამოსხივებაა“ და შეადგენს თითქოს ადამიანის „შინაგან სიტყვას“ (Λόγος ἐνδὲ μὲτος) განსხვავებით „წარმოქმული სიტყვისაგან“ (Λόγος προφορικός), რომელიც მას გამოხატავს. როგორც უმაღლესი ძალა, ღოგოსში ადამიანი ეზიარება ღვთაებას; აქ იგი უთანაბრდება ღმერთს⁵. აღნიშნული თვალ-

¹ მიუთითებენ, რომ სტოიციზმში სინდისის ცნება, როგორც შეცნობილი გონებით და, ამასთან ერთად, განცდილი ზნეობრივი ნორმის გრძნობით, შეტანილია სენეკას მიერ (იხ. С. Ошеров, Сенека. От Рима к миру, წიგნში Луций Анней Сенека, Нравственные письма к Луцилию, М., 1977, с. 339).

² Луций Анней Сенека, Нравственные письма к Луцилию, издание подготовил С. А. Ошеров, М., 1977, с. 70.

³ მარკუს ავრელიუსი, ფიქრები, ძველი ბერძნულიდან თარგმნა, წინასიტყვაობა და შენიშვნები დაურთო ბაჩანა ბრეგვაძემ, II გამოცემა, თბ., 1984, გვ. 102.

⁴ იქვე, გვ. 28.

⁵ С. Трубецкой, Учение о Логосе, с. 42.

თახედვა, როგორც ს. ტრუბეცკოი შენიშნავს, იკვეთება ჯერ კიდევ პლატონისა და არისტოტელეს ნაშრომებში, ხოლო შემდგომ განვითარდება ნეოპლატონიზმსა და პატრისტიკაში. მნიშვნელოვანია ის გარემოება, რომ ამ საკითხზე ყურადღებას ამახვილებს ქართველი ფილოსოფოსი იოანე პეტრიწი. იგი წერს: „ჩუენ-შორისიმე მიდმო სიტყუაჲ, რომელსა გულის-შორისად მბჭობლად ვიტყვთ, ვითარ ვინაჲმე საწონი საწონელთად და ვითარ ქვაჲ, რომლისა მიერ განურჩევენ სიკეთეთა ოქროსა, ესე სახედ დაღვა და მიჩუენშორისა მექმან ჩუენმან ღმერთმან შორის-მდებარეობითი სიტყუაჲ, და ნუ გარემოსილი და ორღანებრივი, რაჲთა იმრ და იმრ ვსჯიდეთ ნაქმადთა სულთა ჩუენთასა, ვითარ სათნოებათა და ჩუეულებითთა შებუნებათა, ვინათაცა შორის კეთილ და თნებაჲ ანუ თუ წინა-უკუმოჲ იხილვების“¹. მაშასადამე, ღმერთმა ადამიანს მიანიჭა „სიტყუაჲ“, ლოგოსი, ვითარცა შინაგანი გულის ხმა, რომელიც მსგავსად სასწორის საწონელისა, ან იმ ქვისა, რომელიც ოქროს ღირებულებას განსაზღვრავს, ეხმარება კაცს თავისი ზრახვებისა და ნამოქმედარის შეფასებაში.

ადამიანის ინდივიდუალ ჩამოყალიბებაჲ, მასში შინაგანი საყრდენის გაჩენაჲ შესაძლებელი გახადა ადამიანისათვის მორალური დამოუკიდებლობის მოპოვება. ქრისტიანული თეოლოგიის თანახმად, მას აღარ სჭირდება გარედან მოცემული კანონი, რადგან იგი თვით ადამიანში ჩნდება. ადამიანი თვითონ ხდება თავისი თავის კანონმდებელი და მსაჯული. ქრისტიანული რელიგია ადამიანში გაღვიძებულ სრულიად ახალ გრძნობას „ახალი ბუნებითი სჯულით“ აღნიშნავს. „მოსეს სჯულის“ „ახალი ბუნებითი სჯულით“ შეცვლის კანონზომიერება ახსნილია და დასაბუთებული პავლე მოციქულის ეპისტოლეებში. „ახალი სჯულის“ მოციქულმა მთელი სიმწვავეთ მიმართა გალატელებს: „მითხარიტლა მე, რომელთა-ეგე სჯულსა ქუეშე გნებაჲს ყოფაჲ, სჯული არა აღმოგიკითხავსა? რამეთუ წერილ არს, ვითარმედ: აბრაჰამს ორი ძე ესხნეს, ერთი მკეველისაგან და ერთი აზნაურისაგან. არამედ მკეველისაგანი იგი კორციელად შობილი იყო, ხოლო აზნაურისაჲ იგი — აღთქუმისაგან. რომელ-იგი არს იგავად, რამეთუ ესე არიან ორნი აღთქუმანი... არამედ რასა იტყვს წიგნი? განაძე მკევალი ეგე და ძე მაგისი: რამეთუ არა დაიმკვდროს შვილმან მკეველისამან ძისა თანა აზნაურისაჲსა. ხოლო ჩუენ ძმანო, არა ვართ შვილნი მკეველისანი, არამედ აზნაურისანი“ (გალატ. 4,21—31). აზნაურება, ანუ თავისუფლება „ახა-

¹ იოანე პეტრიწი, შრომები, II, გვ. 207.

ლი ბუნებითი სჯულის“ არსებითი ნიშანია. ადამიანის მოქმედება უნდა განსაზღვროს არა სავალდებულოდ ქცეულმა გარედან მოცემულმა კანონმა, არამედ ადამიანის შინაგანმა ხმამ, თავისუფალმა არჩევანმა.

ქრისტიანულმა რელიგიამ, „ახალმა ბუნებითმა სჯულმა“, სრულიად სხვა სიბრტყეზე დააყენა ადამიანის მორალური პასუხისმგებლობის საკითხი. ადამიანს ახლა თვითონ შეუძლია შეიგნოს და განიცადოს იდეალისაგან დაცილება. იოანე დამასკელის „გარდამოცემაში“ ვკითხულობთ: „აწ უკუე ვეგნეთ რაჲ ბუნებითსა ზედა, სათნობასა შინა ვართ, ხოლო მივსდრკეთ რაჲ ბუნებითისაგან, რომელ არს სათნობაჲ, გარეშე ბუნებისასა მოუქდებით და სიბოროტესა შინა ვიქმნებით. სინანული არს ბუნებისა გარეშისაგან ბუნებითსა მიმართ და ეშმაკისაგან ღმრთისა მიმართ კუალად ქცევაჲ მოღუაწებისა მიერ და შრომისა“¹. სინანულის ამგვარი გაგება აქვს საფუძვლად ა. პარნაკს, როცა ნეტარი ავგუსტინეს „აღსარებას“ შემდეგნაირად ახასიათებს: „ეს არის აღსარება გენიოსისა, რომელიც ღვთაებას აღიქვამს როგორც თავისი ცხოვრების საყრდენსა და მიზანს და ესწრაფვის ღვთაებასთან შეერთებას და ღვთაების გარეშე არ გააჩნია სურვილი. ყოველგვარი ბნელი და საშინელი, რაც კი ავგუსტინემ გადაიტანა, შინაგანი გაორება, წარმავლისადმი მორჩილება, „სოფლისგან დამონებული სულის რღვევა, თავისუფლებისა და ძალის წამლები ეგოიზმი — ყველაფერი ეს დაიყვანება ერთ საწეისზე, ცოდვაზე. ე.ი. ღმერთთან არასრულ ერთიანობაზე, უღვთობაზე“².

ქრისტიანულმა რელიგიამ, როგორც ჰეგელი შენიშნავს, ცხადი გახადა, რომ ადამიანმა თვითონ თავის თავში უნდა განახორციელოს შერიგების პროცესი, რათა მიაღწიოს ჭეშმარიტებას. ამგვარად, თვით ადამიანშია განსაზღვრული ღმერთი როგორც პირველშობილი ძე, ადამ კადმონი, პირველი ადამიანი³. პირველსახის დაბრუნება ყველა რელიგიური მიმდინარეობის ძირითადი პრობლემა იყო, მაგრამ მისი სრული და საბოლოო გადაჭრა, რელიგიათა და ფილოსოფიის ისტორიის მკვლევართა აზრით, მხოლოდ ქრისტიანობამ შეძლო: „ღვთაებასთან ნამდვილი შერიგება აღმოჩენილი იქნა მხოლოდ მაშინ, როდესაც იგი არა მესამე პირის, არამედ თვით ღვთის მიერ განხორციელებულად აღიარეს“⁴. თეოლოგიური თვალსაზრისით, „ქრისტეს მოძღვრებამ კი

¹ იოანე დამასკელი, გარდამოცემა, გვ. 423.

² А. Гарнак. Сущность христианства, СПб., 1907, с. 189.

³ Гегель, Лекции по истории философии, Сочинения, XI, с. 81.

⁴ Г. Эйкен. История и система средневекового миросозерцания, с. 88.

არ მისცა ქვეყანას მარადიული სუფევა, არამედ თვითონ იყო იგი აღდგომა და სუფევა. თვით ქრისტე იყო თავისი მოძღვრების შინა-არსი და განხორციელება¹.

დავით აღმაშენებლის თანახმად, „ამისთვის [იყო] ქალწული დედა და შობა ახალი სიტყვისა, რათა ახალი ხატყოფად მეორედ მისცეს ცოდვით განმრყუნელთა მისთა“. „ახალ აღთქმაში“ დასტურდება არაერთი გამონათქვამი, რომელიც ადამიანის „ახალ ხატყოფას“ განმარტავს როგორც მასში ქრისტეს დაბადებას. მაგალითად: „შვილ-ნო ჩემო, რომელთათვის კუალად მელმის ვიდრემ გამოიხატოს ქრისტე თქვენ შორის“ (გალატ. 4, 19); „რომელსა-ესე ჩუენ ვქადაგებთ, ვასწავებთ ყოველსა კაცსა და ვჰმოძღურით ყოველსა კაცსა ყოვლითა სიბრნითა, რათა წარუდგინოთ ყოველი კაცი სრული ქრისტე იესოჲს მერ (კოლას. 1, 28). თვით პავლე მოციქული, რომელშიც განხორციელდა „ახალი ხატყოფა“, გვეუბნება: „ხოლო ცხოველ არღარა მე ვარ, არამედ ცხოველ არს ჩემ თანა ქრისტე“ (გალატ. 2, 20). ა. ჰარნაკის შენიშვნით, „ქრისტიანობა ხსნის რელიგიაჲ; მაგრამ იგი (ხსნა — ლ. გ.) უაღრესად ინტიმური ცნებაა და არ უნდა გავიტანოთ პირადი განცდისა და შინაგანი განვითარების სფეროს მიღმა“². ხოლო როგორც ჰ. ჰეფდინგი მიუთითებდა, „ღვთაებრივი სასუფეველის იდეა, როგორც ის გამოხატული იყო ქრისტეს მიერ, ყველა პიროვნებას აძლევს საშუალებას მიაღწიოს უზენაესს, ამასთან ისე, რომ არ წარიხოცოს განსხვავება მათ შორის. დამახასიათებელია აგრეთვე, რომ იესოს უახლოესი მოწაფეები, მოციქულები, ესოდენ გამოხატული ინდივიდები არიან“³.

ადამიანის მიერ თავისი უმაღლესი „მეს“ მოპოვების იდეა ქრისტიანულ მწერლობაში აღნიშნულია სპეციალური ტერმინით — „ახალი ადამიანი“ (καινὸς ἄνθρωπος), რომლის საპირისპირო ცნებაა ძველი ადამიანი (παλαιὸς ἄνθρωπος)⁴. „ახალი ადამიანი“ ეწოდება ადამიანს, ვინც ხელმეორედ იშვა ახალი, მეორე ადამისაგან. მეორე ადამი კი ქრისტეა, რომელიც პირველი ადამის პროტოტიპი და ორიგინალია⁵. მიტროფანე ზმურნელის თანახმად, „მეორედ უწოდა მას, ვითარცა მეორე კაც და მეორე ადამქმნილსა და სახელდებულსა. რამეთუ პირველი კაცი

¹ Г. Эйкен, История и система средневекового мирозерцания, с. 91.

² А. Гарнак, Сущность христианства, с. 136.

³ Г. Геддинг, философия религии, СПб., 1912, с. 292.

⁴ ამ საკითხზე იხ. В. Муравьев, Новый человек — по учению Ап. Павла, Вера и Разум, 1904, № 22, с. 520.

⁵ Толковая Библия, XI, с. 444.

ქუეფანისაგან მიწიერი, ხოლო მეორე კაცი უფალი ზეცით, ვითარცა იტყვს დიდი მოციქული პავლე, რომლისადაც ნაცვლად მისსა აღდგომაჲ აღსაარებულ არს, ესე იგი არს, ნაცვლად პირველ დაცემულისა მის აღამისსა გამოსასვრად და აღმოდაბადებად და გარდანივთვად მისსა, რომელსაცა იგი შეუდგეს ყოველნი კაცნი ყოვლისა მზისაქუეშისა სოფლისანი¹.

ახალი აღთქმის წიგნებში, აგრეთვე პატრისტიკულ მწერლობაში ხშირად გვხვდება შემდეგნაირი მოწოდებები: „განიშორეთ თქვენგან პირველისა მისებრ სლვისა თქუენისა ძ უ ე ლ ი ი გ ი კ ა ც ი, ღმრთისა მიერ დაბადებული, სიმართლითა და სიწმიდითა ჭეშმარიტებისაჲთა“ (ეფეს. 4,22—24). „განიშორეთ ძ უ ე ლ ი ი გ ი კ ა ც ი ნეფსით თვსით. ყოველი, რაჲცა გიქმნიეს, — გინა თუ სიძვაჲ, გინა თუ მრუშებაჲ, გინა თუ სხუაჲ რაჲმე არაწმიდებაჲ, — შეინანე და მოგეტეოს“². მიტროფანე ზმურნელ ეპისკოპოსი „ეკლესიასტეს“ ერთ-ერთი ადგილის კომენტარებისას შენიშნავს: „აწ უკუე სახელსა ჭაბუკისასა მოკსენებითა ბრძენი ეკლესიასტე სარწმუნოებითა განმტკიცებულსა ვისმე და სულიერითა და საცნაურითა სიმკნითა და ქრისტეს-მიმართითა სიყუარულითა და სასოებითა და სარწმუნოებითა განჭაბუკებულსა და ძ უ ე ლ ი ს ა კ ა ც ი ს ა განმძარცუელსა და ახლისა აღამის შემოსელსა ცხად ჰყოფს“³. ძველ ქართულ საგალობელში აბოს შესახებ ნათქვამია: „აბომ განიძარცუა ძ უ ე ლ ი კ ა ც ი“⁴.

სინანული ნიადაგს ამზადებს „ახალი აღამიანის“ დაფუძნებისათვის. ყოველი სინანულის აქტი აღნიშნავს „ძველის“ კვდომას და „ახლის“ შემოსვლას. „ახალი აღთქმის“ მიხედვით, იოანე ნათლისმცემელმა თავისი მოღვაწეობა დაიწყო შემდეგი მოწოდებით: „აღსრულებულ არს ჟამი და მოახლებულ არს სასუფეველი ღმრთისაჲ. შეინანეთ და ერწმენინ სახარებისაჲ“ (მარკ. 1,15). მართალია, მონანიება, როგორც ასეთი, ნაწილობრივ დამახასიათებელია ძველი აღთქმის ეკლესიისათვისაც, მაგრამ როგორც ახალი აღთქმის ეკლესიის საიდუმლო, ეკლესიის ისტორიის სპეციალისტთა თანახმად, იგი დაარსებულია თვით იესო ქრისტეს მიერ⁵. მნიშვნელოვანია, რომ ქრისტიანულ ლიტურგიკულ

¹ მიტროფანე ზმურნელი, თარგმანებაჲ ეკლესიასტისაჲ, გვ. 67.

² კვრილე იერუსალემელი, ნათლის-ღებისათჳს, სინური მრავალთავი, აკ. შანიძის რედაქციით, თბ., 1959, გვ. 89.

³ მიტროფანე ზმურნელი, თარგმანებაჲ ეკლესიასტისაჲ, გვ. 167.

⁴ პ. ი. ნ. გ. ო. რ. ო. ყ. ვ. ა, ძველი ქართული სასულიერო პოეზია, გვ. რნბ.

⁵ Библейская энциклопедия, вып. IV, М., 1892, с. 188.

ამის ცხოვრებისათა, ხოლო შემდგომად სიკუდილისა არღარა¹. „ყოველმან რომელმან ქმნეს ბოროტი და არა შეინანოს აქავე, მუნ ვერავინ შემძლებელ არს განრიებად მისა სატანჯველთა მათგან საჯკუნეთა“². — გვასწავლის იოანე ოქროპირი. მისივე შეგონებით: „არა უდებ-ვეოთ სინანული, ვიდრე-ესე ვართდა სოფელსა ამას შინა, რამეთუ მას სა-ჯკუნესა სინანული არღარა არს“³.

ქრისტიანობის აპოლოგეტთა თვალსაზრისით, სინანული ადამიანის სუბსტანციურ გარდაქმნას გულისხმობს. ნიშანდობლივია, რომ მონანიების კულტის აღმნიშვნელი ბერძნული ტერმინის (μετάνιχα) სემანტიკურ ველში აზრის შეცვლა, გარდასახვაც შემოდის. სინანულს შეუძლია სრულიად აღზოცოს ის ცოდვა-დანაშაული, რომელიც ამძიმებს მის სულს. იგი ყოვლისშემძლე გრძნობაა. იოანე ოქროპირი ხატოვნად გადმოგვცემს სინანულის არსს: „სინანული მსგავს არს უძღურსა ქუე მდებარესა, რომელი განმრთელდის სენისაგან და აღსუბუქნის ვითარცა მფრინველი; სინანული მსგავს არს გლახაკსა პურის მოხოელსა, რომელმან პოის საფასე დიდძალი და იქმნის იგი მდიდარ და ღონიერ; სინანული მსგავს არს კაცსა მწუხარესა, რომელი ვალნ ბნელსა შინა წყუდიადისასა და მეყსეულად აღიხილნის და იხილის ნათელი ცხოვრებისაჲ და იხარებნ მას შინა“⁴. იოანე პეტრიწი სინანულის ცრემლებს ნათლისღების ძალას მიაწერს:

ცრემლთა წაროსა უდიდესად იტყვან,
კადნიერ თუ არს დაღათუ სიტყუა ესე,
რამეთუ იგი პირველთა ბრალთა განსწმედს,
ხოლო ესენი ნათლის-ღების უკუანაჲს
ქმნილთა განსწმედნ ცოდვთა, მონანულთ⁵.

ყურადღებას იქცევს ის გარემოება, რომ პატრისტიკული თვალთახედვით, გულწრფელ სინანულს ღროის უმცირეს მონაკვეთში შეუძლია ადამიანის სრული გარდაქმნა, „რამეთუ ღმერთი არა ეძიებს ჟამთა სიგრძესა რაჟამს ენებოს რაიმე შეცვალებაჲ საქმისაჲ, რამეთუ წამსა შინა გარდაქცია წყალი იგი ღვინოდ და ერთსა შინა ჟამსა განამრავლა პური იგი და ყო აღურაცხელ და მეძავმან მან ჟამსა შინა ერთსა შეინანა და

¹ ნ ე მ ე ს ი ო ს ე მ ე ს ე ლ ი, ბუნებისათჳს კაცისა, გვ. 16—17.

² ი ო ვ ა ნ ე ო ქ რ ო პ ი რ ი, სინანულისათჳს, მამათა სწავლანი, გვ. 79.

³ ი ო ვ ა ნ ე ო ქ რ ო პ ი რ ი, სიკუდილისათჳს და საშჯელისა, მამათა სწავლანი, გვ. 96.

⁴ ი ო ა ნ ე ო ქ რ ო პ ი რ ი, სინანულისათჳს და ლოცვისა მოუწყინებლად, მამათა სწავლანი, გვ. 58.

⁵ ი ო ა ნ ე პ ე ტ რ ი წ ი, სათნოებათა კიბე, გვ. 188.

მასვე ჟამსა ცხონდა. ჟამსა შინა ერთსა დასთხინა ცრემლნი, მისვე ჟამსა შინა გამოცა სული სურნელებისაჲ, რომელ არს სინანული-საგან¹.

სინანულს შეუძლია გარდაქმნას ყოვლად ზნედაცემული ადამიანი.

ბიბლიის ისტორიის უამრავი მაგალითიდან დავით აღმაშენებელი თავის „გალობანში“ ასახელებს მარიამ მეგვიპტელს და მანასეს. იგი ევედრება უფალს: „და აჲ, მომდრეკელი მუკლთა გულისათაჲ, ეკმობ, ვითარცა სხუაჲ მანასე, მილხინე, ზ, მეუფეო, მილხინე და ნუ წარმწყმედ ცოდვათა შინა“. ეფრემ ასური ამხნევებს ცოდვილებს, „უკუეთუ ღმერთ-მან შეიწირა სინანული მანასესი, რომელმან ორმეოცდათორმეტსა წელსა ერთ ისრაჴლისაჲ კერპთმსახურ ყო და რავდენნი სულნი მოსწყდეს მას შინა და წარწყმდეს“², — ყველას გადარჩენაა შესაძლებელი.

ცოდვების მონანიებას, პატრისტიკული თვალთახედვით, აზრი და გამართლება აქვს ყოველ ასაკში: „ნუ იტყვ. — გვაუწყებს ეფრემ ასური, ვითარმედ, მე მოხუცებული ვარ და დაბერებულ და მოუძღვრებულ და ჩუუელ ცოდვასა და ვერ შემძლებელ ვარ აღსრულებად მცნებათა“³.

როგორც ადრე აღვნიშნავდით, ქრისტიანული თეოლოგიის თანახმად, სინანული აღმოცენდება მაშინ, როდესაც ადამიანში იწყება შგნებული სწრაფვა იდეალისაკენ. ამაზე მეტყველებს ისიც, რომ ქრისტიანულ პრაქტიკაში ადამიანის მიერ ჩადენილი ცოდვები 30 წლამდე სიყვრმის ცოდვებად ითვლებოდა და ამ ცოდვათა გამო ადამიანი არ იხვებოდა.

იოანე მმარხველის „კანონნი შეცოდებულთანი“, რომელიც თარგმნილია ექვთიმე ათონელის მიერ, გვამცნობს: „რამეთუ ყოველი ცოდვაჲ, რომელი უწინარჴს ღ წლისა ჰასაკისა შემთხუეულ ვისდა იყოს, უსუბუქესად განიკანონების, დაღაცათუ მძიმეთა ცოდვათაგანი იყოს, რვე წლამდე უმეტრებაჲ გონებისაჲ და მხურვალებაჲ ჯორცთაჲ დიდად მსძლავრობს კაცსა და ამისთჴს უსუბუქესად განიკანონების“⁴. როგორც ი. ჯავახიშვილი შენიშნავს, ბერძნულ დედანში ყოფილა, რომ 30 წლამდე ჩადენილი ცოდვა, რაც უნდა დიდი ყოფილიყო, ყოველგვარი პატიების ღირსი იყო. ექვთიმე მთაწმინდელს, ჩანს, არ შეუწყნარებია 30 წლამდე ჩადენილი ყოველგვარი შეცოდების შეურაცხველობის აზრი და

¹ იოანე ოქროპირი, სინანულისათჴს, მამათა სწავლანი, გვ. 137—138

² ეფრემ ასური, მარხვისათვის და სინანულისა, მამათა სწავლანი, გვ. 205.

³ იქვე, გვ. 204.

⁴ Н. Заозерский, А. Хаханов, Номоканон Иоанна Постника в его редакциях грузинской, греческой и славянской, М., 1902, с. 47.

ამიტომ „ყოველგვარი პატიების“ მაგიერ „უსუბუქესი“ დასჯა დაუწერია¹. სასულიერო ლიტერატურაში ის აზრიც არის გამოთქმული, რომ სიყრმის ცოდვები აღიზოცებიან ნათლისღებისას, ხოლო შემდგომად ჩადენილზე ადამიანი პასუხს აგებს უზენაესის წინაშე.

აღნიშნული თვალსაზრისი უდევს საფუძვლად შუშანიკისა და ჯოჯიკის შემდეგ საუბარს: „სძალო და მგვეალო ქრისტეჲსო, ითხოვე ღმრთისაგან, რადთა მომიტევნეს მე მრავალნი შეცოდებანი ჩემნი“, ხოლო წმიდამან შუშანიკი პრეტუა მას: „თუ შენ სხუად სახედ ყრმებრ არარაჲ ჰქმენ, ღმერთმან მოგიტევნეს შენ“².

ადამიანში გაღვიძებული მაღალი შეგნება განაპირობებს ადამიანის გარდაქმნას. ქრისტიანული მოძღვრებით, სინანულით ადამიანი უარს ამბობს არა წარმავალი ცხოვრების რაიმე სიკეთეზე, არამედ საკუთარ ნებაზე: „რომელსა უნდეს შემოდგომაჲ ჩემდა, უფარ-ყავნ თავი თჳსი“ (მათე, 16, 24). აღნიშნულ გარემოებას საფუძვლად უდევს სიყვარული — „მიზეზი სინანულისა და სარწმუნოებისა და სასოებისა“³. ჰეგელის თანახმად, რელიგიური სიყვარულის აზრი ისაა, „რომ (ადამიანმა) უარყოს თავისი თავი, დაივიწყოს თავისი თავი სხვა „მე“-ში, მაგრამ ასეთ თავდავიწყებაში პირველად მოიპოვოს და დაეუფლოს თავის თავს“⁴.

სინანულის სწორედ ღრმა ინტიმური და შინაგანი საფუძველი საესებით შეუძლებელს ხდის სინანულის აქტის შეცვლას ინდულგენციებით. რაიმე მატერიალური მსხვერპლით ადამიანი ვერ გამოისყიდის დანაშაულს, იგი კვლავ მზად იქნება მსგავსი ცოდვების ჩასადენად. სწორედ ამიტომ იყო, რომ მართლმადიდებლობა მწვავედ დაუპირისპირდა კათოლიციზმს ინდულგენციის საკითხში.

სინანულის არსის დახასიათებისას განსაკუთრებული მნიშვნელობა უნდა მიეცეს იმ გარემოებას, რომ ქრისტიანული თვალსაზრისით ამ გრძნობის საფუძველი იმედი, სასოებაა. თუ ადამიანს არ ექნება იმედი ცოდვებისგან დახსნისა, ისე სინანული ვერ აღმოცენდება მასში. ქრისტიანულმა დოგმატიკამ დაგმო აპოლინერი ლაოდიკიელის შეხედულება, თითქოს ცოდვა შეეზარდა ადამიანის ბუნებას, მოქმედებს

¹ ი. ჯ ა ვ ა ხ ი შ ე ი ლ ი, ქართული სამართლის ისტორია, II, გვ. 269.

² ი ა კ ო ბ ც უ რ ტ ა ვ ე ლ ი, მარტვლობაჲ შუშანიკისი, ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, I, გვ. 26.

³ მ ა რ ტ ვ რ ი მ ო ნ ა ზ ო ნ ი, სინანულისათვის და სიმდაბლისა, მამათა სწავლანი, გვ. 167.

⁴ Гегель, Эстетика, II, с. 253.

ერთგვარი საბედისწერო გარდუვალობით, ახასიათებს ისეთი უძლეველობა, რომ ხსნა, ცოდვისაგან სრული განთავისუფლება შეუძლებელია.

დავით აღმაშენებელი თავისი საგალობლის დასაწყისშივე მითითებს ღვთისმშობელს: „ქალწულო, ბრალეულთა თავსმდებო, სიზრქე უსასოებისად განმძარცუე, რაათა მონანული შევივრდე შენ“, ხოლო ძეგლის დასასრული სტრიქონი რელიგიური ოპტიმიზმის გამოხატულებას: „ვესავ ხილვად ნათელსა ძისა შენისასა და ნათელსა ზეშთა საუკუნეთასა“.

დავით აღმაშენებელი ღვთაებისადმი სასოებას გამოხატავს, როცა აღნიშნავს: „ვინაფთვან აღსაარებით გრძნობად და შეკრებად იწყო ძუალი ძუალსა თანა და ნაწევარი ნაწევარსა და განჯმელთა მოჰპერა სული კუალად-შობისად, მრწამს, ვითარმედ აღვსებად სრულ ყოს ღმერთმან ჩემ შორის ყოვლისავე სინანულით აღდგომისად“. დავითი აქ ეყრდნობა ერთ-ერთ ქრისტიანულ დოგმატს, რომლის მიხედვითაც „უკუეთუ აღდგომა მკუდართა არა არს, არცა ქრისტე აღდგომილ არს. უკუეთუ ქრისტე არა აღდგომილ არს, ცუდად სამე არს ქადაგებად ესე ჩუენი და ცუდად არს სარწმუნოებად ვეე თქუენი“ (1 კორ. 15, 13—14). იოანე დამასკელის „გარდამოცემით“, „უკუეთუ არა არს აღდგომა, ვკნატრიდეთ უკუე მკეცთა ველისათა, რომელთა შეუწუხებელ აქუს ცხორებად, უკუეთუ არა არს აღდგომა, არცა სადმე ღმერთი არს, არცა განგებად, არამედ თავით თვსით იყვნებიან ყოველნი“¹.

იოანე დამასკელის მსჯელობით, აღდგომა ეხება ადამიანის არა სულს, არამედ ხორცს, რადგან „სულნი ვინაფთვან უკუდავ არიან, ვითარ აღდგენ? რამეთუ უკუეთუ სიკუდილად განასახლდებენ განყოფასა კორცთასა სულისაგან, უეჭუელად აღდგომა არს კუალად შეერთებაი სულისა და ხორცთა და მეორედ დადგომა, ერთგზის დაგსნილისა მის და დაცემულისად. ვინაფცა უეჭუელ იყავნ, ვითარმედ ესევე კორცნი დაგსნილნი და განხრწნილნი ესევე კუალად აღდგენ უხრწნელად². მაგრამ როგორ ხდება „განრწნილი“ ხორცის კუალად აღდგენა? პასუხი ამ კითხვაზე იოანე დამასკელის „გარდამოცემაში“ არ არის მოცემული. აქ მხოლოდ ის გარემოებაა გახაზული, რომ წინასწარმეტყველებისა თუ მოციქულების მიერ მრავალჯერ გამოთქმულა აღნიშნული მრწამსი. დასახელებული მაგალითებიდან ჩვენთვის ყველაზე

¹ იო ა ნ ე დ ა მ ა ს კ ე ლ ი, გარდამოცემა, გვ. 333.

² ი ქ ე ე, გვ. 332

საინტერესოა ებეკიელის წინასწარმეტყველება, რომელსაც ზრახუნ-ლოგიურად ეხმაურება „გალობათა“ განსახილველი ადგილი. ებეკიელი იტყვის: „და იყო წინააღმდეგობა მას ჩემსა, აჰა, ძრავა იყო და მოჰყვანდა ძუალი ძუალისაჲ ძუალისა მიმართ, თითოეული შენაწერებისა მიმართ თვისისა და ვიხილე, და აჰა ესერა, ძარღუნი მათ ზედა გარდაერთხმოდეს და კორცნი აღმოსცენდებოდეს და მათ ზედა განუთინებოდეს და განერთხა ტყავი ზედა-კერძო მათსა“ (ებეკ. 37,7—8).

„კუალად-შობის“ საკითხის საინტერესო გაშუქება გვაქვს გრიგოლ ნოსელის თხზულებებში. კაპადოკიელი მამა სხეულს (σῶμα) განარჩევს სხეულის სახისაგან (ἐκδosis). გრიგოლის აზრით, ეს სახე თუმცა ადამიანის სხეულის ბეჭედი, მაგრამ მიეკუთვნება არა ხრწნად სხეულს, არამედ უკვდავ სულს და სულთან ერთად იგი უცვლელია აღდგომამდე. ხოლო როდესაც დადგება აღდგომა, სული აღადგენს თავის დაშლილ, დანაწევრებულ სხეულს მისი სახის (ἐκδosis) მიხედვით. ეს სწორედ ის სახეა, რომელიც უნდა „აღდგეს უკუნაშესრულ ადსასრულსა სოფლისა-სა“ და რომლის წინაშეც არ არის „რომელიმე წარსულ და რომელიმე მომავალ“, არამედ „ღმრთისა თანა არს მოუკლებელ და ჰგიეს“, „რამეთუ ბუნებაჲ ყოვლითურთ პირველითგან შემდგომადმდე ერთსა შინა ხატებასა არს“. გრიგოლ ნოსელის გაგებით, ადამიანი აღდგომის შედეგად კვლავ უბრუნდება პირველსახეს, შეიმოსება უხრწნელი ხორციით და „სიმძიმე ესე კორცთაჲ ამათ არღარა შთაზიდვიდეს გუამსა ამას ქუეყანად, არამედ შემძლებელ იქმნეს სიწულადითა მით აერთა შინა სლვად“².

გრიგოლ ნოსელის ეს შეხედულებები ეყრდნობა „ახალი აღთქმის“ შემდეგ დებულებას: „დაეთესვის კორცი მშვნეიერი და აღდგების კორცი სულიერი. არს კორცი მშვნეიერი და არს კორცი სულიერი“ (I კორ. 15.44).

დავით აღმაშენებლის „გალობანში“ გატარებული აზრი „განკმელთა კუალად-შობის“ შესახებ ქრისტიანული აღდგომის ხსენებულ გაგებას უნდა შეიცავდეს.

დავით აღმაშენებელი გამოთქვამს ღრმა რწმენას, რომ იგი ეზიარება „ზეშთა საუკუნეთა ნათელს“, იხილავს „ნათელს ნათლითა უფლისაჲთა“. ეს ის ნათელია, რომელსაც ძველი ქართული სასულიერო ძეგლებით ეწოდება „თვთმნათობი ნათელი უსხეულო“, „წარუვალი საღრმითო ნათელი“, „შეუხებელი საღმრთო ნათელი“, „ნათელი მიუაჩრდი-

¹ გ რ ი გ ო ლ ნ ო ს ე ლ ი, კაცისა აგებულებისათჳს, გვ. 182.

² ი ქ ე ე, გვ. 196.

ლებელი“, „დაუსაბამო იგი ნათელი“ და ემიჯნება ფიზიკურ ნათელს, თვალთ სახილველ ნათელს, „საცნაურ მზეს“, რომელიც შექმნილია „მზისაგან უცნაურისა“, „ნათლისაგან წარუვალისა“¹. აღნიშნული ნათელის სახილველად აუცილებელია „სულის მხედველობის“ ანუ „შინაგანი სახედველის“, „თუალნი სულისანის“, „სულის საცნობელთა“ აღხილვა. ქრისტიანული მისტიკის თანახმად, ცნობიერების ამ ეტაპზე „შემშეცნებელი სუბიექტი უერთდება შესამეცნებელ ობიექტს, რადგანაც სუბიექტურ-ინტელექტუალური პროცესი, ასევე ობიექტური ონტოლოგიური აქტი, ნამდვილი შემეცნება, თავის ობიექტად სახავს ღმერთს. ამდენად, ჭეშმარიტ შემეცნებას მიეყვართ ღვთაებასთან“².

ნიშანდობლივია, რომ დანტეს „ახალ ცხოვრებასა“ და „ღვთაებრივ კომედიაში“ ადამიანური ზესწრაფვა გვირგვინდება კოსმოსური ნათლის ხილვით და მასთან სრული შერწყმით. „აწ ბეატრიჩეს სული ბრწყინავს ზესკნელის კართან, იქ, სადაც ნათლით ხარობს წმიდა ანგელოსთ დასი“, — ვკითხულობთ „ახალი ცხოვრების“ III კანცონაში, ხოლო ამავე თხზულების დასასრულს დანტე გვაუწყებს: „მერე კი, დაე, მიმიღოს უფლის ტკბილმა გულმოწყალებამ, როცა მივჰხვდე მას ჩემსა ნდომას და ვიხილო ქალბატონის ჩემის დიდება, ანუ იმ ნეტარი ბეატრიჩესი, ვინც პირისპირ ჭვრეტს სახეს მისას, qui est per omnia saecula bendictus“³. „ღვთაებრივი კომედიის“ „ემპირიუმი“ კი მთლიანად ზეგრძნობადი ნათლის ხილვას, პირველმიზეზთან შერწყმასა და აბსოლუტის შემეცნებას ასახავს.

„გალობანი სინანულისანი“. იმითაც უტოლდება მსოფლიო კულტურის შედეგებს, რომ ძეგლში ადამიანური ცოდვებით გამოწვეულ მძაფრ განცდებს ახლავს ნათელი ტონები ადამიანის სრულქმნის ღრმა რწმენისა. ადამიანის შეგნებაში სინანულის გრძნობის დაბადება უკვე გულისხმობს პიროვნების თვისებრივ გარდაქმნასა და სულიერ ამაღლებას. სინანული ამზადებს ნიადაგს ახალი „მე“-ს დაფუძნებისათვის. პიროვნების როლის ესოდენი ამაღლება, მისი ასეთი გაძლიერება გვაძლევს საფუძველს ამ ძეგლში დავინახოთ რენესანსის ერთგვარი მოსამზადებელი წინა საფეხური, მაგრამ, ცხადია, არა საკუთრივ რენესანსული იდეოლოგია, რომლის დასახასიათებლად არ გამოდგება „გალობ-

¹ მ. გ. ი. ნ. ე. შ. ი. ლი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 11.

² П. М. И. И. И., Главные направления древне-церковной мистики, Богословский вестник, т. 3, № 9, 1914, с. 65.

³ დანტე ალიგიერი, ახალი ცხოვრება, თარგმანი ბაჩანა ბრეგვაძისა და თამაზ ჩხენკელისა, თბ., 1967, გვ. 119.

ბანში“ მოცემული თვითბრალდებათი. რენესანსის ბუნებას არ განსაზღვრავს „ცოდვათა და გორცთა სჯულს“ დამონება, ანგარების მამონის თაყვანისცემა, „ხენეშ ქორწილთა მიერ საწოლს მძლავრება“ და ა. შ. ეს რომ ასე იყოს, მაშინ რენესანსის ეპოქა ვერ იქნებოდა შემოქმედი იმ სულიერი კულტურისა, რომელიც დღესაც ინარჩუნებს თავის ცხოველყოფილებას. რენესანსულმა მსოფლმხედველობამ კი არ უარყო ქრისტიანული სარწმუნოება და მისი ზნეობრივ-მორალური ნორმები, არამედ რწმენით მიღებული ჭეშმარიტებანი და ღოგმები შემეცნების საგნად აქცია და ის, რაც მისტიკისა და ინტუიციის სფეროს ეკუთვნოდა, ადამიანის შეგნებაში შემოიტანა. რენესანსული ფილოსოფიის წარმომადგენლებმა შესაძლებლად მიიჩნიეს ზეგრძნობადი სამყაროს საიდუმლოთა შესახებ მისტიკური ჭვრეტით მოპოვებული ცოდნის გონებით წვდომა და ამით ადამიანის გონების ძლევამოსილება ცხადყვეს. აღორძინების ეპოქის ხელოვნების დამახასიათებელი ნიშანი სწორედ პიროვნული სიძლიერის შეგნებით ამაღლებული ადამიანის ჩვენებაა.

„გალობანი სინანულისანი“ მხატვრული კონცეფციის საკითხები

1. მხატვრული სახის გუნებასათვის

ლიტერატურათმცოდნეობაში მხატვრული სახის ცნება ჯერ კიდევ არ არის სასურველი სიზუსტით დადგენილი. მისი შინაარსი მეტად ფართოდ მოიაზრება და შესაბამისად, სხვადასხვაგვარ კონტექსტში გვხვდება. მხატვრულ სახეს უწოდებენ ტროპით შექმნილ ხატს, პერსონაჟის ხასიათით განსაზღვრულ შთაბეჭდილებას, მოქმედებით და სიტუაციით აღმოცენებულ განწყობილებას და სხვ. სახე შეიძლება იყოს მიმეტური ხასიათისა, ე.ი. ზუსტად ასახავდეს საგანს, შეიძლება სიმბოლური, რამდენაღმე პირობითი ხასიათისა იყოს და ზოგადად მიანიშნებდეს აღსანიშნავზე.

მხატვრულ სახეზე საუბრისას ჩვენ მხედველობაში გვაქვს მისი ზოგადი შინაარსი. კერძოდ, მხატვრულ სახეში ვგულისხმობთ წაკითხვით აღძრულ შთაბეჭდილებას, რომელიც აერთიანებს, კრავს ნაწარმოების ყველა კომპონენტს. ჩვენ ვიკვლევთ მხატვრულ სახეს, ვითარცა იმ განწყობილებას, რომელიც რჩება ჩვენში ნაწარმოების წაკითხვის შემდეგ.

„გალობანი სინანულისანი“ მსოფლმხედველობრივი საკითხების კვლევისას ნათელი გახდა, რომ ძეგლში ასახულია შესაბამისი ეპოქის შეხედულებები სამყაროსა და ადამიანის, ცოდვის, ესქატოლოგიის, სინანულისა თუ ქრისტიანული მსოფლადქმის სხვა საკითხებზე. გადაჭარბებული არ იქნება თუ ვიტყვით, რომ საგალობლის თითოეული ფრაზა კონკრეტულადაა დაკავშირებული ძველი თუ ახალი აღთქმის ისტორიასთან და ამა თუ იმ თეოლოგიურ-ფილოსოფიურ პრობლემასთან. ხშირად რომელიმე ადგილის აზრის გაგება შეუძლებელიც კი ხდება თეოლოგიურ-ფილოსოფიური მოძღვრების გარკვეულ დებულებათა გათვალისწინების გარეშე.

დაისმის კითხვა, აღნიშნული გარემოება ხომ არ ქმნის საფუძველს „გალობანი სინანულისანი“ მივიჩნიოთ ფილოსოფიურ-რელიგიურ ტრაქტატად, ხოლო მკითხველზე მისი ზემოქმედების საშუალებანი ჩავთვალოთ მხატვრულ ღირებულებას მოკლებულად? კითხვას იმთავითვე უარყოფითად უპასუხებს მკითხველზე ძეგლის ემოციური ზემოქმედების ფაქტი. „გალობანის“ მიზანია, გადმოგვიშალოს არა ეპოქაში არ-

სებული იდეები სამყაროსა და ადამიანის მიმართებათა საკითხებზე, აარამედ ავტორის სულიერი მდგომარეობა, მისი განცდები. „გალობან-“ში“ ფილოსოფიური საკითხები აღძრულია იმდენად, რამდენადაც ეს საჭიროა ლირიკული გმირის შინაგანი სამყაროს წარმოსახენად.

რა განსაზღვრავს „გალობანი სინანულისანის“ მხატვრულ სპეცი-ფიკას? რა ხასიათისაა მისი მხატვრული სახე? როგორია მკითხველზე ძეგლის ემოციური ზემოქმედების საშუალებანი?

ვიდრე ამ კითხვებს ვუპასუხებდეთ, უნდა გავიხსენოთ შემდეგი გა-რემოება: როგორც ცნობილია, შუა საუკუნეების ხელოვნებისა და ლი-ტერატურის ერთი არსებითი ნიშანი რელიგიურობაა¹. ი. ლოტმანი გახაზავს ტექსტების პოლიფუნქციურობას და მიიჩნევს, რომ ეს ფუნქ-ციები მხოლოდ ერთიანობაში აღწევს სასურველ ეფექტს. მაგალითი-სათვის იგი განიხილავს ხატს, რომელიც აღიქმება როგორც რელიგი-ური ტექსტი. „ხატმა თავისი სოციალური ფუნქცია რომ შეასრულოს, იგი ხელოვნების ნიმუშიც უნდა იყოს და, პირუეუ, ხატი ხელოვნების ნიმუშად რომ აღიქვა, რელიგიურ ფუნქციასაც უნდა ასრულებდეს. ამიტომ მისი გადატანა მუზეუმში (ამასთანავე, გარკვეული აზრით მა-ყურებლის რელიგიური გრძნობისაგან დაცლა), უკვე არღვევს ტექსტი-სათვის ისტორიულად დამახასიათებელი ორი საზოგადოებრივი ფუნქ-ციის ერთიანობის ეფექტს“².

სასულიერო პოეზიის ნიმუშების ანალიზისას მკვლევარი ორგზის ავიწროებს მკითხველზე ნაწარმოების ესთეტიკური ზემოქმედების არეს. ჯერ ერთი, მას გამოაცალკევებს რელიგიური ატმოსფეროდან, ჰიმნი კი, როგორც ამას ბიზანტიური ჰიმნოგრაფიის აღიარებული სპე-ციალისტი ე. ველესი შენიშნავს, თავისი ეგზალტირებული ტონა-ლობით სათანადო განწყობილებას უქმნის მსმენელს ღვთისმსახუ-რების საზეიმო განწყობილებასა და ხატუბოსაგან მიღებულ შთაბეჭ-დილებებთან ერთად.³ მეორე მხრივ, ღღეს მელივეისტი ტექსტს განი-ხილავს მუსიკალური ხმოვანების გარეშე. ჰიმნის ფუნქცია კი სრულად მხოლოდ გალობით გახმიანებისას ელინდება. შუასაუკუნეობრივი რწმენით, „მუსიკა (ან მელიოღია) აღმოცენდა როგორც სულის გარ-კვეული მდგომარეობის ასახვა და, თავის მხრივ, იგი ზემოქმედებს

¹ Типология и взаимосвязи средневековых литератур Востока и Запада, М. 1974, с. 40.

² Ю. М. Лотман, Анализ поэтического текста, Л., 1972, с. 7.

³ E. Wellesz, A History of Byzantine music and Hymnography, 1962, Oxford, p. 193.

სულზე მისი მოძრაობის წარმართვით. ე.ი. მუსიკა, ერთი მხრივ, გვევლინება როგორც ნიშანი — სიმბოლო გარკვეული სუბსტრატისა, მეორე მხრივ, იგი ეთიკური ღირებულების მატარებელია. საგალობლის მელოდიას ეს ორი ნიშანი აქვს“.¹

დავით აღმაშენებლის სინანულის საგალობლის ზემოქმედება მკითხველზე სათაურიდანვე იწყება.² სათაურის აღქმისას მკითხველი (გეულისხმობთ თანამედროვე მკითხველს) ერთბაშად სცილდება ორდინალურს და მას პოეტური განწყობილება წინასწარ ეუფლება. ის გარემოება, რომ „გალობანი სინანულისანი“ სასულიერო პოეზიის არაერთ ძეგლს ეწოდება, ვითარებას არ ცვლის. ორიგინალობა ყოველთვის არ არის გადამწყვეტი მკითხველზე ემოციური ზემოქმედების თვალსაზრისით, მით უმეტეს, როცა საქმე ეხება შუა საუკუნეების ლიტერატურულ ფაქტს. ეტიკეტურობა, სტერეოტიპულობა, ტრადიციულობა ხომ ამ ლიტერატურის არსებითი ნიშნებია. კონკრეტულ შემთხვევაში სათაურის ზეგავლენის ინტენსივობას აძლიერებს ის, რომ ძეგლი დავით აღმაშენებელს ეკუთვნის. მკითხველი, რომლის წარმოდგენაში საქართველოს დიდი მეფე მოცულია დიადი შარავანდედით, „გალობანისადმი“ იმსჭვალება ერთგვარი გაოცებითა და კდემით, აღნიშნული წახნაგები უაღრესი გამომსახველობითაა აღბეჭდილი ანა კალანდაძის შემდეგ სტრიქონებში:

³ Культура Византии, IV—первая половина VII в., М., 1984, с. 537.

⁴ საეკლესიო მართებულად გაამხვილდა ყურადღება ახალგაზრდა მეცნიერმა ზ. ჭავჭავაძემ იმ გარემოებაზე, რომ „გალობანი“ კანონს ნიშნავს და რომ ის არ არის ნაწარმოების სათაური ამ სიტყვის ჩვეულებრივი მნიშვნელობით („დავით აღმაშენებლის აღსარება“, „ცისკარი, 1984, № 10). მეტსაც დავსძენთ: სათაური საერთოდ არ იცის ძეგლმა ქართულმა სასულიერო მწერლობამ, არც „წამება წმიდისა შუშანიკისი“, არც „ცხოვრება გრიგოლ ხანძთელისა“, არც „მოქცევაჲ ქართლისა“ არ არის ჩვეულებრივი სათაური; მედიევალურ მწერლობას, ძველ მწერლობებს რომ აღარ გადავწედოთ, თავისებური გაგება აქვს სათაურისა. ტექსტის ზედწარწერები უმთავრესად ლიტერატურულ ჟანრზე, ლიტერატურულ სახეზე მიუთითებდნენ მკითხველს, უფრო სწორად მსმენელს თავიდანვე განუსაზღვრავდნენ, რასთან უნდა დაამყარონ მიმართება „მარტილობასთან“, „ცხოვრებასთან“, „ქებასთან“, „გალობასთან“ თუ „მატიანესთან“.

სათაურისთვის განსაკუთრებული მხატვრული ფუნქციის მინიჭება ქართულ სინამდვილეში საერო მწერლობასთანაა დაკავშირებული. მხედველობაში გვაქვს რუსთველის პოემის გენიალური დასათაურება, რომელსაც, ხალხური „ტარიელიანისაგან“ განსხვავებით, ღრმა ესთეტიკური დატვირთვა აქვს.

თუ ჩვენ პატიოგრაფიული თუ პიმოგრაფიული ხასიათის თხზულებათა ზედწარწერებს მივცნ სათაურს ეწოდებოდა, იმიტომ, რომ ამ ძეგლებს სხვა სახელწოდება არა აქვს შენიშვნა, რომ „გალობანი სინანულისანი“ ისეთივე სათაურია, როგორც ვთქვით, „სათავგადასავლო რომანი“, „ფანტასტიკური მოთხრობა“ და მისთანანი — არ

ლი ნაწარმოების შინაარსი, საზოგადოდ, მის კონკრეტულ გამოხატულებაზე გაცილებით ფართო და ღრმა რომ არის, ამას სხვადასხვა ფორმით ესთეტიკური აზროვნების განვითარების ყოველ საფეხურზე აღნიშნავდნენ. მხატვრულ ნაწარმოებში „ყოველი გარკვეული განსაზღვრა — წერდა შილერი — აღიქმება, როგორც თავშემაწყენელი ბორკილი, რადგან ესთეტიკური იდეების მიმზიდველობა სწორედ ისაა, რომ ჩვენ ელრმავდებით მის შინაარსში, ვითარცა უსაზღვროებაში“.¹

„გალობანი სინაულისანი“ ფილოსოფიური ლირიკის ჟანრს შეიძლება მივაკუთვნოთ. ამიტომ ბუნებრივია, რომ მისი მხატვრული აღქმა მკითხველისაგან თანააზროვნებასაც მოითხოვს. მკითხველი უნდა მიჰყევას ავტორის რეჟლექსიას, უნდა ჩასწვდეს და ბოლომდე შეავსოს იგი. ამ თვალსაზრისით დღევანდელი მკითხველისათვის განსაკუთრებულ სიძნელეს ის გარემოება ქმნის, რომ ძეგლი ჩვენგან დაცილებულ ეპოქაშია შექმნილი და მკითხველისათვის სპეციალური განათლებაც კია საჭირო, რათა მიჰყევას ავტორს.

დაისმის კითხვა, რა შეადგენს „გალობანის“ მხატვრულ სახეს და რა საფუძველზეა იგი აღმოცენებული?

დავითის განცდათა შინაარსი, როგორც ამას ძეგლის სახელდებაც მიუთითებს, არის სინანული გამოწვეული ადამიანის ცოდვილი ბუნების შეგნებით. აღნიშნული განცდა თავისთავად მოკლებულია პოეტურობას, ე. ი. ამ განცდაში ესთეტიკური არაფერი, ან თითქმის არაფერი არ არის. მართლაც, მხოლოდ ამ განცდის ასახვა რომ იყოს ხელოვნების ნაწარმოების შესაქმნელად საკმარისი, ეკლესიაში წარმოთქმული ყოველი აღსარება მხატვრული შემოქმედების ნიმუში იქნებოდა.

მართალია, დავით აღმაშენებლის „გალობანი სინანულისანი“ ატარებს ერთგვარი „ფსიქოლოგიური დოკუმენტის“ ხასიათს, იგი გადმოგვცემს კონკრეტულ განცდებს, მაგრამ პოეტური წარმოსახვის არსებითი ნიშანი სწორედ ისაა, რომ აქაც ეს განცდები წარმოგვიდგება არა უშუალოდ, ფოტოგრაფირების წესით, არამედ თავისი ამაღლებული, იდეალური ფორმით. მიუთითებენ, რომ როდესაც ოსიანი მოგვითხრობს გარდასულ დღეებსა და გმირებზე, მისი პოეტური ძალა მოგონებათა ამ სახეებს აქცევს იდეალებად, ღოლო გმირებს — ღმერ-

ტერმინია (იხ. დასახ. წიგნი, გვ. 14). ე. რაზუმნის თანახმადვე, რ. ინგარდენის ესთეტიკურ ნააზრევში რიგ სხვა პრობლემებთან ერთად არსებითი მნიშვნელობისაა საკითხები სწორედ ნაწარმოების „პოლიფონიურობისა“ და „სქემატურობის“ შესახებ.

¹ Ш и л е р, т. VI, М., 1950, с. 660.

თებად, წინაპართა დაკარგვით შექმნილი შთაბეჭდილება კი საყოველთაო წარმავლობის იდეამდე ფართოვდება.

დავითის სინანული უნდა განისაზღვროს არა ავტორის ბიოგრაფიის დეტალებით, არამედ იმ ზოგადი ქრისტიანული იდეით, რომლის თანახმადაც ყოველი ადამიანი ცოდვილია. დავითს საკუთარი პიროვნების ფართო გაგება აქვს და თავის თავს უყურებს როგორც პირველი ადამიანის შთამომავალს. იგი თავის ცოდვათა დასაბამს პირველცოდვის კოსმიურ ფაქტში ხედავს და ცოდვილობას ხსნის ზოგად საფუძველზე, როგორც ადამიანის დაცილებას ღვთაებისაგან, პირველსახისაგან, უმაღლესი „მესაგან“ ძველი ფილოსოფიური და რელიგიური შეხედულებების თანახმად ადამიანი პირველცოდვის გამო დაშორდა „პირველ სახეს“, „ღვთაებრივ ადამიანს“, „ზეციურ კაცს“, „ადამ კადმონს“, ხოლო პირველსახისაგან დაშორება გახდა საფუძველი ადამიანის შემდგომი დაცემისა და ცოდვათა გამრავლებისა. კაცთა მოდგმის ევოლუციის მიზანი „პირველ სახესთან“ კვლავ დაბრუნებაა.

„გალობანი სინანულისანი“ მხატვრული სახე იკვეთება ნაწარმოების ლირიკულ გმირში, კერძოდ, სინანულს მიცემული პიროვნების შინაგან ჰარმონიაში. ერთი შეხედვით, „გალობანი“ თითქოს სრულიად სხვა სურათს ხატავს. ადამიანი განიცდის თავის შეცოდებებს, თავს აღარებს კაცობრიობის ყველაზე დიდ ცოდვილებს, არ არსებობს დანაშაული, რომელიც არ ამძიმებდეს მის სულს, განკითხვის დღეზე წარდგომა გარდუვალია, აქ ყველაფერი განცხადდება უზენაესის წინაშე, სასჯელი ჩადენილ ცოდვათა წილ უმკაცრესია. სად არის აქ ჰარმონია და შინაგანი წონასწორობა? პირიქით, ასეთ ვითარებაში თითქოს სასოწარმყვეთი შიში და საკუთარი დაკნინების გრძნობაა წარმმართველი. მაგრამ ყურადღება უნდა გამახვილდეს იმ ფაქტზე, რომ მართალია „გალობანის“ ლირიკული გმირი ამქვეყნიური ადამიანია თავის შეცოდებებითა და ტკივილებით, მაგრამ მასში, როგორც ამას სინანულის აქტი გულისხმობს, უკვე გაღვიძებულია „ახალი ადამიანი“, რომელიც შინაგან ჰარმონიაშია პირველსახესთან. მხოლოდ ასეთი აღმავლობა ხდის შესაძლებელს, ადამიანმა სააშკარაოზე გამოიტანოს უინტიმურესი განცდები. უმაღლეს იდეალთან ქვენა ბუნების დისონანსი საგრძნობი ხდება იდეის სრული წვდომის, ე. ი. მასთან გაიგივების შემწეობით. ადამიანი ჯერ უნდა ამაღლდეს საკუთარ თავზე და შემდეგ შეაფასოს იგი. ამიტომაც, რომ „გალობანის“ გმირი თავის შეცოდებათა ტყვე კი არ არის, არამედ მათი განმგე-

ბელია, ცოდვათა შეგნებით უკვე დაძლეულია ცოდვა. სულიერი საწყისი შინაგან წინააღმდეგობათა დაძლევის გზით ზეიმობს ხორციელზე. ადამიანში მყარდება სრული წონასწორობა იდეალურსა და რეალურს, სულიერსა და გრძნობადს შორის. ღირიკული გმირის შინაგანი არსება პარმონიულია.

„გალობანი სინანულისანის“ მხატვრული შინაარსი ავტორის სუბიექტური განცდაა. დავითი მთელი ძეგლის მანძილზე საკუთარ პიროვნებას ეხება, თავისი სულის მოძრაობებს გადმოგვცემს. „გალობათა“ ტექსტის პირველი გამომცემლის გ. ხელიძის აზრით, სწორედ ნაწარმოებში გამოთქმული გვირგვინოსანი მეფისათვის სპეციფიკურად დამახასიათებელი ზოგი აზრისა და გრძნობის გამო მიეცა „ესე დავიწყებათა და არ დაბეჭდილა საზოგადო სინანულის საგალობლებში, რომელნიცა იპოვებიან ჩუენს საეკლესიო წიგნებში და განსაკუთრებით კურთხევანში ამ სახელითა — პარაკლისი აღმსარებელსა ზედა, — რადგან ესენი შეეხებიან და ეკუთვნიან არა მხოლოდ მეფეთა და მეთაურთა, არამედ ყოველთა ქრისტიანეთა მამრთა და მდედრთა“.¹

ამიტომ არ უნდა იყოს მართებული სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმული მოსაზრება, თითქოს „გალობანი სინანულისანის“ ავტორი გვევლინება საერთოდ კაცობრიობის ცოდვათა თავსმდებად“.² მ. კაკაბაძე შემდგენიარად მსჯელობს: „ის ხომ მეფეა, მფლობელი და პატრონი ადამიანთა ქვეყნად, ამიტომ ხალხთან ერთად ყველა უბედურებას, იმათ ცოდვებს ეზიარება. მისგან მოდის ცოდვა და მასშია ყველა ცოდვა. როგორც მეფე და როგორც ადამიანი კისრად ვიღებ ყველა ადამიანურ ცოდვას, რაც კი კაცობრიობამ იცისო“.³

ჩვენ კი ვფიქრობთ, რომ დავითის მიერ თავის დამდაბლების ის უკიდურესი ფორმა, რომელიც ასახულია საგალობელში და აგრეთვე მისსავე ანდერძებში, გამორიცხავს დავითის მიერ თავის დასახვას კაცობრიობის ცოდვათა თავსმდებად. დავითი თავისი თავის უმკაცრესი მსაჯულია და თვითონ გრძნობს თავს ცოდვილთა შორის უცოდვილესად. „გალობათა“ მხატვრული სიძლიერე სწორედ იმითაა განსაზღვრული, რომ ინდივიდუალური განცდა ამაღლებულია ზოგადსაკა-

¹ „საქართველოს სასულიერო მახარებელი“, 1865, VIII, გვ. 12.

² მ. კაკაბაძე, ქართული რომანტიზმის ეროვნული საფუძვლები, გვ. 127.

აღსანიშნავია, რომ ზ. ჭავჭავაძეს ზემოხსენებულ წერილში გამორჩენია მ. კაკაბაძის წვლილის აღნიშვნა „გალობანის“ შესწავლის ისტორიაში, ხოლო თავის მხრივ მ. კაკაბაძის ნაშრომში საერთოდაა იგნორირებული „გალობანის“ კვლევის ყველა ეტაპი.

³ მ. კაკაბაძე, დასახელებული წიგნი, გვ. 127.

ცობრიო ტკივილამდე. ავტორი თავისი ცოდვების ჩამოთვლისას კონკრეტულობას აცლის და განზოგადებულ ხასიათს ანიჭებს მათ. ამიტომ მოიხმობს ბიბლიას, აცოცხლებს ძველი და ახალი აღთქმის მაგალითებს და ავლებს პარალელს საკუთარ ცოდვებთან.

გარდასულ ცოდვათა გახსენებით დავითი, ერთი მხრივ, წამოსწევს ადამიანის დაცემის ბიბლიურ ისტორიას, მეორე მხრივ, ეს საშუალებას აძლევს უმკაცრესად განსაჯოს თავისი თავი. დ ა ვ ი თ ი ს ს უ ლ ი ს ი ს ტ ო რ ი ა ა რ ი ს ი ს ტ ო რ ი ა ყ ო ვ ე ლ ი ა დ ა მ ი ა ნ ი ს ა და ა დ ა მ ი ა ნ ი ს დ ა ც ე მ ი ს ზ ო გ ა დ ი ი ს ტ ო რ ი ა ა რ ი ს დ ა ვ ი თ ი ს პ ი რ ა დ ი ი ს ტ ო რ ი ა ც. ასე უნდა შეთავსდეს ერთმანეთთან დავითის საგალობელში მოცემული ცოდვისა და სინანულის საკაცობრიო გაგება პირადი ბიწიერების გრძნობასთან.

რაც შეეხება დავითის მიერ დასახელებული ყოველი ცოდვის კონკრეტულ-ისტორიული საფუძვლის ძიებას, მხედველობაში უნდა მივიღოთ, რომ მხატვრული ნაწარმოების გასააზრებლად არსებითი მნიშვნელობა არა აქვს მათ გამოვლენას და, ამასთან ერთად, მეცნიერებას დღეს არც შეუძლია ამ რიგის კითხვებზე პასუხის გაცემა, რადგან ისტორიული წყაროები და დოკუმენტები ჩვენთვის საინტერესო თვალსაზრისით დიდად სხვაობენ. დავითის ანდერძებსა და საგალობელში გაისმის საკუთარი ბიწიერების შეგნებით ქედღადრეკილი მეფის ვედრება. „მილოცონ ესრეთ: უფალო ღმერთო, დავითს მითუტევენ ბრალნი მისნი სიყრმისა და ცთომილებისანი“ (დავითის ანდერძი შიომღვიმისადმი). „უკვდავი და ღიღების მოყუარე და მეფობისა ტრფიალი მედვა ბუნებაჲ და არა-მიოდეს მოვიცსენებდი ღღესა ამას სამარადისოდ მოსლვისა ჩემისასა, და ვერ უძლე დაიტევებად საწუთოჲსა, ვიდრე არა დამიტევა საწუთომან და დამძიმებული ცოდვათა სიმარვლითა მწუხარედ განმიყვანე წინაშე მსაჯულისა“ (დავით აღმაშენებლის ანდერძი 1125 წლისა). — „მე ვარ უფსკრული შესაკრებელი ბილწებისა ღუართაჲ“, „უფროჲს ყოველთა ვცოდე“ — გოდებს დავითი თავის სინანულის საგალობელში.

დავით მეფის ისტორიკოსი კი, როგორც ეს საერთოდაა დამახასიათებელი შუა საუკუნეების მატრიანეების მონუმენტური სტილისათვის, ღიდ მეფეს წარმოგვიდგენს როგორც ყოველად უბიწო, შინაგანად განსპეტაკებულ და ზნესრულ ადამიანს. მატრიანეში დავითის ზოგად დახასიათებასთან ერთად კონკრეტული ფაქტების წარმოჩენით მეფის

მრავალი კონკრეტული თვისებაა გაცხოველებული. გავიხსენოთ, მაგალითად, რომ დავით მეფე მძიმე სენით დაავადებულის ხილვისას „ცრემლით დააღებოდა ღაწვთა თვისთა“. მრავალმხრივ საგულისხმოა ის გარემოებაც, რომ დავითს „ჴელთა თჳსთა ნადირებული“, ე. ი. თავისი ხელით, თავისი შრომით მოპოვებული ფული ჰქონდა ქისაკში და ყოველდღე გასცემდა საბოძვარს გაჭირვებულთათვის. ხოლო თუ ოდესმე ვერავის ნახავდა დასამოწყალებლად, მძიმედ განიცდიდა და სულთქმით იტყოდა: „დღესა ვერა მივეც ქრისტესა მარცხებითა ჩემთა ცოდვათათა“.¹ ერთგან მემატიანე პათეტიურად დასძენს: „ვინ აღრიცხუნეს ტყუენი, რომელნი მან განათავისუფლნა და რომელნი უკუმოიგსნნა თჳსთა ყივჩაყთაგან ფასითა! ვინ ჯეროვნად წარმოთქუნეს პატივის პურობანი მონაზონთანი, სიმდაბლით შემთხვევანი და მოკითხვანი, და სიყვარულით შეწყნარებანი მათნი, თუთოეულისა ნიჭნი და საგმარნი, რომლითა უზრუნველ ყვნის ყოველთა საჭიროთაგან“.² ასეთი მაგალითების მოხმობა „ქართლის ცხოვრებიდან“ კიდევ შეიძლება.

დავითის მემატიანე იმასაც მოგვითხრობს, რომ მეფის პიროვნებასა და მოღვაწეობას ყველა ერთნაირად არ აფასებდა, მაგალითად, ზოგი იმას ჩიოდა, რომ დღენიადაც ლაშქრობაშია და მოსვენებას არ გვაძლევსო, ზოგი საყვედურს გამოთქვამდა: „შეიყუარნის ვინმე და განადიდნის ვინმეო, და კუალად მოიძულნის ვინმე და დაამცირნისო, ესე აღამაღლის და ესე დაამდაბლისო“.³ მართებულად შენიშნავს დავითის მემატიანე, ეს საყვედურები იმას ჰგავს, ლომზე რომ თქვან: „არცა ციღამტკავლურად იხედავს, არცა კუერნაულად კრთებისო“.⁴

დავით აღმაშენებლის მატიანეში ერთი ასეთი მინიშნებაც გვხვდება: „ნუ მეტყჳ მისთა სიჭაბუკისათა რათამე, რომელნი არცა ღმერთმან მოიგსენნეს! უწყი ჭეშმარიტებით, რამეთუ ყოველთა ათისა წლისა ჟამთა სამარადისოდ წმიდითა პირითა და განწმენდილითა გონებითა მიიღებდა უზრწნელთა ქრისტეს საიდუმლოთა თანამოწამებითა სინდისისათა და არა მხილებითა გონებისათა“.⁵ ამ კონტექსტში შესაძლოა ვივარაუდოთ, რომ დავითი სიჭაბუკეში ქრისტიანული ლიტურგიის რაღაც წესს არ ასრულებდა, მაგრამ როგორც მემატიანე შენიშნავს,

¹ ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 353.

² იქვე, გვ. 354.

³ იქვე, გვ. 359.

⁴ იქვე.

⁵ იქვე, გვ. 352.

სიტუაციის ცოდვები აღდამიანს მძიმე დანაშაულად არ ეთვლება და მსაჯული არც მოპკითხავს მას, ხოლო უკანასკნელი ათი წელია მეტეზმარიტად ვიცო, მეფე თავისივე სინდისის კარნახით, თავისივე სურვილით როგორ მიიღებდა „უბრწვნილთა ქრისტეს საიდუმლოთა“.

რაში მდგომარეობდა დავითის სიტუაციის ცოდვა კონკრეტულად, ამაზე მხოლოდ ვარაუდების გამოთქმა შეიძლება. ვარაუდებმა კი შეიძლება უხერხულობამდეც მიგვიყვანოს. დავითის ბიოგრაფიის ბევრი დეტალი მატიახის ფარდის მიღმაა და მეცნიერებას დღეს მათი წვდომა აღარ ძალუძს.

დავითის ცოდვათათვის თვალისშესადგმელად ყველაზე სანდო და საინტერესო ისევე „გალობანი სინანულისანია“. დავითი ამ საგალობელში 100-მდე ცოდვას ასახელებს და მიაწერს თავის თავს. იგი თვითონ გვაუწყებს, „რომ კაენის მკვლელური ცნობა, სეითის ძეთა ღირწება, გმირთა სიღოლით მავალობა, ხუთქალაქელთა შეგინებისა მწკრე — უფრომს ამრავალწილა“; მეგვტური გულმძიმობა, ქანანელთა ჩვეულებანი, მსხვერპლვა ნაგებთა, ზმნა, სახრვა, კოწოლი თმათა „უწარმდებესად მოიგო“; ისრაელის ურჯულო მეფეთ მიბაძა, „ზენაჲსა მოძრაობისა ასურასტანული ზმნობა“ იჩქურა, მჯუღნი დათრგუნა ძველი და ახალი აღთქმისა, თითოეულთა მხეცთაგან შეზავებულსა მხეცსა ემსგავსა, სხვათა სოფლის კიდეთ ეძიებდა დასაპყრობად, „უუძღურესთა მოჰხვეჭა ნაწილი მათი“, „ქორწილთა მიერ ხენეშთა მძღავრა საწოლსა ზედა“, წმიდა სიტყვა და ბჭეთა ზედა მამხილებელი მოიძულა, მლიქვნელთა სივერაგე ითნო, შემასმენელთა ზრახვა დაიტიკბო, ცრუ მსჯავრი გასცა, ქვრივთა და ობოლთა ტირილი არ შეიწყალა და ა. შ.

ცხადია, მხოლოდ დიდი მეფის შინაგან პიროვნებაში აღძრულ უმაღლეს მსაჯულს შეუძლია თავისი თავის ასე მკაცრად განსჯა!

ცნობისმოყვარე გონება მაინც წამოჭრის კითხვას: რა ცოდვას გულისხმობს დავით აღმაშენებელი, როდესაც დასძენს, თითქოს მან კაენის მიერ ძმის მკვლელობაზე უარესი დანაშაული ჩაიდინა? ვიმეორებთ, ჩვენ ამ კითხვაზე პასუხის გაცემა კიდევ რომ ჩავთვალოთ აუცილებლად, ვფიქრობთ, მაინც ვერ შევძლებთ, რადგან აქ სულის მეტად დაფარული მოძრაობებია გასათვალისწინებელი, უნდა გავიხსენოთ, რომ ქრისტიანული ეთიკით, ცოდვათა შორის ხარისხობრივი სხვაობა არ არის მნიშვნელოვანი. ამის დასტურად იოანე ოქროპირის ჩვენ მიერ უკვე მოხმობილი სიტყვებიც კმარა: „უკუეთუ სამართლით არა ჰზრახვიდე და სამართალსა არა მისცემდე, არს იგი პარვა და

მეკობრობა; და უკუეთუ რამე განჰყიდო უფროჲს ფასისა თჳსისა, არს იგი მოტაცება და უკუეთუ სთქუა, არა კაცს მიკლავს, გეტყჳ შენ: უკუეთუ თუალ-ახუნე, და სამართლით არა განჰბჭო, კაცის-კელა არს ესე“.¹

ვიმეორებთ, საკუთარ პიროვნებაში ცოდვათა ასეთი ნიუანსების და-ნახვა და ამის გამო წუხილი მხოლოდ ზნეობრივად მაღალი ადამიანები-სათვის არის დამახასიათებელი, იმათთვის, ვისი ცხოვრებაც უბიწო-ებისა და სისპეტაკის მაგალითს ასახიერებს კაცობრიობისათვის. სწო-რედ ეფრემ ასური, იოანე ოქროპირი, პეტრე ქართველი და მათი მსგავსი ადამიანები განიცდიან, თითქოს მათი ცოდვანი „უფროჲს ქჳშისა ზღვი-სა არიან, უმრავლეს ცუართა ცისათა არიან, უფროჲს ყოველთა კაცთა არიან“.

ჩვენ კვლავ იმ თვალსაზრისს ვადგავართ, რომ ა მ გ ვ ა რ ა დ ა-მი ა ნ თ ა ბ ი ო გ რ ა ფ ი ა შ ი ს ა ძ ი ე ბ ე ლ ი ა ა რ ა რ ა ი მ ე მ წ ვ ა ვ ე და უ კ ი ლ უ რ ე ს ი შ ე ც დ ო მ ე ბ ი, ა რ ა მ ე დ ჩ ა დ ე-ნ ი ლ შ ე ც ო დ ე ბ ა თ ა შ ე გ ნ ე ბ ი ს ა რ ა ჩ ვ ე უ ლ ე ბ რ ი ვ ი უ ნ ა რ ი და მაღალი ეთიკური მრწამსი. დავით აღმა-შენებლის „გალობანს“ ძლიერი სუბიექტური განცდა უდევს საფუძ-ვლად. მაგრამ დავითის სინდისი, როგორც აღვნიშნეთ, ამაღლებულია საზოგადოებრივ შეგნებამდე და მეფის ღაღადი თავის ცოდვილ ბუ-ნებასა და შინაგან კათარზისზე საზოგადოებრივ რეზონანს იღებს. ამით ემსგავსება „გალობანი“ ბიბლიური დავითის „ფსალმუნებს“. ცნობილია, რომ „დავითნის“ ბევრ გალობას კონკრეტული ფაქტი უდევს საფუძვლად. მაგალითად, 50-ე ფსალმუნის ზედწარწერა გვაშ-ცნობს, რომ გალობა გამოწვეულია ნათანის მიერ დავითის მხილებით ბერსაბესთან მძიმე შეცოდების გამო. მაგრამ 50-ე ფსალმუნი დარჩა სინანულის ზოგად გამოხატულებად და მის თემაზე მრავალი ლიტურ-გიკული კანონი შეიქმნა, მათ შორის ანდრია კრიტიელის „დიდი კა-ნონიცი“. „ფსალმუნნი“ ყოველი ადამიანის სუბიექტური რელიგიური განცდის გამომხატველად იქცა და როგორც ათანასე ალექსანდრიელი იტყვის, ფსალმუნთა მეოხეობით „კაცი იგი ღმერთსა ჰზრახავნ თჳსით გონებით და ღმერთი — კაცსა“.²

დავით აღმაშენებლის „გალობანი სინანულისანი“, ნეტარი ავგუს-ტინეს „აღსარების“ მსგავსად, ადამიანის სულს ღრმად სწვდება და სა-

¹ მამათა სწავლანი, გვ. 53.

² თქმულნი ნეტარისა ათანასი მთავარეპისკოპოსისა ალექსანდრიელისაჲ ძალი-სათჳს ფსალმუნთაჲსა. ფსალმუნნი, 1960, გვ. 446.

კუთარი პიროვნების ამადლები და სრულქმნისაკენ სწრაფვის სურვილს ბადებს. პეტრარკას შესახებ მიუთითებენ, რომ იგი ნეტარი ავგუსტინეს აღსარებას მიიჩნევდა თავის საკუთარ ცთომილებათა ამსახველ თხრობად, ოღონდ თვითონ ჯერ კვლავ მშფოთვარე სამყაროში იყო, ნეტარ ავგუსტინეს კი მოპოვებული ჰქონდა წყნარი ნაესაქმედელი.¹

„გალობანი სინანულისანის“ მხატვრული სახის გამოკვეთის შემდეგ, ნაჩვენები უნდა იქნეს, რა მხატვრული საშუალებებითაა განხორციელებული იგი, ე. ი. როგორ ერწყმის აღნიშნული მხატვრული შინაარსი ფორმას, რა კომპონენტები გამოიყოფა მისი რეალიზაციისას.

ამ რიგის საკითხების ანალიზისას უნდა გავითვალისწინოთ ქრისტიანული მწერლობის სპეციფიკა, რომელიც აგვისნის „გალობათა“ მხატვრულ-გამომსახველობითი ხერხების ერთგვარ ერთფეროვნებას.

ქრისტიანულმა ხელოვნებამ, რომელიც ანტიკურობასთან დაპირისპირების საფუძველზე აღმოცენდა, გამოსახვის ერთადერთ ობიექტად ადამიანის შინაგანი სამყარო გაიხადა. ანტიკურ ხელოვნებაში სინამდვილე თუ წარმოდგენილი იყო იდეალურისა და რეალურის ერთიანობაში, ანტიკური სამყაროს ადამიანში თუ განურჩეველი იყო ზოგადი და კერძო ასპექტები, ქრისტიანობამ ადამიანს აგრძნობინა, რომ მასში არსებობს გარემოსაგან დამოუკიდებელი არანაკლებ მნიშვნელოვანი და მრავალფეროვანი სამყარო. ადამიანი დაუპირისპირდა ზოგადს. ქრისტიანული ხელოვნების მთელი შინაარსი, როგორც ჰეგელი შენიშნავს, კონცენტრირებულია სულის შინაგან ცხოვრებაზე, გრძნობაზე, წარმოდგენაზე, სამშვინველზე, რომელიც ელტვის ჭეშმარიტებასთან შეერთებას, ეძიებს და აღწევს ღვთაებრივის წარმოშობას, მის დაცვას სუბიექტში და ამ ქვეყნად ესწრაფვის არა იმდენად მიზნებისა და საქმეების ამ ქვეყნისათვის განხორციელებას, რამდენადაც ეშურება არსებით პრობლემად აქციოს ადამიანის მხოლოდ შინაგანი ბრძოლა და მისი შერიგება ღმერთთან.² შესაბამისად აქ ფერმკრთალდება ბუნების ღვთაებრივი დიდება. „ზღვები, მთები, მდინარეები, მინდვრები, წყაროები, დრო, ღამე, ისევე როგორც ბუნების საზოგადო პროცესები, აბსოლუტის გამოხატვისა და შინაარსის გვერდით კარგვენ თავის მნიშვნელობას“.³

¹ А. Веселовский, Петрарка в поэтической исповеди, СПб., 1912, с. 13.

² Гегель, Эстетика, т. II, 1969, с. 239.

³ იქვე.

სასულიერო მწერლობაში მზერა მიმართულია ზედროულისა და ზესიერცულისაკენ. ხელოვანი ცდილობს სინამდვილის დეკონკრეტიზაციას, განზოგადებას, აბსტრაქტიზებას, აღნიშნულ მიზანს ექვემდებარება ლიტერატურულ ხერხთა პოეტიკაც. პროზაში, და მით უფრო პოეზიაში, მხატვრულ ფაქტურას მსჭვალავს განზოგადების ტენდენცია. ლექსემები იშვიათად ატარებენ ნომინანტურ ხასიათს, ისინი საგნების წარმოჩენის ნაცვლად ამ საგანთა სულიერ ფასეულობას გვიხასიათებენ და მაშინაც კი, როცა გრძნობად-კონკრეტულს აღნიშნავენ, უპირატესად ამ კონკრეტულის მიღმა არსებულ აზრს წამოსწევენ. ეს შუა საუკუნეების მხატვრული წარმოსახვის არსებითი ნიშანია. ამ სპეციფიკას ზუსტად განსაზღვრავს ე. აუერბახის შემდეგი მსჯელობა: „ღვთებამ მძინარე ადამის ნეკნისაგან შექმნა პირველი ქალი, — ევა — ეს კონკრეტულია და თვალსაჩინო; მხედარმა შუბი უგმირა ჯვარცმულ ქრისტეს და ამ სხეულიდან წვეთავს სისხლი და წყალი, — ესეც თვალსაჩინო და კონკრეტულია. მაგრამ როდესაც თარგმანება ამ ორ მოვლენას აერთიანებს, როცა ჩვენ გვასწავლიან, რომ როგორც ადამის ჭრილობიდან დაიბადა ევა, ხორციელი დედა კაცთა მოდგმისა, ასევე — ქრისტეს ჭრილობიდან იშვა ეკლესია, სულიერი დედა ცოცხალთა, რომ სისხლი და წყალი საიდუმლოს სიმბოლოებია, მაშინ ალეგორიული შინაარსით დათრგუნვილი გრძნობად-კონკრეტული სახე ქრება. ის, რასაც აღიქვამს მკითხველი და მსმენელი, — თვით მაყურებელიც, სახვით ხელოვნების ნაწარმოების ჭვრეტისას, ნაკლებად იწვევს გრძნობით შთაბეჭდილებას. ინტერესი მთლიანად მიმართულია მნიშვნელობისაკენ, აზრითი კონტექსტისაკენ.“¹

აღნიშნული თვალსაზრისით „გალობანი სინანულისანი“ მეტად საინტერესო სურათს გვიჩვენებს. იგი მთლიანად სულის შინაგანი მოძრაობის გამოხატვას ემსახურება. აქ არსად არ ჩნდება გარე სინამდვილე. მთელი ძეგლის მანძილზე ერთხელაც არ ისახება მხედველობითი ხატი. მაშინაც კი, როდესაც დავითი აღწერს სამყაროს განკითხვის დღეს და მოუხმობს კონკრეტულ სახეებს, ჩვენს წინაშე წარმოიქმნება არა სურათი კოსმოსური სასჯელისა, არამედ ამ სასჯელით განსაზღვრული გრძნობა საშინელებისა. ასევე, დავითის მიერ დასახელებული ბიბლიური ცოდვები კაენის მიერ ჩადენილი მკვლელობისა, თუ სეითის ძეთა ღირწებისა, ფაქტებს კი არ გვიცოცხლებენ, არამედ მათთან დაკავშირებულ აზრთა წყებას აღძრავენ. „აღმართ-მსრბოლ

¹ Э. Ауэрбах, Мимесис, М., 1976, с. 68.

მდინარესაც“ მხედველობითი ხატის ფუნქციაზე მეტად მძიმე განცდის გამოხატვის დანიშნულება აქვს.

შუა საუკუნეებში ყველა ქრისტიანი ადამიანი თავის მიმართებას უზენაესისადმი გამოხატავდა შხა რელიგიური ფორმულებით, მხატვრული ლიტერატურაც უმთავრესად ეფუძნებოდა ამ რელიგიურ დოგმატურ ფრაზეოლოგიას თუ შხა სახეებსა და გამოთქმებს, მაგრამ დ.ლიხაჩოვის მახვილგონივრული დაკვირვებით, ეს ფორმულები ინარჩუნებენ პირველი მხატვრული მიგნების განუმეორებელ ნიშანს. მრავალგზის წაკითხვა ლექსისა მხატვრულ მიგნებას არ უკარგავს თავის ღირებულებას, გამეორებული ფორმულებიც ერთი ლექსის მრავალჯერ წაკითხვის დარია. „ტრადიციული ფორმულა თითქოს პატარა მხატვრული ნაწარმოებია“.¹

„გალობანში“ ტროპული მეტყველების ნიმუშები იშვიათია და ყველა, როგორც წესი, კვალდაკვალ მიჰყვება ბიბლიურ სახისმეტყველებას მათ ორიგინალობის პრეტენზია არა აქვთ.

მაინც რა შეადგენს „გალობანის“ მხატვრული ფაქტურის ემოციურ მუხტს?

ანტიკურობის შემდგომ აღმოცენებული ხელოვნების დახასიათებისას, რომელსაც ჰეგელი რომანტიკულს უწოდებს და რომლის უპირველეს გამოვლინებად მას დასახელებული აქვს „რელიგიური სფერო ხელოვნებისა“, შენიშნავს, რომ ეს ხელოვნება მუსიკალურია, რადგან მის არსებით პრინციპად გვევლინება ყოვლისმომცველობა, და სულის დაუცხრომლად მოქმედი სიღრმე და ღირიკული, რადგან გარკვეული შინაარსითაა აღსავსე“²

მუსიკალურობა და ღირიზმი — აი რა არის სასულიერო მწერლობის პოეტური მეტყველების არსებითი ნიშნები. უნდა ითქვას, რომ აღნიშნული ნიშნები საზოგადოდ პოეზიის არსს განსაზღვრავენ: განმტკიცებული თვალსაზრისით, „ღირიკა გვევლინება პირველ პოეზიად“, პოეტური მოვლენის ერთგვარ სათავედ, ოღონდ ღირიკის ეს პირველადობა არის მისი არსის თვისება და არა ისტორიული განვითარების ამსახველი, რადგან „შინაგანი ხასიათი“, გერძნობელობა, ღირიკული უშუალობა, რაზედაც ყურადღებას ამახვილებენ თეორეტიკოსები, ისტორიული განვითარების გაცილებით გვიან საფეხურზე აღმოცენდა“.³

¹ Д. С. Лихачев, Поэтика древнерусской литературы, М., 1979, с. 114.

² Гегель, Эстетика, II, с. 242.

³ М. Верли, Общее литературоведение, М., 1957, с. 108.

„გალობანი სინანულიანის“ მუსიკალური კეთილზმოვანება, რა თქმა უნდა, მისი გალობით შესრულებისას ვლინდება სრულად. მაგრამ ჩვენთვის ამჯერად მნიშვნელოვანია ლექსის მუსიკალობის განმსაზღვრელი ის ასპექტები, რომლებიც ნაწარმოების სტრუქტურაში, მის რიტმულ აღნაგობასა და სიტყვიერ ფაქტურაში ძვეს. გმირის სულის ყოველ მიმოხრასთან ამ ელემენტების შესაბამისობა განსაზღვრავს ნაწარმოების მუსიკალურობას. შილერის თქმით, მუსიკის ზემოქმედება ისაა, რომ აქ ყოველ შინაგან სულიერ მოძრაობას ახლავს შესაბამისი სიმბოლიზაცია ანალოგიური გარეგნული მოძრაობისა. და იმ კანონთა საიდუმლოების წვდომით, რომლებიც მართავენ ადამიანის გულის შინაგან მოძრაობებს, სულიერ მოძრაობათა და გარკვეულ გარეგნულ მოძრაობათა შორის ანალოგიის შესწავლით კომპოზიტორი და პეიზაჟისტი უხამსი ბუნების ამსახველიდან სულის ჭეშმარიტ მხატვრად იქცევა. ხოლო პოეტს დამატებით აქვს ერთი უპირატესობა: მას შეუძლია ამ გრძნობებს დაურთოს ტექსტი, წარმოსახვის სიმბოლიკა იმავე დროს გაამაგროს შინაარსით და ამით მას უფრო გარკვეული მიმართულება მისცეს.¹

„გალობანის“ ენა გამომსახველობის თვალსაზრისით უაღრესად ძლიერია. იგი სადაა და ნათელი, ყოველი სიტყვა დატვირთულია კონკრეტული შინაარსით და მკაფიოდ გამოხატავს ავტორის სულიერ მდგომარეობას. ნაწარმოების პირველსავე სიტყვებს შევყავართ გმირის შინაგან სამყაროში.

სიტყვა „რომლისაცა“ (ამ სიტყვით იწყება „გალობანი“) ნაირსახეობაა სიტყვისა „რომელმან“. გ. იმედაშვილის დაკვირვებით, ეს სიტყვა „ჰიმნოგრაფიაში შემუშავებულია როგორც ჩველებრივი ლექსიკური ტრადიცია ღვთაების ნაცვალსახელის მნიშვნელობით და პირდაპირ მის სინონიმად გადაზრდილა. სტროფის „რომელმან“-ით დაწყება გარკვეულ პოეტურ ხერხად ქცეულა მთლიანი ჰიმნი აგებისათვის, რითაც წინასწარ განსაზღვრულია ასეთი ჰიმნების როგორც შინაარსი, ისე კომპოზიცია“.² აქვე შევნიშნავთ, რომ პირველი მუხლი („რომლისაცა წინაშე ქედ-დადრეკილ არს ყოველი, მუტლი ყოველი მოდრეკების და ენაჲ ყოველი შენსა კმობს აღსარებასა“) აღებულია ახალი აღთქმის წიგნებიდან, მაგრამ, ისევე როგორც სხვა ბიბლიური გამონათქვამები („რომლისაგანცა ვინ ძლეულ არნ, მისდაცა დამონებულ არნ“, „გი-

¹ Ш и л л е р, Собрание сочинений, т. VI, с. 660.

² გ. იმედაშვილი, „ვეფხისტყაოსნის“ პარალელები მეათე საუკუნის ქართულ ჰიმნოგრაფიაში, ლიტერატურული ძიებანი, II, თბ., 1944, გვ. 199—204.

ხილო ნათელი ნათლითა უფლისათა“ და მრავალი სხვ.) ძეგლის სიტყვიერი ქსოვილის ორგანულ ნაწილად ქცეულა და ავტორისეული ფიქრების გადმოცემას ემსახურება.

აღსანიშნავია ძეგლის ერთი დამახასიათებელი თავისებურება: ნაწარმოების ექსპრესიულობა ძირითადად ზმნების საშუალებითაა განხორციელებული. ნაწარმოების დასაწყისი, სადაც ავტორი ჩამოთვლის თავის ცოდვებს, შედარებით სტატიკურია და ზმნებიც ნაკლებად გვხვდება. ზოგჯერ მთელი მუხლი ეყრდნობა ერთადერთ ზმნას და ამიტომაც ამ ზმნას გამომსახველობის დიდი ფუნქცია აკისრია. დავასახელებთ რამდენიმე მაგალითს:

1. „კაენის მკვლელებრი ცნობაჲ, სეითის ძეთა ღირწებაჲ, გმირთა სიღოდით მავალობაჲ, ხუთ-ქალაქელთა შეგინებისა მწკრე, — უფროჲს ვამრავალწილე, ვითარცა რაჲ აღმართ-მსრობოლმან მდინარემან უკეთურებისამან“.

2. „ზენაჲსა მოძრაობისა ასურასტანული ზმნობაჲ, და ცთომილთა ვარსკულავთა და უცთომელთა კრებაჲ და განყრაჲ, სუჴ და ბედი, და შობის დღე, ვითარ საღრმთოთა უსმენელმან, ვიჩქურენ“.

3. „თითოეულთა მკეცთაგან შეზავებულსა მკეცსა ვემსგავსე მრავალ-გუარსა და მრავალ-ხატსა და სხუა ჟამ სხუებრ ხილულსა და მკსენარსა ბუნებისაებრ თითოეულისა“.

ზმნები: ვამრავალწილე, ვიჩქურენ, ვემსგავსე — ზუსტი მინიშნებით ნათელს ჰყვენენ გმირის სულის მოძრაობას.

ნაწარმოების ლირიკული გმირის განცდა თანდათან ინტენსიური ხდება, რაც უშუალოდ აისახება ზმნათა მოჭარბებაში. მათი ემოციური გამომსახველობა იმ ზომამდე იძაბება, რომ მკითხველს რეალურად ესმის ეგზალტირებული სულის ხმოვნება: „და აჴ, მომდრეკელი მუკლთა გულისათაჲ, ვკმობ, ვითარცა სხუაჲ მანასე, მილხინე, ზ, მეუფეო, მილხინე და ნუ წარმწყმედ ცოდვათა შინა, და ნუ იკსენებ ძკრთა ჩემთა, და ნუ დამსჯი მე ქუესკნელთა თანა, რამეთუ შენ ხარ ღმერთი მონანულთაჲ ამადლებული ზესკნელს ცათა ძალთაგან“.

„გალობანის“ სიტყვიერი ფაქტურა შინაარსის ემოციურ ხარისხს ათვალსაჩინოებს, ხოლო რა როლი ენიჭება მხატვრული სახის წარმოქმნაში ძეგლის რიტმსა და კომპოზიციას, ამ საკითხებს ქვემოთ ვეხებით.

„გალობანი სინანულის“ მხატვრული სახის განსაზღვრისას ყურადღება უნდა გამახვილდეს ანდრია კრიტიელის „დიდი კანონისადმი“ ჩვენი ძეგლის მიმართების საკითხზეც, რადგან, როგორც ეს მართე-

ბულადაა აღნიშნული, არ შეიძლება დავით აღმაშენებლის „გალობანი სინანულისანი“ გაგება ანდრია კრიტელის „დიდი კანონის“ ლირიკული სუბიექტის გაუთვალისწინებლად¹.

მსგავსება ამ ორ ძეგლს შორის კარგა ხანია შენიშნული და აღიარებული ქართველ მკვლევართა მიერ. როგორც უკვე შევნიშნეთ, ჯერ კიდევ გასულ საუკუნეში მიუთითებდა ქართველი ისტორიკოსი ა. გპელიევი, რომ „გალობანი სინანულისანი“ თავისი შედგენილობით დიდ მსგავსებას ავლენს ანდრია კრიტელის „დიდ კანონთან“. იგივე თვალსაზრისისა იყო კ. კეკელიძეც; მისი თვალთახედვით, დავით აღმაშენებელს „გალობანი სინანულისანი“ შეუთხზავს ანდრია კრიტელის „დიდი კანონის“ მიბაძვით.

აღნიშნულ პრობლემას გამოეხმაურა ა. გაწერელია თავის საგულისხმო ნარკვევში „ვინ არის ავგუსტინესა და გურამიშვილის „სიძე?“ ნაშრომში აღნიშნულია: „რაც შეეხება მოტივთა მსგავსებას ამ ორ ძეგლს შორის, უწინარეს ყოვლისა, უნდა აღინიშნოს ცოდვის გამო სინანულის, სულის ჯოჯოხეთის (ქვესკნელს) მოხვედრისა და სიბილწის უფსკრულში საკუთარი არსების ყოფნის მოტივები, რომლებიც მათ ერთმანეთთან ანათესავენ²“. ავტორი აქვე მოუხმობს საინტერესო პარალელებს აღნიშნული ძეგლებიდან და სარწმუნოს ხდის მათ ნათესაობას.

ამ საკითხით ჩვენც საგანგებოდ დავინტერესდით და ჩატარებული მუშაობის შედეგები 1975 წელს წარმოვადგინეთ საკავშირო სამეცნიერო კონფერენციაზე. თეზისები გამოქვეყნებულია³, ქვემოთ წარმოვადგენთ ზოგიერთ დაკვირვებას, რაც ამ ძეგლთა ურთიერთმიმართების ჩვენთვის საყურადღებო ასპექტებს ეხება.

როგორც ცნობილია, ანდრია კრიტელი VII საუკუნის დასასრულისა და VIII საუკუნის დასაწყისის დიდი საეკლესიო მოღვაწე იყო. კ. კრუმბახერის დახასიათებით, ის ითვლებოდა ბიზანტიური პერიოდის ყველაზე საუკეთესო საეკლესიო ორატორად. ამასთან ერთად, ანდრია კრიტელმა სახელი გაითქვა და დიდი ავტორიტეტი მოიპოვა როგორც ჰიმნოგრაფმა. მას მიაწერდნენ ახალი ჰიმნოგრაფიული ჟანრის (მანამდე გაბატონებული იყო „კონდაკი“), „კანონის“, შემოღებას. ანდრია კრიტელის მრავალფეროვან შემოქმედებაში თავისი შინაარსით,

¹ რ. ს. ი. რ. ა. ძე, წერილები, თბ., 1980, გვ. 118.

² იხ. „მნათობი“, 1985, № 11, გვ. 134.

³ Тезисы докладов всесоюзной научной конференции (Античные, византийские и местные традиции в странах восточного черноморья), Тб., 1975.

სიღრმითა და სინატიფით მართლაც გამოირჩევა „დიდი კანონი“. ბიზანტიური ჰიმნოგრაფიისა და მუსიკის აღიარებული სპეციალისტის ეკონ ველესის, თანახმად, თუ იოანე დამასკელის აღდგომის საგალობელს უწოდებდნენ ოქროს გალობას ანუ „გალობათა დედოფალს“, ანდრია კრიტელის „დიდი კანონი“ სამართლიანად ითვლებოდა „კანონთა მეფედ“.

ანდრია კრიტელის „კანონს“ დიდი ეწოდება თავისი მოცულობის გამო. თუ ჩვეულებრივი „კანონი“ შედგება 30 ან ცოტა მეტი დასდებლისაგან, ანდრია კრიტელის „დიდი კანონი“ შეიცავს 11 ირმოსს (მეორე და მესამე გალობას აქვთ ორ-ორი ირმოსი) და 212 დასდებელს, 11 სამეხისანს, 11 ღვთისმშობლისანს და 1 კონდაკს. „დიდი კანონის“ დასდებელთა შორის მოთავსებულია მარიამ ეგვიპტელი-სადმი მიძღვნილი დასდებლებიც, ორ-ორი კანონი თითოეულ გალობაში. „დიდი კანონი“ მთავრდება ანდრია კრიტელისადმი მიძღვნილი შესხმით. ასე რომ, „დიდი კანონი“ სულ 250 დასდებელს შეიცავს.

ანდრია კრიტელის „დიდი კანონით“ ჰიმნოგრაფიის განვითარებაში იწყება ახალი ეტაპი. როგორც ს. ავერინცევი შენიშნავს, თუ „კონდაკის“ ჟანრისათვის დამახასიათებელი იყო თხრობითი და დრამატიზებული, დიალოგური ნაწილები, თუ „კონდაკის“ მონაწილე პირები ერთმანეთს ეხმიანებოდნენ რეპლიკებით, თავის სულიერ მდგომარეობას გადმოგვიშლიდნენ პათეტიკურ მონოლოგებში, ჩაებმოდნენ ბაასსა ან კამათში, „კანონმა“ არსებითად შეცვალა საყრდენი მხატვრული შინაარსი. დრო ხატოვანი თხრობისა და დრამატული სცენებისა წავიდა. დადგა ჟამი განსჯისა, ქება-დიდების აღვლენისა. კონდაკის ჟანრი განდევნა კანონის ჟანრმა. ამ ჟანრის კლასიკოსი კი ანდრია კრიტელი იყო. მან დაწერა „დიდი კანონი“, სადაც დაუსრულებლად მონაცვლეობენ ძველი და ახალი აღთქმის სახეები, რედუცირებული უმარტივესი აზრობრივი სქემებით. მაგალითად, ევა ევა კი აღარ არის, არამედ თვით სამშვინველის ქალური, მაცდური საწყისია ყოველ ადამიანში. ანდრია კრიტელი გოდებს: „გრძნობადისა ევაჲს წილ საცნაური ევა ჯორცთა ჩემთა ვნებული აღძრვა მიჩუენებდა მე ტკბილთა, რომელთა გემოჲ რაჲ ვიხილე, დავაკლდი შენსა მას მეცნიერებასა“.

იგივე შეეძლო ეთქვა რომანოზ მელიოდოსსაც, მაგრამ ს. ავერინცევის თანახმად, მასთან ეს იქნებოდა თხრობას დართული იგავური „მორალი“. ანდრია კრიტელს კი აინტერესებს „მორალი“. მთელი „დიდი კანონი“ თითქოს „მორალთა“ კრებულია მიმართული ათობით არარსე-

ბული იგავისადმი. წმინდა წერილის კონკრეტულობა აღარ გვევლინება სიმბოლოდ, არამედ — გადაიქცევა გარდათქმად, იგავურ თხრობად.¹

ანდრია კრიტელის შემოქმედებისადმი ქართველებს თავიდანვე სერიოზული ინტერესი გამოუხატავთ. ქართულ ენაზე თარგმნილია თითქმის ყველა ნაწარმოები კრიტელი არქიეპისკოპოსისა. საგულისხმოა ის ფაქტი, რომ „დიდი კანონი“ სამეზიასა ქართულად თარგმნილი. მისი მთარგმნელები არიან ქართული კულტურის თვალსაჩინო წარმომადგენლები: ექვთიმე ათონელი, გიორგი ათონელი და არსენ იყალთოელი. ცნობილია ისიც, რომ მესამე თარგმანი განხორციელებულია თვით დავით აღმაშენებლის „ბრძანებითა და ჯერჩინებითა“. (აქვე გვინდა შევნიშნოთ, რომ „დიდი კანონის“ სამივე ქართული თარგმანის ურთიერთშეჯერება და მათი რაობის ზუსტი განსაზღვრა ქართული ჰიმნოლოგიის ერთი მნიშვნელოვანი პრობლემაა, რომელიც ამჟამად მეცნიერული შესწავლის პროცესშია).

ანდრია კრიტელის „დიდი კანონისა“ და დავით აღმაშენებლის „გალობანი სინანულისანის“ შედარებისას ჩვენ ვეყრდნობით „დიდი კანონის“ ქართულ თარგმანებს, რადგან, უდავოა, რომ დავით აღმაშენებელმა ბრწყინვალედ იცოდა ამ ძეგლის სწორედ ქართული თარგმანები და რემინისცენციებიც სწორედ მათგანაა მოსალოდნელი დავითის საგალობელში.

რა დასკვნამდე მიგვიყვანა ამ შედარებამ?

იოკვევა, რომ ანდრია კრიტელისა და დავით აღმაშენებლის საგალობლებს ანათესავებთ ერთი თემა და ეთიკური იდეების ერთი წრე. ორივე საგალობელი შექმნილია 50-ე უსალმუნის მოტივზე. ორივე ნაწარმოებში ღირიკული გმირი წარმოთქვამს აღსარებას უზენაესის წინაშე, ინანიებს ჩადენილ ცოდვებს და იმედოვნებს ღმრთის მოწყალებასა და სახიერებაზე.

ორივე საგალობელს საფუძვლად უდევს ახალი აღთქმისეული მოძღვრება ადამიანზე, რომელიც ქრისტიანული თეოლოგიის თანახმად ითვლებოდა მოძღვრებად ღვთაებასა და სამყაროზე. ამ მოძღვრებით ადამიანის შემეცნება სამყაროს წვდომას ნიშნავს, სამყაროს შემეცნებით კი ადამიანის ღვთაებრივი არსი იხსნება.

ამიტომ ორივე ძეგლში ღირიკული გმირი ეფუძნება პიროვნების ფართო გაგებას. ორივე თავის თავს მიიჩნევს პირველი ადამიანის

1 С. С. Аверинцев, Поэтика ранневизантийской литературы, М., 1977, с. 103.

შთამომავლად. თავისი ცოდვების განსასაზღვრად ორივე მიმართავს ბიბლიას და ბიბლიური ისტორიის გახსენებით მკაცრად განსჯის საკუთარ თავს. ბიბლიური ცოდვების ჩამოთვლისას ორივე გმირი გვევლინება არა მათ უშუალო გადმომღებად, არამედ ცოდვილად, რომელმაც დაარღვია ის ზნეობრივი პრინციპები, რომელზეც საუბარია ძველსა და ახალ აღთქმაში. საგალობლებში ჩამოთვლილი ცოდვები აღბეჭდილია პირველცოდვის ნიშნით.

„დიდი კანონისა“ და „გალობანი სინანულისანის“ მხატვრული მე-
თოდი მსგავსია: არა კონკრეტიზირება ცოდვებისა და სათქმელისა,
არამედ განზოგადება, ბიბლიურ სახეებთან შეთანაბრება, საკუთარ
თავსა და კაცობრიობის უცოდვილეს ადამიანებს შორის პარალელის
გავლება. ოღონდ აქვე გვინდა შევნიშნოთ, რომ კონკრეტული დამთხვე-
ვები ბიბლიურ სახეთა მოხმობისას ამ ძეგლებს შორის ძალზე იშვი-
ათად გვხვდება. „დიდ კანონში“ მოტანილია უამრავი მნიშვნელოვანი
სახე ძველი და ახალი აღთქმიდან. დავით აღმაშენებელი კი ყურადღე-
ბას ამახვილებს ბიბლიური ისტორიის სრულიად სხვა მოვლენებზე.
დავით აღმაშენებელს თავის საგალობელში არ მოუხსენებია არცერთი
ბიბლიური ცოდვა; რომელსაც ეხება ანდრია კრიტელი, გარდა ადა-
მისა და კაენის ცოდვებისა. ერთდაიგივე ცოდვა უნდა იგულისხმე-
ბოდეს შემდეგ გამონათქვამებშიც: „ვჰმძლავრე საწოლსა ჩემსა, ვითარ-
ცა მან მამისასა“ („დიდი კანონი“), „ქორწილთა მიერ ხენუთა ვჰმძლავ-
რე საწოლსა ჩემსა“ („გალობანი სინანულისანი“).

მოუხედავად ამ ძეგლების მხატვრული მოდელის მსგავსებისა, და-
ვით აღმაშენებლის საგალობელი სრულიად დამოუკიდებელი ესთე-
ტიკური ღირებულებების ძეგლია, რომელიც ეფუძნება ლირიკული გმი-
რის ემოციურ განცდებს.

აქვე უნდა გავიხსენოთ, რომ შუა საუკუნეების მწერლობაში, კერ-
ძოდ ჰიმნოგრაფიაში, როგორც წესი, დამუშავებულია საყოველთაოდ
ცნობილი ზოგადქრისტიანული მოტივები. საგალობლები ეძღვნება ამა-
თუ იმ დღესასწაულს, ღვთაებას, მაცხოვარს, წმინდანს... განდი-
ლებულია ქრისტეს შობა, ნათლისღება, აღდგომა, წარმოჩენილია წუ-
თისოფლის წარმავლობისა და საკუთარ ცოდვათა მონანიების მოტი-
ვები. ცნობილია ისიც, რომ (შედიევალურ კულტურაში მხატვრული
ფაქტურა შედგება მზა სახეებისა და აპლიკაციებისაგან. მაგრამ ცალ-
კუთხედი მხატვრული ნაწარმოები მაინც აღიქმება როგორც ორიგინა-
ლური და დამოუკიდებელი ესთეტიკური ღირებულების მქონე. შუა
საუკუნეების ძეგლთა მხატვრულ თავისთავადობას, მათ ცხოველყო-

ფელობას განაპირობებს ის გარემოება, რომ შემოქმედი ყოველ რელიგიურ ფაქტთან ამყარებს დამოუკიდებელ მიმართებას, ესა თუ ის მოვლენა ხდება მისი პირადი რეფლექსიისა და განცდის საგანი. იქმნება შთაბეჭდილება, თითქოს იგი აღმოაჩენს და აღწერს პირველად ამა თუ იმ რელიგიურ დღესასწაულს, ნაწარმოებს წარმართავს გრძნობით დამუხტული აზრი, რაც განაპირობებს პოეტური საგალობლის ემოციურობას.

ანდრია კრიტელისა და დავით აღმაშენებლის საგალობელთა ჩაღრმავებული ანალიზით იკვეთება ნიშნები, რომლებიც იმ ძეგლთა სპეციფიკის განმსაზღვრელად შეიძლება მივიჩნიოთ.

„დიდ კანონში“ ჩვეულებრივი ღვთისმოსავი ადამიანის სულის ბიოგრაფიაა გადაშლილი. იგი შეიძლება მისადაგოს ყველას, ვინც თავს წარმოადგენს „დიდი კანონის“ ლირიკული სუბიექტის ადგილზე. „გალობანი სინანულისანი“ კი შეიცავს არა ჩვეულებრივი კაცის ბიოგრაფიას, არამედ მეფე-გვირგვინოსანისას. აღნიშნულის კვალობაზე ჩვენთვის საინტერესო ძეგლთა ინტონაციას თუ მივყურადებთ, ერთმანეთისაგან სრულიად განსხვავებულ ხმოვანებას მოვისმენთ.

სხვათა შორის, გამოთქმულია მოსაზრება, რომ „დიდი კანონი“ დაწერილია იმ პერიოდში, როცა მუსლიმანური უღელლი უფრო მძიმედ დააწვა იერუსალიმის შემოგარენს და საფრთხეს უქმნიდა წმინდა მიწას. საჭირო გახდა მორწმუნეთა სულის სათანადოდ მომართვა და მათი ბაგეთა „აღხუმა სინანულის ღოცვად“. „დიდი კანონის“ კონდაკი, რომელიც, როგორც სპეციალისტები შენიშნავენ, ხსნის ნაწარმოების მთელ არსს, შეიცავს მოწოდებას: „სულო ჩემო, სულო ჩემო, აღდეგ, რაჟსა გძინავს? აღსასრული მოახლოვებულ არს და გეგულების აღშფოთებაა! განიღვიძე, რაჟთა შეგიწყალოს შენ ქრისტემან ღმერთმან, რომელი ყოველგან არს და ყოველსავე ადავსებს“. ასე რომ, „დიდი კანონის“ მიზანი ყოველი ადამიანის განსწავლა, გამოფხიზლებაა.

„გალობანი სინანულისანი“ კი შექმნილია უზენაესისადმი უსაზღვრო მადლიერებისა და მოწიწების ნიშნად. ავტორი, ბიბლიური დავით წინასწარმეტყველის მსგავსად, ინანიებს, რომ ღვთაებრივ სახიერებასა და შემწეობას „უმაღლო ექმნა“ და დაადგა ცოდვათა გამრავლების გზას.

აღნიშნული თვალსაზრისით საინტერესოა იმის გახსენებაც, რომ „დიდი კანონი“ შექმნილია VII ხმაზე, „გალობანი სინანულისანი“ კი VI ხმაზე. პეტერბურგის სასულიერო აკადემიის პროფესორის ე. ლოვი-

აგინის დახასიათებით VII ხმა თავისი ჟღერადობით ყველა სხვა საეკლესიო ხმასთან შედარებით სულს მეტად განაწყობს გულწრფელი ურვა-გოდებისა და შინაგანი ნეტარი გალობისათვის, VI ხმა კი გამოირჩევა განსაკუთრებული მედიდურობითა და მამაკაცური სიმწყობრით, რომელიც მსმენელის გულში აღძრავს სულიერ მხნეობასა და იმედს. შეიძლება ითქვას, რომ საანალიზო ძეგლთა მხატვრულ ფაქტურაში ჩაქსოვილია შესაბამისი ინტონაციები, რომლებიც საგრძნობია გალობის თანხლების გარეშეც.

ანდრია კრიტელის „დიდი კანონი“ და დავით აღმაშენებლის „გალობანი სინანულისანი“ ერთმანეთისაგან მკვეთრად განსხვავდებიან სიუჟეტური ხაზის განვითარების თვალსაზრისითაც.

„დიდი კანონის“ სიუჟეტური ხაზი ვითარდება სპირალურად. ლირიკული გმირი ხან ღვთაებას მიმართავს, ხან თავის სულს ეხმანება. ის ხან-გოდებს თავისი ცოდვების გამო, ხან თავს სინანულისაკენ მოუწოდებს, ძველი და ახალი აღთქმის მაგალითებს ხან თავის განსასჯელად მოუხმობს, ხან — მისაბამი სახეების გასაცოცხლებლად. საგალობელში მუდმივად იცვლება ლირიკული გმირის განწყობილება: ღრმა სევდისა და კაეშნის ნაცვლად შემოდის იმედისა და სასოების ნათელი სხივი, შემდეგ ნათელ ტონებს კვლავ ენაცვლება სევდიანი მოტივები და ა. შ.

დავითის სინანულის საგალობელში, ლირიკული გმირის ღაღადისი მიმართულია ღვთაებისადმი. მთელი ძეგლის მანძილზე იგი უზენაესს ეხმანება. მაგალითები ბიბლიიდან მოტანილია მხოლოდ ცოდვილი სულის დასახასიათებლად, ხოლო სიუჟეტური ხაზი ვითარდება აღმავალი ხაზით. საგალობელში გამოხატულ სევდასა და გოდებას აგვირგვინებს რწმენით გასხივოსნებული ნათელი, ზეაღმაფრენი ინტონაცია. ასე რომ, დავით აღმაშენებლის „გალობანი სინანულისანის“ მხატვრული სტრუქტურა მნიშვნელოვნად განსხვავდება „დიდი კანონის“ არქიტექტონიკისაგან. დავით აღმაშენებელი, შთაგონებული ანდრია კრიტელის განთქმული საგალობლით, ირჩევს ორიგინალურ გზას და ქმნის თავისთავად მხატვრულ დოკუმენტს, რომელიც მსგავსად მარკუს ავრელიუსის „ფიქრებისა“, ნეტარი ავგუსტინესა და ლ. ტოლსტოის აღსარებებისა მუდამ აადრელებს სულიერ ფასეულობათა რაობაზე დაფიქრებულ კაცს.

ცნობილია, რომ მხატვრული ნაწარმოების ესთეტიკური ფენომენის შექმნაში ერთ-ერთი პირველხარისხოვანი მნიშვნელობა მის ხმოვანებას აქვს. ლიტერატურათმცოდნეობაში ხაზგასმითაა ნათქვამი: „წიგნი სანოტო რვეულის ანალოგიურია. ისე როგორც მუსიკის რეალობა, მუსიკის ნამდვილი არსებობა, განხორციელებულია შესრულებაში, სიმღერასა თუ ორკესტრის ხმოვანებაში, ზუსტად ასევე, ლიტერატურული ნაწარმოების რეალობაც დაკავშირებულია სიტყვიერ შემოქმედებასთან, კითხვასთან (თუნდაც ეს კითხვა ხდებოდეს „თავისთვის“). ნაწარმოების შექმნისას სიტყვის ხელოვანი ეწევა გარკვეულ სიტყვიერ მოღვაწეობას (ამასთან ერთად, შემოქმედების პროცესი, როგორც ამას მწერლებისა თუ პოეტების მრავალი მოწმობა ნათელყოფს, უფრო ხშირად ხმამაღალ წარმოთქმას მოითხოვს). თავის მხრივ, მკითხველი თავისთვის აღადგენს მწერლის მეტყველებით ხელოვნებას“¹. რ. ინგარდენის მოსაზრებითაც, მართალია მკითხველი ეცნობა დაბეჭდილ (უფრო ფართოდ, დაწერილ) ნაწარმოებს, მაგრამ ჭეშმარიტი ლიტერატურული ნაწარმოები მთელი თავისი არსით მხოლოდ ხმამაღალი წაკითხვისას ვლინდება“².

თუ ასეთი შეხედულებები კანონზომიერია საზოგადოდ მხატვრული ნაწარმოების, კერძოდ კი ლექსის მიმართ, მით უფრო აუცილებელია მათი გათვალისწინება საგალობლებთან დაკავშირებით, რადგან საგალობელი ხმოვანების გარეშე არ არსებობდა. სამეცნიერო ლიტერატურაში არაერთხელ გამოთქმულა მოსაზრება, რომ საგალობლის რიტმის წვდომა მხოლოდ ტექსტის გალობით შესრულების პროცესის შესწავლითაა შესაძლებელი. ა. გაწერელია ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ ქართული ჰიმნოგრაფიის რიტმულ ხასიათს, უწინარეს ყოვლისა, გალობის ხასიათი განსაზღვრავს.³ ხოლო გ. იმედაშვილის მოსაზრებით, „საგალობლის ტექსტი მელოდიის გარეშე მხოლოდ ნაწილობრივ წარმოდგენას გვაძლევს მის პოეტურ ხასიათზე“⁴. ანალოგიური

¹ В. Кожин ов, Художественная речь как форма искусства слова, Теория литературы, III, М., 1965, с. 240.

² Р. Ин г ар ден, Исследования по эстетике, с. 24.

³ ა. გაწერელია, ქართული ვერსიფიკაციისა და ჰიმნოგრაფიის საკითხები, რეული ნაწერები 3 ტომად, ტ. III(1), თბ., 1981, გვ. 194.

⁴ გ. იმედაშვილი, ქართული კლასიკური საგალობლის პოეტიკის საკითხები, ლიტერატურული ძიებანი, ტ. XIII, თბ., 1961, გვ. 194.

თვალსაზრისია გატარებული მუსიკისმცოდნე ვ. გვახარიას ნაშრომშიც.¹

გამოთქმული მოსაზრებების საფუძველი, პირველ რიგში, ის არის, რომ საგალობელში სიტყვა და ვოკალი დასაბამითვე ერთმანეთისაგან გაუთიშავად წარმოდგებოდა. „წარმოშობის თანავე, — წერს ა. პრეობრაჟენსკი, — პოეტური მასალა წამსვე იმოსებოდა მუსიკალურ-სასიმღერო ფორმით, ალბათ, იმავე ავტორის მიერ, რადგან ეს იყო „საგალობელი“, პიმნოგრაფია. შეუძლებელია, პიმნი როგორც სადიდებელი დარჩენილიყო მხოლოდ სიტყვის გარსში და თავისი სრულყოფისათვის არ მიეღწია მელოდიაში, გალობაში“.² ცნობილია, რომ სახელგანთქმულ პიმნოგრაფს, რომანოვს, „მელოდოსი“, ე.ი. Μέλος-ის (მუსიკალური კომპოზიციის) მთხზველი ეწოდებოდა.

პოეტური ნაწარმოებისა და მისი მუსიკალური შესრულების ერთიანობა, მათი მჭიდრო კავშირი ერთ-ერთი განმსაზღვრელი ფაქტორი უნდა ყოფილიყო ბერძნული მოძღვრებისა ეთოსის შესახებ, რომლის მიხედვითაც თითოეულ კილოს ენიჭებოდა განსაკუთრებული ინტონაციური აზრი. ნიშანდობლივია, რომ ტექსტის შანაარსობრივი პათოსით იმსჭვალებოდა პოეტური საზომებიც და ამიტომ არისტოტელე ჰეგზამეტრს მიიჩნევდა „საგმირო პოემებისათვის ერთადერთ შესაფერის საზომად, რადგან იგი ყველა სხვა მეტრზე უფრო სტატიურია და უფრო ზეიადი“.³

დაისმის კითხვა, რა იყო წარმმართველი ტექსტისა და გალობის ერთიანობაში? რა განსაზღვრავდა თვით გალობის შინაგან დინებას? აზრი ტექსტისა თუ გალობის კანონები? პასუხი ერთადერთია — აზრი, ტექსტის შინაარსი, მისი იდეური მხარე.

ე. ლოვიაგინის თანახმად, „საეკლესიო გალობის თავისებურება ისაა, რომ გალობის ხმაზე უნდა ბატონობდეს აზრი, ხოლო მელოდია უნდა იყოს მხოლოდ დამატება ცოცხალი სიტყვისა, ხმის მიმოქცევამ კი არ უნდა დაჩრდილოს აზრისა და სიტყვის მოძრაობა, არამედ თავისი ტონებით მათ უნდა მიანიჭოს გამომხატველობა და შთამბეჭდაობა იმ ფარგლებში, რომელსაც მოიცავს საგალობლის სიტყვიერი მასალა“⁴

¹ ვ. გვახარია, ქართულ მუსიკალურ სისტემათა განვითარება, თბ., 1962.

² А. В. Преображенский, Культовая музыка в России, Л., 1924, с. 10.

³ არისტოტელე, პოეტიკა, „საბჭოთა ხელოვნება“, თბ., 1976, № 12, გვ. 91

⁴ Е. И. Ловягин, О форме греческих церковных песнопений, Христианское чтение, 1876, I, с. 476.

იმდენად დიდი იყო მნიშვნელობა სიტყვის შინაარსისა, საგალობლის აზრობრივი მხარისა, რომ გალობის შემსრულებლისათვის აუცილებელი არც კი იყო ვოკალური მონაცემები. ნეტარი ავგუსტინე ამბობდა: ღმერთს უნდა უგალობო არა ხმით, არამედ გულით. ხორხი და პირი ტრაგიკოსების მსგავსად კი არ უნდა დაატკბო, ეკლესიებში თეატრალური ჰანგები და სიმღერები (*moduli el cantica*) რომ ისმოდეს. ქრისტეს მონამ უნდა იგალობოს ისე, რომ მოგვხიბლოს არა მისმა ხმამ, არამედ სიტყვებმა“¹.

ი. ვოზნესენსკი, საეკლესიო გალობის თეორიული და პრაქტიკული სახელმძღვანელოს ავტორი, შენიშნავს, რომ „საეკლესიო გალობაში დაუშვებელია ყოველგვარი სირთულე მელოდიისა და ჰარმონიისა, რომელიც გადაგვახვევინებს ტექსტის აზრისაგან, მით უფრო, თუ დაჩრდილავს მას. დაუშვებელია ყოველგვარი სიჭარბე მუსიკალური ფერადონებისა, გატაცება მუსიკით აზრის გარეშე.“²

ამავე ასპექტში საინტერესოა გიორგი მთაწმიდლის ერთ-ერთი გამონათქვამი, სადაც უპირატესი მნიშვნელობა ენიჭება ტექსტის შინაარსს, მის აზრობრივ მხარეს, თუმცა აქ საუბარია არა მელოდიასთან, არამედ აკროსტიხის ანუ თავედნის ასოებთან მიმართებით. გიორგი მთაწმიდლის ანდერძში ნათქვამია: „ჩემთა გალობათა შინა თავთა ნუ ეძებ, საყუარელნო, მე სიტყუანი (ე. ი. შინაარსი) მინებინ და არა წითელნი ასონი“³.

საგულისხმო უნდა იყოს ის ფაქტიც, რომ მართლმადიდებლური ეკლესია უარყოფდა მუსიკალურ საკრავს, რადგან მსმენელისათვის ინსტრუმენტულ მუსიკას შეიძლებოდა ერთგვარი დაბრკოლება შეექმნა საგალობლის ტექსტის აზრობრივი მხარის ათვისებაში. კათოლიკურმა ეკლესიამ კი ღვთისმსახურებაში შემოიტანა ინსტრუმენტული თანხლება, რადგან კათოლიკური ეკლესია ცდილობდა მორწმუნეზე გავლენა მოეხდინა არა აზრის, არამედ მუსიკის საშუალებით.⁴

სხვათა შორის, უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ აზრი, შინაარსი წარმმართველი იყო ლიტერატურული ნაწარმოებისა და სხვა ჟანრების

¹ Е. И. Ловягин, *დასახ. წიგნი*, გვ. 445.

² И. Вознесенский, *О церковном пении православной грекороссийской церкви*, Киев, 1887, с. 17.

³ ვუთითებთ ლ. ჯღაშიას ნაშრომიდან: იოანე დამასკელის შობის საგალობლის გიორგი მთაწმიდლისეული თარგმანი, შოთა რუსთაველი, ისტორიულ-ფილოლოგიური ძიებანი, თბ., 1966, გვ. 182.

⁴ Толковая Библия, IV, с. 136.

ურთიერთობის შემთხვევაშიც. მაგალითად, ჟერწერისა და ლიტერატურულ ნაწარმოებთა ურთიერთობისასაც განმსაზღვრელი იყო ლიტერატურული ძეგლის დედააზრი, ნახატი კი მისი ერთგვარი ილუსტრაცია იყო. ამ საკითხს საგანგებოდ ეხება დ. ლიხაჩოვი თავის წიგნში „Поэтика древнерусской литературы». ავტორის დაკვირვებით, „სიტყვა ხელოვნების მრავალ დარგს ედო საფუძვლად. იგი თავისებური „პროტოგრაფი“ და „არქექტიპი“ იყო მრავალ ქმნილები-სათვის“¹.

ახლა დაისმის კითხვა, როგორ ხდებოდა ტექსტისა და გალობის შეწყობა? არსებობდა თუ არა რაიმე კანონზომიერება ამ მხრივ? აღნიშნული საკითხის გაშუქებისას ი. ვოზნესენსკი შენიშნავს, „ისევე როგორც შეუძლებელია მეტყველების ინტონაციის ყველა ნიუანსის დაჭერა, ვერც საგალობელთან მისი მელოდიური შესაბამისობის ზუსტი განსაზღვრა მოხერხდება“². მაგრამ არსებობს გარკვეული წესები, რომლებსაც უნდა ემორჩილებოდეს მელოდია ტექსტთან შეწყობის პოცესში. ი. ვოზნესენსკის თანახმად, ზოგი მათგანი ზოგადი ხასიათისაა და ეხება საგალობლის მთლიან ხასიათს, ზოგი — ცალკეული ფრაზებისა თუ სიტყვების შინაარსის გათვალისწინებას გულისხმობს, ზოგი — საკუთრივ მელოდიის რიტმისას. დავასახელებთ ზოგიერთ ასეთ წესს:

1. საგალობლები ერთმანეთისგან სხვაობენ თავისი ზოგადი ხასიათით. სახელდობრ, რიგი საგალობლებისა საზეიმო, ამადლებული ხასიათისაა, ზოგი — მონანიებას შეიცავს, ზოგი სამგლოვიარო ხასიათისაა და ა. შ. შესაბამისი ტონალური შეფერილობა ექნება მათთან შეწყობილ მელოდიებსაც.

2. მელოდია უნდა შეესაბამებოდეს ცალკეული სიტყვებით გამოხატულ ცნებებს. მელოდიამ ინტონაციურად უნდა გამოხატოს ცალკულ სიტყვასა თუ ფრაზაში ნაგულისხმევი აღტყინება, მწუხარება, ევდრება თუ მონანიება.

3. საეკლესიო გალობათა მელოდიებს არ გააჩნიათ ტაქტი და სიმეტრიულად მწყობრი რიტმი, ისეთი, როგორიც აქვს შეძღვომი ხანის მუსიკას, მაგრამ მას ახასიათებს გარკვეული მელოდიური დაყოფა, გარკვეული მელოდიური მახვილები, გარკვეული მელოდიური შესვენებები და დაბოლოებანი, რაც შეადგენს კიდეც მელოდიის რიტმს.

¹ Д. С. Лихачев, Поэтика древнерусской литературы, М., 1979, с. 23.

² И. Вознесенский, დასახ. წიგნი, с. 156.

საეკლესიო მელოდიის რიტმი მჭიდრო კავშირშია საგალობლის ტექსტთან და ამიტომ მისი რიტმი სიტყვიერია, ხოლო სიმეტრიული მუსიკალური რიტმისაგან განსხვავებით — არასიმეტრიული. ასიმეტრიული რიტმის საფუძველს შეადგენს საგალობლის ტექსტის სიტყვიერი ფაქტურა, მეტყველების წყობა.

აქვეა ჩამოთვლილი როგორი შესაბამისობაა მელოდიასა და სიტყვიერ მასალას შორის: 1. მელოდია ეფარდება ცალკეულ მარცვლებს. ცალკეულ მარცვალს უნდა შეეწყოს არანაკლებ ორი მეოთხედი მთელი ნოტისა. გამონაკლისები იშვიათია. 2. მელოდია ითვალისწინებს აგრეთვე სიტყვის მახვილს. მახვილიან სიტყვას შეესაბამება შედარებით დიდი გრძლიობისა და მეტწილად მაღალი საფეხურის ნოტები, უმახვილო მარცვლებს კი — მოკლე გრძლიობისა და შედარებით დაბალი საფეხურის ბგერები. ანგარიში ეწევა პროსოდიულ მახვილებსაც. 3. მელოდია შეწყობილია მეტყველების ცალკეულ, სინტაქსურ ერთეულებთან. წინადადებათა ლოგიკური და გრამატიკული შინაარსის შესაბამისად მელოდია დანაწევრებულია დიდ და პატარა ერთეულებად. ცალკეულ ლოგიკურ ერთეულებს შეეფარდება მელოდიის ცალკეული მონაკვეთები, რომელთაც მუსიკალური ანუ მელოდიური სტრიქონები ეწოდებათ, ხოლო გრამატიკულ ერთეულებს — ამ მელოდიური სტრიქონების ცალკეული ნაწილები. ასე რომ, ტექსტის თითოეულ ელემენტს შეესაბამება ნოტაციაში თვალთ დასანახი, ხოლო მოსმენისას ყურით აღსაქმელი მიმოხრა მელოდიისა.

ტექსტის მელოდიით გაწყობისას გათვალისწინებულია აგრეთვე წინადადებათა კონსტრუქციები, თანწყობა, ქვეწყობა და სხვ. საინტერესოა მელოდიური სტრიქონების ურთიერთდაკავშირების პრინციპებიც, რომლებიც ეყრდნობიან ტექსტის აღნაგობას და გარკვეულ მუსიკალურ კანონზომიერებებს. ჩვენ აღარ შევუდგებით მათ ჩამოთვლას, რადგან ეს მასალა საკითხისათვის ახალს არაფერს შეიცავს. ი. ვოზნესენსკის მიერ წარმოჩენილი კანონზომიერებანი საეკლესიო საგალობელთა მელოდიებისა გვარწმუნებს, რომ მელოდია ექვემდებარება სიტყვიერ მასალას და წარმოადგენს აზრის ინტონაციურ დახასიათებას.

აქვე ყურადღებას მივაქცევთ იმ გარემოებას, რომ ლიტურგიკულ პრაქტიკაში გალობასთან ერთად დამკვიდრებული იყო კითხვა, რეციტაცია. კ. კეკელიძე შენიშნავს: „თუმცა ყველა ჰიმნი საგალობელადაა განკუთვნილი, მაგრამ ნამდვილად ყველა ჰიმნს კი არ გალობდნენ,

არამედ ზოგიერთს, სხვებს კი კითხულობდნენ ხოლმე¹. აქვეა მოხმობილი ანტონ კათალიკოსის აზრიც: „არასადა ჰგალობენ ყოველთა მუკლთა, მით რამეთუ, უკუეთუმცა იგალობოს წესისაებრ ყოველნი მუკლნი, არამცირელი შრომა არს და ნიადაგ არა ბრძანებულ არს შრომა იგი“. მეორე მხრივ, „ებრაელთა საღვთისმსახურო პრაქტიკის მიხედვით, ქრისტიანები თავიანთ ეკლესიებში ჰგალობდნენ არა მარტო ჰიმნებს, არამედ საღრმთო წერილსაც — სახარებას, სამოციქულოსა და პარემიას ან საწინასწარმეტყველოს. ყოველ შემთხვევაში, ეს თუ ნამდვილი გალობა არ იყო, არც ჩვეულებრივი კითხვა იყო: ხმის აწევ-დაწევითა და მოდულაციით მკითხველი თითოეულ სიტყვას აგონებდა მსმენელს და შესაფერის გრძნობებს უღვიძებდა მას გულში“². ჩვენამდე მოუღწევიათ XIII საუკუნის ხელნაწერებს, სადაც სახარებისა და მოციქულთა ტექსტებს დაერთვის სანოტო ნიშნები.³ ეს გარემოება იმაზე უნდა მიუთითებდეს, რომ გალობა და რეციტაცია თავისი დანიშნულებით ერთ მიზანს ემსახურებოდნენ. სხვა საკითხია, რა მიმართება არსებობს მათ შორის გენეტიკური თვალსაზრისით. ხომ არ არის რეციტაციის დასაბამი თვით გალობაში? მიუთითებენ, რომ პირველად ქრისტიანულ ეკლესიაში თავად გალობა ემსგავსებოდა კითხვას. ათანასიის ეკლესიაში მგალობელი მკითხველს უფრო წააგავდა, ვიდრე მგალობელს.⁴ რა კანონებს ემყარებოდა რეციტაცია? ი. ვოზნესენსკი შენიშნავს, რომ საეკლესიო კითხვას ახასიათებდა გარკვეული ინტონაცია, რომელიც მას შეუთვისებია მართლმადიდებლური ეკლესიის დაუწერელი, მაგრამ ჩვევით განმტკიცებული ტრადიციებისგან. კითხვის დროსაც ინტონაცია მისდევდა ტექსტის აზრს და ემსახურებოდა შინაარსის მკაფიოდ გამოსახვისა და შეგნების საქმეს.

რეციტაციისა და გალობის ფუნქციური მსგავსებით უნდა იყოს გამოწვეული მტკიცე კავშირი ეკფონეტიკურ ნიშნებსა და ნევმებს შორის. ცნობილია, რომ მუსიკისმცოდნე ტილიარდს ბიზანტიური ნევმების წინაპრად ეკფონეტიკური ნიშნების სისტემა მიაჩნდა⁵. ელ. მეტრევე-

¹ კ. კ ე კ ე ლ ი ძ ე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, თბ., 1980, გვ. 572.

² ი ქ ვ ე, გვ. 571.

³ П. Л е б е д е в, Наука о богослужении православной церкви, I, М., 1881, §. 60.

⁴ И. В о з н е с е н с к и й, О церковном пении православной грекороссийской церкви, с. 6.

⁵ Handbook of the Middle Byzantine Musical Notation by H.I.W. Tillyard. M. M. B., S u b s i d i a, vol. I, fasc. I, p. 13. ვიოწმებთ, ე. მეტრეველის წიგნიდან „ძღისპირნი და ღმრთისმშობლისანი“, თბ., 1971.

ლის მოსაზრებითაც, ქართული ნევმები დიდ მსგავსებას აშეღავნებენ ბიზანტიურ ევფონეტიკურ ნიშნებთან.¹ ამ მხრივ უადრესად საინტერესოა ე. მეტრეველის დაკვირვებანი ძლისპირთა უძველეს კრებულში შავი და წითელი წერტილების ურთიერთმიმართების საკითხზე. მისი დაკვირვებით, შავი წერტილები იწერებოდა ტექსტებთან ერთად, ხოლო წითელი წერტილები — ძლისპირთა ნევმირებისას. ძლისპირთა წერის დროს პატარა შავი წერტილი (ტექსტის მელნით) დაისმოდა სტრიქონის ზემოთ იმ ვარაუდით, რომ იმავე ადგილას, ოდონდ სტრიქონის ქვემოთ მოთავსებულიყო დიდი წითელი წერტილი, რომელიც დაისმის ტექსტის ნევმირების დროს ნევმებისავე წითელი მელნით. ამ შავი წერტილის დანიშნულება იყო მიეთითებინა ნევმების მწერლისათვის რიტმული განკვეთის ადგილი დედნის მიხედვით, რადგან ნევმების მწერალს უნდა დაესვა რიტმული განკვეთის წითელი წერტილი ნევმების წერასთან ერთად. უმრავლეს შემთხვევაში, როგორც ამას ე. მეტრეველი შენიშნავს, წითელი წერტილი შავი წერტილის ქვემოთ არის მიწერილი. დაცილება ამ წერტილებს შორის იშვიათად შეიმჩნევა და ისიც სტროფის ერთი ან ორი ტაქის ფარგლებში. შემდეგ წითელი წერტილი კვლავ უერთდება შავს და აღადგენს სტროფის რიტმულ დაყოფას.²

ყოველივე თქმული იმას მიგვანიშნებს, რომ ნევმები და ევფონეტიკური ნიშნები თავდაპირველი ფუნქციით ტექსტის ინტონაციურ დახასიათებას ემსახურებოდნენ.

საგალობელთა რიტმის საკითხის კვლევისას არსებითი მნიშვნელობა უნდა მიენიჭოს ჰიმნოგრაფიის განვითარების ორ საფეხურს: პირველი, ეს არის წინა დამასკური პერიოდი, როცა ტექსტსა და მელოდიას ერთი დასაბამი აქვს, ისინი ერთად არიან აღმოცენებულნი და მათი ურთიერთმიმართება ტექსტის შინაგანი ინტონაციით განისაზღვრება, მეორე საფეხურზე კი მელოდია სცილდება ტექსტის შინაარსს და მათი კავშირი რამდენადმე ფორმალური ხასიათისა ხდება. ტექსტი კი აღარ განსაზღვრავს გალობის მდინარებას და ინტონაციას, არამედ მელოდიურ ინტონაციური ერთეულების შესაბამისად ხდება ტექსტის ცალკეულ მონაკვეთებად დაყოფა. ამიტომ ტექსტის ინტონაციური ერთეული შეიძლება დაემთხვეს მელოდიის ინტონაციურ ერთეულს. შეიძლება — არა.

იმისათვის, რათა თვალნათლივ წარმოჩნდეს ამ ორ საფეხურს შო-

¹ ე. მეტრეველი, ძლისპირნი, გვ. 064.

² იქვე, გვ. 081.

რის არსებული მსგავსება-სხვაობანი, ჯერ წარმოვადგენთ საგალობლის განვითარების მეორე საფეხურს, რადგან იგი კანონის მაგალითზე საკმარისი სისრულითაა შესწავლილი და გაანალიზებული. ცნობილია, რომ კანონი ცხრა გალობისაგან შედგება. თითოეულ გალობაში გაერთიანებულია რამდენიმე ტროპარი ანუ დასდებული. მათ წინ უძღვით ძლისპირი, რომელიც განსაზღვრავს ტროპართა რიტმულსა და მუსიკალურ აღნაგობას. ე. ი. თითოეული ტროპარი დაყოფილია ისეთსავე პერიოდებად როგორიც მოცემული გალობის ძლისპირში გვაქვს და შეიცავს იმდენსავე მარცვალს, რამდენსაც — შესაბამისი პერიოდი ცალკეული გალობის ფარგლებში ტროპარები კონსტრუქციის მიხედვით იზომორფულნი არიან. კარდინალმა პიტრამ თავისი აღმოჩენა განახორციელა სწორედ კანონის, გალობანის მასალაზე, სადაც ტექსტის რიტმული ორგანიზაციის ნიშნები მეტისმეტად რელიეფურად არის გამოკვეთილი. კანონის შედგენას ეხება თეოდორე ალექსანდრიელის სქოლიოც: „ვისაც სურს შეთხზას კანონი (ე. ი. გალობანი), ჯერ მან ირმოსის მელოდია უნდა დაადგინოს, შემდეგ შეუდგინოს ტროპარები, რომლებსაც მარცვლებიც იმდენი ექნება, რამდენიც ირმოსს აქვს და მახვილებიც — იმავე ადგილებზე, რომლებიც საგალობლის მიზანს შეეფერება.“¹ საგალობლის ამ ფორმას, ამ სახეს, — ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში „მარცვლედოვანი საზომი“ ეწოდება.

ჰიმნოგრაფიის განვითარების ადრეულ საფეხურზე სხვაგვარი ვითარებაა. ცალკეულ გალობათა ტროპარები ერთმანეთის მიმართ არ არიან იზომორფულნი, ე. ი. ტროპარებს სილაბური იდენტურობა არ ახასიათებთ. თანაფარდობა არც ტროპარის ფარგლებშია დაცული და არც გალობის ტროპართა ურთიერთმიმართებაში. პ. ინგოროყვას თანახმად, სასულიერო გალობის ამ ფორმას ახასიათებს არა „მარცვლედობა“ ტაეპთა (მარცვალთა სათვალავი ტაეპში), არამედ „რიცხუედობა“ ტაეპთა (ტაეპობრივი რიტმიკა), გამოსავალი რიტმული ერთეული აქ არის მთლიანი ტაეპი დამოუკიდებლად მისი „მარცვლედობისა“ და სიგრძე-სიმოკლისა.²

ამის შესაბამისად უნდა გავითვალისწინოთ ისიც, თუ როგორი იყო ძლისპირის ფუნქცია მისი აღმოცენების ჟამს და როგორ იცვალა მისი მნიშვნელობა განვითარების შემდგომ ეტაპზე.

¹ ს. ყ ა უ ხ ჩ ი შ ვ ი ლ ი, ბიზანტიური ლიტერატურის ისტორია, თბ., 1973, გვ. 132.

² პ. ინგოროყვა, გიორგი მერჩულე, თბ., 1954, გვ. 709–710. ზღრ.: მისივე თხზულებათა კრებული, თბ., 1965, ტ. III, გვ. 20.

ადრეული ქრისტიანული ლიტურგიკა, როგორც ცნობილია, ძირითადად ფსალმუნს ეყრდნობოდა. ოლითგანვე შეიტანეს საღვთისმსახურო პრაქტიკაში ახალი და ძველი ალექსანდრიის საგალობლებიც.

ვარაუდობენ, რომ მეოთხე საუკუნიდან (თუმცა ეს ჩვეულება შეიძლება ადრეც არსებულებო) იქმნება ქრისტიანული საგალობლები, რომელთაც ღვთისმსახურებისას ათავსებდნენ ფსალმუნთა შორის და ამიტომ იმის აღსანიშნავად, თუ სად უნდა მოთავსებულიყო ესა თუ ის საგალობელი, მას წარუშმდგარებდნენ ფსალმუნის შესაბამის სიტყვებს. როდესაც საგალობლები საკმაოდ მომრავლდნენ, საჭირო გახდა ღვთისმსახურებაში მათთვისაც მიეჩინათ ადგილი. საამისოდ, ცხადია, ყველაზე შესაფერისად ბიბლიური საგალობლები მიიჩნიეს. ხოლო იმისათვის, რომ ახალი საგალობლები ფსალმუნთან ერთად შესასრულებელი საგალობლებისაგან გაერჩიათ, ისინი დაყვეს 9 გალობად (შესაბამისად ბიბლიური 9 გალობისა) და ყოველი გალობის დასაწყისში მოათავსეს ბიბლიურ გალობათა შესაბამისი მონაკვეთი, რომელსაც ირმოსი ეწოდა.

ირმოსი (ἱερμὸς) ბერძნული სიტყვაა და ნიშნავს კავშირს, მაკავშირებელს. მაშასადამე, ძლისპირი, იგივე ირმოსი, ბიბლიურ გალობათა ცალკეული სტროფია, რომელიც ბიბლიურ საგალობელთა და შემდგომ შემთხვეულ საგალობელთა შემაკავშირებლის ფუნქციას ასრულებდა.¹ იგი განსაზღვრავდა გალობის საერთო ხასიათსა და ინტონაციურ შეფერილობასაც. ხოლო ჰქონდა თუ არა მას ამავე დროს რიტმული მოდელის დანიშნულება, ამის შესახებ უძველესი იადგარის ფუნდამენტური კვლევის შედეგად, საინტერესო მოსაზრება აქვს გამოთქმული ლ. ხევსურიანს: „ვინაიდან ჩვენ საქმე გვაქვს თარგმანებთან, რომელთა ბერძნულ მოდელებს ვერ მივაკვლიეთ, არ ვიცით, თუ რამდენად ასახავს თარგმანი ბერძნული მოდელის სილაბიკას და რიტმიკას. მოდელისაგან დამოუკიდებლად კი ქართული თარგმანების შესახებ შეიძლება ითქვას, რომ კანონის გალობებში პირველი და მომდევნო სტროფების სილაბური ურთიერთმიმართების სხვადასხვა სურათია: მათ შორის სხვაობა ხან მცირეა (10 მარცვალს არ სცილდება), ხან კი მეტად დიდია, ე. ი. თარგმანების მიხედვით ამ ტიპის კანონში პირველი სტროფის სილაბიკა არ არის ზუსტად დაცული გალობის მომდევნო სტროფებში“. სავსებით მართებულად ფიქრობს ლ. ხევსურიანი, რომ ამის მიზეზი

¹ Н. Флоринский, История богослужебных песнопений православной. кафеолической восточной церкви, Киев, 1881.

არ შეიძლება ვეძებოთ მხოლოდ ქართული თარგმანის არასრულყოფილებაში. თვითონ პრინციპი, — დასძენს ლ. ხევსურიანი, პირველი და მომდევნო სტროფების ზუსტი თანაფარდობისა, რომელიც კანონად არის ქცეული კლასიკურ ბიზანტიურ საგალობლებში, უძველესი იადგარის კანონში ჯერ არ არის აყვანილი კანონის სიმაღლემდე.”¹

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ჰიმნოგრაფიული კანონის განვითარების ახალ საფეხურზე, რომელიც დაკავშირებულია ცნობილი ჰიმნოგრაფების იოანე დამასკელისა და კოზმა იერუსალიმელის სახელთან,² იწყება მელოდიისა და ტექსტის ურთიერთკავშირის ახალი ეტაპი. ამ საფეხურზე ძლისპირი იმიტომ კი არ იყოფა წერტილების საშუალებით ცალკეულ მონაკვეთებად, რომ ამას ტექსტის შინაგანი ინტონაცია მოითხოვს (თუმცა არ არის გამორიცხული, რომ ძლისპირის მელოდიური ერთეულები ემთხვეოდნენ ტექსტის ინტონაციურ ერთეულებს და ტექსტის შინაარსს ახასიათებდეს ინტონაციურად), არამედ იმისათვის, რომ საგალობლის მთხზველს გაუადვილდეს ტექსტისათვის მელოდიის მისადაგება. ყურადღება უნდა გამახვილდეს იმ გარემოებაზეც, რომ რიტმული პუნქტუაციის ნიშნები პირველად ჩნდება მაშინ, როცა იწყება ტექსტის ნევმირება. „ძლისპირთა მეტრული დაყოფა შენიშნავს ე. მეტრეველი, საჭირო გახდა მაშინ, როდესაც დაიწყო ნევმების საშუალებით „ძლისპირის“ კილოს საგალობლის ტექსტზე ფიქსაცია“.³

ამიტომაც არის, რომ უძველესი იადგარის საგალობელთა ტექსტები პოეტური პროზის სახითაა გამოქვეყნებული.⁴ მეტრულად დაუნაწევრებელი ტექსტები, ბუნებრივია, პროზაულად უნდა დაბეჭდილიყო.

ძლისპირთა წერტილებით გამოყოფილი მონაკვეთები სალექსო ტაეპებად რომ არ აღიქმებოდა ქართულ თარგმანებში, ამას ადასტურებს შემდეგი გარემოებაც: ერთი და იგივე ძლისპირი სხვადასხვაგვარად შეიძლება დაიყოს ცალკეულ მონაკვეთებად იმის მიხედვით, თუ რომელ მელოდიას მიუყენებენ მას. ასეთი ნებისმიერი დამოკიდებულება სალექსო ტაეპებისადმი შეუძლებელი იქნებოდა.

„მარცვლედოვანი საზომით“ გამართული საგალობლები უადრესად

¹ უძველესი იადგარი, გამოსაცემად მოამზადეს, გამოკლევა და საძიებლები დაურთეს ელ. მეტრეველმა, ც. ჯანკიევმა და ლ. ხევსურიანმა, თბ., 1980, გვ. 835.

² Wellesz, E., A History of Byzantine Music and Hymnography, Oxford, 1962, p. 206.

³ ელ. მეტრეველი, ძლისპირი, გვ. 044.

⁴ იხ. უძველესი იადგარი, თბ., 1980 წ.

დიდ როლს ასრულებენ სილაბური ლექსის ჩამოყალიბების პროცესში, მაგრამ ისინი თვითონ ჯერ კიდევ გარდამავალ საფეხურს ასახავენ. გ. იმედაშვილის მართებული შენიშვნით, „მიუხედავად მენზურალური ტენდენციისა ლექსისადმი ლტოლვაში საგალობელი არ იქცევა ლექსად, მისი საზომი ტაეპში მყარი არ არის, მისი ფორმა სტროფული ოდენობაა, რის გამოც თანამედროვე გაგებით ეს საზომი პირობითია როგორც პოეტური მოვლენა“.¹ ჩვენ მეტსაც ვიტყოდით, ისე როგორც ჰიმნოგრაფიის ადრეული ეტაპის საგალობლებში, ასევე დამასკელის შემდგომდროინდელ ჰიმნებში, ქართული მასალების მიხედვით არც ტაეპების გამოყოფა უნდა იყოს მართებული და აი, რატომ:

1. ტროპარებში არ არის ინტონაციურად გამოკვეთილი ისეთი ერთეულები, რომელთაც ტაეპად აღვიქვამთ. ხშირად ე. წ. ტაეპში სიტყვაც კი არ არის დასრულებული და გადატანილია მეორე ტაეპში.

მაგ. ა) რამეთუ მოხუედ ქუე:

ყანად, რაათა აცხოვნე დღეს ცხებელნი შენნი
(ძლისპირნი, გვ. 202).

ბ) ბუნები. თი არამედ აღდგა უხრწნელად
(ძლისპირნი, გვ. 11)

ცხადია, ეს წესი ყოველთვის და ყველგან არაა გატარებული საგალობლებში, მაგრამ მნიშვნელოვანი ის არის, რომ მისი არსებობა შემთხვევითი არ არის, იგი გარკვეულ კანონზომიერებას ასახავს: პრინციპულადაა შესაძლებელი ტაეპის ინტონაციის დარღვევა, მისი ულოგიკო გათიშვა.

2. საგალობლებში გვხვდება ისეთი ტაეპები, სადაც არც ერთი ზმნა არ არის და ამიტომ მისი დამოუკიდებელ ინტონაციურ ერთეულად აღქმა შეუძლებელია.

მაგალითისთვის ასეთ ტაეპებს კონტექსტის გარეშე მოვიტანთ, რათა უკეთ გამოჩნდეს მათი ნაკლულევანება:

ა) „ბუნებითსა რაჲ პორფირსა“

ბ) „რამეთუ რომლისგანცა ვინ“,

გ) „მამისა თანა სულით წმიდიდურთ, მარადის“

დ) „და სიწმინდით წინაშე ღმრთისა“.

¹ გ. იმედაშვილი, ქართული, კლასიკური საგალობლის პოეტიკის საკითხები, „ლიტერატურული ძიებანი“, XIII, გვ. 216.

3. ჩვენი თვალსაზრისისთვის ძალიან საინტერესო სურათს გვიჩვენებს კიდურწერილობის, თავედნის, აკროსტიქის ძველ ქართულ პოეზიაში გამოვლენილი მაგალითებიც.

როგორც ლ. ხვესურიანი შენიშნავს, უძველესი იადგარის კანონში, ისევე როგორც მონოსტროფებსა და სტიქარონებში, არ დასტურდება აკროსტიქის არც ერთი შემთხვევა.¹ ხოლო მიქაელ მოდრეკილის იადგარში აკროსტიქიანი გალობები უხვად გამოვლინდა, ოღონდ, და ეს ჩვენ ძალიან მნიშვნელოვნად მიგვაჩნია, კ ი დ უ რ წ ე რ ი ლ ო ბ ა, მ ხ ო ლ ო დ დ ა ს დ ე ბ ე ლ თ ა პ ი რ ვ ე ლ ი ა ს ო ე ბ ი ს ა გ ა ნ წ ა რ მ ო ი ქ მ ნ ე ბ ა დ ა ა რ ა „ტ ა ე პ თ ა“ — პ ი რ ვ ე ლ ი ა ს ო ე ბ ი ს ა გ ა ნ, რ ო გ ო რ ც ე ს ი ა მ ბ ი კ ო ე ბ შ ი ა.²

4. საგალობლების ტაეპებად დაყოფის აუცილებლობა რომ არ დგას, ამას ერთგვარად უნდა ეხმარებოდეს საეკლესიო გალობებში მუსიკალური ტაქტის უგულვებელყოფის ფაქტი. საოცარი სიზუსტით განსაზღვრავს თ. მანი საგალობლის არსს: ძველმა „მუსიკამ არ იცის რიტმი, ამ სიტყვის თანამედროვე გაგებით. გალობა ეთანხმება ენის კანონებს, იგი ტაქტებად და პერიოდებად დანაწილებულ რაიმე მონაკვეთებად კი არ მიმდინარეობდა, არამედ თავისუფალი დეკლამაციის სულს ემორჩილებოდა“.³

ხოლო ჰეგელის შენიშვნით, „ტაქტის ფუნქცია იგივეა მუსიკაში, რაც თანაბარზომიერების ფუნქცია არქიტექტურაში“ და, — შეიძლება დავუმატოთ, — რაც ლექსში. ასეთი თანაბარზომიერება არ გააჩნია არც მელოდიას და არც ტექსტს.

5. უძველეს ხალხთა პოეზიაში ტაეპებად გამოყოფისათვის არსებობდა სხვა სიგნალებიც. მაგალითად, ტაეპები იწყებოდა ერთიდაიგივე სიტყვით ან ერთიდაიგივე კატეგორიის ზმნებით. ტექსტის რიტმული ორგანიზაციისათვის დიდი მნიშვნელობა ენიჭებოდა სინტაქსურ პარალელიზმებსაც. ვთქვათ, ერთი და იმავე აზრის სინონიმურ ვარიაციას ერთმანეთის მომდევნო ტაეპებში, ურთიერთსაწინააღმდეგო აზრების გამოკვეთას ისევე მომდევნო ტაეპებში, აზრის აღმავალი გრადაციით განვითარებას ორ დამოუკიდებელ გამონათქვამში და სხვ.

¹ უძველესი იადგარი, გვ. 828.

² მოველოდით, რომ ამ საკითხზე საგანგებო მსჯელობა იქნებოდა W. Weyh-ის სპეციალურ ნაშრომში: Die Akrostichis in der byzantinischen Kanonesdichtung (იხ. Byzantinische Zeitschrift, XVII, 1u 2), მაგრამ ავტორი მას არ შეხებია.

³ М а н н, Доктор Факульт, М., 1959, с. 438.

ქართულ საგალობლებში ყოველთვის არ ხერხდება ასეთი სიგნალების გამოვლენა.

სხვათა შორის, როგორც მიუთითებენ, ქართული თარგმანიც ფსალმუნისა მოკლებულია დედნისთვის დამახასიათებელ სილაბურობასა და რიცხვედობას. ეფრემ მცირის შენიშვნით: „უმრავლესთა ფსალმუნთა რიცხვედობა და მარცვლედობა არს საფსალმუნეთა შინა ებრაელთასა, დადაცათუ სხუათა ენათა შინა ვერ დაუცევს თარგმანთა რიცხვი მარცვლისა“¹.

ეფრემის აღნიშნული მსჯელობიდანაც ჩანს და სხვა მაგალითებიც მოიპოვება იმის დასადასტურებლად, თუ როგორ ხდება თარგმანში დედნის რიტმული წყობისაგან დაცემა. სპეციალურ ლიტერატურაში აღნიშნულია, რომ როდესაც სახარების აფორიზმები ბერძნულიდან პირუკუ თარგმნეს არამეული ენის გალილეურ დიალექტზე, შედეგმა ყოველგვარ მოლოდინს გადააჭარბა: ის, რაც ბერძნულში გამოიყურება როგორც პროზა, საკმაოდ მძიმე და არც თუ გამოკვეთილი რიტმით, არამეულად აჟღერდა როგორც რიტმული, ენერგიული ლექსითი შესიტყვებები, ჭარბი ალიტერაციებით, ასონანსებით და რითმებით.²

ასე რომ, საგალობელთა ქართულ თარგმანებშიც შეიძლება ყოველთვის არ იყო დაცული დედნის რიტმული მონახაზი, დედნის სილაბიკა.

ყოველივე ამის გამო, იქნებ დავით აღმაშენებლის სინანულის საგალობლისათვის, ისევე როგორც ბევრი სხვა ჰიმნოგრაფიული ტექსტისათვის, არც იყოს გამართლებული ლექსის ფორმის მიცემა?

თანამედროვე მკითხველი ლექსის მხედველობითი აღქმისას გარკვეულ წინასწარ განწყობას იმუშავებს. მკითხველში პირველი ტაეპის წაკითხვისას ფიქსირდება დროის გარკვეული მონაკვეთი და შესაბამისი რიტმული სურათი, რომელიც შემდეგ მთელი ლექსის საყრდენად გვევლინება. ჰიმნოგრაფიულ ნაწარმოებში კი ცალკეულ ტაეპთა შორის ასეთი მსგავსება არ არის არც მარცვალთა რაოდენობისა და არც ინტონაციური თვალსაზრისით. შეუძლებელია ლექსად წაიკითხო „გალობანის“ შემდეგი მუხლი:

ხატსა თჳსსა მამსგავსე
და საკრველად გრძნობადისა
და გონიერისა მყოფობისად დამაწესე
შენებრ

¹ მზ. შ ა ნ ი ძ ე, შესავალი ეფრემ მცირის ფსალმუნთა თარგმანებისა (ტექსტი და შენიშვნები), ძველი ქართული ენის კათედრის შრომები, 11, 1968., გვ. 97.

² История всемирной литературы, М., 1983, т. 1, с. 507.

არსთა სიტუაციისა
ჩემ შორისცა შეკრებითა,
ხოლო მე უმაღლო გექმენ.

აშკარაა, რომ დასდებლის ასეთი დანაწევრება აქ გამოწვეულია არა შინაგანი ინტონაციით, რაც ცალკეულ ტაქებს გამოჰყოფს ხოლმე ლექსში, არამედ ძლისპირის მელოდიის ტექსტზე განაწილების აუცილებლობით. საგულისხმოა ისიც, რომ ბერძნები დიაკრიტული ნიშნებით გამოყოფილი ერთეულებს უწოდებდნენ $\pi\epsilon\delta\iota\delta\iota\mu\acute{o}\varsigma$ -ს ან $\chi\acute{\alpha}\lambda\alpha$ -ს და არა სტრიქონს, ტაქს.

ხოლო როდესაც საგალობლის ტექსტი მოწოდებულია პროზაული ფორმით, მკითხველი მისდევს ნაწარმოების ლოგიკურ ინტონაციას და ახერხებს ტექსტის შინაგანი ხმოვანების წედომას.

სხვათა შორის, აღნიშნული საკითხის მხოლოდ ქართული საგალობლების მიმართ არ დაისმის. ე. მეტრეველის „ძლისპირში“, რომელიც სრულად ასახავს ფილოლოგიურ ძიებათა თანამედროვე ეტაპს ჰიმნოგრაფიის დარგში, ნათქვამია: „რაც შეეხება იმას, რომელი ტერმინი უფრო უპრიანია ბიზანტიური საგალობლის ბუნების გადმოსაცემად — „მარცვლედოვანი საზომი“, რიტმული პროზა თუ რიტმული პოეზია, ეს ტერმინები ჯერჯერობით მაინც პირობით ტერმინებად რჩება და მათი სიმრავლეც გამოწვეულია იმით, რომ საკითხი დღეისათვის არ არის სათანადოდ შესწავლილი“¹. ცხადია, აქ საუბარი ეხება საგალობლის გარეგნული ფორმის სახელდებას, ე. ი. იმას, რა ეწოდოს საგალობელს — ლექსი თუ პროზა, თორემ მისი პოეტური რაობის საკითხი გარკვეულია. საგალობელი თავისი მხატვრული შინაარსით პოეზიას მიეკუთვნება, ხოლო პოეზიის ცნება, როგორც ცნობილია, არ ემთხვევა არც ლექსისა და არც პროზის ცნებებს. ჯერ კიდევ არისტოტელე შენიშნავდა: „რომ ვინმემ სამკურნალო ან საბუნებისმეტყველო ხასიათის ნაწარმოები ლექსად გამოსცეს, მასაც კი ამ ლექსის მიხედვით აძლევენ ხოლმე სახელს, თუმცა პომეროსსა და ემპედოკლეს შორის არაფერია საერთო, გარდა ლექსის ზომისა. ამიტომ, სწორი იქნება, რომ პირველს სახელად ვუწოდოთ პოეტი, ხოლო მეორეს — უმაღ ბუნებისმეტყველი (φυσιολόγος), ვიდრე პოეტი“² აღსანიშნავია, რომ ე. ლოვიაგინი, რომელიც პიტრას თეორიის აშკარა მოწინააღმდეგე იყო, სრულიადაც არ უარყოფდა ბიზანტიური საგალობლის პოეტურ ბუნე-

¹ ძლისპირნი, გვ. 072.

² არისტოტელე, პოეტიკა, წინასიტყვაობა, თარგმანი და კომენტარები პროფ. ს. დანელიასი, მეორე გამოცემა, თბ., 1979, გვ. 142.

ბას. პირიქით, იგი საგანგებოდ მსჯელობდა იმის თაობაზე, რომ მორწმუნე ადამიანის ამაღლებული გრძნობების გამოხატვა შეუძლებელი იყო პროზით და საჭიროებდა დახვეწილ პოეტურ ენას.¹

ჩანს, რომ ადრეულ საფეხურებზე მხატვრული მწერლობა შეიცავდა როგორც ლექსითი, ისე პროზაული მეტყველების ტენდენციებს. იგი ხასიათდებოდა მკვეთრი რიტმულობით, მოწესრიგებული ფორმებისა-კენ ლტოლვით, მაგრამ ლექსი თავისი არსებითი ნიშნებით აქ ჯერ კიდევ ჩამოყალიბებული არ არის. ასევე არ შეიძლება ძველი მწერლობის ნიმუშები მივიჩნიოთ საკუთრივ პროზად, მისი თანამედროვე გაგებით. აღნიშნულ საკითხზე საგულისხმოა ა. ოლესნიცკის შემდეგი მსჯელობა: „ძველ აღმოსავლელ ხალხებს პროზა, საკუთარი აზრით, არ ჰქონიათ. განირჩეოდნენ პოეტური და ნაკლებად პოეტური ნაწარმოებები. ე. ი. ერთი მხრივ ისეთები, რომელნიც მკაცრად იცავდნენ პოეტურ წესებს, ხოლო მეორე მხრივ, ისეთი ნაწარმოებები, რომლებიც მეტ თავისუფლებას აუღენდნენ. მაგალითად, ძველი ინდოელი ხალხი ასრულებდა სიმღერებს, რომელთაც dhoruds ეწოდებოდა და მათ წო-ბას საკუთრივ პოეტურად ვერ მივიჩნევდით (სალექსო საზომის თვალსაზრისით — ლ. გ.). ასევე, არაბებს აქვს მდიდარი ლიტერატურა ნახევრად პოეტურის სახელწოდებით. ხოლო მასორელებისათვის მთელი ბიბლია არის პოეტური ნაწარმოები და დაყოფილია ლექსებად (ე. ი. მუხლებად — ლ. გ.) იმ გარჩევით, რომ სამი წიგნი, კერძოდ, წიგნი იობისა (მესამე თავის მესამე მუხლიდან ორმოცდამეორე თავის მეშვიდე მუხლამდე), იგავნი და ფსალმუნნი მიჩნეულია წმინდა პოეტურ, ხოლო ყველა დანარჩენი ნახევრად პოეტურ ნაწარმოებებად“².

სპეციალური კვლევის საგანია ძიება იმისა, თუ რა განსაზღვრავს ნაწარმოების პოეტურობის ხარისხებს. რატომ ითვლება ნაწარმოები პოეტურად ან ნახევრადპოეტურად? ხომ არ არის ეს განსხვავება საძიებელი ნაწარმოების თემის რაგვარობაში? იქნებ ადამიანის შინაგანი განცდების გამოხატვა, ვთქვათ, ბიბლიური დავითის ან იობისა მაღალ პოეტურ სამოსს მოითხოვს, ხოლო ამბის თხრობა (ვთქვათ, სამსონის მიერ ფილისტიმელთა შემუსრვა) ნაკლებ პოეტური ფორმითაც ხერხდება? იქნებ მნიშვნელობა ჰქონდეს თვით ფაქტების ხასიათსაც. მაგრამ აღნიშნული საკითხების წრე ამჯერად არ შემოდის ჩვენი კვლევის სფეროში.

¹ Е. И. Ловягин, О форме греческих песнопений, с. 433—434.

² А. Олесницкий, Ритм и метр ветхозаветной поэзии, Труды киевской дух. академии, 1872, № 10—12, с. 561.

ასე რომ, პოეტური ფენომენი სალექსო საზომის გარეშე ფრიად გავრცელებული მოვლენაა ძველ კულტურებში და ქრისტიანული საეკლესიო საგალობლები მათთან მეტ ნათესაობას ავლენენ, ვიდრე ბერძნულ პროსოდიასთან.

ამიტომაც არის, რომ უახლეს სამეცნიერო ლიტერატურაში საგანგებოდაა აღნიშნული: „ქრისტიანული ეკლესიის ტონური ჰიმნები თავისი მეტრიკის რეგულარობის მიუხედავად ანტიკური პროსოდის თვალსაზრისით აგრეთვე „პროზაა“: მათი სიტყვიერი სახე, მათი ლექსიკა, მათი ეფფონია პროზის ენამჭკვერობის ტრადიციებთანაა დაკავშირებული და არა პოეზიისა“.¹

ყოველივე ამის მიუხედავად, ჩვენ ანგარიშს ვუწვეთ საგალობლების გამოქვეყნების ახალ ტენდენციას და ქვემოთ „გალობანი სინანულისანის“ ტექსტს ვბეჭდავთ ლექსის ფორმით.

აქვე გვინდა ყურადღება გავამახვილოთ ერთ ფრიად საინტერესო გარემოებაზე: ლიტურგიკული პოეზიის გვერდით ჩვენში ადრიდანვე განვითარდა არალიტურგიკული, ე. წ. სამოძღვრო-მოთხრობითი პოეზია, ამ პოეზიაში გამოყოფენ ორ ნაკადს: ერთია ჰაგიოგრაფიული-ეორტალოგიური, მეორე — ბიბლიოგრაფიულ-ისტორიული. ეს უკანასკნელი თავისი არსით ნამდვილ პოეზიას არ მიეკუთვნება, რადგან ბიბლიოგრაფიული და ისტორიული ფაქტების გალექსვა პოეტურისა და ამაღლებულის განცდას ძნელად შეიძლება ბადებდეს მკითხველში. მაგრამ მნიშვნელოვანია, რომ სწორედ ბიბლიოგრაფიულ-ისტორიულ პოეზიაში შეიმჩნევა ინტენსიური ლტოლვა ლექსითი მეტყველებისაკენ. ნიმუშად მოვიტანთ X საუკუნის ერთ ბიბლიოგრაფიულ ლექსს:

მე მიქელ მღვდელმან,
ზეკეჲ ბერმან,
ქვაბისა შვილმან,
ბერთას აღზრდილმან
ესე წმიდაი
პავლე მოვიგე

ეს მინაწერი „საქმე მოციქულთას“ წიგნს დაერთვის. ფორმით იგი მართლაც დასრულებული, გამართული სალექსო საზომია, აშკარადაა გამოხატული რითმაც და რიტმიც, ამდენად, იგი ლექსად აღიქმება, მაგრამ მისი შინაარსი, ჩვენი აზრით, მხატვრულს არაფერს შეიცავს და პოეზიის ნიმუშადაც ვერ გამოდგება.

ბიბლიოგრაფიული ხასიათისაა „საგალობელნი იადგარნის“ ანდერძი, რომელიც იოანე - ზოსიმეს მიეწერებოდა, სინამდვილეში კი ვინმე გიორგისა ყოფილა¹.

მოვიტანთ ერთ სტროფს ამ ანდერძისა:

გუნდნი იგი ზეცისანი შენ, წმიდასა,
განწყობითნი გიგალობენ,
მე უღირსი შეგივრდები, რათა ვიყო მათ თანავე
შენგან უბაგ.

მკვლევარნი (ნ. მარი, პ. ინგოროყვა, პ. ბერაძე) ამ ანდერძს მიიჩნევენ ქართული მწიგნობრული პოეზიის ადრეულ ნიმუშად და მასში თექვსმეტმარცვლიანი შაირის ჩანასახსაც ხედავენ. ანდერძი როგორც ფორმის, ასევე შინაარსის მხრივ (მასში განდიდებულნი არიან კრებულის საგალობელთა გამომთქმელნი და, საზოგადოდ, გალობის ახალი ტიპის შემომღებელნი) შეიძლება პოეზიას მიეკუთვნოს, მაგრამ ის ფაქტი, რომ შესხმა ანდერძია, აშკარას ხდის, რომ იგი პოეზიის პრეტენზიით არ შექმნილა. შესხმა მიემართებათ არა წმინდანებს, ან რომელსამე რელიგიურ დღეს, როგორც ეს კლასიკურ საგალობლებშია, არამედ კრებულს, რომელმაც უნდა შეისწავლოს ახალი ტიპის გალობა. ესეც ამოწმებს იმ გარემოებას, რომ ანდერძი ლექსი კი არის, მაგრამ პოეზია — არა.

ვიდრე დავით აღმაშენებლის საგალობლის რიტმული ბუნების დახასიათებას შევუდგებოდეთ, უნდა ვუპასუხოთ კითხვას, რა არის რიტმი? პასუხი დასმულ კითხვაზე ძნელი გასაცემია. ჩვენ ინტენსიურად ვვარძნობთ ნაწარმოების რიტმს, მაგრამ მისი აღწერა ან დახასიათება გვიჭირს. ამიტომ არის, რომ ხშირად რიტმის განსაზღვრა კონკრეტულობასაა მოკლებული და ცალკეული ნაწარმოების მიმართ კრიტერიუმის როლს ვერ ასრულებს. მ. ვერლი შენიშნავს, რომ ტერმინი „რიტმი“ თავისი გამოყენებისას საკმაოდ გაურკვეველია და ცვალებადი. „იმ დროს, როდესაც რიტმი საზოგადოდ წარმოადგენს „საერთო სასიცოცხლო მოვლენას“, რომლითაც ხასიათდება ორგანული და კოსმოსური სიცოცხლე (მაგალითად, ლუდვიგ კლაგესი მას განსაზღვრავს, როგორც „პოლარიზებულ მოძრაობას“ და ბუნებრივი და სულიერი ცხოვრების პირველქმნილ „ტალღათა ტლაშუნს“), ლიტერატურათმცოდნეობაში ეს ცნება ხშირად ძალიან ვიწროვდება და განსაზღვრული სტრუქტურული ხასიათის ტერმინად იქცევა, განსაკუთრებით ლექსთწყო-

¹ ძლისპირნი, გვ. 050.

ბაში“¹. თუმცა ტერმინი „რიტმი“ გამოიყენება თავის უფრო ზოგადი მნიშვნელობითაც და ამ დროს მხატვრულ ნაწარმოებში იგი უთანაბრდება საზოგადოდ სტილს, გვევლინება რა „სიმშვიდისა და მოძრაობის გააზრებულ შერწყმად“ (თეოფილ შპერი), „არსებობის პირველად მოძრაობად“ (ემილ შტაიგერი), ცვალებადობისა და მუდმივობის ერთიანობად².

ლექსში რიტმის მკაფიოდ გამოვლენილმა ხასიათმა შექმნა ერთგვარი საფუძველი „მეტრისა“ და „რიტმის“ ცნებების გაიგივებისა. არცთუ ისე დიდი ხნის წინათ რიტმი განიხილებოდა მეტრის ფონზე და იგი გაგებული იყო როგორც „ავტომატური სარეკელა“ (ა. გაწერელიას გამოთქმამა). ტრადიციული მეტრიკის სქემატიზმი გამოააშკარავეს და დაგმეს ლიტერატურათმცოდნეებმა: ედ. ზივერსმა, ბ. ტომაშევსკიმ, ვ. ჟირმუნსკიმ, ა. ბელიმ და სხვ.

მართლაც, მეტრისა და რიტმის ცნებათა ერთმანეთზე დაყვანა რომ შესაძლებელი იყოს, მაშინ პროზის რიტმზე საერთოდ ვერ ვილაპარაკებდით. რიტმი მხოლოდ ისეთ ნაწარმოებთანაა დაკავშირებული, სადაც თანაბარი ოდენობის მონაცემთა კანონზომიერ მონაცვლეობასთან გვაქვს საქმე. ციცერონი კი პროზაული მეტყველების რიტმზე შენიშნავდა: „მასში, ისევე როგორც ფლეიტაზე დაკვრაში, არ არის ტაქტი, მაგრამ მთელი პერიოდი და მეტყველების გარეგნული ფორმა მოქცეულია საზღვრებში, რაც მოწმდება სმენით მიღებული ტკბობით“³. აქვე გავიხსენოთ აღნიშნული თვალსაზრისით მეტად საყურადღებო ის გარემოება, რომ საეკლესიო საგალობლებს არ გააჩნდათ მუსიკალური ტაქტი. ამავე ასპექტში საინტერესოა ხალხური სიმღერების შემსრულებლის შემდეგი გამოხატუება: „Складные строчки у нас бывают в плясовых песнях, да в тех, которые вышучивают кого-нибудь. Там всегда склад да лад. А нескладно, то и не высеять. В плясовой песне склад нужен. Он пляску держит. А долгая песня, и так хороша. Она сама тянется из души. Склады

¹ М. В е р л и, Общее литературоведение, с. 133.

² ი ქ ე ე, გვ. 134.

რიტმის შესახებ იხ. აგრეთვე: Ж. Дрогалина, В. Налимов, Семантика ритма: ритм как непосредственное вхождение в континуальный поток образов, Сб. Бессознательное: природа, функции, методы исследования, т. III, Тб., 1978, с. 293—298.

³ Античные теории языка и стиля, М.—Л., 1936, с. 251.

ეწი не нужны».¹

ცნობილია ისიც, რომ ლექსი შეიძლება იყოს მეტრული და შეიძლება არც იყოს, მაგრამ იგი ყოველთვის რიტმულია.² ა. ბელი თავის მრავალმხრივ საინტერესო წიგნში „Ритм как диалектика“ წერდა: „ძველ გვაროვნულ ცხოვრებაში კილომ, პანგმა, ინტონაციამ, რიტმმა (უწოდეთ მას რაც გინდათ) არ იცის თავის თავში ჩაკეტილი მეტრის ერთეულები. წყობა აქ ჯერ კიდევ სქემაში ჩამოუყალიბებელი ჟღერადობაა, რომელიც არც ლირიკაა, არც ეპოსი, არც პოეზია, არც მუსიკა, არც პროზა, არც ლექსი ჩვენი მეორადი, ფორმალური კრიტერიუმით, მაგრამ ამასთან ეს არ არის ქაოსი. ჩემს ენაზე ეს ნიშნავს: რიტმი მეტრზე ადრეულია, რიტმი მეტრის გვარია“³

რიტმის რაობის გამოსაკვეთად უურადლება უნდა გამახვილდეს მის ორ ასპექტზე: გარეგნულსა და შინაგან მხარეზე. რიტმის გარეგნული მხარე გამოიხატება მასალის დანაწევრება-დაყოფაში, შინაგანი მხარე კი საფუძველია ტექსტის ცალკეულ ნაწილებად დაყოფისა. მაშასადამე, ერთი მხრივ, გვაქვს ცალკეული ერთეულები, მეორე მხრივ კი, მათი ინტონაციური შეფერილობა. აღნიშნული მომენტები თვალსაჩინოდაა წამოწეული ცნობილი მუსიკისმცოდნის ბ. იავორსკის შემდეგ განსაზღვრებაში: «Способность ориентироваться во времени в постоянно действующем звуковом тяготении, т. е. ощущать, расчленять и осознавать его природу, образует чувство ритма».⁴

რიტმის არსი კიდევ უფრო მკაფიოდ არის განსაზღვრული ბ. იავორსკის მიერ საეკლესიო საგალობელთა ბუნების დახასიათებისას. ბ. იავორსკის თანახმად, ერთხმიანი საეკლესიო საგალობლის მოსმენისას ყურადღება ნაწევრდება რეჩიტატივით, გამომხატველი დანაწევრებით და აგრეთვე ინტონაციით, რომელიც დამყარებული იყო ერთიანი სააზროვნო პროცესის ფუნქციურ თანაფარდობაზე. ამასთან მთელი დინება გალობისა მთლიანდებოდა იუბილაციით, რომელიც ერთი შეძახილით წამოსწევდა მოცემული აზრის ემოციურ შინაარსს. რეჩიტატივი ემსახურებოდა განვითარების გამოხატვას, იუბილაცია კი ხაზს უსვამდა შინაარსის ემოციურ ხარისხს, რაგვარობას, ხოლო ორივე

¹ ციტირებულია მ. გირშმანის შრომის («Стихотворная речь») მიხედვით, Теория литературы, III, М., 1965, с. 331.

² H. Newbolt, A new study of english poetry, L., 1919, p. 243.

³ А. Бельский, Ритм как диалектика, М., 1929, с. 21.

⁴ Б. Яворский, Сюиты Баха для клавира, М., 1947, с. 46.

ერთად ქმნიდა რიტმულ (კონსტრუქციულ) კანონზომიერებას, განპირობებულს თვით კონსტრუქციის შექმნის პროცესით. ამ კონსტრუქციულ აღნაგობაში გამოკვეთილი იყო ხმის ენერგიათა (rubato) ფუნქციური თანაფარდობა. Rubato — ბ. იავორსკის განმარტებით, არის გამოშსახველი მოტორულობა, ინტონაციის გადმოცემა შესრულების დროს მისი (ინტონაციის) მიზანდასახულობის გათვალისწინებით¹.

რიტმის მჭიდრო კავშირი ნაწარმოების ინტონაციურ შეფერილობასთან, მის შინაგან წყობასთან კარგად არის გამოკვეთილი თანამედროვე ლიტერატურათმცოდნეობაში, სადაც აღნიშნულია: „უფრო ზუსტი იქნება ვისაუბროთ ლექსის არა რიტმულ, არამედ რიტმულ-ინტონაციურ სტრუქტურაზე, როგორც მის უმთავრეს კომპოზიციურ შრეზე“².

მაშასადამე, რიტმი მჭიდროდაა დაკავშირებული ინტონაციასთან და მისი მოძრაობა წარმართავს ლირიკული ნაწარმოების კომპოზიციასაც. საეკლესიო გალობათა ინტონაცია პრინციპულად მის მელოდიაში იყო განხორციელებული. განვითარების ადრეულ ეტაპებზე ჰიმნი გალობით „წარმოითქმებოდა“, სიტყვა და ვოკალი ერთმანეთისგან გაუთიშავი იყო. აქ მუსიკალური თანხლება ნაწარმოების ინტონაციურ არსს ასახავდა. უნდა ვიფიქროთ, რომ ძველად თვით მეტყველებაც ინტონაციურად უფრო მდიდარი იქნებოდა. ამ აზრს გამოხატავს ბ. ასაფიევის შემდეგი ნათქვამიც: „ჩვენ ახლა მივეჩვიეთ ტონის გარეშე საუბარს. ეშმაკმა იცის, როგორია ჩვენი ინტონირება. ყველაზე გემრიელი, მელოდიურად გააზრებული მეტყველება ჯერ კიდევ არის შემორჩენილი ხალხში, გლეხებში“³.

ს ა გ ა ლ ო ბ ლ ი ს ი ნ ტ ო ნ ა ც ი ა მ ი ს ი რ ი ტ მ ი ს რ ე ა ლ ი -
ზ ა ც ი ა ი ე ო . რ ი ტ მ ს ს ა ლ ე ქ ს ო ს ა ზ ო მ ი ა რ ქ მ ნ ი დ ა .
ე ო ვ ე ლ ს ა გ ა ლ ო ბ ე ლ ს თ ა ვ ი ს ი რ ი ტ მ უ ლ - ი ნ ტ ო ნ ა ც ი -
უ რ ი წ ყ ო ბ ა ჰ ქ ო ნ დ ა და მ ი ს ი გ ა მ ო ვ ლ ე ნ ა ყ ვ ე ლ ა
კ ო ნ კ რ ე ტ უ ლ შ ე მ თ ხ ვ ე ვ ა შ ი კ ო ნ კ რ ე ტ უ ლ ი ძ ი ე ბ ი თ
ხ ე რ ხ დ ე ბ ა .

დავითის „გალობათა“ რიტმის დახასიათებისას პირველ რიგში ყურადღება უნდა გამახვილდეს საკითხზე: რამდენად ასახავს ძეგლის შინაგან ინტონაციას რიტმული პუნქტუაციით გამოყოფილი ერთეუ-

¹ Б. Яворский, Сюиты Баха для клавира, с. 8.

² М. М. Гиршман, Стихотворная речь, Теория литературы, М., 1965, с. 321.

³ Б. Асафьев, Музыкальная форма как процесс, кн. 2, М., 1947, с. 3.

ლები, ე. ი. ინტონაციური პაუზები ემთხვევა თუ არა ძლისპირის მელოდიურ სტრუქტურასთან შეწყობით გაპირობებულ პერიოდებს ტაქტისას. ჩვენი ძეგლის აღნიშნული თვალსაზრისით შესწავლამ დაგვარწმუნა, რომ არსებითად ინტონაციური და გრაფიკულად გამოსატული პაუზები თანხვედრილია, რაც ავტორის უტყუარ პოეტურ გრძნობაზე მიუთითებს. მაგალითისათვის მოვიტანთ რამდენიმე სტროფს:

1. „რომლისაცა წინაშე. ქედ-დადრეკილ არს ყოველი. მუკლი ყოველი მორცების და ენაჲ ყოველი. შენსა. კმობს აღსარებასა; მეცა, სიტყუაო, აღმსარებელსა მომხედენ“.

2. „ბუნებითნი რაჲ ძალნი. არა სჯულთაებრ ვიცუმიენ. მსგავსებისაგან დავაკლდი და დავპაღდე ბოროტი. ხოლო. ხილულთა-მიერსა გემოვნებასა. ვრცელად განუხუენ გრძნობანი“.

დღევანდელი მკითხველიც ძირითადად წერტილებით გამოყოფილ ადგილებზე აკეთებს ინტონაციურ პაუზას, თუმცა წესისგან გადახვევის შემთხვევები აქაც გვაქვს. მაგალითად, პირველ მუხლში სიტყვა „აღსარების“ შემდეგ პაუზა აუცილებელია, ტექსტში კი საამისო ნიშანი არ არის. ასევე, სიტყვა „ყოველი“-ს შემდეგ ინტონაციური შესვენება თითქოს არ არის საჭირო, ტექსტში კი რიტმული პუნქტუაციის ნიშანი ზის.

განსაკუთრებით საგრძნობია ინტონაციისა და გალობისათვის დაყოფილი ფრაზების ჰარმონია, როდესაც ავტორის განცდები მძაფრ ხასიათს იღებენ და მეტი სიძლიერით არიან გამოხატული. მაგალითად:

„უამი რაჲ წულილთა და კმელთა აღმოფშვნვათაჲ წარმოდგეს; ზარი მეფობისაჲ წარცდეს და დიდებაჲ დაშრტეს; შუებანი უქმ იქმნნენ, ყუთილოვნებაჲ დაჭნეს, სხუამან მიიღოს სკიპტრაჲ, სხუასა შეუდგენ სპანი; მაშინ შემიწყალე, მსაჯულო ჩემო!“

„გან-რაჲ-ელოს წიგნი დღესა შინა სასჯელისასა და მე ქედ-დადრეკილი წარმოგიდგე განკითხვად, მსაჯული მართლ სჯიდე, მსახურთა რისხვაჲ ქროდის, მართალნი ნეტარებდენ ცოდვილთა ჰგუემდეს ცაცხელი; მაშინ შემიწყალე, იესუ ჩემო!“ და სხვ.

ყველა აქ მოტანილ მაგალითში რიტმული პუნქტუაციის ნიშანი, რომელიც ძლისპირთან შესატყვის რიტმულ-მელოდიურ ერთეულს გამოჰყოფს, ამავე დროს ინტონაციურ პაუზას ემთხვევა და ძეგლის ბუნებრივ ინტონაციურ მდინარებას არ აფერხებს.

მაგრამ „გალობანში“ გვხვდება აღნიშნული წესისგან გადახვევის შემთხვევებიც. მაგალითად:

„ბუნებითსა რაჲ პორფირსა. თუთმფლობელობასა თანა. მეფობისაცა შარავენდნი. მარწმუნენ, ხოლო მე ენებათა ბილწთა. მონად მიეპყიდე თავი“.

აქ ბუნებრივი ინტონაციური პაუზაცია დარღვეულია. თავი რომ დავანებოთ პირველ ორ ერთეულს („ბუნებითსა რაჲ პორფირსა“, „თუთმფლობელობასა თანა“), რომელთა შორისაც პაუზა მოსალოდნელი არ არის, „შარავენდნი მარწმუნენ“ — პაუზით არ შეიძლება რომ გაითიშოს, მაგრამ ამას მოითხოვს ძლისპირის მელოდიური აღნაგობა და მოტანილი სტროფიც მიჰყვება მას.

ასეთივე დაცილება გვაქვს შემდეგ მაგალითებშიც: „ისრაელისა მეფეთა ვჰბადედე, გარნა უსჯულოთა და რაედენ მეძლო, ვსცთებოდე მაღალთა ზედა კუმევისა, და წარმართთა აღრევისა მიერ, და ძალთა ცისათა თაყუანისცემისა“. „შემოქმედისაგან შექმნილთა მიმართ ცვალებამ თაყუანისცემისაჲ სრულ ვყავ“. „ბოროტად გარდავჰყედ საზღვართა“ და სხვ. ყველასათვის ცხადია, რომ ამ მაგალითებში „მაღალთა ზედა კუმევაჲ“, „შემოქმედისაგან შექმნილთა მიმართ ცვალებამ“, „ბოროტად გარდავჰყედ საზღვართა“ ერთიანი სინტაქსურ-ინტონაციური ერთეულებია და მათი გათიშვა მელოდიაში ხელოვნურია. მაგალითების მოტანა კიდევ შეიძლებოდა, მაგრამ არსებითია ის, რომ ძეგლში უფრო ხშირად მიღწეულია მეტრული და ინტონაციური თანაჟარდობა.

„გალობანში“ გვხვდება ბგერწერის გამკვეთრების ორიოდე შემთხვევაც. მაგალითად: „ხუთ-ქალაქელთა შვეინებისა მწჳრე უფრო-ა ს ვამრავ აღწილე“. ან კიდევ: „რომლისაცა წინაშე ქედ-დადრეკილ არს ყოველი, მუწლი ყოველი მოდრკების და ენაჲ ყოველი შენსა კმობს აღსარებასა“. მოხმობილი მაგალითები პოეტური მეტყველების მკაფიო ნიმუშებად შეიძლება ჩაითვალოს, რადგან აქ ყურადღება გამახვილებულია სათქმელისათვის მეტი ექსპრესიულობის მინიჭებაზე.

„გალობანი სინანულისანის“ რიტმულ-ინტონაციური მხარე დიდ როლს ასრულებს ძეგლის კომპოზიციურ სტრუქტურაში, ამიტომ აღნიშნული თვალსაზრისით მის შესახებ საუბარი ძეგლის კომპოზიციის განხილვისას მოგვიხდება.

3. კომპოზიცია

„გალობანი სინანულისანის“ კომპოზიციური აღნაგობა განსაზღვრულია საზოგადოდ კანონისათვის შემუშავებული არქიტექტონიკით. იგი შედგება ცხრა გალობისაგან. ესენია: უგალობდითსა, განძლიერდითსა, მესმაასა, ღამითგანსა, ღაღადყავსა, კურთხეულ არს, აკურთხევდითსა, აღიდებდითსა¹ (მეორე გალობა — მოიხილესა — ჩვეულებრივ გამოტოვებულია ხოლმე საგალობლებში). თითოეული გალობა აერთიანებს ოთხ მუხლს, დასდებელს, ანუ ტროპარს. გამონაკლისია უკანასკნელი გალობა, სადაც ოთხის ნაცვლად ხუთი ტროპარია შესული. მაშასადამე, გალობანის ტექსტი დაყოფილია რვა პროპორციულ ნაწილად, რაც გამოხატულია როგორც გრაფიკულად, ისე ინტონაციურად. გრაფიკულ ერთეულებს ქმნის ყოველი გალობის გამოყოფა ერთმანეთისაგან სინგურით აღნიშნული სახელწოდებითა და სათანადო ძლისპირის დასაწყისი სიტყვებით. მაგრამ, ცხადია, ტექსტის კომპოზიციური შინაარსისათვის გრაფიკულ დანაწევრებას მხოლოდ მაშინ აქვს გამართლება, თუ იგი მის ინტონაციურ მიმოხრას შეეფერება. გალობანში კი სწორედ ასეთი შეფარდების კლასიკურ ნიმუშთან გვაქვს საქმე. როგორც ვიცით, ყოველ გალობას უძღვის ძლისპირი, რომლის რიტმულ-მელოდიური სტრუქტურა დაცულია ყოველ მუხლში ერთი გალობის ფარგლებში, ე. ი. ინტონაციურად „გალობანი სინანულისანი“ რვა ერთეულისაგან შედგება. თითოეული მათგანი საკუთარი ძლისპირის საშუალებით გამოყოფილია როგორც განსხვავებული ინტონაციით აგებული კომპოზიციური რგოლი. ცალკეული გალობის დამოუკიდებლობას ისიც განამტკიცებს, რომ თითოეული მათგანი შეიცავს ოთხ დასდებელს, რომელთაგან ყოველი მეოთხე „ღვთისმშობლისანია“, ე.ი. ღვთისმშობლისადმი მიძღვნილი ტროპარია. მეცხრე გალობაში „ღვთისმშობლისანს“ მეხუთე გალობა წარმოადგენს.

როგორია ცალკეული გალობის რიტმული აღნაგობა?

გალობის მუხლები გამართულია ძლისპირის მიხედვით. თითოეული მათგანი შეიცავს იმდენსავე მარცვალს და დაყოფილია ისეთსავე პერიოდებად, როგორიც მოცემული გალობის ძლისპირში გვაქვს. საი-

¹ ეს სათაურები ბიბლიურ გალობათა დასაწყისი სიტყვებია. ამ საკითხზე იხ. К. К е к е л и д з е, Иерусалимский канонарь VII века, Т., 1912, с. 324—325; ზღრ. Грузинский литургический словарь, წიგნში: კ. კ ე ე ლ ი ძ ე, ეტიუდები, XIV, გვ. 202. იხ. აგრეთვე ლ. კ ვ ი რ ი კ ა შ ვ ი ლ ი, პიმნოგრაფიული კანონის კომპოზიცია, თბ. 1982.

ლუსტრაციოდ წარმოვადგენთ პირველი გალობის ძლისპირისა და მისი დასდებლების ურთიერთმიმართებას.

წამისყოფითა, ღმერთო,	(7 მარცვალი)
ბუნებანი მდინარენი	(8)
ზღუდედ აღამაღლენ და მას შინა განიყვანე	(14)
ერი	(2)
ისრაჴლთაჲ კმელად	(6)
და გიგალობდეს	(5)
გალობასა ძლევისასა ¹ .	(8 ")
შესაბამისად არის გამართული პირველი გალობის ყოველი მუხლი.	
რომლისაცა წინაშე	(7 მარცვალი)
ქედ-დადრეკილ არს ყოველი,	(8)
მუკლი ყოველი მოდრეკების და ენაჲ ყოველი	(14)
,შენსა	(2)
კმობს აღსარებასა,	(6)
მეცა, სიტყუაო,	(5)
აღმსარებელსა მომხედენ!	(8 მარცვალი)
ხატსა თუსსა მამსგავსე	(7)
და საკრეულად გრძნობადისა	(8)
და გონიერისა მყოფობისად დამაწესე	(14)
შენებრ	(2)
არსთა სიტყუებისა	(6)
ჩემ შორისცა შეკრებითა,	(8)
ხოლო მე უმაღლო გექმენ	(8)
ბუნებითნი რაჲ ძალნი	(7 მარცვალი)
არა სჯულთაებრ ვიკუმინენ,	(8)
მსგავსებისაგან დავაკლდი და დავჰბადე ბოროტი,	(15)
ხოლო	(2)
ხილულთა მიერსა	(6)

¹ ტექსტი მოგვაქვს A—603 ხელნაწერიდან, რომელზეც მიგვითითა ე. მ ე ტ რ ე ვ ე ლ - მ ა. ეს ძლისპირი გამოქვეყნებულია „ძლისპირნშიც“ (გვ. 159, № 299), მაგრამ რიტმული აღნაგობის თვალსაზრისით იგი მცირე განსხვავებას უჩვენებს. ხოლო ვინაიდან ჩვენი ძეგლი A—603 ხელნაწერში წარმოდგენილ ძლისპირს მიჰყვება, ანალიზისთვის ჩვენს იმას ვიყენებთ.

გემოვნებასა	(5	)
ვრცელად განუხუენ გრძნობანი.	(8	)

ქალწულო, ბრალეულთა	(7	მარცვალი)
თავსმდებო, რომელმან სიტყუაჲ	(8	)
განაზრქე კორცითა და კარვითა მიწისაჲთა,	(14	)
სიზრქე	(2	)
უსასოებისაჲ	(6	)
განმძარცუე, რაჲთა	(5	)
მონანული შეგივრდე შენ!	(8	„

ძლისპირთან მარცვალთა შესაბამისობის თვალსაზრისით ზოგიერთი უმნიშვნელო გადახვევა, როგორც ეს არაერთხელ აღუნიშნავთ საპეციალურ ლიტერატურაში, თანაბრდებოდა გალობის დროს. ჩვენ აქ აღარ წარმოვადგენთ ანალოგიურ მაგალითებს. მხოლოდ შევნიშნავთ, რომ „გალობანში“, როგორც ეს მოსალოდნელი იყო, დაცულია ძლისპირისა და დასდებლების თანაფარდობა.

„გალობანი სინანულისანი“ სტროფების საშუალებით არის დაყოფილი თანაბარ რიტმულ ერთეულებად, რაც სხვა ფაქტორებთან ერთად ქმნის საფუძველს იგი პოეტურ მოვლენად მივიჩნიოთ. არსებითია ისიც, რომ ეს მუხლები ერთმანეთთან მსგავსებას ავლენენ კონსტრუქციული აღნაგობითაც და ინტონაციური შეფერილობითაც. ყოველი მუხლი შეიცავს ერთ დამოუკიდებელ თემას; ეს თემა ყოველთვის გადმოცემულია ერთი რთული წინადადებით, რომლის სტრუქტურა განსაზღვრულია პირველი დასდებლის არქიტექტონიკით. ასე, მაგალითად, პირველი გალობის პირველ მუხლში წინადადება ინტონაციური პაუზით გაყოფილია ორ მთავარ ნაწილად. პირველი: „რომლისაცა წინაშე ქედ-და-დრეკილ არს ყოველი, მუგლი ყოველი მოდრეკების და ენაჲ ყოველი შენსა გამობს აღსარებასა“, ხოლო მეორე: „მეცა, სიტუაო, აღმსარებელსა მომხედნ!“ პირველი ნაწილი წარმოითქმის აღმავალი ინტონაციით, კულმინაციას აღწევს ფრაზის ამ მონაკვეთის დასასრულს, სიტყვასთან „აღსარებასა“, შემდეგ კი, მეორე ნაწილი იწყება დაღმავალი ინტონაციით და უკანასკნელი სიტყვით — „მომხედნ“ სრულდება იგი.

ანალოგიურადაა აგებული მეორე მუხლიც. წინადადება გაყოფილია ორ ნაწილად: 1. „ხატსა თჳსსა მამსგავსე და საკრველად გრძნობადისა და გონიერისა მეოფობისად დამაწესე შენებრ არსთა სიტყუებისა ჩემ შორისცა შეკრებითა, II. „ხოლო მე უმაღლო გექმენ“. აქაც ინტონაციის ისეთი ცვალებადობაა, როგორიც პირველ მუხლში გვექონდა.

ასეთივეა მესამე მუხლის სტრუქტურაც: I. „ბუნებითი რამ ძალნი არა სჯულთაებრ ვიხუმინ, მსგავსებისაგან დავაკლდი და დავბადე ბოროტი“, II. „ხოლო ხილულთა მიერსა გემოვნებასა ვრცელად განუხუენ გრძნობანი“. აქ ყურადღებას იქცევს ის გარემოება, რომ ამ წინადადების ორ ნაწილად გაყოფა გამოწვეულია არა იმდენად მუხლის შინაარსობრივი წყობით, რამდენადაც წინა მუხლების კომპოზიციის ანალოგიით. შეიძლებოდა მეორე ნაწილი პირველს დაკავშირებოდა „და“ კავშირით, და არა „ხოლო“-თი, რომელიც თავისი ფუნქციით დაპირისპირებული შინაარსების დამაკავშირებლად უფრო გამოდგებოდა.

ანალოგიური ვითარებაა სხვა გალობათა ტროპარებშიც: პირველი მათგანის კონსტრუქცია და ინტონაცია დიდ გავლენას ახდენს მის მომღეწოებზე. მაგალითად, მეოთხე გალობის პირველ მუხლში ჩამოთვლილია ჩადენილი ცოდვები, რომლებიც ერთმანეთისაგან გამოყოფილი არიან „და“ კავშირით: „ისრაჲლისა მეფეთა ვჰბადე, გარნა უმჯულოთა და რავდენ მეძლო, ვსცთებოდე მაღალთა ზედა კუმევისა, და წარმართთა აღრევისა მიერ, და ძალთა ცისათა თაყუანისცემისა“. მეორე მუხლი პირველს ემსგავსება როგორც ინტონაციურად, ასევე „და“ დამაკავშირებლის ხშირი გამოყენებით: „ზენაჲსა მოძრაობისა ასურასტანული ზმნობაჲ, და ცთომილთა ვარსკულავთა და უცთომელთა კრებაჲ და განყრაჲ, სუე და ბედი, და შობის დღე, ვითარ საღმრთოთა უსმენელმან, ვიჩქურენ“.

ამავე თვალსაზრისით შეიძლებოდა სხვა გალობათა ტროპარების დახასიათებაც, მაგრამ ეს შორს წაგვიყვანდა. ცხადია, აღნიშნული პრინციპი ყველგან ერთნაირი ძალით არ არის გატარებული, მაგრამ არსებითია ის, რომ „გალობანში“ აშკარადაა გამოვლენილი სტროფული მსგავსების ტენდენცია.

აქამდე ჩვენ ვეხებოდით ძეგლის ე.წ. „მეტრული კომპოზიციის“ საკითხებს, „გალობათა“ მთლიან სურათს, რომელიც არა მხოლოდ აზრისა და ინტონაციის განვითარებაში გამოიხატება, არამედ გრაფიკულადაც არის გამოსახული. ახლა ჩვენ შევეხებით „სიუჟეტური“ ხაზის განვითარების საკითხს, რომელიც ჩვეულებრივ, ლირიკული ნაწარმოების გარჩევისას ხშირად არც კი დაისმის, მაგრამ ჩვენი ძეგლის შემთხვევაში მისი განხილვა კანონზომიერია, რადგან აქ „სიუჟეტი“ ძეგლის დინამიკური ღერძია.

„გალობანის“ პირველი გალობიდანვე ლირიკული გმირი იწყებს თავისი ცოდვების ჩამოთვლას და მეშვიდე გალობის ჩათვლით მხოლოდ

ეს თემა ძველში გაშლილი. როგორც ადრე აღვნიშნავდით, ამ ცოდვითა დახასიათებისას ავტორი მიჰყვება ძველი და ახალი აღთქმის წიგნებს. „გალობანში“ დაახლოებით 21 წინადადება (მუხლი) ასამდე ცოდვას აღწერს. მათი ჩამოთვლისას ინტონაცია ერთგვარად მონოტონურია და შეფერილია სვედით. ხოლო როცა ამოიწურება სათქმელი, როცა წარმოჩნდება ადამიანის ზნეობრივი დაცემის სრული სურათი, ინტონაცია მკვეთრად იცვლება, მასში მეტი მღელვარება ჩნდება და თითქოს უკანასკნელი ამოსუნთქვითაა ნათქვამი „გალობანის“ შემდეგი ფრაზა: „ესენი ვცოდენ სახარებისა სჯულთა და მცნებათა შენთა შინა, მცემელთა რაჲ ყურიმლისა მიპყრობასა და გლახაკათვს განშიშულებასა და რაჲთურთით არა ფიცსა შენ, სჯულის-მდებელი ჩემი, კბრძანებდი და გულისთქუმით მიმხედველობასა განსრულებულად მრუშებად დასდებდი“. თითქოს დასრულდა სათქმელი, შეჯამებულია ყველაფერი. ავტორსა და მასთან ერთად მკითხველსაც ერთგვარი გარინდება ეუფლება, მაგრამ ავტორში იღვიძებს სხვა იმპულსი და საგალობელში შემოდის ახალი თემა და ახალი ინტონაცია: „დაღათუ ესრეთ განვხრწენ ყოველნი გრძნობანი და ყოვლად ხრწნილება ვიქმენ, გარნა არავე აღვიხუენ კელნი, არცა დავდევ სასოებაჲ ჩემი ღმრთისა მიმართ უცხო-მსა, არცა უცხო-თესლი რაიმე სარწმუნოებაჲ საწურთელ ვყავ სულისა, გარეშე მისსა, რომელი მასწავეს ღმრთისმეტყუელთა შენთა“.

ამის შემდეგ ინტონაციურად შემართული ტონი კვლავ ეშვება და ვედრებაში გადადის: „და აწ, მომდრეკელი მუკლთა გულისათაჲ, ვკმობ, ვითარცა სხუაჲ მანასე, მილხინე, ზ, მეუფეო, მილხინე და ნუ წარმწყმედ ცოდვითა შინა, და ნუ ივსენებ ძვრთა ჩემთა, და ნუ დამსჯი მე ქუესკნელთა თანა, რამეთუ შენ ხარ ღმერთი მონანულთაჲ, ამაღლებული ზესკნელს ცათა ძალთაგან“.

ბოლოს გალობაში იჭრება სამყაროს ესქატოლოგიური აღსასრულის მძაფრი სურათები. დახატულია კავშირთა დაშლის ეამი, ეამი, როდესაც დაიშრიტება ღიდება, შიში მეფობისა გადავა, გაქრება შვება-განცხრომა, ქვეყანას მოვევლინება უცხო მეუფე. აქვეა წარმოჩენილი სამყაროს განკითხვის საშინელი დღე, ცოდვილთათვის გამზადებული ცეცხლი, მსახურთა რისხვა. ყოველივე ამის ფონზე უაღრეს ექსპრესიულობას იძენს ავტორის მიმართვა ღვთაებისადმი: „მაშინ შემიწყალე, მსაჯულო ჩემო!“, „მაშინ შემიწყალე, იესუ ჩემო!“

ამ სურათების აღწერის შემდეგ კვლავ დიდი პაუზა და გარინდება. ნაწარმოებში იღვიძებს ახალი ინტონაცია. იგი გამთბარია რწმენით და

იმედით: „ვინაამთგან აღსაარებით გრძნობად და შეკრებად იწყო ძუალსა ძუალსა თანა და ნაწევარი ნაწევარსა, და განკმელთა მოჰბერა სული კუ-
ალად-შობისაჲ, მრწამს, ვითარმედ აღესებაჲ სრულ ყოს ღმერთმან ჩემ
შორის ყოვლისავე სინანულით აღდგომისაჲ“. ნაწარმოები სრულდება
სინათლითა და რელიგიური ოპტიმიზმით აღსავსე მძლავრი ინტო-
ნაციით: „არაჲ უხილავს მზესა ქალწული დედაჲ თჳნიერ შენსა,
არცა ჩემოდენ ბრალეულსა ნათელი მისი, გარნა მე შენითა ოხითა,
დედოფალო, ვესავ ხილვად ნათელსა ძისა შენისასა და ნათელსა
ზეშთა საუკუნეთასა!“ აღსანიშნავია, რომ ძეგლის ფინალური განწყო-
ბილება მზადდებოდა მთელი ძეგლის მანძილზე „ღმრთისმშობლი-
სანის“ საშუალებით, სადაც ფრთხილად გაისმოდა იმედის ტონები
და მძიმე განცდების გამოხატველ ცალკეულ გალობათა სიმწვავეს
ანელებდა. ადამიანი რომ დაეცა და ცოდვებით დამძიმდა, სწორედ
„ამისთჳს იყო ქალწული და კორცქმნაჲ სიტყჳსაჲ“ — ლაიტმოტივივით
გასდევს მთელ საგალობელს.

„გალობანი სინანულისანის“ ამგვარად აგებული კომპოზიცია დი-
დად განასხვავებს მას როგორც ანდრია კრიტელის „დიდი კანონისა-
გან“, ასევე სინანულის სხვა საგალობლებისაგან.

დავითის „გალობანში“ გამოკვეთილია მრავალწახნაგოვანი გზა
პიროვნების განვითარებისა. ნაწარმოების გმირია ადამიანი, რომელ-
მაც დაკარგა ღვთაებრივი საუფლო, გამოეყო ზეშთა გონებას, მოიპოვა
თავისუფლება და მიეცა იმ შინაგან ძალებს, რომლის წარმმართველი
თვითონვე არის. ადამიანი უნდა განიმსჭვალოს საკუთარი „მე“-ს შეგ-
ნებით, განავითაროს ცნობიერება, მისწვდეს სამყაროსა და ადამიანის
არსს. შეშეცნების ამ რთულ გზაზე მას ეძლევა როგორც შეცდომათა
დაშვების, ისე მათი გამოსწორების შესაძლებლობა. ამ გზას ადგას
„ფსალმუნთა“ ავტორი ბიბლიური დავითი, დანტეს „ღვთაებრივი კო-
მედიის“ მთავარი გმირი. ამ გზის თავისებური, ეპოქის შესაფერისი,
გაზრება გვაქვს გოეთეს „ფაუსტში“.

დავითის „გალობათა“ კომპოზიციური ჩანაფიქრი გვაძლევს სა-
შუალებას მის შესახებ გავიმეოროთ ის, რასაც დანტეს „ღვთაებ-
რივი კომედიის“ გამო აღნიშნავენ: „გალობანი სინანულისანი“ არის
ჰიმნი ადამიანზე, რომელიც სამყაროს საფეხურების დაღმავალი და აღ-
მავალი სვლით შინაგან განწმედასა და სრულქმნას აღწევს.

„გალობანი სინანულისანის“ ტექსტის დადგენისათვის

1. ხელნაწერები:

დავით აღმაშენებლის „გალობანი სინანულისანის“ გამოცემისათვის გამოვიყენეთ თერთმეტი ხელნაწერი:¹

A:A — 85 (XIII ს.)	G:S — 149 (1754 წ.)
B:A — 290 (XII ს.)	H:K — 94 (XVIII ს.)
C:K — 22 (XIII ს.)	K:S — 1462 (1811 წ.)
D:A — 518 (XVIII ს.)	L:S — 303 (1826—1828 წწ.)
E:A — 1290 (1744—1798 წწ.)	M:H — 28 (XIX ს.)
F:S — 182 (XVIII ს.)	

A — ყოფილი საეკლესიო მუზეუმის ფონდის № 85, ამჟამად საქართველოს მეცნ. აკადემიის აკად. კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა

¹ ჩვენს მიერ ჩატარებული მუშაობის შემდეგ გამოვიდა ხელნაწერთა ახალი აღწერილობები (A და S ფონდებისა). ამ აღწერილობებმა გამოავლინა 3 ახალი ხელნაწერი მოგვიანო ხანისა. ესენია: A—104 (XVII—XVIII ს.), S—4935 (XVIII ს.), S—4947 (XVIII ს.). „გალობანის“ კიდევ ერთი მოგვიანო ხელნაწერისათვის მიუგნია ფილოლოგიის მეცნ. დოქტორი მ. კახთარის ლენინგრადში. ეს არის საჯარო ბიბლიოთეკის მ. საბინინისეული კოლექციის № 5 (25) მანუსკრიპტი, გადაწერილი 1785 წ. დავით რექტორის მიერ.

უფიქრობდით, რომ „გალობანის“ კიდევ ერთი ნუსხა აღმოჩნდებოდა საქართველოს ცენტრალური სახელმწიფო არქივის ქართულ ხელნაწერთა კოლექციაში, რადგან 264/268 ხელნაწერი კრებულის გადამნუსხავი ნიკოლოზ ტფილელი თავის ანდერძში გვამცნობდა: „...ვიხილე იგი ძლისპირი და გარდმოვწერე მუნით დასაბამითგანნი წელთა რიცხუნი... ცხრათა თვეთა წმიდათა სახელნი იამბეიკონად თქმულნი და მეფის დავითის თქმულნი გალობანი (დაყოფა ჩვენია-ლ.გ.) და მწვალებელთ შეგინების გალობა და კელით უკმარის ხატისა მუნით გარდმოვწერე“ (ცენტრალური სახელმწიფო საისტორიო არქივის ქართულ ხელნაწერთა კოლექციის აღწერილობა, I, შედგენილია ნ. კაკაბაძის და გ. გაგოშიძის მიერ, თბ., 1949, გვ. 232), მაგრამ კრებული ნაკლულია და მასში არც დავითის „გალობანი“ აღმოჩნდა და არც—„მწვალებელთ შეგინებისა“ და „კელით უკმარის ხატისა“.

შვენიშნავთ, რომ ჩვენ შევისწავლეთ ზემოხსენებული სამი ხელნაწერი (A—104, S—4935, S—4947) და მათ ცვლილებები არ შეაქვთ ტექსტში. ამიტომ მათი ორიოგრაფიული ხასიათის ვარიანტების შეტანა წინამდებარე გამოცემაში აღარ ჩავთვალეთ აუცილებლად, მით უფრო, რომ ეს ვარიანტები წარმოდგენილი აქვს ზ. ჭავჭავაძეს, რომელმაც ხელახლა გამოსცა „გალობანი სინანულისანის“ ტექსტი. იხ. „მაცნე“ (ენისა და ლიტ. სერია), 1985, № 3.

ონსტიტუტის A — 85 ხელნაწერი ზოგადად აღწერილი აქვთ თ. ჟორდან-
ნიასა¹ და მ. ჯანაშვილს,² დეტალური აღწერილობა ეკუთვნის თ. ბრეგ-
ვაძეს,³ ხელნაწერ კრებულში მოთავსებული ერთი ძეგლის აღწერი-
ლობა მოცემული აქვს ლ. მუსხელიშვილს.⁴

კრებული შეიცავს 488 ფურცელს. ზომა 15x12 სმ. ჩასმულია
იტყვადარკულ ხის ყდაში. ზედა ყდა გადარჩენილია, ქვედა დაკარგუ-
ლია. ნაწერია ნუსხურით. სათაურების, დასაწყისის ასოებისა და ზოგი-
ერთი მინაწერისათვის სინგურია გამოყენებული.

თ. ჟორდანიას ხელნაწერ კრებულს ორ ნაწილად ჰყოფს: ერთი ნა-
წილი—1—390 გვერდები მას პერგამენტზე დაწერილად მიაჩნია, მეორე
ნაწილი კი, 390—492 გვ. ქაღალდზე დაწერილად. ასევე ფიქრობს მ. ჯა-
ნაშვილიც, ამასთან, მეორე ნაწილი, თ. ჟორდანიას აზრით, XVI საუკუ-
ნის ხელნაწერია.

მეკლევარი ი. სიხარულიძე ლ. მუსხელიშვილის აღწერილობაზე
დაყრდნობით თვლის, რომ თ. ჟორდანიას აღწერილობა ხასიათდება
„საკმაოდ დიდი ხარვეზებით“.⁵ მას (ი. სიხარულიძეს) ჰგონია, რომ „სი-
ნამდვილეში მთელი ხელნაწერი პერგამენტისაა“ და „ძეგლი თავიდან
ბოლომდე დაწერილია XIII—XIV საუკუნეებში საქართველოში არსე-
ბული ნუსხა-ხუცურით“⁶.

გფიქრობთ, რომ ამ შემთხვევაში ცდება არა თ. ჟორდანიას და მასთან
მ. ჯანაშვილიც, არამედ ი. სიხარულიძე, რადგან კრებულის მეორე ნა-
წილი, მართლაც, ქაღალდზეა ნაწერი, ოღონდ ქაღალდი გასანთლულია
და საკმაოდ ჰგავს პერგამენტს. ამასთანავე ხელწერა 387 r-დან ბოლომ-
დე მელნითაც და კალიგრაფიულადაც ერთია, უკანასკნელ ფურცელზე
კი ამავე ხელით წერია: „ღმერთო, შეიწყალე ს ჳ მ ე ო ნ კ ა რ გ ა რ ე -

¹ Ф. Ж о р д а н и я. Описание рукописей Тифлисского Церковного музея
Карталино—Кахетинского духовенства составленное Ф.Д. Жордания Тиф., 1903,
кн. 1, გვ. 81—85. შდრ აგრეთვე: ქრონიკები, II ტფ., 1897, გვ. 103—112 (ქვემოთ:
Описание).

² მ. ჯ ა ნ ა შ ვ ი ლ ი, საისტორიო და საბიბლიოგრაფიო წერილები (წერილი მდ), გაზ.
„იფერია“, 1898, № 56, 58—60.

³ ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა ყოფილი საეკლესიო მუზეუმის (A) კოლექცი-
ისა, ტომი 1, შეადგინეს და დასაბუჟდად მოამზადეს თ. ბ რ ე გ ვ ა ძ ე მ, მ. ქ ა ე -
თ ა რ ი ა მ და ლ. ქ უ თ ა თ ე ლ ა ძ ე მ. ე ლ. მ ე ტ რ ე ე ლ ი ს რ ე დ ა კ ტ ი ი თ, თბ.,
1973. 282—297.

⁴ ა ბ უ ს ე რ ი ძ ე ტ ბ ე ლ ი, ბოლოკბასილის მშენებლობა შუარტყალში და
აბუსერისძეთა საგვარეულო მატინანე, თბილისი, 1941, გამოსცა ლ. მ უ ს ხ ე ლ ი -
შ ე ი ლ მ ა, გვ. 27—52.

⁵ ი. ს ი ხ ა რ უ ლ ი ძ ე, ტბელ აბუსერისძე, თბ., 1963, გვ. 37.

⁶ ი ქ ე ე, გვ. 37.

თ ე ლ ი“. შემდეგ: „... აღიდგე ერთავე სუფევათა შინა... შენ მიერ დიდ-
ქმნილი წმიდაჲ მეუფე ჩუჴნი ა მ ბ ა ი შ ხ ე ლ ი, რომელმან დიდად
იღუაწა მოგებად და ხარკებად წმიდისა ამის წიგნისა“. ამბერკი
იშხნელი და სვიმონ კარგარეთელი კი XVI საუკუნის მოღვაწეები
არიან¹.

A — 85 ხელნაწერი კრებული ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ძეგლია
ჩვენამდე მოღწეულ ხელნაწერთა შორის. იგი შეიცავს ძლისპირთა უძ-
ველეს რედაქციას.² ამავე დროს, მასში მოთავსებულია ძველი ქართუ-
ლი მწერლობის უაღრესად საინტერესო თხზულებები. ქართველ ავ-
ტორთაგან აქ არიან: ა რ ს ე ნ ბ უ ლ მ ა ი ს ი მ ი ს ძ ე,³ ს ა ბ ა ს ჯ ნ-
გ ე ლ ო ზ ი, ი ო ა ნ ე პ ე ტ რ ი წ ი, ა ბ უ ს ე რ ი ს ძ ე ტ ბ ე ლ ი,
და ვ ი თ ა დ მ ა შ ე ნ ე ბ ე ლ ი.

დავით აღმაშენებლის „გალობანი სინანულისანი“ მოთავსებულია
188v — 191r გვერდებზე (თ. ჟორდანიას თავის აღწერილობაში ჩვენი
ძეგლი გამორჩენია). ტექსტი სრულადაა წარმოდგენილი: ნაწერია ლა-
მაზი ნუსხურით, მოყავისფრო მეღვინით. სათაური და მთავრული ასოები
სინგურიტაა შესრულებული.

ხელნაწერი კარგად შენახულია. მხოლოდ ერთ ადგილას (190v), ორ
სტრიქონს შუა, ფურცელი ჭიისგანაა დაზიანებული, მაგრამ ეს არ
უშლის ტექსტის წაკითხვას; ამავე გვერდზე ორი სიტყვაა ამოშლილი,
მაგრამ ხელახლა ზედ არაფერი დაუწერიათ; მხოლოდ ერთი სიტყვაა
190v გვერდზე გადასული იმგვარად, რომ გარჩევა ჭირს; აქა-იქ გაპა-
რულია კალმის შეცდომები, მაგალითად,

ა რ ი ს :

უ ნ დ ა ი ყ ო ს :

ზნაჲ (189r)

ზმნაჲ

განმრყუნელნეთა (190r)

განმრყუნელთა

მე (188v)

მე

¹ ლ. მ ე ნ ა ბ დ ე, ძველი ქართული მწერლობის კერები, I, ნაკვ. მეორე, თბ., 1962, გვ. 488, 446.

² პ. ი ნ გ ო რ ო ყ ე ა, თხზულებათა კრებული, ტომი III, თბილისი, 1965, გვ. 83.

³ კრებულში მოთავსებულია არსენ ბულმაისიძის ერთი ნაწარმოები, რომლის გა-
მოთქმა აკად. კ. კეკელიძის აზრით (იხ. ქ. ლ. ი., I, 1960, გვ. 326), არსენისთვის უთხოვია
ა ბ უ ს ე რ ა ბ უ ს ე რ ი ს ძ ე ს; ჩვენ კი ვფიქრობთ, რომ არა აბუსერ აბუსერისძეს,
არამედ ა ბ უ ს ე რ ი ს ძ ე ტ ბ ე ლ ს, რადგან ამ თხზულების ბოლოს ტექსტისავე
ხელით მიწერილია: „ესე იამბიკონი ხუთთა თუჴთა მეტნი არ იუუნეს ენასა [ზედა-
ქარ]თულსა და ოთხთა თუჴთანი არსენი ბულმაისისძე [მან] ქართლისა კათალი-
კოზმან ჩუჴნი თა (ზაზი ჩენია — ლ. გ.) შეხუჴწითა ...“ (A—85, 224r). კრებუ-
ლის შემდგენელი კი, როგორც ეს ცნობილია, არის აბუსერისძე ტბელი და, მაშასადამე,
იამბიკოების შეთხზვაც მას უთხოვია არსენისთვის.

შ-ნერ (188v)

შ-ნებრ

სახელს (189 v)

სახელს

ახვიხუჭნ (190 r)

აღვიხუჭნ

გარდა ამისა, ხელნაწერში შეინიშნება გრაფიკულ ნიშანზე აღმოცენებული შეცდომებიც. მაგალითად: 189 r-ზე ნაცვლად „ჩუჭულე-ბანი“-სა წერია „ჩუჭულე-ბანი“. ადვილი მისახვედრია, რომ გადამწერს დედნის 1(3) შეცდომით 1 (6) ასოდ ამოუკითხავს მათი გრაფიკული მსგავსების გამო.

შესაძლოა, ამავე მიზეზით გვხვდება ხელნაწერში „ნაშობთაჲ“ (189 r) ნაცვლად „ნაგებთაჲ“-სა: ყ და ჯ ასოებიც მოხაზულობით გვანან ერთმანეთს. ამას გარდა, გადამწერს „ყყჩჩ“ (შუებანი) შეცდომით ამოუკითხავს როგორც „ყჩჩჩ“ (ბუნებანი), გვ. 190 v.

„გალობანი სინანულისანის“ სტრიქონები ხელნაწერის მელნითვე დაყოფილია რიტმული პუნქტუაციით. გალობები მთავრდება ორწერტილით ან სამწერტილით. სხვათა შორის, იგვევ ნიშნები გამოიყენება ძლისპირთა დასაწყისი სიტყვების ბოლოსაც. ორწერტილი, იშვიათად, სამწერტილი ან წერტილიც დაისმის ცალკეული მუხლების დასასრულს. ასე რომ, ამ ნიშნების ხმარება ერთნაირად გატარებული არ ჩანს.

ტექსტი უხვადაა დაქარაგმებული. ერთგან ზედმეტია ქარაგმის ნიშანი: მ წ ჯ რ ე უნდა მ წ რ ე (189r), ერთ სიტყვას კი აკლია ეს ნიშანი (შ სა, უნდა შ სა, 189 v).

A – 85-ში წარმოდგენილი „გალობანი სინანულისანის“ ხელი XIII საუკუნეს განეკუთვნება. კრებულში არის ერთი ძეგლიც – „ქორონიკონი სრული მისითა საუწყებელთა და განგებითა“, სადაც ავტორი, აბუსერისძე ტბელი, გვამცნობს: „აწ ამისა მეცამეტესა შინა ვართ, და ამისი ოთხას ორმოც და ცამეტი წელიწადი გარდახდა წელს“, „ხოლო დასაბამითგან ყოველნივე გარდახდეს ექვს ათას რუას ოც და ჩვდმეტი წელიწადნი“.

პირველი გამოთვლით 780 (მეთორმეტე ქორონიკონის დასასრული) + 453 = 1233 წ.

მეორე გამოთვლითაც: 6837 – 5604 (ქვეყნის დასაბამიდან) = 1233 წ.

მაშასადამე, ტრაქტატი დაწერილია 1233 წელს.¹ „გალობანი სინანულისანი“ კრებულში მოთავსებულია ამ ტრაქტატის წინ. უნდა ვი-

შდრ. თ. ჟორდანია, ქრონიკები, II, გვ. 110, აბუსერისძე ტბელი, გამოცემა ლ. მუსხელიშვილისა, გვ. 27; ი. სიხარულიძე, ტბელ აბუსერისძე, გვ. 70.

გულისხმობთ, რომ მისი გადაწერა დასახელებულ წლამდე ან, ყოველ შემთხვევაში, ამ წელს (1233) მაინც მოხდებოდა.

B — ეს ხელნაწერიც საეკლესიო მუზეუმის ფონდს განეკუთვნებოდა, ახლა ხელნაწერთა ინსტიტუტის A-290 ხელნაწერია. მისი პირველი აღწერილობაც თ. ჟორდანიას ეკუთვნის¹, უკანასკნელი — ლ. ქუთათელაძეს.²

კრებული შეიცავს 263 ფურცელს. ზომა 28×18 სმ. ამჟამად ხის ყდა აქვს, რომლის ყუას შემონახსოვიდან შერჩენია მუქი წითელი და ყვითელი ფერის ძაფები. დაწერილია პერგამენტზე ლამაზი ნუსხურით, შავი და მოყავისფრო მელნით.

კრებულის ძირითადი ნაწილი (1—223 ფ.ფ.) „პარაკლიტონს“ უკავია. ბოლო ფურცლებზე კი ქართველ ავტორთა ნაწარმოებებია მოთავსებული. ესენია:

1. „გალობანი ყოველთა წმიდანანი, თქმულნი პეტრიწისაგან კურთხეულარსამდინ“ და „კურთხეულარსი, აკურთხევდითი, აღიდებიითი“ ძმისა მისი პავლესაგან³ (243 rv).

2. გალობანი სავედრებელნი უფლისა იესე ქრისტესნი ჭირსა შინა და „მწუხარებისა: თავნი ამას იტყვიან „მცსნელო და მაცხოვარო მიკსენ მე განსაცდელითგან“ (248r). ტექსტის გასწვრივ, არშიაზე, ასომთავრულით წერია: „კლიმი“, რომელიც თ. ჟორდანიას ვარაუდით, საგალობლის ავტორი უნდა იყოს.

3. „გალობანი სინანულისანი, თქმულნი თვთმპყრობელისა მეფისა დავით ბაგრატიუნიანისანი“ (245 v — 247v).

ხელნაწერს ახლავს სამი ანდერძი; თ. ჟორდანიას მოაქვს მხოლოდ ორი:

პირველი: „სულსა ჰარონისსა და მშობელთა მისთა, თქუთ ყოველთა, შნ უფ. ღთო, და თქნცა მოგმადლოს ღნ შენდობა“.⁴

მეორე: „ქ. დაიწერნეს წმიდანი ესე წიგნნი პარაკლიტონნი კელითა ჩემ ცოდვილისა „ჰარონისითა ვინ გამოაჯუას წმიდასა

¹ Описание, кн. I, с. 289—291.

² ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა ყოფილი საეკლესიო მუზეუმის (A) კოლექციისა, ტომი I ვ. შეადგინეს და დასაბუჯდად მოამზადეს თ. ბრეგაძემ, მ. ქავთარიამ, ლ. ქუთათელაძემ, ელ. მეტრეველის რედაქციით, თბ., 1980. ამ აღწერილობის მიხედვით A-290 ხელნაწერი XII საუკუნეს განეკუთვნება.

³ თ. ჟორდანია იოანეს კითხულობს: Описание, кн. I, с. 290.

⁴ Описание, кн. I, с. 291.

ამას ეკლესიასა, კრულ-წყულ და შეჩვენებულ და პრისხაედა წ ა ესე ღთისმშობელი ქვათაგვისაჲ, რომელ არს ვლაქერნისაჲ და ცოდვათაჲ-ცა ჩემთა პატიჟი მას მიეკადების“.¹

თ. ჟორდანიას, სავსებით მართებულად, ორივე ანდერძს ტექსტის ხელით შესრულებულად მიიჩნევს. ოღონდ მას სწორად ვერ ამოუკითხავს ანდერძებში მოხსენიებული გადამწერის სახელი. პირველ ანდერძში გარკვევით წერია „ი ლ ა რ ი ო ნ ი“ და არა „პ ა რ ო ნ ი“: „ს-ლსა ილ-რ-ნისსა და მშ-ბ-ლთა მისთასა თქუთ ყ-თა შე-უნდვენ უ-ღ-ო: და თქ-ნცა მოგმ-დლოს ღ-ნ შ-ნდობაჲ“ (223v).

ასევე „ილარიონი“ და არა „პარონი“ იკითხება მეორე ანდერძშიაც: „ქ. დაიწერნეს წ-ნი ესე პრკლიტონნი გ-ლითა ჩემ ც-დვილისა ილ-არ-ნისსითა ღ-ცვა ყ-ვთ ჩ-მთ-ს და მშ-ბელთა ჩე-მთ-ს ვინ გ-მოაგუას წ-ა ამას ეკლესიასა კრ-ლ წყულ შეჩუ-ყნებ-ლ [და] პრისხ-ესმცა წ-ჲ ესე ღ-თისმშ-ბლი ქვათაგ-ვის-ჲ რ-ლ არს ვლაქერნის-ჲ: და ც-დვთამცა ჩ-თა პატიჟი მ-ს მიეკადების“ (242r).

აქვე, მეორე ანდერძის მსგავსივე მეღნიით, ოღონდ განსხვავებული ხელით, კიდევ ერთი ანდერძია მიწერილი, რომელიც თ. ჟორდანიას აღწერილობაში არ ჩანს და საინტერესო კია კრებულის სხვა მოამბავეთა ვინაობის გასათვალისწინებლად.

„წ. შეიკაზმაჲ² წმიდ-ჲ წიგნი ესე პრაკლიტონნი გ-ლითა ჩემ ც-დვილისა (აქ ამოშლილია სიტყვა) ხუცის-ჲ ვინცა იკითხოთ შ-ნდობ-ჲ ბრძანეთ ჩვენდა (!) წინა ღმწერლისა (!) შევდვენ (!) უ-ო ღ-ო³. შემდეგ სომხურად წერია: ხაჩატურ ხუცესი მოიხსენიეთ (242V)

ზემოთ მოტანილი ანდერძებიდან ჩანს, რომ „პრაკლიტონის“ გადამწერი ი ლ ა რ ი ო ნ მ წ ე რ ა ლ ი ყოფილა, ხოლო კრებული შე-უმოსავს ხ ა ჩ ა ტ უ რ მ ო ძ ვ ა რ ს, იმავე ხუცესს. იოვანე თბილელი კი შეიძლება მომგებელია ამ კრებულისა.

¹ Описание, кн. I, с. 291.

² ეს სიტყვა დანარჩენი სიტყვებისგან განსხვავებული მსხვილი ასოებით წერია და თან ასე გათიშულად.

³ სხვათაშორის, ხელნაწერში გადაფხვილ ადგილას დარჩენილია პირველი ასოს ფეხი, რომელიც Է-ანისა უნდა იყოს, თანაც ამოშლილია შეიდი-რვა ასოს ადგილი; ამიტომ გვგონია, რომ ამოშლილ ადგილას ეწერებოდა ხ ა ჩ ა ტ უ რ ი, რომელსაც კრებულისათვის დაურთავს კიდევ ეს უკანასკნელი ანდერძი.

A—290 კრებულში მოთავსებული ნუსხა დავით აღმაშენებლის საგალობლისა, თ. ჟორდანიას აზრით, არის «самый древний и наилучший вариант из доселе известных Давида Возобновителя».¹ ეს აზრი მით უფრო საყურადღებოა, რომ იმჟამად თ. ჟორდანიას აღწერილი და გამოქვეყნებული ჰქონდა საეკლესიო მუზეუმის ფონდში დაცული ხელნაწერი „გალობანი სინანულისანისა“;² იცნობდა ამ ძეგლის გელათში დაცულ XIII საუკუნის ხელნაწერს³ და ამავე საგალობლის თეიმურაზ მეორისეულ ავტოგრაფსაც.⁴

მართლაც, A—290 კრებულში წარმოდგენილი „გალობანის“ ნუსხა შესრულებულია მკაფიო, ლამაზი ნუსხურით და კარგად არის შემონახული. ოღონდ ტექსტს აკლია უკანასკნელი მუხლი და მისი წინა მუხლის ბოლო სტრიქონები.

ტექსტი გადამწერის შეცდომებისგან დაზღვეულია. იგი ძირითადად მისდევს A ხელნაწერს, მაგრამ ძალიან ხშირად უკეთეს წაკითხვებს გვიჩვენებს.

ხელნაწერი საყურადღებოა იმ მხრივაც, რომ მასში A ხელნაწერთან შედარებით ქარაგმათა რიცხვი მცირეა.

ხელნაწერში დაცულია რიტმული პუნქტუაცია. გამოიყენება სასვენი ნიშნებიც, მაგრამ A—85 ხელნაწერის მსგავსად, მის გატარებაში ერთიანი წესი არც აქ ჩანს დაცული.

დავით აღმაშენებლის საგალობელს ორი მინაწერი აქვს:

264 v გვერდის არშიაზე განმარტებულია „გალობანის“ ერთი მუხლი — „მანგლი მფრინვალე ვიხილე. და მრქუა მე ესე არს წყევამ. რნი გმოვალს პირსა ზდა ყნისა ქყისსა. რ ყნისა მპარვისა შური სიკუდილისამა მაგით იძიოს და ყნისა ცრუდ მფუცავისა ამით მოიძიოს შური სიკდილისა და გწვავლინო ეგე თქა ყნ ყნისა მყრობელმან და შვიდე სახლსა მპარავისასა და სახლსა ცრუდ მფიცავისასა. რნ ფუცა სახელსა ჩემსა სიცრუით და დაიდვა ს...ნი სახლსა შა მისსა და დაიწბას იგი და აღესრულოს ძელ იგი მისი და ქვე...ი მისი“. მინაწერს ტექსტისავე ხელით თავზე ზ ა ქ ა რ ი ა აწერია.

247 v გვერდის ოთხსტრიქონიანი მინაწერი კი გადალეულია და არ იკითხება.

¹ Описание, кн. I, с. 290.

² ქრონიკები, II, გვ. 103—112.

³ ქრონიკები, I, გვ. 239.

⁴ იქვე. საგულისხმოა, რომ, როგორც ადრე შევნიშნეთ, ხელნაწერის უკანასკნელი აღწერილობის თანახმად იგი XII საუკუნეს განეკუთვნება.

C—აკად. ნ. ბერძენიშვილის სახელობის ქუთაისის სახელმწიფო ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მუზეუმშია დაცული. აღწერილია ე. ნიკოლაძის მიერ.¹ ამ მნიშვნელოვან ხელნაწერ-კრებულს, რომელიც, მსგავსად A—85 ხელნაწერისა, ძლისპირთა უძველეს რედაქციას შეიცავს,² როგორც ზემოთაც აღვნიშნეთ, იცნობდა თ. ჟორდანიძე,³ ოღონდ ხელნაწერის აღწერილობა მას არ მიუცია.

ხელნაწერის ზომაა 17,5×14 სმ, შეიცავს 238 ფურცელს. ნაწერია XIII საუკუნის ნუსხურით ეტრატზე. ხელნაწერი ნაკლულია და დაზიანებული. შესულია გელათის მონასტრიდან.

სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმულია ვარაუდი, რომ A—85-ში დაცული „გალობანი სამთა იოვანეთანი“ უნდა ეკუთვნოდეს აბუსერისძე ტბელს, ყოველ შემთხვევაში თვლიან, რომ კრებულში იგი პირველად აბუსერისძის მიერაა შეტანილი.⁴ თუ ეს მართლაც ასეა, მაშინ კრებული K—22, რომელიც დასახელებული საგალობლით იწყება, A—85-ის შემდეგ ყოფილა გადაწერილი.

„გალობანი თქმულნი დავით მეფისანი“ მოთავსებულია 212 v—215r გვერდებზე. ტექსტი კარგადაა შენახული. აქა-იქ ტექსტისავე ხელით ჩამატებულია გამორჩენილი მარცვლები თუ ასოები. ზოგან ამოშლილია ადგილები, მაგრამ ხელმეორედ არაფერი დაუწერიათ.

ტექსტს ზემოთ აღწერილ ხელნაწერთა მსგავსად აქვს რიტმული პუნქტუაცია და სასვენი ნიშნები.

213 v გვერდზე განსხვავებული მელნით ნუსხურითვე მიწერილია: „ესე იყო განგებითა ღმრთისაჲთა“.

D—დაცულია ხელნაწერთა ინსტიტუტში (A—518). აღწერა თ. ჟორდანიძემ,⁵ მაგრამ თ. ჟორდანიძე შემოფარგლულა მხოლოდ კრებულის

¹ ქუთაისის სახელმწიფო ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მუზეუმის ხელნაწერთა აღწერილობა, ტ. I, შედგენილია და დასაბუჯდად მომზადებული ე. ნიკოლაძის მიერ, რედაქტორი კ. კეკელიძე, თბ., 1953, გვ. 101—104.

² ბ. ი. ნ. გ. ო. ყ. ვ. ა. თხზულებათა კრებული, ტ. III, 1965, გვ. 80.

³ ქრონიკები, I, გვ. 239.

⁴ კ. კ. ე. ლ. ი. ძე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, 1980, I, გვ. 331, საგულისხმოა, რომ აბუსერისძე ტბელის დას, ვანენს, ზემო ავჭალაში აუშენებია ეკლესია „წმიდისა იოვანე მახარებელისაჲ და ღმრთისმეტყველისაჲ“ (აბუსერისძე ტბელი, გამოცემა ლ. მუსხელიშვილისა, გვ. 68); ხომ არ შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ამ ფაქტთან დაკავშირებით შეიტანა აბუსერისძე ტბელმა კრებულში სამთა იოვანეთა საგალობელი?

⁵ Описание, кн. II. с. 68—72.

შედგენილობის აღნუსხვით, მისი მინაწერები არ გამოუტანია. კრებული შეიცავს 546 ფურცელს, ზომა 20×16 სმ. ნაწერია ქალაღღზე წვრილი ნუსხურით. ჩასმულია ტყავის ყდაში. ხელნაწერი თავბოლონაკლულია.

კრებული გადაწერილია XVIII საუკუნის დასაწყისში ვინმე დიმიტრის მიერ, რასაც გვაცნობს 257 v გვერდზე ტექსტისავე ხელით გაკეთებული მინაწერი: „ღმერთო შეიწყალე, ფრიად ცოდვილი დიმიტრი, მამა მისი პეტრე, დედა მისი გულია: — დაიწერა ქორონიკონს: ԸՎԴ (იქვე, შემდეგდროინდელი მინაწერით — 1707 წ.).

კრებულის 353 v გვერდის მინაწერიც იგივეს ადასტურებს: „აღიწერა ცხოვრება ესე ნათლისმცემლისა თეესა ავკსტოს: ՓԴ ქორონიკონს: ԸՎԴ: კელითა ფრიად ცოდვილისა დიმიტრი პეტრეს შვილისათა“.

ხელნაწერი, როგორც ამას თვითონ გადამწერიც გვაუწყებს, ძველი დენიდან არის გადანუსხული; ზოგან, სადაც დედანს ჰკლებია, გადამწერს თავისუფალი ფურცლები დაუტოვებია: „ამის მეტი დედანში არ ეწერა, ძეული წიგნი იყო და დაკარგული იყო. ვინც პოოს სხვაა დედა, მან შეათაოს“ (536r); ან კიდევ: „აქა ასევ დედას აკლდა“ (257 v) და სხვ.

კრებული თავისი შედგენილობით მრავალფეროვანია. იგი შეიცავს მსოფლიოს წმიდანთა ცხოვრების წიგნებს, ეკლესიის გამოჩენილ მამათა სიტყვებს, მათსავე საგალობლებს და სხვ.

ქართულ საგალობელთაგან შეტანილია „გალობანი ვარძიის დის-შშობელისანი“ და „გალობანი თქმულნი დავით მეფისანი“.

დავით აღმაშენებლის საგალობელი მოთავსებულია 539 v — 541v გვერდებზე. ტექსტი კარგად არის გადაწერილი, თუმცა მასში ძველი ორთოგრაფია დაცული არ არის.

ზოგ სიტყვას ხელნაწერის მელნითვე სპეციალური ნიშნები აქვს დასმული. ესენია: და კარვითა მიწისათა, ხუთ ქალაქელთა, ელლინთა, უუძღურესთა, ანიშებ, თიატრო. ამგვარი ნიშნები ხელნაწერის სხვა გვერდებზეც გვხვდება. მაგალითად: „ნინოს ცხოვრებაში“ ასეა გამოყოფილი სიტყვები: სივნიელად, გართანი (ქალაქია), დაბაჲ დიდი ბოდისი, პური და კერატი, მეფე იქმნა ვახტანგი გორგოსანი.

შესაძლოა, ამ ნიშნებით გადამწერს გამოყოფილი აქვს ის სიტყვები, რომლებიც კომენტარს საჭიროებენ.

E — ხელნაწერთა ინსტიტუტის A 1290 (ყოფ. საეკ. მუზეუმის ფონდი) ხელნაწერია. იგი საგალობელთა და ლოცვათა კრებულს წარმო-

ადგენს. აღწერილია ქრისტიანე შარაშიძის მიერ.¹ შეიცავს 147 ფურცელს. ნაწერია ქაღალდზე, მხედრულით. ზომა 14,5×9,5 სმ.

კრებული შედგენილია ერეკლე II მეფობაში (1744 — 1798), რასაც გვანიშნებს ლოცვის ტექსტში ჩართული ვედრება: „ღვთისმშობელო, მოწყალეობითა შენითა, აცხოვნენ და შეიწყალენ, კეთილმსახური მეფე ჩნი ირაკლი და კეთილმორწმუნე დედოფალი დარეჯანი და ძენი და ასულნი მათნი. აცხოვნე დედოფალი და შეიწყალე წმიდა პატრონი ჩნი ანტონი“, 146v (ირაკლი, დარეჯანი და ანტონი მთავრული ასობით წერია).

„გალობანი სინანულისანი“ მოთავსებულია 64r—68r გვერდებზე. ეს ფურცლებიც ჭუჭყიანია და დალაქავებული, ისევე როგორც მთელი კრებული. ნაწერია ყავისფერი მელნით. 64v გვერდის ბოლო სტრიქონში სიტყვები შავი მელნითაა გამუქებული. სინგური გამოიყენება სათაურისათვის და მუხლთა დასაწყისი ასოებისათვის. დაზიანებული გვერდები 66rv, 67rv, 68v მოგვიანებით მოცისფერო ქაღალდით დაუწებებიათ.

E ნუსხა მთლიანად იმეორებს A ხელნაწერის ვარიანტულ სხვაობებს და მისგან უნდა მომდინარეობდეს.

F — დაუჯდომელთა და გალობათა კრებულია. ინახება ხელნაწერთა ინსტიტუტში — S 182 (ყოფილი წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოების ფონდი).

ხელნაწერი აღწერილი აქვს ლ. ქუთათელაძეს.²

კრებული XVIII საუკუნისაა, ნაწერია მხედრულით. ხელს მესხი-შვილთა კალიგრაფიული სკოლის ერთ-ერთ წარმომადგენელს აკუთვნებენ.

კრებულში ჩაკრულია ორი ცისფერი ფურცელი, რომელზეც დავით რექტორის ხელით ნაწერი ერეკლე მეფის ლოცვანია მოთავსებული ასეთი ზედწარწერით: „მისის უმაღლესობის სწდ საქართუჭლოს მეფის ირაკლისაგან თქმულნი ლოცუანი ესე, რომელი იყო ცხებულის მეფის თეიმურაზის ძე: სინანული საზოგადო ეკლესიასა შინა ერთგან

¹ ხელნაწერთა აღწერილობა (A ფონდი), ტ. IV, კ. კეკელიძის საერთო რედაქციით, თბ., 1954, გვ. 365—367.

² ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა (S ფონდი), ტ. I, შედგენილია და დასაბუჯდად დამზადებული თ. ბრეგვაძის, თ. ენუქიძის, ნ. კასრაძის, ლ. ქუთათელაძის და ქრ. შარაშიძის მიერ, ე. შეტრეველის რედაქციით, თბ., 1959, გვ. 197—198.

ყოველთა დღესა პარასკევსა წმიდათა ორმოცთასა და წმიდათა მოციქულთა და ყ-დ წმიდისა ღ-ის მშობლისა მარხუათასა“.

სხვა საგალობელთა ავტორები არ არიან დასახელებული.

დავით აღმაშენებელის „გალობანი სინანულისანი“ მოთავსებულია 61—66 გვერდებზე.¹ ეს ფურცლები კრებულში ჩაწებებულია ქალღმრთის წერილი ნატყრებით. ერთ-ერთ არშიას მიწებებულ ქალღმრთის მხედრული წარწერაა, მაგრამ მისი ამოკითხვა (გარდა ცალკეული სიტყვებისა) არ ხერხდება. წარწერას კავშირი არ უნდა ჰქონდეს ჩვენს ძეგლთან.

ტექსტში ყოველი სიტყვა ერთმანეთისაგან წერტილით გამოიყოფა. გალობათა გასამიჯნავად გამოიყენება ხან ორწერტილი (:), ხან ორწერტილი წარზიდულითურთ (:-), უფრო ხშირად ეს უკანასკნელი; პირველი გალობის შემდეგ კი ასეთი ნიშანია::/- —

სინგურის გამოყენების წესი არ არის ერთგვარი. სათაური და მ მუხლის თავი ასოები დაწერილია მთავრულითა და წითელი მელნით. შემდეგ მუხლების საწყისი ასოები მთავრულია და ჩვეულებრივი მელნით გამოყვანილი. ქარაგმა იშვიათად გამოიყენება.

ტექსტი ორთოგრაფიულად გაუმართავია. გვხვდება კალმის შეცდომებიც. მაგ., „ელნინთა“ „ელნინთას“ ნაცვლად. „სხვა“—ორჯერ წერია.

ჩვენი საგალობლის ბოლოს ტექსტისავე ხელით წერია:

ჩათესავნი ყოველნი შენ განატვრით, მხოლოსა. ღ-ისმშობელსა: —
იმრთისმშობელსა დაუდუმებულთა. ქებით ვადიდებდეთ: —

ღანადიდე. ღმრთისმშობელო. წყალობა შენი. ჩ-ნ. ყოველთა
ზედა: —

ყენ ღმრთისმშობელსა. დედასა. ნათელისასა ქებით ვადიდებდეთ: —

იმრთისმშობელსა გალობით ვადიდებდეთ: —

იმრთისმშობელსა გალობით ვადიდებთ

იმრთისმშობელსა გალობით ვადიდებთ კიდევ ერთ გზის: —

¹ და არა 61—65 გვ., როგორც ამას ლ. ქუთათელაძე მიუთითებს, აღნიშნულ უზუსტობას მოჰყოლია ის შეცდომა, რომ ტექსტის დასასრულად შემდეგი სტრიქონია გამოტანილი: „მართლნი ნეტარებდენ, ცოდვილთა ჰგვემდეს ცეცხლი, მაშინ შემოწალე იესო ჩემო“ (დასახელებული აღწერილობა, გვ. 198). ასეთ შემთხვევაში კი გამოდის, რომ ნუსხა თითქოს ბოლონაკლულია, რაც არ არის სწორი.

აღბათ, კორექტურული შეცდომაა გაპარული, ტექსტის დასაწყისი სტრიქონის ჩვენებისას: უნდა იყოს ქ ე დ-ღადრეკილი და არა ზ ე დ-ღადრეკილი.

აქვე, ქართული ტრანსკრიპციით, ბერძნული ოთხსტრიქონიანი ლოცვაა მოთავსებული.

G — ყოფილი წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოების, ამაჟამად ხელნაწერთა ინსტიტუტის S 149 ხელნაწერია. აღწერა თ. ენუქიძემ.¹ იგი 44 ფურცლიანი პატარა კრებულია, ზომა 10×7,5 სმ. ჩასმულია ტყავადაკრულ ტვიფრული ხის ყდაში.

შეიცავს ორ საგალობელს. ესენია: „გალობანი ღთისმშობლისანი“ (1r—24r) და „გალობანი აღსარებით შევრდომითნი ყოელისა მონანულისანი, თქმული ბაგრატიონისა დავით მეფეთა-მეფისანი“ (27r—44r).

კრებული თეიმურაზ მეორის ხელითაა ნაწერი შავი მელნით, მკაფიო მხედრულით. ამას ვიგებთ ხელნაწერის ანდერძიდან: „მეფეთა მეფისა დავით აღმაშენებელის მიერ თქმულსა ამას მე ტომი მისი მეფე თეიმურაზ ვსწერ კელითა ჩემითა. სრულ იქმნა დეკემბერსა კზ ქრისტეს აქეთ: ჩ ღ ნ დ (S149 44r).

ხელნაწერში მთავრული ასოები არ გამოიყენება. მუხლთა დასაწყისი ასოები სინგურითაა შესრულებული. ხელნაწერისაგან განსხვავებული მოყავისფრო მელნით ნასწორებია სასვენი ნიშნები, ზოგჯერ ამავე მელნით ჩამატებულია გამორჩენილი ასოები. მაგალითად: სიტყვაში „ქარვითა“ ჩამატებულია პირველი ა, „მეგვიპტურში“ — ტ და ა. შ.

H — ქუთაისის სახელმწიფო ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მუზეუმის № 94 ხელნაწერია. შემოსულია ჭელიშის უდაბნოს ეკლესიიდან. ხელნაწერი აღწერა ე. ნიკოლაძემ.²

ეს კრებული, რომელიც XVIII საუკუნეშია გადაწერილი, თავისი შედგენილობით (მცირეოდენი სხვაობა მაინც არის) იმეორებს K — 22 ხელნაწერს და ალბათ, მისგან მომდინარეობს.

„გალობანი სინანულისანი“, რომელიც 213v — 216r-ზეა მოთავსებული, მისდევს K—22 ხელნაწერის ტექსტს, თუმცა ორთოგრაფიულ თავისებურებას ავლენს.

¹ „ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა“ (S ფონდი), ტ. I გვ. 157.

² ქუთაისის სახელმწიფო ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ხელნაწერთა აღწერილობა. ტ. I, თბ., გვ. 211—254.

K — S-1462 ხელნაწერია. ამჟამად ინახება ხელნაწერთა ინსტიტუტში. მისი აღწერილობა ეკუთვნის ა. ბაქრაძეს.¹

ჭვირნიშნის მიხედვით ხელნაწერი დათარიღებულია 1811 წლით. შეიცავს 6 ფურცელს. მასში მხოლოდ დავით აღმაშენებელის საგალობელია მოთავსებული.

ხელნაწერს ერთვის ანდერძი: ღირილე. დასაბამი სიბრძნისა შიში უფლისა, ვითარ გუასწავებს, დავით მეფე და წ'-წრმეტყუელი:

ღ,ღმერთო, ღმერთო ჩემო, ვისირცხვ და მეკდიმების აღებად პირისა ჩემისა შენდამი, რამეთუ უპსჯულობანი ჩემნი განმრავლდა თავთა ზე-და ჩემთა, და ცოდუანი ჩემნი აღორძინდა ვიდრე ცადმდე: (6რ).

ხელნაწერი მნიშვნელოვანია იმითაც, რომ „გალობანის“ ტექსტს ახლავს სანოტო ნიშნები, ნევმები.

L-ეს ხელნაწერიც, მსგავსად F, G, K ხელნაწერებისა, წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოების ფონდს ეკუთვნოდა, ახლა კი ხელნაწერთა ინსტიტუტის S 303 ხელნაწერია. მისი აღწერილობაც, შესრულებული ქრ. შარაშიძის მიერ, მოთავსებულია „ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობის (S ფონდის)“ I ტომში (გვ. 330—341)².

კრებულის გადამწერად გიორგი ავალიშვილია მიჩნეული. ხელნაწერი ჭვირნიშანთა მიხედვით დათარიღებულია 1826 და 1828 წლებით.

კრებულის შინაარსს უმთავრესად საერო ნაწარმოებები შეადგენს. აქ ვხვდებით: მ. ბარათაშვილის, დ. ორბელიანის, ზ. გაბაშვილის, დ. სააკაძის, გ. ბაგრატიონის, მ. გურამიშვილის, მირიან ბაგრატიონის, დიმიტრი ბაგრატიონის, ა. ჭავჭავაძის, გ. ავალიშვილის და სხვათა ნაწარმოებებს.

დავით აღმაშენებლის საგალობელი მოთავსებულია 93—96 ფურცელზე. იგი ისევე როგორც მთელი კრებული, ანტონ კათალიკოსის სკოლის ორთოგრაფითაა გამართული.

L ხელნაწერი ხშირად მხარს უჭერს A და E ხელნაწერების ვარიანტულ სხვაობებს და შესაძლოა მათგანაც მომდინარეობდეს.

¹ ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა (S ფონდი), ტ. 2, გვ. 731.

² იგი პირველად ე. თაყაიშვილმა აღწერა: იხ. მისი Описание рукописей «Общества распространения грамотности среди грузинского населения», т. II, вып. III, Тиф., 1908, с. 410—431, № 200 და 469—470, № 239.

M—ეკუთვნის სსრკ მეცნიერებათა აკადემიის აზიის ხალხთა ინსტიტუტის ლენინგრადის განყოფილების ქართულ ხელნაწერთა ფონდს: H 28¹. ჩვენ ვსარგებლობთ ხელნაწერის ფოტოპირით, რომელიც დაცულია თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის შოთა რუსთველის კაბინეტში.

კრებული შედგენილია და გადაწერილი თეიმურაზ ბატონიშვილის მიერ. მასში შესულია ისეთი მნიშვნელოვანი ძეგლები, როგორიცაა: თეიმურაზ ბაგრატიონის „ცხოვრება შემოკლებით საქართველომასა გინა გიორგიისა, რ^ლ არს სრულად ივერია“, მისივე „ბუნებითი ისტორია საქართველოსი“, „მოგზაურობა ტფილისიდან პეტერბურღამდის“, აქვეა პითაგორეს „სახელთა განმარტებისაგან“, ძველი „ქორონიკონი“ და მრავალი სხვ.

ხელნაწერი რომ თეიმურაზ ბატონიშვილს ჰკუთვნებია, ამას ამოწმებს „გალობანი სინანულისანის“ პირველ გვერდზე არსებული მინაწერიც: „მეფის ძეს თეიმურაზს შეეწიე წ^რის დავით აღმაშენებლის მადლი, რომლისადაც არს წიგნი ესე და ამას შინა საღმრთო შაირნი“.

„გალობანის“ ტექსტი სრულადაა წარმოდგენილი, ოთოგრაფია არ არის გამართული. მეორე გვერდის არშიაზე თეიმურაზის ხელით ასეთი მინაწერია: „და სახრვა“... იგი ეხება ტექსტის ერთ ადგილს, რომელსაც თეიმურაზის ხელითვე ასეთი ნიშანი უზის: 0.

ვფიქრობთ, რაღაც საერთო უნდა ჰქონდეს ამ ხელნაწერს K ხელნაწერთან, რასაც მხოლოდ ამ ხელნაწერებისათვის დამახასიათებელი სხვაობანი ადასტურებენ. მაგ., მხოლოდ K, M ხელნაწერებშია გამოტოვებული საგალობლის შემდეგი სტრიქონები: „ღმრთისა საზღვართა ვაბრალოვ ვითარცა მცირეთა და უნდოთა“, ასევე, გამოჩენილია „აღმოფშვნათაჲ“ ორსავე ხელნაწერში. სამაგიეროდ, მხოლოდ ამ ხელნაწერებში ჩანს „მე“, „მსაჯულო ჩემო“ და სხვ. ერთგან, ისევე როგორც K L ხელნაწერებში, შებრუნებულია სიტყვათა რიგი: ყველა ნუსხაში არის „მანასე სხვა“, ამ ხელნაწერებში კი — „სხვა მანასე“.

¹ H. 28 ხელნაწერზე ზოგი ცნობის მოწოდებისათვის მადლობას მოვახსენებთ ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორს გ. შარაძეს.

დავით აღმაშენებლის „გალობანი სინანულისანი“ რამდენჯერმე გამოქვეყნდა.¹

პირველად იგი დაიბეჭდა თბილისში 1865 წელს, ჟურნალ „საქართველოს სასულიერო მახარებელში“.² გამოცემა ეკუთვნის ჟურნალის რედაქტორს გიორგი ხელიძეს.³

ეს გამოცემა დამაკმაყოფილებელ დონეზეა შესრულებული. ტექსტის უძღვის წინასიტყვაობა, სადაც გ. ხელიძე დავით აღმაშენებლის პიროვნების დახასიათებასთან ერთად ასაბუთებს ამ საგალობლის დავით აღმაშენებლისადმი ეკუთნილებას (ჩანს, იმდროინდელი ქართველი საზოგადოებისათვის ეს საკითხი საცილობელი ყოფილა) და აქვე მოგვითხრობს ისტორიას იმ ხელნაწერისას, რომელიც საფუძვლად დასდებია აღნიშნულ გამოცემას: „ჩუშნ გვესმა ადრევე, — აღნიშნავს გ. ხელიძე, რომ ეს საგალობელი იპოვებოდა ს. პეტერბურდს, ერთს საქართველოს ბატონიშვილის ოჯახში და იქიდან გადმოუწერიათ ზოგიერთთა ღუთის და წმიდა დავით აღმაშენებლის მოყუარეთა ქართულთა — მამათა და დედათა სქესისათა. უეჭველია იქიდან იქმნება გარდმოწერილი ის ტეტრადიცა, რომელიც ჩუშნ გვაქუს ახლა ხელში“.⁴

ეს რვეული კი, როგორც წინასიტყვაობაშია ნათქვამი, გ. ხელიძისთვის გამოუგზავნია გორის ეკლესიის დეკანოზს პანტელეიმონ წინამძღვაროს თხოვნით, გამოექვეყნებინათ იგი „საქართველოს სასულიერო მახარებელში“.

ვფიქრობთ, აღნიშნული რვეული ახლა ხელნაწერთა ინსტიტუტში

¹ „გალობანი სინანულისანის“ ცალკეული ადგილები ცნობილ ქართველ მოღვაწეთა გამონათქვამების გვერდით დაბეჭდილია „ივერიაში“ 1898 წელს (№№ 49, 57, 62, 64, 68, 84, 86, 88, 103, 105, 111, 122, 126, 128, 130, 132, 134), რაც ადრე აღნიშნული ჰქონდა ლ. მენაბდეს (იხ. მისი, ძველი ქართული მწერლობის კერები, I, ნაკვ. პირველი, გვ. 136).

² „საქართველოს სასულიერო მახარებელი“, 1865, VIII, გვ. 1—12. არსებობს ცალკე ამონაბეჭდიც.

³ ეს გამოცემა ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათიის I ტომში (თბილისი, 1947. შემდგენელი ს. ლ. ყუბანეიშვილი), გვ. 373, „გალობანი სინანულისანის“ გამოცემათა ჩამოთვლისას დასახელებული არ არის და პირველ გამოცემად მ. საბინინის ეულია (1882 წ.) მიჩნეული.

⁴ „საქართველოს სასულიერო მახარებელი“, 1865, VIII, გვ. 10.

დაცული K ხელნაწერი უნდა იყოს, რომელიც თავის მხრივ, შესაძლოა, თეიმურაზ ბატონიშვილისეული M ხელნაწერიდან მომდინარეობდეს (გ.ხელიძეც ხომ მიუთითებს, რომ „ეს საგალობელი იპოვებოდა ს. პეტერბურღს, ერთს საქართველოს ბატონიშვილის ოჯახში“). ამას გვაფიქრებინებს ის ანდერძი, რომელიც ჩვენამდე მოღწეულ ხელნაწერთაგან მხოლოდ K-ს ერთის¹ და ახლავს ხელიძისეულ გამოცემასაც, აგრეთვე, ის ვარიანტული სხვაობანი, რომელნიც მხოლოდ K, M ხელნაწერებსა და ამ გამოცემას ახასიათებს; აღნიშნულ თავისებურებათა შესახებ M ხელნაწერის დახასიათებისას გვქონდა საუბარი.

გამოცემას ახლავს რედაქტორის შენიშვნები, სადაც განმარტებულია ზოგიერთი ძნელად გასაგები სიტყვა. შენიშვნებშივეა ყურადღება მიქცეული ტექსტის იმ ადგილებზე, რომლებიც, რედაქტორის აზრით, ნაწარმოების ავტორის სამეფო წოდებაზე მიუთითებენ.

კანონი დაყოფილია გალობებად, რომელთა სათვალავი მხედრული ანბანითაა მოცემული; თითოეული მათგანის ძლისპირი, განსხვავებით ხელნაწერებისაგან, სადაც ძლისპირთა მხოლოდ პირველი სიტყვებია მითითებული, აქ მთლიანადაა წარმოდგენილი. საგალობელი გამზადებულია ლიტურგიკული პრაქტიკისათვის: მითითებულია ჩასართავები და სხვ.

მაგრამ აქვე უნდა დავძინოთ, რომ ტექსტი გაუმართავია ორთოგრაფიულად, პუნქტუაციაც ზოგჯერ მცდარია. მასში გაპარულია მრავალი შეცდომა, თუმცა, ამ შეცდომათა მიზეზი, პირველ რიგში, მაინც წინამძღვაროვისეული ხელნაწერი უნდა იყოს. მაგალითად, გამოცემაში და აგრეთვე, ხელნაწერშიც

ა რ ი ს:

ხორცითა დაცვითა
ხორც ქუჭყანა
სხუათა
ვმონე
სოლომონისსა წურბლისა
ვერ მაძლარი

უ ნ დ ა ი ყ ო ს:

ჯორცითა და კარვითა,
ჯორცქმნა,
სახეთა
ვქმსახურე
სოლომონისაჲსა წურბლისა
მსგავსად ვერ მაძლარი
და სხვ.

მეორედ „გალობანი სინანულისანი“ გამოქვეყნდა პეტერბურგში 1882 წ. მ. საბინინის მიერ.² ჩანს, მას იგი გადაუბეჭდავს „საქართველოს

¹ იხ. K ხელნაწერის ჩვენ მიერ ზემოთ მოცემული აღწერილობა; ხელიძისეულ გამოცემას ახლავს იგივე ანდერძი, ოღონდ აქ „კირილეა“ გამოტოვებული.

² საქართველოს სამოთხე, სრული აღწერა ღუწლთა და ვნებათა საქართულოს წმი-

სასულიერო მახარებლიდან“. მასში შენიშვნებიც და სიტყვათა განმარტებებიც თითქმის უცვლელადაა გადატანილი.

მესამე გამოცემა ეკუთვნის თ. ჟორდანიას. მან „ქრონიკების“ მეორე ტომში, 1897 წელს, გამოაქვეყნა ყოფილი საეკლესიო მუზეუმის, ახლა ხელნაწერთა ინსტიტუტის A 85 კრებულში დაცული ნუსხა. „ეს ძვირფასი ნაშთი ჩუენის თვთ-მყოფის მწერლობისა ცნობილი „საქართველოს მახარებელში“ და საბინინის „საქართველოს სამოთხეში“, პირველად გვხვდება ესრეთს ძველ ხელნაწერში და ამისთვის შეუმოკლებლად ვბეჭდავთ ისე, როგორც 1233 წლის ძლისპირში იპოვება“, — წერს თ. ჟორდანია.¹

თ. ჟორდანიას A 85 ხელნაწერის გამოქვეყნებისას აქა-იქ მაინც გაპარვია შეცდომები. მაგალითად,

ა რ ი ს:
დამონებულ არიან
რომელთა

ენა
მიმხედულობასა
ვექმენ

უ ნ დ ა ი ყ ო ს:
დამონებულ არნ
რომელთაჲ

ენაჲ
მიმხედველობასა
გექმენ

მეოთხე გამოცემა, გამოქვეყნებული „ქართული სიტყვაკაზმული მწერლობის ანთოლოგიის“ I ტომში (ტფილისი-ქუთაისი, 1928 წ., რედაქტორი ია ეკალაძე), გადმობეჭდილია „საქართველოს სამოთხიდან“ და, ამდენად, ისიც პირველი გამოცემის გამეორებაა.²

„გალობანი სინანულისანის“ მეცნიერულ-კრიტიკული ტექსტი პირველად გამოქვეყნდა 1947 წელს ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათიის I ტომში. როგორც მისი შემდგენელი ს. ყუბანეიშვილი აღნიშნავს, ყოველგვარი მონაცემების გათვალისწინებით ტექსტი გამართულია კ. კეკელიძის მიერ. დასადგენად გამოყენებულია XIII საუკუნის ორი ხელნაწერი (A 85, A 290). ამ გამოცემაში გასწორებულია ხელნაწერებისა და წინა გამოცემების მრავალი მცდარი ფორმა, მაგრამ ხარვეზები მასაც აქვს: ტექსტში გალობები ერთმანეთისაგან გამოყოფილი არ არის და საგალობლის კომპოზიციური სტრუქტურა გამოუკვეთელია. გარდა ამისა, ძირითადად ტექსტში შეტანილია ზოგი

დათა, შეკრებილი ხრონოლოგიურად და გამოცემული პეტერბურდის სასულიერო აკადემიის კანდიდატის ივერიელის გ ო ბ რ ო ნ (მ ი ხ ა ი ლ) პ ა ვ ლ ე ს ძის ს ა ბ ი ნ ი ნ ი ს მიერ, 1882, პეტერბურდი, გვ. 513—518.

¹ ქრონიკები, ტ. II, გვ. 103.

² ძველი ქართული ქრესტომათიის I ტომში არც ეს გამოცემაა დასახელებული.

მცდარი ფორმა, მაშინ როდესაც სქოლიოში უკეთესი ვარიანტებია ჩატანილი. მაგალითად:

ძირითად ტექსტშია:	სქოლიოშია:
ჩუჩლუბანი	ჩუჭულუბანი ¹
წუხილთა	წულილთა
დაკრვითა	და კარვითა

ზოგჯერ ვარიანტებში მითითებულია ისეთი ფორმები, რომელთაც ხელნაწერებში ვერ ვხვდებით. მაგ.: ქმენ, ასურსტანული, ხან კი, პირიქით, ვარიანტებში არ ჩანს ხელნაწერთა განსხვავებული წაკითხვანი, მაგ.: აღმართმ-სროლი, ვაბრალოზ და სხვ.

ძეგლის შემდგომი გამოცემა ეკუთვნის მკვლევარ პ. ინგოროყვას.² იგი სამი ხელნაწერის (A — 85, A — 290, K — 22) მიხედვითაა განხორციელებული. ინგოროყვასეული გამოცემის არსებითი სიახლე იმაში მდგომარეობს, რომ ტექსტი წარმოდგენილია ლექსის ფორმით.

ამ გამოცემას აკად. კ. კეკელიძე შეეხო სპეციალურ წერილში: „ახალი შრომა ძველი ქართული პოეზიის შესახებ“³ და იგი მეცნიერულად არასაიმედოდ მიიჩნია. „თავისი სტროფულ ტაეპობრივი ლექსის გადასარჩენად, — წერს კ. კეკელიძე, — მკვლევარი ტაეპების შეკეთებას მიმართავს. ის ტექსტში უმატებს ხოლმე მარცვალს, ხანდახან სიტყვასაც კი. განსაკუთრებით დამახინჯებულია „საგალობელი სინანული სანი“ და ვით აღმაშენებელი სანი“ (ხაზი ჩვენია — ლ. გ.). კ. კეკელიძეს აღნუსხული აქვს ის ცვლილებები, რომელიც პ. ინგოროყვას შეუტანია ტექსტში ლექსის გასამართავად და ასკვნის: „თვითეულ მის (პ. ინგოროყვას) მიერ მოტანილ მაგალითს შედარება სჭირდება ხელნაწერთან, ისე მისი გამოყენება მეცნიერული კვლევა-ძიებისათვის შეუძლებელია“.

¹ სიტყვა „ჩუჩლუბა“, „ჩუჩლუბას“ წარმომავლობის საკითხზე გამოქვეყნდა კ. დანელიას წერილი: ძველი ქართული ლექსიკიდან, ძველი ქართული ენის კათედრის შრომები, 11. საიუბილეო, თბილისი, 1968, გვ. 123—131.

მკვლევრის მოსაზრებით, „ძველი ქართული ლიტერატურის კრესტომათიაში“ გამოქვეყნებული „გალობანი სინანულისანის“ „ჩუჩლუბანი“ კ. კეკელიძისეული კონიექტურაა, მაგრამ აღსანიშნავია ისიც, რომ კ. კეკელიძე ემყარება A 85 ხელნაწერის მონაცემს, სადაც, როგორც აღვნიშნეთ, ჰ(ჟ) ნაცვლად შეცდომით წერია ჰ(ჩ) და იკითხება: „ჩუჩლუბანი“.

² პ. ინგოროყვა, გიორგი მერჩულე, თბ., 1954, გვ. 598—606.

³ კ. კეკელიძე, ლიტერატურული ძიებანი, ტ. XI, თბ., 1958, გვ. 447—461; გადმობეჭდილია კრებულში: ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, ტ. VI, თბ., 1960, გვ. 103—119.

ჩვენ განმეორებით შევეუდართ პ. ინგოროყვას მიერ დადგენილი ტექსტი ხელნაწერებს და აღმოჩნდა, რომ მართლაც ტექსტში ისეთი სახის ცვლილებებია შეტანილი, რომლის საფუძველს არცერთი ხელნაწერი არ იძლევა (ქვემოთ ჩამოთვლილ უზუსტობათაგან ბევრზე მითითებული აქვს კ. კეკელიძეს).

ტექსტში ჩამატებულია შემდეგი სიტყვები და მარცვლები:

მეცა /+ზენაო (I, 1-5₂)¹

ვრცელად /+რე (I, 3-5₂)

გრძნობისანი /+ჩემნი (I, 3-6₃)

რომელთა /+ცა (III, 4-4₅)

განმძარცუე /+დედაო (I, 4-5₂)

სჯულისა /+მე (IV, 1-5₄)

სხუა-ჟამ /+ად (IV, 2-4₂)

მცირეთა /+მათ (V, 1-5₃)

ყოველი /+ვე (V, 4-6₂)

დღესა /+მას (VIII, 2-1₄)

სამ-მზეო /+და (VIII, 4-1₅)

ერთ /+ო (VIII, 4-1₆)

გულის-თქუმით /+ა (VII, 1-7₂)

აღვიხუნ /+მე (VII, 2-3₄)

ცოდვილთა /+სა (VII, 4-5₂)

ზოგჯერ სრული ხმოვნის მისაღებად „ა“ შეცვლილია „ი“ ხმოვნით.

შეზავებაი IV, 4-3₃

სიტყვისაი V, 4-3₁

დედაი V, 4-4₂

თეატროი VII, 4-7₁

ინგოროყვასეულ ტექსტში დაკლებულია აგრეთვე სიტყვები და მარცვლები.

ა რ ი ს:

შეგინების (II, 2-4₂)

რავდენ მეძლო (III, 1-3₁)

თითოეულსა (III, 3-5₁)

ბუნებისებრ (IV, 2-5₁)

ღმრთის (V, 1-4₅)

ზრდით (VI, 3-6₂)

უ ნ დ ა ი ყ ო ს:

შეგინებისა

და რავდენ მეძლო

თითოეულისა

ბუნებისაებრ

ღმრთისა

ზრდითა

¹ მითითებულია პ. ინგოროყვას გამოცემის მიხედვით.

რომელ (VII, 2-8₁)
 შენდა (VII, 4-3₂)
 ძუალი ძუალს (VIII, 3-3₂)
 ქალწულ დედაჲ (VIII, 5-1₄)
 — (V, 3-4)
 — (V, 3-4)
 — (IV, 2-2)

რომელი
 შენდამო
 ძუალი ძუალსა
 ქალწული დედაჲ
 მიერ
 ჩემს
 მკეცსა

პ. ინგოროყვას მიერ ლექსის გასაწყობად უნდა იყოს შეცვლილი საგალობლის ერთი სტრიქონი: „არცა უცხო თესლი რაჲმე სარწმუნოებაჲ საწურთელ ვყავ სულისა“, — ამგვარად: „არცა უცხო თესლი ვყავ სარწმუნოებაჲ საწურთელ სულისა“, (VI, 2-6₇).

ვფიქრობთ, „გალობანი სინანულისანის“ არცთუ ისე დიდი მოცულობის ტექსტში ამდენი ცვლილების შეტანა მნიშვნელოვანია, რის გამოც პ. ინგოროყვას მიერ დადგენილ ტექსტს მართლაც აკლდება მეცნიერული ღირებულება.

მეშვიდეჯერ „გალობანი სინანულისანი“ გამოქვეყნდა „ჩვენი საუნჯის“ პირველ ტომში, 1960 წელს. ტომი გამოსაცემად მოამზადა სოლ. ყუბანეიშვილმა. წიგნის რედაქტორია კ. კეკელიძე. იგი უცვლელად იმეორებს „ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათიაში“ გამოქვეყნებულ ტექსტს.

1963 წელს გამოვიდა პ. ინგოროყვას თხზულებათა III ტომი, რომელშიც გამეორებულია „გიორგი მერჩულეში“ გამოქვეყნებული გამოცემა დავით აღმაშენებლის „გალობანისა“.

1975 წელს თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის შრომების 163-ე ტომში (ლიტერატურათმცოდნეობა) გამოქვეყნდა „გალობანი სინანულისანის“ ჩვენ მიერ დადგენილი ტექსტი ჩვენივე შენიშვნებითა და კომენტარებით.

1978 წელს მსოფლიო ლიტერატურის ბიბლიოთეკის სერიით გამოცემულ კრებულში „ძველი ქართული ლიტერატურის ძეგლები“ შეიტანეს დავით აღმაშენებლის „გალობანი სინანულისანი“. როგორც კრებულის შემდგენელი ივ. ლოლაშვილი მიუთითებს, „ტექსტი, ლექსად გამართული გადმობეჭდილია პ. ინგოროყვას გამოცემიდან (თხზულებათა კრებული, III, 1965, გვ. 62-68), ოღონდ მასში გათვალისწინებულია ზოგიერთი გასწორება, რომელიც მოახდინა ლ. გრიგოლაშვილმა“.

ჩვენ მიერ დადგენილ ტექსტს ემყარება არსებითად „ქართული

პოეზიის“ თხუთმეტტომეულის I ტომში (თბ., 1979, შემდგ. ს. ცაიშვილი), „ქართული კლასიკური პოეზიის ანთოლოგიასა“ (თბ., 1980, შემდგენლები: გივი გავეჭკორი, ემზარ კვიტაიშვილი) და „ქართული მწერლობის“ მეორე ტომში (თბ., 1987, შემდგენელი ა. ბაქრაძე, რ. თვარაძე) გამოქვეყნებული „გალობანი სინანულისანის“ ტექსტი.

1985 წ. „გალობანი სინანულისანი“ ხელახლა გამოსცა ზ. ჭავჭავაძე (იხ. „მაცნე“, ელს, 1985 № 3, გვ. 167—173).

ზ. ჭავჭავაძემ ცვლილებები შეიტანა „გალობანის“ ჩვენ მიერ დადგენილ ტექსტში ორთოგრაფია-პუნქტუაციისა თუ რედაქციული თვალსაზრისით, მაგრამ ამ შესწორებებში თვითონ გაეპარა შეცდომები. მაგალითად, ზ. ჭავჭავაძე გვისაყვედურებს, რომ ჩვენს პუბლიკაციაში უზულვებელყოფილია „ჭ“ გრაფემა. სინამდვილეში კი მ დიფთონგია და იგივეა, რაც „ეა“ კომპლექსი. „უე“ კომპლექსის „უჭ“-თი წარმოდგენა კი გრაფიკულ ნიადაგზე წარმომდგარი შეცდომაა და იგი გასწორებულია ყველა მეცნიერულ გამოცემაში.

ჩვენს გამოცემაში ძირითად ხელნაწერებზე დაყრდნობით ერთმანეთის გვერდითაა წარმოდგენილი „სჯული“ და „მჯული“, „არა“, „არ“ და „არაჲ“, რაც ზ. ჭავჭავაძეს გაუმართლებლად მიაჩნია.

შვენიშნავთ, რომ ტექსტის გაგება-გააზრებისათვის ამ ვარიანტებს არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს, ენის ისტორიისათვის კი საინტერესოა, რომ XII—XIII საუკუნეთა ხელნაწერებში ერთმანეთის პარალელურად გვხვდება აღნიშნული ფორმები და მათი უნიფიცირების პროცესი ჯერ არ დამთავრებულა.

ასევე უმართებულოდ მიაჩნდა ზ. ჭავჭავაძეს, რომ „არაჲ“-ში ჯ კალმისმიერი შეცდომაა. ჯ-მეტობა, როგორც ეს სამეცნიერო ლიტერატურაშია აღნიშნული, ქართულ წერილობით ძეგლებში დასტურდება მე-11 საუკუნიდან. ეს არის ორთოგრაფიული ხასიათის მოვლენა. ბოლოხმოვნაინი სახელების სახელობითი ბრუნვის (აჲ) დაბოლოება უკვე დიფთონგად აღარ იკითხება, ოღონდ ორთოგრაფია ისევ ძველი რჩება. ხოლო შემდეგ ჯ მოცილდა ა-ს, აჲ იწერება ხშირად ა-ს მაგივრად. მაგალითები: სხუნიცაჲ, კელთაჲ, ეყყრაჲ, თანაჲ და სხვ.

რაც შეეხება იმ შესწორებებს, რომელთაც ზ. ჭავჭავაძე აზრობრივ-ტექსტობრივს უწოდებს, უნდა შევნიშნოთ შემდეგი:

1) ხელნაწერებში, აგრეთვე კ. კეკელიძის, პ. ინგოროყვას და ჩვენს გამოცემებშია: „ბუნებითსა რაჲ პორფირსა თვთმფლობელობასა თანა მეფობისაცა შარავანდნი მარწმუნენ“...

ზ. ჭავჭავაძეს ეს ადგილი შემდეგნაირად ესმის: „გამოდის, რომ დავითი თავს უწოდებს „ბუნებით პორფირს“.¹ ამიტომ მკვლევარს „თვთმფლობელობის“ მიცემითი ბრუნვა („თვთმფლობელობასა თანა“) შეუცვლია ნათესაობით ბრუნვით („თვთმფლობელობისა თანა“) და დაუსკვნია, რომ ახლა უკვე წინადადების აზრი სრულიად ნათელია: დავითი მიმართავს უფალს, [საქართველოს] თვთმფლობელობის „ბუნებით“ (მემკვიდრეობით) მიღებულ პორფირთან ერთად სხვადასხვა სამეფოების გვირგვინებიც მომანდეთ.

ჯერ უნდა შევნიშნოთ, რომ ფრაზის პირველი ნაწილი ზუსტად ამ შინაარსს გულისხმობს მაშინაც, როცა „თვთმფლობელობა“ მიცემით ბრუნვაშია, რადგან ძველ ქართულში „თანა“ თანდებულთან თუ სახელი ცოცხალი, სულიერი საგნის, აღმნიშვნელია, ის ნათესაობით ბრუნვაშია, ხოლო თუ უსულოსი — მიცემითში.² არის: უფლისა თანა, მამისა თანა, წინასწარმეტყუელისა თანა... მაგრამ არის აგრეთვე კაცებასა თანა, კლდესა თანა, გზასა თანა, თვთმპყრობელობასა თანა.

„ბუნებითსა პორფირსა თვთმფლობელობასა თანა“ — ნიშნავს ბუნებითი პორფირის თვითმფლობელობასთან ერთად.

რაც შეეხება ფრაზის მეორე ნაწილს, ის სხვადასხვაგვარად გვესმის მე და ზ. ჭავჭავაძეს. ჩემი ინტერპრეტაციით: დავითი მიმართავს უზენაესს, ბუნებითი, მემკვიდრეობით მიღებული გვირგვინი არ მაკმარე და ჩემი მეფობა შარავანდედითაც შემოსეთ.

ზ. ჭავჭავაძეს კი შემდეგნაირად ესმის ეს ადგილი: „დავით აღმაშენებელმა, საქართველოს მემკვიდრე მეფემ სხვადასხვა სამეფოები დაიპყრო და ამის შემდეგ შეიქმნა ამ დაპყრობილი გვირგვინების მფლობელი. დავითისათვის ღვთის ნების გარეშე არაფერი არ ჰქონდა და ამდენად, თვით ღმერთმა მიანდო მას სხვადასხვა სამეფოების გვირგვინები“.

ზ. ჭავჭავაძის ინტერპრეტაციაში, ჩვენი აზრით, ერთი აშკარა შეუსაბამობაა: დავით აღმაშენებელი ცოდვად მიიჩნევს „სხუათა სოფლის კიდეთა“ დაპყრობას, საზღვართა გადასვლას, სხვათა სამეფოების დამორჩილებას და ამავე საგალობელში ღმერთს მადლობას აღუვლენს „დაპყრობილი ქვეყნების გვირგვინების“ მინიჭებისათვის?

¹ ზ. ჭ ა ვ ჯ ა ძ ე, დავით აღმაშენებლის გალობანი სინანულისანი, „მაცნე“ (ელს), 1985, № 3, გვ. 162.

² იხ. კ. კ ე ე ლ ი ძ ე, „წინაშე“, „თანა“ და „ზედა“ თანდებულთა სინტაქსური ფუნქციისათვის ძველ ქართულში, ეტიუდები, I, გვ. 300—308.

გარდა ამისა, დავით აღმაშენებელი სხვა სამეფოების დაპყრობით რამდენიმე გვირგვინის მფლობელი კი არ გახდა, არამედ სხვა სამეფოთა შემოერთებით და თავისი სამეფოს საზღვრების გაფართოებით ძლიერი გვირგვინოსანი შეიქმნა. მხედველობაშია მისაღები ერთი გარემოებაც: „შარავანდნი“ არ არის უთუოდ მრავლობითობის შინაარსის შემცველი. მოვიტანთ რამდენიმე მაგალითს, როცა „შარავანდნი“ ნიშნავს გვირგვინს და არა გვირგვინებს. „მეფე იგი მათი, რომელსა შ ა რ ა ვ ა ნ დ ნ ი თავსა ედგნეს“ (სინ. მრავ. 108,2), „აწ ესერა შარავანდედსა ამას ჩუენსა შ ა რ ა ვ ა ნ დ ნ ი თჳსნი აღუმაღლებიან“ (სინ. მრ. 224, 27), „დადგნა შ ა რ ა ვ ა ნ დ ნ ი სადედოფლონი თავსა მისსა“ (ესთ. 2,17) და სხვ.

ტექსტის ჩვენებულ გაგებას მხარს უჭერს დავით აღმაშენებლის შიომღვიმის საღმრთო ბოძებზელი ანდერძის შემდეგი ადგილი: „თვით იგი ოდეს მარწმუნა მის მიერ განგებულსა მეფობასა, თჳსითა რაჲთაჲმე განგებით არა-უღირს მჩენელმა შარავანდსა შინა პატიოსანსა უპატიოებისა ჩემისმან, აქაჲთგანვე აღიღო კელი სიტკბოებითა თჳსითა განძლებად ჩემდა“.¹

შეცდომაში არ უნდა შეგვიყვანოს იმ გარემოებამ, რომ შარავანდი, რომელიც სპარსულიდან შემოვიდა ძველ ქართულში, თავდაპირველად აღნიშნავდა მხოლოდ გვირგვინს, შარავანდედი კი გვირგვინოსანს. „შარავანდმა“ ახალ ქართულში შეიძინა „ბრწყინვალეობის“, „ღიღების“, „ბაკმის“ მნიშვნელობა, როგორც ა. შანიძე შენიშნავს, „ეს სიტყვა ახალი მნიშვნელობით უკვე ეფრემ მცირის ერთ ნაშრომში გვხვდება“.²

„შარავანდი“ ახალი მნიშვნელობით უნდა იყოს მოხმობილი დავით აღმაშენებლის როგორც ანდერძში, ასევე — საგალობელში.

აქვე გვინდა შევნიშნოთ, რომ არ არის გამორიცხული საკამათო ადგილის შემდეგნაირი ინტერპრეტაცია: გრიგოლ ნოსელის ნაშრომში „კაცისა აგებულებისათჳს“ ნათქვამია: „ამისთჳს შეიყვანა კაცი სოფლად უკუნაძკნელ დაბადებულთა, არა თუ შეურაცხებისა მისისათჳს უკუნა მოაქცია, არამედ, რაჲთა იყოს მეფე დაბადებითგანვე მისით“.³ „განიშნალოს სამეფოჲ პირველ და მაშინ-ღა გამოჩნდეს მეფე“.⁴

¹ ქართული სამართლის ძეგლები, ტ. II, ტექსტები გამოსცა, შენიშვნები და საძიებლები დაურთო ი. დოლიძემ, თბ. 1965, გვ. 12.

² ა. შანიძე, სინური მრავალთავი 864 წლისა და მისი მნიშვნელობა ქართულის ისტორიისათვის, სინური მრავალთავი, თბ., 1959, გვ. 233.

³ გრიგოლ ნოსელი, კაცისა აგებულებისათჳს, გვ. 147.

⁴ იქვე.

მაშასადამე, ღმერთმა აღამიანი მეუფედ დაბადა. დავით აღმაშენებელი ღმერთს მადლობას წირავს, რომ ბუნებით ე. ი. თანდაყოლილ პორფირთან ერთად (პორფირი სამეფო რეგალიაა) „მეფობისაცა შარავანდნი“ არწმუნა. ნიშანდობლივია ისიც, რომ „ც“ ნაწილაკი „მეფობას“ ღაერთვის და არა „შარავანდნს“.

2) ჩვენს გამოცემაში სამივე ძველ ხელნაწერზე დაყრდნობით შეტანილია იკითხვისი: „ელლინთა მიერ ვერ ცნობაჲ სიბრძნითა ღმრთისაჲთა ღმრთისაჲ“.

ზ. ჭავჭავაძეს კი უპირატესობა მიუცია მოგვიანო ხანის ზოგიერთ ხელნაწერში დაცული წაკითხვისათვის: „ელლინთამიერი ვერცნობაჲ სიბრძნითა ღმრთისაჲთა ღმრთისაჲ“.

მხედველობაში უნდა მივიღოთ ის გარემოება, რომ ძველ ქართულში თანდებულებით ნაწარმოებ სახელებს უნარჩუნდებათ ის მნიშვნელობა, რომელიც მათ აქვთ პირვანდელი, თანდებულისანი კონსტრუქციის სინტაგმაში.¹ „ელლინთა მიერ“ თუ „ელლინთამიერი“ ერთ შინაარსს გამოხატავს და ძველი ხელნაწერების მონაცემების შეცვლის არავითარი საჭიროება არ დგას.

3) შეცდომაა გაპარული ზ. ჭავჭავაძის შემდეგ მსჯელობაში: „ლ. გრიგოლაშვილი კვადრატულ ფრჩხილებში აღადგენს მრავლობითის ფორმას „წიგნისანი“.² სინამდვილეში „წიგნისანი“ მრავლობითის ფორმა კი არ არის, მხოლობითია. მრავლობითი იქნებოდა „წიგნთანი“, „შჯულნი წიგნთანი“.

4) ზ. ჭავჭავაძეს უაზრობად მიაჩნია შემდეგი შესიტყვება: „და ახალი ბუნებითურთ“, რომელიც A — 85 ხელნაწერის გარდა ყველა ხელნაწერში გვაქვს. დავით აღმაშენებელი გოდებს, რომ დათრგუნა ძველი და ახალი აღთქმის სჯული ახალ ბუნებით სჯულთან ერთად („სჯულნი დავთრგუნენ წიგნისანი და ახალი ბუნებითურთ“).

რაც შეეხება განსაზღვრას „კუალად სხუაჲ“, რომელიც გონების სჯულს მიეპართება და გვხვდება მხოლოდ A—85 ხელნაწერში (რის საფუძველზეც ზ. ჭავჭავაძეს შეუტანია „გალობანის“ მის მიერ დადგენილ ტექსტში), აშკარა გაუგებრობაზეა დამყარებული, რადგან „გონების სჯული“, „სხუა“ კი არ არის, არამედ „ახალი ბუნებითი სჯულია“, ქრისტეს სჯულის დამამოწმებელი.

¹ კ. დ ა ნ ე ლ ი ა, ქართული სამწერლობო ენის ისტორიის საკითხები, თბ., 1983, გვ. 365.

² ზ. ჭ ა ვ ჭ ა ვ ა ძ ე, დასახ. წერილი, გვ. 165.

5) ჩვენ დავემყარეთ A-290 ხელნაწერს, რომელსაც მხარს უჭერს ხელნაწერთა უმრავლესობა და ჩვენს გამოცემაში ორი ზმნა აწმყო დროში დატოვეთ: „სოლომონისაჲსა წურბლისა მსგავსად ვერ მაძლარი სხუათა სოფლის კიდეთა ვეძიებ დაპყრობად და ღმრთისა საზღვართა ვაბრალობ“...

ზ. ჭავჭავაძე შეგვნიშნავს: „აქ საქმე ისეა წარმოდგენილი, თითქოს დავითი აგრძელებდეს, მისივე კვალიფიკაციით „სოლომონის წურბლის“ სადარ ქმედებას. ამგვარი წაკითხვა სრულიად გამორიცხავს დავით აღმაშენებლის თხზულების რაობის გაგებას. ეს არის აღსარება, რომელშიც ჩვენი დიდებული გვირგვინოსანი სინანულით იხსენებს წარსულში მის მიერ ჩადენილ, თუ გაფიქრებულ შეცოდებებს“.¹

„გალობანში“ რომ დავითი ცოდვებს აღიარებს, ეს სადაოდ არავის გაუხდია იმ უბრალო მიზეზის გამო, რომ საგალობელში დავითი სრულიად აშკარად ჩამოთვლის თავის ცოდვებს და უხენაესს პატიებას შესთხოვს.

ტექსტში ორი ზმნა რომ აწმყო დროშია, ამან ჩვენც სერიოზულად დაგვაფიქრა. საგალობელში 100-მდე ცოდვაა ჩამოთვლილი და მათთან შეწყობილი ზმნები ყოველთვის II სერიაშია, წვევტილის მწკრივში: მივყიდე, ვამრავალწილე, მოვიგენ, ვმსახურე, დავამონე, ვაცოდვე, ვიჩქურენ და ა.შ. მხოლოდ ორ ტროპარშია ზმნები სხვა მწკრივში. ესენია: ზემოხსენებული დასდებელი და მეოთხე გალობის 1 დასდებელი („ისრაჲლისა მეფეთა ვჰბაძევდ, გარნა უსჯულოთა, და რავდენ მეძლო, ვსცთებოდე მაღალსა ზედა კუმევისა და წარმართთა აღრევისა მიერ“...).

ჩვენ, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ხელნაწერებზე დაყრდნობით, დავეტოვეთ ზმნები აწმყოს მწკრივში: „ვეძიებ“ და „ვაბრალობ“.

ვსვამთ კითხვას: ხომ არ უნდა დაეუშვათ, რომ დავით აღმაშენებელი როგორც მეუფე თავისი ქვეყნისა კვლავ ფიქრობს სხვათა სოფლის კიდეთა დაპყრობაზე? ხომ ცნობილია, რომ დიდმა მეფემ შირვანზე გალაშქრების წინ 1123 წელს შეადგინა ანდერძი შიომღვიმისადმი, სადაც ვკითხულობთ: „თუ ინებოს ღმერთმან ჩემი შემოქცევა, უმჯობესად შეიცვალოს“.²

დავითს ხომ სიცოცხლის ბოლო წუთამდე არ შეუწყვეტია საბრძოლო მოქმედება? ეგებ თავისი სინანულის საგალობლის წარმოთქმისასაც იგი კვლავ სალაშქროდ ემზადებოდა? მემატიანე ხომ გვაძ-

¹ ზ. ჭავჭავაძე, დასახ. წერილი, გვ. 165.

² ქართული სამართლის ძეგლები, II, გვ. 12.

ცნობს, რომ დავითს „ეგულებოდა გაზაფხულ (ე.ი. 1125 წ.—ლ.გ.)
ქმნა დიდთა საქმეთა და უფროსთა ლაშქრობათაო“¹, რომელიც ველარ
განახორციელა, რადგან დამდეგი წლის იანვარს იგი აღესრულა.

დავითის 1125 წლის ანდერძში კი ნათქვამია: „უკუდავი და დიდე-
ბისა მოყუარე და მეფობისა ტრფიალი მედეა ბუნებაჲ... და ვერ უძლე
დატევებად საწუთოჲსა ვიდრე არა დამიტვეა მე საწუთომან და დამძი-
მებული ცოდვათა სიმრავლითა მწუხარედ განმიყვანა წინაშე მსაჯული-
სა“.² ე.ი. დიდ მეფეს სიცოცხლის ბოლო წუთამდე გაჰყოლია საკუ-
თარი უღირსობის გრძნობა.

მიგვაჩნია, რომ ამ კითხვებს ანგარიში უნდა გაეწიოს; მხედველობა-
შია მისაღები A—290, K—22, A—518, S—82, S—149, K—94 ხელ-
ნაწერთა მონაცემებიც და საკითხის საბოლოო გადაჭრაში არ უნდა
აეჩქარდეთ, მასზე ფიქრი, ჩვენი აზრით, კვლავ უნდა გაგრძელდეს.
ჩვენ გათვალისწინებული გვაქვს ის გარემოებაც, რომ ანდრია კრი-
ტიკის „დიდი კანონის“ ქართულ თარგმანშიც დასტურდება ორიოდ
შემთხვევა ზმნების აწმყო დროში ხმარებისა.

6) ზ. ჭავჭავაძის ერთ კორექტივს „ნაგებთა“ — „ნაშობთა“-ს გამო
ქვემოთ შევცხებთ.

3. ტექსტისათვის

ტექსტის გასამართად გამოვიყენეთ „გალობანი სინანულისანის“ 11
ხელნაწერი და ყველა გამოცემა.

ძირითად ნუსხად B ხელნაწერი ავირჩიეთ.

ძეგლის ადრეული ხელნაწერებიდან (ABC) B ხელნაწერი უძვე-
ლესია. მართალია სამივე ხელნაწერი არსებითად ერთნაირ თვისებებს
აავლენს ენობრივად, მაგრამ სწორი ფორმებისა და უკეთესი წაკითხვე-
ლის ჩვენებით, როგორც ამას ადრე თ. ჟორდანიაც ვარაუდობდა, მაინც B
ხელნაწერი გამოირჩევა, რის გამოც ის დაედო საფუძვლად ჩვენს მიერ
დადგენილ ტექსტს. მისი ნაკლებობა AC ნუსხებით შევავსეთ. ყოველ-
გვარი სხვაობა დანარჩენი ხელნაწერებისა უკლებლივ წარმოვადგინეთ
ტექსტის ბოლოს, ვარიანტებში (იქვე ვუჩვენეთ გ. ხელიძის, კ. კეკელი-
ძისა და პ. ინგოროყვას გამოცემათა სხვაობანიც). თუმცაღა, მიღებუ-
ლია, რომ მხოლოდ დედანთან დროით დაახლოებული ხელნაწერე-

¹ ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 346.

² ქართული სამართლის ძეგლები, გვ. 19.

ტექსტს ერთვის სიმფონია - ლექსიკონი, რომლის შედგენისას ვხელმძღვანელობდით იმ პრინციპებით, რომლებიც ქართული ოთხთავის სიმფონია-ლექსიკონის (ავტორი — ი. იმნაიშვილი, რედაქტორი — ა. შანიძე) შედგენისას შემუშავდა.¹

სიმფონიაში არ შეგვიტანია გალობათა ძლისპირების ლექსიკური მასალა, რადგან ხელნაწერებში მათგან მხოლოდ დასაწყისი სიტყვებია მითითებული, და რაც მთავარია, ძლისპირები ძეგლის ორგანულ ქსოვილს არ ეკუთვნის არც ლექსიკური და არც გრამატიკული ფორმების თვალსაზრისით.

* * *

კ. კეკელიძისა და პ. ინგოროყვას გამოცემათა შორის არსებობს რედაქციული ხასიათის მნიშვნელოვანი სხვაობები, რომელთა შესახებ თავისი აზრი არ გამოუთქვამს არცერთ მეცნიერს. გამოცემებს არ ახლავს დასაბუთებანი ამა თუ იმ ფორმისა და ამდენად, არც საშუალება გვქონია გაგვეთვალისწინებინა ის მოსაზრებანი, რომელთა მიხედვითაც ძეგლის გამომცემლები ხელმძღვანელობდნენ ტექსტის დადგენისას.

ამიტომ საჭიროდ ვთვლით ტექსტს დაუფრთოთ ზოგი ამგვარი ახსნა-განმარტება, რომელთაგან ბევრი შეიძლება ივარაუდებოდა კიდევ დასახელებული მეცნიერების მიერ.

1. I, 4: A ხელნაწერის მიხედვით არის: „ქალწულო, ბრალეულთა თავსმდებო, რომელმან სიტყუაჲ განაზრქვე ჯორცითა და კრვიითა მიწისაჲთა“. ამავე საუკუნის B და C ხელნაწერები კი სხვას გვიჩვენებს: „ქალწულო, ბრალეულთა თავსმდებო, რომელმან სიტყუაჲ განაზრქვე ჯორცითა და კრვიითა მიწისაჲთა“.

მოგვიანო ხანის ხელნაწერთაგან „დაკრვითას“ მხარს უჭერს მხოლოდ A ხელნაწერისაგან მომდინარე ორი ხელნაწერი E და L (თუმცა E ხელნაწერში ეს სიტყვა გარკვევით არ იკითხება), სხვა ხელნაწერებში კი ყველგან — „და კარვითა“ (მხოლოდ ერთგან, M ხელნაწერში, ჩნდება „დაცვითა“, რომელსაც შემდეგ იმეორებს გ. ხელიძის გამოცემა).

აღნიშვნას არც კი საჭიროებს, რომ მსგავსი ბგერითი შედგენილო-

ნებთან ჩვენი ძეგლის ზოგიერთი პარალელის მოსაძებნად ვსარგებლობდით მისი ჯერ გამოუქვეყნებელი შრომით — „ფსალმუნთა სიმფონია“.

¹ ი. იმნაიშვილი, ქართული ოთხთავის სიმფონია-ლექსიკონი, თბ., 1949.

ბის სიტყვები „დ ა კ რ ვ ი თ ა“ და „დ ა კ ა რ ვ ი თ ა“ მნიშვნელობით სრულიად განსხვავდება ერთმანეთისაგან. ერთი ზმნაა — დაკრვა — დაკვრა და ნიშნავს მიერთებას, დაწებებას, მეორეა — არსებითი სახელი — კარავი (მას „და“ კავშირი უძღვის) და ადამიანთა სადგომს ნიშნავს.

კ. კეკელიძე ეყრდნობა A ხელნაწერს, მაგრამ ფრაზას უკეთებს სათანადო რედაქციას და ჩვენთვის საინტერესო ადგილს შემდეგნაირად გვთავაზობს: „ქალწულო, ბრალეულთა თავსმდებო, რომელმან სიტყუაა განაზრქვე დაკრვითა და კორცითა მიწისაჲთა“. უნდა ითქვას, რომ კ. კეკელიძისეული რედაქციით აღნიშნული ადგილის შინაარსი გასაგებია და შეესაბამება კონტექსტს.

მაგრამ რა მოსაზრებით უნდა მივიჩნიოთ უმართებულოდ ხელნაწერთა უმრავლესობის მიერ შემოთავაზებული „კარავი“?

სასულიერო მწერლობაში „კარავი“ გადატანით ეწოდება სულის თავშესაფარს, ადამიანის სხეულს, გვამს. კარვის სინონიმური გამოთქმებია: ს ა ხ ლ ი („უკუეთუ ქუეყნიერი ესე ს ა ხ ლ ი ჩუენი კორცისაჲ დაირღუეს, აღშენებული ღმრთისა მიერ მაქუს ჩუენ სახლი კელითუქმნელი, საუკუნოჲ ცათა შინა“, 2 კორინთ. 5,1), ტ ა ძ ა რ ი („არა უწყითა, რამეთუ ტ ა ძ ა რ ნ ი ჯ ღმრთისანი ხართ და სული ღმრთისაჲ დამკვიდრებულ არს თქუენ შორის“, 1 კორინთ. 3,16).

ძველ ქართულ ტექსტებში არაერთხელ დასტურდება საკუთრივ კ ა რ ა ვ ი: „შეიწყნარეთ კ ა რ ა ვ ს ა გუამისა თქუენისასა და სავანჲ განუმზადეთ, რამეთუ უფალსა ჰნებაჲს დამკვიდრებად ასოთა შინა თქუენთა“¹.

ქრისტიანული მოძღვრების თანახმად ღოგოსი განსხეულდა, ისიც შეიმოსა „კარვით“, მაგრამ ქრისტე მოვიდა „უფროჲსითა მით და უსრულესითა კ ა რ ვ ი თ ა კელით უქმნელითა“ (ებრ. 9, 11).

ერთ-ერთი ქართველი ჰიმნოგრაფი შემდეგნაირად მიმართავს ქრისტეს: „რაჟამს შებმან აღსდგი კ ა რ ა ვ ი თჳსი, ტაძარი კორცთა შენთა ცხოველსმყოფელთაჲ“².

მაშასადამე, ქრისტეს სხეულიც „კარავია“ ამქვეყნიერი ცხოვრებისათვის მონიჭებული, თუმცა სრულყოფილი, უცოდველი, ხელთუქმნელი.

¹ წამებაჲ პაბოასი, ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, წიგნი 1, გვ. 498.

² კ. ი ნ გ ო რ ო ვ ა, ძველი ქართული სასულიერო პოეზია, გვ. ტიუ.

„კარვის“ აღნიშნული მნიშვნელობა საუბრით ეგუება ძეგლის კონტექსტს. „სიტყუაჲ განაზრქე გორცითა და კარვითა მიწისაჲთა“ — ნიშნავს ქრისტეს განკაცებას, სულის განზრქობას ხორცითა და სხეულით, გვამით.

2. III, 1: B და C ნუსხებში გვაქვს: „მონად მიეჰყიდეთ თავი“. A ნუსხაში კი ეს სიტყვა დაქარაგმებულია: „მონად“.

ჩვენ გვგონია, ხელნაწერთა მიხედვით ძირითად ტექსტში უნდა იყოს „მონად მიეჰყიდეთ თავი“ და არა „მონებად მიეჰყიდეთ თავი“, რომელსაც კეკელიძისეული, და აგრეთვე ინგოროვასეული გამოცემა გვთავაზობს. „მონება“ აბსტრაქტული სახელია და ამჯერად ჩვენს კონტექსტს არც შეეფერება.

3. III, 2: „გალობანის“ დღემდე არსებულ ყველა გამოცემაში ხელნაწერების „აღმართ-მსრბოლი მდინარე“ შეცვლილია „აღმართ-მსრბოლი მდინარით“, რითაც გამერთალებულია ფიგურალური ნათქვამის მხატვრული შინაარსი.

დადმართმსრბოლობა მდინარის ისეთი განუყრელი თვისებაა, რომელიც საგანგებო დასახელებას არც საჭიროებს. ჩვენ არ ვამბობთ „ღრმა ზღვა“, „ნათელი ცეცხლი“, „დადმართმსრბოლი მდინარე“, რადგან ეს ნიშნები თავისთავად იგულისხმება აღნიშნული საგნების დასახელებისას.

ნაწარმოების ავტორმა „უკეთურების მდინარე“ შებრუნებულად, უკუღმა მსრბოლადაც წარმოგვიდგინა და ამით უმაღლეს ემოციურობას მიაღწია.

საინტერესოა, რომ „აღმართი“ „შებრუნებულის“, „უკუღმას“ მნიშვნელობით დასტურდება ისეთ გამოთქმებშიც, როგორიცაა: „აღმართ-მეტყველებს“, „აღმართ-აღთუალებს“, შეცვლილი ზმნისწინით — „მოღმართ-აღიარებს“: „დაკუალად დაჰკსენ და იგივე საქმენი აღმართ-მეტყუელებენ“.¹ „უკუეთუ ოდენ ისწრაფო აღმართ-აღთუალებსა ცილობითა ამის ჟამითგან, რომელსა შენ ხარ პოვნად დღისა მის პირველისა, რომელსა შინა შეიქმნა სოფელი“;² „რომელ თვთ იგი უსჯულონი და უმეტარნი მოღმართ აღიარებდეს და მოგვთხრობდეს სასწაულსა ამას“.³

ასე რომ, „გალობათა“ ძირითად ტექსტში უნდა აღვადგინოთ

¹ ბასილი დიდი, „ექუსთა ღლეთაჲ“, თბ., 1947, გვ. 92.

² იქვე, გვ. 7.

³ ქართლის ცხოვრება, ტომი I, გვ. 341.

ხელნაწერებისეული „ა დ მ ა რ თ - მ ს რ ბ ო ლ ი“.

4. III, 3: ერთი მხრივ, გვაქვს A და C ხელნაწერების „მსხუერპლვაჲ ნ ა შ ო ბ თ ა ჲ“, მეორე მხრივ, B ხელნაწერის „მსხუერპლვაჲ ნ ა გ ე ბ თ ა ჲ“. გამოცემათაგან მხოლოდ ინგოროყვასეულშია ნაგებათაჲ. ჩვენც გამართლებულად მიგვაჩნია ძირითად ტექსტში „ნ ა გ ე ბ თ ა ჲ“-ს შეტანა მიუხედავად იმისა, რომ ამ წაკითხვას XIII საუკუნის ხელნაწერთაგან მხოლოდ ერთი უჭერს მხარს.

„ნაშობთა მსხუერპლვა“ პირველ რიგში იწვევს ადამიანის ე.ი. შეილთა მსხვერპლად შეწირვის ასოციაციას, თუმცა „ნაშობი“ მხოლოდ ადამიანის ნაშობს არ ეწოდება. ეს წესი, შეილთა მსხვერპლვა, დადასტურებულია, მაგალითად, წარმართული ღვთაების, ბაალის, კულტის რიტუალებში: „და უშენნეს მაღალნი ბაალსა, დაწვად ძენი მათნი ცეცხლითა, ყოვლად დასაწუჭლად ბაალისა“ (იერ. 19.5). შეილთა მსხვერპლვის წარმართული ჩვეულება, როგორც ამას „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ავტორი აღნიშნავს, დადასტურებული ყოფილა საქართველოშიც (იხ. ძვ. ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, წიგნი 1, გვ. 138, 162). მაგრამ ჩვენს ძეგლში ლაპარაკია წარმართულ ღვთაებათაღმის მსხვერპლის შეწირვაზე საერთოდ. „ნაგები“ კი სწორად კერპებისთვის შენაწირს ეწოდება, როგორც ამას ი. იმნაიშვილი განმარტავს.¹ ნ ა გ ე ბ ი ჟართო ცნებაჲ, მასში იგულისხმება ყოველგვარი შესაწირავი, მათ შორის „ნაშობნიც“. ამ შინაარსით ჩვენთვის საინტერესო სიტყვა ხშირად გვხვდება ძველი ქართული ენის ძეგლებში: „ჭამეს ნ ა გ ე ბ ი დამშთვრისაჲ“ (ფსალ. 105, 28), „რასა უკუე ვიტყვ ამას, ვითარმედ კერპი იგი რაჲ არს, ანუ ნ ა გ ე ბ ი რაჲ არს“ (1 კორინთ. 10,19), „რომელსა — იგი უგ ე ბ ე ნ წარმართნი, ეშმაკთა უგ ე ბ ე ნ და არა ღმერთსა“ (1 კორინთ. 10,20) და სხვ.

სხვათა შორის, როგორც A ხელნაწერის დახასიათებისას აღვნიშნეთ, A და C ხელნაწერების „ნაშობთაჲ“ „შეიძლება წარმომდგარი იყოს გრაფიკული შეცდომის ნიადაგზე: *ჩჳჳთა* გადამწერს ამოუკითხავს როგორც *ჩჳჳთა*!²

¹ ქართული ენის ისტორიული ქრესტომათია, 1982, I, ნაწ. I.

² ყოველივე ამის შემდეგ ზ. ჭავჭავაძე შემდეგნაირად მსჯელობს: „ნაგები“ ნიშნავს ძღვენს, შენაწირს, მსხვერპლვა—მსხვერპლად შეწირვას. „მსხუერპლვაჲ ნაგებთაჲ“, ცხადია, უნდა უდრიდეს, შენაწირის მსხვერპლად შეწირვას. ძღვენი, უკუე შეწი-

5. IV, 3: აკად. კ. კეკელიძე შემდეგნაირი რედაქციით გეთავაზობს ამ აღგილს: „ელინთა-მიერი ვერ ცნობა სიბრძნეთა ღმრთისათაჲ, ღმრთისა და შემოქმედისაგან შექმნილთა მიმართ ცვალებად თაყვანისცემისაჲ სრულ ვყავ, რაჟამს თითოეულისა ვნებისა კერპსა ვჰმსახურე“.

ბ. ინგოროყვას გამოცემაში იგივე აღგილი ასე იკითხება: „ელინთა მიერ ვერ ცნობად ს ი ბ რ ძ ნ ი თ ა ღ მ რ თ ი ს ა ღ თ ა ღ მ რ თ ი ს ა ღ და შემოქმედისაგან შექმნილთა მიმართ ცვალებად თაყვანისცემისა სრულ ვყავ“.

მაშასადამე, ერთ შემთხვევაშია ლაპარაკი საღვთო სიბრძნით ღმრთის ვერ შეცნობაზე, მეორეში კი საღმრთო სიბრძნეთა ვერ შეცნობაზე.

საინტერესოა, რომ აღნიშნულ აღგილს წყარო დაეძებნა პავლეს ეპისტოლეებში, რაც დაგვეხმარა მის სწორად გააზრებასა და ტექსტის დადგენაში. აი, ეს წყაროც: „რამეთუ ვინაჲთგან სიბრძნითა მით

რულს გულისხმობს და მას შეწირვა გნებათ მსხვერპლვა, აღარ სჭირდება. ამიტომ მსხვერპლვაჲ ნაგებთაჲ“ ენობრივ-სტილისტური თვალსაზრისით გაუმართავი გამოთქმაჲ, მისგან განსხვავებით გამოთქმა „მსხვერპლვაჲ ნაშობთაჲ“ ფორმალური თვალსაზრისით გამართლებულია. „მსხვერპლვა“-ს მნიშვნელობა უკვე აღვნიშნეთ. რას ნიშნავს „ნაშობი“? ჯერ ერთი, შევნიშნეთ, რომ „პირუტყუნიცა ნაშობიერ არიან“. და ამდენად „ნაშობი“ ყველა ცოცხალი არსების მიმართ იხმარება (მაგ. ნაშობი ასპატიისა, ნაშობი კარაულისა). ამიტომ „მსხვერპლვაჲ ნაშობთაჲ“ (თავისთავად, ეს ფრაზა) ნიშნავს „ცოცხალი არსების მსხვერპლად შეწირვას“ და მეტს არაფერს, მაგრამ ჩვენს ძეგლში, ვფიქრობთ „ნაშობთა მსხვერპლვა“ სწორედ „ადამიანთა მსხვერპლად შეწირვას“ უნდა ნიშნავდეს. ამას გვაფიქრებინებს კონტექსტი“.

ზ. ჭავჭავაძე აცხადებს: „იკითხვისი „ნაგებთა“ წარმოშობილი უნდა იყოს გ-ს და შ-ს გრაფიკული აღრევის ნიადაგზე“.

დაბოლოს, მკვლევარი კითხულობს: რატომღა დაწუნებული ფრაზა „მსხვერპლვაჲ ნაშობთაჲ“? თუ დავითის სიტყვებს მეტაფორულად და იმედროულად ჰიპერპოლად არ გავიზიარებთ, ტექსტის გაგებაში ვერც „ნაგები“ დაგვეხმარება.

„მსხვერპლვაჲ ნაგებთაჲ“ რომ სტილისტურად გაუმართავი შესიტყვებაა ამაში ჩვენ ვეთანხმებით ზ. ჭავჭავაძეს, მაგრამ რაკი ეს უხერხულობა არ იგრძნო XII საუკუნის გადამწერმა (მასზე დაყრდნობით კი არც პ. ინგოროყვამ), ჩვენც „ნაშობთა მსხვერპლვას“ „ნაგებთა მსხვერპლვა“ ვარჩიეთ. ამ არჩევანზე დაგვაზღვია სხვა უხერხულობისაგან: დავით აღმაშენებელს მიეაწეროთ მაინცდამაინც ადამიანთა მსხვერპლშეწირვის ცოდვა. სხვათა შორის ამ უხერხულობის თავიდან ასაცილებლად გაიზარა ნ. ნათაძემ „მსხვერპლვაჲ ნაშობთა“ როგორც „მსხვერპლვაჲ ნაშობთადმი:“ „თუ ამ აზრს არ მიეაწერდით მოყვანილ სიტყვებს, ის უნდა გაგვეგო, როგორც „ადამიანთა მსხვერპლად შეწირვა“, რაც არ უნდა იყოს მართებული (ნ. ნათაძე, დროთა მიჯნაზე, გვ. 50).

იქნებ მხედველობაში მივიღოთ ის გარემოებაც, რომ „ნა“ აფიქსით ნაწარმოებ მიმღეობათათვის დამახასიათებელია გასუბსტანტივების ტენდენცია და დროის გაგებისაგან დაცლა. მაგალითად: ნადები, ნაპრაღი, ნაგავი და სხვ.

ღმრთისადათა ვერ იცნა სოფელმან სიბრძნითა თჳსითა ღმერთი“ (1 კორინთ. 1, 21). აქაც ივარაუდება საღმრთო სიბრძნით ღმრთის ვერ შეცნობა, რომელიც უნდა გავიგოთ შემდეგნაირად: წინარე ქრისტიანულ, წარმართულ სამყაროს საღმრთო სიბრძნე მიცემული ჰქონდა ბუნების მრავალფეროვნებაში (რომ. 1, 20; საქ. მოც. 14, 17; 17, 27) და ადამიანის ამოცანა ის იყო, რომ ბუნების მოვლენათა კანონზომიერების შეცნობით მისულიყო შემოქმედის, ღმერთის აღიარებამდე. მაგრამ, როგორც ამას პავლე მოციქული ამბობს (რომ. 1, 21), ადამიანმა ვერ შესძლო ამ მისიის განხორციელება და ნაცვლად შემოქმედისა შემოქმედის მიერ შექმნილნი და დაბადებულნი გააღმერთა. ნამდვილად იგივე აზრია ნავარაუდევი ჩვენს საგალობელშიც, ხოლო კ. კეკელიძისიეული რედაქციით მისი შინაარსი რამდენადმე იცვლება.

6. V, 1: A ხელნაწერის მიხედვით ეს მუხლი იკითხება შემდეგნაირად: „სჯულნი დავთრგუნენ წიგნისა და ახალი ბუნებითი და კუალად სხუაჲ, სჯულისა შენისა მოწამე, სჯული გონებისაჲ, ცოდვისა და კორცთა სჯულსა დავაძმონე“, B და C ხელნაწერებში კი ამგვარად: „სჯულნი დავთრგუნენ წიგნისაჲ და ახალი ბუნებითით ურთ და სჯულისა შენისა მოწამე, სჯული გონებისაჲ, ცოდვისა და კორცთა სჯულსა დავაძმონე“¹.

მაშასადამე, B და C ნუსხებში „კუალად სხუაჲ“ საერთოდ არ არის (სხვა განსხვავებები ამჯერად არ გვაინტერესებს). ჩვენ, კ. კეკელიძის გამოცემისაგან განსხვავებით, B და C ხელნაწერების ვარიანტი ვარჩიეთ, რადგან კონტექსტში „კუალად სხუაჲ“ მართლაც ზედმეტი ჩანს.

ეს ზედმეტობა უგრძენია პ. ინგოროყვასაც და ამიტომ ტექსტში მხოლოდ „კვლავ“ დაუტოვებია, „სხუაჲ“ კი უკუუგდია. მართლაც, „კვლავ დავაძმონე“ გამართლებული სინტაქსური კონსტრუქციაა, ოღონდ ასეთი შეცვლის უფლებას XIII საუკუნის ხელნაწერთა მონაცემები არ იძლევა.

7. IX, 1: ამ მუხლის პირველი ფრაზა არსებულ გამოცემათაგან ერთში (კ. კეკელიძე) იკითხება შემდეგნაირად: „უამი რაჲ წუხილთა და ავთა აღმოფშვნათა წარმოდგეს“, ხოლო ყველა დანარჩენში — განსხვავებული რედაქციით: „უამი რა წუხილთა და ემელთა აღმოფშვნათაჲ წარმოდგეს“. ჩვენც ამ უკანასკნელს და-

¹ B ხელნაწერში, რომელიც საფუძვლად უდევს ჩვენს მიერ დადგენილ ტექსტს, „სჯულის“ ნაცვლად ყველგან არის „სჯული“.

უჭირეთ მხარი, რის მიზეზს ვრცლად ვეხებით გამოკვლევაში (იხ. გვ. 79—82).

8. IX, 4: ABC ხელნაწერებში არის „მ ხ ე დ ვ ე ლ ო ბ ი თ ი ს უ ლ ი - საჟ“ და არა „მ ხ ე დ ვ ე ლ ო ბ ა ს უ ლ ის აჟ“ როგორც ეს კ. კეკელიძის გამოცემაშია.

ჩვენ ვფიქრობთ, რომ ძირითად ტექსტში სწორედ ხელნაწერები-სეული წაკითხვა უნდა იყოს შეტანილი და აი, რატომ: კ. კეკელიძეს გამოთქმული აქვს მოსაზრება პეტრიწონული სკოლისა და კერძოდ, არსენ იყალთოელის ენის შესახებ, „ელემენტები პეტრიწონული სკო-ლის ლექსიკისა და მორფოლოგია-სინტაქსისა არსენის თხზულებებ-შია ც გვხვდება, სახელდობრ, გრძელი პერიოდები, მიმღობის საშუა-ლებით შემოკლებული წინადადებები, ზედსართავ სახელთა ნაწილაკი თი-ს დახმარებით წარმოება, როგორც მაგალითად, მიმღობითი, შემო-ყვანილობითი, წარმეითხველობითი და სხვ.“¹

ჩვენთვის საინტერესოა კ. კეკელიძის მსჯელობის სწორედ ეს ბოლო ნაწილი: ზედსართავი სახელების ნაწილაკი „თი“-ს დახმარებით წარ-მოება. იოანე დამასკელის „გარდამოცემის“ არსენ იყალთოელისეულ (აგრეთვე, ეფრემ მცირისეულ) თარგმანებში მართლაც, უამრავია მსგავ-სად ნაწარმოები ფორმა, ოღონდ ეს სიტყვები აქ გასუბსტანტივებუ-ლია: მაგ. მოგონებითი, ოცნებითი, მეცსიერებითი, განმგონებლობითი და სხვა.

ჩვენს ძეგლში „მხედველობითი“ დასახელებული სიტყვების ანა-ლოგიურადაა ნაწარმოები.

დავით აღმაშენებლის „გალობანში“ ამგვარი ფორმის არსებობა ამოწმებს იმ ფაქტს, რომ აღნიშნული ენობრივი მოვლენა იმდროინდელ სალიტერატურო ქართულში ღრმად ყოფილა შეჭრილი.

9. ძეგლ ხელნაწერებში ქარაგმით წარმოდგენილი „რ ა“, ყველა გამოცემაში გახსნილია როგორც რ ა თ ა და არა რ ა ჟ თ ა, როგორც ამას ძველი კლასიკური ქართული ენის ნორმები მოითხოვს და როგორც ეს ჩვენს მიერ დადგენილ ტექსტში გვაქვს გატარებული.

10. დასასრულს, გასწორებულია გრაფიკულ ნიადაგზე წარმოდგა-რი ყველა შეცდომა, როცა „უე“ კომპლექსი „უჲ“-თ ი ა წარმოდგენილი.

¹ კ. კეკელიძე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. I, გვ. 275.

4. ღათქჲული ნიშნები ღა შჲმოკლებაანი

A A — 85
 B A — 290
 C K — 22
 D A — 518
 E A — 1290
 F S — 182
 G S — 149
 H K — 94
 K S — 303
 M H — 28

ხ გ. ხელღიის გამოცემა
 კ კ. კეკელიღიის გამოცემა
 ი პ. ინგოროყვას გამოცემა

— აკლია
 + ზედმეტია
 | ნაცვლად

~ გადასჲულია სიტყვები

* ამ ნიშნით ვუთითებთ ტექსტის წყაროებს ძველი ღა ახალი
 აღთქმის წიგნებიდან

(...) აღნიშნავს გამოტოვებულ სიტყვას ან სიტყვებს

1 ტექსტთან დაკავშირებულ სხვა შენიშვნებზე მიუთითებს

ა პირიანი ფორმა იწარმოება ა ხმოვნით

ი პირიანი ფორმა იწარმოება ი ხმოვნით

ი/უ პირიანი ფორმა იწარმოება ი ან უ ხმოვნით

ი პრეფიქსიანი ვნებითი იწარმოება ი ხმოვნით

ე პრეფიქსიანი ვნებითი იწარმოება ე ხმოვნით

ღ სუფიქსიანი ვნებითი იწარმოება ღ თანხმოვნით

1 ზმნა ერთპირიანია

2 ზმნა ორპირიანია

3 ზმნა სამპირიანია

(2)1 ზმნის ფორმა ორპირიანია, მაგრამ შინაარსი ერთი პირისა აქვს

3(2) ზმნის ფორმა სამპირიანია, მაგრამ შინაარსი ორი პირისა აქვს

0 იმ ზმნათათვის, რომელთა პირიანი ფორმა თავში რაიმე ხმოვანს არ
 მიიღებს

ხელნაწერთა ვარიანტების ჩვენებისას ვუთითებთ „გალობათა“ სათ-
ვალავს (I, III, IV და ა.შ.) და მუხლის ნომერს. თუ სიტყვა მუხლში ორ-
ჯერ ან მეტჯერაა ნახმარი, მას ფრჩხილებში ვუწერთ არაბულ ციფრს
იმის აღსანიშნავად, თუ მერამდენა იგი. ლიტურგიკულ ჩასართავეებს
ვუწერთ ნულს (0) და ნომერს იმ მუხლისას, რომლის წინაც არის იგი
მოთავსებული. მაგ. „I 04 აწდა“ — ნიშნავს, რომ „აწდა წერია I გა-
ლობის მეოთხე მუხლის წინ.

გადატ.	გადატანითი მნიშვნელობით
გამოსლვ.	გამოსლვათაჲ
გამოცხ.	გამოცხადებაჲ იოვანჴსი
დაბად.	დაბადებაჲ
ეზეკ.	წინასწარმეტყველება ეზეკიელისი
ეკლეს.	წიგნი ეკლესიასტე
ესაია	წინასწარმეტყველება ესაიასი
იგავნ.	იგავნი სოლომონისნი
იაკობ.	კათოლიკე ეპისტოლჴ იაკობისი
1 კორ.	კორინთელთა მიმართ პირველი ეპისტოლჴ პავლჴსი
ლუკა	სახარებაჲ ლუკაჲს თავისაჲ
მათე	სახარებაჲ მათჴს თავისაჲ
1 მეფეთა	წიგნი პირველი მეფეთაჲ
3 მეფეთა	წიგნი მესამჴ მეფეთაჲ
4 მეფეთა	წიგნი მეოთხჴ მეფეთაჲ
მსაჯ.	წიგნი მსაჯულთაჲ
ნ.	ნახე
ნ.კ.	ნახე კიდევ
2 ნეშტ.	წიგნი მეორჴ ნეშტთაჲ
2 პეტრე	მეორჴ კათოლიკე ეპისტოლჴ პეტრჴსი
რომ.	რომაელთა მიმართ ეპისტოლჴ პავლჴსი
1 ტიმ.	ტიმოთეს მიმართ პირველი ეპისტოლჴ პავლჴსი
ფილიპ.	ფილიპელთა მიმართ ეპისტოლჴ პავლჴსი
ფსალ.	ფსალმუნნი
შდრ.	შეადარე
2 შჯ.	მეორჴ შჯული.

1. რომლისაცა წინაშე

ქედ-დადრეკილ არს ყოველი,
მუჭლი ყოველი მოდრეკების და ენაჲ ყოველი
შენსა

გმობს აღსარებასა¹,
მეცა, სიტყუაო,
აღმსარებელსა მომხედენ!

2. ხატსა თუსსა მამსგავსე²

და საკრველად გრძნობადისა
და გონიერისა მყოფობისად დამაწესე
შენებრ

არსთა სიტყუებისა
ჩემ შორისცა შეკრებითა,
ხოლო მე უმაღლო გექმენ.

3. ბუნებითი რაჲ ძალნი

არა სჯულთაებრ ვიგუმიენ,
მსგავსებისაგან დავაკლდი და დავჰბადე ბოროტი,
ხოლო

ხილულთა-მიერსა გემოვნებასა
ვრცელად განუხუენ გრძნობანი.

4. ქალწულო, ბრალეულთა

თავსმდებო, რომელმან სიტყუაჲ
განაზრქე კორცითა და კარვითა მიწისაჲთა,
სიზრქე

უსასოებისაჲ

განმძარცუე, რაჲთა
მონანული შეგივრდე შენ!

1) შდრ. ესაია 45,24; რომ. 14,11; ფილიპ. 2, 10–11.

2) დაბად. 1,27.

1. ბუნებითსა რაჲ პორფირისა
 თვთმულობელობასა თანა
 მეფობისაცა შარავანდნი
 მარწმუნენ, ხოლო
 მე ვნებათა ბილწთა
 მონად მივჰყიდე თავი,
 რამეთუ „რომლისაგანცა ვინ
 ძლეულ არნ, მისდაცა დამონებულ არნ“.¹

2. კაენის მკვლელებრი ცნობაჲ,²
 სეითის ძეთა ღირწებაჲ,³
 გმირთა სიღოდით მავალობაჲ,⁴
 ხუთ-ქალაქელთა
 შგინებისა მწვრე⁵ —
 უფროჲს ვამრავალწილე,
 ვითარცა რაჲ აღმართ-მსრბოლმან
 მდინერემან უკეთურებისამან.
 3. მეგვპტური გულმძიმობაჲ,⁶
 ქანანელთა ჩუეულეზანი⁷,
 მისეურპლვამ ნაგებთაჲ, ზმნაჲ და სახრვაჲ,
 კოწოლი თმათაჲ
 და სხუანი, რომელთაჲ
 შენ ჰბრძანე არა-მსგავსებაჲ,
 უწარმდეგესად მოვიგენ
 თვთ მათ პირმშოთა სახეთასაცა.

4. ამისთვის იყო ქალწული
 და გორც-ქმნაჲ სიტყვსაჲ, რაჲთა
 ღედობრივთა ოხათა მიერ
 ცხოვნდენ ცოდვილნი,
 რომელთა პირველი,
 საშუალი და დასასრული
 მე ვარ, ვითარცა უფსკრული
 შესაკრებელი ბილწებისა ღუართაჲ!

¹ 2 პეტრე 2,19. 2) შდრ. დაბად. 4,1-12. 3) შდრ. დაბად. 4,25-26; 6,5. 4) შდრ. დაბად. 6,4. 5) შდრ. სიბრძნ. 10,6; დაბად. თ. 19. 6) შდრ. გამოსვლ. 1,13-22; 7) გამოსვლ. 34,11; 2 შჯ. 7,1-2.

1. ისრაელისა მეფეთა

ეჰბაძეგდ, გარნა უსჯულოთა
და რავდენ მეძლო, ვსცდებოდე
მაღალთა ზედა

კუმევისა, და წარმართთა აღრევისა მიერ,¹
და ძალთა ცისათა თაყუანისცემისა².

2. ზენაჲსა მოძრაობისა

ასურასტანული ზმნობაჲ,
და ცთომილთა ვარსკულავთა
და უცთომელთა

კრებაჲ და განყრაჲ, სუჴ და ბედი, და შობის დღე,
ვითარ საღმრთოთა უსმენელმან, ვიჩქურენ.

3. ელლინთა მიერ ვერ ცნობაჲ

სიბრძნითა ღმრთისაჲთა ღმრთისაჲ³

და შემოქმედისაგან

შექმნილთა მიმართ

ცვალებაჲ თაყუანისცემისაჲ სრულ-ვეყავ, რაჟამს
თითოეულისა ვნებისა კერპსა ვჰმსახურე.

4. ამისთჳს ღმერთ-მამაკაცებრ

მოქმედ იქმნა ზეშთა ღმერთთაჲ,

რაჲთა კაცებრ უწყოდნის

ვნებანი ჩუენნი

და ღმრთეებრ იცნინიდეს ბრალთაგან, რომელთა
ღმრთისმშობელად ქადაგონ ქალწული დედაჲ!

ღამითგანსა (გალობა V)

ძლისპირი: შენდა აღვიშთობთ

1. შჯუღნი დავთრგუნენ

წიგნისა(ნი), და ახალი ბუნებითურთ,

და შჯუღისა შენისა მოწამე, შჯუღი

გონებისაჲ, ცოდვისა

და გორცთა შჯუღსა დავამონე.

1) შდრ. უსალ. 105, 35. 2) შდრ. 4 მეფეთა 21, 3; 2 ნეშტთა 33,3.

3) შდრ. 1 კორინთ. 1,21.

2. თითოეულთა

მკეცთაგან შეზავებულსა მკეცსა ვემსგავსე,
მრავალ-გუარსა და მრავალ-ხატსა და სხუა ჟამ სხუებრ
ხილულსა და მკსენარსა
ბუნებისაებრ თითოეულისა.¹

3. არა შევძრწუნდი

მანგლისაგან მფრინვალისა, რომელი
შურსა სიკუდილისასა მიჰქდის,² რომელნი ჩემებრ
მიმდემად ცრულ ფუცვიდენ
განსაკრთომელსა სახელსა შენსა.

4. ამისთვის სისხლთა

ქალწულებრივთაგან კორცნი ღმრთისანი
და ახალი შეზავებაჲ, ღმერთი და კაცი,
რამთა იოხდეს დედაჲ,
ჩემებრ განწირვით უსასო-ქმნილთა!

ღაღადუჯსა (გალობა VI)

ძღვასპირი: დანთქმული

1. სოლომონისაჲსა

წურბლისა³ მსგავსად ვერ-მაძღარი
სხუათა სოფლის კიდეთა ვეძიებ დაჰყრობად
და ღმრთისა საზღვართა ვაბრალობ,⁴
ვითარცა მცირეთა და უნდოთა
ჩემისამდე უძღებებისა და გულისთქუმისა.

2. ბოროტად გარავჰყედ

საზღვართა⁵ და შევჰრთე სახლი სახლსა,
და აგარაკი აგარაკსა⁶, და უუძღურესთა
მივჰხუეჭე ნაწილი მათი,
და ვიდუწიდ უმეზობლობასა,
ვითარცა მარტოჲ ვმკვდრობდი ქუეყანასა ზედა.

3. მბრძოლ ვექმენ ყოველთა

წესთა სჯულისა შენისათა,
და ქორწილთა მიერ ხენეშთა ვჰმძლავრე საწოლსა ჩემსა⁷,

1) შდრ. გამოცხ. 13,2; 19,20. 2) შდრ. გამოცხ. 14,14–16. 3) მათე 13,39.

3) შდრ. იგავნ. 30,15. 4) შდრ. 2 შჯულთა 19, 14; იგავნ. 22, 28.

5) შდრ. ფსალ. 73, 17; 103,9. 6) ესაია 5,8. 7) შდრ. ფსალ. 35,5; ებრ. 13,4.

და სახეთა მიერ ბოროტთა
მიცემითა ვაცოდვე ერი ჩემი,
ვითარცა მეფეთა მისთა — ისრაელი.

4. ამისთჳს ქალწული
დედაჲ და შობაჲ ახალი
სიტყჳსაჲ, რაჲთა ახალი ხატყოფაჲ მეორედ მისცეს
ცოდვით განმრყუნელთა მისთა,
დედობრივთა რაჲ ოხათა ბრძმედითა
დაადნოს ყოველი ნივთი შეცოდებისაჲ!

კურთხეულ არსა (გალობა VII)

ძლისპირი: ყრმათა ბაბილონს

1. ვეცხლი, ვითარცა
მიწაჲ და ოქროჲ, ვითარ თიკაჲ უბნისაჲ, ვიუნჯენ¹,
თაყუანის-ვეც ანგაჲ (247) რებისა მამონას,
ვითარ-იგი ძუელთა მათ —
ბაალს და ასტარტეს
და ქამოსს საძაგელსა².

2. სიტყუაჲ წმიდაჲ და
ბჭეთა ზედა მამხილებელ [ი] მოვიძულენ, ხოლო
მლიქნელთა ძმაცული სივერაგე ვითენ,
და შემასმენელთანი
დავიტკბენ ზრახვანი,
და ცრუნი განვსცენ მსჯავრნი.

3. ცრემლნი ქურივთანი
და ობოლთა ბრგუნვილი ტირილი არ შევიწყალე³,
არა განუხუენ ნაწლევნი მოქენეთა,
უფროჲსლა შენ, ქრისტეს,
რომელი იზრდები
მცირედითა ზრდითა მათითა⁴.

4. ამისთჳს შობაჲ
ღმრთისაჲ ადამიანისაგან დედაკაცისა,
რაჲთა მიწით შობილთა კაცთა ცთომასა,

1) შდრ. ეკლეს. 2,8; 1 ტიმ. 6,10; ფსალ. 17,43. 2) შდ. მსაჯ. 2,13; 3,7; 10,6,
1 მეფეთა 12,10; 3 მეფეთა 11,6—7; 4 მეფეთა 21,3—7. 3) შდრ. ფსალ. 9,35; ფსალ. 145,9;
იაკობ. 1,27; 1 ტიმ. 5,3. 4) შდრ. მათკ 25,10.

ვითარცა ღმრთისა დედაჲ
დაჰკსნიდეს ქალწული
და იოხდეს ცოდვილთა!

აკურთხევდითსა (გალობა VIII)

ძლისპირი: შეუწველამ

1. ესენი ვცოდენ სახარებისა სჯულთა
და მცნებათა შენთა შინა,
მცემელთა რაჲ ყურიმლისა მიჰყრობასა,
და გლახაკთათჳს განშიშულებასა,¹
და რაჲთურთით არა ფიცსა
შენ, სჯულის-მდებელი ჩემი, ჰბრძანებდი²
და გულისთქუმით მიმხედველობასა
განსრულებულად მრუშებად დასდებდი.³

2. დაღათუ ესრეთ განეხრწნენ ყოველნი გრძნობანი
და ყოვლად ხრწნილება ვიქმენ,
გარნა არავე აღვიხუენ ჯელნი,
არცა დაედე სასოებაჲ ჩემი⁴
ღმრთისა მიმართ უცხოჲსა, არცა
უცხო-თესლი რაჲმე სარწმუნოებაჲ
საწურთელ ვყავ სულისა, გარეშე მისსა,
რომელი მასწავეს ღმრთისმეტყუელთა შენთა!

3. და აწ, მომდრეკელი მუგლთა გულისათაჲ
ვემობ, ვითარცა სხუაჲ მანასე⁵,
მილხინე, ზ, მეუფეო, მილხინე
და ნუ წარმწყმედ ცოდვათა შინა⁶
და ნუ იგსენებ ძვრთა ჩემთა⁷
და ნუ დამსჯი მე ქუესკნელთა თანა,
რამეთუ შენ ხარ ღმერთი მონანულთაჲ,
ამაღლებული ზესკნელს ცათა ძალთაგან!

4. საკუთრად ღმრთისმშობელად გქადაგებთ, უხრწნელო
ქალწულო, და გურწამს, ვითარმედ

1) შდრ. მათე 5,39. ლუკა 6,29. 2) შდრ. მათე 5,34. 3) შდრ. მათე 5,28. 4)
შდრ. ფსალ. 77,7. 5) შდრ. 2 ნეშტა 33, 12. 6) შდრ. ფსალ 27,3. 7) შდრ. ფსალ. 78,8.

პატივი ხატისა შენისაჲ შენდამო
წიადმოვალს, ღმრთისმეტყუელთაებრ,
და ცოდვილთა მოქცევისა
ანიშნებ მის მიერ, ვითარცა ცხად-ჰყოფს
თეატროჲ იგი მრჩობლთა სოფელთაჲ,
სიკეთე ეგვპტისაჲ, ღირსი მარიაჲ!

ადიდებდითსა (გალობა IX)

ძლისპირი: მტკრთველმან გაბოუცდელმან

1. ჟამი რაჲ წუელილთა და კმელთა აღმოფშვნვათაჲ წარმოდგეს,
ზარი მეფობისაჲ წარცდეს და დიდებაჲ დაშრტეს,
შუებანი უქმ იქმნნენ,
ყუავილოვნებაჲ დაჭნეს,¹
სხუამან მიიღოს სკიპტრაჲ,
სხუასა შეუდგენ სპანი²,
მაშინ შემიწყალე, მსაჯულო ჩემო!

2. გან-რაჲ-ედოს წიგნი დღესა შინა სასჯელისასა³
და მე ქედ-დადრეკილი წარმოგიდგე განკითხვად,
მსაჯული მართლ სჯიდე⁴,
მსახურთა რისხვაჲ ქროდის,
მართალნი ნეტარებდენ,
ცოდვილთა ჰგუემდეს ცეცხლი,⁵
მაშინ შემიწყალე, იესუ ჩემო!

3. ვინაჲთგან აღსაარებით გრძნობად და შეკრებად იწყო
ძუალი ძუალსა თანა და ნაწევარი ნაწევარსა,
და განკმელთა მოჰბერა
სული კუალად-შობისაჲ,⁶
მრწამს, ვითარმედ აღვსებაჲ
სრულ-ყოს ღმერთმან ჩემ შორის
ყოვლისავე სინანულით აღდგომისაჲ!

4. მარტო, სრულო, სამ-მზეო, ერთცისკროვნებაო,
განმინათლე მხედველობითი სულისაჲ, რაჲთა
გიხილო ნათელი

1) შდრ. 2 პეტრე 3,10. 2) შდრ. იოანე 5,43. 3) შდრ. გამოცხ. 20,12.

4) შდრ. გამოცხ. 19,11. 5) შდრ. 2 ტიმ. 2,19; მათე 25, 34; 25,41.

6) შდრ. ეზეკ. 37,7—10; რომ. 8,11.

ნათლითა* (A 191, C 215) უფლისაჲთა¹,

სულითა ღმრთისაჲთა ძე

გამოგვბრწყინვო მაშინ

დაუსრულებელთა საუკუნეთა!

5. არაჲ უხილავს მზესა ქალწული დედაჲ თჳნიერ შენსა,

არცა ჩემოდენ ბრალეულსა — ნათელი მისი,

გარნა მე შენითა

ოხითა, დედოფალო,

ვესაჲ ხილვად ნათელსა

ძისა შენისასა

და ნათელსა ზეშთა საუკუნეთასა!

1) შდრ. ფსალ. 35,10 * აქ B ხელნაწერი წყდება.

1. შ ა რ ი ა ნ ტ მ ბ ი

სათაური: გალობანი სინანულისანი, თქმულნი თვთმპერობელისა მეფისა დავით ბაგრატიონისანი B, გალობანი თქმულნი დავით მეფისანი CD, გალობა სინანულისა, თქმულნი დავით მეფისა აღმაშენებელისა KMბ, ქ: გალობანი აღსარებით შვერდომითნი ყოვლისა მონანულისანი თქმულნი ბაგრატიონისა დავით მეფეთა მეფისანი G, გალობანი დავით მეფისანი თქმულნი მისგან H, გალობაა სინანულისა თქმული დავით მეფისა მიერ აღმაშენებლისა L, გალობანი სინანულისანი პ. O.

I, 0.1 მიწყალე მე ღმერთო, მიწყალე მე K.

I, 1 მუხლი Fბ. ყოელი (1) G. ყოელი (2)მ, ყოელი (2) — CDFHKLMბ. მოხდრეკების K. ენა EFGKLMბ ყოელი (3) G. ჰემობს DEKL. აღსაარებასა L. მეცა ზენაო O. სიტყვაო DFG. აღმსარებელსა H, აღმსაარსებელსა K.

I, 02 მიწყალე, მე M, მიწყალე მე ღმერთო, მიწყალე მე ხ.

I, 2 თვისსა G. მაჰმაცავსე K, მიჰმაცავსე F, მიჰმაცავსე L, საკურეჭლად E, საკურეველად E, საკურეველად HL. მყოფობისა AH O. მყოფობისად მყოფობისად GKLM ბ. შნერ A. არსო K. სიტყუშბისა AB, სიტყუების F, სიტყუებისა GK, მსიტყუშბისა M. ვიქმენ A.

I, 03 დიდება ELMბ. ძალნი | სჯულნი E. არა (1). A შჯულთაებრ D, მსჯულთაებრ K, მსჯულთაებრ L. ვიქმეინ DEK. ვიხმეინ FMბ, ვიხმეინ L. მსჯულთაებრისაგან KL. ვდავკალი L, ვდავბა BEFGHMბ, ვდავბა L, ხილო | და. E ხილულთა EL. მიერს F, მიერ H. გემოვნებას F. ვრცელადრე O. განუხუმ ABCDEHKM, განუხვენ FGბ. ვგანუხვენ L.

I, 04 აწდა EFKLM ბ. აწდაა K.

I, 4. ქალწულთ G. სიტყუა EKLMB, სიტყვა FG. განაზრქვე AGპ, განაზრქვე E, განაზრქვე F, განაზრქვე KM, განაზრქვე L. კორცთა M პ, ხორცთა დაკრეითა A, კორცთა და კარეითა | და შერეენა მიწისათა F. კორცთა და კარეითა | დაკრეითა კორცთა პ. და კარეითა * დაკრეითა Mb. მიწისათა DGKLMბ, მიწიერითა H. მიწისათა ძალისათა E. უსასობისა DM, უსასობისა EFHKLბ. განმძარცუე ABCDELM, განმძარცვე FG, განმძარცუე K, განმძარცუე M, განმძარცვე ხ, განმძარცუე+ჩემგან ხ, განმძარცუე+ღეღო O. რათა EGL ხ პ. O.

III, 01. მიწყალე მე, ღმერთო, მიწყალე მე KMბ.

III, 1. რა EFL, რაჲ მას GKMB. პორტირსა EKL. თვთ მულობელობას F, თვთ მულობელობისა Kბ. მეფობისაჲცა პ, მეფობისა F, მეფობისაჲცა + თანა ხ. შარავანდელი ACDGHKMB, შარავანდელი EF. მარწმენ B. ენებ*ათა D. მონებად GKპიხ. მიევიდე FHKM, ვიევიდე L. რამეთუ | რა F. რომლისგანცა O. ძლეულ L. არს (1) AEF არს (1) — KMG ბ. მონებულ ხ. არს | არიან EFGKM პხ.

III, 02. მიწყალე, მე, ღმერთო M. მიწყალე მე ღმერთო, მიწყალე მე ხ.

III, 2. კაინის EF. მეუღლეებრი FKMპ, მეუღლეებრი H, მეუღლეობრი ხ. ცნობა EKM ხ, ცნობა F, ცნობა H. ღირწება EKM ხ, ღირწება F, ღირწება H. სიღლით G, სიღლით ხ. მავლობა CG, მავლობა F, მავლობა EMKბ. ხუთქალაქთა E, ხუთ ქალაქთ F. შეგინების FO. მწვირე FGKMბ, მწვირე L. უფროსად ACპი, უფროსად DEFGHLMბ. განეშრავალწილე F. რა EFK. დაღმართ პიხ. მსხროლმან L. უკეთურებისაჲმან | უკეთურებისა ღუართამან CDH.

* E-ში ეს სიტყვა არ იკითხება.

III, 03. დიდება EKL.

III, 3. მეგვიპტური FGB, ეგვიპტური L, მეგვიპტური K. გულმძიმობა BEKb, გულ-
მძიმობაი F. ქანანელი AEF GK M Oხ, ჩუჭულბანი BCDHKb, ჩეულბანი FGM,
ჩუჭეულბანი L, ჩუნლბანი A პ. მსხუშრპლვა ABCDH, მსხუშრპლვა E, მსხვერპლვა
F, მსხვერპლვა G, მსხუშრპლვა K, მსხვერპლვა L, მსხუშრპლვა M, მსხვერპლვა ხ.
ნაგებთაქ| ნაშობთა ACK, ნაშობთა DEFKLM. შ-ნა A, ზნა EFKMხ. სახრუა
EK, სახრუა Mხ, სზრუა F. თმათა DEKLMხ, თმათ F. სზ-ანი D, სხვანი GM, სხვანი-F.
რომელთა DEGHKLMხ. ბრძანე EFHKMხ. მსგავსება EMხ, მსგავსებაი F, მსგავსება K,
მსგავსება L. მოვიგე AEK, ვმოვიგენ L, მოვიგენ თვთ| ეგე F, თვით GM. სახეთასა EG,
სახეთას F, სახეთასაცა ხ.

III, 04. აწდა EKLხ.

III, 4. ამისთვის GFხ. ქალწული-F. კორცქნა DEFH, კორცქნა K, კორცქნა
Mხ. რათა EGLხპი. სიტყვა DEHKLMხ. სიტყვისა F, სიტყვისა G, უხათა A.
ცხონდენ AFხ, ცხონდენ D, ცხონდენ G, მსცხონდენ L, მსცხონდენ K. ცოდვნი
M. რომელთა Aპი. საშუალი C, საშუალი D, საშუებელი F, საშუალი L. საშუალი
და დასასრული - ხ. და (2)-F. ვითარცა M. უსსკრული ACF. ბილწებისა C. ღუართა
DHKLMხ. ღუართა G, ღუართაქ| უკანა F, ღუართაქ| პურიათასა E.

IV, 01. ჩასართავი: მიწალე მე, ღმერთო, მიწალე KL.

IV, 1. იჭ-ლისა ABCD Oხ, ისრაილისა EFGHKMხ. ებაქვედ EFGHM. უსჯულოთა
ACEFGHხი, უსჯულოთა KL. და (1) - O. რაოდენ CDEFL. ესცდებოდი EF, ესცთე-
ბოდე K, ესცდებოდი L. კოლეისა KMხ, კმეისა E, კმეს F, კუმოლეისა G,
კუმეისა H. აღრევისა H. ცათასა F, ცისათაქ| ზეცისთა H. თაყვანისცემის F,
თაყვანისცემისა Gხ, თაყვანისცემისა H.

IV, 2,0 მიწალე მე M, მიწალე მე, ღმერთო, მიწალე მე ხ.

IV, 2. ზენასა DEFH, ზენასა ხ. მოძრაობისა AKL. ასურასტანელი EFGH,
ასურასტანელი ხ. ზნობა EK, ზნობაი F, მნობა M, მნობა ხ. და (1) - L. ცთომილ
L. ვარსკლავთა FG. კრება EFKMხ. და (3) - AEFპ. განყრა EKხ, განყრა F. სვე
FGKLხ. და (4) - HL. შობისა H. დღეა L. ვითარცა AEF GKLM. ვითა ხ. სამდოთა E.

IV, 03. დიდება EKL Mხ.

IV, 3. ელინთა MO, ელენინთა F, ელენთა K. მიერი Kლხ. ცნობა EKMხ, ცნობაი
F. სიბრძნეთა კხ. ღმრთისათა DEFHKLM, ღმრთისათა G, ღმრთისათა ხ. ღ-ი AEF,
ღმრთისა G, ღ-თისა M, ღ-ისა K, ღმრთი L, ღმრთისა პ, ღმრთისა ხ. შემოქმედისა KM. შექ-
მულთა CGKL მპი მიმართ| მიერ CDF. ცვალება F, ცვალება EKM, ცვალე-
ბაი L, ცვალებაი F, ცვალება H. თაყვანისცემისა DKLMხ, თაყვანისცემისა G, თაყუ-
ანისცემის E, თაყვანისცემისა F, ექავ EKL, თვითეულისა CDFხ, თვითეულისა LHE,
თვითეულისა M, თვითეულისა O. კერპსა| კრებასა M. ვმსახურე ADH, ვმსახურე L,
ვმსახურე| ვმონე FKMხ, ვმონე K.

IV, 04. აწდა EFKLMხ.

IV, 4. ამისთვის GM. ღუთად E. მამა კაცებრ DH. მოქმედი FKMხ. ქნა FKM.
ზესთა AEFGL პი, ზესა KM. ღმერთთა CDENKLM, ღმერთი კხ. რათა EGL ხპი,
უწყოდინი D, უწყოდენ E, უწყოდის HL. ვნებანი D. ჩვენნი FGM, ჩენნი H. ღუთაებრ
EKHMხ. ღმრთაებრ-G. იხსნიდეს FKMხ. ღმრთმშობელად F, ღ-ისმშობლად Kხ.
ქადაგონ EFKLMხ. ქადაგონ + წმიდა I. ქალწული ღელადა ღელა ქალწული CH,

დედა ქალწული D, ქალწული დედაქ | წმიდა ქალწული Mხ. წმინდა ქალწული G. დედა EL, დედა — F.

V. 01. მიწაღე მე, ღმერთო, მიწაღე მე KLMხ.

V. 1. სჯულნი ACDEGHMჰი, სჯულნი Kლხ. დაესტრგუნენ DE, დაეპსტრგუნენ K, ვდაეპსტრგუნენ L. დაეპსტრგუნენ + საღრმოთასა L. წიგნისა ABC წიგნისა DEFGHKHმხ, ახალ FK. ბუნებითი A ჰი. ბუნებით E. და | + კუალად სხუა A, სხუა E, და | + კუალად FGKLMიხ. სჯულისა ACEFGMჰი, სჯულისა Kლხ. სჯულისა H. მოწამეს F, მოწამე L, შწამეს KM. სჯული ACEFGMჰი. სჯული Kლხ. გონებისა | ბუნებისა AE, გონებისა DFKLMხ. ცოდვისა | ჯორცთასა A, ცოდვისა | ზორცთასა E. ცოდვისა H, ცოდვისა L, ცოდვისა ხ, ცოდვისა პ. ჯორცთასა EFGMK, ზორცთასა ხ. სჯულსა ACEFGHჰი, სჯულსა KLM. სჯულსა + მე ი. დაეპონე AE, ვდაეპონე L.

V. 02. მიწაღე მე M.

V. 2. თეთუელსა A, თეთუელსა E, თეთუელისა L, თეთუელთა FHM, თეთუელთა ხ. შემხვევულისა CDF. შეცესა — ი. ვემხვევსე KL. მრავალგვარად FGMხ, მრავალგვარად K. ხატსა H. სხუა D. სხუა F. ჟამს E. ჟამად ი. სხუაებრ H, სხუაებრად FGKM, სხუაებრად ხ. ხილულსა D, ხილულსა L. მესენარესა L, მესენარესა D, მესენარესა F, მესენარესა პ. ბუნებისამებრ L. ბუნებისებრ ი. თითოეულსა BD, თეთუელისა FL ხ, თეთუელსა HM.

V. 03. დიდება EFKMხ.

V. 3. არაა ACი. შეესპრწუნდი E, შეესპრწუნდი K, ვშეესპრწუნდი L. მანგალისაგან L. მფრინულისა E, მფრინულისა G, მფრინულისა H, მფრინულისა Lხ, მფრინულისა M. სიკდილისა FG. მიხდის ხ. რომელნიცა L. მიმდებად G. ცრუ G. ფიცვიდენ AH, ფიცვიდენ E, ჰფიცვენ EL, ფიცვენ Kხ, ფიცვენ M. სასხელსა A.

V. 04. აწდა EFKL.

V. 4. ამისათვის GM. ქალწულებრივთა AE. ღთისნი H, ღთისანი ხ. შეზავება EFKMხ. რათა EGLხჰი. დედა EFKMხ. განწირულთ E. ქმნილთა DH, ქმნილთათჳს L.

VI. 01. მიწაღე მე, ღმერთო, მიწაღე მე KMხ.

VI. 1. სოლონისა CD, სოლომონისა EMხ, სოლომონისა G, სოლონისა H, სოლომონისა FL. წურბლის CDH. მსგავსადე H, მსგავსად KL, მსგავსად — ხ. მამღრე (!) H. სხვათა FG. სოფლისა EL. კიდეთ H. ვეძებდ აი, ვეძებდ CH, ვეძებდ E, ვეძებდ KLMხ. დასაპყრობელად AEGKLM ხჰი, დასაპყრობილად F ღი D, ღმრთის ი. საზღუართა E, სამძღუართა L. ვაბრალოდ AK, ვაბრალებდ EL, ვაბრალებ FG, ვაბრალოდ H. მცირეთა + მათ ი. უნდოთა | იწროთა FG. და ღმრთისა საზღუართა ვაბრალოდ, ვითარცა მცირეთა და უნდოთა — KMხ. ჩემისადმე L. უძებებისა | უძებებისა AEL. გულისთქმისა DEFGKMხ, გულისთქმისა H. გულისთქმისა L.

VI. 02. მიწაღე მე, ღმერთო M, მიწაღე მე, ღმერთო, მიწაღე მე ხ.

VI. 2. გარდავქედ ACDEFDHKM გარდავქედ L. საზღუართა EKხ, სამძღუართა L. საზღუართა + და ი. შევრთე ACDEFGHK ხ, ვშევეპრთე L. უძღლურესად E. მივხუტე ACDE, მივხუტე FGKM ხ, მივხუტე H, გვივხუტე L. ვიღვეწი FG. ვიღვეწი + ყოვლად ი. ვითარცა GLხ. მარტო DFKLMხ. ვმკვდრობდ AEKჰ. ვმკვდრობდი FG, ვმკვდრობდი L, მკვდრობდი ხ. ქვეყანასა F.

VI, 03. დიდება EFKLb.

VI, 3. მბრძოლუ C. ზეულისა D, სეულისათა F, მსეულისა Kb, სეულისათა AEd. მსეულისათა L, შენისათა — AELd. ვმძლავრე AEGH, ვამძლავრე F, ვმძლავრე L, ვიმძლავრე b. საწოლსა—ჩემსა O. სახეთათ D, სახითა F, სახეთა|სხუთა HM b. მიერ — CDFGHKMB. მიერ| მათ O. ვაცადე L, ვაცოდე b. ჩემ F. ვითარცა + იგი ADEFG KLMbმ. მისთა| მათ Eb, მისა KM. ისრაილი EFGK, იშლილი ABCD, ისრაელი O.

VI, 04. აწდა EFKLb.

VI, 4. ამისთვის FG. დედა EFKMB, დედაი O. შობა EFKMB. სიტყვსა DEKLb, სიტყვისა G, სიტყვისა FM, სიტყვსაი O. რათა EGLbმ. ხატეოფა DEFb, ხატი ყოფა M, მეორედ| კულავ O. მიჰსცეს L. განმრევენლო FG. განმრევენლოთა (I) A. რა DEKL, რა F, რათა bმ. ოხითა H. დაადნო FG, დაადნოს H. ყოველივე O. ყოველი| ხენეში GK Mb, კენეში L. შეცოდებისა DFKLMB, შეცოდებისა H, შეცოდებათა E.

VII, 01. მიწალე მე, ღმერთო, მიწალე მე KMB.

VII, 1. მიწა EFKMB. ოქრო DEFGKMB. თიკა E, თიხა FKLMB. უბნისა DEFGH KLM b, ვთაყანისვეც L. ანგაპარებისა D, ანგარებისა Eb, ანგაარებისა FGKLM, ანგარებისა H, მაჰონასა EL. ძუძლთა ABCDHLb, ძველთა GKM, ძვალთა F. ასტოატეს DEFGHKLMb. ქამოს D, ქამოოსს FGKMB, ქამოას H, ქამოსს|ამო E.

VII, 02. მიწალე მე M. მიწალე მე, ღმერთო, მიწალე მე b.

VII, 2. სიტყუა EKb, სიტყვა FGM. წმიდა|ღმრთისა AK, ღმრთისა EL, წმიდა FGKb, წმიდა M, და (I)| ად E. ბბჭეთა G. მაჰილუბელი E. ემოიძულენ L. ხოლო| და F, მელიქნეთა AE, მლიქნელთა L, მლიქნელთა M. ძმაცელი L. სივერაგეა L. ვევენ A, ვითნივე G. შეჰასმენელთა L. ვდავიტკენ L ზრახუნი EKM. განეჰსცენ K, ეგანეჰსცენ L. მსჯადენი| მსტოჲარნი E. მსჯადენი KL.

VII, 03. დიდება EKLMB.

VII, 3. კერიეთანი FG, კერიეთა L. ბრგუნელი A, ბრგუნელი DEHK, ბრგუნელი GLMB. ბრგუნელი| გრგვინვანი F. არაა A O, არა ADEGHKLMb. შევიწვალენ KF MGb, ვშევიწვალენ L. არა| არცა KFLMB. განუხუჟნ ABCHK, განუხვენ DFGLMB. უფრომსთა A, უფროსდა EFKLM b. ქრისტე AEG, ქრისტესა FKMB, ზრისტესა L. იზარლები CFGHK. მცირედცა BCDGმ, მცირედცა Hმ. მცირედთა KM, მცირეთა F. ზდითა F, ზრდით O.

VII, 04. აწდა EFKLMB.

VII, 4. შობა EFKMB. ღწის FKM. ღმრთისა L. ღუთისა b. ადამენისაგან A O. დედა-კაცისა H. რათა EGL bმ. შობილსა AE. კაცთა D. ღმრთისა DH, ღმრთისა L, ღუთისა b, დედა EFKM b. დედაი H. დაქსნიდეს D, დახსნიდეს MFb. დახსნიდეს K. ცოდულთათჳს K. ცოდვილთათჳს LM, ცოდვილთათჳს M.

VIII, 01. მიწალე მე, ღმერთო, მიწალე მე KLMb.

VIII, 1. ესცოდენ DEMb, ესცოდე F, ესცოდენ K, ესცოდენ L, სახარებისა H. სეულითა G, მსეულითა KL, ჰეულითა b. მცნებათა D, შენთა შინა~CEH. შინა — F. შენთა + ეწა F. რა EGKLM b. ყურიმილთა E, ყერიმილის GF, ყერიმილის L, ყურიმილის MKb. ზიყრობისა G, მიყრობისა H. გლახაკათჳთის G. განშიშვლებასა FGL. რაითურთ EF, რაითურთ KMB. რაათურთ H, რაათურთ G. მსეულისმდებელ KLb, სეულმდებელი M. ჩემი| რომელი H. ბრძანებელი KMB. ბძანებელი F. გულისთქმით DEFGKMB, გულისთქმით L. მხედულობასა E, მიმხედულობასა LM. აღსრულებულად AE, განსრულებად L. მრუშებისა L. დაჰსდებელი KL, დაჰდებელი M.

VIII, 02. მიწყალე მე, ღმერთო, მიწყალე მე KMB.

VIII, 2. დაღაცათუ AEGლ. გ-ნხრწნენ B, განხვრწნენ CDFH, ვგანვხრწნენ L. ყოღლი G, ყოღლი O, ხრწნიღება D, ჰხრწნიღება L, კრწნიღება M. ეკმენ E, ეკმენ FK, ეკმენ L. არაღვე A; არა FGBLM, არ ხ. ახვიხუწნ (I) A, აღვიხვენ FGM, აღვიხუწ H, ვაღვიხვენ L. აღვიხუწ+მე EFGKM Oხ. დაღსღვე EFGხ, დაღსღღვე KM, ვღღჰსღღვე L. სასოღა EFGKMხ. ღმრთისაღსა D, ღუთისა ხ. უცხოღა DEFKLM, უცხოღ H. რამე F, რამეჲ ეყავ O. სარწმუნოღა EFGKM. საწრთველ D, საწრთელ FL, საწრთელ G. საწვართელ Mხ. ეყავ—O. ეყავ E, ეყავ F. სუღის KMB. მაღსწავეს L. ღ-თისმეტყველთა G. შენთაჲ შენთაგან E.

VIII, 03. ღიღება EKLMხ.

VIII, 3. გუღისაღა ADEFKLMხ. ეკმობ FKL, ვხმობ M, ვხმობ ხ. სხუა E, სხუა FG, სხუა—ხ. ~ მანასე სხუა K, სხუა H, სხუა M. მეფუო D, მეუფუო KLMხ. წარმწემელ+მე O. ცოდვასა AG, ცოდვასა EKMB.—და (2) BF. მოიკსენებ ACDH ჰ. მაიკსენებ E, იხსენებ FGMხ. ჰეირთა FGM. და (3)—DH. დამსხვი KL. ქვესკნელთა FGხ. მონანულთა DFGHKLMხ. ამაღლებულ DO.

VIII, 04. აწღა EFKLMხ. ღ-თისმშობლ-ღ AC.

VIII, 4. ღმრთისმშობლად EFGHხO. გერწამს FGKL. ხატისაღ H. შენისა CDEFGH KLM. შენღამოჲ შენღა O. ღ-თისმეტყუწმლებრ KMB, ღმრთის-მმეტყუწმლებრ L. ღ-თისმეტყველთაებრ G, ღმრთისმეტყუწმლთაგან H. ცოდვლთა KL, ცოდვილთასა O. ანიშებს FGM, ინიშებს ხ. მის მიერ G, თიატრო D, თეატრო EFGKMხ. სოფელთა DEGH, სოფელთა FKL ხ. ეგვპტისაჲჲ შენი AE, ეგვიპტისა D, ეგვპტისა FGL, ეგვიპტისა K, ეგვპტის O. ღირსო AE.

IX, 01. მიწყალე მე, ღმერთო, მიწყალე მე KMB.

IX, 1. რა EFGKLMხ. წელიღთა FG, წულიღთაჲ წუხიღთა ჰ. „და კმელთა“ ამოშლილია A-ში, და კმელთა—EL, ხმელთა FMხ. ამოფშვნავათა A, აღმოფშვნავათა DEFGL, ამოფშვნავათა H, აღმოფშვნავათა—KMB. წარმოჰსღღეს KL. მეფობისა DFG KLM. წარჰკდეს EKL, წარხდეს FMხ. ღიღება EFKMB. დაჰმრეტს L. შუშზანი BCDF, შუშზანი KMB. შუშზანიჲ ბუნებანი AEL. იჰმნეს CDFH, იჰნენ E, იჰმნენ KLB. ყვავილოვნება FGხ, ყუაღლოვნება H. დაშჰნეს G, დაჰსჰნეს KL. სხეამან DFG. სკიპრა DEFKMხ. მსაჯულო KL. ჩემო+იესუ ღმერთო K, იესო ღმერთო Mხ.

IX, 02. მიწყალე მე, ღმერთო, მიწყალე მე ხ.

IX, 2. განრავღოს DEFGKLMხ. შინაჲ მას D, შინა—H. ღღესა+მას O. სასჯელისასა წარმოიღღვე+წინაშე შენსა H. განკითხუღ EKL. მსაჯული KL. მართალი DEH. სჯიღეს A, შჯიღე D, ჰსჯიღე EKMB. ჰსჯიღეს L. მსახურთა L. რისხვა DF. რისხუ ELKM ჰხ. ჰქროღის KL, ჰნატრებღენ E, ჰნეტარებღენ L. ნეტარებღენ+და იხარებღენ KLMხ. ცოდვლთა E. ჰვემღეს FGK. იესო G. შემიწყალე+მე, მსაჯულო ჩემო KMB. იესუ ჩემოჲ იესუ ღმერთო KMB.

IX, 03. მიწყალე მე, ღმერთო, მიწყალე მე ხ.

IX, 3. ვინათგან EFGHK, ვინაღდან M, აღსარებით GHჰხ, აღსრულებით L. შემოკრებად M. ძეაღი FGხ, ძეაღსა Fხ, ძეაღისა G, ძუაღისა M. ძუაღი ძუაღს O. ნაწევარისა G. ნაწევარსა-თანა F. განხმელთა FMხ. მოჰბერაღ H, მოჰბერე L, მოჰერა M. შობისაჲჲ გებისა AEL, შობისა FGMხ. მჰრწამს K. აღუსება E, აღესება FMხ. აღჰსება K. სრულყოს BD. სრულყავ FG, სრული H, სრულყო KM ხ. სრულყოსჲ აღსრულოს AEL. ღმერთმან—AEL, ყ-ივე AEჰ, ყოვლადვე ლ, ყოვლისე O. აღღგომისა EFKLM.

IX, 04. ღიღება EFKLb.

IX, 4. მარტივო HLO. სრულ G. სამზეო F. და+ერთო O. მხედველობითისა KM. მხედველობითი, მხედველობა L, მხედველობა პ. სულისა DEFGKLMb. რათა EGL ზპი. ნათელითა K. უფლისათა DEFGKLM ზ, უფლისათა| ღმრთისათა H. ღწისათა D, ღმრთისათ EHKLM, ღთისათა H, ღუთისათა ხ. გამოგებრწყინვო ACFHL, გამოგებრწყინვო Dპხ, გამოგებრწყინვო EG, გამოგებრწყინვო K, გამოგებრწყინვო M. სა-ჯუნეთა D.

IX, 05. აწღა EFKLMb.

IX, 5. არა CDEFGHKLMb. ღდა EKMb. ღდა+წი H. თვინიერ FM. არც E. ჩემოდენ CDH. შენთა| შენათა F. ღედუფალო Lb. გესვ M. ხილუად KLb. და — D. ზესთა FGKMB.

2. კო მ ე ნ ტ ა რ ე ბ ი

გ ა ლ ო ბ ა I

რო მ ლ ი ს ა ც ა წ ი ნ ა შ ე. — „რომლისაცა“, „რომელმან“ ქრისტიანულ მწერლობაში გამოიყენება ღვთაების ნაცვალსახელის მნიშვნელობით და ღვთის სინონიმად გვევლინება (იხ. გ. იმედაშვილი, ვეფხისტყაოსნის პარალელები მეათე საუკუნის ქართულ ჰიმნოგრაფიაში, ლიტერატურული ძიებანი“, II, 1944).

ხ ა ტ ს ა თ ვ ს ს ა მ ა მ ს გ ა ვ ს ე. — შუა საუკუნეების თეოლოგიურ-ფილოსოფიური თვალთახედვის თანახმად, ღმერთმა ადამიანის პირველსახე თავის მსგავსად შექმნა (ღაბად. I, 27). პირველსახე აღბეჭდილია იმავე თვისებებით, რაც ღამახასიათებელია უზენაესისათვის. ეს თვისებებია: გონიერება, სიყვარული და თავისუფალი ნება.

ს ა კ რ ვ ე ლ ა დ გ რ ძ ნ ო ბ ა დ ი ს ა და გ ო ნ ი ე რ ი ს ა მ ყ ო ზ ო ბ ი ს ა დ დ ა მ ა წ ე ს ე შ ე ნ ე ბ რ ა რ ს თ ა ს ი ტ ყ უ ე ბ ი ს ა ჩ ე მ შ ო რ ი ს ც ა შ ე კ რ ე ბ ი თ ა. — ამ გამონათქვამში გამეორებულია შუა საუკუნეების თეოლოგიური მოძღვრების უმთავრესი თეზისი, რომლის თანახმადაც, ადამიანი აერთიანებს გრძნობადი და ზეგრძნობადი ბუნების ყოველ არსს: უსულო ნივთებს თავისი ოთხი ელემენტით (მიწა, წყალი, ჰაერი, ცეცხლი), მცენარეს აღნიშნული ელემენტებითა და „მზრდელობითი ძალით“ (растительная сила), ცხოველს მის დაბლა მდგომ არსთა ნიშნებითა და საკუთრივ მისთვის ღამახასიათებელი „მგრძნობელი სულით“ (чувствительная душа) და ბოლოს, ანგელოზებს („არსთ“), რომელთაც ადამიანი ეხება გონებით („სიტყუებით“).

მ ს გ ა ვ ს ე ბ ი ს ა გ ა ნ დ ა ვ ა კ ლ დ ი ღ ზ დ ა ვ ჰ ბ ა დ ე ბ ო რ ო ტ ი. — თეოლოგიური მოძღვრების მიხედვით, ადამიანი პირველ-

ცოდვის შედეგად დაშორდა პირველსახეს, მოაკლდა მსგავსებას და დაუშვა ბოროტება.

ს ი ტ ყ უ ა ჯ გ ა ნ ა ზ რ ქ ე ჯ ო რ ც ი თ ა დ ა კ ა რ ვ ი თ ა მ ი წ ი ს ა ჯ თ ა. — ქრისტიანული მოძღვრებით, სიტყუა (ლოგოსი) განსხეულდა, შეიძინა კარვით (კარავი გადატანით ეწოდება სულის თავშესაფარს, ადამიანის სხეულს, გვამს); ე.ი. ლოგოსი განკაცდა, შეიძინა ხორციითა და სხეულთ.

გ ა ლ ო ბ ა III

ბ უ ნ ე ბ ი თ ს ა რ ა ჯ პ ო რ ფ ი რ ს ა. — ქართულ წერილობით ძეგლებში განმტკიცებული თვალსაზრისით, ქართველი მეფეები ბიბლიური მეფეების დავითისა და სოლომონის მექკვიდრები, „იესეს ფესვისგან“ აღმონაცენნი არიან. ამიტომ, დავით აღმაშენებელიც მიაჩნევს, რომ მისი სამეფო პორფირი (სამოსელი) ბუნებით, ღვთითაა მოცემული.

კ ა ე ნ ი ს მ კ ვ ლ ე ლ ე ბ რ ი ც ნ ო ბ ა ჯ. — კაენი ბიბლიური პერსონაჟია. იგი პირველი ადამიანია, რომლის გონება შურისგების შეუცნობელმა წყურვილმა დააბნელა და თავისი ძმის, აბელის სისხლის დაღვრით ველურ ინსტიქტს დაუდო სათავე.

ს ე ი თ ი ს ძ ე თ ა ლ ი რ წ ე ბ ა. — სეითი ადამსა და ევას აბელის სანაცვლოდ მისცა ღმერთმა, ამიტომ სეითის შთამომავლობა, ზოგადად, ადამის შთამომავლობას, კაცთა მოდგმასაც აღნიშნავს. ბიბლიაში ყრუდაა ნათქვამი, რომ მათ „განამრავლეს უსჯულოებანი კაცთანი“ (დაბად. 6,5), აპოკრიფული ძეგლები კი (მაგალითად, „დაბადებისათვის ცისა და ქუეყანისა“), ვრცლად აღწერენ სეითის ძეთა გარკვენილებას აღვირახსნილობას: „გარდაჯდეს ძენი სეითისნი მცნებათა მამათა მათსა... რამეთუ დაემორჩილნეს ეშმაკსა და შეუვიდა გულის სიტყუა ბოროტი და შთაცუივნეს ძენი სეითისნი ისწავეს სიმღერა და ამათ გამოაჩინეს ქნარი, ებანი და ბობღანი, და სტური, და ნესტუი, და ყოველი სახეობა განამრავლეს“ და ა. შ. („ქართლის ცხოვრება, მარიამ დედოფლისეული ვარიანტი, გამოცემა ექ. თავიშვილისა, თბ., 1906, გვ. 801).

გ მ ი რ თ ა ს ი ღ ო დ ი თ მ ა ვ ა ლ ო ბ ა. — ეს გამოთქმა კვლავ სეითის ძეთ ახასიათებს. სულხან-საბა ორბელიანის განმარტებით, „გმირი არის კაცი დიდი და საზარელი ტანითა და საქმითაცა მეტი და გარდარეული ძალითა“ ზემოდასახელებული აპოკრიფული

ძეგლი. „დაბადებისათვის ცისა და ქუეყანისა“, მოგვითხრობს, რომ „გარდავიდეს ასი კაცი გმირი და ვითარცა შთავიდეს, იხილნეს ასულნი კაენისნი მკურცხე, შიშველნი, ურცხუნიოდ აღეცეინეს გულისთქმითა. რაჟამს იხილნეს ასულთა კაენისთა ჭაბუკნი იგი [ნი] მკურცხე გმირნი, დაიწუნეს იგინიცა ნებითა მათითა. მაშინ შესთქრეს ურთიერთას, ვითარცა მკეცნი მათ ყოველთანი და წარწყმიდეს ქენი სეითისნი“ მაშასადამე, აქ „გმირთა სიღოლით მავალობა“ გოლიათთა მიერ უზნეობისა და მემრუშეობის აყოლას ნიშნავს.

ხ უ თ - ქ ა ლ ა ქ ე ლ თ ა შ ე გ ი ნ ე ბ ი ს ა მ წ ზ რ ე. — ხუთქალაქელნი აღნიშნავენ იმ ხუთი ქალაქის მკვიდრთ, რომელთაც, ბიბლიური გადმოცემის მიხედვით, ღმერთმა ყოვლად დაცემული ზნის გამო სასტიკი სასჯელი მოუვლინა. ეს ქალაქებია: სოდომი, გომორი, ადმი, სებოიმი და სიგორი. ბიბლიაში უფრო ვრცელადაა საუბარი ხუთ-ქალაქელთათვის განჩინებულ სასჯელზე, ვიდრე მათ მიერ ჩადენილ ცოდვებზე. აღსანიშნავია, რომ ბიბლიაში პენტაპოლის, ე.ი. ხუთი ქალაქის სასჯელი ხშირად იხსენიება, როგორც სასტიკი განაჩენის სანიშნავი მაგალითი, ხოლო ხუთი ქალაქის დასახელების ნაცვლად მიუთითებენ ხოლმე მხოლოდ სოდომსა და გომორზე.

ა ღ მ ა რ თ - მ ს რ ბ ო ლ ი მ დ ი ნ ა რ ე. — ფიგურალური გამოხატულებაა. დავით აღმაშენებელმა უკეთურების მდინარე შებრუნებულად, უკუღმა მსრბოლადაც წარმოგვიდგინა და ამით უმაღლეს ემოციურობას მიაღწია.

მ ე გ ვ პ ტ უ რ ი გ უ ლ მ ძ ი მ ბ ა ჯ. — გულისხმობს ებრაელთაღმადმი ეგვიპტელთა იმ უღმობელ დამოკიდებულებას, რომლის შესახებაც მოსე წინასწარმეტყველის წიგნებშია მოთხრობილი. ამ ცნობებიდან ვიგებთ, რომ ებრაელები ეგვიპტეში დასახლების შემდეგ ისე გამრავლებულან და გაძლიერებულან, რომ ადგილობრივ მკვიდრთათვის საშიშ ძალადაც კი გადაქცეულან. ამიტომ, ეგვიპტელი ფარაონები სულს ხდიდნენ მათ უმძიმესი შრომით და ხშირად მიმართავდნენ ებრაელთა რბევა-დაწიოკებას; ბოლოს, ერთ-ერთ ფარაონს ახალშობილი ვაჟების დახრჩობაც უბრძანებია. სწორედ ამ დროს განკუთვნილება მოსეს დაბადება და მისი გადარჩენა მოსეს დის, მარიამის, მიერ.

ქ ა ნ ა ნ ე ლ თ ა ჩ უ ე უ ლ ე ბ ა ნ ი. — ქანანელები ბიბლიური ქანანის შთამომავლები არიან. ისინი ეგვიპტიდან დახსნილი ებრაელების მოსვლამდე მკვიდრობდნენ ქანანის მიწაზე. მათ ახასიათებდათ უკეთური წარმართული ჩვევები: კერპთაყვანისმცემლობა, მისნობა, ცრურწმენა, აღვირახსნილობა. ისინი თაყვანს სცემდნენ წარმართულ კერ-

კებს და მსხვერპლად საკუთარ შვილებსაც სწირავდნენ (გამოსლვ. 34,12). ებრაელებს ეკრძალებოდათ ქანანელებთან ყოველგვარი კავშირი, განსაკუთრებით კი ქორწინება, ხოლო მათი ჩვეულებების გადმოღება მძიმე ცოდვად ეთვლებოდათ.

მ ს ხ უ ე რ პ ღ ვ ა ჯ ნ ა გ ე ბ თ ა ჯ—მიუთითებს კერპთმსახურებაზე, კერპებისათვის ნაგების, შესაწირის მიტანაზე.

ზ მ ნ ა ჯ და ს ა ხ რ ვ ა ჯ.—„ზმნა“ მისნობას, მკითხაობას ნიშნავს, ხოლო „სახრვაჲ“—შელოცვას.

ქრისტიანული გაგებით, ადამიანის ბედის წინასწარ ჭვრეტას და მოსალოდნელი განსაცდელის ასაშორებლად მისანთა და ჯადოქართა რჩევა-შელოცვებს გამართლება არა აქვთ, რადგან ადამიანმა თავის თავში უნდა პოვოს განსაცდელისაგან დახსნის ძალა და მხოლოდ ღვთაების შეწევნის იმედი უნდა ჰქონდეს..

კ ო წ ო ლ ი თ მ ა თ ა ჯ.—კოწოლი თმის ნაწნავია, დაღალია. თმის მოზრდის ჩვეულება დამახასიათებელი ყოფილა ნაზირეველთა ძმობის წევრთათვის. ნაზირეველი ნიშნავს გამოყოფილს, განმარტოებულს, ხელდასხმულს. ნაზირეველთა რწმენით, თმის საშუალებით ისინი მზის მაგიურ ძალებს უკავშირდებოდნენ. ბიბლიის მიხედვით, ნაზირეველთა თვალსაჩინო წარმომადგენლები იყვნენ: სამსონი, სამოელ წინასწარმეტყველი, იერემია წინასწარმეტყველი, იოანე ნათლისმცემელი და სხვ. ნაზირეველთა ძმობამ, გარკვეული მისიის შესრულების შემდეგ დაკარგა თავისი მნიშვნელობა და მასთან ერთად ავტორიტეტიც. ამიტომ, ქრისტიანთათვის მათი ჩვევების გადმოღება გაუმართლებელი გახდა.

უ წ ა რ მ დ ე ბ ე ს ა დ მ ო ვ ი გ ე ნ თ ჳ თ მ ა თ პ ი რ მ შ ო თ ა ს ა ხ ე თ ა ს ა ც ა — ნიშნავს, რომ თითქოს დავით აღმაშენებელმა ცოდვათა პირველ მაგალითებს („პირმშოთა სახეთასაცა“) ურცხვად, თავაწყვეტით („უწარმდებესად“) გადააჭარბა, უარესი ჩაიდინა.

კ ო რ ც-ქ მ ნ ა ჯ ს ი ტ ყ ჯ ს ა ჯ—გამოხატავს სიტყვის, ლოგოსის განსხეულების არსს და მისი შეცვლა სხვა სიტყვით, როგორც ამას იოანე დამასკელი შენიშნავს, სრულიად შეუძლებელია. „ხორც-ქმნა“ ნიშნავს განკაცებას და მიუთითებს ღმერთისა და კაცის შეერთებაზე, იმაზე, რომ ჰიპოსტასი სიტყვისა გარდაუქმნელად იქცა ჰიპოსტასად ხორცისა.

ც ხ ო ვ ნ დ ე ნ ც ო დ ვ ი ღ ნ ი, რ ო მ ე ლ თ ა პ ი რ ვ ე ლ ი, ს ა-შ უ ა ლ ი და და ს ა ს რ უ ლ ი მ ე ვ ა რ, ვ ი თ ა რ ც ა უ ჟ ს კ-

რ უ ლ ი შ ე ს ა კ რ ე ბ ე ლ ი ბ ი ლ წ ე ბ ი ს ა ლ უ ა რ თ ა მ . — ქ რ ი ს -
ტიანული მსოფლმხედველობის თანახმად, ცოდვილების დასასჯელად
ჯოჯოხეთი განიყოფება ცხრა წრედ, სადაც დამნაშავენი ნაწილდებიან
ჩადენილი ცოდვების სიმძიმის მიხედვით. მათგან ყველაზე ნაკლებ
დამნაშავენი მოთაესებული არიან პირველ წრეში, უფრო ცოდვილნი —
მეორე წრეში და ა.შ. აღნიშნული თვალსაზრისი გატარებულია აპოკ-
რიფულ ძეგლებში: „მარიამის მიმოსვლა“, „პავლეს მიმოსვლა“ და
სხვა, აგრეთვე, — დანტე ალიგიერის „ღვთაებრივ კომედიაში“. ვინაი-
დან დავით აღმაშენებელი თავის თავს მიაწერს ყოველგვარ ცოდვას, იგი
მიეკუთვნება ცოდვილთა შორის „პირველსაც, საშუალოსაც და დასას-
რულსაც“, როგორც უწმინდურების ნაკადთა შემკრები უფსკრული.

გ ა ლ ო ბ ა IV

ი ს რ ა ე ლ ი ს ა მ ე ფ ე თ ა ვ ჰ ბ ა ძ ე ვ დ , გ ა რ ნ ა უ შ ჯ უ ლ ო -
თ ა დ ა რ ა ვ დ ე ნ მ ე ძ ლ ო , ვ ს ც თ ე ბ ო დ ე მ ა ღ ა ლ თ ა ზ ე -
დ ა კ უ მ ე ვ ი ს ა , ... დ ა ძ ა ლ თ ა ც ი ს ა თ ა თ ა ყ უ ა ნ ი ს ც ე მ ი -
ს ა . — ბიბლია ისრაელ მეფეთა შორის დავითისა და სოლომონის გარ-
და ასახელებს რამდენიმე ღვთისმოსაში მეფეს, ხოლო სოლომონის შემ-
დეგ, როდესაც ერთიანი სამეფო დაეცა და განიყო იგი იუდეველთა და
ისრაელთა სამეფოებად, ისრაელთა მეფეები დაცემის გზას დაადგნენ,
შეერიენ კერპთაყვანისმცემლებს და ეზიარნენ გადაგვარებულ კულ-
ტებს. მთელ სამეფოში მაღლობ ადგილებზე აღმართეს ტაძრები და სა-
კერპოები, სადაც წარმართულ ღვთაებებს უძმევდნენ საკმეველს და
ღმერთად სახავდნენ ცის ძალებს, მნათობებს (4 მეფეთა 21, 3; 2 ნეშტთა
33,3).

ზ ე ნ ა მ ს ა მ ო ძ რ ა ო ბ ი ს ა ა ს უ რ ა ს ტ ა ნ უ ლ ი ზ მ ნ ო -
ბ ა მ დ ა ც თ ო მ ი ლ თ ა ვ ა რ ს კ უ ლ ა ვ თ ა დ ა უ ც თ ო მ ე ლ თ ა
კ რ ე ბ ა მ დ ა გ ა ნ ყ რ ა მ , ს უ ე დ ა ბ ე დ ი , დ ა შ ო ბ ი ს დ ღ ე ,
ვ ი თ ა რ ს ა ღ მ რ თ ო თ ა უ ს მ ე ნ ე ლ მ ა ნ , ვ ი ჩ ქ უ რ ე ნ . — აქ სა-
უბარია ასტროლოგიურ მისნობაზე, რომელიც გავრცელებული იყო არა
მხოლოდ სირიაში, არამედ მრავალ ძველ ქვეყანაში. ასტროლოგიური
რწმენით, ადამიანთა მიერ თვითგანსაზღვრული ბედი კაცის განსხეუ-
ლების მომენტში აღიბეჭდება ვარსკვლავთა კონსტელაციაზე და მისი
ამოცნობით განსწავლულ პირებს შეუძლიათ ადამიანის მომავლის გან-
ჭვრეტა. ამისთვის საჭირო იყო მოძრავ (ცთომილ) და უძრავ (უცთომელ)
ვარსკვლავთა ურთიერთგანლაგების (კრებაჲ და განყრაჲ) კანონზომი-

ერების ცოდნა. ორთოდოქსული ქრისტიანობა ასტროლოგიურ შობათ-მეტყველებას „უარსებო და საცინელ საქმედ“ მიიჩნევდა და ამიტომ ამბობს დავით აღმაშენებელი, ასურასტანული ზმნობა, ვითარცა ღმრთის უსმენელმა ვიჩქურე, ე.ი. მოვნმახე, ფუჭი ოცნების საგნად ვაქციყო.

ე ლ ლ ი ნ თ ა მ ი ე რ ე ე რ ც ნ ო ბ ა ჯ ს ი ბ რ ძ ნ ი თ ა ღ მ რ თ ი ს ა ჯ თ ა ღ მ რ თ ი ს ა ჯ. — ეს სიტყვები ეხმაურება პავლე მოციქულის ეპისტოლეთა შემდეგ ადგილს: „სიბრძნითა მით ღმრთისაჲთა ვერ იცნა სოფელმან თჳსითა ღმერთი“ (1 კორ. 1,21). ახალი აღთქმის მიხედვით, კაცობრიობას ღვთაებრივი სიბრძნე მოცემული ჰქონდა ბუნებაში. ადამიანი ბუნების მოვლენების შეცნობით, მისი კანონზომიერების ამოკითხვით უნდა მისულიყო სამყაროს შემოქმედის, დასაბამობრივი ერთის აღიარებამდე, მაგრამ ადამიანის გონებამ ვერ შეძლო ეს და შემოქმედის ნაცვლად მის მიერ შექმნილნი გააღმერთა.

გ ა ლ ო ბ ა V

შ ჯ უ ლ ნ ი დ ა ვ თ რ გ უ ნ ე ნ წ ი გ ნ ი ს ა (ნ ი), დ ა ა ხ ა ლ ი ბ უ ნ ე ბ ი თ უ რ თ დ ა შ ჯ უ ლ ი ს ა შე ნ ი ს ა მ ო წ ა მ ე, შ ჯ უ ლ ი გ ო ნ ე ბ ი ს ა ჯ, ც ო დ ვ ი ს ა დ ა კ ო რ ც თ ა შ ჯ უ ლ ს ა დ ა ვ ა მ ო ნ ე. — ქრისტიანული თეოლოგიის მიხედვით, ადამიანს სამოთხიდან გამოძევებამდე ჰქონდა „ბუნებითი სჯული“, ხოლო როცა ადამიანი მოსწყდა ღვთაებრივ სამყაროს, ღმერთმა გადასარჩენად მოსეს სჯული განუჩინა. მოსეს სჯული, „ბუნებითისაგან“ განსხვავებით, დაწერილი იყო, „წიგნის სჯულმა“ ადამიანი მოამზადა „ახალი სჯულის“ მისაღებად, რომელიც ქრისტეს მოსვლასთან ერთად დამკვიდრდა და „ახალი ბუნებითი სჯული“ ეწოდა. ეს სჯული ადამიანში სინდისის სახით ვლინდება. იგი ადამიანის გონების სჯულია, რომელიც ღვთაების სჯულს ემორწმება და ასახავს. მაგრამ ღვთაებრივი სჯულის გარდა ადამიანში მოქმედებს „სჯული ცოდვისა“, რომელიც იოანე დამასკელის განმარტებით, აღმავალ (არს) ასოთა ზედა კორცთა ჩუენთათჳს“. იგი გულისთქმისა და „კორცთა გემოვნების“ გაბატონებას მოითხოვს.

თ ი თ ო ე უ ლ თ ა მ კ ე ც თ ა გ ა ნ შე ზ ა ვ ე ბ უ ლ ს ა მ კ ე ც ს ა ვ ე მ ს გ ა ვ ს ე, მ რ ა ვ ა ლ - გ უ ა რ ს ა დ ა მ რ ა ვ ა ლ - ხ ა ტ ს ა დ ა ს ხ უ ა ჟ ა მ ს ხ უ ე ბ რ ხ ი ლ უ ლ ს ა დ ა მ კ ს ე ნ ა რ -

სა ბუნებისაებრ თითოეული სა. — მხეცის ეს სახე აღ-
მოცენებული უნდა იყოს აპოკალიფსური ხილვის საფუძველზე: „მკე-
ცი იგი, რომელ ვიხილე, იყო მსგავსი ვეფხისაჲ, და ფერკნი მის-
ნი, ვითარცა დათჳსანი, და პირი მისი, ვითარცა პირი ლომისაჲ“
(გამოცხ. 13,2). „მრავალგუარი“ და „მრავალხატი“ მხეცის სიმბოლო
გამოხატავს ანტიქრისტეს, რომელიც ღვთისმოდულე დემონური ძა-
ლის უკანასკნელი წარმომადგენელი და ანტიქრისტიანული სამყაროს
მეუფეა (Толковая Библия, т. XII, под. ред. проф. А. П. Ло-
пухина, СПб., 1914, с. 567). აპოკალიფსისავე თანახმად, ადამი-
ანები, რომლებიც უარყოფენ ქრისტეს იმპულსს და გაჰყვებიან სა-
ტანას, თვითონ იღებენ მრავალხატი მხეცის სახეს; ეს მხეცი თვით
ადამიანის ბუნებაშია.

არა შეეძრწუნდი მანგლისაგან მფრინვალისა.
— ეს ის ნამგალია (მანგალი), რომლითაც, აპოკალიფსის თანახ-
მად, განკითხვის დღეს ანგელოზები შეუდგებიან მკას და ერთმა-
ნეთისაგან განარჩევენ იუფლსა და ღვარძლს, მართალთ და ცოდვი-
ლებს (გამოცხ. იოანესი 14, 15; მათ. 13,39).

გ ა ლ ო ბ ა VI

სოლომონოსაჲსა წურბლისა მსგავსად ვერ მა-
დარი. — სოლომონის იგავებში საუბარია წურბლის გაუმადლობა-
ზე: „წურბელსა ესხნეს სამასულ, სიყვარულით სიყვარულნი, და სამნი
ესენი ვერ განადლებდეს მას. და მეოთხესა არა კმა ეყო თქმად: კმა არს
ჩემდა“ (იგავნი 30,15). აქვე, წურბლის გაუმადლობის გვერდით დასა-
ხელებულია ამავე ნიშნით გამორჩეული: ჯოჯოხეთი, დედაკაცის გუ-
ლისთქმა, წყლით დაუკმაყოფილებელი მიწა და ცეცხლი, რომლებიც
არასოდეს იტყვიან: „კმა არს“ (იგავნი 30, 16). ბიბლიის კომენტატორთა
მიერ „წურბლის“ რაობაზე წარმოდგენილი მოსაზრებებიდან საინტერე-
სოა ებრაელთა და აღმოსავლეთის სხვა ხალხთა შეხედულება, რომლის
მიხედვითაც, წურბელა აღნიშნავს მდებრობით დემონურ არსებას, რო-
მელიც სახლობს უდაბნოებსა და ადამიანთა სადგომების გვერდით და
დასავლური ვაჰპირის მსგავსად, ადამიანის სისხლს წოვს (Толковая
Библия, т. IV, с. 498).

ბოროტად გარდავჰქედსა ზღვართა და შეეჰრთე
სახლი სახლსა, და აგარაკი აგარაკსა, და უუძლუ-
რესთა მივჰხუჭე ნაწილი მათი და ვითარმცა

მ ა რ ტ ო ჯ ვ მ კ ჯ დ რ ო ბ დ ქ უ ე ყ ა ნ ა ს ა ზ ე დ ა. — ძველი აღ-
თქმა მოითხოვს: „ნუ გარდასცვალე საზღვართა, რომელ დაამტკიც-
ნეს მამათა შენთა სამკვიდრებელსა მას შენსა ქვეყანასა მას ზედა,
რომელსა დაგამკვიდროს შენ უფალმან ღმერთმან შენმან“ (მეორე
სჯულ. 19,14). ხოლო ესაია წინასწარმეტყველი გვეუბნება: „გამ, რო-
მელნი შეაყოფენ სახლსა სახლისა მიმართ, და აგარაკსა აგარაკისა
მიმართ შეაახლებენ, რამათა მოყვასსა მო-რამე-ჰხუჭონ, ნუ მარ-
ტონი დაემკვდრნეთა ქვეყანასა ზედა“ (ესაია 5,8). ამიტომ მიიჩნევს
დავით აღმაშენებელი ცოდვად სახელმწიფოს საზღვრების გაფართო-
ებისათვის ზრუნვას.

ქ ო რ წ ი ლ თ ა მ ი ე რ ხ ე ნ ე შ თ ა ვ ჰ მ ძ ლ ა ვ რ ე ს ა წ ო ლ-
ს ა ჩ ე მ ს ა. — ქართველი ისტორიკოსები (ი. ჯავახიშვილი, ი. ცინ-
ცაძე და სხვ.) ფიქრობენ, რომ აქ უნდა იგულისხმებოდეს დავითის
მიერ პირველი ცოლის (დემეტრეს დედის) განდევნა და ყივჩაყთა
მთავრის „ათრაქა შარადანისძის“ ქალის შერთვა. თუ მხედველო-
ბაში მივიღებთ იმ გარემოებას, რომ საკომენტარო ტექსტში „ქორ-
წილი“ მრავლობით რიცხვშია, აღმოჩნდება, რომ თითქოს დავით
აღმაშენებელი ორივე ქორწინებას შეცოდებად მიიჩნევდა, მაშინ რო-
დესაც დავითის ისტორიკოსი გვაუწყებს, რომ გურანდუხტ დედო-
ფალი იყო „სანატრელი და ყოვლად განთქმული სიკეთითა“. ამას-
თან, ეკლესია ქრისტიან კაცს ცოლის შერთვის უფლებას სამჯერ
აძლევს და დავითს ორჯერაც რომ ექორწინოს, ეს მას ცოდვად არ
ჩაეთვლებოდა.

ამ ადგილის გასაგებად უნდა გავითვალისწინოთ რუის-ურბნისის
1103 წლის საეკლესიო კრების ძეგლისწერა, რომელიც კრძალავს ეკლე-
სიის გარეშე ქორწინებას, არასრულწლოვან ქალ-ვაჟთა ქორწინებას,
სხვადასხვა აღმსარებლობის წარმომადგენელთა შეუღლებას და ა.შ.
ყოველგვარ სხვა შეერთებას, რომელიც ამ კანონის დარღვევით ხდებო-
და, ი. ჯავახიშვილის დაკვირვებით, ეწოდებოდა „უწესოჲ ქორწინება“,
„უწესონი ქორწილ-შეყოფანი“ (ი. ჯავახიშვილი, ქართული სამართლის
ისტორია, წიგნი II, ნაკვ. II, ტფ., 1929, გვ. 371). იქნებ ასეთ „ქორ-
წინებაზე“ საუბარი დავითის საგალობელში?

ნიშანდობლივია, რომ სასულიერო ლირიკაში არცთუ იშვიათად
გვხვდება სინანული საწოლის შეგინების გამო. მაგალითად, ანდრია
კრიტელის „დიდ კანონში“ ნათქვამია: „მსგავს ვიქმენ რუბენისსა
და ვჰმძლავრე საწოლსა ჩემსა, ვითარცა მან — მამისასა“.

ა ხ ა ლ ი ხ ა ტ ყ ო ფ ა ჯ მ ე ო რ ე დ მ ი ს ც ე ს ც ო დ ვ ი თ გ ა ნ -

მ რ ყ უ ნ ე ლ თ ა მ ი ს თ ა — ახალი აღთქმის მიხედვით, „ახალი ხატ-
ყოფა“ ნიშნავს ადამიანში ქრისტეს დაბადებას. პავლე მოციქული,
რომელშიც მოხდა „ახალი ხატყოფა“, გვეუბნება: „ხოლო ცხოველ
არღარა მე ვარ, არამედ ცხოველ არს ჩემ თანა ქრისტე“ (გალატ. 2,20).

დ ე დ ო ბ რ ი ვ თ ა რ ა ჯ ო ხ ა თ ა ბ რ ძ მ ე დ ი თ ა დ ა ა დ ნ ო ს
ყ ო ვ ე ლ ი ნ ი ვ თ ი შ ე ც ო დ ე ბ ი ს ა ჯ. — ქრისტიანული თვალ-
თახედვით, ადამიანის დაცემის შედეგად, ცოდვა გავრცელდა ყვე-
ლასა და ყველაფერზე, რაც კი მატერიალურად, ნივთობრივად არ-
სებობს. ღვთისმშობლის შემწეობამ, მისმა მეოხებამ, ქურაში (ბრძედ-
ში) უნდა დაადნოს ცოდვით დაპყრობილი ყოველი ნივთი და პირ-
ველსახე უნდა დაუბრუნოს მას.

გ ა ლ ო ბ ა VII

თ ა ყ უ ა ნ ი ს - ვ ე ც ა ნ გ ა ჰ რ ე ბ ი ს ა მ ა მ ო ნ ა ს, ვ ი თ ა რ-
ი გ ი ძ უ ე ლ თ ა მ ა თ — ბ ა ა ლ ს დ ა ა ს ტ ა რ ტ ე ს დ ა ქ ა-
მ ო ს ს ს ა ძ ა გ ე ლ ს ა. — ბაალი და ასტარტე სემიტების უმაღლე-
სი ღვთაებანი არიან. ბაალი განასახიერებს შვის ღმერთს, ასტარტე —
მთვარისას. თავდაპირველად მათდამი თაყვანისცემა მარტივი, სადა
რიტუალებით ხორციელდებოდა, შემდეგში კი — მეტისმეტად ფუჟე
და თვალისმომჭრელი წეს-ჩვეულებანი შემოიტანეს. მაგალითად, ქუ-
რუმები მსახურებისას ხმამაღლა მოუწოდებდნენ ღვთაებებს, დარ-
ბოდნენ და ხტოდნენ საკერპოების ირგვლივ, ზოგჯერ დანებით სხეულს
იჩხვლეტდნენ, სისხლში ითხვრებოდნენ, საკუთარ შვილებს მსხვერპ-
ლად სწირავდნენ და კოცონზე წვაავდნენ და სხვ. ებრაელები, რომლე-
ბიც წარმართებით იყვნენ გარემოცულნი, ეზიარნენ ამ მავნე ჩვევებს,
რისთვისაც მათ ღმერთი მძიმე სასჯელს უქადდა.

ქ ა მ ო ს ი — მოაბელთა ღვთაებაა, რომელსაც ბიბლია „მოაბელთა
სისაძაგლეს“ უწოდებს (4 მეფ. 23,13). იგი, მსგავსად ბაალისა, შვის
ღვთაება იყო და მის მსახურებასაც თან სდევდა გარყვნილება.

დავით აღმაშენებელი თვლის, რომ მან თაყვანი სცა ანგარებას,
სიხარბის ღვთაებას, მამონას, ისე როგორც შორეულმა წინაპრებმა —
წარმართულ ღმერთებს.

გ ა ლ ო ბ ა VIII

მ ა ნ ა ს ე — იუდეველთა ბიბლიური მეფეა. მისი მეფობის პირველი
პერიოდი აღსავსე იყო მძიმე ცოდვებით და ხასიათდებოდა უკიდურესი

სისასტიკით. ამის გამო იგი ღმერთს მკაცრად დაუსჯია. მანასეს შეუგნია დანაშაული და მისცემია გულწრფელ სინანულს (2 ნეშტ. 33,12), რისთვისაც ღმერთს შეუწყალებია და კვლავ მიუცია თავისუფლება.

ზ ე ს კ ნ ე ლ ი — ღვთაებრივი საუფლო, „ზებით უმაღლესი კიდე“ (საბა).

ქ უ ე ს კ ნ ე ლ ი — ჯოჯოხეთი.

მ ა ლ ზ ი — ანგელოზნი

ს ა კ უ თ რ ა დ ღ მ რ თ ი ს მ შ ო ბ ე ლ ა დ გ ქ ა დ ა გ ე ბ თ. — ცნობილია, რომ კონსტანტინოპოლელი პატრიარქი ნესტორი და მისი მიმდევარნი წმ. ქალწულს, მარიამს, ღვთისმშობლად არ მიიჩნევდნენ. ნესტორიანელთა შეხედულებით, ქალწულმა შვა არა ღმერთი, არამედ ადამიანი, რომელსაც შემდეგ დედისგან დამოუკიდებლად შეერწყა ღვთის სიტყვა. ნესტორი მოითხოვდა, რომ მარიამისათვის ეწოდებინათ არა ღმრთისმშობელი (θεοτόκος), არამედ „ადამიანისმშობელი“. (ἀνθρώποτοκος). ნესტორიანელთა ერესი ეფესოს მსოფლიო კრებაზე დაგმო. დავით აღმაშენებლის მიმართვა მარიამისადმი, როგორც ღვთისმშობლისადმი, გამოხატავს საეკლესიო კრებათა მიერ შემუშავებულ თვალსაზრისს სოტერიოლოგიის, ე.ი. სიტყვის ხორცქმნის საკითხზე.

პ ა ტ ი ვ ი ხ ა ტ ი ს ა შ ე ნ ი ს ა მ შ ე ნ დ ა მ ი წ ი ა დ მ ო ვ ა ლ ს. — ამ ფრაზაში უკუფენილია მნიშვნელოვანი პერიოდი ქრისტიანული რელიგიის ისტორიიდან. ცნობილია, რომ VII საუკუნეში თავი იჩინა ხატთმბრძოლობის აქტიურმა მიმდინარეობამ, რომელიც თითქმის ასი წლის მანძილზე გააფთრებულ ბრძოლას აწარმოებდა ხატების წინააღმდეგ. ხატთაყვანისმცემლობამ საბოლოო აღიარება ნიკეის VII საეკლესიო კრებაზე პოვა. ხატთაყვანისმცემელთა მიხედვით, პატივი ხატისა მიმართულია არა ნივთისაკენ, არამედ გამოსახულებისაკენ და პატივისცემა ხატისა გადადის მის პირველსახეზე, ე.ი. იმაზე, ვინც გამოსახულია ამ ხატით.

ც ო დ ვ ი ლ თ ა მ ო ქ ც ე ვ ა ს ა ა ნ ი შ ე ბ მ ი ს მ ი ე რ, ვ ი თ ა რ ც ა ც ხ ა დ - ჰ ე ო ფ ს თ ე ა ტ რ ო მ ი გ ი მ რ ჩ ო ბ ლ თ ა ს ო ფ ე ლ თ ა მ, ს ი კ ე თ ე ე გ ჯ ბ ტ ი ს ა მ, ღ ი რ ს ი მ ა რ ი ა მ — დავით აღმაშენებელი თავისი ეპოქის ფილოსოფიური თვალთახედვის კვალობაზე სამყაროს იერარქიულ წყობაში განარჩევს „მრჩობლ (ორ) სოფელს“. ერთია — ზესთა სოფელი (ზეგრძნობადი სამყარო), მეორე — სოფელი (გრძნობადი სამყარო). სწორედ ამ ორი სოფლის თეატრონი (ასპარეზი, თვალისსასიერო) აჩვენებს ღვთაებრივ ძალას, მის სხვადასხვაგვარ გამოვლინებას.

გადმოცემის თანახმად, მარიამ ეგვიპტელი (VI საუკ.) უზნეო ცხოვრებას ეწეოდა. იგი მონაწილის შემდეგ სწორედ ღვთისმშობლის ხატს მოუქცევია და დაუხსნია. ამის შესახებ მოგვითხრობს უცნობი ავტორის „ცხოვრება და მოქალაქობა და სინანული მარიამ მეგპეტელისა“ (A-95).

გ ა ლ ო ბ ა IX

ჟ ა მ ი რ ა ლ წ უ ლ ი ლ თ ა და ჯ მ ე ლ თ ა ა ღ მ ო ფ შ ჯ ნ ვ ა -
თ ა ლ წ ა რ მ ო დ გ ე ს. — „წულილი“ და „კმელი“ — საგნის თვისებებს აღნიშნავენ. ძველი ქართული მწერლობის ძეგლების მიხედვით „სიწულილე“, ე.ი. „სხეულობისაგან მოკლებულობა“ (საბა) ახასიათებს პაერს და წყალს, ხოლო „კმელი“ ანუ მშრალი, უნოტიო არის მიწა და ცეცხლი. საკომენტარო ადგილი მიუთითებს სამყაროს ოთხი ელემენტის (მიწა, წყალი, პაერი, ცეცხლი) დაშლა-დარღვევაზე სამყაროს განკითხვის დღეს.

ს ხ უ ა მ ა ნ მ ი ი ლ ო ს ს კ ი პ ტ რ ა ლ, ს ხ უ ა ს ა შ ე უ დ გ ე ნ
ს პ ა ნ ი. — „სხუად“ უნდა ვიგულისხმოთ არა სამეფო დინასტიის ჩვეულებრივი წარმომადგენელი, რომელმაც დავით აღმაშენებელი უნდა შესცვალოს, როგორც მეფე, არამედ ბნელეთის მეუფე ანტიქრისტე, რომელიც სამყაროს მოველინება განკითხვის დღის დადგომამდე და თავის თავს უწოდებს ღმერთსა და მეუფეს. მისი მიზანია კაცთა წარწყმედა მოტყუებითა და ძალადობით.

გ ა ნ - რ ა ლ - ე ლ ო ს წ ი გ ნ ი დ ღ ე ს ა შ ი ნ ა ს ა ს ჯ ე ლ ი ს ა -
ს ა. — „წიგნის“ პარალელურად ძველი ქართული მწერლობის ძეგლებში გვხვდება „წიგნი მატიანისა“ და „მატიანე“. პატრისტიკული თვალსაზრისით, „წიგნი მატიანისა“ შეიცავს სამყაროს წარსულს, აწმყოსა და მომავალს. განკითხვის დღეს ღვთის ძე დამნაშავეებს ამ წიგნში აღბეჭდილი ცოდვების შესაბამისად მიაგებს სასჯელს.

მ ს ა ხ უ რ თ ა რ ი ს ხ ვ ა ლ ქ რ ო დ ი ს. — ქრისტიანული მოძღვრების მიხედვით, განკითხვის დღეს მართლმსაჯულის, ქრისტეს ნების აღმსრულებელნი, ე.ი. მსახურნი, იქნებიან ანგელოზები. იონე ოქროპირის ტრაქტატში „მოთმინებისთჳს და ამის სოფლისა აღსასრულისათჳს“ ნათქვამია, რომ მართლმსაჯულის განაჩენის სისრულეში მოყვანას „უსწრობდენ გუნდნი ანგელოზთანი და კჳმა საყვრისა დასწუვიდეს ყოველსა და დაინთქმოდის უკეთურება“ (მათა სწავლანი, გვ. 14).

კონაძეთან აღსაარებით გრძნობად და შეკრებად იწყობულ ძულსა თანა, და ნაწევარი ნაწევარსა, და განკმელთა მოჰბერა სული კუალად-შობისაჲ, მრწამს, ვითარმედ აღვსებაჲ სრულ ყოღმერთმან შორის ყოვლისავე სინანულით აღდგომისაჲ. — ბიბლიის მიხედვით, აღდგომა ეხება ადამიანის არასულს, არამედ სხეულს. ეზეკიელი იტყვის: აჰა, ძრვა და მოიყვანნა ძულნი, ძუალისა მიმართ, თითოეული შენაწევრებისა მიმართ მისისა. და ვიხილე და, აჰა ზედდაექმნეს მათ ძარღუნი და კორცნი აღმოსცნდებოდეს და აღმოვიდოდეს მათ ზედა, და გარემოერთხა მათ ზედა ტყავი ზედა კერძო, და სული არა იყო მათ შორის (ეზეკ. 37,7—8).

„განკმელთა კუალად-შობის“ საკითხი გაშუქებულია გრიგოლ ნოსელის თხზულებებში. კაპადოკიელი თეოლოგი სხეულს განარჩევს სხეულის სახისაგან. მისი აზრით, ეს სახე თუმცა ადამიანის სხეულის ბეჭედი, მაგრამ მიეკუთვნება არა ხრწნად სხეულს, არამედ უკვდავ სულს და მასთან ერთად უცვლელი არის აღდგომამდე. როდესაც დადგება აღდგომა, სული თავის დაშლილ, დანაწევრებულ სხეულს აღადგენს მისი სახის მიხედვით. ეს სწორედ ის სახეა, რომელიც „ღმრთისა თანა არს მოუკლებელ და ჰგიეს“, „რამეთუ ბუნებაჲ ყოვლითურთ პირველითგან შემდგომადმდე ერთსა შინა ხატებასა არს“.

მარტოო, სრულო, სამ-მზეო, ერთ-ცისკროვნებაო — ღვთაების ეპითეტებია.

განმინათლე მხედველობითი სულისაჲ, რაჲთა გიხილო ნათელი. — ზეგრძნობადი, მარადიული ნათელის სახილველად აუცილებელია შინაგანი ხედვის, ანუ როგორც ქართველი ჰიმნოგრაფები იტყვიან: „თუალნი სულისანის“, „სულის საცნობელთა“ აღხილვა. ქრისტიანული მისტიკის თანახმად, ცნობიერების ამ საფეხურზე შემეცნებელი სუბიექტი უერთდება შესამეცნებელ ობიექტს.

ვესავე ხილვად ნათელსა ძისა შენისასა და ნათელსა ზეშთა საუკუნეთასა — ეს გამოთქმა გულისხმობს კოსმოსური ევოლუციის დასასრულს, ანუ მატერიის შესვლას სულიერ სუბსტანციაში. ამ ეტაპზე იოანე დამასკელის მიხედვით, ჟამი „ღლითა და ღამით არ აღირიცხება“, არამედ დადგება მარადიული საუკუნე და იქნება „ერთი ღღე დაუმწუხრებელი, ოდეს იგი მზე სიმართლისაჲ მართალთა ზედა ჰაეროვნებით ბრწყინავდეს“.

ს ი მ შ ო ნ ი ა — ლ ე ქ ს ი კ ო ნ ი

ა გ ა რ ა კ — მიწა, სოფელი: შეეპრთე სახლი სახლსა და ა გ ა რ ა კ ი ა გ ა რ ა კ ს ა VI,4.

ა დ ა მ ი ა ნ: ამისთჳს შობაჲ ღმრთისაჲ ა დ ა მ ი ა ნ ი ს ა გ ა ნ დედაკაცისა იქმნა VII,4.

ა დ ი დ ე ბ დ ი თ ს ა — IX გალობის სახელწოდებაა.

ა კ უ რ თ ხ ე ვ დ ი თ ს ა — VIII გალობის სახელწოდებაა.

ა მ ა: ა მ ი ს თ ჳ ს ი ყო ქალწული III,4; ა მ ი ს თ ჳ ს ღმერთ-მამა-კაცებრ მოქმედ იქმნა IV,4; ა მ ი ს თ ჳ ს სისხლთა ქალწულებრივ-თაგან ჯორცნი ღმრთისანი ... იქმნა V,4; ა მ ი ს თ ჳ ს ქალწული დედაჲ იქმნა VI,4; ა მ ი ს თ ჳ ს შობაჲ ღმრთისაჲ იქმნა VII,4.

ა მ ა დ ლ ე ბ უ ლ: შენ ხარ ღმერთი მონანულთაჲ ა მ ა დ ლ ე ბ უ ლ ი ზესკნელს VIII,3.

ა ნ გ ა ჰ რ ე ბ ა — გაუმადრობა, სიხარბე: თაყუანის-ვეც ა ნ გ ა - ჰ რ ე ბ ი ს ა მამონას VII,1.

ა რ, 0—1: რომელთა პირველი, საშუალო და დასასრული მე ვ ა რ III,4; რამეთუ შენ ხარ ღმერთი მონანულთაჲ VIII,3; რომლისაცა წინაშე ქედ-დადრეკილ არს ყოველი I,1; რამეთუ რომლისგანცა ვინ ძლეულ არნ, მისდაცა დამონებული არნ III,1.

ა რ, ა რ ა, ა რ ა ჲ (ნაწილაკი) — ობოლთა ბრგუნვილი ტირილი ' ა რ შევიწყალე VII,3; შენ ჰბრძანე არა-მსგავსებაჲ III,3; ა რ ა განუხუენ ნაწლევნი მოქენეთა VII,3; ბუნებითნი რაჲ ძალნი ა რ ა სჯულთაებრ ვიცუმიენ I,3; რამეთურითთ არა ფიცსა... ჰბრძანებდი VIII,1; ა რ ა შეეპრწუნდი მანგლისაგან მჴრინვალისა V,3; ა რ ა ჲ უხილავს მზესა ქალწული IX,5; გარნა არა ვე აღვიხუენ კელნი VIII,2.

ა რ ს — (აქ) ანგელოზი: დამაწესე შენებრ არსთა სიტყუებისა ჩემ შორისცა შეკრებითა I,2.

ა რ ც ა: ა რ ც ა ჩემოდენ ბრალეულსა ნათელი მისი IX,5; ა რ ც ა უცხო-თესლი რაიჲმ სარწმუნოებაჲ საწურთელ ვყავ სულისა VIII,2; ა რ ც ა ღავდევე სასოებაჲ ჩემი VIII,2.

ა ღ დ გ ო მ ა — აღორძინება, აღდგენა, გაცოცხლება: აღვსებაჲ სრულყოს ღმერთმან ჩემ შორის ყოვლისავე სინანულით ა ღ დ გ ო მ ი ს ა ა IX,3.

ა ღ ვ ს ე ბ ა — აღდგომა, სრულქმნა: მრწამს, ვითარმედ ა ღ ვ ს ე ბ ა ა სრულ ყოს ღმერთმან IX,3.

ა ღ მ ა რ თ - მ ს რ ბ ო ლ — უკუღმა, აღმა მიმავალი: ვამრავალწილე, ვითარცა რაჲ ა ღ მ ა რ თ - მ ს რ ბ ო ლ მ ა ნ მდინარემან უკეთურებისამან III,2.

ა ღ მ ს ა რ ე ბ ე ლ — აღსარების მთქმელი: ა ღ მ ს ა რ ე ბ ე ლ ს ა მომხედენ I,1.

ა ღ მ ო ფ შ ვ ნ ვ ა — აღძვრა, ამოვარდნა: ჟამი რაჲ წუდილთა და კმელთა ა ღ მ ო ფ შ ვ ნ ვ ა თ ა ა წარმოდგეს IX,1.

ა ღ რ ე ვ ა — არევა, შერევა: ვსცთებოდე... წარმართთა ა ღ რ ე ვ ა ს ა მიერ IV,1.

ა ღ ს ა ა რ ე ბ ა, ა ღ ს ა რ ე ბ ა (1) — ცოდვითა აღიარება: ენაჲ ყოველი შენსა კმობს ა ღ ს ა რ ე ბ ა ს ა I,1.

ა ღ ს ა ა რ ე ბ ა (2) — აღთქმა, დაპირება: ვინაჲთგან ა ღ ს ა ა რ ე ბ ი თ გრძნობად და შეკრებად იწყო IX,3.

ა ღ ხ უ მ ა, ი — აღება: გარნა არავე ა ღ ვ ი ხ უ ე ნ კელნი VIII,2.

ა წ — ახლა: და ა წ, მომდრეკელი მუკლთა გულისათაჲ, ვკმობ VIII,3.

ა ხ ა ლ: ამისთვის შობაჲ ა ხ ა ლ ი სიტყვსაჲ VI,4; ამისთვის ა ხ ა ლ ი შეზავებაჲ V,4; რაჲთა ა ხ ა ლ ი ხატყოფაჲ მეორედ მისცეს VI,4. სჯულნი დავთრგუნენ წიგნისაჲ და ა ხ ა ლ ი ბუნებითურთ V.1.

ბ ა ძ ვ ა, 0—(3)2 — მიბაძვა: ისრაჴლისა მეფეთა ვ ჰ ბ ა ძ ე დ IV,1.

ბ ე დ: სუჴ და ბ ე დ ი ვიჩქურენ IV,2.

ბ ი ლ წ — უწმინდური, ცუდი: ხოლო მე ვნებათა ბ ი ლ წ თ ა მონად მივჰყიდე თავი III,1 ნ.კ. ბილწება.

ბ ი ლ წ ე ბ ა — უკმაყოფილება, სისაძაგლე: ვითარცა უფსკრული შესაერებელი ბ ი ლ წ ე ბ ა ს ა ღუართაჲ III,4.

ბ ო რ ო ტ — ბოროტება, ბოროტი: დავჰბადე ბ ო რ ო ტ ი 1,3; ბ ო რ ო ტ ე დ გარდავკედ საზღვართა VI,2; სახეთა მიერ ბ ო რ ო ტ თ ა მიცემითა VI,3.

ბ რ ა ლ — დანაშაული: ღმერთებრ იცხნიდეს ბ რ ა ლ თ ა გ ა ნ IV, 4. ნ.კ. ბრალეულ, ბრალობა.

ბ რ ა ლ ე უ ლ — დამნაშავე: არცა ჩემოდენ ბ რ ა ლ ე უ ლ ს ა ნ ა -
თელი მისი IX,5; ქალწულო, ბ რ ა ლ ე უ ლ თ ა თავსმდებო I,4.

ბ რ ა ლ ო ბ ა, ა-3 — ბრალის დადება, საყვედურის თქმა: ღმრთისა
საზღვართა ვ ა ბ რ ა ლ ო ბ VI,1.

ბ რ გ უ ნ ე ი ლ — გულამოსკენილი: ობოლთა ბ რ გ უ ნ ე ი ლ ი ტ ი -
რილი არ შევიწყალე VII,3.

ბ რ ძ ა ნ ე ბ ა, 0-(3)2: შენ, სჯულის-მდებელი ჩემი, კ ბ რ ძ ა ნ ე -
ბ დ ი VIII,1; შენ კ ბ რ ძ ა ნ ე არა მსგავსებაჲ III,3.

ბ რ ძ ო ლ ა — ნ. მბრძოლ.

ბ უ ნ ე ბ ა — ნატურა, თვისება: მკეცსა ვემსგავსე ... სხუა ჟამ სხუ-
ებრ ხილულსა და მკსენარსა ბ უ ნ ე ბ ი ს ა ე ბ რ თითოეულისა V,2.

ბ უ ნ ე ბ ი თ — ბუნებრივი, თანდაყოლილი: ბ უ ნ ე ბ ი თ ს ა რ ა ჲ
პორფირსა თვთმფლობელობასა თანა III,1; ბ უ ნ ე ბ ი თ ნ ი რ ა ჲ ძალნი
არა სჯულთაებრ ვიცუმიენ I,3. შჯულნი დავთრგუნენ წიგნისაჲ და
ახალი ბ უ ნ ე ბ ი თ უ რ თ (ახალი ბუნებითი, ე.ი. ახალი აღთქმის
სჯულითურთ) V,1.

ბ რ ძ მ ე დ — ქურა: დედობრივთა რაჲ ოხათა ბ რ ძ მ ე დ ი თ ა და-
დნოს VI,4.

ბ ჭ ე — მოსამართლე, მსაჯული: ბ ჭ ე თ ა ზედა მამხილებელი მოვი-
ძულენ VII,2.

გ ა ლ ო ბ ა (1) — ოდა: გალობა I, გალობა II და ა.შ.

გ ა ლ ო ბ ა (2) — საგალობელი, (გალობანი-კანონი): გ ა ლ ო -
ბ ა ნ ი სინანულისანი (სათაური).

გ ა მ ო ბ რ წ ყ ი ნ ე ბ ა, ი/უ: სულითა ღმრთისაჲთა ძე გ ა მ ო გ ჯ -
ბ რ წ ყ ი ნ ე ო IX,4.

გ ა ნ (თანდებული): ბრალთაგან IV,4; მსგავსებისაგან I,3; ძალ-
თაგან VIII,3.

გ ა ნ ზ რ ქ ო მ ა, ა-2 — გასკელება, სიმკვრივის მიცემა: სიტყუაჲ
გ ა ნ ა ზ რ ქ ე კორცითა I,4.

ნ. კ. სიზრქე.

გ ა ნ კ ი თ ხ ვ ა — გასამართლება, განსჯა: წარმოგიდგე გ ა ნ კ ი -
თ ხ ვ ა დ IX,2.

გ ა ნ მ რ ყ უ ნ ე ლ — წამხდენელი, შემბდალველი: ცოდვით გ ა ნ -
მ რ ყ უ ნ ე ლ თ ა მისთა VI,4.

გ ა ნ ნ ა თ ლ ე ბ ა, ი/უ: გ ა ნ მ ი ნ ა თ ლ ე მხედველობითი სუ-
ლისაჲ IX,4.

გ ა ნ ს ა კ რ თ ო მ ე ლ — საკვირველი, შიშისმგერელი: ცრულ ფუცვიდენ გ ა ნ ს ა კ რ თ ო მ ე ლ ს ა სახელსა შენსა V,3.

გ ა ნ ს რ უ ლ ე ბ უ ლ — დასრულებული: გ ა ნ ს რ უ ლ ე ბ უ ლ ა დ მრუშებად დასდებდი VIII,1.

გ ა ნ ღ ე ბ ა, ე — გაღება, გადაშლა: გ ა ნ-რაჲ-ე ღ ო ს წიგნი დღესა შინა სასჯელისასა IX,2.

გ ა ნ ყ რ ა — დაშლა, განშორება, დაცილება: უცთომელთა კრებაჲ და გ ა ნ ყ რ ა ჲ IV,2.

გ ა ნ შ ი შ უ ლ ე ბ ა — სამოსის გახდა, გაშიშვლება: გლახაკთათჳს გ ა ნ შ ი შ უ ლ ე ბ ა ს ა ჰბრძანებდი VIII,1.

გ ა ნ ც ე მ ა, 0-2—გაცემა, ბრძანება: ცრუნი გ ა ნ ვ ს ც ე ნ მსჯავრნი VII,2.

გ ა ნ ძ ა რ ც უ ე ა, 0-3 — მოცილება, უკუგდება: სიზრქე უსასოები-საჲ გ ა ნ მ ძ ა რ ც უ ე 1,4.

გ ა ნ ძ ღ ი ე რ დ ი თ ს ა—III გალობის სახელწოდება.

გ ა ნ წ ი რ ვ ა: ჩემებრ გ ა ნ წ ი რ ვ ი თ უსასო-ქმნილთა V,4.

გ ა ნ ხ რ წ ნ ა, 0-2 — გაფუჭება, გარყვნა: დაღათუ ესრეთ გ ა ნ-ვ ხ რ წ ე ნ ყოველნი გრძნობანი VIII,2.

გ ა ნ ხ უ მ ა, ი/უ — გაღება, გახსნა: ვრცელად გ ა ნ უ ხ უ ე ნ გრძნობანი 1,3; ა რ ა გ ა ნ უ ხ უ ე ნ ნაწლევნი მოქენეთა VII,3.

გ ა ნ ჯ მ ე ლ — გამხმარი. აქ მიცვალებული: გ ა ნ ჯ მ ე ლ თ ა მოჰბერა სული IX,3.

გ ა რ დ ა ჯ დ ო მ ა, 0-2 — გადასვლა: ბოროტად გ ა რ დ ა ვ ჰ ჯ ე ლ საზღვართა VI,2.

გ ა რ ე შ ე — გარდა: გ ა რ ე შ ე მისსა, რომელი მასწავეს VIII,2.

გ ა რ ნ ა — მაგრამ: ისრაელისა მეფეთა ეჰჰაძევდ, გ ა რ ნ ა უსჯულოთა IV,1; გ ა რ ნ ა არავე აღვიხუენ ჯელნი VIII,2; გ ა რ ნ ა მე... ვესავ ხილვად IX,5.

გ ღ ა ხ ა კ — ღატაკი, ღარიბი: გ ღ ა ხ ა კ თ ა თ ჳ ს განშიშულე-ბასა ჰბრძანებდი VIII,1.

გ მ ი რ: „კაცი არს დიდი და საზარელი ტანითა და საქმითაც მეტი და გარდარეული ძალითა“ (საბა): გ მ ი რ თ ა სიღოდით მავალობაჲ III,2.

გ ო ნ ე ბ ა: სჯულისა შენისა მოწამე სჯული გ ო ნ ე ბ ი ს ა ჲ V,1.

გ ო ნ ი ე რ — სულიერი, ზეგრძნობადი: საკრველად გრძნობადისა და გ ო ნ ი ე რ ი ს ა მყოფობისად დამაწესე 1,2.

გ რ ძ ნ ო ბ ა — ესე არს ძალი სულისა შემატყუებელობითი, ესე იგი

არს განმრჩეველობითი [დამასკელის გარდამოცემად], (საბა): ვინაჲთგან აღსაარებით გ რ ძ ნ ო ბ ა დ და შეკრებად იწყო IX,3; განკზრწნენ ყოველნი გ რ ძ ნ ო ბ ა ნ ი VIII,2; ვრცელად განუხუენ გ რ ძ ნ ო ბ ა ნ ი I,3.

გ რ ძ ნ ო ბ ა დ — ფიზიკური, მატერიალური: საკრველად გ რ ძ ნ ო ბ ა დ ი ს ა და გონიერისა მყოფობისად დამაწესე I,2.

გ უ ე მ ა, 0—2; ტანჯვა; ცოდვილთა ჰგ უ ე მ დ ე ს ცეცხლი IX,2.

გ უ ლ: მომდრეკელი მუკლთა გ უ ლ ი ს ა თ ა მ VIII,3.

გ უ ლ ი ს - თ ქ უ მ ა — წადილი, ნდომა: გ უ ლ ი ს - თ ქ უ მ ი თ მიმხედველობასა... მრუშებად დასდებდი VIII,1. ჩემისამდე უძღვებებისა და გ უ ლ ი ს თ ქ უ მ ი ს ა VI,1.

გ უ ლ მ ძ ი მ ო ბ ა — უღმობლობა: მეგვიპტური გ უ ლ მ ძ ი მ ო ბ ა მ უწარმდებესად მოვიგენ III,3.

და (კავშირი): ყოველი მოდრკების და ენაჲ ყოველი შენსა კმობს აღსარებასა I,1; ხატსა თუხსა მამსგავსე და საკრველად გრძნობადისა და გონიერისა მყოფობისად დამაწესე I,2; მსგავსებისაგან დაეკლდი და დავჰბადე ბოროტი I,3; სიტყუაჲ განაზრქე კორცითა და კარვითა მიწისაჲთა I,4; მსხუერპლვაჲ ნაგებთაჲ და სახრვაჲ, კოწოლი თმათაჲ და სხუანი უწარმდებესად მოვიგენ III,3; ამისთჳს იყო ქალწული და ჯორცქმნაჲ სიტყუსაჲ III,4; რომელთა პირველი, საშუალი და დასასრული მე ვარ III,4; და რავდენ მეძლო, ვსცთებოდე მალალთა ზედა კუმევისა, და წარმართთა აღრევისა მიერ, და ძალთა ცისათა თაყუანის-ცემისა IV,1; ზენაჲსა მოძრაობისა ასურასტანული ზმნობაჲ, და ცთომილთა ვარსკულაჲთა და უცთომელთა კრებაჲ და განყრაჲ, სუე და ბედი, და შობის დღე, ვითარ საღმრთოთა უსმენელმან, ვიჩქურენ IV,2; ელლინთა მიერ ვერ ცნობაჲ სიბრძნითა ღმრთისაჲთა ღმრთისაჲ და შემოქმედისაგან შექმნილთა მიმართ ცვალებაჲ IV,3; რაჲთა კაცებრ უწყოდნის ვნებანი ჩუენნი და ღმერთებრ იკსნიდეს ბრალთაგან IV,4; შჯუ-ლნი დავთრგუნენ წიგნისაჲ და ახალი ბუნებითურთ და შჯულისა შენისა მოწამე, შჯული გონებისაჲ, ცოდვისა და ჯორცთა შჯულსა დაეამონე V,1; მკეცსა ვემსგავსე მრავალგუარსა და მრავალხატსა, და სხუაჲმ სხუებრ ხილულსა და მკსენარსა ბუნებისაებრ თითოეულისა V,2. ამისთჳს სისხლთა ქალწულებრივთაგან ჯორცნი ღმრთისანი და ახალი შეზავებაჲ, ღმერთი და კაცი V,4; სხუათა სოფლისა კიდეთა ვეძიებ დაჰყრობად და ღმრთისა საზღვართა ვაბრალობ ვითარცა მცირეთა და უნდოთა, — ჩემისამდე უძღვებებისა და გულისთქუმისა VI,1; გარდა-

კედ საზღვართა და შევპრთე სახლი სახლსა და აგარაკი აგარაკსა, და უუძღურესთა მივპხუჭე ნაწილი მათი, და ვიდუწიდ უმეზობლობასა VI,2; მბრძოლ ვექმენ ყოველთა წესთა სჯულისა შენისათა და ქორწილთა მიერ ხენეშთა ვპმძლავრე საწოლსა ჩემსა, და სახეთა მიერ ბოროტთა მიცემითა ვაცოდვე ერი ჩემი VI,3; ამისთჳს ქალწული დედა და შობაჲ ახალი სიტყვსაჲ VI,4. ვეცხლი ვითარცა მიწაჲ და ოქროჲ ვითართიკაჲ უზნისაჲ ვიუნჯენ, თაყუანისვეც ანგაპრებისა მამონას, ვითარიგი ძუელთა მათ ბაალს და ასტარტეს და ქამოსს საძაგელსა VII,1; სიტყუაჲ წმიდაჲ და ბჭეთა ზედა მამხილებელი მოვიძულენ VII,2; სივერაგე ვითნე, და შემასმენელთანი დავიტკებენ ზრახვანი, და ცრუნი განვსცენ, მსჯავრნი VII,2; ცრუპლნი ქურივთანი და ობოლთა ბრგუნვილი ტირილი არ შევიწყალე VII,3; დაჰჳსნიდეს ქალწული და იოხდეს ცოდვილთა VII,4; ესენი ვცოდენ სახარებისა სჯულთა და მცნებათა შინა შენთა, მცემელთა რაჲ ყურიძლისა მიპყრობასა და გლახაკათჳს განშიშულებასა და რაჲთურთით არა ფიცსა შენ, სჯულის-მდელები ჩემი, ჰბრძანებდი და გულისთქუმით მიმხედველობასა განსრულებულად მრუშებად დასდებდი VIII,1; განვზრწნენ ყოველნი გრძნობანი და ყოვლად ზრწნილება ვიქმენ VIII,2; და აწ, მომდრეკელი მუკლთა გულისათაჲ, ვკმოვ VIII,3; ზ, მეუფეო, მილხინე და ნუ წარმწყმედ ცოდვათა შინა, და ნუ მოიკსენებ ძჳრთა ჩემთა, და ნუ დამსჯი VIII,3; ღმრთისგშობელად გქადაგებთ, უხრწნეულო ქალწულო და გურწამს, ვითარმედ პატრივი ხატისა შენისა შენდამო წიადმოვალს, ღმრთისმეტყუელთაებრ, და ცოდვილთა მოქცევისა ანიშებ მის მიერ VIII, 4. ჟამი რაჲ წულილთა და კმელთა აღმოფშვნვათაჲ წარმოდგეს, ზარი მეფობისაჲ წარცდეს და ღიდებაჲ დაშრტეს IX,1. გან-რაჲ-ელოს წიგნი დღესა შინა-სასჯელისასა და მე ქედ-დადრეკილი წარმოგიდგე IX,2; ვინაოთგან აღსაარებით გრძნობად და შეკრებად იწყო ძუალი ძუალსა თანა და ნაწევარი ნაწევარსა, და განკმელთა მოჰბერა სული კუალად-შობისაჲ IX, 3; ვესავ ხილვად ნათელსა ძისა შენისასა და ნათელსა ზეშთა საუკუნეთასა IX, 5.

და (თანდებული): მისდაცა. დამონებულ არნ III,1;

და ბ ა დ ე ბ ა, 0—(3)2 — შექმნა, გაჩენა: და ვ ჰ ბ ა დ ე ბ ოროტი I,3.

და დ ე ბ ა, 0—2: არცა და ვ დ ე ე (მივაპყარ) სასოებაჲ ჩემი ღმრთისა მიმართ უცხოჲსა VIII,2. განსრულებულად მრუშებად და ს დ ე ბ დ ი (მიიწნევდი) VIII,1.

და დ ნ ო ბ ა, ა—2 — გაღბობა: დედობრივთა რაჲ ოხათა ბრძმედითა და ა დ ნ ო ს VI,4.

და დ რ ე კ ი ლ, ნ. ქედ-დადრეკილი.

და თ რ გ უ ნ ე ბ ა, 0-2 — დარღვევა, გათელვა: შჯულნი და ვ თ-
რ გ უ ნ ე ნ წიგნისაჲ V,1.

და კ ლ ე ბ ა, ა-2 — მოკლება, შემცირება: მსგავსებისაგან და-
ვ ა კ ლ დ ი 1,3.

და მ ო ნ ე ბ ა, ა-2 — დამორჩილება: ცოდვისა და კორცთა სჯულსა
და ვ ა მ ო ნ ე V,1.

ნ.კ. დამონებული.

და მ ო ნ ე ბ უ ლ — დამორჩილებული: რამეთუ რომლისაგანცა ვინ
ძლეულ არნ, მისდაცა და მ ო ნ ე ბ უ ლ არნ III,1.

და პ ყ რ ო ბ ა — დამორჩილება: ვეძიებ და ს ა პ ყ რ ო ბ ე ლ ა დ
VI,1.

და ს ა ს რ უ ლ — ბოლო, უკანასკნელი: რომელთა პირველი, სა-
შუალი და და ს ა ს რ უ ლ ი მე ვარ III,4.

და ს ჯ ა, 0-2: ნუ დამსჯი მე VIII,3.

ნ.კ. მსაჯული, სჯული, სჯა, სჯულის-მდებელი.

და ტ კ ბ ო ბ ა, ი — სიამის, სიტკბოების განცდა: შემასმენელთანი
და ვ ი ტ კ ბ ე ნ ზრახვანი VII,2.

და უ ს რ უ ლ ე ბ ე ლ: გამოგვბრწყინვო მაშინ და უ ს რ უ ლ ე ბ ე-
ლ თ ა საუკუნეთა IX,4.

და და თ უ — თუმცა: და და თ უ ესრეთ განვხრწნენ ყოველნი
გრძნობანი VIII,2.

და შ რ ტ ო მ ა, 0-1 — დაშრეტვა, ამოწურვა: დიდებაჲ და შ-
რ ტ ე ს IX,2.

და წ ე ს ე ბ ა, ა-2 — დადგენა, დაკანონება: საკრველად გრძნობა-
დისა და გონიერისა მყოფობისად და მ ა წ ე ს ე 1,2.

და ჭ ნ ო ბ ა, 0-1 — დაჭკნობა: ყვავილოვნებაჲ და ჭ ნ ე ს IX,1.

და ჯ ს ნ ა, 0-(3)2 — დარღვევა, დაშლა, გაუქმება: რაჲთა მიწით
შობილთა კაცთა ცთომასა, ვითარცა ღმრთისა ღელაჲ, და ჰ ჯ ს ნ ი-
დ ე ს ქალწული VII,4.

დე და — რომელთა ღმრთისმშობელად ქადაგონ ქალწული დ ე-
და ჲ IV,4; რაჲთა იოხდეს დ ე და ჲ V,4; ამისთჳს ქალწული დ ე-
და ჲ იქმნა VI,4; ვითარცა ღმრთისა დ ე და ჲ VII,4; არა უხი-
ლავს მზესა ქალწული დ ე და ჲ IX,5.

ნ.კ. დედაკაც, დედობრივ.

დე და კ ა ც: ამისთჳს შობაჲ ღმრთისაჲ ადამიანისაგან დ ე და-
კ ა ც ი ს ა იქმნა VII,4.

დედობრივ: რამათა დედობრივთა ოხათა მიერ ცხოვ-
ნდენ ცოდვილნი III,4; დედობრივთა რაჲ ოხათა ბრძმედითა
დაადნოს VI,4.

დედოფალ: შენითა ოხითა, დედოფალო, ვესაჲ ხილვად
IX,5.

დიდეზა: დიდეზაჲ დაშრტეს IX,1.

დღე: შობის დღე ... ვიჩქურენ IV,2; გან-რაჲ-ელოს წიგნი დღე-
სა შინა სასჯელისასა IX,2.

ებრ (თანდებული): ბუნებისაებრ V,2; სხუებრ V,2; ჩემებრ V,3;
V,4; შენებრ 1,2.

ენა: ენაჲ ყოველი შენსა გმობს აღსარებასა 1,1.

ერთ: მარტო, სრულო, სამ-მზეო, ერთ - ცისკროვნებაო IX,4.

ერ: ვაცოდვე ერი ჩემი VI,3.

ესე (ნაცვალსახელი): ესენი ვცოდენ სახარებისა სჯულთა და
მცნებათა შინა VIII,1.

ესრეთ - ასე, ამგვარად: დაღათუ ესრეთ განვხრწნენ ყოველ-
ნი გრძნობანი VIII,2.

ვარსკულავ: ცთომილთა ვარსკულავთა და უცთომელ-
თა კრებაჲ VII,2.

ვერ (ნაწილაკი): სოლომონისაჲსა წურბლისა მსგავსად ვერ -
მაძღარი VI,1; ელლინთა მიერ ვერ - ცნობაჲ IV,3.

ვეცხლ - ვერცხლი, ვერცხლის ფული: ვერცხლი ვითარ-
ცა მიწაჲ ვიუნჯენ VII,1.

ვითარ - როგორც: ვითარ საღმრთოთა უსმენელმან, ვიჩ-
ქურენ IV,2; ოქროჲ, ვითარ თიგაჲ ვიუნჯენ VII,1; თაყუ-
ანის-ვეც ანგაჰრებისა მამონას, ვითარ - იგი ძუელთა მათ ბააღს
VII,1; ვითარმცა მარტოჲ ვმკვდრობდ IV,2.

ვითარმედ - რომ: მრწამს, ვითარმედ აღსვებაჲ სრულ
ყოს IX,3; გურწამს, ვითარმედ პატივი ხატისა შენისაჲ შენ-
დამო წიადმოვალს VIII,4.

ვითარცა - როგორც: ვითარცა რაჲ აღმართ-მსრბოლმან
მდინარემან უკეთურებისამან III,2; ვითარცა უფსკრული შესა-
რებელი ბილწებისა ღუარათაჲ III,4; ვითარცა მცირეთა და უნ-
დოთა VI,1; ვითარცა იგი მეფეთა მისთა ისრაელი VI,3; ვე-
ცხლი, ვითარცა მიწაჲ ვიუნჯენ VII,1. ვითარცა ღმრთი-
სა დედაჲ, დაჰკსნიდეს ქალწული VII,4. ვგმობ ვითარცა სხუაჲ
მანასე VIII,3; ვითარცა სხუაჲ მანასე VIII,3; ვითარცა ცხად

„პოლუს თეატრომ იგი VIII,4.

ვი თ ა რ მ ც ა — რათა: ვი თ ა რ მ ც ა მარტომ ვმკვდრობდ ქუე-
ყანასა ზედა VI,2.

ვი ნ (ნაცვალსახელი): რამეთუ რომლისაგანცა ვი ნ ძლეულ არნ,
მისდაცა დამონებულ არნ III,1.

ვი ნ ა მ თ გ ა ნ — რადგანაც: ვი ნ ა მ თ გ ა ნ აღსაარებით გრძნო-
ბად და შეერებად იწყო ძუალი ძუალსა თანა IX,3.

ენ ე ბ ა (1) — განსაცდელი: კაცებრ უწყონდის ე ნ ე ბ ა ნ ი ჩ უ-
ენ ნ ი IV,4.

ენ ე ბ ა (2) — ენება, თავშეუკავებელი ხორციელი მისწრაფება:
რაქამს თითოეულისა ე ნ ე ბ ი ს ა კერპსა ექმსახურე IV,3; ხოლო
მე ე ნ ე ბ ა თ ა ბილწთა მონად მივჰყიდე თავი III,1.

ერ ც ე ლ — ფართო: ხოლო ხილულთა-მიერსა გემოვნებასა ვრცე-
ლად განუხუენ გრძნობანი I,3.

ზ ა რ დ, ნ. ზრდა.

ზ ა რ ი — შიში: ზ ა რ ი მეფობისაჲ წარცდეს IX,1.

ზ ე დ ა (თანდებული) მაღალთა ზ ე დ ა IV,1; ქუეყანასა ზ ე დ ა
VI,2; ბჭეთა ზ ე დ ა VII,2.

ზ ე ნ ა — ზევით მყოფი, ციური სხეულები: ზ ე ნ ა მ ს ა მოძრა-
ობისა ასურასტანული ზმნობაჲ IV,2.

ზ ე ს კ ნ ე ლ — ღვთაებრივი საუფლო, „ზეით უმაღლესი კიდე“,
„ანგელოზთ სამყოფი საუკუნო“, (საბა): შენ ხარ ღმერთი მონანულთაჲ
ამაღლებული ზ ე ს კ ნ ე ლ ს VIII,3.

ზ ე შ თ ა — ტრანსცენდენტური, უხილავი სფერო, ზესთა სოფლის
უმაღლესი: ღმერთ-მამაკაცებრ მოქმედ იქმნა ზ ე შ თ ა ღმერთთაჲ
IV,4; ეესავ ხილვად... ნათელსა ზ ე შ თ ა საუკუნეთასა IX,5.

ზ მ ნ ა — მისნობა, მკითხაობა: ზ მ ნ ა მ და სახრუამ... მოვიგენ
III,3.

ნ.კ. ზმნობა.

ზ მ ნ ო ბ ა ზენამსა მოძრაობისა ასურასტანული ზმნობაჲ IV,2.

ზ რ ა ხ ვ ა — რჩევა, დარიგება: შემასმენელთანი დავიტკებენ ზ რ ა-
ხ ვ ა ნ ი VII,2.

ზ რ დ ა, ი — გამოკვება: რომელი ი ზ რ დ ე ბ ი მცირედითა
ზ რ დ ი თ ა მათითა VII,3.

თ ა ვ: ხოლო მე ენებათა ბილწთა მონად მივჰყიდე თ ა ვ ი III,1.

თ მ ა: კოწოლი თ მ ა თ ა მ და სხუანი... უწარმდებესად მოვიგენ
III,3.

თ ა ვ ს მ დ ე ბ — თავდები: ქალწულო, ბრალეულთა თ ა ვ ს მ დ ე -
ბ ი 1,4.

თ ა ნ ა (თანდებული): ძუალი ძუალსა თ ა ნ ა IX,3; თვთმფლო-
ბელობასა თ ა ნ ა III,1; ქუესენელთა თ ა ნ ა VIII,3.

თ ა ყ უ ა ნ ი ს - ც ე მ ა, 0-(3)2 — თაყვანისცემა: თ ა ყ უ ა ნ ი ს -
ვ ე ც ანგაპრებისა მამონას VII,1; ვსცთებოდე ძალთა ცისათა
თ ა ყ უ ა ნ ი ს - ც ე მ ი ს ა IV,1; შემოქმედისაგან შექმნილთა მიმართ
ცვალება თ ა ყ უ ა ნ ი ს - ც ე მ ი ს ა IV,3.

თ ე ა ტ რ ო — სანახაობა: ვითარცა ცხად ჰყოფს თ ე ა ტ რ ო ჲ
ი გ ი VIII,3.

თ ე ს ლ — ნ. უცხო-თესლი.

თ ი თ ო ე უ ლ: რაჟამს თ ი თ ო ე უ ლ ი ს ა ვნებისა კერპსა ვჰმსა-
ხურე IV,3; მკეცსა ვემსგავსე მკსენარსა ბუნებისაებრ თითოეულისა
V,2; თ ი თ ო ე უ ლ თ ა მკეცთაგან შეზავებულსა მკეცსა ვემსგავსე
V,2.

თ ი ჯ ა — ტალახი: ოქროჲ ვითარ თიჯაჲ... ვიუნჯენ VII,1.

თ ნ ე ვ ა, ი-2 — მოწონება: მლიქნელთა ძმაცული სივერაგე ვ ი -
თ ნ ე VII,2.

თ ვ თ უწარმდებესად მოვიგენ თ ვ თ მათ პირმშოთა სახე-
თასაცა III,3.

ნ.კ. თვთმფლობელობა, თვთმპყრობელ.

თ ვ ს (თანდებული): გლახაკათთვს VIII,1; ამისთვს III,4; IV,4; VI,
4; VII,4.

თ ვ ს ი (კუთვ. ნაცვალსახელი): ხატსა თ ვ ს ს ა მამსგავსე I,2.

თ ვ თ მ ფ ლ ო ბ ე ლ ო ბ ა — მფლობელობა, უფლება: ბუნებითსა
რაჲ პორფირსა თ ვ თ მ ფ ლ ო ბ ე ლ ო ბ ა ს ა თანა მეფობისაცა შა-
რავანდნი მარწმუნენ III,1.

თ ვ ნ ი ე რ — გარდა, გარეშე: არაჲ უხილავს მზესა ქალწული
დედაჲ თ ვ ნ ი ე რ შენსა IX,5.

თ ქ მ უ ლ — ნათქვამი: თ ქ მ უ ლ ნ ი დავით მეფისანი (სათაური.)

ი გ ი (1), ი გ, მ ა (პირის ნაცვალსახელი): ცოდვილთა მოქ-
ცევასა ანიშებ მ ი ს მიერ VIII,4; გარეშე მ ი ს ს ა, რომელი მას-
წავეს VIII,2; მ ი ს დ ა ც ა დამონებულ არნ III,1.

ი გ ი (2), მ ა (ჩვენებითი ნაცვალსახელი): ვითარცა ცხად ჰყოფს
თეატროჲ ი გ ი VIII,4; თაყუანის-ვეც ანგაპრებისა მამონას, ვი-
თარ-იგი ძუელთა მ ა თ ბაალს VII,1; უწარმდებესად მოვიგენ თვთ
მ ა თ პირმშოთა სახეთასაცა III,3.

ი გ ი (3) (მიმართებითი ნაწილაკი): თაყუანის-ვეც ანგაპრებისა მამონას, ვითარ-ი გ ი ძუელთა მათ ბააღს VII,1;

კ ა რ ა ვ — ადამიანთა სადგომი, თავშესაფარი, გადატ. ადამიანის სხეული: რომელმან სიტყუაა განაზრქე კორცითა და კ ა რ ვ ი თ ა I,4.

კ ა ც — ადამიანი: იქმნა ახალი შეზავებაჲ ღმერთი და კ ა ც ი V,4; რაჲთა კ ა ც ე ბ რ უწოდნი ვნებანი ჩუენნი IV,4; რაჲთა მი-წით შობილთა კ ა ც თ ა ცთომასა VII,4.

კ ე რ პ — წარმართთა ღვთაების გამოსახულება: რაჟამს თითოე-ულისა ვნებისა კ ე რ პ ს ა ვკმსახურე IV,3.

კ ი დ ე — ნაპირი, საზღვარი: სხუათა სოფლის კიდეთა ვეძიებ VI,1.

კ ო წ ო ლ — ნაწნავი: კ ო წ ო ლ ი თმათაჲ და სხუანი უწარმდე-ბესად მოვიგენ III,3.

კ რ ე ბ ა — შეკრება: ცთომილთა ვარსკულავთა და უცთომელთა კ რ ე ბ ა ჲ IV,2.

კ ს ი ნ ვ ა, ნ. მკსენარე.

კ უ ა ლ ა დ - შ ო ბ ა — აღდგენა, ხელმეორედ შობა: მოპბერა სული კ უ ა ლ ა დ - შ ო ბ ი ს ა ჲ IX,3.

ნ.კ. შობა, შობილ.

კ უ მ ე ვ ა — კმევა საკმევლისა: ვსცთებოდე მაღალთა ზედა კ უ -მ ე ვ ი ს ა... მიერ IV,1.

კ უ რ თ ხ ე უ ლ ა რ ს — VIII გალობის სახელწოდებაჲ.

ლ ი ქ ნ ა, ნ. მლიქნელ.

ლ ი რ წ ე ბ ა — უწესობა, გარყვნილება: სეითის ძეთა ლ ი რ წ ე -ბ ა ჲ... უფროჲსად ვამრავალწილე III,2.

ლ ხ ი ნ ე ბ ა, ი/უ — (3) 2 — ცოდვების შემსუბუქება, შენდობა: მ ი ლ ხ ი ნ ე და ნ უ წარმწყემდ VIII, 3. მ ი ლ ხ ი ნ ე, მეუფეო VIII, 3.

მ ა ვ ა ლ ო ბ ა — სიარული: გმირთა სიღოდიოთ მ ა ვ ა ლ ო ბ ა ჲ — III, 2.

მ ა თ, ნ. იგო.

მ ა თ - ი (კუთვ. ნაცვალსახელი): უუძლურესთა მივპხუეჭე ნაწილი მ ა თ ი VI, 2; რომელი იზრდები მცირედითა ზრდითა მ ა თ ი თ ა VIII, 3.

მ ა მ ა კ ა ც — კაცი, ადამიანი: ამისთვის ღმერთ-მ ა მ ა კ ა ც ე ბ რ მპოქმედ იქმნა IV, 4.

მ ა მ ო ნ ა — ანგარების ღვთაება, თაყუანის-ვეც ანგაპრებისა მ ა -მ ო ნ ა ს VIII, 1.

მამხილებელ: ბჭეთა ზედა მამხილებელი მოვიძულენ VII,2.

მანგალ — ნამგალი: არა შეეძრწუნდი მანგალი საგან მფრინვალისა V,3.

მართალ: მართალი ნეტარებდენ IX,2.

მართალ — სწორად, პირუთვნელად: მსაჯულნი მართლ სჯი-
დე IX,2.

მარტივ — შეუზავებელი: მარტო, სრულო, სამ-მზეო IX,4.

მარტო: ვითარმცა მარტოჲ ვმკვდრობდ VI, 2.

მალალ — „საკურთხეველივით“ (საბა): ვსცთებოდე მალალთა ზედა კუმევისა IV,1.

მაშინ: მაშინ შემიწყალე IX,1; IX,2; სულითა ღმრთისაჲთა ძე გა-
მოგვბრწყინვო მაშინ IX,4.

მაძღარ სოლომონისაჲსა წურბლისა მსგავსად ვერ მაძღარი VI,1.

მბრძოლ — მებრძოლი, მოწინააღმდეგე: მბრძოლ ვექმენ ყო-
ველთა წესთა VI,3.

მდინარე: ვითარცა რაჲ აღმართ-მსრბოლმან მდინარე მან უკეთურებისაგან III,2.

მდებელ, ნ. სჯულის-მდებელ.

მე (პირის ნაცვალსახელი): რომელთა პირველი, საშუალი და დასასრული მე (სახ. ბრ.) ვარ III,4; გარნა მე ვესავ ხილვად IX,5; მე ქედ-დადრეკილი წარმოგიდგე IX,2; ხოლო მე უმაღლო გექმენ I,2; ხოლო მე (მოთხ. ბრ.) ვნებათა ბილწთა მონად მივჰყიდე თავი III 1; ნუ დამსჯი მე (მიც. ბრ.). მეცა, სიტყუაო, აღმსარებელსა მომხე-
დენ I,1.

მეორე: რაჲთა ახალი ხატყოფაჲ მეორედ მისცეს VI,4.

მესამასა — IV გალობის სახელწოდებაჲ.

მეუფე — უფალი, მეფე: მილხინე, მეუფეო VIII,3.

მეფე: თქმულნი დავით მეფისანი (სათაური) ვითარცა მე-
ფეთა მისთა ისრაელი VI,3; ისრაელისა მეფეთა ვჰბამევდ VII,1.
ნ. კ. მეფობა.

მეფობა: ზარი მეფობისაჲ წარჰდეს IX,1.

მზე: არაჲ უხილავს მზესა IX,5; მარტო, სრულო, სამ-მზეო IX,4.

მიერ (თანდებული): ოხათა მიერ III,4; აღრევისა მიერ

IV,1; ელლინთა მიერ IV, 3; სახეთა მიერ VI, 3. ქორწილთა მიერ VI,3; მის მიერ VIII,4; ხილულთა მიერსა V,2.

მიმართ (თანდებული): შემოქმედისაგან შექმნილთა მიმართ ცვალებად IV, 3; არცა დავდევ სასოებაჲ ჩემი ღმრთისა მიმართ უცხოჲსა VIII,2.

მიმდემად — მუდმივად, განუწყვეტლად: რომელნი ჩემებრ მიმდემად ცრულ ფუცივდენ V,3.

მიმხედველობა — აყოლა: გულის-თქუმიტ მიმხედველობასა განსრულებულად მრუშებად დასდებდი VIII,1.

მიპყრობა — მიშვერა: მცემელთა რაჲ ყურიმლისა მიპყრობასა... ჰპრძანებდი VIII,1.

მისი (კუთვ. ნაცვალსახელი): ნათელი მისი IX,5; განმრყუნელთა მისთა VI,4; მეფეთა მისთა VI,3.

მიღება, ი/უ — წართმევა: სხუამან მიიღოს სკიპტრაჲ IX,1.

მიცემა, 0—3: რაჲთა ახალი ხატყოფად მეორედ მისცეს VI,4; სახეთა მიერ ბოროტთა მიცემითა ვაცოდვე ერი ჩემი VI,3.

მიწა: ვეცხლი, ვითარცა მიწაჲ VII,1; სიტყუაჲ განაზრქე კორციტა და კარვითა მიწისაჲთა I, 4; რაჲთა მიწით შობილთა კაცთა ცთომასა VII,4.

მიხუეჭა, 0—3—წართმევა, მიტაცება: უუძლურესთა მივჰხუეჭე ნაწილი მათი VI,2.

მიკდა, ნ. ჯდა.

მკლველ, ნ. მკლველებრი.

მკლველებრ — კაენის მკლველებრი ცნობაჲ III,2.

მკსენარე — მძვინვარე; განრისხებული: მჯეცსა ვემსგავსე სხუა ჟამ სხუებრ ხილულსა და მკსენარსა V,2.

მკვდრობა — ცხოვრება: ვითარმცა მარტოჲ ვმკვდრობდი VI,2.

მკვდრ, ნ. მკვდრობა.

მლიქნელ — პირფერი: ხოლო მლიქნელთა ძმაცული სიკერაჲ ვითნე VII,2.

მობერვა, 0—3: განქმელთა მოჰბერა სული კუალად-შობისაჲ IX,3.

მოგება, ი-2 — მოხვეჭა, მოპოვება: ... უწარმდებესად მოვიგენ თვთ მათ პირმშოთა სახეთასაცა III,3.

მოღრეკა, 0 — 1 — „ღიდად მოხრა“ (საბა): მუკლი ყოველი მოღრეკების I,1.

ნ.კ. მომდრეკელ.

მომდრეკელ: და აწ, მომდრეკელი მუგლთა გულისათაჲ,
გვმოხ VIII,3.

მონა: ხოლო მე ვნებათა ბილწთა მონად მივჰყიდე თავი III,1.

მონანულ — მონანი: რაჲთა მონანული შევივრდე შენ I,4;
რამეთუ შენ ხარ ღმერთი მონანულთაჲ VIII,3.

მოქენე — მთხოვნელი, მახვეწარი: არა განუხუენ ნაწლევნი მო-
ქენეთა VII,3.

მოქმედ: ამისთვის ღმერთ-მამაკაცებრ მოქმედ იქმნა IV,4.

მოქცევა — მობრუნება, გადმოსვლა: ცოდვილთა მოქცევა-
სა ანიშებ VIII,4.

მოძრაობა: ზენაჲსა მოძრაობისა ასურასტანული 'სმნო-
ბაჲ IV,2.

მოძულე ბაი-2 — შეძულება: სიტყუაჲ წმიდაჲ მოვიძულ-
ეს VII,2. ბჭეთა ზედა მამხილებელი მოვიძულენ VII,2.

მოწამე — დამამოწმებელი, დამადასტურებელი: შჯულისა შე-
ნისა მოწამე, შჯული გონებისაჲ V,1.

მოხედვა, 0—(3)2: აღმსარებელსა მოხედენ I,1.

მოკსენება, ი — გახსენება: ნუ მოიკსენებ ძვრთა სკიტთა
VIII,3.

მრავალ-გუარ — მრავალსახოვანი: მკეცსა ვემსგავსე მრავალ-
გუარსა და მრავალ-ხატსა V,2.

მრავალწილება 2 — გამრავლება: ხუთ-ქალაქელთა შეგი-
ნებისა მწვრე — უფროჲს ვამრავალწილებე III,2.

მრავალ-ხატ — მრავალსახოვანი, მრავალფორმიანი: მკეცსა ვემ-
სგავსე მრავალ-გუარსა და მრავალ-ხატსა V,2.

მრუშება — გარყვნილება: განსრულებულად მრუშებად
დასდებდი VIII,1.

მრჩობლ — ორი: თეატროჲ იგი მრჩობლთა სოფელთაჲ
VIII,4.

მსაჯულ — მოსამართლე: მსაჯული მართლ სჯიდე IX,2;
მაშინ შემიწყაღე, მსაჯულო ჩემო IX,1.

ნ.კ. სჯაჲ, სჯული, სჯული სმდე ბელი.

მსახურ — (აქ)ანგელოზი მსახურთა რისხვაჲ ქროდის IX,2.

მსახურება, 0—2: რაჲმს თითოეულისა კერპსა ვ.ჰ მსახურე
IV,3.

მ ს გ ა ვ ს ა დ სოლომონისაჲსა წურბლისა მ ს გ ა ვ ს ა დ VI,1.
მ ს გ ა ვ ს ე ბ ა, ა—3 ხატსა თჳსსა მ ა მ ს გ ა ვ ს ე 1,2; ე: მეცსა
;ვე მ ს გ ა ვ ს ე V,2; შენ პბრძანე არა-მ ს გ ა ვ ს ე ბ ა ჲ III,3; მ ს გ ა ვ -
ს ე ბ ი ს ა გ ა ნ დაეკლდი 1,3.

მ ს ჯ ა ვ რ ი: განაჩენი: ცრუნი განესცენ მ ს ჯ ა ვ რ ი VII,2.
მ ს ხ უ ე რ პ ღ ვ ა — მსხვერპლად შეწირვა: მ ს ხ უ ე რ პ ღ ვ ა ჲ
ნაგებთაჲ უწარმდებესად მოვიგენ III,3.

მ უ ე ლ : მ უ ე ლ ი ყოველი მოდრეების 1,1; მომდრეკელი მ უ ხ -
ლ თ ა გულისათაჲ VIII,3.

მ ფ რ ი ნ ვ ა ლ ი — მფრინავი, მოქნეული: არა შევძრწუნდი მანგ-
ლისაგან მ ფ რ ი ნ ვ ა ლ ი ს ა V, 3.

მ ყ ო ფ ო ბ ა — არსებობა: საკრველად გრძნობადისა და გონიერისა
მ ყ ო ფ ო ბ ი ს ა დ დამაწესე IV,2.

მ ც ა (ნაწილაკი): ვითარ მ ც ა მარტოჲ ვმკედრობდი ქუეყანასა
ზედა VI,2.

მ ც ე მ ე ლ მ ც ე მ ე ლ თ ა რაჲ ყურიმლისა მიპყრობასა... პბრძა-
ნებდი VIII,1.

მ ც ი რ ე: რომელი იზრდები მ ც ი რ ე დ ი ბ ა ზრდითა მათითა
VII,3; ვითარცა მ ც ი რ ე თ ა და უნდოთა VI,1.

მ ც ნ ე ბ ა — მოძღვრება: ესენი ვცოდენ... მ ც ნ ე ბ ა თ ა შენთა
შინა VIII,1.

მ ძ ლ ა ვ რ ე ბ ა, 0—2 — ძალმომრეობა: ვ ჰ მ ძ ლ ა ვ რ ე საწოლსა
ჩემსა VI,3.

მ წ ვ რ ე — სიბინძურე, ჭუჭყი: ხუთ-ქალაქელთა შეგინებისა მ წ ვ -
რ ე უფროჲს ვამრავალწილე III,2.

მ ხ ე დ ვ ე ლ ო ბ ი თ — მხედველობა: განმინათლე მ ხ ე დ ვ ე ლ ო -
ბ ი თ ი სულისაჲ IX,4.

მ ხ ი ლ ე ბ ა, ნ. მ ა მ ხ ი ლ ე ბ ე ლ.

მ ჯ ე ც თითოეულთა მ ჯ ე ც თ ა გ ა ნ შეზავებულსა მ ჯ ე ც ს ა ვემ-
სგავსე V,2.

ნ ა გ ე ბ — კერპებისთვის შენაწირი, ძღვენი: მსხუერპლვაჲ ნ ა -
გ ე ბ თ ა ჲ III,3.

ნ ა თ ე ლ: არცა ჩემოდენ ბრალეულსა ნ ა თ ე ლ ი მისი IX,5;
რადთა გიხილო ნ ა თ ე ლ ი IX,4; ვესაჲ ხილვად... ნ ა თ ე ლ ს ა ზეშთა
საუკუნეთასა IX,5. ვესაჲ ხილვად ნ ა თ ე ლ ს ა ძისა შენისასა IX,5.
რადთა გიხილო ნათელი ნ ა თ ე ლ ი თ ა უფლისაჲთა IX,4.

ნ ა წ ი ლ : უუძღურესთა მიეკხუეჭე ნ ა წ ი ლ ი მათი VI,2.

ნ ა წ ე ვ ა რ — სახსარი: შეკრებად იწყო ძუალი ძუალსა თანა და ნ ა წ ე ვ ა რ ი ნ ა წ ე ვ ა რ ს ა IX,3.

ნ ა წ ლ ე ვ — შიგნეული, გულის კარი, გული არა განუხუენ ნ ა წ ლ ე ვ ნ ი მოქენეთა VII,3.

ნ ე ტ ა რ ე ბ ა, 0-1: მართალნი ნ ე ტ ა რ ე ბ დ ე ნ IX,2.

ნ ი ვ თ — მატერიალურად არსებული: ყოველი ნ ი ვ თ ი შეცოდებისა VI,4.

ნ ი შ ე ბ ა, ა-3 — მინიშნება, ნიშნის მიცემა: ცოდვილთა მოქცევასა ა ნ ი შ ე ბ VIII,4.

ნ უ (ნაწილაკი) : ნ უ დამსჯი მე VIII,3; ნ უ მოიცსენებ ძკრთა ჩემთა VIII,3; ნ უ წარმწყმედ ცოდვათა შინა VIII,3; მილხინე და ნ უ წარმწყმედ VIII,3.

ო ბ ო ლ : ო ბ ო ლ თ ა ბრგუნვილი ტირილი არ შევიწყალე VII,3.

ო ქ რ ო : ო ქ რ ო ჯ ვითარ თიჯაჲ ვიუნჯენ VII,1.

ო ხ ე ბ ა, ი-2 — შეამდგომლობა, შემწეობა: რაჲთა ი ო ხ დ ე ს დედაჲ V,4; ი ო ხ დ ე ს ცოდვილთა VII,4. შენითა ო ხ ი თ ა, დედოფალო, ვესავ ხილვად IX,5; რაჲთა დედობრივთა ო ხ ა თ ა მიერ ცხოვნდენ ცოდვილნი III,4; დედობრივთა რაჲ ო ხ ა თ ა ბრძმედითა დაადნოს VI,4.

პ ა ტ ი ვ — პატივისცემა, თაყვანისცემა: გურწამს, ვითარმედ პ ა ტ ი ვ ი ხატისა შენისა შენდამო წიადმოვალს VIII,4.

პ ი რ ვ ე ლ : რომელთა პ ი რ ვ ე ლ ი, საშუალი და დასასრული მე ვარ III,3.

პ ო რ ფ ი რ — სამეფო სამოსელი: ბუნებითსა რაჲ პ ო რ ფ ი რ ს ა თვთმფლობელობასა თანა მეფობისაჲ შარავანდნი მარწმუნენ III,1.

ჟ ა მ — ჟამი, დრო: სხუ ჟ ა მ სხუებრ ხილულსა V,2; ჟ ა მ ი რაჲ წულილთა და კმელთა აღმოფშვნვათაჲ წარმოდგეს IX,1.

რ ა ვ დ ე ნ (ზმნიზედა) — რამდენად: რ ა ვ დ ე ნ მეძლო, ვსცთებოდე IV,1.

რ ა ჯ (1) (კავშირი) : ბუნებითნი რ ა ჯ ძალნი არა სჯულთაებრ ვიჭეუმიენ I,3; ბუნებითსა რ ა ჯ პორფირსა თვთმფლობელობასა თანა მეფობისაჲ შარავანდნი მარწმუნენ III,1; ვითარცა რ ა ჯ აღმართ-მსრბოლმან მდინარემან უკეთურებისამან III,2; დედობრივთა რ ა ჯ ოხათა ბრძმედითა დაადნოს VI,4; მცემელთა რ ა ჯ ყურიმლისა მიპყრობასა პბრძანებდი VIII,1; ჟამი რ ა ჯ წულილთა... აღმოფშვნვათაჲ წარმოდგეს IX,1; გან-რ ა ჯ - ელოს წიგნი IX,2.

რ ა ღ (2) (მიმრთ. ნაცვალსახელი): არცა უცხო-თესლი რ ა ღ მე
სარწმუნოებად საწურთელ ვეჲვ სულისა VIII,2.

რ ა ღ თ ა (კავშირი) — რათა: რ ა ღ თ ა მონანული შეგივრდე I,4;
რ ა ღ თ ა დედობრივთა ოხათა მიერ ცხოვრდენ ცოდვილნი III,4; რ ა -
ღ თ ა კაცებრ უწყონდის ვნებანი ჩუენნი IV,4; რ ა ღ თ ა იოხდეს დედაჲ
V,4; რ ა ღ თ ა ახალი ხატყოფაჲ მეორედ მისცეს VI,4; რ ა ღ თ ა მიწით
შობილთა კაცთა ცთომასა VII,4; რ ა ღ თ ა გიხილო ნათელი IX,4.

რ ა ღ თ უ რ თ ი თ — სრულიად, სავსებით: რ ა ღ თ უ რ თ ი თ არა
უიცსა ჰბრძანებდი VIII,1.

რ ა ჟ ა მ ს — როცა: რ ა ჟ ა მ ს თითოეულისა ვნებისა კერპსა ვჰმსა-
ხურე IV,3.

რ ი ს ხ ვ ა : მსახურთა რ ი ს ხ ვ ა ჲ ქროდის IX,2.

რო მე ლ : რო მე ლ ი შურსა სიკუდილისასა მიჰცდის V,3 რო -
მ ე ლ ი იზრდები მცირედითა ზრდითა მათითა VII,3; გარეშე მისსა,
რო მე ლ ი მასწავეს VIII,2; რო მე ლ მ ა ნ სიტყუაჲ განაზრქე I,4;
რო მ ლ ი ს ა ც ა წინაშე ქედ-დადრეკილ არს ყოველი I,1; რამეთუ
რო მ ლ ი ს ა გ ა ნ ც ა ვინ ძლეულ არს III,1; რო მე ლ ნ ი ჩემებრ
მიმდებად ცრულ ფუცვიდენ V,3; რო მე ლ თ ა ღმრთისმშობელად ქა-
დაგონ IV,4. რო მე ლ თ ა პირველი, საშუალი და დასასრული მე
ვარ III,4. რო მე ლ თ ა ჲ შენ ჰბრძანე არა მსგავსებაჲ III,3.

რ წ მე ნ ა, 0—2 : მ რ წ ა მ ს, ვითარმედ აღვსებაჲ სრულ ყოს IX,3;
გ უ რ წ ა მ ს, ვითარმედ პატივი ხატისა შენისა შენდამო წიადმოვალს
VIII,4.

რ წ მე უ ნ ე ბ ა, ა—3 — მინიჭება: მეფობისაჲ შარავანდნი მ ა რ -
წ მე უ ნ ე ნ III,1.

ს ა ზ ღ ვ ა რ : ღმრთისა ს ა ზ ღ ვ ა რ თ ა ვაბრალოზ VI,1; ბოროტად
გარდავჰედ ს ა ზ ღ ვ ა რ თ ა VI,2.

ს ა კ უ თ ა რ ს ა კ უ თ რ ა დ ღმრთისმშობელად ვქადაგებთ VIII,4.

ს ა კ რ ვ ე ლ — შემაერთებელი: ს ა კ რ ვ ე ლ ა დ გრძნობადისა და
გონიერისა მეოფობისად დამაწესე I,2.

ს ა მ : მარტო, სრულო, ს ა მ - მზეო IX,4.

ს ა რ წ მე უ ნ ო ე ბ ა — რწმენა, რელიგია: არცა უცხო-თესლი რაჲმე
ს ა რ წ მე უ ნ ო ე ბ ა ჲ საწურთელ ვეჲვ სულისა VIII,2.

ს ა ს ო ე ბ ა, ე-2 — იმედი: შენითა ოხითა, დედოფალო ვ ე ს ა ვ
ხილვად IV,5; არცა დავდეჲ ს ა ს ო ე ბ ა ჲ ჩემი VIII,2.

ნ.კ. უსასო — ქმნილ.

ს ა ს ჯ ე ლ — გასამართლება, სასჯელის დღე — განკითხვის დღე: გან-რაამ-ელის წიგნი დღესა შინა ს ა ს ჯ ე ლ ი ს ა ს ა IX,2.

ნ.კ. და ს ჯ ა, მ ს ა ჯ უ ლ ი, ს ჯ ა, ს ჯ უ ლ ი, ს ჯ უ ლ ი ს — მ დ ე-ბ ე ლ ი, უ ს ჯ უ ლ ი.

ს ა უ კ უ ნ ე — ჟამი: გამოგვზრწყინვო მაშინ დაუსრულებელთა ს ა-უ კ უ ნ ე თ ა IX,4; ვესავ ხილვად... ნათელსა ზეშთა ს ა უ კ უ ნ ე თ ა ს ა IX,5.

ს ა ღ მ რ თ ი — საღვთო მოძღვრება: ვითარცა ს ა ღ მ რ თ ი თ ა უ ს მ ე ნ ლ მ ა ნ, ვიჩქურენ IV,2.

ს ა შ უ ა ლ — საშუალო: რომელთა პირველი, ს ა შ უ ა ლ ი და და-სასრული მე ვარ III,4.

ს ა ძ ა გ ე ლ : თავუანის-ვეც ანგაპრებისა მამონას, ვითარ - იგი ძუ-ელთა მათ... ქამოსს ს ა ძ ა გ ე ლ ს ა VII,1.

ს ა წ ი ლ : ვჰმძღაერე ს ა წ ი ლ ს ა ჩემსა VI,3.

ს ა წ უ რ თ ე ლ — საწვრთნელი, სავარჯიშო: არცა უცხო-თესლი რაჲმე სარწმუნობად ს ა წ უ რ თ ე ლ ვყავ სულისა VIII,2.

ს ა ხ ა რ ე ბ ა ს ა ხ ა რ ე ბ ი ს ა ს ჯ უ ლ თ ა და მცნებათა შენთა შინა VIII,1.

ს ა ხ ე (1) — მაგალითი: ს ა ხ ე თ ა მიერ ბოროტთა მიცემითა ვა-ცოდვე ერი ჩემი VI,3. უწარმდებესად მოვიგენ თვთ მათ პირშმოთა ს ა ხ ე თ ა ს ა ც ა III,3.

ს ა ხ ე ლ : ცრულ უმადიდან განსაკრთომელსა ს ა ხ ე ლ ს ა შენსა V,3.

ს ა ხ ლ შევჰრთი ს ა ხ ლ ი ს ა ხ ლ ს ა VI,2.

ს ა ხ რ ვ ა — შელოცვა: ზმნაჲ და ს ა ხ რ ვ ა ჲ მოვიგენ III,3.

ს ა ღ მ რ თ ი — ღვთაებრივი მცნება: ვითარცა ს ა ღ მ რ თ ი — თ ა უ ს მ ე ნ ლ მ ა ნ ვიჩქურენ IV,2.

ს ი ბ რ ძ ნ ე : ვერ ცნობად ს ი ბ რ ძ ნ ი თ ა ღ მ რ თ ის აჲთა ღ მ რ თ ის აჲ IV,3.

ს ი ვ ე რ ა გ ე ხოლო მლიქნელთა ძმაცული ს ი ვ ე რ ა გ ე ვითნე VII,2.

ს ი ზ რ ქ ე — სისქე: ს ი ზ რ ქ ე უსასოებისაჲ განმძარცუე I,4.
ნ.კ. გ ა ნ ზ რ ქ ი მ ა.

ს ი კ ე თ ე : ვითარცა ცხადჰყოფს ს ი კ ე თ ე ეგვპტისაჲ VIII,4.

ს ი კ უ დ ი ლ რომელი შურსა ს ი კ უ დ ი ლ ი ს ა ს ა მიჰვდის V,3.

ს ი ნ ა ნ უ ლ : აღესებაჲ. სრულყოს ღმერთმან ჩემ შორის ყოვლი-სავე ს ი ნ ა ნ უ ლ ი თ ა ღ დ გ ო მ ის აჲ IX,3; გალობანი ს ი ნ ა ნ უ ლ ი -ს ა ნ ი (სათაური).

ს ი ტ ყ უ ა (1) — ლოგოსი, ქრისტე: ს ი ტ ყ უ ა ჯ განაზრქე კორ-
ცითა I,4; რომელმან ს ი ტ ყ უ ა ჯ განაზრქე I,4; შობაჲ ახალი
ს ი ტ ყ უ ა ჯ VI,4; ამისთჳს იყო... კორცქმნაჲ ს ი ტ ყ უ ა ჯ III,4;
მეცა, ს ი ტ ყ უ ა ო, აღმსარებელსა მომხედენ I,1.

ს ი ტ ყ უ ა (2) — სიტყვა, слово: ს ი ტ ყ უ ა ჯ წმიდაჲ მოვიძულენ
VII,2.

ს ი ტ ყ უ ე ბ ა — გონება, გონი, აზრი: დამაწესე შენებრ არსთა ს ი -
ტ ყ უ ე ბ ი ს ა ჩემ შორისცა შეკრებითა I,2.

ს ი ღ ო დ ა — უხამსობა, უწმინდურობა: გმირთა ს ი ღ ო დ ი თ მავა-
ლობაჲ III,2.

ს ი ს ხ ლ : ამისთჳს იქმნა ს ი ს ხ ლ თ ა ქალწულებრივთაგან კორც-
ნი ღმრთისანი V,4.

ს კ ი პ ტ რ ა — სამეფო კვერთხი: სხუამან მიიღოს ს კ ი პ ტ რ ა ჯ
IX,1.

ს მ ე ნ ა ნ. მ ს მ ე ნ ე ლ ი.

ს ო ფ ე ლ — ქვეყანა: სხუათა ს ო ფ ლ ი ს კიდეთა ვეძიებ VI,1; ვი-
თარცა ცხად ჰყოფს თეატროჲ იგი მრჩობლთა ს ო ფ ე ლ თ ა ჯ VIII,4.

ს პ ა — ლაშქარი: სხუასა შეუდგენ ს პ ა ნ ი IX,1.

ს რ ბ ა, ნ. მ ს რ ბ ო ლ ი.

ს რ უ ლ — დასრულებული, უნაკლულო: ს რ უ ლ ყვავ IV,3; აღვსე-
ბაჲ ს რ უ ლ-ყოს ღმერთმან IX,3; მარტიო, ს რ უ ლ ო, სამ-მზეო
IX,4.

ს უ ე — განგება: ს უ ჭ და ბედი... ვიჩქურენ IV,2.

ს უ ლ (1) — სუნთქვა, дыхание: განჩქელთა მოჰბერა ს უ ლ ი IX,3.

ს უ ლ ი — ი(2) — სული, дух: არცა უცხო-თესლი რაიმე სარწმუნოე-
ბაჲ საწერთელ ყვავ ს უ ლ ი ს ა VIII,2; განმზნათლე მხედველობითი
ს უ ლ ი ს ა ჯ IX,4; ს უ ლ ი თ ა ღმრთისაჲთა ძე გამოგვბრწყინეო
მაშინ IX,4.

ს ჯ ა, 0—2 — გასამართლება: მსაჯული მართლ ს ჯ ი დ ე IX,2.

ნ.კ. და ს ჯ ა, მ ს ა ჯ უ ლ, ს ჯ უ ლ, ს ჯ უ ლ ი ს — მ დ ე ბ ე ლ.

ს ჯ უ ლ, შ ჯ უ ლ : კანონი, წესი, მცნება: შ ჯ უ ლ ი ს ა შენისა
მოწამე შ ჯ უ ლ ი გონებისაჲ ცოდვისა და კორცთა ს ჯ უ ლ ს ა ღვა-
მონე V,1; მბრძოლ ვექმენ ყოველთა წესთა ს ჯ უ ლ ი ს ა შენისათა
VI,3; შ ჯ უ ლ ნ ი დავთრგუნენ წიგნისაჲ V,1; ...ჰბრძანებდი სახარე-
ბისა ს ჯ უ ლ თ ა და მცნებათა შენთა შიგნა VIII,1; ბუნებითნი რაჲ
ძალნი არა ს ჯ უ ლ თ ა ე ბ რ ვიკუმოენ I,ა.

ნ.კ. დასჯა, სასჯელი, სჯა, სჯული ს-მდებელ, უს-
ჯულია.

სჯული ს-მდებელ — კანონმდებელი: შენ, სჯული ს-
მდებელი ჩემი, ჰბრძანებდი VIII,1.

ნ.კ. დასჯა, მსაჯულ, სასჯელ, სჯა, სჯულ, უსჯულო.

სწავება, ა-ვ — სწავლება: გარეშე მისსა, რომელი მასწავეს
VIII,2.

სხუა: ვკმობ ვითარცა სხუა მანასე VIII,3; სხუა მან მიიღოს
სკიპტრა IX,1; სხუასა შუუდგენ სპანი IX,1; დასხუანი ... უწარ-
დებესად მოვიგენ III,3; სხუათა სოფლის კიდეთა ვეძიებ VI,1; მკეცსა
ვემსგავსე... სხუა ჟამ სხუებრ ხილულსა V,2.

ტირილ: თბოლთა ბრგუნვილ ტირილი არ შევიწყალე VII,3.

უბან — ქუჩა: ოქროა, ვითარ თიკაა უბნისა ავიუნჯენ VII,1.

უკეთურება — სიბოროტე: ვითარცა რაა აღმართ-მსრბოლმან
მდინარემან უკეთურებისა მან III,2.

უმაღლო — უმაღური: ხოლო მე უმაღლო გექმენ I,2.

უმეზობლობა: ვიდუწიდ უმეზობლობასა VI,2.

უნდო — უვარგისი, შეუფერებელი: ვითარცა მცირეთა და უნ-
დოთა VI,1.

უნჯება, ი-2 — შენახვა, დაგროვება: ოქროა, ვითარ თიკაა უბნი-
სა ავიუნჯენ VII,1.

უსასო-ქმნილ — უიმედო: ჩემებრ განწირვით უსასო-
ქმნილთა V,4; სიზრქე უსასოებისა ა განმძარცუე I,4.

ნ.კ. სასოება.

უსმენელ — ურჩი: ვითარცა საღმრთოთა უსმენელ მან ვი-
ჩქურენ IV,2.

უსჯულო — ბოროტმოქმედი, უსამართლო: ისრაელისა მეფეთა
ეპბაძევედ, გარნა უსჯულოთა IV,1.

ნ.კ. დასჯა, მსაჯულ, სასჯელ, სჯა, სჯული, სჯული ს-
მდებელ.

უუძლურეს — ძალიან სუსტი: უუძლურესთა მიეპხუეჭე
ნაწილი. მათი VI,2.

უფალ: რაათა გიხილო ნათელი ნათლითა უფლისა მათა IX,4.

უფროს — უფრო მეტად: უფროს-და შენ, ქრისტეს, რომელი
იზრდები მცირედითა ზრდითა მათითა VII,3; ხუთ-ქალაქელთა შეგინე-
ბისა მწვრე უფროს ვამრავალწილე III,2.

უფსკრულ: ვითარცა უფსკრული შესაკრებელი ბილწე-
ბისა ღუართაჲ III,4.

უქმ — ფუჭი, ამაო: შუებანი უქმ იქმნენ IX,1.

უცთომელ — უმოძრაო პლანეტა: ცთომილთა ვარსკულათა და
უცთომელთა კრებაჲ IV,2.
ნ.კ. ცთომა, ცთომილ.

უცხო: არცა დავდევ სასოებაჲ ჩემი ღმრთისა მიმართ უცხოჲსა
VIII,2.

უცხო-თესლ — სხვა, სხვაგვარი: არცა უცხო-თესლი რა-
მე სარწმუნოებაჲ საწურთელ ვყავ სულისა VIII,2.

უძღებება — გაუმაძღრობა, დაუკმაყოფილებლობა: ჩემისადმე
უძღებებისა და გულისთქმისა VI,1.

უწარმდებესად — ურცხვად, თავაწვევით, განუკითხველად:
უწარმდებესად მოვიგენ თვთ მათ პირმშოთა სახეთასაცა III,3.

უწყ, 0—2 — იცი: რაჲთა კაცებრ უწყოდნის ვნებანი ჩუენნი
IV,4.

უხრწნელ — უმწიკვლო, წმიდა: ღმრთისმშობელად გქადაგებდ,
უხრწნელო ქალწულო VIII,4.

ფიც: რაჲთურთით არა ფიცსა ჰბრძანებდი VIII,1.

ფუცვა, 0—2 — დაფიცება: რომელნი ჩემებრ მიმდებად ცრულ
ფუცვიდენ V,3.

ფრენა, ნ. მფრინვალ.

ქადაგება, 0—2 — აღიარება: საკუთრად ღმრთისმშობელად
გქადაგებთ VIII,4, რომელთა ღმრთისმშობელად ქადაგონ
ქალწული დედაჲ IV,4.

ქალაკ — ხუთ-ქალაკელთა შეგინებისა მწკრე უფროჲს ვამ-
რავალწილე III,2.

ქალწულ: მიწით შობილთა კაცთა ცთომასა... დაჰჴსნიდეს ქალ-
წული VII,4; ამისთვის იყო ქალწული III,4; არაჲ უხილავს მზესა
ქალწული დედაჲ IX,5; რომელთა ღმრთისმშობელად ქადაგონ
ქალწული დედაჲ IV,4; ამისთვის ქალწული დედაჲ VI,4; ღმრთის
მშობელად გქადაგებთ, უხრწნელო ქალწულო VIII,4; ქალწულო,
ბრალეულთა თავსმდებო, რომელმან სიტყუაჲ განაზრქე I,4.

ნ.კ. ქალწულებრივი, ქალ.

ქალწულებრივ: ამისთვის სისხლთა ქალწულებრივთა-
გან გორცნი ღმრთისანი იქმნა V,4.

ქედ - დადრეკილ — ქედმოხრილი: რომლისაცა წინაშე ქედ - დადრეკილ არს ყოველი I,1; მე ქედ - დადრეკილი წარმოგიდგე IX,2.

ქმნა, ი ამისთჳს ღმერთ-მამაკაცებრ მოქმედ იქმნა IV,4; შუე-ბანი უქმ იქმნენ IX,1; ყოვლად ხრწნილება ვიქმენ VIII,2. მბრძოლ ვექმენ ყოველთა წესთა VI,3; ხოლო მე უმაღლო გექმენ I,2;

ნ.კ. მოქმედ.

ქორწილ—შეუღლება, შეერთება: ქორწილთა მიერ ხენეშთა ვჰმძლავრე VI,3.

ქროლა, 0—1 მსახურთა რისხვაჲ ქროდის IX,2.

ქუესკნელ — ჯოჯოხეთი: ნუ დამსჯი მე ქუესკნელთათა-ნა VIII,3.

ქუეყანა — დედამიწა, ქვეყანა: ვმკვდრობდი ქუეყანასა ზე-და VI,2.

ქურივ: ცრემლნი ქურივთან ი არ შევიწყალე VII,3.

და (ნაწილაკი): უფროის-და VII,3.

დამითგანსა — V გალობის სახელწოდებაჲ.

დადატყავსა — VI გალობის სახელწოდებაჲ.

ღირს — ღირსეული: ვითარცა ცხადჰყოფს... სიკეთე ეგვპტისაჲ, ღირსი მარიამ VIII,4

ღმერთ: ამისთჳს ღმერთ - მამაკაცებრ მოქმედ იქმნა IV,4; რამეთუ შენ ხარ ღმერთი მონანულთაჲ VIII,3; ახალი შეზავებაჲ, ღმერთი და კაცი V,4; აღვსებაჲ სრულ ყოს ღმერთმან IX,3; ღმრთეებრ იცხნიდეს ბრალთაგან IV,4; ღმრთისა საზღვართა ვაბრალთ VI,1; არცა დავდეჲ სასოებაჲ ჩემი ღმრთისა მიმართ უცხოჲსა VIII,2; კაცთა ცთომასა, ვითარცა ღმრთისა დედაჲ, დაჰცხნიდეს ქალწული VII,4; ვერ ცნობაჲ სიბრძნითა ღმრთისაჲთა IV,3; ამისთჳს შობაჲ ღმრთისაჲ... იქმნა VII,4; ვერ ცნობაჲ სიბრძნითა ღმრთისაჲთა ღმრთისაჲ IV,3; სულითა ღმრთისაჲთა მე გამოგვბრწყინვო მაშინ IX,4; ამისთჳს სისხლთა ქალწულებრივთაგან კორცნი ღმრთისანი V,4. ღმერთ-მამაკაცებრ მოქმედ იქმნა ზეშთა ღმერთთაჲ IV,4.

ღმრთისმეტყუელ — ღვთისმეტყველი: რომელი მასწავეს ღმრთისმეტყუელთა შენთა VIII,2; გურწამს, ვითარმედ პატივი ხატისა შენისა შენდამო წიადმოვალს, ღმრთისმეტყუელთაებრ VIII,4.

დ მ რ თ ი ს მ შ ო ბ ე ლ რომელთა დ მ რ თ ი ს მ შ ო ბ ე ლ ა დ ქა-
დაგონ ქალწული დედა IV,4; საკუთრად დ მ რ თ ი ს მ შ ო ბ ე ლ ა დ
გქადაგებთ VIII,4.

დ უ ა რ — ნიაღვარი, ნაკადი: ვითარცა უფსკრული შესაკრებელი
ბილწებისა დ უ ა რ თ ა ჯ III,4.

დ უ წ ა, ი — ზრუნვა: ვ ი ლ უ წ ი დ უ მ ე ზ ო ბ ლ ო ბ ა ს ა VI,2.

ყ ი დ ვ ა, 0—3: ხოლო მე ვნებათა ბილწთა მონად მ ი ვ ჰ ყ ი დ ე თ ა ვ ი
III,1.

ყ ო ვ ე ლ : რომლისაცა ქედ-დადრეკილ არს ყ ო ვ ე ლ ი, მუკლი
ყ ო ვ ე ლ ი მოდრეკების და ენაჲ ყ ო ვ ე ლ ი შენსა ცმობს აღსარებასა
I,1; ყ ო ვ ე ლ ი ნივთი შეცოდებისაჲ VI,4; აღვსებაჲ სრულყოფს ღმერ-
თმან ჩემ შორის ყ ო ვ ლ ი ს ა ვ ე სინანულით აღდგომისაჲ IX,3; გან-
ვხრწნენ ყ ო ვ ე ლ ნ ი გ რ ძ ნ ო ბ ა ნ ი VIII,2; მბრძოლ ვექმენ ყ ო ვ ე ლ თ ა
წესთა VIII,3.

ყ ო ვ ლ ა დ — სავსებით, მთლად: ყ ო ვ ლ ა დ ხრწნილება ვიქმენ
VIII,2.

ყ ო ფ ა, 0—2 : ვითარცა ცხად ჰ ყ ო ფ ს თ ე ა ტ რ ო ჲ ი გ ი VIII,4; სრულ
ვ ყ ა ვ IV,3; საწურთელ ვ ყ ა ვ VI,2; აღვსებაჲ სრულ ყ ო ს ღმერთმან
IX,3. 0: ამისთჳს ი ყ ო ქალწული III,4.

ყ უ ა ვ ი ლ ო ვ ნ ე ბ ა — ყვავილოვნება: ყ უ ა ვ ი ლ ო ვ ნ ე ბ ა ჲ
დაჭნეს IX,1.

ყ უ რ ი მ ა ლ — ყვრიმალი, ლოყა: მცემელთა რაჲ ყ უ რ ი მ ლ ი ს ა
მიჰყრობასა ჰბრძანებდი VIII,1.

შ ა რ ა ვ ა ნ დ — ღიდება: მეფობისაცა შ ა რ ა ვ ა ნ დ ნ ი მარწმუ-
ნენ III,1.

შ ე გ ი ნ ე ბ ა — შებილწვა: ხუთ-ქალაქელთა შ ე გ ი ნ ე ბ ი ს ა მწჳ-
რე უფროსად ვამრავალწილე III,2.

შ ე დ გ ო მ ა, ი/უ—2 — მიდგომა, მიდევნება სხუასა შ ე უ დ გ ე ნ
სპანი IX,1.

შ ე რ თ ვ ა, 0—3 : შ ე ვ ჰ რ თ ე სახლი სახლსა VI,2.

შ ე ვ რ დ ო მ ა, ი/უ—2 — ფეხქვეშ ჩავარდნა, დაჩოქება: რაჲთა მონა-
ნული შ ე გ ი ვ რ დ ე შენ I,4.

შ ე ზ ა ვ ე ბ ა — შერევა, შეერთება: ამისთჳს... გორცნი ღმრთისანი
და ახალი შ ე ზ ა ვ ე ბ ა ჲ V,4; თითოეულთა მკეცთაგან შ ე ზ ა ვ ე -
ბ უ ლ ს ა მკეცსა ვემსგავსე V,2.

შ ე კ რ ე ბ ა — შეერთება, შეყრა: დამაწესე შენებრ არსთა სიტყუე-
ბისა ჩემ შორისცა შ ე კ რ ე ბ ი თ ა I,2; ვინაჲთგან აღსაარებით

გრძნობად და შეკრებად იწყო IX,3.

ნ.კ. შესაკრებელი, კრება.

შემასმენელ — მამუზდარი, დამასმენელი: შემასმენელ-თანო დავიტკებენ ზრახვანი VII,2.

შემოქმედ — დამბადებელი, ღმერთი: შემოქმედისაგან შექმნილთა მიმართ ცვალებათა IV,3.

შენ (პირის ნაცვალსახელი) — (სახ. ბრ.) რამეთუ შენ ხარ ღმერთი მონანულთა VIII,3; სჯულის-მღებელი ჩემი, ჰბრძანებდი VIII,1. (მოთხ. ბრ.) შენ ჰბრძანე არ-მსგავსება III,3. (მიც. ბრ.) რამათა მონანული შეგვიგრდე შენ I,4; უფროჲსდა შენ, ქრისტეს, რომელი იზრდები მცირედითა ზრდითა მათითა VII,3; არაჲ უხილავს მზესა ქალწული დედაჲ თჳნიერ შენსა IX,5; დამაწესე შენებრ არსთა სიტყუებისა ჩემ შორისცა შეკრებითა I,2; გურწამს, ვითარმედ პატივი ხატისა შენისა შენდამო წიადმოვალს VIII,3.

შენ - ი (კუთვ. ნაცვალსახ.) ენაჲ ყოველი შენსა ემობს აღსარებასა I,1; ცრუდ ფუცვიდენ განსაკრთომელსა სახელსა შენსა V,3; შჯულისა შენისა მოწამე, შჯული გონებისაჲ V,1; გურწამს, ვითარმედ პატივი ხატისა შენისა შენდამო წიადმოვალს VIII,4; ვესავ ხილვად ნათელსა ძისა შენისა IX,5; მბრძოლ ვექმენ ყოველთა წესთა სჯულისა შენისათა VI,3; შენითა ოხითა, დედოფალო, ვესავ ხილვად IX,5; რომელი მასწავეს ღმრთისმეტყუელთა შენთა VIII,2; ესენი ვცოდენ სახარებისა სჯულთა და მცნებათა შენთა შინა VIII,1.

შესაკრებელ — შესაყარი, შემაერთებელი: ვითარცა უფსკრული შესაკრებელი ბილწებისა ღუართაჲ III,4.

ნ.კ. შეკრებაჲ, კრება.

შესმენა, ნ. შემასმენელი.

შექმნილ — დაბადებულ: შემოქმედისაგან შექმნილთა მიმართ ცვალებათა IV,3.

შეცოდება — დანაშაული: ყოველი ნივთი შეცოდებისაჲ VI,4.

შეძრწუნება, დ — შეშინება: არა შევძრწუნდი მანგლისაგან მფრინვალისა V,3.

შეწყალება, ი—2 — შებრალება,, შეწყნარება: ობოლთა ბრგუნვილი ტირილი არ შევციწყალე VII,3; მაშინ შემეციწყალე IX,1; IX,2.

შ ი ნ ა (თანდებული) : გან-რად-ელოს წიგნი დღესა შ ი ნ ა სასჯე-
ლისასა IX,1; ესენი ვცოდენ სახარებისა სჯულთა და მცნებათა შ ი ნ ა
შენთა VIII,1; ნუ წარმწყმედ ცოდვათა შ ი ნ ა VIII,3.

შო ბ ა : შო ბ ა ა ახალი სიტყვსა VI,4; ამისთვის შო ბ ა ა ღმრ-
თისა იქმნა VII,4; შო ბ ი ს დღე ვიჩქურენ IV,2.
ნ.კ. კუ ა ლ ა დ - შო ბ ა, შო ბ ი ლ.

შო ბ ი ლ — დაბადებული : რაათა მიწით შო ბ ი ლ თ ა კაცთა
ცთომასა VII,4.

შო რ ი ს (თანდებული) : აღვსებაჲ სრულ ყოს ღმერთმან ჩემ შო-
რ ი ს IX,3; დამაწესე შენბრ არსთა სიტყუებისა ჩემ შო რ ი ს ც ა შე-
კ რ ე ბ ი თ ა I,2.

შუ ე ბ ა — განცხრომა, ლხინი : შუ ე ბ ა ნ ი უქმ იქმნენ IX,1.

შუ რ : — (აქ) შურიგება : შუ რ ს ა სიკუდილისასა მიჰდის V,3.

ჩ ე მ (მიც. ბრ. „მე“ პირის ნაცვალსახელისა) : დამაწესე შენბრ არს-
თა სიტყუებისა ჩ ე მ შორისცა შეკრებითა I,2; აღვსებაჲ სრულ ყოს ღმე-
რთმან ჩ ე მ შორის IX,3; რომელნი ჩ ე მ ე ბ რ მიმდებად ცრულ ფუცვი-
დენ V,3; ჩ ე მ ე ბ რ განწირვით უსასო-ქმნილთა V,4; ჩ ე მ ი ს ა მ დ ე
უძღებისა და გულის-თქუმისა VI,1; არცა ჩ ე მ ო დ ე ნ ბრალეულსა
ნათელი მისი IX,5.

ჩ ე მ - ი (კუთვნ. ნაცვალსახელი) : არცა დავევ სასოებაჲ ჩ ე მ ი,
VIII, 2; შენ სჯულის-მდებელი ჩემი, ჰბრძანებდი VIII,1; ვაცოდვე
ერი ჩ ე მ ი VI,3; ვჰძლავრე საწოლსა ჩ ე მ ს ა VI,3; მაშინ შემიწყალე,
მსაჯულო ჩ ე მ ო IX,1; მაშინ შემიწყალე, იესუ ჩ ე მ ო IX,2; ნუ
მოიკსენებ ძვრთა ჩ ე მ თ ა VIII,3; კაებრ უწყოლნის ვნებანი ჩ უ ე ნ ნ ი
IV,4.

ჩ უ ე უ ლ ე ბ ა — ჩვევა : ქანანელთა ჩ უ ე უ ლ ე ბ ა ნ ი ... უწარმდე-
ბესად მოვიგენ III,3.

ჩ ქ უ რ ე ბ ა, ი—2 — ფუჭი, უაზრო საგნით დაინტერესება, ფუჭი
ოცნება : ვითარცა საღმრთოთა უსმენელმან, ვ ი ჩ ქ უ რ ე ნ IV,2.

ც ვ ა ლ ე ბ ა — შენაცვლება, გადატანა : შემოქმედისაგან შექმნილ-
თა მიმართ ც ვ ა ლ ე ბ ა თაყუანისცემისა IV,3.

ც თ ო მ ა, 0—1 — შეცოდება, წარწყმედა : რავდენ მეძლო, ვ ს ც თ ე -
ბ ო ღ ე IV,1; რაათა მიწით შობილთა კაცთა ც თ ო მ ა ს ა VII,4.

ნ.კ. უ ც თ ო მ ე ლ, ც დ ო მ ი ლ.

ც თ ო მ ი ლ — მოძრავი ვარსკვლავი : ც თ ო მ ი ლ თ ა ვარსკუ-
ლავთა და უცთომელთა კრებაჲ IV,2.

ნ.კ. უ ც თ ო მ ე ლ

ცისკროვნება მარტო, სრულო, სამ-მზეო ერთ-ცისკრო-
ვანებაო IX,4.

ცნობა (1) — ზრახვა: კაენის მკლველებრი ცნობაჲ III,2.

ცნობა (2) — შეცნობა ელლინთა მიერ ვერ ცნობაჲ IV,3

ცოდვა, 0-1 : ესენი ვცოდენ VIII,1.

ა-2 : ვაცოდვერი ჩემი VI,3. ცოდვისა და ჯორცთა სჯულსა
დავაძონე V,1; ცოდვით განმრუენელთა მისთა VI,4; ნუ წარმწყმედ
ცოდვათა შინა VIII,3.

ნ.კ. ცოდვილ.

ცოდვილ რაათა ცხოვნდენ ცოდვილნი III,4; ცოდ-
ვილთა მოქცევისა ანიშებ VIII,4; ცოდვილთა ჰგუემდეს ცეცხლი
IX,2; იოხდეს ცოდვილთა VII,4.

ცრემლ ცრემლნი ქურივთანი არ შევიწყალე VII,3.

ცრუ — უსამართლო: ცრუნი განვსცენ მსჯავრნი VII,2.

ცრუდ — ტყუილად: ცრუდ ფუცვიდენ V,3.

ცხად : ვითარცა ცხად-ჰყოფს თეატროჲ იგი VIII,4.

ცხოვნება, დ — ხსნა, გადარჩენა რაათა დედობრივთა ოხათა
მიერ ცხოვნდენ ცოდვილნი III,4.

ძალ (1) — ძალა, ბუნებოთნი რაჲ ძალნი არა სჯულთაებრ
ვიტუმინ I,3.

ძალ (2) — ციური სხეული, პლანეტა: ვსცთებოდე ... ძალთა ცისათა
თაყუანისცემისა IV,1.

ძალ (3) — ანგელოზი შენ ხარ ღმერთი ამადლებული ზესკნელს
ცათა ძალთაგან VIII,3.

ძე (1) — ქრისტე: სულითა ღმრთისაჲთა ძე გამოგვბრწყინო მაშინ
IX,4; ვესავ ხილვად ნათელსა ძისა შენისასა IX,5;

ძე (2) — შვილი: სეთის ძეთა ლირწებაჲ III,2.

ძებნა, ე-2 : სხუათა სოფლის კიდეთა ვეძიებ VI,1.

ძლება, ე-2 — შეძლება: რავდენ მეძლო, ვსცთებოდე IV,1.

ძლეულ — დამარცხებული, დამორჩილებული: რამეთუ რომლი-
საგანცა ვინ ძლეულ არნ, მისდაცა დამონებულ არნ III,1.

ძმაცულ — გაიმკერული : ხოლო მლიქნელთა ძმაცული სი-
ვერაგე ვითნე VII,2.

ძკრ — დანაშაული : ნუ მოივსენებ ძკრთა ჩემთა VIII,3.

ძუალ — ძვალი : შეკრებად იწყო ძუალი ძუალსათანა IX,3.

ძუელ — ძველი, წინაპარი: თაყუანის-ვეც ანგაჰრებისა მამონას,

ვითარ - იგი ძ უ ე ლ თ ა მათ ბაალს VII,1.

წ ა რ მ ა რ თ : ვსტებოდე წარმართთა აღრევისა მიერ IV,1.

წ ა რ მ ი დ გ ო შ ა, 0—1 — დადგომა ჟამისაჲ ... კმელთა აღმოფშვნათაჲ წ ა რ მ ო დ გ ე ს IX,1; ი/უ — 2 — წ ა რ მ ო შ ი დ გ ე განკითხვად IX,2.

წ ა რ წ ყ მ ე დ ა, 0—2 — დაღუპვა, განადგურება: ნ უ წ ა რ მ წ ყ მ ე დ ცოდვითა შინა VIII,3; მიღხინე და ნ უ წ ა რ მ წ ყ მ ე დ VIII,3; წ ა რ კ დ ო შ ა, 0—1 — გარდასვლა, გაქრობა : ზარი მეფობისაჲ წ ა რ კ დ ე ს, IX,1.

წ ე ს — წესი, კანონი: მპრძოლ ვექემენ ყოველთა წ ე ს თ ა VI,3.

წ ი ა დ მ ო ს ლ ვ ა; 0—1 — მიღწევა: პატივი ხატისა შენისა შენდამო წ ი ა დ მ ო ვ ა ლ ს VIII,4.

წ ი გ ნ : გან-რად-ელოს წ ი გ ნ ი დღესა შინა სასჯელისასა IX,2.

წ ი გ ნ, წ ი გ ნ ი ს შჯული — ძველი აღთქმის დაწერილი სჯული, მოსეს სჯული: შჯულნი დაერთგუნენ წ ი გ ნ ი ს ა ჲ V,1.

წ ი ნ ა შ ე (თანდებული) : რომლისაცა წ ი ნ ა შ ე ქედ-დადრეკილ არს ყოველი I,1.

წ მ ი დ ა : სიტყუაჲ წ მ ი დ ა ჲ მოვიძულენ VII,2.

წ უ ლ ი ლ — ოთხი ელემენტიდან (მიწა, წყალი, ჰაერი, ცეცხლი) ჰაერისა და წყლის აღმნიშვნელი : ჟამი რაჲ წ უ ლ ი ლ თ ა აღმოფშვნათაჲ წარმოდგეს IX,1.

წ უ რ ბ ე ლ : სოლომონისაჲსა წ უ რ ბ ლ ი ს ა მსგავსად VI,1.

წ უ რ თ ა ნ. ს ა წ უ რ თ ე ლ.

წ ყ ე ბ ა, ი — დაწყება : ვინაჲთგან აღსაარებით გრძნობად და შეკრებად იწყო IX,3.

ხ ა ტ ' (1) — სახე, ხ ა ტ ს ა თჳსსა მამსგავსე I,2.

ხ ა ტ (2) — გამოსახულება, икона : პატივი ხ ა ტ ი ს ა შენისა შენდამო წიადმოვალს VIII,4.

ნ.კ. ხ ა ტ ყ ო ფ ა.

ხ ა ტ ყ ო ფ ა რაჲთა ახალი ხ ა ტ ყ ო ფ ა ჲ მეორედ მისცეს VI,4.

ხ ე ნ ე შ — ცული, უმსგავსი: ქორწილთა მიერ ხ ე ნ ე შ თ ა ვჰმძლავრე VI,3.

ხ ი ლ ვ ა, ი/უ — 2 : არა უ ხ ი ლ ა ვ ს შხესა IX,5. ი: რაჲთა გ ი ხ ი ლ ო ნათელი IX, 5. შენითა ოხითა, დედოფალთ, ვესაჲ ხილვად IX,5; მკეცსა ვემსგავსე... სხუა ჟამ სხუებრ ხ ი ლ უ ლ ს ა V,2; ხოლო ხ ი ლ უ ლ თ ა მიერსა გემოვნებასა ვრცელად განუხუენ გრძნობანი I,3.

ხოლო (კავშირი) : ხოლო მე უმაღლო გეკმენ I,2; ხოლო, ხი-
ლულთა-მიერსა გემოვნებასა ვრცელად განუხუენ გრძნობანი I,3;
ხოლო ვნებათა ბილწთა მონად მიეკყიდე თავი III,1; ხოლო მლიქ-
ნელთა ძმაცული სივერაგე ვითნე VII,2.

ხრწნილება : ყოვლად ხრწნილება ვიქმენ VIII,2.

ხუთ : ხუთ-ქალაქელთა შეგინებისა მწვრე უფროჲს ვამრავალ-
წილე III,2.

ქდა, 0-3 — მიგება, მიზღვა: რომელი შურსა სიკუდილისასა
მიჰქდის V,3.

ქელ — ხელი : გარნა არაჲვე აღვიხუენ ქელნი VIII,2.

ქმელ — ოთხი ელემენტიდან (მიწა, წყალი, ჰაერი, ცეცხლი) მი-
წისა და ცეცხლის აღმნიშვნელი: ჟამი რაჲ ... ქმელთა აღმოფშვნე-
თაჲ წარმოდგეს IX,1.

ქმობა, 0-1 — მოწოდება, დაღადი: ვქმობ ვითარცა სხუაჲ მა-
ნასე VIII,3; მომდრეკელი მუკლთა გულისათაჲ, ვქმობ VIII,3; ენაჲ
ყოველი შენსა ქმობს აღსარებასა I,1.

ქორც — სხეული, გვამი, тело; სიტყუაჲ განაზრქე ქორციოთა
I,4; ამისთჳს სისხლთა ქალწულებრივთაგან ქორცნი ღმრთისანი
იქმნა V,4; ამისთჳს იყო ქალწული და ქორცქმნაჲ (სხეულქმნა)
სიტყჳსაჲ III,4.

ქორც — (2) — ხორცი, плоть; ცოდვისა და ქორცთა სჯულსა
დავაშონე V,1.

ქსნა, 2 — დახსნა, განთავისუფლება: ღმრთეებრ იქსნიდე ს
ბრალთაგან IV,4.

ქუმევა, 0-2 — სარგებლობა, გამოყენება ბუნებითნი რაჲ ძალნი
არა სჯულთაებრ ვიქუმევენ I,3.

ტამსტვი ღამოწმებულ საკუთარ სახელთა საძიებელი

ასტარტე : თაყუანის-ვეც ანგაჰრებისა მამონას, ვითარ-იგი ძუ-
ელთა მათ-ბაალსა და ასტარტეს VII,1.

ასურასტან. ასურასტანულ.

ასურასტანულ : ზენაჲსა მოძრაობისა ასურასტანული
ზმნობაჲ IV,2.

ბაალ : თაყუანის-ვეც ანგაჰრებისა მამონას, ვითარ-იგი ძუელთა
მათ — ბაალს VII,1.

ე გ ჯ პ ტ ე : ვითარცა ცხად ჰყოფს... სიკეთე ე გ ვ ი პ ტ ი ს ა ჯ
VIII,4. მ ე გ ჯ პ ტ უ რ ი გულმძიმობაჲ უწარმდებესად მოვიგენ
III,3.

ი ე ს უ, ნ. ქრისტე.

ე ლ ლ ი ნ :: ე ლ ლ ი ნ თ ა მიერ ვერ ცნობაჲ IV,3.

ი ს რ ა ე ლ : ვაცოდვე ერი ჩემი, ვითარცა შეფუთა მისთა.

ი ს რ ა ე ლ ი VI,3; ი ს რ ა ე ლ ი ს ა შეფუთა კჰბაძევედ, გარნა
უსჯულოთა IV,1.

კ ა ე ნ : კ ა ე ნ ი ს მკლველებრი ცნობაჲ III,2.

მ ა ნ ა ს ე : ვცმობ ვითარცა სხუაჲ მ ა ნ ა ს ე VII,3.

მ ა რ ი ა მ (ეგვიპტელი): ვითარცა ცხად ჰყოფს სიკეთე ე გ ჯ პ ტ ი ს ა ჯ,
ღირსი მ ა რ ი ა მ VIII,4.

ს ე ი თ : ს ე ი თ ი ს ძეთა ღირწებაჲ III,2.

ს ო ლ ო მ ო ნ : ს ო ლ ო მ ო ნ ი ს ა ჯ ს ა წურბლისა მსგავსად ვერ-
მაძლარი VI,1.

ქ ა მ ო ს : თაყუანის-ვეც ანგაჰრებისა მომონას, ვითარ-იგი ძუელთა
მათ ქ ა მ ო ს ს საძაგელსა VII,1.

ქ ა ნ ა ნ ე ლ : ქ ა ნ ა ნ ე ლ თ ა ჩუეულებანი... უწარმდებესად მოვი-
გენ III,3.

ქ რ ი ს ტ ე უფროჲს-ღა შენ, ქ რ ი ს ტ ე ს, რომელი იზრდები
მცირედითა ზრდითა მათითა VII,3; მაშინ შემიწყალე ი ე ს უ ჩემო
IX,2.

«КАНОН ПОКАЯННЫЙ» ДАВИДА СТРОИТЕЛЯ (Резюме)

Древнегрузинские рукописи донесли до нас один из самых ценных памятников грузинской культуры — «Канон покаянный» Давида Строителя. Это произведение привлекает внимание исследователей уже со времени первой его публикации, с 1865 года. Интерес, проявленный к песнопению, был обусловлен, во-первых, тем, что оно принадлежит перу известного грузинского царя Давида Строителя, ставшего еще при жизни легендарной личностью, овеянной ореолом славы, и, во-вторых, тем, что по глубине своего содержания и высокохудожественной форме «Канон покаянный» является отражением идеологического и эстетического кредо грузинской литературной действительности эпохи средневековья. Оно документально свидетельствует о высоком развитии грузинской гимнографии.

Несмотря на то, что грузинские ученые (К. Кекелидзе, И. Джавахишвили, Ш. Нуцубидзе, П. Ингороква и др.) подчеркивали большое значение этого памятника для грузинской культуры, изучение его ограничивалось лишь отдельными аспектами. До настоящего времени памятник всесторонне не анализировался.

В труде дается синтетический анализ «Канона покаянного» Давида Строителя. На основании одиннадцати рукописей установлен текст, к которому прилагается словарь-симфония. Выявлены философские и литературные источники памятника, рассмотрено содержание художественных пассажей или литературных понятий и установлено их значение для грузинской литературы той и предыдущей эпох. Анализ дан с учетом общей проблемы грузинской и византийской гимнографии, сделана попытка установить художественную модель памятника.

Книга состоит из введения и трех частей. В первой части рассматриваются вопросы мировоззрения «Канона покаянного», во второй части — его художественная концепция, а третья часть посвящена установлению текста, здесь же дается словарь-симфония.

Во введении к работе обозреваются отдельные положения и соображения, высказываемые в науке относительно исследуемого произведения. Отмечается, что если одни исследователи воспринимают его как факт художественного творчества, увязывая с произведениями, содержащими общечеловеческие мотивы («Псалмами», «Екклесиастом», «Великим канонам» Андрея Критского и т. д.), то другие прежде всего занимаются конкретными разысканиями того, какие факты из жизни Давида легли в основу создания данного произведения. Мы же придерживаемся мнения, что как бы ни были научно подтверждены те или иные факты из жизни Давида Строителя, являющиеся грехом с точки зрения христианства, они недостаточны для раскрытия концепции «Канона покаянного». В лучшем случае эти факты могут привести нас лишь к некоторым из конкретных причин внутренних переживаний Давида, но их будет недостаточно для раскрытия идейного содержания художественного произведения в целом.

Следует учесть и то, что в песнопении Давида Строителя говорится не об одном грехе, а о целом ряде грехов, совершенных человеческим родом с начала своего существования.

Цель настоящей работы — выявить художественную ценность «Канона покаянного», ибо для литературоведения исследуемый памятник, в первую очередь, интересен с точки зрения его художественных достоинств. Мы стремимся уяснить, в чем заключается сила эмоционального воздействия покаянного канона и специфика его художественной образности, каковы ритмическая структура и композиция произведения. Этими вопросами при исследовании песнопения Давида еще не занимались.

Однако, чтобы ответить на них, необходимо рассмотреть мировоззрение Давида, отраженное в его произведении, ибо не зная взглядов Давида на человека и вселенную вообще, не зная его этических принципов, есхатологического кредо и т. п., одним словом, всего того, что является неотъемлемой частью образной системы памятника, нельзя правильно осветить внутренний смысл и художественную сущность произведения.

Само собой разумеется, что при рассмотрении таких вопросов в большей или меньшей степени следует учитывать философию

ско-художественные взгляды той эпохи, те теологические, агиографические и гимнографические памятники, в которых ставятся или отражаются актуальные для средневековой Грузии проблемы, и которые должны были сыграть решающую роль в формировании мировоззрения Давида.

ВОПРОСЫ МИРОВОЗЗРЕНИЯ В «КАНОНЕ ПОКАЯННОМ»

Взгляд на вселенную и человека. Для средневекового мышления проблема сущности вселенной и человека представляла единую проблему. Человек рассматривался как полный аналог макрокосмоса. Согласно антропологическим воззрениям, зародившимся на этой почве, человеческая природа содержит все принципы от высшего до низшего, в нем объединяются черты, свойственные высшим существам и первичным физическим элементам.

В покаянном каноне Давида Строителя проблема человека и вселенной осмысливается аналогично. Творцом вселенной является верховное божество — простое, совершенное, нераздельное в трех лицах, в трех солнцах соединенное. Эти эпитеты божества идут из христианской литературы. В работе мы даем их толкование, исходя из «Изложения» Иоанна Дамаскина (переводы этого произведения на грузинский язык были осуществлены в эпоху Давида Строителя).

На основе философского мировоззрения средних веков в иерархическом строе вселенной Давид выделяет два мира — сверхчувственный и чувственный.

Какое место занимает человек в названной иерархии? Ответом на этот вопрос служат следующие строки песнопения: «Ты сотворил меня как единство природы видимой и умоизобразительной, озарив меня разумом тебе подобных существ». Однако, в чем состоит союз видимой и невидимой природы? Как он осуществлен в самом человеке? Уясняя этот вопрос, мы принимаем во внимание и то место из «Записи Руисско-Урбнисского собора 1103 года» («Запись» была подготовлена представителями

власти во главе с Давидом Строителем), которое касается этой же темы, причем здесь затрагиваются и другие аспекты. Все это позволяет полностью осмыслить интересующую нас проблему. В «Записи» говорится, что через человека все родившееся соединяется с богом, и таким образом, человек объединяет в себе пять начал всех существ. Следует определить, чем являются эти существа и как они представлены в человеке. Таким путем выяснится роль человека, объединяющего в себе «видимое» (τὰ νοητά) и «умопостижимое» (τὰ δρᾶτά).

Опираясь на первоисточники грузинской теологической мысли, мы приходим к выводу, что в приведенном выше высказывании Давида Строителя повторяется основной тезис христианского учения, согласно которому человек объединяет в себе сущее чувственной и сверхчувственной природы: неодушевленные предметы с их четырьмя элементами (земля, воздух, огонь, вода), растения с названными четырьмя элементами и растительной силой („მზრდელობითი ძალი“), животных с чертами существ, стоящими ниже него и с «чувственной душой» („მგრძნობელი სული“), присущей собственно животному, наконец, ангелов, с которыми человек соприкасается «разумом» („სიტყუება“).

Согласно господствующему в Грузии мировоззрению, непосредственно связанному с византийскими философско-теологическими взглядами, разум человека венчает иерархию чувственного мира и соединяется с существами «сверхчувственного мира». Человек не только завершает создание мира, но, стоя на грани чувственного и сверхчувственного миров, объединяет их в одно целое. Именно в этом состоит космическое предназначение человека. Человек — посредник между небом и землей. Через него осуществляется связь идеального и материального.

Однако, как отмечается в покаянном каноне, человек отстранился от своего первообраза и положил начало злу. Этим он изменил своему космическому предназначению. Чем это было вызвано? Ответ на этот вопрос кроется в христианском понимании первородного греха. Принимая во внимание произведения византийских мыслителей (Григория Нисского, Василия Великого, Немесия Эмесского, Псевдо-Дионисия Ареопагита, Иоанна Дамас-

кина и др.), в книге мы заостряем внимание на следующих вопросах: на какой почве проросла узаконенная догма о греховности человека, что составляет суть этого общего учения всех религий и др. Мы останавливаемся на этих вопросах постольку, поскольку в основе антропологических взглядов, выраженных в песнопении, лежит новозаветное учение о человеке.

Согласно христианскому мировоззрению, грешник — это тот, кто удалился от своего первообраза. Согласно Гегелю, христианское понимание первородного греха содержит доказательство того, что человек по своему природному положению не таков, каким должен быть перед божеством, человек считает своим предназначением: «стать для себя тем, что он есть только в себе». Суть первородного греха человека выражает слово „*კოტაბი*“ (заблуждение), утвердившееся в памятниках древнегрузинской письменности, которое по определению Сулхана-Саба Орбелиани означает «искривление пути».

Согласно христианскому мировоззрению, с Адамом — первым человеком — связаны все люди и нет человека, свободного от первородного греха.

Этические принципы. В этой главе последовательно рассматриваются те этические принципы, нарушение которых вызвало раскаяние, отраженное в памятнике.

Давид исходит из широкого понимания личности, считая себя одним из потомков первого человека. Самобичевание Давида — «отошёл от подобия твоего и породил зло» — содержит христианское понимание первородного греха. Для определения своих грехов Давид обращается к Библии; приводя эпизоды из Ветхого завета, он проводит параллели с собственными грехами. Автор вспоминает библейскую историю падения человека, и это позволяет ему сурово осудить самого себя. Здесь же отмечаем, что такой способ характеристики заблудшей души был свойственен христианской литературе, вообще и жанру покаянных песнопений, в частности. К этому способу прибегнул и известный византийский гимнограф Андрей Критский в своем «Великом каноне», который, как известно, после переводов, выполненных Евфимием и Георгием Атонели, по приказу Давида Строителя был переведен в третий раз Арсением Икалтоели.

Опираясь на памятники древнегрузинской литературы, мы попытались объяснить содержание художественных образов «Канона покаянного», обусловленное этническими принципами. Здесь же заметим, что истолковать некоторые образы удавалось относительно легко, другие же требовали специальных разысканий. Например, необходимо было объяснить, с каким грехом связано ношение «кос волос», почему считалось «ассирийское волхвовство» преступлением, что означало поправление «книжного закона» и «нового природного закона» и т.д.

В этой же главе мы обратили особое внимание на то, что Давид при перечислении библейских грехов, является не прямым перелагателем их, но человеком, преступившем те же нравственные принципы, о которых говорится в Ветхом и Новом заветах. В то же время, называя себя великим грешником, Давид не даст нам основания считать, что его самообвинение всегда имеет реальную основу. В биографиях таких людей следует искать не какие-то особые и крайние проступки, но ту нравственную высоту и то этическое кредо, благодаря которым человек необычайно тонко осознает свои ошибки. Давид, как сильная личность, сам себе наивысший судья, поэтому грех в его понимании имеет много сторон. Грехом он считает не только содеянное зло, но и промелькнувшую в сознании недобрую мысль. Следует принять во внимание и то, что в христианском миропонимании не было скольнибудь значительного качественного различия между содеянными грехами. В то же время, незаконный поступок, как указывает И. Джавахишвили, мог быть не только результатом действия, но иногда и результатом бездействия.

Все перечисленные в «Каноне» проступки имеют признак первородного греха, поскольку, согласно взглядам того времени, удаление от первообраза влечет за собой все последующие грехи. Примечательно, что А. Гарнак грехи, названные в «Исповеди» блаженного Августина, свел к одному началу, греху, заключающемуся в неполном соединении с божественным.

Эсхатология. Эта глава работы рассматривает вопрос о философских взглядах на историю, выраженных в песнопении.

После выяснения значения термина „წიგნი“ («книга»), встречающегося в песнопении, становится ясно, что Давид Строитель

последовательно исповедывал христианское вероучение. Дело в том, что в памятнике древнегрузинской литературы параллельно с термином „წიგნი“ («книга») встречаются термины: „წიგნი მატიახე“ («книга летописная») и „მატიანე“ («летопись»); с патриотической же точки зрения «книга летописная», или «летопись», отражает содержание всей жизни человека. Согласно апологетам христианства, «книга летописная» сверхчувственна и постижение ее связано с мистическим видением. Давид Строитель следует патристической точке зрения, по которой человек своей жизнью оставляет неизгладимый след и осуждается содеянными им самим грехами.

При рассмотрении эсхатологических взглядов Давида Строителя принимается во внимание один из узловых вопросов христианского мировоззрения, согласно которому человек осуждается сразу же после смерти, а потом после космической эволюции вселенной. В финальных строках покаянного канона говорится не о личном наказании человека, как считает большинство исследователей, а об осуждении мира в день Страшного суда. Основанием для такого заключения служит правильное чтение текста и его интерпретация, опирающаяся на литературные источники эпохи Давида Строителя. Отмечая, что в разных изданиях памятника наблюдаются значительные различия в чтении интересующего нас места, мы придерживаемся данных рукописей, согласно которым в тексте должно быть «цулилни» („წულილნი“) и «хмелни» („გმელნი“). По нашим наблюдениям, эти слова служат обозначением четырех элементов (земли, воды, воздуха, огня), которые согласно христианскому мировоззрению составляют все сущее в мироздании. Время сдвига этих элементов означает распад их, день будущего Страшного суда. По этому же вероучению после Страшного суда наступит восьмой век, т. е. возвращение к первообразу. Под «светом бесконечных веков» („დაუსრულებელ საუკუნეთა ნათელი“) и «сверхвременным светом» („ზეშთა საუკუნეთა ნათელი“) подразумевается указанный этап развития вселенной.

Культ богоматери. В научной литературе высказано соображение, что для Давида Строителя характерно было вольное понимание некоторых вопросов, в частности, догмы о богоматери, и

что покаянный канон «представляет выражение определенного сожаления по поводу смелых взглядов в вопросе культа, о чем свидетельствует ряд источников.

В этой главе работы мы стараемся доказать, что нет основания видеть в мировоззрении Давида Строителя принципиальные противоречия. Ни один из памятников, связываемых с именем Давида Строителя, не содержит противоположных песнопению философско-религиозных концепций. Исторические источники также не подтверждают факта отхода Давида Строителя от миропонимания, отраженного в «Каноне покаянном». В работе проводится мысль, что поддержка Давидом деятельности Иоанна Петрици, интерес к философии Псевдо-Дионисия Ареопагита и Максима Исповедника не ставят под сомнение, а, напротив, подтверждают целостность мировоззрения царя и его полное совпадение со взглядами, выраженными в песнопении.

Осмысление догмы богоматери в «Каноне покаянном» опирается на христианскую теологию и на концепцию, утвердившуюся в Грузии. Памятник воспроизводит точку зрения первоотцов на суть поклонения иконе богоматери.

Покаяние. Все проблемы, затронутые в покаянном каноне, восходят к его основной теме — покаянию. Трудно до конца вникнуть в песнопение Давида Строителя, не учитывая взгляда христианских мыслителей на суть покаяния.

С патристической точки зрения чувство покаяния порождается пониманием собственной порочности. Человек должен осознать, насколько он удален от первообраза, чтобы в связи с содеянными им грехами возникло чувство сожаления и стремление к совершенству. С точки зрения апологетов христианства, внутреннее глубоко-интимное духовное состояние человека определяет самую суть покаяния. Чувство истинного покаяния овладевает человеком лишь тогда, когда в нем самом просыпается его настоящее «я», когда человек начинает осознавать свою удаленность от идеала не благодаря закону, навязываемому ему извне, а благодаря внутреннему голосу.

Формирование человека в индивида, возникновение в нем внутренней опоры позволяет ему обрести моральную свободу. Согласно взглядам того времени, человек уже «не нуждается в

законе, данном ему извне, поскольку он возникает в нем самом.»

Известный грузинский философ Иоанэ Петрици утверждал: «Наш творец бог вложил в нас логос внутренний — не внешний, или органический, а как бы внутренний диалог, который мы называем внутренним судом, дабы подобно тому, как вес определяют с помощью весов, а качество золота — с помощью камня, взвешивать всякие деяния наших душ, определяя, что в них добродетель и нравственность, учесть в них добро и богоугодное, либо наоборот»¹.

Новое чувство, проснувшееся в человеке, христианская литература называет «новым естественным законом».

Вопрос о моральной ответственности человека «Новый естественный закон» переносит в совершенно иную плоскость.

Христианство потребовало, чтобы человек сам в себе осуществил процесс примирения для достижения истины. Таким образом, в самом человеке определился бог, как первородный сын — Адам Кадмон, первый человек.

Опираясь на труды по истории религии и философии, в работе мы касаемся христианской проблемы возвращения к первообразу, так как согласно патристической точке зрения акт покаяния подразумевает смерть «ветхого человека» (*παλαιὸς ἄνθρωπος*) и рождение «нового человека» (*καὶνὸς ἄνθρωπος*).

При характеристике сущности покаяния, особое значение придается и тому, что с христианской точки зрения основой его является надежда, упование. Давид Строитель в начале своего песнопения обращается к богородице. «Дева, сними с меня толщину безверия!» Последние же строки памятника являются ярким выражением религиозного оптимизма.

«Канон покаянный» сближается с шедеврами мировой культуры и тем, что в нем острым переживанием, вызванным содеянными грехами, сопутствуют светлые тона глубокой веры в совершенство человека: рождение в сознании человека чувства сожаления уже подразумевает его качественное перерождение и духовный взлет. Покаяние подготавливает почву для утверждения нового «Я» — такое возвышение роли личности, такое усиление ее, позволяет увидеть в этом памятнике некоторую подготовительную ступень перехода к эпохе гуманизма.

¹ И о а н э П е т р и ц и. Рассмотрение платоновской философии и Прокла Диаха. Перевод с древнегрузинского языка И. Д. Папцхавы, М., 1984, с. 213.

При исследовании вопроса о мировоззрении «Канона покаянного», становится ясно, что памятник отражает взгляды соответствующей эпохи на мир и человека, грех, эсхатологию, покаяние и на другие вопросы христианской концепции. Чуть ли не каждая фраза песнопения связана с Ветхим и Новым заветом, и с той или иной философско-теологической проблемой. Понять содержание того или иного места часто бывает невозможно без учета соответствующего философско-теологического положения. Но цель песнопения заключается не в освещении господствующих идей той эпохи, связанных с проблемой мира и человека, а в раскрытии духовного мира лирического героя, его переживаний. В песнопении вопросы философии затрагиваются постольку, поскольку это необходимо для показа внутреннего мира героя.

К определению художественного образа. Цель главы выяснить специфику художественного образа «Канона покаянного» и определить основу, их взрастившую.

Содержание переживаний Давида Стронтеля, как свидетельствует само заглавие памятника, составляет покаяние, вызванное осознанием грешной природы человека. Однако отображения только этих переживаний недостаточно для создания произведения искусства. Правда, песнопение Давида Стронтеля носит характер некоторого «психологического документа», оно передает конкретные переживания конкретной личности, однако существенным признаком поэтического отображения является именно то, что эти переживания передаются не непосредственным, прямым путем, но в возвышенной, идеальной форме.

Художественный образ «Канона покаянного» проявляется в лирическом герое произведения, в частности, во внутренней гармонии кающейся личности. Лирический герой песнопения — человек этого мира, со своими грехами и своей болью. Однако в нем уже проснулся «новый человек», находящийся во внутренней гармонии с первообразом. Осознанием грех уже преодолен. Духовное начало, преодолевая внутренние противоречия, торжествует над плотским. В человеке устанавливается полное равновесие

идеального и реального, духовного и чувственного. Внутренняя сущность лирического героя гармонична.

В основе художественного содержания «Канона покаянного» лежат субъективные переживания автора. Давид на всем протяжении произведения говорит о самом себе, о движении своей души. Однако художественная сила памятника заключается в возвышении индивидуального переживания до общечеловеческой боли. Песнопение Давида Строителя, подобно «Исповеди» Августина, проникает глубоко в душу человека, порождая стремление к возвышению и совершенствованию своей собственной личности.

После характеристики художественного образа песнопения показывается, какими художественными средствами создается этот образ, т.е. как сливается художественное содержание с формой.

При рассмотрении этого вопроса принимается во внимание основная специфика христианской литературы, которая объясняет некоторое однообразие художественно-выразительных средств песнопения.

Известно, что христианское искусство, расцветшее на основе противопоставления античности, единственным объектом отображения сделало внутренний мир человека. Если в античном искусстве действительность представлялась в единстве реального и идеального, если в человеке античности были слиты общие и частные аспекты, то христианство дало понять человеку, что в нем самом, независимо от окружающей действительности, заложен целый мир значительный и разнообразный. Соответственно, единственным объектом искусства средних веков стала внутренняя сущность человека.

С этой точки зрения «Канон покаянный» представляется весьма интересным. Произведение полностью служит отображению внутренних движений души. Здесь нигде нет внешней действительности, ни разу не вырисовывается зримая картина. Даже тогда, когда Давид описывает день Страшного суда и обращается к конкретным образам, перед нами предстает не картина космического наказания, а переживания, вызванные этим ужасом. При перечислении библейских грехов, совершенных Каином, сыновья-

ми Сита и т.д. перед нами также оживают не факты, а строй мыслей, порождаемых ими. Образ «вверх стремящейся реки» („აღმაღრთ-მხრბოლი მდინარე“) несет на себе функцию не создания зримой картины, а выражения весьма тяжелых переживаний.

Итак, каким путем создается художественный образ песнопения? Как словесная фактура служит его обрисовке?

Музыкальность и лиризм — вот существенные черты поэтической речи духовной литературы, вообще, и песнопения Давида, в частности. Полное соответствие структуры, ритмического строя и словесной ткани песнопения каждому движению души создает музыкальность произведения, и придает ему животворность поэзии.

Ритм. В этой главе мы касаемся ритма покаянного канона. В связи с этим нам пришлось поставить вопрос о ритме песнопений вообще.

В первую очередь мы обратили особое внимание на то, что полностью вникнуть в ритм песнопения, как это не раз отмечалось в специальной литературе, можно только в процессе пения текста. Однако здесь во внимание следует принять тот факт, что в единстве текста и пения, ведущим был текст. Внутреннее течение песнопения определялось не законами пения, а содержанием текста, его идеей. Согласно Е. И. Ловягину, «Особенный характер церковного пения состоит в том, чтобы мысль господствовала над звуком напева, чтобы мелодия была только дополнением к живому слову песнопения, чтобы переливы голоса не заглушали движения мыслей и слов, а только придавали им своими тонами выразительность и впечатлительность в смысле текста и в пределах всего того, что заключается в словесном составе песнопений»¹. Настолько велико было значение смысла слова, идейной стороны песнопения, что при исполнении его вокальные данные были даже необязательны. При рассмотрении этого вопроса мы учитываем и то, что в заимосвязь мелодии и текста на разных ступенях развития церковного песнопения была различной. Если ранее текст полностью определял интонационное течение песнопения, то в дальнейшем, на новой стадии развития византийского гимногра-

¹ Е. И. Л о в я г и н. О форме греческих церковных песнопений, «Христианское чтение» 1876, I, с. 476.

фического канона, связанной с именами известных гимнографов Иоанна Дамаскина и Кузьмы Иерусалимского, наблюдается некоторое расхождение между мелодией и текстом, появляются новые принципы их согласования. Только на этой почве можно объяснить что одно и то же песнопение могло исполняться на разных ирмосах. Сам факт дифференциации между слагателями текста и теми, кто перекладывал его на голос, свидетельствует об определенном разделении первоначальной связи текста и мелодии.

При исследовании ритма песнопения был поставлен вопрос о том, что мы исследуем, ритм стиха или прозы? т. е. песнопение является стихотворным или нестихотворным, прозаическим произведением? Поставленный вопрос выходит за рамки нашей частной темы, это общая литературоведческая проблема. Опираясь на историю вопроса и фактическое положение в песнопении мы разделяем высказанную в научной литературе точку зрения, согласно которой, поэтическая форма песнопений определяется не стихотворными строками, а строфами. В определенном взаимоотношении ирмосов и тропарей проглядывает четкая закономерность, некоторая симметрия или ритм, у которого, однако, мало общего с ритмом, характерным для стиха.

Византийские гимнографы (с которыми непосредственно связаны грузинские песнопевцы), сознательно отвергали классическую метрику и старались поддержать связь с ветхозаветной поэзией. Но было бы ошибочным утверждать, что песнопение Давида Строителя является прозаическим произведением.

При характеристике ритма песнопения Давида мы особое внимание обращаем на два аспекта его природы: внешний и внутренний. Внешняя сторона ритма выражается в членении материала, внутренняя же служит основой для разделения текста на отдельные части. Таким образом, с одной стороны имеем отдельные единицы, а с другой — их интонационную окраску.

Известно, что интонация церковных песнопений принципиально осуществлялась в мелодии. На ранних этапах развития слово и вокал были нераздельны. Здесь музыкальное сопровождение отражало сущность интонации произведения. Мелодии церковных

песнопений не имели такта и симметрически стройного ритма, таких, какие имеются у музыки последующего периода, однако они характеризовались обусловленным текстом, определенным мелодическим членением, мелодическими паузами и концовками, для обозначения которых, помимо невм, существовала специальная ритмическая пунктуация.

При рассмотрении ритма песнопения Давида для нас исходным был вопрос: насколько внутренняя интонация памятника отражена в единицах, выделенных ритмической пунктуацией, т. е. совпадают ли интонационные паузы тропарей со структурой ирмосов и соответствуют ли пунктуационные знаки этим паузам.

Изучение памятника с такой точки зрения привело нас к выводу, что интонационные и графически обозначенные паузы в «Каноне покаянном» в основном совпадают. Это свидетельствует о безошибочном поэтическом чутье автора. Особенно четко дает о себе знать гармония интонации и фраз, выделенных ритмической пунктуацией, когда переживания автора приобретают острый характер и выражаются чрезвычайно сильно.

Композиция. При изучении композиции «Канона покаянного» выделяем две стороны: вопрос метрической композиции и вопрос развития «сюжетной» линии. Метрический строй песнопения определяется архитектурой, выработанной для гимнографического канона, подробная характеристика которой дается в работе.

Что же касается вопроса развития «сюжетной» линии, то рассмотрение его в нашем случае вполне закономерно, поскольку «сюжет» здесь является динамической осью произведения. Он тесно связан с ритмико-интонационной стороной памятника, являясь его неотъемлемой частью.

Начиная с первой песни канона, лирический герой перечисляет свои грехи и включительно до седьмой песни в произведении разворачивается эта тема. В двадцать одном тропаре названо до ста грехов. Интонация их перечисления несколько монотонна и окрашена скорбью. Когда же, наконец, нарисована полная картина нравственного падения человека, происходит резкое изменение интонации, в ней чувствуется больше волнения и заключительная фраза произносится как бы с последним выдохом. Автор и вместе с

ним читатель как-бы замирают. А затем в песнопении входит новая тема и новая интонация: «Хотя я столь сильно исказил свои чувства, и хоть дошел я до такого растления, не отпал я все же от веры истинной и не уповал на иного Бога».

Далее, интонационно приподнятый тон вновь понижается, переходя в мольбу. В заключение в песнопении возникает напряженная картина эсхатологического конца мира, на фоне которой особую экспрессивность приобретает обращенная к божеству мольба автора освободить его от наказания. После описания этих картин опять идет большая пауза и оцепенение. В произведении возникает новая интонация, согртая верой и надеждой. В окончании песнопения она становится мощной, наполненной светом и радостью.

Следует отметить, это финальное настроение подготавливается на протяжении всего памятника с помощью «богородичных» тропарей. Для спасения же человека, попавшего под тяжестью грехов, «явилась богородица и слово стало плотью» — это лейтмотив всего песнопения.

Такая композиция «Канона покаянного» отличает его как от «Великого канона» Андрея Критского, так и от других покаянных песнопений.

В песнопении Давида обрисован путь развития многогранной личности. Героем произведения является человек, который, потеряв царство божье и отдалившись от высшего разума, обрел свободу и отдался тем внутренним силам, которыми сам управляет. Человек должен проникнуть в собственное «Я», развить сознание, вникнуть в суть мира и человека. На этом сложном пути познания человек исправляет им же допущенные ошибки. По этому пути идут автор «Псалмов» — библейский Давид и главный герой «Божественной комедии» Данте. Этот путь получает своеобразное, соответствующее эпохе, осмысление в «Фаусте» Гете.

Композиционный замысел песнопения Давида позволяет нам повторить слова, относимые к «Божественной комедии» Данте: «Канон покаянный» — гимн человеку, который по ступеням мира то опускаясь, то поднимаясь достигает внутреннего очищения и совершенства.

«Канон покаянный» издавался несколько раз. В последних изданиях (К. Кекелидзе и П. Ингорква) текст критически установлен. Но эти издания значительно различаются с точки зрения редакции, в то же время ни одно из изданий не сопровождается редакторскими пояснениями или толкованиями, в результате чего при редакционных разночтениях читатель затрудняется, какому дать предпочтение.

В работе представлен критически установленный текст на основе одиннадцати рукописей «Канона покаянного», (А—85, А—290, К—22, А—518, А—1290, S—182, S—149, К—94, S—1462, S—303, Н—28). Текст сопровождается описанием-характеристикой рукописей и изданий, полным списком вариантов, а также обоснованием чтения спорных мест. Мы попытались найти и указать источники памятника (таких указаний нет ни в одном издании «Канона покаянного»).

К тексту приложены словарь-симфония и указатель собственных имен.

„REUEGESÄNGE“ VON DAWIT DEM ERBAUER

Zusammenfassung

Dawit der Erbauer (1073—1125) erwarb sich in der Geschichte der georgischen Nation nicht nur als großer König und Politiker einen Platz, sondern auch als ausgezeichneter Hymnograph. Zu Recht meint man, er müsse das Vorbild, in der geistlichen Poesie zu wirken, in den byzantinischen Herrschern erblickt haben. Das ernsthafte Interesse Dawits des Erbauers an der Hymnographie ist auch aus dem aufschlußreichen Umstand ersichtlich, daß auf seinen unmittelbaren Auftrag hin Arsen Iqaltoeli nach Ekwtime und Giorgi Atoneli zum drittenmal „den großen kanon“ des Andreas von Kreta übersetzte, das offenbar tiefen Eindruck auf den König machte.

Uns ist nur ein einziges Werk Dawits des Erbauers erhalten geblieben, das den Titel „Reuegesänge“ trägt. Nach Ansicht von P. Ingoroqwa soll Dawit auch einen odenhaften Hymnus auf den Sieg des georgischen Heeres in der Schlacht am Didgori verfaßt haben. Obwohl es bisher nicht gelungen ist, entsprechendes Material aufzufinden, scheint P. Ingoroqwas Annahme eine gewisse Berechtigung zu haben.

Die „Reuegesänge“ sind in festgefügtter hymnographischer Form niedergelegt und bringen in ihrem tiefen Inhalt und ihrer hochkünstlerischen Form das ideologische und ästhetische Glaubensbekenntnis der mittelalterlichen literarischen georgischen Wirklichkeit zum Ausdruck. Die Grundachse des Werkes ist das in der geistlichen Lyrik gut bekannte Motiv der Reue. In ihm sind vor dem Hintergrund der biblischen Geschichte von Sündenfall des Menschen Dawits eigene Sünden dargestellt, doch das individuelle Empfinden des Verfassers ist zu allgemein menschlichem Schmerz erhöht, und die Worte des Königs über seine sündige

Natur und innerliche Läuterung finden gesellschaftliche Resonanz. Daher kommt es auch, daß uns die Dawit des Erbauers wie die Gesänge von Ephräm dem Syrer, Joseph und Theodoros Studites, Andreas von Kreta, Johannes von Damaskus und anderen, die zu diesem Thema geschrieben wurden, noch heute als Muster wahrer Poesie erscheinen.

Die „Reuegesänge“ zählen zum Genre der philosophischen Lyrik. In dem Werk sind die Ansichten der damaligen Zeit über die Welt und den Menschen, die Sünde, die Eschatologie, die Reue und andere Fragen der christlichen Weltanschauung gestaltet. Es ist nicht übertrieben zu sagen, daß jede Phase des Gesangs in konkreter Verbindung zu Überlieferungen des Alten und Neuen Testaments steht und, was die Hauptsache ist, zu theologisch-philosophischen Problemen. All das ist durch das eigenartige Verständnis ethischer Prinzipien bedingt, das für die Weltanschauung des Mittelalters kennzeichnend ist. Bekanntlich betrachtete die christliche Theologie die Lehre vom Menschen als Form der von Welt und Göttlichem bestehenden Lehre. Die menschliche Erkenntnis bedeutete ein Begreifen der Welt, und umgekehrt führte die Erklärung der Geheimnisse der Welt zum Verständnis des Menschen. Daher umfaßte die damalige Ethik nicht nur die Beziehungen der Menschen, sondern auch die Verbindung zwischen Mensch und jeglichem Wesen. Die Geschichte der Schöpfung, der ersten Sünde, der Sintflut, des alten und neuen Bundes, der Eschatologie und der Apokalypse war ihrem Sinn nach ebenso eine Geschichte der Weltentwicklung wie der inneren Evolution des Menschen.

Es ergibt sich die Frage, ob dieser Umstand nicht die Grundlage dafür schafft, die „Reuegesänge“ als philosophisch-religiöses Traktat zu betrachten, in dem die Mittel zur Einwirkung auf den Leser künstlerischen Wertes ermangeln. Die Tatsache der emotionalen Wirkung auf den Leser weist diese Frage von Anfang an zurück. Das Ziel der „Reuegesänge“ ist nicht, die Ideen der Epoche zu den Fragen des Verhältnisses von Welt und Menschen darzustellen, sondern die seelische Verfassung des Autors, seine Empfindungen. In dem Werk wurden philosophische und religiöse Fragen in dem Umfang aufgeworfen, wie dies nötig war, die

innere Welt des lyrischen Helden zu offenbaren.

Wodurch ist die künstlerische Spezifik der „Reuegesänge“ gekennzeichnet? Was formt ihr künstlerisches Antlitz? Welches sind die Mittel des Werkes, emotional auf den Leser einzuwirken?

In erster Linie ist hervorzuheben, daß die Wirkung der Gesänge Dawits auf den Leser schon mit der Überschrift einsetzt. Gleich beim Erfassen der Überschrift entfernt sich der Leser gleichsam vom Gewöhnlichen, ihn ergreift eine poetische Stimmung. Der Umstand, daß nicht wenige Werke der geistlichen Poesie „Reuegesänge“ heißen, ändert nichts daran. Die Originalität spielt vom Gesichtspunkt der emotionalen Wirkung auf den Leser nicht immer die entscheidende Rolle, und in diesem konkreten Fall wird die Intensität der Wirkung der Überschrift dadurch verstärkt, daß das Werk von Dawit dem Erbauer stammt. Der Leser, in dessen Vorstellung Georgiens großer König von einem unverlöschlichen Glorienschein umgeben ist, wird von Staunen und Achtung gegenüber den „Reuegesängen“ ergriffen. „Welche Sünde, König, ist dir zu vergeben? Würdig dientest du dem georgischen Land, was bedrückt dich?“ fragt im Namen des georgischen Volkes die moderne Poetin Ana Kalandadse. In diesen Zeilen kommt die Emotion zum Ausdruck, die den Leser schon beim ersten Erfassen des Werkes packt. Sie übermannt den Leser plötzlich und verlangt von ihm keine besondere schöpferische Aktivität. Dafür gelingt es im weiteren nicht so rasch, in den künstlerischen Gehalt der „Reuegesängen“ einzudringen. Im Gegenteil, dies ist nur durch gründliches und vielseitiges Studium des Werkes zu erreichen. Diesen Umstand bedingt die „Polyphonie“ und der „Schematismus“ des Kunstwerks. Die „Polyphonie“ erzeugen zwei Dimensionen des Werkes: Beim Lesen des Werkes folgen wir einerseits dem Text von der Anfangszeile bis zur letzten, doch andererseits berühren wir in jedem Einzelteil bestimmte Schichten von Komponenten, die untereinander verschieden, aber gleichzeitig eng miteinander verbunden sind. Der „Schematismus“ des Werkes dagegen ist darauf zurückzuführen, daß der künstlerische Inhalt in mangelnder Klarheit wiedergegeben ist, was vom Leser eine Art Vervollständigung verlangt.

Der philosophische Charakter der „Reuegesänge“ verlangt vom Leser auch ein Mitdenken in gleichem Sinne. Der Leser muß der Reflexion des Verfassers folgen, muß sie erfassen und grundsätzlich ausloten. Von dieser Warte aus bildet für den modernen Leser auch der Umstand eine besondere Schwierigkeit, daß das Werk in einer uns ferneren Epoche entstand und der Leser sogar spezieller Bildung bedarf, um dem Verfasser folgen zu können.

Die Spezifik der künstlerischen Gestalt der „Reuegesänge“ muß durch ihre Gedankenwelt bestimmt werden. Der emotional geladene Gedanke, der im Innern des Menschen gemütsmäßige Bewegung hervorruft, baut auf der Grundlage von Meditation und Einstellung die poetische Wirklichkeit auf, die wir als künstlerische Form des Werkes bezeichnen. Diese Form ist nicht sichtbaren oder anders erfassbaren Charakters. Sie ist als geistiges Substrat vorhanden, und der Leser fördert sie durch schöpferische Aktivität zutage.

Wir wollen jetzt die künstlerische Gestalt der „Reuegesänge“ kennzeichnen und zeigen, auf welcher Grundlage sie konkret erwachsen ist.

Der Inhalt von Dawits Empfindungen ist, wie die Überschrift des Werkes selbst aussagt, die Reue über die sündhafte Natur des Menschen. Dieses Gefühl besitzt an sich nichts Poetisches, d. h. in dieser Empfindung ist nichts oder fast nichts Ästhetisches. Wäre tatsächlich nur der Ausdruck dieses Gefühls zur Schaffung eines Kunstwerks ausreichend, so wäre jedes in der liturgischen Praxis belegte Sündenbekenntnis eine künstlerische Schöpfung. Die genaue Darstellung der Realität bedeutet noch nicht die Schaffung künstlerischer Wirklichkeit. Dawits „Reuegesänge“ trägt zwar den Charakter einer Art „psychologischen Dokuments“, er gibt uns die konkreten Empfindungen einer konkreten Persönlichkeit wieder, doch das wesentliche Merkmal poetischen Ausdrucks ist es gerade, daß auch hier uns die Empfindungen nicht unmittelbar, nach Art einer Fotografie, entgegentreten, sondern in ihrer gesteigerten, idealen Form.

Wesentlich ist, daß Dawit von einem umfassenden Verständnis der Persönlichkeit ausgeht. Nach alten philosophischen und religiösen Anschauungen ging der Mensch durch den Sündenfall seines „ersten Antlitzes“ („göttlicher Mensch“, „himmlischer Mensch“, „Adam-Kadmon“) verlustig. Der Verlust der Erstgestalt wurde zur Grundlage für den weiteren Verfall und die Sündhaftigkeit des Menschen. Dawit der Erbauer betrachtet sich als Nachkomme des ersten Menschen. Er sieht den Anfang seiner Sünden in der kosmischen Tatsache des Sündenfalls und erklärt die Sündhaftigkeit auf allgemeiner Grundlage, als Entfernung des Menschen vom Göttlichen, von seiner Erstgestalt, von höchsten „Ich“. Von diesem Gedanken ist der ganze Gesang durchdrungen, und deshalb stellt die innere Harmonie der bereuenden Persönlichkeit das künstlerische Antlitz der „Reuegesänge“ dar. Auf den ersten Blick scheinen die „Gesänge“ ein völlig anderes Bild zu vermitteln. Der Mensch leidet unter seinen Sünden, er vergleicht sich mit den größten Sündern der Menschheit. Es gibt kein Verbrechen, das seine Seele nicht bedrückte, am Tag des jüngsten Gerichts muß er es unumgänglich offenbaren. Hier muß sich alles vor dem Höchsten erklären, das Urteil über die begangenen Sünden ist äußerst hart. Wo ist hier die Harmonie und innere Ausgeglichenheit? in solcher Lage ergreift den Menschen im Gegenteil das Gefühl verzweifelter Furcht und der eigenen Geringheit. Das Augenmerk hat der Tatsache zu gelten, daß der lyrische Held der „Reuegesänge“ zwar ein irdischer Mensch mit eigenen Sünden und Schmerzen ist, daß aber in ihm, wie es der Vorgang der Reue beinhaltet, schon der „alte Mensch“ stirbt und ein „neuer Mensch“ erwacht, der sich mit der Erstgestalt in innerer Harmonie befindet, Nur diese Erhöhung macht es möglich, daß der Mensch seine intimsten Empfindungen der Öffentlichkeit preisgibt. Die Dissonanz zwischen der niederen Natur und dem höchsten ideal wird beim völligen Erfassen der Idee, d. h. in der Identifizierung mit ihr, spürbar. Der Mensch muß sich erst über sich selbst erhöhen, erst dann kann er sich werten. Deshalb ist der Held der „Reuegesänge“ nicht der Gefangene seiner Sünden, sondern ihr Beherrscher. Durch das Erkennen der Sünden sind diese schon bezwungen. Der seelische Neubeginn

triumphiert mit der Niederringung der inneren Widerstände über das Fleischliche. Im Menschen festigt sich das völlige Gleichgewicht zwischen Ideellem und Realem, Seelischem und Fühlbarem. Das innere Wesen des lyrischen Helden ist harmonisch.

Der künstlerische Inhalt der „Reuegesänge“ sind die subjektiven Empfindungen des Verfassers. Dawit spricht im gesamten Werk von sich selbst und gibt seine seelische Bewegung wieder. Aus der Darstellung der seelischen Bewegung aber erwächst die künstlerische Form.

Nach der Erhellung der künstlerischen Form ist zu zeigen, mit welchen künstlerischen Mitteln sie ausgeführt ist, d. h. wie der künstlerische Inhalt mit der Form verschmilzt, welche Komponenten bei der Realisierung der Form auftreten.

Bei der Analyse dieser Art von Fragen haben wir die Grundspezifik des christlichen Schrifttums in Betracht zu ziehen, die eine Art Einförmigkeit in den künstlerischen Gestaltungsmit teln der „Reuegesänge“ erklärt.

Die christliche Kunst, die in der Konfrontation mit der Antike entstand, machte zum einzigen Gegenstand ihrer Darstellung die innere Welt des Menschen. War in der antiken Kunst die Wirklichkeit in der Einheit von Ideellem und Realem vertreten und waren im Menschen der antiken Welt allgemeine und persönliche Aspekte nicht unterschieden, so ließ das Christentum den Menschen fühlen, daß in ihm eine von der außenwelt unabhängige, nicht weniger bedeutungsvolle und vielgestaltige Welt besteht. Der Mensch wurde dem Allgemeinen gegenübergestellt. Der ganze Inhalt der christlichen Kunst ist, wie Hegel vermerkt, auf das innere Seelenleben konzentriert, auf das Gefühl, auf die Vorstellung, die Seele, die zur Vereinigung mit der Wahrheit strebt, sucht und erreicht die Herkunft des Göttlichen und seine Erhaltung im Subjekt und strebt nicht so sehr danach, Ziele und Vorhaben dieser Welt zu erfüllen, sie drängt vielmehr, nur den inneren Kampf des Menschen und seine Einkehr in Gott zum wesentlichen Problem zu machen. Entsprechend verblaßt hier die göttliche Größe der Natur. Meere, Berge, Flüsse, Felder, Quellen, Zeit, Nacht, desgleichen die allgemeinen Prozesse der Natur verlieren nach Hegel neben der Darstellung des Absoluten und dem Inhalt ihre Bedeutung.

Unter diesem Blickwinkel bieten die „Reuegesänge“ ein höchst interessantes Bild. Sie dienen völlig dem Ausdruck der inneren Bewegung der Seele. Hier tritt nirgends die Außenwelt in Erscheinung. Im gesamten Werk ist an keiner einzigen Stelle ein visuelles Bild dargestellt. Selbst wenn Dawit den Tag des Jüngsten Gerichts beschreibt und konkrete Bilder heraufbeschwört, ersteht vor uns nicht das Bild des kosmischen Gerichts, sondern das Gefühl des Grauens, das durch das Gericht hervorgerufen wird. Ebenso tragen die von Dawit aufgezählten biblischen Sünden, Kains Mordtat und andere Sünden, nicht zur Belebung bei, sondern regen die damit verbundene Gedankenkette an.

In den „Reuegesängen“ sind überhaupt keine metaphorischen Ausdrücke anzutreffen. Auch die im Werk belegten Vergleiche und Epitheta zählen nicht zur Sphäre künstlerischen Denkens. Bezeichnend ist, daß dieser Umstand für das mittelalterliche christliche Schrifttum im allgemeinen charakteristisch ist. Das bedeutet natürlich nicht, daß es in diesem Schrifttum keinerlei metaphorisches Denken gäbe. Wir lenken hier das Augenmerk nur deshalb auf diesen Umstand, weil es vom Standpunkt der Gestaltung der emotionalen Wirklichkeit keine wesentliche Rolle spielt.

Wodurch wird dann das künstlerische Gesicht der „Reuegesänge“ geprägt? Wie dient die Wortfaktur seiner Gestaltung?

Bei der Charakterisierung der nachantiken Kunst, die er als romantisch bezeichnet und als deren allererste Äußerung er die „religiöse Sphäre der Kunst“ betrachtet, bemerkt Hegel sinngemäß: Diese Kunst ist *musikalisch*, denn als ihr Hauptprinzip tritt das Allumfassende und die rastlos wirksame seelentiefe in Erscheinung, und sie ist *lyrisch*, denn sie stellt etwas Inhaltsvolles dar.

Musikalität und Lyrismus sind die Wesensmerkmale der dichterischen Sprache des geistlichen Schrifttums. Der musikalische Wohlklang der „Reuegesänge“ tritt natürlich bei ihrer gesanglichen Ausführung vollkommen in Erscheinung. doch für uns sind jetzt diejenigen Aspekte der Musikalität des Gedichts von Bedeutung, die in der Struktur des Werkes, in seinem rhythmischen Aufbau und seiner Wortfaktur liegen.

Die Sprache der „Reuegesänge“ ist, von der Ausdrucksfähigkeit

betrachtet, ungeheuer kraftvoll. Sie ist schlicht und klar. Jedes Wort ist mit einem konkreten künstlerischen Inhalt belastet und bringt die seelische Stimmung des Verfassers scharf zum Ausdruck. Die maximale Eignung des Wortes für jede seelische Regung des Helden bestimmt die Musikalität des Werkes. Nach Schiller besteht die Wirkung der Musik darin, daß hier jede innere Gefühlsbewegung eine entsprechende Symbolisierung einer analogen äußeren Bewegung besitzt. Seiner Ansicht nach hat der Dichter noch einen zusätzlichen Vorzug: Er kann diesen Gefühlen einen Text hinzufügen, die Ausdruckssymbolik gleichzeitig durch Inhalt verstärken und ihr dadurch eine bestimmtere Richtung geben.

In dieser Hinsicht ist eine charakteristische Eigenheit der „Reuegesänge“ zu erwähnen: Die Expressivität des Werkes beruht im wesentlichen auf der Verwendung von Verbalformen. Der Anfang des Werkes, wo der Verfasser seine Sünden aufzählt, ist verhältnismäßig statisch, und auch Verben sind hier weniger anzutreffen. Bisweilen stützt sich ein ganzer Absatz auf ein einziges Verb, und deshalb erfüllt dieses Verb eine hohe Ausdrucksfunktion. Es zeigt uns genauestens die Gefühlsnuancen des Verfassers. Die allmähliche Zunahme der Gefühle des lyrischen Helden prägt sich auch unmittelbar in der Vermehrung der Verben aus, und vor allem wächst auch ihre emotionale Ausdrucksfähigkeit so stark, daß der Leser die Stimme der exaltierten Seele real vernimmt. Die Wortfaktur der „Reuegesänge“ macht die emotionale Qualität des Inhalts deutlich.

Hier stellt sich die Frage: Welche Rolle kommt dem Rhythmus und der Komposition bei der Gestaltung des künstlerischen Inhalts zu?

Bekanntlich steht der Rhythmus in enger Verbindung mit der Intonation, und seine Bewegung lenkt auch die Komposition des lyrischen Werkes. Die Intonation der Kirchengesänge war prinzipiell in ihrer Melodie angelegt. In ihrer frühen Entwicklungsstufe wurde der Hymnus als Gesang dargebracht, Wort und Vokalität waren nicht voneinander zu trennen. Hier bezeichnete die musikalische Begleitung das Wesen des Werkes. Zwar besaßen die Melodien der Kirchengesänge keinen Takt und symmetrisch geo-

rdneten Rhythmus, wie ihn die Musik späterer Zeit kannte, doch waren diese Melodien von einer textinhaltlich bedingten Gliederung Gekennzeichnet, von Pausen und Endstücken, zu deren Markierung außer Neumen eine spezielle rhythmische Punctuation Verwendung fand.

Der Aufbau der „Reuegsänge“ wird von einer für den Kanon erarbeiteten Architektonik bestimmt. Sie besteht aus neun Gesängen. Der zweite Gesang ist einer in der Kirchenpraxis üblichen Regel gemäß auch in diesem Gesangswerk ausgelassen. Jeder Gesang vereint vier Troparia. Eine Ausnahme bildet der letzte Gesang, wo anstelle von vier Troparia fünf vorliegen.

Wie ist der rhythmische Aufbau des Einzelgesangs? Die Troparia eines Gesanges sind nach dem Eirmos ausgerichtet. Jedes von

ihnen enthält ebenso viele Silben und ist in ebenso viele Perioden gegliedert, wie im Eirmos des betreffenden Gesangs angelegt sind. Zwischen Eirmos und Troparion hinsichtlich der Silbenentsprechung bestehende vereinzelte unbedeutende Abweichungen, wie dies des Öfteren in der Fachliteratur erwähnt ist, gleichen sich während des Gesanges aus, so daß im Gesang, wie zu erwarten, völliges Gleichmaß von Erstgesängen und Troparia gewahrt ist.

Wir wollen jetzt auf die Frage nach der Entwicklung des Sujets in den „Reuegesängen“ eingehen.

Gleich im ersten Gesang beginnt der lyrische Held mit der Aufzählung seiner Sünden, und bis zum siebenten Gesang einschließlich ist nur dieses Thema entfaltet. Bei der Kennzeichnung dieser Sünden folgt der Verfasser den Büchern des Alten und Neuen Testaments.

In den „Reuegesängen“ erfassen etwa 21 Sätze (Absätze) an die hundert Sünden. Die Intonation ist bei ihrer Aufhülung etwas einförmig und von Trübsal gezeichnet. Doch als diese Aussagen enden, als das vollständige Bild des sittlichen Niedergangs des Menschen deutlich geworden ist, ändert sich die Intonation gänzlich, größere Erregung klingt an, und fast mit dem letzten Lebenshauch ausgestoßen wirkt folgende Phrase:

„Diese sind meine Sünden wider Deine Satzungen und Gebote

der Frohbotschaft, Du, mein Gesetzgeber, befehlist, zu reichen Wangen dem Schlagenden, sich für den Armen zu entkleiden und nicht zu schwören bei Beliebigem, das gierige Starren schon bezichnetest Du als Ehebruch“.

Es ist, als sei alles gesagt, alles ist zusammengefaßt. Des Verfassers und des Lesers bemächtigt sich eine Art schweigende Starre. Aber im Autor erwacht ein anderer Impuls, und ein neues Thema und eine neue Intonation finden Eingang in den Gesang:

„Obzwar ich all meine Sinne mir verdarb und selber ganz Verdorbenheit wurde, erhob ich doch nie meine Hände zu einem fremden Gott, noch setzt' ich meine Hoffnung auf einen solchen, nie übt meine Seele einen andern Glauben als den, den mich wiesen Deine Gottesgelehrten.“

Danach fällt der Ton wieder ab und geht in Flehen über:

„Und jetzt auf den Knien des Herzens ruf ich aus wie ein zweiter Manasse, Begnade mich, o König, begnade mich, lass mich nicht versinken in meinen Sünden, gedenke nicht meiner bösen Taten und verstosse mich nicht in die Hölle, denn Du bist der Gott der Reuigen, hochgepriesen im Himmel von den himmlischen Mächten“.

Schließlich finden in den Gesang schreckliche Bilder vom eschatologischen Ende der Welt Eingang. Dargestellt ist die Zeit, da die Bindungen abreißen, die Zeit, da der Ruhm vergeht, die Ausschweifungen enden und der Welt ein fremder Herrscher erscheint. Hier ist auch der schaurige Tag des jüngsten Gerichts heraufbeschworen, das Feuer für die Sünder, der Zorn der Erniedrigten. Vor diesem Hintergrund erhält der Ruf des Verfassers an die Gottheit höchste Expressivität: „Dann erbarme Dich meiner, mein Richter! Dann erbarme Dich meiner, Jesu!“

Auf die Schilderung dieser Bilder folgt wieder eine große Pause des Verstummens. Im Werk setzt eine neue Intonation ein, die durch ihren Glauben und ihre Hoffnung Wärme verleiht:

„Weil durch das Bekenntnis wieder begann neu zu leben und sich zu vereinigen Bein mit Bein und Glied mit Glied und dem Verdorren eingehaucht ward die lebensspendende Seele, darum glaube ich, dass Gott mich durch meine Reue mit völliger Auferstehung begnadet.“

Das Werk schließt mit einer von Reue und Freude geprägten starken Intonation:

„Ausser Dir sah die Sonne nie eine Jungfrau.-Mutter, und auch kein Schuldiger wie Ich sah je ihr Licht, und dennoch mit Deiner Hilfe, o Königin, hoffe ich das Licht Deines Sohnes zu schauen und den Glanz der obersten Welten!“

Es ist erwähnenswert, daß die Finalstimmung des Werkes im gesamten Verlauf durch die „Gottesmutter“ vorbereitet wurde, wo sachte Hoffnungstöne anklangen und die Schärfe der einzelnen Gesänge mit ihrem Ausdruck schwerer Leiden gemildert wurde. Weil der Mensch in Sünde fiel, gerade darum zieht sich das Wort „Denn darum ward uns die Jungfrau und die Gebärerin des Wortes“ wie ein Leitmotiv durch das ganze Gesangswerk.

Diese Komposition der „Reuegesänge“ unterscheidet sie beträchtlich sowohl vom „Großen Kanon“ des Andreas von Kreta, als auch von anderen Reuegesängen. Der kompositionelle Gedanke von Dawits „Reuegesänge“ gestattet es, in bezug auf sie das zu wiederholen, was zu Dantes „Göttlicher Komödie“ geäußert wurde: Die „Reuegesänge“ sind ein Hymnus auf den Menschen, der durch sein Ab- und Aufschreiten über die Stufen der Welt innere Läuterung und Vollkommenheit erreicht.

Die abhandlung repräsentiert den korrigierten Text auf der Grundlage der elf Manuskripte der „Reuegesänge“. Der Text wurde mit der Beschreibung und Charakteristik der Manuskripte und der Ausgaben, mit vollständiger Liste der Fassungen, sowie mit der Fundierung der Deutung von strittigen Stellen versehen. Wir versuchten die Quellen dieses Literaturdenkmals zu erkunden und anzugeben (Solche Angaben gibt es in keiner ausgabe der „Reuegesänge“).

Dem Text wurden Konkordanzlexikon und Verzeichnis der Eigennamen beigelegt.

შინაარსი

შესავალი	3
„გალობანი სინანულისანის“ მსოფლმხედველობრივი საკითხები	15
1. შეხედულებები სამყაროსა და ადამიანის არსის შესახებ	15
2. ეთიკური პრინციპები	47
3. ესქატოლოგია	74
4. ღვთისმშობლის კულტი	84
5. სინანული	107
„გალობანი სინანულისანის“ მხატვრული კონცეფციის საკითხები	128
1. მხატვრული სახის ბუნებისათვის	128
2. რიტმი	150
3. კომპოზიცია	172
„გალობანი სინანულისანის“ ტექსტის დადგენისათვის	178
1. ხელნაწერი	178
2. გამოცემები	192
3. ტექსტისათვის	203
4. დათქმული ნიშნები და შემოკლებანი	212
გალობანი სინანულისანი თქმულნი დავით მეფისანი (ტექსტი)	214
1. ვარიანტები	222
2. კომენტარები	227
სიმფონია-ლექსიკონი	239
ტექსტში დამოწმებულ საკუთარ სახელთა საძიებელი	266
„Канон покаянный“ Давида Строителя (Из истории грузинской средневековой лирики) Резюме	268
„Reuegeregсанге“ жое Давит дем Ербауер (Аус дер Гесццицте деи георгисцихен миттедартерлиххзен лырик) Зусам менфассунг	284

Лаура Михайловна Григолашвили

“КАНОН ПОКАЯННЫЙ” ДАВИДА СТРОИТЕЛЯ

(Из истории грузинской средневековой лирики)

(На грузинском языке)

Издательство Тбилисского университета

Тбилиси 2005

გამომცემლობის რედაქტორი ნ. ელიზბარაშვილი

სამხატვრო რედაქტორი ი. ჩიქვინიძე

ტექნიკური რედაქტორი თ. ფიცხელანი

კორექტორი ქ. გაჩეჩილაძე

ხელმოწერილია დასაბეჭდად 21.12.05

საბეჭდი ქაღალდი 60X84

პირობითი ნაბეჭდი თაბახი 20,35

სააღრ.-საგამომც. თაბახი 16,26

შეკვეთის №286 ტირაჟი 200

ფასი სახელშეკრულებო

თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა,
0128, თბილისი, ი. ჭავჭავაძის პროსპექტი, 14.

გამომცემლობა „მერიდიანი“,
თბილისი აკ. წერეთლის გამზ., 14.