

**სოხუმის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
ქართული ლიტერატურის სამეცნიერო-კვლევითი
ინსტიტუტი**

ტიტე მოსია

ლიტერატურული ეტიუდები

**თბილისი
2011**

ტიტე მოსია — ლიტერატურული ეტიუდები. საგამომცემლო
სახლი „ინოვაცია“, თბილისი, 2011, გვ. 112.

წიგნში თავმოყრილია ტ. მოსიას ბოლო წლებში სხვადასხვა
სამეცნიერო შრომების კრებულებში გამოქვეყნებული ლიტერატუ-
რული ეტიუდები. მათში ძირითადად განხილულია V-XI საუკუნე-
ების ქართული პაგიოგრაფიული ძეგლების ზოგიერთი მნიშვნელო-
ვანი საკითხი. აქვე მოცემულია დაკვირვებები „ვეფხისტყაოსნის“
ლომის შესწავლის ისტორიასთან დაკავშირებით ასევე — აკაკი წე-
რეთლის დამოკიდებულება ფერიის ღვთისმშობლის ხატისადმი.

რედაქტორი: მარიამ მირუსაშვილი

რეცენზენტები: პროფ. ნინო ვახანია

პროფ. ჯონი მარღანია

ISBN - 978-9941-9257-6-4

„შუშანიკის წამების“ სახისპოეტოვებებიდან

ლიტერატურისმცოდნეობის ერთ-ერთი ძირითადი ცნებაა ანტითეზა. იგი არის სტილისტიკური ხერხი, პოეტური ფიგურა, რომელიც აერთიანებს კონტრასტულ, მკვეთრად საპირისპირო ცნებებსა და მოვლენებს. შთაბეჭდილების გასაძლიერებლად ანტითეზას ხშირად მიმართავენ რიტორიკულ ხელოვნებასა და მხატვრულ ლიტერატურაში. იგი მრავალი მხატვრული ძეგლის სათაურშიც ფიგურირებს: ლ. ტოლსტოის „ომი და მშვიდობა“, თ. ღოსტოვესკის „დანაშაული და სასჯელი“ და სხვა¹. ანტითეზა ფართოდ გამოიყენება ხალხურ სიტყვიერებაშიც. საგულისხმოა, რომ ჯერ კიდევ V ს. II ნახევრის მწერალი იაკობ ხუცესი სხვა მხატვრულ ხერხებთან ერთად (ეპითეტი, მხატვრული შედარება, მეტაფორა, განმეორება) ანტითეზისსაც (დაპირისპირება) მიმართავს.

ვარსკენ პიტიანში მღვდლებს („ხუცესთა“) აგზავნის შუამავლად შუშანიკთან, რათა იგი სასახლეს დაუბრუნდეს: „აწ მივედით და არქუთ, ვითარმედ შენ ჩემი ხატი დაამხუ და საგებელსა ჩემსა ნაცარი გარდაასხ და შენი ადგილი დაგიტევიეს და სხუად წარსრულხარ“² როდესაც შუშანიკს მოხსენდა ვარსკენის მოთხოვნა, წარმოთქვა: „არა თუ მე აღმემართა ხატი იგი და მემცა დავამხუ, ხოლო მამამან შენმან აღმმართნა სამარტვილენი და ეკლესიანი აღაშენნა და შენ მამისა შენისა საქმენი განპრყუნენ და სხუად გარდააქციენ კეთილნი მისნი: მამამან შენმან წმიდანი შემოიხუნა სახიდ თვისა, ხოლო შენ დევნი შემოიხუნენ; მან ღმერთი ცათაჲ და ქუეყანისაჲ აღიარა და პრწმენა, ხოლო შენ ღმერთი ჭეშმარიტი უვარ-ჰყავ და ცეცხლსა თაყუანის-ეც. და ვითარცა შენ შემოქმედი შენი უვარ-ჰყავ, ეგრეცა მე შენ შეურაცხყავ. და თუ მრავალი ტანჯვად მოაწიო ჩემ ზედა, მე არა ვეზიარო საქმეთა შენთა“.³

¹ ნ. გაფრინდაშვილი, მ. მირუსაშვილი, ლიტერატურათმცოდნეობის საფუძვლები, თბ., 2008, გვ. 397.

² ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, I (V-X სს.), ილ. აბულაძის რედაქციით, თბ., 1963, გვ. 15 (ქვემოთ — ძეგლები).

³ იქვე.

როგორც ენახეთ, თხზულებიდან დამოწმებული ვრცელი პასაჟი მთლიანად აგებულია დაპირისპირების ხერხზე. ავტორი მას შეგნებულად მიმართავს ვარსკენის ვერაგი ბუნების გამოსაკვეთად. ამ სიტყვების წარმოთქმისას შუშანიკის პიროვნება უფრო ამაღლებული ჩანს ჩვენს თვალწინ. საილუსტრაციოდ მოტანილი ამონარიდიდან მკითხველის ყურადღებას იპყრობს „დევის“ მეტაფორიზება, გადატანითი მნიშვნელობით მოხმობა. რატომ შეარჩია იაკობ ხუცესმა მაინც და მაინც „დევი“ და არა სხვა რომელიმე არსება?

ვინც საფუძვლიანად იცნობს ქართულ ხალხურ ზღაპრებს, ადვილად შეამჩნევს დევის, როგორც პერსონაჟის პოპულარობას. სწორედ ამ სამყაროდან უნდა ჰქონდეს „შუშანიკის წამების“ ავტორს გათავისებული „დევის“ რაობა, როგორც ბოროტი ძალის განმასახიერებლისა.

ბიბლიურ ტექსტებში, ქართულ საღვთისმეტყველო მწერლობაში ბოროტი ძალების სინონიმური სიტყვებია: გველი, ეშაპი, გველეშაპი, უნასი, ურჩხული, ასპიტი, ვასილისკო, ღრიანკალი, იქედნე, სატანა, ჯარბი, ტარტაროზი, ეშმაკი, უხილავი მხეცი. სინონიმთა ამ წრეში შემოდის დევიც. ქართულ მითოლოგიაში ავსულებს განასახიერებენ. ეშმაკი, მაქცია, მაცილი, ალი, როკაპი, კუდიანი, ქაჯები, მაჯლაჯუნა, ჭინკები... სულხან-საბა ორბელიანის განმარტებით: „დევი სომხურად ეშმაკს ჰქვია, ხოლო ქართულად რომელთამ წერილთა შინა დევი გველ-ვეშაპის ადგილას აღუწერიათ და გარეშეთა წერილთა, რომელი საწარმართოდ აღუწერიათ, აე-სახე, კაცის მსგავსი, რქიანი“¹... ახლა დავით ჩუბინაშვილის „ქართულ-რუსულ ლექსიკონს“ მოვუსმინოთ: „დევი სპარსული სიტყვაა და ნიშნავს გველეშაპს. ზღაპარ მეტყველნი სპარსთა მოუთხრობენ რომელ დევნი შექმნილ იყუნენ ღვთისაგან წინასწარ კაცისა და შემგომ 7000 წლის მპყრობელობასა მათისა ქვეყნისა დაჰკარგეს მფლობელობა.“² ილ. აბულაძის „ძველი ქართული ენის

¹ სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, I, ავტოგრაფული ნუსხების მიხედვით მოამზადა, გამოკვლევა და განმარტებათა ლექსიკონის საძიებელი დაურთო ილ. აბულაძემ, თბ., 1991, გვ. 216.

² დავით ჩუბინაშვილი, ქართულ-რუსული ლექსიკონი, გამოსცა აკ. შანიძემ, თბ., 1984, გვ. 474.

ლექსიკონში“ „დევი“ ახსნილია, როგორც სინონიმი ეშაპისა, გველისა, ბოროტისა.¹ გველი დევის სინონიმად რამდენიმეჯერ გვხვდება ბიბლიაში: „არც დევთა გესლოვანთანი ერყოდეს კბილნი“, „წყლულება გულის-დედაკაც დევი სახლსა შინა“.

„დავითიანში“ გვაქვს შესიტყვება „დევის რქა“: ლეკების ტყვეობიდან გამოქცეული დავით გურამიშვილი მოულოდნელად ზარის ხმას გაიგონებს და სასიხარულო სურათის მხილველი შეიქმნება: „შეხედე, საყდრის კარზედა პირჯვარს დაიწყეს წერანი“. იგი თვალებს აღარ ენდობა, ამას ყველაფერს მოჩვენებად მიიჩნევს. ეჭვობს, მაცდურმა ხომ არ დამიგოო მაზე, ამიტომაც საყდრის კარზე პირჯვარის გადამწერი ქალების თავსამკაული დევთა რქად ელანდება: „თავთ იალქანნი ქალთანი დევთა რქად გამოვსახეო“, აქ „იალქანი“ პოეტის მიერ ნახმარია ქალის თავსაბურავის, თავის სამკაულის მნიშვნელობით. ისე კი გულისხმობს ჯვრისწერის დროს ხმარებულ გვირგვინს პატარძლისა.² „დავითიანიდან“ ზემოთ დამოწმებულ ტაქვს მოსდევს: „ეთქვი თუ: ვაი, თუ მაცდურმან დამირწყო რამე მაზეო“. ეს „მაცდური“ იგივე ეშმაკია, სატანა, რომლის გასამეტაფორებლად პოეტს გამოუყენებია „დევის რქა“.

ზემოთ ითქვა, რომ ბიბლიურ ტექსტებში, ქართულ საეკლესიო მწერლობაში, ასევე ზღაპრებშიც დევი სინონიმია სატანის, გველის, ბოროტი ძალის, ეშმაკის და ა.შ. ამასთანავე, გადატანითი მნიშვნელობით დევი, როგორც მითოლოგიური არსება, სიმბოლოა გოლიათობის, ბუმბერაზობის, გმირობის. იგი დიდი ტანის მქონე ახოვანი და ღონიერი არსებაა, ხშირად რამდენიმე თავიანი. ილია ჭავჭავაძე იტყოდა: „ცოტა ვართ, მაგრამ კარგნი ვართ, ვინც კია, ყველა დევია“. აქ „დევი“ ძლიერების, გმირობის განმასახიერებელია. აქედან წარმოსდგა სიტყვები: დევგმირი, დევკაცი, დევკაუი (ფშ. გმირი კაცი), დევისთვალა (დიდთვალა), დევისებური. რა-

¹ ილ. აბულაძე, ძველი ქართული ენის ლექსიკონი, თბ., 1973, გვ. 139.

² შდრ. დავით გურამიშვილი, თხზულებათა სრული კრებული („დავითიანი“), შეადგინა და შესავალი წერილი დაურთო ხ. ცაიშვილმა, თბ., 1980, გვ. 380.

ჭის ქედის სამხრეთ კალთის ძირში (საჩხერის რ-ნი) მდებარეობს კარსტული ტბა — ღვეის ტბა. ღვესურა შმაგს ნიშნავს, ღვეისპირა მცენარეა, ღვეისფრჩხილა წამალია და ა.შ.

„ვეფხისტყაოსნიდანაც“ მოისმის „ღვეთა ყვირილი, ზახილი“. უცხო მოყმის მღევართ უკვირდათ „კვალ-წმიდად წახდომა (გაქრობა) კაცისა, ვითა ღვეისა“ (აქ „ღვეი“ ტარიელის გოლიათური აღნაგობის გამომხატველია 97, 2). ტარიელი ავთანდილს უყვება იმ გამოქვაბულზე, სადაც ასმათთან ერთად იყო დამკვიდრებული: „ესე ქვაბნი უკაცურნი ვპოვენ, ღვეთა შეეკაფნეს“ (652, 1). სხვა ნიმუშებიც დავიმოწმოთ: „თუ ქაჯნი ღვეთა შეებნენ“; „სახლად აქეთ ღვეთა სახლები“; „დავხოცე ღვეთა დასები“; „ქვაბნი წაუხმან ღვეთათვის“. ყველა ტაეპი მოვიტანეთ, სადაც ღვეია დაფიქსირებული. მათგან იგი მხოლოდ ერთხელ არის მხატვრულ სახედ ქცეული („კაცისა, ვითა ღვეისა“).

წერილის დასაწყისში „შუშანიკის წამებიდან“ ამოღებულ საილუსტრაციო მასალაში „ღვენი“ დაპირისპირებულია „წმინდანთან“ (მამამან შენმან წმიდანი შემოიხუნა სახიდ თვისა, ხოლო შენ ღვენი შემოიხუნე“). ვინ არიან წმინდანნი? „წმინდანნი არიან დასი მამაკაცებისა და ქალებისა, რომელნიც თავიანთი ცხოვრებითა და ამა თუ იმ სახის ღვაწლით სათნო ეყვნენ ღმერთს და მართლმადიდებელი ეკლესიის მიერ წმინდანთა თანა შეირაცხნენ. მათ რიცხვს მიეკუთვნებიან: მართალნი ღირსნი, მღვდელთმთავარნი, პატრიარქები, მოწამენი, წინასწარმეტყველნი, მოციქულნი, კეთილმორწმუნენი, ნეტარნი, უცეცხლონი, აღმსარებელნი... წმინდანებს ეკლესიათაყვანს სცემს არა როგორც ღმერთებს, არამედ როგორც ღმრთის ერთგულ მსახურებს“... „წმინდანი შემოიხუნა სახიდ თვისა“ ნიშნავს: ჭეშმარიტი მართლმადიდებელი ქრისტიანები ანუ წმინდანები შემოიყვანა სახლში, წმინდანები შემოიკრიბა ირგვლივ. ეს გააკეთა ვარსქენის მამამ, არშუშა პიტიახშმა, რომლის სახელს უკავშირდება ქვემო ქართლში ეკლესიების და „სამარტვილეთა“ (მარტვილთა, წამებულთა სახელზე აგებული სამლოცველო) აშენება, როგორც ამას „შუშანიკის წამება“ შუშანიკისავე ენით იტყობინება. ორიოდ

სიტყვა არშუშა პიტიახშზე, რომელმაც „წმიდანი შემოიხუნა სახიდ თვისა“, მისი სახელი ნაწარმოების დასაწყისშივე გაიბრწყინებს, როგორც ვარსკენ პიტიახშის მამისა. აქვე ხაზი გაესმის მის ჭეშმარიტ ქრისტიანობას. მეორეჯერ კი იგი საანალიზო ნაწევებში მოიხსენიება არა საკუთარი სახელით, არამედ ვარსკენის მამად.

V საუკუნის შუა ხანების ქვემო ქართლის პიტიახშზე, არშუშაზე, განსხვავებული შეხედულებები არსებობდა. სარწმუნოებრივ სიმტკიცესთან დაკავშირებით. ამ მხრივ რადიკალური დებულების ავტორი აღმოჩნდა ივ. ლოლაშვილი, რომელმაც იგი ქვეყნისა და რჯულის მოღალატედ დასახა.¹ ამ „დებულებას“ საფუძველი გამოაცალა ბ. კილანავამ. არშუშა პიტიახშის ხელახალ რეაბილიტაციას ერცელი ნაშრომი მიუძღვნა მკვლევარმა („დიადი მიზნის სათავეებთან“). მისი დასკვნით, V ს. შუა წლებში ქართლში მოღვაწეობდა დიდად „ჭკვიანი და გამომრჩეველი კაცი“, გონებამახვილი პოლიტიკოსი, სახელმწიფო მოღვაწე, პატრიოტი და მოქალაქე, ეროვნული სარწმუნოების ბურჯი არშუშა პიტიახში.² ივ. ლოლაშვილის მსჯელობის ცალმხრივობა გამოწვეული იყო ვარსკენის მამის საქვეყნო და სარწმუნოებრივი მოღვაწეობის გაუთვალისწინებლობით. მკვლევარი შემოიფარგლა არშუშა პიტიახშის ბიოგრაფიაში ერთი არასასიამოვნო ეპიზოდით. 449 წელს სპარსეთის შაჰი იეზდიგერდ მეორე ქართლის, სომხეთის და ალბანეთის მეთაურებს მათივე ქვეყნების გაუბედურებით ეშუქრებოდა თუ ისინი მაზდეანობას არ მიიღებდნენ და პოლიტიკურ მძევლებად არ იქცეოდნენ. არშუშა ქართლის პიტიახშმა მიიღო გონიერული გადაწყვეტილება, შთააგონა ვარდან მამიკონიანიც, რომ ქვეყნის ხსნისათვის აუცილებელი იყო დროებით უკან დახევა და ცეცხლთაყვანისმცემლობასთან ზიარება ფორმალურად, გულს გარეთ. სამშობლოში დაბრუნების შემდეგი იგი, ცხადია, მტკიცედ დადგა კვლავ ქრისტეს რჯულზე.

¹ ივ. ლოლაშვილი, ქართული წიგნისა და მწერლობის საწყისებთან, თბ., 1978, გვ. 87-88.

² ბ. კილანავა, ქართული დამწერლობისა და მწერლობის სათავეებთან, თბ., 1990, გვ. 121-122.

იაკობ ხუცესიც არშეშა პიტიახშის სარწმუნოებრივ უკან-
დახევაზე და დროებით გამაზღვანებაზე ხმას არ იღებს. ეტყობა,
იგი ამით ამართლებს ქართლის პიტიახშის საქციელს, როგორც
იმ დროისთვის აუცილებლად საჭირო აქტს, ქვეყნის აოხრების-
გან გადარჩენის საშუალებას. „შუშანიკის წამების“ ავტორმა ასე-
ვე კარგად იცის არშეშა პიტიახშის დამსახურება მამიკონიანების
ოჯახის წინაშე. სწორედ მისი მცდელობით მოხერხდა ვარდან მა-
მიკონიანის ძმის ჰმიაკის დახსნა ირანის ტყვეობიდან. მან ჰმიაკის
ოჯახი ქართლში წამოიყვანა. მათ არშეშასთან ათი წელი დაჰყ-
ვეს და საჭირო აღზრდა-განათლებაც მიიღეს. იგი ასევე ვარდან
მამიკონიანის ოჯახსაც არ ტოვებდა უყურადღებოდ. სწორადაა
შენიშნული, რომ ამის დამასაბუთებელი ცნობა თხზულებაშივე
იჩენს თავს. შუშანიკი ჯოჯიკს ეტყვის: „ვიცი, დაჲ ვარ და ერთად
გაზრდილნი“, რაც ერთად გაზრდილებს ნიშნავს. არშეშას პუმა-
ნური დამოკიდებულება მამიკონიანების მიმართ განმსაზღვრელი
გამხდარა შუშანიკზე ვარსკენის დაქორწინებისა. ეს ზომ ჩინებული
მაგალითია V საუკუნის შუა ხანებში ქართულ-სომხური ოჯახების
ურთიერთდამოკიდებულებისა, რაც ქართველი და სომეხი ხალხე-
ბის კეთილგანწყობითი კავშირის გამოწვევა იყო. ამას განაპირო-
ბებდა მათივე, როგორც ქრისტიანების, ერთიანი ბრძოლა საერთო
მტრის — მაზღვანი ირანელების აგრესიის წინააღმდეგ.

ახლა კი მივუბრუნდეთ დევის განსაზოვნებას „შუშანიკის წამე-
ბაში“. ამთავითვე ვიტყვი: ავტორს დევი მაზღვანობის მეტაფორად
შემთხვევით არ შეურჩევია. ამით ირკვევა, რომ იაკობ ხუცესი, ისე-
ვე როგორც შუშანიკ მამიკონიანი, ღრმად არიან გათვითცნობიე-
რებულნი მაზღვანური (ცეცხლთაყვანისმცემლობა) სარწმუნოების
არსში, რაც არც უნდა იყოს გასაკვირველი. აღიარებული ფაქტია,
რომ ქრისტიანობამდე ქართველები იცნობდნენ მითრიახშს. აპუ-
რა მაზდას ან არმაზის რელიგია (იგივე მითრიახში) არამც თუ
ცნობილი, მეტად პოპულარულიც იყო ჩვენში. ამას ზედმიწევნით
ადასტურებს მითრიახშის წესები, ჩვეულებანი და კულტურის
მოვლენანი, რომელნიც გადანაშთის სახით დღემდე შემონახულან
საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში. კ. კეკელიძე წერს: „მითრიახ-

მის ოფიციალურად დამარცხების და ქრისტიანობის გაბატონების შემდეგ საქართველოში მითრიაზმი დაადგა ქრისტიანობასთან შეგუების გზას. ამის შედეგია ის, რომ ქრისტიანულ ხანაში მითრიაზმს გვევლინება წმინდა გიორგის სახით. წმინდა გიორგის კულტი, რომელიც ასე პოპულარული და გავრცელებული იყო საქართველოში, არის სახეცვლილი მითარიაზმის კულტი.¹

საკითხთან დაკავშირებით საჭიროდ გვესახება ერთ გარემოებაზე ყურადღების გამახვილება. მხედველობაში გვაქვს სპარსელთა მაზდეანური რელიგიის (რომელზედაც დამყარებულია მითარიაზმი) ორსაწყისიანობა — კეთილისა და ბოროტის სახით. კეთილ საწყისს განასახიერებს აპურა მაზდა (ორმუზდი), ხოლო ბოროტს — აპრიმანი. ესენი ებრძვიან ერთმანეთს. ორმუზდის მხარეზეა მისივე შვილი მითრა და კეთილი ანგელოზები, ხოლო აპრიმანის მხარეზე იბრძვიან დემონები, ეშმაკები. საინტერესოა, რომ სპარსეთის შაჰები და ხანები მუდამ აპრიმანს მისდევდნენ, ანუ მაზდეიზმის ბოროტ საწყისს განამტკიცებდნენ. მაზდეიზმში თავდაპირველად დევები ასრულებდნენ ღმერთ ორმუზდის თანაშემწეების როლს. ვიდრე მათი ხსენება არ აკრძალა სპარსელთა ბარბაროსმა და ბოროტმა მეფემ — ქსერსემ (486-467). მ. ანდრონიკაშვილი წერს: „აპურა-მაზდას — სიკეთისა და სინათლის მეუფეს — უპირისპირდება აპრიმანი — ბოროტებისა და წყევდიადის მეუფე, მასთან ერთად არიან ბოროტი სულები — დევებიც, რომელთა კულტი დაკავშირებული იყო ძველი არიული რელიგიის ქურუმობასთან და გვაროვნულ-ტომობრივ წარჩინებულ ფენასთან“.² დევს არ ცნობს ქრისტიანული სარწმუნოება.³

როგორ უნდა გავიგოთ შუშანიკის ნათქვამი, რომ ვარსკენმა „დევნი შემოიხუნა სახიდ თვისა“, ანუ დევები შემოიყვანა სახლში. აქ „სახლი“ უნდა გაიგვიდეს ქართლთან. არშუშამ კი „წმინდანი

¹ კ. კეკელიძე, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, II, თბ., 1945, გვ. 352.

² მ. ანდრონიკაშვილი, ნარკვევები ირანულ-ქართული ენობრივი ურთიერთობიდან, I, თბ., 1966, გვ. 137.

³ აკ. გელოვანი, მითოლოგიური ლექსიკონი, თბ., 1983, გვ. 129.

შემოიხუნა სახიდ თვისა“, ანუ წმინდანი ქრისტიანებით განამტკიცა ქართლი. „წმინდანი“ და „დეენი“, ბუნებრივია, საპირისპირო ცნებებია. „წმინდანი“ ქრისტიანობის გამომხატველია, „დეენი“ კი ცეცხლთანყვანისმცემლობისა, ანუ მაზდეიზმისა. არის თუ არა „დეენი“ მთლიანად მაზდეანობის გამომსახველი მეტაფორა? მიგვაჩნია, რომ არ არის. შუშანიკი, ისევე როგორც იაკობ ხუცესი, როგორც საფუძვლიანი მცოდნენი მაზდეანური სარწმუნოების რაობისა, ბუნებრივია, „დეენში“ მოიაზრებენ არა ზოგადად მაზდეიზმს, არამედ კონკრეტულად მის ბოროტ საწყისს. ვინაიდან სპარსეთის შაჰები მხოლოდ აპრიმანის მიმდევარნი იყვნენ თავიანთი აგრესიული ზრახვების განსახორციელებლად. ცხადია, აპურა მაზდას მიდევენებით თავიანთ ბოროტ სურვილებს ხორცს ვერ შეასხამდნენ. ამიტომაც არ ცნობდნენ მას. ამრიგად, „შუშანიკის წამების“ „დეენი“ მეტაფორაა მაზდეანური რელიგიის მხოლოდ ბოროტი საწყისისა (აპრიმანისა) და არა ზოგადად ამ სარწმუნოებისა.

„შუშანიკის წამების“ ავტორს ვარსკენის არაადამიანური, ევრაგული და მხეცური ბუნების გამოსახატავად „მგელი“ გამოუყენებია. მგელს მსოფლიოს ხალხთა მითოლოგიაში (ასევე ქართულშიც), ბიბლიაში, ქართულ სასულიერო და საერო მწერლობაში (საერთოდ-ხელოვნებაში) ბოროტი ძალის გამოსახატავად (უმეტესწილად) კუთვნილი ადგილი უპოვია. „რომის დამფუძნებელი და პირველი მეფე რომული, მისივე ძმა რემი ძუ მგელმა გამოკვება, რის გამოც რომის სიმბოლოდ იქცა ძუ მგელი, რომელსაც ორი ყრმა ძუძუს სწოვს. ეგვიპტელთა ზოგ ღმერთს მგლის ან ტურის სახე აქვს.¹ ბიბლიური იაკობის ერთ-ერთი შვილის — ბენიამინის მეტაფორად მგელი იხსენიება: „ბენიამენ, მგელი მტაცებელ, განთიად ჭამდეს და მწუხრი განუყოფდეს საზღელსა“ (დაბ. 49, 27).

იერუსალიმის მკვიდრნი (იუდას სახლის ბინადარნი) განუდგნენ ჭეშმარიტ ღმერთს. გადაუხვიეს უფლის გზიდან, ცრუ ღმერთებს სცეს თავყვანი, ამიტომ განრისხებული ღმერთი მათ მოსპობით ემუქრება: „ამისათვის დაესხა ლომი მადნართ და მგელმან ვიდრე

¹ აკ. გელოვანი, მითოლოგიური ლექსიკონი, თბ., 1983, გვ. 295.

სახლთამდე მოსწყვიდნა იგინი“ (იერ. 5, 6). იქვე მკითხველისათვის გასაგები ხდება, თუ ვისი მეტაფორაა ლომი და მგელი: „აჰა, მე მოვაწიო ზედა ნათესავი შორით, სახლო ისრაილისაო! — იტყვის უფალი, — ნათესავი დასაბამისა არს, პირველ ნათესავი საუკუნითგანი ნათესავი, რომლის არა გესმოდის ენად მისი, და არცა გესმენ, რომელსა გეტყოდეს“ (იერ. 5, 15).

ღმერთი მტაცებელ მგელს ამსგავსებს სჯულის გამაუკუდმართებელ მღვდლებსა და მთაგრებს, სჯულის სიწმინდის მბღალავთ, ანგარებისთვის ყველაფრის ჩამდენთ: „მთავარნი მისნი მის შორის, ვითარცა ლომნი მყვირალნი, მსაჯულნი მისნი, ვითარცა მგელნი არაბიისნი“ (სოფ. 3, 3). ცრუ წინასწარმეტყველთა მეტაფორად მტაცებელი მგელია დასახული, ცხვრის ქურქში დამალული მგელი, რომელსაც უნდა ერიდონ და გაუფრთხილდნენ ღვთისმოსავნი: „ეკრძალენით ცხრუ-წინასწარ-მეტყუელთაგან, რომელნი მოვიდნენ თქუენდა სამოსლითა ცხოვართადთა, ხოლო შინაგან იყუნენ მგელ მტაცებელ“ (მათე, 7, 15).

იესო ქრისტე თავის თორმეტივე მოწაფეს (ანდრია, პეტრე, იაკობი, იოანე, ფილიპე, ბართლომე, თომა, მათე, იაკობ, თადეოსი, სიმონ კანანელი, იუდა ისკარიოტელი) გზავნის ისრაელის სახლის მკვიდრ გადაგვარებულთა, ღვთისგან განდგომილთა („დაკარგულ ცხვართა“) შორის საქადაგებლად, სწეულთა განსაკურნავად, კეთროვანთა განსაწმენდად, მკვდართა აღსადგენად, ეშმაკთა განსადევნად. თანაც მათ აფრთხილებს: განკითხვის დღე სოდომისა და გომორის მხარისთვის უფრო ადვილი იქნება, ვიდრე ისრაელის სახლისათვის: „აჰა, მე მიგავლინებ თქუენ, ვითარცა ცხოვართა შორის მგელთა, იყუენით უკუე მეცნიერ, ვითარცა გუელნი და უმანკო, ვითარცა ტრენი“ (მათე, 10, 16). როგორც ვერკვევით, მოცემულ პასაჟში ქრისტეს თორმეტივე მოციქულის მეტაფორაა ცხვარნი, ხოლო გადაგვარებულ ისრაელთა მეტაფორა — სიმბოლოდ კი — მგელნი (მდრ. „წარვედით! აჰა ესერა, მიგავლინებ თქუენ, ვითარცა კრავთა შორის მგელთა“, ლუკა, 10, 3).

მგელი, როგორც მტაცებელი ცხოველი, განსაკუთრებით საში-

შია ცხვართათვის. მწყემსი ცხვართა მოუვლელობის შემთხვევაში მგლის ლუკმადაც აქცევს მათ. ამიტომაც კეთილმა მწყემსმა ცხვართათვის უნდა გაწიროს სული თვისი: „მწყემსმან კეთილმან ცხვართათვის უნდა დაჰსდვის სული თვისი“ (ი. 10, 11). „ხოლო სასყიდლით დადგინებულმან, და რომელი არა არნ მწყემსი, რომლისა არა არიედ ცხოვარნი თვისნი, იხილოს რა მგელი მომავეალი, დაუტენის ცხოვარნი და ივლტინ, და მგელმან წარიტაცნის იგინი და განაბნინის ცხოვარნი“ (ი. 10, 12). ე.ი. მოქირავე, რომელიც მწყემსი არ არის და რომელსაც არ ეკუთვნის ცხვრები, მგლის დანახვისას გაიქცევა და ამ მტაცებელ ცხოველს ჩააბარებს ცხვრებს. მგელი კი გაიტაცებს და გაფანტავს მათ. ამ სტრიქონებში ბრძნული აზრი დევს, რომლის გაშიფრვა მკითხველისათვის სირთულეს არ წარმოადგენს. მწყემსის, ცხვრის და მგლის მეტაფორა ადვილი ამოსაცნობი ჩანს.

უნდა ვიფიქროთ, რომ ქართულ სასულიერო მწერლობაში მგლის მეტაფორა ბიბლიური ტექსტების გაელენით იკვალავს გზას. ვიდრე „შუშანიკის წამების“ მგელზე ვისაუბრებთ, ორიოდ სიტყვით შევხებით „აბოს წამებაში“ განსახიერებულ მგელს. შევიხსენოთ, რომ ქართულ საეკლესიო მწერლობაში გატარებული აზრით, ქრისტემ მდ. იორდანეში ნათლისღებით მოსპო გველი, ეშმაკი, ლომი, მხეცი. ეს ცხოველები ეშმაკის, სატანის, პირველშობილი ცოდვის მეტაფორაა. მათ უერთდება მგლის განსახოვნებაც. „აბოს წამებაში“ იესო ქრისტეს შესახებ ნათქვამია: „მწყემს ეწოდა, რამეთუ თქვა: „მე ვარ მწყემსი კეთილი“. ჭეშმარიტად ცხოვარნი შეცთომილნი მოგვაქცინა და მტერი იგი ჩუენი ლომი არგნითა ჯუარისადთა მოკლა და... ნაკბენი იგი გესლიანისა მის მგელისა წყლულებითა თვისითა განკურნა და გესლი იგი მომაკვდინებელი წამლითა და ღმრთეებისა თვისისადთა განაქარვა“.¹

„აბოს წამების“ მე-4 თავში მოცემულ აბოს ქება-დიდებაში მითითებულია სიკვდილის შიშისა და საწუთროს სიყვარულის გამო ქრისტეს რჯულისგან განდგომილ პიროვნებაზე, რომელიც

¹ ძეგლები, I, გვ. 53.

„მტერმან ბოროტმან აღიტაცა და ცხოვარი იგი ქრისტესი ნამგლევ იქმნა, რამეთუ მწყემსსა მას კეთილსა განეშორა და არგანი იგი ქრისტეს ძლიერებისად განაგდო ხელთაგან თვისთა“.¹ ავტორი უპირისპირებს რა ამას აბოს მოქმედებას, ამბობს: „ხოლო შენ, სანატრელო მოწამეო, კუერთხითა მით ჯუარითა თვისითა დაგიცვა ქრისტემან მსგავსად ძლიერისა მის სარწმუნოებისა შენისა მისა მიმართ“. „ნამგლევ“ ნიშნავს მგლისაგან კბილგაკრულს. „აბოს წამებიდან“ ზემოთ დამოწმებულ მეტაფორულ სტრიქონებს პარალელი ეძებნება ბასილი კესარიელის სიტყვებთან: „ცხოვარი იგი ქრისტესი ნამგლევ იქმნა“. ეს ნიშნავს ქრისტეს რჯულის აღმსარებლის მიერ მის უარყოფას სატანის ზეგავლენით. კიდევ ერთ საგულისხმო ნიმუშს ამოვწერ ჩვენი ეროვნული ჰიმნოგრაფიიდან: „ისარნი იგი ძლიერისა ლესულნი განაწონა დღეს გულსა მგლისასა წმიდამან და ვითარცა მონადირემან ქრისტესმან, დასცა მხეცი იგი მძვინვარე“.² „ვეფხისტყაოსანში“ მგელი სულ ორჯერ იხსენიება და ორივე შემთხვევაში არა პირდაპირი, არამედ გადატანითი მნიშვნელობით: „თხა და მგელი ერთად სძოვდეს“, „ჩვენთა მგელთაცა დასჭამენ, ინდონო, თქვენი თხანია“.

იაკობ ხუცესი „შუშანიკის წამებაში“ მგელს გარდასახავს მეტაფორად და შედარების ობიექტად. თხზულების მე-ნ თავში (ნაწარმოების თავებად დაყოფა ს. გორგაძის მიერ შემოღებულ ტრადიციას ემყარება) ვკითხულობთ: „და შემდგომად ორისა დღისა მოვიდა მგელი იგი ტაძრად და პრქუა მსახურთა თვისთა: „დღეს მე და ჯოჯიკ და ცოლმან მისმან ერთად პური ვჭამოთ, ხოლო სხუასა ნუ ვის უფლიედ ჩუენ თანა შემოსვლად“. აღსანიშნავია, რომ იაკობ ხუცესის თანამედროვე დიდ მეფეს ვახტანგ გორგასალს მუზარადზე წინ მგელი პქონია გამოსახული. ამიტომ მისთვის ხალხს მეტსახელად „გორგასალი“ შეურქმევია. ეს სპარსულად „მგელთავას“ ნიშნავს. რატომ პქონდა ვახტანგ მეფეს მაინც და მაინც მგელი მუზარადზე გამოსახული? ვფიქრობთ, ალბათ, ძლიერების ან საში-

¹ ძეგლები, I, გვ. 78.

² ქართული პოეზია, I, შემდგენელი ხ. ცაიშვილი, თბ., 1979, გვ. 66.

ში მეფე-მხედართმთავრის სიმბოლოდ, ირანელთა დასაფრთხობად, მორალურად მიწასთან გასასწორებლად. ეს იმაზე მიგვანიშნებს, რომ იაკობ ხუცესის ეპოქაში ქართლში „მგელი“ სიმბოლურ-მეტაფორული გააზრების საგნად ქცეულა, რაშიც მკვეთრად ჩანს ბიბლიის ზეგავლენა.

ნაწარმოების წინა თავების მიხედვით, მკითხველი უკვე შემზადებულია „მოწონებით“ შეხედეს მგელს, როგორც ვარსქენ პიტიახშის მეტაფორულ სახეს. ამით იაკობ ხუცესი ერთგვარად აჯამებს ჩვენს წარმოდგენაში ვარსქენის ვერაგულ და აეკაცურ თვისებებს. ამასთანავე ავტორი თითქოს წინასწარ გვაშაძლებს იმ მოსალოდნელ სისასტიკესთან შესახედრად, რასაც უღმრთო ქმარყოფილი თავს დაატეხს წმინდა და ნეტარი შუშანიკის პიროვნებას.

ვარსქენის მხეცური ბუნების გამოსაკვეთად იაკობ ხუცესი შეარჩევს ისეთ ზედგამოჭრილ, მისადაგებულ ეპითეტებს, როგორიცაა: უბადო, უბადრუკი, უგუნური, უგულისხმო, უკეთური, ურჩულო (ურჯულო), უღმრთო, საწყალობელი, ყოველთა განწირული, ცოფი (უგონო, შმაგი, გიჟი), მხეცივით მძვინვარე და მყვირალი, ბოროტი, ეშმაკის გულგამოთხრილი („ეშმაკი თხრიდა გულსა მისსა“). თხზულებიდან ზემოთ მოტანილ ეპითეტებს ჩვენც შეგვიძლია დაუშვათ: სარწმუნოების მოღალატე, ქვეყნის ინტერესების გამყიდველი, წინდაუხედავი, თავშეუკავებელი, მრისხანე, მშობელთა სახელის წამბილწველი, ადამიანურობის მოძულე, სასტიკი, საძაგელი, საზიზღარი, სადისტი, უკონტროლო, სულმოკლე, ტირანი, უღმობელი, ხალხისაგან მოკვეთილი, უნებისყოფო, მლიქვნელი პეროზ მეფის წინაშე: „ჟამთა მჭკრეტი“, გულქვა, ცინიკი, პატივმოყვარე, გულზვიადი, ამპარტავენი. აღსანიშნავია, რომ არშუშა პიტიახშის კარზე აღზრდილი სომეხი ისტორიკოსი ლაზარე ფარაბეცი ვარსქენს „ურჯულოს“ ეპითეტით იხსენიებს, რაც მისი გამაზღვანების გამომხატველია.

„შუშანიკის წამების“ ვარსქენზე ბევრი დაიწერა, გამოითქვა ურთიერთგამომრიცხველი აზრებიც. ივ. ლოლაშვილის სწორი შენიშვნით: „ჩვენს მეცნიერებაში შეინიშნება ცდა ამ მოღალატე პიტიახშის (იგულისხმება ვარსქენი — ტ.მ.) პიროვნების შელა-

მაზებისა და ერთგვარი რეაბილიტაციის ტენდენციაც, მაგრამ ეს არაფრით არ არის გამართლებული¹. ბუნებრივია, ვარსკენი „დედად“ და „მგლად“ არ დაბადებულა. მთავარია ღრმად ჩაეწვდეთ მისი „გადევების“ (გამაზდევანების) და „გამგელების“ (გავერაგების) გამომწვევ მიზეზებს.

იაკობ ხუცესი გარკვევით გვარწმუნებს: „რამეთუ იგიცა (ვარსკენი — ტ.მ.) იყო ქრისტიანე, ნაშობი მამისა და დედისა ქრისტიანეთად“. აქ მამის პირველად დასახელებით ხაზი გაესმის არშუშას ავტორიტეტულ ქრისტიანობას და იმასაც, რომ ვარსკენი მამით ქართველი იყო. ცნობილია, რომ ამ „მგელი“ პიტიახშის დედა სომეხია — ანუშვრამ არწრუნი. მიუთითებენ სომხეთის დიდებულ გვარებში ამ გვარის მეორე ადგილას ყოფნაზე, მამიკონიანებისა კი — მეხუთეზე. ასე რომ, როდესაც ვარსკენი „აგინებდა თესლ-ტომსა მისსა (შუშანიკის — ტ.მ.) და სახლისა მამოხრებლად სახელსდებდა მას“, ამით იგი აგინებდა დედამისის წარმომავლობასაც, რასაც გამგელებულ ხასიათზე მყოფი იმ მომენტში ანგარიშს არც უწევდა.

შეუძლებელია არშუშა პიტიახშის ოჯახში აღზრდილი ვარსკენი („ნაშობი მამისა და დედისა ქრისტიანეთად“) ბუნებით ქრისტიანი არ ყოფილიყო, თუმცა „ყოვლად განწირულს“ ქრისტეს რჯულისთვის „არცა ჭირი ეხილვა, არცა შიში, არცა მახვილი, არცა პყრობილება“. ეს ყოველივე როგორ გამოეპარა არშუშა პიტიახშის ოჯახთან დაახლოებულ შუშანიკ მამიკონიანს, როცა მას ცოლად მიყვებოდა? აქ წამოიწევს კითხვა: როდის უნდა დაქორწინებულიყო ეს ჭეშმარიტი ქრისტიანი ქალი ვარსკენზე — გაპიტიახშამდე თუ გაპიტიახშების შემდეგ? პასუხი ძნელი მისახვედრი არ უნდა იყოს: ისინი უთუოდ უნდა შეუღლებულიყვნენ არშუშა პიტიახშის შაპის მძევლობიდან, ანუ ირანიდან დაბრუნების შემდეგ, ვიდრე ვარსკენი ქვემო ქართლის პიტიახშში გახდებოდა.

გაპიტიახშებამ უჩვეულო გარდატეხა შეიტანა ვარსკენის ფსიქიკაში, ხასიათში, ბუნებაში. ყველაფერზე მაღლა დადგა მასში კარიერისტული ამბიციები. ამას გრძნობდა სათნო და ბუნებით კეთილი, ნამდვილად ქრისტიანად შობილი ქალი. ცხადია, ამჩნევდა გზადაგ-

¹ ფ. ლოლაშვილი, ქართული წიგნისა და მწერლობის საწყისებთან, გვ. 88.

ზა თუ როგორ ირყეოდა და ინგრეოდა ქმრის რწმენის კედელი. მეუღლის მზაკერული ბუნებით დაღონებული იყო იგი და ყველას ევედრებოდა ვარსკენისთვის ელოცათ, რათა ის ქრისტეს ცნობას მოეგოს, მაცხოვარი აღიაროს: „უკეთურებისა და მის სახისა ქმრისა მისისაჲს მარადის გულს ეტყვინ და ევედრებინ ყოველთაჲე ლოცვის ყოფად მისთვის, რადთამცა ცვალა იგი ღმერთმან სახისა მისგან უგუნურებისა და იქმნამცა გონიერებასა ქრისტესსა“.¹

ასე რომ, ვარსკენის პიროვნებაზე მსჯელობისას ერთმანეთისგან უნდა გამოვყოთ მისი რწმენა, ხასიათი და ბუნება პიტიახშობამდე და გაპიტიახშების შემდეგ, რაც მკვეთრად განსხვავდება. ვარსკენ პიტიახშში ყველაფერზე მაღლა დადგა ქვემო ქართლის მმართველობის ამპარტაყნული ამბიციები. კარიერიზმისაკენ ლტოლვა-გაქანებამ ის დააპირისპირა მამაპაპეულ სარწმუნოებასთან, ქვეყნის მეფესთან (ვახტანგ გორგასალთან), ოჯახთან, პატრიოტულად განწყობილ ქართლის საზოგადოებასთან და საკუთარ თავთანაც. მან კარგად იცოდა, რომ რჯულის გამოსაცვლელად შინაგანად წინასწარ თუ არ მოემზდებოდა, შაპის გულს ვერ მოიგებდა და ვერც ერისმთავრობას ეღირსებოდა. ცხადია, არც შუშანიკს გამოპარვია ქმრის შინაგანი „სამზადისი“, რწმენის შესაცვლელად, ამიტომ იყო იგი გულშეჭირებული ვარსკენის ქტესიფონში ჩასვლამდეც.

ზომ არ ვიფიქროთ, რომ ვარსკენი 467 წელს ქტესიფონში პეროზ მეფეს ეწვია პიტიახშობის დასამტკიცებლად და ერთ-გულების დასამოწმებლად სჯულიც გამოიცვალა. იგი რამდენიმე ხანი დარჩა ირანში და 469 წელს დაბრუნდა ქვემო ქართლში. იაკობ ხუცესი არაფერს ამბობს გარკვევით — სინამდვილეში შეიერთო თუ არა ვარსკენმა ცოლად პეროზის ასული და თან მოჰყავდა თუ არა იგი შინ დაბრუნებისას. ავტორი აქცენტს აკეთებს მხოლოდ „სულით მკედარ“ და უღმრთოთა შეერთებულ ვარსკენზე. იგი ქართლში დაბრუნდა ცენტრალურ ხელისუფლებასთან მეზრძოლ ძალად-გამოკვებილი ირანელთა გამთიშველობით. ასე რომ, ვახტანგ გორგასალს არა მხოლოდ ირანელ დამპყრობლებთან უწევდა

¹ ძეგლები, I, გვ. 11.

ბრძოლა, არამედ ვარსკენისნაირ ქვეყნის გამყიდველ ფეოდალურ ძალებთან. სწორედ ამიტომ იყო, რომ ქვემო ქართლის საპიტიახ-შოში შესაფერის ანგარიშს არ უწევდნენ ქართლის მეფეს ვახტანგ გორგასალს.¹ ს. ცაიშვილის შენიშვნით: ვახტანგ გორგასლის მოღვაწეობის ერთ-ერთი ნიშანსვეტი იყო ახალი იდეოლოგიის განმტკიცება, რომელიც ქრისტიანობის ნიშნით მძლავრ იარაღად იქცა ირანული იდეოლოგიის (მაზდეანობის) წინააღმდეგ.² სწორედ ამიტომ უსწორდებოდა სასტიკად დიდი მეფე სულგაყიდულ ვარსკენს. საქმე იქამდე მივიდა, რომ „შეიპყრეს ვარსკენ, დაჭრეს წერილად და ასონი მისნი დამოკიდეს ხესა“ (ჯუანშერი).

რაც შეეხება ვარსკენის პიროვნების შელამაზებისა და ერთგვარი რეაბილიტაციის ტენდენციას, იგი, მართლაც, საფუძველს მოკლებულია. ამისი პრიორიტეტი ეკუთვნის ლ. ჯანაშიას, რომელიც წერს: ვარსკენის ქცევასა თუ სიტყვაში ხანდახან ჩანს საესეებით ადამიანური გრძნობები, სიბრალულიც კი შუშანიკის მიმართ.³ როდესაც იაკობ ხუცესი ვარსკენს „მგელს“ შეარქმევს, ამით საესეებით გამორიცხავს მისი ადამიანური გრძნობებისა და სიბრალულის „ხანდახანობას“: „მოვიდა მგელი იგი ტაძრად“, „მაშინ შუელად აღდგა ჯოჯიკ, ძმად მისი, და იბრძოდეს, ვიდრემდის გუემა იგიცა, და კუბასტიცა თავსა მისსა მოხეთქა და ჭირით, ვითარცა კრავი მგელსა, გამოუღო ხელთა მისთა“.

ივ. ჯავახიშვილი წერს: „ქმრის მრისხანება შუშანიკისადმი და სასჯელიც სარწმუნოებრივი ღვინის შედეგი არ ყოფილა, არამედ გამოწვეული იყო შუშანიკის წასვლით ქმრის ოჯახიდან, რაც ვარსკენს თავის თავისა და სახლობის შერცხვენად მიუჩნევია“.⁴ თუ გარედან შევხედავთ, ეს მართლაც ასეა. თუმცა ღრმად ჩაკვირებისას ირკვევა, რომ ოჯახის მთლიანობის აღდგენისათვის ბრძოლისას ვარსკენი ცდილობდა შაჰის წინაშე არ შელახულიყო მისი ღირსება.

¹ საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, II, თბ., 1973, გვ. 93.

² ს. ცაიშვილი, წერილები და გამოკვლევები, II, თბ., 1985, გვ. 10

³ ლ. (ნ) ჯანაშია, „შუშანიკის წამების“ ანტონისეული რედაქცია, „მრავალთავი“, IV, თბ., 1975, გვ. 89.

⁴ ივ. ჯავახიშვილი, თხზულებანი, VIII, თბ., 1977, გვ. 59.

როგორ ფიქრობთ? კაცი, რომელმაც მამაპაპეულ რჯულს უღალატა, თავის სულში იავარყო რწმენის კედელი, ოჯახის დანგრევას არ შეურიგდებოდა? იგი ნებისმიერ ხერხს არ თაკილობს შუშანიკის თავისკენ მოსაბრუნებლად იმიტომ, რომ ავტორიტეტი არ შეერყევს პეროზ მეფესთან ცოლის მოუთვინიერებლობის გამო.

მართალია, „შუშანიკის წამებაში“ უშუალოდ არ ჩანს ვარსქენის მხრიდან შუშანიკისათვის რჯულის გამოცვლის დაძალება, ქვემო ქართლში ქრისტიანობის წინააღმდეგ ბრძოლა, მისივე პიტიახშობის დროს ბოლნისის ტაძრის მშენებლობის დაწყების (479 წ.) აკრძალვა. თუმცა ეს მის სასარგებლოდ ვერაფერს მეტყველებს. ვარსქენის მგლური დამოკიდებულება ქრისტეს ტარიგი შუშანიკისადმი, მისი სასტიკი გალაშქრება ჭეშმარიტად ქრისტიანი შუშანიკის წინააღმდეგ, ფაქტიურად მოასწავებდა ამ ვერაგი პიტიახშმის ბრძოლას ქრისტიანობის წინააღმდეგ. ამაზე მეტყველებს ერთი პასაჟის ქვეტექსტიც: „აჰა ეგერა არა გერგო შენ ეკლესიამ შენი და არცა ზურგნი ეგე შენნი ქრისტიანენი და უფალი იგი მათი“. ე.ი. არ გამოგადგაო შენი ეკლესია და ქრისტიანები, რომელნიც ზურგს გიმაგრებენ. ეს უკვე ნიშნავს ფაქტიურად ქართული ეკლესიისა და ქრისტიანობის წინააღმდეგ გალაშქრებას. იგივე ითქმის ვარსქენის უდიერ, არაკაცურ დამოკიდებულებაზე სასულიერო პირების მიმართ.

როგორ შეიძლება ვილაპარაკოთ მგელი ვარსქენის ადამიანურ გრძნობებზე, სიბრალულის გამოვლინების მომენტებზე, როცა იაკობ ხუცესი ბოლომდე აშიშვლებს მის ვერაგობას, ამპარტავნობას, არაადამიანურ თვისებებს: „მაშინ უბრძანა დადებად ჯაჭვი ქუედსა მისსა და უბრძანა სენაკაპანსა ერთსა, რადთა წარიყვანონ წმინდად შუშანიკ ციხედ, და საპყრობილესა ბნელსა შეაყენონ იგი და მოკუდეს“; „მაშინ დაადგინნა მცველნი მას ზედა ამცნო მათ, რადთა სიყმლითა მოკლან იგი“; „შენდა ეგდენ ყოფად არს ფერხითა შენითა სლვამ, რამეთუ ცოცხალ არღარა გამოსვლად ხარ, გარნა თუ ოთხითა გამოგიღონ“; „ნურარამ გგლიან, უტე-მოკუდეს“. თუ ვარსქენი ზოგჯერ უკან იხევს და თანხმდება ჯოჯიკს თუ „სპარსი იგის“ — ბორკილების ახსნაზე, ამას შუშანიკის შესაცოდებლად კი არ აკეთებს, არამედ მათივე გულის მოსაგებად.

დაბოლოს: როცა შუშანიკი დანამდვილებით გაიგებს „უღმრთოსა მას საწუთროსა მეუღლის“ გამაზღვანებას: „დაეარდა იგი ქუეყანასა ზედა და თავს დამართ სცემდა და ცრემლითა მწარითა ტიროდა“. ამ დიდ ქრისტიან ქალს მხოლოდ ვარსკვლავის რწმენის შეცვლა კი არ ატირებდა, არამედ მოსალოდნელი შედეგები, რაც ამას მოყვებოდა: ქვემო ქართლის საპატიახშოში ვითარების დაძაბვა, პროტესტი საზოგადოების მხრიდან, საეკლესიო ცხოვრების მოშლა, ოჯახის დანგრევა. სასულიერო პირებიც იმიტომ ტირიან, რომ ქვემო ქართლში საფრთხე ემუქრებოდა ქრისტიანულ რელიგიას. საეკლესიო-სასულიერო ყოფიერებას ადამიანის ცოდვილი ბუნების კვლავ აღზევებით. სწორადაა შენიშნული: „შუშანიკის თავდადებას ქრისტიანობისათვის განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქონდა სექტანტების წინააღმდეგ საბრძოლველად: შეურიგებელი ბრძოლა იყო მონოფიზიტებსა და დიოფიზიტებს შორის, გაერცვლება პპოვანესტორიანობაჲც, ფართოდ გაერცვლდა მანიქეველობაც“.¹

შეიძლება დავასკვნათ, იაკობ ხუცესის მეტაფორულენოვან მეტყველებაში ფუნქციონალური დატვირთვით გამოირჩევა „ღევი“ და „მგელი“. „ღევი“ არ არის ზოგადად მაზღვანური სარწმუნოების გამომხატველი მეტაფორა, არამედ იგი განასახიერებს მისი მეორე საწყისის — აპრიმანის მიმდევართა ბუნებას. სწორედ ამ ბოროტი საწყისის (აპრიმანის) მიმდევარი პეროზ მეფის ერთგული გახდა ვარსკენი, რომელმაც „ღევი შემოიხუნა სახიდ თვისა“, ანუ ირანელთა გამთიშველობის პოლიტიკის გამტარებლად მოგვევლინა ქვემო ქართლში. „მგელი“ „შუშანიკის წამებაში“ უშუალოდ ვარსკენის მეტაფორული სახელია. რითაც ამომწურავად არის მინიშნებული მის ვერაგულ, ამპარტავენულ ბუნებაზე. ვარსკენის „გადევება“ (გამაზღვანება) და „გამგელება“ (გავერაგება, სულგაყიდულობა) განაპირობა მისივე კარიერისტულმა ამბიციებმა, რასაც შეეწირა მამაპაპეული რწმენის ტრადიციები, ოჯახის მთლიანობა, ეროვნული განწყობილება და მისივე ფიზიკური არსებობაც. იგი ქვეყნისათვის, სარწმუნოებისათვის, მეფისათვის ღალატის გამო „დაჭრეს წერილად და ასონი მისნი დამოჰკიდეს ხესა“.

¹ საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, II, გვ. 94.

„შუშანიკის წამების“ საფლავლოება

როგორც ცნობილია, ქართლში ქრისტიანობა სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადდა IV ს. პირველ ნახევარში. ამ ისტორიულმა მოვლენამ განაპირობა ქრისტიანული ეკლესია-მონასტრების მშენებლობის დაწყება, საეკლესიო წესების შემოღება, ბიბლიის თარგმნით დაინტერესება. საერთოდ, ეს მომენტი აღმოჩნდა განმსაზღვრელი ქრისტეს მოძღვრების გავრცელება-განმტკიცებისა ქართლში. პირველი ქართული ლიტერატურული ძეგლი „შუშანიკის წამება“ გვამცნობს მეტად მნიშვნელოვან ფაქტს, რომ V საუკუნის მეორე ნახევარში ქართულ ენაზე უკვე თარგმნილია „დავითნი“ (ფსალმუნი), სახარება ოთხთავი, პავლე მოციქულის ეპისტოლენი და ა.შ.

ს. ჯანაშიას შენიშვნით, „თითქოს განსაკუთრებული აზრი ეძლევა ისეთ ცნობებს, რომლებშიც საუბარია აზნაურთა მიერ ტაძრების აშენების შესახებ“.¹ გავეცნოთ ამ ცნობებს. „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ გვაუწყებს: IV საუკუნის II ნახევარში, ვარაზ-ბაკურის მეფობაში „აღაშენეს აზნაურთა წმიდაჲ იგი ეკლესიაჲ მცხეთას“.² არჩილის მეფობაში V საუკუნის დამდეგისათვის „აზნაურთა სტეფანე-წმიდაჲ აღაშენეს არაგუსა ზედა“. არშუშა პიტიახშმა „აღჰმართნა სამარტვილენი და ეკლესიანი აღაშენნა“. იმავე „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ შატბერდული რედაქციის მიხედვით, „აღაშენა ქუე მომ ეკლესიაჲ ვახტანგ მეფემან (იგულისხმება ვახტანგ გორგასალი) და დასუა პეტრე კათალიკოზი“. თუმცა ვახტანგ გორგასალს ოპოზიციაჲ პყლია ეკლესიაშიც. ეს განპირობებული იყო ამ დიდი მეფის მიერ ეკლესიის რეორგანიზაციის გადაწყვეტილებით.³

ზაზგასასმელია ის გარემოება, რომ ქრისტიანული სარწმუნოების მიღება ხელს უწყობდა ქართლსა და რომის იმპერიას შორის კავშირის განმტკიცებას, რადგან ეს ნიშნავდა ირანულ ორიენტაციაზე უარის თქმას.⁴ თუმცა აგრესორი ირანი როდი აპირებდა

¹ ს. ჯანაშია, შრომები, I, თბ., 1948, გვ. 223.

² ძეგლები, I, გვ. 93.

³ საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, II, თბ., 1973, გვ. 95.

⁴ იქვე, გვ. 70.

ამასთან შეგუებას. ირანი ყველაფერს აკეთებს იმისათვის, რომ არა მარტო ქართლში, არამედ მთელს ამიერკავკასიაში ამოიძირკოს ქრისტიანობა. ირანის შაჰისათვის განსაკუთრებით ამ მხრივ დასაყრდენი ობიექტი იყო ქვემო ქართლის საპიტიახშო, რომელშიც შედიოდა ბოლნისი, დმანისი, მარნეული, რუსთავი, ტაშირი, თრიალეთი. საპიტიახშოს ცენტრი კი ცურტავე იყო, როგორც პიტიახშოა სარეზიდენციო ადგილი.

ვარსქენის პიტიახშობა უკავშირდება პეროზის მეფობის პერიოდს (459 წლიდან) ირანში, რომელიც აგრძელებდა იუზდიგერდ მეორის პოლიტიკას (438-457) ამიერკავკასიის ქვეყნების მიმართ. მან მოახერხა სამშობლოს მოღალატე ფეოდალის ვარსქენის გადაბირება და მეფე ვახტანგ გორგასალთან მისი დაპირისპირება ქვეყნის გაერთიანებისთვის ხელის შეშლის მიზნით. ამ მხრივ გადამწყვეტი ფაქტორი აღმოჩნდა ვარსქენის სტუმრობა ქტესიფონში პეროზთან და ქრისტიანული სარწმუნოების გაცელა მაზდეანობაზე ანუ ცეცხლთაყვანისმცემლობაზე. მას ნებისყოფის სისუსტემ და გონების უკმარისობამ უკარნახა ამ საბედისწერო ნაბიჯის გადადგმა. არშუშას შეუფერებელმა მემკვიდრემ პიტიახშის თანამდებობას უმსხვერპლა მამაპაპეული სარწმუნოება, სამშობლოს ინტერესები, ოჯახის მთლიანობა.

ამჯერად გვაინტერესებს თუ როგორ შეხვდნენ ვარსქენის გადარჯულებას ქვემო ქართლის სასულიერო პირები. საერთოდ, როგორ წარმოაჩინა მწერალმა „შუშანიკის წამებაში“ მათი სახეები. როდესაც სასულიერო პირებზე ვლაპარაკობთ, პირველ რიგში უნდა დავასახელოთ თავად ავტორი თხზულებისა — იაკობ ხუცესი, აფოც ეპისკოპოსი, ეპისკოპოსთა თავი სამოელი, იოანე ეპისკოპოსი, ვინმე ხუცესი (მღვდელი), უცნობი დიაკვნები.

„შუშანიკის წამება“ სრულ წარმოდგენას გვიქმნის ქვემო ქართლში (და აქედან გამომდინარე — მთელ ქართლში) ქრისტიანობის მდგომარეობაზე. აშენებულია სამარტვილენი (მარტვილთა სახელზე აგებული სამლოცველოები) და ეკლესიანი, სადაც სრულდება ღვთისმსახურება, წირვა-ლოცვა. ეკლესია არის მორწმუნეთა

და წმინდანთა ნავსაყუდელი, ადამიანისათვის შინაგანი სიმშვიდის მომტანი, რწმენის დამწერგავი და განმამტკიცებელი. როდესაც იაკობ ხუცესის თხზულების „ეკლესიაზე“ ვსაუბრობთ, კონკრეტულად ვგულისხმობთ მიწიერ ეკლესიას, საიდანაც ეწევა ფაქტიურად შუშანიკი გადაგვარებული ვარსკენის წინააღმდეგ ბრძოლას, როგორც ეშმაკის მსახურისა და ბოროტი ძალისა. სწორედ ეკლესია აძლევს ამ მედგარ ქალს სულიერ ძალისხმევას მგელთან (ვარსკენთან) გასამკლავებლად, როგორც კი გაიგო ქმრის მიერ ქრისტიანობის უარყოფა და მაზღვანობასთან ზიარება, ვარდან მამიკონიანის ასულმა იმთავითვე დატოვა საპატიიანშოს სასახლე და შეიღებთან ერთად ეკლესიას მიაშურა, შეიღები დააყენა საკურთხევის წინაშე, ლოცვით შეპატიჟა ღმერთს: „უფალო ღმერთო, შენნი მოცემულნი არიან და შენ დაიცვენ ესენი“. ხოლო სადამოს ლოცვის დასრულების შემდეგ („ვითარცა მწუხრისა ჟამი აღასრულეს“) შუშანიკმა ეკლესიის მახლობლად მდებარე ერთ მცირე სახლში („სახლაკი ერთი მცირე“) კპოვა თავშესაფარი. იგი აღჭურვილია ღმრთისმოსაობის წესებით.

შუშანიკი სიყრმიდანვე ყოფილა ღვთის მოშიში, ანუ მორიდალი: „მამისაგან სახელით ვარდან, და სიყუარულით სახელი მისი შუშანიკ, მოშიში ღმრთისაჲ, ვითარცა — იგი ვთქუათ სიყრმიტან თვისით“.¹ იაკობ ხუცესი იმეორებს ბიბლიაში აღმოცენებულ და გაერცელებულ ნაცვალსახელს ღვთისა — „შემოქმედი“. შუშანიკი უღირს ქმარს შეახსენებს არშუშას ნამოქმედარს: „მან ღმერთი ცათაჲ და ქუეყანისაჲ აღიარა და პრწმენა, ხოლო შენ ღმერთი ჭეშმარიტი უვარ-ჰყავ და ცეცხლსა თაყუანის-ეც, და ვითარცა შენ შემოქმედი შენი უვარ-ჰყავ, ეგრეცა მე შენ შეურაცხ-გყავ“.² ეს ფრაზა გვაკავშირებს ბიბლიასთან: „ღმერთი შემოქმედი ცისა და ქუეყანისაჲ“ (ეს. 5, 11). ადამიანი ღმერთს შემოქმედებითი ძალით ემსგავსება. მეექვსე დღეს ყველაზე ბოლოს ღმერთმა იმიტომ გააჩინა ადამიანი, რომ შემდგომ მას გაეგრძელებინა შემოქმედები-

¹ ძეგლები, I, გვ. 11.

² იქვე, გვ. 15.

თი საქმიანობა. იაკობ ზუცესის მოთხორობიდან დამოწმებულ ციტატაში ასევე ნახსენებია ღმერთის ყველაზე უფრო გაერცელებული მყარი ეპითეტი „ჭეშმარიტი“, რაც სათავეს ბიბლიიდან იღებს. სახარებაში იესო ქრისტე თავის თავს ჭეშმარიტებას ეძახის: „მე ვარ ჭეშმარიტება და ცხოვრება“ (ი. 14, 7). ეს ეპითეტი „შუშანიკის წამებაში“ ოთხჯერ მეორდება: „უფარს-ყოფითა ჭეშმარიტისა ღმერთისადათა“..., „ვარსქენ უვარყო ჭეშმარიტი ღმერთი“, „მეგონა მე, ვითარმედ იგი ჩემდა მოვაქციო და ღმერთი ჭეშმარიტი აღიაროს“. შუშანიკი განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებს ლოცვას. მისი ლოცვა ეფუძნება პირად საჭიროებას და თხოვნას. თავისი ქმრის შზაკერული ბუნების გამო მუდამ შეფიქრიანებული ქრისტიანი ქალი ყველას ევედრებოდა, ელოცათ ვარსქენისთვის, რომ ღმერთმა მას შეუცვალოს უგუნური ბუნება და კვლავ აღიარებინოს ქრისტეს რჯული და მოძღვრება; „ევედრებიან ყოველთავე ლოცვის ყოფად მისთვის, რადითამცა ცვალა იგი ღმერთმან სახისა მისგან უგუნურისა და იქმნანცა გონიერებასა ქრისტესსა“.¹ სასახლის დატოვების შემდეგ შუშანიკი შვილებთან ერთად შედის ეკლესიაში და „ესრეთ ილოცვიდა: „უფალო ღმერთო, შენნი მოცემულნი არიან და შენ დაიცვენ ესენი, განათლებულნი წმიდისაგან ემბაზისა მადლითა სულისა წმიდისადათა, ყოფად ერთ სამწყსო ერთისა მწყემსისა, უფლის ჩუენისა იესუ ქრისტესა“.² შუშანიკი ღმერთთან მისაახლოებელ გზად ლოცვას ირჩევს. აქ შეუძლებელია არ გაგვახსენდეს არეოპაგიტული კონცეფცია: „რამეთუ ჯერ — არს ჩუენდა პირველად ლოცვისა მიერ აღსვლად მისსა მიმართ... ხოლო ჩუენ თავთა ჩუენთა ლოცვით აღვისევანებთ უმაღლესთა მიმართ აღზილვათა საღმრთოისა სახიერებისა შარაევანდელთადას“.³

შუშანიკ დედოფალმა საუცხოოდ უწყის, რომ ნამდვილი ქრისტიანობა სულიერი სიცოცხლის მომასწავებელია, ხოლო მაც-

¹ ძველები, I, გვ. 11.

² იქვე, გვ. 13.

³ პეტრე იბერიელი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი), შრომები, თბ., 1961, გვ. 36.

ხოვრის რჯულისგან განდგომა სულიერი სიკვდილისა, ანუ სულიერი დამხობისა: „უკუეთუ სულითა ცხოველ არს იგი, ცოცხლამცა ხართ იგიცა და შენცა, უკუეთუ სულითა მომკუდარ ხართ, მოკითხვად ეგე შენი შენდავე მოიქეცინ“. იაკობ ხუცესის მიხედვით, ქრისტეს მოძღვრების მტკიცედ მპყრობელმა მისთვის ჭირიც უნდა გამოსცადოს, მახვილიც, ტუსადობაც, მუდამ მისი მოშიშარი და მორიდალი უნდა იყოს. ყოველივე ამისგან შორს იყო ვარსქენი, ამიტომაც აღვილად „განაგდო სანატრელი სასოებად ქრისტესი... რომელსა არცა ჭირი ეხილვა, არცა შიში, არცა მახვილი, არცა მპყრობელობად ქრისტესთვის“.

იაკობ ხუცესს სწამს, რომ განსაკუთრებით ძნელბედობის ჟამს აუცილებელია მტკიცედ და ურყევად დგომა ქრისტეს რჯულზე. იგი მიზანმიმართულად გამოსცდის სატანჯველში ჩაყარდნილ შუშანიკს და სარწმუნოებაზე მტკიცედ დგომისაკენ მოუწოდებს გაფრთხილების ტონით: „ღუაწლსა დიდსა შესლვად ხარ, დედოფალო, ეკრძალე სარწმუნოებასა ქრისტესსა, ნუკუე მტერმან ვითარცა სრსვილმან საძოვარი პოოს შენ თანა“¹. ე.ი. ღიდი განსაცდელი მოგელის, დაიცავი და გაუფრთხილდი ქრისტიანულ სარწმუნოებას, ვაითუ ეშმაკმა გაცდუნოსო. მწერალი კვლავ გაუმეორებს მას: „მტკიცედ სდგაა?“ (მტკიცედ დგახარო?). შეუვალია შუშანიკის პასუხი: „ნუ იყოფინ ჩემდა, ნუმცა ვეზიარე საქმეთა და ცოდებათა ვარსქენისთა!“ ანუ: ღმერთმა დამიფაროს, მტკიცედ რომ არ დავდგეო. ამ მხრივ ნიშანდობლივია IX თავში მოთხრობილი დიაკონის ეპიზოდი. როდესაც შუშანიკი სასახლიდან გამოჰყავდათ ბნელ საპყრობილეში ჩასაგდებად, იქვე იდგა ერთი ვინმე დიაკონი. მას სურს წამებული ქალის გამხნელება ასეთი სიტყვებით: „მტკიცედ დეგ!“ ამ დროს თვალი მოჰკრა პიტიახშმა, დიაკონს ლამის ხმა ჩაუწყდა და წამოწყებული სიტყვა „მტკი“... თითქოს ჰაერში გაქვავდა, უმაღლად დიდებდა იგი და გაეცალა იქაურობას. აქ მთავარი ის არის, რომ დიაკონმაც საუკეთესოდ იცის: განსაცდელის ჟამს შუშანიკის მტკიცედ დგომაა საჭირო ქრისტეს რჯულზე, რათა მას მიმბაძველებიც გაუჩნდნენ.

¹ ძეგლები, I, გვ. 13.

საკითხთან დაკავშირებით კიდევ ერთ მნიშვნელოვან ასპექტზე გავამახვილებთ ყურადღებას. „შუშანიკის წამებაში“ წარმოჩენილია ბიბლიური მემკვიდრეობითი ცოდვა, ანუ ადამისა და ევას მიერ ჩადენილი ცოდვა ღვთის წინაშე, რაც მათივე შთამომავლობას მემკვიდრეობით გადაეცა. როდესაც აფოც ეპისკოპოსს და იაკობ ხუცესს ღიაკონმა ამცნო ვარსკენის გამაზღვანების და სასახლიდან შუშანიკის განდგომის ამბავი, ისინი ატირდნენ მწუხარებით: „ხოლო ჩვენ აღვივსენით მწუხარებითა და ღიღითა ტირილითა ეტიროდეთ განმწარებულნი. ცოდვათა ჩუენთა წარმოჩინებისათვის“¹. მიაჩნიათ, რომ ვარსკენის დანაშაულს ხსნის ავტორი იმ დროის საზოგადოების ცოდვებით. ჩვენ რომ ცოდვილნი ვართ, იმიტომაც შეცდო ვარსკენი.² ჩვენ ვემხრობით იმ თვალსაზრისს, რომ აქ საუბარია არა მაშინდელი ქართველი საზოგადოების ცოდვებზე, არამედ ბიბლიურ პირველცოდვაზე, ანუ მემკვიდრეობით ცოდვაზე. ვარსკენის რჯულზე გადასვლით კიდევ ერთხელ გამოვლინდა ადამიანის ცოდვილი ბუნება. ე.ი. ქრისტიანული რელიგიის გაცვლა სხვა სარწმუნოებაზე ბიბლიური მემკვიდრეობითი ცოდვის წარმოჩინებად ითვლება, რაზეც იაკობ ხუცესი აკეთებს აქცენტს.

„შუშანიკის წამებაში“ „ტაძარი“ და „ეკლესია“ თავისი შინაარსით სინონიმები არ არის. ეკლესიურად ტაძრის სინონიმური ცნებებია: ეკლესია, მონასტერი, საეანე, საყდარი, სკიტი, ლავრა და ა.შ. როგორც ვთქვით, ძველ ქართულ ლექსიკურ ფონდში „ტაძარი“ არა მხოლოდ ეკლესია-მონასტრის სინონიმია, არამედ მეფეთავართა სასახლისაც. მოვეუსმინოთ სულხან-საბას: „ტაძარი — სახლი საუფლო, ტაძარი ეწოდების სახლთა ღმრთისათა და სალოცველთა, კვალად სახლებთა მეფეთა. მეფე ითქმის ღიდებულად“³. ნ. ჩუბინაშვილის მიხედვით, „ტაძარი — პალატი მეფეთა

¹ ძეგლები, I, გვ. 13.

² იაკობ ხუცესი, „შუშანიკის წამება“, გიორგი მერჩულე, „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება“. ტექსტი გამოსაცემად მოამზადეს, ლექსიკონი და კომენტარები დაურთეს ზ. სარჯველაძემ, კ. დანელიამ, ელ. გიუნაშვილმა, თბ., 1986, გვ. 9.

³ სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, II, გამოსცა ილ. აბულაძემ, თბ., 1993, გვ. 77.

ანუ მთავართა, სადაცა იგინი ბჭობდნენ და სამართლობდნენ“.¹ იგივეს იმეორებს დ. ჩუბინაშვილის „ქართულ-რუსული ლექსიკონი“. ილ. აბულაძე: „ტაძარი — „სამღდელო“, „სახლი“, „ბაგინი“, სასახლე, სამლოცველო სახლი“.² იაკობ ხუცესი მთელი მოთხრობის მანძილზე ვარსკენის სასახლეს ტაძრად იხსენიებს: „აღდგა და დაუტევა ტაძარი (ვარსკენის სასახლე) თვისი და ღმრთის მოშიშებით ეკლესიად შევიდა.

იაკობ ხუცესის პაგიოგრაფიულ ძეგლში სასულიერო პირებს პირველად ვეცნობით III თავის დასაწყისშივე: „ხოლო ეპისკოპოსი იგი სახლისაჲ, რომელსა სახელი ერქუა აფოც, არა მუნ იყო... და მეცა, ხუცესი დედოფლისა შუშანიკისი, თანა ვპყევანდი ეპისკოპოსსა მას“. საერთოდ, „შუშანიკის წამებაში“ ეპისკოპოსთა სახეები აქტიურად გამოიყურებიან. „ეპისკოპოსი“ ბერძნული სიტყვაა და „მეთვალყურეს“ ნიშნავს. იგი არის მღვდელთმსახური მღვდლობის უმაღლესი (მესამე) ხარისხისა, რომელსაც ეკლესიის შვიდივე საიდუმლოს შესრულების მაღლისმიერი უფლება აქვს. ეპისკოპოსები ურთიერთობენ შუშანიკთან და ვარსკენთანაც და, პირიქითაც, შუშანიკიცა და ვარსკენიც უკავშირდებიან მათ. ისინი დადებით როლს თამაშობენ ცოლ-ქმართან ურთიერთობისას.

სამოელ და იოანე ეპისკოპოსები ფარულად იღვწიან და ნუგეშს სცემენ ტანჯულ შუშანიკს, მიაქვთ მასთან საჭმელი („ჭამადი“, „საზრდელი“): „ხოლო მე მცირედ ვაიძულე მიღებად ჭამადი, რომელი მოეძღუნა სამოელ ეპისკოპოსსა და იოვანეს, რამეთუ ფარულად იღვწიდეს და ნუგეშინის-სცემდეს“; „რამეთუ მოეძღუნა წმიდასა მას ეპისკოპოსსა საზრდელი“. ვარსკენი საერო პირებთან ერთად ეპისკოპოსსაც იყენებს შუშანიკთან შუამავლად: „მერმე მიავლინა ჯოჯიკ, ძმაჲ თვისი, და ცოლი ჯოჯიკისი, ძმის ცოლი თვისი და ეპისკოპოსი სახლისა თვისისაჲ და პრქუა მათ“... ზოგჯერ შუშანიკს ფარული პოლემიკა აქვს ეპისკოპოსთან: „ხოლო წმიდამან პრქუა ეპისკოპოსსა: „ვითარ მეტყვი მე დაჯერებად ჩემდა, რა-

¹ ნ. ჩუბინაშვილი, ქართული ლექსიკონი, აღ. ღლონტის რედაქციით და გამოკვლევით, თბ., 1961, გვ. 377.

² ილ. აბულაძე, ძველი ქართული ენის ლექსიკონი, თბ., 1973, გვ. 411.

მეთუ მან ღმერთი უვარ-ჰყო?!“. გადაგვარებული ვარსკენი უფალს და ეპისკოპოსს უსირცხვილოდ აგინებს: „იწყო გინებად და გმობად ღმრთისა სასტიკად, ხოლო ზუცესმან ერთმან პრქუა მას: „უფალო, რადსა ეგრე იქმ და ეტყვი ეგრეთ ბოროტსა და აგინებ ეპისკოპოსსა და წმიდასა შუშანიკს რისხვით ეტყვი?“ ბრძოლიდან დაბრუნებული ვარსკენი აღდგომის მეორე ღღეს ეკლესიაში მიდის და აფოც ეპისკოპოსს რისხვით ეტყვის: „გამომეც ცოლი ჩემი, რად განმაშორებ ჩემგან“. შუშანიკი აღსასრულის მოახლოებისას მოუხმობს აფოც ეპისკოპოსს და მადლობას უხდის გულშემატკივრობისათვის, თანადგომისთვის: „და მოიწია ღღე იგი წოდებისა (ღვთისაგან ხმობისა, ფიზიკური აღსასრულისა) მისისაჲ, და მოუწოდა ეპისკოპოსსა მისისა სახლისასა აფოცს და მადლსა მისცემდა მისა მიმართ და მოწლეობისა მისისათვის“. შუშანიკის გარდაცვალებისას სწორედ ეპისკოპოსებმა მისი „მატლთაგან დაჭმული“ სხეული დაბანეს და „შემოსეს მჩურითა მით“. იგი დაკრძალეს იოვანე და აფოც ეპისკოპოსებმა.

როდესაც „შუშანიკის წამებაში“ ეპისკოპოსთა ღვაწლზე ვმსჯელობთ, ყურადღების ღირსად უნდა ჩაითვალოს შემდეგი ამონარიდი თხზულებიდან: „მერმე, შემდგომად ჯოჯიკისა, მოიწია თავი იგი ეპისკოპოსთაჲ სამოელ და იოვანე ეპისკოპოსი, მისივე მოყუასი, რომელ — იგი იყვნენ განმამტკიცებელ და ღიდად დამაშურალ“...¹ ამ პასაჟში ინტერესს იწვევს შესიტყვება — „თავი ეპისკოპოსთაჲ“, რაც ნიშნავს მთავარეპისკოპოსს, ანუ მთავარ, უფროს ეპისკოპოსს. „თავი ეპისკოპოსთაჲ“ მიგვანიშნებს ქვემო ქართლის უმაღლეს სასულიერო პირზე, სამოელზე. ამ მომენტში ჩვენთვის მთავარია ის, რომ მღვდლობის ეს უმაღლესი ხარისხი ხომ არ უკავშირდება ვახტანგ გორგასლის მიერ გატარებულ რეორგანიზაციას ეკლესიაში?

როგორც სათანადო წყაროები ღაღადებენ, ვახტანგ მეფეს თავიდანვე პქონია გადაწყვეტილი ეკლესიის რეორგანიზაცია და კათოლიკოსობის შემოღება. „როგორც ირკვევა, ეს რეორგანიზაცია უფრო პოლიტიკური ხასიათის უნდა ყოფილიყო, ვიდრე

¹ ძეგლები, I, გვ. 27.

საეკლესიო“¹. სწორადაა შენიშნული, რომ „კათალიკოსობის დაწესებით ვახტანგი რამდენიმე მიზნის მიღწევას ცდილობდა. პირველ ყოვლისა, ეკლესიის თვითმწყობა, ცხადია, აძლიერებდა ქვეყნის დამოუკიდებლობას. შემდეგ სამეფო ხელისუფლება მეტ გავლენას იძენდა მღვდელმთავარზე, რომლის არჩევაში მეფეს მეტი ხმა ეძლეოდა. დაბოლოს, ვახტანგმა მოიცილა მთავარეპისკოპოსი, რომელიც, ეტყობა, მის მოწინააღმდეგეთა ბანაკს ეკუთვნოდა“.² როგორც ფიქრობენ, ვახტანგის მიერ კათალიკოსობის დაწესება უნდა მომხდარიყო V საუკუნის 70-იან წლებში, რაც ემთხვევა „შუშანიკის წამების“ შეთხზვის თარიღს. კ. კეკელიძის მტკიცებით, ვახტანგ გორგასალმა კათალიკოსობა შემოიღო 467 წელს, ხოლო შუშანიკის გარდაცვალებისას 475 წელს მოხსენიებული სამოელ (სამოველი) „მთავარეპისკოპოსი“ ის მონაზონია, რომელიც ვახტანგ გორგასლის ისტორიაში პეტრე მღვდელთან ერთად არის დასახელებული. იგი ეპისკოპოსად იქნა ხელდასმული პეტრე მღვდლის კათალიკოსად კურთხევისას. ასე რომ, სამოელის სახით მეორე კათალიკოსი იჯდა იბერიაში.

ივ. ჯავახიშვილის თანახმად, კათალიკოსობის დაწესებამდე „თავი ეპისკოპოსთაჲ“ ნიშნავდა იმას, რომ მას სხვა ეპისკოპოსებიც ექვემდებარებოდნენ, ისევე კ. კეკელიძეს მოეუხსინოთ: ვახტანგ გორგასლის მიერ ჩატარებულ საეკლესიო რეფორმამდე ქართლი ერთ მთლიან ეპარქიას წარმოადგენდა დამ ას ერთი ეპისკოპოსი განაგებდა. მას შემდეგ, რაც ბიზანტიიდან მოსული სასულიერო პირებისაგან ქართლში 13 ეპარქია გაჩნდა, მას მართავდა ერთი უფროსი ეპისკოპოსი, ანუ მთავარეპისკოპოსი, რომელმაც კათალიკოსის ტიტული მიიღო. აქვე არ უნდა დაგვავიწყდეს, რომ ქართული მართლმადიდებლური ეკლესიის ავტოკეფალიის მოპოვებას უკავშირებენ ვახტანგ გორგასლის სახელს.

იაკობ ხუცესის მიერ დაფიქსირებული „თავი ეპისკოპოსთაჲ“ შინაარსობრივად კათალიკოსის ფუნქციის განმსაზღვრელია. ცნობილია, რომ იმ დროისათვის ქართლში 20-მდე საეპისკოპოსო იყო,

¹ საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, II, გვ. 67.

² იქვე, გვ. 98.

მათ შორის რამდენიმე ქვემო ქართლის საპიტიახშოში: ბოლნისი, რუსთავი, ცურტავე-საპიტიახშოს ცენტრი). როგორც ვიცით, ვახტანგის მიერ დაწყებულმა ეკლესიის რეორგანიზაციამ მას ეკლესიაშიც მოუპრავლა ოპოზიციონერები. საკითხავია, ქვემო ქართლის საპიტიახშოს სასულიერო პირები ედგნენ თუ არა ვახტანგ მეფეს ოპოზიციაში? „შუშანიკის წამებაში“ იაკობ ხუცესის მიერ ვახტანგ გორგასლის სახელის მოუხსენებლობა გარკვეულ ეჭვს ბადებს.

ვარსკენი, რომელსაც „არცა ჭირი ეხილვა, არცა შიში, არცა მახვილი, არცა პყრობილებაჲ ქრისტესთვის“, მაინც ქრისტიანად რჩებოდა გამაზღვანებამდე. ამიტომაც ჰყავდა კარის ეპისკოპოსად აფოცი, კარის მღვდლად იაკობი (ნაწარმოების ავტორი). სასულიერო პირებთან ურთიერთობა მას არც გამაზღვანების შემდეგ შეუწყვეტია. ამ მხრივ ნიშანდობლივია ერთი ეპიზოდი. ავტორი წერს: „და ზეალისა დღე ვითარ აღდგა პიტიახში, გვიწოდა ჩუენ, ხუცესთა (იგულისხმებიან სასულიერო პირები), და მივედით და სიხარულით შეგვიმთხვივნა და გუერქუა ჩუენ: აწ ნურას მერიდებით მე და ნუცადა გძაგ“.¹ ე.ი. მეორე დღეს ვარსკენმა მოგვიხმო ხუცესნი და სიხარულით შეგვეგებაო. თუმცა ეს არ არის უკვე სულიერ-სარწმუნოებრივი კავშირი სამღვდლოებასა და გადაგვარებულ პიტიახშს შორის. ეს იყო ვარსკენის მხრიდან ხუცესთა ფარისევლური გამოწვევა თავისივე მიზნის მისაღწევად — გამოიყენოს ისინი შუშანიკის შემოსარიგებლად. მართალია, ხუცესნი გადარჯულებული პიტიახშის „დამყოლნი“ არიან, მაგრამ მომენტში, ერთგვარი გაელენაც აქვთ მასზე. ამაზე მეტყველებს ასეთი პასაჟი. ჰუნებთან ბრძოლიდან დაბრუნებული ვარსკენი („ეშმაკი თხრიდა გულსა მისსა“) აღდგომის მეორე დღეს ეკლესიაში მივიდა და აფოც ეპისკოპოსს უთხრა: „გამომეც ცოლი ჩემი, რად განმაშორებ ჩემგან?“² ე.ი. დამიბრუნე, მომეცი ჩემი ცოლი, რატომ სჩადიხარო ამას. დაფიქრება სჭირდება ამ სიტყვებს.

ხუცესნი ზოგჯერ გამოდიან ვარსკენის შიშიდან და შებედავენ მას: „წარსწყმიდე თავი შენი და ჩუენცა წარგუწყმიდენ“. ღვთის და

¹ ძეგლები, I, გვ. 14.

² იქვე, გვ. 18.

ეპისკოპოსის სასტიკად მგმობელ პიტიახშს ერთი ზუცესი უშიშრად ეტყვის: „რადსა ეგრე იქმ და ეტყვი ეგრეთ ბოროტსა და აგინებ ეპისკოპოსსა და წმიდასა შუშანიკს რისხვით ეტყვი?“ როდესაც გაველურებულმა ვარსქენმა ამ სიტყვების გამო ზუცესს ჯოხი დაარტყა ზურგზე, მან სიტყვების შებრუნება ვერ გაბედა. ერთმა დიაკონმა პიტიახშის შიშის გამო ბოლომდე ვერ დაასრულა შუშანიკის გასამხნეებელი სიტყვა — „მტკიცედ იდექი“.

ისმება კითხვა: სასულიერო პირები გამგელებულ-გამაზდენებულ ვარსქენს შიშის გამო ემორჩილებიან თუ სხვა რამ არის ამისი მიზეზი. ქრისტეს მოძღვრებით გამსჭვალულნი რატომ უნდა უფრთხოდნენ ფიზიკურ სასჯელს, ან ფიზიკურ აღსასრულსაც კი. ამის მაგალითს მათ ზომ შუშანიკის გმირობაც აძლევდა. ეფიქრობთ, ვარსქენთან ურთიერთობისას ზუცესნი ე.წ. „ლავირების“ ხერხს მიმართავენ. გარეგნულად არ ჩანს, მაგრამ შინაგანდ იგრძნობა, რომ მათ სურთ ვითარება დარეგულირდეს ამ ტრადიციულ ოჯახში, რომლის მთლიანობა დანგრეულია პიტიახშის მაზღეიზმთან ზიარების გამო. ეს ასევე საპიტიახშოში მშვიდობის გარანტი იქნებოდა. მათ სურთ სასახლეში შუშანიკის დაბრუნებით ქრისტიანობის დაბრუნება. იქნებ ვარსქენიც გონს მოსულიყო. მამის მაგალითზე კვლავ მიბრუნებოდა რჯულს.

იქნებ ვარსქენის ამპარტავენება-პატივმოყვარეობაში ოჯახის გამთლიანება სარწმუნოებაზე მაღლა დამდგარიყო, შეიცვალოს უმსგავსო გადაწყვეტილება და ამით შემოირიგოს განდგომილი ცოლი. იქნებ ამას მოელოან ისინი შინაგანად. ამ თვალსაზრისით ყურადღებას იქცევს სამკაულებთან იაკობ ზუცესის დამოკიდებულება. შუშანიკს გადაწყვეტილი აქვს ქმარყოფილს დაუბრუნოს ნაჩუქარი სამკაულები. ამაზე რჩევა ჰკითხა კარის მღვდელს. იაკობი დაუშლის ამას: „ნუ რას ისწრაფი, იყოს შენ თანა“. ეს გვაგრძნობინებს, რომ ზუცესს კიდევ აქვს ვითარების გამოსწორების იმედი. იქნებ ამას ვერ არის მიმხვდარი ნეტარი შუშანიკი და ამიტომაც სასოწარკვეთილი ხელებს ალაპყრობს ცისკენ: „უფალო ღმერთო, არცა მღვდელთაგანი ვინ იპოვა მოწყალე, არცა ერისა კაცი ვინ გამოჩნდა შორის ერსა ამას, არამედ ყოველთა სიკუდილდ მიმითუ-

აღეს მტერსა ღმრთისასა ვარსქენს“.¹ ვარსქენის მიერ შუშანიკთან მიგზავნილია შუამავლებად სახლის ეპისკოპოსი აფოცი, ჯოჯიკთან და მისივე ცოლთან ერთად, რათა იგი სასახლეს და ოჯახს დაუბრუნდეს, წინააღმდეგ შემთხვევაში „თრევით მოათრევდა“. ისინი ბევრს არწმუნებდნენ გამწარებულ ქალს, რათა სჯობდა დაყოლოდა ქმრის ნებას. გაკვირვებული შუშანიკი ეპისკოპოსს ეტყვის: „ეითარ მეტყვი მე დაჯერებად ჩემდა, რამეთუ მან ღმერთი უვარკყო?!“ ანუ: როგორღა მელაპარაკებოი ჩემს დასარწმუნებლად, როცა მან ღმერთი უარყო. გასათვალისწინებელია ის გარემოება, რომ იგი ამას კონკრეტულად ეპისკოპოსს ეუბნება. რადგან მისგან უფრო უკვირს, ვიდრე საერო პირთაგან ამგვარი მოქცევა.

V საუკუნეში (II ნახევარი) ქართლის სამეფოში ქვემო ქართლი დიდი საპიტიახშო იყო. პიტიახში მეფის შემდეგ უდიდეს ფეოდალად ითვლებოდა. პიტიახშების აღზევება უკავშირდება V საუკუნის 20-იან წლებს. პიტიახშთა მოღვაწეობის უარყოფითი მხარე იყო გამთიშველი პოლიტიკა, ხელის შეშლა მეფისთვის ქვეყნის გამთლიანებისათვის ბრძოლაში. ირანის მეფეები სარგებლობდნენ ამით, ახერხებდნენ მათივე მოსყიდვას. გადარჯულებას ქართლის სამეფოს დასასუსტებლად. პეროზ მეფისთვის V საუკუნის 60-იანი წლებიდან ქვემო ქართლში დასაყრდენ წერტილად იქცა ვარსქენი. დააპირისპირა იგი ვახტანგ გორგასალთან; რასაც შეეწირა კიდეც. 484 წელს (ლ. ჯანაშიას მტკიცებით — 482 წელს) დალატისათვის სიკვდილით იქნა დასჯილი მეფის მიერ.

ამასთან დაკავშირებით წამოიწევს ყველაზე მნიშვნელოვანი საკითხი. როგორ უნდა შეფასდეს ქვეყნის ერთიანობისთვის მებრძოლ ვახტანგ მეფესთან დაპირისპირებული და გამთიშველი, მოღალატური პოლიტიკის მატარებელ ვარსქენტან ხუცესთა დამოკიდებულება, მის გვერდით ყოფნა. მისივე დავალებების შესრულებისთვის მზადყოფნა. უპირველეს ყოვლისა, უნდა გავითვალისწინოთ სასულიერო პირების ნებისთ თუ უნებლიედ პიტიახშის გავლენის ქვეშ მოქცევა. მათ სხვა გამოსავალი არ ჰქონდათ, როგორც საპიტიახშოს სასულიერო პირებს. მათ ევალებოდათ ღვთის

¹ ძეგლები, I, გვ. 16.

წინაშე ამ კუთხეში ქრისტიანობის განმტკიცება. ამიტომაც განიცდიან ისინი მტკივნეულად ვარსქენის გამაზღვანებას. არ ერიდებიან პიტიახშს, რომ პირში უთხრან: „წარსწყმიდე თავი შენი და ჩვენცა წარგუწყმიდენ“. თავი დაიღუპე და ჩვენც დაგვღუპეო. აქ „ჩვენც“ ისე არ უნდა გავიგოთ, თითქოს ისინი კონკრეტულად თავიანთ თავს გულისხმობენ, არამედ სრულიად ქართულ ქრისტიანობას.

ვინაიდან ხუცესნი გმობენ ვარსქენის სარწმუნეობრივ ღალატს, რაც ქართული ქრისტიანობის დაღუპვად ესახებათ, ეს თავისთავად ნიშნავს იმასაც, რომ ისინი არ ეგუებიან პიტიახშის გამთიშველ პოლიტიკასაც და ირანულ ორიენტაციას. რაც შეეხება სასულიერო პირების ურთიერთობას ვარსქენთან გამაზღვანების შემდეგ, ეს უკვე იძულებითი ნაბიჯი იყო, შუშანიკის ტანჯული მდგომარეობის შემსუბუქებისაკენ მიმართული. შესაძლოა მათთვისაც მიუღებელი იყო ზოგი რამ ვახტანგ მეფის მიერ ეკლესიაში გატარებული რეორგანიზაციიდან, მაგრამ ეს არ გულისხმობს იმას, რომ ქვემო ქართლის სასულიერო პირები ეწინააღმდეგებოდნენ გორგასლის პოლიტიკურ მოღვაწეობას, მის ბრძოლას ქვეყნის გამთლიანებისათვის. ეს ზომ ამავე დროს მოასწავებდა ქართული ქრისტიანობის ერთიანობასაც, რაც მუდამ იყო მტკიცე ღუდაბი საქართველოს ერთიანი კედლის სიმაგრისათვის.

შეიძლება დავასკვნათ: „შუშანიკის წამების“ ხუცესნი შეუპოვრად იბრძვიან ქვემო ქართლის (ამ ყველაზე რთული რეგიონის) საპიტიახშოში ქრისტიანობის განმტკიცებისათვის. ამ მიზნით ისინი არ ერიდებიან პირისპირ ვარსქენის მხილებასაც. მის გამაზღვანებას დაღუპვად მიიჩნევენ, მიმართავენ ვითარების დასარეგულირებლად ვარსქენთან ე.წ. „ლავირებულ“ ურთიერთობასაც. ხუცესნი გამოირჩევიან დიდი პუმანური თვისებებით, რაც განსაკუთრებით გამოვლინდა შუშანიკთან დამოკიდებულებისას, ნაწარმოებში აქტიურად მოქმედებენ სამღვდელოების იერარქიის სხვადასხვა საფეხურზე მყოფნი ხუცესნი: მთავარეპისკოპოსი (იგივე კათალიკოსი), ეპისკოპოსი, კარის ეპისკოპოსი, ხუცესი (იგივე მღვდელი), დიაკონი.

„აბოს წამების“ მცირე ეპისტოლენი

იოვანე საბანისძის პაგიოგრაფიული ძეგლი „აბოს წამება“ მერვე საუკუნის მეორე ნახევარშია (786–790) შეთხზული. კ. კეკელიძის თქმით, ეს არ წარმოადგენს შაბლონურ სასულიერო ძეგლს, არამედ ავტორის მიზანია თვალწინ გადაგვიშალოს აზრი და მნიშვნელობა აბოს მარტვილობისა იმდროინდელ ქართველთათვის.¹ იოვანე საბანისძე პირველი ქართველია, რომელიც მკვეთრად გამოთქმული ეროვნული ღოზუნგით გამოდის მწერლობაში.² ივ. ჯავახიშვილის შენიშვნით, მაშინ საქართველოში ეროვნულ გრძნობას სარწმუნოებაში ჯერ კიდევ ფეხი მტკიცედ მოკიდებული არა აქონია. იოანე საბანისძემ სწორედ ამას მიაქცია ყურადღება და ეცადა აბო ტფილელის მარტვილობით ესარგებლნა, რომ საქართველოში საეკლესიო-ეროვნული გრძნობა გაეძლიერებინა.³

„აბოს წამებას“ არაერთი გამოკვლევა თუ სტატია მიეძღვნა. ფართოდ არის შესწავლილი იოვანე საბანისძის ადგილი ქართული საზოგადოებრივი აზროვნების და ლიტერატურის განვითარების ისტორიაში. მკვლევართა დაკვირვების ობიექტი იყო ძირითადად: მწერლის სახელმწიფოებრივ-სარწმუნოებრივი თვალსაზრისი და ეროვნულ-გამათავისუფლებელი იდეოლოგია, ნაწარმოების იდეური და მხატვრული სამყარო, საისტორიო ღირებულება, ენობრივ-სტილისტიკური დახასიათება, ესთეტიკურ-პოეტიკური თვალთახედვა და ა.შ. უყურადღებოდ არც ნაწარმოებში ჩართული მცირე ეპისტოლენი დარჩენილა, რაც ამჯერად კვლავ ზღვება ჩვენი განსჯის საგანი.

„აბოს წამებისადმი“ წამძღვარებულ სამოელ კათალიკოსისა და იოვანე საბანისძის მიმოწერას რ. ბარამიძე ქართული ეპისტოლარული პროზის შესანიშნავ ნიმუშს უწოდებს, ისინი არა მარტო ინფორმაციული ცნობის მოწოდებითაა ფასეული, არამედ ჩვენს ყურადღებას იპყრობს ისტორიული კოლორიტის შექმნით და წერ-

¹ კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, თბ., 1961, გვ. 130–131.

² კ. კეკელიძე, ეტიუდები, XIV გამოსცა სოლ. ფუბანეიშვილმა, თბ., 1986, გვ. 38.

³ ივ. ჯავახიშვილი, თხზულებანი, VIII, თბ., 1977, გვ. 97.

ის მაღალი კულტურით.¹

როგორც „პაბოს წამების“ მკითხველს მოეხსენება, ნაწარმოები იწყება ქართლის კათალიკოს სამოელის მიერ ხსართან მღვდლის ხელით მწერალ იოვანე საბანისძესთან გაგზავნილი მცირე ეპისტოლეთი. წერილის მიზანია ქრისტიანობისთვის წამებულ არაბ აბოზე თხზულების შექმნა, რაც უნდა განეხორციელებინა, როგორც ეტყობა, იმდროისთვის ერთობ პოპულარულ შემოქმედს – იოვანე საბანისძეს. ამ ეპისტოლეს მკვლევარები დიდ მნიშვნელობას ანიჭებენ, უპირველესად, ავტორის ვინაობის გასარკვევად. გამოთქმულია ურთიერთგამომრიცხველი მოსაზრებანიც. კამათის საგანი შეიქნა იოვანე ძე საბანისი სასულიერო პირია თუ საერო. პირველად კ. კეკელიძემ გაახმოვანა, რომ „აბოს წამების“ ავტორი იყო საერო პირი. იგი თავისებურად იაზრებს წერილში დაცულ ცნობებს. საპირისპირო კონცეფცია განავითარა ბ. კილანავამ, რომლის დასკვნით, ავტორი სასულიერო-საეკლესიო პერსონას წარმოადგენს.² მკვლევარი ამის გარკვევას შეეცადა ეპისტოლეთა ჩვენებასთან ერთად იდეოლოგიურ-მსოფლმხედველობრივი მხარის გათვალისწინებით. მას „წამების“ ავტორი ეპისკოპოსად ესახება, რომელიც ფლობდა მრავალ ეკლესიას („სახლს“) და ამ ეკლესიაში მოღვაწე კრებულებს („კრებულთა“). კერძოდ, იოვანე მიაჩნია თბილისის ეპისკოპოსად. ორივე ეპისტოლეს სკრუპულოზური ანალიზი, მასში მოცემული ქრისტიანული ცნებები, მიმართვის ფორმა ნათელს ჰფენს იმ თვალსაზრისს, რომ ნაწარმოების ავტორი სასულიერო პირია. გნებავთ – ეპისკოპოსი თბილისისა. თუმცა, ვფიქრობთ, მტკიცებას იმისა, რომ იოვანე საბანისძე სასულიერო პირია თუ საერო, არსებითი მნიშვნელობა არ უნდა მიენიჭოს. ჩვენთვის მთავარია „პაბოს წამების“, როგორც არაჩვეულებრივი ლიტერატურული ძეგლის, არსებობა შუა საუკუნეების ქართული სულიერი კულტურის განვითარებისათვის. მთავარია თავის მოწონება იმით, რომ VIII საუკუნის II ნახევარში გვცოლია

¹ რ. ბარამიძე, ქართული პროზის საკითხები, თბ., 1996, გვ. 31-32.

² ბ. კილანავა, ქართული დამწერლობისა და მწერლობის სათავეებთან, თბ., 1990, გვ. 260-279.

უნიჭიერესი ქართველი მწერალი – სწორუპოვარი სარწმუნოებრივი და ეროვნული პოზიციით, რომელიც დაჯილდოებული ყოფილა ღვთისგან მაღალი ლიტერატურული გემოვნებით და წერის სანიმუშო კულტურით.

საკითხთან დაკავშირებით სულ სხვა მომენტები გვაინტერესებს. სამოელ კათალიკოსის ეპისტოლე, რომელიც „სიწმინდის მოყუარე“ ხსართან მღვდელმა ააზლა იოვანე საბანისძეს, უშუალოდ მისი დაწერილია და სტილის დაცვით უცვლელად დაერთო „აბოს წამების“ დასაწყისს, თუ ისიც თავად მწერალს ეკუთვნის? მითუმეტეს, უცილობლად თხზულება შექმნილია სამოელის სიცოცხლეშივე, რაც სპეციალურ ლიტერატურაში მეცნიერულად დასაბუთებულია კიდევ. ორივე ეპისტოლეს შედარებითი ანალიზი ადასტურებს, რომ მათ ჰყავს ერთი ავტორი იოვანე საბანისძის სახით. ამაში ეჭვის შეტანის საფუძველს არც სტილი გვაძლევს, არც პათოსი და არც ლიტერატურული გემოვნება. უნდა ვიფიქროთ, რომ ქართლის კათალიკოსმა, მართლაც, წერილობით შეუთვალა სათაყვანებელ მწერალს მოწამე აბოზე ჰაგიოგრაფიული ძეგლის შექმნა, რაც მისთვის მაიმუხლსირებელი აღმოჩნდა ამ დიდებული ნაწარმოების დასაწერად; თუმცა ის წერილი უშუალოდ არ წარმოდგენა „აბოს წამებას“. ავტორი მიმართავს მსოფლიო ლიტერატურაში ფართოდ ცნობილ ხერხს. რადგან კათალიკოსის ნება-სურვილია აბოს წამების ფაქტის ლიტერატურული გაფორმება, მწერალი თავს უფლებას აძლევს ასევე ლიტერატურულად გააფორმოს სამოელის წერილიც, რაც კათალიკოსისთვის არა თუ საწყენი, არამედ ღიად საამაყო იქნებოდა. ერთი სიტყვით, ავტორი საკუთარი ხელწერით აფიქსირებს კათალიკოსის (ამასთანავე – თავისივე) სასულიერო სულისკეთებას, სარწმუნოებრივ პოზიციას და ყოველივე იმას, რამაც გაშლა ჰპოვა ნაწარმოების ტექსტში. აქვე დავსძენთ: უმართებულოდ მიგვაჩნია შ. ონიანის თვალსაზრისი, რომ სამოელისა და იოვანეს მიმოწერა თითქოს შინაარსობრივად არ იყოს დაკავშირებული თხზულების ტექსტთან.¹ თუ ეს ასეა, მაშინ რა აზრი ჰქონდა

¹ შ. ონიანი, იოვანე საბანისძე, ცხოვრება და შემოქმედება, 1955 (საკანდ. დისერტაცია, ინახება თსუ სამეცნიერო ბიბლიოთეკაში), გვ. 166.

ამ ეპისტოლეთა დართვას თხზულებისათვის.

ამჯერად გვინდა მიეუბრუნდეთ ეპისტოლეთა „უფალს“ და „მამუფალს“. კვლავ მიეუბრუნდეთ იმიტომ, რომ იგი არაერთგზის ყოფილა მკვლევართა განსჯის საგანი. ლექსიკოგრაფთა განმარტებით „უფალი“ არ არის მხოლოდ შემოქმედი ღმერთის სახელი. საბას მიხედვით, იგი სინონიშია ასევე „პატრონი ვაჟისა“, ნ. ჩუბინაშვილის თანახმად, უფალი ითქმის კაცთათვისცა, ვითარცა ბატონი ანუ პატრონი¹. იგივეს იმეორებს დ. ჩუბინაშვილიც: „უფალი-ღმერთი დამბადებელი, მეუფე, ბატონი, პატრონი, უფალი სახლისა“. ალ. ნეიმანის სინონიმთა ლექსიკონის მიხედვით: უფალი-ბატონი, პატრონი, ბატონ-პატრონი, მფლობელი, მთავარი, მბრძანებელი, ხელისუფალი, მეპატრონე.

სამოელ კათალიკოსის წერილი იწყება ასე: „მე, სამოელ ქრისტეს მიერ ქართლისა კათალიკოზი, უფალსა იოვანეს საბანის ძესა, სულიერად შეიღსა წმიდისა კათოლიკე ეკლესიისასა და საყუარელსა ჩუენსა, ლოცვით უფლისა მიერ მოგიკითხავ! მშვიდობად იყავნ შენ ზედა და ყოველთა სახლისა შენისა კრებულთა ქრისტეს მიერ!“² წერილის ამ დასაწყისს მკვლევარნი იყენებენ იოვანე საბანისძის ვინაობის გასარკვევად. კ. კეკელიძეს მიაჩნია („მაინც პგონია“), რომ თხზულების ავტორი საერო პირია.² პეტერსი, შულცი მწერალს სასულიერო პირად თვლიან. უნდა დავაკვირდეთ მიმართვის ფორმას: „უფალი“, „მამუფალი“. ბ. კილანავას თანახმად, აქ სიტყვა „უფალი“ არ უნდა გავიაზროთ სოციალური გაგებით. წინააღმდეგ შემთხვევაში ქვეყნის უზენაესი საეკლესიო პირისათვის – „ქრისტეს მიერ ქართლისა კათალიკოზისათვის“ უფალი ვერ იქნებოდა საზოგადოების მაღალ საფეხურზე მდგომი ვერც ერთი პიროვნება, გარდა ერისთავისა და კურაპალატისა. ამ რანგში კი იოვანეს უთუოდ ვერ წარმოვიდგენთ.³ საკითხის გადასაწყვეტად განსაკუთრებული ყურადღება უნდა მიენიჭოს „უფლის“ შინაარსის სწორ გაგებას საანალიზო პასაჟის კონტექსტში. ამისთვის ასევე სა-

¹ ძეგლები, I, გვ. 46.

² კ. კეკელიძე, ეტიუდები, XIV, გვ. 34.

³ ბ. კილანავა, ქართული დამწერლობისა და მწერლობის სათაყუბთან, გვ. 272.

ჭირთა სწორად გავერკვეთ იმავე ნაწყვეტში დაფიქსირებულ შესიტყვებაში – „სახლისა შენისა კრებულთა“. კ. კეკელიძის თანახმად, აქედან ჩანს, რომ იოანე სახლის, ოჯახის უფროსი ყოფილა. თუმცა იქვე აღნიშნავს. ტერმინი „სახლი“ ძველ ქართულში შეიძლებოდა ხმარებულიყო ეკლესია-მონასტრის აღსანიშნავადაც.¹ ეს ზოგადი მინიშნება „სახლის“ გაგებასთან დაკავშირებით ძველი ქართული აგიორგაფიული ძეგლებიდან ამოკრეფილი სათანადო საილუსტრაციო მასალებით განამტკიცა ბ. კილანავამ.² იგივე ითქმის მის მიერ მოძიებულ ნიმუშებზე „კრებულთან“ დაკავშირებით.

ჩვენ ასე გვესმის სამოელის ეპისტოლეს დასაწყისი სტრიქონების შინაარსი: ქართლის კათალიკოსი სამოელი ეკლესიის „სულიერ შვილს“, საზოგადოების საყვარელ პიროვნებას მოიკითხავს და მშვიდობას უსურვებს, როგორც მეპატრონეს („უფალსა“) მისივე სახლისა და ოჯახის წევრებისა („სახლისა შენისა კრებულთა“). რატომ უნდა გაკეთდეს აქცენტი იმაზე, რომ თუ იოანეს ოჯახის მეპატრონედ მოვიხსენიებთ, ის მაინც და მაინც საერო პირად უნდა ვადიაროთ. სასულიერო პირებსაც ხომ ჰყავდათ ოჯახი, შვილები, ხომ გააჩნდათ საკუთარი სახლი. ფრაზეოლოგიური ერთეულიც – „ყოველთა სახლისა შენისა კრებულთა“ ამ შემთხვევაში არ უნდა გავიაზროთ მრავლობით რიცხვში. ძველ ქართულში „ყოველი-ყოველთა“ ნიშნავს ასევე მთელს: „ყოველითა (ე.ი. მთელი) გულითა მათითა გამოიძიონ იგი“ (ფს. 118,2). გამომდინარე აქედან – „ყოველთა სახლისა შენისა კრებულთა“ ნიშნავს: მთელი შენი სახლის (ოჯახის) წევრებს („კრებულთა“).

სიტყვა „უალს“ უშუალოდ უკავშირდება ტერმინ „მამფალზე“ დაფიქრებაც. საპასუხო წერილში იოვანე საბანისძე ქართლის კათალიკოსს მოიხსენიებს ღვთით პატიოსან მამფლად და თავის უფლად: „მარადის საწადელი და თაყუანის-საცემელი ბრძანებაჲ ღმრთივ პატიოსნისა მამფლისა და უფლისა ჩემისაჲ მოვიღე ხელითა სიწმიდის მოყუარისა ხსართან მღდელისაჲთა“...³

¹ კ. კეკელიძე, ეტიუდები, XIV გვ. 34.

² ბ. კილანავა, ქართული დამწერლობისა და მწერლობის სათავეებთან, გვ. 272.

³ ძეგლები, I, გვ. 47.

ტერმინი „მამფალი“ საერთოდ არ გვხვდება არც სულხან-საბა ორბელიანის, არც ნ. ჩუბინაშვილის, არც ილ. აბულაძის, არც ზ. სარჯველაძის განმარტებით ლექსიკონებში. დ. ჩუბინაშვილის მიხედვით: „მამფალი“ არის ბერძნებისგან წახდენილი სიტყვა – მეუფე. ე.ი. მეფე ან მამათ მთავარი“. ლექსიკოგრაფს სანიმუშოდ სწორედ „აბოს წამებიდან“ ამოღებული ფრაზა მოაქვს. „აბოს წამებაში“ „ბრძანება ღვთის პატიოსნისა მამფლისა ე.ი. კათალიკოსისა და უფლისა ჩემისა“.¹ ივ. ჯავახიშვილის თანახმად, „მამფალი“ იყო არტანუჯისა და კლარჯეთის მთავრების სახელწოდება. გამოდის, რომ ცნება „მამფალი“ ხმარებაშია როგორც სასულიერო, ისე საერო ფუნქციები ერთი და იგივე მნიშვნელობით – მთავარი, ან მამამთავარი.

იოვანე საბანისძის მიერ გამოყენებული „მამფალი“, რომელიც მიემართება სამოელს, ნიშნავს ქართლის ეკლესიის მამამთავარს, ანუ კათალიკოსს. მწერალი ასევე ქართლის კათალიკოსს უწოდებს თავისივე უფალს („უფლისა ჩემისაჲ). „უფალი“, ცხადია, აქ არ გაიგივდება ღმერთთან, არამედ იგი გულისხმობს მეპატრონეს. მწერალი წოდებულია ეკლესიის „სულიერ შვილად“, ეკლესიისა, რომლის მამამთავარი („მამფალი“ – კათალიკოსი) და მეპატრონეა („უფალი“) სამოელი. ამდენად, „აბოს წამების“ მეორე ეპისტოლედან ამოღებულ საანალიზო პასაჟში იოანე საბანისძე სამოელ ქართლის კათალიკოსს მოიხსენიებს მარადის სასურველ, თაყვანსაცემ პიროვნებად, რომელიც იყო მისივე მამფალი (მამამთავარი ეკლესიისა) და უფალიც (მეპატრონე, იგულისხმება სულიერი მეპატრონე).

სამოელის ეპისტოლეში მოკლედ და სხარტად ვეცნობით თხზულების ავტორის სულიერ ფიზიონომიას: ის არის სულიერი შვილი ეკლესიისა, მეპატრონე თავისი ოჯახის და მისივე წევრებისა, ღვთის მსახურების მოწადინე, საღმრთო წიგნების მცოდნე, კეთილი საქმეებისთვის გულმოდგინე მოღვაწე, ამასთანავე მთელ ქართლში გამორჩეული ჭეშმარიტი მწერალი. სწორედ მას მოუწოდებს ქართლის ეკლესიის მამამთავარი: „ხელ-ყავ გამოთქუმაჲდ სრულიად ჭეშმარიტად, ვითარ – იგი იყო და ვითარცა შენ თვით უწყი

¹ დ. ჩუბინაშვილი, ქართულ-რუსული ლექსიკონი, აკ. შანიძის გამოცემა, თბ., 1984, გვ. 666.

და აღწერე მარტილობად წმიდისა მოწამისა კაბოძსი და აღწერილი ჩუენ მოგვიძღუნე“...¹ რ. სირაძის შენიშვნით, „ჭეშმარიტად გამოთქმის“, „ჭეშმარიტად აღწერის“ პრინციპი ითვალისწინებს მხოლოდ კონკრეტულ-ისტორიული ფაქტების ქცევას მწერლობის თემად. პაგიოგრაფიაში ისტორიული ფაქტებიდან საყურადღებო ხდება მხოლოდ ის, რაც ასე თუ ისე მაინც წმინდანის ცხოვრებასთანაა დაკავშირებული და რელიგიურ ჭეშმარიტებათა დამტკიცებას ემსახურება.² მაგრამ „ჭეშმარიტად აღწერის“, „ჭეშმარიტად გამოთქმის“ უნარი ყველას როდი აქვს, იგი მხოლოდ ერთეულთა ხვედრია. სწორედ ამ ერთეულთა შორის გამორჩეული ჰყოლია ქართლის ეკლესიის მწყემსმთავარს იოვანე საბანისძე. „კაბოს წამების“ ავტორისათვის გაგზავნილი წერილი იმითაც არის საყურადღებო, რომ მასში წინ წამოწეულია მწერლის დანიშნულება. მისი ვალია ქრისტიანობისთვის წამებულთა ამაგის შეფასება.

მოწამეზე შექმნილი ნაწარმოების ფურცლებს შთამომავლობისთვის უნდა შემოენახა არსი და მნიშვნელობა ქრისტიანობისთვის თავის დადებისა, საკუთარი ნებით ფიზიკური სიცოცხლის მსხვერპლად შეწირვისა. სხვათა შორის, ეს საჭირო იყო არა მხოლოდ შთამომავალთათვის, არამედ შინაგანად გაუწონასწორებელი, მერყევი ბუნების მქონე თანამედროვე თანამემამულეთათვის. შეთხზული ძეგლის პოპულარობას განსაზღვრავდა, ცხადია, მწერლის ავტორიტეტიც, რაც VIII საუკ. II ნახევარში მოპოვებული პქონია იოანე საბანისძეს. სამოელ კათალიკოსი მაჰმადიანი აბოს მიერ ქრისტიანობისათვის თავგანწირვის ფაქტს განაზოგადებს: „შენ (მიემართება იოანეს) თვით უწყი სანატრელისა ამის ახლისა მოწამისა კაბოძსი, რომელი დღეთა ამათ ჩუენთა იმარტვილა მეოხად ქრისტეს მიმართ ჩუენდა და ყოვლისა ამის სოფლისა ჩუენისა ქართლისათვის.“³ „მეოხი“ ნიშნავს შუამდგომელს, შემწეს. ე.ი. აბო ქრისტეს რჯულისთვის წამებით სულიერ შემწედ მოეწლი-

¹ ძეგლები, I, გვ. 47.

² რ. სირაძე, ძველი ქართული თეორიულ-ლიტერატურული აზროვნების საკითხები, 1975, გვ. 187.

³ ძეგლები, I, გვ. 46.

ნა არა მხოლოდ თვითონ სამოელს და იოანეს („ჩუენდა“), არამედ სრულიად ქართლის ქვეყანას.

„წამების“ ავტორი სამოელისადმი გაგზავნილ წერილში გამოიყურება უკიდურესად თავმდაბალ პიროვნებად: „მადლი შეწირა უღირსებამან ჩემმან“... „რომელმან არა დავიწყებულყო სიმდაბლე ესე ჩემი“... „ჯურისა წერთა ჩემ უღირსსა ზედა“... „აღვწერე უღირსისაგან გონებისა ჩემისა შემოკრებული მარტვილობა“... „და მერმეცა უღირსება ჩემი“. იოვანე საბანისძის თავმდაბლობაში, საკუთარი არსების უღირსად გამოცხადებაში იხატება დიდი პასუხისმგებლობა შესასრულებელი დავალების წინაშე. ამით მწერალი კიდევ უფრო მაღლა სწევს აბოს პიროვნებას. ის იმდენად დიდი მოწამეა, რომ ჩემს უღირს გონებას და შესაძლებლობას აღემატებო მასზე ღირსეული ნა-წარმოების შექმნა. აქ შემდეგი გარემოებაც უნდა გავითვალისწინოთ. შუა საუკუნეების ღვთისმეტყველნი ჭეშმარიტ და ერთადერთ შემოქმედად მიიჩნევდნენ ღმერთს. თვლიდნენ, რომ თვით ბიბლიაც კი ადამიანების დაწერილი კი არ არის, არამედ ღვთის კარნახით იქმნებოდა. ხოლო ბიბლიის ავტორებად წოდებულნი მხოლოდ ჩამწერის როლში გამოდიოდნენ. ერთი ნიმუში გავიხსენოთ „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებიდან“: „აწ არს ხანცთას ხელითა მისითა (იგულისხმება გრიგოლი) დაწერილი სულისა მიერ წმიდისა საწელიწდომ იადგარი, რომლისა სიტყუანი ფრიად კეთილ არიან“. ასე რომ, მწერლები თავიანთ თავს არ რაცხდნენ მწერლებად, თუ რამეს ქმნიდნენ, ოდენ სულიწმიდის კარნახით და შთაგონებით. სწორედ ეს იყო ერთ-ერთი უმთავრესი მიზეზი იმისა, რომ შუასაუკუნეების ბევრ ქართველ მწერალზე ბიოგრაფიული ცნობები არ შემოგვრჩენია. მათ რიცხვშია იოვანე საბანისძეც.

სამოელის მიერ მოცემული დავალების შეუსრულებლობა ორ-მხრივ უმძიმდა მწერალს: კათალიკოსის თხოვნა-ბრძანებასთან დაპირისპირების გასაქანს ბიბლიური შეგონება არ აძლევდა: „შვილი ურჩი წარსაწყმედელსა მიეცესო“, თხოვნა რომ სისრულეში მოეყვანა, ისევ ბიბლიური შეგონება თანგავდა: „უდარესსა შენსა ნუ გამოეძიებო და უძლიერესსა შენსა ნუ განიკითხავო“. ამ

შთაგონებათა წინაშე რიდით თუ შიშით შეპყრობილი სულიერი შვილი ეკლესიისა გულმოდგინედ შეუდგება საქმეს. მას სულიერ ძალისხმევას განუმტკიცებს ბიბლიური აფორიზმი: „ჰბაძევდ ჯინ-ჭველსა, მედგარო, და იქმენ მუშაკ მსგავს მისა, ვითარცა – იგი მან თვისსა უდიდესსა მარცუალსა მას იფქლისასა შებმა-უყვის გულს-მოდგინედ, ვიდრემდის აღილის და წარილის საზრდელად თვისა“.¹ სოლომონ ბრძენი ამ აფორისტული თქმით ადამიანებს მოუწოდებს შრომისმოყვარეობისკენ, რაც მათ შეუძლებელს შეაძლებინებს. აქვე ვიტყვით, რომ, საერთოდ, ბიბლიური ზნეთსწავლულების ქვა-კუთხედს შრომისადმი სიყვარული განსაზღვრავს.²

შეიძლება დავასკვნათ: იოვანე საბანისძე „ჰაბოს წამებისთვის“ წამძღვარებული ეპისტოლეებით მიმართავს მწერლობაში ნაცად ხერხს. სამოელ კათალიკოსის შემონათვალს თვითონვე აფორმებს ლიტერატურულად. ორივე ეპისტოლეს ტექსტში თუ ქვეტექსტში მკვეთრად იკითხება კათალიკოსის და მწერლის სარწმუნოებრივ-ეროვნული პოზიცია. არსებითი მნიშვნელობა არ უნდა მიენიჭოს მტკიცების იმისას, თხზულების ავტორი სასულიერო პირია თუ საერო. მთავარია ქართველი მწერლისგან შემოგერჩა ქართული აგიოგრაფიის ერთ-ერთი შედეგრთაგანი. მთავარი ყურადღება უნდა მიექცეს მწერლის ღირსების წარმოჩენას. ეპისტოლეში დაფიქსირებული „უფალი“ შინაარსობრივად არ გაიგივდება ღმერთთან, არამედ იგი „მეპატრონეს“ გულისხმობს, ხოლო „მამფალი“ (როგორც სამოელს მიემართება) კი – მთავარს ან „მამამთავარს“. სამოელი დასახულია ქართლის სამღვდლოების მამამთავრად („მამფლად“), იოანე კი თავისი ოჯახის და მისივე წევრების მეპატრონედ („უფლად“). იოანე საბანისძის მიერ საკუთარი თავის უკიდურესად თავმდაბლურად და უღირსად წარმოსახვა ან-არეკლია შუასაუკუნეობრივი წარმოდგენებისა იმის თაობაზე, რომ ამ სამყაროში ერთადერთი შემოქმედი არის ღმერთი, მწერალი კი უფლის ნაკარნახევის ჩამწერად გვევლინება მხოლოდ.

¹ ძეგლები, I, გვ. 47.

² იხ. ვრცლად ტ. მოსია, ბიბლიური ზნეთსწავლულება, სოხუმი, 1991, გვ. 30-38.

„მარტვილობაი ჟიჟისა“...

შუა საუკუნეების ქართული პაგიოგრაფიული მწერლობა (განსაკუთრებით — V-XI სს.) მრავალმხრივ არის მეცნიერულად დამუშავებული. დიდია მისით დაინტერესება არა მხოლოდ ლიტერატურათმცოდნეთა და ისტორიკოსთა მხრიდან, არამედ ენათმეცნიერთა, ფოლკლორისტთა, ფილოსოფოსთა, ფსიქოლოგთა... მხრიდანაც. პაგიოგრაფიული ტექსტები ქრისტიან ადამიანში განამტკიცებენ ღვთისადმი რწმენას და სიყვარულს, ღვთისმშობლისადმი, ანგელოსებისადმი, წმინდანებისადმი თაყვანისცემას და მოწიწებას. იგი არის შთამაგონებელი ძალა, რათა მუდამ გვახსოვდეს „ჩვეულებისაებრ მამულისა სღვაჲ“, არ აგვერიოს ფეხი ამ „სელაში“, არ დაგვავიწყდეს თუ „ვისი გორისა ვართ“. ილიასეული ფორმულა — „მამული, ენა, სარწმუნოება“ სწორედ პაგიოგრაფიიდან იღებს სათავეს: „ქართლად ფრიადი ქუეყანაჲ აღირაცხების, რომელსაც შინა ქართულით ენითა ჟამი შეიწირვის და ლოცვაჲ ყოველი აღესრულების“...

მაცხოვრისადმი და მამულისადმი სიყვარული პირველად სწორედ პაგიოგრაფებმა გააერთიანებულეს, ერთმანეთს გადაახლართეს და თანამედროვეებთან ერთად შთამომავლებსაც დაუგდეს ანდერძად: ქრისტესადმი ღალატი სამშობლოსათვის ღალატს ნიშნავდა, ქრისტიანული რელიგიის იგნორირება და შეურაცხყოფა ეროვნული მეობის, ქვეყნის თავისუფლებისა და დამოუკიდებლობის იდეის დაკნინებას მოასწავებდა არაქრისტიანი მტრების შემოსევების ჟამს განსაკუთრებით. ბიბლიასთან ერთად პაგიოგრაფია განსაზღვრავდა ჭეშმარიტი მორწმუნის სულიერ აღზევება-ამაღლებას, ზნეობრივ და მორალურ განსპეტაკებას. იგი ხელს უწყობდა ადამიანს ნებისყოფის აღზრდაში, მოთმინების უნარის გამომუშავებაში, საკუთარ თავზე გაბატონებაში.

პაგიოგრაფიის პერსონაჟები თავიანთი ნებით ეწირებიან ქრისტეს რჯულს, ქრისტიანულ სარწმუნოებას. სულის ხსნის ფასად არაფრად აგდებენ ხორცს, მის ტანჯვა-წამებას. ისინი მოქმედებენ მაცხოვრის მიბაძვით, მაცხოვრის მაგალითით ადამისა და ევას

შთამომავალთა ცოდვების გამოსასყიდად, პირველშობილი ცოდვის დასათრგუნავად და ადამიანთა სახსნელად მაცხოვარმა ჯვარს აცვა თავისი სხეული. ამ ბიბლიური აქტის გათავისება უმსუბუქებდა პაგიოგრაფიის წმინდან პერსონაჟებს საკუთარი სიცოცხლის მსხვერპლად გაღებას, სხეულის წამებით გამოწვეული საშინელი ტკივილის მოთმენას. ასე რომ, პაგიოგრაფიული ლიტერატურის გამჭოლ მოტივად იქცა ქრისტიანობისათვის თავგანწირული ადამიანის, იგოე წმინდანის, ფიზიკური დასჯის, ხორციელი წამების ჩვენებანი, რაზეც ქვემოთ დაწვრილებით გვექნება საუბარი. ბუნებრივია, ამას ადგილი აქვს მხოლოდ „წამებათა“ ჟანრის ძეგლებში. ამ თვალსაზრისით, ცხადია, ეიფარგლებით შემდეგი თხზულებებით „შუშანიკის წამება“, „ვესტათი მცხეთულის წამება“, „ჰაბოს წამება“, „კოლაელთა წამება“, „კოსტანტი კახის წამება“, „აბიბოს ნეკრესელის წამება“, „გობრონის წამება“, „ღვით და ტირიჭანის წამება“.

როგორც ქვემოთ დავინახეთ, გარდა ვარსქენისა და კოლაელ ყრმათა შობილებისა, ქრისტიანთა და გაქრისტიანებულთა მწამებლებად გვევლინებიან სპარსელები და არაბები, რომელთაც დაპყრობილი პქონდათ ჩვენი ქვეყანა, სასტიკად დევნიდნენ ქრისტეს მოძღვრებას და თავიანთ რელიგიას ახვედნენ თავს მოსახლეობას. ქრისტიანობის მტკიცედ დაცვისათვის ჭეშმარიტი მორწმუნის არაადამიანური ველური ბერბებით დასჯა-წამების საზარელ სურათს ვხედავთ ჯერ კიდევ პირველ ლიტერატურულ ძეგლში „შუშანიკის წამების“ სახით.

იაკობ ზუცესის ნაწარმოები ერთადერთი გამოჩაღისია „წამებათა“ ჟანრის სხვა ძეგლთაგან, სადაც მტკიცედ მორწმუნე ისტორიული პერსონაჟი სხეულში სასიცოცხლო რესურსის ამოწურვის შემდეგ თავისით გარდაიცვლება. მას არც თავს კვეთენ, არც ჩაქოლვის წესით სჯიან. ვარსქენ პიტიახშმა შუშანიკი მთელი ექვსი წლის მანძილზე ფიზიკურად საშინლად გვემა და დატანჯა, სასტიკი, ველური ბერბებით აწამა და მიიყვანა სიკვდილის პირამდე. ამას აკეთებდა, თავისი არაადამიანური თვისებებიდან გამომდინარე, ცოლზე ზეგაულების მოხდენის თუ გადაბირების მიზნით. შუშანიკი ქმრის მხრიდან საშინლად ისჯება არა მხოლოდ სარწმუნოებრივი

ურყვეი პოზიციის გამო, არამედ პიტიახშის მხირდან სასახლეში დაუბრუნებლობის მიზნით, სასახლეში მისი დაბრუნება ქრისტიანობის დაბრუნების მომასწავებელი იქნებოდა, რასაც ვარსქენი, პოლიტიკური ამბიციებიდან გამომდინარე, არ დაუშვებდა. შუშანიკმა ეს წინასწარმეტყველურად იცოდა და ამიტომ დაადგა სხეულის წამების გზას, ოღონდ ქრისტიანულ ადათ-წესებს არაფერი შეეებოდა. მისი ხორცის დათრგუნვა ვერაგი ქმრის მხრიდან ერთობ ხანგრძლივი აღმოჩნდა.

გასათვალისწინებელია ისიც, რომ ვარსქენ პიტიახში „ურჩი“ ცოლის ფიზიკურ შეურაცხოფას და განადგურებას ერთბაშად როდი შეუდგა. ის კარგად იცნობდა შუშანიკის ბუნებას, მტკიცე ხასიათს, შეუვალ სარწმუნოებროვ მრწამსს, სულიერ ძალისხმევას და, საერთოდ, შინაგან ძლიერებას. წინასწარვე გრძნობდა, რომ მისივე პოლიტიკური ამბიციების დასაკმაყოფილებლად მეუღლის „მოთვინიერება“ ადვილი საქმე არ იქნებოდა, ამიტომაც მიმართა ნიადაგის მოსამზადებლად არაერთ მზაკერულ ხერხს. ყველა შესაძლებლობის ამოწურვის შემდეგ გადავიდა ფიზიკურ არანორმალურ შეტევაზე, „მგლად“ და „მხეცად“ იქცა.

დაეიწყოთ იმით, რომ ქტესიფონიდან ქართლისკენ მომავალი უკვე გადარჯულებული პიტიახში არ აპირებს უშუალოდ, პირდაპირ ცოლთან შეხვედრას და „სპარსულ“ გადაწყვეტილებათა განდობას. ის შივ, გულისგულში, გრძნობს, რომ სულიერად ძლიერი, ტერფით თხემამდის ქრისტიანი შუშანიკის ხასიათი არ შეიგუებს ქმრის მაცდურ გადაწყვეტილებებს. ამ მიზნით იგი ფიზიკურ შეხვედრამდე მიუგზავნის ვარდან მამიკონიანის ასულს მაცნეს, რათა შეიტყოს მისგან ცოლის რეაქცია და განწყობილება. ეს მომენტი ერთობ ამუქებს „შუშანიკის წამებაში“ დახატულ სურათს ქალის სოციალურ მდგომარეობაზე, რომ ქალი მამაკაცის მონა-მორჩილია. ვარსქენს რომ შუშანიკი თავის მონად და მორჩილად ჰგულებოდა, მას არ დასჭირდებოდა ცოლისთვის მისივე თვალსაზრისის მოსასინჯად წინასწარ შუამავლის გაგზავნა. ეფიქრობთ, ამ შემთხვევაში მამაკაცის ქალისადმი უარყოფითი დამოკიდებულების წესჩვეულებაზე მაღლა ქალის უმტკიცესი ხასიათისათვის ანგარიშის

გაწევა დადგა. ამ ანგარიშის გაწევის უნარი სწორედ ვარსკენს აღმოაჩნდა. ეს იმაზეც მეტყველებს, რომ მას მეუღლის ბუნება საფუძვლიანად ჰქონია შეცნობილი.

თვითონ შუშანიკიც ღრმად იყო ჩამწვდარი ქმრის ბუნებას, მის პერყვე ხასიათს, ამბიციას, უნებისყოფობას, უკეთურებას, რაც ღიდად აღარდებდა: „უკეთურებისა მას სახისა ქმრისა მისისადასა მარადის გულს ეტყუნ და ვედრებინ ყოველთაჲე ლოცვის ყოფად მისთჳს, რადთამცა ცვალა იგი ღმერთმან სახისა მისგან უგუნურებისა და იქმნამცა გონიერებისა ქრისტჳსსა“.¹ ასეთი ბუნების მქონე ვარსკენი რომ სპარსეთიდან „ხელცარიელი“ არ დაბრუნდებოდა, ადვილად წინასწარმეტყველებდა დაღონებული დედოფალი და „სადიასპანოდთა ცხენითა“ მოსულ „მონად თვისს“ (ვარსკენისა) დაასწრებს კიდეც სიტყვას: „უკეთუ სულითა ცხოველ არს იგი, ცოცხალმცა ხართ იგიცა და შენცა, უკეთუ სილითა მომკუდარ ხართ, მოკითხუად ვეგ შენი შენდაჲე მოიქეცინ“.² შუშანიკის წინათგრძნობას ნათული მოეფინა, როცა მას მაცნემ აუწყა: „ვარსკენ უვარ-ყო ჭეშმარიტი ღმერთი“. ამას შედეგად მოჰყვა შუშანიკის განდგომა სასახლიდან და ოჯახური მთლიანობის დანგრევა სარწმუნოებრივ ნიადაგზე. საინტერესოა, რომ იაკობ ხუცესს ქრისტიანობა სულის სიცოცხლედ ესახება: „უკუეთუ სულითა ცხოველ არს იგი“, ე.ი. შეინარჩუნა თუ არა ქრისტეს სჯულიო. ამ სარწმუნოებიდან განდგომა კი სულის სიკედილის მომასწავებელი იყო („უკუეთუ სულისა მომკუდარ ხართ“).

ასე რომ, ვარსკენის მცდელობამ, თავისი უმსგავსო გადაწყვეტილების მოგვარებაში ცოლის ჩართვისა, ჩანასახშივე კრახი განიცადა. თუმცა იგი აქ არ შეჩერებულა. „სადიასპანოდთა“ ცხენითა მონად თვისს“ შეცელის „კაცი ერთი სპარსი“, რომელიც მზაკერულად მიუგზავნა შუშანიკს, იაკობ ხუცესის და შუშანიკის ბჭობის ჟამს „კაცი ერთი სპარსი მოვიდა და შევიდა იგი წინაშე ნეტარისა შუშანიკისა და ტირილით იტყოდა: „ესვეითარი სახლი მშვიდობისაჲ ვითარ საწყალობელ იქმნა და სიხარული მწუხარებად

¹ ძეგლები, I, გვ. 11.

² იქვე, გვ. 12.

გარდაიქცა“. არა მხოლოდ წმინდა დედოფალი, არამედ თავად იაკობ ხუცესიც მიუხედა ვარსკენის ჩანაფიქრს. სწორედ მისი გამოგზავნილი იყო „კაცი ერთი სპარსი“ მეუღლის გულის „მოსანადირებლად“: „ხოლო ზრახვითა იყო იგი ვარსკენისითა და ზუკუვითი „იტყოდა ამას და უნდა მონადირებაჲ ნეტარისა მის“,¹ — ურთავს ავტორი. შუშანიკმა ახალ „მოციქულთნაც“ შორს დაიჭირა თავი, ანუ „მოიზღუდა თავი მისი მტკიცედ“. სწორედ ამ „სპარსმან“ უთხრა ვარსკენს პირველად ფარულად: „მე ვითარ მიცნობიეს, ცოლი შენი განდგომილ არს შენგან. და მე გეტყვ შენ: „ნუ რას ფიცხელსა სიტყასა ეტყვ მას, რამეთუ დედათა ბუნებაჲ იწრო არს“.²

ერთი სიტყვით, ვერც „კაცი ერთი სპარსის“ მისიამ გაჭრა შუშანიკთან. პიტიახში ცდილობს საქმეში სასულიერო პირების („ხუცესთა“) ჩართვას. „ურჩ“ ცოლზე მათი ზეგავლენის იმედიღა რჩება. ერთ დღეს მოუხმო „ხუცესთა“. მისი ფარისევლობა მათთვის აღვილი ამოსაცნობი გახდა („სიხარულით შეგვმთხუცუნა“). უთხრა მათ: „რამსა ტელ-ნიფთა ჩემ ზედა ცოლმან ჩემმან ესე ვითარისა საქმედ? აწ მოუვლით და არქუთ, ვითარმედ შენ ჩემი ხატი დაამტე, და საგებელსა ჩემსა ნაცარ გარდაასხ, და შენი ადგილი დაგიტევებიეს და სხუად წარსულხარ“.³ წარბშეუხრელი და შეუვალი იყო შუშანიკის პასუხი: „ხოლო შენ ღმერთი ჭეშმარიტი უვარყავ და ცეცხლსა თაყუანის-ეც. და ვითარცა შენ შემოქმედი შენი უვარ-ჰყავ, ვერცა მე შენ შეურაცხყავ. და თუ მრავალი ტანჯვად მოაწიო ჩემ ზედა, მე არა ვეზიარო საქმეთა შენთა“.⁴

როგორც ვნახეთ, პიტიახშის მესამე მცდელობაც წარუმატებელი აღმოჩნდა. საქმეს ვერც „ხუცესთა“ ჩარევამ უშველა. მის მეოთხე მცდელობას უკვე მუქარის ტონი მსჭვალავს; დაჟინებით მოითხოვს მეუღლის დაბრუნებას სასახლეში, წინააღმდეგ შემთხვევაში „თრევით მოთრევით“ იმუქრება. ამჯერად შუამავლის როლში გამოდინან ვარსკენის ძმა ჯოჯიკი, მისი ცოლი და „ეპისკოპოსი

¹ ძეგლები, I, გვ. 14.

² იქვე.

³ იქვე, გვ. 15.

⁴ იქვე.

სახლისა თვისისაჲ“. მათ დააბარა: „ესრეთ არქუთ აღდგ და მოვედ აღგილსა თვისსა და ნუ ეგვეითარი გონებაჲ გიპყრიეს! უკეთუ არა, თრევით მოგიითარიო“. ¹ შუშანიკი მათ მწყყრალად შეხვდა, არ დაუმა-
ლა: „მისთა საქმეთა ზიარ ხართო“. ჯოჯიკი ამძაფრებს სიტუაციას: „უწყი მე, აწ მოაღლინნეს მსახურნი და თრევით წარგიყვანოს შენ“. კიდევ უფრო მტკიცდება და მკეროვდება შუშანიკის ხასიათი და ნებისყოფა, მისი დაძლევა შეუძლებელი ხდება: „უკეთუ შემკრას და მითრიოს, მიხარის, რამეთუ მით სახითა იყოს განჩინებაჲ ჩემი მის-
გან“. ამ სიტყვების მოსმენისას „ცრემლოოდეს ყოველნი“. ჯოჯიკი ევედრებოდა მას: „ნუ წარსწყმედ სახლსა ამას სადედოფლოსა“. ვე-
რაფრით დაიყოლიეს ეს გულადი ქალი: „მაგას ვერ ვჰყოფ, ვითარმ-
ცა მოსისხლეობაჲ იქმნა და თქუენ ყოველნი თანამდებ იქმნენით“. შეხვედრა იმით დასრულდა, რომ შუშანიკი გაეცალა მათ, „ვეითარცა ფრიად აურევბდეს“, თან წაიღო კვანგელე თვისი“ და მოწამეთა წმინ-
და წიგნები, შევიდა ტაძარში. ხელი აღაპყრო ზეცად და წარმოთქვა: „უფალო ღმერთო, არცა მღვდელთაგანი ვინ იპოვა მოწყალე, არცა ერისა კაცი ვინ გამოჩნდა შორის ერსა ამას, არამედ ყოველთა მე
სიკუდილდ მიმიტუალეს მტერსა ღმრთისასა ვარსქენს“. ²

შექმნილი არასასურველი და მისთვის არასასიამოვნო მდგო-
მარუობიდან გამოსავალი გზის ძიებას კვლავ განაგრძობს პიტიახში. ჯერ კიდევ არ ჩანს იგი მწყობრიდან საბოლოოდ გამოსული, თუმცა მისი მოთმინების ფიალა ავსებულია, ერთი ნაპერწკალია აშორებს მას ცეცხლის დანთებამდე, საბოლოო „აფეთქებამდე“. შუშანიკის თავზე რომ შავი ღრუბლები გროვდება, ამას იაკობ ხუცესი ვარსქე-
ნის მეხუთე მცდელობის გახმოვანებამდე ერთი ფრაზით გვაშინებს: „და შემდგომად ორისა დღისა მოვიდა მგელი იგი ტაძრად“. ³ აქამდე ვარსქენის მიერ ჩადენილი საქციელი, შუშანიკის გადმობირებისკენ მიმართული, არ გვაძლევს საბაბს პიტიახშის „მგლად“ მონათვლი-
სა. მგლის მეტაფორის გამოყენებით ავტორი წინასწარ ამზადებს მკითხველს, რომ შუშანიკს ქმარყოფილის მხრიდან აუტანელი

¹ ძეგლები, I, გვ. 15.

² იქვე, გვ. 16.

³ იქვე.

უბედურება დაატყდება თავს. მანამდე კი გავეცნოთ „მგლის“ რიგით მებუთო მცდელობას ცოლის „დასაყოლიებლად“. ამასთან, დაკავშირებით საგულისხმოა ერთი ფაქტისათვის ყურადღების გამახვილება. „შუშანიკის წამება“ გვარწმუნებს, რომ იაკობ ხუცესის ეპოქაში ქალი სოციალურად შევიწროებული ყოფილა. უფრო მეტიც, მას მამაკაცთან ერთად სუფრის გაზიარება აკრძალული პქონია. ავტორს პიტიახში ამ წეს-ჩვეულების დამრღვევად გამოჰყავს, ოღონდ შეძლოს განდგომილ ცოლთან საერთო ენის გამონახვა და მისი სასახლეში დაბრუნება. ვარსკენი მსახურთ მოუწოდებს, რომ ჯოჯიკთან და მის ცოლთან ერთად „პური ჭამოს“. ნებისმიერ სხვა პირთ მათთან შესვლა აუკრძალა, ჯოჯიკის ცოლს დაევალა პურობისას მათთან შუშანიკის შემოყვანა: „ვითარცა მოიწია ჟამი პური-სად, შევიდეს ჯოჯიკ და ცოლი მისი წინაშე წმიდისა შუშანიკისა, რადთამცა მასცა აჭამეს პური“.¹ შუშანიკთან მისულებმა „ვითარცა მეტად აიძულეს, და ძალით წარიყვანეს ტაძრად“. პურობისას წმიდა დედოფალმა „გემოი არარადსად იხილა“. ჯოჯიკის ცოლმა მიართვა მას ღვინიანი ჭიქა, „რადთამცა იგი ხოლო შესუა“. შუშანიკმა რისხვით ერთმნიშვნელოვნად უთხრა: „ოდეს ყოფილ არს აქამომდე: თუმცა მამათა და დედათა ერთად ეჭამა პური?“² შუშანიკი მიუხედავ კმარყოფილის მზაკერულ თუ ცბიერულ ჩანაფიქრს და გამომწვევად „განყარა ჴელი და ჭიქად იგი პირსა შეაღწეა და ღვინომ იგი დაითხია“. ამით დაესვა წერტილი ვარსკენის მცდელობებს „მშვიდობიანი“ ხერხებით დაეყოლიებინა ცოლი და დაებრუნებინა სასახლეში. შუშანიკის ბოლო ქმედებამ გამოუღო ბუნაგის კარი მგელს და ზეაფივით დასძრა იგი მისკენ.

ვარსკენმა ჯერ საშინლად შეაგინა („იწყო უჯეროსა გინებად“) შუშანიკს, ფეხით გათულა მისი სხეული, „ადილო ასტამი, და უხეთქნა მას თავსა, და ჩაჰფლა, და თუალი ერთი დაუბუშტა, და მჯილითა სცემდა პირსა მისსა უწყალოდ, და თმითა მიმოითრეუდა“.³ ეს საქციელი უფრო მხეცის მოქმედებას პგავდა, ვიდრე ადამიანისას: „ვითარცა მგელი მძვნვარე ყიოდა და იძახდა ვითარცა

¹ ძელგები, I, გვ. 16.

² იქვე, გვ. 17.

³ იქვე.

ცოფი“. მან არ დაინდო გამშველებლად მისული ძმაც, „გუემა იგი-
ცა“. თუმცა ჯოჯიკმა თავისი მაინც გაიტანა და „ვითარცა კრავი
მგელსა, გამოულო ჴელთა მისთა“. „ტაძრის მგელი“ არ დასჯერდა
ამ ველურ საქციელს: „აგინებდა ვარსქენ თესლ-ტომსა მისსა და
სახლისა მოხრებლად სახელ-სდებდა მას. და უბრძანა შეკრავად
მისი და ბორკილთა შესხმად ფერკთა მისთა“.¹ შეაგდებინა ნაწამები
ქალი „სენაკსა ერთსა“, ერთი მსახური დაუყენა მცველად, რათა
ქალთა და კაცთა მხრიდან არავინ შესულიყო მის სანახავად. ამ
საშინელების დამტრიალებელი, თითქოს არაფერი მომხდარიყოს,
სანადიროდ წვიდა.

ვარსქენის ცინიზმი უფრო შორს მიდის. „პონთა ზედა ბრძო-
ლად“ წასვლის წინ იაკობ ხუცესს გამოართმევინა შუშანიკისთვის
დაქორწინებისას ნაჩუქარი სამკაულები, „ადიხილა და იპოვა ყოვე-
ლი გებულად“. ამით კიდევ უფრო დაიმცირა საზოგადოების წინაშე
ისედაც დამცირებული თავი. „ბრძოლისა მისგან პონთაძსა“ დაბ-
რუნებულმა ისევ მიმართა ველური ხერხებით ცოლყოფილის ფიზი-
კურ წამებას: „წმიდად შუშანიკ თრევით მოითრია თიკათა შიგან და
ეკალთა ზედა ეკლესიით ვიდრე ტაძრამდე (სასახლემდე), ვითარცა
მკუდარი მიეთრია და აღგილდ-აღგილდ ქუე ძეძვ დაეფინა. და
თუთ ფერკნი დაიდგნის ძეძუსა მას ზედა, კუბასტნი შუშანიკისნი
და ცორცნი წულილ-წულილად დაებძარნეს ძეძუსა მას, და ეგრეთ
მოიყვანეს იგი ტაძრად, და უბრძანა შეკრავად მისი და ცემა... და
ვითარცა სცეს კუერთხითა სამას ოდენ, არარად აღმოკდა პირსა
მისსა ვაებად, არცა კუნესად“.² გამგელებული პიტიახში ოდნავადაც
არ შეუწუხებია შუშანიკის ჩვილი ხორციდან მომდინარე ღიძღალ
სისხლს. უფრო მეტიც — ბრძანება გასცა შუშანიკის ქედზე ჯაჭვის
დადებისა და ბნელ საპყრობილეში ჩაგდებისა, რათა იქ დალოდე-
ბოდა მის სიკვდილს. მას განსაკუთრებით აღიზიანებდა ფიზიკურად
ორგზის გათულილი და ნაწამები ქალის წარბშეუხრელობა, გაუგო-
ნარი მოთმინების უნარი, რაც მიმართული იყო ქრისტეს რჯულის
მდგრად დაცვისკენ.

¹ ძეგლები, I, გვ. 17.

² იქვე, გვ. 19-20.

თხზულების ავტორი ამაზრვენ ფერებში ხატავს წმ. შუშანიკის სასახლიდან გამოყვანის და ბნელ საპყრობილეში ჩაგდების სურათს: „მოყვანდა წმიდაი შუშანიკ უკამური და თმაგარდატევებული, ვითარცა ერთი ვინმე შეურაცხთაგანი, და ვერავინ იკადრა თავსა მისსა დაბურვად, რამეთუ პიტიახში იგი მკედრ შეუდგა უკუანა კუალსა მისსა და აგინებდა მას მრავლითა გინებითა“.¹ ციხის ხილთან მი-ახლოებისას კიდევ ერთხელ შეურაცხყო ვარსკენმა წმინდა დედოფალი: „შენდა ვდენ ყოფად არს ფერცითა შენითა სვლამ, რამეთუ ცოცხალი არღარა გამოსელად ხარ, გარნა თუ ოთხთა გამოგიღონ“.

ნაწამები და შეურაცხყოფილი შუშანიკი ციხეში მოათავსეს: „ვითარცა შევიდეს ციხედ, პოვს სახლაკი ერთი ჩრდილოით კერძო, მცირე და ბნელი, და მუნ შეაყენეს წმიდაი იგი. და ჯაჭვ იგი, რომელ ედგა ქედსა მისსა ზედა, ვრეთვე ედგა, და დაჰბეჭდა ურჩულომან ვარსკენ ბეჭდითა თვისითა“.² ამასაც აღარ დააჯერა. დაუყენა მცველები, რომელთაც დააფალა გვემული ქალის შიმშილით მოკვლა. ვერც სიკვდილის პირამდის მიყვანით „მოარჯულა“ გაეღელურებულმა პიტიახშმა სულით ძლიერი და უდრეკი ქალი. კვლავ მიუგზავნა მოციქულნი და მკაცრი ტონით შეუთვალა: „ანუ ნებიაი ჩემი ყუ და მოვედ ტაძრად (ე.ი. სასახლეში); უკუეთუ არა მოხვდეს შინა, ჩორდ წარგცე შენ ანუ კარად კარაულითა“. ეს „მოვლინებაც“ ამაოდ ჩაივლის. არ დაცხრა პიტიახში. თავის ძუძუმტეს დააფალა შუშანიკის მოყვანა სასახლეში. იგი ემუდარება ტანჯულ დედოფალს: „ისმინე ჩემი და ჩამოვედ ტაძრად, და ნუ აოხრებ სახლსა მას თქვენსა“. ძუძუმტეც სასტიკი უარით გაისტუმრა დედოფალმა.

შუშანიკისათვის ციხის საშინელი პირობების „თანამდგომიც“ აღმოჩნდა თითქმის პერეთიც ბუნებაც: „ჟამსა ზაფხულისასა ცეცხლებერ შემწუელი იგი მკურვალეებაი მზისაი, ქარნი ხორშაკნი და წყალნი მჟენებელნი, რომლისა მკვდრნიცა მის ადგილისანი საესენი სენითა, წყლითა განსიებულნი და განყვთლებულნი, დაწერტილნი და დამჭნარნი და დამღიერებულნი, ჩარადოვანნი, პირ-მსივანნი და დღე-მოკლედ ცხორებულნი; და მოხუცებული არავინ არს მათ ქუ-

¹ ძეგლები, I, გვ. 19-20

² იქვე, გვ. 21.

ჟანასათა“.¹ იქვე აგრძელებს თხზულების ავტორი: „და ესეთა მას ციხესა შინა ექუს წელ პერობილ იყო და მძიმეთა მათ საკრველთა შინა აღიდებდა ღმერთსა“.

შუშანიკის სხეულმა ვერ გაუძლო აუზაკურ წამებას ქმარყოფილის მხრიდან და ტანჯვის დაწყებიდან მეშვიდე წლის დამდეგს „შეკედრა სული თვისი უფალსა ყოველთა შემწყნარებელსა“. ასე აღესრულა სასტიკი ფიზიკური წამების შედეგად სულით უძლეელი წმინდა დედოფალი.

„ეესტათი მცხეთელის წამება“ მრავალმხრივ საყურადღებო პაგიოგრაფიული ძეგლია. მისი ავტორის ვინაობა უცნობია. კ. კეკელიძე ფიქრობს, რომ თხზულება დაწერილია თანამედროვისა და თვითმხილველის მიერ VI საუკუნის II ნახევარში, არაუგვიანეს ამ საუკუნის სამოცდაათიანი წლების დასაწყისისა.² ს. ყუბანეიშვილის მიხედვით, „წამების“ ღირსება იმდენად დიდია, რომ ის საქართველოს ფარგლებს სცილდება და მსოფლიო მნიშვნელობის თხზულებათა ჯგუფს განეკუთვნება. ამ შეფასებასთან დაკავშირებით ბ. კილანაშა წერს: „ეს შეფასება გადაჭარბებულად რომ არ მოგვეჩვენოს, ანონიმის მიერ გამოყენებულ ლიტერატურულ წყაროთა უმრავლესობა თავისთავად მსოფლიო ღირებულებისაა, ხოლო უძველეს ქართულ პაგიოგრაფიაში მათი შემოტანა აგრეთვე „წამებასაც“ მსოფლიო კულტურის ისტორიის კვლევებში ფასეულ ძეგლად აქცევს“.³

ა. პარნაკის, კ. კეკელიძის, შ. ნუცუბიძის, ს. ყუბანეიშვილის მოსაზრებებით, „ეესტათი მცხეთელის წამების“ უცნობ ავტორს გამოყენებული აქვს შემდეგი წყაროები: ტატიანე ასურის „დიატი-სარონი“. არისტიდეს „აპოლოგია“, პეტრე იბერიელის (ფსევდოდონისე არეოპაგელი) არეოპაგეტიკა, ასევე „დიდაქე“, თარგუმი და სხვ. ბ. კილანაშამ ღრმა მეცნიერულად შეისწავლა აღნიშნული წყაროები.⁴ მისი დასკვნით, „ეესტათი მცხეთელის წამება“ წყაროთა

¹ ძეგლები, I, გვ. 25.

² კ. კეკელიძე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, გვ. 511.

³ ბ. კილანაშა, ქართული დამწერლობისა და მწერლობის სათაყვებთან, გვ. 201.

⁴ იქვე, გვ. 202-203.

გამოყენების თვალსაზრისით უნიკალური ძეგლია და მას პირველ-
ხარისხოვანი მნიშვნელობა უნდა მიენიჭოს ადრექრისტიანული
მსოფლიო მწერლობის შესწავლის საქმეში.

განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია არეოპაგიატიკის ნაკადის ძი-
ება „ვესტათი მცხეთელის წამებაში“. თხზულებაში არეოპაგიატიკული
ანარეკლის გამოვლენა პირველ რიგში შ. ნუცუბიძის სახელს უკავ-
შირდება.¹ ამ მიმართულებით საინტერესო კვლევა-ძიება ჩაატარა ს.
სიგუამ, რომელიც შ. ნუცუბიძის ვარაუდის შემდგომ დასაბუთებას
ითვალისწინებს.² ასევე საყურადღებოა ბ. კილანაუას გამოკვლევა —
„არეოპაგიატიკული ნაკადისათვის „ვესტათი მცხეთელის წამებაში““.³

სამეცნიერო ლიტერატურაში, გარდა წყაროებისა, სათანადოდ
არის შესწავლილი ავტორობის საკითხი, ქრონოლოგია, დაწერის
თარიღი, ავტორის სარწმუნოებრივი მრწამსი, პროზელიტიზმი, ან-
ტიმანქანური პოლემიკის ფილოსოფიური დასაბუთება, თარგმა-
ნის საკითხი, ასევე თხზულების მხატვრული მხარე და საისტორიო
მნიშვნელობა.

ამჯერად გვსურდა ყურადღების გამახვილება ერთ მტკონეულ
საკითხზე. ეს არის ადამიანის დაბეზლების და ფიზიკური დასჯის
ხერხების წარმოჩენა. ეს თემა მსჭვალავს არა მხოლოდ საანალიზო
ძეგლს, არამედ მთელ პაგიოგრაფიულ მწერლობას, განსაკუთრებით
მის ქვეყანარს, როგორცაა „წამებანი“ ანუ „მარტვილობანი“.

„ვესტათი მცხეთელის წამება“ ჩვენი ეროვნული მწერლობის
ისტორიაში „შუშანიკის წამების“ შემდეგ რიგით მეორე ნაწარმო-
ებია. ადამიანის ფიზიკური დასჯა-წამების ამაზრზენ სურათებს
იაკობ ხუცესის ძეგლშივე უკვე გავიცანით.

„შუშანიკის წამების“ ფიზიკური დასჯის ხერხებზე ვრცლად იმ-
იტომ შევჩერდით, რომ გვეჩვენებინა რა საერთო და განმასხვავებ-
ელი „მეთოდები“ ჰქონდათ ქართველებს და სპარსელებს ადამიანის
დასასჯელად. დასჯა უკავშირდება ქრისტიანობის მტკიცედ შენარ-

¹ შ. ნუცუბიძე, ქართული ფილოსოფიის ისტორია, I, თბ., 1956, გვ. 278.

² ს. სიგუა, „ვესტათი მცხეთელის მარტვილობის“ ავტორობის საკითხი-
სათვის, „ცისკარი“, N 11, 1973, გვ. 131-141.

³ ბ. კილანაუას დასახ. ნაშრომი, გვ. 210-229.

ჩუნებას ოროვე ნაწარმოების მიხედვით (იგულისხმება იაკობ ხუცესის ძეგლი და „ვესტათის წამება“). თუ იაკობ ხუცესის ძეგლში პიტიანში ფიზიკურად სასტიკად აწამებს თავის სომეხ მეუღლეს, „ვესტათის წამებაში“ თვითონ სპარსელები უსწორდებიან ფიზიკურად გაქრისტიანებულ სპარსელს ქართლში. ახლა კი დაწერილებით შევეხებით ადამიანის დაბეზღების და ფიზიკური დასჯის „მეთოდებს“ „ვესტათის წამებაში“.

ჯერ გავეცნოთ დაბეზღების მოტივებს. ერთ დღეს მცხეთაში მომარაგებული სპარსელები შეიკრიბნენ და თავიანთ რელიგიურ დღესასწაულს იხდიდნენ („ტოზიკობდნენ“). მეჯადაგენი და მებაძღენი (მეჩეკმე, მეჯღანე, ხარაზი, წულების მკერაეი) შეუთვლიან მცხეთაში ჩამოსულ და გაქრისტიანებულ თანამემამულეს, შეერთებულიყო მათ ზეიმს. ევსტათი სიცილით (დაცინვით) იტყვის: „თქუენი ტოზიკიცა ბნელ არს და თქუენ, მეტოზიკენიცა, ბნელ ხართ, ზოლო მე ქრისტეს ბეჭედი მომიღებიეს და ქრისტეს ტოზიკსა ეტოზიკობ, რამეთუ ქრისტეს ბეჭდითა აღბეჭდილ ვარ და ბნელსა მაგას განშორებულ ვარ“.¹ ბუნებრივია, ამ განცხადებამ სპარსელები სულიერად გააღიზიანა და განიზრახეს ევსტათის დაბეზღება უსტამთან (მცხეთის ციხისთავი): ჩვენს შორის იმყოფება ჩვენივე თანამემამულე, რომელმაც უარყო ცეცხლთაყვანისმცემლობა და აღიარა ქრისტეს რჯული. ამიტომ დაიბარე იგი და გამოჰკითხე, თუ რატომ ჩაიდინაო ასეთი საქციელი: „და ვითარ ტოზიკი იგი გარდაიხადეს, შეკრბეს იგინივე მეჯადაგენი და მებაძღენი და ზრახვა-ყვეს წინაშე უსტამისა, მცხეთულ ციხისთავისასა, და თქუეს: „აჟა კაცი ერთი არს ჩუენისა რჩულისგანი და ჩუენ თანა ტოზიკსა არა მოვიდის და ცეცხლი არა გამოსცის და ჩუენსა რჩულსაცა ჰგმობს და ჩუენ გუაგინებს და იტყვის, ვითარმედ მე ქრისტეანე ვარო. ზოლო აწ შენ მოუწოდე და ჰკითხე, რამეთუ ამას ქალაქსა შინა ხელმწიფე ხარ.

მეჯადაგენი და მებაძღენი, ევსტათის გარდა, უსტამის წინაშე სხვა გაქრისტიანებულ სპარსელებსაც დაასმენენ, რომელთა სახელებია: გუშნაკი, ბახდიადი, ბურზო, პატაგუშნასპი, პეროზაკი, ზარმილი, სტეფანე. „მეჯადაგენი და მებაძღენი მოვიდეს უსტამისა

¹ ძეგლები, I, გვ. 30.

და პრქუეს: არიან აქა სხუანიცა ჩუენისა რჩულისანი და იგინიცა ქრისტეანე არიან და მათიცა ბრძანე მოწოდებაჲ და ტფილისს მათიცა წარყვანებაჲ“.¹

როდესაც ქართლის მარზპანი არვანდ გუშნასპი შეცვალა ვეჟან ბუზმირმა, სპარსელებმა მასთანაც დააბეზლეს გაქრისტიანებული თანამემუღენი ეესტათის მეთაურობით „და შემდგომად სამისა წლისა შემოვიდა ვეჟან ბუზმირ ქართლისა მარზაპნად და წარვიდეს სპარსნი მცხეთით, შემასმენელნი ნეტარისა ეესტათისნი, ტფილისსა და წარსდგეს წინაშე ვეჟან ბუზმირ მარზაპნისა და პრქუეს: „კაცნი არიან მცხეთას ჩუენისა რჩულისანი და განდგომილ არიან იგინი ჩუენგან და ქრისტეანობენ, აწ განკითხუად მათი თქუენ ზელ-გეწიფების“.²

როგორც „შუშანიკის წამებაში“, ასევე ეესტათი მცხეთულის მარტვილობაში“ ქრისტიანი ადამიანის ფიზიკურ წამებამდე და დასჯამდე მიმართუენ გაფრთხილებას, წინასწარ შთაგონებას გადმოსაბირებლად, დასაშინებლად. ეესტათი პირველად წარადგინეს უსტამის წინაშე, სადაც მან ურყევად დაიცვა ქრისტეს რჯული, ისიც დაუდასტურა, რომ შემთხვევით არ მომხდარაო ჩემი გაქრისტიანება: ვარ სპარსეთიდან, არშაკეთის პროვინციიდან, ქალაქ განძაკიდან. მამაჩემი მოგვი იყო და მეც მოგვობას მასწავლიდა. განძაკში „ქრისტეანენი უფროდის არიან და ეპისკოპოსი და მღღელნი და მათგან-ლა ყოველსა ზედა მოვიწიე, რამეთუ უფროდს არს ყოველსა რჩულსა ქრისტეანობაჲ, ვიდრე უღმრთოებაჲ და აწ მე ქრისტე მწამს და ქრისტეს მსახურებასა შინა ვარ“. უსტამ ციხისთავი ამ სიტყვების მოსმენისას ეესტათის გაქრისტიანებას სიცოფედ ჩათვლის და აფრთხილებს, თუ არ დაშორდებოდა ახალ სარწმუნოებას, დიდი ფიზიკური ტანჯვა მოელოდა მას: „არავინ გიტეოს ქრისტეს მსახურ ყოფად და თუ მშვიდობაჲ არ განუტეო სიცოფე ეგე, ტანჯუად დიდი მოიწიოს შენ ზედა“.³ იგევე ზერხს მიმართუეს ვეჟან ბუზმირი. როცა ახალმა მარზაპანმა მოისმინა მისივე თანამემამულის ურყევი სარწმუნოებრივი პოზიცია, შეეცადა გაფრთხილების ტონით

¹ ძეგლები, I, გვ. 32.

² იქვე, გვ. 34.

³ იქვე, გვ. 32.

შთაგონებიან ქრისტიანობაზე მოქცეული ვესტატი. ეს შთაგონება დაშინებამდეა დასული. თუ ვესტატი არ დაუბრუნდებოდა მამაპაპეულ სარმწუნოებას, ანუ მაზდეანობას, შეიმოკლებდა სიცოცხლის დღეებს, დააქერებდა ცოლს და დააობლებდა შვილებს, მოსწყდებოდა მოყვასთა თვისთა: „შვილო ჩემო ვესტათი, ისმინე ჩემი და ნუ დაიმცირებ დღეთა ცხორებისა შენისათა ქრისტიანებისათვის და ნუ ქუროს სუამ ცოლსა შენსა და ობოლ შვილთა შენთა და ნუ მოსწყდები მოყუასთა შენთა ამას ცხორებასა“.¹

ისევე როგორც შუშანიკი, ვესტათიც წინასწარ გრძნობს ქრისტიანთა მოსალოდნელ უბედურებას, ფიზიკურ აღსასრულს, მაგრამ გამოხატავს მტკიცე შინაგან მზადყოფნას, სულიერ მხნეობას, უშიშროებას. მარზპანის ხმობის შეტყობისას ვესტათი მხნედ ეშვებოდა ცოლ-შვილს, მონა-მზეველთა: „ჯმნულმცა ვარ მე თქუენგან, რამეთუ მე არღარა მოქცევად ვარ და ქრისტე მე არა უვარ-ვეო და მათ მე არღარა განმიტეონ ცოცხლებით, ხოლო სიკუდილი ჩემი ტფილისს ყოფად არს საპყრობილესა და თავი მოკუეთად არს ჩემდა, ხოლო გუამი ჩემი მოიწიოს აქვე ნებითა ღმრთისადითა.² იგი მზად არის ქრისტეს რჯულის დასაცავად არ შეუშინდეს ტანჯვა-წამებას, შიმშილს, საპყრობილეს, მახვილს, ხორციელ სიკვდილს: „არცა ტანჯვითა, არცა გუემითა, არცა სიყმილმან საპყრობილესა შინა, არცა მახვილმან, არცა სიკუდილმან ამათ ხორცთა ჩემთამან შემიძლოს მე განყენებად შენდა, უფალო იესო ქრისტე“.³

ვიდრე ვესტათი მცხეთელს ფიზიკურად სიკვდილით დასჯიდნენ, იგი იგონებს ქრისტეს ჯვაცმის ამბავს. კერძოდ, მარზპან ვეჟან ბუზმირს გადაუშლის სამოელ არქიდიაკონის ენით მონათბრობ მოკლე ისტორიას ბიბლიისა, აქვე ურთავს მაცხოვრის გაკიცხვის, გმობის, შეურაცხყოფის, ცემის, ჯვარზე გაკერის ამაზრზენ ამბავს: „მიუხდეს ქრისტესა ზედა და იწყეს ცემად. კიცხუად მისა და რომელნიმე სცემდა ხვირთითა (წყებლები და ეკალნი შეკონიილი, ორითავე სცემდენ მაცხოვარსა — საბა) თავსა მისსა და რომელიმე

¹ ძეგლები, I, გვ. 43.

² იქვე, გვ. 34-35.

³ იქვე, გვ. 43.

ლერწმითა (ლერწმის ღერისაგან გაკეთებული ჯოხი) სცემდა თავსა მისსა წმიდასა და რომელიმე სცემდა ყურიმალსა და რომელიმე ჰნერწყუვიდეს პირსა მისსა ნათელსა და აღამართეს ძელი და ჯუარსა აცუეს ქრისტე და ძმარი და ნალველი შეზავებული ასუეს ჯუარსა ზედა.¹ ამით ვესტათი სატანის შეილებს არწმუნებდა, რომ ქრისტესთვის სიკვდილი არაფრად მიაჩნდა, მაშინ როდესაც თვითონ მაცხოვარმა დასთრგუნა სიკვდილი სიკვდილითა თვისითა.

ახლა კი გავეცნოთ; სპარსელებმა ვესტათის ფიზიკურად დასჯის თუ რა ხერხები გამოიყენეს. დარწმუნდა რა უსტამ ციხისთავი, რომ მაზღენობას ვერ დაუბრუნებდა ვესტათის, „შეკვრად ბრძანა და წარცემა ტფილისს“. ამასთან დაკავშირებით საგულისხმოა ერთი მომენტი. თვითონ უსტამს დასჯის უფლება არ ჰქონია. „უსტამ თქუა: „ამას კაცისა (ვესტათის — ტ.მ.) პატიჟი მე არარად ხელ-მეწიფების, არცა აღბმად ძელსა, არცა პყრობილებად, არამედ წარუძღუანო ეგე ტფილისსა ქალაქსა არგანდ გუშნასპს“². ვესტათი და დანარჩენი გაქრისტიანებული შვიდი სპარსელი წარუდგინეს მარზპანს. მათ მტკიცედ განაცხადეს: „ქრისტეანე ვიქმენით და აწ ქრისტეანე ვართ, რამეთუ ქრისტეანეთა რჩეული წმიდა და სურნელ არნ და ფრიად კეთილ და შუენიერ არს, ხოლო სხუად რჩული ვერ უსწორების რჩულსა ქრისტეანეთასა.³ მარზპანი განრისხდა ამ სიტყვების მოსმენისას და ბრძანა რვავე სპარსელის ცემა და გარეთ გაყვანა. მოუწოდა მსახურთა თვისთა: „დაპყვინეთ (მოპარსეთ) მაგათ თავი და წუერი და განუხურიტენით (გაუხვურიტეთ) მაგათ ცხვირნი და ჯაჭვი დასდევით ქედსა მაგათსა და ბორკილნი შეუსხენით ფერხთა და შესხენით ეგენი საპყრობილესა.⁴ ეს არის მარზპანის მხრიდან პირველი სასტიკი დაშინება გაქრისტიანებული რვა სპარსელისა ვესტათის მეთაურობით, რათა ისინი გონს მოსულიყვნენ და დაგდოთ ქრისტეს მოძღვრება.

როგორც ვნახეთ, მარზპანი და მისი მსახურნი მიმართავენ

¹ ძეგლები, I, გვ. 41.

² იქვე, გვ. 32.

³ იქვე, გვ. 33.

⁴ იქვე.

დასჯის სხვადასხვა ზერხს: ფიზიკური ცემა სახეში, თმებისა და წვერების მოპარსვა, ცხვირის გახერხვა, კისერზე ჯაჭვის დადება, ფეხების შებორკვა და ასე ჩაგდება საპყრობილეში. დაშინების მეთოდმა ნაწილობრივ გაჭრა, ბახდიადი და პანგუშნასპი გატყდნენ („ეშმაკი შეუხდა გულსა“), ქრისტე უარყვეს და „უღმრთოებად აღიარეს“. დანარჩენთა მიმართ გატარდა მარზპანის ნაბრძანები სადამსჯელო ღონისძიება: თმა-წვერი მოპარსეს (დიდი შეურაცხყოფის ნიშნად) და ჯაჭვით შებორკილნი „საპყრობილეს შეაყენნეს“. მარზპანი განუსაზღვრელი უფლებით სარგებლობდა. მას ეკისრებოდა ადამიანთა სიკვდილით დასჯაც. უსტამის სიტყვებით, „რამეთუ ყოელისა კაცისა ქართლისა (აქ იგულისხმებიან ქართლის მკვიდრნი ქართველებიც და გადარჯულებული სპარსელებიც) მას ხელ-წიფების სიკუდილი და ცხორება“.

არვანდ გუშნასპი ისე წავიდა ქართლიდან, რომ ვერ მოასწრო ვესტათი მცხეთელის სიკვდილით დასჯა. თუმცა განაჩენი სისრულეშივე მოიყვანა მისმა შემცვლელმა ვეჟან ბუზშირმა. იგი როცა დარწმუნდამტკიცედ ვესტათის „მოუთვინიერებლობაში“, მის ცეცხლთაყვანისმცემლობისკენ მობრუნების მცდელობის ამაოებაში, გასცა საშინელი განკარგულება: „წარიყვანეთ ვეჟ საპყრობილედ და იღუმალ ღამით თავი წარაკუეთოთ, რადთ არავინ ქრისტიანეთა ცნან და პატოცსენ გუამსა მისსა და წარიხუენით ხორცნი მისნი ქალაქსა გარე, განაბნიენით შესაჭმელად მხეცთა და ფრინველთა“.¹ მარზპანის მსახურნი „ერთგულად“ ასრულებენ სასტიკ განაჩენს: „სცეს მახვილით პატიოსანსა ქელსა მისსა და წარაკუეთუს თავი მისი“. სიკვდილით დასჯილს ამასაც არ აჯერებდნენ, მისი გვამი ქალაქგარეთ უნდა გადაჟდოთ მხეცთა და ფრინველთა შესაჭმელად. თუმცა ამ სისაძაგლეს გადაურჩა ვესტათის ცხედარი. ქალაქგარეთ დაგდებული მოწამის გვამი სამოელ კათალიკოსმა „დაჰმარხა დიდითა დიდებითა და პატივითა წმიდასა ეკლესიასა მცხეთისასა“. როგორც ვნახეთ VI ს. ქართლის მარზპანს გაქრისტიანებულ სპარსელთა (და, ეტყობა, საერთო დამნაშავეთა) ანგარიშსწორებისთვის შემოღებული პქონია სასჯელის უმაღლესი ზომა — თავის მოკვეთა.

¹ ძეგლები, I, გვ. 44.

ამრიგად, VI საუკუნის შუახანებში ქართლში განმტკიცებული სპარსელები (უპირველეს ყოვლისა, მარზპანი) არ ინდობენ გაქრისტიანებულ თანამემამულეთა თავიანთი რჯულისკენ მოსაბრუნებლად აბეზლებენ ჯერ ციხისთავთან, მერე მარზპანთან, გადამჭრული ზომების მისაღებად. მარზპანი ჯერ აფრთხილებს, შთააგონებს „დამნაშავეს“, შემდეგ ფიზიკური წამებით აშინებს. მიზნის მიუღწევლობის შემთხვევაში ემუქრება სასტიკი ცემით, თმა-წვერის მოპარსვით, ცხვირის გახერხვით, კისერზე ჯაჭვის დადებით, ხელფეხის შებორკვით და ციხეში ჩაგდებით, რასაც ასრულებს კიდეც. ამას მოსდევს ადამიანისთვის თავის მოკვეთა და ქალაქგარეთ გვამის დაგდება მხეცთა და ფრინველთა საჯიჯგნად.

იოვანე საბანისძის „პაბოს წამება“ ქართული პაგიოგრაფიის შედევრთაგანია, რომელიც 786-790 წლებში შეიქმნა. დიდია მისი როგორც ლიტერატურული, ისე ისტორიული ღირებულება. იგი პირველი ლიტერატურული ძეგლია ხაზგასმული ეროვნულ-პატრიოტული თემით და ავტორის ნაციონალური იდეოლოგიით. კ. კეკელიძის დაკვირვებისა არ იყო, თხზულებაში პირველად დაფიქსირდა ბერძნებთან მეტოქეობის იდეა, იმ ბერძენთა, რომლებიც ყველა არაბერძენს, მათ შორის ქართველებსაც, ბარბაროსად ნათლავდნენ. რ. სირაძე წერს: „ავტორი (იგულისხმება იოვანე საბანისძე — ტ.მ.) ქართველთა სარწმუნოებას ბერძნულს უტოლებს. ასეთი რამ პატრიოტული გრძნობის გასაღრმავებლად უნდა ექადაგა მას... იმდროინდელ ბერძნებთან თავის გატოლება გადაჭარბებაა. მაშინ ორი მსოფლიო იმპერია არსებობდა: ბიზანტია და ბაღდადის სახალიფო. ბიზანტია მაშინდელი მსოფლიო ცივილიზაციის უმთავრეს ცენტრს წარმოადგენდა. ქართველთა ოცნება იყო მათ დამსგავსებოდნენ. იოვანე საბანისძე დროს უსწრებს და არსებულ სინამდვილედ თვლის იმას, რაც მომავლის ნატვრა იყო“.¹

აბო თბილელი შუშანიკის, ვესტათი მცხეთელის შემდეგ რიგით მესამე არაქართველი პერსონაჟია ქართული პაგიოგრაფიისა, რომელმაც ქრისტეს მოძღვრებას შესწირა თავი. ამ გამჭოლ ტენდენციას რ. სირაძე ასეთ შეფასებას აძლევს: „მასში ღრმა ლიტერ-

¹ რ. სირაძე, სახისმეტყველება, გვ. 107.

ატურულ-ესთეტიკური პრინციპია გამოხატული: პიროვნებას ვერ განდიდებს მხოლოდ თავისი ქართველობა. პიროვნება უნდა შეფასდეს ერის საერთო ინტერესებისადმი სამსახურით... შეიძლება ზოგჯერ სხვა ერის შვილი მეტადაც კი ემსახუროს. ქართველთა ეროვნულ ამოცანებს“.¹

ახლა კი დაწვრილებით გავეცნოთ, თუ როგორ გაიღო მსხვერპლად ქრისტიანობისთვის არაბმა აბომ თავისი ფიზიკური სიცოცხლე. მშობელი ქვეყნიდან ქართლისაკენ „წარმოვიდა აქა ნერსეს თანა მგზავრ ქრისტეს სიყუარულისათვის“. მან „წესი იგი მამულისა მის ღოცვისაჲ დაუტევა და შეიყუარა ქრისტე ყოვლითა გულითა“. ქართლში დამკვიდრებული მოძალადე არაბების შიშით „ვერ განაცხადებდა თავსა თუსსა სრულიად ქრისტეანედ“. ამიტომ ფარულად ღოცულობდა და მარხულობდა ქრისტეს მიმართ ნერსე ერისთავი აბოსთან და თავის ამაღლასთან ერთად იძულებით გადავიდა „ქუეყანასა მას ჩრდილოჲსასა“, ანუ ხაზართა სამეფოში. აბომ უშიშრად მოახერხა ნათლისღება ხაზარეთის იმ ნაწილში, სადაც ქრისტიანობას მისდევდნენ: „რამეთუ მადლითა სულისა წმიდისაჲთა მრავალ არს ქალაქები და სოფლები ქუეყანასა მას ჩრდილოჲსასა, რომელნი სარწმუნოებითა ქრისტესითა ცხონდებიან უზრუნველად“.²

ნერსე ამალითურთ ხაზარეთიდან აფხაზეთში გადავიდა, „რამეთუ კრძალულ იყო ქუეყანაჲ იგი შიშთაგან სარკინოზთაჲსა“. პირველ რიგში აფხაზეთის მთავარს გაეზარდა არაბი აბოს გაქრისტიანების ამბავი. აბოსაც საღვთო შურით ესიამოვნა აფხაზეთში „გარდამეტებული ღმრთის მოყუარებაჲ და ღოცვაჲ ყოვლისა მის ერისაჲ დაუცადებელი“. აბო ყველას შეუყვარდა ამ დალოცვილ მხარეში. აფხაზეთიდან ქართლში გადასვლის წინ აფხაზთა მთავარი დაუმლის აბოს წასვლას, ურჩევს მასთან დარჩენას, „რამეთუ ქუეყანაჲ იგი ქართლისაჲ სარკინოზთა უპყრიეს და შენ ხარ ბუნებით სარკინოზი, და არა გიტეონ შენ ქრისტეანობით მათ შორის; და მეშინის მე შენთჳს, ნუუკუე კუალად განგდრიკონ შენ სარწმუნოე-

¹ რ. სირაძე, სახისმეტყველება, გვ. 101.

² ძეგლები I, გვ. 58.

ბისაგან ქრისტესისა ნეფსით, გინ უნებლებით და ესოდენი შრომად შენი წარსწყმიდო“.¹

სწორუპოვარი იყო აბოს პასუხი: „სადაღა შემიწყნარა მე ქრისტემან და განმაშორა ჩემგან ბნელი იგი პირველისა მას უმეცრებისა ჩემისაჲ და ღირს მყო მე ნათელსა მას მისსა... ეერ განმაშორონ მე სიყუარულსა უფალსა ჩემისასა“.² იქვე მოაგონა აფხაზეთის მთავარს საზარებისეული შეგონება: „არაჲინ აღანთის სანთელი და შედგის იგი ქუეშე კვშირსა, არამედ ზედა სასანთლესა გადგიან, რადთა ანათობდეს ყოველთა: ეგრე ბრწყინევდინ ნათელი თქუენი წინაშე კაცთა“.³ ერთი სიტყვით, ნერსესთან ერთად დაბრუნდა წმინდა აბო თბილისში („შემოვიდა ქალაქსა ტფილისს“). აქ იგი დაუფარავად იქცეოდა, როგორც ჭეშმარიტი ქრისტიანი. მისი შემყურე თანამემამულე სარკინოზები, „რომელნიმე ჰყუედრიდეს, რომელნიმე აგინებდეს, რომელნიმე აშინებდეს, რომელნიმე სდევნიდეს, რომელნიმე მშვიდობისა სიტყვითა შეაჯერებდეს“.⁴ ეს იყო პირველი რეაქცია აბოს წინააღმდეგ ქართლში მოთარეშე მაჰმადიან არაბთა მხრიდან. ეს ყოველივე ავისმომასწავებლად ჟღერდა. ყველა ერთნაირად როდი ეპყრობოდა გაქრისტიანებულ აბოს: ზოგი საყვედურობდა, ზოგი აგინებდა, ზოგი დაშინების ხერხს მიმართავდა, ზოგმა დევნაც დაუწყო, ზოგიერთი კი უფრო შერბილებული მეთოდით მოქმედებდა — დამშვიდებული ტონით ცდილობდა აბოს დაჯერებას დაშვებულ შეცდომაში და ამის გამოსწორებისკენ, ანუ მამაპაპაეულ რჯულზე მობრუნებისკენ მოუწოდებდა. სარკინოზთა თანამემამულე მტკიცედ იდგა ქრისტეს რჯულზე და „არავისგან შეძრწუნდებოდა“. მან უშიშრად გაძლო ქართლში მთელი სამი წლის მანძილზე, როგორც უდრეკა ქრისტიანმა: „ვერვინ მიყვნა კელნი მის ზედა ბოროტებით“. ქრისტეს მოყვარენი, „რომელთაც იცოდეს ღმრთისა მიმართ სათნოებაჲ მისი, ილუწიდეს მას საზარელთა და სამოსლითა“.⁵

¹ ძეგლები I, გვ. 61.

² იქვე, გვ. 61.

³ იქვე, გვ. 62; შდრ. მათე, 5, 15-16.

⁴ იქვე.

⁵ იქვე.

რადგან სამი წლის ქართლში „მოზინადრე“ არაბებმა ვერ შეძლეს ვერანარირი ზეგულების მოხდენა ნათულლებულ აბოზე, შეიპყრეს იგი და წარუდგინეს თბილისში მყოფ ამირას, რასაც შედეგად მოჰყვა ციხეში მისი მოთავსება („შეაყენეს იგი საპყრობილესა“). რამდენიმე დღის შემდეგ ქართლის ერისთავმა სტეფანოზმა მოახერხა აბოს გათავისუფლება საპყრობილიდან. არაბთა მხრიდან ეს იყო პირველი გაფრთხილება და მუქარა ციხით, რათა აბოს გაეთვალისწინებინა მოსალოდნელი უბედურება მაჰმადიანობაზე დაუბრუნებლობის შემთხვევაში.

ვითარება შეიცვალა. მცირე ხნის შემდეგ ქართლს ახალი ამირა მოევლინა („სხუად მსაჯული ამირად შემოსულ იყო ქალაქსა ტფილისს“). ბუნებრივია, ეს მომენტი მამუზდართა ხელიდან არ გაუშვეს: „აღიძრნეს შემასმენელნი წმიდისა ამის მოწამისანი, განრისხებულნი და აღბორცებულნი, საესენი შურითა ქრისტეანეთად, შეიზრახნეს შეთქუმით წმიდასა მას ზედა და შევიდეს წინაშე მსაჯულსა მის“.¹ ე.ი. აბოზე განსახორციელებელი ზეწოლის მიზნით უკვე მეორედ მიმართეს ამირასთან დაბეზლების ხერხს და დაწვრილებით მოახსენეს მის შესახებ: „არს ქალაქსა ამას შინა ჭაბუკი ერთი, რომელი იყო ბუნებით სარკინოზ და გაზრდილ და ცხორებულ შჯულითა მით, რომელი მომცა ჩუენ მაჰმედ, მოციქულმან ჩუენმან, და აწ დაუტყვებიეს შჯული ესე ჩუენი და იტყვს თუესა თვისსა ქრისტეანედ, და უშიშრად ვალს ქალაქსა შინა მრავალთა ასწაებს ჩუენგანთა ქრისტეანე ყოფად“.² მათ მოუწოდეს პირდაპირ ამირას აბოს შეპყრობა და სატანჯველში ჩაგდება, „ვიდრემდის არა აღიაროს შჯული მაჰმედ მოციქულისა ჩუენისა“. წინააღმდეგ შემთხვევაში მოეკლათ იგი, „რადთა არა მობაძაჲ იქმნენ მისა მრავალნი სიტყუთა მისითა“.

აბოს დამფასებელმა და გულშემატკივარმა ქრისტეანებმა როცა შეიტყვეს სარკინოზთა მიერ ამირასთან მისი დაბეზლების ამბავი, გააფრთხილეს, რათა გარიდებოდა იქაურობას და გადამალულიყო. ურყევი იყო ამ წმინდა არაბის პასუხი: „მე არა ზოლო ტანჯვად

¹ ძეგლები I, გვ. 63-64.

² იქვე, გვ. 64.

განშალებულ ვარ ქრისტესთვის, არამედ სიკუდილდა“.¹ კვლავ დაუფარაჲდ („განცხადებულად“) იქცეოდა აბო „შორის უბანთა“, როგორც ნამდვილი ქრისტიანი. ამას მოჰყვა მისი შეპყრობა და ამირასთან მიყვანა: „მაშინ მოვიდეს მსახურნი იგი მის მსაჯულისანი (იგულისხმება ამირა — ტ. მ.) და შეიპყრეს ნეტარი პაბო და შეიყვანეს იგი წინაშე მსაჯულის მის“.²

ქართლის ამირა ანუ მსაჯული უცებ კი არ გასცემს განკარგულებას აბოს ფიზიკურად დასჯისა, არამედ მიმართავს შეგონების ზერხს. მშვიდად ეუბნება: გაეიგე, რომ წარმოშობით არაბი ხარ, შემცდარხარ, მამაპაპეული სარწმუნოება ქრისტიანობაზე გაგიცვლია, „აწ განეშადე და ილოცე შჯულითა მით, რომლითა განგზარდეს შშობელთა შენთა“.³ აბო ამირას წინაშე შეეცადა ენერგიულ მტკიცებას ქრისტიანული რელიგიის უპირატესობისა და ჭეშმარიტებისა მაჰმადიანობასთან შედარებით, ჩაახელა იმ მიზეზებში, რის გამოც უარყო შშობლიური სარწმუნოება და ეზიარა მაცხოვრის მოძღვრებას: „მაშინ დაუტევე მე პირველი იგი კაცთა ჳელონებითა შეთხზული შჯული და ზღაპრობისა სიბრძნითა ღონისძიებული რწმუნებაჲ, და აწ შეუდევ მე ჭეშმარიტსა ქრისტეს მიერ მომადლებულსა სარწმუნოებასა სამებისა წმიდისასა... რამეთუ ესე არს ღმერთი ჭეშმარიტი“...⁴

ამ სიტყვებს ჯერჯერობით ამირა წონასწორობიდან არ გამოუყვანია, ისევ რჩევის ღონეზე რჩება, რათა აბომ შეცვალოს განზრახვა („დაუტევე სიცოფისა ჯეე განზრახვაჲ...“), სამაგიეროდ მატერიალურად გამდიდრებას დაჰპირდა. აბომ რისხვით მიახალა: „ოქრომ და ვერცხლი შენი შენთანვე იყავნ წარსაწყმედელად თავისა შენისა... მაქუს მე ნიჭი ქრისტესმიერი, გვრგვნი ცხორებისა და უხრწნელებისა და პატოვი საუკუნოჲ ცათა შინა“.⁵ ამ კრისტალური სიტყვების მოსმენით აფსო ამირის მოთმინების ფიალა, გასცა ბრძანება ზელზე და ფეხზე რკინის ბორკილთა დადებით აბოს სა-

¹ ძველები I, გვ. 64.

² იქვე.

³ იქვე.

⁴ იქვე, გვ. 65.

⁵ იქვე.

პერობილეში ჩაგდებისა: „მაშინ უბრძანა მსაჯულმან მან ცელით და ფერჯით შეკერაჲ მისი ბორკილითა რკინისადთა და ფრეთ შიშა-აგდეს იგი საპერობილესა“.¹ ჯონათ, ამით სულიერად დასცემდნენ და დაიყოლიებდნენ, მაგრამ ამაოდ „დაშერნენ“.

აბო სასტიკ განაჩენს სიხარულით შეზება. საპერობილეში მოწამე ლოცულობდა, მარხულობდა, გალობდა, ეწეოდა ქველმოქმედებას. სარკინოზთა მოსყიდული მამუზდარნი შედიოდნენ მასთან და „სიტყვითა ლიქნისადთა“ „მოძღვრავდნენ“, რათა არ გაეწირა თუი, სიჭაბუკე არ გაეცვალა ქრისტიანობაზე, არ განშორებულიყო ძმათა და ნათესაეთა, არ გაეუბედურებინა თუი. ზოგიერთი მათგანი აშინებდა კიდევ: რა სარგებლობას მოგიტანს ქრისტე, „ვინ გიცნეს შენ ცელითგან ჩუენთა, რამეთუ ცეცხლი და სატანჯველი აწ განგვშაღებოეს შენთვის“;² თუ არ მოიქცევი მაჰმადიანობაზეო. მათ „შთამაგონებელ“ სიტყვებს აბო არც კი უსმენდა. ცხრა ღღე დაყო მოწამე აბომ საპერობილეში. ყოველღღე მარხულობდა, დილამღღე ღამეს ათვდა. მეათე ღღეს გამოიყვანეს იგი „ბორკილითა ფერჯთა და ცელთადთა და მიჰყვანდა იგი შორის ქალაქსა“: „ხოლო იგი მოვიდოდა, ვითარცა მოგზაურ ექმნის მკუდარსა. ფრე ჰქედვიდა თვსსა მას გუამსა“.³ წარადგინეს ქრისტეს მხედარი ამირის (მსაჯულის) წინაშე, რომელმაც მშვიდად უთხრა: „რამ არს, ჭაბუკო, რამ განიზრახე თუისა შენისაჲ“. წმინდა მოწამემ უპასუხა: „მე განიზრახე და ქრისტეანე ვარ“. მსაჯული კვლავ ცდილობს მის გადაბირებას: „არა დაგიტყუებოეს სიცოფე იგი და უგუნურებაჲ შენი?“ უკანდაუხვევლია ნეტარი აბო: „უკუეთუმცა უმეცრებასა და უგუნურებასა შინა ვიყავ, არამცა ღირს ვიქმენ შემდგომად ქრისტესა!“ კვლავ არ ცხრება მსაჯული: „არა გიცნობიესა, რამეთუ სიტყუანი ეგე შენნი მომატყუებელ სიკუდილისა გექნებიან შენ? ქედუზრელია წმინდა მოწამე: „უკუეთუ მოგკუდე, მრწამს მე. რამეთუ ქრისტეს თანა ვცხოვრდე... მე ვითარცა კედელსა მაგას, რომელსა მიყრდნობილ ხარ, ფრე არა მესმინა ცუდნი ეგე სიტყუანი შენნი,

¹ ძეგლები I, გვ. 65

² იქვე, გვ. 66.

³ იქვე, გვ. 70.

რამეთუ გონებად ჩემი ქრისტეს თანა არს ზეცას“.¹

მიუხედავად იმისა, რომ აბომ ამირა გააფრთხილა: ამ თემაზე მასთან საუბრის გაგრძელებას აზრი არ ჰქონდა, მსაჯული მაინც თავისას არ იშლის: „რად ეგოდენი სიტკბოებად გაქუს ქრისტეს შენისაგან, რომლითა სიკუდიდცა არა გეწყალის თავი შენი?“ წარმოდგენლად გაბედული იყო აბოს პასუხი: „უკუეთუ გნებავს ცნობად სიტკბოებად მისი, შენცა გრწმენინ ქრისტე და ნათელ-ილე მისა მიმართ და მაშინდა ღირს იქმნე ცნობად სიტკბოებისა მისისა“.² ამ სიტყვებმა განარისხა ამირა, უკვე დარწმუნდა, რომ აბოს გადაბირებისკენ მიმართული ყველა გზა ჩახერგილი იყო. გასცა ბრძანება წმინდა მოწამისთვის თავის მოკვეთისა. მსახურებმა გამოიყვანეს ქრისტეს ახოვანი მხედარი გარეთ, ხელ-ფეხზე რკინის ბორკილები შეუხსნეს, ხოლო სამოსელი ნეტარმან თვითონ შემოიხია და გაშიშვლებულმა პირჯვარი გადაიწერა და წარმოთქვა: „გმადლობ და გაკურთხე შენ, სამებაო წმიდაო, რამეთუ ღირს მყავ მე მიმთხუევად ღუაწლსა მას წმიდათა მოწამეთა შენთასა!“³ ამის შემდეგ თვითონ შეუშვირა ქედი მახვილს, სამჯერ დაარტყეს მახვილი, ხოლო წმიდა მოწამე უსიტყვოდ იტანდა მახვილისაგან მიყენებულ ტკივილს უფლისთვის სულის ჩაბარებამდე: „მოუდრიკა ქედი თვის მახვლსა. და სცეს მას მახვლითა სამგზის, რამეთუ ჰგონებდეს, ვითარმედ შიშითა სიკუდილისადათა, განაშორონ იგი ქრისტესა, ვიდრემდის შეპყდრა სული თვისი უფალსა“.⁴

სარკინოზებმა აბოს სხეულს ფიზიკური განადგურება, სიცოცხლეშივე ტანჯვა-წამება, ბოლოს თავის მოკვეთა არ აკმარეს და ცეცხლში დაწვეს: „მოიღეს შეშად და თოვად და ნაფთი და დაასხეს გუამსა მას ზედა წმიდასა და დააგზნეს ცეცხლი, ვიდრემდის დაწუნეს ჴორცნი იგი წმიდისა მოწამისანი“.⁵ ძელები ცხვრის ტყავში გაახვიეს და მტკვარში ჩაყარეს. არაბთა აუზაყური ქმედებიდან ირკვევა, რომ ეროვნულ წარმომავლობაზე მაღლა სარწმუნოებას

¹ ძეგლები I, გვ. 70

² იქვე, გვ. 71.

³ იქვე.

⁴ იქვე.

⁵ იქვე, გვ. 73.

აყენებენ. ისინი ვერ შეეგუენ თანამემამულის, არაბი ჭაბუკის, რჯუ-
ლით მაჰმადიანის გაქრისტიანებას და ტანჯვა-წამებაში ამოხადეს
სული. ეს ტრაგედია აბოს თავის მოკვეთით, შემდეგ კი მისი ცხე-
დრის ცეცხლში დაწვით დასრულდა. ერთი სიტყვით მათ არაფრად
ჩააგდეს მისი არაბობა, აღარ აპატიეს გადარჯულება.

„ეესტათის წამებაში“ ენახეთ, რომ ცეცხლთაყვანისმცემელმა
სპარსელებმა ქრისტეს რჯულთან ზიარების გამო აღარ დაინდეს
თანამემამულე და თავი მოკვეთეს. არაბებსაც წესად ჰქონიათ მათ-
ვის მიუღებელი პირისთვის თავის მოკვეთა. თუმცა ეს ერთბაშად არ
მომხდარა. სარკინოზებმა მანამდე მიიღეს ყოველგვარი ზომა, რათა
გადაებირებინათ ქრისტიანი აბო, მოეზღინათ მასზე ზეგაულებიანა მამა-
პაპეული რჯულისკენ კელაჲ მისაქცევად. ეს ზომებია: საყვედური,
გინება, დაშინება, შერბილებული ტონით შთაგონება, დევნა, დაბეზ-
ლება პირველ ამირასთან, დაბეზლება მეორე მსაჯულთან, მსაჯუ-
ლის წაქეზება აბოს შესაშინებლად და დასასჯელად. საგულისხმოა,
რომ ამირა იმთავითვე არ დასჯის ფიზიკურად ქრისტეს მხედარს.
აწარმოებს მასთან შინაურ „მოლაპარაკებას“, რათა დააგდებინოს
ქრისტეს მოძღვრება და დააბრუნოს მაჰმადის რჯულთან. ის საო-
ცარი სიმშვიდით ითმენს მისთვის მომაკდინებელ აბოს პასუხებს,
მოთმინებითა დიდითა რჩება „რჩევა-დარიგების“ ღონეზე.

აბოს ერთ-ერთი პასუხი როცა ამირას მოთმინებიდან გამოი-
ყვანს, სწორედ მაშინ უბრძანებს მსახურთა ხელ-ფეხზე რკინის
ბორკილის დადებას და საპრყრობილში ჩაგდებას. იქნებ ცი-
ხის მძიმე პირობებმა შეცვალოსო მისი გული, ამიტომ არ სძობს
ჯერხნობით ფიზიკურად. კიდევ შერჩენია იმედი მისი გადაბირები-
სა. ნაწარმოებში არსად ჩანს მსაჯულის მხრიდან საკუთარი თავის
შეურაცხყოფად გრძნობისა იმის გამო, რომ თანამემამულეზე
ვერანაირ გაულებას ვერ ახდენს. არა, მას შინაგანად აწვალებს
თუ არაბმა ჭაბუკმა როგორ აქცია ზურგი მშობლიურ რჯულს და
როგორ გაქრისტიანდა. აქედან ირკვევა ამირის მხრიდან უდიდესი
თაყვანისცემა მაჰმადიანური რელიგიისადმი, რომელიც საკუთარ
თავზე და ეროვნულ წარმომავლობაზე მაღლა დაუყენებია. მისთვის
განსაკუთრებით შეურაცხყოფელი აღმოჩნდა აბოს ბოლო სიტყვე-

ბი მათივე დიალოგისას: თუ გსურს გაიგო ქრისტიანული სარწმუნოების სიტკბოება, იწამე ქრისტე და ნათელ-ილეო. ეს აღმოჩნდა გადამწყვეტი ფაქტორი წმინდა მოწამის თავის მოკვეთისა. ასე უსწორდებოდნენ სპარსელები („ვესტათის წამება“) თუ არაბი („პაბოს წამება“) თანამემამულეებს მშობლიური სარწმუნოების უარყოფისა და ქრისტეს რჯულთან ზიარების გამო.

კიდევ ერთი პაგიოგრაფიული ძეგლი, რომლის მთავარ პერსონაჟს ქრისტიანობის დაცვისთვის თავს კვეთენ, არის „კოსტანტის წამება“. იგი ანონიმური თხზულებაა, რომელიც უნდა შექმნილ იყო 853-856 წლებში. მიაჩნიათ, რომ ავტორი კოსტანტის თანამედროვეა, დასავლეთ საქართველოში ან ბიზანტიაში მოღვაწე მწერალი. ნაწარმოებში ვეცნობით არაბთა სარდლის ბულა თურქის შემოჭრას ჩვენს ქვეყანაში, რომელმაც 853 წლის 5 აგვისტოს გადაწვა თბილისი.

ნაწარმოების მთავარი პირია ქართლის მკვიდრი, „რომელსა სახელი ერქუა კოსტანტი, რომელსა ეწოდა კახად სახელად მამულისა მის ქუეყანისა. კაცი ესე იყო წარჩინებულ ფრიად დიდად ყოველსა ქუეყანასა ქართლისასა, ფრიადი სიმდიდრე აქუნდა და მრავალი საშუებელი ამის სოფლისაჲ“...¹ როდესაც თბილისის ამირა საპაკ ისმაილის ძე განდგომია არაბთა ხალიფას, ეს უკანასკნელი შურის საძიებლად განემზადა, ქართლის მიმართულებით დაძრა დიდძალი ლაშქარი ბულა თურქის სარდლობით. მან შეიპყრო განდგომილი ამირა, მოკლა იგი და თბილისიც ცეცხლს მისცა. ირკვევა, რომ აფხაზეთის მეფე თავის შეიარაღებული ძალითურთ საპაკს ემზრობოდა, რომლის მხარეზეც ყოფილა კოსტანტი კახი. იგი დაიჭირეს 853 წლის 26 აგვისტოს, წარუდგინეს თბილისში მყოფ ბუღას და საპყრობილეში მოათავსეს. 85 წლის მოხუცი „შეიპყრეს ჴელად... შებორკეს იგი და ვერუთ წარიყვანეს ქალაქად ტფილისად და შეაყენეს იგი საპყრობილესა“.² ამ უბედურების ჟამს მოხუცს ოდნუადაც არ შეუხრია წარბი, პირიქით, „სიხარულით შეიწყნარა მოწვეწული იგი მის ჴელად და კმადლობდა უფალსა“.

შეპყრობისას ბულამ ქართველი წმინდანი, თანაც მოხუცი, უცებ

¹ ძეგლები, I, გვ. 165.

² იქვე, გვ. 167.

არ დასაჯა სიკედილით განდგომისათვის, არამედ მასთან ასეთი საუბარი გამართა, საყვედურის კილოთი: „ანუ არა უწყოდე შენ, რამეთუ განრინებად იყუ სოულტოლვითა შენითა ჳელთაგან ჩემთა, რამეთუ არავინ არს განდგომილთაგანი, რომელსაცა არა ესძლე“...¹ ხსნის ერთადერთი შესაძლებლობა რჩებოდა კონსტანტის, ეს იყო ქრისტიანობის დაგდების ხარჯზე გამაჰმადიანება, რაზეც სასტიკი უარი განაცხადა. თბილისის საჰყრობილეში მყოფი კონსტანტი წერილით ამცნობს „მეუდაბნოეთა ქალაქისათა და მამასახლისთა მონასტრისათა“: „გვეედრები თქუენ, წმიდანო მამანო და ჳუმმარიტნო მოღუაწენო ქრისტესნო, რადთა მოიცსენოთ სურვილი ჩემი და სარწმუნოებად თქუენდა მომართ, და ინებეთ ჩემთჳს ლოცვისა ყოფად უფლისა მიმართ, არა ხოლო თუ რადთამცა მჳსნა მე ჳელთაგან უსჯულოდსათა, არამედ რადთა მომცეს მე ძალი ქრისტემან, ჳესმარიტმან ღმერთმან, წინამდებარისა ამისთჳს საფრჳისა, რომელი დაურწყავს მტერსა ჩემსა“...² კონსტანტი შეკრეს „ფიცხლითა საკრველითა რკინისადთა და წარსცეს იგი ქუეყანად ბაბილონისა. ქალაქსა, რომელსა ჰრჳვიან სამარად“. მიჰგუარეს იგი არაბთა მეფეს — ჯაფარ აბრაამის ძეს. „მეფემან ისმადტელთასა“ „რჩეუდარიეებით“ დაუწყო საუბარი მოხუც ქართველ წმინდანს: უარყოს ქრისტეს რჯული და ეზიაროს მაჰმადიანობას, წინააღმდეგ შემთხვევაში მახვილით განიგმირება იგი: აჰა ესერა მოცემულ ხარ შენ ჳელთა ჩემთა და მეუფებად მაქჳს შენ ჳელა ყოფად კეთილისა და ბოროტისა, არამედ ისმინე და მერჩდი მე, — აღიდე რჩული ჩუენი და უარყ-ჰყუ ცთომად იგი შენი ქრისტეს ღმრთისათჳს, რამეთუ გონიერად გხედაუ შენ: და ვითარ აწ ლიტონსა კაცსა ღუდაკაცისაგან შობილსა, ღმერთად აღიარებ? დასცხერ ამიერიითგან, რამეთუ ვერ შესაძლებელ არს სიტყუად, ვითარმცა ძე ესუა ღმერთსა, ხოლო აწ მოიქეც ცთომილებისაგან შენისა, და მიიღუე ჩემგან კეთილი და უადრესი პატოვი, და გყო შენ თანამჳზრახველად ჩემდა და უდიდებულეს ყოველთა მოყუასთა შენთა, და უკუეთუ არა ისმინო ჩემი, სიკუდილითა მოჰკუდე შენ პირითა მახჳლისადთა და ჳორცნი შენნი

¹ ძეგლები I, გვ. 167.

² იქვე, გვ. 168.

მოესცნე საჭმელად, ფრინველთა ცისათა“...¹

ხალიფამ კარგად იცოდა, თუ რატომ გაუგზავნეს ბორკილდადებული კონსტანტი მას. ცდილობდა „დიპლომატიური“ მოპყრობით მის გადაბირებას. თუ შშობლიურ კუთხეში არა, იქნებ უცხო გარემოში, უფრო სწორად, მაჰმადიანთა გარემოცვაში შემდრკალიყო მოხუცი, შიშს დაეძლია და გამაჰმადიანებულიყო. თუმცა ამოდ. ფოლადოვით მტკიცე იყო კოსტანტის პოზიცია: „არა მეშინის მე მახვლისაგან შენისა... სიხარულით მოვითმენ სახელისა მისისათვის, რამეთუ იგი არს ჭეშმარიტი ღმერთი... აწ უკუე ვითარ შეურაცხევო იგი და ვერჩდე ბრძანებისა შენსა და სჯულსა თქუენსა“...² ამ სიტყვების მოსმენისას გაგულისდა ხალიფა და „ბრძანა მიცემად მისი საჰყრობილესა ფიცხელსა“. ჯერ მაინც არ სპობს ფიზიკურად, ფიქრობს, იქნებ, გაჭრას კიდევ „შთგონებამ“. ამ მიზნით მიაგზავნა ხალიფამ კოსტანტისთან ორი ერისთავი. ისინი ტყვეობით მოუყვანიათ სომხეთიდან.

„ორი იგი ერისთავი“ ქრისტეს უარყოფით სათანადო პატივით სარგებლობდნენ არაბთა მეფის წინაშე. ისინი ასე „მოდღერავდნენ“ ნეტარ კოსტანტის: „აწ ისმინე ჩუენი, რადთა სცხონდე, და ნუ ესაგ სასოებასა მაგას არასასოსა, რამეთუ ღმრთისა მიერ მოცემულ ხარ შენ ჳელთა ჩუენთა... ჩუენცა ქრისტეანენოე ვიყვენით, არამედ ვერ შეუძლეთ წინააღმდგომად ბრძანებასა მეფისასა, ამისთჳსცა მოვიგეთ მისგან პატივი“...³ ხალიფამ მიზანმიმართულად მიუგზავნა კოსტანტის სომხეთიდან ტყვედ ჩამოყვანილი უკვე გამაჰმადიანებული ერისთავნი, იქნებ მათივე ზეგავლენას ემოქმედა უკეთ. კოსტანტი არც მათ დაემორჩილა: „ხოლო თქუენ რასადა ზედამდგომელობთ და დამესხმით, ვითარმცა მეცა თქუენ გემსგავსე? ამიერითაგან განმეშორენით ჩემგან“...⁴ ამის შემდეგ ზელები აღაჰყრო ზეცისკენ და დაუწყო გალობა ქრისტეს.

კოსტანტის გარშემო მყოფნი ვერ ეგუებიან ქრისტიანულ გალო-

¹ ძეგლები, I, გვ. 168.

² იქვე.

³ იქვე, გვ. 169.

⁴ იქვე.

ბას და სცემეს იგი, მრავალი სატანჯველი მიაყენეს, მაგრამ „ენად მის ვერ დააბრკოლეს გალობად. „ერისთვნი იგი“ ყოველთა ამათ ამცნობენ ხალიფას, რამაც კიდევ უფრო განაცოფა მეფე: „წარაგლინა იგინი და უბრძანა მოკუეთად თავისა მისისაჲ, არამედ ამით გამოსცდიდაცა მათ, რამეთუ აქუნდა მას იჭყ მათა მიმართ, ხოლო იგინი მოვიდეს და სცემეს მახვლითა ქედსა მისსა წინაშე დალიჭსა მას და ვერარას აენებდეს მას“.¹

როდესაც ამცნეს ურჯულო მეფეს არაბთა, ჯაფარ აბრაამის ძეს, რომ ქართველ წმინდანს მახვილით ცემა ვერას ენებდა, განრისხებულმა ერთ უცხოელს („უცხო თესლი“) დააჟალა კოსტანტისთვის თავის მოკვეთა. ამ აუზაკმა მახვილით მოჭრა თავი 85 წლის წმინდანს და მიართვა იგი ხალიფას, როგორც იოანე ნათლისმცემლის თავი პეროდეს. მისი ტანჯული ცხედარი მაღალ ძელზე ჩამოჰკიდეს. კოსტანტის დღეები ღრმად მოხსუცებულობის გამო ისედაც დათვლილი იყო. რა აზრი ჰქონდა მისთვის თავის მოკვეთას. ეს გააკეთა ურჯულო მეფემ როგორც გაფრთხილება დანარჩენი ქართველებისა, რომ ქრისტიანობის მედგრად შენარჩუნებისას იგი არ დაინდობდა დიდსა და პატარას, ყმაწვილსა და მოხუცს, ანუ ნებისმიერი ასაკის მქონეს თავს დაატეხდა იგივე უბედურებას. ეს განაჩენი ვრცელდებოდა ასევე იმათ მიმართ, ვინც არ დაემორჩილებოდა თბილისის ამირას და განუდგებოდა, ან დაუპირისპირდება მას. ამასთანავე, ეს იყო შურისძიება ქრისტეს რჯულზე ფანატიკურად შეყვარებულთა.

„გობრონის წამების“ ავტორია სტეფანე მტბევარი, ნაწარმოები შექმნილია 914-918 წლებში მასში რეალისტური ფერებით არის აღწერილი არაბთა სარდლის აბულ-კასიმის შემოჭრა ძლიერი ლაშქრით ჯერ სომხეთში, შემდეგ კი — ქართლში. არაბებმა ააოხრეს ორი მეზობელი ქვეყანა. ძელზე ჩამოჰკიდეს სომეხთა მეფე სუმბატი, ალყაში მოაქციეს ყველის ციხე, აქ შეიპყრეს ერთ-ერთი მთავართაგანი გობრონი, მოსთხოვეს გამაჰმადიანება, ქრისტიანობის შენარჩუნებისთვის მას თავი მოკვეთეს. ამასთანავე, თხზულებას მსჭვალავს ერთი გამჭოლი ტენდენცია — საეკლესიო პროვიდენ-

¹ ძეგლები I, გვ. 170

ციალიზმი და ანტისომხური განწყობილება.

არაბები დასალაშქრად მიაღგნენ ყველის ციხეს, რომელიც გურგენ ერისთავთ ერისთავს ეკუთვნოდა. აქ იმყოფებოდნენ „აზნაურნი წარჩინებულნი“ და ქრისტეს მოწამე გობრონი. ავტორს ქართველთა ზოცვა-ჟღერა ასე აღუწერია: „მაშინ ვითარცა მკეცნი ბოროტნი გამძვნებული შეერივნეს აღრუულად და ერთი ერთსა უსწროებდეს, რომელნიმე მახვლითა სცემდეს, რომელნიმე პოროლითა და ისრითა შესჩხუებდეს და დასჭრიდეს ჯორცთა მათთა, დანებითა განაპებდეს, და ღვძლები იგი მათი, ვითარცა ძაღლთა პირითა განეტაცა, და ესრეთ დასთხინეს სისხლნი მათნი“. ¹ რაც შეეხება გობრონს, იგი შეიპყრეს და წარუდგინეს ამირას, რომელიც იმთავითვე როდი გასცემს ბრძანებას მის მოსაკლავად, არამედ შერბილებული ტონით „ურჩევს“ გობრონს: უარყოს ქრისტეს რჯული და ეზიაროს არაბთა სარწმუნოებას, თანაც დიდი დაპირებებით „აავსო“ იგი.

აი, როგორ „მოძღვრავს“ ამირა გობრონს: „მეწყალის მე სიკეთე სიჭაბუკისა შენისა... აწ, ვითარცა შეილსა საყვარელსა, გასწავებ შენ, დაუტყვე უგუნურებისა შენისა შჯული, რომლითა ვერა ირგეს მოყუასთა შენთა, და აღიარე ჭეშმარიტი შჯული ჴელმწიფეისა ჩუენისა... აღგითქუამ თქუენ... მოგცე შენ პალატი, კარვები, მონები, ტაძარი, აქლემები, საჭურველთა შუენიერთა სიმრავლე, და გყო შენ ვითარცა ერთი რჩეულთა ჩემთაგანი, საყუარელ იყო ჩემ წინაშე და პატივცემულ ყოველთა ამათგან ღაშქართა“. ² ეს არის კლასიკური მაგალითი მუხანათი მაჰამადიანის მხრიდან ქრისტიანი მოწამის გადაპირებისა, ტკბილი სიტყვებით „მოთაფლეისა“.

ამირამ ვერ გატეხა გობრონის ქრისტიანული სიმტკიცე, ცოდი უარი მიიღო, თუმცა ჯერჯერობით თავს იკაუებს, განრისხების ფონზე არ გასცემს მისი მოკვლის ბრძანებას. თავის მონებს უთხრა: „წარიყვანეთ ვგე და უჩუენენით მოკლულნი იგი მოყუასნი თითო-სახედ დაჭრილნი, და კუალად უჩუენენით პალატნი და კარვები, და არწმუნეთ მიცემად მაგას. ვინ უწყის, უკუე შიშმან სიკუდილისა-

¹ ძეგლები, I, გვ. 180

² იქვე, გვე. 181.

მან ანუ შესაძინებელმან კეთილისამან მოდრიკოს გული მისი“.¹ მონებმა შეასრულეს დაელება, ანახეს დაჭრილნი მისიანები, აჩვენეს პალატები და კარები და დაარწმუნეს გობრონი, რომ ეს ყველაფერი საჩუქრად გადაეცემოდა. ამის შემდეგ ქართველი წმინდანი მიუყვანეს ამირას, რომელმაც უთხრა: „რად გამოირჩიე თავისა შენისად?“ კლდესავით მტკიცე იყო ქრისტეს მოწამის პასუხი: „მე პირველადვე გითხარ შენ, არა მიდრეკად ქრისტეს უფლისა ჩემისაგან“.² თუმცა არ ჩქარობს ამირა მის ფიზიკურ მოსაპობას, ახალ დაელებას აძლევს მონებს: „არა იცის მაგან ჭირი სიკუდილისად, წარიყვანეთ ეგე, და წარწყმიდებით მაგის წინაშე დარჩომილნი ქრისტიანენი, და კუალად მოიყვანეთ“.³

წაიყვანეს ნეტარი გობრონი და ქრისტიანთა დახოცვის საშინელი სურათი აჩვენეს. ამანაც ვერ შეაძრწუნა მისი გული. მაშინ მის ქედზე ორჯერ დაარტყეს მახვილი, „გამოიძრო ხელი ნეტარმან მან კრულებისა მისგან და სისხლი იგი თვსი გამოიწერა ჯუარის სახედ შუბლსა თვსსა“ და ლოცვა აღაღლინა ქრისტეს მიმართ. ველურ მტერს გობრონმა გულმტკიცედ უთხრა: „იქმოდე, რადცა გნებავს, მე ქრისტეანე ვარ და არასადა უვარ-ვეყო სახელი მისი“.⁴ ავაზაკმა ამირამ მხოლოდ ამის შემდეგ გადაწყვიტა წმინდა გობრონის სიკვდილით დასჯა. მას თავი მოკვეთეს და დახოცილ ქრისტიანთა შორის დააგდეს. ასეთი სასტიკი განაჩენი გამოუტანეს ქრისტეს რჯულის სიყვარულისათვის წმინდასა და ნეტარ გობრონს.

„კოლაელთა მარტვილობის“ ავტორი უცნობია, იგი IX საუკუნის ძეგლად არის აღიარებული, ხოლო მასში აღწერილი ამბები VI საუკუნისად მიაჩნიათ მოქმედება ხდება მტკვრის სათავის ერთ ხევში, რომელსაც კოლა რქმევია. აქ ერთმანეთის გვერდით ცხოვრობდნენ თურმე ქრისტიანები და წარმართები. მათ შორის ურთიერთობა არ ყოფილა კონფლიქტური. მათივე მშვიდობიან თანაარსებობაზე მიგვანიშნებს ერთი საგულისხმო ფაქტი: მშობლები არ უშლიდ-

¹ ძეგლები, I, გვ. 181.

² იქვე.

³ იქვე.

⁴ იქვე, გვ. 182.

ნენ ქრისტიან და წარმართ ბავშვებს ერთად თამაშს. როდესაც ქრისტიანული ტაძრიდან ზარის ხმა შეარხვედა იქაურობას, ქრისტიანი ბავშვები იმთავითვე გაემართებოდნენ ეკლესიისაკენ. წარმართ ყრმებსაც უნდოდათ ეკლესიაში შესვლა, მაგრამ მღვდელი არ უშვებდა. მათ ნათულების შემდეგ შეშვებას შეჰპირდნენ ტაძარში. ცხრა ძმა კოლაელმა გადაწყვიტა ქრისტეს რჯულზე მოქცევა.

წმინდა და პატიოსანმა კაცმა, სოფლის მღვდელმა მშობლებისგან მალულად ღამით, ზამთრის სიცოცხეში მდინარე მტკვარში მონათლა ცხრა ძმა კოლაელნი. მშობლებმა როცა შეიტყვეს შვილების გაქრისტიანების ამბავი, „მიიყვანეს სახლად თვსა, დაჰბრძანეს თავნი მათნი და დაალებნეს ჴორცნი მათნი ფიცხლითა მით ცემითა“.¹ შვილებმა წარბუშბრულად აიტანეს ტანჯვა და უთხრეს თავიანთ მშობლებს: „ჩვენ ქრისტიანენი ვართ და არა ჯერ-არს, ვითარჲცა ეჭამეთ და ვსუთ ნაგები კერპთაჲ“.²

ფიზიკურად დასჯილი ყრმები 7 დღე-ღამის მანძილზე უსმელ-უჭმელნი იყვნენ. არაფრის გემოს ხილვა არ ისურვეს, „არამედ იზარდებოდეს სულისა მიერ წმიდისა, რომელიცა ნათლის-ღებასა შეიმოსეს“. მშობლებმა აღუთქვეს მათ გადაბირების მიზნით ყოველივე კეთილი და „სამოსელი ჴრელი თითო ფერი“. შვილები მტკიცედ იდგნენ თავიანთ პოზიციაზე: „ჩვენ ქრისტიანენი ვართ და არარაჲ გვკმს თქუენთგან, არამედ განგტევებით და წარვიდეთ ქრისტიანეთა თანა“.³ მშობლები დაადგნენ გონებით წარმოუდგენელი შურისძიების გზას. იმ ადგილას, სადაც კოლაელნი ყრმანი მოინათლნენ, ამოთხარეს ღრმა ორმო, მოიყვანეს თავიანთი შვილები და „შთაყარნეს ცნარცუსა მას შინა“.

„უღმრთოთა მათ მშობელთა მათთა განუხეთქნეს თავნი მათნი და განტუნნეს იგინი. გუელთა და იქედნეთ, ასპიტთა და მკვეცთა იციან წყალობაჲ შვილთაჲ, ხოლო ამათ უსჯულოთა არა ყვეს წყალობაჲ შვილთა მათთათჳს, და სიმრავლემან ერისამან დაჰკრიბეს ქჳდ, ვიდრემდის აღჴსეს ცნარცჳ იგი და დაფარნეს ქვითა წმიდანი

¹ ძეგლები, I, გვ. 185.

² იქვე.

³ იქვე, გვ. 187.

იგი გუამნი მათნი და მიწად იგი აღმოთხრილი მიასხეს ზედა კერძო მათსა¹. მშობლების საზარელი საქციელიდან ირკვევა, რომ ისინი წარმართულ რელიგიას შეილების სიყვარულზე მალლა აყენებდნენ. ამ საშინელებას ამასთანავე იმიტაც ამართლებდნენ, რომ კოლაელ ყრმებს მომავალში მიმბაძეულნი არ გამოჩენოდნენ, თორემ იგივე უბედურება დაატყდებოდათ თავს.

დაუსჯელი კოლაელ ყრმათა მომნათლავი მღვდელიც არ დარჩენილა: მას ქონება წაართვეს, ცემით კინადამ სიცოცხლეს გამოასალმეს და მშობლიური კუთხიდანაც გააძევეს: „ხუცესსა მას ზედა არა მცირედი ჭირი მიაწიეს, რამეთუ იაგარ-ყვეს ყოელი ნაყოფი მისი, და განიყვეს მონაგები მისი. და დასდევს თავსა მისსა წყლულებად ფიცხელი კნინ ერთ-და მო-მცა-კლეს და განჯადეს სამკცდრებელით თუსით“².

ასე რომ, „კოლაელთა მარტვილობაში“ გეხედება დასჯის სრულიად ახალი წესი. თუ ვესტათის, აბოს, კოსტანტი კახის, გობრონს ქრისტიანობისთვის ბოლომდე ერთგულების გამო თავი მოკვეთეს, აღნიშნულ ნაწარმოებში კი ვეცნობით სიკვდილით დასჯის სრულიად ახალ „მეთოდს“, როგორიცაა ჩაქოლვით გასამართლება სულის ამოხდომამდე.

„დავითსა და ტირიჭანის მარტვილობაშიც“ წარმართი ბიძა თავის ქრისტიან დისშვილებს ქრისტეს რჯულის მტკიცედ დაცვისთვის სიცოცხლეს გამოასალმებს. დავითს თვითონ კლავს მახვილით, ხოლო ტირიჭანს მისი მღვდარი სპობენ ფიზიკურად. თუმცა „წარმართი და უმჯულო“ ვერაგი თევდორი ნაუცბათეფად არ იღებს ამ საშინელ გადაწყვეტილებას. მას სურს თავისი ქრისტიანი დისშვილები — დავითი და ტირიჭანი — დააბრუნოს წარმართულ რელიგიაში: „მოიყვანნა ივინი და შეკრიბნა და ამბორს-უყოფდა, რეცა სიყუარულითა, რომელსა იგი ჯულებოდა პირველ სიკუდილი სულთა მათთაჲ“...³ იგი „შთაგონებთ“ ეუბნებოდა დისშვილებს: „თქვენ, შეილნო, აწ შეილნი ჩემნი ხართ, და ღღეს მე ვითარცა

¹ ძეგლები, I, გვ. 187.

² იქვე.

³ იქვე.

მამამ თქუენი...— ისმინოთ ჩემი... შჯული ეგე, რომელი ეპყრა მამასა თქუენსა, განუტევეთ, და მე უკეთესი შჯული მიგცე თქუენ“.¹

დავითისა და ტირიჭანის პასუხი ურყევი იყო: „ჩუენდა კმა-არს შჯული იგი, რომელი ეპყრა მამას ჩუენსა, და ეპკიეთ მას, ვიდრე სული ესე იყოს-და კოროცთა შინა ჩუენთა“.² ხოლო „ნაწლევ-რვალ-მან თუდოსი, ამის მიზეზსა ზედა ვერ იკადრა მოკელად მათი ერისა მისგან ქრისტიანეთაჲსა, არამედ მიუშუა მცირედ და ეგულებოდა წარწყედა მათი“.³ დავით და ტირიჭანის დედამ იგრძნო მოსალოდ-ნელი ხიფათი შეილუბისა და ისინი განარიდა იქაურობას, „წარ-მოივლტოდა ჩრდილოდთ კერძო ქუეყანად ტაჲომსა“. ამან ვერაგი თუდოსი კიდევ უფრო გააღიზიანა, „შეიჭურვოდა ზაკულებითა მრავალფერითა და ვერ იფარვიდა მკეცებრ განძნებულსა მას გუ-ლის-წყრომასა თუესსა, შურდა განრომად იგი ყრმათად მათ კელ-თაგან მისთა“...⁴ მაინც იძია შური. ხელში ჩაიგდო დავითი და „ამ-ბოურებისა წილ მიაგება მახვილი, ჰსცა და მოკლა იგი... ხოლო მღევარნი იგი ქწინეს წმიდასა ტირიჭანს და მოკლეს იგი“.⁵

IX საუკუნის II ნახევარში არსენ საფარულმა შექმნა „აბიბოს ნეკრესელის მარტილობა“. წმინდა აბიბოსი ცამეტ ასურელ-მამათაგანია. ისინი ქართლში მოსულან სირიიდან VI საუკუნეში. მკველვართა ერთი ნაწილის მტკიცებით, ისინი წარმოშობით ქარ-თველები იყვნენ. მეორე ნაწილი სპეციალისტებისა მიიჩნევენ, რომ ცამეტოვე წმინდა ასურელი მამა ასურეთის მკვიდრი სირიელები იყვნენ. ამ საკითხზე არსებულმა ვრცელმა მასალებმა დაგვარწ-მუნეს ამ წმინდა მამათა ქართველობაში. თუმცა ამ თემაზე პაექრო-ბა მომავალშიც გაგრძელდება. ამჟერად გვაინტერესებს თუ როგორ შესწირა თავი ქრისტიანობას აბიბოს ნეკრესელმა.

ერთ დღეს წმინდა მამამ ცეცხლს დაასხა წყალი და ჩააქრო იგი („დაასხა მცირედ წყალი ხენეში და დაშრიტა“). როცა ეს შეიტყვეს ცეცხლთაყვანისმცემელმა სპარსელებმა, ისე სცემეს აბი-

¹ ძეგლები, I, გვ. 187.

² იქვე.

³ იქვე.

⁴ იქვე.

⁵ იქვე. გვ. 188.

ბოსი, რომ სიკედლის პირამდე მიიყვანეს: „ესე რად ცნეს უმჯუ-
ლოთა მათ სპარსთა, ფრიად გუემეს, კინილა ვიდრემელა მოკლეს
ნეტარი იგი და საპყრობილესა შეაყენეს დიდითა იწროუებითა და
მრავლითა ტანჯვითა“.¹ შემდეგ შეერეს იგი და მიუყვანეს მარზპანს.
ეს უკანასკნელი ეკითხება აბიბოს ეპისკოპოსს: „რამსათჳს უვარ-
ჰყავ უფლებად მეფეთ-მეფისად და მოჰკალ ღმერთი ჩუენი?“ წმინდა
მამა მელგრად პასუხობს: „მე არაჲინ ვიცი მეუფედ. გარნა უფალი
ჩუენი იესუ ქრისტე. ხოლო ცეცხლი იგი, რომელ დაჳშრიტე იგი
რამთამცა საცთური განვაქარვე ეშმაკისად“...²

მარზპანი კელავ გაუმეორებს კითხვას: „რამსთჳს მოჰკალ ღმერ-
თი ჩუენი და შენ გნებავს, რამთამცა შენისა ღმრთისა წარგუყვანე?“
წმინდანის პასუხმაც არ დაახანა: „ღმერთი არა მომიკლავს, ხოლო
ცეცხლი დაჳშრიტე. არა არს ღმერთი იგი, არამედ სხუათა ბუნე-
ბათაგანი არს, ერთისა ნოეთისაგან მცირედ ნაწილი, რომელთაგან
აღჰმართნა ღმერთმან სოფელი ესე... ერთი მცირე წყალი დაჳსხ,
მძლე ექმნა და მოკლა იგი... აწ მიკერს თქუენი ესევეითარი სიცოფე,
ვითარ არა სირცხვილ გიჩნს მისი სახელის-დებად ღმრთად“...³ ამ
სიტყვებმა გააცოფა მარზპანი და „შემდგომად მრავლისა გუემისა
და საკვრველთა სატანჯველთაჲსა ქეითა განტეინეს იგი, ნეტარი
აბიბოს, და მოკლეს და განათრიეს გარეშე ქალაქსა, და მცველ-
ნი განეწესნეს მის ზედა, რამთა მჭეტთა და მფრინველთა შეჭამნენ
ჯორცნი მისნი“.⁴

შეიძლება დავასკვნათ „წამებათა“ ჟანრის ლიტერატურუ-
ლი ძეგლების პერსონაჟები თავიანთი ნებით ეწირებიან ქრისტეს
რჯულს, ხორცის დატანჯვით იხსნიან სულს და აღამაღლებენ მას.
ისინი მოქმედებენ მაცხოვრის მიბაძვით ქრისტემ აღამისა და ვჳს
შთამომავალთა ხორციელი ცოდვების გამოსასყიდად საკუთარი სხ-
ეული ჯვარს აცვა. ამ ბიბლიური აქტის გათავისება შთააგონებდა
წმინდან მორწმუნეებს ფიზიკური სიცოცხლის მსხვეპლად გაღე-

¹ ძეგლები, I, გვ. 242.

² იქვე, გვ. 244.

³ იქვე, გვ. 245.

⁴ იქვე.

ბას ქრისტეს მოძღვრების დასაცავად თუ გადასარჩენად. გამომდინარე აქედან — ქრისტიანობის დამცველთა ტანჯვა-წამება და ფიზიკური განადგურება „წამებათა“ ჟანრის თხზულებების მკვეთრ მოტივად იქცა. ვარსქენისა და კოლაელ ყრმათა შშობლების გარდა, ქრისტიანთა და გაქრისტიანებულთა მწამებლებად გვევლინებიან სპარსელები და არაბები, რომელთაც დაპყრობილი პქონდათ ჩვენი ქვეყანა, სასტიკად ღვენიდნენ ქრისტეს მოძღვრებას და მოსახლეობას თავს ახვევდნენ თავიანთ სარწმუნოებას.

მოძალადეთა მხრიდან ქრისტიანობის დამცველთა ფიზიკური დასჯა და სასიკვდილო განაჩენის გამოტანა იმთავითვე არ ხდებოდა. ამას წინ უძღვის „მოსამზადებელი“ პერიოდი ზეწოლის, ზეგავლენის მოხდენის მიზნით ვარსქენს ხუთი მცდელობა პქონდა შუშანიკის გადაბირებისა და ხუთივე კრახით დასრულდა. ამის შემდეგ შეუდგა იგი წმინდანი ქალის უმანკო სხეულის გაჩანაგებას, რასაც მეშვიდე წლის დამდეგს სიკვდილი მოჰყვა. ეესტათის ვერაგი თანამემამულენი დაშინების მიზნით ემუქრებიან სასტიკი ცემით, თმა-წვერის გაპარსვით, ცხვირის გახერეგვით, კისერზე ჯაჭვის დადებით, ხელფეხის შებორკვით, ციხეში ჩაგდებით ამას მოსდევს მისთვის თავის მოკვეთა და ქალაქგარეთ გვამის ჩაგდება მხეცთა და ფრინველთა საჯიჯგნელად.

ქრისტიანი „დამნაშაის“ დასჯის ყველაზე გავრცელებული ხერხი პაგიოგრაფიაში არის თავის მოკვეთა (ეესტათი, აბო, კოსტანტიკახი, გობრონი), ასევე ჩაქოლების წესით გასამართლება (კოლაელნი ყრმანი), აბიბოს ნეკრესელიც „ქვითა განტვინეს“. წარმართმა ბიძამ თავისი ქრისტიანი დისშვილი დაეითი მახვილით მოკლა, ასევე მღვდართ მოაკლევინა დაეითის ძმა ტირიჭანიც.

ქრისტიან მოწამეთათვის სიკვდილით დასჯა არ წარმოადგენდა სულიერ ტრაგედიას. პირიქით, სიხარულით ეგებებოდნენ მას, საკუთარი ნებით უშვერდნენ თავს სასიკვდილო მახვილს. მხოლოდ ერთი რწმენით — სულის ხორცისაგან გათავისფლებით, სულის ამაღლებით და ღვთის სასუფეველში დამკვიდრებით.

„პეზისტიკოსნის“ ლომის შესწავლისათვის

აღამიანებს უხსოვარი დროიდან ჰქონდათ ლომზე სხვადასხვა წარმოდგენა. ამ მხროვ ყველას და ყველაფერს უსწრებს ძველი შუამდინარული პოეზია გილგამეშიანთან ერთად, რომელიც იქმნებოდა ჩვენს ერამდე ათასწლეულების მიღმა, თვით ბიბლიაზე ბევრად ადრე. შუმერულ-აქადურ პოეტურ სამყაროში ლომი გააქტიურებულია არა როგორც მხოლოდ ნადირთა მეფე, არამედ მხატვრული გააზრების საგნადაც. იგი ქცეულა სიმბოლო-მეტაფორად, მხატვრული შედარების ობიექტად. მასშტაბურია ძველ შუამდინარულ პოეზიაში ლომის ტროპული დატვირთვა. რამდენიმე საილუსტრაციო მასალის ჩვენებით შემოვისაზღვროთ.

გმირი ხუეავას სახე ლომთან არის გაიგივებული: „კბილები იმ გმირისა: ურჩხულის კბილები, სახე: სახე ლომისა, ძალა მკერდისა და მისი: მოგარდნილი წარღვნა“.¹ მეფე შულგისა თავისი გმირობის და ძლიერების წარმოსაჩენად ლომთან იდენტუფიცირდება: „მეფე ვარ, დედის საშოითვე გმირი ვარ... შხერასაშიში ლომი, უშუმგალის დანაბადი ვარ“; ან კიდევ: „მეფე ძლიერი, ნანარის მორჩილი ვარ, ხახადღებული ლომი შზის ღმერთისა ვარ“; „მე ლომმა ძალა მოუღლეღმა ვაჩინე ძალა ჩვენი“. მეფე შულგისა კვლავ აგრძელებს აეტოპოლოგიას: „ოდეს ლომგულმა სამეუფო საყდარში, ნინგა-ლას უზენაეს ტაძარში ძალი მოვიღე... ვითარცა ლომის ბოკვერი, წინ გავიჭერ“.² მეფე შუზუნასადმი მიძღვნილ ჰიმნში ნათქვამია: „ლომო, გულისა ჩემის საყვარელო, ტკბილია ნაყოფი შენი, უფროის თაფლისა“.³

ძველ შუამდინარულ პოეზიაში ლომი არა ოდენ ხუეავას და შულგის მეფის, არამედ ქალღმერთ იშთარის მეტაფორაცაა (იშთარი ქალღმერთ ინანას აქადური სახელია): „შენგან არს წყალო-

¹ თამუზის სიზმარი (ძველი შუამდინარული პოეზია), შუმერულიდან და აქადურიდან თარგმნა ზ. კიკნაძემ, თბ., 1969, გვ. 4.

² იქვე, გვ. 61-62.

³ იქვე, გვ. 65.

ბა, ქალბატონო, ცათ ხმელისა... ბრწყინვალე ლომო იგიგებისაჲ“.¹ სიკეიდილისა და ჭირის ღმერთის მრისხანების და გაბოროტების სიმბოლოდ სწორედ ლომია შერჩეული: „ბაბილონის ძენი — ფრთოსანნი, ხოლო შენ — მომნადირებელი მათი, ქსელში გაახვიე, შეიპყრე და მოსრე, გმირო ერა... სახედ ლომისად შეიცვალე და სასახლეში შეხვედ“.² მხატვრული შედარების საგნად არაერთხელ ქცეულა ლომი: „ვითარცა მძევინარე ლომს, მსხვერპლი ვერ გამომტაცეს“, „უფროსი ძმა გზას ლომით მიჰყვება“.³

უხსოვარი დროიდან ადამიანებს სხვადასხვა წარმოდგენა უყალიბდებოდათ ლომზე. იგი მიაჩნდათ შხის ზოდიაქოდ ანუ ბურჯად (სახლად), მეფის გამოხატულებად. ლომს თვლიდნენ ძლიერების, ცეცხლის, მხნეობის, სილამაზის გამოსახულებად.⁴ ბუდიზმი ლომს სიმბოლურ მნიშვნელობას ანიჭებდა. ინდოეთში ვიშნუ ხედავდა ლომად ითვლებოდა, ძუ ლომს ღმერთად სახედნენ. თებესა და მემფისში ლომი კარიბჭესა და უდაბნოს იცავდა, კაცს კი — ლომის ჯეგაროზი.⁵

ბიბლიაში და ქართულ საღვთისმეტყველო მწერლობაში ფართოდ გავრცელებული იყო ლომის წარმოსახვა. საილუსტრაციოდ დიდი მასალა დაგვიტოვა.⁶ რუსთაელისეული ლომის გაცნობიერებისთვის ფონის შესაქმნელად რამდენიმე საგულისხმო ასაქმტს გამოვიყენებთ. ბიბლიაში ლომი შედარების ობიექტად არც თუ იშვიათად ფიგურირებს: „მე ვარ ვითარცა... ლომი სახლსა იუდაისსა“⁷ იობის წიგნში დამნაშავეთა მიმართ გამოვლენილი მრისხანებისათვის ღმერთი შე-

¹ თამუზის სიზმარი (ძველი შუამდინარეული პოეზია), შუმერულიდან და აქადურიდან თარგმნა ზ. კიკნაძემ, თბ., 1969, გვ. 113.

² იქვე, გვ. 123.

³ იქვე, გვ. 126-127.

⁴ ვ. ნოზაძე, კუფისტიკოსანის ვარსკვლავთმეტყველება, სანტიაგო დე ჩილე, 1957, გვ. 215.

⁵ აკ. გელოვანი, მითოლოგიური ლექსიკონი, თბ., 1983, გვ. 284.

⁶ ტ. მოხია, ბიბლიურ-საღვთისმეტყველო ძეგლების მეტაფორა — სიმბოლიკის ზოგიერი საკითხი, 1997, გვ. 38-44.

⁷ წინასწარმეტყველება ოსესი, 5, 14.

დარებული თუ გაიგებებუღია ლომთან: „შენ შემქმენი თიხისაგან, რქესაჲით გაღმომღვარე და ყველგით შემადედე, ტყაჲითა და ზორცით შემმოსე, ძვლებითა და ძარღვებით მომქსოვე, შეცოდებისას არ მაპატიე დანაშაული... წამოვიწვეი და ლომგით გამომეკიდები: და მონადირებულ ვარ, ვითარცა ლომი კლვად“¹.

საღმრთო წერილში მეტაფორად ლომის გააზრების არაერთი ნიმუში დასტურდება. ქალის (დედის) მეტაფორად ძუ ლომია წარმოსახული: „რად დედაჲ შენი, ლეკვი შორის ლომთა იწვა“, ე.ი. ძუ ლომი იწვა ლომებში.² „ლეკვი ლომისა“ — იუდა³, „ლომის ბოკვერი“ — დანი⁴: ლომის ეშვი ბოროტების სიმბოლოა: „ღმერთმან შემუსრნეს კბილნი მათნი პირსა შინა მათსა და შუანი (ე.ი. კბილნი) ლომთანი შეფრქუნა უფალმან“⁵. ღმერთი ცოდვილ ადამიანს ლომის მეშვეობით სჯის: „აჲ, ვითარცა წარხვიდე ჩემგან, განგბასროს შენ ლომმან, და ვითარცა წარვიდა მისგან, პოვა იგი ლომმან და მოკლა იგი“⁶. ბიბლიაში მხილებულია ლომის მტაცებლური ბუნება და დაუნდობლობა⁷. იგავთა წიგნში ლომი ცხოველთა მეფედაა გამოსახული: „ლეკვი ლომისა უძლიერესი მხეცთა, რომელი არა გარემოიქცევის, არცა შეძრწუნდების ნადირისაგან“⁸. ლომების ხარო ძლიერი პიროვნებების და ღმერთის ნების გამოსაცდელი ადგილია⁹.

ირ. სურგულაძის თანახმად, ლომის სიმბოლო აზიიდან უნდა შეჭრილიყო ეგეოსურ სამყაროში. ძველ შუამდინარულ, ხუთურიბერიულ, ეგვიპტურ, სპარსულ, ძველბერძნულ და რომაულ ხე-

¹ წიგნი იოზისა, 10, 16; იხ. სხვა ნიმუშებიც: წინასწარმეტყველება სოფონიასი, 3, 3; რიცხვთა, 24, 9; I კათ. ეპ. პეტრესი, 5, 8.

² წინასწარმეტყველება ეზეკიელისა, 19, 2-3.

³ დაბადება, 49, 8.

⁴ წინასწარმეტყველება იერემიასი, 49, 8.

⁵ ფსალმუნი, 57, 7.

⁶ წიგნი III მეფეთა, 20, 36.

⁷ ფსალმუნი, 7, 3; შდრ. წინასწარმეტყველება ნაუმისი, 2, 12.

⁸ იგავნი სოლომონისა, 30-30

⁹ წინასწარმეტყველება დანიელისა, 6, 25.

ლონებაში ლომის სიმბოლო ძალზე გაერცელებული და აქტუალურია... ლომი მოქცეულია აზიური და კავკასიური ქალღმერთების თანმხლებ ცხოველთა ასაბიაში¹.

ლომის სახისმეტყველება ქართულ სასულიერო-საღვთისმეტყველო მწერლობას ბიბლიიდან აქვს გათავისებული. სატანის შეუპოვრობას და ძელგამოსილებას ლომის მეტაფორა წარმოაჩენს. რომლის დამარცხება მხოლოდ ქრისტეს შეუძლია. „აბოს წამებაში“ ვკითხულობთ „მტერი იგი ჩუენი ლომი (ე.ი. სატანა, პირველშობილი ცოდვა) არგნითა ჯუარისადთა მოკლა“². სასულიერო ლიტერატურაში გვაქვს საპირისპირო სახედ ლომის შერაცხვის მომენტიც: „იორდანეში ნათლისღებით მაცხოვარმა შემუსრა ვეშაპი და იქიდან ლომოვით ამოვიდა“³.

ქართულ ჰიმნოგრაფიაში ქრისტეს მეტაფორაა ლომის ბოკვერი: ლეკვ ლომისად იწოდე ღმრთისა სიტყუაო მხოლოდშობილო, რომელმან ძლიერებით შექმუსრე თავი გუელისა მის“⁴. ამ ფრაზას პარალელი ეძებნება ბიბლიაში.⁵ შესიტყვება „ლეკვი ლომისა“ ძე ღმერთის მამიდან შობილობის მეტაფორაზე მიგვანიშნებს. იოანე მინჩხი სამი დღის მანძილზე მიწაში ჩაფლულ მაცხოვარს მძინარე ლომად წარმოსახავს: „ვეითარცა ლომმან მიყრდნობით მიიძინა ბუნებითა ხორცთადათ საფლავსა შინა“⁶.

ერთ გარემოებაზე გავამახვილებთ ყურადღებას. სახარების თაფურცელზე დახატულ მახარებელთაგან მარკოზის სახე-სიმბოლოდ მოჩანს ლომი, მათუსთან დახატულია ფრთებიანი ყმაწვილი, ლუკასთან — ხარის თავი, იოანესთან — არწივი. ამასთან დაკავშირებით „საღმრთო სჯულის“ წიგნში ვკითხულობთ „მახარებელთა ეს

¹ იო. სურგულაძე, ქართული ხალხური ორნამენტის სიმბოლიკა, თბ., 1993, გვ. 33.

² ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, I (V-X სს), ილ. აბულაძის რედაქციით, თბ., 1963, გვ. 53.

³ პ. ინგოროვა, ძველ-ქართული სასულიერო პოეზია, ტფ. 1913, გვ. 14.

⁴ მიქაელ მოდრუკილის ჰიმნები, გამოსცა გ. გვახარიამ, თბ., 1978, გვ. 157.

⁵ რიცხვთა, 23, 24.

⁶ იოანე მინჩხი პოეზია, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა და გამოკვლევა დაურთო ლ. ზაჩიძემ, თბ., 1987, გვ. 260.

ოთხი სიმბოლო შეგვახსენებს ეზეკია წინასწარმეტყველის ზილვას, როცა მან დაინახა ქერუბიმნი, რომელნიც ოთხი ქვეყნიური ქმნილების: კაცის, ღომის, ხარისა და არწივის სახით უგალობდნენ და ადიდებდნენ საბაოთ ღმერთს, მათ მსგავსად ღღეს ოთხი მახარებელი ემსახურება ჩვენს მაცხოვარს იესო ქრისტეს, ღმერთის ძეს, ადიდებს და ავრცელებს ქვეყნიერებაზე მის წმინდა სახარებას¹. აღსანიშნავია, რომ ხალხურ ზეპირსიტყვიერებაში ლომი დახასიათებულია დადებითი და უარყოფითი ნიშნებით.

მოკლედ რომ ვთქვათ, ბიბლიურ-საღვთისმეტყველო ლიტერატურაში ლომი არის მეტაფორა-სიმბოლო ღმერთის, იუდას, დანის (იაკობის შვილები), მაცხოვრის ძლევამოსილების. ამასთანავე, ლომი სიმბოლოა მტაცებლის, სატანის, პირველშობილი ცოდვის, ბოროტი ძალებისა, გამოყენებულია იგი შესადარებელ-შედარებულ საგნად.

აღსანიშნავია, რომ ქართული საერო მწერლობა ითავისებს და აცნობიერებს ღომის პოეტური წამროსახვის ტრადიციებს. „ვეფხისტყაოსანში“ ლომი არის მეფის თუ იდეალურ პერსონაჟთა მეტაფორული სახელი. ასევე შესადარებელი და შედარებული საგანი.

რუსთაველის ლომი მრავალი მკვლევრის განსჯის ობიექტად ქცეულა (თეიმურაზ ბაგრატიონი, გ. იმედაშვილი, ზ. ავალიშვილი, ვ. ნოზაძე, გ. ნადირაძე, ელ. ხინთიბიძე, ნ. სულაყა, ხ. ხარიძე და სხვ). ვახტანგ მუქქესე თავის რუსთველოლოგიურ ნაშრომში („თარგმანი პირველი წიგნისა ამის ვეფხისტყაოსნისა“...) ყურადღებას მიაქცევს მნათობებისადმი ავთანდილის მიმართვისას მოცემული შვიდოე ცდომილის შესაბამის დახასიათებას: „აქ შვიდი ცდომილნი ვარსკვლავური მოუყუანია და თავის ცოდნა და სიბრძნე გამოუჩენია ამ ვარსკვლავებს თვითოს და თვითოს სხვა და სხვა ბუნება უფლება აქუსთ. ამაების ამბავი გარჩევით ჩვენ სიგრძისათვის არ დაესწერეთ და ვისაც შეტყობა გინდოდესთ საეტლო და სავარსკვლავთრიცხო ნახუთ და იქ შეიტყობთ“². „ვეფხისტყაოსნის“

¹ საღმრთო სჯული, თბ., 1989, გვ. 196.

² შოთა რუსთველი, ვეფხისტყაოსანი, 1712, აღდგენილია აკ. შანიძის მიერ, თბ., 1937, გვ. ტმე.

ერთ-ერთ სტროფში ნახსენები „სარატანის“ კომენტირებისას ვახტანგ მეექვსე იტყვის: „საროსტანი კირჩხიბსა ჰქვიან“¹ ასტროლოგიურად კირჩხიბი „ეტლის“ სახელია. პოემის ვახტანგისეულ გამოცემაში იგი „საროსტანად“ მოიხსენიება, სხვა მეცნიერულ თუ ჩვეულებრივ გამოცემებში კი — „სარასტანად“.

ვახტანგ მეექვსის „კომენტარებიდან“ ამონარიდი ფრაზები ნათელი მინიშნებაა იმაზე, რომ რაღაც ასტროლოგიური საძიებელი იყო პოემაში. ამაზე მეტყველებს მის მიერ დასახელებული „საეტლო“, „საგარსკვლავთრიცხო“, „საროსტანი“ (კირჩხიბი). მეფე-პოეტს კომენტარი რომ ერცელი არ გამოსვლოდა. ამიტომ შეუკავებია მსჯელობისათვის თავი („ამაოების ამბავი გარჩევით ჩვენ სიგრძისათვის არ დავსწერეთ“). შესაძლოა თეიმურაზ ბაგრატიონს სწორედ ვახტანგისეულმა კომენტარმა მისცა ბიძგი საკითხში ჩასაღრმავებლად. მან პირველთაგანმა აღნიშნა, რომ „ვეფხისტყაოსანში“ მიჯნურ პერსონაჟთა ერთმანეთისაკენ დაუცადებელი ლტოლვა, რომელიც საბოლოოდ მათი შეყრითა და ბედნიერებით მთავრდება, რუსთაველს ასტრალური შზისა და ლომის ერთიმეორისაკენ ასეთვე განუხრული სწრაფვის მკაცრი ლოგიკის მიხედვით აუგია².

თ ბაგრატიონი რუსთაველის ტაეპის, — „ჰვანდა ოდეს ლომსა შეჯდეს მზე მნათობთა უკეთესი“, — განმარტებისას წერს: „ლომის ბურჯში, ესე იგი ლომის ზოდიაქოში როდესაც მზე შევა, მაშინ უმეტეს ბრწყინვალებას და ძლიერებას აჩვენებს ყოველსა თვეზე უმეტესსა და მზე ყოველთა მნათობთა და ვარსკვლავთა ზედა უმეტესად აბრწყინებს და ატფობს ქვეყანასა; ვერუთვე მნათობ ქალთა ყოველთა ზედა უკეთესი იყო ნესტან-დარეჯანი³.

ბ. ზარიძის შენიშვნით⁴, თ ბაგრატიონს რაღაც ასტროლოგიური პოემის სიუჟეტშიც დაუნახავს. რუსთველური თქმის: „რათგან

¹ შოთა რუსთველი, ვეფხის ტყაოსანი, 1712, აღდგენილია აკ. შანიძის მიერ, თბ., 1937, გვ. ტმთ.

² თ ბაგრატიონი, განმარტება პოემა „ვეფხისტყაოსანისა“

³ იქვე, გვ. 129-130.

⁴ ბ. ზარიძე, „მერმე მოდი, ლომო, მზესა“... „ლიტერატურული ძიებანი“, XXII, თბ., 2001, გვ. 141.

მიხვდა დაკარგული ლომი მზესა წახდომილსა“ — კომენტირებისას ნათქვამია: „რადგანაც მზე ლომის ბურჯს მოშორებული იყო და ზამთარი ნათელსა და ძლიერებასა მისსა პფარევედა და აჟ ბურჯადვე შვეიდა ძალი და ბრწყინვალეობა თავისი გამოაჩინა. მზედ აქ ნესტან-დარეჯან არს თქმული და ლომად ტარიელი“¹.

1950 წელს გ. იმედაშვილმა დაწერა მშვენიერი გამოკვლევა „რუსთაველის ლომი და მზე“. ავტორი აღრმავებს თ. ბაგრატიონისეულ კონცეფციას ზოდიაქურ ლომსა და მზეზე: რუსთაველის მეტყველებაში ასტრალურ საფუძველზე ლომისა და მზის მიმართების ჯეროვანი გაგება მთელი მასალის გათვალისწინებით საკითხის განვრცობას. დაზუსტებას და რამდენადმე ახლებურ დასმასაც საჭიროებს², გ. იმედაშვილის საყურადღებო დასკენით „ვეფხისტყაოსანში“ პოეტურ ენაზე ზოდიაქური ფაზების გადატანის საფუძველია რწმენა. თითქოს ასტრალური ცხოვრება ადამიანთა ცხოვრების მსგავსადაა მოწყობილი, ადამიანური კი ასტრალურად³. ავტორს საფუძვლიანად შეუსწავლია ლომისა და მზის მეტაფორა პოემაში, რაც უხვი საილუსტრაციო მასალითაა გაპოხიერებული. ნარკვევში მეცნიერი ყურადღებას მიაქცევს ლომისა და მზის ზოდიაქური ურთიერთობის ჩვენებისას რუსთაველის მასაზრდოებელ წყაროებს, როგორიცაა XII საუკუნის ასტროლოგიური წიგნები, „ვისრამიანის“ ქართული თარგმანი, რომელშიც მოცემულია ზოდიაქოს სრული სურათის აღწერა, ასევე ძველი ქართული მწერლობის ძეგლებში ზოდიაქოს აღწერილობანი.

„ვეფხისტყაოსნის“ ლომისა და მზის მეტაფორის ახსნა ზ. ავალიშვილს გაკვრით მოუცია⁴. პოემის ლომისა და მზის ასტრალურ საფუძველზე შ. ღლონტი ძალზე მოკლედ საუბრობს⁵. ლომის, რო-

¹ თ. ბაგრატიონი, განმარტება პოემა „ვეფხისტყაოსნისა“, გვ. 264.

² გ. იმედაშვილი, ვეფხისტყაოსანი და ძველი ქართული მწერლობა, თბ., 1989, გვ. 139.

³ იქვე, გვ. 140.

⁴ ზ. ავალიშვილი, ვეფხისტყაოსნის საკითხზე, პარიზი, 1931, გვ. 57, 58, 78.

⁵ შ. ღლონტი, „ვეფხისტყაოსნის“ მხატვრული ენის სპეციფიკურობის პრობლემა, სოხუმი, 1961, გვ. 25.

გორც მამაკაციური ძალ-ღონის, სილამაზისა და განცდების სიმბოლოს იკვლევს გ. ნადირაძე¹. იგი გამოყოფს „ვეფხისტყაოსნის“ სიმბოლოების ორ ჯგუფს. პირველ ჯგუფში ათავსებს ისეთ სიმბოლოებს (მზე, მთვარე, ვარდი, ბროლი, გიშერი, ლალი, ალვა), რომლებიც თანაბრად განეკუთვნებიან მამაკაცებს და მანდილოსნებსაც, მეორე ჯგუფში მოქცეულია ისეთი სიმბოლოები, სადაც სქესობრივი განსხვავება მკაცრად არის დაცული მთელ პოემაში. მამაკაცს განეკუთვნება მხოლოდ ღომი, ქალს კი — ვეფხვი. ავტორი, ცხადია, გვერდს ვერ უვლის რუსთაველის მიერ გამოყენებულ ასტრონომიულ მოვლენას — მზის შესვლას ღომის ზოდიაქოში.

ვ. ნოზაძე „ვეფხისტყაოსანში“ დასახელებული ეტლთა შორის განიხილავს ზოდიაქო ღომს. ასევე არკვევს, რომელია სწორი სახელწოდება ერთ-ერთი ეტლისა — საროს ტანი თუ სარატანი². იგი ამართლებს იმ ხელნაწერებს და გამოცემებს, სადაც ნახმარია „საროს ტანი“. მიაჩნია ის პოეტურ გამოთქმად ზოდიაქოსათვის — „ქალწული“. რუსთაველოლოგი ზოგადად განიხილავს ღომის სიმბოლურობის საკითხსაც³. ელ. ზინთიბიძე სათანადო ნიმუშების მოხმობით ასაბუთებს, რომ რუსთაველი კარგი მცოდნეა სავანეების (ზოდიაქო, ბურჯი) ასტროლოგიური თეორიისა. ავტორი ეჭება ასევე ღომის სიმბოლურ დატვირთვას „ვეფხისტყაოსანში“⁴.

ხ. ზარიძემ საგულისხმო ნარკვევი მიუძღვნა რუსთაველის ღომის პრობლემას. მან კვლევის საგნად გაიხადა თ. ბაგრატიონის ბინიშნება პოემის სიუჟეტშიც რაღაც ასტროლოგიურის პოვნის თაობაზე. მკვლევარმა სათანადო არგუმენტების მოშველიებით სარწმუნოდ დაასკვნა, რომ „ვეფხისტყაოსანში“ ასტრალურ სიმბოლიკას სიუჟეტურ-კომპოზიციური დატვირთვაც ეძებნება⁵. ნ. სუ-

¹ გ. ნადირაძე, რუსთაველის ესთეტიკა, თბ., 1958, გვ. 393-396.

² ვ. ნოზაძე, „ვეფხისტყაოსნის“ ვარსკვლავთმეტყველება, გვ. 106-114.

³ იქვე, გვ. 216-217.

⁴ ელ. ზინთიბიძე, მსოფლმხედველობითი პრობლემები „ვეფხისტყაოსანში“, თბ., 1975, გვ. 37-38.

⁵ ხ. ზარიძე, „მერვე მოდი, ღომო, მზესა“... „ლიტერატურული ძიებანი, XXII, თბ., 2001, გვ. 143.

ლაშქარს გამოაქვეყნა გამოკვლევა — „ლომის მეტაფორა „ვეფხისტყაოსანში““, სადაც თავისებურად და ახლებურად არის დანახული ლომის განსახილველად პოემაში. სტრიქონი — „პგვანდა, ოდეს ლომსა შეჯდეს შუე მნათობთა უკეთესი“ მკვლევარის მიერ განმარტებულია ნესტანისა და ტარიელის მომავალი შეხვედრის სიმბოლურ მნიშვნელობად. ასევე, ავტორის აზრით, ლომის მოკვლით სიმბოლიზებულია თვით ტარიელის მიერ საკუთარ თავში უარყოფითი თვისებების დაძლევა. ნ. სულაგას დასკვნით: „ლომის მეტაფორა ნიმუშია იმისა, თუ როგორ შეირწყნენ და შეთავსდნენ უძველესი რწმენა-წარმოდგენები, მითოსი, ასტროლოგიური ცოდნა და მხატვრული აზროვნება, როგორ წარმოიქმნა მის სახე-სიმბოლო-ში ქრისტიანული მსოფლმხედველობა და ესთეტიკური ფენომენი“.²

ზ. გამსახურდიას მიხედვით, ტარიელის ლომთან ბრძოლა და მისი დამარცხება ენათესავენა გილგამეშის, პერაკლესა და სამსონის ბრძოლას ლომთან, რაც აუცილებლად უნდა გაიაროს სამეფო ინიციაციის გზაზე მდგარმა მეფური წარმოშობის ადელტმა. მან უნდა დაძლიოს თავის თავში მეფობის (ლომობის) ნეგატიური თვისებები, გულგოროზობა, მრისხანება, ტირანია, დესპოტიზმი, სიუხუშე. გარეგან ისტორიულ პლანში ეს არის დაპირისპირება პოლიტიკური ტირანიის წინაშე. გვიხსენოთ მაგალითად, დანიელ წინასწარმეტყველის ჩაგდება ლომებთან ხაროში (ბიბლია) და მისი სასწაულებრივი გადარჩენა (აქ ლომებით სიმბოლიზირებულია ბაბილონის ტირანია), სამსონის შერკინება ლომთან და ა.შ.³...

ამრიგად, მოკლედ და ზოგადად მოუხაზეთ რუსთაველის ლომის შესწავლის ისტორია. აღმოჩნდა, რომ რუსთაველოლოგთა მხრიდან ძირითადად აქცენტი კეთდება „ვეფხისტყაოსნის“ სახისმეტყველების ასტრალურ საფუძველზე, ასტროლოგიურ ნაკადზე, ლომის მეტაფორულობის თუ სიმბოლურობის ასპექტებზე.

¹ ნ. სულაგა, ლომის მეტაფორა „ვეფხისტყაოსანში“, „ლიტერატურული ძიებანი, XXVI, თბ., 2005, გვ. 208-217.

² იქვე, გვ. 217.

³ ზ. გამსახურდია, „ვეფხისტყაოსნის“ სახისმეტყველება, თბ., 1991, გვ. 198.

„ვეფხისტყაოსნის“ ლომს მრავალმხრივი ფუნქციური დატვირთვა აქვს. იგი ჩვეულებრივი გაგებითაც ბევრჯერ გამოჩნდება პოემაში, როგორც მხატვრულ-სახეობრივი შინაარსისაგან დაცვლილი და თავისუფალი. ტარიელი უყვება ავთანდილს: ხუთი წლის ასაკშიც კი ფიზიკურად ძლიერი ვიყავი, ლომის მოკვლა ჭირგადაუხდელად შემეძლო, როგორც დასუსტებული არსებისა:

„ხუთი წლისა შევიქმენ მსგავსი ვარდისა შლილისა,

ჭირად არ მიჩნდის ლომისა მოკვლა, მართ ვითა სილისა“.

ლომ-ვეფხვის, როგორც გარეული მხეცების თავშეყრის, ერთმანეთთან შებმის და ტარიელის მიერ ლომის მოკვლის ამბავი მოთხრობილია პოემის ცალკეულ თავში: „მბობა ტარიელისაგან ლომ-ვეფხის დახოცისა“¹. ნესტანის მიჯნურმა ლომს აღარ აპატია დანაშაული. ბრძოლის კანონები დაარღვია. ეს იმაში გამოიხატა, რომ ვეფხე მოერიდა სისხლისღვრას, თავი აარიდა ბრძოლას („გამოპრიდნა ვეფხმან“), ლომი კი ვერაგულად გამოეყიდა. ტარიელმა გაკიცხა მისი ლაჩრული ქცევა („ლომსა დაუგუმე ნაქმარი... ფუ, მაგამამაცობასა“) და სიცოცხლეს გამოსალმა:

„ხრმალ-გამოწვდილი გაუუხე (გამოუედევნე), მივეც ლახვართა
სობასა,

თავსა გარდაეკარ; მო-ცა-ვკალ, დავხსენ სოფლისა თმობასა“.

ლომ-ვეფხვის დახოცვის ამბავის გაგებამდე დაბნედილი ტარიელის პოვნისას ავთანდილს ამაზრზენი სურათი გადაეშალა თვალწინ:

„ერთ-კრძ უც ლომი მოკლული და ხრმალი სისხლ-მოცხებული, კვლა სხვაგნით-ვეფხი უსულო, მკედარი, ქვედანარცხებული“.

გულანშაროდან ტარიელისკენ მიმავალმა გახარებულმა ავთანდილმა „სადაცა ნახნის, დახოცის ლომ-ვეფხნი მოშამბნარენი“. მან იხილა: „შამბისა პირსა ტარიელ დგა ხრმლითა მომახულითა“, როდესაც „ვეფხი მოეკლა, მით ხრმალსა სისხლი სცხებოდა“. ცალკე შევებით „ლომის სისხლს“. ტარიელმა ავთანდილისაგან ნესტანის პოვნის ამბავი შეიტყო, როცა „წიგნი და კიდე რიღისა იცნა“, „სულნი გაექცეს“, გონი დაკარგა. მეგობარი გადაარჩინა

¹ შოთა რუსთაველი, ვეფხისტყაოსანი, თბ., 1988, გვ. 141-142.

ათანდილმა ლომის სისხლით

„ათანდილ მკერდსა დაასხა მას ლომსა სისხლი ლომისა,
ტარიელ შეკრთა, შეიძრა რაზმი ინდოთა ტომისა“.

ტარიელის მოსასულიერებლად შამბნარში წყლის მაძიებელი ათანდილი წააწყდა ლომის სისხლს. ამდენად, ლომის სისხლი ტარიელის სიცოცხლისკენ მობრუნების საშუალებად იქცა, ანუ სიკვდილზე სიცოცხლის გამარჯვების სიმბოლოდ. ე.ი. ლომი ტარიელი იხსნა მხოლოდ ლომისავე სისხლმა, ისევე, როგორც ლომმა ათანდილმა.

ლომის მეტაფორულობა „ვეფხისტყაოსნის“ მესამე სტროფშივე გახმოვანდა:

„ვის შვენის, — ლომსა, — ხმარება შუბისა, ფარ-შიშშერისა.
მეფისა შზის თამარისა, ღაწვ-ბალახშ, თმა-გიშერისა“.

მეტაფორული ლომი აქ პიროვნების ამოცნობის საშუალებასაც გვაძლევს. ეს არის დაეით სოსლანი, ჩვენი დიდი მეფის, თამარის, მეუღლე. ამით რუსთველი მიგვახვედრებს დაეითის ფიზიკურ ძლიერებაზე, მამაცობაზე, გულადობაზე. ორიოდ სიტყვა რუსთველის პოპულარულ აფორიზმზე: „ლეკვი ლომისა სწორია, ძუ იყოს, თუნდა ხვადია“. აქ „ლომი“ მეფის მეტაფორაა. პოემის მცოდნეს კარგად მოეხსენება, თუ რა სიტუაციაში დაიბადა ეს აფორიზმი. ვეზირები როსტვეანს განუმტკიცებენ გადაწყვეტილების სისწორეს სამეფო ტახტზე თინათინის აღსაზრდებლად: ქალი ხელმწიფედ ღეთის დანაბადია. მეფის (ლომის) შვილი (ლეკვი) ძე იქნება იგი თუ ასული, უნდა გახელმწიფდეს. მაშინ წარმოსთქვამენ ვეზირები: „ლეკვი ლომისა სწორია, ძუ იყოს, თუნდა ხვადია“. ჩვენ ვემხრობით ნ. მარის, ვ. ნოზაძის... თვალსაზრისს, რომ ამ აფორიზმში მინიშნებულია მხოლოდ სამეფო ოჯახის წევრთა (ვით ლომის ოჯახის წევრთა) თანასწორობაზე და არა რუსთველის ეპოქაში, საერთოდ, ქალისა და მამაკაცის თანასწორუფლებიანობაზე. ზოგი რუსთველოლოგის აზრით, თითქოს ამ აფორიზმით პოემაში სქესთა თანასწორობაა გამოცხადებული.

სამეცნიერო ლიტერატურის გაცნობამ დაგვანახა, რომ რუსთ-

ველური ლომის წარმოსახვის კვლევისას უმთავრესად აქცენტირებულია ლომის მეტაფორულ-სიმბოლურობა, ხოლო შესაძარბელ საგნად ლომის გამოყენების მეტნაკლებად დასთმობია ყურადღება. აქ, ცხადია, ნაკლებად იმუშავენს ლიტერატურის თეორიაში ზოგჯერ დახასიათებული მეტაფორა, როგორც შედარების შეკვეცილი ფორმა. შედარების რა ფორმაც უნდა გექონდეს, იგი ყოველთვის მსგავსებაზე მიუთითებს. მეტაფორაში კი საგნებსა და მოვლენებს მიწერილი აქვთ ისეთი თვისება, რომელიც მათ არ გააჩნიათ, მაგრამ პოეტურად დასაშვებია, ესთეტიკურია“.¹

რუსთაველი ფარსადან მეფის ტანადობას ლომს ადარებს: „ტანად ლომი და პირად შვე, ომად მძლე, რაზმთა მწყობელი“. ე.ი. მეფის ლომური გარეგნობა წინაპირობაა იმისა, რომ ის ომში ძლევამოსილია. ნადირობის დასრულების შემდეგ როსტევანი, ავთანდილი, მათთან ახლოს მყოფი თორმეტი მონა და ლაშქარნი მდინარის პირას იხილავენ უჩვეულო რაინდს, რომელსაც „შავი ცხენი სადავითა ჰყვა ლომსა და ვითა გმირსა“. ე.ი. რუსთაველი უცხო მოყმეს ამსგავსებს ლომსა და გმირს, რითაც მის ძლიერებას გაზაზღვს. ეს შედარება მეორდება პოემაში. ავთანდილი ეუბნება ტარიელს: „ლომო და გმირო ტარიელ, ვის თავი გინაზებია“. ეს შედარება ავთანდილზეც ვრცელდება: „მას ლომსა და ვითა გმირსა“.

„ვეფხისტყაოსანში“ აქტიურია გმირისადმი მიმართვის მეტაფორული ფორმა — „ლომო“: „ცრემლით, ლომო, მაგა ცეცხლთა რა ერგების“, „ნუ დაიჩნევ, ლომო, წყლულსა“; „ასრე ჰქმენ, ჩემო ლომო“, „ხელმწიფეო, ლომო, ქველო“; „უბრძანა, ლომო, არა გჭირს შენ ომთა განდრეკელობა“; „ღმერთი, ლომო, შენად ნაცეღად სხვასა ვისმცა დანერგვიდეს“; „ჰე, ლომო, ცეცხლი აწ უფრო“; „ლომო, ქებანი შენიმცა“; „დიაცმან უთხრა: „ჰე, ლომო“; „ლომო და შვეო“; „ჰე, ლომო (მიემართება ტარიელს და ავთანდილს), ვისნი ვით მოგთქმენ ენანი“; „მერმე მოდი, ლომო, მზესა შეგეყრები,

¹ ა. ჭილაია, ლიტერატურათმცოდნეობის ძირითადი ცნებები, თბ., 1971, გვ. 256; შდრწ. გაფრინდაშვილი, მ. მირუსაშვილი, ლიტერატურათმცოდნეობის საფუძვლები, თბ., 2008, გვ. 403-405.

შემეყარე“; „გვალე, შეგყრი, ლომო, შხესა“. წარმოდგენილ მიმართვაში, „ლომო“, იგულისხმებიან ტარიელი და აუთანდილი. ამ იდეალური გმირების ფიზიკური ძლიერების გამოსახატვად შესადარებელ საგნად ლომია გამოყენებული. ლომო, ანუ ლომის მსგავსო. ისინი მხატვრული შედარების ნიმუშებია.

გმირის ლომთან შესადარებლად რუსთაველი ზოგჯერ ხმარობს სიტყვას „დამსგავსება“. ტარიელი თავის თავზე ამბობს: „დაემსგავსე ლომსა ნაკეთად“ (აღნაგობით, ტანად). „ძალად ლომსა... ვკვებდი“. აუთანდილზე ნათქვამია: „დაემსგავსა ლომი შხესა“. რუსთაველი ფრიდონზე იტყვის: „ლომისა მსგავსო... ძალ-გულად“.

რუსთაველი იშვიათად მიმართავს შედარების გამომხატველ ნიშანს გრამატიკული კავშირების სახით ერთს („მსგავსად“) უკვე გაუცანით. ნაწილაკთაგან გამოყენებულია „ვით“ (ვითა) და „ებრ“. „ვითა ვეფხი და ლომია“, „ლომისა ლეკვისა, ვითა ლომი“, „თაყვანისცა მას უკადრსა, ლომებრ ჯანსა“.

ვეფხისტყაოსნიდან ამოიწერეთ თითქმის ყველა საილუსტრაციო მასალა, სადაც ლომი მთავარი გმირების მეტაფორული სახელია.

ლომი — ტარიელი. „მოგელის ლომსა მთვარეო“; „მუნ გამოუჩნდე ლომი ქველად“; „ლომმან მომართო ხატაეთს“; „შხემან ლომსა ვარდ-გიშერი“; „წევს ლომი ფერნამკრთალი სად“; „დამარჩენელი ლომისა“; უხარის ნახვა ლომისა“; „მიპხვდა დაკარგული ლომი შხესა“; „წავიდა ლომი მის შხისა მძებნელად“.

ლომი — აუთანდილი. „მას ლომსა ნახვა უხარის“; „ლომთა ლომმან შხეთა შხესა“; „ლომს მკლავი არ უდრკებოდა“; „მჭერტთა დაუსახეს... ლომსა თათი“; „ფატმანისსა შვეიდა ლომი“; „მე ლომი ლომთა დაგისვა გვერდსა“, „მუ დადგა ლომი აუთანდილ“.

ლომი — ფრიდონი. „ლომსა ვინ გაწყენს“; „იბრძვის ლომი და პირად შხე“; „აუთანდილ და ლომი ფრიდონ“; „აუთანდილისთვის ლომისა“.

ლომი — ტარიელ — აუთანდილი. „მათ ლომთა მიწყევ მხეცქმნილთა“; „ერთგან იყვნეს იგი ლომნი“; „გაემართნენ იგი ლომნი“.

ლომი — ტარიელ — აუთანდილ — ფრიდონი. „მათ ლომთა

ნახეს ქალაქი“. ორიოდე მაგალითი მოვიპოვეთ, სადაც ლომი გმირ-
თა მკლავების მეტაფორადაც არის. მოთათბირე აუთანდილი ფრი-
დონს ეუბნება: „ლომთა მკლავთაგან იმედი გაქვს, არა წყლულნი
გტკოვიან“. აუანდილი ვაჭრებთან იტყვის: „ვით ვიხმარნე ლომნი,
მკლავნი“.

ამრიგად, ლომი უძველეს დროშივე გაეხვია მეტაფორა-სიმბო-
ლურობის ნისლში. იგი დაისახა მზის ზოდიაქოდ, ვიშნუს მეტა-
ფორად. ბუდიზმმა ლომს სიმბოლური მნიშვნელობა მიანიჭა, ძველ
შუამდინარულ პოეზიაში ლომი განსახიზვნებულია სიმბოლოდ, მე-
ტაფორად, მხატვრულ შედარებად. ბიბლიაში და ქართულ სასუ-
ლიერო მწერლობაში ლომი ღმერთის, იუდას, დანის (იაკობის შვი-
ლები), მაცხოვრის ძლიერების გამომსახველი მეტაფორაა. ასევე
იგი სიმბოლოა მტაცებლის, სატანის, პირველშობილი ცოდვის,
ბოროტი ძალებისა, გამოყენებულია შესადარებელ და შედარებულ
საგნად. რუსთველური ლომის არსის წედომა მისივე მსოფლმხედვე-
ლობისა და პოეტიკის ერთ-ერთი ასპექტის გარკვევის საფუძველია.
„ვეფხისტყაოსანში“ ლომი არის დავით სოსლანის, ტარიელის,
აუთანდილის, ფრიდონის მეტაფორული სახელი, ასევე ფარსადან
მეფის ტანადობა შედარებულია ლომთან. სანეცნიერო ლიტერა-
ტურაში ერთობ აქტუალურ თემად იქცა რუსთაველს პოეტიკაში
ასტრალურ საფუძველზე ლომისა და მზის მიმართების საკითხი.
კერძოდ, ასტრალური ცხოვრების დამსგავსება ადამიანურ ცხოვ-
რებასთან და პირიქითაც — ადამიანურისა ასტრალურთან. ლომისა
და მზის ზოდიაქური ურთიერთობის ჩვენებისას, ლომის მეტაფო-
რა-სიმბოლოდ თუ შესადარებელ საგნად წარმოსახვისას რუსთა-
ველი ნასაზრდოებია ბიბლიურ-ქრისტიანურლი კულტურით, ასევე
პოეტის ეპოქაშივე არსებული ასტროლოგიური წიგნებით „ვისრა-
მიანით“ და ა.შ.

აკაკი წერეთელი და ივერიის ღვთისმშობლის ხატი

დიდი ქართველი პოეტი და საზოგადო მოღვაწე აკაკი წერეთელი განათლებული ოჯახის შვილი იყო. მამამისი როსტომ წერეთელი განაკუთრებულ ინტერესს იჩენდა ბიბლიური წიგნებისადმი. დედამ აკაკის ადრეულ ასაკში ასწავლა ლოცვა. ზედმიწევნით შეისწავლა ზუცური. ადრე დაეწაფა „ვეფხისტყაოსანს“ და, საერთოდ, ძველ ქართულ მწერლობას. უნდა აღინიშნოს, რომ თავის დროზე მას „ძველი ლიტერატურის დასტამბვა და გამოცემა“ საჭირო საქმედ მიაჩნდა. დიდ ინტერესს იჩენდა ქართული ეკლესია-მონასტრებისადმი (გელათი, ალავერდი, ბოდბე, ბარაკონი, ნიკორწმინდა, მარტვილი, კაცხი, ჯრუჭი); კულტურულ-საგანმანათლებლო კერების მიმართ ათონზე, ანტიოქიაში, იერუსალიმში, შუე მთაზე და ა.შ.

აკაკი წერეთელი ღრმად იყო დაუფლებული ქართულ სასულიერო-საეკლესიო მწერლობას, განსაკუთრებით — ბიბლიას. ცნობილია, რომ საღმრთო წერილმა როგორც შუა საუკუნეების, ისე XIX საუკუნის ჩვენ ეროვნულ მწერლობაზე დიდი გავლენა მოახდინა. შეიძლება ითქვას, დავით გურამიშვილის შემდეგ ასე არავინ მისულა ახლოს და გაუთავისებია ბიბლია, როგორც ეს შეძლო აკაკი წერეთელმა. საინტერესოა, რომ დიდმა პოეტმა განაგრძო აღორძინების ხანაში დამკვიდრებული ტრადიცია (ფეშანგი, არჩილი, დავით გურამიშვილი, თეიმურაზ მეორე...) ბიბლიური სიუჟეტების გალექსვისა. ამ მხრივ ყურადღებას იქცევს ლექსები: „ქრისტე აღსდგა“, „ნათლისღება“, „თომა მოციქული“ და სხვ.

„სულიკოს“ ავტორის შემოქმედებაში თავს იჩენს ბიბლიური რემინისცენციები (მიზანმიმართული, უნებლიე თუ ციტატური), რაც მას სჭირდებოდა თავისი პოზიციის გამოსაკვეთად ამა თუ იმ საკითხზე. ციტატური რემინისცენციები მეტწილად მოედინება ფსალმუნთა წიგნიდან და სახარებიდან. ბუნებრივია, აკაკი წერეთელი ხშირად იხსენიებს ქრისტეს, ღვთისმშობელს, ასევე ბიბლიის სხვა პერსონაჟებს: ადამი, ვა, მოსე, ნოე, დავითი, კაენი, იუდა და

ა.შ. მისი პოეტური ინტერესის სფეროში შემოდის სოლომონის სიბრძნე, იოსების მშვენიერება, სამსონის ძლიერება, იობის მოთმინება, იერემიას გოდება... აქვე უნდა დავასახელოთ აკაკის მიერ მოხსენიებული ბიბლიური პუნქტები: ედემი, გოლგოთა, ბეთლემი, ბაბილონი, იერუსალიმი... თავის ნაწერებში პოეტი ხშირად ასახელებს ბიბლიას, დავითს, სახარებას, სამოციქულოს, ასევე კურთხევანს, ჟამნს.

ბიბლიური პერსონაჟებიდან ამჯერად გვაინტერესებს დიდი აკაკის დამოკიდებულება ღვთისმშობლის ხატებისადმი. მას განსაკუთრებით იზიდავს საქართველოს ღვთისმშობლის წილხედობილობის იდეა. კ. კეკელიძის თვალსაზრისით, ეს იდეა ჩასახულია IX საუკუნეში. მხედველობაშია მიღებული „ილარიონ ქართველის ცხოვრება“.¹ ულუმბოს მთის ლაერის მამასახლისმა განიზრახა იქიდან ილარიონის და მისი მოწაფეების გაძევება. მას გამოეცხადა ღვთისმშობელი და წინ აღუდგა მისივე წადილს: „რომელნი მათ არა შეიწყნარებენ, მტერ ჩემდა არიან, რამეთუ ჩემდა მონიჭებულ არს ძისა მიერ ჩემისა ნათესავი იგი შეურყვევლად მართლმადიდებლობისათვის მათისა“. ზ. გამსახურდიას მიხედვით, საქართველოს ღვთისმშობლისათვის წილხედობობის იდეის გამოძახილს VII საუკ. ძეგლის სვიმეონ მესეეტის „ცხოვრებაში“ ვხვდებით. მკვლევარი წერს: „ამ ძეგლში სულიწმიდა გვევლინება საქართველოს მფარველად, ხოლო სულიწმინდის მიწიერი გამოცხადება კი ღვთისმშობელია“.² ეს ყველაფერი მოასწავებდა ჩვენი დიდი წინაპრების ეროვნული თვითშეგნების, ეროვნული მეობისა და ღირსების აღზევებას.

მესიის დედობასთან ერთად სწორედ ამ მხირვაც აღაფრთოვანებს აკაკი წერეთელს ღვთისმშობლის პიროვნება. გავეცნოთ 1881 წელს დაწერილ ლექსს „სიზმარი“, რომელიც შემდეგ 1884 წელს შექმნილ „თორნიკე ერისთავში“ ჩაურთავს მთლიანად. ღვთისმშობლობა დღეს საქართველოს ასეთი სიზმარი უნახავს: ქვეყნად ჩამოსულიყვნენ ქართველთა განმანათლებელი ნინო, თამარ დედოფალი და

¹ კ. კეკელიძე, ეტიუდები, I, გვ. 81.

² ზ. გამსახურდია, საქართველოს სულიერი მისია, თბ., 1890, გვ. 75.

ქეთევან წამებული. ნინოს ხელთ სჭერია ვაზის ჯვარი, თამარი ძლე-
ვის გვირგვინში ყოფილა თაჭარგული, ქეთევანს კი თავზე ედგა
წმინდანობის დამადასტურებელი გვირგვინი. სამივენი ზეცისკენ
თვალაპყრობილნი და საქართველოსკენ ხელგაშლილნი ხმაშეწყო-
ბილად გალობენ:

„დედაო ღვთისა! შენი ზეედრია
ეს საქართველო დიდჭირნახული.
შეუნდეც ცოდვა“... ნუ ააღებ ხელს,
ღმობიერებით იბრუნე გული!...
მომეც კურთხევა ზეცით, მაღალო
და გამოსახე ძლიერად ჯვარი,
რომ აღადგინო ქართველი ერი,
ღღეს დაცემული და ცოცხალ-მკედარი!“

აკაკი წერეთელი სხვა თხზულებაშიც უბრუნდება წილხედოში-
ლობის იდეას: „ქართლი ღვთისმშობლის ზეედრია, ძე ღვთისამ დაი-
წინდაო“. ან კიდევ: „ეს ქვეყანა ცოცხალ-მკედარი, ღღეს რომ ქელი
მოუხრია, უბიწო და უგინებელ თვით ქალწულის წილხედრია“.

როდესაც აკაკი წერეთლის შემოქმედებაში საქართველოს
მაცხოვრის დედისათვის წილხედოშილობაზე ელაპარაკობთ,
უსათუოდ ეს მსჯელობა უნდა შევესოთ ივერიის ღვთისმშობლის
ხატზე საუბრით როგორც ცნობილია, ფრანსუა პიტრამ 1859 წელს
დაძველებული ბერძნული ხელნაწერიდან ამოიკითხა ასეთი ლეგ-
ენდა: VIII საუკუნეში, როდესაც ხატისმებრძოლნი ანადგურებდნენ
ხატებს, ერთ ქეროვ ქალს ზღვაში გადაუგდია ღვთისმშობლის ხატი,
რომ იგი ხელში არ ჩაეარდნოდა ხატისმებრძოლთა ხატი არ ჩაძირ-
ულა წყალში, ჰაერში გაჩერებულა და მერე სადღაც გამქრალა.

ხატისმებრძოლთა და არაბთა მიერ დევნილ მონაზვნებს თავი
შეუფარებიათ ათონის მთაზე. აქ მონასტერი დაუარსებია ექვთიმეს.
ივერიის მეფის გიორგის შვილს. აი, ამ ღროს ათონის მთასთან
ერთხელ გამოჩნდა მოხეტიალე ხატი. ივერთა მონასტრის ბერმა
გაბრიელმა სიზმრად ნახა, რომ მას ევალება ღვთის მოვლენილი
ხატის მოტანა. იგი სათავეში ჩაუდგა პროცესიას, მონასტრის წი-

ნამძღვრის პაულეს ბრძანებით გაემართა ზღვისაკენ, მოიპოვა ხატი და მოიტანა მონასტერში. ღვთისმშობლის ეს ხატი, როგორც მონასტრის მწყალობელის ხატი, მოათავსეს მონასტრის კარიბჭის თავზე, ამიტომ ეწოდა მას პორტიკისა¹. ეს ხატი ათონის მთაზე განლაგებული მონასტრების მფარველად იყო შერაცხილი. საგულისხმოა ერთი ფაქტი. ივერიის ღვთისმშობლის ხატი XVI საუკუნეში რუს ქრისტიანებს ათონელებისთვის მოუხატვინებიათ და თავიანთ ქვეყანაში გადაუსვენებიათ, სადაც დღესაც არის. აქ შეუძლებელია არ გავიხსენოთ ივერიის ღვთისმშობლის ხატის ძველსლავიანური დაუჯდომელი (ბოლო რედაქცია XVII საუკუნეს ეკუთვნის), სადაც მოთხრობილია ივერიის წილხვდომილობაზე, ივერთა მოდგმის მომაგალ დიდებაზე. საქართველოს წილხვდომობის იდეა დავით გარეჯელის ძველ სლავურ დაუჯდომელშიცაა გაელებული. ივერიის ღვთისმშობლის ხატს პატრიარქმა ნიკონმა (XVII ს.) სპეციალური ტაძარი შეუქმნა („ნოვია ივერსკაია ობიტელ“), ხოლო ამჟამად იგი დასვენებულია მოსკოვში სოკოლნიკის აღდგომის ტაძარში და აქვს სპეციალური სადღესასწაულო დღე — 12 თებერვალი. შეიძლება ბევრმა არ იცოდეს, რომ მოსკოვის კრემლის ერთ-ერთ უმთავრეს კარიბჭეს ეწოდება „ივერსკიე ვრატა“).²

როგორც ცნობილია, 1989 წლის ოქტომბერში ივერიის ღვთისმშობლის ხატის ზუსტი ასლი ათონიდან საქართველოში იქნა ჩამოსვენებული. იგი სიონის ტაძარშია დასვენებული და იქიდან აღაუღენს ლოცვებს ჩვენი ერისა და წმინდა ეკლესიისათვის³.

დავებრუნდეთ აკაკი წერეთლის მიმართებას ივერიის ღვთისმშობლის ხატთან. ათონის ივერთა მონასტერი (ივირონი) იოანესა და ეფთვიმეს (მამა-შვილი) თაოსნობით აგებულ იქნა 983 წელს. გიორგი მთაწმინდელის (იგივე ათონელის) ბრწინვალე პაგიოგრაფიულ ძეგლში. „იოანესა და ეფთვიმეს ცხოვრება“ მოთხრობილია

¹ ლეონდა გადმოწერილია ხ. ვაუხჩიშვილის წიგნიდან — ბიზანტიური ლიტერატურის ისტორია, თბ., 1978, გვ. 131-132.

² დაწერილებით იხ. ზ. გამსახურდია, საქართველოს სულიერი მისია, გვ. 75-77.

³ ჯვარი ვაზისა, IV თბ., 1989, გვ. 6.

ამ ტაძრის აგების ისტორია. რაც არ უნდა გასაკვირი იყოს, ამ თხზულებაში არ ასახულა ლევენდა ივერიის ღვთისმშობლის ხატზე. რ. სირაძის შენიშვნით, საყურადღებოა თუ რატომ არ აისახა ეს ლევენდა „იოანესა და ეფთვიმეს ცხოვრებაში“, რაც სპეციალურ ძიებას მოითხოვს.¹

აკაკი წერეთელი „თორნიკე ერისთავის“ წერისას, ბუნებრივია, იცნობდა გიორგი მთაწმინდელის ამ დიდებულ ძეგლს. ეტყობა, დიდი პოეტი დაუფიქრებია „იოანესა და ეფთვიმეს ცხოვრებაში“ ამ საკვირველი ლევენდის დაუფიქსირებლობას და თვითონვე გადაუწყვეტია ამ ხარვეზის შევსება. პრ. კეკელიძის მიერ გარკვეულია, რომ აკაკი წერეთელს უსარგებელია ტიმოთე გაბაშვილის მოგზაურული ჟანრის ნაწარმოების „მიმოსვლის“ ტექსტით, სადაც ჩართულია ლევენდა ივერიის ღვთისმშობლის ხატზე. ამას ადასტურებენ სათანადო პარალელური ნიმუშები.²

„თორნიკე ერისთავის“ IV კარის ბოლო (VI) თავში ეკითხულობთ: ერთხელ ათონში ზარების რეკვა აუტეხიათ და უჩვეულო ღაღადის ხმა დარხეულა. იქვე მყოფთ სასწაული უხილავთ

„მოსცურა ახლოს ღვთისმშობლის ხატმა
და დაიყენა თავს ნათელიო“.

ხატის გამოსვენების მსურველთ ვერ შესძლებიათ მისთვის ხელის ხლება:

„ყველა ვერ ჰხედავს, ღამით ნათელი
და ღლისით რაღაც ნისლი ჰბურავსო“.

მხილველნი რაც უფრო უახლოვდებიან ნავით მას, მით უფრო შორს მისცურავს, ვერაფერ აღმოჩნდა ხატის შეხების ღირსი. წმინდა მამების შფოთვას და ტირილს წერტილი დაუსვა იმან, რომ ერთ ბერს გამოეცხადა („ნახა ჩვენება“) დედა ღვთისა და მოახსენა: ჩემს სადიდებლად აგებულ ივერიელთა ტაძარში ცხოვრობს ერთი მოხუცი ქართველი ბერი გაბრიელი, მხოლოდ მან უნდა შეახოს ჩემს ძლიერ ხატს ხელი და დაასვენოს ტაძრის შესაფლ კართან და იმ

¹ რ. სირაძე, ქართული აგიოგრაფია, თბ., 1987, გვ. 164.

² პრ. კეკელიძე, აკაკი წერეთლის ისტორიული პოემები, თბ., 1969.

დღიდანვე ამ სასწაულმოქმედს ეწოდოს „კარის ღვთისმშობელი“:

„და ნათლად მოსილს იმ ჩემს ძლიერ ხატს
იმან შეახოს მხოლოდ ხელიო,
რომ მოიტანოს და დაასვენოს
შესაჯალ კართან საკვირველიო
და იმ დღიდანვე სასწაულმოქმედს
დაერქვას „კარის ღვთისმშობელიო!“

გამხიარულდნენ წმინდა მამები, მომეტებული ნეტარებით გაი-
სო იოანესა და თორნიკეს გულები:

„მიიღეს ხატი და დაასვენეს
დანიშნულს ადგილს სიხარულითა
და ივსებოდა წმინდა ტაძარი
იმჟე დღიდან სასწაულითა“.

ეს კიდევ ერთი თვალსაჩინო მაგალითია იმისა, თუ რა მოწიწე-
ბით და პათოსით კმნიდა დიდი აკაკი ლიტერატურულ ძეგლებს,
როგორ აქსოვდა მათში ეროვნულთან ერთად, ქრტიანულ-მართლ-
მადიდებლურ იდეებს.

ქართული სულიერების სათავეებთან

შუა საუკუნეების ქართული ქრისტიანული კულტურის, ქართული სულიერი და სიტყვიერი კულტურის მეთაური პაგიოგრაფია მრავალწახნაგოვნად არის შესწავლილი და გამოკვლეული სამეცნიერო ლიტერატურაში. მხედველობაში მიიღება ტექსტოლოგიური, ლიტერატურულ-ისტორიული, სახისმეტყველებითი პრობლემები, პერსონაჟები და ძირითადი იდეურ-თემატური მოტივები, პაგიოგრაფიის ესთეტიკა და პოეტიკა. საკითხთა ამ მრავალფეროვან წრეში შემოდის მეუდაბნოეობის და სამონასტრო აღმშენებლობის თემატიკა. მისი დამუშავება დიდი ხანია მეტნაკლებად ტრიალებს საკითხით დაინტერესებულთა ყურადღების ცენტრში. ამ მხრით განუზომელია წელიწადი პროფ. ლ. მენაბდისა, რომელმაც შექმნა ფუნდამენტური მრავალტომიანი ნაშრომი სახელწოდებით — „ძველი ქართული მწერლობის კერები“.

კონკრეტულად, მეუდაბნოეობა და სამონასტრო აღმშენებლობა ქართული პაგიოგრაფიული ძეგლების მიხედვით. დღემდე მონოგრაფიულად არაუვის უკვლევეა და მეცნიერულად დაუმუშავებია. იგი თავის მკვლევარს ელოდა ქეთევან გაფრინდაშვილის სახით ამ პრობლემის შესწავლა მოითხოვდა უპირველესად V-X საუკუნეების ქართული პაგიოგრაფიული ძეგლების ზედმიწევნით და საფუძვლიან ცოდნას, მასზე არსებული სამეცნიერო ლიტერატურის ფლობას. ამასთანავე, საისტორიო და ფილოსოფიურ მწერლობაში განსაწვალულობას, სპელეისტიკური მეცნიერების მონაცემების დაუფლებას და სხვა. ამთავითვე სიამოვნების გრძნობით აღვნიშნავთ, რომ მკვლევარმა ჩინებულად და ენერგიულად გაართვა თავი მის წინაშე მდგარ ამოცანებს. შექმნა ნაშრომი, რომელიც მუდამ სამაგიდო გამოკვლევად დარჩება ქართული სიტყვიერი თუ სულიერი კულტურის სათავეებით დაინტერესებულთათვის — სპეციალისტები იქნებიან ისინი თუ მკითხველები.

ქ. გაფრინდაშვილი მონოგრაფიაში შესავალი ნაწილის ბოლოს მორიდებით შენიშნავს: „წინამდებარე ნაშრომი თავისებური,

მოკრძალებული ცდა, ანუ სურვილია იმ გზის თუნდაც კიდევ ერთხელ ჩვენებისა, რაც გაიარა ქართულმა მეუღაბნოეობითმა და სამონასტრო ცხოვრებამ კულტურისა და განათლების წინსვლის თვალსაზრისით“. ჩვენი მხრიდან დაჟამატებლით, რომ წარმოდგენილი გამოკლვეა არის ამ გზის არა მხოლოდ „კიდევ ერთხელ ჩვენება“, არამედ ღრმა მეცნიერულად, ამომწურავად წარმოჩენა XI საუკუნის ჩათვლით ქართული მეუღაბნოეობითი და სამონასტრო ცხოვრების გზით ჩვენი ეროვნული კულტურა-განათლების აღმავლობისა.

ქ. გაფრინდაშვილის კველვა-ძიების განმსაზღვრელ მიზანს შეადგენს პაგიოგრაფიული „ცხოვრებების“ მიხედვით განიხილოს და ღრმად შეისწავლოს ეროვნული საგანების დაარსების ისტორია, მათ დამაარსებელთა მოღვაწეობა, ქართველი სულიერი მისიონერების ამაგი საერთო ქართულ სულიერებაში, ასევე თუ როგორ გამოვლინდა და აისახა ქართულ მწერლობაში ეს ერთიანი სული და ინდივიდუალობა. ამასვე ეჯაჭვება ნაშრომის დანიშნულება — უძველეს ქართულ ლიტერატურაში ადამიანის პრობლემის გაშუქებისა, თუ „რა პრობლემა დააყენა მან თავის თავის წინაშე, როგორი მხატვრული ხორცშესხმა კპოვა მან IX-XI საუკუნეების ლიტერატურაში და როგორია მისი სასულიერო ფორმირების გზები“.

მართალია, შუა საუკუნეების ქართულ მწერლობაში ადამიანის პრობლემით ბევრი მეცნიერი იყო დაინტერესებული, მაგრამ ქ. გაფრინდაშვილის სიტყვები რომ გაეიმეოროთ მეუღაბნოეობითი და სამონასტრო იდეალები საგანგებოდ არაყის შეუსწავლია. ამიტომ ნაშრომი წარმოადგენს საკვლევად შერჩეული საკითხების მონოგრაფიულად შესწავლის პირველ ცდას.

ქ. გაფრინდაშვილი მონოგრაფიის შესავალ ნაწილში მოკლედ წარმოაჩენს V-X, საუკუნეების ქართული პაგიოგრაფიის სხვადასხვა რაკურსით შესწავლის ისტორიას. გასაკუთრებით გამოყოფს ამ უდიდეს საქმეში კ. კეკელიძის, ლ. მენაბდის, რ. ბარამიძის, რ. სირაძის, გრ. ფარულავას, ხ. ზარიძის, ქ. ბეზარაშვილის და სხვათა მიერ გაწეულ ღვაწლს. ასევე ამავე პერიოდის ქართულ-ბიზანტიური ლიტერატურულ ურთიერთობა შესწავლის საქმეში წარმოაჩენილია ე. ხინთიბიძის ღვაწლი.

ყურადღებას იქცევს ნაშრომის პირველივე თავი — „მეუდაბნოეობა“. ავტორი ჯერ კიდევ შესავალშივე შენიშავს, რომ „მეუდაბნოეობა როგორც დიდი სოციალური მოვლენა, რომელმაც თითქმის სამი საუკუნე“ (V-VIII სს) იარსება, არამცთუ შესწავლილი, წლების მანძილზე საერთოდ ამოუარდნილი იყო საქართველოს ისტორიული ცხოვრებიდან. ამიტომ მოჰკიდა ხელი ქ. გაფრინდაშვილმა საფუძვლიანად შეესწავლა და ღირსეულად გამოველინებინა ეს უდავოდ მნიშვნელოვანი და ქართული კულტურისათვის უაღრესად პროგრესული მოვლენა. ამან კი „სულ სხვაგვარად წარმოგვიჩინა არა მარტო ისტორიული მოვლენები, არამედ ის პიროვნებებიც, რომლებმაც დანერგეს მეუდაბნოეობა საქართველოში და რასაც უშუალოდ ბერმონაზვნული ცხოვრების სულიერ სათავეებთან მოყვართ“.

მონოგრაფია წარმოადგენს განვითარებას პირველად ივ. ჯავახიშვილის მიერ გამოთქმული მოსაზრებისა, რომ საქართველოში ჯერ მეუდაბნოეობა იყო V საუკუნიდან, ხოლო მომდევნო საფეხურზე სამონასტრო მოძრაობაო. ქ. გაფრინდაშვილი ქართული სამონაზვნო მოძრაობის ორ საფეხურს გამოყოფს, სადაც პირველ ადგილს იკავებს მეუდაბნოეობა, რაც მხოლოდ უდაბნო ძეგლებით, ქვაბებით გამოიხატება. იგი იწყება V-VI საუკუნეებიდან და გრძელდება VIII საუკუნის ბოლომდე, რაც დაკავშირებულია წმ. ასურელი მამების სახელთან. მეორე საფეხურზეა მეუდაბნოეობის წიაღში ჩასახული სამონასტრო ცხოვრება VIII-IX საუკუნის მიჯნაზე განვითარებული.

ქ. გაფრინდაშვილი ჩვენს ყურადღებას იქცევს იმ მთავარ მიზეზებზე, რაც გახდა შემაფერხებელ ლიტერატურული ძეგლების სწორად შეფასებისა, რამაც შეიწირა მძლავრი მეუდაბნოეობითი ეპოქა. ეს იყო ტერმინების — „ქვაბისა“ და „უდაბნოს“ სოციალური შინაარსის არასწორი გაგება. ეს გამოიხატებოდა „ქვაბის“ „გამოქვაბულთან“ გაიგივებით, ხოლო „უდაბნოს“ გეოგრაფიულ ადგილად დასახვით. უნდა დავეთანხმოთ მკვლევარს, რომ ყოველივე ამის დადგენა შესაძლებელი გახდა სპელეოსტიკური მეცნიერების (გამოქვაბულთმცოდნეობა) ჩამოყალიბებამ. გაირკვა, რომ ცნება

„ქვაბი“ ნიშნავს ბუნებრივთან ერთად ხელოვნურ, ადამიანის მიერ კლდეში გამოკვეთილ საფარს. ასევე „უდაბნო“ გულისხმობს ბერთა საკრებულოს კლდეში არსებული ქვაბოვანი სენაკებით. ავტორის შენიშვნით, „უდაბნო“ ორი მნიშვნელობით იხმარება. 1. გეოგრაფიული გარემო და 2. კლდის საფარ-საცხოვრებელი, რაც მხოლოდ ლიტერატურულ წყაროებში ჩანს... უდაბნოთაღმშენებლობა ქვაბის კვეთას, კლდეში ქვაბთა შენებას ნიშნავს. სამონასტრო ცხოვრების დაწყებისას, — განაგრძობს მკვლევარი, — მონასტერთა შენება წარმოებს არა ნებისმიერ ადგილას, არამედ იქ, სადაც კლდის უდაბნო ძეგლებია. ამიტომ ამ მონასტრებს უდაბნო-მონასტრები ეწოდება.

ქ. გაფრინდაშვილის დაკვირვებით, სიტყვა „უდაბნო“ იმთავითვე ქრისტიანული კულტმსახურების ტერმინად ქცეულა. ეს იქიდანაც ჩანს, რომ საერო მწერლობა „უდაბნოს“ გეოგრაფიულ გარემოს აღსანიშნავად არ ხმარობს. მაგალითისათვის დასახელებულია „ვისრამიანის“ ქართული თარგმანი და „ვეფხისტყაოსანი“. მკვლერისათვის მთავარი ისაა, რომ ქვაბი — უდაბნო გახდა სამონასტრო მწიგნობრული კერის პირველსაზე.

ქ. გაფრინდაშვილი საინტერესოდ მიგვახედებს მეუდაბნოეობითი გზის პირველსათავეებისკენ. მართალია, მისი კვლევის ობიექტის ფარგლებს სცილდება მეუდაბნოეობითი ცხოვრების ბიბლიური პარალელების ძიება, მაგრამ საჭიროებისამებრ რამდენიმე ნიმუშით გვიჩვენა ტერმინოლოგიური მნიშვნელობები სიტყვებისა: მთა (კლდე), უდაბნო, კლდის ნაპრალი (ქვაბი), ამით პირდაპირ არის მინიშნებული იმაზე, რომ საქართველოში მოქმედი პირველი მეუდაბნოეთა უდაბნოთაღმშენებლობის იდეა ბიბლიური მეუდაბნოეობით გზაზე გადის. ისინი ბიბლიური მაგალითებით მოქმედებენ (შდრ. მოსე წინასწარმეტყველი კლდის ნაპრალში, ანუ ქვაბში, სადაც მას უფლისაგან ებოძა ათი მცნება. ათი მცნების გადაცემის შემდეგ სინას მთას ეწოდა სინას უდაბნო).

საგულისხმოდ შენიშნავს ქ. გაფრინდაშვილი ბიბლიაში დადასტურებული სიტყვა „ქვაბის“ ორგვარ მნიშვნელობაზე. ერთ შემთხვევაში იგი ნიშნავს საფარს, სახიზარს, მეორე მნიშვნელობით კი

„ქვები“ ის ადგილია, სადაც იწერება უფლის სიტყვა: „აქედან გამომდინარე, რასაც ცალსახად ადასტურებს ჩვენი პაგიოგრაფიული ძეგლები, ქვები არის ასკეტი ბერის სამოღვაწეო ადგილი, მწიგნობრული კერა, რომლის პირველსახეა ბიბლიური „ქუები“. ასევე მკვლევარი ჩვენს ყურადღებას ამახვილებს იმ გარემოებაზე, თუ სად აშენდა პირველი ტაძარი, ბიბლიური წმინდა სიონი, რომელიც ასევე იქცა პირველსახედ მომავალი მონასტრებისა. წმინდა სიონიც ხომ უდაბნოდ იწოდა. აქვე ავტორი ასკენის, რომ „ბიბლიურმა უდაბნოს გზამ ყველა ქრისტიანულ ქვეყანაში დაამკვიდრა ბერმონაზვნული ცხოვრების ორივე საფეხური — მეუდაბნოეობა და სამონასტრო აღმშენებლობა. ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ამ კუთხით შესწავლამ ეს ყოველივე დაადასტურა და ცხადყო“.

ამის შემდეგ წიგნში მსჯელობა გრძელდება ასკეტ ბერებზე, მათი ზნეობრივ სრულყოფის მისაღწევ გზებზე. ავტორი სამართლიანად შენიშნავს, რომ საქართველოში უკიდურეს ფანატიზმამდე მისული ასკეტიზმის სახე არ განვითარებულა. ესაა ასკეტი ბერების მიერ ამქვეყნიური ცხოვრებიდან გაქცევა, ყოველივე მიწიერის უარყოფა, ადამიანურ სურვილებზე ხელის აღება, თვითგვემა, რაც ცოდვისაგან ხსნის ერთადერთ საშუალებად ესახებოდათ ქ. გაფრინდაშვილის მიხედვით, საქართველოში ბერმონაზვნური ცხოვრების დამამკვიდრებელი ასურელი მამების მეოხებით განვითარდა ასკეტიზმის ის მხარე, რომელიც მწიგნობრობასა და ერის სულიერ წინსვლას ემსახურებოდა. თუმცა ავტორი არც იმას უშვებს მხედველობიდან, რომ ჩვენში მარტოდმყოფნი („მძოვარნი“) ასკეტნი იყვნენ, რომელთა არსებობამ ცალკეული გამოვლინება პპოვეს კიდევ ქართულ პაგიოგრაფიულ ლიტერატურაში, მაგრამ მათზე ცალკე ნაწარმოებები („ცხოვრებები“) არ შექმნილა, ისინი არც წმინდანებად შერაცხულან. მაგალითისათვის ყურადღება მახვილდება ბერ ხუდდოსზე „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრების“ მიხედვით.

ქ. გაფრინდაშვილი ქვეთავში — „მეუდაბნოეობა და ასურელი მამები“ ახლებურად წარმოაჩენს ამ წმინდა მამათა დამსახურებას ქართველი ერის წინაშე: „ასურელები არიან საქართველოს პირველი

ქალაქმოფელები, რომლებმაც განსაზღვრეს გეზი და მიმართულება ქართული ქრისტიანული ცხოვრებისა, ხოლო მათ მიერ დაარსებული კერებმა ფართო გზა გახსნა ქვეყნის სულიერ-ინტელექტუალურ ცხოვრებაში“. ავტორი ასურულ მამათა დამსახურებად თელის დაით გარეჯის უდაბნოში საკმაოდ კარგად გამოკვეთილ სირია-პალესტინისა და კაპადოკიის მეუდაბნოეობითი კულტურის კონტურებს.

ლ. მენაბდე წერდა: „ასურულმა მოღვაწეებმა დიდი კვალი დააჩნია ქართველი ხალხის ცხოვრებას. მათ მიერ გაშენებულმა კულტურულ-საგანმანათლებლო კერებმა მნიშვნელოვანი როლი შეასრულეს ქართული მწიგნობრობის ისტორიაში“ (ძველი ქართული მწერლობის კერები, I, თბ., 1961, გვ. 179). სწორედ ამ წმინდა მამებმა შეუწყვეს ხელი მეუდაბნოეობის, როგორც დიდი სოციალური მოძრაობის, ჩვენში დანერგვით საქართველო მტკიცედ ჩამდგარიყო იმ ქრისტიანულ ქვეყნებს შორის, სადაც მეუდაბნოეობა დიდი წარმატებით ვითარდებოდა ქ. გაფრინდაშვილი კიდევ ერთხელ შეგვახსენებს იოანე ზედაზნელის მეთაურობით აღმოსავლეთ საქართველოში წმინდა მამების მიერ გაწეულ ამაგს ქვაბოვანი კულტურის — მეუდაბნოეობის აღმავლობის საქმეში. ავტორი წერს: „ზედაზნის მთის ქვაბები და რელიქვიად ქცეული კლდეში ნაკვეთი ეკლესია — სალოცავი, შიო მღვიმისა, თუ გარეჯის უდაბნოს დასერილ ქედებში დღემდე შემორჩენილი, კლდეში ნაკვეთი ძეგლები ძველი ქართული სამშენებლო ხელოვნების, ხუროთმოძღვრების უნიკალური ნიმუშებია. ნაშრომში ნაჩვენებია ასურელი მამების ქვაბში დამკვიდრების შემდეგ მათ მიერ დაწყებული უდაბნოს აღმშენებლობა, ქვაბ-სადგომთა და წყალშესაკრებ სიღრუვის კლდეში კვეთა, ანსამბლის ერთიან სისტემად ჩამოყალიბება („დაით გარეჯელის ცხოვრების მიხედვით“). როგორც რელიქვია, დღემდეა დაცული ე.წ. „დაითის ცრემლის წყარო“ და დაითის პირველი სამიოდე მღვიმე ანსამბლის ქვედა კლდეში ნაკვეთ „ფერისცვალების“ ეკლესიასთან, სადაც დაითი და ლუკიანე განისვენებენ.

ქ. გაფრინდაშვილი ყურადღებას ამახვილებს იმ ფაქტებზე,

რომ VIII-IX საუკუნებიდან მეუდაბნოების წიაღში ჩასახული სამონასტრო აღმშენებლობა, ასურელ მამათა „ცხოვრებაში“ („იო-ანე ზედაზნელის ცხოვრების მეტაფრასული რედაქცია“) დაფიქსირების გარეშე არ დარჩენილა აქ საუბარია იმაზე, რომ ზედაზნის მთაზე, სადაც იოანე პირველად დამკვიდრდა ქვაბში, შემდეგ პერიოდში მონასტერი აუგიათ „და აღვიდა მთასა მას მაღალსა, რომელსა პრქვიან ზედაზენი, სადაც იგი აწ მონასტერი მისი აღშენებულ არს“.

მონოგრაფიაში სპეციალურად ცალკე თავი ეძღვნება ასურელ მამათა სულიერ მისიას, აღმოსავლეთ საქართველოში (ქართლ-კახეთი) მეუდაბნოებისა და ბერმონაზვნური ცხოვრების მთელი სიგრძე-სიგანით წარმოჩენას ასურელ მამათა და ილარიონ ქართველის „ცხოვრებათ“ მიხედვით ავტორი იძლევა ამ ძეგლების სკრუპულოზურ ანალიზს და ახლებურად იაზრებს წმ. ასურელების და ილარიონ ქართველის ღვაწლს, როგორც წმ. ნინოს მისიონერული მოღვაწეობის გამგრძელებლების და ერის სულიერი განმანათლებლებისა. ავტორი ცდილობს უფრო მკაფიოდ და მკვეთრად გადმოგვცეს ის ორი დიდი სოციალურ-ისტორიული მოვლენა (მეუდაბნოება და მისიონერობა), რაც ასურელ მამათა სახელს უკავშირდება. ეს ხომ მიმართული იყო ჩვენში ქრისტიანობის გაძლიერებისაკენ.

ქ. გაფრინდაშვილი ასურელი მამების საქართველოში ჩამოსვლის საფუძვლებსაც იძიებს, ამის განმაპირობებლად მას სამართლიანად მიაჩნია VI საუკუნის უდიდესი ასურელი წმინდანის, სვიმეონ მესვეტელის ხილვა, ქართული ცის თავზე გარდმოსული ზეციური ნათელი, რაც საქართველოს მომავალს და ასურელთა სულიერ მისიას წინასწარმეტყველებდა. მკვლევარი საგანგებოდ მსჯელობს ანტონ მარტყოფელის მიერ საქართველოში ჩამოტანილ მაცხოვრის ხელთუქმნელ ხატზე. „ანტონ მარტყოფელს, ერთ-ერთ ასურელ მამათაგანს, საქართველოში ჩამოაქვს მაცხოვრის ხელთუქმნელი ხატი, რაც დიდ სიმბოლურ მნიშვნელობას სძენს არა მარტო საქართველოს, როგორც სიწმინდეთა მფლობელ ქვეყანას,

არამედ თავად ასურელ მამათა სულიერ მისიასაც... მისი სახით უდიდესი სიწმინდის შემატება ქართული მიწისათვის უფლისეული მფარველობისა და ქვეყნის მომავალი აღზევების კიდევ ერთი ძლიერი ნიშანია.“.

„ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ მიხედვით ქ. გაფრინდაშვილი კიდევ ერთხელ შეგვახსენებს ამ დიდი მამულიშვილის საქართველოში მოღვაწეობის მნიშვნელობაზე (მის საზღვარგარეთ მოღვაწეობაზე ამავე ნაწარმოების მიხედვით მსჯელობა წარმოებს ნაშრომის სხვა თავში — „საზღვარგარეთული ქართული კერები“). მისი მართებული შენიშვნით, ილარიონ ქართველის საქმიანობა უკავშირდება იმ გარდამავალ ეპოქას, როდესაც ხდება უდაბნო მშენებლობიდან სამონასტრო აღმშენებლობაზე გადასვლა, რასაც მის მიერ გარეჯის უდაბნოში განხორციელებული მოღვაწეობა ადასტურებს: „განითქუა ამბავი ღირსებისა მისისაჲ ყოველსა მას ქუყანასა ქართლისასა. ქ. გაფრინდაშვილი წერს: „ილარიონის მოღვაწეობის შედეგია გარეჯის უდაბნოში ახალ სამონასტრო ცხოვრებაზე გადასვლა, რასაც შემდეგში კიდევ ფართო გაქანება მიეცა. მანვე დაეთა გარეჯის მთის თავზე „უდაბნოს“ ძველთან საერთო სადღესასწაულოდ ააშენა აღდგომის ეკლესია, დავითის ლავრაში გააფართოვა თავისი ფილიალი, გადააკეთა და გააშენებინა მთავარი ფერისცვალების ეკლესია დავითისა და ლუკიანეს სამარხებით.

წიგნის ერთ-ერთი სოლიდური მონაკვეთია — „ტაო-კლარჯეთი“ („გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრების“ მიხედვით). მართალია, „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებას“ სხვადასხვა კუთხით ბევრი მკვლევარი იკვლევდა, მაგრამ ქ. გაფრინდაშვილამდე კონკრეტულად ბერმონაზვნური, მეუდაბნოეობითი ცხოვრების პრობლემები გიორგი მერჩულეს სიკვდილუკარება ძველში ასე დეტალურად, ვრცლად, ამომწურავად და ღრმა მეცნიერულად არავის შეუსწავლია.

ტაო-კლარჯეთის „უქმთა შინა უდაბნოთა შორის“ გრიგოლ ხანძთელის „გამოჩინებას“ მკვლევარი უკავშირებს „ძველი მეუდაბნოეობითი ცხოვრების წიაღში შექმნილ საფუძვლებთან და იმ ღირებულებასთან ზიარებას, რამაც უნდა გააცოცხლოს და აამეტყველოს

წარსული დიდება, მისი გაციებული და გაჟერანებული კერები ფასეულობების დაფუძნებითა და დიდი აღმშენებლობით ძერებით, რაც ერის სულიერი აღორძინებაა, თავისთავად“. ქ. გაფრინდაშვილს სულიერი ძმების (გრიგოლ ხანძთელი, საბა იშხნელი, ქრისტეფორე, თეოდორე) ერთიანი შემოქმედებით გზა ასე წარმოუდგენია: 1. გზა კლარჯეთის უცხო სამყაროსაკენ; 2. „უქმთა შინა უდაბნოთ“ აღორძინება და მისი ერთ მთლიან სამყაროდ წარმოჩინება; 3. მეუდაბნოე დიდ მამათა მოღვაწეობა, როგორც უძლეული ზღუდე სიწმინდეთა ერთიანობის; 4. გზა დაუსაბამო სამყაროსაკენ.

ეკითხულობთ მონოგრაფიას და თითქოს ჩვენც ამ სულიერი ძმების, გრიგოლისა და მისი თანამშრაბეულების თანამგზავრი ვხდებით, ქართლიდან წამოსულნი პირველად ოპიზის პატარა ეკლესიაში ვჩერდებით, სადაც ორ წელს დაეყოფთ ავტორი ყურადღებას გვამახვილებინებს გრიგოლ ხანძთელის განსაკუთრებულ დამოკიდებულებაზე ოპიზისადმი. იგი ფიქრობს, რომ აქ „მცირე ეკლესიის“ განახლებას თავად გრიგოლი ჩაუყრიდა საფუძველს, რომლის აღმშენებლად იხსენიება აშოტი.

ქ. გაფრინდაშვილი „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრების“ მიხედვით დაწერილებით აღწერს დიდი გრიგოლის მეთაურობით ხანძთასა და შატბერდში წარმოებულ უჩვეულო სამონასტრო კომპლექსის მშენებლობის ფაქტებს, ასევე ამ დიდი მამის და მისი სულიერი ძმების წელიწადის უბისის, მერუს, ნეძვის, კვირიკე-წმინდას, იშხანის, ბერთას, პარეზის, ჯმერკის, დაბის, დოლისყანის, მიძნაძორის, წყაროსთავის, ანჩის სამონასტრო აღმშენებლობის საქმეში. ავტორს მკითხველის ყურადღება გადააქვს გრიგოლ ხანძთელის უდიდეს ზნეობაზე, რაც გამოიხატა წარსულისადმი მის დამოკიდებულებაში, რასაც პატოვისცემის, მოკრძალების და დაფასების ბეჭედი აზის. ნაშრომში აქცენტირებულია ქრისტეს მიწიერი განსხეულების — წმინდა ტაძრის მომცველი სიწმინდეთა ოთხი სახე გრიგოლის მიერ ტაძრის განმარტებისას. ესენია: მოციქულნი, წინასწარმეტყველნი, ქრისტესათვის წამებულნი და წმინდა მეუდაბნოე მამანი. ამ წმ. „ოთხედში“ ზედაეს მკვლევარი ქრისტიანული

სამეხის სიმბოლოდ ასახვას, როგორც ღმერთის ერთარსობისა: „წინასწარმეტყველნი მიემართებიან „მამალმერთს“, რადგან ისინი არიან უფლის ბაგე, რომლის მეშვეობით უფალი აცხადებს თავის ჭეშმარიტებას... მოციქულნი ქრისტეს მოწაფეებია, მისი სულიერი შვილები და ამიტომ „ძე ღმერთს“ მიემართებიან, ხოლო მოწამე-წმინდანები-წმინდა სულებს, სულიწმიდას. საკითხის კვლევისას წიგნის ავტორისათვის მნიშვნელოვანია ის, რომ ტაო-კლარჯეთში სამონასტრო მშენებლობამ საერო და სასულიერო ძალთა შერწყმა და მათი ინტერესების გაერთიანება განაპირობა, ამიტომ მიიღო სამონასტრო მოძრაობამ ასეთი მასშტაბური სახე და იგი საერთო ეროვნულ მოძრაობად იქცა“. ფრიად საგულისხმოა მთავარი რამ: სულიერი მამებისა და სამეფო კარის კავშირს საფუძველს უყრის „აზნაური დიდებული წინაშე აშოტ კურაპალატისა“ — გაბრიელ დაფანჩული.

„გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრების“ მრავალმხრივი ლიტერატურულ-ისტორიული მნიშვნელობიდან ქ. გაფრინდაშვილი საგანგებოდ გამოყოფს მასში შემონახულ ცნებებს საბაწმინდის ქართული მწიგნობრული კერისა და იქ მოღვაწე ბერების შესახებ, რომლებიც უწყვეტ კავშირში არიან ხანძთელ მოღვაწეებთან. ამის დასტურად მკვლევარი იშველიებს სინას მთის ქართველთა მონასტრის „სულთა მატთანეს“, სადაც სხვა დიდი საეკლესიო მოღვაწეებთან ერთად მოიხსენიება გრიგოლ ხანძთელი, რაც კიდევ ერთხელ მოწმობს პალესტინელი მოღვაწეების საქართველოსთან მარადიულ კავშირს.

წიგნის ავტორი ასევე სპეციალურად ამახვილებს ყურადღებას გიორგი მერჩულეს ლიტერატურულ ძეგლში ასახულ ორ დიდ კრებაზე — ჯავახეთისა და ანჩისა. იგი ჯავახეთის კრების ისტორიულ მნიშვნელობას იმაში ხედავს, რომ სრულიად „ქართლის ეპისკოპოსები“, ჯერ ერთი, კრებას ჯავახეთში იწვევენ და მეორე, მცხეთის (ქართლის) გაკათოლიკოსობის საკითხს კლარჯეთის დიდი მამა წყვეტს. ქ. გაფრინდაშვილი „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრების“ მნიშვნელობაზე საუბრისას განსაკუთრებით გამოყოფს იმ ფაქტს, რომ ეს ქართული პროზის შედევრი ერთდერთი პაგიოგრაფიული

ნაწარმოებია, რომელიც საქართველოში მეუდაბნოე ქალთა არსებობას ადასტურებს. გრიგოლის მიერ აშენებულ მერეს ქალთა მონასტერში მონოზონ ქალთა შორის დედა ფებრონიას გარდა იხსენიებიან თემესტია მერეს დეკანოზი, ანატოლიე — „რომელსა უწოდეს ანტონიოს“...

ქ. გაფრინდაშვილი ყურადღებას გვამახვილებინებს იმ გარემოებაზე, რომ ძველ ქართულ წყაროებში კლარჯეთის მონასტრები „ათორმეტ საუნედ“ მოიხსენიება, რომელთაც წყაროები „სინაძის მთას“ უწოდებენ, რადგან ბიბლიური სინა ითვლებოდა წმინდათ-წმინდა ადგილად, სადაც ზალხმა მიიღო რჯული და მცნება, როგორც პ. ინგოროყვა შენიშნა, შუა საუკუნეების ქართველი მწერლები და მწიგნობრები კლარჯეთის უდაბნოთა საუნეებს „სინად“ რაცხდნენ, როგორც სულიერი განათლების კერასა და ცენტრს.

ქ. გაფრინდაშვილს გრიგოლ ხანძთელისა და მისი სულიერი ძმების წყალობით ტაო-კლარჯეთში ბერმონაზვნური და მეუდაბნოეობითი ცხოვრების განვითარების მწვერულის ჩვენების შემდეგ გადმოვყავართ სამცხე-ჯავახეთში. იგი „სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრების“ საფუძველზე იკვლევს სერაპიონ ზარზმელის დიდ აღმშენებლობით გზას, ვინც მონასტერთა აშენებისთანავე სათავეში ჩაუდგა ქვაბლიანის ხეობის სამონაზვნო მოღვაწეობას. ავტორი წერს: „სერაპიონ ზარზმელის აღმშენებლობა სამცხე-ჯავახეთის ქვეყანაში აგრძელებს და აძლიერებს სამონასტრო ცხოვრების როლსა და მნიშვნელობას იმ თვალსაზრისით, რომ ამ მხარეში ეკლესია-მონასტრები უკვე ჩანს“. „სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრების“ მრავალმხრივი მნიშვნელობიდან ნაშრომის ავტორი განსაკუთრებით ყურადღებას ამახვილებს „პარზისა“ და მისი დამკვიდრების მცირე ისტორიაზე. ბერმონაზვნური ცხოვრების დაფუძნების საწყისზე სამცხე-ჯავახეთში, „ზარზმის“ აღმშენებლობაზე, სამონასტრო ცხოვრებისა და აღმშენებლობის ორიგინალურ წარმოჩენაზე, რითაც ძველი სრულიად განსხვავდება სხვა პაგიო-გრაფიულ თხზულებათაგან.

როგორც ტაო-კლარჯეთის სამონასტრო აღმშენებლობაში

გრიგოლ ხანძთელს და მის თანამზარაზველთ აქტიურად ედგნენ მხარში საერო ფეოდალები (აშოტ კურაპალატი, მისი შვილები, გაბრიელ დაფანჯული), ასევე სერაპიონ ზარზმელს და მის სულიერ ძმებს ქვაბლიანის ხეობის თავადი გიორგი ჩორჩანელი ყოველმხრივ მხარში ედგა ამ დიდ სულიერ მოძრაობას და აღმშენებლობას. მას ბასილ ზარზმელი თავადთა – თავადსაც უწოდებს. სამცხეში გიორგი ჩორჩანელი მეფის ტოლ კაცად მოჩანს. ნაშრომში საგანგებოდ არის ყურადღება მიქცეული ამ ისტორიული პიროვნებისათვის. მონოგრაფიის ამავე თავში (სამცხე-ჯავახეთი, „სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრების“ მიხედვით) ავტორი გამონაკლისის სახით ღრმად და საფუძვლიანად მსჯელობს ვანის ქვაბებზე. გამონაკლისის სახით იმიტომ ვთქვით, რომ ნაშრომი ითვალისწინებს ოდენ იმ სამონასტრო თუ მეუდაბნოეობითი ძეგლების შესწავლას, რომელთაც ქართული პაგიოგრაფიული „ცხოვრებებიდან“ ვეცნობით. აქვე ახსნილია გამონაკლისის დაშვების მიზეზები: 1. ვანის ქვაბებში შექმნილი ტიპიკონი – „ვაჰანის ქვაბთა განგება“ ერთადერთი წესდება, რომელიც საქართველოს ტერიტორიაზე არსებული ძველი ქართული მონასტრებიდან მთლიანი სახითაა დღემდე მოღწეული... 2) ვანის ქვაბების ეკლესიის მიერ შემონახული საინტერესო წარწერები. 3) არქეოლოგიური გათხრების შედეგად აღმოჩენილი წარწერა შოთა რუსთაველისა და შოთა მეჭურჭლეთუხუცესის იდენტურობის დამადასტურებელი ცნობების შემცველია. 4. ვანის ქვაბების მონასტრის ბოლო სართულზე კლდეში ჩაშენებული ჯვრის ტიპის პატარა გუმბათიანი ეკლესიის კედლებზე შემორჩენილია XV-XVI სს. ქალთა მიერ წარწერილი ძველი ქართული პოეზიის ნიმუშები, „ვეფხისტყაოსნის“ ფრაგმენტები, ერთი სტროფი „როსტომიანიდან“, ხალხური სიტყვიერების ნიმუშები, სასულიერო და საერო ხასიათის ლირიკული ლექსები.

საანალიზო წიგნის მეტად მნიშვნელოვანი მონაკვეთია „საზღვარგარეთული ქართული კერები (პალესტინა, ბიზანტია)“. ქ. გაფრინდაშვილი ახლო აღმოსავლეთში და ბიზანტიაში ქართველთა მოღვაწეობის შესახებ კვლევა-ძიებას წარმართავს პეტრე ქართვე-

ლის და ილარიონ ქართველის „ცხოვრებების“ მიხედვით, ასევე იოანესა და ეფთვიმეს და გიორგი მთაწმინდელის „ცხოვრებების“ საფუძველზე. ამასთანავე, იგი მტკიცედ ემყარება კ. კეკელიძის, ელ. მეტრეველის, ლ. მენაბდის, ელ. ხინთიბიძის, რ. სირაძის, ზ. გამსახურდიას და სხვათა სამეცნიერო შრომებს.

„პეტრე ქართველის ცხოვრების“ საშუალებით ქ. გაფრინდამ-ვილი დანერვილებით იკვლევს პეტრე იბერიელის და მის თანამზ-რახველთა სამონასტრო აღმშენებლობას და მოღვაწეობას პალეს-ტინა-სირიაში. ნაშრომში ვკითხულობთ „პეტრე იბერიელისა და პალესტინაში სხვა ქართველი მოღვაწეების დამსახურების შედე-გია, რომ ქართველებმა უფლება მოიპოვეს პალესტინის უდიდეს ლაურაში, სადაც ბერძნები იყვნენ გაბატონებულნი, „სამოციქულო“ და „სახარება“ ქართულ ენაზე წაეკითხათ“ ავტორი ვრცლად მსჯ-ელობს ბეთლემის მახლობლად ბირ-ელ-ყუტის მიდამოებში პეტრე ქართველის მიერ აგებულ მონასტერზე და იქ შემონახულ ქართულ წარწერებზე (ოთხი ქართული წარწერა). გარდა სირია-პალეს-ტინისა. პეტრე ქართველს თავისი მოღვაწეობის კვალი დაუტყვია ეგვიპტის უდაბნო-სანახებისათვისაც. წიგნის ავტორისათვის უმ-ნიშვნელოვანესია პეტრეს სამონასტრო მოღვაწეობის პარალელუ-რად მისი დამოკიდებულება მწიგნობრობისადმი, რომ ლოცვა და „წიგნის კითხვა“ იყო მისთვის „თავ ყოველთა სათნოებათ“. მისი აღმშენებლობითი საქმიანობა სწორედ ამ სულიერ საწყისებზეა ამოზრდილი, — ასკენის მკვლევარი. იგი, ბუნებრივია, გვერდს ვერ უვლის ქრისტიანულ აღმოსავლეთსა და დასავლეთში განთქმულ არეოპაგიტულ თხზულებებს და მისი ავტორობის საკითხს — ნუ-ცუბიძე — პონიგმანისეულ მტკიცებებს არეოპაგიტიკის ავტორად პეტრე იბერიელის აღიარებისა. უნდა დავეთანხმოთ ქ. გაფრინდამ-ვილს, რომ ერთ-ერთი პირველი ქართველი პალესტინელი მოღ-ვაწის, პეტრე იბერიელის მიერ დაარსებულმა საუენებმა ჩაუყარა საძირკველი მომავალ ქართულ-იერუსალიმურ ურთიერთობებს. პე-ტრე ქართველის შემდეგ ნაშრომში მოკლედ არის მიმოხილული პალესტინის უდაბნოში ილარიონ ქართველის მოღვაწეობა.

ქართველთა ბიზანტიაში მოღვაწეობაზე უნიკალური ცნობები შემოგვინახა „ილარიონ ქართველის ცხოვრებამ“ (ოლიმპი, რომანა), „იოანე და ეფთვიმე ათონელების ცხოვრებამ“ და „გიორგი მთაწმინდელის ცხოვრებამ“ (ოლიმპი, ათონი). ქ. გაფრინდაშვილი ამ ნაწარმოებების საფუძველზე იკვლევს და წარმოაჩენს იქ მოღვაწე ქართველთა საქმიანობას, ბერმონაზვნულ ცხოვრებას. ათონის ივერთა მონასტრის დაარსების ისტორიას, ბიზანტიის ცენტრში (ათონის მთაზე) მწიგნობრულ-საგანმანათლებლო ცენტრის დაარსებას „ივერის“ („ქართველთა“) საგანის სახით, რომელიც მუდამ მატარებელი იყო ქართული ეროვნული იდეისა საბერძნეთში. ის გადაიქცა იმ წყაროდ, — წერს მკვლევარი საიდანაც უხედავად მოდიოდა ჩვენში ბიზანტიური კულტურის ნაკადი. თუ ქართული მწერლობა X-XII სს. უაღრესად განვითარდა, ეს „ოგირონის“ მეოხებითაც“. თავისი საკვლევი პრობლემებიდან გამომდინარე, ქ. გაფრინდაშვილი, სხვა მკვლევართაგან განსხვავებით, ღრმა მეცნიერულად გეაცნობს ბიზანტიაში მოღვაწე ილარიონ ქართველის, ეფთვიმე ათონელის, გიორგი ათონელის პიროვნებას, მათ ამაგსა და ღვაწლს. მათი (განსაკუთრებით ეფთვიმე მთაწმინდელის) მოღვაწეობით ახალი ეტაპი დაიწყო ქართული ლიტერატურისა და კულტურის ისტორიაში. ავტორი ასევე მოკლედ ჩერდება შავი მთის, სვიმეონწმინდის და რომანწმინდის მნიშვნელობაზე ქართული კულტურის ისტორიისათვის.

და ბოლოს: ქ. გაფრინდაშვილმა შექმნა სოლიდური მონოგრაფია — „მეუდაბნოეობა და სამონასტრო აღმშენებლობა IX-XI საუკუნეების ქართულ აგიოგრაფიაში“. მან კიდევ ერთხელ მიგვახედა ქართული სულიერების სათავეებისაკენ. რაც მთავარია, ნაშრომი დამუხტულია ეროვნული სულიკვეთებით. გასათვალისწინებელია ისიც, რომ V-XI სს მეუდაბნოეობითი და სამონასტრო იდეალები საგანგებოდ არაუის შეუსწავლია. ეს პრობლემა მონოგრაფიულად პირველად ქ. გაფრინდაშვილმა დაამუშავა, რაც ერთობ ზრდის მის აქტუალობას.

შ ი ნ ა ა რ ს ი

„უზუზანიკის წამების“ სახისმეტყველებიდან.....	3
„უზუზანიკის წამების“ სამღვდელროება.....	20
„აბოს წამების“ მცირე ეპისტოლენი	33
„მარტვილობამ წმიდისა“.....	42
„ვეფხისტყაოსნის“ ღოგის უესწავლისათვის	77
აკაკი წერეთელი და ივერიის ღვთისმშობლის ხატი	91
ქართული სულიერების სათავეებთან.....	97